葉春榮主編

南瀛歷史、社會與文化III：變遷中的南瀛宗教

Nanying history, society and culture III：Religion in Transformation in the Tainan Area

臺南市政府文化局、南瀛國際人文社會科學研究中心、長榮大學台灣研究所
Cultural Affairs Bureau of Tainan City Government,
The International Center of Tainan Area Humanities and Social Science Research,
Graduate Institute of Taiwan Studies - Chang Jung Christian University

市長序

豐厚臺南文化內涵
累積學術研究量能

臺南是文明的起點，也是臺灣近代文化的原鄉。數百年前，原住民西拉雅族就在這裡安居闢土，時至16世紀時的大員（今臺南的安平），更躍升為當時世界貿易的重要中心，隨後歷經荷蘭、鄭氏、清市、日治乃至戰後，臺南在臺灣歷史文化的發展上，一直都扮演重要角色。

「立足臺南、胸懷臺灣、放眼世界」，是臺南市作為臺灣「文化首都」當仁不讓的使命，更是清德在就任市長後努力推動的目標。為使臺南豐厚的歷史文化發揚光大，合併後市府不斷提升文化研究能量，除延續原臺南縣、市政府累積的成果，並持續舉辦南瀛研究國際學術研討會、論文獎助及出版。

2012年第3屆南瀛研究國際學術研討會，市府以臺南的宗教變遷為主題，邀請國內外學者與會探討傳統至現代的宗教流變，無論是信奉阿立祖的西拉雅族人、渡過黑水溝來到臺灣的漢民族，抑或是遠渡重洋從歐洲大陸來到的荷蘭人、西班牙人，透過此次研討會的討論、激盪，讓臺南在宗教發展與變遷中的多樣面貌更加清晰透澈，也讓市民及國人更加認識先民篳

路藍縷的艱辛，並更加瞭解臺灣這塊土地。

這本論文集，正是參與此次研討會專家學者的研究結晶。清德感謝南瀛國際人文社會科學研究中心全體學術委員的心血付出，使本論文集順利出版，並期盼大家藉由本書，共同加入關懷家鄉的行列，珍愛我們安身立命的臺灣。

臺南市長 賴清德

局長序

深化研究，看見「南瀛」新風貌

「南瀛」位於臺灣西南，是臺灣歷史上最早的政治、經濟以及社會中心，自 1624 年荷蘭在臺政權成立以來，歷經明鄭、清領、日治而至今日，「南瀛文化」在時空變異中始終保持著多元並存的特質，發展出豐富多彩的文化內涵。

近年來，各地方政府投入區域研究方興未艾，臺南市作為臺灣文化之都，對於大臺南地區文化史的系統性爬梳統整與體系建構，更是責無旁貸；在賴清德市長大力支持下，文化局持續出版大臺南文化叢書、臺南文獻以及各種文化主題的調查研究，其中「南瀛國際人文社會科學研究中心」定期舉辦，兼具全球化、在地化的「南瀛國際學術研討會」，迥異於一般地域文化論述，建立了極具國際指標性的南瀛研究。

本屆「南瀛國際學術研討會」以南瀛地區的宗教變遷作為主題，邀請不同學科、不同研究領域的十四位國內外學者專家，針對三百多年來臺南的宗教變遷議題進行學術交流；發表

的文章中，包含荷蘭時期的宗教、漢人傳統宗教、道教、藏傳佛教，以及以考古挖掘討論先住民的宗教行為等，其種類之豐、探討之廣、論述之深，為南瀛宗教演變作出全面而獨到的詮釋。為使研討會的研究成果留下可長可久的根基，經「南瀛國際人文社會科學研究中心」學術委員的專業審核後，《南瀛歷史、社會與文化III：變遷中的南瀛宗教》正式付梓，為臺灣文化研究提供一個全新的面向。

感謝本次研討會主辦人葉春榮教授（中央研究院民族學研究所副研究員）的統籌規劃，讓會議得以順利進行、圓滿結束。立足斯土、展望前路，我們將持續深入探討這片土地的文化脈動，也希望透過這樣的學術交流活動，使地方研究增添全球化視野，讓「南瀛研究」開拓出臺灣文史更寬廣的道路。

臺南市政府文化局局長 葉澤山

導言

葉春榮

1

本書是第三屆南瀛研究國際學術研討會論文集。南瀛研究國際學術中心自成立以來，分別在 2005 年、2008 年召開兩次研討會，並出版論文集。第三次研討會在 2012 年 10 月召開，當時共宣讀十四篇論文。

本次研討會的主題為宗教，我們在徵文啟事裡期望研究各宗教的學者，能齊聚一堂討論各宗教的變遷，然而報名參加研討會的學者以民間宗教、道教居多，其他如佛教、天主教、基督教、齋堂、一貫道等等，幾乎未有學者撰寫論文參加。

西方的專書論文集，有一種是由編者召集少數研究同一題目的學者，針對一個特定的題目所撰寫的文章。這樣的文章完全針對要討論的主題，並且大家聚在一起討論彼此的文章，因此能完全扣緊主題，編者能在導言裡闡述這主題的重要性，以及各篇論文的具體貢獻。雖然理想如此，這種大型的研討會則非編者所能控制。在籌備研討會時我們希望撰稿者「在論文裡詳細回顧相關的文獻，描述自己的田野材料，期望能進而提出理論上的意義」。現在所呈現出來的結果可說跟當初的理想有若干距離。

本次研討會的主題「宗教」一詞就是個言人人殊的名詞。現在有的人類學家認為不可能有個普同的宗教的定義，也就是說我們不可能在不同的文化裡，劃分出一塊可以共同稱為「宗教」的現象(Bloch 2008: 2055)。就算我們不討論全人類不同的宗教，不討論宗教的定義，單以臺灣的漢人宗教來說，民間宗教算不算是一個獨立的宗教，大家也有不同的意見。反對者認為民間宗教只是信仰，或者是迷信；筆者認為民間宗教是個宗教，並稱之為神明教。

其次，就宗教研究來說，什麼是宗教研究，大家也有不同的意見。譬如說，寫一座齋堂的歷史算不算宗教研究？筆者認為，大抵而言，宗教研究可分為兩種取向，一是研究宗教本身的核心意義、或藉由儀式來瞭解其宇宙觀等等；一是藉著宗教研究其他領域，譬如藉著神明、寺廟研究歷史；藉著繞境研究地方社會的組織；藉著儀式討論地方的政治結構、性別關係等等。也就是說研究者的旨趣並不在宗教，只是藉著宗教來談社會的其他面向。

在這類的研究裡，最明顯的例子莫過於祭祀圈的說法。祭祀圈研究的是宮廟

祭祀範圍的組織，這種研究其實源自於英國老派的功能論人類學的想法，他們的興趣在研究社會組織。功能學派興起於 1940 年代，在 1960 年代已開時沒落，但是在臺灣仍然有些受到功能學派影響的人類學家，研究宮廟的祭祀範圍、角頭組織、繞境區域等等，其實這些組織、範圍都可從廟方拿到，一個學者完全不必出門看儀式或活動，根據廟方提供的資料就可以在辦公室裡畫圈圈談範圍。這類的研究就跟研究同鄉會、同學會的組織一樣，跟宗教的意義無關。這類的研究，其實只是研究宗教的歷史、政治、社會、經濟、、、層面，嚴格說來不是研究宗教。

然而，鐘鼎山林人各有志，而且每個人的學術訓練與程度也不同，因此本論文集呈現出各種面貌。本書分為五個部分：民間宗教、道教、西拉雅宗教、荷蘭時期宗教。

2

民間宗教

這部分包括五篇文章，葉春榮與林雨璇的文章討論臺南的功德法事，洪瑩發、艾茉莉與吳建昇討論宮廟活動。

葉春榮〈儀式作為建構：臺南的超度法事〉一文，主要描述臺南地區的超度法事，最後也舉例比較其他地區的超度法事，主要的目的在討論 James Watson 所提出的「儀式標準化」的說法。Watson 根據他在香港的研究，認為漢人的喪葬儀式有一標準的流程，而這也是做為漢人或漢文化的基礎。葉春榮就臺灣各地的超度儀式來看，認為沒有標準可言，各有地方傳統習俗，儀式專家也各有派別的不同，因此我們看到南部與北部的道士，各有不同的超度儀式。

Watson 在香港只看到新亡的例子，但在臺灣超度舊亡的儀式極為普遍，每年中元普度時，許多宮廟總是藉機辦理超度儀式(除祖先外，還包括冤親債主、、嬰靈、動物等等)，這類的超度儀式香港也有，只是 Watson 不曾注意。新亡的超度儀式發生在亡者剛過世後，家人正處於最哀傷的時刻，對於亡者遺體、遺物的處理，人際關係斷裂後的修補，以及對於喪事所帶來的煞、污染、禁忌，都使人感到不安，如同 Watson 所說的，整個喪事「籠罩在恐懼與不安當中」(1982: 155)因此超度儀式多少具有撫慰人心的作用。然而舊亡的超度則完全不同，這時亡者往往已過世多年，家人通常不再哀傷，也沒有煞或污染的不安。舊亡超度儀式對家人來說只是求得心安而已。

南臺灣道士的超度儀式裡，處處顯露出赦罪、懺悔的觀念，而且充滿佛教的

輪迴、惡業的思想，顯示出編寫科儀本的人深受佛教思想的影響。道士所誦唸的經懺，譬如度人經、太上慈悲滅罪寶懺(三元寶懺)、救苦寶卷、水懺、血湖經、血湖懺、冥王懺(十王寶懺)、九幽滅罪寶懺、洞玄救苦寶卷等等，以懺居多，為的是要表現亡者的懺悔、赦免之意。然而臺灣北部由部分正一紅頭道士或禪和派道士進行的超度儀式(主要為舊亡之超度。新亡都由釋教超度)，則顯示出完全不同的樣貌。因此，葉春榮認為儀式乃是展現宗教所建構的宇宙觀，使家屬安心的一種想像。無論是臺南道士有經懺的超度儀式，臺南法師只有動作沒有經懺的超度儀式，還是外地的各式超度儀式，都同樣完成超度的工作，同樣滿足家屬的想像，使家屬相信亡者已經脫離苦海（枉死城或血湖等）、已經飛昇、已經得救。因此超度儀式所表現出來的，都在顯示不同宗教的宇宙觀，顯示出一種使家屬得到安慰的建構出來的真實。

林雨璇〈救贖・赦罪・償報：臺南「打城」法事研究〉一文，比較一個新亡、兩個舊亡的例子。在臺南市，新亡通常由道士處理，舊亡通常由法師處理，但是不論新亡、舊亡，作者認為打城法事的意義在於救贖、赦罪、償報。

作者認為打城是新喪的功德法事中最基本，同時也是最被要求其直接效果的項目。功德法事依規模大小會排入不同的科儀、經懺，內容多在表現懺悔，以減輕罪業刑罰為目的；放赦後進行的打城可說是唯一採取直接手段救贖亡魂的項目。而整套「一朝宿啟」齋儀，可說表現了「懺悔與赦免的道教救濟精神」。從道士使用的經懺就可以知道，既然稱為懺，本身就有懺悔、悔過的意思，李豐楙認為這也反映了道教的罪感文化(1998: 229)。

如果說新亡功德法事以替亡魂赦罪為中心，在東嶽殿以舊亡為對象的打城，則強調亡魂對主家的「開恩赦罪」，與主家對亡魂的償報。因為在東嶽殿進行的以舊亡為對象的打城法事，對象並不僅止於以自己的父系祖先，也包括來要求主家善盡義務的其他祖先、沒有得到妥善處置的嬰靈、主家在前世傷害過的「冤親債主」、透過問事而接受的冥婚新娘等等，都是主家替他們進行打城的對象。對這些亡魂進行救贖，舉行原本只用於父母過世時的儀式，首先就是對於亡魂與自身關係的承認；為了冥婚而進行的打城，更是一段新關係的展開的前奏。換句話說，這一類打城的例子，是透過對亡魂的救贖，進行與亡魂之間關係的承認與轉換。主家和亡魂之間，常見一種虧欠與償報的關係。其中，和主家沒有任何血緣關係的「冤親債主」，最充分展現這種虧欠與償報的關係之重要性。

總結來說，在東嶽殿進行的打城儀式，不論主家和亡魂之間是否有血緣關係，作者認為虧欠與償報才是促使這些主家來進行打城的原因。

洪瑩發〈千歲爺與五年王：雲嘉南十二瘟王信仰與儀式芻論〉一文比較雲、

嘉、南地區的十二瘟王信仰，其中最大的差異是刈香（繞境）的形式，雲嘉地區五年千歲為各地之香庄到馬鳴山迎請五年王到庄裡繞境，而臺江內海則是以一廟為中心，聯合各庄頭舉辦刈香。

構成雲、嘉、南地區比較的基礎，當然不僅僅是表面上各庄迎王來繞境與各庄聯合刈香的差別，主要是因為同樣是十二瘟王的信仰。臺灣供奉的瘟王大約有三個系統：五瘟使者、十二瘟王和三十六進士，洪瑩發所比較的則為十二瘟王系統。雲林褒忠馬鳴山、臺南蘇厝長興宮是供奉十二瘟王的主要宮廟(洪瑩發稱為固定供奉)，而臺南地方尤其是曾文溪流域燒王船時則以迎十二瘟王為主(流動供奉)。馬鳴山供奉的十二位王爺各自已經有具體的形象，而臺南地區的千歲爺則只是一個模糊的集體象徵，因為臺南地區的王醮迎王，迎來的是客王，是紙糊的神像，並且因為供奉在王府裡，王府管制森嚴，一般民眾幾乎沒有機會見到王爺。

十二瘟王的記載在道藏的許多地方都可見到，稱為十二年王，譬如〈道法會元〉(卷 37、44、220、221)、〈太上助國救民總真祕要〉(卷 1)，這點可參照本書姜守誠教授的文章。作者對馬鳴山五年大科香庄的分布、繞境儀式的描述，可謂鉅細靡遺；對雲林、嘉義地區非香庄的迎王、送王的村莊的記載也十分詳盡，這顯然是受到三尾裕子的影響，因此材料的蒐集還是祭祀圈的觀念，研究附著於宗教活動的社會組織。相對的，作者對臺南地區佳里金唐殿、西港慶安宮、蘇厝長興宮的描寫則顯得較簡短，跟雲林、嘉義部分比起來不成比例，這點非常可惜。雖然是祭祀圈的研究，但洪文已經拓寬比較的視野，對雲嘉南地區的研究，提供很好的基礎。

艾茉莉的文章研究西港香。跟洪瑩發廣泛的比較完全不同，艾茉莉從 1988 年開始到西港做研究，累積 25 年豐富的經驗，當然使我們對她的論文充滿期待，期待來自遠方的外國人類學家，對我們熟悉的西港刈香，到底提出怎樣專業的見解。因為原文是英文，而該文的中文摘要只摘譯前言的一部分，因此筆者認為有必要花較多的篇幅介紹她的文章，使讀者得以一窺堂奧，得見上國衣冠之美。

先簡要摘述正文。本文主要分三節，第一節講西港的歷史與地理背景。過去 190 年來曾文溪下游不斷的改道，造成西港地區地貌、村落的改變，但都不曾中斷刈香。今天的香境約有一半在以前的臺江內海裡，含西港、直加弄（安定）都是臺江內海的商港，而這兩地都祭拜保生大帝。1823 年的一次颱風改變了地貌與刈香，原本姑媽宮主辦的刈香改由慶安宮主辦。一直到 1930 年代日本人興建堤防，曾文溪才不再改道。

第二節講從世俗到神聖的時間。在臺彎，公家機關以及一般行事用國曆，但民間宗教使用農曆。當一方提到一個日期時，另一方常要問是農曆還是國曆。農

曆用干支紀年，干支由十天干及十二地支組成，構成六十甲子循環。商朝的甲骨文裡，干支就用來紀日。

在西港，干支用來指科年，譬如過去四科為癸未科(2003)、丙戌科(2006)、己丑科(2009)、壬辰科(2012)。依這模式，未、戌、丑、辰四支為固定的科年，「這是辰科」或「某件事發生在戌科」都是常聽見的說法。未、戌、丑、辰指羊、狗、牛、龍四個生肖。十二生肖在香科也很常見，譬如東竹林的牛犁仔歌陣、王船上也畫十二生肖。值年的王稱為大王，二王、三王分別為未來二年的王。未年封、戌年盧、丑年余、辰年吳固定為大王。傳統的六十甲子紀年及依六十甲子而來的三年一科的紀年方式並存於西港。許多個人或集體層次的事件常依科年而被記住。

一般農曆年有十二個月，一個月有二十九或三十天，每個月始於初月時。西港香固定在四月，即梅月。刈香最後數天高潮期得包括農曆十五。農曆有二十四節氣，西港香介於立夏與小滿之間，梅雨季之前。西港有句俗諺：「西港仔香如欲刈，蕃薯都不免擦」，(1)顯示出農業活動跟這特殊時期的關係。因為刈香預告濕雨季的來臨，而潮濕的地面將無法曬蕃薯。蕃薯是舊日重要的食物，刈香處於種稻與成熟收成的季節之間。刈香之後就是梅雨、端午及夏天的颱風季了。

傳統農曆以十天為旬，一個月分成上中下三旬。現在的西港人在各行業工作，以週為作息的標準，一個明顯的改變就是把刈香的最後一天放在週末，這種週末的考慮，方便許多外地的遊子及遠來的客人。

傳統上，儀式的事時間由卜杯或擇日師決定吉時良辰，譬如開館就是如此。以前開館不論週日或週末，現在開館通常在週末。

一天分為十二時辰，依十二地支命名，每兩小時為一單位，譬如丑時為 11 點至 1 點。(2)上午祭拜的是神，下午祭拜的是孤魂野鬼或神明兵將。儀式時間一旦決定，就不會因其他因素(譬如天氣等)改變，而且儀式只會提早一點開始，不會延後。

三年一科的規律與周期，是西港香的特徵。為何三年一科？有任何宗教或自然的理由嗎？跟數字有關嗎？最先開始的王船，船上有幾尊瘟王？從一開始就是十二瘟王嗎？

第三節講空間。西港地方的庄頭多半是被耕地圍繞的村莊，除了廟前及庄頭邊緣，少見樹木。1980 年代以來，中小企業興起，鋼筋水泥建物取代傳統的磚瓦房，也改變了鄉下景觀。然而 1990 年代晚期以來，企業紛紛前進中國之後，許多建物變成閒置不用。改變地景最大的力量來自曾文溪的多次改道，譬如位處慶安

(1) 作者把「剉蕃薯」誤解為「擦蕃薯」(把擦譯成 grating[摩擦])，不對也不通。這句話也說成「西港香刈，蕃薯免剉」，意為西港刈香時，大家就忙得沒時間收成蕃薯了。

(2) 葉按：應為子時。

宮東北方的檨仔林、太西、後營、施寮仔、中社、砂凹仔都曾經位於溪底。堤防與大橋(西港大橋及國姓橋)的興建，都是重要的改變。現在刈香經過這兩座大橋，但未建大橋前渡過曾文溪發生的許多神話故事，現在還為人所津津樂道。

溪北跟溪南在各方面都有些不同。溪北以農業為主，立基在西拉雅舊地上；溪南較接近臺南市，也就是臺灣的第五大都市。西港人選擇一條非常特別、明顯的方式去刻印他們的空間，那就是定期的刈香。刈香界定地域的邊界，刈香連結生活在同一地方的社區，顯示這地方的超自然地圖，刈香同時也是當地人見面的機會。

跟其他儀式比起來，刈香跟空間最明顯相關，因為在刈香過程裡，隊伍得從一地移動到另一地。刈香劃定地域的界線，隊伍盤繞著中心，因此刈香跟朝聖不同。朝聖隊伍是直線式的，在出發地跟目的地之間來回。

刈香的陣頭由各庄頭各自組成，刈香的隊伍會經過所有出陣頭的村落。西港香的香境也包括部分七股、安南區等地，香境內的各地人不一定以西港為日常買賣的中心，而是各自前往較為接近的市區。西港香使不同的庄頭結合在一個超地域的制度下，共同完成接待瘟王的目標，而西港附近的地方也各自有他們的刈香。

香陣經過的路線稱為香路。刈香隊伍由路關牌為前導，每天要更換路關牌，以顯示當天的香路。路關牌通常為手寫在紅紙上，可以莊重的拿在手上，步行前進。在西港，路關寫在黃紙上，掛在小卡車上方。路關牌是空間的指引，路關也是要經過及克服的關，因為可能有危害地方的歹物存在。由此看來，路關跟個人在改運時的過關有些類似。

刈香要花幾天的時間，而一段時間內只能走完香境的一段，也就是說空間為時間所分割，時間也受到空間的限制。現在有 96 個庄頭參加刈香，三天半要繞完全部的香境，已經到達極限，因此不可能容許新的庄頭參加。慶安宮廟方已經把每天的香路，點跟點之間的時間、距離都計算好，寫在手冊裡，每個陣頭到達一個宮廟都要蓋章。

刈香隊伍每天一早從瘟王所住的慶安宮出發，王令及王轎走在隊伍後方。隊伍每天朝一個方向，刈香結束前，東西南北方都走過了。在中國文化系統裡，空間的組成根據五方的概念，西港的刈香建立了一個小宇宙。在刈香過程裡，地方社會不僅是社會性的再生產，也象徵性的再生。

最後作者提到西港香被文建會指定為國定重要民俗，以及地理資訊科技系統(GIS)的使用，因為在中文摘要裡已有介紹，而且跟本文要討論的時間與空間觀念並無相關，茲不贅。

讀完全文，我們要問的是，在材料的層次上，作者的描述是否增加我們對西

港香的瞭解；其次，在理論的層次上，作者的分析是否有道理。就材料的層次而言，筆者認為作者的描述並未增加我們對西港香的瞭解。作者不但對西港香的描寫有限，反而還描寫許多與主題無關的枝節，譬如介紹天干、地支、五方等，這些不是一般人的常識嗎？怎會長篇寫在學術論文裡？此外，西港的歷史、地理、時間背景也已是研究西港香的學者耳熟能詳之事。

在分析的層次上，作者的目的在對西港刈香的「時間與空間範疇，進行徹底分析」。作者認為儀式的時間架構與大社會所使用的時間計量與節奏不同，因為三年一科，作者認為「我們有好的理由相信，臺彎其他地方的人可能有不同的時間、空間觀念」。這樣的結論恐怕會使人捏一把冷汗。只因三年一科的刈香，西港人的時間觀念真的跟臺彎其他地方的人不同？更重要的是作者在論文裡所敘述的證據，並無法支持這樣的說法。我們再分兩方面來說，一是經驗的層次，二是學理的層次。

在經驗的層次上，作者的說法經不起考驗。說香港香境範圍內的人(包括西港、七股、安南區、佳里等地)，因為參加三年一科的西港香，因而時間觀念不同，那麼他們如何與鄰近未參加刈香的人溝通？假如他們真有不同的時間觀念，為何從無人察覺？從沒有人說西港人的時間觀念跟他人不同。臺灣各地宗教活動的循環周期都不同，三年一科最為常見，但一年或多年一科的也所在多有，譬如馬鳴山五年千歲五年一次繞境，關廟每十二年燒一次王船，難道他們的時間觀念跟其他臺彎人不同？中國自商朝開始使用干支，六十甲子一循環，難道中國人的時間觀念跟其他人不同？在經驗的層次上，筆者完全無法同意這樣的說法。

就理論的層次來說，筆者認為作者混淆計算時間的方式與時間觀念兩個層次，她把計算時間的方式當成時間觀念。譬如國曆跟農曆只是計算時間的方式不同，但我們無法說使用國曆的人跟使用農曆的人時間觀念不同。漢人同時使用國曆與農曆，是指漢人有兩套計算時間的方式，但無法證明漢人有兩套時間觀念。三年一科只是計算時間的方式，不是時間觀念。

時間觀念是指時間是延續的、循環的或其他對時間的看法。這問題在人類學裡早已有充分的討論(譬如 Geertz 1973; Bloch 1977; Bourdillon 1978; Howe 1981; Gell 1992 等)。Geertz (1973)認為巴里人有不同的時間觀念，因為巴里人使用陰曆，隨著日期而有不同的宗教儀式，因此巴里人的時間是非延續的(non-durational)。Bloch (1977)認為巴里人在儀式活動裡使用週期的、循環的、非延續的時間概念；在日常生活裡則是線性、延續性的時間概念，而這種延續性的時間概念是全人類普同的。Bloch 說：「如果其他民族真的有不同的時間觀念，我們就無法…跟他們溝通」(1977: 283[1989: 8])。Howe (1981)認為巴里人只有一種時間概念，也就是跟

我們一樣的線性時間概念。艾茉莉顯然只知道或採信 Geertz 的說法，因此說西港人跟巴里人一樣，因為宗教儀式的循環因而有不同的時間概念。至於說西港人如何有不同的空間概念，因為作者的說法語焉不詳，我們就不在此蛇足。

最後要說明的是艾茉莉本文的體例跟其他文章不同，實在是因為本書預定 10 月 5 日出版，而作者在 9 月 10 日才交稿，我們根本措手不及。譬如在正文裡作者並未引用他人文章，但文章後面卻出現長篇的引用書目。在初稿評審時，已有評論者指出這問題，但作者顯然擇錯固執。未引用的文章不該寫在引用書目裡，這是學術界的常識(否則任何人都可以抄一大堆來壯篇幅，更何況有關西港刈香的文章汗牛充棟)，作者抄了許多研究臺灣宗教的著作，有些根本與燒王船無關。綜觀全文，我們只能喟嘆夫子之牆數仞，不得其門而入，不見宗廟之美，百官之富。得其門者或寡矣。

吳建昇的〈外渡頭聚落與庄廟厚德宮的歷史研究〉一文，講佳里外渡頭庄廟厚德宮的歷史、宋江陣的由來與發展、庄廟與交陪廟的聯繫關係。外渡頭相傳在最盛時期，曾經是擁有一千八百多戶聚居的大庄，當地人認為他們崇拜的謝府元帥是謝枋得，此說恐怕值得商榷。謝枋得南宋滅亡後隱居於建寧（南宋的建寧府，在今福建省建甌市）唐石山，而佳里南勢的陳姓家族來自泉州府同安縣十八都鼎美鄉角仔厝，也就是九龍江下游現今廈門市西邊的海滄東孚鎮，南勢庄廟九龍殿奉祀的謝府元帥為謝安。外渡頭陳姓自南勢移居，因此外渡頭厚德宮的謝府恐怕是謝安而不是謝枋德。本文在評審過程裡已有評審指出這問題，值得學者繼續探索。

道教研究

臺灣的道教大略可分為北部的正一派與南部的靈寶派。臺灣北部的正一道士不從事黑事，然而他們從事法事(以大補運最為著名)，因此稱為道、法二門。臺南及高屏地區的靈寶道士，無論在齋、醮兩方面都具有獨特的傳統與特色，可以說是紅、黑兼長。臺南的道士較少從事法事，道事也表現出與北部正一派不同的風格，譬如北部醮場以文開啟、武禁壇聞名，南部醮場的斬命魔、登臺拜表各具特色；[(3)]南部重經懺；北部重科儀。當然這些都是表面的觀察，不牽涉到實質的內容，我們本來期待有學者深入的討論臺南的道教科儀，但本次研討會僅有兩篇研究道教儀式的論文。

(3) 其實北部也有登台拜表，也是道長登台後朝覲玉皇上帝，但是以朝科的方式演出。

姜守誠〈王醮科儀中關祝五雷神燈儀研究〉一文，講述臺灣南部地區王醮及禳瘟祈安醮科儀裡一定安排的關祝五雷神燈儀，這科儀主要的目的在啟請五方雷王，分別施展無窮神威以達到祈禳却災、驅逐瘟疫之效果。

姜教授不僅僅描述這科儀，他以他豐富的道教史知識的瞭解，告訴我們這是個歷史悠久的王醮科儀。筆者認為在道教研究裡，姜教授的文章代表一種值得我們重視的研究取向。研究道教的學者，或者致力於道藏或道士科儀本的文本研究，他們比較少關注現代道士的實際演出；或者純粹記述現在道士的演出，然而缺乏歷史深度的瞭解。很少人像姜守誠一樣結合現在道士的演出，並以道藏的文獻來驗證，也就是從現在看見歷史，從歷史印證現在，本文就是個很好的例子。姜教授看到臺灣南部王醮科儀的關祝五雷神燈儀，他印證道藏裡的記載，認為五雷神燈儀仍然保留了大量的神霄派及東華派道法的痕跡，因為五雷神燈儀裡所啟請的神祇均出自神霄仙譜系統；又譬如召請五方雷王施行雷法藉以驅逐疫鬼。因為姜教授的研究，我們才瞭解神霄法術被臺灣靈寶派道士近乎完整地繼承和保存下來。

李建德〈臺灣正一道傳度科儀文本比較研究初探：以臺南潁川道壇及新竹正一嗣壇為例〉一文是一個純粹分析文本的例子。李建德比較新竹正一嗣壇及臺南潁川道壇的傳度。事實上只是比較兩份科儀文本，而非傳度儀式。無論如何，兩份文本的比較，增加我們對新竹、臺南兩地傳度科儀的瞭解。

李建德的研究方式跟姜守誠完全不同。姜守誠結合田野與文獻的貢獻已如上述，李建德則是純粹文獻、文本研究的例子。以李文所說的潁川道壇來說，李文引用的界率、文檢都來自文獻記載，而潁川道壇的陳懷中在 2007 年 11 月登刀梯奏職，兩天的科儀與各式文檢都遠比一份傳度科儀文本複雜得多，作者如有機會到現場參與，對傳度儀式的描述一定更為生動精彩。

因為臺灣南部以登刀梯做為奏職的條件，能見度較高，因此以往關於道教傳度儀式的研究大多集中在南部的登刀梯儀式；北部的道長之晉升並沒有嚴格之門檻，因此北部之道長奏職並未引起學者的注意。本文講述新竹的文獻，仍然值得我們重視。

西拉雅宗教

劉益昌的〈考古遺址所見的宗教儀式行為：以西寮遺址出土遺跡為例〉一文，研究臺南市麻豆區西寮遺址的一處蔦松文化中期的遺跡現象。劉益昌認為這一遺跡現象極可能為聚落外圍或耕作地區域舉行祭祀儀式的場所，並以西拉雅人的宗教儀式來推論。

雖然有人認為西寮遺址與西拉雅麻豆社人可能有關係，然而西寮遺址的年代並未連結到十七世紀，因此西寮遺址的「聚落周邊活動區」的儀式活動，與十七世紀西拉雅人的儀式活動，就有相當程度的年代落差的問題。

同樣的，顏廷伃〈從鳥頭狀器到祀壺信仰：臺灣西南平原蔦松文化及西拉雅族的宗教變遷過程〉一文，也是以西寮遺址的證據，蔦松文化出土的鳥頭狀器與其他考古出土資料，以及十七世紀以來的歷史文獻與圖像分析，說明從蔦松文化至西拉雅族的宗教信仰與儀式內容。

鳥頭狀器與小型陶罐可以說是蔦松文化的代表性器物，然而這些器物較不具實用性功能，因此鳥頭狀器到底作何用途，迄今沒有學者可以提出完全被人接受的說法。顏文以西寮遺址所見的蔦松文化為例，認為鳥頭狀器可能與西拉雅族的宗教祭儀形式相關。然而在十七世紀左右，鳥頭狀器的出土數量幾乎不見，跟西拉雅、西拉雅宗教的連結，仍然需要更多的證據。

筆者雖然對歷史初期的西拉雅文獻稍有涉獵，但對考古的專門問題則未敢置喙。因為這兩篇文章都牽涉到以蔦松文化討論西拉雅宗教的問題，筆者僅提供一個考古與宗教相關的例子做為思考的參考。

Çatalhöyük 是土耳其南部面積最大、保留最好的新石器時代遺址，大約在 7500 至 5700BC 之間。這遺址由一大片家屋組成，估計當時人口約 1 萬。許多家屋的牆上畫著動物(如鹿、野牛，但缺乏家裡畜養的動物，譬如羊)與人的圖畫，另外還發現許多肥胖的女性塑像。參與這遺址發掘的考古學家來自世界各國，當然，考古學家毫不懷疑的把牆上的圖畫看成宗教儀式，把女性的塑像看成女神。然而，最近英國的 Maurice Bloch (社會人類學家，不是考古學家)也參加 Çatalhöyük 宗教的討論，他反問，我們何以知道那些畫像、女偶就是宗教的表徵？何以不是裝飾或其他？這樣一大片家屋，說不定只是家屋世界(house society)而已。他認為那裡根本沒有宗教(2010: 161)。當然 Bloch 對宗教(religion)一詞有特別的定義，但這不是我們此處的重點，重點在於我們何以知道那是宗教。

再以墓葬形式為例。以南北向為主的蔦松文化墓葬，一般總認為一定有特別的象徵意義，與宗教觀有關。依據 Bloch 的看法，我們何以知道南北向的墓葬就一定跟超自然觀念有關？

荷蘭時期宗教

本節的三篇文章都與荷蘭時期的傳教士有關。林昌華〈臺灣最早高等學府「蕭壠神學院」的研究〉一文，記述荷蘭人在臺時期所辦的「蕭壠神學院」。嚴格說來

這是一篇純粹歷史描述性的文章，並不牽涉到宗教，實際上作者在本文裡也並未討論宗教，無論是基督教或西拉雅人的宗教。其實熟悉荷蘭時期歷史的學者都知道荷蘭人在臺灣辦學校這件事，雖然說在蕭壠辦這所學校的目標是要陪育本土的傳教人才，但實際上招收的學生是小孩子，他們連拉丁字母都不認得，說這樣的學校是「高等學府」可能有點危險。作者並進一步以「蕭壠神學院」跟設在萊登大學內的「印度神學院」相比，兩者恐怕難以相提並論。

查忻的文章比較荷蘭時期幾份不同牧師所編的教理問答，這些教理問答是當初荷蘭牧師為了傳教給西拉雅原住民而編的，反映出荷蘭牧師認為什麼是基督教的核心教義。本文作者的興趣不在討論基督教與西拉雅宗教的宇宙觀，只是比較幾份教理問答的異同。嚴格來說，本文跟前文一樣，都不牽涉到本書的主題：宗教、宗教變遷，純粹是歷史的敘述。

賀安娟的文章介紹"Brievenboek, Kerkboek van Formosa"。這是荷蘭人被鄭成功打敗後回到巴達維亞時，大員教會牧師 Johannes Kruijff 帶了一批檔案同行，(4)其中有兩本手寫的書信集一直放在雅加達的印度尼西亞共和國國家檔案館(Arsip Nasional Republik Indonesia, ANRI)，一直到 2002 年才被發現。(5)賀安娟所介紹的就是這兩本書信集，她計畫根據這些牧師的書信，重構當時的荷蘭社區生活。

無可否認的"Brievenboek, Kerkboek van Formosa"是珍貴的史料，將增加我們對當時在臺灣的荷蘭人以及當時的土著的瞭解。然而嚴格說來，介紹荷蘭史料根本與本次研討會主題宗教變遷無關，而且本文並非研究這兩本書信錄的結果，只是一般的介紹以及可能的研究的構想，然而實際上可能的構想也寫不到一頁，因此整篇文章也沒有結論，不知作者要討論什麼。

因為作者所舉的例子非常有限，我們無法知道作者是否能達成她所宣稱的重構當時荷蘭人社區的生活。然而這些書信裡透露出當時的西拉雅人的一些生活習俗，這是筆者覺得比較有意思的，因為能夠增加我們對西拉雅文化的瞭解(可是這不是作者的研究構想)。譬如其中記載有個麻豆人 Doucevang 在 Dorko (哆囉嘓)當校長(schoolmaster，或老師)，他不只偷竊，還牽涉到其他猥褻、淫穢的事。筆者認為，荷蘭牧師認為的淫穢、私通、婚外情是罪，然而時的西拉雅人並不這樣看(葉春榮 2011: 103)，這類文化相對的矛盾，正是很好的歷史材料，足以顯示出荷蘭牧師對西拉雅文化的偏見。

---

(4) Johannes Kruijff 的名字在 Formosa Under the Dutch 一書裡有不同的拼法，譬如 Joannes Cruyf, Joannes Kruyff 等等。

(5) 參見查忻〈雅加達 ANRI 所藏 17 世紀臺灣關係資料〉一文，刊於行政院原民會網站：http://ihc.apc.gov.tw/Journals.php?pid=614&id=699

前一段筆者指出本文並不是學術論文，只是簡短的研究構想，更嚴重的是本文主要的內容已經用中文發表過(見賀安娟 2012)，本文充其量只是該文的英譯而已。而且本文之中文摘要，跟當初之中文版(即賀安娟 2012)大部分地方一字不差。在評審過程裡，已有評審指出該文已經發表過，我們把評審意見告訴作者，但作者顯然不以為意，完全沒有意識到不可以把已經發表過的研究構想再次發表。

藏傳佛教

Fabienne Jagou 的文章講述藏傳密教裡的白教在臺南的發展，主要是講兩座寺廟：貢噶老人在重慶寺的弘法及創立貢噶寺的歷史，以及洛本仁波切(俗名魏呈祥)在左鎮創立的噶瑪噶居寺，其中大部分的篇幅都在講貢噶老人，關於噶瑪噶居寺的部分大約只有兩頁。作者認為兩者雖然都是密教白派，但在本質上相當不同，作者想知道的是是否臺南特殊的宗教社會的脈絡。作者回顧臺灣藏傳佛教的研究，但沒有指出這些以往的研究討論怎樣的議題，只說這些都是歷史、社會學的研究，但沒有人類學的觀點。實際上作者在本文裡也完全沒有什麼觀點，更不用說人類學觀點了。

作者在中文摘要裡說：「我希望用科學的分析方式，對上師的認證故事、弟子所口述的上師事蹟、寺院開山的故事、上師的民族根源、以及前任噶瑪巴（噶瑪噶舉派最高持教法王）認證問題等各方面來做更複雜的探討」。又說「我也將提供社會學方面的詳細資料。我將根據搜集的數據進一步分析以下的兩個問題：臺南地區的宗教背景是否在兩寺的創立過程中擔任重要角色；兩寺與藏傳佛教在臺南新宗教運動上又起了什麼樣的作用」。這段文字雖說出自於摘要，其實像是研究計畫，實際上作者所寫的這些計畫，在本文裡也完全沒有達成，根本沒有回答、討論這些問題。本文純粹是根據中文文章的翻譯而已，作者雖然號稱也曾訪問這兩間藏密佛寺，但作者的訪問在全文裡幾乎沒有出現，並沒有增加現有的中文文章之外的瞭解。

作者所講的貢噶老人創建貢噶寺、洛本仁波切創建噶瑪噶居寺的歷史，在中文裡資料更多，本文的內容幾乎沒有超過黃慧琍(2003, 2004)與羅娓淑(2007)的範圍，作者雖然說他的內容主要來自他的訪問，其實我們要是讀羅娓淑(2007)，就會覺得似曾相似。說明白一點，本文大約只是重述中文已有的文章而已。事實上熟悉中文的讀者，要瞭解這兩家藏傳佛寺，看黃慧琍與羅娓淑的文章就可以瞭解得

更深入，更何況作者的「翻譯」還帶來更多的問題。[6]

做為一篇學者寫的文章，作者要討論什麼？作者計畫要解釋藏傳佛教何以獨愛臺南，筆者認為作者並未講出什麼道理

3

本書之出版，歷經重重困難，其中以少數作者遲遲不交稿最為困難。現在雨過天青，我們要感謝南瀛國際研究中心諸委員的合作幫忙，以及臺南市政府文化局的支持，尤其是葉澤山局長、涂淑玲科長的支持。特此申謝。

(6) 譬如，本文提到貢噶老人剛到台南竹溪寺等處弘法時，在儀式裡使用牛肉，台南的佛教徒不能接受。牛肉在本文裡被譯為 meat，其實應該是 beef。再譬如，「助唸」其實通常是「唱」佛號，但作者把「唸」譯成 read，就完全走味，都是誤解或翻譯失真的例子。此外，明明是同一個人，有時譯為噶瑪天津仁波切，有時譯為洛本天津仁波切。再譬如，「台灣省噶瑪噶舉三乘法論中心」，評審之一已提醒作者是「法輪」而不是「法論」，但作者並不修改。

引用書目

李豐楙

1998 東港迎王：東港東隆宮丁丑年正科平安祭典。台北：台灣學生書局。

黃慧琍

2003 藏傳佛教在台灣。南瀛文獻 2.

2004 台南地區藏傳佛教（學）團體的發展特質。南瀛文獻 3.

賀安娟

2012 〈信函譜、大員宗教會書〉簡介。《台灣學誌》5：119-127。

葉春榮

2011 初探福爾摩沙：荷蘭筆記。台南市：台南市政府。

羅娓淑

2007 台南重慶寺的發展歷程與南台灣藏傳佛教發展關係研究。中華佛學學報 20: 305-30。

Bloch, Maurice

1977 The Past and the Present in the Present. Man 12: 278-92.

2008 Why Religion Is Nothing Special but Is Central. Philosophical Transactions: Biological Sciences 363(1499): 2055-2061.

2010 Is There Religion at Catalhoyuk…or Are There Just Houses? In Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study. Ian Hodder, ed. Pp. 146-62. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdillon, M.F.C.

1978 Knowing the World or Hiding it: A Response to Maurice Bloch. Man 13: 591-9.

Gell, Alfred

1992 The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images. Oxford: Berg.

Howe, Leopold E. A.

1981 The Social Determination of Knowledge: Maurice Bloch and Balinese Time. Man 16(2): 220-34.

Watson, James L.

1982 Of Flesh and Bones: the Management of Death Pollution in Cantonese Society. In Death and the Regeneration of Life. Maurice Bloch and Jonathan Parry, eds. Pp. 155-186. Cambridge: Cambridge University Press.

CONTENTS 目次

ii **市長序**

賴清德（Lai Ching-te）

iv **局長序**

葉澤山（Yeh Tse-shan）

vi **導讀**

葉春榮（Yeh Chuen-Rong）

第一部份—民間宗教

1 **儀式作爲建構：臺南的超渡法事**

葉春榮（Yeh Chuen-Rong）

77 **救贖・赦罪‧償報：台南「打城」法事研究**

林雨璇（Lin Yu-suan）

111 **千歲爺與五年王：雲嘉南十二瘟王信仰與儀式芻論**

洪瑩發（Hong Ying-fa）

151 The Embodiment of Time and Space in the *Koah-hiu*^{n} (**刈香**) Procession of Saikang (**西港**), Tainan

Fiorella Allio（艾茉莉）

191 外渡頭聚落與庄廟厚德宮的歷史研究
吳建昇（Wu Jian-sheng）

第二部分—道教研究

225 王醮科儀中關祝五雷神燈儀研究
姜守誠（Jiang Shou-cheng）

277 臺灣正一道傳度科儀文本比較研究初探：以臺南穎川道壇及新竹正一嗣壇爲例
李建德（Lee Jiann-Der）

第三部分—西拉雅宗教

295 考古遺址所見的宗教儀式行爲：以西寮遺址出土遺跡爲例
劉益昌（Liu I-chang）

317 從鳥頭狀器到祀壺信仰：臺灣西南平原蔦松文化及西拉雅族的宗教變遷過程
顏廷伃（Yan Teen-yu）

第四部分—荷蘭時期

347 臺灣最高等學府「蕭壠神學院」的研究
林昌華（Lin Chang-hua）

CONTENTS 目次

373 十七世紀荷蘭人爲西拉雅人所編各版教理問答內容的比較
查忻（Cha Hsin ）

395 *Brievenboek, Kerkboek van Formosa*: Illustrating Thematic Reference Points
Ann Heylen（賀安娟）

第五部分—藏傳佛教

407 Tibetan Buddhism in the Tainan Area: A Case Study of Two Karma bKa'rgyud School Monasteries
Fabienne Jagou

儀式作為建構：臺南的超度法事

葉春榮[1]
中央研究院民族學研究所

一、前言

人類學對死亡的意義的研究，具有長遠的歷史，畢竟死亡是人類普同的現象，無論在任何社會都會發生，都會被重視。Hertz (1960) 是研究死亡的先驅之一，但他的研究偏向死亡在二次葬社會的解釋。Bloch 等人則強調喪禮儀式的生殖及再生的象徵意義，以及死亡做為意識型態的創造及政治控制的機制。[2]然而，人的死亡不全然是個人的事，往往牽涉到家庭、親友間甚至社區裡人際、權力關係的改變。Hertz 就說人的死亡跟動物的死亡不同，因為人的死亡會引起社會生活的改變。[3]

清代以來對漢人社會的研究，De Groot (1883) 詳細紀錄福建的喪葬儀式，之後人類學對漢人喪葬的研究，或者著重於祭祖儀式，[4]或者著重於喪禮，[5]或者著重於

(1) 本文之田野材料，得要感謝許多道長及法師（在此統稱為道長）的幫助，特別是林俊輝道長、鍾永枝道長、鍾旭武道長、莊東榮道長、陳清天道長、吳政憲道長、徐富茂道長、林慶嘉道長、王文龍道長、楊金鎮道長、楊金財道長、林清塗道長、曾于真住持。此外，林雨璇提供部分田野材料，一併特此申謝。

(2) Bloch Parry and Jonathan Parry eds., *Death and the Regeneration of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

(3) Hertz Robert. *Death & The Right Hand*. Translated by Rodney and Claudia Needham; with an introd. by E.E. Evans-Pritchard (Glencoe, Ill. : Free Press, 1960), pp. 77-78.

(4) Freedman 認為中國人祭祖的習俗「祠堂中舉行的祭祖儀式本質上是一種集體行動，社區的權力和地位結構，以儀式的方式表達出來」(1958 : 91)。Freedman 研究的是有祠堂的社區，臺灣有祠堂的社區並不多，因此 Freedman 的說法並不適用於臺灣。

(5) Watson “The Management of Death Pollution in Cantonese Society.” In Maurice Bloch and Jonathan Parry, eds., *Death & the Regeneration of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 155-186.

財產繼承，[6]或者著重於風水，[7]或者著重於死亡的污染，[8]或討論喪葬儀式的標準化。[9]其他學科以中、日文寫作的學者則強調超度法事的內容，但是或著重於科儀過程的紀錄，[10]或者著重於道士科儀本內容的考訂、[11]儀式的描述，[12]幾乎沒有人討論超度法事的意義。在前人的這些研究裡，與本文最相關的研究應該是 Watson 在漢人死亡儀式的標準化一文的描述。[13]Watson 研究香港人的喪事，提出儀式標準化的說法，對漢人喪葬儀式的研究，無疑的具有深遠的影響。然而 Watson 的重點在討論一個統一的漢文化這議題，他以喪事來討論文化、宗教「標準化」的問題。[14]他說要是我們認為有一個統一的漢文化，那麼就有標準化的儀式，因此作為一個漢人，一定能夠接受這樣的儀式。Watson 認為婚姻、喪禮是表現統一的漢文化的儀式，而現在所謂的漢人，其實就是長久以來儀式標準化過程下的產物。

以喪葬儀來說，作為一個漢人，死亡儀式有九個過程是標準化儀式：始哭（以哭聲讓外人知道有人過世了）、穿白（家屬換上白衣、白鞋、頭巾）、沐浴（替亡者淨身、更換衣服）、拜飯、立牌位、雇用專業喪葬業者處理入殮、用音樂陪伴死

(6) Ahern Emily M. *The Cult of the Dead in a Chinese Village* (Stanford: Stanford University Press, 1973).

(7) 譬如 Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung* (London: The Athlone Press, 1966); Ahern Emily M., *The Cult of the Dead in a Chinese Village* (Stanford: Stanford University Press, 1973).

(8) James Watson, "The Management of Death Pollution in Cantonese Society." In Maurice Bloch and Jonathan Parry, eds., *Death & the Regeneration of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); "Funeral Specialists in Cantonese Society: Pollution, Performance, and Social Hierarchy." In James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley: Unviersity of California Press, 1988b), pp. 109-134.

(9) Watson, "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance." In James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 1988a), pp. 3-19.

(10) 丸山宏，《道教儀禮文書の歷史的研究》（東京：汲古書院，2004），頁 289-322；淺野春二，《臺湾における道教儀礼の研究》（東京都：笠間書院，2005）。

(11) 姜守誠，〈南臺灣靈寶道派放赦科儀之研究〉，《世界宗教學刊》15 (2010)，頁 71-209。

(12) 呂理政，〈臺南東嶽殿的打城法事〉，《傳統信仰與現代社會：臺灣民間信仰研究論文集》（臺北：稻鄉，1992），頁 147-206，223-274；高橋晉一，〈臺南法師の禮儀とシャーマニズム：打城法事を事例として〉，《東アジアのシャーマニズムと民俗》（東京：勁草書房，1994），頁 308-329；張譽薰，《道教「午夜」拔度儀式之研究：以高雄縣大寮鄉西公厝道士團為例》，（南華大學生死學研究所碩士論文，2002）。

(13) Watson, "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance," In James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 1988a), pp. 3-19.

(14) 及媽祖褒封，見 Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") Along the South China Coast, 960-1960." In David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 292-324.

者（特別是移動遺體時，最少需要嗩吶及鼓）、封釘、將棺木送離社區。[15] Watson 認為這九個過程是漢人喪葬儀式的基本特徵，而所有的漢人也都遵從這樣的儀式過程。

Watson 雖然大略敘述喪葬儀式的過程，但是他的重點在於藉著喪葬儀式（及媽祖褒封）來論證一個統一的漢文化如何存在的議題，這樣大的題目非筆者之田野材料所能與言，因此不在這裡討論。本文著重在喪葬儀式的文化意義，本文把宗教看成文化的一部份，宗教內涵表現在日常生活的各層面，其中以喪事最能展現出漢人民間宗教的意義，因為喪事牽涉到生死、陰陽、魂魄、漢人社會父系概念的各層面。然而功德法事的研究，除了習俗之外，筆者認為應包括道士與法師儀式兩方面。只是以往的研究，研究喪葬習俗者，往往忽略道士/法師所演出的儀式的內容；相對的，研究道士／法師儀式的學者，多半忽略喪葬習俗。然而無論是哪方面的研究，都是描述性的敘述居多，很少人嘗試討論儀式的意義。

本文的目的並不在討論死亡的意義，而是在闡釋臺灣漢人超度儀式的意義，漢人超度儀式的目的是什麼。臺南漢人的超度儀式分成新亡與舊亡兩種，新亡大多由道士處理，舊亡之超度通常由法師主持。實際上一般人根本不瞭解道士超度儀式的意義，不知道道士在做什麼，譬如說道士唸的《度人經》、《太上慈悲滅罪寶懺》到底在說什麼？舊亡之超度通常是為了解決特殊問題，因此對法師的超度儀式的目的也比較清楚明瞭。

筆者擬在本文裡提出一個說法，筆者認為宗教建構一個宇宙觀，包括死後世界的圖像，儀式具體展現宗教的宇宙觀。神明教（民間宗教）認為人死後魂還活著，因此要給腳尾飯、過山轎，接著每天要兩次拜飯，要燒給他紙厝、佣人、庫錢，使他在另一世界得以生活，這是神明教最素樸的宇宙觀，就是提供人死後的生活所需，並給亡者一個牌位。除此之外，一般人不知道超度時還要做怎樣的儀式，因此雇用道士進行超度儀式。

道教做為一個宗教，對超自然世界有一套不同於神明教的看法，道士的經懺、科儀本反映的就是道教的宇宙觀。道士根據經懺、科儀本演出儀式，也就是演出道教的宇宙觀。道教認為人死後要開通冥路，因為通往另一世界的道路黑暗，所以要請燈光朗照天尊照路，藉由神光之接引，讓亡者得以通行，得以引導亡靈上升仙宮去皈依三清。道士的其他超度儀式，全都表現出要求神赦罪，要替亡者懺悔，使得亡靈早超生。因此，道士認為人死後有輪迴，要解除罪愆才能再度輪迴。

---

(15) Watson, “The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance.” In James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 1988a), pp. 12-15.

相對的，對法師來說，人死後被關在枉死城或盆城、血盆城裡，因此要走路關去打城把他救出來，然後給他沐浴、吃藥治病、吃飯，使他成為健康正常的人，這些都是常人不知道的事，是法師建構的世界。跟道士比起來，法師沒有罪、懺悔、救贖的觀念，人死後被關在枉死城並非生前做了什麼壞事，而是因為不正常的死亡。人離開枉死城後，最重要的是要有人祭拜、結婚、或者投靠神去修行。因此，法師的超度儀式反映的是一套庶民的宇宙觀，人死後要有人祭拜，沒有人祭拜的孤魂才會以各種不同的身份來騷擾人。

因此，死後的世界完全是不同宗教的建構、想像與安排。道士跟法師各自依照其傳統的儀式來超度，道士認為要消除罪愆才能再度輪迴；法師沒有罪的觀念，只在乎人死後的出路。就算同樣是道士，我們看到南臺灣靈寶派跟中部一個正一派道士的做法也不一樣，後者認為亡魂出獄後，經過飛昇就可以成神，這是南臺灣道士所沒有的觀念。

因此，漢人的超度儀式是由道士與法師各自憑著他們的宇宙觀進行儀式，他們有各自的想像，讓家屬認為透過這樣的儀式亡者得以安息。一般人不瞭解儀式的內容，只能相信道士、法師的安排。

二、新亡與舊亡

超度又稱為超拔、超薦、功德、薦拔、拔薦。超度可分為兩種，一是針對新亡、一是針對舊亡所做的超度儀式。表面上看來新亡跟舊亡的超度儀式似乎沒有很大差別，然而就儀式的內涵來看，兩者卻相當不同。新亡的超度儀式發生在亡者剛過世後，家人正處於最哀傷的時刻，對於亡者遺體、遺物的處理，(16)人際關係斷裂後的修補，以及對於喪事所帶來的煞、污染、禁忌，都使人感到不安，如同 Watson 所說的，整個喪事「籠罩在恐懼與不安當中」，(17)因此超度儀式多少具有撫慰人心的作用。然而舊亡的超度則完全不同，這時亡者往往已過世多年，家人通常不再哀傷，也沒有煞或污染的不安。舊亡超度儀式對家人來說只是求得心安而已。

（一）新亡

在臺南，傳統上新亡的功德法事都在家裡（或住家附近的空曠場地）進行，

(16) 這點漢人跟印度人相當不同。印度人對遺體、遺物完全從人世間移除，也沒有任何形式的紀念碑/牌等 (Parry 1982)。

(17) James Watson, “The Management of Death Pollution in Cantonese Society.” In Maurice Bloch and Jonathan Parry, eds., *Death & the Regeneration of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 155.

近年來因為公寓、大廈的大量出現，因此也有許多功德法事在殯儀館（極少數在東嶽殿）進行。傳統三合院的設計，已經先計算好房子的深度，假如正廳深度不夠，會被批評說連棺木都放不進去。換句話說，正廳的深度要考慮足以容納棺木的長度，因此家裡有人過世後可以在正廳裡打桶停棺，[18]而大埕（庭院）正可以做為功德儀式場地。在家裡辦喪事方便早晚拜飯，也可以省去租借場地的費用。

1960 年代中期在宜蘭龜山島做研究的人類學家王崧興，認為龜山島也有同樣的習俗。王崧興說在龜山島，有些人家除了家人外，還有住在家裡的長工、佣人、查某嫺（下女）等人，以及未婚去世之女兒，這些人都不能死在正廳裡。他們的棺木也不能經過正廳或前埕（前院），只能從後門抬出去，假如沒有後門，就在牆上挖洞抬出去，[19]因為正廳只供屋主家人使用，也就是只有家裡男系夫婦可在正廳裡拼廳。換句話說，正廳僅限於有資格進入公媽龕者使用，假如說未出嫁的女兒不幸亡故，因為女兒的牌位不能放入公媽龕，因此女兒的遺體也無法放在正廳裡。

這種在正廳過世的習俗，現在仍有許多人遵守。病人在醫院病危時，家屬就要求出院，在救護車上戴氧氣筒回家，趕在過世前進入正廳，以求壽終正寢。以前臺灣的許多地方，人假如在外過世，遺體不能運回村裡，且禁忌較多的則不能運回家裡。就算回家，也要由後門進入，[20]或在門外的亭仔腳暫厝，而且搬運這類亡者，要腳在前頭在後，顯示惡死者之反常。[21]鈴木清一郎說遺體不能運回家，是因為門神會阻止其入內，而且將來也不能安葬在祖墳裡。[22]因為門神擋住其靈魂，表示就算遺體進門，其靈魂仍在外漂浮，因此有「死人有出無入」的觀念。[23]時代的改變，現在已經有許多人不再堅持這種禁忌，筆者曾在臺南左鎮看到一個例子。當地有位羅先生在新家落成後沒幾年就因病在醫院裡過世，羅太太打電話問一個謝姓鄰居，能不能把遺體運回家裡的正廳，謝先生說可以，因為這個家是亡者蓋的，應該讓亡者回到他辛苦完成的家停棺，不必墨守成規。謝先生馬上就趕到羅先生家裡幫忙「拼廳」，等亡者遺體被運回來時，謝先生把亡者抱進正廳裡，而且是從大門進去。雖說如此，若是兒童或家裡有長輩的人、在外非正常死亡者（溺死、自殺者等）的遺體還是不能搬進正廳，只能在騎樓、護龍或院子另外搭

(18) 有人認為「打桶」一詞是日文（涂順從 2001 : 348）。
(19) Sung-hsing Wang, "Taiwanese Architecture and the Supernatural," In Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp. 183-192.
(20) 黃文博，《臺灣冥婚傳奇》（臺北：臺原出版社，1992），頁 20。
(21) 林明峪，《臺灣民間禁忌》（臺北市：聯亞出版社，1995），頁 283-4。
(22) 鈴木清一郎，《臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》（臺北市：臺灣日日新報社，1934），頁 210。
(23) 江慶林，《臺灣地區現行喪葬禮俗研究報告》n. 2（臺北市：中華民國臺灣史蹟研究中心，1983 : 11）。

棚辦理喪事。[24]筆者曾在雲林褒忠看到一個例子，有個人在正廳裡過世，但這人因為牽涉到其他的刑事案件，法醫要求把遺體運到醫院解剖，解剖之後家人再把遺體運回家。這時變成遺體從外面回來，就無法再進入正廳，因此只能搭帳棚停放在院子裡。

這裡舉個筆者實際參與觀察的例子來說明處理新喪的情形。前年 (2011) 臺南市西港區有位廖先生在家裡過世，廖家的親友有人認識臺南市的林道長，就緊急聯絡林道長前來。筆者當時正在訪問林道長，林道長就邀筆者同行。林道長一邊開車趕往喪家，一邊聯絡他手下的道士，以及專門處理喪事的黃先生趕往喪家。黃先生在趕往現場的路上，先在路邊的飯館子買一碗白飯及一顆煮熟、帶殼的鹹鴨蛋（帶殼的皮蛋也可），[25]及一雙直插在飯上的筷子，做為腳尾飯。這人家要是有已出嫁的女兒，女兒回來後，就以腳尾飯祭拜亡者。以前出嫁的女兒回家奔喪時要哭路頭，現在已無此習俗。[26]黃先生車上已有過山轎，所以不必另外再買。林道長趕到喪家，有幾個家屬在家裡，滿臉愁容。已過世的廖先生還躺在正廳旁虎邊臥房的床上，顯示家屬或許並沒遵從傳統的習俗，把亡者移到正廳裡斷氣，也許是來不及搬舖（古稱「易簀」）。林道長交代道士及其他黃先生帶來的工作人員開始搬舖、拼廳、供腳尾飯。

如前所述，不分閩南、客家，在外面斷氣的人不能進入正廳，在家裡過世的人也得在斷氣前移到正廳，[27]因此家人都會千方百計讓一個人打扮妥當，頭朝內、腳朝外，躺在正廳裡過世。[28]壽衣得要奇數件，不可以有鈕釦及口袋，以防錢財跟福氣被亡者帶走。[29]其實不只是在正廳裡過世，還得隨時有人隨侍在側，表示有人做孝、送終，才能知道正確的過世時間，並能寫在神主牌位上。因為有人過世時，家人總是最先知道，因此搬舖是家人及親友之間的工作。1960 年代初期在臺南市下鯤鯓（即四鯤鯓）做研究的 Norma Diamond 說當地有個老婦人在過世前

(24) 在外死亡者，得到死亡地點去招魂，但恐怕仍有魂魄不能歸入，因此在棺柩的上方掛一件亡者的上衣，做為招魂之用（姚漢秋 1999 : 159；鈴木 1934 : 208-10；江慶林 1983 : 10）。

(25) 腳尾飯為何放鹹鴨蛋而不是雞蛋，大家有不同的說法。Doré 記載 19 世紀時江蘇安徽一帶喪俗，說那裡的人吃腳尾飯裡的蛋，因為蛋跟膽諧音，吃蛋如同壯膽(1914 : 52，59)。在本次研討會時，評論人姜守誠教授認為鴨蛋可能有壓煞的意涵。筆者認為鹹鴨蛋可以經久不壞，更重要的是鴨蛋有吸取味道（臺語稱為 hen3）的作用。

(26) 「哭路頭」就是女兒回到離家不遠的距離時，要跪爬回家，同時一邊嚎啕大哭。

(27) 為何要移到正廳，有很多不同的說法。有人說是以前的床有蚊帳架，人若死於床上，魂將被如同天羅地網之蚊帳罩住而無法上昇（徐福全 1999 : 31-2；參見洪進鋒 1990 : 375）；又說，俗信死者死後會回來抬斷氣時的床，因此不能在床上斷氣（林明峪 1995: 284-5）；又說正廳是最好的地方，人若死在臥房，亡魂難以超生（鈴木 1934: 208）。

(28) 臺南關廟，人未斷氣前頭外腳內，入殮前移為頭內腳外。臺灣各地習俗不同（江慶林 1983 : 11）。

(29) Doré 說「扣子」如同「扣住兒子」，也就是把小孩扣住帶走，因而避免用鈕釦 (1914: 43)。又說不可以有銅扣，因為銅扣太重，死者無法帶往陰間 (1914 : 42)。

六天，她媳婦就幫她梳洗打扮好，被家人移到正廳裡，同時有一頂紙糊的過山轎及兩個轎夫放在那裡陪她。[30]

亡者斷氣後，家屬得要開始哭泣（做孝）。[31]Watson 說哭泣是讓鄰居知道有人過世的辦法之一，[32]也是漢人喪葬儀式的九個基本環節的第一個。舊俗哭泣時男人要脫掉帽子、鞋子、飾品、皮件，女人要摘下頭上身上的飾品，[33]家人要披頭散髮。[34]家屬同時也得開始準備腳尾飯。腳尾飯忌在屋內煮，一般皆由親友露天烹煮，[35]馬上在遺體腳部下方供腳尾飯，腳尾飯旁要有腳尾燈，以油燈或白蠟燭為之，做為為亡者往陰府照明之用。[36]接著到院子裡燒過山轎（亦稱魂轎、腳尾轎、過小轎）。[37]燒過山轎時要附帶燒一點腳尾紙（小銀）以及庫錢（稱為隨身庫），腳尾紙要一張一張燒，表示亡靈一步一步走；假若整疊一起燒，表示亡靈將如同抓狂般奔跑不停。[38]庫錢則是當亡者到達另一世界時，要是碰到冤親債主，可以先償還債務。

傳統習俗拼廳是家人跟親友的工作。因為當一個人被移到正廳，就意味著要在那裡過世，因此得開始準備拼廳，也就是遮紅、遮住神明及一切紅色的東西，免得一個人過世時，神明會看到亡者（臺語稱為「見刺」）。[39]這裡因為請道士來處理，所以拼廳就變成是道士的工作。

工作人員經過一陣子忙碌，等亡者的三個兒子都回來後，林道長開始跟家屬討論細節，主要是要瞭解家屬希望停棺多久（以做為擇日的參考）、預計要進行怎

(30) Norma Diamond, *K'uen Shen: A Taiwanese Village* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969), p. 45.

(31) 有的地方要先做謔爽才能開始哭泣（黃文博 1992: 19-20；劉還月 2003 : 244）。

(32) Watson, "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance," In James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 1988a), p. 12.

(33) 鈴木清一郎，《臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》（臺北市：臺灣日日新報社，1934），頁 215；江慶林，《臺灣地區現行喪葬禮俗研究報告》n. 13 (1983)，頁 12。臺北市：中華民國臺灣史蹟研究中心。

(34) 曹甲乙，〈臺灣之喪葬〉，《臺灣文獻》9 (4) (1958)，頁 61。

(35) 徐福全，〈論臺灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉，《民間信仰與中國文化國際研討會》（漢學研究中心主辦，國立中央圖書館國際會議廳，1993），頁 6。

(36) 江慶林，《臺灣地區現行喪葬禮俗研究報告》n. 2（臺北市：中華民國臺灣史蹟研究中心，1983），頁 12；昔時亦有放置腳尾囝之俗（朱鋒 1960 : 2），今已無之。

(37) 過山轎前後要各置飯一碗、熟肉一塊、米酒一杯，稱為「肉酒」，款待轎夫之用（黃文博 1992 : 18；劉還月 2003 : 243）。過山轎俗稱魂轎，嚴格來說，魂轎是出殯隊伍裡的一種轎子，「以穿喪服族親侄輩四人舁之，中置米斗魂帛附一對『魂轎燈』，葬畢歸時，由長孫抱米斗魂帛坐而歸」（曹甲乙 1958 : 63），因此又稱長孫轎。現今臺南市區仍有此俗。

(38) 徐福全，〈論臺灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉，《民間信仰與中國文化國際研討會》（漢學研究中心主辦，國立中央圖書館國際會議廳，1993），頁 6-7。

(39) 據說神明見刺，神力會減退。也有人在拼廳前，先焚香告知神明祖先者（徐福全 1993 : 6）。以前在入殮後就可以拿掉遮蓋神位的帆布等物（鈴木 1934 : 213），但現在拼廳從來都是遮到喪事結束後。也有人說以前的習俗是把神明、祖先牌位移至後廳或屏後（姚漢秋 1999 : 143）。

樣的儀式（經費與道士儀式、棺木、骨灰罈價格等等），[40]林道長列出不同的選擇供家屬參考。家屬經過討論，再跟道長討論，道長馬上根據通書列出一張初步的日課表，並告訴家屬現在要準備的事情（譬如亡者照片，由黃先生帶往照相館放大做為布置靈堂之用；亡者家眷姓名、關係、生日，做為訃文、擇日、及道士準備各式文疏關牒之用），以及接下來做旬時，該參加的家屬、家屬該準備的東西等等。道長回家後，再進一步詳細安排每個旬所要進行的儀式。

大約傍晚時份，棺木（民間稱為「大厝」）送達，家屬在院子裡跪接棺木（接板），工作人員（臺語稱為「土公」）先在院子裡調整方向，頭部朝內，尾端朝門口，把棺木抬入正廳，棺木不能橫放，也不能在正廳裡迴旋調整方向。要是該到的子孫或外家都已到齊，就可以開始入殮。工作人員在棺木底下先放一層茶葉，再一層木炭、一層茶葉、一層絲棉、一層布、一層淨香、金紙等，[41]然後將遺體抬入棺木。亡者臉朝上，頭部在裡頭，腳朝門口。假如夫妻之一方還在，會在棺木裡放一顆熟鴨蛋及石頭，表示假若熟鴨蛋會孵出鴨子，或石頭會爛，夫妻再來相見。其實真正的含意是人死了就走了，不要再來糾纏。[42]

有人過世的消息很快就會在村子裡傳開，但是鄰居的生活並不受到影響。在香港，根據 Watson 的報導，一旦村子裡有人過世，孕婦和孩子要遠離喪家，鄰近喪家的鄰居把門關上，找藉口離開幾個小時。農人把母豬跟小豬遷到附近的豬圈，把小牛帶離村子。[43]

辦一場喪事要花費多少錢，當然跟家屬的經濟能力有關。荷蘭學者 J. J. M. de Groot (1854-1921) 從 1870 年代開始在福建一帶（尤其是廈門地區）研究漢人宗教，他說辦喪事的時間長度因經濟條件而不同。一般人家把法事排在連續幾天內，但只有最後一天雇用比丘；最窮的人家辦喪事只用一天，甚至只有半天，而且只有一個比丘。[44]有錢人家每個旬都做法事，而且一個旬可能不只一天，譬如說三旬是女兒旬，由已婚女兒負責，有些富有的人家，每個出嫁的女兒各自負責一天的儀式，而不是幾個女兒集資辦一天的三旬法事。[45]

---

(40) 近年來政府禁止在私人土地土葬，一般只能火化，因此棺木不再像土葬時那麼講究。

(41) 香港的土公受到社會極嚴重的排斥，因為大家認為他們不論走到哪裡都帶著死亡的污染，一般人不願跟他們說話，甚至認為被他們看一眼也會帶來厄運(Watson 1982 : 157)。相對的，臺灣的土公並沒受到多少排斥。

(42) 楊炯山，《喪葬禮儀》（新竹：臺灣竹林書局，1998），頁 51-2。

(43) 臺灣無此習俗，然而傳統上有人過世時，附近鄰居會把貓關起來，那是擔心萬一貓跳過屍體，屍體會立起來。(Watson, 1982)

(44) De Groot, “Buddhist Masses for the Dead at Amoy.” *Travaux de la 6e session du Congrès international des Orientalistes* 2: II-120. (1883), p. 75.

(45) De Groot, “Buddhist Masses for the Dead at Amoy.” *Travaux de la 6e session du Congrès international des Orientalistes* 2: II-120. (1883), pp. 76-77.

現代居住環境的改變，許多住在公寓、大樓的人，不得不租借殯儀館停棺、辦喪事。(46)遺體被載到臺南市殯儀館後，先放在地下室之停屍間，家屬跟葬儀社工作人員去辦手續。在臺灣中北部，遺體大多冰在停屍間之冰櫃裡，而臺南的習俗講究打桶，也就是人死後儘快買棺木入殮，放入屍體後，再用金紙、庫錢固定姿勢。臺南人講究打桶主要的原因是臺南人認為人生在世，最後要離開時只得到一副大厝(棺木)而已，因此好歹總得給亡者一個安身之處。其次是臺南人認為把屍體冰在冰櫃裡，會讓亡者有冰冷的感覺。

跟中北部比起來，臺南市殯儀館有較多的停棺處，包括永安堂（獨立一大棟，共有四十六個停棺的位置，以帳簾分隔）及和平堂（分為四十二間各自獨立的停棺房間）。因此，遺體固然不得不先放在停屍間之冰櫃裡，但假如永安堂及和平堂這兩個地方有位置，家屬通常會選擇遷到這兩個地方儘快入殮。當然也有人因經濟或其他因素，選擇一直停放在冰櫃裡（據說選擇留在冰櫃者以基督徒比例較高）。

然而，假如永安堂或和平堂都沒有空位，那也只能將遺體放在地下室裡冰存等待。冰櫃外的走廊上，每個亡者都有個編好號碼的簡易靈位。葬儀社人員同時也聯絡好各相關業者，很快就可以看到有人送來亡者照片並把它掛在牆上，送鮮花、桌椅、魂身及幢旛、金銀紙…的各種業者騎著摩托車陸續送來各種用品。飲食業者也不例外，要送飯（通常是一個便當）來給亡者。因此在家裡辦喪事，家屬早晚拜飯，亡者大概還可吃到一般熱的家常飯菜；在殯儀館裡，亡者只能吃到一個（可能已冷的）便當。

這種不得不暫居於殯儀館地下室簡易靈堂的方式，對許多家屬來說只是權宜之計，通常大家都願意儘快搬入永安堂或和平堂入殮以便及時進行超度儀式。這兩處可以停棺的靈堂，都有一定的深度，就跟在家裡的正廳一樣，因為棺木只能直放，不能橫放。假如在家停棺，出殯時棺木不能碰到門柱、門檻，因此有些人就在門柱、門檻上綁著厚紙板或草蓆，以防棺木碰到。有人說要是棺木碰到門，亡者會走不出門，會經常回家，筆者認為是因為門有門神，而出殯當天亡者最大，但不該仗著最大而欺負門神，因此才有棺木不能碰到門的習俗。(47)

無論在家裡或在殯儀館處理喪事，功德法事牽涉到許多因素。譬如，以前有許多人在亡者過世後兩三天內就出殯，出殯後再辦喪事（做旬）；現在一般的習俗是先做完旬再出殯。以前的人認為人死後，七天散去一魄，因此要經過七旬魂魄才會完全散去。(48)現在做旬不一定是七天一旬，除了頭七不能改變之外，其他旬

(46) 除了居住環境改變，也有其他的理由，譬如傳統上認為在外過世者，遺體不得進入正廳。
(47) 以前講究由同姓宗親抬棺（徐福全 1993 : 10），現在之喪事多半由葬儀社承辦，已無此習俗。
(48) 林明峪，《臺灣民間禁忌》（臺北市：聯亞出版社，1995），頁 290。

可以合併在一起做，譬如說二、三、四旬合併在一起，五、六旬合併在一起，尾七獨立。原則上單數旬為大旬，較為隆重；偶數旬為小旬，較為簡單（同前引）。

出殯時臺南人強調出殯路線不能「包厝」（包圍住家）。譬如由家裡出發，向右轉之後又向右轉，也就是經過住家的後面，這樣的路線像是一個圍繞住家的ㄈ字形，臺南人認為不吉利，要盡可能避免這樣的路線。臺南市安南區的習俗是出殯的回程要與去程相同，免得祖先找不到路回來。因為火葬場在市郊，因此許多人都租遊覽車載家屬前往，包括捧著斗的長孫在內。通常也有一名道士坐在遊覽車上，一路不停的搖鈴「引魂」，並領導家屬喊「上車喔」、「過橋喔」，招呼亡魂上車、過橋。安南區有個著名的林道長，2009 年 5 月間他母親出殯時，出殯隊伍由海安路告別式式場步行經過西門路到府前路再上車前往火葬場。回程時，遊覽車又把隊伍載回府前路同一地點下車，然後大家步行西門路再走到海安路。

由這樣的過程，我們大約知道在南臺灣，道長可說是傳統地方式葬儀社的經營者，道士壇通常並不掛葬儀社的招牌，但大家都知道喪事一定找道長。然而自從現代大財團以企業化經營的禮儀公司興起後，傳統的道士受到最直接的打擊，因此也有少數道士壇也另外掛起葬儀社的招牌。

（二）舊亡

人過世時既然已辦過超度，理論上應該無所謂超度舊亡之事。然而難免也有特殊的原因，譬如當初沒辦超度，或者有人因事問神時，神壇的乩童說是當時的超度沒有辦好，或者說其他的理由，要求重新超度。舊亡的超度可分為兩種：一是參加宮廟舉辦的集體超度儀式（通常在農曆七月），一是自己雇用道士或法師進行超度儀式。

1. 廟方主辦之集體超度儀式

這是臺灣過去二、三十年來發明出來的新名目，由廟方或神壇出面公告召集信徒，說預定在某月某日進行超薦，請信徒報名繳費參加。超薦的對象包括祖先、嬰靈、冤親債主、地基主、寵物等。這類的超薦由廟方聘請儀式專家（道士、法師、比丘／比丘尼、釋教、誦經團等等）主持。Watson 說香港許多地方每十年一次的太平清醮，在當地人的理解，就如同大型的超度法會，替亡故時沒有得到正常埋葬或超度者所辦的集體喪禮 (collective funerals)。[(49)]就全臺灣的情形來看，舉辦超薦法會的時間最普遍的是中元普度時，藉著普度的機會同時舉辦超度，然而

(49) James Watson, “The Management of Death Pollution in Cantonese Society.” In Maurice Bloch and Jonathan Parry, eds., *Death & the Regeneration of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

也有宮廟在其他時間辦超度法會。

對廟方或神壇來說，超拔法會既可以替信眾解決問題，又可以增加收入，臺灣各地的廟宇神壇無不競相模仿，每年舉辦超薦法會。以筆者所見，超度法會以臺北松山一私人宮廟的規模最大，每年都有上萬人報名。一般宮廟或私人神壇，參加者約在數十人或數百人之間。然而臺南的情形顯然不同，臺南人並不熱衷這種法會，主要是臺南人認為農曆七月不該辦超度（無論新亡或舊亡），譬如東嶽殿在農曆七月就停止打城一個月，原臺南舊市區的大廟從不曾舉辦超度法會，私人神壇容或有之，但也很少。筆者在臺南市，農曆七月僅見到東區關帝殿與中西區的忠澤堂藉著普度的機會辦超薦法會。

2. 私人雇請法師之舊亡超度

私人自辦之超度舊亡儀式，以臺南市東嶽殿與西港慶安宮最為著名，因為這兩處都供奉東嶽大帝及地藏王菩薩，幾乎每天都有來自全臺各地的人來辦超度。然而一個人何以會花費數千元甚至數十萬元聘請法師或道士來超度先人、嬰靈、冤親債主或寵物？(50)為什麼不參加宮廟、神壇所辦的超度法會？這也是外人較為不知的部分。

根據筆者的訪問，有許多到東嶽殿或慶安宮進行超度儀式的人，都由全臺各地的神壇介紹安排而來。典型的過程是，某甲覺得近來運勢不佳或久病不癒，而且醫生也束手無策，不得不前往私人神壇問神。神明說，這是你家的某個祖先（或冤親債主、嬰靈等）夭折、倒房或死後沒人供奉，現在他回來要求供奉，因此故意使某甲生病，用以提醒某甲。

某甲假如相信神明所言，或者他回家查證真有此事，可能再到神壇去跟乩童商量如何處理；他要是不相信神明所言，或許再到另一家神壇去問，問不同神壇的結果，使他有了初步的答案。就算真的是某祖先作祟，不同的神壇對這類的事也都有自己的處理方式。有的神壇當場就可處理，神明馬上把亡者找來，問他／她的意願，神明馬上就可協助亡者完成心願；有的神壇會跟家屬說，我們另外安排時間進行一場超度法事，神明及法師就會幫忙處理；有的神壇說你七月來參加我們的超度法會，連續三年；有的神壇說，臺南的法師對這類的法事最為專門，我們到臺南請法師進行儀式。不同的處理方式當然表示不同的價錢。因此一個到神壇問事的人，也有運氣的差別，假如他遇上神明馬上處理的神壇，他就省去很多麻煩及金錢；假如他遇上要到臺南處理的神壇，而他也不想再去問其他神壇，那他就接受這神壇的安排到臺南打城。

(50) 以筆者所知，臺北內湖有人請南部的某法師團到臺北內湖的某私人廟宇辦超度法會，總共花費約百萬元。

到臺南打城超度者，以來自全臺各地的外地人居多，譬如有個遠在花蓮玉里的神壇，平均每個月大約有一兩次到西港慶安宮辦超度儀式。就上述的例子來說，譬如說某甲在臺北內湖的某神壇問事的結果，某甲同意到臺南超度祖先，但乩童往往告訴某甲說，既然要超度某人（譬如說祖父的三弟），何不同時也超度父母、祖父母或其他親人（當然，每增加一個人就要增加多少錢）。(51)某甲可能說：「父親過世時，祖先都超度過了。」乩童便會說：「臺北的司公沒處理好，臺南的法師比較專門」。因此某甲本來只要超度一人，在乩童的「遊說」下，超度名單就會變成一大串。

某甲跟乩童雙方談好要超度的人數及價錢之後，神壇就開始跟臺南的法師聯絡時間，神壇跟臺南的法師都有長期配合的關係。當事人回家後得開始準備所有要參加超度的祖先的名字、生辰、關係、地址等資料，交由神壇傳真給法師，好讓法師準備各式文檢。

這時在臺北的乩童同時開始跟當事人討論有多少人要去臺南，如何去。假如在約定的時間內（譬如兩星期後的哪一天），乩童又遇到另外也有類似情形的信徒，那就一併前往處理。乩童會就參加人數的多寡及每個人的經濟能力及意願做適當的安排，人少時或者分別搭夜間長途客運，人多時或者一起雇人開車，以一早到達臺南為原則。

乩童出門前會先跟神壇的神明稟報，請神明一同前往（並不請金身，只請神明的靈隨同前往）。乩童也會交代信徒，出門前要先稟報祖先，請祖先隨同前往。有的乩童較有責任感，會一早先到廟裡（臺南市東嶽殿或西港慶安宮），在地藏王菩薩或東嶽大帝面前為今天要超度的、沒有名字的嬰靈、夭折者、冤親債主取名字，譬如乩童問地藏王菩薩：「這嬰靈叫胡美花好不好？」「這冤親債主叫李洞天好不好？」以卜杯為準。有了名字才能把名字填寫在各式文檢裡。有的乩童沒那麼勤快，就隨便稱為陳氏、林府之類的。

這類由乩童安排到臺南超度的例子，幾乎每天都有來自全臺各地的乩童，帶著信徒到臺南東嶽殿或西港慶安宮打城超度亡魂。根據筆者所見過的儀式，這些打城超度的舊亡大約可分為幾類：

(1) 第一類：無人祭祀之先人

臺灣所有的舊亡超度法會中，祖先永遠是人數最多的一類。祖先包括有祀與無祀兩類，此處先舉一個無祀的例子。

(51) 超度通常以城為計算價錢的單位，一個城裡大約放十個魂身，假若超過，法師會要求每超過一個魂身要加收多少錢。因為每個法師所開的價錢並不一樣，筆者不便在此寫出一般的行情。

三年前筆者常到臺北市內湖一家神壇去看信徒問事。有一天有個鄭老太太來問，說她的三個兒子都未結婚，而且長子已經 37 歲。乩童（女，約 60 歲）說，那是妳先生的問題，下次帶妳先生一起來問。這老太太說，我先生是外省退伍軍人，他不信這個，他不肯來的。乩童說，這是妳家的事情，他要是自己不肯解決，我也幫不上忙。

這老太太一時之間無法說服她先生共同前來。過了三個多月，有一天她先生終於來了，鄭先生一個人單獨坐在一旁，既不跟人家打招呼，人家跟他打招呼他也不講話，樣子似乎非常高傲。

問事開始後，過了一會兒，輪到他們夫婦，他們站到乩童旁邊。鄭太太跟乩童說要問三個兒子為何都沒有結婚。女乩童以她慣用的臺語說：「這是妳先生家裡的問題。」接著女乩童沈默了一會兒，雙手在桌上抖動，突然站起來然後再坐下（按：此動作表示乩童轉換為尪姨），轉身用鄭先生的家鄉話對鄭老先生說：「哥，我在水裡好冷。」

鄭先生一聽，全身像癱瘓一樣，哭倒在地，不但老淚縱橫，可以說捶胸頓足。他太太無法扶起他，乩童（也就是尪姨）也跟老先生一樣坐在地上，兩人以他的河南家鄉話對談，兩人都痛哭流涕。本來在一旁的工作人員或等待問事的人還彼此聊天說話，大家看到這一幕都停了下來，不敢出聲，不知道兩人為何哭成一團。

等問事結束，他們恢復平靜，筆者有機會訪問他們夫婦及乩童，才知道整件事情的原委。鄭老先生河南人，今年 86 歲。他 6 歲時，有一天媽媽到田裡工作，媽媽要他在家裡照顧 4 歲的弟弟。過了沒多久，弟弟哭鬧著要找媽媽，又吵說肚子餓。他沒有辦法只好帶弟弟出門，要到田裡找媽媽。

到田裡的路上得經過一條河流，河上只有一條獨木橋。他們兄弟一前一後走在橋上，沒想到對岸有些小孩在獨木橋上玩，而且在獨木橋上面上下跳躍，因此獨木橋就開始晃動，他跟他弟弟一不小心都掉到河裡了。鄭先生年紀大一些，勉強掙扎爬到岸上，但他弟弟就沒這麼幸運了。他跟岸上的小朋友眼睜睜的看著弟弟在水裡掙扎，被水流走，沒人敢下去救他弟弟。

這件事隨著他長大、從軍、來到臺灣結婚生子，他從未對任何外人提過，因為這是他一輩子的悔恨、痛苦。十幾年前他父母在大陸過世後，這世界上除了他，再沒有別的人知道這件事。雖然弟弟不是他害死的，但未能救他弟弟，這樣的悔恨卻跟隨他一輩子。

當乩童用家鄉話跟他說「哥，我在水裡好冷」，他馬上知道是他弟弟叫他，他幾乎完全崩潰。接下來他跟弟弟間的對話，說起小時候的事情，家裡的情形，他完全確定那就是他弟弟。從對話裡，他弟弟知道父母死了，也知道他在臺灣。

鄭先生依照神明的指示，到臺南市東嶽殿替他弟弟辦了一場超度法會。法會結束前照例牽亡，鄭先生的弟弟附身在尪姨（乩童）身上跟鄭先生說話，鄭先生跟乩童（也就是弟弟的化身）兩人抱著痛哭。

鄭先生的大兒子本來只是停車場管理員（因此女友的父母不同意婚姻），打城之後很快升為辦公室裡的職員，很快結了婚，次子、三子也都在接下來的兩三年內結婚。現在鄭先生幾乎每個星期都會到內湖這家神壇拜拜。

至於說鄭先生兒子沒有結婚，跟他弟弟之死有何關係，乩童的解釋是，的確是他弟弟從中作梗。他弟弟並非要害他們單身，而是藉著阻撓婚姻，來提醒鄭先生替他超度。一旦他得到超度，就排除所有的阻撓了。

(2) 第二類：有子孫奉祀之先人

既然有子孫奉祀，先人何以會要超度，其實有種種不同的原因。通常的情況是祖先在另一世界過得不快活，因此要子孫超度；另外一種則是特別的原因，譬如岡山地區做五天以上的大醮時，在醮事開始前，所有的會首都要在廟裡做兩天的功德生，集體超度祖先。

筆者知道的超度祖先的一個特殊例子是乩童。周太太今年 60 歲，她跟她先生原本住在臺北內湖，她先生以做粗工為生。30 年前她生下長子後，覺得兒子很難帶，一天到晚生病，好不容易兒子病好了卻換先生病，經友人介紹，她到內湖的一家私人神壇去問。神明說，她沒有養兒子的命，夫與子之間只能留一人。她想既然命定如此，就只好把兒子送給一個親戚做養子。之後，果然他的先生跟兒子都非常健康，很少生病。周太太因而相信內湖這神壇，經常跟先生一起到神壇幫忙。過了兩年，她跟她先生都察覺有神來附身，一問之下，是宮裡的媽祖與三太子要他們當乩童。周太太認為神明的旨意無法拒絕，夫婦兩人都同意當乩童，但因為乩童之外還得有一人當桌頭，而她先生不識字無法當桌頭，因而由先生當乩童，她當桌頭。

這神壇告訴周先生夫婦，當乩童前得要先超度祖先，說祖先過得舒服，子孫才會舒服，周先生乃將夫婦雙方的祖先都請到臺南去超度。(52)之後，三太子要他們離開臺北，到中壢去開神壇。他們在中壢住了三年，因為周先生父母住在花蓮乏人照顧，周先生夫婦乃搬回花蓮玉里老家。他們在家經營神壇，近三十年來經常帶人到臺南超度。

(52) 在臺灣，許多地方的說法是神明要某人當乩童，先要徵求他祖先同意。筆者未曾聽過當乩童的人要先超度祖先的說法。

(3) 第三類：嬰靈

過去二三十年來臺灣超度嬰靈的現象越來越普遍，苗栗甚至有個專門奉祀嬰靈的龍湖宮，(53)臺灣各地的廟宇、私人神壇舉辦超度法會時，所豎立的牌位，最多的一類是祖先，其次就是嬰靈，各地都一樣。

據筆者的訪問，參加宮廟的法會超度嬰靈者，多半是出於罪惡感，覺得對不起嬰靈；然而自己或者透過乩童前往臺南找法師處理者，多半有特別的原因，通常是嬰靈自己回來要求超度、出嫁，或者嬰靈說他／她已經修煉成神，要冥婚或要家人供奉。

嬰靈要求超度的例子很多，大約是他／她在另一世界過得不好，因此要求超度。此外，嬰靈成神、要求出嫁的例子也所在多有。筆者在另一篇論文裡曾寫到嬰靈修煉為臨水夫人的例子，(54)在該文裡筆者提到另一個例子，臺南的林先生有兩個夭折的姊妹，還有一個他太太墮胎的嬰靈，過了二十多年，現在他太太墮胎的嬰靈竟然回家要求供奉，說他已修煉成五方太子，要林先生去雕塑他的金身回來家裡供奉。這類的例子乍看之下讓人家覺得匪夷所思，嬰靈要求父母供奉似乎有違常理，然而這是臺灣頗為常見的現象，一般的解釋是，這類的嬰靈只是來「過水」的，也就是他們在另一世界另有任務，但他們得到人世間來一趟，因此出生後很快死亡，稱為過水。筆者蒐集到相當多的例子。值得我們注意的是，我們一般以為的神明（特別是私人家裡以及私人神壇所供奉的神明），其實有相當多是來自祖先及嬰靈。

(53) Moskowitz, *The Haunting Fetus: Abortion, Sexuality, and the Spirit World in Taiwan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), pp. 70-77.

(54) 葉春榮，〈由祖成神：世俗媽祖與封神〉，發表於第八屆湄洲媽祖學術研討會。（莆田市：莆田學院，2012）。



圖一：媽媽在嬰靈桌前跪拜（每個嬰靈牌位前都有一瓶牛奶）(55)

(4) 第四類：冤親債主

冤親債主是超度法事裡常見的一類，但有時居於配角的位置，也就是超度祖先時順便超度冤親債主。至於說什麼是冤親債主，實際上並沒有明確的定義，大致是一個人在前世裡曾經得罪、結怨、結仇的人。超度時，通常是寫一個冤親債主的牌位，下署立牌位者的名字即可，然而筆者曾在臺北的一處私人神壇的超度法事裡，看到有個人超度兩百多個冤親債主，而且每個都有姓名。因為每超度一個人就得付一份錢，而一個人有幾個冤親債主、各叫什麼名字，都是神壇裡的乩童（神明）說的。

因為冤親債主都是一個人超度特定對象時，順便附帶的一個代表而已，較少有人會特地去超度冤親債主，然而也有些例外的例子，也就是把卡陰的對象也視為冤親債主。這裡舉一個例子。

臺南安南區和順鄭先生，今年 25 歲，平常並無正式工作。他有時在情緒不穩定時或睡夢中，會叫出一個女生的名字，可是他自己也不知道她是誰。2011 年底，鄭先生燒炭自殺，所幸被家人救了回來，家人也不知道他何以會自殺。他自殺後，手上留下長長的燒傷的疤痕，但是醫生一直治不好。鄭先生父母無法可想之餘，就到村裡的大廟保生大帝那裡去問。保生大帝說鄭先生卡到陰，也就是有女鬼來糾纏他，造成他精神狀態出問題、脾氣不好、甚至自殺。保生大帝建議鄭先生到東嶽殿打城，超度女鬼。

(55) 為保護當事人，照片已稍經模糊處理。

這事因為是神明的診斷，家屬在打城之前，就先到廟裡請保生大帝的分身回家供奉，(56)打城當天請祂到東嶽殿，另外也請兩位拿手轎的轎手來幫忙。因為和順地方有請神明參加喪事的傳統，因此神明經常參與這種打城法事。

打城時，除了一般的儀節，鄭先生另外給女鬼金銀紙錢各 300 只、庫錢兩千萬、衣服六套、鞋襪六雙、以及女生所用物品（胭脂水粉等）若干。



圖二：冤親債主（後面為已打破之枉死城）

(5) 第五類：自殺

除了上述的幾種情形，到東嶽殿或西港慶安宮超度的各式情形非常多，筆者在此處舉兩個自殺的例子。

例一：筆者以前認識臺南山區鄉下的一個杜先生，他有個兒子患小兒麻痺。這兒子小學畢業後就去學修理鐘錶，他在大約三十歲時自殺身亡。

過了一兩年，杜先生太太的妹妹說，她在外地聽說自殺身亡的人，死後關在枉死

(56) 每天租金 50 元。

城裡，要去東嶽殿打城才會比較舒服。在我們山區鄉下，喪事裡並沒有打城的習俗，因此我們鄉下人也不曾聽說什麼是打城。(57)杜先生夫婦覺得好像有道理，就託人介紹一個法師，安排到東嶽殿打城。這是我們鄉下人有史以來第一次聽說打城這樣的節目，大家都覺得新鮮。

杜先生打城回來，我們聽他講在東嶽殿打城的過程，聽了也一知半解。過了幾個月，杜太太突然像被神明附身一樣，身體會不由自主的抖動。這種附身、抖動越來越厲害，杜先生不得不帶杜太太到高雄一家私人神壇去問。乩童說是有神來要求供奉，說是他們去打城時，這神明跟著他們回家的，因此只要去雕他的金身供奉他就好了。神明並說祂是馬府千歲。杜先生無法可想，就依照神明的指示，雕馬府千歲的金身回家供奉，他太太果然就不再抖動了，但是她從此成為馬府千歲的乩童。

例二：臺北木柵的彭先生，他家是個小神壇，爸爸是壇裡的乩童。他舅舅已亡故多年，舅媽原來住在他家附近，她平常獨居，在家燒香拜拜。有一天他舅媽自殺身亡，但她的兩個兒子都是基督徒，因此以基督教儀式舉行告別式。

彭先生在他舅媽過世後，多次夢到舅媽來找他，要他幫忙超度。他家雖然是神壇，但他怕自家人的說法不客觀，因此故意到南港的一家神壇去問。南港的神壇說他舅媽在另一世界過得不好，因為她的兒子是基督徒，不理會這樣的事，她舅媽無法可想，只好找他。彭先生只好到臺南打城，替他舅媽超度。

(6) 第六類：冥婚

冥婚曾經是普遍流行於臺灣的習俗，近一二十年來冥婚的例子則明顯的較為少見。最常見的冥婚是某早夭女嬰已長大成人，要求嫁人，因此家長得替她安排一個結婚的對象（無論該男子已婚與否）。一切安排妥當後，在婚禮之前，得先安排時間去東嶽殿或慶安宮打城，讓女嬰離開枉死城，讓她得以超度。經過這超度的程序，她才能以一個正常亡魂的身份嫁入夫家，在夫家的祖先牌位裡被供奉。

除了上述這種傳統的冥婚，現在也發展出一種新冥婚，也就是說某人因事情不順到神壇去問，乩童說是某個女子要嫁他，或她得跟某個男子冥婚。

譬如嘉義有個年青人，近月來變得無精打采精神不濟，他媽媽就帶他帶神壇去問。神壇乩童說，因為有某個早夭之女魂要嫁給他，故意來作弄他、提醒他。他媽媽相信乩童所說的，於是請乩童安排法師在臺南進行法事超度女魂，然後冥婚。

再舉另一個例子。高雄某陳姓女子，因為年過三十卻沒有結婚對象，便到神

(57) 打城是地方習俗，臺南南邊的灣裡、茄萣一帶一定要打城。臺南山區的人不打城，也可能是因為以前山區的人的較窮，只做得起靈前繳，因此沒有打城。

壇去問神。乩童說是她前世男友的阻撓，因為他們在前世本已論及婚嫁，可是因為他遠行久無音信，她因媒妁之言嫁給別人。等他回來，他認為她負了他，因而對她不諒解，最後自殺身亡。這世她已來到人間，可是他還在枉死城裡，因此他要她幫忙冥婚，找一亡女嫁給他。所以她就透過乩童安排一場冥婚，男女雙方都是冥界裡的人。冥婚之前先要打城，讓他們都可以離開枉死城。

(7) 第七類：寵物／動物

這類超度動物、寵物的例子並不少見，通常是超度祖先時順便超度家裡亡故的寵物，或發生意外的動物。超度家裡的寵物固然可能是家人的意見，然而超度其他動物，往往是神壇乩童的建議。譬如臺北江先生覺得事情不順，前往一私人宮壇問神。乩童說是他的某個倒房的祖先過得不好，要他超度。此外，他曾經在臺北山區意外造成一條蛇死亡（打死或開車壓死，不清楚確實原因），這條蛇不甘願，要求超度。劉先生超度祖先時，也就順便超度蛇。

再舉一個例子。臺北有個劉太太，有天晚上她跟她先生坐在家裡看電視，她突然看到電視後面的牆上有隻 la-gia（臺語。一種大型、粗壯之蜘蛛），她叫她先生去打，她先生推三阻四，就是不肯。劉太太無法可想，只好自己拿了拖鞋打死牠。

隔天早上劉太太下樓時，不小心在樓梯間滑了一跤，雖然不嚴重，她也沒有受傷，但這讓她嚇出一身冷汗。劉太太在路上正好經過住家附近的一家神壇，她也認識神壇的主持（也就是女乩童）。劉太太因為剛剛在樓梯間跌倒，心想進去收驚也好。收驚之後，乩童告訴她：「妳被 la-gia 驚到了。」劉太太本來並沒有把打死 la-gia 跟跌倒兩件事連起來，聽乩童這麼說，她非常訝異神明何以知道。她問乩童怎知是 la-gia，乩童說她看到一隻死 la-gia，顯然是 la-gia 造成的。之後，劉家又因為到這家神壇問事，得要超度祖先，因此另外超度這隻 la-gia。

筆者在東嶽殿等超度場合看過，被超度的動物除了上述幾種，還有貓、狗、牛、魚等等。當事人各有不同的故事，除了問神時乩童指示之外，也有許多人是因為懷念飼養過的寵物，在超度親人時順便超度寵物。



圖三：超度寵物



圖四：超度蛇（在六畜城裡）

三、臺南的超度儀式

臺南之新亡之超度儀式，主要由道士進行，[58]但在少數沿海地區，也有法師進行新亡超度者。反之，臺南之舊亡超度儀式大部分由法師在東嶽殿或西港慶安宮進行，但也有少數由道士超度舊亡的例子。

表一：超度新亡與舊亡

	儀式專家	地點
新亡	道士（也有少數法師）	喪家、公私立殯儀館
舊亡	法師（道士佔少數）	東嶽殿、慶安宮

以往的研究，或者僅僅描述法師在東嶽殿進行的超度法事；[59]或者僅敘述道士處理之新亡法事。[60]而且許多研究法師之打城儀式的著作就直接在標題或副標題寫「打城」，而其他有關道士儀式的著作則沒在標題裡提到打城，因此讀者難免誤以為打城只是法師在東嶽殿進行的儀式，因而造成誤解。底下筆者將道士與法師所進行的超度儀式分別敘述。

（一）道士打城儀式

一般研究道士功德儀式的學者，經常只留心道士所用的經懺、科儀本的文字內容之分析，較不注重喪家之布置及儀式之排場。筆者擬在此做一補充。

以前臺南鄉下，喪事由鄰居親友相互幫助，這樣的習俗已經越來越少見，因而也影響到喪事的觀念。如前所述，現在的喪事都由葬儀社包辦（無論這葬儀社是由道士經營，還是財團經營），只要雙方談好價錢，葬儀社便派人來開始工作，拼廳（把正廳裡的神明、祖先、紅色遮住）、搬舖（把亡者由房間移到正廳）等。

現在的葬儀社都會在正廳裡布置一個靈堂，假如正廳裡沒有足夠的地方，可能會把靈堂布置在正廳前的院子裡。靈堂最上方是三清（道教）、西方三聖或三寶佛畫像，這也是近一二十年來財團式葬儀社的新發明，而且流行全臺灣。以前靈堂裡只有亡者的照片，在還沒有照相機的年代，亡者過世後，家人會請畫師來替

(58) 這是指道士、法師對比的情形下。實際上我們也知道，比丘、比丘尼、誦經團等，都號稱可以處理喪事。而且現代各種禮儀公司，更簡化了儀式。

(59) 呂理政，〈臺南東嶽殿的打城法事〉，《傳統信仰與現代社會：臺灣民間信仰研究論文集》(1992)；松本浩一，〈臺南林法師の打城儀禮〉，《社會文化史學》40 (1999)；陳信聰，《幽冥得度--儀式的戲劇觀點：臺南市東嶽殿打城法事分析》（臺北：唐山，2001）。

(60) 張譽薰，《道教「午夜」拔度儀式之研究：以高雄縣大寮鄉西公厝道士團為例》（南華大學生死學研究所碩士論文，2002）；淺野春二，《臺湾における道教儀礼の研究》(2005)，頁 281-362；姜守誠〈南臺灣靈寶道派放赦科儀之研究〉，《世界宗教學刊》15 (2010)。

亡者畫全身坐姿彩色畫像。假如亡者曾經當官，畫像中就要著朝服頂戴；如果是百姓，就畫穿著講究的長袍馬掛。畫得越像亡者越好，畫像掛在靈堂上。(61)

然而現在在靈堂上方掛三清或西方三聖或三寶佛，筆者覺得混淆了陰陽。以拼廳來說，拼廳的意義就在於亡者不被神明及祖先看到，因此要把神明及祖先遮住，免得陰陽衝突。葬儀社在靈堂掛三清或三寶畫像，等於把陰陽混在一起。一般的喪儀，道士會搭三清壇進行法事，三清壇跟靈堂是陰陽完全不同性質的地方，三清本來就該在三清壇裡，怎會在靈堂上方？(62)

筆者認為靈堂正中間應是亡者照片，不該在上方掛三清或三寶畫像。靈桌上擺著給亡者燒香的香爐及各式供品。臺南左鎮、玉井一帶及臺灣北部在供桌的右方（龍邊）還會擺一尊紙糊的冥王官（或簡稱王官），(63)並在冥王官前設一香爐及一份牲禮，臺南府城無此習俗，但左鎮、玉井一帶有王官爐，但沒有紙糊的王官像。

靈堂旁的牆上或家屋外的牆上，有時會掛著紙糊的金山、銀山、二十四孝山、烏山、媳婦亭等。(64)這些不同的名稱表示各地不同的習俗，有人說二十四孝山掛在大門上；有人說金山是女兒山（意即由女兒出錢），銀山是孫女山，烏山是孝男山；也有人說金銀山是女兒山；(65)也有人說女婿在頭七時，要送來金山、銀山各一個，稱為「查某子山」，掛在牆上做為裝飾，在三旬（女兒旬）或尾旬結束時燒給亡者，讓亡者在另一世界有金山、銀山那樣多的錢財可以享用。這些不同的山筆者在臺南都看過，不過只有比較講究排場的人家才會有各種山，一般人家都只有金山、銀山，而且臺灣北部往往把金山銀山放在紙厝的庭院裡或屋簷下，而不是另外做來掛在牆上。(66)

De Groot 說家屬也準備了許多紙紮的四邊形的白紙金字塔，用來提供死者真金和真銀。它們大約比兩呎高一點，有四隻竹條做成的腳，形狀像金字塔，頂端由幾個同樣是紙紮的人物裝飾著，人們稱呼它們為金山、銀山，相信經過火化之後它們會在陰間轉化為貴金屬。較為富有的人家，這些金字塔狀的金山、銀山、靈厝、庫房、紙厝連同和其他燒給死者的貴重物品，從頭七開始，常是以數打的

(61) Doolittle, *Social Life of the Chinese* (New York: Harper & Brothers, 1865), p. 177; De Groot, *The Religious System of China* (1892).

(62) 假如一定要掛神明畫像，掛三位救苦天尊或者掛太乙救苦天尊、黃華盪形天尊、廣度沈淪天尊應該比較說得過去。

(63) 冥王，或誤為「明王」（徐福全 1993 : 13），指十殿冥王及判官（江慶林 1983 : 93）。給冥王官之牲禮忌用鴨，蓋鴨、押同音也。也有地方說冥王其實只是閻王派來的小鬼而已（Doolittle 1865: 134）。

(64) 在 19 世紀的福建，de Groot 已提到二十四孝山 (1883 : 77)。

(65) 曹甲乙，〈臺灣之喪葬〉，《臺灣文獻》9(4) (1958)，頁 65；朱鋒，〈臺灣的古昔喪禮〉，《臺北文物》8 (4) (1960)，頁 11；洪進鋒，《臺灣民俗之旅》（臺北：武陵，1990），頁 391。

(66) 根據 Doré 的紀錄，江蘇、安徽一帶將金山、銀山抬在送葬的行列裡(1914 : 55)。

數量，陳列在靈堂或喪家的住家範圍內。而在尾七時，人們會特別盛大地展示它們。人們喜歡把它們成排的沿街排在家門口的兩邊的牆上，並且喜歡在夜晚來臨時在每個金山銀山裡面點上一支蠟燭，像一盞一盞的燈籠，房子的前庭好像被無數金字塔狀的燈籠照亮。(67)

臺南人做女兒旬時，女兒要準備豬頭、文頭、白粿、紅龜、白龜（白色紅龜）、魚仔餅、鹿仔餅回來拜。有幾個女兒就要幾個文頭。白龜為白色之紅龜，要上壽者才能拜白龜；魚仔餅、鹿仔餅就是做成魚、鹿樣子的餅，因為魚飲水表示飲水思源，鹿跪乳表示不忘哺乳之恩。臺南人在女兒旬時還有一樣習俗，就是女兒可能有機會領回當初送給父母的金飾、珠寶等物。假如女兒曾在父母生日或其他情形下送父母金飾等物，而父母也不曾變現花用，而現在掌管亡者財物的人（通常是兄、嫂）也有足夠的心胸度量，就會在女兒旬結束時，拿出亡者的金飾、珠寶等，讓亡者的女兒認領。因為當初送金飾的女兒，多半還會記得自己送的是哪種金飾、重量，所以可以分別拿回自己當初送的金飾。

弄鐃曾是臺灣喪禮文化的特色，(68)俗語說：「有孝的後生來弄鐃，有孝的查某子來弄猴」，意即孝順的兒子會在父母喪事時請和尚來弄鐃，孝順的女兒會請道士來弄猴。(69)現在臺南人越來越不流行弄鐃，而且弄鐃變成由道士演出，(70)由女兒負責，通常在女兒旬演出。

道士主要處理新亡之超度，而且從臺南以南，南臺灣的道士所進行的超度儀式大同小異，可說已經形成相當一致的觀念與內容。關於道士超度法事的內容，學者已經有相當多的描述，(71)筆者此處就不一一贅述，僅提出筆者的幾點觀察。

道士的超度儀式大致可分為幾種，各有專門的名稱：(72)

---

(67) De Groot, “Buddhist Masses for the Dead at Amoy.” *Travaux de la 6e session du Congrès international des Orientalistes* 2: II-120, (1883), p. 86.

(68) 弄鐃，現在都寫成弄樓，筆者認為應是弄鐃、弄鐃鈸之意(見 De Groot 1883 : 78)。

(69) 演出「目連救母」等，因鄙野，故謂猴。連橫 (1963 : 109)。

(70) 以前由和尚演出，見朱鋒 (1960 : 12)。

(71) 張譽薰，《道教「午夜」拔度儀式之研究：以高雄縣大寮鄉西公厝道士團為例》（南華大學生死學研究所碩士論文，2002）；淺野春二，《臺湾における道教儀礼の研究》（東京都：笠間書院，2005）；黃佳琪，《道教打城儀式之音樂研究》（臺灣師範大學民族音樂研究所碩士論文，2005）；呂錘寬，《道教儀式與音樂之神聖性與世俗化》（臺北：行政院文化建設委員會，2009）；姜守誠，〈南臺灣靈寶道派放赦科儀之研究〉，《世界宗教學刊》15 (2010)。

(72) 參見大淵忍爾(1983 : 188-192)。

表二：道士超度類別及內容（林雨璇提供）：

名稱	時間	表章名稱	經懺、科儀
靈前繳	不滿半日（下午 2-5 時）	無上填庫拔度齋	（打城）、（餵藥）、（解結）、填庫、入厝、過橋
午夜	從中午到半夜[73]	無上金書拔度齋	啟白、度人經、（路關）、太上慈悲滅罪寶懺（三元寶懺）、普度、放赦馬、打城、水懺、沐浴、解結、填庫、過橋、燒紙厝
一朝、空殼一朝	不滿一日（早上 9 點至晚上）	無上九幽拔度齋	起鼓、啟白、開通冥路、午供、度人經、太上慈悲滅罪寶懺、（普度）、水懺、放赦馬、打城、沐浴、解結、填庫、過橋
正一朝、在腹一朝	超過一日（前一晚入壇）	無上十迴拔度超升齋章	起鼓、發表、啟白、開通冥路、度人經、十王寶懺、午供、救苦寶卷、放赦、（普度）、合符童子、打城、藥王寶懺、水懺、沐浴、解結、填庫、過橋、燒紙厝
一朝宿啟	一日半	無上十迴拔度齋	（第一日下午）起鼓、發表、啟白、請神、開通冥路、十王寶懺（前五卷）、放赦、分燈捲簾、打城、（第二日）道場科儀、十王寶懺（後五卷）、午供、救苦寶懺、龍鳳赦、合符童子、（普度）、沐浴、解結、填庫、過橋
二朝	二日	無上十迴拔度齋	（第一日）起鼓、發表、度人經、開通冥路、午供、十王寶懺、放赦、打城、分燈捲簾、解結、（第二日）道場科儀、登棚拜表、午供、合符童子、沐浴、解結、（普度）、填庫、過橋
二朝宿啟	二日半	無上十迴拔度齋	（第一日）發表、啟請、開通冥路、詣靈、藥王、放赦、打城、分燈捲簾、（第二日）道場科儀、合符童子、小普度、填庫
三朝	三日	無上黃籙拔度齋	（前一日）放水燈、鬧廳、發表，（第一日）豎旛、開通冥路、血湖經、血湖懺、午供、度人經、滅罪慈悲寶懺、放赦、血藏、水藏、[74]抽楹放索、打城、車關、分燈捲簾，（第二日）無上九幽拔度道場科儀、請經、冥王懺（十王寶懺）、午供、九幽滅罪寶懺、龍鳳赦、宿啟，（第三日）祝聖、登檯、午供、合符童子、沐浴、解結、洞玄救苦寶卷、普施、謝旛、謝壇

資料來源：林雨璇提供

(73) 本來「午夜」指的是中午過後到半夜，然而現在社會的改變，要是法事進行得太晚，可能就會有鄰居指控妨害安寧。因此，現在的「午夜」，大約從早上九點開始，傍晚六點結束。

(74) 此處「血藏」、「水藏」之藏字，為閩南語，通常要加車字邊。因電腦無此字，以「藏」字代替。

由上表可知，由最簡單的靈前繳到比較隆重的三朝黃籙齋，[75]最基本的法事是填庫、入厝、過橋等項。筆者認為超度法事雖然是建立在道士的知識及傳統上，但各地方也有不同的習俗。譬如填庫是全臺都有的習俗，而打城則僅流行在傳統老臺南市區及附近，在臺南山區就沒有打城的習俗。相反的，臺南山區流行請牽亡歌陣來開魂路、過橋。

以下關於道士超度儀式，主要以臺南市東區關帝殿每年農曆七月舉辦的三天超度法會為依據，並參考其他道士儀式。關帝殿之超度法會，在殿前之廣場舉行，因為廣場面積非常大，廟方在廣場搭建三座壇，三個壇的位置大約成為三角形：進了關帝殿牌樓的右前方是三清壇，大多數法事在此進行；三清壇正對面為靈堂，這是供奉所有被超度者靈位的地方；進牌樓後的左方是救苦壇，壇的正中央掛著救太乙苦天尊的掛軸，兩旁則是天師跟北帝。有些特殊的儀式在救苦壇進行，譬如《太上慈悲九幽拔罪寶懺》（三朝以上的齋事，才能誦此寶懺，而且此寶懺要從廟裡請來）、登臺拜表、普度。此外還有個臨時布置的大帳棚，裡頭擺桌供奉普度用品。

此處先列出關帝殿超度法會實際進行的內容，再說明其中部分儀式的意義。有些儀式的細節因為已有許多學者寫過，或為人所熟知，筆者就不再贅言。

表三：三朝無上黃／玉籙拔度齋

	上午	下午	晚上
前一天		放水燈	鬧廳、發表、啟聖、見靈召魂
第一天	豎旛、開通冥路、血湖救苦赦罪妙經、血湖寶懺、午供	度人經、太上慈悲滅罪寶懺、走赦馬、血藏（無上血湖飛輪轉藏科儀）、[76]水藏、抽楹換索、車關、打城	分燈捲簾
第二天	無上九幽拔度道場科儀、無上九幽請經科儀、太上冥王懺（十卷）、午供	太上慈悲九幽拔罪寶懺、無上放赦科儀（龍鳳赦）	無上十迴拔度宿啟科儀
第三天	無上十迴功德祝聖科儀、登臺拜表、午供	無上九幽合符童子科儀、太上洞玄救苦寶卷、沐浴、無上給牒解結科儀、普度、謝燈篙、謝壇	

(75) 三朝之上還有更隆重的五朝、七朝的黃籙/玉籙法事（呂錘寬 2009 : 1-92），因為筆者不曾見，茲不論。
(76) 血藏、水藏之「藏」，在臺灣通常帶有車字邊。為臺語發音，因電腦無此字，以「藏」代替。

1. 豎旛

豎旛常被誤會為豎燈篙，因為兩者都是在高高的竹篙上綁上燈、布旛，外貌上相似，其實意義完全不同。豎旛用在超度之時，所招的是關帝殿這次超度法會要超度的特定對象，也就是五面旛旗上頭所寫的，攝召關帝殿超度法會參加者之五音百姓、(77)七玄九祖、冤親債主、血湖嬰靈、畜生道等類別，顯示旛是專為參加這次拔度法會的對象而設，並非一般普度或建醮時的燈篙。其中血湖嬰靈那面旛用紅墨水寫在白布上，其他都是黑墨水寫在不同顏色的布上。

現在臺灣已沒有喪家豎旛的習俗，豎旛僅見於關帝殿這種廟宇舉辦的超度法會。關帝殿的黃／玉籙拔度三朝大齋，前一天下午放水燈，晚上發表，第一天一早豎旛。廟方已經先在廟前豎立五根長竹竿。豎旛儀式就是由道士升起旛布。旛布的上端下端各繫著一隻立體紙鶴，道士說上下兩隻紙鶴的意思是牠們可以啣起旛布高飛。現在的喪葬儀式，道士有時也會在亡者棺木前演出迎仙弄鶴，說是迎南極仙翁（或說八仙），並以仙鶴飛高飛低、飛天飛地、飛東飛西，象徵仙鶴帶領亡者走向仙境。1870 年代 de Groot 在福建廈門一帶所見的喪事已經有旛與紙鶴的記載，他說喪家在七旬當天一早或前一天傍晚，在住家前豎旛，旛上寫著「南無十方常住佛法僧三寶」，(78)只是 De Groot 說旛是亡者升天的梯子，旛的上頭有揭路荼（Garuda，一種半人半鷹的金翅神鳥）的像。(79)因此，當亡魂登上旛的頂端，騎上揭路荼，牠會載著亡者飛向涅槃極樂世界。De Groot 也說，當時在他調查的福建一帶，揭路荼已完全由鶴或鸛 (stork) 取代。(80)

1870 年代福建廈門的私人功德法會，除了豎旛還放水燈、建孤棚、立大士爺像、燒法船、搶孤，(81)現在臺南私人功德儀式已沒有這些名目。

2. 開通冥路

儀式一開始的步虛詞就點出開通冥路的精神，也就是請身騎獅子的東極青宮太乙救苦天尊，出天門來拔度亡靈，讓亡靈懺悔，使得亡靈早超生。然而這樣的意思卻常被道士解釋為開通冥路等於民間宗教裡的「開魂路」。「開魂路」是由法師（或者牽亡歌陣之法師）帶領亡魂由人間通往另一世界，通常稱為走路關。

---

(77) 以五音鳴於五位，以合萬姓之音也（丸山 2004 : 520）。

(78) De Groot, “Buddhist Masses for the Dead at Amoy.” *Travaux de la 6e session du Congrès international des Orientalistes* 2: II-120, (1883), pp. 79-80.

(79) 揭路荼在印度教裡是毗濕奴 (Vishnu) 的坐騎，是印尼國徽，也被泰國用為皇室與國家的標誌。

(80) De Groot, “Buddhist Masses for the Dead at Amoy.” *Travaux de la 6e session du Congrès international des Orientalistes* 2: II-120. (1883), pp. 81-82.

(81) De Groot, “Buddhist Masses for the Dead at Amoy.” *Travaux de la 6e session du Congrès international des Orientalistes* 2: II-120. (1883), pp. 87-90.

其實開通冥路是開通通往冥間的黑暗之路（或說照亮幽冥地獄），因此要請燈光朗照天尊照路，藉由神光之接引，讓亡者得以通行，得以引導亡靈上升仙宮去皈依三清。道士宣讀牒文之後，再唱道：

…
歷劫罪愆難記憶，多生業垢莫能量
皈投上聖大慈悲，發漏身心陳懺悔
萬劫千生諸罪垢，願從懺悔悉消除
…
惟願罪根悉原宥
懺悔以後，最滅超生(82)

字裡行間，充滿罪垢與懺悔。

開通冥路只由道士一人負責。道士先將「關帝殿超薦五音百姓門中歷代祖先、七祖九玄、冤親債主魂帛」、「關帝殿超薦五音百姓門中諸位產魂嬰靈等眾」、「關帝殿超薦山林河海飛禽走獸水族魚鱗」三個牌位「開光」（以朱筆敕牌位），然後拿起三隻幢旛在三清壇內外揮舞一番，表示召魂。三隻幢旛分別代表歷代祖先、產魂嬰靈、動物靈。

3. 血湖

開通冥路之後誦血湖經、血湖懺。因為關帝殿的超度包括嬰靈，而超度的祖先當中也有與生產有關的女性，因此血湖經、血湖懺、血藏成為不可或缺的一環。換句話說，血湖經、血湖懺是為下午的牽血藏而準備的。

De Groot 說血湖是只有漢傳佛教才有的觀念，南傳、藏傳佛教都沒有血湖的觀念。血湖的觀念在福建一帶特別盛行，但說法不一，有的說婦女生產後一個月內死亡的才會被丟入血湖；有的說生男一個月內，生女四個月內死亡的婦女才會被丟入血湖；甚至有的說只有處女或未生育過的女子例外，其他婦女都會被丟入血湖；更有人說患過內虛、癆傷之類疾病者。(83)

那些說法都是當時人的一知半解，其實現在的道士也一樣，許多道士都講不清楚血湖科儀的意思。實際上這也不能怪道士，因為每個道士團根據的經懺的內容都不太一樣，譬如根據大淵忍爾，(84)陳榮盛家的抄本並無血湖經，而《莊林續

(82) 大淵忍爾，《中國人の宗教禮儀：佛教、道教、民間宗教》（東京：福武書店，1983），頁 475。
(83) De Groot, “Buddhist Masses for the Dead at Amoy.” *Travaux de la 6e session du Congrès international des Orientalistes* 2: II-120. (1883), pp. 110-1.
(84) 大淵忍爾，《中國人の宗教禮儀：佛教、道教、民間宗教》（東京：福武書店，1983）。

道藏》、[85]市面上可買到的《太上玉籙大丹血湖赦罪妙經》、[86]及鍾道長的科儀裡都有血湖經，內容幾乎完全相同，但其中文字錯落、斷句錯誤者比比皆是。《廣成儀制》有《太上靈寶玉籙度命血湖赦罪妙經》，[87]其中部分文字與臺灣各手抄本同。此外，《正統道藏》有《元始天尊濟度血湖真經》，[88]文字不同，但意義接近。

根據《莊林續道藏》之《太上洞玄靈寶玉曆血湖度命赦罪妙經》（簡稱血湖經），在大鐵圍山南邊有一個血湖地獄，太乙救苦天尊問酆都鬼王血湖主者，血湖地獄收禁天下世間婦女、罪人無限，為何血湖地獄不見男人，都是女人。獄主說，因女人產育嬰孩，污血沾到地上；在河邊洗衣，污穢了河泊，大家取水煎茶供養神佛時，這些水就污染了天真地聖。因此，世間男女若能受持盟威修真玉籙度命血湖赦罪真經符籙，就可以消除九幽大罪。這裡的說法跟道藏《元始天尊濟度血湖真經》的說法一樣，都說婦女血污地神，污水流入溪河池井，世人不知不覺取水飲食，供奉神明，冒觸三光。《正統道藏》刊載《靈寶領教濟度金書》卷 115，[89]引用血湖經說：

> 大鐵圍山，硤石地獄，極北之地，又有一獄，積血成湖，號曰血湖。[90]世間婦女因產亡，身魂墮其中。腥波飛濺而浩渺無涯，穢浪飄流，而杳冥莫測。帝命弗至，天赦罔臨。神彰翻體擲屍之名，鬼備啖腦食心之號。劫運有極，罪對無終。今有齋主某，資度亡故某，普及一切產魂。稱揚金容聖號，然點玉籙神燈。假此慧光，照彼幽獄。俾諸罪爽，咸睹陽明。

如上所敘，血湖經說關在血湖地獄裡的都是女人，然而《太一救苦天尊說拔度血湖寶懺》，[91]以及筆者見到的不同的手抄本（以下簡稱血湖懺），[92]說法卻不太一樣。血湖懺說血湖是個地獄，太乙救苦天尊告訴大家說在阿鼻地獄、十八地獄、大小鐵圍、無間地獄等等地獄之外，在大鐵圍山南邊還有一個血湖地獄，是世間產死魂魄、血傷之魂（被刀劍所傷、或身沒干戈之下、或犯王法而受戳）繫獄之地。因此，血湖經說血湖地獄只關女人，血湖懺卻說所有跟血有關的死亡，包括產死之婦女、嬰兒，以及死於血光之災者，都被關在血湖裡。

---

(85) Saso 1975[18]: 5047-5102.
(86) 無出版資料。封面題「道教儀範全集(112)」，應是屏東地區之手抄本。
(87) 在《藏外道書》14: 719ff.
(88) 《正統道藏》洞真部本文類，新文豐版 2: 617-623。
(89) 《正統道藏》洞真部本文類，新文豐版 12: 832。
(90) 《正統道藏》洞玄部方法類《靈寶玉鑑》卷 30 第 23 有血湖圖（新文豐版 17: 342）；《全真青玄濟煉鐵鎖施食全集》（收在《廣成儀制》）亦有血湖地獄圖。
(91) 《正統道藏》洞玄部威儀類，新文豐版 16: 606-613。《中華道藏》44: 244-8。
(92) 譬如《莊林續道藏》(Saso 1975 [17]: 4911-4971；[18]: 4973-5046)；大淵忍爾 1983: 640-641。不過，《正統道藏》之血湖寶懺為一卷本，民間所用之血湖寶懺為三卷本。

血湖懺繼續說，世間男女若在三元八節或五臘之日，拜表上章，修奉齋醮，為亡過先祖、父母幽魂，追薦冥福，燒香朝禮諸大天尊真人、天師名位者，魂生天堂，逍遙自在。能拔出地戶，永離鬼宮，轉化成人，普得超度。因為太乙救苦天尊會放九色祥光，照遍諸獄，赦免血湖罪魂，使一切產死血湖罪魂，脫離苦趣。

儀式先從三清壇開始，道士用盤子放三封牒文，一個紅龜放在牒文上方，交給隨拜的信眾向三清行禮。另外一個盤子裡有七盞蠟燭，表示照亮血湖地獄。牒文及蠟燭都帶到靈壇，道士每誦完一卷血湖懺，就另有三個道士到靈堂去謁靈。每次謁靈，對著靈壇宣讀一道符命，譬如靈寶三氣流光救苦真符、靈寶玉元拔度血湖真符、靈寶元皇蕩滌血湖真符。因為這是三天的法會，除了一般的放赦，還有龍鳳赦，因此這些符命底下都貼上龍鳳圖案，並由道士舉著龍鳳符命在靈前揮舞，如同前面提到的弄鶴。這些符咒可以追溯到宋、元、明時期的《靈寶玉鑑》。(93)譬如流光救苦真符：(94)

右符告下：十方無極世界，九幽地獄，大小鐵圍，有間、無間，溟泠、泉曲、硤石、血湖地獄。符光所照，催破九陰，火山息焰，寒浦消冰，刀化玉樹，劍變鴛林。承茲符命，拔度關帝殿超薦五音百姓門中，諸位產魂嬰靈，疾除罪簿，落滅惡根，出離穢污來覩陽光，一如誥命。

再如靈寶三元蕩滌血湖真符：(95)

北都寒池，九幽長夜，大小鐵圍、有間、無間、溟泠、硤石、血湖地獄，翻體大神、擲屍大神，食心啗腦鬼王，牛頭獄卒等眾，仰體元皇好生之德，下副齋主拯救之誠。承慈符命，不得拘留，拔度亡過，關帝殿超薦五音百姓門中諸位產魂嬰靈，洎獄內產死女魂等眾，出離幽暗，睹見光明，領沾功德，免滯血湖，鍊質澄神，徑上南宮，一如誥命。

除了符命之外，另有三道牒文，與冥財一起燒化。
南宋金允中編《上清靈寶大法》卷 37〈酆都山真形〉說：(96)

且如酆都山真形，傳流久矣，未嘗增損。近浙東人於其側，增黑池者；浙西於側，又增硤石地獄者。…山形之內，未易增損。或有經據，則酆都山形其來甚古，神仙上士未嘗有加，不宜於今日求異。若硤石血湖之說，專以

(93)《正統道藏》洞玄部方法類，新文豐版第 17 冊。
(94) 參考《靈寶玉鑑》卷 32 （《正統道藏》洞玄部方法類，新文豐版 17: 362-3）。
(95) 參考《靈寶玉鑑》卷 32 （《正統道藏》洞玄部方法類，新文豐版 17: 363-4）。
(96)《正統道藏》正一部，新文豐版 53 : 306-7。

恐脅生產之家，出錢薦拔而為之，其謬妄不待言而可見。

這段話說硤石地獄是浙西人編造出來的，而且以硤石血湖之說來訛詐生產婦人。(97)筆者認為其實阿鼻地獄、十八地獄、大小鐵圍、無間地獄等等名目都是抄自佛教，連文章的結構「爾時…」也一樣，都來自佛經。道教的經典抄佛教的地獄的說法，自然就沒有什麼說服力，更何況血湖的內容充滿對女性的歧視。其實佛教也有《大藏正教血盆經》，(98)說是目連尊者問獄主，為何獄裡關的都是女人，獄主說：「女人產下血露，污觸地神，並穢污衣裳，將去溪河洗滌，水流污漫，世間男女取水煎茶，供養諸聖，致令不淨…」連文字都跟道教的血湖經幾乎完全一樣，學者普遍認為佛教之血盆經早於道教之血湖經。(99)因為《血盆經》並不被收錄在《大藏經》裡，因此多數人認為是偽經。是不是偽經不是本文要討論的重點，但血盆的觀念深入人心則是事實。傳統社會裡的婦女極擔心血湖，當家裡的母親去世，都要打血湖。(100)《紅樓夢》裡說胡老爺府裏產了公子，要請幾位師父唸三日《血盆經》（第十五回），可見婦女之血污染大地的說法影響之深。在臺灣，在亡母的超度儀式還有打血盆（破血盆）的習俗，要求兒子喝血盆裡的血，(101)才能讓母親離開血湖，得到救贖。同樣顯示出男女不平等，甚至說母親得要靠兒子來拯救。(102)

(97) 清朝的紀曉嵐在《閱微草堂筆記》裏也說《血盆經》的說法被用來騙婦女錢財。紀曉嵐說：聞有走無常者（按：能出入陰陽兩界者），到陰間問冥吏到底有無血盆之事，冥吏說無是事也。又說，產育必穢汙，雖賢媛淑母亦不得不然，非自作之罪也。如以為罪，則飲食不能不便溺，口鼻不能不涕唾，是亦穢汙，是亦當有罪乎？為是說者，蓋以最易惑者惟婦女，婦女所必不免者惟產育，以是為有罪，以是罪為非懺不可，而閨閣之財無不充功德之費矣。…血池果在何處，墮血池者果有何人，乃猶疑而問之歟？（紀曉嵐，《閱微草堂筆記》卷九，如是我聞三。1994: 260）。

(98) 《卍新纂續藏經》第一冊 No. 23。

(99) Soymie,〈《血盆經》資料研究〉,《法國漢學》7(2002)，頁 90；宋曉厚，〈《血盆經》在中國的發展〉,《世界宗教文化》(2011)。

(100) Doolittle, *Social Life of the Chinese* (New York: Harper & Brothers,1865), pp. 196-7；De Groot, *The Religious System of China* (1892), p. 83; Doré, *Researches into Chinese Superstitions* (Shanghai: Tu'sewei Printing Press, 1914), pp. 153-4.

(101) 盆子裡裝的當然不是真正的血，而是紅色的水，多半是以食品顏料調製(Seaman 1981, 1989, 1992；Sangren 2000: 177-8)。

(102) Doolittle, *Social Life of the Chinese* (New York: Harper & Brothers,1865), p. 196-7; Ahern, "The Power and Pollution of Chinese Women," In Margery Wolf and Roxane Witke, eds., *Women in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1975), p. 214.



圖五：打血盆（碗裡為血湖之血，子女喝之使母親得救）

4. 放赦

以道士的觀點來看，靈前繳因為沒有跑赦馬，嚴格來說不算功德。[103]換句話說，得要午夜以上，才能算作功德，否則只能算法事。[104]跑赦馬則是舊臺南市及附近，午夜（無上金書拔度）以上一定有的科儀；假如是一朝宿啟以上，在放赦馬之外，還得另外加上龍鳳赦。放赦馬就是由道士請救苦天尊頒降赦書，天尊敕令赦官騎赦馬帶赦書到地獄頒三天赦書，[105]請酆都大帝開釋亡靈赦免亡者的罪，使亡魂脫離冥府，來到壇前聞經聽法，沾領功德。[106]而龍鳳赦（或稱為放龍鳳），也就是由龍鳳大神騰雲駕霧，頒行九龍赦書，引導亡魂往生天界（同前引）。放赦馬通常在第一天下午舉行，讓亡魂得以前來道場聞經聽懺。[107]

關於放赦及龍鳳赦的過程，謝聰輝 (2005) 、姜守誠 (2010) 已有清楚詳細的描

(103) 然而就當地人的習俗而言，靈前繳是地方習俗，當然就是功德法事。臺南山區因為多半的喪事都只做靈前繳，因此既無打城，也沒有跑赦馬。然而，現在有人接受財團式葬儀公司的儀式安排，但喪家另外雇用道士來放赦馬。也就是說，放赦馬像是一個表演性的節目，沒有脈絡，只有表演。

(104) 徐福全，《臺灣民間傳統喪葬儀節研究》（臺北市，1999），頁 285-6。

(105) 此處一再提到「三天赦書」、「三天門下」，謝聰輝說「三天門下」是天界中執掌公文的單位 (2006 : 79-88)。在文檢裡的確有由三天門下發出的赦書，譬如頒給酆都九幽府地獄主者的赦書牒文（大淵 1983: 655）。三天的由來應是對立於六天故氣（指眾惡鬼）而言，指的是「最高神太上（大道）所居之處」（小林正美 2001 : 474）。

(106) 姜守誠，〈南臺灣靈寶道派放赦科儀之研究〉，《世界宗教學刊》15 (2010)，頁 75，170。

(107) 謝聰輝，〈靈寶道壇放赦科儀〉，收於吳勇猛、謝聰輝合著，《臺灣民間信仰儀式》（蘆洲：國立空中大學，2005），頁 154。

述。大致都是講宣告三天門下赦書到之後，高功站在將臺（將赦桌放在椅寮[長凳]上）上，孝眷跪在靈桌處，聽高功宣讀赦書，[108]高功並將赦書翻轉面對孝眷展示。之後，高功走下將臺，孝眷起身，由副講登上將臺宣讀關文，也就是赦馬跟赦官前往地府沿途所經之處，所有關卡不得阻攔。接著由孝眷以美酒犒賞赦官（三奠酒），再餵馬、洗馬，然後道士以翻筋斗、翻板凳、跳椅寮等動作表示翻山越嶺才到達地府。結束時燃燒鞭炮。

放赦馬因為在戶外進行，而且道士有許多精彩的翻滾動作的表演，因此常吸引許多觀眾。在放赦馬的過程裡，道士及家眷以酒慰勉赦官，為赦官餞行，但美國人類學家 Norma Diamond 把道士／家屬以酒請赦官解釋為用酒賄賂赦官，[109]說這是中國傳統的賄賂文化（同前引：50），筆者認為她完全誤解放赦馬的意思。三天赦書是三清及眾神賜下的，高功宣讀赦書之後，請赦官（金馬驛吏[大將軍]或／及鐵馬驛吏[大將軍]）帶著赦書騎赦馬到地獄投遞，[110]高功同時也請沿途關卡放行，不得阻撓。都講宣讀馬前關文之後，高功叫孝子跪進前，賜赦官三杯三馬酒，道童牽酒伺候。這時高功唱：

神仙說杜康，祖酒有枝芳，
一杯連一杯，子路對顏回。
窗前勤苦讀，馬上錦衣回，
三杯通大道，一醉解千愁。
都望赦官來飲酒，薦拔亡靈早超生。[111]

三奠酒之後餵馬，然後赦官騎赦馬攜帶赦書前往地府，請地獄主者開赦亡靈。赦官在這裡只是傳令官、信差的意思，道士及家眷好意的款待、餞別，如何能說是賄賂？在醮典以及其他比較隆重的儀式裡（譬如「九幽道場科儀」），呈表呈疏的表官和表馬在出發前道士也都以酒相待；本文前面提到人死後燒過山轎，也以酒肉款待轎夫。一知半解的學者居然解釋成賄賂，那麼以蕃薯簽餵食馬匹也是賄賂馬？筆者完全無法同意。

筆者認為放赦儀式之所以重要，因為這儀式最直接反應了道教的罪感的觀念。也就是說人生在世行為上難免有過錯，人死後到另外一個世界去，應該替他消除所有的過錯，免得他在另一世界裡受苦。

---

(108) 以前「請鄉之長者或塾師穿長衫馬掛讀赦書」（曹甲乙 1958: 65）。
(109) Diamond, Norma, *K'uen Shen: A Taiwanese Village* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969), p. 45.
(110) 正常死亡者放金馬，溺水死亡者放白馬，牽血藏者放鐵馬。
(111) 大淵忍爾，《中國人の宗教禮儀：佛教、道教、民間宗教》（東京：福武書店，1983），頁 500；姜守誠，〈南臺灣靈寶道派放赦科儀之研究〉，《世界宗教學刊》15 (2010)，頁 175-6。

5. 解結

除了放赦之外，跟赦罪、懺悔最直接相關的莫過於解結。解結是臺南的超度儀式中非常重要、基本的一場，從午夜開始，所有的道士超度法事都有解結。解結儀式中有四十九願，每唸完七願，道士就得在三清壇與靈壇之間來回一次，一手散花，一手把燃燒的古仔紙丟進水桶裡。道士的解釋是說這是洗口願，也就是亡者生前說過而未能兌現的口願，或者亡者生前所犯的種種罪愆，都丟到江河大海裡（以水桶水代替）。因此在儀式過程裡，道士一再唱「散花解結為亡靈」、「解結燃燈求懺悔」。

實際上我們要是讀道士的科儀本，[112]就會發現實際上要解的是七種惡業：第一身業淫殺盜、第二意業懷竊取、[113]第三口業分四種、第四不孝君親罪、第五生前貪五慾、第六六根生六慾、第七七情及十惡，也就是要消除亡靈的身業、意業、口業及其他惡業等等。解了七種惡業之後，再發四十九善願：一願乾坤交泰，二願日月順行，三願星辰順度，四願道法興隆…以此功德回向給亡者。[114]然而在筆者的訪問裡，道士都解釋成洗口願、赦除口願。

解結科儀充滿佛教的觀念，譬如五蘊、五苦、輪迴、六根、三業（身業、意業、口業）、貪嗔癡、餓鬼、畜生、食火、吞炭、銅柱、鐵床等等，通篇說的幾乎都是佛教思想，並且一再重複「永脫輪迴成上道」，而輪迴就是佛教的觀念。

筆者認為南臺灣道士的超度儀式裡，處處顯露出赦罪、懺悔的觀念，而且充滿佛教的輪迴、惡業的思想，顯示出編寫科儀本的人深受佛教思想的影響。道士所誦唸的經懺，譬如度人經、太上慈悲滅罪寶懺（三元寶懺）、救苦寶卷、水懺、血湖經、血湖懺、冥王懺（十王寶懺）、九幽滅罪寶懺、洞玄救苦寶卷等等，以懺居多，為的是要表現亡者的懺悔、赦免之意。以「開通冥路」的一段話來說：[115]

亡靈自從無始劫　無明煩惱覆真心
常行殺盜與邪淫　兩舌妄言并綺語
謗謗大乘真正教　妒亂親朋離閒人
貪嗔癡愛縱三心　喜怒愛惡增七慢
歷劫醉衍難記憶　多生業垢莫能量
皈投上聖大慈悲　發露身心陳懺悔

(112) 大淵忍爾，《中國人の宗教禮儀：佛教、道教、民間宗教》（東京：福武書店，1983），頁 542-546。
(113) 此處「意業懷竊取」不通，筆者認為應是「意業貪嗔癡」。
(114) 臺南的解結科儀本，如陳榮盛版本（見大淵 1983: 542-546），把七種業與惡跟發四十九願交織在一起，因此難以瞭解。筆者所見其他地方的版本，先列出七種業與惡，再列出四十九願。
(115) 大淵忍爾，《中國人の宗教禮儀：佛教、道教、民間宗教》（東京：福武書店，1983），頁 475。

萬劫千生諸罪垢　願從懺悔悉消除
將此真心奉上聖　惟願罪恨悉原有

這些唱詞都顯示出道教要亡靈懺悔，替亡靈除罪的旨意。

6. 水懺／寶懺

在南臺灣的功德法事裡，《太上慈悲滅罪寶懺》與《太上慈悲滅罪水懺》幾乎是最基本必誦的經懺，其實兩者內容完全一樣，只是《水懺》通常跟《度人經》並稱為「孝生（hao-seng，兒子）經、查某子（女兒）懺」，因此《水懺》常在女兒旬（三旬）或尾旬時誦唸，(116)由女兒及女婿跟著祭拜。

《太上慈悲滅罪水懺》分上中下三卷，內容就是要向列聖高真求乞懺悔。

水懺內容與《正統道藏》收錄的《太上慈悲道場滅罪水懺》(117)幾乎完全一樣，大意是元始天尊在大羅天上玉京金闕說法，說人之富貴貧賤、因緣罪福、善惡生死皆是業力報應。每年之三元日，三元官屬等考校人之生死罪福，此時若有善男信女能發自然道意，建紫微寶臺，玉京寶山，香花供養，燒香行道，放生布施，大建齋醮，虔告天地，元始天尊當遣十方天尊真人，諸天神仙，三界四司救苦靈童下降人間，到道場為其滅罪，「保佑生人，使國土安寧，男女歡泰，眾善齊降，諸惡不生，地獄苦魂一時解脫」。因此，懺主本人及師資父母六親眷屬在上元時，至心朝禮玉清元始天尊及其他天尊，要懺悔三業：意業（身貪細華，意起虛妄，眼觀惡色等）、口業（口出穢言）、身業（殺生、殺豬羊牛馬、飲酒食肉、圖他人財寶、奪人妻子、偷盜等等）等種種罪障，虔誠咸乞懺悔，回向上元天界一切高真。在中元時朝禮上清靈寶天尊及諸天尊，懺悔各種嗔怒、綺言妄語、罵詈行為，也就是煩惱障，回向中元地界一切聖真。下元時至心朝禮太清道德天尊等諸天尊，懺悔其他行為上的種種缺失，如買賣有增損瞞昧於人，或劫掠竊盜，不忠不順、見利忘義、不廉不恥等行為，尤其是種種果報（即果報障）。《太上慈悲道場滅罪水懺》接著還勸人在五臘天地開赦之日，為先亡祖考父母尊親建齋醮，禮懺上章，救拔先亡，則可黑簿除名，皆得超度。《水懺》下卷最後說：「乞懺亡過某某所為種種罪業，伏乞三境慈尊、十方至聖…普開救度，大設慈悲…洗滌愆非…」(118)。

由以上的描述可以看出《正統道藏》裡的《太上慈悲道場滅罪水懺》原意是人在三元日設齋醮懺悔可以度己，在五臘日懺悔可以度亡。然而現在南臺灣道士

(116) 閩南人以第三旬為女兒旬，苗栗客家人以第四旬為女兒旬（臺灣省文獻委員會口述歷史專案小組 1993: 111），然而閩南人稱第四旬為乞丐旬，因為忌諱「四」字。客家婦女在女兒旬回家祭拜時，忌向兄弟借火、借碗盤、忌與兄弟交談（徐福全 1993: 13）。

(117) 《正統道藏》洞玄部威儀類，新文豐版 16: 815-826。

(118) 大淵忍爾，《中國人の宗教禮儀：佛教、道教、民間宗教》（東京：福武書店，1983），頁 576。

都把《水懺》用在功德場合，因此把《正統道藏》原文裡的「某」（懺主）都改為「亡過某某」，變成亡魂在發心建醮，消災滅罪求懺悔。亡魂已無法發心建醮，因此由家屬辦功德法事，這點我們可以理解。再者原文是懺主自己求懺，現在改為「亡過某某」之後，變成亡魂自己求懺。亡魂已無行為能力，如何能自己求懺？看來似乎頗為矛盾。然而《水懺》最後提到：

> 伏乞三境慈尊、十方至聖、三元大帝、五老高真、一百二十曹官、七十二府、四司五帝、八海九江、十二河源、一切仙哲，普開救度，大設慈悲，垂大法雲，散大法雨，消除熱惱，洗滌愆非。

顯示出希望三境慈尊等一切聖真能普開救度洗滌愆非，這點也顯示出道教與佛教的不同。佛教沒有求神佛赦罪的說法，要除罪就要靠自己懺悔；然而道教有求神赦罪的觀念，因此除了靠自己的懺悔之外，也要求神的幫助。更進一步來說，筆者認為懺悔可分為兩種形式，一是自己內心的懺悔，這應該是全人類內心都有的普同現象；另一種形式是向神明求懺悔，筆者認為這是道教的觀念，因為佛教沒有向佛菩薩求懺悔的教義。因為「赦」指的是神明對人的過錯的赦免，而且也只有神才有此權力。可是佛教認為人的一切罪業都是由人自己所造，無法靠外力（佛菩薩）來解決，只有靠自己清除三障才能消解，因此人不用去求佛菩薩赦罪、懺悔，佛菩薩也無此能力可以介入個人的業障。

一般認為《太上慈悲道場滅罪水懺》是模仿佛教《慈悲水懺》而來。[119]蕭登福雖然對道教受佛教影響的說法有不同的意見，[120]然而他並不否認佛教之水懺早於道教之水懺。[121]筆者認為，姑且不論懺悔觀念的來源，道教水懺懺悔的內容的確是來自佛教水懺，也就是要懺悔煩惱障、業障、果報障等三障，眾生唯有至誠懺悔，累世罪業始能消除。

南臺灣的道士都說《水懺》是女兒懺，在女兒旬當天誦唸《水懺》，費用由女兒支付。我們要是看上述《水懺》的內容，就知道《水懺》的目的在勸人求懺悔，跟兒子女兒無關。然而道士在誦唸《水懺》的過程裡，道士會要求女兒女婿跟著跪拜。道士在三清壇誦唸水懺，每誦完一卷，有些地方的道士會帶著亡者的女兒到靈堂，先由女兒向亡者奠酒，然後道士宣讀疏文，女兒跟著跪拜，然後由女兒舀水往外潑。[122]

---

(119)《乾隆大藏經》135: 679-715；《大正大藏經》45: 967-978。
(120) 蕭登福，《六朝道教靈寶派研究》，（臺北：新文豐，2008），頁 537ff.
(121) 蕭登福，《正統道藏提要》，（文津出版社，2011），頁 539。
(122) 特別是茄萣地方，原來的臺南市、安南區並無此習俗。



圖五：道士誦水懺，女兒潑水

至於說為何要女兒潑水，有的道士說女兒潑水表示嫁出去的女兒，關係就如同潑出去的水；也有道士說是飲水思源之意。筆者認為誦《水懺》要女兒潑水，完全是某些地方的道士想出來的節目，因為水懺的內容根本與潑水無關。

由以上道士超度的例子看來，道教的超度儀式充滿懺悔、赦罪的思想。筆者發現，連弄鐃也不例外。弄鐃在道士儀式裡並非必要，所有的研究都認為弄鐃只是娛樂家屬，可有可無。其實弄鐃由道士而非雜技團演員演出，弄鐃結束前，演出的道士丟由喪家事先準備的糖果、硬幣給在場的觀眾撿拾。[123]有個道長解說，散發糖果、金錢的意思是亡者生前可能有積欠人家，或跟人家不清楚的金錢，因此藉此機會以散發糖果、金錢的方式替亡者還債，消除罪愆累積功果。

7. 合符童子

道教假定有十二方地獄。十二方為東、西、南、北、東北、東南、西北、西南、上、下、中央、總獄等十二個方向，各有地獄。道長要準備十二道關文（或稱為地獄符）給各地獄主者、[124]十二道牒文（或稱為童子符）給童子帶給地獄主者（同前引）、以及一道列有十二地獄方位、名稱、以及童子名稱的「合符發表下界關」給值符使者。[125]

(123) De Groot (1883: 79)記載他一百多年前在福建所看到的弄鐃說，演出者（按：de Groot 只說是 priests，不知是比丘還是道士）把餅乾、糖果、橘子等先往上丟，掉下時一一接住，再丟給觀眾。

(124) 大淵忍爾，《中國人の宗教禮儀：佛教、道教、民間宗教》（東京：福武書店，1983），頁 661。

(125) 大淵忍爾，《中國人の宗教禮儀：佛教、道教、民間宗教》（東京：福武書店，1983），頁 652-3；黃福全，《拔度功德文檢》（彰化：逸群圖書，2006[1]），頁 53-4；山田，〈臺灣道教合符童子科儀之形成的初步探討〉，《成大歷史學報》39 (2010)，頁 181。

道長準備關文（地獄符）及牒文（童子符）時，把牒文摺成一半，放在關文的一半之處，然後用朱筆在折疊之處畫「合符赦罪」的符令，並用紅筆寫一個「速」字。關文跟牒文分開後，就成為各自只有一半的符令。

在三天超度法會的前一晚「發表」時，高功鍾道長請功曹使者將十二道關文（地獄符）送到十二方的地獄主者之處，告訴他們這三天所要進行之儀式。譬如給東方地獄，關文是由靈寶大法司發文告下給東方風雷地獄主者，(126)說本司以今超度關帝殿五音門中九玄七祖、冤親債主、產魂嬰靈、獸靈等，要舉辦無上十迴功德拔度大齋功德三晝夜，請該地獄主者等候寶光童子真眾合符到獄，如律赦罪施行。

這關文之送達，乃是根據「合符發表下界關」，(127)也就是由靈寶大法司發關文給值符使者，詳列各方地獄名稱、童子名稱，並說：「右關，下界直符使者，請疾速承領文字，依時遍詣諸獄，幸勿稽延上干玄律。」因此下界值符使者得儘速把十二道關文送到十二方地獄去。我們所看到的儀式就是這十二張關文以及「合符發表下界關」在法會前一晚「發表」後就燒掉了。

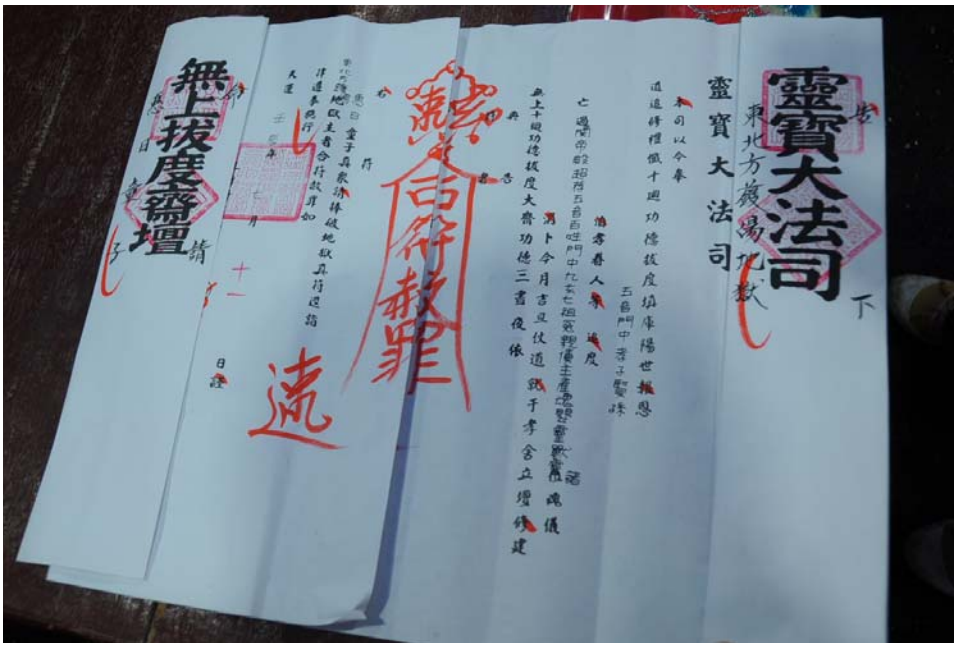
在第三天下午進行「合符童子」科儀時，道長召集十二童子，給每人一張牒文，譬如東方童子名為寶光，給東方地獄的牒文，由無上拔罪齋壇發文，(128)內容是：「右符，寶光童子真眾，請捧破地獄真符，逕詣東方風雷獄主者，合符赦罪，如律尊奉施行」，請十二童子把牒文送到各自相應的地獄去。

因為關文已經在「發表」那晚請值符使者送給十二地獄主者了，第三天下午「合符童子」的意思就是請十二方地獄的童子把十二道牒文分別送到各地獄去。地獄主者一核對符契，發現「合符赦罪」的字樣左右兩邊完全吻合，便可以把亡者赦罪。

(126) 大淵忍爾認為「靈寶大法司」為一發文單位，發關、牒類文檢給下級單位 (1983 : 431)。另見丸山宏(2004 : 360-6；549，n.19)；謝聰輝 (2009 : 195-7)。

(127) 或稱「下界直符關」，見丸山宏 (2004: 362)。

(128) 「無上拔罪齋壇」為發出關、牒等下行文書的單位。



圖六：合符童子（右為地獄符，左為童子符）

在儀式裡，除了童子之外，還請 41 玉女來臨道壇，為亡魂除愆赦罪。這時由消愆滅罪天尊列舉亡魂罪刑，譬如不敬天地之罪、不崇戒法常生懈怠之罪、不敬父母輕慢師長之罪、不畏神明汙穢廟宇之罪…然後道眾請天尊消滅罪愆，使亡靈得以超度、早超生。

8. 填庫

根據 de Groot 記載的一百多年前福建廈門一帶的習俗，尾七結束前要燒一間竹紮紙糊的靈厝與庫錢，(129)和其他竹紮紙糊的有用的物品給死者。但這些物品不見得能夠滿足死者在西方世界的所有需求，因此家屬有責任燒大量的庫錢給亡者。為了要儲藏大量的庫錢，家屬還燒了幾間竹紮紙糊的庫房給死者，紙房子上有塊牌子標示著「庫房」。有了庫房，為死者管理金錢的事務員也不可少，因此有個紙紮的人像被立在金爐邊的桌上，也就是「庫官」，在一天中的部分時候，庫官會被奉上食物、茶等供品，有時還有成對的蠟燭以及香枝。人們認為在他前往西方極樂世界的途中需要這些作為午餐。

一直到今天，紙厝跟庫錢可說是全臺灣的喪儀裡，給亡者的東西當中最為普同的兩樣。然而對於庫錢的意義，有些不同的說法。一般民眾認為庫錢是給亡者

(129) 按：原著誤為「靈處」(1883 : 37)。

使用的金錢，[130]讓亡者在另一世界裡不虞匱乏，燒的庫錢越多，亡者在另一世界裡越富有，因此庫錢反映出來的是對亡者的孝心。此外，以前在廈門，大家認為庫錢的目的是讓亡魂清償那邊的舊債，因為那時人認為，一個人要離開陰間投胎到陽間，得要支付一大筆錢給閻王和獄卒，由於亡魂都很窮，因此亡魂要投胎時幾乎都要向同伴借錢。因此一個人死後回到陰間，馬上有許多等在那裡的債主等著還錢，好讓自己投胎。[131]

然而每個道士對庫錢又有不同的瞭解，因為道士根據不同版本的「填庫經文」，有的列出子丑寅卯等十二庫官的名字，但並未列出庫錢多少；有的列出甲子、乙丑等六十庫官的名字，並列出各欠錢多少；有的版本並沒有這些庫官、欠錢的資料，因此每個道士的根據、想法都不同。但道士傾向於認為庫錢是出生時向庫官借的錢。

這裡所說的庫官、欠錢的說法，主要受到兩本受生經的影響：《靈寶天尊說祿庫受生經》[132]與《太上老君說五斗金章受生經》。[133]此外，《廣成儀制》收錄有《廣成儀制受生填還全集》、《廣成儀制正奏金籙受生全集》、《廣成儀制受生鴻齋迎庫官全集》（《藏外道書》第十三冊），然而此三書都是科儀本。另外，佛教也有《佛說壽生經》，[134]學者認為《佛說壽生經》是受到道教影響的產品，[135]韋兵說「《佛說壽生經》是宋代流行的偽經，其中夾雜了佛、道二教和民間信仰的成分。…唐宋偽經通常是儒佛道三教交融的產物，《佛說壽生經》就受到道教的影響」。

道士燒庫錢的依據，《靈寶天尊說祿庫受生經》說世人之富貴貧賤都是因為「十方一切眾生，命屬天曹，身擊地府」，也就是說人之命運由天曹地府決定，因為人出生時「曾於地府所屬冥司，借貸祿庫受生錢財。方以祿簿注財，為人富貴。其有貧賤者，為從劫至劫負欠，冥司奪祿，在世窮乏，皆冥官所尅，陽祿填於陰債。」換句話說，人曾從地府借祿庫受生錢財，那些貧賤的人，是因為累世歷劫的積欠，因此冥司奪祿。

靈寶天尊說了一個人出生時就決定榮華富貴或貧賤的辦法，也就是以聖箭射向寶樹，「射得東枝，得官爵長命身；射得南枝，得延年康健身；射得西枝，得富貴榮華身；射得北枝，得貧窮困苦身」。靈寶天尊說一個人出生時由射箭所決定的

(130) 朱鋒，〈臺灣的古昔喪禮〉，《臺北文物》8 (4) (1960)，頁 2。
(131) De Groot, *The Religious System of China* (1892), p. 80.
(132) 《正統道藏》洞玄部本文類人字號，新文豐版 10: 117-119。
(133) 《正統道藏》洞神部本文類女字號，新文豐版 19: 122-125。
(134) 在《卍續藏經》，新文豐版 87，頁 598-9。
(135) 韋兵，〈俄藏黑水城文獻《佛說壽生經》：兼論十一—十四世紀的壽生會與壽生寄庫信仰〉，《西夏學》5 (2010)，頁 95；蕭登福，〈由佛道兩教《受生經》看民間紙錢寄庫思想〉，《宗教哲學》3 (1) (1997)，頁 94，105；《正統道藏提要》（臺北：文津出版社，2011），頁 339。

富貴貧賤，其實是業鏡果報。人之命運來自因果報應之外，還說一個人如果「在生欽敬三寶，方便佈施，設齋誦經，行種種善緣，及依吾教誦念此經，燒還祿庫受生錢者，得三生為男子身。若復死亡，不經地獄，再復人身。酆都若以弓箭施為寶樹，我以神力扶持，無使中於北枝，再得榮貴之身。」反過來說，一個人如果在世行惡，不信經法，「負欠冥司受生錢財，在世不還」，死後會下地獄，萬劫之後才會變成畜獸，就算成為人，也只能射中北枝。

靈寶天尊接著講述十二地支之人在出生時所欠的錢財，如下表：

表四：靈寶天尊說庫錢

出生年	曹官	欠錢
子	李	一萬三千貫
丑	田	二十八萬貫
寅	雷	八萬貫
卯	柳	八萬貫
辰	袁	五萬貫
巳	紀	七萬貫
午	許	二十六萬貫
未	朱	十萬貫
申	車	四萬貫
酉	鄭	五萬貫
戌	成	二萬五千貫
亥	亢	九千貫

有人說庫錢的多少跟生肖動物的大小有關，(136)當然是無稽之談，但同樣無稽者則是出生年的地支跟曹官的姓，在字型上居然有密切的關係，要不是地支就藏在姓的字型裡（如子李、丑田、寅雷、卯柳、巳紀、午許、未朱、申車、酉鄭、戌成），就是地支與姓字形相近（如辰與袁、亥與亢）。

最後，靈寶天尊說人在世時就要修齋設醮還錢。他說，假如有人「依此經典，建立道場，嚴備香花，燈燭莊嚴，供養三寶大道、諸仙大聖，六時行道，十徧轉經，修齋設醮，准備所欠受生錢數，及許元辰之財，一一明具，合同疏牒，燒還本屬庫分者，即得見世獲福，榮貴果報，來生永無苦難」。

(136) 朱鋒，〈臺灣的古昔喪禮〉，《臺北文物》8 (4) (1960)，頁 4。

《太上老君說五斗金章受生經》是太上老君講述報應的觀念。他說：「善惡之報，如影逐形，如響應聲，作善善應，作惡惡成，種蘭得香，種粟得糧，為善降祥，為惡降殃，一切因緣，皆由福業」。目的當然是勸人為善，因為善惡之報不但影響今生，而且及於來世。人在世之日，要是能「心崇大道，供養天尊，孝順父母，和同六親，不嫉不妬，不貪不婬，或持齋戒，或作善緣」，或者受各種身戒（從三戒五戒甚至三百大戒），或者修各種齋（上清齋、金籙齋、三元齋、本命齋等等），就能夠「名係天人，世世生生，不失人身，富貴聰明，人中殊勝，五體具足，十相端嚴」。

其次，太上老君說人之出生是五斗注生，「甲乙生人東斗注生，丙丁生人南斗注生，戊己生人中斗注生，庚辛生人西斗注生，壬癸生人北斗注生」，注生之時，「各稟五行真氣，真氣混合，結秀成胎」，再由「五方五老帝君各降真氣，金章靈符，混合自然，化生為人」。因此人之性命「皆由九天生氣五斗星君本命元辰主掌靈神」，人要是在三元、五臘、本命生辰、北斗下日，「嚴置壇場，隨力章醮，供養五方五老，…醮獻錢財，以答眾真」，就能「得生中國，得遇大道廕佑之恩」。

接著，太上老君說人當生之時，「天曹地府願許本命錢」。說「甲乙生人，命屬東斗九氣，為人受生之時，曾許本命銀錢九萬貫文…」，如下表：

表五：太上老君說庫錢

生時天干	命屬	本命銀錢
甲乙	東斗九氣	九萬貫文
丙丁	南斗三氣	三萬貫文
戊己	中斗一十二氣	一十二萬貫文
庚辛	西斗七氣	七萬貫文
壬癸	北斗五氣	五萬貫文

然後根據地支，說「子生之人第一庫中，辰生之人第二庫中，…」。太上老君再說解決的辦法：

> 若人本命之日，依此燒醮了足，別無少欠，即得見世安樂，出入通達，吉無不利，所願如心，自有本命星官常垂廕佑，使保天年，過世之時，不失人身，得生富貴文武，星臨財星祿星，五福照曜身命胎宮，安樂長壽，不值惡緣。若有男女生身果薄，無力章醮，可於本命之日，請正一道士，或一或二，或三或五，或於宮觀、或就家庭，持誦《五斗金章寶經》，或以自願持誦，每誦一遍，折錢一萬貫文，又志心持念托化受生天尊，或千或萬，當來托生人中，三世長為男子之身，五體全備，

十相端嚴，一切恭敬，得遇無上正真之道。

(1) 兩本受生經者的差別

《靈寶天尊說祿庫受生經》說庫錢是前世借來的，而《太上老君說五斗金章受生經》並沒說錢是借來的，只說人出生時「天曹地府願許本命錢」，說「甲乙生人，…曾許本命銀錢九萬貫文…」，也就是說這是天曹地府同意給他的。然而在後面太上老君又說：「若人本命之日，依此燒醮了足，別無少欠，即得見世安樂，出入通達，吉無不利，所願如心，…」表示這錢是欠的。

其次，《靈寶天尊說祿庫受生經》根據地支計算庫錢，譬如「子年生人欠錢一萬三千貫」；而《太上老君說五斗金章受生經》則是根據天干，譬如「甲乙生人命屬東斗九氣，為人受生之時，曾許本命錢九萬貫文」。此外，《靈寶天尊說祿庫受生經》詳細列出庫官，《太上老君說五斗金章受生經》只提到「庫神」，沒說庫官。

《太上老君說五斗金章受生經》說人的本命元辰由五斗星所管轄，受生的時候要約定繳納本命錢，財祿命庫依十二本命分為十二庫，要在本命之日燒來繳納。在祿庫受生經裡，除了受生錢之外還有元辰錢，可能就是受到金章受生經的影響。然而，這兩本經和本科儀書裡面提到的庫官以及庫的編號、應繳納的庫錢的金額等等，並非完全一致。不過無論如何，這裡建構出的觀念就是人出生之時，曾向庫官借庫錢，因此死後要還庫錢。

在祿庫受生經裡面的這種說法，是把人間的貧富貴賤，以受生錢的借用和寶樹聖箭說，這兩種基於完全不同原理的說法並用的解釋。這兩種說法同樣具有定命論的傾向，和佛教的因果報應說稍有不同。

(2) 道士填庫

現在在臺南之燒庫錢，並不是根據《受生經》，基本上都是根據手抄科儀本《填庫經文》。[137]《填庫》可分為兩部分，上半部講填庫，下半部則是講十月懷胎。《填庫》開始請神時，也請了天曹內院的十二位庫官，然後說人之富貴貧賤乃造物為人先定，接著就說神弓聖箭射樹，這段話出自《靈寶天尊說祿庫受生經》已如前述。就內容來看，《靈寶天尊說祿庫受生經》勸人欽敬三寶、設齋誦經、佈施行善、誦唸受生經都是三生生為男子，並且榮華富貴的重要條件，但現在的《填庫》科儀，顯然只強調要燒還受生錢。《填庫》接著講「壽之長短，皆由乎數；命之貧富，皆係於天」；「虔修淨供，填納冥財；分厘無缺於曹官…」。[138]然後宣讀牒文。

(137) 或稱《填庫經文》、《填庫酌獻》等，見大淵 (1983)，頁 546-54。
(138) 同前引：549。

有些《填庫經文》的第二部分為十月懷胎。[139]十月懷胎的內容講述婦女十月懷胎以及小孩成長的過程，內容完全與庫錢無關，但這是臺南燒庫錢時道士都要唱的。道士的解釋是燒庫錢要花點時間，家屬得要圍著庫錢，因此道士唱十月懷胎也算是排遣時間，也是給家屬一點勸孝的心意。

現在的《填庫經文》多半沒記載什麼生肖借多少錢，因此要還、該還多少錢，並沒有人知道。因此，當道士說庫錢是跟庫官借的，卻又說不出有什麼根據、借了多少錢、家屬該還多少錢，難免就引起誤解。[140]筆者也見過道士引經據典，根據《靈寶天尊說祿庫受生經》，說什麼生肖的人該還多少錢。問題是以前的多少萬貫，合現在多少錢，也是個難以說得清楚的問題。大淵說填庫的最低單位是一擔。至於說什麼是一擔，一擔是多少錢，也不清楚。此外，根據出生時借錢的說法，因此現在子女替亡者還錢，假如多還了怎麼辦？這又衍生出不同的解釋，有人說要是有多的，就會變成亡者自己的錢，因此庫錢燒得越多，亡者能自由使用的錢越多；[141]有的道士說要是有多的，就會變成子孫的陰德，會回到陽世間的子孫身上。無論道士怎麼解釋，問題是，道士怎麼知道有沒多餘的錢及多餘的錢的去處？

另一個問題是，要燒多少庫錢，到底是依據誰的本命來決定？大淵忍爾說庫錢的規定金額不是依照亡者的生年，而是依出錢做功德的那個人（通常是子女）的本命來決定。假如子女有數名，就要每個人個別填庫，就是依每人的本命而定。然而依筆者所見，所有的道士都是依據亡者的生肖來決定。

(3) 燒庫錢

在燒庫錢的過程裡，道士會唱十月懷胎。然而為何在燒庫錢時唱十月懷胎，比較合理的解釋是，趁著家屬都在現場時，道士講述婦女懷胎、教養子女的艱難，藉此勸導子女要追念先人，要懂得孝順。

至於說燒庫錢時道士會用繩子將現場四周圍成一個大圓圈，所有參加的家屬每人手上握著繩子圍成一圈。臺灣普遍認為這是守住庫錢，不讓外人、孤魂野鬼搶走。為了怕庫錢被搶走，臺南還有些地方甚至出動神明看守、押解庫錢，也就是燒庫錢時，神明坐在由兩人或四人扛著的神轎上，繞著庫錢巡迴走動。神明通常來自亡者生前所屬的村廟，在燒庫錢之前來到現場，有時還請法師先在燒庫錢的現場召營，請五營兵將看守。以前在廈門，庫錢裝在竹子及紙編成的箱子裡，上鎖，箱子上除了有亡者的名子，還有主持法事的法師的印。[142]而且，焚燒過的

(139) 大淵忍爾，《中國人の宗教禮儀：佛教、道教、民間宗教》（東京：福武書店，1983），頁 551-4。
(140) De Groot 說以前在廈門，每間賣紙錢的店裡都放著一張小板子，板子上面寫明生肖與庫錢 (1892 : 81)。
(141) 大淵忍爾，《中國人の宗教禮儀：佛教、道教、民間宗教》（東京：福武書店，1983），頁 546。
(142) De Groot, *The Religious System of China* (1892), p. 78.

庫錢，灰燼要小心收集起來，用紙包好，置於棺木之內或是墳中棺材的旁邊。以前臺灣也有收集庫錢灰，將之埋入墳墓的習俗。[143]

依現在的情形，筆者認為家屬或神明根本不必看守庫錢，因為道士會發一張由「三寶拔亡道場」發給亡者的庫牒（簡稱亡牒），給亡者帶在身上（或者在超度時，放在要給亡者的東西裡），庫牒上載明「共庫錢總擔 XX 萬」；道士另外還有一封同樣由「三寶拔亡道場」發給庫官、內容與亡牒相同的牒文（簡稱庫官牒），告知要給亡者 XX 之庫錢 XX 萬。[144]這兩份文件，道士在家準備時就已經蓋好騎縫章，因此庫官只要核對騎縫章就知真假，根本不會有庫錢被搶的問題。更何況騎縫章並非現在之發明，在南宋的《上清靈寶大法》裡的「童子救苦儀」，就已經有把符分開兩半，畫在不同的牒文裡，作為核對證明的辦法。[145]《上清靈寶大法》有左右券合同，[146]更有「四鎮合同」，[147]把一張符按對角線摺成四份，可見古人早已有聰明的核對真假的辦法。

(4) 生前還庫／寄庫

唐末就有生前還錢的說法。[148]《靈寶天尊說祿庫受生經》說：「負欠冥司受生錢財，在世不還」，死後會下地獄，萬劫之後才會變成畜獸，就算成為人，也只能射中北枝。《靈寶領教濟度金書》卷 173 有「天曹寄庫醮儀」，[149]本書出於宋末，[150]可見宋朝時已有寄庫的習俗。天曹寄庫醮儀是預修黃籙齋的一科，寄庫當然也是預修的。「天曹寄庫醮儀」提到「受生之債未償，累延後劫，而寄庫之資夙備」，但並沒有提到本命錢或者寶樹聖箭等事。嚴格說來，《靈寶天尊說祿庫受生經》及《太上老君說五斗金章受生經》都不牽涉到功德法事，也沒說要在功德法事時燒庫錢，反而說人在生時就要還錢。蕭登福在解釋〈太上老君說五斗金章受生經〉時，說在道教受生經的影響下，衍生出預修、寄庫的觀念。人出生後、在世時就開始償還出生時所借的錢，「也可以多燒紙錢，寄託冥府府庫，此即後來所稱的寄庫。寄庫旨在預為自己死後及來生時取用，可以免受饑寒之苦，出生富貴之家」。[151]

---

(143) 朱鋒，〈臺灣的古昔喪禮〉，《臺北文物》8 (4) (1960)，頁 4；吳瀛濤《臺灣民俗》（臺北市：振文書局，1969），頁 148。
(144) 大淵忍爾，《中國人の宗教禮儀：佛教、道教、民間宗教》（東京：福武書店，1983），頁 662；黃福全，《拔度功德文檢》2（彰化：逸群圖書，2006），頁 57-8。
(145) 山田，〈臺灣道教合符童子科儀之形成的初步探討〉，《成大歷史學報》39 (2010)，頁 187-8。
(146) 《正統道藏》，新文豐版 52，頁 450。
(147) 《正統道藏》，新文豐版 52，頁 449；53，頁 257。
(148) 蕭登福，〈由佛道兩教《受生經》看民間紙錢寄庫思想〉，《宗教哲學》3 (1) (1997)，頁 96，99。
(149) 《正統道藏》洞玄部威儀類，新文豐版 13，頁 308-10。
(150) 蕭登福，《正統道藏提要》（文津出版社，2011），頁 466。
(151) 蕭登福，《正統道藏提要》（文津出版社，2011），頁 641。

無論燒庫錢的意義如何解釋，臺灣的習俗都是在死後的功德法事燒庫錢。

臺灣也有極少數地方有生前還庫的做法。有宮廟讓人預修功德，自己燒庫錢給自己，說是將來可免受饑寒之苦；也有宮廟舉辦寄庫之類的法會，廣邀信眾參加，說是自己生前先燒庫錢，將來可減輕子孫的負擔。也因為一般人認為庫錢是將來給自己用的，所以才有預修、寄庫的觀念。在臺灣的大陳人普遍有燒庫屋的觀念，也就是老人家為自己準備庫屋（紙厝）、庫錢，然後擇日燒化。他們認為生前先燒，將來過世時，子女就不必再燒。

然而在臺南，寄庫是個相當不同的概念。我們在臺南看到的寄庫是趁著有人過世時燒庫錢的機會，也藉此機會燒庫錢給在陰間的人。譬如，亡者之子可以說要燒多少庫錢給早已過世的祖父，某個親友要燒多少庫錢給她的媽媽，某個親友說要燒多少庫錢給亡者等等。這些名字、庫錢數量都會寫在牒文裡。也就是在「三寶拔亡道場」發的牒文裡，附載「報恩 XXX 另寄庫錢 X 擔 X 萬」。這種寄庫的情形頗為常見，在一次喪事裡，可能有十幾人來寄庫，各自寄庫錢給不同的人。寄庫的觀念，反映出一般人認為庫錢是給亡者的，這是臺灣非常普遍的觀念。俗語說：「長工望落雨，乞丐望普度，司公（sai gong，或做師公。即道士）望寄庫」，因為燒的庫錢越多，司公的利潤也越多。



圖七：庫官、庫伕（前有一電子計算機，後有一桿秤，計算庫錢之用）

（二）法師儀式

前面提到，舊亡之超度，通常由法師執行，然而也有少數道士混跡其間，從事舊亡之超度工作。道士從事超度舊亡工作，有兩類做法，一是維持道士的身份，做道士的打扮（頭帶網巾、冠）；一是化身為法師，做法師之打扮（頭綁紅布）。法師俗稱紅頭，在臺南郊區的地方稱為法官。法師進行之超度儀式以舊亡為主，然而在臺南市東嶽殿，偶而我們也會看到有新亡來此超度。

法師之超度儀式，通常只需要兩人，法師（前場）及樂師（鑼鼓手，後場）。後場通常是長期配合的伙伴，但也有些法師由他太太擔任後場。至於說有的打城場合有乩童，有的沒有，主要的原因是假如事情是乩童接頭的，乩童就會到現場，並且在超度儀式結束前化身為尪姨，讓亡者附身來跟家屬對話。因此在整場超度儀式裡，乩童可有可無。在臺南，法師所進行的超度儀式過程可以說已經相當統一。經常在臺南市東嶽殿或西港慶安宮進行超度的法師大約有一、二十人，大多依照相同的程序，然而也因為法師跟家屬的溝通，在時間及價錢上達成協議，因而整個過程的繁簡會有所不同。一場超度法事，短者在兩三小時之內，長者約一整天，完全依時間、價錢而決定場面、法事內容。尋常的超度儀式在東嶽殿旁邊一樓的空間進行，規模較大的儀式則在樓上進行。

法師之超度儀式大致是：請神、召魂、誦經／拜懺、行路關、卜赦旨、打城、餵藥、沐浴、勸亡、拜飯（若有乩童，同時牽亡）、過橋、送亡。法事的大意是，先請神來做主（神可以是家屬家裡或村裡神明，或法師壇裡神明），召來亡魂之後誦經拜懺，再由法師帶領神明走路關到東嶽大帝面前卜杯，要求赦罪、保釋亡魂，打城之後，帶亡魂出來餵藥、沐浴、吃飯、牽亡，最後帶亡魂走過奈何橋，讓亡魂或前往極樂世界、或追隨神明修煉、或等待重新投胎。

法師所進行的超度儀式之過程已經有人描述，[152]此處不再贅述，筆者僅提出幾點觀察。

1. 召魂

新亡的超度儀式，一定有幢旛（招魂旛），這是全臺各地普遍的做法，而且在臺南，幢旛還以顏色分男女。[153]然而在東嶽殿或慶安宮超度舊亡，是否需要幢旛

(152) 呂理政，〈臺南東嶽殿的打城法事〉，《傳統信仰與現代社會：臺灣民間信仰研究論文集》（臺北：稻鄉，1992），頁 180-191；黃文博，《臺灣冥婚傳奇》（臺北：臺原出版社，1992），頁 206-214；高橋晉一，〈臺南法師の禮儀とシャーマニズム：打城法事を事例として〉，《東アジアのシャーマニズムと民俗》（東京：勁草書房，1994）；松本浩一，〈臺南林法師の打城儀禮〉，《社會文化史學》40 (1999)；陳信聰，《幽冥得度---儀式的戲劇觀點：臺南市東嶽殿打城法事分析》（臺北：唐山，2001)。

(153) 幢旛頭，男為綠色，女為黃色。

召魂，並沒有一致的說法。依筆者的觀察，在東嶽殿或慶安宮超度舊亡的法師，十之八九不用幢旛。他們普遍的說法是超過一年以上的舊亡，就不用幢旛了。然而也有少數法師或道士，或道士兼法師，強調要有幢旛。每年在關帝殿進行超度法會的鍾旭武道長，超度的是舊亡，在關帝殿的超度法會都準備三隻幢旛，一隻為九玄七祖及冤親債主（綠色），一隻為飛禽走獸一切動物（黃色），一隻為血湖中之產魂嬰靈（黃色）。

幢旛的作用在招魂，即召請亡魂到法事現場。程序上法師在請神之後召魂，召魂後卜杯，以確定亡魂是否到了現場。然而也有許多法師並不召魂，有個法師就跟筆者說，他從小隨他父親作法事，至今已經超過六十年，他做超度從未召魂，從不覺得有什麼不對或不妥，他覺得只有學者才會有要不要召魂這種奇怪的問題。

也有折衷派的法師說新亡一定要有幢旛，但舊亡可以不必。但無論有無幢旛，還是要召魂，還是要誦唸《靈寶召魂科儀》：

> 志心初召請，引魂童子，攝魄大將軍...痛念亡過某某正魂，隨赴神旛來降花筵。志心再召請，神霄天元諸大符使、何喬神虎二大將軍...志心三召請，三部召魂使者，泰山五道大神，追攝局中何干官將，此間土地正神...(154)

請引魂童子、山神、土地公去接引亡魂回來。筆者見到堅持要召魂的一個例子是林俊輝道長。在一次謝老先生的喪事時，林道長跟家屬說要去謝老先生太太的墳墓把她的魂引回來參加超度法會。家屬找了當地村廟的乩童及轎腳，帶著手轎到墓地，老太太的神主牌位放在謝籃裡，謝籃放在墓碑前，手轎靠在墓碑上，一直等到乩童起乩，說已經引到魂了，一行人才得以從墓地回來。

(154) 此處三召請與呂理政 (1992 : 182) 接近。呂理政原文來自吳德銘法師，筆者原文來自林斗枝法師。



圖八：在墳墓引魂

2. 誦經／拜懺

法師的傳統裡並無經懺，這也可以說是法師的特色之一，因此多半的法師在超度過程裡並不誦唸經懺。但現在也有部分法師誦唸《度人經》、《太上慈悲滅罪水懺》、《三官經》、[155]《太上慈悲滅罪寶懺》[156]等等。

法師要不要唱誦經懺，並無標準或對錯可言，因為法師本來就只有科事（演法）沒有經懺，這也是法師跟道士主要的差別之一。現在有些法師從道士那裡學來經懺（但沒學到步虛、淨壇等細節），有些則無。以《水懺》或《寶懺》（兩者內容一樣）來說，這是比較普遍流傳於法師之間的經懺之一，根據筆者的觀察，誦唸《水懺》的法師，通常只誦上卷，他們認為小法事只誦上卷即可，大法事才要上中下卷都唸。至於說唸《水懺》的目的何在，許多法師的說法都不一樣。有個法師跟筆者說，他從道士朋友那裡借到《水懺》，因為他認為有關死於水的法事，牽水藏外還要誦唸《水懺》才算圓滿；[157]有個法師跟筆者解釋，死人喜歡聽經懺，聽經懺會使他們脫離苦海，因此要誦經懺；也有的法師說這是女兒替父母求懺悔、赦罪。

誦《水懺》或《寶懺》的法師，也跟道士一樣，在誦完上卷之後，燒一張懺

(155) 即《太上三元賜福赦罪解厄消災延生保命妙經》。
(156) 又稱《三元寶懺》。
(157) 其實筆者在上文道士儀式已提到，《水懺》根本跟死於水無關。

牒：

無上拔度齋壇
本壇今為奉
道，修齋禮懺…以今朝禮
太上慈悲滅罪寶懺第上卷云終，詣獻食(158)
化煉冥財，上薦親魂往昇
仙界
…

這張懺牒來自道士，所以內容完全一樣，只是道士的牒文有封函（信封），封函正中央印著「無上拔度齋壇」，而法師的牒文往往不用封函。

3. 路關、卜赦旨

前面提到道士先放赦再打城，也就是道士差遣赦官以跑赦馬方式將赦書直接送到地府。然而法師並無放赦儀式，法師以走路關方式，由法師及神明率同五營兵馬走向陰府，稱為走路關。

路關指的就是從陽間到地府沿路上所經過的關卡或路段，法師走路關時，有的神明（由手轎或乩童做為代表）會跟在法師後面走，有的不會。神明通常是事主從家裡或村裡所請來，或者是乩童或法師請來。法師繞著靈桌以逆時針方向一面走一面唱他走路關的行程，譬如：

草埔路上草青青，草埔路上草發芽，
草埔路上行過了，赤塗路上再行程，
五營兵馬直向前，恩主上馬再起行
獻錢喔，獻紙喔…

聽到「獻紙」時，後場的鑼鼓手就把一張金紙丟入放在旁邊的金爐裡燃燒（也有些法師省去燒金紙的動作）。路關雖然大體上各法師的版本都相近，但也有不同的關數的差別，(159)大約是一路經過烏鴉嶺、石版路、清水岩等等地方來到東嶽殿，完成路關第一階段的路程。理論上法師是走到陰間的東嶽殿，因為打城的地方就在陽間的東嶽殿，因此就以陽間的東嶽殿作為陰間東嶽殿的代表，這時法事暫停，

(158) 此處引自松本 (1999 : 98)，筆者在田野所見道士用的印刷版本也都如此，晦澀難解。筆者認為應是「…第上卷云終，詣靈獻食」，蓋原文漏一靈字也。

(159) 杜永昌道長認為路關「不是一個很正統的而是後來的人編輯進去的，在道教裡根本沒有經過這些關卡」（陳虹雯 2005 : 118）。

由法師（或助手）帶著家屬前往前殿的東嶽仁聖大帝面前宣讀「無上拔亡保釋謹疏」(俗稱「保亡疏」)、卜杯（即卜赦旨），假如東嶽大帝同意開赦所求（聖杯表示得到准許），法師乃再繼續上路走路關，從東嶽殿走到枉死城，準備打城。也有些法師在東嶽仁聖大帝前卜杯之後，又繼續到中殿（供奉地藏王菩薩及十殿閻王)、後殿（酆都大帝）前卜杯，但也有法師並不卜杯，只在前殿（東嶽大帝面前）讀疏文，就回去打城。

前面已說，法師本來就沒有經懺、文檢，因此疏文是從道士那裡學來的。法師唸的疏文是已經印好的制式化產品，因此除非有人自己寫疏文，否則內容都一樣（當事人名字、地址等當然不同)。法師版的疏文並不見於道士的文檢裡，疏文的結尾說：

> ...牒文一道，呈奉地府仁聖大帝作主恩典赦罪，(160)右者亡靈，前生今世，諸般罪愆赦除，萬罪具消，隨時赦旨，呈轉送到。枉死城池超拔釋放 X 位亡靈 XX 真魂正魄，出離地獄，給本壇神祇引回壇前沐浴更衣淨體、散花解結、消除口愿，享受功德，領受庫財。(161)

這段話的旨意是要赦免亡者的諸般罪愆，萬罪具消。

4. 打城

前一節路關最後得到仁聖大帝同意，大家就回到法事現場，法師再帶領眾人從東嶽殿走到枉死城，準備打城。在打城前，如有亡者當時是死於難產或開刀、車禍等血光之災者，先要牽血藏；若因溺水而死，則要牽水藏；若因自縊而死，則要抽楹放索。

所謂打城，望文生義就是攻打枉死城或打破枉死城。在法事現場，法師已先準備一個紙糊的四方形的城，城門上寫「枉死城」三字，(162)法師先把魂身放入城裡。打城有兩種方式，一是由法師進行，一是由神明（以乩童或手轎為代表）進行。法師打城通常拿七星劍或戟刺破城門，神明通常以轎桿刺破城門，接著助理從城裡拿出預先放進去的魂身，法師再用草龍（捲起之草蓆）將殘破之枉死城打倒在地。

亡者出城之後，講究一點的法師，還請家屬卜三個聖杯，確定亡者已經出城，然而有許多法師就省略了卜杯。法師就率家屬捧著魂身走路關，從枉死城依順時

(160) 仁聖大帝之後，若有必要，還可加入其他神明，譬如地藏王菩薩、酆都大帝等。
(161) 松本浩一，〈臺南林法師の打城儀禮〉，《社會文化史學》40 (1999)，頁 92。
(162) 假如只超度舊亡一人，法師會問清楚亡者死亡的原因。

針方向一路走回法場，預備進行餵藥、沐浴、拜飯等儀式。

De Groot 描述 19 世紀廈門的喪禮時，就提到比丘用錫杖撲城，[163]但他並沒有說比丘打的是什麼城，只說因為紙糊的城比較貴，所以也有人用磚瓦代替。他又說牽血藏在尾旬打城之後進行。[164]

5. 入厝

超度儀式的過程中，紙厝要入厝，意思是給亡者在另一世界的一座房屋，讓亡者在另一世界有個居住的地方，這是全臺灣都有的習俗，可見是超度過程中非常重要的一項。紙厝都附有土地所有權狀，上頭記載由亡者居住掌管。其實這類土地所有權狀的內容都極為空洞：[165]

> 契字人武夷王，自有地基一所，座落土名在酆都山下，東西南北抽出橫直各 X 丈（或各四配），四至明白為界。今因乏銀費用，外托中引，就向與陽間報恩 XX 出面承買...願將地基隨踏，[166]交付銀主，...交付亡過 X 位正魂，收入居住掌管...

最後署名者為「為中人土地公、知見人李定度、契字人武夷王、代書人毛筆成」，[167]這樣的契約內容一點都不可靠。紙厝的土地所有權狀的性質類似漢朝喪事裡的買地券，地券是給亡者葬身之地的所有權狀，現在所發現最早的地券為公元 82 年 1 月 5 日。[168]兩者的差別是紙厝捏造出一個給亡者死後居住的地方，而地券的重點在於給予亡者埋葬的地方。這類的買地券從東漢以來，中國各地都有發現，雖然貌似買賣契約，但內容都荒誕不羈，譬如地界寫東到青龍，西到白虎，南到朱雀，北到玄武，代筆人或寫雙鯉魚，或寫白鶴仙，[169]如同兒戲。福建一帶的買地券常以武夷王為地主，臺灣的紙厝地契也以武夷王為原地主，又說土地在

---

(163) De Groot, “Buddhist Masses for the Dead at Amoy.” *Travaux de la 6e session du Congrès international des Orientalistes* 2: II-120, (1883), p. 94.

(164) De Groot, “Buddhist Masses for the Dead at Amoy.” *Travaux de la 6e session du Congrès international des Orientalistes* 2: II-120, (1883), p. 110.

(165) 大淵忍爾，《中國人の宗教禮儀：佛教、道教、民間宗教》（東京：福武書店，1983），頁 676；松本浩一，〈臺南林法師の打城儀禮〉，《社會文化史學》40 (1999)，頁 91-2。

(166) 「隨踏」不可解。黃福全解釋為「馬上以腳測量土地」(2006[4]: 91)，不通。《莊林續道藏》作「踏明」(Saso 1975[19]: 5314)，應是。

(167) 大淵忍爾，《中國人の宗教禮儀：佛教、道教、民間宗教》（東京：福武書店，1983），頁 676；松本浩一，〈臺南林法師の打城儀禮〉，《社會文化史學》40 (1999)，頁 91-2；黃福全，《拔度功德文檢》4（彰化：逸群圖書，2006），頁 89-90。

(168) 池田溫，〈中國歷代墓券略考〉，《東洋文化研究所紀要》86 (1981)，頁 214；Seidel, “Traces of Han Religion: In Funeral Texts Found In Tombs.” 《道教と宗教文化》(1987), p. 711.

(169) 陳進國，〈「买地券」习俗的考现学研究：闽臺地区的事例〉，《民俗研究》1 (2008)，頁 131-2。

酆都山下，表示亡者的紙厝蓋在福建武夷山或四川的酆都山？實乃矛盾。這份買地券又說是武夷王因缺錢，因此由亡者的家人出面承買，交付給亡者居住掌管。武夷王是福建武夷山的山神，臺灣所有買地券的土地都是跟他買的，他如何會缺錢？

入厝的儀式比較簡單，通常是預先以九金摺成金條狀以及小蓮花狀，裝成一大袋，由家屬放入紙厝內外。何時燒紙厝，各地習俗不同。有些地方在燒庫錢時就把紙厝一同燒掉，有些地方則是在出殯回來後才燒紙厝、金山、銀山、長孫轎（魂轎）等。

臺北的紙厝的院子兩旁都附有金山、銀山，臺南的金山、銀山則是獨立懸掛在喪家牆上。紙厝門口有汽車，甚至有直昇機。紙厝都有土地所有權狀、男女傭人。有男女傭人是非常重要的社會地位的象徵，因此靈堂的魂身左右、紙厝裡都有男女傭人。De Groot 寫十九世紀的廈門人喪事裡的桌頭囝 (gan^2) 非常仔細。(170) 他說傭人手上得拿著東西（譬如茶杯、臉盆），表示他／她的身份。桌頭囝胸前都寫有名字，譬如春桃、秋菊，以便亡者呼喚。他們的耳朵、眼睛、鼻子都用針刺洞，使他們可以聽見、看見、以及能辨別味道。(171)

De Groot 描述的桌頭囝現在仍然一樣，靈桌上站在魂身左右的傭人就是桌頭囝，他們手裡也拿著東西，一般稱為「幼嫺」，是相對於在靈厝外工作的「粗嫺」而言。現在的桌頭囝並不用針穿過眼睛、鼻子、耳朵，但開光時道士/法師都要拿香點眼睛、耳朵、鼻子，意思一樣。(172)以前臺南的法師在入厝時都要手拿三枝香，先對男傭女婢開光，然後勸嫺（教嫺），勸導男傭女婢做人做事的道理，要好好服侍主人，手腳要伶俐，打掃要清氣（清潔），女婢在家要煮飯煎茶洗衣裳，男僮出外收租、上街買辦要速去速回，不可懶惰。林斗枝法師說，假如沒勸嫺，不到一個月男童女婢就逃走了。現在勸嫺的法師已經很少了。

(170) 廈門話的囝字，臺語寫成嫺(gan2)，音同。另外，de Groot 說這兩個傭人稱為「滿漢囝」，因為一個纏足，一個天足 (1883 : 46)。

(171) De Groot, “Buddhist Masses for the Dead at Amoy.” *Travaux de la 6e session du Congrès international des Orientalistes* 2: II-120. (1883), pp. 47-48.

(172) 依照傳統習俗，女人過世後都要戴耳鉤（耳墜子、耳環之類），表示她不是查某嫺。



圖九：勸媚（教媚。法師手拿香枝，勸導站在紙厝門前的男傭女婢聽話）

（三）道士/法師混合儀式

法國學者施博爾提到臺南的道士、法師時，他總是對道士讚譽有加，對法師則處處充滿貶抑。(173)筆者認為道士、法師各有其職能，而且道士、法師的儀式各有其遵循的規矩，我們做為研究者用不著厚此薄彼，妄加鍼砭。除了道士／法師之外，實際上臺南還有一類道士化的法師，他們原本是法師，但有機會學習一些道士儀式，有的人學得多有的人學得少，因此對道士科儀的專精程度不同，但跟一般法師比起來，這些人勉強也可算半個道士，而他們往往也以道士自居，只是在專業道士看來，並不承認他們是道士。筆者稱之為道士化的法師，或法師道士化。他們所做的超度法事經常混雜道士與法師的儀式，既有道士的科儀，也有法師的法事。在道士看來他們像法師，在法師看來他們像道士，這是 Schipper 所不知道的類型。然而，既已存在，而且也有許多人能夠賴此為生，我們只能尊重他們的存在。用李維史陀的語言來說，這類人或可稱之為 bricoleur，也就是利用手邊現有的知識、材料、工具而完成工作的人。(174)

事實上一個道士要專門靠道士工作維生並不容易，所以這類混和型的儀式專家，平常多半從事法師的法事工作，少有機會跟其他道士配合參與大型道教儀式

(173) Schipper, “Vernacular and Classical Ritual in Daoism.” *Journal of Asian Studies* 45(1)(1985), pp. 21-57 ; *The Taoist Body* (Berkeley: University of California Press, 1993).

(174) Levi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: The University of Chicago Press, 1966), pp. 16-36.

（譬如建醮等）。以超度來說，假如是新亡，這類道士化的法師通常做道士打扮，盡量以道士儀式進行，至少穿著打扮讓家屬覺得他們是道士；假如是舊亡，則以法師打扮、儀式進行。但是在新亡的道士儀式裡，又會混入很多法師的做法；在舊亡的法師法事裡，有時也會混入道士儀式。

混雜的結果，這類儀式專家在超度法事所排的科儀表，跟道士的程序往往頗不相同。譬如道士一定是先放赦再打城，但混和型專家可能先打城再放赦。筆者並無月旦品評混和型專家的意思，只是說明在道士、法師兩種類型之外，也有混淆（或說融合）兩者、不按程序的另一種專家。

由以上的描述，我們可以看出道士與法師超度儀式的同與不同。相同的是兩者所進行的儀式相近，譬如牽藏、打城等；至於道士與法師的不同主要有兩點，一是經懺，二是文檢。這兩點顯示出道教是個不同於神明教的宗教，有不同的宇宙觀。道士有經懺，在經裡可以把儀式的意義講清楚，在懺裡又加以補充，使得道士的超度法事有個貫穿一致的概念。筆者認為這概念就是要亡者懺悔，道士請天尊赦罪，讓亡者得以早超生。然而法師沒有經懺，因此法師沒有懺悔、赦罪的觀念，法師儀式只有動作，直接用儀式解決問題。

道士豐富的文檢是建構道教的獨特宇宙觀的基礎之一。丸山宏紀錄高雄杜永昌道長的功德文檢有 89 道（34 種），[175]這還不包括豎旛、血湖、牽藏、道場、各種經懺、餵藥、九幽等等在內。大淵紀錄的文檢有 54 種。[176]相對的，現在的法師也從道士那裡學到一些文檢，筆者認為嚴格說來有些牽強，因為道士的文檢表現出道教的一套超自然世界，在那樣的世界裡有靈寶大法司、無上拔度齋壇等等單位，然而這是法師的超自然世界裡所沒有的，因此這樣的借用有些附會。

四、臺南跟臺灣其他各地之比較

筆者認為，超度儀式是臺南地區道士、法師的專長，各有悠久的傳統。從臺南到屏東之間，超度儀式的內容也幾乎統一，譬如靈前繳、午夜、一朝、一朝宿起、二朝、二朝宿起、三朝，各應該進行怎樣的儀式，南臺灣的道士基本上都有一致的看法與做法，雖然細節上可能稍有不同。

然而要是離開南臺灣，我們就會看到完全不同的安排。臺灣北部的新亡儀式一向都由釋教負責，[177]釋教是佛教的一種，觀念上與道教不同，因此我們暫且不

(175) 丸山宏，《道教儀禮文書の歷史的研究》（東京：汲古書院，2004），頁 360-6。
(176) 大淵忍爾，《中國人の宗教禮儀：佛教、道教、民間宗教》（東京：福武書店，1983），頁 650-77。
(177) 釋教，或稱緇門僧、齋公、香花和尚、斧頭僧，為專門處理喪事之佛教徒，不出家、可結婚、可蓄髮、可食葷。流行於臺灣中北部，南部較少。

談論釋教的做法。臺灣中北部的廟宇神壇每年舉辦超度法會，除了請釋教主持儀式，更多的廟宇神壇請紅頭道士主持儀式，可是中北部的道士號稱正一紅頭道士，專門吉事不參與黑事，他們如何進行超度法會？這就是非常弔詭的地方。事實上臺北也有少數正一紅頭道士每天在廟裡替人超度。(178)

臺灣中北部的正一道士在清朝時期，只有能力承接三朝醮，而且強調他們不做黑事，包括普度在內。然而所有的醮事最後都會有普度儀式，因此普度就由釋教來進行。假如有廟宇要求三朝醮，就由道士進行兩朝，釋教進行一朝；假如是五朝醮，就由道士進行三朝，再由釋教進行兩朝，俗稱「師公頭和尚尾」，或稱「三道兩僧」、「三天師公、兩天和尚」。(179)演變到現在，正一道士已經不再需要與釋教配合建醮，道士已經完全可以進行五朝以上的醮事，包括普度在內，而且能否主持大普，也成為一個道士能否晉升為道長的關鍵之一。

無論如何，在不具備「黑事」（喪事）經驗的背景下，正一道士面對廟方要求超度法會，只有兩種選擇，一是拱手讓人，一是承接。筆者這裡舉幾個臺灣北部不同的道士/比丘進行超度儀式的例子。

（一）臺北正一派紅頭道士

這例子來自松本浩一 (2004) 的報導，松本浩一紀錄的是臺北市某著名廟宇駐廟道士所進行的超拔儀式。在廟埕現場排有酒杯、食物、米飯、亡者的衣物、銀紙等等，並有「沈淪嬰靈 X 位蓮位」、「本人冤親債主蓮位」等牌位，這是該廟每天都進行的超度儀式，並非中元時進行的普度。只要有客人上門要超度嬰靈、冤親債主等，道士馬上就進行儀式。

道士所進行的其實也就只有一個儀式，也就是松本所描述的超度。松本把儀式過程分為幾部分：三皈依、三寶、召請、香花請、宣疏、召請等等。松本在每一節底下都詳細引用道士的唱詞，表示他根據道士提供的科儀本。可是我們要是仔細讀這些唱詞的內容，就會發現實在有點荒唐，因為道士所唱唸的內容其實是普度而非超度。也就是說，道士用他們小普的科儀本來做超度，松本浩一也就以為那是超度，也就寫成一篇論文。

這科儀本的內容，從頭到尾都說「超度此孤魂」，疏文裡說：「是夜施主大發慈悲心，外備甘露，孤筵雅齋、妙供斛食、經衣冥財等式，…本處境內，十傷男女，無主孤魂滯魄等眾」。(180)召請的對象是：

(178) 松本浩一，〈臺灣北部紅頭道士の超拔〉，《東京家政學院筑波女子大學紀要》8 (2004)。

(179) 劉枝萬，《臺北市松山祈安建醮祭典：臺灣祈安醮祭習俗研究之一》（南港：中央研究院民族學研究所，1967），頁 20。

(180) 松本浩一，〈臺灣北部紅頭道士の超拔〉，《東京家政學院筑波女子大學紀要》8 (2004)。

召到本處界內，一切十傷男女、無主孤魂，或有靈無祀，或有祀無靈，或在刀兵陣上死，或在花林樹下亡，或吊頸而投河，或生產而毒藥，馬踏死身，雪漂凍死，雷鹹天誅，火焚水溺，蛇傷虎咬，士農工商之輩，鰥寡孤獨之眾，…(181)

這完全是普度科儀裡的召請，召請的是各類孤魂，說孤魂是「幽魂無極苦，缺衣多裸形」。普度跟超度之不同，在於普度召請的是各類無主孤魂，而超度則有特定對象，是特定的亡魂。臺北的正一派紅頭道士號稱專門紅事，卻每天在廟裡替人超度，又拿普度科儀本來進行超度儀式，完全文不對題。

（二）中部正一派紅頭道士

中部某正一道壇（姑且稱為正德堂）因為臺北某私人廟宇的委託，每年普度時到臺北進行三朝超度法事。正德堂跟臺北的道壇一樣，專門紅事，並不處理喪事。不處理黑事的道壇能進行三天的超度法會，主要是來自一位辜姓道長的指導。辜道長是臺灣人，年輕時到大陸去跟全真道士學習，大約在 1980 年代末期回到臺灣，在臺北這家宮廟指導道教儀式已十多年，但在普度前加入超度，今年 (2013) 為第七年。

在臺北進行的超度法事，稱為「薦度飛昇報恩暨慶讚中元普度法會」。「薦度」也就是超度，靈堂豎立許多信徒的祖先、嬰靈、冤親債主牌位，因此是典型的超度法會。超度舊亡跟超度新亡的功德法事一樣，儀式內容可大可小，由廟方決定。

如前所述，臺灣南部的道士紅黑兼做，處理功德法事已經發展出一套大同小異的流程，拔度儀禮的規模、內容，已經有一套約定成俗的習慣。無論是靈前繳、午夜、一朝（又可分為空殼一朝、正一朝、一朝宿啟）、二朝、二朝宿起、三朝、五朝等等，不但名稱相同，要誦怎樣的的經懺、要演怎樣的科儀，南臺灣幾乎統一。經懺當中，以度人經、太上慈悲滅罪寶懺（三元寶懺）最為尋常，其他如十王妙經、十王寶懺（太上靈寶冥王拔罪寶懺）、太上洞玄救苦寶懺、水懺等等，則會隨著時間的增長而增加。

(181) 同前引：73。

表六：正德堂三朝超度法事

	上午	下午
第一天	起鼓、請迎龍水、淨壇、啟聖（諸聖開光、安灶神、安寒林）	玉皇經、破獄、超薦
第二天	三元朝科、觀音普門品、午供	九幽法懺、薦拔飛昇
第三天	城隍真經、福德真經、午供	犒賞五營、普度、謝壇

假如我們看看正德堂三天超度法事的安排，會發現他們超度科儀的內容跟南部的靈寶道士完全不同，除了午供、普度及九幽法懺之外，可說無一相同。正德堂誦玉皇經、觀音普門品、城隍真經、福德真經都不是南部靈寶道士超度法會所用的經。(182)南部的道士在謝土儀式時會誦土地公經，但不是超度儀式時。而南部道士所通用的度人經、太上慈悲滅罪寶懺、救苦寶卷等等，也都不在正德堂的科儀表上。兩地唯一相同的是九幽法懺，亦即臺南的道士所誦的《太上慈悲九幽拔罪法懺》(《正統道藏》洞玄部威儀類)，但是兩者的意義還是不同。臺南要三朝以上的法事才能誦九幽法懺，而且此寶懺要從廟裡請來，而到廟裡請經之前，還要先進行「無上九幽拔度道場科儀」。因為九幽法懺是如此的高貴，所以誦懺的過程中高功還要登棚（救苦壇）召四靈、請五方童子來到太乙救苦天尊前，道士要十次到靈壇弄鶴謁靈。

以科儀來說，無論新亡、舊亡，南部道士都強調開通冥路、放赦、水藏、打城、藥王、沐浴、解結、填庫、過橋、燒紙厝等等，中部正一正德堂全部闕如。正德堂的三天超度法會，最大的兩個特色就是第一天下午的破獄及第二天下午的薦拔飛昇。

破獄相當於臺南的打城，但正德堂的破獄是學自大陸的全真科儀，因此兩者的概念並不相同。臺南打城的對象是枉死城、血盆城，而正德堂要破的對象是酆都地獄。

地獄由沙圍成一圈，代表城隍，城裡放一座紙糊的城（圓形、四角形均可），紙城上的四個方向都有城門，並各寫東門、西門、南門、北門。沙堆外布置了十五片紅瓦，瓦片代表城牆的磚瓦，但因為磚難以敲破，因此用瓦代表。十片瓦代表十殿地獄，十殿地獄各以一個寫著各殿閻王名諱的紙牌位為代表，如「三殿宋帝大王洞明善廣真君香座」。五片瓦代表鬼門關及東西南北城門。十殿地獄及各城門門口，都點一支蠟燭，那是因為地獄異常陰暗，點蠟燭代表照亮幽冥地獄。以

(182) 有位南部的道長說，他從未聽過城隍真經，《莊林續道藏》亦無此經。此外，他認為觀音普門品應該是佛教所用，不知道道士為何誦此經。

往在地獄城的最外面，在地上放一盤小三牲，包括生肉一片，豆乾三片，及一個滷蛋。指導儀式的辜道長說生小三牲是破獄之後，供奉閻羅天子之用。今年的地獄外頭不再有生三牲，而是用細沙堆了一個龍頭，辜道長說代表地龍。

辜道長說這只是簡化的地獄，因為要在城裡做出地獄的圖像根本不可能。他認為真有一個地獄，其形狀就如「酆都山真形圖」所畫的一樣，因此他也另外準備一份「酆都山真形圖」附在給每個超度者的文書中。(183)

紙城裡先放一個紙糊的「各家香火奉祀九玄七祖眾家親祖先香位」的牌位。破獄儀式開始前，辜道長先到各城門前祭拜。然後由三位道士打扮成徐甲真人及兩位金童上場，意為徐甲真人奉太乙真人之命，帶了兩個金童要破獄。徐甲真人手拿長戟，一個金童手拿招魂旛，一個金童手拿錫角，並不時吹動。以前徐甲真人都是先向救苦壇行禮，然後開始破獄；今年 (2013) 在地獄旁邊多擺了一張桌子，三個道士坐在那裡，中間一人頭戴五佛冠。辜道長說那代表靈寶大法司，隨著儀式的進行會化身為十殿冥王。徐甲真人每要破一殿之前，都先到地獄主者面前，請求開赦亡者。

徐甲真人先燒三枝香向地獄行禮，然後將香枝插在地獄前面地龍的頭上。然後拿五雷令指向地獄，之後以招魂旛招魂。一行三人來到地獄前面，徐甲真人先以長戟敲破第一殿前面的瓦片，表示打破第一殿，接著一一打破十殿。在打破第五殿之後，工作人員把代表男女的兩尊魂身放入城裡。破十殿之後，徐甲真人一行來到鬼門關，敲破瓦片，然後繼續打破東南西北四個城門。破城門時，徐甲真人先敲破瓦片，再以長戟劃破城門，再把環繞城門的沙，在城門前的位置劃出一道溝，讓城內的人可以奪門而出。

(183)「酆都山真形圖」最早出現在北宋中葉，是模仿五嶽真形圖所畫的酆都想像圖。(《正統道藏》裡有許多「酆都山真形圖」，譬如正一部《上清靈寶大法》卷 17 第 21 [新文豐版 5 : 23]；卷 37 [新文豐版 53 : 306]；《靈寶玉鑑》卷 30 第 11 [新文豐版 17: 337]；《無上黃籙大齋立成儀》卷 40 第 5 [新文豐版 16 : 165])。當時的道家認為在墓中放「酆都山真形圖」可以拔苦超生鎮鬼。



圖十：徐甲真人帶金童破獄

正德堂超度儀式的另一特色就是薦拔飛昇。辜道長說這是他學自陝西、河南一帶的的全真派科儀，意思是薦拔的祖先參加飛昇儀式之後，可以飛昇到天堂成神成仙。

在靈堂裡，每個參加超度者（無論是祖先、冤親債主、嬰靈等）都有個神主牌位。在牌位最前面的桌上，參加飛昇的亡者，則另有一個戴著類似神明王爺帽的魂身，魂身前有個寫著該人名諱及官銜的牌位，譬如：「九宮真人六天寰素院嬗媜太玄真女 XXX 香位」、「九宮真人上元怡黃院太真淑人 XXX 香位」、「位」、「九宮真人玉函玉函院含素宮筱姮夫人 XXX 香位」、「九宮真人監議院元和解職大夫 XXX 香位」、「九宮真人役行司修訂部侍郎 XXX 香位」。2012 年參加飛昇者有 23 人，今年 (2013) 有 9 人。

飛昇儀式由辜道長主持。參加者先將自己先人的魂身及牌位抱起，跟隨辜道長走過奈何橋，然後將魂身及牌位放入魂車，由家屬跪在地上爬行拖著魂車到四、五公尺外的昇仙橋。當所有參加飛昇的魂身及牌位都到達昇仙橋後，再將魂車放入橋上的昇仙亭裡，將一個個魂身及牌位由昇仙亭拉往三清壇。



圖十一：飛昇(魂身坐在魂車裡，從昇仙橋被拉往開光門)

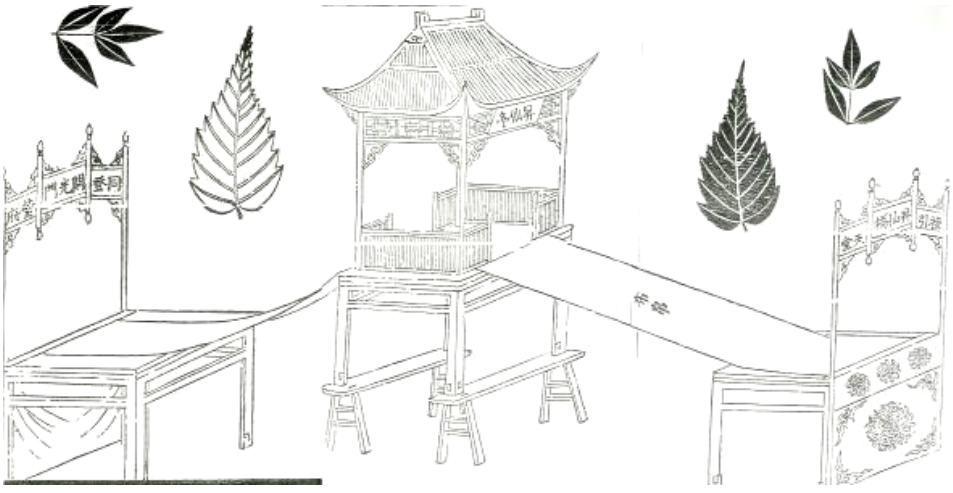
在飛昇的過程裡，魂身攜帶許多文件，譬如元始符命黃籙白簡救苦真符、太上敕勅赦生天寶籙、太上靈寶淨明昇天合同大券誥文、太上靈寶淨明九真妙戒牒文等等十多種，跟臺南的道士一樣，文檢是道士的特色之一。辜道長說他的文檢都來自道藏。只是所有的文檢都是印刷品，印在不同顏色的紙上，包括符令在內，讓人覺得不是那麼真實。

因此，本來在靈堂裡的祖先，經過飛昇儀式，就可以跟神明一樣坐在三清壇裡。祖先飛昇成神是道士設計出來的節目，是否真能飛昇不是我們有能力討論的範圍，也不是本文的重點。然而從第一天的破獄，第二天的飛昇，我們可以看出來超度儀式的意義在於使亡者離開地獄，並進一步成為神。



圖十二：飛昇後的魂身，進入三清壇與衆神平起平坐

「薦拔飛昇」與《廣成儀制》裡的《全真青玄濟煉鐵鐧施食全集》（二仙菴方丈閻笙喈校刊）書後附圖完全相同，然而《全真青玄濟煉鐵鐧施食全集》並未提到如何進行從昇仙橋到昇仙亭到開光門的儀式，或者說，亡魂過了開光亭到底是有怎樣具體的意義。大陸現在仍有類似的儀式，但是昇仙橋與昇仙亭之間，昇仙亭與開光門之間都用布帛或白紙連接。有個大陸的道士跟筆者說應該用布帛比較合理，因為是亡魂走在上頭。辜道長說陝西一帶有將布帛改用木板者，因為是魂車載著魂身走在上頭。



圖十三：《全真青玄濟煉鐵鐧施食全集》



圖十四：關召亡靈(四川鶴鳴山，蔣馥蓁攝，2012)

（三）禪和派道士

前一節提到臺灣中北部的正一道士不從事黑事，因此中北部的超度法事多半由釋教承擔。其實這樣說並不完全合乎實情，因為正一派當中還有一些較小的派別，譬如禪和、[(184)]清微、瑜珈等，也會做超度（無論新亡、舊亡），此外還有誦經團、比丘／比丘尼等。此處筆者僅舉一個禪和派的例子。

筆者有一回到新北市三峽區參加一個私人神壇舉辦的超度法會，他們聘請臺北市的禪和派道士主持。這是個連續五天的法會，稱為「薦祖報恩法會」，稱法會道場為「太上慈悲無量度人冥陽兩利五永日道場」。我們看五天的儀式內容，幾乎全部都在誦經，而所誦的經典，除了度人經之外，跟南部靈寶道士完全不同，譬如王大天君真經、瑤池金母真經、三生解冤妙經、三玄減罪法懺、三官應感妙經、九天生神玉章、洪慈救劫真經，都不是南部道士用在超度場合的經懺。而南部道士所演出的科儀，譬如放赦、打城、牽藏、解結、沐浴、過橋等等，在這裡全都沒有。

(184) 禪和派為 1949 年前後，隨福州移民傳入臺灣。為福州籍官員在北京為官時，學自全真派，又參用佛教儀典，故稱禪和（李豐楙、謝聰輝 2001 : 30）。



圖十五：禪和派道士之超度儀式

表七：禪和派道士五朝超度法會科儀表

	上午	下午
第一天	演法淨壇、王大天君真經、瑤池金母真經、天廚妙供	引魂入座/聽經聞法、青玄救苦妙經、青玄救苦法懺、晚課斛食
第二天	演法淨壇、度人無量妙經、天廚妙供	靈應藥王真經、天醫救苦法懺、晚課斛食
第三天	演法淨壇、東獄解冤法懺、三生解冤妙經	天廚妙供、三玄減罪法懺、三官應感妙經、三玄減罪法懺、晚課斛食
第四天	演法淨壇、九天生神玉章、天廚妙供	九天生神法懺上卷、九天生神法懺中下卷、晚課斛食
第五天	演法淨壇、洪慈救劫真經、百拜朝天法懺、普獻諸天	送聖留息賜福、酬謝百神、犒謝兵將、玉陽鐵觀、法會圓場

（四）北部黑頭道士

前面提到，臺北的道士以正一道士為主，專門紅事，因而稱為紅頭，然而臺北也有很少數以處理喪事為主的黑頭道士，主要分佈在淡水、三重一帶。

臺北市有家著名的大廟，每年農曆七月普度都辦兩天的普度法會，7 月 14 日請黑頭道士來牽藏，7 月 15 日請比丘來演瑜伽焰口，這是延續很多年的傳統。7 月 14 日的牽藏主要由信眾出錢參加，每年大約有一百二十多人報名。

這間廟宇所辦的超度法會，也可以說不完全是超度，因為只限於牽藏，並不

供奉私人祖先、嬰靈、冤親債主等牌位。藏分水藏與血藏兩種，以顏色區別，水藏為白色，血藏為紅色。

廟方所聘請的黑頭道士住在萬華，(185)道士所排出的科儀為：

表八：北部黑頭道士牽藏科儀

	上午	下午	晚上
內容	起鼓、發表、請神	靈寶滅罪水懺、請藏腳媽、起藏、放赦	倒藏、謝壇

這是跟臺南比較接近的超度儀式。上午的起鼓、發表、請神是固定的程序，下午誦水懺之後牽藏，比較特別的是是牽藏前先請藏腳媽，也就是池頭夫人，據說她是看守血池的神明，臺南牽藏前並無請池頭夫人的習俗。

這裡的牽藏分為起藏與倒藏。起藏時要先請池頭夫人到現場，黑頭道士跟廟方人員及家屬穿梭繞行藏場，上香祭拜，接著由家屬在自己的藏自由祭拜。有的家屬轉一轉藏，有的家屬帶東西來給亡者。

道士接著回到道壇進行放赦，晚飯後再回到現場倒藏。臺南的牽藏並不用起藏、倒藏等名詞，但也可以說有類似的概念，亦即臺南在牽藏前先要開光（每隻藏都有上中下三層，各有不同的人像），最後道士把亡者從藏裡取出之後，把藏打倒。

像這種集體超度的場合，臺南的道士先牽血藏再牽水藏，各要用到不同的文檢，血藏的牒文比水藏多得多，此處以水藏為例。

牽水藏之初，道士先要拿召魂旛召魂，接著道士宣讀追魂牒（北帝追魂攝魄飛符），牒文說：「右仰　左右楊劉二大元帥，同東西南北上下遠方追魂大使，同上天下地、入水入火、陰間陽間、飛空追魂使者，火急遵依太上符命，追取亡過XXX 真魂正魄…」，(186)封函上寫「北魁玄範府牒催神虎原承差官」，道士宣讀追魂牒之後，把它放在小船上，連同小船一起燒化。然後道士對水藏開光、轉藏、宣讀疏文、拿召魂旛召魂，然後道長（或神明）再以戟刺破打倒水藏。

臺南跟臺北最大的不同，不僅僅是文檢而已，而是臺南的道士認為牽藏有一整套的儀式而不是孤立的，不但要先誦過相關的經、懺，而且要先放赦、牽藏、再打城。這整套的儀式放赦、牽藏、打城還有一定的次序，而且最後要打城才算圓滿結束。

(185) 萬華的黑頭道士已在幾年前過世，現在改聘釋教法師，但所演出的內容完全一樣。
(186) 大淵忍爾，《中國人の宗教禮儀：佛教、道教、民間宗教》（東京：福武書店，1983），頁 670。



圖十六：臺北市之牽藏

（五）鹿港道士打城

筆者曾有機會到鹿港看當地之送肉粽法事。送肉粽當天下午，先請道士來超度亡魂再打城。臺南的枉死城可分為兩種，一種放在桌上，通常為法師超度舊亡用；一種放在地上，通常為道士超度新亡或舊亡用。道士所用之枉死城，城門兩旁畫有鬼卒，城的上面前兩角有牛頭馬面，後方有較大之觀音站在中間，以及較小之善才良女分列在城上之後兩角。法師所用之枉死城，城上四角插四面三角旗，後面中央上方為獄卒。無論道士或法師之枉死城，只寫「枉死城」，其他城門或寫東門、南門等名稱，或不寫。鹿港之枉死城跟臺南之枉死城並不相同，道士買來一個四方形的枉死城，固然有一面在城門上寫著「枉死城」，其他三面則分別寫著金剛城、火翳城、風雷獄等名稱。城門外或城上並無任何獄卒、牛頭馬面等。臺南之道士/法師先把魂身放入城裡，鹿港之枉死城放在城裡的是個神主牌位，神主牌位前還有一個香爐。



圖十七：鹿港打城

打城僅有道士一人，他自己敲鐃鈸搖三清鈴，並無後場樂師。打城儀式前並無放赦儀式。道士先拿招魂旛招魂後開始打城。道士非常簡短的步虛、淨壇，然後請神，接著簡短宣讀保釋文，帶著家屬以逆時針方向繞行枉死城數圈，然後道士以七星劍劃開城門，拿出香爐、神主牌位，再帶著家屬以順時針方向繞行枉死城數圈，然後將香爐與牌位放回靈堂。整個儀式在十分鐘內結束，是筆者所見最簡短的打城儀式。

（六）臺北比丘打城

臺北市松山有一規模宏大之私人宮廟，每年農曆七月主神生日時，都會順便舉辦「報恩超度法會」，每年都吸引成千上萬的信眾前來參加，因為參加的人實在太多，亡魂跟本沒機會立牌位，只能把亡魂的名字寫在紙片上，貼在牆上。

廟方請比丘主持法會，我們看到主法比丘排出的科儀表如下：

表九：比丘破獄科儀表

	上午	下午
第一日	演淨、慈悲三昧水懺、天廚妙供	引魂安奉、慈悲三昧水懺、懺悔文迴向、地藏王經、父母恩重難報經
第二日	演淨、金剛寶懺、天廚妙供	金剛寶懺、懺悔文迴向、開破五方地獄、藥師海會迴向儀
第三日	演淨、藥師寶懺、天廚妙供	大甘露施食

跟上面的其他派別一樣，若以臺南市道士的標準來看，這類的超度儀式，所誦的經懺完全不同，也沒什麼放赦、牽藏之類的科儀。不過第二天下午有破獄，類似臺南的打城。如前面提到的，打城打的是枉死城或血盆城，破獄破的是地獄，兩者的概念不同。



圖十八：臺北市比丘打城

五、結論

歷來人類學對死亡的研究，都針對死亡的意義，尤其是社會整合的意義來討論。在漢人社會的研究裡，學者注意到死亡後所造成的污染、分家、風水等等問題，然而少有學者討論超度儀式的意義，本文的目的則在於填補人類學喪葬儀式的研究。

對於臺灣漢人的超度儀式，以往的學者或者強調是儒家思想裡對父母的孝

思，或者說在儀式上顯示、強化父系的社會的觀念；也有學者強調魂魄的觀念，認為超度是三魂七魄的整合、歸位問題，(187)譬如黃佳琪說：「亡魂的三魂七魄能夠重新聚煉，再由不可思議的神尊功德力幫助亡魂解除冤結、罪孽，拔度超薦後，能以清白之身回歸，昇往仙界修煉；家屬也經由此儀式，重新調整家人關係地位，並促進家族和諧團結，成為更緊密的命運共同體」，(188)這段話強調三魂七魄的聚煉，做為家庭整合的基礎。

美國人類學家 James Watson 在香港研究喪葬儀式，他提出儀式標準化的說法。(189)筆者認為，就臺灣各地的超度儀式來看，沒有標準可言，各有地方傳統習俗，儀式專家也各有派別的不同，因此我們看到南部與北部的道士，各有不同的超度儀式，也看到儀式的創新。臺南的道士的超度儀式有悠久的傳統，有許多儀式我們還可以在道藏裡找到根據，譬如關於血湖的儀式。然而北部的道士傳統上並不做超度儀式，但當他們接到廟方的委託時，就得在自己原有的基礎上加以創新（否則就得表示無此能力承接委託，把工作機會拱手讓人），因此有些道士或到外地（譬如大陸）去學習，或回到道藏裡尋找根據再加以創新，譬如飛昇儀式就是從大陸學來。

臺南的鍾永枝道長表示臺南的超度儀式的某些部分，可以在《正統道藏》、《藏外道書》裡找到來源與根據，如同本文在「血湖」一段裡敘述的例子。而且，一個儀式不僅僅是個儀式而已，而是幾個環環相扣的儀式所構成，譬如牽血藏表面上看來是個獨立的儀式，其實先得要誦血湖經、血湖懺，放赦馬然後才能牽血藏，之後還得打城才算周全。因此就臺南的道士來看，他們的超度儀式有傳承有根據，假如我們用這樣的道理來看其他地方的道士或法師的超度儀式，就會發現兩者無法溝通。本文的最後一節紀錄北部的幾個超度法事，用以跟南部的超度法事對照。筆者在本文裡強調，南臺灣的超度法事已經相當統一，法事的名稱（靈前繳、午夜、一朝等），各相對所要進行的經懺、科儀，都大同小異。要是用南部的標準來看，北部正一各教派所演出的超度法事，可說跟南部完全格格不入。不只是演出的科儀幾乎完全不同，南部的科儀所表現出來的一套悔罪與赦免，解罪與煉度的目的，在北部完全不見。更有甚者，有北部正一紅頭道士用普度的文本來演超度，而日本學者也就當作超度儀式加以書寫。

---

(187) 李豐楙，〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》(1996)；陳信聰，《幽冥得度---儀式的戲劇觀點：臺南市東嶽殿打城法事分析》（臺北：唐山，2001）。

(188) 黃佳琪，《道教打城儀式之音樂研究》(2005)，頁 2。

(189) Watson, “The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance.” In James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 1988a).

本文的目的不在記載各地道士、法師超度儀式之不同，而是嘗試解釋不同儀式的意義。筆者認為道士與法師超度儀式之不同，顯示出兩個不同宗教的不同宇宙觀。

宗教建構宇宙觀，包括死後世界的圖像。神明教認為人死後魂還生活在另一世界裡，因此要給亡者腳尾飯、過山轎，之後每天要拜飯，最後要燒紙厝、庫錢。這些動作顯示神明教的宇宙觀。

當家屬雇用道士來做超度儀式，大部分的人其實不瞭解道士儀式。從本文裡我們可以發現，南臺灣的道士、法師以及北臺灣的道士，所表現的超度儀式的內涵都不一樣。臺南的道士所有的超度的經懺、科儀，都假定一個人有罪，要他面對消愆滅罪天尊（因此經常稱亡者為「懺主」），也就是說，道士幾乎所有的經懺都在懺悔、赦免亡者的罪與過錯，許多儀式也都在赦免亡者的罪愆。道士從召魂開始，唱道：「三尊聖號力無邊，普為亡靈釋罪愆；身苦意業皆得道，貪嗔癡愛須拋然」，其他譬如放赦、解結、合符童子都一樣，都表現出懺悔、赦罪意義。研究道教的學者認為懺悔省過是道教醮典的基本精神之一：

> 凡是平日之所為中，對已犯或未犯的作為，均需藉此機會面對諸仙聖，表示懺悔反省之意， 許多提名為「懺」，本身就有「悔過」的深意，這是道教深刻省察人性在道德上所易犯的罪與過，形成一種罪感文化，故誦唸懺文即是一種解罪方式，由道士帶之轉誦解罪以求身免。(190)

內心的懺悔應該是全人類都有的觀念，但是去跟神求懺悔，在基督宗教及道教都相當普遍，卻不見於佛教。佛教認為人的罪業要由自己去消除，並非佛菩薩所能幫忙。因此佛教裡並不要求信徒到佛菩薩面前懺悔，佛菩薩也無法替信徒赦罪。只是道教用佛教的行為標準來要求一個人的行為，因為最基本的要求是懺悔三業。臺灣南部靈寶道士的超度儀式顯示出道教對亡者的要求，要懺悔、悔過。正如李豐楙說的「儒家文化基本上是種過感、恥感文化，而道教則是過感、罪感文化，認為凡人生前都會觸犯諸般罪惡，不管是所已犯或所未犯」。(191)

臺南的法師超度儀式，也有長久的傳統，也表現出相當一致的外貌，但是跟道教儀式相比，法師的超度儀式因為是神明教的傳統，並無經懺與文檢。法師儀式顯示人死後被關在枉死城（或盆城、血盆城）裡，要打城把他救出來，然後給他沐浴、吃藥治病、吃飯，使他成為健康正常的人，才能等待投胎或投靠神明修

(190) 李豐楙、謝聰輝，《臺灣齋醮》（臺北：國立傳統藝術中心籌備處，2001），頁 56。

(191) 李豐楙，〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》(1996)，頁 477-78。

行。至於說人死後為何被關在枉死城裡，這跟人生前是否做了什麼壞事無關，只因為是不正常死亡。

筆者認為道士與法師儀式之不同，主要在於道教跟神明教兩者有相當不同的宇宙觀。道教儀式顯示人要懺悔一生的過錯，求神赦罪，才能早日超生；法師認為只有救亡者離開枉死城，才能使亡者等待重新投胎或跟著神明修行。因此，儀式乃是展現宗教所建構的宇宙觀，使家屬安心的一種想像。無論是臺南道士有經懺的超度儀式，臺南法師只有動作沒有經懺的超度儀式，還是外地的各式超度儀式，都同樣完成超度的工作，同樣滿足家屬的想像，使家屬相信亡者已經脫離苦海（枉死城或血湖等）、已經飛昇、已經得救。因此超度儀式所表現出來的，都在顯示不同宗教的宇宙觀，顯示出一種使家屬得到安慰的建構出來的真實。

引用書目

大淵忍爾
1983 《中國人の宗教禮儀：佛教、道教、民間宗教》。東京：福武書店。
小林正美
2001 《六朝道教史研究》。成都：四川人民出版社。
山田明廣
2010 〈臺灣道教合符童子科儀之形成的初步探討〉,《成大歷史學報》39: 177-202。
丸山宏
2004 《道教儀禮文書の歷史的研究》。東京：汲古書院。
池田溫
1981 〈中國歷代墓券略考〉,《東洋文化研究所紀要》86: 193-278。
江慶林 編
1983 《臺灣地區現行喪葬禮俗研究報告》n.2。臺北市：中華民國臺灣史蹟研究中心。
朱鋒
1960 〈臺灣的古昔喪禮〉,《臺北文物》8(4): 1-13。
宋曉厚
2011 〈論《血盆經》在中國的發展〉,《世界宗教文化》3: 38-43。
吳瀛濤
1969 《臺灣民俗》。臺北市：振文書局。
李豐楙
1996 〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，收於李豐楙、朱榮貴主編,《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》，頁 459-483。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處。
李豐楙、謝聰輝
2001 《臺灣齊醮》。臺北：國立傳統藝術中心籌備處。
呂理政
1992 〈臺南東嶽殿的打城法事〉，收於《傳統信仰與現代社會：臺灣民間信仰研究論文集》，頁 147-206，223-274。臺北：稻鄉。
呂錘寬
2009 《道教儀式與音樂之神聖性與世俗化》。臺北：行政院文化建設委員會。
松本浩一
1999 〈臺南林法師の打城儀禮〉,《社會文化史學》40: 90-108。
2004 〈臺灣北部紅頭道士の超拔〉,《東京家政學院筑波女子大學紀要》8: 69-78。
林明峪
1995 《臺灣民間禁忌》。臺北市：聯亞出版社。
姜守誠
2010 〈南臺灣靈寶道派放赦科儀之研究〉,《世界宗教學刊》15: 71-209。
洪進鋒
1990 《臺灣民俗之旅》。臺北：武陵。
紀曉嵐
1994 《閱微草堂筆記》。王櫻芳、蔡素禎註釋。臺南：漢風出版社。

韋兵
2010 〈俄藏黑水城文獻《佛說壽生經》: 兼論十一—十四世紀的壽生會與壽生寄庫信仰〉,《西夏學》5: 92-9。
姚漢秋
1999 《臺灣喪葬古今談》。臺北：臺原。
涂順從
2001 《南瀛生命禮俗誌》。新營：臺南縣政府文化局。
高橋晉一
1994 〈臺南法師の禮儀とシャーマニズム：打城法事を事例として〉，收於宮家準、鈴木正崇合編，《東アジアのシャーマニズムと民俗》，頁 308-329。東京：勁草書房。
陳進國
2008 〈「买地券」习俗的考现学研究：闽臺地区的事例〉,《民俗研究》1:129-64。
連橫
1963 《雅言》。臺北市：臺灣銀行。
徐福全
1993 〈論臺灣民間喪葬禮俗中之禁忌及日常生活中因喪葬禮俗所引起之禁忌〉。論文發表於民間信仰與中國文化國際研討會。漢學研究中心主辦，國立中央圖書館國際會議廳。1993 年 4 月 25-28 日。
1999 《臺灣民間傳統喪葬儀節研究》。臺北市：作者自印。
淺野春二
2005 《臺湾における道教儀礼の研究》。東京都：笠間書院。
曹甲乙
1958 〈臺灣之喪葬〉,《臺灣文獻》9(4): 61-66。
陳信聰
2001 《幽冥得度--儀式的戲劇觀點：臺南市東嶽殿打城法事分析》。臺北：唐山。
陳虹雯
2005 《道與地方文化：一位道長的成長歷程》。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。
張譽薰
2002 《道教「午夜」拔度儀式之研究：以高雄縣大寮鄉西公厝道士團為例》。南華大學生死學研究所碩士論文。
黃文博
1992 《臺灣冥婚傳奇》。臺北：臺原出版社。
黃佳琪
2005 《道教打城儀式之音樂研究》。臺灣師範大學民族音樂研究所碩士論文。
黃福全 編
2006 《拔度功德文檢》。彰化：逸群圖書。
葉春榮
2012 〈由祖成神：世俗媽祖與封神〉。發表於第八屆湄洲媽祖學術研討會。2012 年 6 月 15/16 日。莆田市：莆田學院。
楊炯山
1998 《喪葬禮儀》。新竹：臺灣竹林書局。
鈴木清一郎
1934 《臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》。臺北市：臺灣日日新報社。

臺灣省文獻委員會口述歷史專案小組 編
1993 《臺灣婚喪習俗口述歷史輯錄：耆老口述歷史(二)》。南投市：臺灣省文獻委員會。
劉枝萬
1967 《臺北市松山祈安建醮祭典：臺灣祈安醮祭習俗研究之一》。南港：中央研究院民族學研究所。
劉還月
2003 《臺灣島民的生命禮俗》。臺北：常民文化。
蕭登福
1997 〈由佛道兩教《受生經》看民間紙錢寄庫思想〉,《宗教哲學》3(1): 93-110。
2008 《六朝道教靈寶派研究》。臺北：新文豐。
2011 《正統道藏提要》。臺北：文津出版社。
謝聰輝
2005 〈靈寶道壇放赦科儀〉，收於吳勇猛、謝聰輝合著，《臺灣民間信仰儀式》，頁 151-169。蘆洲：國立空中大學。
2006 〈臺南地區靈寶道壇《無上九幽放赦告下真科》文檢的仙曹名稱與文體格式考論〉,《國文學報》40: 75-115。
2009 〈臺灣道法二門道壇建醮文檢研究：以基隆廣遠壇乙酉年松山慈惠堂七朝醮典演法為例〉,《清華學報》39(2): 181-225。
Ahern, Emily M.
1973 *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.
1975 "The Power and Pollution of Chinese Women." In Margery Wolf and Roxane Witke, eds., *Women in Chinese Society*. Pp. 193-214. Stanford: Stanford University Press.
Bloch, Parry and Jonathan Parry eds.
1982 *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
De Groot, Jan Jakob Maria
1883 "Buddhist Masses for the Dead at Amoy". *Travaux de la 6e session du Congrès international des Orientalistes* 2: II-120.
1892 *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*. Vol. 1. Leyden: E.J Brill.
Diamond, Norma
1969 *K'uen Shen: A Taiwanese Village*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
Doolittle, Justus
1865 *Social Life of the Chinese*. New York: Harper & Brothers.
Doré, Henry
1914 *Researches into Chinese Superstitions*. Shanghai: Tu'sewei Printing Press.
Freedman, Maurice
1958 *Lineage Organization in Southeastern China*. London: The Athlone Press.
1966 *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: The Athlone Press.
Hertz, Robert
1960 *Death & The Right Hand*. Translated by Rodney and Claudia Needham; with an introd. by E.E. Evans-Pritchard. Glencoe, Ill. : Free Press.
Levi-Strauss, Claude
1966 *The Savage Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.

Moskowitz, Marc L.

2001 *The Haunting Fetus: Abortion, Sexuality, and the Spirit World in Taiwan*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Parry, Jonathan

1982 "Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic." In Maurice Bloch and Jonathan Parry, eds., *Death & the Regeneration of Life*. pp. 74-110. Cambridge: Cambridge University Press.

Sangren, P. Steven

2000 "Women's Production: Gender and Exploitation in Patrilineal Mode." *In Chinese Sociologics: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction*. pp. 153-185. London: The Athlone Press.

Saso, Michael ed.

1975 《莊林續道藏》。臺北：成文。

Schipper, Kristofer M.

1985 "Vernacular and Classical Ritual in Daoism." *Journal of Asian Studies* 45(1): 21-57.

1993 *The Taoist Body*. Berkeley: University of California Press.(First published as Le Corps Taoïste by Librairie Arthème Fayard, Paris. 1982)

Seaman, Gary

1981 "The Sexual Politics of Karmic Retribution." In Emily Martin Ahern and Hill Gates, eds., *The Anthropology of Taiwanese Society*, pp. 381-96. Stanford: Stanford University Press.

1989 "Mu-lien Dramas in Puli, Taiwan." In David Johnson, ed., *Ritual Opera, Operatic Ritual: "Mu-lien Rescues His Mother" in Chinese Popular Culture.* Papers from the International Workshop on the Mu-lien Operas, pp. 155-90. Berkeley: The Chinese Popular Culture Project, University of California.

1992 "Winds, Waters, and Souls: Folk Concepts of Physiology and Etilogy in Chinese Geomancy." In Charles Leslie and Allan Young, eds., *Paths to Asian Medical Knowledge*, pp. 74-97. Berkeley : University of California Press.

Seidel, Anna

1987 "Traces of Han Religion in Funeral Texts Found in Tombs," 收於秋月觀暎編，《道教と宗教文化》，頁678-714。東京：平河出版社。

Soymie, Michel 蘇遠鳴

2002 〈《血盆經》資料研究〉，《法國漢學》7: 78-117。

Wang, Sung-hsing

1974 "Taiwanese Architecture and the Supernatural." In Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. pp. 183-192. Stanford: Stanford University Press.

Watson, James

1982 "Of Flesh and Bones: The Management of Death Pollution in Cantonese Society." In Maurice Bloch and Jonathan Parry, eds., *Death & the Regeneration of Life.* pp. 155-186. Cambridge: Cambridge University Press.

1985 "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") Along the South China Coast, 960-1960." In David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, pp. 292-324. Berkeley: University of California Press.

1988a "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance." In James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. pp. 3-19. Berkeley: University of California Press.

1988b “Funeral Specialists in Cantonese Society: Pollution, Performance, and Social Hierarchy.” In James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. pp. 109-134. Berkeley: Unviersity of California Press.

Watson, Rubie

1988 “Remembering the Dead: Graves and Politics in Southeastern China.” In James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. pp. 203-227. Berkeley: Unviersity of California Press.

救贖・赦罪・償報：臺南「打城」法事研究

林雨璇
一橋大學社會學研究科

一、前言

本文討論臺南的「打城」法事。這是由在世者雇請法師或道士等儀式專家，以已過世的亡魂為對象進行的儀式，所謂「打城」，意指破城門，將被禁錮在地府的城中受苦的亡魂保釋救出之意；(1)在臺南的東嶽殿、西港慶安宮等廟宇當中經常可見此儀式之進行。一般常見在東嶽殿進行打城法事的事例，多為主家感受到日常生活中的不順遂，至神壇、宮廟問事，經神明指示為祖先或冤親債主需要超度，而在神壇、宮廟的乩童及工作人員陪同下，來到臺南雇請紅頭法師，在供奉有掌管陰間的東嶽大帝、地藏王菩薩、或酆都大帝的廟宇中進行打城法事。此類在東嶽殿由法師進行的打城法事，已經引起許多學者的注意，他們針對儀式空間、儀式功能、由法師進行的儀式過程等做了詳盡的描述分析；(2)這些過去學者的研究，或強調儀式所反映的父系社會結構，或注意到打城法事的療癒功能，多將打城視

(1) 通俗解釋之一為，「打城」即「攻打枉死城」；在漢人社會的一般民間觀念中，非自然死亡者，即凶死，枉死者，死後的亡魂去到陰間，會被關在枉死城中，需要家屬雇請法師進行法事，才能將他們從中解放保釋出來。然而，實際儀式現場，可以發現，「城」有不同種類，在東嶽殿的打城以枉死城為主，在一般新亡的功德法事中，則依亡者個人情況的不同，還有盆城、血盆城等不同種類。

(2) 如呂理政，〈臺南東嶽殿的打城法事：臺灣紅頭法儀式之一例〉，收於呂理政著，《傳統信仰與現代社會》（臺北：稻鄉出版社，1992），頁 147-206；陳信聰，《幽冥得度──臺南市東嶽殿打城法事分析》（臺北：唐山出版社，2001）；松本浩一，〈臺南林法師の打城儀礼：紅頭法師の儀礼と文献の伝統 2〉，《社会文化史学》40(1999)，頁 90-107；高橋晋一，〈臺湾法師の儀礼とシャーマニズム―「打城」法事を事例として〉，收於公家準、鈴木正崇編，《東アジアのシャーマニズムと民俗》（東京：勁草書房，1994），頁 308-329；黃文博，〈搖過奈何橋─臺灣民間的打城祭儀〉，收於黃文博著，《臺灣冥魂傳奇》（臺北：臺原出版社，1992），頁 206-214。

為在東嶽殿進行的一種特殊法事，專門用於處理和非壽終正寢的祖先的糾葛的一個解決手段。

這些研究指出了關於打城法事的許多值得參考的重要觀察；然而，他們共同地忽略了另一個重要事實，那就是，除了常在東嶽殿以祖先等舊亡者為對象被舉行，打城同時也是新喪時，由子女替父母舉行，將亡者過渡為祖先的喪葬儀式中，一個重要的基本元素。筆者認為，同時檢視這兩種不同場合中的打城儀式，能夠提供我們對臺灣漢人宗教研究的新觀點。過去研究打城的學者研究曾指出，但未進一步清楚討論的一點是，打城法事所處理的對象以主家的「內亡」者最多、顯示家族與祖先的關係。在本文中，筆者將由祖先崇拜的脈絡出發來討論「打城」，進一步對人類學漢人宗教研究中著名的「神、鬼、祖先」概念進行再思考。

人類學的漢人研究，對於祖先崇拜的討論，多將焦點放在亡者成為祖先後的主題，如宗族、風水等；對於亡者成為祖先前的轉換過程，卻很少詳細討論。Watson (1982) 曾指出從亡者死亡到入土為安之前這段時間的關鍵性及轉換意義，但主要聚焦在人對死亡汙染的恐懼和分擔的義務上。(3)筆者認為，由子女為父母舉行的喪葬儀式，是亡魂由新亡的狀態轉換為祖先身分的重要過渡，其中展現了漢人對人的概念以及對生者與死者關係的概念；而在喪葬儀式中佔重要地位的打城儀式，當換了一個情境，在東嶽殿以舊亡者為對象舉行時，也在此不同脈絡下展現了類似的概念。本文首先略以一例說明在臺南由道士舉行的新亡功德法事，討論其中所展現的主要概念以及對人的觀念；接著以兩個實例討論東嶽殿打城法事，在其中可以發現，打城這一儀式，在不同脈絡、不同對象下被舉行，但其中所展現類似的觀念值得注意。比較兩種不同場合的打城儀式，提供我們對打城儀式本身的核心概念，以及環繞著這些核心概念而展開的打城儀式所顯示的，人與祖先、鬼、神之間的關係，有更清楚的了解。

二、新喪時的功德法事：打城作為功德法事的基本元素之一

（一） 儀式脈絡・事例

臺南市一般民間信仰的人家的喪葬儀式，通常由亡者臨終時的「拼廳」揭開

(3) James Watson, “Of Flesh and Bones: The Management of Death Pollution in Cantonese Society.” In Maurice Bloch and Jonathan Parry, eds., *Death & the Regeneration of Life*, pp. 155-186. (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

序幕，[4]接著每七日為一旬，有頭七（兒子旬）、二旬（媳婦旬）、三旬（孝女旬）、四旬（乞丐旬）、五旬（孫女旬）、六旬（孫子旬）、尾旬。做旬的風俗各地不同，也依主家的情況各異，如臺南市內喪家，可能頭旬、三旬、五旬、七旬都做儀式、燒庫錢，市區以外的喪家可能尾旬才排壇、燒庫錢，其他時候只誦經、拜拜。不論如何，最重要一定要做的是頭旬跟尾旬；尾旬做完，隔天就是出殯，撤靈堂，喪葬儀式暫告一段落，接著初一、十五、百日、對年時要拜拜、奠酒、換孝，至三年時將亡者的神主和廳頭的公媽牌合爐，[5]儀式程序正式完成。

在整個喪葬程序中，除了出殯入土以外，主要儀式大都集中在出殯前的尾旬。依主家在時間與金錢上的付出，以及所雇用專業人員的不同選擇，尾旬的作法和內容，有很大的彈性；然而，檢視各類作法，可以發現，在臺南許多地區，一般喪家在家中為新亡的亡魂做功果或功德法事時，會進行打城。尾旬的規模由小至大，可分為靈前繳、午夜、一朝（空殼一朝）、正一朝（在腹一朝）、一朝宿啟、二朝、二朝宿啟、三朝、五朝等。[6]靈前繳（即「靈前繳庫」）是最簡單的功果法事，時間長度只有一個下午，內容包括打城和燒庫錢；時間和規模更大的法事則在打城和填庫之外增加放赦馬、沐浴、解結、合符對獄等科儀和滅罪寶懺、冥王懺等經懺（見表一）。在有打城的區域，雇用道士做的新喪齋儀，由簡單到盛大的各種儀式安排中，打城可說是最基本的元素。[7]

表一：道士超度類別及內容

名稱	時間	表章名稱	經懺、科儀
靈前繳	不滿半日（下午2-5時）	無上填庫拔度齋	（打城）、（餵藥）、（解結）、填庫、入厝、過橋
午夜	從午到夜	無上金書拔度齋	啟白、度人經、（路關）、太上慈悲滅罪寶懺（三元寶懺）、普度、放赦馬、打城、水懺、沐浴、解結、填庫、過橋

(4) 在臺灣漢人的傳統禮俗中，自家大廳才是人過往時的正終之所；若在臥房中過往，則不能算是正終，會在房中留下煞氣。因此當有人即將往生時，家屬會在大廳排兩條長板凳，上擱門板，將即將往生者移到大廳等候最終時刻的到來。由於「神明忌喪」，此時要把廳頭奉祀的神明用紅布遮蓋，三官燈等物件收起來，因此稱為「拼廳」，拼即打掃之意。在人嚥下最後一口氣之前，躺在大廳是頭朝外腳朝內；人過往之後到等待入棺木的期間，遺體則是頭朝內腳朝外擺放。

(5) 以前傳統作法要滿三年，現在大多一年就合爐。

(6) 參見浅野春二，《臺湾における道教儀礼の研究》（東京：笠間書院，2005），頁 288-290；黃佳琪，《道教打城儀式之音樂研究》，（國立師範大學民族音樂研究所碩士論文，2004），頁 1。

(7) 舊臺南市區和周圍區域普遍大都打城。然而，臺南的某些區域也有例外，如新化以東的山區，則不打城。本文針對以府城傳統為中心的喪葬儀式進行討論。審查人的意見指出，在正統道教靈寶派的思想中，「拔度」是功德法事的主要目的，因此使亡魂得到正式赦免而具超升資格的「頒赦」（放赦）是功德法事中的主要科儀手段；然而，對於不懂文本、只看動作的一般民眾而言，放赦與打城一體，是打城前的前置作業，緊接在放赦之後的「打城」才是人們關心並要求實效的重點。

一朝、 空殼 一朝	不滿一日 （早上 9 點至晚上）	無上九幽 拔度齋	起鼓、啟白、開通冥路、午供、度人經、太上慈悲滅罪寶懺、（普度）、水懺、放赦馬、打城、沐浴、解結、填庫、過橋
正一朝、 在腹 一朝	超過一日（前一晚入壇）	無上十迴 拔度超升 齋章	起鼓、發表、啟白、開通冥路、度人經、十王寶懺、午供、救苦寶卷、放赦、（普度）、合符童子、打城、藥王寶懺、水懺、沐浴、解結、填庫、過橋
一朝 宿啟	一日半	無上十迴 拔度齋	（第一日下午）起鼓、發表、啟白、請神、開通冥路、十王寶懺（前五卷）、放赦、分燈捲簾、打城、（第二日）道場科儀、十王寶懺（後五卷）、午供、救苦寶懺、合符童子、（普度）、沐浴、解結、水懺、填庫、過橋
二朝	二日	無上十迴 拔度齋	（第一日）起鼓、發表、度人經、開通冥路、午供、十王寶懺、放赦、打城、分燈捲簾、解結、（第二日）道場科儀、登棚拜表、午供、合符童子、沐浴、解結、（普度）、填庫、過橋
二朝 宿啟	二日半	無上十迴 拔度齋	（第一日）發表、啟請、開通冥路、詣靈、藥王、放赦、打城、分燈捲簾、（第二日）道場科儀、合符童子、小普度、填庫、過橋
三朝	三日	無上黃籙 拔度齋	（前一日）放水燈、鬧廳、發表，（第一日）豎旛、開通冥路、血湖經、血湖懺、午供、度人經、滅罪慈悲寶懺、放赦、血藏、水藏、抽楹放索、打城、車關、分燈捲簾，（第二日）無上九幽拔度道場科儀、請經、冥王懺（十王寶懺）、午供、九幽滅罪寶懺、放赦、宿啟，（第三日）祝聖、登檯、午供、合符童子、沐浴、解結、洞玄救苦寶卷、普施、謝旛、謝壇

在不同規模的尾旬作法中，一朝宿啟是較常被舉行的新喪齋儀中較大規模者，是報導人認為涵蓋大部份科儀的基本正式作法。[8]以下以筆者所參與，林正喜道長在臺南歸仁主持的一朝宿啟喪事的紀錄，作為一例加以說明：

所謂「一朝宿啟」，為由第一日下午開始至次日晚間，長達一天半的法事。本次的法事第一日下午進行發表、啟聖、開通冥路、放赦、打城、分燈捲簾；第二日則為自上午開始一整日之法事，包含早朝道場科儀、十殿冥王懺、午供、合符對獄、救苦寶卷、普度、給牒、解結、沐浴、水懺、填庫等科儀。以下分別簡介兩日法事之程序內容，說明打城在整體新喪法事中的脈絡位置，並針對打城過程

(8) 根據報導人的說法，喪家依自身經濟能力的不同而選擇不同規模的新喪齋儀作法，其中「午夜」、「一朝」、和「一朝宿啟」是一般較為常見的方式，而「一朝宿啟」以上的齋儀被視為是較為隆重的齋儀。

作詳細敘述。(9)

第一日下午進行「發表」科儀，召請功曹符使將疏文呈送至天宮、地府相關各處，傳達此次進行功德法事之事。接著淨壇請神，宣讀疏文啟奏眾神，張掛榜文，法事正式開始。發表、啟聖後，道士帶領家屬至靈堂，進行「詣靈說法」，告知亡魂今日將進行之法事，並由家屬手持幢旛和魂身，將亡魂召請至三清壇。接著進行「開通冥路」，點七星燈為亡靈照明冥界道路，接引亡靈來到道壇受禮聽法。(10)開通冥路之後，進行「放赦」，由道長至三天門下向救苦天尊奏請赦免亡魂罪業、頒降赦書，後派赦官、赦馬將赦書告下酆都地獄，以拔度亡靈脫離地獄。(11)放赦結束後，休息吃晚飯，晚間鬧廳後進行「無上分燈功德科儀」，分燈、捲簾、鳴金戞玉。(12)最後，進行打城。



圖一：放赦（林正喜道長宣讀赦書）

(9) 關於一朝宿啟拔度科儀的內容，在道教研究的領域已有許多專門的著述進行詳細的討論，本文無意重複，僅簡介其程序內容，以向非道教研究的一般人類學讀者說明其中各項科儀的意義，以及打城儀式在整套喪事科儀中的脈絡位置。

(10) 一般而言，新喪的場合，是在頭七之日為亡魂進行「開魂路」。當主家在尾七進行拔薦法事時，要同時「副薦」其他從前亡過的先人的情況下，尾七法事中會再進行「開通冥路」。

(11) 關於放赦科儀的流程與內涵，參見姜守誠，〈南臺灣靈寶道派放赦科儀之研究〉，《世界宗教學刊》第十五期 (2010)，頁 71-209。

(12) 本來分燈捲簾科儀應為初夜最後一齣科儀，此次記錄的法事中，由於道士人力調度，道長作了程序上的調動，先分燈，後打城。



圖二：走赦馬（道士手持赦書、赦馬等）

在臺南地區的新喪打城，通常會請當地的境主神明來作主。這一天的打城，喪家請來當地的清水祖師主持；接近晚間 7: 00 時，清水祖師坐著四輦來到現場，在一旁等候。打城在三清壇前進行，一紙糊的盆城立在地上，面向三清壇，城門兩邊有鬼卒，城的上方四角有牛頭馬面和善才良女，正中央有亡魂替身，後方中間有一特別突出高聳之觀音紙像。[13]城和三清壇的中間設置儀桌，上有給青華大帝（太乙救苦天尊）和神農大帝（藥王）的獻狀、藥壺、寫著藥名的鴨蛋、小三牲。家屬將亡者魂身和幢旛自靈堂請來，魂身置於桌上，幢旛由孝男手持，幡帶垂放入城中。打城由道長一人主持，開始時，先從一活雞的雞冠取血，將城上的觀音及善才良女、亡魂替身等開光、開目；接著請神、獻酒，讀疏秉奏今日所行齋事；向太乙救苦天尊秉奏之後，由太乙救苦天尊派大羅山妙行救苦真人下地府保釋亡魂。

以下開始道士戲，道長變身妙行真人來到鬼門關，和守關的鬼卒對答，[14]鬼卒向救苦真人討過路錢，真人說沒有錢，於是鬼卒要求真人唱一曲玉京山度亡靈上等經文，真人唱了經，鬼卒聽了經就送他過了關；過了鬼門關就來到黃泉路，黃泉路過了就來到酆都地獄城。妙行真人到了盆城門口叫城，盆城鬼將說真人來的時間不對，閻君大王已經退殿，他們不敢作主開門；於是太乙真人變身徐甲真人召來上中下三界直符使者護罩助陣，再拿通天寶戟破開城門。象徵性地破開城

(13) 觀音象徵道士下地府到黃泉路前經過的觀音廟。一般而言，置於地上的城多會糊觀音像，若是桌上型的城則較少見到。

(14) 後場負責打鼓的樂師出聲扮演鬼卒與道長對答。

門後，道士退到一邊，家屬圍繞盆城，手扶城牆搖動，口中喊著「阿爸出城喔」、「阿公出城喔」，等待神明坐輦轎上前破城。四輦上前破城後，道士向神明確認亡魂是否已經確實帶出城，請求神明以輦轎的動作示意。(15)



圖三：道士打城（林正喜道長）

(15) 也有以卜杯來確認亡魂出城的作法。



圖四：盆城

神明將亡魂帶出、倒城後，原本在城中的替身由孝男揹在背上，孝男手持幢旛，另一家屬為他撐黑傘。長孫手捧魂身，道長由藥壺中倒出一杯杯藥湯餵亡魂吃藥，消解亡魂生前有的一切身體病痛。在餵藥的過程中，清水祖師也坐輦轎來參與，勅藥。餵藥結束，接著「過橋」。地上放置一紙糊的橋，橋上燃燒一堆紙錢，橋頭有七盞點燃的蠟燭排成的七星燈，象徵照亮冥路。道長手持幢旛，背後揹著替身的孝男一手捧魂身一手撐黑傘在後，帶亡魂過橋，進到靈堂。進到靈堂後，家屬將替身和事先準備好的一套衣服一起燒掉，讓亡魂換新衣服。在三清壇這邊，道士持掃帚和草蓆（草龍）拍打城的殘骸以送煞，並將藥壺在壇外其他空地上砸碎，送藥煞。最後，在金爐中將給太乙救苦天尊和神農大帝的獻狀連同一些金紙一起化掉，唸咒送神。



圖五：過橋

第二日的法事，上午開始，首先進行「道場科儀」，步虛、淨壇、啟五師之後，呈疏給太乙救苦天尊，道士讀疏文後召四靈護罩，由家屬向表官獻酒，道士對表官宣讀關文後，眾道士唸救苦號送表官呈疏至東極妙嚴宮。之後進行早朝獻茶，孝眷和道士向三清壇內眾神獻上四菓茶。獻茶結束，將亡者和副薦的兩位祖先的魂身從靈堂請至三清壇前。

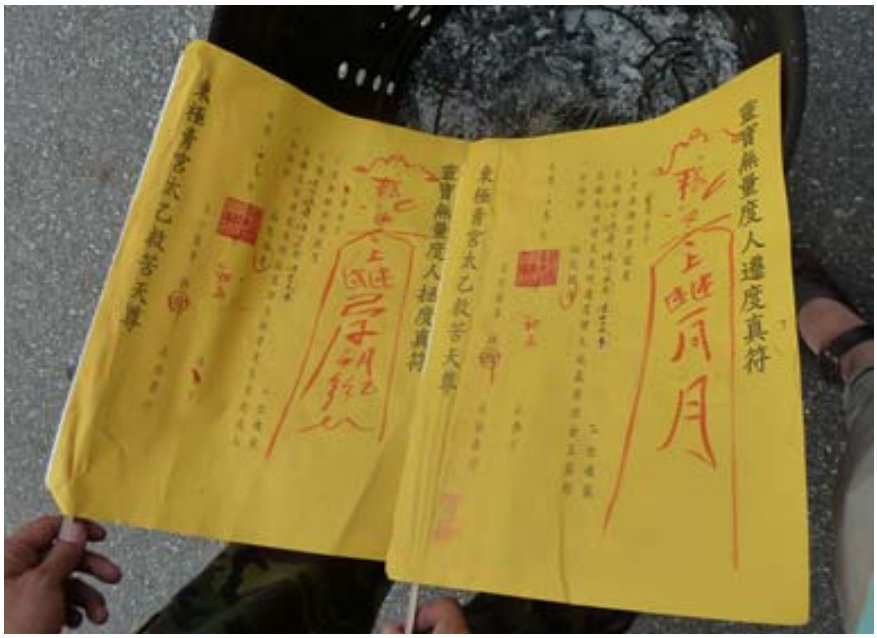
道場科儀之後，開始誦太上冥王滅罪寶懺。太上冥王滅罪寶懺共十卷，分別對應十殿閻王，(16)每一卷結束要派捧符使者騎鶴仙官帶著關文和「靈寶無量度人真符」送至各宮冥王處，(17)告知今日亡魂領受拔度功德，聽經懺悔接受度化之事。十張真符有不同的符形及名稱，丸山宏指出，(18)其效能是依據「靈寶無量度人上品妙經」的還元章而來，有各種治癒、使身體強壯、恢復年輕生命力的功效，是在誦經的同時企圖對亡魂進行身體的再生，也就是煉度。冥王滅罪寶懺結束時，將十卷冥王懺的十張牒文一起化掉，然後孝眷將魂身請回靈堂安置。十卷冥王懺之後，進行中午休息前的最後一項科儀「午供」。道士先引領孝眷在三清壇進行九獻，

(16) 十殿冥王為十方靈寶真人分身下降化形。
(17) 依序為東方玄冥宮、東南方明晨宮、南方普明宮、西南方神華宮、西方糾絕宮、西北方七非宮、北方太和宮、東北方討倫宮、上方碧真宮、下方肅英宮。
(18) 丸山宏，《道教儀礼文書の歴史的研究》（東京：汲古書院，2004），頁 349。

向三清道祖呈獻香、花、燈、果、茶、酒、食、[19]法水、寶，[20]接著移動至靈堂「薦祖」，將方才九獻的供品連同飯菜一起獻給亡靈。道士先唱勸亡詞，再撥灑白米飯化食，然後讀疏，薦祖魂。[21]



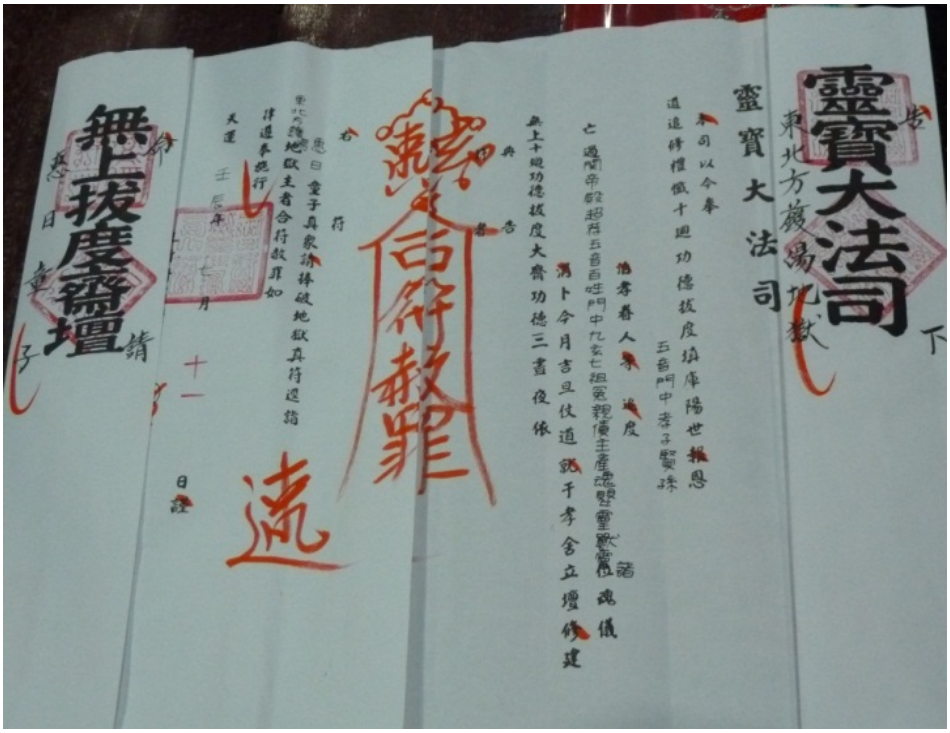
圖六：騎鶴仙官關文封函



圖七：靈寶無量度人真符

(19) 以敬包代表。
(20) 孝眷呈上自己隨身的手錶、首飾、手機等。
(21) 邀請開基祖、高祖公、高祖媽、曾祖公、曾祖媽等祖魂回來。

午休過後，開始進行「合符童子」科儀，孝眷將幢旛和魂身請至三清壇前設置的儀桌上。道士在步虛、淨壇、香白、請神之後，請十二童子前來，[22]將十二道符命分別送至十二地獄，為齋主拔度亡魂。每張符命上畫有半邊破地獄真符，另外半邊則畫在發表之日已先行告下十二地獄的「地獄符」，[23]此日的半邊符命送到後，請十二地獄主者合符赦罪。



圖八：用於「合符童子」的地獄符（右）與童子符（左）

接著進行「對卷」科儀，將三名受薦亡魂的魂身請到三清壇前設置的科儀桌上，由兩名道士對誦《太上洞玄救苦寶卷》，內容包含度人經和懺悔文，以教化亡魂學道為主。[24]對卷結束後，由道長和兩名道士進行普度，主要對象為附近的好

(22) 包括東方風雷地獄寶光童子、東南方銅柱地獄仙鄉童子、南方火翳地獄金光童子、西南方屠割地獄紫虛童子、西方金剛地獄真定童子、西北方火車地獄上智童子、北方溟冷地獄開明童子、東北方護湯地獄惠目童子、上方火坑地獄玉山童子、下方糞穢地獄法雲童子、中央普掠地獄妙首童子、總獄無澗地獄本初童子。

(23) 參見丸山宏，《道教儀礼文書の歴史的研究》（東京：汲古書院，2004），頁 362；山田明廣，〈臺湾道教の「合符童子科儀」の成立に関する一考察〉，收於吾妻重二、二階堂善弘編，《東アジアの儀礼と宗教》（東京：雄松堂出版，2008），頁 383-404。

(24) 「對卷」科儀較為標準的作法應由四名道士進行，四人分坐四方，兩兩相對而坐。進行對卷科儀時一般會請韋馱和四大金剛；同前註引書，丸山宏認為此科儀內容係自佛教功德法事「金剛對卷」而來。丸山另指出此項科目的費用是由女婿支付；此點尚待考證。

兄弟，讓他們在晚上燒庫錢及隔天出殯、點主等最後階段的重要時刻不要來搗亂。普度結束後，再度將魂身請置三清壇前設置的科儀桌，進行「給牒」科儀。道士宣讀屬於各亡魂的「庫牒」，上頭載明晚間將燒給亡魂之庫錢數，以及出錢的孝男孝女名；宣讀完畢後將屬於各亡魂的庫牒摺起放置各魂身懷中交亡魂收執照會。每張給亡魂的庫牒，都另有一張相對應的「庫官牒」，是燒庫錢時要一起燒給庫官的，兩張牒文有對半合蓋一印，以資庫官「對牒」，進行核對。除了庫牒，另有「厝契」給新亡的亡魂，是孝眷準備燒給亡者的紙糊房屋的財產證明。

給牒之後進行「解結釋罪」科儀。解結科儀分成七個段落，道士依序唱出人生在世可能犯的七類冤業，[25]配合散花動作，代表各種冤業如花散開般散去；並在每個段落唱誦七願，一邊唱誦一邊燃燒一支古仔紙，在每七願結束時化在水盆裡，[26]共四十九願。[27]根據科儀內容，七七四十九願為替亡魂釋罪解結的同時發的「善願」，希望將此功德迴向給亡者；然而，道士一般將解結科儀俗稱為「洗口願」，解釋為解除亡者生前隨口造的願望或詛咒等口業，甚至在儀式過程中反覆唸到替亡魂「赦除口願」；此種與文本內容相異的作法與解釋，更突顯出，在道士的認知當中，此科儀的重點在於解冤解結，消愆釋罪，讓亡魂能夠「萬罪俱消、千冤和釋」，以「上升天堂、快樂無為、逍遙自在」。

(25) 第一身業淫殺道，第二意業懷顛倒，第三口業分四種，第四不孝君親罪，第五生前貪五慾，第六六根生六慾，第七三業及十惡。

(26) 根據報導人的解釋，古仔紙化在水盆中，即為與「散花」相呼應的「解結」之意，象徵一切冤結化入江洋大海。在解結儀式結束時，有些道士的作法，會指示家屬將水盆的水拿去溝裡倒掉。

(27) 一願天地安泰、二願日月運行、三願星辰合度、四願道法興隆、五願陰陽順序、六願萬物敷榮、七願風調雨順；八願聖人萬壽、九願百辟懷人、十願封疆寧蜜、十一願江海宴清、十二願四夷並服、十三願百穀豐登、十四願兵戈偃息；十五願亡魂超度、十六願地獄停酸、十七願冤家和睦、十八願七祖升天、十九願制魔保舉、二十願度品南宮、二十一願仙化成人；二十二願天尊救苦、二十三願功德無邊、二十四願魔王保舉、二十五願名上諸天、二十六願魂神澄正、二十七願道氣長存、二十八願朱陵度命；二十九願仙階進品、三十願人性和平、三十一願神祇得道、三十二願地獄休停、三十三願窮魂飽煖、三十四願畜類安榮、三十五願飛潛遂性；三十六願疫毒消散、三十七願囹圄空閑、三十八願千災永息、三十九願六族俱安、四十願衣食飽煖、四十一願憂晬欣歡、四十二願胞胎分解；四十三願神燈破暗、四十四願九扈開明、四十五願獄卒修仙、四十六願陰宮念善、四十七願邪魔歸正、四十八願願我完成、四十九願願登法界。



圖九：「解結」科儀（林子喬道長）

「解結」科儀結束後，將魂身請回靈堂，接著進行「沐浴」科儀。在靈堂內設置了一梳洗架，上面放有牙刷、漱口杯、衣服等，梳洗架前是一以草蓆圍成的沐浴堂。幢旛的旛帶垂入沐浴亭中，象徵亡魂進入其中進行沐浴；道士在一旁誦唸沐浴咒、玄科咒、沐浴煉形咒、淨魄返形咒、丹陽咒等，請亡魂出沐浴堂後，再唸仙衣神咒與冠帶神咒。在一連串赦罪、懺悔的科儀之後進行的沐浴科儀，意在使亡魂三魂自在，七魄超然，身根皆得道。

沐浴科儀結束後，暫時休息；晚餐結束後，開始做水懺。水懺又稱女兒懺，通常由出嫁的女兒出錢做這個科儀。[28]尾旬齋儀的「齋主」是孝男，[29]水懺是唯一屬於孝女和女婿的部份。水懺共分上、中、下三卷，內容為向掌管天、地、水三界的上官大帝（賜福天尊）、地官大帝（赦罪天尊）、水官大帝（解厄天尊）懺悔所犯罪業，表達皈依之意。由道士在三清壇的洞案唱誦，孝女和孝婿跟拜；同時，女兒備辦有含豬頭在內的一桌供品在靈堂前祭拜。每當一卷寶懺誦畢，道士將牒文送至靈前，安插在紙糊的盆花上，每一花盆有三朵蓮花，最後和金紙一起化掉，即化作洗滌亡魂的蓮池水；孝女和孝婿也來到靈前，向亡魂奠酒，然後女兒要爬行至桌下的水盆，舀水向外潑出，象徵替亡魂洗去汙穢。在傳統禮俗中，女兒出嫁時，娘家父母要向外潑一臉盆水；父母過世的喪儀上，輪到女兒替父母

(28) 若是三七孝女旬時女兒有請道士來做，則水懺就是在那時做。

(29) 在亡者有兒子的一般情況下，只有兒子能以齋主身分替亡者做功德法事。已出嫁的女兒無權替娘家父母做功德法事。

潑水，有報恩之意涵。同時，有俗諺說「死父路頭遠，死母路頭斷」，父母過世，女兒和娘家的關係就遠了，女兒在這裡潑水，一方面可象徵女兒的淚水，一方面也象徵女兒此後更加「像潑出去的水」了。



圖十：水懺，女兒舀水外潑

水懺結束後，道士謝壇送神，出發至附近空地燒庫錢。主家請來在打城儀式時來作主帶亡魂出城的清水祖師，一同前去燒庫錢。在燒庫錢的地方，已事先將庫錢堆疊成一圓形小山，家屬舉著幢旛到達後，以庫錢為中心，沿著工作人員事先拉好的紅色塑膠繩，圍成一圓。(30)在圓圈外，設置一科儀桌，桌上有自三清壇請來的庫官、庫吏紙像，和其香爐。在道士的唸誦下，庫錢被點燃，來作主的清水祖師也乘著四輦繞著庫錢行走動作。其後道士宣讀庫官牒，一一宣讀每名報恩家屬寄庫交予每位亡魂的庫錢數目；唸完每張庫官牒後，將所有唸到的寄庫錢人的名字再一一唱名一次，在場家屬要齊聲應「有喔！」。全部庫官牒宣讀完畢後，將庫官牒交予庫官，連同庫官香爐裡的香，一起拿到庫錢處燒化。庫錢燃燒時，清水祖師乘著四輦監督，時而在四週走動護守；道士和負責鑼鼓的樂師則對唱起「十月懷胎歌」，內容敘述母親懷胎生子，以及父母一路拉拔養育孩子長大成人的種種期望煩惱和辛苦歷程，並且勸戒為人子女、媳婦者須行孝報恩，不能對父母、

(30) 因此家屬前往參與填庫科儀又稱為「圍庫錢」。

公婆行種種不孝之行為，勸人夫妻和睦、兄友弟恭、父慈子孝，最後則是祝福來圍庫錢的孝眷諸事順利賺大錢的吉祥話。庫錢燒化了一半以上，由孝男一手持幢旛一手提水壺一路澆水，和所有孝眷一起圍著庫錢逆時鐘走三圈後結束。

（二）儀式意涵

上述由兒子作為「齋主」替亡過的父母舉行的「一朝宿啟」儀式，顯示出漢人文化中對於人、對於死亡的前因後果的一套概念。這樣的一套概念，貫穿以打城為基本要素的一整套新喪功德法事，構成其作用與意義。以下分成四點說明。

1. 亡魂身分的轉變

雖然漢人民間信仰中的魂魄觀一直是一個複雜的難題，引起諸多不同意見討論；[31]然而，從頭七到尾七、出殯，整體喪葬儀式展現民眾一般認識中三魂七魄的概念，可以視為為了亡者身分的順利轉換，而對散開的三魂所作的慎重處置。

前面曾經提到，一般而言，在頭七時，要做「開魂路」的儀式。據報導人的說法，在死後前六日，亡魂還不知自己已死，一條魂被帶到地府，另外兩條魂四處飄盪。雖然從亡者過世後，就會在靈堂設一寫有亡者姓名和生卒年月日的魂帛，然而，沒有點主的魂帛，其實象徵意義大於實質意義。在頭七時要請土地公從地府將亡魂帶回來，由道士召魂讓三條魂再度結在一起。這一天除了準備一副牲禮給土地公、一份飯菜給亡靈，另外還要在靈桌前放一個水桶，裡頭裝水，放入七個硬幣，水桶上跨著一個米篩，米篩內放七碗湯圓，不準備任何餐具。土地公從地府將一條魂帶回來時，因為只有一條魂，他還不知道餓，等到道士召魂將三條魂結在一起，亡魂才感到餓了，此時家屬拜湯圓，亡魂還未開目，不知自己已過世，就伸手抓湯圓來吃，湯圓黏在手上，他伸手進水桶洗手，錢幣黏著指甲把指甲弄脫落了，亡魂才知自己已死，道士用七星燈幫亡魂開魂路，替魂身開目，將三魂召到魂身。[32]魂身從頭七開始就被供在靈堂祭祀，直到尾旬進行功德法事，都是以附著了三魂的魂身為對象。[33]將亡魂召在魂身的安定狀態維持至出殯之日，出殯後將魂身燒化，一條魂歸墓地（或靈骨塔），歸地府的一條魂就去到地府，

(31) 參見如 D.K. Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village* (London: University of California Press, 1972), pp. 31-33; Harrell, Steven, "The Concept of Soul in Chinese Folk Religion." *Journal of Asian Studies* 38(1979): pp. 519-528；謝荔，〈中国社会の霊魂観の表象に見られるパラドックス〉，《アジア・アフリカ言語文化研究》n.69(2005)，頁 99-122。

(32) 在替魂身點魂時，道士口唸「願眼常睹玉毫光，願耳常聞說法聲，願鼻常嗅眾妙香，願舌常讚無上道，願身不染邪淫法，願意常存正信心」。頭七開魂路，是將亡者在往生時散開的三魂再度結合為一，並且賦與亡魂一個暫時的形體，使有五感與意念，如同陽世間的人。

(33) 據報導人說法，三魂才成一氣，才能成為儀式的對象。

同時道士對神主牌進行「點主」，[34]讓該歸神主的一條魂能歸到神主。整套功德法事，可說是為了最後讓三魂好好散開各歸其所，而將三魂暫時再度集結來進行的儀式，至「點主」的一刻功德圓滿，告一段落；其最終目的，就是為了讓原本的親人在死亡造成的不安定狀態之後，能夠順利轉換至家族祖先的身分。



圖十一：道士替魂身點魂（王浤儒道長）

2. 從地獄的直接救贖

在道士所做新喪功德法事的區分當中，打城的「城」可區分為盆城、血盆城、枉死城。據報導人解釋，除了因自殺、他殺、戰死、冤死、意外死等非正常死亡者死後會被關在枉死城以外，只要是未過完生死簿上記載的應有陽壽的人，即使死時是正常死亡，也會被關在城中直到滿應有年數，此時女性因生前有月事汙染到河川大地，被關在血盆城，男性則是關在盆城。[35]由於無法得知每個死者死時究竟有沒有過完應有陽壽、有沒有被關在盆城，因此以假設有被關的情況下為他

(34) 神主請回家後供奉在廳頭公媽牌旁邊，到了合爐時才撤掉。

(35) 關於新喪打城，臺南各地有不同的作法風俗；關於幾歲以下過世要打城、打什麼城，也有區域上的差異。要不要打城，既牽涉到亡者的死法，也牽涉到亡者過世時的年齡。有道士主張，不管死法，49 歲以下過世者，就被視為早死，也進枉死城。另外，傳統上，市內的作法，過世時的年紀在 60 歲以上的壽終正寢者，視為正壽，不需要打城。然而，一般常見在家屬的主張、要求下，即使是 60 歲以上過世者，仍舉行打城（盆城）的情況。

做打城。有道士主張，被關入城中的亡魂，必須在出城後才能繼續接受各殿審判，因此打城的意義在於幫助亡魂早點離開城，回到審判程序，好早日飛昇仙界或投胎轉世。也有道士主張，十殿審判和城是彼此獨立的，被關在城裡的人，在該到每一殿報到時也繼續到各殿接受審判，若生前有犯錯，也接受應有刑罰，但同時，其他時間則被關在城裡直到關滿應有年數；因此，若沒有替亡魂做打城，有可能會產生亡魂生前沒有犯什麼過錯，十殿審判早早結束，卻仍被關在城中的情況。不論哪一種說法，都是將「城」視為亡魂可能遭受的懲罰之一，透過打城，讓亡魂可以免受此苦。

值得注意的是，打城是新喪的功德法事中最基本，同時也是最被要求其直接效果的項目。功德法事依規模大小會排入不同的科儀、經懺，內容多在表現懺悔，以減輕罪業刑罰為目的；放赦後進行的打城可說是唯一採取直接手段救贖亡魂的項目。(36)

3. 懺悔．赦罪．解愿

整套「一朝宿啟」齋儀，可說表現了「懺悔與赦免的道教救濟精神」。(37)科儀和經懺的內容，從發表、開通冥路引魂到壇前後緊接著進行的放赦、打城，到合符童子，就是在為亡魂赦罪免刑。十殿冥王懺、救苦寶卷、水懺等，則是把所有亡魂有可能犯過、在十殿受審受刑的項目都懺悔、赦罪一遍。這些科儀的目的，都在於協助亡魂能夠早日超脫償罪責任的束縛，自由往昇仙界；除了請求神明赦罪，在解結科儀中，特別強調「散花解結」，化解亡魂在世時對他人犯下的罪業，讓亡魂在生前犯錯時與人結下的冤、結能夠和解化無。

4. 子女對父母的報恩

整套新喪的功德法事中，處處可見對孝道及報恩的強調，不僅透過道士的說唱內容，也透過子女在儀式中的實際參與。新喪的功德法事，兒子是出錢作法事的「齋主」，替父母辦理喪葬儀式是兒子的責任義務。亡者的兒子作為「報恩的孝男」，在儀式過程中扮演重要的角色；而打城儀式中，將亡魂的分身從城中救出後，固定在亡者兒子的背上，兒子要負責揹著父/母過橋；在以女兒的名義進行的水懺中，女兒要三次跪爬至靈前桌下舀水潑灑，展現對父母的不捨與報恩。燒庫錢時，

(36) 也或許因為這個緣故，打城和燒庫錢是全部儀式中，唯二主家會請來境主神明參加的儀式。其他經懺的部份一般人不懂，只能跟拜，反正能夠為亡者累積多少功德、減輕多少罪業也不得而知；但是一般對打城的期待不同，打城和燒庫錢，都是確實做了就要得完整到效果的，主家請來熟悉的境主神明幫忙，一方面較為安心，一方面較有確實收到效果的實感。

(37) 李豐楙〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，收於李豐楙、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：中研院文哲所，1996），頁 459-509。

道士和樂師對唱「十月懷胎歌」，敘述母親懷胎生子，以及父母一路拉拔養育孩子長大成人的種種期望煩惱和辛苦歷程，而子女和眷屬一邊聽，一邊守著庫錢的燃燒，希望他們為亡者償還的，亡者出世時向陰間借貸的「受生錢」，能夠順利送達。藉由替父母化解、清償罪與債，讓亡魂能夠自在地往昇仙界，子女對父母報答生育之恩，報答自己此世對父母欠下的恩情。

同樣的報恩概念，在臺灣其他地方的功德法事中也十分顯著。高屏地區由道士主持的功德法事中，有「打盆」科儀，在釋教法師進行的功德法事中，有以女性亡者為對象的「打血盆」儀式，兩者都是相對應於臺南由道士主持的功德法事當中的「打城」儀式。在高雄的打盆科儀，高功變身的妙行真人與陰間鬼卒的對話中，講述羊有跪乳之恩，鴨有反哺之恩，強調他此行是要為孝子報其父母養育深恩，來救亡者出離血盆。(38)由釋教法師進行「打血盆」的儀式中，法師變身目蓮尊者帶領孝男孝女下地府救贖亡母，途中目蓮尊者唱宣揚孝道的十月懷胎文；到了血盆池前，孝男孝女要盡最後的孝道，喝下母親為了生育他們而產生的污穢所化成的血盆水，以替亡母贖罪，救其脫離血盆，報答母親養育之恩。(39)有許多人類學家注意到打血盆儀式，並強調其中展現的母子關係及兒子對母親的回報。如 Seaman (1981)指出，打血盆儀式改編自目蓮救母的故事，這個故事的戲劇性演出使得兒子的義務更具說服力，他們有義務以替母親洗去女性所背負的污染來回報生育之恩；兒子欠母親的債，在打血盆儀式當中償還。(40)Seaman 強調母子關係的重要性，因為只有兒子幫母親喝掉血盆水，才能將她從身為女性的不潔中救贖出來；Sangren (2000)更進一步主張，藉由喝掉血盆水的儀式行為，兒子製造了母親的亡魂成為祖先的地位的轉換，在打血盆儀式中，兒子和母親的生產關係反轉，兒子成為母親（作為祖先的新身分）的生產者。(41)

三、東嶽殿的打城法事

（一） 儀式脈絡・事例

為舊亡亡魂進行的打城法事，在臺南東嶽殿、西港慶安宮、臺南府城隍廟都

(38) 參見張譽薰，《道教「午夜」拔度儀式之研究-以高雄縣大寮鄉西公厝道士團為例》（南華大學生死學研究所碩士論文，2002），頁 127-131。

(39) 參見黃慈慧，《釋教「打血盆」拔度儀式之研究──以南投縣釋教團體為例》（南華大學宗教學研究所碩士論文，2012），頁 132-135。

(40) 參見 Gary Seaman, “The Sexual Politics of Karmic Retribution.” In E.M. Ahern and H. Gates, eds., *The Anthropology of Chinese Society*. pp. 381-396. (Stanford: Stanford University Press, 1981).

(41) 參見 P. Steven Sangren, *Chinese Sociologics: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction* (London: The Athlone Press, 2000), pp. 153-185.

可見到，而以臺南東嶽殿最為頻繁。臺南東嶽殿主祀東嶽大帝，第二進為原後殿，主祀地藏王菩薩，第三進為民國 83 年新建的後殿，主祀酆都大帝。一般認為東嶽大帝為主掌冥界的最高主宰，因此打城法事要來到東嶽殿進行；而後來增祀的地藏王菩薩、酆都大帝、觀世音菩薩、十殿閻羅等，也都是一般認為與冥界事務相關的神祇，可說是東嶽殿「為了滿足不同信徒對陰間的想像，而創造一個更完整、涵蓋性更廣的幽冥世界」。(42)打城法事在側邊的建物內進行，有上下兩層樓的空間供人利用。雖然也有雇用道士來東嶽殿打城的，但屬於少數；在東嶽殿幫人打城者多半是紅頭法師，除了農曆七月依臺南習俗不作陰事，一般日子常可見兩、三壇法事在此進行。

來東嶽殿進行打城法事者，通常都不是自己來的，而是有私人宮廟、神壇的乩童帶著前來。據一名法師的說法，「通常都是有什麼不順、不舒服的人才會來打城」，因此他們一般都是感到生活上的不順遂，而到了神壇、宮廟問事之後，才被指示是因為祖先或冤親債主需要超度，因而得到東嶽殿打城。關於東嶽殿的紅頭法師打城法事，已有學者針對科儀式細節和所用文本內容作過詳細的研究；本文不再詳錄法師誦唸內容，僅簡單記錄儀式過程。以下兩個事例，都是由謝法師主持的法事。其中第一個例子有牽水狀（車藏），較為完整，以此例作主要說明。

1. 事例一

主家是一名年輕的女性上班族，因為工作上的人際不順而到臺南市東區的一私人神壇請教；在濟公師父的指點下，發現自己有一名前世的「冤親債主」，還有一名前世姊妹現在修練得道要作觀音；今日打城即以這兩名亡魂為主要對象，同時也幫她自己的父母兩方的曾祖父曾祖母、以及父方親戚中亡過的上上輩、上輩、平輩亡魂一起超度。主家在神壇乩童、助手的陪同下前來，同時請了神壇裡的濟公的金身來作恩主。

儀式大約上午九點半開始，法師先淨壇、請神，此時神壇的人先陪主家去向東嶽殿的眾神拜拜、秉告今日之事，並且在地藏王菩薩處卜杯確認冤親債主的姓名。回到法場後，法師開始召魂，唸出所有今日要做打城法事的亡魂的名字。主家卜杯確認亡魂已來到之後，法師說一聲「亡魂入城池」，將原本放在桌上的一尊尊魂身放入同樣放在桌上的城中。主家在靠近路邊的金爐燒起紙錢，法師先向著濟公神像行禮，然後開始逆時針方向繞著長桌「行路關」，一路描述走到東嶽殿前經過的沿途關口。法師行路關走到了地府的東嶽殿前，就暫時休息，由法師或助理帶著主家去到仁聖大帝殿前讀疏文，卜杯請求允准保釋亡魂出城，再到地藏王

(42) 陳信聰，《幽冥得度──臺南市東嶽殿打城法事分析》，頁 129。

菩薩前宣讀疏文，在地藏王菩薩殿前的爐把疏文給化了。(43)

由於這一天打城的對象中有一名冤親債主是溺水死的，在開城之前要先牽水狀（車藏）。一般相信，溺死的人死後歸水府管轄，在法師的解釋中，認為溺死者被囚禁在水牢關（水獄），必須透過牽水狀（車藏）儀式，將亡魂拉出水獄，亡魂才來到地府枉死城中。牽水狀（車藏）一樣從法師請神、走路關開始。狀（車藏）為竹編的圓柱形筒狀，中間有一軸貫通，亡魂替身綁在中央；周圍則分三層，糊有城隍和牛頭、馬面，以及觀音和善才、良女，和山神、土地的紙像。狀（車藏）的上端懸掛在一架子上，下端則插在一倒扣的雞籠內。雞籠旁放有一盆水和一盆芭蕉，到了要拉亡魂出水獄時，主家要一邊舀水澆芭蕉一邊轉動狀（車藏），口中說著「腳踏雞籠，手扶金蕉欉，起來換衫親像人」。(44)到了要結束時，由主家卜杯詢問亡魂是否歡喜起來、願意原諒了；卜無杯時，神壇人員會在一旁幫腔，請求亡魂先起來，要是有什麼要交待的，出城後再交待。卜杯確認亡魂出水獄後，主家燒金紙和衣服給亡魂，法師則倒狀（車藏）、把替身放入城中事先預備好的魂身旁。

休息吃飯後法事再開，法師先請藥王，然後準備開城。一段時間後乩童開始有起乩反應，助手為她穿上濟公的衣冠，並遞給她菸和酒，她站在一旁呈現神明降乩的狀態。主家扶著城搖城，法師持七星劍破開城門。主家跪拜，法師則召請亡魂出城池，一一唸出亡魂名字「○○○，釋出城池。」由主家卜杯確認亡魂已歡喜出城後，法師助手開始將魂身一一請出城池，裝在一籃子裡，由主家捧著，法師再將祖先一一請出來喝藥湯，法師一邊餵藥，一邊唸著各種病痛症狀，最後加一句「都好了未呀？」，旁人大聲附和「好啊」。

(43) 每個法師作法不同，有的法師只到仁聖大帝前讀疏文，有的也到地藏王菩薩和酆都大帝前讀疏文；有的會讓主家卜杯求赦旨，有的則不卜杯。

(44) 在東嶽殿的牽狀(車藏)，不分水狀(車藏)和血狀(車藏)都用芭蕉。然而，傳統上，水狀(車藏)和血狀(車藏)作法不同，只有牽血狀(車藏)用芭蕉；牽水狀(車藏)則是用竹子，主家口唸「腳踏雞籠，手扶竹欉，起來親像人」。



圖十二：破城門後的枉死城（以一紙板隔開不同兩家）

喝完藥的祖先，就排到另一邊準備了飯菜的桌上，每人面前放著一碗飯，插著香，給他們拜飯。此時乩童先以濟公身份給主家指示，告訴她應該要走修行的路，這條路不好走，但是要多出來走就會比較順利。之後乩童脫去象徵濟公的帽冠，變身為恆姨開始牽亡。冤親債主前來和主家和解，表達願意原諒之意。牽亡結束，主家跪拜請亡魂來「換衫、洗身軀、吃飯」，然後到一旁化金，燒衣褲鞋子，一邊把所有亡魂的名字唸一遍，叫他們「換衫、洗身軀，親像人」。拜飯的同時，開始「沐浴」，地上放有草蓆圍成的沐浴亭，裡頭有一盆水。不同家的亡魂有不同的沐浴亭。法師口中說著「〇家亡魂，現在要來給你們洗身淨體」，將魂身一個一個拿起來，用毛巾沾水擦拭，一邊說著「〇〇（名字）洗手面洗好未呀？乾淨伶俐未呀？快活未呀？輕鬆未呀？」，主家在一邊應答。



圖十三：沐浴（法師謝茂林）

沐浴結束後，進行「解結給牒」，法師宣讀庫牒，一一唸出燒給每位祖先、亡魂的庫錢金額，把寫有祖先身份的紙摺好放到每個魂身背後，並唱誦解結科儀的內容，同時法師助手替每個魂身披上外袍、掛上佛珠。(45)接著乩童帶主家到仁聖大帝神前請求赦願，表達對冤親債主的懺悔之意，請求仁聖大帝赦免主家個人曾犯的過錯。回來後由主家卜杯問祖先們吃飽了沒，卜到杯之後，在法師的帶領下捧著魂身，順時針繞桌走路關，帶亡魂們過奈何橋（地上有一座紙紮的奈何橋），最後一圈直接往東嶽殿的庫錢爐走去，將魂身女配蓮花、男配白馬化掉（「坐蓮花歸位」、「騎白馬歸位」），送走亡魂。結束後，乩童帶主家到酆都大帝前拜拜，說明今日所行法事並謝恩。打城結束之後，又追加進行祭解儀式。

儀式結束後，主家表示不大理解濟公師父說她要走修行之路的指示，神壇人員向她解釋，就是要多出來參加宮廟的各種活動，有人帶、一起修行，這條路就會比較好走。

(45) 只有要去修行者，才戴佛珠。

2. 事例二

主家是一對來自彰化的夫婦，在太太的女老闆的陪同下前來，另外有濟公壇的乩童和她的兩名助手。太太的女老闆自稱本身也具有乩童的體質，那太太家中不平靜到處問神沒有得到解決，最後問上了她，她才帶他們夫妻到臺南，去她熟識的濟公壇問事。濟公指示，這對夫妻的祖先當中有數人生前有修行，具備神格，需要被適當對待。其中先生的祖先中有土地公、玄天上帝、金母，太太則有一小妹為觀音。這天的法事，主要就是要超度兩家這些成神的祖先，同時將其他祖先和冤親債主一併超度。

和事例一的情況相同，這對夫婦也從問事的濟公壇請來了濟公的金身，請他來作主。請神、召魂、行路關、卜赦旨、破城、吃藥後，乩童先以濟公身份交待兩句，後變身阣姨開始牽亡。成神的亡者一一前來附身交代他們的要求。



圖十四：乩童變身阣姨牽亡

例如土地公來要求主家每月初一十五拜拜：

土地公：「阿孫耶，我是土地啦，黃土地。你都沒有在給我做壽啦。都作上帝公的而已。我的生日是初一十五，要拜壽桃。」

黃先生：「土地公生日我有拜啊。」

乩童助手解釋：「現在不是說正神壽誕，是在說初一十五初二十六那種。」

黃土地：「初二十六是拜好兄弟，啊我是黃土地，土地公伯仔，你也要初一十

五給我做個生日，壽誕。我就簡單，你就給我買一對壽桃，一副牲禮就好。不過我愛吃土豆，不愛嚼檳榔。米酒我是愛喝紅標的米酒。知影沒？好，那我要來去了。」

接著玄天上帝也來附身，重複做著捻鬍子的動作以顯示自己玄天上帝的身份，訓示主家：

「今日黃家雖然出了我這一個玄天上帝，但也是需要黃家子孫的配合，才能讓我好好走修行這條路。」



圖十五：出城後的魂身（黃土地）



圖十六：出城後的魂身（玄天上帝）

牽亡完畢，主家在準備燒給亡者的庫錢上蓋章，接著法師為亡者沐浴，然後拜飯，由主家夫婦拿香拜拜請祖先們來吃飯，接著拿小衣服和金紙一起化給祖先，說著「洗身軀換衫，親像人」，並祈求祖先保佑子孫；之後給牒、過橋，在庫錢爐將魂身和蓮花、白馬一起化掉，一邊把魂身放進金爐一邊唸著「坐蓮花歸位」、「騎白馬歸位」，結束後，乩童帶主家夫婦到酆都大帝前拜拜。打城結束之後，主家夫婦又追加進行祭解儀式。

（二）儀式內涵

在東嶽殿的打城儀式，通常以舊亡者為對象，主家是在神壇問事後，在乩童的安排下到東嶽殿打城；主家和亡魂之間，不限於父系繼嗣體系下的子孫和父系直系血親。到東嶽殿打城的案例，其打城的對象、理由、主家和亡魂之間的故事，在呈現多樣化特色的同時，其背後也展現一致的運作邏輯。可以歸結成以下三點說明。

1. 懺悔・赦罪・化解

東嶽殿的打城和新喪功德法事中的打城很不同的一點，就是通常由神壇乩童化身的尪姨，在儀式過程中扮演重要的角色。亡魂出城後的「牽亡」，亡魂和主家之間的溝通，是東嶽殿打城法事中的重頭戲，可以說主家花費時間金錢來做打城，就是為了這一刻。透過尪姨，主家尋求亡魂的意見，確認亡魂已經處於歡喜滿意的狀態，或是還有其他要求。來東嶽殿替亡魂打城的主家，大都是生活中遭遇不順，到廟裡或神壇問神後，被告知祖先、嬰靈或冤親債主有所不滿或要求，需要為它進行打城，才來東嶽殿處理。因此，達成主家與亡魂之間的和解、合意，是打城的主要目的。如果說新亡功德法事以替亡魂赦罪為中心，在東嶽殿以舊亡亡魂為對象的打城，則強調亡魂對主家的「開恩赦罪」。必需說明，「開恩赦罪」是法師在打城儀式裡常用的詞彙，其實是恭維亡魂之意，請亡魂赦免、原諒當事人的無知或過錯。並不是說亡魂有什麼資格或能力可以赦免當事人的罪愆。

2. 關係的承認與轉換

雖然來到東嶽殿打城的例子常常是受祖先的要求替他們進行超度、作功德；然而，許多其他情況，是牽涉到關係的承認與轉換。首先，不同於新喪功德法事只能由兒子替父母舉行，東嶽殿的打城，並不僅止於以自己的父系祖先為對象。被遺忘的嬰靈、前世的冤親債主、透過問事而接受的冥婚新娘，都是主家替他們進行打城的對象。對這些亡魂進行救贖，舉行原本只用於父母過世時的儀式，首先就是對於亡魂與自身關係的承認；為了冥婚而進行的打城，更是一段新關係展

開的前奏。換句話說，這一類打城的例子，是透過對亡魂的救贖，進行與亡魂之間關係的承認與轉換。

尤其值得注意的是，如同兩個事例中顯示的，在東嶽殿的打城，常可見主家有祖先表示自己修練得道要成神而要求打城者。這一類打城的亡魂，有一些是因夭折、無嗣，無法成人祖先而另外尋求安置者；然而，也有許多是正常死亡，並沒有什麼冤業待解，也被安奉在神主牌位上者。(46)每個個案情況不同，此類要成神的亡魂，可能會在打城結束一段時間後，又要求到開基玉皇宮及東嶽殿領旨，取得作為一個神明的資格身分，接著可能抓乩、要求裝金身等。這一類的打城並不少見，而主家更有可能會在日後為了祖先成神、裝金身等問題而繼續到神壇請教、甚或自己開始走上「修行」之路，進而開設神壇；事實上，許多供人問事，帶著主家來打城的神壇，其主神原本也是在東嶽殿打城後封神、裝金身的。從來打城之前的神壇問事，到前來完成打城、儀式結束之後的解釋、指引，神壇乩童及助手和主家之間建立了不淺的互動；如事例一所顯示的，乩童和助手經常鼓勵主家繼續參與神壇活動，這樣的關係很可能繼續下去，而若是祖先封神的情況，主家更會在後續過程中繼續至原本的神壇請教，甚至在自己設立神壇後，帶著自己神壇的神明回去參與問事神壇的神明聖誕等活動。因此，打城的亡魂由祖先轉換為神，一方面涉及到亡魂和主家之間關係的轉換，一方面也涉及到主家自身新人際關係的開展。

3. 虧欠與償報

不同於新喪功德法事的對象限於自己的父系直系血親，在東嶽殿進行的，以舊亡者為對象的打城法事，對象包括來要求主家善盡義務的祖先、沒有得到妥善處置的嬰靈、主家在前世傷害過或結怨的「冤親債主」等等；主家和亡魂之間，常見一種虧欠與償報的關係。其中，和主家沒有任何血緣關係的「冤親債主」，最充分展現這種虧欠與償報的關係之重要性。法師們對於冤親債主的認識與作法，並不一致。有些法師認為冤親債主是前世結怨之人，不知姓名；也有人認為冤親債主雖是前世冤家，但有名有姓，必須先到神明面前查証姓名。然而，不管法師對冤親債主的儀式作法如何歧異，重要的是，人們會為了「冤親債主」而來打城或是做其他宗教儀式。

「冤親債主」通常和主家沒有血緣關係，也不存在於主家的生活經驗或記憶中，而是為了生活中的不順前去神壇問事時，透過神明指示而得知冤親債主的存在；主家會被告知他和冤親債主之間在某一個前世發生的故事，故事內容顯示主

(46) 陳信聰，《幽冥得度──臺南市東嶽殿打城法事分析》，頁 199-201。

家如何在前世傷害了這名冤親債主而對其有所虧欠。例如事例一當中超度冤親債主的主家，就被告知，她前世是一名仙女，因為個性調皮，有一天在玩的時候，把一個男子給踢下水了，男子因不會游泳而溺斃；他的性命被主家意外奪走，因此成了主家的冤親債主。另外如筆者在其它場合聽到的例子，一名 30 多歲的上班族女性到神壇問姻緣，結果神明告知，她的姻緣受到一名冤親債主的阻撓，必須和這名冤親債主達成和解，姻緣才能早點到來。這名女性的故事是，她在前世是一個英俊瀟灑的捕快，和一女子相知相戀，但因男方父親反對，以及貪圖官場利益，最後他並沒有和這女子結婚；這個前世被她拋棄的戀人就成了她的冤親債主，阻撓了她今世的姻緣。此類發生在前世的虧欠的故事構成了人們和冤親債主之間的關係，人們會為了補償以化解這樣的虧欠關係而進行儀式。同樣的動機也適用於解釋祖先或嬰靈等，打城對象和主家有血緣關係的情形；也就是說，不管主家和亡魂之間存不存在血緣關係，虧欠與償報才是促使這些主家來進行打城的原理。

四、打城儀式提供的人類學漢人宗教研究新觀點

在人類學的祖先崇拜研究中，非洲的祖先崇拜和漢人的祖先崇拜一直是兩大重要領域，而後者受到前者很大的影響。人類學的非洲祖先崇拜研究，可以說是圍繞著 Fortes (1945, 1949, 1965, 1969) 的理論基礎而展開。Fortes 強調祖先崇拜與以一般的鬼、靈等亡魂為對象的儀式往來的區別。Fortes 指出，死亡是成為祖先的必要條件而非充分條件，每個文化有一套對人的概念，這套概念形成了人們對於死亡的本質和前因後果，以及死者與生者之間關係的概念前提與象徵圖像；不是所有有喪葬儀式的文化都有祖先崇拜，「祖先」身分依各文化對人的概念的不同而在死後的儀式中被建立。Fortes 主張，在非洲的 Tallensi 社會中，當一個人死亡之後能夠在他的家族中恢復身分成為一個祖先，這是因為他有應有的後代，而祖先的身分建立了他在自己社會中延續的關聯性；被轉換為祖先身分的，是他生前的法律權力。Fortes 認為，Tallensi 社會的祖先崇拜，是相繼世代間法律關係的權力成分的表現或延伸，祖先象徵社會結構的延續性，以及他們所持有的權力和權利的適當分派。Fortes 主張，在這些社會中，祖先崇拜具有確立法律權力原則的功能；祖先崇拜和繼嗣確保了司法權和社會關係的母體能保有或多或少的持續性。(47)在 Fortes 之後，許多非洲研究的學者與他的理論對話，其中 Kopytoff (1971) 的論點相當值得參考。Kopytoff 同意 Fortes 所觀察到的，已過世者對在世者的生活的影響和介入，然而他以在 Suku 社會的研究指出，對包括 Suku 在內的許多非洲族群而言，

(47) Meyer Fortes, “Some Reflections on Ancestor Worship in Africa.” In Fortes & Dieterlen eds., *African Systems of Thought*, pp. 122-142. (New York: Oxford University Press,1965).

生者和死者的區別並不重要，死者是長輩與晚輩之間權力關係的一部分。在這些社會中，同一世系群的所有成員都潛在地具有法律權力，但當有兩人以上的成員在場的場合，法律權力就落到較為年長的人身上；而亡者之所以在社會中仍然起作用，就是因為他們是對在世的最年長者而言，最直接的長輩，因此在一些祈求長輩賜福解厄的儀式中，世系群的年輕人向中年的一輩求助，中年的一輩向年長的一輩求助，年長的一輩就向剛過世的亡者求助。Kopytoff 認為所謂祖先崇拜其實是以長者為大的社會權力結構的一部分，而不是延續或投射，但他的說法仍不脫對祖先崇拜與權力結構之關係的討論。(48)

人類學的非洲研究中，對由親屬關係出發的權力結構的凸顯，也影響了人類學的漢人宗教研究。Maurice Freedman (1958) 將非洲的世系理論放到中國社會，發現即使在比大部份非洲社會更為複雜的中國東南社會，也存在著和非洲同樣以血緣為基礎的法人團體，也就是宗族；宗族並非自然存在，而是以勢力和財產的維持為目的而形成的組織，宗族菁英和國家官僚組織的互動是宗族組織得以存在的一個重要因素。Freedman (1958,1966) 區分宗祠和家戶內的祖先祭祀，主張宗祠內的是非個人化的祖先，牌位的安排是一種權力與地位結構的儀式性表達；家戶內的祖先祭祀則顯示出死者與生者之間的互動，特別是人們與剛過世不久的親人之間的互惠關係。(49)

在 Freedman 之後，許多研究漢人社會的人類學者，也都著眼於宗教儀式與權力體系之間的關連，並將宗教儀式視為社會權力關係的反映。如 Emily Ahern (1973) 以她在三峽溪南的研究為例，強調財產、權力與祖先祭祀之間的關係，她主張，在溪南，家庭財產幾乎總是延遲到雙親死亡才分割，而宗族祭祀儀式的掌控權握在最年長的人們手中，等到父親過世，兒子們才繼承了財產和家庭事務上的權力。在喪葬儀式中，死者被期待放棄他們在世俗的財產和在家庭中的權力，然而死者的骨頭會永存，代表者死者永遠對他們的子孫所保有的權力，他們可以藉由招致不幸的能力使子孫善盡祭祀的責任；在溪南，祖先是凶猛而常常任性的，Ahern 認為這是人們童年時期嚴格的親子關係的反映。(50)

和 Fortes 的非洲研究不同的是，人類學漢人宗教研究中對宗教儀式和社會結構、權力關係之間關係的討論，不僅止於祖先崇拜，也擴展到包括神、鬼在內的整套宗教行事的討論；牽涉到的權力結構也從世系群內的權力關係擴展到國家社會中的政治權力關係。最有名的就是 Arthur Wolf (1974) 根據他在三峽的田野資

(48) Igor Kopytoff, "Ancestors as Elders in Africa." *Africa* 41(1971): 129-142.
(49) Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*. (London: The Athlone Press, 1958); Freedman, Maurice, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. (London: The Athlone Press, 1966).
(50) Emily M.Ahern, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. (Stanford: Stanford University Press, 1973).

料，認為當地人的超自然觀念，其實是一個小村莊眼中的傳統中國社會景象的反映。在超自然世界中，代表帝國和皇帝的官吏變成了神；家庭和宗族中的長老成為祖先；具異質性的陌生人則成為具有危險性、被鄙視的鬼。Wolf 認為，透過鄉民的眼睛來看中國的超自然世界，所看到的是中國社會的精細翻版，這使我們能夠從一個新的角度重新評價這個帝國官僚體系的重要性；這顯示出中國的帝國政府對人民的長遠影響力—它創造了一個和其自身形像相同的宗教。人和神之間的關係必須靠著供品和示敬來持續加強，一個人和他的祖先之間的關係則是一般而持久的；前者是政治關係，後者則是親屬關係。祖先是有權利和義務的，通常是個親屬；鬼是沒有權利和義務的，總是個陌生人。Wolf 從燒香祭拜的地點、供品的種類等，指出人們在儀式行為上對神、鬼、祖先的區別。(51)

從 Wolf 所主張，神、祖先和鬼反映政府官員、親人、陌生人這三個社會範疇的論點出發，Ahern 進一步藉由她的分析來顯示靈魂世界和人類官僚政治世界多面向的相似之處，她認為，在中國，所謂的“magical acts”是以和政治相同的邏輯在運作的。Ahern 主張在漢人社會一般廟裡的宗教儀式是對政治權力的戲劇性刻劃，是對中國政治體系的一種學習遊戲。(52)在那之後，許多人類學者關注漢人社會中宗教的表徵和權力結構之間的關係 (如 Sangren 1987; Weller 1987; Feuchtwang 1993, 2001)。

筆者認為，臺灣漢人宗教當中的種種儀式和行事確實有許多反映父系繼嗣結構或者可視為政治權力關係的投射的內涵；然而，縱然我們觀察到宗教是這些權力結構的表徵，並不表示宗教只能是這些權力結構的表徵。在與本研究中的打城儀式及其他臺灣漢人社會的宗教活動息息相關的，向神明「請教」、「問事」的過程當中，關於後嗣的有無、祭祀的妥當性等等與漢人父系繼嗣親屬結構有關的要素確實常被指為問題的來源；然而，並不足以作為涉及其中的人們的整套宗教行為的全盤解釋。去東嶽殿打城的人們，不見得人人都具有相同的關於宗族、關於死後世界的一套標準知識，卻同樣接受問事的結果而去打城，甚至進一步封神、開設私人神壇；無法單純以「權力結構」解釋的這整套行為，以及打城在其當中展現的意義，是筆者關注的焦點。

過去學者認為，漢人的宗教行為展現“the tripartite division and distinctions of a personalized cosmos”，(53)並且指出，人們嚴格區分神、鬼、祖先三個範疇，以不同方式對待他們。然而，本文的分析顯示，「打城」一方面是在新喪功德法事中，

(51) Arthur P. Wolf, “Gods, Ghosts and Ancestors.” In Arthur Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp. 131-182. (Stanford: Stanford University Press, 1974).

(52) Emily M.Ahern, *Chinese Ritual and Politics*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

(53) Stephan Feuchtwang, *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*. (London: Routledge, 2001), p. 39.

為了使過世的父母轉換為祖先，由子女替父母舉行的儀式，同時，當在東嶽殿以舊亡者為對象舉行時，對象不再限於自己的父母，人們也替冤親債主等非宗族長輩的亡魂舉行同樣儀式。換句話說，父系繼嗣的親屬結構並不是人們在此宗教儀式中的主要行為原則。每個人對死後世界的認識不一，然而，子女對父母生育之恩的債、子孫未善盡奉祀祖先之責的虧欠、前世傷害他人而與「冤親債主」之間結下的欠債關係，成為促使這些人們替亡魂舉行打城儀式的動力。本文所討論，不同場合、以不同亡魂為對象的打城儀式所展現，一個更為顯著的共同原則，是主家與亡魂之間的欠債／償報關係。

另一方面，在本文分析的儀式中同等顯著的，是赦罪解結的概念，這個概念與償報欠債的概念有密切的關聯。如文中分析所顯示，在東嶽殿的打城中，由神壇乩童兼任的尪姨扮演重要的角色；尪姨的角色之所以重要，是因為和亡魂達成合意、和解，獲得亡魂對主家的「開恩赦罪」，是此儀式最重要的目的。此種懺悔・解愿的主旨也非常充分地表現在為新亡者而做的功德法事上；只是，在功德法事當中，亡魂是懺悔、赦罪的主角，而在東嶽殿的打城法事中，儘管法事的對象仍是亡魂，但消解罪業、懺悔和解的主角卻是主家。不論如何，兩者都以消解亡魂與他者之間的罪業牽絆為目的。

償報欠債和解結赦罪在儀式中的重要性，與此儀式的作用有關。筆者在前文討論已經指出，打城儀式的重要角色，是透過對亡魂的救贖，作為生者和亡者之間關係轉換之過渡。不管接受打城的亡魂是要成為祖先、往西方修行、成神濟世、甚至與主家冥婚，這些都是亡魂新身分的取得，或是人與亡魂之間新關係的展開。消解一切償報關係、罪業瓜葛，其目的就在於使亡魂能夠逍遙自在地往新的身分地位移動，順利完成關係的轉換。

在東嶽殿舉行的打城儀式中，祖先打城後封神的例子，牽涉到多重關係的轉換，特別值得討論。將祖先轉化為神來祭祀，並不是單純地將一個靈從認識論中的一個類別移動到另一個類別，以不同的方式識別它。這個作法牽涉到的是關係的改變，包含三方面：一方面是人和神（先前的祖先）之間關係的改變，人有義務無條件地祭祀祖先，而人和神之間則是處於一種相互關係，「一間廟的興盛，要神也要人」，當一個靈成為神，他處於一種對人的依賴關係；一方面則是神（先前的祖先）和社會之間關係的改變，神被設想為以得到廣大信眾為目標，因此必須藉由各種公眾活動來擴大自己的力量，相對於祖先是家內的，神則是公共的、社交性的；最後，則是基於前兩項改變，造成人與社會之間關係的改變，也就是，許多案例顯示，為了神明施展新取得的社交性，人們經常也開始展開的新的社會關係，如積極參與神壇活動，或甚至自己開始開設神壇。

筆者贊同漢人的鬼神世界是一個 personalized cosmos；然而，本文的討論顯示，雖然神、鬼、祖先三個類別各有不同的集體特徵，一個靈卻不是因其先天內在的固有特質而被放入這三個類別中，依所屬方式對待。相反地，一個靈被人如何對待決定了它屬於哪個類別；一個靈的 identity 不是基於它的「本質」，而是基於它和生者之間可變動的關係。打城儀式提供我們一個例子，一窺漢人宗教的行事中，人與神、鬼、祖先之間，關係的承認、轉換、與開啟。

五、結論

東嶽殿的打城法事作為一種陰界問題的解決方法而廣為人知。然而，筆者認為，如果單純將打城法事視為在東嶽殿進行的，解決非正常死亡的一個處理手段，就簡化了打城背後的一套漢人民間信仰中對於人與亡魂之間關係的觀念，也忽視了「打城」這個事件的前因後果對行動者本身的意義。本文指出，「打城」是功德法事的最基本元素之一。為舊亡而做的打城和新喪的功德法事之間具有許多的共通性。在不同場合、由不同專業人員進行的「打城」，具有不同脈絡中的不同儀式意義；然而，背後顯示出相通的觀念邏輯。

本文透過分析道士為新亡的亡魂做的功德法事，並且比較在臺南一般可見，不同脈絡下的打城儀式，重新思考「打城」儀式。在東嶽殿進行的打城法事，牽涉到漢人對亡魂的一般概念；這些概念在通常由道士進行，作為新喪功德法事的一部份的打城儀式中也有充分的體現。其中最為顯著的，就是虧欠與償報的概念，以及解結赦罪的概念。這兩組概念貫穿打城儀式以及以打城為基本的新喪功德法事的運作；其目的都在於幫助亡魂新身分地位的取得，以其人與亡魂之間新關係的順利轉換。本文討論指出，打城並非是一種單純的問題排除的手段，透過對亡魂的救贖，更涉及到關係的轉化與新生。

過去人類學的漢人宗教研究，受到非洲研究的影響，將宗教活動視為父系繼嗣親屬體系或者君主政治體系的權力結構的反映。筆者認為，親屬或是政治體系的權力結構的表徵不可否認地充斥在漢人宗教的種種行事當中，然而，這些權力結構不見得是所有人們宗教行為的背後解釋。打城儀式當中所展現的，人與神、鬼、祖先之間，關係的承認、轉換、與開啟，提供了我們一個理解臺灣漢人宗教的新視點。

引用書目

山田明広
2008 〈臺湾道教の「合符童子科儀」の成立に関する一考察〉，收於吾妻重二、二階堂善弘主編，《東アジアの儀礼と宗教》，頁 383-404。東京：雄松堂出版。
2012 〈臺湾道教の水死者救済儀礼とその文書〉，《関西大学東西学術研究所紀要 45 号》，頁 253-278。
丸山宏
2004 《道教儀礼文書の歴史的研究》。東京：汲古書院。
李豐楙
1996 〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，收於李豐楙、朱榮貴主編，《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》，頁 459-509。臺北：中研院文哲所。
呂理政
1992 《傳統信仰與現代社會》。臺北：稻鄉出版社。
松本浩一
1999 〈臺南林法師の打城儀礼：紅頭法師の儀礼と文献の伝統(2)〉，《社会文化史学》40 : 90-107。
浅野春二
2005 《臺湾における道教儀礼の研究》。東京：笠間書院。
姜守誠
2010 〈南臺灣靈寶道派放赦科儀之研究〉，《世界宗教學刊》15 : 71-209。
高橋晋一
1994 〈臺湾法師の儀礼とシャーマニズム―「打城」法事を事例として〉，收於公家準、鈴木正崇主編，《東アジアのシャーマニズムと民俗》，頁 308-329。東京：勁草書房。
陳信聰
2001 《幽冥得度──臺南市東嶽殿打城法事分析》。臺北：唐山出版社。
張譽薰
2002 《道教「午夜」拔度儀式之研究-以高雄縣大寮鄉西公厝道士團為例》。南華大學生死學研究所碩士論文。
黃文博
1992 〈搖過奈何橋─臺灣民間的打城祭儀〉，《臺灣冥魂傳奇》，頁 206-214。臺北：臺原出版社。
黃佳琪
2004 《道教打城儀式之音樂研究》。國立師範大學民族音樂研究所碩士論文。
黃慈慧
2012 《釋教「打血盆」拔度儀式之研究──以南投縣釋教團體為例》。南華大學宗教學研究所碩士論文。
謝荔
2005 〈中国社会の霊魂観の表象に見られるパラドックス〉，《アジア・アフリカ言語文化研究》69 : 99-122。
Ahern, Emily M.
1973 *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford: Stanford University Press.
1981 *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
Calhoun, Craig
1980 “The Authority of Ancestors: a Sociological Reconsideration of Fortes's Tallensi in Response to Fortes's Critics.” *Man* 15 (2) : 304-319.

Fortes, Meyer

1945 *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi.* London: Oxford University Press.

1949 *The Web of Kinship Among the Tallensi.* London: Oxford University Press.

1965 "Some Reflections on Ancestor Worship in Africa." In Fortes & Dieterlen eds*., African Systems of Thought*, pp. 122-142. New York: Oxford University Press.

1969 *Kinship and the Social Order.* Chicago: Aldine.

Feuchtwang, Stephan

1993 "Historical Metaphor: A Study of Religious Representation and the Recognition of Authority."*Man* 28 : 35-39.

2001 *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor.* London: Routledge.

Freedman, Maurice

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

1966 *Chinese Lineage and Societ*y: *Fukien and Kwangtung.* London: The Athlone Press.

Harrell, Steven

1979 "The Concept of Soul in Chinese Folk Religion." *Journal of Asian Studies* 38 : 519-528.

Jordan, D.K.

1972 *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village.* London: University of California Press.

Kopytoff, Igor

1971 "Ancestors as Elders in Africa." *Africa* 41 : 129-142.

Sangren, P. Steven

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

2000 *Chinese Sociologics: An Anthropological Account of The Role of Alienation in Social Reproduction*. London: The Athlone Press.

Seaman, Gary

1981 "The Sexual Politics of Karmic Retribution." In E.M. Ahern and H. Gates, eds., *The Anthropology of Chinese Society*, pp. 381-396. Stanford: Stanford University Press.

Watson, James

1982 "Of Flesh and Bones: The Management of Death Pollution in Cantonese Society." In Maurice Bloch and Jonathan Parry, eds., *Death & the Regeneration of Life*, pp. 155-186. Cambridge: Cambridge University Press.

Weller, Robert

1987 *Unities and Diversities in Chinese Religion.* New York: Macmillan.

Wolf, Arthur P.

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

千歲爺與五年王：
雲嘉南十二瘟王信仰與儀式芻論[1]

洪瑩發
中央研究院人文社會科學研究中心地理資訊科學研究專題中心
東華大學民間文學研究所博士

一、固定與流動：臺灣的十二瘟王信仰與儀式

問所祀何王？相傳唐時三十六進士為張天師用法冤死，上帝敕令五人巡遊天下，三年一更，即五瘟神；飲饌器具悉為五分。[2]

瘟神信仰在清代臺灣方志上，已經出現不少記載，而此俗原在閩南地區盛行，而且與五瘟神、五福大帝、華光大帝、溫瓊等…[3]瘟神信仰與送瘟習俗有非常複雜的關係，[4]而後在閩南與福州地區更與代天巡狩、王爺等信仰交互影響，[5]產生非常複雜與相互交錯的信仰網絡。在閩南區域常見以十二位王爺為一組的「十二瘟王」，其信仰隨閩南移民移入臺灣，在各地落地生根。

---

(1) 本文是長期田野調查的初步成果，感謝長期田野伙伴與單位協助。感謝吳明勳、陳文安、李凱翔、許評註、劉明同、張薰云、劉普雄、楊堯斌、黃名宏、陳冠傑、張智傑、周宗楊等伙伴以及佳里金唐殿、蘇厝長興宮、新港奉天宮、馬鳴山鎮安宮、南瀛國際人文研究中心等單位。其中眾多觀點與缺失，感謝丁仁傑老師與另一審查委員的提醒與指正，特此感謝。

(2) 黃叔璥，《臺海使槎錄》卷二，赤嵌筆談。

(3) 福州五帝信仰研究，參見 Michael A. Szonyi 編，《明清福建五帝信仰資料彙編》（香港：香港科技大學華南研究中心）。

(4) Paul Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang* (Albany: SUNY Press, 1995).

(5) 參見：李豐楙〈巡狩：一種禮儀實踐的宣示儀式〉，《臺灣民間宗教信仰與文學學術研討會論文集》，花蓮教育大學民間文學研究所，頁 5-36；Paul Katz，《臺灣的王爺信仰》（臺北：商鼎文化出版社）；Von Glahn, Richard，*The Sinister Way : The Divine and The Demonic in Chinese Religious Culture* (Berkeley, CA ; London : University of California Press, c2004)。等書籍的討論。

臺灣十二瘟王的信仰與祭拜，主要分成兩個部分：「固定」與「流動」，固定奉祀是指，因為撿拾王船或其他因素，而立廟祭拜十二瘟王，例如臺南蘇厝長興宮、馬鳴山鎮安宮、東石先天宮等，皆是知名的廟宇。其所祭拜的王爺（瘟王），大致上以民間流傳的十二瘟王為主要版本，分別為：「子年張王、丑年余王（或徐王）、寅年侯王、卯年耿王、辰年吳王、巳年何王、午年薛王、未年封王、申年趙王、酉年譚王、戌年盧王、亥年羅王」，以此為主要的祭拜對象，也與臺灣道教經文所載的十二瘟王（行瘟）使者的姓氏大致一樣。但在臺灣後續也有發展出其他的祭祀系統，如東石先天宮、臺南良寶宮等不同的十二瘟王。(6)

> 臺俗尚王醮，三年一舉，取送瘟之義也。附郭、鄉村皆然。境內之人，鳩金造木舟，設瘟王三座，紙為之；延道士設醮，或二日夜、三日夜不等。總以末日盛設筵席、演戲，名曰「請王」；執事儼恪，跪進酒食。既畢，將瘟王置船上，凡百食物、器用、財寶，無一不具。送船入水，順流揚帆以去；或泊其岸，則其鄉多厲，必更禳之。每一醮，動費數百金，省亦近百焉。雖窮鄉僻壤，莫敢慳者。(7)

另一種為流動的十二瘟王，被當作「代天巡狩」（千歲爺、客王、遊王公、新王）所迎請，其儀式規模大小不一，包含迎王、王醮、遶境等相關迎請代天巡狩的儀式，(8)為定期或非定期所請之代天巡狩（瘟王），多數廟宇迎請十二瘟王，由輪值王爺於科年蒞境巡狩，依其值年，恭請三或五位千歲爺蒞臨，如逢子年迎張王，以及前後任的千歲，擔任值年代天巡狩。除此之外，部分寺廟為依據神話傳說或是儀式傳承，形成新的代天巡狩系統，例如東港東隆宮以三十六位王爺為輪值，或是嘉義濱海地區也有以迎請南巡（南鯤鯓五府千歲）與北巡（馬鳴山五年千歲）王爺擔任代天巡狩等不同的作法。但不管廟方所迎請的代天巡狩為誰，由靈寶道壇所主持的道教科儀中，進行「禳災」或「和瘟」等科儀時，其中禳祀瘟部眾神時，皆會奉請十二行瘟王爺（行瘟使者）等眾神前來，成為臺灣迎王儀式中重要的神明。

臺灣十二瘟王的祭祀皆與「送瘟」儀式有相當的關係，包含撿拾從中國漂來的王船、參與迎送王儀式所請，以及在道教相關科儀內，皆可見與十二瘟王有關。

---

(6) 後續討論列表討論，在此不多作贅述。

(7) 劉良璧，《重修福建臺灣府志》卷六、風俗，乾隆 7 年 (1740)，頁 95-96。

(8) 相關研究參見：李豐楙，《臺南縣地區王船祭典保存計畫－臺江內海迎王祭》（宜蘭縣五結鄉：傳統藝術中心，2006）；《臺南王醮的道教傳統與地方社會〉，《民俗與文化》3 (2006/12)，頁 1-36；黃文博《南瀛王船志》；王俊凱，〈屏東地區迎王祭典之研究-以下淡水溪和隘寮溪流域為主〉；拙作〈臺灣王爺「代天巡狩」儀式初探〉，「古蹟修復與代巡信仰」學術研討會，等相關資料。

在臺灣十二瘟王信仰也產生變化，從行瘟到解瘟的性質改變，[9]從行瘟與驅瘟之神，變成保佑一境的守護神，從流動到固定、從非具像到具像，呈現區域性的差異，反應各地社會與信仰的轉變，但本文無法解決這樣龐大的問題，而是以雲嘉與臺南地區的案例，討論兩地十二瘟王信仰的差異，以及初步提出可能的背後因素。

二、雲嘉地區的十二瘟王信仰：以馬鳴山為中心

雲嘉地區的十二瘟王信仰，以馬鳴山鎮安宮為最重要，信徒稱為「五年千歲」、「五年王」，本文即以此為主要案例，以雲嘉區域最具影響力的馬鳴山鎮安宮為主要的討論案例。除此之外，嘉義東石先天宮也奉五年千歲，卻是自成另一系統的十三位王爺，[10]是該東石市區的重要信仰，但此系統涉及信仰的轉變，暫時不在此論述。

（一）馬鳴山鎮安宮與五年千歲

馬鳴山鎮安宮位於雲林縣褒忠鄉，雲嘉地區定期有兩百餘間廟宇會至鎮安宮請神遶境，全國有近五百間分靈廟宇，為臺灣五年千歲的信仰中心。根據其沿革誌記載馬鳴山鎮安宮建立於清康熙元年 (1662) 因為撿拾王船而成立，鎮安宮目前建築為民國七十年代修築之建築。目前其主要祭祀範圍，跨越雲林縣褒忠與東勢兩鄉，為褒忠鄉的馬鳴山、六塊寮、新厝仔、芋頭厝、有才寮（含北興）、田洋、褒忠、媽祖埔、東勢鄉之月眉、復興、昌南、同安厝（含同北）等村莊。[11]其管理原由鄰近聚落所組「十庄會」管理，各庄選出理事一人輪流管理，後至光緒十三年由十庄會改為五股會，其組成依據為五年大科祭典的組成方式，分成五個「股」組織參與儀式活動：[12]

主普股：月眉、田洋。
主會股：馬埔、六塊、褒忠。
主壇股：新厝、芋頭、有才。
主醮股：同安。

(9) 李豐楙，〈行瘟與送瘟：道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧〉，收於漢學研究中心編，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》（臺北：漢學研究中心），頁 373-422。
(10) 李府、太子千歲、包府、白府、葉府、伍府、方府、薛府、知府、武府、盧府、羅府、侯府等十三位王爺。
(11) 馬鳴山鎮安宮管理委員會管理組織章程第四條，其祭祀範圍稱之為「五股」。
(12) 其信仰空間的討論，請參見洪瑩發、張智傑、廖泫銘、范毅軍，〈馬鳴山鎮安宮的信仰空間：以空間分析出發的探索〉，「歷史、儀式與文獻：民間信仰與地域社會」國際學術研討會，佛光大學歷史學系。

三官首股：馬鳴山、昌南、復興。[13]

馬鳴山祀奉的神明為「五年千歲」，實際上是由十二位王爺所組成，因逢「寅、午、戌」年，即舉辦大型慶典，民眾稱為「五年到」或「五年大科」，[14]所以被稱為「五年王爺」後續演變，敬稱「五年千歲」，實際其所奉祀的五年千歲其姓氏與南部道壇所用常見瘟（王）醮內所請的瘟神姓氏大致相同，應為道教的行瘟與解瘟之神。[15]馬鳴山的五年千歲，各自有其誕辰，以及造型與服飾，部分信徒還認為其分別掌握不同的事務，十二位王爺誕辰與造型服飾整理如下表：

表一：馬鳴山鎮安宮五年千歲誕辰與造型一覽表

值年	千歲姓氏	千歲千秋日	造 型		帽子	衣服
子年	張千歲	三月初四日	粉面黑鬚	文袍身	頭戴文帝帽	米黃色或橙色龍袍
丑年	老徐千歲	八月初三日	粉面白鬚	文袍身	頭戴金貂相帽	黑色龍袍
寅年	侯千歲	五月初五日	青底花面紅鬚	武甲身	頭戴三翅王帽	青綠色龍袍
卯年	耿千歲	五月初七日	紅面無鬚	文袍身	頭戴四角金冠	紅色龍袍
辰年	吳千歲	三月初三日	粉面黑鬚	文武甲	頭戴三翅王帽	金黃色龍袍
巳年	何千歲	八月十二日	粉面黑鬚	文袍身	頭戴文帝帽	米黃色或橙色龍袍
午年	薛千歲	五月初六日	粉面無鬚	文武甲	頭戴二龍冠	金黃色龍袍
未年	封千歲	五月初一日	黑底花面黑鬚	武甲身	頭戴元帥帽	紅色龍袍
申年	趙千歲	三月初八日	粉面黑鬚	文武甲	頭戴文帝帽	金黃色或橙色龍袍
酉年	譚千歲	十二月初一日	紅底花面黑鬚	武甲身	頭戴四角金帽	黑色龍袍型
戌年	盧千歲	五月十二日	紅面黑鬚	文袍身	頭戴文帝帽	米黃色龍袍
亥年	羅千歲	正月十二日	粉面無鬚	武甲身	頭戴二龍冠	紅色龍袍

資料來源：馬鳴山鎮安宮

馬鳴山鎮安宮每年固定的祭典，為春祭以及冬祭兩個祭典，春季是指每年農曆正月十五日元宵節，鎮安宮恭請五年千歲遶境轄內五股各聚落，近期都分為東西兩線遶境，中午在會合於休息的庄廟，休息的庄頭每年輪流，輪到的村庄提供

(13) 馬鳴山鎮安宮管理委員會編印，《馬鳴山鎮安宮沿革誌》（雲林：馬鳴山鎮安宮管理委員會，未註出版日期），頁 10，（第十屆管理委員會出版）。文中並註明褒忠、田洋兩村為民國三十六年 (1947) 補立，林茉寮早年已經散庄。

(14) 實際上為四年一次，但上科尾年仍被計入算第一年，所以稱為五年到。

(15) 目前經核對過〈清醮三五朝文檢〉（呂應翔抄本、道光辛巳年）；〈靈寶祈安禳災醮事文檢全章〉（張德麟抄本、同治庚午年）；〈靈寶禳災水火祈安清醮文檢〉（贊化壇吳忍源抄本）；〈祈安清醮文檢〉（保護壇洪天才抄本）；〈道教醮事科儀範本文檢部〉（曾椿壽抄本）等科儀本。

「飯擔」，提供給參與遶境的信徒、工作人員以及民眾食用，近幾年準備的食物規模都在一萬人以上。秋祭則是五年千歲的統一祭典，根據廟方表示五年千歲的聖誕日每位都不同，如果每位王爺聖誕都舉行祭祀，會產生過於頻繁無法負擔之外，一般信徒也不能記得清楚，所以統一以每年農曆十月二十九日訂為五年千歲聖誕，每年舉辦祭典，並舉辦一朝清醮。

除每年固定的秋祭之外，逢寅、午、戌年於十月二十七、二十八、二十九日舉辦三朝清醮，稱為「大科年」、「五年大科」，雲嘉地區稱之為「五年到」，馬鳴山會依據五股分別搭設醮壇，進行大型的建醮活動，其科儀大致與清醮科儀相同，但實際儀式會依主持科儀的道壇而有所差異。早期馬鳴山的建醮科儀為二朝宿啟清醮科儀，(16)戰後由褒忠壇知名道長蔡羽士決定改為三朝清醮，後由其徒弟許龍山道長接續作法。(17)從民國七十六年 (1987) 以後，(18)馬鳴山鎮安宮大科年建醮的道士團改為招標，當時褒忠地區的道壇不願意接受這樣的安排，所以放棄競標，改由轄境外的道壇接手，包含臺南的靈寶道壇與臺中的正一道壇都曾經主法建醮科儀，(19)所以目前所見到的科儀表與紙糊其實都是受到兩地道壇影響下的產物，與原本雲林褒忠壇系統不太一致。(20)所以馬鳴山代天巡狩儀式，因道壇與廟方想法，儀式產生變化。

庚寅年 (2010)，由外地道壇主持馬鳴山科儀二十四年之後，終於由褒忠壇道脈重新主持儀式，由徒孫臺西丁利庭道長負責建醮科儀，(21)醮儀重新由褒忠壇系脈傳人接手，雲林地區多位道長亦前來相助，企圖恢復傳統馬鳴山醮典的做法，其科儀主要與雲林三朝建醮科儀大致相同，主要差異為多進行「龍船換班」(22)科儀。科儀於第三日醮晚間舉行，在廟前壇桌進行「祈禳貢送」科儀，進行宴王後到五年千歲公園內的王船進行「龍船換班」，道長進行請王安座科儀，廟方換請值年神尊（薛、侯、盧）到王船神龕內。不過現在「龍船換班」的科儀，應該在民國八十三年 (1994) 興建龍船之後，儀式改變有關，因為在民國七十幾年的科儀表內，未見到這樣的科儀，推估應在興建龍船後，所新增的科儀。之前應該是進行「送船」或是「送添載」的相關科儀，在褒忠壇科儀本記載之前鎮安宮建醮第三日進

(16) 其資料為《清代二日科儀文檢》中所載，其中記載清代馬鳴山建醮科儀的儀式規模，其影本由元長蔡炳鈞道長提供。

(17) 嘉義張澤丕道長口述，2010.12.3 參察光大寮聚寶宮。

(18) 75 年由許龍山與陳宗道長兩人主壇，79 年起由外地道壇輪流。

(19) 曾主持醮典的陳榮盛道長表示其科儀與其三朝清醮一致，最後在龍船換班時，進行在南部舉辦王醮和瘟科儀時的一部份。

(20) 雲林地區，戰後幾乎都受到蔡羽士（褒忠道壇）及其弟子的影響，所以雲林地區褒忠壇是重要的傳承系統，另一重要系統為水林黃家、北港張家系統，影響嘉義市區、北港口湖一代。

(21) 師承褒忠壇系統、目前居住於雲林臺西鄉。

(22) 每年一天的清醮，也有舉辦龍船換班儀式，更換每年值年王爺於龍船上。

行「祭船」科儀，這與褒忠壇道士與附近民眾回憶相同，(23)也與日日新報上的記載相同：

> 十八日起，本廟虔修道場，建醮三天。附近善信，大屠剛鬣千餘頭以致肉不勝食。每圓賤售四斤。臺北飲食商，多來購買。廿夜祀事已畢。作一竹筏， 載以一般乞求所剩米包，放諸海畔，任其漂流，名曰送神。廟中有和尚，掛錫其中，香火甚盛。(24)

上述報載：「作一竹筏， 載以一般乞求所剩米包，放諸海畔，任其漂流，名曰送神」，日治時期送王可能是「游地河」，將船放入水中漂流，另在日治時期的寺廟調查書中，記載有燒船送添載之俗。(25)另根據廟內執事與附近民眾回憶以前還要送添載到廟內，而且會燒添載，曾有燒船之案例，都可作為習俗曾經存在的記憶，馬鳴山送王與添載的變遷，需要更多資料來討論。據 2010 年筆者田野調查時，在馬鳴山還可見民眾將添載送來，而且馬鳴山部分分靈廟宇至今仍有送船習俗。



圖一：馬鳴山三朝清醮(揚旗)

(23) 2010 年三朝清醮於廟內對道士以及附近民眾所做的訪談。
(24)《臺灣日日新報》(1918 年 12 月 7 日)。
(25)《社寺廟宇ニ関スル取調書 嘉義廳》，出版項不詳，本文引用版本為中央研究院影印版以及國家圖書館日治時期圖書全文影像系統內電子檔兩種資料。



圖二：馬鳴山三朝清醮(龍船換班)

（二）五年大科與香庄

雲嘉地區逢「寅、午、戌」年，民眾稱為「五年到」或「五年大科」，[26]舉辦以迎請五年千歲為主的核心儀式，[27]除在各地迎送五年千歲儀式之外，最重要的馬鳴山鎮安宮五年千歲的相關儀式，以及雲嘉眾多村莊與寺廟會來馬鳴山鎮安宮請五年千歲神尊，到自己的村莊內遶境，並舉辦相關祭典，包含迎王與送王，以及遶境等相關祭典，多數來自於雲林、嘉義地區，而迎請五年千歲的庄頭，被稱之為「香庄」。目前研究馬鳴山的研究資料，以日本學者三尾裕子為最多，在其研究中認為馬鳴山鎮安宮有三層祭祀範圍，分為五股、香庄、分靈廟等，隨著時代而不斷拓展，其主要還是依據祭祀圈與信仰圈的架構，討論馬鳴山鎮安宮不同層次單元的祭祀情況。[28]

雲林、嘉義地區，迎請五年千歲的庄頭，被稱之為香庄，這樣的傳統習俗，至少在日治時期已經非常盛大，根據日日新報的報導：

> 今年值祭。舊曆十月九日以來。北港、水燦林、蔦松、土間厝、先後設

(26) 實際上為四年一次，但上科尾年仍被計入算第一年，所以稱為五年到。

(27) 共有十二位王爺輪值。

(28) 三尾裕子，〈從地方性的廟宇到全臺性的廟宇－馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈〉，收於林美容主編，《信仰、儀式與社会：第 3 屆國際漢學會議論文集》(臺北：中央研究院民族學研究所，2003)，頁 229-296；《王爺信仰の歴史民族誌－臺湾漢人の民間信仰の動態－》，(東京大学大学院総合文化研究科博士学位請求論文，2004)。三尾裕子在其博士論文與相關文獻中對於馬鳴山鎮安宮有詳細的研究，說明其五股以及香庄的範圍與形成，臺灣也有數篇碩士論文進行馬鳴山鎮安宮的研究，但其質量遠不及三尾裕子的相關論述。

祭。宰豚數百頭。(29)

臺南州北港郡水林庄萬興といよ戸數僅かに六十餘戸の部落ては去る二日虎尾郡海口庄馬鳴山の五府千歳といふ神様を五年振りて迎へたのて三日の大祭を執行した當日は神に豚百六十頭山羊百六十頭計三百二十頭の山羊及ぴ豬を犧牲に供へた同部落の祭…(30)

根據報紙、(31)寺廟臺帳以及調查書的記載，(32)至少知道日治時期包含朴子、四湖、土庫、嘉義街、彰化街等區域皆有迎請五年千歲的傳統，後來漸漸擴及其他區域，形成現代雲嘉地區的五年王香庄規模。現代社會臺灣各地的分靈廟也會前來請五年王，並舉辦相關祭典，雖然香庄還是以雲嘉地區的庄頭為主，但可見大科年參與的範圍逐漸擴大。

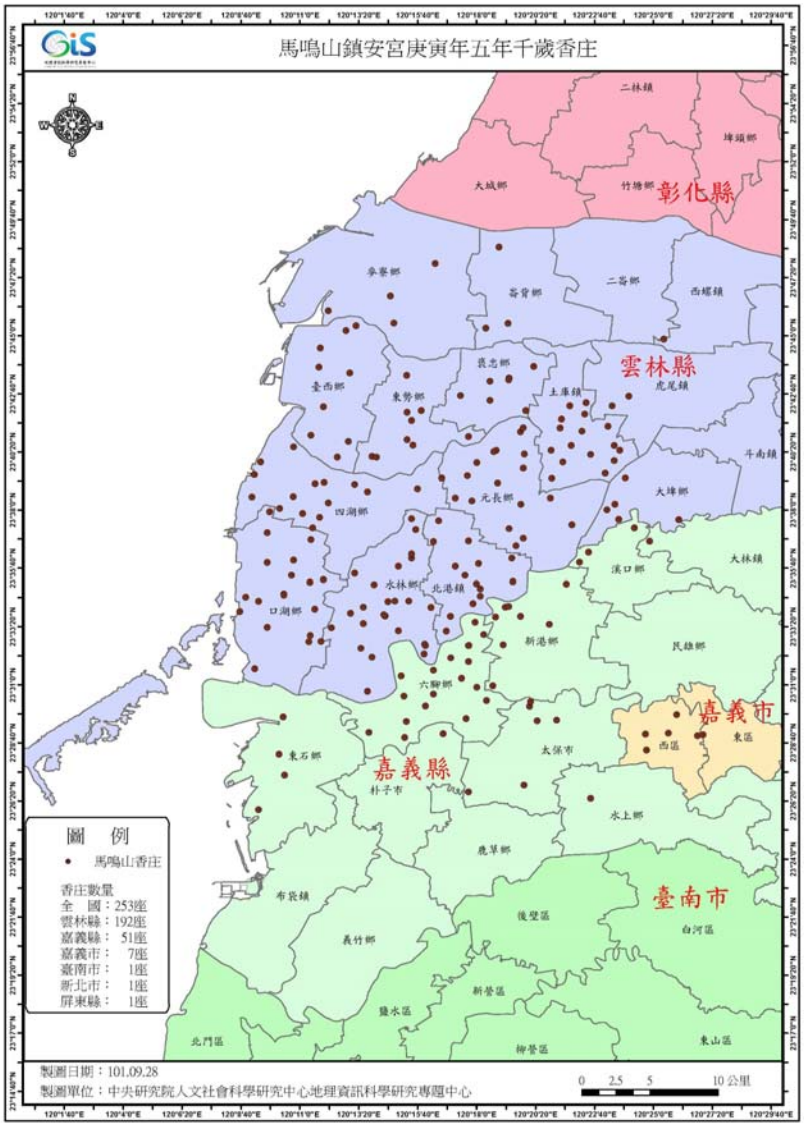
1. 香庄的分布

「香庄」是馬鳴山鎮安宮對於五年大科祭典期間來請五年千歲的村莊的稱呼，其請神登記簿上也這樣稱呼，之所以以「香庄」稱之，因為請五年千歲，大致都是以村庄為單位，但有些庄頭是聯合請王，例如太保新埤三庄輪流請王、北港樹子腳六庄聯合請王；或是以一個庄頭為代表去請王，陸續交接神明辦理祭典，例如嘉義水牛厝與溪底寮的請神，以溪底寮為代表庄，實際上包含水牛厝各角頭皆有參與，所以實際上參與請五年千歲的庄頭（自然聚落）應該比登記簿上還多。三尾裕子在其研究指出這樣的情況在以前更多，實際上為節省人力與物力的作法，到現代因為交通便利而各自來請，(33)的確在田野調查中，可以發現許多聚落有這樣的傳說，因為當時交通不變，由一庄代表迎請，交接神像辦理儀式活動，如麥寮、二崙、土庫原有的迎請網絡已經沒有，形成各自迎請的情況。2010 年的五年大科，根據廟方請王香庄簿的記載，(34)包含雲林 192 個、嘉義 51 個等，約 253 個香庄來請五年千歲，其分布如圖三，(35)可以看出雲林除沿山鄉鎮之外，多數

(29)《臺灣日日新報》(1918 年 12 月 7 日) 。
(30) 犧牲に供へる羊豚三百餓頭北港郡水林庄の五年祭，《臺灣日日新報》，1922 年 11 月 05 日。
(31) 相良吉哉主編，《臺南州祠廟名鑑》(臺灣日日新報社臺南支局，1933)，頁 230。(本版為 2002 古亭書屋復刻版)。
(32)《社寺廟宇ニ関スル取調書 嘉義廳》，出版項不詳，本文引用版本為中央研究院影印版以及國家圖書館日治時期圖書全文影像系統內電子檔兩種資料。
(33)〈從地方性的廟宇到全臺性的廟宇－馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈〉，林美容主編，《信仰、儀式與社会：第 3 屆國際漢學會議論文集》(臺北：中央研究院民族學研究所，2003)，頁 229-296；《王爺信仰の歷史民族誌－臺湾漢人の民間信仰の動態－》(東京大学大学院総合文化研究科博士学位請求論文，2004)。
(34)《庚寅年大科年請五年千歲資料表》，手寫登記表，廟方後來謄打成為電子檔，本資料由馬鳴山鎮安宮提供。登記表中有私人迎請或是與香科無關者，向廟方確認後刪除。
(35) 圖三內所採用的香庄比實際登記簿上的香庄還少，圖上點的點為可以找到寺廟作為定位的香庄。

的鄉鎮皆有香庄，嘉義靠近雲林的鄉鎮也都有請王。

除上述所敘述日治時期的大科年盛況，以及 2010 年香庄的情況之外，三尾裕子在其研究中也收集到 1986、1990 年香庄的資料，(36)我們將相關資料比對做成表二，比對馬鳴山鎮安宮 1986 年、1990 年、2010 年香庄數量。



圖三：馬鳴山鎮安宮庚寅年 (2010) 香庄分布圖
資料來源：田野調查以及馬鳴山鎮安宮提供相關資料
地圖製作：中央研究院人文社會科學研究中心地理資訊科學研究專題中心

(36) 三尾裕子，〈從地方性的廟宇到全臺性的廟宇－馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈〉，收於林美容主編，《信仰、儀式與社会：第 3 屆國際漢學會議論文集》（臺北：中央研究院民族學研究所，2003），頁 229-296。

表二：馬鳴山鎮安宮 1986、1990、2010 香庄鄉鎮數量統計表

縣市	鄉鎮	1986 年	1990 年	2010 年	備註
雲林縣	土庫鎮	20	19	21	
	大埤鄉	8	8	9	
	臺西鄉	8	5	8	
	崙背鄉	3	3	3	
	麥寮鄉	3	3	6	
	褒忠鄉	8	11	8	
	虎尾鎮	3	3	5	
	口湖鄉	20	19	20	
	元長鄉	29	29	33	
	水林鄉	22	22	26	
	四湖鄉	26	27	27	
	東勢鄉	7	8	9	
	北港鎮	18	18	17	
嘉義縣	太保市	9	8	7	
	東石鄉	6	5	5	
	六腳鄉	25	24	25	
	大林鎮	1	1	2	
	布袋鎮	2	2	0	
	溪口鄉	3	3	3	
	朴子市	2	1	1	
	新港鄉	8	9	8	
嘉義市	嘉義市	4	4	7	
其他縣市	新莊市			1	臺北縣
	佳里鎮		1	1	臺南縣
	枋寮鄉			1	屏東縣

資料來源：1.三尾裕子，〈從地方性的廟宇到全臺性的廟宇－馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈〉；[37] 2.田野調查以及馬鳴山鎮安宮提供相關資料。

從上述統計香庄的資料發現，香庄在三個年度的資料呈現穩定發展的情況，數據的差異，如果透過田野調查，可以發現可能是資料的少記或誤記，香庄的數量在戰後是呈現穩定的發展。三尾裕子也注意到五股與香庄都屬於同一漢人祖籍來源，[38]筆者也透過空間資訊技術與不同的統計資料驗證此點，[39]其祖籍多屬於泉州區域，可以發現除移民網絡的傳播外，因為龐大的區域範圍，還更需田野驗證。

(37) 三尾裕子表內的香庄部分重複或是誤植、無法判斷位置，此部分都會經過整理與刪減。

(38) 三尾裕子，〈從地方性的廟宇到全臺性的廟宇－馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈〉，收於林美容主編，《信仰、儀式與社会：第 3 屆國際漢學會議論文集》（臺北：中央研究院民族學研究所，2003），頁 229-296。

(39) 洪瑩發、張智傑、廖泫銘、范毅軍，〈馬鳴山鎮安宮的信仰空間：以空間分析出發的探索〉，「歷史、儀式與文獻：民間信仰與地域社會」 國際學術研討會，佛光大學歷史學系。

2. 香庄的儀式

來馬鳴山請五年王的香庄，除請神到廟內祭拜外，也會舉辦相關儀式，大部分是配合農曆十月份的謝平安祭典，並加以擴大舉辦，或是特別舉辦祭典，例如迎王與送王（燒王船）的祭典，這在下段會更多的討論。一般請五年千歲的香庄會舉行遶境以及祭拜慶典：

(1) 請神遶境

五年大科，除了以五年千歲為核心之外，也會請其他廟宇的神明前來共同參與祭典，通常都是在香庄內所信仰的神明，一般會請區域內重要媽祖廟的媽祖，以北港媽祖為最多，不同區域內也會請不同的神明。以北港地區為例，在迎請五年千歲時，會同時迎請北港媽祖，有部分會迎請新港媽祖，如下表。

表三：雲林縣北港鎮聚落迎送五年王爺時程及迎請神明一覽表

聚落	代表廟宇	五年千歲	請王日期	送王日期	其他神明
新街	碧水寺	侯府副駕	10／1	10／3	北港媽祖
樹子腳六庄	乾元宮	侯府副駕	10／1	10／3	北港媽祖
番溝	順天宮	侯府副駕	10／4	10／7	北港媽祖
大北	鎮北宮	侯府副駕	10／4	10／8	北港媽祖
頂灣子內	震威府	侯府副駕	10／7	10／8	北港媽祖
溝皂		侯府副駕	10／6	10／9	北港媽祖
劉厝	德安宮	徐府副駕	10／8	10／11	北港媽祖
奄豬社	鎮安宮	盧府副駕	10／8	10／11	北港媽祖
口庄		盧府副駕	10／9	10／12	北港媽祖
扶朝家	鎮南宮	譚府正駕	10／11	10／14	北港媽祖
鹽水埔	順天宮	趙府正駕	10／11	10／14	北港媽祖
新厝子	受天宮	侯府副駕	10／11	10／14	北港、新港媽祖
好收	奉三宮	侯府副駕	10／11	10／14	北港媽祖
北港			10／13	10／15	北港媽祖
後溝子	聖平宮	趙府副駕	10／11	10／14	北港、新港媽祖
府番	復興宮	侯府副駕	10／13	10／15	北港媽祖
草湖	侯天府	薛府副駕	10／13	10／16	北港媽祖

資料來源：1. 陳姿敏，〈北港鎮聚落發展與祭祀圈的形成〉，高師大地理學系碩士論文，頁 123；2.《庚寅年大科年請五年千歲資料表》，馬鳴山鎮安宮提供；3. 田野調查（2010 年 9 月到 11 月）。(40)

(40) 本表以陳姿敏的《北港鎮聚落發展與祭祀圈的形成》碩論資料為基準，配合馬鳴山與田野調查資料修正與增補，請送王時間以馬鳴山登記資料為準，另北港地區私人宮廟請神未列入表內。

除此之外，各區域內的知名宮廟與信仰中心也都是請神的對象，形成各自的信仰網絡，依據田野調查較多宮廟請神的對象如下：

表四：雲嘉地區五年大科跨鄉鎮重要請神宮廟表

寺廟名稱	主神	主要請神鄉鎮	備註
北港朝天宮	天上聖母	雲嘉地區	雲林縣北港鎮
新港奉天宮	天上聖母	新港地區鄰近鄉鎮	嘉義縣新港鄉
東石港口宮	天上聖母	布袋、東石、太保	嘉義縣東石鄉
麥寮拱範宮	天上聖母	麥寮、臺西	雲林縣麥寮鄉
光大寮聚寶宮	蕭府太傅	麥寮、四湖	雲林縣麥寮鄉
太和街三山國王	三山國王	其轄內香庄（大埤、大林）	雲林縣大埤鄉
鹿草圓山宮	王孫大使	大埤、大林、鹿草	嘉義縣鹿草鄉

資料來源：田野調查
資料說明：以 2010 年的調查資料為主，選入以有數個跨越鄉鎮來請神的宮廟為主。

來請神的香庄大都會擇期請五年千歲，會配合請媽祖等其他神明，舉辦遶境活動，一般是遶境自己的庄頭或是聯庄的區域，有些則是會因為不同的因素，而形成不同的網絡。例如褒忠街上的三個行政村，(41)五年到科時，除迎請五年千歲外，也會到北港迎請媽祖，迎請前會先到元長鄉街上遶境，迎請後到北港鎮草湖里遶境，會到元長遶境，是因為以前步行迎請，距離遙遠，所以褒忠與元長街面上村莊互為休息點，(42)而到北港鎮草湖里遶境，是因為草湖有富商協助褒忠請媽祖的經費，所以到此致意。(43)

另外一個案例為大林鎮陳井寮保安宮迎請五年千歲，回程時會經過嘉義溪口鄉游東村慈濟宮、嘉義溪口鄉游東村慈善宮、雲林大埤鄉西鎮廣福宮等村落廟宇，迎請後五年千歲會駐駕接受當地信徒參拜，當地民眾說明，因為早期交通不便，所以一庄迎請，大家一起祭拜，而在交通便利後，也影響某些廟宇自行迎請。(44)

(2) 年例祭典

迎請五年千歲與其他神明回庄內，除遶境外，會配合舉辦各種祭典，大部分是配合農曆十月份的謝平安祭典，通常五年到科時會擴大舉辦，舉辦拜天公、宴王等相關祭典。

(41) 褒忠為自然聚落，其行政村由褒忠鄉中民村、中勝村、埔姜村三村組成。
(42) 褒忠到北港迎請媽祖時在元長休息遶境，元長在到馬鳴山鎮安宮請五年千歲時，在褒忠街上休息與遶境。
(43) 感謝李凱翔先生提供相關資訊。
(44) 感謝邱彥貴老師提供相關資訊。

三、雲嘉十二瘟王信仰其他儀式：以五年大科為核心

「五年到」、「五年大科」是指逢寅（虎）、午（馬）、戌（狗）年迎請五年千歲的習俗，雖以五年為名，實則會四年一次。除「香庄」請五年王以外，還有許多其他儀式類型，所以實際上辦理五年王儀式的聚落，會超越在廟內香庄請神登記簿的數量。

（一）非香庄的儀式類型(45)

馬鳴山五年千歲大科年，馬鳴山鎮安宮登記有案的約兩百六十個香庄，除來迎請的香庄之外，還有其他庄頭會辦理相關儀式，有下列幾種類型。

1. 進香類型

主要是集中於雲嘉地區以及臺灣各地的分靈廟，因為已經在馬鳴山鎮安宮分靈，有五年王神像，所以並不到廟內請神，而是到馬鳴山進香過爐，進香後通常會遶境與舉辦祭典。五年大科時，嘉義布袋與東石的部分廟宇會來馬鳴山進香，通常也會到南鯤鯓代天府去進香，例如：東石圓潭保安宮、下庄永靈宮等，會同時到南鯤鯓與馬鳴山，所以布袋、東石、太保一帶，有北巡王：馬鳴山五年千歲、南巡王：南鯤鯓代天府五府千歲的說法。另外部分廟宇會舉辦送王迎王(王船)祭典如東石網寮鎮安宮、臺西蚊港鎮安宮、大城新庄全安宮等。

2. 水邊請王、送王

香庄或是進香類型，可能也同樣是這種類型，這種大致分成兩種比較大的種類，一種是到馬鳴山請王後，不到水邊請王，舉辦完祭典後，水邊送王，一種是直接到水邊請王、水邊送王(但同時可能也到馬鳴山進香或請王)，送王時部分會造王船送王。其類型狀況相當複雜，隨著時代變化，一直有許多的變遷。部分曾經舉辦，後因故而取消。

3. 分靈後直接祭拜

部分香庄分靈五年千歲為庄頭主祀神明，以神明會形式輪祀，或興建以其為主神建廟，或是香庄分靈作村庄廟與的陪祀或是旁祀神明，分靈後脫離香庄不請五年王，直接舉辦相關祭典，例如麥寮施厝聚寶宮、朴子鎮安宮等。

4. 混合類型

根據實際的田野調查，實際香庄或是非香庄的儀式，可能混合以上多種類型，

(45) 指未到馬鳴山請王（神像），但有可能到馬鳴山進香或是舉辦相關祭典。

形成複雜多元的情況。

（二）迎王與送王習俗

前述介紹非香庄的儀式類型，有一類為水邊請王與送王。在雲嘉濱海地區有多元的迎送王習俗，五年大科年到的迎送王習俗，即是一個重要的類型。五年大科的迎送王習俗，大體上與雲嘉地區請王習俗相同，但各區域會有其特殊性，以下依其區域說明。

1. 嘉義東石布袋地區

嘉義縣東石與布袋區域為臺灣定期迎送王最為頻繁的區域，其每年固定有請送王廟宇達三十餘間以上，(46)有送王船有四艘，(47)其中約有八間廟宇會在大科年時，特別迎請五年千歲，或是特別舉辦相關儀式，如遶境、宴王等。在大科年舉辦的祭典，通常稱為「敬南北巡」，南巡指的是南鯤鯓代天府五府千歲，北巡是馬鳴山代天府五府千歲，因為此區域剛好是兩廟信仰重疊區域，所以常會有迎請兩廟代天巡狩的儀式，形成信仰交接過渡帶的現象，因類型複雜用下表表示有關五年千歲請王與送王儀式的廟宇：

表五：嘉義布袋東石地區迎請五年千歲一覽表

行政區域	寺廟名稱	主神	馬鳴山進香	舉辦時間 週期/日期（迎/送）	儀式內容 迎送代天巡狩類別
布袋鎮	後寮東宮廟	三太子 鏈府千歲	每年海邊請王（大科年到廟請王）	一年四次 皆為神明生日	神明生日迎請前來做客
東石鄉	網寮鎮安宮	盧府千歲	馬鳴山與南鯤鯓進香	四年一次 農曆十月(48)	進香、遶境、迎送王
東石鄉	富瀨富安宮	五府千歲	五年大科 馬鳴山進香	每年六月請王/十月份送王（逢五年大科，迎請五年千歲）	進香、巡營遶境、迎送王（五年大科加設燈座祭拜五年千歲）
東石鄉	山寮由天宮	溫府 池府千歲	會到馬鳴山進香	四年一次，農曆十月	水邊請王 送王祭拜(49)

(46) 目前田野調查的結果，但在此區域調查的研究者每個人調查都有所差異，請參閱洪瑩發、蔡泊蕙、林伯奇等相關研究。

(47) 具目前田野有罟寮福海宮、山寮由天宮、型厝福安宮、富瀨富安宮四間。

(48) 網寮鎮安宮以前為每年請送王，四年一次五年千歲大科年時，會到馬鳴山進香，後到到海邊營送王時，增加迎送五年千歲，自 83 年 (1994) 起大科才燒王船。

(49) 迎五年紙糊金身迎新送舊。

東石鄉	龍港 慶福宮	金府千歲		每年八月十三日(五年迎五年千歲一次)	敬拜南北巡
東石鄉	鰲鼓 壽天宮	張府千歲		四年/十月初	海邊請送王
東石鄉	海埔 祝天宮	開臺聖王		四年/十月初十	海邊請送王
東石鄉	東石 先天宮	五年千歲 (50)		四年一次	海邊送王

資料來源：田野調查

2. 嘉義太保水上地區

本區域是「非香庄」舉辦五年千歲眾多相關儀式的地區，嘉義水上太保區域內的五年千歲習俗，一般以在水邊展開迎王儀式，後在庄內遶境，並舉辦相關祭典(拜天公、宴王)，都結合聚落年尾的謝平安祭典，結束後也幾乎會在水邊送王，其中溪南福興宮有送小紙糊王船遊地河的儀式。但此區域迎送王儀式與習俗繁複，目前根據田野調查舉辦儀式如下表：(51)

表六：太保與水上地區舉辦五年千歲相關寺廟一覽表

行政區域	寺廟名稱	主神	馬鳴山 迎請方式	舉辦時間 週期/日期 (迎/送)	儀式內容 迎送代天巡狩 類別
太保田尾里	溪南福興宮	天上聖母 合祀五府千歲 (朱、邢、李、吳府千歲)	馬鳴山進香請王，送王船當天送回	11/12 送王 水邊送王船	馬鳴山五年千歲
太保港尾里	港尾港保宮	三山國王		水邊迎送王	
太保港尾里	魚寮保安宮	三山國王		水邊迎送王	
太保港尾里	管事厝安福宮	三山國王		水邊迎送王	
太保春珠里	春珠福春宮	城隍媽 池府王爺		祭典(宴王、謝平安)	
太保後潭里	後潭鎮福宮	天上聖母		宴王	

(50) 東石先天宮所供奉的五年千歲，與一般常見的十二位不同，而是十三位，代指李府千歲，太子千歲、盧府千歲、侯府千歲、知府千歲、自府千歲、方府千歲、羅府千歲、伍府千歲、薛府千歲、葉府千歲、武府千歲、包府千歲。其送王也是送廟內的五年千歲，筆者認為變化的型態，所以仍列入討論。

(51) 因為其儀式舉辦的時間，與其他地區時間相近，所以單靠一人之力，田野調查仍有疏忽之處，所以本表部分為是候補訪調查，儀式為親見者，暫時不填列儀式內容資訊。

太保前潭里	前潭平安宮	三山國王		祭典（進香）	每年迎送馬鳴山千歲，分靈五府千歲祭拜
太保埤鄉里	埤麻腳五穀聖帝（公厝）	五穀聖帝		祭典	
水上塗溝村	頂塗溝南聖宮	玄天上帝		聯合舉辦	水邊迎送王、遶境謝平安、水邊送王
	下塗溝德興宮	五穀聖帝			
水上大崙村	二重德圓宮	金府千歲		水邊迎送王	

資料來源：田野調查

另外鄰近地區的补子鎮安宮，是附近聚落重要的五年千歲廟宇，逢大科年會進行聯合遶境與祭典，根據《社寺廟宇ニ関スル取調書 嘉義廳》內記錄，為馬鳴山分靈，日治時期曾到牛稠溪請王之習俗，(52)而據田野調查廟方人員表示日治時期除到牛稠溪請王送王之外，並行添載與遶境儀式，但在日治晚朝皇民化運動時被禁，(53)之後即未再進行請王。目前在五年大科時會聯合附近聚落的廟宇，進行遶境及相關儀式。

3. 雲林麥寮、崙背、臺西地區

雲林麥寮、崙背與臺西區域除是馬鳴山鎮安宮的香庄區域外，也是會到海邊迎送王的重要區域，就田野調查，此區域之前約有十座廟宇除馬鳴山進香與請王外，還會到水邊請送王，但因各項因素，陸續停止相關儀式，所以目前只有蚊港鎮安府、中山鎮安宮、下橋頭鎮盛宮持續辦理水邊送王祭典。(54)

據調查之前有請送王而後停止的廟宇，在麥寮崙背區域，約有十間廟宇，部分還形成祭祀與輪流迎請的組織，但是其網絡與參與廟宇複雜，還未確認完畢，目前只確認麥寮曾有送王習俗的寺間廟宇（如下表），因為麥寮臺塑建廠，影響水路，或已經將五年千歲塑雕像祭拜等原因，而不再舉行。

(52) 《社寺廟宇ニ関スル取調書 嘉義廳》，出版項不詳，本文引用版本為中央研究院影印版以及國家圖書館日治時期圖書全文影像系統內電子檔兩種資料。

(53) 2010 年 10 月，訪問补子鎮安宮廟祝與管理委員等人。

(54) 中山鎮安宮、下橋頭鎮盛宮會先到水邊請王後，於農曆十月再進行送王儀式。蚊港鎮安府，則是於送王前三日迎請王船安座後，對紙糊王爺（一尊）開光安座祭拜，三日後水邊送王。

表七：雲林麥寮、臺西地區舉辦五年千歲相關寺廟一覽表

行政區域	寺廟名稱	主神	馬鳴山 迎請方式	舉辦時間 週期/日期（迎/送）	儀式內容 迎送代天巡狩類別
臺西鄉	蚊港鎮安府	五府千歲	進香請神	四年一次	請王（馬鳴山五年千歲、值年）
麥寮鄉	中山鎮安宮	五府千歲 朱府千歲	進香	5 月請王/10 月送王	木製王船
麥寮鄉	下橋頭鎮盛宮	天上聖母	進香	10 月 11 日送王	紙糊王身/王船
麥寮鄉	雷厝順天宮	天上聖母		十月中旬	因不同原因，現無辦理水邊迎送王
麥寮鄉	新吉吉安宮	朱府千歲		十月	
麥寮鄉	施厝聚寶宮	五府千歲		十月	
麥寮鄉	後垵福興宮	李府千歲		十月	

資料來源：田野調查

另外雲林土庫新庄慶安宮逢五年大科也會舉辦送王儀式，與隔壁庄共同舉辦迎王活動，(55)共同迎請五尊紙糊王爺，三尊供奉於土庫新庄慶安宮，兩尊供奉於土庫奉祈宮，送王時一起送上王船升天。

(三) 其他區域

除集中雲嘉地區的迎送王之外，其他區域也有個別的迎送王，例如彰化大城全安宮，每年農曆十月，擇日到馬鳴山進香後，進行一連串的宴王、普度等相關儀式，後接續舉辦送王儀式。另外東石先天宮的分靈廟，也會跟隨東石母廟舉辦相關儀式，三重先天宮每逢五年大科都會舉辦送王儀式（王船），高雄先天宮曾有燒船送王的紀錄。

另外還有部分之前有迎送王船傳統的廟宇，因為不同原因而停止辦理，轉型成為其他類型。所以整體而言，五年千歲的信仰，除到馬鳴山請王的『香庄類型』外，更有其他多元的類型，舉辦各式各樣五年大科的儀式活動，尤其很多都與馬鳴山相關，因為調查範圍過大，目前僅就相關資料，呈現五年千歲信仰在大科年時的一個儀式斷面。

馬鳴山五年千歲的迎王儀式，在漫長的歷史過程中，也產生複雜的變化，除迎請的香庄之外，也有複雜的其他類型，(56)形成一個擴散，除廟方中心的儀式外，其他區域也各自演繹對於五年千歲信仰，複合各種地方習俗與代天巡狩信仰。

(55) 土庫奉祈宮，共同舉辦迎王與遶境活動。

(56) 而高雄杉林鎮安宮也與馬鳴山鎮安宮有著錯綜複雜的關係，杉林鎮安宮透過訓乩與靈媒，另建立起自己的信仰網路與詮釋，也是值得關注的一環。



圖四：土庫新庄慶安宮送王



圖五：麥寮下橋頭鎮盛宮送王

四、臺南地區的十二瘟王信仰與儀式：以臺江內海為例

臺南地區是臺灣地區常舉辦迎請代天巡狩儀式的區域，各區域都有其迎請的傳統與習俗，也有眾多的研究與記錄成果，不在此贅述，其中規模盛大可以被作為雲嘉地區比較，以舊臺江內海區域內幾個重要迎王祭典，作為比較討論的案例。

此區域為鄰近臺江內海或是其浮覆的區域，也是黃文博所稱「曾文溪流域」

的類型，但實際上迎王廟宇與儀式皆與臺江內海的環境與人文變遷有關，所以仍以「臺江內海」區域稱之。此區是臺灣知名的迎王區域，李豐楙、[57]黃文博對此區域有詳細的調查，[58]更有相當數量的研究，可以參見相關資料。此區域內都是大型的迎王祭典，包含刈香(遶境)、醮典、王府行儀等部分，也有繁複的王船製作過程與相關的儀式，其中重要定期迎王祭典如下表：

表八：臺江內海迎請代天巡狩寺廟表

寺廟名稱	儀式名稱	舉辦時間	內容概要
西港慶安宮	□□香科大醮典	三年一次（丑辰未戌） 每年一次小型迎王祭典[59]	刈香（遶境）、醮典、王府行儀[60]
佳里金唐殿	□□香科五朝王醮	三年一次（子卯午酉）	刈香（遶境）、醮典、王府行儀[61]
蘇厝長興宮	□□科瘟王祭	三年一次（丑辰未戌）	刈香（遶境）、醮典、王府行儀[62]
蘇厝真護宮	□□科五朝王醮王船祭典	三年一次（丑辰未戌）	刈香（遶境）、醮典、王府行儀
土城聖母廟	□□科禳災清醮暨遶境大典(香醮)	三年一次（丑辰未戌）	刈香（遶境）、醮典、王府行儀

資料來源：田野調查及相關參考書目

本區域內所迎請或是醮典內所請的王爺，多為十二瘟王，一般民眾接稱其「千歲爺」，為集體的象徵，多以王令與紙糊神像作為象徵，但多在王府內，出巡時也奉於轎內，一般民眾不易得見。其祭祀科儀，請王、送王、醮典等相關科儀，雖

(57) 李豐楙，《臺南縣地區王船祭典保存計畫－臺江內海迎王祭》（宜蘭縣五結鄉：傳統藝術中心，2006）；〈臺南王醮的道教傳統與地方社會〉，《民俗與文化》3 (2006 /12)，1-36 頁。

(58) 黃文博，《南瀛王船誌》（臺南縣政府文化局，2000）；《南瀛刈香誌》（臺南縣立文化中心，1996）；《南瀛廟會儀式誌》（臺南縣政府，2010）。

(59) 近代西港慶安宮每年於農曆四月都會舉辦小型迎王祭典，會請王並舉辦一日的生日醮，後燒化金紙或是小紙船送王。

(60) 詳參見黃文博、黃明雅，《臺灣第一香－西港玉勅慶安宮庚辰香科大醮典》（西港玉勅慶安宮，2001）；李素英，《西港玉敕慶安宮香科活動之研究》，國立臺南大學臺灣文化研究所碩士班 93 學年度碩士論文。黃名宏，《吟歌演武誓成師─西港仔香境傳統陣頭的宗教性格》，國立臺南大學臺灣文化研究所教學碩士班 98 學年度碩士論文。艾茉莉 (Allio, Fiorella)，〈The life-giving ritual of Saikang（西港）: an exploration of the representation system of the procession and its shamanic substratum〉，臺灣漢人民間宗教研究理論與方法國際研討會；艾茉莉(Fiorella Allio)〈遶境與地方身份認同：地方歷史的儀式上演〉，《法國漢學》宗教史專號第七輯（北京：中華書局，2002），頁 376-396；丁仁傑，〈全球化下的地方性：臺南西港刈香中的時間、空間與村際網絡〉，《臺灣人類學刊》10-1，頁 93-158。

(61) 詳參見黃明宏、洪瑩發等，蕭壟香－玉敕皇敕佳里金唐殿乙酉香科五朝王醮記實》（臺南縣佳里金唐殿，2006.5）；洪瑩發，〈佳里金唐殿乙酉香科五朝王醮王府田野調查記要〉，《民俗與文化》3 (2007/1)，頁 186-207；吳嘉瑜、周舜瑾〈佳里金唐殿乙酉年香科旗牌官相關記實〉，《民俗與文化》3 (2007/1)。

(62) 詳參見陳丁林著，《蘇厝長興宮庚辰科瘟王祭 王之醮》（蘇厝長興宮，2000）；陳丁林著，《蘇厝長興宮癸未科瘟王祭》（蘇厝長興宮，2003）。

較雲嘉地區繁複慎重，但流程上大致相同，其中最大的差異為刈香（遶境），雲嘉五年千歲為迎請到各庄，而臺江內海則是以一廟為中心，聯合各庄頭舉辦，尤其以西港刈香為最盛大。這樣以一廟為中心，共同辦理儀式活動，讓十二瘟王（代天巡狩）巡狩地方。各祭典活動都有相關的紀錄研究，其中以西港相關研究為最豐富，也有較多的成果，相關成果不再複述，[63]僅擇與五年千歲比較的重要部分加以記述。

臺江內海主要迎請十二瘟王的三間廟宇，每一間廟宇十二瘟王的姓氏相同，但所採用的輪值方式與年度有所差異，每間廟都請三位千歲，各自有其說法與認知，其輪值方式，整理成下表：

表九：臺江內海各廟迎請十二瘟王輪值表

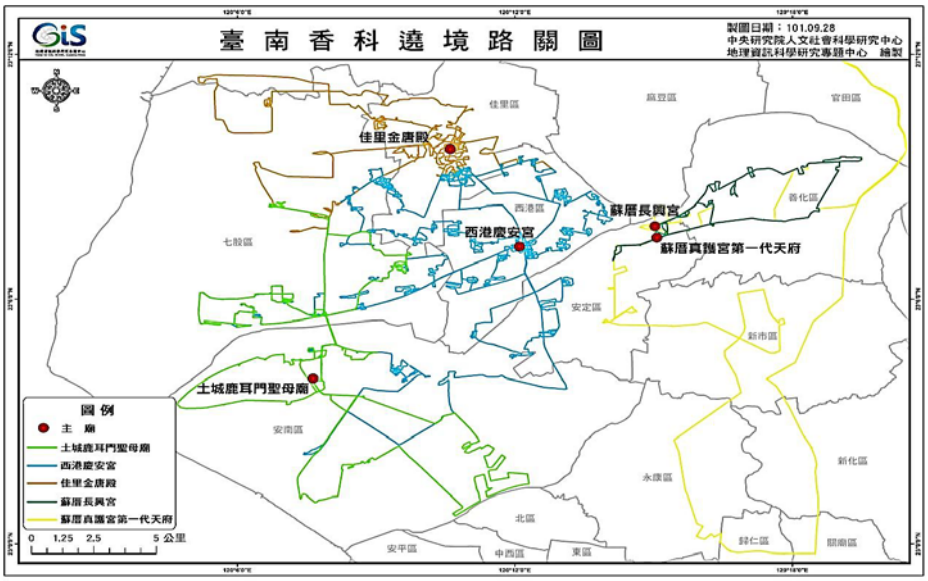
廟宇	佳里金唐殿			西港仔慶安宮			蘇厝長興宮					
科年	子、卯、午、酉			丑、辰、未、戌			丑、辰、未、戌					
象徵	金身及王令			金身及王令			金身			王令		
千歲	大千歲	二千歲	三千歲	大千歲	二千歲	三千歲	大千歲	二千歲	三千歲	大千歲	二千歲	三千歲
丑(子)	余(子)	張(丑)	侯(寅)	余(丑)	侯(寅)	耿(卯)	余(丑)	張(子)	羅(亥)	余(丑)	侯(寅)	耿(卯)
辰(卯)	吳(卯)	耿(辰)	何(巳)	吳(辰)	何(巳)	薛(午)	吳(辰)	耿(卯)	侯(寅)	吳(辰)	何(巳)	薛(午)
未(午)	封(午)	薛(未)	趙(申)	封(未)	趙(申)	譚(酉)	封(未)	薛(午)	何(巳)	封(未)	趙(申)	譚(酉)
戌(酉)	盧(酉)	譚(戌)	羅(亥)	盧(戌)	羅(亥)	張(子)	盧(戌)	譚(酉)	趙(申)	盧(戌)	羅(亥)	張(子)

資料來源：田野調查/製表：洪瑩發、黃名宏

臺江內海區域迎王儀式的十二瘟王輪值制度，只有少數廟內耆老與王府人員清楚，多數人並不了解，因為對於信徒而言，可能連值年千歲的位數與姓氏並不清楚，多稱迎請的對象為「千歲爺」，民眾對於代天巡狩集體的形象認知，並未有個別的形象化。另外土城聖母廟與蘇厝真護宮雖辦理迎請代天巡狩儀式，但是其

(63) 另針對整體儀式遶境有整體的討論。謝國興，〈南瀛地區廟會的遶境模式─兼論祭祀圈、信仰圈與交陪境〉，收於《南瀛歷史、社會與文化Ⅱ》（臺南：臺南縣政府），頁 235-254。

迎請代天巡狩的儀式還是處於「變化中」的狀態，因為都是戰後才開始辦理迎王儀式，土城香的辦理與西港香請媽祖事件有關，蘇厝真護宮則是從長興宮支分而出，其雖然有請王，但是請王儀式所請代天巡狩還未固定，有時是請廟內五王，(64)所以其辦理的儀式，並非迎請十二瘟王，所以不列入討論。



圖六：臺南香科遶境地圖(65)

資料來源：中央研究院人文社會科學研究中心地理資訊科學研究專題中心

(一)蘇厝長興宮的十二瘟王與瘟王醮

蘇厝長興宮位於臺南安定，其主神為奉十二瘟王，是臺灣少數以「十二行瘟王」為主祀對象的廟宇，傳說主神來源為撿拾王船而來，迎請王船上的十二瘟王而建廟，並因此三年一科迎請代天巡狩，進行「瘟王醮」之俗。另外地方傳說其辦理王醮所放流的王船，漂流到姑媽宮，被撿起奉祀，被認為是西港香的濫觴。(66)其祭祀特色，為主神沒有塑像，而是由王令代表，只有在三年一科「瘟王醮」才

(64) 土城聖母廟請王儀式為將廟內五王神像，請到請王地「請王」，廟內只說明這是當初就有的規劃，田野觀察則是像是重演當時登陸的情況。蘇厝真護宮的請王儀式則是一直處於變動中，每一科皆有所差異，2012年為迎請廟內的五王，由糊紙神像象徵，但在2009年為迎請十二瘟王中的三位，迎請的神明與儀式還在調整中，所以暫時不列入討論。

(65) 由中央研究院與臺南市政府、各宮廟相關單位合作收集，金唐殿為2011年資料，其餘為2012年資料，資料收集成員：洪瑩發、吳明勳、溫勝智、張智傑、嚴守韓等。

(66) 詳參見陳丁林著，《蘇厝長興宮庚辰科瘟王祭 王之醮》(蘇厝長興宮，2000)；陳丁林著，《蘇厝長興宮癸未科瘟王祭》(蘇厝長興宮，2003)；黃文博、黃明雅，《臺灣第一香—西港玉敕慶安宮庚辰年香科大醮典》(西港慶安宮，2001)，頁18。

以紙糊王身，作為迎送代天巡狩之代表。蘇厝的王醮仍維持「瘟王醮」的傳統名稱，強調其維持傳統迎請代天巡狩前來驅瘟與送瘟的意義，保持傳統文化的歷史記憶。



圖七：代天巡狩王令



圖八：水邊置王箱與請王

蘇厝長興宮的儀式與臺江內海迎王儀式的結構相同，分成王府、王醮、遶境（刈香）三個部分，大致上與其他廟宇儀式結構類似，其遶境區域較小，大致在鄰近的聚落遶境（參見附錄一）。其所請的王爺為而十二瘟王值年的千歲，其王府儀式也不若西港與佳里繁複、但其請王儀式仍維持半夜舉行，先將紙糊神像放入水邊「王箱」內，半夜請王時從箱內迎請三位王爺神像，保持神秘，完全用娘傘遮掩，其氛圍仍具有嚴肅且神秘的氣氛，也重現王船停靠的歷史記憶。長興宮對於值科千歲的推算，比其他兩廟複雜，分成三位王爺金身和三支王令兩組，如表九所整理的內容，千歲爺金身是科年及前兩年的值年千歲主持王醮，接受萬民謝恩後，即乘王船返回天庭述職。王令則是屬於科年及後兩年的值年千歲，王醮之後，留在廟中祭拜。

（二）西港慶安宮的迎送王儀式（西港香）

西港慶安宮三年一科的迎送王儀式稱為「西港刈香」，是臺江內海舊區內規模最大的迎王儀式，近百個聚落與角頭參與迎王儀式（主要範圍參見附錄二）。西港刈香傳說為道光三年 (1823) 接續姑媽宮的儀式活動，[67]於道光二十七年 (1847) 因廟宇重修而辦理慶成王醮，因而有迎請代天巡狩的活動，經過歷次的演變而形成現況，儀式規模隨著庄頭的加入，日漸擴展。[68]西港慶安宮原為地方的境主廟，後分靈鹿耳門媽祖以及將西港街上其他神明合祀成為慶安宮之雛形。後因為神蹟顯示，原作為王船船桅上指引方向的魚型風向器，被神明化祭祀，成為「鯉魚公」，是西港刈香最重要的特色，有眾多的分靈，也影響臺南其他廟宇，製作鯉魚公提供分靈。

其主要儀式也分成三個部分，為刈香（遶境）、王府行儀、王醮三個部分，其儀式規模目前是臺南地區最大，另一個最大的特點為「蜈蚣陣」，原為中國華南地區的抬閣藝陣，在臺南因為曾文溪的水患，演變成將抬閣神化成蜈蚣陣，以對付被居民視為「青盲蛇」，不停洪泛改道的曾文溪，[69]另外其眾多的宗教儀式的演化，如以前過曾文溪橋時，需由武陣帶頭，以壓制曾文溪下的陰魂與煞氣，都是災難記憶的應對與再現。而其庄頭彼此之間的矛盾，也顯現在儀式與陣頭上的競爭，透過儀式突顯聚落在儀式網絡的重要性，也不斷強化地方認同，透過儀式將參與

(67) 相傳乾隆 49 年 (1784) 姑媽宮庄民撿拾蘇厝長興宮王船迎回奉祀，而後聯合附近十三庄，每三年一次請水活動，道光三年 (1823) 姑媽宮因水患無法再辦理活動，由西港慶安宮接辦。

(68) 黃文博、黃明雅，《臺灣第一香—西港玉敕慶安宮庚辰年香科大醮典》（西港慶安宮，2001），頁 15-22。

(69) 艾茉莉 (Allio, Fiorella)，〈遶境與地方身份認同：地方歷史的儀式上演〉，《法國漢學》宗教史專號第七輯（北京：中華書局，2002），頁 376-396。

刈香的聚落，納入一個大的地方網絡。(70)

三年一次的西港刈香迎請代天巡狩的十二瘟王，會至少留下一組王令在慶安宮廟內奉祀，因為西港慶安宮百年以來，因為辦理迎王儀式而漸漸成為影響此區的大廟，所以十二瘟王也成為廟內重要的象徵之一，2000 年前後開始在其大門口加上「十二瘟王」，並開始於農曆四月舉辦代天巡狩聖誕祭典，前一日到王船地「請王」，當日辦理一天生日醮與宴王，傍晚化金送王。(71)將千歲爺（十二瘟王）的祭典固定化，也象徵著慶安宮將三年一度流動的王爺，往固定奉祀的方向而走，透過每年儀式的辦理，並逐年擴大規模的趨勢，以及強化廟口招牌與文宣的的宣傳，強調十二瘟王平時就在廟內，企圖透過每年儀式的再現，深化其影響力，慶安宮不只是三年一度刈香為「九十六」村庄的核心，(72)透過每年祭典與平時文宣強化千歲爺信仰的存在，同時也強化作為區域其「中心」的期待。慶安宮也在廟務上也做出改變，其學生獎學金申請，從 2013 年起開放給參與香科的聚落申請，都可見慶安宮強化對於刈香區域影響力的努力。

(三) 從「西港香」而出的十二瘟王

除上述西港、蘇厝外，臺南地區數間廟宇皆祭祀十二瘟王，多間廟宇都與「西港香」有關，並非直接從西港慶安宮分靈，其來源有各自的神話傳說，可能與千歲爺為上天所派的觀念有關，多數都是王爺降駕指示奉祀，這可能與早期慶安宮並未強調十二瘟王，且其為流動的代天巡狩，並無法直接分靈，所以透過神明指示、上天降旨，成為神明奉祀的來源，其建廟奉祀的年代也多早於西港慶安宮強化十二瘟王祭祀的時間。

其中臺南市和勝堂因日治時期西港慶安宮舉行王醮，和勝堂成員一同前往參觀，返程時，眾人向慶安宮眾神明上香，禮貌性向千歲爺說「有空歡迎來和勝堂奉茶」，之後，十二瘟王即降駕指示，要在和勝堂濟世，後在昭和十五年 (1940) 啟建第一次典禮，結合從西港香而來的十二瘟王，以及府城內「王獻」傳統，形成每逢龍年，辦理「王獻大典」的傳統，至今 (2012) 已進行七科。(73)另外良寶宮也奉有十二瘟王，根據其廟內資料民國三十八年 (1949) ，臺南市下林耆老章湖於西港鄉慶安宮建醮大典迎回鯉魚公奉祀。不久神明指示：隨鯉魚公前來，己丑年慶

(70) 丁仁傑，〈全球化下的地方性：臺南西港刈香中的時間、空間與村際網絡〉，《臺灣人類學刊》10-1，頁 93-158。

(71) 據西港王府組多為資深成員回憶，這些儀式應該是在 2000 年前後，林森澤先生進入西港慶安宮主導祭祀活動後增加的。

(72) 作為儀式核心的論述艾茉莉、丁仁傑、謝國興相關研究皆有不同面向的討論。

(73) 訪問和勝堂相關成員，2012 年 7 月多次訪談。

安宮科醮選生所敕封之「代天巡狩 · 吳府千歲」將下凡救世。章氏即雕塑吳府千歲金身，奉旨於家中設立「壽慶堂」，並由章湖長子章海頭為乩，即為玉勅良寶宮傳承之始。 民國七十三年 (1984)，獲玉旨建廟，賜名 「玉勅良寶宮」，主祀「代天巡狩十二瘟王」。[74]但其十二瘟王非西港香所請的十二瘟王，而是另由玉皇大帝指派的十二瘟王。[75]另外有數間廟宇都是因為迎請鯉魚公，進而奉祀十二瘟王，其中田野所知，如下表所示：

表十：臺南市祀奉十二瘟王與西港香有關寺廟表

廟名	所祀十二瘟王	備註
西港慶安宮	張、余、侯、耿、吳、何、薛、封、趙、譚、盧、羅	
臺南市和勝堂		
安平四連宮		
安平旨安堂		稱「天歲」
臺南市良寶宮	紀、李、吳、池、范、朱、金、馬、溫、殷、楊、于	沒有值年

資料來源：田野調查

（四）佳里金唐殿的迎送代天巡狩（佳里香）

金唐殿位於佳里鎮的市區中心，主祀朱、雷、殷三府老爺，副祀開基觀音佛祖、蕭府千歲、金府千歲、方府娘娘、中壇元帥，陪祀韋馱尊者、伽藍尊者、十八羅漢、福德正神、註生娘娘、謝將軍、范將軍等。佳里金唐殿三年一次，每逢子、卯、午、酉年，即舉辦五朝王醮，及遶境轄境十七角頭、廿四村庄的刈香（範圍參見附錄三），稱為「佳里香」，也因為佳里古地名為蕭壟，所以又稱之為「蕭壟香」。蕭壟香何時開始與成立，其歷史已經無法考據，但根據地方歷史記憶以及相關史料，其成俗應該於清代期間。最直接的證據為臺南地區王府科儀重要的主導者：『王李』家族，[76]其家族所藏的西港香的王府儀式簿，[77]其中有一篇宴王祭文範本，從此篇祭文範本，知道在光緒十一年 (1895) 之前金唐殿應該就有辦理王醮之俗，而且也應該是三年一科，逢子午卯酉之年即辦理。但蕭壟香卻在日治時

(74) 訪問良寶宮總幹事以及創堂人後代。

(75) 紀、李、吳、池、范、朱、金、馬、溫、殷、楊、于。

(76) 其長期負責西港香、佳里香等地區的王府科儀，其近代家族成員王李慶、王李森烈、王李有志、王李子峰、王李中泰等人。

(77) 此醮事簿由西港人王李家族相傳至今，王李慶傳王李森烈，王李森烈再傳給兩子王李有志及王李子峰。筆者所見為王李子峰、王李中泰所提供之影本。此祭文是被學界注意到，是劉枝萬於西元民國五十三年 (1964) 研究西港慶安宮甲辰香科時發現，詳見劉氏《臺灣民間信仰論集》之「臺南縣西港鄉瘟醮祭典」一文，頁 286。

期到戰後中斷一段時間。其中斷的原因，為清光緒廿一年（日明治 28 年，西元 1895 年），日本殖民臺灣的第一年，因為抗日行動，在蕭壠引起日人報復性大屠殺，以致蕭壠庄「地氣過重，人丁不濟」，綿延百餘年的蕭壠香也無力舉行，就此中斷。[78]另根據陳志榮的看法，據陳榮盛道長提供的資料，光緒三十二年（明治 39 年、西元 1906）仍有辦理過一次王醮，後因日本人加重稅賦而導致佳里人無力舉辦，是王醮停止辦理的最大原因。[79]當然這兩種論述，各有其道理，但中斷期間，佳里地區仍有大型的民間信仰活動，包含迎南鯤鯓王與北港媽祖，以及頂下街的迎「暗藝」，[80]所以都有其矛盾之處，停止辦理之因，應該需要考量其他因素。昭和十二年 (1937) 太平洋戰爭爆發，局勢緊張，物資缺乏，日方推動皇民化運動，禁止臺灣人各項宗教活動，在各項因素加雜下，金唐殿相關的宗教活動逐漸式微。

直至戰後民國六七十年代，才有恢復蕭壟香之議。民國六十七年 (1978)，吳宗邦先生邀集了林奉山、王孫盼、林胡、王老有、吳吉雄、陳進雄、王保原等地方耆老，創立「佳里金唐殿上元燈慈善會」，積極聯絡境內十七角頭、廿四村庄的各廟各壇，為復興蕭壠香而奔走。囿於當時的物力與人力的限制，商議先進行遶境活動，終於在眾人通力合作之下，於民國七十一年 (1982) 舉行了壬戌年大遶境，接著又在民國七十三年 (1984) 舉辦甲子年按察出巡。兩次的遶境出巡都沒有恭請千歲爺降臨，也沒有啟建王醮，為復辦蕭壠香暖身，[81]亦為後續籌辦蕭壟香科做好準備。民國七十六年 (1987)，歲次丁卯，在社區居民的努力下，恢復辦理香科，戰後恢復辦理後，三年一科的蕭壠香終於成定制。

參與蕭壟香科參與的範圍，主要為十七角頭及廿四村庄，十七角頭是指佳里庄內的各個角頭，二十四村庄為附近聚落加入香科而產生目前蕭壟香的主要範圍。其儀式主要也分成刈香（遶境）、王府行儀、王醮三個部分，但，其在請王儀式也多了「恭迎玉旨」的儀式，廟方強調刈香是由廟內三位王爺（朱、雷、殷）掌「王令」出巡，來訪的千歲爺在廟內辦公，由三位王爺掌令出巡，廟方的強調，除是表達朱、雷、殷 千歲同為代天巡狩的神格，也同步象徵或是「暗示」金唐殿作為十七角頭及廿四村庄的中心。

(78) 黃名宏等人著，《蕭壟香－玉敕皇敕佳里金唐殿乙酉香科五朝王醮記實》（臺南：佳里金唐殿，2006）。
(79) 陳志榮，〈臺南佳里鎮金唐殿丙子香科五朝王醮〉，收於李豐楙、朱榮貴主編，《性別、神格與臺灣宗教論述》（臺北：中央研究院中國文哲研究所），頁 213-273。
(80) 可參見日日新報的〈佳里上下街迎暗藝〉（臺灣日日新報，1935-09-13）報導。
(81) 黃名宏等人著，《蕭壟香－玉敕皇敕佳里金唐殿乙酉香科五朝王醮記實》（臺南：佳里金唐殿，2006），頁 46-49。

五、「香庄」與「香境」：兩種形式問題的提出

同樣作為十二瘟王的信仰，產生不同的祭祀網絡，從撿拾王船的傳說開始祭祀，卻發展出不一樣的跨越聚落的儀式活動，雲嘉以迎請五年千歲，在雲嘉平原分佈著「香庄」，而臺南區域則是透過刈香，讓千歲爺巡狩「香境」，形成兩種模式，兩地的十二瘟王信仰具有非常繁複的面向，提出幾個面向的觀察與討論。

（一）「分散」與「聯合」：儀式網絡的差異

臺南臺江內海的迎請十二瘟王儀式，千歲爺巡狩地方，巡狩之處稱之為「香境」，聯合境內寺廟共同迎請代天巡狩。艾茉莉 (Allio, Fiorella) 認為西港香透過這些活動，產生地方認同，並凝聚地方意識，也在儀式活動中展現地方的歷史。(82)丁仁傑認為西港香儀式成為區域內重新結構區域的時間與空間，透過儀式形成大型地方性中的路徑與網絡。(83)而蕭壟香科等其他儀式，也是將廣大的信仰區域與鄰近村莊整合，甚至跨越社區，將外地的宮廟納入，形成新的社區網絡。

雲嘉區域的五年千歲，以迎請馬鳴山五年千歲為核心，在雲嘉地區擁有數百個「香庄」，每個香庄都依區域特性，再請不同的神明，舉辦祭典，形成區域的網絡，除此之外又有許多的五年千歲相關儀式，形成各自演繹詮釋的多元型態，雖然有聯合請王，如三尾裕子所言為節省人力物力的一種方法，但實際上多數的庄頭還是自己辦理儀式，而五股內雖然也有元宵遶境儀式，但如同西港慶安宮的核心角頭一樣，屬於廟宇核心祭祀圈的活動，在跨聚落的十二瘟王的信仰儀式，與臺江內海聯合辦理的形式，形成不一樣的方式。

而臺南香科則是在規則下聯合運行，社區則在遊戲規則中想辦法建立自己地位。而這兩種迎王方式為何呈現這樣的差異方式？丁仁傑提到千歲爺的降臨是循環性時間的開始，而再造西港刈香境內歷史、空間、信仰等關係，形成一個大型的地方性，(84)西港刈香可以視為一個多元網狀的結構，在以迎請代天巡狩的儀式下，將所有的聚落整合起來。而五年千歲的香庄與其他類型，數百個庄頭分散在大範圍內，也以五年大科為時間循環，但是與馬鳴山的線性關係，彼此甚少有關係，多以自己為中心的，形成大大小小網絡，而未將所有的庄頭集結起來，如果以丁仁傑所提出的大型地方性的關係下來看，馬鳴山的基礎是薄弱的，並未如西

(82) 艾茉莉 (Fiorella Allio)〈遶境與地方身份認同：地方歷史的儀式上演〉，《法國漢學》宗教史專號第七輯（北京：中華書局，2002），頁 376-396。

(83) 丁仁傑，〈全球化下的地方性：臺南西港刈香中的時間、空間與村際網絡〉，《臺灣人類學刊》10-1，頁 93-158。

(84) 丁仁傑，〈全球化下的地方性：臺南西港刈香中的時間、空間與村際網絡〉，《臺灣人類學刊》10-1，頁 93-158。

港有集體的意識，西港網絡的形成與地方開發的社會網絡有關，共同面對強大的環境變遷，所形成的網絡。而馬鳴山因為其香庄範圍跨越四個縣市，的確較不易形成大型的儀式網絡，反而是有眾多小型的儀式網絡產生，屬於某一種小型的「聯合」，形成較小的儀式網絡。但是限於研究時間，對於五年千歲網絡的差異比較，還要更多資料來探索。

（二）「巡庄」與「刈香」：儀式內涵的差異

臺江內海迎請代天巡狩的刈香儀式廣為人知，上述已經提到相關意涵，除此之外李豐楙也認為這是定期的潔淨與災難的攘除儀式。(85)而雲嘉五年大科，則是結合地方慶典的方式，尤其是地方社區「謝平安」的儀式為主，所以除迎請代天巡狩蒞境巡視外，也是地方的平安祭典，而各區域也有不同的作法，「複合」區域的習俗以及迎請代天巡狩儀式。產生儀式類型差異的原因，可能臺江內海面對比雲嘉平原更大的地理變遷，儀式必需是強力的「壓制」與「驅離」，臺江內海的儀式具有更高的「主動性」，符合民眾對於宗教力量的需求，當然其宗教神話也充滿與自然環境搏鬥所產生的各式各樣傳說。

五年王的大部分的儀式多與年底「謝平安」的儀式，雖然多數的庄頭還是必須面對自然災難，但是不如臺江內海儀式強調「壓制」與「驅離」等武力性的宗教儀式，目前雲嘉的香庄則是重視一年度的祭神所帶來「平安」，形成不同的儀式強調的面向，兩者儀式主要都在求取聚落平安，但是所面對的自然災難的強度，影響儀式的主要辦理方式，產生差異。(86)但是早期在雲嘉地區的五年千歲也有不少祈攘的儀式，包括送王船等的科儀，這些庄頭根據田野調查，相傳都是較早開始迎送王的區域，也多與「水」有關，多在河邊、潭邊、海邊等區域，這可能與王船隨水而來的神話傳說與歷史記憶有關，而聚落進行儀式，因為可能必須面對水災等更多的自然災害，與臺江內海一樣需要進行驅除式的儀式。隨著環境的穩定，而後加入的庄頭，可能聽聞五年王的威靈，但是其所面對的已不若以往的自然變遷與疾病，也調整其儀式，以謝平安儀式為主。另外部分庄頭也隨著時代變遷，取消和瘟送船的儀式，例如麥寮、二崙等部分聚落，但是其還是保有迎請五年的習俗，而馬鳴山鎮安宮對於送瘟儀式的淡忘，也可以與前述案例作為十二瘟王儀式因為自然與人文變遷，所進行的調適。(87)

(85) 李豐楙，《臺南縣地區王船祭典保存計畫－臺江內海迎王祭》（宜蘭縣五結鄉：傳統藝術中心、2006）；《臺南王醮的道教傳統與地方社會〉，《民俗與文化》3 (2006 /12)，頁 1-36。

(86) 感謝本文審查委員建議此一觀點，特此感謝。

(87) 但是雲嘉區域各聚落都有著複雜的網絡，需要進行更多資料的收集與討論，這只是初步的討論與猜測。

（三）「五年王」與「千歲爺」：十二瘟王形象的差異

西港、蘇厝、馬鳴山等地同為十二瘟王信仰，跟道經內所屬的十二瘟王姓氏大致一致，實際信仰存在地方差異，有不同的形象。馬鳴山的五年千歲，已經是具像，被雕塑成各自的神像，不但具有不同的造型，也分別有其誕辰以及掌管事項，形成個別的強烈形象，從迎請的香庄與廟宇觀察，其所分靈的神明都不一，信徒對於十二位王爺是具有個別形象，也建立不同靈驗經驗。

臺南的十二瘟王仍是模糊形象的複合體的「千歲爺」，所提及的輪值王爺，多數信眾並不清楚，對於他們來說千歲爺是「一個」神明，是一個複數的集體，作為祭拜的象徵，並未特別強調其個別差異。臺南的神聖象徵仍是「非具像」化的，平時以王令象徵，迎王時會塑王身，但是一般民眾卻少有機會見到，其所塑的形象，形象服飾也多由糊紙師傅決定，(88)廟方不會特別強調其差異性，所以在多數人的認知中，不會特別強調其個別形象上。

「五年王」與「千歲爺」形象最大的差異，五年王是十二位王爺各具形象的神明，臺江內海的千歲爺是一個模糊的集體象徵，形成「個別具像」與「模糊集體」的形象差異。傳統的十二瘟王信仰，在現在社會變遷下，信仰產生變化與「再製」，如五年千歲，數間靈山宮廟分靈後，另立中心，作為新的傳播中心，以靈山儀式作為新的詮釋方式。而西港香的十二瘟王，則是透過神蹟，建立新的宮廟，也建立與詮釋十二瘟王，多數都雕刻神像，而良寶宮則是有新的十二瘟王系統，有趣的是這些宮廟，不一定直接與西港慶安宮有關，即不是透過直接分靈，而是透過神明指示，為西港的千歲爺所降，而其所奉的代天巡狩，又不一定是西港所輪值的那十二位，形成新的十二瘟王的詮釋系統。

（四）「龍船換班」與「和瘟」：儀式的異同

雲嘉與臺南地區雖同屬靈寶道壇，但其科儀傳承還是有其差異，在關於十二瘟王的儀式中，兩地道壇還是有所差異，臺南地區多稱為「王醮」，其與清醮最大差異，(89)為最後的「和瘟科儀」，包含和瘟、五雷神燈、點將、開水路等一連串科儀。(90)而在雲嘉地區五年大科的科儀，只有大廟才會請道士進行科儀，且多名為「三獻祭典」的謝平安法會，多天的道教科儀，只有馬鳴山進行的三天醮儀。而雲嘉地區的送瘟相關儀式，目前只調查到馬鳴山鎮安宮（丁利庭道長）、麥寮中山

(88) 訪問糊紙師傅王明顯、林建安等師傅，說明十二瘟王的形象皆依其師傅所教塑造，自己再進行調整，廟方幾乎都不過問。

(89) 當然請王、見朝等儀式也是差異。

(90) 依道壇與區域不同，而會有些不一樣的作法，因研究者眾，在此不多作複述。

鎮安宮（許子卿道長），[91]兩廟進行相關科儀，馬鳴山科儀以如上述，麥寮則是以「祈禳貢送」科儀，進行請王三獻，後送船前又進行「祭船」科儀，因為都只田野調查一次，不敢多談細節，但可以發現兩地關於十二瘟王的道教科儀，存在著許多差異，而這樣的差異，目前認為是道法派別與地方習俗所形成的差異，前述已經提到兩地儀式因為環境災難所可能形成的變化，另外一個為其所傳派別差異，兩地道壇在道法科儀上，因為師承而有所差異，形成不同的科儀類型，但其儀式的比較，所涉複雜，有機會另文比較。

（五）「空間」：技術與網絡的問題思考

空間資訊科技或是地理資訊科學 (GIS) 是國際新興的學科與技術，已被國際人文學門密切的利用，在本文的田野與研究中，皆將資料運用空間資訊收集與整理，[92]可以運用相關統計資料或是所收集田野材料，進行空間資訊的相關分析，例如祖籍、地理變遷、市場、移民等相關網絡，藉此加以建構與分析，可以更加以瞭解。如香庄是點狀分佈，而刈香則是透過香路串起香境，這樣的空間分佈，也值得觀察其異同。

本文因時間與資料的建立，還無法進行大規模的分析，先試以祖籍做一空間分析，從附錄三、四的圖來觀察，發現雲嘉南平原的「香境」與「香庄」都有大量的泉州籍移民（尤其以三邑人為多），而臺江內海區域內也擁有比例很高的漳州人，會不會因此形成不同的網絡，因為空間統計尺度較大，還需有更細緻的資料研究佐證，但卻可以提供我們思考方向。

六、小結：原鄉記憶與在地化儀式的猜測

以雲嘉南兩地龐大的儀式來比較，就一篇文章而言，是有些吃力，其背後所涉及的自然地理、歷史變遷、社會文化等相關議題，都是一個複雜的網絡，但是企圖從本文提供一些比較的觀點，為何同為「十二瘟王信仰」，卻在雲嘉南地區，形成兩種不同的儀式網絡，綜合上述所提出的比較觀點，提出差異產生的兩種可能猜測，作為後續研究的方向。

---

(91) 多數廟宇未聘請道士進行送瘟科儀，土庫某廟宇所聘請的道士，為不具此傳統道士，所以不列入討論。

(92) 本中心規劃建置文化資源地理資訊系統 (http://crgis.rchss.sinica.edu.tw/)，初期已建置全國寺廟空間資料庫為主要目標，研究者或使用者可依據寺廟的創建年代、主祀神明或地理空間位置進行檢索，並積極收集各項宗教儀式活動空間資訊。相關成果洪瑩發、張智傑、廖泫銘、范毅軍，《馬鳴山鎮安宮信仰空間研究初探》，2011 空間綜合人文學與社會科學論壇（臺灣大學地理學系，2011.10.19）。

（一）原鄉觀察與記憶延續的猜想

兩地族群的分佈差異，大致上都還是以泉州籍與漳州籍的民眾為主，因為形成儀式網絡的時間漫長，無法用單一時間的族群統計來做完整說明，但是除信仰區域內祖籍之外，其他的網絡或是主導者也必須考量，例如臺江內海部分主導者（王府與道士）的祖籍地以中國漳州為主，而馬鳴山早期參與的庄頭與主導的道長為泉州籍，應與這些主導者移植原鄉的儀式有關，這樣的猜測來自於在中國田野調查的初步成果，漳州的儀式類型與臺江內海相似，同安的儀式類型與雲嘉相似，雖然不能作為完全的論述證據，但是可以作為推估的證據。

在中國對於迎王儀式田野，漳州地區在龍海市港尾鎮的調查，眾多的臺江內海漳州籍居民部分從此區域內移民而來，在此區域內有兩處聯合迎王遶境的聚落（梅市、卓崎）也是類似眾多聚落聯合請王的方式，以及王府儀式、道教科儀等，都與臺江內海模式相似。[93]在泉州同安呂厝華藏庵的迎送王儀式，與馬鳴山一樣為四年一次，且鄰近的百餘個聚落也皆會來請王，[94]其儀式邏輯雷同。雖然在中國這些儀式的調查，筆者還在起步階段，但透過儀式結構的觀察，可以發現原鄉與移居地儀式的共同性，雖然只是以祖籍地粗略的比較，但是可以作為原鄉記憶延續的推測。

（二）社會網絡與自然環境的在地調適

相對於與原鄉儀式的雷同，移民來臺之後，信仰也必需進行各式各樣的調適，如前述適應環境變遷形成的變化與調整，以及隨在地社會網絡與文化必需的調適，尤其面對不同的祖籍來源的居民，如何彼此接納與調適，也是重要的一環，所以並不會直接複製原鄉的一切。例如臺江內海面對曾文溪，將蜈蚣陣神化制煞的作用，在漳州並未發現這樣的現象，而雲林嘉義地區，請神網絡的形成，可能也是地方傳統儀式習慣的建立，可見儀式除隨移民而來，在形成巨大的網絡的過程中，發展出自己的特性。

本文僅是一系列觀察的初步心得，並進而提出兩地類型比較的一些問題，作為後續觀察的觀察重點，也進而思索其不同網絡的形成與其背後的意涵，也希望有助於對於其他區域迎王儀式觀察。而因為田野調查限於人力與物力有所限制，因為兩地皆是高達數百個聚落的歷史有待釐清，臺江內海有眾多前輩學者的資料

(93) 也皆為三年一次的迎王活動，其儀式紀錄，有機會另文為之。

(94) 參見石亦龍，〈同安呂厝村的王爺信仰〉，收於莊英章、潘英海編，《臺灣與福建社會文化研究論文集》（臺北：中央研究院民俗學研究所，1996），頁 736-771。但其並未詳細提到如馬鳴山鄰近聚落會前來請王的情況，但實際田野後，廟方提供請王聚落的相關資料。

可供參考，五年千歲除三尾裕子有深入研究外，較少學者涉略，地方歷史研究也較少有著述，所以必需花更多的時間，才有可能從其歷史與社會文化脈絡中，提出更深入的觀察，筆者將持續觀察，希望能突破侷限。

引用書目

丁仁傑

2012 〈全球化下的地方性：臺南西港刈香中的時間、空間與村際網絡〉,《臺灣人類學刊》10-1: 93-158。

三尾裕子

2003 〈從地方性的廟宇到全臺性的廟宇－馬鳴山鎮安宮的發展及其祭祀圈〉，收於林美容主編，《信仰、儀式與社会：第 3 屆國際漢學會議論文集》，頁 229-296。 臺北：中央研究院民族學研究所。

2004 《王爺信仰の歷史民族誌－臺湾漢人の民間信仰の動態－》。東京大学大学院総合文化研究科博士学位請求論文。

艾茉莉 (Allio, Fiorella)

2002 〈邊境與地方身份認同：地方歷史的儀式上演〉,《法國漢學》宗教史專號第七輯：頁 376-396。北京：中華書局。

2009 “The life-giving ritual of Saikang (西港) : an exploration of the representation system of the procession and its shamanic substratum”。臺灣漢人民間宗教研究理論與方法國際研討會。

李豐楙

2006 《臺南縣地區王船祭典保存計畫－臺江內海迎王祭》。宜蘭縣五結鄉：傳統藝術中心。

2006 〈臺南王醮的道教傳統與地方社會〉,《民俗與文化》3 : 1-36。

2008 〈巡狩：一種禮儀實踐的宣示儀式〉,《臺灣民間宗教信仰與文學學術研討會論文集》，花蓮教育大學民間文學研究所，頁 5-36。

洪瑩發、張智傑、廖泫銘、范毅軍

2011 〈馬鳴山鎮安宮的信仰空間:以空間分析出發的探索〉。「歷史、儀式與文獻：民間信仰與地域社會」國際學術研討會，佛光大學歷史學系。

2011 《馬鳴山鎮安宮信仰空間研究初探》。空間綜合人文學與社會科學論壇，臺灣大學地理學系。

洪瑩發

2011 〈臺灣王爺「代天巡狩」儀式初探〉。「古蹟修復與代巡信仰」學術研討會，南鯤鯓代天府。

2012 〈威顯南邦：馬來西亞勇全殿全安王醮與歷史初探〉。2012 臺灣宗教學會年會暨全球化下臺灣宗教發展的典範學術研討會，臺灣宗教學會、臺灣大學社會系，會議論文頁 263-278。

陳丁林

2000 《蘇厝長興宮庚辰科瘟王祭 王之醮》。蘇厝長興宮。

2003 《蘇厝長興宮癸未科瘟王祭》。蘇厝長興宮。

黃名宏

2009 〈吟歌演武誓成師─西港仔香境傳統陣頭的宗教性格〉。國立臺南大學臺灣文化研究所教學碩士班 98 學年度碩士論文。

黃名宏等多人合著

2006 《蕭壟香－玉敕皇敕佳里金唐殿乙酉香科五朝王醮記實》。臺南縣佳里金唐殿出版。

謝國興

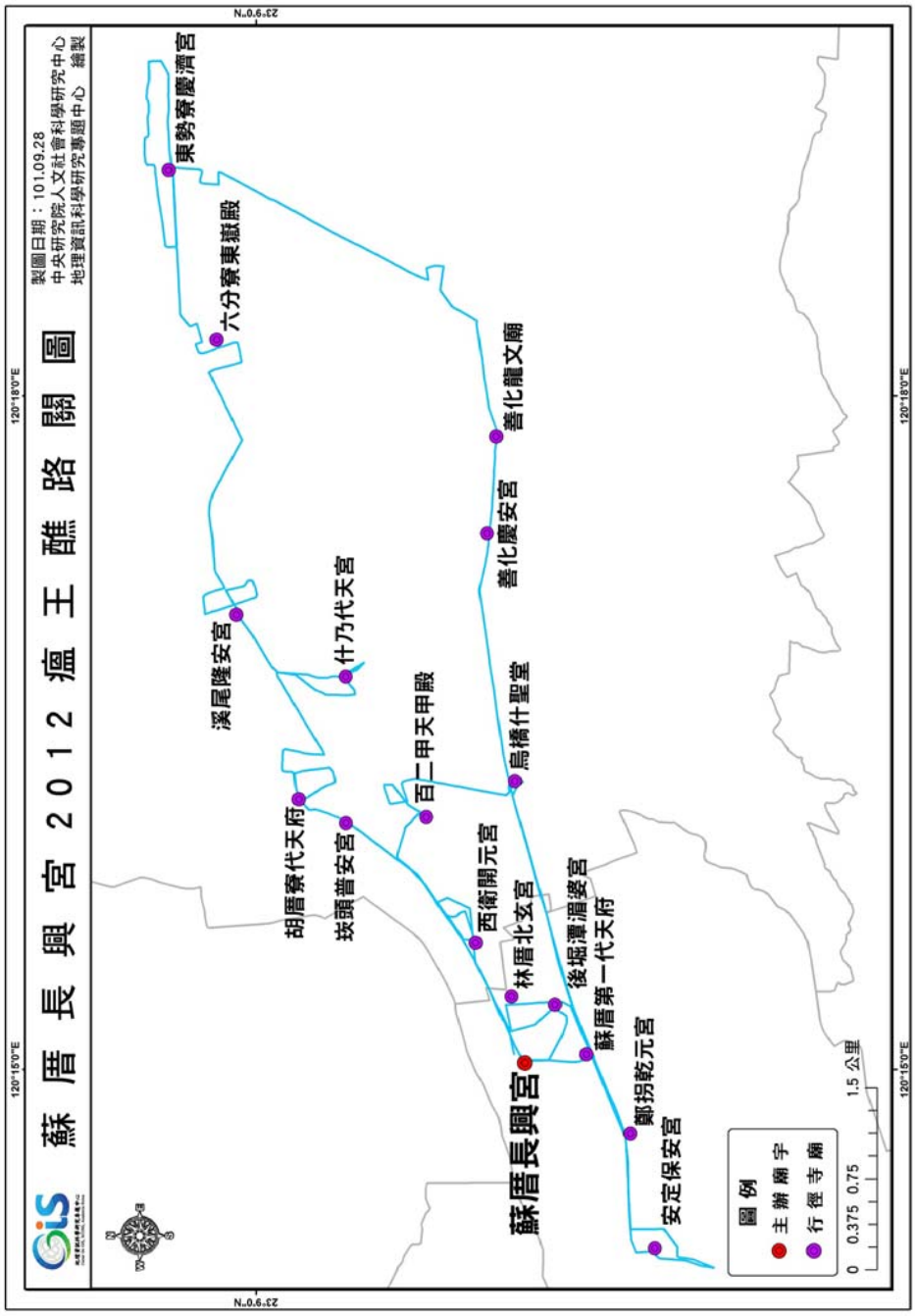
2010 〈南瀛地區廟會的邊境模式─兼論祭祀圈、信仰圈與交陪境〉,《南瀛歷史、社會與文化 Ⅱ》。臺南：臺南縣政府。

Katz, Paul

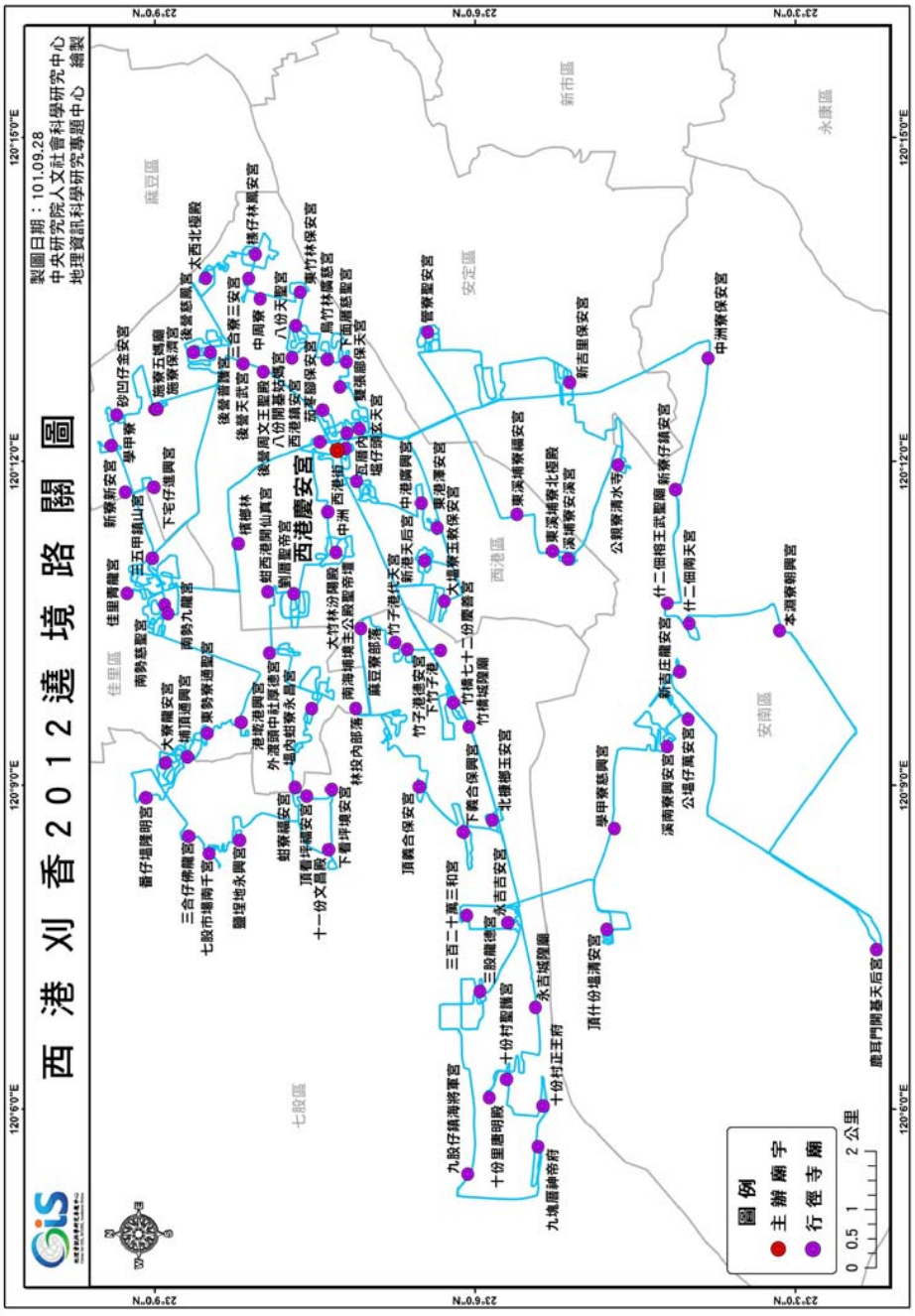
1995 *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*. Albany: SUNY Press.

Szonyi, Michael A.編
2006 《明清福建五帝信仰資料彙編》。香港：香港科技大學華南研究中心。

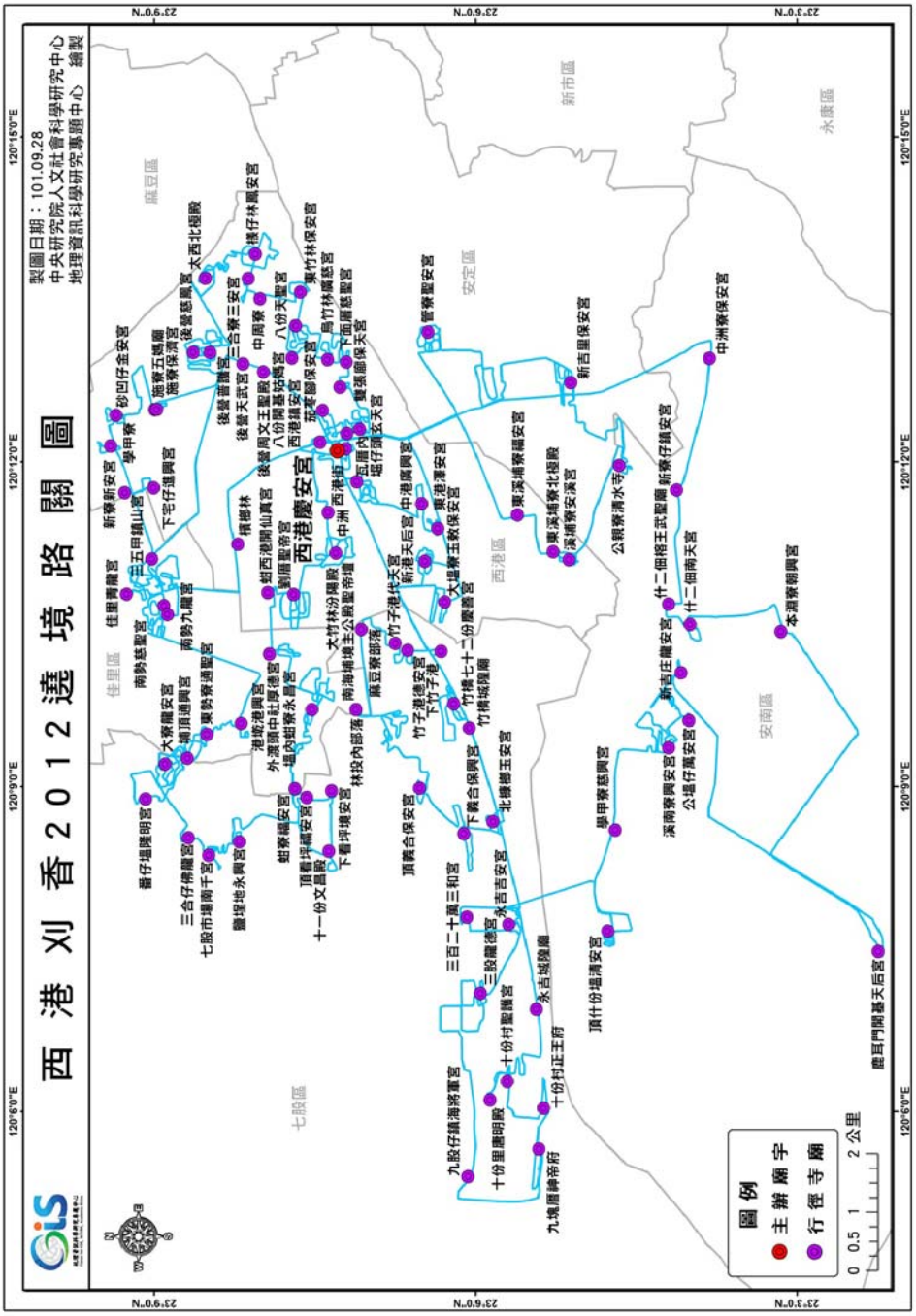
附錄一


蘇厝長興宮2012瘟王醮路關圖
製圖日期：101.09.28
中央研究院人文社會科學研究中心
地理資訊科學研究專題中心 繪製
東勢寮慶濟宮
六分寮東嶽殿
善化龍文廟
善化慶安宮
烏橋什聖堂
溪尾隆安宮
什乃代天宮
百二甲天甲殿
胡厝寮代天府
玻頭普安宮
西衛開元宮
林厝北玄宮
後堀潭湄婆宮
蘇厝第一代天府
鄭拐乾元宮
安定保安宮
蘇厝長興宮
圖例
主辦廟宇
行經寺廟
0 0.375 0.75 1.5 公里
120°15'0"E
120°18'0"E
23°9'0"N

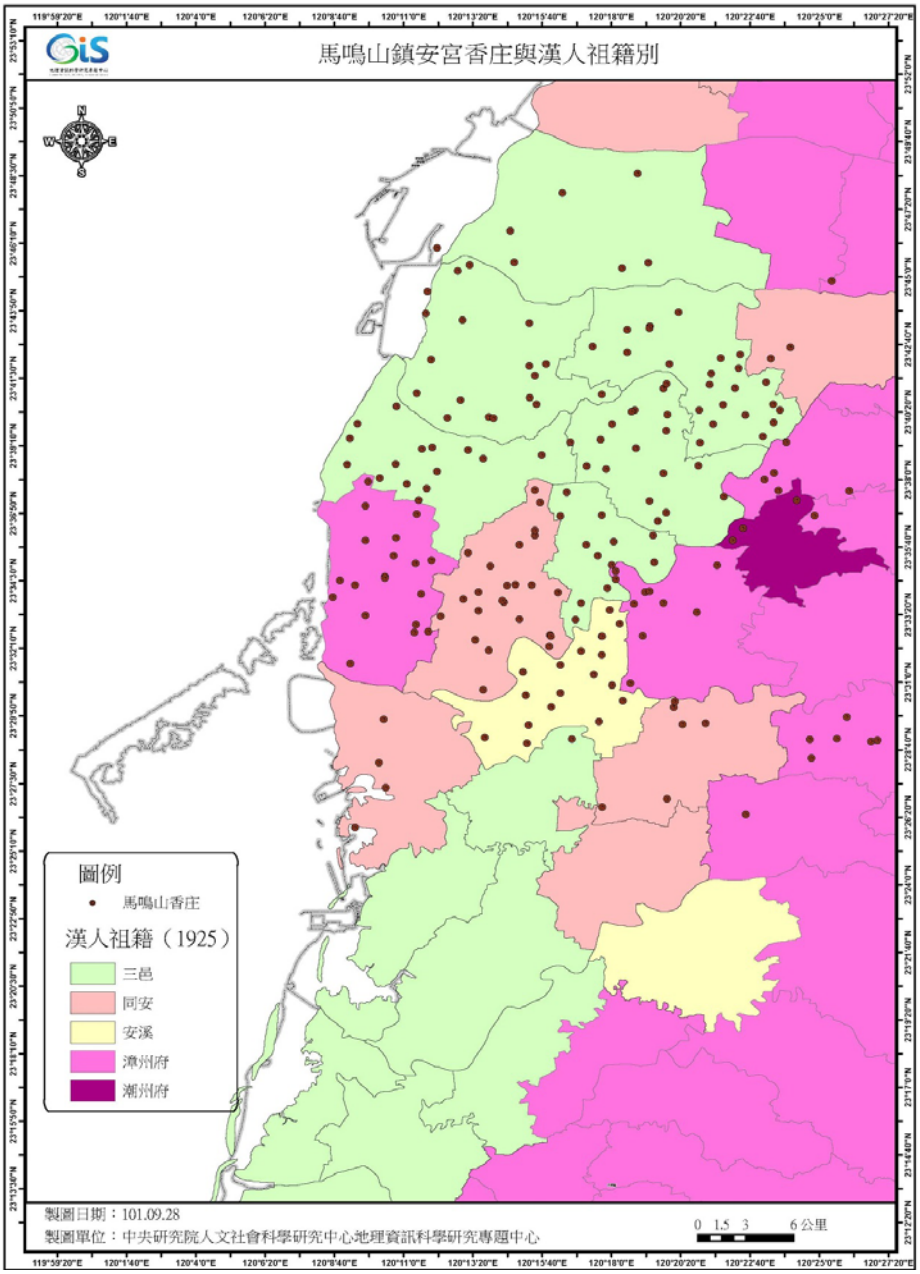
附錄二


西港刈香2012遶境路關圖
製圖日期：101.09.28
中央研究院人文社會科學研究中心
地理資訊科學研究專題中心 繪製
西港慶安宮
圖例
主辦廟宇
行經寺廟
0 0.5 1 2公里
佳里區
麻豆區
七股區
西港區
安定區
新市區
安南區
永康區

附錄三


西港刈香2012遶境路關圖
製圖日期：101.09.28
中央研究院人文社會科學研究中心
地理資訊科學研究專題中心 繪製
西港慶安宮
圖例
主辦廟宇
行經寺廟
0 0.5 1 2 公里
佳里區
麻豆區
七股區
西港區
安定區
新市區
安南區
永康區

附錄四

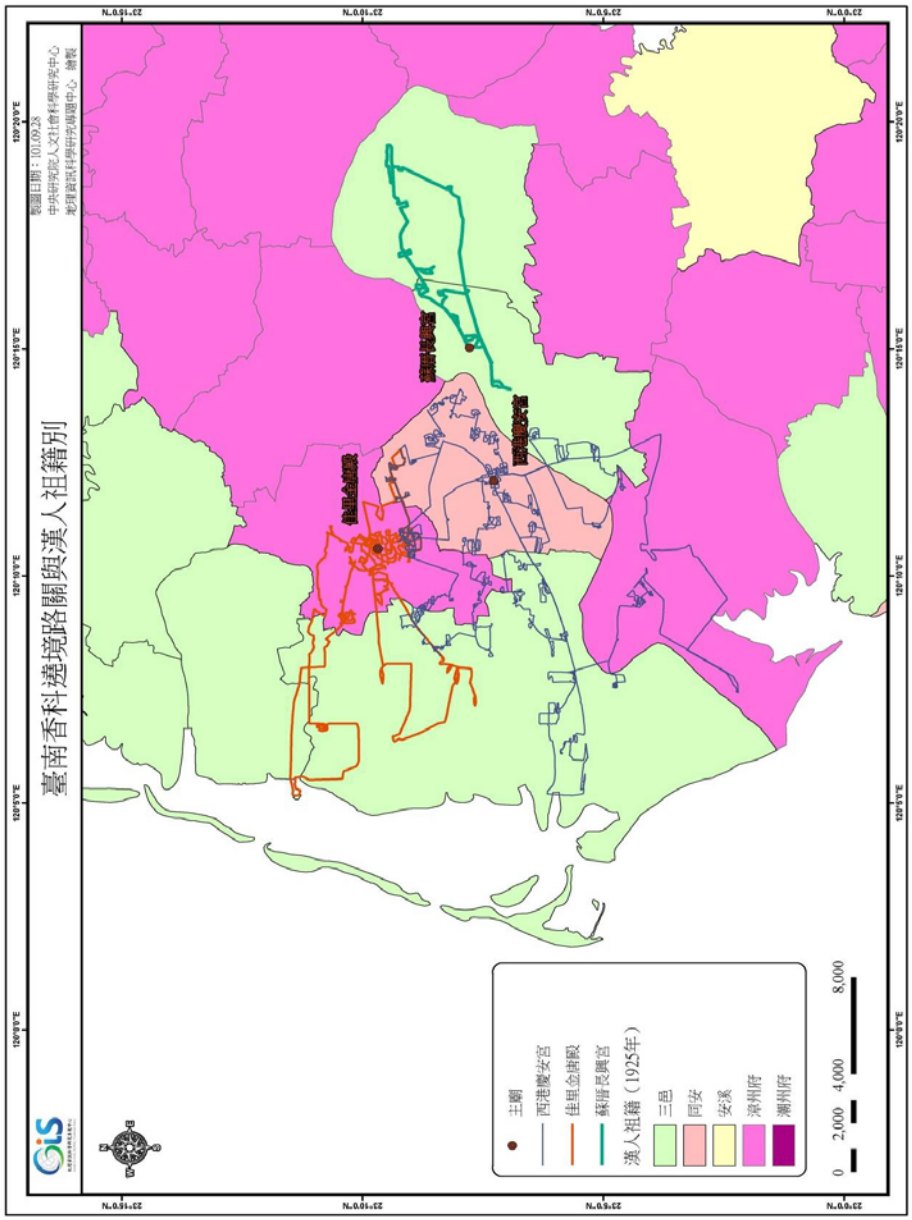


馬鳴山鎮安宮香庄與漢人祖籍分布圖

資料來源：田野調查以及馬鳴山鎮安宮提供 2010 年香庄相關資料。
《臺灣在籍漢民族鄉貫別調查》，臺北：臺灣總督官房調查課。
地圖製作：中研院人文社會科學研究中心地理資訊科學研究專題中心。

附錄五

臺南香科與漢人祖籍分布圖



資料來源：田野調查（西港慶安宮、蘇厝長興宮為 2012 資料，佳里金唐殿 2011 資料）。《臺灣在籍漢民族鄉貫別調查》，臺北：臺灣總督官房調查課。

地圖製作：中研院人文社會科學研究中心地理資訊科學研究專題中心。

The Embodiment of Time and Space in the Koah-hiu^{n} (刈香) Procession of Saikang (西港), Tainan

Fiorella Allio (艾茉莉)
French National Center for Scientific Research
& Aix-Marseilles University, France

The Saikang Koah-hiu^{n} (西港刈香) festival has been performed every three years since 1784 and has been celebrated without interruption, despite facing dramatic challenges and undergoing notable changes.(1) These features show quite a remarkable temporal depth in the Han Chinese religious development in Taiwan. Moreover, the festival takes place in the hinterland of Tainan, site of the first massive immigration from China and the first large-scale contact with Austronesians, and covers a vast region when viewed from the perspective of a daily life span and basic human physical mobility. Other rituals, also called *Koah-hiu^{n}*, are celebrated in the neighboring areas; likewise, each of them delimits its ritual borders and circumscribes a specific territory.

Saikang's festival honors Chhian-Soe-ia (千歲爺), a generic term that designates Twelve Kings of Epidemics (Chap-ji Un-ong 十二瘟王) ―also called the "Envoys of Heaven for a Tour of Inspection" (Tai-thian-sun-siu 代天巡狩)― invited to come in rotation to this area, in groups of three, every three years. In the company of local protective gods they are urged to accomplish the triple task of exorcising, pacifying, and blessing the territory and its inhabitants. They reside at Kheng-an-kiong (慶安宮), in Saikang village. The festival requires several months of preparation. Its climax lasts six

(1) One interruption seems to have taken place in 1943, during the Japanese presence on Taiwan, due to the turmoil caused by the Pacific War.

days and comprises distinct ritual performances, executed by different types of officiants, taking place at the same time but in different locations with several temporal junctions, such as a Taoist service, *Ong-chio* (王醮), a "Ceremony celebrating the Kings in their 'palace'," *Ong-hu kho-gi* (王府科儀), a four-day territorial procession, *Koah-hiu*^{n} (刈香), preceded by the "invitation of the Goddess Matsu [to participate in the ritual]," *Chhia*^{n} Ma-cho· (請媽祖), and followed by the burning of the King's Boat, *Sio-ong-chun* (燒王船), and a "ritual of Universal Salvation," *Pho·-to* (普渡) (See appendix 1). This paper mainly focuses on the *Koah-hiu*^{n} ritual, which name is also utilized by the locals to designate the entire festival. They call it the "Saikang Koah-hiu^{n}" (西港刈香) or "Saikang-a-Hiu^{n}" (西港仔香), since it is the ritual action in which they actively participate in the greatest numbers. The preparation of the festival is punctuated by various rites, in relation to the building of the sacred Boat, the Royal Palace and to the troupes of the procession, in particular. This preparation operates also a transformation of the usual space and time of Kheng-an-kiong. The main hall of the temple is decorated and converted into a "Royal Palace," *Ong-hu* (王府) to host the Kings, and several other sections are dedicated to their envoys and assistants. As soon as the construction of the Boat starts, from seven o'clock in the evening to the following morning twenty-four past five, a drum called *keng-ko·* (更鼓) is beaten to mark the five traditional "night watches" and their subdivisions.

The processional trajectory goes through the local territory and all its temples, whereas the cortege draws thousands of social actors gathered in villages' "formations," *hiu*^{n}*-tin* (香陣), each composed of a "processional troupe," *tin-thau* (陣頭) standing at the front, and a "palanquin," *sin-kio* (神轎) posted at the rear. Participation in this ritual is not voluntary but prescribed by residency in a "localized cult community." The household is the basic unit of worship, the basic accounting unit for financing the procession, and of most activities related to the village temple. Each household is also supposed to mandate a male representative in the village formation that will actively participate in the different tasks in relation to the palanquin and the troupe. Having started with thirteen villages more than two hundred years ago with It-tek-kiong (懿德宮) (todays Ko·-ma-kiong (姑媽宮)) as a geographic center, the procession now incorporates around 90 cult communities (with Kheng-an-kiong as a focal center for the celebration), thus reaching an inner limit in terms of space and time.

Saikang's multilayered ritual can be tackled from numerous angles, for instance

from the angles of its symbolic representations and structure, its socio-religious organization, its diachronic development, its local cultural identity construction, its social functions and expressions of power, or its managerial and entrepreneurial endeavors. This empirical object is also particularly well-suited to be scrutinized from the revealing structural categories of time and space, and these constitute the starting point from where the present discussion will be launched. Indeed, the history of the ritual informs the broader history of the region and the development of local society. The temporal framework of the celebration is totally different from that of today's larger society. Collective and ritual memories are interlaced with the geographic transformations of the area. The procession ties a direct bond with the physical environment and delimits a non-official territory. In earlier writings, I have examined the construction of a sense of place and the formation of collective memory through this ritual and studied their implications on the construction of local identity (F. Allio, 1996, 1998). Furthermore, the execution of this type of ritual entails a material and symbolic scheme to be put in place, including an internal fabric of time and space, which in turn reflects central ideas on time and space in Taiwan's religious culture. These two issues will be of principal concern here. The discussion will principally draw on ethnographic data collected since 1988, and twenty-five years of experience and interactions with local people.

Time and space are two basic notions used by humans to structure their experiences and constitute two essential pillars supporting the interpretative framework of human existence and collective order. Indissolubly entwined, time and space do not exist in absolute terms. The two categories are elaborated in abstraction to circumscribe the empirical perception of temporal flux and spatial layout. Their delimitation, representation, and organization differ according to civilizations and cultural systems. In contemporary Taiwan, they are particularly complex and sophisticated, but also multilayered, with local, Chinese, and Western influences.

This paper intends to examine the spatiotemporal experience of local people in the circumstances of the accomplishment of a ritual such as that of the *Koah-hiu*^{n}, and to explore the particular inner elaboration of time and space in the procession. How did this religious event, deeply rooted in the locality, performed on a regular basis for more than two centuries and intimately connecting both mundane and sacred spaces, affect the locals, the pace of their lives as well as their movements? How do these repeated

and accumulated experiences, these gestures inherited from ancestors, condition their perception of time and space? There are good reasons to believe that people in other parts of Taiwan may have different conceptions of time and space, due to a different religious, cultural and cognitive baggage.

In its conclusive remarks, this paper will evoke the evolution of the perception of the time and space paradigms in modern times, such as the new relations established with traditions inherited from the past and included in processes of heritagization, and with a territory now discerned and depicted through the prism of new technological means.

Historical Line and Geographic Range: The Development of a Large-scale Ritual

One of the specificities of this type of ritual performance relies on the fact that it involves the coordination of dozens of communities organized as localized cult entities, which envision themselves collectively and in connection with a supernatural order, as opposed to a celebration circumscribed within the scale of a single community and temple. These contiguous communities are equal segments in the procession, as opposed to other chains of cult entities, ranked in symbolic hierarchy, with mother temples at the top and subsidiary temples below. In Saikang, each communal participant is important to all others. Among communities, location, orientation, and respective distance, as well as historic formation, may vary, but within the sacred time and space of the processional ritual they coexist in the same particular position and are intensely related, forming a unique body, facing a common fate, acting with a common voice and gesture. Each formation visits all other communities and all communities engage in ceremonial exchanges.

A geographical feature characterizes the region of Saikang that is quite unique and interesting. The morphology and the hydraulics of its environment changed dramatically from the first quarter of the nineteenth century to the early twentieth century, conditioning the occupation of space, the exploitation of natural resources, settlement, lifestyles, and traditions. The most critical point is that these disruptions, although challenging to a great extend the ritual territorial body, such as raising physical obstacles in-between ritual sub-areas, or causing the change of the symbolic geographic center of the territory, did not stop the continuation of the *Koah-hiu*^{n} celebration.

However, the study of the ritual reveals that the elaboration of collective memory, the formation of local identity, as well as the very performance of the procession keep a record of these challenges and transformations.

Turmoil repeatedly occurred in the region, mostly due to the lower Tsengwen River (曾文［溪］) which, one hundred and ninety years ago radically changed course, generating huge geomorphic and hydrologic transformations of the region and of the Taijiang Lagoon (台江［內海］). Until the early eighteenth century, the lagoon occupied more than a half of today's processional territory. The present-day vicinity of Saikang stretches in the northern part of the former lagoon. Saikang includes in its name the term "harbor" because it was situated along the shoreline of the lagoon, so it was not a maritime harbor. On this northern shoreline, to the west, another inner harbor, called Ham-sai-kang (含 [/蚶] 西港), which takes also part in the Saikang *Koah-hiu*^{n}, played a larger role than that of Saikang itself in the commerce of grains and merchandise transported by ships which were able to dock in the hinterland. It is said that two thousands households populated Ham-sai-kang at the time, forming a pair with another major lagoon harbor, Tit-ka-lang (直加弄), todays Anding (安定), located much further east. Both communities still worship the Great-Emperor-Who-Protects-Life (Baosheng dadi 保生大帝). However, during the summer season of 1823, the activities and the fate of Saikang, Ham-sai-kang, and Tit-ka-lang, just like those of dozens of other villages and exchange piers in this area, were dramatically changed in a very short time. A huge typhoon loaded the Tsengwen River —at the time known as the Wanli River (灣裡［溪］)— with sediments, mud and timber from the mountains, which, after accumulating and forming a natural intake barrage at the point of its most important bend towards northwest, eventually provoked the reorientation of the river towards southwest, and forced it directly into the lagoon. Huge amounts of alluvium continued to fill up this inner sea, accelerating its drying-up which had slowly started before and, in the end, metamorphosed inexorably the whole region. Settlements and later villages appeared on the lands that emerged from this process. One may recall that a large portion of today's localized cult communities composing the Saikang's *Koah-hiu*^{n} territory, in the southern, southwestern, and western parts, came to existence this way. Over time, each of these local communities, as older ones did before, delimited and organized their own symbolic space, oriented according to cardinal points, posting supernatural battalions at peripheries, building in their centers shelters dedicated to

protective gods, which later became beautiful temples,.

The situation after the emergence of new lands drew many opportunity-seekers. Several conflicts sparked among different interest groups, firstly for economic reasons, then for authority or identity claims, soon finding expression in the domain of religion where they could mine on lots of symbolic resources and, of course, more precisely in that of the procession, in direct connection to the territory. The well known competition between the Kuo (郭) surname group and the Huang (黃) surname group finds its origin in this situation. In the postwar period, this opposition was transposed into a bi-factional system for local elections, which in turn fell into disuse with the democratization of Taiwan. To this date, this rivalry, although less active, is still being displayed in the procession in many significant ways. The most interesting aspect however is how the two groups, ever since the beginning, have put aside their most salient disagreements in order to both participate in the ritual, but at the same time, have succeeded in expressing their opposition. The ritual is an enduring stronghold and suitable stage for these kinds of symbolic displays.

After its reorientation, the Tsengwen River disturbed the area several times again, until its stem was mastered in the 1930s by the Japanese, with the construction of a first dike.(2) Floods, starting with the 1823 flood, and to a lesser extend, the great works during the Japanese period had dramatic consequences for villages, residents, and the performance of the processional ritual, especially in affecting territorial organization. The main change was the shift of geographic center, point of daily departures and returns for the procession, but also location of the Kings of Epidemics' residence during their visit.

Today, the general layout and unfolding of the festival give the impression of being in place ever since the beginnings. But, from different points of view, this is not the case. At the outset, the geographic center of the ritual area that included thirteen communities was at Ko·-ma-kiong, located in what is now the eastern section of the overall territory. Unfortunately, Ko·-ma-kiong and its eponymous village were destroyed by the 1823 flood, and their survivors suffered soon after from an outbreak, with the result of dislocating part of the cult community. At the time, twenty-four villages, including that

(2) The very interesting master thesis of Fang Shu-mei (1992), also a native of the Saikang region, illustrates in details these changes.

of Saikang-a, to the west, participated in the festival.(3) The temple of Saikang took over from Ko͘-ma-kiong, most probably in 1826, for the occurrence following the flood of the summer of 1823. Later, more villages located to the west of Saikang-a, the new geographical center, joined the alliance, and the total number rose up to thirty-six. As the land claimed over the lagoon expanded southwestward, southward, and westward, and as the inhabitants of destroyed villages or cultivated lands relocated, the number of participating communities increased continuously, up to seventy-two, seventy-eight. According to the handbook published by Kheng-an-kiong, the festival currently draws ninety-six communities together (See appendix 2).

Over time, the content of the festival became more and more complex. Supplementary rituals were added to the original ones which, most probably, consisted just to a "Tour of Inspection by Heaven's Envoys" —that is a procession—, as specified by the formal name of the Kings of Epidemics, Tai-thian-sun-siu, to ceremonious offerings during their stay —succinct form of what became the Ceremonial in the Royal Palace—, and to the building of a small size Kings' Boat for their return to Heaven. Even with these basic endeavors, the celebration was certainly considered for the time much more complex and extraordinary than regular temple festivals or pilgrimages. Several rituals of great magnitude taking place today, such as the "Ceremony celebrating the Kings in their Palace," and the Taoist service, were in fact added later (respectively from 1826 to 1848 and in 1847). In 1940, the three-day *Koah-hiu*^{n} processional ritual started to be preceded by another procession, going westward, toward the sea and Tho͘-sia^{n}-a (土城仔), for the "Invitation of Matsu."(4) At the outset, the scale of this simple event was small, with few participating communities; it is now very large and includes all the communities of the *Koah-hiu*^{n}. One has to add that after the rite of invitation is completed, by noon at the latest, the communities start the formal *Koah-hiu*^{n} procession, heading toward the first territorial section, situated on the southwest and west part of the ritual territory.

(3) The detail of the origin and early evolution of the festival can be read on the main stele of Ko͘-ma-kiong (姑媽宮), in Peh-hun (八份), entitled: *Xigang Bafen yuchi kaiji Guma gong yange* (西港八份玉勅開基姑媽宮沿革).

(4) In 1964, the ritual of invitation switched to the nearby temple in Macho͘-keng-a Thian-ho͘ kiong (媽祖宮仔天后宮)

From Secular to Sacred Temporal Regime (and Vice Versa)

The ritual follows a specific representation of time, shaped by culture in a broader sense, and religion in particular. In Saikang, as elsewhere, to perform a ritual means to conform with a specific temporal regime, different from that of the Gregorian calendar adopted by the Republic of China at its founding ―yet with a year numbering system starting from 1912 and not the *Anno Domini*―, the *guoli* (國歷), governing official events, public activities, as well as economic life in Taiwan, and determining different intervals. Popular religion instead is still ruled by a lunisolar calendar, *nongli* (農曆) or *yinli* (陰曆) and a cyclical time calculation. The lunisolar calendar is manifested by twelve lunar months (including sometimes intercalary months) and twenty-four seasonal markers.

Translating Time Calculation into Local Ritual Action

In the first years of my extensive fieldwork in the region of Saikang, in the late 1980s and early 1990s, while living with host families in different villages and conducting research on temples and religious life, it was easy to completely loose tracks of the official calendar because people broadly used the traditional calendar for all aspects of their daily life. Today people still use this calendar for religious matters and events, be they collective, such as temple fairs, or private, such as weddings and funerals. For other issues, both calendars are used, but interlocutors constantly have to ask for precisions: "*guoli* or *nongli*?" The younger generations tend to use almost exclusively the official calendar, otherwise they make the date in question clear by adding spontaneously "nongli" to it. Dates in written materials published by temples or cult organizations would never refer to the official calendar exclusively. This would be puzzling and confusing to people, because they memorize important events related to gods' birthdays and rituals with the lunisolar calendar. Also, the entire year is still generally conceived according to traditional celebrations and feasts, especially to the landmark dates of the Lunar New Year and the Mid-autumn Festival, helping to wedge other particular events, before and after.

The flow of years calculation in the traditional calendar relies on a stem-branch or sexagenary (60-year) cycle, also called the *jiazi* (甲子) cycle, after the name of the first year of the cycle. It combines each of the ten Heavenly Stems (*tiangan* 天干), with each of the twelve Earthly Branches (*dizhi* 地支), to obtain sixty revolving pairs. Everyone

still masters this system today, and even more so divination practitioners, but also historians, since the *jiazi* cycle was used to sequence emperors' reigns. Before being applied to years, the 60-pair cycle was used to count the days as attested in oracle bones of the Shang era, and after the years it started to be also used to number lunar months.

In Taiwan, people know which pair of the *jiazi* cycle identifies the current year for it is commonly written and spoken around the Lunar New Year. In Saikang, as well as in other temple fairs, the stem-branch designation of the year is also used to speak of the occurrence of the ritual. For instance, the last four triennial Saikang's "ritual occurrences / celebrations" *ke* (科), were named: *guiwei ke* (癸未科) for 2003, *bingxu ke* (丙戌科) for 2006, *jichou ke* (己丑科) for 2009, and *renchen ke* (壬辰科) for 2012. Under this pattern, four terms of the twelve Earthly Branches constantly reappear in the list of the ritual years, given that the celebration is triennial and the Branches series is a multiple of three. They are: *wei* (未), *xu* (戌), *chou* (丑), and *chen* (辰). Expressions such as "this is a *chen ke*," or "such and such event happened on the *xu ke*" are often heard. There is an even more simple and popular way ―principally among older people― to distinguish the year of a ritual occurrence that brings into play the cyclic system of the "twelve signs of belonging," (*shi'er shuxiang* 十二屬相), used very commonly to situate people's year of birth in a scale of twelve elements named according the Chinese twelve zodiacal animals. The four animals associated with these years are the Goat in 2003 (*wei* year), the Dog in 2006 (*xu* year), the Ox in 2009 (*chou* year), and the Dragon in 2012 (*chen* year). For instance, this is visible in the manuscript used by the processional troupe of Tang-tek-na (東竹林) village, the "Ox and the Plough Song," (*Gu-le-a koah* 牛犁仔歌). It is also interesting to note that the representation of the twelve animals of the zodiac is always included in the colorful decoration of the Royal Boat, in resonance with the years of birth of the entire population. An important element to recall is that the Twelve Kings of Epidemics are thought to rotate for their processional "inspection" in four groups of three. Thus, each King is theoretically connected to one of the twelve Earthly Branches and one animal of the zodiac. Within a contemporaneous group of kings, the god associated with the on-going year becomes the Main King (Toa-ong 大王), while the Second King (Ji-ong 二王) and Third King (Sa^{n}-ong 三王), are related respectively with the next two years. According to the same logic, the Main Kings among the list of twelve are always the same four: Feng (封) for a *wei* year, Lu (盧) for a *xu* year, Yu (余) for a *chou* year, and Wu (吳) for a *chen* year. In reality, this twelve-year

cycle and these series of four years and three years form a sub-framework of calculation as efficient and maybe more important for the categorization of the ritual features and concrete acts than the sixty-year cycle.

Ultimately two *embedded* cycles coexist in Saikang. The denominations referring to the sexagenary cycle connect local events to a higher-level scale: that of the cosmological order of the universe, as well as that of the country and its monarchs. The abridged scales as for them set the tempo of local rhythms according to human celebrations and the choice of supernatural determinants. Furthermore, while a sixty-year period corresponds traditionally to the length of a canonical human life and while people envision the age of an interlocutor by knowing his or her zodiacal animal sign, in Saikang, the *Koah-hiu*^{n} occurrences punctuates one's life in some other way: the unit *ke* (科) is also used to count the number of participations in the festival by the locals, marking the vigor of their dedication. Many events that occurred at a personal or collective level are situated according to this three-year scale.

The ordinary lunar year is composed of twelve months of twenty-nine or thirty days each. A month starts on the day of a new moon, and ends the day before the next moon. The month of the year in which the Saikang festival is celebrated is always the Fourth Lunar Month, also called "Plum Month", *meiyue* (梅月), in the list of the traditional lunar months' denominations, while the apex of the celebration must include the 15th day of the Fourth Lunar Month, set in Saikang as the collective anniversary date of the Twelve Kings of Epidemics. The year 2012 was particular in that it included a thirteen month in the lunar year, called an "intercalary month," *runyue* (閏月), coming right after the regular Fourth Lunar Month. In this situation, the ritual was celebrated during the first of the two Fourth Lunar Months, because, as local people said, it is not auspicious to celebrate this kind of ritual during a *runyue*.

The Chinese calendar considers that the period between two winter solstices constitutes the solar year (*sui* 歲), which in turn is divided into twenty-four markers (*qi* 氣) that indicate solstices and equinoxes, the beginning of the seasons, as well as important terms that provide guidance for agricultural work. The apex of the Saikang celebration is generally situated between two markers: "summer begins," *lixia* (立夏) and "grain partially full," *xiaoman* (小滿).

The period of the mid-Fourth Lunar Month is at the junction of two crucial climatic phases, at the end of a very warm period, which lasted several weeks, and prior

to the Plum Rain season, *meiyuji* (梅雨季), that usually lasts from May to June in Taiwan. The people of the region of Tainan recite a rhyme showing the link between their agricultural activities and this particular period of the year: "Approaching the Saikang *Koah-hiu*^{n}, better stop grating sweet potatoes" (*Sai-kang-a-hiu*^{n} *na beh koah*, *han-chi to m-bian chhoah,* 西港仔香如欲刈番薯都不免擦). This rhyme explains how the date of this religious event announces up-coming humidity, making it impossible to sundry food for preservation. Sweet potatoes formed the basis of locals' diet in the old days; rice became prevalent in the sixties and the seventies. Paddies fields at this stage of the year are almost ready for harvest and grains turn yellow. Older peasants explained to me that the period of the *Koah-hiu*^{n} celebration itself corresponded to a short interval between two important periods of local labor: growing paddies and waiting for the full ripeness of grains, while hoping that no excessive rain would ruin all their efforts. The Plum Rain season is followed by a torrid summer with the accompanying typhoons and consequent floods. A few weeks after the celebration, comes the Duanwu Festival, Duanwu *jie* (端午節), announcing the summer's heat in the calendar. Several observances on this day are also meant to safeguard humans against pestilences, a theme that the festival's symbols abundantly elaborate upon, showing an analogy between those two customs.

If there exists a traditional abstract partition of a Lunar Month it is not in weeks of seven days, like in the Gregorian calendar, but in three "decades," *xun* (旬), or ten-day weeks: *shangxun* (上旬); *zhongxun* (中旬); *xiaxun* (下旬). Each day of the decade may also be designated with the ten Heavenly Stems. People usually refer to the period of the month during which something is to be accomplished by situating it in one of these decades. However, the pace of the seven-day week is more and more commonly taken into consideration to set various temporal aspects of the celebration. Nowadays, the lives of many participants are more and more influenced by jobs in the industrial and service sectors of the economy or schools and exams for the younger ones, and less and less by agricultural activities or even piecework assignments from nearby small and medium enterprises, once carried out at home at one's own pace. The ritual schedule tries not to interfere too much with the working days at factories, offices, or schools in order to limit the number of days people need to take off to perform ritual duties. One of the most visible adaptations has been to place the last days of the procession— requiring the major and lengthy involvement— during a weekend. The consequence of

this is also that the initial rite, the invitation of the Kings, falls in the middle of the week, on a Wednesday. In sum, since the apogee of the ritual cycle lasts six days, it is manageable to make this period coincide both with a weekend and with the Kings' anniversary on the 15th day of the Fourth Lunar Month. Another consideration in so doing is to facilitate the return of the locals who have moved away or are working far away, as well as the long-distance trips of the guests coming to attend the banquets held by local families the day the procession passes through their villages.

Some thought has been put in the last ten or more years on the additional religious visitors the weekend is attracting toward the central temple, Kheng-an-kiong ―where the Kings of Epidemics are temporarily hosted―, making possible a "competition" with the other religious sites of the region. But this does not mean that the temple wants to become a tourist attraction scene, because time and space are almost totally occupied by the performance of the ritual program and its heavy logistical needs. For the time being Kheng-an-kiong, mining on its increasing notoriety and subsequent earnings, is trying to entertain the flow of outsiders during day-time by organizing processional troupes' shows in front of its main doors, taking some liberties with the tradition requiring that the troupes keep busy along the route and temples of the day. At night outsiders are spontaneously attracted along the way to watch the return of the cortege.

Traditionally, the auspicious dates and hours for the ritual preparation and the ritual holding are set by divination after the Kings' instructions or rely on the indications given by a local diviner, also a specialist in geomancy. Besides, in my personal experience, when I started observing the Saikang ritual in 1988, the dates and hours for the rite called "opening the area of apprenticeship" (*khui-kuan* 開館), for instance, performed at the central temple Keng-an-kiong by all the processional troupes prepared in villages and consisting in an extensive demonstration, were preeminently decided by gods through intuitive divination like trance or by checking auspicious days in the traditional almanac, regardless of whether they fell on a Monday, a Wednesday, or any day of the week. Nowadays, most of the rites of "opening the area of apprenticeship" take place during the weekends, when participants have more "free time." To the point that the troupes' schedules are often overlapping and the plaza in front of Kheng-an-kiong where the non-martial troupes perform this *khui-kuan* is easily over crowded, while martial troupes are sometimes obliged to change or adjust their timing. Nowadays, we start seeing a few troupes executing this rite in the afternoon of

weekends whereas it has to be traditionally done in the morning.

The choice of a precise hour for the performance of a rite tends to remain entirely traditional, that is by divination. One day is subdivided into twelve periods (*shi* 時), of two hours each, also named after the Earthly Branches. For example the *choushi* (丑時), first period of the day, starts at 11 p.m. and ends at 1 a.m. Another division operates during the day in what concerns worship practices, to be executed whether in the morning, in the afternoon, or in the evening. Each period entails its own symbolic ascriptions. For example, the morning recipients of offerings are divinized spirits, afternoon offerings go to wandering ghosts or gods' soldiers posted at the villages' boundary-markers and at their centers, while the late evening and night are ascribed to communicate with Heaven. However, it is interesting to note that during the festival, because each segment of the supernatural world is convened or summoned ―except for ancestors―, and due to the length and intensity of the program, every sequence of the day is fully exploited ―mornings, afternoons, evenings, nights― producing the impression of a non-stop process.

Once the precise date and time of a religious activity is set ―despite weather, fatigue, or individual difficulties― participants must and do act as decided in accordance with the gods. It seems absolutely impossible, unlike civic life events, to postpone or cancel any rite on account of inclement weather or for any human reasons. I have never witnessed a rite beginning late. In fact, a rite often begins a little earlier, as if being late would be inauspicious and starting ahead of time a formula for success.

The Symbolic and Social Meaning of Regularity and Cyclicality

If the origination of the ritual in 1784 is explained with the discovery of a Royal Boat and through a sequence of human decisions(5), its occurrence, taking place every three years, although regular and cyclical, is not obvious at all and not clarified either. The basic beliefs still applying to the celebration help us understand the reason for accomplishing a ritual in relation to the Kings of Epidemics, apparently both in their honor and in fear of their retaliation in case of neglect. The fact of repeating it and, above all, perpetuating it until today surely has implied further symbolic justifications as well as specific social dispositions within local society.

---

(5) As it has been reported, for instance, on the stele located at Ko˙-ma-kiong (see footnote 3).

One could take the regularity of the system for granted, and find the calculation described above ―each main King corresponds to one term of the twelve Earthly Branches, which in turn combine with ten Heavenly Stems to form a sexagenary cycle― as evident and self-explanatory. In fact this justification may well have been forged later on, and have accommodated some external constraints. Whether or not regularity was crucial ―it has now become fundamental for various motives―, why acting at a cadence of three years, anyway? Is the reason religious, astral, institutional, financial, organizational, or merely fortuitous? We can easily sense that it is not natural, since no triennial cycle is inscribed in nature, and this is very telling for an agricultural society as Saikang's. Was it then in order to fit the number of twelve Royal Gods and the idea of rotation? Yet, twelve is not only divisible by three but also by other fractions, such as one, two, four, six, and twelve. So the rate could have been different from three. Different series of Kings of Epidemics or Royal Lords exist in Taiwan: the ones coming alone, or the ones associated by three, five, twelve, or in a group of three hundred sixty. Even if two series are identical, the surnames of the Kings may vary from one place of worship to the other. They do not necessarily bear a name as they appear and in some places one of the first rites of the festival cycle is meant to identify them. In fine, what is interesting in the case of Saikang is less the calculation system and its technical explanation than the sudden adoption of a cult, and the way it has been adjusted to local society, the constraints it has imposes on it, transforming it for ever, and also its influence on the locals' vision of time and space.

In this regard, several details are of special interest and can be summarized with this question: was the number of the Royal tablets symbolizing their authority, and uncovered on the first boat, conducive to the actual representation of three gods in each occurrence, and each of them presiding a year? In other words were there three or even one or twelve tablets on that boat? As we have seen, in a twelve-year cycle, only four denominations really count, and the twelve Kings, instead of being identified with their individual surname, are commonly recalled with an ordinal series: "Main King," "Second King," "Third King," which practically blur further distinctions, even knowing that in theory there are four triads in rotation, and the full series of *un-ong* equals to twelve.

There is no particular hagiography or legend attached to the Twelve Kings, neither collectively nor individually. Their naming ―always with two syllables―, rather seems

to be the result of a voluntary enterprise of personification and rationalization, maybe by means of divination as is still practiced today elsewhere, maybe relying on a piece of information provided by Taoists priests, as certain voices are saying, taken from their rich documentation about rituals,. Was the twelve Kings pattern in use ever since the beginning? Actually, the tradition of twelve Kings in Saikang and its associated calculation system might simply derive from the adoption of a preexisting pattern, like that used at So͘-cchu (蘇厝), from where the first Boat is said to come, or from a widely spread trend in Tainan. In any case, the number of the series might have been confirmed at the time locally through a divination process, and the number of tablets on the first boat might well have been limited to a single one, symbolizing anyway clearly the type of spirit involved, Kings of Pestilences coming on a boat, with a strong coercive power.

In practice, for the execution of the ritual there seems to be two coexisting approaches, that of twelve gods with a surname, more learned and sophisticated, and that of the three Kings ―Chief, Second and Third―, more pragmatic and local. Each of these issues is often a subject of debate among specialists and passionate participants. The above discussion suggests not to be too easily satisfied with explanatory models and to take into consideration the variety of coexisting interpretations, referring to different regimes of knowledge and even conflicting views and agents, and finally variation over time.

The regularity and the pace of the festival demonstrate that the reasons for which it is accomplished at a symbolic level ―and to a logical extend, at a social level― need to be constantly re-activated. The ritual can be performed to solve problems accumulated in the recent past to manage present-day crisis, as much as to make a difference for the near future. Although the 2003 celebration, performed during the outbreak of SARS in the whole Taiwan, had confirmed in the eyes of the locals the actuality of plagues that many thought of a vanished age, as well as the power of the Kings of Epidemics about whom it had been said they had efficiently protected all the participants, *epidemics* at large could also be seen as a metaphor for any kind of problem and danger. One can sense how efficient and complex the symbolic mechanism implied by the fear of pestilences and epidemics could be: exorcistic and prophylactic at the same time, leading to the simultaneous actions of getting rid of and preventing danger. Besides, the process of putting the Kings' Boat in the water again, as was the custom in the eighteenth century, trying to send their menace away, also meant to directly expose

bordering areas, using a different but complementary metaphor, that of contagion.

Beyond symbolic reasons, as is often noticed in other societies which chose to regularly perform a gigantic and expensive celebration, the pace of occurrences often corresponds to the time required to renew the indispensable wealth in temples and families ―and then, not so paradoxically, to dissipate them again in this potlatch-like ritual. And we could think also of the time necessary to renew one's energy, when we think that the ritual takes several months to be prepared and many days to be accomplished during its apex. The Saikang triennial occurrence has become one of the characteristics of the ritual. This temporal feature could well have been emulated by other nearby areas and temples. For individuals, this short-termed regularity has an incidence too. It places them into a quasi constant involvement or expectative: the ritual has only just been completed that assessments, discussions or plans for the next one start again. As a matter of fact, this type of festival punctuates the existence of the locals throughout their entire lives. This type of ritual not only generates a collective and local history but impact also the existence and fate of individuals.

All that being said ―and I have only mentioned the very basic elements of the time calculation and time vision which are directly linked with Saikang's ritual― despite the little adjustments in religious time constraints and some change in the way of life of the locals, *regularity* and *cyclicality* are clearly the two essential and prescriptive temporal characters of the festival, as opposed to event-driven and linearity frameworks.

From Natural Space to Sacred Territory (and Vice Versa)

Saikang's Living Landscape

The inner physical space of the ritual territory of Saikang is quite homogenous. Until a recent past, village units, *chng-thau* (庄頭), surrounded by arable land in a flat environment formed the characteristic landscape of the region. Apart from the sacred trees planted near temples and at villages' edges, one could rarely see trees, except sometimes bordering some roads. Starting in the early 1980s until the mid-1990s, the countryside changed noticeably, with the establishment of numerous small and medium enterprises along the country roads but also directly into small villages. Most of them have been abandoned and turned into brownfields when their owners relocated and

opened larger structures in China, in the late 1990s and early 2000s. The landscape changed also with the massive destruction of the traditional and beautiful red-brick courtyard houses, replaced with cubic and linear cement housing, like in many places in the western coast of Taiwan. Nonetheless, in comparison with the cities and their suburbs often overrun by industrial parks, the general appearance of the Saikang region remains what is still considered in Taiwan a rural area.

The limits reached by the processional cortege are not determined by natural barriers, nor variations of vegetation, cultivations or habitats, except for a portion on the east, beyond a line formed by Soai^{n}-a-na (檨仔林), Thai-sai (太西), Ao-ia^{n} (後營), Si-liau-a (施寮仔), Tiong-sia (中社) and Soa-lop-a (砂凹仔), where laid the bed of the Wanli River before it changed orientation toward the southwest, in 1823. The Tsengwen River which now flows from east to west, changed its course several times up to the 1930s, but though dividing the northern and southern sides of the territory, never constituted a real barrier for the accomplishment of the ritual, in the sense that people always found the way to traverse it, back and forth.

Among several land development projects, that of the construction of a dam upstream and of dikes all along, to control and use the waters of the river, remains the most momentous to this region. The constructions of the Saikang Bridge and the Koxinga Bridge within the ritual territory have been important steps too. Before the two bridges were built, the reminiscences of rudimentary ferries or spots of shallow water in the river, allowing the participants of the procession and their formations to cross over, and the remembrance of some incidents while traversing, as well as some miracles which happened thanks to the intervention of the Royal Gods or local protective gods, all are still vivid episodes quite regularly recalled during interviews. The multiplication of roads and highways, while changing considerably the landscape, has facilitated the circulation on certain sections of the processional route, and have had the effect of enhancing the pace of the procession at certain moments of the day, necessitating sometimes the adjustments of the schedule.

Expressions like “the area north of the river,” *ke-pak* (溪北), and “the area south of the river,” *ke-lam* (溪南), are used in a larger geographical context, like that of the former Tainan County, in the domain of economics, urban planning and electoral politics for example. The northern area is more agricultural, focused around core historic centers, for most of them rooted in ancient Siraya nucleus, like Soelangh (Chiali

佳里) and Mattauw (Madou 麻豆). The southern area is more urban, more populated, including satellite towns easily connected to Tainan, the fifth largest cities in Taiwan. With the creation at the end of 2010 of a greater Tainan municipality formed by the administrative merge of Tainan County and Tainan City, we still need to observe how these expressions will evolve and how previous spatial perceptions will negotiate with a new situation.

From Koah-hiu^{n} *Procession to Saikang's Ritual Territory*

Any society stamps its mark on the space surrounding it and, in return, this constructed space appears as its expression and a scene open to the manifestation of local culture. Territory is not naturally given, it is the result of a system of representation and of authority applied over a space. The local society of the region of Saikang has chosen a very particular and conspicuous way to imprint its space and build its territory. It does so through the regular performance of a collective ritual: a territorial procession. That is a procession, locally called *Koah-hiu*^{n}, executed by its residents, that circumscribes the territory's borders, that defines an interior and excludes an exterior; a procession that goes through definite steps, bonds together communities living within the same region, and regulates their relations of power; a procession that allows the articulation of the communities with the space; an itinerary that reveals the supernatural map of the region, and becomes a meeting arena for the locals, their protective gods and their imagined wandering enemies.

The procession is the type of ritual most obviously related to space because during its process, ritual actors have to move and act physically over the territory. It is more than any other rite, ceremony or complex ritual able to make manifest in a dynamic way the social and symbolic organization of an entire region and also to mobilize and display all the traditional cultural aspects of a locality, refined along centuries.

The *Koah-hiu*^{n} type of procession delimits a territory and makes circumvolutions departing from a center, and in so doing distinguishes itself from another type of event, very close from the point of view of its external appearance: the pilgrimage procession. The pilgrimage procession is linear, in the sense that it executes a round trip back and forth to the departure point; it delimits no large-scale spatial boundaries with a center, nor inner constructed space; it considers the steps on the itinerary as temporary stations only (F. Allio, 2003, 2014).

There is a striking structural similarity between the composition of the train of the *Koah-hiu*^{n} procession, the different steps of its route and the "constructed" territory therein demarcated: the segments of the procession are the formations coming from the local social units —localized cult communities— visited during the process. In other words, the itinerary of the procession consists in visiting the temples and the villages of the units present in the cortege, that is to say in going to all the communities sending a formation into the procession.

These communities are contiguously situated on the territory and their common space is defined, manifested and constructed by the procession. This territory does have a generic and traditional name: *hiu*^{n}*-keng* (香境), meaning literally "incense territory," in the sense of "supra-local ritual territory";(6) its limits, as well as its inner divisions, do not have any official resonance. The ritual territory includes, apart from the entire administrative borough of Saikang, portions of bordering boroughs: Chigu (七股) to the west, Annan (安南) to the southwest, Anding to the south, Chiali to the north. No portion of the borough of Madou, to the east, is included. For their daily life's needs and purchases, the inhabitants of the ritual territory do not head necessarily towards Saikang but to the closest town offering identical or even more services, for distance reasons, or formerly inconvenient roads, but also out of habits and opportunities.

The procession operates the physical linkage at a symbolic level, but also at a socio-religious level, of all the territorial entities living over the same space. Otherwise those villages would be just neighbors, organized internally but separately from one another, with their own temple celebrations. Here they form a supra-local institution, a socio-religious alliance based on a principle of equality, and they are motivated by the accomplishment of the same large-scale ritual hosting the Kings of Epidemics, during which they open their temples to all other participating communities. The procession delineates an inner space, an inside opposed to an extra-territorial outside. This is reinforced by the fact that the surrounding areas (the "outside") celebrate also their *Koah-hiu*^{n}; likewise, their processions delimit their own ritual borders and manifest their own supra-local territory, sometimes slightly overlapping with other ritual areas. This territory has to be protected from human and supernatural aggressions, a belief

(6) Incense is both the palpable object used for the worship of deities and the abstract concept designating the worship itself, as well as a ritualistic regime as in the case of the Saikang supra-local celebration, or ritual action in general.

highlighted by the role of the numerous martial troupes found in *Koah-hiu*^{n} processions like that of Saikang.

A String that Ties, a Loop that Encircles, a Thread that Recalls

The route of the procession is called *hiu*^{n}*-lo*$^{˙}$ (香路), literally "incense road", in the sense of "ritual route"; it includes the different "steps of the itinerary," *lo*$^{˙}$*-kuan* (路關), which are the temples at the heart of villages or other specific spots, but includes also all the space in-between, natural and supernatural, that the procession is also meant to influence (F. Allio: 2014). The participating communities perceive two dimensions in the *hiu*^{n}*-lo*$^{˙}$: the overall route, that is like a *spatiotemporal chart* each unit has to endorse and implement, consensual and explicit, that comprises sometimes specific spots, revealing rather implicitly memorial landmarks and the supernatural traces of gods' presence and acts, as well as a more suggestive route, bringing to light local belongings and marking preferential relationships among communities.

The train of the procession is introduced by a symbolic object charged with religious meaning called "itinerary board," *lo*$^{˙}$*-kuan-pai* (路關牌) indicating each step of the chart. A new board is prepared every day for the section of the territory the procession is going to travel. It is written by hand, usually on a red piece of paper, and can be solemnly hold by hand and paraded by foot. In Saikang it is written on a yellow base and simply hung on a small truck "opening the road." Apart from directions and orientations, the *lo*$^{˙}$*-kuan-pai* indicates each step on the route, considered as a spatial reference, but also as a pass, *kuan* (關), to be crossed and overcome, with an action potentially risky due to the presence of malevolent entities that are supposed to haunt the place. In this regard, this representation shares some similarities with the rites for passing the *kuan* accomplished by individuals who want to better their existential condition and health or "change fate." The human body is then regarded as a circumscribed space where applies the ritual therapy. Comparatively, the ritual territory could be compared to a physical body, and the procession to the ritual way to fix the wellbeing and vigor of the territory.

The overall performance of the processional ritual indicates the general limits of the supra-local religious territory, *hiu*^{n}*-keng*. In practice, the performance takes several days and the itinerary covers one segment of the territory at a time. In other words, space is divided by time and time is constrained by space, meaning that the ritual

operates a clear differentiation within the *hiu*^{n}*-keng* and that these divisions are translated into days. A processional time-space slot (minutes/kilometers) represents the necessary time to cover the distance between two steps and each day corresponds to the space occupied by one portion of the total number of participating communities (See appendix 3). Since each territorial unit needs to be visited and is inversely required to visit its counterparts, with respect to the reciprocal egalitarian exchange principle in use, in the end, three days and a half are necessary to cover the entire area. With the participation and the visit of 90-odd cult communities, the current processional ritual has reached an inner limit in terms of space and time. Its space-time is full and it is almost impossible to add more participants. Adding more participants would mean adding more visits and time of circulation, but less and less time separates the end and the beginning of the procession between two consecutive days, from only a few hours to no time at all.

A good combination of time and space is the major challenge that the *zong duzhen* (總督陣), in charge of the effective unfolding of the procession, has to face. This is also why each time-space slot is written down in a chart included in the booklet that each participating formation is required to respect. When reaching a temple, each formation goes to the local "check-point" and presents a special booklet that is stamped to prove the visit. I have witnessed a lot of managerial efforts made in the past twenty-five years to prevent a space/time discrepancy. Delays, omissions, or geographical deviations are the subjects of endless reproaches and are for sure represented as an imperfect management. To forget or avoid a visit along the route would spark disputes and endless reproaches among individual communities as well.

The division in days of the territory is of extreme importance, since it also structures the mental map of the locals and supports several types of differentiation within the region. Lasting relationships and exchanges among communities have been based upon this framework —such as food exchange to feed the participants—, and consequently among families or individuals. Several interrelations outside the ritual period also rely on this pattern. On this basis, I am tempted to argue that *differentiation* and *segmentation* constitute other categories of this territorial construction, adding a supplementary layer to the perception of the ritual space seen at the same time as a *totality*.

The cortege departs every day from the central temple where is situated the

temporary residence of the Kings of Epidemics, the itinerant inspectors of the territory. The Kings are embodied in "tablets of authority," *ong-leng* (王令), placed inside a "royal palanquin," *ong-kio* (王轎), and march along with all the participating formations (palanquins and troupes), at the rear. All the formations have to primarily converge towards the focal point of the King's temporary residence before departing for their daily journey. From this center the cortege takes one main direction a day, stops at each step, possibly on schedule, and at night reaches back the royal residence again. At the end of the ritual, the four roads leading to the center and representing cardinal directions— west, north, south, east—, will have been taken (F. Allio, 1996). This construction is hardly surprising at a theoretical level, given the importance in the Chinese cultural system of the organization of space according to the five directions and their correspondences with other elements. What is particularly spectacular here are the mean and the scale of this scheme display. This movement and its constant orientation project the territory to another level of representation, in relation with the cosmos. This leads me to believe, as I have explained in my dissertation on Saikang's triennial celebration that, at the level of representations, the procession, while constructing a tangible symbolic space, is building a microcosm, delimited and oriented naturally, culturally and supernaturally, on which all the actions undertaken by the humans and their gods— acts of exorcism, pacification and blessings— are meant to be influential and efficient. It is in this microcosm, constructed during the ritual period that the primal time, the time of origins, is embodied by the mixed sensorial effects of the ritual, and then differentiated by the very structure of the procession itself. In conclusion, with this ritual, local society is meant to be not only socially reproduced, but also symbolically regenerated (F. Allio, 1996).

The duration of the procession and the lines it traces on the territory stage a dynamic and living fresco of local society, collective memories and history. The procession is the string that ties the salient points of the territory together. It is also the thread that takes local society back in time, while stretching step by step the pace of the present, constrained by the scale of space.

Saikang's Religious Time and Space Facing Ultra Modernity

The symbolic time and space constructed by the ritual in the region of Saikang continue to evolve in modern time, in the sense that new perceptions are added to the

original traditional pattern and to the set of accumulated experiences and memories forming the mytho-history and the mental map of local society. In closing this paper I would like to mention two such processes already underway, and that I will continue to analyze in further studies and developments: those brought about by cultural policies and high-end technology.

A heritage-making process has begun to impact the vision Saikang's participants and inhabitants have of their own festival, which tradition has been inherited from their ancestors, transmitted along many generations. A new approach of the past and traditions and of the land sheltering them is beginning to be drawn up externally and internally. In 2009, Taiwan's Council for Cultural Affairs(7) recognized Saikang *Koah-hiu*^{n} as a "national important custom" *guoding zhongyao minsu* (國定重要民俗), according to criteria set by the Cultural Heritage Preservation Act, *Wenhua zichan baocun fa* (文化資產保存法), 2005 ―implying that it corresponded to the category of intangible heritage. By this decision Saikang *Koah-hiu*^{n} became a cultural element to be praised and preserved by all Taiwanese. Saikang *Koah-hiu*^{n} was the second such element to be distinguished ever in Taiwan; other festivals followed thereafter, sparking comparisons among localities and among counties and cities. In 2012, a year of numerous large-scale ritual occurrences in the Tainan area, the Bureau of Cultural Heritage, Ministry of Culture as well as the local Bureau of Culture, launched various evaluations conducted by invited specialists during the performance of several rituals to be possibly picked and chosen in order to expand the list. The assessed or selected events presented a common feature: that of being localized. This is no surprise considering that temple festivals, communal rituals and processions in most parts of Han Taiwan tend to be the emblematic cultural symbols of a place. Local societies have always been traditionally attached to and involved in those events without getting any support or back up from the state. They are fully or partly defined and identified by them; their local material and immaterial culture is widely displayed in them. Therefore this heritagization process was a public recognition but not an incentive per se.

The leading role in the 2009 process had been played by the dynamic Culture Bureau of Tainan County, quite happy to have in its circumscription a cultural element of this nature, with a lot of potential in terms of heritagization at the national and

(7) The Council for Cultural Affairs became the Ministry of Culture in May 2012.

international scenes. In the beginning, the possibility of applying for the status of cultural heritage was viewed by Kheng-an-kiong and Saikang as a pragmatic means to obtain a financial aid from one of the state agencies supporting Taiwan's traditional events, in order to help local self-trained processional troupes, and not necessarily as a means to draw attention or even promote something called "heritage" in the larger society. Other attempts had been made in the past and minor grants had been allotted by the Ministry of the Interior previously in charge of folk heritage affairs. Eventually, Saikang's social actors learned about the wider meaning of their traditions and their valuable status. This was far from being the case when I started my fieldwork and people then did not understand the reason why I could come from a remote country to pay attention to what they called "low-level" culture, a reaction quite puzzling and upsetting.

The inscription on the list in 2009, considered as a major event, had been generously covered by the media. Three years later, this recognition was well known among all the inhabitants and had already become an object of pride and self-esteem. As a result new normative experience of traditions, as well as specific ways of promoting and preserving them, are now emerging in Saikang. This could reinforce objectively the importance of transmission and intergenerational interactions, even if the methods to reach these goals are not always ideal and not always efficient. At least, the subject is sparking passionate debates among the participants. The heritage-making process could also, quite predictably, as this had happened in other places, instill a new representation of the past, a new perception of the time flow and the limits of symbolic space. This could also condition the memorizing process of present events, and the vision of actual cultural routes.

The future will tell us which new form of collective memory and identity construction will emerge from the participation of Saikang in Taiwan's heritage-making process. Heritage policy is thriving all over Taiwan and the world while the cultural elements to be preserved are in jeopardy. Being neither a party to the concert of nations nor a United Nations member, Taiwan could have become outpaced in heritagization concepts, endeavors, and comparison of experiences. But, the opposite is taking place. Its interest in the contemporary global heritage-scape seems to be even more acute than elsewhere, also more sensitive due to its diplomatic status. Culture has always played a crucial role in Taiwan's soft diplomacy. The fact that Taiwan responds to a worldly

impulse and adopts most of the models produced by the UNESCO's World Heritage Programs locates Saikang, in spite of itself, at the intersection of local, national and global cultural discourses and stakes.

A second phenomenon equally interesting to observe deals with the role played by the Geographic Informative Science (GIS) system to produce, through real time data collection, with means of ultra modern technology using satellite connections, new maps of processional itineraries and new virtual geographical paradigms, a material that starts to be directly applied by temples.

GIS is a system designed to capture, store, analyze and reformulate all types of geographical data. In our case, the endeavor constitutes a rich contribution to the study of local environments and of the social space revealed by territorial rituals. This is exemplified by a comparative research on seven cases of processions in the Tainan region that was conducted during the spring of 2012 through the collaboration of the Geographic Informative Sciences Research Center, Research Center for Social Sciences and Humanities, Academia Sinica and myself, from the French National Center for Scientific Research (Fan I-chun, F. Allio, 2014).

Furthermore, this technological approach has had some effects on the actors of the ritual themselves: after harsh debates on possible negative consequences, GIS' and Kheng-an-kiong's websites provided in real time to the public the location of the Royal Palanquin. The position of the Centipede however, for fear of attracting too many spectators, had remained confidential since this carriage is quite difficult to handle, especially when too many unconcerned people surround it and are on its way. Another consequence is that the maps used in the *Koah-hiu*^{n} handbook showing the procession's daily routes are now redrawn directly after this satellite imagery and GIS' documents (for comparison between old maps and new ones see appendices 4, 5, 6 & 7). One can expect to soon have to scrutinize the new perception of locality inferred by this kind of technology, this type of data collection and its translation on satellite imagery. What is also happening is that mental maps and religious itineraries unfolding during events that are ephemeral, such as festivals, can now be projected on the planet earth in the bi-dimensional form of scientific and permanent outlines. All this may generate a new world vision for the locals, at the very intersection of tradition and modernity.

Selected Bibliography

Chinese Sources

Allio, Fiorella（艾茉莉）

2002 *Raojing yu difang shenfen rentong: difang lishi de yishi shangyan* 遶境與地方身份認同：地方歷史的儀式上演 [Processions and Local Identity: Ritual Performances of Local History]. *Faguo hanxue* 法國漢學 [French Sinology]. Seventh Series. Beijing : Zhonghua shuju, pp. 367–396.

2014 *Shenzhi de yinji, renlei de keji－zongjiao diju, weixing tuxiang* 神祇的印記，人類的科技 － 宗教地圖，衛星圖像 [Gods' Imprints, Humans' Technology – Religious maps, Satellite Imagery], in 台南地區人辰年 (2012) 繞境儀式香路圖圖集, Center for Geographic Information Science, Research Center for Humanities and Social Sciences, Academia Sinica, pp. 10-16.

Chan, Ping-jen (詹評仁)

1986 "Madou bao, Xiaolong bao, Jialixing bao, Xigangzai bao lianbao hezhuang gongyue" 麻豆保、蕭壟保、佳里興保、西港仔保聯保和庄公約 [The Collective Security Pact of Madou, Xiaolong, Jialixing and Xigang]. *Nanying wenxian* 南瀛文獻 31: 61–62.

Fang, Shu-mei (方淑美)

1992 "Tainan Saikang-a *koah-hiu*^{n}de kongjianxing" 臺南西港仔刈香的空間性 [Spatiality in Tainan's Saikang Koah-hui Procession]. M.A. Thesis, Taiwan Normal University.

Hsieh Shi-cheng and Chen Jun-liang (謝石城、陳俊良)

1982 "Tainan xian wangye zhi tongji ji fenbu—fu Zheng guoxing yu sanye zhi bijiao" 臺南縣王爺之統計及分佈—附鄭國姓與三爺之比較 [Statistics and Distribution of Wang-yeh in the Tainan County, with a Comparison between Koxinga and the Three Yehs]. *Nanying zazu: Nanying wenxian congkan* 南瀛雜俎: 南瀛文獻叢刊 Series 4. 134–147. Tainan xianzhengfu.

Huang, Wen-po (黃文博)

1994 *Nanying Koah-hiu*^{n} *zhi* 南瀛刈香誌 [Monography of the *Koah-hiu*^{n} Processions in Tainan]. Tainan xianli wenhua zhongxin.

Huang Wen-po and Huang Ming-ya (黃文博、黃明雅)

2001 *Taiwan diyi xiang : Xigang Yuchi Qing'angong gengchen xiangke dajiao dian, Tainan xian xigang xiang* 台灣第一香 ： 西港玉敕慶安宮庚辰香科大醮典[Taiwan's Chief Festival: The *Koah-hiu*^{n} Procession, Daoist rituals and Celebration for Welcoming the Lords at Qing'angong in Saikang]. Xigang yu lei Qing'an gong.

Lee, Fong-mao(李豐楙)

2006 *Tainan xian diqu wangchuan jidian baocun jihua : Taijiang neihai yingwang ji* 台南縣地區王船祭典保存計劃:台江內海迎王祭 [Project for the Preservation of the Boat-Burning Festival: Rituals for Welcoming the Lords in the Former Taijiang Lagoon Area]. National Center for Traditional Arts.

Liu, Ji-wann(劉枝萬)

1983 *Tainan xian Xigang xiang wenjiao jidian, Taiwan minjian xinyang lunji* 台南縣西港鄉瘟醮祭典，台灣民間信仰論集 [Daoist Plague Rituals in Xigang, Tainan. Popular Religion in Taiwan]. Taipei: Lianjing chuban shiye gongsi 聯經出版事業公司.

Liu, Chuan-hsin(劉傳心)

1980 *Yuchi Qingangong xia nei wai miaoyu baojian* 玉敕慶安宮轄內外廟宇寶鑑 [Temples Within and Around Qiang'angong]. Tainan xian Xigang Qingangong 台南縣西港慶安宮.

Lu, Chia-hsin(盧嘉興)

1962 "Zengwen xi yu Guosai gang" 曾文溪與國賽港[Zengwen River and Guosai Harbor]. *Nanying wenxian* 南瀛文獻 8: 1–28.

Wang, Jun-chang, Chen, Liang-zhou, and Ma, You-cheng (王俊昌、陳亮州、馬有成)

2005 *Zhencang Xigang* [Treasures of Saikang] 珍藏西港. *Zongjiao minsu juan* 宗教民俗卷 [Volume of Religious Customs]; Hongguan lishi juan 宏觀歷史卷 [Volume of Macro-history]. Tainan xian Xigang xianggongsuo.

Ting, Jen-chieh(丁仁傑)

2012 *Quanqiuhua xia de difangxing : Tainan Xigang Koah-hiun zhong de shijian, kongjian yu cunluo wangluo* 全球化下的地方性: 台南西港刈香中的時間,空間與村落網絡 [Locality at Large: Time, Space and Inter-Village Networks in Tainan's Saikang Koah-hiu^{n} Procession]. *Taiwan renlexue kan* 台灣人類學刊 [Taiwan Journal of Anthropology]. 10:1: 93-158.

Wu, Hsin-jung(吳新榮)

1981 *Zhenying caifang lu* 震瀛採訪錄 [Reports by Zhenying]. Tainan xianzhengfu.

1982 *Tainan xian diming yange zonglun. Tainanxian diming yanjiu ji yao* 臺南縣地名沿革總論,臺南縣地名研究輯要[A Review of the Historical Development of Place Names in Tainan County. Summary of Studies on Place Names in Tainan County]. Tainan xian zhengfu minzheng ju.

Sources in Western Languages

Allio, Fiorella.

1996 "Rituel, territoire et pouvoir local. La procession du "pays" de Saikang (Tainan, Taiwan)." (Ph.D diss., Nanterre- Paris 10th University).

1998 "Procession et identité : mise en scène rituelle de l'histoire locale," *Cahiers d'Extrême-Asie*. 10 : 1–18.
"Marcher, danser, jouer : la prestation des troupes processionnelles à Taiwan." *Études mongoles et sibériennes* (Special Issue: "Ritual Plays"). 30-31 : 181–235.

2008 "Spatial Organization in a Ritual Context. A Preliminary Analysis of the *Koah-hiu*^{n} Processional System of the Tainan Region and its Social Significance." in *Xinyang, yishi yu shehui* 信仰, 儀式 與 社會 [Beliefs, Ritual and Society]. Edited by Lin Mei-rong 林美容. 131–177. Taipei, Institute of Ethnology, Academia Sinica.

2008 "Local Traditions and their Perpetuation in a Changing Taiwanese Society: Lessons Drawn from the Study of Communal Rituals in the Nanying Region," in *History, Culture and Society in Tainan (I)*. Edited by Lin Yu-ju and Fiorella Allio. Pp. 481-521. Tainan CountyGovernment, International Center for Tainan Area Humanities and Social Sciences Research.

Feuchtwang, Stephan

1992 *The Imperial Metaphor, Popular Religion in China*, London, New York, Routledge.

Jordan, David

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

1976 "The Jiaw of Shigaang (Taiwan): An Essay of Folk Interpretation," *Asian Folklore Studies*, (Nagoya, Japan). 25:2. : 81-107.

Katz, Paul

1995 *Demon Hordes and Burning Boats: the Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*. Albany, N.Y. SUNY Press.

Schipper, Kristofer M

1977 "Neighborhood Cult Associations in Traditional Tainan," in *The City in Late Imperial China*. Edited by G. W. Skinner. Stanford, Stanford University Press.

1985 "Seigneurs Royaux, dieux des épidémies." *Archives de Sciences Sociales des Religions*. 59:1 : 31-40.

Appendices

Figure 1: Saikang's 2012 festival (*renchen ke* (壬辰科)): timetable of the activities.



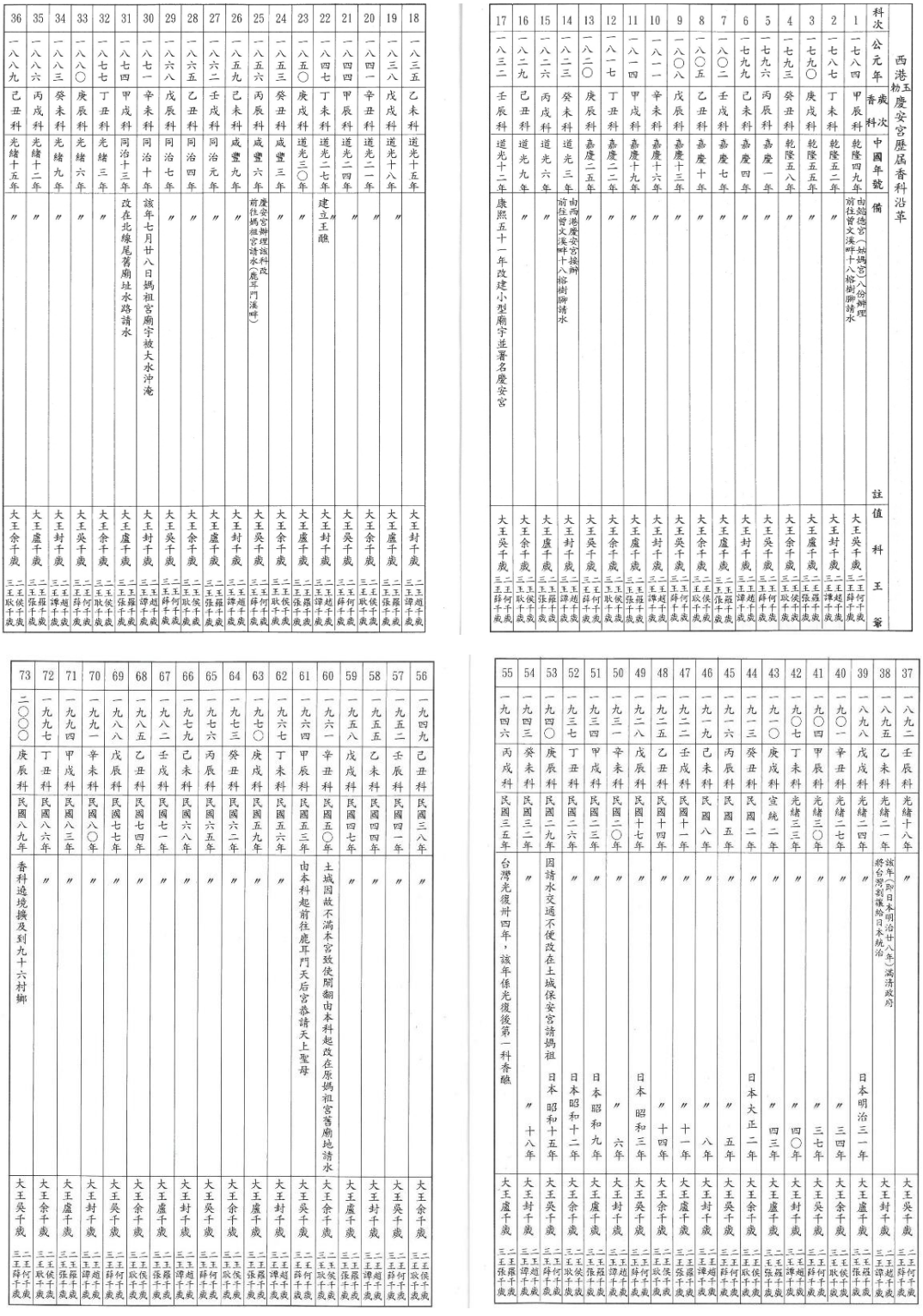
西港勅玉慶安宮壬辰香科活動日期一覽表

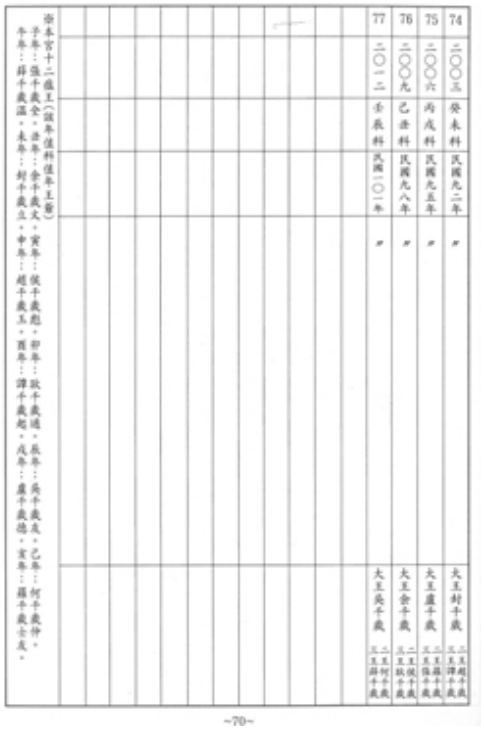
國曆	農曆	星期	行事	說明
3.4.	2.12.	日	豎旗杆燈篙(慶安宮)	六點(卯時)南離方陞起
3.11.	2.19.	日	造街門	六點(卯時)西南方起手
4.15.	3.25.	日	千歲爺南巡	一、六點五分出發往佳里青龍宮恭請保生大帝 二、城隍主往府城陞廟謁祖 三、台南市友誼廟宇繞境進香
4.18.	3.28.	三	豎燈篙(南北宅)	十點(巳時)篙尾宜從西兌方陞起
4.18.	3.28.	三	王船豎桅帆	十點(巳時)
4.21.	4.1.	六	王船進水、出澳	十點(巳時)
4.23.	4.3.	一	燈篙(東西宅)	十一點十五分(午時)篙尾宜從北坎方陞起
4.26.	4.6.	四	醮壇起鼓	十點(巳時)起鼓
5.2.	4.12.	三	架棚(請王)下午七點至九點開光點眼	請王(王船地)晚六時起駕
5.3.	4.13.	四	火醮(即四月十三日清晨一時)起鼓	四月十三日下午三時送火王
5.3.	4.13.	四	請媽祖(往媽祖宮鹿耳門天后宮恭請開基媽祖	王轎早上五點起駕
5.4.	4.14.	五	繞境第一日香	王轎早上六點起駕
5.5.	4.15.	六	繞境第二日香	王轎早上六點起駕
5.6.	4.16.	日	繞境第三日香	王轎早上六點起駕
5.7.	4.17.	一	送王	王船上午八點起駕
5.7.	4.17.	一	恭送保生大帝鹿耳門媽祖	下午五角頭普渡
5.9.	4.19.	三	謝燈篙(本宮及所有燈篙)	上午十點(巳)篙尾倒向南兼東丙方

附註：一、壬辰香科各項鑒醮捐獻標準。
1.王令、鯉魚鑒醮每尊貳仟元。
2.神像鑒醮(包括大令、玉旨、帶座王令實器等等)每尊參仟元。
二、壬辰香科新乞金鯉魚、浮繪王令每尊伍仟元。
三、王令、鯉魚舊換新每尊參仟陸佰元。

(Source: Keng-an-kiong)

Figure 2: Main dates of the history of the Saikang festival until 2012.





(Source: Keng-an-kiong)

Figure 3: Example of a *Koah-hiu*^{n} daily schedule: the 2012 procession's last day



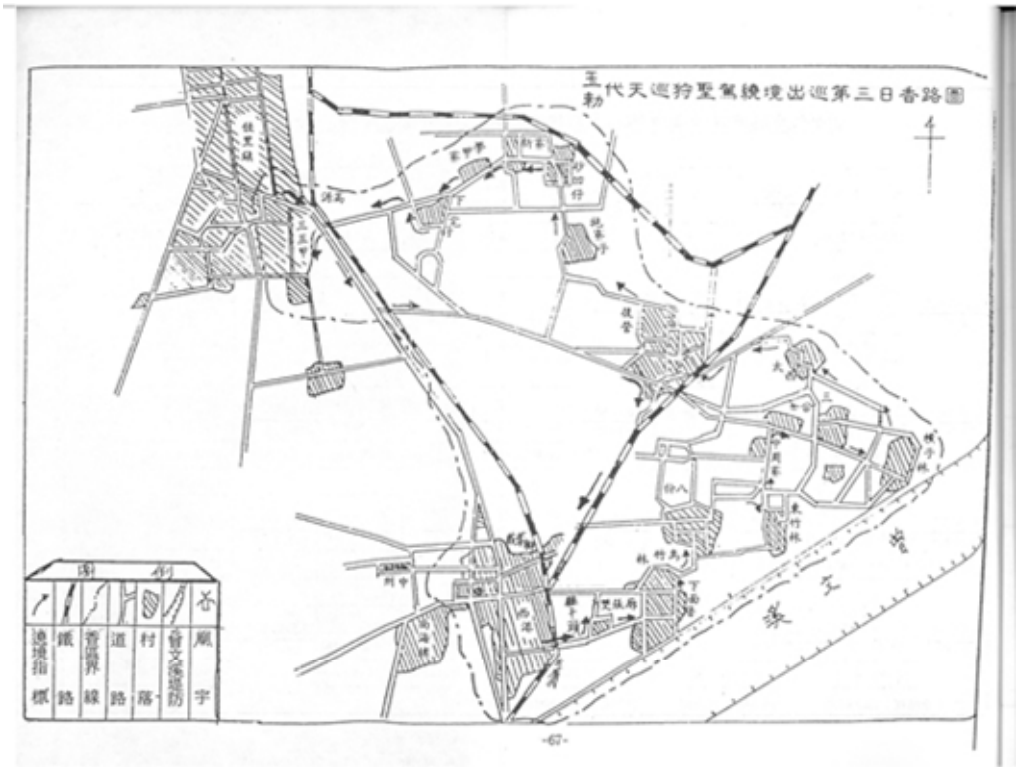
(Source: Keng-an-kiong)

Figure 4: Example of a *Koah-hiu*^{n} daily itinerary drawn after GIS methods: the 2012 procession's last day



(Source: Keng-an-kiong, based on a GIS map (2009), GIS Center, Academia Sinica)

Figure 5: Prior to 2012, type of map and itinerary for the last day of procession



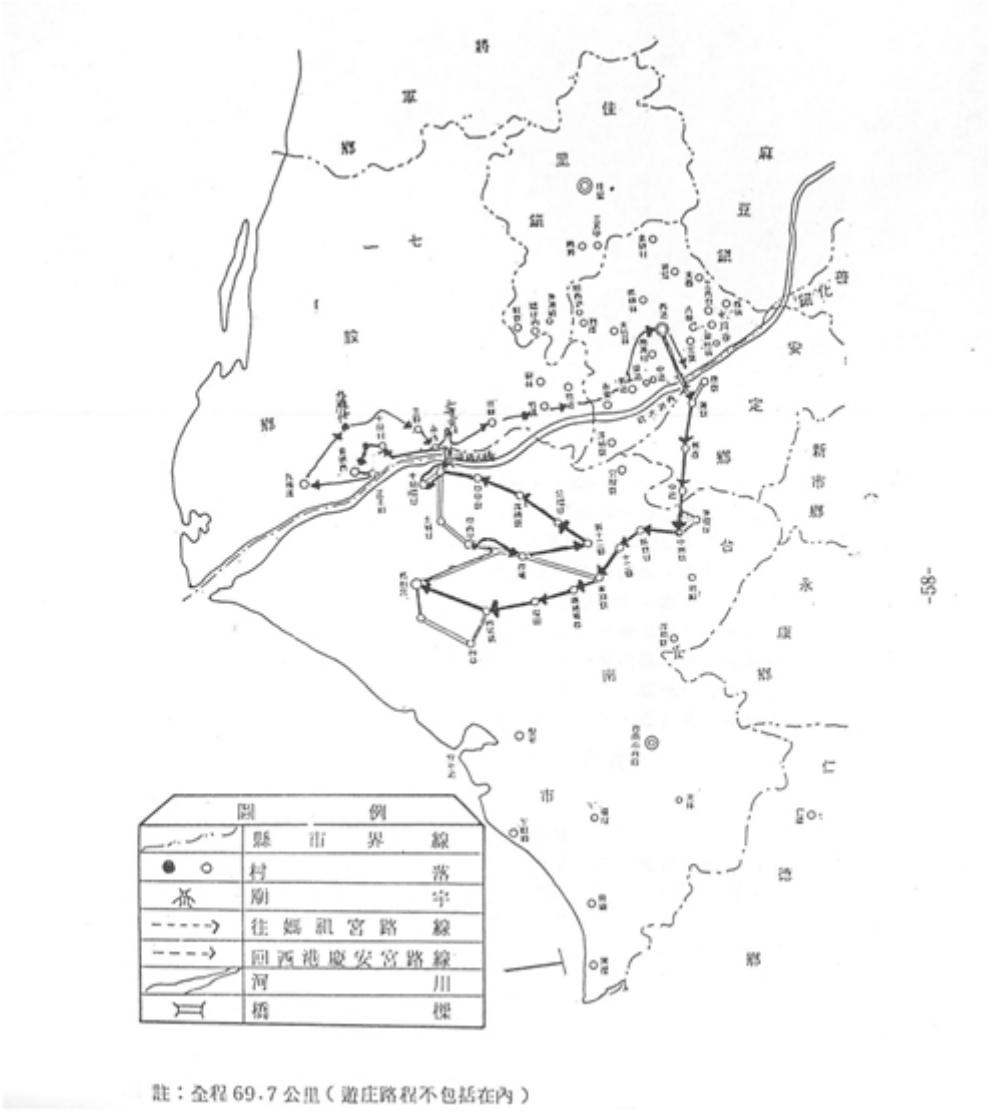
(Source: Keng-an-kiong)

Figure 6: Map and itinerary for the "Invitation of Matsu" (procession of the year 2012), mining on GIS data.



(Source: Keng-an-kiong, based on a GIS map (2009), GIS Center, Academia Sinica)

Figure 7: Prior to 2012, type of map and itinerary for the "Invitation of Matsu" procession.



(Source: Keng-an-kiong)

中文摘要

自 1784 年以來，西港刈香 (*Koah-hiu*^{n})每三年舉行一次的跨村慶典儀式，儘管遭遇外在重大的挑戰與變化，卻從未中斷。在臺灣漢人傳統宗教發展中，這樣的特色已經展現出值得注意的時間深度。從日常生活延伸與人類原始流動性的角度來看，刈香儀式所涵蓋的區域相當龐大。其位在臺南內地，更是第一批大量來自中國的移民及外人與臺灣原住民第一次廣泛接觸的地方。西港的鄰近區域也舉辦稱為「刈香」的儀式，它們同樣劃定了儀式性的邊界也形成了一個特殊的區境。

西港慶典儀式的主祀神為千歲爺，也就是十二位瘟王的通稱，或稱為「代天巡狩」，三位一組每三年輪值巡視地方。在地方神明的陪同下，祂們在民眾的期盼中為地方進行驅邪、整頓與賜福的任務。慶典儀式的準備工作長達數月，在最後的六天達到頂點，不同的儀式由不同的人負責行使，同一時間在不同地方舉行，卻在某些時段互相連結。目前以慶安宮為中心，有九十個以上的社群參與，形成儀式共同區，傳統稱之「香境」。

施行這類儀式會安排硬體與象徵的體系，其中蘊含了一種時間與空間的內部交織，這也反映出臺灣宗教文化中對時間與空間的主要概念。本文主要討論刈香遶境儀式，以自 1988 年以來所搜集的田野資料以及 25 年間與當地人的交流為主軸來討論當地民眾在刈香遶境儀式中的時空體驗。

西港刈香特別適合從這種顯露性和結構性的時間與空間範疇，進行徹底分析。儀式的歷史與漢人開發及當地社會發展相符；儀式的時間架構與大社會所使用的時間計量與節奏不同；集體和儀式的記憶交錯於環境中的地理變遷，遶境直接連接物質環境，並且在官方的界線之外劃分出一個象徵性的境域。

在西港，每一個參與庄頭都是同樣重要的。他們的地點、方位、相對距離與歷史背景、祀奉的神明各不相同，但在遶境儀式神聖的時間和空間中，每個庄頭共存在同樣的地位，且相互連結，形成一體，面對同樣的命運。

西港地區刻劃出獨特且有趣的地理特徵：從十九世紀初期到二十世紀初期間其環境型態及水力結構產生了劇變。這造成了土地的占用、自然資源的開發、人類移居的過程、以及居民生活方式與傳統（例如遶境活動）的種種變化。但是，最緊要的，這些阻礙雖然對儀式的區域主體帶來了相當程度的挑戰，例如在儀式境域的子區間形成地理障礙，或是造成象徵性的地理中心改變等，卻沒有使刈香的持續性中斷。然而，仔細研究儀式可以發現集體記憶的形成、地方認同的形構與遶境儀式本身，都清楚地留下了這些挑戰與過程的痕跡。

今天，慶典儀式基本的呈現與進行給人一種好像從開始即是如此的印象。但是仔細觀察可以發現其排程與構成要素變得越來越複雜，以及在原始的活動上增加了一些儀式。同樣的，從過去到現在儀式的範圍也不斷擴張。遶境由兩百多年前十三村落開始(其地理核心為懿德宮，(也就是今天的姑媽宮))，之後新的村落逐漸加入，形成新的必須參拜的伙伴。

儀式遵循一種特別時間的再現，廣義地說，形塑於文化之中,尤其是宗教。撇去由於生活方式改變所造成的細部調整不說，定期與週而復始很明顯地是此儀式本質性與既定性的時間特質，與事件驅動或線性模式不同。

在西港與其他地方一樣，儀式要依照一個特別的時間體系而舉行，以農曆及週期計量來規範。倘若由 1784 年發現王船的時間用來解釋儀式的源起，但是經過一系列地方人民的決策，後來慶典變定期而週期的。本文試圖闡述此儀式以三年為一期的節奏。瘟王的數目、祂們與十二年中每個單位之序列關係、輪值、以三位為一組的來臨等作為指標進行闡述。

慶典儀式的定期性與節奏至少論證了一點：不論在象徵的或是邏輯性延伸的社會層面，它都必須一再被重複。此外，如同其他社會定期而舉行的所費不貲之大型慶典，其舉行的頻率通常和負責的寺廟與家族重新開始籌措必須資財的時間相符，然後，這個資財不矛盾地又會在這種類似印第安冬季贈禮節(potlatch-like)的慶典中散發殆盡。我們可以很輕易得看到，這種慶典儀式與它固定的節奏對西港人一輩子的生活有極大的影響。

西港地區的當地社會選擇了非常特別且顯著的方式來印跡其空間以及建立其境域，這個方式就是定期舉行集體儀式，藉遶境活動來連結同區的社群，劃分出邊界，定內除外。遶境的路線展現一幅超自然地方地圖，並使區域的社群跟空間聯結。遶境活動也成為當地人、保護神以及想像的「好兄弟」接觸與交流的場景。

因為須要遶到每個境域單位，倒過來說每個單位，又基於互相交換的原則，又必須拜訪其他相對應的社群，因此需要三天半來涵蓋整個區域。換句話說，空間被時間所切割，而時間又被空間所限制：儀式將香境的內部清楚地區分出來，而這些分支又被轉換成以天為單位的時間。

於原始傳統的模式上以及於累積的經驗與記憶上(一起形成了地方社會的神話歷史與心智地圖) ，因含括了新的考量，西港地區的儀式所建構出來的象徵性時間與空間，在當代仍繼續地演化。本文的結語討論這種演化的兩個案例：文化政策帶來的演化與高科技帶來的演化。

西港刈香的參與庄頭及居民對刈香儀式的觀點逐漸受到文化資產創造過程所影響。2009 年臺灣文化建設委員會指定西港刈香為國定重要民俗。面對世界潮流

與聯合國教科文組織世界遺產計畫的規範，臺灣對此做出了回應，也因此使得西港成為地方、國家與全球文化論述與關注的交會點。

第二個同樣有趣值得觀察的現象，則是使用地理資訊科技系統（GIS，Geographic Information Science）來蒐集即時的地理資訊數據（使用與衛星連結的超現代科技），產製出新的遶境/進香路線與新的虛擬地理範式。這些資料都已經開始被寺廟採用。

或許在不久的將來，因為這種數據收集與布局而產生對地方的新理解，將作為必須進一步分析的依據。在這同時，慶典活動所展開的心智地圖與宗教路線，原本是稍縱即逝的，現在卻得以被投影在地球上且留下科學與永久的二維影像輪廓。這些都有可能在當地人對傳統與現代性的認知之間產生一種新的世界觀。

外渡頭聚落與庄廟厚德宮的歷史研究

吳建昇*
嘉義大學應用歷史系

一、前言

外渡頭，今日行政轄區屬臺南市佳里區龍安里，在往昔為臺江北岸濱海聚落，又稱「外渡」，這是相對於含西港（或稱蚶西港，西港劉厝北）的「內渡」而來的地名，可能和其位置處於含西港渡口之外有關，過往也應該是一處可供船隻停泊的港渡。今日外渡頭聚落雖僅為人口數百人的小村，然過往因渡口及鹽場的關係，相傳在最盛時期，曾經是擁有一千八百多戶聚居的大庄，可見一度風華、熱鬧繁榮；又外渡頭庄廟「厚德宮」，主祀謝府元帥，為該庄與鄰村「中社仔」的共同信仰中心，向來組有宋江陣參加「西港仔香」（西港香科），由於陣頭成立時間頗早，在清道光 27 年 (1847) 的三十六庄時期就已加入西港香科，故地方也有「宋江母」之稱，係西港香科著名陣頭之一。

筆者自大學時期以來，經常參與地方廟會活動，尤其在臺南地區擁有悠久歷史、規模最盛大的西港香科，更幾乎每科必與，只是大多抱著看熱鬧的心態，鮮少有相關論文的發表。至 2005 年，筆者協助成大陳梅卿教授、進行「臺北保安宮」委託安南區保生大帝調查計畫，因安南區東八保聚落居民大多來自於學甲慈濟宮筆者自大學時期以來，經常參與地方廟會活動，尤其在臺南地區擁有悠久歷史、規模最盛大的西港香科，更幾乎每科必與，只是大多抱著看熱鬧的心態，鮮少有

* 作者為嘉義大學應用歷史系專案助理教授，國立成功大學歷史學博士。作者感謝兩位匿名審查人及編輯委員之指正，並提供珍貴的改進意見，同時感謝民俗及文史研究者黃文博校長於「第三屆南瀛研究國際學術研討會」對本文所提供的評論意見與修改建議。若本文還有任何疏誤，當屬作者之責。

相關論文的發表。至 2005 年，筆者協助成大陳梅卿教授、進行「臺北保安宮」委託安南區保生大帝調查計畫，因安南區東八保聚落居民大多來自於學甲慈濟宮的信仰圈內，且藉由傳說與宗教活動和祖廟維持著良好的互動關係，所以筆者也特別關注廟宇之間的信仰聯繫與交陪關係。(1)隔年，在丙戌年香科中 (2006)，筆者開始對厚德宮宋江陣在「土城仔香」協助「什份塭清安宮」接香、以及兩廟在「西港仔香」的「分轎、連號」感到好奇；接著在 2009 年己丑香科中，筆者在真理大學臺灣文學系所指導學生許懿文又以「中社外渡頭厚德宮宋江陣」為畢業論文主題，(2)遂又有機會一同參與厚德宮宋江陣的暗館練習及如請神、探館、參與香科祭典等宗教活動，對於外渡頭聚落、庄廟厚德宮及其交陪庄廟宇也有更多認識。此外，筆者博士論文以「臺江內海」為研究主題，迄今仍持續進行臺江周圍小聚落研究，已分別針對鹿耳門、看西、木柵街、大洲、安平等聚落進行較深入的歷史調查，因此對同屬臺江濱海聚落的外渡頭，也期待能有進一步了解的機會。這些是筆者撰寫本文的初衷，也是最希望能夠達成的目的。

本文除前言、結論之外，正文主要分為外渡頭的「聚落」與「廟宇」兩大部分：在聚落部份以時間為縱軸，分別從早期周圍歷史、聚落的形成與興盛、聚落轉型成為農村等三個時期進行陳述；在廟宇部份，則從庄廟厚德宮的歷史沿革、宋江陣的由來與發展、庄廟與交陪廟的聯繫關係等三個主題。筆者希望藉此能對外渡頭聚落及其信仰發展做一嘗試性的溯源工作，以期解決有關其聚落及信仰發展上的問題。只是受限於時間和史料上的零散不足，文中遺漏舛誤之處必然不少，當有待將來進行更深入完整的田野調查及研究工作，並惠請諸位先進前輩不吝指教。

二、外渡頭聚落的歷史發展

佳里外渡頭，今日行政轄區屬臺南市佳里區龍安里，不過在日治以前大都屬「安定里西保」或「安定里西港仔保」的範圍，其生活圈也以在聚落西側的西港市街為主。由於外渡頭往昔為臺江北岸的小渡口，又稱為「外渡」，這是相對於含西港（或稱蚶西港，西港劉厝北）之「內渡」而來的地名，推測與其位置處於含西港渡口之外有關，當然本身也應為一處可提供船隻停泊的港渡，之後隨人群聚集而逐漸形成聚落。今日外渡頭聚落雖僅為人口數百人的小農村，然過往卻因渡

(1) 此文主要介紹及探討有關安南區東八保居民與原鄉庄廟學甲慈濟宮間，藉由地方有關二大帝協助地方進行土地所有權訴訟的傳說及每年舉辦「迎二大帝」活動，所聯繫及存續的互動關係。吳建昇，〈臺江浮覆地的拓墾與「東八保」大道公信仰之研究〉，《臺南文化》62（臺南：臺南市政府，2008），頁 81-108。

(2) 許懿文，《庄廟陣頭與聚落的發展之探索－以臺南縣佳里鎮中社外渡頭厚德宮宋江陣為例》（臺南：真理大學臺灣文學系學士論文，2010）。

口及鹽場的機能，可能曾經發展成為熱鬧繁榮的大庄。

（一）聚落周圍的早期歷史

外渡頭聚落，往昔為臺江北岸的小渡口，由於具有含西港「外渡」之性質，在其發展成為大庄之前，可能都被認為是含西港的附屬渡口，所以也鮮少出現在早期的文獻史料。一直到清中葉以後，才首次有文獻史料記載「外渡頭」地名，該庄被列名在西港慶安宮所藏清道光 27 年 (1847)「赫濯聲靈」古匾下款的敬獻者之內；又在日治時期相良吉哉的《臺南州祠廟名鑑》之中，因外渡頭庄廟「後德宮」被記載建於嘉慶 23 年 (1818)，(3)由於廟宇是聚落發展的重要指標，因此地方聚落的形成，可能又更早於廟宇的興建年代；再依據該庄廟所藏民國 52 年（民國第一癸卯年，1963）「後德宮重建誌」木匾之記載，該庄在是年的一百五十年前、也就是在嘉慶 18 年 (1813) 拾獲謝府元帥金身，(4)此或許也可以做為建廟及聚落形成之參考。其他，可能與外渡頭聚落相關的記載或落款年代，大多較為晚近或模糊不明。

雖然外渡頭聚落可能形成於清代中葉以後，不過外渡頭聚落周圍，卻有許多開發歷史較早的聚落，包括與其息息相關的含西港、東側的劉厝（西港劉厝里）、東南的大竹林（西港竹林里）、西港仔（西港市街）、北邊的南勢（佳里建南里）、西北邊的港墘仔（佳里通興里）等，透過這些早期聚落的歷史變遷，我們也能間接了解外渡頭及臺江北岸一帶的發展歷程。

在荷治以前，臺江北岸一帶屬於平埔族西拉雅族蕭壠社群。在外渡頭北方的南勢，原為蕭壠社群的重要部落，據前輩學者吳新榮〈飛番墓與阿立祖〉一文中所載：「段家到清朝的中葉，還住在這佳里的『南勢』，因受漢人的壓迫，而求同族的協助，才搬到現在的吉貝耍。當時清朝政府比較保護他們，所以他們到日本據臺前，還來這收租」。(5)在南勢也有一個大頭目「潘大番」的傳說，相傳潘大番原為蕭壠社南勢群的領袖，卻因被商人拐騙以地還債，又被佃農佔去田地，最後被迫遷往新浮覆的義合地方（七股義合）開發土地。(6)

在荷治時期，外渡頭東側的蚶西港溪（Hammekan 溪、含西港溪，疑為今劉厝大排），已經出現在《熱蘭遮城日記》之中，當時荷蘭東印度公司將所管轄區域內的河川、湖泊及近海漁場等發賚，由商人以競標方式承包各區的漁業權，當時蚶

(3) 相良吉哉，《臺南州祠廟名鑑》（臺南：臺灣日日新報社臺南支局，1933），頁 109。
(4) 外渡頭厚德宮所藏《後德宮重建誌》，民國 52 年 (1963)。
(5) 吳新榮，〈飛蕃墓與阿立祖〉，《南瀛文獻》1：(3)、(4)（臺南：臺南縣政府，1952），頁 60。
(6) 施添福主編，《臺灣地名辭書》7 卷〈臺南縣〉（南投：國史館臺灣文獻館，1999），頁 642。

西港就列在賸售的漁場之內，[7]當時賸港商人被要求「從 Hammekan 溪（含西港）每周兩次，運大量的魚來蕭壠以每斤 10 仙 (cent) 的價錢出售，賸商得以用 12 艘舢舨，以及魚網、魚鉤等充分的捕魚工具在那裏捕魚」。[8]，荷蘭人將漁場發賸，不過原來以此為勢力範圍的西拉雅蕭壠社群，仍可以在漁場自由捕撈、採集魚蝦。[9]

鄭氏時期，因實施屯田政策，大批部隊被調派至臺灣南北各地屯墾，寓兵於農，逐漸擴大漢人在臺江北岸的開發腹地。據筆者業師、成大歷史系石萬壽教授考證，當時臺江北岸主要屬左先鋒鎮的屯地，包含西港後營（左先鋒鎮後營）、佳里頂廍里下營（左先鋒鎮分營）、七股城仔內水師寮（左先鋒水師營）等，都是鄭氏屯田所在；[10]至於民人私墾也隨軍屯營盤展開，當時在佳里南勢地方有「泉州府同安縣十八都鼎美鄉角仔厝」的陳秉入墾、[11]在西港堀仔頭有「漳州府龍溪縣田尾庄龜仔山」的徐氏家族開發。[12]此外，當時臺江北岸一帶，有可通往府治鎮北坊小媽宮口之「西港仔渡」，無論其為載人或運貨的渡口，顯示了臺江北岸與府城間交通頻繁往來的情況。[13]

清領初期，清廷對於臺地經營抱持消極態度，但為能盡速恢復臺地經濟景況，也曾短暫放寬渡臺禁令，以彌補人力空缺、增加府縣稅賦收入，也吸引了大量漢人來臺開墾。[14]當時在外渡頭一帶開墾者，有西港劉厝庄開臺祖劉登魁，祖籍「泉州府同安縣十八都鼎尾鄉」；[15]西港大竹林郭姓家族有「漳州府龍溪縣廿九都石美保寮里社（錦湖社）」人，約在康熙年間由九世祖郭開高、郭闢高、郭旋和和十世祖郭夢嚴等相偕入臺墾殖；[16]又西港慶安宮所存最古老的「后德配天」匾，為康熙 52 年 (1713) 慶安宮五角頭耆老所敬獻，顯示當時西港仔聚落發展趨於成熟，

(7) 江樹生譯，《熱蘭遮城日誌－第三冊》（臺南：臺南市政府，2003），1648 年 4 月 18、19 日，頁 32。
(8) 江樹生譯，《熱蘭遮城日誌－第三冊》，頁 127。
(9) 當時原住民有將捕獲烏魚醃製，再經由漢人貿易商運至中國販售的情形，不過受限於捕魚技術，無法大量捕烏。（甘為霖著，李雄輝譯，《荷據下的福爾摩沙》臺北：前衛出版社，2003，頁 373）。
(10) 石萬壽，〈明鄭時期臺灣漢人的墾殖〉，《臺灣史研究暨史蹟維護研討會論文集》（臺南：國立成功大學歷史學系，1990），頁 178-181。
(11) 黃文博，《南瀛地名志－北門區卷》（臺南：臺南縣政府，1999），頁 241。
(12) 施添福主編，《臺灣地名辭書》7 卷〈臺南縣〉，頁 596。
(13) 蔣毓英，《臺灣府志》(1685)（北京：中華書局出版社，1985），頁 135。又依據西港耆老余慶明、郭石蘭等所稱，當時渡口溪水可通抵今西港頭庫一帶，此處亦為漢人最早入墾西港之處，而頭庫入清後以許姓為大姓。（臺灣省文獻委員會採集組編校，《臺南縣鄉土史料》（南投：臺灣省文獻會，2000），頁 312-313）。
(14) 吳建昇，《道光三年以前臺江內海及周圍地區歷史變遷之研究》，（臺南：成大歷史所博論，2009），頁 198-199。
(15) 採訪自劉氏登魁公派宗親會，但亦有推斷約在鄭氏時期（1670 年代）來臺之說；另外亦有劉家祖籍為「泉州府同安縣廿四都後山尾窗裡社」之說。（黃文博，《南瀛地名志－北門區卷》，頁 317-318）。
(16) 西港庄役場編，《昭和九年西港庄概況》（臺北：成文，1934），頁 17-20；黃文博，《南瀛地名志－北門區卷》，頁 311-314。

在地方形成五角頭的規模。[17]至於有大量漢人入墾的蕭壠一帶，由於當時蕭壠社群已學習漢人、以建置租業方式，將土地租賃予漢人開墾，因此成為收租業戶，故此區漢人需向蕭壠社繳納「番租銀」，一直到日治時期仍有東山吉貝耍蕭壠社人來南勢收租的情事。[18]

由此可知，自荷鄭時期開始，便有漢人陸續進入原屬西拉雅族蕭壠社領域的臺江北岸拓墾居住，進而在清領初期以前，逐漸取代蕭壠社成為臺江北岸的強勢族群；雖然此地的原住民族群仍有一定的勢力及地位，不過也難以抗衡在此落地生根的漢人大姓、地方豪族，遂逐漸被迫遷往他處。至於街市的出現，也表示人口的聚集與增加，在臺江北岸的核心地區、西拉雅族蕭壠社群核心所在地的蕭壠社，因有大量漢人入墾聚住居，故在康熙後期就發展成為「蕭壠街」；[19]至於擁有港口貿易優勢的西港仔、蚶西港、卓加港等濱海一帶，[20]清廷先在三港設置汛兵、以盤查出入商船，[21]接著在乾隆初年也發展出「濱海民番貿易」的「西港仔街」，[22]成為漢人主要聚居及與原住民進行商業交易的街市。而當時的外渡頭，雖可能尚未形成聚落，且可能只是初出浮覆的海埔新生地，不過因地方鄰近臺江北岸兩大漢人街市，又位於蚶西港與卓加港之間，其絕佳的地理優勢，必然受到附近居民的注意，成為日後爭相拓墾的地方。

（二）外渡頭的形成與興盛

清初以來，漢人移民除以府城為中心、向南北二路發展外，也大量流向府城的近山地區進行開墾，但漢人過度開發山坡地、又缺乏水土保育觀念的結果，卻不斷釀成土石流及山洪暴發的問題，導致日後強風豪雨對下游土地所造成的損害，加速下游河道泥沙淤積壅塞與潟湖堆積作用的形成，使乾嘉年間海岸線快速向外擴張，臺江沿岸周圍也大量出現海埔新生地。特別在臺江港汊海口一帶，除有港水上游自然的泥沙淤塞外，在下游港口又有人為的魚塭經營，使港道日益浮覆成為沙埔的情況，這些都可能是外渡頭地方的形成原因。

在乾隆以後，臺灣西南沿海地區開始出現人口過剩、耕地不足的問題，使得原來較不易開發的海埔新生地，也湧入了大量移民入墾。然沿海周圍環境險惡，移民生活普遍困苦，不過魚、蝦、蟹、貝等之水產養殖或撈捕採集，仍可以做為

(17) 曾曉馨、曾絮敏著，《南瀛古區誌》，（臺南：臺南縣政府，2009），頁 327-328。
(18) 吳新榮，〈飛蕃墓與阿立祖〉，《南瀛文獻》1：(3)、(4)（臺南：臺南縣文獻委員會，1953），頁 60。
(19) 周鍾瑄，《諸羅縣志》(1717)（臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 141 種，1962），頁 32。
(20) 周鍾瑄，《諸羅縣志》(1717)，頁 16。
(21) 當時西港仔有目兵 10 名，含西港有目兵 6 名，卓加港有目兵 10 名。（周鍾瑄，《諸羅縣志》(1717)，頁 119）。
(22) 余文儀，《續修臺灣府志》(1764)（臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 121 種，1960），頁 87。

沿岸居民糧食不足的補充，所謂：「居住海濱，田園稀少，民無餬生；幸有一帶海坪，□莊採捕度活，因天地自然之利，救萬民之命」。[23]因此濱海沿岸也成為居民聚集的地方。然利之所趨，人心所向，濱海沿岸的龐大利益，也吸引巨姓大族紛紛在此插旗爭墾、搭建草寮，使乾隆年間的海埔地爭墾糾紛益加劇烈，[24]甚至引起官府介入處理、經常出示告示禁墾。[25]當時鄰近海濱的外渡頭地方，由於具有絕佳的地理優勢，且又位在蚶西港河道下游，必然成為附近居民爭相拓墾的地方，如南勢陳姓大房就在此時入墾外渡頭，[26]於是也使外渡頭逐漸發展成為人群聚居的聚落。只不過今日在外渡頭大姓的魏姓及黃姓，則尚不知是在何時遷入此地。

再且，早期臺江內海的舊有港道，由於長期受大水沖陷、沙泥填壓，以致在乾隆中葉以後港道都普遍出現淤積毀損、渡口廢弛的情形，不過也可能促使鄰近新興港口聚落的崛起。例如郡治鎮渡頭（南市中西區接官亭一帶）就取代大井頭（南市中西區成功路與永福路交接口）成為府城首要港渡；[27]臺江東岸的「灣港」，則從木柵仔（新市豐華里）一路向西南退至港口（安定港南里）一帶；[28]西港仔的淤塞，也致使新港（西港仔以西，西港新復里）、東港仔（新港以東，西港南海里）、中港（新港與東港仔之間，西港南海里）的勃興。[29]至於鄰近西港仔的含西港，筆者推測也應有類似情況，只不過含西港在乾隆後期，卻仍維持著重要的港渡機能，例如在乾隆末年的林爽文事件中，當含西港一帶遭林案波及後，因影響米糧輸送安全，導致府城米價上昂；[30]又率軍平臺的福康安，在檢討西部沿海偷渡問題時，特別提及含西港的軍事配置，可見其地位的重要性；[31]至嘉慶年間，清軍為防止海盜蔡牽登岸，也曾在含西港增加守備駐兵，「飭署參將唐援高、署守備陳安，會同署嘉義縣胡應魁，帶領兵勇，在含西港箚營」。[32]因此，筆者推測在

(23) 何培夫，《南瀛古碑誌》（臺南：臺南縣政府，2001），頁 159。
(24) 吳建昇，〈乾嘉年間臺江海埔地之開發〉，《南瀛文獻》9（臺南：臺南縣政府，2010），頁 196-206。
(25) 由於浮覆地之開發有其諸多爭議，且有阻礙河海港道之嫌，故戶部甚至傾向完全禁止海埔地的拓墾，據乾隆 41 年 (1776) 編成之《欽定戶部則例》所載「瀕臨江海湖河沙漲地畝，如有阻遏水道，致碍堤工處所，毋許私自開墾倘朦混報種陞科釀成水患即將報種之人查抄治罪並將率行詳題各官一併從嚴議處。凡陂澤池塘但關水道，無論官地、民業概禁開墾。如有妄報陞科者，治罪該管官濫聽者議處。」（承啟、英傑等纂，《欽定戶部則例》（臺北：成文，1968），頁 617。
(26) 林俊霖，《佳里鎮的開發與社會變遷》（臺南：長榮大學臺灣所碩論，2009），頁 67。
(27) 王必昌，《重修臺灣縣志》(1752)（臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 113 種，1961），頁 97-98。
(28) 吳建昇、許清保、郭俊欽、顏廷仔，《臺江地區文史資源調查及應用規畫研究(一)期中報告書》（臺南：臺江國家公園管理處，2012），頁 37-38。
(29) 王俊昌、陳亮州、馬有成，《珍藏西港－宏觀歷史卷》（臺南：西港鄉公所，2005），頁 52。
(30) 史載：「臺防同知楊廷理稟稱，北路賊連日焚劫各莊；『涵西港』為米糧通郡之路，被賊梗塞，府城米價益昂」（清高宗敕撰，《欽定平定臺灣紀略》(1788)，頁 267）。
(31) 清高宗敕撰，《欽定平定臺灣紀略》(1788)（臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 102 種，1961），頁 1012。
(32)〈兵部「為內閣抄出福州將軍賽沖阿奏」移會〉，《臺案彙錄辛集》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 205 種，1964），頁 95-96。

乾隆後期，含西港水道也可能出現自然淤塞的情況，遂使得含西港的部份港渡機能，逐漸轉移至西側下游的「外渡頭」地方，成為船隻停泊的渡口，因此相對於含西港的「內渡」、外渡頭又有「外渡」之稱，或因為係依附於含西港所存在的渡口，所以外渡頭可能也被認為是在整個含西港聚落的大範圍之內；(33)且相傳外渡頭在最盛時期，曾是地方人群聚集的大庄，繁榮熱鬧、一度風華，(34)因此筆者也認為，若非是水路交通發達的影響，應不足以讓聚落發展得如此迅速而興盛。

此外，乾隆以後臺江北岸西側的新浮覆地，也成為鹽場遷徙重設的首選。由於清初臺灣七座鹽場都位在濱海低窪地區（分別為洲北、洲南、瀨北、瀨南、瀨東、瀨西及大田等），經常飽受風災水患之害，遂在乾隆以後陸續出現鹽場遷徙的情況。當時臺江北岸一帶，首先就有洲北場（永康蔦松）在乾隆 20 年 (1755) 鹽民嘗試前往安定里大埔（約今港墘仔附近，佳里鎮通興里）一帶曬鹽，至乾隆 23 年 (1758) 以後洲北場就全數遷往含西港西岸（今佳里鎮埔頂及七股鄉大寮一帶）曬鹽，並合併乾隆 20 年所闢鹽埕，仍沿稱為「洲北場」；(35)乾隆 53 年 (1788)，洲南場（永康鹽行）在被洪水淹毀後，鹽民也舉場遷往安定里卓加港東南闢場（七股大埕村，七股鄉公所南仍有「鹽埕地仔」之稱），也沿稱為「洲南場」；(36)又在乾隆末葉或嘉慶初期，原在鳳山莊大林蒲（高雄市小港區）的瀨東場，也舉場遷至「外渡頭」設灘曬鹽，使得外渡頭聚落增加了產業機能，(37)必然也為地方帶來了大批鹽工、巡丁及其家眷的遷入，隨著聚落人口的不斷增加，村落規模亦持續擴大，此應可視為本庄發展的全盛時期。(38)

換言之，乾隆年間外渡頭的形成，在地理環境上與臺江內海泥沙淤積壅塞，造成清初海岸線快速向外擴張，使臺江沿岸周圍陸續出現海埔新生地有關；至於聚落的發展，除了與臺灣西南沿海出現人口過剩、耕地不足的問題有關，以致原來較不易開發的海埔新生地，也湧入了大量移民入墾外，隨著含西港在港路自然淤塞下，部份港渡機能逐漸轉移至西側下游的「外渡頭」地方，再加上又有瀨東場鹽民來此設灘曬鹽，使外渡頭增加產業的機能，這些都是讓外渡頭聚落逐漸發展成為大庄的原因。

---

(33) 施添福主編，《臺灣地名辭書》7 卷〈臺南縣〉，頁 588。

(34) 黃文博，《南瀛地名志－北門區卷》，頁 289。該書採錄地方說法，稱外渡頭聚落曾擁有 1800 多戶聚居，然若有 1800 戶聚居的大庄，則保守估計超過 6000 居民，此說與歷史事實出入頗大，僅在此做一參考。

(35) 石萬壽主編，《永康鄉志》（臺南：永康鄉公所，1988），頁 951。

(36) 伊能嘉矩，《臺灣文化志》中譯本〈中卷〉（南投：臺灣省文獻會譯編，1991），頁 398；臺南州共榮會編纂，《南部臺灣誌》（臺北：南天書局，1994），頁 363。

(37) 盧嘉興，〈水產篇，鹽業〉，《臺南市志》4 卷〈經濟志（上）〉（臺南：臺南市政府，1959），頁 5；程俊南，〈北門鹽場史略〉，《南瀛文獻》改版第 1 輯，（臺南：臺南縣文化局，2002），頁 239。

(38) 陳清誥、謝石城著，《臺灣省臺南縣市寺廟大觀》（高雄市：光臺文化，1963），頁 270。

（三）漸歸於平淡的外渡頭農村

道光 3 年 (1823) 7 月，臺南地區因連日豪雨成災，造成灣裡溪（曾文溪）上游山洪暴發、以致下游溪河改道，主流在蘇厝甲（安定）一帶沖潰堤岸、直入臺江內海，滾滾洪水挾帶了大量泥沙、土石，導致臺江內海頓時淤浮，僅存留下少數水域與溪流的痕跡。(39)曾經汪洋浩瀚的臺江內海，至此已水淹土塞、波光不見，走入了歷史之中。

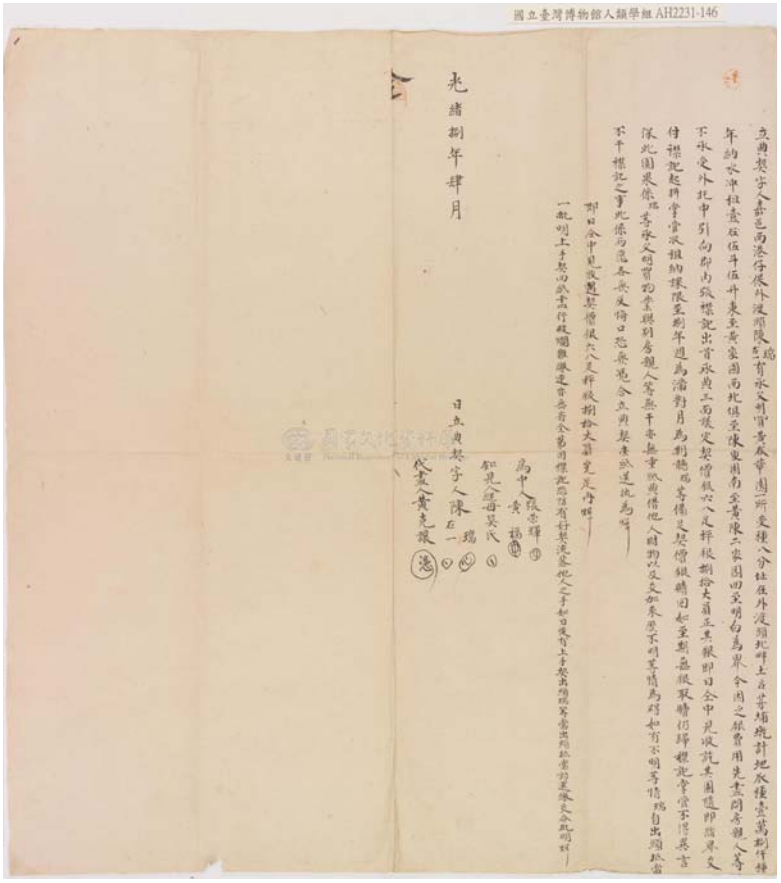
當時在臺江北岸的外渡頭及含西港等港口聚落，也因臺江內海的迅速消失，使聚落發展遭受到嚴重的衝擊，不僅失去原有港渡的航運功能，由於水路交通興盛而聚集的行商、苦力等居民，可能也被迫盡散他去，造成聚落人口的大幅衰減；至於原在外渡頭的瀨東鹽場，則更早一步毀於洪水之中，嘉慶 23 年 (1818) 在李、王、張等大戶號召下，已舉場遷往北門嶼西南邊的「井仔腳」（北門永華里），(40)依賴鹽場生活的鹽工、巡丁及其家眷等，也必然隨之遷徙他處，同樣對聚落發展產生負面影響。於是，一度繁華熱鬧的外渡頭，就在港渡消失與鹽業遷徙下，地方發展由燦爛歸之於平淡。

在臺江浮覆以後，外渡頭周圍的地理環境也產生了相當的改變。據前輩學者吳新榮考證，當曾文溪改道、造成臺江大量陸浮時，其溪道也出現了分歧，除主流在蘇厝以下分為三條分支之外（大抵為曾文溪、鹿耳門溪、新浮埔溪等溪道），在臺江北岸又有一條分流，該溪受佳里南方與西港北邊及後營一帶眾水，自後營起獨成一溪，西向流經外渡頭、港墘（此段稱為港墘溪），最後於七股下山子寮一帶入海（此段被稱為七股溪）；(41)而該溪在後營往外渡頭一段所銜接之溪流，據日明治 37 年 (1904)《臺灣堡圖》（圖 348 劉厝）所繪水文情況推測，應該就是原來含西港水道的劉厝大排。至於外渡頭聚落周圍土地，應已陸續開墾成為田園，由於居民與溪流港道比鄰而居，能就近取引原來港道溪水灌溉農作，這在普遍缺乏灌溉水源的臺江浮覆地上，已經是非常珍貴的水利資源。

(39) 觀喜等，〈籌建鹿耳門砲臺〉，收錄於丁曰健《治臺必告錄》2 卷〈東溟文集〉，（臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 17 種，1959），頁 175~176。

(40) 高田平三，《鳳山縣下鹽業調查書》（明治三十一年，臺灣總督府公文類纂乙種永久）。轉引自顏義芳，〈清代臺灣鹽業發展之脈絡〉《臺灣文獻》54：1（南投：臺灣省文獻會，2003），頁 57。

(41) 吳新榮等，《臺南縣志稿》1 卷〈自然志（上）〉（臺南：臺南縣文獻委員會，1960），頁 37。



圖一：國立臺灣博館所藏外渡頭古文書

資料來源：國家文化資料庫網站－臺博館館藏民間古文書，編號：AH2231-146。

除了港汊水道成為溪流之外，外渡頭在地理景觀上的重要改變，主要是由渡口聚落逐漸轉型成為農村聚落。臺江北岸濱海一帶，包含外渡頭在內的周圍土地，大多是屬於乾隆以來不斷浮覆型成的海埔新生地，土壤鹽份過高，農作物不易生長，也就是屬於收成不利的看天田，雖然外渡頭一帶有珍貴的灌溉水源，部分農地經營可能以水田稻作為主，不過距離溪河較遠或新沖積而成的土地，則可能只能做為種植地瓜（甘藷）、甘蔗等耐旱作物。尤其是在地瓜（甘藷）方面，據光緒 8 年 (1882) 4 月的一份「西港仔保外渡頭北畔」典契中（參考圖一），可以發現當時在土名「茅埔墘」的八分農地上，就種植了 18000 株地瓜，平均每分土地就種植了 2250 株，可以說整片土地都種滿了地瓜；[42]實際上，原來外渡頭聚落所屬的西港庄，其地瓜（甘藷）的單位面積產量與作物品質，一直到日治時期都是

(42) 國家文化資料庫網站－臺博館館藏民間古文書，編號：AH2231-146。
(http://nrch.moc.gov.tw/ccahome/oldbook)

北門郡的第一；[43]至於在蔗作部份，雖無史料了解經營情況，不過據筆者田野採訪所知，外渡頭居民曾在日治初期將甘蔗送往府城三分仔（北區開元里）的黑糖會社（舊糖廍）壓榨，也一度將庄廟謝府元帥信仰帶進三分仔，乃至在之後外渡頭與三分仔兩庄也建立起彼此間的聚落交陪情誼。

然而，隨著在過往港汊河道持續縮減成為溪流之後，形成地勢低窪、積水未退的區域，不僅破壞原有水文循環、惡化了生態環境，更降低其調蓄洪水的功能。在這樣的環境下，一旦臺灣雨季來臨，經常會因排水系統未臻完善，以致加劇溪水暴漲、河道氾濫的災害，造成地區淹水、積水的情況發生，直接影響到當地居民種植農作物的收成，甚至引發傳染病的發生，出現痢疾、霍亂、瘧疾、鼠疫等流行疾病的問題，最後都可能導致居民被迫遷離他處、村庄沒落消失的情況（即俗稱「敗庄」）。當時外渡頭聚落周圍就有部分地方，因自然環境變化，變成不適合民人生活居住，遂在歷史演變中成為廢莊者，其中有受到溪河斷流影響或遭大水沖毀的聚落，如因蚶西港河道日漸狹窄而遷庄的頭庫（或稱土庫、塗庫，原在西港港東里），[44]在道咸年間因遭大水而四散的埔頂（佳里通興里）、[45]因曾文溪改道氾濫於同治10年 (1871) 遷庄的蘆竹崙、[46]大正三年 (1914) 遷庄的大塭寮（西港永樂里），[47]和壕殼港（或稱蚵殼港、蠔殼港，西港新復里）等； [48]也有受瘟疫肆虐而四散他遷的聚落，如日治時期的頭庫、謝厝寮仔等皆然，[49]也在西港仔保轄域內的中洲仔（西港慶安里）及雙張廍莊（西港港東里）也一度遭鼠疫波及，差點面臨散莊的命運。[50]其他鄰近尚有如尤厝寮、荔枝林、打鐵莊等聚落，也同樣走向敗庄的結果。

(43) 王俊昌、陳亮州、馬有成，〈宏觀歷史卷〉，《珍藏西港》，頁 120。
(44) 王俊昌、陳亮州、馬有成，〈常民文化卷〉，《珍藏西港》（臺南：西港鄉公所，2005），頁 57。
(45) 埔頂為「泉州同安縣馬巷十一都西盧里」黃埔所拓墾，在道光 21 年(1841)或咸豐 2 年(1852)因遭大水四散至七十二份(七股竹橋里)、溪南寮（七股溪南里）、蚶寮（佳里蚶寮里）與塭子內（佳里龍安里）等。（黃文博，〈北門區卷〉，《南瀛地名志》，頁 257）。
(46) 同治 10 年(1871)曾文溪水沖毀蘆竹庄後，庄民往南遷往安定一帶重新結庄，取名為新庄仔（安定新吉里）。（黃文博，〈新化區卷〉，《南瀛地名志》（臺南：臺南縣立文化中心，1999），頁 158-159。
(47) 在曾文溪改道氾濫後，大塭寮庄毀於水患，舊莊位置已淹沒在曾文溪溪底，居民則北遷至今天大塭寮的位置，此外也有部分大塭寮人移入安南區總頭寮等地。（李淑玲，〈西港鄉聚落的拓展與開發之研究〉，（國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2006），頁 43）。
(48) 當殼港莊遭沖毀後，居民四散至公親寮和溪埔寮，後於溪埔寮（西港新復里）重新建庄。（王俊昌、陳亮州、馬有成，〈常民文化卷〉，《珍藏西港》，頁 103）。
(49) 王俊昌、陳亮州、馬有成，〈常民文化卷〉，《珍藏西港》（臺南：西港鄉公所，2005），頁 57。
(50) 王俊昌、陳亮州、馬有成，〈常民文化卷〉，《珍藏西港》，頁 95–96。雙張廍莊現今的小廟九天宮留有一塊五雷石符，並流傳有北港媽祖南巡鎮瘟疫的傳說故事。



圖二：含西港水道現況（劉厝大排）

至於外渡頭聚落在環境劇烈變遷的影響下，除了有遭受溪水沖毀田園的風險，在前述光緒 8 年 (1882) 4 月的一份「西港仔保外渡頭北畔」典契中，就出現有「年納『水沖租』壹石伍斗伍升」一項，(51)從農地每年固定交納「水沖租」之事，推測可能與地方鳩資興建堤岸設施有關，用以防止洪水氾濫、保護田園屋舍或減少土地的流失。同時，外渡頭也出現了聚落居民遷徙他處的情況，例如部分居民於咸豐年間移墾至曾文溪下游浮覆地的什份塭，包含有陳姓（如陳蝦和陳模兄弟等）、蔡姓（如蔡子編）、黃姓（如黃帕之父）和魏姓（如魏航、魏豬母等），以陳姓為主；(52)而經筆者採訪，其他外渡頭移民聚落者，尚有清末遷居本淵寮（安南區淵東、淵西、淵中里）的黃姓、遷居十二佃（安南區佃東、佃西里）的陳姓、在同治年間因捕魚遷居大港寮（北區大港里）的魏姓等。至於在原灣裡溪道低窪處的砂凹仔聚落，因庄廟金安宮在道光 8 年 (1828) 就自外渡頭厚德宮分靈「謝府元帥」奉祀，(53)且以清中葉以後民人爭墾附近溪道埔地的情況，因此筆者懷疑也與可能有外渡頭移民移墾於砂凹仔地方。至於外渡頭聚落本身，在日治時期也受到瘟疫的影響（一說是因庄中風水欠佳），(54)而舉庄遷至原聚落之南，當時據傳只有一戶不願意遷離，參閱日昭和 4 年 (1929)《臺灣地形圖》所繪，可以發現當時

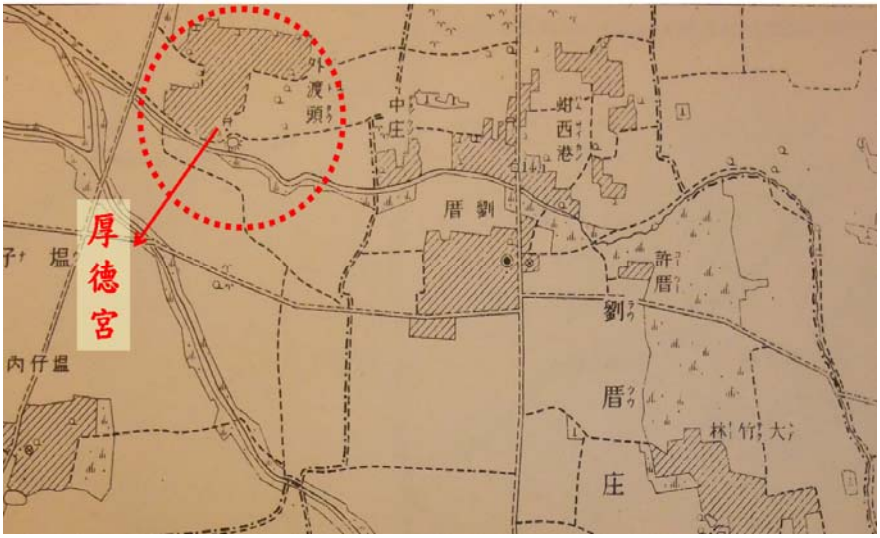
(51) 國家文化資料庫網站－臺博館館藏民間古文書，編號：AH2231-146。(http://nrch.moc.gov.tw/ccahome/oldbook)

(52) 林德政，《安南區志》（臺南市：安南區公所，1999），頁 39。

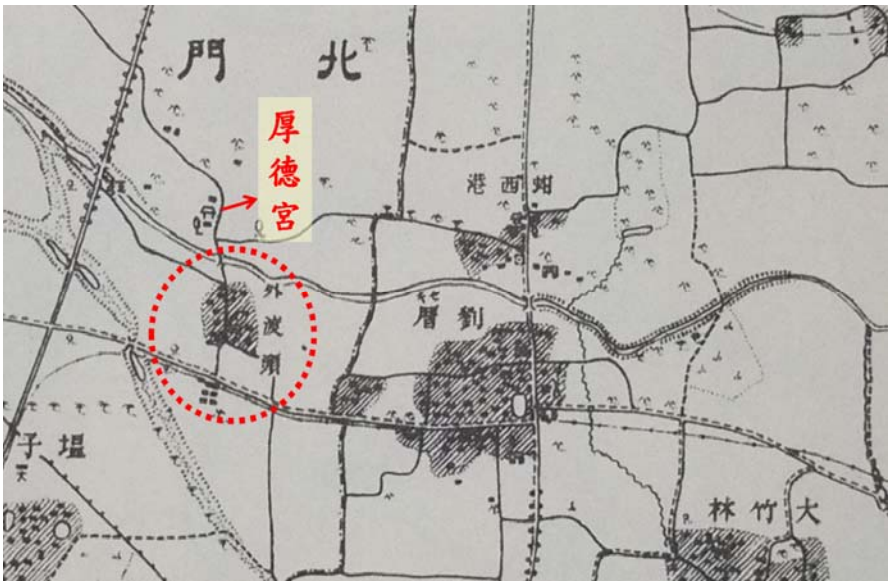
(53) 砂凹仔金安宮，〈金安宮沿革〉石碑 (1987)。

(54) 瘟疫之說乃 2012 年 7 月 30 日於外渡頭厚德宮，採訪自厚德宮管理委員會總幹事黃進丁先生（1935 年生）；風水欠佳之說，目前最早見於陳清誥、謝石城著，《臺灣省臺南縣市寺廟大觀》，頁 270。

外渡頭聚落已經在庄廟厚德宮與劉厝大排的南方，之後就維持至現在的情況。（參考圖三、圖四）。



圖三：遷庄前的外渡頭及周圍聚落位置圖
資料來源：臺灣總督府臨時臺灣土地調查局調製，《臺灣堡圖》(1904)，圖348劉厝。（臺北：遠流出版社再版，1996）。



圖四：遷庄後的外渡頭及周圍聚落位置圖
資料來源：大日本帝國陸地測量部原圖調製，《日治時代二萬五千分之一臺灣地形圖》(1921-1929)，圖 122 佳里。（臺北：遠流出版社再版，1998）。

不過值得注意的是，當外渡頭不再做為含西港的外港渡口後，其聚落的獨立性質也益加明顯，逐漸單獨出現在各個史料之中。除了前述在西港慶安宮所藏道光 27 年 (1847)「赫濯聲靈」古匾，外渡頭與含西港、劉厝、大竹林等分別列古匾的下款之內；在同治初年所編撰完成的《臺灣府輿圖纂要》也將外渡頭（誤寫為外路頭）與含西港、大竹林、後營、塗庫等同列為「西港仔保」下的 24 庄之一；又據日明治 30 年 (1897) 土屋重雄《臺灣事情一班》之記載，在「西港仔堡」下的外渡頭聚落，更有明確的戶數及人口數，分別為 62 戶 275 人，此書也首次載錄與外渡頭庄同祀厚德宮謝府元帥的「中社仔庄」，其戶數及人口數則為 25 戶 130 人。(55)

表一：日明治 30 年 (1897) 西港仔堡外渡頭聚落周圍聚落戶數及人口數表

項次	聚落名稱	戶數	人口數	備注
1	外渡頭庄	62	275	
2	中社仔庄	25	130	
3	含西港庄	81	365	
4	劉厝庄	90	580	
5	塭仔內庄	57	431	
6	西港仔庄	62	191	
7	大竹林庄	110	877	含許厝寮庄
8	大塭寮庄(新舊)	123	796	含新舊大塭寮庄
9	蚵殼港庄	85	501	
10	竹仔港庄	49	345	
11	什份塭仔	38	209	

資料來源：土屋重雄，《臺灣事情一班》(1897)（臺北：成文出版社，1985），頁 314-315。

(55) 土屋重雄，《臺灣事情一班》(1897)（臺北：成文出版社，1985），頁 314。



圖五：日明治 32 年 (1899) 外渡頭附近地圖
資料來源：《臺灣島豫察地形圖》（陸地測量部，1899）。

另一個可能與聚落獨立相關的證明，則是庄廟武陣（宋江陣）的組成及與鄰近聚落的關係。清代中葉以後，官府行政力量日趨薄弱，加以清廷陸續裁撤各地汛塘駐軍，將兵力被集中在府城、善化、諸羅等少數地方，使各地方治安更為惡化，時有劫匪出沒於南北官道之間。尤其在兩縣交界之處，往往成為治安最鬆散的盜賊淵藪，其中灣裡溪（後稱曾門溪、曾文溪）一帶，在道光年間劉家謀《海音詩》有云：「曾門溪畔少行人，草地常愁劫奪頻；何似春風香腳好，去來無恙總依神」，(56)此乃因近溪畔處多土匪盤據，致使欲渡溪者飽受遭劫掠之苦。由於政府公權力已不可依賴，進而促使民間發展出自衛自保的武裝力量，取代了清初官府的汛塘駐軍，由聚落自行抵禦外來的入侵威脅（包含山賊、海盜或部落械鬥），所以庄廟宋江陣或其他武陣的組成，顯示地方具有著護衛自庄的人力與武力，這也為強烈聚落自主意識的表現。(57)因外渡頭庄廟厚德宮的宋江陣，擁有悠久的歷史，係西港香著名香陣，在地方有「宋江母」之稱，相傳與烏竹林金獅陣（地方有「獅

(56) 劉家謀，〈海音詩〉，收於王凱泰等編，《臺灣雜詠合刻》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 28 種，1958），頁 20。
(57) 吳建昇，《道光三年以前臺江內海及周圍地區歷史變遷之研究》，頁 351-352。

母」之稱），[58]在道光年間首科西港香醮就分別組陣參與遶境，在「西港仔香」中具有特殊的地位。[59]

此外，外渡頭聚落也曾參與地方著名的「黃郭械鬥」，此一械鬥事件是由於來自七股的洪理、黃軍等十六股首，在開闢臺江西側的新浮覆地時，與鄰近來自學甲溪洲的郭畝使（公號「郭義昌」）發生土地界址的糾紛，進而發生集團械鬥事件，這就是耆老相傳的諺語「西港仔黃郭相刣十三冬」，當時的外渡頭聚落，參與鄰近大竹林、大塭寮的「郭姓」集團，此除與宋江陣的師承淵源有關外（同屬黃腳巾），筆者以為主要還是聚落與鄰近村社間的共同防衛有關，由於在競爭激烈的移墾社會中，個別聚落為避免人單勢孤、甚至遭周圍聚落圍剿攻擊，所以往往與鄰近村社建立了緊密的同盟關係，這就是所謂的「聯防組織」。當然，為了能夠達到或加強聚落聯防合作的目的，也可能透過各種宗教或祭祀活動來進行，這也是大竹林汾陽殿與大塭寮保安宮分別祭祀厚德宮分靈謝府元帥的原因。

三、外渡頭庄廟厚德宮的歷史發展

外渡頭庄廟「厚德宮」，原名「後德宮」，因村民在民國 72 年 (1983) 發現一枚「己卯重修外渡頭厚德宮」之木牌，遂據此更名為「厚德宮」。本宮廟主祀謝府元帥，為該庄與鄰村「中社仔」的共同信仰中心，庄廟自古以來就成立宋江陣組織，在清道光 27 年 (1847) 的「三十六庄時期」就以宋江陣參與「西港仔香」，由於陣頭歷史悠久，故地方向來也有「宋江母」之稱，係西港香科著名的陣頭之一。

(58) 烏竹林金獅陣是隸屬於廣慈宮，地方稱為「獅母」，庄廟廣慈宮建於咸豐年間，故其庄社籌組武陣又早於建廟之前，從早期至今一直是由西港香出巡遶境時的開路先鋒，現亦為文化部重要文化資產之一。

(59) 黃文博、黃明雅，《臺灣第一香-西港玉敕慶安宮庚辰香科大醮典》（臺南：西港玉敕慶安宮委員會，2001），頁 113-114。



圖六：外渡頭厚德宮舊廟老照片（本圖為廟中所藏）

（一）庄廟厚德宮的歷史與考據

1. 祀神－謝府元帥

外渡頭庄廟厚德宮，主祀神明為「謝府元帥」。民間一般所稱「謝府元帥」，大多是指東晉名將謝玄，也有為東晉大都督謝石或宰相謝安之說，因其叔侄等人在「淝水之戰」中指揮或統領抵禦前秦大軍南下有功，遂被民間尊奉為神祇；不過，依據外渡頭庄廟厚德宮廟之出版品《滿門忠烈垂千古－南宋文學家謝枋得的故事》所稱，外渡頭厚德宮所祀謝府元帥，卻係南宋名臣謝枋得 (1226-1289)，謝氏一家扶宋抗元，父執兄弟多人都因國事遇難，謝氏也曾募兵抗元戰敗，至南宋滅亡後，謝氏隱居建寧唐石山（今福建省建甌縣），元朝五次徵聘，謝氏卻堅辭不應，最後遭強制送往大都（北京），竟絕食而死，至死未降為元臣。[60]然謝枋得一生盡忠護國、萬古流芳，但卻非以武勇著稱或有著名戰功的元帥將軍，且除佳里外渡頭厚德宮及分靈廟宇外，其他奉祀謝府元帥或其他民間廟宇卻無相關奉祀情況，故此說應屬地方所發明創造。

又據厚德宮前管理委員陳泰先生表示，關於厚德宮謝府元帥為「謝枋得」一說，實為該廟在年 (1983) 向縣府登記更正宮名為「厚德宮」（該廟原名後德宮）時，

(60) 魏耀乾、黃嘉光著，《滿門忠烈垂千古－南宋文學家謝枋得的故事》（新北市：正品印刷設計，2012），頁 1-15。

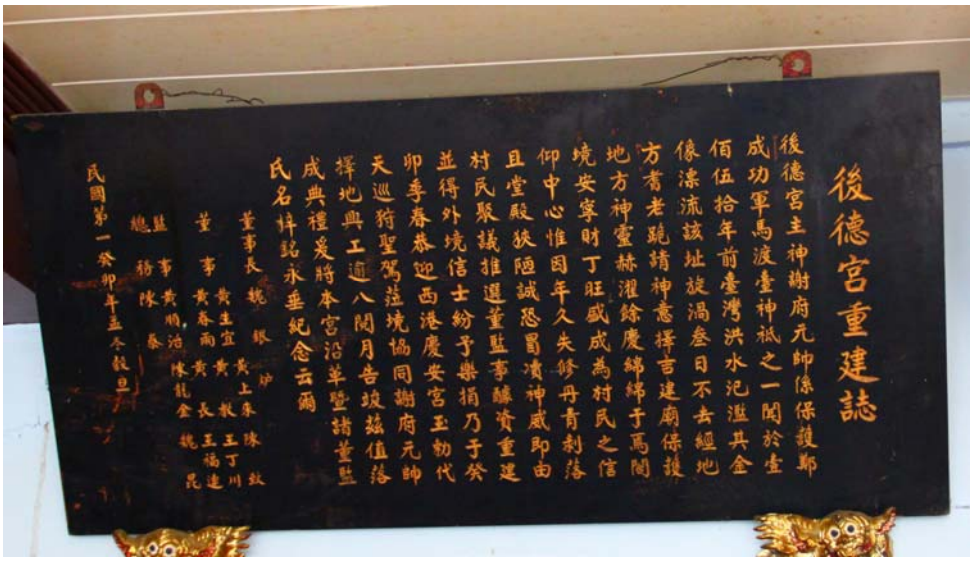
因被要求附上主祀神靈略傳與廟史沿革，但當時廟中卻苦無沿革記載，遂呈上臨時由村民黃生宜先生所撰寫〈謝府元帥略傳及厚德宮沿革〉一文，以便完成更名立案，結果「謝枋得」為該庄奉祀謝府元帥之說，就被庄民持續延用至今。(61)換言之，厚德宮謝府元帥為「謝枋得」之說法，其實只是地方欠缺史料與民政單位催促下的權宜作法，然卻被地方及後人所沿用。至於相傳與外渡頭厚德宮所祀同屬一神的「佳里南勢九龍殿」謝府元帥，據該廟沿革所述則為東晉謝安之說，不過似乎也不正確，因為據稱其謝王也不曾降乩透露身份來歷，更曾說「要信就信，不信不拜也罷」。(62)

外渡頭厚德宮謝府元帥的實際神靈為何，迄今一直沒有明確的說法，不過從厚德宮謝府元帥聖誕與一般奉祀謝府元帥的廟宇，同樣都在農曆 5 月 4 日，似乎可以做為其奉神釋疑之參考，當然這也不能就做為論定神尊的唯一理由。無論如何，宗教信仰源自於人的心理需求，由於早期在外渡頭一帶生活的居民，經常遭受到天災水患或瘟疫疾病的災害，隨時得面對遭受不可測命運的挑戰與威脅，為求攘災避禍、合境平安，所以儘管謝府元帥來歷眾說紛紜，但民眾崇祀心理卻未有所改變。(63)

2. 廟宇創建緣由與興修沿革

有關外渡頭庄廟厚德宮的創立年代與緣由，目前最早記錄為日治時期相良吉哉《臺南州祠廟名鑑》的記載，據其所載該廟沿革為：「往時當部落の祖先等が支那より移住の際勸請し來り假小屋を建てゝ奉祀し居たるを嘉慶二十二年廟宇を建立し遷祀する事とせり其後更に魏修、魏噁、黃海、陳政等の斡旋にて大修繕を加へたりと云ふも其他の狀況不明なり」，(64)也就是往昔在地居民自中國原鄉來此居住時，也將神明迎請來臺，初奉於草寮小屋內，後於嘉慶 22 年 (1817) 建立廟宇，其後雖提及在清末日治初期有修繕的記錄，不過卻沒有明確指稱是在何時重修。

(61) 此說最初參考自「一廳二宮的廟宇部落格」網站（http://tw.myblog.yahoo.com/jw!pf5xsOKbGR5tnvCuF8g-/article?mid=-2&prev=3742&l=a&fid=5）。
(62) 陳靖宜，《佳里南勢九龍殿宋江陣之研究》（臺南：臺南大學體育科教學碩士班碩士論文， 2010），頁 206。
(63) 黃文博，《南瀛刈香誌》（臺南：臺南縣立文化中心，1994），頁 308-311。
(64) 相良吉哉，《臺南州祠廟名鑑》，頁 109。



圖七：厚德宮所藏民國 52 年(1963)「後德宮重建誌」木匾

然依據厚德宮所藏民國 52 年（民國第一癸卯年，1963）「後德宮重建誌」木匾（參考圖六）之記載：

> 後德宮主神謝府元帥，係保護鄭成功軍馬渡臺神祇之一。聞於壹佰伍拾年前，臺灣洪水氾濫，其金身漂流該址，漩渦叁日不去，經地方耆老跪請神意，擇吉建廟，保護地方，神靈赫濯，餘慶綿綿于焉，闔境安寧，財丁旺盛，成為村民之信仰中心。惟因年久未修，丹青剝落，且堂殿狹陋，誠恐冒瀆神威，即由村民聚議推選董監事，釀資重建，並得外境信士紛予樂捐，乃于癸卯季春恭迎西港慶安宮玉敕代天巡狩聖駕蒞境，協同謝府元帥擇地興建，逾八閱月告竣。茲值落成典禮，爰將本宮沿革暨諸董監事氏名梓銘，永垂記念云爾。(65)

也就是在民國 52 年 (1963) 的一百五十年前、即嘉慶 18 年 (1813) ，因有村民在含西港溪道（劉厝大排）發現謝府元帥金身，因神像滯留三日不去，村民經請示之後，決定在發現神像的地點建廟，謝府元帥也成為外渡頭地方的保護神；之後在民國 52 年 (1963)，又發起重建事宜。

至於同樣出版於民國 52 年 (1963) 的《臺灣省臺南縣市寺廟大觀》，除了認為外渡頭厚德宮建於嘉慶 23 年 (1818) 之外，特別記錄該廟在咸豐年間的重修，也記錄《臺南州祠廟名鑑》所提及之魏修、魏噁、黃海、陳政等人在光緒末期的廟宇

(65) 外渡頭厚德宮所藏〈後德宮重建誌〉，民國 52 年 (1963)。

大修繕，最後則提到了民國 52 年 (1963) 的廟宇重建。[66]至於在原灣裡溪道低窪處的砂凹仔聚落，因庄民在道光 8 年 (1828) 就自外渡頭厚德宮分靈「謝府元帥」奉祀，[67]所以也可做為本廟創建的參考之一。



圖八：厚德宮所藏己卯年木籤，應為光緒 5 年 (1879) 廟宇重修後所遺留之文物

大抵而言，外渡頭的謝府元帥信仰，有源自原鄉迎奉與拾獲神像兩種說法，至於宮廟則應創建於嘉慶年間以後，之後經歷咸豐年間、光緒年間及民國 52 年 (1963) 等三次重修，距離最後一次重修已有四十多年之久，此為該廟創建與重修之情形。又該廟原名為「後德宮」，不過因歷經多次修建，有關史料早已散失殆盡，致廟名就出現有后德宮、後德宮、厚德宮等稱謂，且同時銘書於廟內諸多器物之上，同樣使後人無所適從；而後因居民在民國 70 年代，於廟內發現一只數尺長的木籤，為過往修廟捐款紀念之用，不過在木籤之上，除了有捐獻人頭銜與姓名外，更書寫了「已卯重修厚德宮」等字，推測此應為光緒 5 年 (1879) 廟宇重修時所遺

(66) 陳清誥、謝石城著，《臺灣省臺南縣市寺廟大觀》，頁 270。
(67) 砂凹仔金安宮，〈金安宮沿革〉石碑，民國 76 年 (1987)。

留下之文物（參考圖七），故居民遂於年 (1983) 據此向縣府呈請更名，宮廟也就更名為「厚德宮」迄今。

然在今年 (2012) 由外渡頭厚德宮所出版之《滿門忠烈垂千古－南宋文學家謝枋得的故事》，卻又載該廟是在雍正年間於臺江內海拾獲神像，廟宇則建於乾隆元年 (1736)，後經嘉慶元年 (1796)、嘉慶 23 年 (1818)、民國 52 年 (1963) 三次修葺至今。不僅將拾獲神像的地點，改變成為臺江內海沿岸，且創廟時間方面也向前推進了 80 多年，雖不知其所據為何，不過也可以做為參考。(68)

此外，相傳與外渡頭所祀同屬一神的「佳里南勢九龍殿」，除該廟有謝府元帥為南勢陳氏先祖自原鄉同安縣迎請奉祀之說外，另有一則與外渡頭相關的祀神傳說。相傳古時在外渡頭與南勢的兩位牧童，某日於外渡頭溪（疑含西港水道）牧牛，兩孩童一起於溪水中玩耍，此時一童於溪中摸到硬物遂將其拿起，竟發現是一尊神像，兩童於是在岸邊挖一小洞將之安置並暗中以香燭祀奉。某日兩童一時興起玩起乩遊戲，不料卻弄假成真，嚇得孩童呼叫庄中大人前來處理，兩庄庄民經詢問得知此神乃名「謝府元帥」，於是兩庄協議輪流請回庄內供奉，經一段時日，當外渡頭依時間至南勢恭請謝王之時，南勢庄倚仗人丁旺盛而據為己有，當時外渡頭也無可奈何，於是就請回香爐自立門戶重新雕塑謝府元帥供奉，兩庄的「謝王之爭」也至此落幕，地方遂有「南勢得金身，外渡頭得香爐」的傳言。(69) 至於厚德宮管理委員會總幹事黃進丁先生則表示，當時兩庄確實有爭奪神像歸屬之事，甚至發生嚴重的械鬥衝突，不過卻肇因於南勢居民在將外渡頭謝府神像請回祭祀後，卻不願意歸還所致，所以外渡頭與南勢兩庄距離頗近，且庄廟宋江陣也同屬有師承淵源的黃腳巾，不過兩廟迄今仍是彼此互不交陪的關係。(70)

實際上，在外渡頭周圍奉祀謝府元帥的廟宇頗多，除外渡頭之外，尚有劉厝聖帝宮、大竹林汾陽殿、大塭寮保安宮、砂凹仔金安宮、南勢九龍殿和烏竹林廣慈宮等六廟，可以說是謝府元帥的重要信仰區，且與學甲或安南地區的學甲慈濟宮系統的謝府元帥信仰又有所不同，只是劉厝聖帝宮、大竹林汾陽殿、大塭寮保安宮、砂凹仔金安宮等四所都是由外渡頭厚德宮所分靈，顯然外渡頭厚德宮在本地具有特殊的宗教地位。至於外渡頭厚德宮、南勢九龍殿和烏竹林廣慈宮，則都有居民由原鄉攜來神明之說法，且相傳外渡頭部分陳姓與南勢陳氏為同宗，所以也有外渡頭謝府元帥來自佳里南勢陳氏分靈之說法，不過此說不為外渡頭居民所接受。(71)

(68) 魏耀乾、黃嘉光著，《滿門忠烈垂千古－南宋文學家謝枋得的故事》，前頁 3。
(69) 陳靖宜，《佳里南勢九龍殿宋江陣之研究》，頁 184。
(70) 2012 年 7 月 30 日採訪自厚德宮管理委員會總幹事黃進丁先生（1935 年生）。
(71) 2012 年 7 月 30 日採訪自厚德宮管理委員會總幹事黃進丁先生（1935 年生）。

（二）外渡頭宋江陣的歷史考據

「武陣」，包含宋江陣、金獅陣等，為宗教活動中護衛神明及神轎的武裝陣頭（護儀團），由於一方面有擔任神祇兵馬的宗教功能，另一方面武陣特有的陣式排演與刀棍拳法，又能彰顯聚落忠勇尚武的精神、顯露團結氣勢與地方動員能力，因此聚落間在「輸人不輸陣、輸陣歹看面」的競合關係下，經常可以在建醮廟會或宗教活動中，發現聚落動員居民所組成的武陣來湊熱鬧。

臺灣武陣之由來，最早可能與地方民團義軍有關。在外渡頭所在的臺江北岸一帶，由於原屬平埔族西拉雅族蕭壠社群的領域，所以來臺移民有可能基於地理、族群等因素，為了保庄衛民、護衛鄉梓，在很早以前就有崇尚習武之風，並逐漸發展出民間武裝自衛組織，當然這可能也為漢人能在臺江北岸落地生根的重要憑藉之一。而在朱一貴事件中，由於臺江北岸民番助戰有功，又引導平臺清軍順利登陸西港仔，進而南下突破朱一貴集團在蘇厝甲一帶的陣勢，之後經總兵藍廷珍奏請，乃勒石讚揚功勳，並下詔興建「向忠亭」，[72]安定里西保也受欽賜為「向忠里」之名，可見早期臺江北岸義民向來英勇善戰、在戰事裡居功厥偉。[73]乾隆以後，隨著臺灣西海岸平原的開拓完成，更有部分移民進入到後山噶瑪蘭地區，於是清廷大幅調整在臺軍事佈署，除將兵力分散至南北各地防衛外，又大舉裁撤分布在地方的汛塘駐兵，卻致地方治安出現隱憂、盜匪劫掠事件頻繁，也促使民間更積極發展出自衛保庄的武裝力量，以取代官府在各地汛塘駐兵。在乾隆 51 年(1786)林爽文事件發生後，在臺江北岸一帶，因「臺灣府城尚有賊匪連日攻西港、蕭隴等莊」。[74]，遂有蕭壠義民組織團練義軍，「協力勦捕，歷經血戰五月，焚賊巢，毀賊舟，保固郡城通糧道無虞」，之後也受乾隆皇帝賜給「旌義」御匾以示獎勵，並有「欽奉恩賜御匾碑」傳世，同時又將諸羅縣以「嘉德義行」更名為「嘉義縣」、安定里西保添有「旌義里」之稱、蕭壠庄代天府亦改名為「金唐殿」。[75]換言之，自古以來臺江北岸向來民間有團練組織的存在，只是清廷因恐地方團練助長民間抗清勢力，所以地方民兵之存在，其實不為清廷官府所允許，所以這些團練組織推測多依附於廟會角頭之中，這也是日後臺灣武陣由來之可能。[76]

至於外渡頭宋江陣之由來，據己丑香科宋江陣隊長魏新營說：「老一輩的人

(72) 〈重修向忠亭碑記〉，收於黃典權編，《臺灣南部碑文集成》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 218 種，1966），頁 38。
(73) 藍鼎元，《平臺紀略》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 14 種，1957），頁 14-15。
(74) 乾隆 52 年 11 月 25 日上諭，《臺案彙錄庚集》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 200 種，1966），頁 670。
(75) 〈欽奉恩賜御匾碑記〉，收於黃典權編，《臺灣南部碑文集成》，頁 144。碑立於臺南縣佳里鎮金唐殿北廂義民亭，碑額上題「皇恩」以示授御賜。
(76) 吳建昇，《道光三年以前臺江內海及周圍地區歷史變遷之研究》，頁 352。

說，某天王爺（降乩）降乩後，給予指示組陣參與香科，當時廟方人員遂遵其法旨，組成了現在的宋江陣」，[77]這是地方將組織團練歸功於神明的說法。不過對照外渡頭的歷史發展，卻可以發現其地方團練組織也有其存在的背景原因。由於清代中葉以後，政府公權力已趨薄弱，在臺綠營也因兵虛將惰，面臨被裁汰的邊緣，也使得臺灣各地治安更為惡化，時有劫匪出沒於南北官道之間，尤其在兩縣交界之處，像是嘉義與臺灣兩縣交界的曾文溪一帶，就往往成為管理鬆散的三不管地帶，乃至成為治安最為堪慮的盜賊淵藪，所以大庄紛紛組織如宋江陣、金獅陣等武陣，甚至進一步與鄰庄合成「聯防組織」，如民間就將原在安定里東保的東勢寮、六分寮、方厝寮、謝厝寮及胡厝寮，合稱為「五虎寮」。而外渡頭庄廟厚德宮宋江陣，擁有悠久的歷史，在地方更有「宋江母」之稱，因此其成立緣由，應與治安不靖、地方組織團練有關；同時，外渡頭也與大竹林、大塭寮組成聯防，以避免人單勢孤、甚至遭周圍聚落的圍剿攻擊，甚至曾參與地方著名的「黃郭械鬥」。這些是地方聚落在移墾社會裡的生存方式。



圖九：外渡頭中社厚德宮宋江陣

(77) 許懿文，《庄廟陣頭與聚落的發展之探索－以臺南縣佳里鎮中社外渡頭厚德宮宋江陣為例》，頁 11。

在武陣的師承方面，據外渡頭耆老所稱，庄廟厚德宮宋江陣，相傳最早是由管寮人擔任陣頭教練，因此厚德宮與管寮庄廟聖安宮有相當深的交陪情誼，故其也與管寮聖安宮金獅陣同屬「黃腳巾」的系統。腳巾是指纏繫在腰間的長布，具有整裝、塑形、防身及提氣之目的，往昔多為轎伕、車伕、船伕、武師所使用，不過在西港香科等廟會活動中，同色腳巾的陣頭，往往既有同門之情，也兼具血脈之親，或是交陪聯誼，尤其在陣頭出陣時，可以做為分辨敵我的重要依據，此俗可能是延續往昔先民移墾或庄頭械鬥的痕跡。換言之，「腳巾」就具有師承、認同、分派、交陪、聯盟等多重的標示意義。而後在代代傳承之下，腳巾顏色已成為各陣頭乃至於整個聚落的精神象徵，蔚為地方獨特的陣頭文化之一。(78)至於與外渡頭中社厚德宮宋江陣同屬「黃腳巾」者，除有管寮聖安宮金獅陣之外，尚有大竹林汾陽殿金獅陣、大塭寮保安宮五虎平西、砂凹仔金安宮跳鼓陣、雙張廍天保宮跳鼓陣、南海埔水族陣、南勢九龍殿宋江陣、新港天后宮鬥牛陣、大寮龍安宮宋江陣、中洲寮保安宮宋江陣、十二佃南天宮宋江陣、新寮鎮安宮金獅陣、西港仔街瓦厝內吉善堂八家將、本淵寮朝興宮金獅陣、土城仔郭吟寮金獅陣等十三陣。不過，雖然同屬「黃腳巾」系統，不過聚落與廟宇間的交陪卻有親疏遠近之分，外渡頭就只與管寮、大塭寮、大竹林、砂凹仔等四庄互為交陪廟宇，且相傳更曾與南勢九龍殿因爭奪謝府元帥金身而曾發生械鬥衝突。(79)

此外，安南區什份塭一帶居民，大多是咸豐年間自外渡頭所移入，早期什份塭聚落人丁稀少亦無力財力負擔神轎，故與外渡頭、中社仔合轎參與西港香科，也有村民參與外渡頭宋江陣。不過在民國 54 年 (1965) 什份塭自建廟宇「清安宮」之後（主祀自厚德宮分靈的謝府元帥），遂改以自行出轎，不過仍與外渡頭厚德宮神轎連號遶境；又什份塭居民雖至此不再參與宋江陣的組織，但每次香科時必定支援擔任外渡頭厚德宮的轎班，在土城仔香遶境及西港仔香請媽祖的時候，外渡頭宋江陣也前往什份塭協助接香，兩庄及廟宇間的關係仍非常地緊密。

（三）外渡頭厚德宮與交陪廟間的聯繫關係

「交陪廟」，一般是指廟宇與廟宇之間，在宗教信仰活動中，藉由彼此人力與物力的相互支援，使不同群體透過信仰活動而進行的交流行為，所以在象徵上是神與神間的交陪，同時在實質上也是人與人間的交陪。(80)這種廟宇間交陪關係的

(78) 黃名宏，《吟歌演武誓成師-西港仔香境傳統陣頭的宗教性格》（臺南：臺南大學臺灣所碩論，2009），頁 50。

(79) 2012 年 7 月 30 日採訪自厚德宮管理委員會總幹事黃進丁先生（1935 年生）。

(80) 陳憲明，〈澎湖村落祭祀的空間結構（上）〉，《澎湖縣立文化中心季刊》（澎湖：澎湖縣立文化中心，1996），頁 58。

形成，可以說是廟宇對外的社會需求，即廟宇與廟宇、聚落與聚落間的重要聯繫，並且藉由宗教信仰活動來進行聯結與強化。(81)在廟宇之間，這種交陪聯結關係的產生，自然有其建立相互關係的原因，也有其維繫情誼的方式。本節主要就在於探討外渡頭厚德宮與其各交陪廟間的這種聯繫關係。



圖十：外渡頭宋江陣前往什份塭清安宮接駕（土城香 2012 年 4 月 8 日）

外渡頭厚德宮，雖為一叢爾小廟，聚落人口也僅有數百人之多，不過卻有高達二十一間交陪廟，筆者基於厚德宮與各交陪廟之發展緣由，大抵將所有交陪廟宇分為五類，分別為移民交陪廟、香科大廟交陪廟、比鄰交陪廟、歷史淵源或神蹟交陪廟與新近交陪廟等，以下分別進行論述及探討：

(81) 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：中研院文哲所，1996），頁 13-14。



圖十一：外渡頭中社厚德宮致贈分靈宮廟大港寮大興宮匾額

1. 移民交陪廟

此一部分是指交陪廟聚落有自外渡頭遷居之移民者，包含有頂什份塭清安宮、下什份塭聖安宮、大港寮大興宮等三廟，其中又與臺南市安南區的什份塭清安宮的關係最為親近。什份塭聚落居民，絕大多數是清末自外渡頭所移入，且庄廟清安宮也主祀由厚德宮所分靈之謝府元帥，兩庄廟關係匪淺，不僅共同參與土城香及西港香，且兩廟神轎也維持連號遶境，每次西港香科什份塭居民必定支援外渡頭厚德宮轎班，在土城仔香遶境及西港仔香請媽祖的時候，外渡頭宋江陣也前往什份塭協助接香；下什份塭聚落，為日治時期才形成的小村，除有部分頂什份塭居民移入之外，也有來自外渡頭的陳直、陳印等人，原與什份塭以「輪爐」方式奉祀謝府元帥，在頂什份建廟後也自外渡頭分靈謝府元帥奉祀，之後也建有庄廟聖安宮，聚落屬土城香的香境範圍；大港寮與外渡頭的關係，主要與咸豐年間外渡頭魏姓人士在此捕魚、移居有關，最初魏姓迎奉厚德宮香火，神威顯赫，保佑地方解厄消災，於是深受地方民眾所崇敬，之後遂於民國 38 年 (1949) 興建公厝－興安宮，由外渡頭所迎請之謝府三元帥為主祀，本廟自建廟以來長期參與西港香科遶境，目前也為西港香科南巡的最後一站，而過往在西港科期間都住在外渡頭附近的塭內國小，所以與外渡頭交陪各廟也有一定的淵源關係。(82)

2. 香科大廟交陪廟宇

此一部分包含有西港慶安宮、佳里青龍宮、鹿耳門天后宮等三廟，此類交陪廟都為西港香科之代表性重要廟宇，其中西港慶安宮為承辦「西港仔香」之香醮

(82) 2012 年 10 月 4 日採訪自大港寮興安宮管理委員會主委王彰賢先生（1953 年生）。

主廟，香科時期廟內設有王爺醮典道場及王船場，所有參加香科的陣頭都也在此地開館，遂與各廟建立起良好的關係；在佳里青龍宮內所祀保生大帝，為千歲爺的瘟醫神，能驅魔除瘟、行符醫民，地位崇高貴為「西席」，所以當王駕降臨慶安宮，就必須恭請保生大帝來伴千歲爺，在整個香科過程中，均可見保生大帝隨奉於千歲爺身旁（青龍宮在香科遶境隊伍中被編為「特號」），所以也與西港香科各廟有一定的交陪關係；至於鹿耳門天后宮，則是由於慶安宮主神天上聖母來自鹿耳門，使得西港與鹿耳門兩地淵源頗深，大抵自咸豐 6 年 (1856) 丙辰香科起，每屆王醮刈香之前，便組香陣到鹿耳門請水或請媽祖鑑醮看熱鬧，也成為整個香科的重要節目，因此鹿耳門媽也具有特殊的崇高地位。

3. 比鄰交陪廟

此一部分是指交陪廟與外渡頭比鄰而居者，又可以細分為境內角頭小廟與鄰近庄廟兩類。

(1) 境內角頭廟：包含中社仔天明宮與劉厝共王公夫人媽廟兩廟，有關中社仔天明宮，建廟於民國 92 年 (2003)，分靈自七股竹港代天宮，原祀奉於宮主王國雄家中，後依神明旨意，建造玉勅天明宮於中社仔現址，以三千歲（李、范、溫府千歲）為主神，並奉祀無極西方三佛祖、天官武財神、中壇元帥等其他諸神；至於劉厝共王公夫人媽廟為有應公廟，創建於 1907 年，奉祀水災溺斃魂靈，以石刻神為方式供奉，為含西港、劉厝、外渡頭人所祭拜。(83)

(2) 鄰近庄廟：包含砂凹仔金安宮、大塭寮保安宮、大竹林汾陽殿、塭內永昌宮、埔頂通興宮等五廟，此五廟都鄰近外渡頭聚落，且分別為各庄庄廟。其中砂凹仔金安宮與外渡頭關係建立最早，在道光 8 年 (1828) 就自外渡頭厚德宮分靈「謝府元帥」奉祀，(84)兩廟關係可能在此時就已經建立；至於外渡頭與大塭寮保安宮、大竹林汾陽殿的關係頗為複雜，雖然兩廟武陣與外渡頭同為「黃腳巾」系統外，最主要還是在地方著名的「黃郭械鬥」中，參與了鄰近大竹林、大塭寮的「郭姓」集團，所以大竹林與大塭寮兩廟內也分別奉祀自厚德宮分靈的謝府元帥，不過外渡頭與大竹林的交陪關係曾經一度中斷，一直到八科以前才因大竹林汾陽殿在請太保時、剛好外渡頭宋江陣不經意參與，才又使兩廟重新建立起新的交陪關係；至於塭內永昌宮與埔頂通興宮，原來與外渡頭在「黃郭械鬥」中分屬不同派系，不過可能因聚落相近的關係，也使得彼此關係逐漸友好，產生交陪之情誼。

(83) 許献平，《臺南縣北門區有應公信仰研究》（高雄：國立中山大學中國文學系碩士在職專班碩士論文，2007），頁 56。
(84) 砂凹仔金安宮，〈金安宮沿革〉石碑，民國 76 年 (1987)。

4. 歷史淵源或神蹟交陪廟

此一部分包含有管寮聖安宮、三份仔鎮南宮、劉厝聖帝宮等三廟，此類交陪廟與外渡頭或厚德宮謝府元帥都有不同的淵源或神蹟流傳，因此與外渡頭厚德宮的關係皆頗深。相傳外渡頭宋江陣，最早是由管寮人擔任陣頭教練，因此外渡頭厚德宮與管寮庄廟聖安宮也有相當深的交陪情誼，不僅與管寮聖安宮金獅陣同屬「黃腳巾」系統，且當外渡頭前往慶安宮開館之際，聖安宮的金獅陣也會前往幫忙、湊熱鬧，至於管寮開館的時候，外渡頭也會前往幫忙，在香科結束的時候，雙方更會邀請對方前來參加謝館，且經常可以看見兩陣的三年一次拼酒大會；外渡頭與三分仔鎮南宮間的交陪，則是因日治初期有外渡頭居民將甘蔗送往府城三分仔（北區開元里）的黑糖會社（舊糖廍）壓榨，也一度將庄廟謝府元帥香火帶進三分仔祭祀，後來三分仔居民也有意分靈迎祀厚德宮謝府元帥，不過謝府元帥卻降乩指示將引薦南鯤鯓池府千歲來此駐駕，進而建立起外渡頭與三分仔間的聚落交陪情誼，兩廟關係密切，外渡頭宋江陣在此表演都會有開雙寶的戲碼（開斧、開官刀）；[(85)]劉厝聖帝宮與外渡頭的關係，則與日昭和 9 年 (1934) 謝府元帥來劉厝醫治病患有關，由於謝府元帥順利治癒劉氏長房劉塭之長孫，且又指示有意在劉厝駐足，劉塭為感念謝府元帥恩澤，於是雕刻謝府元帥金身，擇黃道吉日到外渡頭厚德宮開光點眼入神，並請回家中恭奉，成為劉氏長房的房頭祖佛，至民國 60 年 (1971) 改由聖帝宮統籌管理。[(86)]



圖十二：外渡頭宋江陣前往三分仔鎮南宮

(85) 2012 年 9 月 25 日採訪自三分仔鎮南宮管理委員會主委吳玟毅先生。
(86) 採訪自劉氏宗祠。

5. 新近交陪廟宇

此一部分包含有沙崙腳清聖宮、佳里興代天宮、臺南北區平安宮、東勢寮通聖宮、南勢慈聖宮等五廟，此類交陪廟大多為新建廟宇，有因他廟之地緣關係所建立的交陪廟，如沙崙腳清聖宮雖為早期外渡頭移民所建，不過其與厚德宮之交陪關係，卻主要源於與沙崙腳鄰近的什份塭清安宮；也有因人與人的關係，所延伸建立的廟宇交陪關係，如佳里南勢慈聖宮有外渡頭魏姓（厚德宮紅頭仔）擔任宮廟委員、臺南市北區的平安宮為外渡頭移民所籌建之廟宇，東勢寮通聖宮是因外渡頭某女婿所牽成，其交陪關係都是因人際關係而結成交陪廟宇，當兩廟建成、開廟門的時候，外渡頭宋江陣還特地前往「踏廟地」；至於佳里興代天宮，則是四科前有本庄宋江腳在該廟扛轎，後來就介紹兩廟大老認識，進而建立起交陪關係。



圖十三：外渡頭厚德宮所獻壽塔（臺南北區文賢街平安宮）

表二：外渡頭庄廟厚德宮交陪廟宇表：

分類		聚落	廟名	主祀神明	交陪緣由
移民交陪廟		頂什份塭	清安宮	謝府元帥、雷府大將	移民遷徙、謝府分靈
		下什份塭	聖安宮	謝府元帥、中壇元帥	移民遷徙、謝府分靈
		大港寮	大興宮	謝府元帥	移民遷徙、謝府分靈
香科大廟		西港	慶安宮	代天巡狩	「西港仔香」承辦主廟
		佳里	青龍宮	保生大帝	「西港仔香」香醮瘟醫
		鹿耳門	天后宮	天上聖母	「西港仔香」鑑醮媽祖
比鄰交陪廟	境內角頭廟	中社仔	天明宮	范府千歲	境內角頭廟
		劉厝	共王公夫人媽廟	共王公、夫人媽	境內有應公廟
	鄰近庄廟	砂凹仔	金安宮	朱府千歲	謝府分靈、黃腳巾
		溫內	永昌宮	池府千歲	鄰近庄廟
		大塭寮	保安宮	廣澤尊王	謝府分靈、黃腳巾、鄰近庄廟
		◎大竹林	汾陽殿	天上聖母	謝府分靈、黃腳巾、鄰近庄廟(原中斷交陪，在 8 科前因大竹林請太保才又建立起交陪關係)
		◎埔頂	通興宮	楊府太師	鄰近庄廟
歷史神蹟廟		管寮	聖安宮	天上聖母	黃腳巾、宋江陣教授
		三分仔	鎮南宮	池府千歲、山西夫子	神蹟傳世(引薦南鯤鯓池府千歲至本廟奉祀)
		劉厝	聖帝宮	關聖帝君、觀音佛祖	神蹟傳世(醫治劉氏長孫)、謝府分靈
新近交陪廟		沙崙腳	清聖宮	吳府三千歲	移民遷徙，主要與什份塭清安宮之地緣因素而建立交陪關係
		佳里興	代天宮	代天巡狩出巡王、玉皇四殿下	因庄民前往代天宮扛轎，遂介紹兩廟交陪
		臺南北區	平安宮	溫府千歲、夫人	移民遷徙，外渡頭宋江陣曾幫忙開廟門（2003 年建廟）
		東勢寮	通聖宮	楊府太師	外渡頭村人之女婿所牽成（1998 年建廟）
		南勢	慈聖宮	朱美娘娘、天上聖母	因外渡頭魏姓人士擔任該宮廟委員，外渡頭宋江陣曾幫忙開廟門（1997 年建廟）

資料來源：筆者整理自採訪資料及廟內所藏「交陪友宮聖誕慶典與日期」之佈告（採訪自厚德宮耆老，但在廟內所藏「交陪友宮聖誕慶典與日期」之佈告所未列）

四、結論

綜合以上所述，因本文主要在於探討佳里外渡頭的「聚落」與「廟宇」之歷史發展，因此內文也就分為這兩個部分。

在聚落部分，有關早期外渡頭所在的臺江北岸地區，最初雖屬於西拉雅蕭壠社的領域範圍，不過自荷鄭時期以來，就陸續有漢人前來入墾，進而在清初以前取代原來在此生活的蕭壠社人，尤其漢人街市（蕭壠街、西港仔街）與港口（西港仔、蚶西港、卓加港）的出現，更顯是漢人在此落地生根，成為地方豪族大姓的發展。至於外渡頭聚落的形成，應該是在乾隆年間隨自然與人文逐漸發展的結果，在地理環境上，由於臺江內海泥沙淤積壅塞，造成清初海岸線快速向外擴張，使臺江沿岸周圍陸續出現海埔新生地；又因為人口過剩、耕地不足的問題，使得海埔新生地湧入大量移民入墾；加上含西港水路在自然淤塞下，可能使部份港渡機能轉移至西側下游的「外渡頭」地方；再加上有瀨東場鹽民來此設灘曬鹽，使外渡頭增加產業機能，這些都是讓外渡頭聚落迅速發展成為大庄。道光 3 年 (1823) 7 月，因連日豪雨成災，造成灣裡溪（曾文溪）上游山洪暴發、以致下游溪河改道，主流在蘇厝甲（安定）一帶沖潰堤岸、直入臺江內海，導致臺江內海頓時浮覆成陸；當時在臺江北岸的外渡頭及含西港等港口聚落，也因臺江內海的陸續消失，使聚落發展遭受到嚴重的衝擊，不僅瀨東場鹽民先遷移他處，隨後又失去原有重要的港渡航運機能，使一度繁華熱鬧的外渡頭，轉型成為農村聚落；不過當時的外渡頭環境頗為不良，居民經常要面對水患及瘟疫的威脅，也使得外渡頭出現人口遷移的情況，甚至聚落本身也受到瘟疫的影響，而舉庄遷至原聚落之南；不過值得注意的是，當外渡頭不再做為含西港的外港渡口後，其聚落的獨立性質也日益明顯，聚落名稱也開始出現在各個文獻史料之中。

在廟宇部分，外渡頭庄廟「厚德宮」，原名「後德宮」，因村民在民國 72 年 (1983) 發現一塊「己卯重修外渡頭厚德宮」之木牌，地方遂據此更名為「厚德宮」。本宮主祀謝府元帥，為該庄與鄰村「中社仔」的共同信仰中心，然有關厚德宮之祀神與廟宇沿革，各方說法頗多，卻多曖昧不明、真偽難辨，因此本節特別針對此二項進行分析探討，以期能對厚德宮之歷史發展有更清楚的了解。至於外渡頭厚德宮宋江陣之由來，可能與臺灣各地治安惡化，大庄紛紛組織武陣團練有關，尤其臺江北岸一帶向有崇尚習武之風，遂始地方發展出民間武裝自衛組織；由於相傳外渡頭宋江陣，最早是由管寮人擔任教練，因此厚德宮與管寮庄廟聖安宮有相當深的交陪情誼，也與管寮聖安宮金獅陣同屬「黃腳巾」的系統；又早期什份塭人曾有居民參與外渡頭宋江陣，不過在什份塭自建庄廟「清安宮」之後，就不再參與宋江陣組織，但每次香科會支援擔任厚德宮轎班，在土城仔香時及西港仔香

請媽祖時，外渡頭宋江陣也會前往什份塭協助接香。至於外渡頭厚德宮，雖為一蕞爾小廟，聚落人口也僅有數百人之多，不過卻有高達二十一間交陪廟，基於厚德宮與各交陪廟之發展緣由，本節將各交陪廟宇分為移民交陪廟、比鄰交陪廟、歷史淵源或神蹟交陪廟與其他交陪廟等四類，並分別進行論述及探討。

引用書目

一、史料

丁曰健輯
1959 《治臺必告錄》(1867)。臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 17 種。
土屋重雄
1985 《臺灣事情一班》(1897)。臺北：成文出版社。
王必昌
1961 《重修臺灣縣志》(1752)。臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 113 種。
王凱泰等
1958 《臺灣雜詠合刻》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 28 種。
不著撰者
1966 《臺案彙錄庚集》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 200 種。
1964 《臺案彙錄辛集》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 205 種。
1961 《欽定平定臺灣紀略》(1788)。臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 102 種。
江樹生譯
2003 《熱蘭遮城日誌－第三冊》。臺南：臺南市政府。
西港庄役場編
1934 《昭和九年西港庄概況》。臺北：成文出版社。
何培夫
2001 《南瀛古碑誌》。臺南：臺南縣政府。
余文儀
1960 《續修臺灣府志》(1764)。臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 121 種。
承啟、英傑等纂
1968 《欽定戶部則例》。臺北：成文出版社。
周鍾瑄
1962 《諸羅縣志》(1717)。臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 141 種。
相良吉哉
1933 《臺南州祠廟名鑑》。臺南：臺灣日日新報社臺南支局年。
黃典權編
1966 《臺灣南部碑文集成》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 218 種。
臺南州共榮會編纂
1994 《南部臺灣誌》，臺北：南天書局。
蔣毓英
1985 《臺灣府志》(1685)。北京：中華書局出版社。
藍鼎元
1957 《平臺紀略》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢 14 種。
George Caudidius（干治士）
2003 〈原住民概述〉，Rev. William Campbell（甘為霖）英譯，李雄揮漢譯，《荷據下的福爾摩莎》(Formosa Under The Dutch)。臺北：前衛出版社。

二、期刊論文

石萬壽
1990 〈明鄭時期臺灣漢人的墾殖〉,《臺灣史研究暨史蹟維護研討會論文集》,頁 171-186。臺南：國立成功大學歷史學系。
吳建昇
2008 〈臺江浮覆地的拓墾與「東八保」大道公信仰之研究〉,《臺南文化》62，頁 81-108。臺南：臺南市政府。
2010 〈乾嘉年間臺江海埔地之開發〉,《南瀛文獻》9，頁 196-205。臺南：臺南縣政府。
吳新榮
1952 〈飛番墓與阿立祖〉,《南瀛文獻》1 : 3、4，頁 60-62。臺南：臺南縣政府。
陳憲明
1996 〈澎湖村落祭祀的空間結構（上）〉,《澎湖縣立文化中心季刊》，頁 58-71。澎湖：澎湖縣立文化中心。
程俊南
2002 〈北門鹽場史略〉,《南瀛文獻》改版第一輯，頁 236-251。臺南：臺南縣文化局。
顏義芳
2003 〈清代臺灣鹽業發展之脈絡〉,《臺灣文獻》54：1 期，頁 48-74。南投：臺灣省文獻會。

三、專書與計畫

王俊昌、陳亮州、馬有成
2005a 《珍藏西港－常民文化卷》。臺南：西港鄉公所。
2005b 《珍藏西港－宏觀歷史卷》。臺南：西港鄉公所。
石萬壽主編
1988 《永康鄉志》。臺南：永康鄉公所。
伊能嘉矩
1991 《臺灣文化志》中譯本〈中卷〉。南投：臺灣省文獻會譯編。
李豐楙、朱榮貴主編
1996 《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》。臺北：中研院文哲所。
林德政
1999 《安南區志》。臺南市：安南區公所。
吳建昇、許清保、郭俊欽、顏廷妤
2012 《臺江地區文史資源調查及應用規畫研究(一)期中報告書》。臺南：臺江國家公園管理處。
吳新榮等
1960 《臺南縣志稿》卷一自然志（上）。臺南：臺南縣文獻委員會。
施添福主編
1999 《臺灣地名辭書》〈卷 7-臺南縣〉。南投：國史館臺灣文獻館。
陳清誥、謝石城著
1963 《臺灣省臺南縣市寺廟大觀》。高雄：光臺文化。
黃文博
1994 《南瀛刈香誌》。臺南：臺南縣立文化中心。
1999a 《南瀛地名志－北門區卷》。臺南：臺南縣政府。

1999b 《南瀛地名志－新化區卷》。臺南：臺南縣立文化中心。

黃文博、黃明雅

2001 《臺灣第一香-西港玉敕慶安宮庚辰香科大醮典》。臺南：西港玉敕慶安宮委員會。

曾曉馨、曾絜敏著

2009 《南瀛古區誌》。臺南：臺南縣政府。

臺灣省文獻委員會採集組編校

2000 《臺南縣鄉土史料》。南投：臺灣省文獻會。

盧嘉興

1959 〈水產篇，鹽業〉,《臺南市志》。臺南：臺南市政府。

魏耀乾、黃嘉光著

2012 《滿門忠烈垂千古－南宋文學家謝枋得的故事》。新北市：正品印刷設計。

四、學位論文

李淑玲

2006 《西港鄉聚落的拓展與開發之研究》。國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文。

吳建昇

2009 《道光三年以前臺江內海及周圍地區歷史變遷之研究》。臺南：成大歷史所博士論文。

林俊霖

2009 《佳里鎮的開發與社會變遷》。臺南：長榮大學臺灣所碩士論文。

許獻平

2007 《臺南縣北門區有應公信仰研究》。高雄：國立中山大學中國文學系碩士在職專班碩士論文。

許懿文

2010 《庄廟陣頭與聚落的發展之探索－以臺南縣佳里鎮中社外渡頭厚德宮宋江陣為例》。臺南：真理大學臺灣文學系學士論文。

陳靖宜

2010 《佳里南勢九龍殿宋江陣之研究》。臺南：臺南大學體育科教學碩士班碩士論文。

黃名宏

2009 《吟歌演武誓成師-西港仔香境傳統陣頭的宗教性格》。臺南：臺南大學臺灣所碩士論文。

五、其他

1963 外渡頭厚德宮所藏，〈後德宮重建誌〉，民國 52 年。

1987 砂凹仔金安宮，〈金安宮沿革〉石碑，民國 76 年。

國家文化資料庫網站－臺博館館藏民間古文書，編號：AH2231-146。
(http://nrch.moc.gov.tw/ccahome/oldbook)

「一廳二宮的廟宇部落格」網站
(http://tw.myblog.yahoo.com/jw!pf5xsOKbGR5tnvCuF8g-/article?mid=-2&prev=3742&l=a&fid=5)

王醮科儀中關祝五雷神燈儀研究*

姜守誠**
中國社會科學院哲學研究所

一、前言

燈儀，是道教科範中的一項重要儀軌內容。顧名思義，燈儀就是以燈（燭）為主要法器而展開的禳祝儀式。(1)早在東晉、南朝之際，道門中人演行齋醮時就開始施用燃燈禮讚之儀軌。譬如，約東晉末、南朝初成書的古靈寶經《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》(2)和南朝劉宋道士陸修靜撰《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝

---

* 筆者從事道教科儀之田調作業時，得到臺南及高雄、屏東地區諸多道長的配合和協助，他們是：陳榮盛、郭獻義、杜永昌、徐富茂、吳政憲、何仙東、尤登宏、何國川、林振聲、許玄丕、林仲軒、鍾旭武、楊宗斌、顏德川、郭文安、郭孟傑、黑仙、林子喬、杜信頤及其他眾多道士朋友們，這裏就不一一列出。承蒙上述道長的慷慨惠允，筆者得以參閱相關文獻資料，同時感謝他們在筆者從事田野調查時給予的諸多便利和關照。

** 姜守誠，男，1975 年生，哲學博士、歷史學博士後，學術研究方向：道教文獻及道教史研究。2008 年 8 月-2009 年 7 月赴成功大學歷史學系從事博士後研究。現任（北京）中國社會科學院哲學研究所副研究員，先後在《成大歷史學報》、《成大宗教與文化學報》、《世界宗教學刊》、《漢學研究集刊》等雜志發表論六十餘篇，出版專著一部。通訊地址：北京市建國門內大街 5 號，中國社會科學院哲學研究所，郵編：100732。

(1) 有關道教燈儀之研究情況，詳見陳耀庭，〈照徹幽暗，破獄度人——論燈儀的形成及其社會思想內容〉，收於陳鼓應主編：《道家文化研究》（上海：上海古籍出版社，1994）第五輯，頁 303-316；詹石窗，〈道教燈儀與易學關係考論〉，《周易研究》2000 年第 2 期，頁 55-68；王承文：〈古靈寶經與道教早期禮燈科儀和齋壇法式——以敦煌本《洞玄靈寶三元威儀自然真經》為中心〉，《敦煌研究》2001 年第 3 期，頁 143-152；李遠國，〈論道教燈儀的形成與文化功用〉，《中國道教》2003 年第 2 期，頁 34-38；〔法〕Kristofer Schipper and Franciscus Verellen,*The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*（《道藏通考》），The University of Chicago Press Chicago & London, 2004, pp. 962-970；田兆元，〈上海民間道士的鋪燈藝術〉，《民族藝術》2005 年第 2 期，頁 98-99 轉頁 108；徐祖祥，〈瑤族掛燈與道教北斗七星信仰〉，《雲南民族大學學報（哲學社會科學版）》2006 年第 2 期，頁 102-107；謝世維，〈破暗燭幽：古靈寶經中的燃燈儀式〉，《國文學報》第 47 期（2010 年 6 月），頁 99-130。

(2) 《洞玄靈寶長夜之府九幽玉匱明真科》，《道藏》（北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988）第 34 冊，頁 387。

願儀》[3]均介紹了設壇燃燈、藉此祈求「拔度身命，安鎮國祚，禳解天災」。不過，此時設燈還僅是齋醮科儀中的輔助性手段，尚不具備與之配套的節次流程。直到晚唐以降，部分燈儀（如北斗及南斗燈儀）才作為獨立科目而出現。[4]宋元之際，燈儀的種類及儀軌得到了不斷的豐富和發展，並開始大量施用於各類法事中。明寧王朱權撰《天皇至道太清玉冊》卷五《天壇燈圖》中選取了當時常用的十一種燈儀圖式附存，[5]並且說「醮壇所用燈圖，古有一百餘樣。其式繁多，難以備載」。[6]藉此可窺見明代道教燈儀之發達和繁複。

今存明代《正統道藏》中以「燈儀」冠名、且單篇刊行的科儀文本總計十九種，分別如下：（1）《玉皇十七慈光燈儀》；（2）《上清十一大曜燈儀》；（3）《南斗延壽燈儀》；（4）《北斗七元星燈儀》；（5）《北斗本命延壽燈儀》；（6）《三官燈儀》；（7）《玄帝燈儀》；（8）《九天三茅司命仙燈儀》；（9）《萬靈燈儀》；（10）《五顯靈觀大帝燈儀》；（11）《土司燈儀》；（12）《東廚司命燈儀》；（13）《正一殟司辟毒神燈儀》；（14）《離明瑞相燈儀》；（15）《黃籙九陽梵炁燈儀》；（16）《黃籙九巵燈儀》；（17）《黃籙破獄燈儀》；（18）《黃籙五苦輪燈儀》；（19）《洪恩靈濟真君七政星燈儀》。此外，南宋留用光傳授、蔣叔輿編撰《無上黃籙大齋立成儀》卷二四《科儀門》收錄三種燈儀文本：（20）「九幽神燈儀」、（21）「九獄神燈儀」、（22）「五苦迴耀輪燈儀」。又，宋末元初林靈眞編輯《靈寶領教濟度金書》還收錄了十四種燈儀文本，分別是：（23）卷十五「禮金籙燈儀」；（24）卷二十五「九巵燈儀」；（25）卷三十四「九幽燈儀」；（26）卷三十四「諸大地獄燈儀」；（27）卷三十五「三塗五苦燈儀」；（28）卷一二七「關祝神燈儀」；（29）卷一三六「北斗燈儀」；（30）卷一三七「南斗燈儀」；（31）卷一三八「十一列曜燈儀」；（32）卷一三九「周天燈儀」；（33）卷一七四「預修懺九幽燈儀」；（34）卷一九九「九宮八卦燈儀」；（35）卷二〇〇「孤矢燈儀」；（36）卷二三六「三十二天燈儀」。

若就稱頌對象及宗旨而言，上述燈儀文獻可劃分為四大類：第一，禮讚神祇（含玉皇、三官、玄天、三茅、火神、靈濟真君、五顯大帝及萬靈眾神等），即（1）、（6）、（7）、（8）、（9）、（10）、（11）、（12）、（14）、（19）；第二，朝禮斗辰（含南斗、北斗、十一大曜及二十八星宿），即（2）、（3）、（4）、（5）、（28）、（29）、（30）、

(3) （南朝宋）陸修靜，《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第 9 冊，頁 821-826。
(4) 唐末五代著名道士杜光庭刪定《道門科範大全集》中就收錄了兩種斗燈科儀文本：卷五四〈南北二斗同醮寶燈儀〉、卷五八〈北斗延生懺燈儀〉。（詳見《道藏》第 31 冊，頁 881-885，頁 893-896）。
(5) 這十一種燈儀圖式分別是：玉皇燈圖、周天燈圖、本命燈圖、北斗燈圖、南斗燈圖、斗三曜燈圖、九天玉樞燈圖、火德燈圖、九宮八卦土燈圖、血湖地獄燈圖、煉度燈圖。
(6) （明）朱權，《天皇至道太清玉冊》卷五，《道藏》第 36 冊，頁 409。

（31）、（32）；第三，祈禳却災（含禳瘟、斷注、安宅、祈福），即（13）、（23）、（34）、（35）、（36）；第四，超拔亡魂（含預修），即（15）、（16）、（17）、（18）、（20）、（21）、（22）（24）、（25）、（26）、（27）、（33）。若就性質來劃分，上述文獻又可劃分為兩大類：金籙燈儀（即第一、二、三類）和黃籙燈儀（即第四類）。概言之，這些燈儀的功用不外乎是為陽世之人消災害却厄、為陰間之魂超拔濟度。而本文所探討的「關祝五雷神燈儀」則應歸入祈禳却災的金籙燈儀之類。

下面，我們以今臺灣地區王醮儀式，(7)及禳瘟祈安醮中例行的「關祝五雷神燈儀」為案例，考證和分析該儀式的文獻源流、宗教意涵及其與傳統燈儀文本之關係。

二、《五雷神燈儀》文本的考源與分析

南台灣靈寶道派演行「關祝五雷神燈儀」時所據底本為《金籙禳災和瘟五雷神燈儀》（又稱《靈寶禳災瘟司部五雷燈科儀》，以下省稱《五雷神燈儀》）。就文本內容而言，臺南與高屏二地大抵相同，其節次如下：（1）步虛；（2）淨壇；（3）啟聖；（4）入意；（5）唱宣「和瘟五方符命」；（6）唱偈；（7）送聖；（8）化紙咒；（9）迴向。下面，我們結合傳世文獻及田野調查資料對上述流程之內涵分析如下。

（一）步虛

儀式開始，全體道士在道樂伴奏下齊聲吟唱步虛詞：「金童開寶殿，玉女散香花。繚繞道場中，高真前供養。」筆者翻檢明代《正統道藏》，並未發現此段文字。然而，「金童」、「玉女」、「寶殿」等用語卻隨處可見。道教中所言「金童」、「玉女」乃係指仙界侍從，唐宋以降頻繁出現在道書文獻中。例如，金元全真道士王處一撰《行香子・贈萊州劉小童》中就採用上述用語來描述內丹修煉之境界次第，如謂：「遍靈宮、寶殿行香。金童作對，玉女成行。得五門開，雙關透，出昆岡」。(8)

(7) 有關臺灣地區王船祭典之情況，前輩學者已有充分討論，擇要列舉如下：劉枝萬，〈臺灣之瘟神信仰〉、〈臺灣之瘟神廟〉、〈臺南縣西港鄉瘟醮祭典〉，載氏著《臺灣民間信仰論集》（臺北：聯經出版社，1983），頁225-400；康豹 (Paul R. Katz)，〈屏東縣東港鎮的迎王平安祭典——臺灣瘟神與王爺信仰之分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 70 期 (1991)，頁 95-211；李豐楙，〈臺灣東港安平祭典的王爺繞境與合境平安〉，《民俗曲藝》85 期 (1993)，頁 273-323；李豐楙，〈東港王船和瘟與送王習俗之研究〉，《東方宗教研究》新 3 期 (1993)，頁 229-265；李豐楙，〈嚴肅與遊戲：從蠟祭到迎王祭的「非常」觀察〉，《民族學研究所集刊》第 88 期 (1999)，頁 135-172；李豐楙，〈迎王與送王：頭人與社民的儀式表演——以屏東東港、臺南西港為主的考察〉，《民俗曲藝》129 期 (2001)，頁 1-42。此外，方淑美，《臺南西港仔刈香的空間性》（臺灣師範大學地理研究所，1995），臺灣師範大學地理研究所 1992 年碩士學位論文；黃文博，《南瀛刈香誌》（臺南：臺南縣立文化中心，1994）；康豹 (Paul R. Katz)，《臺灣的王爺信仰》（臺北：商鼎文化出版社，1997）；李豐楙、李秀娥、謝宗榮、謝聰輝等，《東港迎王——東港東隆宮丁丑正科平安祭典》（臺北：臺灣學生書局，1998）。

(8) （金）王處一，《雲光集》卷四，《道藏》第 25 冊，頁 687。

今臺灣靈寶道士吟唱這段步虛詞，借助「金童」、「玉女」和「寶殿」、「香花」等用語營造出了一種神聖的仙界秩序，同時為接下來的科儀表演襯托和鋪墊了莊嚴肅穆的現場氛圍。步虛完畢後，高功撚香默念密咒：「一炷心香，專奉三清，氤氳結篆，透上虛空，千真萬聖，同鑒爐庭。急急如香煙結篆天尊律令勅。」

（二）淨壇

接著，全體道士念誦「淨壇」咒語：「琳瑯振響，十方肅靜。河海靜默，山嶽吞煙。萬靈振伏，招集群仙。天無氛穢，地絕妖塵。十方肅靜天尊。」翻檢道書可知，這段「淨壇咒」係出《靈寶無量上品度人妙經》（卷一）：[9]「琳琅振響，十方肅清。河海靜默，山嶽吞煙。萬靈振伏，招集群仙。天無氛穢，地無祆塵。冥慧洞清，大量玄玄也」。[10]此外，這段「淨壇咒」的部分文字屢見載於宋末元初林靈真編輯的《靈寶領教濟度金書》，如該書（卷二五四）云：「以今陞壇設醮，願得玉清道炁靈寶妙光下降，流入臣等身中。即使玄壇清淨，內外成真，天無氛穢，地絕妖塵。琳琅振響，十方肅靜。萬魔不幹，真誠上徹」。[11]文中所言「天無氛穢，地絕妖塵」、「琳琅振響，十方肅靜」二句雖與前引「淨壇咒」語序不同，但文字則相同。

值得一提的是，臺南道士施演本場科儀「淨壇」時除了吟唱「琳瑯振響」外，或可選擇「三淨咒」（淨心咒+淨口咒+淨身咒）和「淨天地咒」來代替「琳瑯振響」。據他們看來，「三淨咒」+「淨天地咒」是「琳瑯振響」的擴大版（即認為前者更為繁雜和深具威力）。故臺南靈寶道士誦經時，多採用「三淨咒」+「淨天地咒」來淨壇以彰顯壯重，禮懺時則選擇「琳瑯振響」云云。

---

(9) 據有關學者的研究表明，古本《度人經》及其他元始靈寶舊經似係東晉末葛巢甫等人編造。一卷本《度人經》出世後即被不斷地予以增補。今存《正統道藏》首經《靈寶無量上品度人妙經》共計六十一卷，其中卷一係北宋以後在舊本基礎上又增添了新經文而成，其後六十卷均係晚出。（相關研究，詳見司馬虛 (Michel Strickmann), “The Longest Taoist Scripture”, *History of Religions*17 (1978), pp. 331-354. 中譯本：司馬虛 (Michel Strickmann) 著，劉屹譯，〈最長的道經〉，載《法國漢學》叢書編輯委員會編，《法國漢學》第七輯(宗教史專號)（北京：中華書局，2002），頁 188-211）；福井康順，〈靈寶經の研究〉，載氏著《福井康順著作集》（東京：法藏館，1987），頁 341-447；砂山稔，〈靈寶度人經四注の成立と各注の思想について〉，收於《隋唐道教思想史研究》（東京：平河出版社，1990），頁 272-304；大淵忍爾，《道教とその經典》（東京：創文社，1997）第二章〈靈寶經の基礎的研究〉，頁 163-165；山田利明，〈靈寶度人經誦經儀の形成〉，載氏著《六朝道教儀禮の研究》（東京：東方書店，1999），頁 263-288；謝聰輝，〈一卷本《度人經》及其在臺灣正一派的運用析論〉，《中國學術年刊》第三十期（春季號，2008），頁 105-136。

(10) 《靈寶無量上品度人妙經》卷一，《道藏》第 1 冊，頁 7。此外，這段咒文亦見載於《靈寶無量上品度人妙經》卷七，文字相同。(《道藏》第 1 冊，頁 49。)

(11) （南宋）寧全真傳授、（宋末元初）林靈真編輯，《靈寶領教濟度金書》卷二五四，《道藏》第 8 冊，頁 228。

（三）啓聖

高功謹稱法位、具職位，會首、甲首等重要人物均臨壇祭拜。繼而，全體道士唱誦：「謹當誠上啟：神霄玉清真王長生大帝、高上神霄宮雷祖無窮大帝、六合無窮老祖天師高明大帝、玉虛使相北極紫皇玄天上帝、正一龍虎賞罰司金輪趙元帥、東方行瘟威烈張雷王、南方行瘟威烈劉雷王、西方行瘟威烈鍾雷王、北方行瘟威烈史雷王、中央行瘟威烈趙雷王、賞善罰惡判官、龍虎賞罰司一行官將、當境虛空過往鑒巡察使者、合壇真宰一切威靈，仗此真香，普同供養，普同供養。」上述神祇均係出自神霄派仙譜系統。

道教神霄派推崇三清、四御為至尊，[12]其次為神霄九宸（又稱「雷霆九宸高真」），此係該派雷法之本尊。[13]這九位大神中首推「神霄玉清真王長生大帝」（又稱「南極長生大帝」、「九龍扶桑日宮大帝」），宋元神霄派道書中言其為浮黎元始天尊（元始天王）之子（或云長子、或云第九子），[14]統臨神霄玉府，[15]執掌運化雷霆生殺之柄，實為神霄派中最具權威性之神祇。

前引「高上神霄宮雷祖無窮大帝」（古代道書文獻中稱作「雷祖大帝」或「九天雷祖大帝」），[16]在神霄九宸中列序第四，位居九天雷霆中宮，[17]轄下三省，[18]

---

(12) 約北宋末所造道書《無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經》云：「三清上聖，所以雷霆之祖也。十極至尊（即紫微大帝），所以雷霆之本也。昊天玉皇上帝，所以號令雷霆也。後土皇地祇，所以節制雷霆也。」（《道藏》第 1 冊，頁 752）

(13)《無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經》云：「大帝曰：吾為高上神霄玉清真王長生大帝，其次則有東極青華大帝、九天應元雷聲普化天尊、九天雷祖大帝、上清紫微碧玉宮太乙大天帝、六天洞淵大帝、六波天主帝君、可韓司丈人真君、九天採訪真君，是為神霄九宸。」（《道藏》第 1 冊，頁 752）明代朱權編撰《天皇至道太清玉冊》卷五《奉聖儀制章》「天神尊號」條介紹說：「九宸，曰長生大帝、青華大帝、普化天尊、雷祖大帝、太乙天帝、洞淵大帝、六波帝群、可韓真君、採訪真君，即元始九氣化生也，故號九宸上帝。代天以司造化，主宰萬物。」（《道藏》第 36 冊，頁 404）。

(14) 約北宋末所造道書《高上神雷玉清真王紫書大法・序》開篇即云：「昔太空未成，元炁未生，元始天王為昊莽溟津大梵之祖……遇萬炁祖母太玄玉極元景自然九天上玄玉清神母，行上清大洞雌雄三一混化之道，生子八人，長曰南極長生大帝、亦號九龍扶桑日宮大帝、亦號高上神霄玉清王，一身三名，其聖一也。」（《道藏》第 28 冊，頁 557）據此可知，玉清真王乃係元始天王的長子。而《高上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經》則稱其為浮黎元始天尊的第九子、玉清元始天尊之弟：「昔在劫初，玉清神母元君是浮黎元始天尊之後，長子為玉清元始天尊，其第九子位為高上神霄玉清真王長生大帝，專制九霄三十六天、三十六天尊為大帝，統領元象、主握陰陽，以故雷霆之政，咸隸焉。」（《道藏》第 1 冊，頁 750）《無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經》：「大帝曰：朕為浮黎元始天尊之子，玉清神母元君之男，玉清元始天尊之弟，太上老君之叔。」（《道藏》第 1 冊，頁 751）。

(15)《道法會元》卷三「神霄九宸」條云：「高上神霄玉清真王長生大帝統天元聖天尊：居高上神霄玉清府，一名凝神煥照宮，又名神霄玉府。」（《道藏》第 28 冊，頁 683）。

(16) 今本「高上神霄宮雷祖無窮大帝」稱謂並未見載於《道藏》中，當係後世道士傳抄訛誤。

(17)《道法會元》卷三「神霄九宸」條云：「九天雷祖大帝：居九天雷霆中宮，又名雷霆洞淵宮。」（《道藏》第 28 冊，頁 683）。

(18)《道法會元》卷三：「雷祖三省（總稱雷霆樞機都省）：雷霆都省上輔宸靈真君、雷霆樞省內輔天令真君、雷霆機省外輔天化真君。」（《道藏》第 28 冊，頁 686）

統率雷部諸員官將，乃係雷法科儀中必不可少的主法神祇之一。[19]故《靈寶玉鑑》、《道法會元》收錄的雷法秘咒中常見「奉九天雷祖大帝敕」、「急急如雷祖大帝律令」等字樣。神霄派道士（法師）行法召雷時通常會存思「變神」為雷祖大帝，藉此號令雷神及雷部官將。如《道法會元》卷九四〈雷霆欶火張使者祕法〉「變神」條云：「存東西南北四座斗，合成一火炁，化成一罡字，虛浮地上。法師存身在罡內立，想身變為雷祖大帝，天冠赤面如天尊狀。存眾雷神在左右拱立」。[20]該書卷九八〈九天碧潭雷禱兩大法〉「筆法」條亦云：「凝神入靜，存混沌中嬰兒神，誦金光呪，化身雷祖大帝」。[21]又，同卷「每日燒香朝會」條云：「旦暮壇中焚香，凝神存雷神在頂上空中，我身化為雷祖大帝……頂上空中雷神見此梵字，如龍守珠、聽令而行也」。[22]

所謂「六合無窮老祖天師高明大帝」，係指五斗米道（天師道及正一派的前身）創始人張道陵。據明代張正常撰《漢天師世家》（卷二）云：「永壽二年（西元 156 年），（張道陵）遊渠亭山，奉太上玉冊，勅命為六合無窮高明大帝」。[23]此後，祖天師尊號歷代累封：「唐中和四年，封三天扶教大法師。宋紹寧，加號三天扶教輔元大法師」。[24]又，宋徽宗加封「正一靖應真君」，宋理宗加封「三天扶教輔元大法師正一靖應顯佑真君」，元成宗加封「正一沖玄神化靜應顯佑真君」。[25]後世道書又稱作「三天上相玄都丈人扶教度人天師正一輔元體道沖玄神化靜應顯佑真君六合無窮高明大帝降魔護道天尊」[26]或「老祖天師六合無窮高明大帝」。[27]鑒於張道陵的創教地位，眾多道派（包括神霄派）均奉其為道脈之宗祖，科儀執法時通常會先啟請他降臨壇場，藉此彰顯其主法宗師之地位。[28]

「玉虛使相北極紫皇玄天上帝」簡稱「玄天上帝」，文中「玉虛使相」當係「玉虛師相」之訛誤。有宋以降，玄天上帝的神格得以迅速提升，尊號經宋、元、明、

(19) 元代黃元吉等編集《淨明忠孝全書》卷五〈玉真先生語錄別集〉云：「雷祖者，神霄九宸之元極也。九寢者，雷霆之九炁。九司者，九宸之餘炁耳。」（《道藏》第 24 冊，頁 647）。
(20) 《道法會元》卷九四，《道藏》第 29 冊，頁 395。
(21) 《道法會元》卷九八，《道藏》第 29 冊，頁 426。
(22) 《道法會元》卷九八，《道藏》第 29 冊，頁 428。
(23) （明）張正常，《漢天師世家》卷二，《道藏》第 34 冊，頁 821。
(24) （明）張正常，《漢天師世家》卷二，《道藏》第 34 冊，頁 821。
(25) 詳見明・張正常，《漢天師世家》卷二，《道藏》第 34 冊，頁 821-822。
(26) 此稱謂見《太上無極總真文昌大洞仙經》卷二，《道藏》第 1 冊，第 502 頁。此外，《太上元始天尊說寶月光皇后聖母天尊孔雀明王經》（卷上）又稱：「三天上相玄都丈人扶教度人大法天師六合無窮高明大帝降魔護道天尊」（《道藏》第 34 冊，頁 577）。
(27) 《道法會元》中屢見「急急如老祖天師六合無窮高明大帝律令敕」、「急急如天師老祖律令」字樣。
(28) 詳見《道法會元》卷二三二〈正一玄壇趙元帥秘法〉。（《道藏》第 30 冊，頁 445）該書卷二三三〈玄壇趙元帥 秘法〉又云：「謹焚真香，啟請：老祖天師六合無窮高明大帝、上清正一龍虎玄壇金輪都總管趙公明元帥……府縣城隍主者、雷府官君將吏真官、土地之神、太歲煞官聖眾、功曹符使、直日官眾、當境廟貌土地一切神祇，恭望雷威、俯垂洞鑒。輒備香茶燈燭果供，普同供設。」（《道藏》第 30 冊，頁 454）。

清屢加敕封。如據元代劉道明編集《武當福地總真集》卷下「天封玄帝聖號」條引《仙傳》曰：「聖號：元帥鎮天玄武大將軍、三元都總管、九天游奕使、左天罡北極右垣三界大都督、神仙鬼神公事判玄都右勝府事、領元和遷校府事、紫皇天一天君、玉虛師相、玄天上帝」。(29)又「宋封聖號」條曰：「北極鎮天真武佑聖助順靈應福德仁濟正烈協運輔化真君（本名玄武，宋避廟諱，改名真武）」。(30)南宋傳本《太上無極總真文昌大洞仙經》（卷二）則稱「鎮天真武治世福神玉虛師相紫皇天乙真君玄天仁威精微上帝金闕化身天尊」。(31)總之，宋元道派（如清微派、天心派、東華派、神霄派等）多將玄天上帝尊為法脈宗祖，故《道法會元》中屢稱之為「法主」或「萬法教主」，(32)翻檢道書也隨處可見「急急奉北極佑聖真君玉虛師相玄天上帝律令」或「一如紫皇玄天上帝律令」等字樣。

「正一龍虎賞罰司金輪趙元帥」（簡稱「金輪元帥」），宋元道書中又稱「高上神霄玉府大都督雷霆副元帥北極侍御史應元昭烈侯金輪執法趙元帥」。約元末明初《法海遺珠》卷三六〈神霄都督金輪執法趙元帥符法〉對金輪趙元帥的形象描述說：「紫黑色，面髯鬚，圓眼，鐵襆頭，黃抹額，金甲，裼皂袍，綠靴，左手提鐵索、右手仗鐵鞭，乘黑虎。麾下四官黑虎大神、三洞五雷吏兵」。(33)對於其職守及麾下官將，《道法會元》卷二三二〈正一玄壇趙元帥秘法〉「趙元帥錄」條介紹說：「厥今三元開壇傳度，其趨善建功謝過之人及頑冥不化者，皆元帥掌之，故有龍虎玄壇實賞罰之一司。部下有八王猛將者以應八卦也，有六毒大神者以應天煞、地煞、年煞、月煞、日煞、時煞也，五方雷神、五方猖兵以應五行，二十八將以應二十八宿，天和、地合二將所以象天門地戶之闔闢，水、火二營將所以象春生秋煞之往來。驅雷役電，致雨呼風，除殟剪祟，保病禳災，元帥之功莫大焉」。(34)

---

(29)（元）劉道明編集，《武當福地總真集》卷下，《道藏》第 19 冊，頁 658。

(30)（元）劉道明編集，《武當福地總真集》卷下，《道藏》第 19 冊，頁 658。

(31)《太上無極總真文昌大洞仙經》卷二，《道藏》第 1 冊，頁 502。

(32) 詳見《道法會元》卷二九、卷三九、卷四八、卷八六、卷八八。又如《道法會元》卷二四〇〈正一玄壇元帥六陰草野舞袖雷法〉云：「主法：三天大法師正一真君六合無窮高明大帝、北陰玄天酆都大帝。將帥：神霄玉府大都督玄壇立應趙元帥公明……」（《道藏》第 30 冊，頁 481）。

(33)《法海遺珠》卷三六，《道藏》第 26 冊，頁 924。此外，《道法會元》卷二三三〈正一龍虎玄壇金輪執法如意秘法〉亦云：「主法：祖師三天大法師正一靜應顯佑真君。主將：正一龍虎玄壇金輪如意執法趙元帥，諱朗，字公明，一字文才，乳名元隱習。鐵色面，圓眼，鬍鬚，戴鐵襆頭，黃抹額，金甲皂罩袍，綠靴，右手執二十四節鐵鞭、左手執鐵索，騎黑虎。」（《道藏》第 30 冊，頁 458）相關描述亦見於《道法會元》卷二三二〈正一玄壇趙元帥秘法〉「趙元帥錄」條。（《道藏》第 30 冊，頁 445）。

(34)《道法會元》卷二三二，《道藏》第 30 冊，頁 445。此外，《道法會元》卷二三三〈正一龍虎玄壇金輪執法如意秘法〉「召至」條亦云：「一炁都督雷府分司，焚符告召：正一龍虎玄壇金輪如意執法趙元帥，劉、張、鍾、史、范五大雷神，吳、唐、譚、王、雷、龔、張、何八王，八猖猛將，六毒大神，五方黑虎大神，掌香火、掌印令、掌籤、掌卦，五方蠻雷使者，主壇散事汪羅二判官，執旗雷使者，五方五路大神，捉縛枷拷四大天丁，上中下三洞林黃許三大副帥，五方五猖兵，生擒活捉猖兵，三洞兩臺一司麾下合幹兵吏等眾。今日下降一切神祇，適神告召，以沐降臨。」（《道藏》第 30 冊，頁 457）。

換言之，金輪趙元帥直接統領五大雷神及雷府諸員官將。[35]而後者才是這場「關祝五雷神燈儀」所啟請的核心神祇和任務執行者。

高功率道眾逐一念誦聖號、啟請神祇降臨壇場，繼而齊聲唱讚大段文字：「恭望眾聖仁慈，洞回昭鑒，洞回昭鑒。恭聞天道福善禍淫，昭然可畏。玄壇信賞罰暴，至公無私。是以幽冥實司，威福出乎震、入乎巽。陰陽不測斯為神，順乎天、應乎人。往來無窮，號曰聖聰。轄落東西南北，提攜夷狄蠻戎，排五陣而列五營之兵，行五炁而掌五瘟之部。行，驅雷役電；飛，走火行風。或變形而作虎馬雞豬，或為將而化鯨龍犀象。何神不伏，何鬼敢衝？職司功過不紊毫釐，以掌生死而靡有私。飛空走陸，有雷火之奔衝；食鬼吞魔，哨風煙而猛烈。威不可犯，功實難量。疾病者能使更甦，官符者能悉頓除，聞之者則喪膽，見之者則滅形。凡有祈禳，實蒙報應。」這段內容主要是讚頌以玄壇趙元帥為首的五雷兵將的神勇和果敢，進而襯托掃蕩疫病的乾淨和徹底。

（四）入意

全體道士齊聲唱誦：「以今奉道設醮，禳災祈安保境植福，醮主偕合眾人等，涓沐身心，粧嚴燈像，布乾坤之命令，出巽戶以威嚴，燃以神燈，發為大火。熒熒烈焰，能燒百禍之根；赫赫威光，可滅諸魔之種。凡有懇請，必契感通。稽首皈依，虔誠讚詠，志心信禮高上神霄宮雷祖無窮大帝。」隨後，高功跪於案前宣讀手疏，向雷祖大帝等眾神祇申述醮意，詳細奏報此次修醮的具體緣由、主旨及安排和資助醮事的相關人員情況。

（五）唱宣「和瘟五方符命」

「入意」完畢後，整場儀式的流程進入了核心部分——唱宣五道「鎮禳災符命」。高功率領道眾遵循東、南、西、北、中的方位依序進行。

1. 唱宣「東方鎮禳災符命」

高功跪奏祝告曰：「臣法眾等，志心皈命：東方張帥威烈雷王麾下猛將、諸雄兵。伏乙太暤司春，[36]稟東靈之正炁。青雷主令，壯元帥之威光。逆行而掌春瘟，

(35)《道法會元》卷二三三〈正一龍虎玄壇金輪執法如意秘法〉「念啟請呪」條：「仰啟正一玄壇將金輪元帥趙將軍，三十六員大神王，五雷大洞無量兵，驅雷役電耀乾坤，飛符破廟捉鬼祟。」（《道藏》第 30 冊，頁 458）。

(36)「太暤」是傳說中執掌春事的東方之帝，如《禮記・月令》云：「孟春之月……其帝大暤，其神句芒。」金人董解元撰《哨遍》也有「太暤司春，春工著意，和氣生暘穀」佳句。（明・陳耀文輯，《花草粹編》卷二四，載清・永瑢、紀昀等纂修，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986）第 1490 冊，集部四二九（詞曲類），頁 684）。

順行而施春令。以今某恭款葑心，虔依妙範，發神燈而布位，燃寶炬以流光。伏願青陽九炁，育萬物以發生，丹懇一通，葉四時而清泰。稽首皈依，虔誠讚詠，具有東方符命。謹當宣告。」之後，都講旋即大聲宣讀「東方鎮禳災符命」(詳見下文)。期間，一名道眾配合吹響牛角（持續至宣讀完畢），接過符命、折成三角狀，用古仔紙引五雷神燈燭火點燃後，擱置於水盆（或水桶）之上，任其焚盡而灰燼掉落水中。

高功接續唱宣：「志心信禮高上神霄宮正一龍虎賞罰司東方威烈張雷王。東方雷王，主行春令。變化為虎，統兵九萬。九夷專職，主掌春瘟。凡人懇禱，除禍消迍。神燈一照，道炁長存，與道合真。」

2. 唱宣「南方鎮禳災符命」

高功跪於供案前繼續唱誦：「臣法眾等，志心皈命：南方劉帥威烈雷王麾下猛將、諸雄兵。伏以祝融在候、炎帝司令，乃赤雷布炁之時，實元帥行權之節。逆行則司其毒，順行則平其衝。以今奉道設醮，禳災祈安保境植福，醮主偕合眾人等，恭款葑心，虔依妙範，列神燈而布位，照燃焰炬以通光。伏願解民瘟、阜民財，播南方之長養；蒙神庥、賴神庇，覆下土以和平。稽首皈依，虔誠讚詠，具有南方符命。謹當宣讀。」之後，副講旋即大聲宣讀「南方鎮禳災符命」(詳見下文)，完畢後焚燒（流程同前）。

高功接續唱宣：「志心信禮高上神霄宮正一龍虎賞罰司南方威烈劉雷王。南方雷王，主行夏令。八蠻司政，統領萬兵。炎帝三炁，使人畏驚。凡人禱祝，除邪輔正。神燈一照，道炁長存，與道合真。」

3. 唱宣「西方鎮禳災符命」

進而，高功跪於案前唱誦：「臣法眾等，志心皈命：西方鍾帥威烈雷王麾下猛將、諸雄兵。伏以少昊司秋，按西方之肅令。雷神布炁，助元帥之威光。逆行而主秋疫之災，順動而有秋成之寶。以今奉道設醮，禳災祈安保境植福，醮主偕合眾人等，恭款葑心，虔依妙範，像神燈而布位，燃寶炬以通光。伏願金風一發，掃人間熱惱之頓。玉露霑沛，應天下豐瑞之稔。稽首皈依，虔誠讚詠，具有西方符命。謹當宣讀。」之後，引班旋即大聲宣讀「西方鎮禳災符命」(詳見下文)，完畢後焚燒（流程同前）。

高功接續唱宣：「志心信禮高上神霄宮正一龍虎賞罰司西方威烈鍾雷王。西方雷王，主行秋令。變形豬雞，考察巡遊。統兵七萬，管六戎州。掌行秋疫，七炁斂拏。凡人投請，毒炁潛收。神燈一照，道炁週流，與道合真。」

4. 唱宣「北方鎮禳災符命」

爾後，高功跪於案前唱誦：「臣法眾等，志心皈命：北方史帥威烈雷王麾下猛將、諸雄兵。伏以北帝行權，攝黑雲之五炁。雷王居職，主玄壇之一司。逆行而主冬癘，順動而降善福。以今奉道設醮，禳災祈安保境植福，醮主偕合眾人等，恭款葑心，虔依妙範，像神燈而布位，燃寶炬以通光。伏願掃蕩凶災，降六花之瑞雪。潛回陽炁，扇一陣之仁風。稽首皈依，虔誠讚詠，具有北方符命。謹當宣讀。」之後，侍香旋即大聲宣讀「北方鎮禳災符命」（詳見下文），完畢後焚燒（流程同前）。

高功接續唱宣：「志心信禮高上神霄宮正一龍虎賞罰司北方威烈史雷王。北方雷王，主行冬令。變化為豬，神鬼敢衝。統兵五萬，攝主秋中。玄冥五炁，冬癘災殃。凡人求請，命運亨通。神燈洞照，我道興隆，與道合真。」

5. 唱宣「中央鎮禳災符命」

接著，高功跪於案前唱誦：「臣法眾等，志心皈命：中央總攝趙帥威烈雷王麾下猛將、諸雄兵。伏以四時葉序，稟天地惡煞之權。一炁居中，行玄壇賞罰之事。功過無失，報應非差。逆行總攝散行之罪，順動而迸福壽之慶。以今奉道設醮，禳災祈安保境植福，醮主偕合眾人等，恭款葑心，虔依妙範，像神燈而布位，烈焰炬以通光。志心皈命高上神霄宮龍虎賞罰司中央總攝威烈趙雷王。一指而萬，千和萬合，自然成真，總扶而萬事百般，悉皆如意，合境（家）康泰，各保平安。稽首皈依，虔誠讚詠，具有中央符命。謹當宣讀。」之後，高功本人親自宣讀「中央鎮禳災符命」（詳見下文），完畢後焚燒（流程同前）。

高功接續唱宣：「志心信禮高上神霄宮正一龍虎賞罰司中央總攝威烈趙雷王。中央雷王，微妙真空，主行四季。神霄趙王，統兵千萬，總攝中央。三泰總是，龍虎英雄，惡則罰罪，善則賞功。凡人瞻仰，無願不從。神燈一照，享福無窮，與道合真。」

（六）唱偈

宣誦「和瘟五方符命」完畢後，全體道士齊聲唱讚偈文：「五方降真炁，萬福自來迎。長生超八難，皆由奉七星。生生身自在，世世保心清。善似光中影，應如穀裏聲。三元神共護，萬聖眼同明。無災亦無障，永保身康寧。福生無量天尊。」查驗明代《正統道藏》可知，這段文字最早見載於晚唐杜光庭撰《道門科範大全集》卷五七〈北斗延生儀〉，除了「萬福自來並」、「永保道心寧」二句與今本略存

差異外，其餘文字則完全相同。[37]此外，約北宋初《太上玄靈北斗本命延生真經》、[38]宋代傅洞真撰《太上玄靈北斗本命延生經註》（卷上）、[39]元代徐道齡撰《太上玄靈北斗本命延生真經註》（卷二）、[40]崆峒山玄元真人所作《太上玄靈北斗本命延生真經註解》（卷上）、[41]約宋元《太乙火府奏告祈禳儀》、[42]元末明初《道法會元》卷三十《紫極玄樞奏告大法》等均見收錄，[43]上述諸本與前引《道門科範大全集》僅有一字之差（即「世世保神清」）。有關這段偈文之含義，傅氏《太上玄靈北斗本命延生經註》（卷上）、[44]徐氏《太上玄靈北斗本命延生真經註》（卷二）均從生命煉養之角度給予詮釋，[45]茲不贅述。

翻檢文獻可知，這段偈文乃係朝禮《北斗經》所專用（文中「長生超八難，皆由奉七星」之句也點明瞭禮奉北斗之宗旨），其儀式流程均係宣讀關文完畢後，接著逐一念誦「大聖北斗七元君」所能消解的諸種厄難（如「能解三災厄」、「能解四煞厄」等），[46]隨即唱讚此段文字以示完結。臺南地區道士敷演五雷神燈儀之前，必會在供案上擺設一棵香蕉樹（或根部），樹幹上懸掛七盞燈燭、成七星狀，藉此象徵北斗七星。故而，「關祝五雷神燈儀」就性質而言當歸入北斗燈儀之類。有鑒於此，本場法事雖然未誦讀《北斗經》，但唱讚這段偈文倒也契合道門之傳統。

（七）送聖

唱讚偈文完畢後，高功跪於案前、獨自大聲口白：「向來祝燈功德，竝已週完。上祈元帥大壯威光，伏以天師建龍虎之壇，靈阿鬼護皇民，有螻蟻之懇，道合神同，陽行陰報，理實昭彰，明作暗還，事無差舛。五方五將，掌人間善惡之司。五炁五雷，為天下災祥之兆。順之者則為五美，逆之者則為五傷。以今奉道設醮，禳災祈安保境植福，醮主偕合眾人等，發瑞像以舒壇，按玄科而行道，列時新之五菓，焚靈寶之茗香。志心皈依五師，投誠五雷，仰祈靈應，俾五福以鹹臻。專鑒精誠，使五行而順序。更翼合境（家）迪吉，人物阜康，火盜雙消，災瘟殄滅，

(37)（唐）杜光庭，《道門科範大全集》卷五七，《道藏》第 31 冊，頁 892。
(38)《太上玄靈北斗本命延生真經》，《道藏》第 11 冊，頁 346-347。
(39)（宋）傅洞真，《太上玄靈北斗本命延生經註》卷上，《道藏》第 17 冊，頁 72。
(40)（元）徐道齡，《太上玄靈北斗本命延生真經註》卷二，《道藏》第 17 冊，頁 15-16。
(41) 崆峒山玄元真人，《太上玄靈北斗本命延生真經註解》卷上，《道藏》第 17 冊，頁 49。
(42)《太乙火府奏告祈禳儀》，《道藏》第 3 冊，頁 608。
(43)《道法會元》卷三十，《道藏》第 28 冊，頁 852。
(44)（宋）傅洞真，《太上玄靈北斗本命延生經註》卷上，《道藏》第 17 冊，頁 72。
(45)（元）徐道齡，《太上玄靈北斗本命延生真經註》卷二，《道藏》第 17 冊，頁 15-16。
(46) 上述道書中列舉的「大聖北斗七元君」所能消解的諸種厄難略有差異：《道門科範大全集》卷五七〈北斗延生儀〉列舉了 23 種災厄；《太上玄靈北斗本命延生真經》、《太上玄靈北斗本命延生經註》（卷上）、《道法會元》（卷三十）、《太上玄靈北斗本命延生真經註》（卷二）、《太上玄靈北斗本命延生真經註解》（卷上）均計有 24 種；《太乙火府奏告祈禳儀》則計有 25 種。

如上良因。」

旋即，高功率道眾迭聲宣白：「志心稱念：雷聲普化天尊、威光自在天尊、消災解厄天尊、長生保命天尊、福生無量天尊、五雷威烈雷王。大道不可思議功德，不可思議功德。」這段文字旨在辭謝天尊、雷王及官將等眾，奉送他們返回天庭。

（八）化紙咒

「化紙咒」或稱「化經咒」、「化財咒」，科儀演法中待法事暫告一段時由道士焚香、化紙、念咒，藉此宣達功德圓滿之意，此時所誦咒語即稱為「化紙咒」。現今臺灣道士誦經禮懺或行科演法即將完畢前，也通常吟誦「化紙咒」作為結束語。道門中人沿襲至今的「化紙咒」總計四十八字，內容如下：「千千截首，萬萬翦形。魔無干犯，鬼無祆精。三官北酆，明檢鬼營，不得容隱。金馬驛程，普告無窮，萬神咸聽。三界五帝，列言上清。」翻檢古道書得知，這段咒文源出《靈寶無量度人上品妙經》（卷一），[47]二者文字完全相同。

（九）迴向

所謂「迴向」，就是將所修功德，遍施法界眾生，使常得安樂。此說源於佛教，北魏曇鸞註《無量壽經優婆提舍願生偈註》（又名《往生論註》）卷一云：「迴向者，迴己功德，普施眾生，共見阿彌陀如來，生安樂國」。[48]隋代慧遠撰《大乘義章》（卷九）亦曰：「言迴向者，迴己善法，有所趣向，故名迴向」。[49]至遲唐代之季，道門中人借鑒佛教、始設「迴向」科目於儀禮中。如晚唐杜光庭編撰《道門科範大全集》及南宋蔣叔輿編撰《無上黃籙大齋立成儀》中就屢屢言及「迴向」之語。此後，「迴向」作為科儀定制而盛行於宋元道法中。宋末元初《靈寶領教濟度金書》頻繁見載「起心迴向，一切信禮」套語；南宋《道門定制》（卷五）載有「迴向頌」；南宋《靈寶玉鑒》也頻見「表白迴向」等語。今台灣靈寶道士演行齋醮儀式時，通常會在吟唱「化紙咒」後進而唱誦「迴向」文字，且儼然已成定制，當係承襲古風之舉。

「關祝五雷神燈儀」即將結束前，全體道士面朝供案唱誦「迴向」、共計三十七字，內容如下：「向來關祝五雷禳災神燈，完成功德。上祈高真列聖，賜福消災。仝賴善功，證無上大道。一切信禮。」此舉用意乃係將本場法事所修之功德普施

(47)《靈寶無量度人上品妙經》卷一，《道藏》第 1 冊，頁 4。
(48) 婆藪盤頭菩薩造、元魏菩提留支譯、北魏曇鸞註，《無量壽經優婆提舍願生偈註》卷一，載〔日〕高楠順次郎編輯，《大正新修大藏經》（東京：大正新修大藏經刊行會，1972）第四十卷，頁 833。
(49)（隋）慧遠，《大乘義章》卷九，《大正新修大藏經》第四十四卷，頁 636。

法界眾生，以期火盜雙消、災瘟殄滅，合境吉慶、民眾康寧，藉此彰顯了諸位天尊和五位雷王的無邊法力和濟度胸懷。

三、今本《五雷神燈儀》與古本《正一殟司辟毒神燈儀》的文本比較

今本《五雷神燈儀》和明代《正統道藏》本《正一殟司辟毒神燈儀》均係屬於禳瘟疫醮中的燈儀類。所謂「禳瘟疫醮」（又稱「禳瘟疫醮」、「斷瘟疫醮」），就是專為祛除或預防瘟疫而舉行的醮事科儀。中國古代驅逐瘟疫的觀念由來已久，且在不同的歷史時期形成了不同的風格和形式。譬如先秦時人通常以儺儀來達到禳災、逐瘟之目的，漢唐及宋明文獻中也屢見這種驅除疫癘之鬼的禳祭儀式。《赤松子章曆》（卷一）收錄「上章」條目中已有「斷瘟毒疫章」和「斷瘟疫章」。(50)此外，初唐道士朱法滿匯集唐代以前五十餘種道教典籍，編輯而成的科戒類書《要修科儀戒律鈔》（卷十一）也談到「斷瘟疫章」。(51)由此可知，至遲六朝時道教就已形成了專門針對瘟疫而進行的上章儀。不過，以禳瘟祛疫為核心宗旨的「瘟疫醮」科儀直到唐代才漸具成型。(52)

明代《正統道藏》中收錄宋元《正一殟司辟毒神燈儀》乃係傳世稀見的禳瘟燈儀文本，尤為彌足珍貴。今據南臺灣道士所沿用的《五雷神燈儀》試對兩種文本中的內容結構及性質宗旨等方面的異同略作比對和論述。

（一）文本節次的異同：有無「告符」？

明代《正統道藏》中收錄《正一殟司辟毒神燈儀》當係為宋元正一派道士演行禳瘟却毒燈儀之文本，其介紹了燃燈供奉匡阜真人和五方行瘟使者的科儀流程。(53)該經開篇即云「法事如式」，乃是對「入壇」、「淨壇呪」等基本節次的省稱。(54)故而，我們可將該文本中的節次（流程）補充和歸納如下：（1）入壇（步虛）；（2）灑淨；（3）啟白；（4）禮讚五方行瘟使者；（5）諷經；（6）宣疏；（7）化財；（8）回向。比對今本《五雷神燈儀》可知，儘管二者的文字內容差異甚大，但文本結構則大體相似。換言之，這兩種科儀的節次流程十分接近，均屬於具有完整節次的金籙禳瘟類燈儀。

---

(50)《赤松子章曆》卷一，《道藏》第 11 冊，頁 174-175。

(51)（唐）朱法滿，《要修科儀戒律鈔》卷十一，《道藏》第 6 冊，頁 973。

(52) 相關研究情況，詳見拙作〈宋元道書所見瘟疫醮考源〉、〈宋代遣瘟送船儀之研究〉，待刊。

(53)《正一殟司辟毒神燈儀》，《道藏》第 3 冊，頁 582-584。

(54) 明代《正統道藏》收錄的燈儀本中僅首次出現的《玉皇十七慈光燈儀》開篇註明「入壇」、「淨天地呪」 節次，其餘諸本皆省稱為「法事如式」。

就核心旨趣而言，這兩種禳瘟燈儀文獻都是為了啟請五方瘟神（雷王）降臨壇場、禳除疫毒之炁。故而說，今本「唱宣鎮禳災符命」節次和古本「禮讚五方行瘟使者」節次，都是整場科儀中至關重要的關鍵環節，而其他幾個節次不過是起到了一種渲染、鋪墊和辭謝收尾的輔助性功用。這部分內容總計五個段落，乃係按照東、南、西、北、中央的順序逐次展開。每段均以「臣（法）眾等志心歸命，X 方行瘟使者（雷王）」引出一段祝辭（「伏以」云云），大抵稱頌神界威嚴、法力無邊、善惡報應。最後，執法道士團讚詠以四字句的「駢體文」結束。

不過，今本《五雷神燈儀》中最為重要的關鍵環節——唱宣符命，則不見於明代《正統道藏》本《正一殟司辟毒神燈儀》。而焚化符命，在今天臺灣地區所演行的「關祝五雷神燈儀」中顯然佔據了舉足輕重的位置，甚至可以說是整場儀式的靈魂所在。前述明代《正統道藏》所收宋元時期的三十六種燈儀中僅有少數涉及焚化符命或關牒之記載——如《無上黃籙大齋立成儀》卷二四「九獄神燈儀」、《靈寶領教濟度金書》卷三五「三塗五苦燈儀」和卷一二七「關祝神燈儀」。這些燈儀不僅都屬於黃籙拔度之類，[55]且其編纂者均係為東華派道士。入元以後，東華派加速了與靈寶教法的融合步伐，最終併入了靈寶派而不顯。其實，今天臺灣靈寶派道士敷演科儀法事時大量雜糅了包括東華派在內的其他道派之法術（如上清派、清微派、神霄派、閭山派等）也是不爭的事實。而今本《五雷神燈儀》更是完整地體現了東華派及神霄派雷法在當今靈寶道派中的文化遺存。

此外，我們翻檢《正統道藏》可以尋覓到古代道門中人舉行「瘟疫醮」時的流程更為繁雜，且有「告符」節次。《靈寶領教濟度金書》卷二〇四〈科儀立成品・禳瘟疫醮儀〉詳細論述了「禳瘟疫醮」的儀式節次和演法步驟，茲擇要將其基本程式羅列如下：（1）步虛；（2）灑淨；（3）衛靈；（4）請稱法位；（5）請聖；（6）初獻；（7）亞獻；（8）終獻；（9）告符；（10）迴軿頌（送神）；（11）向來（迴向）。[56]顯而易見，「告符」節次在整場「禳瘟疫醮儀」中佔據了核心位置。不過，約出唐宋時的《太上三五傍救醮五帝斷殟儀》所談到「斷瘟儀」的節次流程中卻沒有「告符」。[57]據此推斷，「告符」節次進入禳瘟疫醮儀中、乃至成為其最為重要的關鍵環節，當是唐宋以降道門科儀在發展過程中逐漸累加和豐富的結果。而今

(55) 晚唐杜光庭刪定《太上黃籙齋儀》卷五六〈禮燈〉開篇即云：「夫禮燈之法，出《金籙簡文》。凡修齋行 道，以燒香燃燈最為急務。……燈者，破暗燭幽，下開泉夜。長夜地獄，苦魂滯魄，乘此光明，方得解脫。」（《道藏》第 9 冊，頁 367）。

(56) （南宋）甯全眞傳授、（宋末元初）林靈眞編輯，《靈寶領教濟度金書》卷二〇四，《道藏》第 8 冊，頁 34-35。

(57) 《太上三五傍救醮五帝斷殟儀》中敘述的「斷殟儀」節次流程分別是：1、入壇解穢；2、禁鬼門；3、衛靈咒；4、發爐；5、上香、上茶、上酒；6、上香、上酒；7、上酒、行香；8、送神讚；9、十二願；10、學仙讚；11、散壇。（《道藏》第 18 冊，頁 333-334）。

本《五雷神燈儀》則無疑是在古代燈儀文本的基礎上增補（借鑒）了「禳瘟疫醮」及黃籙燈儀中「告符」節次，在此演化過程中當係受到了東華派之強烈影響。

（二）啓請對象的差異：「五方行瘟使者」與「五方行瘟雷王」

就執行神祇而言，今本《五雷神燈儀》與明《正統道藏》本《正一殛司辟毒神燈儀》所啟請的核心對象均係「五瘟」，但稱謂卻有差別：古本稱為「五方行瘟使者」，今本則稱「五方行瘟雷王」（又稱「五瘟王」）。

1. 五瘟使者

「五瘟」之說由來已久。《管子・輕重甲》詮釋《國語・周語》「昔堯臨民以五」之句時說：「昔堯之五吏五官，無所食。君請立五厲之祭，祭堯之五吏。」換言之，這裏所言「五吏」乃指「五厲」——五種瘟疫。爾後，漢代緯書《龍魚河圖》開始出現了「五溫（瘟）鬼」之稱謂：「歲暮夕四更，取二二豆子，二十七麻子，家人頭髮，少合麻豆，著井中，祝敕井吏，其家竟年不遭傷寒，辟五溫鬼」。(58)

五瘟觀念在漢晉道教中得到了很好體現。早期天師道經典《女青鬼律》（卷六）已將五瘟鬼與方位配屬、並冠以姓氏（劉、張、趙、鍾、史）分領五方，如云：「今遣五主，各領萬鬼，分佈天下，誅除凶惡，被誅不得稱狂，察之不得妄救。鬼若濫誤，謬加善人，主者解釋，祐而護之。鬼若不去，嚴加收治，賞善罰惡，明遵道科。東方青炁鬼主姓劉，名元達。領萬鬼，行惡風之病；南方赤炁鬼主姓張，名元伯。領萬鬼，行熱毒之病；西方白炁鬼主姓趙，名公明。領萬鬼，行注炁之病；北方黑炁鬼主姓鍾，名士季。領萬鬼，行惡毒霍亂、心腹絞痛之病；中央黃炁鬼主姓史，名文業。領萬鬼，行惡瘡、癰腫之病」。(59)約略同時的《太上洞淵神呪經》卷十一〈三昧王召鬼神呪品〉談到七位瘟鬼分率「五傷鬼精」行瘟疫病：「劉元達、張元伯、趙公明、李公仲、史文業、鍾仕季、少都符，各將五傷鬼精二十五萬人，行瘟疫病」。(60)

爾後，宋元道門中人及民眾大抵沿襲了《女青鬼律》之傳統，乃將五方鬼王定型為：劉元達、張元伯、趙公明、史文業、鍾士季。如南宋路時中撰《無上玄天三天玉堂大法》卷十三〈斬瘟斷疫品〉談到五方鬼王遵奉天帝之命，到人間散佈疫病、懲誡惡人。這五鬼分別是：「東方青瘟鬼劉元達，木之精，領萬鬼行惡風之病；南方赤瘟鬼張元伯，火之精，領萬神行熱毒之病；西方白瘟鬼趙公明，

(58)〔日〕安居香山、中村璋八輯，《纬书集成》（石家庄：河北人民出版社，1994）下冊，頁 1156。
(59)《女青鬼律》卷六，《道藏》第 18 冊，頁 250。
(60)《太上洞淵神呪經》卷十一，《道藏》第 6 冊，頁 41。

金之精，領萬鬼行注炁之病；北方黑瘟鬼鍾士季，水之精，領萬鬼行惡毒之病；中央黃瘟鬼史文業，土之精，領萬鬼行惡瘡癰腫」。[61]元末明初《道法會元》卷二一九〈神霄斷瘟大法〉亦談到「老君神符主收五部鬼王：劉元達、張元伯、趙公明、史文業、鍾士季」。[62]值得注意的是，南宋陳亾集疏《太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經》（卷五）則將中央瘟部析出「行病司四案」:「夫所謂五府者，乃五嶽山府也，各立瘟曹案。按《正一傳》云：五府瘟神，稟五行不正之氣，動出億萬，周流人間，噓毒嘯禍，東行號魔王、西行名外道、南遊稱鬼帥、北征呼鬼王、中國號瘟神也。泰山府東嶽主者天齊仁聖帝所主，管雜病事劉元達；衡山府南嶽主者司天昭聖帝所主，管瘟疫事張元伯；華山府西嶽主者金天順聖帝所管，瀉痢事趙公明；恆山府北嶽主者安天元聖帝所主，管暴汗寒瘧事史文業；嵩山府中嶽主者中天崇聖帝，行病司四案：李公伸狂魅赤眼案、鍾士季掌腫瘍案、范仲卿掌酸痟案、姚公伯顛狂五毒案，各遣瘟卒，遞歲四時變故」。[63]這裏，東、南、西、北四瘟部的執掌神祇身分不變，而原本執掌中央瘟部的鍾士季則降格成為「行病四案」之一。

元代成書、明代增補《三教搜神大全》卷四「五瘟使者」條對「五瘟」的形象及司職等做了進一步地完善和塑造：「昔隋文帝開皇十一年六月，內有五力士現於淩空三、五丈，於身披五色袍，各執一物：一人執杓子並罐子、一人執皮袋並劍、一人執扇、一人執鎚、一人執火壺。帝問太史居仁曰：『此何神？主何災福？』張居仁奏曰：『此是五方力士，在天上為五鬼，在地為五瘟，名曰五瘟：春瘟張元伯、夏瘟劉元達、秋瘟趙公明、冬瘟鍾仕貴、總管中瘟史文業。如現之者，主國民有瘟疫之疾，此為天行時病也。』帝曰：『何以治之而得免矣？』張居仁曰：『此行病者乃天之降疾，無法而治之。』於是，其年國人病死者甚眾。是時，帝乃立祠，於六月二十七日，詔封五方力士為將軍：青袍力士封為顯聖將軍、紅袍力士封為顯應將軍、白袍力士封為感應將軍、黑袍力士封為感成將軍、

(61)（南宋）路时中，《无上玄天三天玉堂大法》卷十三，《道藏》第 4 冊，頁 40。不過，南宋鄧有功編撰《上清天心正法》（卷四）介紹「退瘟符」時談到「書符總敕呪」則云：「太上老君敕五方行瘟鬼：劉元達、鍾士季、趙公明、張元伯、史文業、范巨卿、馮混思、姚公伯、李公仲，六丁雜俗之鬼，得便要斬，不問杜罪。急急如律令敕。」（南宋・鄧有功編撰，《上清天心正法》卷四，《道藏》第 10 冊，頁 628）這裏雖然沒有明確交待五方瘟鬼之搭配，但順序及名稱則與傳統說法不甚相符，說明分歧仍然存在。

(62)《道法會元》卷二一九，《道藏》第 30 冊，頁 363。不過，該書同卷又曰：「太上老君敕五方行瘟之鬼：劉元達、張元伯、趙公明、史文業、鍾士季、馮昆思、李公仲、姚公伯」云云。(《道藏》第 30 冊，頁 365)。

(63)《太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經》卷五，《道藏》17 冊，第 131 頁。此外，元代趙道一編修《歷世真仙體道通鑑》卷十八「張天師」條所言亦大抵相似，如謂：「蜀時有八部鬼帥，各領鬼兵，動億萬數，周行人間。劉元達領鬼行雜病，張元伯行瘟病，趙公明行下痢，鍾子季行瘍腫，史文業行暴汗寒瘧，范巨卿行酸痛，姚公伯行五毒，李公仲行狂魅赤眼。皆五行不正，殃禍之氣，隨時更名。在東方為魔王，在南方為鬼帥，在西方為外道，在北方為鬼王，在中央為神鬼。」(《道藏》第 5 冊，頁 202)。

黃袍力士封為感威將軍。隋唐皆用五月五日祭之。後匡阜真人遊至此祠，即收伏五瘟神為部將也」。(64)不過，本文探討的《正一殟司辟毒神燈儀》所言「五瘟行瘟使者」則與上述說法略存差異：東方行瘟張使者、南方行瘟田使者、西方行瘟趙使者、北方行瘟史使者、中央行瘟鍾使者。(65)而今臺南地區靈寶道壇中流傳的曾泛舟輯《王醮文檢》所述「五瘟王」分別是：東方張元伯、南方劉元達、西方史文業、北方鍾士秀、中央趙光明。對比可知，這一說法與古代觀念既有聯繫、也有區別。

為了便於表述和分析，我們將前引道書文獻中所載「五瘟使者」（五瘟王）情況列表如下：

表一：歷代道書中所見「五瘟使者」

書名	時代	東方	南方	西方	北方	中央
女青鬼律	西晉末	東方青炁鬼主劉元達	南方赤炁鬼主張元伯	西方白炁鬼主趙公明	北方黑炁鬼主鍾士季	中央黃炁鬼主史文業
太上洞淵神咒經	西晉末	劉元達、張元伯、趙公明、李公仲、史文業、鍾仕季、少都符，各將五傷鬼精二十五萬人，行瘟疫病。				
無上玄天三天玉堂大法	南宋	東方青瘟鬼劉元達	南方赤瘟鬼張元伯	西方白瘟鬼趙公明	北方黑瘟鬼鍾士季	中央黃瘟鬼史文業
上清天心正法	南宋	五方行瘟鬼：劉元達、鍾士季、趙公明、張元伯、史文業、范巨卿、馮混思、姚公伯、李公仲				
太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經	南宋	管雜病事劉元達	管瘟疫事張元伯	管瀉痢事趙公明	管暴汗寒瘧事史文業	行病司四案：李公伸狂魅赤眼案，鍾士季掌腫瘍案，范仲卿掌酸痟案，姚公伯顛狂五毒案
正一殟司辟毒神燈儀	約宋元時	東方行瘟張使者	南方行瘟田使者	西方行瘟趙使者	北方行瘟史使者	中央行瘟鍾使者
靈寶領教濟度金書	宋末元初	劉元達	張元伯	趙公明	鍾士季	史士業
歷世真仙體道通鑑	元代	蜀時有八部鬼帥……劉元達領鬼行雜病，張元伯行瘟病，趙公明行下痢，鍾子季行瘍腫，史文業行暴汗寒瘧，范巨卿行酸痛，姚公伯行五毒，李公仲行狂魅赤眼。				

(64) 繪圖三教源流搜神大全（外二種）》（上海：上海古籍出版社，1990）卷四，頁 157。此外，明《萬曆續道藏》本《搜神記》卷六「五瘟使者」條也有介紹，其內容較前引《三教搜神大全》更為簡略。（詳見《道藏》第 36 冊，頁 291）。

(65)《正一殟司辟毒神燈儀》，《道藏》第 3 冊，頁 582-584。

道法會元	元末明初	老君神符主收五部鬼王：劉元達、張元伯、趙公明、史文業、鍾士季				
		太上老君敕五方行瘟之鬼：劉元達、張元伯、趙公明、史文業、鍾士季、馮昆思、李公仲、姚公伯				
三教搜神大全	元代成書，明代增補	春瘟張元伯	夏瘟劉元達	秋瘟趙公明	冬瘟鍾士貴	總管中瘟史文業
曾氏《王醮文檢》	當代	張元伯	劉元達	史文業	鍾士秀	趙光明

2. 五方雷王

有關五方雷王的人員配伍，宋元道書文獻中計見兩種說法：馬、郭、田、鄧、方或馬、郭、方、鄧、田。前一種說法見載於約出元代的《清微元降大法》卷十三〈上清信元巽宮通運五雷〉:「東方九炁雷王馬鬱休，南方三炁雷王郭元皇，西方七炁雷王田元宗，北方五炁雷王鄧拱辰，中央一炁雷王方仲高」。(66)又卷二十〈上清巽宮興雷秘法〉云:「東方九炁威化雷王馬鬱伏，南方三炁炎諒雷王郭元京，西方七炁皓華雷王田元宗，北方五炁博嚴雷王鄧拱辰，中央一炁廣運雷王方仲高」。(67)後一種說法則見《清微元降大法》卷二五〈清微天運五雷大法〉:「東方青元雷王馬鬱林：中冠，披赤髮，青面，金甲，青衣，穿靴，執斧；南方丹元雷王郭元皇：中冠，披黃髮，赤面，金甲，朱衣，朱履，擲火輪；西方皓元雷王方仲高：中冠，披白髮，紫色面，金甲，白衣，朱履，擲火輪；北方玄元雷王鄧拱辰：中冠，披青髮，黑面，金甲，玄衣，朱履，執鐵筒。中宮中理雷王田元宗：中冠，披赤髮，赤面，黃衣，執火輪」。(68)此外，《道法會元》卷一一八〈太極都雷隱書〉「太極六府符」條亦云：東方雷王馬鬱休，南方雷王郭元京，西方雷王方仲高，北方雷王鄧拱辰，中央雷王田元宗。(69)

今本《五雷神燈儀》中五方雷王分掌時令的說法，可追溯到《道法會元》卷一〇八〈高上景霄三五混合都天大雷琅書〉「第四壘」條所云:「春令雷帝，發生萬物。夏令雷帝，焦暑長育。秋令雷帝，斂歛成熟。冬令雷帝，伏藏肅煞。四季雷帝，分旺生成」。(70)這裏將四時節令與四方雷帝相結合而稱為「四季雷帝」，此觀念顯然係脫胎於五帝輪值四季的古老觀念。宋代曾糙編集《道樞》卷三九〈傳道上篇〉談到東方青帝行春令、南方赤帝行夏令、西方白帝行秋令、北方黑帝行

(66)《清微元降大法》卷十三，《道藏》第 4 冊，頁 214。
(67)《清微元降大法》卷二十，《道藏》第 4 冊，頁 246。
(68)《清微元降大法》卷二五，《道藏》第 4 冊，頁 279-280。
(69)《道法會元》卷一一八，《道藏》第 29 冊，頁 554。
(70)《道法會元》卷一〇八，《道藏》第 29 冊，頁 482。

冬令、中央黃帝主四時：「子鍾離子曰：天地分而五帝列焉。東曰青帝，其行春令，起陽於陰中而萬物生焉；南曰赤帝，其行夏令，升陽於陽中而萬物長焉；西曰白帝，其行秋令，起陰於陽中而萬物成焉；北曰黑帝，其行冬令，進陰於陰中而萬物殞焉；四時各旬有八日，中央黃帝主之，春以助乎發生，夏以接乎長育，秋以資乎結立，冬以制乎嚴凜。五帝分治各七旬有二日，於是三百有六十日而歲功畢矣」。(71)

《禮記・月令》已談到自然界中歲時節令之順逆，乃與全體生命都有著密切之聯繫：若時令「順行」（輪替有序）則風調雨順、災疫不興；若時令「逆行」（輪替無序）就會寒暑乖逆、瘟癘橫生。南宋王契真編纂《上清靈寶大法》（卷十二）對時令順逆而引發的不同後果有清楚地解說：「其四時之度，五帝育物，謂如春時則青帝行於和氣，至四月乃赤帝接令，變和為溫。若青帝不收春令，則薄寒氣軟，五穀百果不實，霧氣作疫。或赤帝侵令，則迅雷烈風，水妖作災，損於萬物，民病熱癘、癰疥、痢毒是也。夏時主赤帝行於火令，成熟萬物。至七月白帝接令，化溫為涼。若赤帝不收夏令，則亢陽水涸，虹蜺雹雷、苦雨烈風損害草木，毒虺惡蟲出於山野。若白帝侵令，則夏有霜霰，草木黃死，百穀不實，民病咳嗽是也。秋時主白帝行令於煞，結實萬物。至十月黑帝接令，變涼為寒。若白帝不收秋令，則秋氣花榮，虎豹作災，鼠食五穀，民病瘡癢。或黑帝侵令，則山河溢水，海坼地震，百穀不成，飛走自死，地毛荒餒，饉疾交作是也。冬時主黑帝行於寒令，至正月青帝接令，變寒為和。若黑帝不收冬令，青帝不接令，則雨螽析木，老幼卒亡，民病大疫於春，或青帝侵令，則百花旱榮，有秀不實，水出蛟蜃，民病暴死是也。又四時四氣，土德助之。若失於節度，則陰陽不調，百災萬害，隨茲而生」。(72)這大段文字詳細描述了時令輪替之有序與無序而引發的生物世界中自然環境、氣候變化、風雨寒暑、瘟疫疾病、洪澇災害、作物收成等外部因素的變化，其所表達的核心宗旨就是「順」（時令有序）則生、「逆」（時令無序）則亡的道理。「關祝五雷神燈儀」中道士唱讚五方雷王時逐次強調「順行而施春（夏、秋、冬、四季）令」、「逆行而掌春（夏、秋、冬、四季）瘟」，其用意亦根源於此。

今本《五雷神燈儀》又談到「東方雷王，主行春令。……九夷專職，主掌春瘟」，「南方雷王，主行夏令。八蠻司政，統領萬兵」，「西方雷王，主行秋令。……統兵七萬，管六戎州。掌行秋疫」，「北方雷王，主行冬令。……統兵五萬，攝主秋中」，「中央雷王……主行四季。神霄趙王，統兵千萬，總攝中央，三泰總是」。顯然，這段文字乃秉承了一種古老觀念：位居華夏之中心的關中地區（引申為中

(71)（宋）曾慥，《道樞》卷三九，《道藏》第 20 冊，頁 826。
(72)（宋）寧全真授、王契真纂，《上清靈寶大法》卷十二，《道藏》第 30 冊，頁 761。

原漢族）被尚未開化的少數民族所拱衛——東夷、西戎、南蠻、北狄。[73]而這裏則進一步神化和演繹為東方九夷軍、南方八蠻軍、西方六戎軍、北方五狄軍、中央三秦軍，這五營兵馬擔負著護衛壇場轄境、驅逐邪魔汙穢和斷除瘟毒疫炁等職責。[74]其實，五營神兵之說早在六朝時就已成熟。據《赤松子章曆》卷三〈禳災却禍延年救命却殺都章〉曰：「又重請東方九夷君，九九八十一官君，寅卯辰甲乙君，為弟子某解除東方青災青厄、青瘟青毒、青疰青殺；又請南方八蠻君，八八六十四官君，巳午未丙丁君，為弟子某解除南方赤災赤厄、赤瘟赤毒、赤疰赤殺；又請西方六戎君，六六三十六官君，申酉戌庚辛君，為弟子某解除西方白災白厄、白瘟白毒、白疰白殺；又請北方五狄君，五五二十五官君，亥子丑壬癸君，為弟子某解除北方黑災黑厄、黑瘟黑毒、黑疰黑殺；又請中央三秦戊己君，千二百官君，為弟子某解除中央黃災黃厄、黃瘟黃毒、黃疰黃殺，並為辟斥五方黃病之鬼，時行瘴癘水火之災，皆令消滅」。[75]又，約出唐代《太上濟度章赦》卷上〈遣疫癘保病章〉云：「臣謹為上請北闕九夷君……五瘟部炁兵四十萬人……主收制疫毒、斷除瘟炁。東方九夷君，八十一官君，斷青瘟青毒之炁。南方八蠻君，六十四官君，斷赤瘟赤毒之炁。西方六戎君，三十六官君，斷白瘟白毒之炁。北方五狄君，二十五官君，斷黑瘟黑毒之炁。中央三秦君，一十二官君，斷黃瘟黃毒之炁」。[76]總之，五營官將（東方九夷君、南方八蠻君、西方六戎君、北方五狄君、中央三秦君）分率各路兵馬執行使命、消弭五方瘟毒之炁——「收制疫毒、斷除瘟炁」。

此外，今本《五雷神燈儀》還反映了五方炁的觀念：東方青陽九炁，南方炎帝三炁，西方七炁斂拏，北方玄冥五炁（黑雲之五炁），中央一炁居中。約出東晉

(73) 其實，這一觀念甚至可以追溯到更早的故事原型——舜流四凶族以禦螭魅。《左傳・文公十八年》：「（舜）流四凶族，渾敦、窮奇、檮杌、饕餮，投諸四裔，以禦螭魅。」（《十三經注疏》整理委員會整理、主編，《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，1999）卷二〇，頁 583）又《左傳・昭公九年》：「先王居檮杌於四裔，以禦螭魅」。（《十三經注疏》整理委員會整理、李學勤主編，《春秋左傳正義》卷四五，頁 1269）有關精魅的研究，詳見林富士：〈釋「魅」：以先秦至六朝時期的文獻資料為主的考察〉，收於蒲慕州編，《鬼魅神魔——中國通俗文化側寫》（臺北：麥田出版社，2005），頁 109-134；林富士，〈人間之魅——漢唐之間「精魅」故事析論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 78 本、第 1 分（2007 年 3 月），頁 107-179。

(74) 事實上，今臺灣閭山派法師及靈寶派道士在敷演科儀時也常會施行「小法」召營放兵（或稱「調召五營兵馬」、「調兵」），只見他頭繫紅布條、手執五營旗（綠、紅、白、黑、黃），吹牛角、唸咒語，依次調請五營軍馬前來護守法壇：東營九夷軍九千九萬軍馬、南營八蠻軍八千八萬軍馬、西營六戎軍六千六萬軍馬、北營五狄軍五千五萬軍馬、中營三秦軍三千三萬軍馬。不過，這五營兵馬的統帥分別為張、蕭、劉、連四聖者及李哪吒，而非「關祝五雷神燈儀」中所言的五方雷王。

(75) 《道藏》第 11 冊，頁 196。該書卷六《遷臨大官章》云：「謹請東九夷、南八蠻、西六戎、北五狄君各十二人」（《道藏》第 11 冊，頁 230）又，卷六《保護戎征章》云：「謹為伏地拜章一通，上請東方九夷君、南方八蠻君、西方六戎君、北方五狄君各十二人。」（《道藏》第 11 冊，頁 231）

(76) 《道藏》第 5 冊，頁 819。又，《元辰章醮立成曆》（卷上）亦云：「奉請東方九夷甲乙君、寅卯青帝解厄神君，南方八蠻丙丁君、巳午赤帝解厄神君，西方六戎庚辛君、申酉白帝解厄神君，北方五狄壬癸君、亥子黑帝解厄神君，中央三秦戊己君、辰戌丑未黃帝解厄神君，願賜來臨。」（《道藏》第 32 冊，頁 709）

末的古靈寶經《元始五老赤書玉篇真文天書經》介紹說：東方青帝九炁青天、南方赤帝三炁丹天、中央黃帝一炁黃天、西方白帝七炁素天、北方黑帝五炁玄天。(77)宋末元初林靈真編輯《靈寶領教濟度金書》卷九四〈科儀立成品〉「懺方儀」條談到禮拜十方天尊，其中有東方青帝九炁天君、南方赤帝三炁天君、西方白帝七炁天君、北方黑帝五炁天君。(78)其實，道門中人認為五雷乃均係根源於祖炁，誠如《高上神霄玉樞斬勘五雷大法》所言:「夫五雷者，皆元始祖炁之所化也」。(79)

3.「五瘟」與「五雷」的結合

今本《五雷神燈儀》中「東方行瘟威烈張雷王、南方行瘟威烈劉雷王、西方行瘟威烈鍾雷王、北方行瘟威烈史雷王、中央行瘟威烈趙雷王」合稱為五方行瘟雷王。誠如前文所述，宋元清微派、東華派、神霄派等雷法中所言五方雷王乃係指：東方九炁雷王馬鬱休（或曰林、伏），南方三炁雷王郭元皇（或曰京），西方七炁雷王田元宗（或曰方仲高），北方五炁雷王鄧拱辰，中央一炁雷王方仲高（或曰田元宗）。這五位雷王顯然與前引「五方行瘟雷王」不相符合。事實上，今本《五雷神燈儀》啟請「五方行瘟雷王」——張、劉、鍾、史、趙，乃係古代道書中所言「五瘟行瘟使者」，他們的初始職責在於行瘟佈疫而非施雷驅邪，甚至被視為驅除對象而出現。

《靈寶領教濟度金書》（卷二九一）收錄了「保命齋」五方雲雷符告文，分別是：「驅雲雷東方符告文」、「驅雲雷南方符告文」、「驅雲雷西方符告文」、「驅雲雷北方符告文」、「驅雲雷中央符告文」。茲以「驅雲雷東方符告文」為例，援引格式如下：「奉請東方大雲雷火鈐神兵，木精吏兵九億萬騎，部領角、亢之精，步九炁之雲，輪刀仗劍，來降道場。誅伐劉元達疫炁鬼兵、行其青毒瘟疫，急收毒炁，以生人民，助道行化，一如告命」。(80)概言之，這五道告文旨在敕令五方雷神分率所部神兵，誅伐五方瘟王鬼兵，收瘟攝毒、掃除疫炁：東方雲雷火鈐神兵、木精吏兵九億萬騎，部領角、亢之精，步九炁之雲，誅伐劉元達疫炁鬼兵、行其青毒瘟疫；南方雲雷火鈐神兵、炎精吏兵三億萬騎，部領井、鬼之精，步三炁之雲，誅伐張元伯疫炁鬼兵、行其赤毒瘟疫；西方雲雷火鈐神兵七億萬騎，金精大神部領奎、婁強兵，步七炁之雲，收攝五方祆魅趙公明瘟毒疫鬼；北方雲雷火鈐神兵五億萬騎，水精大神部領斗、牛神兵，步五炁之雲，收斬鍾士季瘟毒之鬼；中央

(77) 詳見《元始五老赤書玉篇真文天書經》卷上、卷中，《道藏》第 1 冊，頁 776-783、頁 790。
(78)（南宋）甯全眞傳授、（宋末元初）林靈眞編輯，《靈寶領教濟度金書》卷九四，《道藏》第 7 冊，頁 440。
(79)《道法會元》卷六一，《道藏》本第 29 冊，頁 165。
(80)（南宋）寧全真傳授、（宋末元初）林靈真編輯，《靈寶領教濟度金書》卷二九一，《道藏》第 8 冊，頁 567。

雲雷火鈴神兵一十萬騎，土皇神符部領四方強兵，步黃雲之炁，收斬史士業瘟毒疫鬼。(81)這裏，劉元達、張元伯、趙公明、鍾士季、史士（文）業五位行瘟使者乃係為五方雷神所驅除和剪滅的對象。

耐人尋味的是，今本《五雷神燈儀》則將五方行瘟使者（鬼王）——張、劉、鍾、史、趙化身為雷王，賦予其驅除疫鬼之職責，進而身兼二職：行瘟播瘧、施雷逐疫。故而才有了今本「行瘟雷王」這一獨創之稱謂，其用意無外乎是為了強化五雷神燈科儀之法力，藉此渲染驅除瘟疫的徹底效果，同時體現了傳承與衍變的交融。今本「行瘟雷王」神祇身分的設置也奇蹟般地將五位行瘟使者由被驅逐者搖身一變、提升為信眾所迎請和禮拜的對象，並佔據了本場科儀的主導地位。

（三）「十二年王」與「值年王爺」

明代《正統道藏》本《正一殟司辟毒神燈儀》有云：「故有殟部，以奉天符。一紀之中，令年王而行賞罰；五方之內，假將軍以秉威權。……十二年王，尊帝所告。五方使者，除兇去暴。」文中所言「十二年王」又稱「行病年王」，乃係五瘟使者的統帥。據南宋傳本《太上無極總真文昌大洞仙經》卷一〈敘經意〉「除瘟疫」條云：「行病年王統五瘟，遍州歷里害生民。保全隣族無傳染，嚴潔同看《大洞經》」。(82)又，南宋鄧有功重編《上清骨髓靈文鬼律》卷上〈法道門〉云：「諸天行疫疾，令人患瘡腫走痛之類，隸十二年王子統行所主鬼神，受驅邪院遣除」。(83)由此可見，「十二年王」率領五瘟等眾奉天命而播行疫疾、懲戒世人。

北宋以降道書文獻中已談到舉行禳瘟疫醮儀時啟請「十二年王」等瘟部神祇。據《靈寶無量度人上品妙經》卷四五〈解禳山谷瘴癘品〉云：「道言：凡誦是經十

(81) 除前引「驅雲雷東方符告文」外，《靈寶領教濟度金書》中所收其他四道告文分別是：「驅雲雷南方符告文：奉請南方大雲雷火鈐神兵，炎精吏兵三億萬騎，部領井、鬼之精，步三炁之雲，輪刀仗劍，來降道場。誅伐張元伯疫炁鬼兵、行其赤毒瘟疫，急收毒炁，以生人民，助道行化，一如告命。驅雲雷西方符告文：奉請西方大雲雷火鈐神兵七億萬騎，金精大神部領奎、婁強兵，步七炁之雲，輪刀仗劍，來降道場。收攝五方袄魅，趙公明瘟毒疫鬼，急去千里，收瘟攝毒，以生人民，助道行化，一如告命。驅雲雷北方符告文：奉請北方大雲雷火鈐神兵五億萬騎，水精大神部領斗、午（牛）神兵，步五炁之雲，翻天轉地，來降道場。收斬鍾士季瘟毒之鬼，急去萬里，悉皆伏滅，一如誥命。驅雲雷中央符告文：奉請中央大雲雷火鈐神兵一十萬騎，土皇神符部領四方強兵，步黃雲之炁，輪刀仗劍，來降道場。收斬史士業瘟毒疫鬼，速去千里，生民安泰，國土清平，一如告命。」（《道藏》第 8 冊，頁 567）這裏所言「東方……部領角、亢之精，南方……部領井、鬼之精，西方……部領奎、婁強兵，北方……水部領斗、午（牛）神兵」乃係指稱二十八星宿。據《靈寶領教濟度金書》卷一二七〈關祝神燈儀〉云：「東方蒼龍，角、亢、氐、房、心、尾、箕七宿星君；南方朱雀，井、鬼、柳、星、張、翼、軫七宿星君；西方白虎，奎、婁、胃、昴、畢、觜、參七宿星君；北方玄武，斗、牛、女、虛、危、室、壁七宿星君；中斗勾陳，魁、𣂑、𣂑、𣂑、𣂑、𣂑、𣂑七宿星君。」（《道藏》第 7 冊，頁 580）。

(82) 《太上無極總真文昌大洞仙經》卷一，《道藏》第 1 冊，頁 498。這段文字亦見載於約元代編集的《三洞讚頌靈章》卷下「元皇天帝讚」條。（《道藏》第 5 冊，頁 792）。

(83) （北宋）饒洞天定正、（南宋）鄧有功重編，《上清骨髓靈文鬼律》卷上，《道藏》第 6 冊，頁 911。

過，十方解禳山谷瘴癘大神齊到。……有七仙童子、奏事童子、十二年王、七十二候……」；[84]又云：「若歲炁夫宜或涉履山谷，預為讓備之法。則於所居之方為壇，醮祭十二年王、山谷行病、五方天使、邵侯神君……」。[85]此外，南宋留用光傳授、蔣叔輿編集《無上黃籙大齋立成儀》卷五三〈神位門〉逐一羅列了黃籙齋設壇「左三班」中瘟部諸員官將，其中就有五方五炁行瘟使者、和瘟匡阜真人、十二年王大神等瘟司神祇。[86]

值得注意的是，元末明初《道法會元》卷二二〇〈神霄遣瘟送船儀〉介紹了當時神霄派道士施行以茅船（或紙船）送瘟的祈禳法事：「令人捧船於患室，或廳上，仍具酒牲祭儀於船所在，然後祭獻。……次焚信香，虔誠奉請：主年新令魔王、太歲尊神、左右三天符使、押瘟太保、主瘟朗公大伯元帥、行病使臣、天符使者、十二年王、十二月將，降赴華筵，受今拜餞」。[87]此外，該書卷二二一〈神霄遣瘟治病訣法・造遣瘟神盤法〉談到「用潔淨茭茅」做成神盤或小船，藉此為法器來禳除瘟疫，其所啟請的神位名錄中也照例有十二年王及和瘟教主匡阜靜明真人、主瘟聖公、監瘟聖母、押瘟太尉、五方行瘟聖者、船頭大王、船尾小王等神祇。[88]

總之，「十二年王」作為瘟部中重要人物，但凡道士舉行禳瘟儀式啟請神祇時必然會忝列其中。而且鑒於其執掌五瘟使者及疫鬼的特殊身分，禳瘟疫醮文檢中可見專門呈報給「十二年王」的牒文。北宋天心派道士元妙宗編集《太上助國救民總真秘要》卷一「遣治瘟疫」條就談到若信眾罹患瘧痢等病症，「令修醮謝罪，懺雪過犯，方給符水吞佩。牒十二年王收攝先行，毒藥、毒氣不得傳染」。[89]又，《道法會元》卷一六四〈上清天蓬伏魔大法・遣瘟行持〉：「或諸瘟疫瀉痢，服藥不效，先令其家悔過，申牒所屬，具奏上帝，修設祭醮，首愆謝過，方給符水。牒十二年王，收攝毒氣，不得傳染」。[90]這兩處引文中「牒十二年王」均係指向其奏報公文、表達禳瘟却災之意，藉此凸顯了這位神祇在禳瘟醮儀中的顯要地位。

今本《五雷神燈儀》中雖未言及「十二年王」，但接續進行的「禳災和瘟三獻儀」中啟請神祇時則逐一列舉了十二年王及其姓氏，[91]且為期五天或七天的王醮

(84)《靈寶無量度人上品妙經》卷四五，《道藏》第 1 冊，頁 302。
(85)《靈寶無量度人上品妙經》，《道藏》第 1 冊，頁 307。
(86)（南宋）留用光傳授、蔣叔輿編集，《无上黃籙大齋立成儀》卷五三，《道藏》第 9 冊，頁 695。
(87)《道法會元》卷二二〇，《道藏》第 30 冊，頁 370。
(88)《道法會元》卷二二一，《道藏》第 30 冊，頁 372-376。
(89)（北宋）元妙宗編集，《太上助國救民總真秘要》卷一，《道藏》第 32 冊，頁 55。
(90)《道法會元》卷一六四，《道藏》第 30 冊，頁 39。
(91) 相關研究詳見拙作〈禳災和瘟三獻儀——南臺灣靈寶道派王醮科儀研究之二〉，《漢學研究集刊》第十三期 (2011)，頁 19-52。

活動（包括「請王」、「宴王」、「送王」等）也都是圍繞「十二年王」中的值年瘟王而展開的。閩臺地區王醮儀式所供祀的瘟王爺大抵可劃分為三個系統：五瘟使者、十二瘟王和三十六進士。其中，十二瘟王信仰在曾文溪流域十分盛行。其實，今人所言「十二瘟王」即是古代道書中「十二年王」。不過，臺灣民眾心目中的這十二位「代天巡狩」瘟王則被賦予了人物形象而更具人格特徵，他們分別是：子年張全、丑年余文、寅年侯彪、卯年耿通、辰年吳友、巳年何仲、午年薛溫、未年封立、申年趙玉、酉年譚起、戌年盧德、亥年羅士友。翻檢《正統道藏》，我們並未發現這一說法，故有理由相信：此當清代以來道教在閩臺文化的浸染和薰陶下，「十二年王」說被不斷民間化、本土化和神聖化的結果。

臺南地區王醮祭典活動（俗稱「送王船」）通常每隔三年（逢丑、辰、未、戌年或逢子、卯、午、酉年）例行舉辦一次。大部分廟宇（如西港慶安宮、蘇厝長興宮、佳里金唐殿）都是遵循十二瘟王系統、依地支順序迎請三位王爺施予供祀（即「值年王爺」），分別稱為大千歲、二千歲和三千歲。不過由於科期及傳統的不同，各廟值科王爺之輪序也略有差異：蘇厝和西港雖然均以丑、辰、未、戌年時設醮，但蘇厝長興宮乃以當年及前兩年的值年瘟王分任三位千歲（此係該廟之獨特處），故丑科時，丑年余文為大千歲、子年張全為二千歲、亥年羅士友為三千歲（其他科期的值年王爺可循此類推，以下同）。西港慶安宮則以當年及去年、翌年的值年瘟王，故丑科時，丑年余文為大千歲、子年張全為二千歲、寅年侯彪為三千歲。而佳里金唐殿則逢子、卯、午、酉年設醮，故子科時，子年張全為大千歲、亥年羅士友為二千歲、丑年余文為三千歲。但無論採用何種說法，所迎請的值年王爺均係「客王」性質，亦即將王爺視為客人請來後施予供奉和禮遇，繼而將其送離出境。這與古代瘟疫醮中禮遇「十二年王」及其他瘟神的做法是一樣的。

（四）設燈行儀的時間選擇

「關祝」當係恭祝之含義，始見於晚唐杜光庭刪定《道門科範大全集》中，如云「關祝星燈」、「關祝七元星燈」。此後，宋元道書中沿用此語、且屢有涉及，乃至涵蓋了燈儀的全部種類：「關祝開通五路神燈」，「關祝諸燈」，「關祝神燈」，「關祝九天神燈」，「關祝九宮八卦燈、弧矢燈」，「關祝五斗神燈」，「關祝九幽神燈」，「關祝北斗星燈」，「關祝南斗星燈」，「關祝十一曜星燈」，「關祝無上周天星燈」，「關祝九宮八卦神燈」，「關祝辟土弧矢神燈」，「關祝三十二天無上神燈」，「關祝九幽神燈、三塗五苦神燈」，「關祝九陽梵炁神燈」，「關祝九陽梵炁生神寶燈」，「關祝九陽梵炁慧光神燈」，「關祝九天梵炁慧光神燈」，「關祝南辰北斗、列曜星燈」，「關祝延生金籙燈、列曜消災燈、北極上生燈、南辰落死燈、諸天度人燈」，「關

祝南斗北斗、二景五星、四曜星燈」,「關祝謝土星燈」,「關祝北斗延生星燈」,「關祝十七慈光寶燈」,「關祝周天星燈、甲子長生命燈」。總之，翻檢《正統道藏》可知,「關祝」均係與燈儀相連並稱，以至成為指稱燈儀的套用格式。

古代燈儀多在日暮以後舉行，藉此彰顯了燈燭的法力——燃燈破暗、睹見光明,「上照九天，下照九幽」。(92)舊題太極太虛真人撰《洞玄靈寶道學科儀》卷下「然燈品」云:「凡是道學，當知供養法門，有早有夜；上燈之法，有然有續。若道士、女官，將闇上燈，名為續明。闇後上燈，名為燈明」。(93)「闇」通「暗」，為昏暗、不明之義。由此可見，古代道門燈儀中「上燈」均選擇於「將闇」或「闇後」，亦即日暮將近或夜晚之時。而今南臺灣靈寶道士施演「關祝五雷神燈儀」也通常在「送王船」前一天夜間進行。如蘇厝真護宮己丑科五朝王醮中「關祝五雷神燈儀」於 2009 年 3 月 14 日傍晚 (17:35-18:08) ；蘇厝長興宮己丑科七朝王醮係 4 月 3 日深夜 (22:15-22:40)；臺南縣西港鄉慶安宮己丑科五朝王醮 5 月 11 日凌晨 (3:35-4:02) 。(94)總之，這三場「關祝五雷神燈儀」均係在夜間時分進行，儀式通常持續半小時左右。而上述宮觀的設燈時辰乃相沿成習而成為慣例，儼然係曾文溪流域王醮科儀的地區性特色之一。

其實，這一做法與宋元道書中記載十分契合。據《靈寶領教濟度金書》卷二「保病齋三日節目」條仲介紹「保命齋」為期三天的節目及流程安排時說:「是日，立真師幕、禁壇、宣疏，次立六師幕，次立三官幕，並上表；午後，開啟齋壇；入夜，分燈宿啟，次關北斗燈，次設醮禳度行年星庚。次日，清旦，行道告符；臨午，行道告符，進拜斷瘟保病朱章；落景，行道告符，次設瘟疫醮。第三日，清旦，誦諸品真經；臨午，散壇，上吉功朱表，上齋詞，次辭六師幕、三官幕，並上表徹幕；入夜，開啟醮壇，設醮請聖，進獻青詞財馬。次送真師如儀」。(95)從中，我們可以看出：以禳瘟驅疫為宗旨的「瘟疫醮」作為「保命齋」三天節目中的一項科儀內容，乃係排在次日（完醮前一天）行科演法，且必須在「落景」——日落之後才舉行。這與今天閩臺地區之傳統做法是不謀而合的。

---

(92) 唐代朱法滿撰《要修科儀戒律鈔》(卷八)「侍燈鈔」條云:「夫就齋入靜，燈燭居先。朗耀八門，先暉九夜。續明之功，既舉長更之福。」(唐・朱法滿撰《要修科儀戒律鈔》卷八,《道藏》第 6 冊，頁 959)又引《金籙簡文》稱:「然燈威儀，功德至重，上照諸天，下明諸地，八方九夜，並見光明。」(唐・朱法滿撰《要修科儀戒律鈔》卷八,《道藏》第 6 冊，頁 960)。

(93) 太極太虛真人,《洞玄靈寶道學科儀》卷下,《道藏》第 24 冊，頁 773。

(94) 此外，2009 年 6 月 12 日臺中市一朝禳瘟祈安醮中「關祝五雷神燈儀」時間為 15: 35-15: 55。這是因為主辦方考慮到噪音擾民而要求道士團提前舉行所致。

(95) (南宋)甯全眞傳授、(宋末元初)林靈眞編輯,《靈寶領教濟度金書》卷二,《道藏》第 7 冊，頁 42。

四、關祝五雷神燈儀的科介流程、文檢格式及法信名目

2009 年 3 月－ 6 月間，筆者赴臺灣南部地區從事王醮科儀之田野調查，期間拍攝了「關祝五雷神燈儀」共計 4 場/次：（1）臺南縣蘇厝真護宮己丑科五朝王醮「關祝五雷神燈儀」（3 月 14 日），執法道長：高雄縣彌陀鄉蔡志民；（2）臺南縣蘇厝長興宮己丑科七朝王醮「關祝五雷神燈儀」（4 月 3 日），執法道長：臺南市灣裡大順道壇蘇基財；（3）臺南縣西港鄉慶安宮己丑科五朝王醮「關祝五雷神燈儀」（5 月 11 日），執法道長：臺南市府城穎川道壇陳榮盛；（4）臺中市西屯區「太上覃恩護國佑民度勸妖魅釋怨拔亡禳災掃瘟財經轉富祈安祈福大道會」之一朝禳瘟祈安醮「關祝五雷神燈儀」（6 月 12 日），[96]執法道長：高雄縣岡山定性壇余玉堂。其中兩場——（2）、（3）係為臺南地區靈寶道士團（即「北路」道區）臨壇敷演科儀，另外兩場的行法道士團——（1）、（4）則屬高雄・屏東地區靈寶道派（即「南路」道區）。[97]這兩大道區的道士團隊施演「關祝五雷神燈儀」時雖然唱腔迥然不同，但均係採用同一種文本，故儀式流程、科介表演及法信名目等大抵相同。[98]不過，本場燈儀所施用的文檢——「和瘟五方符命」的內容格式則略有不同，其用紙的質地色澤更分歧明顯。下面，我們對有關問題略加論述。

（一）場地與人員

敷演「關祝五雷神燈儀」的前場人員（道士）合計有五或七人：高功一人，身著道袍（或絳衣），金冠插仰，腳穿朝靴，手持笏板；四位或六位道眾（都講、

(96) 本場驅瘟法事的舉行地點設在臺中市，本不屬於本文限定的「南臺灣」之地域範圍。但敷演此科儀的高功余玉堂道長及其團隊人員（包括前場道士和後場樂師）均來自高雄縣岡山，其儀式流程及科介表演亦嚴格遵循臺灣南部靈寶道派（「南路」）的典型做法，故本文將此場法事作為研究案例予以論述。必須說明的是，臺灣中部地區道門科儀的文本及做法明顯不同於南部。此非本文討論主題，故不詳述。

(97) 臺灣南部地區的道教從業人員雖然同屬靈寶道派，但由於傳承地不同（高屏地區從業道士先祖來自漳州、臺南府城道士籍貫多源自泉州），數百年來仍保留著各自的科儀傳統。當年的先行者渡海來臺後在各自的聚居地，繁衍生子、收徒佈道，從而形成了銘刻有祖先痕跡的道士團隊。這些道壇恪守教規、代代沿襲，並因地域不同而彰顯出鮮明特徵，據此可以劃分為兩大道區（「道士行業圈」）：北路和南路。所謂「北路」係指臺南道區，即以高雄縣路竹為界限，向北涵括了府城及臺南縣全境，日本學者丸山宏亦稱之為「臺南道」（詳見丸山宏，《道教儀禮文書の歷史的研究》（東京：汲古書院，2004）第二部〈現代臺南道教の儀禮と儀禮文書—文檢を中心とする歷史的研究〉）；所謂「南路」係指高雄、屏東道區，即以高雄縣岡山以界限（路竹鄉轄下北嶺村、三爺村因地理位置靠近岡山、深受「南路」道區之影響，故二村道士亦行南路道法），往南延伸至屏東縣恆春地區，臺灣學者謝聰輝又稱之為「鳳山道」（其範圍大抵在清屬鳳山縣境內）。（詳見謝聰輝，〈大人宮翁家族譜與道壇源流考述〉，《臺灣史研究》第十六卷、第二期 (2009)，頁 207 注釋 7。）

(98) 法國學者施舟人（K.M. Schipper）指出：臺灣地區王醮慶典中焚送王船前必會舉行和瘟科儀，「漳州地區的道士採用『和瘟五雷神燈科儀』，泉州地區的道士採用『和瘟正醮科儀』，兩者基本相同。」（〔法〕施舟人演講，《中國文化基因庫》（北京：北京大學出版社，2002），頁 63）據筆者的田野調查顯示，這一區分在當今南臺灣道士行業圈中已不甚明顯。

副講、引班、侍香）均身穿黃色海青（或紅色道袍），腳穿黑色道鞋，一人司大鈔（都講）、一人搖帝鐘（副講）、一人搖手鈴（引班）、一人吹牛角（侍香）。後場樂班通常由四人組成：一人司鼓，一人司鑼（兼掌南鑼、北鑼、金鐘、小鑼、響盞、鈔等），一人彈揚琴，一人吹嗩吶（兼吹簫或拉胡琴）。

而本場法事的醮壇設置（演法場地）將視執法道團之地域和流派而存有差異：臺南地區靈寶道派乃係「王府」內值科王爺神座（神像或王令）前設壇演行，高屏地區道壇則選擇在王船前的廟埕廣場上進行。壇場供案上陳設「七星燈」（香蕉樹上插七根蠟燭或懸掛七盞斗燭，並貼符五道、計分為青、紅、白、黑、黃五種顏色）和「五雷燈」（米斗內放置五盞斗燭）；供案前或旁側擺放一水盆（或水桶）、內有清水，其上橫擱線香數根。

（二）科介流程

所謂「科介」，乃係指科儀文本（或劇本）中對參演者的形體動作、面部表情和舞臺效果等的表演提示。[99]其實，中國古典戲曲中的表演動作也是用「科」或「介」來提示的，並且「科介」在戲劇表演中發揮了重要作用。[100]一般說來，元雜劇通常用「科」來提示動作，而南戲和傳奇則多用「介」字。[101]這反映出古典戲劇與宗教儀式歷來就有著密切之聯系。[102]據有關學者的研究表明：「科」、「科範」（或稱「科汎」、「科泛」），作為古典戲曲術語乃借鑒於道教儀式；「介」最初原型係指上古儀禮中協助賓客行禮的儐相，傀儡戲借用此語以充作贊導式提示，並被南戲所承襲。近世因南戲、北雜劇不斷交融，「科」、「介」二術語逐漸混用乃至聯稱為「科介」。[103]

古代道書中「科戒」、「科範」本係指修道的戒律、儀軌，今存明代《道藏》中便收錄了多種以「科戒」（或「戒科」）、「科範」冠名的道書。[104]這類文獻最早

(99) 明代徐渭撰《南詞敘錄》對「科介」概念分別詮釋說：「『科』：相見作揖，進拜舞蹈，坐跪之類，身之所行，皆謂之『科』。今人不知以諢為『科』，非也。『介』：今戲文於『科』處，皆作『介』。蓋書坊省文以『科』字作『介』字，非『科』、『介』有異也。」（明・徐渭，《南詞敘錄》，《續修四庫全書》編輯委員會編，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002）第 1758 冊（集部・曲類），頁 414。

(100) 董每戡，《說劇・說「科介」》（北京：人民文學出版社，1983），頁 276-283。

(101) 錢南揚先生指出：「大抵南戲習用『介』，北劇習用『科』，乃方言之不同。」（錢南揚校注，《永樂大典戲文三種校注》（北京：中華書局，1979），頁 11）徐扶明先生承襲此說，認為：「實則北劇曰科，南戲曰介，只是南北方言不同，但都指表演動作。」（徐扶明，《元代雜劇藝術》（上海：上海文藝出版社，1981），頁 222）。

(102) 有關中國古典戲劇與道教儀式之關係，詳見詹石窗，《道教與戲劇》（臺北：文津出版社，1997）；倪彩霞，《道教儀式與戲劇表演形態研究》（廣州：高等教育出版社，2005）。

(103) 康保成，〈戲曲術語「科」、「介」與北劇、南戲之儀式淵源〉，《文學遺產》2 (2001)，頁 53-143。

(104) 若以道書標題而言，《正統道藏》中舉凡計有：《要修科儀戒律鈔》、《三洞法服科戒文》、《正一法文天師教戒科經》、《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》、《道門科範大全集》等。

可追溯至北魏寇謙之撰《老君音誦戒經》和南朝陸修靜撰《陸先生道門科略》。宋元時，「科」或「科範」流入古典戲劇中成為表示形體動作之習語，專指動態的程式化、規範性之表演。今天南臺灣地區所見道教科儀中仍舊保留了大量的科介表演，並且文本（腳本）屢見施用以「科」、「介」等提示語來標示形體動作。這些科介動作穿插於唱曲念白之間，是對本次科儀的補充、深化和完善。在後場音樂的伴奏下，科演人員塑造出靜動結合的造型，其姿態宛若優美的舞蹈。這些充分地體現出科演道士們精湛的戲劇表演功底。值得注意的是，這些靈寶派道士的科介表演，在某種程度上吸取了民間舞蹈之動作，從而使科儀表演更趨於戲劇性和舞蹈化了。

前文已從文獻學角度分析了「關祝五雷神燈儀」文本的結構內容，然而除了文本外，那些不見諸於文字的動作表演也有重要的參考和研究價值。事實上，這場科演中摻雜了大量的形體動作。這些肢體語言及動作表演均屬於「科介」部分。這裏，我們將側重於科介部分，根據筆者實地採拍到的前述臺南及臺中地區 4 場／次「關祝五雷神燈儀」為案例予以歸納和提煉，從而將該儀式的有關動作及內容流程描述如下：

1. 儀式開始前，一名道眾先點燃「七星燈」和「五雷燈」的燈燭。隨後，會首、甲首及廟務委員等執事均整裝入壇燒香，行三跪九叩之禮。
2. 全體道眾恭立兩側，高功手執朝笏入壇、拈香跪拜，旋即領唱步虛詞，科演正式開始。
3. 前場道士與後場樂師相互配合、吟唱誦念，共同演行「步虛」和「淨壇」儀式，此舉係整肅心身和壇場、為旋即進行的「啟聖」節次做好準備。「淨壇」結束前，全體道士列隊「穿花」繞壇，引班手執淨水盂居前引導、不時以楊柳枝灑淨水潔淨場地。隨後，高功獨自跪於案前唱誦，完成「啟聖」和「入意」科目。四名道眾則分立左右，搖動手中樂器以配合節奏。
4. 「入意」後，高功率領四名道眾按照東、南、西、北、中的方位原則，分別唱宣「和瘟五方符命」：都講宣讀「東方鎮禳災符命」，副講宣讀「南方鎮禳災符命」，引班宣讀「西方鎮禳災符命」，侍香宣讀「北方鎮禳災符命」，最後由高功本人親自宣讀「中央鎮禳災符命」。在此期間，一名道眾配合吹牛角，完畢後接過符命、折成三角狀，用古仔紙引五雷神燈燭火點燃後，擱置水盆（或水桶）之上，任其焚盡而灰燼掉落水中。高屏地區及部分臺南地區靈寶道士或將這五道「鎮禳災符命」直接焚燒於地（或王船的五個方位）。
5. 唱宣「和瘟五方符命」完畢後，全體道士齊聲唱讚偈文「五方降真炁」云

云。繼而，高人跪於案前口白「送聖」，辭謝諸位天尊、五方雷王及官將吏兵等眾，奉送仙真返回天庭。

6. 全體道士齊聲唱誦「千千截首」云云。這段「化紙咒」的功用在於禁絕邪鬼侵奪，從而得以圓滿地弘揚本場法事所修之功果。
7. 唱誦「化紙咒」後，繼而吟唱「迴向」、共計三十七字，其意乃係將功果普施給法界眾生，以期火盜雙消、災瘟殄滅，合境吉慶、民眾康寧。
8. 將漂有符命灰燼的水盆（或水桶）加蓋密封，再將「七星燈」樹上的五道符籙揭下、粘貼於水桶蓋上（將黃色符籙貼於中央，其餘四符依序分貼四方），將其送上王船（待「送王」時一起焚化）。至此，本場燈儀全部結束。
9. 由於「關祝五雷神燈儀」與「和瘟三獻」兩項科儀通常合併一起、連續進行，故臺南靈寶道派演行「關祝五雷神燈儀」時多至「送聖」後即告結束，旋即進行「禳災和瘟三獻儀」，即省略了「化紙咒」和「迴向」兩個節次。

（三）文檢：「玉清鎮禳災運眞符」

「關祝五雷神燈儀」中施用的文檢共計五份「玉清鎮禳災運真符」（又稱「和瘟五方符命」）。今據臺南已故道士曾泛舟所輯《王醮文檢》為底本，並參校以筆者實地調查時所獲臺南及高屏二地之田野資料，特將本場科儀中施用的「和瘟五方符命」格式抄錄如下：

表二：臺南地區「和瘟五方符命」之書寫格式

玉清鎮禳灾運 真符



右符告下
△方△位奏錄主司△△尊神今准
玉文禳送瘟灾特將合境人等前生今世一切罪愆並行赦宥體
太上好生之德遵
元皇濟物之心攝毒藥於海島之中集禎祥於
吾鄉之內人物沾恩歲時吉慶上明
洪造下副微生
太上有勅速遣不停敢有下鬼等怪久悃生靈者仰准
符命拷攝施行一如
誥命風火驛傳
天運年月日夜吉時告下
主行科事姓花號（印）承誥奉行（行）

備註：表中符籙係採用朱書而成；符籙及表中「△」處分別填寫：東方甲位……歲星、南方丙位……熒惑、西方庚位……太白、北方壬位……伺辰、中央戊位……鎮星。

這份「和瘟五方符命」計分為東方鎮禳災符命、南方鎮禳災符命、西方鎮禳災符命、北方鎮禳災符命和中央鎮禳災符命。上述符命（含符籙）中除了相關神祇的稱謂及所屬方位存有差異外（東方甲位歲星、南方丙位熒惑、西方庚位太白、北方壬位伺辰、中央戊位鎮星），其餘內容及格式則完全相同。就地域而言，臺南、高屏二地「關祝五雷神燈儀」中施用的「和瘟五方符命」可謂同中有異，試分析如下：

就文字內容而言，臺南與高屏二地略存差異：（1）前引表中「特將合境人等前生今世一切罪愆」之句，高屏地區則作「特將合境人等所有一切罪愆」；（2）臺南地區「攝毒藥於海島之中，[105]集禎祥於吾鄉之內」之句，高屏地區作「投毒炁於江海之中，集禎祥於鄉閭之內」；（3）臺南地區「人物沾恩，歲時吉慶」之句，[106]高屏地區作「歲時葉吉，人物沾恩」；（4）臺南地區「上明洪造下副微生，太上有

(105) 陳榮盛道長主持西港慶安宮己丑科王醮時所施用的「鎮禳灾符命」則作「攝毒藥於洛洋之中」。
(106) 曾氏《文檢》作「人物沾恩，歲時吉慶」，穎川道壇陳榮盛則作「人物沾恩，歲時協吉」（見西港慶安宮己丑科王醮）。

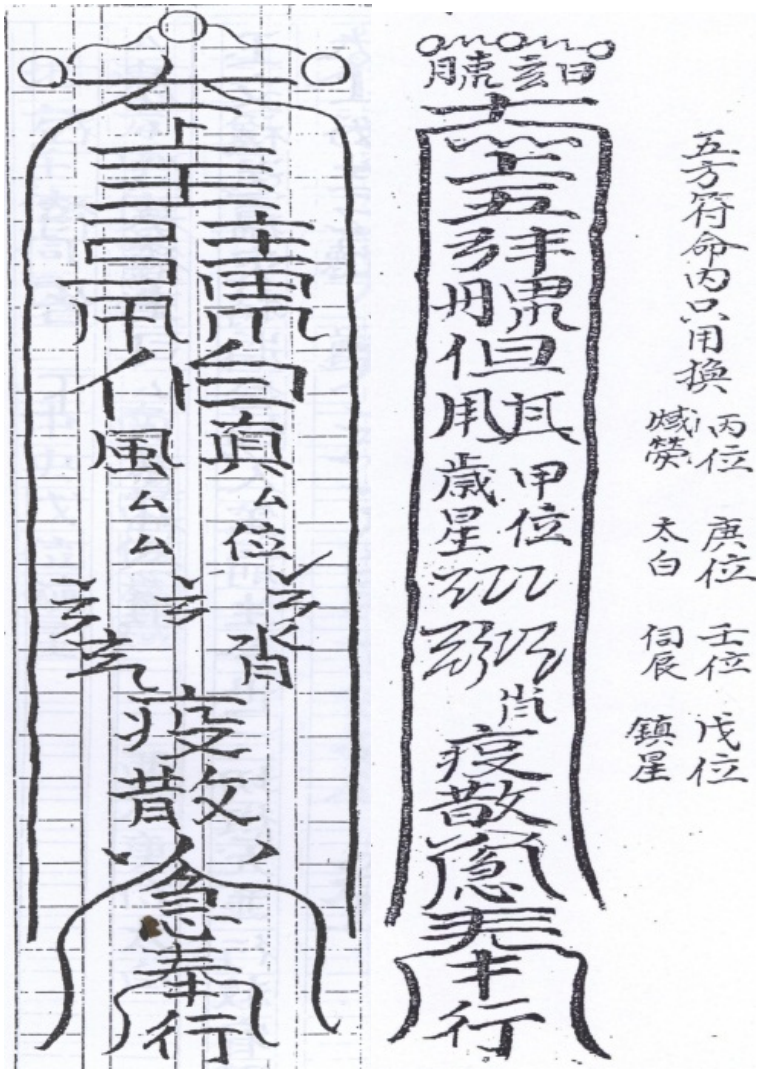
勅速遣不停，敢有下鬼等怪久悃生靈者，仰准符命，拷攝施行」，高屏地區作「上明洪造下副微生，若有不遵久困生靈者，仰准符命，拷治施行」。

就符命的用紙質地而言，二地則分歧明顯：臺南地區五道符命均係黃紙墨書，高屏地區則視方位而不同：「東方鎮禳災運真符」採用青色紙（墨書）、「南方鎮禳災運真符」採用赤色紙（墨書）、「西方鎮禳災運真符」採用白色紙（墨書）、「北方鎮禳災運真符」採用黑色紙（白書）、「中央鎮禳災運真符」採用黃色紙（墨書）。

此外，有關符命的鈐印及簽署格式也有差異：臺南地區乃於篇首「玉清鎮禳災運真符」中「鎮禳」二字上正蓋「道經師寶」印，高屏地區則無此鈐印。又如文末主行科事的執法高功之簽署，臺南地區在姓氏後署花號（如存心、忠心等）、並於花號上疊書一「印」字（係朱書），而高屏地區則簽署姓氏及法名、並於法名上正蓋執法高功之私印（如「微臣 XXX 印」字樣）。

符命中「行」字書寫及朱批規範也因地域而有所不同：臺南地區通常於「承誥奉行」四字上朱筆疊書一「行」字，而高屏地區則在文末時間落款「XX 日告下」字樣後朱書一「行」字。茲將臺南地區「和瘟五方符命」中批朱之字（以穎川道壇陳榮盛道長主持的西港慶安宮己丑科五朝王醮為例）列舉如下：右、今、等、體、於、吾、下、仰、一、日。而高屏地區符命中則無朱批痕跡。

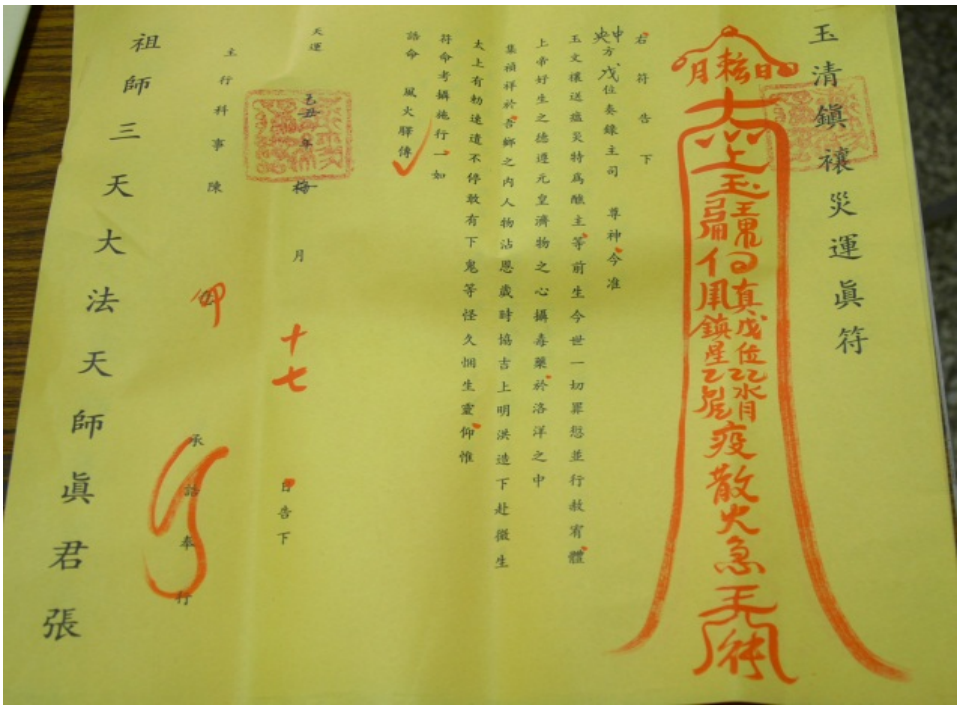
當然，除了上述差異外，臺南及高屏二地存在很多共同特徵：（1）符命中所書符籙（五方符式）之筆劃雖在細微上略有差異，但符式基本結構則大抵相同（詳見圖一）；（2）文檢的書寫格式及換行、稱謂等基本一致；（3）「一如誥命，風火驛傳」字樣中以朱筆勾檢末尾之「傳」字，藉此表示乃係急件，必須立即傳送、沿塗不得耽擱；（4）「天運 XX 年 X 月」中「年 X 月」字樣上正蓋「道經師寶」印。



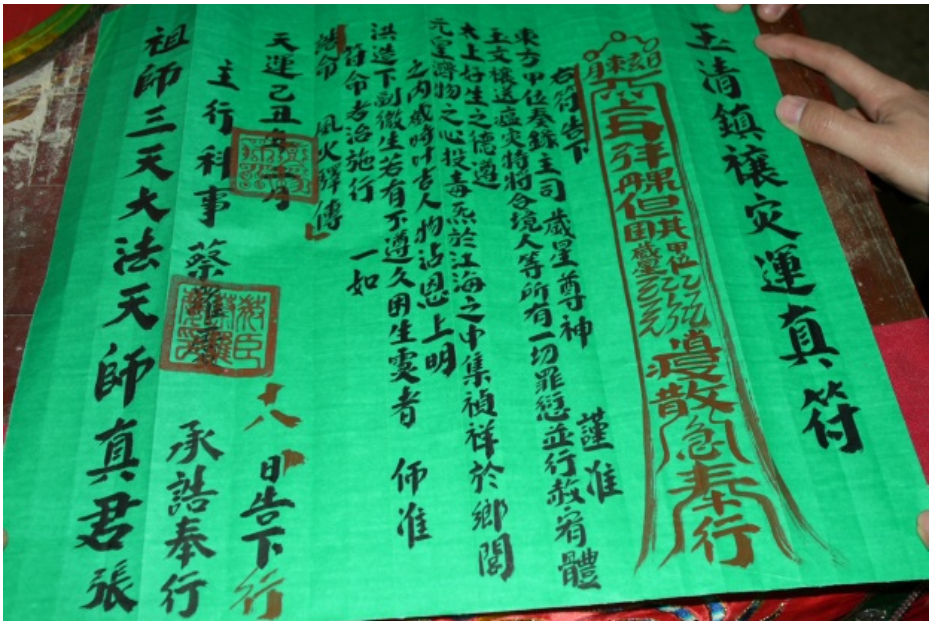
（臺南地區）（高屏地區）

圖一：臺南與高屏二地「和瘟五方符式」





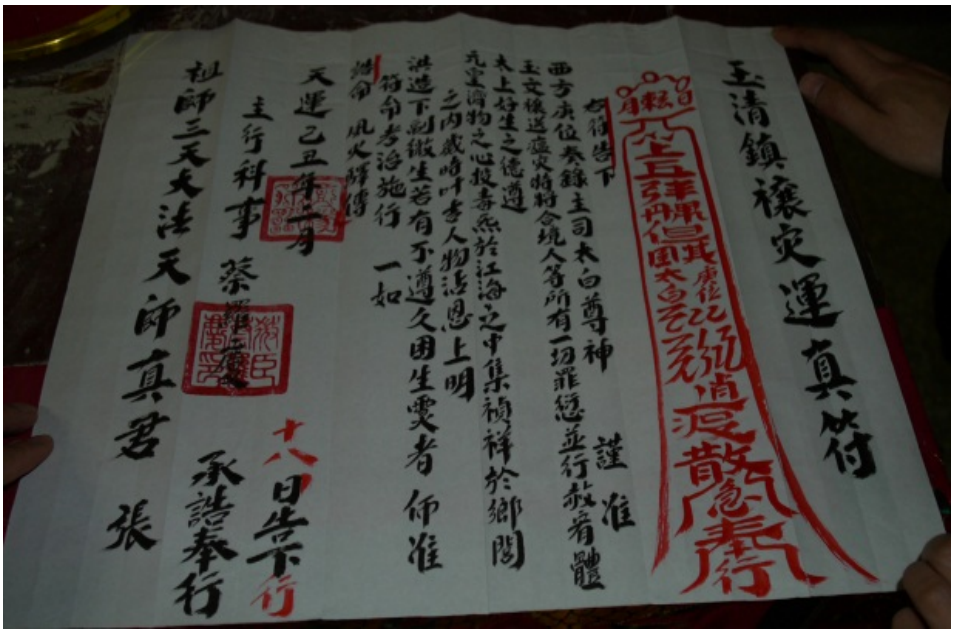
圖二：西港慶安宮己丑科王醮「關祝五雷神燈儀」之東方及中央鎮禳災符（陳榮盛主持）



圖三：安定鄉真護宮己丑科王醮「關祝五雷神燈儀」之東方鎮禳災符（蔡志民主持）



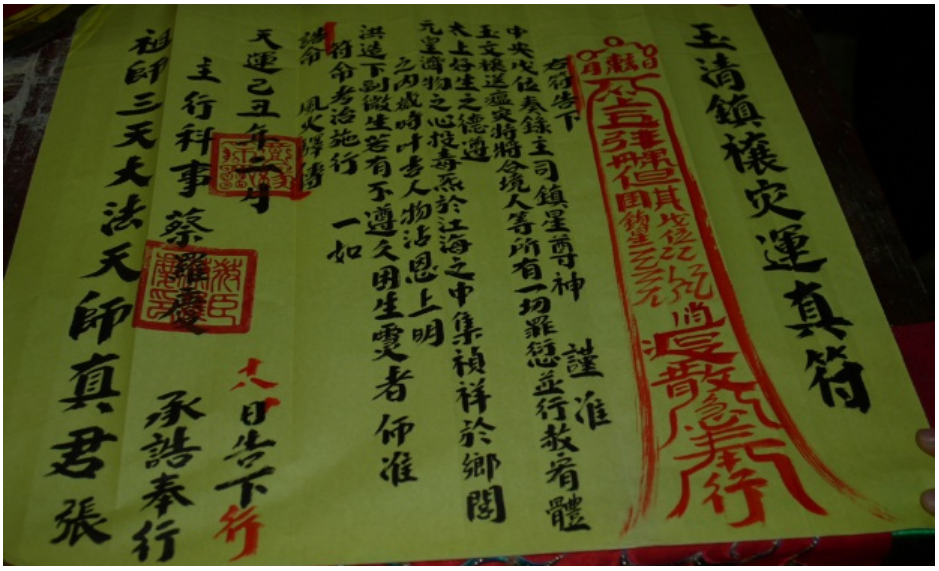
圖四：安定鄉真護宮己丑科王醮「關祝五雷神燈儀」之南方鎮禳災符（蔡志民主持）



圖五：安定鄉真護宮己丑科王醮「關祝五雷神燈儀」之西方鎮禳災符（蔡志民主持）



圖六：安定鄉真護宮己丑科王醮「關祝五雷神燈儀」之北方鎮禳災符（蔡志民主持）



圖七：安定鄉真護宮己丑科王醮「關祝五雷神燈儀」之中央鎮禳災符（蔡志民主持）

（四）法信名目

這場「關祝五雷神燈儀」（含「禳災和瘟三獻儀」文場部分）所需法信（物品）可分為信物（供品）和法器兩大類，茲將名目清單分別羅列如下：

1. 供品類

就慣例而言，每場醮儀所供奉的物品均係由舉辦者（廟方）按照道士開列的清單事先採辦和貯備好，並在儀式開始前由「香辦」（即道士團中後場服務人員）遵循一些規則和原則加以陳設。本次科儀中擺放「王壇」洞案上的供品有如下：

五牲一付，五秀一付，蜜餞二付，牽員、粽子各廿四個，甜粿、發粿各一塊，大麵、紅龜粿各一盤，菜碗（乾菜料）十二碗，大餅十二塊，麵豬、麵羊各一付，五色高錢一付，香爐一個，燭臺一對，茶盅、酒盅各三個，酒一瓶，帶尾甘蔗一根，鮮花一對，水果一付。

上述供品中多數係當地民眾日常生活中常見的特色食物，其數目必須嚴格遵守規定來置辦。此外，壇場供祀的鮮花和水果也必須保持新鮮，通常每天都會由專人更換。

值得一提的是，道書文獻中還介紹了古代「禳瘟疫醮」所需的供品名目。如《赤松子章曆》（卷一）詳載「斷瘟疫章」時的法物信儀：「紙百幅，香三兩，筆一管，墨一笏，書刀一口，席二領，油一斗，錢七十文，繒一丈二尺，隨家口多

少各則」。[107]此外，《太上三五傍救醮五帝斷殟儀》言及斷瘟儀「所須色目，具列如後：真乳頭香一兩半（六爐）；[108]案六面；筆五管；墨五錠；五方綵各一段（隨方色）；手巾五條（各長四尺二寸）；命祿米五盤（每盤一斗二升）；酒一斗（盞子四十隻）；信錢五分（每分一百二十文）；紙一束（五帖作錢財、五帖鎮座）；醮盤四十分（餅餤、胡桃、乾棗、乾魚、鹿脯、時新菓子）；茅香湯一椀；燈十二盞；桃牌六枚（各長一尺一寸、闊二寸）」。[109]這裏所列信物的種類及數量，顯然較之《赤松子章曆》尤為繁雜。

2. **法器類**

道士團日常科演時所必備的全套法器：大鼓一、手鼓（柄鼓）一、鐘一、磬一、鑼二、鐃鈸二、鐺一、木魚一、手鈴一、淨水盂一、朝笏一、法劍一、牛角一、表官和表馬各一（此係「禳災和瘟三獻儀」焚燒表文時用）、古仔紙若干、五營令旗（僅限高屏地區靈寶道壇，臺南地區則無）。[110]除了上述常規性法器外，本場儀式還專設了幾種特製之法器（道具）：

（1）北斗七星燈：米斗內插香蕉樹柱（或以木棍代替），其上設七盞斗燭（頂端一盞，其餘六盞分佈兩側），香蕉樹或木棍上貼符五道，共計五色、貼於相應方位：黃色符籙居中粘貼於頂端，青、紅二符貼於左側，黑、白二符貼於右側。陳設「北斗七星燈」的用意乃係祈求北斗君為信眾消災解厄、轄境安寧。

（2）五雷燈：高屏地區流傳的清同治抄本《金籙祈安和瘟文檢》中對「設五雷燈之法」介紹說：「王爺府二門內用香蕉檳一株，大燈盞五塊，以竹佈列燈盞置於香蕉檳之上，其燈盞須必燈光燦爛，不可不明。」事實上，筆者實地田野調查時見到的五雷燈均係米斗中平鋪五盞斗燭（按五個方位水準擺設）或香蕉樹叢上插五隻蠟燭（依五方垂直陳設），無論立體式抑或平鋪式五雷燈均會在斗內燭前插一枚五雷號令。值得一提的是，某些道團或醮壇會基於各種原因而省略「北斗七

(107)《赤松子章曆》卷一，《道藏》第 11 冊，頁 175。此外，唐代朱法滿撰《要修科儀戒律鈔》卷十一「斷瘟疫章」中列舉的信物亦大略相同，如云：「右用紙百張，香三兩，筆一管，墨一丸，書刀一口，席二領。隨家口口別，油一升，錢百文，繒一丈二尺。」（唐・朱法滿，《要修科儀戒律鈔》卷十一，《道藏》第 6 冊，頁 973）。

(108) 括號內文字，在《道藏》中原係以小字註釋形式出現。下同。

(109)《太上三五傍救醮五帝斷殟儀》，《道藏》第 18 冊，頁 333。今人呂鵬志認為此經「可能是隋唐時期編撰的，依據有二：一是經中行儀者自稱『洞淵弟子』，以『洞淵』作法職稱號始見於七世紀初問世的《三洞奉道科誡》，二是經中提到『洞淵神咒齋』，此齋名始見於唐」。（呂鵬志，〈早期道教醮儀及其流變考索〉，收於載譚偉倫主編，《中國地方宗教儀式論集》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2011），頁 105）。

(110) 高屏地區靈寶道派舉行各種醮儀時必會在供案上陳設五營令旗，而臺南地區則無此規矩。

星燈」，僅設置「五雷燈」一種而已。[111]「五雷燈」功用乃係借助五方雷王的神力來驅除境內的一切疫鬼和不祥。

（3）水盆（水桶）：供案前或旁側擺放一水盆或水桶、內盛清水，盆上橫跨火筷一支（或以線香代替）。科儀中唱宣「和瘟五方符命」節次時，待每道符命唱宣完畢後，均由一名道眾執符在水盆或水桶上方予以焚燒，任由灰燼落入水中。待「禳災和瘟三獻儀」（文場部分）結束後，將水盆或水桶加蓋密封、其上按照五方次序粘貼五道雷符（原貼「北斗七星燈」柱上），再貼以「和瘟天赦符命」（尾日和瘟用之粘在王船上）及相關疏文，最後將其送上王船或壇外丟棄。

概言之，上述特殊法器的陳設均係出於一個宗旨和目的：驅逐瘟疫。其實，將瘟疫等「諸不祥」禁錮於桶內，隨同王船焚化或拋擲海中，此種做法亦見於清代閩臺地區「送王船」習俗中。如疑出日據初時《安平縣雜記》（又名《節令》）「風俗現況」條記載了清末臺灣安平縣（今臺南市安平區）民眾「送王船」儀式的大致過程：「六月，白龍庵送船。每年由五瘟王爺擇日開堂，為萬民進香。三天後，王船出海（紙製王船）。先一日，殺生。收殺五毒諸血於木桶內，名曰『千斤擔』。當擇一好氣運之人擔出城外，與王船同時燒化。民人贈送品物米包，名曰『添儀』。是日出海，鑼鼓喧天，甚鬧。一年一次，取其逐疫之義也」。[112]據引文描述，安平縣民眾乃將五種毒物（青蛇、蜈蚣、蠍子、壁虎、蟾蜍）的血（代表極惡毒之瘟疫）儲存於木桶內，謂之「千斤擔」。然後，挑選出一位兼有好運及力氣的人士，將桶挑出城外，將其與王船同時焚化，藉此代表送走瘟疫。無獨有偶，清代福州民眾「出海」（「送王船」）時也以木桶儲血以示送瘟，只不過不是五毒血，而是將祭祀犧牲的毛和血儲於木桶內，並諱稱之為「福桶」。如據《烏石山志》卷三〈寺觀〉「南澗報國寺」條註釋曰：「福城內外凡稱澗、稱殿者，皆祀疫神。……值五六月間，導神出遊，曰『請相』，紙糊替身，懷於各神鬼襟帶之間，再遊為遊村，末則驅疫，曰『出海』，剪采為舟，備食息起居諸物，並神鬼所請之相納於舟中，鼓噪而焚于水次，以祭祀毛血貯木桶中，數人負之而趨，謂之『福桶』。行者避之」。[113]由此可見，所謂「福桶」實為「瘟桶」，同前引安平縣「千斤擔」一樣，其內中盛裝的「祭祀毛血」乃代表瘟疫。無論「福桶」抑或「千斤擔」既然都盛裝了瘟疫，那麼就要被送出城外的。前引文中談到安平地區「千斤擔」「當擇一好

(111) 筆者實地採拍的四場「關祝五雷神燈儀」中，僅灣裡大順道壇蘇基財道長主持的蘇厝長興宮七朝王醮「關祝五雷神燈儀」（2009 年 4 月 3 日晚）同時設置了「北斗七星燈」和「五雷燈」，其餘三場均僅設「五雷燈」而已。

(112) 佚名，《安平縣雜記》，收於臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣文獻叢刊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959）第 52 種，頁 15。

(113) （清）郭柏蒼、劉永松纂輯，福州市地方志編纂委員會整理，《烏石山志》（福州：海風出版社，2001）卷四，頁 76。

氣運之人擔出城外」，而這裏「福桶」則需「數人負之而趨」，想必較之「千斤擔」更沉重一些吧。



圖八之一：蘇厝長興宮七朝王醮「關祝五雷神燈儀」之七星燈



圖八之二：蘇厝長興宮七朝王醮「關祝五雷神燈儀」之七星燈



圖九：西港慶安宮己醜科王醮「關祝五雷神燈儀」之五雷燈（立體式）



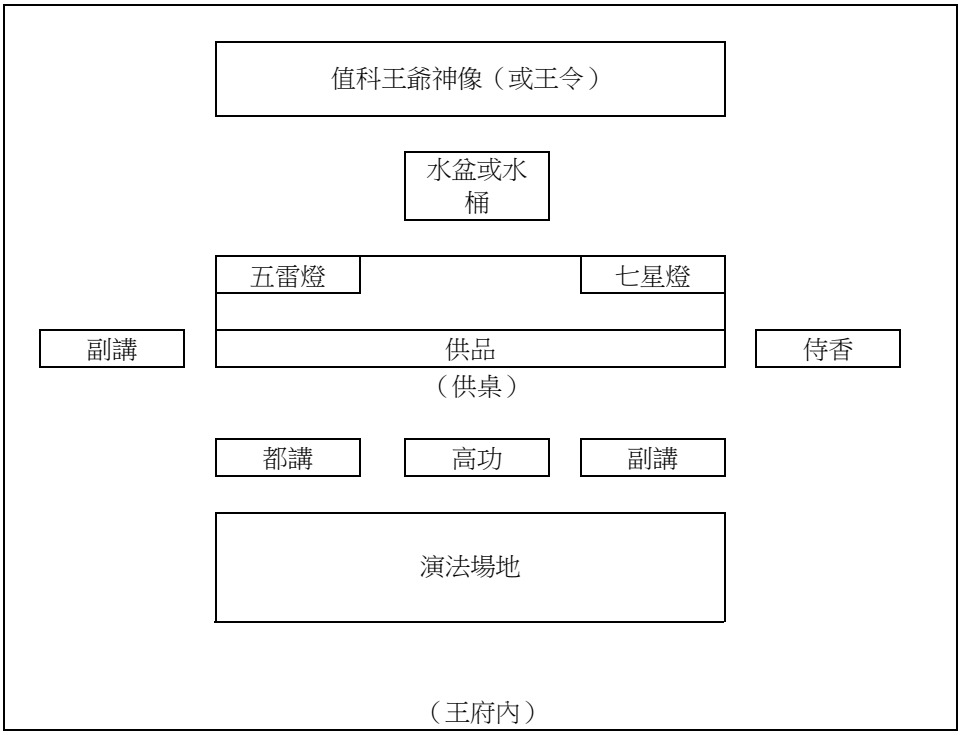
圖十：蘇厝長興宮己丑科王醮「關祝五雷神燈儀」之五雷燈（平鋪式）





圖十一：蘇厝長興宮七朝王醮「關祝五雷神燈儀」完畢後貼符密封的水桶（「瘟桶」）

表三：臺南地區靈寶道派敷演「關祝五雷神燈儀」之壇場示意圖



五、結論

綜上所述，「關祝五雷神燈儀」是今天臺灣南部地區王醮及禳瘟祈安醮中必然安排的一項科儀內容，乃旨在啟請五方雷王分別施展無窮神威以達到祈禳却災、驅逐瘟疫之效果。今本《五雷神燈儀》與明代《正統道藏》本《正一殟司辟毒神燈儀》均係屬於禳瘟疫醮之燈儀類。這兩種科儀文本儘管文字內容差異甚大，但在文本結構和儀式流程上卻有著較多的相似性。故而說，今臺灣地區所見「關祝五雷神燈儀」有著古老的傳統，甚至可以說與宋元時期禳瘟醮儀是一脈相承的。

此外，今本《五雷神燈儀》仍保留了大量的神霄派及東華派道法之痕跡：譬如文本中所啟請的神祇均係出自神霄仙譜系統；又如召請五方雷王施行雷法藉此驅逐疫鬼。這些都是入元以後東華派和神霄派漸次融入靈寶派的一種文化遺存和文獻見證。尤為難得的是，「關祝五雷神燈儀」作為神霄法術而被臺灣靈寶派道士近乎完整地繼承和保存下來，且沿用至今，這在道教傳播史上並不多見，值得我們深入地研究和探討。其實，今天臺灣靈寶道派行科演法時乃雜糅了清微派、東華派、神霄派、上清派、閭山派等其他宗派之法術也是不爭的事實。故而說，借助「關祝五雷神燈儀」這一案例，我們可以更深入地洞察宋元以降道教靈寶派在

發展過程中不斷地相容並蓄、吐故納新的歷史特徵，及其與神霄派、東華派等其他道派千絲萬縷的內在關係。這對理解近世以來的教派融合及宗教與民俗的互動等都有著十分積極的意義。

附錄一

《金籙禳災和瘟五雷神燈儀》（又稱《靈寶禳災瘟司部五雷燈科儀》）

步虛

金童開寶殿，玉女散香花。繚繞道場中，高真前供養。

（步虛完畢，高功撚香默念密咒：一炷心香，專奉三清，氤氳結篆，透上虛空，千真萬聖，同鑒爐庭。急急如香煙結篆天尊律令勅。）

淨壇

琳瑯振響，十方肅靜。河海靜默，山嶽吞煙。萬靈振伏，招集群仙。天無氛穢，地絕妖塵。十方肅靜天尊。

啟聖

（高功謹稱法位，具職位；醮主等俯身百拜臨壇）

謹當誠上啟：神霄玉清真王長生大帝、高上神霄宮雷祖無窮大帝、六合無窮老祖天師高明大帝、玉虛使相北極紫皇玄天上帝、正一龍虎賞罰司金輪趙元帥、東方行瘟威烈張雷王、南方行瘟威烈劉雷王、西方行瘟威烈鍾雷王、北方行瘟威烈史雷王、中央行瘟威烈趙雷王、賞善罰惡判官、龍虎賞罰司一行官將、當境虛空過往鑒巡察使者、合壇真宰一切威靈，仗此真香，普同供養，普同供養。

恭望眾聖仁慈，洞回昭鑒，洞回昭鑒。恭聞天道福善禍淫，昭然可畏。玄壇信賞罰暴，至公無私。是以幽冥實司，威福出乎震、入乎巽。陰陽不測斯為神，順乎天、應乎人。往來無窮，號曰聖聰。轄落東西南北，提攜夷狄蠻戎，排五陣而列五營之兵，行五炁而掌五瘟之部。行，驅雷役電；飛，走火行風。或變形而作虎馬雞豬，或為將而化鯨龍犀象。何神不伏，何鬼敢衝？職司功過不紊毫釐，以掌生死而靡有私。飛空走陸，有雷火之奔衝；食鬼吞魔，哨風煙而猛烈。威不可犯，功實難量。疾病者能使更甦，官符者能悉頓除，聞之者則喪膽，見之者則滅形。凡有祈禳，實蒙報應。

入意

以今奉道設醮，禳災祈安保境植福，醮主偕合眾人等，涓沐身心，粧嚴燈像，布乾坤之命令，出巽戶以威嚴，燃以神燈，發為大火。熒熒烈焰，能燒百禍之根；赫赫威光，可滅諸魔之種。凡有懇請，必契感通。

稽首皈依，虔誠讚詠，志心信禮高上神霄宮雷祖無窮大帝。（宣牒入意）

唱宣「和瘟五方符命」

臣法眾等志心皈命，東方張帥威烈雷王麾下猛將、諸雄兵。

伏乙太皞司春，稟東靈之正炁。青雷主令，壯元帥之威光。逆行而掌春瘟，順行而施春令。以今某恭款葭心，虔依妙範，發神燈而布位，燃寶炬以流光。伏願青陽九炁，育萬物以發生，丹懇一通，葉四時而清泰。

稽首皈依，虔誠讚詠，具有東方符命。謹當宣告。（都講宣讀東方鎮禳災符命）

志心信禮高上神霄宮正一龍虎賞罰司東方威烈張雷王。

東方雷王，主行春令。變化為虎，統兵九萬。九夷專職，主掌春瘟。凡人懇禱，除禍消迍。神燈一照，道炁長存，與道合真。

臣法眾等志心皈命，南方劉帥威烈雷王麾下猛將、諸雄兵。

伏以祝融在候、炎帝司令，乃赤雷布炁之時，實元帥行權之節。逆行則司其毒，順行則平其衝。以今奉道設醮，禳災祈安保境植福，醮主偕合眾人等，恭款葭心，虔依妙範，列神燈而布位，照燃焰炬以通光。伏願解民瘟、阜民財，播南方之長養；蒙神麻、賴神庇，覆下土以和平。稽首皈依，虔誠讚詠，具有南方符命。謹當宣讀。（副講宣讀南方鎮禳災符命）

志心信禮高上神霄宮正一龍虎賞罰司南方威烈劉雷王。

南方雷王，主行夏令。八蠻司政，統領萬兵。炎帝三炁，使人畏驚。凡人禱祝，除邪輔正。神燈一照，道炁長存，與道合真。

臣法眾等志心皈命，西方鍾帥威烈雷王麾下猛將、諸雄兵。

伏以少昊司秋，按西方之肅令。雷神布炁，助元帥之威光。逆行而主秋疫之災，順動而有秋成之寶。以今奉道設醮，禳災祈安保境植福，醮主偕合眾人等，恭款葭心，虔依妙範，像神燈而布位，燃寶炬以通光。伏願金風一發，掃人間熱惱之頓。玉露霑沛，應天下豐瑞之稔。稽首皈依，虔誠讚詠，具有西方符命。謹當宣讀。（引班宣讀西方鎮禳災符命）

志心信禮高上神霄宮正一龍虎賞罰司西方威烈鍾雷王。

西方雷王，主行秋令。變形豬雞，考察巡遊。統兵七萬，管六戎州。掌行秋疫，七炁斂孛。凡人投請，毒炁潛收。神燈一照，道炁週流，與道合真。

臣法眾等志心皈命，北方史帥威烈雷王麾下猛將、諸雄兵。

伏以北帝行權，攝黑雲之五炁。雷王居職，主玄壇之一司。逆行而主冬癘，順動而降善福。以今奉道設醮，禳災祈安保境植福，醮主偕合眾人等，恭款葭心，虔依妙範，像神燈而布位，燃寶炬以通光。伏願掃蕩凶災，降六花之瑞雪。潛回陽炁，

扇一陣之仁風。稽首皈依，虔誠讚詠，具有北方符命。謹當宣讀。（侍香宣讀北方鎮禳災符命）

志心信禮高上神霄宮正一龍虎賞罰司北方威烈史雷王。

北方雷王，主行冬令。變化為豬，神鬼敢衝。統兵五萬，攝主秋中。玄冥五炁，冬癘災殃。凡人求請，命運亨通。神燈洞照，我道興隆，與道合真。

臣法眾等志心皈命，中央總攝趙帥威烈雷王麾下猛將、諸雄兵。

伏以四時葉序，稟天地惡煞之權。一炁居中，行玄壇賞罰之事。功過無失，報應非差。逆行總攝散行之罪，順動而迸福壽之慶。以今奉道設醮，禳災祈安保境植福，醮主偕合眾人等，恭款蔫心，虔依妙範，像神燈而布位，烈焰炬以通光。志心皈命高上神霄宮龍虎賞罰司中央總攝威烈趙雷王。一指而萬，千和萬合，自然成真，總扶而萬事百般，悉皆如意，合境（家）康泰，各保平安。稽首皈依，虔誠讚詠，具有中央符命。謹當宣讀。（高功宣讀中央鎮禳災符命）

志心信禮高上神霄宮正一龍虎賞罰司中央總攝威烈趙雷王。

中央雷王，微妙真空，主行四季。神霄趙王，統兵千萬，總攝中央。三泰總是，龍虎英雄，惡則罰罪，善則賞功。凡人瞻仰，無願不從。神燈一照，享福無窮，與道合真。

唱偈

五方降真炁，萬福自來迎。長生超八難，皆由奉七星。生生身自在，世世保心清。善似光中影，應如穀裏聲。三元神共護，萬聖眼同明。無災亦無障，永保身康寧。福生無量天尊。

送聖

（高功口白：）向來祝燈功德，竝已週完。上祈元帥大壯威光，伏以天師建龍虎之壇，靈阿鬼護皇民，有螻蟻之懇，道合神同，陽行陰報，理實昭彰，明作暗還，事無差舛。五方五將，掌人間善惡之司。五炁五雷，為天下災祥之兆。順之者則為五美，逆之者則為五傷。以今奉道設醮，禳災祈安保境植福，醮主偕合眾人等，發瑞像以舒壇，按玄科而行道，列時新之五菓，焚靈寶之茗香。志心皈依五師，投誠五雷，仰祈靈應，俾五福以咸臻。專鑒精誠，使五行而順序。更翼合境（家）迪吉，人物阜康，火盜雙消，災瘟殄滅，如上良因。

（高功率道眾齊聲口白：）志心稱念：雷聲普化天尊、威光自在天尊、消災解厄天尊、長生保命天尊、福生無量天尊、五雷威烈雷王。大道不可思議功德，不可思議功德。

化紙咒

千千截首，萬萬翦形。魔無干犯，鬼無祆精。三官北酆，明檢鬼營，不得容隱。金馬驛程，普告無窮，萬神咸聽。三界五帝，列言上清。

迴向

向來關祝五雷禳災神燈，完成功德。上祈高真列聖，賜福消災。仝賴善功，證無上大道。一切信禮。

附錄二
明代《正統道藏》本《正一殟司辟毒神燈儀》

法事如式

伏以混沌既分，氣形乃判，女媧斷鰲而立極，伊祈曆象以授時。分三才而成三，播五行而為五。由是氣分七十二候，歲定三百六旬。成變化以行鬼神，妙陰陽而運寒暑。天垂象則吉凶可見，人稟性而禍福自來。故慶源乃襲於積善之家，而殃咎必幾於作惡之者。幸有禱祈之路，抑開方便之門。以今信士某囿形覆燾之間，託跡帡幪之下，正心誠意，尊天敬神，啟建玄壇，修崇清醮。香煙縹緲，靄空洞之雲霞；燈焰熒煌，燦青霄之星斗。瑤臺月冷而仙裾縹渺，碧漢風清而雲馭翱翔。察茲懇懇之齋羞，願賜迂迂而降監。伏願明德誕敷，洪恩下沛，增注方來之慶，蠲消已往之非。萬福攸同，羣魔滅試，無災無害，且逸且安。金書標不朽之名，青簡注延生之法。更祈加護，是罄恪恭。稽首歸依，無極大道。

臣眾等志心歸命，東方行瘟張使者。

伏乙太虛之上，諸天之尊，自然九色之光華，不假三晨之照燭。上至日月星宿，下及海嶽山川，或傾事帝之心，盡屬為臣之禮。宮室戶牖，殿閣樓臺。或珍寶以營成，或雲霞而結就。虛無縹緲，是為恍惚之庭；森羅淨霧，別有通明之殿。每於齋日，普集群靈，風生而紫宇成音，煙起而清風結篆。百千萬之仙眾，三十二之帝君，莫不大會玉京，上朝金闕。以今信士某銀缸燦爛，檀炷氤氳，惟願降臨，謹當讚詠：

布列銀缸，化成寶蓋。燦爛光華，流星俯屆。九霄儀仗，徘徊下邁。五色祥雲，氤氳沆瀣。勑下三官，消除災害。疫疾瘟疸，皆蒙痊瘥。殟司部從，驅邪除怪。降福消災，虔恭匪懈。

臣眾等志心歸命，南方行瘟田使者。

伏以惟皇上帝，陰騭下民，故敕溫部之神明以分天道之禍福。積善者有餘慶，則可保於安寧；積惡者有餘殃，則難逃於譴責。主殟聖者，威重權高。都天元帥，勢大職尊。昔武王治世之日，乃匡阜得道之時。禦氣乘風，孰可攀於仙駕，幽岩邃穀，今猶見於靈蹤。尊號和瘟，靜明敕賜。雖大道之瘟疫，惟人所召。然神明之糾察，惟德是依。以今信士某是以香裊輕雲，燈排列宿，惟願降臨，謹當讚詠：

仰啟五殟，尊神聖帝。願回聰直，廣垂濟惠。元帥都天，留恩一切。左右威靈，無諸凝滯。匡阜先生，和殟却癘。收殟攝毒，福及後裔。駐想雲輿，來臨壇治。保佑一家，永依神庇。

臣眾等志心歸命，西方行瘟趙使者。

伏以洪爐造物，覆燾所以無私；踈網臨人，善惡因而有報。恐懼修省之戒，嚴恭夤奉之文。羲易所傳，周書備載，吉凶在我，禍福無門。降年不永者，惟民宿辜；不善餘殃者，非天作孽。若能悔過，百祥自此而臻；苟不悛心，六極自然而至。故有殟部，以奉天符。一紀之中，令年王而行賞罰；五方之內，假將軍以秉威權。力梵魔王，輔聖每彰於猛烈；張康太保，隨神常顯於靈通。願藏雷電之威，乞賜禧祥之祉。以今信士某是以燈開菡萏，香噴狻猊，惟願降臨，謹當讚詠：

力魔梵王，曲垂大造。太保張康，尊安廟貌。十二年王，尊帝所告。五方使者，除兇去暴。正直聰明，褒忠佑孝。廣變清涼，恩歸覆燾。

臣眾等志心歸命，北方行瘟史使者。

伏以皇天無親，大道不器，其功可以妙萬物，其明可以照四方。延福延生，俱有修禳之法；若男若女，咸蒙覆燾之恩。惟命殟司，下臨凡世，行病則有鬼王之猛烈，發汗則有使者之神通。以禍福化人，以災祥降世。常善救物，豈非惡害之心；無量度人，乃有好生之德。以致陰陽消息，寒暑往來，十二律之無私，四六氣之有準，瘟分三十六種，候列七十二神。心萌善則災消，意造非而禍至。倘伸夤奉，必賜康和。以今信士某是以香飄馥鬱，燈布熒煌，惟願降臨，謹當讚詠：

三十六旬，主張氣候。二十四神，門差刻漏。七十二神，時行所受。十二律呂，黃鐘太簇。皂纛鋒刀，長牙巨獸。天之命令，生靈是佑。慈造回顏，神威怠咎。保佑一家，康寧富壽。

臣眾等志心歸命，中央行瘟鍾使者。

伏以先聖所制，亙古流傳，必須顯跡於神通，然後隨方而祭祀。據壇祠而遵天命，居境域以顯威靈。旨酒佳殽，列杯柈而豐潔；朱甍碧瓦，設堂殿以深嚴。或道教之真仙，或釋門之大士，或往古之英烈，或上世之賢良，或畫繪以作容儀；或埏土而成相貌，享一方之供獻，納千里之瞻依。以今信士某是以絳蠟搖紅，紫檀凝霧，人皆欽仰，士庶歸依。法眾虔誠，謹當讚詠：

郡邑靈神，人之主宰。社令城隍，血食千載。祠廟靈祇，名彰英彩。亙古名賢，周遊四海。一方祭祀，豈容有改。願回洞鑒，來臨爽愷。保佑一家，永無驚駭。

諷經　宣疏　化財　回向

正一殟司辟毒神燈儀竟

引用書目

一、古典文獻

《續修四庫全書》編輯委員會編
2002 《續修四庫全書》。上海：上海古籍出版社。
佚名（元代成書、明代增補）
1990 《繪圖三教源流搜神大全（外二種）》。上海：上海古籍出版社。
莊陳登雲守傳、〔美〕蘇海涵（Michael Saso）編輯
1973 《莊林續道藏》。臺北：成文出版社。
郭柏蒼、劉永松（清）纂輯，福州市地方誌編纂委員會整理
2001 《烏石山志》。福州：海風出版社。
張宇初、張國祥（明）等編
1988 《道藏》。北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社。
臺灣銀行經濟研究室編
1959-1972 《臺灣文獻叢刊》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

二、今人著作

丸山宏
2004 《道教儀禮文書の歷史的研究》。東京：汲古書院。
大淵忍爾
1983 《中國人の宗教禮儀：仏教、道教と民間信仰》。東京：福武書店。
任繼愈
1991 《道藏提要（修訂本）》。北京：中國社會科學出版社。
吳永猛、謝聰輝
2005 《臺灣民間信仰儀式》。臺北：空中大學。
呂錘寬
1994 《臺灣的道教儀式與音樂》。臺北：學藝出版社。
松本浩一
2006 《宋代の道教と民間信仰》。東京：汲古書院。
康豹(Paul R. Katz)〔美〕
1997 《臺灣的王爺信仰》。臺北：商鼎文化出版社。
淺野春二
2005 《臺灣における道教儀禮の研究》。東京:笠間書院。
陳國符
1963 《道藏源流考》。北京：中華書局。
劉枝萬
1983 《臺灣民間信仰論集》。臺北：聯經出版社。

Schipper, Kristofer and Verellen, Franciscus
2004 *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*（《道藏通考》）,The University of Chicago Press Chicago & London.

三、學位及期刊論文

丁煌
1990 〈臺南世業道士陳、曾二家初探——以其家世、傳衍及文物散佚為主題略論〉,《道教學探索》30：283-357。
山田明広〔日〕
2008 《道教齋儀の研究》。關西大學博士學位論文。
方淑美
1995 《臺南西港仔刈香的空間性》。臺灣師範大學地理研究所 1992 年碩士學位論文，臺灣師範大學地理研究所。
李遠國
2003 〈論道教燈儀的形成與文化功用〉,《中國道教》2：34-38。
李豐楙
1993 〈臺灣東港安平祭典的王爺繞境與合境平安〉,《民俗曲藝》85：273-323。
2001 〈迎王與送王：頭人與社民的儀式表演——以屏東東港、臺南西港為主的考察〉,《民俗曲藝》129：1-42。
施博爾(Schipper, Kristofer M.)〔法〕
1966 〈臺灣之道教文獻〉,《臺灣文獻》17(3)：173-192。
康保成
2001 〈戲曲術語「科」、「介」與北劇、南戲之儀式淵源〉,《文學遺產》2：53-143。
康豹(Paul R. Katz)
1991 〈屏東縣東港鎮的迎王平安祭典——臺灣瘟神與王爺信仰之分析〉,《中央研究院民族學研究所集刊》70：95-211。
詹石窗
2000 〈道教燈儀與易學關係考論〉,《周易研究》2：55-68。

臺灣正一道傳度科儀文本比較研究初探──以臺南潁川道壇及新竹正一嗣壇為例*

李建德**
國立彰化師範大學國文學系

一、前言

在世界上的各大傳統宗教中，「非教徒」若欲成為該宗教的正式「教徒」，大多必須參與一種跨越聖俗身分的儀式，這種儀式在佛教謂之「皈依」，在基督宗教稱為「受洗」，至於唯一發源於中國本土、並作為文化根柢的民族宗教──道教，這種儀式則被稱作「傳度」。(1)曾輔佐六十三代天師張恩溥 (1904-1969) 開創「教會三級制」的趙家焯 (1901-1982) 道長，在 1972 年制定〈道教教徒登記規則〉時，即於開宗明義的首條言明「道教以復禮傳度或奏職，為成為教徒必經之儀式。凡信奉道教，未經復禮傳度或奏職儀式者皆稱信徒」。(2)由此可知，當代臺灣道教在「非教徒」與「教徒」之間，又增加了「信徒」一階，而〈道教教徒登記規則〉第九條對於道教「教徒」之資格，則詳細界定為「一、正式經復禮傳度儀式者。

---

* 本文初稿於 2012 年 10 月 21 日在「第三屆南瀛研究國際學術研討會」宣讀，感謝講評人蕭進銘教授及會後兩位匿名審查委員提供的寶貴看法及相關資訊，筆者並據講評、審查意見進行調整、修改。

** 李建德，國立彰化師範大學國文學系博士班研究生，現為國立彰化師範大學國文學系、國立臺中科技大學通識教育中心兼任講師。

(1) 由於「教中有教」的緣故，道教各宗派對初真弟子入道儀式的名稱也不盡相同，如「授度」、「皈依」、「復禮傳度」、「授炁」等，本文所指涉的「傳度」，係指取得教徒身分之義，至於本文分析的兩種「傳度科書」，係運用在初真弟子取得神職人員身分（俗稱「奏職」）的場合，感謝審查委員的指正。有關「教中有教」之論點，筆者係取自龔鵬程教授的觀點。龔先生認為道教各宗派在尊重其內部差異的情況下，對外雖整合為道教，卻內部仍有自己的傳承，因此，後世道教不自稱為某派，而仍自稱為某道（如正一道、淨明道）、某教（如太一教、玄教），詳參氏撰，《道教新論》（北京：北京大學出版社，2009），頁 15。

(2) 趙家焯，〈道教教徒登記規則〉，收於氏編，《道學重溫》（臺北縣新店市：中華大典編印會，1980），頁 184。

二、已經在各教派參加復禮傳度，有證件足資證明者。三、在天師府領有法職，經天師府證明，確已經過奏職傳度者。四、有天師府陞授加授之職牒，足資證明者」。(3)透過這條規定，吾人可以清楚得知：現在臺灣的道教界，必需經過各宗派的正式傳度或奏職儀式，方能取得道教教徒之身分。

單就道教傳度科儀而言，又可因為參與者所取得身分之差異，而區分為「復禮傳度」、「拜師傳度」與「傳度授籙」三大類。所謂「復禮傳度」，已見於趙氏〈道教教徒登記規則〉所述，為道教各宗派皆可採行之儀式，如道教總廟三清宮會在每年度暑期的「道學研習營」初級班結束後，啟建此項科儀；(4)省道教會及各縣市道教會，也會擇期辦理此項科儀，為所屬宮觀團體會員奏名，使其成為正式的三清弟子。(5)「傳度授籙」為符籙道派專用，即〈道教教徒登記規則〉中所謂的「奏職傳度」，除取得道教教徒身分之外，亦同時接受法職與各式法籙，取得道教神職人員之身分。(6)至於「拜師傳度」，則係各「師徒傳承制」宗派所使用之儀式，透過傳度儀式的舉行，各宗派的度師「依科盟傳」，(7)將經典、戒律及其宗派的法信授予受度弟子，在傳度儀式之後，受度弟子取得度師所授的法名、道號，並佩帶該宗派之信物，在日常生活中遵守戒律、持誦經典，成為正式的道教教徒與該宗派之弟子。

由於當代臺灣道教的入教儀式可細分為「復禮傳度」、「拜師傳度」與「傳度授籙」，在既有成果方面，也有不同的側重面向。諸如日籍學者大淵忍爾 (1912-2003) 教授編撰的《中國人の宗教儀禮・道教篇》，收有〈奏職の儀禮〉；(8)美籍學者蘇海

(3) 《道學重溫》，頁 185。

(4) 本師「道聲子」陳文洲道長及筆者曾先後參加道教總廟三清宮舉辦的道學研習營與復禮傳度科儀。三清宮的傳度科儀，係由保安斗堂體系的吳賢司道長、道經團高功及廟方主委擔任「三師」。本處資料係綜合 2011 年 8 月的數次田野調查及訪談記錄而成，茲不贅注。

(5) 如臺中縣道教會（在 2010 年縣市合併後，更名為社團法人臺中市道教聯合總會）近年皆由理事長及常務理事陳文洲道長在授予團體會員「道教傳度證書」的「授證科儀」中，擔任三師的「度師」與「戒師」，「經師」則由啟建科儀的高功擔任。近年，陳文洲道長亦受聘為臺灣省道教會「復禮傳度科儀」的三師之一。本處係綜合 2011 年至 2013 年的十餘次田調及訪談記錄而成，茲不贅注。

(6) 當代「傳度授籙」為五等制，初授太上三五都功經籙，為正六、七品銜；陞授正一盟威經籙，為正四、五品銜；加授上清五雷經籙，為正三品銜；加陞上清三洞五雷經籙，為正二品銜，至於上清大洞經籙係當代天師真人所有，屬正一品銜，不予外授。詳參張興發，〈正一授籙常識〉，《中國道教》1 (1996)，頁 36-37。

(7) 謝聰輝教授在《臺灣民間信仰儀式》書中，對於「依科盟傳」一詞作了如此的解釋：「科」為科戒、明科、科儀，「盟」為告盟、盟誓，「傳」為傳授、傳度。詳參吳永猛、謝聰輝合著，《臺灣民間信仰儀式》（臺北：國立空中大學，2005），頁 61。依照謝教授的解釋，筆者認為「依科盟傳」即「道教的傳度儀式，必須依照各種科儀的規定，向道經師三寶、宗派祖師及其他仙真盟誓，請求仙真證盟」之意。

(8) 〔日〕大淵忍爾，《中國人の宗教儀禮・道教篇》（東京都：風響社，2005）。該書原為大淵氏於昭和 45 年 (1970) 至 51 年(1976)在南臺灣進行的田野調查，並由福武書店出版。大淵氏晚年復對該書有所增補、修訂，大淵氏逝世後，改由風響社重新出版。

涵 (Michael Saso) 編纂的《道教秘訣集成》，收有《龍虎山師傳清微傳度科範一宗》；[9]先師祖陳蓮笙（鼎昌，1917-2008）老道長與張繼禹道長合作編訂《道教正一授籙傳度經教集》；[10]張金濤道長亦於近年主編《正一天師科書集》，[11]作為現今正一道授籙時，發給籙生的科書。上述等項，皆屬於道教宗派傳度科儀在文獻整理方面的成果。在研究論述方面，李豐楙教授曾分析高屏地區登梯奏職的「十二道公牒」；[12]謝聰輝教授曾詳盡論述六朝道教上清經派之傳度科儀；[13]林秋梅兼述龍虎山授籙傳度與臺灣北部「道法二門」之林厝派道壇的拜師傳度科儀；[14]筆者與師弟柯奕銓則分析本土道教宗派太乙玄宗使用之《太乙玄宗拜師傳度玄科》的意涵及其科書依據。[15]此外，丸山宏教授、[16]姜守誠教授、[17]洪瑩發先生、[18]楊一樂先生等人，[19]則聚焦於南臺灣道教宗派的登梯閱籙奏職科儀及其相關議題。由此可見，目前對於道教傳度科儀的研究，多屬於地域性質或單一宗派的探討，或可進行同一時期而不同地域的「共時性」比較研究。

因此，筆者試圖透過大淵忍爾與蘇海涵二位前輩學者的田調成果，先以文獻研究法分析〈奏職の儀禮〉所收臺南潁川道壇「正一閱籙奏職道場」與《道教秘

(9) 〔美〕マイケル・R・サソ－編・解說，《道教秘訣集成》（東京都：龍溪書舍，1978）。德案：該書所收科書影抄本皆未加頁碼，筆者凡引用《龍虎山師傳清微傳度科範一宗》內文之資料，係自行標注頁碼。

(10) 中國道教協會編印，《道教正一授籙傳度經教集》（北京：中國道教協會，2003，再版）。

(11) 張金濤主編，《正一天師科書集》（鷹潭：龍虎山天師府，道曆四七零三年〔2006〕）。此書共十五卷，包括請水、安監齋、社司、安龍奠土、申文發奏、啟師、揚旛、掛榜、安天香、安監門、安監壇、淨壇結界、迎鑾接駕、開光、三朝進表、先天奏斗、拜表、和允酌餞、濟煉度孤、圓滿送聖等科儀，以及《太上正一朝天三八謝罪法懺》、《天師寶懺》，唯後二種懺法文本已受到福州斗堂之影響，可能係由臺灣傳回正一道祖庭的版本。

(12) 李豐楙編，《東港東隆宮醮志──丁丑年九朝慶成謝恩水火祈安清醮》（臺北：臺灣學生書局，1998），頁110；李豐楙，〈「中央－四方」空間模型。五營信仰的營衛與境域觀〉，《中正大學中文學術年刊》15（2010年6月），頁41。

(13) 謝聰輝教授在其博士論文第七章第二節〈上清經派的告盟傳度儀式〉、第三節〈上清經派的傳度明科〉，詳盡研究六朝上清經派的傳度科儀。詳參氏撰，《修真與降真：六朝道教上清經派仙傳研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，1999）。

(14) 林秋梅，《臺灣正一道派基隆廣遠壇傳度儀式研究》（臺北縣新莊市：輔仁大學宗教學系碩士論文，2006）。

(15) 李建德、柯奕銓，〈當代道教宗派傳度科儀意涵初探──以太乙玄宗為論述焦點〉，收於林翠鳳主編，《宗教皈依科儀彙編》（臺北：宇河文化，2013），頁236-289。

(16) 〔日〕丸山宏，〈臺南道教の奏職文檢〉，收於氏著，《道教儀禮文書の歷史的研究》（東京都：汲古書院，2004），頁371-415；丸山宏，〈道教奏職傳度儀式的比較研究——以臺灣南部的奏職文檢為中心〉，收於譚偉倫主編，《中國地方宗教儀式論集》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2011），頁637-657。

(17) 姜守誠，〈南臺灣靈寶道派登梯奏職閱籙科儀之研究──兼論臺南與高屏之異〉，《成大宗教與文化學報》16（2011年6月），頁225-300。

(18) 洪瑩發，〈神人共證：南部道教登梯奏職儀式的初探──以府城延陵道壇為例〉，收於李進益、簡東源主編，《臺灣民間信仰與文學學術研討會論文集》（花蓮：國立花蓮教育大學民間文學研究所，2008），頁375-395。

(19) 楊一樂，《臺灣登刀梯閱籙晉升道長儀式之研究──以臺南地區道士為例》（臺北：國立臺北大學民俗藝術研究所碩士論文，2011）。

訣集成》所收新竹正一嗣壇《龍虎山師傳清微傳度科範一宗》兩種正一道士奏職場合使用的傳度科書文本。[20]分別就潁川道壇與正一嗣壇傳度科書文本的內容、啟請之聖班、頒發的法器、須遵守之戒律以及使用的文檢等項，逐步進行比較，藉以分析臺灣南、北兩地同屬正一道傳承的「火居道士」的共性與殊異。並於日後搭配實地調查等方式，作進一步的持續追蹤。[21]

二、潁川道壇與正一嗣壇之傳度科書與聖班

吾人既然欲對臺南潁川道壇及新竹正一嗣壇這兩種同屬正一道而在不同地域傳佈之道壇傳度科書進行比較，宜先對其流程有所瞭解。以下，筆者透過表格列出兩種文本之科介流程，再加以說明。

表一：臺南、新竹正一道傳度科書所載流程比較表

流程	臺南潁川道壇 正一閱籙傳度道場	新竹正一嗣壇 龍虎山師傳清微傳度科範一宗	備注
步虛	有	有，科書省略步虛詞內容	空間轉換
淨壇	有	有，科書省略科介內容	
啟請	有	有，科書省略聖班內容	
三獻	有	有	
入意	有	有，科書省略意文內容	臺南在三獻前 新竹在三獻後
懺悔	有	有	
傳戒	科書未載，文檢存	有	
授法	科書未載，文檢存	有	
發願	有	有	
謝壇	有	有，科書省略具體內容	

資料來源：筆者據大淵忍爾〈奏職の儀禮〉所收「正一閱籙奏職道場」與蘇海涵《道教秘訣集成》所收《龍虎山師傳清微傳度科範一宗》自行整理。

(20) 審查委員指出，學界多將北臺灣的「道法二門」視為「正一道派」；臺南的道士則被界定為「靈寶道派」或「清微靈寶派」，且當地道士亦接受這種區分方法。筆者將新竹、臺南這兩處道壇視作正一道士，係著眼於臺南道士多採取面向龍虎山正一道祖庭方向的「登梯閱籙」儀式取得神職人員身分，而在科儀結束後，也會以「天師門下籙士」作為稱呼，且元、明以降，清微雷法、靈寶齋儀已影響正一道的發展，亦有天師兼習靈寶、清微道法者。因此，筆者遂將臺南的靈寶、清微靈寶體系之道士視為廣義的正一道士，並與直接傳承自龍虎山的新竹正一嗣壇進行比較。由於正一嗣壇受到時任天師的提派委託，可全權負責臺灣道門弟子的奏職事宜，而臺南潁川道壇的傳度科書則可運用在奏職、陞職兩種場合，筆者因而將這兩種科書作為比較研究的文本，特此說明，並向兩位審查委員致謝。

(21) 感謝審查委員提供兩地科書文本與道壇實際演法間的歧異資訊，筆者日後會加以改進、調整，謹致謝忱。

透過上述表格，吾人可以發現兩道壇傳度科書，大抵遵照「步虛、淨壇、啟請（連入意）、三獻、傳戒、授法、懺悔、發願、謝壇」的基本架構，唯些許科介有所區別。以下，筆者再分項進行說明。

（一）步虛

兩地正一道壇在傳度科儀的第一環節皆是「步虛」。[22]步虛係一種模仿天界仙真旋遶，並歌詠〈步虛詞〉的形式，[23]旨在將壇場由凡境轉換為聖境，即由「常」進入「非常」的空間切換。在咏唱步虛詞時，潁川道壇係採用「道德無為靜，真香妙洞然。氤氳通法界，施邇徹高天。瑞散三清境，祥含九炁烟。金童并玉女，傳奏高真前」。[24]這首五言八句的〈步虛詞〉隔句用韻，屬於「仙、先通押」的情形，內容敘述希望藉由侍香金童、傳言玉女的協助，將參與傳度科儀的弟子姓名及該科儀之用意，呈奏三清上聖、十極高真，俾使鑾輿早降、鶴駕來臨。至於正一嗣壇的傳度科書，雖未詳載所使用的〈步虛詞〉，僅以小字標注「法師洒淨、步虛、啟師，入朝科、請聖、酌獻」，[25]但亦可得知其傳度科儀確有步虛此一環節。

（二）淨壇

在空間轉換、化凡為聖的步虛之後，兩種傳度科書皆安排「淨壇」一目。[26]「淨壇」作為道教任何一種齋醮科儀中的重要環節，旨在清淨壇場。各宗派雖有傳承之異，但在此科介中，通常會運用〈水白〉、〈水讚〉、〈淨天地神咒〉等項，配合高功存神、步罡，加以宣行。根據大淵教授的田調經驗，潁川道壇的高功在「淨壇」一節，會在都講持念〈水白〉時，密念〈小變身咒〉步罡變神，而後高功默誦〈洞中文〉，並帶領著都講以降的道眾一邊演誦〈淨天地神咒〉，一邊旋遶壇場。至於正一嗣壇的傳度科書則一如上述，僅標注「法師洒淨」，未記載其具體內容。

---

(22) 前行研究及審查委員提供的資訊指出，傳度科儀係由一連串的不同儀式組合而成。至於本文則單就傳度科事進行分析，不包括預告發表、登引通傳、籙生登梯、奏表請箋、道主簪花、遊街誇官、禮神祭祖等項。因此，遂以步虛作為傳度科儀的第一項環節。

(23) 有關步虛與〈步虛詞〉的論述，國內外學界目前已有十餘篇研究成果，多集中在六朝與唐代，而近世以後被廣泛接受的宋徽宗所作十首〈步虛詞〉，以及〈步虛詞〉在現當代華人社會的運用情形，則鮮有加以討論。關於後者請參拙撰，〈臺灣道教宗派運用之〈步虛詞〉及其意涵探析〉，《彰化師大國文學誌》27期(2013 年 12 月)，頁 207-236。

(24)〔日〕大淵忍爾，《中國人の宗教儀禮・道教篇》，頁 443。

(25)《龍虎山師傳清微傳度科範一宗》，頁 1。

(26)《中國人の宗教儀禮・道教篇》，頁 443；《龍虎山師傳清微傳度科範一宗》，頁 1。

（三）啓請

神聖空間既已佈置妥當，主持傳度科儀的高功，自應帶領初真弟子一一虔誠禮請三清道祖、歷代宗師、醮筵真宰降臨壇所。潁川道壇將此科介區分為「啟師聖」、「啟聖班」，兩科介間則加入「散花」、「入（半）意」、「入戶」、「發爐」等項。[27]綜觀潁川道壇所啟請的師聖，係傳統的靈寶六師、北極四聖，[28]所啟請的聖班依次則包括三清道祖、四御上帝、九宸上帝、十方天尊、五老上帝、三十二天上帝、五福十神、三皇、木公、金母、五帝、九老仙都君、靈寶明皇君、諸天星辰、三官大帝、五師真君、四聖真君、三省真君、歷代宗師、四府、官將、歲府、城隍社令、功曹符使、醮筵真宰。在這份啟請神譜中，吾人可發現潁川道壇在宗派歸屬上，雖認同龍虎山天師道，但所禮請的聖真則包括上清、靈寶、神霄、淨明、北帝等宗派的重要神祇。值得提出討論的是，列於四御之後、九宸之前的「九天司命蒼光保生大帝」與「元天一炁雌懿大聖后」，係趙宋皇室因「天書事件」而編造出的祖神，[29]時至今日，是否仍應居此尊位？這是可以再思考的。[30]至於正一嗣壇，雖未載明啟請的聖班，但道經師三寶必居首要禮請之地位，且該科書在謝壇時，載有「虛無金闕上帝、妙有銀漢高真、歷代師真、諸司官將、撥度會上合干真宰」，[31]可見十極高真、衍派宗師、符籙將吏、醮筵真宰亦是必然啟請的對象。唯因資料所限，無法從這部科書所載的聖班分析清代龍虎山正一道在本身以外的宗派容受，是較為可惜的。

（四）入意、三獻

諸天聖神、宗派師真、醮筵真宰既已降臨壇所，理應稟明科儀事宜，並以至誠之心奉獻茶酒、供養聖真。因此，在啟請之後，緊接著的科介即是「入意」與「三獻」。「入意」是指宣讀章表、稟明科儀事由，而「三獻」之禮，則是援儒入道、儒道合會的具體實踐。不過，道教各宗派歷經千百年的傳承與發展，已有自

(27)《中國人の宗教儀禮・道教篇》，頁 443-445。

(28) 靈寶六師，係指玄中大法師、三天大法師、靈寶經籍度三師與監齋大法師，在科儀中，則以其中的三天大法師（張天師）為代表，由四值功曹將各種文檢呈送至「龍虎山」。北極四聖，係指天蓬、天猷、翊聖、佑聖，為北極紫微大帝座前的四方元帥，在科儀中，則以其中的佑聖（北極玄天上帝）為代表，由四值功曹將各種文檢呈送至「武當山」。

(29)〔元〕脫脫等撰《宋史》104 卷〈禮志七〉云：「（真宗）大中祥符五年……閏十月，制九天司命保生天尊號曰『聖祖上靈高道九天司命保生天尊大帝』，聖祖母號曰『元天大聖后』，遣官就南郊設昊天及四位告之。」參《宋史》（北京：中華書局，1977），第 8 冊，頁 2542。

(30) 在丸山宏教授以臺南、高雄地區所作的調查成果中，與潁川道壇同為臺南歷史悠久道壇的曾家所藏《龍虎山正乙天師真人傳度奏職文檢》，亦有啟請「九天司命保生大帝」與「先天一炁大慈聖后」的情形，可見臺南地區的世業道壇具有保留宋代道教傳統的特色。

(31)《龍虎山師傳清微傳度科範一宗》，頁 46。

身的轉變。就潁川道壇與正一嗣壇兩種傳度科書而言，都包含了「入意」與「三獻」，僅在前後順序有所區別而已。(32)在臺南潁川道壇方面，道眾先宣讀〈意文〉而後行三獻禮，在三次進獻茶、酒的場合中，道眾依次演唱六朝靈寶派的〈三啟頌〉，並在遶行壇場之時，演唱讚頌三清道祖的〈金字經〉道曲，呈現出中國古代詩、樂、舞三者合一的表演型態；在新竹正一嗣壇方面，高功則先行三獻而後宣白〈意文〉，且三獻之時，係以三段淺近的駢文說白申明科儀用意、讚頌神功聖德，並未安排遶壇、吟唱道曲等科介，也別有一番風貌。

（五）懺悔

隨著茶酒獻供已畢，高功再帶領參與傳度科儀的初真弟子端跪道前，向三清道祖、諸天聖真、衍派宗師發露懺悔。以下，試觀兩道壇初真弟子懺悔事由的異同：

〔副念〕臣聞：真人扶教，事大羅之三境；仙子從道，示塵劫之多愆。舉皆懺悔之誠，必得成真之聖。切念某凡軀濁質、故作誤為，貪嗔愚癡，未免有愆，身口情意，豈能無業？或操履修行之有愧、或孝悌忠信之未能、或香火懈怠於焚脩、或語言褻慢於科教，貽神天之譴責，恐歲月之迍危。特皈省幕，拜領玄樞，仗黃冠而閱笈，瞻碧落以投誠。〔眾念〕伏願：〔副念〕三寶宥愆，萬天垂憫，一切諸罪，隨懺悔以蠲除；無窮善信，望禎祥而托賴。財帑臻集、幽爽飛昇，禍沉九地、福起十方，臣等志心稽首禮謝無上虛皇至真三寶。(33)

臣聞：上帝降祥，開玉笈瓊章之篆；紫宸受命，發石匣密冊之書。幽顯沐顧，存亡受賜。伏念○○夙因昔著，幸逢今生，妙參法緣，叨承師訓，賴靈光之（蜜）〔密〕賜，貽秘典之宣傳。今則法事已周，諸天復位，深愧道業未備、科範罔明，陞壇朝禮之無倫，存言陳奏之失度，形神昏亂、舉動乖張，罪或積於丘山，誅恐貽於斧鉞，今伸自訟，丐賜維新，伏望慈恩特宥，臣領詞難抑，謹錄情詞，奏聞闕下，申告諸司，請降恩命，乞行傳度，尚慮初真弟子宿有罪愆，未能雪釋，今頒符赦，對御開宣。〔舉皇恩赦罪天尊，表白宣〈赦〉，無〈赦〉宣〈意〉〕(34)

(32)《中國人の宗教儀禮・道教篇》，頁 446-448；《龍虎山師傳清微傳度科範一宗》，頁 1-10、13。
(33)《中國人の宗教儀禮・道教篇》，頁 449。
(34)《龍虎山師傳清微傳度科範一宗》，頁 11-13。

潁川道壇的傳度科書認為初真弟子深恐在倫常踐履、言行舉止、行道焚修等面向觸犯過錯，因而投拜度師，請求傳度，希望藉此機會而懺悔一切罪過，庶使先亡超升、現在獲福。至於正一嗣壇傳度科書所載的懺悔事項，係高功唯恐科事失儀，連帶慮及參與傳度的初真弟子宿世承負尚未消除，遂代為向玉皇上帝奏請，頒發赦罪符命，懺悔事項明顯有別。而正一嗣壇的〈懺悔文〉中，也強調初真弟子經過宿世道緣的積累，方能在今生投皈道門、參受法籙，體現了道門對傳度事宜的重視。

（六）傳戒

在懺悔前愆之後，擔任傳度科儀的高功，便為初真弟子傳授諸般道門戒規，作為日用行持的指導原則。關於此項，筆者將於下一節詳加敘述、比較，此處不贅。

（七）授法

當度師傳授諸品戒律、命初真弟子信受奉行後，便可奏明臨壇高真、歷代宗師，傳授各式法器。吾人也可透過該科介中的線索，看出潁川道壇、正一嗣壇這兩種同一時期而不同地域的道壇宗派認同。

首先，吾人先看潁川道壇的部分。根據大淵教授的田調結果，該科書雖未記載派發何種法器，但卻可在三款頒發給弟子的〈佩身牒〉觀其端倪。在篇首標有「天師府衙給出職牒一道、給付玄門初真弟子○○生身百年佩奉」的第一款〈佩身牒〉中記載「揚廬山之教法」，[35]所載差撥將帥亦有「廬山三省大法天師、茆山三省大術仙師、五嶽六任仙師」，除發給上清冠、霞衣、牙笏、帝鐘、寶劍、五雷牌、職印、靈寶印、三寶印、雷霆印等法器外，並派發「蛇鞭」與「龍角」兩項；第二款〈佩身牒〉所派發的法器包括道經師寶印、[36]太極便宜印、靈寶大法司印（并額）、雷霆都司印（并額）、都功職印、方函印、泰玄都省印（并額）、太上老君印、都天雷公印、北極驅邪院（并額）、保命長生印、五雷號令、天蓬法尺、七星寶劍、拷鬼桃杖、皂纛神旗、祈雨黑旛，以及「廬山大法院印（并額）」與「陰陽聖玟」（即筊杯）；至於六十三代天師張恩溥教主發給陞授道長的第三款〈佩身牒〉則發給元始一炁萬神雷司印、[37]道經師寶印、雷霆都司印、斗母心章印、北帝地師印、靈寶大法司印、敕召萬神印、先天無極都雷府額印、天皇號令、五雷

(35)《中國人の宗教儀禮・道教篇》，頁 437-438。
(36)《中國人の宗教儀禮・道教篇》，頁 438-439。
(37)《中國人の宗教儀禮・道教篇》，頁 440-441。

號令、本職隨籙印、七星降魔劍、天蓬法尺、召電皂纛旗與拷鬼桃杖。透過這三款〈佩身牒〉的資料，可以看出一部分的臺南正一道士接受閭山法派的傳承，才會在職牒中記載「廬山」(即「閭山」)、「茆山」(閩、臺民間常通假為「茅山」)，[38]並發給閭山派的「廬山大法院印」、「陰陽聖玟」、「法索」(金鞭聖者)與「龍角」，而由初階陞授之後，代表三山符籙正宗的張天師所頒發之〈佩身牒〉，即民間俗稱的「萬法宗壇」，則未見這些閭山派的法器，可以看出張天師來臺後，臺灣本土道教宗派的宗派認同轉移。[39]

接著，再看正一嗣壇的部分。在其傳度科書中，高功會先「變身召將，發〈撥將牒〉，求筊分撥口受」，而後，高功再恭對壇前，朗唸一段說白：

> ……凡有皈依，必當與進。今據初真弟子○求傳符法，難以拒抑，除已告盟天地，依科付度，仰賴帝師允諾、將帥効靈，乞降道旨，出給所奏秘傳印、令、劍、尺、旗、筊、桃杖等項，逐一給付壇下初真弟子，領受前去，蒞職行事，一分撥度。《混元六天如意大法》入四天君。都督辛天君祈禱，元壇趙元帥領兵度，火犀朱元帥領兵度，火車王元帥領兵度，地祇溫元帥領兵度，地司殷元帥領兵度，酆嶽關元帥領兵度，苟畢二元帥領兵度。[40]

從這段說白當中，吾人可以發現新竹正一嗣壇的傳度科書保留《混元六天如意大法》，該階道法現存於《道法會元》155 卷，[41]屬於南宋天心正法、混元派雷法的體系。其後，高功再就頒發給初真弟子的印、令、尺、劍、桃杖、旗、水、筊、科書、職牒等法器，一一以散、韻兩體進行說明，[42]使初真弟子對法器的功能與用意有所瞭解。

透過此處科介的對比，可以發現部分南臺灣的正一道士傳習閭山派的道法，遂在頒發法器時，發給閭山系統的法器，等到六十三代天師來臺後，為當時的神職人員舉辦傳度後的陞授儀，便不再頒授較為民間傳承的閭山法器。至於新竹正一嗣壇的初真弟子，係直接由江西龍虎山傳入，因而較未受到閭山法的影響。

---

(38) 姜守誠先生在〈南臺灣靈寶道派登梯奏職閱籙科儀之研究──兼論臺南與高屏之異〉文中亦透過各道壇傳度科書所啟請的師派，得出此結果。

(39) 感謝審查委員指出這三款〈佩身牒〉的不同性質。透過這一特徵，可發現臺南潁川道壇的傳度科書，不僅可運用在初真弟子的奏職傳度科儀，亦可運用在進階的陞授科儀之上。

(40) 《龍虎山師傳清微傳度科範一宗》，頁 20-22。

(41) 《混元六天如意大法》，收於〔明〕張宇初等編纂，《正統道藏》(北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，聯合影印上海涵芬樓藏北京白雲觀所藏明刊本) 正一部二字號，第 29 冊，頁 816 下-823 上。

(42) 《龍虎山師傳清微傳度科範一宗》，頁 23-39。

（八）發願

當法器派發完畢之後，高功再帶領參與傳度的初真弟子恭跪道前，禮謝道經師三寶天尊，並虔誠發願。以下，試觀兩種科書所載之〈發願文〉：

> 一願一心慕道，二願二炁澄清，三願三師傳教，四願四景安寧，五願五常孝悌，六願六律齊并，七願七星朗照，八願八節咸亨，九願九州安泰，十願大道興行。(43)

> 一願風調雨順，二願國泰民安，三願聖壽萬年，四願百谷豐登，五願天垂甘露，六願地發祥烟，七願四時應序，八願萬物生全，九願家居順遂，十願國富才賢，十一願修真有慶，十二願學道成仙。(44)

潁川道壇的〈發願文〉使用「十願」的組合，除第十願之外，每一願皆冠上數字，不僅呈現道教神職人員的氣象，也突顯道門中人運用文字的趣味性。至於正一嗣壇的〈發願文〉，則使用「十二願」的組合，且部分內容與唐末五代高道杜光庭《太上黃籙齋儀》各卷的「發十二願」相符，可以看出當時龍虎山道士對古代道教文獻的接受。

（九）謝壇

高功既已發給職籙法器，並帶領初真弟子發願，傳度科儀便即將結束。在本環節中，兩道壇的正一道士亦有不同的情形。正一嗣壇僅以「復爐、化財、禮畢」六字帶過，而潁川道壇的傳度科書則有較完整的記載：

> 〔功白〕天師門下嗣教弟子某，謹為閱籙奏職修崇清醮、開建道場，尚慮行科之際，舉唱疏通、行持乖謬、文書差訛，庶為改正，全賴師造曲賜提撕，特為某（嗣法弟子）所啟者聞、所祈者達，醮功圓滿，實自深仁，但某（高功）干冒師嚴，下情無任復命之至，再拜謹言：宗師保舉天尊。(45)

透過這段高功在三界壇天師幕前的說白，吾人可以得知潁川道壇在謝壇時，除再次向歷代宗師申明恐有失儀錯謬之慮，祈請原宥，更盼宗師垂憐初真弟子，使該次傳度科儀所使用的一系列疏牒章表，皆能順利呈奏、移文，俾使該弟子日後啟建齋醮科儀、演法之際，得以一切順遂。

---

(43)《中國人の宗教儀禮・道教篇》，頁 450。
(44)《龍虎山師傳清微傳度科範一宗》，頁 48-49。
(45)《中國人の宗教儀禮・道教篇》，頁 450。

經由上述兩種傳度科書的內容比較，吾人可以發現，臺南潁川道壇與新竹正一嗣壇的初真弟子，在奏職授籙的層面，雖大多接受正一道的系統，但在啟請的聖班、頒授的法器方面，則各有不同。潁川道壇啟請的聖班兼綜上清、靈寶、神霄、淨明、北帝等宗派，正一嗣壇則無法明顯看出。潁川道壇的初真弟子因接受閭山法派的教法與傳承，故在頒授的法器中，也包含閭山系統的法印、法索與龍角，而六十三代天師來臺後，為潁川道壇舉辦陞授儀的道士，則已不再出現這種情形。至於正一嗣壇的新竹道士，在所領受的道法中，也包含宋代新興的混元派雷法，體現兩地道士在宗派傳承與認同的殊異。

三、潁川道壇與正一嗣壇傳度科書的戒律與文檢

在上一節的篇幅中，筆者已透過傳度科書的內容，比較臺南潁川道壇與新竹正一嗣壇在宗派認同方面的殊異。以下，筆者再分就兩種傳度科書所載的戒律與使用的文檢，探討其共性與殊性所在。

首先，先觀察潁川道壇在啟建傳度科儀時，度師所囑咐的諸項戒律。在大淵教授採集而得的傳度科書中，雖未直接記錄各種戒律，但這些戒律卻被收錄在頒發給初真弟子的〈佩身牒〉中。其說云：

> 先授三遵戒：一、不得負天負地；二、不得忤逆父母；三、不得違師教法。
>
> 次授五行戒：一、戒非色非財；二、戒殺生害命；三、戒慳貪嫉妒；四、戒諂曲邪妄；五、戒喜怒變常。
>
> 三授七要正直：一、正直正信為善根；二、正言意正合天地；三、正直忠利于國、孝敬于親；四、正直聽從師訓；五、正直和順、親朋眷愛；六、正直絕聽是非、邪淫不干于己；七、正直市價斗秤、正直相交。
>
> 四授：不聽曲辭（原注：省略）(46)

從這款〈佩身牒〉所載的諸品戒律，可以看出多屬於日常生活的倫常規範與心性工夫。筆者認為，這種傾向或許與正一道士多為「火居道」的身分有關。由於火居道士無需出家遯世，故所受持的諸品戒律，或提倡對天地君親師的尊敬，或言明斷絕非分之想，或著重心性的修持，皆有其對火居道士所處生活環境的針對性。而由姜守誠先生的調查成果中，則可得知潁川道壇近年傳度科儀所傳授的

(46)《中國人の宗教儀禮・道教篇》，頁 440。

戒律包括「三皈依戒」、「老君五戒」及「初真十戒」，(47)已與現今道教其他宗派逐漸接軌，與昔日所授戒律不盡相同。

至於新竹正一嗣壇的傳度科書，則明白記載度師對初真弟子傳授的諸品戒律，該道壇所頒授的戒律，又可依科儀先後而分為三層面。先觀第一層的戒律，其說云：

> 〔功白〕向來朝參三寶已畢，汝等弟子長跪道前，聽受戒語。〔眾俯伏道前，一心專聽〕〔眾舉〕傳符受戒天尊。
>
> 〔功白〕第一戒者：不得亂食五辛，專敬天地君親師，常存金木水火土。〔弟子答：謹遵師言。〕第二戒者：不得貪戀雜味，切宜節飲正心。第三戒者：不得益己損人，須要公正，為事依法施行。第四戒者：不得輕慢尊長、凌辱平人。第五戒者：不得輕褻靈文，自宜廣行方便，懋積功勳。第六戒者：不得輕役將兵，各宜凡等一心，正直公平。第七戒者：不得妄言禍福、誹謗正道等情。第八戒者：不得評論鬼神，須當陰陽兩分、人神欽仰。第九戒者：不得妄行非事，務宜皈依正道。〔眾舉〕萬靈洞鑒天尊。〔功白〕向來三皈九戒，不得有負初心，永為身寶，福壽可稱，恪在堅守，毋致疎違。(48)

透過科書中的這段高功說白，吾人當可發現，正一嗣壇在傳度科儀所採行的戒律為「三皈九戒」。「三皈」即對道經師三寶的虔誠皈向，係道教各宗派共同奉行的準則。此處所授的「九戒」，諸如不得亂食五辛、輕褻靈文、輕役將兵、妄言禍福、評論鬼神等項，係屬於道教神職人員在齋醮行法時所應遵守的事項；不得貪戀雜味、益己損人、輕慢尊長、妄行非事等項，則是神職人員在日常生活中所應防檢、察識的事項。

而第二層面，係高功將職牒與所屬將吏分撥給初真弟子時，對弟子所說的訓誓。其文云：

> 上不得負天：天若負汝，日月失昏；汝若負天，風刀拷身。下不得負地：地若負汝，草木不生；汝若負地，雷霆滅形。次不得負將：將若負汝，戒律維嚴；汝若負將，盟誓昭然。中不得負心：心若負汝，方寸不明；汝若負心，神舍不寧。一如斯誓，信受奉行。(49)

高功在這段戒詞中，訓戒初真弟子不得違背天、地、相應將吏與良知本心等

(47) 姜守誠：〈南臺灣靈寶道派登梯奏職閱籙科儀之研究──兼論臺南與高屏之異〉，頁 266-268。
(48)《龍虎山師傳清微傳度科範一宗》，頁 17-20。
(49)《龍虎山師傳清微傳度科範一宗》，頁 37-38。

四項，否則，便會遭到種種負面的報應。由是，吾人可知，作為一介道教神職人員，應當在日常生活中時刻防檢，對自身所有行為一一察識，不得有任何違背天地神祇與良心之舉，方能在齋醮行法時收其正向應驗。

至於新竹正一嗣壇的道士在傳度時所領受的第三重戒律，更為特別。試觀其文所述：

> 〔功白〕向來陰牒，宣白已週，發就師前，用憑火化。仰仗符使，賫赴辛君幕前，架閣存貯，伏冀初真弟子，端立壇前，再聽辛君戒訓。辛君曰：盛哉道法行於世，率土蒼生多敬事，欲選功高德重人，千百中間無一二。奉道人，非容易，鬼神窺之自迴避，積功三載始成名，姓字定標仙籍內，或在家壇或在外，常有天兵暗相待，舉動措施是與非，厘毫絲忽皆抄記。孝雙親，友兄弟，敬重君王與天地，五服姻親不可踈，尊師親友當終始。敬高年，惜幼稺，人在難中宜救濟，更有孤魂亦可憐，如逢時節依樣祭。念祖宗，立家計，人人要求免沉滯，如遇三元五臘日，建功超拔休忘棄。莫剛強，莫詐偽，莫自殺牲莫貪醉，餘財足用休貪求，色非己者休偷覷。諸吉辰，戒葷味，齋沐身心朝上帝，懺悔身中罪與冤，免教異日相連累。五更頭，莫貪睡，早起發憤唸經句，一炷心香一盞燈，皈依香火為常例。誦經文，要知義，便戒心中諸什慮，字字行行唸得真，靈官依數交將去。飲食中，有戒忌，雁行有序犬有義，鯉魚朝北知臣禮，人無禮義反食之，天地鬼神皆不喜。戒得堅，行得是，三界神明俱保衛，玉帝天書拂地來，群仙迎接歸真路。戒不堅，行不是，外道妖魔敢干試，日久天神戮汝魂，風刀萬刼真堪畏。歎光陰，如撚指，奉勸修真行道人，依吾此言皆成器。(50)

由於正一嗣壇在傳度時，度師會頒給南宋混元派雷法的《混元六天如意大法》，此階道法的主法神將為「三十三天雷霆大都督青帝辛天君」，因此，高功在發給初真弟子職牒、分撥所屬官將吏兵之後，便再代替身為雷法主將的辛元帥宣說訓戒。這段句式齊整、以淺顯韻文寫就的訓誡之詞，先以「奉道之難」立論，但也認為初真弟子若能勤心奉持，日後必受神鬼欽仰、名標仙籍。其後，再分就人倫、心性、齋戒、焚修、忌諱等項立說，說明應如何具體踐履。最後則揭明若能堅守戒律，自可在功滿行就之日，得到群仙接引、名書上清；反之，心志不堅、未能恪守戒律者，自然無法通過外道妖魔設下的諸般試驗，而遭到長夜風刀、萬劫拷掠之報。因此，在感歎時光飛逝的同時，作為道教的神職人員，更應篤實守戒，方能修真成道、臣侍虛皇。

(50)《龍虎山師傳清微傳度科範一宗》，頁 39-43。

至於潁川道壇、正一嗣壇在傳度科儀所使用的文檢方面，就大淵教授所收集的資料而言，潁川道壇運用奏、啟、申、狀、帖、劄、牒、疏等項，(51)行文對象除了透過上行的〈奏〉、〈啟〉、〈申〉、〈狀〉，呈報道教各層級的神聖仙真、歷代宗師，也運用下行的〈牒〉、〈帖〉、〈劄〉等式，知會帥將吏兵。在這些文檢中，〈啟大成〉用以呈報儒家系統的聖賢，〈薦祖先疏〉用以超拔三代宗親，〈啟諸佛〉用以知會佛教系統的諸佛菩薩，體現道教作為民族宗教之兼容並蓄精神。而〈申廬山〉、〈申茆山〉、〈申三宮〉、〈申三壇〉、〈牒兵馬司〉的行文對象，皆屬於閭山法派的神譜，可知潁川道壇應曾一定程度地傳習閭山派的道法；〈申慈濟〉、〈申天后〉的行文對象分別為保生大帝與天上聖母，表現出臺南世業道壇對媽祖、大道公信仰的崇敬，才會將這兩位神祇特別列入文檢中。(52)不過，潁川道壇將「九天司命保生大帝」與「先天一氣大慈聖后」置於文檢之首〈奏九御〉之列，而這兩位神祇係趙宋皇室由「天書事件」形塑的祖神，奏職文檢保留這兩位神祇，具有保存宋代道教文獻之功。但是，時至今日，是否仍應依照宋人觀點，將趙宋皇室祖神列為道教至高無上的「九御」？這是可以再持續探討的。(53)

而新竹正一嗣壇的傳度科書，僅載〈赦文〉、〈意文〉(二擇一)、〈撥將牒〉、〈職牒〉、〈陰牒〉等文類，但未詳載內容，因而只能就外在的數量來比較，無法就這些文檢的內容作進一步的分析，殊為可惜。其中，吾人只能知道正一嗣壇傳度科儀所使用的〈撥將牒〉，係高功代替宗派師真分派帥將予初真弟子之用；〈陰牒〉需在科儀當中先行焚化，並由四值功曹捧送至辛天君幕前存查；〈職牒〉則在宣讀之後，交付初真弟子留存，俟他日羽化之時，再一併入土或焚化，與先前焚化的〈職牒〉合併勘驗、查照，憑其在世功果拜領仙籍，藉以勉勵初真弟子勤加行持、積功行善，具有積極淑世的用意。

透過兩種傳度科書、文檢所載的戒律與疏牒，吾人可以得知臺南潁川道壇、新竹正一嗣壇兩處具有「火居」身分的正一道士，在受持戒律方面，其共性多著重在日用倫常與心性修持，而正一嗣壇因龍虎山傳承雷法的緣故，其戒律的告諭者改由主法的辛天君來宣行，則是兩處道壇在戒律方面的殊異。在使用的文檢方面，臺南潁川道壇使用的文檢種類、數量皆較為豐富，且兼顧上行、下行，受文對象包含道教神祇與儒、釋二教，並呈現臺南地區的媽祖與保生大帝信仰，呈現

(51) 有關大淵忍爾教授採集所得的臺南傳度科儀運用文檢，詳見氏著，《中國人の宗教儀禮・道教篇》，頁423-437，此處不加贅述。

(52) 從丸山宏教授的調查成果中，亦可發現臺南曾椿壽道長所藏《龍虎山正乙天師真人傳度奏職文檢》有同樣的情形，可見傳習閭山道法、崇敬保生大帝及媽祖，皆是府城世業道壇的共性之一。

(53) 例如丸山宏教授分析的傳度文檢《靈寶傳度華醮文檢》，雖同為府城曾椿壽道長藏本，但並未將這兩位宋室皇家祖神列為啟奏的神祇。

在地化的特色，而其文檢神譜中，亦保留宋代道教「為皇權服務」的影子，值得吾人深思；至於新竹正一嗣壇的傳度科書，則囿於文獻所限，未能深加查考，只能就使用的四、五種文檢，得知其勉勵初真弟子積功行善、積極淑世的用意。

四、結論

「傳度」是道教的入教儀式，其儀制可以上溯到漢末。近世以降，各宗派也產生多元並呈的傳度科儀，反映出道教係一「教中有教」的民族宗族。明、清兩代，隨著閩、粵沿海及其他各省先民陸續移墾臺灣，道教也因而傳入，並將當時原鄉各地域的傳度科儀帶至臺灣，成為近數十年國內、外學者的研究素材之一。其中，日本學者大淵忍爾教授以臺南潁川道壇為田野調查對象，撰成〈奏職の儀禮〉；美國學者蘇海涵教授以清末、日治時期的新竹正一嗣壇為田野調查對象，收得其科書《龍虎山師傳清微傳度科範一宗》。而晚近國內外學者與研究新銳的論述，則多關注南臺灣道教宗派的登梯、閱籙奏職科儀及其相關議題。因此，筆者先以文獻研究法，針對潁川道壇、正一嗣壇兩處同屬正一火居道士的傳度科書文本，進行同一時期而不同地域的「共時性」比較研究，得出下列結論：

第一，就潁川道壇、正一嗣壇的傳度科書內容而言，大底遵照「步虛、淨壇、啟請（連入意）、三獻、傳戒、授法、懺悔、發願、謝壇」的基本架構，在奏職授籙的層面，兩道壇雖大多接受正一道的系統，但在科書的啟請聖班、頒授法器方面，則呈現其殊異所在。臺南潁川道壇所啟請的聖班，兼綜上清、靈寶、神霄、淨明、北帝等宗派，新竹正一嗣壇則無法明顯看出。潁川道壇曾接受閭山系統的道法，故其法器也包含閭山的法印、法索與龍角，而六十三代天師渡臺之後，為潁川道壇已傳度的神職人員再次陞授，則給予象徵龍虎山正統道法的各式法器，未再頒給閭山法器；至於新竹正一嗣壇道士所領受的道法中，也包含宋代新興的雷法，體現兩種傳承在宗派認同方面的殊異。

第二，就潁川道壇與正一嗣壇傳度科書的戒律及其使用的文檢而言，可知兩處具有「火居」身分的道士，在受持的戒律方面，其共性多著重在日用倫常與心性修持之上，唯潁川道壇近年所授戒律，已與昔日所授戒律不盡相同；而新竹正一嗣壇因受持雷法的關係，其戒律的告諭者以高功變神為主法的辛天君宣行，則是兩處正一道士在戒律方面的殊異。在使用的文檢方面，臺南潁川道壇使用的文檢種類、數量皆較為豐富，且兼顧上行、下行，受文對象包含道教神祇與儒、釋二教，但其神譜也保留宋代皇權凌駕道教的影子，值得深思；至於新竹正一嗣壇的傳度科書，因文獻所限，未能深加查考，只能就使用的四、五種文檢，得知其勉勵初真弟子積功行善、積極淑世的用意。

總的來說，筆者認為臺南潁川道壇與新竹正一嗣壇的道士，雖同屬正一道的「火居」身分，但在運用的傳度科書方面，無論是宗派認同、派發法器、受持戒律、運用文檢等方面，皆有共同的歸趨與殊異性，在在值得持續深入研究。

引用書目

一、古籍與道教傳度文獻

元・脫脫等撰

1977 《宋史》。北京：中華書局。

明・張宇初等編纂

1988 《正統道藏》。北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社，聯合影印上海涵芬樓藏北京白雲觀所藏明刊本。

中國道教協會編印

2003 《道教正一授籙傳度經教集》。北京：中國道教協會，再版。

張金濤主編

2006 《正一天師科書集》。鷹潭：龍虎山天師府。

二、今人專書及專書論文

マイケル・R・サソ－編・解說

1978 《道教秘訣集成》。東京都：龍溪書舍。

大淵忍爾

2005 《中國人の宗教儀禮・道教篇》。東京都：風響社。

丸山宏

2004 〈臺南道教の奏職文檢〉，收於氏著，《道教儀禮文書の歷史的研究》，頁 371-415。東京都：汲古書院。

2011 〈道教奏職傳度儀式的比較研究——以臺灣南部的奏職文檢為中心〉，收於譚偉倫主編，《中國地方宗教儀式論集》，頁 637-657。香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心。

吳永猛、謝聰輝合著

2005 《臺灣民間信仰儀式》。臺北：國立空中大學。

李豐楙編

1998 《東港東隆宮醮志──丁丑年九朝慶成謝恩水火祈安清醮》。臺北：臺灣學生書局。

李建德、柯奕銓

2013 〈當代道教宗派傳度科儀意涵初探──以太乙玄宗為論述焦點〉，收於林翠鳳主編，《宗教皈依科儀彙編》，頁 236-289。臺北：宇河文化。

洪瑩發

2008 〈神人共證：南部道教登梯奏職儀式的初探──以府城延陵道壇為例〉，收於李進益、簡東源主編，《臺灣民間信仰與文學學術研討會論文集》，頁 375-395。花蓮：國立花蓮教育大學民間文學研究所。

趙家焯編

1980 《道學重溫》。臺北縣新店市：中華大典編印會。

龔鵬程

2009 《道教新論》。北京：北京大學出版社。

三、期刊論文

丁 煌

1990 〈臺南世業道士陳、曾二家初探：以其家世、傳衍及文物散佚為主題略論〉，《道教學探索》3 期

（1990 年 12 月）：283-357。

李豐楙

2010 〈「中央－四方」空間模型。五營信仰的營衛與境域觀〉，《中正大學中文學術年刊》15 期（2010 年 6 月）：33-70。

李建德

2013 〈臺灣道教宗派運用之〈步虛詞〉及其意涵探析〉，「《彰化師大國文學誌》27 期（2013 年 12 月）：207-236。」。

姜守誠

2011 〈南臺灣靈寶道派登梯奏職閱籙科儀之研究──兼論臺南與高屏之異〉，《成大宗教與文化學報》16 期（2011 年 6 月）：225-300。

張興發

1996 〈正一授籙常識〉，《中國道教》1996 年 1 期：36-37。

四、學位論文

李建德

2011 《宋代南方道教思想之研究》。彰化：國立彰化師範大學國文學系碩士論文。

林秋梅

2006 《臺灣正一道派基隆廣遠壇傳度儀式研究》。臺北縣新莊市：輔仁大學宗教學系碩士論文。

楊一樂

2011 《台灣登刀梯閱籙晉升道長儀式之研究──以台南地區道士為例》。臺北：國立臺北大學民俗藝術研究所碩士論文。

謝聰輝

1999 《修真與降真：六朝道教上清經派仙傳研究》。臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文。

考古遺址所見的宗教儀式行為：以西寮遺址出土遺跡為例

劉益昌
中央研究院 歷史語言研究所

一、前言

（一）研究前的理解

臺灣史前時代有關宗教儀式行為的研究，以墓葬研究為主，其餘宗教儀式行為研究則相當罕見。1934 年移川子之藏曾經發表有關臺灣出土的巴圖型石器及其和太平洋類似器物的關連，指出此類器物可能具有儀式行為的意義，(1)日治末期鹿野忠雄曾經從臺灣各地出土的大型冠頭石斧進行比較研究，認為這類冠頭石斧的用途和農耕的關係較為密切，但其形制較大而且頂部出現凹入的「冠頭」特徵，因此認為這類以臺南和臺北為分布中心的大型石器，應該是農耕儀禮有關的呪具或祭器。(2)這些大型石器當時都未見出土的狀態，而是保存於博物館或採集者手中，因此鹿野氏主要透過器物的形制和使用狀態，說明早期人群當有農業祭祀的行為。

戰後初年宋文薰先生根據圓山貝塚出土遺物，指出「圓山貝塚人類之營採貝、漁撈和狩獵的經濟生活，頗為明顯」。(3)也從出土石器的器型和使用的狀態認為圓

(1) 移川子之藏，〈「パツ」を繞る太平洋文化交涉問題と臺灣發見の類似石器〉，《臺北帝國大學文政學部史學科研究年報》1（臺北：臺北帝國大學，1934），頁 431-449。
(2) 鹿野忠雄，《東南亞細亞民族學先史學研究 第Ⅰ卷》（東京：矢島書房，1946），頁 269-272；《東南亞細亞民族學先史學研究 第Ⅱ卷》（東京：矢島書房，1952），頁 104-105；鹿野忠雄原著，宋文薰譯，《臺灣考古學民族學概觀》（臺北：臺灣省文獻委員會，1955），頁 18-20。
(3) 宋文薰，〈圓山貝塚民族的生產方式〉，《臺北文物》(1954)，頁 4。

山文化人明顯屬於鋤耕的階段，而且從石器大小認為可以做為深耕的農業型態使用，也再度提出鹿野忠雄前述的說法，認為冠頭石斧的頂部，僅具有裝飾上的意義，而不具有實用的意義，因此推斷這種石器是從實用的石鋤演變成為農耕上巫術的用品或祭祀用品，也認為原始人特別看重宗教或巫術上的各種儀式，也許冠頭石斧可以做為這樣的表徵。(4)隨後凌純聲先生整理臺灣與東亞的「巴圖形石器」，進行與太平洋地區民族文化的比較研究，將「巴圖形石器」依其尺寸區分為大小，認為小型「巴圖形石器」可能是禮器，也就是儀式用品。(5)1964 年營埔遺址附近出現 9 件又稱為「巴圖形石器」的玄武岩製匙形石器，(6)這些標本根據採集的農夫說明係於挖掘田間灌溉水溝時發現，出土時由大到小整齊排成一列，四周並無其他相關遺物，作者認為假若農夫的說明為真，那麼匙型石器就可能是做為儀式用品或殉葬品。(7)此後臺灣考古學者對於匙形石器則未有較深入的研究，大多為出土報導，也相信大型的匙形石器或冠頭石斧可能與宗教儀式行為有關。(8)

歷年來有關史前時代宗教儀式行為的研究，由於 1980 年代以前考古發掘大多屬於抽樣試掘，因此發掘面積較小，遺物、遺跡出土的狀態無法確認，大抵以遺物的形制解釋做為研究方向。以遺跡做為主體的研究最著為 1976 年宋文薰教授根據東部地區麒麟文化單石結構的出土狀態進行討論，認為這些單石極有可能和宗教儀式行為有關。(9)相同的研究也見於麒麟文化長光遺址出現的祭祀行為研究，指出與這墓葬相關的宗教儀禮。(10)臺中市西大墩遺址近年發現梳形玉器、三連盤並出的現象，研究者認為與祭祀儀禮關係密切。(11)

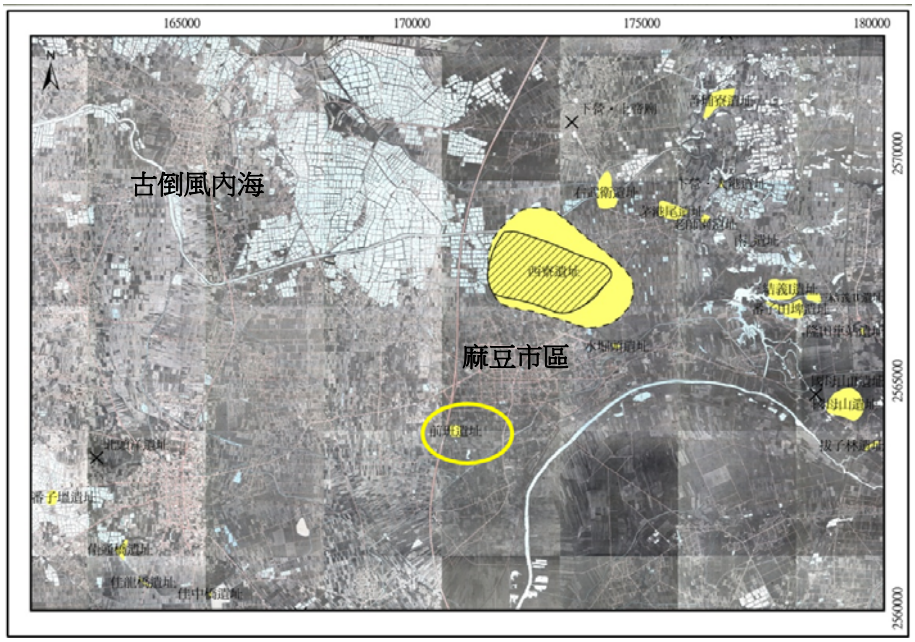
從近年來較大規模考古發掘，得見完整遺跡現象，逐步掌握遺跡現象的解釋，得以配合出土遺物遺跡之間的關係，進一步說明史前人群宗教儀式的面向，但仍

(4) 宋文薰，〈圓山貝塚民族的生產方式〉，《臺北文物》(1954)，頁 2-7。
(5) 凌純聲，〈中國臺灣與東亞的巴圖石匕兵器及其在太平洋與美洲的分佈〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》(1956)，頁 19。
(6) 巴圖型石器移川子之藏稱為 Patu 型石斧，鹿野忠雄認為所謂的 Patu 型石斧包括本質上相互不一致的各種石器，容易發生混亂，因此加以區別，而將北部地區的稱為匙形石斧以及有稜匙形石斧（鹿野忠雄，1952 ，頁 98），宋文薰先生則將之歸於大型扁平斧形器及鋤形器中的匙形大鋤（宋文薰，1954，頁 30、36）。如果從較為嚴謹的定義而言，鹿野忠雄的分類是具有重要意義的，他將臺灣各地不同的磨製石斧根據型態學予以區分，而且指出不同的功用或來源，宋文薰先生基本上依照鹿野先生的分類，加上李濟先生有關殷墟有刃石器的分類體系 (李濟，1952)，而稱為匙形大鋤，是較為允妥的名稱 (劉益昌，2010)。由於此類石器器型大小不一，也許通稱為匙形石器較為妥當。
(7) 柯思莊，〈記營埔最近發現的幾件巴圖石器〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》23/24 (1964)，頁 106-108。
(8) 李坤修，〈臺南縣下營鄉武安宮的巴圖形石器〉，《南瀛文獻》4 (2005)，頁 72-77；許清保，《南瀛遺址誌》（新營：臺南縣文化局。2006）；陳有貝、溫天賜，〈史前時代巴圖形石器之初步分類與研究〉，收於周述蓉主編，《十五份遺址學術研討會論文集》（臺北：臺北市文山社區大學，2010），頁 72-104。
(9) 宋文薰，〈臺灣東海岸の巨石文化〉，《えとのす》6 (1976)，頁 145-156。
(10) 葉美珍，〈長光岩棺及長光遺址發現簡報〉，《國立臺灣史前文化博物館籌備處通訊》2（臺東：國立臺灣史前文化博物館籌備處，1993），頁 95-102。
(11) 屈慧麗，〈梳理的文明－再看西大墩遺址牛罵頭文化特色〉，《田野考古》15(2) (2012)，頁 17-46。

未有宗教儀式變遷研究的案例。

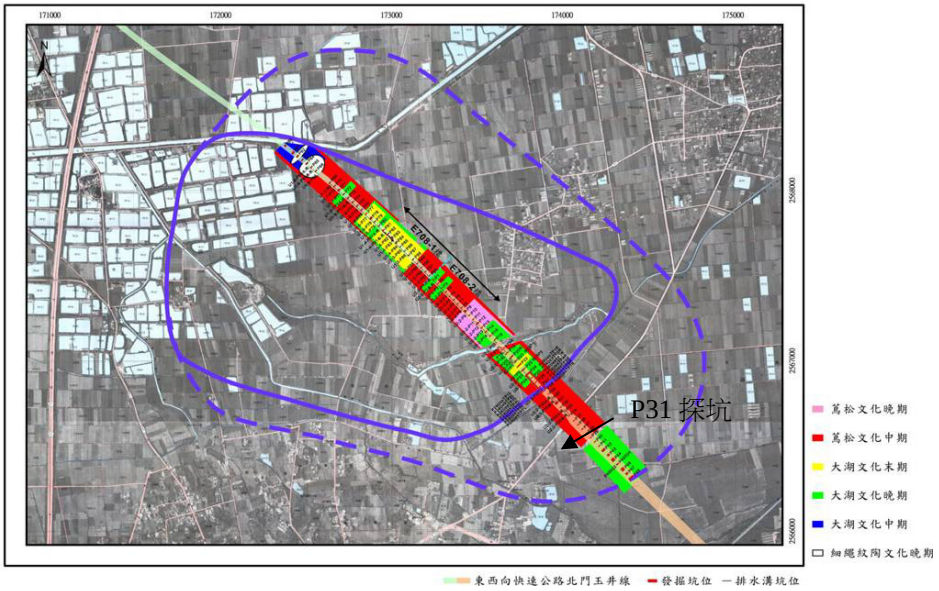
（二）西寮遺址與資料來源

西寮遺址位於臺南市曾文溪北側的麻豆區北側與下營區南側交會所在的區域，恰在總爺大排與麻豆大排流出平原注入古倒風內海所在區域，遺址面積廣大，接近一千萬平方公尺，是目前臺灣已知單一遺址最大型者。遺址南側為公廨埔和麻豆街肆以及古老的後牛稠聚落，其東南側為水堀頭遺址，東北側則為右武衛遺址，西南側則為前班遺址，這幾處遺址分布範圍相當接近，文化內涵也相近或接續，幾乎可說是同一個大型遺址區，此一區位歷年來認為係屬於古倒風內海東南側最接近麻豆社所在位置（圖一、二），因此地方文史研究者直接認為西寮遺址與古代麻豆社人當有密切關係。[12]不過西寮遺址史前時期文化層結束的年代並未連結至歷史時代初期之十七世紀，反而是鄰近的前班遺址出現可以直接連繫到十七世紀荷治時期的文化層，根據地理位置以及出土遺物觀察，極可能是十七世紀麻豆社範圍的一部分，[13]從兩個遺址之間文化內涵連續發展的狀態，可以推測西寮遺址蔦松文化層也許是更早階段的麻豆社人祖先所留下的大型遺址。



圖一：西寮遺址及其周邊遺址的相關位置（虛線為西寮遺址已知之範圍）

(12) 梁茂隆，《西拉雅族麻豆社人》麻豆文史系列 1（麻豆：麻豆總爺文史工作室。2000）。
(13) 劉益昌、顏廷伃，〈臺南市麻豆區前班遺址考古試掘報告〉，《田野考古》15(1) (2012)，頁 81-118。



圖二：西寮遺址探坑分布與 P31 探坑所在（虛線為西寮遺址已知之範圍，實線為發掘前原來調查所知的遺址範圍）

本文資料來自於 2006-2010 年西寮遺址搶救發掘的部分資料，東西向快速公路北門玉井線海埔至新中段規劃路線恰穿越西寮遺址，因此進行「東西向快速公路北門玉井線西寮遺址搶救發掘計畫」，從 2006 年 5 月 7 日開始進行快速道路北門－玉井線原規劃之基礎位置與本遺址分布範圍重疊的搶救考古工作，於 2010 年 12 月 31 日止完成發掘報告的撰寫工作。計畫期間總計發掘了 149 個大型探坑，面積 14,636 平方公尺，同時進行 13 處深達 20-30 公尺機械鑽孔以及 429 個深 2-5 公尺的人工鑽孔，透過所得地層理解地下文化層分布以及環境變遷的歷程，可謂針對單一遺址進行大面積、系統性抽樣發掘的代表。(14)

根據考古發掘與研究的結果，發現這個遺址包含有從新石器時代中期以來的細繩紋陶（或稱繩紋紅陶）、(15)大湖及蔦松等三個文化層，出土遺跡類型相當豐富，包括墓葬、遺骸、火塘、灰坑、凹坑、貝塚、火燒土集中區、水井、柱洞、凹槽、高臺堆土、顎骨集中區等遺跡現象，共計 1006 個。這些現象中又以 P31 探坑蔦松文化層內出土包括陶罐、血蚶排列在內之疑似圓形廣場遺跡最引人關注，目前未見於臺灣其他考古遺址中，此一遺跡現象與蔦松文化一般日常生活遺跡均不相同，初步判斷應屬當時特殊的宗教儀式行為的相關遺留。本文即針對現象進行說

(14) 劉益昌等，《東西向快速公路北門玉井線西寮遺址搶救發掘工作成果報告書　第一部分發掘總述 第一冊序說、地層與遺跡》（臺南：交通部公路總局高南區工程處，2011a）。

(15) 南部地區新石器時代中期繩紋紅陶時期的文化，在曾文溪以南通稱為牛稠子文化，基於本遺址出土之繩紋陶顏色以灰褐色為主，且其內涵與牛稠子文化不同，因此稱為「繩紋陶文化」。

明與討論。

單就蔦松文化層而言，西寮遺址範圍可說相當廣大，根據遺址內區域的屬性分別屬於三個功能不同的區域。第一個區域位於中心，是文化遺跡、遺物豐富，文化層堆積厚實的居住區，此一區域可能為聚落的中心居住區。第二個區域為出現各種不同利用功能的區域，例如墓葬區、農作區以及製陶取土區等不同功能分區，此一區域似乎圍繞在中心居住區之外，而有不同的使用功能，筆者稱之為「聚落邊緣特定功能區」。第三個區域為順著第二區域並向外側延伸的區域，面積相當廣大，長度至少在 1000 公尺以上，筆者稱之為「聚落周邊活動區」，不過「聚落周邊活動區」與「聚落邊緣特定功能區」在分布區域上並非絕對的分隔，從發掘的結果，顯示「聚落邊緣特定功能區」大約在集中出土較多上述包括墓葬區、火燒土區、取土區等現象的區域，再向外側延伸的探坑，此一區域常見僅出土少量遺物、遺跡的文化層堆積狀況，雖然其中可見少量的柱洞與灰坑，可以說明當時人的佔居行為，但從出土遺跡與遺物說明該區域人類居住、使用的狀況並不明顯。(16)本文討論的 P31 探坑位於聚落周邊活動區的範圍內，可說已經遠離遺址的中心居住區域。

二、西寮遺址 P31 探坑遺跡現象

西寮遺址的各個發掘坑位，標準大小為 4×16 公尺的橋墩用地，本文討論的 P31 探坑位於遺址東南側，原為標準探坑大小，由於發掘過程中發現特殊現象而逐步擴坑，最後發掘範圍為 14×21 公尺，目前所在是臺 19 甲與臺 86 高架道路交會處西北側的 P31 號橋墩。本坑各項記錄方式均同於西寮遺址各坑發掘，探坑以 2×2 公尺劃分為基本記錄單位，係以原先規劃的 4×16 公尺探坑東北角為基準，佈設坑號系統，X 軸以阿拉伯數字記錄，Y 軸以羅馬數字記錄，以下說明單位均為此一坑位系統，至於地層堆積基於發掘採取自然與文化層位分層，因此各大層即為地層堆積，如單一層位較厚，則再以人工細分，大致人工層位為 5-10 公分。經綜合本探坑的堆積由表層向下大致如下：L1A 為表土層，L1B 為堆積土層Ⅰ，L2 為蔦松文化活動面，L3A 為滲透層Ⅰ，L3B 為蔦松文化層Ⅰ，L4 為蔦松文化層 II，L5A 為蔦松文化層 III，L5B 為滲透層 II，L5C 為蔦松文化層 IV，L6 為滲透層 III，L7 為堆積土層 II，L8 為堆積土層 III，L9 為堆積土層 IV，L10 為大湖文化層。(17)

(16) 劉益昌，〈從西寮遺址發掘談蔦松文化的聚落〉，收於葉春榮主編，《再現西拉雅研討會論文集》(新營：臺南縣政府，2008)，頁 15-40。

(17) 劉益昌等，《東西向快速公路北門玉井線西寮遺址搶救發掘工作成果報告書第一部分發掘總述第一冊序說、地層與遺跡》(臺南：交通部公路總局高南區工程處，2011a)，頁 277-278。

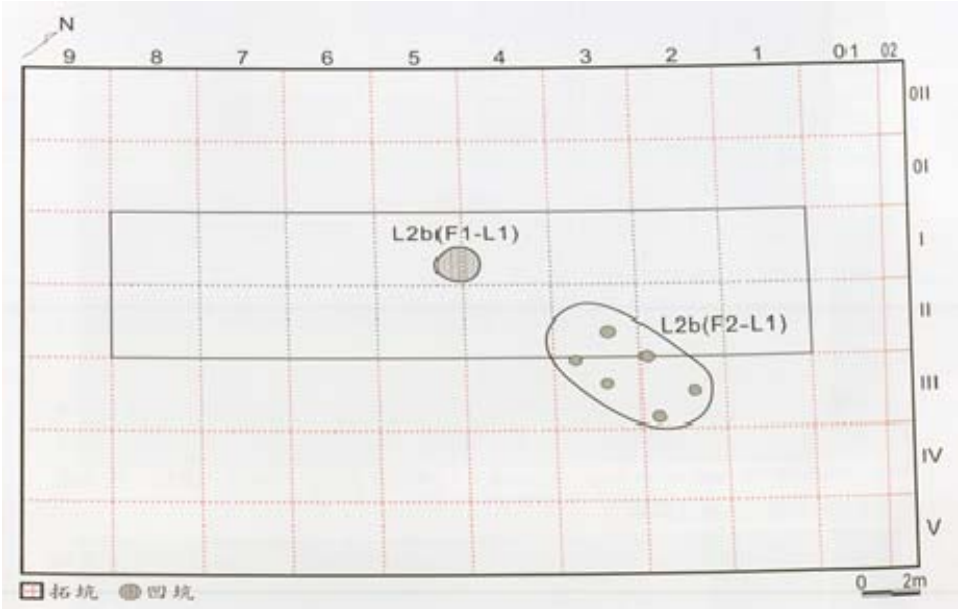
（一）出土狀況

本文討論的遺跡現象出土於 P31 探坑蔦松文化層，包括陶罐、血蚶排列、圓形廣場等遺跡現象複合組成之一組遺跡。其中陶罐遺跡上口出露於 L2b，距標準面以上 145-136 公分，約為現地地表面下 36-27 公分，堆積厚約 9 公分，位於探坑南側的Ⅱ.2-Ⅱ.3、Ⅲ.2-Ⅲ.3 小區，底部位於 L3b。本陶罐排列遺跡 (F2) 為兩兩陶罐成組並列，共計三組、六個，包括另外出露於界牆上的 1 件陶罐，共計七件；陶罐間相距 70-110 公分不等，擺置方向朝正南北向（圖三、四）。周遭堆積土壤為黃褐色 (Hue 2.5 Y5/4, yellowish gray) 細沙壤土，幾乎未見其他文化遺物，稍遠處則可見零星的貝類、火燒土碎屑，僅在其西側約 2 公尺處另出現一處出土零星貝類與火燒土碎屑的淺碟形凹坑 (F1)。

該陶罐排列現象出土後，待發掘至 L2 底層，鄰近區域陸續出現不少灰坑或火燒遺跡現象，出土遺物雖然不多，但均可見少量細碎的木炭與遺物出土，周遭並出現不少遺物集中出土區，出土遺物包括陶片、貝類、獸骨等遺物。除此之外，L2d、L2e 等層位，並出現不少柱洞遺跡，大多集中於出土遺物集中區與陶罐排列現象周遭（圖四、五、六）。



圖三：P31-L2b (F2) 陶罐排列出土照



圖四：P31 蔦松文化 L2b F2 遺跡分布圖

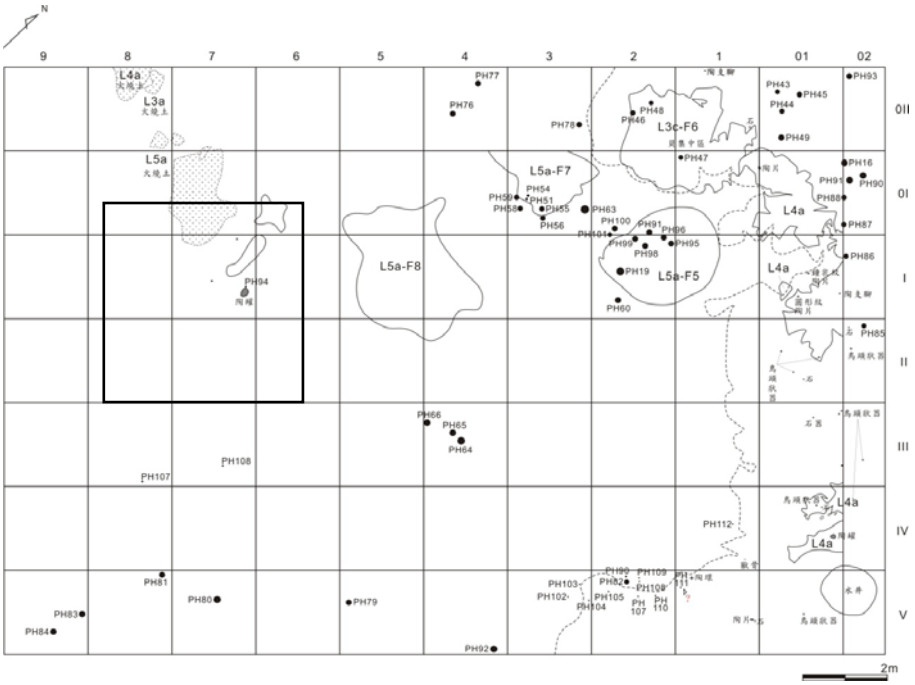


圖五：P31-L2d 的柱洞及其周邊遺跡

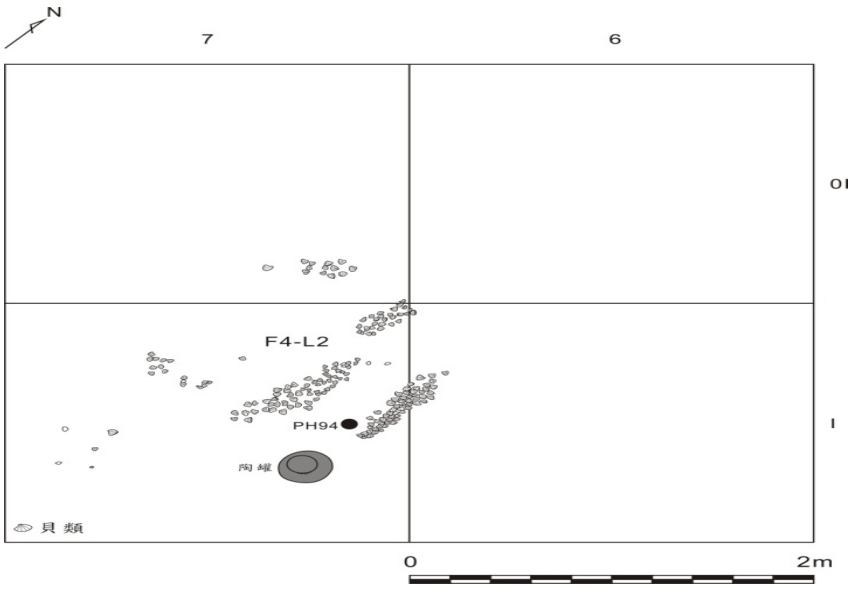


圖六：P31-L2e 柱洞及其周邊遺跡

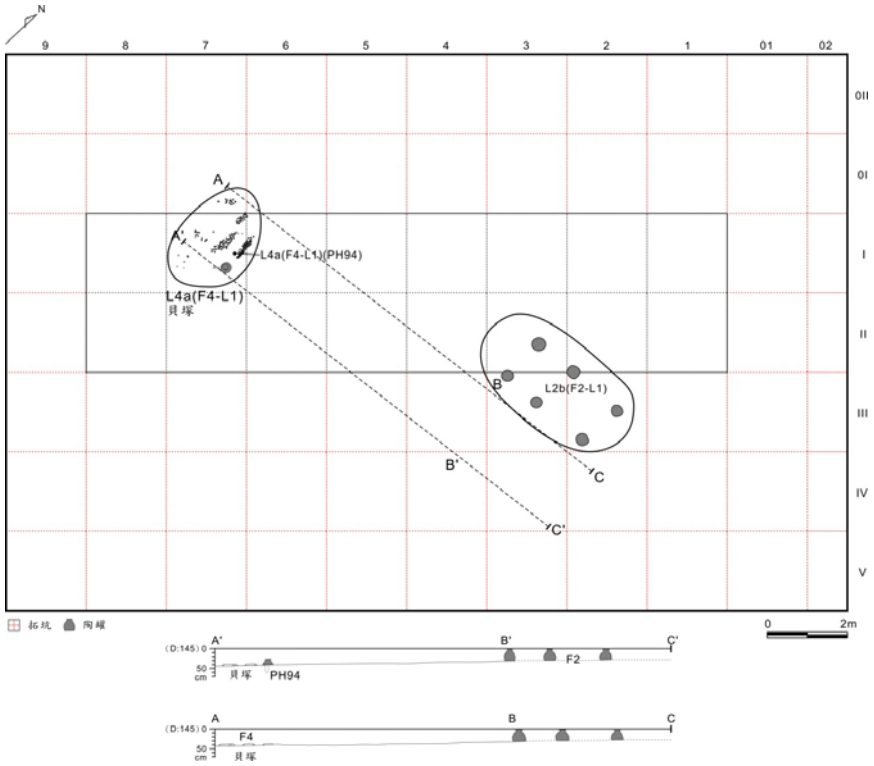
至於血蚶排列現象 (F4) 則出土於 L4a，位於探坑西北側的 0Ⅰ.1-0Ⅰ.7、Ⅰ.1-Ⅰ.7 小區，距標準面以上 103-98 公分，約為地表面下 75-80 公分，堆積厚約 5 公分，再區分為 L1、L2 二個小層分層發掘，面積約為 250 公分×150 公分。土壤為黃褐色 (Hue 2.5 Y5/3, yellowish brown) 細沙壤土，血蚶大多表面朝上，少數朝下，且呈三列朝北排列，列列相距約 30 公分，在兩列之間出現一柱洞 (PH94)，直徑約 9 公分（圖十二），其上方並出土另一個由器腹橫切剖半的陶罐（圖十三）。至於其出土位置的邊緣，出土遺物多呈細碎狀，夾雜不少貝類、獸骨遺留，周遭並出現大量柱洞遺跡，因此致使其陶罐與血蚶排列遺跡鄰接地區呈現一個略呈圓弧狀相對乾淨的空地（圖十四、十五）。根據遺物、遺跡出土的狀態，初步認為陶罐與血蚶排列出現的區塊，可能為一個經特殊處置過的空地，也可能位於一個大型的高架建築內的空間，應與特殊的祭祀行為有關（圖七、八、九）。



圖七：P31 蔦松文化 L3a～L5a 遺跡出土位置分布圖



圖八：P31, L4a (F4-L2) 現象圖，繪製範圍如圖七粗黑框之內



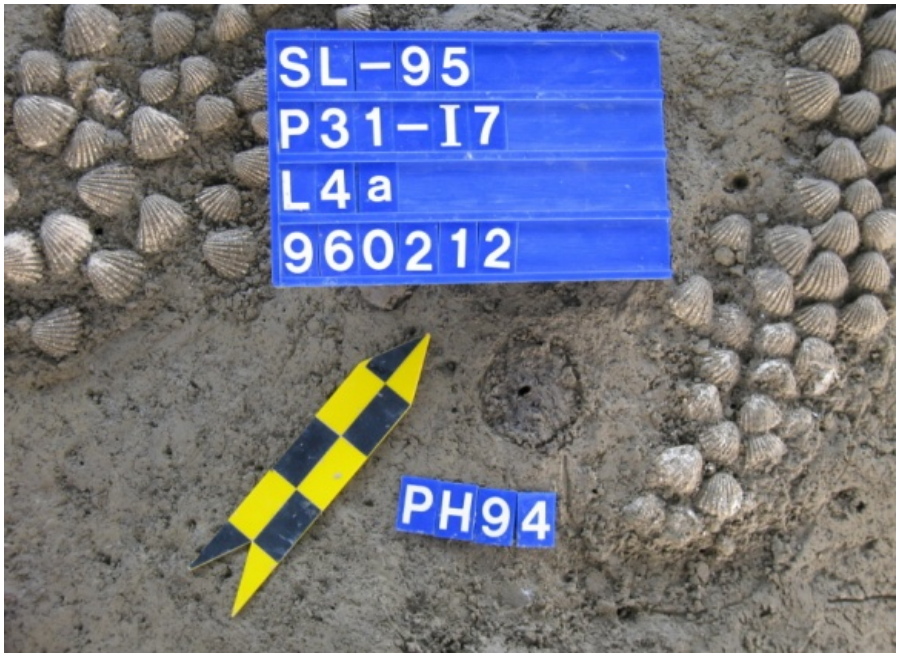
圖九：P31 陶罐與血蚶排列 F2、F4 現象地層剖面圖



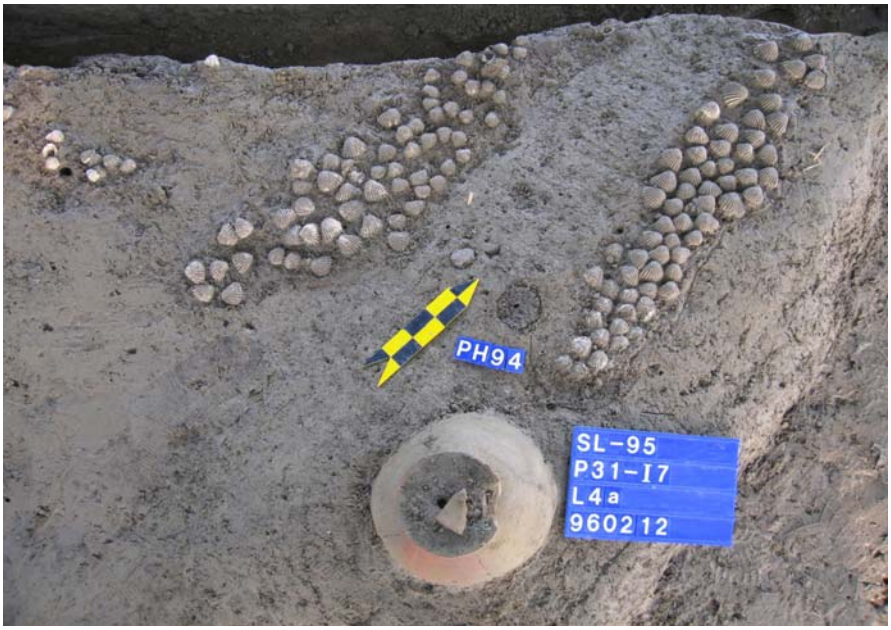
圖十：P31-L4a (F4) 血蚶排列現象與 F3 灰坑遺跡照



圖十一：P31-L4a (F4-L2) 血蚶排列現象



圖十二：P31-L4a (F4) 血蚶排列現象中的柱洞遺跡，血蚶則依器體大小仔細排列



圖十三：P31-L4a (F4) 血蛤排列現象中，包含一個剖半陶罐與柱洞



圖十四：P31-L4a 陶片集中區發掘工作照



圖十五：P31-L4a 陶片與遺物集中區呈圓弧狀出土現象照

（二）年代與分期

根據以上發掘出土的狀況，可見其中血蚶排列現象 (F4) 係出土於 P31-L4a，而陶罐排列現象 (F2) 上口則出土於 P31-L2b，底部則在 L3b，從 L2b-L4a 之間僅相隔一薄層頗為純淨的堆積土層（L3a 稱為滲透層Ⅰ），因此認為其間的高差可能只是當時出露於地表上時「較高」的陶罐與「較低」的血蚶之間遭埋填沖積砂土層之後所顯示的層位差異，因此判斷這兩處現象應屬同一組遺跡現象（圖五）。透過本探坑各層位出土的陶器類型進行陶器所屬年代的分析，亦可見本探坑自 L2-L5 均歸屬於蔦松文化中期之地層（表一），L2a、L2b 屬於蔦松文化最上部的活動面，而陶罐排列現象 (F2) 上口突出於此一文化層活動面的頂部，但其底部則以血蚶排列現象 (F4) 在同一文化層的小分層文化層 II 的表面。

表一：P31 探坑各層位出土陶器所屬文化與分期（劉益昌等 2011c）

自然層位	人工分層	地層屬性	史前遺物歸屬		伴出歷史遺物
L1A	L1a	表土層（局部黑土層）			18-19th、20th
L1B	L1b	堆積土層 I			18-19th、20th
L2	L2a-L2b	活動面	蔦松文化	中期	18-19th

自然層位	人工分層	地層屬性	史前遺物歸屬		伴出歷史遺物
L3A	L3a	滲透層Ⅰ			
L3B	L3b-L3c	文化層Ⅰ	蔦松文化	中期	
L4	L4a	文化層Ⅱ	蔦松文化	中期	
L5A	L5a	文化層Ⅲ	蔦松文化	中期	
L5B	L5b	滲透層Ⅲ			
L5C	L5c	文化層Ⅳ	蔦松文化	中期	
L6	L6a-L6b	滲透層Ⅳ			
L7	L7a-L7b	堆積土層Ⅴ			
L8	L8a-L8b、L9a-L9b	堆積土層Ⅵ			
L9	L9c-L9d	堆積土層Ⅶ			
L10	L10a-L10e	文化層Ⅰ	大湖文化	晚期	

如果進一步參考本探坑各地層採取木炭標本進行的碳十四年代與加速器定年，可見本探坑包含大湖文化、蔦松文化二個文化層，其中包括採取自 L3c、L4a、L5a、L5c 等四件木炭標本所進行的年代測定結果，顯示其年代經校正後主要集中在 1300-918 B.P.（表二）。比較整體西寮遺址所見的史前文化層，其他探坑蔦松文化中期年代，大多集中在 1400-900 B.P.左右，也就是說這個遺跡出現的年代，略晚於整個遺址開始出現蔦松文化中期文化層的時間，但仍屬中期較早階段，此一階段為西寮遺址出土遺跡現象最多、遺物數量最大、遺址範圍最大，也就是西寮遺址最為興盛的巔峰時期。

表二：P31 探坑年代測定結果一覽表（劉益昌等 2011c）

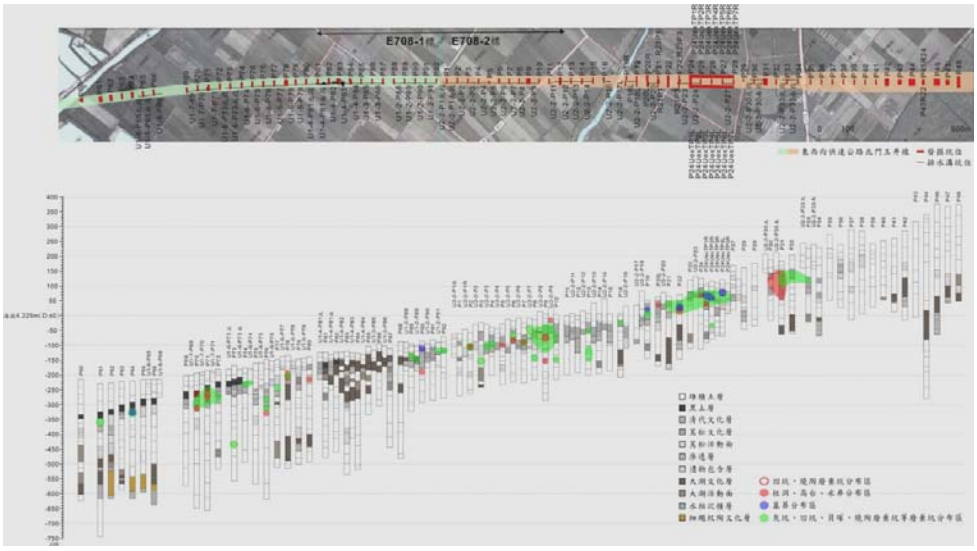
序號	實驗室編號	編號	坑號	層位	現象	重量(g)	地面下深度(cm)	測定年代(B.P.)	年代校正(B.P.)
205	Beta-284486	SL,C,P31,L3c,010	P31	L3c		2.40	70-77	1160±40	1140-940
106	Beta-284487	SL,C,P31,L4a,001	P31	L4a		2.00	84-98	1340±40	1300-1180
196	NTU-4909	SL,C,P31-L5a-031	P31	L5a	F3-L1	15.7	81-85	1080±50	1167-1163 1135-1107 1091-918
145	SUERC-32764	SL,C,P31,L5c,023	P31	L5c	F12-L2	3.40	102-152	1225±35	1270-1060
11	NTU-4887	SL,C,P31-L10c-001	P31	L10c		12.9	214-220	2590±40	2779-2697 2638-2615 2594-2537 2533-2504
17	NTU-5183	SL,C,P31-L10d-031	P31	L10d		5.7	220~230	2450±60	2713-2630 2623-2355

三、遺跡現象出土位置分析

根據 P31 探坑出土層位的文化所屬分析，初步認為這種特殊遺跡應該屬於蔦松文化中期之遺跡，因此將蔦松文化中期的遺跡現象進行出土探坑位置的分析，希望能進一步確認這個遺跡在當時聚落內所處的位置。

根據遺跡類型區分，蔦松文化中期出現的遺跡現象，若依其功能推估，區分為與一般日常生活相關、與建築遺留相關、墓葬、與製造及生業型態相關、與特殊祭儀相關等之五組遺跡類型。[(18)]而這個時期亦為本遺址蘊藏之蔦松文化最主要的發展階段地層，分布範圍相當廣泛，除了零星小區域間斷的活動面之外，整個遺址自北側 P69-P1-P27 均可見連續性的文化層分布。但較為特別的是再往南側 P28-P29 幾乎未見文化層堆積，但 P30-P34 又開始出現多層文化層與活動面，其分布狀態即如前述的遺址中心區、特定功能區以及聚落周邊活動區，P31 位於聚落周邊活動區，且根據其出土狀況分析，認為 P31 一帶當為特殊用途遺跡，可能屬於當時宗教祭儀的區域（圖十六）。

就整體遺跡現象所在區域以及表現形式而言，此一遺跡極可能為聚落外圍或耕作地區域舉行祭祀儀式的場所，且在儀式行為之後，有圍繞此一祭祀行為區域舉行儀式性樂舞的行為。



圖十六：西寮遺址蔦松文化中期遺跡分布圖（劉益昌等 2011a）

(18) 劉益昌等，《東西向快速公路北門玉井線西寮遺址搶救發掘工作成果報告書　第一部分 發掘總述 第一冊 序說、地層與遺跡》（臺南：交通部公路總局高南區工程處，2011a）。

四、歷史文獻分析

由於 P31 探坑出土的遺跡現象頗為特殊，從周遭遺物出土狀況可見當時地表經清理過的情形，使得血蚶與陶罐排列現象及周邊未見其他生活遺留，且呈現空地狀的現象，再加上這六個陶罐係由器腹橫半剖切的方式擺置於地面上，因此這種陶罐應該不是基於其「容器」的功能擺置，形式上似乎與今日所知西拉雅族的「祀壺」現象部分類同，屬於一種祭祀行為，但是其內容物與現象均不相同。由於遺跡所屬為蔦松文化中期，距離歷史文獻尚有一段時間，無法直接進行對比。但即便如此，我們仍可回溯十七世紀以來相關歷史文獻、口傳資料中有關早期西拉雅族相關之宗教祭儀的記載，以試圖尋找其間可能的聯繫。(19)

根據考古資料至少在十～十二世紀之間，中國東南沿海的漢人已有少量來到臺灣西海岸，在西寮遺址留下少量生產於福建地區的青瓷片，(20)但當時中華帝國的文獻未有明確記載臺灣西南平原沿海的人群，十七世紀初年陳第的〈東番記〉一般認為所記載的東番，可能指涉為今日西南平原沿海的人群，尤其接近臺南平原沿海的西拉雅族群，其中〈琉球〉條說明夷人「種類甚蕃，別為社，社或千人、或五六百，無酋長，子女多者眾雄之，聽其號令」，而部分還沒結婚的少壯都群居於比一般房子大的公廨，有所謂「議事必於公廨，以便調發」之功用。1617 年張燮的《東西洋考》記載的雞籠、淡水，其中的內涵似乎也有部分描述指涉西部平原地區的人群或社群，但當時未有宗教祭儀相關記載。

1624 年之後，荷蘭人入據大員，十七世紀臺南地區西拉雅族的祖先與外界陸續有了更多的接觸。荷蘭人也記錄更多這些原住人群的生活習慣，歷來有關於宗教儀式場所的記錄，大多指出其宗教儀式場所，亦即漢文文獻所稱之公廨。就文獻描述而言，公廨通常在聚落內或居住區緊鄰的周邊區域，公廨之內通常有象徵宗教祭儀的各種「裝飾」，尤其以鹿及豬的顎骨為多，也常見懸掛於房屋樑桁的「吊飾」。公廨亦即荷蘭人所稱的「偶像屋」(idol house)，通常十五或十六戶人家就有一間，除了作為商議事情的場所外，也可以在公廨舉行請神或獻神，通常是準備殺好的豬、米飯、檳榔、大量飲料、公鹿或野豬的頭作為祭品，奉獻牲禮後一、二個尪姨就開始唸長咒請神；此外，當他們獵到人頭時，也會將人頭帶到偶像屋，

(19) 歷年的研究大致已可肯定蔦松文化晚期、末期逐步演變為今日所稱西拉雅族在 17 世紀的祖先文化(劉益昌 1998)，近年南科臺南園區得見此一演變過程（臧振華等 2006），麻豆的西寮、前班兩遺址亦見此一演變型態（劉益昌等 2011a，劉益昌、顏廷伃 2012）。

(20) 劉益昌等，《東西向快速公路北門玉井線西寮遺址搶救發掘工作成果報告書　第一部分 發掘總述　第二冊　陶瓷器遺物》（臺南：交通部公路總局高南區工程處，2011b），頁 972。

將頭放在陶罐中燒煮至皮肉脫離，並且隨之宰豬隻奉祀他們的神，舉行儀式。(21)

整體而言，十七世紀西拉雅族的宗教是信仰多神，這些各據不同方向的神有其掌管事項的差異，當時已經有祭儀及集會場所功能的公廨，包括公廨與一般家屋，當時的祭祀與裝飾多以「懸吊」形式呈現，公廨內除了奉祀人的首級、公鹿或野豬的頭之外，也包括殺好的豬、米飯、檳榔與大量飲料；一般住家亦裝飾公鹿或野豬的頭，其他尚包括以繩索懸吊的豬牙、玻璃、貝殼等飾品。不過這些文字記錄的公廨或家屋所顯示的祭祀形式，似乎都不像前述 P31 的儀式行為現象。如以 P31 位於聚落外圍的農作或其他功能區域而言，當非歷史文獻以來記錄在聚落居住區的公廨，而是在田邊或聚落周邊區域舉行祭祀的場所，參考一幅收藏於美國紐約大都會博物館的鹿皮上色地圖「熱蘭遮城、普羅文西亞城與臺灣府城」(Forts Zeelandia and Provintia and the City of Tainan)，(22)此一 18 世紀地圖中同時描繪人群生活的情形，得見在臺南府城北側聚落外圍田間有一組可能是祭祀與樂舞、飲宴的行為，圖中此一部分描繪一間原住民高臺式長方形房屋，一間高架干闌式長方形房屋，另一座干闌式圓形穀倉，在穀倉的左右二側有二組人群的行為，其一是七個女人圍繞著二個可能是陶罐的容器，手牽手形成圓圈跳舞的狀態，另一組是可能是四個男女圍坐在地上飲食，中間有一組壺缽（圖十七），這個情形似乎與 P31 所顯示的祭祀、樂舞以及飲宴的狀態相當符合，也許 P31 現象就是一種宗教儀式行為所遺留的遺跡。

(21) WM Campbell, *Formosa Under the Dutch-Described from Contemporary Records* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd, 1993).

(22) 本圖參考石守謙編，《福爾摩沙：十七世紀的臺灣、荷蘭與東亞》(2003)，頁 24-25。同一圖像又見高賢治、黃光瀛編，《縱覽臺江：大員四百年輿圖》(2010)，頁 48-49。



圖十七：美國紐約大都會博物館的鹿皮上色地圖「熱蘭遮城、普羅文西亞城與臺灣府城」的局部，紅色圓圈範圍內為圖中描繪的原住民飲宴樂舞圖像（原圖採自高賢治、黃光瀛編 2010）

五、結論

歷年來臺灣考古學者對於蔦松文化與西拉雅族的文化聯繫與傳承，向例以出土的器物做為比對，[23]本案例為類似宗教儀式行為的場所，從 1.本現象中陶罐與血蚶排列的特殊狀態，2.貝殼堆的堆積狀態以及其中少含日常生活用品，加上 3.周邊並無日常生活所遺留的文化層或文化現象，可以說明此一地點並非日常生活的場所。若以十七世紀以來的圖像與文字記錄，可以清楚表明此一現象所在地點，當為某一特殊儀式的場所，且人群當圍著陶罐和血蚶排列所在的區域，形成圓形的空間，此一空間雖因地下水面較淺，地層堆積濕軟，無法清楚得見是否具有踩踏的硬面，但從圓形空間分布區域少見文化遺物或生態遺物，可知當為人類活動必要的場所。基於這些條件，可以說明此一地點可能做為人群聚集的儀式活動空間。

西寮遺址年代約距今 1400-900 年前的蔦松文化中期地層，是分布最廣，人類活動最密集的階段，於當時主要的聚落外圍出土可能具宗教祭儀形式的遺跡現

(23) 黃臺香，《臺南縣永康鄉蔦松遺址》(1982)。劉克竑，〈從考古遺物看蔦松文化的信仰〉，《人類與文化》22(1986)，頁 20-29；劉益昌，〈臺灣西南平原地區史前時代晚期文化的探討〉，《臺灣原住民歷史文化學術研討會論文集》（南投：臺灣省文獻委員會，1998），頁 1-22。

象，雖然目前因時間不連續，尚無法確認其與十七世紀以來記錄的「西拉雅族」宗教儀式行為之間的直接關聯性，但從歷史文獻對於「尚貝」現象的口傳資料，均與居住於丘陵淺山的「四社番」有關，這個聯繫是否與蔦松文化的部分宗教儀式來源或去向有關，值得進一步探討。除此之外，雖然西寮遺址出現的陶罐不具裝載容器之功能，根據其擺置的狀態與可能用做宗教祭儀工具的現象來看，當時珍視此種陶器的程度應該值得重視，但這些祭祀行為很難確認是持續發展成歷史初期所見的祀壺現象，未來亦值得在蔦松文化更晚階段的遺址發掘過程或研究中加以關注。

顯然西寮遺址 P31 坑所見的現象可能是一種宗教儀式行為，但考古工作者較難直接說明宗教或儀式的行為過程與變遷，只能看到留下的物質文化遺留，很難確認其間的人群活動與系絡關係。近年來臺灣考古界有較多大規模的搶救發掘工作，但受限於工作時間的壓力或田野發掘對於現象辨認的技術與能力，很難仔細清理出土的文化遺物或遺跡，當然也就很難分析過去人類的行為，尤其是牽涉到人類思維體系的宗教儀式行為，這是未來考古學者可能必須嚴肅面對的課題。

引用書目

干治士著、葉春榮譯註
1994 〈荷據初期的西拉雅平埔族〉,《臺灣風物》44(3): 228-193。
石守謙編
2003 《福爾摩沙：十七世紀的臺灣、荷蘭與東亞》。臺北：國立故宮博物院。
宋文薰
1954 〈圓山貝塚民族的生產方式〉,《臺北文物》3(1): 2-7。
1976 〈臺灣東海岸の巨石文化〉,《えとのす》6: 145-156。
宋文薰譯，鹿野忠雄原著
1955 《臺灣考古學民族學概觀》。臺北：臺灣省文獻委員會。
江家錦
1958 〈西拉雅族的信仰〉,《臺北文物》7(1): 115-118。
江樹生譯註
2000 《熱蘭遮城日誌（一）》。臺南：臺南市政府。
村上直次郎原譯、郭輝譯
1970 《巴達維亞城日記 第一冊》。臺北：臺灣省文獻委員會。
李坤修
2005 〈臺南縣下營鄉武安宮的巴圖形石器〉,《南瀛文獻》4: 72-77。
李福清
1991 《蘇聯所藏關於臺灣的資料及臺灣研究的概況》。臺北：淡江大學淡江時報社。
周鍾瑄
1993 《諸羅縣志》臺灣歷史文獻叢刊。南投：臺灣省文獻委員會。
屈慧麗
2012 〈梳理的文明－再看西大墩遺址牛罵頭文化特色〉,《田野考古》15(2): 17-46。
柯思莊
1964 〈記營埔最近發現的幾件巴圖石器〉,《國立臺灣大學考古人類學刊》23/24: 106-108。
高賢治、黃光瀛編
2010 《縱覽臺江：大員四百年輿圖》。臺南：臺江國家公園管理處。
凌純聲
1956 〈中國臺灣與東亞的巴圖石匕兵器及其在太平洋與美洲的分佈〉,《國立臺灣大學考古人類學刊》7: 1-21。
梁茂隆編著
2000 《西拉雅族麻豆社人》麻豆文史系列 1。麻豆：麻豆總爺文史工作室。
許清保
2006 《南瀛遺址誌》。新營：臺南縣政府文化局。
移川子之藏
1934 〈「パツ」を繞る太平洋文化交涉問題と臺灣發見の類似石器〉,《臺北帝國大學文政學部史學科研究年報》1: 431-449。臺北：臺北帝國大學。
國分直一著、周全德譯
1955 〈四社平埔族的尪姨與作向〉,《南瀛文獻》3(1/2): 95-98。
國分直一著、廖漢臣譯

1962 〈祀壺之村〉,《臺灣文獻》13(2): 90-103。

陳有貝、溫天賜

2010 〈史前時代巴圖形石器之初步分類與研究〉,收於周述蓉主編,《十五份遺址學術研討會論文集》,頁 72-104。臺北：臺北市文山社區大學。

陳漢光

1962 〈高雄縣匏仔寮平埔族宗教信仰調查〉,《臺灣文獻》13(4): 88-99。

張燮

1996 〈東西洋考（摘錄）〉,趙汝适《諸蕃志》,頁 79-106,附錄,臺灣文獻叢刊第 119 種,臺灣銀行。臺北。

鹿野忠雄

1946 《東南亞細亞民族學先史學研究 第Ⅰ卷》。東京：矢島書房。

1952 《東南亞細亞民族學先史學研究 第Ⅱ卷》。東京：矢島書房。

鹿野忠雄原著，宋文薰譯

1955 《臺灣考古學民族學概觀》。臺北：臺灣省文獻委員會。

黃臺香

1982 《臺南縣永康鄉蔦松遺址》。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。

葉春榮

2006 〈西拉雅平埔族的宗教變遷〉,收於葉春榮主編,《歷史・文化與族群》,頁 231-257,臺灣原住民國際研討會論文集。臺北：順益臺灣原住民博物館。

葉美珍

1993 〈長光岩棺及長光遺址發現簡報〉,《國立臺灣史前文化博物館籌備處通訊》2: 95-102。臺東：國立臺灣史前文化博物館籌備處。

臺灣銀行經濟研究室編

1993 《嘉義管內採訪冊、安平縣雜記》。南投：臺灣省文獻委員會。

劉克竑

1986 〈從考古遺物看蔦松文化的信仰〉,《人類與文化》22: 20-29。

劉益昌

1998 〈臺灣西南平原地區史前時代晚期文化的探討〉,《臺灣原住民歷史文化學術研討會論文集》,頁 1-22。南投：臺灣省文獻委員會。

2008 〈從西寮遺址發掘談蔦松文化的聚落〉,收於葉春榮主編,《再現西拉雅研討會論文集》,頁 15-40。新營：臺南縣政府。

劉益昌等

2011a 《東西向快速公路北門玉井線西寮遺址搶救發掘工作成果報告書 第一部分 發掘總述 第一冊 序說、地層與遺跡》。臺南：交通部公路總局高南區工程處。

2011b 《東西向快速公路北門玉井線西寮遺址搶救發掘工作成果報告書 第一部分 發掘總述 第二冊 陶瓷器遺物》。臺南：交通部公路總局高南區工程處。

2011c 《東西向快速公路北門玉井線西寮遺址搶救發掘工作成果報告書 第三部分 探坑報告 第十一冊 P25-P31》。臺南：交通部公路總局高南區工程處。

劉益昌、顏廷伃

2012 〈臺南市麻豆區前班遺址考古試掘報告〉,《田野考古》15(1): 81-118。

劉斌雄

1987 〈臺灣南部地區平埔族的阿立祖信仰〉,《臺灣風物》37(3): 1-62。

Campbell, W.M.

2001 *Formosa Under the Dutch-Described from Contemporary Records*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.Ltd. (1993), Reprinted by SMC Publishing Inc, Taipei, Taiwan.

Chiu, Hsin-hui

2008 *The Colonial 'Civilizing Process' in the Dutch Formosa*, 1624-1662, Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Shepherd, John Robert

1984 "Sinicized Siraya Worship of A-li-tsu." *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica* 58: 1-80.

從鳥頭狀器到祀壺信仰—
臺灣西南平原蔦松文化及西拉雅族的宗教變遷過程[1]

顏廷伃

國立暨南國際大學人類學研究所兼任助理教授

一、前言

考古學對於宗教議題的研究，相較於文化人類學對於原始社會的神話與信仰的關注而言，起步可謂較晚。除了早期 Clarke 試圖從生態學與功能適應的角度重建信仰系統外，[2]較為長足的發展可說要到 1960 年代前後，新考古學或過程學派的誕生之後。這個階段，對於考古學的研究，轉而強調詮釋與推理過程，試圖建立一套系統理論的文化概念，以 Binford 為代表，大抵上仍基於「功能論」的基礎，將文化視為一個歷經時間、空間演變的整體，並且將物質文化區分為技法策略 (technomic)、社會—技法 (socio-technic) 與意識—技法 (ideo-technic) 等三種功能性的次層級，而其中具有意識—技法的器物，在社會系統的意識型態內涵中具有一定的功能性脈絡與象徵性關聯，以作為個人適應其文化時的象徵性背景。[3]

(1) 本文得以完成，十分感謝劉益昌教授主持之「東西向快速公路北門玉井線西寮遺址搶救發掘計畫」，所提供的基礎資料與研究成果；另外本文之二位匿名審查人、會議主持人陳光祖先生等，所提之寶貴意見，均使本文裨益甚多，在此致上最誠摯的謝意。

(2) Grahame Clarke, *Archaeology and Society* (Methuen, London, 1947).

(3) Lewis R. Binford, "Archaeology as Anthropology." *American Antiquity* 28[2] (1962), pp. 217-220.

1980 年代之後，以後過程學派 (post-processual) 與認知考古學 (cognitive archaeology) 為代表的發展，除了可視為對於過程學派的反動之外，也可謂逐漸跨越考古學的單一觀點，而提出更多元的考古學理論發展。(4)在結構主義與 Bourdieu 提出的「慣習 (habitus)」概念的基礎下，後過程學派認為人類會以象徵化的形式將其活動進行結構性的組成，(5)強調從「內在 (inside)」觀察的角度，了解物質文化的整體性意義與脈絡，並且將物質文化形式的變異，視為社會與象徵策略的積極性產物。(6)

而認知考古學則在 Clifford Geertz 將文化視為個人或族群心理結構的組成，並且強調其背後象徵意義的影響下，(7)試圖解釋人類行為與心理的關聯，關注物質文化的象徵意義。(8)其中，Renfrew 認為以 Binford 為代表的過程學派，強調人類對於環境的適應問題，特別是在經濟適應的層面，因此認為它實係強調功能過程 (functional processual emphasis) ，至於以 Ian Hodder 所代表的「後過程學派 (post-processual) 」，雖然強調結構性問題，但其實較多著重於意義的詮釋，相較於新考古學而言，實為一種「反過程」的思考，因此他進而提出所謂的「認知過程方法 (cognitive-processual approach) 」，認為意識形態在文化中其實扮演一個積極性的角色，因此需給予特別的詮釋，他並且關注這些象徵如何運作的問題，而這樣的概念，其實是延續新考古學派對於「過程」研究的重視。(9)

而近期考古學對於宗教議題的研究，甚至進一步區分針對原始社會或歷史時期宗教祭儀的討論，而後者更多與社會認同及政治權力運作等議題相關，其受關

(4) Colin Renfrew and Paul Bahn, *Archaeology: Theories Methods and Practice* (London: Thames and Hudson Ltd, Fourth edition, 2005), pp. 209-211.

(5) Michael Shanks and Christopher Tilley, *Re-Constructing Archaeology: Theory and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 132、171.

(6) Ian Hodder, *Reading the Past* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) ; "The Narrative and rhetoric of material culture sequences" *World Archaeology* (1993).

(7) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc, 1973), pp. 11-14.

(8) David S. Whitley, "New Approaches to old problems: Archaeology in Search of an Ever Elusive Past." In David S. Whitley (eds.), *Reader in Archaeological Theory: Post-Processual and Cognitive Approaches* (London and New York: Routledge, 1998), pp. 2-7.
Colin Renfrew, "Mind and Matter: Cognitive Archaeology and External Symbolic Storage." In Colin Renfrew and Chris Scarre(eds.), *Cognition and Material Culture: the Archaeology of Symbolic Storage* (Cambridge: Mcdonald Institute for Archaeological Research, University of Cambridge, 1998).

(9) Colin Renfrew, "Towards a cognitive archaeology." In Colin Renfrew and Ezra B. Zubrow (eds.), *The ancient mind: Elments of cognitive archaeolog* (England: Cambridge University Press, 1994a), pp. 6-11.
"The archaeology of religion." In Colin Renfrew and Ezra B. Zubrow (eds.), *The ancient mind: Elments of cognitive archaeology* (England: Cambridge University Press, 1994b)

注的程度更甚於前者。[10]綜上所述，考古學對於原始社會的研究，即在功能論、結構主義以及強調認知過程、政治權力關聯性等概念的影響下，展現多元的詮釋角度。[11]

本文試圖從認知考古學所強調對於文化中象徵系統如何運作的問題加以討論，試圖從結構性的認知過程解釋考古遺留。以西寮遺址所見的蔦松文化為例，主要以其中可能與宗教祭儀形式相關的鳥頭狀器等資料著手，說明其可能指涉的傳統宗教祭儀自盛而衰的過程。除此之外，並參酌歷史文獻中對於西拉雅族宗教祭儀形式的文字與圖像資料，作為與考古資料比對之參考，以說明臺灣西南平原從蔦松文化與西拉雅族間長時期宗教變遷的過程。

二、鳥頭狀器與祀壺

蔦松文化為考古學者透過臺灣西南平原，金屬器時代遺址出土的遺物特徵與文化內涵，所歸納的考古學文化；而西拉雅族則為日治時期以來，以人類學、民族學者調查資料為基礎，所建構命名的族群。這二種形成概念背景不同的人群組成，卻因分布區域相仿、年代前後重疊與相銜接，再加上蔦松文化的代表性器物—鳥頭狀器、小型陶罐等，因較不具實用性功能，被認為可能與西拉雅族的宗教祭儀形式相關，因此學者對於其間的延續性關係，大多持肯定的態度，甚至部分學者更進一步將進入歷史初期的蔦松文化，稱之為西拉雅文化。[12]

而「祀壺現相」則為西拉雅族的阿立祖信仰中，最具代表性的宗教祭儀形式與物質遺留。而對於祀壺遺跡的調查，也引發學者對於西拉雅族所謂的「國分問題」與「漢化矛盾」等課題進行討論，前者旨在於探詢西拉雅族的分佈與遷徙，[13]而後者則大多在於探討西拉雅族的漢化與宗教本質的問題。其中有關西拉雅族的「漢化」現象，

(10) David N. Edwards, “The Archaeology of Religion.” In Margarita Díaz-Andrew, Sam Lucy, Staša Babic and David N. Edwards (eds.), *The Archaeological of Identityy: Approaches to gender, age, status, ethnicity and religion* (London and New York: Routledge, 2005), pp. 110-113.

(11) William A. Logacre, *Changing Patterns of Social Integration: A Prehistoric Example from the American* (1966).
Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc, 1973)
Kelly Ann Hays, “When is a symbol archaeologically meaningful?: meaning, function, and Prehistoric visual arts.” In Norman Yoffee and Andrew Sherratt (eds.), *Archaeological theory: who sets the agenda?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

(12) 黃臺香，《臺南縣永康鄉蔦松遺址》（國立臺灣大學考古人類學研究所碩士論文，臺北（未發表），1982）；劉克竑，〈從考古遺物看蔦松文化的信仰〉《人類與文化》22 (1986)，頁 20-29；劉益昌，〈西拉雅的考古學研究〉，《歷史、社會與文化》（第一屆南瀛學國際學術研討會，2005 年 10 月 15-16 日）。〈蔦松文化與西拉雅關係考古學研究的檢討〉，收於林玉茹、Fiorella Allio（艾茉莉）主編，《南瀛歷史、社會與文化》（臺南：臺南縣文化局，2008），頁 389-407。

(13) 國分直一，〈臺灣南部平埔族壺神追跡記〉，《臺灣考古民族誌》（東京：慶友社，1981a），頁 310-320；《壺を祀る村—臺灣民俗誌》（東京：財團法人法政大學出版局，1981b）。

學者大多從西拉雅族與漢人宗教的結構性角度切入，如認為二者的超自然觀念與宗教結構的相容性，(14)或同意阿立祖信仰仍源自其傳統宗教，(15)甚或以西拉雅族宗教觀中認定「外圍」位階高於「中心」的特徵，(16)來詮釋西拉雅族阿立祖信仰的漢化現象，或其較容易接受漢人宗教的可能因素。此外，也有學者從「文化合成」與「地方文化」的概念切入，(17)或將這種文化融合的概念，視為一種「系統的改變」，(18)說明漢文化的在地化過程，或認為漢文化實重新融入原本的文化，而組成新的文化。

以上的討論，都認為西拉雅族的「漢化」事實，應該在清代之後，如葉春榮即認為即便是荷治時期出現與祭拜阿立祖相當接近的儀式，但仍沒有證據足以證實當時即已存在阿立祖信仰，因此認為阿立祖信仰乃是近二百多年來的事，而且跟漢人來臺有密切關係。(19)從歷史文獻上看來，似乎顯示荷蘭人即使對西拉雅族的教化與針對尪姨採嚴格的限制，但仍然無法完全改變他們的習俗，尤其 1662 年鄭成功趕走荷蘭人之後，平埔族的尪姨似乎又回到原本的地位，甚至可能與漢人尪姨相結合。(20)除了「漢化」之外，也有少數學者認為荷治時期之前，西拉雅族信奉的是多神信仰，至荷蘭人離開臺灣之後，西拉雅族才變成阿立祖的崇拜者，而這種轉變的力量，應該是來自於基督教的教化及「聖水」意義之轉化。(21)綜上所論，不論影響阿立祖信仰的因素是漢化或基督教化，至少目前從歷史文獻的角度，學者們大多同意西拉雅族較為明顯的宗教變遷的時間，應該是在荷治末期、

(14) 葉春榮，〈葫蘆福佬裔漢人的祀壺信仰〉，收於黃應貴、葉春榮主編，《從周邊看漢人的社會與文化：王崧興先生紀念論文集》（臺北：中央研究院民族學研究所，1997），頁 120；張惠端，〈再思考西拉雅的祀壺文化叢〉，《歷史、社會與文化》（第一屆南瀛學國際學術研討會，臺南縣政府主辦，臺南縣政府文化局、國立成功大學歷史系、南瀛國際人文研究中心合辦，財團法人愛鄉文教基金會協辦，2005），頁 363-364。

(15) John Robert Shepherd, “Sinicized Siraya Worship of A-Li-Tsu (Appendix David Wright: Notes on Formosa)” *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica* 58 (1984), pp. 47-48.

(16) 李國銘，〈頭社夜祭與祀壺信仰初探〉，《臺灣風物》48[1] (1998)，頁 128。

(17) 潘英海，〈文化合成與合成文化〉，收於莊英章、潘英海主編，《臺灣與福建社會文化研究論文集》（臺北：中央研究院民族學研究所，1994），頁 235-256；〈「在地化」與「地方文化」—以「壺的信仰叢結」為例〉，《臺灣與福建社會文化研究論文集（二）》（臺北：中央研究院民族學研究所，1995b），頁 299-319；〈「文化系」、「文化叢」與「文化圈」—有關「壺的信仰叢結」分布與西拉雅族群遷徙的思考〉，收於劉益昌、潘英海主編，《平埔族群的區域研究論文集》（南投：臺灣省文獻委員會，1998），頁 163-202。

(18) 葉春榮，〈西拉雅平埔族的宗教變遷〉收於葉春榮主編，《歷史・文化與族群》（臺北：臺灣原住民國際研討會論文集，臺灣原住民博物館，2006），頁 232-247、253；葉春榮、翁佳音，《西拉雅宗教、儀式的延續與變遷》（國科會 87 至 90 年度人類學門專題補研究，2001），頁 19-20。

(19) 葉春榮，〈西拉雅平埔族的宗教變遷〉，收於葉春榮主編，《歷史・文化與族群》（臺北：臺灣原住民國際研討會論文集，臺灣原住民博物館，2006），頁 232。

(20) Leonard Blussé,〈西拉雅平埔族的宗教變遷〉，收於葉春榮主編，《歷史・文化與族群》（臺北：臺灣原住民國際研討會論文集，臺灣原住民博物館，2006），頁 71-88。

(21) 林昌華，〈「阿立」、「塔瑪吉山哈」與「海伯」—宣教文獻所見臺灣本土宗教與荷蘭改革宗教會的接觸〉，《臺灣風物》53[2] (2003)，頁 55。

清代之後。

如果反向從考古學的角度出發，從蔦松文化中最具代表性，且可能具有宗教祭儀象徵的鳥頭狀器著手，自其肇始、盛行，乃至於衰微的時間與社會文化背景，似乎隱含蔦松文化宗教祭儀形式的變遷意涵；而其他包括墓葬、特殊遺跡等現象，亦有助於我們了解蔦松文化的信仰系統。此外，參酌十七世紀以來相關的歷史文獻紀錄，除了可以從物質文化的角度，探討鳥頭狀器與西拉雅族家屋與公廨內懸吊物的關聯性之外，也可以就蔦松文化與西拉雅族的信仰系統中，與多神信仰、方位意義等相關性的討論。

因此，本文試圖從蔦松文化考古出土資料出發，探討蔦松文化的宗教觀與可能的祭儀形式，並且蒐尋可能與這些考古資料相關聯的歷史文獻與圖像，分別從史前時期自上至下，以及歷史時期自下而上等二個相向的角度，試圖了解從蔦松文化到西拉雅族，長時間的宗教發展與變遷過程。

三、鳥頭狀器出土資料分析

（一）鳥頭狀器的功能

鳥頭狀器以具有一道縱向縫隙開口、二組穿孔，以及一個可能作為共鳴箱使用的筒狀空間等一致性的風格特徵，因此即使其器型特徵不一，但仍然被視為同類型器物，且一般係以最早被辨識出來的鳥喙狀鳥頭狀器為名稱之。其他器型相似的器物如鳳鼻頭遺址出土的筒狀器，[22]以及被視為「類鳥頭狀器」的穿孔紐狀器等，因器型特徵不明，因此本文尚不納入討論。[23]這類器物由於器型特殊，且表面上看來又不似有實用性功能，因此對於其功能的解釋，一直是眾說紛紜，有的認為可以將它拿來與西拉雅公廨屋頂所見的「烏秋」假鳥相比較，其器身穿孔亦被視為可能是作為插飾羽毛用；[24]有的則認為它可能是作為一種類似響鈴的發聲器，其中長條ㄇ形體是整個發聲的共鳴室，而器頂上方的穿孔應為繫繩用，垂直縱向穿孔則用為穿繩以繫負撞鈴，但對於其內的中央錘擊物性質則未能確認。[25]

筆者觀察鳥頭狀器的器型與穿孔形式，認為鳥頭狀器就其穿孔形式而言，雖然穿孔位置、數量不一，但主要均可區分為二組，其一為縱向貫穿器身的直穿或

(22) Chang, Kwang-chih et al, *Fengpitou, Tapenkeng, and the prehistory of Taiwan* (New Haven: Yale University Publications in Anthropology 73, Yale University Press, 1969), P. 108

(23) 臧振華、李匡悌、朱正宜，《先民履跡：南科考古發現專輯》（臺南：臺南縣政府文化局，2006），頁 163。

(24) 黃臺香，《臺南縣永康鄉蔦松遺址》（臺北：國立臺灣大學考古人類學研究所碩士論文[未發表]，1982）；劉克竑，〈從考古遺物看蔦松文化的信仰〉，《人類與文化》22 (1986)，頁 20-29。

(25) 臧振華，《臺南科學工業園區道爺遺址—未劃入保存區部分搶救考古計劃期末報告》（臺北：南部科學工業園區管理局委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告，2004），頁 322-323。

斜穿孔，應與繫附其他懸吊物的功能有關；另一組則為僅貫穿實心器端二側的穿孔，應該是用作懸吊鳥頭狀器本身的穿孔。但是具體的穿孔方式則有諸多變化，有時候會出現共用的情況，如平頂直穿二孔或三孔的形式，則可能將繫繩反折懸掛，至於空心型的鳥頭狀器，雖然未見有實心之器端，但是器端邊緣的四個穿孔，亦可以二二對穿的方式將鳥頭狀器本身懸吊起來，而其交叉的十字形中心，即可作為繫掛其他垂吊物使用。(26)

至於鳥頭狀器內裡可能懸吊的內容物為何，目前並未有任何考古資料可加以證實。根據西寮遺址出土的鳥頭狀器及其他具有穿孔特徵的器物出土位置進行分析，初步發現鳥頭狀器並未有與任何特定器物相伴出土的現象，(27)因此認為即使當時鳥頭狀器內裡有懸吊其他物品，其材質可能也是不易保留下來的有機質。

（二）鳥頭狀器的空間分布特徵

根據目前的資料分析，鳥頭狀器主要集中出土於曾文溪流域，北側可抵將軍溪流域，南側則至二仁溪流域以北，只有少數孤立地點出現於斗六番仔溝遺址（圖一）。若將這個分布狀況，比對調查紀錄中出現阿立祖信仰的原住民族群，包括西拉雅族四大社、大武壠及少數洪雅族，分布區域大略相合。(28)但如果比較西拉雅族出現的三種祭儀形式之分布區域，包括大武壠群、西拉雅族四大社及馬卡道社群，(29)可見除了包括屏東恆春、滿州，以及臺東池上、富里等地的馬卡道社群外，大多與鳥頭狀器出土的區域相當。

參酌曾文溪流路的變遷，張瑞津等曾根據陳洲生、陳平護分別以暫態電磁法、地電阻法的研究，推測曾文溪三角洲在 3000 B.P.時便開始發育，1200 B.P.時曾文溪轉向西北發展，倒風內海及臺江內海約當此時成形，而當時倒風內海以北至笨港之間的海岸線，大致與現今海岸線平行，但並未見到較大的港灣。(30)進入到歷史時期，至少於康熙 33 年 (1694) 前的流路，係經玉井、石仔瀨、茄苳、蘇厝甲、

(26) 顏廷伃，《考古學文化變遷與人群辨識的研究—二千年以來臺南地區考古學文化變遷研究為例》（國立臺灣大學人類學研究所博士論文，2011），頁 159-160。

(27) 劉益昌，《東西向快速道路北門玉井線西寮遺址搶救發掘報告 第一部分 發掘總述 第二冊 陶瓷器遺物》（臺北：交通部公路總局高南區工程處委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告，2011b），頁 903-304、1029-1032；《東西向快速道路北門玉井線西寮遺址搶救發掘報告 第一部分 發掘總述 第三冊 其他遺物》（臺北：交通部公路總局高南區工程處委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告，2011c），頁 1141-1163、1355-1357。

(28) 石萬壽，《臺灣的拜壺民族》（臺北：臺原出版社，1990），頁 39。

(29) 潘英海，〈祀壺釋疑—從「祀壺之村」到「壺的信仰叢結」〉，收於潘英海、詹素娟主編，《平埔研究論文集》（臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，1995a），頁 454、460-461。

(30) 張瑞津、石再添、陳翰霖，〈臺灣西南部臺南海岸平原地形變遷之研究〉，《臺灣師範大學地理研究報告》26 (1997)，頁 126；〈臺灣西南部臺南海岸平原地形變遷之研究〉，《臺灣師範大學地理研究報告》26 (1998)，頁 99。

蕭壟（佳里）、山仔腳而至歐汪溪（將軍溪）出海，直至清治道光三年 (1823) 的暴風雨，造成河道流向自北而南轉向，逐漸轉為今日的狀態。(31)也就是說，就蔦松文化時期的自然環境背景而言，鳥頭狀器出土的範圍，主要集中於曾文溪流域的早晚期流路間。

目前所見的鳥頭狀器，主要可以區分成平頂型、突紐型、空心型三種類型。其中，平頂型鳥頭狀器器頂平整，於器體側邊及頂端均可見穿孔，但穿孔形式與孔數不一，主要出土於以西寮遺址為代表；突紐型鳥頭狀器則為器頂黏附片狀或穿孔突紐，主要出土於曾文溪流域以南的平原至丘陵地區，以道爺、南科國小等遺址為代表，最北可抵斗六丘陵的番仔溝遺址；至於空心型鳥頭狀器則器體上、下端均為空心，器端側邊可見四個穿孔，主要出土於曾文溪流域以南鹽水溪支流許縣溪一帶，以埤子頭遺址為代表。這三種類型於距今 1800-1400 年前開始出現，出土數量不多；到了距今 1400-900 年前，出土數量大增，以平頂型鳥頭狀器為主，曾文溪流域以南區域則出現較多突紐型鳥頭狀器，空心型鳥頭狀器則明顯減少或不見；直至距今 900 年之後，出土數量逐步減少，曾文溪流域以北仍以平頂型為主，並出現少量鳥喙狀的突紐型鳥頭狀器。根據以上鳥頭狀器出土的時間、空間分布特徵看來，顯示鳥頭狀器所顯示的區域性特徵明顯，且似乎與蔦松文化的興衰時程相關，因此認為鳥頭狀器除了在器型上可作為特定人群分別的象徵之外，在特定的象徵意涵上也具有跨區域的蔦松文化共性特徵。

（三）鳥頭狀器的早晚期變遷

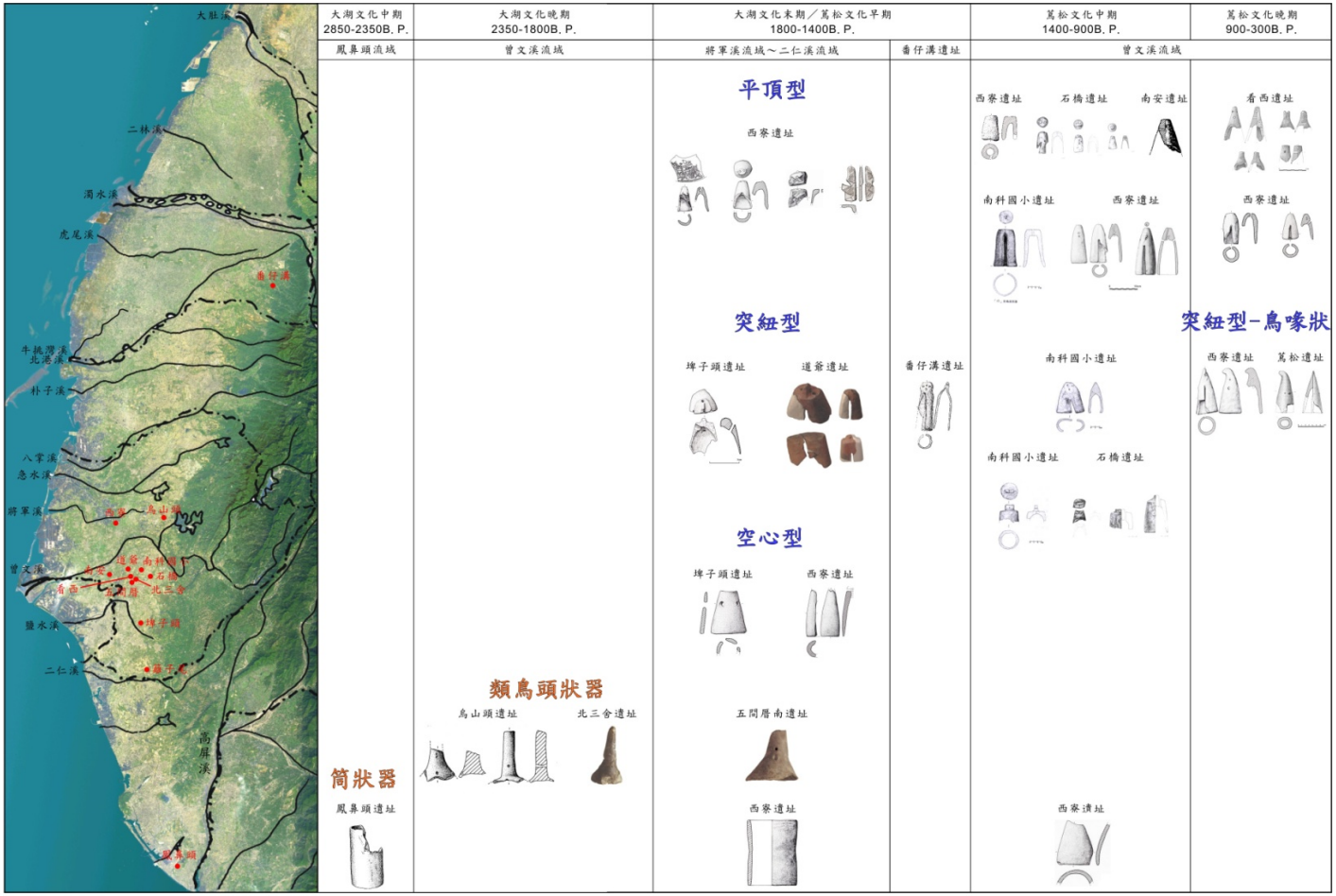
西寮遺址出土的鳥頭狀器數量相當多，共計 843 件，可說明這類器物從開始出現至逐漸消失的過程。自距今 1800-1400 年前，鳥頭狀器驟然出現，出土數量雖然不多（31 件），但器型特徵相當明顯，製作方式也較為精緻，器表常見有幾何形刻劃紋飾；至距今 1400-900 年左右，為鳥頭狀器出土數量最多的階段（576 件），器體明顯變大，器型特徵較為規整，製作方式也較為純熟，以素面為主，幾乎不見任何紋飾；到了距今 900-550 年前，鳥頭狀器出土的數量明顯減少（236 件），大部分的器體也略為縮小，製作方式則顯得較為粗率。(32)

整體而言，就西寮遺址出土的鳥頭狀器而言，器型有從小型—大型—中小型

(31) 陳于高，《晚更新世以來南臺灣地區海水面變化與新期構造運動研究》（未出版，國立臺灣大學地質研究所博士論文，1993），頁 123；張瑞津、石再添、陳翰霖，〈臺灣西南部臺南海岸平原地形變遷之研究〉，《臺灣師範大學地理研究報告》26 (1996)，頁 41-42；張瑞津、陳翰霖，〈十七世紀以來臺灣西南海岸平原主要河流之河道變遷研究〉，《中國地理學會會刊》27 (1999)，頁 8-18；盧嘉興，〈曾文溪與國賽港〉，《南瀛文獻》8 (1962)，頁 10-11。

(32) 劉益昌，《東西向快速道路北門玉井線西寮遺址搶救發掘報告 第一部分 發掘總述 第二冊 陶瓷器遺物》（臺北：交通部公路總局高南區工程處委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告，2011b），頁 889-918。

的變化，而製作方式則可見從精製─規整─粗率的發展過程。從鳥頭狀器的器型特徵與出土數量看來，顯示鳥頭狀器開始出現的階段 (1800-1400 B.P.) ，即為蔦松文化開始出現於臺灣西南平原的時期，而鳥頭狀器最大量出現的時期 (1400-900 B.P.)，則為西寮遺址蔦松文化分布範圍最大，出土遺物數量最多的階段；直至鳥頭狀器出土數量逐漸趨減的階段 (900-550 B.P.)，文化層分布範圍也明顯縮小，遺址內也同時伴出中國宋元時期的青瓷，為蔦松文化開始出現外來物質的階段。也就是說，如果鳥頭狀器為蔦松文化中具有特定意識形態器物的話，那麼透過對於鳥頭狀器出土脈絡的研究，應該有助於了解這類型器物的歷時性使用狀況，以及其他器物的替代與消長過程，並得以探討其背後的社會文化影響因素。



註：西寮遺址(劉益昌主持 2010)、鳳鼻頭遺址(Chang *etal* 1969:108)、南科園小遺址(陳有貝2005:93)、藤子尾遺址(陳維鈞 2007:圖版46)、埤子頭遺址(劉益昌等 2010:60)、道爺遺址(臧振華等 2006:257)、南安遺址(劉益昌、陳玉美 1997:63)、北三舍遺址(臧振華等 2006:163)、五間厝南遺址(臧振華等 2006:236)、番仔溝遺址(劉益昌 2007:0901-FTK)、石橋遺址(陳有貝 2005:4-102)、看西遺址(臧振華 1993:136)、烏山頭遺址(李坤修、葉美珍 1999:131)、萬松遺址(黃士強等 1993:55)

圖一：臺灣西南平原出土鳥頭狀器類型與分布圖（圖片採自顏廷伃 2011：158）

四、考古資料與歷史文獻分析

（一）從多神信仰到祖先崇拜

根據荷治時期的文獻資料，可知西拉雅族人崇拜十三個偶像，而不同的神靈居住的方位也各有異，其中較為重要的是住在南方的 Tamagisanhach，掌管創造男人及使人好看，而住在北方的神 Sariafingh 則會使人醜陋，因此他們經常要祭拜這些神祇，使其免於傷害。而各別神祇所掌管的事項亦有別，如他們要進行狩獵時，就會崇拜掌管森林及草原的第七、八個神 Tiwarakahoeloe、Tamakakamak。當他們祭拜這些神祇時，也會有固定的時節與地點，這些地點通常與特定的海岸或河口有關，而他們也會在這些節日有特殊的裝扮，如在頭上飾以鳥禽羽毛作為裝飾。(33) 可見，至少在荷治時期，西拉雅族仍有明顯的多神信仰，每一個神祇掌管的事項有別，而他們大致上是以「方位」作為各神祇所在之依據，顯示他們的宗教觀其實是融於自然界地景中的多神信仰。

而相關的歷史文獻，如黃叔璥〈番俗六考〉(1722)，以及可能成書於光緒二十年 (1894) 的《安平縣雜記》等，(34)對於四社番作向祭儀的記載，則顯示其傳統的宗教祭儀形式。但是到了日治時期以來，學者對於阿立祖信仰中的壺罐性質，除了從圖騰崇拜、咒物或性器崇拜的象徵進行詮釋之外，(35)大多均以「祖先崇拜」的角度說明阿立祖的信仰。(36)其中與祀壺現相可能相關，常見出土於婆羅洲、菲律賓等地的陶罐，則常被當地原住民視為神聖物，李亦園則認為它們大多是宋代或明代以前輸入的器物，後來中國陶罐不再輸入，因此被他們視為珍品，進而被當作神聖物，甚至後來滲入祖先崇拜的成分。(37)也就是說，至少要到日治時期，透過田野調查的結果，學者大多從「祖先崇拜」或「祖靈」的角度加以詮釋阿立祖信仰中的壺罐。(38)但由於西拉雅祀壺中的壺罐，經常不具「珍稀」性質，因此

(33) WM. Campbell, *Formosa Under the Dutch-Described from Contemporary Records* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd, 1993, Reprinted by SMC Publishing Inc, Taipei, Taiwan. 2001), pp. 21-24.
Arnoldus Montanus, "The Period of Dutch Rule." In Henrietta Harrison (eds.), *Natives of Formosa: British Reports of the Taiwan Indigenous People* (Taipei: Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, 1981), P. 24, pp. 40-49.

(34) 臺灣銀行經濟研究室編，《嘉義管內採訪冊、安平縣雜記》（南投：臺灣省文獻委員會，1993），頁 59-61。

(35) 江家錦，〈西拉雅族的信仰〉，《臺北文物季刊》7[1](1958)，頁 115-116；陳春木，〈壺を祭る村〉，《えとのす》1(1974)，頁 59-61；〈東和村平埔族「阿立母」的祭祀〉，《南瀛文獻》20 (1975)，頁 137-143。

(36) 國分直一，〈臺灣南部平埔族壺神追跡記〉，《臺灣考古民族誌》（東京：慶友社，1981a），頁 312；《壺を祀る村—臺灣民俗誌》（東京：財團法人法政大學出版局，1981b）。

(37) 李亦園，〈臺灣平埔族的祖靈祭〉，《中國民族學報》1 (1955)，頁 132-134；〈臺灣平埔族的器用與衣飾〉，《臺灣土著民族的社會與文化》（臺北：聯經出版事業公司，1982），頁 44。

(38) 石萬壽，《臺灣的拜壺民族》（臺北：臺原出版社，1990），頁 29、174。

雖然仍有學者認同其珍稀價值是為阿立祖信仰的最初因素，(39)但多數則是轉而從西拉雅族對於這些壺罐的象徵意義進行討論，如認為西拉雅族其實已賦予這些壺罐另一種高度象徵的意涵，(40)認為西拉雅族的阿立祖信仰中，應著重於裡面的「水」，而不是「壺」本身。(41)

針對以上的討論，如果從目前西拉雅族公廨內所見的壺器進行分析，可知就壺器所屬的年代而言，包括有史前、十七世紀、清代、日治時期、戰後等階段，若就器物的產地而言，則包括有臺灣、中國、東南亞、日本、歐洲等地生產的各式器物。(42)其中，年代較早屬於史前時期的陶器，出土數量相當稀少，國分直一曾記錄四社平埔公廨內的陶器，認為其與鄒族四社番所見的陶器形式十分相似，而類似的器物也出現於知母義與佳里。(43)年代次之者為十七世紀前後的安平壺與硬陶器，(44)其實安平壺作為阿立祖信仰壺器的現象，很早就被學者所關注，如 1942 年吳新榮於北頭洋訪問甲長楊氏，(45)以及 1974 年陳春木與鮑克蘭女士前往東河村採訪阿立祖祭典時所見的壺器均為之。(46)而目前仍可見西拉雅公廨中以安平壺作為壺器的公廨，大多集中於臺南地區包括北頭洋、左鎮、東山、吉貝耍、新化、山上隙子口等地。(47)

綜合以上調查結果，初步可知被認為與「祀壺」信仰相關的壺器，除了極少數屬於史前時期的陶器之外，大多為十七世紀之後的陶瓷器，且年代愈晚的容器，數量愈多。這種現象雖然無法說明「祀壺」信仰首度出現的時間，但至少從西寮遺址出土的“剖半”陶罐排列現象看來，(48)應與「祀壺」所見的一般性容器功能有別，因此即使蔦松文化有類似之「祀壺」信仰，與前述遺跡應無直接相關。根據荷治時期的文獻資料，可知西拉雅族的房子很少使用至四、五年以上，當他們要重建新屋時，就會以烈酒、檳榔敬神，建造完成後則會在距離房子稍遠處，由

(39) 李亦園，〈臺灣平埔族的祖靈祭〉，《中國民族學報》1 (1955)，頁 132-134。
(40) 李國銘，〈頭社夜祭與祀壺信仰初探〉，《臺灣風物》48[1] (1998)，頁 63-136。
(41) 潘英海，〈祀壺釋疑—從「祀壺之村」到「壺的信仰叢結」〉，收於潘英海、詹素娟主編，《平埔研究論文集》（臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，1995a），頁 445-474。
(42) 蘇奐豪，《臺南地區西拉雅族祀壺文化與其壺器》（臺南：國立成功大學藝術研究所碩士論文（未發表），2004），頁 53-57。
(43) 國分直一著、周全德譯，〈四社平埔族的尫姨與作向〉，《南瀛文獻季刊》3[1/2] (1955)，頁 98。
(44) 謝明良，〈安平壺芻議〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》2 (1995)，頁 75-106；〈陶瓷所見十七世紀的福爾摩沙〉，《故宮文物月刊》21[2](2003)，頁 24-39。
(45) 吳新榮著、林永梁譯，〈飛番墓與阿立祖〉，《南瀛文獻》1[3/4] (1953)，頁 60-62。
(46) 陳春木，〈東和村平埔族「阿立母」的祭祀〉，《南瀛文獻》20 (1975)，頁 137-138。
(47) 蘇奐豪，《臺南地區西拉雅族祀壺文化與其壺器》（臺南：國立成功大學藝術研究所碩士論文（未發表），2004），頁 78-79、82。
(48) 劉益昌，《東西向快速道路北門玉井線西寮遺址搶救發掘報告 第一部分 發掘總述 第一冊 序說、地層與遺跡》（臺北：交通部公路總局高南區工程處委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告，2011a），頁 231-237。

二、三個男人手持黑陶壺舉行敬神儀式；[49]此外，根據 David Wright 的記載，他們在收割穀物之後，也會宰殺野豬進行祭祀，並且擺放土團在黑陶壺內，他們相信這樣可以使他們的穀物生長得更好。[50]根據以上的資料看來，可見黑色的陶容器在西拉雅族人進行特殊祭儀時，似乎經常作為特殊的禮器使用，而反觀蔦松文化遺址內出土的小型陶容器，亦不乏有製作精緻，且具刻劃紋飾的黑陶壺。雖然就目前的出土資料看來，並未發現有如祀壺祭儀般，有陶器集中出土的現象，但單一陶器尤其小型陶容器完整出土的狀況則頗為常見，顯示其原始的擺置與保存狀況應該較具特殊性，因此未來恐需針對個別陶器的出土狀況進行更深入的分析，方能有進一步的認識。

整體而言，歷史文獻中對於西拉雅族的宗教祭儀形式之記載，清治時期仍可見與多神信仰較為相關的「作向」祭儀，但是到了日治時期之後，則大多增添從「祖先崇拜」的意象予以詮釋。[51]而祀壺信仰中出現外來容器的時間，約當在十七世紀前後，但同時也發現有少量史前時期的陶器，因此初步認為祀壺信仰的形成，至少要晚於十七世紀，但十七世紀及更早之前的宗教祭儀形式，則未必與今日所見的祀壺信仰相同。

這個轉變過程，雖無法具體釐清從蔦松文化至西拉雅族，是否有從多神信仰到祖先崇拜的變遷過程，但至少從今日所見的西拉雅族祭儀形式中，所摻雜的部分漢人習俗，其實已經違反西拉雅族傳統的儀式意義，顯示他們除了極力維持部分的傳統祭儀外，也用漢人的民間宗教習俗來重新詮釋。[52]也就是說，至少於日治時期至戰後以來，調查者透過田野資料所建構的阿立祖或祖靈、祖先崇拜的意識，可能是當時口述者以其已然「漢化」的宗教觀，詮釋這些祖先遺留物，而被輾轉記錄的結果。而這種現象，除了說明所謂「傳統文化」及「文化傳統」的實

(49) 李亦園，〈臺灣南部平埔族平臺屋的比較研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》3 (1957)，頁 120；江樹生譯，〈蕭壠城記〉，《臺灣風物》35[4] (1985)，頁 80-87；甘治士著、葉春榮譯註，〈荷據初期的西拉雅平埔族〉，《臺灣風物》44[3] (1994)，頁 228-193；WM. Campbell, *Formosa Under the Dutch-Described from Contemporary Records* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd, 1993, Reprinted by SMC Publishing Inc, Taipei, Taiwan. 2001), p. 21；Arnoldus Montanus, "The Period of Dutch Rule." In Henrietta Harrison (eds.), *Natives of Formosa: British Reports of the Taiwan Indigenous People*, (Taipei: Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, 1981), pp. 28-32.

(50) John Robert Shepherd, "Sinicized Siraya Worship of A-Li-Tsu (Appendix David Wright: Notes on Formosa)." *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica* 58 (1984), p. 73.

(51) 國分直一，〈臺灣南部平埔族壺神追跡記〉，《臺灣考古民族誌》（東京：慶友社，1981a），頁 312；《壺を祀る村—臺灣民俗誌》（東京：財團法人法政大學出版局，1981b）。

(52) John Robert Shepherd, "Sinicized Siraya Worship of A-Li-Tsu (Appendix David Wright: Notes on Formosa)." *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica* 58 (1984), pp. 47-48.

踐與詮釋問題外，[53]也提醒我們需要從更長遠的時間深度，檢視宗教祭儀形式與信仰系統的延續性。

（二）自然規律的傳統與變遷

西拉雅族的傳統宗教觀，具有一定的神祈方位象徵，而西拉雅族儀式所本，可說是一套依循自然律令的行事曆，規定生長季中的禁忌，也標示農耕季與狩獵季的分割。[54]如果從這個概念出發，觀察十七世紀記載的西拉雅族房屋結構：「寬約五十呎，長百呎，只一室，無隔間，大多有四個門，分別面向東、西、南、北四個方位，有時候則有八個門，他們通常把房子蓋在一個高起的土臺上」。而當有親人過世時，他們會先在屋內烘乾遺骸，然後將其埋葬於室內，有些在遺骸移出房子後，則會將掃帚丟向南方，並且念祝禱文。但是到了十七世紀後期，根據 Arnoldus Montanus 的記載，則顯示他們會在房子北邊設置祭祀小屋，南邊則設為墓地，似乎說明這時候已出現公共墓地的現象。

除了家屋之外，他們的村落亦常見具有規劃性的公共空間，根據一名替荷蘭東印度公司打仗的瑞士軍人 Elie Ripon 的記載，他於 1623 年在日本短暫停留後，同年十月十五日陪同 Commander Reijersen 至臺灣執行勘查任務時，即記錄了不少麻豆社的見聞，提到當地人除了收割後和播種前的短暫時間外，各個村莊終年相互爭戰；村落內竹屋間的巷道狹窄到必須側身，只有村莊裏的圓形寺廟有廣大的開放空間，島上的勇士在此堆放敵人的頭顱，並且與鹿頭和野豬頭放在一起，日夜不斷燃燒油燈祭拜，勇士在出戰前也會在此舉行儀式。[55]以上與西拉雅族村落中“開放空間”的相關記載，可能也能從歷史文獻中對於西拉雅族阿立祖祭儀相關的牽曲活動窺知。

與牽曲可能相關的活動，大抵上可溯及十七世紀。當時西拉雅族常舉辦七個節慶，其中的第六個節慶稱為 Itaoungang，在這個節慶上老人與青年男子會穿著特別的服飾，相互牽手，雙腳靈巧的交互跳躍，祭拜完神明後，就開始通霄飲酒、淫樂。[56]而同時期，亦有所謂的「山橋野店，歌吹相聞」的「社戲」，亦即一種在

(53) 潘英海，〈傳統文化？文化傳統？—關於「平埔族傳統文化」的迷思〉，收於詹素娟、潘英海主編，《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》（臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，2001），頁 205-236。

(54) John Robert Shepherd, “Sinicized Siraya Worship of A-Li-Tsu (Appendix David Wright: Notes on Formosa).” *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica* 58 (1984), pp. 1-80.

(55) 翁佳音，〈影像與想像：從十七世紀荷蘭圖畫看臺灣漢番風俗〉，《荷蘭時期臺灣圖像國際研討會－從時間到空間的歷史詮釋》（臺南：國立臺灣歷史博物館籌備處主辦，2001），頁 41-44。

(56) 翁佳音，〈荷蘭時代的西拉雅族〉，收於謝仕淵、陳靜寬主編，《行腳西拉雅》（臺北：國立臺灣歷史博物館，2011），頁 105。

草地上「斂錢宰牲演戲」的漢人宗教活動。[57]因此，前述類似牽曲的活動，是純然屬於原住民傳統的宗教祭儀，還是可能已受漢人影響，實不得而知。

到了十八世紀，美國紐約大都會博物館典藏的一幅「熱蘭遮城、普羅文西亞城與臺灣府城」(Forts Zeelandia and Provintia and the City of Tainan)，更出現可能與「牽曲」相關的圖像。該圖主要描繪臺江內海岸外沙洲安平島上的熱蘭遮城，以及內陸的臺灣府城，熱蘭遮城西側並繪製七道沙丘，第一道沙丘上並置有軍防設施，周遭有船舶圍繞；至於普羅民遮城亦即今赤崁樓外側，則穿插不少人物，包括著漢衣的漢人，以及著布衣、帶披肩與袒露上身的原住民。府城外可見一組穿布衣、著頭巾的七個婦人，牽手圍繞成圈跳舞，其內環繞著一高一矮的器物，其中較高者應為廣肩陶罐。[58]類似的構圖也見於另一幅約當十七世紀前後，藏於柏林民族博物館的鹿皮繪圖〈畫在皮紙上的福爾摩沙島〉，若將其內所描繪的原住民活動與《番社采風圖》相互比對，可見該圖內主要描繪揉採、種園、迎婦、會飲、捕鹿等圖像，[59]但並未發現有如前述類似之牽曲圖像。

(57) 翁佳音，〈影像與想像：從十七世紀荷蘭圖畫看臺灣漢番風俗〉，《荷蘭時期臺灣圖像國際研討會－從時間到空間的歷史詮釋》(臺南：國立臺灣歷史博物館籌備處主辦，2001)，頁 70。
(58) 石守謙，《福爾摩沙–十七世紀的臺灣、荷蘭與東亞》(臺北：國立故宮博物院，2003)，頁 24。
(59) 石守謙，《福爾摩沙–十七世紀的臺灣、荷蘭與東亞》(臺北：國立故宮博物院，2003)，頁 18-19。



圖二：〈熱蘭遮城、普羅文西亞城與臺灣府城〉（上）與局部放大（下）（圖片採自石守謙主編 2003 : 24）

進一步比較另一幅地理環境背景大略相當的〈臺灣輿圖〉，其繪製年代約當在乾隆 21-24 年 (1756-1759) 左右，與前述〈熱蘭遮城、普羅文西亞城與臺灣府城〉一圖中出現疑似牽曲圖像的地點相較，初步認為其描繪的原住民村社，可能與今日臺灣府城與鹽水溪北側的新港社有關（國立故宮博物院典藏，圖三）。



圖三：國立故宮博物院典藏的乾隆〈臺灣輿圖〉／臺江內海部分（原圖採自故宮博物院出版圖軸）

除此之外，北京故宮博物院典藏之《臺灣內山番地風俗圖》，繪製年代約當在 1770-80 年之後，[60]其中〈賽戲〉之圖說：「每秋成，會同社之眾，名曰「做年」。男、婦盡選服飾鮮華者，於廣場演賽。衣番飾，冠插鳥羽。男子二、三人居前，其後婦女；連臂踏歌，踴躍跳浪，聲韻抑揚，鳴金為節」。[61]類似的記文也見於黃叔璥 (1722)《臺海使槎錄》卷八〈番俗雜記〉附題咏，〈番社雜詠〉二十四首中的「賽戲」一文：「男冠毛羽女鬘鬈，衣極鮮華酒極酣。一度齊咻金一扣，不知歌曲但喃喃」。[62]而類似的圖像資料，也見於另一幅國立臺灣博物館典藏，徐澍繪於清嘉慶 25 年 (1820) 的《臺灣番社圖》〈賽戲〉圖中，描繪有十一個著布衣的婦女環繞成圈，前方則有一著衣男子搖旌尾長竿，另一人手持黃色銅鑼狀器物，另一個

(60) 原藏內務府造辦處，共二十四幅，民國 23 年 (1934) 北平文獻館印製為明信片，原圖今存北京故宮博物院，從繪畫風格看來，有可能是以陳必琛《東寧陳氏番俗圖》為藍本繪製而成，而陳氏一圖繪製的年代約當於 1770-80 年間（杜正勝 1998：6-8）。

(61) 六十七著、臺灣銀行經濟研究室 編輯，《番社采風圖考》（南投市：臺灣文獻叢刊第 90 種，臺灣省文獻委員會，1961[1996 年重刊]），頁 87。

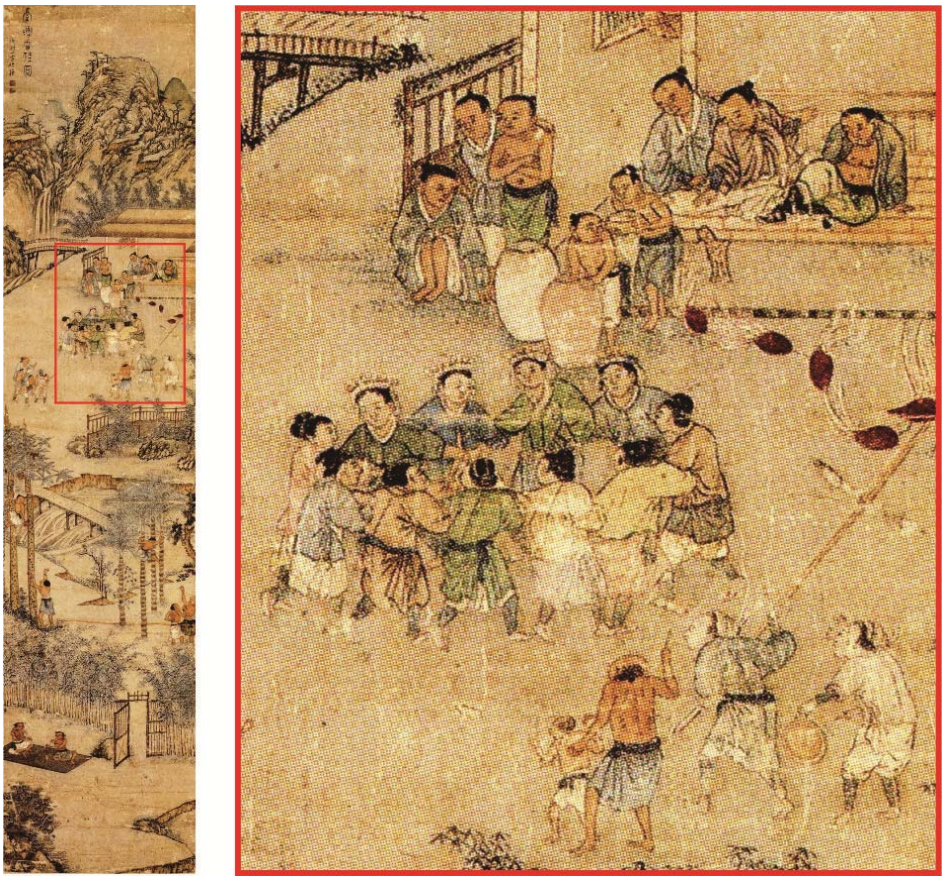
(62) 黃叔璥，《臺海使槎錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1722[1957 年版]），頁 177。

坦露上身的男子，則帶著小孩在一旁觀看，遠處房舍內及周遭，亦可見數人或坐或立觀看，屋旁則有二個大型的容器（圖四）。與前述〈熱蘭遮城、普羅文西亞城與臺灣府城〉相較，這些著布衣的婦女，與漢人描繪的形式有別，應該在於表現其係屬原住民的活動，而十八世紀後期《臺灣內山番地風俗圖》中有關「冠插鳥羽」的記載，亦清楚顯現於十九世紀初，徐澍繪製的〈賽戲〉圖中，說明這種活動至少至十八世紀已經十分成型，而其舉行的地點，通常在房子前較為寬廣的空地。

1866 年左右，必麒麟 (William Alexander Pickering) 於六龜里也曾記載一種由女孩和老婦人圍繞成圈的舞蹈，人群中央擺置一個木桶，其上平鋪木板做成一個舞臺，一個身著白色法衣、帶有珠飾，且懂法術的婦人也在舞臺上跳舞，歌聲愈來愈高亢，舞步也愈來愈快，終致陷入失神的狀態，等她被抬入屋內、恢復知覺後，即可得知下一季耕種的吉利時辰。(63)類似的舞蹈形式也見於 1874 年，俄國海軍准尉伊比斯 (Paul Ibis) 拜訪頭社時，他當時記錄西拉雅族人每個月會用米、燒酒、檳榔等物品，祭拜鹿或豬的頭殼兩次，然後把祭物放在祭壇上；他們也盛行在有月光的晚上，跳一種很狂野的圓圈舞，由年輕的女人和男孩子圍成很緊的圈子，原本優雅的腳步逐漸變成狂野的跳動、踩踏，歌聲也愈來愈大，直到最後那個圈子斷了，跳舞的人要嘛散開，要嘛就笑得滾倒在草地上。(64)

(63) 費德廉、羅效德編譯，《看見十九世紀臺灣–十四位西方旅行者的福爾摩沙故事》（臺北：如果出版社、大雁文化事業股份有限公司，2006），頁 193、206。

(64) 李福清，《蘇聯所藏關於臺灣的資料及臺灣研究的概況》（臺北：淡江大學淡江時報社，1991），頁 8-9。



圖四：徐澍「臺灣番社圖」與局部放大／賽戲（原圖採自國立臺灣博物館主編 2007：189）

綜合以上的歷史文獻資料，可知至少在十七世紀，西拉雅族對於神祇方向的認定，大抵上是依循自然界東、西、南、北的方向。而從前述他們對於房屋門向的安排，也都是依循一樣的方位，這導致埋藏於屋內的墓葬，可能也會因應房屋的結構，保持同樣的座向；即便是其後祭祀小屋與墓地的規劃，也與房屋相對的方位有關。除了一般家屋的座向之外，由於當時聚落的巷道「狹窄到必須側身」，因此在緊鄰空間的安排下，呈現整體方位一致性的可能相當高。此外，村落內可能至少會有一處開放的公共空間，且因應特定時節與祭儀之需，會在此地舉行特殊的宗教活動。

將歷史文獻資料與蔦松文化的出土遺留相對照，可看出蔦松文化的墓葬具有高度一致性的頭向北之南北向埋藏方式，(65)而西寮遺址出土的擺置於地上的剖半

(65) 臧振華等，《先民履跡：南科考古發現專輯》（臺南：臺南縣政府文化局，2006），頁 78-79；劉益昌等，《東西向快速道路北門玉井線西寮遺址搶救發掘報告第一部分 發掘總述 第一冊 序說、地層與遺跡》（臺北：交通部公路總局高南區工程處委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告，2011a），頁 175-209。

陶罐與貝殼排列遺跡，也與墓葬方向一致；[66]唯至十七世紀後期之後，才出現方向完全不同的東西向、漢人之三合土木棺土塿墓。[67]如果墓葬形式可視為最能表現當時人超自然概念的考古遺留的話，[68]那麼蔦松文化以南北向為主的墓葬與特殊遺跡方位，應該與當時人的宗教觀相關，且具有一定的象徵意義。如果將這種特定方位的宗教觀，與前述荷治時期西拉雅族的自然神祇方位觀相互對應，似乎顯示其間可能具有一定之關聯性。

也就是說，自蔦松文化以來，可能長期維持多神信仰的自然界神祇方位觀，而這也可能影響了蔦松文化墓葬中對於頭向方位的安排，直到十七世紀晚期之後，可能因漢人的遷入，才出現與蔦松文化傳統相異的墓葬方向。而這種自然界神祇的方位觀，是否與 1960-70 年代所記錄的西拉雅族公廨所維持之座北朝南形式有關，[69]並不得而知，但至少說明早期西拉雅族對於建造公廨建築時，仍具有一定規制化的原則。

除此之外，十七世紀以來就曾記載，至十八世紀之後已十分成熟的「賽戲」活動，從人物的造型、衣著等特徵看來，顯示這應該是屬於當地原住民的特殊祭儀形式。若其舉行的地點，可能是在狹窄巷道村落旁的開放空間的話，那麼西寮遺址 P31 探坑出土剖半陶罐、血蚶排列現象周遭 ，所顯示的大型圓弧狀空間，[70]可能就具有一定重要性的意義。雖然目前未能進一步說明在這些遺跡現象周遭舉行的活動為何，但是從陶罐、血蚶以正南北向排列的方式看來，至少說明在該廣場舉行的活動應該頗為正式，且可能具有自然神祇的方位觀。而這種特徵，部分與十七世紀記載之西拉雅族多神信仰的宗教觀類似，且就形式而言，除了前述蔦松文化的“剖半”陶罐，應與十八世紀所見擺置於牽曲陣內可能作為容器使用的完整陶罐不同之外，不同時期、區域所記載的牽曲形式也略有差別。

---

(66) 劉益昌等，《東西向快速道路北門玉井線西寮遺址搶救發掘報告 第一部分 發掘總述 第一冊 序說、地層與遺跡》（臺北：交通部公路總局高南區工程處委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告，2011a），頁 231-237。

(67) 劉益昌等，《東西向快速道路北門玉井線西寮遺址搶救發掘報告 第一部分 發掘總述 第一冊 序說、地層與遺跡》（臺北：交通部公路總局高南區工程處委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告，2011a），頁 210-212。

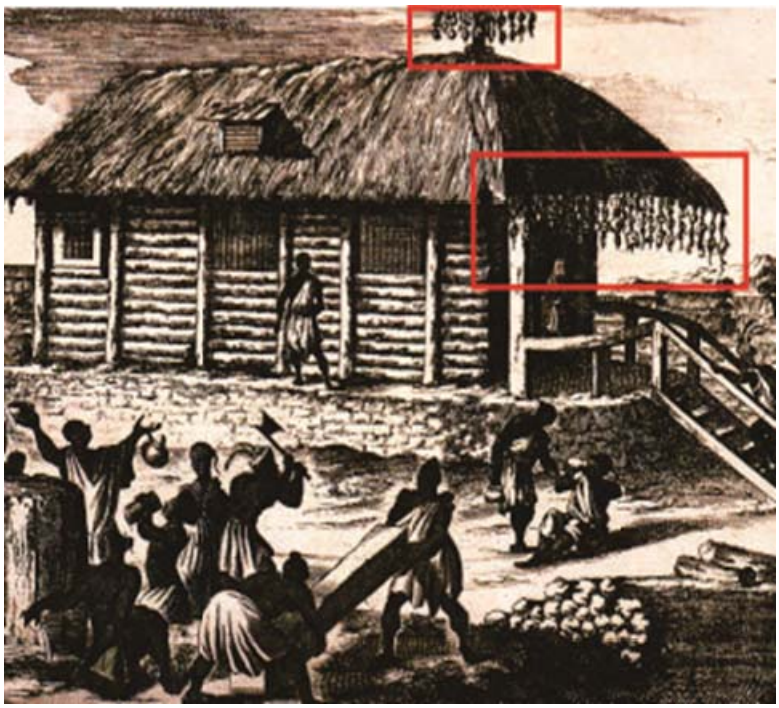
(68) Colin Renfrew, “Towards a cognitive archaeology.” In Colin Renfrew and Ezra B. Zubrow (eds.), *The ancient mind: Elments of cognitive archaeology* (England : Cambridge University Press, 1994a), p. 8.

(69) 石萬壽，《臺灣的拜壺民族》（臺北：臺原出版社，1990），頁 96、156、194、210。

(70) 劉益昌等，《東西向快速道路北門玉井線西寮遺址搶救發掘報告 第一部分 發掘總述 第一冊 序說、地層與遺跡》（臺北：交通部公路總局高南區工程處委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告，2011a），頁 232。

（三）懸吊物的功能與取代

就鳥頭狀器的器型特徵與使用方式而言，明顯具有“懸吊”使用之功能。從十七世紀的歷史文獻看來，西拉雅族不僅在屋內會懸吊大量可能具宗教祭儀相關意義的物品之外，公廨中也常見在獸骨上懸吊不同類型的器物。如 1628 年蘇格蘭人 David Wright 短暫居留臺灣時記錄南部地區 Akkou、Zoetanau 的住屋：「以木板與竹子建成，寬約 60 呎、長約 200 呎，屋內懸吊大量的豬牙、玻璃、貝殼以及像是非實用而美觀的飾品 (Baubles)，這些飾品是以繩索懸吊，彼此碰撞時會發出清脆的聲音」。[(71)]此外， Olfert Dapper 於 1670 年左右，繪製《第二、三次荷蘭東印度公司使節出使大清帝國記》中的〈福爾摩沙人建屋〉一圖，在屋簷下與屋頂上，也繪製大量垂簾式的懸吊物（圖五）。[(72)]根據 Arnoldus Montanus 的記載，這些在前簷下的懸吊物包括「大量野豬牙、玻璃、貝殼及一些小玩意兒 (Baubles)，藉著風吹彼此碰撞發出悅耳的聲音」。[(73)]



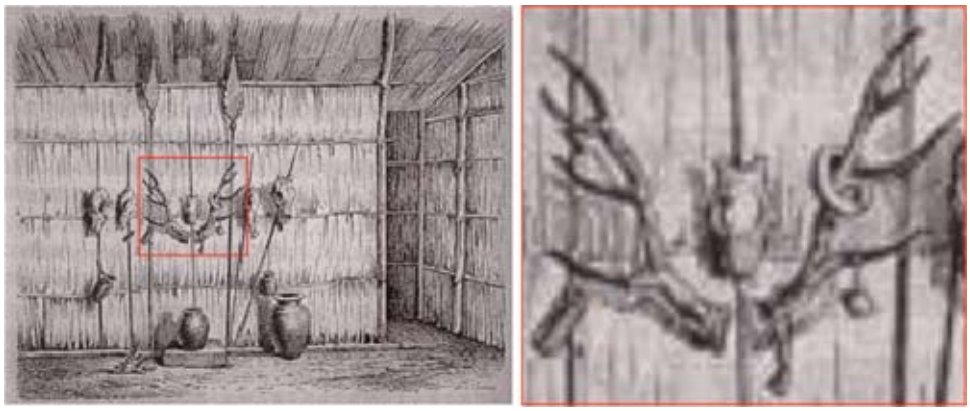
圖五：福爾摩沙人建屋（圖片採自石守謙主編 2003 : 140）

(71) John Robert Shepherd, “Sinicized Siraya Worship of A-Li-Tsu (Appendix David Wright: Notes on Formosa).” *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica* 58 (1984), pp. 59-60、62、73

(72) 石守謙，《福爾摩沙–十七世紀的臺灣、荷蘭與東亞》（臺北：國立故宮博物院，2003），頁 109、140。

(73) 李亦園，〈臺灣南部平埔族平臺屋的比較研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》3 (1957)，頁 120；Arnoldus Montanus, “The Period of Dutch Rule.” In Henrietta Harrison (eds.), *Natives of Formosa: British Reports of the Taiwan Indigenous People*, (Taipei: Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, 1981), pp. 28-32.

以上可能懸吊在屋內或前簷下的懸吊物 Baubles，究竟是什麼玩意兒，若僅參酌文字資料，其實難以確認。但如果參酌 1874 年，俄國海軍准尉伊比斯 (P. Ibis) 訪問頭社時所圖繪的公廨圖像，可約略作為參考的依據。其中「房間內，後牆上掛著鹿角，左右對稱二個鐵槍及幾個鹿頭蓋骨，飾以彩色石子。有人說，這些廟已有三百年歷史，前面擺著幾個盛著水的罐子，盛著白酒的瓶子，還擺著檳榔果。」此外，對照他所描述的懸吊物，則可見至少包括吊掛在鹿角二側的環狀器與一件平頂、縱向開口的器物，並不見於以上的文字描述中。(74)而其中這件平頂、縱向開口的器物，頗為神似蔦松文化的平頂型鳥頭狀器，這除了提供我們對於鳥頭狀器使用方式的參考外，也提供我們得以針對西拉雅族與鳥頭狀器的關聯性進行討論的依據。由於至十九世紀，蔦松文化已不見製造傳統的鳥頭狀器，因此這件器物即使是鳥頭狀器，也可能是當時保留的祖先遺留物。也就是說，十七世紀西拉雅族習慣在屋內、前簷下懸吊可以彼此碰撞發出聲響的 Baubles，以及豬牙、玻璃、貝殼等器物，顯示懸吊這些器物的行為，即具有一定的宗教象徵意涵，其中當然也不乏具有珍稀品的意味。但是到了十九世紀，這些懸吊於鹿角、鐵槍上的物品，可能含括「外來」及「祖傳」二種分別指涉珍稀品，以及祖先遺留物之意涵，而這種宗教意義的改變，是否與前述自蔦松文化至西拉雅族的阿立祖信仰，從多神信仰到「祖先崇拜」的形成過程有關，值得進一步的探討。



圖六：P. Ibis 繪製的頭社公廨形象（採自葉春榮 2006）

(74) 李福清，《蘇聯所藏關於臺灣的資料及臺灣研究的概況》（臺北：淡江大學淡江時報社，1991），頁 1、9；葉春榮，〈西拉雅平埔族的宗教變遷〉，葉春榮主編，《歷史・文化與族群》（臺北：臺灣原住民國際研討會論文集，臺灣原住民博物館，2006），頁 245-246。

五、從蔦松文化到西拉雅族的宗教變遷過程

綜合以上考古出土資料以及歷史文獻分析的結果，初步針對從蔦松文化至歷史時期西拉雅族間的宗教祭儀形式的變遷過程，以及其背後社會文化背景進行初步的討論。整體而言，從以上連續性的歷史發展過程中，大抵上仍可歸納出以下三個可能造成其宗教變遷較為明顯的時間轉折點：

（一）十二、三世紀

距今 900-550B.P.左右，西寮遺址蔦松文化鳥頭狀器出土的數量明顯減少、器體變小，製作技法也顯得較為粗率，顯示這類器物的使用頻率逐次減少，但同時期遺址內也開始出現少量的外來遺物，以中國東南沿海宋元時期的青瓷、玻璃珠與瑪瑙珠為主。如果參考十三－十四世紀元代汪大淵《島夷誌略》記載之〈琉球〉條，顯示當時「地產沙金、黃豆、黍子、琉黃黃蠟、鹿豹麂皮；貿易之貨，用土珠、瑪瑙、金珠、粗碗、處州磁器之屬。海外諸國，蓋由此始」。(75)初步認為明代張燮《東西洋考》所記載的東洋針路逐漸繁盛以來，西拉雅族人因此有較多的機會接觸其他外來人群，但其實這一條航路早自五代北宋以來，即常見於福建沿海一帶，循著大陸沿岸航行，取道臺灣，再經呂宋航向南太平洋諸國。(76)在這個航程中，取道臺灣上岸的外來人群，可能帶來一些瓷器、玻璃珠與瑪瑙珠等本地無法製造的物品，從而影響他們對於珍稀品價值的認定。

也就是說，傳統蔦松文化以陶器、貝器、骨角器等製作陶環、鳥頭狀器、貝珠、骨珠等器作為飾品或特殊用器的方式，逐漸因這些外來物品的輸入，從而改變他們對於珍稀品價值的認定，逐漸從「器型」轉變成「材質」，而這也間接影響到鳥頭狀器的製作與使用，因此使得其出土數量逐漸衰減，也逐漸改變以其他珍稀物品取代作為宗教象徵意義的使用形式。

（二）十七世紀

到了十七世紀左右，鳥頭狀器的出土數量幾乎不見，從前班遺址出土的陶器、硬陶與瓷器的統計數量看來，發現硬陶器作為實用器的功能，首先取代傳統的軟陶，而瓷器出土的年代則略晚。(77)而此時西拉雅族的人身裝飾，主要也轉為以玻

(75) 汪大淵，〈島夷誌略（摘錄）〉，趙汝适《諸蕃志》附錄（臺北：臺灣文獻叢刊第 119 種，臺灣銀行，1996），頁 75-76。
(76) 曹永和，〈早期臺灣的開發與經營〉，《臺灣早期歷史研究》（臺北：聯經出版事業公司，1979），頁 105-106。
(77) 劉益昌、顏廷伃，〈臺南縣麻豆鎮前班遺址考古試掘簡報〉《田野考古》15[1](2012)，頁 81-118。

璃或鐵製手環、項鍊為主。[78]也就是說，這個階段外來遺物的數量更為大增，各類材質的飾品不僅已作為人身裝飾的主要器物，甚至日常所需的生活用器，也逐漸被這些外來器物所取代。

十七世紀初期，陳第《東番記》(1603) 所記載的「山最宜鹿，儦儦俟俟，千百為群」的現象，似乎到了十七世紀中後期開始有些改變。包括自 1645 年始，荷蘭人開始實施賧社制度，在保護賧商獨占貿易的立場，他們往往會用比市價高的售價販賣給原住民，而原住民也只能依公司規定的價格，出售鹿產。[79]此時不僅出售捕鹿許可證給漢人，鼓勵中國獵人捕鹿，甚至也引進歐洲獵犬參與捕鹿，原住民也紛紛仿效引用歐洲獵犬去捕鹿，因此造成臺灣獵場空前混亂的局面，鹿隻數量大減。雖然後來荷蘭人逐步限制中國人捕鹿，甚至於 1645 年全面禁止中國人捕鹿，將鹿權還給原住民，但之後為了防止糾紛，1646 年甚至規定各村社居民必須在自己的獵場捕鹿，並規範捕鹿時間、捕鹿工具與方法，限制原住民的捕鹿活動。這些現象顯示至少至 1650 年代，鹿隻的數量應該已經銳減。[80]

到了十七世紀後期，郁永河《裨海紀遊》(1697) 中，有關「四社番亦知勤稼穡，務蓄積，比戶殷富」的記載，可能說明十七世紀末期的西拉雅族，生計已轉成以農業為主；[81]直至十八世紀，在持續濫捕及漢人農業擴張的影響下，更使得捕鹿活動明顯趨減。[82]

除此之外，荷蘭人長期以來對於原住民的教化，以及對於偶像崇拜的限制，尤其從 1641 年，將赤崁一帶五個原住民村社總數約 250 名尪姨，放逐到諸羅山一帶，直到 1650 年代才赦准他們回到原居地，但只有 48 個人存活的事件看來，[83]顯示西拉雅族傳統文化中的獵頭、尪姨作向祭儀等活動，無疑受到一定的壓制。在荷蘭人的限制，以及鹿隻數量急遽減少、原住民生計逐漸從狩獵轉為農業為主的影響下，除了西拉雅族偶像崇拜中的鹿頭與豬頭骨來源逐步減少外，熟習傳統宗教祭儀的尪姨人數也迅速遞減，因此造成傳統宗教祭儀的傳承出現斷裂的現

(78) Arnoldus Montanus, “The Period of Dutch Rule.” In Henrietta Harrison (eds.), *Natives of Formosa: British Reports of the Taiwan Indigenous People* (Taipei: Shung Ye Museum of Formosan Aborigines, 1981), p. 24.

(79) 康培德，《臺灣原住民史 政策篇（荷西明鄭時期）》（南投市：國史館臺灣文獻館，2005），頁 210。

(80) 江樹生，〈梅花鹿與臺灣早期歷史關係之研究〉，《保育研究報告》18（內政部營建署墾丁國家公園管理處，臺灣梅花鹿復育之研究第七十三年度報告，1985），頁 48-49、58-62。

(81) 康培德，〈荷蘭時期與清代平埔族群部分社會特質的比較〉，曹永和先生八十壽慶論文編輯委員會，《曹永和先生八十壽慶論文集》（臺北：樂學書局有限公司，2001），頁 59。

(82) John Robert Shepherd, *Statecraft and Political Economy on : the Taiwan Frontier 1600-1800*（臺北：南天書局有限公司，1995），pp. 364-370

(83) 康培德，《臺灣原住民史 政策篇（荷西明鄭時期）》（南投市：國史館臺灣文獻館，2005），頁 164；WM Campbell, *Formosa Under the Dutch-Described from Contemporary Records* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd, 1993), Taipei, Taiwan, Reprinted by SMC Publishing Inc, 2001, p. 289.

象。取而代之的，可能是此時已較為大量使用的珍稀外來物品，以及少數保留的祖先遺留物，使得西拉雅族的宗教觀，雖然仍未完全改變傳統的多神信仰，但因傳統的陶器、骨角貝器的製造數量明顯減少，也逐漸增添祖先遺留物的珍稀價值與象徵意義。

（三）十八世紀之後

十八世紀以來，漢人移墾人數漸多，如〈熱蘭遮城、普羅文西亞城與臺灣府城〉圖中，即可見不少漢人活動的跡象。從 1874 年俄國海軍准尉伊比斯 (P. Ibis) 描繪的頭社公廨圖像看來，除了保留少數可能為祖先的遺留物之外，大多數擺置於公廨內的物品，多以漢人帶入的鐵槍與大小型硬陶罐為主。其實這個階段的原住民，接受漢化的程度已經十分明顯，John Thomson 於西元 1873 年拍攝於臺南左鎮拔馬的西拉雅族人形像，顯示他們已經剃髮，並且手持漢人的長槍。此外，英國首任駐臺外交官郇和，亦於 1861 年 7-12 月短期駐紮臺灣府時，曾請教一位來自於菲律賓的西班牙裔郭德剛神父 (1832-1895)，有關漢人口中的平埔族樣貌，也說明這時候的西拉雅族人，男性像漢人一樣剃頭、辮髮，衣著已經漢化，而女人則在某些場合，在身上圍著一件及膝布料，後腦綁著半圓形髮髻。(84)

大抵而言，十八世紀以來，由於漢文化對於西拉雅族的影響更趨於全面化，在老一輩逐漸凋零，新生代則受漢化影響程度日深的情況下，使得新一代的原住民逐漸以其部分漢化的宗教觀，來詮釋祖先遺留的宗教祭儀。而這種現象日漸加劇，並可能影響日治時期以來，學者進行西拉雅族「祀壺」現象調查時，所搜集的口述資料。

六、結論

本文分別從考古資料與歷史文獻的分析與對照，試圖說明從蔦松文化到西拉雅族長時期的宗教變遷過程，以及其背後可能的社會文化因素。初步認為蔦松文化至少在十二、三世紀中國的宋元時期，即可能因東洋針路的逐漸繁盛，而有較多與外來文化接觸的機會，因此逐漸改變他們對於「珍稀品」價值的認定，從傳統製造特殊「器型」的飾品與象徵物，轉而對於外來輸入珍稀「材質」的喜好，而這也使得鳥頭狀器的製造與使用逐漸減少，並且逐漸增加以這些外來器物作為宗教祭儀物品的數量。十七世紀前後，由於荷蘭人的教化，以及針對狩獵活動的限制與賽社制度的施行等，使得十七世紀後期以來的鹿隻數量逐漸趨減；直到十

(84) 陳政三，《翱翔福爾摩沙：英國外交官郇和晚清臺灣紀行》（臺北：臺灣書房出版有現公司，2008），頁 92-94。

八世紀，在持續濫捕及漢人農業擴張的影響下，捕鹿活動不僅明顯趨減，西拉雅族也逐漸轉變成以農業作為主要生計。這些現象，不僅使傳統阿立祖信仰中重要的鹿頭骨、豬頭骨來源銳減之外，外來遺物的增加，也逐漸改變他們日常生活的用器組合，也改變宗教祭儀形式中「珍稀」物品的類別，而少量殘存的祖先遺留物，更增添其宗教祭儀中祖先崇拜的的重要象徵意義。到了十八、九世紀，漢人移墾人數漸多，西拉雅族也因為漢化程度漸趨明顯，逐漸以漢人所帶來的祖先崇拜概念，詮釋其傳統的宗教祭儀形式，因此使得西拉雅族阿立祖信仰的本質，也逐漸在傳統多神信仰的基礎上，滲入祖先崇拜的意識。

不論是後過程學派 (post-processual) 或認知考古學 (cognitive archaeology) ，都強調結構性與個人意識型態之形塑，關注物質文化所扮演的角色，而後者更多強調象徵系統如何運作的過程問題。從蔦松文化與西拉雅族宗教祭儀的研究，不僅從考古學的出土資料中，可見蔦松文化以鳥頭狀器為例，即可能具有特殊宗教的象徵意涵，而其製造與使用頻率，也與蔦松文化的歷史發展過程相呼應。而蔦松文化遺址中出現外來遺物的年代，相當於中國宋元時期，也代表蔦松文化初次與外來文化的接觸，而他們對於珍稀品價值認定的轉化，也影響宗教祭儀的形式，甚至逐漸改變其宗教本質的詮釋。而至十七世紀所見的歷史文獻記載，已然經歷一段與當時漢人或其他海商間長期的互動過程，至日治時期之後，因此逐漸轉化並重塑西拉雅族的宗教意識傳統。

引用書目

干治士著、葉春榮譯註
1994 〈荷據初期的西拉雅平埔族〉,《臺灣風物》44(3): 228-193。
六十七著、臺灣銀行經濟研究室 編輯
1961 《番社采風圖考》南投市：臺灣文獻叢刊第 90 種，臺灣省文獻委員會（1996 年重刊）。
石守謙 主編
2003 《福爾摩沙–十七世紀的臺灣、荷蘭與東亞》。臺北：國立故宮博物院。
石萬壽
1990 《臺灣的拜壺民族》。臺北：臺原出版社。
包樂史
2001 〈與古人的另類對話：談荷蘭佔據澎湖列島與荷蘭第一次屯墾史事的真相與迷思〉,《荷蘭時期臺灣圖像國際研討會－從時間到空間的歷史詮釋》，頁 36-64。臺南：國立臺灣歷史博物館籌備處主辦。
江家錦
1958 〈西拉雅族的信仰〉,《臺北文物季刊》7(1): 115-118。
江樹生
1985 〈梅花鹿與臺灣早期歷史關係之研究〉,《保育研究報告》18，臺灣梅花鹿復育之研究第七十三年度報告，頁 3-62。內政部營建署墾丁國家公園管理處。
江樹生譯
1985 〈蕭壠城記〉,《臺灣風物》35(4): 80-87。
汪大淵
1996 〈島夷誌略（摘錄）〉，趙汝适《諸蕃志》，頁 63-78，附錄。臺北：臺灣文獻叢刊第 119 種，臺灣銀行。
杜正勝
1998 《番社采風圖題解–以臺灣歷史初期平埔族之社會文化為中心》。臺北：中央研究院歷史語言研究所。
李亦園
1955 〈臺灣平埔族的祖靈祭〉,《中國民族學報》1: 125-137。
1957 〈臺灣南部平埔族平臺屋的比較研究〉,《中央研究院民族學研究所集刊》3: 117-144。
1982 〈臺灣平埔族的器用與衣飾〉,《臺灣土著民族的社會與文化》，頁 1-76。臺北：聯經出版事業公司。
李國銘
1998 〈頭社夜祭與祀壺信仰初探〉,《臺灣風物》48(1): 63-136。(後輯於《族群、歷史與祭儀—平埔研究論文集》，頁 129-208，2004)。
李福清
1991 《蘇聯所藏關於臺灣的資料及臺灣研究的概況》。臺北：淡江大學淡江時報社。
吳新榮著、林永梁譯
1953 〈飛番墓與阿立祖〉,《南瀛文獻》1(3/4): 60-62。
林昌華
2003 〈「阿立」、「塔瑪吉山哈」與「海伯」—宣教文獻所見臺灣本土宗教與荷蘭改革宗教會的接觸〉,《臺灣風物》53(2): 15-61。
翁佳音
2001 〈影像與想像：從十七世紀荷蘭圖畫看臺灣漢番風俗〉,《荷蘭時期臺灣圖像國際研討會－從時間到空間的歷史詮釋》，頁 68-71。臺南：國立臺灣歷史博物館籌備處主辦。

2011 〈荷蘭時代的西拉雅族〉，收於謝仕淵、陳靜寬主編，《行腳西拉雅》，頁 95-106。臺北：國立臺灣歷史博物館。

曹永和

1979 〈早期臺灣的開發與經營〉，《臺灣早期歷史研究》，頁 71-156。臺北：聯經出版事業公司（1997 年初版第六刷）。

陳于高

1993 《晚更新世以來南臺灣地區海水面變化與新期構造運動研究》，國立臺灣大學地質研究所博士論文。（未出版）

陳政三

2008 《翱翔福爾摩沙：英國外交官郇和晚清臺灣紀行》。臺北：臺灣書房出版有現公司。

陳春木

1974 〈壺を祭る村〉，《えとのす》1: 59-61。

1975 〈東和村平埔族「阿立母」的祭祀〉，《南瀛文獻》20: 137-143。

康培德

2001 〈荷蘭時期與清代平埔族群部分社會特質的比較〉，曹永和先生八十壽慶論文集編輯委員會《曹永和先生八十壽慶論文集》，頁 49-61。臺北：樂學書局有限公司。

2005 《臺灣原住民史 政策篇（荷西明鄭時期）》。南投市：國史館臺灣文獻館。

國分直一

1981a 〈臺灣南部平埔族壺神追跡記〉，《臺灣考古民族誌》，頁 310-320。東京：慶友社。

1981b 《壺を祀る村—臺灣民俗誌》。東京：財團法人法政大學出版局。

國分直一著、周全德譯

1955 〈四社平埔族的尪姨與作向〉，《南瀛文獻季刊》3(1/2): 95-98。

張瑞津、陳翰霖

1999 〈十七世紀以來臺灣西南海岸平原主要河流之河道變遷研究〉，《中國地理學會會刊》27: 1-27。

張瑞津、石再添、陳翰霖（張瑞津等 1996、1997、1998）

1996 〈臺灣西南部臺南海岸平原地形變遷之研究〉，《臺灣師範大學地理研究報告》26: 19-56。

黃臺香

1982 《臺南縣永康鄉蔦松遺址》。臺北：國立臺灣大學考古人類學研究所碩士論文（未發表）。

黃叔璥

1722 《臺海使槎錄》。臺北：臺灣銀行經濟研究室（1957 年版）。

費德廉、羅效德 編譯

2006 《看見十九世紀臺灣–十四位西方旅行者的福爾摩沙故事》。臺北：如果出版社、大雁文化事業股份有限公司。

葉春榮

1997 〈葫蘆福佬裔漢人的祀壺信仰〉，收於黃應貴、葉春榮主編，《從周邊看漢人的社會與文化：王崧興先生紀念論文集》，頁 93-127。臺北：中央研究院民族學研究所。

2006 〈西拉雅平埔族的宗教變遷〉，收於葉春榮主編，《歷史・文化與族群》，頁 231-257。臺北：臺灣原住民博物館。

葉春榮、翁佳音

2001 《西拉雅宗教、儀式的延續與變遷》，國科會 87 至 90 年度人類學門專題補研究。

臺灣銀行經濟研究室編

1993 《嘉義管內採訪冊、安平縣雜記》。南投：臺灣省文獻委員會。

臧振華
2004 《臺南科學工業園區道爺遺址—未劃入保存區部分搶救考古計劃期末報告》。臺北：南部科學工業園區管理局委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告。
臧振華等（臧振華、李匡悌、朱正宜）
2006 《先民履跡：南科考古發現專輯》。臺南：臺南縣政府文化局。
劉克竑
1986 〈從考古遺物看蔦松文化的信仰〉，《人類與文化》22: 20-29。
劉益昌
1998 〈臺灣西南平原地區史前時代晚期的文化〉，收於臺灣省文獻委員會編，《臺灣原住民歷史文化學術研討會論文集》，頁 15-40。南投：臺灣省文獻委員會。
2005a 〈西拉雅的考古學研究〉，《歷史、社會與文化》第一屆南瀛學國際學術研討會。臺南縣政府主辦，臺南縣政府文化局、國立成功大學歷史系、南瀛國際人文研究中心合辦，財團法人愛鄉文教基金會協辦。
2008a 〈蔦松文化與西拉雅關係考古學研究的檢討〉，收於林玉茹、Fiorella Allio（艾茉莉）主編，《南瀛歷史、社會與文化》，頁 389-407。臺南：臺南縣文化局。
劉益昌等
2011a 《東西向快速道路北門玉井線西寮遺址搶救發掘報告 第一部分 發掘總述 第一冊 序說、地層與遺跡》。臺北：交通部公路總局高南區工程處委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告。
2011b 《東西向快速道路北門玉井線西寮遺址搶救發掘報告 第一部分 發掘總述 第二冊 陶瓷器遺物》。臺北：交通部公路總局高南區工程處委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告。
2011c 《東西向快速道路北門玉井線西寮遺址搶救發掘報告 第一部分 發掘總述 第三冊 其他遺物》。臺北：交通部公路總局高南區工程處委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告。
劉益昌、顏廷伃
2012 〈臺南縣麻豆鎮前班遺址考古試掘簡報〉，《田野考古》15(1): 81-118。
潘英海
1994 〈文化合成與合成文化〉，收於莊英章、潘英海主編，《臺灣與福建社會文化研究論文集》，頁 235-256。臺北：中央研究院民族學研究所。
1995a 〈祀壺釋疑—從「祀壺之村」到「壺的信仰叢結」〉，收於潘英海、詹素娟主編，《平埔研究論文集》，頁 445-474。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。
1995b 〈「在地化」與「地方文化」—以「壺的信仰叢結」為例〉，《臺灣與福建社會文化研究論文集（二）》，頁 299-319。臺北：中央研究院民族學研究所。
1998 〈「文化系」、「文化叢」與「文化圈」—有關「壺的信仰叢結」分布與西拉雅族群遷徙的思考〉，收於劉益昌、潘英海主編，《平埔族群的區域研究論文集》，頁 163-202。南投：臺灣省文獻委員會。
2000 《文化合成之區域研究—臺灣平埔族群、福建畬族群與和文化互動之比較研究 結案報告》。臺北：國科會 87 至 90 年度人類學門專題補研究成果發表會論文。
2001 〈傳統文化？文化傳統？—關於「平埔族傳統文化」的迷思〉，收於詹素娟、潘英海主編，《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》，頁 205-236。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。
盧嘉興
1962 〈曾文溪與國賽港〉，《南瀛文獻》8: 1-28。
謝明良
1995 〈安平壺芻議〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》2: 75-106。
2003 〈陶瓷所見十七世紀的福爾摩沙〉，《故宮文物月刊》21(2): 24-39。

顏廷伃
2011 《考古學文化變遷與人群辨識的研究—二千年以來臺南地區考古學文化變遷研究為例》國立臺灣大學人類學研究所博士論文。
蘇奐豪
2004 《臺南地區西拉雅族祀壺文化與其壺器》。臺南：國立成功大學藝術研究所碩士論文（未發表）。
Binford, Lewis R.
1962 Archaeology as Anthropology, *American Antiquity* 28(2): 217-225.
1965 Archaeological systematics and the Study of Culture Process, *American Antiquity* 31(2): 203-210.
Blussé, Leonard
2006 〈西拉雅平埔族的宗教變遷〉，收於葉春榮主編，《歷史・文化與族群》，頁 71-88。臺北：臺灣原住民國際研討會論文集，臺灣原住民博物館。
Campbell, WM.
2001 *Formosa Under the Dutch-Described from Contemporary Records*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. (1993), Taipei, Taiwan: Reprinted by SMC Publishing Inc.
Clarke, Grahame
1947 *Archaeology and Society*, London: Methuen.
Edwards, David N.
2005 "The Archaeology of Religion." In Margarita Díaz-Andrew, Sam Lucy, Staša Babic and David N. Edwards (eds.), *The Archaeological of Identityy: Approaches to gender, age, status, ethnicity and religion*, pp. 110-160, London and New York: Routledge.
Geertz, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, Inc.
Hays, Kelley Ann
1993 "When is a Symbol Archaeologically Meaningful?: Meaning, Function, and Prehistoric Visual Arts." In Yoffee, Norman and Andrew Sherratt (eds.), *Archaeological Theory: Who Sets the Agenda?*, pp. 81-92, Cambridge : Cambridge University Press.
Hodder, Ian
1986 *Reading the Past*, Cambridge: Cambridge University Press.
1993 "The Narrative and Rhetoric of Material Culture Sequences." *World Archaeology* 25(2): 268-282.
Longacre, William A.
1966 "Changing Patterns of Social Integration: A Prehistoric Example from the American Southwest," *American Anthropologist* 68(1): 94-102.
Montanus, Arnoldus
1981 "The Period of Dutch Rule." In Henrietta Harrison (eds.), *Natives of Formosa: British Reports of the Taiwan Indigenous People*, pp. 17-53. Taipei: Shung Ye Museum of Formosan Aborigines.
Renfrew, Colin
1994a "Towards a Cognitive Archaeology." In Colin Renfrew and Ezra B. Zubrow (eds.), *The Ancient Mind: Elments of Cognitive Archaeology*, pp. 3-12, England: Cambridge University Press.
1994b "The Archaeology of Religion." In Colin Renfrew and Ezra B. Zubrow (eds.), *The Ancient Mind: Elments of Cognitive Archaeology*, pp.47-54, England : Cambridge University Press.
1998 "Mind and Matter: Cognitive Archaeology and External Symbolic Storage." In Renfrew, Colin and Chris Scarre (eds.), *Cognition and Material Culture: the Archaeology of Symbolic Storage*, pp. 1-6, Cambridge:

Mcdonald Institute for Archaeological Research, University of Cambridge.

Renfrew, Colin and Paul Bahn

2005 *Archaeology: Theories Methods and Practice*, London: Fourth edition, Thames and Hudson Ltd.

Shanks, Michael and Christopher Tilley

1987 *Re-Constructing Archaeology: Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.

Shepherd, John Robert

1984 "Sinicized Siraya Worship of A-Li-Tsu (Appendix David Wright: Notes on Formosa)." *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica* 58: 1-80.

1995 *Statecraft and Political Economy on : the Taiwan Frontier 1600-1800*. 臺北：南天書局有限公司。

Whitley, David S.

1998 "New Approaches to Old Problems: Archaeology." In Search of an Ever Elusive Past, David S. Whitley (eds.), *Reader in Archaeological Theory: Post- Processual and Cognitive Approaches*, pp. 1-28, London and New York: Routledge.

臺灣最早高等學府「蕭壠神學院」的研究

林昌華
臺灣基督長老教會

一、前言

臺灣最早的西式教育是從 17 世紀荷蘭統治時期開始。教育制度的發展，從最早的基督教信仰教育，到晚期設立的神學院約歷經約 30 年。這套教育制度在荷蘭人離開福爾摩沙後轉化成「教冊仔」的教育型式，在沒有新進荷蘭教師指導下，仍然存續約 150 年的時間；從目前可見的文獻紀錄，這些西拉雅本土的「教冊仔」保存並教導基督教信仰的記憶，至少到 18 世紀前上半。後來基督教信仰的記憶逐漸模糊，只留存羅馬字的書寫系統和教育方式直到 1820 年代，最後隨著族人漢化程度的加深而與西拉雅語言一起消失。

在整個荷蘭教育制度的建立過程中，「訓練本地年輕人擔任神職」的議題早在 1630 年代初就已提出。荷蘭傳教師甘治士 (Rev. Georgius Candidius) 和尤羅伯 (Rev. Robertus Junius) 以及福爾摩沙長官普特曼司 (governor Hans Putmans) 曾多次行文東印度總督，請求選派優秀的原住民青年前往荷蘭，接受正統的神學訓練。只是東印度公司鑑於先前失敗的經驗而不願意接受此提議。於是傳教師改弦易轍，在 1636 年設立學校，1643 年開始學校師資的訓練，1659 年終於達到設立神學院的目標。

東印度公司所設的第一間神學院，是「萊登大學」(Leiden University) 內的「印度神學院」(Seminarium Indicum, 1622-1632) 它以荷蘭人作為招收學生的對象；(1)

(1) 「印度神學院」，也有的文獻以該學院的指導者為安東紐斯・華留士 (Antonius Walaeus,1573-1639) 的原因，稱該神學院為「華留士神學院」。

而在東印度地區以亞洲人作為招募對象的首間神學院則是「蕭壟神學院」，因此「印度神學院」對「東印度公司」，而「蕭壟神學院」對福爾摩沙人來講，都具有承先啟後的重要性地位。

從已出版的史料可以看到，設立「蕭壟神學院」(Seminarium te Soelang) 的提議出現在 1657 年 3 月 10 日，福爾摩沙評議會主席揆一的書信當中。而這份文件收錄於荷魯特 (J. A. Grothe) 的*Archief voor de geschiedenenis der Oude Hollandsche zending*（早期荷蘭宣教史檔案集），後來翻譯成英文收入甘為霖編輯的 *Formosa under the Dutch*（荷蘭統治下的福爾摩沙）一書當中。然而從他的書信描述可以瞭解，其實在更早之前的「大員小會報告書」，就已經提出這個議題，揆一只是覆述先前的提議而已，而這個小會的報告書是在 1657 年 2 月底撰寫，因此在福爾摩沙設立神學院的提議是在 1657 年初出現。

關於蕭壟神學院設立的問題，先前除了翁佳音先生曾經在《福爾摩沙教會公報》當中發表〈麻豆神學院〉短文介紹外，並沒有人作進一步的研究。筆者認為除了荷蘭文的語言隔閡外，相關的史料也相當欠缺，所以除了大員小會在 1657 年所提的計畫外，幾乎無法作進一步的研究。1990 年以來，許多有關福爾摩沙的荷蘭文史料出現，部分也已經解讀翻譯成英文或中文出版，因此一些先前因史料限制而沒有辦法回答的問題，都可以重新加以研究解答。本文所使用的史料，除了甘為霖所翻譯的 *Formosa under the Dutch,*（荷蘭統治下的福爾摩沙）外，4 冊史料集 *Formosa Encounters*（中譯《邂逅福爾摩沙》）也是重要的參考資料。另外荷魯特所撰寫關於印度神學院的論文，以及海牙檔案館中所收大員圖書館的書目手稿，也是重要的參考資料。

在本文當中，筆者除了介紹蕭壟神學院設立的過程，也將進一步討論：為何東印度公司將第一間海外的神學院設在福爾摩沙？此外，在東印度設立的神學院和荷蘭本國的神學院有何差異（特別是比較蕭壟神學院和印度神學院）？盼望本文的撰寫，能夠勾勒出「蕭壟神學院」大致的樣貌。至於學院成立後所安排的師資，以及實際上課的情況，期待將來有新的史料出現，以便解答這個目前我們尚不瞭解的問題。

二、蕭壟神學院議題的出現

設立神學院的議題首度出現在 1657 年 3 月 10 日，由當時的大員評議會主席的揆一先生寫給東印度總督的一封書信中提出。(2)然而這個提議並不是揆一自己的

(2) Leonard Blussé, et al. *Formosa Encounter Vol. IV,* (Taipei: Sun-Yi Museum for Formosan Aborigines, 2010).

意見，而是根據同年 2 月 23 日，由韓布魯克牧師 (Rev. Anthonius Hambroek) 在巡視南部教會以後撰寫，以大員小會為名義發表的報告書中所提的意見。[3]揆一主席如此寫道：

> 隨函附上小會的書信，他們主要的建議在於設立一間學院，揀選福爾摩沙島最伶俐和聰明的青年，或是荷蘭人當中少數資質適合進修的士兵。這些學生應該完整的訓練他們神學以及語言的科目；以便能夠擔任教師或牧師來服事自己的同胞。[4]

在這封書信當中只是粗略提到設立一間神學院以及招募新生的原則而已，並沒有進一步提到學校設置地點或人事安排方面的議題，但是這已經是極為重要的一個步驟。1621 年當荷蘭東印度公司計畫在萊登大學設立印度學院的時候，就已經規劃將來要在東印度地區設立神學院，正如印度學院的指導者 (director) 華留士在提交東印度公司董事會的設校草案第 19、20 條所述：

> 第 19 條：由於東印度公司董事會準備在東印度地區設立某種類型的神學院，公司應當適時告知我們這所學院的性質，我們也期待這兩所神學院能夠互相聯絡，彼此也能互相配合，並且當對方意欲改變經營方式或擴張學院時，應以書信通知我們。
>
> 第 20 條：特別是如果東印度公司發現資質優異，適合在智識以及神學教育上進一步加以訓練的人，就應該通知我們；就算是只有一位，他在敬虔、恩賜或其他人格特質上有所長處，就可以到這裡來。這樣的人對神學院有極大的益處，他們可以教授當地的語言或完整的向這裡的學生解釋當地人的風俗習慣。[5]

設立神學院的地點最初規劃應該是在摩鹿加群島的安汶島，因為當時整個荷蘭統治的重心是在香料群島，而安汶島是傳教成績比較顯著的地點（並且當時也已經選派幾位當地土王的小孩前往荷蘭接受神學教育），[6]這也是後來甘治士、尤

---

(3) “Alsoo bij den Ed. Hr. Gouverneur Cornelius Casar ende den A. A. Raed van Formosa aen den E.E.Kercken Raed voorgestelt was”根據福爾摩沙長官凱薩和評議會先前向小會所提之事，(Feb 23, 1657)。

(4) Leonard Blussé, et al. *Formosa Encounter Vol. IV,* (Taipei: Sun-Yi Museum for Formosan Aborigines, 2010), p. 240.

(5) 請參考，林昌華譯，J. A. Grothe 著，〈印度神學院 *Das Seminarium des Walaeus*〉，《福爾摩沙史料研究》第 37 期，（臺北：吳三連福爾摩沙史料基金會，2011），頁 153-154。

(6) 荷蘭人在東印度的發展，是由香料群島開始，由於當時葡萄牙人已經在安汶島上建立天主教會，1605 年荷蘭人趕逐葡萄牙人建立勝利堡後，便開始以曾經受過葡萄牙信仰的當地人作為傳教的對象；一般人以為巴達維亞一直都是荷蘭東印度公司中心，實在是對於荷蘭早期在東印度地區發展歷史的誤解。

羅伯和普特曼司長官不斷行文給東印度董事會，請求接納讓福爾摩沙的年輕人前往荷蘭受教育的原因。這個計畫終究沒有在摩鹿加地區實現，也沒有實現在東印度總督和評議會所在地的巴達維亞，反倒是實現於福爾摩沙。所以 1657 年在福爾摩沙設置神學院的提議，應該要放在這個大環境的角度來看。因為儘管印度神學院在創設 10 年之後關閉，但是荷蘭的教會並沒有忘記督促東印度公司重新考慮設立神學院，訓練有能力在東印度地區傳教的人才。(7)

福爾摩沙教會的提議獲得東印度當局的首肯，1657 年 6 月 11 日，東印度公司總督約翰．瑪紹可 (Joan Maetsuijcker) 寫信給福爾摩沙揆一主席和評議會，他在信中如此說：

> 由於這些部落使用共同的語言，因此應當紮實的建立基督教的信仰，以致於能夠在他們當中培育出教師，將來有能力教導自己的同胞。為了基督教信仰的傳揚，我們同意在蕭壠社設立學院，在那裡揀選最伶俐和聰明的福爾摩沙青年為此目的接受教育，同時教導他們荷蘭文，作為未來翻譯聖經的人才。(8)

從瑪紹可的書信當中，可以看到東印度公司設立神學院的考量，首先是培養原住民本土的神職人員。由於東印度地區的教會長期面臨傳教人員不足的問題，如果透過設立神學院，訓練福爾摩沙自己的傳道人，將來此地神職人員缺乏的問題就可迎刃而解。再來就是聖經翻譯的需求；儘管荷蘭傳教士在倪但理牧師 (Rev. Daniel Gravius, 1647-1651) 服事之時就已翻譯了馬太、馬可福音，以及路加福音、使徒行傳的第一章；(9)然而，這些聖經的翻譯比起完整的新舊約全書還是很遙遠的距離，因此訓練原住民的聖經翻譯人才，算是相當有遠見的看法。

對於東印度總督的善意回應，大員小會也在同年的 10 月 5 日開會，討論相關議題，當天的會議討論最重要的，是關於神學院設立的細節問題。大員小會歡迎總督的決定，但是對於神學院設立地點他們有不同的看法。此外他們也討論了理想的學生人數、受選學生的條件、監督者人選、學則和生活管理等相關細節。

當中關於地點的問題，大員小會建議神學院應當設立於麻豆社比較理想。理由如下：1、麻豆社左右有兩條河流夾峙，學生不容易逃學。2、麻豆是安靜適合專心讀書的地點。3、公司在麻豆社當地有石造屋舍，適合做為神學院的建築，而石屋邊有磚屋可做為監督者的宿舍。4、神學院的所在地靠近獵場，因此可以供應

(7) 同上，158 頁。
(8) Leonard Blussé, et al. *Formosa Encounter Vol. IV,*(Taipei: Sun-Yi Museum for Formosan Aborigines, 2010), p. 265.
(9) Daniel Gravius, *Het Heylige Euangelium Matthei en Johannis, ofte Hagnau ka D'llig Matikik, ka na saloulat ti Mattheus, ti Johannes appa, xiv,*('t Amsterdam: Michiel Hartog, 1661).

足夠的肉食來源。5、當地的公司職員（意指韓布魯克牧師）已經嫻熟西拉雅語，而且服務於麻豆社，而蕭壠社的牧師芬德魯斯 (Rev. Vinderus) 初到任，尚不瞭解西拉雅語。(10)但是小會所期待的麻豆神學院送至大員評議會時，福爾摩沙長官和評議會仍然建議將神學院設立在蕭壠社比較適合。10 月 8 日，福爾摩沙評議會認為麻豆社距離遙遠，加上河流在颱風季節容易氾濫不易往來。(11)此事是否就此決定，從 Grothe 的史料集看不出來，因為從 1657 年 11 月 24 日福爾摩沙評議會的決議後，就再也沒有討論這件事情。Willy A. Ginsel 的博士論文引用 1660 年 7 月 16 日，東印度總督瑪紹可的書信，說明蕭壠神學院在 1658 年確定，隔年正式成立。(12)而 *Formosa Encounters* 第 4 冊當中收錄了瑪紹可書信的內容，他如此說：

> 在適當的時間之後，我們希望從蕭壠所設立的學校得到良好且豐碩的結果。為達此目的，有 30 位福爾摩沙的青年接受神學和完整的荷蘭文訓練。儘管目前看來花費昂貴，我們卻也不願意因而中止，而是要盡一切的努力讓這個學院運作順利，引導青年人達到完善的境地。(13)

所以從上述史料可以清楚的看到，蕭壠神學院從提出建議到完成建設，只花費 2 年的時間，如果比較萊登大學校內的印度神學院設立的過程，算是進行得極為順利。問題是：為什麼東印度公司願意花費大量的金錢（如瑪紹可在書信中所言），在福爾摩沙建設這所神學院？筆者認為有 3 個原因，第一、在設立印度神學院之時，就已經討論將來在東印度地區設立神學院的問題。第二、尤羅伯牧師在福爾摩沙的傳教成果極端豐碩，他在任滿回荷蘭後極力鼓吹所致。再加上福爾摩沙教會一直存在著神職人員不足的問題，這三個原因使得東印度公司願意在福爾摩沙設立神學院。分述如下：

（一）設立印度神學院時的規劃：

如前所述，(14)東印度公司的董事會曾經規劃，在亞洲地區設立神學院。所以在福爾摩沙設立神學院的議題提出，在經過簡短的討論之後，東印度公司即通過

(10) William Campbell, *Formosa under the Dutch* (London: Kegan Paul, 1903), pp. 307-308.

(11) William Campbell, *Formosa under the Dutch* (London: Kegan Paul, 1903), p. 315；Leonard Blussé, et al. *Formosa Encounter Vol. IV*,(Taipei: Sun-Yi Museum for Formosan Aborigines, 2010), p. 330.

(12) Willy A. *Ginsel, De Gereformeerde kerk op Formosa of de lotgevallen eener handelskerk onder de Oost-Indische-Compagnie,* 福爾摩沙的改革宗教會，或東印度公司之下商業教會的命運 (Leiden: Book en Steendrukkerij P. J. Muider & Zoon, 1931), p. 112.

(13) Leonard Blussé, et al. *Formosa Encounter Vol. IV*,(Taipei: Sun-Yi Museum for Formosan Aborigines, 2010), p. 420.

(14) 同註 4。

在福爾摩沙設立神學院的提議。在原來的規劃當中，荷蘭本國和東印度地區的神學院間有兩個層面的聯繫，首先是兩地神學院保持密切的聯繫，並且在教育的內容方面能夠互相配合。再來，就是當東印度的神學院發現資質優異的神學生時，除了可以讓這個學生作進一步的修習外，同時可以成為荷蘭當地神學生的教師，教導東印度地區的語言以及風俗習慣。(15)

荷蘭對東印度還算陌生的 17 世紀初期，瞭解當地的語言和風俗習慣是相當重要的議題。所以在荷蘭改革宗教會派駐東印度的宣教師丹卡慈牧師 (Rev. Senastiaan Danckaerts) 回國述職期間，多次受邀到印度神學院當中演講，介紹東印度的語言和風俗習慣。(16)從上述的內容可以瞭解，儘管東印度公司的主要目的在於進行貿易賺取利潤；然而在東印度設立神學院的想法，仍然存在於公司的領導階層，因此當福爾摩沙長官和評議會提出請求後，便很快獲得回音。但是此處也必須考慮，先前在福爾摩沙服事的尤羅伯牧師 (Rev. Robertus Junius) 的影響。

（二）尤羅伯牧師的大力鼓吹

尤羅伯在 1609 年誕生於鹿特丹市，19 歲時進入萊登大學印度神學院 (Seminarium Indicum) 求學，畢業後與妻子一起受派來福爾摩沙服務。福爾摩沙是他的第一個服事地。換句話說，來臺服事以前，尤羅伯沒有任何東印度經驗，卻有如此的豐碩成果，實在非常少見，因此，名聲不僅傳揚於荷蘭，甚至連英國都知道他的輝煌成績，1650 年英國倫敦出版的拉丁文著作就是最好的證據。該書稍晚翻譯為英文，書名為 *Of the Conversion of Five Thousand Nine Hundred East Indians on the Isle of Formosa*（福爾摩沙島上為 5900 位東印度人洗禮的事蹟）。(17)

事實上，尤羅伯的宣教成果在離臺之時，就已經受到福爾摩沙教會的讚揚。1643 年 10 月 7 日，大員小會同時撰寫三封書信給巴達維亞小會、荷蘭威爾希蘭中會 (Classis van Walheren) 以及阿姆斯特丹中會，對尤羅伯牧師的宣教成果提出讚美：

> 我們的兄弟尤羅伯牧師在這個村落為 5400 人施洗，這些受洗的人都依照

(15) 同上。

(16) 同註 4，頁 159。

(17) 本篇文章所云為 5900 名福爾摩沙人洗禮的事情有誤，因為 1643 年的原始手稿中顯示的是 5400 人，請參考：H. Jessei, “Of the Conversion of Five Thousand Nine Hundred East Indians in the Isle Formosa neere China” (1650); William Campbell, *An Account of Missionary Success in the Island of Formosa, Volum I*,(London: Trübner & Co., 1996), pp.15-46. 原始手稿的部份請參考：雅加達檔案館檔案編號 4450 號 317 頁，大員小會寫給阿姆斯特丹中會書信，手稿寫道：5 duisent ende 400 zielen 亦即 5 千 400 人，至於如何由 5400 人變成 5900 人，筆者認為是荷魯特抄寫手稿時錯認所致。

基督徒的樣式生活，特別是青年人能夠流利的背誦上帝的十誡、使徒信經、主禱文、早晚祈禱詞、用餐前後的祈禱，以及基督教的教理問答，這一切的成果，尤羅伯牧師將會向您一一報告。在這裡也有超過 1000 對夫婦堅定的誓約，就我們所知，這些人仍然持守著誓約。數個月前，在我們同工的主持下，為蕭壠社的頭人以及新港社超過 60 位的信徒舉行聖餐典禮，所有的人都合宜且謙卑的一起分享代表上主身體的麵包和飲用主的杯。我們確信他們的生活和舉止都合乎教導.....

我們仍然要不住的感謝上帝，因為祂藉由派遣辛勤忠實的工人來祝福我們。儘管荷蘭的同工極少，但是他卻火熱認真的努力工作，也得到歡欣和真實的成果。因此，我們和大部分的福爾摩沙人一樣，都期望能夠看見他願意繼續停留在這裡一段時間。然而很明顯地，身體的孱弱和病痛讓他期望回到祖國，見到他的母親，並且也期待前往巴達維亞向您以及弟兄們就所有的事情提出報告，所以無法留下來。(18)

由於大員小會同時寫信給巴達維亞小會、威爾希蘭和阿姆斯特丹中會讚揚一位傳道人的服務成果的事情極為少見，加上尤羅伯牧師耀眼的宣教成果也是不容否認的事實，因此他在荷蘭本國受到高度的讚揚，也在教會擁有崇高的地位。(19)而尤羅伯牧師在 Delft 和阿姆斯特丹擔任牧師期間，不斷督促荷蘭母會顯示對福爾摩沙教會的關心。不斷告訴荷蘭教會：「莊稼已經熟了，但是缺乏工人來收成」。(20)

為了福爾摩沙教會憂心的尤羅伯，期望東印度公司能夠再度設立訓練東印度宣教師的神學院。因為「印度神學院」在 1632 年解散後，對於開始在東印度傳教的荷蘭改革宗教會來講，是一個相當嚴重的打擊，數個中會曾經多次敦促東印度公司董事，考慮重設印度神學院，但是東印度公司以花費太多而成果有限加以拒絕。眼見訓練東印度傳教人才的機構已經不可能重新設立，回到荷蘭的尤羅伯牧師建議在阿姆斯特丹設立訓練東印度神職人員的專門機構，受到當地傳道人的支持。於是，這個學院便在尤羅伯牧師的家裡成立，主要的課程有西拉雅語文、教會的組織以及教會法規。受過尤羅伯教育而到福爾摩沙來的牧師有彼得・牟士牧師 (Petrus Mus)、威廉・芬德魯斯牧師 (Guilielmus Vinderus) 、和約翰・甘比宇牧

(18) William Campbell, “From the Formosa consistory to the Classis of Amsterdam.”*Formosa under the Dutch* (London: Kegan Paul, 1903), pp.192-195.

(19) 尤羅伯牧師在荷蘭受景仰的事情，可以從他和大員小會爭議，阿姆斯特丹出面緩頰時，所使用的語言就可以看出來，請參考 William Campbell,“The Amsterdam Classis to the Consistory of Formosa.”*Formosa under the Dutch* (London: Kegan Paul, 1903), pp.249-251.

(20) 請參考，林昌華譯，J.A.Grothe 著，〈印度神學院 *Das Seminarium des Walaeus*〉，《福爾摩沙史料研究》第 37 期，（臺北：吳三連福爾摩沙史料基金會，2011），頁 159。

師 (Johannes Campius) 三人。[21]

（三）福爾摩沙傳教師的欠缺

比較東印度其他地區的傳教人員陣容，派往福爾摩沙的人數並不算少，而且阿姆斯特丹中會也想盡辦法，滿足福爾摩沙教會的人事需求。尤羅伯牧師也在荷蘭本國不斷鼓吹，福爾摩沙的傳教事工極端成功，千萬不能因為人員的不足而造成原本茂盛的福爾摩沙宣教地區枯萎的命運。然而福爾摩沙的氣候，造成來自北國傳教人員的身體病痛，傳教師大多在當地短期服事後因病過世，經常需要補充折損的人員。荷蘭本國牧師願意冒著遠離故鄉和疾病威脅到東印度的人員並不多，這是東印度公司在短時間之內就願意在蕭壟設立神學院的原因。分析底下的名錄，可以看到一些值得注意的現象。

表一：在福爾摩沙服務傳教師名錄：[22]

牧師	服務期間	
Georgius Candidius	1627-1631; 1633-1637	任滿離臺
Robertus Junius	1629-1641; 1641-1643	任滿離臺
Assuerus Hogestyn	1636-1637	1 月 16 日病故
Joannes Lindeborn	1637-1639	因行為不檢被解職
Gerardus Leeuwius	1637-1639	10 月 10 日病故
Joannes Schotanus	1638-1639	因行為不檢被解職
Joannes Bavius	1640-1646	12 月 23 日病故
J. Merkinius	1642-1643	轉任行政官員
Simon van Breen	1643-1647	離臺
Joannes Happartius	1644-1647	8 月 20 日病故
Cornelis Copsma	1650-1651	病故
Daniel Gravius	1647-1651	因與 Verburg 長官爭執離臺
Jacobus Vertrecht	1647-1651	因妻子過世離臺

(21) Troostenberg de Bruijn, *Bibliographisch Woordenboek can Oost-Indische Predikanten*,(Nijmegen: P.J. Milborn, 1893), pp. 220-226.

(22) 在甘為霖所編的 *Formosa under the Dutch* 所收錄法連丹（François Valentijn）*Oude en nieuw Oost-Indien*（新舊東印度誌）關於福爾摩沙的部分，其中的傳教師名錄共有 27 名。由於法連丹在編寫這部大作時，尚無法查考東印度教會的相關史料，所以名錄有誤（至少應有 31 名）。本表參考資料來自 William Campbell, *Formosa under the Dutch*; Troostenberg de Bruijn, *Bibliographisch Woordenboek can Oost-Indische Predikanten*,(Nijmegen: P.J. Milborn, 1893), 以及 Leonard Blussé, et al. *Formosa Encounter Vol. IV,* (Taipei: Sun-Yi Museum for Formosan Aborigines, 2010).

Anthonio Hambroek	1648-1661	鄭成功殺害殉教
Gilbertus Happartus	1649-1652（沒有第 2 任）	8 月 8 日病故。
Joannes Cruyf	1649-1662	鄭成功據臺後離開
Rutger Tesschemaker	1651-1653	5 月 31 日病故
Cornelius Copsma	? -1651	病故
Joannes Ludgens	1651-1651	在澎湖過世
Guilielmus Brakel	1652-1653 （都在巴達維亞）	受派前往 Favorlang 但在 1653 年亡於 Batavia，未來臺。
Joannes Bakker	1653-1657	離臺後一個月亡於 Batavia
Abrahamus Dapper	1654-1656	病故
Albert Hooglandt	1654（探訪北部的政治和教會狀況）。	應為行政職，然而相關資料不明
Robertus Sassanius	1654-1655or56	病故
Marcus Massius	1655-1662	鄭成功據臺後轉往日本
Petrus Mus	1655-1661	鄭成功殺害殉教
Joannes Campius	1655-1655	12 月 17 日病故
Hermanus Buschof	1655-1657	年底離臺
Arnodus Winsem	1655-1662	鄭成功殺害殉教
Joannes de Leonardis	1656-1662	被鄭成功流放到中國
Jacobus Ampzingius	1656-1657	11 月 24 日病逝於 Takkais
Guileilmus Vinderus	1657-1659	12 月 12 日病逝於 Favorlang

如表一所標示從 1653 年起共有 12 位牧師派往福爾摩沙，然而在這些人當中有 5 位集中於 1655 到 57 年間病逝，折損幾乎一半的人員。而這些病逝的人在福爾摩沙服事的時間大多是在一個任期（任期長短取決於傳教師與東印度公司簽訂的契約內容）以內。他們在過世之前的患病期間，自然無法擔負教會的服事工作。

三、小結

從引用的史料，可以確定 17 世紀「東印度公司」在福爾摩沙設立了一間神學院，而這個神學院位於蕭壟，而非服事本地宣教師所屬意的麻豆。東印度公司願意在臺灣設立神學院，以及神學院的設立步調比「印度神學院」快上許多。筆者認為是 3 個因素造成。首先是「印度神學院」設立之時，東印度公司已經規劃將來要在東印度地區設立神學院的計畫；再來，就是宣教成果極為豐碩的尤羅伯牧師的極力鼓吹的結果。其三，荷蘭本國傳道者在福爾摩沙的折損率過高，使得福爾摩沙經常處於傳道人員不足的困境。這些原因使得 1657 年大員小會提議成立神

學院的 2 年後福爾摩沙的第一所高等學府「蕭壟神學院」就獲得成立。

四、萊登大學「印度神學院」(Seminarium Indicum)與「蕭壟神學院」的異同

東印度公司設立初期，就已經相當熱切討論派遣神職人員前往服事的問題。只是一直都沒有神職人員願意接受東印度公司的派遣，前往荷蘭的新擴張的海外據點服務。所以經過一段時間的討論後，決定在萊登大學內設立一間專門培養東印度地區擔任傳道人的神學院。在印度學院被東印度公司關閉之後，東印度地區神職人員來源，逐漸由荷蘭本國的幾間神學院取代。根據《東印度牧師傳記辭典》所收錄的牧師和疾病慰問使傳記資料顯示，在 1700 年以前到達東印度地區服務的牧師共有 320 位。(23)進一步分析內容可以看到，在 17 世紀之時，幾乎所有的神職人員都畢業於少數的幾間神學院或大學，包括：萊登大學、烏特烈支大學、Harderwijk 大學（位於荷蘭東南部，後來被拿破崙關閉）、荷羅尼亨大學(Groningen)、Franker 大學（位於菲士蘭，後來被拿破崙關閉）。而這些大學當中則是以萊登大學和烏特烈支大學佔大多數。僅管如此，這 5 所神學院，只有存在 10 年壽命的印度神學院是專門以培養東印度公司神職人員為目的所設立的神學院，所以在學校的學則自然相當程度考慮到東印度語言與文化相關的議題。至於荷蘭的印度學院，和位於福爾摩沙的蕭壟神學院的學則間，有什麼異同，是值得探討的問題。

目前關於萊登大學的「印度神學院」最重要的著作應該是荷魯特在 1880 年代所撰寫的德文著作，《華留士神學院》*(Das Seminar des Walaeus)* ，(24)當中除了介紹學校成立的來龍去脈以外，也相當完整的引用幾篇和「印度神學院」有重要關係的史料，是研究「印度神學院」不可或缺的參考資料。至於「蕭壟神學院」的相關參考資料比較有限，目前可以找到最完整的紀錄，是 1657 年 10 月 5 日，大員教會議事錄當中所提到的神學院設置計畫書。(25)由於這兩份資料是目前可見最完整的紀錄，所以這裡的討論，就以這兩份史料作為主要的參考資料。

不管是「印度神學院」或是「蕭壟神學院」的計畫書，都討論了幾個重要的

(23) 筆者的統計原則是，只要在 1700 年以前坐船到達巴達維亞，就可算是屬於 17 世紀的神職人員。而這些神職人員大多是牧師，只有少數是疾病慰問使。但是也有部分的人員，只記錄他們申請前往東印度服務，但是沒有註明出航的時間，這些人便不計算在內。由於傳記辭典記錄的詳細或簡略的情況因人而異，所以統計的精確度希望將來能夠在找到別的資料後獲得提升。請參考 Troostenberg de Bruijn, *Bibliographisch Woordenboek can Oost-Indische Predikanten*, (Nijmegen: P.J. Milborn, 1893).

(24) 荷魯特(J. A. Grothe)著，〈華留士神學院〉，頁 144-160。

(25) William Campbell, *Formosa under the Dutch* (London: Kegan Paul, 1903), pp. 307-309.

主題，包括：學生來源和資格、指導者人選和職掌、教學內容，生活規範等等和教學和生活息息相關的幾個項目。只是兩地神學院在語言、課程內容上深淺有所差別，用簡單直接的話來講，「蕭壟神學院」的課程要求，可以算是「印度神學院」的簡單化教育。

（一）印度神學院的規劃，學生招募

「印度神學院」的規劃報告書，事實上是由華留士教授親自撰寫，篇名為〈評價報告書〉，[(26)]內容共有 20 條。討論學生人選的資格是在第 5 條到第 7 條當中，內容如下：

> 第 5 條：必須選擇敬虔和正直的年輕人，他們在年齡和才智上能夠理解與這個職業相關的困難，並且願意接受這些困難的挑戰，才不會發現自己眼前的重擔而拒絕接受，而浪費已經花費在他們身上的金錢，最終順利的完成學業。他們必須是敬虔的人，擁有擴張基督教的熱情，最好能夠得到雙親、監護者或是近親的首肯。當一個人的身上可以看到這些記號，他就是上帝所揀選的人，因此上帝特別的祝福會在他的身上顯現。
>
> 第 6 條：同時，為了減少選擇候選者過程中可能犯的錯誤，我們認為受選的人必須提供由教會，中會、萊登大學教授會、或者至少由敬虔而受到敬重的人所提供的推薦書，除此之外，指導者或神學教授會應該提供學生學習進展的證明文件。
>
> 第 7 條：為了更加確定能獲致正面的結果，我們認為明智的方式是被接納成為正式生以前，候選者住在指導者家中有一段試驗期。在此期間他如果顯示出與將來職業不相稱或是不適合的情況時，在指導者或神學教授會的建議之下，由董事會將其開除。[(27)]

從上述 3 個條目，可以看到神學院在揀選學生時，經過 3 個階段的篩選，第一個階段，必須得到雙親、監護人或是近親的首肯；第 2 階段，必須得到教會、中會、萊登大學教授會，或者是敬虔受到尊重的人的推薦；第 3 階段，他必須住在指導者的家裡一段時間，由指導者評估學生是否能夠成為正式的學生。這 3 個階段的篩選所代表的意義，是指這個學生在法律上、在信仰上（荷蘭改革宗教會會員）、在生活方式、以及學術能力上都得到正面的評價，才有資格能夠進入印度

(26) 荷魯特(J. A. Grothe)著，〈華留士神學院〉，頁 151-154。
(27) 同上。

神學院就讀。

從上述 3 階段的篩選，可以知道基本上學生的來源，最主要是在萊登大學的學生中招募，而這些學生在進入大學以前，就已經在荷蘭各地所設的拉丁學校當中，受過相當程度的訓練了。再加進入大學之後的高等教育訓練，因此學生的素質應該算是相當優秀才是。特別是學生必須得到教授會的推薦的這個要求，表示這個學生在語言和學術能力上，已經受到學校教授的肯定了。

（二）學生的學習要求與生活規範

根據華留士教授所撰寫的〈評價報告書〉，可以看到他是如何規劃學生的學習要求，而當中相關的項目如下：

> 第 9 條：我們認為受選者必須在神學院教授會所選派的指導者家中接受指導，指導者必須提供學生生活費用，監督他們的生活方式，並且根據議定的目標指導學生研習。
>
> 第 10 條：指導者必須被要求在董事會所提供的經費之下，讓學生在自己家中共住共食，並且確定學生生活方式遵照指導者的要求。
>
> 第 11 條：關於學生的課業方面，指導者必須要注意學生遵照研討會和公開學術演講和規範，這些規範被認為是適合每一位學生，不管是在語言、哲學和神學的課程，都是根據其天賦和發展狀況而設立。
>
> 第 12 條：他也必須為學生準備一些練習的機會，藉此讓學生的研習有所進展。舉例來說，閱讀和解釋《聖經》、複習《教理問答》的某些單元、辯論、口才的練習以及撰寫論文。這一切都是根據學生的人數和進展的狀況來安排。(28)

第 9、10 條，是針對指導者和學生不同立場所撰寫的條文，基本上的內容是相類似的。用簡單的話來說，「印度神學院」最基本的原則是學生是在指導者的家裡接受神學訓練。因為住在一起，指導者可以隨時觀察學生的學習狀況和生活習慣。這對一個即將前往海外擔任宣教師的學生來講，是非常重要的訓練，對東印度公司來講，他們也可以透過日常生活的觀察，來篩選在能力和個性上無法勝任海外服事的學生。

而 11 和 12 條的內容，就集中在「印度神學院」學術能力的訓練。這兩個條目討論了學生的課程安排，以及課程的內容。就課程的安排來講，儘管學生住在指導者的家中，但是他們也必須前往一般的課堂接受語言、哲學和神學課程的訓

(28) 同上。

練，從這裡可以看到，「印度神學院」的學生接受的全學科的訓練。就學生學習的內容來講，當中所謂的「語言」應該是指「聖經語言」的希臘文和希伯來文為主；另外，由於「印度學院」也規定在神學院內只能說「拉丁語」，所以拉丁語是學生基本的生活語言；另外當丹卡慈牧師由亞洲返荷休假時，曾經受邀到神學院內擔任教職，教授馬來語，以及東印度（特別是安汶地區）的風俗習慣和教會在當地的發展概況。(29)這種安排是根據第 18 條的建議，所做的安排，該條的內文如下：

> 第 18 條：當學院設立之後，最好也能夠讓他們在離開以前的 1 到 2 年的時間，指導學生學習當地最普遍使用的語言；為了達到這個目的，找尋一位適當的人，他瞭解東印度當地的語言且剛由當地回來。否則這些學生畢業後，在東印度地區能夠正確的使用當地人語言以前，就因服務年限期滿要回國了，這樣他們的工作將會毫無成果可言。(30)

除了語言的學習以外，神學教育也是「印度神學院」重要的教育內容，〈評價報告書〉的第 12 項說：「閱讀和解釋聖經、複習教理問答的某些單元、辯論、口才的練習以及撰寫論文」。(31)當中提到，學生必須練習閱讀和詮釋聖經，這對當時的神學生來講，是極端重要的基本訓練。另外學生也必須熟習 1619 年以後，荷蘭改革宗教會所決定的官方教理問答《海德堡教理問答》，(32)由於這個教理問答的重要性地位，在安汶和福爾摩沙也先後由丹卡慈 (Sebastiaan Danckaerts) 和倪但理牧師 (Daniel Gravius) 先後翻譯成馬來語和西拉雅、荷文對照的版本。(33)

由於「印度神學院」的設計是學生住在指導者的家中，所以學術和生活的教

---

(29) 同上。

(30) 同上。

(31) 同上。

(32) 《海德堡教理問答》完成於 1563 年，是宗教改革家菲利・墨蘭頓 (Philip Melanchthon) 為了調解路得派 (Lutheran)的信徒在神學上的差異，而邀請兩位神學家 Zacharias Ursinus 和 Casper Olevianus 編寫的問答，內容共有 129 條，分成 3 個主要的段落，亦即：1、人的罪與罪責；2、人的救贖與自由；3、人的感恩與順服。請參考：*The Heidelberg Catechism*, (Cleveland: United Church Press, 1962).

(33) 福爾摩沙版本的《海德堡教理問答》稱為：《基督教信仰要項：包含對教條的解釋，使用福爾摩沙的西拉雅語》(*PATAR KI TNA-MSING-AN KI CHRISTANG, ka Tamki-papatar-en-ato tmau'ug tou Sou KA MAKKA SI-DEIA. Ofte/ 't FORMULIER DES CHRISTENDOMS, met de Verklaringen van dien, Inde SIDEIS- FORMOSAANSCHE TAELE*) 本書有兩層的問答，第 1 層是 68 個問答，第 2 層的問題共有 1045 個，如果加上第 1 層的 68 個問答則應該是共有 1113 個問答（編者原先的規劃則是 1114 個問答）再來就問答的內容來看，比較 CRC 所出版的英譯本海德堡教理問答，倪但理的信仰要項基本上的架構是和海德堡教理問答相同的。倪但理的教理問答也是分成 3 個主要段落，第 1 個部分是討論人的悲慘景況，這是 1-10 問答（第 2 層有 135 個問答），第 2 部分是由 11 到 50(拯救的部分)當中又再細分 11-30 是討論中保耶穌基督(第 2 層有 323 個問答)31-37 是討論聖靈和信心的問題（第 2 層有 270 個問答），38-50 是討論聖禮的問題，(第 2 層 115 個問答)，51-69 則是第 3 部分感恩，當中再細分，51-59 是討論基督徒的善工 (goed wercken) 的問題（第 2 層 86 個問答），60-69 則是討論十誡以及主禱文。(第 2 層有 116 個問答)。

育是合在一起的。根據同位作者為將來「印度神學院」神學生學生所設計的〈神學院學生居家生活規範〉當中的第 8~10 條是這樣寫的：

> 第 8 條：學生必須認真的參與指導者根據個人的恩賜與進度所安排的公開研討會；他們必須參加根據指導者的意見所安排，並與學生的研習日程相配合每週的各樣崇拜。參與兩次的主日禮拜（早晨與黃昏的崇拜）。除非指導者允許，沒有任何人得以豁免。
>
> 第 9 條：除了每一個人應當敬虔的在房內祈禱之外，他們也必須參與由指導者根據不同季節所安排晨昏的共同祈禱，輪流唸讀 1 到 2 章的聖經經文。指導者有權要求學生解釋經文，而學生有義務回答。
>
> 第 10 條：共同讀經、練習教理問答、辯論課、以及演講，所有的人應當在指導者所設定的時間聚集在大廳。(34)

從上述的內容，讀者可以看到「印度神學院」的設計，是以指導者為中心，根據個別學生的情況作課程的設計與安排。在這種方式的規劃之下，學生的人數定然不多，果然在「印度神學院」存續的 10 年當中，只有 12 名學生由此畢業。儘管畢業的人數不多，但是在有限的畢業生當中，卻有甘治士、尤羅伯和花德烈等 3 名來到福爾摩沙服事，並且對福爾摩沙教會有極為重要的影響。

（三）（蕭壠）神學院的規劃與學生招募

1657 年 10 月 5 日，「大員小會」的會議記錄當中，收錄了設立神學院的相關事宜，(35)在這個設校計畫書當中，討論了神學校的地點、學生人數和入學條件、監督者人選、學則、和生活管理等諸項目，是到目前為止，有關神學院最詳細的史料。以下就學校的相關規劃作簡短的分析。

關於學校的地點、學生人數與入學條件的問題：關於地點的問題，大員小會屬意在「麻豆社」設立神學校，理由有 5，包括：河流阻隔，因此學生不容易逃走，雙親的影響也可降低；麻豆社的所在地安靜，華人的攪擾也少，因此適合作為神學校的地點；公司在麻豆有石造寬廣的房舍，適合作為神學校的校舍使用；麻豆社的所在地靠近獵場，河流當中有豐富的魚族，可以提供相當充足的肉食來源；在此地服務的公司職員都嫻熟於使用西拉雅語。(36)

---

(34) 同上。

(35) 在這個時刻，大員小會尚期待在麻豆設立神學院。因此，神學院的地點尚未完全決定，因此還不能稱為「蕭壠神學院」。

(36) William Campbell, *Formosa under the Dutch*, (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. 1893), pp. 306-309.

學生來源的問題：大員小會建議神學校的學生人數以 30 人比較理想，如果因為學生死亡或遭到退學，就應該立刻補齊；而學生的來源，應該考慮儘量由不同的部落選取，而學生的個性要良善、良好的記憶力、理解力敏銳，能夠背誦教理問答，熟習荷蘭話，並且能夠讀與寫。最好這些學生能夠表達具有學習的意願，如果父母雙亡的孤兒或是雙親極度貧窮的孩童，較為理想。而他們的年紀在 10 到 14 歲之間。

關於學校的教職人員方面，大員小會認為學校應該聘任一位「指導者」，並且小會屬意由韓布魯克牧師 (Rev. A. Hambroek) 來擔任。除了指導者以外，神學校也應該聘請一位總管，對於人選的問題小會建議由在麻豆社擔任學校教師的 Valentijn Hermansz. Verdelfft 來擔任，但是最終的決定權由大員評議會決定。(37)

（四）學則和生活管理的問題

對於神學校的學則，大員小會有以下的建議，1、上午以西拉雅語，下午以荷蘭語授課；2、授課的時間，應該在每天天亮後 6-8 點上課，8-9 點早餐時間，9 點 -11 點上課；下午的授課時間由 3-5 點。3、早上以西拉雅語由正副指導者以「西拉雅語」授教理問答，讓學生熟記當中的內容。4、每天早上 9 點到 10 點，所有的學生必須認真的學習讀和寫。禮拜四做為學校的休息日，學生可以遊玩或得以外出。在下午的時間以荷蘭文授課的時段，應該使用的教材是《語言入門》(*The Door or Portal to Language*)。(38)

關於學生的生活規範：在生活的規範共有 10 條，內容是授權正副指導者來監督學生的日常生活細節。包括：穿衣的禮節、課前課後及飯前飯後的祈禱、吃飯時學生輪流大聲念讀一章聖經經文，監督學生的出缺席、懲罰學生的原則、以及輪流選派兩位學生紀錄，在應當講荷蘭語的時間，講其他語言；或是行為不檢的學生。(39)

（五）「印度神學院」與「蕭壠神學院」的異同

這兩間相隔將近 40 年，分位於荷蘭和福爾摩沙的神學院，有些相似與相異的地方，然而，仔細分析兩間神學院所顯示的是，事實上是相異多於相似。相似之處在於神學院的外在形式，而內在的基本教育內涵，兩間神學院的差異可說是相當的巨大。

---

(37) 同上。
(38) 同上。
(39) 同上。

首先就相似的部分來說，兩間神學院都是採取，由「指導者」擔任神學院主持者的形式。而且指導者的教育內涵，除了學科的教育以外，尚包括生活細節上的指導。這種形式上的相似，是來自於 17 世紀荷蘭神學教育的基本教育形式嗎？這一點還需要做進一步的研究才能瞭解。但是至少從這裡可以看出來，17 世紀的改革宗教會不管是在荷蘭或是福爾摩沙，都認為神學教育，在基本上是屬於全人的教育，所謂的全人教育是除了學識以外，學校尚須在生活和道德上教導學生，使其成為一位認真的傳道人。

再來就相異的部分來看，就學生的招募方式方面，在荷蘭除了學生本人的意願以外，學生家長或監護人，以及所屬的教會或中會扮演相當重要的角色。一位學生必須得到家長的同意，中會的推薦才有辦法得到進入印度神學院的機會；但是在福爾摩沙的神學生，基本上還是孩童（10-14 歲間），加上大員小會屬意在孤兒或貧窮家庭的子女便可入學，比較兩者可以看到福爾摩沙的學生招募制度比起荷蘭的神學院要寬鬆許多。

其次，比較萊登大學內的「印度神學院」和「蕭壠神學院」的規劃會發現，這兩個學生受教的立足點截然不同，印度神學院規劃招生的對象，是已經受到相當程度教育的大學生，他們他們在先前拉丁學校的訓練中，已經擁有相當程度的希伯來、希臘與拉丁語的能力，然而福爾摩沙的學生，所接受的訓練只是初級的荷蘭文訓練，自然這些學生完全不具備聖經語言的背景。可以說，蕭壠神學院的學生基本上，只是接受了初階的基督教知識訓練而已。

另外，就授課的內容來看，在早上以西拉雅語教授時段的教育方式，基本上是以聖經的念讀或教理問答的背誦為主。整個教育的過程，並不強調要求學生分析所閱讀文獻的內容和意義。倒是下午荷蘭文授課時，所閱讀的書籍《語言入門》基本上在討論教育哲學，是 17 世紀荷蘭教育史上相當重要的著作。本書的作者 John Amos Comenius, 1592-1670 為捷克人，後來移民荷蘭，最後在阿姆斯特丹過世。他的教育哲學是反對當時代，以背誦的方式來進行教育，而是以圖案和孩童所能夠瞭解的語言文字，來教育陌生的科目。他也強調百科全書式的多元教育內涵，也強調婦女受教育的重要性。(40)

五、結論

蕭壠神學院是臺灣最早的高等學府，它存在的意義除了對臺灣來講極為重要，對荷蘭教會的海外傳教史來講，它也是第一間設立於東印度地區的神學院。

(40) John Amos Comenius 的相關資料，是取材自真理大學英美文學系教授 Llyn Scott 的研究論文初稿，她非常慷慨的惠賜筆者引用，在此表達感激之意。

至於東印度公司選擇在臺灣設立神學院的原因，包括：設立印度學院時期的規劃、尤羅伯牧師的大力鼓吹、以及福爾摩沙教會傳教師的欠缺等因素所促成。至於蕭壠神學院和荷蘭本土的神學院相比，可以看到兩間神學院的基本立足點極為不同，用簡單的一句話來講，蕭壠神學院是一間簡化的神學教育機構。儘管如此，曾經在這間神學院受教育的學生，可能成為後來延續西拉雅文字傳統的重要傳承者，這可能是當初設立神學院所始料未及的結果。

六、後記

本來本論文的寫作分成 3 個主要的段落，分別回答 3 個問題，那就是為什麼在福爾摩沙設立神學院、蕭壠神學院和荷蘭本國的神學院有何異同，以及蕭壠神學院可能（如果有的話）的藏書為何？前兩個問題已經粗略的作了分析，但是第 3 個問題，可能是我目前所無法解答的。

臺灣最早的圖書館出現在十七世紀，設立於荷蘭人的最主要聚集地的大員城內，而本圖書館所收集的部分藏書目錄收於甘為霖牧師所翻譯的《荷蘭統治下的臺灣》(Formosa under the Dutch) 書中，分析藏書目錄的項目，會發現主要的圖書都是拉丁文書籍，而在當中夾雜少數荷蘭文書籍。而只要是荷蘭文圖書，就會被翻譯成英文。因此只要是熟悉英文的讀者不難從目錄知曉少數書籍的類型。

這份藏書目錄是來自於荷魯特的「早期荷蘭傳教史史料集第三冊」，而該書並沒有註明這份目錄的收錄的原始手稿的出處，根據筆者搜尋海牙檔案館的原始檔案內容編排，這份書目是置放於一六四三年的檔案當中。

甘為霖牧師所編寫的書目並不完整，因為全部圖書的總冊數是 297 冊（不包括沒有列名的聖經抄寫手稿，以及沒有書名頁的圖書），而甘為霖書所收錄的只有 76 冊而已。但是甘為霖的數目並不是節錄，因為荷魯特的書目就是如此。於是筆者將手稿、荷魯特和甘為霖的書目做了比對，將三份資料排在一起，另外筆者也將所有荷魯特所沒有收入的目錄也都抄寫出來。由於這 121 冊的圖書都是拉丁文著作，少部分可以從書名看到大致的內容。

從 Llyn Scott 教授的研究成果可以看到，那一批圖書所涵蓋的範圍相當廣泛，這實在是非常重要的成果。我想從圖書的目錄對比西拉雅和華武壠語辭典所收錄的內容，來顯示當時歐洲人和福爾摩沙原住民間的知識落差，然後在這個落差來定位宣教師的講道篇、語言教材和教理問答的意義。

引用書目

一、原始手稿：

〈根據福爾摩沙長官凱薩和評議會先前向小會所提之事〉

1657 VOC No.1146. 1170. Fol. 586-587. Catalogus van de Kerkelijcke Boeken in Tayouan, Feb, 23, 1657, Alsoo bij den Ed. Hr. Gouverneur Cornelius Casar ende den A. A. Raed van Formosa aen den E.E.Kercken Raed voorgestelt was (1657).

書信

1643 由大員小會寫給阿姆斯特丹中會和威爾西蘭中會的書信，雅加達檔案館檔案編號 4450 號 317 頁，1643 年 10 月 7 日

二、史料、文獻

林昌華譯，J.A.Grothe 著

2011 〈印度神學院 *Das Seminarium des Walaeus*〉，《福爾摩沙史料研究》第 37 期。臺北：吳三連福爾摩沙史料基金會。

Blussé, Leonard et al.

2010 *Formosa Encounter Vol. IV.*, Taipei: Sun-Yi Museum for Formosan Aborigines.

De Bruijn, Troostenberg

1893 *Bibliographisch Woordenboek can Oost-Indische Predikanten*. Nijmegen: P. J. Milborn.

Campbell, William

1903 *Formosa under the Dutch.*London: Kegan Paul.

1996 *An Account of Missionary Success in the Island of Formosa*, Volum I., Taipei : SMC Pub. (Original published 1889).

Cochrane, Arthur

2003 *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*. Louisville: Westminster John Knox Press.

Ginsel, Willy A.

1931 *De Gereformeerde kerk op Formosa of de lotgevallen eener handelskerk onder de Oost-Indische-Compagnie*. Leiden: Book en Steendrukkerij P. J. Muider & Zoon.

Gravius, Daniel

1661 *Het Heylige Euangelium Matthei en Johannis, ofte Hagnau ka D'llig Matikik., ka na saloulat ti Mattheus, ti Johannes appa,* 't. Amsterdam: Michiel Hartog.

Grothe, Jacob Anne

1884-1891 *Archief voor geschiedenis oude Hollandsche Zending, Deel, I-VI.*, Utrecht: Bentam.

Jessei, H.

1650 *Of the Conversion of Five Thousand Nine Hundred East Indians in the Isle Formosa neere China*. London: Printed by Iohn Hammond.

Mooij, Jacob

1923 *Geschiedenis der Protestansche Kerk in Nederlandsch-Indieein opdracht van Zijne Excellentie den Minister van Koloniën, op voorstel van het bestuur over de Protestantsche Kerken in Nederlandsch-Indië teboekgesteld,* Weltevreden: Landsdrukkerij.

附錄一

《荷蘭統治下的福爾摩沙》書中收錄大員圖書館書目，原始手稿抄寫、荷魯特抄寫與甘為霖翻譯的差異比對

Catalogus van de Kerkelycke Boecken in Tayouan

Manuscript	Grothe	Campbell
Syntagma Polani	Syntagma Polani	Syntagma Polani
Jacobi Laurentij Schilt des Geloofs	Jacobi Laurentii Schilt des Geloofs	Jocobi Laurentii, Shield of Faith
Mercerus in Genesin	Mercerus in Genesin	Mercerus in Genesin
Musculus in Matthaeum & Joannem	Musculus in Matthaeum et Joannem	Musculus in Matthaeum et Joannem
Opera Zanchij, in 2 folianten	Opera Zanchii, in 2 folianten	Opera Zanchii, in 2 folianten
Paraeus in Genesin	Paraeus in Genesin	Paraeus in Genesin
Idem ad Haebreos & Corintheos	Idem ad Hebraeos et Corinthios	Idem ad Hebraeos et Corinthios
Piscator in 8vo= in 4 stx. in N. Tess.m	Piscator in 8o. in 4 st. in N. Test	Piscator in 8vo. in 4 parts in N.Test
Pareus ad Hebreos	Paraeus ad Hebraeos	Paraeus ad Hebraeos
Ferus in Matthaeum & Diotericus	Ferus in Matthaeum et Diotericus	Ferus in Matthaeum et Diotericus
Neslinus in Job	Merlinus in Job	Merlinus in Job
Paraeus de Gratia	Paraeus de Gratia	Paraeus de Gratia
Sacroboscus de Spheris	Sacroboscus de Spheris	Sacroboscus de Spheris
Doreslaer tegens de Mennisten	Doreslaer tegen de Mennisten	Doreslaer against the Monnonites,
Eusebij kerckelycke Historija.	Eusebii kerkelycke Historia	Eusebii Church History
Alstedij Cursus Philosophiae.	Alstedii Cursus Philosophiae	Alstedii Cursus Philosophiae
Bijblia interlineata	Biblia interlineata	Biblia interlineata
Bijblia hebrea	Biblia hebraea	Biblia hebraea
Schatboeck Festij	Schatboeck Festi	Schatboeck Festi
Udemans tegens de Wederdopers	Udemans tegens de Wederdoopers	Udemans against the Anabaptists
Plesseus de Veritate religionis	Plessaeus de Veritate religionis	Plessaeus de Veritate religionis
Vorstius de Deo	Vorstius de Deo	Vorstius de Deo
Drusius in Prophetas	Drusius in Prophetas	Drusius in Prophetas
Theijlinghs Vertoogh	Teelincks Vertoogh	Teelincks Vertoogh

Erpeni Grammatica	Erpenii Grammatica	Erpenii Grammatica
Josephi Historia	Erpenii Grammatica	Erpenii Grammatica
Amsingh tegens de Doopers	Amsingh tegens de Doopers	Amsingh against the Baptists
Teatrum histor	Theatrum histor	Theatrum histor
Lexicon Scapulae	Lexicon Scapulae	Lexicon Scapulae
Paraeus in Jacob	Paraeus in Jacobum	Paraeus in Jacobum
Opera Wittakeri	Opera Wittakeri	Opera Wittakeri
Triglandij Opera, duyts	Triglandi Opera, duyts	Triglandi Opera, duyts
Amesij Opera, Latijn	Amesii Opera, Latijn	Amesii Opera, Latijn
Chemnitius in N:T:.	Chemnitzius in N.T	Chemnitzius in N.T
Chronica Carionis	Chronica Carionis	Chronica Carionis
Templeri Metaphysica	Templeri Metaphysica	Templeri Metaphysica
Biblia Trimelij.	Biblia Trimellii	Biblia Trimellii
Lexicon Pasoris	Lexicon Pasoris	Lexicon Pasoris
Ternovius de Trinitate	Ternovius de Trinitate	Ternovius de Trinitate
Mertini grammatica bebr:	Martini grammatica bebr	Martini grammatica bebr
Alstedij Theologia Categ.	Alstedii Theologia Catech.	Alstedii Theologia Catech.
Institut. Calvini, idem in Epistolas	Instit. Calvini, idem in Epistolas.	Instit. Calvini, idem in Epistolas.
Theophylac: Lactant: & Aretius in Acta	Theophylact.; Lactant.; et Aretius in Acta.	Theophylact.; Lactant.; et Aretius in Acta.
Grossius in Biblia	Grossius in Biblia	Grossius in Biblia
Mellific: Historicam	Mellific Historica	Mellific Historica
Scotan in Petrum	Scotan in Petrum	Scotan in Petrum
Sepperi Postil.- Itinear. Script.- Crispin	Stepperi Postil.- Itinerar. Script.- Crispin	Stepperi Postil.-Itenerar. Script.-Crispin,
Vande staet der kerke, idem tegens de Wederdoopers	Vande staet der kerke, idem tegens de Wederdoopers	On the condition of the Church; idem against the Anabaptists
Waleus tegens Corv: & Colla: hagiens	Walaeus tegens Corvinus en Collatio Hagiens	Walaeus tegens Corvinus en Collatio Hagiens
Pentateuchus in N.T. arabicum	Pentateuchus in N.T. arabicum	Pentateuchus in N.T. arabicum
Cartae in Proverb	Cartae in Proverb	Cartae in Proverb
Brokeri Anthidotum	Brokeri Antidotum	Brokeri Antidotum
Pareus de Statu Peccat & Jostifica	Paraeus de Statu Peccat et Justificat	Paraeus de Statu Peccat et Justificat
Summa Exemplarum	Summa exemplarium	Summa exemplarium
Tileni Loc. Comm:.	Tileni Loc. comm	Tileni Loc. comm

Boetveerdightheyt Taffyn	Boetveerdightheyt Taffyn	Taffyin, on Repentance,
Medicijn boeck, noch een d”	Medicynboeck, noch een d”	Books on Medicine,
Histor: Arabic:	Histor. arabic	Histor. arabic
Sibely in 133e Psalmij	Sibelius in 133um Psalmum	Sibelius in 133um Psalmum
Aromatum Liber	Aromatum liber	Aromatum liber
Nota Aretij Loc. Comm	Aretii Loc. Comm	Aretii Loc. Comm
Bucani Loc: Comm	Bucani Loc. Comm	Bucani Loc. Comm
Clavius in Spheraijn	Clavius Comment. in Spheram	Clavius Comment. in Spheram
Tomb: gelijckeniss	Tomb: gelyckeniss	Tomb: Parables
Perkerus de Descensu	Perkerus de Descensu	Perkerus de Descensu
Tremehij Grammatica	Tremellii Grammatica	Tremellii Grammatica
Luther Knecht. wille	Luther Knecht. wille	Luther Knecht. wille
Vande Globe	Vande Globe	On the Globe
Anatome Arminianisij	Anatome Arminianismi	Anatome Arminianismi
Consensus Orthodox	Consensus Orthodox	Consensus Orthodox
Animadvers. historis	Animadvers. histor	Animadvers. histor
Festi Disputat	Festi Disputat	Festi Disputat
Synopsis purio. Theolog	Synopsis pur. Theolog	Synopsis pur. Theolog
Davids Boetveerdigheijt	Davids Boetveerdigheyt	David Repentance,
Becan. Tractatu}	Becan. Tractatus	Becan. Tractatus
Een deel cleijne boecken	Een deel cleyne boecken	A small collection of little books
Opera Ciceronis	Opera Ciceronis	Opera Ciceronis

附錄二

大員圖書館藏書（未抄錄部分）

Catalogues vande boecken
In folio
Marthinij Evangoeu Postilla Cattto
Doctrina Cristiana flnijs de grand
? Barnardij indexs liberarum
Lexicon latijnum hispanieum
Sraphinij Elutsidationes formales
Sraphini aditsiones et tertium quarten
Thomas apuin actes contre heretiques
?ocabu larium jalane hispanicum
Adalij commensaria
Shruition mum schritiorom Paulus
De sancta Maria
De los exercitiones pedro de valderimo
Alphonsia concero observando
Tractados quadra gesima anthonio
Homilie primo ab alcuminio
Eluicudatio in omnes Psalmos
Jacobus de vitriaco sermones in Epistulas
Pedro de ladesma de sacram ento:
Quadragesima anthonio de feo
Dictionalis moralis
Gregorie de alpharos
Franscistrij tholeti
Bijblio teequi homiliarum
Lodowijckus sootho
Competarius angelis doctoris
Expositie Bartolomie
Bijblio teeca sancto seokta
2 instructiorum conscienca

Rubertus in prophetes alboores
Conciones vulle navia
Postille hugones
Lagares comuies in mordia
Inder attalium
Johan Lopes historia
Flas sanctiorum hebdommade
Homilie thilwaij
Historia hernando de Castille
In Quarto
2 Anthonio de molias instructio
De sacredotio
Marijcke Loura Evangelio
Sermones andree preedes
Johannes Lopes Exitio sanctorum
Concordantie Bijbliorum
Monargio Mistica
Manuale Lodowij sij ferquera
Alonses de falea
Don crestabol gomes
Commentaria Baltasarij
Eclecia slice Retoricij silto estrina
Com inpro Danielem Reiedictie
Dereckti de st vorest a de Louca
Marthinij pilsequeta
Trensiste de Mendoque orbas
Exercitia paralimus madia
Flosculij emanu el Barnetij
Beierarom Jeronime
Contiones Lodowijce Tranadesis
4 Meselanij Jeronimij
Bartolomeus septem sacramentis
Fransciskij episiam conscones

Flosculij Barnetij Luisitanij
Nicolaes Trudatum
3 Johannes Lopes locij comnines
Lodowijcij granatercij
Marthini consijliorum
Flijdipodia somma pradicantum
Didaco aloaries commentaria
4 Johannes osonij conciones
21 deel van Pedro de vanoaldo
Ferandes de valascoo –
Exercitio padre concius
Xigo de la vega
Eenige manus scripta

In Octavo
4 Thomas a quinius
Thomas de vice Cardinaeles
Stanissla hosio confezio stainslaun
Sermones hijomales vincencij
Regule Bate Augustinij
Lodowijcij granatencij filea loguorum
Anthonio de Molino instructio
Thomas de marcado
Sermones quidam
3 Dedecretes gregorij
Aurea arimillo Bartolomeo fuijmo
Egloge Bullarum georgie
3 catagismij pij quintij
Johannes offlij silvia concionen
Opus sermonen Johannes olphij
Alphonses albertas ommenes heros
Eclesiastijce historije mangnij
Sermones de clepsij

Sermones Dominicales
Jacobij de viragie
Somma sacramentorij fransissa
Instruction Bartolomeij Medecina
Cresostinij Javellij metaficica
Epistole Paulij cattegattij
Rosarium Bertavorum
Opus sermones Johannes Roulijn
Brevarium geronimij exaverij
Canonest consilij trijdatinij
Somma sacram entarium
Opusculum gulhelmi
Catagismo pij quinto
Thesourus gulhelm alottij
Rationalij gulhelmo durandij
2 Paulus de platio
Conoiones Johannes osorij
Secxtus de cretalium
Stimulus missionem

In Dercimo Sexto
Officium heldomade sancte
Somma virtuite ac vitorum
Gulhelmo verdaldo
Floris operam Bernardus
Sategismo pij quintij
Consolatium nijcolaes de mafibalte
Runediegie Batista
Eenige manus scripta
Eenige die geen tijtle hebben

十七世紀荷蘭人為西拉雅人所編各版教理問答內容的比較*

查　忻
國立臺北大學歷史學系助理教授

一、前言

1627 年，荷蘭改革宗教會的 Georgius Candidius 牧師，隨著新任臺灣長官 Pieter Nuyts 搭船來到臺灣，成為基督新教第一位踏上臺灣島的牧師。雖然巴達維亞方面對他的期待是照管公司滯臺人員的信仰需求，但 Candidius 牧師的興趣似乎不在這裡。當 Nuyts 長官馬不停蹄地為了交涉貿易問題，立刻搭船前往日本後，Candidius 牧師便離開熱蘭遮城，渡過臺江內海前往沙洲對岸的新港，定居於該處，除了試著深入瞭解當地的語言與風俗習慣，也向新港人傳佈基督教信仰。

在 Candidius 牧師與其後的神職人員──特別是 Robertus Junius 牧師──的努力下，到 1643 年底，新港、大目降、目加溜灣、蕭壠、麻豆與大武壠等西拉雅部落，有 5,400 位原住民基督徒，及 50 位原住民青年教師。靠近這個區域的幾個部落，例如北路的諸羅山與哆囉嘓，及南路下淡水的七個部落，雖然不是西拉雅人，也同樣接受以西拉雅語編寫的教材的基督教教育，而這些教材，多半是由 Junius 牧師所編纂的。

但是，當 Junius 牧師在 1643 年底離開臺灣後，其後的牧師陸續以教材內容不合適、缺少解釋、編排混亂或是需要增補等理由，以新編纂的教材取代。這些

* 本文發表時承與談人翁佳音老師提供許多寶貴意見，修改期間復承三位匿名審查者對本文的名稱、結構、內容各方面的建議，並承行政院國家科學委員會（現行政院科技部）歷史學門研究計畫（NSC 102-2410-H-305-017-MY2）補助；在此致上最深的謝意。但礙於學識及文章篇幅，本文無法將所有修改建議納入，期待在未來能針對此一課題進行更深入而全面的探討。

後輩牧師為何會作出這樣的決定，以及這樣的決定是否因此引發了教會之間的論爭，學界中不乏相關的討論。(1)只是筆者以為這個傳統認定的跨海爭論主因在辯明當時的臺灣教勢好壞，至於教材與教育方式只是用來佐證說明。(2)另一方面，也有學者比較先後編纂的兩套教材後，得到了如下的結論：(3)

> Junius 隨意地簡化並改造基督教，以使它為這些原住民接受。他的繼任者，……強調正統性與固守荷蘭模式。

筆者曾經在博士論文中，對臺灣後期宣教士編纂的教材進行分析，試圖探討新版的教理問答 *Het Formulier des Christendoms* 與當時荷蘭改革宗教會通用的《海德堡教理問答》之間的關聯性，認為這份新的教理問答雖然按照《海德堡教理問答》的順序，也收錄了《海德堡教理問答》約 2/3 強的內容，但這些內容在整份新問答中的份量還不到 1/4。(4)也就是說，尚有約 3/4 的內容是由這些牧師所編纂的。這些內容的來源為何？是這些牧師就 Junius 牧師所留下的教材作改編，或是另行創作？

筆者打算在本文中分析這些 17 世紀荷蘭宣教士為西拉雅人編纂的教理問答，並探討由後期宣教士編纂的 *Het Formulier des Christendoms* 之中，收錄了多少 Junius 牧師所編纂的三份問答的內容。

二、Junius 牧師編纂的 *Ordinair Formulier des Christendoms*

Junius 牧師一共編纂過三份教理問答，分別是在蕭壠、新港、麻豆等部落使用的 *Ordinair Formulier des Christendoms*、(5) *Formulier der Vraechstucken* ，(6)以及為了教育 50 名青年原住民，使他們可以在各部落教導自己同胞的 *Groote Vraachstukken* 。(7)

這幾份教理問答原先應該是以新港語寫成的，在 1649 年，由在臺灣的神職人員翻譯成荷蘭文，帶回阿姆斯特丹中會當參考資料的。也因此，目前所見的版本，

(1) 如林昌華牧師從神學角度切入，試圖自神學立場的差異來分析兩類教材的不同。參氏著，〈殖民背景下的宣教──十七世紀荷蘭改革宗教會的宣教師與西拉雅族〉，文收潘英海等編，《平埔研究論文集》，頁 333-363。又如李雄揮教授自教育的角度分析，認為後來的牧師反應過度：氏著：〈荷據 Pieter A. Overtwater 議長時期關於臺灣教育跨洋爭辯探討〉，《臺灣教育史研究會通訊》第 27 期：頁 2-9。
(2) 請參筆者博士論文中的討論：查忻，《荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展》，頁 147-153。
(3) 柯博識（J. J. A. M. Kuepers），〈荷蘭改革宗臺灣教會〉，頁 35。
(4) 查忻，《荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展》，頁 145。
(5) 江玉玲，《荷治時期臺灣基督教史料》，頁 54-96。
(6) 江玉玲，《荷治時期臺灣基督教史料》，頁 100-110。
(7) 江玉玲，《荷治時期臺灣基督教史料》，頁 114-210。

事實上是經過 Hans Olhof 傳道師與 Daniel Hendricksz 學校教師翻譯的荷蘭文版；至於原先的新港語版，反而可能已經逸失了。(8)

Ordinair Formulier des Christendoms 有 89 個問答，主要用來教育各部落的原住民。筆者按照這份問答的內容，為之分段並加上標題於表一之中。

表一：*Ordinair Formulier des Christendoms* 的結構(9)

問答	標題	問答	標題	問答	標題
1-8	論上帝	31-45	人之創造	81-89	論聖禮(10)
9-45	論創造	46-54	論罪	81-82	聖禮總論
9-10	天地之創造	55	論《十誡》	83-86	論洗禮
11-26	天使與撒旦	56-58	論《主禱文》	87-89	論聖餐禮
27-30	萬物之創造	59-80	論《使徒信經》		

由表一的分析可見，這份問答之中，第 9 至第 45 這 37 個問答與創造有關，佔整份問答的 1/3 強，是份量最多的部份；當中又以論天使（包含墮落的天使，也就是撒旦）的創造，以及論人的創造兩個部份，佔了約 5/6 的篇幅（各為 16 與 15 個問答，合共 31 個）。這當中，論天使與撒旦的創造其實是很罕見的。絕大部份基督新教的教理問答通常不會在這個部份著墨，同時期有討論到天使與撒旦的創造的教理問答，例如同樣淵源自加爾文派信仰的英國《韋斯敏斯特大教理問答》*(Westminster Larger Catechism)*，也只有 2.5 的問題處理到天使，僅佔整份 196 個問答的百分之一強。(11)

雖然教理問答的編纂沒有固定的主題與格式，而是取決於編纂者心中所預期的受眾的程度；或可說是編纂者與想像中（或實際面對）的使用者的對話。但 Junius 牧師為何會在 *Ordinair Formulier des Christendoms* 問答中，對天使與撒旦的創造這個議題著墨那麼多，受限於資料，筆者無法作進一步的討論。但是，在這些問答中，卻看到了 Junius 牧師極富創意的一面，比方第 17 問答：(12)

問：上帝對他們說甚麼 (Wat seidt Godt tegen haer)？

(8) 查忻，《荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展》，頁 124。
(9) *Zending*, III, blz. 236-242.
(10) 原來就有的標題。江玉玲，《荷治時期臺灣基督教史料》，頁 90。
(11) 第 13 問：關於天使和人類，上帝預定了哪些特別的元旨？（半）第 16 問：上帝怎樣造天使？第 19 問：上帝對天使有甚麼特別的護理？關於《韋斯敏斯特大教理問答》的內容可參趙中輝等譯，《歷代教會信條精選》，頁 159-287。
(12) *Zending*, III, blz. 237. 原問答無編號，編號為筆者所加，下同。

答：下到地上保護我的子民，就是那些頌讚我且光大我名的基督徒 (Gaedt henen neder op de aerde en bewaert mijn volck de Christenen, die my looven en mynen name groodt maecken)。

又如第 21 問答：(13)

問：當上帝發怒時說了什麼 (Wat segt Godt als hij quaedt is)？

答：「我要將你們丟入烈火的深處，因你們背棄我的道」，上帝對他們說 (Ick sal worpen in de diepte des viers als ghij mijne woorden overtreedt heeft Godt tegen haer geseidt)。

熟悉基督新教經典的讀者，對這些「上帝的話」反而會覺得很陌生。因為翻遍了整本聖經，大概很難找到這些「上帝的話」。換言之，或許這些「上帝的話」的原始概念是出自於聖經之中，也不見得違反基督新教的教義，但卻是 Junius 牧師假藉上帝的名義講的。這在嚴謹的基督徒眼中，不是很好的方式。

但 Junius 牧師除了在這個鮮少教理問答著墨之處的地方大作文章外，在這份問答中，他也在亞當與夏娃兩個人類始祖上，發揮他的創意；比方第 34 與第 42 問答：(14)

第 34 問答：

問：亞當的身體從哪兒來的 (Waervan is Adams lijff)？

答：從土，從泥，整一小籃 (Van aerde, van slick, een mandeken vol)。

第 42 問答：

問：那女人說了甚麼 (Wat seide de vrouw)？

答：夏娃說：「我的身體來自他的肋骨」(Van sijne ribbe is mijn lichaem, seide Eva)。

但若看《舊約．創世記》第 2 章有關上帝創造人的片段，其實沒有記載上帝用了多少土造人，而夏娃也從來沒說自己從哪裡來的；但是，當然 Junius 牧師所創造出來的這些內容與基督教的信仰沒有衝突。

三、 Junius 牧師編纂的 *Formulier der Vraechstucken*

Formulier der Vraechstucken 則是包含了 80 個問答，也是一份供各部落原住民

(13) *Zending*, III, blz. 237.
(14) *Zending*, III, blz. 238.

教育的教理問答。相較於 *Ordinair Formulier des Christendoms*，*Formulier der Vraechstucken* 多了論基督的篇幅，而大幅減少了論創造的部份。因此其中關於論《使徒信經》的部份便佔有最多的篇幅（共 30 個問答）。表二便是筆者按照 *Formulier der Vraechstucken* 內容，為之分段並加上標題的整理。

表二：*Formulier der vraechstucken* 的結構(15)

問答	標題	問答	標題	問答	標題
1-13	論上帝	38	論罪與救贖	44-46	論聖餐
14-26	論基督	39-46	論聖禮	47-50	論《主禱文》
27-34	論創造與原罪	39-40	聖禮總論	51-80	論《使徒信經》
35-37	論《十誡》	41-43	論洗禮		

雖然在結構比較平衡一些，但是在論《十誡》時， Junius 牧師又幫上帝在《十誡》中多加了幾句話。《十誡》，是基督宗教的上帝在西乃山上頒給以色列人的十條誡命，記載於《舊約．出埃及記》20 章、34 章與《舊約．申命記》5 章。當時荷蘭改革宗教會慣用背誦的版本是《出埃及記》的內容：

（前　言）我是耶和華——你的上帝，曾將你從埃及地為奴之家領出來。
（第一誡）除了我以外，你不可有別的神。
（第二誡）不可為自己雕刻偶像，也不可做甚麼形象彷彿上天、下地，和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉他，因為我耶和華——你的上帝是忌邪的上帝。恨我的，我必追討他的罪，自父及子，直到三四代；愛我，守我誡命的，我必向他們發慈愛，直到千代。
（第三誡）不可妄稱耶和華——你上帝的名；因為妄稱耶和華名的，耶和華必不以他為無罪。
（第四誡）當記念安息日，守為聖日。六日要勞碌做你一切的工，但第七日是向耶和華——你上帝當守的安息日。這一日你的兒女、僕婢、牲畜，並你城裡寄居的客旅，無論何工都不許做；因為六日之內，耶和華造天、地、海，和其中的萬物，第七日便安息，所以耶和華賜福與安息日，定為聖日。
（第五誡）當孝敬父母，使你的日子在耶和華——你上帝所賜你的地上得以長久。
（第六誡）不可殺人。

(15) *Zending*, III, blz. 243-249.

（第七誡）不可姦淫。
（第八誡）不可偷盜。
（第九誡）不可作假見證害人。
（第十誡）不可貪戀人的房屋；也不可貪戀人的妻子、僕婢、牛驢，並他一切所有的。

在第 36 問答中的第四誡裡，Junius 牧師直接把上教會聽道理當成上帝的命令：「週日不可下田，待在家裡，到我家聽我的話」，[16]長期以來，這段話被誤解為 Junius 牧師要大家去他家聽他講道，但若仔細思考其上下文理脈絡，這《十誡》既是出於上帝之口，則「我家」所指的自然是「上帝的家（教會）」，而「我的話」當然就是「上帝的話」了。

除了這段容易讓人誤解的改變之外，Junius 牧師也分別針對第六誡與第七誡作了處境化的修改；第六誡：「不可殺死人，不可墮胎」；[17]第七誡：「不可通姦，不可私會婦女」。[18] Candidius 牧師在他對以新港社為主及周遭各部落民情風俗的觀察報告裡提到，當地原住民墮胎與通姦私會的情形非常普遍，而 Junius 牧師也就將這兩種「壞風俗」特別放入《十誡》中加以禁止了。

雖然有這種處境化的修改，倒是沒有明顯憑空創造出來的故事。不過，因為這份問答是針對西拉雅人設計的，也因此， Junius 牧師加了一些針對西拉雅舊有習慣的問題在其中，以提醒他們基督教與他們原有的信仰不同之處：[19]

第 3 問答：
問：然而，你的祖先說，有許多的神，是正確的嗎 (Nochtans hebben uwe voorouderen geseyt, datter veel goden sijn, is dat waer)？
答：不，我們祖先錯了 (Neen, onse voorouderen hebben voordesen gedwaeldt.) 。

第 26 問答：
問：若獻上豬肉、檳榔、熟飯、酒或其它東西，他會不愉快嗎 (Soude het vercken vleesch, de pijnangh, gewalmte rijs,[20] dranck ende andere dingen niet aengenaem sijn)？

(16) *Zending*, III, blz. 245.
(17) *Zending*, III, blz. 245.
(18) *Zending*, III, blz. 246.
(19) *Zending*, III, blz. 243. 原問答無編號，編號為筆者所加。
(20) Grothe 的抄錄是將 rijs 與 dranck 連在一起，原檔中（江玉玲，《荷治時期臺灣基督教史料》，頁 102）rijs 與 dranck 之間也沒有太大的空隙，但若參考 Candidius 的記錄 (*F.E.*, I, p. 127)，他們的祭品中 gewalmte rijs 與 dranck 是分開的；而 Junius 的講章中(*Zending*, III, blz. 312)，也是同樣將 dranck 與 gewalmte rijs 分開提列，則 gewalmte rijs 與 dranck 應為二種東西（雖然來源一樣）。

答：不，因為他如果想要的話，他會自己拿 (Neen, wandt soo hij sulcx begeerde hij soude 'tself nemen)。

參考 Candidius 牧師對西拉雅人的描述，[21]西拉雅人傳統以來是多神觀，而他們的祭品，常常就是上述的這些東西。也因此，Junius 牧師需要藉這份要理問答提醒西拉雅人，不可再重蹈覆轍，回到以前的信仰與以前的祭神方式。

另一方面，傳統以來教會對耶穌受難形像的認知，也反應在這份問答之中，但 Junius 牧師一面引出這樣的認知，卻又無意間混淆了罪與拯救的概念。依據使徒約翰的記載，耶穌在受審後曾遭鞭打，後來被戲弄時又帶上荊棘冕，最後被釘上十字架，斷氣以後，還有兵丁拿槍扎他的肋旁。[22]雖然 Junius 牧師沒有很清楚地描述耶穌受審與受難之時的畫面，但卻很清楚地指出耶穌受傷的部位：[23]

第 60 問答：

問：他受了甚麼苦難 (Wat is sijn lijden geweest)？

答：他受了很多傷，頭上、手上、背上、腳上與肋旁 (Sijn wonden die veel waren, in't hooft, in de handen, in de rugge, in de voeten, ende in de sijde)。

第 61 問答：

問：為何如此 (Waerom is't geweest)？

答：為了我們的罪孽與彎曲背謬 (Om onser sonden ende onser cromicheijt wille)。

第 62 問答：

問：為何他受如此多的傷，受一種傷不夠嗎 (Waerom heeft hij veel wonden gehat, soude een niet genoech sijn geweest)？

答：不，我們的罪孽很多，不只一個；因此他受了很多傷 (Neen, onse sonden sijn veel ende geen een daerom heeft hij veel wonden gehat)。

第 60 問答所提到耶穌受傷的部位，都可以在前述的經文中找到根據，但教會傳統上都是引先知以賽亞或是使徒彼得的話來說明耶穌受苦與人的罪的關係。先知以賽亞這樣說：「因他受的刑罰，我們得平安；因他受的鞭傷，我們得醫治」；[24]使徒彼得所說的也相類似：「他被掛在木頭上，親身擔當了我們的罪，……因他受

(21) *F.E.*, I, p. 127.
(22)《新約・約翰福音》19 章 1, 2, 18, 34 節。
(23) *Zending*, III, blz. 248.
(24)《舊約・以賽亞書》53 章 5 節。

的鞭傷，你們便得了醫治」。[25]不論如何， Junius 牧師羅列耶穌身上的傷，並據以說明人所犯許多的罪因此得赦，這與基督教信仰中的救贖觀，也就是前述使徒彼得所說的，是有落差的。

此外，不論是 *Ordinair Formulier des Christendoms* 或是 *Formulier der Vraechstucken*，雖然都論述到基督教三位一體的觀念，也對第一位格的聖父上帝與第二位格的聖子上帝有所論述，但對於第三位格的聖靈上帝卻絲毫沒有論述。筆者以為，這大概與《使徒信經》本身的結構有關；《使徒信經》中，只以一句「我信聖靈」帶過，不似對聖父上帝與聖子上帝，還稍加闡述。而這句「我信聖靈」對 Junius 來說，可能不是那麼容易去發揮。因此沒有在這兩份問答中出現。

四、Junius 牧師編纂的 *Groote Vraachstukken*

在原本的檔案中，*Groote Vraachstukken* 接續 *Formulier der Vraechstucken*，從該件第 4 頁正面 (folio 4r) 開始，字蹟相同。其前段一樣是沒有編號的，到第 12 頁背面 (folio 12v) 開始出現編號，自編號 130 開始，到第 28 頁正面 (folio 28r) 結束，最後一個編號為 354。[26]但前面沒有編號的部份，總共只有 128 個問答，因此雖然編至 354，實際卻只有 353 個問答。 Grothe 出版時將這些問答全部重新編號，[27]因此筆者將依循他所編順序，並於必要時加註原檔內之編號。

這份問答是 Junius 牧師為了 50 名特選的原住民青年而編，期望他們學成以後在各部落教導自己的同胞。換句話說，若 *Ordinair Formulier des Christendoms* 與 *Formulier der Vraechstucken* 是教科書的話，則這個 *Groote Vraachstukken* 就可以說是教師手冊了。筆者分析這份問答後，整理成表三（主結構），及表三之一至三之三（三個主要的次結構）。

表三：*Groote Vraachstukken* 的主要結構[28]

問答	標題	問答	標題
1-173	論《使徒信經》	293-296	論人的不完全
174-230	論崇拜與聖禮	297-316	論禱[29]（附四篇祈禱文）
231-241	論人的回應	317-353	論《主禱文》
242-292	論《十誡》		

(25)《新約・彼得前書》2 章 24 節。
(26) 江玉玲，《荷治時期臺灣基督教史料》，頁 114-210。
(27) *Zending*, III, blz. 249-310.
(28) *Zending*, III, blz. 249-353.
(29) 手稿中原來就有的標題。江玉玲，《荷治時期臺灣基督教史料》，頁 194。

表三之一：論《使徒信經》部份（問答 1 至 173）的次結構

問答	標題	問答	標題	問答	標題
1-11	論上帝	35-38	婚姻	111-122	論聖靈
12-38	論創造	39-46	罪與救贖	123-134	論教會
12-16	創造總論	39-42	始祖原罪	135-136	論聖徒相通
17	天與日月星辰	43-45	罪與上帝之烈怒	137-146	論罪得赦免
18-21	天使與撒旦	46	上帝的救贖	147-158	論肉體復活
22-23	地與其中萬物	47-52	再論罪與救贖	159-173	論永生
24-34	人	53-110	基督論		

表三之二：論崇拜與聖禮部份（問答 174 至 230）的次結構

問答	標題	問答	標題	問答	標題
174-178	信仰的根源	192-199	洗禮總論	209-230	論聖餐
179-185	牧師職份與崇拜	200	成人洗禮	209-219	聖餐概論
186-191	聖禮總論	201-207	幼兒洗禮	220-222	餅杯之功效說
192-208	論洗禮	208	洗禮結論	223-230	領受聖餐之態度

表三之三：論《十誡》部份（問答 242 至 292）的次結構

問答	標題	問答	標題	問答	標題
242-248	《十誡》總論	265-273	第四誡	286-287	第八誡
249-253	第一誡	274-277	第五誡	288-290	第九誡
254-257	第二誡	278-282	第六誡	291-292	第十誡
258-264	第三誡	283-285	第七誡		

經由主結構與次結構的分析，可以很清楚地看出這份問答作為教師手冊時，在結構上的幾個問題。首先，在論《使徒信經》部份（參表三之一，問答 1 至 173），在次序與邏輯上沒有緊貼著《使徒信經》的思路。《使徒信經》的中文如下：

> 我信上帝，全能的父，創造天地的主。
> 我信我主耶穌基督，上帝的獨生子。因聖靈成孕，由童貞女馬利亞所生；在本丟彼拉多手下受難，被釘十字架，受死，埋葬；降在陰間；第三天從死人中復活，升天，坐在全能父上帝的右邊；將來必從那裡降臨，審判活人，死人。
> 我信聖靈；我信聖而公之教會；我信聖徒相通；我信罪得赦免，我信身體復

活；我信永生。阿們。

依循著《使徒信經》的思路，應該依序談上帝、上帝的創造、基督、聖靈、教會、聖徒相通、罪與救贖、復活與永生。但在 *Groote Vraachstukken* 中，論罪與救贖卻在上帝論與創造論之後便出現。非但如此，罪與救贖在論《使徒信經》這部份一共出現三次，若不是它的問題中一再出現「我信」這個標準用語，就沒有辦法抓到它的主軸。

其次，在論禱告（問答 297 至 316）的部份，也是有結構錯亂的問題。對改革宗教會而言，《主禱文》在各種祈禱文中是最重要的。因此在討論禱告之後，第一篇提出來的祈禱文一定是《主禱文》。這就如同談《十誡》一定會從第一誡談起，而談《使徒信經》一定會從「我信上帝」談起一樣。但 *Groote Vraachstukken* 論禱告的部份，於總論之後緊接著是四篇制式祈禱文，然後才回來論《主禱文》，在架構上顛倒了主從。

以教理問答的體例而言，放入祈禱文作為問答內容也失去了作為教理問答的意義。因為學習教理問答以先，就已經需要會背誦制式的祈禱文。制式祈禱文的主要用意在使信徒在不熟悉何時祈禱時有所依循，也藉由祈禱文的內容提醒信徒祈禱中應有與不應有的內容。因此，當背誦完制式的祈禱文以後，信徒們接著會學習自己祈禱（或是自己寫祈禱文）。因而在教理問答中通常不會放入制式的祈禱文。

或許有人會問，然則在教理問答中背誦《主禱文》、《十誡》與《使徒信經》呢？筆者以為，這三者都是放諸全教會皆準的基本文獻，與制式祈禱文會隨時間空間轉變而改變的文獻，不能一概而論。再者，前述三者在教理問答中，被解釋的機會遠大於被背誦的機會；也就是說，問答之中要信徒背誦前三者的原因，是一種過門，將信徒引導至接下來對這三者解釋的問答；但 Junius 所寫的制式祈禱文，在 *Groote Vraachstukken* 之中，除了被用來背誦以外，沒有任何的解釋。這樣，放在此處便一點意義也沒有了。

但若考慮到其作為教師手冊的特性，則也許將這種固定的制式祈禱文問答，換成各類祈禱文應有的內容重點問答，對將要作教師的教導自己同胞的原住民青年而言，相信會更具意義。

第三，除了架構上的問題，Junius 牧師仍然不改編輯 *Ordinair Formulier des Christendoms* 與 *Formulier der Vraechstucken* 的習慣，依然在 *Groote Vraachstukken* 發揮創意。例如在論婚姻的問答中，他再一次幫上帝加了很多句話：(30)

(30) *Zending*, III, blz. 254-255.

第 36 問答：

問：當他們結婚時，上帝對他們說了甚麼？

答：祂如此對亞當說（上帝先對他說，因為祂先造亞當）:「你獨居不好，沒有伴，沒有妻子；因此我要造這個女人陪伴你，與你一同下田，因為她像你的身體。你只能愛這女人，娶她並牽手。不可離棄她；不可惡待她；也不可愛上別的女人，唯獨愛她。因為我會對通姦者發怒，懲罰所有淫亂的人；我要將他們丟至陰間與魔鬼一起。若你聽從我，我的話，我便喜悅你，愛你。」上帝如此告訴亞當。

第 37 問答：

問：上帝接著對夏娃說了甚麼？

答：「妳，女人；妳，夏娃」，祂說。「你要愛這個男人，這位亞當，因為你的身體由他的肋骨，由他的身體而出。你只能愛這一位，嫁給他，不可惡待他，因為我先造了他，然後妳的身體才由他的身體造成。因此要聽從他，對他忠誠。妳要愛他如同你自己的身體。不可愛上別的男人；彼此不可離棄，也不可離婚，因為我已使你們牽手了。你若忽視我這些話，我將對你發怒，將你丟在火中」。上帝這樣說。

第 38 問答：

問：上帝是否也命令我們這些後裔要遵從這個方式？

答：是。「你們男人」，上帝說，「若愛上某個女人，想要與她結婚，就到教堂，在會眾面前，以婚禮確定。同樣的妳們女人，當熱切地愛上一個男人，就應該在上帝的家裡握著你們的手，並在那裡結婚。因為我將對那些拒絕我這些話與我這些方式的發怒。我要處罰那些通姦與淫亂的人；那些不遵循我的方式的，我要將他們丟至陰間」。

聖經中未曾記下這些「上帝的話」，當然，部份對亞當說的話，可以找到經文依據，但是那充其量也只是上帝在自言自語：「上帝說：『那人獨居不好，我要為他造一個配偶幫助他』」。[31]這樣一句話不單被擴大成問答 36 的內容，還加入了「牽手」這個西拉雅人結盟約的元素。雖然，當 Junius 牧師的後進同工在修訂教理問答後，將論婚姻這部份拿掉，有學者以天主教的角度，覺得十分地可惜。[32]但若是考量到天主教與基督新教對聖禮（即天主教之聖事）的界定上不同；婚禮對基督新教而言，不屬於聖禮，在這樣的前提下，自教理問答中移除是很正常的。

(31)《舊約．創世記》2 章 18 節

(32) 柯博識，〈荷蘭改革宗臺灣教會〉，頁 36。

但這份問答中仍有一些頗具改革宗特色的地方。例如在聖禮的部份， Junius 便很清楚地闡釋了改革宗對於洗禮與聖餐的看法；在問答 201 至 207 中很明白地解釋了小兒洗禮的原因與意義。(33)從他的藏書中也可以看到他贊成小兒洗禮的傾向，他後來賣給臺灣教會的書當中，便有好幾本書，是以正統改革宗的觀點，駁斥重洗派與門諾派等反對小兒洗禮的教派的。(34)

他的聖餐觀也闡釋在問答 220 至 222 之中，(35)也就是「以心靈來吃主的身喝主的血」(問答 221)。(36)這樣的思想，正是荷蘭改革宗教會接納的《比利時信條》第 35 條〈論主耶穌基督的聖餐〉中所稱：「當我們說我們吃喝基督的身體與血，並不是用我們的口，乃是藉著信心，用我們的靈來吃喝祂自己」。(37)

五、1662 年出版的 *Het Formulier des Christendoms*

1646 年起，臺灣的牧師們漸漸覺得 Junius 牧師所編纂的教理問答內容不敷使用，因為其中沒有提供解釋，且也缺少了論基督徒生活中的重要部分，所以牧師們考慮要編纂補充資料。 Simon van Breen 牧師被指派為所有問題寫出簡短的解釋，以便將這些解釋加入每個問題之後。這些解釋也將分送給學校教師，如此他們就可以先自學之後再教給居民。(38)此外， Johannes Happartus 牧師則被請求設計一份特別的問答：(39)

> 我們將設計另一份特別的問答，以用來解釋我們慣用的教理問答中的第三部份，也就是論基督徒感恩的部份，俾便原住民經由知識的增長，得以增進其美德，並且有更虔敬的心。

Happartus 牧師在 8 月完成了他的工作，經過大員小會檢視後，認為它的內容十分正統，並且符合聖經的教導。小會決定指派傳道師 Olhoff 將它翻譯成西拉雅語及南路方言。(40)然而， Van Breen 牧師卻也在同一次會議中提出他在增補原本的教理問答時所遇到的困難。他認為原本的教理問答不論是取材或是內容編排都

(33) *Zending*, III, blz. 282-283.
(34) 當中例如 Abraham Doreslaer 的 *Grondige ende klare vertooningh van het onderscheydt in de voornaemste hooftstucken der Christelijcker religie*、Godefridus Cornelisz Udemans 的 *Noodighe Verbeteringhe* 等：*Zending, III, blz.* 233-235。
(35) *Zending*, III, blz. 285.
(36) *Zending*, III, blz. 285.
(37) 趙中輝等譯，《歷代教會信條精選》，頁 91。
(38) Session 52, 2 March 1646, Resoluties, HR4451, blz. 89-90.
(39) Session 52, 2 March 1646, Resoluties, HR4451, blz. 90.
(40) Session 57, 8 August 1646, Resoluties, HR4451, blz. 97.

不好，因此使得增補工作難以順利進行。小會成員接納了他的判斷，並決定讓 Van Breen 牧師著手進行重新修訂的工作。(41)

新的教理問答大約在 1647 年在西拉雅各部落中採用，且為了符合老人的需求，Daniel Gravius 牧師也開始編輯短的節譯本。(42)後來，在 1662 年，也就是荷蘭人向鄭成功投降的那年，Gravius 牧師在阿姆斯特丹出版了 *Het Formulier des Christendoms*。這是上述修訂工作的一部摘錄版，包含了 69 條問答以及解釋，並且採用西拉雅語及荷蘭文併排的格式。當我們比較這個版本和 Junius 牧師編纂的問答，我們可以看到這個新版本與 Junius 牧師的版本在編排順序完全不同。

在 *Het Formulier des Christendoms* 的前言中提到，它依循了《海德堡教理問答》的順序。(43)《海德堡教理問答》為選侯 Frederich III, von der Pfalz, der Fromme 選擇以改革宗思想教育領內青年，邀請海德堡大學的教授 Zacharias Ursinus 與 Caspar Olevianus 編成的教理問答，1563 年在海德堡會議中通過使用。(44)原稱《教理問答──即使用於帕拉丁選侯領內各教會與學校之基督教教義》*(Catechismus oder Christlicher Underricht, wie der in Kirchen und Schulen der Churfürstlichen Pfaltz getrieben wirdt)*。後來廣泛地為各地改革宗教會使用，並由荷蘭改革宗教會於 1618 至 19 年召開的多特大會中，與《比利時信條》與《多特信經》同被接納為荷蘭改革宗教會的信仰根據。

《海德堡教理問答》不同於其它的教理問答的編排，具有很特殊的格式。第一，它將 129 個問答分在 52 個主日之中，以便利教會教學與講道使用。第二，它模仿了《新約・羅馬書》的架構，以「人類的罪惡與苦境」、「基督的救贖與人的相信」及「人應有的回應」三個主題編寫的。(45)

雖然《海德堡教理問答》作為荷蘭改革宗教會唯一認可使用的教理問答，但在實際層面上，因著它的內容對兒童來說太過艱澀，因此在當時的荷蘭也出版了許多以《海德堡教理問答》為基礎節錄編寫的教理問答，例如 Micron 的 *Corte Ondersoeck* ，Marnix van Sint Aldegonde 的 *Catechismus*，或是 Faukelius 的 *Kort Begrip* 等書。(46)

Het Formulier des Christendoms 雖然是以《海德堡教理問答》的順序為藍本，但仍然是有它自己的特色。首先，它不是全盤照抄《海德堡教理問答》的內容，

(41) Session 57, 8 August 1646, Resoluties, HR4451, blz. 97.
(42) *Zending*, IV, blz. 78.
(43) Gravius, *'t Formulier des Christendoms*, "Aan den Godtvruchtigen en Bescheydenen Leser（序言）," folio 2r.
(44) 趙中輝等譯，《歷代教會信條精選》，頁 11。
(45) 趙中輝等譯，《歷代教會信條精選》，頁 12。
(46) Verboom, *De Catechese van de Reformatie ed de Nadere Reformatie*, blz. 341.

它的內容有經過篩選，也為了適應當時西拉雅信徒的信仰知識加進了內容比較淺顯的問答。第二，它不再以 52 個主日來劃分，亦即從一開始它就只為了學校教育而使用，沒有配合教會講道的打算。第三，它除了像《海德堡教理問答》一樣加上了經文依據以外，還附上了問答方式的解釋；換句話說，它雖然看起來只有 69 個問答，但若加上解釋的部份，則總數便高達了 1,120 個。第四，除了針對主問答的解釋性問答外，它還針對聖禮、《十誡》與《主禱文》另闢專欄，以問答的方式進行解釋。表四便是 *Het Formulier des Christendoms* 中，各主問答與專欄的解釋性問答數量的統計。而表五則是《海德堡教理問答》內容出現在這份問答之中的位置。

表四：*Het Formulier des Christendoms* 解釋問答數量統計(47)

順序	解釋	順序	解釋	順序	解釋	順序	解釋
問答一	19	問答廿	9	問答卅八	15	問答五五	19
問答二	13	問答廿一	24	問答卅九	18	問答五六	5
問答三	21	問答廿二	20	問答四十	9	問答五七	9
問答四	21	問答廿三	39	問答四一	0	問答五八	5
問答五	9	問答廿四	4	問答四二	0	問答五九	6
問答六	15	問答廿五	5	問答四三	0	問答六十	11
問答七	16	問答廿六	16	問答四四	13	問答六一	0
問答八	6	問答廿七	27	洗禮專論	15	《十誡》各論	10
問答九	10	問答廿八	18	問答四五	0	問答六二	14
問答十	5	問答廿九	33	問答四六	0	問答六三	22
問答十一	19	問答卅	8	問答四七	0	問答六四	7
問答十二	6	問答卅一	23	問答四八	0	問答六五	10
問答十三	4	問答卅二	32	問答四九	0	問答六六	11
問答十四	18	問答卅三	149	問答五十	21	問答六七	17
問答十五	11	問答卅三結論祈禱(48)		聖餐專論	24	問答六八	0
問答十六	5	問答卅四	17	問答五一	12	《主禱文》專論	21
問答十七	14	問答卅五	34	問答五二	12	問答六九	0
問答十八	24	問答卅六	10	問答五三	6		
問答十九	19	問答卅七	5	問答五四	11		

(47) 資料來源：Gravius ed., *'t Formulier des Christendoms*.
(48) 此祈禱文附於問答 33 解釋的最後面，作為該問答解釋的結論。

表四之一： *Het Formulier des Christendoms* 問答數量統計

類別	數量
主問答	69
解釋問答	981
專論問答	70
總計	1,120

表五之一：《海德堡教理問答》問答 1 至 45 出現於 *Het Formulier* 之位置

海	*Het Formulier*	海	*Het Formulier*	海	*Het Formulier*
1	1	16	12; 13	31	19[12]-[14]
2	2	17	14; 14[3], [4]	32	無
3	4	18	11[19]	33	19[5]
4	4[21]; 5[5]	19	15; 15[3], [5]	34	19[16]-[18]
5	5[8], [9]	20	無	35	21; 21[14]-[24]
6	6; 6[1], [2]	21	無	36	23[3], [4]; 24[2]
7	6; 6[4], [13]-[15]	22	15[8]	37	23[9], [10]
8	無	23	16	38	無
9	無	24	16[1]-[4]	39	23[9], [10]
10	11[5]	25	16[5]; 17; 17[10]-[14]	40	23[15]
11	無	26	18	41	23[21]
12	無	27	無	42	23[19], [20]
13	11[16], [17]	28	無	43	無
14	12[3]; 14[1], [2]	29	19[6]-[8]	44	23[32]-[39]
15	11[18]	30	無	45	26[3], [4], [11]

表五之二：《海德堡教理問答》問答 46 至 90 出現於 *Het Formulier* 之位置

海	*Het Formulier*	海	*Het Formulier*	海	*Het Formulier*
46	27[18], [19]	61	無	76	聖[12]
47	27[23], [25]-[27]	62	無	77	聖[14]-[17]
48	無	63	無	78	50; 聖[19]-[22]
49	無	64	無	79	聖[1], [2], [8]
50	28; 28[8]-[12], [14]-[18]	65	36; 36[3]; 37; 38; 38[1]	80	無
51	30, 30[1]–[8]	66	39	81	50[9], [14]-[21]

52	無	67	無	82	50[10]-[13]
53	31, 31[6], [12], [15]	68	40	83	無
54	32	69	洗[2], [3]	84	無
55	33[5]-[25]	70	洗[9], [10]	85	無
56	33[26]-[58]	71	洗[12]	86	51; 52
57	33[100]	72	洗[4]	87	無
58	33[102], [103]	73	無	88	無
59	34	74	44[4]-[7]	89	無
60	34[8]-[10]; 35; 35[8], [21]	75	48	90	無

表五之三：《海德堡教理問答》問答 91 至 129 出現於 *Het Formulier* 之位置(49)

海	*Het Formulier*	海	*Het Formulier*	海	*Het Formulier*
91	55	104	第五誡	117	67[3]-[5], [7], [8], [11]-[14]
92	60; 61	105	第六誡	118	68
93	60[2]-[6]	106	無	119	68, 主[8]
94	第一誡	107	無	120	主[9], [10]
95	無	108	第七誡	121	主[11]
96	第二誡	109	無	122	主[12], [13]
97	無	110	第八誡	123	主[14]
98	無	111	無	124	主[15]
99	第三誡	112	第九誡	125	主[16]
100	無	113	第十誡	126	主[17]
101	無	114	無	127	主[18]
102	無	115	62; 63	128	主[19]
103	第四誡	116	64	129	主[20]

由上述統計可見，*Het Formulier des Christendoms* 大約只收錄了《海德堡教理問答》約 2/3 強的內容，但這些出自《海德堡教理問答》的問答，其總數也才 271 組，佔問答總數的約 1/4 弱。也因此， Gravius 牧師在出版時，僅說這份它是「按

(49) 資料來源：趙中輝等譯，《歷代教會信條精選》，頁 12-62；Gravius ed., *'t Formulier des Christen- doms*. 表例：a[b]表示新版問答的問答 a 之解釋 b，是故 1 表示問答一，3[5]表示問答三的第五個解釋；X 表示該號問答未被納入新版問答中；洗表示洗禮專欄；聖表示聖餐專欄；第 C 誡表示《十誡》專欄各誡；而主表示《主禱文》專欄。

著我們的《（海德堡）教理問答》的序列」，[50]而不是說，按著《海德堡教理問答》的內容了。表六將 *Het Formulier des Christendoms* 的主要問答與《海德堡教理問答》之間的關聯列出。

由表六可知，69 個主問答中，有 25 組是主問答及解釋性問答在《海德堡教理問答》找不到相對應問答的；此外還有 10 組是主問答本身在《海德堡教理問答》找不到對應，但其解釋性問答卻找得到對應的。

表六：*Het Formulier* 各主要問答與《海德堡教理問答》的關聯

FC	主問答海有關	解釋問答海有關	FC	主問答海有關	解釋問答海有關	FC	主問答海有關	解釋問答海有關
1	1	0/19	24	-	1/4	47	-	-
2	2	0/13	25	-	0/5	48	75	-
3	-	0/21	26	-	3/16	49	-	-
4	3	1/21	27	-	6/27	50	78	13/21
5	-	3/9	28	50	10/18	51	86	0/12
6	6,7	6/15	29	-	0/33	52	86	0/12
7	-	0/16	30	51	8/8	53	-	0/6
8	-	0/6	31	53	3/23	54	-	0/11
9	-	0/10	32	54	0/32	55	91	0/19
10	-	0/5	33	-	36/149	56	-	0/5
11	-	5/19	34	59	3/17	57	-	0/9
12	16	1/6	35	60	2/34	58	-	0/5
13	16	0/4	36	65	1/10	59	-	0/6
14	17	4/18	37	65	0/5	60	92	5/11
15	19	3/11	38	65	1/15	61	92	-
16	23	5/5	39	66	0/18	62	115	0/14
17	25	5/14	40	68	0/9	63	115	0/22
18	26	0/24	41	-	-	64	116	0/7
19	-	10/19	42	-	-	65	-	0/10
20	-	0/9	43	-	-	66	-	0/11
21	35	11/24	44	-	4/13	67	-	9/17
22	-	0/20	45	-	-	68	118/119	-
23	-	16/39	46	-	-	69		-

(50) Gravius, ‘Aan den Godtvruchtigen en Bescheydenen Leser,’ (geen folio of bladzijde nummer) folio 2r van de beginnen.

但是，大部份研究者（包括筆者在內），都被它的第一個問答所迷惑，因而認為它的內容必定與《海德堡教理問答》高度相關。臺灣基督教史前輩學者徐謙信牧師曾記下加爾文派神學家渡邊信夫牧師看到 *Het Formulier des Christendoms* 第 1 頁的反應：「不得了！此書竟是『海得（德）堡教理問答書』呀」！[51]因為 *Het Formulier des Christendoms* 的第 1 問是：[52]

> 在生與死之中，你唯一的安慰是甚麼 (Welck is uwen eenigen troost in leven ende sterven)？

而這也正是《海德堡教理問答》的第 1 問：[53]

> 在生與死之中，你唯一的安慰是什麼 (Wat is uw enige troost, beide in leven en sterven)？

雖然 Het Formulier des Christendoms 的內容遠比《海德堡教理問答》多很多，但它的編纂者明顯比 Junius 牧師謹慎許多，除了比照《海德堡教理問答》在主要問答後附上經文依據，[54]問題編排也與之類似外，內容上較 Junius 的 3 個問答嚴謹許多。一方面這些牧師沒有發揮創意去假託上帝或是先知說話，一方面，他們也沒有加入在教義上不具重要意義的問答，例如前面提過的關於婚姻，或是關於天使與魔鬼的問答。表七是它的結構分析。

表七：*Het Formulier des Christendoms* 結構分析

問答	主題	問答	主題
1-2	序言（世人的安慰）	34-38	因信稱義
3-10	人類的罪惡與苦境	39-50	聖禮
3-4	人的苦境	39-40	聖禮總論
5-10	人的罪惡與上帝的懲罰	41-44	洗禮（附洗禮專論）

(51) 徐謙信，〈讀「教會史話」第二輯〉，文收賴永祥，《教會史話》第二輯，頁 249。筆者其實也有相似的經歷。2004 年 7 月 28 日，筆者於訪問荷蘭教理問答版本專家 Dr. W. Heijting 時就 *'t Formulier des Christendoms* 的內容來源教於他。Dr. Heijting 任職於 de Vrije Universiteit，專精宗教改革運動與荷蘭第二次宗教改革運動(Nadere Reformatie)時期荷蘭的各種教理問答。他閱讀過頭幾頁後的反應與渡邊信夫牧師相似，也認定這份問答係《海德堡教理問答》的節縮本。

(52) Gravius ed., *'t Formulier des Christendom*, folio 1r.

(53) Hoekstra, *De Heidelbergsche Catechismus in Twee en Vijftig Leerredenen*, blz. 1.

(54) 因此，若有人有心整理，則西拉雅語的《聖經》經文份量將不僅只於《馬太福音》而已，雖然只是斷簡殘編，但絕對比其它還沒有聖經的民族佔優勢。

11-50	基督的救贖與人的相信	45-50	聖餐（附聖餐專論）
11-15	基督為中保的救贖	51-69	人的感恩（人應有的回應）(55)
16-33	《使徒信經》（附結論祈禱文）	51-59	以信心的善行榮耀上帝
16-17	《使徒信經》總論	60-61	遵行上帝旨意（附《十誡》專論）
18	論聖父	62-68	以祈禱回應上帝
19-30	論聖子	62-67	論祈禱
31	論聖靈	68	《主禱文》（附《主禱文》專論）
32-33	論救恩的益處	69	結論（世人的安慰）

當然，正如研究者所評論的， *Het Formulier des Christendoms* 完全沒有西拉雅色彩，除了以西拉雅語編譯這個事實以外，這份教理問答其實是放諸四海皆可使用的教材。相信會有人有以下的想法：比起 Junius 牧師所編的教材中，加入了大量的西拉雅文化元素，這種毫無地方特色的教理問答，只能顯示出編纂者雖然因應了西拉雅人對基督教信仰不熟悉的實況，但他們並不太重視與西拉雅的風俗民情對話。

六、前後期教理問答的關聯性

雖然 *Het Formulier des Christendoms* 的編纂過程中， Junius 牧師的那些教理問答被 Van Breen 牧師認為在取材與編排上都不是很好；但是否代表這 3 份舊的教理問答便完全被廢棄了呢？或是部份的內容也被安插進了 *Het Formulier des Christendoms* 之中呢？透過表八所進行的一個初步的整理與統計，可以發現 Junius 牧師的教理問答中有部份的內容其實也被收錄於 *Het Formulier des Christendoms* 之中。

表八：*Het Formulier des Christendoms* 中收錄的 Junius 牧師各版問答位置(56)

F C	Junius	F C	Junius	F C	Junius
27	G90	29[31]	G101	49	O88, O89,
27[1]	G90	40	O81, O82, F39,		FV45, FV46
27[2]	G90		FV40, G186,	50	G220
27[3]	G90		G188, G189	50[10]	G225

(55) 「人的感恩」為原書標題。

(56) *FC=Het Formuleir des Christendoms, O=Ordinair Formulier des Christendoms, FV=Formulier der Vraechstucken, G=Groote Vraachstukken.*

27[11]	G91	41	O83	50[11]	G226
27[12]	G91	洗[4]	G199	聖[11]	G220
27[13]	G92	洗[5]	G199	聖[19]	G220
27[17]	G92	洗[14]	G208	聖[20]	G220
27[23]	G94	45	O87, FV44	第四誡	G265
27[27]	G94	47	O88, O89,	第六誡	G278, G279,
28	G94		FV45, FV46		G280, G282
28[8]	G94	48	O88, O89,		
29	G97, G98		FV45, FV46		

由表八可見，3 份問答中，僅有 30 個問答被收錄，分別是： *Ordinair Formulier des Christendoms* 被收錄了 6 個（問答 81 至 83 與 87 至 89），*Formulier der Vraechstucken* 被收錄了 4 個（問答 40、44 至 46）， *Groote Vraachstukken* 被收錄了 20 個（問答 90 至 92、94、97 至 98、101、186、188 至 189、199、208、220、225 至 226、265、278 至 280 與 282）；佔 3 份問答的總數 522 個問答的百分之六左右，數量上其實很少。其中， *Groote Vraachstukken* 所佔的比例是最多的。比起《海德堡教理問答》被收錄的比例，3 份問答內容的存留率可以說是少得可憐。 *Het Formulier des Christendoms* 中與舊問答有關聯的 30 個問答，在整體 1,000 多個問答中還不到百分之三。換言之， Junius 牧師編輯教理問答時的精心傑作，在 *Het Formulier des Christendoms* 之中可說是幾不復見了。

若是仔細就留下來的內容分析，也可以發現，問答之中關於聖子（基督）、聖禮（洗禮與聖餐）是主要被留下來的部份。或許是因為這些問答之中， Junius 牧師的作品相對而言比較中規中矩，沒有太多個人的創造發明，而能夠被留下來。

七、結論

在筆者的博士論文中，曾透過比對 *Het Formulier des Christendoms* 與《海德堡教理問答》，找出兩者之間的關聯性，並得到了 *Het Formulier des Christendoms* 在結構上依循《海德堡教理問答》，也收錄了 2/3 的問答內容，但也只佔了所有問答的 1/4 的結論。

至於 Junius 牧師編纂的 3 份問答，透過筆者在本文中的分析可以發現，幾乎被排除在 *Het Formulier des Christendoms* 之外。兩組教理問答中，僅有 30 幾個問答相關，並且集中在為了訓練原住民青年而設計的 *Groote Vraachstukken* 之中，並

且都是比較中規中矩的問答內容，而非那些由 Junius 牧師發揮個人創意與想像力的部份。而這樣的收錄份量，自然就遠不及《海德堡教理問答》被收錄在 *Het Formulier des Christendoms* 的份量了。

如此，則剩下將近 3/4 的問答，其來源是甚麼呢？筆者需要找尋更多的資料，進行比對分析，才有可能回答這個問題。

引用書目

一、未出版檔案（雅加達印尼國家檔案館）：

HR4451

1643-1649 Resoluties van de kerkenraad van Taiwan (Formosa), 1643 oktober 5–1649 juni, Hoge Regering 4451.（簡稱 HR4451）

二、已出版檔案與史料：

Blussé, Leonard, Natalie Everts, and Evelien Frech, eds.

1999-2011 *The Formosan Encounter: Notes on Formosa's Aboriginal Society: A Selection of Documents from Dutch Archival Sources*, vol. 1, Shung Ye Museum of Formosan Aborigines Monograph, 1. Taipei: Shung Ye Museum of Formosan Aborigines.

Gravius, Daniel ed.

1662 *Patar Ki Tna-'Msing-an Ki Christang, Ka Tauki-papatar- en-ato Tmœu'ug Tou Sou Ka Makka Si-deia, Ofte, 't Formulier des Christendoms, met de Verklaringe van dien, inde Sideis- Formosansche Taal*. Amsterdam.

Grothe, Jacob Anne, ed.

1884-1891 *Archief voor de Geschiedenis der Oude Hollandsche Zending*, vol. 3 & 4. Utrecht: C. van Bentum.

江玉玲編著

2009 《荷治時期臺灣基督教史料》。臺北：道聲出版社。

趙中輝等譯

2002 《歷代教會信條精選》。臺北市：基督教改革宗翻譯社。

三、書籍與論文：

Verboom, Willem.

1987 *De Catechese van de Reformatie ed de Nadere Reformatie*. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn.

李雄揮

2003 〈荷據 Pieter A. Overtwater 議長時期關於臺灣教育跨洋爭辯探討〉,《臺灣教育史研究會通訊》27。

林昌華

1995 〈殖民背景下的宣教──十七世紀荷蘭改革宗教會的宣教師與西拉雅族〉，收於潘英海等

編，《平埔研究論文集》。臺北：中研院。

徐謙信

1990 〈讀「教會史話」第二輯〉，收於賴永祥編，《教會史話》第二輯。臺南：人光。

查　忻

2011 《荷蘭改革宗教會在十七世紀臺灣的發展》。國立臺灣大學歷史學系博士論文。臺北：作者自印。

柯博識

2007 〈荷蘭改革宗臺灣教會〉，《臺灣文獻》58(1)。

Brievenboek, Kerkboek van Formosa: Illustrating Thematic Reference Points

Ann Heylen (賀安娟)
Associate Professor, Department of Taiwan Culture, Languages and Literature National Taiwan Normal University (NTNU)

Constructing a Picture of the Dutch Community

This research paper is concerned with constructing a picture of the colonial town Zeelandia, in order to historically visualize how the Dutch related to the spaces they inhabited in Formosa.(1) One may ponder over the question: Why is the study of the Dutch community important? One answer is that a community study provides a useful window to the wider geopolitical context. Formosa existed on the margins compared to other factories and holdings of the Dutch East India Company (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie*, VOC) and is mentioned as such in the Dutch historical records. The interaction between Japan and Taiwan in the Dutch VOC commercial network remains to be properly explained by historians.(2) Reasons are that such kind of research has been overshadowed by an emphasis on the China mainland trade. Likewise, in Taiwan, the Japanese presence in the seventeenth century is very much understudied and until

(1) An elaborated version of this paper is forthcoming. An earlier version has been published in Ann Heylen, *Monumenta Taiwanica* (April 2012), pp. 119–128.

(2) For examples that address the interaction, see the Cynthia Viallé "Setting the Records Straight: Some Notes on the Import of Chinese Porcelain into Japan by the Dutch" and Yoko Nagazumi "The Japanese Go-shuinjo (Vermillion Seal)" In Leonard Blussé, ed., *Around and About Formosa: Essays in Honor of Professor Ts'ao Yung-ho*, (Taipei: Ts'ao Yung-ho Foundation for Culture and Education, 2003). See also Evert Groenendijk, Cynthia Viallé and Leonard Blussé, eds., *Canton and Nagasaki Compared, 1730 – 1830: Dutch, Chinese, Japanese Relations* (Leiden: Institute for the History of European Expansion, 2009).

recently many believed there were no Japanese in Taiwan during the age of the "great discoveries." The study of the Dutch community introduces an approach that hints to the relevance of transnational history.(3) Transnational history posits that historians should move beyond a national framework of analysis, to explore connections between peoples, societies, and events usually thought of as distinct and separate. Generally speaking, the study of the intercultural interactions between Chinese, Aborigines, Japanese and Europeans in Taiwan's early history are still in the incipient stage. However, to get beyond this stage historians must to some extent break free from their traditional disciplinary models and paradigms and seek to achieve a more integrated view of the entire pattern, nexus, matrix, or network in Taiwan, one that gives equal weight to different voices. The interaction and interconnection between the Aboriginal, Han, and other East Asian or Oceanic cultures has a very long history that needs to be recognized in its own right and explored in greater detail. Atlantic historians have already shown how this fruitful this approach can be. According to Michael McDonnell: "From the start, most Europeans got a foothold along the coasts of western Africa and the Americas via a series of negotiations, invitations, and sought-after alliances amongst African and Americans, and all new Atlantic identities were forged from an amalgamation of sustained and intense European, African, and American contact, conflict, and cooperation."(4) In a similar vein, there is a need to study the interactions between and among the plains Aborigines and other groups at cultural "contact zones" and still neglected links to the outside world, like treaty ports. Placing the so-called periphery (or peripheries) at the center of the larger imperial story is crucial.

In this sense, the epoch of Dutch Formosa (and Spanish Hermosa) may push us to examine more fundamental forces that connected and held people together in these pre-national communities, as well as the problems and conflicts that made people aware of their differences and pulled them apart. In other words, it is compelling method to broaden our historical horizons and move away from a national framework of analysis, to explore connections between peoples, societies and events usually thought of as distinct and separate. Constructing an image of the Dutch community in seveneteenth-

(3) For an exploration, see Ann Heylen, "The Transnational in Taiwan History: A Preliminary Exploration," *Concentric* 36 (1) : 9–33.

(4) Michael A McDonnell, "Paths Not Yet Taken." In Ann Curthoys and Marilyn Lake, eds., *Connected Worlds: History in Transnational Perspective* (Canberra: Australia National University Press, 2005), pp. 45–62.

century Formosa fits this picture. The *Brievenboek* is a key manuscript to constructing that image.

The source material that has been unearthed and is easily available that can fill in the details of the picture of the Dutch community in Taiwan is scarce. This is not unique to Dutch Taiwan. As mentioned in the introduction to *Linking Destinies, Trade, Towns and Kin in Asian History* by Peter Boomgaard and Henk Schulte Nordholt: "many historical studies of [Southeast] Asian cities are relatively shallow in terms of temporal depth, as data prior to 1850 or even 1900 are not always easily unearthed. For the early-modern period, therefore, it is even more difficult to study the Asian city with a view on trade networks."(5) This is a serious limitation and leaves us with no other solution than to map out what additional sources are necessary to construct the picture of the Dutch community. This part of the research is in preparation. Suffice for now that one can assume that the Dutch communities and their social structure, the fortress life and the colonial cities has significant similarities. The most complete picture of a colonial city, or port city, in the Dutch commercial empire is Batavia in the East Indies. Communities in Japan provide other comparative examples, although the living conditions of Dutch settlers after the ban on Christianity needs to be taken into account.

The Manuscript: *Brievenboek, Kercboek van Formosa*

This research is part of a project that furthers the publication of the second type of inventory materials: the resolutions. Resolutions are the minutes of the meetings of the governing councils and give a detailed insight on how colonial authorities devised policies to rule the island. The seventeenth-century, manuscript, 403 handwritten pages in Dutch, of the *Brievenboek, Kercboek van Formosa* is a significant portion of what remains of the "Resolutions of the Church Council." Together with "Resolutions of the Formosan Council," "Resolutions of the Church Council" are about the only resolutions that have been preserved. Resolutions of the other governing councils in Formosa have been mostly lost or destroyed. The Church Council (*kerkenraad*) was the governing body of the Dutch Reformed Church in Formosa. It mediated disputes among church members and sent attendants to the sick (*krankenbesoeckers*) to live in the Aboriginal villages. The Church Council also hired and supervised schoolteachers—both Dutch

(5) Peter Boomgaard, Dick Kooiman and Henk Schulte Nordholt, et. al., *Linking Destinies: Trade, Towns and Kin in Asian History* (Leiden: Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Carribean Studies, 2008) 3.

and Aboriginal—who worked in the village schools. These schools instructed Aboriginal children in reading and writing, and in becoming devout members of the Dutch Reformed Church.

Brievenboek, Kercboek van Formosa contains of two parts. The first part—about one third of the manuscript—can be best described as "Church Minutes." The second part consists of the correspondence between the clergy in Taiwan and Batavia. For now, the first part will be examined. It is a church document which was invested with special meaning in the seventeenth century. At first sight, it reads like gossip, but that is because of the nature of the manuscript: written by the clergy commenting on the moral state of the community from a Calvinist perspective.(6) The *Kercboek* covers only the years 1642 to 1649. The layout and structure clearly show that the manuscript began in 1642. The following years, the entries appear more structured. For example, every three to four months "examination of conduct" (*censura morum*) appears as the first entry and during which the results of the visitations were summarized.(7)

My interest is in the contextualist perspective which aims to apply research questions developed in the "literary turn in historical studies." This multimethod approach enables the drawing of historical conclusions about the "conventional practices of time," but also to unravel the unusual and the various ways that individuals responded to policies from above—not insignificantly in the Calvinist spirit—played out in people's lives. A careful reading then shows that the manuscript reveals three major points of thematic reference, or categories of experience, that allow for constructing an image of the community. These points of thematic reference are related to the record of important events, the observation of social and economic change and the evaluation of personalities.(8) Social change is mainly described in terms of educational expansion and the development of the Christian community. Other textual strategies employed that enable us to form an image of the community is the documentation of the scope of mobility by preachers, attendants to the sick and VOC personnel on the island as they return to the Netherlands or Batavia, the hiring of new attendants to the sick coming in

(6) Niemeijer's work has been extremely helpful in the contextualization. H. E. Niemeijer, "Calvinisme en koloniale stadscultuur Batavia, 1619 – 1725" (Ph.D. diss., Vrije Universiteit Amsterdam, 1996); H. E. Niemeijer, *Batavia: enn koloniale samenleving in de 17de eeuw* (Amsterdam: Uitgeverij Balans, 2005).

(7) For an explanation of *censura morum*, see the doctoral dissertation by Cha Hsin "The development of the Dutch Reformed Church in 17th Century Taiwan," unpublished doctoral dissertation National Taiwan University, 2011.

(8) I draw from C. W. Watson, *Of Self and Nation: Autobiography and the Representation of Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2000).

on a ship, and decisions that the a wife from the Netherlands could join the community. With regard to the Dutch community, the church minutes describes deaths as well as demands for stipends for widows, including discussions on the size of widows' allotment based on the number of children and health matters. In the evaluation of personalities related to *censura morum*, the tone in the text shifts, whether discussing "misbehaving" Dutch or Aboriginals. The correspondence between clergy was also read aloud during the Church Council and the content was discussed. This correspondence in itself had consequences for individuals, often causing personal derailments.

When we want to establish the context of the text (textuality), the formal structure of the text, there are several points of thematic reference. These need to be seen in the context of the type of narrative. For instance *censura morum* is one significant element in the formal structure of the text. The narrative that relates to *censura morum* is followed throughout and this allows us to create or construct the beginnings of the story of the community. A typical beginning was as follows: "Het houden des H. Avondmaels nabij sijnde, worden de ledematen gecensureert, en hoort de kerkenraed met leedwesen . . ." (Holy Super nearing, the members are censured, and the Church Council hears with regret . . .")[(9)]

In order to take Communion, one had to have permission and show proof of proper moral conduct; hence, the term *censura morum*. The recorded discussions on *censura morum* were not about those who lived a pious life, but those who had not been, i.e. sinners, and whose case appeared serious enough to be recorded in the official church records. This pertained to both Dutch and natives, teachers, preachers, housewives, and husbands. In cases of recorded disputes, both parties prepared a defense, recorded at the notary (*fiscael*). As useful as these records would be for a full picture of the community, they may well no longer exist.

There is an underlying structural assumption that comes to the fore in *censura morum* for the Dutch and native community. In a serious case involved an Aboriginal, the *censura morum* debated to what extent it was necessary to bring him in person to the Church Council:

> "De preses maekt de vergadering bekent verstaen te hebben hoe Doucevang, Mattouwer ende schoolmr in Dorko, niet alleen diefstal, maer ook hoererij en andere geijlichheden begaen hadde,

(9) *Brievenboek, Kercboek van Formosa*, Folder 1, Eerste Sessie, (6 October 1642).

> deducerende de sake door verscheidene particulariteiten; geeft voort te considereren hoe en wat in dese sake geraden sij gedaen te werden. De vergaderinge vind goed D. preses en Sr. Boon of bij faute dat Sr. Boon niet konde, den proponent Hans Olof in sijn plaetse te committeeren, om in Dorko selve informatie te nemen en d'nood eischende, gemelten Doucevang mede herwaerd op te brengen." ("The president announces to the meeting [to comprehend] that Doucevang, inhabitant of Mattou and schoolmaster in Dorko, not only committed theft, but also whoring and other salacious matters, and decides to deal with the case in view of its specificities; how and what to do in this case is now to be considered. The meeting agrees that D. President and Secretary Boon, or in case Boon cannot make it, the proponent Hans Olhof will commit to it instead, to take information [about the case] in person in Dorko and in case it is required, to bring the mentioned Doucevang upnorth.")(10)

Two other points of thematic reference, or categories of experience, are the description of social change and mobility.

Social change is mostly recorded in terms of the expansion of education. It enables us to draw a picture of the schooling environment and the schoolmasters. We learn about salaries, reciting the catechism on Sunday afternoon. Because education was by definition religious for seventeenth-century Dutch, we also gather more information on progress made in learning and reciting the catechism. Parallel is the information we gather on the development of the Christian community, in particular the construction of a new church and the sum of money that needed to be collected, acquisition of silverware for the service, acquisition, and payment for the books to furnish the library after the decease of Reverend Merkinius. Regular items also concern administrative duties, such as leadership of the Church Council. Mission-context specific issues and the Dutch-Aboriginal community pertain to the elders and the political advisory duties, such as dealing with attendants to the sick who no longer want to also play the role of "political advisor."

What further enables us to form an image of the community is the documentation of the scope of mobility by preachers, attendants to the sick, and VOC personnel in

(10) *Brievenboek , Kercboek van Formosa*, Folder 19, 10 Sessie, (5 January 1643).

Formosa through their return home to the Netherlands (‘t Vaderland) or Batavia, the hiring of new attendants to the sick arriving on ships, and decisions that the wife from the homeland could join settlers. Also documented are the displacement of preachers and schoolmasters from one region to another due to death, illness, or bad behavior. The individuals mentioned in the text can be readily classed into the categories related to profession and are best to be kept track off through the narrative of mobility.

In terms of mobility, we notice that this is mainly played out between schoolmasters and attendants to the sick. The Church Council coordinated their movements, and the minutes provide information on the reasons they moved around. Between 1643 and 1649, reasons for mobility were sickness, replacing preachers who died, immoral behavior as well as formal requests to change positions, mainly from attendant to the sick to schoolmaster or vice versa, but also political advisor and soldier. Sometimes, the change in duty was imposed by the Church Council. Some examples are that of Jan Pietersz van Amesfoort who used to be an attendant to the sick, but was demoted (if we can use this term) to a soldier. We do not know under which circumstances this happened in this case, but immorality was the most common reason. His request to become an attendant to the sick was also refused because he was not showing any signs of ‘improvement.’[(11)] The text reads: “Jan Pietersz van Amesfoort gewesene krankbesoecker tegenwoordich soldaet, versoeckende dat in sijn voorgaende ampt mochte gestelt werden, werde afgeslagen alsoo noch geen teckenen van beterschap betoont.” Its translation is as follows: “Jan Pietersz van Amesfoort, former attendant to the sick and currently soldier, asks to be restored to his previous position, but this was not approved, as no signs of improvement were shown. ”

The time spent abroad was contractual. The end of a contract usually led to mobility. Hence, we find requests to return to Batavia or to the Dutch Republic at the conclusion of contracts. This implied that the Church Council had to find replacement personnel. Often, people often overstayed their contract due to want of replacements. The role of soldiers is interesting. In a previous study, I mentioned that they were appointed in education.[(12)] In terms of literacy, they conformed to so-called abecedarian

(11) *Brievenboek, Kercboek van Formosa*, Folder 31, 18 Sessie, (3 May 1643).

(12) Ann Heylen, “Language Studies under the Church in Dutch Controlled Formosa-Dutch Language Policy and the Literacy of Native People (1624-1662)],” Taipei Wenxian, Taipei Historical Documents Committee 125 (September 1998): 81-119; Ann Heylen, “Dutch Language Policy and Early Formosan Literacy (1624-1662).” In

literacy. Otherwise the soldiers surface as the mass in the castle, who needed to be served by an attendant to the sick for the prayers.

The Manuscript in Perspective

Is it possible to construct a picture of the Dutch community in seventeenth century Formosa? Based on the materials that we have, with inclusion of this manuscript, we will have to face the reality of fragmentation. The information disclosed in this manuscript is too fragmented, but can still serve to complement existing research. Some personalities are more prominent than others, for example, the proponent Hans Olhoff. With regard to the cases mentioned in the *censura morum*, some can be studied in more detail, especially in cases where their careers can be traced to Batavia. In that sense, there is a possibility to integrate Anping in the networks and linkages of port city communities. Another venue is to construct a picture of how a community looked, based on the materials that are needed, but which may no longer exist. This involves constructing a picture of life in the fortress. Another difficulty is that the source material that documents life of the Dutch community which is available is too fragmented in time. For instance, this manuscript covers the years 1642-1649, and the clergy correspondence go on a little longer to 1660, but the latter is less concerned with the life of the daily Dutch community. The marriage and baptism records[13] pertain only to the 1650s, and the three volumes on the orphanage cover the last ten years (1650-1660). Although fragmented, these materials enable the creation of a more informed picture of the seventeenth-century Dutch community in Formosa.

Ku Wei-ying ed., *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*, Louvain Chinese Studies, (Leuven: F. Verbiest Foundation and Leuven University Press, 2001): 199-251

(13) Pol Heyns and Cheng Wei-chung, eds., *Helan shidai gaoling hunyin yu xili denglubu* [Dutch Formosan Placard book, Marriage, and Baptism Records] (Taipei: Ts'ao Yung-ho Foundation for Culture and Education, 2005).

Bibliography

Blussé, Leonard, ed.

2003 *Around and About Formosa. Essays in Honor of Professor Ts'ao Yung-ho*. Taipei: Ts'ao Yung-ho Foundation for Culture and Education.

Blussé, Leonard, M.E. van Opstall and Tsao Yung-ho, eds.

1986 *De Dagregisters van het Kasteel Zeelandia, Taiwan, 1629-1662. Volume 1, 1629–1641*. Leiden: Nijhoff.

Blussé, Leonard; W. E. Milde, and Ts'ao Yung-ho, eds.

1995 *De Dagregisters van het Kasteel Zeelandia, Taiwan, 1629-1662. Volume II, 1641–1648* Den Haag: Instituut voor Nederlandse Geschiedenis.

Blussé, Leonard, W. E. Milde, and Ts'ao Yung-ho, eds.

1996 *De Dagregisters van het Kasteel Zeelandia, Taiwan, 1629-1662, Volume III, 1648–1655*. Den Haag: Instituut voor Nederlandse Geschiedenis.

Blussé, Leonard, Natalie Everts, W. E. Milde and Ts'ao Yung-ho, eds.

2000 *De Dagregisters van het Kasteel Zeelandia, Taiwan, 1629-1662, Volume 4, 1655–1662*. Den Haag: Instituut voor Nederlandse Geschiedenis.

Boomgaard, Peter, Dick Kooiman and Henk Schulte Nordholt et al.

2008 *Linking destinies, Trade, Towns and Kin in Asian History*. Leiden: Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies Press.

Groenendijk, Evert, Cynthia Viallé and Leonard Blussé, eds.

2009 *Canton and Nagasaki Compared, 1730-1830: Dutch, Chinese, Japanese Relations*. Leiden: Institute for the History of European Expansion.

Heyns, Pol and Cheng Wei-chung, eds.

2005 〈荷蘭時代臺灣告令集婚姻與洗禮登錄簿〉[Dutch Formosan placard-book, marriage, and baptism records] Taipei: Ts' ao Yung-ho Foundation for Culture and Education.

Heylen, Ann.

1998 "Helantongzhi zhi xia de Taiwan jiaohui yuyanxue—Helan yuyan zhengce yu yuanzhumin renzi nengli de yinjin (1624–1662)"〈荷蘭統治之下的台灣教會語言學—荷蘭語言政策與原住民認字能力的引進 (1624-1662)〉[Language Studies under the Church in Dutch Controlled Formosa—Dutch Language Policy and the Literacy of Native People (1624–1662)]. *Taipei Wenxian*《台北文獻》[Taipei Historical Documents Committee] 125: 81-119.

2001 "Dutch Language Policy and Early Formosan Literacy (1624-1662)." In Ku Wei-ying ed., *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*. Louvain Chinese Studies. Leuven: F. Verbiest Foundation and Leuven University Press, 199-251

2010 "The Transnational in Taiwan History: A Preliminary Exploration." *Concentric* 36(1): 9–33.

2012 "An Introduction to *Brievenboek, Kerkboek van Formosa* (23 januari–4 maart 1660) (part 2)"〈信函譜、大員宗教會書簡介〉,《台灣學誌》5: 119-128.

McDonnell, Michael A.

2005 "Paths Not Yet Taken," In Ann Curthoys and Marilyn Lake, eds., *Connected Worlds: History in Transnational Perspective*. (Canberra: Australian National University Press, 2005): 45–62.

Niemeijer, H. E.

1996 "Calvinisme en koloniale stadscultuur Batavia 1619-1725. " Ph.D. diss., Vrije Universiteit Amsterdam.

2005 *Batavia: enn koloniale somenleving in de 17de eeuw*. Amsterdam: Uitgeverij Balans.

Watson, C. W.

2000 *Of Self and Nation. Autobiography and the Representation of Modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press.

中文摘要

〈信函譜、大員宗教會書(1642年1月23日至1660年3月4日)〉"*Brievenboek, Kerkboek van Formosa* (23 januari 1642 - 4 maart 1660)" - 這未出版的手稿 - 引證有關台灣荷治時期的資料。可說本手稿以台灣（1624-1662）荷蘭檔案資料和自我文獻（ego-documents）為主。荷治時期的資料共分三類：日誌、 議會決議錄和往來信件。本資料屬於〈台灣教務議會決議錄〉的文獻並提供未揭露且詳細描述的荷蘭社區及其生活方式。議會決議錄是目前保存〈台灣教務議會決議錄〉的重要 部分。議會決議錄是殖民當局之備忘記載，由此可洞悉當日所推行決策的具體緣由。教務會議為台灣荷蘭改革宗教會內部的治理機構，主要任務在調解信徒之間的糾紛，並指派傳教士到原住民村落推行教會事工。

為了顧及員工之宗教需求，荷屬聯合東印度公司(VOC)也派遣荷蘭改革宗 教的神職人員到東印度地區。荷蘭治台時期，神職人員大大活躍於台灣，並接掌 世俗公務。他們不只照顧公司員工和歐洲移民的生活，還積極向原住民傳福音。 為此，他們在原住民各村落中設立學校，成功地教導原住民閱讀與寫字。學者對 17 世紀荷蘭時期台灣社會的教育，及學校發展史的了解，主要基於日誌及調查報 告的內容，比較強調教育的行政制度。其研究固有重大價值，但是內容很少提及 當時社會對讀寫教育的施行，及對教法教訓的接受程度。〈信函譜、大員宗教會 書〉的豐富內容可讓我們知道，當時社會上對（宗教）教法及教訓所持有的態度。 手稿的翻譯除了提供新資訊，增進我們對荷蘭福爾摩沙基督教教會的了解之外， 也是認識當時荷蘭社區和他們生活方式的第一手資料。迄今，這些資料來源是有 限的。比如，一部 17 世紀民間流行的劇本(1663 年印刷)，包含兩位荷蘭人在台 灣當公私學校教師的對話錄，嘲諷學校教師和傳教士放浪的生活方式與道德態度。因為這是一篇虛構文章，屬於文學創作，這類小冊子的內容呈現現實的另一面。 反之，〈信函譜、大員宗教會書〉則有歷史價值，是一種重要的文獻，可彰顯文學 意象背後的歷史背景。

在文獻回顧中，這篇文章將公開 1642 年教會會議錄的翻譯。首先，筆者將手 稿放在脈絡下討論。〈信函譜、大員宗教會書〉是一篇教會文件，帶有 17 世紀特 別意義。乍看之下似隨筆閒談，但因為這是手稿的特質：即傳教士評論喀爾文教義精神中之社區道德情形。〈信函譜、大員宗教會書〉之大員宗教會書內容描述時 間為 1642 年至 1649 年。由佈局和架構可得知該手稿撰寫起始時間為 1642 年。接 下來幾年，分錄更具有架構性，舉例來說，每 3 到 4 個月，*censoram morum*（行為檢查）總被列為第一項目，且總結視查結果。

手稿本身也是一種特殊的歷史文件。我們處理的文本乃是極有代表性的宣教史料。這些教會相關文件由宣教師撰寫，旨在評論社群的道德風氣。其著重的目 標在於把「文獻轉變為歷史調查」用於研究問題的脈絡中。[14]此多元方法使我們草 擬出結論，不只是超越「時間常規」，更是個人訴諸於闡明不尋常和多樣的方法， 回應來自以上和人民有關的政策。在分析文件中，主題式文獻的重點將是焦點所在。初步的研究成果顯示，這些手稿呈現三項重點，提供三個主題參考架構（經 驗類別），使我們得以從中建構整個社群圖像。這些參考架構和當時重要事件記 錄、社會及經濟變動的觀察，還有對於人物的評價有所關聯。有關社會變遷的主 要資料出現於教育推展，以及基督教社群相關的記載。另一種可幫助我們建構社 群圖像的閱讀方法，乃是解讀宣教師撰寫的社會流動相關記錄、探訪傳導（krankenbesoekers），與東印度公司工作人員居留於台灣或者返回荷蘭或巴達維亞的記錄、即將搭船來台就任新職的探訪傳導的記錄，還有遠在荷蘭的妻子獲准前來台灣與丈夫團聚的議決案等記錄。此外，閱讀這些資料還能得知荷蘭人社區的情況，像是死亡情形、寡婦要求的補助款，還有依據子女人數及健康狀況來決 定撥付多少補助款等事項。

能使我們進一步描繪社區圖像的，是各種人士的遷移與流動，包括居於島上或返回母國及巴達維亞的傳教士、探訪傳導與東印度公司職員，以及正受雇前來的探訪傳導與獲准遠渡重洋的母國妻子等，而上述情形之文獻記載將有助於建構更完整的社區圖像。來自各地區的傳道者與學校教師之替換原因如下：死亡、疾病、素行不良等。透過文本中各項專業職務的異動，我們得以追蹤並觀察人員間 之流動情形。

就流動性的角度觀察，我們注意到這主要呈現在學校教師與探訪傳導之間。小會負責協調人事職務的流動，而流動的原因可從備忘錄中略知一二。1642-1649年間，職務流動的原因包括生病、死亡、行狀及對調職的要求，如希望由探訪傳 導調任為學校教師、政策顧問或士兵，反之亦同。有時候，是由小會強迫變更職 責。在國外的期間亦據契約而定，契約之終結影響流動性，因此我們發現有請求 返回巴達維亞或荷蘭的例子。這表示小會必須尋求其他人員取代。通常人員留置 超過約定期間，是因為欠缺替換人。有趣的是士兵角色，在先前研究，筆者提及他們需要接受一定程度之教育。[15]就識字角度觀之，他們需符合所謂的基本識字程度。

(14) 見 Watson, C.W. , *Of Self and Nation.* Honolulu: University of Hawaii Press. (2000).

(15) 賀安娟，〈荷蘭統治之下的台灣教會語言學——荷蘭語言政策與原住民認字能力的引進 (1624-1662)〉，《台北文獻》(1998)，直字第 125 期，頁 81-119。

Tibetan Buddhism in the Tainan Area: A Case Study of Two Karma bKa'rgyud School Monasteries·

Fabienne Jagou, Ecole française d'Extrême-Orient, Paris, France

Taiwan is fundamentally a religious country. Its inhabitants are very receptive to any kind of religion and many variants of humanitarianism. This exceptional tolerance towards religion is quite apparent and has been widely studied and analyzed. A new phenomenon appeared in recent years working to transform the Taiwanese religious landscape. Tibetan Buddhism is now flourishing in Taiwan. Tibetan and Chinese masters teach Tibetan Buddhism. Monks and nuns take Tibetan Buddhist vows. Lay people adhere to Tibetan Buddhism and enjoy being actors of a new form of humanitarian Buddhism. Thanks to a 2000 survey completed by Yao Lixiang, who was able to collect as much as sociological data as possible, we know the extent to which Tibetan Buddhism developed in Taiwan. Yao discovered more than 150 registered Tibetan Buddhist communities and that more than 500 Tibetan monks come to Taiwan every year, half of whom are permanent residents of Taiwan. Yao also discovered that the Karma bka' brgyud is the most represented Tibetan school in Taiwan. Fifty-two percent of the Tibetan Buddhist monasteries are based in Taipei and around 500,000 Taiwanese practice this form of Buddhism.(1) This changing religious landscape had drawn the attention of some Taiwanese scholars who have mapped out the broad historical development of Tibetan Buddhism in Taiwan.

---

(1) Yao Lixiang, "The Development and Evolution of Tibetan Buddhism in Taiwan," in M. Esposito ed., *Images of Tibet in the 19th and 20th Centuries* (Paris: Ecole française d'Extrême-Orient, 2008), p. 595.

With one exception, the authors of the articles and books written on this subject were Taiwanese. Most of these works bear titles that include the concept of "the development of Tibetan Buddhism in Taiwan" (*Taiwan Zang chuan fojiao de fazhen* 台灣藏傳佛教的發展) or attempt to present a general description of Tibetan Buddhism in Taiwan (*Taiwan Zang chuan fojiao* 台灣藏傳佛教). Two exceptions are articles written on specific aspects of the development of Tibetan Buddhism in Taiwan. One of these articles, written by Lo Wei-shu, studied the religion's development in southern Taiwan through the history of a particular monastery.(2) Another is Abraham Zablocki's article, which considers the political aspects of the settlement of Tibetan Buddhism in Taiwan.(3) Two more works, although they do not mention "the development of Tibetan Buddhism" in their titles are still concerned with it. The first of these, by Huang Ying-chie, is titled *The Timeline of Esoteric Buddhism during the Republic of China* (*Minguo mizong nianjian* 民國密宗年鑑).(4) The readers immediately know that this is a diachronic analysis. The other book is called *Tibetan Buddhism in Taiwan* (*Zang chuan fojiao zai Taiwan* 藏傳佛教在台灣) and the reader expects to read a history of the development of Tibetan Buddhism in Taiwan.(5)

These titles reveal that most of these studies analyze the same phenomena from the same roots, beginning with the arrival of Tibetan Buddhism in Taiwan, and concluding with the present situation. That means that the articles tend to be mostly historical (by telling the story of the arrival of Tibetan masters or Chinese lay people who were disciples of Tibetan masters) and sociological (by producing data). What is missing is the anthropological perspective. In short, the scholars exploring Tibetan Buddhism in Taiwan ask two main questions. What are the origins and development of Tibetan Buddhism in Taiwan? And, how to periodize the transmission of Tibetan Buddhism in Taiwan?

---

(2) Lo Wei-shu 羅娓淑, *Tainan Chongqing si de fazhan licheng yu Nan Taiwan Zang chuan fojiao fazhan guanxi yanjiu* 台南重慶寺的發展歷程與南台灣藏傳佛教發展關係研究 [The emergence of Tainan's Chongqing monastery and the development of Tibetan Buddhism in Southern Taiwan], *Zhonghua foxue xuebao* 中華佛學學報 [Journal of Chinese Buddhist Studies] 20 (2007), pp. 305–330.

(3) Abraham Zablocki, "The Taiwanese Connection: Politics, Piety, and Patronage in Transnational Tibetan Buddhism" in M. T. Kapstein ed., *Buddhism between Tibet and China* (New York: Wisdom Publications, 2009), pp. 379–414.

(4) Huang Ying-chie 黃英傑, Minguo mizong nianjian 民國密宗年鑑 [The Timeline of Esoteric Buddhism during the Republic of China] (Taipei: Quan fo wenhua chubanshe, 1992).

(5) It would be interesting to analyze the shift from the term 'mizong' to 'Zang chuan fojiao' to define Tibetan Buddhism in the context of the Taiwanese society.

According to these scholars, the development of Tibetan Buddhism in Taiwan may be classified into periods, either based on religious aspects or the political context in Taiwan.

For example, Chen Yujiao, who uses the religious context identifies two important periods: from 1949 to 1982 and from 1982 to 1988.(6) Others, like Yao Lixiang, weigh the religious or political contexts. First, she accepts the religious partition, but later established periods of diffusion according to important political changes that occurred in Taiwan.(7) Not atypically, she identified two periods of diffusion: from 1949 to 1987, then from 1987 to today. These two periods are called by the authors: the "previous diffusion" (*qian hongqi* 前弘期) and the "latter diffusion" (*Hou hongqi* 後弘期). The use of these terms presents a cultural link with the history of Tibet, since historians of Tibetan religious use these terms to periodize the history of Buddhism in Tibet.(8) The most recent article, written by Abraham Zablocki, proposes a slightly modified periodization with three periods—1949 to 1979, 1980 to 1997, and 1997 to today—by incorporating both religious and political aspects.

The religious periodization is clearly related to the presence of certain Tibetan masters in Taiwan. Khra'gu Rinpoche and Kalu Rinpoche came to Taiwan in 1980 or 1982.(9) Most important—and the current scholarship does not mention this—these masters taught Tibetan Buddhism in Tainan.

Others authors divided the history of Taiwan's Tibetan Buddhism with an eye to the evolution of Taiwanese political life. From 1949 to 1987, Taiwan was under dictatorial rule and martial law established by the Chinese Nationalist Party under Chiang Kai-shek (1887–1975). During this period many religions could not be openly practiced and groups had to be secretive about their existence and activities. From 1987 until today, martial law ended and political opposition was allowed under the presidency of Chiang Ching-kuo (1910–1988). This opened up a process of democratization put

(6) Chen Yujiao 陳玉蛟, "Taiwan de Xizang fojiao" 台灣的西藏佛教 [Tibetan Buddhism in Taiwan] Xizang yanjiu lunwenji 西藏研究論文集 3 (2000), pp. 105–117.

(7) Yao Lixiang 姚麗香, "Zangchuang fojiao zai taiwan fazhen zhi chubu yanjiu" 藏傳佛教在台灣發展之初步研究 [Preliminary Study of the Development of Tibetan Buddhism in Taiwan], Foxue janjiu zhongxin xuebao 佛學研究中心學報 [Journal of the Tibetan Buddhism Study Center] 5 (2000), pp. 313, 327.

(8) Tibetan Buddhist historians used these periods to classify the development of Tibetan Buddhism within Tibet. The first period of diffusion refers to around 650 to the ninth century, while the second one is considered to be from the twelfth century to today. Chinese historians use the same Chinese characters to translate these periods.

(9) For example, Huang, *Minguo mizong nianjian*, pp. 269–279 and Chen, "Taiwan de Xizang fojiao," p. 109.

into motion by President Lee Teng-hui (1923–) and his successors. That political democratization was evident in many areas of life, including religion, which flourished.

Zablocki divides the historical development of Tibetan Buddhism in Taiwan into three periods: the "Mainlander transmission" (1949–1979), the first "Tibetan exile transmission" (1980–1997), and the second "Tibetan exile transmission" (1997–present). He is not alone in considering the arrival of Tibetan masters in Taiwan as a key turning point in the development of Tibetan Buddhism in Taiwan. His third period begins with the first visit of the Dalai Lama to Taiwan in 1997.(10) He argues that since the first visit of the Dalai Lama, Tibetan Buddhism bloomed all over Taiwan. But, he definitely places this visit and his analysis on political grounds and does consider the religious aspects of the recent flourishing of Tibetan Buddhism. At the same time, he encounters difficulties by giving this third period the same name as the second period: "Tibetan exile transmission."

Whether we agree or not with these proposed classifications of the historical process of the development of Tibetan Buddhism in Taiwan, labelling each period with a single proper name is difficult. None of the name looks quite appropriate. To speak about a "previous" and a "latter" diffusion, or of a "mainlander" and then "Tibetan exile" transmission is much too restrictive. The "previous" and the "latter" diffusion in Tibetan religious history are connected to the arrival of new Buddhist masters from India and the founding of new schools and monasteries, suggesting that these schools stopped being propagated between the two periods (tenth and eleventh centuries). In Taiwan, the diffusions all took place after 1949 and were accomplished by both Tibetan and Chinese masters, although mainly by Chinese. The so-called "latter diffusion" in the Taiwanese context is marked by the arrival of more Tibetan masters who have been invited by Chinese masters teaching Tibetan Buddhism in Taiwan. The recycling of period names from Tibetan history is not very revealing.

Meanwhile, speaking about "Mainlander" or "Tibetan exile" transmission is not very clear either. The Tibetans Zablocki identifies as "exiles" are apparently those who left Tibet after the Chinese conquest in 1959, but what to think about those who arrived in 1949–1950s? Are not they also exiles? On another part, the 'Tibetan exile transmission' does not end the 'Mainlander transmission' and both coexisted in Taiwan. Finally, the third period should have been called "the dGe-lugs-pa transmission' because

(10) The Dalai Lama visited Taiwan three times, in 1997, 2001, and 2009.

it clearly coincides with the visits of the Dalai Lama and the establishment of institutions to invited dGe-lugs-pa monks to Taiwan. However, this third period of transmission of Tibetan Buddhism also welcomed Tibetan masters, coming from China, and who are not considered in these studies.

Whatever periodization is arrived at to define the transmission, authors noticed two things as central to the development of Tibetan Buddhism in Taiwan: the arrival of Tibetan masters into Taiwan (beginning around 1980) and the ending of martial law in 1987. Chronologically, the invitation of Tibetan masters to Taiwan came first. Scholars failed to notice that these Tibetan masters were invited to teach in Tainan, focusing instead on the individual masters who came to Taiwan rather than the source of the invitation.

Huang Hui-li and Lo Wei-shu recently published articles related to the development of Tibetan Buddhism in Tainan.(11) Huang Hui-li tried to understand why Tibetan Buddhism flourished in Tainan by examining the context, while Lo Wei-shu looking at the situation in one location—the Chongqing monastery (重慶寺). Huang Hui-li evaluates the broad situation of Tibetan Buddhism in the Tainan area while Lo Wei-shu takes as central point of analysis the Chongqing monastery and the will of its administrator in trying to make it a lively place to worship. Lo Wei-shu also discusses the importance of the role held by Elder Gongga, while also emphasizing the involvement of administrators in the Chongqing monastery in cultivating a space for Tibetan masters in 1980s.

Regarding the current situation in Tainan, Huang Hui-li understands the fundamental role played by two Chinese masters in two Sino-Tibetan monasteries—Elder Gongga (貢噶老人), master of the Gongga monastery(貢噶寺廟) from the 1980s and sLob-dpon Rinpoche (Chinese: *Luoben Tianjin renpoqie* 洛本天津仁波切), the master of the Gama-gaju monastery (噶瑪噶居寺; Tibetan: Karma bKa'rgyud-dgon-pa) in Tainan's

(11) Huang Hui-li 黃慧琍, "Zang chuan fojiao zai Tai fazhan chutan –– yi Tainan diqu de Zang chuan fojiao tuanti wei yanjiu duixiang" 藏傳佛教在台發展初探—以台南地區的藏傳佛教團體為研究對象 [The First Research of Tibetan Traditional Buddism" Development—Base on the Tibetan Tradition Buddhism" group in Tainan area] (Ph.D. diss., National University of Tainan, 2008). The research in this dissertation led to two articles: "Tainan diqu Zangchuan fojiao (xue) tuanti de fazhan tezhi" 台南地區藏傳佛教（學）團體的發展特質 [Characteristic developments of the Tainan Tibetan Buddhist School Community], Nanying *wenxian* 南瀛文獻 3 (2004), pp. 170–180; "Zangchuan fojiao zai Tainan" 藏傳佛教在台 [Tibetan Buddhism in Taiwan] *Nanying wenxian* 南瀛文獻 2 (2003), pp. 132–145.

(11) Luo, *Tainan Chongqing si de fazhan,* pp. 305–330.

Zuozhen District (左鎮).

However, we must keep in mind that sources about these two Tibetan monasteries are different. Regarding Gongga, biographies written from the oral transmission done by Gongga herself and magazines published directly by her monasteries are available. On the contrary, no biography and no news leaflets exist about sLob-dpon Rinpoche and our research is dependent on the monastery Web site and available interviews.

Using these published materials and fieldwork, this paper will analyse Tibetan Buddhism in Tainan in two successive stages. The first one will be an analysis of what we know about the venues of Tibetan masters in Taiwan in the 1980s. The second one will be a survey of the recent establishment of two monasteries built in the Tibetan style in the Tainan area and their influence on the development of Tibetan Buddhism, with major consideration of the influence of Tainan's social context.

Venues for Tibetan Masters in Tainan in the 1980s

Tainan was home to Tibetan Buddhism from the 1960s and two of the biggest active Taiwanese Tibetan monasteries were built in Tainan. There are some reasons for this.

First, it seems clear that Tainan was just the right place for Tibetan Buddhism to take root. Tainan was the administrative center of Taiwan under the Qing empire—before Taipei replaced Tainan as capital after 1887—and was the place where Buddhist monasteries were built during that period. The Zhuxi Temple (竹溪寺), the Goddess of Mercy Temple (觀音講寺) and the Fahua Temple (法華寺) were some of these. It is not a coincidence if the first Tibetan esoteric Buddhist teachings given by the lay Buddhist Elder Gongga in the 1960s occurred in several of these temples built during the eighteenth century. The infrastructure was already there in Tainan. It seems also as the data collected in the 1970s that, in the 1960s, 55 Buddhist monasteries were in Tainan City (64 if Tainan County is included), coexisting with around 450 other temples, shrines, and other religious places.(12) Tainan appears to be a place where religious can flourish.

(12) Zheng Zhenhuang 鄭振煌, "Xian min tongsu zongjiao xinyang zhi yanjiu." 縣民通俗宗教信仰之研究 [Study of popular religion at the county level] *Nanying wenxian* 南瀛文獻 17 (1972), p.11；Chu P'ao-tang 朱寶唐, "Buddhist Organizations in Taiwan." *Chinese Culture* 10:2 (1969), 100–105; Zheng Zhenhuang gives the total figure of 425 while Guo Jinsa gives the one of 465, cf. Guo Jinsa 郭金灑, "Tainan xian di san ci simiao zong deng ji." 台南縣第三次寺廟總登記 *Nanying wenxian* 南瀛文獻 19 (1974), p. 118.

At first glance, it does not seem that a link existed between the Mahayana Buddhism taught within these Tainan Buddhist monasteries and Tibetan esoteric Buddhism. According to Chu P'ao-tang, the sub-school Caodong (曹洞) from the school of Chan (禪) was particularly present in Tainan in the 1970s and 1980s.(13) But, a connection looks plausible with the exercising of Japanese esoteric Buddhism following the Japanese occupation of Taiwan in 1895. Japanese Buddhism has several esoteric schools that were active in Taiwan during the Japanese colonial period, and Taiwanese, in particular people from Tainan, joined these Japanese esoteric school teachings. The first monastery built for Gongga in Taipei was constructed in the style of a Japanese temple. It was only later that the monastery adopted the architectural style of a Tibetan monastery. The departure of the Japanese after 1945 left a spiritual vacuum in esoteric Buddhism that Tibetan Buddhism came to fill.

Looking at this history suggests that people from Tainan were very receptive to the esoteric forms of Tibetan Buddhism that confer powers to the believers.

Another perspective on this question takes into account that Tainan is a city where traditional Chinese religions and superstitious beliefs are well-preserved and still practiced compare, in contrast to cities such as Taipei or Kaohsiung. From this point of view, it is also possible that this tolerance towards Chinese religions and practices leaves no place for a foreign religion such as Tibetan Buddhism. This seems to be the case when we analyze the data collected by Yao Lixiang about the number of Tibetan Buddhist centers within Taipei, Kaohsiung, and Tainan.(14) Yao's data reveals that no new Tibetan centers opened in Tainan between 1988 and 2000 and that Tainan is the area where Tibetan Buddhism is relatively poorly represented with only seven sites. However, it is not clear how or where she includes the two Taiwanese Tibetan monasteries built in the 1990s. These two huge monasteries also point to the existence of a community of Tibetan Buddhism practitioners in Tainan. Although it is possible that these monasteries were built in Tainan because the land is more affordable than in northern Taiwan.

In any case, Tainan's lay practitioners and Taiwanese masters were deeply involved in and contributed to the settlement of Tibetan Buddhism in Tainan. Without these people's initiative and labours, Tibetan Buddhism would not be present in Tainan today.

---

(13) Chu P'ao-tang, "Buddhist organizations in Taiwan," p. 110.
(14) Yao, "Fojiao zai taiwan fazhen zhi chubu yanjiu," p. 123.

The Tainan Buddhist community—monks and laypersons—were very active in the 1950s and 1960s. For example, in 1953, Chinese Buddhist masters transferred the full-precepts in Three Platforms to disciples in the Daxian monastery (大仙寺) in Tainan County.(15) Buddhist organizations were one of the first beneficiaries of the impressive economic development in the 1960s and 1970s. Some Tibetan Buddhist practitioners believe that they have been blessed by achieving wealth and would like to reimburse their riches to the Buddha as a way to think the gods for their good fortune and secure their wealth.

The Tainan Buddhist community has a clergy but it mostly made up of lay gentry. In the 1960s, two lay Buddhist practitioners—Mo Zhengxi (莫正熹) and Tong Bingqing (童炳清)—invited Elder Gongga to teach Tibetan Buddhism in Tainan. From then on, "Elder Gongga became the pioneer in teaching Tibetan esoteric Buddhist teachings in Tainan."(16) She was a lay Buddhist practitioner herself, who received Tibetan esoteric Buddhist teaching from a Tibetan master in the 1940s while she was in China's Sichuan Province.(17) She left China in 1958, reaching Taiwan after living for a while in Hong Kong. In Taiwan, she was invited by another lay practitioner who became her main benefactor in Taipei and help her build her monastery there.(18) In Tainan, however, Mo Zhengxi and Tong Bingqing became her benefactors. Both of them were very well-known within the Buddhist community of Tainan and they went through the Tainan Branch of the Buddhist Association of the Republic of Taiwan to invite Gongga to come to Tainan. This connection, with the local lay Buddhist practitioners, was the key to developing Tibetan Buddhism in Tainan. Mo and Tong became very active in supporting Gongga venues. Thanks to their commitment to the Buddhist community they were welcomed to organize the esoteric teachings within the Zhuxi Temple and the Goddess of Mercy Temple, two of the most ancient and prominent Mahayanist monasteries in Tainan.(19)

---

(15) Shih Heng-Ching, "Buddhist Spirituality in Modern Taiwan," in Takeuchi Yoshinori ed., *World Spirituality: An Encyclopedic....* Volume 9. *Buddhist Spirituality, Later China, Korea and the Modern World* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1999), p. 420.

(16) Huang "Zang chuan fojiao zai Tai fazhan chutan," p. 51.

(17) About the experience of Elder Gongga in Tibet's Khams province, see her testimony Bai yun jian de chuanqi 白雲間的傳奇 [Legends of White Clouds], 7th edition (Taipei : Zhengfa yan 正法眼, 2002).

(18) Interview with Li Mingwei, September, 2010.

(19) This point is evident when you see the pictures that were exposed in the Chongqing monetary. On these pictures, Tong Bingqing appeared like the closest follower of Elder Gongga and as her successor.

The first teaching was given by Gongga in 1960 and considered the transfer of conscience (*Powafa* 破瓦法), which was one of the most elitist among the various esoteric Tibetan Buddhist teachings. During ten days, hundreds of people came to follow this teaching.(20) During the 1960s, Gongga went to Tainan every year for ten-day sessions, while remaining based in her monastery in Taipei.(21)

The Zhuxi Temple and the Guanyin Teaching Temple were soon abandoned. A disagreement occurred between Tong and Master Quanmiao (全妙法師), from the Zhuxi monastery. According to some of Gongga's disciples, Quanmiao first supported esoteric teachings within his monastery and became a disciple of Gongga. However, a controversy emerged about the practice of Buddhism. Tibetan Buddhism includes meat and sometimes alcohol within its rituals while Chinese Buddhism only accepts flowers or fruits as offerings to the Buddha. Moreover, Chinese Buddhists are vegetarian following the precept that to eat meat requires killing animals, which is forbidden. Many of Tainan's Buddhist practitioners were shocked by the practice to using meat for certain rituals and the eating of meat by some Tibetan Buddhists. Many in Tainan's Buddhist community believed that Tibetan rituals defiled the Buddhist monasteries where these rituals took place. Quanmiao decided to ban the practice of Tibetan esoteric rituals within the Zhuxi temple.(22) Quanmiao perspective on this controversy is different. According to him, the rivalry between Tong and Quanmiao developed because Quanmiao was the first assistant to Gongga during lectures, a position that Tong coveted.(23)

However, in 1969, Wang Tian'en (王天恩)—famous in Tainan—became a disciple of Gongga. At that time, he administered Chongqing monastery, one of the Buddhist monasteries built in Tainan in the eighteenth century. This monastery, however, is very small compared to Zhuxi Temple and cannot be enlarged due to its location within the city of Tainan. This is probably the reason why Wang has never gain much attention

(20) Huang, "Zang chuan fojiao zai Tai fazhan chutan," p. 52; Luo "Tainan Chongqing si de fazhan," pp. 316–317 ; interview with a disciple who has participated to this teaching, summer, 2010.

(21) Interview with Weng Hanshi, disciple of Elder Gongga, July 5, 2012.

(22) An author from the 1980s mentions that while he was visiting the Zhuxi Temple, he "visited a monk who practiced Tantric Buddhism in Zhuxi Temple at Tainan and told him that there were no more than two monks practicing Tantric Buddhism in Taiwan at the present time," cf. Fu-Ch'üan Hsing, *Taiwanese Buddhism and Buddhist temples* (Taipei: Pacific Cultural Foundation, 1983), pp. 9, 31.

(23) *Cangsang huiyi lu* 滄桑回憶錄 [Vicissitudes of Life] 7. I thank Cody Bahir for the transmission of this source which gives the point of view of Master Quanmiao.

from the Buddhist community. At the end of the 1960s, the Chongqing monastery was almost abandoned by its followers. Lacking funds for repairs, the monastery was almost physically destroyed.(24) Wang decided then to transfer the operation of the Chongqing monastery to Gongga.(25) It was a way to revive the monastery and to create a permanent venue for Gongga to teach from. From then on, the Chongqing monastery was known as a Tibetan Buddhist monastery by Tainan's Buddhist community. Followers of Gongga from Kaohsiung or Chiayi came there to attend her teachings. Gongga was unable to remain permanently in Tainan, due to her monastery in Taipei and because she liked to make retreats. She appointed Tong Bingqing to be the administrator of the Chongqing monastery. From then on, thanks to the various activities of Tong, such as helping people with Buddhist practices and attending funerals to read scripture, the Tainan Tibetan Buddhist community stabilized and grew. Tong was also very friendly and organized vegetarian buffets to share within the vicinity of the monastery after religious practices.(26) Adopting vegetarianism was one of a handful of concessions made to Mahayana habits.

More importantly, a legal structure was created within the Chongqing monastery to settle Tibetan Buddhism in Tainan definitively. That was the Congregation of Buddhist people for the Buddhist Center of the Karma bka' brgyud School of the Tainan city in Taiwan (*Caituan faren Taiwan sheng Tainan shi Gama Gaju falun zhongxin* 財團法人台灣省台南市噶瑪噶舉法輪中心). A new place of worship was then open to Gongga, and the entire Tibetan Buddhist community, in Tainan.(27)

Apparently, at that time, during the 1960s and 1970s, no other Tibetan Buddhist master, either from Chinese or from Tibetan origin, came to Tainan to teache. Gongga was the sole exception and she was from the Karma bka' brgyud School. The Chongqing monastery became also the headquarter of the Commission of the Taiwanese Karma bka' brgyud School (*Taiwan gama gaju weiyuanhui* 台灣噶瑪噶舉委員會). This commission was responsible for the invitation of Tibetan masters to Taiwan. Indeed, it seems that Gongga had very good relations with the Chinese government and especially with the Mongolian and Tibetan Affairs Commission. That helped the venues for Tibetan masters in Taipei and Tainan. However, we still know very little about these

(24) Luo, *Tainan Chongqing si de fazhan*, p. 315.
(25) Ibid., p. 318.
(26) Huang, "*Zang chuan fojiao zai Tai fazhan*," pp. 53–54.
(27) Interview with Wu Mianhui, September, 2010.

relationships.

A decisive event in 1980s helped expand the influence of Gongga within the Buddhist community of Tainan. Until 1980, Gongga was a lay Buddhist practitioner. In 1980, while she has not met with Tibetan masters since the second half of the 1940s, she decided to go abroad to meet with the 16th Karmapa (1924–1981). She went to the United States and took her monastic vows with the 16th Karmapa. From then on, she invited Tibetan masters to come to her centers in Taipei and Tainan. It is not very clear if these first Tibetan masters to come to Taiwan went to Taipei or not. Lo Wei-shu's opinion is that the Commission of the Taiwanese Karma bka' brgyud School based at the Chongqing monastery initiated these invitations. As such, she considers that the Tibetan masters went to Tainan directly without staying in Gongga's Taipei monastery.(28) Most probable is that they both were involved with these invitations and no doubt the warm relationship between Gongga and the Chinese government was very important in initiating connections with the exile Tibetan world.

Beginning in the 1980s, the most famous Tibetan masters from the Karma bka' brgyud School went to Tainan. Khra 'gu Rinpoche, born in 1933, was the first Tibetan master to come to Taiwan in 1980. He is an accomplished master and is now the senior tutor of the Karmapa U rgyan 'Phrin las rdo rje (1985–). Zhwa-dmar-pa, born in 1952 was recognized by the 16th Karmapa. Khra 'gu Rinpoche recognized Phrin las mtha' yas-rdo-rje (1983–) as the 17th Karmapa. The arrival and short stay in Tainan of many Tibetan masters contributed to the development of Tibetan Buddhism in Taian. Some of these include: Ka lu Rinpoche (1905–1989); bsTan-dga' Rinpoche (1933–2012); Sangs-rgyas-snyan-pa Rinpoche (1964–), Drung-ram-rgyal-sprul Rinpoche (1968–); Tai-si-tu Rinpoche (1954–); 'Jam-mgon-Kong-sprul Rinpoche (1954–1992); and rGyal-tshab Rinpoche (1954–). Some of these masters, such as Kalu Rinpoche and Khra'gu Rinpoche, created their own Buddhist centers. The first teaching given and first completed ritual was the consecration of the chapel dedicated to Red Avalokiteśvara.(29)

It is clear also that this new stage in the development of Tibetan Buddhism in Tainan benefited from the relaxation of Taiwan's policies during democratization.

(28) Luo, *Tainan Chongqing si de fazhan*, p. 320.

(29) Red Avalokitesvara, usually translated to *Ocean of Conquerors* (Tibetan: chen re zi rgyal ba rgya mtsho. Sansk.: Jinasagara), is a meditational deity of the Karma bKa'rgyud School, originating from the "Revealed Treasure" tradition of the rNying ma School. This meditational deity has many different forms.

During the 1980s, new religions flourished in Taiwan.(30) Another important point is that before the 1980s, Tibetan Buddhism depended on lay Buddhist masters, but from the 1980s Tibetan masters became the center of developing Tibetan Buddhism in Tainan. Other Tibetan Buddhist schools began to flourish in Tainan. The Sa-skya School and the rNying-ma School developed, but not as much as the Karma bKa' brgyud School. We have to admit that Gongga's personality and the fact that she was able to speak Chinese (but not Taiwanese) made her teachings easier to follow. The question of language of communication is still very important, as I have noticed on several occasions(31) Gongga, at the beginning of her settlement in Tainan, spoke Chinese and she was surrounded by disciples who could speak Mandarin and Minnan hua (like Tong Bingqing). That was very helpful from the beginning and many of her disciplines noticed this. The Tibetan masters who came to Tainan (or more broadly to Taiwan) today do not speak Chinese because they come mostly from Nepal. They are able to transmit benedictions and teachings and to perform rituals. However, it is difficult to say what will happen to the understanding and practice of these teachings because it is often difficult for Tibetan masters and their disciplines in Tainan to communicate.

Monasteries Built in Tibetan style in the Tainan Area

Since the beginning of the 1980s, Elder Gongga's monastery in Taipei and her center in Tainan changed their names. Both began to be called Karma Triyana Dharmacakra Center (*Taiwan sheng gama gaju sansheng falun zhongxin* 台灣省噶瑪噶舉三乘法論中心).(32) From then on, we can consider that these centers became part of the network of Karma bKa' brgyud School monasteries around the world and were no longer the exclusive monasteries of Gongga. Although, it is clear from the Tibetan Buddhist tradition that Gongga remained the founder and the head of these centers. These places became crucial in the development of Tibetan Buddhism in Taipei and in Tainan. Following the development of Gongga's centers and her contribution to Tibetan Buddhism, the number of her disciplines grew. Her circle soon decided to build a monastery with the financial help of these practitioners. This monastery was the first to

(30) Evelyne Micollier, "Recomposition des faits religieux et tensions identitaires à Taiwan : L'exemple de la 'nouvelle religion' Yiguan dao" *Perspectives Chinoises* 48 (1998), p. 41.

(31) I have been able to see that Nepalese monks or masters do not intermingle with disciples from Tainan, not only because of the respect due to the monks and masters, but also because they cannot communicate.

(32) The monastery of Gongga, built in 1960, was called Gongkar Monastery then (Gongga Jingshe 貢噶精舍).

be built in the Tibetan style in Taiwan and in Tainan, completed in 1992. From then on, the Gongga follower's community met both at the Chongqing monastery and the Gongga monastery (Gongga *si*), as the Tibetan style monastery is called. I met some of Gongga close disciples, (now quite old), while I visited the Chongqing monastery. They treated the monastery like their home and showed me many pictures of Gongga, her main disciple Tong Bingqing, and of the full Buddhist lay practitioners of the old times, still hanging on the walls. Although the temple presented a syncretic faith, a very simple place of worship was still dedicated to Elder Gongga. While presenting this paper at a 2012 conference, I asked about the fate of this place of worship while the Chongqing monastery was under restoration. In 2013, I again visited the monastery which has been renovated and where every artifact looks brand new. The arrangement inside the monastery has been totally revised. The small place of worship dedicated to Elder Gongga, which was on the left of the Goddess of Mercy (Guanyin) does not exist anymore. The small shrine with *Om mani padme hum* written on it still exist and has been placed in front of the Goddess of Mercy statue and supported many statues from different persuasions. Although the portrait of Gongga is honored in front of the same statue, this portrait is intermingled with others. We can say that the Chongqing monastery is definitely a Gongga monastery and belongs to her history, but which has kept the multi-religious aspects it had since its founding. While I was there in August 2013, the same elderly woman took care of the monastery and, as a disciple of Gongga, revealed the affiliation of Gongga with the monastery. Despite this, Gongga's belongings are not intermixed with others, testifying to her fading position with the Chongqing monastery, due to her absence and the construction of a new monastery in Anping District.

The 1980s were very important years for Tibetan Buddhism in Tainan. Gongga was no longer the only one Tibetan Buddhist leader active in Tainan. A new master appeared in the person of Taiwanese, considered from childhood as a medium (*jitong* 乩童). In 1984, according to his monastic documents, he was called Master Dianzhen (滇真導師). At that time he was 25 years old. It is not very clear how this Taiwanese man, named Wei Chengxiang (魏呈祥) in his civilian life, got the lands where he built a small hut. He lived there in poverty. Interested in Buddhism, he began to take refuge with a Mahayana master and later with Elder Gongga, afterwards he followed an esoteric

teaching with Khra'gu Rinpoche in Kaohsiung.(33) In 1986, he decided to build a Buddhist monastery there, and founded an association for the purpose of constructing the monastery. This became the Gama gaju monastery (噶瑪噶居寺). He became a monk in 1988. In 1991, he was officially recognized by the Zhwa-dmar-pa Rinpoche (1952–), one of the three major disciples of the 16th Karmapa (1924–1981), as the reincarnation of a Tibetan master (1880–1948) who was a disciple of the 15th Karmapa (1871–1922). Dianzhen was invested with this title in the main monastery of the Karma bka' brgyud School in Sikkim in 1991. He was again enthroned in his own monastery in Taiwan in 1992.(34) Since then, he is known under the name of Luoben Tianjin renpoqie (洛本天津仁波切, Tibetan: sLob-dpon-bsTan'dzin Rinpoche, abridged as sLob-dpon Rinpoche).(35) He has begun to create monastic communities within his monastery and has numerous followers. When he directs rituals or ceremonies he draws believers from many parts of Taiwan. Some of his major benefactors live in Taipei. sLob-dpon Rinpoche is very famous in Taiwan and especially in the Tainan area thanks to his magnificent monastery and the force of his personality.(36) His past as a medium probably helps him to be revered by a lot of people. He is also able to speak both Mandarin and local Taiwanese dialects, helping him communicate directly with his disciples. He and his community of lay disciples are also very involved in social welfare. The government has asked for his assistance on special projects, such as drug abuse prevention program targeting youth in April 2001.

No doubt the presence of sLob-dpon Rinpoche helps keep Tibetan Buddhism active in Tainan. However, he has been accused of being an impostor and another man from Tainan claims to be the true reincarnation. He has also been criticized because he supports the Karmapa recognized by Zhwa-dmar pa Rinpoche. This quarrel over which one of the Karmapa masters a monastery supports has divided the Karma bka' brgyud School since the 1990s. Now two positions are held. Either a Tibetan master from the Karma bka'brgyud School—whatever his nationality is and wherever his monastery is—supports the Karmapa recognized by the Tai situ and the 14th Dalai Lama or,

(33) Huang, "Zang chuan fojiao zai Tai fazhan chutan," p. 57.
(34) Ibid. Some considered the Gama gaju monastery a monastery for "Esoteric Tibetan tainted with local culture" (*Zangmi bentuhua* 藏密本土化), cf. Yao, *Zang chuan fojiao zai Taiwan fazhan*, p. 327.
(35) He is also known as *Kaishan shangshi* 開山上師.
(36) Interview with sLob-dpon Rinpoche, 2008. Interview with Ani Zangmo karma, one of his disciple, 2008 and 2009.

alternatively, supports the Karmapa recognized by the Zhwa-dmar-pa Rinpoche. This is the subject of an open conflict. As sLob-dpon Rinpoche has been recognized by Zhwa-dmar-pa Rinpoche, he has no choice but to follow his lead.(37)

This conflict, which divides the school globally, is especially acute in Tainan because the Gongga monastery accepts the legitimacy of the Karmapa recognized by Tai Situ and the 14th Dalai Lama. So, these conflicts undermined the development of Tibetan Buddhism in Tainan and worked to give the religion some bad press. Neither Elder Gongga's followers nor sLob-dpon Rinpoche's disciples discussed this matter in interviews.

Gongga's disciples, despite the death of their master, remain very active. They also built a monastery in the Tibetan architectural style in the vicinity of Tainan city which knows many new arrangements these last years with the building of a museum dedicated to Elder Gongga, a library, and a huge prayer hall on its first floor. And now, Tainan is still home to the only two Tibetan Buddhist monasteries constructed in the Tibetan style.

Conclusion

Both monasteries discussed in this study are very active inviting Tibetan masters from abroad (mainly from Nepal) and in organizing rituals. Also, both carry the responsibility for developing Tibetan Buddhism in Tainan. However, both bring different characteristics that will shape the future development of the religion.

In the case of the Gama-gaju monastery, the master, sLob-dpon Rinpoche, is still young (52 years old) and has 22 years of experience in Taiwan. With sLob-dpon Rinpoche a new lineage, with a master from Tainan as a third reincarnation, has been created in Tainan.(38) The question of his succession has not been resolved or even brought up. In the case of the Gongga monastery, Elder Gongga was a Chinese lay practitioner who received Tibetan teachings from a Tibetan master. Her claim to lineage legitimacy was pedagogically rooted. For her the question was how to transmit Buddhist teaching, not a question of reincarnation. The question around her succession less clear. Shall her disciples wait for her reincarnation, as some of them would like? While some

(37) U-rgyan'phrin-las-rdo-rje (born in 1985) was recognized by the Tai Situ and the 14th Dalai Lama in 1990 while 'Phrin-las-mtha'yas-rdo-rje (born in 1983) was recognized by the Zhwa-dmar-pa in 1994.

(38) Only three Taiwanese have been recognized as reincarnation of Tibetan masters.

hold out hope for news of the discovery of her reincarnation, her monasteries are managed by two of her young disciples. Both of these disciples and "managers" have their own approaches and disciples have begun to develop differences and divisions. Some disciples in Taipei told me they no longer visit the Gongga teaching temple in Taipei and prefer to attend ceremonies in the Gongga monastery in Tainan.(39) Their reason is that the monastery in Tainan is seen as more open to various Buddhist practices, especially to Chinese or Taiwanese Mahayana Buddhism. As such, the Tainan monastery seems to incarnate the future of Elder Gongga teachings.

Despite the many differences between the two 'lineages' belonging to the Karma bka' brgyud School that established monasteries in the Tainan area in regards to history, ethnicity, language, and teachings, both contribute to the development and settlement of Tibetan Buddhism in Tainan. There are many ways to benefit the Dharma (the teachings of the Buddha) either by spreading it or contributing to it. The fact that both monasteries are from the Karma bka' brgyud School is interesting. Indeed, in the 1980s, the masters of this School travelled extensively and opened Buddhist centers and monasteries around the world. The rNying-ma School was there also and some centers were created in the 1980s in the Tainan area. The origin of this rNying-ma settlement is the same as for that of Elder Gongga's settlement. Its first Han teacher was a lay Buddhist practitioner who had received Tibetan esoteric teachings from a Tibetan master and later invited Tibetan masters from his School to come to teach to Taiwan.(40) The dGe-lugs School, to which the Dalai Lama belongs, for example, was not involved in this dynamic trends toward establishing branches in Taiwan, probably for political reasons.(41) The Sa-skya School did not develop very well either. Reasons can be found within the training required by these two Schools (dGe-lugs and Sa-skya). These two schools are the most intellectual of the Tibetan Buddhist schools and the intensive study of the Buddhist texts are fundamental to those schools. These two schools are also very strict about the transmission of esoteric teachings and only a few selected disciples can have access to them. In comparison, the Karma bka'brgyud School has her own

(39) Interview with disciples, July 2012.

(40) Liu Rui-Zhi (劉銳之, 1914–1997) was the disciple of rDo rje gcod pa (1874–?) and was at the origin of the foundation of the Padma Wood Ling on the Vajrayana Mountain, close to Tainan (*Tainan Nanhua mizong shan dayuanman miao* 台南南化密宗山大圓滿廟) which began construction in 1991 and was completed in 2001.

(41) At that time, relationship between dGe lugs School members and Exile Tibetan Administration officials with Taiwanese officials were forbidden.

advantages. Its masters were well accustomed to travel and teach Buddhism in front of a multicultural audience and their teaching was not so dependent on study and more practical than the one proposed by the dGe-lugs and Sa-skya Schools.

Bibliography

Chen, Youxin (陳又新)

2001 "Zangchuang fojiao zai Taiwan." In Zheng Zhenhuang ed.,〈藏傳佛教在台灣〉[Tibetan Buddhism in Taiwan] in *Renshi Zang Chuan Fojiao*《認識藏傳佛教》[Understanding Tibetan Buddhism]. Taipei: Huiju, pp. 47–59.

Chen, Yujiao (陳玉蛟)

2000 "Taiwan de xizang fojiao"〈台灣的西藏佛教〉[Taiwan's Tibetan Buddhism]. X*izang Yanjiu Luwen Ji*《西藏研究論文集》[Tibetan Studies Proceedings] 3: 105–117.

Chu, P'ao-tang.

1969 "Buddhist Organizations in Taiwan." *Chinese Culture.* 10 (2): 98–132.

Fu, Ch'üan Hsing.

1983 *Taiwanese Buddhism and Buddhist Temples*. Taipei: Pacific Cultural Foundation.

Guo, Jinsa (郭金灑)

1974 "Tainanxian disanci simiao zong dengji"〈台南縣第三次寺廟總登記〉*Nanying Wenxian*《南瀛文獻》[Nanying Literature] 19: 118–157.

Huang, Hu-li (黃慧琍)

2003 "Zangchuan fojiao zai Tainan"〈藏傳佛教在台灣〉[Tibetan Buddhism in Taiwan]. *Nanying Wenxian*《南瀛文獻》[Nanying Literature] 2.

2004 "Tainan diqu Zangchuan fojiao (xue) tuanti de fazhan tezhi"〈台南地區藏傳佛教(學)團體的發展特質〉[Characteristic developments of the Tainan Tibetan Buddhist School Community]. *Nanying Wenxian*《南瀛文獻》[Nanying Literature] 3.

Huang, Ying-chie (黃英傑)

1992 *Minguo Mizong Nianjian*《民國密宗年鑑》[The Timeline of Esoteric Buddhism during the Republic of China]. Taipei: Quan fo wenhua chubanshe.

Long, Zhaoyu (龍昭宇)

2002 *Baiyun Jian de Chuanqi* 《白雲間的傳奇》[Legends of White Cloud] Seventh Edition. Taipei: Zhengfayan.

Luo, Weishu (羅娓淑)

2007 "Tainan Chongqing si de fazhan licheng yu nan Taiwan zang chuang fojiao fazhan guanxi yanjiu"〈台南重慶寺的發展歷程與南台灣藏傳佛教發展關係研究〉[The emergence of Tainan's Chongqing monastery and the Development of Tibetan Buddhism in Southern Taiwan]. *Zhonghua Foxue Xuebao*《中華佛學學報》[China Buddhist Journal] 20: 305–330.

Micollier, Evelyne.

1998 "Recomposition des faits religieux et tensions identitaires à Taiwan : L'exemple de la « nouvelle religion » Yiguan dao." *Perspectives Chinoises* 48: 41–47.

Shih, Heng-Ching.

1999 "Buddhist Spirituality in Modern Taiwan." In Takeuchi Yoshinori, ed., *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest.* Volume 9. *Buddhist Spirituality, Later China, Korea and Japan and the Modern World*. New York: The Crossroad Publishing Company.

Wang, Junzhong (王俊中)

1999 "Taiwan yu xizang ji zai Taiwan de zang chuang fojiao yanjiu"〈台灣與西藏及在台灣的藏傳佛教研究〉[Taiwan, Tibet, and Tibetan Buddhism in Taiwan Studies]. *Siyuyan*《思與言》[Thought and Words] 37(2):

66–102.

Xiao, Jinsong (蕭金松)

2000 “Taiwan zang chuan fojiao fazhen guankui” 〈台灣藏傳佛教發展管窺〉 [Glimpses of Tibetan Buddhism in Taiwan]. *Fa Guangxue Tan*《法光學壇》 [Dharma Light Lyceum] 6: 102–116.

Xue, Rongxiang (薛榮祥)

2005 “Zang chuang fojiao daochang zai Taiwan de fazhen gaikuang”〈藏傳佛教道場在台灣的發展概況〉 [Overview Tibetan Buddhist Temples in Taiwan’s Development]. *Taiwan Wenxian*《台灣文獻 [Taiwanese Literature] 56(2): 129–151.

Yao, Lixiang 姚麗香

2008 “The Development and Evolution of Tibetan Buddhism in Taiwan.” In M. Esposito, ed., *Images of Tibet in the 19th and 20th Centuries*. Paris: Ecole française d’Extrême-Orient.

2000 “Zangchuang fojiao zai taiwan fazhen zhi chubu yanjiu”〈藏傳佛教在台灣發展之初步研究〉[Preliminary Study of the Development of Tibetan Buddhism in Taiwan]. *Foxue Janjiu Zhongxin Xuebao*《佛學研究中心學報》[Journal of the Tibetan Buddhism Study Center] 5: 310–340.

2007 *Zang chuang fojiao zai Taiwan*《藏傳佛教在台灣》[Tibetan Buddhism in Taiwan]. Taipei: Dongda.

Zablocki, Abraham.

2009 “The Taiwanese Connection: Politics, Piety, and Patronage in Transnational Tibetan Buddhism” In Kapstein ed., *Buddhism between Tibet and China*. pp. 379–414. New York: Wisdom Publications.

Zhang, Fucheng 張福成.

2001 “Zang chuan fojiao zai tai fazhan jianjie”〈藏傳佛教在台發展簡介〉[An Introduction to the Development of Tibetan Buddhism in Taiwan]. *Fa Guang Yuekan*《法光月刊》141: 2–3.

Zheng, Zhenhuang 鄭振煌.

1972 “Xianmin tongsu zongjiao xinyang zhi yanjiu” 〈縣民通俗宗教信仰之研究〉[Study of popular religion at the county level] *Nanying Wenxian* 《南瀛文獻》[Nanying Literature] 17: 11–17.

Zheng, Zhiming.

2005 “Zangchuang fojiao zai tai fanzhan de qingkuang yi xingsi” 〈藏傳佛教在台發展的情況與省思〉 [Development of Tibetan Buddhism in Taiwan: The Situation and Reflection]. *Pumen Xuebao*《普門學報》 [Universal Gate Buddhist Journal]30: 91–126.

中文摘要

以台南地區藏傳佛教為主題的學術研究為數不多。相關論文多僅著重於藏傳佛教在全台灣的發展，其中又以台北為主要重點。本文第一部份將探討學者如何理解與區分台灣藏傳佛教的各個發展階段。在這些研究當中，許多乃是奠基於相同的起始點並且描述相同的現象，亦即自藏傳佛教傳入台灣至今的發展情形。此類文章多採歷史學（述說西藏喇嘛與其漢人居士弟子來臺的故事）或社會學（提供資料）之分析視角，但人類學的觀點卻付之闕如。這些作者都試圖回答兩大問題：台灣藏傳佛教發展起源的相關資訊，以及如何定義台灣藏傳佛教的各個弘法時期。

根據各研究者，藏傳佛教在台灣的發展可分為不同階段。早期研究傾向考量宗教面向，而近期文章則側重台灣的政治脈絡。舉例而言，陳玉蛟（2000）從宗教的角度將藏傳佛教在台發展分為 1949-1982 年以及 1982-1988 年兩大階段。其他如姚麗香等則權衡宗教與政治面，她起初以宗派為區分標準，其後則依據台灣政治變革的重要性來進行分類（2000：313；327）。姚麗香與其他許多研究者最後都採納兩階段的弘法時期：從 1949 年至 1987 年，以及 1987 年至今。而 Zablocki 在最近期的研究中斟酌考量政治與宗教因素，主張將藏傳佛教在台灣的歷史發展分為 1949-1979 年、1980-1997 年、1997 年至今的三大階段，並分別定為「外省人弘法期（1949-1979 年）」、「流亡藏人弘法期（1980-1997 年)」、「流亡藏人弘法期（1997 年-）」。正如同其他作者，Zablocki 也認為西藏喇嘛來臺象徵著台灣藏傳佛教發展的轉捩點與成就期。他分類的第三階段始於達賴喇嘛初次訪台（1997 年），並指出達賴喇嘛初訪之後帶動了全台藏傳佛教的蓬勃發展。不過，他主要強調該次拜訪的政治意涵並由此觀點進行分析，而非著眼於宗教面向。此外，他難以明確界定第三階段，僅採用和第二階段相同的名稱「流亡藏人弘法期 」。

從歷史進程以及各研究者對於弘法時期的定義觀之，藏傳佛教在台灣的發展有兩項值得注意的關鍵點：西藏喇嘛來臺弘法（自 1980 年左右）以及解嚴（自 1987 年）。各宗派的發展與西藏喇嘛來臺明顯相關。上述研究者指出，創古仁波切（Khra ’gu Rinpoche）與卡盧仁波切（Ka lu Rinpoche）分別於 1980 年及 1982 年來臺弘法。不過他們並未明確提及一項重點，也就是這些西藏喇嘛乃是在台南弘傳藏傳佛教。

在這些研究者中，黃慧琍與羅娓淑的論文皆探討藏傳佛教於台南地區的發展。兩位作者分別分析藏傳佛教在台南興盛的脈絡原因（黃慧琍），以及重慶寺的特定案例（羅娓淑）。黃慧琍在論文中說明台南地區藏傳佛教的概況（第 51 至 114

頁）。羅娓淑則討論貢噶老人（Gongga laoren，1903-1997 年）的角色，以及其於 1980 年代引介西藏喇嘛來臺的重要性。但針對這一點，羅娓淑同時也強調重慶寺管理委員的諸多貢獻。

黃慧琍在探討台南當前的狀況時，著重於兩位漢人上師與兩座漢藏寺廟的關鍵地位：自 1980 年代起貢噶寺的貢噶老人，以及較為近代的左鎮噶瑪噶居寺（tib.: Karma bKa' rgyud dgon pa）洛本天津仁波切 （Luoben Tianjin renpoqie; tib.: sLob dpon Rin po che，1906 年誕生）。

本文將根據上述出版文獻與我們的田野工作，從前後兩階段探究台南地區的藏傳佛教。首先分析 1980 年代西藏喇嘛來台的情形，第二部份則調查台南地區近代設立的兩座藏式寺廟，並且以當地的社會脈絡為主軸，探討兩座寺廟對於台南地區藏傳佛教發展的意義。

首先，相關資料與證據顯示台南相當適合藏傳佛教的發展。台南在清朝時期（1644-1912 年）為全台首府，直到 1887 年之後，首都的地位才由台北取而代之。該時期台南設立了不少佛教寺廟，如竹溪寺、觀音講寺、法華寺等。1960 年代居士貢噶老人首次弘傳密法的地點，便是這些十八世紀設立的寺院，實非偶然。因為整體設施結構都已建立完備。此外，1970 年代的相關數據也顯示，1960 年代台南縣市除了佛教寺院以外，也有其他廟宇神社（總共約有 450 個宗教處所）。由此觀之，各種宗教信仰似乎都可以在台南蓬勃發展。

然而從另一方面來看，傳統漢人宗教信仰在台南的保存與信奉情形較台北或高雄等地更為完好，意味著藏傳佛教等外來宗教可能較無容身之處。姚麗香的台北、高雄與台南藏傳佛教中心數目圖表（2007:123）便可清楚看出這一點。她的圖表顯示，1988 年至 2000 年之間，台南並未設立新的藏傳佛教中心；該區的藏傳佛教中心總共僅有七處，相對而言較不普及。不過，1990 年代有兩座台藏寺廟成立，至於姚麗香的研究如何加以考量與計算，我們無法確知。事實上，這兩座宏偉的台藏寺廟證實了台南藏傳佛教信徒團體的存在。

總之，台南藏傳佛教的設立，不論是台南居士或台灣上師都奉獻相當的心力。沒有這些人的投入，今日台南地區也不會有藏傳佛教。

1950 年代與 1960 年代台南的佛教社群相當活躍，由法師以及眾多居士組成。1960 年代，兩位信徒（莫正熹與童炳清）出面邀請貢噶老人到台南弘傳藏傳佛法。在貢噶老人的引介之下，1980 年代許多最為知名的噶瑪噶居派西藏喇嘛也來到台南弘法，其中包括得道之創古仁波切（1933 年誕生)，他也是大寶法王鄔金欽列多傑 (Karmapa U rgyan 'Phrin las rdo rje，誕生於 1985 年）的總經教師；以及十六世噶瑪巴（1924-1981 年）認證的夏瑪巴（Zhwa dmar pa，1952 年誕生），夏瑪巴本

人則認證十七世噶瑪巴赤列塔耶多吉（Phrin las mtha’ yas rdo rje，誕生生於 1983 年）；另外還有卡盧仁波切（1905-1989 年）。這些西藏喇嘛在台南地區短期弘法，對於台南藏傳佛教的發展貢獻良多。爾後，這些中心也成為了噶瑪噶居派全球寺院網絡的一環，而非僅為貢噶老人的寺廟。

對台南藏傳佛教的發展而言，1980 年代屬於非常特殊的時期。貢噶老人已經不是當地唯一的藏傳佛教上師，另外有一位幼時曾任乩童的台籍上師繼之出現。

這位洛本天津仁波切十分熱衷佛法，先在高雄向創古仁波切（1933 年誕生）學習密宗，其後則先後向大乘佛教大師與貢噶老人皈依。他在 1986 年發願創建噶瑪噶居寺，並為此專門設立一協進會。洛本天津仁波切於 1988 年出家，1991 年正式由夏瑪巴仁波切（十六世噶瑪巴的三位弟子之一）認證為十五世噶瑪巴（1871-1922 年）某弟子（1880-1948 年）的轉世活佛，並於錫金噶瑪噶居主寺冊封賜號，1992 年又於台灣本寺舉辦坐床大典。

或許因為洛本天津仁波切幼時曾擔任乩童，因此贏得了許多人的尊敬。此外，他也通曉中文與台語，能夠直接與弟子溝通。他和在家居士弟子積極投入社會福利工作，政府有時也請仁波切協助特定的群體或是參與救助計畫，例如在 2001 年四月舉辦的青少年毒品防治等工作。

毫無疑問，洛本天津仁波切推動了藏傳佛教在台南地區的興盛發展。不過，他也遭人質疑為冒牌者，另一位台南人宣稱自己才是真正的活佛轉世。此外，洛本天津仁波切支持夏瑪巴仁波切所認證的噶瑪巴，並且因此招致批評。自 1990 年代起，噶瑪噶居派就因為不同寺院支持不同噶瑪巴而出現內部分歧。目前噶瑪噶居派的西藏喇嘛各持兩派立場（不論國籍或寺廟為何），某些擁護大司徒仁波切（Tai situ）與十四世達賴喇嘛（1935 年誕生）所認證的噶瑪巴，某些支持夏瑪巴仁波切認證的噶瑪巴。這件事情已成為公開的紛爭。由於洛本天津仁波切乃是夏瑪巴仁波切所認證，他自然會認定夏瑪巴仁波切所認證者才是真的噶瑪巴。

然而，台南地區噶瑪噶居寺廟的「兩脈傳承」雖然差異極多（歷史、族群、語言與經典），但兩者對於藏傳佛教在台南的發展與設立皆有所貢獻，各自以不同的方法受惠並弘揚佛法。

值得注意的是，兩間寺廟都屬於噶瑪噶居派。1980 年代噶瑪噶居派的喇嘛經常旅遊四方並且在世界各地開設佛教中心與寺廟。台南地區也有寧瑪派（rNying ma）的藏傳佛教，並有若干中心於 1980 年代創立。寧瑪派在此處的創始起源與貢噶老人的情況相似，第一位弘法者也是漢籍在家居士，他向西藏喇嘛修習藏傳佛教密宗，並且邀請寧瑪派的西藏喇嘛來臺弘法。而達賴喇嘛所屬的格魯派（dGe lugs）可能因為政治因素影響，在台灣的發展較不活躍。至於台灣的薩迦派（Sa skya）

也尚未蓬勃發展，或許與格魯派和薩迦派的修行規定有關。這兩派在藏傳佛教中較重學理，佛經的研修屬於基本派，而且兩者的傳法態度十分嚴謹，僅有少數弟子得獲密宗經典。相較之下，噶瑪噶居派的優勢在於喇嘛習於四處旅行，經常向不同文化背景的聽眾弘法。該派不如格魯派與薩迦派重視教理，但更為強調修行。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

南瀛的歷史、社會與文化. Ⅲ, 變遷中的南瀛宗教 / 葉春榮主編. -- 初版. -- 臺南市 : 南市文化局, 民103.10
面 ; 公分
ISBN 978-986-04-0026-7(平裝)
1.宗教文化 2.文集 3.臺南市
733.9/127.07 102027307

南瀛歷史、社會與文化 Ⅲ：變遷中的南瀛宗教
Nanying History, Society and Culture Ⅲ：
Religion in Transformation in the Tainan Area

主 辦 單 位：臺南市政府文化局
承 辦 單 位：南瀛國際人文社會科學研究中心、長榮大學台灣研究所
發 行 人：葉澤山
總 策 劃：葉澤山、涂淑玲
編輯委員會：艾茉莉（Fiorella Allio）、謝國興、林玉茹、植野弘子、戴文鋒、劉益昌、葉春榮、賀安娟（Ann Heylen）南瀛國際人文社會科學研究中心
主 編：葉春榮
編 輯 助 理：張舒晴、莊文瑄、蔡爾安、溫勝智
出 版 者：臺南市政府文化局
臺南市安平區永華路2段6號13樓
06-6325865
臺南市政府文化局網站：http://culture.tainan.gov.tw
設 計 印 刷：南光堂印刷所有限公司
出 版 年 月：中華民國103年10月初版
統 一 編 號：75346624
I S B N：978-986-04-0026-7
定 價：新台幣550元整
展 售 處：中華民國政府出版品展售門市、臺南市政府文化局文創發展科