

中央研究院民族學研究所

專刊之十四

臺北市松山祈安建醮祭典

——臺灣祈安醮祭習俗研究之一——

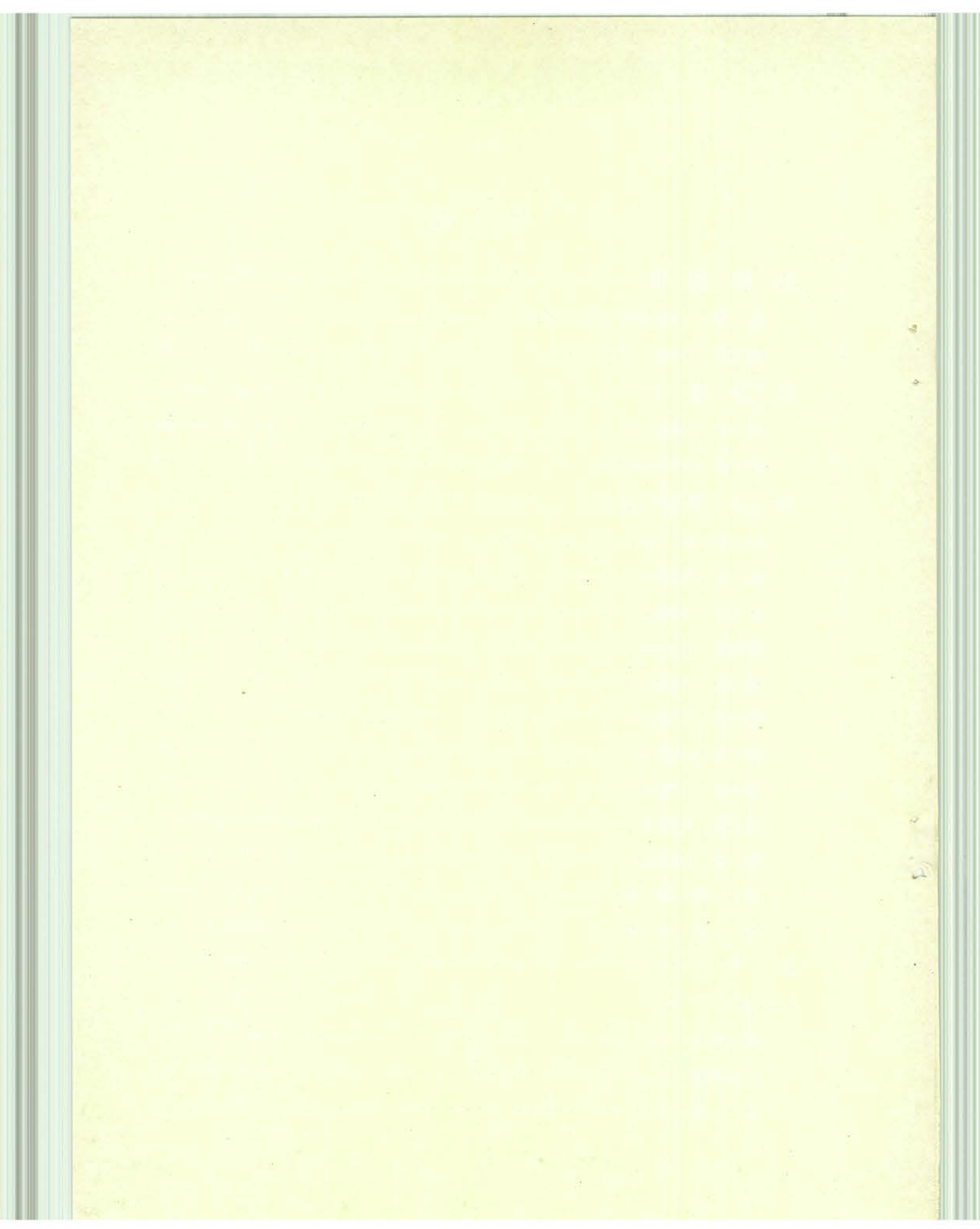
劉 枝 萬

中華民國五十六年

臺 灣 南 港

目 次

第一章 緒 論	1
第一節 中國‘建醮’祭典之源流	1
第二節 臺灣之‘建醮’	10
第二章 概 況	23
第一節 開發沿革	23
第二節 廟宇與信仰	26
第三章 籌備與過程	35
第一節 緣 起	35
第二節 聘道士	37
第三節 安醮局	51
第四節 道士團	56
第五節 斗燈柱首	60
第六節 通醮表	68
第七節 辦疏文	69
第八節 搭壇破土	73
第九節 豎燈篙	81
第十節 請城隍	98
第十一節 鑑 醮	99
第十二節 排 壇	102
結 語	153
(附錄)	
參考書目	157
英文摘要	161
圖 版	165



前 言

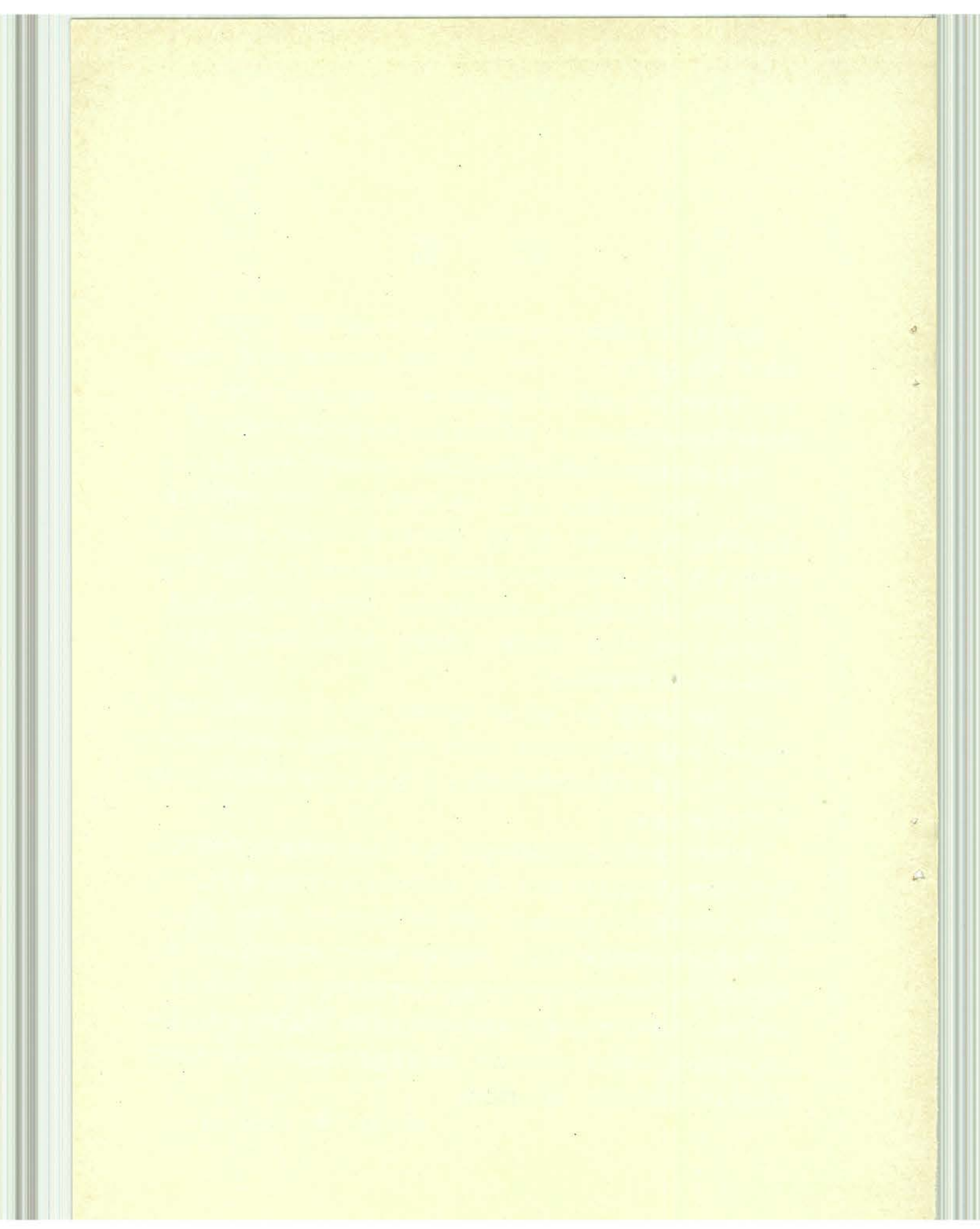
臺灣民間信仰之宗教儀式中，以攘災植福、求合境平安之所謂‘祈安清醮’即‘平安醮’者，最為普遍而盛行。此一祭典，實係臺灣許多民間祭典之複合體，在民俗學上，頗有意義。惟其祭儀作法及其相關傳統習俗，在臺灣之漢人移民社會中，固因居住地域與祖籍之不同而有出入，更以主持道士之派別而其所表現亦有不同之處。

本書是對現在臺灣民間祈安建醮祭典習俗作詳盡記錄與研究。全書分為上、中、下三篇；上篇以1963年臺北市松山地方所舉行祈安慶成醮典為範例，詳述其經過情形，並與臺灣南部之此一習俗，稍作比較，旁及有關民間信仰及道教上若干基本問題之考證。中篇乃以‘紅頭’道士所行儀式為中心，專述該種祭儀之實況與顛末。下篇是記述著者近年來實地調查臺灣各地之同類祭儀與習俗，以資比較；並於卷末作結論，由民俗學上，討論臺灣之此一祭儀習俗之內容與意義。惟因涉及範圍太廣，乃先將上篇部份付梓，其餘當陸續發表也。

至於盛行臺灣南部，而由‘烏頭’道士主持之瘟醮，足與北部之祈安醮分庭抗禮，是為臺灣建醮祭典之雙壁，相映益彰；擬另撰一書，俾兩者對照，以期闡明不同地域之異種習俗，庶幾可以將臺灣建醮祭典習俗，以及道教如何被涵育於民間信仰中等跡象，可以知其大概矣。

此項研究，為民族學研究所集體計劃之一部分。因凌純聲所長鑑於本所研究範圍，除高山族之外，對於臺灣漢人社會之研究，亦不可付諸忽略，乃作此一初步嘗試；民國五十二年秋季適逢臺北松山大醮祭，乃約集著者與本所許嘉明、宋龍飛、鄭格等同人，到現地調查。嗣於民國五十四年，承中國東亞學術研究計劃委員會之提薦，得哈佛燕京學社補助，開始整理與研究。由凌純聲所長作理論指導，宗教、民俗的研究由著者，社會、經濟的研究由許嘉明，民藝的研究由宋龍飛等人分別擔任。稿成，承李濟之先生賜予審閱，多所指正；在付印之前，再蒙衛惠林先生審閱修正，並由 Raleigh Ferrell 先生代譯英文摘要，謹此一併誌謝。

劉 枝 萬 民國五十六年十二月



第一章 緒 論

第一節 中國‘建醮’祭典之源流

‘醮’者原為祭神之義，廣雅⁽¹⁾云：“醮，……禳祭也”；高唐賦⁽²⁾云：“醮諸神，禮太乙”，李善注云：“醮，祭也”；漢書⁽³⁾云：“或言，益州有金馬碧雞之神，可醮祭而致，於是遣諫大夫王褒使持節而求之”，皆為此義。則古祭本有‘醮’名，然迨漢代以後，為道家所襲用，而仍循其名，故歷代三寶紀⁽⁴⁾云：“（張陵）作道書二十四卷，論章醮之法，道士章醮起此”。但其原義，却未被遺忘。例如甄正論卷下云：“醮者祭之別名”。玄壇刊誤論⁽⁵⁾云：

雲光先生曰：醮者祭之別名也。肉食謂之祭，禴食謂之醮。

玉契真上清靈寶大法⁽⁶⁾云：

廣成曰：醮者祭之別名也。牲脔血食謂之祭，蔬果精修謂之醮，皆可延真降靈。

金允中上清靈寶大法⁽⁷⁾云：

廣成先生曰：醮者祭之別名也。牲脔血食謂之祭，蔬果精修謂之醮，皆可延真降靈。

無上黃籙大齋立成儀⁽⁸⁾云：

自漢天師流傳醮法，以福羣有，今見於道藏者，其目尤繁，杜廣成先生刪定黃籙散壇醮儀，以為牲脔血食謂之祭，蔬果精珍謂之醮，醮者祭之別名也。

茶香室續鈔⁽⁹⁾云：

- (1) 魏張揖撰廣雅卷9釋天祀處。
- (2) 梁昭明太子撰文選卷19賦癸宋玉高唐賦。
- (3) 漢班固撰漢書卷25郊祀志卷5下。
- (4) 隋費長房撰歷代三寶紀卷2。
- (5) 張若海撰玄壇刊誤論論醮壇品（道藏正乙部筆字下）。
- (6) 王契真纂上清靈寶大法卷59齋法宗旨門謝恩醮（道藏正乙部寫字下）。
- (7) 宋金允中編上清靈寶大法卷39散壇設醮品上殺醮（道藏正乙部靈字上）。
- (8) 蔣叔輿編無上黃籙大齋立成儀卷15醮謝請獻門醮說（道藏洞玄部威儀類在字中）。
- (9) 清俞曲園撰茶香室續鈔卷18壇醮之始。

明張萱疑耀又云：……靈寶大法引廣成曰，醮者祭之別名也。牲脔血食謂之祭，蔬果清修謂之醮。

後來更指僧道設壇祈禱而言，例如正字通⁽¹⁾云：

又釋典甄正論，醮者祭之別名。又凡僧道設壇祈禱曰醮。

貴耳集⁽²⁾云：

徽考寶籙宮設醮，一日嘗親臨之，其道士伏章，久而方起。

所云皆此義。茶香室續鈔⁽³⁾又云：

明張萱疑耀云，趙與時謂，用道士設醮，祈福延壽，則漢建安二十四年(A. D. 219)，吳將呂蒙病，孫權命道士於星辰下為請命，是設醮之法始於此。余謂，唐陳羽詩云：“漢武清齋讀鼎書，內官扶上畫雲車，壇上月明宮殿閉，仰看星斗禮空虛”，是設醮祈請，漢武已有矣。

所云雖未盡妥，但尙可見‘醮’之一詞用於此義之普遍也。其實寶退錄⁽⁴⁾所載，更為詳盡，且已涉及漢武帝事，乃云：

漢建安二十四年(A. D. 219)，吳將呂蒙病，孫權命道士於星辰下為請命，醮之法，當本於此。

顧況詩：飛符超羽翼，焚火醮星辰。

姚鵠詩：蘿磴靜攀雲共過，雪壇當醮月孤明。

李商隱詩：通靈夜醮達清晨，承露盤晞甲帳春。

趙綬詩：春生藥圃芝猶短，夜醮齋壇鶴未迴。醮之禮，至唐盛矣。

隋煬帝詩：迴步迴三洞，清心禮七真。

馬戴詩：三更禮星斗，寸匕服丹霜。

薛能詩：符呪風雷惡，朝修月露清。此言朝修之法也。

然陳羽步虛詞云：漢武清齋讀鼎書，內官扶上畫雲車，壇上月明宮殿閉，仰看星斗禮空虛。漢武帝時已如此。此高氏緯略所紀。

(1) 明張自烈撰正字通西集下(廖文英輯清康熙9年刊本)。

(2) 宋張端義著貴耳集卷上。

(3) 俞曲園同前書。

(4) 宋趙與時著寶退錄卷7。

余按，周公金縢，子路請禱，自古有之，後世之醮，蓋其遺意，特古無道士耳。黃帝內傳雖有道士行禮之文，但謂有道之士，非今之道士也。太霄經云：周穆王因尹軌真人制樓觀，遂召幽逸之人，置爲道士；平王東遷洛邑，置道士七人；漢明帝永平五年（A. D. 62）置二十一人；魏武帝爲九州置壇度三十五人；魏文帝幸雍，謁陳熾法師，置道士五十人；晉惠帝度四十九人。故用道士請命，孫權之前無所見，高所書諸詩，亦有非爲道士設者。

惟隋書⁽¹⁾所下定義：

夜中於星辰之下，陳設酒脯、餅餌、幣物，歷祀天皇、太乙，祀五星列宿，爲書如上章之儀以奏之，名之爲醮。

即着重於“夜間在露天，供物祭祀天神星宿”，正符賓退錄引高氏緯略所紀之義。而隋書以此與上章之義相提並論，可知其由道士主持，當無疑義。故此一定義，正介在“醮卽祭”之古義，與“僧道設壇祈禱”之後來定義之間；則雖已賦與新義，仍存濃厚之古義也。

茲錄漢代道教成立以降，自南北朝以迄明末，由歷代朝廷所建醮儀⁽²⁾，並就若干有關事蹟，加以研討如下。蓋建醮頻度，與道教的盛衰，息息相關；而上之所好，下起效尤，統治者所建醮，亦可能下移，由此足窺民間建醮之一斑故也。

南 北 朝

579年，（周）大象元年夏四月壬午，（宣帝）大醮於正武殿。初，高祖作刑書要制，用法嚴重，及帝卽位，以海內初平，恐物情未附，乃除之。至是，大醮於正武殿，告天而行焉。冬十月壬戌，帝幸道會苑大醮，以高祖武皇帝配醮，訖，論議於行殿。（周書宣帝本紀）

唐 代

841~846年，唐武宗皇帝好神仙異術，海內道流方士多至輦下。趙歸真探曠元機，以制鉛汞，……常云：“飛鍊須得生銀”，詔使於樂平山收採。既而大役工徒，所

(1) 唐魏徵等撰隋書卷35志30經籍4道經。

(2) 清康熙中陳夢雷編古今圖書集成博物彙編神異典卷213~216道教部彙考。

出者皆頑石礦，無從而得，歸真乃齋醮數朝，以御札致於巖穴。……是夕，有聲如雷，山礦豁開數十丈，銀液盆然而湧，與入用之數相符。（列仙譚錄）

881年，僖宗皇帝中和元年辛丑七月十五日，詔內臣袁易簡、刺史王茲、縣令崔正規，與朕詣山修醮，封（龍驕真人）爲五嶽丈人希夷真君。是時縣境亢旱，苗穀將焦，封醮之夜，龍吟於觀側，溪中風雨大至，枯苗再茂，縣境乃豐。以事上聞，編於國史矣。（雲笈七籤）

宋 代

1017~1021年，天禧中，大會道釋於天安殿，凡萬三千餘人。又常建齋醮，（真宗）親臨，賜以銀藥大錢。（續文獻通考）

1080年，補道職，舊無試。（神宗）元豐三年，始差官考試，以道德經、靈寶度人經、南華真經命題，仍試齋醮科儀祝讀。（宋史禮志）

1137年，紹興七年正月一日，詔：輔臣曰，宣和皇后春秋寢高，朕朝夕思之，不遑安處，已遣人於三茅山，設黃籙醮，仰祝聖壽。（宋史禮志）

金

1197年，承安二年秋七月壬寅朔，（章宗）幸天長觀，建普天大醮，禁屠宰七日，無奏刑，百司權停決罰。（金史章宗本紀）

元 代

1262年，中統三年十一月丁亥，敕長春宮設金籙周天醮。（元史世祖本紀）

1264年，至元元年三月庚辰，設周天醮於長春宮。（元史世祖本紀）

1268年，至元五年九月丁巳，敕長春宮修設金籙周天大醮七晝夜。（元史世祖本紀）

1274年，至元十一年春正月丁酉，長春宮設周天金籙醮七晝夜。（元史世祖本紀）

1277年，至元十四年春正月，命嗣漢天師張宗演修周天醮於長春宮。（元史世祖本紀）

1278年，至元十五年十二月庚子，敕長春宮修金籙大醮七晝夜。（元史世祖本紀）

1279年，至元十六年，五月命宗師張留孫，卽行宮作醮事，奏赤章於天，凡五晝夜。

十月辛丑，以月直元辰，命五祖真人李居壽作醮事，奏赤章，凡五晝夜。十二月，敕自明年正月朔日，建醮於長春宮，凡七日，歲以爲例。（元史世祖本紀）

1280年，至元十七年秋七月己巳，遣中使咬難，歷江南名山，訪求高士。且命持香

- 幣，詣信州龍虎山、臨江閣皂山、建康三茅山，皆設醮。（元史世祖本紀）
- 1281年，至元十八年八月，設醮於上都壽寧宮。（元史世祖本紀）
- 1287年，至元二十四年春二月壬辰朔，遣使持香幣，詣龍虎、閣皂、三茅設醮。（元史世祖本紀）
- 1288年，至元二十五年冬十二月，命天師張宗演設醮三日。（元史世祖本紀）
- 1291年，至元二十八年春正月，命元教宗師張留孫置醮，祠星三日。（元史世祖本紀）
- 1295年，元貞元年二月，賜駙馬那懷鈔萬五千錠，以醮延春閣。（元史成宗本紀）
- 1320年，延祐七年秋七月，命元教宗師張留孫修醮於崇真宮。冬十二月癸丑，以天壽節，預遣使修醮於龍虎山。（元史英宗本紀）
- 1323年，至治三年十二月甲戌，命道士吳全節修醮事。（元史泰定帝本紀）
- 1324年，泰定帝泰定元年冬十月己丑，命道士修醮事。（元史泰定帝本紀）
- 1326年，泰定三年夏六月丁酉，遣道士吳全節修醮事於龍虎、三茅、閣皂三山。（元史泰定帝本紀）
- 1327年，泰定四年夏五月癸卯，以鹽官州海溢，命天師張嗣成修醮禳之。（元史泰定帝本紀）
- 1329年，天曆二年八月，遣道士苗道一、吳全節修醮於京師。冬十月癸卯，命道士苗道一建醮於長春宮。十一月，后八不沙請為明宗資冥福，命道士建醮於玉虛、天寶、太乙、萬壽四宮及武當、龍虎二山。（元史文宗本紀）
- 1331年，至順二年三月，召亳州太清宮道士馬道逸、汴梁朝天宮道士李若納、河南嵩山道士趙亦然，各率其徒，赴闕修普天大醮。（元史文宗本紀）
- 1337年，至元三年六月癸未，設醮長春宮。（元史順帝本紀）

明 代

- 1407年，永樂五年七月丙子，勅命道士於朝天宮設醮，上資皇考、皇妣冥福。竣事，醴泉出觀井中，羣臣以為上孝感所致，請立碑以昭靈，貺翰林院侍讀胡廣製碑文。（大政紀）
- 1476年，成化十二年八月，大學士商輅等言，……“今乃別立玉皇之祠祀，並用南郊之禮樂，則是一月之間，連行三祭，未免人心懈惰，誠意不專，……伏望將內

廷一應齋醮，悉宜停止，勿致褻黷”，……疏入，上命拆其祠，祭器等項送庫交貯。（太政紀）

1496年，孝宗弘治九年，時中官李廣以燒煉齋醮被寵，大學士徐溥等上疏曰“近有以齋醮燒煉進者，此乃異端惑世之術，聖王之所必禁也。”（明通紀）

1498年，弘治十一年七月，太監李廣奏：“欽安殿設齋醮，當用旛竿”，工部尚書徐貫等謂：“非祖宗舊制，且宮禁之內，不宜用此”，上曰：“是，其勿造”。（孝宗實錄）

1524年，世宗嗣位，惑內侍崔文等言，好鬼神說，日事齋醮，諫官屢以爲言，不納。嘉靖三年，徵元節入京，見於便殿，大加寵信。……先是，以皇嗣未建，數命元節建醮，……越三年，皇子疊生，帝大喜。（明外史元節傳）

1531年，嘉靖十年，吏部尚書熊浹諫乩仙，即削其籍。自是，中外爭獻符瑞，焚修齋醮之事，無敢指及之者矣。（明外史陶仲文傳）

1552年，嘉靖三十一年二月五日，以太上道誕，建醮永壽宮九日。七月，先萬壽節，建醮大高元殿二十五日。八月，建壽旦醮朝天宮三日夜。（名山藏典謨記）

1553年，嘉靖三十二年正月，遣禮部侍郎孫陞建安神醮於承天元佑宮。二月，建春吉大醮於朝天宮。七月，建生辰醮於雷壇。十二月，以天臘節，建醮大高元殿，停封二十八日。（名山藏典謨記）

嘉靖三十二年，仲文借顧可學建醮祈福。（明外史陶仲文傳）

1554年，嘉靖三十三年正月壬寅朔，建元旦醮大高元殿，停封事二十八日。五月，以地臘節，醮內殿七日。七月，建啓祝醮於西苑，停封五十五日。九月，時醮清馥殿、景和方進香，聞命遂趨出，醮成，上賞諸臣銀幣與景和。十月，建秋報醮典洪應壇七日。十一月冬至，修景慶元修醮於西苑九日。（名山藏典謨記）

1555年，嘉靖三十四年三月，建祈年醮洪應雷壇七日。八月，上爲壽，奏示齋府曰：“今月十日，小臣始誕，躬覲大高元殿，前期三朝爲首節，後三辰慶周啓建金籙，欽承玉眷，大祝七晝夜，修設羅天寶醮，二千六百分位，仰惟父天保命，母地育生。”（名山藏典謨記）

1557年，嘉靖三十六年六月，上諭禮部曰：“殿廷之災，不及大內，上天恩宥，朕當

祇戴，其舉醮乾清宮九日，諸司停封如例。”（名山藏典謨記）

1960年，嘉靖三十九年三月，建祈民醮洪應雷宮十五日。（名山藏典謨記）

1561年，嘉靖四十年四月，以雨未足，分遣使者六人，建萬壽醮於元嶽、鶴鳴、龍虎、齊雲、三茅、玉屋諸山。……命鎮守湖廣安遠侯震，醮承天元佑宮。（名山藏典謨記）

1562年，嘉靖四十一年三月，玉兔生子二，謝元告廟，羣臣表賀，舉恩生瑞醮二十五日。（名山藏典謨記）

1563年，嘉靖四十二年四月，嚴嵩歸至南昌，延道士田玉等，爲上醮鐵柱宮，以閉，……嵩、玉皆賞賚有差。六月甲子，醮大高元壇，至八月終止，停常封。八月，建壽醮朝天宮三日。九月，上偶使人醮壇，壇道士中佩不在，……上怒命皆捕杖之。十月，建醮萬法壇九日，停常封。（名山藏典謨記）

1564年，嘉靖四十三年五月，分遣使者建醮鶴鳴諸山。八月三日，醮大光明壇，至於月終，停雜封。八月，以萬壽節，醮朝天宮。是歲，天下臣民……爲上建醮祝釐者甚衆，皆蒙賞賚。（名山藏典謨記）

1565年，嘉靖四十四年六月，以萬壽節，建各壇醮，停封八月終止。八月，建壽醮朝天宮三日夜。（名山藏典謨記）

1566年，嘉靖四十五年六月，舉天保元，修醮於內殿，至八月止。（名山藏典謨記）

1628~1644年，崇禎時，中外多事，每遣羽流於南城，爲章醮之舉，上與后妃密往行禮。（玉堂書記）

綜觀之，淵源於後漢末太平道與五斗米道之道教，迨南北朝，由寇謙之之所致力，初具規模，漸趨發展，至北魏太武帝歸依道教，甚至廢佛，於是道教乃獲得國家宗教之地位。同時，在江南，宋有陸修靜，梁有陶弘景，皆致力於經籍之整理，賦與系統。則在此一背景下，周宣帝大事建醮，蓋以兵燹始息，物情未安，不無粉飾太平，藉以安撫民心也。經隋一統天下，至唐代，因與老子同姓，道教備受國家之保護與尊崇，教勢漸隆，而教團却開始腐敗墮落。惟當代建醮，微不足道，而武宗却好神仙異術，爲採水銀而建醮，別開生面，正反映仍存濃厚民間信仰乃至迷信邪說。經五代杜光庭曾致力於儀禮之整理，迨宋代，教勢登峯造極，真宗、徽宗二帝皆頗醉心道教，

尤以徽宗惑甚，自稱教主道君皇帝，庇護教團，不遺餘力。但因保護庇佑反呈腐敗，江河日下。包括江北之金朝在內，終宋一代，齋醮雖時有所聞，但內容日趨式微。到元代，成吉思汗寵信全真教長春真人，俾掌天下道教，於是該派教勢，強大過於前代，但不無脫離民衆而專事逢迎統治權力之趨向，提倡鍊丹術與齋醮，生財有道。正一教亦備受保護，在江南一帶佔着優勢。於是，朝廷建醮之舉，應運而大興。尤以世祖忽必烈一代，建醮特盛，幾乎連年皆有，元旦醮，歲以爲例，甚至一歲數醮，樂此而不疲。明代是中央集權之封建專制國家，一切須歸統制，而道教亦不例外，表面似頗盛行，實則朝氣殆盡。一面，自從元代已表面化之通俗道教，深入民間，漸趨盛行。朝廷建醮，正反映此一客觀情形，承前代之餘勢，初期規模尙小，末季更變本加厲，有增無減，尤以世宗嘉靖年間，“好鬼神說，日事齋醮，諫官屢以爲言不納”，甚至動輒得咎，“自是，中外爭獻符瑞，焚修齋醮之事，無敢指及者矣”之情形。舉世沿沿，競言修醮不絕，終於亡國。

至於歷代建醮之目的，當然大致皆以祈求風調雨順、國泰民安爲主，但亦有其他多種目的與動機。例如上述周宣帝爲粉飾太平，收攬民心；唐武宗爲鍊丹而醮等，固其突出者。其他諸如唐僖宗爲加封神仙而醮，却有祈雨之副作用；南宋高宗爲宣和皇后祈壽；元泰定帝爲禳海盜；元文宗與明永樂帝，爲考妣祈冥福；明世宗爲祈子嗣、對免罹火災而謝恩、祈雨、對符瑞謝恩等等，不一而足。

因爲建醮之目的是多方面者，故名稱衆多，因時而異。其較具規模者，即稱大醮。爲加封而修醮者，謂之封醮；爲祈壽而設黃籙醮；另有壽旦醮以及壽醮，想皆是爲祈壽而建者；但有萬壽醮，目的却在祈雨；生辰醮者，當於皇帝聖誕爲祝壽而建；安神醮者，顧名思義，當爲神像開光點眼而設；啓祝醮者，當爲慶祝國家喜慶而設；元旦醮舉行於元旦慶祝；二月舉行春吉大醮，大致祈求年豐；三月舉行祈年醮，想是亦同此義；所以十月秋報醮，當係對於五穀豐登之謝恩；祈民醮當寓祈求國泰民安之意；玉兔生子，認爲是符瑞，建醮謝恩，謂之恩生瑞醮；又有景慶元修醮者，抑取何義，實屬費解。至於祈求風調雨順、國泰民安之一般祈安醮類，名稱尤多，則普天大醮、羅天寶醮、周天醮（或謂金籙周天醮或周天金籙醮）、金籙大醮等皆是。

又舉行醮事之宗教行爲，謂之建醮、設醮、修醮、作醮、置醮、舉醮等，名稱雖

異，其義則同，並無二致。

‘醮’又常與‘齋’並稱為‘齋醮’，例如吳融上元青詞：“按科儀于金闕，陳齋醮於道場”。惟‘醮’與‘齋’，字雖異而義却幾同，不分軒輊。王契真⁽¹⁾又云：

河圖經品，三洞之中，凡有四十二等，與齋法相類，並諸雜醮法凡五十六門。……由此言之，則三洞既有二十七品之齋，復有四十二等之醮。近世庸妄之流，乃謂靈寶立齋，而正一有醮，却於齋後散壇，改正一銜，易正一服，而後設醮，何其謬矣。夫醮則三洞皆有之，況散壇之醮，乃齋事告終，酬謝真靈，豈宜改銜易服，別作一式行之。其為鹵莽好奇，敗亂科典，可勝言哉。

金允中⁽²⁾又云：

河圖經品，三洞之中也，凡百二十四等，與齋法相類，並諸雜法凡五十六門。……由此言之，則三洞既有二十七品之齋，三洞復有四十二等之醮。庸妄之流，乃為建醮設齋，而正一有醮，或於齋後散壇，却改正一銜，易正一服，然後設醮，尤其謬矣。夫醮則三洞皆有之，況散壇之醮，乃齋事終畢，酬謝真靈，豈宜改銜易服，別作一式行之。其為鹵莽好奇，敗壞科典，可勝言哉。此實古今之正理，天下之通論，安可以私意亂之耶。是致邇來，散壇送師，色色了畢，却再請上真，重行設醮，謂之專醮，則可以為齋後醮之義，則大失本意矣。

俞曲園⁽³⁾再云：

疑耀又云，齋與醮，義異而事同。……河圖經品，三洞之中，凡有二十四等，醮與齋法相類。後世乃謂靈寶立齋，正一有醮，乃於齋後散壇，改正一銜，易正一服，而後設醮，謬矣。

(1) 王契真同前書。

(2) 金允中同前書。

(3) 俞曲園同前書。

第二節 臺灣之‘建醮’

現在臺灣之所謂‘醮’者，乃指某一地方為還愿酬神之大規模祭典。因臺俗，每逢地方遭逢災變不安，即由紳士耆老人等，謀為祈福；糾眾集議，即設香案於廟口或村莊中廣場，露天向天神、地祇與眾靈，許愿祈求。其儀式，因陋就簡；如果有驗，合境平安，即舉行隆重謝恩祭典，並祈將來之福；則前者為‘下愿祈神’，後者是‘謝愿酬神’，前後呼應，構成一連串宗教行為，是為建醮。故無論任何種醮，莫不以‘酬答神恩’之念頭為基本觀念⁽¹⁾。

舉行醮事，在臺灣，多稱‘建醮’、‘設醮’或‘修醮’，俗稱‘做醮’，名稱雖異，其義則同⁽²⁾。惟以俗稱最為通行，婦孺皆知。

臺灣民間以為，現在所行醮法之基礎，成立於宋代。則安平縣雜記⁽³⁾云：

其大者，城廂及村莊各里廟，建三、五天醮事，或作‘玉醮’，必延請道士演科儀，誦經咒，上表章於天曹，以祈福。道士表文、牒文、榜文，均自署其銜曰節度使。大約醮成於宋代道居皇帝時，林靈素諸人創此名目，故有節度使之稱，宋以下無是官也。

其實，福建地處華南，自古以來，信鬼尚巫之風頗盛，自然釀成道教滋長的基礎。五代，王審知次子王鏐，在閩僭稱帝位，信鬼神道教之說，荒淫無度。傳其子王繼鵬，抑有甚者，有如五代史⁽⁴⁾所云：

繼鵬，鏐長子也，既立，更名昶。……昶亦好巫，拜道士譚紫霄為正一先生，又拜陳守元為天師。而妖人林興以巫見幸，事無大小，興輒以寶皇語，命之而後行。守元教昶起三清臺，三層，以黃金數千斤，鑄寶皇及元始天尊、太上

(1) 按醮儀所用‘疏意’或‘榜文’，備述建醮主旨，而此情溢於言表。

(2) 在大陸上，或稱‘打醮’，例如1937年（民國12年）胡璞安編中華全國風俗志下篇卷4 p.71，浙江，遂昌迷信之風俗，打醮；但在臺灣，少用此稱。

(3) 日據初撰者不詳安平縣雜記僧侶並道士。據臺南市陳喻道士云，該地道士銜雖曾有‘節度使’之稱，但今幾廢，而多改稱‘糾察御史’。

(4) 宋歐陽修撰五代史卷68閩世家。

老君像，日焚龍腦薰陸諸香數斤，作樂於臺下，晝夜聲不輟，云如此可求大還丹。

之情形。於是，迨宋代，建醮可能業已盛行。例如夷堅甲志⁽¹⁾云：

福州余丞相，……郡有巫，居近酒嶺，能通神，往扣焉。巫曰：“公銀本不失，但以徙土地祠宇，貽神之怒，故藏去耳。若能具牲酒謝過，且設醮作水陸，當可得”。

迨明末鄭氏據臺（1661~1683），隨由福建地方大批移民渡來，漢人之道教的宗教信仰，亦迅速地被導入臺灣。臺灣縣志（陳志）⁽²⁾云：

大上帝廟，在東安坊，僞時建。

重修臺灣縣志（王志）⁽³⁾：

真武廟，在東安坊。……鄭氏據臺，因多建真武廟，以為此邦之鎮云。僞時建，寧靖王書匾曰‘威靈赫奕’。

續修臺灣縣志（謝志）⁽⁴⁾：

真武廟，在東安坊。……鄭氏據臺，多建真武廟，以為此邦之鎮。廟有寧靖王書匾曰‘威靈赫奕’。

福建通志⁽⁵⁾：

真武廟，在東安坊。……鄭氏據臺，多建廟，為此邦之鎮。

惟建醮之習俗，亦可能萌芽於當時，迨清初，乃漸趨盛之跡象，正如諸羅縣志⁽⁶⁾所云：

俗傳，荒郊多鬼，白日幻形，雜過客為侶，至僻地即罹其害；晨昏或現相獐獐，遇者驚悸輒病；故清明、中元，延僧道誦經，設醮之事日多。

蓋當時之寫照也。因為在漢人拓墾前線社會，身臨緊張而不安定局面下，人民祈安

(1) 宋洪邁夷堅甲志卷18。

(2) 1720年（清康熙59年）陳文達修臺灣縣志卷9雜記志寺廟。

(3) 1752年（清乾隆17年）王必昌重修臺灣縣志卷6祠宇志廟。

(4) 1807年（清嘉慶12年）謝金鑾續修臺灣縣志卷5外編寺觀。

(5) 1868年（清同治7年）嚴刊重纂福建通志臺灣府部份。

(6) 1717年（清康熙56年）陳夢林修諸羅縣志風俗志雜俗。

之念，尤呈切實，於是，建醮禳祭，應運而生。邇後，隨漢人開拓步驟之進展，境域日廣，而建醮祭典亦與日俱增，經乾隆盛世，昇平日久，至1808年（嘉慶13年），臺灣中部土著平埔族岸裡社番（Pazeh 部族）竟也效倣漢俗，大事建醮⁽¹⁾，成為漢番交涉史上之突出跡象；由此可見，迨嘉慶間，建醮習俗已臻普遍，而且浸潤於民間。又鑑於臺南市大關帝廟現存1835年（道光15年）武廟禳祭祈安建醮牌記⁽²⁾所列規模，則南部建醮，愈趨盛大，可想而知。惟至清末，此一趨勢，竟有增無減，動輒建醮酬神，習以為常，例如安平縣雜記云：

（僧侶並道士）若遇神誕，住持僧就里內街衢，按戶捐資，名曰題緣，建醮演戲，以昭誠敬。

（官民四季祭祀典禮）民間祭祀之禮，……若上元、中元，均建醮一天。

（風俗現況）三月二十日，安平迎媽祖。……是夜，禳醮踏火演戲鬧熱，以祈海道平安之意。一年一次，郡民往觀者幾萬。

於是，建醮之俗，未免浮濫矣⁽³⁾。

日據時，日人對於臺民宗教信仰，箝制甚嚴，加以第二次世界大戰期間，為配合其殖民政策，狂倡‘皇民化’即全面的日本化，並導入其日本宗教，以代華俗。惟當據臺初期，尚能循民意，聽其建醮；迨末季則嚴加取締，致此俗幾瀕絕跡。未幾日軍敗績，美機轟炸，兵燹被靡，民不聊生，乃有地方紳耆悄悄祈神下愿，冀保境平安，或許以將來建醮還愿者。

1945年（民國34年）臺灣光復，百廢待興，臺民宗教信仰逐漸恢復，迎神賽會亦愈趨盛大，而廟宇之修葺新建，一如雨後春筍而簇生。乃有由耆老首倡，籌議建醮，還愿酬神者，無奈，初時民力未甦，乏力舉行。近年來，民生稍趨安定，地方蒸蒸日上，於是每屆秋季，紛紛建醮，彼落此起，盛極一時。

(1) 臺灣省立博物館所藏岸裡社建醮捐金簿，一冊。該社舉行‘三朝祈安清醮’於1808年（嘉慶13年）一月十九日，此係其捐金清冊，並略述建醮緣起等項。

(2) 木牌，一件，在臺南市中區永福路祀典武廟即大關帝廟大殿內，係記錄該醮捐緣進款與開支條目者。

(3) 臺南市西郊安平地方，每逢神誕，即由信徒捐獻‘一朝醮’，宛如其他地方人民捐獻‘演戲’以表慶祝然，蓋沿清代特俗也。而且此風頗盛，有時連宵達旦，廣續月餘云。

建醮之目的，一言以蔽之，無外乎在於‘降神而祈福禳災’。則靈寶領教濟度金書⁽¹⁾云：

諸世人以庚運未利，星躔凌逼，恐生厄難，遂有祈禳送星之科。蓋醮送凶惡星辰，祈恩請福耳。

以上所云，其所祈求者似偏重於私人之禍福，取義較狹，不如上清靈寶大法⁽²⁾所云：

河圖經品，三洞之中也，凡百二十四等，與齋法相類，並諸雜法凡五十六門，皆前哲後賢，隨機所感，並能降真祈福，濟物利人，輔佐王化，孕育羣生。

較為恰當，則‘降真祈福，濟物利人，輔佐王化，孕育羣生’寥寥數語，簡要地表現而無遺。質言之，旨在對天神、地祇與諸靈，祈求禳災植福，保持一地方之安寧，進而促進其繁榮；亦即‘風調雨順，合境平安’之宏汎而籠統的為求生存所必需之基本愿望乃是。

但導致人民舉行建醮之動機，即人民所期待由於建醮而可能帶來之效果，固屬多方面，例如道教靈驗記⁽³⁾載齋醮拜章靈驗所收二十二則實例中，除無關者六則外，其餘十六則可分類為：祈雨五則最多，為亡者追祈冥福三則次之，祈求治病二則，其他諸如驅疫、禦敵、超度幽魂、祛除鬼魅、預防天災、封山岳等各一則，由此可見其概。

惟在臺灣，由於地理的環境與歷史的背景之特殊，所反映於建醮之用意，與大陸上未盡相同。蓋臺灣雨量充沛，少有旱災，故向未專為祈雨而大事建醮。反之，開發較晚，閩粵居民，相率覓食於臺，遠涉重洋，先經風浪之險，抵臺之後，復遭瘴癘之氣，水土不服，瘟疫蔓延，死者枕藉，加以天災地變頻仍，番害與分類械鬪熾烈，初期墾民，磨折特甚，犧牲亦大，以致禳災求福之念尤為切實。致呈如上述諸羅縣志云：“荒郊多鬼，白日幻形，……遇者驚悸輒病，故清明、中元，延僧道誦經，設醮之事日多”之情形，則人民認為對枉死於開拓途上之衆多無嗣孤魂，必須予以建醮，普施超度，地方始能獲得寧靜，安居樂業。又例如岸裡社建醮捐金簿載該社監生潘初拔所作引言云：

(1) 宋林寶真編靈寶領教濟度金書卷319 齋醮須知品祈禳（道藏洞玄部威儀類通字下）。

(2) 宋金允中編上清靈寶大法卷39 散壇設醮品上 設醮（道藏正乙部靈字上）。

(3) 唐杜光庭撰道教靈驗記卷14、15（道藏洞玄部記傳類常字上）。

往者餘匪不靖，戕乃良善，孤魂無依，積冤成氛。今歲戊辰（1808年、嘉慶13年）上元之吉，九社僉議，捐資建醮，水陸普度，祇迓神庥。

可見臺灣所行醮事，尤其是祈安醮一類，實以普施孤魂為主要動機之一端。

然則為超亡普度，何必捨簡而就繁，去佛而用道？關於此事，上述道教靈驗記所收李約黃籙齋驗一則，乃藉李約者與其亡妻問答云：

約素不好道，意甚疑之，問：“何故須修黃籙道場？”妻曰：“天上地下一切神明，無幽無隱，無小無大，皆屬道法所制，如人間萬國遵奉帝王爾。黃籙齋者，濟拔存亡，消解冤結，懺謝罪犯，召命神明，無所不可。上告天地，拜表陳詞，如世間表奏帝王，即降明敕，上天有命，萬神奉行。天符下時，先有黃光如日出之象，照地獄中，一切苦惱俱得停歇，救濟拔贖，功德極速。故須修黃籙齋為急矣。”約問曰：“佛家功德甚有福利，何得不言？”妻曰：“佛門功德，不從上帝所命，不得天符指揮，只似世間人情請託囑致而已，鬼神無所遵稟，得力極遲；雖云來世他生，亦恐難得其效。”

所云道法比諸佛法，其效果較現實而可靠，雖屬道家片面之詞，却亦反映民間信仰之一斑。

臺灣建醮祭典之種類，固然繁多，若依照動機與目的加以分類，竟有平安醮、瘟醮、慶成醮、火醮、水醮、祝壽醮、海醮、春秋醮、開光醮、船醮、牛瘟醮、雷公醮等十二種⁽¹⁾：

平安醮：正稱‘祈安清醮’，簡稱‘祈安醮’，或稱‘太平清醮’⁽²⁾，平常謂之‘謝恩祈安’；

而以‘祈安醮’一詞，最為通行。此醮居各醮之首位，最普遍而盛行，致有所謂‘做醮’者即指此而言之概。其目的，正如上述，旨在除答謝已往神明對於居民加護之恩外，並祈求將來之安寧與幸福，亦即所有醮類之基本觀念。其

(1) 據臺南市曾椿壽道士報導。

(2) 臺灣省立博物館所藏岸裡社建醮捐金簿有‘建太平清醮，水陸普度，保護社中平安集福’等語。又在大陸上，或謂之‘清吉醮’、‘太平公醮’，但在臺灣，並無此稱。例如中華全國風俗志下篇卷4 浙江遂昌迷信之風俗打醮云：“有所謂清吉醮者”。又1946年（日昭和21年）福武直著中國農村社會之構造 p. 126，就華中江南長江下游三角地帶之習俗云：“醮是道士設壇以祭之義，有壽醮、亡醮、靈醮、瘟醮等種。其由多數人共同舉行者，謂之公醮。農村所行太平公醮，目的在祈求五穀豐登與各家之平安。”

具體項目，竟包括風調雨順、國泰民安、人物康阜、家家清吉、五穀豐登、六畜興旺、四時無災、老幼安寧等不一而足；綜言之，即為達到合境平安之一般消災祈福事項。

瘟 醮：因在臺灣，尊稱瘟神為‘玉爺’，故俗稱‘玉醮’，而以俗稱較為通行，平常謂之‘禳災祈安’。往時瘟疫猖獗即舉行之，冀送瘟神疫鬼出境，即‘逐疫’之儀，亦似古代‘傩’之遺意。現在瘟疫雖已絕跡，但此醮仍盛行於臺灣南部海岸地帶以及澎湖羣島等地，在所有醮類中，其地位僅次於‘祈安醮’而已。當建醮之時，裝飾帆船，放流於海或予焚化，號稱‘送瘟’，為其特俗。衆皆相信，如此作法，將疫癘帶往他方，居民可免遭殃。

慶成醮：或稱‘慶成福醮’，或簡稱‘福醮’⁽¹⁾，又稱‘落成醮’，平常謂之‘慶成祈安’。廟宇新建落成或重修竣工，多於三年內舉行此醮，以期納福。因廟宇之建置與修葺不時有之，故此醮亦係較常見之一種，而多趁機順便與祈安醮混合而舉行，援以為例。1967年(民國56年)桃園縣中壢市仁海宮舉行慶成祈安醮，却稱‘慶成圓醮’，蓋寓工程‘圓滿’竣工之意，係醮局別出心裁，但無其前例。

火 醮⁽²⁾：平常謂之‘禳災祈安’。顧名思義，原應舉行於大火災之後，旨在送火王出境，冀免再罹其禍，並祈死者超生。惟今在臺灣南部，此醮雖仍盛行，而多於‘祈安醮’或‘瘟醮’之前一天，順便舉行，絕少單獨舉行專醮。又因其性質類同‘瘟醮’，故兩者關係至為密切。考其原流，無外乎古代‘改火’習俗之文化殘存也。

水 醮：平常謂之‘禳災祈安’。洪水氾濫成災，淹斃居民時即舉行之，冀免再遭殃，並祈死者之冥福，不致作祟，貽害地方。但此醮今已少見。

祝壽醮：謂之‘祝壽祈安’，即為神誕而舉行，以表慶祝之意，故規模甚少，亦僅盛行於臺南市安平地方，前已述之。惟臺灣府志⁽³⁾所云：“元夕，……神祠俱延

(1) ‘福醮’一詞，未必專為‘慶成醮’之另稱，有時竟亦指‘祈安醮’而言，故其含義欠清。例如岸裡社建醮捐金簿引言云：“謹涓仲春朔有九日，延請正一玄門，戒壇供養，皈依三清聖教，懺拜五千道德，統祈持齋清淨。率修‘福醮’，諄囑頂禮，虔心胥受嘉祥，越三晝夜，迎水陸燈，給放蒙山，廣施緜口，綏厥幽冥，保泰通社，由是作善降祥，福有攸歸”，後記又作：“謹涓二月初九、初十、十一，連三晝夜，建‘太平清醮’，水陸普度，保護社中平安集福。”則將三朝‘祈安清醮’，謂之‘福醮’，此其明證。

(2) 在大陸上，例如1731年(雍正9年)郝玉麟修廣東通志卷51風俗志歲時所云‘火星醮’，亦即此義。

(3) 1710年(康熙49年)周元文修臺灣府志卷7風土志歲時。

僧道設醮祈安；醮畢，迎神”，殆即指此。

海醮：謂之‘填安福海’，對於海上暴風雨或海嘯而祈禳之，但今已不多見。

春秋醮：春秋兩季，為祈五穀豐登而舉行，謂之春醮、秋醮。惟僅臺灣南部高雄地方的農村僻陬，稍存此俗云。

開光醮：新彫神像，予以供奉之前，必經開光點眼儀式，自不待言。其時特行建醮，以示隆重，則謂之‘開光醮’。惟按實際情形，廟宇新彫主神之像，多在新建落成或重修竣工之時，故在此一場合，應舉行者是‘慶成醮’，如在平時加彫陪祀神像或隸祀神像，事不關宏旨，固不必小題大做而建醮。因此，‘開光醮’者，雖有其名却罕見其例。

船醮：舉行於船內，祈求航海平安與漁獲之豐盛，但今已絕跡。

牛瘟醮：簡稱‘牛醮’，牛瘟流行時祈禳之，但今已名存而實亡。

雷公醮：相傳往時曾有此醮，當為祈禳雷災者，亦為臺灣南部之局部的習俗，但今已成陳跡云。

綜觀以上十二種醮，名目雖然繁多，但有者竟名存而實亡，有者幾瀕絕跡，有者甚少舉行，故實際上較為常見者僅平安醮、瘟醮、慶成醮、火醮等四種而已。至於水醮，今雖罕見，按安平縣雜記云：

（風俗現況）市街延請道士禳醮，三年一次，有曰三條（朝）醮，有曰五條（朝）醮；水醮、火醮、祈安、慶成也。

（僧侶並道士）建三天大醮者，一天火醮，一天慶成，一天祈安。五天、七天大醮者，或多一水醮。

可見在清代，亦曾盛行於臺南地方。又正表示每一建醮，未必僅以單獨的動機與目的而舉行，而多兼有兩醮在一起。例如廟宇慶成，兼作祈安，是為在臺灣北、中部最常見之配合；在臺灣南部，即瘟醮之附帶火醮或祈安醮者比比皆是。同時兼行三種醮者，即有上述安平縣雜記所云，慶成醮之前一天舉行火醮，次日舉行祈安醮之配合，但今在臺南地方，此例似已不多見。至於五天及七天大醮，或再加水醮，而一連串舉行四種醮之說法，是否會有其事，鑑於現在實際情形，不無疑義。

統觀臺灣之建醮頻度，以南部臺南以至嘉義一帶最繁，從此拖北，逐漸減少；惟

此一跡象，正與漢人之開拓步驟一致，則顯示早期開發之區，民間信仰之色彩亦較濃厚，道教之侵潤亦根深而蒂固也。不過，南部之醮，因地處瘟神信仰瀰漫地帶，故以瘟醮為主，而中、北部即以祈安醮居多，兩者恰呈明顯對照，蓋各有其歷史的背景所使然也。

建醮祭典，以其舉行年次，又可分為定期性與臨時性兩類⁽¹⁾。定期性是指每年、二年、三年、五年、六年或十二年舉行一次，相沿為俗者而言，但此一定期醮究竟寥寥無幾，而以臨時醮佔絕大多數。惟其定期與臨時之別，概視各該地方之傳統習俗而定，更與醮類無關。惟慶成醮一類，由其性質上，祇有臨時舉行，絕無定期之例，自不待言。就其他現在盛行醮類而言，瘟醮之契機，因已往時疫不斷發生，或由於偶爾‘王船’漂着而必予建醮禳災，故其緣起原屬臨時性，但後來因為瘟神竟負起保境安民之責，並賦地方神之功能，遂演成定期祭典者有之，例如臺南縣西港鄉每三年一科醮，雲林縣褒忠鄉每五年一科醮乃是。故迄今瘟醮仍有定期與臨時兩類，並駕齊驅，各行其是。惟其定期者，以三年或五年為週期之例較多⁽²⁾，蓋循福建之舊俗也。又因火醮多附帶於瘟醮，舉行於瘟醮之前一天，形同其前奏曲，故其情形與瘟醮相同。

至於祈安醮，因多與慶成醮趁機同時舉行；或於五穀豐登之年，由耆老首倡，自行建醮，以答神恩；或於地方不寧之時，由其守護神憑藉童乩或以其他方法示意於人民，被動建醮禳災；加以寒村僻陬固乏力定期舉行，城市亦以居民五方雜處，地方派系複雜，難以齊一步驟；諸如此類，種種原因，定期祈安醮，雖然為數不多，究竟亦與瘟醮相同，定期與臨時兩類，兼而有之，同時並存。茲示中、北部之數例如次：南投縣埔里鎮每逢子年，便舉行三朝醮，援以為例，成為臺灣中部之特俗。桃園縣桃園鎮亦每逢丑年，便舉行‘五朝醮’，因為居民相信，丑年對於該地方大吉利之緣故。臺北縣內湖鄉西湖村土名北勢湖，每逢子、午年便舉行‘一朝正醮’，即六年一醮；因為

(1) 在大陸亦然，例如1937年（民國26年）胡懷安編中華全國風俗志下篇卷4 浙江遂昌迷信之風俗云：“打醮通常分兩種。有所謂清吉醮者，每年有一定時期，及期舉行。……此種打醮，年例如是。至遇荒旱瘟疫之時，亦延僧道建道場，則臨時之打醮也。”

(2) 惟如上引臺灣府志（周志）云：“元夕，……神祠俱延僧道設醮祈安”，又安平縣雜記云：“若上元、中元，均建醮一天”，“安平迎媽祖，是夜醮醮，……一年一次”，即每年一次乃至數次，定期建醮，如同神誕祭典之情形，今已少見。

清代墾民由福建泉州同安縣及漳州府移住當時，曾下愿祝告：“將來開拓成功，必定六年建醮一次，以答神恩”，果驗，遂相沿成俗，至今連綿不絕。臺北縣蘆洲鄉每逢寅、巳、申、亥年，便舉行‘二朝醮’，即三年一醮。大致言之，定期祈安醮似有年次相距愈長，祭典規模亦愈大之跡象。

一般建醮，按醮儀廣續期間即醮期之長短，前後幾天，即稱‘幾朝醮’或‘幾天醮’，或則表示該醮規模之大小。茲類別如次⁽¹⁾：

1. 午夜三獻⁽²⁾：起自當天中午，結束於是夜十時頃，即僅一下午與一夜而已，科儀亦最簡單，小廟神誕常行之。
2. 一朝三獻：起自夜半一時頃，結束於當天夜晚十時頃，將近一晝夜；但科儀等節目，稍多於前者而已；廟宇神誕亦常行之。
3. 一朝正醮：起自夜半一時頃，以迄當天夜晚十一時頃，幾一晝夜，時間雖較諸前者，增加無幾，但科儀稍多，即起碼名符其實之醮事。
4. 一朝宿啓⁽³⁾：起自當天下午，以迄次日夜晚十二時頃，包括一晝夜加半天，科儀較諸前者更繁。
5. 二朝清醮：起自當天夜半一時頃，以迄次日夜晚十二時頃，包括二晝夜，科儀益繁，醮事體制愈趨齊備。
6. 二朝宿啓：起自當天下午，以迄第三天夜晚十二時頃，包括二晝夜加半天，科儀多而繁忙，實質幾同後者。
7. 三朝清醮：起自第一天夜半一時頃，以迄第三天夜晚十二時頃，包括三晝夜，科儀齊備，但較前者，相差無幾，故不甚繁忙。
8. 五朝清醮：起自第一天夜半一時頃，以迄第五天夜晚十二時頃，包括五晝夜，科儀益趨齊備，足為醮事之典範。

(1) 茲僅述其種目與輪廓而已，至各類祭典之內容構成，乃擬另述於本研究之結論中。

(2) ‘三獻’一詞，原指祀神‘三獻酒’即酌酒三次之義，或稱‘謝神’。但今幾為‘比平常神誕較盛大，而由道士主持科儀祭典’之專詞。雖有道士以為‘三獻’科儀極簡，而將其與‘建醮’截然區別，然而按其內容構成與主旨，兩者實無軒輊，故應視為醮事之最小規模者；至少，當可認為醮事之亞流也。

(3) ‘宿啓’一詞，在臺灣南部‘烏頭’道士，係指醮儀中之一科儀；而在中、北部之‘紅頭’道士，即專指醮祭之規模，蓋以此種道士，向無‘宿啓科儀’故也。

9. 七朝清醮：包括七晝夜，科儀與前者相同，唯加誦若干經懺而已。

是等醮中，以三朝醮與五朝醮，內容最為充實，亦可算是大醮；其他如一朝正醮、一朝宿啓、二朝清醮、二朝宿啓等，當可謂之小醮；至於午夜三獻與一朝三獻，固微不足道。

惟究竟應行幾天醮，概按各該地方之傳統習俗而定，視同定例，少有改變。因為足以影響建醮功果者，實繫於居民是否一心誠敬，而醮之長短到無關宏旨，非大醮優於小醮。但無論如何，先決條件是經費問題。蓋日數愈多，祭典愈大，科儀益繁，而且每戶必須屆期屠宰豚羊，大宴親朋，耗費浩繁，動輒靡費數千萬元，唯恐民力有所不堪，因此，‘三朝醮’最為常行，‘五朝醮’者除非該地曾有特殊事情，則甚少舉行。其實，取決應行幾朝醮，就當事者言，實係一件難題。故有者竟委諸各該地方守護神，擲筊由神決定。

至於‘五朝’以上之大醮，相傳‘七朝清醮’往時確曾有之；但所謂‘八朝醮’、‘九朝醮’、‘十朝醮’，甚至‘四十九朝醮’者，大都捕風捉影，殊難遽信⁽¹⁾。尙有值得注目者，則道釋混合之醮儀，蓋此一怪現象亦由於地方習俗所使然。因為臺灣廟宇，有者由和尚當主持，謂之‘香花和尚’，適該地方將行建醮，且以其廟為壇場，自然給與‘香花和尚’有機可乘，設法插足分羹，遂成特俗，自從清代，經日據時期⁽²⁾，至今未衰。例如在清末，宜蘭地方曾行‘八朝清醮’⁽³⁾，其實頭五天由道士主持，後三天即由‘香花和尚’主持，謂之‘五天師公，三天和尚’。又1961年（民國50年）桃園縣桃園鎮及1967年（民國56年）該縣大園鄉舉行‘五朝醮’，實即頭三天由道士主持，後兩天由

(1) 據臺北士林何鏗然道士云，‘七朝清醮’者，渠僅於1936年（日昭和11年）曾於臺東主持過一次而已，可見此醮實屬罕有。

據高雄市林興田道士云，渠曾於數年前在該市瘟王廟主持過一次‘九朝醮’；疑為連同‘火醮’等其他醮類通算之日數也。林道士又云，渠曾於十年前，在澎湖將軍廟，主持過‘十朝祈安醮’，頭四天是對天廷，次四天是對地府，後兩天是對水府者；惟到底如何作法，費解。

安平縣雜記工業云：“糊紙店司早：里社區街建醮，糊八仙、八騎、朱衣、金甲。若做七七四十九天大醮，糊二十八宿星君神像，均資其手”，所云即民間相傳之‘羅天大醮’。惟是否曾有其事，據臺南市陳喻道士云，因道士所用文檢中，有載‘四十九朝醮’者，故在清代當有其事，但自清末以降，業已廢絕無存焉。

(2) 1919年（日大正8年）丸井圭次郎著臺灣宗教調查報告書第1卷 p. 133。

(3) 據臺北士林何鏗然道士報導。

僧侶主持，謂之‘三道兩僧’，俗稱‘三天師公，二天和尙’。惟此一跡象，由居民言之，確係‘八朝醮’或‘五朝醮’，如由道士言，不過是‘五朝醮’或‘三朝醮’而已。

建醮既然是民間大祭典，則生活之節奏，當然有其季節性。就一般情形言，不管任何醮類，概舉行於陰曆九、十、十一之三個月間，尤以十月孟冬居多。蓋時值晚秋以至冬季，正是收割後農閑之期，無論在時間上、經濟上與情緒上，始有暇顧及於此。唯有部份瘟醮，舉行於陰曆四、五兩月間，即時值初夏，瘟疫容易流行，乃寓有預防之意故也。尤以五月，向被視為惡月，更需祈禳，防患於未然。並有若干由於傳統習俗，或神明特別示意，或由於其他不得已事情，而隨便擇期舉行者，但究屬例外。

惟在大陸，醮期之月份，更呈豐富，例如中華全國風俗志⁽¹⁾，就浙江遂昌風俗云：

打醮，……各處時期不同，總在陰曆正月、二月及七八月之內；規模大小不同，有十餘晝夜道場者，亦有二三晝夜道場者。

然而該書又就浙江臨安⁽²⁾之俗云：

三月初三日，俗傳為北極佑聖真君誕日。……亦有就家建醮，酌水獻花者。

又寧波府志⁽³⁾云：

里社祈年：元宵，各坊鄉之民，輪年為會首，集眾祀里祠，設醮誦經，祈福境內，名雨水會。

三伏：寺廟皆設醮。

又福武直⁽⁴⁾曾就長江下游三角地帶即江蘇省江南平原區以及浙江省東北部所調查，該地農村所盛行之太平公醮是舉行於每年三月。故同屬華中，亦頗有出入。至於華北，例如山東省鄒縣，中華全國風俗志⁽⁵⁾云：

十月下元日，祀先，畢場功，設醮讌。

(1) 1937年(民國12年)胡樸安編中華全國風俗志下篇卷4 浙江遂昌迷信之風俗打醮。

(2) 同前書浙江臨安歲時記。

(3) 明嘉靖間張時徹撰寧波府志卷4 風俗歲時節物。

(4) 1946年(日昭和21年)福武直著中國農村社會之構造 p. 126。

(5) 胡樸安同前書下篇卷2 山東鄒縣之歲時。

而華南之例，該書⁽¹⁾就廣東省廣州之俗云：

七月二十二日，俗稱為財帛星君誕，建醮慶祝。

又廣東通志⁽²⁾云：

十月朔日，……舉火星醮。廣州禳回祿，闐闐次第行之，自十月朔，至於歲暮。

其在廣西，南寧府志⁽³⁾云：

三月三日，各坊建醮。

至於福建，八閩通志⁽⁴⁾云：

自（正月）十三日起，至十七日止，里民各合共同社之人為祈年醮。

可見醮期幅度頗寬，一、二、三、七、八、十、十一、十二等月，均可行之；無從僅按臺灣之例，以徧概全。

綜觀臺灣建醮祭典習俗，其主旨、目的與動機等基本事項，到處皆同。但觀其祭典之實際作法，例如醮局組織、豎燈篙、排壇、拜天公、放水燈、普度等等，在其細節上，却頗有出入，甚至可謂每醮各不相同。則由同類之醮言，亦因地因時而有所差異，並非固定。蓋均墨守各該地方之傳統習俗，各行其是，而少有互相參酌改進之故也。而所謂傳統習俗者，幾乎由於祖籍之不同所以致之。閩俗與粵俗，固然南轅北轍；則閩籍者，由於漳、泉之別，慣例亦未盡相同；雖然祖籍相同，渡臺之後，分居南北，久而久之，亦難免走樣；諸如此類，不一而足。無論如何，均被其地理的環境與歷史的背景所規制，各自為政，保持其俗，以迄於今。

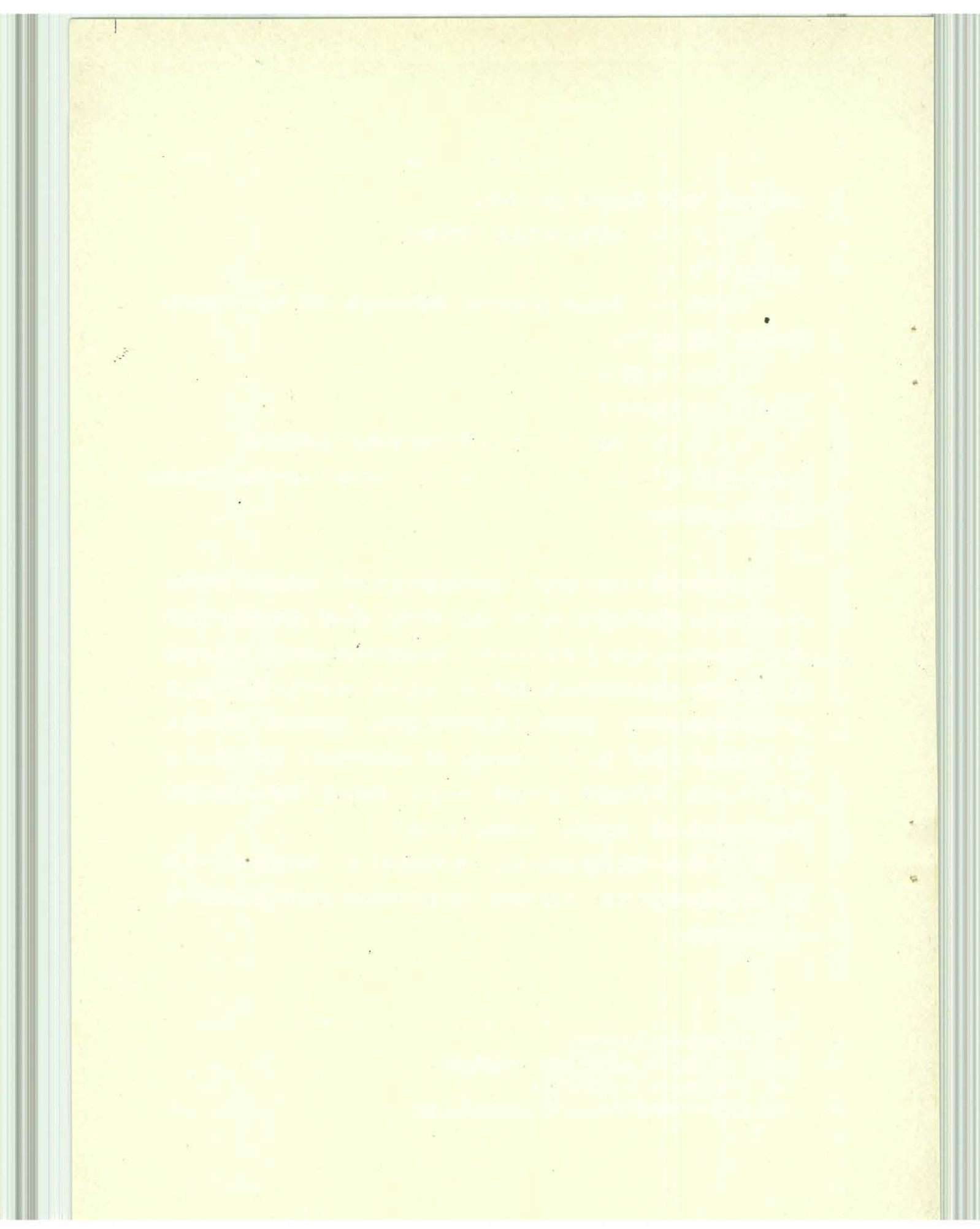
道士所行科儀，固為整個醮事之中心，而其程序與作風，雖然在基本上大致相同，但其繁簡與取捨，並每一科儀之細節，在在都反映各該道士之派別以及籍貫，甚至其專長與嗜好。

(1) 同前書下篇卷7 廣東廣州歲時紀。

(2) 1731年（雍正9年）郝玉麟修廣東通志卷51 風俗志歲時。

(3) 1743年（乾隆8年）蘇士俊修南寧府志。

(4) 明弘治3年黃仲昭撰八閩通志卷3 風俗歲時與化府上元祈年。



第二章 概 況

第一節 開發沿革

臺北市位於臺灣北部臺北盆地中心，人口約一百萬，地勢平衍，土壤肥沃，人文薈萃，係全臺政治、經濟與文化教育之中樞。

臺北盆地包容臺北市，係由大屯火山、林口台地以及中央山地北部邊緣的丘陵合圍而成。盆地底面略作三角形，可以樹林、南港與北投三處為頂點；東南邊樹林至南港約20km，東北邊南港至北投約15km，西邊從北投至樹林約17km。盆地邊緣東北側之大屯火山羣，共有二十九座山峯高出1,000m。盆地之範圍，設以海拔低於20m者為準，則其面積約為245km²。盆地之內，地勢甚低，而從東南向西北緩斜，市區海拔僅約7m。

流經臺北盆地之三條主要河川，為淡水河及其支流新店溪與基隆河。淡水河是臺灣第三大河，發源於大霸尖山，在樹林之南進入盆地，經臺北市西邊，至關渡出盆地。其在盆地內長約25km，主流河床紛歧，河灘與沙洲所佔面積頗廣。基隆河在南港之東進入盆地，在盆地內長約34km，多河曲。新店溪在新店流入盆地，北流至景美，納入景美溪，到江子翠匯入淡水河，在盆地內長約16km。

臺北地方往昔是蠻荒之區，為平埔族 Ketagalan 部族所據，號稱大加蚋堡。清初，1709年（康熙48年），有福建泉州人陳賴章者渡臺，獲得墾照，從事開墾，爾後，泉州人陸續移住，與番交易，拓地漸廣。迨至雍正年間（1723~1735年），遂形成小聚落於淡水河畔，號稱艋舺（即今萬華）。乾隆初（1736年~），漳州人接踵而抵，時有林成祖者，以板橋一帶為根據，開拓淡水河以西之地。又有郭元汾者，率眾墾殖新店溪一帶。於是，艋舺遂成臺北盆地之貨物集散中心，與閩、浙諸埠貿易，愈形發展。1759年（乾隆24年），遂將曩設於淡水之‘都司’移駐於此；1808年（嘉慶13

年)又移新莊‘縣丞’於艋舺，並改‘都司’為‘水師遊擊’，兼管水陸弁兵，1819年(嘉慶24年)始建營署，1825年(道光5年)升為‘參將’，遂成臺灣北路政治之中心，蒸蒸日上，商船來往，人煙稠密，市況盛極一時。然而，1853年(咸豐3年)漳、泉兩籍居民，發生分類械鬥，泉人聚居之八甲莊被焚掠，乃舉族播遷，另擇地於北方平原，興建新市街，號稱大稻埕。自是，生齒驟增，商業日盛，未幾凌駕艋舺之上。又1860年(咸豐10年)北京條約，開臺灣四口通商，於是外商踵至，以大稻埕為根據地，經營洋行，促進地方的繁榮。迨清末，1875年(光緒元年)新設臺北府，着手建城，1878年(光緒4年)艋舺人先建店肆於城內府後街，繼而大稻埕人亦續建店屋，漸成街衢。1882年(光緒8年)城垣告竣，官衙、廟宇漸次興建，人口始稍集，城內益形繁華。1885年(光緒11年)巡撫劉銘傳抵任，廣招人民開設店舖，新設電燈等，建樹殊多。1891年(光緒17年)省會自臺中移設於臺北，遂為省城。迨1895年(日明治28年)日本據臺後，設置‘總督府’於此，市區益趨近代化，遂成全臺首要城市。

松山位於臺北盆地東緣，南為丘陵，北臨基隆河，是臺北市通往基隆的交通要衝，商賈雲集，工廠林立，熱鬧非凡。

此地原屬大加蚋堡，昔為 Ketagalan 族的 Marisyakaw 社番所據，荷蘭人據臺時(1624~1660年)謂之 Kimolts Gigawan。清初，1697年(康熙36年)郁永河抵臺北採硫時，譯成麻里折口，事見其所著裨海紀遊，康熙末年黃叔璥著臺海使槎錄所收番俗六考乃作麻理即吼，1764年(乾隆29年)余文儀續修臺灣府志規制番社則稱貓裏錫口莊。其後，有時稱為麻里即口、麻里雞口、毛里即吼、貓裏即吼、麻里錫口、務里式口、麻里則口不等。惟自嘉慶初年，簡稱錫口後，此稱獨行，一直沿用至日據中葉，始改稱松山，以迄於今。

1745年(乾隆10年)有福建泉州人沈用者抵此開墾，繼而同屬泉州府的安溪縣民接踵闖入，未及十載，已成莊社。1757年(乾隆22年)媽祖廟慈祐宮落成後，廟南即建街衢。由於漢人漸趨發展，社番境域日形局蹐，1763年(乾隆28年)、1786年(乾隆51年)、1787年(乾隆52年)、1788年(乾隆53年)、1795年(乾隆60年)，陸續杜賣荒埔，終乾隆年間，遂成漢人社會之新園地。至1815年(嘉慶20年)，新設‘舖

遞’，置‘舖司’一名、‘舖兵’四名；而街肆已經相當發展，且由於地處艋舺通往宜蘭地方交通要道之功能，愈促進其繁榮。1821年（道光元年）姚瑩臺北道里記云：“由艋舺以上乃東北行，十里錫口，有街市”，由此可見其概。1828年（道光8年）同知李慎彝與總理杜振榮捐貲架設橋樑，通往北鄰內湖地方，交通愈稱其利。當時，基隆河水量豐富，便於舟楫來往，自淡水或艋舺運往宜蘭、基隆地方之貨物，均須經此地，且成與番交易之中心，故迨同治年間（1862~1874年），商賈愈聚，酒樓林立，殷賑情形，盛極一時。惟後來基隆河淤塞，有碍水上交通，加以1884年（光緒10年）巡撫劉銘傳新設基隆至臺北鐵路後，街勢方趨蕭條。

日據初，1896年（日明治29年）詹振者武裝蜂起抗日，街肆曾罹兵燹，從此一蹶不振。1939年（日昭和14年）編入臺北市，乃以其東方進口，劃為工業區，漸設工廠。戰後，因人口激增，加以工業逐漸發達，一陽來復，人文回春，工廠競立，街面又呈殷賑。

第二節 廟宇與信仰

松山居民之守護神是天上聖母即媽祖，設廟一座於街肆中，號稱慈祐宮。廟址在松山火車站前，街之東邊，面臨臺北通往基隆汽車公路，後控基隆河；境域八百餘坪，廟寬約32m、深約57m，建地五百餘坪；係水泥與磚造，前後殿與兩廂齊備，輪奐壯麗，實為臺北市區大廟宇之一。

該廟除供奉天上聖母為主神外，並祀五聖恩主、保儀大夫、太陽、太陰、兩儀、註生娘娘、十二婆姐、福德正神、觀音佛祖、十八羅漢、韋馱、護法、清水祖師等諸神菩薩；實為松山一帶之洲尾、後山坡、中坡、五份埔、興雅、三張犁、車層、中崙、東勢、舊里族、頂搭悠、錫口、東新莊仔等十三街莊民崇仰之中心，靈魂之主宰，虔誠篤信，遞代未衰。現在，祭祀圈竟擴及十八街莊，居民約六萬人。

天上聖母俗稱媽祖、天妃、天后，或以分祀來源不同，而有湄洲媽（福建興化府莆田縣）、銀同媽（福建泉州府同安縣）、溫陵媽（福建泉州府）等稱。相傳，神為福建莆田湄洲嶼林氏女，歿而靈爽昭著，沿海各省士民，奉之為救苦救難之航海神，歷代均見加封，宋、元、明封為天妃，清代封號天后。往時由大陸渡臺之人，飄泊海洋，在驚濤駭浪中，祈禱媽祖，內心輒有所安慰，故渡海者多捧持神像來臺，信仰益篤，非但海難常賴神庥，竟以為保佑平安之萬能女神，崇祀極為隆盛，與觀音佛祖並駕齊馳，媽祖廟或天后宮之建置，遍及全臺，主要城市皆有之，且多具規模，香火鼎盛，每逢陰曆三月二十三日神誕，謂之‘媽祖生’，或秋季出巡，繞境遊行，祭典極隆，表示為一城市之守護神。

相傳，乾隆初年福建泉州府安溪縣民入墾，初奠莊社基礎，開墾就緒。時有泉州籍僧林守義，法號衡真者，攜帶媽祖神像渡臺，由滬尾（即今淡水）登陸，托鉢抵此。適逢地方漸趨繁榮，且士庶多是泉州籍，咸為媽祖由湄州分靈，來自故鄉，莫不虔信之。於是捐貲，籌建廟宇，1753年（乾隆18年）擇今廟址，堪輿家稱之為‘鯉魚穴’，並將原擬坐南向北，改為坐北向南，背水而面山，即由泉州廈門，搬運材料，鳩資興建，至1757年（乾隆22年）告竣。自是，居民精神生活有所寄托，果然地方蓬勃，1783年（乾隆48年）遂敬贈‘利濟參天’古匾一方，以答神恩，至今仍存。惟未幾

失修，邇後1801年（嘉慶6年）、1826年（道光6年）、同治年間，迭經重修。

日據後，因年久失修，剝蝕殊甚，1914年（日大正3年）由錫口區長陳茂松首倡，籌議擴建，即派人至福建福州重金禮聘名工，並赴中、南部考察名刹等，不遺餘力，嗣由規模過鉅，經費拮据，一度停頓，陳乃以私產代填經費，貢獻良多，至後任莊長陳復禮，始續成之，廟貌煥然一新；所以曾予建醮，大事慶成。

1945年（民國34年）臺灣光復，鑑於歷年失修，兩廡土墻傾圮，頹廢不堪，遂由耆老林湖樹、區長鄭水源倡議修復，釀貲改建為磚造，正殿及樓閣次第完成，至1949年（民國38年）告竣，一改昔日舊觀。惟兵燹始熄，民力未甦，物資奇缺，致粉飾剝蝕，有碍觀瞻。但因工業漸趨發達，人文現象再呈活躍，乃有倡建後院觀音殿之議。於是，1961年（民國50年）由管理委員會主任委員蔡水勝及委員周條盛首倡，鳩工改造，宮牆彫梁，去舊裝新，增建鐘鼓樓，1962年（民國51年）觀音殿開工，用鐵筋水泥，仿照宮殿式樣而建，至1962年（民國52年）秋告竣，極盡輪奐，而前後耗費竟達一百五十萬元之鉅。

惟廟自創建以降，並無基本財產，歷屆修葺及平時香火之資，悉靠信徒捐獻，而祭祀未嘗匱乏。至於管理，清代皆由住持僧執管，迨日據以後，改由錫口區長兼管，玉瑞圖（1895年即日明治28年至1906年即日明治39年）、林希張（1906年即日明治39年至1910年即日明治43年）、陳茂松（1911年即日明治44年至1920年即日大正9年）等人先後繼任，1920年（日大正9年）因改設莊制，仍由陳氏任莊長，迨其交卸，始選管理人六名共同負責，並雇用廟祝。光復後，由耆老林湖樹接管。1959年（民國48年）林因年耄辭卸，由信徒大會議決組織‘管理委員會’，選出‘委員’十一人、‘主任委員’一人，並設‘副主任委員’四人及總務、會計、祭典、慈善、誦經、勸募、設備等部。‘主任委員’任期五年，創設伊始，由蔡水勝膺任，以迄於今。又每年擲筭於神前，選任‘爐主’一人、‘頭家’若干人，主持該年祭典事宜，與其他廟宇並無二致。

天上聖母神誕是陰曆三月二十三日，但慈祐宮却每年舉行祭典於陰曆三月二十六日，神輿出巡繞境，遍及祭祀圈內之錫口等十三街莊。是等街莊皆係自然形成之聚落，與地方之開發沿革，息息相關，故此一祭祀圈正表示穩固的信徒分佈範圍，與行

政區劃無關，自成一單位；亦即建醮時，舉莊參加之醮域也。

無疑地，醮域是完全以慈祐宮天上聖母之號召力所可及之地域為其界限，可見該宮實為一地方之總廟。質言之，乃示在此十三街莊，媽祖信仰獨隆，而其他諸神菩薩，較之大有遜色。茲試述錫口街以及其隣近各村落廟宇概況，以證松山醮域內人民，在信仰形態上之若干特徵如次：

1. 松山霞海城隍廟：俗稱霞海城隍。在繞河街二二四號地，即錫口舊街仔頭，距慈祐宮廟口西南僅約20m。並無廟宇建築，僅以店舖一間充用之，磚、木造平屋，寬約5m，基地僅約十坪，蕞爾小祠，面臨擁擠的小街路，固無境域。沿革緣起於清代移民由福建安溪帶來神像，供奉於自宅，後因信徒漸多，乃設‘神明會’以為維持團體。迨1895年（日明治28年）日本據臺時既有三十餘名，至1907年（日明治40年）頃，遂由會員釀貲租店屋於現址，加以供奉，遂漸成公廟。祀神除主神霞海城隍外，並祀觀音佛祖、中壇元帥、關羽、福德正神等，又隸祀七爺、八爺。神誕為陰曆五月十四日，但是日備辦牲醴稍予祭獻而已，而祭典却與陰曆三月二十六日慈祐宮之祭典同時舉行。信徒局限於錫口街民，雖址在街肆，却自創建迄今，香火一直不盛；尤於日據末以至戰後未幾，曾冷落不堪，幾頻廢絕；今平時香火仍不甚盛。無管理組織，祇由就近街民充當‘頭家’、‘爐主’，主持祭典而已。
2. 昭明廟：俗稱臺北府城隍。在虎林街三號地，位於錫口街南，松山火車站旁鐵路北側；距慈祐宮西南約200m。境域約五十坪，基地約二十五坪；係磚、木造平屋，規模不大。沿革緣起於清末1875年（光緒元年）添置臺北府，乃設‘府城隍’於城內。迨日據中季，因臺北市區改劃，廟被拆毀，神像寄祀於他廟，難免被冷落。適有松山居民詣該廟，目睹其情，乃擲筊於神前，禱告願予供奉，遂帶返松山，由三十餘人組織‘神明會’，以為維持團體。但初時苦無廟宇，祇由會員輪流供奉於自宅或寄祀於霞海城隍而已。至1927年（日昭和2年）遂由會員釀貲，並向居民募款，予以建廟，以迄於今。祀神除主神城隍外，並祀孚佑帝君、福德正神，配祀城隍夫人，隸祀文判、武判、六司、七爺、八爺等。祭典舉行於陰曆十月一日神誕。信徒局限於錫口街民，因在街肆，平時香火稍盛。無管理組織，仍由‘神明會’會員予以維持。

3. 福德祠：俗稱土地公廟。在繞河街九十八號地，即錫口舊街仔尾的小街路旁，距慈祐宮西方約 400m。境域約十坪，基地約五坪；係磚、木造平屋，蕞爾小祠。沿革緣起於清代，原有碑記，但已剝泐殆盡，字跡悉不能辨，故創建年代不得而知。惟當係乾隆間漢人入墾奠定莊社，乃為保護農民而建，後以成立街肆，遂演化為保護街坊之土地神者。1920年（日大正 9 年）春，曾予重修，1963年（民國 52 年）再予修葺，以迄於今。祀神原僅供木牌神位，彫刻‘福德正神’字樣，後添祀神像並福德夫人即土地婆像，另有虎爺。神誕為陰曆二月二日，是日就近商賈、攤販等人，備辦牲醴稍予膜拜。信徒局限於舊錫口街商賈，平時香火蕭條，僅由就近居民按日燒香換茶而已。
4. 福德宮：舊稱敦安祠，俗稱土地公廟。在虎林街路旁，土名五份埔莊；距慈祐宮南方約 400m。境域約十坪，基地約六坪；係磚、木造平屋，蕞爾小祠。沿革緣起於清代開拓當時，墾民為祈求五穀豐登而供奉者。迨開墾成功，1847年（道光 27 年）四月，遂建小祠於距現址北方約 20m 處之基隆河支流的小河畔大榕樹下（即今虎林街四十一號地旁），號稱敦安祠，雖係約 2m 立方之小祠，却為磚、石造，供奉木牌神位。惟自同治年間以降，基隆河逐漸淤塞，失去交通功能，又因該祠面臨支流河畔，屢逢河水氾濫，即被其災，漸趨失修。迨 1925 年（日大正 14 年）二月，遂由居民釀貲，遷建於原址南方約 10m 處，即原址與現址之中間，仍沿舊稱，規模亦一仍其舊，祇改為磚造而已，祠背亦有小榕樹。惟經大戰，漸趨荒廢，迨 1963 年（民國 52 年）再遷現址，稍予擴建，改稱福德宮，以迄於今。祀神除原有福德正神木牌神位外，並添供木像一尊。神誕是陰曆八月十五日，但祭典舉行於八月上旬，屆期擲筊於神前，以決定日期；祭典當日，除居民備辦牲醴前來膜拜外，並演戲慶祝。信徒以五份埔莊民為主，並有若干錫口街民，但平時香火蕭條。無管理組織，僅設‘頭家’、‘爐主’主持祭典。
5. 福安宮：俗稱土地公廟。在中正路九三三巷五十九號地旁，土名東勢莊下東勢（復勢里）；距慈祐宮西方約 2,500m。境域約三十坪，基地約十坪，係磚、木造小祠。沿革緣起於清代開拓當時，墾民為祈平安而設 1m 立方左右之極簡陋小祠者，迨 1961 年（民國 50 年）八月，遂由居民釀貲，遷建於原址附近，以迄於今。

- 主神原爲福德正神石像一尊，今添祀木像一尊，並祀關聖帝君。祭典舉行於陰曆八月十五日神誕。信徒原爲東勢莊民全部，日據時亦自成一保；今因另分出頂東勢（復源里），故信徒僅包括復勢、美仁兩里而已，平時香火不盛。設廟祝一人。
6. 福德宮：俗稱土地公廟。在中正路六〇七巷四街內，土名東勢莊頂東勢（復源里）；距慈祐宮西方約1,500m，即位於上述福安宮東方1,000m處。境域約四十坪，基地僅約八坪，磚造小祠。此地往時屬東勢莊，爾後人口增加，自成一莊，號稱頂東勢，而膜拜福德正神，必往下東勢，殊多不便；加以戰後行政區劃分爲兩里，頂東勢改稱復源里，自成一單位，乃於1951年（民國40年）頃，由福安宮分出，另建土地祠於莊內，1958年（民國47年）十月重修，以迄於今。祀神除主神福德正神木像外，並祀虎爺、郭聖王。祭典舉行於陰曆八月十五日，除供牲膜拜外，並演戲慶祝。信徒局限於該里民，平時香火蕭條。
7. 福壽宮：俗稱土地公廟。在南港鎮長壽街一號地，土名後山坡；距慈祐宮東方約400m，即由松山跨越基隆河通往北隣內湖鄉之吊橋南端。無境域，基地僅約六坪，磚造平屋，蕞爾小祠。1951年（民國40年）二月，居民爲祈平安而釀貲公建者。僅供福德正神數尊。神誕陰曆八月十五日稍予膜拜，平時香火蕭條。
8. 聚福宮：俗稱土地公廟。在中正路三〇四號旁，土名南松山；距慈祐宮西方約700m。無境域，基地僅約1.5m²，磚造，極簡陋之蕞爾小祠。創建不詳，1925年（日大正14年）十一月重修。僅供福德正神像三尊。香火蕭條。
9. 劍童廟：在復勢里中正路七七八號地旁，公路北側，土名東勢莊；距慈祐宮西方約2,150m。境域約三十坪，基地約十五坪；係水泥與磚造平屋，小祠。沿革緣起於距今約五十餘年前，日據中季，有居民某供奉劍童於自宅，並行巫醫，信徒漸多，迨1959年（民國48年）六月遂由信徒釀貲建廟，以迄於今。廟神除主神王府劍童外，並祀王禪老師、天上聖母、福德正神。祭典舉行於陰曆二月二十六日，例以演戲慶祝；惟此日非神誕，而係主神像開光紀念日也。信徒局限於附近居民及若干其他地區之篤信者而已，平時香火不甚盛。
10. 濟公廟：俗稱濟公廟。在虎林街二十六巷五號地，鐵路南側；距慈祐宮西南約300m。境域約四十坪，基地約二十坪；係以水泥、磚造民房充用者，非廟宇建築，

規模不大。1954年(民國43年)居民以自宅設寺，供人膜拜者。祀神除主神濟公佛外，並祀三寶佛、地藏王菩薩、觀音佛祖、十八羅漢、中壇元帥、福德正神等。祭典：濟公佛誕是陰曆二月二日，但該寺却於陰曆六月十一、十二兩天，舉行禮斗法會，紀念創業。

11. 奉天宮：俗稱天公廟。在松山路八十一巷五十一號地，土名中坡；距慈祐宮南方約1,700m，即松山南郊之公園小山麓。境域約一百坪，基地約四十坪，水泥造，自1958年(民國47年)開工，迄未完竣，虛有其表耳。祀神除主神玉皇上帝外，並祀孚佑帝君、觀音佛祖、地藏王菩薩。信徒局限於松山若干居民，香火蕭條。
12. 開安宮：在永吉街四二七號地，距慈祐宮南方約600m。即利用街肆店舖一間，居民私祀五年王爺(即雲林縣褒忠鄉鎮安宮之十二瘟神)，並供人膜拜者，非廟宇設施。

綜觀上述概況，可歸納此一地區民間信仰之特徵為下列三端：

此一地區之宗教設施，比較人口之衆多，其數極少，呈現極不相配的現象。按茲所舉十二處寺廟中，劍童廟、靈源寺、奉天宮、開安宮等四處，均係人民私祀，多以營利為目的者，與所謂‘公廟’，面目迥異，且仍無從打進民間信仰之深處，其存在與否，對於人民之精神生活，固無關宏旨。若再除去土地小祠六處，所剩者僅城隍廟兩處；而且其中霞海城隍不過崙爾小祠，香火冷落；另一所謂臺北府城隍者，不但廟宇規模不大，而且仍由‘神明會’加以維持，正在由私祀演化為公廟之過程中；由此可見，大型公廟僅慈祐宮一處而已。惟此一跡象，乃示松山地區民間信仰上，呈現媽祖信仰獨盛之局面，其他幾乎微不足道；較諸同屬臺北市內早期開發之艋舺與大稻埕等地區，不但別開生面，則鑑於臺灣早期開發之臺南地方，亦罕有其例。媽祖信仰獨盛，此其一。

此一地區，現在雖然已成城市，而且漸趨工業地帶化，但在民間信仰上，仍然保持往昔開拓當時農業社會原有之信仰形態。原來，福德正神俗稱土地公，即係土地之神，相傳淵源於古代之社神。臺民祀之，祈求合境平安、五穀豐登，極為普遍；而城鎮鄉村，田園路旁，到處皆有小祠，俗稱‘土地公廟仔’。其神格雖不高，但與農業

社會之發展，息息相關，正如俗諺“田頭田尾土地公”，造福鄉里，施德萬民，故尊稱福德正神，每逢神誕，演戲盛祀，酬神報功，遞代未衰。當然，松山慈祐宮祭區十三街莊，各有其土地祠，蓋仍沿開拓當時之遺俗也。就以錫口舊街仔尾之福德祠，與居民之關係，至呈密切，則開拓時農村之守護神，迨成立街肆後，便成把守街坊之土地神，廣續發揮其功能。又五份埔莊之福德宮，原址面臨河畔，即所謂‘把水口’之土地公，旨在保護地方，並防止財富之外漏，仍存濃厚農村守護神之色彩。至於霞海城隍，址在錫口舊街仔頭，雖亦公廟，却冷落不堪，與街仔尾之福德祠，東西呼應，如同把守街坊然，正表示城隍一旦落魄，其功能便淪為如同土地神之一端。土地神信仰仍濃，此其二。

慈祐宮內在平時並無‘童乩’之踪跡，即在祭典時，神輿出巡繞境，亦無‘童乩’扈從；人民雖然虔信，但其情緒比較寧靜，從無‘童乩’當眾流血表演，舉城若狂之情形。而此一跡象，正與臺灣南部農村，呈現極端對比。唯劍童廟主神，原與印童成對，侍奉於大神左右者，竟被巫覡之徒奉為巫醫之對象，遂導致建廟，但仍由‘童乩’、‘法師’主持，盛行‘嵌運’等法術。至於靈源寺，正如其俗稱濟公廟所示，實藉濟公佛故事膾炙於人口，而為人驅邪押煞、超亡除妖。但此兩處究屬私營，規模又小，所以未與民衆發生深厚關係，其存在與否，無關宏旨，前已述之。巫風極微，此其三。

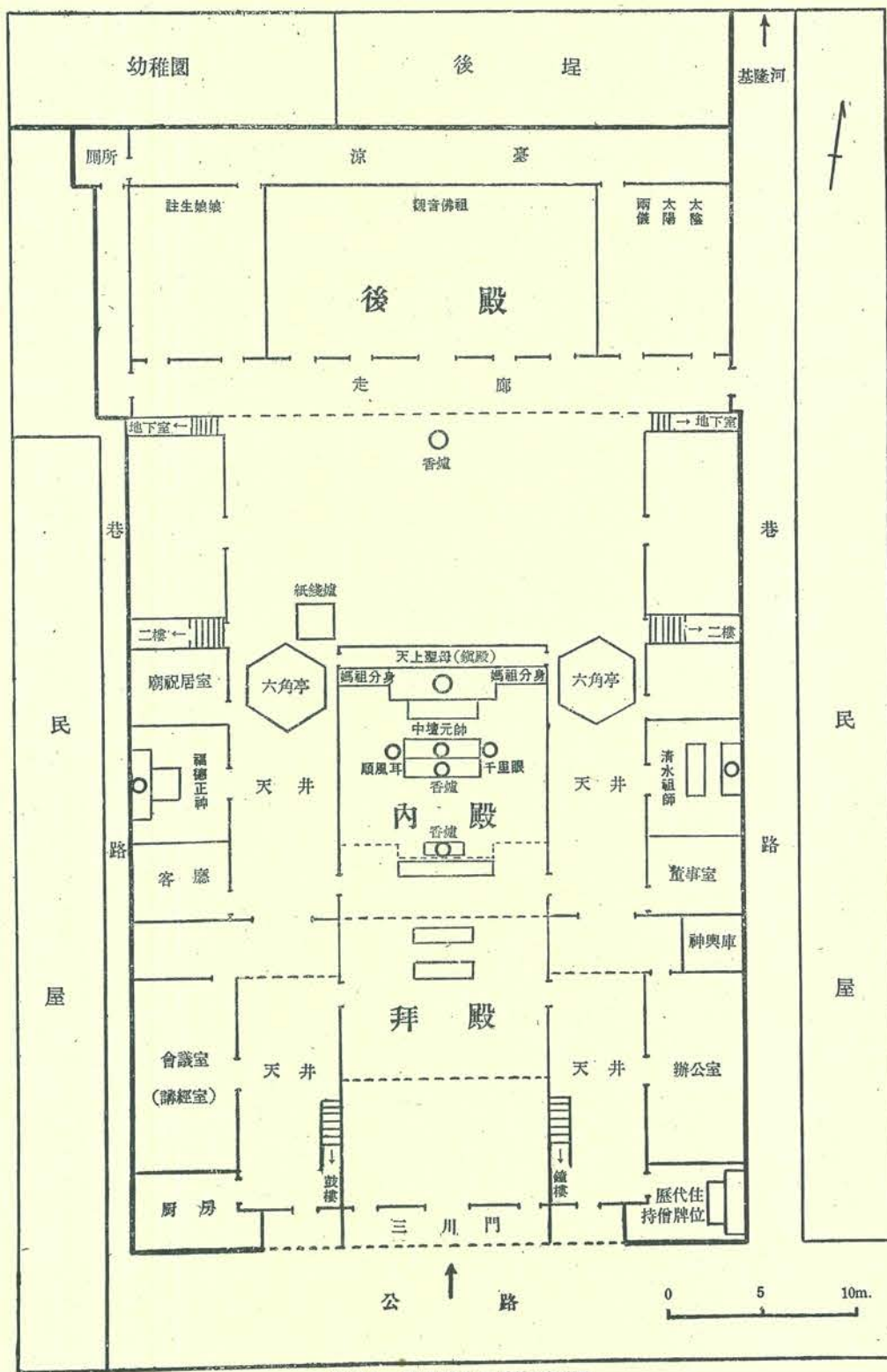
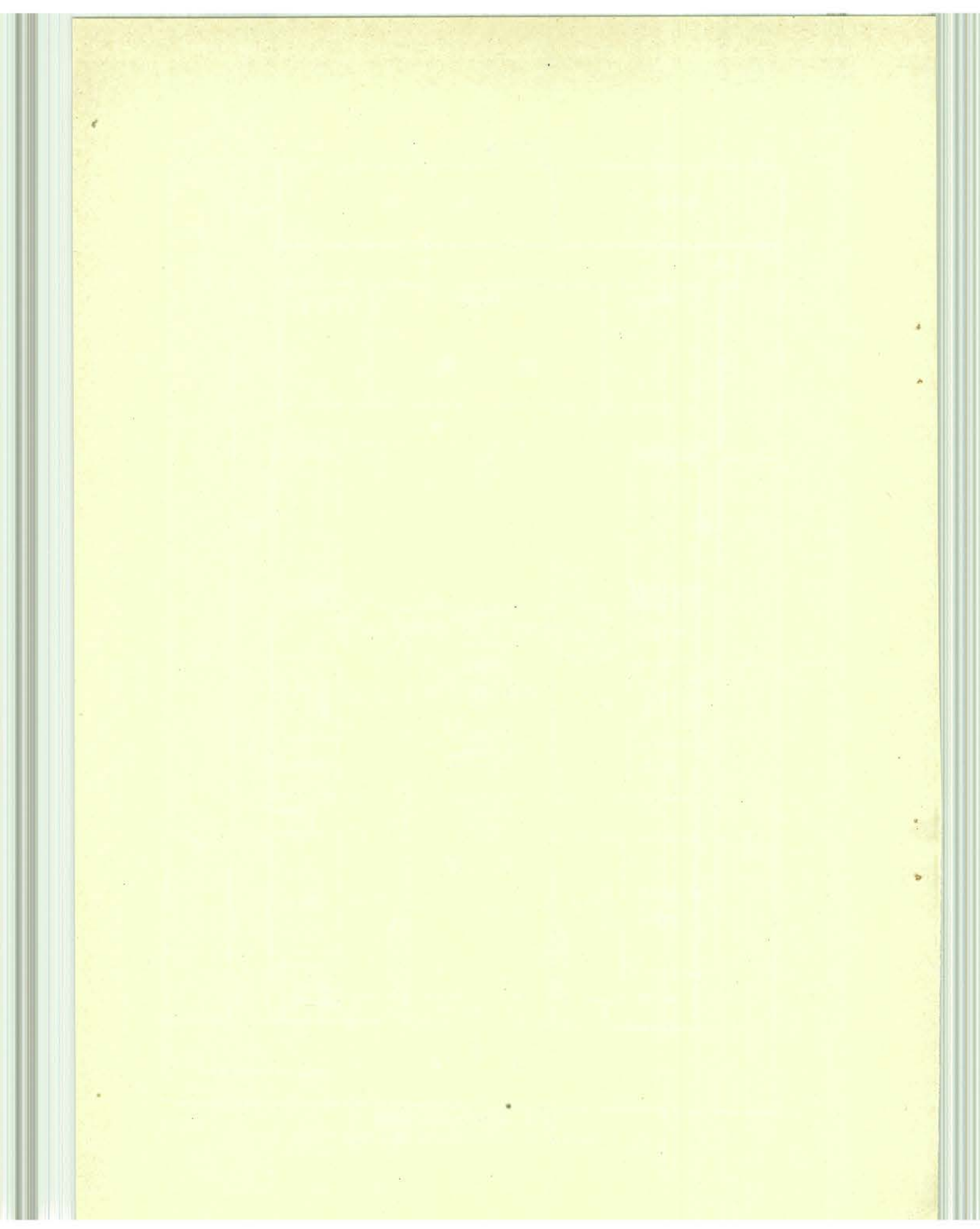


插圖 1 臺北松山慈祐宮平面圖

Fig. 1. Plan of Tz'u-Yu Temple at Sung Shan, Taipei.



第三章 籌備與過程

第一節 緣起

第二次世界大戰後，臺灣人民之宗教信仰逐漸恢復，近年來，各地建醮酬神，彼落此起，歲皆有之，未曾間斷，而其規模亦愈呈盛大。按其原因，不外乎日據時臺民宗教信仰，備受壓迫，日人箝制，無所不用其極，致使人民情緒鬱抑，無可伸展，一旦光復，前障盡除，無所顧忌；加以近來物質生活漸趨豐富，始有暇顧及祭典之規模，且由於競爭心理所驅使，糜費愈甚。

大戰末季，戰局轉烈，青年被徵赴戰場，美軍飛機轟炸日烈，民不聊生，松山居民每詣慈祐宮祈神庇祐合境平安、早日昇平，果然被炸死者僅三名，炸彈多擲下基隆河，街肆被焚者僅一家，且戰後被征青年陸續復員，可謂災情輕微，咸認為天上聖母及諸神菩薩之加護所使然。故戰後未幾，便由地方士紳耆老及廟宇有關人士屢次提議建醮酬神，無奈，初時民困未蘇，終無從實現。惟自從日本據臺以降，松山雖未嘗建醮，但萬華、大稻埕、大龍峒等臺人麇集地區，均曾舉行，而戰後萬華地區曾行一次小規模祈安清醮於龍山寺云。

適1961年（民國50年），慈祐宮重修將竣，並擬添建觀音殿，管理委員會及衆信徒咸認為應趁此時，勿失良機，乃商決擬於工程告竣之秋，舉行慶成與祈安醮典，以了多年許願懸案。

1962年（民國51年）秋陽曆十月頃，明年之新日曆剛上市，‘管理委員會’即就建醮日期並遴選道士等基本事項，先作初步決定。陰曆十二月二十七日，年終歲暮，主任委員蔡水勝與副主任委員林湖樹及其他委員數人，往訪何鏗然道士於臺北士林鎮；是為廟之首腦與道士之初次接觸，目的在於試探其道行能否勝任以及酬金價目等等切實問題。是日會談，至為融洽，結果，延聘該道士主持醮儀，幾成定局。

1963年（民國52年）初，工程告竣在即，陰曆一月二日何道士抵慈祐宮，對‘管

理委員會’諸人，就進行步驟及籌備各項，有所建議。於是，陰曆一月四日召開‘信徒大會’於廟內，提議舉行‘慶成祈安醮’，經衆議通過，消息傳出，立即周知，居民莫不歡騰，心理大爲興奮。蓋建醮是地方最肅穆盛典，不易舉行，在人之一生，固難逢其事，則除虔誠與好奇之成份外，尚可藉此機會，召回在他鄉謀生或出嫁的家人眷屬聚首，以敘天倫之樂；招請醮域外的親朋故舊，大筵一番，連絡感情，且可以撐場面而自傲。從此每日生活過得起頭，工作更有幹頭。蓋臺民俗尙，素奢侈而好祭，此風沿習至今，未曾稍改，雖窮鄉僻壤，每逢神誕，盛設筵席，演戲酬神，動費數百金，毫無吝色。何況建醮，各戶必宰豚羊牲畜，加上其他雜費，貧困之家亦非數千元莫辦。因此，聞知將行建醮，在年初便應作通盤打算，着手養豚，並於家庭經濟上，開源節流，儲蓄經費，以備一朝之用。故建醮之宣佈，頓使人民的情緒緊張起來，並且捲起變化於寧靜而單調之日常生活中。亦即以消費來刺激生產之一模式也。

平常，大醮應於二年前即有所決定，小醮亦應於一年前開始籌備，方得周到。建醮之年份，如係‘祈安’、‘慶成’等不定期醮，平常是選擇對該廟坐向大吉利之年。季節多在秋天農閑之時，前已述之。日期即由‘擇日師’選定，經‘管理委員會’同意後，擲筭於神前，始成定案。其選擇，必須慎重從事，自古既然，例如靈寶領教濟度金書⁽¹⁾云：

諸建齋，宜擇三元、三會、五臘、四始、十直、庚申甲子本命之辰。仍避六戊日、帝煞、聖忌、歲破、月破、十惡、大敗、龍虎、罪至、受死等日。若與三元、五臘、三會重併，則不妨也。惟六戊、帝煞、聖忌，不可不避。

至於應做幾朝醮，乃由‘主任委員’擲筭於神前而定之。

(1) 宋林靈寶編靈寶領教濟度金書卷319 齋醮須知品揀日（道藏洞玄部威儀類遵字下）。

第二節 聘 道 士

建醮原則已定，於是必先遴選道士，俾其主持醮儀。蓋道士之良窳，必然直接影響為此次建醮而可能帶來加惠於地方之功果，且此次是‘五朝醮’，規模較大，儀式隆重，人民糜費亦不少，所以遴選道士，不可冒然從事，必擇道行較深，功德完滿，素孚盛名者膺之，始能勝任。乃由管理委員諸人慎重協議，遂以何鏗然道士在臺灣北部較有名，決定委其主持。陰曆一月六日，蔡主任委員率同副主任委員及委員等七人，備正式聘書，再往士林聘請之。

選遴道士之方式，固不一而足，約要之，可為下列三式：

- a. 指名聘請：直接指定某一道士，逕行聘請，即無選擇性之場合；相傳，已往此法較為通行。惟此一方式，可在下列三種之不同環境下，付諸實施。
 - 1：在該地方，唯有某道士一枝獨秀之時。例如此次松山建醮乃是。因為何道士年齒較高，富於經驗，向被視為建醮專業之‘紅頭師公’，熟悉醮儀，自成一家，頗具號召力，臺北同業道士，幾無相與抗衡者。故由醮局立場而言，指名招聘之，既然名正而言順，且可免無謂事端，或節外生枝，橫遭阻力。其科儀節目及參加道士人數，悉由該道士擬具，酬謝價款由雙方折衝而定。惟此一方式，似較理想，但概索價較昂，且未必適合於每一地方之情形，故未被普遍採用。
 - 2：醮域內有道士而能以勝任之時。醮域內如有專業或半職業性道士居住，而雖不甚高明，却能以勝任者，當然應認定其優先權，就地取材，俾其承辦，方合情合理。蓋可免地方非議，且可節省經費，一舉而兩得；但符合此一條件者究竟不多。如雲林縣褒忠鄉每五年即建瘟醮一次，例由鄉內道士承辦。1967年（民國56年）桃園縣中壢市慶成祈安建醮，由在該地設壇營生之專業性‘紅頭’道士三家，共同合辦。
 - 3：定期醮之援以為例者。每隔幾年便建醮一次之地方，如道士與各該地方人士有深厚關係，即一直由其承辦，少有改變，久而久之，視同地盤，其他道士亦無意染指。例如臺南縣西港鄉三年一瘟醮，但自從日據時即由臺南市陳嶼道士承辦，以迄於今。惟此一場合，專靠人緣關

係，互有情誼，當可合作無間，而且因係經常之事，酬謝亦較低廉；祇因定期醮者，為數寥寥，故此一方式，無從推擴。

- b. 公開招標：此係積極而開放之方式，與前者之消極而保守，正成明顯對照。道士既是一種職業，乃視同商業行為，由醮局公開招標，不限地域與派別，所有專業與半職業道士，均得參加投標，當場提出科儀節目表及道士人數等具體內容資料，開標結果，由最低價者承辦。例如彰化縣彰化市媽祖廟南瑤宮，係由市公所直接經營之‘公廟’，1964年（民國53年）舉行慶成祈安醮，遴選道士，却因為官營而窒礙叢生，遂採用此一方式，以示公允，並抑低酬金。接此一方式，看似新穎而合理，其實未必盡然。蓋主持醮儀，無疑是宗教行為，然則其出發點，固與一般商業行為，南轅北轍，大不相同；而且各地方均有其傳統習俗，例如偏重於‘烏頭師公’或崇尚‘紅頭師公’等要素亦當在考慮之列；羅致高名專業道士不易，據云，有者認為藐視道士身份，而不屑參加投標；不無圍標或轉包之虞。其實，敢用此法者，絕少其例。
- c. 神前擲筭：上述兩方式均係人為的決定法，而此一方式是將選擇權委諸神明，亦可謂之‘指名聘請’與‘公開招標’的一種折衷方案。則由地方士紳、耆老等人，各自推薦其認為能以勝任之道士數名，然後由渠等代表各該道士，當眾擲筭於該廟神前，以得‘聖筭’最多者為當選人。惟酬金則於事前，由醮局編出預算，告知各候選人；科儀節目雖由道士自行擬定，但當選者不得任意更改或予省略。例如1965年（民國54年）臺南縣學甲鎮慶成祈安醮、1966年（民國55年）高雄縣茄萣鄉白沙崙會行瘟醮，皆用此法。此一將責任推諉給神明的方式，是藉口於‘聖筭’便是神靈眷顧之證，神明已看中某一道士，諸人當無非議之餘地，醮局可使信徒心安理得，更可免開罪於人，或招致內訌之虞。此一方式，看似八面玲瓏，其實不甚合理。蓋其法等於抽籤，專靠‘偶然性’，全無選擇與推敲，以致有時竟落入水準較差道士之手，而遭人皺眉側目。祇因此法較易行，故現在常被採用。

上述三方式，無論如何，利弊參半，各有千秋。蓋因是故，實際上少有單依某一方式者，而概參酌各該地方之傳統習俗與實際情形，因時制宜，自行採用認為較適當之折衷方案。例如1961年（民國50年）桃園縣桃園鎮建醮時，雖然採用招標方式，却限制資格為居住該鎮內之閩藉道士，則等於‘指名聘請’與‘公開招標’之折衷方式，甚至可謂之藉‘招標’之名，而行‘指名’之實。又例如1966年（民國55年）臺南市灣裡舉行瘟醮時，原指定由該地道士承辦，而該地却有道士二人，於是，乃分為‘內壇’與‘外壇’兩部，俾兩人擲筊於神前，以得‘聖筊’多者主持‘內壇’，少者主持‘外壇’，因此，和平相處，未惹麻煩；則折衷‘指名聘請’與‘神前擲筊’兩方式者也。

臺灣向無純粹道觀，故亦無住在廟觀持戒修行之士，而皆在家奉道，飲酒食葷，娶妻帶子，如同俗人，謂之‘火居道士’⁽¹⁾，或作‘伙居道士’，又稱‘火食道人’。則夢餘錄云：

吳中呼道士之有室家者，謂之‘火居’。然亦有所本也，唐鄭熊番禺雜記載，廣中僧之妻者，名之‘火宅僧’。

又留青日札摘抄⁽²⁾、識餘⁽³⁾皆云：

今道士之有室家者，名為‘火居道士’。唐鄭熊番禺雜記，廣僧有室家者，謂之‘火宅僧’。

臺灣道士，俗稱‘師公’，或作‘司公’，閩南音均讀 Sai-kong。渠等以其職業之特殊性，在社會上，自成一羣，而以集散性以及排外保密性為其特徵。因為道士平常散處各地營生，一旦有事，即廣集在一起，成立道士團，以應其需，事完，各還原處，有條不紊，而且對於職業上之消息，頗為靈通。又因此一行業，時受社會所歧視，反而促成其團結以排外之作風，自然趨向極端的保密性，拒人於千里之外，何況

(1) 在福建省，對於出家持戒，住在道觀者，謂之‘金真道士’，而與‘火居道士’，涇渭分明，截然有別。或以此分為‘宗家’2派，‘金真’為‘家’派，‘火居’為‘宗’派，但其意義及‘金真道士’之情形，不得其詳。又在福建福州，對於出家持戒，住在道觀者，謂之‘道人’；市井營生，專行道術禁厭之法者，謂之‘道士’；然則在臺灣，固無‘道人’也。（1919年即日大正8年丸井丰次郎著臺灣宗教調查報告書第1卷p. 76, 97）。

(2) 明田蕪撰留青日札摘抄卷3火居火宅。

(3) 明?惠康野叟撰識餘卷3火居宅。

登堂入室乎。甚至在同道內，尙劃分小圈子，互相排擠；其經典既不肯輕易示人，科儀要點動輒列爲秘訣，傳子而不傳婿。按其原因，固然主要由於社會對其需求有限，唯恐同業驟增，以致僧多粥少，惡性競爭，同歸於盡。但除此一職業意識作祟外，考其歷史背景，道士雖在備受歧視之環境中，竟淪爲社會之下層，但由於清代對其授徒之限制⁽¹⁾，另面却等於保障其就業機會，致成苟安局面，自甘墮落；加以日據時期，在‘興佛滅道’之殖民地宗教政策下，道士自顧不暇，唯恐守舊保密之未周，皇論改進。由於是等種種原因，現在臺灣道教，雖然深入民間，却一蹶不振，衰微不堪，道士在社會上，仍沉淪於較下層，而其生活，固窮苦者居多。

其實，臺灣道士少有積蓄，而致富者寥若晨星，而此一跡象更促成其被社會所歧視之一因；故道士有者引道家自稱‘貧道’一詞來形容其生活，或用俗諺：“鑼鼓彈(tan)，腹肚緊(an)；鑼鼓靜，腹肚拐(lien)”以自嘲，意指：“有工作時尚可飽食，平時却常挨餓”，情緒沉重；祇以其工作比較輕鬆，且無失業之虞，乃因循度日，少有改行者。就道士之經濟情形言，大致可分爲三級。其上焉者，居住城市，多係世襲之專業道士，繼承前代所傳之地盤，以自宅號稱‘某壇’或‘某玄壇’，公開營業，平時深居簡出，偶有‘做三獻’、‘建醮’或其他較大規模祭典並‘做功德’等，即由其包辦。因其工作以‘大法’居多，當可謂之‘大道士’，而居民亦常以‘道長’或‘大法師’稱呼之。此級道士，其經常收入專靠在自壇爲人祭煞、收魂、通疏等酬金，而出外建醮等，不過是臨時收入，但因其地位如同‘包商’，所獲亦頗豐，更可藉此機會，自抬身價，促成自壇之業務興隆。此級道士，由於條件優越，加以生財有道，故易致富，生活安定；但可歸類於此者，究竟爲數不多；加以近來競爭激烈，且城市居民，五方雜處，背景複雜，雖係世襲專業道士，也未必可承前代之地盤，不勞而獲利。其次是世居鄉鎮者，此級道士，世襲與學徒出身大致居半，亦以自宅稱‘壇’，以應民間之需。鄉鎮人口雖不如城市之衆多，但因鄉下民智未開，人民對於道士乃至巫覡之徒，需求更呈切實；大鎮即兩三家不等，小鄉亦至少有一家；因係在籍之人，與各該地方具有

(1) De Groot: The Religious System of China, Vol. 6, p. 1252, 1910, Leyden. 現在應付火居等項僧道不准濫受生徒。其年逾四十者方准招徒一人；若所招之人無罪犯而病故者，准其另招一人爲徒。如有年未四十即行招受及招受不止一人者，照違令律笞五十。若招受之人，身犯姦盜重罪，伊師亦不准再行續招，其有復行續招者，亦照違令律治罪。

深厚人緣關係，以一鄉鎮為地盤，所行者雖均係小法，難以致富，但生活安定，並無匱乏之虞。更有兼作紮糊紙像或售香枝、紙錢等副業，甚至兼營殯儀館者，如同一小社區之宗教關係包辦人，地方稱便。其下焉者，不管居住城市抑或鄉鎮，多係學徒出身或‘半途出家’，甚至無師自通者，來歷並不單純。惟此級道士為數最多，均未以自宅為‘壇’營業，雖有時客串為人收魂、押煞或殯葬，但多臨時受僱於‘大道士’，以日數計算工資，如同短期工匠；有者托庇於寺廟，為香客‘通疏’，以逐蠅頭之利；因此生活最窮，不得不依靠副業，支撐度日。

綜觀臺灣之道士生活，富少貧多，亦即因此，渠等多有副業，以致專業者少而半職業性者比比皆是，是為其一大特徵。其實，此一跡象正反映往時前線社會之歷史的背景而無遺。蓋清代開拓當時，在極不安定之局面下，固然謀生不易，專業道士以其職業之特殊性，除在臺南府城及其他若干主要城市外，實無法存在，而在廣泛農業前線社會，對於道士之需求却反呈殷切，於是，半職業道士應運而生。是等道士，平時務農，一旦有事，即披道服，為人通疏、收魂、押煞，甚至行巫醫，無所不為。今在臺灣北部，自桃園以至新竹一帶鄉鎮，仍有此類道士，屢見不鮮。至於其他副業，例如經營雜貨舖、出售香燭紙錢祭品、紮糊紙神像等居多，甚有兼行中醫師、接骨師、擇日師、地理師、卜卦師等等，不一而足，光怪陸離。惟所謂兼業，孰為正業，孰為副業，殊難劃分。鑑此，即對於‘半途出家’之道士，其前身職業，概可想見。其實，除上述行業之外，由鼓吹手等轉業者，亦大有人在。

由於上述情形，可見臺灣道士之構成份子至為複雜，從而其資質與能力亦參差不一，水準不齊；且以生活環境之特殊，竟使淪為社會之下層，遭受世人白眼看待，加以貧窮，必為生活而掙扎，教育程度又低；是等原因，在在都驅使渠等益趨消極，加重自卑感，以致工作少有朝氣，何況對於研究教理與經典等進修方面乎。原來道教係綜合許多已往民間信仰而成立者，故其作法，比諸他教，較為複雜，而正如俗諺云：“有法必有訣，有訣必有理”，衆多科儀動作，皆有其理在焉，決非憑空捏造。惟今臺灣之道士者，雖略諳祈禱、符咒以及科儀諸法，却但知其然，不知其所以然，甚至渾渾噩噩，不學無術，一問三不知者亦有之。

惟道士者，顧名思義，當為道教之司祭，但今之道士，不過是舉行道教的儀禮之

司祭而已，毫無‘教權之代表者’或‘信徒之教導者’之義⁽¹⁾，甚至當可比擬於手藝人，加以其處境，暮氣沉沉，對此一行業之前途，固無奢望；因此，在作風上，捨本逐末，漸漸走樣脫節，趨向巫覡化，乃在所難免之現象。蓋臺灣巫風之盛，自古既然，於今為甚，而藉符籙祈禳禁劾諸術，謀生較方便故也。因此，自清代以降，臺灣道士却與巫覡之徒無甚軒輊，有者自稱前者，而其行逕却如同後者，以致被視為兩者涇渭不分之怪現象。則安平縣雜記⁽²⁾云：

道士，臺灣名曰‘師公’。不蓄全髮，不持齋，大約即巫覡之類。就其家中設壇。凡民間有冲犯土煞者，請其到家作法，名曰‘起土收煞’。有命運不佳者，請到廟中祈禱作法，男人曰‘補運’，女人曰‘栽花換斗’。其大者，城廂及村莊各里廟建三、五天醮事。……道家以清淨無為為本，降而至於吞劍、吐火，作種種幻術，已大失本來面目。臺之僧道，尤不足言，有其名而已。

此可為清末臺南地方之寫照。迨日據中季，臺灣宗教調查報告書⁽³⁾云：

欲為道士，原應受籙於江西省廣信府龍虎山之正一真人。然而在今日臺灣，如此道士，竟無一人；僅就號稱道士者，學習祈禱符咒之法，穿起道服，頭上加簪，便算是一個道士也。

道士者，雖諳依照師傅之儀式，絕少致力於道藏之研究以及教義之闡明，徒趁迷信有隙可乘，專事治病邀利之祈禱，……其墮落頹廢，殆有不可言狀者。

則其情形，不但未見改善，且有每況愈下之勢也。

道士之業務，有‘度生’與‘度死’之別。‘度死’即為喪家主持葬儀，或為亡靈超度‘做功德’，在工作上，與佛教揉合至深，是為‘烏頭師公’。但實際上，‘烏頭師公’却並不僅以辦喪事為專業，而可任意越俎代庖，兼營‘度生’之事，為人驅邪押煞、祈安植福，無所不至，而謂之‘紅烏搭’。‘度生’者因在作法時，必纏紅布於頭上，故謂之‘紅頭師公’。‘紅頭師公’再可分為兩股，一者以祈安植福為業，一者專務驅邪押煞。前者

(1) 1919年(日大正8年)丸井圭次郎著臺灣宗教調查報告書第1卷 p. 97。

(2) 日據初期撰者不詳安平縣雜記僧侶並道士。

(3) 丸井圭次郎同前書 p. 77, 12。

爲人‘建醮’、‘做三獻’、‘謝平安’等，對神輸誠許願，亦可謂之道士之正派。後者僅行安胎、起土、豎符、補運及巫醫等，爲人斬妖除害，雖自稱道士，行逕如同巫覡；故被視爲‘法師’、‘法官’或稱‘符仔師’，亦可謂之道士之下焉者。業務情形，現在由於人口急遽增加，人有生即難免一死，故‘度死’者既有辦喪事之基本業務，加以吉凶兼作，因此‘烏頭師公’業務鼎盛，與日俱增。反之，‘紅頭師公’專做‘度生’，不得參與喪事，雖然現在臺民之宗教信仰回春，‘建醮’或‘做三獻’等祭典時有所聞，而究非經常業務，加以醫學發達，民智漸開，巫醫乏人問津，又以建築樣式改變，少有招請道士主持起土、落成等儀式者，以致‘紅頭師公’之業務，日形局蹙，萎縮不振；但在清代，曾盛極一時，而以粵籍者居多，故又名‘客仔師’。諸羅縣志⁽¹⁾云：

尙巫，疾病輒令禳之；又有非僧非道，名‘客仔師’，携一撮米，往占病者，謂之米卦，稱說鬼神，鄉人爲其所愚，倩貼符行法而禱於神，鼓角喧天，竟夜而罷；病未愈，費已三五金矣；不特邪說惑人，亦糜財之一寶也。

彰化縣志⁽²⁾云：

俗素尙巫，凡疾病輒令僧道禳之，曰進錢補運。又有非僧非道，以紅布包頭，名‘紅頭司’，多潮人爲之；携一撮米，往占病者，名‘占米卦’，稱神說鬼，鄉人爲其所愚，倩貼符行法而禱於神，鼓角喧天，竟夜而罷，病未愈而費已十數金矣；不特邪說惑人，亦糜財之一寶也。

噶瑪蘭廳志⁽³⁾云：

俗尙巫，疾病輒令禳之；及有非僧非道者，以其出於粵客，名‘客子師’；以其頭纏紅布，又名‘紅頭師’，所居門額各標壇號，實則道家者流也。

淡水廳志、苗栗縣志⁽⁴⁾並云：

信鬼尙巫，蠻貊之習猶存。……有爲客師，遇病禳禱，曰進錢補運，金鼓喧騰，晝夜不已。

(1) 1717年(康熙56年)陳夢林修諸羅縣志風俗志雜俗。

(2) 1830年(道光10年)周麗修彰化縣志風俗志雜俗。

(3) 1852年(咸豐2年)陳淑均修噶瑪蘭廳志風俗民風。

(4) 1871年(同治10年)陳培桂修淡水廳志風俗考。

1893年(光緒19年)沈茂蔭修苗栗縣志風俗考。

則所謂‘紅頭師公’，按其實際行爲，跡近巫覡，即似係指上述是項道士之下焉者；並可見其分佈至廣，幾遍及全臺。然而，到如今，因爲‘紅頭師公’僅管‘度生’之事，不但業務範圍狹隘，而且備受‘烏頭師公’侵略，其生活基礎岌岌可危，以致此種道士，愈來愈少，甚至在臺灣南部，竟告絕跡。

現在，臺南地方已無‘紅頭師公’之存在，居民對於此類道士，亦一無所知，而所謂‘師公’者，即指‘烏頭’一類，包辦一切業務，視爲當然，相沿成俗。惟‘紅頭’一詞仍存，而所指者却是巫覡之‘紅頭法師’，並非道士。但鑑於安平縣雜記⁽¹⁾所云：

法官者，自謂能召神遣將，爲人驅邪治病，作一切禳解諸法。其派有‘紅頭師’、‘青頭師’之分，其弟子名曰‘法仔’。神佛出境，淨油及踏火必用之，以請神焉。爲人治病，亦有時應驗。餘若男巫、女巫，作種種幻法，亦近於‘師公’者流。

在清代，臺南道士亦曾有‘紅頭師公’與‘烏頭師公’之別，不言而喻；所謂‘青頭’當即‘烏頭’之義。

‘紅頭師公’之分佈範圍，大致以臺灣中部之濁水溪爲界，主要是臺灣之北部、中部以及宜蘭地方，面積雖廣，但在此一區域，仍以‘烏頭師公’爲盛。惟‘紅頭師公’之所以仍能苟延殘喘，未致於全面絕跡者，實由於此地人民對於‘師公’之基本觀念所使然。蓋北、中部人民以爲：‘紅頭師公’是司掌‘度生’之事，業務屬陽，可用於吉事，即表示喜慶之場合；一面，‘烏頭師公’是司掌‘度死’之事，業務屬陰，可用於凶事，即表示哀喪之場合；故北部之建醮祭典，悉由‘紅頭師公’包辦，而‘烏頭師公’不得參與其事。是等要素形成一連串之基本觀念，根深而蒂固，遞代未衰。

由此可見，原來，將道士分爲‘紅頭師公’與‘烏頭師公’兩類，實是人民由於實際需要，按其業務，而予以識別者，乃是實用的分類法，與教派無關。在人民心目中，道士非‘紅’即‘烏’，認爲兩者所作所爲，完全相反，各有所司，涇渭分明，而予以截然峻別，絲毫不得含糊。雖然‘烏頭師公’亦可越俎代庖而行驅邪押煞或祈安等事，但究屬權宜，非其本來面目，而對於‘紅烏搭’者，未免心存戒懼與藐視。因此，在此一地域各鄉鎮之小社區，‘紅頭師公’與‘烏頭師公’，各自劃分業務範圍，兩者並

(1) 日據初期撰者不詳安平縣雜記僧侶並道士。

存，和平相處，少有侵犯等情。據云，曾有此地人民移住臺南，未及入鄉問俗，遽請道士前來祈安，而請到者却是‘烏頭師公’，一時誤會為惡作劇，認為奇恥大辱，氣憤填膺，經人解釋，其嫌始釋。

又有所謂‘法教’者，專行法術，驅邪押煞，常與‘童乩’結合，助長巫風，上引安平縣雜記所云‘紅頭師’或‘紅頭法官’，殆即指此。當其作法，身着平常衣服，並以紅布纏頭而已，未曾身穿道服，頭戴網巾、道冠，其非道士，昭然若揭；而向被視為比道士較低級之巫覡之徒，謂之‘紅頭仔’，輕蔑之情，溢於言表。祇以其作法，與道教揉合至深，故有時竟被視為道教末流之一端。民間相傳，此教始祖是閩山許真人，故謂之‘閩山派’，後由其徒徐甲真人⁽¹⁾予以推廣，故亦稱‘徐甲派’；惟此派原來不應穿鞋，而以赤足為其標識云。至若此教之最突出者，稱‘三奶派’。此派供奉福建福州陳昌女靖姑（臨水夫人）及其結拜姊妹林九娘（或作林紗娘）、李三姐（或作李三娘）等三神，當皆為往時女巫而被奉為神者，因係女性，故其徒得以穿鞋；其業務與前兩派相同，專行‘度生’中驅邪押煞之法術。相傳，陳靖姑曾由閩山許真人傳授法術，神通廣大，法力高強，斬魔除妖，庇護人民，傳說膾炙人口，深入民間⁽²⁾。故閩山、徐甲、三奶等派別，名稱雖異，實質幾同，統稱之為‘紅頭法’；又以‘三奶派’獨盛，故有時竟被視同法教。

要之，‘紅頭法師’乃巫覡之徒，其本領在於調遣神兵天將，斬妖除魔，消災祛患，其所作所為是‘法術’；而道士之本務，固在對神輸誠，懇求庇護，祈安植福，其所行是‘道術’；兩者在本質上，大相逕庭。惟‘道術’與‘法術’兩者之關係，可譬如宗教之於巫術；若以‘道’為宗教，即‘法’便是巫術；亦即前者為‘道士’，後者為巫覡（術士或法師）。顧名思義，道士行道術，‘紅頭法師’行其‘紅頭法’，各行其是，似天經地義；其實，兩者却混淆已甚，難以截別。因為大部分道士，為生活手段，多兼修‘紅頭法’，以應市井之需，即兼‘道’與‘法’在其一身，必要時，便脫去道冠、道

(1) 據臺南市曾椿壽道士所藏傳抄雜記本云：“徐甲真人，乃是路傍白骨，為人愚頑，不識字，老君用一道符呪成人，拜老君為本師。不識字，難以度世，老君教之書符”，即其出自民間傳說，幾無疑義。惟明宋濂等撰元史卷39本紀39順帝2云：“至元三年(1337年)六月戊子，加封……徐甲為垂玄感聖慈化應御真君”，故當有所本也。

(2) 事蹟詳見臨水平妖傳。

服，紅布纏頭，一變而為‘紅頭法師’，大行其法，調兵遣將，驅邪押煞，無所不至。惟其參與喪事者，謂之‘烏頭師公’；與喪事無關者，謂之‘紅頭師公’耳。

道教傳衍於中國，業經數千年，支派紛繁，不勝枚舉。故其分門別類，人言言殊，迄無定說。惟據今在臺灣之六十三代天師張恩溥云，當可分為正一（即天師）、全真、靈寶、清微等四大派別。其中，衆所周知，尤以全真教及正一教為兩大宗，對峙於南北最有名。全真教是金代王重陽所創，重性而以內觀靜修為主旨，戒律較嚴，不飲酒茹葷，不養家室，授徒傳教，是為出家道士。正一教以後漢張道陵為開祖，重命而以符籙、禁呪、厭勝等為要諦，戒律稍鬆，雖亦授徒，但有妻子，亦可御酒肉，是為在家道士。全真教以北方為盛，北平城外之白雲觀即其教之中心。正一教以南方為盛，江西省龍虎山即其根據地。

臺灣之道教，若以上述類別，由於地理的位置，乃屬正一教，而無全真教，其理自明。然而，因為臺灣之道士，學識已低，加以道士與巫覡，已臻混淆，且為生活所煎熬，自顧不暇，因而對其所屬派別，多漠不關心，亦無較明顯之自意識，以致走上兩極端；或以為道士奉道，固無派別之可言，強分派別，毫無意義，不如不分；或因無所適從，乃別出心裁，標新立異，捏造派號，自命不凡，自欺欺人；此其實情也。所以臺灣道士社會，盛傳俗諺云：“老君傳下七十二教，教教不相同”，以示派別之複雜紛歧，但其具體事實，却一無所知。蓋故弄玄虛，自作神秘狀，類多捕風捉影，實無其事。依據日據中季之宗教調查，臺灣道教派系，雖有靈寶派、老君派、瑜珈派、三元派、天師派、三奶派、海陸派等稱⁽¹⁾，但其確否存在，却仍不得其詳。

惟著者歷年來就地調查所悉，臺灣道教，由大局言之，當屬正一教無疑；其實，道士以自稱‘天師門下’者居多，而且因現在六十三代天師張恩溥遷臺定居，對於宣揚道教，廣收門徒，不遺餘力，甚至已往對於派系僅抱模糊觀念之道士，近年來居然亦以天師派而自居，遂呈一派獨盛之局面，而且此一趨勢，有加無已。其次是老君派；現在臺灣道士自稱此教者，亦為數不少，但其對於‘老君教’或‘老君派’一詞，却無法下以較明顯而具體的定義。或云，老君派與正一派截然有別，絕不相同；或云，正一派

(1) 1919年(日大正8年)丸井圭次郎著臺灣宗教調查報告書第1卷 p. 12, 98。

是隸屬於老君教；但綜合渠等不清楚之觀念，所謂老君教者，當即道教之代名詞，兩者並無二致，故非派稱；亦由此可見，許多道士對其派系，素不關心之一端。關於三奶派，前已略述之；惟此派今雖盛行，而跡近巫覡，如同民間信仰，祇因道士多兼此法，故亦可視為通俗道教即民衆道教；其所以自成一派，雖無疑義，但性質稍異。至於靈寶派者，固係上述中國四大派之一，而‘靈寶’一詞，在臺灣頗囂塵上，常被津津樂道，煞有其事，但經查許多道士，却未有自稱此派者，無法證實其存在。惟綜合臺灣北部‘紅頭師公’含混所指，似乎統稱居住臺灣南部‘烏頭師公’之兼修‘紅頭法’，即所謂‘烏紅搭’者而言。不過，吾人不能只以目下未曾遇到此種道士，而認為此派向未傳入臺灣；惟據六十三代天師張恩溥云，靈寶派在大陸上固無甚勢力，所以設使曾傳入臺灣，當亦微不足道也。瑜珈派、三元派、海陸派等，仍未查到任何蛛絲馬跡，殊不知其所以然。至於未見諸日據時調查，而值得稍予說明者，有茅山派與闡教兩詞。原來，茅山道即上清派，在大陸上，其勢雖然較諸正一、全真兩派，大有遜色，但仍不失為一大派。相傳，東晉魏華存所創，以茅山為根據地，崇奉三茅君，亦出家道士。在臺灣，‘茅山’一詞，時有所聞，但正與‘靈寶’相同，向無以此派自居之道士，其會否傳入臺灣，無從遽斷，但綜合現在所被用‘茅山’之意義，即等於‘符仔師’，意指專務催符念咒之巫覡之徒；按其原因，蓋以稗官野史常見‘茅山道士’之影響居多。又‘闡教’者，事出封神演義，以老子為教主，而與通天教主所司掌之截教抗衡，固屬虛構之說，實無其事；但因故事已深入民間，人民深信不疑，以致若干道士，竟認為臺灣所有派系，皆屬此教，固謬論也。惟在大陸上，竟亦有以闡教為道教另稱之例⁽¹⁾，正反映民間信仰之廣泛與強韌性之一斑。要之，臺灣道教派別，其確有存在者僅天師、三奶、老君等三派，而以天師派最盛，三奶派次之，老君派較微；‘靈寶’者係虛構之詞，實無其事。

又有‘雙教’之稱，顧名思義，當指一人而兼修兩教者。然則道士而兼修‘紅頭法’者應稱‘雙教’，其實却不然。原來，臺灣北、中部之‘紅頭師公’，自認是‘專教’，而將臺灣南部之‘烏頭師公’而兼修‘紅頭法’，即所謂‘烏紅搭’者，謂之‘雙教’。因此，‘雙教’、‘烏紅搭’、‘靈寶’等，名稱雖異，所指即同，而且絃外之音，帶有藐視之意。

(1) 1937年(偽滿康德4年)海城公署編海城縣志卷4云：“道教一名闡教，以老子為教祖。”

惟一人之所以兼修兩教，非出於某一偶然原因，或祇因該道士之私人嗜好所驅使，而是全為師傅所使然，則‘雙教’道士所傳，其徒弟亦必然繼承兼修兩教而不誤；此亦一特色也。

此次應聘主持臺北松山建醮之道士何鏗然，法號鼎通，住臺北士林鎮。生於1898年（日明治31年），年高德劭，係現在臺北一帶碩果僅存之老道士。原籍福建省漳州府平和縣青龍里石神社何地坑仔尾，歷代務農，但不知何故，十二代前祖宗遺言，其大房子孫應一人出家修道，自是後裔成為世襲道士，迨乾隆末年何正邈時⁽¹⁾，率族渡臺，在行道之餘，兼以務農，先住松山，後徙板橋，四代前再遷居士林。其父為何漢傑，承襲祖業，開設道壇，市井營生。鏗然自幼耳濡目染，不學自會，對此行業頗感興趣，依照當時慣例，世襲道士亦必需拜師學道，方能受人推崇，乃拜當時在臺灣北部遐邇聞名之道士林清江者為‘座主’即師父。自稱1928年（日昭和3年）當其三十一歲時，曾為謀進修，內渡抵江西省龍虎山受籙，返臺繼承父業。臺灣北部之道士受籙於龍虎山者，寥寥無幾。據何道士云，清末包括其師在內，僅有三人；日據時期，除渠以外，另有一人而已。

何道士之派系，自稱天師派，正銜作‘太上三五都功經籙神霄執法輔化仙官’，平時僅稱‘天師門下’。並奉三奶夫人，兼修‘紅頭法’，自稱三奶派，故屬‘紅頭師公’，而不關與喪事。

此一臺灣北部自稱天師派之‘紅頭師公’，又分為林厝派與劉厝派之兩股勢力，均淵源於福建漳州。

林厝派是距今約一百五十年前即嘉慶末年乃至道光初年，有林章貴道士法號演達者，由福建省漳州府詔安縣，隻身渡臺，居住今臺北縣中和鄉中原村土名芎蕉脚，先為農家幫傭，久之，遂招致家眷，定居該鄉枋寮村，開設威遠壇於自宅，以道士為專業。經其子林金迎（外號開先），業務蒸蒸日上。至第三代林科選（外號紅牛），時值日據初季，乃承前代之餘勢，漸趨蓬勃；竟令其子數名，每人必須精通於建醮祭儀中之一科儀，施以嚴格訓練，俾分工合作，表演精彩，聲勢愈隆；加以其一門親戚亦多

(1) 年代不詳。惟1783年即乾隆48年何正邈所抄寫道教筆錄仍存。據云，當時尚在福建，未曾渡臺。

以道士爲業，均設壇仍稱威遠壇。於是，遂成一股勢力，號稱‘林厝派’，俗稱‘枋寮師公’。這第四代林清江（號獅庭，外號鸞番），正值日據中季，昇平日久，人民生活比較安定，建醮多起，又因當時醫藥未發達，常請道士祈福禳災，因此業務興隆，登峯造極，盛極一時，‘枋寮師公’名聞臺灣北部，富甲一方。惜至第五代林新婦，因係獨子，嬌生慣養，阿片成癖，未幾蕩盡財產，加以日據末季，對於臺人宗教信仰，彈壓漸嚴，從此一蹶不振。今其後裔，雖有仍操此業者，却衰微不堪。劉厝派是清初，劉師法由福建省漳州府渡臺所傳者，在臺灣北部，與林厝派分庭抗禮，日據初季，外號烏狗仙之時，曾盛極一時，其後竟無傑出人材，但派下仍多，形成一股勢力。

林厝派擅長於建醮祈安植福之事，而劉厝派則善於驅邪押煞、消災保運之‘紅頭法’。但以兩派均屬天師門下之‘紅頭師公’，志同道合，故經常合作，絕少反目。林厝派者，在法號之第二字，必用‘通’部首，例如鼎通之‘通’字；劉厝派則用‘?’部首，以資識別。其他，尙有李厝派與何厝派兩股，但其勢微不足道云。

臺灣道士，以自宅設壇，號稱某某壇，即等於商號，是爲‘道士壇’，俗稱‘師公壇’。何道士開設於自宅者，號稱應顯壇，其正廳神案上牆壁，懸掛衆神畫像一副。該畫像，由上而下，分成四段。上端是道教最高神三清三尊；第二段是天師即張天師與北帝即玄天上帝各一尊，此兩神是天師派之宗師；第三段是三奶夫人，係因兼行‘紅頭法’而供奉者；下端爲鬼谷先師，因爲兼行卜卦而供奉者。此外，神案上供奉玄天上帝及中壇元帥木彫像各一尊。玄天上帝俗稱上帝公，以其法力高強，能驅妖治病，不但爲道士所崇信，且深入民間，又因傳入臺灣，爲期頗早，到處建置廟宇，尤於臺灣南部，崇信特隆。中壇元帥俗稱太子爺，則陳塘關總兵李靖三子哪吒，蓮花化身，法術高強，大顯神通，助周滅殷，事見封神演義及西遊記，可能在明代，其故事已膾炙人口。惟臺人廣泛之通俗道教信仰中，不但奉爲神將神兵之總帥，相信能以鎮壓邪鬼作祟；而巫覡童乩之徒竟祀爲守護神，俾便作法；故其信仰，已臻普遍。茲所示應顯壇所供衆神及其排法，不過是臺灣道士壇之一例，固非典型。

何道士之孫，於另處設壇營業。其所供奉者，木彫像六尊；分爲上、下兩段；上段爲三清各一尊；下段以三奶夫人居中，天師在左，北帝爲右；蓋比較典型之一例

也。又上述‘枋寮師公’後裔至今仍營威遠壇，所供神像，上段爲三清，下段僅天師與三奶夫人，較諸前者，却少一北帝。至若臺灣南部之‘烏頭師公’，例如臺南市陳噶道士，亦屬天師派，仍兼‘紅頭法’，其居宅正廳神案上牆壁，上端懸掛三清畫軸，而其下面却懸掛觀音等畫軸如同一般民家者；神案上乃奉老君、保生大帝、田都元帥、福德正神等木彫像；惟如此佈置，陳道士自謂非是典型。又北部之專業‘烏頭師公’而不兼‘紅頭法’者，例如臺北縣南港鎮潘根道士，自稱老君派，所供者僅老君木彫像一尊而已。

綜觀臺灣道士之職業性守護神，大致如次：自稱天師派者，以三清、天師及北帝等諸神爲基本，而其‘紅頭師公’即加祀三奶夫人，但南部之‘烏頭師公’，雖兼‘紅頭法’却不祀之，據陳道士云，臺南市道士向無供奉三奶夫人者。自稱老君派者，僅供奉老君像，亦無不可。至於其他諸神菩薩，例如玉皇上帝、文昌帝君、城隍尊神、關聖帝君、中壇元帥、天上聖母、觀音佛祖、司命灶君、福德正神、神農大帝、保生大帝、田都元帥、孚佑帝君、開漳聖王、地藏王、清水祖師、王爺等等，凡平常民家所祀者，均可隨便加以供奉，並無限制。

第三節 安 醮 局

道士已經聘定，下一步驟便是‘安醮局’，意指開設承辦醮務組織，或稱‘建醮局’、‘建醮總局’，綜理有關建醮之一切事宜。醮局雖是臨時性組織⁽¹⁾，為執行實際工作，統一事權而設。但建醮而特設醮局者，實例不多。蓋小醮業務較簡，仍由廟宇管理委員會主持，已足以應付自如，無另設醮局之必要；如係以鄉鎮為單位之大醮，關係者皆地方耆老、士紳，構成分子比較單純，故亦概由管理委員會直接辦理，少設醮局，避免屋上加屋，多此一舉。

醮局之組織規程，並無硬性規定，概按醮事之規模及祭儀之繁簡，由管理委員會，因時制宜，自行決定。其構成份子，雖幾以管理委員人員為主體，但必予擴大，俾網羅祭區內之耆老、士紳、議員、里長及殷商之具有號召力者。因經費頗鉅，悉靠信徒樂捐及攤派‘丁錢’，唯有如此做法，方能順利推行，收到宏效。

於是，廟宇管理委員會與醮局董事會，構成人員幾乎重複，而醮局主要職務，悉由管理委員會首腦兼任。則主任委員兼正醮主，副主任委員兼副醮主，總務部主任兼秘書室主任，勸募部副主任兼財務部主任，會計部副主任兼監事會主任，祭典部主任兼祭典部主任，勸募部主任兼總務部主任，設備部主任兼設備部主任，慈善部主任兼參事室主任等，由此可窺一斑。正醮主或稱總醮主，係醮局之最高負責人，衆咸認為地方士紳中，具有號召力，而虔誠敬神，且財、子、壽三者兼備之所謂‘有福氣’之人，方能勝任，以克事功。結果，公推管理委員會主任委員蔡水勝兼任之。

陰曆一月七日，何道士率領道士六名抵松山慈祐宮，主持‘安醮局’儀式，旨在懇求天上聖母發給醮局大印，俾使正式開局，推行業務。

儀式程序：醮主等主要人員齊到廟內，由道士恭請天上聖母降臨，謂之‘請神’，然後宣讀疏文，說明將行建醮事因；主旨云：

(1) 在大陸上，即有為每年建醮而設永久性醮會者，例如盛行於華中長江下游即江蘇江南平原至浙江東北部一帶之‘太平公醮’，普遍設置醮會，主持其事，性質如同‘猛將會’等宗教結社（1946年福武直著中國農村社會之構造 p. 126），但在臺灣尚無其例。

昔因乾隆癸卯年間（1783年），鼎建慈祐宮一座，崇奉湄洲天上聖母，洋洋如在，誠為四方福主，濯濯厥靈，赫赫厥聲，永作萬古莊嚴。奈因風霜備歷，殿宇凋敝，丹青剝落，恐冒神威。至民國五十年間（1961年），紳董蔡水勝唱首，鳩集資財重修，今已工成告竣，理當慶成，以迎神庥。謹涓本年十月十四日吉旦，仗道抵宮，啓建‘五天醮’，憂玉敲金，恭迎諸天聖駕，啣花獻菓，仰答萬靈恩光。

讀畢，將疏文予以焚化。醮主等人再於神前誓言：“必定團結一致，和睦相處，秉公辦事”等語，懇請天上聖母‘做主’。蓋建醮事因，固屬多端，惟無論任何種類之醮，其對象是三清等天神地祇萬靈，所以與用作醮場之廟宇主神無甚關係，而且建醮時亦未必設道場於該地廟宇內；祇因各該地方之守護神，職務是保境安民，而建醮目的，旨在祛災祈安，因此，地方守護神理應充任神界之主人，站在人民立場，對於招請前來之天神地祇萬靈，務盡‘地主之誼’；懇請天上聖母‘做主’，其意在此。

醮主等人祝畢，乃將事先準備停妥之醮局大印一顆及墨書‘松山慈祐宮重修落成建醮局’十二大字之醮局名牌一方，放置案上，由道士‘勅印’後，一齊恭敬拜印。然後，由道士授印與醮主，並將名牌授與設備部主任，又授與筆硯等新文具一付。醮主奉印，帶同諸人抵廟宇左廂之管理委員會辦公室，將印放置妥當，掛起名牌，頂端懸以紅彩布，再用連根帶葉之蘿蔔二條，懸掛於名牌頂端兩角，蓋寓‘有頭，有尾，好彩頭⁽¹⁾’吉兆之意。

（附錄）醮局組織規程如次：

- 一、松山慈祐宮祈安建醮局，設於臺北市松山慈祐宮。
- 二、本醮局置醮主一名，綜理醮務；副醮主若干名，襄理之。
- 三、本醮局設左列部、室、會主任及副主任，秉承醮主命令，分掌業務。
 1. 秘書室
 2. 總務部
 3. 財務部
 4. 祭典部
 5. 設備部
 6. 連絡部
 7. 參事室
 8. 監事會
- 四、秘書室掌管本醮局計劃事項，置主任一人、副主任二人、秘書若干名。

(1) 紅布懸掛於名牌頂端，即寓‘彩頭’之意；加以蘿蔔臺語‘菜頭’，其音雙關。

其職掌如左：

1. 秉承醮主命令，參與設劃，執行醮務事項。
2. 掌管醮局印鑑及重要書類事項。
3. 協辦各部推行業務事項。

五、總務部掌管醮局總務，設文書、採購、檢收、招待、獎賞等五組，置主任、副主任及正副組長、組委員。其職掌如左：

文書組：1. 本醮局文電之收發繕稿及對外文稿複核事項。

2. 各種會議之召集，記錄之整理印發事項。
3. 有關機關連絡事項，發聘書、符簽等事項。
4. 關於演戲遊行等之許可，及決定演戲題目，暨遊行程序。
5. 製發本醮局服務證等事項，本醮局臨時工役之任免管理事項。

採購組：1. 採購本醮局需用器材、用品、糧食、文具等事項。

2. 監督本醮局僱用之炊事工役勤務事項。

檢收組：檢收本醮局採購一切物品之檢收及管理等等事項。

招待組：儀式典禮集會場所之整管，及招待賓客等事項。

獎賞組：本宮建醮有功人士之褒獎，及牲豬秤量評定給獎等事項。

六、財務部掌管本醮局財務，設出納、主計兩組，置主任、副主任及正副組長、組委員。其職掌如左：

出納組：1. 辦理本醮局一切賬款之收支事項。

2. 每日收支賬款之記錄及報告事項。

主計組：1. 預算之編制及追加減，會計原始憑證之審核，現款調度之計劃等事項。

2. 各項工程投標之監標、對保及竣功監驗事項。
3. 緣金統計及醮局一切收支統計報告事項。
4. 有關財務報告之編制、分析、解釋及其他財務事項。

七、祭典部掌管本醮局祭典，設祭事、請神、放燈三組，置主任、副主任及正副組長、組委員。其職掌如左：

祭事組：1. 選定祭典日期，及遴聘法師道士事項。

2. 有關燈篙之豎立、掌管、昇降醮旗及七星燈事項。

3. 選定香辦人員，分配工作及監督事項。

4. 引導道士到各柱首宅‘獻敬’事項。

請神組：1. 有關寺廟請神迎佛，及掛單事項。

2. 關於迎神、送神及鎮座管理事項。

3. 有關各柱首及信徒隨香人員之連絡事項。

4. 關於迎神、送神，計劃、順序、路線及預定日期時刻之製表事項。

放燈組：1. 關於放燈工作之籌備事項。

2. 有關樂隊、陣頭之連絡及順序配合遊行事項。

3. 計劃蓮花燈、水燈及陣頭之集合地點、遊行出發時刻及路線等事項。

4. 關於蓮花燈、水燈等放水地點及時刻之擇定事項。

八、設備部掌管本醮局設備，設計劃、工務、電器三組，置主任、副主任及正副組長、組委員。其職掌如左：

計劃組：1. 有關建醮之壇、戲台、牌樓及其他設備等工程計劃事項。

2. 關於建醮各項工程之預算編審事項。

3. 有關建醮各項工程之招標及締約事項。

工務組：1. 各項工程需要自備材料之供應，及工具之分配事項。

2. 各項工程之施工、監督及竣功報告事項。

3. 其他有關建醮設施事項。

電器組：1. 關於各壇、戲台、牌樓等電器設備之計劃及工程施工事項。

2. 有關醮局附帶設備之電器修繕之連絡及準備事項。

3. 其他有關電器設備事項。

九、連絡部掌管本醮局連絡，設守衛、交通、宣導三組，置主任、副主任及正副組長、組委員。其職掌如左：

守衛組：1. 有關醮局出入者之檢查，及本宮戒備、巡邏等事項。

2. 負責看守玉皇壇、燈篙及醮局一切設備事項。

宣導組：1. 宣導區內各壇祭事，及維持治安秩序事項。

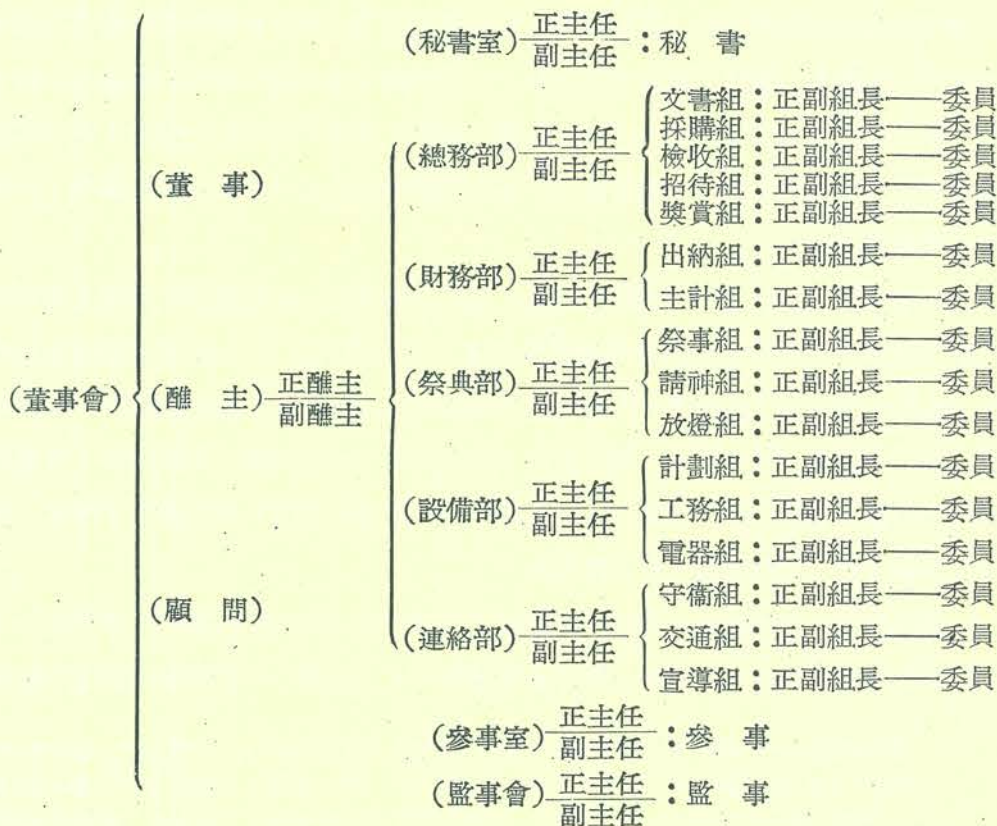
2. 有關本醮局一切之連絡事項。

十、參事室置主任、副主任及參事，參與本醮局一切計劃，及協助推展業務事項。

十一、監事會置常務監事及監事，監查本醮局財務、出納、收支結算，及各項工程之竣功、檢驗等事項。

十二、本規程未盡事項，悉依本醮局委員大會決議辦理之。

醮局之組織系統如次：



第四節 道 士 團

道士聘定，醮局設置以後，兩者接觸，自趨頻繁，具體工作，逐漸付諸實施。則自陰歷一月七日‘安醮局’以至六月十五日‘通醮表’以前，許多工作待辦，乃分為道士與醮局兩方面，各自推行。

醮事所有科儀是採取包辦制，平常由一人承辦；但亦有如1966年（民國55年）臺南市灣裡舉行瘟醮時，分為‘內壇’與‘外壇’兩部，分別由兩人承辦之例，蓋按各該地方情形而定，非有成規可循也。酬金亦各地區不一，漫無標準，又因非經常祭典，‘行情’各異。此次松山建醮，何道士所獲報酬，據說是三萬六千元，乍看之下，似稍昂；蓋以松山是臺北市富庶之區，加以係數十年來盛典，道士又是‘指名禮聘’，故由醮局立場言，數萬元酬金，不過區區之數，當然在所不計；其實，道士團陣容龐大，全員竟達三十六名，平均每人一天工資，不過二百元，較一般工匠稍昂而已。但就各地建醮酬金言，此係上乘，絕少其例。諸如臺南地方，時常建醮而道士衆多之處，報酬較低；承辦人一醮可淨得五千元左右，已算不錯；受雇道士每天工資僅約一百元，與一般工匠無異。抑有甚者，有以更低廉，僅具象徵性之報酬而承辦者；其原因雖屬多端，概以道士競爭激烈，為爭面子，寧願廉價承辦；或有道士為地方服務，僅索成本，不計獲利者。

道士人數，如在‘指名聘請’之場合，概按建醮日數、外壇數目、科儀之繁簡以及報酬之多寡，事先用口頭與管理委員會約定；但其構成人員，悉委承辦道士自行決定，醮局不得加以干涉控制。因此，道士團自然以承辦道士之班底而構成，則除其家眷、親戚、姻戚、門下等外，難以插足；亦即因此，始終團結，易以統御，可免橫生枝節。其實，如係小醮，所需道士，為數不多，故幾以承辦人家眷及若干親戚，便可應付自如，但大規模建醮，即頗費周章。

臺灣道士之官定組織，在清代曾指派‘道紀司’與‘道會司’兩職⁽¹⁾，掌管道士，但自日據時即告廢絕。自此以後，道士各自為政，不受控制；一旦有事，即臨時組織而

(1) 據臺南市陳喻道士報導。惟日據初期撰者不詳安平縣雜記僧侶並道士所云：“凡僧道設自官府者，分‘僧綱司’、‘僧會司’、‘道紀司’、‘道錄司’各名目，均有品級”一節，‘道錄司’當為‘道會司’之誤。蓋1382年（明洪武15年）首創職制，府設‘道紀司’，州設‘道正司’，縣設‘道會司’，而全國由‘道錄司’統轄之；清襲明制，1674年（康熙13年）亦定‘道錄司’職制，一仍其舊。然則臺灣僅設‘道紀司’與‘道會司’，其理自明故也。

執行之。

此次松山建醮，因係‘五朝’大醮，且有‘外壇’數處，所需道士人數亦多，共計三十六名，可謂相當龐大。三十六名道士，分為四班，每班九名；內壇、外壇各配兩班。內壇或稱道士壇，係指設於廟內之道場，即醮儀中樞之總醮壇，故挑選精通科儀者配置於此，亦可謂之上級之道士。其他稍通科儀者為中級，年輕而未熟練者為下級，悉配在外壇服務。內壇科儀繁重，必需輪班主持；外壇即按壇數，分配於兩班。每班組織，再分為‘前場’及‘後場’，‘前場’者執行科儀於神前，‘後場’者在旁奏樂擔任場面；但前後場之人數，即按各該科儀節目之性質與需要而隨便予以調整，並非固定；前後場均置領班一人；前場領班係該一科儀之領導者即‘高功’；後場領班主持鑼鼓，配合‘高功’之動作。

承辦道士為道士團之最高領導者，謂之‘首座’⁽¹⁾，或稱‘主持’、‘東家’，而在道士圈內即謂之‘主壇’。‘首座’一人，代表道士團，除綜理業務外，主持‘發表’、‘禁壇’、‘拜表’、‘普施’及‘四朝科’等主要科儀，而事先訓練團員亦在其列。‘首座’之下，設‘副首座’二人；其中一人何鼎達是‘首座’之堂弟；另一人王漢遜是‘首座’之師弟；此二人，年齒較高，經驗豐富，駕輕就熟，勝任愉快。‘副首座’職務是輔助‘首座’，主持次要科儀，按預定程序，推行計劃，監督團員，洽調各人工作。其他，另置‘管疏文’、‘管經冊’、‘管醮壇’各一人；‘管疏文’者專管關、牒、表、疏等文件，提防被人覬覦偷抄等情；‘管經冊’者負責管理經典，以免失落，屆時荒張；‘管醮壇’者負責管理器具及督導一切瑣事，例如保持道場清淨及俾油燈長明不可熄滅等項。惟此三人，工作繁重，故多由‘首座’之眷屬或親信擔任。

配在外壇之兩班道士，是技藝較差或與‘首座’之關係疏遠者。因為此次建醮，道士衆多，僅住臺北附近者，人數不足，乃由新竹地方招請數名前來助陣，使其擔任外壇領班。外壇道士工作，較為輕鬆，則除每天往各壇主持行香、獻供、早參、晚參、放蓮花燈、放水燈等節目外，隨時巡視祭區，並往各斗燈、柱首宅作‘獻外供’之

(1) ‘首座’原為釋教禪堂中，位居上座之僧。僧史略中云：“首座之名，即上座也，居席之端，處僧之上，故曰也”；惟今臺灣道士，循用其詞耳。

儀。

內壇前場之道士，係最重要人員，自不待言。惟其編制，概視每一科儀之輕重繁簡而有所伸縮，非每場皆同。譬如誦念經懺，道士一人已够其用；但在莊嚴而繁重之主要科儀，或應步出道場而舉行於民衆圍觀中之節目，道士人數，當然多多益善，以壯觀瞻。其實，除一人誦念經懺、‘禁壇’及‘安龍’等一人獨演，或‘開啓’與‘洪文夾讚’等兩人並演之特殊科儀以外，其他科儀，道士最少三名以上，五名、七名、九名以至十一名不等。但基本數是五名，少固不宜，多亦無益。執行科儀時，此五名均面向科儀桌；‘高功’⁽¹⁾是主持人，所以居中，因而或稱‘中尊’。其左邊為‘副講’，乃‘高功’之輔助者，主要處理關、牒、表、疏等文件。其右邊為‘都講’，亦‘高功’之輔助者，配合其動作，推行科儀。所以‘高功’、‘副講’、‘都講’三人是核心，必須合作無間，亦皆熟練者，方能勝任。‘副講’之右邊為‘侍香’、或稱‘直香’、‘直壇’，司掌香枝，例如科儀開始時，點燃香枝，授與道士及隨拜人員，或收回香枝插進香爐，皆其工作。‘都講’左邊為‘引班’，即引導者之謂，全體動作，由其任開路先鋒，引率其他道士。由此可見‘侍香’與‘引班’職司較低，故平常以年青而未甚熟練者充用之。

至於小規模之建醮，此一前場一班五名之道士，當然不可缺少；但除此之外，後場奏樂者，大致二至四人不等，故全體人員亦不過七至九人而已。大小醮規模懸殊，由此可知。

綜觀上述道士團之組織，似乎規模龐大名目繁多，其實若較諸靈寶領教濟度金書⁽²⁾所述宋代情形，不啻小巫之見大巫耳。金書云：

壇官：古用六職；一曰‘高功’，古謂之‘三師’；二曰‘都講’，古謂之‘五保’；三曰‘監齋’，古謂之‘六明’；四曰‘侍經’，古謂之‘七證’；五曰‘侍香’，古謂之‘八度’；六曰‘侍燈’，古謂之‘九成’；凡三十八人，共為一壇，同修齋事。

蓋‘高功’三人、‘都講’五人、‘監齋’六人、‘侍經’七人、‘侍香’八人、‘侍燈’九

(1) ‘高功’一詞，明陶宗儀撰輟耕錄卷29降真香條下云：“道家者流，為人興行醮事曰高功”，所指與此不同。

(2) 宋林靈真編靈寶領教濟度金書卷319齋醮須知品建醮（道藏洞玄部威儀類遵字下）。由此可見‘侍香’與‘直壇’，原係兩事，不容混淆。

人，故科中有職事同者，以所授錄高下爲序，錄同者年齒尊卑爲序之說。初未嘗別有職名也，後世任六職者，類多老成，不欲勞以雜務，未免衆官代舉其職。於是，六職之外，頗多冗名，如‘靈壇’、‘都監’、‘知磬’、‘知鍾’、‘直壇’、‘爐頭’、‘表白’、‘引班’等名，始紛然矣。

惟其所云：“後世任六職者，類多老成，不欲勞以雜務，未免衆官代舉其職；於是，六職之外，頗多冗名”一節，乃對時代愈降，名目愈繁之趨勢，下一解釋，可謂中肯。然按臺灣之現況，却呈簡化；顯示臺灣爲漢人新開之地，其民固窮，何況開拓前線社會，世情動蕩，人心惶惶，不可終日，因而在建醮祈福等宗教儀式方面，竟亦不得不去繁就簡，俾適應實際客觀情形，相沿成俗，以迄於今也。又由此可見，‘高功’、‘都講’、‘侍香’、‘引班’、‘直壇’等稱，沿用已久矣。

第五節 斗 燈 柱 首

醮局成立後，嗣組織醮壇，決定‘壇主’及‘斗燈’、‘大柱’等名單，尤屬當務之急；因為此舉，實與釀貲籌款，息息相關，稍有差池，即有影響整個醮事之虞。

醮壇組織，以主會、主醮、主壇、主普等‘四大柱’為最高職位，或稱‘頂四柱’，各柱均一人。‘主會’是各壇之總監督，負責一切事宜；‘主醮’是督導道士，負責祭儀者；‘主壇’所司，辦理醮壇之建設與拆除等事項；‘主普’是普度之負責人，辦理普施賑濟，相傳如辦理不善，得罪孤魂，即易受其祟；但實際上，其職掌劃分，不甚明顯，僅大體分工合作而已。‘四大柱’之下，設副會首、協會首、都會首、讚會首等‘四小柱’各一人，或稱‘下四柱’、‘副柱’，輔助‘四大柱’，以利推行職務。

‘柱’以下為各外壇之負責人，即捐款建壇之‘壇主’，共計九人。

斗燈首是醮壇組織之末梢構成分子，係每一斗燈之負責人，故名。原來，斗燈各首之名額，並無資格限制，斗燈愈多，即意味祭儀愈隆，故凡祭區信徒，家道小康，能以供獻所規定價款者，任何人都得申請參加，但在平常建醮，概以五十乃至七十個左右為準。惟此次松山建醮，醮局初向居民招募時，顯得冷落，經一再鼓吹，漸趨踴躍，迨陰曆六月十五日‘通醮表’時僅約八十個，而祭期漸近，氣氛加濃，情緒昂揚，乃爭先恐後，輸款參加者，竟將近一百個。

此批斗燈首之名稱，除若干基本的（例如主要神名、經典及科儀）稱呼之外，臨時可由醮局隨使用適合之吉利詞句，加以制發應用。其名目共計九十七，詳情如下：

玉皇首	紫微首	三官首	天官首	地官首	水官首 ⁽¹⁾	人官首
上元首	中元首	下元首	東斗首	南斗首	西斗首	北斗首
中斗首	星辰首	發表首	拜表首	啓請首	請神首	啓聖首
司命首	天師首	北帝首	觀音首	福德首	宣經首	拜經首
解結首	登科首	獻供首	早期首	午朝首	晚朝首	玉樞首
度人首	燃燈首	蓮燈首	開啓首	禁壇首	普度首	水燈首
朝天首	朝聖首	禮聖首	洪文首	讚經首	迎神首	祈安首

(1) 或者以三官首、天官首、地官首、水官首等四首，號稱‘外四柱’。

建醮首	慶成首	安龍首	金榜首	福祿首	福壽首	福慶首
增福首	集福首	獲福首	添貴首	添壽首	進益首	進財首
進業首	大典首	城隍首	龍王首	聖母首	平安首	富貴首
帝君首	至誠首	八達首	仁愛首	光耀首	至德首	如意首
萬善首	光明首	長生首	光德首	廣德首	慈愛首	延壽首
福星首	龍神首	福安首	宿朝首	迎祥首	發財首	大進首
大興首	添財首	大吉首	福祥首	禎祥首	吉昌首	

其他，諸如醮主一人、副醮主八人、四大柱四人、四小柱四人、壇主九人、董事二十人，共計四十六人，亦均依照規定，捐款輸誠，所以各擁有斗燈一個。於是，迨建醮前夕，集中供奉於道場之大小斗燈，加算公家大斗一個，共計竟達一百四十四個。

此一設置許多斗燈首之作風，實為臺灣北、中部建醮之特俗，在臺灣南部並無其例。惟在中部，例如1964年（民國53年）彰化市建醮，其醮局組織與壇制，大致仿效此次松山建醮；然而其壇組織中⁽¹⁾，‘四大柱’以及‘四小柱’名稱固然相同，但除此以外之許多斗燈首名目，却頗多出入。兩者相同者，計有：

玉皇首	紫微首	三官首	天官首	地官首	水官首	東斗首
南斗首	西斗首	中斗首	拜表首	司命首	天師首	觀音首
福德首	玉樞首	普度首	水燈首	朝天首	祈安首	建醮首
慶成首	添壽首	城隍首	聖母首	平安首	帝君首	吉昌首

等二十八首。而特設於彰化醮，未見諸松山醮者，計有：

清醮首	合壇首	護教首	宣教首	諸司首	官將首	監齋首
善緣首	大士首	玉寶首	菩薩首	保真首	三界首	將軍首
監旗首	演教首	正醮首	諸衆首	官軍首	定名首	助緣首
泰皇首	慶進首	進表首	蓋壇首	靈寶首	玉京首	登座首
伽藍首	境主首	太陽首	行香首	玉鼎首	慈悲首	進福首
文昌首	諸真首	宿啓首	玉真首	掌醮首	萬靈首	諸神首

(1) 據彰化市南瑤宮慶成清醮總醮局印行醮務人員名冊。

王爺首	合境首	金真首	保德首	進爵首	玉曆首	吉福首
雷霆首	吉祥首	添丁首	添福首	添祿首	注壽首	五德首
多壽首	介福首	百福首	啓教首	掌教首	真經首	勾陳首
星君首	太歲首	保生首	進香首	慶壽首	慶昌首	慶安首
天燈首	淨壇首	寶懺首	吉慶首	添財首	註福首	註祿首
五福首	多福首	降醮首	註財首	註命首	納福首	慶會首
掛榜首	監壇首	監經首	監醮首	降聖首	多祿首	介壽首
注算首	青詞首	百祿首	進奏首	賜谷首	太玄首	

等九十七首，可見同者少而異者多。即斗燈首名目，可由醮局隨時制發，但因各該地方習俗不同，稱呼亦各有異，此其一證。

醮壇組織之繁簡與名目，因時因地，未盡相同；茲舉數例，依據若干斷片的資料，略述如次：

1808年（嘉慶13年）臺中縣豐原鎮岸裡社祈安建醮⁽¹⁾：首要有主會、主醮、主壇及主普等各一人，即等於松山醮之‘四大柱’；但另有‘主燈’二人，若將此加算在內，即等於現在臺南地方之所謂‘五主會’。其次是總會二人及副會、協會、都會等各一人，即等於松山醮之‘四小柱’。其他，玉皇主一人、三官主一人、紫微主一人、三清主二人、天師主二人、北帝主二人、主經二人、主表二人、主科二人、主懺二人、幽明教主二人、信士首二人、總榜首一人，即等於松山醮之斗燈首。由此可見，幹部大致相同，祇斗燈首不如松山醮之浮濫；而所謂‘某主’者，實與‘某首’並無二致。

1835年（道光15年）臺南市武廟禳熒祈安建醮⁽²⁾，由其捐緣開費條目可知：首要為‘總理辦醮事’二人，即等於松山醮之正副醮主。其次是主事、主醮、主壇、主普等四人，即等於松山醮之‘四大柱’；再有副事、協事、都事、讚事等四人，即等於松山醮之‘四小柱’。又有祈安首、天燈首、三官首、天師首、平安首、副事首、協事首、都事首、讚事首、信士首等，即等於松山醮之斗燈首，但亦僅十首而已。

(1) 臺灣省立博物館所藏岸裡社建醮捐金簿。

(2) 武廟禳熒祈安建醮牌記，現存臺南市中區永福路祀典武廟即大關帝廟。

清末，臺南地方情形，安平縣雜記⁽¹⁾云：

董其事者，有主事、主醮、主壇、主普、三官首、天師首、聖帝首、祈安首、慶成首、信士首等各名目，按其捐緣之多寡，分次第焉。

所云主事、主醮、主壇、主普等，即等於松山醮之‘四大柱’；而三官首、天師首、聖帝首、祈安首、慶成首、信士首等，即等於松山醮之斗燈首，但為數僅六人，向未濫竽充數。

再就臺南地方建醮之現況言，其專設斗燈於道場內者，幾乎一律為主會、副會、協會、都會、贊會等所謂‘五主會’而已，絕少例外，比較上引諸例更簡。可見現在臺灣北、中部建醮，動輒濫設斗燈之俗，似非循往時普遍之例，寧可謂之特俗。

建醮是罕見之盛典，需用鉅款，而籌措經費，乃醮局在祭典前之中心工作。此次松山建醮，財源可分為‘斗燈首’與‘丁錢’兩途。依靠‘斗燈首’者，即上引安平縣雜記所云，就斗燈柱首等“各名目，按其捐緣之多寡，分次第”之方式。其醮局所規定樂捐款額為醮主一人，一萬二千元；副醮主八人，各獻五千元；四大柱四人，各獻五千元；四小柱四人，各獻四千元；壇主九人，各獻五千元；董事二十人，各獻二千元；其他斗首九十七人，各獻一千元；共計二十七萬元。

又廣向祭區內信徒募捐‘丁錢’，謂之‘題丁口錢’，此係臺灣廟宇每逢祭典時所常行之籌款方式，沿用已久。從前多按戶，以成年男子為‘丁’，婦孺為‘口’，以兩口算一丁，故‘一口’或稱‘半丁’。但現在雖仍舊分男性為丁，女性為口，但口之捐額，與丁相同，‘半丁’一詞，幾成陳跡。此次題額是每丁口以十元為準，由里長兼任委員，俟戶代收，或信徒逕往醮局繳納。然後，由醮局製發‘緣籤’⁽²⁾，註明該戶丁口數，俾貼各家門口，以示繳完。惟此一籌款方式，名曰樂捐，實同攤派，雖無強制力，而信徒絕無難色，除非赤貧之家，莫不欣然應繳，故‘緣籤’不但等於收據，亦有‘參加證’之作用。蓋信徒在心理上，既恐鄰舍鄙視，而更深信繳納‘丁錢’，即參加建

(1) 日據初期撰者不詳安平縣雜記僧侶並道士。

(2) 緣籤形制，長18cm，寬6.5cm，粉紅紙，墨印“○里○鄰○號，松山慈祐宮祈安建醮緣首○○○先生，男○丁，女○口”等字樣，上端加蓋醮局大印1方。

醮盛典之直接行爲，可以分享‘福氣’，保佑合家平安。攤派丁錢之法，每戶負擔雖微，祇因人口衆多，集腋成裘，比較僅靠殷商巨戶樂捐或信徒零星奉獻香燈之資，收效宏大，且易以推行，以致當局者，每每樂此而不疲。此次醮局所獲，如以六萬丁口計算，約六十萬元，加以上述各斗燈柱首捐款，總計約在一百萬元之譜，收入至鉅，令人咋舌。且此僅醮局進款，若加算人民開支，一醮經費，何啻千萬。

建醮既然是某一社區罕有之大典，醮期即人民生活之節奏，達到頂點的表現。因此，平常積蓄，用在一朝，在所不惜，經費開支浩繁，自古既然，於今爲甚。尤其盛行於臺灣南部及澎湖地方之瘟醮，自從清初即極盡糜費之能事，見於方志者如次：

諸羅縣志⁽¹⁾：

每一醮，動數百金，少亦中人數倍之產，雖窮鄉僻壤，莫敢恡者。

臺灣縣志⁽²⁾：

凡設一醮，動費數百金，卽至省者亦近百焉；真爲無益之費也。沿習既久，禁止實難；節費省用，是在賢有司加之意焉。

臺灣府志等⁽³⁾：

每一醮，動費數百金，省亦近百焉。雖窮鄉僻壤，莫敢恡者。

鳳山縣志⁽⁴⁾：

齋醮之時，儀仗執事、器物筵品，極誠盡敬。船中百凡齊備，器物窮工極巧，糜金錢四五百兩，少亦二三百兩。

臺灣縣志⁽⁵⁾：

- (1) 1717年(康熙56年)陳夢林修諸羅縣志卷8 風俗志雜俗。
- (2) 1720年(康熙59年)陳文達修臺灣縣志與地志風俗雜俗。
- (3) 1746年(乾隆11年)范咸重修臺灣府志卷13 風俗習尚附考。
1760年(乾隆25年)余文儀續修臺灣府志卷13 風俗習尚附考。
1764年(乾隆29年)王瑛曾修鳳山縣志卷3 風土志風俗附錄。
- (4) 1764年(乾隆20年)王瑛曾修鳳山縣志卷3 風土志風俗附錄。
- (5) 1752年(乾隆17年)王必昌重修臺灣縣志卷12 風土志風俗、卷6 祠宇志廟。
1807年(嘉慶12年)謝金鸞續修臺灣縣志卷5 外編寺廟。
嘉慶末年李元春輯臺灣志略卷1 勝蹟。

又尙王醮，三年一舉，極糜費。

每費累數百金，少亦不下百金。雖窮村僻壤，罔敢吝惜，以爲禍福立至。噫，此誣神惑民之甚者也。

澎湖廳志⁽¹⁾：

南人尙鬼，積習相沿，故此風特甚，亦聖賢所不盡禁。然費用未免過奢，則在當局者之善於撙節已。

又安平縣雜記⁽²⁾云：

市街延請道士禳醮，……皆由民人捐緣集金，和衷共濟，以祈天地神明，爲民人消災降祥之意。一次費金幾千圓，鄉莊里堡民人則費金幾百圓。

至於其他具體事實，1808年（嘉慶13年）臺灣中部之漢化土著族岸裡社番舉行三朝祈安醮⁽³⁾，釀費範圍限於該族岸裡九社之主要人士，漢人未曾參與其事，捐款者五十人（包括屯丁之團體捐款二單位），而其總額竟達銀五百三十大圓。1835年（道光15年）臺南市武廟禳災祈安建醮⁽⁴⁾，所開支‘諸費條目’，總共竟達佛銀一千五百八十八元之鉅。惟此風迨日據時仍未稍戢，1918年（日大正7年）宜蘭縣礁溪協天廟建醮，所糜亦達一千圓⁽⁵⁾，可思過半矣。戰後，隨臺民宗教信仰逐漸恢復，建醮多起，而初時因客觀條件之限制，尙未甚鋪張，近年來，由於各種複合因素，漸趨奢侈浪費，有增無已，於今尤熾。例如臺南市情形，據報紙特載⁽⁶⁾：

臺南市民間習俗，每遇廟宇修建落成，須舉行慶成祈安醮。此種慶成醮，除請道士建法會外，並須‘迎天師’、‘普度施食’，建醮完成後，又須‘送天師’。如果是大廟宇，建醮、普度及送天師，往往耗費甚多。平時有交情之廟宇，俗稱‘交陪境’，須爲‘讚普’；送天師時，又要出動神輿、樂隊、民間各項化裝隊，參加遊行；所以一次慶成祈安醮，加以交陪廟境及居民宴客等，往往花費

(1) 1892年（光緒18年）林豪修澎湖廳志卷9風俗風尚。

(2) 日據初期撰者不詳安平縣雜記風俗現況。

(3) 臺灣省立博物館所藏岸裡社建醮捐金簿。

(4) 武廟禳災祈安建醮牌記，現存臺南市中區永福路祀典武廟即大關帝廟。

(5) 1919年（日大正8年）丸井圭次郎著臺灣宗教調查報告書第1卷 p. 197。

(6) 1967年（民國56年）二月四日臺北自立晚報載臺南市記者特稿。

數百萬元，少則亦須數十萬元。政府對改善民俗，雖訂有法令，然却甚少收效。各地祭典浪費情形，依然如故，不獨臺南市一地為然。

近年來，臺南廟宇修建落成，建慶成醮者很多。其中，要以北區大銃街元和宮之場面最大。‘讚普’廟境如良皇宮、保安宮，有高聳着山，配以活動之七仙女，着山上豬肉、鷄鴨、魚蟹，應有盡有，佈置奇巧；入晚，燈光燦爛，鮮麗非凡，引得全市男女爭往參觀，使一時交通為之梗塞；普度之日，家家戶戶請客，估計花費有五六百萬元。

所云，可謂頗中時弊。其主旨正與上引臺灣縣志（陳志）：“沿習既久，禁止實難，節費省用，是在賢有司加之意焉”，澎湖廳志：“然費用未免過奢，則在當局者之善於樽節已”，同出一轍。其實，道教界亦早已有鑑及此，所以力倡‘虔誠勝於鋪張’，則無上黃籙大齋立成儀⁽¹⁾云：

應凡建齋，須是量力所及，富則備物，貧則隨宜；所市齋需，不得用非義之財及與人爭較價直。力有餘而苟且營辦，力不及而勉強經營，皆為不誠，難期感格。

然而儘管當局鑒於民間祭典，浪費過鉅，為改善此一陋習，屢次通令鄉鎮公所，責令勸導節約，但人民却無動於衷，在牢不可拔之傳統信仰下，照例舉行不誤，而且遊行節目與場面，更比已往精采而盛大。惟除人民之虔信外，由廟宇經營者之立場言，因為現在臺灣廟宇，擁有可靠不動產而財源充裕者極少，幾乎僅靠信徒樂捐維持，所以一般宗教團體之常套手段，並非先籌得一批經費然後計劃事業，反而先行發表新事業計劃，然後利用信徒之虔誠心理，令其解囊捐獻。於是乎，重修、擴建、做醮、割香、禮斗法會等等名堂，應運而生，永無止境矣。雖然民間祭典，有時逸出常軌，助長奢糜之風，常為識者所詬病，但在多數之善男信女心目中，所有宗教行為，都是對神輸誠，雖然祭費浩繁，超出家庭經濟所能負擔，但仍深信，錢財是神明保佑而賺來，賺得愈多，祭典亦應愈大，始能表達對神之虔誠與酬謝。何況，臺灣仍為農業社會，祭典目的，主要在於祈求‘風調雨順，五穀豐登，合境平安’，所以在單調之農村生活上，人民對於迎神賽會建醮等季節性宗教行為乃樂意為之，在祭期數日間，

(1) 蔣叔輿編無上黃籙大齋立成儀卷49齋直須知門修奉規格（道藏洞玄部威儀類齋字下）。

舉村若狂，忘却一切愁苦，陶醉於歡樂與喜悅氣氛中。蓋除娛樂意義外，實有更切實社會價值在焉。

且建醮雖然糜費，並非臺灣特俗，在大陸上亦自古已然，不管朝廷大醮，抑或民間小醮，莫不皆然；茲舉數端為證。例如明代楊廷和曾上請停齋醮疏⁽¹⁾云：

夫齋醮之事，乃異端邪說，誑惑時俗，假此名目，以為衣食之計，佛家三寶、道家三清，名雖不同，其實同一，虛誕誣罔，聖王之所必禁。……修設齋醮，糜費錢糧亦甚多矣。何不移之以賑窮困。……其為陛下聖德之累不少，非止虧損聖治，蠹耗民財而已。

又中華全國風俗志⁽²⁾就江蘇省東南隅浦東地方之近俗云：

又如設壇打醮等事，費時傷財，莫此為甚。然此種陋俗，固非浦東所獨有，中國內部各省，殆大半有之，其每年耗費之金錢為何如耶。

至於更具體的事實，福武直⁽³⁾曾就長江下游三角地帶即江蘇省江南平原及浙江省東北部一帶農村所盛行之太平公醮，就地調查之一例云：

吾人所調查，在農家舉行者，僅以四十戶而構成。四十戶中，二十戶醮費較多，係每年輪流為‘當頭’之‘大分’，其他二十戶是‘小分’。在中日開戰未幾之民國29年(1940年)，‘大分’會費為十元，‘小分’五元，‘當頭’二三百元，由農家經濟情形言，負擔相當大。惟每逢其會，不但會友之家眷全部出動，即非會友之人亦來幫忙，醮期三日間，過得非常愉快。所以雖然開支浩繁，苦於籌措財源，但在過够乾燥無味生活之農村，醮期之交歡與樂趣，足够抵消花錢之苦腦。而再期待明年三月之醮典。

由此可見，大陸情形實與臺灣無異。

(1) 明楊廷和撰楊文忠三錄辭謝錄。

(2) 1923年(民國12年)胡樸安編中華全國風俗志下篇卷3 p.130江蘇浦東之迷信。所云包括黃浦江東岸之奉賢、南匯、川沙等三縣。

(3) 1946年(日昭和21年)福武直著中國農村社會の構造 p.126。

第六節 通 醮 表

或稱‘立疏投知’、‘奉告醮表’，目的在於恭向玉皇及三界衆神祇，先說事由，稟告建醮日期已定，誦讀疏文，誠心禱祝，請衆神諸靈，屆期蒞臨鑒醮。

陰曆六月十五日上午十時，何道士率領道士二名，抵達慈祐宮，主持此儀。同時，醮主、副醮主、醮局各部正副主任、柱首、壇主、斗燈首等人，齊到廟內，齊心誠敬，焚香叩拜。何道士宣讀疏文，曰：

禱祝能通三界聖，心誠宜透九重天。天恩而默佑，帝德以匡扶，祈禱屢念，安吉爲心。昔因乾隆癸卯年間（1783年），鼎建慈祐宮一座，崇奉涓洲天上聖母，洋洋如在，誠爲四方福主，濯濯厥靈，赫赫厥聲，永作萬古莊嚴。奈因風霜備歷，殿宇凋敝，丹青剝落，恐冒神威。至民國五十年間（1961年），紳董水勝唱首，鳩集資財重修，今已工成告竣，理當慶成，以迎神庥。又憶抗戰時期，誠恐天氣弗順，地運靡寧，士庶惶惑，欲求平安，恭就慈祐宮設案，禱告玉皇、三界列聖靈前，叩許醮愿，祈求合境平安，洗心齋戒，宣經設醮，仰答天恩，但願祈禱於前，自宜酬答於後。衆等各發丹誠，卜於十月十四日大吉，修建‘五天清醮’，預先奉稟，虔具花筵，獻瑞趨前，致敬表文奉呈，仰祈金闕高真、三界神祇、列聖尊神，屆時俯賜鶴駕，蒞臨法會，鑒納丹誠，賞賚福祉，沛錫鴻恩，仍保各家廸吉，合衆平安等因，右具疏上。

讀畢，焚化疏文。至下午一時，儀式完畢。

惟此‘通醮表’，儀式雖簡，在臺灣北部之較大醮事，概有此一程序，以示隆重，但在南部建醮，似無此俗。但‘通醮表’日期不定，有者舉行於醮前一個月左右。是爲醮事之先聲，從今以後，籌備工作進入實際階段，醮局內張外弛，氣氛漸濃。

第七節 辦 疏 文

醮壇之組織確立，斗燈柱首等人名已定，然後必須準備關、牒、表、疏等文件。醮事愈大，所需文件亦多，而是項工作，正如俚諺：“師公火燒字”，意指道士用全副精力寫成許多文件，結果亦是付諸一炬，枉費心機，徒勞而無益。此批大量文件，自擬稿以至繕真，悉由道士經辦，相當繁重，成為籌備期間之主要業務。開辦日期，並無規定，亦不需擇日，僅由首座道士自行決定，通知醮局，使其提供有關人名等資料。

陰曆八月一日上午，何道士於其住宅應顯壇正廳，供獻茶菓，行香膜拜後，以樓上充作辦事處，着手辦理文件。自本日起，首座道士即持齋守戒，直至祭典完畢為止。而在辦疏期間，從事諸人亦必須每天沐浴更衣，焚香端坐，表示誠敬，不可放置物件於污穢之處，尤應留心文件被風吹落地下等情事。

辦疏固然是承辦道士應作業務，而醮局亦必分擔其責，除供給筆墨紙張等文具外，派員常川直班，傳達醮局意向，提供資料，以襄其成。尤其疏文中應寫出信徒姓名，實為關心所繫，名次之先後，或倘有遺漏等細故，動輒引起爭執，故必須縝密核對；如有臨時變更，亦應一一加以訂正，不可不慎。因此自開辦疏文時起，醮局與道士之連繫，頓形緊密。

建醮所用文件，類別如下：

關：原為官府所用公文之一種，百官互相質詢則用之；文體名辯公移云：“諸司自相質問，其義有三，一曰關，謂關通其事也”。故亦稱關文，唐書⁽¹⁾云：“諸司相質，其制有三，一曰關，二曰刺，三曰移”。但臺灣道士現行意義，稍有不同。常僅謂之‘關’，罕稱‘關文’；係建醮時，靈寶大法司所發牒、表、疏等文件，委功曹使者投遞於衆神時，如件數夥多，必作目錄，向使者點清，交代清楚，並囑其投遞妥當為要，切勿誤時或失落等情，而將此旨寫為文件者，謂之‘關’。關之紙張，分為兩種；必須誦讀者寫於黃紙，不必誦讀者則用白紙；均焚給功曹使者。封套，用上下兩端均未用漿糊黏貼之長型紙封。

(1) 宋歐陽修撰唐書卷46百官志尚書省。

牒：原為舊時官文書之名，係指上司移文，正字通⁽¹⁾云：

說文，札也。廣韻，書版曰牒。……又古人書版、手簡、訟詞皆曰牒。……宋元豐以後，始改訟詞為狀，神前誓詞曰誓狀，惟官府公移曰牒，今俗誓狀亦曰牒。

又稱下司上於頂司之文書，唐書⁽²⁾云：

下之達上，其制有六；一曰表，二曰狀，三曰牋，四曰啓，五曰辭，六曰牒。

建醮牒文，係指向天廷之呈文稟式及神與神所行移文；紙張用黃、白兩種，需宣讀者用黃紙，但如破穢牒，旨在清淨，不必宣讀，故用白紙；均予焚化，俾達天廷。封套，用上下兩端均未黏貼之長型紙封，古制長一尺六寸、寬二寸六分。

表：原為章奏之屬，標著事理，使之明白，以曉主上，得盡其忠者；其內容是公開性，旨在陳情，故不憚被人所知。惟建醮時，用於登臺拜表科儀，首座道士朝覲玉皇，恭奏事因，懇請降福。寫於黃紙；表函亦用黃紙黏貼長約二尺、高寬均約五寸之長方型紙盒。

疏：原為文體之名，即疏文、奏疏。文體明辯云：“按奏疏者，羣臣論諫之總名也。奏御之文，其名不一，故以奏疏括之也。……二曰疏，疏者布也”。惟在道教科儀，用處最多，通稱疏文，或稱文疏，有時僅謂之‘文’。則人民用以對衆神疏通意思，由道士宣讀於神前，謂之‘通疏’，然後與紙錢一齊焚化，消災祈福。紙用黃色，濶度在平年以一尺二寸為準，逢有閏月則加一寸，蓋按周年月數也。封套，用上下兩端均未黏貼之長型紙封。

榜：原為立札榜示之義，往時凡取士選官等題名，以揭示於衆者皆曰榜。道教亦沿此義，貼出告示民衆之文件，謂之榜。建醮所用，以其紙色，有紅、黃之別。紅榜係對神明者；拜榜科儀所用，因有關人名必須全部列入，篇幅頗鉅，大者寬約 2 m，而長度竟達 10 餘 m，洋洋大觀，故亦稱‘大榜’。紅榜又有張掛於主要外壇者，謂之‘四大壇榜’或稱‘壇頭榜’，每壇一件；如在臺南地方，則用‘四聖榜’四

(1) 明張自烈撰正字通已集中（廖文英輯清康熙 9 年刊本）。

(2) 歐陽修同前書。

件，全部張掛於道場內或壇外牆壁上；均長約1m而已，較諸‘大榜’，尺寸殊小。黃榜是對孤魂揭示者，故亦稱‘孤魂榜’；臺灣北部者，將所有人名皆列入，故其尺寸如同紅榜，亦與紅榜同時張掛示衆後，收回疊合，斜掛於大土爺紙像左肩至胸前；但南部者，未列衆多人名，尺寸殊小，而僅‘普施坐座’時，張掛於座案前而已。榜皆不用封套。

公文：原謂處理公務之文書，故爲公移、狀、牒等之總稱。惟在建醮，係指發表科儀，人民向靈寶大法司衆神，稟請依時進奏之正式文件。寫於白紙，僅予焚化，未曾宣讀。封套形制，下端用漿糊黏住，上端兩角，用手折疊，使呈六角型紙袋；並以燭火烤焦上端兩角，寓以‘火急’之意。

狀：原義見上文‘牒’條下，後世下司對上司陳述事實之文字，謂之狀呈。道教亦循此義，道士向衆神陳述，概用狀。寫於白紙，僅焚化，不宣讀。封套，用上下兩端均亦黏貼之長型紙封。

悃意：卽至誠之意，悃悃、懇誠也。建醮所用‘正壹金文’一道，俗稱‘悃意’，係道士之備忘錄，必須隨身攜帶。每一科儀，向神申述醮意，細說事因時，如有忘記，卽提出照讀，避免有誤，故用處頗宏。但其用法，有繁簡之別；科儀冊中註明‘入意’兩字之處，便應插進其主旨部份，宣讀一遍；又在科儀中，應‘接悃’之比較鄭重場合，卽從頭至尾，包括所有人名，悉皆宣讀。悃意內容，不過簡述人民建醮酬神之懇誠至意，故或稱‘略意’，在臺南地方卽謂之‘意文’；因係僅作備忘之用，固非公文之類，而與關、牒、表、疏迥異。寫於紅紙；不用封套。未予焚化，醮後由首座道士交與醮主，永遠收執留念。

其實，此批文件，旨在藉以表達人民意志於神明，乃溝通神人關係之媒介物，故須保持清淨，乃設一淨爐，寫完文件，卽渡過香煙，予以淨化，然後應裝入封套者卽裝入封存。惟此次何道士所辦疏文，時間充裕，管理嚴格，務期正確，有條不紊，可謂特例。實際上，例如經常建醮之臺南地方作風，却與此大相逕庭；由居民而言，既係一項神聖宗教行爲，難免繁文褥節，但在承辦道士立場，仍不離營業態度，處處講究效率。所以向未特設辦疏處所，僅於自宅，利用空閑，隨時動手，亦不必持齋守

戒；如時間短促，怕趕不及醮期，即轉包於他人；甚至將此一工作帶進醮場，在道場或道士房內，利用科儀節目空餘時間，就地偷閒趕辦，臨陣磨鎗，視為常情；亦即因此，邇來工作繁忙之道士，多擇較常用文件數種，印刷標準格式，臨時填寫人名、地名、日期等項，立即充用，一切從簡。

無論如何，辦理文件之工作，就整體建醮祭典言，仍不失為主要程序之一環，所以自古即被重視，嚴格執行，例如道法會元⁽¹⁾：

諸法官道士，進章上表，而不合格式者徒二年，錯二字者加一等，錯三字者不達，高功、醮者並徒九年。

所指徒刑不過是天律，並非凡間法律，又竟俾道士與醮主連坐，可見苦心孤詣之所在。蓋從前文件比較簡潔而扼要，所以錯誤亦少，然而迨後愈呈冗長繁複，有如上清靈寶大法⁽²⁾所云：

古者，拜章之外，文狀尙少，自上帝以至列真，隨宜修設，故醮位不多。後世文狀關牒，干涉既衆，凡狀牒所至之曹，並當醮謝謹疏。

之情形。因此，曾有去繁就簡之嘗試，道法會元⁽³⁾又云：

諸法官道士，進章表醮意，不得過一百七十六字，違者並各徒四年。醮詞冒瀆天聽者，同知而故犯者，加一等。

惟此一天律，無從生效，鑑於無上黃籙大齋立成儀⁽⁴⁾所述：

文爲日盛，古意寢失。今時所請醮位，又多有不與齋法相關者。日數既逼，修寫不精，法師無緣過目，悉舉而委之筆史之手，寧免錯亂靈誤，誠敬果安在哉。

一節，可想而知。又以此爲臺灣現況之寫照，當非過也。

(1) 道法會元卷 252 太上混洞赤女青詔書天律（道藏正乙部宮字下）。

(2) 宋金允中編上清靈寶大法卷 39 散壇設醮品上敘醮（道藏正乙部靈字上）。

(3) 道法會元卷 252 太上混洞赤女青詔書天律（道藏正乙部宮字下）。

(4) 蔣叔輿編無上黃籙大齋立成儀卷 15 醮謝請獻門醮說（道藏洞玄部威儀類在字中）。

第八節 搭壇破土

建醮祭儀之中心，固在設於廟內之‘道場’即‘道士壇’，故謂之‘總主壇’，或稱‘內壇’；而分佈於祭區各地之祭壇，較諸前者，係屬次要者，故稱‘副主壇’，又因建在廟外，故謂之‘外壇’。外壇雖非醮儀之重地，因為內壇在建醮期間，嚴密封禁，一切情形，除道士及少數醮局人員進出無阻外，與外界隔絕，被神秘氣氛所籠罩，一般信徒以至閑雜人等，難窺一鱗半爪。反之，外壇是開放的設施，結構極其豪華莊麗，忽然矗立廣場，足使觀衆瞠目咋舌。各處搭建外壇之情形，最為居民所關心，醮醮廟會情緒，建壇地址，熙往攘來，騰歡不已。

建醮時搭建外壇之習俗，盛行於臺灣北、中部，例如此次松山醮，共計九壇，固其尤者，則1964年（民國53年）彰化市建醮，其外壇制，悉倣松山醮，規模浩大。但在臺南地方，雖不無已往曾行此俗之痕跡，而今不甚顯著，偶爾添設一玉皇壇（例如1966年即民國55年臺南縣北門鄉蚵寮建瘟醮），聊勝於無而已；但在北、中部，亦非每醮必建外壇，如係小醮，概付闕如；故外壇並非不可缺少之設施。

外壇固然是附隨於大醮之設施，惟其數目，向無硬性成規可循，概視民力能否支持，由醮局自行決定。但就實際情形言，舉行大醮之地，大致是人口衆多，富庶之區，故在醮期間，當然擁擠不堪，普度之時，更無法陳列所有供物，所以必需搭建若干外壇，以便疏導，分散人口；此其實際的功能。

外壇之最重要者，為天師壇、北帝壇、觀音壇及福德壇等四單位，謂之‘四大壇’。惟其名目，似乎因時因地，稍有出入。譬如1835年（道光15年）臺南市武廟禳熒祈安建醮⁽¹⁾，其所開支‘諸費條目’中有云：

一、開大成，排火王、天師壇，佛銀二百五十元。

一、開協和，排上帝壇，佛銀二百五十元。

一、開韓日生，（排）觀音壇，佛銀二百五十元。

而附記中又作“武廟前林媽帶官，自己建設佛壇一座”。按此醮係火醮與祈安醮之混合體，故將火王與天師，同供一壇，故其實僅有天師、北帝、觀音等三壇，無福德

(1) 武廟禳熒祈安建醮牌記，現存臺南市中國永福路祀典武廟即大關帝廟。

壇，却另設佛壇，別具一格。‘四大壇’如加算玉皇壇，即為‘五大壇’。此外，如係隆重醮典，有者增建司命壇、城隍壇、龍王壇及聖母壇等四單位，謂之‘四小壇’，加算‘五大壇’，共計九壇。此次松山建醮，乃此最多九壇之例，實屬罕見，亦即意味其祭區信徒衆多，生活富裕，始有餘力，大事鋪張，一至於此。由此可見，外壇可用四、五乃至九等數目；而切忌七壇或八壇，蓋以寓‘七煞八敗’之凶兆故也。

各外壇究應供奉何神，質言之，即壇稱之決定，亦即壇址之分配，乃將全醮域劃分八個祭區，每區一壇（玉皇壇代表全醮域，故不計在內），由各區選出代表，齊集醮局，當衆抽籤決定。至於各壇之地址、規模、形制等等細節，悉由各該祭區轄下之莊社村里信徒，自行決定，醮局未干與其事。其規模與形制，概按預算經費而定，唯壇址一項，在地廣人稀之鄉村當不成問題，如在城市，即煞費周章。因為城市人稠地狹，就祭區內，欲覓一片空地既不易，加以考慮應盡量靠近廟宇即醮域之中心，以及交通方便而却不甚輻湊，無車禍之虞，等等立地條件，更加困難。何況，其地是否乾淨（例如曾為塋地、刑場）等若干禁忌，或在擇地條件之列。則靈寶領教濟度金書⁽¹⁾云：

諸建壇，宜擇名山洞府、形勝福地，有宮觀祠宇、神異靈跡，去處與墳墓、市井相遠，從來非戰場、法場、屠肆、酒坊、產室所在，方可用。若欲於其地建壇，須先期移牒里域司及太歲統神司，嚴切告諭，方隅禁忌。如先有伏尸故炁，咸與驅遣，務令淨盡，仍關防人畜往來，以伺修齋。先期者，大齋一百二十日，小齋七十日。

所述固係宋代之理想型，現在臺灣建醮，雖無如此嚴重，但應行‘搭壇破土’儀式，旨在辟邪淨化，其原義並無二致。

此次松山建醮，所設外壇，概況如次：

玉皇壇：俗稱天公壇。在松山慈祐宮前，隔臺北通往基隆之公路，與廟相對，距廟南30餘m。壇之正面僅寬7.5m，進深5m，平屋。惟此壇雖由於立地條件之限制，規模不大，裝飾亦不甚莊麗，而實係醮域十三街莊衆信徒之總壇，亦則所

(1) 宋林靈真編靈寶領教濟度金書卷319 齋醮須知品擇地（道藏洞玄部威儀類遵字下）。

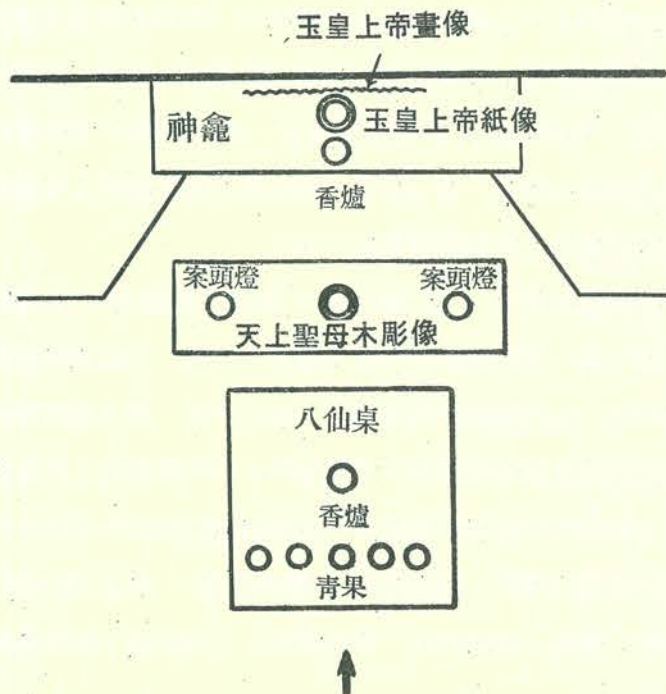


插圖 2 玉皇壇上設施平面簡圖

Fig. 2. Simplified Scheme of Arrangement of Altar of the Jade Emperor.

有外壇之代表，故其本質，與其他外壇稍異；因係直屬醮局，故壇主由醮主兼任。原來，在道場內三清宮左旁，已有玉皇宮，供奉玉皇上帝，所以照理不必再設玉皇壇於廟外，重複其事；祇因分配各祭區，俾其各自為政之外壇，為數已多，故由醮局直營一壇，表示不分畛域，全體信徒有其公壇，俾便膜拜，顯呈心安理得，即不無安撫民心之功能。壇上設施頗簡；則神龕供奉玉皇上帝紙像一尊，高約 30cm；其背後牆壁，懸掛玉皇上帝畫像一副；神前置淨爐一口；神龕前置長方形神案一把，上供由廟內帶出之天上聖母木彫像一尊；該神案前，設大方桌一張，放置香爐一口，並水果若干為供品。壇前搭建‘天台’一處，兩側豎樹‘燈篙’，均係醮事祭典之重要設施，詳見下文。

天師壇：在五分埔松山路廣場上，距廟南約 500m。宮殿式平屋，狀同一般廟宇，裝飾不甚華麗。壇主由四大柱之‘主醮’兼任；係五分埔及中坡二莊（包括五金、四維、永吉、永春、中坡等里）民所供獻。

惟祈安建醮祭典，主要在於道士所行法會，然則恭請張天師降臨鑑醮，理所當然，所以臺灣北、中部建醮，每為天師特設一外壇，即示天師壇之地位，比較他壇，尤為重要。但在臺南地方，此俗漸廢，而演化為‘送天師’之習俗，自清代以迄於今，成為祈安、慶成醮之特殊節目（盛行於南部之瘟醮，不必迎送天師）；則安平縣雜記⁽¹⁾云：

建醮之前數天，必‘請天師’，建醮之後數天，必‘送天師’。緣金多者，糊一黑面鬚髮天師像，高五、六尺，衣服均用綢緞為之，一日換一色；天師壇舖設極工麗焉。緣金少者，到天壇請泥塑天師而已。

此乃清末以至日據初期情形，可見當時自行設像建壇，與迎送天師之俗，兩者並行；然而現在僅剩往臺南市內天壇借天師像之俗而已。醮前去借，謂之‘請天師’或‘迎天師’，悄悄為之；醮後送還，謂之‘送天師’，必須出動神輿、樂隊、陣頭，吹吹打打，遊行街衢，大事鋪張，故常被視為勞民傷財之一端。

北帝壇：在中崙綜合運動場邊，距廟西約3km。平屋，規模不大，裝飾不甚輝煌。壇主由四大柱之‘主壇’兼任；信徒為中崙與東勢二莊民，即分佈於中崙、美仁、中正、東勢、福勢等里及復源里之一部份。

觀音壇：在南松山南京東路東端之北基公路口天橋北側，距廟西約900m。宮殿式，二樓，三座合成一棟，規模稍大，裝飾亦較美觀。壇主特設一人；信徒為永春、舊宗、新聚、安平（一半為外省籍）等里民。

福德壇：在三張犁車層光復路東邊田地上，距廟西南約3km。宮殿式，三樓，以三座合成一棟，規模宏敞，燦爛奪目；與司命壇，堪稱雙璧。壇主由四大柱之‘主會’兼任；以三張犁、車層、興雅等三莊（包括興雅、三張、三犁、石景、中興、車層等里）為信徒分佈圈。

城隍壇：在松山虎林街之鐵路岔口北側，距廟西南約200m。非新建，僅就該地俗稱臺北府城隍之昭明廟門面，稍加裝飾，因陋就簡；故廟殿便成醮壇之神龕，供奉斗燈一基。壇主特設一人；信徒主要為錫口街民。

(1) 日據初期撰者不詳安平縣雜記僧侶並道士。惟天師像質地，今為紙糊或木彫，所云‘泥塑’，疑誤。

司命壇：在臺北縣南港鎮玉成里土名後山坡，地處臺北市與南港鎮交界，由臺北通往基隆公路南邊，基隆河支流東岸之廣場上；距廟東南約 300m。宮殿式，三樓，以三座合成一棟，正面寬 40m，進深 20m，規模宏敞，極盡輪奐之美，甲於衆壇。樓下神龕，供奉司命灶君紙像及原供廟內的天上聖母木像各一尊，均高約 30cm，灶君居左，聖母在右，並肩齊坐；神像背後，放置玻璃大鏡一方。壇主由四大柱之‘主普’兼任；信徒分佈於玉成、西新、成德、週美等里。

聖母壇：在廟後基隆河南岸，距廟東北約 120m。平屋，一座，規模不甚大，壇前有機器偶人，作跳舞狀，壇下設小花園，惹人注目。壇主特設一人；係頂錫、有福及頂松等里民所捐獻。

紫微壇：在南松山下街基隆河南岸，距廟西南約 600m。平屋，一座，規模不大。壇上供奉斗燈一基，謂之‘紫微斗’。壇主由副醮主兼任；係下街之豐祿、土壽、貴全、富全等四里民共同捐獻。

由此可見，外壇之規模，大小不一，形制亦各有千秋，而皆極盡裝飾，入夜燈光輝耀，宛若海上蜃樓。惟儘管其外表堂皇，究竟是臨時性建築物，論其質地，不過木建、竹架、紙糊，如同舞臺裝置而已，絕少使用其他建材；然而靈寶領教濟度金書⁽¹⁾却云：

諸建三層壇，宜以甄石或土築成。世人多用厚板及門戶之類，臨時浮造；若登降來往，免至傾側，亦可應用。但築壇事天，自古以土爲之，隨方設色，未聞以門板闔合鋪砌也。

雖亦一解，未免牽強。無論如何，築壇應務期堅固，以保安全爲要，自不待言。

此批外壇位置，除北帝壇、福德壇二單位，距離較遠外，其餘各壇，皆近在咫尺，環繞廟宇，交通方便，觀衆車水馬龍，絡繹不絕，熱鬧非凡。

各壇之規模與形制，悉委該祭區居民自行決定，惟以豫算經費之多寡，自有限制；但例如玉皇壇是外壇之代表，理應務使堂皇，無奈以其應設於廟前，勢受場地

(1) 宋林寶真編靈寶領教濟度金書齋醮須知品建壇（道藏洞玄部儀類邇字下）。

影響，不得不予以縮小，以致較諸司命壇及福德壇二單位，未免相形見絀。

外壇之座向，却與居民休咎相關。廟前之玉皇壇，須與廟宇正對向，坐南向北，不得稍有偏差，相傳如有偏向，則該邊居民享福較多。其他各外壇，應與廟向相同，則以坐北向南為原則；如受場地限制，不得已可改為坐南向北，而切忌東西向或其他任何坐向，倘有故違，必受其祟，故天師壇、北帝壇、觀音壇、城隍壇、司命壇、紫微壇等六壇，均向廟宇看齊，採取坐北向南；唯聖母壇，因為瀕處基隆河，不得不建為坐南向北，面臨河水。此一原則，曾由醮局通告各壇主，務須遵守，不得玩忽。然而福德壇主朱金塗者，却忙中有錯，以為壇面向公路，較為顯眼，引人注目，遂令工人建為坐東向西，眾皆嘩然，竊竊私議。迨祭典開始，果然朱宅遭小偷，失竊電視器一台及豚肉一批；朱氏殊不釋然，往廟禱告，擲筊抽籤，却得‘千里送孩兒’之解，意指‘失而復得’，乃欣然返家，未幾小偷就逮，物歸原主。眾咸以為此一小事，便是由於祭壇坐向錯誤所引起之不良反應，幸虧朱氏父子素有積德，不然，其殃當匪淺鮮云。惟此一壇向之禁忌，由來已久，自古既然，按無上黃籙大齋立成儀⁽¹⁾云：

應開建大齋，要在洞天福地宮觀為上。立壇須是方位端正，坐北面南。如宮觀元有壇處，坐向方位或偏，別就字下依式立壇，壇位既正，屋宇坐向雖偏，不妨行事。

可見坐北向南之原則，在臺灣此一邊陲之地，仍被遵循而未衰。

坐鎮各外壇之神明，正如其壇稱，大書於壇之頂上，則玉皇壇為玉皇上帝，天師壇為張天師，北帝壇為玄天上帝，觀音壇為觀音菩薩，福德壇為福德正神即土地公，城隍壇為城隍，司命壇為司命灶君即灶君公，聖母壇為天上聖母即媽祖，紫微壇為紫微大帝。是等諸神菩薩，不管神格之高低，都與人民生活有密切關係，且幾全為道教者，唯觀音菩薩，俗稱‘觀音媽’，係救苦解難，濟度眾生之女神，信仰之盛，與天上聖母並駕齊驅，雖出佛典，而與道教已臻混淆，渾然成為龐雜民間信仰之對象。此批神像，因係臨時性者，故全用紙糊製，坐像，高約30cm；由醮局統一製發，首日祭儀，於內壇即廟內道場，與其他新製神像，一齊開光、點眼、入神後，送往各外壇；

(1) 蔣叔輿編無上黃籙大齋立成儀卷49齋直須知門修奉規格（道藏洞玄部威儀類鈔字下）。

鎮坐神龕，祭後便予焚化，奉送歸天。此外，各外壇又副祀天上聖母木彫像一尊，即平常祀於廟內之媽祖分身像，與各該壇主神紙像，並坐神龕或供奉於龕前神案上，祭後收回廟內安座，一仍其舊；蓋以道場封禁，人民不得進入，故將分身神像抬出外壇，以便膜拜也。外壇所供神像，除紙製主神一尊嚴密規定外，其餘比較隨便，各壇主及附近人民，得以將自宅私祀的諸神菩薩，抬往壇上供奉，俾便膜拜；又演戲於壇前，神人同樂。神龕背後牆壁，多飾以圓型大玻璃鏡一方；或懸掛畫像一軸，繪有各該壇主神像或財、子、壽‘三多’之吉祥像。

搭建外壇工程之開工日期，非由醮局統一施行，而聽任祭區各自為政，向無規約。陰曆九月初，何道士繪製‘破土符’十張，交給醮局，分發各壇主。然後，各壇主乃按其生辰八字，俾擇日師選擇最吉利日子，隨時破土興工。故各壇無法齊一步驟，小壇尚可敷衍，大壇即非就早着手，恐難趕上祭期；例如福德壇於陰曆九月六日開工，而玉皇壇遲至是月二十三日上午五時，始與‘天公臺’同時搭建，參差不一。‘破土’或稱‘開工動土’，儀建極簡單，由壇主主持，舉行於各壇址豫定地。其法：先用長約 1m 之小竹枝，挾住破土符一張於頂端，當做樁子，釘進壇址中心地點，謂之‘安符’；就地焚化紙錢，鳴放鞭炮；嗣由壇主拿起鋤頭一把挖下，稍作掘地狀；於是，儀式告成，大興土木，無所顧忌。破土符寫有“奉九牛破土大將軍起土押煞罡”等字樣，並於上端畫有‘雨漸耳’三字混合體之‘符頭’，即以其總筆劃，應二十八宿之數者，此一‘符頭’常被用於各種符中。破土符旨在祛穢，即使該地曾有枉死人命，遊魂滯魄，或貓狗等斃獸，自是成爲清淨之地，無虞其祟。俟壇建竣，破土符由壇主就地自行焚化；又因壇係臨時建築，不必舉行‘上梁’儀式。

建築外壇之經費，固因規模之大小，大有逕庭，小壇僅數萬元則敷其用，大壇却非數十萬元莫辦。此批經費，除由醮局統一發給各外壇建築費二萬元、演戲費二千



插圖3 破土符式
Fig. 3. Charm for Ground-breaking

元，共計二萬二千元外，其餘悉歸各該祭區信徒負擔，醮局未曾過問，結果各壇所糜，自數萬元以至十餘萬元，甚至二十餘萬元不等。釀費方式，有僅靠一般信徒樂捐，有就居民攤派，有由某姓宗親負擔，有由主要殷商大戶分攤，有由大財主私家獨攬等，形形色色，不一而足。此次松山建醮，其各外壇建築費，非由鉅商分攤，則為私家獨攬，未曾廣向信徒募捐；蓋以松山工廠林立，舖戶櫛比，市況繁榮，資金週轉靈活，釀費較易；加以私家獨建者，推行工作，既少障礙，竣工之後，陳列古董、書畫，琳瑯滿目，更對民衆誇示財富，藉以提高其社會地位，間接的以利營商，則其動機，除出自虔誠敬神的信仰心理外，難免視同支出一筆廣告費之念頭，所以一擲數萬金，毫無吝色。譬如司命壇及福德壇，均施工將近一月，各糜工程費二十餘萬元，分別由工業公司董事長潘永元及工廠廠東朱金塗兩人，獨資捐獻。

第九節 豎燈篙

‘豎燈篙’或稱‘豎旛’，則指豎列高竿，上端懸掛旗旛及燈光之事；因竿上有燈，故稱‘燈篙’。白天旗旛飄揚，入夜即燈光高懸，照曜觸目，無遠弗屆，是醮場之最好標識。其目的，正如燈篙牒所云：“宮前吉地，豎列神旛，飄搖空中，引迎天神地祇，蒞壇鑒醮”，旨在對天神、地祇、孤魂、幽靈等靈界諸衆，明白表示“此地將行祭醮，此處便是道場”；故凡有天神下降以及遊魂飄移觀念之民族，多用高竿爲祭場之標識。因此，既然豎起燈篙，從今以後，衆靈可以望標而降，亦可謂之祭儀之實際開端；乃與祭後放倒燈篙，將其收拾，表示祭醮結束之‘謝燈篙’儀式，首尾呼應，係

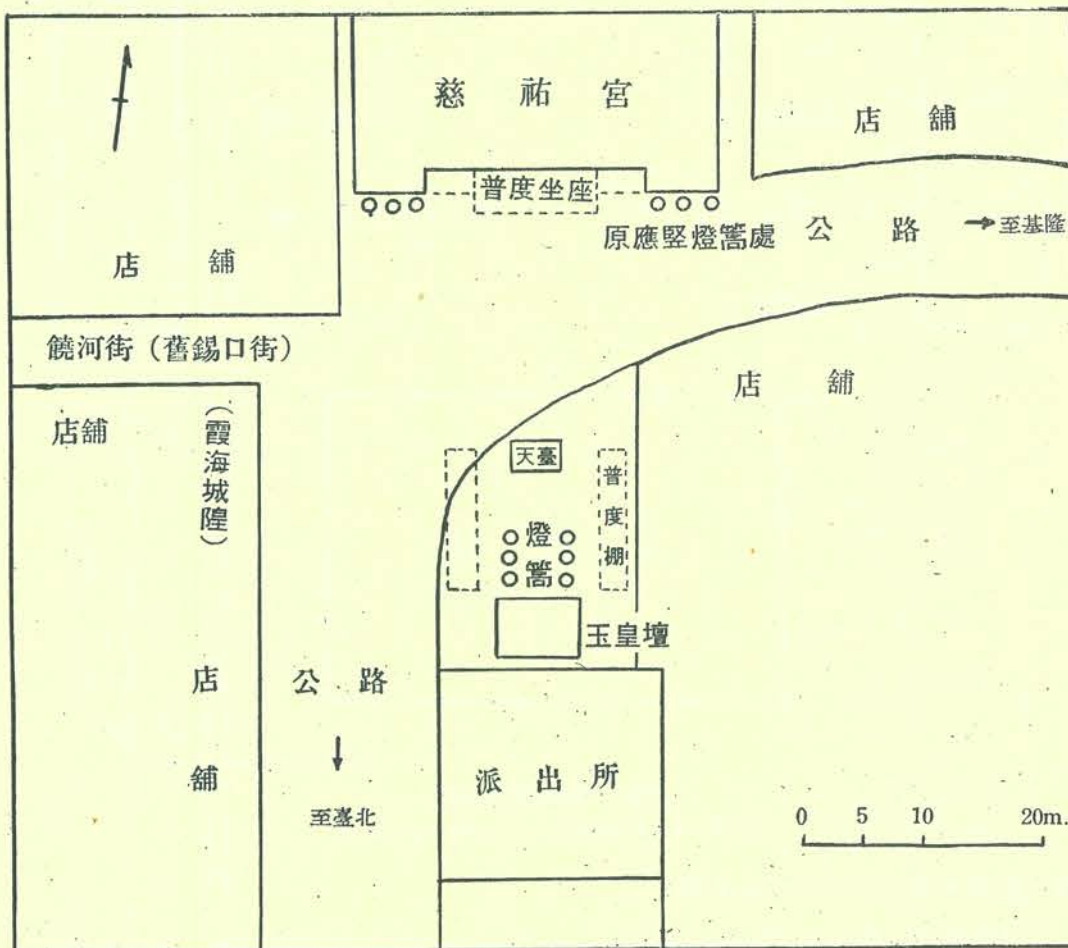


插圖 4 廟前設施平面圖

Fig. 4. Vicinity in Front of Temple.

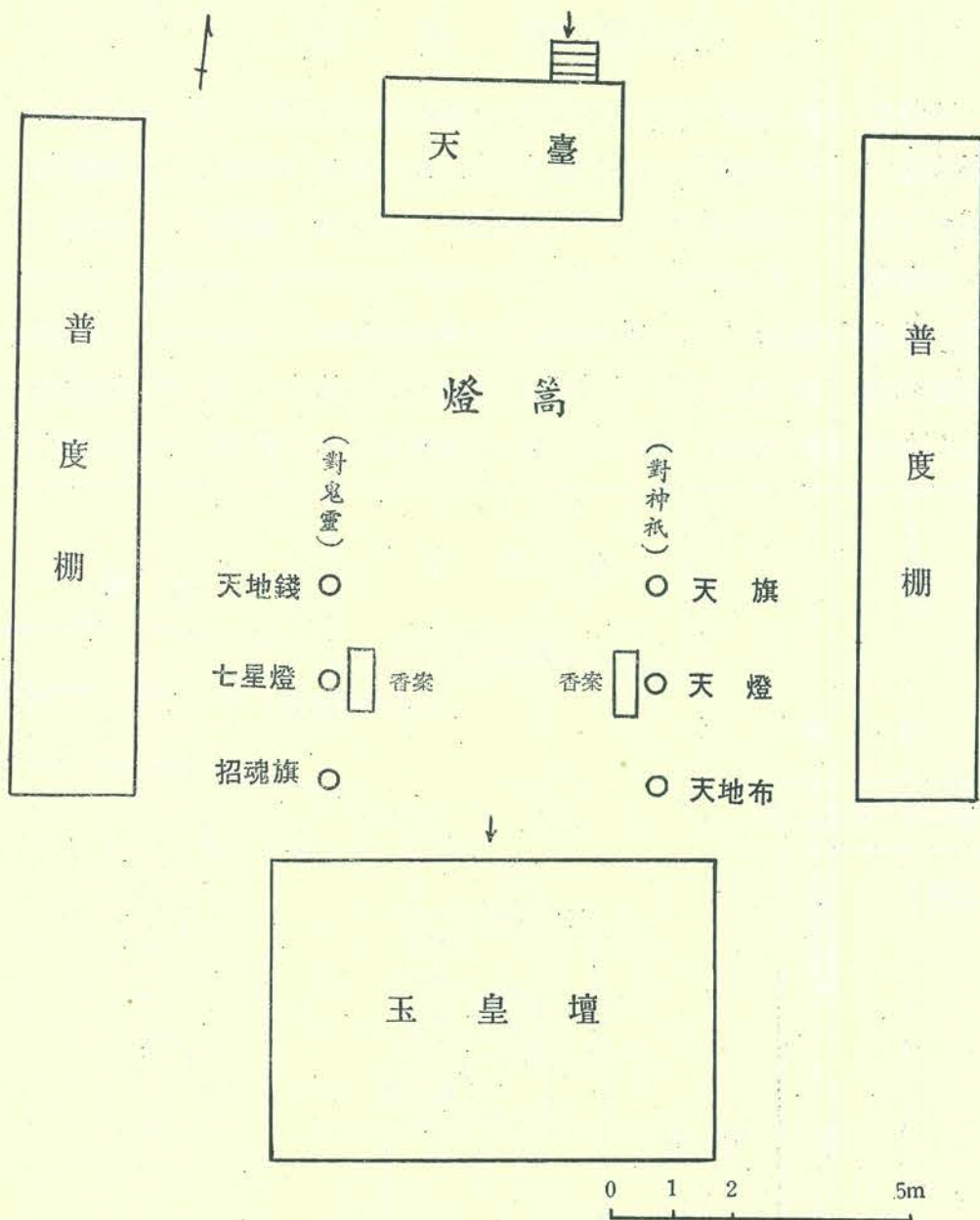


插圖 5 燈篙配置平面圖

Fig. 5. Arrangement of Lamp Standards.

整個醮事，不可或缺之重要過程。

隆重祭儀如建醮者，概有豎樹燈篙。因其功能，除俾便神祇下降外，主要目的是對無主孤魂滯魄施食；故凡有‘坐座普施’科儀者，必需‘豎燈篙’；既然豎起燈篙，勢

必舉行‘放水燈’，招致水陸孤魂，前呼後應，完滿事功。五朝以上之醮儀，論其規模，當屬‘大祭’，自應‘豎燈篙’，以示隆重，不可缺少，理所當然。在三朝醮及二朝醮，應否‘豎燈篙’，並無例可循，祇由醮局或醮主自行決定。蓋燈篙者，作用如同‘招妖旗’，倘莫按民力之負擔，徒事虛榮，濫豎燈篙，以撐場面，招來孤魂過多，施食不够充饑，必反遭其祟故也。但不管原則如何，就實際情形言，三朝醮及二朝醮，幾乎都‘豎燈篙’如儀，少有例外。一朝醮者，因無‘坐座’科儀，故不得豎之。惟燈篙除被用於建醮之外，且每豎於陰曆七月十五日之中元普度，以利賑濟孤魂，自不待言。

燈篙竿之數目，向無定制，亦少有成規可循；概視醮事規模之大小，並按各該地方之傳統習俗而定。或云，燈篙竿數應與醮事日數相符，例如五朝醮用五竿，三朝醮用三竿，二朝醮用二竿，其實，此說大謬不然，絕無其事。而大致可謂大醮多竿，小醮即用少竿而已。故竿數因時因地而異，富於變化，未必盡同。就著者所見實例言；最多應推臺南縣西港鄉三朝瘟醮之七竿，每醮皆同；而該縣柳營鄉於1966年（民國55年）所行二朝瘟醮，即僅用二竿，可為最少之例。其他諸如1966年（民國55年）臺南市天和宮舉行五朝瘟醮，所用者五竿；又該年雲林縣褒忠鄉舉行二朝瘟醮，以及1967年（民國56年）桃園縣中壢市舉行三朝醮，所用者均四竿；但無論任何種醮或規模，以三竿之例最為普遍，比比皆是。惟此次松山建醮，以及1967年（民國56年）臺北縣樹林鎮與行三朝醮，均用六竿。

‘豎燈篙’之地點，當然應在醮域之中心地帶即醮場內，而應盡量靠近醮場中樞之道士壇即建醮道場。然而現在建醮，道場大致設於廟內，自然，燈篙豎於廟前，援以為例；又因儘量俾其靠近道場，所以多豎於廟前大門旁邊靠近牆壁之處，幾成原則。其排法，一組者在左側，二組者分成左右兩側。但如果遭受場地限制時，得豎於廟庭前端或就近適當之處。此次松山建醮，因慈祐宮前便是公路，車水馬龍，交通輻湊，固無廟庭，故不得不豎於廟宇對面玉皇壇前兩側，而場地且告狹窄，乃不得不改橫排為縱列；蓋勢出不得已，權宜之策，當屬異例。惟在臺南鄉村，罕有抬出神輿於廟前，作法俾其‘發輦’狂奔，由神就地指點者，例如1966年（民國55年）北門鄉蚵寮瘟醮乃是。

按，建醮或普度，既係公祭，並非私祀，故豎燈篙於廟前，私家不得擅造，似是順理而成章。惟在臺北縣蘆州鄉，每逢建醮，除廟前之公共燈篙外，膺任斗燈柱首諸

人，可於自宅院前，各豎一竿，習以為常。又在臺南地方，例如臺南縣西港鄉瘟醮，‘五主會’及其他幹部均應於自宅豎燈篙一竿；醮域內各部落之其他廟宇，亦皆應豎起一竿；至於其他一般信徒，應豎與否，即聽其自然，各行其是。抑有甚者，例如臺南市南郊灣裡及臺南縣北門鄉蚵寮等地習俗，每家必豎一竿，上掛一燈，如一屋居住數戶者，乃於竿上懸燈，一如其數，且在外謀生者，竟亦可托親戚代掛其燈；真是萬家燈火，可謂濫矣。此批燈篙，白天旗旛迎風招展，入夜燈光懸空，燦爛耀目，表示醮域之界限。

燈篙之質地，相傳往時曾有使用木材者，但今皆用生竹。唯臺北縣蘆州鄉建醮燈篙，例以長木材接上竹材，俾其高聳雲霄；祭畢，即將該木材保存於懋德宮廟內屋簷下，用繩吊起，俾使離地，免遭污穢或潮濕腐朽，以備下屆再用。則除此一竹木並用之例外，悉皆竹材，向無僅用木竿者。蓋臺灣竹材豐富，到處均有，不但易覓高大而適用者，且竹梢是愈高愈大，謂之‘大把尾’，使用時將其留住，以寓‘有頭有尾’即‘有始有終’以及‘好尾溜’即‘將來吉利’的預兆之意也。何況，因為竹材質地較強韌，少有折斷之虞，可免招致無謂之騷擾與麻煩。蓋燈篙無故自折，則意味天不從人愿，不但勞民傷財而無功，且居民隨時有遭殃之虞；視同往時對陣，旗纛折斷，就是將帥陣亡之兆；總是，萬一燈篙折斷，定必凶多吉少，不但對信徒心理上，給與重大打擊，且遭鄰近村莊所譏笑，奇恥大辱，莫此為甚。

因為燈篙竹材之良窳，居民相信為全人羣安危之所繫，故其覓選採集，必需慎重從事。惟對此事，臺灣南部習俗，似乎比較隨便，無甚嚴重禁忌。但此次松山建醮，認為其竹必用梢尾垂下於對該年吉利之方向者，適是歲以東方為吉利，乃由醮局之‘香辦’人員負責，四出尋找，覓得竹梢垂下東方之適用者後，用船由基隆河載送抵廟。

燈篙設施，旨在降神，其功能等於收音器或電視器之天線，然則其高度愈高，作用亦愈大。但就實際情形言，燈篙的高度，雖無規定，愈高愈妙，但因使用生竹竿，高度自然受到限制。惟概視醮祭之規模而定，大醮較高，小醮稍低，則以該醮抑係地方性、鄉鎮性、數里合辦或一里獨辦而有差。不過，雖係大醮，而醮主唯恐民力有所不堪，不愿孤魂野鬼蜂擁而來競食時，得酌用較低者。茲錄1966~67年（民國55~56年）著者於臺灣南、北兩地建醮所實測燈篙高度⁽¹⁾九例如次：臺北縣樹林鎮 15.6m；

桃園縣大園鄉 13.8m；桃園縣中壢市 18.7m；臺南縣西港鄉 23.4m，全套七竿中，以中央三竿較高，其他兩側各二竿稍低 2~3m；臺南市天和宮 12.8m；臺南縣柳營鄉 21.4m；高雄縣茄萣鄉白沙崙 13.6m，全套三竿中，以中央一竿較高，兩側者稍低 2~3m；臺南縣北門鄉蚵寮 15.7m；雲林縣褒忠鄉 12.6m。由此可見最高 20 餘 m，最低僅 10 餘 m，相距約 10 m，而平均為 16.4m。此次松山建醮所用，六竿高度相差無幾，概約 15m，頗近上述平均值，可謂恰得中庸。

此次松山建醮，其豎燈篙之法；先在預定地點，用三根粗大杉木樁，相距 1.6 m，並列釘進地下，使其牢固不拔，而留約 3m 高於地上，將此三樁，再用杉木圓材，橫置於上中下三段，以麻繩或鐵絲緊緊縛住，故全體便成‘田’字型；是為基礎工作。豎起竹竿時，則以最高一竿居中，較低二竿配在兩旁，緊縛於杉木樁，故竹竿是專靠木樁之力量而屹立，竹根並未埋入地下，是為其要訣，亦即臺北一帶建醮僅有之特俗；而衆皆相信，倘將竹根埋進地下，俾其自立，勢必削弱該屆建醮之效果。惟此一將竹根留放地上之法，究屬一地方之特俗，未臻普遍。至其理由，據云，寓有“上在圓天，下居方地”之意，空洞之詞，未免牽強附會；或云，“欲俾增加高度，故未埋進地下”，而此說更不得其解。在臺南地方，無論任何場合，竹根皆牢固埋進地下若干深度；如係較低者，吃力不大，自然屹立無虞；高大竹竿，即需釘進杉木樁，僅留 1m 多高於地上，並將竹竿埋進地下，俾兩者合抱，緊縛在一起；有時加用橫木一根，將竹竿數根連結起來，以防萬一倒下。

豎起燈篙之地方即聖域，且燈篙固有‘燈篙神’存在，故在建醮期間，必須經常保持淨潔，乃除設香案一張於燈篙腳，供奉茶果，並設香爐，朝夕膜拜外，必用新草蓆或竹蓆一領，團團包住每竿或僅居最高一竿之下部觸及地面之處。在臺南地方，除舉行‘祀天旗’科儀時以外，向未常設香案於燈篙腳；但均以竹蓆包住，且填土於裏面，俾使竹竿安固。

懸掛於竹竿上之燈籠、旗幟等器物，概以竿數之多寡，並按各該地方之傳統習俗，而大有徑庭。在臺南地方最常用一組三竿之場合，即陰陽同處，中央最高一竿

(1) 全套每竿高度有差，乃就其最高一竿，予以測量。

懸掛大型‘天燈’一盞；左邊稍低一竿，先掛‘天旗’，後改懸‘招魂旗’各一旒；右邊稍低一竿，懸掛小型‘七星燈’七盞。

此次松山建醮，燈篙係用全套六竿，分成兩組，以三竿為一組，陰陽分開，廟之左邊（東側）者為對陽界神祇，右邊（西側）者係對陰間鬼靈。

東側之對神祇一排：中央最高一竿，懸‘天燈’一盞於近竹梢高處；稍低下處則掛紅色四角旗一方，寫以‘松山慈祐宮祈安建醮’等字樣，此旗不過是‘天燈’之附屬裝飾品，惟其長度，當以二尺八寸為準，以應‘二十八宿’之數；竹竿下端，粘貼紅紙一張，書曰：‘上照諸天衆星斗’。右邊稍低一竿，懸掛‘天旗’一方。左邊稍低一竿，掛以‘天布’、‘地布’各一旒，謂之‘天地布’。

西側之對鬼靈一排：中央最高一竿，上端懸掛‘七星燈’一盞，稍下處有‘蜈蚣旗’一旒。右邊稍低一竿，懸掛‘招魂旗’一旒。左邊稍低一竿，高懸‘天地錢’一旒。

各件詳情如次：

天 燈：或稱‘玉皇燈’，是夜間天神地祇下降之目標。松山建醮所用，為鐵皮製，立方體，高26cm，濶、深均15cm之小型者，鐵皮油漆紅色，四周鑲上透明玻璃，裏面放玻璃茶杯一個，裝滿花生油，用燈心點火；燈上約50cm處，被覆紅紙笠一頂，以示保護燈盞；蓋沿古俗也。然而現在臺南地方建醮，天燈多用直徑約50cm之球型紅紙燈籠，燈腹朱書‘天燈’二大字，及‘建醮大吉’等吉祥字樣，並繪八卦、星辰等圖樣，內設電燈泡一個，通電照明；又燈上加覆臺灣式舊型竹皮笠；一切從簡。

天 旗：或稱‘祈安旗’，係日間神祇從天下降之目標。松山建醮所用，為長約4m，寬約1m之長布條；惟其長度，以一丈二尺為準，如值閏年即加一尺，以應該年月份之數。但在臺南地方，即用長約3m、寬約50cm之黃布條，大書：‘三清上界、十極高真、左班真宰、右序羣真、三界萬靈、四府列聖、醮筵主宰、一切威靈云云’等字樣。

天 布：係長約3m、寬約30cm之狹長藍色布條，寓以天空之色彩，墨書“奉勅令：玉皇上帝三界天神地祇列聖靈前叩許醮愿，祈求莊閭煥彩，地脈隆昌，今則修設五天清醮，上答天恩，下庇合境平安”等吉祥詞句，旨在降神祈福。

地 布：係長約3m、寬約30cm之狹長黑色布條，寫以“奉敕令；欽奉北極玄天上帝掃蕩妖氛，醮功完滿，不昧神麻等因”，旨在辟邪淨境。

七星燈：或稱‘七盞明燈’，當係象徵北斗七星，因為道教以為死係北斗所司，故與孤魂幽靈有關，是在普施賑濟時，可作孤魂之夜間目標；但亦寓有祈求人民元神光彩與延壽之意。此次松山建醮所用，為鐵皮製七角型燈籠一個，高約40cm，直徑36cm，油漆紅色，七面皆鑲以透明玻璃，內置玻璃茶杯七個，裝滿花生油，用燈心點火；燈上又被覆紅紙笠一頂，如同天燈；則一燈籠而裝七盞小燈者，可謂特例。按古制，應用竹笠七頂，各頂吊下油燈一盞，雖因陋就簡，却有野趣。今在臺南地方，多改用高約30cm、徑約20cm之紙製小型蛋燈七個，燈腹朱書‘風調雨順，合境平安，祈安植福’等吉祥字樣，內裝小電燈泡各一個，通電照明。

蜈蚣旗：在中國大陸上，或俗稱‘百脚旗’，但在臺灣僅稱‘蜈蚣旗’，並無另稱。松山建醮所用者，係長2m餘、寬約50cm之紅色長布條，頂端寬闊，尾部縮窄，呈尖銳狀，墨書“松山慈祐宮祈安建醮，國泰民安”等字樣，邊緣裝飾布襖，呈火焰狀，擬為蜈蚣腳，故名。惟其長度，當以三尺六寸為準，以應三十六天罡之數，但按實際情形，各地所用，大致如此。建醮祭典高張蜈蚣旗，雖係全臺通俗，究未被常用。其應用與否，並用多寡，概按各該地方之傳統習俗而定。松山建醮所用，因燈篙僅有公共者一套，故蜈蚣旗亦僅此一旒。臺南市內無此俗，但在臺南縣下鄉村仍存，而且稍盛。著者於1966年（民國55年）瘟醮所見；柳營鄉之公共燈篙，雖無蜈蚣旗，却於民家燈篙懸掛者僅一旒。惟北門鄉蚵寮此風獨盛，公共燈篙雖無，却懸掛於‘玉船’中桅上一旒；又民家皆豎燈篙一竿，幾乎都懸掛蜈蚣旗一旒，長3~4m，寬30~50cm，皆無填寫任何字樣，布色除黑、白二色外，其餘各色皆有，亦有用‘花仔布’者，邊緣布襖即蜈蚣腳，以紅色居多，黃色次之；一齊林立，花花綠綠，鮮艷奪目，蔚為奇觀。

蜈蚣旗之於建醮祭典，正如下文將述，除期待旗幡等物能以降神之基本作用外，就是將其當作蜈蚣蟲之象徵，基於蜈蚣能以伏蛇之俗信，遂視為神

聖而加以崇尚，導致一種信仰也。蓋臺灣地處華南熱帶，孤懸海外，開發較晚，而古來盛產毒蛇，在漢人之開拓前線社會，曾與瘴癘、番害而鼎立，成爲主要阻力之一。迨草萊已闢，瘴氛盡除，蛇害漸減，然而談蛇色變，心有餘悸，以致不但醫療蛇毒之法發達，甚且趨向禁厭，無所不用其極。於是，崇尚蜈蚣之風氣，應運而生，遞代未衰。不但以祈求合境平安爲宗旨之建醮祭典懸掛蜈蚣旗，例如臺南地方，自從清代，每逢建醮等盛大祭典，扈從神輿繞境遊行之‘陣頭’中，有號稱‘蜈蚣坪’者，沿習至今。臺南縣西港鄉舉行瘟醮時，醮域內之臺南市安南區公塭里（土名公塭仔）部落，必以蜈蚣坪參加繞境遊行，而該部落竟以蜈蚣神爲守護神之一，號稱百足真人，崇拜備至。

蓋蜈蚣伏蛇之神秘觀念，由來尙矣。

莊子⁽¹⁾云：

蜈蚣甘帶。註：李云，蜈蚣蟲名也。廣雅云，蜈蚣也。……帶，崔云，蛇也；司馬云，小蛇也，蜈蚣好食其眼。

淮南子⁽²⁾云：

騰蛇游霧，而殆於蜈蚣。

抱朴子⁽³⁾云：

又南人入山，皆以竹管盛活蜈蚣，蜈蚣知有蛇之地，便動作於管中，如此，則詳視草中，必見蛇也。大蛇丈餘，身出一圍者，蜈蚣見之，而能以氣禁之，蛇即死矣。蛇見蜈蚣在涯岸間，大蛇走入川谷深水底逃，其蜈蚣但浮水上禁，人見有物正青，大如綫者，直下入水至蛇處，須臾，蛇浮出而死。

爾雅翼⁽⁴⁾云：

蛇，物之慘毒者，騰蛇又蛇之神者，而蜈蚣能制之，故曰：‘騰蛇游

(1) 周莊周撰莊子內篇齊物論第2。

(2) 漢劉安輯淮南子卷17說林訓。

(3) 晉葛洪撰抱朴子內篇卷17登涉。

(4) 宋羅願撰爾雅翼蜈蚣。

霧，而殆於螂蛆’。春秋考異：郵曰，土勝水，故螂蛆搏蛇。宋均曰：……今螂蛆忽見大蛇，便緣而啖其腦。或曰：蛇虺見之而蟠伏，螂蛆當其前，以施禁法，蛇即爲之開口，螂蛆入食其腸，復穴其傍而出。

埤雅⁽¹⁾云：

廣雅曰：螂蛆，蜈蚣，性能制蛇，卒見大蛇，便緣而啖其腦。三教珠英曰：蜈蚣見蛇，能以氣禁之，蓋土勝水，故螂蛆搏蛇。舊說，蟾蜍食螂蛆，螂蛆食蛇，蛇食蟾蜍，三物相值，莫敢先動。

墨客揮犀⁽²⁾云：

余伯祖，嘗於野外見蜈蚣逐一大蛇，甚急，……蛇知力屈不免，乃回身張口向之。蜈蚣遽入其口，俄頃蛇死，乃穴其腹傍而出，拆蛇視之，已無腸矣。

本草綱目⁽³⁾云：

療瘡，一名蛇瘡。蠻烟瘴雨之鄉，多毒蛇氣，人有不伏水土風氣，而感觸之者，數月以還，必發蛇瘡，惟赤足蜈蚣最能伏蛇，爲上藥。

由此可見，蜈蚣能伏蛇之觀念，淵源已久，然而迨開拓告竣，蛇害戢息後，此一俗信，却未因此而消失，反而因爲‘蛇’與‘邪’音諧，而‘伏蛇’之原義，逐漸演變爲‘辟邪’，終於完全脫離原義，分化爲‘蜈蚣本身，具有辟邪作用’之念頭，風行於世。例如上引本草綱目蜈蚣主治又云：

鬼注蠱毒，噉諸蛇蟲魚毒，殺鬼物老精，溫瘡，去三蟲。

則其以蜈蚣爲辟邪之物，顯而易見也。

招魂旗：或稱‘孤魂旗’，係日間孤魂馮依而來之目標。全臺皆用白布條，惟其長度，當以一丈二尺爲準，如值閏年即加一尺，以應該歲月份之數，如同天旗。但松山建醮所用，爲長約 4m，寬約 50cm 之白布條；而此一跡象，在臺南地

(1) 宋陸佃撰埤雅螂蛆。

(2) 宋彭乘撰墨客揮犀卷 3。

(3) 明李時珍撰本草綱目卷 42 蟲部 溼生類 蜈蚣 發明。

方亦然。

天地錢：一對，係長約1m，直徑約30cm之中空圓型紙筒，筒身用漿糊貼滿金箔，繫繩吊起竿上，迎風招展，即一種風旛，當然亦係降神之物件，但由其形制，勉強可以聯想到舊劇所用銀兩，以布裹成小棒狀之小道具。惟1966年（民國55年）雲林縣褒忠鄉瘟醮所見者，係較大型，長約2m，直徑約40cm，分兩件，各懸一竿上，筒身貼滿金箔者為‘天錢’，用銀箔者謂之‘地錢’。1967年（民國56年）臺北縣樹林鎮建醮所用為紅紙筒，直徑約15cm，長約40cm之小型者，筒身貼滿金紙錢，一對，掛於道場內三界壇前兩旁，代用高錢。據云⁽¹⁾，往時或用厚紙製元寶；骨用竹片紮成，糊貼厚紙板為身，外緣圓型，直徑約30cm，內穿方孔，外表裝貼金箔者為‘天錢’，用銀箔者為‘地錢’，天錢寫有‘天錢元寶’，地錢寫有‘地錢元寶’等字樣，各以五六個為一組，用繩連串，掛上燈篙；或云⁽²⁾，若干地方建醮，慣用紙製金錢與銀錢，外圓內方，直徑約10cm，各以七個或十六個為一串，掛於三界壇前兩旁，如同高錢。但用此種模型天地錢之習俗，今已屬稀罕。綜而言之，現在仍被實用之所謂‘天地錢’者，按其形制，無外乎用以降神之旗幟類。但既然號稱為‘錢’，即寓有財寶之意；或云即象徵財富，寓有招財進寶之意，祈求醮後財源不絕。惟此一俗信，不過牽強之說，其實是着眼於金錢之辟邪作用，則降神與辟邪二要素，互相為表裏，渾然一體也。（金錢之辟邪作用，詳見本章第12節）

綜上所述，可見懸掛於燈篙上端之必需而不可缺少物件，便是旗幟與燈火。則在白晝，天旗可為天神地祇之目標，招魂旗可為孤魂幽靈之目標。入夜，天燈是前者之最好標識，七星燈是後者之顯明目標。惟在燈篙僅用三竿之場合，自成陰陽同處之局面，中央一竿懸掛天燈，右邊一竿懸掛七星燈，祇剩左邊一竿，當然不够其用，乃於建醮之始，先掛天旗，以應神祇，迨至普度賑濟前日，將其降落，改升招魂旗，前已略述之。

(1) 據臺北士林何鏗然道士報導。

(2) 據桃園縣楊梅鎮專業香辦葉雲淨報導。

豎燈篙之日期，非有特定，惟在臺灣北部，大致在醮前一個月乃至十日左右者居多。無論如何，皆由醮局專請擇日師選定吉利日子時辰，是為全臺之通俗，並無例外。如在臺南地方，不但‘豎燈篙’與‘謝燈篙’，前後呼應，必須慎予擇日，即更需考慮到方向問題；亦由擇日師指定，豎燈篙之前，竹竿應橫置某方，俾使竹梢指向吉利方向，然後豎起；醮後‘謝燈篙’之時，亦復如是，按吉利方向，拉下竹竿；如民家亦皆豎燈篙之場合，則以其居宅坐向為準，分為兩組，坐北向南或坐南向北者，謂之‘南北宅’，坐東向西或坐西向東者，謂之‘東西宅’，兩者涇渭分明，不但‘豎燈篙’與‘謝燈篙’之日期時辰有別，而起落方向亦不相同，並予先公佈周知，俾人民遵照辦理。但在臺灣北部，醮祭結束，‘謝壇’科儀時，順便‘謝燈篙’，即予拆除，不必另擇日子；又以民宅概無燈篙，自然禁忌亦少；而此次松山建醮，燈篙起落，竟未予方向之限制。

此次松山建醮是擇定於陰曆十月五日即距醮期十日之前之上午九時半興工，豎列燈篙，同時陞旗。故此一儀式，可謂‘豎燈篙’與‘陞旗’即‘揚旛’，兩個節目同時並進，一下便可應付神祇下降，迎接準備，已算周到；所以不必如臺南地方建醮，在醮儀開始，另插一‘祀天旗’科儀節目，多此一舉。是日，何道士率領道士二人，自膺‘高功’，主持‘豎燈篙’之儀於慈祐宮廟口燈篙脚香案前。先請燈篙神即豎旛童子降臨，供奉清茶、水果，行香，鳴炮，焚化壽金、刈金、土地公金等紙錢，誦讀燈篙疏。然後，由靈寶大法司通牒本省城隍，文曰：

靈寶大法司為豎列神旛事。

今據中華民國臺灣省臺北市松山慈祐宮奉道建醮，慶成酬恩，祈安植福，沐恩醮主蔡水勝暨合境人等，同誠心叩于聖，造具陳意者。維我聯莊人等，自于○
○年屢次就本宮焚香，拜禱上蒼佑護下民，披陳醮愿，祈求合境平安等因。幸蒙恩光普照，德澤覃敷，受恩益深，報答難忘。爰乃眾等協定調額，理宜虔修清醮，仰答神庥。是以，自十月十四日起，至十八日止，共為五天，連宵仗道，抵宮結治華壇，啓建五天清醮，酬答恩光。

本司得此來詞，今則道場初啓，法事宣行，宮前吉地，豎列神旛，飄搖空中，引迎天神地祇，蒞壇鑒醮，擁護壇宇。為此，合行具牒一通，上呈御座，伏乞

詳鑒前列緣由，務使停風息霧，捲雨收雲，天清月朗，係香氣以遠聞，魔退妖潛，令聖凡而雲集。仍仗神道，招邀顯默，功歸有所，福報無疆。須至牒者。右牒請值日功曹、豎旛使者、本境福神、里域真官，道法輔翼醮壇，照驗施行。

天運癸卯年陽月〇〇日具牒。

右牒，靈寶大法司上本省城隍大老爺案前，察，施行。

於是，旗旛飄搖高空，恭迎神祇降臨。同時，信徒均於自宅廳堂，焚香、點燭、鳴炮，聊表慶祝；又有本日不茹葷，吃素表示齋戒者；或有備辦紅糰子及水果類，詣廟行香，表示一心誠敬者，不一而足。蓋既然豎起燈篙，即等於昭告天神地祇：“此處已經成立祭醮區域”，故人在醮域內，就是靠近神明，自覺緊張與喜悅之複雜心情。惟燈篙之作用，旨在降神，即給神祇當作降臨之目標；但由另面觀之，人民望見燈篙屹立，便知祭典揭幕在即，切實地覺悟，其身與神同在。

俟至是夜九時半，由醮局祭典組選擇好運氣者一人，在廟內天上聖母神前，引火於天燈及七星燈，立即提往燈篙址，陞起照夜。儀式於是告終，從此，在醮期中，旗幟一直懸掛燈篙上，以迄祭典結束。但燈籠必由醮局指派專人，悉心照料，夜間陞起，白天降停於約 2m 高處，但臺南地方通電照明者即無此習慣；且應不斷加油，俾其永燃，倘有不慎，燈火熄滅，即大禍臨頭，醮主、頭人、道士等當其局者，隨有死亡之虞云。則在醮事完畢，亦須聽其燈油燃盡，自然熄火，不宜擅予弄熄。民衆相信，此批器物如天旗、招魂旗、天燈、七星燈等，經過用於祭醮，便賦‘貴氣’，具有超自然之作用，尤以七星燈為靈，搭載漁舟，可招引魚類，以獲豐漁。故在祭後，多由醮主或其他頭人收執，供奉於自宅，祈保合家平安。

燈篙固係祭場之極明顯標示，則意味附近一帶為祭區，質言之，豎起燈篙以後，便成聖域，神祇可能隨時下降蒞臨，故境域必須保持乾淨。乃由醮局通過各里長，戒告居民，先從自宅最髒的廚房與廁所，打掃潔淨，漸及屋外；尤須注意小橋或溝蓋，有無使用棺材或墓碑者，如有發現此情，應即轍去換新，避免人過其上，沾染穢氣。又在醮期間，不宜洗衣服，如不得已者，亦應晾於室內，不可曬在屋外，或遷徙竹竿於偏僻之處，切勿擋路，以防人行其下，染着婦女內衣短褲之穢氣。

由於上述各項，燈篙究爲何物，其構造，並其在於祭醮之重要性等等主要問題，當可瞭然。茲爲本節結論，必再溯上，就其原初意義，詳予研討；祇因跡象比較複雜，乃試分爲1. 竹竿，2. 類似品，3. 附屬物，4. 其他重要現象等四項，逐條闡述如下。

燈篙之骨幹是竹竿，而按上述各項現象所表示，明眼人一看便知其係‘竿木崇拜’之一種。原來，竹類盛產於臺灣，以其物美價廉，易覓粗大者，高聳直立，質地強韌等特徵，最符合爲燈篙之條件，竟無出其右者，故用粗大竹竿懸掛旗燈等件，實在基於客觀的合理要求，極順理而成章。惟其竹梢，却不得切斷，必須留住，彷彿天然大木，易以聯想到聖樹。其實，樹木崇拜在臺灣，是極爲普遍而根深蒂固的習俗，且常被奉爲祈求孩童健康發育之對象。然而，鑑於今在臺南市區，每豎燈篙，便有女人攜帶孩童，前往祈求，並於竿下，穿來走去，徘徊片刻，謂之‘穿(nu)燈篙脚’，成爲特俗，相信如此作法，可保兒童健康長成；即在人民心目中，燈篙竿與聖樹，固不分軒輊，視同一物；故今之燈篙竹竿，卽往時天然聖樹所變容，此其明證之一也。至於燈篙竿之作用，正如燈篙牒所明示，旨在降神⁽¹⁾，卽招降神靈時，神靈所需憑依之物件，卽一種介在神人間之媒體。當然，神靈憑依，未必限於樹木，如特殊神聖之人體、動物、岩石、旗幡、柱棒等類亦可爲之。惟民俗學上認爲，若干神靈永駐凡間，非古代信仰之原義，而係較後來之習俗。在初民社會，概以爲神靈是棲止於天上，游移不定，每逢祭典，卽隨時招降，恭獻神饌，懇留若干期間，以慰神靈，並祈賜福，然後恭送還天，以完事功。因爲神居天界，人在凡間，欲招請之，無由表達心意，乃就高山頂上之茂盛叢林或屹立地上之巨樹，祈禱降神，實是自然心情之流露；所以爲降神而被奉爲崇拜對象之聖樹，由來已久，且極普遍。然後，由於生活環境之改變以及立地條件所限制，不易覓到適用之巨樹，卽改用人工植樹，或臨祭隨豎一木竿，以應需要；而在臺灣，因有良好竹材，遂以之取代木竿，致成現俗。再按現在祭醮，竟豎起燈篙於祭場之中樞，俾屹立高聳雲霄；反而可見往時祭典常行於天然聖樹

(1) 應稱‘降靈’爲宜，因爲其對象包括天神、地祇、孤魂、幽靈等在內，而神靈與鬼魂，雖然在某種觀念上，棲依異處，但爲構成靈界之要素，卽同出一轍，本質相同，而且燈篙是以對付神靈爲主；故爲記述方便計，下文亦僅稱‘降神’代表之。

下之一斑也。

其次，燈篙竿必須豎於祭場之中樞即道場緊隣之用意，當然在於將誘致降臨之神靈，逕行送進道場，俾於祭期中一直留住。然則單靠野外廣場之竹竿降神，仍於心不安，必須採取任何安全措施，以冀加強降神之作用，乃另設一對小竹梢或甘蔗於道場內，以為神靈之轉送站，等於小型之燈篙，亦即竹竿之類似品。其實，甘蔗之形態，極似竹竿，直立而有節，葉端尖銳，且梢尾亦茂盛，唯高僅約 2m，較小型而已。此種用途之小竹梢或甘蔗，並無特稱，必須以兩枝為一對，甘蔗即為連葉帶根之完整者，豎於道場內三界壇桌旁，或利用廟內原有之柱縛住之。其用途不特限於此，則在‘登臺拜表’科儀俗稱‘拜天公’儀式，不但公家之祭臺上，即民家私祭之香案旁亦須用一對，在‘入醮’（正醮）科儀即閉幕式以及‘祀火王’、‘謝土府’等主要科儀時亦復如是。其他諸如‘做三獻’等盛典，甚至結婚典禮，凡有膜拜天神即所謂‘拜天公’儀式者，必皆用之。其降神功能，向被普遍利用，可想而知。

至於懸掛燈篙上之物，即竹竿之附件，當可分為燈籠與旗幟兩大類。燈籠僅有天燈與七星燈兩項，比較單純，亦降神之物。燈籠高懸竹竿上，入夜，其光無遠弗屆，神靈望之，便騰空來臨，宛如燈塔之於航海船隻，或夜間放在田地之誘蛾燈之作用然。則信徒各戶所懸‘醮燈’，不但明示祭區之範圍，亦含有與此相同的作用。惟古人欲使燈光高陞雲霄，接近天際，當煞費苦心，則鑑於將此竹竿之設施，號稱‘燈篙’，以別‘旗竿’，可以想見。燈籠為神燈，裏面油盞所點燃是聖火，皆具有神性。蓋欲藉火之力量，將人民意志，傳達於天神，若由此觀點言，燈火即古代燔柴之遺意。質言之，燔柴加以竿木崇拜，即今之燈篙是也。

其次是旗幟類，包括天旗、天地布、蜈蚣旗、招魂旗、天地錢等件，較諸前項，顯呈複雜。惟在道教儀式，常用旗幟標示祭場，不但以其隨風飄揚，鮮艷奪目，可以振奮民心，且常被解釋為神界威權之象徵，妖邪視之，退避三舍，藏形匿跡，不敢冒然靠近；雖亦一說，其實，主要目的在於降神，如同燈類。例如上清靈寶大法⁽¹⁾云：

凡建大齋，當依法式，以黃緞製靈神寶旛，以紅緞製廻耀靈旛，以青緞製太一誥旛；又有超度等旛，並依玄科製立；懸掛齋壇之前，任風飄颺，使十方幽

(1) 王契真纂上清靈寶大法卷55齋法宗旨門立旛（道藏正乙部寫字中）。

魂，觀此靈旛，一念皈依，積劫大罪，隨風消滅，地獄開泰，遷神南宮。所云雖與臺灣現行醮法不同，而其原理則一，旨在端藉旗旛‘任風飄颺’之功能，用來引誘附近之幽魂，則為神靈之憑依物件。例如冥祥記⁽¹⁾云：

晉史世光者，襄陽人也。咸和八年（333年），於武昌死。……史家有婢，字張信，見世光在靈上著衣衾，具如平生。……世光生時，以二旛供養，時在寺中。乃呼張信持旛送我。信曰：“諾”，便絕死。將信持旛，俱西北飛上一青山，上如瑠璃色。到山頂，望見天門，世光乃自提旛，遣信令還。……信未還，便遙見世光直入天門。信復道而還，倏忽醒活，……旛亦故在寺中。

乃用旗旛引導亡靈，顯示其為靈之憑依體之重要性。燈篙附件之旗幟，考其相同之處，可知皆係細長布條，質軟，高懸竿上，迎風飄揚，以便誘致神靈，附着其上。除此之外，則醮場之所有旗旛，可謂亦皆為此目的而造者。例如普施孤魂時所用，人民備辦供物，每籠各插小型紙製三角旗，為數夥多，普完，竟有盜竊此旗，帶返保家平安之奇俗。又如香客詣大廟進香，所帶小型布製三角旗，謂之‘進香旗’，携返，必供奉於自宅正廳神案上，視同神像；法師作法，調兵遣將，安營紮寨，亦需用三角小布旗；諸如此類，不勝枚舉。

再進而加以探討者，迎風招展之物件，固易成神靈憑依體，然則上述竹竿梢與甘蔗尾二者，又何獨不然？蓋此兩物，不但葉茂，細長尖銳，質硬，隨風搖曳，沙沙作聲，更易誘致神靈附着，正符‘遊魂依草附木，殃民為祟’之通俗觀念。所以竹梢常被用於宗教儀式；例如上述進香旗，依照舊慣，皆應結在竹梢，至今仍沿用之；再如出殯，孝子所執引魂旛，亦結於竹梢不誤；又如婚儀，亦少不了竹梢與甘蔗。而宗教儀式用過之甘蔗，蔗幹可供食用，但蔗尾恐有神靈仍附着，故不得隨便遺棄，應予拋上屋頂，聽其腐朽，避免受穢。與此作用相同者，尚有‘高錢’一項，平常所用是‘黃高錢’，即以黃色粗紙，裁製屈曲紙條，長約1m，以十餘條結成一束，垂下，隨風起伏者；形制稍似舊劇表演陰鬼時，頭部所結紙條。其用途常與甘蔗在一起，兩者配合，甘蔗一棵懸掛高錢一束，亦以兩束為一對而並用，謂之‘甘蔗結高錢’，即等於燈篙之懸掛旗幟然，但高錢有時尚被單獨用於神誕祭典時，懸掛一對於廟口兩旁。其作用專

(1) 梁王琰著冥祥記（法苑珠林卷5，太平廣記卷11）。

在降神，雖稱高錢，却非冥幣，並無‘招財進寶’之涵義。

其他有關燈篙之重要現象，首應注意到燈篙附件之作用的兩面性。此批物件，皆以降神為基本作用，但除人民所期待降神納福以外，另有其作用，無庸置疑。則一物兩用，但却未背道而馳，反而相輔加強效果。例如旗幟類，正如上述，不無嚴肅氣氛，對妖邪發生恫嚇作用，尤以地布所寫，旨在‘掃蕩妖氛’，又蜈蚣旗與天地錢，均具有強力辟邪作用，前已詳論之。則燈篙所懸掛旗幟類，‘降神祈福’與‘辟邪淨境’之兩面，兼而有之，積極與消極，雙管齊下。至其燈籠類，當然是夜間降神之物件，但亦賦有祭區人民生命力之象徵之涵義，則寓有祈求該地人民元神光彩，一如其燈火之意；乃按膾炙人口之三國演義‘魏延弄破七星燈’故事，仍被人民所深信，其理自明。

竿木崇拜之習俗，盛行於華北、東北以至朝鮮半島，例如帝京歲時紀勝⁽¹⁾云：

(十二月)二十三日更盡時，家家祀竈；院內立杆，懸掛天燈。

海城縣志⁽²⁾云：

十二月二十三日為祀竈日，俗稱小年。……由此日，樹高竿於庭前，上紮松枝，以備除夕懸燈，謂之‘燈籠竿’，至來歲二月二日始撤。

又滿洲之街村信仰⁽³⁾云：

燈桿：豎木桿或竹桿於靠近大門院中，高一丈七八尺，桿頂繫以松栢等常綠樹，下面飾以風車、香斗、三角旗等物，再下面懸掛燈籠，而慶祝正月，謂之燈桿；至二月二日，便予拆除。惟在奉天郊外、赤峯、承德及其他鄉下，此俗漸廢，已屬罕見。

可見其為極普遍習俗。而此一竿木崇拜，實脫胎於樹木崇拜乃至叢林崇拜，夙為學者所注目⁽⁴⁾；而詳考臺灣之燈篙形制，却不無表示其演化程序之蛛絲馬跡。蓋其原始形態，可能在天然聖樹下，就地降神祭祀；然後改用人工植樹，或臨祭豎起一木，連根帶葉者，以為代用；進而將根去掉，僅留枝葉如故；再進而去其枝葉，使成竿木。其

(1) 1758年(清乾隆23年)潘榮陸撰帝京歲時紀勝十二月祀竈。

(2) 1937年(偽滿康德4年)奉天省海城縣公署編海城縣志卷4歲事。

(3) 1940年(偽滿康德7年)瀧澤俊亮著滿洲の街村信仰 p. 252。

(4) 1936年(日昭和11年)白鳥庫吉滿洲に於ける竿木崇拜(史學雜誌第47篇1號彙報)。

實，東北地方之竿木，正如海城縣志所云‘上繫松枝’，即仍留往時有枝葉之遺意。回顧臺灣，所有燈篙竹竿，雖留尾梢，却將根去掉；豎起時，臺南地方將竹竿下端埋入地下，臺北地方却未埋入，而緊縛於木樁，甚至接於木竿上，形形式式皆有之。

綜而言之，燈篙之設施，旨在招降神靈以祈福，具有重大意義，不可付諸忽略，所以人民對其機構，莫不絞盡腦汁，想出種種方法，運用智慧，人工的設計巧妙裝置，俾發揮高度作用，來引誘神靈者也。

第十節 請 城 隍

豎燈篙標示祭場以後，天神地祇可以憑以下降，蒞臨醮場，故必有地方神爲之迎接，以盡地主之誼。此一任務，當由該地城隍負責，蓋以城隍又稱‘境主’，卽神界地主之故。唯恐諸神蒞臨者衆多，脚忙手亂，故以當境之福德正神卽土地公，輔助城隍，冀免疏忽也。

陰曆十月五日上午，燈篙豎竣後，何道士仍任‘高功’，率道士兩名，赴慈祐宮廟前斜對面，饒河街舊街頭之饒海城隍廟，向城隍尊神宣讀疏文，表明人民誠懇之意，再由靈寶大法司投牒，文曰：

靈寶大法司爲建醮投牒事。

今據中華民國臺灣省臺北市松山慈祐宮奉道建醮，慶成酬恩，祈安植福，醮主蔡水勝暨合境人等，今爲建醮酬恩安龍，僉懇鑒理代奏迎迓等情。竊我境自民國五十年重修慈祐宮殿宇一座，今既苟成完竣，理當慶成，以迎神庥。又憶抗戰時期，災氛遍野，萬姓沾危，紳商士庶設壇祈禱，仗諸神道矜憫，代達下情，荷蒙上蒼鑒顧，許甦民困，瘴氣潛消，得天時之順序，獲人事之靜嘉，十三莊衆人等誠心，諷本月十四日，仗道修設五天清醮，豫先齋戒，臨事悚惶，共矣朝夕之恪，恭仰答高深之萬一，用以表謝之微忱，而償夙愿，祈保衆等獲福而迓天庥。

惟事關鉅典，未敢擅便，合應仰懇本境城隍尊神蒞臨醮壇，監理一切，並懇據情，代爲轉奏天廷，俾建醮以後，雨暘時霁，祿爾康永，蒙樂利之慶，共沐雍熙之福，民等無任沾感，切叩俟命之至。

爲此合詞具陳，伏乞本境城隍大老爺案前，察，施行。

須至牒者。右牒，上。

天運癸卯年陽月○日具牒。

嗣往該饒河街舊街尾之土地祠，宣讀疏文，懇請福德正神，輔助城隍，迎接衆神，並護衛、傳達等情；再由靈寶大法司投牒，如同前者。

惟臺南地方建醮，向未另行此一請城隍與土地節目，而於‘發表’科儀時，順便牒城隍並‘帖當境’而已。

第十一節 鑑 醮

‘鑑醮’一詞，顧名思義，即恭請諸神菩薩，蒞臨道場，監理醮事；質言之，順指將各種神像抬進廟內道場，安置於三界壇，俾參加建醮之義，故又稱‘入壇安座’或‘安奉衆神’。惟是項工作，由醮局主持，與道士無關，且其作法，因地而異，不盡相同，概按各該地方之傳統習俗而定。參加鑑醮之神像，數目並無限制，多多益善，以顯醮典旺盛。得以參加鑑醮之神種與神格，雖無限制，惟限來歷明顯而被普遍崇信之諸神菩薩爲止，來歷不甚明顯或僅爲局部居民所私祀者，則不在被歡迎之列，至於陰神之不得參與，乃全臺通例，雖無硬性規定，民間心理已成習慣；如此情形不限於鑑醮，即‘割香’與‘過火’等宗教儀式亦然。

此次松山建醮，所行方式；先由醮局選定全臺之靈驗顯赫，且與慈祐宮‘緣故’較深之廟宇，先派員前往‘掛單’即掛號豫約，屆期再派人前往借出神像。平常，大廟宇皆備有主神之分身像多尊，以應一般需求，所以大概不致於向偶。所謂‘緣故’者，即指神與神之密切關係，當然以同屬一神爲主，例如雲林縣北港朝天宮、彰化市南瑤宮等大廟的天上聖母神像，皆被請來參加，此係尊重其爲一方總廟，所居地位崇高之故。再者，‘香火’之系統亦在選擇條件之列，即等於人類社會之血緣關係。譬如墾民先在甲地發展，然後分出乙地，另行建立莊社時，例由甲廟分出香火，新建廟宇，加以供奉；所以適甲廟建醮時，乙廟應自行抬回神像正身，俾得‘謁祖’並鑑醮；而乙廟建醮時，亦應恭請甲廟神像蒞壇，以壯聲勢。其次是祭區外附近主要廟宇與祭區內之所有廟宇之主神，即等於人類社會的地緣關係。祭區邊緣主要廟宇而向無敵對關係者，不拘其種類，均被邀請之列，如臺北縣木柵鄉指南宮、新莊鎮及臺北市萬華等地廟宇乃是。而境內所有廟宇之神像，纔是鑑醮神像之大宗，爲數最多。按上述血緣與地緣之關係，即表示神與神之交際圈，在臺南地方，謂之‘交陪境’，經常保持親善關係，互相扶助，不遺餘力。

陰曆十月十一日早晨，醮局諸人先將廟內神龕所供奉天上聖母神像，除‘鎮殿媽’一尊仍留原處外，餘皆遷徙於道場三界壇中央。蓋天上聖母係地方之守護神，故視同三界衆神之代表，居於主位，諸神爲陪賓，面對三清壇而臣事之。旋，上午九時三十

分，衆人排成鼓吹樂隊，浩浩蕩蕩，由廟起程；從南方啓行，依次抵境內各廟宇，邀請鑑醮，奉其正身神像抵宮，入壇安置於天上聖母兩旁。啓程方向，因歲而異，乃擇對該年最爲吉利方向之神，先予邀請也。

此批三界衆神像，均係公廟所供奉者，則小祠亦不例外，並由醮局規定，因私祀者爲數過多，而場地有限，故一概不准鑑醮（但可抬往各所屬外壇，前已述之）。倘參加之廟宇，神像僅一尊而未便抬出者，可用香爐代替之；蓋爐是香火之容器，其功能如同神像，故未逮彫像之小祠，往往僅供香爐，俾人膜拜。

臺灣民間信仰，以爲神像及香爐等器物，經過鑑醮，即靈驗遽增，祈禱必應，深信無疑，故凡遇有建醮，不論公廟或私祀，莫不設法爭取機會，踴躍參加，沿習成俗，而此風於臺南地方尤烈。此次松山鑑醮諸神，皆係公祀，且由於自行邀請，又以醮局財源富裕，故未曾索取酬金，一概免費。惟在臺南地方則不然，鑑醮酬金實爲醮局之主要財源；因爲該地向無供奉夥多斗燈於道場之習俗，故除鑑醮神像之外，難覓歛財之藉口也。其法，大致規定進壇鑑醮神像，不論公私之別、神格之高低、尺寸之大小、質地、或軟身硬身製法之別等條件，每尊收費約二百元；至於香爐、神印、神令、神旗或虎爺等件，亦均視同其列，唯有時收費稍廉乃至半價優待而已。甚至例如臺南縣西港鄉三年一瘟醮，每況愈盛，糜費之風，有增無減；而董事會生財有道，除就鑑醮神像收費不誤外，竟別出心裁，另製紙魚，謂之‘鯉魚旗’，鑑醮後予以出售，遂成一筆大財源。

在人民之通俗信仰觀念上，偶像是神靈所憑依之物體，亦可謂神像是神靈所棲止之容器；而神靈經久，由於受穢、祭祀不盛、甚至香火斷絕或其他原因，必然消散，以致神像之靈驗衰退，故應及時補救，使靈力更生，加強其作用，始能維繫信仰於勿墜。正如電池經久，即爲自家放電，緩慢消失電氣，故必需時常予以充電，方能保持其原有功能，而發揮高度作用。惟人工的提高神靈之法，固不一而足，諸如過火、割香、鑑醮或常行祭典、虔誠膜拜等，比比皆是，而鑑醮乃其易行之一法。因爲神像靈力之消長，與人民休咎，息息相關，不可等閑視之，遇有機會，務予提高其效能，雖稍破費亦樂爲之。尤其對於許久未往大廟割香之舊彫神像，或彫造未幾，尙無顯赫靈蹟之新神像，人民期待鑑醮來賦與靈力之心情，更爲迫切。故此風可謂由於人民之需

求，以促其成。再詳言之，正如上述，偶像既然是神靈之容器，然則一旦神靈消散，不但對於保境安民無功，反而不無被妖邪取代佔據之虞，萬一致此，即貽害不淺，民心必起恐慌。因此，必須講究任何安全措施，經常爲之檢查，於是鑑醮、過火、割香等大行其道；因爲人民相信，邪靈是經不起如此重大宗教儀式，不得不退避。則鑑醮之此一宗教行爲，如同過火、割香，除其提高神靈之原來作用外，尙寓有辟邪之一面；其兩面性由此可見。

鑑醮諸神像及隨駕衆人，在入壇之前，必受醮局指派人員之嚴密檢查，提防咒物滲進，以啓禍端。蓋事屬大典，一方居民禍福之所繫，故當其局者，莫不小心翼翼，如臨大敵，乃人之常情。茲所謂咒物，係指黑巫術之主體，包括蛇頭、蝗蟲、桃偶、柳枝及尺等物。萬一檢查不慎，被不肖之徒夾帶進場，則由於此屆建醮所可能獲得功果之精英，悉被攝取，後果不堪設想。尤恐將新彫而尙未開光點眼之神像，用刀剗洞，裝入咒物於胎內，則難以設防。蛇頭是大蛇吞小蛇（或鱸魚），由尾部吞起，漸至頭部，俟兩頭重疊之刹那，急取刀斬斷，謂之‘蛇吞蛇’或‘蛇吞鱸’，經過鑑醮，便成咒物，攜帶之人，不但財源暢通，其家漸富，且夾往賭場，無往不利。又捕殺交尾中之蝗蟲，經過鑑醮，便成誘拐婦女的咒物云。桃偶是用桃樹所製木偶；如有孩童夭折，術士潛往其坟，慟哭愛惜，懇切吊亡，一如己子，然後種下桃核於墓上，俟其稍長，砍伐彫像，便成咒物，帶往賭場，即擺動兆示輸贏，作用極似樟柳神。柳枝及尺，詳情不得而知。其他，雖非存心供作咒物，而仍被嚴禁者有衣服類，民間俗信以爲穿上經過鑑醮之衣服者，可享健康與延壽。據說，南投縣竹山鎮曾行建醮時，不慎失火，焚燬道場，經查廢墟，却發現衣服餘燼，衆大嘩，追究結果，始知原來是該地某醫師爲祈其母長壽，遂出此下策者，乃賠償鉅款，以息衆怒云。

是等咒物，固屬無稽之談，雖然人民迷信其害，却難舉出實例。但無論如何，衆神像入壇，即緊閉道場，除通往道士房及醮局之兩處小門外，所有窗戶悉加封條，杜絕與外界之交通；即使醮局人員，每次進場，亦應受驗查；如生辰有冲犯者，更不應走近道場。

第十二節 排 壇

‘排壇’或稱‘結壇’、‘拍壇’，意指佈置道士要舉行科儀之壇場，但不包括各外壇在內。惟壇場係醮儀之中樞重地，名稱固多。因為道士舉行科儀處所，故平常多稱‘道士壇’⁽¹⁾，雖係俗稱，却頗通行；又因外壇設於野外，而此壇常設廟內，故稱‘內壇’；又以其地位，佔各壇之首，因而或稱‘總主壇’；再因係衆壇之中心，故謂之‘中壇’；又以係建醮處所，乃云‘醮場’，但顧名思義，此詞應包括一切建壇處所即醮域中心，其涵義應為比較‘祭區’較狹，即指廟宇內外一帶之地，若為專指道士壇，顯屬未妥；其他尚有‘道場’、‘玄壇’或‘法會’等稱。‘道場’原指佛成道之處或供養佛之處，再沿用於修行釋道之所，遂常指道士齋醮之地⁽²⁾。‘玄壇’一詞，正如事物紀原⁽³⁾云：

周穆王尙神仙，召尹軋、杜冲，居終南山，尹真人草樓之所，因號樓觀，……
隋煬帝改為玄壇，後復曰觀。

又書言故事道教類云：“稱道觀曰玄壇”，即原稱道士居處，而以道教另稱玄教，道玄不分，故道場亦稱玄壇，鑑於建醮疏文中，常用“仰煩貴職下赴玄壇”等語，可想而知。至於‘法會’，原是佛家語，意指說法及供佛施僧，而建醮‘公文’中，却有“伏望聖真臨法會”等語，可知意義與道場並無二致。又有時以祭典規模之大小而異其稱呼，例如‘做三獻’等小規模者常稱‘經壇’，一朝醮、二朝醮即稱‘玉壇’，三朝醮以上乃謂之‘皇壇’。要之，道士壇、內壇、總主壇、中壇、醮場、道場、玄壇、法會、經壇、玉壇、皇壇等等，名稱雖繁，其義則同。

為建醮而設道場地址，今雖多以廟內充用之，但究非古俗。例如岸裏社建醮捐金簿⁽⁴⁾所述清代情形云：

嘉慶十三年(1808年)戊辰歲正月十九日，在公館門首，當空結壇，合社誠心，備辦五秀、齋蔬、果品、薦盒、金香、酒燭、長錢，叩許天神，又辦齋蔬、果品、五牲、金香、酒燭，叩謝下界諸神。

(1) 道士以自宅號稱某壇而營業者，亦稱‘道士壇’或‘師公壇’，與此名稱雖同，其實迥異，不容混淆。

(2) 臺灣南部建醮，有‘道場’科儀，即小規模之‘早朝科’，係科儀之稱呼，所指與此無關。

(3) 宋高丞撰事物紀原壇淨社部道觀。

(4) 臺灣省立博物館所藏，一冊。

可見就野外廣場‘當空結壇’方符古俗，而此一作風，至今仍留痕跡；例如臺南縣柳營鄉僅有公厝而無廟宇，每逢建醮時，便於該公厝廣場上搭建臨時竹寮為道場；新竹縣竹北鄉大眉村，亦無廟宇，故1967年（民國56年）祈安建醮時，乃搭建臨時道場於村外田地上；臺北縣內湖鄉西湖村土名北勢湖，每六年一醮，而該村除有土地祠外，並無廟宇，不得不臨時搭壇而舉行之；臺南縣西港鄉三年一醮，雖有廟宇，但應充作‘王府’即瘟神駐蹕之地，乃建臨時道場於廟外，而每逢下雨，殊多不便，近年始改建為磚造房屋，變成永久設施。惟就客觀條件言，往時正在開拓途上之農村，當然少有足夠權充道場之稍具規模廟宇，乃不得不另設之；而在城市，房屋櫛比，場地狹隘，欲遵古制，當空結壇，亦幾不可能之事。因此，廟宇權充，抑或另建新壇，應因時制宜；但就現況觀之，以前者居多，後者寥寥。規模軒敞之廟宇規制，由正面大門即三川門進入，中為天井，旁有兩廊，以達正殿，其盡頭是神龕，故將三川門封閉，便成禁區，除兩旁小門通往醮局及道士房外，幾呈密室，少有障礙，可作理想道場；此次松山建醮，即採取此一方式，是為上乘。如係小廟，多為正殿面臨前庭或道路，少有拜亭、天井、兩廊等設施，建醮時場地告狹，不敷其用，乃搭建臨時祭壇於廟口，俾與正殿銜接，成為一體，權充其用。

惟當建醮時，設道場於寺廟內，或於適當廣場臨時搭建之方式，不但臺灣如此，大陸亦然。例如福武直⁽¹⁾曾就江蘇省吳縣一帶盛行之太平公醮所調查云：

此醮是以土地廟或其他廟宇為祭場，雖然有者被廣地域居民所共祭，但亦有如同‘抬猛將會’，由會友組織，輪流舉行於會員宅者。後者乃搭建臨時房屋於‘當頭’者住宅之磚場，謂之‘木園堂’，並由來自道觀之道士，設莊麗祭壇於該堂中，然後平常建醮三天。按，此一太平公醮，在吾人所調查之地方習俗，乃有以寒山寺為祭場，與舉行於農家之兩方式。前者，城鎮居民亦參加醮祭，但在後者即僅農戶而已。

道場既稱為壇，顧名思義，當應為築土而高之祭神處所。惟此一祭場，當然是露天，並無屋頂，即‘壇而不屋’之原義。然而現在臺灣之醮壇，勿論設於廟內或新建，其形制，悉皆房屋，絕無露天者；而此一變化，由來已久，非今日始，例如道書援神

(1) 1946年（日昭和21年）福武直著中國農村社會の構造 p. 126。

契⁽¹⁾云：

古者祭皆有壇，後世州郡有社稷壇，記曰，壇而不屋，古醮壇在野，今於屋下，從簡也。

玄壇刊誤論⁽²⁾云：

悟微子白先生曰，壇上施屋，號曰衆妙臺，亦號虛皇臺，廣成杜先生論之備矣，然古者宮觀皆是露壇，今之國家四郊亦是。

其實，道場是聖域之中樞，首重清淨，最忌污穢，何況裏面供奉斗燈，油盞必須永燃，不得熄滅，經不起風吹雨打，所以新建之壇，亦必需加屋頂；如設道場於廟內，一切窗戶，悉予封閉，密不透風，更近理想；則以其實用性，而被推廣，遂大行其道也。

陰曆十月十三日是祭醮前夕，道場佈置，必須完竣，故皆忙碌，氣氛緊張。茲由道士團、醮局及人民等三方面，按序分述其工作如下。

1. 道士團之工作

陰曆十月十三日上午，首座道士先派部分道士，攜帶科儀所需一切道具，抵達慈祐宮，分工合作，着手佈置；稍後，首座道士亦抵達，以身作則，指揮督導工作；由道士房開始，次及道場。

譬如道士表演科儀，以道場為前台，道士房即其後台；科儀餘暇，更衣、作息、就寢，均在於此，故其設施，不可忽略。惟道士房之位置，向無成規，寬狹形制，概視情形而定。平常廟宇建醮，如有兩廂者，多於其一廂設醮局，另廂充作道士房，各留一門，可進道場，是為最理想型，咸稱其便。若無兩廂者，乃於就近之處，另闢一室，設置床舖。場所狹隘者，因陋就簡，隨便設舖於廟內之一角落（例如桃園縣中壢市仁海宮慶成祈安醮），或於臨時道場之三清壇後面另隔一小房（例如新竹縣竹北鄉大眉村祈安醮），或僅舖草蓆於道場內三清壇之下面，權充道士起臥之所（例如臺南縣西港鄉與柳營鄉瘟醮），但此究係不得已之克難方式，不足為訓。至於小廟僅勉強可設道場，而絕無餘地，且道士皆係當地之人時，可免設道士房，每天各自回家就寢。

(1) 道書接神契醮壇（道藏正乙部稽字上）。

(2) 張若海撰玄壇刊誤論露壇品（道藏正乙部筭字下）。

(例如臺南市天和宮瘟醮)，惟此究屬例外，違悖原制，自不待言。此次松山建醮，因係大廟，場地寬敞，乃以右廂充作道士房。

道場之設施，可分為三清壇與三界壇兩部份。三清是道場之最高神位，設在原來廟宇正殿神龕之前。(此時，神龕內原有神像，除不得遷徙之所謂‘鎮殿’神一尊外，其餘皆遷置三界壇及外壇。)神位設於中央最高處，分為中、左、右三單位，謂之三清宮；中央為玉虛天宮(或作清微天宮)，供奉玉清境天寶君即元始天尊；左邊為碧遊天宮(或作禹餘天宮)，供奉上清境靈寶天尊即通天教主；右邊為兜率天宮(或作大赤天宮)，供奉太清境神寶君即道德天尊(太上老君)。其神位以中央為尊，左邊亞之，右邊殿之⁽¹⁾。三清宮兩邊為玉皇宮(或作玉皇天宮、玉皇寶殿)與紫微殿(或作紫微天宮、北極星宮)，神位高度，較之三清稍低；則以三清之坐向為基準，左邊設玉皇宮，供奉玉皇上帝；右邊設紫微殿，供奉中天北極紫微大帝。玉皇宮中設牌位，供奉南斗六司延壽星君；紫微殿中亦設牌位，供奉北斗七元解厄星君。三清、玉皇、紫微等壇制，大致相同；則堆疊大方桌為兩層，上層桌上再紮結小竹竿，懸掛神像畫繪，並設帳簾，標題某某天宮等稱；故乍看之下，似成三層，中下層有桌圍；刺繡精緻，燦然奪目，莊嚴肅穆。

三清壇前，設一大型之桌，因道士科儀舉行於其前，故謂之科儀桌。科儀桌上之佈置；後面盡頭豎起‘疏牌’，狀如小屏風，以高約40cm、寬約15cm之紙板製成，以五塊為一套，每塊均寫三清上聖十極高真、三界神祇十方賢聖、雷霆官將道法香火、醮筵會上無量高真、靈寶啓教五師真君等稱(或酌予調整，少一塊而加上本屬府縣城隍尊神)，形制如同神位，但其實際用途是插進表、疏、關、牒等文件，即文件夾子，旨在妥予保存，以防迭失或弄髒等情者。惟臺南地方建醮，今已不用‘疏牌’佈置道場，蓋從簡也。疏牌前面，供奉高約30cm之紙神像，尊數不定，小醮可用老君或天師像僅一尊，而此次松山建醮所用為元始天尊、靈寶天尊、道德天尊等三清以及天師、北帝，共計五尊；惟各外壇亦均有各該壇稱之紙神像鎮守，前已述之，故玉皇大帝與紫微大帝二尊，移供外壇，不在科儀桌上；排列次序，元始天尊居中，左為靈寶

(1) 惟此左尊右卑之觀念，正與古制適得相反。道法會元卷250太上天壇玉格(道藏正乙部宮字下)云：“應設醮位及安壇，須以右為尊，左為次。自古皆以右。京師太乙宮奉安聖位、宗廟，皆以右為尊。”

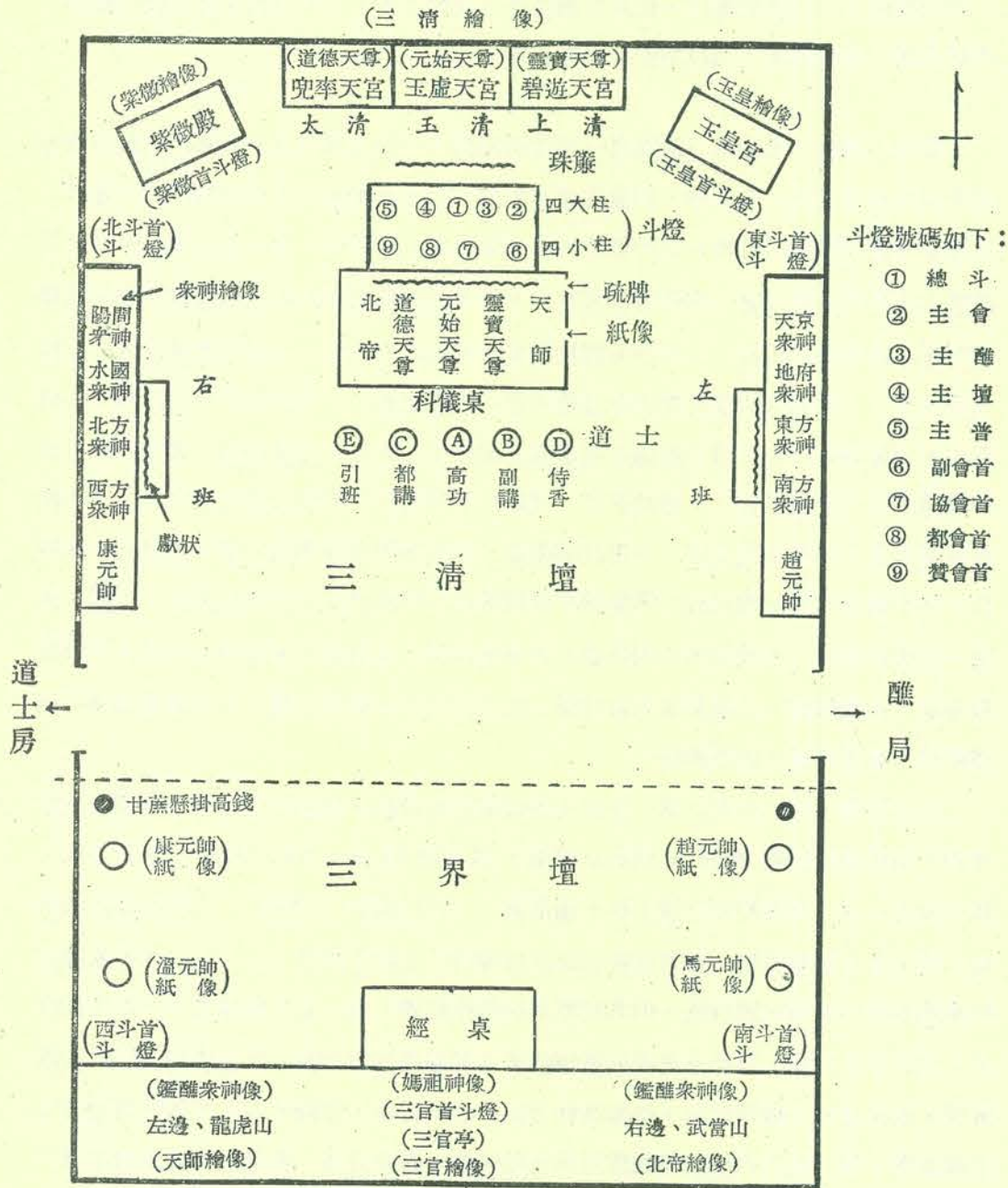


插圖 6 道場平面略圖

Fig. 6. Diagram of Temple Ritual Area of the Tao-Shih (Officers).

天尊，右為道德天尊，外旁為左天師、右北帝。惟在臺南地方，僅供天師、北帝兩紙神像於左右班小案上各一尊而已，科儀桌上，向未供奉任何紙神像。紙神像前面，則

放茶杯、臘燭等物。桌面前段，留給道士放置法器、經冊等件，俾利推行科儀。

三清宮與科儀桌中間，有放置斗燈之長桌，而在其桌上‘總斗’背後即玉清之前，用黃布設一門簾，謂之‘珠簾’，平時放下，作垂簾聽政狀，唯於發表、啓請、四朝科、入醮、普度等主要科儀，即高捲珠簾，表示高功道士朝覲三清，謂之‘拜闕’。但在臺南地方，不用布簾，僅掛一畫軸，大書‘闕’字而已，一切從簡，而需用此物之科儀，亦與北部未盡相同。臺灣北、中部由‘紅頭’道士所主持之醮儀，多糊紙門一座，謂之‘彩門’，長、寬均約1m，深約50cm，有屋頂，門楣寫三清宮三字，即示三清宮之進口，放置科儀桌之疏牌後面，增加美觀，並示隆重；而將‘總斗’放進門下，却因斗內有燈盞，應不時加油，行動不便，尤恐失火，故有者廢而不用。此次松山建醮，乃不用‘彩門’之例；但在桃園、新竹一帶，仍頗盛行；而臺南地方，向無用此物之習俗。

科儀桌之兩旁牆壁，乃以三清之坐向為準，分為左右兩班，掛滿衆神畫像，成為道場主要設施之一，其佈置極顯眼。此批畫軸，係以四府、四方之神以及康、趙二元帥而構成；幅數可多可少，大醮用較多，小醮就簡，最多每班六幅，共計十二幅，而少者即僅用四府之四幅而已。臺南地方所用，除四府為基本，不容隨改外，其餘却與北部未盡相同，不過大同小異耳。四府包括天京（或云天曹、天府）、地府、水國（或云水府）、陽間（或云岳府）等單位，每單位畫成一幅；天京、地府係左班，水國、陽間屬右班；均掛在較近三清之內段。每幅皆繪神像衆多，詳情如次：

天京：包括太陽、太陰、中壇元帥（即那吒）、雷震子⁽¹⁾、值年太歲⁽²⁾、溫、康、馬、趙四元帥、唐、葛、周三將⁽³⁾等。

地府：包括地官（中元）、轉輪臺之神、官將、牛頭、馬面、註生娘娘、十二婆姐等。

水國：包括水官（下元）、四海龍王、雷公、電母、風伯、雨師、值日功曹等。

陽間：包括都城隍、府城隍、縣城隍、福德正神、關聖帝君、華光、孔夫子、天上聖

(1) 事蹟詳見封神演義。

(2) 即殷郊，作三頭六臂凶惡狀；封神演義第99回云：“特勅封爾殷郊為值年歲君太歲之神，坐守週年，管當年之休咎”；明撰者不詳三教源流搜神大全（據宣統6年葉德輝輯刊本）卷5乃作太歲殷元帥，並云“帥者，紂王之子也”，所述情節與封神演義相同，其全銜為‘地司九天遊奕使至德太歲殺伐威權殷元帥’；道法會元卷247北帝地司殷元帥秘法帥班（道藏正乙部宮字上）云：“上清北帝地司太歲大威德神王至德主帥殷元帥；帥諱郊，青面，青身，金冠，朱髮，緋袍，阜緣，絞紮腰間，上左手托日，右手托月；下右手鉞斧，下左手金鐘；項上懸掛十二骷髏；自午方五色雲中至。”

(3) 來歷及姓氏，均不得其詳。

母、各城隍夫人等。

兩班中段是四方衆神，每單位畫成一幅，東方、南方係左班，西方、北方屬右班。則：

東方：包括東方九氣天君、天師、北帝、儒、道、釋三教主、十二文人等。

南方：包括南方三氣天君、斗母⁽¹⁾、五斗星君、文昌帝君、魁星等。

西方：包括西方七氣天君、五老⁽²⁾、瑤池金母之女等。

北方：包括北方五氣天君、南極仙翁、八仙等。

兩班外段，左班懸掛康元帥繪像，右班懸掛趙元帥繪像。

由此可見，兩班衆神，包括四府與四方，不但將儒、道、釋三教，融冶在一爐，且滲雜不少民間俗信之對象，甚至不無來歷不詳者。

三界壇設於道場之另一端，即廟之三川門背後，與三清壇對向，宛若百官朝覲狀。乃於壇之後面牆上中央，懸掛畫像一幅。其上段所繪三官大帝三尊是三界壇之最高神；因三官大帝俗稱三界公，故稱其壇為三界壇；三界係指天界即上界、地界即中界以及水界即下界；相傳，天官一品即紫微大帝，為人賜福，地官二品即清虛大帝，對人赦罪，水官三品即洞陰大帝，解人災厄。其下段畫有司命灶君及福德正神像各一尊，蓋此兩神為各家供奉，尤其前者以民間善惡上奏天曹為職務，與三官大帝關係密切，故畫在同一幅上。此一三官大帝畫軸前面，即三界壇中央深處，放置用紙糊製房屋一座，謂之三官亭，或稱三界亭、表裏亭。再於三官大帝畫軸兩旁，以其坐向為準，分左右兩邊；左邊為尊，是龍虎山，懸掛張天師畫像一幅；右邊為卑，是武當山，懸掛玄天上帝（北帝）畫像一幅⁽³⁾。天師與北帝是道士之‘師聖’，在科儀前後，常予行香膜拜，謂之‘啓師聖’、‘謝師聖’，可見其他位特殊。其位置，以分設於三官大帝兩旁

(1) 即金靈聖母，統率斗部，居羣星之首。封神演義第99回云：“爾金靈聖母等，道德已全，曾歷百千之劫。……特勅封爾執掌金闕，坐鎮斗府，居周天列宿之首，為北極紫炁之尊，八萬四千羣星惡煞，咸聽驅使，永坐坎宮斗母正神之職。”

(2) 據臺南市曾樞壽道士所藏傳抄雜記本以為：五老天君包括東方青靈始老九氣、南方丹靈真老三氣、西方皓靈臯老七氣、北方五靈玄老五氣、中央元靈黃老一氣。

(3) 道場內天師、北帝之左右位置觀念，在臺灣北部習俗，是以三界壇之坐向為準，左天師，右北帝，故與三清壇之左右兩班，適得其反（僅‘做三獻’等小祭，因未設三界壇，故仍以三清壇之坐向為準，天師在左班，北帝在右班）。惟在臺南地方，却無論任何場合，皆以三清壇坐向為準，天師在左班，北帝在右班，正與臺北之俗，完全相反。

為原則，此次松山建醮是用畫像懸掛於壇後牆上；但在臺南地方，乃懸掛畫像於三界壇前兩旁牆上，並供奉高約40cm之紙糊神像於其前案上。

三官、天師、北帝等畫像下面，用木板設棚臺為神座，中央供奉由廟內正殿神龕遷來的天上聖母神像，兩旁供奉由外面前來鑑醮之衆多神像，洋洋大觀。

臺灣北部建醮，如係二朝以上醮儀，例以用紙糊製高1m餘之武神像四尊，謂之四大元帥或四大官將，放置三界壇前，把守道場，並以壯觀瞻；但究非每醮必備，有時闕如。惟此原來應為鎮守靈霄寶殿之四聖大元帥⁽¹⁾，而今民間却訛傳為溫、康、馬、趙等四元帥，相沿成習，即此次松山建醮亦然。其位置，皆在道場內三界壇前，溫、康二尊排於左邊靠牆，馬、趙二尊排於右邊靠牆。民間相傳，溫元帥是溫皇者，青臉，騎獅；康元帥是康妙威者，紅臉，騎麒麟；馬元帥是馬子貞者，白臉，騎白馬；趙元帥是趙公明，黑臉，騎黑虎。其中，除趙公明即玄壇爺，來歷較明顯，事蹟為衆所周知，而常被供奉於廟宇外，餘皆不得其詳。茲略考如次：

趙元帥：道法會元⁽²⁾云：

元帥始趙，名朗一，名昶，字公明。終南山人，秦時避世山中，精修至道，功行圓滿，被玉帝旨召為神霄副帥。……其服色，頭戴鐵冠，手執鐵鞭，……面色黑而鬚鬚，……跨虎。

而三教源流搜神大全⁽³⁾卷3趙元帥條下所載，與此幾同。封神演義第99回云：
爾趙公明，昔修大道，已證三乘根行。……特勅封爾為金龍如意正一龍虎玄壇真君之神，率領部下四位正神，迎祥納福，追逃捕亡。

又道士之傳抄雜記⁽⁴⁾云：

趙元帥，降生在○年三月十六日。玄壇乃是周時人，姓趙，名公明，紫雲獸結身，身長九尺，面帶怒容，隨帶七十二環索，持三十六節鐵鞭，黑虎前迎。

(1) 封神演義第99回作王魔、楊森、高友乾、李興霸等四神，並云：“爾王魔等，昔在九龍島潛修大道，……特勅封爾等為鎮守靈霄寶殿四聖大元帥。”

(2) 道法會元卷232正一玄壇趙元帥秘法（道藏正乙部誼字上）。

(3) 明撰者不詳三教源流搜神大全（據宣統6年葉德輝輯刊本，下同）。

(4) 據臺南市曾樞壽道士所藏傳抄雜記。

則係脫胎於封神演義所述情節，無庸置疑，亦由此可見其信仰已深入民間，惟今多被供奉為財神爺。

溫元帥：道法會元⁽¹⁾云：

玉皇殿前左亢金律令翊靈昭武顯德上將溫元帥，諱瓊，字子玉。青面獠牙，紅髮赤鬚，眉金睛紫，方巾，簪瓊花，皂袍鐵甲，白汗袴，綠風帶，手執鐵簡。部領火鴉、蠻雷、寸人、寸馬、吏兵，專職出幽入冥，祛邪輔正。

三教源流搜神大全卷5 孚祐溫元帥條下云：“帥姓溫，名瓊，字子玉，後漢東歐郡人，今浙東溫州是也”，而其銜作玉皇殿前左亢金翊靈照武雷王佑侯溫元帥，即所指與前者同一神。因為其在玉皇殿前，又作青面，故可能則醮場之溫元帥，但詳情仍需待考。

康元帥：三教源流搜神大全卷5云：

康元帥；帥負龍馬之精而生於黃河之界，父康衢，母金氏毓。時仁皇炎德九年庚申戊寅月庚辰日戊寅時。……帥乃左執金斧，右執瓜鎚與玉璽。

惟所云是否即醮場之康元帥，無從遽斷。

馬元帥：三教源流搜神大全卷5 靈官馬元帥條下所載，情節與四遊記之南遊記所述，完全相同，且就其馬姓之由來，乃云：“降之凡，遂以五團火光投胎于馬氏金母，面露三眼，因諱三眼靈光”，所指即華光；然而醮場之馬元帥，多非三隻眼之少年狀，且手未捧三角金磚法寶，故兩者迥異⁽²⁾。

惟四元帥用溫、康、馬、趙四姓之配合，實屬罕見，難以深考；而此次松山建醮，‘發表’科儀所用化符，却有對馬、趙、溫、殷等四元帥者，即以殷元帥，取代康元帥，同一祭儀，何以致此齟齬，費解。臺灣北部建醮所用，尙有糊製把守寺門之四金剛即四天王者，而民間以為是封神演義所載魔禮青等魔家四兄弟。現在臺南地方建醮，必設紙糊騎乘，陳列於廟口，雖在道場外，其作用亦為把守警衛醮場，其數目自

(1) 道法會元卷255 地祇溫元帥大法（道藏正乙部殿字上）。

(2) 唯1967年（民國56年）桃園縣中壢市建醮所用，有一尊三隻眼少年，左手捧金磚，騎白象者，當係華光，但絕少其例。關於華光，擬另撰文詳考之。

四騎至十騎不等，而以四騎為基本數，則康、趙、高、溫等四元帥乃是。其形狀；康元帥，騎豹，紅臉，黑鬚，怒目，作嚴肅狀；趙元帥，騎黑虎，黑臉，黑鬚，怒目，作兇惡狀；高元帥，騎獅，粉紅臉，黑鬚，容貌端正；溫元帥，騎象，青臉，紅鬚，怒目，作兇惡狀。乃除趙元帥即趙公明外，其餘亦來歷不明。

至於道場全體通行之佈置，尚有‘排壇狀’與‘對聯’兩項，均有裝飾門面，並釀成嚴肅而神聖氣氛之功能。

‘排壇狀’或稱‘獻狀’。即人民獻給衆神，表示誠懇心意之書狀，故謂之‘獻狀’，其用途是於醮儀閉幕式之‘謝壇’送神結束時，予以焚化者，但在開始即陳列於道場兩班香案上或其他適當之處，故稱‘排壇狀’；每神一份（罕有兩神合為一份），分別裝入封函，並寫各該神名於封函上，盡量擴展佈置，所以在道場內，相當顯眼。狀式皆同，乃曰：

靈寶建醮，植福醮壇，肅陳清醮，備貢丹誠，冀聖真以來臨，荷洪禧而下邁。今則美事週隆，聖駕難留，仰盼雲衢，不勝攀戀之至。虔具香燈財帛，信財凡式，伏祈採納。右具狀上，恭望聖慈洞垂昭格，謹狀，上聞。

天運○○年○○月○○日具，醮主○○○人等具狀上申。

其放置位置、份數及神名如次：

1. 左班二十四封

金闕諸天上帝	神霄九宸上帝	度人三十二天上帝	玉樞普化天尊
五福十神真君	東霞青童帝君	騰籤進奏仙官	日宮太陽帝君
十一列曜星君	六十花甲星君	南斗六司星君	福祿壽福星君
三垣帝座星君	天地人元上帝	北陰酆都大帝	五岳五天聖帝
冥府十宮真君	扶桑丹霖大帝	土府高皇大帝	山川社稷尊神
三十六員天將	雷霆諸司吏兵	監壇察醮使者	左班天界高真

2. 右班二十四封

十方大道天尊	太乙救苦天尊	九幽拔罪天尊	琅瑤經懺仙官
九天生神上帝	西靈金真天尊	南無觀音菩薩	月府太陰星君
二十八宿星君	三十六禽星君	北斗七元星君	本命元辰星君

週天列曜星君	三皇五老星君	天齊仁聖大帝	合岳文武公卿
佐理幽冥聖哲	五湖四海龍王	土府百靈官衆	七十二副官軍
普天列曜星君	玉京山上高真	森羅萬衆羣真	右序與醮羣真
3. 左師壇九封			
靈寶五師真君	侍宸四相真君	清微諸大師真	金真靜老天尊
扶教顯佑真君	經籍度師真君	金鼎妙化真人	玄門高功先生
龍虎山中真君			
4. 右聖壇九封			
北極玄天上帝	康趙二大元帥	水火二大將軍	天猷天蓬元帥
龜蛇驅逐大神	名山洞府神仙	人天三佑真君	羽聖佑聖真君
武當山上神仙			
5. 三界壇九封			
上元天官大帝	中元地官大帝	下元水官大帝	乾元火官大帝
泰皇萬福真君	憲府五黃大帝	諒許記還仙官	南丹紀壽天尊
三元天曹列聖			
6. 中壇九封			
三清上聖十極高真	三界神祇十方賢聖	關聖帝君·天后聖母	百谷祖主·民主公王
鄉坊廟貌祀典神祇	本屬府縣城隍尊神	當境祈福有感尊神	醮筵會上無量高真
土府九壘高皇上帝			

由此可見獻狀對象，幾乎包括所有衆神祇，爲數甚多，總共竟達八十六封，故如場地過狹，不尙陳列時，可酌予束之三清宮前案上。惟在臺南地方建醮所用，僅三十六封，謂之‘三十六獻’，而分放於兩班香案上而已；且其狀式亦極簡略，不過寥寥數語。

對聯之類，雖然不多，盡爲神人接觸之吉祥詞句，表現聖域，宛若神人俱在。其佈置亦分爲三清壇與三界壇兩部分，而以前者爲主。三清壇口上面，橫排‘虛皇聖境’四大字，兩旁對聯作‘法界光明，宛然人間玉闕；道場正大，猶如天上金鑾’；或上面橫排‘道法宣揚’四大字，聯作‘金爐鼎上日聞香，玉局壇中時講道’。三清宮作‘玉磬催班朝帝闕，珠簾高捲觀天顏’；玉皇宮作‘玉皇堦下祈德澤，金闕殿前禮聖顏’；紫微殿

作‘紫微宮中開聖殿，○源洞內拜金真’。三界壇上面，橫排‘迎福方來’4大字，兩旁對聯作‘三界殿前迎百福，諸天門下降千祥’，或上面橫排‘萬福霞蒸’，聯作‘敬神如在，通三界；惠我無疆，錫九如’。則三清壇着重於迎神，三界壇以納福為主，兩者相對，顯得益彰，迎神納福，正符建醮之宗旨。

其他，諸如下列配合的吉祥字眼，皆可酌用。

（橫排大字）

〔三清壇〕天開黃道；地闢祥煙。 植福華壇；神天駢福。 寵錫鴻禧；樂奏鈞天。
鈞天奏悃；法籙揚徽。 受天百祿；降爾遐福。 經通天界；福臨人間。

〔三界壇〕天恩廣佈；聖德覃敷。 帝德廣運；天恩永庇。 叩答恩光；酬答天恩。
峻極于天；大德敦化。

〔安龍科儀〕黃經奠世；素券通天。

（聯對）

〔門 聯〕法水洒開門外穢；仙風吹入醮筵香。

安排錦綉迎天仗；羅列香花接地祇。

〔醮 壇〕鶴馭雲車來紫府；金章玉簡達天心。

瑞氣薰蒸錦福地；雲衢道達奏鈞天。

醮合衆志，事事尚公平，若有欺心神必鑒；

壇爲靈墟，時時勿怠慢，惟能誠意福方來。

迎大神，作大福，俯乞大禱祥，伏期大慈悲，施大陰隲，俾大地生靈共沐無疆大德；

建清醮，表清操，潔立清壇址，但願脫俗念，洗清塵緣，叩清虛上聖遙鑒一點清心。

〔三清壇〕一意至誠爲上達；三朝覲帝錫鴻禧。

盡意誠九天可格；建清醮五福駢臻。

函谷關中生紫氣；玉局座上獻黃金。

〔玉皇宮〕淡月疏星，玉皇堦下祈神澤；蒼龍瑞鳳，金闕宮中禮聖顏。

〔三界壇〕蕙蕙焚蘭迎聖駕；啣花獻菓答神恩。

虔藉元音酬帝德；恭修道典答神恩。

帝德高明前日受；神恩廣大今朝酬。

[安龍科儀]奠安九宮八卦；迎集百福千祥。

安龍神而沾福澤；謝土府以降禱祥。

一氣飛騰開鳳闕；五行定位奠龍神。

憂玉敲金迎聖駕；燃燈畫卦奠龍神。

至此，三清壇與三界壇之衆神設施，供奉告竣，整個道場，成立神界之衙門，號稱靈寶大法司，醮期中，由此發號施令於神祇。惟靈寶大法司，衆神尊卑有序，次第排列，宛若朝廷，威儀十足。正如玄壇刊誤論⁽¹⁾所云：“夫三清即帝也，十方天尊即臣也，天上人間，尊卑無異”。質言之，此時之道場，衆多神祇齊聚在一堂，宛呈一小型萬神殿，莊嚴氣氛，無以復加。

按宋代醮壇佈置，靈寶領教濟度金書⁽²⁾

載有三界醮壇圖（右圖），並云：

醮壇即醮筵也。中間高設三清，座前留數尺許通人行。又設七御座，每位高牌、曲几、香花、燈燭，供養如法。蓋玉清爲教門之尊，昊天爲三界

之尊，各居一列，各全其尊故也。開度則東極救苦上帝、南極朱陵大帝；祈禳則東極青玄上帝、東極青華大帝；救苦則青玄，只避世間名字，拘忌耳。

左右班列聖位以外爲尊，不立牌位。緣三界班秩等差，難以世間管見測度，惟

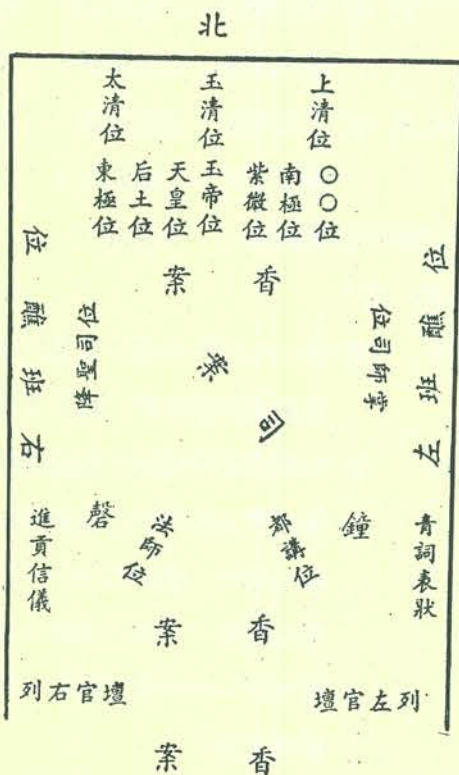


插圖7 宋代醮壇佈置平面略圖之一例
Fig. 7. Example of Sung Dynasty Ritual Area Arrangement.

(1) 張若海撰玄壇刊誤論論方儀品（道藏正乙部筆字下）。

(2) 宋林寶真編靈寶領教濟度金書卷1（道藏洞玄部威儀類民字上）。

當付之降聖司令自排高下可也。別立‘掌醮’⁽¹⁾、‘降聖’二位，先期請降，正爲此耳。兩班醮筵。只聯案通排香花、燈燭，供養如法。自中至外，設三香案；外以備請聖用，次以盛黃道，中則總供養也。

以上所云雖然語焉不詳，且較諸臺灣現行建醮壇制，頗多出入，而今制稍呈雜亂，惟基本形式相同，則今醮大致仍循古制也。又臺灣現在佈置情形，比較清代，形制相同，不過往時一切簡單樸素，今却徒事矯飾云⁽²⁾。

道場設備已告完成，於是首座道士傳令，齊聚衆道士，當面點名，檢查參加者是否到齊。嗣由首座道士宣布在道場應遵守事項，並引往例曾有道士於‘獻供’科儀時疏忽，將醮主之玉環扔下毀壞，招致糾紛等例證，諄諄告戒舉動務必小心，以期完滿事功。此後，貼告‘戒條’一張，訓示遵則於醮主等凡進入道場之所有人員。‘戒條’者，寫於紅紙，旨曰：各人遵守自己應做工作，出者謙虛，入則有禮，一團和氣，以表誠敬，切勿惹是生非。臺南地方建醮，首座道士爲約束道衆，往時曾貼告‘壇約’一紙曉諭之，但此風今已廢，蓋亦從簡也。

少頃，首座道士率領全體道衆，步出廟前，向天行香，口念吉利話，招請歷代宗師降臨，即返道士房，安置宗師靈位，是爲‘入壇請宗師’之儀。宗師之位設於道士房；用白布墨書，高約1m，寬約50cm；中有大字一行，作‘道法二門天師門下歷代口教師爺祖本宗師暨列位先輩蓮花寶座’或‘天師門下道法宗師歷代口教祖本宗師蓮座’；兩旁作‘先賢’二大字，又有‘未去朝天先謁相，欲來學道必求師’等語。所謂口教，義同口傳，即講解傳授之意，非指口頭命令。布之空白地方，填滿歷代宗師姓氏約七十名；是等人名，均列姓氏與道號，並尊稱‘先生’，所包括者皆天師派有名道士，上限不詳，下迄現代。宗師靈位前面，設一香案，上面放置米斗一個，盛以生米，插一小紙牌，墨書‘天師門下歷代道法口教祖本宗師蓮座’。惟此設施，正如其所標示，係傳承道與法二門之歷代宗師靈位，故尊稱‘宗師爺’，簡稱‘先賢’，俗稱‘先生’。凡設道士房，必恭請降臨鎮守，道士出場表演科儀，或作罷返房休息，必整衣冠，行香稟告；雖寓

(1) 附圖中却作‘掌師’，疑誤，當以‘掌醮’爲宜。

(2) 據臺南市陳喻道士報導。

飲水思源，尊師重道之意，實則道士之守護靈也。惟在臺北地方，設宗師靈位之習俗，未僅限於建醮，即法師於神誕祭典舉行過火儀式時，有者竟亦設之，可見此俗雖未盛行，却稍普遍。然而臺南地方，無論任何祭典，皆未見此俗。

道教科儀，首重清淨，故道場神位佈置已畢，則遍貼鎮壇符、淨符及水符等，冀保祭域之淨潔，並予防失火等意外災害。

鎮壇符：辟邪作用特強，鎮壓道場，可使道士或其他進入道場諸人，避免日子時辰之煞氣。長約 20cm，寬約 10cm，黃紙紅字，用兩張；其符式，符頭均繪‘靈靈霧’，用於三清壇者作：“奉太極勅令，萬法宗師臨法會，道衆平安”，用於三界壇者作：“奉太極勅令，鳳凰麒麟到此，祈安建醮，合境平安”，兩旁均作‘元亨利貞’字樣。

淨符：或稱清淨符。有使該地淨化之作用。長約 20cm，寬約 5cm，黃紙紅字；其符式，符頭繪‘雨漸耳’如同他符，並寫：“九鳳破穢大將軍，清淨壇界大吉”等字樣。

水符：藉水之靈力，除有淨化作用外，尚可鎮押火災。長約 20cm，寬約 5cm，黑紙白字，作：“北帝勅令，北方壬癸水德星君到此，罡”，或作：“雷令，北方壬癸水德星君，押”，或加：“千災掃去，五福降臨，一白水轉到，滂沱雨淋漓”等語。

鎮壇符是僅粘貼於道場內三清壇口上端及三界壇口上端各一張而已。淨符與水符，時常兩者並存，幾成一對；道場內者除粘貼於三清、三界兩壇口上端，如同鎮壇符外，又諸如道士房、醮局、廚房、香辦房及其他主要房間，以至各外壇，悉皆遍貼，防患周到。

上述三符，鎮壇符旨在辟邪，淨符旨在淨化；而水符却是水本身之象徵，乃除具有原來之淨化作用外，並寓以水禦火，可為對火災之厭勝物，此乃人民之切實需求，故水符最被重視。蓋醮祭利用火燭者頗多，尤於道場所用油燈，在臺灣北部，以斗燈者居多，有時竟達一二百盞，佈滿壇界；又道場佈置所用物件，質地幾乎非紙布即木竹之類；再因建醮之期，多值乾燥而風強秋季；何況一片廟會氣氛，舉城若狂，情緒輕鬆，難免疏忽；因此，不無失火之虞，一旦致此，即祈福不成，反而招殃，凶兆莫

此爲甚，人民精神上所受打擊，殆有不可言狀者。其實，建醮失火之例，時有所聞⁽¹⁾，上文所述南投縣竹山鎮建醮，因失火而查出夾帶衣類進場鑑醮之舞弊案；或往歲彰化市阿夷莊民祈安建醮時，曾向南瑤宮乞借天上聖母神像一尊前往鑑醮，却遭火災，神像未逮救出，撲滅時已經焚燬一半，平添話柄；諸如此類，不一而足。故當其局者，對於防患未然，必須採取任何措施。在實際行動上，乃除向祭區人民，不斷告戒小心火燭外；並指派專人負責，輪值看顧道場內油盞，不斷加油，俾不致熄滅，且提防失火；又在佈置上，避免採用易燃物件，例如臺北地方建醮，常用‘彩門’套住總斗燈，却因此而曾失火，從此，有者將‘彩門’撤去，不再用之。惟僅靠如此措施，仍於心不安，乃藉厭勝之法，雙管齊下，以策萬全，蓋亦人之常情，於是水符應運而生。惟在臺灣北部，有者僅貼天師符一張於三清壇前上端，有者竟未用任何符籙於道場。臺南地方建醮，道場內亦一概不用鎮壇符、淨符及水符等件，但例如1965年（民國54年）臺南縣學甲鎮慶成祈安醮，却鄭重其事，按戶頒發水符各一張，俾遍及祭域之每一角落。又在臺南地方，不管祈安、慶成或瘟醮，凡是稍具規模醮儀，必先舉行火醮一天，旨在押送火王出境，用心良苦。

自從今天開始，以迄醮祭完畢，所有道士皆齋戒沐浴，住進道士房，除配置於外壇服務之兩班人員，每日應往各該壇，以盡職守外，首座道士以及其他內壇道士等人，均足不出戶，如同入關。但此種限制，若干地方較寬，不甚嚴重。

2. 醮局之工作

十月十三日即醮祭開始前日，醮局人員之主要工作，是迎接‘斗燈’入醮壇，因所有斗燈首、正副醮主、四大小柱、各壇主、董事等，凡捐款輸誠者，各擁一斗，加以公家‘總斗’一個，共計一百四十四斗，數目夥多，且於携進道場前，必將斗內白米倒出，用篩嚴密檢查，以防夾帶咒物，一如鑑醮神像然，故工作繁忙。惟臺南地方建醮，道場所供斗燈，大致僅‘主會’等五斗而已，故不必如此嚴格執行。此批斗燈，暫集中在一起，至是夜深更十二時二十分，分別安置於道場各處。其中樞在三清宮與科儀桌中間；則靠近三清宮之一排，總斗居中，兩旁爲四大柱，左主會、主醮，右主壇、主普；靠近科儀桌爲四小柱者，則副會首、協會首、都會首、贊會首等，由左而右排

(1) 竹山鎮與彰化市兩例，均據彰化市公所寺廟管理員郭某報導。

列。三清兩旁，則玉皇首放在玉皇宮前，紫微首放在紫微殿前。在三界壇，則放三官首、天官首、地官首、水官首等。又分置東南西北等斗首於道場四隅；則東斗首在左班天京附近，南斗首在三界壇前右邊，西斗首在三界壇前左邊，北斗首在左班陽間附近；加以紫微首即中斗，共計五斗，象徵五斗星君。再將天師、北帝、觀音、福德等四大壇首，分置三清壇兩旁。至於其他衆多斗燈，則酌予分放於三清壇有空之處。

所謂‘斗燈’者，因在斗內放置油燈一盞，故有是稱。按‘斗’之意義，依照一般說法，係指‘星斗’；斗內有燈，等於星光閃耀；天上羣星皆屬斗部，人之十二元神所宿⁽¹⁾，故或稱元神燈，則生命根源之象徵。公家總斗燈，代表該地居民全體之生命，私人各首之斗燈，則代表其一家人之生命；人民咸信，祈之得福，北斗解厄，南斗延壽。此係通說，其實，在人民心目中，更深一層之信仰，却非任何象徵，而是在於斗本身之作用。正如下文將述，五穀具有辟邪祛穢作用，而斗是用以計量五穀，即係一種容器，自然受其感染，作用終被賦在此一容器上。所以斗者，自古即被用於厭勝，例如王莽傳⁽²⁾：

（A.D 17天鳳 4 年）是歲八月，莽親之南郊，鑄作威斗。威斗者，以五石銅爲之，若北斗，長二尺五寸，欲以厭勝衆兵。既成，令司命負之，莽出在前，入在御旁。鑄斗日大寒，百官人馬有凍死者。

更以一種咒物，而常被用於特殊儀式。現在，拜斗之俗，風靡一時，部份廟宇動輒藉‘禮斗法會’以斂財；甚至原係道教儀式，有時竟被釋教授用。又民間葬儀，出殯必用斗爲死靈之容器，冀辟兇神惡煞侵犯。

臺灣醮祭，爲‘斗燈’所用之斗，皆係圓形者。此次松山建醮，其大小雖無規定，但總斗燈較大而精緻，玉皇、紫微兩首及四大小柱等次之，其他各首最小且簡。但臺灣北部亦有‘總斗’簡陋而‘私斗’精緻之例；亦有‘私斗’聽各人自備，醮局未予統一，以致參差不齊，裝飾懸殊者；而大致言之，臨時用鐵皮焊製，簡陋樸素者居多，精緻而豪華者少。惟臺南地方建醮所用，僅主會等五斗，形制皆同，不分大小及裝飾之繁簡。雖不甚精巧，亦未過於簡陋，可謂中庸。不過亦有例外；如臺南縣西港鄉者，斗

(1) 元神或作元辰，即道教所謂人之靈魂。

(2) 東漢班固撰前漢書卷99下傳69下。

中添插財、子、壽三多之小紙像；北門鄉蚵寮者，斗之前面加飾小木偶，油漆鮮艷，俗氣不堪。惟斗燈形制，古今相同，而以嘉義地方者最為豪華云⁽¹⁾。

總斗是衆斗之首，代表松山十三街莊信徒，故或謂之公斗，尺寸最大，用巨大梓木，整塊剝製，高35cm，腰身周圍113cm，約可容一斗米；正面彫刻‘松山慈祐宮’等字樣及封神演義‘萬仙陣’戰鬪場面，頗精巧；斗之上端，冠以六角形木彫裝飾，直徑45cm，高15cm；斗下亦墊以六角形木彫裝飾，高25cm；故全高約75cm。其他衆斗，體積較小；例如四大小柱及玉皇、紫微等首者，雖亦木造，彫有‘財源廣進’、‘祈求平安’、‘天官賜福’等吉祥字樣，並有座墊，但無冠蓋，全高不過約25cm，比諸總斗，體積懸殊。唯醮主者稍大，彫以雙龍戲珠狀，並有座墊，但較諸總斗，不無遜色。此外，各首者概極簡單，多用鐵皮罐，狀如大型罐頭耳。

斗內皆裝滿白米，使其安定，並利用其質鬆，可插進器物，俾其豎立不倒。總斗特大，乃於米上加鋪木板，以便放置需用器物，再於斗中另置一小斗，木製，高23cm，口徑13cm，亦裝滿白米。醮畢，即將總斗中所有白米倒出，分裝於小紅紙袋，每袋數粒，分發祭區信徒，每戶一包，俾各人滲入自家米中煮食，咸信此米具有‘貴氣’，食之可保平安，以利健康。惟米為五穀之一，所以斗內盛米，或云即用以祈求五穀豐登之寓意，其實，此一說法未必盡然。蓋五穀具有祛穢、趕鬼、厭魅等廣泛辟邪作用，是各民族普遍的信仰，衆所周知。而在中國米乃五穀之大宗，與豆類並駕齊驅，是項作用尤為顯著。例如端午以竹筒貯米投水，雖被附會於屈原故事，實即禳水毒而辟瘟疫之古俗遺意。則續齊諧記⁽²⁾云：

屈原五月五日投汨羅水，楚人哀之，至此日以竹筒子貯米，投水以祭之。

又八閩通志⁽³⁾云：

角黍：楚人是日以竹筒貯米祭屈原，名筒粽。後人相承，遂用箬葉裹米而熟之，名曰角黍，以為節物。

而禳毒正與祛穢互相表裏，不分軒輊，所以米為咒物，常被着重於其祛穢作用，例如

(1) 據臺南市陳噶道士報導。

(2) 梁吳均撰續齊諧記五花絲粽。

(3) 1490年（明弘治3年）黃仲昭撰八閩通志卷3風俗歲時福州府端午。

神仙傳⁽¹⁾云：

麻姑欲見蔡經母及婦等，時經弟婦新產數日，姑見知之，曰：“噫，且立，勿前”，即求少許米來，得米，擲之墜地，謂以米祛其穢也。視其米，皆成丹砂。按，斗燈填底用米，亦無外乎此義，並滲若干辟邪之意；道書援神契⁽²⁾謂之：

古者倉頡制字，而天雨粟、鬼夜哭，故道法劃地爲獄，以米爲界。後世，凡鋪燈皆用米，本諸此也。

惟在祭場，米之用途更廣，例如在建醮道場內；臺灣北、中部由‘紅頭’道士所執行廟宇慶成之‘安龍’科儀時，乃用白米數斗製成‘米龍’，事畢，即分發給信徒，帶回煮食，以享其咒力，冀保平安；臺南地方舉行宿啓科儀時，所謂‘安鎮真文’者，是將筆、墨、紙、硯等文房四寶，放於盛滿白米之新面盆上；在道士房內，道士作息時，亦用新面盆或洋鐵水桶盛米，而將笏插進米中，俾其豎立不倒。又在一般祭典，如香爐不敷其用，即隨使用飯碗或空罐，盛米插香，以爲臨時香爐；過火等儀式，亦常用鹽米以辟邪⁽³⁾；諸如此類，屢見不鮮。至於用米爲咒物，民間巫婆，謂之‘先生媽’者，仍用飯碗或茶杯盛米，蓋布祈神，經宿解開，觀察米面凹凸情形，以卜休咎，是爲‘米卜’，此其一端。

其實，醮場用米之作風，自古既然，尤盛行於宋代以降。然而用米爲供物以祀神，實係中國古代信仰之一端，非始於道教，賓退錄⁽⁴⁾云之甚詳，則：

今道家設醮，率用米糶，世傳始於張陵，而實不然；陵使百姓從受道者出五斗米，非以祠神也。按，山海經載諸山之神，各舉其形狀，及祠之之物，有糶者居多。如誰山之首，自招搖之山以至箕尾之山，凡十山，糶用稌米；自拒山至于漆吳之山，凡十七山，糶用稌；自天虞之山至南禺之山，凡一十四山，糶用稌；崇吾之山至于翼望之山，凡二十三山，糶用稷米；陰山之下，至于崦嵫之

(1) 晉葛洪撰神仙傳卷2 王遠（據龍威秘書1集）。惟該書卷7 麻姑條下復云：

漢孝桓帝時，神仙王遠，字方平，降於蔡經家。……姑欲見蔡經母及婦姪，時弟婦新產數十日，麻姑望見乃知之，曰：“噫，且止，勿前”，即求少許米，得米，便撒之墜地。視其米，皆成真珠矣。

(2) 道書援神契鋪燈（道藏正乙部穰字上）。

(3) 米鹽之混合物，被相信具有強力辟邪與淨化作用，在大陸亦然。De Groot (The Religious System of China. Vol 1 p.107) 曾就福建廈門地方葬俗云：埋葬需要延期數日時，……在廈門即請‘師公’前來舉行淨化儀式。……乃將鹽米攪混盛盆，……撒散於家內之所有房間。……在中國，米鹽之混合物被相信是對於帶煞精靈之強有力武器，則押其煞氣，將其趕走遠處。

(4) 宋趙與時著賓退錄卷7。

山，凡十九山，糴以稻米；自太行之山以至于無逢之山，凡四十六山，皆用糴糴米祠之；自敖岸之山至于和山，凡五山，糴用糴；自景山至琴鼓之山，凡二十三山，糴用糴；自女儿山至于賈超之山，凡十六山，糴用糴；自首山至于丙山，凡九山，糴用五種之糴；自翼望之山至于几山，凡四十八山，糴用五種之精禾；自篇遇之山至于榮余之山，凡十五山，糴用糴。郭注云：糴，祀神之米名，先呂反，今江東音所。惟自尸胡之山至于無睪之山，凡十九山，米用黍；自苟林之山至于陽虛之山，凡十六山，其祠用糴；二者無糴字，或傳寫脫誤。單狐之山至于隄山，凡二十五山；甘棗之山至于鼓鏡之山，凡十五山；皆曰糴而不糴。管涔之山至于敦題之山，凡十七山；輝諸之山至于蔓渠之山，凡九山；皆曰投而不糴。自鈐山至于萊山，凡十七山，則曰鈐而不糴。自鹿蹄之山至于元扈之山，凡九山，則曰祈而不糴。郭注直云祭不用米也，著明如此。山海經雖不敢信爲禹益所著，屈原離騷、呂氏春秋，皆摘其事，而漢人引用者尤多，其書決不出於張陵之後，則糴之用也尙矣。離騷云：“巫咸將夕降兮，懷椒糴而要之”；王逸注云，糴、精米，所以享神也。淮南子云：“病者寢席，醫之用針，石巫之用糴，藉所救鈞也”；許叔重注云，糴米所以享神。見於載籍者不一，第不若山海經之著明耳。

以上引述乃證以米祀神，自漢代以前業已盛行，而道家建醮多用米，實援古俗耳。由是觀之，則所云亦無外乎以供米爲降神之一法。然則米穀原來除具有廣泛辟邪之外，亦有降神作用之一面；降神與辟邪之兩面性，互爲表裏，更符人民所需求；而此一跡象，不過如同其他醮場所用許多咒物之基本作用也。

斗內器物，以其高大而顯眼者，首推彩傘，或稱涼傘，每斗均插一把。松山建醮所用，尤以總斗者講究美觀；傘頭布



插圖 8 總斗燈內器物配置平面略圖
Fig. 8. Arrangement of Symbolic Implements inside the 'Tou'.

製，繡以雙龍，高20cm，直徑14cm；傘竿木製，高115cm，頂端飾以小葫蘆，中段彫刻龍頭。其他諸斗所用者，即粗糙不堪；傘頭用色紙糊製，高20cm，直徑13cm；傘竿用竹片，高90cm。臺南地方者，每傘幾同，雖不甚豪奢，亦未致簡陋，布、紙皆用。惟涼傘不過是表示保護斗籤之裝飾品，當無特別意義，然而竟有人附會為象徵文官。斗籤或稱斗燈籤，是糊貼於涼傘竿中下段之紙條，故涼傘與斗籤，兩者不分，渾然一體。每斗必用斗籤一張，所以數目夥多，係由道士負責，填寫斗燈號及人名，交給醮局之香辦人員辦理者。其形制，先用紅紙條，長約40cm，寬約7cm，上段印就‘天京正照祈安植福’，下段印就‘本命元辰星君’等字樣，中段空白，留為填寫之用。其總斗者，寫以‘松山慈祐宮管轄松山、興雅、中崙、車層、中坡、舊里族、後山坡、五分埔、頂東勢、上塔悠、三張犁、西新里、週美村暨十三街莊衆等’字樣；各外壇者乃作‘壇主某暨里民衆等’；各斗首者僅填其首稱與人名；則可見斗籤是斗燈所有人之標示而已。

斗內所放諸物，首要是油燈，每斗一盞，故與斗並稱為‘斗燈’。其形制，多以平常家庭所用玻璃茶杯，裝入花生油，插進燈心，便成油燈，謂之‘燈火盞’；有者用錫碟，裝在小木斗中。臺南地方者，多用青銅製，鍍銻，高約20cm之茶壺形者，裝燈心於嘴而點燃，燦然奪目，觀美頗。惟此一小盞油燈火，便是生命力之象徵，不但醮祭期間，應悉心維護，經常剪燈心並加油，不得使其熄滅，即祭畢携返自宅，亦須供奉於正廳神案上，聽其油盡燈枯，自然熄火；可見旨在欲藉聖火之靈力，以冀更新乃至提高生命力，但亦不無降神與辟邪之複合作用，現象並不單純，亦即中國聖火信仰之一環也⁽¹⁾。

其次為劍；其在總斗者，兩口，並插左右兩邊，同大，長均50cm；其他衆斗者，僅用一口，較小；其質地應為青銅或鋼鐵，但此次松山建醮所實用者，皆木製模型，未見真劍，甚至竟有兒童玩具。臺南地方則常用真劍，絕少代用品。祭醮所用，除此之外，乃有道士用於科儀表演者，今皆為鋼劍，長約50cm，一或兩口，劍身或鑲上青銅，作七星狀，謂之七星劍。其意義，或與上述涼傘牽在一起，以為涼傘是象徵

(1) 賦有是項功能的聖火，在中國，其例固不少，且牽涉至廣，而形成根深蒂固的聖火信仰；擬撰另文詳考之，茲從略。

文官，劍是象徵武官，則“文能安邦，武能定國”之寓意；蓋俗說，固不足道也。惟道士之觀點，按其雜記冊⁽¹⁾所載云：

夫劍者百煉成器，七星挾傍，儒者用之佐國安邦，道家用之治邪扶正。

則其作用，在於普遍的除妖辟邪，自古既然。例如名劍記辟邪劍云：

吳王有辟邪劍。

魏文帝集送劍與孫權書云：

僕有劍一枚，明珠標首，藍玉飾靶，用給左右，以除妖氛。

拾遺記⁽²⁾云：

昆吾山，其下多赤金。……至越王勾踐，使工人以白馬、白牛祠昆吾之神，採金鑄之，以成八劍之精。……六名滅魂，挾之夜行，不逢魑魅。七名却邪，有妖魅者，見之則伏。

又可厭勝水怪，亦即辟邪之一端也。抱朴子⁽³⁾云：

金簡記云：……擣五石，下其銅，……以桂木燒爲之，銅成，以剛炭鍊之，令童男童女進火，取牡銅以爲雄劍，取牝銅以爲雌劍，各長五寸五分，取土之數，以厭水精也。帶之以水行，則蛟龍、巨魚、水神不敢近人也。

古今刀劍錄⁽⁴⁾云：

（後漢）章帝烜在位十三年，以建初八年（A. D. 83）鑄一金劍，令投於伊水中，以厭人膝之怪。弘景按：水經云，伊水有一物，如人膝，頭有爪，人俗輒沒不復出。

原來，金屬大致有辟邪作用，而此一作用似乎於尖銳利器尤顯，然則刀劍最符合其條件。何況金屬類中，辟邪作用特強者，首推青銅，例如上述王莽鑄造銅斗，其他諸如古銅器、銅鏡、銅錢等，皆有廣泛是項作用；尤其銅劍最爲明顯，甚至竟亦有厭禳水怪的功能。蓋鐵器類，除能以厭禳水怪與辟刀兵之外，似無一般的辟邪作用，因爲銅劍的辟邪作用特強，以致越俎代庖，兼有鐵器之部份功能。除此銅鐵之外，其他金

(1) 據臺北士林何鑑然道士所藏傳抄本，而臺南市曾樞壽道士所藏傳抄雜記亦同。

(2) 晉王嘉著拾遺記卷10談名山。

(3) 晉葛洪撰抱朴子內篇卷17登涉。

(4) 梁陶弘景撰古今刀劍錄。

屬之辟邪作用，却微而不顯。劍之辟邪作用有如上述者，但不得忽略其另面之降神作用；建醮道場斗燈所用，說是以前者為目的，實可當做後者為主旨，質言之，則降神重於辟邪。蓋劍者以其尖銳鋒利，可代表刀兵類；因為尖銳物件諸如刀劍、棒竿等，皆易於附着神靈，有如避雷針易於誘導空中靜電氣之功能，所以劍常被用於降神作法之咒物，甚至用於死者儀禮之咒器。例如古今刀劍錄云：

（東晉）孝武帝昌明以太元元年（376年），於華山頂埋一劍，銘曰‘神劍’。

此乃用劍降神於高山上之明顯一例。該書再舉一則云：

南涼禿髮烏孤以太初三年（399年）造一劍，狹小，長二尺五寸，青色。匠人曰：“當作之時，夢見一人，被朱服，云，吾是太一神，來看汝作。云，此刀有獻必鳴。”

所云雖然係刀而非劍，但亦可為刀劍類與天神素有深厚關係之一旁證也。鑑諸現俗，臺灣道士、法師、巫覡之徒，作法降神，揮劍表演，謂之‘舞劍花’，乃司空見慣之事。劍既能降神，亦即意味神靈曾附着之，則為神靈之憑依體，視同神像，例如民家供奉所謂‘神令’者，雖然質地是紙、布或木類，而其形制却呈劍形，其模仿真劍，一見使知，一旦‘令’身寫上神名，便成永久性憑依體，如同神像。

其次為鏡，每斗一面，形制與大小，參差不齊。總斗者用圓形玻璃鏡，直徑20cm，周圍飾以木彫之火燄狀花樣，直徑37cm，並附木柄一把，長46cm，全長88cm，插於斗上最後面。祇有醮主之斗所用，係此次建醮唯一青銅鏡，是四十多年前建醮時，由渠父購用者，直徑28cm，緣厚1cm，鏡背鑄成八卦圖形及‘麟趾螽斯’四大字，古色古香，但以量重形大，無法裝入，故斗內另置一個小玻璃鏡。其他衆斗，亦皆用小玻璃鏡，而多以平常婦女化裝用之手提橢圓形者充之。臺南地方亦絕少古式銅鏡，故概用較厚之平銅板，製成直徑約15cm之圓形，鍍銻發亮，小巧玲瓏，亦即銅鏡之代用品也。惟在中國民間信仰上，銅鏡之超自然作用，因其質地為青銅，所以具有強力辟邪作用，前已述之，此其一；由於鏡能映物之物理的現象，遂導致通神、預知、透視等等作用，此其二。綜言之，當可歸納為照妖辟邪、通神降靈、予知將來及透身保健等四端⁽¹⁾。不過其與建醮祭典有關者，即照妖辟邪與通神降

(1) 有關中國民間信仰上之銅鏡，自古已盛行，資料頗多，撰撰另文專論之，茲悉從略。

靈而已；例如斗燈所用，當以前者為主，而外壇神龕所陳列以及對紙神像開光點眼用者，着重於後者，至為明顯。

斗內所安置物件，若論其重要性，首推油燈盞之外，劍與鏡兩項，乃屬於次要地位，而兩者均可以降神及辟邪為其基本作用，所以民間深信，劍、鏡兩物，聯在一起，當然加強作用，提高效果，尤於辟邪為然。蓋眾所周知，劍能斬魔，鏡能照妖，則前者旨在破邪，後者着重顯正，彼此相輔，雙管齊下，妖魔鬼怪，無可遁形。例如墨莊漫錄⁽¹⁾云：

崔伯易嘗有金華神記。……汴人有吳生者，……嘉祐中，罷任高郵，……南適錢唐，道出晉陵，艤舟於望亭堰下。……忽有緋衣，被髮持刃炬，自竹林間出者，後引一女子。……女子即登舟，……曰：“我非人亦非鬼，蓋金華神也”，……生益疑，竊自懼曰：“此果神也，固無所憚，儻鬼，則必有所畏矣”，因出劍鏡二物示之，女子曰：“此劍鏡耳，精與鬼則畏。夫劍，陽物而有威者也，鬼陰物而無形者也，以無形而遇有威，是故銷鑠其妖，而不能勝，故鬼畏劍也。鏡亦陽物而至明者也，精亦陰物而偽變者也，以偽而當至明，是故暴著其形而不能逃，故精畏鏡也。昔抱朴子嘗言其略，而我知之且久矣，乃欲以相畏乎”。

所云鬼畏劍、精懼鏡，在人民的普遍觀念上，雖未必如此截然區別，但此一故事乃扼要地說明民衆所抱負觀感之一斑。或云，斗內之燈與鏡兩物，祈之，可使人之元神，光彩煥發，蓋亦一說耳。

又有秤與尺兩物，每斗各一件。秤原應為真物，但今實用小秤者少；總斗乃用木板，作成扁平葫蘆形，長28cm，寬8cm，象徵戥子之容器而已；其他各斗者，多以塑膠製玩具代用之。在臺南地方，則多用真物戥子。其意義，或云戥子以稱金銀等貴重物件，故寓有招財進寶之意，未免牽強。蓋斗內戥子容器，有者寫以‘秤知輕重’等字樣，專着重於其秤量功能，即秤量核算人間善惡功過之寓意，作用如同功過格⁽²⁾。但亦不無辟邪之作用，例如中華全國風俗志⁽³⁾云：

(1) 宋張邦基撰墨莊漫錄卷10。

(2) 擬詳論於祭儀簪之解結科儀，茲不贅述。

(3) 1923年（民國12年）胡樸安編中華全國風俗志下篇卷4 浙江於潛避瘟鬼之迷信。

於潛人迷信甚深，對於寒熱病之傳染，不知係病菌之故，云是寒熱鬼作祟，于是而有躲避寒熱鬼之風俗。……天將黎明，即就床上奔竄至親友家中，……坐過片刻，即回到自己家，以秤一桿、草鞋一雙，乘無人之時，在路上劃數下，跑數個圈子，云如此便不至再發寒熱。

尺亦每斗各一件，但已無往時舊制真物；總斗者用木製模型，長57cm，寬3cm，厚1cm，並有刻度，幾可亂真。其他各斗，多用現成之30cm長竹尺，在臺南地方亦然。惟尺之作用何在，仍不得其詳。或云，尺、斗、秤等三物是度量衡器，表示其人天良未泯，仍存公德心；又民間相信，可用度量衡器祈禱延壽。

至於剪刀一把，皆係家庭日用之鐵製舊型者，長18cm，未見用洋式、日式或模型；但在臺南地方，有者竟用洋式剪刀，蓋以普遍被用，購置方便故也。此一剪刀，乃‘金咬剪’之寓意，銳利無比，能以剪除凶神惡煞作祟，即辟邪之一端。或云，尺是一根筆直木竹，宛然‘一’字狀；剪刀土名‘加刀’，‘加’、‘家’音諧；鏡為圓形，即‘團圓’；故尺、剪刀與鏡三物，合併而寓有‘祈求一家團圓’之意。

斗中應放置硬貨一串，必須有孔，故多用往時方孔銅錢，或以日據時圓孔銀幣代用之，數目不限，但以十二枚或一百二十枚為宜，用紅紗線一條貫串之。其意義，或訛傳錢是‘財庫’之象徵，即祈富之對象，其實是辟邪厭勝之物。蓋經久之古青銅，具有強力辟邪作用，前已述之，尤以團形之青銅（例如銅鏡）為然，而以其型小且每戶必備，易以入手者，即以銅錢為最。臺灣北、中部由‘紅頭’道士所主持之廟宇慶成醮典，舉行‘安龍’科儀時，必用‘米龍’一隻，並以硬貨三十六枚為龍鱗；‘解結’科儀時，醮主等人必將硬貨若干投入面盆水中，然後傾倒河流。又醮場設施有用‘天地錢’者，前已述之。現在臺灣民間，用往時方孔銅錢，貫串紗線，使孩童佩帶於胸前之所謂‘揷鋼’習俗，頗為盛行，且相信清高宗在位頗久，國勢伸張，故用‘乾隆通寶’，較有‘貴氣’，其效尤著。又舉行瘟醮時，例以建造‘玉船’，乃懸掛夥多銅錢於船首，以禦水怪邪祟；宰殺用以拜神之犧牲豚隻，亦應掛銅錢於脖頸辟邪，免被妖邪侵佔。其實，藉銅錢之辟邪作用，祈求兒童能够健全發育，趨吉避凶之習俗，自古已有之，例如宋書⁽¹⁾云：

(1) 梁沈約撰宋書卷43列傳第3徐羨之。

徐美之，字宗文，東海郟人也。……初，美之年少時，嘗有一人來，謂之曰：“我是汝祖”，美之因起拜之，此人曰：“汝有貴相，而有大厄，可以錢二十八文窶宅四角，可以免災，過此，可位極人臣。”後美之隨親之縣，住在縣內，嘗暫出，而賊自後破縣，縣內人無免者，雞犬亦盡，唯美之在外獲全。

上述皆用真錢，而又有以銅私鑄假錢，專為鎮壓邪魅之咒物者，例如妮古錄⁽¹⁾云：

項氏藏一古錢，甚綠，楷書‘趙將廉頗’四字，其陰一馬。秦漢皆篆隸，不應有楷，故是後世鎮魅之物。

此乃所謂‘厭勝錢’，盛行於漢魏六朝，大致用粗大圓錢，配以吉祥詞句者。漢代，亦有用長方形銅板，彫飾龍馬等花樣者，博古圖⁽²⁾云：

厭勝錢有五，一體之間，龍馬並著，形長而方，李孝美號之曰‘厭勝錢’。

惟此一厭勝假錢，今民間仍有流傳，但已成古玩，僅供觀賞，未被實用為咒物，一如真錢。

在臺南地方，即有時加放銑鐵碎片若干及木炭一小片，均用紅紙包住放入斗內。惟鐵類除鎮水怪與辟刀兵之外，似無一般性辟邪作用，木炭雖有之，但不甚明顯⁽³⁾。蓋閩南語‘銑’為 sè，與‘生’字音諧；‘炭’為 toa，即‘傳’之義；故‘銑炭’即‘生傳’，係子孫繁殖之寓意也。

惟斗內諸物，除彩傘為裝飾、斗籬是斗主之標示外，其餘各件，皆有其特別意義與來歷緣由，正如上文所詳述。或云，白米、斗、燈火盞、花生油、燈心、劍、鏡、尺、秤、剪刀、銅錢、紅紗線等，共計十二種，正符人之十二元神數目，即意味每項主司一條元神。綜而言之，斗內物件，大致賦有降神與辟邪之兩重作用，而後者色彩濃於前者。質言之，斗燈係博採民間信仰而成者，是人民生命之象徵，亦即‘模倣巫術’之集大成，旨在驅邪押煞與延命保安。

斗燈設備已畢，隨即橫掛‘紅綵’一條於三清壇前上端。紅彩是用紅布繡以八仙等

(1) 明陳繼儒撰妮古錄卷2。

(2) 宋王黼等撰博古圖錢。

(3) 太平御覽卷29時序部元日云：“荆楚歲時記，元日鐵懸葦、炭、桃捧戶上，却厲疫也”。麓山精舍叢書本荆楚歲時記乃引之，而其他諸本多作‘葦索、桃棒’。

又 De Groot 所述福建廈門喪俗：“買棺回來，搬進喪家時，則將銅錢、生米、柴或木炭數片，放置棺蓋上”（*The Religious System of China*. Vol. 1, p. 88）。按其目的，當為祛除附棺溷進宅內之凶神惡煞也。

狀者，故或謂之‘八仙綵’，長約4~5m，寬約50cm，係寓有‘好頭彩’之意，故為臺灣民間喜慶歲時所常用；橫掛於店面上端、正廳門楣或神案上，以為慶典之標示。

再將‘黃高錢’一對，掛於小竹梢或甘蔗兩枝，每枝一束，分別豎於三界壇前兩旁，或縛在三界壇經桌或‘天公桌’之兩旁。高錢是吊粗紙製成，以其質地，有白高錢、黃高錢、紅高錢等別；但形制皆同，則用長約20cm、寬約10cm之粗紙，於紙中切截波紋狀數條，使用時，以手弄斷，俾呈不規則長紙條者。白高錢用以祭人鬼，乃除道教殯儀，懸掛於壇口兩旁外，佛教‘做功德’為死者祈冥福時，亦常用之。黃高錢用於一家之喜慶及祭拜神祇；尤常用於神誕祭典，懸掛於廟門兩旁；則民間私家或廟宇拜祭玉皇時，亦必須懸掛一對於‘天公桌’兩旁甘蔗上，後予焚化；而建醮固係大典，所以用途亦多，例如啓請科儀及誦念延壽經等場合，均須焚化之；亦則以其用途殊廣，故‘高錢’一詞，幾成‘黃高錢’之專稱。紅高錢以紅紙製成，用途與黃高錢相同，但僅於臺灣南部偶爾被用而已，故應視為黃高錢之代用品。惟高錢者，雖稱為‘錢’，却非冥幣，其作用專在降神。則利用紙條迎風招展，易於附着神靈，成為憑依體之性質，來引誘神靈，而達到降神之目的者。乃與旗幡、竹梢、甘蔗尾等物之作用，並無二致，亦即在祭場中衆多降神設施之一端而已。（參閱本章第九節整燈篙之結論）

然後，懸掛‘醮燈’，照明道場，並提高嚴肅氣氛。‘醮燈’是以建醮所用紙燈之義而命名，但固非建醮之專用，而在平常祭典或家有喜慶時，亦常用以表示慶祝之意。其形制有二，一為‘雨傘燈’，一為‘圓燈’。雨傘燈之構造，骨格用小竹片，如同雨傘，可以縮窄，縮窄時其形更似雨傘，故有是稱，展開時稍似蛋形，因製作精緻而美觀，普遍被用。但因雨傘燈價錢較昂貴，故有時以不得縮窄之‘桶燈’代用之；此燈因呈圓筒形，狀似水桶，故名。道場所用雨傘燈，三清壇、三界壇各兩對，共計四對；燈身皆繪八仙畫樣；而掛於三清壇前者，中央之一對朱書‘祈安建醮天師府’等字樣，兩旁一對乃作‘祈安建醮三清宮’；掛於三界壇前者，中央一對寫‘玉皇上帝’，兩旁一對寫‘三官大帝’，但如係小醮，可僅用一對，並列玉皇、三官之稱，合併而使用之。圓燈是球形者，或稱‘平安燈’，黃色，較小，故以其形似，俗稱‘柑仔燈’；燈身朱書‘慈祐宮祈安建醮合境平安’等字樣；道場所用，在臺灣北部，僅掛一個於三界壇前中央，而在臺南地方，却有掛滿數十個於三清壇、三界壇交界處上端或其兩旁者。

於是，道場設備告竣，次及場外。而場外之亟待整備者，凡有香辦間、廚房及廟口之紙糊物件等三處。

‘香辦間’或稱‘香辦室’，是祭品倉庫，即除糧食以外消耗品之供應站，設在廟內適當處所，此次松山建醮則設於醮局裏，隸屬醮局，由香辦人員一名司掌，率領工役數人辦理之。惟香辦是等於醮場之後場，不但醮事所需用一切物件，無論巨細，一概全備，集中於此，隨程序之進行，事先檢點準備，俾祭儀得以按照預定而推行。質言之，香辦是醮事檢場之人，工作應辦得有條不紊，方免亂雜無章，故非經驗豐富，體會要訣者，難能勝任；因此，已往多由醮局指派專人，與首座道士合作，由首座道士開出貨單，香辦人員承辦採購、保管與領用等工作，而今竟有專業包辦者。由此觀之，香辦間固係醮事之重地，不遜於道士房，故供奉香官典者神位，以為神界之負責者，降臨鑑守，倘有故犯褻瀆者，神必責罰之。其神位，設於香辦間內適宜處所，形制因陋就簡，僅用紅紙條一張，墨書‘九天雲雷香官典者香座’等字樣，並設香案，供以香爐及茶果而已。但在臺南地方，向無設香官典者神位之習俗。

至於囤積香辦間待用之物資，種目繁多，且以建醮規模之大小及各該地方傳統習俗之差異，而未盡相同，但概觀之，大致如次：

香類包括：好香，即較佳香枝；束香，即普通香枝；長壽香，即較長香枝；檀香，俗稱肅柴，即香木片；降真，即沈香；淨香，即香木粉末及天香藤等。原來，香在中國民間信仰上，實有通神、去鬼、辟邪、祛魅、逐疫、返魂、淨穢、保健等多方面作用，尤以通神與辟邪為最，則由香煙與香氣之二要素而演成者；蓋香煙裊裊直上昇天，可以通達神明，香氣蕩漾，自可辟禦邪惡，乃是人類所易以聯想到之作用。尤其在醮祭盛典，當然首重通神，例如上揭豎燈篙儀式時宣讀燈篙牒云：

務使停風息霧，捲雨收雲，天清月朗，俾香氣以遠聞，魔退妖潛，令聖凡而雲集。即舉行科儀時，道士所經常唱念的香偈，亦皆用通神頌德之吉祥詞句而構成。上清靈寶大法⁽¹⁾亦云：

夫香者稟資靈秀，植質芬薰，蓋將以寓誠敬之心，故得上徹冲虛之境。瑞靄騰而九清可格，祥烟布而三界遙聞。

(1) 宋金允中編上清靈寶大法卷44傳度對齋品祝香（道藏正乙部靈字下）。

所以凡有祭典及其他宗教儀式，香枝、香末、香木片等，不可缺少，大有無香不成祭之概。何況，人民向視香火是神靈所鍾，所以分靈謂之‘割香’；甚至香灰亦具有神性，可保平安與治病；佩帶香灰袋，乃意味神靈不離其身，衆邪退避，不敢侵犯。綜而言之，香實爲中國聖火崇拜之一環，而深入民間，在日常生活上，多所反映矣⁽¹⁾。蓋因是故，後世遂競相購用昂貴上乘之香，涉及浮華，違悖一心誠敬，便可通神之祭醮宗旨，故道法會元⁽²⁾云：

諸民間設醮，不得燒檀香、安息香、乳香，但以百和香則上真降鑒，有力燒降真香足矣。違者三代家親責罪，已身受殃，法官、道士減壽三年。

可見已往流弊之一端。惟僅就目下臺灣建醮及一般祭典之現況而言，概無喜用特別昂貴香類，以充體面之習慣。但此次松山建醮，却別出心裁，訂購滲雜少許沉香，提高香味者，可謂特例。

紙錢類包括：

太極金：或稱財子壽金，大型，金箔上印有財子壽三多之狀，拜玉皇上帝及三官大帝即三界公時焚之，最精巧，大方而美觀。

天 金：金箔上朱印‘叩答恩光’四字，拜玉皇上帝及三官大帝時焚之。

壽 金：金箔上朱印篆書‘壽’字，膜拜一般神佛時焚之，最被常用。

刈 金：或稱三六金，中型，金箔上朱印三多之像，可用以膜拜所有神佛，用途殊廣。

中 金：小型，長方形，雖可用於一般神佛，但多用在‘謝外方’儀式時，焚給妖魅，冀避其祟者，已往盛行，今用途幾絕。

福 金：小型，正方形，與中金大同小異，用以祭土地神。

銀 紙：粗紙上塗以銀箔者，在普度科儀時，焚給孤魂、野鬼、幽靈。

是等紙錢，以天金、壽金、刈金、中金、福金等五種，合稱五色金，但因今已少用中金，故以天金、壽金、刈金、福金等四種，合稱爲四色金，而實際最常用者僅壽金、刈金、福金等三種而已；其用途概循習慣，稍可融通，非有截然區別或硬性規定。是等皆塗金箔，謂之金紙，象徵黃金，焚給陽界神祇，而銀紙者僅能焚給陰間鬼魂，兩

(1) 關於香在民間信仰上之多方面作用以及其淵源等跡象，擬詳述於另撰中國聖火崇拜一文中，茲悉從略。

(2) 道法會元卷 252 太上混洞赤文女青詔書天律（道藏正乙部宮字下）。惟所云係神界之天律，非凡間之法律也。

者涇渭分明，不容混淆。又有經衣，或作巾衣，印刷衣服及鞋帽等畫樣於紙者，普度科儀時，焚給孤魂、幽靈以為衣料。至於黃高錢的長紙條，亦理應屬於此類，前已詳述之。惟紙錢在宗教儀式上，係次於香枝之必需品，不可缺少。至其意義，雖被解釋為獻給靈界之財幣，但其原義，實却古代燔柴之遺意，而與香類同出一徹，亦為中國聖火崇拜之一環⁽¹⁾。建醮固係大典，所以焚化紙錢，簡直不計其數；在道場，每一科儀完畢，即應焚若干，謂之‘化財’，香客進香，亦應焚化於廟之金爐，即在自宅拜神，亦非焚化不可，用途殊廣，不勝枚舉。尤其大廟，信徒衆多，每屆盛典，金紙堆積如山，火炎冲天，連宵達旦，未曾間斷，蔚為奇觀。又如臺南地方瘟醮，焚化‘玉船’時，竟將大批金紙，同時付諸一炬，謂之‘添儀’。其糜費情形，有若斯者，故焚化紙錢之俗，常為識者所詬病，認為陋習莫此為甚。然而此風之熾烈，非今日始，自古已然，於今為甚耳。則在宋代，例如靈寶領教濟度金書⁽²⁾云：

諸紙錢，世俗有黃白之別，以黃者為金錢，上界仙真用之，白者為銀錢，下界鬼神用之。吾鄉尤甚。余嘗得報應，然後如金錢，鬼神非不可用也，特猥劣無得用耳。若焚金錢，自作金錢，用有甚違礙，但價高耳。蔡致虛立成儀後有一篇，專說此事。

曲洧舊聞⁽³⁾云：

王平甫該洽善議論，與其兄介甫論新政，多援據，介甫不能聽。姪雋病亟，介甫命道士作醮，大陳楮泉。平甫啓曰：“兄在相位，要須令天下後世人取法，……今乃以楮泉徼福，安知三清門下獨不行倉法耶？”介甫大怒。

由此可見，當時建醮必用大批紙錢，以為祈福之手段，而且業已遍及鄉下。蓋道家亦有鑑及此，認為此風不可長，應稍予抑制濫用，開導正途，故道法會元⁽⁴⁾云：

諸大醮，上天、星辰、日月、天眞前，不得燒紙錢，觸犯上眞；中下界鬼神及家先、土地，方可用之。古本無此法，漢天師始用法呪，化賜下界鬼神。

其次，主要是敬神上供之食品，包括茶、酒、青果、糖果、麵包等類。

(1) 亦擬於中國聖火崇拜一文中，合併詳論之，茲從略。

(2) 宋林寶真編靈寶領教濟度金書卷319 齋醮須知品總紀（道藏洞玄部威儀類通字下）。

(3) 宋朱弁撰曲洧舊聞卷6。

(4) 道法會元卷250 太上天壇玉格（道藏正乙部宮字下）。

茶乃供物之最主要者，古來以‘燒香敬茶’並稱，拜神不可缺少此物。種類有焙茶即較佳茶葉與中茶即普通茶葉之別，但不拘任何茶種，大致購買街上所販現成品充用之，而此次松山建醮，鑑於採茶多係婦女，且土法焙製時，有者竟用脚踩，恐有失敬，乃鄭重其事，訂購由男工人採摘，而且焙製時用手搓軟者。敬神之茶，理應將茶葉泡為茶水，一如對待客人奉茶，然而臺灣現俗，却有僅以茶葉少許盛入小茶杯，逕行上供者，屢見不鮮；則此次松山建醮亦然，雖稱簡便，而首座道士認為此一作風殊不妥當，不足為訓。惟茶者，今雖為極普遍嗜好品，但已往除被道家方士之徒宣傳有利於羽化登仙之蛛絲馬跡外，並無直接降神作用。例如集靈記云：

有僧在蒙山頂，見一老父云，仙家有雷鳴茶井，候雷發聲，井中採擷一兩，祛宿疾；二兩，當眼前無疾；三兩，換骨；四兩，為地仙矣。

天臺記云：

丹丘出大茗，服之生羽翼。

而本草綱目⁽¹⁾却予嚴斥云：

時珍曰：陶隱居雜錄言，丹丘子黃山君服茶，輕身換骨；壺公食忌言，苦茶久食羽化者；皆方士謬言誤世者也。

又有‘拜天公’等主要祭典科儀時，特地泡紅棗湯以奉獻者，最為恭敬，但因臺灣紅棗產量微不足道，進口品昂貴，致此風不盛。

又有用甘草茶，表示誠敬者，而道家亦認為：

甘草湯，能變理陰陽五臟，能在一百二十草之口，又為百草之師，能皈九重上帝；久服，輕身益算，通真達聖，感徹三界，故降聖當用甘草⁽²⁾。

即稱讚為降神佳品，但或有道士大不以為然者，正如本草綱目⁽³⁾所云：

此草最為衆藥之主，經方少有不用者，猶如香中有沈香也。

既係藥材之主，豈有用藥敬神之理，實大謬不然⁽⁴⁾，蓋亦一說也。

(1) 明李時珍撰本草綱目卷32果部味類茗茶發明。

(2) 據臺南市曾林壽道士所藏傳抄雜記。惟當作‘能解一千二百草之毒，則本草綱目甘草釋名云：“甄權曰，……解一千二百般草木毒。”

(3) 李時珍同前書卷12草部山草類甘草釋名。

(4) 據主持松山建醮之首座道士何鏗然報導。

其次，上供之嗜好品中，若論其重要性，應推酒類。而此項敬神之酒，應以米酒為標準，但實際上，任何種酒均可用之，近來用清酒者漸多，此次松山建醮亦然。原來，以酒之芬芳氣味，用以降神，自古已有之，例如：

詩經小雅信南山：

祭以清酒，從以騂牡，享于祖考。

箋：清謂元酒也。酒，鬱鬯、五齊、三酒也。祭之禮，先以鬱鬯降神，然後迎牲，享于祖考納享時。

疏：郊特牲曰，既灌，然後迎牲，是先用酒，後用牲，故云祭之禮，先以鬱鬯降神，然後迎牲。

郊特牲又曰，灌用鬯臭，鬱合鬯臭，陰達於淵泉，是以鬱降神也。

朱注：清酒，清潔之酒，鬱鬯之屬也。祭禮，先以鬱鬯灌地，求神於陰，然後迎牲。

瑟彼玉瓚黃流在中。

大全：本草注曰，鬱金草，……煮之，用為鬯，合而釀酒，以降神也。

禮記郊特牲：

周人尚臭，灌用鬯臭。鬱合鬯臭，達于淵泉。灌以圭璋，用玉器也。既灌，然後迎牲，致陰氣也。

陳注：周人尚氣臭，而祭必先求諸陰，故牲之未殺，先酌鬯酒灌地以求神，以鬯之有芳氣也。故曰，灌用鬯臭

說文：

鬱，一曰鬱鬯，百艸之華，遠方鬱人所貢芳艸，合釀之，以降神。

鬯，以鬯釀鬱艸，芬芳攸服，以降神也。

四民月令⁽¹⁾：

正月之朔，是為正旦，躬率妻孥，潔祀祖禰。及祀日，進酒降神。

現今臺灣民間祭典，向神獻酒，祭畢，焚化紙錢於神案前地面，俟其燃燼，乃將供在神前之三小杯酒之中央一杯取下，傾杯將酒澆於紙錢餘燼之習俗，尙被固守不渝。又臺灣民間拜神，咸認茶是必需品，不可或缺，但酒却未必盡然，聊勝於無耳，正符道

(1) 後漢崔寔撰四民月令（據心齋十種本及漢魏遺書鈔本）。

教之基本觀念，則靈寶領教濟度金書⁽¹⁾云：

古者只用明水，不敢以酒獻，蓋醞造而成，易有污觸也。後世方用酒，今不可缺。須新造以新器盛之，仍忌雜穢爲上。

道法會元⁽²⁾云：

大醮及建黃籙建壇，惟南斗、北斗、真武前，不得用酒，三獻時以棗湯代之。又南斗經云，供養之具，煎棗湯細茶，不須酒脯。蓋南北二斗，鍊鑄魂魄之神畏觸。……正義曰：醮之用酒，其來久矣，遽徹去之，於人情或未安，當如用三獻之際，南北二斗及真武之前不用酒，棗湯代之爲是。

由此可見，敬神忌酒，原因乃在恐其污濁，加以酒能亂性之故，甚至竟認爲棗湯、泡茶，勝於酒脯。惟今臺灣民間祭典，對於任何諸神菩薩，皆可供酒，即南斗星君、北斗星君、玄天上帝等三神，亦無例外，毫無禁忌。何況，在建醮時，除非科儀當中，對於進餐或作息時，道士飲酒，亦無所顧忌。

至於僅次煙酒之嗜好品，即檳榔，在臺灣地方普遍被食用，不但爲已往社交之必需品，則現在喜慶贈答，亦仍用此物，至今未衰。雖在民間儀禮，大行其道，却不得用以供神，且在道教上，亦被排斥之列，則道法會元⁽³⁾云：

海南多檳榔，……行法之士不可食之，服之，法不靈，醮會中有食者，天神不降，大招瘟疫，損五臟。石榴名三尸漿，檳榔曰三尸果，二物病人食之，引鬼入腹。

但臺灣道士尚有嗜食檳榔者，即在道士房亦照嚼不停，如同吸煙。

其次是青果類，已往有‘五果’之稱，但今概以‘四果’爲準。果種無甚限制，桃、李、梨、柑、柚、橘、香蕉、鳳梨、荔枝、龍眼、楊桃、蓮霧、檬果（檬仔）、西瓜、木瓜、香瓜、石榴、柿、枇杷、釋迦等等，均可供神，故因季而異，不過平常以四品爲一套，故有四果之稱，尤以香蕉最被常用，蓋以盛產臺灣，物美價廉故也。惟柑橘類，向被視爲佳品，因爲要剝皮始能供食，最爲乾淨，宜以上供。要之，乃以能開花結子之所謂‘花果’爲原則。甘蔗雖無果實，亦被視同青果之列，時常供神。又佛手柑，不能直接供食，而與青果稍異，却亦被充用。唯例外有番石榴（土名蕃拔）與

(1) 宋林寶真編靈寶領教濟度金書卷 319 齋醮須知品設醮（道藏洞玄部威儀類遵字下）。

(2) 道法會元卷 250 太上天壇玉格（道藏正乙部宮字下）。

(3) 同前書。

番茄，其繁殖法是靠果實多子，經動物啖後，由其糞中長出來，則果之下賤者，恐其污穢，不敢供神。至於上引道法會元云：“石榴，名三尸獎”而竟視同檳榔，該道法會元⁽²⁾又云：“供果不用石榴、紅蕉、土瓜”一節，實不得其解。惟今臺俗，不但對石榴供神，毫無特別禁忌，而且以其多子，寓以添丁之意，而用於婚儀。無論如何，供神青果，最應着重新鮮與成熟，自不待言。正如該道法會元云：

諸供養果子，須用時新，仍須圓者，不得截破。

靈寶領教濟度金書⁽³⁾云：

諸設醮禮物，惟以時新五果爲上，棗、栗、林檎、梨、桃、李、杏、荔枝、蓮、柑橘、柿棹，皆堪供應，須成熟方可用，生則酸澁，太熟則爛，皆非所宜。

其次爲糖果、糕餅與麵包類。糖果包括冬瓜、桔餅、紅棗、冰糖、糖塔等項。冬瓜是切爲小片煮糖乾固者，年節及喜慶儀式時，必用之招待客人；桔餅即小柑橘浸糖者；糖塔是用砂糖塑成塔狀者，亦有塑成龍狀者，謂之糖龍，三支者曰三秀，五支謂之五秀，神誕等較大祭儀始用之。茲應注意者乃紅棗一項。原來，棗係供神佳品，隆重祭儀，有者即以紅棗湯代茶上供，前已述之，而上引靈寶領教濟度金書竟將棗列爲上供五果之首位，其宜於供神，由此可見。祇因臺灣產量不多，故絕少當做青果供神，而多用進口貨之棗干，所以應歸類糖果。惟棗之作用，除當做藥材，可以治病保健等實際功能外，其在民間信仰中，竟有辟穀食棗，可以止飢、却老，甚至登仙之一連串觀念。因而自古以來，棗與神仙，結不解之緣，棗爲神仙糧食，經後世稗官野史所宣染，更膾炙人口。不過，如此多端作用，究與本文無關宏旨，而主要在於另面有辟邪與降神作用一事。前者姑且勿論，僅就後者言，拜神供棗，旨在降神，其理自明，且由來已久。史記⁽⁴⁾云：

公孫卿曰：“僊人可見，而上往常遽以故不見，今陛下可爲觀如緱氏城，置脯棗，神人宜可致。”且僊人好樓居，於是，上令長安則作蜚廉桂觀，甘泉則作益延壽觀，使卿持節設具而候神人。

(1) 同前書。

(2) 宋林靈寶編靈寶領教濟度金書卷319 齋醮須知品設醮（道藏洞玄部威儀類題字下）。

(3) 漢司馬遷撰史記卷12孝武本紀。

漢武內傳⁽¹⁾云：

漢武帝于七月七日修除宮掖，張雲錦之幃，燃九光之燈，列玉門之棗，酌蒲桃之醴，以候王母雲駕。

惟此兩則，皆以棗實爲供物，其實棗樹亦可用以降神，例如洞冥記⁽²⁾云：

元光中，帝起壽靈壇，……四面列種軟棗，條如青桂，風至，自拂堦上遊塵。蓋不但棗實爲神仙所喜食，供之便可誘致神靈下降；加以棗樹質軟，植之壇界，俾迎風招展，可以降神也。

糕餅類包括糕仔、大餅、酥餅及菜料等；菜料即指麻朥與米朥，係一種粗點心，在臺灣常被用以供神；現在亦稍有用洋式餅干者。麵包類包括麵龜與佛手包仔，均係祭典常用之供物，靈寶領教濟度金書⁽³⁾謂之：“若米食則饅頭、炊餅，純白麵造，不用糖餡者亦堪寓敬。”

是等供物之配合，尙因時而異。一般供神是用四果與菜料而已，只在‘拜天公’時，應用‘十二碗’，以示隆重。則除四果每種各一碗，共計四碗爲基本外，盛菜料之所謂‘菜碗’亦四碗，另加金針、木耳、香菇、松茸等乾菜四種各一碗，總共爲十二碗，是爲上乘。

供物大致如上，惟獻於神前而非食品者，尙有花卉一項。拜神供花，自古已然，是極普遍習俗。就臺灣現俗言，所有花卉，概可供神，例如梅、蘭、菊、紅竹等四種，謂之‘四季之花’而被常用，水仙、牡丹、蓮花等亦可用之。但最重要是清香氣味，玉蘭、桂花、夜來香、含笑、指甲花等乃其代表，最宜供神；而例如草菊，全無芳香者，則不得用之；然而香味過於強烈，令人生厭，例如七里香者乃在禁忌之列。要之，以花供神，旨在用其清香，取悅神靈而誘降之，又另面不無以芳香蕩漾而淨化聖域之作用，亦即具有降神與辟邪之兩面性也。所以花之顏色到無所謂，雖然民間喜用紅花，但黃花、白花亦非不可，則對於顏色，毫無禁忌。惟道法會元⁽⁴⁾所云：

花不用鷄冠花、石榴花、佛桑、長春葵，妖艷有刺者。

(1) 漢班固撰漢武內傳。

(2) 漢郭憲著別號洞冥記卷1。

(3) 同前書。

(4) 道法會元卷250 太上天壇玉格（道藏正乙部宮字下）。

一節，則忌用顏色妖艷並有刺者，但臺灣現俗向無如此禁忌。例如雞冠花以及圓仔花，雖無香味，却色紅而多子，故常被用；又如薔薇多刺，却亦被喜用之列。

綜而言之，建醮大典，首要在於一心誠敬，通神未必專靠供物之豐盛，徒事鋪張，反而有害，則靈寶領教濟度金書⁽¹⁾云：

自古建齋，無設醮之儀，只於散壇拜表後，鋪設祭饌果穀，或五杵，或九杵，或十四杵，或二十四杵，或三十六杵，備以茶酒，列于壇心，自三寶而下，至於三界真司將吏神祇，無不召請；三獻宣疏，蓋酬其圓成齋福，翊衛壇場，辟斥魔靈，宣通命令故也。所列之杯杵有限，所請之真靈無窮，亦以玄虛鑒察，領人誠意，不在物之豐歉耳。後世始安排醮筵，陳列聖位，其小者惟二十有四，其多者至三千六百，每位各設茶酒果食，立牌位供養酌獻，專則專矣。若謂即此可以交于神明，則非也。誠敬或至卮酒可以獻千真，倘徒致力於色相之間，終有執泥不通之處。

則就臺灣現況言，又何嘗不然。原來，道教首重清淨與寡欲，所以供物過於鋪張，徒勞而無功。然而民衆却不解其意，雖於醮期中多應素食不茹葷，所以供物亦自然受其限制；以酒、茶、糕餅、四果等四項為基本，但當‘拜天公’祭儀時，却應解除齋戒，屠宰豚羊，大事鋪張。蓋在人民之樸素觀念中，以為非備盛饌，不但無從取悅神明，唯恐觸怒，招福不成，反而遭殃。故不但建醮大典，即於神誕迎神賽會，莫不爭先恐後，百般設法，宰牲張羅。甚至以為花錢不量力，神明必鑑其誠；並對其行爲，自認人生意義所在，自我陶醉。

文具亦為數不少：

筆：有大筆，即大毛筆；小蘇筆，即小毛筆。

墨：有紫英墨，即較佳墨條；順硃，即紅墨水，今無，改用朱墨。

紙張：有粗紙，供作雜用；黃古紙，即黃紙，用以寫疏文；馬丹紙，即丹色紙，今少用；朱紅紙，即粉紅色紙；紅紙，寫大榜及其他文告等，用途較多。

並有大小臘燭及鞭炮等類。

燈類包括天燈、七星燈、三清燈、天師燈、玉皇燈、三官燈、圓燈等。斗燈所用

(1) 宋林靈寶編靈寶領教濟度金書卷319 齋醮須知品設醮（道藏洞玄部威儀類通字下）。

者，有大小燈火盞、燈心、綿心、花生油等。

布類包括天地布、圍壇布（用以圍住道場者，今少用之）、花仔布、紅綾、手爐紅綾、蓋經紅布及手巾、面巾、烏巾等。並須預備若干針、烏線、朱文（即紅紗線）及五綵線（解結科儀備用）等件。

設備場地應用大小道具，則有棚板、大方桌（八仙桌）、供桌、燈篙竹、黃蘗、黃蘗繩（須染成紅色）、細帶、鐵釘、粉漿（即製漿糊的原料）、天香鼎、花瓶、淨爐、香爐、荐盒架、草蓆、水桶、茶杯、酒杯、碗碟、珠簾、帳鉤（捲簾科儀備用）、桶盤等。

其他諸如道士房應備日常器用，亦須予全部換新，則包括烘爐、茶壺、扇子、水缸、腳桶、面盆、毛巾、牙刷、牙膏、蚊帳、綿被、鞋襪等等，種目繁多。

香辦間整備完畢，次及厨房。因為醮期中，不但在廟參與祭典所有工作人員，包括醮局諸人及道士團全體在內，每日三餐並點心，皆由厨房供應；而且供神菜肴與牲醴等神饌，一切由其負責；又必遵素食，不許葷腥，乃囑廚師格外留意；因此，平時冷落之厨房，一旦有事，頓成重地，閒雜人不得擅進。尤主要者為神饌，自不待言，而此一神饌，且有素葷之別，應因時制宜，加以烹調，方有條不紊，可免混淆。惟神饌是始終以素食為基本，並按祭儀節目，臨時插入若干葷食而已。就此次松山建醮實情言，每日必有一次‘獻供’科儀，旨在請神進餐，全部素食，所用多係豆枝、豆簽、豆腐等及油炸蔬菜之類，俟科儀畢，即當菜吃飯，乃寓神人共餐之意。惟在臺南地方例如1966年（民國55年）臺南市天和宮舉行瘟醮時，竟用麵粉製成鷄、鴨、魚等牲醴之形，上供於三界壇，即質地為素食，外表呈葷腥，不倫不類；蓋因請佛教齋姑前來權充廚師，乃照寺庵、齋堂款待客人之習俗，如法泡製者；在臺灣北部，並無此俗。松山建醮第三日夜晚，舉行慶成之安龍科儀時，雖仍齋戒期間，却用五牲、生三牲、生肉、生鷄鴨等牲醴以及菜料。迨祭典第五日，齋戒解禁而開葷，始見大批牲醴上場。則是日上午拜天公謝愿祭儀，所用者五牲、豬羊、菜料、五秀、發粿、大餅等項；下午舉行普度，設孤筵，施食於孤魂，所用者五牲、豬羊、菜料、發粿等項，以及其他糧食，不一而足；入夜舉行救符謝壇，即整個醮典之閉幕祭儀時，所用者五

牲、三牲、生三牲、生鷄鴨及菜料等項。

惟在醮典期間，廚房固然是重地，當有神降臨鎮守，方無粗忽之虞。松山建醮，廟內原有廚房當然狹隘不够其用，乃設臨時廚房於廟後，並於竈上供奉監齋使者神位，俾神蒞臨鑑守。惟其神位，一如香官典者，未設神像，僅用紅紙簽一張，墨書‘九天雲厨監齋使者香座’等字樣，並稍供香爐及茶果而已。此一神位紙條，乃事前由首座道士製發，交給醮局之香辦人員，俾自行設備者，故未加任何宗教儀式。惟同時又交給監齋榜一件，俾貼告於廚房外。榜式如下：

靈寶大法司爲監齋事。

據主人等誠心仗道建醮，修設清齋，恭修醮禮，切慮營辦以來，恐有大小人等，貪食葷厭之徒，破齋犯戒之輩，錯意不誠，衣身不潔，切勿進壇，擅入廚房，深爲求便，伏請神威親鑒，須至示者。

右榜曉諭九天雲厨監齋使者，大赫威靈，親自監督，倘有明偷暗竊，故犯神威，悉繩糾而勿聽，庶人天之克享，俾鬼餒俱充，共積崇勳，佇穹擢特榜。

天運〇〇年〇〇月〇〇日給榜，發廚房外張掛。

此一監齋使者神位與榜文，在一朝醮不需要，而用於二朝醮以上；並於閉幕謝壇科儀時，與其他紙神像等，一齊焚化。由榜文所示，特設其神，旨在仰仗神威而維持廚房之秩序與清淨。惟此宗旨，按大明立成玄教齋醮儀⁽¹⁾所述，更臻明顯，乃云：

伏以道以齋爲先，當備潔涓之供，誠以禮爲重，尤嚴烹飪之功，欲令庖饌以肅清，必仗神威而監董。伏冀靈游來格，潛施彈壓之威，法味精修，蔑有紛葩之氣，齋功克就，祀事圓成，法衆皈依，志心奉請。

在臺南地方建醮，廚房所應供奉者，原有九天雲厨監齋使者、司命灶君與易牙先師等三神。監齋使者是守齋之神，司命灶君乃竈神，易牙係烹飪之神，三者各有所司，更顯周到。但按實際情形，未必三神盡被招請，經調查，尙無其例。就1966~67年(民國55~56年)所調查各地瘟醮言；臺南縣西港鄉，僅設監齋使者紙神像一尊⁽²⁾；臺南縣柳營鄉及高雄縣茄定鄉白沙崙二處，所供者司命灶君與易牙先師，而無監齋使

(1) 1374年(明洪武7年)宋宗真等奉勅撰大明立成玄教齋醮儀建度亡醮三日節次第一日安監齋(道藏洞玄部威儀類壹字上)

(2) 但神像前所陳列‘獸狀’一份中，除監齋使者神名外，並列司命灶君神名，却無其神位。

者；臺南市天和宮及臺南縣北門鄉三寮灣兩處，竟未設任何神像或神位。又臺南地方縱設神像或神位，亦無再貼榜文之習俗。

至此，醮場佈置工作，可謂大功告竣，祇剩檢點紙糊物件，分配於廟口等瑣事而已。原來，在整個醮事所需紙糊物件，為數不尠，比重頗高，不但着重其實用性，由裝飾上，亦自有其功能，故醮局莫不爭聘熟練糊紙師，務求精緻，堂煌而美觀。紙糊物件名單，係首座道士按各該醮典之規模而擬就，提交醮局，俾發包趕辦。

神像類：紙糊物件之首要者為神像，自不待言。此次松山建醮所用主要神像，多係高約 40cm 之小型坐像。放置道場內科儀桌上者，有元始天尊、靈寶天尊、道德天尊、天師、北帝等五尊。但在北部其他各處醮典，皆用老君像一尊而已；臺南地方亦僅用天師與北帝二尊，放於左右兩班小香案上。而彰化縣鹿港鎮以至雲林縣褒忠鄉一帶之中部海岸地方，却有專為宿啓科儀而特設雷聲普化天尊⁽¹⁾一尊，為該科儀主神之奇俗。配於廟外，坐鎮各外壇者，有玉皇上帝、天師、北帝、觀音菩薩、福德正神、城隍尊神、司命灶君、天上聖母、紫微大帝等九尊，各應其壇數；臺南地方建醮，因無外壇設施，故不用之。以上小型坐像，共計十四尊。

又有溫、康、馬、趙等四大元帥，各一身，共計四身，均帶坐騎，係高 1m 餘之中型者，配於道場三界壇前四隅；在臺南地方，即多用溫、康、高、趙等四元帥並朱衣神、金甲神、謂之‘六騎’，陳列於廟口，前已述之。

山神與土地各一身，配置於廟口兩旁，均中型，高約 1m。相傳，山神為瞿徹雷者，紅臉、黑鬚、怒目、披甲、執大刀、騎青獅，作雄威武將狀。土地之姓氏及來歷，傳說紛紛不一，白臉，白鬚，執笏，騎黃虎，作慈祥員外狀，但其衣帽，平常是黃衣、戴巾，倘該地曾有科舉出身或其他高官顯職，則戴冠、着袍、束帶，一如其官階狀。

以上皆係手法精緻之紙像，至於用途無關宏旨，而製作簡陋之小神像，即有如下列者。

功曹使者，分為三界，上界使者蕉公奴，中界使者鄭元喜，下界使者張元伯；即靈界投携文件之神，等於凡間之郵差。高約 20cm 之小像，騎馬，謂之‘功曹表馬’，

(1) 即民間俗信中之聞太師，事見封神演義。

數額按祭典規模而定，大致應焚化大量文件之重要科儀即用之，而以七身居多，與文件及紙錢一齊焚化，俾傳達於三界。臺南地方，有者於道場玉皇宮前，以及‘登臺拜表’即‘拜天公’科儀時於臺上‘闕’之畫軸前香案上，設‘表官’各一身，高約40cm之簡陋立像，即天廷號房之傳達官員也。

五方童子、或稱五方童、五方引魂童子等，各一身，共計五身高約30cm，簡陋立像，配置於道場外（即廟外）或聚落四周，正如其名稱所示，司掌引導孤魂、幽靈。相傳為張魁、洪旺、馬上招、真定、開明等五名，但來歷不得其詳。惟無上黃籙大齋立成儀⁽¹⁾所云：

請五方童子

奉請東方青靈啓道童子，手執青蓮花，接引此亡靈和往生神仙界。

奉請南方丹靈啓道童子，手執紅蓮花，接引此亡靈和往生神仙界。

奉請中央元靈啓道童子，手執黃蓮花，接引此亡靈和往生神仙界。

奉請西方皓靈啓道童子，手執白蓮花，接引此亡靈和往生神仙界。

奉請北方玄靈啓道童子，手執碧蓮花，接引此亡靈和往生神仙界。

各應五方之啓道童子即指此。

經童、懺童各一身，高約30cm之簡陋立像，作手捧經懺狀，放於道場三清壇前桌上或‘彩門’兩旁，但究非必需之物，故未必常用，聊勝於無耳。

其他諸如臺南地方建醮，必加用平安軍五身，高約30cm之立像，各按五方，配置廟外四周或燈篙脚；即神界軍營，旨在戒備道場，防禦外邪侵入。又往時臺灣北部粵籍漢人建醮，必加保長一身，即保甲之長，等於今之里長；蓋擬為該地孤魂之管理者，但此俗今已廢絕。

至於放置廟口，以奇形怪狀而顯眼者，則有神虎與大士兩物，亦即普施孤魂不可或缺之設施，故幾成建醮或中元普度之象徵。亦即因此，多用3~4m之大型立像，製法最講究，特別精緻。但此次松山建醮，却用高僅80cm左右之小型者各一尊。平常建醮或中元普度，全臺均多用大士而少用神虎⁽²⁾。惟此次松山建醮，因係五朝大祭

1) 蔣叔與撰無上黃籙大齋立成儀卷28科儀門靈寶大齋傳授戒符昇度亡靈儀（道藏洞玄部威儀類竹字下）

2) 例如1966年（民國55年）雲林縣褒忠鄉舉行瘟醮，却僅用神虎，而無大士，蓋以各該地方之傳統習俗而異也。

典，普施祭儀竟舉行前後兩次，故前通用神虎，後通用大士，蓋特例也。神虎，紅臉，無鬚，怒目，作兇惡狀，着紅袍，披連帶虎頭之虎皮背心，將虎頭戴於頭上，宛如帽狀，右手執小令旗。民間相傳，神虎姓何，名伯虎，與大士為一對，原係鬼王。大士，民間尊稱大士爺或大士王，又以相傳姓喬，故或稱喬大士。青臉，獠牙，怒目，吐舌，披甲，面目猙獰，作惡鬼狀，頭戴一小觀音立像。民間相信，大士原為妖魔首領，常縱鬼卒擾民，觀音惡之，遂予收服，不再逞虐，即觀音信仰之一變態也。蓋因是故，平常僅臨時造像，被用於普度祭典，祭畢即予焚化，但亦有建廟祀為主神之例。惟神虎與大士，在臺灣民間信仰中，是一對最厲害鬼王，孤魂野鬼皆由其統率。故普度祭典，一旦招集衆多孤魂野鬼，施食賑濟後，深恐部份溜走，仍在陽間，依草附木，作祟殃民，故必須設法任何安全措施，予以驅逐乾淨，方無後患。於是，神虎、大士乃被供奉於祭場，監視孤魂野鬼，不得越軌，普度完畢，即悉予押送返回陰間地獄，不得久留，謂之‘押孤’。惟儘管此二神，職司押孤，賦有重要功能，最符人民之切實需求，但其來龍去脈，却不甚明顯。原來，在道藏以及現在臺灣道士所用經冊類中，雖常見神虎一詞，却未有大士，例如無上黃籙大齋立成儀⁽¹⁾有直符神虎牒，乃云：

靈寶大法司牒三界直符神虎追魂使者：當司今據鄉貫某人狀稱，……今來合要上件亡魂赴壇受度。……牒請照會貴管前去根尋所薦亡魂去處，並要請領赴壇伺候開度。

可見其銜稱為追魂使者，職司搜查追攝亡魂，正與民間信仰上之‘押孤’並無軒輊。

靈寶領教濟度金書⁽²⁾有牒神虎二大聖云：

茲玄壇肇啓，丹範將宣，欲得上件正度亡魂暨冤親等衆，普及六道四生、孤魂滯魄、諸類傷亡，同詣道場，領霑功德，均證超生，須仗威靈，持符攝召，須至專牒。牒請北魁玄範府神虎何喬二大聖，詳前事理，疾速會合北魁玄範府神虎三部追魂使者、倒生玄司七玉女追魂攝魄官君將吏、神虎玉司金闕內台、……應于合屬去處，疾為追取正度亡過某真魂正魄，暨某氏門中先遠宗祖亡魂所

(1) 蔣叔興撰無上黃籙大齋立成儀卷48附壇追度門（道藏洞玄部威儀類字下）

(2) 宋林靈真編靈寶領教濟度金書卷307文檄發放品（道藏洞玄部威儀類字下）

於某日夜赴壇，附幡現形全神，浴質朝真，受食鍊度上生，次為攝召六道四生、孤魂滯魄、諸類傷亡的，於某日夜赴壇，沐浴形儀，歆饗淨供，傳戒受鍊，發遣超昇，上天度人，不得容隱，速彰應感，風火無停。

乃更明示旨在追攝遊魂滯魄，強迫趨赴道場，接受賑濟與超度。並由此可知，神虎原為何、喬兩神，故稱二大聖。其實，無上黃籙大齋立成儀⁽¹⁾所載‘右三班’衆神名單中，有神虎陽神大聖何元帥與神虎陰神大聖喬元帥者，則在同一神號下，竟有正負兩神並存，實屬罕見。又今道士所藏雜記⁽²⁾，竟謂之神虎雄何將軍魁與神虎雌喬將軍魁，即以性別，且加名字，更臻具體。於是乎，現今臺俗普度所用神虎即何元帥，而大士者乃喬元帥，可想而知。然則因何致此，蓋所謂大士者，實由於道、佛兩教揉合而產生，所以道藏固無其名，理所當然。詳言之，原來普度施放焰口是佛教儀式，得被道教偷用，故至今仍有“道教偷焰口，釋教偷北斗”之俚諺。因為兩教均行同一性質之科儀，自然佛教諸菩薩中，最深入民間信仰之觀音菩薩，遂與道教追魂使者之喬元帥，被牽強在一起，捏造鬼王為觀音所收服之俗信，致成造像為大鬼頭戴小觀音之形，再因觀音以大士之稱，膾炙人口，終於稱何元帥為神虎，而喬元帥却轉訛謂之大士。例如道釋合辦建醮之場合，有者前三日由道士主持之普度是用神虎，後二日由僧侶主持焰口即用大士⁽³⁾，此其一證。又神虎一詞，可能是道教上，係指以追攝遊魂滯魄為任務之一羣神之總稱，未必為何、喬二元帥之專詞，諸如上引靈寶領教濟度金書⁽⁴⁾所收，除牒神虎二大聖外，尚有牒神虎三部追魂使者、牒神虎倒生玄司七玉女、牒神虎玉司追攝官將等件；又無上黃籙大齋立成儀⁽⁵⁾中，除上引何、喬二元帥外，亦見神虎功曹之稱等等，不一而足。

房屋建築類：首推三官亭，一座，高約1m，設於道場內三界壇上中央，表示三官大帝之衙門，前已述之。靈厝有同歸所與寒林所各一座，高1m餘。同歸即‘萬善同歸’之義，意指“人皆有死，死則同歸一路”，乃與無嗣孤魂，並無二致。寒林即棄

(1) 蔣叔興撰無上黃籙大齋立成儀卷56神位門（道藏洞玄部威儀類食字下）

(2) 據臺南市曾棟壽道士所藏傳抄雜記。

(3) 據臺北士林何鏗然道士報導。惟1967年（民國56年）桃園縣大園鄉建醮，雖係道釋合辦，却始終用大士，未造神虎；蓋視各該地方之傳統習俗而有異也。

(4) 宋林靈真編靈寶領教濟度金書卷307文檄發放品（道藏洞玄部威儀類卷字下）

(5) 蔣叔興撰無上黃籙大齋立成儀卷56神位門（道藏洞玄部威儀類食字下）

屍之處，釋氏要覽云：

寒林，即西域棄尸處，僧祇律云：“謂多死尸，凡入者可畏毛寒，故名寒林。”

玄應音義⁽¹⁾云：

屍陀林，正言尸多婆那，此名寒林，其林幽邃而寒，因以名也。在王舍城側，死人多送其中，今統指棄屍之處為屍陀林者，取彼名之也。

由此可見，原義與前者幾同，故同歸所與寒林所，皆係收容無嗣枯骨之設施，名稱雖異，本質則同；而與臺俗百姓公、有應公、萬善公等小祠，亦無軒輊。然而民間俗信，有者竟將‘寒林’誤作‘翰林’，以為係收容中、上流階級孤魂之所，同歸乃收容下流孤魂之所；或云，翰林與同歸，不過官民之別而已，客死他鄉之官吏，魂魄棲止翰林所，而一般孤魂則宿同歸所；蓋以訛傳訛也。男堂女室一座，高約1m，由中間隔開，男左女右，各棲其鬼。然則同歸所、寒林所與男堂女室，皆係鬼寓；惟中華全國風俗志⁽²⁾云：

凡人始死之時，家人必以蘆席稻草，圈於本村土地祠旁，為魂靈棲留之所，男左女右，謂之‘舖堂’。

可見後者係收容新鬼之設施，故前者當為舊鬼棲止之所也。沐浴室一座，高約1m，俾孤魂沐浴潔身。粵俗乃加褒忠亭一座，以收容傲忠清軍而陣亡之所謂‘義民’幽靈。但今臺灣北部鄰近粵莊或曾經閩粵雜處之閩莊，亦多用之。又彩門一座，用以套住總斗燈，但因不便且有失火之虞，故今有者不用，前文已略述之。

動物類：首要為六宿山，一座，高約1m，即用紙糊竹紮一小山形，上放青龍、白虎、朱雀、玄武（即龜）、騰蛇（即蛇）、勾陳（龍頭、蛇身、細鱗）等六種實在或假想動物者，放置道場三界壇桌脚，用於安龍科儀，故慶成醮必備。青龍、白虎各一隻，長約40cm之小型者，白虎閉嘴插翅，亦均用於安龍送虎科儀，故慶成醮始用之。功曹表馬七隻，小型，高約30cm，即投遞公文之功曹所騎馬匹；發表科儀時，對天京即上界、水國即中界、地府即下界各用一隻，又醮儀中四朝科儀亦均用一隻，故共計為七隻，前已述之。

(1) 唐釋玄應撰玄應音義卷7。

(2) 1923年（民國12年）胡璞安編中華全國風俗志下篇卷3 p.114 江蘇高郵之喪禮。

山岳類：金山、銀山、經衣山各一座，高均約 1m，即用紙山，貼滿金箔或金紙錢者謂之金山，貼滿銀箔或銀紙錢者謂之銀山，即以備賞賜孤魂之冥幣；貼滿經衣者為經衣山，即孤魂所用衣料；但此批紙糊物件，有者缺如，未被普遍採用。觀音山一座，高 1 m 餘，紙糊山岳，上段有觀音、善才、良女等小像，下段有大士，旁有三藏、孫行者、猪八戒、沙僧等小像，表示西遊記之一齣；唯在臺北地方，有者以為此係出殯所需之物，忌用於建醮，故松山建醮不用之。

器用類：文字架是用以放置關牒表疏等文件之紙架，長立方體，高約 30cm，隔開上下兩層；數目概視科儀之繁簡而定，此次松山建醮所用，發表科及四朝科各四個，拜表科及謝壇科各二個，共計十二個；在各該科儀，宣讀完畢文件，放入架內，一齊焚化。表盤有大小兩種，但用途均同，係承墊關牒表疏等文件之方型紙盤，用畢即放入文字架焚化，故數目應有文字架之兩倍。

儀物類：係裝飾場面，使氣氛嚴肅之具，有香旛與平安牌兩類，兩者連在一起，每遇道士團步出道場往他處（例如外班道士每日往外壇，或在廟外舉行請水、放蓮花燈、放水燈等科儀），必使人高舉隨行，誇示威儀者；數目應按外班道士之班數而定，每班各一對，故此次松山建醮所用，香旛、平安牌均為兩對。香旛形制為紙圓筒上端有竹骨圓圈，使其堅固，結繩縛竿，下端剪成許多紙條，迎風飄動。平安牌因上端常畫虎頭，故或稱虎頭牌，形似遊行隊伍所用標語牌，用黃紙糊製偏型方箱，四面寫有“慈祐宮祈安建醮，合境平安，風調雨順，國泰民安”等吉祥字樣，並按木桿一把，以便抬舉。又有路關牌，形制悉同平安牌，但上面所寫為祭域之神輿出巡繞境路線，使人抬舉於遊行隊伍之最前面。惟此次松山建醮，因無遊境節目，故不用此物；但在臺南地方，例如臺南縣西港鄉舉行瘟醮，每日必繞境遊行，乃需路關牌為其前導。

其他：包括燈座、手旛、天地錢、彩傘、水燈、蓮花燈等項。燈座三個，用於登臺拜表科儀時，放置‘天公桌’上者，雖稱為‘燈’，形制迥異，亦無點燃照夜之功能，而係紅紙製圓筒，高約 50 cm，正面糊貼財、子、壽三多等彩色繪畫，裝飾講究，內填金紙，以便焚化。平常民間‘拜天公’時，亦必用此物。手旛，或稱手幢旛，在普施科儀，用以引導孤魂者，故又稱‘孤魂引’；數目無限，但以四支左右為宜；則

用長約 50cm，寬約 10cm 之黃紙條，剪成幢幡形，墨書：“承奉東宮慈父太乙救苦天尊召請，○○街莊十傷男女無主孤魂滯魄等衆，齊赴孤場，聞經受度，投往生方”，或僅作“承奉東宮慈父太乙救苦天尊，接引生方”等語。天地錢是用紙糊製，成長圓筒形者，掛於燈篙上，前已述之。彩傘即斗燈內之小型紙涼傘。水燈是用紙糊製之小房屋，裏面點燈，釘於竹筒上，使其隨波逐流，引導孤魂者。蓮花燈是用陶盆，以色紙加飾蓮花狀者，盆中點燈，用於放流。此次松山建醮所用水燈及蓮花燈，數目夥多，而公家者由醮局負責監製，各柱首者聽其自備。因為松山建醮，鄭重其事，普度兩次，始需蓮花燈與水燈兩種，前普用蓮花燈，後普用水燈。臺南地方建醮，僅普一次，故祇用水燈，向無蓮花燈之設施；且所放流之水燈，亦僅主會等人之五個左右，並無大量施放之習俗。又與普度有關者，乃大士及座棚之對聯；大士聯作：“披甲展神威，主宰有經之法食；揚旗開鬼道，超昇無祀之幽魂”；座棚對聯作：“玉座講經超苦難；寶壇說法度衆生”。在臺南地方，當醮典閉幕，‘謝壇’送神還天時，即用紙糊兩支，手執搖動歡送，謂之‘增彩寶節’。又雲林縣褒忠鄉，於謝壇時，即加用紙糊小型龍車、鳳輦各一輛，俾神乘坐還天，可謂別開生面。

至於此批紙糊物件之安排，以其存放集中之處，可分為道場、外壇、香辦間及廟口等四單位。分配於道場者，元始天尊、靈寶天尊、道德天尊、天師、北帝等五尊放於科儀桌上，如加用雷聲普化天尊者即放於三清宮前面，溫、康、馬、趙等四大元帥放於三界壇前，三官亭放於三界壇上，六宿山放於三界壇經桌下，如有彩門者即放於三清壇總斗上，彩傘在斗中；香幡與平安牌放於道場內門邊，以便道士出門時帶走；經童、懺童各一身，放在三清壇前桌上適宜之處，如在彩門兩旁亦可，左經童，右懺童。配在外壇者，僅有玉皇上帝、天師、北帝、觀音、福德正神、城隍尊神、司命灶君、天上聖母、紫微大帝等九尊於各該壇上而已。儲存於香辦間，以備用者有青龍、白虎、功曹表馬、文字架、表盤、燈座、手幡、水燈、蓮花燈等。惟在廟口者，因觀瞻所繫，必須裝飾門面，且多與賑濟孤魂有關，安放位置亦有定制，比較慎重。首要為神虎與大士，因為此時廟之三川大門已經封閉，故兩像並列，設於中門前，左大士，右神虎，背門而立，像前設案，供奉香火。次為山神與土地，分設於兩旁門前，左山神、右土地，對向，宛若把守廟門；因係地方神，其任務是於建醮開始時，招待

降臨醮醮之天神地祇，以盡地主之誼，在賑濟普施時，即把守廟口，使孤魂不得擅進道場。神虎與大士兩旁，左放寒林所，右設同歸所。其他諸如男堂女室、沐浴室、經衣山、金銀山、褒忠亭等，均可放在廟前妥善之處。惟在臺南地方，則陳列六騎於廟口兩旁，左邊為高、康二元帥與朱衣神，右邊為溫、趙二元帥與金甲神，威儀壯嚴，引人注目。其他，除天地錢懸掛於燈篙外，五方童子是賑濟普施時，俾引導孤魂者；小紙像五身，於建醮初日開光點眼完畢後，‘啓請’科儀時，由香辦人員携出廟外，安置於四方，剩餘一身係配中央者，乃插於廟口大士像前香爐，以應五方。

同時，在廟口左旁，設天香鼎一架，以為焚化科儀所用關牒表疏等文件、功曹表馬以及金紙類之容器。天香鼎者，或簡稱天鼎，乃以未經用過之全新之舊式淺底銑鐵鍋，直徑約50cm~1m左右者一口，用三根竹桿交叉架住，俾三脚鼎立，高約160cm，使人站立，不得窺見鍋底。但在小醮或神誕等例行祭典，即不用竹架，僅於鍋底墊上三塊磚，俾鍋底離地。惟在臺南地方，向不用三脚竹架或任何墊物，而將鍋逕放地面而已。鍋內火種，係用晒乾之粗藤條，截斷為每條長約30cm，在醮典期間，用以引火，緩慢燃燒於天香鼎中，使煙嫋嫋而上，縷縷不絕；但在臺南地方，並無此俗。惟此一設施，乃古時‘燔柴’之遺存，離地焚火生煙，俾易上達天神者，亦即建醮祭典所用聖火之一也。

再按，天香鼎之基本觀念，在乎用火煙以冀通神，故須儘量高起地面，且應燒着熊熊大火，其效果亦愈大。而此一古代燔柴之基本觀念，竟被後世道教所承襲，故靈寶領教濟度金書⁽¹⁾云：

諸焚化文檄，宜以木為高架，其上橫直疎鋪待平正，用金錢數千蓋之，方堆疊，方函有關牒則側安方函縫中，雲馬亦如之。金錢散堆其上，四畔縱火，頃刻而盡。若就紙爐中，以錢馬關牒攤於下，火氣不通，委難焚化。

抑有甚者，民間信仰竟認為焚給靈界之紙錢，倘若接地，即失效果，多勞而無功。則茅亭客話⁽²⁾云：

(1) 宋林靈真編靈寶領教濟度金書卷319齋醮須知品申奏（道藏洞玄部威儀類通字下）

(2) 宋黃休復輯茅亭客話卷10孫處士。惟其所云，焚化紙錢時，不可攪剔，致使破碎，應聽其燃盡一事，至今臺俗猶然。

孫處士，名知微，字太古，眉州彭山人也。因師益部攻水墨。……導江縣有一女巫，人皆肅敬，能逆知人事。知微素尙奇異，嘗問其鬼神形狀，欲資其畫。女巫曰：……“今見有玉三郎在冥中，足知鬼神之事，處士有疑，請自問之。”……知微曰：“今欲酬君，君欲希我何物？”應者曰：“望君濟我資鏹數百千貫。”知微辭之，應者曰：“所求者非世間銅鐵，爲者乃楮貨爾”，知微乃許之，應者曰：“燒時慎勿使著地，可以薪艸薦籍之，向一處以火爇，不得攪剔，其錢則不破碎，一一可達也。”遂依教燔紙錢數百千貫。

廟內外之佈置，至此完竣，自是封禁道場，廟內自成與外界隔開之孤立聖域，不但閒雜人不得擅進，即道士及醮局有關人員，亦須受檢查，有無侵犯獸毛皮革之禁忌。是項禁忌，係出於醮局之主意者；渠等將行建醮，鑑於盛典，茲事體大，乃先派遣若干人員，前往最近會建醮之各地方，打聽情形並應遵守事項，而獸毛皮革之禁忌亦在其列。惟在他處，雖亦不無認爲獸毛皮革，污穢不淨，且天有好生之德，不忍殺生，故不宜帶進道場，污損淨境，褻瀆神聖之籠統觀念，但僅提醒各人自慎自戒，向無如此次松山建醮之嚴格執行。就臺南地方實際情形言，雖有若干禁忌皮革之現象，而對於獸毛，概不過問；何況禁用皮革於道場內之習俗，亦僅局限於若干地區（例如臺南縣北門鄉蚵寮）。然而，因爲該地盛行瘟醮，必須供奉瘟王，故例如臺南縣西港鄉及臺南市天和宮等，乃除道士主持科儀之道場以外，另設王府，由醮局諸人主持一套儀式，則醮典採用雙軌制，同時並進；而在此一方式下，自然王府爲主，道場居副，所以前者禁制森嚴，唯恐有失，而後者却放寬，聽人進出，無所顧忌。亦即因此，王府內固有皮革禁忌，而道場却無之，乃顧此而失彼，亦奇俗也。

此次松山建醮，醮局諸人相信，無論故意或偶然，倘若帶進獸毛皮革於道場，因而污損聖域之清淨者，不但其人不得好處，且有勾消建醮功果之虞。乃要求各人先自行檢點，毛衣改用布衣或化學纖維，皮帶、皮鞋亦均改用布製或化學製品；並對道士一一檢查，如有認爲不妥之物，即用包袱皮裹住，由看門人代爲保管，並由醮局發給布鞋襪及其他日用品與道衆，俾用於道場及道士房。

然而道士科儀，必須打鼓，而鼓面却是皮革；乃由醮局別出心裁，以帆布轆鼓

皮，便成布鼓，亦咚咚作聲，不遜皮革。又例如臺南市天和宮，因為所設王府是利用廟宇正殿，故府前兩旁就有原廟所掛懸之大型鐘鼓，不但難以取下，亦係需用之物，於是，將其留存，並用布包住鼓面，僅敲鐘撞鼓時，取下包布而敲打如儀；蓋皆窮極之策也。惟道教首重清淨，由來已久，成為根深蒂固之習俗；而神惡皮革污穢之觀念，並非臺灣特俗，蓋有所本，則耳食錄⁽¹⁾云：

崇仁大華山，名山也。禱疾病祈福祥者，數郡畢至，趾相接也。……鄒忠介元標微時，三至而三不得上，詢其故於人，人曰：“子之鞮，革物也，神必惡之，盍易之。”易布鞮，乃登，既謁廟，見神旁有鼓，革鼓也。忠介詰神曰：“我革其鞮，神惡之宜矣，神明革其鼓，庸有說乎！”言未已，鼓即從架上滾下，直至山脚。聞者異之，後每歲供布鼓焉。

3. 人民之工作

醮典揭幕前日，因土著居民幾乎全係信徒，故在道士團與醮局諸人忙於排壇等場地設備之一面，人民情緒顯呈興奮而緊張，各戶莫不全家手忙腳亂。其首要工作是張燈結綵，齋戒沐浴，以表丹誠。

醮燈有兩種，皆掛於門前。其一為雨傘燈，兩燈一對，係醮局發給各斗燈柱首者，燈身寫有各該柱首之稱與姓氏；其二為圓燈，每戶一燈，由人民自備，不可或缺，燈身寫有‘祈安清醮，合家平安，玉皇上帝’等字樣。故柱首之家，便以圓燈一個居中，兩旁掛於雨傘燈各一個，共計三燈；一戶人居住一屋者，僅掛圓燈一個；一屋居住數戶者，即掛數個圓燈。惟在臺南地方，有每戶皆豎燈篙習俗之村莊，即以燈篙上之天燈代用之，不另掛醮燈。同時，將門聯悉予換新；往時不但各戶如此，則祭域內之所有城門、隘門、土地祠等亦然，除對聯換新外，並於門楣掛起‘祈安建醮’四大字，謂之‘吊掛’。又往時建醮，四大柱之家門前，必貼出榜文，但此俗已廢。再用紅布一條，橫掛門楣之上，謂之‘紅綵’或‘綵’。是等裝飾門面之燈、綵、聯三項，無疑是表示敬虔與慶祝之意，亦即參加祭典之具體標示，有此設施之處，則意味該地包括

(1) 清樂鈞著耳食錄卷1鄒忠介公。不但神惡皮革，則在死者儀禮亦忌用之。唐段成式酉陽雜俎卷13尸室云：“送亡人不可送革鐵物，及銅磨鏡使蓋，言死者不可使見明也。”至於今俗，De Groot就福建廈門云：“無論如何，皮革不得用於葬衣，……其受佛教影響，至為明顯，……倘地獄牛爺馬爺見死靈脚穿皮革，定必大怒。”(The Religious System of China. Vol.1 p.66)

在祭祀圈之內。尤其燈籠與祭典，時常離不開，有祭就得有燈，不但表示聖域之範圍，亦可供由天降臨之天神地祇之鮮明目標；除此兩重功能之外，入夜照明，萬家燈火，絢爛無比，在往時單調而醇樸之農村，導入一股豪華氣氛。醮畢，是等裝飾品中，紅綵立即收起，以備下屆祭典或家有喜慶時，可以再用；門聯即留存至除夕，換新迎年；醮燈即一直掛在原處，聽其自然，唯不再點燃而已。

由醮局通令，自本日起進入齋戒，禁屠素食，不許葷腥。祭區內之松山、南港、內湖等地所有菜市場，禁止販賣豬肉、牛肉、羊肉，連罐頭亦自動停止買賣，魚類亦列入管制。惟此一措施，完全出於人民之自動與互相監視，當然行政機關未予置喙；雖然松山是臺北市之一部份，居民五方雜處，構成份子複雜，不易控制，遠非農村之比，而結果却辦得徹底，有條不紊。據云，曾有一外省籍肉商，趁機設攤營業，但遭抵制，張惶收拾而去。原來，建醮與禁屠，息息相關，凡建醮，必禁屠，自古已然，例如金史⁽¹⁾云：

（承安）二年（1197年）……秋七月壬寅朔，幸天長觀，建普天大醮，禁屠宰七日，無奏刑，百司權停決罰。

惟在道教，吃素之目的，在乎清心，亦即藉為通神之一助，則鄉媛記云：

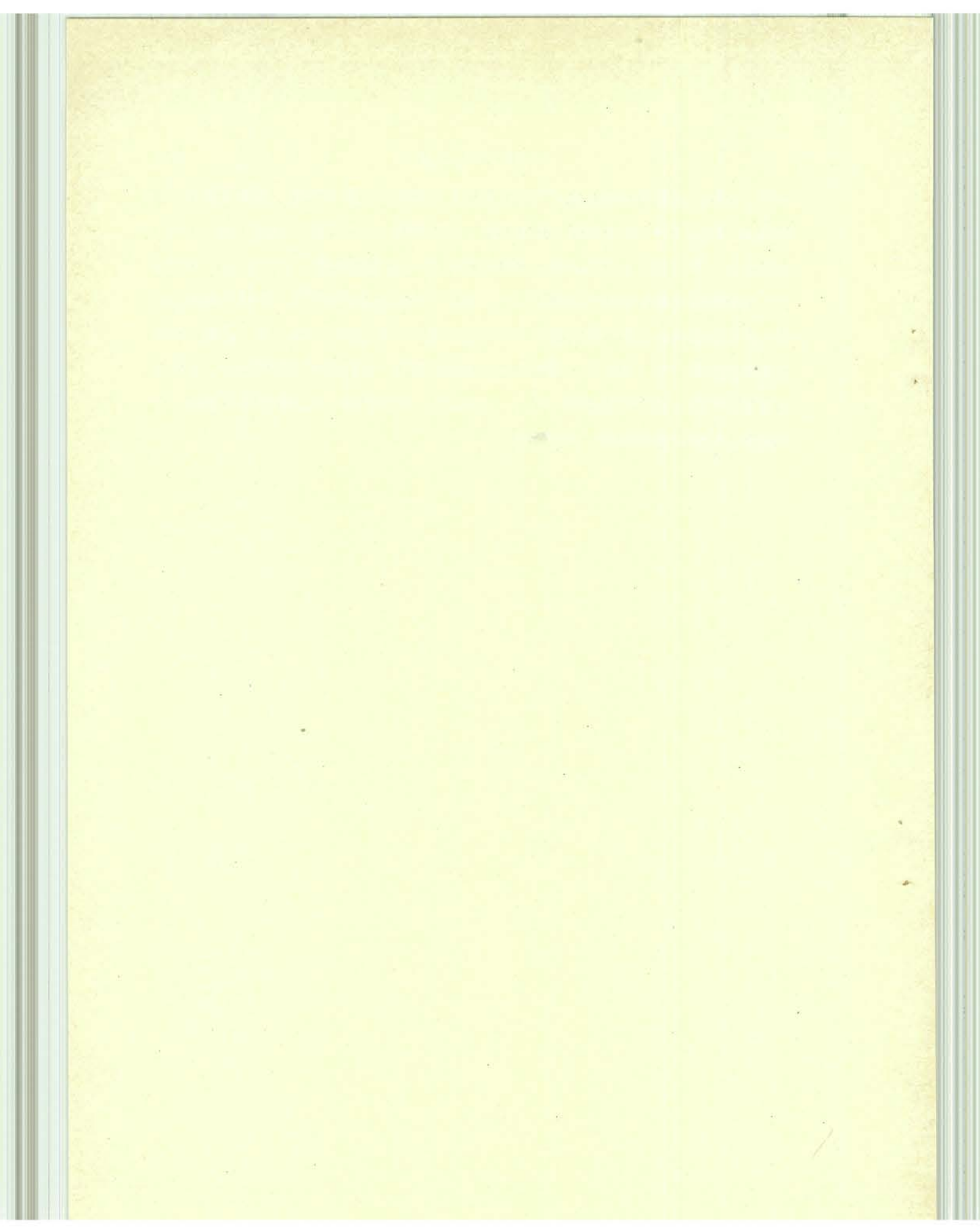
下士學道，因其氣昏，故茹素以澄其氣，上士遇即食之，但不殺爾。氣清則心清，心清則入道易矣。

但民衆却相信，醮場最重清淨，恐為腥葷所染穢，其神不降，祇好暫時戒殺，以表誠敬。至於臺灣現俗，建醮吃素，雖亦已成定例，但其實施情形，却因地而異，未盡相同。例如此次松山建醮，從頭至尾，全面施行，固其完善者；但在臺南地方，少有此例，大致分為在廟內直接參與祭典工作人員（當然包括道士團在內）以及一般民衆而有別，前者應始終守規齋戒，自不待言，但對後者却聽其自便。所以虔誠信徒，即與廟內諸人齊一步驟，自開始前日以至末日開量為止，每日吃素；但亦有僅齋戒兩三天，或祭典開始之頭一天，甚至僅每晨早飯吃素等等，參差不一。

次為警備問題，因為松山原係清代古老街肆，工廠林立，商舖櫛比，路巷狹隘，人煙稠密，加以建醮是數十年來盛典，機會難逢，祭區外居民勢必蜂擁而至，禍端

(1) 元脫脫等撰金史卷10本紀第10章宗2。

四伏；而警力固單薄不够分配，乃由居民壯丁之未直接參與醮務者，組織自警團，輔助警察。團員皆穿卡祺布制服，輪班服務，戰戰兢兢，戒備森嚴，如臨大敵。果然，成效卓著，不但交通上避免車禍，更無打架互毆，僅被竊事件，亦已破案，物歸原主。惟建醮等大規模祭典，確是治安上之累贅，不但交通管制不易，小偷猖獗難於應付，且因信徒處於異常精神狀態下，平時反目積忿，易藉細故口角，致成械鬪。例如臺南縣西港鄉三年一科瘟醮，規模最大，並繞境遊行，各莊壯丁，帶械參加，自然具有自警之功能，然而每屆祭期，宵小、扒竊溷入，不勝防禦，或誤認香客為扒竊，加以圍毆，致成紛擾局面者，偶有所聞。



結 語

‘醮’者原為祭神之義，中國古祭本有‘醮’名，迨漢代道教盛行以後，為道家所襲用，遂以專指‘僧道設壇祭神’。自南北朝以迄明末，歷代朝廷多建醮儀，尤盛行於元、明兩代。其目的當在祈求風調雨順、國泰民安為主，但亦有其他多方面目的與動機。

現在臺灣之所謂‘醮’，乃指某一地方為還願酬神之大規模祭典。因為臺俗，每逢地方不寧，即懇向神祇許愿祈求，如果有驗，便舉行隆重謝恩祭典，並祈求未來之福；則前者為‘許愿祈神’，後者為‘謝愿酬神’，前後呼應，構成一連串之宗教行為，是為建醮。故無論何種醮祭，莫不以‘酬答神恩’為基本觀念。

福建地處華南，自古以來，信鬼尙巫之風頗盛，自然釀成道教滋長之基礎。迨明末鄭氏據臺，漢人之道教的宗教信仰，亦被導入臺灣。因為當時漢人之拓墾開創社會，人民祈安之念，尤呈深切，於是建醮釀災之舉更盛。邇後，隨漢人開拓步驟之進展，境域日廣，而建醮祭典亦與日俱增。

臺灣醮祭之種類，固然繁多，但有者名存而實亡，有者幾瀕絕跡，實際上較為常見者，僅平安醮、瘟醮、慶成醮、火醮等四種而已。至於建醮頻率，以南部最繁，拖北逐漸減少，與漢人開拓之步驟相牽涉，早期開發之區，民間信仰之色彩較為濃厚，道教侵潤亦根深而蒂固。惟南部之醮，以瘟醮為主，而中、北部即以祈安醮為多，兩者恰呈明顯對照，蓋各有其歷史的背景所使然。

建醮祭典，以其舉行時期，可分為定期性與臨時性兩類，但前者之例少見，而後者居多。一般建醮，按祭期之長短，即稱‘幾朝醮’或‘幾天醮’，以表示規模之大小。而以三朝醮與五朝醮，內容最為充實，亦可算是大醮。

綜觀臺灣醮祭習俗，其目的與動機到處相同。但觀其祭典之實際作法，在若干細節上，却頗有出入。即在同類醮祭，亦因地因時而有所差異；蓋由於其地理環境與歷史的背景所使然也。

平常建大醮應於兩年前即有所決定，小醮亦須於一年前開始籌備，方得周到。原則已定，乃遴聘道士，請其主持醮儀。其方式有指名聘請、公開招聘、神前擲筊等三種，概參酌各該地方之傳統習俗與實際情形而定。

臺灣向無純粹道觀，故亦無住在道觀持戒修行之士，只有在家奉道之所謂‘火居道士’而已。臺灣道士，俗稱‘師公’，因其構成分子複雜，水準不齊，工作少有朝氣，雖略諳祈禱、符咒以及科儀作法，但對於教理無甚研究，且以生活環境特殊，自成一羣，淪為社會之下層，備受世人所歧視。

道士之業務，有‘度生’與‘度死’之別。前者為人驅邪押煞、祈安植福，因其作法時，必纏紅布於頭上，故謂之‘紅頭師公’。現在臺灣北部醮祭悉由彼等承辦，但因業務不盛，故人數不多，在南部甚至絕跡。後者以辦喪事為主要業務，但亦可兼營‘度生’之事，故工作範圍廣泛，稱為‘烏頭師公’。惟此係民間因利就便，按其業務予以分類者，並與教派無關。臺灣道教，由大體言之，當屬正一教即天師派；而其供奉三奶夫人，專行‘度生’中驅邪押煞之法術者，謂之三奶派；亦有自稱老君派者。

1963年(民國52年)臺北市松山地方所舉行祈安慶成醮，乃係‘五朝’盛典，故一切祭儀，莫不慎重從事，可為研究範例。

道士聘定後，下一步驟便是開辦醮務局，綜理有關業務。其組織規程，並無硬性規定，概按醮事之規模以及祭儀之繁簡，因事制宜，自行決定。乃由道士主持，舉行‘安醮局’儀式，懇求廟宇主神即該地人民之守護神發給醮局大印，俾正式開局，推行業務。

自是，醮局與道士之接觸，趨於頻繁，具體工作，付諸實施，首先，承辦道士必須組織道士團。其實，小醮所需道士，僅約十名，為數不多，故幾以承辦人家眷及若干親戚，便可應付自如，但在大醮，必需三十多名，頗費周章。

醮局成立後，嗣組織‘醮壇’，決定名單，尤屬當務之急，因為此舉實與醮費籌款，息息相關之故。‘醮壇’是以醮局人員為主體之另一祭典上之階級組織。其最高職位謂之‘四大柱’，其次為‘四小柱’，‘柱’之下面有‘壇主’即各外壇之主持人。其下級構成分子即‘斗燈首’，約有一百人。

建醮既然是某一社區之大典，醮期即人民生活之節奏，用以調節平時勞苦。因此平時積蓄，用在一朝，在所不惜，經費開支浩繁，自古已然，於今為甚。雖然民間祭典，有時逸出常軌，助長奢靡之風，而在善男信女心目中，乃是宗教行為，與吉凶禍福之運命相關，故應隆重執行，始能表達對神之虔誠與酬謝。且臺灣仍為農業社會，祭典目的，主要在於祈求風調雨順、五穀豐登，所以在單調農村生活上，人民對於迎神賽會建醮等季節性宗教行為所期待，即祭期數日間，舉村若狂，忘却一切愁苦，陶醉於歡樂與喜悅氣氛之中。

於是，建醮事宜，愈趨具體化，乃舉行‘通醮表’儀式，將建醮主旨，予先祝告於神祇，即對神說明事因，稟告建醮日期已定，請衆神屆期蒞臨。

醮壇之組織確立，然後必須準備關、牒、表、疏等文件。此批文件，悉由道士經辦，因其數量甚多，故工作相當繁重，成為籌備期間之主要業務。其實，此批文件，旨在藉以表達人民意志通神，即溝通神人關係之媒介物，故必須慎重從事。

建醮祭儀之中心，固在設於廟內之道場，但在臺灣中、北部建醮，多有搭建外壇數處於廣場上，亦係籌備期間主要工作之一。此次松山建醮所設，為玉皇壇、天師壇、北帝壇、觀音壇、福德壇、城隍壇、司命壇、聖母壇、紫微壇等九單位，供人膜拜，並作普度處所。此批臨時建築物，規模大小不一，形制亦各有千秋，而皆極盡裝飾，入夜燈光輝耀，平添豪華氣氛。

隆重祭儀如建醮者，概有豎樹高約10~20m之竹竿數竿於道場前面，謂之‘燈篙’，係醮場重要設施之一。醮期將屆，即擇日由道士主持，舉行‘豎燈篙’儀式，上疏請燈篙神降臨。竹竿仍留梢尾，竿上懸掛天燈、七星燈、天旗、天布、地布、蜈蚣旗、招魂旗、天地錢等物，即燈盞與旗幡。其作用在於對鬼神等靈界，表示祭場之標識；即豎起燈篙以後，附近一帶便成聖域，神祇可能隨時下降；但另面亦有‘辟邪淨境’之作用。原來此俗是‘竿木崇拜’之一形態，起源於古代‘樹木崇拜’。而竿上迎風招展之旗幡，實為誘降鬼神之巧妙人工設計，容易吸引浮遊於空間之衆靈者。

既然豎起燈篙，當有天神地祇蒞臨道場，故應有地方神為之招待，以盡地主之誼。乃請城隍主持其事，並請土地神輔助，謂之‘請城隍’儀式。迨醮期迫近，乃將祭區內廟宇之神像，以及祭區外之與該廟有親善關係之有名大廟神像（或包括民間私祀

神像)，一一請來，抬入道場，俾參加盛典，謂之‘鑑醮’。人民相信，經過‘鑑醮’之神像，其靈驗遂增。則為神像，提高靈力之一法也。

在建醮祭典開始以前，設於廟內之道場，必須佈置完竣。道場係道士舉行儀式之地方，即整個祭典之中樞要地，故此一工作極為慎重。而由道士團與醮局，分工同時並進。

- a. 道士團之工作，主要為佈置道場內之衆神位。乃將道場全體，分為三清壇與三界壇兩大部份。而首要為三清壇，包括三清宮、玉皇宮、紫微殿、四府等單位，不一而足。因為神位衆多，構成複雜，佈置完竣，道場便成一小型萬神殿。
- b. 醮局之工作，主要為佈置斗燈，共計一百多個。斗燈是米斗內放置白米、彩傘、油燈、劍、鏡、秤、尺、剪刀、銅錢等件者，概具有降神與辟邪之雙重作用，即民間信仰上之咒物之集大成。其實，斗燈是人民生命之象徵，亦即模倣巫術之綜合體，其目的乃藉以驅邪、冀求延命與保安。其次是整備祭品倉庫與廚房。其他，用紙糊製物件，包括神像、房屋、山岳及裝飾物等，種目頗多，亦應安排於祭場各處。

最後，建醮祭典揭幕前日，全體信徒應整理自宅，懸燈結綵，齋戒素食，表示一心誠敬。因為迎神祈福者，其心境應與平常生活有所不同，而祭前服務禁忌乃其一助。當然，近神者禁忌亦較嚴重，而以道士為最，醮局諸人次之，廣及一般信徒。

於是，建醮盛典之籌備工作告竣，迎神祈福，煞費周詳；即為一場神人聯歡，各項設施周到，無以復加。至於以道士所行儀式為主體之祭典程序，容待續篇。

參 考 書 目

- 漢
司馬遷撰 史記
 東漢
班固撰 前漢書
 唐
魏徵等撰 隋書
 宋
歐陽修撰 唐書
歐陽修撰 五代史
 梁
沈約撰 宋書
 元
脫脫等撰 金史
 明
宋濂等撰 元史
- 周
莊周撰 莊子
- 漢
劉安輯 淮南子
班固撰 漢武內傳
郭憲著 別國洞冥記
崔寔撰 四民月令
- 魏
張揖撰 廣雅
- 晉
葛洪撰 抱朴子
葛洪撰 神仙傳
王嘉著 拾遺記
- 梁
昭明太子撰 文選
吳均撰 續齊諧記
王琰著 冥祥記
陶弘景撰 古今刀劍錄
- 唐
釋玄應撰 玄應音義
段成式撰 酉陽雜俎
- 宋
李昉等撰 太平御覽

- 王黼等撰 博古圖
 陸佃撰 埤雅
 羅願撰 爾雅翼
 高丞撰 事物紀原
 洪邁撰 夷堅甲志
 趙與時著 賓退錄
 彭乘撰 墨客揮犀
 黃休復輯 茅亭客話
 張邦基撰 墨莊漫錄
 朱弁撰 曲洧舊聞
 張端義著 貴耳集
- 明
- 李時珍撰 本草綱目
 陶宗儀撰 輟耕錄
 張自烈撰 正字通（虞文英輯清康熙9年刊本）
 楊廷和撰 楊文忠三錄
 田藝蘅撰 留青日札摘抄
 惠康野叟撰 識餘
 陳繼儒撰 妮古錄
 陸西星著 封神演義
 撰者不詳 三教源流搜神大全（清宣統6年葉德輝輯刊本）
- 清
- 康熙年間 陳夢雷纂古今圖書集成博物彙編神異典
 乾隆23年 潘榮陛撰帝京歲時紀勝
俞曲園撰茶香室續鈔
樂鈞著耳食錄
- 日據初期
 撰者不詳 安平縣雜記
- 民國12年
胡璞安編中華全國風俗志，上海
- 唐
杜光庭撰道教靈驗記（道藏洞玄部記傳類常字上）
- 宋
林靈真編靈寶領教濟度金書（道藏洞玄部威儀類灑字下）
金允中編上清靈寶大法（道藏正乙部靈字上）
- 明
洪武7年宋宗真等撰大明立成玄教齋醮儀（道藏洞玄部威儀類壹字上）
 年代不詳
蔣叔與編無上黃籙大齋立成儀（道藏洞玄部威儀類貳字下）
王契真纂上清靈寶大法（道藏正乙部寫字中）
張若海撰玄壇刊課論（道藏正乙部筭字下）

- 撰者不詳 道法會元 (道藏正乙部宮字下, 殿字上)
 不撰者不詳 道書接神契 (道藏正乙部樞字上)

明

- 弘治3年 黃仲昭撰 八閩通志
 嘉靖年間 張詩徽撰 寧波府志

清

- 雍正9年 郝玉麟修 廣東通志
 乾隆8年 蘇士俊修 南寧府志
 道光15年 程祖洛等修 福建通志 (同治7年重刊)

偽滿

- 康德4年 海城縣公署編 海城縣志

清

- 康熙49年 周元文修 臺灣府志
 康熙56年 陳文達修 臺灣縣志
 康熙56年 陳夢林修 諸羅縣志
 乾隆11年 范成重修 臺灣府志
 乾隆17年 王必昌重修 臺灣縣志
 乾隆25年 余文儀續修 臺灣府志
 乾隆29年 王瑛曾修 鳳山縣志
 嘉慶12年 謝金鸞續修 臺灣縣志
 嘉慶末年 李元春輯 臺灣志略
 道光10年 周璽修 彰化縣志
 咸豐2年 陳淑均修 噶瑪蘭廳志
 同治10年 陳培桂修 淡水廳志
 光緒18年 林豪修 澎湖廳志
 光緒19年 沈茂蔭修 苗栗縣志

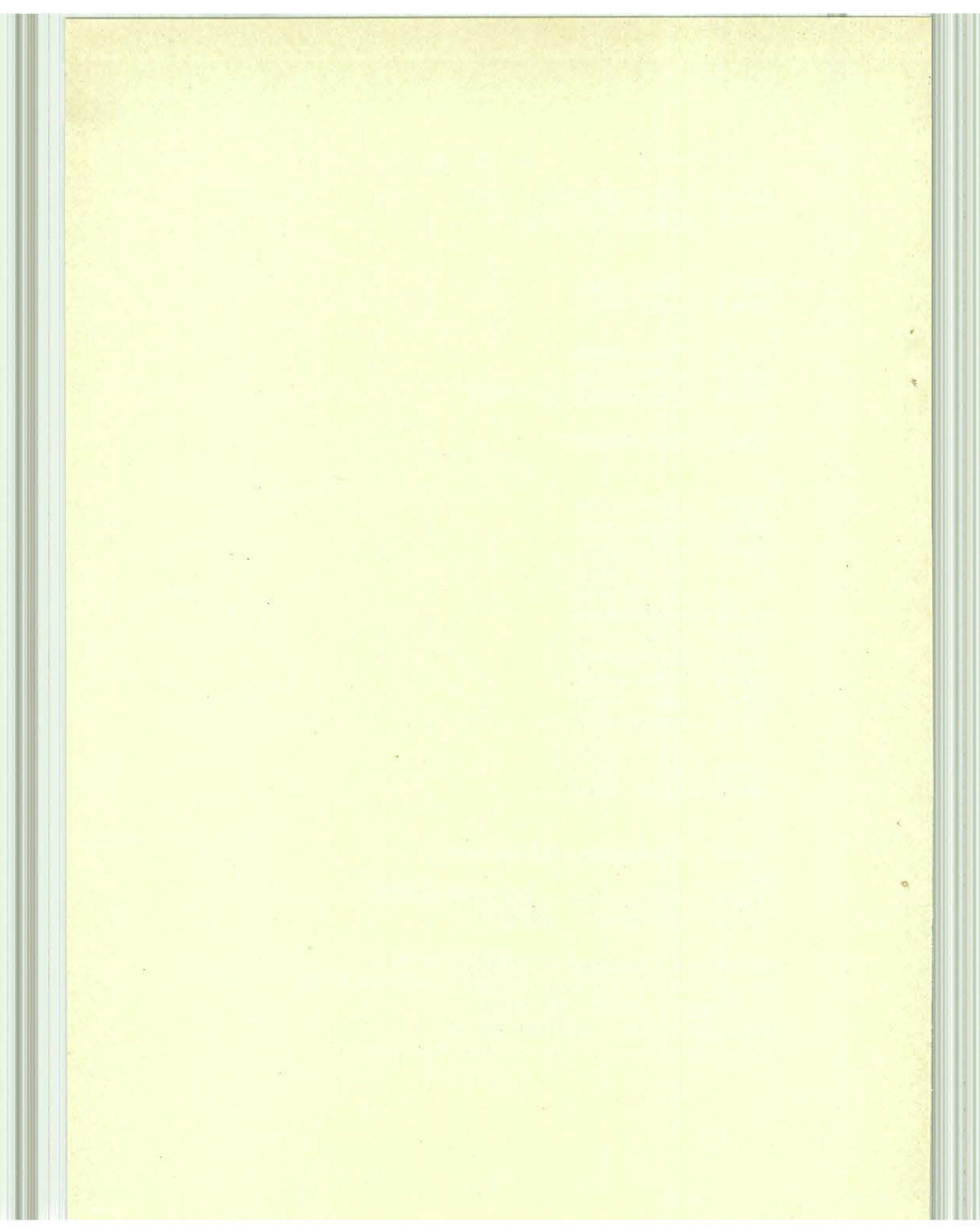
清

- 嘉慶13年 岸裡社建醮捐金簿 (臺灣省立博物館所藏)

民國

- 民國52年 慈祐宮管理委員會編 松山慈祐宮重修落成建醮紀念冊
 民國53年 南瑤宮總醮局編 醮務人員名冊

- 1919 (日大正8年) 丸井圭次郎著 臺灣宗教調查報告書第一卷, 臺北
 1936 (日昭和11年) 白鳥庫吉 滿鮮に於る竿木崇拜 (史學雜誌第47篇1號, 東京)
 1940 (偽滿康德7年) 瀧澤俊亮著 滿洲の街村信仰, 新京
 1946 (日昭和21年) 福武直著 中國農村社會の構造, 京都
 1910 De Groot: The Religious System of China Vol. 1, 6 Leyden



GREAT PROPITIATORY RITES OF PETITION FOR BENEFICENCE AT SUNGSHAN, TAIPEI, TAIWAN

(Abstract)

Among the popular ceremonies of folk religion in Taiwan, the most common and flourishing are the 'propitiation for harmony' (平安醮) rites, or the so-called 'propitiatory rites of petition for beneficence' (祈安清醮) for averting calamity, attracting prosperity and harmonizing the surroundings. These great religious ceremonies are actually compounds of several Taiwan folk-religious rituals, and are very significant for the study of folklore.

This book is a detailed study, from the point of view of folklore research, of the ceremonies of this type current in Taiwan. The book is divided into three parts. The first, using ceremonies of this type held at Sungshan, Taipei during 1963 as a basis, gives a general description and also discusses in detail certain basic problems concerning popular belief and Taoism. The second part concentrates upon the propitiatory rituals observed at Sungshan. The third part describes the conduct of this type of rituals in various parts of Taiwan, and makes a comparative study between and the Sungshan ceremonies; the overall conclusion is also added to this part. Due to the voluminous contents of the book, the first part is now first being printed separately.

I

Chapter I. Introduction. Basic questions are explained concerning the significance of 'propitiation rite' (醮); its aims, types, scope, frequency and variations. Changes in the concept of 'propitiation rite' are then discussed: originally it meant to 'worship deities' (祭神); later it came to mean 'formal rites performed by Buddhist or Taoist priests to worship deities,' and now in Taiwan it has come to signify 'a large-scale ceremony in a certain locality for supplicating and expressing gratitude to deities.'

II

Chapter II. General Discussion. (In two sections):

Section 1 describes the settlement and development of the Taipei-Sungshan area from earliest occupation through the Ch'ing period and the era of Japanese administration, up to the present day.

Section 2 describes the temples and folk-religious beliefs in the Sungshan area. The largest temple is the *T'z'u-yu Kung* (慈祐宮) dedicated to *T'ien-shang Sheng-Mu* (天上聖母) or *Ma-tsu* (媽祖), the goddess of seafaring; this temple has many devotees, some 60,000 persons in 13 neighborhoods. The development of this temple is described in particular detail, as well as the design of the temple and its administrative organization. At the same time, other small temples within this worship-area are described, and some special features of popular folk belief in this district are discussed.

III

Chapter III. The 1963 Ceremony at Sungshan. Description of special preparations and activities in connection with the ceremony. This is the most important portion of this book, and is divided into 12 sections:

Section 1 explains the reason for the ceremony being held in the Sungshan district, and the determination of the date when it should take place.

Section 2 delineates the main rites performed upon arrival of Taoist priests from neighboring areas. Also included is a discussion of the various types of Taoist priests in Taiwan, their functions and sects, and of the transmission of Taoism to Taiwan. The sectarian affiliations, backgrounds and experience of the Taoist priests in charge of the Sungshan propitiatory ceremonies are also given.

Section 3 describes the setting up of a "ceremony bureau" (醮局) for the ceremony. This is a temporary organization for conducting the ceremony; its establishment, organization and jurisdiction are explained in detail.

Section 4 discusses the 'team' of Taoist priests (道士團). This most important unit is one temporarily set up for the conduct of the particular ceremony; its organization, allotment of activities, etc., are treated in detail.

Section 5 describes the organization of the *chiao-t'an* (醮壇). This is another hierarchic ritual organization, of which the members of the "ceremony bureau" (see Section 3 above) form the main body. The highest in rank in the *chiao-t'an* are the 'four great pillars' (四大柱), and the second-highest are the 'four small pillars' (四小柱). Below the 'pillars' come the *t'an-chu* (壇主 'altar masters'), who are in charge of each *t'an* (壇 'alter-stage, shrine'). Below this are about 100 persons comprising the 'chiefs of the votive-lamps' (斗燈首). Methods of raising the special funds necessary for the ceremony are discussed, as well as the relative sums necessary for holding this type of ceremony in the past and at present.

Section 6 explains the significance of the preliminary invocation to the deities and spirits of heaven and earth (天神地祇) by the chief officiant of the ceremony. This is to explain to the gods that the day for celebrating the ritual has been set, and to request that they all be in attendance at the proper time.

Section 7 describes the procedures involved in the preparation by the Taoist priests of the many papers required, such as 'seals' (關), 'despatches' (牒), 'charts'

(表), 'memorials' (疏), 'decrees' (榜), 'documents' (公文), 'charges' (狀) and 'testimonials' (悃意).

Section 8. Most propitiation ceremonies in northern Taiwan have eye-catching, beautifully-constructed *t'an* (壇 large temporary alter-stages). On this occasion at Sungshan there were nine *t'an*, dedicated respectively to the following deities: The Jade Emperor (玉皇), The *T'ien-Shih* (天師, Taoist Immortal), The Emperor of the North (北帝), *Kuan-Yin* (觀音 'Goddess of Mercy'), *Fu-Te* (福德, the *t'u-ti* or 'local god'), The God of Cities (城隍), The God of Longevity (司命), *Matsu* (or *Sheng-Mu* 聖母), and *Tzu-Wei* (紫微 a star deity). This section describes the setting up of these *t'an*, from the first ground-breaking work to their dismantlement after the completion of the ceremony.

Section 9 gives particular attention to the 'lamp-standards' (燈篙). These lamp-standards are set up at the *tao-ch'ang* (道場 ritual-performance area), and are important objects: they signify to demons and gods of the spirit world the location of the ritual area. They are constructed of several bamboo poles over 10 meters tall, upon which are hung lamps and banners; the lamps act as a beacon at night, and the banners as a signal by day.

This section first explains these lamp-standards and how they are erected. Then it is shown that this type of custom is a form of "pole worship" (竿木崇拜) which originated in "tree worship." It is further shown that this type of wind-catching banner, in reality an ingenious man-made device for summoning the spirits, could easily be transformed into a representation of spirits of the air.

Section 10 describes the manner in which invocation is made first to the local 'City God' (城隍) and 'Earth Spirit' (土地神) before the ceremony. This is because once the lamp-standards which mark the ritual area are in place, deities and spirits may arrive at any time to invest the ritual area, so the local deities who have jurisdiction over the district must be requested to welcome the other spirits.

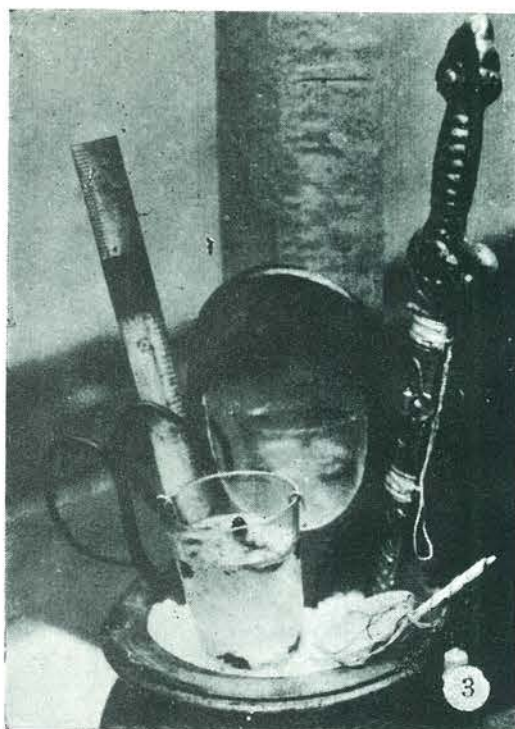
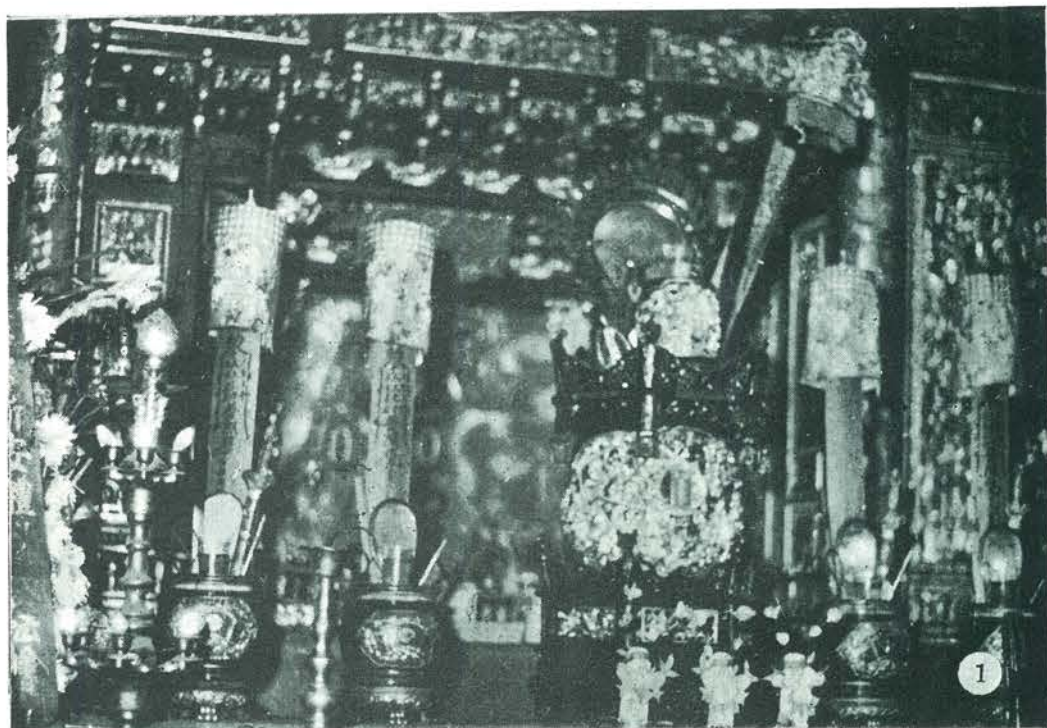
Section 11 discusses the Custom of the 'inspection rite' (鑑醮), which means that before the ceremony begins, invitation to enter the ritual area and participate in the ceremony is made one-by-one to the images of the gods in all the temples in the ritual district, as well as images from well-known temples outside the district which have some affiliation with this temple (and including also some images venerated by private persons). People believe that the spirits participate when their images undergo the 'inspection rite,' and this is a prime way of enhancing the spiritual force of older images.

Section 12 describes the arrangement of the ritual area (道場) within the temple. The 'ritual area' or *tao-ch'ang* is where the Taoist priests perform the rites, and is an important focal point for the entire ceremony. Therefore, its arrangement is done with extreme care, and the work is undertaken simultaneously by the Taoist priests and the 'ceremony bureau' (see Section 3 above).

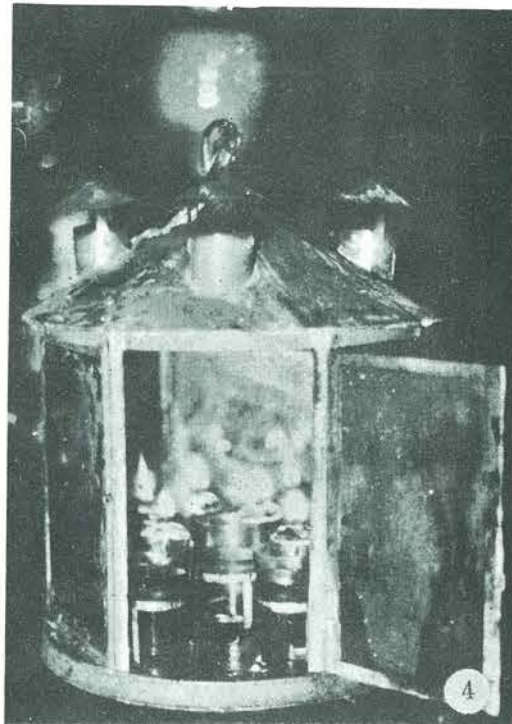
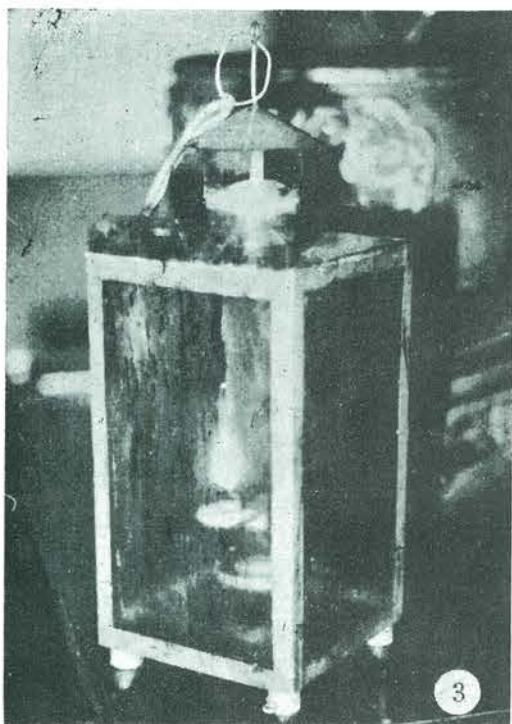
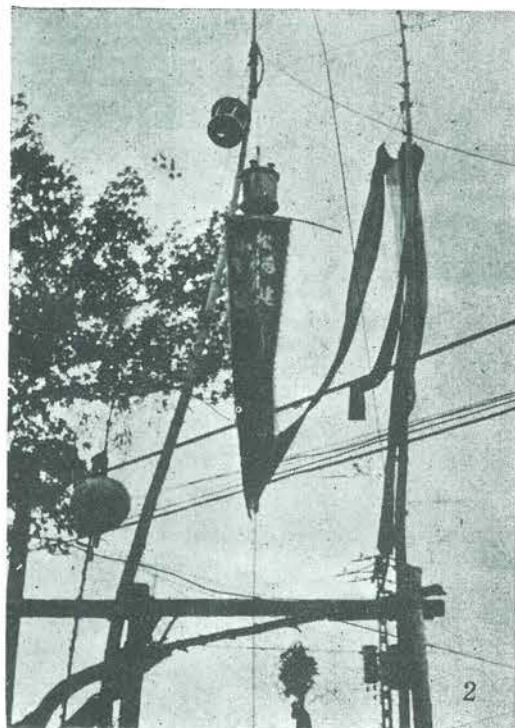
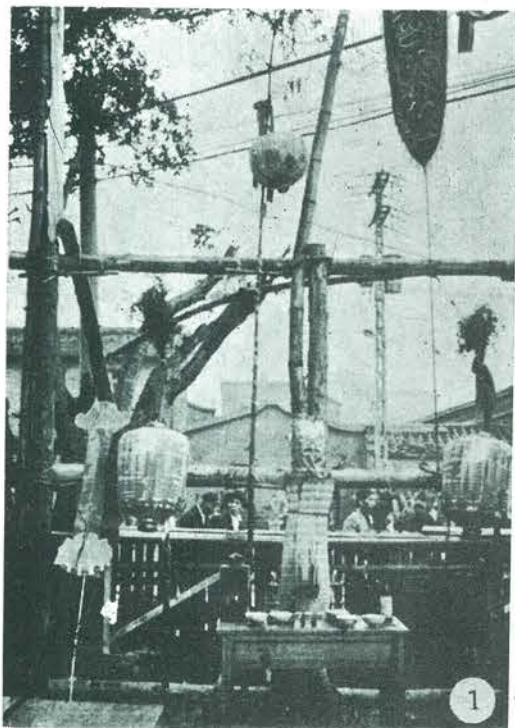
- a. The main task of the Taoist priests is the arrangement of the altar-tables (神位) of the various deities. The entire *tao-ch'ang* is divided into two main sections, comprised respectively of the 'Three Inner Stages' (三清壇) and the 'Three Outer Stages' (三界壇). The 'Three Inner Stages' section is the more important and includes the 'Three Inner Palaces' (三清宮), the Palace of the Jade Emperor (玉皇宮), the Hall of *Tzu-Wei* (紫微殿), the 'Four Castles' (四府) and still others. Since there are many spirits involved, their positioning is quite complicated.
- b. The main task of the 'ceremony bureau' is the positioning of the votive lamps, of which there are over 100. The votive lamp or *tou-teng* (斗燈 "measure lamp") derives its name from the fact that hulled rice is placed in the *tou* (斗 "rice-measure") of the lamp. Other items, colored umbrellas, lanterns, swords, mirrors, balances, rules, scissors, and copper coins, have the double function of warding off undesired influences from the convoked spirits, and are a compilation of objects associated with curses in folk belief. The votive lamp is a combined symbol of human life and instrument of imitative magic; its object is to ward off evil, lengthen life and maintain harmony. The 'ceremony bureau' also takes care of the storage place for offerings, and the kitchen. It must also arrange for the many types of papier-mâché objects used in all parts of the ritual area, including images of deities, edifices, mountain peaks, and ornaments.
- c. Finally, on the day before the curtain opens for the ceremony, all the devotees must hang lamps and festoons at their own homes, and abstain from eating food except vegetables, to show their devoutness and reverence.



1. 臺北市松山慈祐宮外景 Tz'u-yu-kung temple at Sung Shan, Taipei.
2. 慈祐宮平時內殿情形 Interior of Tz'u-yu-kung on ordinary Occasions.

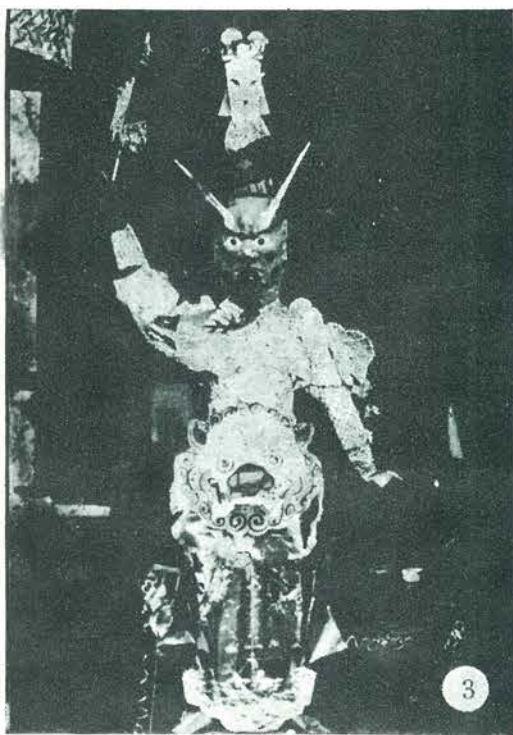


1. 道場内斗燈排列情形 Arrangement of votive lamps in ritual area.
2. 總斗燈内器物 Contents of main votive lamp.
3. 小斗燈内器物 Contents of small votive lamp.



1. 燈篙下端 Lantern standards (lower portion)
2. 燈篙上端 Lantern standards (upper portion)
3. 天燈 Beacon lantern for deities.
4. 七星燈 'Pleiades' lantern for spirits.

圖版四
Plate 4



1. 三清掛畫 Scrolls of the Three Pure Ones.
2. 道場內三清壇 Altar of the Three Pure Ones in ritual area.
3. 廟口的大士爺 Guardian at temple entrance.



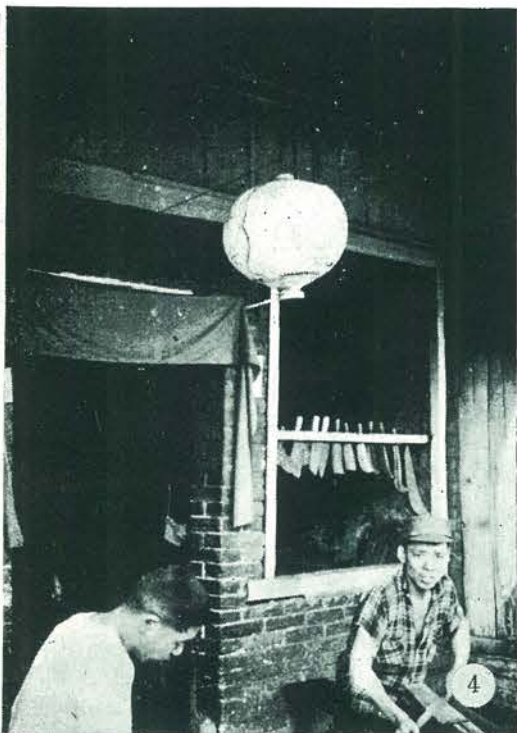
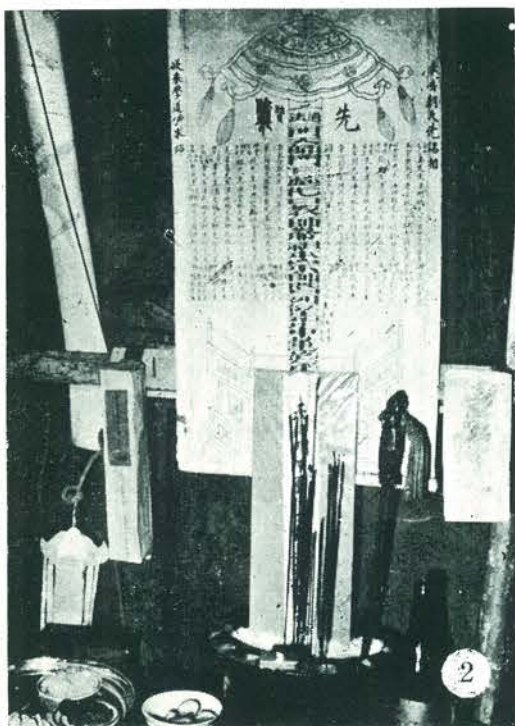
道場為兩班的‘四府’掛畫 Scrolls depicting the Four Realms, in ritual area.

1. 天京衆神 Deities of heaven.

3. 水國衆神 Deities of the water realm.

2. 地府衆神 Deities of within the earth.

4. 陽間衆神 Deities of the temporal world.



1. 香官典者神位 Place of the Incense Spirit.
2. 道士房的宗師神位 Place of the Tutelary Deity, in Taoist priests' quarters.
3. 天香鼎 Brazier for burning sacrificial paper 'money'.
4. 民家張燈結綵 Lanterns and Festoons at devotees' homes.

中央研究院民族學研究所專刊之十四

臺北市松山祈安建醮祭典

——臺灣祈安醮祭習俗研究之一——

出版者	中央研究院民族學研究所
著作者	劉枝萬
發行者	中央研究院民族學研究所
印刷者	精華印書館股份有限公司 臺北市長沙街二段七十一號
代售處 AGENTS	大陸雜誌社 臺北市羅斯福路二段五號之二、三樓

CHINESE MATERIALS & RESEARCH
AIDS SERVICE CENTER

3 Alley 4, Lane 27, Jen Ai Road,
Section 4, Taipei (P. O. Box 22048)

集成圖書公司
香港九龍彌敦道五八〇E
(Chi Cheng Book Co. 580E, Nathan
Road, Kowloon, Hong Kong)

海風書店
東京都千代田區神田神保町
一丁目五番地

ORIENTALIA BOOKSHOP, INC.

11 East 12th Street, New York 3,
N. Y., U.S.A.

定價 新臺幣壹佰貳拾元

中華民國五十六年

4
3

