

中央研究院民族學研究所
專刊之二十二

中國民間信仰論集

劉枝萬

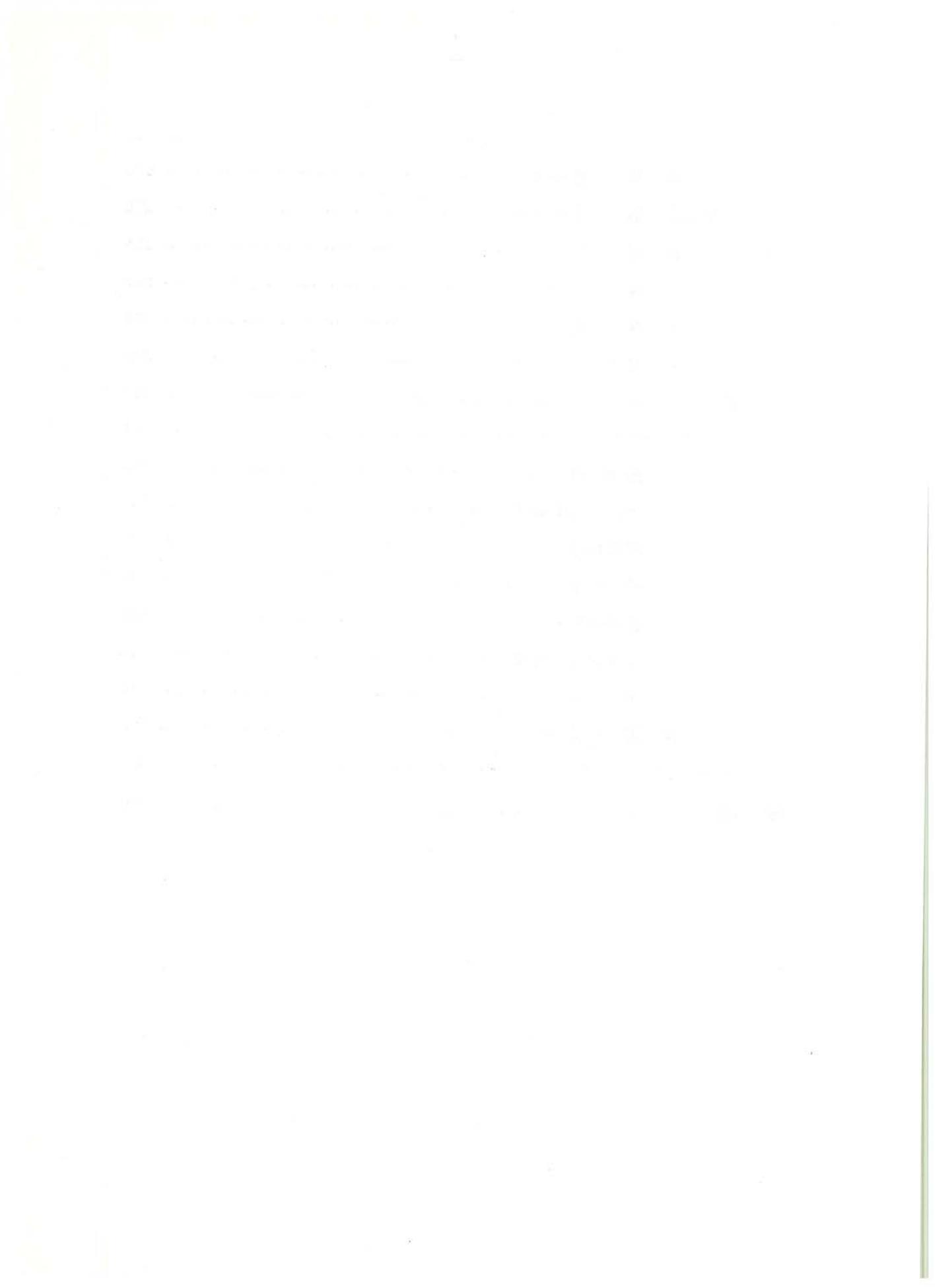
中華民國六十三年
臺灣臺北

目 次

一 中國醮祭釋義	1
第一節 醉 義.....	1
1 本 義.....	1
2 引 申 義.....	6
3 詛 義.....	8
第二節 祭、齋與醮.....	12
1 祭 與 醉.....	12
2 齋 與 醉.....	13
二 中國修齋考	20
第一節 齋 類.....	20
第二節 歷朝修齋.....	24
第三節 民間修齋舉例.....	35
三 臺灣臺北縣樹林鎮建醮祭典	45
前 言.....	45
第一節 概 況.....	48
第二節 組織與籌備.....	51
第三節 祭 場.....	63
第四節 節 式.....	73
四 臺灣桃園縣中壢市建醮祭典	93
前 言.....	93
第一節 概 況.....	93
第二節 組織與籌備.....	93
第三節 祭 場.....	109

第四節 儀 式.....	117
五 中國稻米信仰緒論.....	131
第一節 稻作起源與推廣.....	131
第二節 穀類之長.....	138
第三節 敬穀觀念.....	143
第四節 賤穀報應.....	149
第五節 穀類與生命.....	169
第六節 天降穀傳說.....	172
第七節 穀 神.....	185
結 語.....	206
六 閩山教之收魂法.....	207
前 言.....	207
第一章 普通收魂法.....	211
第一節 準備工作.....	211
1 病人家應備物件.....	211
2 法師應備物件.....	216
3 人員與服裝.....	219
4 佈 置.....	220
第二節 儀 式.....	222
1 頂 壇.....	223
2 勅 用 具.....	225
3 下 壇.....	230
4 收 魂.....	235
5 進房割鬚.....	251
6 押送外方.....	260
第二章 祭七星燈收斗魂法.....	266

第一節 佈置.....	266
第二節 儀式.....	270
第三節 研討.....	273
1 摧蓆.....	273
2 斷橋.....	274
3 七星燈.....	306
結語	311
附錄	318
1 黑煞神.....	318
2 十大將與馬加羅.....	321
3 陽食與鬼靈.....	332
4 叫魂雞.....	335
5 吐唾辟邪.....	338
6 日本之大元神樂.....	349
7 天河.....	354
8 還陽法.....	356
參考書目.....	373
補遺.....	379



一 中 國 酔 祭 釋 義

第一節 酔 義

1 本 義

中國醉祭，自古以來，歷經演變，隨而其義亦因時代而有所不同，聚訟紛紜，而歸納可有 4 端，分述如下。

- 1 高唐賦⁽¹⁾：醉諸神，禮太乙。李善注：醉，祭也。
- 2 隋書⁽²⁾：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，名之爲醉。
- 3 正字通⁽³⁾：凡僧道設壇祈禱曰醉。
- 4 今 義⁽⁴⁾：某一地方爲還願酬神之大規模祭典。

以上 4 義，依照時代而演變。第 1 義，醉卽祭，可謂是道教成立以前之古義，然僅知其爲祀天神，而其含義與祭法，均不得其詳。第 2 義，夜間在露天，供物祭祀天神星宿，乃漢末道教成立以後之看法，亦即劃時代之具體的定義，故常被援用，幾成醉義之代表。第 3 義，可謂之自唐，經宋，至明代，道教盛行，儀式齊備時期之看法，亦頗中肯。

至於第 4 義，還願酬神大祭，乃現在道教衰微沒落時期，以民間信仰爲主體之看法也。臺俗，每逢地方遭逢災變不安，即由士紳耆老等人，謀爲祈福；糾衆集議，即設香案於廟口或村莊中廣場，露天向天神、地祇與衆靈，許願祈求。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；則前者爲‘下願祈神’，後者是‘謝願酬神’，前後呼應，構成一連串宗教行爲，是爲醉祭。故無論任何醉類，莫不以‘酬答神恩’之念頭爲基本觀念⁽⁵⁾。則臺灣宗教調查書⁽⁶⁾云：

本研究曾於 1970 年承國家科學委員會資助，謹此誌謝。

- (1) 梁昭明太子撰文選卷 19 賦癸宋玉高唐賦。
- (2) 唐魏徵等撰隋書卷 35 經籍志道經；下引悉同，不再註明。
- (3) 明張自烈撰正字通酉集下（廖文英輯清康熙 9 年刊本）。
- (4) 劉枝萬著臺北市松山祈安建醮祭典 P.10（民國 56 年，臺北）。
- (5) 按醮儀所用‘疏意’或‘榜文’，備述醮祭主旨，而此情溢於言表。甚至虛醮，旨在逐疫，即古儺儀，却亦標榜‘謝神’。
- (6) 丸井圭治郎著臺灣宗教調查書卷 1 P. 201（大正 8 年，臺北）。

原來，‘醮’之字義，爲供酒祭神，後道家設壇祈禱亦謂之‘醮’。然而今既轉訛，漸爲對於曾經下願而有効驗之時，賽神表示謝意之儀禮；非指爲祈願而賽神也。

臺日大辭典⁽¹⁾：

‘醮’是一地方對天公、神佛，感謝其庇祐，或祈求之祭禮。

臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事⁽²⁾：

‘醮’是對地方安泰曾有所祈願時，爲賽願而舉行之祭禮，即‘還願’也。至於大陸民間醮祭，動機、目的、規模、祭儀，皆與臺灣之情形，大同小異⁽³⁾，故將此一定義，套住大陸，當亦不悖，例如在廣東，澄邁縣志⁽⁴⁾：

五月十三日，關帝誕，設醮賽願。

廣東志書⁽⁵⁾云：

安定縣，四月，各家設醮酬恩，名曰‘雷公齋’。遇雷劈物，則曰：“齋不到”，又復再設。

則爲避雷災而設醮，竟亦謂之‘酬恩’。甚有私人祝禱，病愈而建醮酬謝者，例如皇明通紀⁽⁶⁾云：

嘉靖三年八月，晋府西河王奇溯有孝行，其母嘗病渴，王仰祝天，甘泉湧出，病愈，建醮酬禱，有雙鶴飛鳴遶壇。

山東省恩縣後夏寨農民舉行祈雨儀式時，亦上疏⁽⁷⁾云：

求龍王爺神靈，現今天旱，日久不雨，衆人等求神靈氣，如三日以外、五日以內，降下大雨，修醮三天，誠心還願。

現在臺灣道士祖傳手册道教源流⁽⁸⁾亦云：

(1) 臺灣總督府編臺日大辭典下卷 P. 198 (昭和6年，臺北)。

(2) 鈴木清一郎著臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事 P. 496 (昭和9年，臺北)。

(3) 據天師張恩溥氏云。

(4) 胡樸安編中華全國風俗志上篇卷8廣東 (民國12年，上海) 所引。

(5) 清康熙中陳夢雷編古今圖書集成曆象彙編歲功典卷45孟夏部彙考所引。

(6) 明陳龍可輯皇明通紀卷160。

(7) 內田智雄著中國農村の家族と信仰 P. 223 (昭和45年，東京)。

(8) 據臺北士林何鏗然道士所承傳抄本；下引悉同，不再註明。

醮者，……禳災清福，酬心願，務宜心丹苦志，以希感通。

是等皆符合先祈而後醮之原則者也。

惟此今義，僅以‘還願之隆重公祭’為必需條件，雖易以把握大體，然而若再詳考，仍難免漏洞。蓋因未顧及儀式之構成內容故也。所以應補充若干條件。原來，民間祭典，種目繁多，設使某一地方，人多廟盛，經費充裕，因而舉行一次廣續幾天之盛大祭典，在民衆心目中，亦不過是‘熱鬧之拜拜’而已，其非‘做醮’，盡人皆知，‘醮’與平常祭典，涇渭分明，不容混淆。其所以為‘醮’者，必需請道士前來主持⁽¹⁾，設道場，舉行道教儀式，而時間必需延續一天以上等等，為其不可或缺之條件。再詳言之，則以道教儀式為祭典之中心，而其儀式，雖以該祭典規模之大小而繁簡不一，但必須包括若干基本的科儀節目在內⁽²⁾，而且必須按照傳統的步驟，逐一執行，既不得遺漏，更不可亂序。故雖然請道士前來主持，倘未按步就班，而行若干基本的科儀節目者，亦不能算‘醮’。質言之，‘醮’與平常祭典之別，殆與祭區之廣狹、信徒之多寡、經費之多少、祭期之長短、有無道士等無關；‘醮’概係大祭，但大祭未必即為‘醮’也。

中國醮義，業經⁴變，但其演化，却非突如其来；而是隨歷史潮流之趨勢而緩慢演變而來者，故當一新義成立，却未因改頭換面，即將舊義棄而不用或被遺忘，而新舊並用，累積下來，致其文化遺存，到如今，仍歷歷可見。

第1義，醮即祭，起源最古，亦即因此，根深而蒂固⁽³⁾。例如在唐代，無上黃籙大齋立成儀⁽⁴⁾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……醮者祭之別名也。

不但道教圈內以為然，則當時由佛教立場所看，亦復如是，則甄正論⁽⁵⁾：“醮者祭

(1) 尚有一種地方性佛教式祭典，當係‘齋’，然在臺灣，往往亦謂之‘醮’。

(2) 所謂若干基本的科儀節目者，應視各該地方之傳統習俗、祭期之長短以及道士派別等條件而定，簡言之，則需包括請神、神人交歡與送神之3步驟為基準也。

(3) 臺北市松山慈安建醮祭典 P.P. 1~2。

(4) 宋蔣叔卿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）。

(5) 唐玄嶽撰甄正論卷上（大藏經52冊史傳部4）。

之別名”乃是。而此說一直被後世之人所援引。諸如：

玄壇刊誤論⁽¹⁾：雲光先生曰，醮者祭之別名也。

王契真上清靈寶大法⁽²⁾：廣成曰，醮者祭之別名也。

金允中上清靈寶大法⁽³⁾：廣成先生曰，醮者祭之別名也。

疑耀⁽⁴⁾：靈寶大法引廣成曰，醮者祭之別名也。

正字通⁽⁵⁾：又釋典甄正論，醮者祭之別名。

茶香室續鈔⁽⁶⁾：明張萱疑耀又云，……靈寶大法引廣成曰，醮者祭之別名也。

道教源流：醮者，祭之別名也，祭祀之謂也。

則到現在，仍被籠統地認為係較大規模之祭典，有如臺灣宗教と迷信陋習⁽⁷⁾所云：

原來，‘做醮’就是大祭，是祈求社會之福祉、繁榮以及無病息災之祭典。

何況，天師張恩溥氏亦謂：“醮就是祭神”，乃俾適合於民間實情之最常識的解釋也。

例如雲笈七籤⁽⁸⁾云：

（漢光武帝）徵道士郭憲代、張堪爲光祿勳，從駕南郊，委以祭事，遍醮五嶽，行戒立功。

亦即此義。

第2義，夜間在露天，供物祭祀天神星宿，禳災祈福。漢末，道教成立教團後，蓋或由於佛教所影響，其儀式逐漸齊備，而此一祭星禳災之法，竟襲‘醮’稱而被用，對其傳教工作，當有所助益。惟此一新義，可能成爲隋、唐以至五代醮稱之主流，而禱醮星辰之法，亦漸深入於民間，經宋、元而未衰。例如神仙感遇傳⁽⁹⁾云：

(1) 五代張若海撰玄壇刊誤論醮品（道藏正乙部篆字下）。

(2) 宋甯全真授、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）。

(3) 宋金允中編上清靈寶大法卷39散壇設醮品上敍醮（道藏正乙部靈字上）。又宋呂元素輯道門定制卷6齋品（道藏正乙部丙字中）所引，同此。

(4) 明張萱撰疑耀卷7齋醮。

(5) 正字通酉集下。

(6) 清俞曲園撰茶香室續鈔卷18齋醮之始。

(7) 曾景來著臺灣宗教と迷信陋習 P. 58（昭和13年，臺北）。

(8) 宋張君房撰雲笈七籤卷79符圖五嶽真形神仙圖記。

(9) 五代前蜀杜光庭撰神仙感遇傳（據太平廣記卷75道術類張士平，而道藏洞玄部記傳類所收無此文）。

唐壽州刺史張士平，中年以後，夫婦俱患瞽疾，歷求方術不能致，遂退居別墅，杜門自責，唯禱醮星辰，以祈神之佑。年久，家業漸虛，精誠不退。元和七年壬辰八月十七日，有書生詣門請謁，……謂使君曰：“此疾不假藥餌，明日倩丁夫十人，鋤鋤之屬，爲開一井，眼當自然立愈”，如其言而備焉。……十年之疾，一旦豁然。……書生曰：“吾非世間人，太白星官也，以子抱疾數年，不忘於道，精心禱醮，上感星辰，五帝星君使我降授此術，以祛重疾，答子修奉之心”，言訖昇天而去。

南唐書⁽¹⁾云：

（五代）道士譚紫霄，泉州人也，……事王昶，封正一先生。……有道術，醮星宿，事黑煞神君，禹步魁罡，禁沮鬼魅，禳祈災福，頗知人之壽夭。

靈寶領教濟度金書⁽²⁾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。蓋醮祭送凶惡星辰，祈恩請福耳。

元史⁽³⁾：

太一教者，……李居壽掌其教事。……（至元）十六年十月辛丑，月直元辰，勅居壽祠醮，奏赤章於天，凡五晝夜。

元史⁽⁴⁾又云：

（至元）二十八年春正月壬寅，太白、熒惑、鎮星聚奎。癸卯，……命玄教宗師張留孫置醮，祠星三日。

又元馬祖常陪可用中議祠星於天寶宮詩云：

敕命司諸席，元辰集醮筵；星居符介壽，歲紀輯安疆。

由此可見其概。其實，祭星之儀，起自古代星辰信仰，祀典爲歷朝所奉行而不墜。惟其被後世道教所吸收者，即分衍而爲祠星醮。一面，涵育於民間習俗者，却一直被傳承至現在，則大陸有順星之習俗，而在臺灣，禮斗法會，時有所聞。‘禮斗’或

(1) 宋馬令撰南唐書卷24方術傳。並見明天順中李賢等撰大明一統志卷75泉州府仙釋。

(2) 元林寶真編靈寶領教濟度金書卷319 瘡醮須知品祈禳（道藏洞玄部威儀類遵字下）。

(3) 明宋濂等修元史卷202 釋老列傳。民國何劭等撰新元史卷243 釋老列傳所載，與此相同。

(4) 同前書卷16世祖本紀。

稱‘拜斗’，則米斗內裝燈，謂之‘斗燈’，今雖被視同辟邪物，原係星斗之象徵，對其祈求星光閃耀，人民元辰光彩。建醮之時，此一斗燈者，尤為不可缺之重要設施⁽¹⁾。

第3義，僧道設壇祈禱，此最淺近而易懂，亦即反映宋代以降，道教儀式已臻普遍而趨雜亂之一端。壇係築土而高，俾為平臺之設施，古代多以此為祭神之所，故道教亦循用之耳。現在臺灣醮祭，多設道場於廟宇裏，或臨時搭建房屋於廣場上，而此俗在大陸亦然⁽²⁾。故道場既不築土為臺，但仍稱為壇，諸如三清壇、三界壇等，不一而足。又既設‘壇’者，理應不屋，乃與第2義之露天祭星，在原義上，一脈相通也。

2 引申義

惟醮祭盛行既久，乃除上述4類定義之外，難免分衍若干副次的定義。

1 廣雅⁽³⁾云：“醮，……禳祭也”，乃由第一義“醮卽祭”引申而出者。蓋‘祭’類固不一而足，而此乃非由其祭祀形態之宗教行為而下定義，却進一步，着重於其目的者，亦即在廣泛祭類中，稍予縮窄範圍，特指其以禳祓為目的者，稱之為‘醮’，亦一解也。惟在第2義中，原卽含有此義，則隋書⁽⁴⁾在述醮義之前，更加“又有諸消災度厄之法，依陰陽五行數術，推人年命，書之如章表之儀，并具贊幣，焚香陳讀，云奏上天曹，請為除厄，謂之上章”等語，‘章’、‘醮’兩者，相提並論，均係‘消災度厄之法’。正如正一解厄醮儀⁽⁵⁾云：

凡人年命有厄，元辰死忌，五羅算盡，陽九陰八，盜賊口舌，疾病官橫，財

產不利，觸事災憂者，可依法推究，章醮解之，即得轉禍為福，大吉利。

惟此一想法，牢固地被傳承至後代，故清嘉錄⁽⁶⁾以為“俗以延羽流禳祓曰打醮”。其實，在衆多醮類中，亦有明顯地以辟邪禳災、祈求解厄為目的者（例如火醮、瘟

(1) 臺北市松山祈安建醮祭典 PP.118~127。

(2) 據天師張恩溥氏云。

(3) 魏張揖撰廣雅卷9釋天祀處。

(4) 隋書卷35經籍志道經。

(5) 正一解厄醮儀（道藏洞神部威儀類忠字上）。

(6) 清顧鐵卿撰清嘉錄卷6六月。

醮等)；而且現行醮儀中，每有包括禳災解厄之科儀節目。

2 又有以‘饗神爲醮’之看法。原來，祭典之目的，多在降神祈福，自不待言。故必供饋饗神，懇懃款待，神人聯歡，自成主要儀式。‘醮’既係重大祭典，此一節目，尤不可付諸忽略，則就現今醮儀而言，‘獻供’節目乃爲每天必行之主要科儀。於是乎，供酒饋爲筵席而醮祭，謂之醮筵，而‘醮延’一詞，竟被視同醮場甚至醮事本身。例如夷堅志⁽¹⁾：

甄鑄知南康軍，感疾遂亟，醫者束手。其子曰倜、曰儻，筵天慶觀道士，卽軍治建醮筵請命，備極誠敬。

所云‘醮筵’卽與‘醮祭’並無二致。正一威儀經⁽²⁾更謂：

醮者，祈天地神靈之享也。亦有多種，所有餅果，並須清潔，不得肉脯葷穢，天官不祐。

正一解厄醮儀⁽³⁾，對於在醮禮中，歆饗神靈之作法，詳述如下：

臣某稽首再拜，謹上請北斗……七星真君，各率官屬，降臨中席，歆饗醮禮。謹上請東方青帝……五方帝君，各率官屬，降臨東席，歆饗醮禮。謹上請南上司命……度厄尊神，各率官屬，降臨南席，歆饗醮禮。謹上六甲、六旬、王文卿等，……一切來下，降臨北席，歆饗醮禮。……上啓七星五帝、三臺命錄、六甲等神，伏願一一降臨，歆饗醮禮。……謹以今日吉慶良辰，某地露出中庭，依科首謝，謹齋命綵、命米、信錢、信物、信香，並奏一通於北斗之下，對衆靈之前，歸命星官，披心帝府，輒獻微禮，率薦丹誠，醮降真神，祈恩委命。

則冀‘醮降真神’而來‘歆饗醮禮’之情，溢於言表。又就‘醮筵’，無上黃籙大齋立成儀⁽⁴⁾所載情形，大致如次。當醮儀開始，先行“勅水淨穢，華夏升壇，入戶咒，遶醮筵行香一周，道衆依序立班”之一連串行動；然後更屢次反覆“遶醮筵行香一周”，如同現今醮祭儀式中之動作；臨後，在稱法位乃云“臣某與弟子某，臨壇官衆

(1) 宋洪邁撰夷堅志卷4 甄鑄家醮。

(2) 正一威儀經正一醮請威儀（道藏洞神部威儀類忠字上）。

(3) 正一解厄醮儀（道藏洞神部威儀類忠字上）。

(4) 無上黃籙大齋立成儀卷22（道藏洞玄部威儀類竹字上）。

等，謹重誠上啓三清、十極高真、……三界官屬、醮筵感降一切真靈”；所指‘醮筵’，幾同‘醮場’。再天心正法修真道場設醮儀⁽¹⁾亦有：

今則特依科式，大啓醮筵，迓三境之高真，延九天之列聖，恭陳蠲潔，希降仙靈。

等語。現在臺灣醮祭，道場常排‘獻狀’即獻給衆神，表示誠懇心意之書狀中，亦有獻給‘醮筵會上無量高真’者一封。

3 再有‘供酒降神爲醮’之想法。此乃由上義‘饗神爲醮’，引申而出者。辯正論⁽²⁾所云：“醮者祭中一名，盡爵曰醮”，上下兩句雖不甚銜接，當亦此義。原來，‘饗’者，說文以爲“鄉人飲酒”，周禮秋官大行人：“饗禮九獻”，則設盛禮以飲賓。惟在中國，自古以來，祀神必供酒，即現在民間拜神亦仍然，數千年來，‘進酒降神’、‘酌酒灌地’之習俗，尙被固守而不渝。道教起自民間信仰，故襲此俗，順理而成章。因此，酒類爲醮祭上供品之最重要者，久之，竟被視同醮義，乃自然之趨勢也。例如玄壇刊誤論⁽³⁾所云：

雲光先生曰，醮者祭之別名也。……又用酒醮靈官也。……悟微子曰，以酒爲醮，行之既久，頓廢可乎。

乃其一端。惟此義究竟是道教圈內之事，故不甚通行。

3 詛 義

最後，舉訛義兩則如下：

1 醮卽祀天儀式。惟第1義，高唐賦：“醮諸神，禮太乙”，太乙者星名，或爲北極神，故若推廣之，不無祀天神之義。然而在臺灣，因爲醮祭必有‘拜天公’節目，旨在將民人悃誠之意，上表奏達於天廷，當係隋書所云‘上章’之遺意，亦即中國人傳統的敬天思想之具體的表示。屆時，每戶設‘天公桌’於道場外，屠宰豬羊，陳列廣場，懇誠祈禱，蔚爲奇觀，對於民人，印象極深。雖然‘拜天公’未必限於醮祭之時，但每醮必行盛大之‘拜天公’儀式，自然在民間，馴致訛認“醮卽較隆重之

(1) 天心正法修真道場醮儀（道藏洞神部威儀類則字上）。

(2) 唐法琳撰辨正論卷2三教治道篇（大藏經52冊史傳部4）。

(3) 玄壇刊誤論醮壇品。

拜天公”之念頭。例如道教源流：

醜者，……香花燈燭茶菓品儀，降天地，致萬神，……仍拜表章爲要。
又據報載⁽¹⁾，民國58年冬，臺灣北部天氣突然轉暖，以致魚羣不來，漁民叫苦連天，淡水區漁會着急，曾擬發動漁民設醜，即拜天公，祈求氣溫轉冷，乃其一端。

2 醉即普度儀式。三官大帝係道教之尊神，不但在大陸普遍被崇祀，即在臺灣民間信仰上，謂之三界公，其地位僅次於天公即玉皇上帝。故每逢三元節（正月十五日上元，天官賜福；七月十五日中元，地官赦罪；十月十五日下元，水官解厄），即建醜慶祝，大陸與臺灣皆然⁽²⁾。而醜祭概有‘普施孤魂’之節目⁽³⁾，謂之‘普度’，適中元節後世竟與佛教盂蘭盆會揉合，‘普度’與‘餓口’，同時舉行，以致兩者混淆不清，以訛傳訛，致成中元建醜爲‘普度’之觀念。大陸之中元建醜習俗，分佈亦廣，見諸河北、山西、江蘇以至浙江。例如京都風俗志⁽⁴⁾：

（北平）七月十五日爲中元節，……僧家建盂蘭盆會，誦經齋醜。

山西志書⁽⁵⁾：

永和縣，七月十五日，……佛寺設盂蘭醜。

淮安府志⁽⁶⁾：

中元，祭祖，水陸醜。

夢梁錄⁽⁷⁾：

（杭州）七月十五日，……其中又值地官赦罪之辰，諸宮觀設普度醜，與士庶祭拔宗親。

武林舊事⁽⁸⁾：

（杭州）七月十五日，……道家謂之中元節，各有齋醜等會。

孟蘭會而居然稱醜，普施水陸孤魂亦謂之醜，且有‘普度醜’之稱。尤於兵燹之後，

(1) 民國58年1月26日臺灣聯合報北部地方版。

(2) 臺灣者，多見於臺南地方，大致爲僅‘一朝’之最小規模神誕醜之類也。

(3) 據天師張恩溥氏云，在大陸，幾乎每醜皆普。但在臺灣，却未必盡然，蓋‘二朝’以上者雖無例外，如係‘一朝’之每年定期神誕醜，則僅‘拜天公’而不‘普度’，例如三峽醜乃是。理由是既然中元應行‘普度’，援以爲例，則避免一歲兩普，多此一舉故也。

(4) 讀廉著京都風俗志，稿本。據李家瑞編北平風俗類徵上冊 P.90（民國26年，上海）所引。惟張江載輯京津風土叢書春明歲時瑣記（民國27年，北平）所云悉同，當即抄此者。

(5) 古今圖書集成彙象集編歲功典卷68中元部彙考所引。

(6) 同前書職方典卷748淮安府志所引。

(7) 宋吳自牧撰夢梁錄卷4解制日。

(8) 宋周密輯武林舊事卷3中元。

人多枉死，故建醮以普度孤鬼，俾不致爲厲，作祟殃民，亦治安之一策也。例如洞霄圖志⁽¹⁾：

郎如山，……餘杭人。……今至元丁丑春，開山西湖崇真觀，……掌浙西道道教。……先是，兵火後，民多流亡，公設黃籙醮，普度八千餘名，多肸蠁之應。

又在廣東，竟有非中元節却專爲施食諸鬼而建醮者，見廣州與海南島，則虞初新志⁽²⁾：

吾鄉(廣州府新安縣)有靈金山，每歲以六月十八日，建醮施食，檄召諸鬼。

廣東志書⁽³⁾：

(瓊州府)七月七夕，……富室齋醮，焚紙衣以賑孤魂。

在香港，祈安醮亦被認爲祀鬼⁽⁴⁾。則在通俗小說，例如水滸傳結局⁽⁵⁾，好漢齊聚梁山泊，宋江提議建醮曰：

今者，一百八人皆在面前聚會。……我心中欲建一羅天大醮，報答天地神明眷佑之恩。一則祈保衆弟兄身心安樂。二則惟願朝廷早降恩光，赦免逆天大罪。……三則上薦晁天王早生天界，世世生生，再得相見。就行超度橫亡、惡死、火燒、水溺，一應無辜被害之人，俱得善道。

此當影射明代民間醮之實情，旨在對神酬謝過去保佑之恩，並祈將來之福，同時對於陣亡之晁蓋追薦，而最後目的亦是普遍超度所有橫死鬼。又平妖傳⁽⁶⁾，文彥博討平貝州妖亂凱旋，即“在廟中打了七日七夜醮事，超度陣亡軍將及貝州屈死冤魂”，則其動機，專爲戰後超亡而行，乃視醮事與普度，並無軒輊。其混淆既甚，可想而知。

(1) 元鄧牧撰洞霄圖志卷5人物門郎楊二先生。

(2) 清張山來著虞初新志卷7姚江神燈記。

(3) 古今圖書集成醫象彙編歲功典卷65七夕部彙考所引。

(4) 可兒弘明：香港中國人の宗教思想の一端について（史學40卷2・3號，昭和42年，東京）云：香港長洲島於每年陰曆三月底或四月十日左右所開壇之太平清醮，是一種對鬼供饌之祭禮。……原來，無論在華北或華南，祀鬼是陰曆七月之事，然而在此島，七月祀鬼係各戶所私祀，而清醮乃島民全體之祭典。又其著香港の水上居民 P.131（昭和45年，東京）云：

香港一帶之所謂‘醮’者，乃供物演戲，以辟野鬼作祟之熱鬧祭典。陰曆七月盂蘭盆會所行之醮，即以大船爲祭場，供奉閻王紙像，而祀餓鬼，並演木偶戲。

(5) 明施耐庵撰水滸傳第71回忠義堂石碣受天文。

(6) 元羅貫中撰、明馮夢龍改撰平妖傳第40回潞公奏凱汴京城。

知。至於臺灣，亦不例外，且自清初既然，則諸羅縣志⁽¹⁾云：

俗傳，荒郊多鬼，……故清明、中元，延僧道誦經設醮之事日多。

再就現俗而言，北部起自基隆，南部以至臺南地方，均有將‘普度’予以擴大，而以‘醮’之規模來隆重地‘慶贊中元’之習俗，可謂全臺皆然。

惟在臺灣，‘做醮’之所以常被誤認為‘普度’之另一原因，是因為儀式舉行於道場，故在大醮，為保持聖域之清淨，大致門禁森嚴，除有關人員得以進出外，一般信徒無從窺見。則由整體醮儀而言，一般信徒能以飽覽儀式並可直接參與者，僅舉行於道場外之‘拜天公’與‘普度’兩儀式而已，前後相映，顯得益彰。加以前者氣氛肅穆而後者却應先行放水燈，誘致孤魂，並陳列豐盛供品於臺棚上，用以賑濟孤魂，呈現醮祭中之最熱鬧場面，以致較大規模之‘普度’，動輒被誤會為‘醮’⁽²⁾；是為外觀上之誤會。又例如南投縣埔里鎮1972年醮，醮局印頒之壬子年祈安清醮手册，其序文開宗明義云：

醮者，設壇祈禱也。溯自埔里闢草墾荒于今，歲次逢子，則建祈安清醮，… …以祭天地鬼神，超拔……厲氣所積餒鬼孤魂，祈求風調雨順、國泰民安。今年歲次又值壬子建醮之秋，謹循前哲步武，修建三朝醮事，超度生靈，脫於沉幽，各登樂土。從此，魂魄相安，神民永樂，殊方異域，皆成舜日堯天，滯魄冤魂，盡化和風甘雨，豈不休哉。

此乃將民衆對於現行醮祭之實際觀感，表現而無遺。分析主旨，雖然仍襲第3義正字通所下“醮是設壇祈禱”之老套，未能免俗，却又以為目的在於建設可以安居樂業之社區。無奈，新闢之地，犧牲殊多，孤魂野鬼累積起來，徘徊四處，鬱成厲氣，在人鬼雜處之環境中，人心惶惶不安，對於建設新社區之步驟，頗有阻碍，故自從開闢當初，即擇歲次十二支之開頭子年，舉行祈安清醮，超度孤魂，俾鬼有所歸，不致作祟殃民。質言之，無外乎對於惡靈之12年一次定期的大掃除，清潔環境之工作。蓋此乃人民之切實心情，清醮動輒被視同大規模普度，另一因在此；是為內涵上之誤會。

(1) 清康熙56年陳夢林修諸羅縣志風俗志雜俗。

(2) 施翠峰著風土與生活 P.108（民國55年，臺中）云：“廟宇的普度祭典，普通是一天，可是十年有一次大普度，叫做‘醮’。”‘做醮’的期間，少則三天，多則五天。”又瀧川政次郎：臺灣人の民間信仰と我が神道及び陰陽道（日本文化研究所紀要22輯，昭和43年，東京）所云：“醮是對於野鬼饑食，俾其吃飽，以期辟祟、禳災、止疫，謂之‘做醮’；則寺院於七月十五日盂蘭盆會時所行之‘施餓鬼’也”一節，亦不過此一觀感耳。

第二節 祭、齋與醮

1 祭與醮

上文所述第 1 義醮卽祭，未免過於籠統而含糊，似乎模稜兩可，故兩者當有界說，以資區別。無上黃籤大齋立成儀⁽¹⁾云：

杜廣成先生刪定黃籤散壇醮儀，以爲牲拴血食謂之祭，蔬果精珍謂之醮，醮者祭之別名也。

玄壇刊誤論⁽²⁾：

雲光先生曰，醮者祭之別名也。肉食謂之祭，祿食謂之醮。

王契真上清靈寶大法⁽³⁾：

廣成曰，醮者祭之別名也。牲拴血食謂之祭，蔬果精修謂之醮，皆可延真降靈。

金允中上清靈寶大法⁽⁴⁾：

廣成先生曰，醮者祭之別名也。牲拴血食謂之祭，蔬果精修謂之醮，皆可延真降靈。

可見唐代杜光庭所下，以供物之素葷爲準之類別法，迨宋代遂成定論，明、清兩代尚被引用而未改。

疑耀⁽⁵⁾：

靈寶大法引廣成曰，醮者祭之別名也。牲拴血食謂之祭，蔬果精修謂之醮。

茶香室續鈔⁽⁶⁾：

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

蓋此乃由於唐代道教所受佛教之影響既深且鉅，在儀式上亦處處倣法，致需勉

(1) 無上黃籤大齋立成儀卷15醮謝請獻門醮說。以下資料既載臺北市松山祈安建醮祭典 P.P. 1 ~ 2。

(2) 玄壇刊誤論醮壇品。

(3) 王纂上清靈寶大法卷39齋法宗旨門謝恩醮（道藏正乙部寫字下）。

(4) 金編上清靈寶大法卷39散壇設醮品上叙醮。

(5) 疑耀卷 7 齋醮。

(6) 茶香室續鈔卷18壇醮之始。

強予以規制者。故隋書所舉醮義尚云：“陳設酒脯”，辯正論⁽¹⁾仍云：“所營醮法，備列珍奇，廣辦綾綵，多用蒸魚鹿脯”，但玄壇刊誤論⁽²⁾則云：“若單設醮席，……不用酒脯，又何嫌也”，而至法苑珠林⁽³⁾始云：“舊時道經祭醮，並有鹿脯、清酒，今新改安乾棗香水”，終於正一威儀經⁽⁴⁾云：“醮者，……不得肉脯葷穢，天官不佑”。何況，“祭”之原義，廣雅釋言：“祭，際也”，孝經士章：“而守其祀”，疏曰：“祭者際也，人神相接，故曰際也”，即旨在神人交際聯歡。然則其供物，中國古代乃除五穀粢盛外，應供牲畜，有如書經泰誓上：“犧牲粢盛”，周禮地官牧人：“凡祭祀共其犧牲”者。試觀臺灣現行醮俗，舉行於道場者，固係道教儀式，其主神為三清，故不但供物僅用酒、茶、糕餅以及水果等而已，而且先於醮祭開始，全體信徒理應素食不茹葷，然而當‘拜天公’祭儀時，即解除齋戒，屠宰豬羊，大事鋪張。則將古來傳統習俗，與後世道教儀式之作法，巧妙地予以折衷，而採用雙軌制。若由上述定義言之，乃‘醮’、‘祭’合璧也。

2 齡與醮

‘齋’原義‘戒潔’，古人於祭祀之前，必先齋戒，禮記曲禮：“齊戒以告鬼神”，祭統又云：“齊者精明之至也，然後可以交於神明也”。孟子離婁：“齊戒沐浴，則可以祀上帝”。漢代道教成立後，蓋由於佛教所影響，專心整理儀式，竟將此詞冠諸祭儀上，故隋書云：“其潔齋之法，有黃籙……等齋”。迨唐代以降，遂常與‘醮’並稱為‘齋醮’，例如王建同于汝錫遊降聖觀詩⁽⁵⁾：

聞說開元齋醮日，曉移行漏帝親過。

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，界說未臻清楚，故迨宋代，王

(1) 辯正論卷2三教治道篇。

(2) 玄壇刊誤論醮壇品。

(3) 唐道世撰法苑珠林卷55破邪篇妄傳邪教（大藏經53冊真集部上）。

(4) 正一威儀經正一醮請威儀。

(5) 王建詩集卷2律詩80首（唐詩百名家全集）。惟齋醮並稱，是否即始自開元年間，抑或開元意指上元節，雖不無商榷之餘地，而諸橋轍次編大漢和辭典亦錄此條。

契真上清靈寶大法⁽¹⁾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。其爲鹵莽好奇，敗亂科典，可勝言哉。

金允中上清靈寶大法⁽²⁾亦云：

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，乃爲建醮設齋，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。其爲鹵莽好奇，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，則可以爲齋後醮之義，則大失本意矣。

王、金兩人所述，大同小異，其同出一轍，顯而易見，正表示迨宋代，連道教圈內，齋、醮之區別，已經混淆不清，在觀念上紊亂不堪，無所適從之實情。

其所以陷入混亂之因，可歸納兩端。

- 1 由教派而別，以爲靈寶派所行者謂之齋，而正一派所行即稱醮；則‘靈寶設齋正一建醮’，此其一。
- 2 按舉行儀式時，次序之前後爲準，以爲先行者爲齋，後行者爲醮；則‘先齋而後醮’，或謂‘齋後醮’，此其二。

所以當時道教，乃循此兩原則而大行齋醮。甚至將兩則統合爲一條，先由靈寶派立場舉行整體儀式完畢後，特意‘改銜易服’，搖身一變爲正一派，而再重新舉行一次；

(1) 王纂上清靈寶大法卷59齋法宗旨門謝恩醮。

(2) 金編上清靈寶大法卷39散壇設醮品上叙醮。

俾既符‘靈寶齋正一醮’，又合‘先齋後醮’故也。

其實，‘先齋而後醮’者，雖經兩人所指摘，確有其事，但不過是整體齋儀將屆結束時，謝神歸天之一節目（即等於臺灣現行醮儀中，包括送神、犒軍在內之‘謝壇’科儀），亦即閉幕式而已，故雖稱‘散壇醮’，乃解散道場之科儀，非指另一整體醮祭儀式。然而不管王、金兩人以“近世庸妄之流，……於齋後散壇，……而後設醮，何其謬矣。……其爲鹵莽好奇，敗亂科典，可勝言哉”，“古今之正理，天下之通論，安可以私意亂之耶”等激烈語句，譏爲不足爲訓，欲以匡正時弊，但其大聲疾呼，却無從生效，正如金允中自云：“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”之‘先齋後醮’，既成普遍習俗，仍大行其道。故道藏威儀類之衆多資料中，‘齋醮’一詞，層出不窮，又‘建齋設醮’屢見於無上黃籙大齋立成儀⁽¹⁾，又其醮謝請獻門⁽²⁾云：

以今功圓事竟，解散齋壇，謹取某月某日夜，祇設清醮，三百六十分位，上謝洪恩。

又其請恩設醮儀⁽³⁾云：

- 1 臣今正爾燒香，奉爲某開建無上黃籙大齋，行道事竟，謹設清醮一座，幾分位，仰謝洪恩。
- 2 今爲弟子某，虔遵科簡，修奉寶齋，已散瑤壇，載⁽⁴⁾陳清醮，仰酬洪造，用表丹衷。……所冀三清大帝、十極高真，普錫洪慈，分輝降鑒，流恩下土，施澤窮泉，福被存亡，慶均家國。
- 3 臣謹爲弟子某，恭修無上黃籙大齋，功圓事竟，謹涓吉夕，虔備醮修，延降諸天聖真、靈寶官屬三界職司一切主宰。

何況，真宗大中祥符年間，王欽若奉旨重修頒下，永爲定式之科儀⁽⁵⁾，竟就三籙齋云：

(1) 無上黃籙大齋立成儀卷16科儀門古法宿啓建齋儀（道藏洞玄部威儀類在字中）。

(2) 同前書卷15醮謝請獻門青詞。

(3) 同前書卷22科儀門請恩設醮儀。

(4) 按，當作‘再’字。

(5) 道門定制卷3（道藏正乙部丙字上）。

上元金籩齋，……罷散，設普天大醮，三千六百分位；中元玉籩齋，……罷散，設周天大醮，二千四百分位；下元黃籩齋，……罷散，設羅天大醮，一千二百分位。

惟王、金兩人所欲言，旨在各派均有其齋法與醮法，其作法雖頗類似，却似是而非，涇渭分明，不容混淆。然而兩人竟無法提出‘齋’與‘醮’之區別，究在何處之內容上之基本問題，亦即對於最緊要之‘非’在何處，一言未提，故難以令人折服，迨明、清兩代，仍成懸案，以迄於今。則疑耀⁽¹⁾云：

齋與醮，義異而事同，羽衣家鮮能辨之。……河圖經品，三洞之中，凡有二十四等醮，與齋法相類，並諸雜醮法，凡五十六門。以太上爲主，北斗爲宗。是三洞既有七十二等之齋，復有四十二等之醮也。後世乃謂靈寶立齋，正一有醮，乃於齋後散壇，改正一衡，易正一服，而後設醮。謬矣。夫醮，三洞皆有之，況散壇之醮，乃齋事告終，酬謝真靈耳，豈宜改衡易服，別作一式乎。

茶香室續鈔⁽²⁾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，改正一衡，易正一服，而後設醮。謬矣。

再據文獻通考⁽³⁾云：

神仙之說，其來尚矣。……其學，有授籩之法，名曰齋；有拜章之儀，名曰醮。又有符祝以攝治鬼神，服餌以蠲穢濁。至於存想之方，導引之訣，烹鍊變化之術，其類甚衆。

乃由儀式上，直截了當，以授籩爲齋，拜章爲醮，亦即代表宋代道教儀式齊備時期，具體而簡便之一區別法，雖頗約要，却未甚中肯。蓋自從隋書將‘上表章之儀’，與‘醮’相提並論以來，因其目的均在消災度厄，而作法亦極相似，以致迨後世幾被

(1) 疑耀卷 7 齋醮。

(2) 茶香室續鈔卷 18 壇醮之始。

(3) 宋馬端臨撰文獻通考卷 224 經籍考。

視同一事，章、醮不分，但究屬兩回事，應有區別。然而鑑於現行醮祭，‘拜章’之遺俗，成爲‘登臺拜表’即‘拜天公’之儀式，實言之，則章竟被醮所吸收而存續下來。一面，現在之齋，旨在做功德以薦亡，當然不用登臺拜表之儀式。故以有無拜章之儀，以辨別齋與醮，按諸現俗，並無抵觸也。

其實，宋代既見齋醮不分之跡象，例如歷世真仙體道通鑑⁽¹⁾：

（唐）王法進，劍州臨津縣人也。……是歲三川饑饉。……忽有二青童降于其庭，宣上帝之命，……即隨青童，騰身凌虛，逕達天帝之所。……帝命侍女，……出靈寶清齋醮天地法一卷付之，俾傳行於世曰：“世人可相率，於清靜之處，置齋悔謝”。……所受之書，即今靈寶清齋告謝天地之法是也。……里南謂之清齋。

所謂清齋，顧文思義，以對清醮，自不待言，而既云“清齋醮天地”，復曰“清齋告謝天地”，則齋與醮兩字眼通用，可想而知。元代情形仍然，例如資治通鑑⁽²⁾：

僖宗、光啓三年，……呂用之……因中元夜，邀高駢至其第，建黃籙齋，乘其入靜，縊殺之。

就此條，元胡三省乃據當時之認識而註曰：“黃籙大齋者，普召天神地祇人鬼而設醮焉”，所謂醮者，殆指祭拜之義，却冠齋稱，觀念混淆，不言可喻。惟此一跡象，似乎每況愈下，迨清代，民間祭典既甚矣。例如在江蘇、福建、廣東等地，清嘉錄⁽³⁾：

案崑新合志，（正月）初九日爲天誕，清真觀道侶，架閣於庭，設醮祀玉帝，俗名‘齋天’。

福建志書⁽⁴⁾：

海澄縣，是月（正月），城市郊村，延僧道建齋。……醮畢，迎神。

(1) 宋趙道一編歷世真仙體道通鑑後集卷4王法進（道藏洞真部記傳類羽字下）。惟古今圖書集成神異典卷243神仙部列傳20所收，引自塘城集仙錄，但道藏洞神部譜錄類竭字所收杜光庭撰塘城集仙錄所載，均係仙姑，並無王法進條。

(2) 宋司馬光撰資治通鑑卷257唐紀73。

(3) 清嘉錄卷1正月齋天。按，所引則江蘇省崑山新陽兩縣合志，係蘇州之俗也。

(4) 古今圖書集成曆象彙編歲功典卷15孟春部彙考所引。

廣東志書⁽¹⁾：

臨高縣，（正月）人日後，競設醮抬神，謂之‘做齋’。

定安縣，四月，各家設醮酬恩，名曰‘雷公齋’。

至於現在臺灣道家對於齋、醮之所以不同之認識，道教源流：

齋醮何謂？醮者爲清，齋者爲幽。

乃將‘清幽’一詞兩字，分配於‘齋’與‘醮’。惟此一定義，未免過於空洞而不着邊際，故對於‘清幽’之義，另有說法，乃云：

清者天也。凡人間酬心願設醮，皆達上清，以昊天玉帝專主，故以清之說。

勿喫葷，勿殺生，故謂之清也。

幽者暗也，暝也。凡人家修齋酬答之恩，則設九幽齋、黃籙齋，追修亡魂，死在幽冥之內，設齋拔薦于幽冥之理，則以幽之總說也。

旨云酬願天神是醮，追薦亡魂爲齋，乃對象之不同。‘清’指天象，即明；‘幽’指地象，即暗；亦即陰陽之義，乃示各該儀式，在基本性質上，醮屬陽性，齋屬陰性也。與此稍近，有天師張恩溥之看法⁽²⁾，乃云：

齋與醮之區別，非在於儀式上有所不同，而是以對象之陰陽爲別。祀陰神謂之齋，祀陽神謂之醮。所以祀陽神以祈求平安便是‘清醮’，若加祀陰神，即常被稱‘齋醮’，而齋法極似佛教之‘功德’。質言之，醮之主旨 在於對陽神祈求平安，而齋之主旨 在於對陰神祈禱亡人之冥福，等於佛教之‘功德’，亦即‘齋’較有佛教的色彩。

雖語焉不甚詳，仍不得迎刃而解，但亦可以爲比較淺近之說明。其實，在宋代，業已盛行先建齋薦亡，而後設醮謝神之習俗，例如無上黃籙大齋立成儀⁽³⁾云：

伏爲正薦亡親某乙，普薦在會衆魂，崇建無上黃籙大齋，用資起度，滿散，修設清醮，三百六十分位，上謝洪恩。

(1) 同前書卷45孟夏部彙考所引。

(2) 臺灣現行醮祭，如同大陸，多並行‘普度’儀式，對於無嗣孤魂野鬼賑濟，並予超度，然則可否謂之‘齋醮’？對於此事，天師張恩溥氏斷然否認，以爲此係醮而與齋無關。因爲旨在向天神還願祈禱，而‘普度’不過是附帶之節目而已，固無關宏旨。何況，祭送野鬼以避祟，與薦亡家鬼迥異故也。

(3) 宋蔣叔輿編無上黃籙大齋立成儀卷14禮成奏謝門三官考功狀（道藏洞玄部威儀類在字中）。

亦即上述‘前齋後醮’之一端，然而在此却其對象，陰陽有別。祇因係一連串之宗教儀式，難免有時混淆，而‘醮薦’一詞，屢見諸道藏黃籙科儀資料中。又例如夷堅丙志⁽¹⁾：

嘉州……楊氏嫗，……既死，家人作六七齋，具黃籙醮。

由此可見，先齋後醮，曾盛行於民間之一斑也。

惟齋、醮之別，在儀式構成上（例如所誦經冊與所行科儀），當有若干不同之處，但無論如何，主要在於‘主旨’，大致正如張氏所云，前者為薦亡，後者為祈安。雖然齋法之用途，不祇一端，且幾與醮同，但用黃籙齋或金籙齋以薦亡，却係歷代修齋之主流。然則為超亡濟度，何必捨簡而就繁，去佛而用道？關於此事，則有道教靈驗記⁽²⁾藉李約者與其亡妻問答云：

李約者，咸通十二年為諸衛小將軍。妻王氏，死已逾年，忽一日還家，……言語歷歷，一如平生。……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，卽降明赦，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，一切苦腦，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’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，亦恐難得其効。”

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。更由此可窺唐代道教已蓄意將黃籙齋取代佛教‘功德’之企圖也。

綜論之，齋與醮兩法，均係道教之主要儀式，歷經滄桑，雖然時有盛衰，且難免少許齷齪軋轔之跡象，而大致竟能相輔相成，存續至今。惟其種類，名目固多，而經常被用者，却寥寥無幾。由大局言，齋醮兩者，無論在其本質、成立過程與用途，皆極相似，豈止同根生，寧可謂之雙胞胎。唯衆齋中，以薦亡超度為主旨之黃籙齋，一枝獨秀，亦即齋法之特長也。

(1) 宋洪邁撰夷堅丙志卷3 當羅漢。

(2) 五代前蜀杜光庭撰道教靈驗記卷15 李約黃籙齋驗（道藏洞玄部記傳類常字上）。

並收宋張君房輯雲笈七籃卷121 李約妻要黃籙道場驗。

二 中 國 修 齋 考

第一節 齋 類

‘齋’之種類，隋書⁽¹⁾所列，僅“其潔齋之法，有黃籙、玉籙、金籙、塗炭等齋”4類而已。大唐六典⁽²⁾則云：

齋有七名。其一曰金錄大齋；調和陰陽，消災伏害，爲帝王國王延祚降福。其二曰黃錄齋；並爲一切拔度先祖。其三曰明真齋；學者自齋，齊先緣。其四曰三元齋；正月十五日天官爲上元，七月十五日地官爲中元，十月十五日水官爲下元，皆法身自饑嘗罪焉。其五曰八節齋；修生求仙之法。其六曰塗炭齋；通濟一切急難。其七曰自然齋；普爲一切祈福。

辯正論⁽³⁾云：

竊覽道門齋法，略有二等。一者極道，二者濟度。極道者，洞神經云，心齋坐忘至極道矣。濟度者，依經有三錄七品。

三錄者；一曰金錄，上消天災，保鎮帝王，正理分度，大平天下。二曰玉錄，救度兆民，改惡從善，悔過謝罪，求恩請福。三曰黃錄，拔度九玄七祖，超出五苦八難，救幽夜永歎之魂，濟地獄長悲之罪。

七品者；一者洞神齋，求仙保國之法。二者自然齋，學真修身之道。三者上清齋，入聖昇虛之妙。四者指教齋，救疾攘災之急。五者塗炭齋，悔過請命之要。六者明真齋，拔幽夜之識。七者三元齋，謝三官之罪。

此等諸齋，或一日一夜、三日三夜、七日七夜，具如儀典。其外又六齋，十直、甲子、庚申、本命等齋，通用自然齋法。

(1) 唐魏徵等撰隋書卷35經籍志道經。

(2) 唐玄宗勅撰大唐六典卷4祠部。

(3) 唐法琳撰辯正論卷2三教治道篇（大藏經25冊史傳部4）。

道門定制⁽¹⁾乃據杜光庭，以爲齋有27等，而舉其主要者10品，當可謂之十分法，則：

廣成先生曰，齋有二十七等，備在三洞經中，各有品題，標明所主，世所修奉。今著左方：

太一齋：十神太一主之。帝王修奉，展禮配天。

九天齋：九天生神帝主之。匡護國家，保制劫運。

金鑑齋：上元天官主之。保佑帝王，安人鎮國。

玉鑑齋：中元地官主之。保佑六宮，輔寧妃后。上以爲帝王之齋，或大臣藩鎮，爲國祈禳，亦許修奉。

黃鑑齋：下元水官主之，事關上元、中元二官。普資家國，偏濟存亡，開度七祖，救拔三塗。

盟真齋：宗廟遷拔及臣下拔亡，皆可兼奉。

洞淵齋：以北帝爲主。祛除疫癘，掃蕩邪氣。

九幽齋：然燈破暗，解救亡魂。

五鍊齋：道士修行之人，減度修設。減度遷神，安靈拔罪。

正一齋：傳度經籙，授法付道。傳神傳籙，崇正除邪。

右十品齋法，皆有科儀。其餘一十七品，詳在廣成黃鑑序事儀中，或雖有名題，科儀不備。

正如所云，唐代齋類雖曾有27類之多，而迨宋代，確有其科儀者僅10類，其餘多已名存而實亡。而所有10類之中，主要者亦僅配於三官之金鑑、玉鑑、黃鑑等3類而已，故道門定制卷3再據王欽若所奉旨校修，說明如下：

按道藏三鑑齋者；上元金鑑齋，帝王主修奉，展禮配天……；中元玉鑑齋，保佑六宮，輔寧妃后……；下元黃鑑齋，臣庶通修，普資家國……。右三鑑齋升降次第及聖真位號，乃大中祥符年，詔推忠協謀同德佐理功臣丞相王欽若重修定，頒下在京宮觀並天下名山福地收掌，以備朝廷修奉，或大臣爲國亦許修設，庶人不許奉修。

(1) 宋呂元素輯道門定制卷6 齋品（道藏正乙部丙字中）。

惟雲笈七籤⁽¹⁾說齋頗詳，但因引經據典之不同，從而分門別類之標準亦參差不一，以致‘齋法之儀式’與單指‘齋戒行爲’，兩者界說不甚分明，且記述空虛，語焉不詳，甚至脫節或重複情形，在所難免。故茲僅就其有‘齋’名者，摘要整理如下：

二分法（本相經）

- 1 挹道齋：學道持齋不退。
- 2 濟度齋：翹想玄真降福消災。

三分法（混元皇帝聖紀）

- 1 設供齋：積德解愆。
- 2 節食齋：和神保壽。
- 3 心 齋：除嗜慾，去穢累，絕思慮。‘一志’即集中精神，爲上士所行。

六分法（道門大論）

- 1 上清齋 {
 - a (不詳)：依太真儀格所行之法。
 - b 心 齋：疏瀹其心，澡雪精神。
 - a 金籙齋：救度國王。
 - b 黃籙齋：救世祖宗。
 - c 明真齋：懺悔九幽。
 - d 三元齋：首謝違犯科戒。
 - e 八節齋：懺洗宿新之過。
 - f 自然齋：爲百姓祈福。
- 3 洞神齋：精簡爲上，絕塵期靈。
- 4 太一齋：以恭肅爲首。
- 5 指教齋：以清素爲貴。
- 6 塗炭齋：以勤苦爲功。

十二分法（玄門大論）

- 1 金籙齋：消天災，保鎮帝王。
- 2 玉籙齋：爲人民。

(1) 宋張君房輯雲笈七籤卷37齋戒。

- 3 黃籙齋：拯拔地獄罪根，開度九幽七祖。
- 4 上清齋：求仙念真，練形隱景。
- 5 明真齋：學士自拔億劫萬祖長夜之魂。
- 6 指教齋：請福謝罪，禳災救疾。
- 7 塗炭齋：拔罪謝殃，請福度命。
- 8 三元齋：學士己身悔罪。

三元品戒經云：正月七日，天地水三官檢校之日，可修齋。

聖紀云：正月七日，名舉遷賞會齋；七月七日，名慶生中會齋；十月五日，名建生大會齋。三官考覈功過，依日齋戒呈章賞會，可祈景福。

- 9 八節齋：學士謝過求仙。……凡八節之日是上天八會大慶之日也。其日諸天大聖尊神，上會靈寶玄都玉京上宮，朝慶天眞。……此日修齋持戒，宗奉天文者，皆爲五帝所舉，書名玉曆。
-
-
-
-
-
-
-
- 三洞奉道科云：立春爲建善齋，春分爲延福齋，立夏爲長善齋，夏至爲朱明齋，立秋爲遐齡齋，秋分爲謝罪齋，立冬爲遵善齋，冬至爲廣慶齋。

- 10 三皇子午齋：輔助帝王，保安國界。
- 11 靖齋：如千日、百日、三日、七日修真之用。
- 12 自然齋：救度一切存亡，自然之中，修行時節。

歲時雜齋

- 1 五臘：五臘日，常當祠獻先亡，……得福無量。明真科云：正月一日，名天臘齋；五月五日，名地臘齋；七月七日，名道德臘齋；十月一日，名民歲臘齋；十二月節日，名侯王臘齋。
- 2 其他：三洞奉道科云：正旦爲獻壽齋，七日爲延神齋，二月八日爲芳春齋，四月八日爲啓夏齋，五月五日爲續命齋，六月六日爲清暑齋，七月七日爲迎秋齋，八月一日爲逐邪齋，九月九日爲延算

齋，十月一日爲成福齋，十一月十五日爲啓福齋，十二月臘日爲百福齋，二十八日爲迎新齋。

由此可見齋法之名目極多⁽¹⁾，雖然僅由此批名目與簡略說明，無從把握實態，但仍能看出其輪廓，則‘修齋’之目的、作法與規模，頗有與‘建醮’相同之處，甚至有者重複，幾乎無甚軒輊，正示兩者易以混淆之一因。再就大局看，兩者功能之別，殆乎在於重點之不同；則修齋着重於私人之祈福與超亡，建醮乃着重於公家（社區）之禳災與保安，各有所長。蓋因是故，自古以來，齋醮並駕齊驅，被分別運用，冀達目的，至今猶然。

至於上述分門別類，乍看之下，整齊而堂皇，然而往時實情，是否齋法名目，實有如此之多，且其用途亦如此有條不紊，而皆被常用，不無可疑。其實，常用之齋類，寥寥無幾，用途亦多可通融，甚至紊亂之情形，層出不窮，詳見下文。

第二節 歷朝修齋

茲錄歷朝所修齋儀⁽²⁾，以資與建醮比較如下：

南 北 朝

- 558 年：陳武帝禪位之初，江南大旱，……（永定）二年亢旱，……即命使徵衡嶽道士葛伯雲至都下，帝設禮加問致雨之術，答曰：“但修黃籙道場，拜告天地，自當有應”。遂於正殿置壇，虔誠修奉。至第三日，果降大雨三日夜，遠近均足，苗稼再蘇，歲乃大稔。⁽³⁾
- 560 年：陳馮法先，字法遠，晉陵曲阿人。天嘉元年，文帝遣中庶虞荔詣法遠，營大齋三日，中時行道，每禮一拜，鐘輒自鳴，誦步虛盡契，亦復如此，莫

(1) 尤其宋代以降，繁衍於民間者當不勝，命名法亦各不相同，上文中國醮祭釋義既引夷堅丙志卷 3 常羅漢條，嘉州人爲薦亡而作六七齋，當係以齋法而行第 6 屆之‘做七’者，此其一例。其他方志等所載地方性齋稱，更不一而足，未逮備述，從略。附帶而言，E. Chavane：Le Jet des Dragon（投龍簡）（Mémoires Concernant l' Asie Orientale, III Paris, 1919) P.P.216~217 所錄齋類，因手頭無此書，無從參閱。

(2) 惟齋醮同舉者，擬撰另文詳論，茲僅述概要，且出處從略。

(3) 五代前蜀杜光庭撰道教靈驗記卷14陳武帝黃籙齋驗（道藏洞玄部記傳類常字下）。

不嗟異⁽¹⁾。

隋代

581 年：隋文帝開皇之初，……王謙……遂據三蜀以圖變，帝出師征之，頻戰不克，兵士多病，死者相枕，乃於內殿修黃籜道場，祈天請祐。三日，夜夢神人降曰：……“疾疫死者，北人不堪瘴毒，所以多病，壇中法水可救億兆之人，況偏師乎”，即見神人取壇中禁壇水，向西南噀之。……旬日，軍中奏某夜雷雨灑營壘之上，三軍疾者皆蘇，無復瘥疫矣。其後王謙傳首，三蜀底寧。⁽²⁾

唐代

664年？：麟德元年左右 高宗皇帝爲生靈禱福，累於內殿修齋，皆有靈應。⁽³⁾

721 年：玄宗受司馬承禎法籤，致齋於內殿，並投龍於四明山。

734 年：開元二十二年十月勅曰：道家三元，誠有科戒，朕嘗精意，禱亦久矣，而初未蒙福，念不在茲。今月十四日、十五日是下元齋日，都內應有屠宰，令河南尹李適之勾當，撫與贖取；其百司諸厨，日有肉料，亦責數奏來；並百姓間，是日並停宰殺漁獵等兼肉料食。自今以後，兩都及天下諸州，每年正月、七月、十月，元日起，十三至十五，兼宜禁斷。⁽⁴⁾

開元二十二年十月十三日詔：道家三元，誠有科戒，朕嘗精意久矣，而物未蒙福。今月十五日是下元齋日，禁都城內屠宰。自今以後，及天下諸州，每年正月、七月、十月三元日，十三日至十五日，並官禁斷屠宰。⁽⁵⁾

736 年：開元二十四年八月庚午，都城道士於龍興觀設齋，發揚御書道德經，上表請降。中夜，親王、宰相及朝官行香，並獻蔬食，許之。⁽⁶⁾

737 年：開元二十五年十月二十七日，勅諸州元元皇帝廟，自今以後，每年二月降

(1) 元至順 4 年脫因等修鎮江志卷 19 人材方外道士著。

(2) 道教靈驗記卷 14 隋文帝黃籜齋驗。而靈簽七籜卷 120 所收，作王謙據蜀隋文帝黃籜齋剋平驗。

(3) 同前書高宗三川投龍驗。按，此條年代不詳，而續此下段記載係麟德元年事，故推斷爲其時左右。

(4) 宋王欽若等撰冊府元龜卷 53 帝王部尚黃老 1。

(5) 宋王溥撰唐會要卷 50 雜記。

(6) 冊府元龜卷 53 帝王部尚黃老 1。

生日，宜准西都福唐觀，一例設齋。⁽¹⁾

739 年：（開元二十七年）玄宗命天下道門蘭陵蕭邈，監造昭成觀，既畢，於觀爲昭成太后追福，修明真道場七日。⁽²⁾

741 年：開元二十九年正月，玄宗詔兩京及諸州，各置玄元皇帝廟一所，每年依道法齋醮。

五月庚戌，（玄宗）帝夢玄元皇帝告以休期，命有司圖畫真容，分佈天下。乃下詔曰：“……宜令所司，即寫真容，分送諸道授訪使，令當州道轉送開元觀安置”。所在道士等，皆具威儀法事迎後，象到，七日夜設齋行禮，仍名賜錫，用克齋慶之費。……八月甲午，命有司於興唐觀設齋，自內迎玄元皇帝真容於觀，宰臣百官悉行香。⁽³⁾

713～741年：開元中，傅天師奉詔，齋醮於洋州素靈宮。

742 年：（天寶元年）十月，（玄宗）詔曰：……去年具有處分，令天下諸觀轉本際仙經，逮至今秋，果聞有歲，自非大聖昭應，孰臻於此。宜令天下道士及女道士等，待至今歲轉經訖，各於當觀設齋慶讚。仍取來年正月一年終以來，依前轉本際經，兼令講說。其所設齋度慶，亦宜准此，庶使遠近蒙福，如朕意焉。⁽⁴⁾

746 年：（天寶五載）二月，太清宮使門下侍郎陳希烈奏曰：謹案高上本紀，太聖祖玄元皇帝以二月十五日降生，既是吉辰，卽大齋之日；請同四月八日佛生日，准令休假一日。從之。⁽⁵⁾

753 年：天寶十二載春正月壬子，楊國忠於尚書省注官，注訖，於都堂對左相與諸司長官唱名。二月庚辰，選人鄭懲等二十餘人，以國忠銓注無滯，設齋於勤政殿下，立碑於尚書省門。⁽⁶⁾

(1) 唐會要卷50雜記。

(2) 道教靈驗記卷14玄宗昭成觀齋驗。按，此條未載年代，而唐會要卷50觀云：“崇福觀，開元二十七年，爲昭成皇后追福，改爲昭成觀”，故據之。

(3) 册府元龜卷53帝王部尚黃老 1。

(4)、(5) 同前書卷54帝王部尚黃老 2。

(6) 五代劉昫撰舊唐書卷9玄宗本紀。

756 年：（肅宗至德元年），玄宗在蜀之年，星文譎見，……差道士於青城山修齋，果有祥異。⁽¹⁾

813 年：元和八年，憲宗命修興唐觀，賜錢糧充作修齋醮之費。

833 年：太和七年冬十月壬辰，上（文宗）降誕日。僧徒道士講論於麟德殿。翌日，御延英，上謂宰臣曰：“降誕日設齋，起自近遠，朕緣相承已久，未可便革”。雖置齋會，惟對王源中等暫入殿，至僧道講論，都不臨聽。宰相路隨等奏：“誕日齋會，誠資景福，本非中國教法。臣伏見開元十七年張說源乾曜，請以誕日爲千秋節，內外宴樂，以慶昌期，頗爲得體”。上深然之。宰臣因請十月十日爲慶成節，上誕日也。從之。⁽²⁾

841 年：武宗會昌元年，勅以二月十五日大聖祖降誕之日爲降聖節，仍令兩京及天下諸州設齋，行道作樂，賜大酺三日，軍期急速，亦不在此限，永爲常式。⁽³⁾

841～846年：武宗命趙歸真，齋醮而採水銀，以製鉛汞。

875 年：僖宗皇帝嗣位之初，……乙未歲（乾符二年）三月不雨，至於五月。……十一日夜，內殿開金籙道場十二日，皇帝捻香躬拜，……良久還宮，……卽午後大雨。至十五日，所司奏京畿雨足。十八日將散道場，詔延三日，是夕又雨至，二十一日方霽，……歲乃大穰。⁽⁴⁾

884 年：中和四年，僖宗詔曹用言，齋醮於仙都山。

五代

935 年：後唐廢帝清泰二年，定奏薦道士應試齋醮。

宋 代

960 年：建隆初，太祖遣使詣真源祠老子，于京城修建隆觀，……自是齋修，率就是觀。⁽⁵⁾

(1) 道教靈驗記卷14僖宗青城齋醮驗。

(2) 舊唐書卷17文宗本紀。

(3) 五代前蜀杜光庭撰歷代崇道記（道藏洞玄部記傳類惟字上）。

(4) 道教靈驗記卷14僖宗金籙齋祈雨驗。

(5) 宋李攸撰宋朝事實卷7道釋。

1009年：大中祥符二年，令道士修齋醮科儀。

1017年：真宗天禧元年春正月辛丑朔，奉天書升太初殿，行薦獻之禮。……諸路分設羅天大醮。……是日上齋於景靈宮。……庚戌，……是日上齋於南郊之青城。……二月丙戌，上齋於長春殿。⁽¹⁾

1018年：天禧二年，孫奭請裁省齋醮浮用。

1019年：天禧三年，大會道釋於天安殿，並建道場。

1023年：天聖元年二月，減諸節齋醮道場。

仁宗天聖元年秋七月己巳，右侍禁閣門祗候嘉州鍵爲縣駐泊防遏邊界公事王蒙正，請遇長寧、乾元節，就峩眉設齋。從之。蒙正與太后有連，其女劉從德妻也。⁽²⁾

1080年：元豐三年，補道職，仍試齋醮科儀。

1116年：政和六年，建寶籞宮，設路以便齋醮。

1117年：政和七年二月，（徽宗）詔通真先生林靈素於寶籞宮，宣諭青華帝降臨事。⁽³⁾（從此以後）每設大齋，輒費緡錢數萬，謂之千道會，帝設幄其側，而靈素升高正坐。⁽⁴⁾

1194～1224年：龔大明，字若晦，仁和人。……寧宗聞其名，召至禁中，齋修感格，……賜紫衣，賜號冲妙大師。⁽⁵⁾

明 代

1370年：洪武三年，令僧道建齋設醮，不許奏章上表，投拜青詞。

1391年：洪武二十四年，再令道士毋設齋醮，亦不許奏青詞。

1406年：成祖文皇帝永樂四年十二月，徵天下道士至京師朝天宮、神樂觀、洞神宮，修舉金籞齋法，薦皇考、皇妣。車駕幸齋壇，七日而畢。⁽⁶⁾

1454年：景泰五年三月，六科給事中奏罷齋醮，以紓國用。

(1) 宋李焘撰續資治通鑑長編卷89。

(2) 同前書卷100。

(3) 清秦繼業等輯續資治通鑑長編拾補卷35。

(4) 元脫脫撰宋史卷462方技列傳林靈素。

(5) 元鄧牧撰洞霄圖志卷5人物門。

(6) 明陳建輯皇明通紀卷6。

十二月，戶部主事余子俊奏請減省齋醮之費。

1465年 成化元年，皇太后壽誕，令僧道建設齋醮。

1471年：成化七年，光祿寺少卿陳鉞奏請節省齋醮經費。

1476年：成化十二年，大學士商輅等奏請罷止齋醮。

1488年：弘治元年，禮科張九功奏請限制齋醮。

1490年：弘治三年八月，禮科左給事中韓鼎請勿爲建齋之說所惑。

十二月，王恕等奏請裁減齋醮。

1491年：弘治四年三月，韓鼎再請停止齋醮之類。

十二月，河南守臣等，請省無益之齋醮。

1492年：弘治五年，禮科給事中王綸等，請禁齋醮，屏異端。

1493年：弘治六年，禮部尚書耿裕，請節省齋醮經費。

1497年：弘治十年，大學士徐溥等奏請禁止齋醮。

1498年：弘治十一年，工部尚書徐貫等奏請宮中齋醮，不宜用旛竿。

1499年：弘治十二年，兵科給事中張弘至奏諫齋醮糜費。

1500年：弘治十三年五月，五府六部等衙門會議，修陳十八事，進諫齋醮。

六月，南京監察御史李裕等，請移齋醮所費，以勞邊軍。

又南京吏科給事中郎滋等，請減齋醮之設，以足邊儲。

1501年：弘治十四年，大學士劉健等，請減省齋醮經費。

1502年：弘治十五年，劉健等再諫齋醮歲無虛日。

1504年：弘治十七年，光祿寺卿艾瑛，請減齋醮。

1522年：嘉靖元年，刑科給事中張達，疏諫齋醮繁興，爵賞無紀。

1523年：嘉靖二年，楊廷和等疏請停罷齋醮。兵科給事中安盤，抗疏齋醮益繁。禮部左侍郎賈詠，請止齋醮及一切興造不急之務。

1524年：嘉靖三年，召邵元節入京，日事齋醮。

1527年：嘉靖六年，只存朝天宮建齋醮如故，其餘革去。

1531年：嘉靖十年，禮部尚書夏言，奏請春祈秋報齋醮，照例遣官。自是，焚修齋醮之事，無人敢指及之。

1534年：世宗嘉靖十三年九月，建九五齋，恭默室於文華殿後爲齋所。⁽¹⁾

1538年：嘉靖十七年，爲皇太后建祈壽齋醮。

1541年：世宗嘉靖二十年二月，建春祈大齋三日。九月，爲民建秋報大齋朝天宮三日夜。⁽²⁾

1542年：世宗嘉靖二十一年八月，建延壽大齋三日夜。九月，建秋報大齋三日夜。⁽³⁾

1543年：世宗嘉靖二十二年九月，建（秋）報大齋三日夜。上曰：“秋旱禱玄，蒙潤陽德，寶穡二門，四產祥禾，靈應尤彰，其舉奏謝典，罷刑屠六日。”⁽⁴⁾

1544年：世宗嘉靖二十三年八月，建秋報大齋朝天宮三日。⁽⁵⁾

1545年：世宗嘉靖二十四年九月，建秋報大齋六日。⁽⁶⁾

1546年：世宗嘉靖二十五年二月，建春祈大齋三日夜。⁽⁷⁾

1548年：世宗嘉靖二十七年二月，建春祈大齋顯陵宮三日夜。⁽⁸⁾

1549年：世宗嘉靖二十八年九月，建秋報大齋朝天宮三日夜。⁽⁹⁾

1552年：世宗嘉靖三十一年二月，建春告大齋朝天宮，舉大祈歲典五日。九月，修秋報大齋朝天宮三日夜。⁽¹⁰⁾

1553年：世宗嘉靖三十二年九月，建秋報大齋大高玄殿七日、朝天宮三日。⁽¹¹⁾

1554年：世宗嘉靖三十三年二月，建春祈大齋朝天宮三日夜，大祈歲典三日。九月，建秋報大齋朝天宮三日夜。……再建秋報大齋朝天宮三日夜。⁽¹²⁾

1555年：世宗嘉靖三十四年九月，建秋報大齋朝天宮三日夜。⁽¹³⁾

1556年：世宗嘉靖三十五年九月，舉秋報大齋洪應雷壇七日。⁽¹⁴⁾

1558年：世宗嘉靖三十七年八月，建大齋朝天宮三日夜。⁽¹⁵⁾

1560年：世宗嘉靖三十九年八月，建萬壽大齋朝天宮三日夜。十月，建金鑑酬恩秋報大齋朝天宮三日夜。⁽¹⁶⁾

1561年：世宗嘉靖四十年八月，建萬壽大齋朝天宮三日夜。建秋報大齋大高玄殿三日。⁽¹⁷⁾

(1) 明何喬遠撰名山藏卷23典謨記。

(2)～(7) 同前書卷24。

(8)、(9) 同前書卷25。

(10)～(14) 同前書卷26。

(15)～(17) 同前書卷27。

- 1563年：世宗嘉靖四十二年九月，建秋報大齋大高玄殿三日。⁽¹⁾
- 1564年：世宗嘉靖四十三年二月，建春報大齋朝天宮三日夜。⁽²⁾
- 1565年：世宗嘉靖四十四年九月，建秋報大齋朝天宮三日夜。⁽³⁾
- 1566年：嘉靖四十五年二月，戶部主事海瑞疏諫齋醮玄修無益，被逮下獄。十二月，帝崩，遺詔曰：“……齋醮工作，採辦諸勞民事，坐行停止。”
- 1573～1619年：萬曆年間，南京國子祭酒黃鳳翔，疏諫齋醮糜費內帑。戶部尚書王遵，條奏齋醮昌熾，宜於禁令之外，仍以禮教隄防之。
- 1640～1643年：崇禎十三年至十六年，宮中大作齋醮。

由此足可窺見歷代王朝修齋趨勢之輪廓。惟其打進宮廷，始自南朝陳武帝（558年），可謂與醮同屬一時期，乃示道教儀式形成期之一端。而此一南朝修齋，若較諸建醮始於北朝周宣帝（579年），稍提早約20年，正意味當時齋儀比醮儀，更普遍於民間也。

概觀歷朝修齋遞嬗之跡，可見自從南北朝以降，經隋，至唐趨盛，尤其開元年間，由於玄宗熱心倡導，致齋醮並稱⁽⁴⁾，齊駕而馳，見王建詩“開元齋醮日”句，前已述之。又於張九齡奉和聖製謁元元皇帝廟齋詩⁽⁵⁾所述：

興運昔有感，建祠北山巔，雲雷初締構，日月今悠然；
紫氣尚蓊鬱，元元如在焉，迨茲事追遠，輪奐復增鮮；
洞府香林處，齋壇清漢邊，吾君乃尊祖，夙駕此留連；
樂動人神會，鐘成律度圓，笙歌下鸞鶴，芝朮萃靈仙；
曾是福黎庶，豈唯味虛元，賡歌徒有作，微薄謝昭宣。

修齋崇祀老君之盛況，歷歷可見。自唐以後，經五代之過渡時期，迨宋復趨盛，正示道教儀式，繼唐之後，齊備於宋代之一面。宋末，則在華北之金朝，竟亦配合全真教之發展，勅命修齋，時有所聞，例如王處一賜小童侍伴詩⁽⁶⁾所云：“天恩不斷

(1)、(2) 同前書卷28。

(3) 同前書。

(4) 惟‘齋醮’一詞，乃因齋與醮，固係道教儀式之雙璧，而道教於唐代備受國家之保護與尊崇而興旺，自然招致齋與醮亦相輔相成以趨盛之現象，故統稱為‘齋醮’，蓋取其方便耳，未必兩者同時並行，則在後代亦然，自不待言。外行人或以為唐代之醮都與齋併行，殊誤。

(5) 按，張九齡於開元22年為中書令，25年貶荊州刺史，本詩當作於此期間者也。

(6) 金王處一撰雲光集卷2（道藏太平部連字下）。

尺宣差，特賜靈童運聖懷，仰謝吾皇功德力，勅修道院謹修齋”乃是。至於明代，頻度最高，已臻浮濫，尤其嘉靖年間，世宗晚年，爲求永生，日事齋醮，逸出常軌，幾至瘋狂狀態。例如 1554 年竟於同月間舉行相同齋儀，前後兩次，不近情理。其盛況，僅由張元凱西苑宮詞二十四首中，“秋殿清齋正受釐，迎和門外立諸姬，大官不進麒麟脯，御饌唯供五色芝”，可窺一斑。

其次，若將歷朝修齋，就其類別、動機與目的等，稍予檢討，當可歸納爲下列各項。

黃籙齋：兩則；南北朝一則（558年）爲祈雨，隋代一則（581年）却爲止疫與克敵而行。

金籙齋：3 則；唐代一則（875年）爲祈雨；明代兩則，其一（1406年）爲皇考、皇妣薦亡，另一則（1560年）却對神秋報酬恩而行。

明眞齋：僅唐代一則（739年），爲太后追福，用途正符辯正論所云“拔幽夜之讖”。

三元齋：亦僅唐代一則（734年），舉行於下元，想是對三官大帝之頌德與謝罪而行者。

九五齋：亦僅明代一則（1534年），其稱實屬罕見，莫知所本。按‘九五’卽君位，顧名思義，當爲皇帝祈福之金籙齋之類也。

齋會：兩則，唐代一則（833年）係皇帝誕日爲其祝壽祝福者；宋代一則（1117年）乃爲神君降下而行大齋，却特稱千道會；可見曾盛行於南北朝民間之齋會，迨後世仍未絕跡。

大齋：當係大規模之齋，初見於南北朝（560年），降而唐代亦爲祝老君神誕而行之。然而迨明代嘉靖年間（1541～1565年），却將每歲應例行之春祈、秋報祭典，以大齋來充場面，大事鋪張。何況，1561與1562兩年之萬壽節，亦用大齋對皇帝祝壽，別開生面。

至於其他僅稱‘齋’而無從類別者，其動機與目的，亦涉多端，則：

1. 爲民禱福（664年）
2. 預防天災（756年）
3. 農豐對老君酬恩（742年）
4. 祝老君神誕（737.841年）
5. 奉祀老君畫像（741年）
6. 宣揚道德經（736年）
7. 薦獻天書（1017年）
8. 皇帝受法籤（721年）
9. 爲皇帝祝壽（1023年？）

等等不一而足。甚至唐代一則（753年），爲楊國忠私人歌功頌德，竟修齋於政府內，尤爲離譖矣。

顧，歷朝修齋，始自陳武帝，可見南北朝時民間已臻盛行，終能打進宮廷。其實，當時塗炭、金籩、黃籩、三皇等齋，既於民間，大行其道⁽¹⁾。又相傳劉宋之陸修靜（406～477年），對於九幽齋儀、解考齋儀、塗炭齋儀、三元齋儀等，有所著述⁽²⁾。惟齋之起源，辯惑論⁽³⁾以爲“夫五斗米教，出自天師。……又塗炭齋者，事起張魯”，而二教論⁽⁴⁾亦襲之，但均係稍後世之說，無從遽信；則齋醮科儀，起自北魏寇謙之說亦然。

然而道教靈驗記⁽²⁾所收三國時吳韜曾修黃籩大齋一則：

吳韜者，汴州開封人也。家富。爲魏大將軍，領兵三萬，泝江入蜀，至戎州。值蜀將關羽總師五萬拒之，與韜水陸大戰。韜素好道，常持黃帝陰符經。是日陣敗，告天曰：“吾聞，持陰符者，危急之日，有陰靈助之。喪敗如此，願賜救護”，言訖，有二白衣謂韜曰：“汝自入峽”，縱意殺人，幽魂容怨，致此亡敗。……汝速爲冤魂，告天發願，請修黃籩大齋，拔贖亡者，如此當免失利”。……韜如其言，……收合敗卒，直至夷陵屯集，乃修黃籩道場三日。前二神人復見，謂之曰：“冤魂並已託生諸方，汝亦沾此餘福，神兵密衛，必得大勝”。……旬月，關羽兵至收夷陵，交兵之次，風雷震擊，大雨忽至，羽兵潰散。

耐人尋味。蓋此係唐代資料，而所述時代，距張魯未幾，竟修如此大規模之黃籩齋於陣營，固不近情理。則當兵荒馬亂，人多枉死，乃偶爾藉任何道教儀式超亡，安定衆志，以期達到拒敵却兵目的之事蹟，竟被杜光庭援用，加以潤色，賦與黃籩齋之稱者，亦未可知；然則當時齋儀已具雛型歟。

(1) Henri Maspero : Le Taoïsme. Paris, 1950. 川勝義雄譯道教 P.P.138～147 (昭和41年, 東京)。

(2) 吉岡義豐：施餓鬼思想の中國的受容（印度學佛教學研究5卷1號，昭和32年，東京）。

(3) 梁玄光撰辯惑論制民課輸欺巧之極第二（弘明集卷8所收）。

(4) 北周道安撰二教論（弘明集卷8所收），其服法非老第九，或苦妄度厄條下註云：“塗炭齋者，事起張魯”。

(5) 道教靈驗記吳韜修黃籩齋却兵驗（雲笈七籤卷120）。

惟自從南北朝以降，歷代宮廷修齋，已有如上述者，則其他爲官民所修，亦不乏其例。蓋因是故，經隋至唐，乃設崇玄署，專掌道士帳籍與其齋醮之事。迨宋更繁，而此一趨勢，至金朝尚未稍戢。惟當時在華北，正值全真教蓬勃時期，自然修齋亦被用以收攬民心，進而佈教之一法。例如王處一寄萊陽宋二先生詩有：“邇因幾處修齋醮”，查山宋少翁施經作醮詩有：“修齋設教復抄靈”等句。其謝齋詩⁽¹⁾乃云：

十方諸道契，清信布香齋，正念時時接，真功密密排；
百靈含慶悅，千載起枯骸，了了超生滅，朝元步玉階。

重陽節齋後會衆求教詩⁽²⁾云：

法界同真會，齋餘歇晚涼，千門簪瑞菊，萬戶慶重陽。

謝入助緣詞⁽³⁾云：

清信出寬懷，都莫亂參猜，累蒙施惠宴重開，又百無回奉相酬賽。春深去，夏歸來，齋會好編排，增福更消災。始終如一不生乖，守無爲清淨真功滿，離塵世赴蓬萊。

何況，大定27年（1187年）12月，世宗曾諭宰臣曰：“人皆以奉道崇佛，設齋讀經爲福。朕使百姓無寃，天下安樂，不勝於彼乎⁽⁴⁾”，修齋之繁，可想而知。元代宮廷大事建醮，似未修齋，但却盛行於民間如故，例如溫州府志⁽⁵⁾云：

林任真……仕宋修職郎。宋亡歸隱，……采摭洞輔羣書藻繪科典，黃籙立壇，在在具瞻。若昆陽蓋竹洞、天長溪右崧福地、安陽崇真元館，普度修煉之夕，皆現大圓像，其彩九色，遐邇驚異。泰定甲子（元年即1324年）春，修齋於崇真館，事畢，語侍者曰：“御氣而來，乘化而歸，吾今往矣”，怡然而解。

明代朝廷修齋，至於浮濫，既有如上述者，即民間之盛，概可想見，致有鄉約禁止修齋設醮之例，蓋上行下效，理所當然也。清初，宮廷似未曾修齋，然而在民間，

(1)、(2) 雲光集卷3。

(3) 同前書卷4軟翻辭詞。

(4) 元脫脫等修金史卷8世宗本紀。按其文理，奉道而設齋，崇佛而讀經，故所指係道教之齋儀也。

(5) 清康熙中陳夢雷編古今圖書集成博物彙編神異典卷286方士列傳4林任真條所引。

却齋醮並盛，而此一趨勢，終清一代，有增無減，地方志書所載，比比皆是，不勝枚舉。到如今，民間修齋設醮，一仍其舊，未曾稍戢。即就臺灣現俗而言，齋法仍與醮法，分庭抗禮，前者旨在爲私人薦亡而‘做功德’，後者乃爲公衆祈求合境平安，各有所長，平分春色，幾乎壟斷所有道教法事。

綜言之，齋與醮係道教儀式之雙璧，故遞代隨道教本身之盛衰，難免時有消長，然而兩者本是同根生，故猶如車之兩輪，相輔相成，自從南北朝，經歷代，以迄於今，脈脈相傳，連續不斷也。⁽¹⁾

第三節 民間修齋舉例

茲爲了解民間修齋之類別、規模、動機、目的與效果等，姑擇隋、唐兩代之較具體實例17則，稍予檢討如下：

1 唐獻者，蔡州平輿縣人也。……隋大業四年（608年）授導江縣尉，寵狎侍婢春江，……患風勞，……母令貨此婢，……獻恨，……遂鳩其母。……自是，每夜有二鬼使領夜叉，……叉獻於鑊湯之中，痛楚號叫，至五更方息。……忽有賣藥道士，獻問其方術，道士曰：“衆生罪業重大，無過黃籙道場，祈告天地，三日三夜，……懺悔拔罪，救度亡魂，解除冤對，最爲勝妙之法爾。”獻遂請道士置黃籙道場，三日之後，鬼使夜不復更至，身心安愈，無復憂患。忽見黃衣使者一人曰：“昨奉天符，以修齋之力，母生天堂，汝大逆之罪亦已原赦。”⁽²⁾

2 鮮于甫者，鄧州南陽人也。屬隋朝喪亂，……攻劫近封、汝、鄧、荆、襄之間，大爲劫奪，殺害戶口，侵掠行人。至武德初（618年～），甫忽患雙手痛疹，如被燒煮。……入京尋醫，至藍田，與道士同店止宿，因話所疾，道士曰：“此冤橫殺人，業報使然也，急詣宮觀修黃籙道場，可以濟拔耳。”遂還家，置黃籙道場三日三夜，手不復痛，平復如常。有十餘人，或朱或紫或

(1) 外行人或者謬爲，道教最晚到北宋末，已經完全放棄齋，而拿醮作爲唯一之科儀，固不足取。

(2) 道教靈驗記唐獻修黃籙齋母得生天驗（靈符七籤卷120）。

官或庶，去壇百餘步，於東北隅，髡髮而現，使人致謝於甫。甫往見之，欣然款晤曰：“君昔以無辜殺我，實抱沉冤，上訴於天，乞報其酷，皇天降命，得以相讐。君忽值神仙，示以至道，依玄經聖典，開黃籙道場，奏表九天，垂恩大宥，非止我等之身，君之九祖亦同得生天矣。齋功重大，聖力顯明，所有冤對，自此永解。”⁽¹⁾

3 公孫璞者，雍州高陵人也。武德二年（619年）爲華州司馬。……常令家童漁釣弋獵，恣殺物命，甘其口腹。忽夢千餘人持刀劍弓矢入其家，擒璞殺之，璞流汗驚懼，因成瘡疾。……華山道士姚得一多記神方，……令其子到華山，具述所疾，涕泣求救。得一曰：“此疾是殺生害命，衆冤所爲，可修黃籙大齋，懺悔宿冤，疾冀可愈爾。”其子以此告璞，便於所居修黃籙道場七日。至第五日，璞夢青童二人，引至一處，門闕宏麗，有如府署。良久，天上有黃光如日，直照地司，其門大開，即見魚鼈鳥獸、豬羊牛馬、奇形異狀者千百頭，從門中出，乘此黃光，旋化爲人，飛空而去，遂巡化盡。青童曰：“此是汝之所殺冤魂，今天符既下，乘功德力，託生爲人，汝罪已除，瘡疾亦愈。”旬日之間，璞乃平復。⁽²⁾

4 赫連寵者，靈州定遠縣人也。父悰領軍於邊上，殺降兵一千餘人，武德二年（619年）八月死於邊上，冥司論對，受諸罪苦。……寵爲靈州押衙，貞觀八年（634年）奉使入京，與友人遊終南山，……有道士楊景通……曰：“汝要免父之罪，修黃籙道場，可以救拔，必得汝父生天，免此罪報。”……入城，於三洞觀設黃籙道場七日七夜。至第五日，見父乘雲氣而來，謂寵曰：“吾奉天符，乘黃籙功德，已生天堂。凡是所殺冤魂，皆已託生人世。”⁽³⁾

5 馬敬宣者，懷州武陟人也。開元六年（718年）春，授司農寺丞，……妻亡，有二男一女，……後妻姓謝，……女方七歲，……謝氏候敬宣不在，以熱火筋刺其手掌，不經旬日，女乃致死。數日，謝亦……生受爛足之報。……

(1) 同前書鮮于甫爲解冤修黃籙道場驗（同前書卷121）。

(2) 同前書公孫璞修黃籙齋懺悔宿冤驗（同前書卷120）。

(3) 同前書赫連寵修黃籙齋解父冤驗（同前書）。

敬宣於永穆觀燒香，女冠杜子霞頗有高行，……曰：“解冤釋結，除宿報之災，唯黃籙道場可以懶拔冤魂生天，疾病自損。”……遂於景龍觀修黃籙齋七日七夜，謝夢前妻及亡女曰：“以功德故，捨汝大冤，天符下臨，不得久住，今則受福於天堂去矣。”足疾遂愈。⁽¹⁾

6 蔡天一，不知何許人，爲羅浮道士。天寶九載（750年），於都虛觀齋會，有五色雲起麻姑臺，仙女縹渺而出，識其爲何仙姑也。⁽²⁾

7 肅宗至德二載（757年）三月十八日，混元現於通化郡雲龍巖。初，因郡人爲國祈福，建大齋會，十八日忽煙霧，……至辰時，漸漸開霽，神光照天，因見混元真像立於山前，……良久乃隱。⁽³⁾

8 元和初（806年～）南嶽道士田良逸，……道業絕高。……潭州大旱，祈禱不獲，或請邀致先生。楊公曰：“田先生豈爲人祈雨者也”，不得已迎之。先生蓬髮弊衣，欣然就輦到郡，亦終無言，卽日降雨。所居嶽觀，內建黃籙壇場，法具已陳，而天陰晦。弟子請先生祈晴，先生亦無言，岸幘垂髮而坐。及行齋，左右代整冠履，扶而昇壇，天卽開霽。⁽⁴⁾

9 秦萬者，蘆州巢縣人也。家富，開米麵綵帛之肆，常用長尺大斗以買，短尺小斗以賣。……元和四年（809）五月身死，冥司考責了，罰爲大蛇，身長丈餘，無目，在山林中被諸小蟲日夜嗜食，疼痛苦楚無休歇時。託夢與其子，具說此苦。……其子廣求救護，歷問於人。紫極宮道士霍太清曰：“可修黃籙道場三日懺悔，必可濟拔”，其子卽於宮中修齋三日三夜。至第二日，見一大蛇在道場中香案之下，與林中蛇大小無異，忽復不見。是夜，妻夢見萬著白衣，坐紫雲中，謂其妻曰：“深愧修此道場，已蒙天符釋放，前罪併盡，今便生天上。……非黃籙大齋懺拔，上達天宮，太上有勅，天符赦，此罪萬劫不可卒除。”⁽⁵⁾

(1) 同前書馬敬宣爲妻修黃籙道場驗（同前書卷121）。

(2) 羅浮山志，據古今圖書集成博物彙編神異典卷283 方士部列傳1 所引。

(3) 歷代崇道記。

(4) 唐趙璘撰因話錄卷4 角部。

(5) 道教靈驗記秦萬受斗尺欺人罪修黃籙齋驗（靈寃七籤卷121）。

- 10 李言，……乾符中(874~879年)寓居蠡、劍間。……妻因省親，往普州，在道遇疾，於普州將息。言聞妻病，遂於莊所置黃籙道場，爲之祈福。啓齋之夜，妻夢青衣童子一人，云太上老君令喚，……引言妻至階下，老君謂曰：“適得李言所奏，爲疾苦未平，但好將息，勿爲憂也”，因勅左右以一杯酒賜之，拜謝而飲畢，即令童子送還其家，便即夢覺，……自此平復。⁽¹⁾
- 11 高平徐翥，漣水人也。……有子三人，其二癃殘，小者項有肉枷。……因遊東海山觀中，與道士話其事，道士曰：“三子之疾，非己之過，非子之罪，蓋宿業所鍾爾”。翥泫然流涕曰：“實然，先父爲官，當則天之朝，……累案大獄，……”，道士曰：“拔先世之考，當修靈寶解厄齋，救存歿之苦，當修黃籙齋。”……翥還家，大修黃籙道場三日，第二日夜，……神仙曰：“徐玄之侮法害人，宜加考誡，以其子精修黃籙，功簡上玄，即宜赦宥”，……於是神仙復去，……即見其父……謂翥曰：“我……法外害人，久被冤訴，考責已十八年，……賴汝歸向法門，精修此福，太上降赦，前罪併除，冤訟之人，先已解脫，延累之罪，自此亦銷，吾得生天去矣”，……乃飛空而去。⁽²⁾
- 12 相國杜邠公，……年九十餘，薨於荆渚。……明年春，女妓間有暴殞而蘇，傳公之命云：“我今居閻羅之任，要作十壇黃籙道場，以希退免”，……於開元觀古柏院，請冲真大師胡紫陽，嚴修齋法。齋畢，前傳令之妓復暴殞如初，云：“吾已奉上帝之命，爲他國之王，免冥官之任矣。”……黃籙道場表奏，上帝降命，無所不可焉。⁽³⁾
- 13 鄭聽希，毗陵道士也。……邕州節度使李軒……持節邕南，溪洞蠻乘間伺隙，……稱兵入寇。軒命裨將出師以拒之，隔水結壘，……人心危懼。……聽希請作洞淵神呪道場，得道士三十餘人告齋，虔祝已二日矣。是夕，……蠻壘之上，雲物陰翳，雷電交馳，震霹一聲，亦旋澄靉。及明，覩者馳報：“羣蠻遁去矣”。翌日，境上擒得蠻酋一人，……曰：“某日雷霆震擊之後，謀者

(1) 道教靈驗記卷15李言黃籙齋驗。

(2) 道教靈驗記徐翥爲父修黃籙齋驗（雲笈七籤卷121）。徐玄即其父名。

(3) 道教靈驗記卷15杜邠公黃籙齋驗。按標題作‘齋’，實即爲‘齋’。故雲笈七籤卷121所收，標題作相國杜邠公修黃籙齋免閻羅王驗。

云，北軍大至，旋已濟矣，由是棄甲而遁。”⁽¹⁾

- 14 崔圖者，坊州中都人。好遊獵，馳馬於野中獵次，馬忽不行，怒下馬，欲射之，馬作人言曰：“吾是汝之母也。……吾爲馬身，報汝未了，……吾聞罪障重者，須作黃籙道場懺悔卽得免”，言訖而死，圖收葬其馬，……請道流修黃籙道場三日三夜。至第三夜，圖聞扣門之聲甚急，出看，乃是其母還現本形謂：“……賴汝夫婦爲吾修無上黃籙寶齋，功德一功，吾乘此功德，已得生天，故來相別。”於是乘虛而去。⁽²⁾
- 15 李承嗣者，鄆州唐年人也。……娶妻貌醜，有子十歲，……承嗣常惡之，乃娶小婦，……遂與小妻爲計，……以毒藥殺其醜妻及兒。葬後，旬日以來，每至午時，卽見二鳥來啄承嗣心，痛不可忍。……青城道士羅公遠，遊淮泗間，承嗣請命至家，問禳救方術，公遠曰：“冤魂所爲，皆上告天帝，奉天符來報，人間方術不能免之。只有修黃籙道場，拜表奏天，可解斯罪爾。”承嗣遂修黃籙道場三日三夜。二日之後，烏鳥不復來，其妻與兒現於夢中曰：“……今以黃籙善功，太上降勅，我已生天受諸福報，與汝永解冤結。”⁽³⁾
- 16 胡尊師，名宗。……居梓州紫極宮，……多能齋醮之事。……梓、益、褒、閬間，自王法進受清齋之訣，俗以農蚕所務，每歲祈穀，必相率而修焉。⁽⁴⁾
- 17 衡州東華觀，物產殷贍，財用豐美，主持綱領多恣隱欺。有監齋一人，其過尤重。……既死數年，一旦道侶三五人縱步園林。……一牛直諸衆前，驅之不去，試以某監齋呼之，跪而雨淚，每呼名必隨應焉。道侶愍之，爲拜章修齋，謝過遷拔。二日夜，寓夢致謝，言：“宿過已赦，徑得往生矣”，三夕而牛斃。⁽⁵⁾

再示所舉各例之梗概，以便檢討如下：

-
- (1) 同前書卷15李耽神呪齋驗。
- (2) 道教靈驗記崔圖修黃籙齋救母生天驗（靈寃七箋卷120）。
- (3) 同前書李承嗣解妻兒冤修黃籙齋驗（同前書）。
- (4) 同前書胡尊師修清齋驗（同前書卷121）。
- (5) 同前書衡州東華觀監齋隱常住驗（同前書卷122）。

- 1 因弑母大逆之罪，受祟患痛楚之病，乃修黃籙齋三天，祈神開赦，超度母靈，轉生天堂，身心得以安癒。
- 2 戰亂時，濫殺無辜，受祟患手痛之病，因而修黃籙齋三天，奏請天神宥罪，與衆鬼解冤，予以濟拔，俾轉生天界，病癒。
- 3 因恣殺動物，受祟患瘡疾，乃修黃籙大齋七天，懺悔宿冤，俾託生爲人，瘡疾即癒。
- 4 戰時枉殺降卒，死後被冥司論罪受苦，其子乃爲父修黃籙齋七天，超度冤魂，託生人世，並救拔其父，轉生天堂。
- 5 後母虐待繼女致死，受祟患爛足之疾，因修黃籙齋七天，與前妻及亡女解冤，俾轉生天堂，足疾遂癒。
- 6 舉行齋會時，何仙姑顯聖。
- 7 建大齋會爲國祈福時，有神顯聖。
- 8 以黃籙齋，祈雨禱晴，皆有驗。
- 9 奸商蒙混斗尺，因以致富，死後被冥司罰爲大蛇受苦。其子乃爲父修黃籙齋三天，懺悔請赦，果得轉生天上。
- 10 因妻得病於旅次，夫在家鄉爲之修黃籙齋，果得太上老君保佑，病癒。
- 11 酷吏枉法，慘害人命，死後却祟及其孫，皆成殘廢。子乃修黃籙齋三天，爲父請赦，冤魂果得解脫，其父亦轉生天上。
- 12 人死而任冥官閻羅，却欲轉生國王，子乃爲父修黃籙齋，表奏上帝，竟如願以償。
- 13 爲拒敵却兵而修洞淵神咒齋，果驗。
- 14 母因生前罪障，死後轉生爲馬贖罪，子乃爲母修黃籙齋三天超度，俾得再轉生於天上。
- 15 毒殺妻子，因而受祟，得心痛之疾，故修黃籙齋三天解冤，俾得生天，疾果癒。
- 16 每歲修清齋以祈穀。
- 17 道士因貪污罪過，死後轉生爲牛，道衆爲之修齋三天謝過，俾得往生。

先從齋類而言，以黃籙齋最多，竟達12則（第1、2、3、4、5、8、9、10、11、12、14、15等例）。齋會兩則（第6、7例），亦即南北朝以後，齋會仍存之一證，尤其第7例，竟稱大齋會。其他諸如洞淵神咒齋（第13例）、清齋（第16例）、不詳（第17例）各一則，並有靈寶解厄齋者（第11例）。則被實用者，僅黃籙齋、齋會、洞淵神咒齋以及清齋等4類而已，若較諸歷代朝廷所修7類，顯見民間修齋，雖然盛行，蓋以規模小而齋法亦較單純。

其次，就規模言，以三天居多，佔7則（第1、2、9、11、14、15、17等例），七天者3則（第3、4、5等例），不詳7則（第6、7、8、10、12、13、16等例）。惟此一跡象，鑑於現在臺灣醮祭，頗有相得益彰之趣。臺俗最常行者為三朝醮，而七朝醮幾乎絕跡，取而代之者係五朝醮，亦算大醮，罕有舉行耳。蓋七朝者，規模過大，恐民力有所不堪，乃求其次而採用五朝，且常為地方耆老頭人，依照傳統習俗，認為‘過份’而不敢多領教。唯有三朝者，雖然規模不大，却幾乎包括所有主要科儀節目在內，被認為最合算，是以通行。則往昔大陸民間修齋，七天規模者號稱大齋（第3例），而少舉行，反之三朝者最普遍，按其原因，當與臺俗，並無二致也。

至於動機、目的與予期之效果等3因素，實相輔相成，難分難解，自然牽涉到各該齋類之功能與本質。

在衆多齋中，唯黃籙齋一枝獨秀，頗為顯眼。朝廷所行，始於南北朝，為期甚早，隋代亦見一例，均前已述之。迨唐末，可能已臻普遍於民間，或行之於歲時令節，例如資治通鑑⁽¹⁾：

光啓三年（887年），……呂用之……因中元夜，邀高駢至其第，建黃籙齋，乘其入靜，縊殺之。

其被常行，可想而知。惟黃籙齋義，大唐六典以為“為一切拔度先祖”，辯正論以為“拔度九玄七祖，超出五苦八難，救幽夜永歎之魂，濟地獄長悲之罪”，道門定制以為“普資家國，徧濟存亡，開度七祖，救拔三塗”，道門大論以為“救世祖宗”，玄門大論以為“拯拔地獄罪根，開度九幽七祖”，則幾乎在於薦亡。然而朝廷所行目的，南北朝一則却為祈雨，隋代一則却為止疫與克敵，均係祈禱平息災變，與薦亡迫

(1) 宋司馬光撰資治通鑑卷257 唐紀73。

殊，若由是等道書之分類法，寧可歸類於金籙齋比較妥當，却居然號稱黃籙齋，又就資治通鑑該則，胡三省註曰：

黃籙大齋者，普召天神、地祇、人鬼而設醮焉。追饑罪根，冀升仙界，以爲功德不可思議，皆誕說也。

此亦另一義，與衆不同。乃修道者爲冀升仙，而祭拜鬼神，饑悔罪根之個人的行爲，亦即修行之一法，故應入靜即靜坐屏除雜念也。

再就是等民間黃籙齋舉例，分析如次。舉例12則中，以薦亡爲目的者，居最多數，有10則（第1、2、3、4、5、9、10、11、12、14、15等例），而第17例，雖僅謂齋，但由其情節推測，可能亦係此類。僅8、10兩例，前者旨在祈雨禱晴，後者爲治病而已。動機與預期效果，多因患病而祈愈，有6則（第1、2、3、5、10、15等例）；其次子爲父母解除死後受冥司拷責之苦者3則（第4、9、11等例），第17例雖爲朋輩所修，亦應歸類於此。唯第12例，雖亦屬薦亡，而其目的却是子爲父，竟修十壇法事，表奏上帝，俾免冥官之職，轉生國王，別開生面，可謂特例。至於生前得病或死後被罰受苦之原因，殆爲犯嚴重反社會道德之罪過所致，表列如下：



惟人命關天，故殺人罪過最重，何況弑母大逆乎。縱使動物，天本有好生之德，濫打漁狩獵，亦能受祟，故在道教上，被列爲禁條，例如臺灣北部建醮，在祭典開始前，應行‘封山禁水’，不准漁獵，其義在此。又君子愛財，應取之有道，不義之財，不可貪而無厭，尤以蒙混斗尺作弊，最爲可惡；何況道士本應守清心寡欲宗旨，

竟敢貪污，皆罪大惡極也。

再者，致病原因，多由於慘殺無辜，被冤魂所祟（第1、2、5、15等例）。而冤魂膽敢如此，因“上訴於天，乞報其酷，皇天降命，得以相讐”（第2例），乃經天神准予報仇，有恃無恐，與普通孤魂野鬼，依草附木，動輒作祟殃民者迥異，僅靠法術，無從祛祟辟邪，祇有黃籙齋有效而已，則“冤魂所爲，皆上告天帝，奉天符來報，人間方術不能免之，只有修黃籙道場，拜表奏天，可解斯罪爾”（第15例）。其需用黃籙齋法，旨在對天認罪懺悔，悃誠禱告，如獲俯允，則其罪可赦，“修黃籙道場，……懺悔，必可濟拔。已蒙天符釋放，前罪併盡。……非黃籙大齋懺拔，上達天宮，太上有勅，天符放赦，此罪萬劫不可卒除”（第9例）。罪過既赦，即原因消滅，冤結解除，冤魂超生而去，不必再糾纏，其病自癒，“解冤釋結，除宿報之災，唯黃籙道場可以懺拔冤魂生天，疾病自損”（第5例），“衆生罪業重大，無過黃籙道場，祈告天地，……懺悔拔罪，救度亡魂，解除冤對，最爲勝妙之法”（第1例），甚至附帶地尚可超度己祖生天（第2例）。惟黃籙齋薦亡效驗之此一模式（認過懺悔→消愆減罪→解冤釋結→超度轉生→癒病享福），乃與漢代五斗米道治病，使病者作手書3封，懺悔祈禱於三官之法，頗有一脈相通之趣。至於解除冤結，方能得福之觀念，至今仍被具體的表現於臺灣北部建醮之‘解結’科儀中；雖此一科儀所舉冤結，凡有36條，幾乎包括所有違反社會道德之過失，皆可致成，範圍較廣，然而旨在一心懺悔，解冤釋結，消愆減罪，以冀得福，其理則一也。但人之所以致病，未必全爲冤結而起，如第10例是夫爲旅次之病妻祈癒，而明言對象爲老君，亦一特色。並無冤結，子孫亦可隨便修黃籙齋以薦亡（第9、12、14等例）。諸如此類，黃籙齋之用途，雖不一而足，然其本領殆乎在於薦亡，故被視同‘做功德’。若由此一觀點言，民間黃籙齋之性質，莫如說是與朝廷所修之明真齋較近也。

至於其他齋類；性質與黃籙齋相似者，有第11例所舉靈寶解厄齋，其功能，顧名思義，當旨在解厄祈安，而其與黃籙齋之所以未盡相同，乃謂：“拔先世之考，當修靈寶解厄齋，救存歿之苦，當修黃籙齋”，‘拔先世之考’係指拯救祖靈，俾免冥司拷責，而‘救存歿之苦’乃示前者僅能薦亡，後者却對生存者亦有效，亦則黃籙齋比之解厄齋，較可廣泛適用也。其次，第13例所示洞淵神咒齋，旨在拒敵却兵，

如同上文所引三國時‘吳韜修黃籙齋却兵驗’，然而目的雖同，作法却異。蓋吳韜身爲主帥，縱意殺人，冤魂作梗，致成敗陣，故需先修黃籙齋，予以拔贖超生，罪愆既消，方能得到神兵冥祐以戰勝；而此例並無障礙，故可逕用神咒齋，請降天兵天將，前來助陣；則在程序上，前者爲間接，而後者可謂直接法也。其他，第6、7兩例之齋會，雖稱爲國祈福，竟有神仙顯聖，故想是每逢神誕，即修齋頌德祝壽，並爲民祈求合境平安，主旨類同清齋，亦即等於平安醮者。

第16例每歲修清齋以祈穀之習俗，杜光庭明言起自唐王法進，而清齋一詞係對清醮之稱呼，已於前文中國醮祭釋義中略述之，茲再按歷世真仙體道通鑑⁽¹⁾：

王法進，劍州臨津縣人也。……是歲三川饑饉。……上帝……即命侍女，……出靈寶清齋醮謝天地法一卷付之，俾傳行於世曰：“世人可相率，於清靜之處，置齋悔謝，一年之內，……爲致豐稔也”。……所受之書，即今靈寶清齋告謝天地法是也。其法簡易，與靈寶自然齋大都相類，但人間行之，立成徵效。……里南謂之清齋，蜀土謂之天功齋，蓋一揆也。法進以唐玄宗天寶十一載壬辰歲，雲鶴迎之而昇天。

正符地方定期舉行清醮，祈求風調雨順、五穀豐登之宗旨，亦則中國農本社會所最需要之基本的齋醮之類也。惟其清齋者，並非通稱，而僅通行於四川西北部之梓、益、褒、閬等州一帶之地方性名稱，而在成都却亦稱天功齋，顧名思義，乃“祭拜天神，以積功德而祈安”，兩者涵義相同。而却以爲清齋醮謝天地法就是清齋告謝天地法，並云其法與自然齋極相似，且特別強調雖然簡而易行，見效迅速，方便無比。惟自然齋之定義，大唐六典以爲“普爲一切祈福”，辯正論以爲“學真修身之道”，玄門大論以爲“救度一切存亡，自然之中修行時節”，歸納之，可爲個人的修道行爲、對死者之超度、對羣體之祈福等3項，而在此一場合，大唐六典最符清齋之原義。然而辯正論又云：“六齋，十直、甲子、庚申、本命等齋，通用自然齋法”，正示自然齋纔是諸齋法中，最爲基本的一法，亦即因此，具有通融性而可代用於他齋。要之，唐代既有自然齋，以適用範圍頗廣之基本的齋法而盛行。但其最正統的用途是祈求社區之五穀豐登、合境平安，故迨後世，致與以相同目的而舉行之清醮，漸漸揉合，遂爲清齋一詞，取而代之者也。

(1) 宋趙道一編歷世真仙體道通鑑後集卷4王法進（道藏洞真部記傳類羽字下）。

三 臺灣臺北縣樹林鎮建醮祭典

前　　言

臺灣民間信仰之宗教儀式中，以禳災植福，冀求合境平安之所謂‘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。惟其祭儀作法以及其相關傳統習俗，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處處各不相同。

‘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，但亦有其他多方面之目的與動機。

現在臺灣之所謂‘醮’，乃指某一社區為還願酬神之大規模祭典。因為臺俗，每逢地方不寧，即懇向神祇許願祈求，如果有驗，便舉行隆重謝恩祭典，並祈求未來之福；則前者為‘許願祈神’，後者為‘謝願酬神’，前後呼應，構成一連串之宗教行為，是為建醮。故無論任何醮類，莫不以‘酬答神恩’為基本觀念。

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，尤甚深切，於是建醮禳災之舉更盛。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4類而已。至於建醮頻率，以南部最繁，迤北逐漸減少，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

以後者居多。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。

1967年（民國56年）冬季，臺灣北部至中部，舉行祈安慶成醮者特多，彼落此起，時有所聞。經查明者，臺北縣樹林鎮於陰曆11月2日起，為該鎮首要廟宇濟安宮（主神保生大帝）舉行三朝祈安慶成醮。桃園縣中壢市於陰曆10月26日起，為該市首要廟宇仁海宮（主神天上聖母）舉行三朝祈安慶成醮。桃園縣大園鄉於陰曆11月4日起，為該鄉首要廟宇仁壽宮（主神許真君）舉行道釋合辦之五朝祈安慶成醮；同時，該鄉五權村（即五塊厝莊）亦於陰曆11月6日起，為村內五福宮（主神開漳聖王）舉行三朝祈安慶成醮。新竹縣竹北鄉於陰曆10月25日起，為該鄉首要廟宇天后宮（主神天上聖母）舉行三朝祈安慶成醮；同時，該鄉大眉村亦舉行二朝祈安醮於村外田地上。新竹縣竹東鎮二重里（即二重埔莊）於陰曆10月26日起，為里內五穀宮（主神神農大帝）舉行三朝祈安慶成醮。

又據報載⁽¹⁾：

新竹縣峨眉鄉富興村隆聖宮（主神關聖帝君）祈安慶成建醮祭典，自陽曆11月29日進入最高潮，家家戶戶大開殺戒，殺豬羊、宰雞鳴，各方食客紛湧。善男信女為祈求國泰民安，並搭建三官神壇，極為美奐美侖，每天香火鼎盛。

此次祭典，雖經有關方面勸導節約，但殺豬仍達數百條之多，極為耗費。

新竹縣北埔鄉富興村隆盛宮改建完成建醮祭典，陽曆11月27日起正式啓典，展開一連3天舉行各項慶祝活動。據估計，此次祭典耗資一千萬元以上，首創最高紀錄。

為苗栗縣苗栗鎮及頭屋鄉，修建廟宇，建醮慶成集福大祭典，警察分局定於陽曆12月1日起，實施交通管制，俾維護交通安全。

(1) 民國56年11月30日臺灣新生報。

至於臺灣中部，據報載：

臺中縣后里、外埔兩鄉，陽曆12月5日舉行清醮大祭典，於6日下午10時結醮。宰豬1,200餘頭，家家戶戶大獻三牲。來自各方吃客約有13,000餘人，消耗250餘萬元。

彰化縣北斗鎮保安館（主神蘇府王爺）於今年6月間，殿堂內外重修，甫於日前全部竣工，轄區居民及商戶為慶竣工，於陽曆12月5日特舉行謝土，同時並舉行祈安清醮，總醮設於廟前街末段稻田空地裏，大小醮壇16處。據統計，由鄰近鄉鎮及外縣市湧來之食客約3萬人，一時街道上萬人空巷，給北斗鎮帶來空前熱鬧。⁽¹⁾

南投縣中寮鄉民於民國48年‘八七水災’襲境，災情慘重，為祈蒼天默佑，發起心願，舉行祈安‘三獻’醮典，超度孤魂，並虔誠祈求息災，風調雨順，國泰民安，定陽曆12月5日起，為期3天慶典。……此六十年來一次之大祭典，家戶均將殺豬宰羊，大請各地親友，藉此機會歡樂一番。近日間，鄉民為應付祭典，均忙得不可開交，更不惜耗費鉅資，作一切準備工作，預料將消耗3千萬元。⁽²⁾

彰化縣二林鎮仁和宮（主神天上聖母）於陽曆12月5日起，為期3天，舉行慶成福醮大祭典。東和、南光、北平、西平等里各設醮壇，並設肉山於西平、北平兩里，燈火燦爛，甚為壯觀。入晚，東和、南光兩里施放燄火，以壯聲色。為配合此一盛典，家家戶戶殺豬宰羊，並宴請親朋戚友，為數十年來僅見盛況。⁽³⁾

至於數年前曾經建醮，此年再行‘醮尾’以為完結者，尚有桃園縣桃園鎮緣該鎮景福宮（主神開漳聖王）曾於1961年（民國50年）舉行‘五朝’祈安慶成福醮，規模浩大，轟動鄰近幾鄉鎮，盛況空前，又於本年陰曆10月26日再行‘三朝’清醮，以為‘醮尾’。由此可見是歲臺灣北、中部各地建醮盛況之一斑。

(1) 民國56年12月6日臺灣日報。

(2) 民國56年12月1、4、5日民聲日報。

(3) 民國56年12月2、7日民聲日報。

本文乃就樹林醮，實地調查，將其概況、組織、祭場、儀式等項，詳予紀錄，俾明此一深固傳統祭典，如何適應於現代社會組織之脈絡中者。茲將其概要表列如下：

主要事項	地 址	廟 宇	居 民	祭 區	開 始 日 期	醮 類	規 模	道 士
	臺北縣 樹林鎮	濟安宮 (保生大帝)	閩籍 泉州	幾乎全鎮	1967年(民國56年) 陰曆11月2日 (陽曆12月3日)	祈安慶成	三朝	閩籍 三峽鎮人 天師派 紅頭
	第 一 儀 式	上 午	發 表 啓 請	安竈君 三官經 請水	北 斗 經	星 辰 懾	獻 供	
		下 午	上元懸 中元懸 下元懸					
		晚 上	解 結 祝燈延壽					
	第 二 儀 式	上 午	早朝(連度人經) 午朝(連玉樞經)					
		下 午	獻 供 晚朝(連北斗經) 放水燈					
		晚 上	開 啓 禁 壇					
	第 三 儀 式	上 午	重 白 掛 標 拜 表 洪 文 夾 譜					
		下 午	獻 供 普 度					
		晚 上	宿 朝 入 酒 謝 壇 安 龍 謝 土					

第一節 概 況

開 發 與 沿 革

樹林鎮屬臺北縣，在臺灣北部臺北盆地之西南端淡水河中流西岸，地勢低窪，東隔該河與板橋市相鄰，西距山 700m。有縱貫鐵路經此，另有公路，北通新莊鎮，東通板橋市，南通三峽鎮等地。面積 33.13km²，人口約 44,000人⁽¹⁾，街肆內約 7,000人。

該地昔為先住族龜崙社番所居，清康熙末年閩籍漢人入墾，漸成莊社。但迄乾隆初，因淡水河時常氾濫，沿岸潮濕，樹林茂盛，故名樹林，又稱風櫃店。未幾開

(1) 據臺北縣統計要覽20期(民國58年)。

拓就緒，迨乾隆末年，遂由泉人業戶張方大（號必榮）、吳夢花等人務墾，境土盡闢。其最初入墾者，爲閩之泉州籍民，漳州籍繼之，漳泉雜居，尙能和平相處，然後粵籍亦溷入，因而呈現閩粵械鬪局面，漳泉聯合，將粵籍驅逐於西境之中壠地方。迨後，漳泉亦相反目，分地而居，漳籍佔住潭底一帶，泉籍據守現在樹林街肆方面，以迄於今。泉籍包括同安、晉江、南安、惠安、安溪等縣民，漳籍包括南靖、平和、龍溪、永定、詔安等縣民。現在住民，仍以泉籍居多，漳籍次之，粵籍僅少。據1956年（民國45年）臺灣人口普查資料之抽樣統計⁽¹⁾，全鎮6091例中，閩籍有5452例，粵籍有155例，外省籍有481例；而姓氏以陳姓875例最多，王姓599例次之，林姓542例，是爲三大姓。

廟宇與信仰

樹林鎮居民之守護神爲保生大帝，設廟一座於街肆北端，號稱濟安宮；境域頗廣，建地數百坪，係水泥與磚造，兩廂齊備，稍具規模。副祀開漳聖王、神農大帝、關聖帝君、中壇元帥、福德正神、觀音、天上聖母、註生娘娘等諸神菩薩。

主神保生大帝即吳本⁽²⁾，或稱吳真人、大道公、花轎公、英惠侯。諸羅縣志⁽³⁾云：

真君吳姓，名本，泉之白礁人。母夢吞白龜，生於宋太平興國間，長而學道雲遊，得三五飛步之術，以治疾，多奇效。景祐二年卒，里人肖像爲祠，水旱祈禱輒應，勅廟額爲慈濟，漳泉間所稱慈濟宮是也。慶元間勅爲忠顯，開禧二年漳屬有警，忽有忠顯旗幟之靈，賊不敢入，事聞，封英惠侯。至於保生大帝之稱，則不知何所據矣。

臺灣縣志⁽⁴⁾：

真人吳姓，名本，生於太平興國四年，不茹葷、受室。業醫，以活人爲心，按病投藥，遠近皆以爲神。景祐二年卒，里人肖像祀之，祈禱輒應。……自是，廟宇徧於漳泉之間。臺人多建廟祀之，或稱大道公廟，或稱真君廟，或

(1) 陳紹馨、傅瑞德合編臺灣人口之姓氏分佈（民國57年，臺北）。

(2) ‘本’音tō，非‘本’字。

(3) 清康熙56年陳夢林修諸羅縣志卷12雜記志寺廟保生大帝廟。

清康熙59年陳文達修臺灣縣志卷9雜記志寺廟開山宮。

稱開山宮，名異而實則同也。

則以其係醫神，且爲泉州人，而臺灣昔爲瘴癘之地，故不但於先就開發之南部一帶，信仰獨盛，建廟最早，在臺灣北部亦常被泉籍閩人賦與鄉土神之功能，虔誠篤信，遞代未衰。則濟安宮之建置，正與地方之開發，息息相關。

緣1713年（康熙52年）左右，賴姓泉人爲祈癒病並保安息災，乃攜帶保生大帝香火渡臺，入墾此地潭底，就地蓋一茅屋，加以奉祀，因對於治病頗有靈驗，信徒漸多。1751年（乾隆16年）有泉人業戶張方大者，由臺南安平港轉抵此地，大事開拓，墾務蒸蒸日上，境域日闊。適1788年（乾隆53年）方大患疾，乃祈禱於保生大帝，未幾痊癒，於是首倡醵貲，建廟於潭底山麓⁽¹⁾，以酬神恩。邇後，隨地方之發展，1813年（嘉慶18年）予以修葺，又1836年（道光16年）醵貲876元，1893年（光緒19年）醵貲610元，前後重修，香火愈盛。然迨日據後，年久失修，漸趨荒蕪。適1922年（日大正11年）7月，神降乩鸞，示意於信徒，欲遷廟址；1925年（日大正14年）遂由王土龍首倡，醵貲43,000元，卜地於今址，大興土木，重新建廟，於1927年（日昭和2年）告竣，廟貌煥然一新。但日據末季，經第2次世界大戰，以致失修，戰後已經荒廢不堪，1955年（民國44年）乃醵貲48,000元，稍予修葺。1967年（民國56年）再醵貲80餘萬元，全面重修，輪奐壯麗。

由此可見，保生大帝實爲樹林居民崇拜之中心，既成爲城鎮之守護神，其廟宇濟安宮係一地方之總廟，而此次醮域亦完全以該廟之祭祀圈爲界限。但核心信徒之分佈範圍，却未遍及全鎮，而包括全鎮17里中之樹東、樹北、樹西、圳安、彭厝、坡內、東山、西山、樂山、潭底、猶寮、三多等12里⁽²⁾，人口約3萬人，其中除去戰後由大陸渡臺遷入之外省籍居民及若干基督教徒⁽³⁾，所剩約2萬多人。無論如何，樹林地方以保生大帝信仰獨隆，而其他諸神菩薩，較之大有遜色。則除樹東里廟前舊街內小河邊有一小祠，號稱樹德宮，供奉福德正神，與地方之開發有深厚關係

(1) 故址今爲潭底里集會所，距現廟西北2km處。

(2) 祭祀圈並及該鎮東隣板橋市嵙崙里之西沙崙，但信徒絕少，微不足道。

(3) 樹西里有長老教會及天主堂各一處。

外，另有一所土地祠，號稱福興廟，在柑園里。其他，光明寺（坡內里）及齋堂兩處（東園里醒世堂、西山里救世堂）皆供奉觀音，均係私設佛堂；最近又新建爐神廟鎮南宮一座於街肆西北郊（潭底里），亦究係私祠，對於居民信仰，無關宏旨。

第二節 組織與籌備

緣起與醮類

濟安宮於1927年（日昭和2年）重修時，乃擇該年10月24日舉行慶成祈安醮祭，大事慶祝。至今40年，生齒日繁，地方欣欣向榮，雖經大戰浩劫，却能以闔境安寧，士紳、耆老及廟宇理事會諸人有鑑於此，乃擬趁此全面重修機會，建醮慶成，並酬神恩。惟事屬大典，必須有通盤計劃，方克事功。原則已定，須先慎予選擇建醮年份；因為年份應擇對於該廟宇坐向（坐北朝南）‘有利’即吉利之年故也。於是，在4、5年前，則就廟擲筊於神前，由神自行選擇，結果擇中丁未歲，乃適此開始籌備工作。至於季節，依照臺灣慣習，應於農閑之時，自然多在陰曆10月末至11月初左右；過早農稼正忙，無暇顧及；過遲則新年將屆，有所不宜。日期之決定，乃請擇日師數名，各自提出吉課表，由醮局參酌情形，初步選擇3案，最後擲筊於神前，而採取其一，遂為定案。

由此可見，此一樹林醮之本質，在分門別類上，因係藉社區信仰中心之廟宇重修落成機會，來一番盛大祭典，酬謝戰時之神祐，亦即以祈安為目的，慶成是動機，故雖着重於慶成而號稱福醮，究屬不定期之祈安與慶成之複合醮儀也。

醮局組織

其次，為推行工作，自年初則大致以理事會諸人而成立醮局，統一事權。因此次建醮，目的之一在於慶祝廟宇落成，乃稱‘樹林濟安宮慶成福醮醮局’。設理事長1人、副理事長2人。下設總務部、財務部、祭典部、修建部、慶祝活動部等單位，各由部長1人負責。祭典部分設祭典與設備兩組，慶祝活動部分設體育、康樂、展覽、記念事業等4組。

醮壇組織

醮壇組織較為繁複，獨具一格。正爐主1人，由理事長兼任；並正主會、正主

醮、正主壇、正主普等各 1 人，是為最高職位。其次，設副爐主 4 人，其中 1 人由副理事長兼任；並將副主會、副主醮、副主壇、副主普等 4 項，分配給醮域 12 里，每項 3 里，各里均推代表 1 人。主會、主醮、主壇、主普等，包括正、副名目，合稱為‘四大柱’。再次，設參主會、參主醮、參主壇、參主普等各 1 人，副會首、協會首、都壇首、讚普首等各 1 人，總理、副總理各 1 人，經理、副經理各 1 人。

至於其他斗燈首份，名目更為繁多，共計 182，詳情如下：

玉皇首	紫微首	天官首 (5 人)	地官首 (3 人)	水官首
三官首	人官首	副天官首 (2 人)	副地官首 (2 人)	副水官首 (2 人)
副三官首 (2 人)	副人官首 (2 人)	天師首	北帝首	東斗首
南斗首	西斗首 (4 人)	北斗首	中斗首	副中斗首
三元首	上元首	中元首	下元首	關帝首
祖師首	龕君首	大土首	龍神首	巧神首
荷葉首	孚祐帝君首	保生大帝首	真人首	保安尊王首
聖王首	神農首 (2 人)	太子首	文昌首	福德首
觀音首	天上聖母首 ⁽¹⁾	天坤首	太陽首	三光首
三星首	北極首	南極首	南辰首	南宮首
發表首	啓請首	早朝首	午朝首	晚朝首
宿朝首	獻供首	解結首	開啓首	禁壇首
發榜首	拜表首	洪文首	讀經首	普度首
入醮首	安龍首	星辰首	度人首	玉樞首
解蓮首 (4 人)	斗燈首	燈篙首	水燈首	蓮燈首
慶成首	成醮首	會醮首	建醮首	拜醮首
大典首	請神首	迎神首	啓聖首	朝天首
朝聖首	禮聖首	上香首	宣經首	拜經首
虔心首	誠敬首	入達首	酬願首	迎祥首
呈祥首	瑞祥首	增祥首	千祥首	祈福首

(1) 為天上聖母會共有，設代表 1 人。

植福首	賜福首	集福首	增福首	添福首
鴻福首	百福首	福星首	福照首	福安首
福祿首	福壽首	金榜首	及第首	登科首
加冠首	晋祿首	天祿首(3人)	百壽首	延壽首
添壽首	長壽首	壽全首	添丁首	進丁首
財丁首	進財首	發財首	招財首	進寶首
連發首	添富首(2人)	集益首	進益首	榮華首
富貴首	立業首	建功首	大成首	三多首
九如首	如意首	和協首	家慶首	大吉首
長春首	永昌首	立德首	廣德首	信義首
仁安首	仁愛首	博愛首(2人)	愛國首	和平首
忠孝首	萬善首	合鎮首	信士首	圓功首
祈求首	祈安首	風調首	雨順首	五穀首
豐登首(2人)	稻豐首	豐年首	永茂首	合境首(2人)
平安首	保安首	保生首(3人)	光明首	國泰首
民安首	大興首	中興首	東興首	興盛首
普天首	同慶首			

按此醮斗燈首份，將近200，名目繁多，洋洋大觀。雖然在原則上，大致採自：

- 1 醮事有關以及該廟所祀神名，甚至天象名稱。
- 2 祭儀節目以及所誦經懺之稱。
- 3 與醮事有關之設施以及祭具名稱。
- 4 祈求吉祥詞句。

等4類，如同其他臺灣北部型醮然。但祇因名目繁多，較常見者固不敷其用，故不得不別出心裁，標新立異，與衆不同。例如神名中，為對三官而另創人官者，跡近不倫不類；又有將一神並立兩稱者；甚至包括天象在內；巧神當指巧聖即魯班，並有荷葉先師，仍反映往昔閩粵雜處時信仰狀態。尤其祈求吉祥詞句，為數極多，以致相似者比比皆是，甚至重複，層出不窮，虔誠懇求之情，溢於言表。而其所求，

自個人之福祿，以至社區之安寧，不一而足，正表示地方公祭宗旨而無遺。

惟此批‘首份’，各擁1斗燈（唯副天官首、副地官首、副水官首、副三官首、副人官首等5首，各2人，分別均設1斗），計187斗，如加算上述正爐主、副爐主（4人，各1斗）、正主會、正主醮、正主壇、正主普、副主會、副主醮、副主壇、副主普、參主會、參主醮、參主壇、參主普、副會首、協會首、都壇首、讚普首、總理、副總理、經理、副經理等25斗，以及象徵醮域全體信徒之‘總斗燈’1個，共計竟達213斗，林林總總，可見民衆對於斗燈之莫大關心。

經 費

醮局所籌措經費財源，亦可分爲‘斗燈首份’與‘丁口錢’兩途。依靠‘斗燈首份’者，即按照規定，捐款輸誠，便得設一斗燈於道場內。惟每斗款額，按各該名目之等級，多寡不等；最高爲爐主之12,000元，最廉亦需600元，平均約1,000元，而以總斗數200個計算，可獲20萬元左右，是爲最可靠財源。認捐得斗之資格，雖限於祭區12里信徒，而居民却頗踴躍，爭先恐後輸誠，若聽其自然，當可達300斗之譜，祇以場地有限，不得不予以限制爲200斗左右云。其廣向祭區內信徒募捐之‘丁口錢’，乃沿用已久之籌款方式。此次樹林醮之題額，不分男丁、女口，每人均以20元爲準，以信徒2萬多人計算，可獲50萬元左右。其他尚有祭區外之虔誠信徒，自行樂捐者，但究屬零星，款額不多。故醮局進款，當在70萬元左右。惟此僅醮局之‘公家’開支，若加算信徒之‘私人’開支，一醮經費，即更鉅。據報載⁽¹⁾：

陽曆12月5日爲樹林鎮40年一次之濟安宮福醮大祭典，全鎮4,600餘戶居民，家家設宴，戶戶拜神，計宰豬1,200頭、山羊16隻，在10萬親友之大吃大喝下，一日之內吃掉全鎮5年間總預算約2,000萬元。

又云⁽²⁾：

在本省北部擁有廣大信徒，香火鼎盛的樹林鎮濟安宮，是本省早期的一所保生大帝廟，……年年陰曆3月15日生辰，樹林鎮12里居民，均舉行祭典。其中尤以民國56年陰曆11月間舉行的40年來建醮大祭典，場面最盛大，耗費最

(1) 民國56年12月10日徵信新聞。

民國58年3月3日聯合報北部地方版。

鉅，多達1,500萬元以上。

民間祭典，糜費頗鉅，到處皆然，樹林亦不例外而已。

道 士 團

醮局並醮壇組織確立後，籌備工作漸趨具體化，於是遴聘道士，俾其主持醮儀，成為當前急務。而其方式，因鎮內並無有力道士，乃依照一般慣例，採用‘神前擲筊’之法；由醮局諸人，先定價款，然後就鄰近各鄉鎮一帶之素孚盛名之‘紅頭’老道士，開列名單，在廟宇神前，當衆擲筊，以得‘聖筊’最多者為當選人。但依照臺灣北部習俗，醮祭固係吉慶之事，應委‘紅頭’道士承辦，故‘烏頭’道士不得參與，從未在考慮之列。惟此一方式，乃將選擇權委諸神明，諸人當無非議之餘地，即以可杜悠悠之口而見勝。擲筊結果，中壢市黃觀開道士當選。渠年高德劭，道行較深，對於醮事，駕輕就熟，故據常理言，信徒應心安理得，深慶得人；無奈，當初開列候選道士名單，未曾考慮到籍貫條件，而限於閩籍道士，因此節外生枝。原來，黃道士雖然精通閩南語，却係粵籍，而樹林為閩莊，因有人提出抗議，認為：“閩莊建醮大典由粵籍道士主持，未免場面尷尬，有虧情理”，嘖有煩言，竟推翻神意，改聘閩籍王添丁道士前來主持，平息衆議。乃遴選道士之方式，先試用‘神前擲筊’，後改為‘指名聘請’者，由此可見居民情緒微妙之一端也。其實，在桃園以至新竹一帶閩粵雜處地區，雖稱和平相處，而隔閡仍存，有時弊病層出不窮。但此地道士，究竟閩多粵少，且閩籍者亦多諳粵語，故粵莊而請閩籍道士，司空見慣；反之閩莊而請粵籍道士，却絕少，其例。惟此一跡象是專對承辦該醮之主持道士而言，因醮係採用包辦制，故對於道士團之構成份子，醮局無權過問。因此，承辦人組織道士團，祇顧派系，不必拘泥於籍貫；則現在臺灣北部閩莊建醮，由閩籍道士承辦，而團員滲雜粵籍道士者，比比皆是。

此次應聘主持樹林醮之道士王添丁，法號漢遜，住臺北縣三峽鎮，1902年（日明治35年）生於西隣鶯歌鎮尖山，祖籍福建泉州府三邑⁽¹⁾，係臺北一帶有名道士之一，自稱天師派之‘紅頭師公’。其父與祖父均為專業道士，但曾祖父以前不是道士，職業不得而知，奉道雖僅3代，亦可算是世襲道士。公學校畢業後，14歲時則依

(1) 即晉江、惠安、南安3縣，亦稱頂郊人。

照當時道教圈內之習俗，往今中和鄉枋寮村，拜林清江爲師學道，進修4年，故屬林厝派系。然後遷住三峽街肆，而於自宅設壇營生，既40餘年。第2次世界大戰後，業務鼎盛，稍有積蓄，乃兼營戲院及中醫，並與該地祖師廟、業餘音樂團有關，其活動涉及多方面。惟此一跡象，與許多道士固步自封，僅在同行之道士圈內打滾之生活方式迥異。其壇設在2樓，號稱廣遠壇。乃於神案上牆壁，懸掛衆神畫像一副。分成3段；上段因兼營中醫師，故以神農大帝居中，左旁爲老君，右旁爲天師，即爲行道而供奉者；中段爲關聖帝君與觀音佛祖，下段爲土地神與竈君；則僅上段具有特色，而中、下兩段所示，如同民家正廳所掛神軸然。又神案上供奉清水祖師木像一尊，係該地居民原籍福建泉州安溪縣人之鄉土神也。

此次醮事科儀係採取一人包辦制，據說王道士所獲報酬是15,000元，若以全團20名、前後4天計算，平均每人一天工資，不過約200元而已。惟經費充裕之地方中心廟宇所舉行三朝大醮，對於執行儀式之最主要道士報酬，醮局予算居然僅列如此區區之數，在全經費所占比率，不過九牛之一毛，大悖常理，在臺灣醮祭上，亦實屬少見之怪例。結果，據云王道士虧本3,000元。醮局何以出此乖張下策，王道士因何甘做虧本生意，此番道理，頗耐人尋味。蓋樹林、三峽兩鎮毗隣，亦即在王道士地盤之邊緣，是爲將來擴張地盤之絕好機會，由大局言，報酬一項，不過細節而已，不必斤斤計較，例如初步決定，險被更遠處之粵籍道士所承辦；此乃主因。王道士雖然是稍有名氣之老道士，却未曾承辦過三朝大醮，如今年紀老邁，行動艱難，風燭殘年，欲望更熾；此其二。其子僅20餘歲，來日方長，却尚無籍籍之名。在有生之日，必須盡快扶持提拔，俾其身故後，能以自立承襲祖業，趁此機會，就地教導，並可收披露宣傳之效；此其三。有此3項目的，故寧可捨利取名，盈虧在所不計也。

道士團之構成，當然以承辦道士之班底即林厝派爲主，並包括劉厝派在內，以及若干基隆李厝派者⁽¹⁾，可見是等均屬天師門下之‘紅頭師公’，志同道合，尙能通力合作，絕少反目。何況，林厝派中竟有粵籍者7名⁽²⁾，則派別優先於籍貫之一證

(1) 往時曾自成一派，因人少力微，今幾乎合併於林厝派。

來自桃園縣觀音鄉，皆諳閩南語。

也。

全團人數，原定為16名，但依照常情，屆時必有前來客串者，結果總共20名。承辦道士為道士團之最高領導者，謂之‘正主持’，但在道士圈內，專以‘主壇’稱之⁽¹⁾。另設副主持1名，由王道士之師兄何鼎通⁽²⁾膺任，但實際上何道士今已老邁，未克參加，致此職空懸，如同虛設。又以王道士曾患病，步行維艱，由其親自執行科儀，僅祭典開始之‘啓請’與尾聲之‘普度’兩節目而已，故實際工作多委其子代行。對於工作之分配，雖然事先有大略計劃，並訂一覽表，務期勞逸平均，但應配合醮局之工作，斟酌情形，因事制宜，故必賦與彈性。大致言之，分工未臻嚴密，亦未硬性分割內、外壇，概將20名分為兩班，一班10名，輪流出場上壇。出場之班，再分5名為前場，表演科儀於神前；其餘5名即為後場，在旁奏樂擔任場面。但前場之‘高功’道士，則由精通科儀，勝任愉快之老練者，輪流負責。表演動作較激烈之所謂‘武齣’節目，則由年輕而能幹者擔任。至於設在醮域四方之外壇，亦應於每日上午作‘獻外供’儀式一次；而其道士，乃從休息於道士房之一班中，隨便挑選年輕者3名，乘汽車前往，故不必分為內壇道士與外壇道士。

通 醮 表

醮期將屆，依照臺灣北部型醮之慣例，必先通疏文，奉告蒼天，以示隆重，謂之通醮表或通疏。乃定於醮前5個月之陰曆6月7日，舉行之。然而因為廟宇重修已經落成，乃趁此機會，提前一日，於陰曆6月6日，先由醮局自行鎮殿神像之昇座儀式。因為通醮表是醮前最重大儀式，後來整個醮祭成敗關鍵所繫，故醮局為慎重計，竟別出心裁，特地將通醮表之簡單儀式，擴大為‘三獻’之規模，鄭重從事，在醮儀上獨創一格，與衆不同，可謂特例，蓋亦寓有慶祝神像昇座之意也。

是日清晨，由王道士之子代理主持，率道士6人，共計7人，舉行‘三獻’於廟內。乃自上午8時起至9時半止，由道士3人主持，舉行‘啓請’儀式。9時40分起至10時止，由道士1人主持，舉行‘安竈’儀式。10時15分起至55分止，由道士1人拜誦三官經。11時起至35分止，再由道士1人拜誦北斗經。午餐後，下午12時20分

(1) 未用‘首座’一詞，因為此稱易與‘普施’科儀時‘高功’道士坐在桌上之動作混淆故也。

(2) 即主持松山醮之臺北士林老道士何鑑然；而於松山醮則由何任正主持，王為副主持，合作無間。

起至 1 時止，又由道士 1 人拜誦星辰儀。1 時半起至 3 時止，始由道士 3 人主持，舉行‘通醮表’儀式，誦讀疏文，說明事因，稟告建醮日期已定，恭請衆神諸靈，屆期蒞臨鑑醮，讀畢，焚化疏文。旋，自 3 時起至 4 時 20 分止，由道士 3 人主持，舉行‘獻供’儀式。5 時起至 30 分止，由道士 1 人主持，舉行‘犒軍’儀式。入夜，晚餐後，7 時起至 30 分止，奏樂鬧廳後，8 時 10 分起至 9 時 40 分止，由道士 3 人主持，舉行‘祝燈延壽’儀式。最後，10 時由道士 1 人主持，舉行‘謝壇’儀式；告畢。

自 6 日起至 9 日止，各戶紛紛備辦紅色米糰，詣廟膜拜，以表虔誠，前後熱鬧 4 天。自是，籌備工作進入實際階段，迎神賽會，氣氛漸濃。

會 議

陰曆 5 月 20 日，先召開醮局會議，就‘通醮表’與‘鎮殿昇座’儀式，有所議決。至陰曆 8 月，距醮期祇剩兩個月，醮局工作愈趨緊張而多端，惟未決之切實問題仍多，乃於是月陰曆 27 日（陽曆 9 月 30 日），由醮局召開爐主、四大柱及部長聯席會議於廟內，出席者 20 餘人。就請神鑑醮、豎燈篙、外壇神像之分發配置、放水燈、普度場地、制定徽章、警備、電氣設備、建牌樓、設服務站、門禁、齋戒、服裝、祭典部經費、慶祝活動部經費等案，熱烈討論，經議決後，付諸實施。

外 壇

每當醮祭，便搭建數壇，裝飾華麗，以壯觀瞻之習俗，盛行於臺灣北、中部，則樹林醮亦不例外，惟祭域較狹，居民不甚富庶，經費有限，故規模不大而已。是等臨時壇，因在野外，故稱外壇，以別設在廟內之道場即內壇。其最重要者，為天師壇、北帝壇、觀音壇及福德壇等 4 單位，謂之‘四大壇’，樹林醮所設亦正符其數，而分別由四大柱負責，故俗稱四大柱壇。又建玉皇壇一處，總共 5 壇，亦可謂之五大壇。

搭建外壇之開工日期，須在良辰吉日，乃擇陰曆 10 月 10 日卯時（上午六時半）起，一齊破土興工，然後各自施工，趕上醮期。各壇概況如次：

玉皇壇：俗稱天公壇。在廟前廣場南端，距廟約 50m；與廟相對，故坐南向北，但稍偏西。係利用原有建築物，加以裝飾而成者，宮殿式，2 樓，3 座合成 1 棟，裝飾華麗，但規模不甚大。供奉高約 1.5m 之玉皇上帝紙像1 尊於

樓上，並供由廟分發之保生大帝分身木像號稱十一帝者 1 尊。此壇為醮域 12 里衆信徒之總壇，而居所有外壇首位，性質與其他四大壇稍異，因係直屬醮局，故由正、副爐主等 5 人負責（照片 1）。

天師壇：或稱主會壇。在距廟西北約 200m 處街端田地上，大致坐北向南。平屋，雖居四大壇首位，但規模不大，設施因陋就簡。供奉張天師小紙像 1 尊，高約 40cm；並供由廟分發之保生大帝分身木像號稱七帝者 1 尊。此壇由四大柱之主會負責，係圳安、樹北、樹東等 3 里民所供獻。

北帝壇：或稱主醮壇。在街肆西南郊中正路 36 巷之鐵路旁田地上，大致坐北向南。宮殿式，2 樓，但規模不甚大。供奉玄天上帝小紙像 1 尊，高約 40cm；並供由廟分發之保生大帝分身木像號稱五帝者 1 尊。此壇由四大柱之主醮負責，係樹西、彭厝、坡內等 3 里民所供獻。

觀音壇：分為兩處。其一：在街肆西南郊之樂山里鐵路旁田地上，大致坐東向西；平屋，規模殊小，設施極簡陋；由樂山里民所供獻。其二：亦在街肆西南郊通往鶯歌鎮公路旁土名山子脚之田地上，坐東北向西南；規模亦如同前者；由東山、西山兩里民所供獻。此兩壇皆供觀音小紙像各 1 尊，高約 40cm；並供由廟分發之保生大帝分身木像各 1 尊，前者為號稱三帝者，而後者為四帝。

福德壇：或稱主普壇。在街肆西北郊保安街 1 段，即通往新莊鎮公路旁田地上，坐東北向西南。宮殿式，3 樓，規模稍大，裝飾美觀，甲於全壇。供奉福德正神即土地公小紙像 1 尊，高約 40cm；並供由廟分發之保生大帝分身木像號稱六帝者 1 尊。此壇由四大柱之主普負責，係潭底、獮寮、三多等 3 里民所供獻。

由此可見壇制聽任各該地方信徒自行其是，而且坐向紛紛不一，未予任何限制或原則可循；而與松山醮以為“外壇之坐向，與居民休咎相關，應以南、北向為原則，切忌其他任何坐向”之禁忌，大相逕庭。又其四大壇，分別由四大柱負責，分配於醮域 12 里，每壇象徵 3 里居民，順理成章。惟由主壇負責之觀音壇，却在同一目下，設壇兩處，供奉同一神明，呈現絕無僅有之怪現象。因為該 3 里居民，過

於熱烈爭取設置壇址於其里中，以爲得福較多，爭執不下，以致各自爲政，樂山里獨建 1 壇。原來民間祭典，在其社會的功能，素有藉此機會，在廟會歡樂氣氛下，互相聯歡，消弭畛域觀念，羣策羣力，以冀團結向榮之作用，却無端於此暴露其弱點無遺；則農村小社區，由於各種因素，地方對立，不易消弭，可見一端。

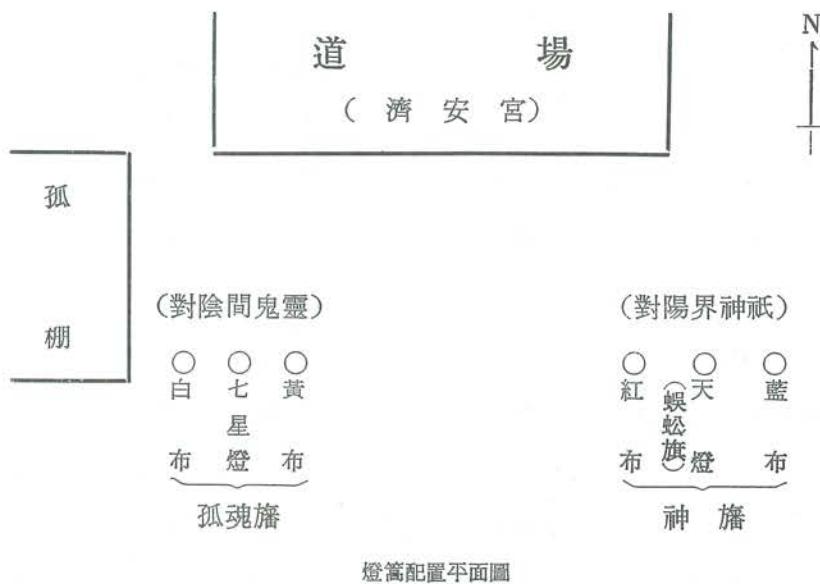
堅 燈 篓

醮期 4 日前，籌備已進入高潮，而其首要工作是‘堅燈篙’，則堅列高竹竿，上端懸掛旗旛及燈盞。乃於陰曆 10 月 28 日巳時（上午 9 時半），王道士派其子前來主持，醮局由副理事長 1 人，率領祭典部長、主壇、主普等 11 人參加，舉行此一儀式於廟宇前庭，同時陞旗，是爲祭場之標識。旗旛飄搖高空，從今以後，神祇可望標而降，乃祭儀之實際開端。堅起燈篙以後，每日必祭燈篙神與把守道場之天兵天將一次，謂之犒軍。是日，信徒紛紛備辦紅糰子及水果類，詣燈篙脚敬奉，並進廟行香，表示一心誠敬。或有自本日起，則不茹葷，吃素表示齋戒者。

隆重祭儀如建醮者，概有堅樹燈篙，而此次樹林鎮所舉行爲‘三朝’醮儀，尙稱大祭，理應‘堅燈篙’，以示隆重。惟其燈篙竿數目，却用 6 竿之多，鄭重其事，在臺灣北部，屬僅少之例。‘堅燈篙’之地點，應在醮場中樞，幸而濟安宮場地寬宏，得以按照慣例，設在廟庭前端，距道場 20m 處（照片 2）。惟此次建醮，既係公祭，並非私祀，故依照一般習俗，僅堅於廟前，私家不得擅造。質地用生竹，且將梢尾留住，與他處醮事所用，並無二致。竹竿大小，大致相同，不甚粗大，直徑僅約 10 cm，長度最高者爲 15.6m，低者亦僅短 1 乃至 2m 而已。據說，此竹係奉廟宇主神保生大帝旨意，慎予覓選採集者。堅燈篙之法；乃先在預定地點，用 3 根粗大杉木樁，相距 2m，並列釘進地下，務期牢固，而留約 5m 高於地上，將此 3 樁，再用杉木圓材，橫置於上、中、下 3 段，以繩條及鐵絲緊緊縛住，故全體便成‘用’字型；然後以最高 1 竿居中，稍低 2 竿配於兩旁，緊縛於杉木樁，故竹竿是專靠木樁之力量而屹立，竹根露出，未予埋進地下。又因燈篙是神聖物件，必須保持淨潔，乃每組除設香案 1 張於燈篙腳，供奉茶果、麵包，並設香爐膜拜外，並用新草蓆 1 領，包住每竿下部距地面約 1m 高處。並且懸掛天金及高錢各 1 束於草蓆上；蓋前者表示‘高貴’，後者用以加強燈篙之降神作用也。每組再用木條作臨時圍牆，期免受穢

(照片6)。

燈篙數目，全套6竿，分成兩組，以3竿為1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，兩組相距17m。燈籠、旗旛等器物，皆懸掛於竹竿中段。



燈篙配置平面圖

(東側之對神祇一排) (照片3)

- (1) 中央最高1竿，用繩橫繫小竹梢1枝，長約2m，而懸天燈1盞於該小竹梢。天燈形制，為鐵皮製，油漆紅色，立方體，四周鑲上透明玻璃，裏面放進油燈1盞，不用電燈照明，並於燈上蓋覆鐵皮笠1頂，悉沿古俗。小竹梢上又掛蜈蚣旗1面，緊接天燈；用紅布，長約1m，寬約50cm，一面大書“合境平安”，另面寫以“濟安宮慶成福醮”等字樣。
- (2) 東邊稍低1竿，懸掛藍布1條，長約4m(12尺)、寬約30cm，大書“五極大帝尊神降臨鑑醮，罡，神兵，罡決”等字樣。
- (3) 西邊稍低1竿，懸掛紅布1條，亦長約4m(12尺)、寬約30cm，大書“天師法令，恭請上蒼諸佛聖神”等白字。據說此項紅布條係閩莊之特俗，粵籍向不用之。

天燈兩旁之紅、藍兩色布條，合稱為神旛。

(西側之對鬼靈一排) (照片4)

- (1) 中央最高 1 竿，懸掛七星燈 1 組 (照片5)，分成 7 盞小燈，每盞形制悉與天燈相同，則將 7 盞天燈連結在一起，便成七星燈；唯蓋覆燈上之鐵皮笠，尺寸較大而已。
- (2) 東邊稍低 1 竿，懸掛黃布 1 條，長約4m (12尺)、寬約30cm，大書“奉天京正照，召請本境界內一切無主男女十類孤魂滯魄等衆，齊赴孤場，聞經受度，接引生方”等字樣。
- (3) 西邊稍低 1 竿，懸掛白布 1 條，亦長約4m (12尺)、寬約30cm，大書“召請本境界內五音雜類一切男女無祀孤魂，接引生方”等字樣。

七星燈兩旁之黃、白兩色布條，合稱爲孤魂旛。

請神鑑醮

當建醮時，應恭請民間所供奉之諸神菩薩，蒞臨道場，監理祭典，謂之請神鑑醮。此次樹林醮所行方式，先由醮局選定縣境之與樹林鎮鄰近各鄉鎮及毗連臺北縣境之臺北市、桃園縣等地，靈驗顯赫，且與濟安宮‘緣故’較深之廟宇，先派員‘掛單’豫約，屆期再派人前往借出其主神分身木像，迎回供奉於道場內三界壇。而此項鑑醮諸神，皆係公廟所祀，且由於醮局自行邀請，故一概免費，未索酬金。至於祭區內民家所私祀，爲數過多，而場地有限，故一概不准鑑醮。惟此一儀式，由醮局正、副爐主 5 人，率同主會、主醮及祭典部長等 9 人負責辦理，而與道士無關。

陰曆 10 月 28 日上午 6 時半，齊到廟前整隊。醮域內之業餘音樂團，例如三多里之三義社，樹西、彭厝、潭底等里之保安社、大鼓亭，東山里之集勝團、鶯音社，西山里之平義社、勤習堂，樹東里之什音團、光復團等，均踴躍參加，陣容浩大，自成一股‘陣頭’。隊伍編制，以直屬醮局之‘八音吹’隊領先，其餘各團以拈鬮決定，爐主等醮局諸人殿後。上午 7 時 10 分，乘卡車一齊自廟起程，先往板橋市接雲寺（觀音）、慈惠宮（天上聖母），轉往臺北市萬華龍山寺（觀音）、清水巖（清水祖師），再抵大稻埕城隍廟（霞海城隍）、大龍峒保安宮（保生大帝），然後折返臺北縣新莊鎮慈祐宮（天上聖母）、武聖廟（關聖帝君），又抵林口鄉竹林山寺（觀音）、泰山鄉泰山巖（有頂、下廟兩處，均顯應祖師），然後返回，經搭寮坑，

開進境內，於三多里‘接神’下車，浩浩蕩蕩，步行經潭底返廟，入壇安座。於是，東北方面神佛，已算齊到。翌陰曆10月29日上午6時半，集合廟前，7時10分起程，先往桃園縣龜山鄉嶺頂壽山巖（觀音），次為桃園鎮景福宮（開漳聖王），然後折返，轉赴臺北縣三峽鎮長福宮（清水祖師）後，開進境內，於柑園下車步行，順便迎請成福之觀音與山子脚之天上聖母，一路吹吹打打，返廟安座。於是，西南境諸神亦請到。

惟所邀請諸神菩薩，就地域言，雖北自臺北市，南迄桃園鎮，而主要仍為同縣境內之鄰近鄉鎮，未往臺灣中、南部之大廟‘掛單’。由此可見，其選擇原則，頗重視地緣關係。其次，就神佛類別言，所請者共計16尊中，以觀音5尊最多，天上聖母3尊次之，其次為清水祖師與顯應祖師各2尊，其他保生大帝、關聖帝君、城隍、開漳聖王等僅1尊；則佛多神少，為其特徵。至於與濟安宮同屬一神之保生大帝，却僅有臺北市保安宮者1尊而已。則在神界交際圈內，地緣關係，優於香火之系統關係，可想而知。

第三節 祭場

祭場者，顧名思義，則舉行祭典之處所，而在醮祭亦可謂之醮場；廣義言之，理應包括有關祭典之一切設施。惟其中樞，在乎道士執行科儀之道場，而在此一場合，道場設於廟宇內，故由狹義上，專指除外壇以外，即廟宇內外一帶之地而言。道場設施，固以排壇為首要工作，應於醮期前佈置完成，方不致於誤事。

規模軒敞之廟宇規制，由正面大門進入，中為天井，旁有兩廊，以達正殿，故將大門封閉，便成禁區，幾呈密室，可作理想道場。此次樹林醮，旨在祈安慶成，故採取此一方式，而其廟亦算軒敞，但因斗燈過多，放置場地有限，且‘首份’多，從而隨拜人員亦增加，人滿為患，乃別出心裁，未將大門封閉，而特用木板，搭建臨時祭壇於廟口，俾與大門銜接，成為一體，權充其用。因此，將道場面積擴大，寬約13m，深納30m，應付自如。

陰曆11月1日是醮祭前夕，無論如何，道場佈置，必須趕工完竣，道場一片雜亂，衆皆忙得不可開交。茲由道士團、醮局及人民等3方面，分述如下。

道士團之工作

此醮應聘道士，構成一團，其份子皆係專業，經常為人建醮祈安，故其佈置工作，駕輕就熟，分工合作，有條不紊，費時不多，故於陰曆11月1日下午3時左右，始陸續抵達，立即着手，稍後，主壇道士亦抵，指揮督導，入夜9時頃，便告完竣。

整個道場，分為三清壇與三界壇兩部份。三清壇（照片7）是推行醮儀首要之地，乃懸掛玉清、上清、太清等畫像於其深處即原來廟宇正殿神龕之前，以為三清宮，供奉元始天尊、靈寶天尊及道德天尊。左旁懸掛玉皇上帝畫像，以為玉皇宮（照片14）；並設一牌位於神案上，作“南斗六司延壽星君”，即供奉南斗星君者。右旁懸掛紫微大帝畫像，以為紫微殿；並設一牌位於神案上，作“北斗七元解厄星君”，即供奉北斗星君者。

三清壇前放置科儀桌（照片13），桌上設疏牌一套，5塊，豎成1排，則：

- 1 中央：三清上聖十極高真。
- 2 左旁：三界神祇十方聖賢。
- 3 右旁：天京地府水國陽間。
- 4 左端：醮經筵會上無量高真。
- 5 右端：雷霆官將道法香火。

疏牌前面，供奉李老君小紙像1尊，高僅約15cm；左旁經童、右旁懺童各1身，亦皆紙像，高均約20cm。科儀桌背後，掛素面黃布1條為門簾，謂之珠簾。珠簾背後便是總斗燈，但未用彩門套住。

科儀桌兩旁，分為左、右兩班，掛滿衆神畫像，則四府、四方之神及康、趙二元帥。四府以天京、水國屬左班，地府、陽間屬右班；每府繪在1幅軸上。四方衆神亦以每單位繪成1幅，東方、南方屬左班，西方、北方屬右班。兩班外段，則左班懸掛康元帥畫像，右班懸掛趙元帥畫像。

三界壇（照片8）設於道場之另一端，與三清壇對向。乃於壇之後面牆上，中央懸掛三官大帝（連同竈君與土地），左旁張天師，右旁玄天上帝等畫像各1幅。三官大帝畫軸前面，放置紙糊三官亭1座，高約1m，表示三官大帝之衙門。

對聯之類，雖為數不多，而用紅紙，大書吉祥詞句，掛滿道場前頭，頗為觸目。其佈置，亦分為三清壇與三界壇兩部份。三清壇口上面，橫排“法籙揚徽”4大字，中央1行作“三清上聖萬靈齊臨大天尊”，其兩旁對聯作：

虔藉元音奠安九宮八卦；恭修道典迎集百福千祥。

憂玉敲金一意至誠為上達；啣花獻果三朝覲帝錫鴻禧。

三界壇口上面，橫排“萬福霞蒸”4大字，中央1行作“玉皇三界天神地祇臨法會”，其兩旁對聯作：

法界光明宛似人間玉闕；道場正大猶如天上金鑾。

淡月疏星玉京塔下祈神澤；蒼龍瑞鳳金闕宮中禮聖顏。

其他，並未遍貼鎮壇符、淨符及水符等符籤類於道場。於是，道士團所負責道場佈置工作告竣。尤其此次所掛神軸類，皆係新繪者，燦然奪目，莊嚴肅穆。

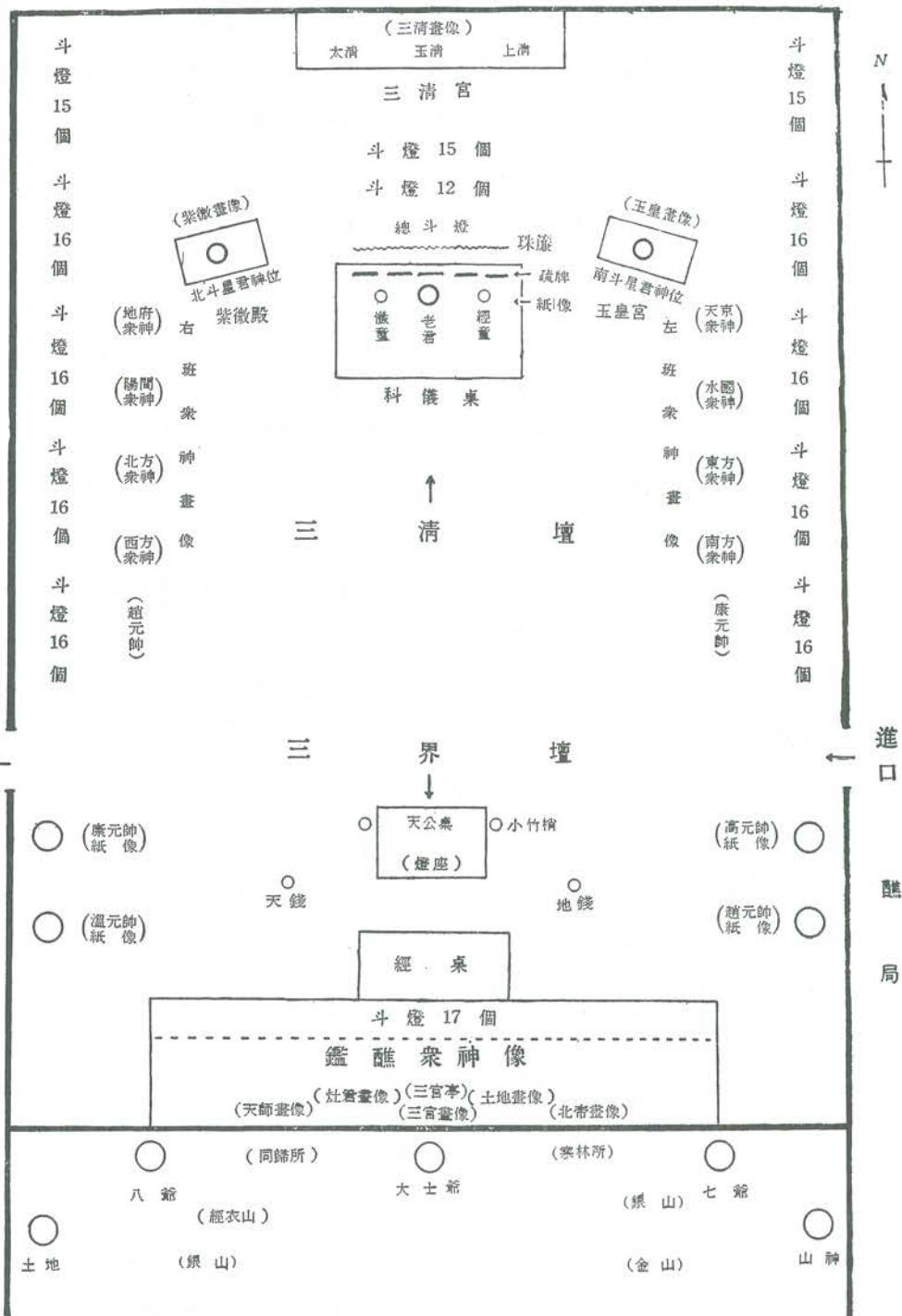
嗣設宗師之位於道士房。其道士房址，因濟安宮廟宇寬敞，有兩廂，乃依照常例，醮局設於東廂，而將西廂充作道士房。乃放置一小案於道士房進口處之一角落，案上放一米斗，斗中豎一厚紙牌，作“道法二門前傳後教宗師座前”等字樣，斗前放一香爐，並供茶果而已（照片15）。

醮局之工作

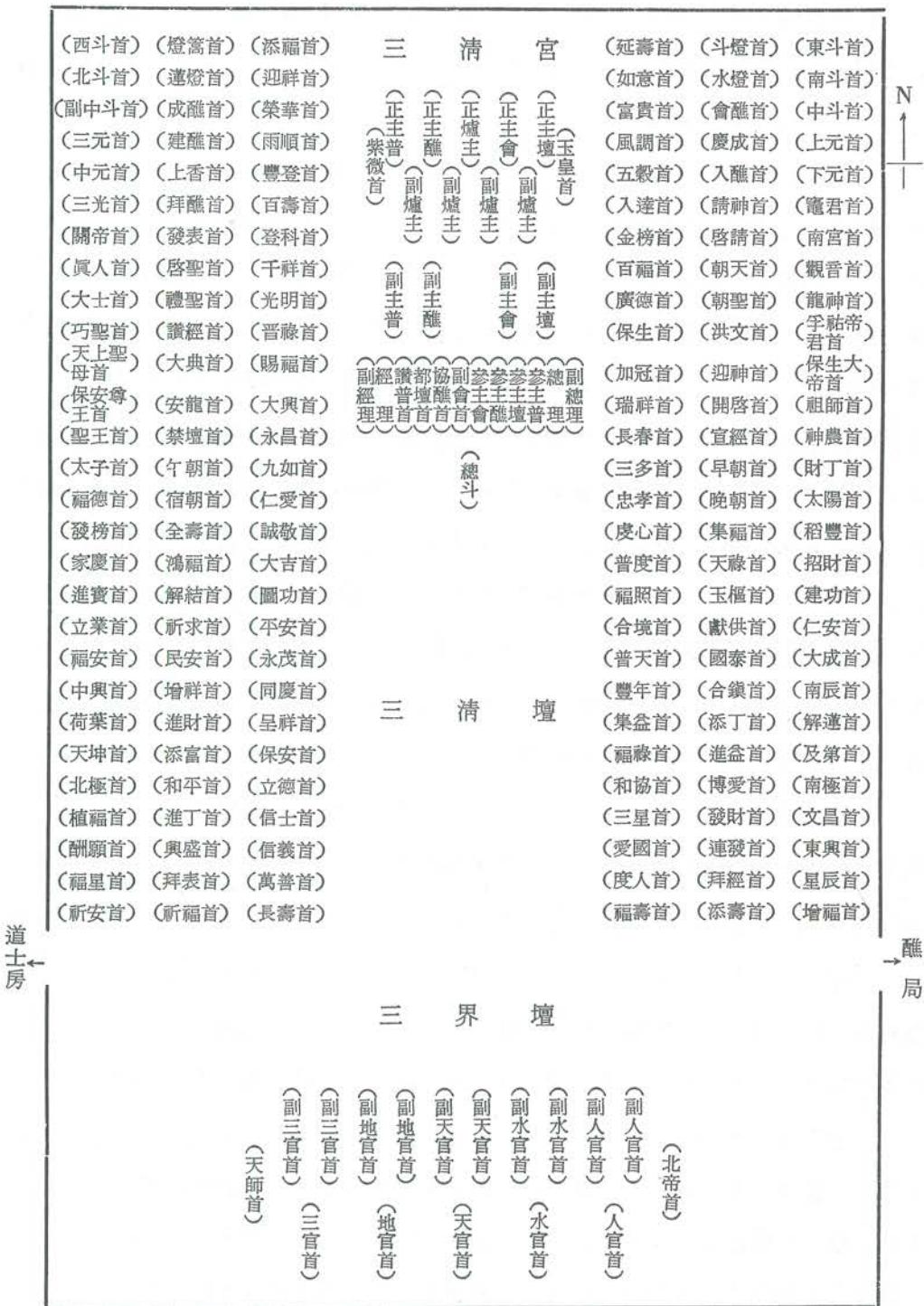
醮局之工作，涉及多端而繁重，且醮祭固非常典，衆皆少有經驗，致佈置祭場，手忙腳亂，頗費周章。惟其工作，主要在於道場內鑑醮神像與斗燈之安排，並及廟口、廚房、香辦室等處，不一而足。

自從陰曆10月28、29兩日，前後分往臺北、桃園等地廟宇，邀請諸神菩薩返回，即進入道場，妥予安奉，謂之‘入壇安座’。乃於三界壇之三官大帝、天師、北帝畫像下面，設架為神座；先將濟安宮原來所供奉衆神像，除‘鎮殿’1尊不得遷徙而仍存於神龕之外，其他保生大帝之分身像⁽¹⁾以及開漳聖王、神農大帝、關聖帝君、中壇元帥、福德正神、觀音、天上聖母、註生娘娘等像，悉移於此，安奉於神座中央，而將外廟請來之觀音、天上聖母、清水祖師、顯應祖師、保生大帝、關聖帝君、城隍、開漳聖王等像，分列於兩旁，於是賓主坐定，一齊‘鑑醮’。

(1) 其5尊分別送往外壇供奉，前已述之。



道場平面略圖



斗燈佈置平面略圖

此次樹林醮所用斗燈，總數竟達213個，令人瞠目，故‘安置斗燈’，成爲醮局之主要工作，頗費事費時。乃擇陰曆11月1日卯時（上午6時）迎入道場，開始佈置，入夜9時半頃，始告完成。

其座位安排，固爲信徒關心所繫，衆人所矚目，故事先計劃周詳，嚴格執行。其中樞當在三清壇之三清宮與科儀桌中間，由內而外，最靠近三清宮者爲正爐主、正主會、正主醮、正主壇、正主普等5斗，其前放置副爐主4斗以及副主會、副主醮、副主壇、副主普等4斗，再前放置參主會、副會首、參主醮、協醮首、參主壇、都壇首、參主普、讚普首、總理、經理、副總理、副經理等12斗，並設玉皇首斗於靠近玉皇宮前，設紫微首斗於靠近紫微殿前，設總斗於珠簾背後即三清宮進口之處；共計28斗。其次爲三界壇者，皆安放於鑑醮衆神像之前面；以天官首、地官首、水官首、三官首、人官首等5斗居首位，其前放置副天官首、副地官首、副水官首、副三官首、副人官首等每首各兩斗，並設天師首斗於天師畫軸前，設北帝首斗於北帝畫軸前；共計17斗。其餘各‘首份’之斗，乃設大型木架於東、西兩側，緊靠牆壁，每側5架，共計10架；每架15乃至16斗，分爲上、中、下3段，排成3列；各側79斗，共計158斗，洋洋大觀。

所有斗燈，當然以信徒1人（即代表其一家人）擁1斗爲原則。但亦有若干人共擁1斗者，例如天官首5人，西斗首、解蓮首等均4人，地官首、天祿首、保生首等均3人，神農首、豐登首、合境首、添福首、博愛首等均2人。亦有爲民間團體所共設者，例如天上聖母首斗由該神明會所共有乃是。至於1斗而象徵羣體者，首推總斗燈，爲全體信徒所共有；又將副主會、副主醮、副主壇、副主普等4斗，分配醮域12里居民，每3里民共設1斗。諸如此類，形形式式，不一而足。

斗燈形制（照片11）；所用之斗，皆係圓型者，大小不一，悉聽各人自備，醮局未予統一製發。有者由他處借來臨時充用，有者特地新造，擬於醮後帶返自宅，供奉於正廳，冀保合家平安，並作盛典之留念。因此，形制參差不一，裝飾懸殊，而大致言之，臨時用鐵皮燙製，狀同大型罐頭之簡陋樸素者居多，精緻而豪華，古色古香之木彫者殊少，正反映醮域不甚廣，居民未臻富裕之一斑也。何況，公家總斗，

乃象徵全體信徒，理應最為講究，其實却為普通之極簡陋者，且未用彩門套住，其反常理，未被重視，歷歷可見。反之，論其豪華者，首推正爐主、正主會、正主醮、正主壇、正主普等 5 斗，皆係木彫大斗，手法精緻，堪稱上乘；尤以正爐主者最為美觀，即正爐主在組織上，等於醮主，其地位崇高，可想而知。所有各斗，皆粘貼紅紙 1 張於斗腹，註明其稱與人名；而鐵皮罐者，皆油漆紅色，並於斗腹寫有“星光燭耀，三元神共護，萬聖眼同明，福祿壽全”等吉祥詞句。若干木造舊式大斗中，再放一小斗，多此一舉。

斗內器物，亦多因陋就簡，多用木製模型，對於美觀，不甚講究，則正爐主等 5 斗亦然，外觀上，顯與其斗不相配，而此一跡象，乃存農業社會之樸素作風也。多項器物中，以其高大而顯眼之彩傘，除正爐主斗所用 1 把為布繡之外，其餘皆係紙製，粗糙不堪。附在傘柄之斗籤，均寫“天京正照，奉保生大帝、五斗帝君、神農大帝，蓋保平安，信士○○首○○○本命元辰星君，鑑”等字樣。油燈每斗 1 盞，係家庭日常所用磁製飯碗，裝入乾砂於碗底，俾其加重而不致於傾倒，則盛花生油，挿進燈芯於中央，便成燈盞。其燈芯，未用燈芯草，而以棉花卷於長約 5cm 之細小木枝者為之，據云比較燈芯草經久耐用，不必時常剪燈，亦一特俗也。劍均用目下流行之木製或塑膠製玩具，並無真劍。鏡亦幾乎全為玻璃鏡；有者新造圓型鏡，直徑約 20 乃至 25cm，周圍飾以木彫紅色火炎狀；但以家庭婦女用以化粧之極廉價手鏡居多，橢圓形，長徑約 10 乃至 15cm；古式銅鏡僅有 1 面而已。秤亦無真物，而皆用木板作成偏平葫蘆形，象徵戥子之容器而已，並寫“衡知輕重”字樣。尺亦無往時舊制真物，而均以現成之 30cm 長竹尺，以應其需。剪刀皆係家庭日用之鐵製舊型者，未見洋式、日式或模型。

斗燈設備已畢，隨即設天公桌於三界壇前，與三清壇對向。係用長約 2m、寬約 1m 之長方型小桌兩張拼成，而將較近三界壇之 1 張，用凳子墊高，致成上、下兩段。桌之兩旁，各豎長約 2m 之小竹梢 1 根，用以降神；並用紅綵 1 條，橫掛於兩竹梢間，以表吉慶；而未用‘甘蔗結高錢’，蓋從俗也。惟此一設施，目的專供‘拜表’科儀即‘拜天公’儀式者；因為此次醮祭，未為該祭儀而專設露臺號稱天公臺者於廟口，故設天公桌於道場，亦循地方之傳統習俗耳。

其次，三界壇前放置用紙糊製之武神像‘四騎’，均高1 m餘，謂之四大元帥或四大官將，俾把守道場；分置兩側，各側兩騎。其形制：

- 1 康元帥：在左側前端，紅臉，黑鬚，怒目，紅身，戴冠，披金甲，右手執劍，騎麒麟（照片9）。
- 2 溫元帥：在左側後端，綠臉，紅鬚，紅眉，怒目，狀極兇惡，綠身，戴冠，披金甲，右手執銀槌，騎獨角獸（照片9）。
- 3 高元帥：在右側前端，白臉，黑鬚，容貌慈祥，白身，戴冠，披金甲，左手抱一孩童，騎白馬（照片10）。
- 4 趙元帥：在右側後端，黑臉，黑鬚，怒目，黑身，戴冠，披金甲，左手執鐵鞭、騎黑虎（照片10）。

惟此‘四騎’之配合，如今民間醮祭所用，既臻混淆，紛亂不堪，難以深考。

旋即將天地錢1對，掛於三界壇前兩旁柱上。其形制為中空圓型之紅紙筒，直徑約15cm，長約40cm，即一種風旛；上端均用白紙細條稍予裝飾；筒身貼滿金錢、銀錢⁽¹⁾，故或稱錢旛。貼金錢者掛於左側，謂之天錢，右側者謂之地錢，合稱天地錢（照片10）。

然後，懸掛醮燈，照明道場，並提高肅穆氣氛，一如其他民間祭典然；但鑑於宗教儀式，盛用燈火，例如排滿道場每一角落之夥多斗燈等等，則醮燈除增添美觀之實際的功能外，亦不無寓以辟邪之作用。但樹林醮所用者，僅三清壇5個、三界壇13個，共計僅18個而已。多係球形之俗稱柑仔燈者，燈身寫有“玉皇上帝，國泰民安”等字樣；通電照明，不用油盞。

於是，醮局所負責之道場內佈置已竣，乃及道場外面即廟口；此處是提防凶神惡煞、孤魂幽靈等溷進道場之關隘重地，自不能付諸忽略。

廟口陳列，當然是為此醮而特製之紙糊神像大土爺與山神、土地。大土爺1尊，乃統率孤魂野鬼之鬼王，居中，背道場而朝外，以其猙獰兇惡狀而顯眼，但此次樹林醮所用係僅高約1 m之小型者，不如粵莊所設之高大。但不用神虎。山神與土地，兩騎一對，不可分開，前者居左，後者居右，兩者背牆對向，均高約1 m之

(1) 用金箔銀箔剪製之外圓方孔小制錢，直徑約4 cm。

普通型者；山神騎青獅，土地騎黃虎，同屬有騎乘神像，而其形制，全臺皆同，決無例外，不如四大元帥之紛亂。神像類除此之外，此次樹林醮却別出心裁，竟將平常廟內所供奉，遇有迎神賽會，便抬出遊境示威之謝必安、范無救兩將軍即七爺、八爺1對，抬來放於廟口，前者居左，後者居右，均係神軀空心之‘脫胎’巨像，一高一矮，相貌獰醜；因係無常鬼卒，故對孤魂野鬼，當不無嚇唬作用，但其存在與否，固於醮事無關宏旨。

至於紙糊房屋建築類，有寒林所、同歸所、沐浴亭等3座，皆為普施孤魂而設。寒林所與同歸所均係鬼寓，如同他醮，但因係閩莊醮，故不設褒忠亭。寒林所放在大土爺左旁，高約1m，中貼紅紙1條，墨書“恭請歷代名賢將士海陸美女佳人書生童子香座位”，兩旁作“聞經直入逍遙地，受懺早登極樂天”等字樣；上端橫書“早昇仙界”，旁邊對聯“相呼相喚共來投，是男是女同伴宿”。同歸所放在大土爺右旁，亦高約1m，中貼紅紙1條，墨書“召請本境界內五音雜類一切男女無祀孤魂等衆座位”，兩旁作“千江有水千江月，萬里無雲萬里天”等字樣；上端橫書“魂歸極樂”，旁邊對聯“四生六道免輪迴，幸遇醮官垂濟度”。沐浴亭是衆孤魂之澡堂，高僅約60cm，原應放置廟口，樹林醮却遷放於懸掛七星燈之燈篙脚，如同龍潭醮。神像與寒林所、同歸所前，均設香爐，俾便一般信徒膜拜。

紙糊山岳類，有金山1座、銀山兩座、經衣山1座，均高約1m，適予放在廟口有空之處；金銀山是以備賞賜孤魂之冥幣，經衣山即孤魂所需衣料也。

道場內外佈置畢，次及香辦室與廚房等單位。香辦室是祭品倉庫，設香辦1人，隸屬醮局。樹林醮因場地有限，無法另闢一室專供其用，而權設於道士房內。香辦是醮事檢場之人，非經驗豐富者，難能勝任，故此次樹林醮，特請專業者前來主持；此一香辦，雖係臨時員工，但為專家，體會要訣，有關佈置、祭品、祭器等項，頗有發言權，相當被重視。香辦室固係醮事之重地，不遜於道士房，故需供奉香官典者神位，示有神負責；而樹林醮所設，極其簡陋，僅放米斗1個於一隅，內有油燈1盞，斗前放香爐1口而已，並無其他任何標識（照片12）。醮典期間，神饌皆由廚房供應，且與祭諸人必遵素食，應格外留意，於是廚房亦成重地，當請監齋使者蒞臨鑑守。惟樹林醮所設神位，如同前者，僅用米斗，內放一燈，前供香爐而

已（照片17）。

廟內外之佈置，至此完竣。其實，自陰曆10月28日‘請神鑑醮’起，道場即予封禁，貼告於進口云：“除醮局人員以外，閒雜人及婦女，一概不准擅進”，廟內自成與外界隔開之孤立聖域。惟對皮革之禁忌，則於會議時，通告有關人員不得穿皮鞋進入道場，冒瀆神聖；而此一原則，由於各人自慎自戒，竟無違反者⁽¹⁾。但對於獸毛，例如毛衣等類，概不過問。

人民之工作

盛典即將來臨，醮域全體信徒，情緒顯呈興奮而緊張，各戶忙於準備，張燈結綵，齋戒沐浴，以表丹誠。自陰曆10月28日起，家家戶戶門首，即橫掛紅綵1條⁽²⁾，同時並將門聯悉皆換新。但醮燈却非每戶必備，而僅由醮局統製，自陰曆10月上旬起，祭典部人員負責，用車載送，發給各斗燈柱首等主事人員家宅，燈身寫明各該柱首份名稱、姓氏以及“濟安宮，慶成福醮”等字樣，俾各自懸掛門首。是等裝飾門面之燈、綵、聯3項，乃參加祭典之具體標示，以助慶典，而照誠心；依照規定，待醮祭圓滿結束，陰曆11月5日便可拆卸，但實際上多僅取下紅綵，以備將來喜慶之用，燈、聯留存，聽其自然。

齋戒期間，由醮局規定；斗燈柱首等主事人員，應自陰曆10月28日早餐起，至11月4日‘犒軍’儀式為止，遵守素食，不許葷腥。一般信徒素食，宜自陰曆11月1日起，至4日中午為止；但虔誠信徒，不在此限，有者自‘豎燈篙’起，即開始吃素。禁屠戒殺牲畜，自陰曆11月1日起，至3日‘拜天公’儀式為止，如同他醮，而被嚴守，無敢故違者。並由醮局告戒信徒，醮期中，家宅務必洒掃清潔，辟免污穢。

至於與祭人員服裝，並無硬性規定，僅於籌備會議時，議決“以潔齊為原則”而已。惟統觀隨拜人員，雖然個個衣冠整齊，但究竟以西裝居多，滿服者寥寥數名而已。

同時，為配合祭儀，準備分別舉行文物展覽、農工產品展覽及球賽等助興活動，忙得不亦樂乎，街頭巷尾，到處洋溢一片熱鬧景象。

(1) 道士團之鼓皮，竟未改用布為之，可見皮革禁忌不甚嚴重。

(2) 但有若干闕如者。

第四節 儀 式

第一 天 儀 式

陰曆11月1日（陽曆12月2日），下午2時許，廟前戲臺已開始演戲娛神，頓呈熱鬧，醮祭氣氛既濃。下午3時頃，道士抵達開始佈置道場。

下午4時45分，由道士1人主持，引率醮局人員1名，舉行‘犒軍’儀式於廟宇左廂進口。乃備神饌，向廟口之燈篙供奉，未幾即往燈篙脚，為神兵神將騎來之馬匹，撒草潑水餵養，謂之馬草水，並焚金紙幣，謂之化財，5時畢。

入夜，9時半頃排壇告竣。所有斗燈柱首200多人，陸續進壇，擁擠不堪。9時50分，道士將火把⁽¹⁾1枝授與正爐主。正爐主接之，取火於科儀桌上之油燈，先點燃總斗燈後，次第及於三清壇前各斗燈。同時，醮局人員數名，亦分工合作，一齊點火於所有斗燈，並無次序，但因斗燈夥多，相當費時，10時15分告畢，道場燈光燦然，肅穆氣氛，令人起敬；乃示道場悉皆齊備，祭典隨時可行。但此一‘開斗燈’儀式，由醮局人員肅靜進行，未有任何伴奏，或取火於廟外等情事。

10時15分⁽²⁾，用金紙幣少許點火，向所有樂器類搖晃一下，予以淨化，然後當場鳴放爆竹，振耳欲聾，道士圍後臺人員一齊奏樂起鼓，斗燈柱首等衆，紛紛上香，盛典揭幕。是為‘起鼓’，至10時30分畢。

10時35分，道士1人登壇，俾正爐主以及斗燈柱首等全體隨拜人員，向三界壇之方向即道場外，恭行三跪九拜禮。然後，道士即將供於桌上之蜜餞盤⁽³⁾，捧入道士房，供於宗師神位之前。是為‘唱禮’儀式，寓以恭請道士之守護靈前來効勞之意。以上均係小節目，當可視為‘發表’儀式之前奏曲也。

10時40分，道士9名一齊登壇，主醮王道士自任高功，主持‘發表’儀式於三界壇即對道場外之方向，謂之‘發表上章，功曹傳達’。恭向所有神祇禱祝，宣讀表章，告以建醮主旨，懇求下降。12時5分，道士步出道場，焚化表章與功曹表馬，俾傳達於靈界後，再入道場，12時15分畢。此一節目，隨拜人員由發表首、拜表首、

(1) 長約30cm之竹片，捲以粗紙浸油者。

(2) 原擇亥時即下午10時，因為‘開斗燈’費時，稍遲15分。

(3) 盤中盛以糖霜即冰糖、冬瓜、葡萄、金柑等4項糖果。

入醮首等 3 人率領所有斗燈柱首等人，全部參加。惟‘發表’俗稱請神，即發送表章，俾功曹傳達，等於人間筵客，先發請帖之義，乃與下面之‘啓請’即俗稱迎神儀式，形成醮事開端之一連串宗教行爲，一請一迎，前呼後應，務期周到；固係重要節目，每醮必行，自不待言。

惟在‘發表’儀式當中，應插入‘衆神開光’與‘配置五方童子’之兩小節目。‘開光’乃爲此醮祭特造之紙糊衆神像，‘開光點眼’賦予神靈之儀。但其作法，僅以香枝代用筆桿，緊念開光咒，向各該神像搖晃，簡略行之而已，未用硃墨與鏡等物。先由道場內神像起，次及陳列於道場口衆神，但大部份道士仍留三界壇前，僅高功 1 人步出道場舉行而已。

先是，在道場內開光時，即將五方童子 5 身，排列於三界壇經桌上，接受開光，然後由醮局人員 1 名，帶出道場外，分別安置於五方，俾使把守道場之外圈，並恭候即將降臨衆神。

夜半 1 時，舉行‘啓請’儀式於三清壇，謂之‘啓請地祇，迎鑾接駕’。道士 5 人登壇，臨後向三界壇行之，然後一齊步出道場，就道場口大士爺前、燈篙脚等處行之，再入道場，就道士房之宗師、香辦室之香官典者、廚房之監齋使者等單位，依次舉行，返回三清壇；2 時 20 分畢。此一節目，隨拜人員與此無關者，自‘發表’儀式後即各自退出，返家就寢；所剩僅啓請首、請神首、啓聖首、朝聖首、禮聖首、朝天首、迎神首、上香首、拜醮首、開啓首等 10 人，以致道場顯空。惟此一儀式，於其內容，係即接‘發表’儀式者，旨在恭迎已經降臨之衆天神地祇鑾駕，頗爲重要。故‘發表’與‘啓請’，由整體醮祭言之，其程序理應排在第一天儀式，但因‘發表’需擇良辰吉時，故不得不提前舉行；因此，未被另算爲一天儀式；而此一跡象，每醮皆然，援以爲例。

陰曆 11 月 2 日（陽曆 12 月 3 日）上午 6 時 50 分，由道士 1 人主持，舉行‘安竈君’儀式於廚房，謂之‘宣經安竈，上天啓奏’。先由三清壇開始，即往廚房，向司命竈君上疏⁽¹⁾，祈求該神“上天奏好事，下地保平安”，7 時 10 分畢，不過小節目也。隨拜人員竈君首、早朝首、晚朝首、宿朝首、富貴首、大吉首、植福首、保安

(1) 竈君未另設神位，係合併於雲厨使者。

首、增福首、東興首等10人。旋即折返，適道士房前小天井中有水井1口，乃順便舉行‘安井神’，僅約5分鐘，返回三清壇，告畢。現在由於生活方式改變，多改用自來水，少有設井者，故此一小節目幾至廢絕。但由此可見井神信仰仍存於民間，不過微而不顯耳。

早餐後，按照予定節目是自上午7時半‘請水’，8時半‘拜三官經’，因下雨不便出廟，乃予調換。則上午8時，道士3人登壇，拜誦三官經於三清壇，謂之‘三官妙經，萬聖賜福’，祈求三官大帝賜福，8時35分畢。隨拜者正副三官首、正副天官首、正副地官首、正副水官首、正副人官首、宣經首、拜經首、大典首、玉皇首、信士首、福農首、稻豐首、太子首、太陽首、家慶首、五穀首等26人。

上午8時50分，稍霽，由道士7人主持，舉行‘請水’儀式，謂之‘敬請水神，清淨壇宇’，旨在請水神，賜予聖水，用以清淨道場壇宇。由三清壇起程，往三界壇，然後步出道場，往距廟東南約200m之圳溝邊，設案供饌，上疏祈神，焚金紙幣，鳴放爆竹；由醮局人員1名，提一小水桶，汲水少許（照片18），帶回道場，9時30分畢。隨拜者正副水官首、祈安首、建醮首、慶成首、龍神首、登科首、加冠首、晋祿首、會醮首等11人。惟該圳溝，流經街肆內，既成髒溝，其水不淨，不得供神，故此一節目，業已徒具形式，其理自明。

上午9時50分，道士3人率領醮局人員若干名，‘送壇主安座’儀式於外壇，同時並行‘獻外供’儀式。乃奉張天師、玄天上帝、福德正神等小紙像各1尊及觀音佛祖兩尊，共計5尊，乘汽車1臺起程。10時5分抵天師壇，將張天師紙像安奉於該壇上，予以‘獻供’；嗣往福德壇，安奉福德正神像如儀；再往北帝壇，安奉玄天上帝像，亦復如是；然後沿鐵路南下，抵樂山里之觀音壇，分配神像1尊；繼沿鐵路，往山子脚之觀音壇，將最後1尊觀音像安奉；即返街肆，順便到博愛街之土地祠樹德宮，稍予‘獻供’，11時半返抵廟宇。

先是，在道場，上午9時50分起，道士3人登壇，拜誦北斗真經於三清壇，祈求消災解厄；10時30分畢。隨拜者北斗首、東斗首、南斗首、西斗首、中斗首、副中斗首、保生首、保安尊王首、南極首、北極首、保生大帝首、真人首、正副爐主、正副四大柱、參主會、參主醮、參主壇、參主普、副會首、協醮首、都壇首、

讚普首、正副總理、正副經理等37人。

上午10時半，道士3人登壇，拜誦星辰寶饌於三清壇，祈求居民元辰光彩；11時半畢。隨拜者星辰首、福星首、光明首、瑞祥首、長春首、和協首、立德首、三星首、保生大帝首、保安尊王首、南宮首等15人。

上午11時45分，道士5人登壇，舉行‘獻午供’儀式於三清壇，即進午餐於神，以表一心誠敬（照片19）；並及廟庭燈篙脚、道場口大士爺前以至廟內廚房及歷代廟祝祿位等處，返回三清壇；中午12時45分畢。隨拜者獻供首、天師首、北帝首、觀音首、福德首、玉皇首、紫微首、三光首、聖母首、帝君首、真人首、如意首、大興首、南宮首、會醮首、虔心首、大士首、祖師首、聖王首、及第首、添丁首、進財首、發榜首、壽全首、天祿首、鴻福首、祈求首、榮華首、風調首、雨順首、豐登首、中興首、斗燈首、燈篙首、呈祥首、保安首、和協首、立德首、三星首、信士首等40人。

午餐後，下午主要節目僅為誦饌而已，道場氣氛顯得平靜而輕鬆。

下午2時5分，道士3人登壇，拜誦上元寶饌於三清壇，祈求天官賜福；2時35分畢。隨拜者上元首、中元首、下元首、三元首、集福首、進財首、迎祥首、朝天首、酬願首、國泰首、民安首、合鎮首、招財首、進寶首、建功首、立業首、大成首、南辰首、荷葉首、天坤首等20人。

下午2時35分，繼續拜誦中元寶饌，祈求地官赦罪；3時15分畢。隨拜者中元首、萬善首、廣德首、增祥首、愛國首、進益首、仁安首、福安首等8人。

下午3時40分，再續拜誦下元寶饌，祈求水官解厄；4時30分畢。隨拜者下元首、仁愛首、入達首、文昌首、誠敬首等5人。

下午5時25分，道士1人引率醮局人員1人，設案供饌於廟宇左廂進口，向道場外，對警衛祭場之神界兵馬，犒賞三軍，是為‘犒軍’儀式；5時35分畢。

入夜，晚餐後，6時40分鼓樂齊鳴，道場頓呈熱鬧，謂之‘皇壇奏樂’，俗稱鬧廳；所有斗燈柱首等200餘人紛紛進壇上香，道場又呈擁擠；7時畢。

夜7時10分，道士4人登壇，舉行‘解結’儀式，旨在解消仇恨，藉以宣揚道德。先在三清壇前開始，未幾即遷三界壇前，就天公桌兩旁放置各一凳，桌後設一臉

盆盛水。道士兩人，站立凳上，手提科儀冊，依次分別將平時積怨構仇共計‘三十六結’名目，一一宣讀；同時，令隨拜人員排成兩列，待每讀3結，即由桌前走過桌後，魚貫而行，繞過臉盆之時，即各自焚化金紙幣1張，並將硬幣1枚投入盆水中（照片20）。道士讀完名目，仍站凳上，乃提秤1桿，秤頭繫以有活結之黑紗線者，令解結首之人，一拉線端，其結便開（照片21），儀式告竣；8時15分畢⁽¹⁾。隨拜人員有解結首、度人首、解蓮首、正副四大柱、參主會、參主醮、參主壇、參主普、副會首、協醮首、都壇首、讚普首、正副總理、正副經理、玉皇首、天師首、北帝首、觀音首、福德首、理事長、副理事長等31人。

夜9時10分，道士5人登壇，舉行‘祝燈延壽’儀式於三清壇，謂之‘祝燈延壽，增添壽齡’，旨在藉火之靈力，祈求延壽。在節目之後段，道士各人手執火把，走動搖晃，先從三清壇起，次及三界壇以至道場內之斗燈等所有設施，皆搖晃一下（照片22）；而出道場，及於道士房、廚房等處，然後走出廟外，對於道場口設施與燈篙等，復行如是。旋返三清壇續行科儀，一面將飯碗盛米而挿進香枝者數10個，分別放置於道場內之每一角落。10時15分畢。隨拜人員，正副爐主、正副四大柱、參主會、參主醮、參主壇、參主普、副會首、協醮首、都壇首、讚普首、正副總理、正副經理、延壽首、福祿首、添壽首、千祥首、壽全首、添福首、大吉首、福照首、圓功首、集益首、呈祥首、添富首、和平首、發財首、連發首、興盛首、太子首、財丁首、百壽首、長壽首、福壽首、水燈首、蓮燈首、大士首等49人。

於是，第一天儀式告完。

第二天儀式

陰曆11月3日（陽曆12月4日）上午5時，擂鼓3通，謂之‘擂鼓三通，禮拜天尊’；啓聖首、朝天首、啓請首、朝聖首、請神首、禮聖首、洪文首、讚經首、平安首等9人，入場上香，禮拜天尊。

(1) 投幣於水之動作，原應每結1次，每人應有36次；祇因科儀節目排緊，而隨拜人員衆多，故為節省時間，分成兩列，同時並進，且每3結行1次，故各人僅有6次機會而已，蓋從簡也。儀式完後，道士團中之1人，乃捧盆水出於廟外，傾棄水溝，故水中硬幣理應一起拋棄，其實多由該人收回。此次所用者，先由醮局通告隨拜人員自備，以銅幣為宜。結果，皆係現用者，一角鋁錢、五角銅錢、一元銀幣均有，共計約30元；但無往時方孔銅制錢。

上午 5 時 10 分，道士 3 人登壇，舉行‘四朝’科儀中之頭一節目‘早朝’儀式於三清壇（照片 23），乃寓朝覲三清之意。在儀式末段，遷移三界壇前之臨時經桌，拜誦度人經，祈求濟度，誦畢，仍返三清壇續行科儀；至 7 時 10 分告畢。隨拜者早朝首、度人首、宣經首、上元首、中元首、三元首、富貴首、增福首、入醮首、保生大帝首等 10 人。

早餐後，上午 8 時 10 分，道士 3 人往外壇做‘獻外供’儀式，9 時 45 分返抵道場。

上午 8 時 20 分，道士 3 人登壇，舉行‘午朝’儀式於三清壇，亦朝覲之義。作法幾同‘早朝’儀式。10 時 40 分移行於應元府，拜誦玉樞經（照片 24），11 時 10 分誦畢，仍返三清壇，續行科儀，至 11 時 35 分全節目始告完畢，前後竟費約 3 小時。隨拜者午朝首、玉樞首、祈安首、集福首、建醮首、慶成首、進財首、添福首、賜福首、百福首、祈福首、正副四大柱等 19 人。

午餐後，中午 12 時 50 分，道士 5 人登壇，舉行‘獻午供’儀式於三清壇，為神進餐，謂之‘天厨妙供，敬奉尊神’，作法如同第一天；下午 1 時 20 分畢。隨拜者獻供首、玉皇首、紫微首、帝君首、天師首、北帝首、竈君首、觀音首、福德首、平安首、聖母首、財丁首、萬善首、太陽首、三光首、真人首、南宮首、祖師首、聖王首、大士首、安龍首、金榜首、巧神首、家慶首、招財首、進寶首、星辰首、建功首、立業首、天坤首、及第首、解蓮首、文昌首、午朝首、保生首、加冠首、普祿首、保安尊王首等 38 人。

下午 1 時 45 分，道士 3 人登壇，舉行‘晚朝’儀式於三清壇，作法幾同‘早朝’儀式；並再誦北斗經；3 時 40 分畢。隨拜者晚朝首、北斗首、南極首、北極首、富貴首、百壽首、長壽首、添丁首、進丁首、忠孝首等 10 人。

放水燈節目，旨在為水陸孤魂照路，招來受‘普度’。若由醮事全體言，當非係最緊要之事，但在人民心目中，却以為無論慶讚中元或祈安建醮，凡有普度儀式，必應燃放水燈，始能心安理得；又觀浩大而綺麗場面，其心內便可得到欣慰，平時勞苦，一勾而消。質言之，‘放水燈’實係全醮程序之顛峯，信徒情緒之最高潮。而盛行於臺北至新竹一帶，專為此一節目所設之水燈筏乃其象徵也。此次樹林醮所用

者，由四大柱自理，醮局未關與其事；共計4、5筏，均高約20m，掛燈200~400盞不等，皆用電池照明（照片16）⁽¹⁾。

下午4時許，民衆為趕熱鬧，陸續齊聚廟前廣場，未幾，各方水燈筏亦扶到，前呼後擁，在一片歡騰聲中，設法豎起，謂之豎筏⁽²⁾，彼此爭妍鬪艷。晚餐後，入夜5時40分，道士5人率同隨拜人員水燈首、蓮燈首、龍神首、上元首、中元首、下元首、三元首、合境首、平安首、普天首、同慶首等11人，上壇行香，然後步出道場，整隊於廟口。此時廣場已經羣衆叢集，水洩不通。各斗燈柱首等約200人，亦各捧其水燈頭1個，點燃蠟燭，齊聚待發⁽³⁾。7時大隊起程，由南方啓行，道士及隨拜人員乘三輪車，其他多徒步遊行。水燈筏與部份民衆，隨隊至街端即折返，大隊開抵該鎮南郊圳寮頂⁽⁴⁾，道士設案於溪畔，舉行簡單儀式，斗燈柱首等人，便紛紛投燈於水，俾隨波逐流而去；9時20分返抵道場。

夜7時25分，皇壇奏樂，斗燈柱首等人，全部進壇上香，祈求平安；7時45分畢。

夜8時10分，道士2人登壇，舉行‘開啓’儀式於三清壇，旨在禮聖與潔淨醮境；9時畢。隨拜者開啓首、大典首、如意首、三光首、拜表首等5人。

夜10時，道士1人改穿紅道服登壇，獨演‘禁壇’儀式於三清壇，旨在勅水而掃除妖氛（照片25、26）。動作輕快，表演精彩；11時30分畢。隨拜者禁壇首、天祿首、鴻福首、仁愛首、信義首等5人。

第二天儀式，於是告畢。

第三天儀式

陰曆11月4日（陽曆12月5日），醮事進入最後一天，‘拜天公’與‘普度’等，為信徒所最關心之掉尾大典，均排在此日，人民情緒顯得興奮而緊張。自前夜12時起，時辰已交‘子’時，齋戒禁忌業已解除，天未明，家家戶戶即起，各自‘辭槽’而‘發豬’，大宰豬隻，準備‘拜天公’。上午5時，天微亮，已見信徒抬進牲畜於廟前

(1) 據云，大小不定，往時常點蠟燭，日據時便有改用乙炔燈者。

(2) 或作豎排。

(3) 水燈頭係由醮局統一製發者，形制與他處相同。

(4) 舊稱張厝圳頂，距廟南約2Km。惟此一放水燈地點，係由醮局人員會同勘查而議決者。

廣場以及各該所屬郊區外壇之前。

上午 5 時，道士 3 人登壇，舉行‘重白’儀式於三清壇，旨在重行申奏，朝禮天尊；故做法與第一天‘啓請’儀式略同，唯較簡而已；6 時 10 分畢。隨拜者啓請首、請神首、廣德首、迎神首、宣經首、拜經首、祈安首、風調首、雨順首、豐登首、三多首、九如首等 12 人。

上午 6 時 30 分，道士未登壇，由金榜首、發榜首兩人，率領登科首、拜表首、慶成首、光明首、如意首、大典首等 6 人自行‘掛榜’儀式，謂之‘拜榜張掛，龍章鳳篆’。乃將紅、黃兩大榜文，摺疊放置科儀桌上，諸人行三跪九拜禮，虔誠膜拜，謂之拜榜，然後由金榜首捧榜出道場，謂之出榜，在鞭炮齊放，振耳欲聾聲中，諸人分工合作，將紅榜展開，貼掛於廟右水泥牆上示衆，謂之掛榜（照片 27），然後挿紙製金花兩枝於榜文前頭上端，7 時完畢。信徒圍觀，查明其姓名曾否被漏記榜上。榜文紅紙墨書，高約 1m，長約 8 m。惟此一紅榜，本應張掛未幾，在‘拜天公’儀式時即予剝起，摺疊如故，‘入醮’儀式時焚化；但此時却忘記爲之，至下午 2 時半許，始行剝取，放進文字架，保存於道士房內。另一黃榜，亦應與紅榜同時張掛示衆後，剝起摺疊，改掛於大土爺紙像肩上，却爲省事，立即掛於大土爺，未曾展示。

原擇辰時初刻即上午 7 時 10 分舉行‘登壇拜表’科儀即俗稱‘拜天公’儀式，酬謝天恩，賽還良願。實際上，却延遲至 7 時 45 分，道士 9 名登壇，舉行於三界壇前之天公桌，向廟外而行。天公桌上放置燈座 3 個爲 1 排，高約 50cm，用紙糊製，裝飾美觀，裏面填滿金紙錢；天公桌兩旁，豎小竹梢兩枝，上端橫掛紅綵 1 條，一仍其舊；唯所供神饌，既改用葷腥。道士上疏，頌神畢，9 時即將三官亭、四大元帥、燈座、天地錢與金紙錢⁽¹⁾等件焚化，儀式告成，爆竹齊鳴。隨拜者，所有斗燈柱首等 200 餘人。惟此一儀式，中樞當然是在道場內之天公桌，象徵全體信徒之‘公家’儀式；但與此配合，同時信徒亦應自行‘拜天公’，祈求一家之福，乃以廟口廣場及郊區各外壇前爲祭場；故浩大場面，却展開於野外。凌晨起，人民即爭先恐後，陸續抵廟口廣場或各外壇，架設天公桌，陳列業經宰殺之豬公（照片 29），

(1) 專用天公金。

迨天明已擁擠不堪。7時45分，道場內儀式開始時，人民亦紛紛就自設之天公桌，上香頂禮膜拜。9時道場內祭畢，則道士5人率領隨拜人員若干名，步出道場，穿梭於人羣中，巡迴天公桌，予以洒淨，謂之巡筵，9時20分畢。同時，又派部份道士，分往郊區各外壇巡筵，至11時返抵道場。統觀私家天公桌設施，雖燈座及供物等大致相同，唯豎於兩旁之降神設施，道場內‘公家’係用小竹梢，而‘私人’却多用甘蔗，竹梢僅寥寥數例而已；且將號稱高錢之黃紙條1對，依照通例而分別懸掛於桌旁兩側之竹梢或甘蔗者少，却多繫在豬公嘴部，狀似流涎，乃顯示此一牲畜是獻給天公之虔意；但亦有掛於兩旁，而再用1條繫於豬嘴，鄭重其事者；亦有懸掛醮燈1對，提高美觀者。

上午10時，道士兩人登壇，舉行‘洪文夾讚’儀式，謂之‘洪文讚經，玉樞合韻’，旨在頌神。乃先於三清壇共演後，遷至臨時特設於三清壇與三界壇中間之2隻經桌，互相對誦玉樞經（照片28），11時55分離開經桌，再返三清壇共演，正午12時畢。隨拜者洪文首、讚經首、玉樞首、參主會、參主醮、參主壇、參主普、副會首、協醮首、都壇首、讚普首、正副總理、正副經理、神農首、招財首、進寶首、迎祥首、榮華首、祖師首、五穀首、豐年首、永茂首等24人。

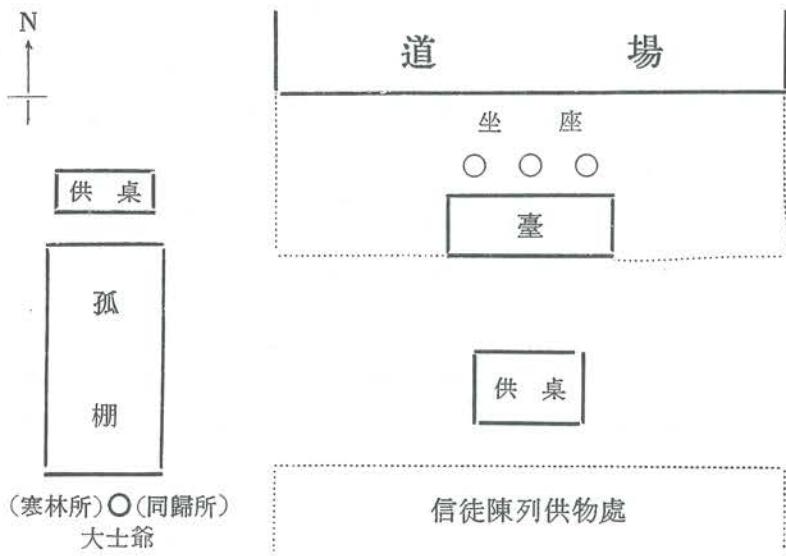
午餐後，下午1時道士8人登壇，舉行‘獻午供’儀式於三清壇。因係醮祭末日，此次是與神進餐之最後一次機會，故此儀式，較諸前兩天，規模稍大，表演更懇誠，謂之‘羅天大供’。下午2時10分畢。隨拜者正副爐主、正副四大柱、集福首、大興首、稻豐首、家慶首、建功首、立業首、仁安首、福安首、大成首、中興首、南辰首、巧神首、荷葉首、天坤首、神農首、拜醮首、發表首、上香首、百福首、千祥首、福照首、圓功首、合境首、豐年首、永茂首、普天首、同慶首、集益首等41人。

下午1時35分，道士3人往外壇做‘獻外供’儀式，2時45分返抵道場。

下午2時半，舉行‘拜衆神’與‘犒賞軍兵’儀式於三界壇。此係廢續‘拜天公’儀式之一連串節目，既拜天公，叩謝酬恩，乃應敬奉其他衆神，並犒賞天兵天將之勞，順理成章。因係兩小節目，故合併舉行，先拜神，後犒軍；3時半畢。隨拜者天師首、北帝首、觀音首、福德首、竈君首、帝君首、聖母首、中興首、斗燈首、燈篙首、成醮首、入醮首、發表首、迎神首、賜福首、瑞祥首、長春首、永昌首、

三多首、進丁首、連發首、興盛首、拜表首、福壽首、添富首、祈福首、博愛首、聖王首、太子首等29人。

自從‘拜天公’儀式以後，場面浩大而為信徒所最關心節目，僅剩‘普度’儀式而已。此兩儀式，一前一後，一陽一陰，皆舉行於野外廣場，均呈熱鬧場面，極為顯眼；亦則信徒破費，在所不惜，盡力以赴之節目也。普度儀式之祭場，謂之普場，又以其對象是孤魂，故或稱孤場。主要設施皆在廟口廣場上，所以自下午2時許，則呈熱鬧；又為疏導人口，避免擁擠，郊區信徒供物，均抬往各該所屬外壇廣場陳列，與廟同時供獻衆鬼。普場之中心設施，乃廟口之普度坐臺，設案於臺上，向外，俾道士執行普度科儀；座臺對面廣場上，設供桌1處，與座臺對向，陳列‘公家’供物；其餘‘私人’供物，可陳列於座臺前廣場上適當之處。其次為孤棚⁽¹⁾；乃架木棚於廟口廣場西南隅，長約15m，寬約8m，高約1m。棚上陳列夥多孤飯籠，即竹籠盛飯，上面各插三角紙旗1枝者；孤飯籠旨在施食餓鬼，當然多多益善，所有斗燈柱首200餘人，各備1籠為原則，但虔誠信徒欲參加者，亦聽其便。棚之北端，設一供桌，向該孤棚，俾道士執行淨孤筵儀式；棚之南端放置大士爺等有關普度之紙糊物件。



普度場平面略圖

(1) 或作孤坪。

下午申時（3時半），道場口設施告竣；乃將原設於道場口之大土爺紙像，連同寒林所、同歸所、銀山、經衣山等紙糊物件，悉予搬徙孤棚南端⁽¹⁾；並將第一天配置於道場外圈五方之五方童子像收回，亦集中於孤棚；僅沐浴亭仍留燈篙脚。此批集中之紙糊物件，皆俾向孤棚而排列。惟其主體，當為大土爺，雖移動距離僅約30m，但此一行為，謂之大土出巡，與淨孤筵為前後，形成一連串儀式，而構成一小節目。意指鬼王大土爺出巡普場，對孤魂示威，維持秩序，並於施食完畢，將孤魂野鬼，押返陰府，謂之押孤，俾不得久留陽間，作祟殃民也。4時，道士5人在道場行香後，即出廟口，往孤棚供案前，搖晃紙幡，為孤魂洗淨，謂之淨孤筵（照片30）；隨拜者觀音首、水燈首、蓮燈首、延壽首、解結首、解蓮首等6人。同時，另班道士分往郊區各外壇普場，淨孤筵如儀，5時半返抵道場。惟從醮祭全程序言，淨孤筵不過是普度孤魂之前，因恐祭場污穢或凶神惡煞闖進之虞，需要淨化一番之準備工作而已，故當視為普度儀式之一部份，非一獨立節目。

下午4時35分，醮局人員先將燈篙上之天燈、七星燈降下。高功道士仍執紙幡，將孤棚之孤魂引至座臺前，俾聞經超度。道士即登臺而‘坐座’，賑濟孤魂。‘坐座’之人，當然是主持此一節目之高功道士，依照慣例，以承辦該醮之主壇道士1人膺任為原則；而此次樹林醮，却由王道士居中，其子與另一老道士副於兩旁，3人一起‘坐座’，別開生面⁽²⁾。5時許，儀式當中，人民為趕回自宅，設筵請客，逐漸收拾供物，廟前人少。棚上孤飯，依照臺灣習俗，應於祭後施與乞丐分食，此時羣丐既推派1人前來，用手車載走。但無羣衆爭食孤飯或爭奪插在孤飯籠上三角旗之所謂搶孤習俗。5時50分，將大土爺、五方童子、寒林所、同歸所、沐浴亭、金山、銀山、經衣山、紙幡等紙糊物件，悉予抬往距廟宇東南隅約50m之河邊焚化，立卽燃盡（照片31）。6時5分，醮局人員再將燈篙所掛之神幡、孤魂幡降下，並天燈、七星燈等，所有附件，悉皆卸下，收拾停妥，祇存燈篙竹竿；但燈火仍俾續燃，不得弄熄。6時20分道士下座，往焚化大土爺之處，稍予祭獻，即返道場，告畢。隨拜者正副主普、正副主會、正副主醮、正副主壇、正副爐主等13人。

(1) 此時道場口之山神、土地兩像及金山，却搬進道場，放於三清壇前。

(2) 其目的是王道士特意為其子安排亮相機會，自抬身價，在第2節道士團條下，業已述之。

普度已畢，家家戶戶大宴親朋，而是日道場晚餐，亦已開葷，頗為盛設。入夜，8時10分奏樂，所有斗燈柱首等人，皆上香祈禱平安。

夜8時20分，道士3人登壇，舉行‘宿朝’儀式於三清壇；是為‘四朝’之最後科儀，做法與‘早朝’儀式等幾同；唯連行‘入醮’儀式，而未插入誦經而已；10時畢。隨拜者宿朝首、建醮首、進益首等3人。

未幾，即舉行‘謝三界’儀式於三界壇，寓與三界衆神告別之意。隨拜者正副天官首、正副地官首、正副水官首、正副人官首、正副三官首、紫微首、東斗首、南斗首、西斗首、北斗首、中斗首、副中斗首、國泰首、民安首、九如首、忠孝首、仁愛首、虔心首、誠敬首、普度首等30人。

先是，夜9時半，道場正在舉行‘宿朝’儀式時，另派道士3人，往郊區各外壇，將第一天‘獻外供’儀式時，帶往分別安置於各外壇之天師、北帝、觀音、福德等紙神像，予以收回，11時返抵道場，供奉於三界壇經桌上，謂之迎回壇主。隨拜者迎神首、福祿首、大吉首、文昌首、植福首、酬願首、福星首、合鎮首、增祥首、解結首、祈求首、延壽首、入達首、誠敬首、普度首、愛國首、信義首、博愛首、和平首、發財首等20人。

夜11時15分，道士1人登壇，舉行閉幕式於三清壇；分為‘勅符’與‘送神’兩步驟。‘勅符’儀式乃當場用刀切割雞鴨，取其冠血，塗於大批天師符，醮完頒發信徒，俾貼掛家宅，冀保平安。天師符平常多用黃紙墨印，但此次樹林醮所用者，却為紅紙。11時35分，廣續‘犒將’儀式，對於出力天兵神將，犒賞其勞，請回原防。隨後，續行‘謝壇’儀式即結束道場，醮祭於此告終，恭送天神地祇返回天宮，謂之送神。12時半，集中由外壇收回之天師、北帝、觀音、福德以及山神、土地、經童、餓童等紙神像於廟前廣場上，一齊焚化，儀式完畢⁽¹⁾。隨拜者上元首、中元首、下元首、三元首、添壽首、進財首等6人。‘謝壇’儀式時並行‘謝燈篙’之儀，即將道場前燈篙竹竿拆除，未另擇日舉行之。

祈安醮之全部儀式，於是完畢，祇因此次建醮動機，在乎慶祝廟宇之重修落成，故表面上之名目是慶成醮，必為新建築物作‘安龍、送虎、謝土’之儀式，謂之

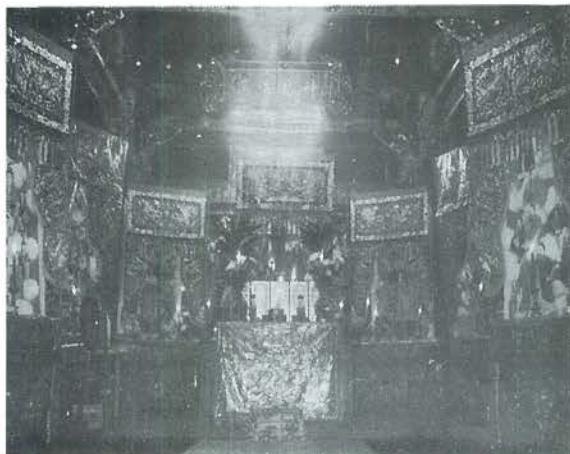
(1) 僅科儀桌上之李老君小紙像1尊，未予焚化，醮後由道士帶回供奉。

‘安龍尊王，奠定九宮’，旨在祛煞奠安廟基；惟此儀係由‘法’之立場而行，原與杖‘道’招神祈福並普施孤魂等一連串儀式，無甚關係，僅與宅神有關，而為獨立節目；質言之，祈安醮與慶成醮之別，在儀程上，僅以有無此一節目之差而已。亦即因此，樹林醮乃於祈安醮儀閉幕後，深夜悄悄行之，未予挿進閉幕前之儀式程序中也。午夜12時半，‘謝壇’儀式後，道士立即分工合作，將三清壇等壇場設施悉予拆除，收拾妥當，恢復原來廟宇正殿之面目，道場已不復存在。1時20分，道士1人身穿紅道服，獨演科儀於正殿神龕前。先取雞冠血，對於米龍、紙龍、紙虎、六宿山等件（照片32），開光點眼後，以桃弓、柳矢射五方（照片33）。2時5分，道士率領醮局人員1名，攜帶紙虎出廟外，焚化於距廟北約100m處路旁，以驅逐虛神，是為送虎或稱謝虎（照片34），旋2時20分返廟，道士退場，由該醮局人員將紙龍裝入陶罐中，帶往廟後屋簷下，挖一小坑，埋入地下，以安奠龍神；同時，六宿山亦遷來此處焚化。米龍立即解體，其米分給衆斗燈柱首等人帶回煮食，以保平安。2時半畢。隨拜者安龍首、龍神首、慶成首、入達首、進益首等5人。

陰曆11月5日（陽曆12月6日）上午7時半，爐主等醮局主事人員，齊聚廟內，將供奉於三界壇架上之鑑醮木神像，重新編排，數尊為1班，每人抱1尊，8時半分乘汽車，誠心送還各該原廟，謂之送神回宮。至於夥多斗燈，自從前夜祭畢後，即有少數斗燈柱首，各自帶返自宅；但絕大多數是於今天上午為之，廟內又呈一片熱鬧。

惟其燈盞，務必小心照料，不得俾其熄滅；帶返自宅，供奉於正廳神案上，聽其油枯燈盡。

於是，醮事圓滿結束，衆皆相信，境內可獲平安，大吉大利，欣欣向榮。



三清壇



8. 三界壇



9. 四大元帥 (溫元帥、康元帥)



10. 四大元帥 (高元帥、趙元帥) 與天地錢



11. 斗 燈



12. 香辦室之香官典者神位



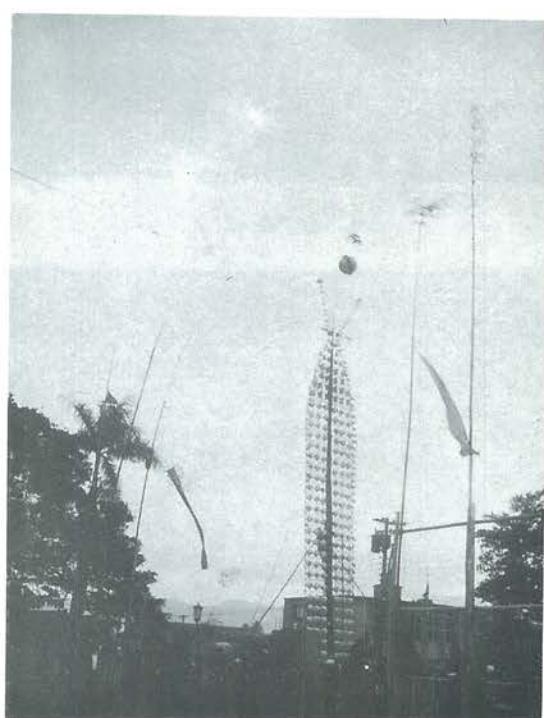
13. 三清壇之科儀桌



14. 三清壇之玉皇宮



15. 道士房之宗師之位



16. 水燈籠



17. 廚房之監齋使者神位



18. 請水儀式



19. 獻供儀式



20. 解結儀式 (1)



21. 解結儀式 (2)



22. 祝燈延壽儀式



23. 早朝儀式



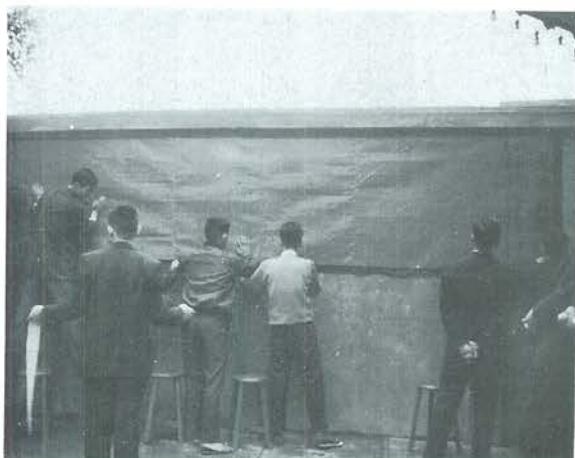
24. 午朝儀式



25. 献供儀式 (1)



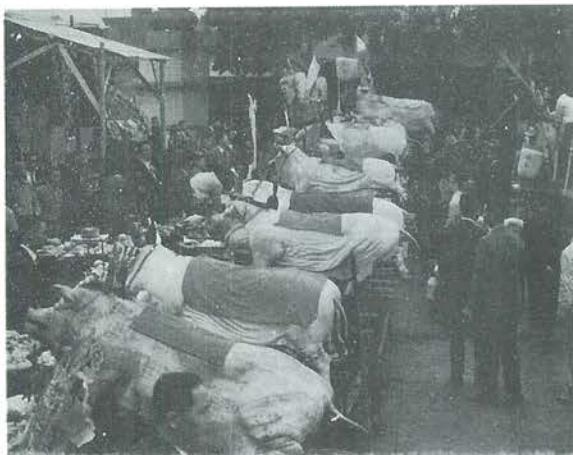
26. 禁壇儀式 (2)



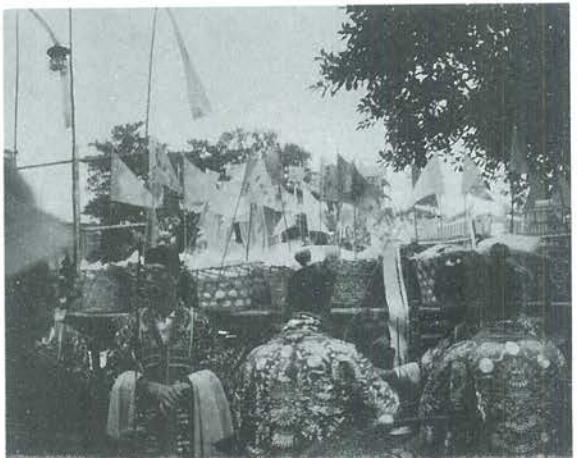
27. 掛榜儀式



28. 洪文夾讚儀式



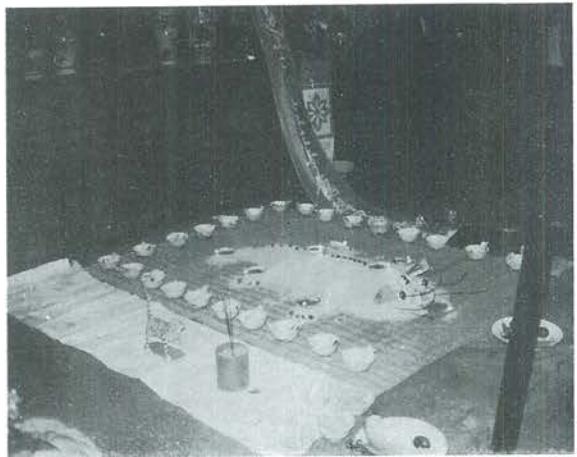
29. 拜天公儀式（道場前之豬公陳列）



30. 普度儀式（淨孤筵）



31. 普度儀式（2）（焚大士爺）



32. 安龍謝土儀式（1）米龍



33. 安龍謝土儀式（2）射五方



34. 安龍謝土儀式（3）送虎

四 臺灣桃園縣中壢市建醮祭典

前 言

中壢醮是1967年（民國56年）冬季，臺灣北部各地曾行許多醮祭之最盛大者。本文乃其實地調查紀錄，因係粵籍社區祭典，故與樹林醮，雖然同屬北部型醮，却處處呈現其特俗，而與閩俗未盡相同，可前後對照，以窺此一源遠流長之傳統的民間祭典，對於不同社區所反映各項跡象之一斑也。

中壢醮概要如下表：

主要事項	地址	廟宇	居民	祭區	開始日期	醮類	規模	道士
	桃園縣 中壢市	仁海宮 (天上聖母)	粵多閩少	一市半鄉	1967年（民國56年） 陰曆10月26日 (陽曆11月27日)	祈安慶成	三朝	粵籍 中壢市人 天師派 紅頭
第 一 天								
	上午	請水 封山禁水 發表啓請 安竈君 竈君經 福德經 南辰經 三官經 玉皇經 紫微經 獻供						
	下午	星辰懺 上元懺 中元懺 下元懺 龍神經 龍神懺						
	晚上	解結 祝燈延壽						
第 二 天								
	上午	早朝（連度人經） 午朝（連玉樞經）						
	下午	獻供 晚朝（連北斗經） 放水燈						
	晚上	開啓 禁壇						
第 三 天								
	上午	重白 掛榜 洪文夾讚 拜表						
	下午	獻供 宿朝 入醮						
	晚上	普度 謝壇						

第一節 概 况

開 發 與 沿 革

中壢市屬桃園縣，在臺灣北部平原，為桃園沖積扇中心點，海拔 138m，形成

臺地，地勢平坦，桃園大圳流經街肆 3km 處，且到處多池塘，故盡闢為兩季作水田。東北距桃園 9km，為臺灣北部交通中心之一，縱貫鐵路亦過此，交通稱便。面積 76.80km²，人口原僅 5 萬，近年因工業蓬勃，工廠林立，商業趨盛，發展甚速，至該歲已增至約 106000 人⁽¹⁾，為桃園縣最大之城市。

該地昔為平埔族所居，清雍正初年，粵東潮州府饒平縣及嘉應州（梅縣）一帶漢人渡臺入墾，未幾開拓就緒。迨 1765 年（乾隆 30 年）左右，又有閩之漳州人郭樽者率衆墾殖，而成立街肆於埔頂即今之街址，號稱新街，將從前聚落稱為老街，總稱為澗仔壠莊。1803 年（嘉慶 8 年），將曩設楊梅之汛兵移駐於此，街勢漸盛。又因地處竹塹（今新竹）通往淡水之要衝，以交通功能，愈趨發展，商業大振，遂取“竹塹與淡水中間之壠地”之義，號稱中壠街⁽²⁾。1826 年（道光 6 年），因閩粵兩籍居民，分類械鬪，曾被兵燹，粵籍愈形團結，對抗閩籍。故今居民，仍以粵籍居多，閩籍較少，可謂係粵莊。據 1956 年（民國 45 年）臺灣人口普查資料之抽樣統計⁽³⁾，全市 15392 例中，粵籍有 7900 例，閩籍有 6305 例，外省籍有 1179 例；而姓氏以陳姓 1913 例最多，黃姓 897 例次之，林姓 696 例，是為三大姓。

廟宇與信仰

中壠市居民之守護神為天上聖母即媽祖，設廟 1 座於街肆北端新街里延平公路旁（土名水尾），號稱仁海宮；大致坐北向南，但稍偏西南；境域頗宏，建地數百坪，用鋼筋水泥建成，前、中、後 3 殿齊備，後殿為 2 樓，左右走廊亦係 2 樓洋房，廟後有花園，中西合璧，頗具規模，氣象巍峨，美奐美輪。副祀三官大帝、中壇元帥、關聖帝君、釋迦佛、觀音佛祖、註生娘娘、福德正神等諸神菩薩。

緣 1826 年（道光 6 年），閩粵械鬪，地方不靖，乃由總理傅盛乾、宋蓮三 2 人首倡，赴雲林縣北港朝天宮，分天上聖母香火返鄉，共同奉祀，以期粵籍族人團結從事。邇後香火漸盛，迨 1838 年（道光 18 年），始醵資創建廟宇 1 座。1870 年（同治 9 年），由總理王國華暨街莊衆士紳等，遷建廟宇於現址，號稱仁海宮。但因年久失修，且堂宇簡陋，迨 1926 年（日昭和元年）由紳董策謀重建，廣向信徒募捐，

(1) 據桃園縣統計要覽18期（民國 56 年）。

(2) ‘壠’乃粵語，即閩之‘坑’義，山澗或谿谷也。

(3) 陳紹馨、傅瑞德合編臺灣人口之姓氏分佈（民國 57 年，臺北）。

7月興工，10月告竣，於是規模稍具。但日據末季，戰事連年，人心惶惶，難以維護，頽殘逾甚，幾瀕傾圮。第2次大戰後，擬予重建，歷年募捐穀額竟達70萬觔，折價200萬元，乃於1961年（民國50年）正月興工，至1967年（民國56年）10月告竣，閱時7載，工程宏偉，廟貌煥新。

由此可見天上聖母實爲中壢一帶粵籍居民信仰之中心，而仁海宮係一地方之總廟，信徒宏佈於中壢市以及南鄰之平鎮鄉，包括一市一鄉，往時號稱‘十三大莊’，今爲32里村；則中壢市轄境包括後寮、新興、石頭、仁美、普義、普仁、興仁、內壢、中原、內定、青埔、水尾、新街、興南、興國、中壢、中興、中榮、中建、舊明、新明、三民、五權、芝芭、洽溪、高山、高榮等27里，平鎮鄉轄境包括高雙、北勢、新勢、宋屋、平鎮、南勢等6村；共計33里村，人口10餘萬人。惟此一信徒之分佈範圍，即該廟之祭祀圈，亦即此次參加醮祭之地域，自不待言⁽¹⁾。因係一方之大廟，故管理組織有董事會，設董事長、副董事長各1人，常務董事3人，董事12人，常務監事5人，總幹事1人，幹事2人。

其他寺廟，在中壢市者；內厝里有崇德宮，供奉三官大帝；興南里有慈惠堂，供奉瑤池金母即西王母娘娘，稍具規模；興南里又有福德祠，供奉福德正神；舊明里有永平寺，供奉觀音；芝芭里月眉山有圓光寺，供奉釋迦佛；石頭里有元化寺，亦供奉釋迦佛。在平鎮鄉者；山峯村有福林宮，供奉三官大帝；平鎮村有鎮安宮，亦供奉三官大帝；東社村有建安宮，供奉開漳聖王；宋屋村有褒忠祠，供奉義民爺，故俗稱義民廟；山峯村另有齋堂1處，號稱湧光堂，供奉釋迦佛與觀音佛祖。但是等寺廟，多在郊區寒村，規模已小，香火亦不甚盛，無以抗衡仁海宮。由此可見，中壢地方以天上聖母信仰獨盛；三官大帝有3廟，次之；其次爲宋屋之義民爺廟，規模稍具；再其次爲佛寺齋堂。至於基督教關係之宗教設施，雖然中壢市有浸信會、聖經會、聖教會佈道所、神召會禮拜堂、福音會教會、天主堂（2處）等，但其勢極微，無從深入民間，由居民全體言，固無關宏旨。惟三官大帝與義民爺信仰稍顯，正示此一粵籍漢人社區，信仰形態特徵之一端也。而開疆以來，‘十三大莊’

(1) 據桃園縣統計要覽18期，該年中壢市有30里，幾遍及全市；平鎮鄉有12村，則占一半；故中壢之祭區乃一市半鄉也。

所公建者，僅仁海宮與褒忠祠兩處而已。

第二節 組織與籌備

緣 起

中壢地方自從1926年（日昭和元年）10月仁海宮重修竣工時，曾建醮一次，迄今已歷40載，未逢盛典；而此次投下鉅款，重建廟宇，煥然一新，工程浩大；且第2次戰後建醮祭典盛行，彼落此起，時有所聞；中壢地方正在急速發展，人民大致富庶；由於是等原因，信徒久存藉此落成機會，醮祭一番，大事慶祝之念。

醮 類

惟此次醮祭，動機為慶成，目的在祈安，乃屬祈安慶成，與他處建醮，並無二致，理應號稱‘慶成福醮’。然而不知何故，當局者却別出心裁，獨創名詞，謂之‘圓醮’，別具一格；蓋寓工程“圓滿結束”之意，但‘圓’與‘完’相通，而‘完醮’者即‘醮尾’之義，乃先建大醮，果獲合境平安，即於數年後再稍予醮祭一番之意，兩者含義，大相逕庭，不宜混淆。甚至該年前後建醮之新竹縣峨眉鄉、北埔鄉等鄰近粵莊，亦有效之而稱‘圓醮’者，殊不足為訓。

醮局組織

為推行工作，大致以廟宇董監事會以及修建委員諸人為基本人員，予以擴大，重新組織醮局，號稱中壢仁海宮慶成圓醮醮務局。設主任委員1人、副主任委員4人、顧問10人、常務委員18人、評定委員10人、委員52人。並設總務、財務、募捐、設備、祭典、稽核等6組，分掌業務。總務組設組長、副組長各1人，並轄文書、採購、招待、管理、康樂、宣傳、攝影、獎賞等8個小組，各設專人負責。財務組設組長、副組長各1人，並轄會計2人。募捐組設組長、副組長各1人，並由各村里之村里長、鄰長任小組委員。設備組設組長、副組長各1人，另設小組委員2人。祭典組設組長1人、副組長2人，另設小組委員6人；並轄秤量小組，設小組長、副小組長各1人，小組委員5人。稽核組設組長、副組長各1人，小組委員3人。並由五大壇各推代表1人。並擬訂組織規程與辦事細則1份，經柱首會議通過，付儲實施，組織嚴密而分工精細，理應頗合實際，但觀其推行情形，却齷齪迭起，腳忙手亂，事務系統，未臻理想。

(附錄) 酣局組織規程與辦事細則

- 一、為辦理慶成圓醮，依照本廟管內村里委員會議決，以村里長及四大柱、總理、爐主、經理、醮主，組織中壢仁海宮慶成圓醮委員會。設常務委員23人，互選主任委員1人、副主任委員4人；並得聘請地方士紳若干人為顧問，協辦醮務。
- 二、本會設總幹事1人，並設下列各組，如有需要，在組之下，得設專門小組。

1 總務組	2 財務組	3 募捐組
4 設備組	5 祭典組	6 稽核組
- 三、主任委員總理本會，副主任委員及常務委員協辦本會事務。
- 四、總務組長承主任委員之命，綜理組務，並督率所屬，分辦下列事項。
 1. 關於文書收發繕校事項。
 2. 關於文書撰擬審核事項。
 3. 關於醮務一切計劃進行，暨燃放焰火事項。
 4. 關於召集會議及編印與紀錄議案事項。
 5. 關於本會用品、器具、桌椅之查價、採購、招標等事項。
 6. 關於聘請醮務人員，暨員工任免及監督事項。
 7. 關於辦公室之佈置及整潔事項。
 8. 關於連絡政府機關、公路局、客運公司及申請許可事項（例如演戲、遊行等）。
 9. 關於醮壇、牌樓並康樂節目之設計擬定事項。
 10. 關於各組員記章及選定看管人員與製發出入證等事項。
 11. 關於醮務宣傳事項。
 12. 關於官員、外賓接待事項。
 13. 其他不屬他組辦理事項。
- 五、財務組長承主任委員之命，綜理組務，並督率所屬，分辦下列事項。
 1. 關於預算編製及追加減事項。
 2. 關於結算編製及榜單事項。
 3. 關於收緣金及協助送達斗燈表與緣簽事項。
 4. 關於現款、票據、有價證券之出納、保管及登記事項。
 5. 關於各項緣金收入憑證之填發與保管事項。
 6. 關於物品驗收及各項工程之監標、對保、竣工之勘驗事項。
 7. 關於員工工資製表發放事項。
 8. 關於會計簿冊之登記與保管事項。
 9. 關於會計憑證之整理、裝訂與保管事項。
 10. 關於圓滿公宴事項（包括散緣請客）。
 11. 其他有關財務事項。
- 六、募捐組長承主任委員之命，綜理組務，並督率所屬，分辦下列事項。
 1. 關於緣金預算及聘請緣首暨會緣事項。
 2. 關於勸募各項緣金及主辦送達斗燈表與緣簽事項。
 3. 關於編製各項緣金清冊事項。
 4. 關於各項緣金之統計與報告事項。
 5. 其他有關勸募事項。
- 七、設備組長承主任委員之命，綜理組務，並督率所屬，分辦下列事項。
 1. 關於各項設備、工程之設計規劃及執行暨撤除事項（例如孤棚、醮壇、廟埕、牌樓及康樂場

所等)。

2. 關於各項工程之招標、訂約事項。
3. 關於各項工程材料工具之借用、調度並保管事項。
4. 關於各項工程計劃之審核及預算之審定事項。
5. 關於各項工程施工中之監督及竣工檢收事項。
6. 關於機器、電氣及用水設備之規劃暨申請事項。
7. 關於柱首燈、水燈之採購及分配事項。
8. 關於勸募斗燈斗及印刷斗燈表、緣簽，並協助送達事項。
9. 關於選定各項設備看守人員事項。
10. 關於設置臨時市場、攤販處所、臨時廁所等事項。
11. 其他有關設備及撤除事項。

八、祭典組長承主任委員之命，綜理組務，並督率所屬，分辦下列事項。

1. 辦理‘通疏’、‘出破軍’等事項。
2. 關於搭建醮壇計劃及所需物品之購置、供應及保管登記並撤除事項。
3. 關於迎神送神事項(包括聘請音樂團、八音吹及派車、調度等)。
4. 關於道壇法事及選聘道士等事項(自‘發表’起，至‘謝壇’為止，排定儀式節目次序，以及檢核疏稿等)。
5. 關於舉行儀式典禮並集會場所之籌備佈置等事項。
6. 關於過磅豬公重量及獎賞事項。
7. 關於設計道壇內斗燈架事項。
8. 關於道壇用品、祭品、金紙錢之選購、出納保管及登記等事項。
9. 關於選定香辦人員事項。
10. 關於燈篙之豎起、管理及撤除事項。
11. 關於計劃燃放水燈筏事項。
12. 關於訂製水燈頭事項。
13. 關於神餽及廚房設施暨選聘廚師等事項。
14. 關於計劃各項比賽及獎勵事項。
15. 駐廟人員所需用床舖及被褥等準備事項。
16. 其他有關祭典事項。

九、稽核組長承主任委員之命，綜理組務，並督率所屬，分辦下列事項。

1. 監察醮務執行狀況。
2. 稽核收支狀況。
3. 關於維持治安及整理交通等事項。
4. 關於醮壇造作物，暨行事紀錄、照相等事項。
5. 提出改革及糾正事項。

十、本細則未盡事項，得提經常務委員會變更之，修改時亦同。

十一、本細則提經柱首會議決之日起施行。

醮壇組織

醮局組織是事務系統，而醮壇者乃祭祀組織，兩者並不牴觸；而信徒所最關心，却在乎後者；因為醮壇組織是以斗燈柱首為主體，而被相信與人民休咎有關之故也。惟在粵莊，例以數人乃至數十人共擁1斗燈，相沿成俗，情形比較複雜。故必需公佈各斗燈柱首所屬姓名，俾各人周知，方不致於紊亂。因此，每逢建醮，醮壇組織擬妥，即將其印刷於大型紅紙，頒給有關人員，俾各自張掛於自宅廳堂，以供參考，並可藉以誇示左鄰右舍；同時貼告於廟宇內外，俾信徒全體周知，以資鼓舞捐款輸誠。此一紅紙，謂之柱首單，係粵莊特俗，閩人概不用之。此次中壢醮所用者（照片9），高105cm，寬79cm，大方而美觀，張掛醮域之每一角落，極易惹人注目，平添熱鬧情緒，顯示迎神賽會之歡樂氣氛。

其最高職位設總經理1人，由醮局之副主任委員兼任，即等於醮主；並設經理78人。另設爐主11人。其次是主會、主醮、主壇、主普等所謂四大柱，亦係高級職位，但却分為總、正、副等名目。則總主會44人、總主醮14人、總主壇8人、總主普21人；正主會30人、正主醮7人、正主壇13人、正主普19人；副主會9人、副主醮26人、副主壇41人、副主普52人。其次是五大壇即外壇之組織，詳見下文。

至於其他斗燈首份，名目亦不少，共計75首，詳情如下：

副會首(1人)	協會首(1人)	讚會首(1人)	玉皇首(14人)	天官首(56人)
地官首(4人)	水官首(4人)	三官首(22人)	天師首(6人)	上帝首(12人)
觀音首(32人)	福德首(165人)	聖母首(34人)	城隍首(4人)	先師首(24人)
巧聖首(21人)	保生首(3人)	五穀首(394人)	關帝首(14人)	真人首(13人)
竈君首(26人)	聖王首(9人)	玄女首(1人)	老君首(4人)	星君首(1人)
玄天首(1人)	孔聖首(3人)	華佗首(9人)	文星首(11人)	太陽首(11人)
龍神首(1人)	義民首(20人)	大士首(2人)	財神首(13人)	古佛首(7人)
大帝首(3人)	祖師首(1人)	太子首(1人)	國王首(1人)	荷葉首(25人)
延平首(1人)	南斗首(4人)	北斗首(8人)	爐公首(18人)	燈篙首(1人)
斗燈首(1人)	水燈首(1人)	發表首(7人)	迎神首(1人)	慶成首(4人)
圓醮首(2人)	平安首(227人)	添福首(12人)	福祿首(2人)	千祥首(1人)

百福首(17人)	天恩首(2人)	天德首(4人)	五德首(2人)	集福首(5人)
貴人首(1人)	招財首(19人)	添丁首(29人)	普祿首(2人)	豐年首(7人)
富貴首(20人)	成功首(6人)	榮華首(10人)	長生首(4人)	萬年首(1人)
保安首(6人)	進財首(76人)	進寶首(1人)	財帛首(1人)	進福首(1人)

按此一編制，較諸其他各地醮祭，頗具特徵，主要者有下列數端。總共95單位，如扣除五大壇，尚剩90單位，而未必各單位獨擁1斗燈，乃予合併，以致實際供奉於道場者，僅42斗而已；此其一。一般斗燈首之‘首份’名目，多採自神名或吉祥詞句而已；採取儀式節目、經懺或祭場設施者，寥寥無幾；此其二。‘首份’名目，1人而專用1首名稱者僅21例，其餘皆數人乃至數百人共用1首；而其多寡，正反映人民對於醮祭冀望之情而無遺；例如100人以上共用1首者3例中，首推五穀首394人，平安首227人次之，其次為福德首165人，五穀豐登、合境平安正是農業社會最切實祈求，福德首係指福德正神即土地公，亦無外乎農民之守護神也；此其三。國王首係指三山國王即粵籍移民之鄉土神，義民首係指義民爺即粵籍居民之守護神，表示粵籍漢人之特俗，且由此可見祭典頗有藉以號召族人，以期團結作用之一端；此其四。巧聖與先師兩首，原將巧聖先師一詞分開者，即指魯班，乃呼應為該神而特設一外壇之用意，亦係此醮之特色也；荷葉首乃指荷葉先師，即魯班門徒，為泥水匠祖師；兩者常被相提並論，均為粵籍所崇奉；此其五。柱首單所列人名，竟達1852人，則皆捐款輸誠者，可見信徒興高彩烈與虔誠之情；但其中竟包括婦女110多人，粵籍漢人社會中，女權頗高，歷歷可見；此其六。

經 費

醮局組織中，特設募捐組，對於經費開源，不遺餘力，因此財源暢茂，毫無匱乏之虞。其籌措方法，與臺灣北部其他地方建醮相同，多靠斗燈首份之規費，以及信徒自由樂捐兩途，已足夠其用，故未攤派丁口錢。依照規定，參加斗燈柱首而名登柱首單者，必需捐款輸誠，並分等級，大柱數千元，小柱亦最低200元不等，而柱首單上有名者，竟達1800多人，進款約50萬元，已够醮局之一切開支。至於包括信徒為應付此一祭典之各項開銷在內之全部經費，即為數頗鉅。據報載⁽¹⁾：

(1) 民國56年11月30日臺灣新生報。

中壢市仁海宮慶成圓醮祭典，於29日進入最高潮。是日開葷，大開殺戒，殺豬、殺鵝鴨等，於下午起展開‘流水席’地大宴親朋，家家戶戶喜氣洋洋，來自四面八方之食客陸續湧到，而大吃大喝，狂歡狂飲一番。……據有關方面統計，宰豬竟達萬頭，耗費可能將近1億，至食客亦近達50萬人，實為臺灣大祭典之次場面。

道 士 團

此次中壢建醮，主持道教科儀之道士，由居住該市內之專業‘紅頭’道士3家合辦。則依照臺灣北部習俗，‘烏頭’道士不得參與吉慶儀式，故無資格參加；而在桃園、新竹一帶‘紅頭’道士，有者散居郊區鄉下務農，並為人驅邪抑煞之半職業性者居多，是等以農為主業，以道士為副業者亦未在遴選之列。而居住中壢市內，設壇營生之專業‘紅頭’道士僅3家，乃由渠等合夥承辦，合情合理。則於遴選方式，雖採用就地取材之‘指名聘請’，但却參酌地方情形，並未委諸1家獨攬，而由數人合辦之特例，亦可謂之‘合名指定’之一種折衷方式。適居民多為粵籍漢人，而此3家亦不例外，則由粵籍道士主持粵莊祭典，順理成章，未因籍貫之別而節外生枝，惹起麻煩。承辦道士3家，由其自行互選代表1人，結果選出黃觀開者為‘主壇’，係該地碩果僅存之老道士，年高德劭，頗孚衆望，對於醮儀，滾瓜爛熟，固勝任愉快，皆符合條件，則由信徒立場言，亦無非議之餘地。若論派系，是等3家道士，均自稱天師派；而在臺灣之系統，乃屬劉厝派。此派是清初，劉師法由福建省漳州府南靖縣渡臺而傳入者，因渡臺時登陸淡水，遂定居於該地，隨漢人開拓步驟之進展，逐漸擴張勢力，自臺北一帶，竟達桃園、新竹，而於臺灣北部，不但與林厝派分庭抗禮，甚至因派下衆多，勢力曾凌駕其上，以建醮專家自居，壟斷一時；其勢今雖稍衰，但派下仍多，自成一股勢力。綜而言之，林厝劉厝兩派，雖然往時於其繁衍過程，難免角逐，派勢互有消長，但以兩派均屬天師門之下‘紅頭’道士，志同道合，尚能經常合作，絕少反目；加以現在其業務範圍，由於‘烏頭’道士越俎代庖，頗受威脅，不得不團結以自固，而此一趨勢，近年來愈呈明顯，蓋客觀情形所使然也。惟此兩派，均淵源於福建漳州，所謂派別，不過是師傳之不同，所用科儀冊與經懺類，幾乎相同。做法亦鮮少出入，僅秘訣稍異而已，此亦促使兩派合作無間。

之一因素。何況，兩派雖均起自閩省，但傳入臺灣北部之後，粵莊因無强有力派系足以抗衡，致兩派得以滲透粵籍漢人社會，所以現在‘客家’道士，非林厝即劉厝，比比皆是。則在道士之此一行業圈內，祇講派系，不拘祖籍之別，閩粵之畛域觀念，已經全消。例如此次中壢醮，當然以承辦人粵籍劉厝派道士為主體，但臺北閩籍劉厝派道士亦有數名參加，而且閩粵兩籍之林厝派道士亦在被邀請之列。團員原定15人，但臨時自動前來助陣，客串表演者亦有3～4名，總數將近20人。此批道士，大致按照年齒而分為兩班；年事較高而老練者留在內壇，而挑年輕者主持外壇之‘獻外供’及‘放水燈’等儀式。

主壇道士黃觀開，道號合輝，外號阿開仙，生於1898年（日明治31年）。祖籍廣東潮州府饒平縣，但何時渡臺，不得而知，自4代前則以道士為業，初居桃園北方蘆竹鄉之南崁，後遷入龍潭莊，設壇營生，但所作者僅為人驅邪押煞等小法事而已。迨清末，其父黃金興，道號法真，為求進修，遂抵臺北，拜盛極一時之劉厝派紅頭道士邱金壽為師，學習建醮之法，再就該派嫡系劉金陵道士（外號烏狗仙）研修後還鄉，漸孚盛名。渠則自幼受其父傳授，未曾拜師學藝，但就法統言，當屬劉厝派。其父沒後，承襲家業，至1927年（日昭和2年），遂遷住中壢，大展鴻圖。今仍在該市，設壇於自宅，號稱天師壇，以驅邪押煞為主要營業種目，業務極鼎盛，門庭若市。並以建醮專家而著名，不但以該市一帶為地盤，亦曾受聘於臺灣東部、南部等地粵莊建醮。

其宅壇佈置，正廳高掛張天師畫像1幅，執笏，騎虎，是為教主即宗師，如同該地一帶道士壇之情形然。天師畫像前放置神案。案上中央，放李老君小神像1尊，為建醮之主持神而供奉者。李老君像前，放香爐1個，代替王母娘娘與三宮夫人神像。王母娘娘即西王母，為行收魂法術而供奉者。三宮夫人即三奶夫人，為行祭煞保運法術而供奉者；蓋臺灣道士，皆兼修‘紅頭’法術，故須奉其法主，黃道士亦不例外耳。神案上並為行驅邪法術而供奉中壇元帥即哪吒，因此神辟邪性特強，故奉之以加強法力也。

計劃與文告

醮局成立後，至此各項計劃漸趨具體化。乃擬就中壢仁海宮慶成圓醮重要計劃

大綱 1 份，經議決後，印刷公佈周知。要項如下：

- 1 酣期：自陰曆 10 月 26 日起，至 10 月 28 日，為期 3 天。
- 2 酣壇：即外壇建築天師、北帝、觀音、福德、先師等 5 壇。
- 3 彩樓：建造 4 座於交通要衝，務期雄偉壯觀。
- 4 戲臺：共設 12 塔於祭域各處，並聽信徒捐獻助興。
- 5 比賽：包括大豬重量比賽、外壇規模比賽、演戲比賽、水燈筏比賽、籃球等運動比賽、攝影比賽等等，不一而足，皆有獎賞。
- 6 水燈：規定水燈頭以及水燈筏之準備與遊行事宜。

其他，對於燃放焰火、施放大氣球、設置服務站、舉辦商業展覽會、印發刊物以及晏會、結賬、獎功等項，亦均有所規定。

醮期將屆，陰曆 9 月 28 日，再由醮局印頒各柱首暨信士須知事項 1 種，俾衆皆周知。文曰：

茲我中壢市聯合 13 莊即 33 里村善信人等，恭維仁海宮修建告竣，為祝功成，經衆議決定於民國56 年陰曆 10 月 26 日，啓典慶成圓醮 3 天，伏冀上蒼降臨鑑醮，祈求合境平安。屆時市鄉鎮善男信女，誠心齋戒沐浴，慎重醮祭，福有攸歸矣。謹將醮務課程，詳列於後，俾遠近人士周知，使聯合里村曉悉，並祈風調雨順，國泰民安。

並錄通醮表、搭建外壇、豎燈篙、安龍謝土、請神鑑醮、發表、請水、安竈、放水燈、拜天公、普度、送神等主要儀式節目之既擇日期時辰，註明可能沖犯之‘生相’與年歲，囑勿肆意近前惹禍。同時，對於齋戒期間以及其他禁忌，一一載明，務期周知，防患於未然。

通 醮 表

陰曆 10 月 10 日子時即午夜 12 時 5 分，在廟內備辦五果六齋，焚香上疏，叩謝上蒼，稟告醮期已定，恭請衆神屆期蒞臨鑑醮。

外 壇

由醮局慎擇陰曆 10 月 10 日即‘通醮表’之日卯時（上午 6 時半），俾各壇一起破土開工趕建，必於醮期前竣工。惟是項外壇設施，中壢所舉行是大醮，一地方之大

典，按照臺灣北部習俗，設有外醮，理所當然。平常所設是天師壇、北帝壇、觀音壇、福德壇等 4 單位，號稱四大壇，連算為總壇之玉皇壇 1 處，謂之五大壇。然而此次中壝醮所設，却打破傳統習俗，未獨設玉皇壇，而合併於天師壇，且另設先師壇，別開生面。各壇概況與組織如次：

天師壇：在石頭里中央市場邊廣場上，距廟東南約 300m，坐東向西。宮殿式，3

樓，但規模不甚大，裝飾亦不甚華麗，在外壇比賽中，與觀音壇同居亞軍。樓下為天師壇，供奉香爐及令旗 1 枝；2 樓為天師府，供奉張天師紙像；3 樓為靈霄殿，供奉玉皇上帝紙像。此壇由張、廖、簡 3 姓信徒所共同奉獻。其組織，設主任委員、副主任委員、總經理等各 1 人，副總經理 2 人，常務委員 8 人，經理、副經理各 6 人，委員 48 人（照片 1）。

北帝壇：在石頭里中央市場對面廣場上，距廟南約 400m，坐北向南。宮殿式，4

樓，3 座合成 1 棟，規模宏敞，燦爛奪目，在外壇比賽中，竟獲冠軍。神龕供奉玄天上帝小紙像 1 尊，高約 50cm，並古式斗燈 1 個。此壇由李姓信徒所共同奉獻。其組織，設名譽會長、會長各 1 人，副會長 3 人，常務委員 29 人，委員 7 人（照片 2）。

觀音壇：在延平路新竹貨運公司後面廣場上，距廟西南約 400m，坐東向西。宮殿式，5 樓，3 座合成 1 棟，規模相當大，裝飾亦頗美觀，在外壇比賽中，

與天師壇同居亞軍。神龕供奉觀音小紙神像及大木彫像各 1 尊，並斗燈 2 個。此壇由邱姓信徒所共同奉獻。其組織，設主任委員 1 人，副主任委員 2 人，總幹事 1 人，顧問 2 人，常務委員 6 人，委員 52 人（照片 3）。

福德壇：在街肆西南端新明國民學校前廣場上。宮殿式，3 樓，規模最小，但裝飾

稍佳，在外壇比賽中，居殿軍。神龕供奉福德正神即土地公紙像及木彫小像各 1 尊。此壇由中壢市商業界信徒所共同奉獻。其組織，設主任委員、名譽主任委員各 1 人，顧問 8 人，總務組長、財務組長、秘書各 1 人，常務委員 49 人，委員 101 人（照片 4）。

先師壇：在石頭里文化路旁，距廟南約 200m，坐北向南。係利用正在建築中之育

樂中心，加以裝飾門面而成者，宮殿式，3 樓，另最下層作城牆之狀，3

座合成 1 棟，規模稍大，裝飾美觀，在外壇比賽中，居季軍。神龕供奉魯班公小紙神像 1 尊，高約 50cm，並其他木彫神像 5、6 尊。此壇由中壢市木匠等工業界信徒所共同奉獻。其組織，設主任委員、名譽主任委員各 1 人，副主任委員 12 人，總幹事、幹事、總務組長、財務組長、募捐組長、計劃組長等各 1 人，常務委員 46 人，委員 61 人（照片 5）。

惟中壢醮外壇設施之特徵，當可歸納下列數端。最重要是供奉主神之特殊性；則未由醮局直接建築玉皇壇 1 座於廟前，與道場對向，以爲衆信徒全體之總壇，却俾玉皇上帝寄寓於天師壇頂樓，其受冷落，未被重視，昭然若揭。一面，却爲木匠之行業神魯班公而特設先師壇，由工業界信徒共同奉獻，如同龍潭醮，正反映地方逐漸工業化之趨勢。而其用意，似擬與福德壇並駕齊驅者；因爲福德壇爲商業界信徒所共同奉獻，可見信徒祈求地方工商業發展之念孔殷。質言之，祭典主旨必須符合地方發展之趨勢也。惟魯班信仰幾遍全中國，在華北亦然，但似乎於廣東尤被篤信，故有爲該神誕而定期建醮慶祝之習俗⁽¹⁾，可見中壢醮爲魯班公而特設 1 壇，雖有上述理由，實是仍循廣東故土之遺俗也。再詳予分析，其對工業發展之需求，不但表現於先師壇之設施，且在斗燈首份名目中，既有巧聖首，即指巧聖先師魯班公；並設荷葉首，即示荷葉先師；民間傳說，魯班公發明建築工具，故後世被木匠奉爲行業神；荷葉先師是魯班公之徒弟，曾發明土木工具，故被泥水匠、磚瓦匠奉爲行業神；兩者並存，相顯益彰⁽²⁾。其次，對商業發展之需求，乃表現於福德壇爲商人所共設一事上；蓋該壇所供奉福德正神即土地公，而原來之土地神竟被奉爲財神，正表示農業社會蛻變爲工商業社會途上之一端，可見醮祭主旨原爲祈求“風調雨順，五穀豐登”，則發生於農業社會之祭典，至此竟爲客觀情形所使，漸呈變相也。無論如何，中壢醮外壇設施之抑玉皇而揚魯班，實爲頗突出現象，雖稱地方發展趨勢之需求所使然，但在民間信仰心理上，“與其媚於奧，寧媚於竈”⁽³⁾之傳統觀念，具體的表現於信仰形態而無遺也。

(1) 胡樸安編中華全國風俗志下篇卷 7 廣東歲時記。

(2) 樹林醮斗燈首份，亦有巧聖首與荷葉首名目，與此同義。

(3) 論語八佾。

其他，壇址以天師壇、北帝壇、先師壇³處近在咫尺，觀音壇亦近，福德壇稍遠，大致分佈於廟南至廟西，未必環繞廟宇。壇之規模，可謂相當大，乃循一市區醮祭盛典之通例。壇之坐向，雖由醮局規定以坐北向南為原則，其實未必盡然，坐東向西者亦有之；但符合臺灣北部建醮之通例。捐貲建醮之奉獻單位，平常是以地域劃分，但此次中壢醮却以姓氏及行業為準，別具一格。各壇均與醮局分別，設有嚴密組織，亦其特徵之一。

堅 燈 篓

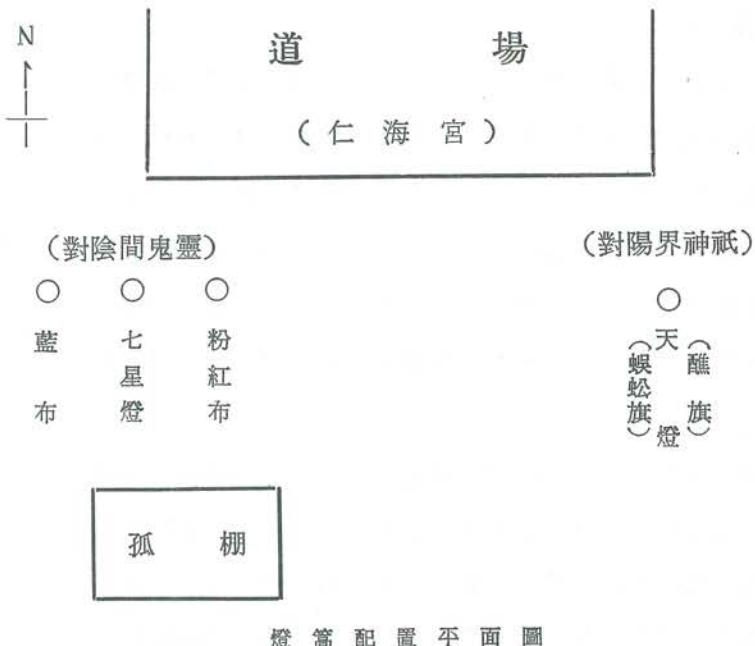
醮期 4 日前，即陰曆 10 月 22 日，擇卯時即上午 6 時半，由黃道士 1 人主持，率同醮局人員，並鼓手、吹手各 1 人伴奏，舉行‘堅燈篙’儀式於廟前田地。先堅起竹竿，安裝附件後，上疏祈求鬼神下降，至 8 時半畢。是日申時即下午 3 時半，陞起燈火。從此以至‘普度’儀式完畢，告戒婦女、孩童、閑雜人等，尤其帶孝不淨者，切勿靠近，避免冲犯。

按照慣例，燈篙應堅於廟前，祇因仁海宮廟口面臨汽車公路，乃不得不設於廟東稍偏南方約 30m 田地上。而燈篙設施，亦僅此‘公家’一處，私人不得擅造。竹竿由醮局人員就地取材，於附近竹林，尋覓高大而美好者充用之，並無任何限制或禁忌。其大小，最高者 18.7m，其餘約低 2 ~ 3 m。乃用 4 根粗大杉木樁，釘進地下，而留約 3 m 高於地上，俾成方形，長約 5 m，寬約 3 m；再用杉木圓材，橫置於上端，用鐵絲縛住，故此一杉木架，便成立方體，然後挖下架中地面，堅起竹竿，並將竿身緊縛於杉木架，但地孔深度僅約 50cm，故竹根未露出地面而專靠木架之力量而屹立（例如松山、樹林、大園等醮），亦未如南部型醮，深埋竹竿而不用木架。每竿下部再用新草蓆 1 領包住，並掛金紙錢；而木架等於圍牆，可免受穢。又設香案於燈篙腳，置香爐，供茶果，以便信徒膜拜。

燈篙數目，全套 4 竿，分成兩組，以 3 竿為 1 組，另竿獨成 1 組，陰陽分開。廟之左邊（北側）者 1 竿，係對陽界神祇（照片 7）；右邊（南側）者 3 竿，係對陰間鬼靈（照片 8）；兩組相距約 20m。竹竿仍留稍尾，而燈籠、旗旛等件皆懸掛於中段，如同他醮。

（廟左之對神祇一竿）（照片 6）用繩橫繫小竹梢 1 枝，長約 2 m，由竹尾至竹根

(即由高而下)，依次懸掛蜈蚣旗、醮旗及天燈等件。蜈蚣旗1面，用紅布，黑邊緣，長約4m，寬約50cm，黃字大書“仁海宮慶成圓醮”等字樣。醮旗1面，用紅布，長方形，長約50cm，寬約30cm，亦黃字大書“仁海宮慶成圓醮”。天燈1盞，鐵皮製，立方體，高約25cm，四周鑲上透明玻璃，裏面放進油燈1盞，不用電氣照明，亦未套上鐵皮笠。



燈 篷 配 置 平 面 圖

(廟右之對鬼靈一排) (照片15) 中央最高1竿，懸掛七星燈1個，分成7盞小燈，每盞形制與天燈相同，並於燈上蓋覆鐵皮笠1頂。兩旁各1竿，稍低；北側1竿懸掛粉紅色布1條，長約3m，寬約30cm；用炭片寫以“奉天京正照，召請本境界內一切男女十類無主孤魂滯魄等衆，齊赴孤場，聞經受度，接引生方”等黑字樣。南側1竿懸掛藍布1條，亦長約3m，寬約30cm，並用白粉筆寫以“奉勅令玉皇上帝三天神祇列聖恩前，叩許醮願，祈求莊閭煥彩，地脈隆昌，今則三天清醮，上答天恩地祇，下庇合信廸吉，男女平安，罡”等字樣，且繪符脚式樣。

按此一燈篙形制，較諸他醮，未盡相同。雖稱陰陽分開，而4竿中陽者僅1竿，陰者竟占3竿，數目顯呈不均。究其原因，實是由於醮局人員無知，誤將應豎於廟左之懸掛藍色布之1竿，竟豎樹於廟右對陰間鬼靈之1排中，致呈不倫不類之怪

現象也。蓋陰竿中之藍色布，正稱天地布，俗稱青布，象徵青天，其對天神地祇，鑑於布上所寫字樣，毫無疑義，乃係陽竿，理應與天燈在一起；則在此一場合，陰陽各 2 竿，始合情理。又陰竿中之粉紅色布，亦是黃色布之誤用。黃布在他醮亦被常用，象徵大地色彩，故用以招引地府陰鬼孤魂，鑑於所寫字樣，歷歷可見，順理成章也。民間祭典，動輒錯誤迭起，在所難免，何況數十年僅逢一屆之醮祭乎。

安 龍 謝 土

此一專爲新落成之廟宇等建築物舉行，旨在辟邪奠基之法事，在本質上，實與整體祈安醮儀無甚關聯，自成獨立儀式節目，故應另擇吉舉行。因此，在臺北地方多行於祈安醮儀完畢，拆除道場以後，獨行此儀；或有夾在祈安醮儀中之後段，當做 1 節目而行之者。惟在中壢地方，却有舉行於‘堅燈篙’儀式後至醮祭開始前之期間者。所以有醮前謝土、醮中謝土、醮後謝土之 3 式。據黃道士之經驗，實際上醮前之例居多，醮中之例次之，醮後之例最少。而中壢醮却與‘堅燈篙’儀式，同時並行。

乃擇醮期前 4 天，即與‘堅燈篙’儀式同日同時之陰曆 10 月 22 日卯時（上午 6 時半），由另一道士主持，舉行於廟內；並予先告戒諸人，屆時應暫避，以免冲犯。設米龍、紙龍、紙虎等件，開光點眼，以桃弓柳矢射五方；然後先行送虎，即將紙虎送出東北方予以焚化，謂之出破軍，亦即出煞之義；再將紙龍埋入廟後屋簷下，謂之奠安五土龍神，簡稱安龍。儀式完畢，即將米龍解體，分米粒少許給斗燈柱首諸人帶回家裡煮食，祈保合家平安，如同他處北部型醮之習俗然。

請 神 鑑 酡

醮期已近，必請醮域內外主要廟宇之諸神菩薩像前來‘鑑醮’。乃擇與‘堅燈篙’、‘安龍謝土’等儀式同日舉行，而由醮局人員自行，道士未曾參與其事。醮局董事、代表以及醮域內所有里長、村長、委員等人，均得自由參加，但必事先齋戒兩天，並整肅衣冠，方得參加。陰曆 10 月 22 日上午 7 時半，齊聚廟前，8 時向東方起程，依次恭請，返廟安座。範圍如次：

醮域內	中壢市——無
	平鎮鄉 { 宋屋村褒忠祠（義民爺） 平鎮村鎮安宮（三官大帝）}
醮域外	平鎮鄉——東社村建安宮（開漳聖王）
	龍潭鄉 { 龍潭村龍元宮（神農大帝） 三坑村永福宮（三官大帝） 大平村永和宮（三官大帝）}
	大溪鎮 { 康安里觀音亭（觀音） 南興里永昌宮（神農大帝） 員林里三元宮（三官大帝） 仁善里仁和宮（開漳聖王）}
	桃園鎮——中北里景福宮（開漳聖王）
	縣外——新竹縣新埔鎮下寮里義民廟（義民爺）

就地域言，僅限於鄰近鄉鎮，則龍潭鄉毗連南境，大溪鎮又在龍潭鄉之東鄰，桃園鎮毗連北境，縣外者雖有 1 處，亦不甚遠。由此可見，其神界之交際圈不甚廣。且種類亦單純，僅粵籍居民之守護神義民爺與閩籍漳民之鄉土神開漳聖王比較具有鄉土色彩，而三官大帝亦為粵籍所崇祀者。綜觀之，仍不失粵籍社區祭典之面目也。惟此批被鄭重邀請參與盛典之 12 尊神像，固屬與該廟素有深厚親善關係之地方公廟者，除此之外，民家私祀神佛，一概不准‘鑑醮’，如同他處北部型醮然。但據傳聞，私祀者有數尊悄悄混入云。並有令旗約 10 枝，亦係私祀者。

第三節 祭場

祭場設施，當然以道場之排壇為首要工作，而於醮期前天即陰曆 10 月 25 日已佈置完成。惟該仁海宮，尚屬大廟，場地軒敞，乃將正面大門予以封閉，包括天井及正殿，尚有 100 坪左右，便成理想道場，應付自如。且醮域遼闊，地方較富庶，配合醮祭規模，道場佈置亦頗華麗。茲由道士團、醮局及人民等 3 方面所做工作，分述如下。

道士團之工作

道場劃分爲三清壇與三界壇兩部份，如同他醮。三清壇（照片16）深處，懸掛玉清、上清、太清等畫像於原來廟宇正殿神龕前，以爲三清宮。其左旁懸掛玉皇上帝畫像，以爲玉皇宮；並設一牌位於神案上，作“天京正照，南辰六司祝燈延壽星君神位”；其左旁供奉南斗星君紙像1尊，紅衣，坐像，高約40cm；玉皇前放置香爐1個。三清宮右旁懸掛紫微大帝畫像，以爲紫微殿（照片11）；並設一牌位放於神案上，作“天京正照，北斗七元消災解厄星君神位”；其左旁供奉北斗星君紙像1尊，黑衣，坐像，高約40cm；紫微前放置香爐1個。

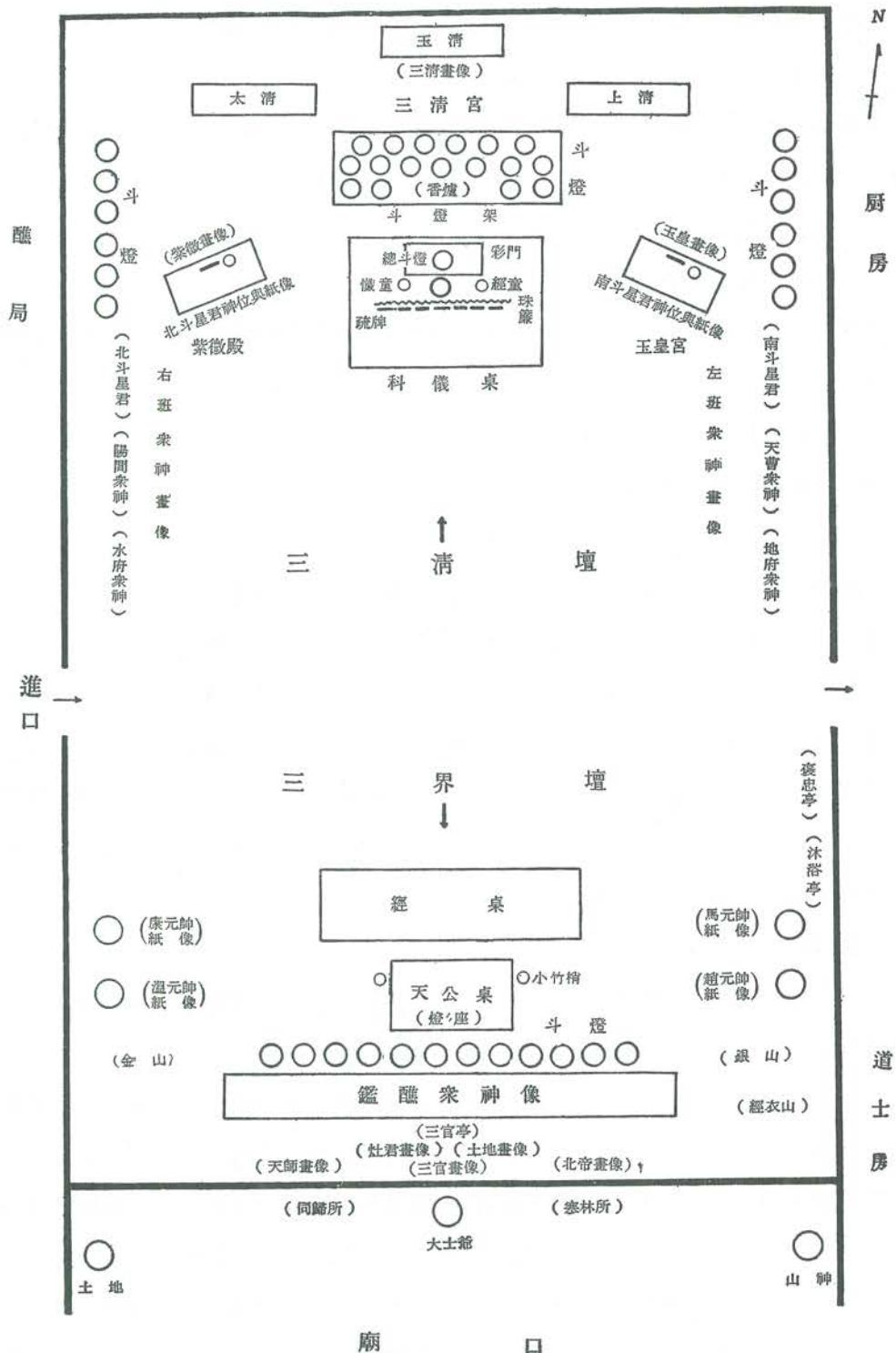
三清壇前放置科儀桌（照片10），桌上前端設疏牌1套，7塊，豎成1排，各寫如次：

- 1 中央：恭迎大羅三清、三寶天尊、觀音佛祖神位。
- 2 左旁：恭迎天曹泰皇、萬福真君、醮筵會上神位。
- 3 右旁：恭迎五穀先帝、三山國王、無量高真神位。
- 4 左邊：恭請天上聖母、山西夫子、保安尊王神位。
- 5 右邊：恭請開漳聖王、哪吒太子、本屬城隍神位。
- 6 左端：恭請道法二院、祖本宗師、當境福主神位。
- 7 右端：恭請里社尊神、各家香火有感等神神位。

疏牌後面，設一門簾，掛紅布1條，以爲珠簾。珠簾後面，中央供奉李老君紙像1尊，高約40cm；其左旁放經童、右旁饑童各1身，均紙立像，高約30cm。李老君紙像後面，設紙門1座，寬約1m，深約50cm，高約1m，頗精緻，謂之彩門；門楣大書三清宮3字，即表示三清宮進口；門聯作“捲珠簾，龍顏咫尺；朝玉陛，虎拜三千”。

科儀桌兩旁，分爲左、右兩班，掛滿衆神畫像，則四府與南斗、北斗兩星君，並無四方之神與康、趙二元帥，亦較諸他醮，別具一格。四府之安排，以天曹（即天京）、地府屬左班，陽間、水府屬右班。兩班內段，左班懸掛南斗星君畫像，右班懸掛北斗星君畫像。

三界壇（照片17）設於道場之另一端，與三清壇對向。其後面牆上，中央懸掛三



官大帝（連同竈君與土地），左旁張天師，右旁玄天上帝等畫像，與他醮無異。三官大帝畫像前，亦設紙糊三官亭 1 座。

對聯之類：三清壇口上面，橫排“虛皇勝境”4 大字，中央 1 行作“萬聖齊臨天尊”，其兩旁對聯作：

安龍神而沾聖澤，圓清醮以降千祥。

奇羅宮內金鐘響，佳景殿開玉磬鳴。

三界壇口上面，橫排“經通天界”4 大字，中央 1 行作“三界齊臨天尊”，其兩旁對聯作：

一心至誠爲上達，三朝觀帝錫洪禧。

鳳銜丹詔離紫閣，麟吐金書降碧空。

除此之外，並未糊貼任何符籙類於道場內。

道場佈置已畢，次及道士房。因爲仁海宮雖然後殿有 2 樓，却無兩廂之設施，又以前殿寬敞，乃臨時舖蓆於左廊南端（即道場之東南隅），權充道士臥息之所，未曾另闢 1 房。旁設四方桌 1 隻，上放米斗 2 個，斗中均裝油盞各一。其 1 斗中堅厚紙牌兩個，一作“祖師三天扶教正一靜應佑真君”，另作“恩師萬法教主北極玄天上帝”等字樣，是爲宗師之位（照片18）。另 1 斗，僅於斗腹寫“相公老爺香座”數字而已。斗前皆供米碗爲臨時香爐，並供茶果；又將劍與雷令等科儀需用法器，插進米斗或放置桌上，如同他醮情形。

醮局之工作

主要爲佈置道場內鑑醮神像與斗燈，並及廟口、廚房、香辦室等處，以及其他紙糊物件。

陰曆 10 月 22 日，邀請醮域內外主要廟宇之主神分身像返回仁海宮後，即放置廟內，應於醮期前妥予佈置，謂之入壇安座。乃於道場三界壇三官亭前，臨時搭設木架爲神座，將邀來之外廟神像連同該廟原供神像中之中壇元帥等可以搬動之小神像，共計約 30 尊，妥予安排，俾使鑑醮（照片19）。但大神像仍留神龕，未予集中。

其次爲斗燈。中壝醮柱首單所列人名，雖然竟達 1852 人之衆，但將數人乃至數百人，大刀濶斧，予以合併而簡化，致成實際供奉者，僅 42 斗而已，不至於斗燈

過多，排滿道場之跡象（例如樹林醮）。其最主要者17斗，乃設臨時木架於三清宮前，分爲上、中、下3段，上段6斗、中段7斗、下段4斗，並用米碗作臨時香爐3個，妥予排列（照片20）。並於兩旁，各設6斗，分別排列。其象徵衆信徒之總斗燈1個，則放進科儀桌上彩門裏面。又於三界壇鑑醮神像座前，放置12斗，排成1列。斗燈悉由醮局製發，故形制劃一，皆極簡陋，與醮祭規模，顯然不相配合，則斗燈設施，未被重視，由此可見，亦則表示粵俗之一端。其斗全部爲鐵皮焊製，圓形，直徑約30cm，高約40cm，狀同大型罐頭，樸素無文；竟無古色古香之精緻木彫者。斗身皆油漆紅色；並將柱首單中各該首份所屬人名，剪貼於斗腹；僅總斗寫以“十三莊衆信士”數字而已。斗中裝滿白米，米上放置各項器物。彩傘僅用1把紙製者，挿進總斗燈而已，其他各斗皆闕。總斗彩傘柄之斗籤，用紅紙寫以“天京正照，慶成圓醮，安龍酬恩，醮主衆柱首信士一同本命元辰星君福垣”，兩旁作“燈光燦爛禎祥至，鏡色鮮明福祉來”等字樣。其餘衆斗，因無彩傘，故無法糊貼斗籤，祇得集中束諸三清宮前斗燈架上，蓋從簡也。油燈每斗1盞，係用飯碗裝油，亦極簡陋。無劍。鏡用廉價玻璃手鏡。秤亦無眞物，均用模型戥子，如同玩具。尺均用現成之30cm長竹尺。剪刀皆係家庭日用之鐵製者。則斗內器物，僅有燈、鏡、秤、尺、剪刀等5項而已，其他皆付諸闕如，尚未齊全。綜而言之，中壢醮所用斗燈，乃簡陋粗糙之一例也。

天公桌（照片12）設於三界壇前，與三清壇對向。以方桌1張，用長凳墊高，兩旁豎小竹梢，橫掛紅綵1條，舉行‘獻外供’儀式時，即由1人持此，領隊前往外壇，完畢回來，再挿進桌旁如故，即着重於其降神作用，顯而易見，蓋亦一奇俗也。桌上橫排紙製燈座3個；並放香爐1口與若干供物。此桌前再設1張方桌，但未予墊高，桌上放香爐1口與糖塔、茶果等供物。

三界壇前，放置紙糊武神像‘四騎’即四大元帥，均高1m餘。其形制：

- 1 康元帥：在左側前端，紅臉，無鬚，怒目，戴冠，披紅甲，兩手均執金槌，騎黑豹（照片21）。
- 2 溫元帥：在左側後端，綠臉，無鬚，怒目，戴冠，披綠甲，右手執劍，左手拿金環，騎獨角獸（照片21）。

3 馬元帥：在右側前端，白臉，無鬚，三隻眼，面貌端正，作少年狀，戴冠，披白甲，左手捧金磚，騎白象（照片22）。

4 趙元帥：在右側後端，黑臉，無鬚，怒目，狀極兇惡，戴冠，披黑甲，左手執鐗，騎四不相（照片22）。

由此可見，4神之中，除馬元帥即華光，無庸置疑外，其他3神，抑所指何神，則不得而知；況其趙元帥者，既非趙公明面目矣。綜而言之，現在民間所傳四大元帥者，僅存康、溫、馬、趙4姓之配合而已，至其定形，業已失傳，致使委諸糊紙手藝人依照各該地方傳統習俗，如法泡製，甚至憑空捏造，各行其是，混淆已甚，無從深考；且其把守道場崗位，亦紛紛不一。

金山、銀山、經衣山等3項，亦放置於三界壇內，各1座，均高約1m，作山岳狀。金山放置左隅角，糊貼金箔；銀山放置右隅角，糊貼銀箔；每座皆飾以小紙像5身。經衣山放置於右隅角落，糊貼許多經衣。又將沐浴亭1座，放置左廊，高約70cm，作房屋狀。惟是等紙糊物件，均為孤魂野鬼而設者，故他醮多放在道場外面，而此醮却將其悉予放進道場，神（陽、顯、正）鬼（陰、幽、邪）不分，違悖內神外鬼之原則，蓋又被無知醮局人員所誤，致呈少見之怪例也。

再設褒忠亭1座於左廊（照片23），則紙糊房屋，高寬均約1.5m，門楣大書‘褒忠亭’3字，門聯作“褒自熙朝榮萬古，忠留臺島頌千秋”。亭內貼紅紙條為神位，作“報國忠臣英雄義士靈魂香座”，亦即鬼寓，如同寒林所與同歸所；並供義民爺木像兩尊⁽¹⁾。原來此一設施乃粵莊特俗，以收容微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。按義民即為篤義之民，惟在臺灣，義民爺概指供奉朱一貴、林爽文之亂，效忠清軍，陣亡人民而言。其在臺灣中、北部廟宇，以新竹縣新埔鎮枋寮之褒忠廟（或稱義民廟）最有名，係粵籍漢人信仰中心，賦有濃厚鄉土神之功能，而究其本質，無外乎死於兵燹之幽魂，故每逢醮祭，為其特設神位，頗合情理。

其次為廟口之佈置（照片24）。主要是大土爺1尊，紙糊立像，居中，背道場而

(1) 坐像，高約50cm，紅臉，黑鬚，作雄偉狀。惟此係向他廟邀來鑑醮者，祭畢應送還。

朝外，依照粵莊習俗，係用高約5m之巨像，高度幾與屋簷齊，塞住廟門；青臉，獠牙，怒目，吐火，生角，披甲，頭戴觀音小立像，右手執旗，狀極猙獰可怖，頗為顯眼。像前設香案1張，案上放置開光點眼時用過之玻璃鏡1面，並放香爐，俾信徒膜拜。山神與土地1對紙像，均高約1m，前者騎青獅居左，後者騎黃虎居右，兩者相對，扼守道場口。至於紙糊鬼寓，大土爺左旁放置寒林所1座，高約1m，中貼紅紙1條，墨書“歷代名賢文武官員香魂座位”，兩旁作“大厦數千間，巍樓高百尺”等字樣。大土爺右旁放置同歸所1座，亦高約1m，中貼紅紙1條，墨書“十傷男女孤魂滯魄等衆香座”，兩旁作“同參君子室，歸去福人家”。又廟口門聯3對，大書建醮迎神主旨之吉祥詞句，曰：

建大醮，迎大神，大望大神施大德；合千家，拜千佛，千祈千佛降千祥。

朝朝朝，朝朝拜，朝朝朝拜，祈五福；齋齋齋，齋齋戒，齋齋齋戒，祝三多。

迎大神，啓大醮，家家求大福；沾多德，建多功，戶戶納多祥。

並於廟旁進口附近，設天鼎1架，乃用直徑約70cm之淺底銚鍋1口，以竹桿3枝交叉架住，俾距地面約1.5m高，以為焚化表疏等文件之容器。

廟口佈置既畢，次及廚房與香辦室。廚房監齋使者神位（照片13），設施極簡陋，僅用陶盆1口裝米，豎一厚紙牌，作“九疊雲厨妙供使者香座”等字樣，並供油燈1盞；神位前放置臨時香爐1個，並供茶果而已。香辦室所供奉香官典者神位，亦如同廚房，極其簡陋。

至於其他紙糊物件，尚有五方童子，配置廟外周圍；以及玉皇上帝、張天師、玄天上帝、觀音佛祖、福德正神、魯班公等像，分配於各外壇，自不待言。又紙龍、紙虎各1隻以及六宿山1座，用於陰曆10月22日‘安龍謝土’儀式，紙虎與六宿山業已焚化，紙龍即埋進地下，故至此佈置祭場時，已不存在。惟往時臺灣北部粵莊建醮，必加用保長紙像1身於普度儀式，擬為該地孤魂之管理者，但此俗今已廢絕，故中壢、龍潭、二重埔皆無之。

於是，祭場佈置告竣，乃封禁道場，提防閒雜人溷進，冒瀆神聖，而由醮局貼告於廟口云：

茲本宮爲慶成圓醮，內設道場，自陰曆10月24日起，至28日止，希一般參拜香客，暫停入內，而在廟前大爐焚香參拜，則福有攸歸矣。非醮局人員，請勿進入。

惟對道士與醮局人員等應進道場者之皮毛禁忌，則嚴格執行，並由醮局貼告於進口云：“穿毛織衣服及皮鞋者，請勿進入道場爲要”；但對道士所用皮鼓，却未過問。

人 民 之 工 作

醮典即將揭幕，全體信徒便沈醉於迎神賽會之氣氛中，家家戶戶忙於準備。首要爲掛綵裝飾門戶，表示參加社區喜慶，分享福氣。而以橫掛紅綵1條者居多，掛八仙綵鄭重其事者亦有之，甚有加掛萬國旗，以壯觀瞻者，形形色色，各有千秋；但未見懸掛醮燈於門戶者。

其次爲準備參加各項比賽等康樂運動。諸如大豬重量比賽，自陰曆10月20日起報名，截止於26日，自特等至50等，各有獎賞。其實，宰殺豬隻之準備工作，最使信徒心裏興奮，亦認爲與體面有關之要事。又演戲比賽、水燈排比賽、攝影比賽以及網球、籃球、排球等運動比賽，均應事先有所準備。

至於齋戒，更爲信徒所關心。陰曆9月28日由醮局印頒各柱首暨信士須知事項中，已明載各項禁忌如次：

- 1 素食：自陰曆10月25日起，至28日中午爲止，須要三齋七戒素食，清心潔身，竭誠開齋。
- 2 禁屠：自陰曆10月25日起，至10月28日子時（午夜12時）止，戒殺生靈。
- 3 禁樵：‘封山禁水’儀式以後，不得肆意採樵捕魚，並捕殺任何生靈。
- 4 禁曝：自陰曆10月25日起，各戶所洗男女內褲，不可在外埕廳乾，祇恐冒瀆聖神，切戒爲要。

上記各項乃遵古建醮之常規，亦祈求福澤之本旨，凡我本境衆信人等，勿論士農工商各界，應有守己治衆之念，並請各屠商、魚行、酒家、茶室、飯店、麵攤等，特別遵行，勿違衆意，同心實行，以完夙願，而獲平安。謹此公告周知。

惟恐意有未盡，乃於醮祭前，再由醮局貼出文告於每一角落云：

茲我中壢仁海宮舉行慶成圓醮，爲表誠心，援例齋戒（食齋）並禁屠宰生靈各3天，敬希醮域內衆首事及善男信女等，遵照勵行。特此敬告周知。

至於每一儀式節目之隨拜人員，在中壢一帶之習俗是以分組輪流爲原則，平常是以每組6人爲準，祇因中壢醮係一大社區之盛典，信徒衆多，故增員爲每組10人。由醮局安排，務期勞逸平均。當然每組隨拜人員，應以各該儀式之‘首份’者爲主體，其他諸人，無論任何首份名目，固無關宏旨，例如‘發表’儀式之隨拜人員，應由身膺發表首之人率領，如同他醮。然而中壢‘首份’名目，幾乎以神名以及祈求或吉祥詞句而構成，除發表首之外，少有採自儀式節目或經饌名稱者，故指派隨拜人員，比較隨便。其服裝，穿滿服者多，西裝者少，頗爲整齊，不愧爲城市祭典。

第四節 儀 式

第一 天 儀 式

陰曆10月25日（陽曆11月26日）夜10時，醮局主事人員以及道士團紛紛進入道場，是爲入壇。然後，由醮局主任委員用火把，點燃斗燈，燦爛光明，是爲開斗燈。同時，由道士1人帶鼓，往廟外北方，點香枝向天禱祝，焚化金紙，立即一直敲鼓，進入道場，是爲引鼓。於是，道場鼓樂齊鳴，是爲起鼓，謂之‘大鬧皇壇’，乃示儀式揭幕。所有斗燈柱首及主事人員，齊進道場，焚香參拜。同時，信徒等衆亦於自宅，擺設香案膜拜，以昭誠敬。10時半，由道士1人主持，舉行‘大土開光’於廟口；乃將蒙住大土爺頭部之紅紙拆開，用朱筆與鏡兩項，口念開光咒而開光點眼，賦與神靈，然後將鏡供奉於大土爺前香爐內，11時畢；但此一陰神開光，不過祭典開端之小齣而已。旋即由道士5人主持，舉行‘請水’儀式於廟外西北方河畔，謂之‘請水淨壇’，12時畢，汲水帶返道場。隨後，即由道士1人主持，舉行‘封山禁水’儀式於三清壇，禱告焚牒，然後用陶盆1對，裝入清水與土砂，加符封住，吊在三清壇前上端平時掛燈之橫樑即燈樑上，翌陰曆10月26日上午1時畢。自是禁止醮域內信徒上山採樵，下海漁撈，或捕殺其他任何生靈，以符上天好生之德也。上午1時10分，由道士7人主持，舉行‘發表’儀式於三界壇，謂之‘天門奏表’。儀式當

中，並用香枝與法水，爲所有神像開光點眼，謂之‘衆神淨光’。惟此一黃道士之作法，竟將開光點眼，分爲陰神與陽神，前後舉行，較諸他醮，頗有異趣，堪稱獨一無二。觀其手法，對於陰神，尚循古例，用朱筆與鏡，如同南部型醮以及民間新彌神像之開光法；而對於陽神，却用香枝與法水，如同臺北地方醮祭之開光法。雖然旨趣相同，作法迥異，前法繁雜而正派，後法簡易而略式，相得益彰，故前者仍稱‘開光’，後者特稱‘淨光’，以示有別。然後將五方童子配置於道場外圍，各按其五方之色彩，謂之‘五方童迎座各方安鎮’。此批紙像，此次中壢醮所用者，形制稍佳，均高約30cm，立像，容貌端正，無鬚，作童子狀，戴冠着袍，執旗，拱手。皆糊紮於長約1m之竹片上端，插進距道場約30m處之樹根或地面上。其青臉、青袍、青旗者配於東方，紅臉、紅袍、紅旗者配於南方，白臉、白袍、白旗者配於西方，黑臉、黑袍、黑旗者配於北方，黃臉、黃袍、黃旗者配於中央即道場正面（照片14）。因‘發表’係醮典開端之首要儀式，故費時較多，至上午3時始畢，就寢。亦即因係首要儀式，故隨拜人員以發表首爲主，所有柱首全部參加，僅此節目未予分組。

陰曆10月26日（陽曆11月27日）上午6時，天既明，由道士5人主持，舉行‘啓請’儀式於三清壇，謂之‘啓請衆神，連請三界’，至7時30分畢。並於道場內外，爲褒忠亭之義民爺、大土爺及其頭上之觀音、寒林所、同歸所、燈篙神、香官典者、鑑齋使者、宗師等單位，予以安座，謂之‘香案安座’或‘奉安寶座’。又由外班道士，將玉皇上帝、張天師、玄天上帝、觀音、福德正神、魯班公等紙像，送往各該外壇，安座供奉，即‘送壇主’，謂之‘五大壇主安座’。早餐後，上午8時起，由道士3人主持，舉行‘安竈君’儀式於廚房，上疏焚化，8時30分畢。同時，信徒亦各於自宅廚房竈君神前，虔備香燈茶果，上竈君疏後，自行焚化，祈求合家吉昌，謂之‘安衆竈’。倘民宅未設竈君神位者，則當天臨時設香案而舉行之。此竈君疏乃事前由醮局統一印頒，每戶1份，俾自填姓氏者。人民虔奉竈神爲一家司命，惟恐不周之情，可見一斑也。上午8時半起，至11時半止，共計3小時，由道士2人主持，依次連誦竈君經、福德經、南辰經、三官經、玉皇經、紫微經等於三清壇。因是等經冊分量不多，故平均每經僅需約30分而已。惟在他醮，誦經節目由1人靜讀，全臺皆然，而黃道士作風，却獨出心裁，俾兩人並跪科儀桌前，就同一本經冊，齊聲共誦，另創一

格。蓋渠認為小祭如三獻者，當然 1 人誦讀既够用，但醮祭是大典，理應用兩人，以示隆重故也。將午，上午 11 時半，由道士 5 人主持，舉行‘獻午供’儀式於三清壇（照片 25），為神進餐，12 時半畢。同時，外班道士亦往各外壇做‘獻外供’如儀。

午餐後，自下午 2 時起，由道士 2 人拜誦星辰懺、上元懺、中元懺、下元懺、龍神經、龍神懺等於三清壇，每冊誦畢，稍息約 5 分鐘，至下午 5 時半左右畢，道場氣氛，顯得輕鬆。

入夜，晚餐後，8 時起奏樂於道場，亦謂之‘大鬧皇壇’，8 時 20 分畢。8 時 30 分起，由道士 4 人主持，舉行‘解結’儀式於三界壇，謂之‘拜誦解連’，為民釋怨解結，9 時 30 分畢。旋 9 時 40 分起，由道士 3 人主持，舉行‘祝燈延壽’儀式於三清壇，11 時畢。

第二天儀式

陰曆 10 月 27 日（陽曆 11 月 28 日）凌晨 5 時起鼓奏樂後，即由道士 3 人主持，舉行‘早朝’儀式於三清壇，並誦度人經，至上午 7 時畢。同時，外班道士 3 人亦往各外壇做‘早參’如儀。早餐後，上午 8 時起，由道士 3 人主持，舉行‘午朝’儀式於三清壇，並誦玉樞經於應元府，上午 11 時 20 分畢。

午餐後，下午 2 時起，由道士 3 人主持，舉行‘獻午供’儀式於三清壇，3 時畢。同時，外班道士 3 人亦往各外壇，作‘獻外供’如儀，3 時返抵道場。

下午 3 時起，由道士 3 人主持，舉行‘晚朝’儀式於三清壇，並誦北斗經，5 時半畢。先是，自下午 3 時起，即為準備‘放水燈’儀式，廟前人羣汹湧，一片熱鬧。以醮域各村里為單位，斗燈柱首等人皆捧紙糊水燈頭每人 1 座，隨同樂隊與香客，擁水燈筏 1 座，編成 1 股隊伍，起程各該村里，吹吹打打，浩浩蕩蕩，緩慢地向市區廟前開進，至下午 5 時放起焰火時，祇見萬人空巷，水洩不通。水燈頭由醮局統一製發給所有斗燈柱首主事等人，故總數竟過 1800 多個，皆用紙糊製小房屋狀，高約 40cm，裏面點燃蠟燭 1 支，連結竹竿，俾浮水上，形制與他醮無異。各人紛紛捧持，先在廟口大士爺神像前行禮後，再返各屬隊伍。水燈筏由各村里自辦，每單位 1 座，故總數 30 餘座，每座均掛電燈 100~200 盡不等，高度 20m 左右，甚為雄偉。下午 5 時 20 分，數萬大隊，向南開拔，全市鑼鼓喧天，鞭炮響徹雲霄，燈光燦爛，

輝煌奪目，蔚然奇觀，無疑是‘燈祭’之浩大場面。開抵市郊，水燈筏與樂隊即折返遊行，而道士、水燈及香客等人，一直前進，6時許抵達南郊廣國里之小潭，乃由道士主持簡單儀式於潭畔，衆人紛紛投水燈頭於水，俾隨波逐流而去，爲水陸孤魂照路，然後返回市區。但羣衆興猶未盡，仍擁水燈筏遊行市區，通宵達旦。

晚餐後，入夜8時40分起，至50分，奏樂於道場。然後，自9時起，道士2人登壇，舉行‘開啓’儀式於三清壇，10時畢。

夜10時半，黃道士1人穿紅道服登壇，獨演‘禁壇’儀式於三清壇（照片26）。舞劍花、拍鑼花等，動作輕快，表演精彩，至午夜12時畢。

第三天儀式

陰曆10月28日（陽曆11月29日）子時（即前日午夜12時15分），黃道士1人，率領醮局主事人員兩名登壇，上疏於三界壇前，向神祇申述開戒，解除齋戒禁忌，自是可以屠宰豬隻牲畜，謂之‘發豬獻刃’。信徒皆於自宅，燃放爆竹，屠宰豬公；迨天明，上午7時許，大致告完，準備‘拜天公’。

早餐後，上午8時起，由道士5人主持，舉行‘重白’儀式於三清壇，9時半畢。未幾，外班道士3人亦往各外壇，作‘早參’儀式。

上午10時20分，道士未登壇，由醮局主事人員，將摺疊妥當之紅榜、黃榜，捧向三清壇跪拜，然後在鼓吹伴奏下，捧出道場，先將紅榜展開，糊貼於廟外牆壁示衆；紅榜貼妥，繼而糊貼黃榜於紅榜對面之另一牆上。紅榜用紅紙，綠緣，高約1m，長約16m，黃榜用黃紙，黑緣，大小如同前者。10時40分畢。至11時10分，兩榜均予剝起，帶入道場，加蓋‘太上老君勅令’大印於榜頭上端⁽¹⁾，摺疊如故；紅榜予以收存，以備‘謝壇’儀式時焚化；黃榜即提出廟口，改掛於大土爺像左肩上，俟‘普度’儀式後一齊焚化。

上午10時25分，於廟外‘掛榜’當中，在道場內，道士2人登壇，舉行‘洪文夾讚’儀式。先於三清壇共演後，遷至三清、三界兩壇中央，設桌兩張，對向，互誦經文（照片27）。中午12時畢。

上午11時40分，業經宰殺而放置架上之豬羊等牲畜，即被抬進道場，陳列於三

(1) 亦可用‘道經師寶’大印。

界壇前天公桌旁，中午12時，‘洪文夾讚’儀式畢，依照原擇‘午’時，立即由道士在天公桌前，向廟外呈上表文頌神；僅數分鐘，即由醮局主任委員、總經理等首腦數人接替，道士未參與其事，由渠等自行‘三獻酒禮’於原處（照片28），無奏樂，肅穆莊嚴而進行，並擲筊予祝。12時20分畢，即將天公桌上之燈座拿下，與表文等件帶出道場，焚化於廟口之天鼎中。是為‘拜表’儀式，謂之‘賽還天神’，即俗稱‘拜天公’，無疑是整體醮祭儀式之巔峯。從此以後，道場之禁忌，即稍予放鬆，不如從前嚴格執行，則道場之部份解禁也。惟此一儀式，却未為道士所領導，而由醮局主事人員主動，是為中壢醮之一大特徵。在道場內進行同時，所有信徒，家家戶戶亦設天公桌於廟前、各外壇廣場或自宅門前，陳列豬公，供牲膜拜，酬謝天恩，賽還良願（照片29）。

中午12時20分‘拜天公’儀式畢，外班道士3人即率同隨拜人員，步出道場，往各外壇作‘獻外供’，下午2時返抵道場，並在廚房、香辦室、道士房等單位，一一為神進饌；因為此係最後一次‘獻外供’，故應懇摯行之，以示隆重，因而費時亦多，至2時15分始畢。午餐後，稍息，下午3時半起，至4時半，由道士5人主持，舉行‘獻內供’儀式於道場三清壇，謂之‘天厨妙供’，亦即最後‘午供’儀式，為神進餐。

下午4時半，道士3人登壇，舉行‘宿朝’，連行‘入醮’儀式於三清壇，6時畢。旋即舉行‘謝三界’儀式於三界壇，告辭三界衆神。然後打開廟門，道場解禁，齋戒與禁忌悉除。於是，對神祇之儀式告成，大節目祇剩對於孤魂野鬼施食賑恤之‘普度’儀式而已。

先是，自中午‘拜天公’儀式完畢後，未幾即將配置於廟外周圍之五方童子紙像收回，存放於三界壇內，警備既除，孤魂齊到，道場外圈，自成鬼域，等待賑濟。下午5時許，乃就原放道場內外之紙糊物件中，除山神、土地兩騎仍存原處外，其餘大土爺、寒林所、同歸所、褒忠亭、沐浴亭、金山、銀山、經衣山連同五方童子等件，皆移徙於燈篙附近之孤棚旁邊，是為大土出巡。而改設‘坐座’之臺架於廟門前，臺上放置3隻桌，排成1列，向廟口，謂之救苦臺。其孤棚，規模較小，長寬均約4m，高約2m，臺上陳列夥多挿上三角旗之孤飯籠，並堆放白米200斤，俟普

施完畢，聽任羣丐爭食。所以自下午起，則有乞丐徘徊於棚腳。惟普施後，羣衆爭取三角旗或供物之所謂搶孤習俗，在中壢地方，亦已廢絕。由廟口徙來孤棚之紙糊物件，以大土爺居中，五方童子、寒林所、同歸所、褒忠亭、沐浴亭、金山、銀山、經衣山等分放左右，並設香案於像前，供以香爐，以便信徒膜拜（照片30）。又用磚圍住一圓圈，直徑約4m，以便信徒焚化經衣及銀紙冥幣。惟黃榜即孤魂榜，自上午‘掛榜’儀式收起後，即改掛於大土爺左肩，故此時仍與其像俱在（照片31），不必另貼任何榜文，自不待言。

是日中午，開葷拜天公以後，家家戶戶都擺席，川流不息，歡宴親朋好友，亦即神人共餐之意。故自下午起，數10萬食客，從四面八方，陸續開到；機關自動放假，廠礦一律停工，學校亦公然停課；街頭巷尾，人潮洶湧，萬頭鑽動，熱鬧場面，進入最高潮。酉時即下午5時10分起，由醮局設供桌於廟前，與座臺對向，陳列豬隻牲畜極豐。其他信徒亦紛紛擺設供物於廟前或各外壇廣場上，或有就自宅門口設案拜祭，施食孤魂列魄，祈獲後福者；至下午6時，已擁擠不堪。

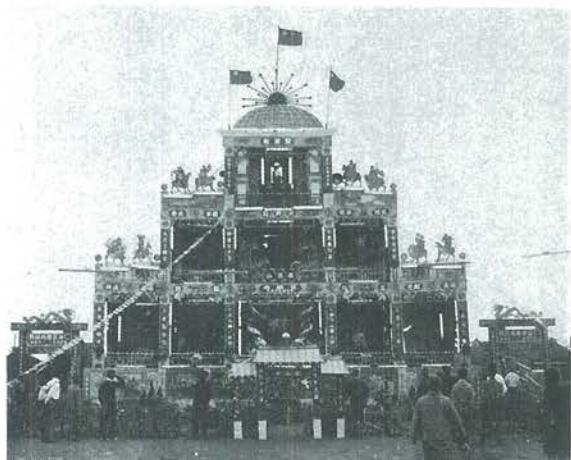
入夜7時50分，黃道士親率道士6人，往孤棚及各外壇廣場，就人民所設供桌，搖晃紙旛，謂之‘淨孤筵’；9時畢。同時，並將供奉於各外壇之醮主紙神像，予以收回。繼而自9時10分起，開始普度孤魂，黃道士自任高功，率道士4人，先以紙旛引魂往大土爺前，將紙旛留於該處，9時25分則赴廟口之救苦臺‘坐座’而舉行‘普度’儀式（照片32）。10時半，由臺上擲下餅干，聽人搶食；則將大土爺、五方童子、寒林所、同歸所、褒忠亭、沐浴亭、金山、銀山、經衣山等紙糊物件，放入磚圍臨時爐中焚化；11時畢。

夜11時30分，道士1人登壇，舉行閉幕式於三清壇；先行‘勅符’，繼而‘謝壇’，最後將所有紙糊物件，四大元帥、山神、土地、經童、懺童，並由外壇請回之壇主紙神像⁽¹⁾，連同紅榜等等，全部集中於三界壇經桌上，跪拜辭別後，提出廟外焚化，是為‘送神’。然後，將壇場設施，拆除收拾。同時，由醮局人員，將燈籠竿推倒，卸下附件，是為‘謝燈籠’。午夜12時25分全醮完畢。

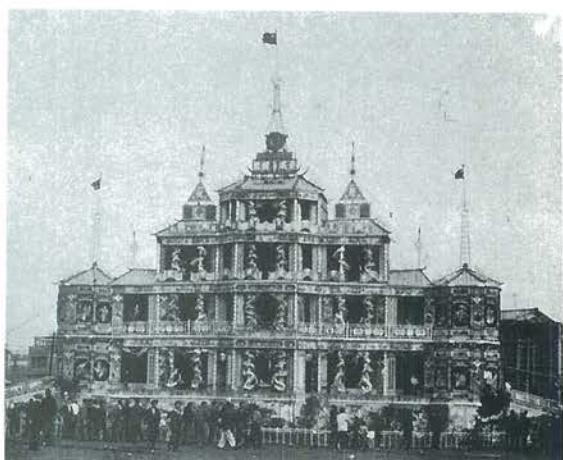
(1) 僅存供奉於科儀桌上之老君小像未曾焚化，醮後由黃道士帶回自宅天師壇，供奉於神案上，俟經數年，破舊不堪，便予焚化，如同北部型醮之通例。

次日上午 8 時半，醮局人員整肅衣冠，集合廟前，旌旗、鼓樂、大燈齊到，整隊後，8 時三聲炮響，浩浩蕩蕩起程，將恭請前來鑑醮之衆神像，送還各該廟宇，亦一番熱鬧也。

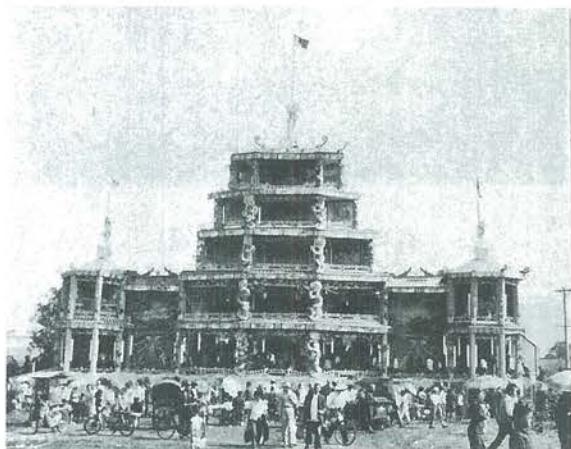
於是，醮祭圓滿結束，信徒以為隆重大祭，明修善果，合境必獲泰平。



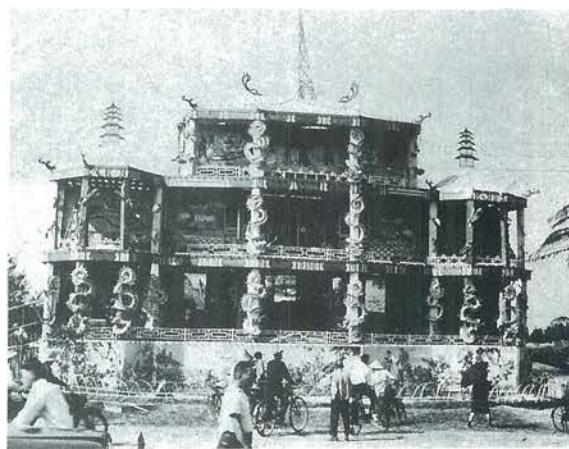
1. 天師・玉皇壇



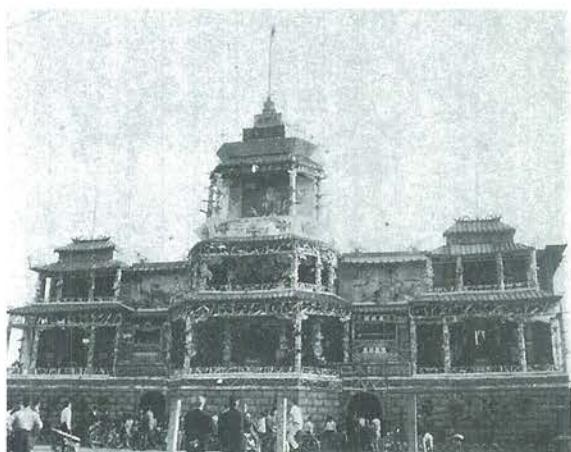
2. 北帝壇



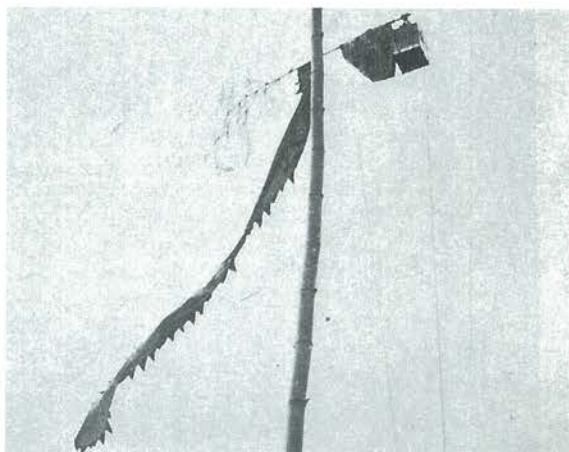
3. 觀音壇



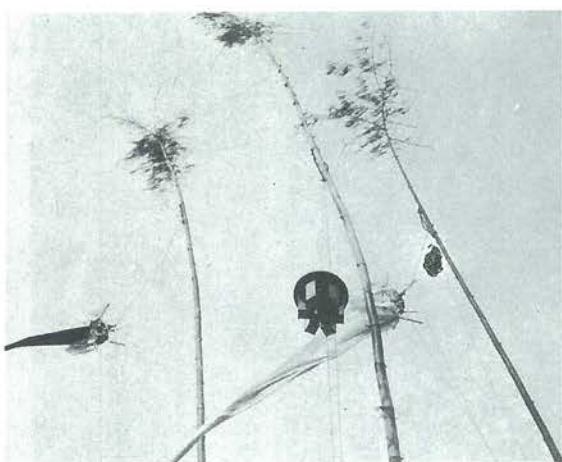
4. 福德壇



5. 先師壇



6. 燈篙(天燈・醮旗・蜈蚣旗)



15. 燈籠（七星燈・藍布・粉紅布）



16. 三清壇外景



17. 三界壇外景



18. 道士房之宗師之位



19. 鑑醜衆神像



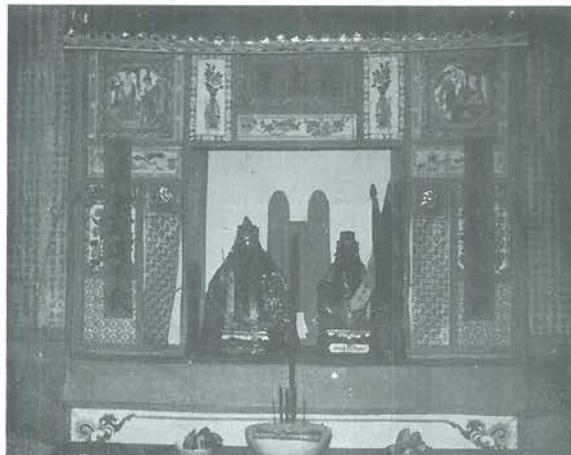
20. 斗燈



21. 四大元帥（溫元帥・康元帥）



22. 四大元帥（馬元帥・趙元帥）



23. 疾忠亭



24. 道場前設施（大士爺・寒林所・同歸所）



25. 禁壇儀式



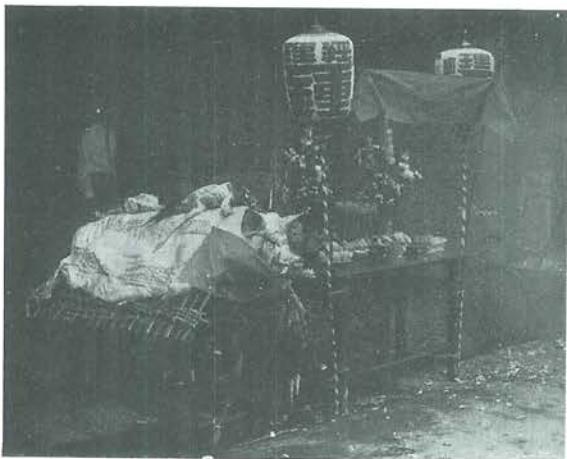
26. 禁壇儀式



27. 洪文夾讚儀式



28. 拜天公儀式 (1)



29. 拜天公儀式 (2)



30. 普度儀式 (1) 大士出巡



31. 普度儀式 (2) 大士爺與觀音像



32. 普度儀式 (3) 坐座賑濟孤魂

五 中 國 稻 米 信 仰 緒 論

第一節 稻作起源與推廣

稻米之種植，在東亞諸國，佔所有耕地之過半，而居穀產之大宗。惟其原產地，從前咸以爲在印度恒河三角洲地帶，但最近由於在華南亦曾發現野生稻種，故漸被認爲華南以至中南半島一帶，亦係原產地之一。

其實，中國係世界上最早開始農業地區之一，而其稻作文化，起源亦頗早，而在先史時代既有種稻之跡象。張光直⁽¹⁾以爲：

到公元前三千年前後，以穀類（稻米爲主）農業爲特徵的文化，在華南作迅速而且廣泛的擴展。其考古遺物發現地區的範圍，遍及於整個華南。自江北的安徽、江蘇、湖北，一直南經江南的浙江、江西、湖南、四川，到海岸的福建、臺灣、廣東，以及整個西南。

此乃包括華中以至華南，尤其高溫多雨之華南，固係稻作之真正產地。惟中國古代文化發源於黃河流域，而華北是乾燥地帶，照理應只宜種植粟、稷、黍、麥並豆類等雜糧，但由於秦嶺山脈，西起甘肅東南，大致沿北緯34°線，蜿蜒東行，橫亘陝西南部，直至河南西部，擋住由南吹北之恒信風，雨量豐富，部份地下水湧出於山脈北面，匯爲渭水，於潼關匯合黃河而東流，自成水源充足之地帶，是以亦宜稻作⁽²⁾。其在考古學上最有名之發現是Andersson⁽³⁾曾由河南渾池縣仰韶村遺址，發現遺留穀殼印痕之陶片，經專家鑑定爲人工栽培之稻穀外殼。而此一遺址之年代，被認爲在公元前二千多年，當時旣行若干農業，無庸置疑，抑且被推想已有少許水田。在同一地帶，由陝西華縣柳子鎮遺址之仰韶文化層中，亦曾發現類似稻穀之遺跡。何炳棣⁽⁴⁾綜合近數十年來考古工作之成果，以爲：

本文曾於1971年承國家科學委員會補助研究費，謹此誌謝。

(1) 張光直：中國南部的史前文化（歷史語言研究所集刊第42本，民國59年，臺北）。

(2) 篠田統著米の文化史P.20（昭和45年，東京）。

(3) J.G. Andersson : Children of the Yellow Earth, Studies in Prehistoric China, London, 1934.

(4) 何炳棣著黃土與中國農業的起源P.85（香港中文大學，1969年）。

史前稻穀的發現，在核心區內，至少已有仰韶村一處，很可能華縣柳子鎮於仰韶時代已經有稻；在核心區以外，東南方有安徽呂東大陳墩、江蘇南京廟山、無錫仙蠡墩、浙江吳興錢山漾、杭州水田坂等五處；在核心區之南，有湖北京山屈家嶺、朱家嘴、天門石家河、武昌放鷹臺等四處。我國史前稻穀的發現，以出處言，至少已有十處之多，以時代論，上起仰韶，下迄殷商前夕，前後相距，可能兩千年之久。

綜言之，先史時代，中國境內出產稻穀之區，包括河南、陝西、江蘇、安徽、浙江、湖北、四川、福建、江西、湖南、廣東、臺灣等12省，十分遼闊，幾乎遍及南北。

殷建國於黃河下游之乾燥地帶，水利當不甚方便，而且在考古學上尚未發現稻作遺物，何況甲骨文中似未見稻字之明證，故祇得旁證⁽¹⁾。例如胡厚宣⁽²⁾曾舉卜辭中譚（卽稻字）與黍並貞之例，認為稻是殷代最普通之農產品，亦即殷人最普通之糧食。又有年、委兩字，乃人戴禾於頭上之會意，白川靜⁽³⁾竟推論其禾可能是稻。其實，甲骨文以至金文，从禾之字不尠。禾字原義，正如羅振玉云：“上象穗與葉，下象莖與根”，卽穀之連莖者，而說文：“禾，嘉穀也，二月始生，八月而熟，得之中和，故謂之禾”，則殆指稻歟。無論如何，僅鑑於先史時代稻作之分佈，殷代稻穀產區，照理當不至於比其範圍更小也。

周朝發祥於渭水流域，水源充足，自先史時代即為宜於種稻之地，前已略述之。並鑑於其始祖后稷傳說，周人可能早既進入農耕社會，故其稻作亦當有進境。其實，當時則常見稻、稌等字，說文云：“稻，稌也”，而金文稻字見有數型。禮記內則：“飯黍稷稻白黍黃粱稻穉”，又舉示問父母舅姑所欲後奉以進者中有稻，可知內則成立時代，以黍稷稻粱等4穀為飯食，既為習俗。除飯食之外，尚用稻米於薦新之儀，禮記王制：“大夫士宗廟之祭，……庶人春薦韭，夏薦麥，秋薦黍，冬薦稻”，則穀類中，亦以稻之新穀薦於宗廟。其次，稻米亦多被用於釀酒，在詩經中，豳風七月章：“十月穫稻，為此春酒，以介眉壽”，周頌豐年：“豐年多黍多稌，……

(1) 殷代之稻，諸家聚訟紛紜，見李孝定編甲骨文集釋第7冊稻、禪條（歷史語言研究所專刊50，民國54年，臺北）。

(2) 胡厚宣：氣候變遷與殷代氣候之檢討（甲骨學商史論叢2集下冊P.20）。

(3) 白川靜著漢字 P.19（昭和45年，東京）。

爲酒爲醴，亟卑祖妣”，則稻米可能既是釀酒之主要原料。詩經所述水田耕作，其他諸如小雅甫田：“黍稷稻粱，農夫之慶”，小雅白華：“澆池北流，浸彼稻田”，國風唐風鵲羽；“王事靡盬，不能蓺稻梁”等，雖其成立年代無從深究，惟自成周以迄春秋時期，在陝西與山西之部份地區，已有稻作，且顧及水利，就白華，鄭玄箋云：“池水之澤，浸潤稻田，使之生殖，……豐鎬之間，水皆北流”，乃指周都豐鎬之間，有池水流出，以養育稻田⁽¹⁾。惟稻原係熱帶性植物，祇宜南方濕地種植，正如周禮夏官職方氏：“正南曰荊州，其穀宜稻”，淮南子墮形訓：“南方，陽氣之所積，暑濕居之，……其地宜稻”，雖由於品種改良以及農耕技術之改進，逐漸北播，致周禮地官竟專設‘稻人’之職，以‘掌稼下地’即俾其司掌水澤地之稼穡，然而由於氣溫、降雨、水利等條件所限制，產地仍局限於中、南部即淮河以南以至長江流域一帶，有如史記卷129貨殖列傳所云：“楚越之地，地廣人稀，飯稻羹魚”之情形，竟無從推廣於北方。故在古代文化中心之華北黃河流域，其產量當微不足道也。

雖然如此，但就當時中國北部一般情形言，水澤菹洳之地，逐漸變化成爲水田，本是一自然傾向，而戰國以來，各地爲要求增加生產力而所試行之灌溉政策，對於此一傾向，恐亦大有促進之效。在地表發生變化之過程中，稻之栽培恐不一定祇限於水澤區域，祇要有足夠水利，則本爲旱田者，亦可改變以種植水稻。戰國策東周策記東西兩周竟爲水田水利而發生爭執云：

東周欲爲稻，西周不下水，東周患之。蘇子謂東周君曰：“請使西周下水可乎”，乃往見西周之君曰：“君之謀過矣。令不下水，所以富東周也，令其民皆種麥，無他種矣。君若欲害之，不若一爲下水，以病其所種。下水，東周必復種稻。”

可見當時洛陽一帶，祇要上流有水下來，便努力於種稻之情形。又稍東方，便見漳水區域灌溉工程之完成。戰國時，華北已在努力於種稻矣⁽²⁾。

(1) 岡崎文夫：支那古代の稻米稻作考（小川博士還暦紀念史學地理學論叢，昭和5年，京都），再錄於其著作南北朝に於る社會經濟制度（昭和10年，東京）。

(2) 國崎：同前文。惟漳水灌溉工程，渠以爲西門豹事，當據史記卷29河渠書：“西門豹引漳水溉鄴，以富魏之河內”；水經注卷10濁漳水亦云：“昔魏文侯以西門豹爲鄴令也，引漳以溉，鄴民賴其用。其後至魏襄王，以史起爲鄴令，又堰漳水以灌鄴田，咸成沃壤，百姓歌之”。然而于景讓氏譯文並補註（大陸雜誌10卷5～7期，民國44年，臺北）或被擬爲史起事，乃前漢書卷29溝洫志云：“魏文侯時，西門豹爲鄴令。……史起進曰，……漳水在其旁，西門豹不知用。……於是以史起爲鄴令，遂引漳水溉鄴，以富魏之河內”；呂氏春秋所載與此同。

秦一代爲期短暫，但對於推廣稻作，却不遺餘力。蓋當其未霸天下，韓欲消耗其國力，曾策劃俾使大興咸陽北方一帶之灌溉工程，史記卷29河渠書云：

韓聞秦之好興事，欲罷之毋令東伐，乃使水工鄭國間說秦，令鑿涇水，自中山西邸瓠口爲渠，並北山東注洛，三百餘里，欲以溉田。中作而覺，秦欲殺鄭國，鄭國曰：“始臣爲間，然渠成亦秦之利也”，秦以爲然，卒使就渠。渠就，用注墳闕之水，溉澤鹵之地四萬餘頃，收皆畝一鐘。於是關中爲沃野，無凶年，秦以富彊，卒并諸侯。

則韓國之此一誤算，反使敵國富強，終能兼并六國，一統天下，韓竟弄巧成拙，自食其果，其失策也慘矣。但僅由此事，秦之重視稻作，可想而知也。

漢興，前漢時期亦曾致力於灌溉政策，而所栽植者，抑以何種穀類爲主，雖無從詳知，惟召信臣在河南南陽所施行之法，前漢書⁽¹⁾云：

召信臣，……遷南陽太守，……時行視郡中水泉，開通溝瀆，起水門提闢凡數十處，以廣灌溉。……信臣爲民作均水約束，刻石立於田畔，以防分爭。則各處作水門與堰堤，並行均水法，嚴格執行，當可推斷其所植者係稻穀。又班固西都賦述長安之盛云：“下有鄭白之沃，衣食之源；堤封五萬，疆場綺分；溝塍刻縷，原隰龍鱗；決渠降雨，荷廔雲成；五穀垂穎；麻桑敷棻”，鄭白之沃即指鄭白渠所灌溉之區，可知穿渠灌溉結果，既獲水利，更由‘溝塍’一詞，可知除作成原田之外，亦有稻田，故杜篤⁽²⁾賦曰：“帶以涇渭，號曰陸海；……畎瀆潤淤，水泉灌溉；漸澤成川，粳稻陶遂；厥土之膏，畝價一金”。又昭帝時⁽³⁾有官名曰稻田使者，如淳注云：“爲諸稻田置使者，假與貧民，收其稅入也”，似是帝室直屬之水澤田，故通典以爲“乃內史稻田，租糴重，與郡不同”。據此，可知在前漢時期，以都城長安爲中心之陝西地方，其植稻頗爲隆盛⁽⁴⁾。

後漢以後，對於植稻似更加獎勵。光武帝起於南陽，而該地正是以前召信臣所

(1) 前漢書卷89循吏傳59召信臣傳。

(2) 後漢書卷110 文苑列傳70上杜篤傳。

(3) 前漢書昭帝紀元鳳元年。

(4) 岡崎：同前文。

經營之處，故種稻極盛，例如張衡南都賦：

其澤則有鉢盧、玉池、赭陽、東陂，貯水渟渟，亘望無涯；……其水則開竇灑流，浸彼稻田；溝澗脈連，堤塍相輞。……多稌夏穡，隨時代熟。……若其廚膳，則有……歸雁鳴鶴，黃稻魚魚。

至是，稻之重要性已不止是五穀之一，而實爲廚膳中最重要之資。同時，該地自召信臣以來，不乏良吏，皆致力於植稻，例如杜詩事蹟，後漢書⁽¹⁾云：

杜詩，……遷南陽太守，……造作水排，鑄爲農器，用力少，見功多，百姓便之。又修治陂地，廣拓土田，郡內比室殷足，時人方於召信臣。

乃推廣召信臣舊法，以增加新田也。南陽之東汝南郡，後漢書鄧晨傳以爲：“晨爲汝南太守，……興鴻却坡數千頃田，汝土以殷，魚稻之饒，流行它郡”。更東爲壽春，其地原有芍陂，至此再被王景治爲稻田，則後漢書⁽²⁾：

先是，百姓不知牛耕，致地力有餘，而食常不足。郡界有楚相孫叔敖所起芍陂稻田，景乃驅率吏民，修起蕪廢，教用犁耕，由是墾闢倍多，境內豐給。稍北之睢陽地方，乃見姜岐盡讓平水田給其兄之事⁽³⁾，顧名思義，平水田當係稻田。又在涿郡地方，崔瑗曾興稻田蓆蒲之利⁽⁴⁾，可見豪族亦一意經營稻田。在邊郡中，則見馬援開闢水田於金城⁽⁵⁾。在遼東狐奴亦被張堪開稻田八千餘頃，以致殷富⁽⁶⁾。諸如此類，不一而足，綜觀之，大致自前漢中期起，以迄後漢末，華北一帶極力獎勵灌溉政策，引水灌田，當然是項灌水之田中，部分是稻田⁽⁷⁾；最近洛陽漢墓所出土稻穀，乃其一證也。

自從後漢末以至三國初期，華北大亂，灌溉設施多歸荒蕪。故曹操致力於屯田，獎勵植稻。惟其推行屯田策，起自許昌，後鄧艾欲於淮水一帶勵行屯田而上表曰：“陳蔡之間，上下田良，可省許昌左右諸稻田”，可見許昌之屯田是開闢稻田，

(1) 後漢書卷61列傳21杜詩傳。

(2) 後漢書卷106 循吏列傳66王景傳。

(3) 後漢書列傳41喬玄傳，惠棟補注卷12所引高士傳。

(4) 後漢書卷82列傳42崔駰傳，惠棟補注卷12所引崔鴻崔氏家傳。

(5) 後漢書卷54馬援傳。

(6) 後漢書卷61張堪傳。

(7) 岡崎：同前文，並據于景讓氏譜文補註。

而鄧艾亦欲於淮水一帶推行相同政策。當時壽春爲諸葛誕所據，其地原係曹操實行屯田之處，並鑑於後漢以來之事實，可以推定其主要作物是稻穀。又水經注沁水云：“石門是安平獻王司馬孚之爲魏野王典農中郎將之所造也。按其表：臣被明詔，興河內水利，……沁水自太行以西，王屋以東，層巖高峻，天時霖雨，……稻田汎濫，歲功不成”，可見司馬孚爲曹操典農中尉，而所經營者實係稻田⁽¹⁾。其他地方官亦多有顧及開闢稻田與灌溉者，例如劉靖推行河北北部一帶之灌溉⁽²⁾；徐邈在武威酒泉，廣開水田，募貧民佃之，家家豐足，倉庫盈溢⁽³⁾；夏侯惇在陳留濟陰，斷太壽水作陂，率將士勤種稻，民賴其利⁽⁴⁾；鄭渾在蕭、相兩縣，課使耕桑，兼開稻田⁽⁵⁾等事蹟均是。

晉代至南北朝，華北稻作却起變化。蓋西晉武帝咸寧元年，淮河流域有霖雨及蟲害，致潁川襄城入春後不能下種，杜預因而上表陳對策⁽⁶⁾，以爲應決壞散在自山東南部至河南東部淮水、泗水流域之許多陂池。可見漢末大亂時，淮河流域爲羣小所割據，各自作陂，試行植稻，水利無統一計劃，結果遂使土地歸於荒廢；且因朝廷微弱，無法控制黃河汎濫，以致沼澤化之土地，更見廣大；而農民却利用之以植水稻。一面在華中、華南，因自後漢時朝廷積極推廣北方稻作所影響，南方亦更見推進。通典水利門載，後漢順帝時，馬臻爲會稽太守，始於鏡湖築塘，溉田九千頃；東觀漢記載，都尉劉敞以枯稻示廬江太守；自南陽至江陵，在晉時，羊祜、杜預皆嘗在該地致力於灌溉；由於加強人工管理，稻之產量與品質，皆見提高與改進。至於四川，前漢時文翁在蜀中加強灌溉，其種穀大見增加，史有明文，而該地本係產米之區⁽⁷⁾。

其實，迨漢代，由於種植技術之提高以及水田耕作之推廣，致起收成之實質的改觀。原來，古代之稻，僅有早春播種，早秋收穫之早稻而已。然而自從漢代至南

(1) 曹操行屯田及鄧艾上表，見魏志卷1武帝傳、卷28鄧艾傳及晉書卷26食貨志。

(2) 水經注鮑邱水。

(3) 魏志卷27徐邈傳。

(4) 魏志卷9夏侯惇傳。

(5) 魏志卷16鄭渾傳。

(6) 晉書卷26食貨志。

(7) 岡崎：同前文。

北朝，乃稍予提早播種並提早於7月收成。邇後，經唐代至南宋，由於品種之改進，竟成立除7、8月收穫者外，並增加6月收穫以及9、10月收穫等分屬早稻、中稻、晚稻之許多品種，不但產量增加，味道亦大為改良。加以宋代由中南半島導入占城早稻，與原種之中稻、晚稻交配成功，積極推廣，例如宋史云⁽¹⁾：“大中祥符五年五月辛未，江淮、兩浙旱，給占城稻種，教民種之”。又云：“六年九月丁酉，出玉宸殿，種占城稻，示百官”。迨至明代，一年雙收，已大行其道於長江以南之地矣⁽²⁾。

故現在中國能以種稻之地域，起自東北地方，產量雖然不多，合江省東北黑龍江、烏蘇里等河畔，既見稻作之跡象，即大致沿北緯48°線，而瀕臨Japonica型稻分佈極北之50°線。南迄海南島，西南拖延至雲南海拔2600m.高地，相當遼闊。至於主要產區，極西為四川盆地，極北似可於黃河、長江中間，大致沿北緯32°，劃成一線；概觀之乃包括四川盆地在內之華中與華南。此一分佈情形，却與高粱、粟、小麥等穀類，集中於華北之乾燥地帶，適得其反，成為明顯對比。

惟稻本為多雨高溫之華南農產物，而漸為北方所注重，後來隨北方勢力之南漸，推廣稻作，南方反受其刺激與影響，稻作更盛，因而南方經濟力量，日趨雄厚，人口大增，終於壓倒北方。於是，為搬運稅收、米穀，養活北方政權，以運河為主體之漕運，應運而興，曾發揮其功能。則視運河為中國產米之象徵，當不過甚也。

上文由中國稻作之起源述起，並及歷代推廣遞嬗之跡，旨在說明稻米信仰在中國民間，既深且厚之所由來，並示其被涵育於廣泛民間信仰中，且能滋長之背景也。

(1) 元脫脫等撰宋史卷8真宗本紀。

(2) 加藤繁：支那に於る稻作，特にその品種の發達について（東洋學報31卷1號，昭和22年，東京）。

第二節 穀類之長

古代在華北，以其易植、多產、早熟、味美而爲首要糧食，當推稷⁽¹⁾，故被崇爲穀類之代表。

漢書郊祀志：

稷者百穀之主。

- (1) 在衆多穀類名稱之中，只‘稷’一詞，抑指何穀，因時、地、人之不同，而說法不一，橫稽含混，涵義不清，概述如次。

明李時珍本草綱目卷23稷條論之頗詳。乃釋名云：“南人承北音，呼稷爲穄。……禮記，祭宗廟稷曰明粢。爾雅云，粢，稷也。羅願云，稷、穄、粢皆一物，語音之輕重耳。赤者名粢，白者名芑，黑者多秬”。又集解引弘景曰：“稷米人亦不識，書記多云黍與稷相似”。再引蘇恭曰：“……先儒以稷爲粟類，或言粟之上者，皆說其義而不知其實也。按氾勝之種植書，有黍不言稷，本草有稷不載穄，穄即稷也。楚人謂之稷，關中謂之糜，呼其米爲黃米。其苗與黍同類，故呼黍爲秈，陶言與黍相似者得之矣”。並引藏器曰：“稷、穄一物也，塞北最多，如黍，黑色”。然後，李氏自曰：稷與黍，一類二種也，黏者爲黍，不黏者爲稷，稷可作飯，黍可釀酒，猶稻之有梗與糯也，陳藏器獨指黑黍爲稷亦偏矣，黍稷之苗似粟而低，……今俗通呼爲黍子，不復呼稷矣”。其論旨，無外乎稷即黍也。就此，清丁福保說文解字詁林禾部稷條乃引毛詩稽古編之同旨曰：“卷5云，稷、粢、穄，一穀而三名，音之轉也。……又卷28云，近世李氏綱目，其言近之。李謂黍稷即今北方之黍子，黏者爲黍，不黏者爲稷。”

正如上引集解，並有“稷爲粟類”之說法，又例如周禮地官：“舍人掌米粟之出入辨其物”，疏曰：“今正言粟即黍也，爾雅釋草言，粟、粢，稷也；‘倉人掌粟入之藏’，疏曰：“鄭注引舊記，首種爲稷，即種粟”。對此說，李時珍亦大不以爲然，乃於正誤先引吳瑞曰：“稷苗似蘆，粒亦大，南人呼蘆穄，孫炎正義云穄即粟也”，而駁曰：“稷黍之苗雖頗似粟，而結子不同，……孫氏謂稷爲粟，誤矣。蘆穄即蜀黍也，其莖苗高大如蘆，而今之祭祀者，不知稷即黍之不黏，往往以蘆穄爲稷，故吳氏亦襲其誤也，今並正之”，固執己見，溢於言表。然而在相傳后稷始行播穀之山西省稷山縣地方，却以稷爲粟，亦即小米，則同治4年沈鳳翔修稷山縣志卷1物產穀屬云：“稷，今俗直名之曰穀，脫殼則爲粟米，亦曰小米”。

又有稷即高粱之說法，例如清朱駿聲說文通訓定聲顧部稷條云：“按禾、穀、粟三者爲黍稷稻粱之大名，粱則今小米子之大而不黏者，與稷別。程氏瑤田以稷爲今之高粱，良是。……其實纏大，故謂之疏食，即禮記玉藻之稷食也，廣雅釋草蕷梁禾稷也。因秦、漢以來，誤以粱爲稷，乃加高粱以禾稷之稱，又謂之蜀黍”，乃祖述清程瑤田九穀考之說耳。至於近人之解釋，商務版辭源亦以爲：“高粱也。……古今著錄，所述形態不同，漢以後皆誤以粟爲稷，唐以後又誤以黍爲稷”，日本諸橋轍次大漢和辭典亦從之。然而說文解字詁林禾部稷條引段氏說文注訂駁云：“按程氏九穀考世稱最精，然以今之高粱爲稷，余未敢信。蓋高粱一種，未必入九穀，邵二雲編修爾雅正義釋草粢稷衆穀一條，疏之極明。顏注急就篇云，稷、粟一種，但二名耳。李氏本草綱目謂黍稷即今北方之黍子，黏者爲黍，不黏者爲稷。陳氏采入毛詩稽古編，並不以爲高粱。”中華版辭海更云：“又有稷即高粱之說，今植物學不從之”。

按今臺灣之閩南音，謂小米爲 Shiek-a (或 Tai-a)，寫作‘黍仔’或‘粟仔’，而‘稷’字讀 Chiek，發音雖近，無法歸類於黍或粟。

綜而言之，稷有黍、粟、高粱等3說，諸家聚訟紛紜，迄無定論，無所適從，故筆者亦未敢遽斷，強予“正名”，只以‘稷’字爲準而論之。

後漢書祭祀志社稷：

孝經援神契曰，社者土地之主也，稷者五穀之長也。註：月令章句曰，稷秋夏乃熟，歷四時，備陰陽，穀之貴者。

說文禾部：

稷，齋也，五穀之長。

白虎通義卷上述稷：

稷，五穀之長。……稷者得中和之氣而用尤多，故爲長也。

風俗通義卷 8 稷神：

孝經說，稷者五穀之長。

禮記月令注：

稷，五穀之長。

周禮地官：

舍人掌米粟之出入辨其物。疏：稷爲五穀之長，故特舉以配米也。

倉人掌粟入之藏。疏：鄭注引舊記，首種爲稷，……是五穀之長。

唐會要卷22社稷：

天寶元年十月九日勅：社爲九土之尊，稷乃五穀之長。

爾雅翼卷 1 稷條：

稷者五穀之長。……稷所以爲五穀長者，以其中央之穀，……五行土爲尊，故五穀稷爲長。

本草綱目卷23：

稷熟最早，作飯疏爽香美，爲五穀之長。

九穀考：

首種爲稷，稷爲五穀長。

其次爲黍。蓋以其產區與稷幾同，而產量亦相伯仲，或許均係最早被供糧食之穀類，因而常被相提並論。由禮記內則，可知黍稷稻粱等4穀，早供飯食，前已述之。

周禮夏官職方氏：

正西曰雍州，……其穀宜黍稷。河內曰冀州，……其穀宜黍稷。

尚書盤庚上：

不服田畝，越其罔有黍稷。

又酒誥：

妹土嗣爾股肱，純其藝黍稷。

詩經國風唐風鵲羽：

王事靡盬，不能蓺黍稷。

儀禮士昏禮：

黍稷四敦，皆蓋。

國語晉語 4 文公：

諺曰，黍稷無成，不能爲榮。黍不爲黍，不能蕃庶，稷不爲稷，不能蕃殖。
則黍稷爲普遍糧食，有如詩經周頌良耜：“黍稷茂止，穫之挾挾，積之栗栗”之情形。
又以黍亦味美，不輸於稷，尚書君陳：

至治馨香，感于神明，黍稷非馨，明德惟馨。

管子卷24輕重己：

黍者，穀之美者也。

孔子家語卷 5 子路初見：

夫黍者五穀之長，郊禮宗廟以爲上盛。

隋書卷77隱逸傳：

李士謙，……趙郡平棘人，……春秋二社，……盛饌盈前，而先爲設黍，謂
羣從曰：“孔子稱黍爲五穀之長，荀卿亦云食先黍稷，古人所尚，容可違乎”。

其他諸如麥類，乃以速熟、多收而見長。例如管子卷24輕重己：

夏至而麥熟，……麥者穀之始也。

本草綱目卷22：

小麥集解，頌曰，大小麥秋種冬長，春秀夏實，具四時中和之氣，故爲五穀
之貴。

大麥集解，按吳普本草，大麥一名穠麥，五穀之長也。

同上氣味，鹹溫微寒無毒，爲五穀長，令人多熱。

爾雅翼卷 1 麥條：

麥者接絕續乏之穀，夏之時，舊穀已絕，新穀未登，民於此時乏食，而麥最先熟，故以爲重。

其實，爲政者之重麥，由來已久，漢書卷24食貨志：

董仲舒說上曰：“春秋他穀不書，至於麥禾不成則書之，以此見聖人於五穀，最重麥與禾也。今關中俗不好種麥，是歲失春秋之所重，而損生民之具也。願陛下幸詔大司農，使關中民益種宿麥，令毋後時”。

可見在春秋時代，麥與禾係最重要之穀物，然而董仲舒却力主種麥而未及於禾，蓋因麥類易種，貴賤咸宜，重要性逐漸增加，迨漢代既勝過於禾，遂在穀類中佔據主位也。

甚至連蜀黍，竟亦以其耐寒、易種、多產、利用度較高等等特色而被重用，故本草綱目卷22集解：

穎曰，蜀黍北地種之，以備缺糧，餘及牛馬，穀之最長者。

至於稻米，因其原係南方之穀，生產未臻普遍，却以其營養高而味美取勝，備受歡迎，逐漸北播，且物以稀爲貴，返被推崇，居於五穀之最高貴地位。按周禮夏官職方氏，對於中國九州全土之土性，其所宜穀種，既有認識，若以稻爲主體而觀之：

- 1 東南揚州與正南荊州，其穀均宜稻。
- 2 正東青州，其穀宜稻麥。
- 3 東北幽州，其穀宜三種（黍稷稻）。
- 4 河東雍州，其穀宜四種（黍稷稻麥）。
- 5 河南豫州與正北并州，其穀均宜五種（黍稷菽稻麥）。
- 6 正西雍州與河內冀州，其穀均宜黍稷。

則不宜種稻之地，只有冀州與雍州，而主要產區是荆、揚二州，產區之廣，早爲人知，難怪其味美，夙被稱道，說文：“秈，稻屬，……伊尹曰，飯之美者，玄山之禾、南海之秈”。然則稻米在四穀中之地位，九穀考麥考云：

考之禮經，九穀之爲簠簋食也，黍稷稻粱尚矣。士昏禮：“黍稷四敦”，聘禮：“黍稷堂上八簋，西夾六簋，東方如之”。其稻粱各二簋，則加饌也。公食

大夫禮：“黍稷六簋”，亦有稻粱之加。……稻粱美，故以爲加饌。曲禮：“年穀不登，大夫不食梁”，不食其加，爲歲凶貶也。……詩：“黍稷稻粱，農夫之慶”，箋云：“年豐，勞賜農夫益厚，既有黍稷，加以稻粱”，則是稻粱貴矣。黍稷二者，又以黍爲貴”。

可見若將四穀，按其味道之美惡而分高下，則稻粱居上，黍次之，而稷最下焉。

惟自後漢以降，由於政府在華北一帶，致力於開墾水田，並獎勵稻作，以致對於稻米之嗜好亦漸濃厚。古時所謂米者，原係泛指穀實，後變爲專指稻實，其轉機始自後漢亦未可知。迨三國，魏文帝與朝臣書曰：“江表唯長沙名有好米，何時此新成種稻邪，上風炊之，五里聞香”，又裴淮觀殊俗曰：“河內青稻，新成白種”⁽¹⁾等語，讚揚稻米之香味，米食既深入貴族社會，可想而知。晉代，晉書袁甫傳亦見：“繪中之好莫過錦，穀中之美莫過稻”語，稻米爲穀食中之最美味者，既爲社會上之普遍認識。南北朝時，江北爲北方民族所據，華北漢人多被迫南遷，政權偏安江南，以稻米爲主食，自成風習。迨隋統一後，歷經唐、宋、明、清，遞代華北之人，嗜食稻米之趨勢，有增無減，以迄於今。

其實，稻米竟能壓倒衆穀，成爲五穀之長，專靠味道而取勝。然而稻作在中國，雖然由來已久，無奈初時稻田面積有限，產量不多，物固以稀爲貴，致成“五穀以稻爲貴”之傳統觀念。例如三柳軒雜識⁽²⁾云：

經史中言，五穀以稻爲貴。古人各以其類配之；如以殺雞配爲黍，謂野人之食也；以啜菽配飲水，謂貧士之孝也；以稷食對菜羹，謂貶降之食也；以麥飯對葱湯，謂艸艸之食也。惟食稻則對衣錦，又祭祀以稻爲嘉膳，是五穀以稻爲貴。

本草綱目卷22梗發明：

穎曰，……惟此穀得天地中和之氣，同造化生育之功，故非他物可比。

鑑於現在華北仍以多產之高粱、粟、麥等爲常食，則由全中國而言，種稻面積亦僅占總耕地之20%而已⁽³⁾，稻米勿寧是奢侈品，故以米爲貴之觀念，至今未改。惟中國之五穀信仰中，獨稻米信仰出類拔萃，深入民間，經久未衰，想是此一觀念亦係促成之一因素也。

(1) 據唐歐陽詢撰藝文類聚卷85百穀部引。

(2) 元程榮撰三柳軒雜識。茲據說郛，他書所錄，稍有出入。

(3) 小倉謙編植物之事典（昭和32年，東京）。惟此當係稻米之主要產區，非指能以種稻之地也。

第三節 敬穀觀念

穀類之代表，初期首推爲稷，但後來黍、麥與米等亦在其列。如此出入，蓋由於時代不同，以及主食之地域性偏差等因素，致主觀的評價有所差異。但無論如何，由此可窺農本主義在中國農業社會之一端。乃穀主雖異，皆出於敬穀習俗則同。

中國自古以農立國，故歷朝均以勸農爲政治之大本。文獻可徵，上起周代，下迄滿清，皆有其勸農制度。惟勸農者，即今農業推廣工作之謂，其主旨蓋涵有‘教’與‘督’之兩義，則教其所不知，督其失時怠惰。古之王者，設官以治，或躬巡畎畝，勸相教誨，不遺餘力。禮記月令：

天子親載耒耜，措之于參保介之御間。注：置耒耜於車右與御者之間，明已勸農非農者也。

漢書卷24食貨志：

周景王時，患錢輕，將更鑄大錢，……以勸農，贍不足，百姓蒙利焉。

呂氏春秋卷26士容論務大：

古先聖王之所以導其民者，先務於農民，……是故天子親率諸侯耕帝籍田。

史記卷10孝文本紀⁽¹⁾：

孝文皇帝二年，……正月，上曰：“農天下之本，其開籍田，朕親率耕，以給宗廟粢盛”。……十三年，……上曰：“農天下之本，務莫大焉。今勤身從事，而有租稅之賦，是爲本末者，無以異。其於勸農之道未備，其除田之租稅”。

漢書卷29溝洫志：

上曰：“農，天下之本也，泉流灌浸，所以育五穀也”。

風俗通義祀典：

農者天下之本。

(1) 並見漢書卷4文帝紀。惟籍田者，乃天子親耕之田，旨在收穫供宗廟之粢盛，亦即爲生產聖穀於神田，而由天子所主持之農耕儀禮，當有祈求五穀豐登之目的，但亦不無天子以身作則之勸農作用，故集解引章昭曰：“以奉宗廟，且以勸率天下，使務農也”。

三國志魏志卷25高堂隆傳：

景初元年，……帝愈增崇宮殿，……冀州水出，漂沒民物。隆上疏切諫曰：“……士民者乃國家之鎮也，穀帛者乃士民之命也。穀帛非造化不育，非人力不成。是以帝耕以勸農，后桑以成服。”

晉書卷33石苞傳：

詔曰：“農殖者爲政之本，有國之大務也。”

勸農之反面，便是憫農之情，晝經無逸：“先知稼穡艱難”，白居易觀稼詩：“夫種妻兒獲，筋力苦疲勞，衣食常單薄”，李紳憫農詩：“誰知盤中餐，粒粒皆辛苦”，不過其例，自然導致重農之觀念，故自古以來，帝王屢下憫農之詔，而農多被列爲四民之次位⁽¹⁾。晝經周官：

司空掌邦土，居四民，時地利。傳：多官卿，主國空土，以居民，士農工商四民。

國語卷6齊語：

管子對曰，四民者，勿使雜處。……公曰，處士農工商若何。

管子小匡：

士農工商四民者，國之石民也。

漢書卷24食貨志：

聖王域民，築城郭以居之。……士農工商，四民有業。學以居位曰士，闢土殖穀曰農，作巧成器曰工，通財鬻貨曰商。

‘重農’之反面，便是‘貴穀’，例如新晝⁽²⁾：

鄒穆公有令：“食鳬鴈者必以粃，毋敢以粟”。於是倉無粃，而求易於民，二石粟而易一石粃。吏請曰：“以粃食鴈，爲無費也。今求粃於民，二石粟而易一石粃，以粃食鴈則費甚矣。請以粟食之”。公曰：“去，非汝所知也。夫百姓煦牛而耕，曝背而耘，苦勸而不敢惰者，豈爲鳥獸也哉。粟米人之上食也，奈何其以養鳥也。且汝知小計而不知大計。”

(1) 唯穀梁成元作：古者有四民，有士民，有商民，有農民，有工民。

(2) 漢賈誼撰新晝卷6春秋。並見漢劉向撰新序卷6刺奢。

按此一當局者之糧食政策，乍看之下，似乎乖張而不近情理，其實正反映傳統的貴穀觀念。何況，其出自憫農之情，且符“物盡其用”之經濟原則乎。則在農作物中，唯以穀為貴，例如論衡自紀篇：

孔子侍坐於魯哀公，公賜桃與黍，孔子先食黍而啖桃，可謂得食序矣，然左右皆掩口而笑。

韓非子外儲說⁽¹⁾：

孔子侍坐於魯哀公，哀公賜之桃與黍。哀公曰：“請用”，仲尼先飯黍，而後啗桃，左右皆掩口而笑。哀公曰：“黍者非飯之也，以雪桃也”，仲尼對曰：“丘知之矣。夫黍者五穀之長也，祭先王為上盛。菓蓏有六，而桃為下，祭先王不得入廟。丘之聞也，君子以賤雪貴，不聞以貴雪賤。今以五穀之長雪菓蓏之下，是從上雪下也，丘以為妨義，故不敢以先於宗廟之盛也。

此則故事，是否出自虛構，不得而知，然而有司倡導‘貴穀’之情，溢於言表。“貴穀而賤菓”，推而擴之，便為“貴穀而賤物”，例如管子卷22國蓄：

凡五穀者，萬物之主也。穀貴則萬物必賤，穀賤則萬物必貴，兩者為敵，則不俱平。故人君御穀物之秩相勝，而操事於其不平之間。

竟以穀為萬物之主，而賴以調節物價。抑有進者，甚至“貴穀而賤玉”，漢書卷24食貨志：

董錯復說上曰：“……貧生於不足，不足生於不農。……夫珠玉金銀，饑不可食，寒不可衣。……粟米布帛，生於地，長於時，聚於力，非可一日成也。……一日弗得，而饑寒至。是故，明君貴五穀而賤金玉”。

輶耕錄卷5三教：

李木魯獮子輩公，在翰林時，進講罷，上問曰：“三教何者為貴”，對曰：“釋如黃金，道如白璧，儒如五穀”，上曰：“若然，則儒賤耶”，對曰：“黃金、白璧無亦何妨，五穀於世，豈可一日闕哉”。上大說。

惟此一貴穀而賤菓、賤物，甚至賤視金玉之觀念，固係有司所倡導，正反映歷朝重

(1) 並見孔子家語卷5子路初見，僅措辭稍有出入，情節相同。

農政策之一端。而亦頗被民間所接受，例如往時家庭百科全書之家寶全集⁽¹⁾：

米穀是生命之原。試想，兩餐不食則饑不可忍，金珠雖貴，亦不及此。一裸一粒，俱從汗力辛苦中得來，少有輕曠，是自種趨貧之根矣。

加以視穀爲神聖之物，乃農耕民族之常情，終於浸透民間，遂成根深蒂固之‘敬穀’習俗。暴殄天物，固爲舊社會道德之所不容，尤以五穀爲大忌。

臺灣民間俗習，最敬五穀，諺云：“一粒米，也着幾百粒汗”，乃體貼農家種穀之辛勞。故富人亦應將剩飯、米湯，甚至洗米水等，悉皆供爲飼畜或其他用途，加以善用，不敢糟蹋。吃飯時，尤應留意，若將飯粒濺撒桌上或地上，必遭家長或長輩譏爲‘缺嘴’即鬼唇而嚴厲申斥一頓。自從提孩即灌輸敬惜五穀之觀念，而濺散米粒與捨棄剩飯，是最缺德行爲，在家庭生活上，被列爲嚴重禁忌，不得稍違。

惟在中國民間信仰上，迨後世對於移風易俗，維繫所謂世道人心，影響最大者，莫如‘勸善’習俗，故‘善書’中亦頗有涉及憫農與敬穀者。例如因果實錄⁽²⁾，對於不長進之書生，亦爲冥律所不容，乃云：

閻王曰：“七犯俱上來。我看你們，自幼讀書，只知取富貴，聖賢道理，全不知參。……不思既稱爲士，便與農工商賈不同。但農夫力田，早晚勤苦，手足不閒，自食之外，以糧食轉賣於人，是吃農夫之顆粒，此是農夫之血汗。”

則民間對於士居四民之首位，不無反感，自然流露爲憫農之情也。又玉勅覺世迷津⁽³⁾中載警世文一篇，其中有勸惜穀一條云：

民生粒粟食爲天，試看農牧去耘田；費盡辛勤勞勇力，貴珍五穀莫輕焉。

天地栽培才有粟，帝王稼穡始成糧；仰俯充民欣飽食，賤金重穀足堪揚。

旨云民以食爲天，故應賤金玉而重五穀，正與上引量錯等所主張，不謀而合。又例如寶善堂不費錢功德例⁽⁴⁾所列一般大衆守則 129 條中，舉“不拋棄五穀”一條；家寶

(1) 清初石成金撰家寶全集 3 集卷 1 吉徵珍重五穀。

(2) 清乾隆 51 年江潮遠刊因果實錄。係坊間善書之一類，載順治 15 年有善士林嗣麒者，遊地府時所見冥判。

(3) 玉勅覺世迷津卷 4。本書是民國 54 年臺灣澎湖縣馬公鎮瘞神廟海靈殿附設齋堂兼善堂所發行。固以扶鸞筆錄以成書。而此篇警世文，乃太陽星君所降鸞筆也。

(4) 熊勉菴寶善堂不費錢功德例（清陳宏謀輯訓俗遺規卷 4 所收）。

全集⁽¹⁾農家不費錢功德 9 條中亦舉之；再云⁽²⁾：“人家有應戒的事，今約計三十三件，我逐件說與你記着”而舉“不作賤米穀”一件。惟僅靠消極的勸告，苦口婆心，意猶未足，乃進而賦與賞格，以資鼓勵，比較有効。不過賞格者，却是冥冥中之功勞而已。例如功過格⁽³⁾規定：“見遺字遺粒必拾，穢中拾穀食之，一次一功”。由此可見，明代民間通俗道教既將尊敬五穀與愛惜字紙，相提並論，列為主要美德。故該覺醒迷津卷 4 又錄嘉義縣城隍降鸞之勸善詩一首曰：“字紙穀糧珍寶該，人能敬惜大功哉；切休穢棄和拋棄，感格蒼天美報來”。乃為證實功格積累之因果報應，該城隍神再述“敬惜字紙獲美報”之故事一則，情節如次：

余今舉一則惜字紙後得美報者為世鑒也。昔年，余轄鄉下有曾金榜者，娶妻王桃枝，感情甚和，無奈家貧，於是進城當小店員，雖然工資無幾，而勤勞工作，頗得店主器重。因時常聽人云：“人在世間，切要敬惜字紙與五穀，死後始免在陰府備受苦刑”，深信不疑，乃致力於檢拾字紙，滿籠便挑往海邊焚化。其妻在家，亦頗識惜穀之道理，不敢躡躅半粒米穀。經久，其宅灶君將情據實奏上玉皇，上蒼乃令監察神查核無誤。玉皇憫其數代單丁相傳，即命太白金星下凡，賜予子女，果然六年之間，生男育女各二。因此，對於敬惜字紙益勉，不敢半途而廢。邇後，自立經商，頗為順利，大發其財，子女長大，亦各自成家立業。八十六歲壽終正寢，妻亦相繼無病而亡。魂歸陰府，冥王起坐相迎，嘉其在世敬惜字紙之功。未幾，玉旨傳到陰府，勅封土地神之職焉。

按，誠如諺云：“善有善報”，則陰德積累下來，必獲其利，等於儲蓄，是為民間勸善之老套。然而此一城隍所曉諭‘神話’，却就輕而易舉之小善，竟不但給與財、子、壽之三大人生願望為陽報，甚且死後成神，未免誇大其詞。但由此可見，民間信仰上，重視敬穀之一斑也。又例如明齋小識⁽⁴⁾：

(1) 家寶全集 3 集卷 1 功券。

(2) 同前書初集卷 1 治家。

(3) 明袁了凡撰功過格分類彙編修身格敬惜條。功過格固不止一種，準則亦各不相同，唯此書涉及頗廣，可能為民衆所普遍接受者，故據之。

(4) 清諸聯撰明齋小識卷 7 惜穀。

蔡公禹銘，居家無贏笥，以廉隅自飭，習九九能。遊長沙署中，每於飯後，伏幕友几案下，拾委穀，似尋針芥。偷奴目笑之，而囊勉無解。後公享遐齡，文孫朝杰舉於卿，咸以爲惜穀報也。

此乃視晚年之安樂是惜穀積德之報酬者。甚有因惜穀而一家可免火災之說法，則冷廬雜識⁽¹⁾云：

嘉慶己卯年，杭城大火，一王姓家，四鄰俱燬而巋然獨存。人詢其家有何善行，則曰：“無他，惟五世不以麥粉洗衣服耳”。余按仁和沈海村大令赤然寒夜叢談云：麥爲百穀之始，所以養人之生者甚廣。而世人多以之漿洗衣服，甚至裙襪足纏亦用之，云如是則耐著，且易去垢也。今試以一家計之，每日約費麥三合，通十七省四五千萬家計之，每歲共需麥四五千萬石。嗟乎，登之則歷四時，食之則徧天下，徒以區區汙私潔衣之故，悉舉而棄之溝瀆中。暴殄天物，無踰於此，安得家喻戶曉，而世惜此無窮之福耶。此論最爲明切，無如舉世習慣，莫知警戒也。

(1) 清陸以湉撰冷廬雜識麥粉。

第四節 賤穀報應

後漢書東平憲王蒼傳：“爲善最樂”，荀子勸學：“積善成德，而神明自得，聖心循焉”，諸如此類，均係片面之勸善，亦卽道學者流之口頭禪，僅如此，當無甚效果。故在民間信仰上，勸善之另面，更設道義上之罰規，勸善與懲惡，雙管齊下，務期徹底。惟此一跡象，不但中國，亦爲世上許多宗教所善用之手法，例如佛說因果報應，乃其較爲顯著者。然而在中國，此一報應不爽觀念之發生，由來已久，易經坤文言：

積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。

晏子春秋卷1：

人行善者，天賞之；行不善者，天殃之。

說苑卷16說叢：

積善之家，必有餘慶；積惡之家，必有餘殃。……爲善者，天報以德；爲不善者，天報以禍。

此一基於因果律之道德的教條，後世竟深入民間，亦被喜用於家宅門聯，蓋誇耀積善之家，自求多福，乃人之常情。臺灣俚諺，謂之：“善有善報，惡有惡報；時未到，不是天無報”，義同老子：“天網恢恢，疏而不失”，天理循環，以喻天罰之不爽也。

天罰不爽之基本觀念，引申於五穀；敬穀固係善行美德，當有神明保祐之靈驗，獲得任何好處；反之，賤穀是惡行缺德，理應受到相當之天罰報應。然而民間信仰之實情，與其蓄意敬穀而冀神明嘉獎，勿寧說是觸犯賤穀之禁忌，觸怒蒼天，冥冥之中，受到報應，來得切實而可畏。蓋因是故，敬穀之靈驗，有如上文所引城隍神降鸞諭示故事一節，內容未免籠統。反之，世上所傳賤穀報應，却頗具體，而且牽涉至廣。惟其報應，對象有個人、家眷與社羣之別。然而賤穀禁忌，按其性質，究屬實踐道德，當然着重於個人之行為，故其報應，亦再分成陽報卽現世現報與冥判卽死後之判罪兩途，無微不至。

個人觸犯賤穀之禁忌，對其將來不利，功過格分類彙編所評分數，先於救濟格

救人條規定：“作踏人苗稼，十過”，再於修身格敬惜條規定：“家人狼藉米粒不嚴戒，多夏行野踐踏米麥田，一次一過”，又云：“見遺字遺粒必拾，穢中拾穀食之，一次一功；反此者，一次三過”，則功格之反面是過格，而撿食者僅記一功，遺棄却三過，功輕罰重，耐人尋味。何況，對於做官者，另訂居官功過格云：“暴殄天物，致啓奢靡，百過”，暴殄天物，殆指棄穀，不言可諭；蓋上行下效，故對居官者，約束奇苛，理所當然。又例如在中國民間流傳已久之善書玉歷至寶鈔勸世⁽¹⁾，在其第8章欲除玉歷上所載苦厄之善法中，引太上感應篇所列罪狀有“散棄五穀”一條，注云：“蓋穀爲民命，暴殄必殃”；並引關聖帝君覺世真經⁽²⁾中，亦有“輕棄五穀”一條；再錄諄勸敬惜字紙穀米俚言一則云：

關聖帝君曰，重粟惜福，毋穢溺字紙。竊維積善獲福，惜字延年，是有明徵，何煩多言。奈見近時，於字紙穀米，更覺作踐爲甚，殊有目不忍覩。…字紙穀米，宜與財寶珠玉，並皆敬惜者，以其利於人生日用，不可須臾相離，豈可散棄而輕賤者也。苟如財物落地，惜愛必拾，安有文字穀米，功被世界，利溥民生之寶，任其遺棄，拋散而不拾，且故意污穢而勿惜。如此罪過，豈能赦免者乎。

太上感應篇圖說⁽³⁾亦就“散棄五穀”條，加以說明云：

五穀，天地之所生，農夫勤苦之所成，書曰：“食爲民天”，安可不珍護愛重之。散棄者，或在田而拋撒，或在倉儲而朽蠹，或投之糞穢之中，或委諸踐踏之地，或食其精而遺其粗，或因其多而置其餘；種種暴殄，皆足以致凶荒饑饉之報。

至於其他坊間善書，例如儒宗聖教明覺經⁽⁴⁾亦有：“勿背信，守本分，惜穀物，行勤儉”等語，即模仿往時童蒙訓詁書，家喻戶曉之三字經，蓋利用其傳統的殘餘價值者也。

(1) 即玉歷鈔傳，相傳係宋淡齋原作，但後世屢經增補，茲據現在流傳臺灣民間之繪圖玉歷寶鈔勸世文（民國57年，臺中）。

(2) 關聖帝君覺世真經一書，蓋以扶蠻降筆而編成，今在臺灣，多由蠻堂刊印，流傳至廣。

(3) 清康熙33年序許鶴沙撰太上感應篇圖說。乃太上感應篇之註釋書，自從清初即風行，屢經增補，今臺灣通行本改稱太上寶筏圖說，茲據之，下文所引悉同。

(4) 收錄於儒門禮節經詰合編，民國55年臺灣雲林縣崙背鄉之蠻堂德修堂所扶蠻降筆而輯成。

首先，就個人之陽報，略述如次。臺灣習俗，嚴禁孩童玩米，故犯者，在學校，計算法課程成績，一定較差⁽¹⁾。又吃飯時，長輩每每告誡孩童，不可剩下飯粒於碗裏，如果剩飯，長大以後，男孩要娶麻臉妻，女孩必定嫁給麻丈夫。北平亦有此俗⁽²⁾，可見中國南北皆然。按此固屬哄孩子話，因為童蒙無知，故予體諒，僅以學業不長進與不幸之結婚，藉為嚇阻而已。不過剩飯比較玩米，稍為嚴重，故不但孩童，則大人亦應遵守，居家自不待言，尤其做客人時，應先察自己食量，請主人斟酌盛飯，一定吃光，可免得罪主人。蓋勢必迫使主人贈賂剩飯，等於嫁禍也。

又有暴殄五穀，必遭厄運，終於貧窮，甚至流落成為乞丐之說法。貴耳集⁽³⁾：

王黼宅與一寺為鄰，有一僧，每日在黼宅溝中流出雪色飯顆，漉出洗淨曬乾，不知幾年，積成一囤。靖康城破，黼宅骨肉絕食，此僧即用所囤之米，復用水浸蒸熟，送入黼宅，老幼賴以無饑。嗚呼，暴殄天物，聖人有戒。宣和年間，士大夫不以天物加意，雖溝渠污穢中，棄散五穀，及其饑餓之時，非僧積累之久，一家皆絕食而死。可以為士大夫暴殄天物者戒。

昨非庵日纂⁽⁴⁾引此則並謂：

嗟嗟，方黼權勢熏灼，豈虞有絕粒之時，乃賴溝中顆以爲命，暴殄者思之。家寶全集⁽⁵⁾更據此而諄諄告戒曰：

五穀為土德之精華，人賴以養生者也。是以天子親耕，聖人重粟，凡爲生民粒食計耳。乃若散之，棄之，或在田拋散而不收，或在倉紅朽而不問，或投之水火之中，或委之踐踏之下，或食其精而遺其粗，或因其多而棄其餘，或羹飯已成而妄廢，或苗稼未獲而先芟，或以飯食飼禽，或以菽麥養畜，皆是暴殄天物之甚者。豈知饑荒之展轉，乞丐之哀號，即從此中得來。吁，可畏矣。昔宋王黼爲相，宅與一寺爲鄰。其宅中溝內，每日流出飯顆，皆雪色累累不絕。鄰僧見而收之，洗淨晒乾，積成一處。及靖康城破，黼家絕食，僧

(1) 國語學校編臺灣人の俗說迷信 P.2 (大正4年，臺北)。

(2) 郭立誠著中國生育禮俗考 P.158 (民國60年，臺北)。

(3) 宋張端義撰貴耳集卷1。

(4) 明鄭瑄輯昨非庵日纂惜福。

(5) 家寶全集2集卷2人事通要法拋棄五穀。

卽用米水浸蒸熟，朝夕餽進，老少爭食，其甘如飴。後黼知其故，歎悔久之，尋伏誅。觀此，則可戒矣。

此則主題，可能因其賤穀，現世現報，天理昭彰，以致深投民心，自然成為勸善書之絕好材料，例如太上感應篇圖說亦敷衍云：

政和間，王黼以諂媚事徽宗，久膺顯爵，攬權納賄，勢傾中外。家口千餘人，皆口厭肥甘，尙方品物，莫能過也。廚房鄰相國寺，每日從溝中流出自米香飯，如玉粒珠顆。寺僧省徹率沙彌輩，用竹筐撈起，河中淘淨晒乾，除大眾食用外，積剩十三圓。金人破汴，二帝北狩，王黼誅於貶所。遺母裹氏，年八十餘，流落京城，無人養贍，沿街求乞。有舊役見而憫之，仍呼爲：“老太太”，母曰：“我乞化老婆子，官人佈施數文，稍延殘喘，便是莫大功德，無用尊稱也”，役曰：“相國寺煮粥濟貧，老太太至彼就食，豈不勝似乞化”。乃偕至寺中，見山門外粘帖，上書“王府餘糧，煮粥接衆，糧盡即止”。僧省徹知是王老夫人，亦不勝嘆息曰：“此原是太尉口祿，應該老夫人享用”。遂撥房一間，與之居住，每頓隨衆吃粥。一日，母盃中飯粒，忽變爲蛆，母懼而傾之，另盛一盃，仍是蛆，尙蠕蠕而動，衆皆驚。省徹曰：“一粒米皆地之精英，農夫汗血；王太尉不知愛惜，散棄過多，上天震怒，累及其母；正內典所云‘作惡之人，殃緣七祖’是也”。乃命母至佛前懺悔，念佛百聲，始舉箸，卽不復變。後母病歿，破衣中蟣虱攢嘬，以蔽席裹尸埋之。所云受到報應者，却是其母而非本人，禍延老輩，並且挿入粥飯變爲蛆蟲之情節，以示報應之嚴重，並爲絕命之伏線，如同下文將述衛瓘與石苞之墮飯變螺，則其故事化之趨向，歷歷可見。同時，遍傳於民間之勸善小說，當亦無錯過機會之理，例如警世通言⁽¹⁾：

唐朝甘露年間，有個王涯丞相，官居一品，權壓百僚，僮僕千數，日食萬錢，說不盡榮華富貴。其府第廚房，與一僧寺相鄰；每日廚房中滌鍋淨碗之水，向傾溝中，其水從僧寺中流出。一日，寺中老僧出行，偶見溝中流水中白物，大如雪片，小如玉屑，近前觀看，乃是上白米飯，王丞相廚下鍋裏

(1) 明馮夢龍編警世通言卷17純秀才一朝交泰。並見明抱朴子輯今古奇觀卷22。

碗裏洗刷下來的。長老合掌念聲：“阿彌陀佛，罪過，罪過”，隨口吟詩一首：

春時耕種夏時耘，粒粒顆顆費力勤；春去細糠如剖玉，炊成香飯似堆銀。

三餐飽食無餘事，一口饑時可療貧；堪嘆溝中狼藉賤，可憐天下有窮人。

長老吟詩已罷，隨喚火工道人，將笊籬笊起溝內殘飯，向清水河中，滌去污泥，攤於篩內，日色灑乾，用磁缸收貯，且看幾時，滿得一缸。不到三四個月，其缸已滿；兩年之內，共積得六大缸有餘。那王涯丞相，……誰知樂極生悲，一朝觸犯了朝廷，閹門待勘，未知生死。其時，賓客散盡，童僕逃亡，倉廩盡爲仇家所奪。王涯丞相至親二十三口，米盡糧絕，挨饑忍餓，啼哭之聲，聞於鄰寺。長老聽得，心懷不忍，……將缸內所積飯乾，浸軟蒸而饋之。王涯丞相喫罷，甚以爲美，遣婢子問老僧：“他出家之人，何以有此精食”。老僧道：“此非貧僧家常之飯，乃府上滌釜洗碗之飯，流出溝中，貧僧可惜有用之物，棄之不忍，將清水淘淨，日色灑乾，留爲荒年貧丐之食。今日誰知仍濟了尊府之急，正是一飲一啄，莫非前定”。王涯丞相聽罷，歎道：“我往昔暴殄天物如此，安得不敗。今日之禍，必然不免”。其夜遂伏毒而死。則被附會於唐代之事，情節扣人心弦，至此，故事化之趨向愈顯。其實，後來竟換骨脫胎，流傳至廣。筆者兒時在臺灣鄉下，曾常聽巷間勸善、說書，以此情節爲話題，甚至爲走江湖賣藥者流所津津樂道。例如說：

某地曾有一員外，日常賤穀，不以爲意，剩飯不少，皆由廚房流出水溝。適附近有一寺院，老僧不忍，每日予以撈起，晒乾儲藏於大水缸，經年，既滿三缸。其時，員外已經家破人亡，孤苦零丁，淪爲乞丐，乞食至寺，僧爲其安頓於後堂，施食乾飯。員外始悟原來是自己所躡蹋之米糧，不勝嗟唏。居三年，三缸乾飯食盡，員外亦壽終而亡。

則情節相同，而形態已蛻變爲一般故事，但其現世報，竟是孤與貧，較諸上例，顯趨嚴重。

惟在中國人之傳統意識上，人之一生，以善終爲貴，換言之，則死狀之安詳與否，素爲衆人之莫大關心事。奈何正如俗諺：“天有不測風雲，人有旦夕禍福”，有者難免橫死。雖然不得好死，而死狀至慘者，莫如遭雷殛。原來，初民對於雷擊之

天象，雷鳴震耳欲聾，閃電閃閃發光，雷火頃刻燎原，自然望而生畏，幾至談雷色變。加以雷自天降，在中國竟被聯想到天廷有雷部，雷公是玉皇之劙子手，執行天誅，故認為被雷打死是最不體面之死法，終於‘天打雷劈’一詞，義同天罰，成為罵人語，竟至被用為誓詞，衆所周知。

此一雷誅惡人之民間俗信，引申於棄穀之禁忌，便成最嚴重之現世報應，例如續夷堅志⁽¹⁾：

陝州盧村張海，與同里一農民有仇，佃客發謀誣此人以燒麥積，渠從旁證之。海縛農民解尉司，農性純質，不能自明，分一死矣。三人者，行至南城外，忽雷震佃客，從空而下，骨肉皆盡，惟皮髮存耳。

焚穀雖然比較棄穀少見，但其罪狀並無二致，報應立至不爽。在臺灣，暴殄五穀，與不孝相提並論，列為罪大惡極之行為，必遭天誅，被五雷打死，乃對如此不肖子弟，譏為‘雷公仔點心’，意指：“會被雷公打死，當做點心吃掉”，諄諄教誨。而以遭雷擊天殛，告誡孩童，吃飯時不可濺散飯粒，並應尊重五穀，在大陸亦為極普遍之習俗也。上文所引功過格中，有“穢中拾穀食之，一次一功；反此者，一次三過”之規定，則棄穀於穢中，罪狀較重，理應遭雷。然而及時改過自新，撿食謝罪，或許可免一場大厄，例如江淮異人錄⁽²⁾：

錢處士，天祐末遊於江淮，嘗止於金陵。……嘗見一人，謂之曰：“爾天罰將及，可急告謝自責”，人曰：“我未省有過”，錢曰：“爾深思之”，人良久乃曰：“昨日飲食不如意，因怒其下，棄食於溝中”，錢曰：“正是此爾，可急取所棄食之”。乃取之，將以水汰去其穢，俄而雷電大震，錢曰：“急取穢食之”，如言，而雷電果息。

甚至有因家僮誤棄剩飯於廁，連累家長，被天神拘魂查辦，全家險遭雷劈者，則人鑑⁽³⁾：

康熙四年，松江府西門外袁太萃，端午節，剖魚腸拌飯飼貓，又將雞腸拌入。

(1) 金元好問撰續夷堅志卷3雷震佃客。

(2) 宋吳淑撰江淮異人錄錢處士。並見宋魯應龍撰閑窓括異志，但情節稍簡。

(3) 據太上感應篇圖說以鹽火燒香條下附證所引。

初六日，家僮聞臭氣，拋在牆外。族往登廁，見飯粒雞腸誤入廁中，歸告太葵母。母令覓擔糞者，至初七日掃除乾淨。下午太葵子病，少頃太葵亦病。初九日，病未愈，夢趙元帥至曰：“汝不敬五穀，奉上帝命，執汝赴審”。太葵曰：“吾生平無過，拋棄五穀，實係不知，此家僮張某所爲也”。元帥曰：“罪坐家長”。遂隨行，如入半空。途遇一人，執旗而至，曰：“已赦矣，亟反”。元帥曰：“吾奉上帝勘問，無以復命，帶往家堂神審理”。遂回本家，家堂神曰：“袁某生平好善，此事實坐不知，且所棄米粒，已經收拾。但雷部必須經過汝家”。太葵拜求再四。元帥曰：“雷部已發，豈能中阻，汝母妻人等，入我鞭下乃免”。因舉鞭，袁與母妻子女及張某，俱從鞭下過，元帥乃去。……乃醒。本日微雨，雷聲遶屋。張某亦昏迷如醉，暮乃醒。

棄穀雷劈傳說，固不乏其例，惟在臺灣，乃以牽涉電母起源之母題，尤爲顯著。其標準情節⁽¹⁾，大致如次：

五雷元帥，俗稱雷公，職司撲殺惡人及暴殄五穀者。往昔有一婦，時常躡蹋五穀，毫無敬惜之心。有一次，將煮飯剩餘之米粒，倒棄於院前水溝。霎時，風雨大作，霹靂一聲，果被劈殺。次日，適有一婦剖瓜，將瓜種籽捨棄院前垃圾堆裏，詎料又雷聲大作而被震死。蓋因雷公年紀老邁，眼睛朦朧，誤認瓜子爲白米，致枉殺善良也。

乃以此“雷公眼花，看錯瓜種籽爲白米，以致誤殺”爲基本情節，並有若干變化，例如⁽²⁾：

昔時有一婦，時常暴殄五穀。有一次，將剩飯倒棄水溝中，被雷公看見，即予擊殺。次日，適有一女在井旁剖開胡瓜，將胡瓜種籽洗掉，雷神在雲端見之，誤認爲米粒，一怒之下，亦予擊殺。雷神懊悔，乃俾蘇生，娶女爲妻，授與寶鏡，用以先照，然後劈下，務期慎重。所以現在，雷鳴之前，必有閃電，就是閃電婆用寶鏡照下之緣故。

(1) 片岡巖編臺灣民俗誌 P.780 (大正10年,臺北)。

(2) 池田敏雄著臺灣の家庭生活 P.301 (昭和19年,臺北)。

或云⁽¹⁾：

有一寡婦，家貧如洗，却甚孝順其姑，相依爲命。因姑兩眼失明，乃將米飯供姑，自己却以胡瓜種籽充饑。久之，其姑察知，趁媳婦出外工作時，自食瓜種籽，而將米飯留給媳婦。婦返，爲使其姑吃飯，乃搶胡瓜籽拋棄門外。適被雷公看見，誤爲扔米，就地擊斃。玉帝聞知雷公枉殺無辜，憫之，遂封婦爲雷母，俾使雷公下擊之前，先閃照認清，避免再錯。

此一故事不但流傳於臺灣之閩籍漢人社會，則在粵籍（客家人）亦見其踪跡，僅舉一則⁽²⁾：

從前，臺灣的客家人都相信雷公是專管懲罰壞人之神，特別是對於不孝和躡蹋五穀的人，都毫不容情地予以擊斃。在那時候，有一對相依爲命的婆媳，媳婦名叫阿福嫂，是個很孝順的婦人。只是家中一貧如洗，她不得不靠替人做雜工來養活婆婆。一天傍晚，她散工回家的時候，經過河邊，看見許多麻雀，正在爭食洗穀的人所遺留下來的穀粒，覺得很可惜。她手中正好有一個竹篩，便將穀子撿起，準備帶回家去。這時，雷公正從雲端瞧見阿福嫂手上提着竹篩，滿地都是穀粒，暗罵：“這個婦人如此蹭蹋五穀，真是罪該萬死”，於是雷公生氣，轟然一聲，便把阿福嫂擊斃了。不久，雷公曉得自己錯誤，覺得異常內疚，唯恐再擊錯了人，所以再也不敢出去打人，因此地面上做壞事的人越來越多。於是，雷公的太太雷母想出一個辦法，由她拿着鏡子往地面上照射，把壞人的面目照明白之後，再由雷公將他擊斃。果然此法很有效，雷公不會再誤擊好人了。這就是客家人相傳，見閃電光後，才聞雷聲的故事，至今還在流傳。

所云情節，雖稍有出入，而說明雷公誤殺爲雷母之起源則同。惟相同主題，亦見諸通俗小說，例如北遊記⁽³⁾：

却說祖師離了西路，又行一處，名石雷山。其山中藏有諸雷神，常常出現見

(1) 福原椿一郎：雷の傳説（民俗臺灣2卷2號，昭和17年，臺北）。

(2) 姜雲龍：客家民間故事二則雷公和雷母（民國56年1月28日徵信新聞報副刊臺灣風土）。

(3) 明余象斗撰北遊記（北方真武玄天上帝出身志傳）23回祖師收得雷電神。

人。……此山前有一長者，姓吳名元。有二女，一個年有十六歲，一個年方十四歲，在家內吃飯。一日切冬瓜食，將冬瓜瓢中子丟在灶厨下溝內。雷神於半空中看見，只說是飯，便責那女子有罪，即時行雷公，打死那二個女子。雷公看時，不是飯，却是冬瓜子，悔之不及，領見雷使，言明前事。使者曰：“事到今日，將錯就錯，我度你歸天公便了。你二人名是誰。”女子曰：“我名叫朱佩娘，妹子朱孝娘。”雷使曰：“我今度你姐妹二人，將雷電鏡二面，與你掌管，號影刀娘。我要打人，你先放電光，照得明白。又將骷髏一個、扇一把，與你朱孝娘，號做月孝娘，打動人不能行走。”二女領命。故臺灣之此一類型傳說，當有所本，而由來已久；且由此可見其在中國，流傳頗廣也。再錄臺灣之非定型傳說一則⁽¹⁾如次：

現在雷鳴必先閃電，但往昔僅有雷鳴，並無閃電。因為從前有一善人，在河畔發現一種草，有白色種籽，實屬罕見。於是，其人採草歸家。詎料，草種籽沿途撒落地上。雷公在半空中見狀，以為：“人最貴重之白米，膽敢扔棄路上，該死”，一怒之下，予以殛殺。後來，天神查明雷公誤認草種籽為白米粒，枉殺善良，真相大白，憫之，乃度其人為閃電，俾與雷公在一起工作。雷公竟如此疏忽，曾犯不應有之過失，雖屬民間故事，可能留給民人深刻印象，故臺俗忌晒白米。稻穀固應晒乾，以便儲存，然而白米則反之，不得晒太陽。但有時儲米過多，或為過節蒸糕，應先儲備糯米，恰逢雨季，有發霉之虞而不得不晒乾時，應加添木炭一塊或筷子一雙於盛米之竹簍中。蓋黑炭白米，對比顯著，可使雷公認明放置竹簍，非撒棄地面，可免雷厄；筷子是蒙蔽雷公之障眼法，欲使雷公誤認將剩飯晒成乾飯，以便儲藏，本是惜穀行為，非在糟蹋白米；可謂用意良苦也。

踐踏傷害禾苗，亦被視同賤穀行為。家寶全集所錄不費錢功德⁽²⁾；武官應守12條中，舉“不損人坟墓、田禾”一條；鄉紳應守17條中，舉“不畜羊豕，踐食禾苗”一條；農家應守9條中，舉“不縱六畜，殘鄰田禾苗”一條。又寶善堂不費錢功德例；農家應守22條中，竟舉“不藉主人勢，縱放六畜，殘鄰田禾苗”，“不忌鄰田禾苗茂

(1) 稻田尹編臺灣昔話2輯 P.150 (昭和18年,臺北)。

(2) 家寶全集3集卷1功券。

盛，妄生殘害”，“犁車牛路，不圖超近，踐人禾苗”等 3 條；士卒應守 22 條中，舉“不踐踏人禾苗”一條；大眾應守 129 條中，舉“行路不踐禾稼”一條。至於上引功過格，則列“踏入苗稼應記十過，行野踐踏米麥田應記一過”。太上感應篇亦戒“敗人苗稼”，太上感應篇圖說就此說明云：

民以食爲天，苗稼關乎民命。敗之者，或阻水利以旱之，或決堤防以擰之，或縱牲畜以踐食之，或好遊獵以蹂躪之；傷天地之生成，絕民間之衣食；此不仁之甚者也。

並舉因蹂躪麥田，觸怒農神，致遭慘死實證一則云：

梁武帝第三子名蕭綸，封邵陵王，出守徐州。……性尤好獵，出則車數十乘、馬數百匹，於阡陌畎畝中，張羅設網。時值仲夏，二麥成熟，綸人馬到處，盡遭蹂躪。有田夫於馬首哭阻，言語稍戇。綸大怒，適見有賣魚者，挑有黃鱈，喝令隨役，扳開田夫之口，將生鱈一條捺入，用刀割其尾，鱈獲疼，鑽入腹中，田夫須臾七竅流血而死，綸方鼓掌稱快。……一日，行街市間，見一老者，與武帝一般品貌，喚至府中，取出冕旒龍袍法物，使之穿戴，……命掘下，重責三十逐出。此事傳至京師，帝命刑部用檻車往擒。至半路，見有數巨蛇，曰：“我穧神也，汝壞我功多矣”。言訖，即有一赤蛇鑽入綸口，從臍中鑽出。其死，較田夫更慘。

又例如夷堅丁志⁽¹⁾：

乾道七年秋，大饑，江西、湖南尤甚，民多餒死。八年春，邵州遣吏蔣濟，往衡山岳市，買朴硝等物。造甲乘馬以行，緣道踐人麥田，或以米飼馬。二月二十七日至衡山境內櫟岡，忽天色斗暗，不辨人物，雷聲大震，良久開晴，濟與馬皆仆地死矣。邵州以事申轉運司，轉運判官陳從古，揭榜一路以示戒。

甚至動物傷害禾苗，亦罪在不赦，應受雷誅，夷堅丁志⁽²⁾再云：

秦氏建康永寧莊，有牧童桀橫，常騎巨牛，縱食人禾麥。民泣請不悛，但時

(1) 宋洪邁撰夷堅丁志卷 4 蔣濟馬。

(2) 同前書卷 6 永寧莊牛。

舉手扣額，訴于天地。紹興二十四年三月中，正食麥苗，風雨雷電摠至，牛及童俱震死。同牧兒望見空中七八長人，通身著青布衣，於烈焰中提童去；又一人挈牛升虛，鑿其腦後一竅，闊寸許，舌出一尺，火燎其毛無遺。監莊劉穩命弃牛棄諸江，民竊攬取剝食之。劉詣尉訴，尉諭勸之，乃止。

又原化記⁽¹⁾：

唐貞元中，……吳越間，震死者非少，有牛及鱷魚、樹木等，爲雷擊死者。……或曰：“人則有過，天殺可也，牛及樹木、魚等，豈有罪惡而殺之耶。”……請爲略說，……牛魚以穿踏田地水，傷害禾苗也。……五穀者，萬人命也，國之寶重，天故誅之，以誠於人。

所云誅動物以誠人類，無異殺雞警猴，亦即由此可見暴殄五穀爲嚴重禁忌，深入民間信仰之一端也。

惟敬穀行爲之具體的表現，莫如檢食觸穢之米飯，鑑於上引功過格對於穢中拾穀食之者，則記功一次；江淮異人錄之金陵人，因棄食溝中，險遭雷殛，急遽取食方免。而汚穢者，莫如糞尿，自不待言。然則敢食沾糞之飯，必獲善報，亦理所當然。睽車志⁽²⁾：

常州一村嫗，老而盲，家惟一子一婦。婦一日方炊未熟，而其子呼之田所，婦囑姑爲畢其次。嫗盲無所覩，飯成，捫器貯之，誤得溺器。婦歸，不敢言，先取其當中潔者食姑，次以饋夫，其親器臭惡者乃以自食。良久，天忽晝暝，觀面不相覩，其婦暗中若爲人攝去。俄頃開明，身乃在近舍林中，懷掖間得小布囊，貯米三四升，適足給朝晡。明旦視囊，米復如故，寶之至今。

所得獎賞，竟是米囊，取用不盡，亦即聚寶盆傳說之一類型；惜米而得米，因果循還之理也。再按此則傳說，較諸上述賤穀雷殛，母題固不相同，但若分析其情節中之婦孝姑、姑盲、留飯食姑，遭雷等因素，則同屬一模式，殊途同歸，昭然若揭。甚至曉漏編⁽³⁾：

(1) 唐皇甫《原化記》。

(2) 宋郭彖《睽車志卷3》。

(3) 據太上感應篇圖說散棄五穀條下附證所引。

陳鑑，父孟玉，好善，重五穀若珍寶。嘗登廁，見有鍋底飯一片在廁旁，拾取瀝淨食之。是夕，夢帝君曰：“汝好善惜福如此，當賜汝貴子，以大家門”。尋生僖敏公，仕至太子太保，贈翁如其官，母封一品夫人。

家寶全集⁽¹⁾更據此而鼓勵云：

五穀者，天地之寶、生人之命也。是以明哲、聖王必貴五穀而賤金玉。誠以生人，一日不再食則飢，得此則生，不得則死；非若金玉之類，飢不可食、寒不可衣也。如謂挾金可以得穀，不見夫凶荒之歲有餐草木、食泥土者乎，不見夫患難之鄉有易子食、析骸爨者乎。總之，農夫之家，狼藉粒米，其後必有凶年；飽煖之家，拋棄五穀，其後必至飢餓。蓄天地鬼神，重珍民命也。人當敬體此意，常存愛惜之心，耕者不以樂歲而狼戾，食者不以多藏而拋棄，庶幾敬食得食，終身溫飽，不致于飢寒之厄矣。昔陳僖敏公鑑，父孟玉，爲人善良。嘗出行登廁，見鍋底飯一塊在廁旁，拾於水中瀝而食之。是夜，夢神告之曰：“翁好善如此，當獲福報。吾梓潼神也。今將降生以大爾門”。未幾公生，仕至尚書，累贈翁如其官。觀此，則可法矣。

以檢食廁旁鍋巴之一小善，竟獲貴子之大獎賞，經善書等所宣講，民衆何不樂爲。

又與此稍近者，尙有試場賤穀之禁忌，全人矩矱⁽²⁾：

戒棘闡惜穀說：士人欲敬惜穀食，無過闡中。飯有存餘，不妨帶出。若與號軍，在士子，原是憐恤其飢餓之意，無如爲號軍者，每不知愛惜飯粒，食之不盡，始則置於屋上，遇雨盡入泥溝。而炊飯之鍋，切不可付號軍洗淨。號軍洗淨，必將鍋底飯粒，傾入溝中，至晚間，則諸公小便及之矣。奉勸入闈君子，勿吝微勞，每食畢，問號軍取開水一盞，入鍋數沸，則鍋巴一齊俱下，取而吃之，不過兩三口耳，而積福甚大。何可以養生護命之物，與穢溺污泥，合爲一處乎。雲路欲登，務依苦口。

蓋中國民間深信，士子登科是祖宗或本人行善積德所托之福，而惜穀乃其輕而易舉之一法。何況，十年寒窗，成敗關鍵，固在試場。故一旦入闈，此時此地，理應格

(1) 家寶全集 2 集卷 2 人事通要法敬惜五穀。

(2) 據太上感應篇圖說散棄五穀條下附證所引。

外留神，不得疏忽。又因為試場衛生與炊飯設施均欠佳，致剩飯更易與糞溺混合，穢穀莫此為甚。故“雲路欲登，務依苦口”，弦外之音乃“此時蹭踢飯粒，可能導致名落孫山，後悔莫及焉”，旨在給考生精神的威脅，欲矯其弊，不言而喻。

無論如何，暴殄五穀，莫以故意將米飯扔進廁所糞中為甚。其實，在上述雷公誤殺傳說中，亦有以為有婦將胡瓜籽倒棄廁所，被雷公誤認為米飯而慘遭劈殺之情節者⁽¹⁾。蓋敗德一至於此，可謂登峯造極，天誅地滅，在所不赦，誰敢以身試法，冒瀆神聖。故僅以黑巫術之入巫考驗法，而被盛傳於民間。乃云，專行黑巫術之所謂‘符法師’，授徒之時，必令其徒當面立誓，一生甘受孤、貧、夭3件中之任何一件所折磨。擇‘孤’即當師前誓言不娶妻，擇‘貧’應將香枝焚破衣服俾開洞，擇‘夭’者需將米飯扔棄於廁所⁽²⁾。原來，黑巫術之傳授，應守機密，故街談巷議，類多捕風捉影，事出有因，查無實據，然而亦有傳說確有其事者⁽³⁾：

在八九十年前，有一種‘符法仔’的邪術，很使人害怕。……一位宜蘭的符法師，……在拜師學法的時候，其師父要他立下重大的誓言，並且將三碗白米飯排在面前，寫孤、貧、夭三字於飯前，由他揀擇任何一碗。要是揀了‘孤’字的一碗，就要一生不得娶妻；揀了‘貧’字，一生要貧窮，不得想發財，做了新衣也要打個破洞；揀了‘夭’字就要短命的。並將所擇的一碗白米飯，倒進廁所裡面。這樣，如果違背師父的話，就會被五雷打死。

蓋‘財子壽’乃中國人在人生之理想境地，亦即最大願望，而若將其翻過來，便是‘孤貧夭’之最被厭惡3件事。黑巫師是反社會道德的存在，故被推想理應捨彼而就此，甘受其苦楚，不得享受人生之大樂，以為約束。並為期後果不爽，竟使先暴殄五穀，明知故違日常生活之嚴重禁忌，干犯天譴。則民間俗信以為“敬惜五穀，方能得福”之觀念所使然，不言可諭也。何況，此一模式，竟被漢人套在原住民族之黑巫師身上。例如現住臺灣埔里地方之業經漢化之平埔族 Pazeh 部族，有一種專行黑巫術之老女巫，為漢番所共懼，因而被稱‘番婆鬼’，則妖番婆也。相傳，當其拜師

(1) 池田：同前書。盛傳於臺灣臺北市艋舺地方。

(2) 梅村益敏：符仔について（民俗臺灣4卷8號，昭和19年，臺北）。

(3) 曹東華：稻江雜談（臺北文物6卷2期，民國46年，臺北）。

學法，須先將一碗米飯，扔進廁所，故犯敗德之行爲，然後立誓，甘願接受孤、貧、夭3件中之一件，方能投師⁽¹⁾。附帶而言，上揭資料所示，賤穀罪大惡極，尤以棄飯於糞中爲最，理應立遭雷殛，在民間俗信中，自成一模式。然而黑巫師收徒，却強迫先倒飯於廁所，照理，其徒應即被雷打死，投師未成，先遭天譴，然則黑巫師何以授徒傳法。其自相矛盾，不攻自破。爲合理的解釋此一矛盾，臺灣民間另有一套說法。乃云⁽²⁾：

要做符法師，必對師立誓，決不用以害人，並願受孤、貧、夭之任何一件後果。但爲師者，猶未放心，所以令徒扔飯於廁所。果真如此做，其人定必即刻被雷打死。因爲此一傷天害理之事，固然少有敢做者，而符法師之此一收徒規章，不過旨在考驗志願者是否下定決心，俾意志不堅者，知難而退而已，決非故意躉蹋五穀。於是，其徒將飯扔進廁所同時，符法師即施展法術，將該碗米飯收回，實際上，並未落下糞中，所見者不過是米飯之幻影，只未爲其徒所察覺而已。

按，民間信仰之跡象，自相矛盾，比比皆是，不足爲奇，而竟有如此合理的解釋，反而可見賤穀棄飯，報應嚴厲，爲民人所深懼之一端也。

由於賤穀，罪有應得之個人報應，除陽報之外，死後尚難免冥律之制裁，上節所引善書覺醒迷津之城隍神降鸞故事中既有：“人在世間，切要敬惜字紙與五穀，死後始免在陰府備受苦刑”等語，是爲勸善書類之常套。例如玉歷至寶鈔勸世⁽³⁾，以描寫地獄十殿閻王審案情形詳盡而被周知。而就第六殿卞城王，說明其所審罪案，包括偷竊或沾辱神佛像、不敬惜字紙、污穢寺廟、神像或廚竈不潔、殿塗善書等，大致偏重於冒瀆聖物之罪。惟其最後却是“作踐五穀，囤米望昂者，俱發入大呼喚大地獄，查出所犯事件”，乍看之下，似不甚配合，其實亦是對於神聖五穀之冒瀆罪狀也。又如明末俗書活閻羅斷案⁽⁴⁾亦載對於生前作惡多端之惡婦，死後判罪，施以酷刑後，打下酆都地獄，冥律處罰，相當嚴厲，而其罪狀之一條，竟是躉蹋五

(1) 筆者調查，擬撰專文。

(2) 彰化縣竹塘鄉詹樹生氏云。

(3) 玉歷至寶鈔勸世第3章玉歷之緣起。

(4) 據澤田瑞穗著地獄變 P.175 (昭和43年, 京都) 所引，該書初刻本第25案郁氏條下。

穀。再者，上引因果實錄所載冥判一則：

惡婦季氏可娘，爲宋家婢。竈頭狼藉穀米，暴殄天物，屢年之間，不可計數；好偷家主物，竊騙於人，累他婢受刑；又好與人淫邪，……造孽深重。……今再不悛，更有何罪可加，再使遍歷三途，爲娼可也。

則賤穀之罪，與盜淫並舉，判決轉生淪娼。至於童蒙，亦罪在不赦，該善書另則云：

韓某，年十四歲。閻王曰：“此人方乳臭，有何惡孽”，判官曰：“此人年雖幼，罵父母爲常事，……館中讀書，作賤字紙，……又常將吃下剩飯，丟撒穢地”，王曰：“童子無知，……但犯天條，難以姑貸，着卽入火城，永無輪迴。”

其在通俗小說，例如西遊記⁽¹⁾，李世民還陽後，述其遊地府情形云：

朕與十王作別，……出了森羅殿，見那陰司裏，不忠不孝，非禮非義，作賤五穀，明欺暗騙，大斗小秤，姦盜詐僞，淫邪欺罔之徒，受那些磨燒春剗之苦，煎熬弔剗之刑，有千千萬萬，看之不足。

真是一幅觸目驚心之地獄圖。又今古奇觀⁽²⁾：

窮漢賈仁……走到東嶽廟中，苦訴神靈。……禱告畢，睡倒在廊檐下，一靈兒被殿前靈派侯攝去，問他終日埋天怨地的緣故。……喚那增福神，查他衣祿食祿，有無多寡之數。增福神查了回覆道：“此人前身不敬天地，不孝父母，毀僧謗佛，殺生害命，拋撒淨水，作賤五穀，今世當受凍餓而死”。

亦將賤穀之行爲，與瀆神、不孝、殺生等嚴重道德律，相提並論，冥判轉生貧民，註定餓死。但賤穀之冥判，未必盡爲嚴刑峻法，對於罪情較輕者，則僅就其生前曾躡蹋之累積分量，迫食務盡，俾自贖罪衍，從輕發落，例如夷堅甲志⁽³⁾：

夔州戍兵高俊，……紹興二十二年正月，……（被冥吏追至地府）……見城郭嚴峻，……如一郡邑。其中若大府，兩廡囚繫幾滿，……（其中一囚）…

(1) 明吳承恩撰西遊記第11回遊地府太宗還魂。

(2) 今古奇觀卷10看財奴刁買冤家主。

(3) 夷堅甲志卷12高俊入冥。

…則市之鬻麵者，曰冉二，死已數年矣。前列一大甕，畜腐水敗泔，其七已空，吏曰：“是嘗棄麵與水漿，今積於此，日使盡三杯。”麵之原料是麥，固不得暴殄，而酒亦係五穀所釀，故竟亦在禁忌之列，該志⁽¹⁾又云：

衢人鄭升之，宣和間……（爲冥吏拘往冥府，祇因有陰德，故被釋還），…
…鄭拜謝，既出門，……將行，使者曰：“汝平生好飲，餘瀝沾几案間，積已數十，須飲訖乃可去”，即舉一甕，甚臭，強鄭令飲，飲三斗許。
惟此固非出自冥官心證之偶然冥判，而是地獄之罰規，例如夷堅丙志⁽²⁾：

黃十翁者，……紹興二十七年……（被誤追至冥府，釋還時，順便遊觀地獄）……前行過一巖洞，臭河不可近，童子曰：“世人棄殘飲食酒茗於溝渠，皆爲地神收貯於此，俟其命終，則令食之。”

正是“自食其果”也。臺灣民間相傳，作賤五穀之人，死後受刑，結果，即使未被打入酆都地獄，亦必轉生爲乞丐。

至於上文所略述，因爲酒之原料是五穀，故作賤酒類，等於躡蹋五穀，亦在嚴重禁忌之列。其現世報應，固有天罰，例如夷堅丁志⁽³⁾：

襄陽鄧城縣有巫師，能用妖術，敗酒家所釀，凡開酒坊者，皆畏奉之。……一歲，因他事頗窘，又詣一富室有所求。……主人拒之甚峻。……巫……買酒一升，盛以小缶，取糞污攬雜，携往林麓，……瘞之地而去。適有道士過見之，……訪酒家，見舉肆遑遑憂窘，問其故，曰：“爲一巫所困，今酒甕成列，盡作糞臭”。……道士……即焚香作法，半日許臭止。又言：“凡爲此法以敗五穀者，□□釐穢罪甚大，君家宜齋戒，當爲拜章上懇”。其家方急患迫切，趣營醮筵。道士伏廷下，踰數刻始起，曰：“玉帝有勅，百日內加彼以業疾”。……自是，巫日覺踝間痒，……忽生一癩，……痛徹心膂。……子孫織竹爲簷，昇以行丐，……歷十年乃死。

(1) 同前書鄭升之入冥。

(2) 夷堅丙志卷8黃十翁。

(3) 夷堅丁志卷10鄧城巫。

由此可見，酒與五穀，在本質上，並無軒輊，而加以糞穢，罪大惡極，生前既然陽報不輕，則死後更難免冥判。惟其冥判，除上引迫飲餘瀝之外，另有搾血爲冥酒之酷刑說法，則夷堅志⁽¹⁾：

衛淵，字師回，鄆府東河人，嗜酒成疾。……醉臥牖下，夢身游他所。……忽遇故人……（彼此鬼友邀往酒肆飲酒。）……淵先酌一卮，又令添酒。……鬢泣曰：“先輩不知也，適所飲者，非麴蘖釀成，皆人之精血。爾世人居陽世，拋殘餘瀝，崇積殃咎，死則漬其骨髓而爲之。”淵昧昧不信，殊乃引入後室，巡視大屋中。見羅列著槽器旁，有百餘人裸坐，男女淆雜。兩大鬼持戟，以次叉置槽內，大石厭搾之，血自口流溢，俄而成酒。淵怖慄而覺。如此陽報與冥刑，當不無嚇阻作用，蓋因此，臺灣民間，惜酒如同惜穀，倘剩敗酒，即滲雜腐泔，製成米醋，物盡其用，不敢倒棄。

個人賤穀，自作自受，固罪該應得，若將此一思惟法，推而擴之，對於賤穀之家，其陽報則殃及全眷，亦理所當然。例如晉書⁽²⁾：

衛瓘，字伯玉，河東安邑人也。……與子恒嶽，裔及孫等九人，同被害。……初，瓘家人炊飯墮地，盡化爲螺。歲餘及禍。

晉書⁽³⁾又載：

石苞，字仲容，渤海南皮人也。……（其子崇被矯詔處死）……崇母兄妻子無少長皆被害，死者十五人。……初，崇家稻米飯在地，經宿皆化爲螺。時人以爲族滅之應。

此兩則所示，表面上似乎以“飯之妖異變化是凶兆”爲母題，其實，着重於抄家滅族爲賤穀棄飯之報應。且由“炊飯墮地”、“稻米飯在地”等語，其非事出偶然，實是全家常常躡蹋米飯，司空見慣，隱約可見也。

最後論到大衆之賤穀。按上述之思惟過程，一人賤穀一人遭殃，全家賤穀全家招禍，然則社羣賤穀，當然亦殃及一地方居民。但亦有因害羣之馬，殃及池魚者。

(1) 夷堅志卷2衛師回。

(2) 晉書卷36衛瓘傳。

(3) 同前書卷33石苞傳。

無論如何，後果雖然輕重不一，而事關民命，嚴重性遠非上述私人行爲可比擬。大致言之，輕則地方可能衰微，此其一；其次是五穀歉收，此其二；最嚴重則遭天災，不無全滅之虞，此其三。按此 3 階段，略述如次。

(其一) 民間俗信，上天雖有好生之德，但如果居民作惡多端，毫無改悔之情，必被神明所嫌棄，一旦神明不祐，不但對於個人不利，小則害病，大則家破人亡，甚且連累社羣，地方漸衰，咎由自取。在道教上，謂其罪狀爲‘冤結’。臺灣北部醮祭，乃一地方之最隆重祭典，旨在祈求風調雨順，五穀豐登，地方平安。其本質固屬公祭，並非私人祈祀。只以大家休咎相關，惟恐私人罪愆致成‘公害’。故特於醮儀中，排進‘解結’科儀節目，俾各代表人趁機於道場內解冤釋結，消愆減罪，以期達到祭典之目的。所列罪狀，共計 36 條，謂之‘三十六結’，其第 9 條乃：

有犯使用大斗小秤，利己瞞人，拋散五穀，昧惑良民。……拋棄米糧，種種愆尤，多多罪咎，因此招愆。

則在衆罪中，頗重棄穀之罪，歷歷可見。

(其二) 人民之所以膽敢暴殄天物，躡蹋五穀，最大原因，當然是收成過多，家有餘糧，溫飽致成奢侈浪費之陋習所使然。所以上天爲矯正此一壞習慣，便予限制收成，亦在意料中之事。屢降天災，俾遭歉年，固其簡而易行之一法，例如上引太上感應篇圖說謂：“種種暴殄，皆足以致凶荒饑饉之報”；而竟有牽涉於“五穀所以有穗”⁽¹⁾之民間故事者，頗富異趣。乃云：

許久以前，地上的五穀並不是穗狀的；莖桿上並沒有半個葉兒，全然是密結着豐滿的實粒。那時世上的人都很好，大家種地，大家吃飯，過着安樂的日子，從沒有競爭的事。但過不久，就有壞人出來了。他們忽然生心要把許多糧食積蓄起來，預備自己不種地，只管隨意吃用。他們因爲積蓄太多了，便任意躡蹋起來。麵只是吃頭遍的；高粱常常都喂了雞；吃膾的饅頭順手當作石子拋擲；在雨天裏，把穀粒撒在庭中的泥濘上，惟恐沾了他們的鞋。一天，掠福神來下方巡遊，正遇着他們中的一個，端着半箕白麵，倒在廁坑中的糞上；因爲他的小婆子入廁時，常常嫌裏邊的氣味太臭。於是，掠福神大

(1) 採集者不詳：五穀所以有穗（林蘭編民間傳說，民國 19 年，上海）。

大生氣說：“這還了得”，一溜煙來到田裏，把滿野的稻、粱、黍、麥，都要攏剝盡淨，只丟些精光光的莖桿。多虧那時雞和狗在旁邊，跪下哀求，他才爲牠們，在莖桿的尖端上留下了短短的一節，就是現在的穗。一兩個人的善惡，是有關於全人類的；從那時起，地上的五穀，結實便永久是穗狀的了。

按此則故事，描述生動，可惜採集地址不詳；而賤穀之事例中，竟以倒麵於廁坑糞上爲觸怒天神之動機，致使人類險遭絕糧之大厄。更可見棄穀於糞，罪惡貫滿，係中國人之普遍觀念也。

(其三) 在中國農本社會，百姓所冀者，無外乎‘五穀豐登’，而五穀之能以豐登，必以‘風調雨順’爲基本條件，一旦風雨失調，後果不堪設想。所以控制氣象，亦被相信爲上天降罰於賤穀社羣之强有力手段。而其具體的表現，可有雨雹與旱魃兩途，前者貽害較輕，後者災情慘重，自不待言。

a. 雨雹之例，茅亭客話⁽¹⁾：

大中祥符癸丑歲，……廣都縣夏四月，日將暮，忽烈風迅雷，發屋拔樹，雨雹繼之。……時麥方實，無有孑遺。……此蓋下民當豐稔收成，即便務奢侈，以至於服玩衣裝，車馬屋宇，違越制度，撤棄五穀，曾無愛惜，上天垂誠，以懲之爾。

b. 旱魃之例，葉淨能詩⁽²⁾：

開元十三年天下亢旱，……淨能對皇帝前，便作結壇場，書符五道，先追五嶽值官要雨，五嶽曰：“皆由天曹”。淨能便追天曹，具言：“切緣百姓拋其麵米餅，在其三年亢旱”。淨能曰：“緣皇帝要雨，何處有餘雨，速令降下”。天曹曰：“隨天有雨”。葉尊師便令計會五嶽、四瀆，速須將下雨，前後三日，雨足，五穀豐熟，萬姓歌謠。

甚至有龍神作弊降雨，成爲元宵闌燈習俗起源之傳說⁽³⁾：

(1) 宋黃休復撰茅亭客話卷5雨雹。

(2) 王重民等編敦煌變文集上卷 P.222 (1957年)。民國50年臺北世界書局影印，收入中國學術名著俗文學叢刊1集。

(3) 採集者不詳：金華老龍（林蘭編鬼哥哥，民國19年，上海）。

浙江有金華府，共分……八縣。管理這八縣雲雨的龍，叫做金華老龍。在許多年前，有一次，天上的玉皇大帝恨金華八縣的人，都用穀米養豬，躡蹋白米，要罰他們大旱三年，旱得糧粒無收，給八縣人一個大大的教訓。這個消息被金華老龍知道了，他便發出慈悲的心腸來救濟這場大災。他瞞着玉皇大帝，……有時還偷偷地落下細雨來滋潤種作。因此，這年八縣中的收成，不但沒有旱災，反比往年還要豐稔。……玉皇聞得……作弊，……就於正月十五的晚上，將金華老龍斬為兩段。……百姓見了，無不哀傷之極。所以就於每年正月十五夜，為金華老龍鬧燈，……以報恩德。

第五節 穀類與生命

惟五穀之被推崇尊敬，固發自初民社會“糧食乃人類賴以維生之源本”之樸素觀念。尤於中國農本國家，夙為當政者所倡導，而比較顯著。例如周禮春官大宗伯：子執穀璧。注：穀，所以養人。

國語晉語 7 悼公：

若稟而棄之，是焚穀也。注：穀，所仰以生。

墨子尚賢下：

日月之所照，舟車之所及，雨露之所漸，粒之所養。

漢書文帝紀：

詔曰，農，天下之大本也，民所恃以生也。

漢書郊祀志：

(王)莽又言，……稷者百穀之主，……人所食以生活也。

格物總論穀總：

蓋人食之則飽，不再食則饑，未有不資以爲生也。然不種則不生，不時則不穫，故古者重穀而務農焉。

此一想法，再予推廣加強，便是中國人根深蒂固之“民以食爲天”觀念，則人類既然端賴糧食維生，自然將其推崇，臻於最高境地。例如史記卷17酈食其傳：

王者以民人爲天，而民人以食爲天。注：管子云，王者以民爲天，民以食爲天，能知天之天者，斯可矣。

顏氏家訓 11 涉務：

古人欲知稼穡之艱難，斯蓋貴穀務本之道也。夫食爲民天，民非食不生矣，三日不粒，父子不能相存。

宋史卷137樂志景德祭社稷樂章：

於穆大祀，功利相宣，靈壇美報，歷代昭然，介以蕃祉，祚以豐年，土爰稼穡，允協民天。

尊敬五穀，一至於此，歸根結蒂，便成五穀係天神所賜，故神靈棲息其中，或

認為穀粒本身具有超自然之某種靈力，是神聖之物等等認識，順理成章。惟此乃農耕民族之通常觀念，中國亦不例外而已。

首先，由於五穀乃維生之源本，亦即人之命根，自然導致“穀爲司命”，則五穀對於人類，司掌生殺權之想法。例如范子計然⁽¹⁾：

五穀者萬民之命，國之重寶。是故，無道之君及無道之民，皆不能積其盛有之時，以待其衰不足也。

管子⁽²⁾：

穀者，民之司命也。

氾勝之書⁽³⁾：

神農之教，雖有石城湯池，帶甲百萬，而無粟者不能守也。夫穀帛，實天下之命。

三國志卷25魏書高堂隆傳：

士民者，乃國家之鎮也；穀帛者，乃士民之命也。

舊唐書卷37五行志：

貞觀二年六月，京畿旱，蝗食稼。太宗在苑中，掇蝗咒之曰：“人以穀爲命，而汝害之，是害吾民也”，……遂吞之。

本草綱目卷22梗發明：

穎曰，……天生五穀，所以養人，得之則生，不得則死。

五穀既然是神明所賜，爲民司命，換言之，乃認爲穀類含有天地之精華，亦即穀粒是宇宙靈氣之結晶，例如曹大章⁽⁴⁾云：

傳言，天地之精，上爲日月，其下爲五穀。蓋五穀，民之所天，而天地之精華在焉。

五穀既具靈力，然則食之者，不但可以充饑而維生，且能返老還童，健身延壽，甚

(1) 傳周范蠡撰范子計然卷中（據玉函山房輯佚書）。

(2) 傳周管仲撰管子卷22山權數。又卷23揆度亦云：五穀者，民之司命也。

(3) 漢氾勝之撰氾勝之書卷下雜篇。

(4) 據明王象晉撰群芳譜穀譜穀種穀所引。

至永生不老等等一連串之想法，亦極其自然之演進也。例如拾遺記⁽¹⁾：

炎帝始教民耒耜，……時有丹雀銜九穗禾，其墜地者，帝乃拾之以植於田，食者老而不死。

此乃牽涉於穀類起源之傳說，而此一神授穀類，既有延壽之功效。尤以遠邦異穀，其靈力特強。拾遺記⁽²⁾再云：

宣帝地節元年，樂浪之東有背明之國，來貢其方物。言：其鄉在扶桑之東，見日出於西方。其國昏昏常暗，宜種百穀，名曰融澤，方三千里，五穀皆良，食之後天而死。……有翻形稻，言食者死而更生，夭而有壽。有明清稻，食者延年也。清腸稻，食一粒歷年不饑。有搖枝粟，……食之益髓。有鳳冠粟，……食者多力。有遊龍粟，……有瓊膏粟，……食此二粟，令人骨輕。……有傾離豆，……食者不老不疾。有延精麥，延壽益氣。有昆和麥，調暢六府。有輕心麥，食者體輕。有醇和麥，……食之凌冬可袒。……有通明麻，……食之延壽，後天而老。

真是絕妙神効，而以稻米居其首位。又杜陽雜編⁽³⁾：

（元和）八年，大軫國貢重明枕、神錦衾、碧麥、紫米。云：其國在海東南三萬里。……紫米有類芭蕉，炊一升得飯一升，食之令人鬚髮縵黑，顏色不老，久則後天不死。上因中元日，薦於玄元皇帝，故當時道士，有得食者。

(1) 晉王嘉撰拾遺記卷 1 炎帝神農。

(2) 同前書卷 6 前漢下。

(3) 唐蘇鵝撰杜陽雜編卷中。

第六節 天降穀傳說

中國自古即有天降五穀傳說，亦為穀類信仰之一環，就其主要者表列如下⁽¹⁾：

周代

前 363 年 顯王六年，……雨黍于齊。⁽²⁾

前漢

前 192 年 呂后三年，天雨粟。⁽³⁾

惠帝三年，柱宮、陽翟，俱雨稻米。⁽⁴⁾

前 137 年 孝武建元四年，天雨粟。⁽⁵⁾

漢武帝時，廣陽縣雨麥。⁽⁶⁾

前 67 年 宣帝地節三年，長安雨黑粟。⁽⁷⁾

前 62 年 宣帝元康四年，長安雨黑黍粟。⁽⁸⁾

神爵元年三月詔曰：“元康四年，嘉穀玄稷降于郡國”。⁽⁹⁾

前 74-49 年 漢宣帝時，江淮饑饉，人相食。雨穀三日。秦魏地亡穀二十頃。⁽¹⁰⁾

前 33 年 孝元景寧元年，南陽郡都雨穀。小者如黍粟，而青黑，味苦。大者如大豆，赤黃，味如麥。下三日，生根葉，狀如大豆初生時也。⁽¹¹⁾

竟寧元年，南陽山都縣雨粟，色青黑，味苦，大者小豆，小者如麻子。⁽¹²⁾

(1) 僅錄稻米、稷、黍、粟、麥等主穀，至於豆、麻等雜糧，無關宏旨，故除特殊場合外，從略。

(2) 竹書紀年卷下。據平津館叢書本。而清洪頤煊校正本引水經注濁漳水作梁成王八年。太平御覽卷 842 百穀部黍條作“紀年書曰，惠成王八年雨黍”；卷 877 財徵部 4 穀穀條，却據史記。

(3) 梁任昉撰述異記卷下。

(4) 宋撰者不詳：五色線卷上天雨米條所引伏虔古今注。

(5) 考張華撰博物志卷 8。惟藝文類聚卷 85 百穀部要條引古今注云：“武帝建元四年，天雨粟”。

(6) 述異記卷下。惟所指是否即同前條，不無疑義。

(7) 藝文類聚卷 85 百穀部要條引古今注。

(8) 同前書黍條引古今注。

(9) 前漢書卷 8 宣帝紀。注：服虔曰，玄稷，黑粟也。

(10) 述異記卷下。

(11) 博物志卷 8。

(12) 藝文類聚卷 85 百穀部要條引古今注。

後漢

55 年 建武三十一年中，陳留雨穀，穀下蔽地。案視穀形，若茨而黑，有似於稗實也。⁽¹⁾

建武三十一年，……是歲陳留雨穀，形如稗實。⁽²⁾

三國

吳桓王時，金陵雨五穀於貧民家，富者則不雨矣。⁽³⁾

晉代

332 年 涼州張駿……（太元）九年，天雨五穀於武威燉煌，植之悉生，因名天麥。⁽⁴⁾

張駿九年，雨稼穀於武威燉煌，種之皆生，因名天麥。⁽⁵⁾

遼

1068年 咸雍四年六月壬子，西北路雨穀，方三十里。⁽⁶⁾

宋代

1088年 元祐三年六月，臨江縣塗井鎮雨白黍，七月又雨黑黍。⁽⁷⁾

元祐三年秋七月癸酉，忠州言，臨江塗井鎮雨黑黍。⁽⁸⁾

1168年 乾道四年春，舒州大雨，城內外皆下黑米。其硬如鐵，嚼碎米粒，通心亦黑。⁽⁹⁾

乾道四年春，舒州雨黑米，堅如鐵，破之，米心通黑。⁽¹⁰⁾

元代

1295年？（至元）乙未歲，江西歉甚，時天亦雨米，貧者得濟，富家所雨則雪

(1) 漢王充撰論衡感虛篇。

(2) 後漢書卷 1 下光武帝紀。

(3) 述異記卷下。

(4) 南朝劉宋劉敬叔撰異苑卷 4。

(5) 後魏崔鴻撰前涼錄。

(6) 元脫脫等修遼史卷 22 道宗本紀。

(7) 宋史卷 63 五行志 2 上火。

(8) 同前書卷 17 聖宗本紀。

(9) 宋洪邁撰夷堅丙志卷 12 舒州雨米。

(10) 宋史卷 62 五行志 1 下水。

也，此又異甚。⁽¹⁾

1296年？至元丙申三月十八日，永嘉天雨黑米，粒小而多，飯可食。⁽²⁾

1296年 成宗元貞二年，處州大雨米，黑色。⁽³⁾

1351年 至正十一年十月，衢州東北，雨米如黍。十一月，……邵武大雨震電，雨黑黍，如蘆穄。信州雨黑黍，……郡邑多有，民皆取而食之。⁽⁴⁾

1358年 順帝至正十八年冬，衢、處等州雨黑黍，內白如粉。⁽⁵⁾

明 代

1373年 洪武六年夏六月十九日未時，廣東廣州天雨米。如早白穀米，身粗小長，黑色如火燒米。炊蒸之爲飯，甚柔軟。人爭掃拾，有取至二三斗者。⁽⁶⁾

1389年 洪武二十二年七月，湖廣荊州雨米，約二石餘。形似小麥，色淡黃，炊爲飯，香甜。⁽⁷⁾

1465年 成化元年二月，天雨黑黍於襄陽。⁽⁸⁾

成化元年夏六月，(廣東順德縣)雨粟。形如米，色黑而堅。⁽⁹⁾

1466年 成化二年夏六月十七日辰時，廣東順德縣大澍雨，雨兼以米。米色黧黑，形小而粒堅，鳥鵠皆食。人掃拾之，有聚升斗者。咸以爲時和歲豐之瑞也。⁽¹⁰⁾

1488年 弘治元年，四川富順縣雨稷，若馬鬃然，白綿色。⁽¹¹⁾

(1) 宋周密撰癸辛雜識續集下天雨米豆。惟此條續載於至元丙申年條下，而世祖、順帝均無乙未年，故可能係指1295年之乙未，然則應作元貞元年，存疑，待考。

(2) 同前書。惟元代至元年號有二；世祖爲1264～1294年，順帝1335～1340年；但均無丙申年，故可能係指1296年之丙申，然則應作元貞2年，存疑，待考。

(3) 清高宗勅撰續文獻通考卷221物異6天雨異物。

(4) 明宋濂修元史卷51五行志火不炎上。並見新元史卷44五行志中。

(5) 續文獻通考卷221物異6天雨異物引王折續通考。

(6) 古今圖書集成歷象彙編庶徵典卷80雨異部彙考2引廣東通志。

(7) 同前書引湖廣通志。

(8) 續文獻通考卷221物異6天雨異物，並按通紀作二年。明王象晉撰群芳譜穀譜黍典故，僅作成化元年。

(9) 古今圖書集成博物彙編草木典卷31粟部紀事引順德縣志。

(10) 圖書集成庶徵典卷80雨異部彙考2引廣東通志。

(11) 同前書引四川總志。

- 1508年 正德三年七月，江西東鄉、餘干，雨黑黍。⁽¹⁾
- 1509年 正德四年，湖廣興國旱，天雨黑穀，如棗核。⁽²⁾
- 正德四年，江西高安縣雨黑穀⁽³⁾。正德四年，高安縣調露鄉天雨黑穀，可啖⁽⁴⁾。
- 1510年 正德五年，湖廣巴陵雨黍。⁽⁵⁾
- 1511年 正德六年夏，鉛山雨黑黍。如蘆穄，種之，葉如戈戟。⁽⁶⁾
- 1518年 正德十三年夏六月，廣東順德縣雨粟，色黑而堅。⁽⁷⁾
- 1519年 正德十四年三月，新野縣西江石灘，天雨粟麥，週圍十餘里。是歲，其地大稔。⁽⁸⁾
- 1538年 嘉靖十七年，湖廣南漳雨穀，細粒如五穀狀。⁽⁹⁾
- 1563年 嘉靖四十二年，河南南陽縣雨粟、豆、蕎麥。著地能生，牲畜不食。⁽¹⁰⁾
- 1565年 嘉靖四十四年秋，湖廣襄陽大風，雨蕎麥、黑豆。⁽¹¹⁾
- 1576年 萬曆四年，天雨米於廣東連州。⁽¹²⁾
- 1577年 萬曆五年，江西奉新雨黑穀。⁽¹³⁾
- 1578年 萬曆六年，江西寧州雨黑穀。⁽¹⁴⁾
- 1593年 萬曆二十一年，如皋雨黑黍。⁽¹⁵⁾
- 1604年 萬曆三十二年甲辰夏，高淳縣城西雨黍。⁽¹⁶⁾

(1) 同前書引江西通志。

(2) 同前書引湖廣通志。

(3) 圖書集成草木典卷24禾穀部紀事引江西通志。

(4) 同前書引高安縣志。

(5) 圖書集成庶徵典卷80雨異部彙考2引湖廣通志。

(6) 圖書集成草木典卷30黍部紀事引鉛山縣志。

(7) 同前書卷31粟部紀事引順德縣志。

(8) 同前書引新野縣志。惟其卷34麥部紀事却作正德13年。

(9) 圖書集成庶徵典卷80雨異部彙考2引湖廣通志。

(10) 同前書引河南通志。

(11) 同前書引湖廣通志。

(12) 同前書引廣東通志。

(13)、(14) 同前書引江西通志。

(15) 圖書集成草木典卷30黍部紀事引如皋縣志。

(16) 同前書卷31粟部紀事引高淳縣志。

- 1609年 萬曆三十七年，湖廣鍾祥縣天雨粟。⁽¹⁾
- 1632年 崇禎五年，浙江遂昌雨粟，形如黑黍。⁽²⁾
崇禎五年六月二日，江西袁州雨黑穀，人爭拾之以食。⁽³⁾
崇禎五年十月二十五日，弋陽縣天雨黑麥。⁽⁴⁾
崇禎五年冬，遂昌縣天雨粟，形如黑。惟西鄉近三衢有之。⁽⁵⁾
- 1634年 崇禎七年甲戌十月，懷寧縣雨黑黍。⁽⁶⁾
- 1635年 崇禎八年乙亥二月，懷寧縣雨黑黍，如蒺藜子。⁽⁷⁾
- 1638年 崇禎十一年八月，靖江縣雨粟。形如青黃麥，間有米，亦黃色。⁽⁸⁾
- 1640年 崇禎十三年，雨麥于吳郡，關中渭南縣天雨蕎麥。⁽⁹⁾
崇禎十三年七月，福建將樂縣天雨黑粟。⁽¹⁰⁾
- 1643年 崇禎十六年春，江西德興縣雨黑黍，形如苜蓿。⁽¹¹⁾

清 代⁽¹²⁾

- 1646年 順治三年五月，邱縣雨麥。
- 1655年 順治十二年二月，渭南天雨粟，平樂天雨蕎麥。三月，鳳陽、安西天雨
 蔻麥、豌豆。五月，臨潼、咸陽雨葵麥、豌豆。
- 1657年 順治十四年二月，婺源雨黍。
- 1663年 康熙二年十月 阜陽雨粟粒，若蕎麥，圓小而堅，味辛，厚處盈寸。
- 1683年 康熙二十二年四月，寧都天雨豆，又雨黑黍。
- 1721年 康熙六十年夏，安化天雨蕎麥。

(1) 同前書引湖廣通志、鍾祥縣志。

(2) 圖書集成庶徵典卷80雨異部彙考2引浙江通志。

(3) 同前書引江西通志。

(4) 圖書集成草木典卷34麥部紀事引弋陽縣志。

(5) 同前書卷31粟部紀事引遂昌縣志。

(6)、(7) 同前書卷30黍部紀事引懷寧縣志。

(8) 同前書卷31粟部紀事引靖江縣志。

(9) 清吳偉業輯吳中略卷12虞淵沉天雨麥。

(10) 圖書集成庶徵典卷80雨異部彙考2引福建通志。

(11) 同前書引江西通志。

(12) 趙爾巽等修清史稿卷42災異志2。

- 1732年 雍正十年，什縣雨蕎麥。
- 1761年 乾隆二十六年，安化雨蕎麥，形似而小。
- 1776年 乾隆四十一年六月，餘姚雨小麥，黃豆。
- 1822年 道光二年夏，黃岩天雨菽。
- 1824年 道光四年十月，黃梅雨豆、麥、穀米。
- 1867年 同治六年二月，棲霞雨草子如蕎麥。
- 1870年 同治九年十月，遂昌雨穀，外黑內紅。
- 1872年 同治十一年三月，卽墨天雨紅豆、蕎麥。
- 1883年 光緒九年三月，咸寧雨紅麥。

由此可見在中國，天雨穀類之離奇天象，由時代言之，自古至今，幾乎遍見於每一朝代⁽¹⁾，未曾間斷；就地域言，幾乎遍及全國，正示在此一古老農本國家，人民對於五穀，關心至深。惟其合理的解釋，自然想到龍卷風所致。例如明嘉靖44年雨穀，則示大風所吹來。漢宣帝時，江淮雨穀而秦魏地却亡穀二十頃，亦暗示被龍卷風吹起而降下。又宋乾道4年舒州雨米事，洪邁補充云：“人疑向來米綱舟，覆於江，因龍取水行雨，而捲至也”，雖跡近神秘其說，却明示為龍卷風所捲至。至於其最早認識，首推論衡⁽²⁾，旨在黜邪砭惑，論辨新穎，乃云：

天雨穀，論者謂之從天而下，變而生。如以雲雨論之，雨穀之變，不足怪也。何以驗之。夫雲雨出於丘山，降散則為雨矣。人見其從上而墜，則謂之天雨水也。夏日則雨水，冬日天寒，則雨凝而為雪，皆由雲氣發於丘山，不從天上，降集於地明矣。夫穀之雨，猶復雲布之，亦從地起，因與疾風俱飄，參於天，集於地。人見其從天落也，則謂之天雨穀。……此或時夷狄之地，生出此穀。夷狄不粒食，此穀生於草野之中，成熟垂委於地，遭疾風暴起，吹揚與之俱飛，風裹穀集墜於中國。中國見之，謂之雨穀。……世以為雨穀，作傳書者，以變怪。天主施氣，地主產物，有葉實可啄食者皆地所生，非天所為也。今穀非氣所生，須土以成，雖云怪變，怪變因類。生地之物，更

(1) 僅就主穀言，隋唐兩代除外。

(2) 漢王充撰論衡感虛篇。

從天集；生天之物，可從地出乎。地之有萬物，猶天之有列星也。星不更生於地，穀何獨生於天乎。

則合理主義如王充者，始有斯言，而一般民衆，仍無從領會。例如就明崇禎13年吳郡雨麥、關中雨蕎麥事，綏寇紀略復云：

夫（崇禎）十三四年，大無麥苗，以無雨也。無雨而雨麥，則何以爲雨說哉。……其異也滋甚矣。

則以爲極不合理而且不可思議之事。又說苑⁽¹⁾：

趙簡子問於翟封荼曰：“吾聞翟雨穀三日，信乎”，曰：“信”，……簡子曰：“大哉，妖亦足以亡國矣”，對曰：“雨穀三日，蚩風之所飄也。……此非翟之妖也”。

雖然翟封荼力說穀爲風所飄至，不足恐懼，而爲政者趙簡子却以爲亡國之凶兆，溢於言表。

惟天雨穀畢竟是不尋常之稀罕天象，吃驚之餘，乃賦與超自然之意義，亦人之常情。於是觀念分歧焉。爲五穀起源傳說之一端，而視穀爲聖物之基本觀念，此其一；天以養人之祥瑞，此其二；天自賤穀之凶兆，此其三；分述如次。

周書⁽²⁾：

神農之時，天雨粟，神農耕而種之。作陶冶斤斧，破木爲耜，鉏耨以墾草莽，然後五穀興，以助菓蓏之實。

孫氏隨應圖⁽³⁾：

舜時，后稷播種，天降秬秠。故詩曰：“天降嘉種，維秬維秠”。

此兩則雖然對象不同，而於天降種籽以興農業之說法即一。惟此一天降五穀賜人之民間俗信，迨漢代既臻普遍，故說文就‘來’字附會云：

周所受瑞麥來，麰一，來二。……天所來也，故爲行來之來。詩曰：“诒我來麰”。

(1) 漢劉向撰說苑卷18辨物。

(2) 藝文類聚卷85百穀部粟所引，並見逸周書逸文。

(3) 梁孫柔之撰瑞應圖，或作瑞應圖記。

再就‘麥’字，校定人徐鉉注曰：

久，足也。周受瑞麥來麌，如行來，故从久。

本草綱目⁽¹⁾襲此而更詳其說云：

來亦作稼。許氏說文云，天降瑞麥，一來，二麌。……天所來也，如足行來，故麥字從來，從久。久，……足行也。詩云：“貽我來牟”，是矣。

則將“受瑞麥”，逕行解釋做“天降瑞麥”，更闡其意。然而爾雅翼⁽²⁾：

麌者，周所受瑞麥來麌也。……卽今之大麥。……其始，蓋后稷受之於天，故詩曰：“貽我來牟”，又曰：“於皇來牟”。……始自天降，此皆以和致和，獲天助也。……后稷憂勤萬民，天賜之麥，蓋使其麥豐稔，則謂之：“貽我來牟”耳，不必雨之種也。然古今雨粟事亦甚多，安知其始不如此乎。

此亦強調天賜穀種，但其方法，未必用雨降，而稍予保留，未全面贊同而已。

一面，由於天人感應思想之發達，認為天可為某人特地現出奇蹟以示意，竟將雨穀列為奇蹟之一端。例如風俗通義⁽³⁾：

燕太子丹天為雨粟、烏白頭、馬生角、廚人生害足井上、株木跳度瀆。俗說，燕太子丹為質於秦，始皇執欲殺之，言：“能致此瑞者，可得生活”。丹有神靈，天為感應，於是建使歸國。

惟對此一民間俗說，應劭由合理主義者立場，論駁與史記所載史實，背道而馳，故不足措信。王充所論，亦同此調，則論衡⁽⁴⁾：

傳書言：燕太子丹朝於秦，不得去，從秦王求歸。秦王執留之，與之誓曰：“使日再中，天雨粟，令烏白頭，馬生角，廚門木象生肉足，乃得歸”。當此之時，天地祐之，日為再中，天雨粟，烏白頭，馬生角，廚門木象生肉足。秦王以為聖，乃歸之。此言虛也。燕太子丹何人，而能動天。聖人之拘，不能動天，太子丹賢者也，何能致此。夫天能祐太子，生諸瑞以免其身，則能和秦王之意，以解其難。見拘一事而易，生瑞五事而難。舍一事之易，為五

(1) 明李時珍撰本草綱目卷22小麥釋名。

(2) 宋羅願撰爾雅翼卷1釋草麌。

(3) 漢應劭撰風俗通義卷2燕太子丹。

(4) 論衡感虛篇。

事之難，何天之不憚勞也。

語調激烈，跡近尖刻。無論如何，欲蓋彌彰，反示在漢代，此一傳說既臻流佈，被民間所深信不疑，而認為天雨穀是諸多祥瑞之一項也。再如雒書說禾⁽¹⁾ 所云：“蒼帝起，天雨粟，青雲扶日”，亦無外乎天藉雨穀祥瑞來示意於人之一例。至於明成化2年順德雨穀，被認為歲豐之瑞；正德14年新野雨穀，果然該歲大稔；京房亦云：“天雨穀，歲大熟”⁽²⁾；乃基於上天養活下民之傳統觀念，正符述異記⁽³⁾云：“大禹時，天雨稻。古詩云，安得天雨稻，飼我天下民”。蓋天有好生之德，不忍坐視人民饑餓，故尤體恤貧民；例如漢宣帝時，江淮饑饉，雨穀3日；吳桓王時，金陵雨穀於貧民家，却未雨於富者；元至元間，江西歉甚，亦雨穀於貧者，降於富家者却是白雪；則天降賑五穀之對象，亦有選擇性也。

天人感應跡象固衆多，大別之，當可分為兩面，則祥瑞之反面，便是凶兆。上文所引說苑，趙簡子深懼雨穀為亡國兆，弦外之音，乃恐秕政觸怒上天，以致降穀，變化天象而示警，不言可喻。則天為燕丹雨穀示瑞傳說，由此一相反看法，竟被京房說是：“燕丹囚於秦，天雨粟於燕，後秦滅之”⁽⁴⁾；蓋天顯奇蹟，俾其脫險，照理，應雨於被囚之秦國，但若由“雨穀便是亡國兆”之觀點，即不得不竄改為雨於其故國燕地，始合情理也。惟秕政先致雨穀，終使亡國之一連串想法，後世假托於京房者特多，例如：

天雨粟，不肖者食祿，與三公易位。

天雨稻黍者亡。

天雨稻，大臣當誅⁽⁵⁾

天雨黍粟，大人出走。⁽⁶⁾

天雨黍，為政者去，大人出死他國，三年有死將。⁽⁷⁾

(1) 撰者不詳：雒書說禾，據藝文類聚卷85百穀部粟條所引。

(2) 藝文類聚卷85百穀部穀條引漢京房撰易逆刺，並唐虞世南撰北堂書鈔歲時部引京房易占。

(3) 述異記卷下。

(4) 太平御覽卷877 策徵部4雨穀條引。

(5) 以上3條，同前書卷840百穀部粟條引易妖占。

(6) 同前書卷842百穀部黍條引易妖占。

(7) 開元占經卷3引易飛候。

天雨五穀，是謂惡祥，不出一年，民流亡。

國君專祿失信，去賢用佞，民無所向，則天雨五穀。⁽¹⁾

觀象玩占更據此而謂：

天雨五穀，是謂禾不熟，人君賦斂重數，不出二年，國乏糧食。

又同安縣志⁽²⁾：

崇禎十三年正月初七夜，雷鳴雨注，感化里及西南隅約二里許雨豆。按，天雨五穀，乃土失其職而天下侵象，爲臣失其職而君下勞，宜恐懼修省也。諸如此類，不過是中國人深固傳統觀念之一端耳。而此一思惟之出發點，鑑於京房易傳⁽³⁾：“地自出五穀，將軍得大道；生黃色，將軍得土地”，乃認“地出穀”爲吉兆，因爲纔是常態之故，而“天降穀”畢竟是反常，亦即妖異天象，定必爲秕政所引起，百姓兢兢，其國焉能不亡。

正如上文所述，天雨穀既兆豐年，一面却有饑饉凶兆之想法。觀象玩占以爲“雨穀是謂禾不熟”，自然引申於“國乏糧食”。此一想法，相當普遍，亦多被附會於京房，例如：

歲將不登，則天爲之雨穀。天雨五穀，其下有餓莩。⁽⁴⁾

天雨五穀，其國大饑。⁽⁵⁾

歲大饑大殃，則星墜爲粟豆。⁽⁶⁾

雨五穀，人相食。⁽⁷⁾

天降災以懲民，固然是中國民間俗信之常套。而在此所示，乃以雨穀來兆示嚴重饑饉，甚至人相食。

最後值得一提之凶兆是有關蒼頡造字傳說。則淮南子⁽⁸⁾：“昔者蒼頡作書，而

(1) 以上 2 條，觀象玩占雨異雜占所引。

(2) 圖書集成庶徵典卷 80 雨異部兼考 2 所引。

(3) 開元占經卷 4所引。

(4) 乾象通鑑引易外傳。

(5) 開元占經卷 3引易飛候。

(6) 開元占經卷 76引易占。

(7) 太平御覽卷 877 焱燭部 4 雨穀條所引。

(8) 淮南子卷 8 本經訓。

天雨粟，鬼夜哭”，竟將“天雨穀”與“鬼夜哭”之似乎毫不相關兩跡象，相提並論，莫名其妙。羣鬼夜哭，令人毛骨悚然，當然不是好事，易被附會於戰亂殺戮之前兆。例如夷堅志⁽¹⁾：

紹熙三年四月，成都府午門外，初夜有鬼哭，久之，悲哀鬱蓄，若數十人聲，遠近皆聞之，深以爲怪。至六月，有瀘卒之變，捕作亂者，戮之於所哭之處。蓋禍福吉凶之兆，神明既先知之，雖欲幸脫，不可也。

又綏寇紀略⁽²⁾：

崇禎十二年，蘄州各街道，每夜鬼哭咆哮，聞之有聲，逐之有影。……城遂陷。

再隋書⁽³⁾：

周大象二年，尉迥敗於相州，坑其黨與數萬人於遊豫園，其處每聞鬼夜哭聲。……明年，周氏王公皆見殺，周室亦亡。

並引洪範五行傳曰：

哭者死亡之表，近夜妖也。鬼而夜哭者，將有死亡之應。

京房易飛候曰：

鬼夜哭，國將亡。

而京房易占⁽⁴⁾亦云：

國空虛，人君有尸祿，則鬼夜哭。

可見羣鬼夜哭吼叫之陰幽怪事，向被擬爲衆人橫死之嚴重凶兆。然則與此相提並論之天雨穀奇蹟，當亦不例外，可想而知。雖然王充力主其妄云⁽⁵⁾：

論說之家，著於書記者，皆云：“天雨穀者凶”。書傳曰：“蒼頡作書，天雨穀，鬼夜哭”。此方凶惡之應和者，天何用成穀之道。從天降而和，且猶謂之善，況所成之穀從雨下乎。極論訂之，何以爲凶。夫陰陽和則穀稼成，不

(1) 夷堅志卷18成都鬼哭。

(2) 綏寇紀略卷12虞淵沉人鬼之異。

(3) 隋書卷23五行志下夜妖。

(4) 開元占經卷113引。並引上條“鬼夜哭，國將亡”。

(5) 論衡異虛篇。

則被災害。陰陽和者，穀之道也，何以謂之凶。

旨云天雨穀並非凶，但正如其言：“皆云天雨穀者凶”纔是民間之普遍俗信也。至於淮南子所云因為人類創造文字，天竟雨穀，鬼竟夜哭；就其所以然，高誘注曰：

蒼頡始視鳥迹之文造書契，則詐偽萌生；詐偽萌生則去本趨末，棄耕作之業而務錐刀之利；天知其將餓，故爲雨粟。鬼恐爲書文所劾，故夜哭也。

惟此未免詭辯，自不待言，故王充再駁云⁽¹⁾：

傳書言：“蒼頡作書，天雨粟，鬼夜哭”。此言文章興而亂漸見，故其妖變，致天雨粟，鬼夜哭也。夫言天雨粟、鬼夜哭，實也；言其應蒼頡作書，虛也。夫河出圖，洛出書，聖帝明王之瑞應也。圖書文章，與蒼頡所作字畫何以異。天地爲圖書，蒼頡作文字，業與天地同，指與鬼神合，何非何惡，而致雨粟、神哭之怪。使天地鬼神惡人有書，則其出圖書非也。天不惡人有書，作書何非，而致此怪。或時蒼頡適作書，天適雨粟，鬼偶夜哭；而雨粟、鬼神哭，自有所爲。世見應書而至；則謂作書生亂敗之象，應事而動也。

原來在中國舊社會，知識與權力，素結不解之緣，只有特權階級始有接受較高教育而具備知識以秉權之機會。加以儒家倡導文治，遂視文字爲神聖，甚至被披上迷信之外衣，以爲神秘不可測度。高誘所注釋，正反映此一爲政者之愚民政策而無遺。然而王充駁論，若由現代意識衡量之，仍未中肯。蓋其旨在說明造字、雨穀、鬼哭³者，不過偶然之事，毫不相關，並無任何因果關係之存在，而對於雨穀之意義，却未能作合理的解釋。再按高誘論旨，造字是人類侵犯鬼神領域，天恐民智一旦提高，即棄農而從事舞文弄筆，勢必饑餓，故降穀示警。雖然其論，條理迥異，而認雨穀爲饑饉凶兆，却與上述民間俗信，不謀而合。推此一場合之雨穀，若由民間信仰之觀點來試下一解釋，乃上天棄穀於地下，亦即天神自犯賤穀之禁忌，當亦可視爲因為民衆賤穀，天神將降饑饉，加以懲罰，先自棄穀示民：“爾等下民賤棄五穀，猶如吾神之雨穀，應及時改過自新，方免處罰”之意歟。例如夷堅丙志⁽²⁾：

荆南查氏，世居沙頭。有女，自幼好食餅，每食時，但取其中有糖及麻者咀

(1) 論衡感虛篇。

(2) 夷堅丙志 4 查氏餅異。

之，而棄其圈，亦小兒常態也。乾道二年，女十四歲矣。因步中庭，雨忽作，有物挾以騰空，震雷擊之，墮地死。天雨餅捲者，移時乃止，羣犬攫食，與眞者不異。

此則主題，不過是暴殄食物遭雷擊斃，但却因滲雜雨餅之另一因素，以致情節頗為特殊。餅之原料是五穀，棄餅等於糟蹋五穀，而賤穀雷殛在中國民間傳說上，自成一模式，前已詳述之。故其棄餅而雨餅，實與棄穀而雨穀，並無異趣。再進一步分析，此則傳說之構成，是襯托‘賤穀雷擊’與‘賤穀雨穀’兩條而成，可證天雨穀是賤穀報應之警告也。

現在臺灣民間俗信，對於蒼頡造字與天雨穀之關係，另有一番說法。乃澎湖縣馬公鎮海靈殿附設鸞堂扶鸞時，嘉義縣城隍前來降筆，所述“敬惜字穀獲美報”⁽¹⁾之勸善故事一則，開頭便諭示曰：

蓋聞伏羲以結繩之政，不能垂永久。時有臣蒼頡，……見洛內有靈龜一頭，丹甲綠文，縱橫理數。蒼頡跪而揣摩其文理，乃依龜文鳥跡，……配聚而成字體，以此記事。……字體以成，文明日啓。由是觀之，字誠天地之靈機，萬世之法則也。……後人當敬先聖之書，更宜重前賢之字。……於是，上天以人間有此大寶，乃天降之雨粟，以遂其生。人民不識斯物，見遍野生芽起苗，秀花結實，摘來剝脫其殼，和水煮食，其味甘美而香。因留其種，播之於地，經歲萌芽，長大結實如珠，療時之饑。此蒼聖造字初成，天之降雨粟也。……昔宋文公格言：“一粥一飯，當思來處不易”。先王貴粟重農，賤金玉而寶五穀，誠以珠玉金銀，饑不可食，寒不可衣，不如五穀……爲生人日日不可缺少之需要也。……殷富者流，千箱萬箱，不知保惜，任兒童踐踏者有之，任婢僕拋荒者有之；且有挾仇怨而敗人苗稼，縱牛羊而損人黍禾；甚而浮華太過，棄擲遷迤。所以秦政紛奢，甫再傳而傾覆；石崇巨富，不旋踵而貧窮。其他種種，如此珍重，而竟拋棄不敬惜也，可乎哉。

旨云因文字成而趨文明，於是上天爲人類保命，特地降穀，而爲五穀之起源，是爲祥瑞，故人應敬字惜穀。全篇思想，着重於民生，而主旨與說法，却與高誘適得相反。蓋明代以降，通俗道教深入民間，善書風行，其以敬字、惜穀，相提並論，列爲功格，灌輸民人腦裡，遂成普遍的俗信，以迄於今者也。

(1) 玉勅覺醒迷津卷 4。

第七節 穀 神

五穀既然係中國農耕民族所賴以維生之主要糧食，進而以穀爲司命，崇而敬之，乃認爲穀粒中涵有某種特殊之超自然靈力，是爲穀靈（Corn-Spirit），亦即世界上許多農耕民族所共有之觀念⁽¹⁾。惟所謂穀靈者，顧名思義，當係‘穀中之靈’，亦即穀粒本身所具有之靈力。然而在中國，自有史以來，文獻所載，此一觀念業已微而不顯，竟予神格化而爲穀神（或鬼）。而且所謂穀神，亦非五穀本身之神（即以穀靈爲神），而係司掌五穀之神。惟此一思想趨向，固非中國僅有，但却頗爲顯著，自然與穀靈混淆不清，甚至後來居上，掩蔽前者矣。

惟中國古代文化，精華偏在華北，乃以其地五穀之大宗，而被推崇爲‘五穀之長’之穂爲穀神之代表，亦理所當然⁽²⁾。而五穀生長於大地，地有其靈，故若由此一觀點言，穀靈亦可視爲地靈之分身，互相配合而養民，故地神之社與穀神之稷，並駕齊驅，被天子、諸侯所祭，不分軒輊。周禮春官大宗伯：

以血祭，祭社稷、五祀、五嶽。 注：社稷，土穀之神。

周禮地官大司徒：

設其社稷之壇。 注：社稷，后土及田正之神。 疏：五穀不可遍舉，稷者五穀之長，立稷以表神名，故號稷。

(1) 例如James G. Frazer : The Golden Bough (1925, London) C.45~48所示衆多例證。

(2) 惟殷代會否有穀靈之觀念，白川靜著漢字（昭和45年，東京）P.19，就甲骨文之‘年’、‘委’兩字云：‘年’可能是戴禾於頭之人形，‘禾’或許表示稻魂（即稻靈或稻神），想是人戴禾而裝扮稻魂，起舞以祈年之姿態。同理，與此同一系列之‘委’字，……當亦係表示象徵稻魂之舞人。爲刺激生殖力之巫咒的意義，由男女扮演模擬的儀禮以祈年之習俗，遍見各地。故‘年’、‘委’兩字，可能表示舉行稻作儀禮時，由一男一女扮演稻魂（神）之舞姿。因此，‘年’亦指年穀收成，‘委’亦指收穫時堆積五穀之意。然而正如葉玉森說製（民國13年）1葉下云：

說文，季穀熟也。……又疑以人戴禾。初民首部力強，禾稼既刈，則捆爲大束，以首戴之歸，仍許書穀熟爲季之意。迄今番苗民族及西方未開化諸島國，猶沿古代戴物之習。

又張秉樞殷代的農業與氣象（歷史語言研究所集刊42本，民國59年，臺北）p.277云：

甲骨文中的‘年’字，象一個人的頭上頂著禾的形狀。這也就是說文：“年，穀熟也”之義的來源。……普通穀類，在黃河流域，大概一年一熟。所以以春生、夏長、秋收、冬藏爲一個年，是很合於農業社會的條件的。殷人自然也可能用這樣的‘年’來計算他們所度過的歲月的。

則‘年’字，頂多只能視為豐年祭，並無表示穀靈之實據，白川所說，未免臆測，故不取。

又森安太郎：穀靈（神農氏）（京都女子大學人文論叢20，昭和46年，京都）一文以爲，古代可能曾以龍爲穀靈，而龍却與神農氏之出生有關；蓋跡近標新立異耳。

禮記王制：

天子社稷皆大牢，諸侯社稷皆少牢。

白虎通義卷上社稷：

王者所以有社稷何。爲天下求福報功。人非土不立，非穀不食，……故封土立社，示有土尊。稷五穀之長，故封稷而祭之也。

風俗通義卷 8 稷神：

孝經說，稷者五穀之長，五穀衆多，不可遍祭，故立稷而祭之。……米之神爲稷，故以癸未日祠稷於西南。

本草綱目卷23稷集解：

時珍曰，稷熟最早，作飯疎爽香美，爲五穀之長，而屬土，故祀穀神者，以稷配社。五穀不可遍祭，祭其長以該之也。

至於穀神之更具體的表現，乃擬之於古代有功於農業者。禮記祭法：

厲山氏之有天下也，其子曰農，能殖百穀。夏之衰也，周棄繼之，故祀以爲稷。共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以爲社。

左傳昭公二十九年：

共工氏有子曰句龍，爲后土，此其二祀也。后土爲祝，稷，田正也。有烈山氏之子曰柱，爲稷，自夏以上祀之。周棄亦爲稷，自商以來祀之。

國語卷 4 魯語上：

昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百穀百蔬。夏之興也，周棄繼之，故祀以爲稷。共工氏之伯九州也，其子曰后土，能平九土，故祀以爲社。

獨斷卷上：

社神，蓋共工氏之子句龍也，能平水土，帝顓頊之世，舉以爲土正，天下賴其功，堯祠以爲社。……稷神，蓋厲山氏之子柱也，柱能殖百穀，帝顓頊之世，舉以爲田正，天下賴其功，周棄亦播殖百穀，以稷五穀之長也，因以稷名其神也。

漢書郊祀志：

自共工氏霸九州，其子曰句龍，能平水土，死爲社祠。有烈山氏王天下，其子曰柱，能殖百穀，死爲稷祠。故郊祀社稷，所從來尚矣。

周禮地官大司徒：

設其社稷之壝。疏：鄭義依孝經緯，社者五土之摠神，以句龍生時爲后土官，有功於土，死配社而食。……棄爲堯時稷官，立稼穡之事，有功於民，死乃配稷而食，名爲田正也。

周禮春官大宗伯：

以血祭，祭社稷、五祀、五嶽。注：社稷，土穀之神，有德者配食焉。共工氏之子曰句龍，食於社。有厲山氏之子曰柱，食於稷，湯遷之而祀棄。

風俗通義卷 8 稷神：

春秋左氏傳有烈山氏之子曰柱，能殖百穀疏果，故立以爲稷正也。周棄亦以爲稷正也，自商以來祀之。

後漢書祭祀志社稷：

孝經援神契曰，社者土地之主也，稷者五穀之長也。禮記及國語皆謂，共工氏之子曰句龍，爲后土官，能平九土，故祀以爲社。烈山氏之子曰柱，能植百穀疏，自夏以上，祀以爲稷。至殷，以柱久遠，而堯時棄爲后稷，亦植百穀，故廢柱祀棄爲稷。大司農鄭玄說，古者官有大功則配食其神，故句龍配食於社，棄配食於稷。

其次，所謂后稷者，原義係指古代務農者，被祀爲司掌五穀之神，乃與稷並無二致。禮記表記：

子曰，后稷天下之爲烈也，豈一手一足哉，唯欲行之浮於名也，故自謂便。

淮南子謬稱訓：

后稷廣利天下，猶不自矜。

淮南子氾論訓：

禹勞天下，死而爲社；后稷作稼穡，而死爲稷。

淮南子詮言訓：

辟地墾草者，后稷也。

新語道基：

於是，后稷乃列封疆，畫畔界，以分土地之所宜，闢土殖穀，以用養民，種

桑麻，致絲枲以蔽形體。

史記封禪書：

周公既相成王，郊祀后稷以配天。……自禹興而修社，后稷稼穡，故有稷祠。郊社所從來，尙矣。

然而尚書舜典：

帝曰俞咨禹，汝平水土，推時憇哉，禹拜稽首，讓於稷契暨臯陶，帝曰俞汝往哉，帝曰棄黎民阻饑，汝后稷播時百穀。

疏：正義曰，……帝呼稷曰，棄往時洪水之時，衆民之難，難在於饑，汝君爲此稷之官，教民布種，是百穀以濟活之言，我知汝功當勉之。……堯遭洪水，民不粒食，故衆民之難在於饑也，稷是五穀之長，立官主此稷事，后訓君也，帝言汝君此稷官布種是百穀以濟救之，追美其功，以勸勉之。

則以爲上古司掌農事之官。

穀神觀念之所演進，抑有甚者，在詩經中，大雅生民：

厥初生民，時維姜嫄，生民如何，克禋克祀，以弗無子，履帝武敏歆，攸介攸止，載震載夙，載生載育，時維后稷。

誕寘之隘巷，牛羊腓字之，誕寘之平林，會伐平林，誕寘之寒冰，鳥覆翼之，鳥乃去矣，后稷呱矣，實覃實訏，厥聲載路。

誕后稷之穡，有相之道，茀厥豐草，種之黃茂，實方實苞，實種實褒，實發實秀，實堅實好，實穎實栗，即有邰家室。

印盛于豆，于豆于登，其香始升，上帝居歆，胡臭亶時，后稷肇祀，庶無罪悔，以迄于今。

則經人格化，述及后稷誕生之異事，而牽連於周室之意圖漸露。至於魯頌：

后稷之孫，實維大王，居岐之陽，實始翦商，至于文、武，續大王之緒，致天之届，于牧之野，無貳無虞，上帝臨女，敦商之旅，克咸厥功，王曰叔父，建爾元子，俾侯于魯，大啓爾宇，爲周室輔。

乃命魯公，俾侯于東，錫之山川土田附庸，周公之孫、莊公之子，龍旆承祀，六轡耳耳，春秋匪解，亭祀不怠，皇皇后帝，皇祖后稷，享以駢犧，是

饗是宜，降福既多，周公皇祖，亦其福女。

乃將后稷奉涉於周室，更臻明顯，遂有山海經大荒西經：

西北海之外，赤水之東，……有西周之國，姬姓，食穀，有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百穀。稷之弟曰臺璽，生叔均。叔均是代其父，乃稷播百穀，始作耕。

之說，竟成史記周本紀所云，后稷，名棄，其母姜原踐巨人跡而孕，爲周室始祖之整篇傳說矣。

雖然社與稷，竟呈如此演化，而其原爲地靈與穀靈之基本觀念，仍未被完全遺忘，則疑耀⁽¹⁾：

禮記曰，共工氏之霸九州也，有子后土，能平九州，故祀以爲社。左傳曰，共工氏有子句龍，能平水土，故祀以爲社。句龍即后土也。厲山氏之子柱，能植五穀，故祀以爲稷。是后土乃社之神，柱乃稷之神矣。至蔡邕獨斷則曰周棄生而能植百穀，稷乃百穀之長，因以稷名神。此說爲是。蓋稷之神，乃空名，非實指棄與柱；社之神，亦空名，非實指后土也。

故直到現在，民間信仰中之社公土地神，在人民觀念中，仍非是某一特定之神道，而抱着一片難以摸索之情感，宜哉。

惟在中國古代農本社會，崇信土地神之社與穀神之稷，固理所當然。乃爲民崇祀，以祈風調雨順，五穀豐登，亦是統治者之重要任務。於是，社、稷均係關與農事之神而並存，甚至與祖靈崇拜對象之宗廟，分庭抗禮，成爲國家祭祀之樞軸，其地位之崇高，可想而知。尚書太甲上：

伊尹作書曰，先王顧諟天之明命，以承上下神祇，社稷宗廟，罔不祗肅。

周禮春官：

小宗伯之職，掌建國之神位，右社稷，左宗廟。

禮記祭義：

建國之神位，右社稷而左宗廟。

(1) 明張蒼撰疑耀卷 5 社稷。

則古之有國家者，必立社稷，‘社稷’終被視同‘國家’，以社稷之存亡，示國家之存亡。則迨後世，爲官方所祀之社稷壇，遍佈全中國，崇祀有加，歷代未墜，甚且漢文化所波及之朝鮮半島，亦有其設施。

惟當初社、稷兩神並祀，自居同等地位，故獨斷卷上：“社、稷二神，功同，故同室別壇，俱在未位”。然正如上文既略述，在有關農事而言，兩者功能幾乎相同，以致有時混淆，被視爲同一物。例如孝經諸侯章：

能保其社稷而和其民人，蓋諸侯之孝也。 疏：正義曰，……社則土神也，經典所論社稷，皆連言之，皇侃以爲稷五穀之長，亦爲土神。據此，稷亦社之類也。

因爲五穀長出土地，即穀靈爲地靈所涵育，若由此觀點言，穀靈乃地靈之分身。蓋因是故，致呈稷爲社所包涵之趨向。質言之，無外乎輕稷而重社，甚或有社而無稷，諸如尚書召誥：

越翼日戊午，乃社于新邑，牛一、羊一、豕一。 傳：共工氏子曰句龍，能平水土，祀以爲社，周祖后稷，能殖百穀，祀以爲稷，社稷共牢。 疏：正義曰，經有社無稷，稷是社類，知其同告之。

漢書卷25下郊祀志：

聖漢興，禮儀稍定，已有官社，未立官稷，遂於官社後立官稷，以夏禹配食官社，后稷配食官稷。

注：高帝除秦社稷，立漢社稷，禮所謂太社也。時又立官社，配以夏禹，所謂王社也。……而未立官稷，至此始立之。世祖中興，不立官稷，相承至今也。

後漢書祭祀志社稷：

建武二年立大社稷于雒陽，在宗廟之右。……郡縣置社稷，……唯州所治，有社無稷，以其使官。古者師行平，有載社主，不載稷也。

集解：漢初除秦社稷，立漢社稷，其後又立官社配以夏禹，而不立官稷。至元始三年，始立官稷，光武之後，但有官社，不立官稷。……以后土爲社，棄爲稷，合爲社稷，是句龍本爲后土合田正，乃爲社稷，猶修及熙共爲玄冥

也。經典言，社多包稷與五官之后土，異馬昭之辨明矣。

晉書卷19禮志：

前漢但置官社而無官稷，王莽置官稷，後復省。故漢至魏，但太社有稷，而官社無稷；故常二社一稷也。晉初仍魏，無所損益。

唐會要卷22社稷：

漢書郊祀志，漢興已有官社，未立官稷，遂于官社後立官稷。……案高紀，立漢社稷，所謂太社也。時又有官社，配以夏禹，所謂王社也，……而未立官稷，至此始立之。光武中興，不立官稷，相承至今。

則官稷之成立，不但爲期較遲，而且時建時廢，甚至例如通典卷45禮社稷：

社者五土之神，稷者於五土之中，特指原隰之祇。

注：五土雖各有所生，而山林、川澤、邱陵、墳衍，此四者雜出材用等物，於五穀之功則少，且生人所急者食，故於五土之中，別旌異原隰之祇以報之。……故（孝經）援神契云，社者土地之主，稷者原隰之中能生五穀之祇，是也。

乃視稷爲土地神中‘原隰之祇’，亦即土地神之一種，既與穀靈脫節焉。

所以社稷信仰下降於民間，後世社神俗稱社公，即所謂土地，小祠遍佈全國鄉村每一角落，其信仰既遍且深，成爲中國民間信仰基層之强有力之一環。正與此相反，稷神在民間信仰上，業已幾乎消逝，民人祈求五穀豐登之對象，亦爲社公所兼管矣⁽¹⁾。往時官設社稷之末梢設施，係以縣爲單位之社稷壇，但除此之外，尚有鄉里級之社壇，亦以基層施政之一端而曾被有司所獎設。例如迨明初，明實錄太祖實錄卷36上洪武元年11月丙午條，中書省與禮部合議，奏定天子以至庶民所祭祀，就郡縣以及庶人定制：

郡縣宜立社稷，有司春秋致祭。庶人祭里社土穀之神及祖父母、父母，并得

(1) 在民間信仰上，若強求社與稷兩者關係之遺存，似可舉‘出米石’之傳說。此一傳說，乃以“石有小洞，每天流出米粒若干養人，後被貪心之人鑿寬，米遂不出”之情節爲主題，而分佈至廣，事例亦不少。惟此石神，當係用石做‘主’之社石系統，亦即地靈之標示，社神所憑依，乃俗稱石頭土地神者，而由於“石中出米養人”，正示穀靈出於地靈，亦即社與稷揉合爲一體者。故此一類型傳說，應從石神信仰上加以分析，俟另文詳述，茲略而不論。

祀竈。

再太祖實錄卷53洪武3年6月甲子條：

中書省臣等奏，凡民庶祭先祖，歲除祀竈，鄉村春秋祀土穀之神，凡有災患，禱於祖先。⁽¹⁾

平定州志秩祀⁽²⁾：

春秋秋報，以社以方，載于風雅。太祖高皇帝許民間每里一壇，令祭五土、五穀之神，以里長主祭。

清代一仍前朝舊制，例如徐州府志⁽³⁾：

本州，里社壇：明洪武八年定制，每里立社，祀土穀二神。里中耆老，歲以春秋仲月，用羊豕酒果致祭。

廬州府志⁽⁴⁾：

六安州，鄉社壇：舊制，各處鄉村人戶，每里一百戶內，立壇一所，社五土、五穀之神，專爲祈禱雨暘時若、五穀豐登。

寧波府志⁽⁵⁾：

奉化縣，里社壇：坊隅鄉都，設壇如里之數。社，五土、五穀之神。

湖廣志書⁽⁶⁾：

新田縣，十月收成畢，各村祭社稷諸神，以報田功。

惟是等里社壇，實同土地祠，乃襯托古代社神所分出，滲透於民間而爲土地之深固信仰者，自不待言。但無論如何，却以土穀之神、土穀二神或五土五穀之神等詞來表示土地神，值得注意。蓋因重社而輕稷之長久傳統所使然。質言之，乃社神（即土地神）竟越俎代庖，司掌五穀，在人民心目中，已經司空見慣，不足爲奇也。所以里社壇，漸漸改稱土穀社壇、十穀神祠或十穀祠，例如松江府志⁽⁷⁾：

(1) 並見明憲禮輯皇明大政紀卷2以及清高宗勅撰續文獻通考卷79聯祀雜祠浮祠。

(2) 據清顧炎武撰天下郡國利病書第17册山西所引。

(3) 古今圖書集成職方典卷771徐州部祠廟考所引。

(4) 同前書卷822廬州府部祠廟考所引。

(5) 同前書卷978寧波府部祠廟考所引。

(6) 同前書歲功典卷82孟冬部彙考所引。

(7) 同前書職方典卷697松江府部祠廟考所引。

上海縣，土穀社壇：每里一所，凡七百三十所，明洪武十五年建。

寧波府志⁽¹⁾：

本府，里社壇：卽今土穀神祠，坊隅鄉都，隨地建設，皆如里之數。

定海縣，里社壇：卽今土穀神祠。

江寧府志⁽²⁾：

溧陽縣，土穀祠：在縣北十里。卽社稷之散見者也。

往時包括中央以至地方之各級社稷壇設施，既於清末告終，想此亦是致使穀神愈趨衰微之一因。到如今，華北農民甚至以為並無穀神之存在，例如河北省順義縣沙井村民以為：

沒有五穀神。雖然周代的后稷是五穀神，但不是民間所祀，社稷壇是政府祭拜的。⁽³⁾

觀念已臻淡薄，歷歷可見。

雖然如此，后稷崇拜仍一直殘存於後世。尤以相傳后稷始行播穀地之山西省平陽府稷縣為最。該縣雖亦援例而設有社稷壇，但民間信仰却獨鍾於后稷廟，水經注⁽⁴⁾：

汾水又逕稷山北，在水南四十許里，……西去介山十五里，山上有稷祠，山下稷亭。

大明一統志⁽⁵⁾：

稷神山，在稷山縣南五十里，后稷始播穀於此。

后稷廟，在稷神山上。

稷山縣志⁽⁶⁾卷 1 山川志：

稷神山，在縣南五十里，……以后稷教稼於此，故名。

(1) 同前書卷 978.979 寧波府部祠廟考所引。

(2) 同前書卷 660 江寧府部祠廟考所引。

(3) 中國農村慣行調查刊行會編中國農村慣行調查卷 1 p.315 (昭和33年，東京)。

(4) 徐魏酈道元撰水經注卷 6 汾水。

(5) 大明一統志卷 20 平陽府山川及祠廟。惟天下郡國利病書第17冊山西解鹽池上，以及古今圖書集成方輿彙編職方典卷 310 平陽府部彙考 4 山川考 稷山縣所載，與此大致相同。

(6) 清同治 4 年沈鳳翔修稷山縣志。

又卷 7 古跡志：

稷王城，縣西三十里，地微存。又縣南五十里稷王山，相傳后稷教稼地，有陵。

古后稷陵，相傳在縣南五十里稷山。碑誌，昔稷嘗躬稼於此，薨遂葬焉。則不但是傳說上后稷始播穀教稼之地，且係葬而葬身之處，故其陵與廟不分。其廟亦不只一所，乃卷 2 祀典志云：

后稷廟二。一在汾南五十里稷神山頂，……是謂王之寢宮。……東南有塔，刻‘后稷明堂’四字。累朝遵奉，明初太常定甲，以夏四月十七日遣官致祭，後邑令代，今仍之。一在縣治西南，元至正五年建，廟後有姜嫄聖母祠。…東西壁繪農功王業圖。

雖云歷朝奉祀，由官致祭，但基於地方傳說而建置，故原係民祀，隱約可見。又續修稷山縣志⁽¹⁾：

稷王陵，在城南五十里稷王山巔。成寅歲大旱，邑侯潘公步禱於斯。則既成爲社區之守護神，至爲明顯。至於其他地方，尤在華北，亦不無后稷祠之設施，較有名者有山東省臨淄縣稷山之后稷祠⁽²⁾，亦卽後世后稷崇拜之末流也。

再略述土穀神如次。嘉興府志⁽³⁾：

土穀神祠：一在城西二十五里，一在城南三十里，一在城北十五里。

北京歲華記⁽⁴⁾：

上巳日，上土穀祠。

茲所謂土穀神祠或土穀祠，實則土地祠，不言可喻。又例如清波小志補⁽⁵⁾：

西湖土地廟，在瑞雲菴之西，……以祀西湖土穀之神。

乃明言土地廟所祀者係土穀之神，則土地神與土穀神，並無異趣。同理，歲時所祀土穀神者，實則土地神即社神。例如遵生八牋元旦事宜：

正月元旦，……詣本境土地、五穀之神，以祈一年之福。

(1) 清光緒11年馬家鼎續修稷山縣志卷 1 綱目。

(2) 見齊乘及讀史方輿紀要山東青州府臨淄縣牛山等。

(3) 古今圖書集成職方典卷 962 嘉興府部祠廟考。

(4) 日下舊聞所引陸游續北京歲華記。

(5) 清陳景鐘輯清波小志補。

江南志書⁽¹⁾：

太平府，（二月）春社，……祈賽土穀神。

江西志書⁽²⁾：

瑞州府，（二月）春社之日，民間釀錢，辦品物，祀本社土穀之神。

廣東志書⁽³⁾：

西寧縣，社日，鄉有社以祀穀神，城有社以祀土神，均於是日合祀。

八閩通志⁽⁴⁾：

宴社：每歲春秋社日，具雞豚酒食，以祀土穀之神。

錢塘縣志⁽⁵⁾：

二月，是月內，民間輪年釀金，祀土穀神。

浙江志書⁽⁶⁾：

海寧縣，（五月）芒種前後，鄉村各具牲酒，祀十穀神，謂之發黃梅。

浙江志書⁽⁷⁾：

東陽縣，夏至，凡治田者，不論多少，必具酒肉，祭土穀之神。

直隸志書⁽⁸⁾：

香河縣，六月六日，舊時農家以土穀神掛於地頭，名曰掛地頭。

直江廣治云⁽⁹⁾：

河北省通州農民，於六月六日祀土穀神，謂之掛土地頭。

蘇州府志⁽¹⁰⁾：

崑山縣，八月，農家祭十穀神，名青苗社。

江西志書⁽¹¹⁾：

(1)～(3) 古今圖書集成歲功典卷31社日部彙考所引。

(4) 明黃仲昭纂八閩通志卷3風俗歲時建寧府社日。

(5) 明董心湯修錢塘縣志紀事風俗。

(6) 古今圖書集成歲功典卷49仲夏部彙考所引。

(7) 同前書卷53季夏部彙考所引。

(8) 同前書卷54季夏部彙考所引。

(9) 直江廣治著中國の民俗學 P.103 (昭和42年, 東京)。

(10) 古今圖書集成職方典卷 676 蘇州府部風俗考所引。

(11) 同前書成功典卷74季秋部彙考所引，而同前書職方典卷 908 瑞州府部風俗考所引，與此幾同，可能係江西瑞州一帶之通俗也。

上高縣，九、十月間，收穫已畢，農家設辦祭品以祀神，名曰秋社，一以報土穀，一以慶豐年。

山西志書⁽¹⁾：

夏縣，十月初十日，山中農家，報祀土穀之神。

河南志書⁽²⁾：

洛陽縣，秋成，十月間，各祀十穀之神，豐潔酒醴，以奢侈相向。

陳州，十月農工已畢，田家……宰牲、命樂，賽十穀之神，歡餘一日，謂之牛王社。

土穀神既被視同土地神，然則在中國民間信仰上，生前有功於民者，死後受封土地神之模式，居然亦被引申於土穀神，理所當然。例如嘉興府志⁽³⁾：

昌武大王祠：世傳，淮海王有三子，皆有功於民，封昌武王。死後各著神異，民奉爲當壇十穀之神。

惟此乃占據一方，除暴安良，護境保民之‘地方神’，其實與地靈無關，更與穀靈風馬牛不相及，自不待言。又清波小志⁽⁴⁾：

(杭州)舊有土穀祠，在街之南。相傳，神爲攀花五郎，但不知所由來。予童時，見里中有王姓者，能書符召仙。一日，神降於壇，自言：“本里十穀神也。宋時，爲朱太尉運花石綱過太湖，大風覆舟而死，生平忠直，上帝憐我，命爲城西土穀神”。

此無外乎民間傳說“水鬼做土地或城隍”之一例，亦即‘地方神’，竟被說是土穀神者也。

惟中國古代大祭，首推大歲，則禮記郊特牲：

天子，大歲八。……歲十二月，合聚萬物，而索饗之也。

是爲每歲終，田功告成，則合聚萬神而祭，以報饗之者，故鄭玄注：

饗者祭其神也，萬物有功加於民者，神使之也，祭之以報焉。

(1)、(2) 同前書歲功典卷82孟冬部饗考所引。

(3) 同前書神異典卷50軸廟部饗考2，並職方典卷962嘉興府部祠廟考所引。

(4) 清徐逢吉輯清波小志卷上。

並為諸侯所祭，正如禮運：“昔者，仲尼與於蜡賓”；其祭之盛，可想而知。不過，天子所行，規模最大，而其代表神，可有8類，故或稱八蜡⁽¹⁾。則鄭注：

蜡祭有八神，先嗇一，司嗇二，農三，郵表啜四，貓虎五，坊六，水庸七，昆蟲八。

而孔疏以為：

所祭之神，合聚萬物而索饗之，但以此八神為主。

惟其構成內容；

先嗇：鄭注以為“先嗇，若神農者”，即首創農業之神，如神農氏之類。

司嗇：鄭注以為“司嗇，后稷是也”，即穀神。

農：孔疏以為“農，田畯也”，“農謂古之田畯有功於民”，即田神乃至農官。

郵表啜：孔疏以為“郵表啜謂田畯所以督約百姓於井間之處也”，“郵表啜者是田畯於井間所舍之處，郵若郵亭屋宇處所，表田畔，啜者謂井畔相連啜；於此田畔相連啜之所，造此郵舍，田畯處焉”。則郵係田間廬舍，表乃田間道路，啜指田土疆界相連啜；綜言之，郵表啜謂始創廬舍、表道路、分疆界以利人者，或各該物本身之神。

貓虎：郊特牲：“迎貓為其食田鼠也，迎虎為其食田豕也，迎而祭之也”。鄭注：“迎其神也”，孔疏：“貓虎之外，但有助田除害者，皆悉包之下；特云貓虎，舉其除害甚者”。則以貓虎為代表之有益於農業之獸神。

坊：郊特牲：“祭坊與水庸事也”，孔疏：“坊者所以畜水亦以鄣水”，即隄防。

水庸：鄭注：“水庸，溝也”，孔疏：“庸者所以受水亦以泄水”，即田間之水路。故孔疏與前項並論：“謂祭此坊與水庸之神”，“水庸之屬，在地益其稼穡，故索而祭之”。

昆蟲：郊特牲：“昆蟲毋作”，鄭注：“昆蟲，……螟蟊之屬，為害者也”，孔疏：“毋作，謂不為災”，即祝蝗螟之類勿為灾害。

則此8類之神，悉皆與農事有關，所以蜡祭者，論其本質，無外乎收穫祭，如同現在農村收成後之平安祭。

(1) 孔穎達疏：蜡云大者，是天子之蜡對諸侯為大，天子既有八神，則諸侯之蜡，未必八也。

惟此祭在中國此一古老農本國家，可能淵源頗早，且一脈相承。獨斷卷上：

四代臘之別名，夏曰嘉平，殷曰清祀，周曰大蜡，漢曰臘。

風俗通義卷 8 臘：

禮傳，夏曰嘉平，殷曰清祀，周曰大蜡，漢改爲臘。

廣雅卷 9 釋天：

夏曰清祀，殷曰嘉平，周曰大蜡，秦曰臘。

雖所云未必盡符，却亦可證其由來有自。至其起源，郊特牲：“伊耆氏始爲蜡”；鄭注：“伊耆氏，古天子號也，或云卽帝堯是也”，卽附會於堯，然而孔疏却以爲：“伊耆氏，神農也，以其初爲田事，故爲蜡祭以報天也”，補史記三皇本紀作：“炎帝神農氏，……始教耕，……於是作蜡祭”，物原 1 天原亦以爲：“神農初置臘節”，蓋以收穫祭來附會於神農，更順理而成章故也。

若再就蜡祭本質，詳予分析，雖然泛祀有功勞於民生者，而爲衆神代表之 8 類均與農事有關，尤着重於先嗇與司嗇，故郊特牲云：“蜡之祭也，主先嗇而祭司嗇也”，實際上兩者性質極近，故鄭注包括云：“嗇，所樹藝之功，使盡饗之”，且孔疏竟混淆云：“先嗇、司嗇，並是一神，有益於人”。但無論如何，既予分立，即示有別，未盡相同，故孔疏就鄭注詳加說明：

正義曰：“若神農者”，‘若’是不定之辭，以神農比擬，故云‘若’。“司嗇，后稷”，無所疑，故不言‘若’，直云：“后稷是也”。經言：“主先嗇而祭司嗇者，以先嗇爲主，司嗇從祭。

旨云先嗇是廣泛地指着可以比擬爲神農氏之農神類，非意味某一特定神；反之，司嗇卽后稷本身，無所比擬；亦卽在概念上，前者仍在遊移，後者已臻固定。按其語氣，似乎司嗇重於先嗇，卽穀神重於農神。然而鄭注却先舉先嗇，司嗇次之，孔疏亦解釋爲先嗇是主祀，司嗇是副祀，故兩者在蜡祭之地位是主副之關係，乃農神爲主，穀神副之。儘管如此，穀神在古代中國農業社會之神格頗高，至爲明顯。更應注意者，郊特牲仍云：“祭百種以報嗇也”，當指蜡祭之目的。就此，鄭注云：“種，下之種也”，卽以爲播種之義；孔疏更詳言：

種曰稼，斂曰嗇，不云稼而云嗇者，取其成功收斂受嗇而祭也，祭百種以報嗇也者。

旨云播種與收穫是因果關係，須先播種，方能收成，有前因始有後果，故理應收成後，祭拜所有穀種，以酬謝農神乃至穀神。弦外之音，百種者並非單指五穀種籽，可能是穀種之神，更似有穀靈之涵義，隱約可見也。

中國古代穀神，固以稷爲大宗，而百種可能亦係穀神之一。其他，當亦不無民間信仰所孕育之地方性穀靈而被祀爲神者，但已微而不顯，事例不多。例如春秋佐助期：

麥神，名含福，姓習。豆神，名靈殖，姓樂。粟神，名許給，姓慶天。黍神，名侷。蕷蘭郝。⁽¹⁾

豆神爲靈植，長七尺，大目，通於時節。⁽²⁾

所云姓名，古怪離奇，且未悉其所以然，跡近捏造，但可能民間先有是等穀類之籠統穀靈觀念，而後世之人據以賦給姓名，俾具體化而够格者。無論如何，由此可窺中國穀神觀念普遍之一端也。

又有穀父與蠶母者。在道教，道門定制⁽³⁾是收錄宋真宗大中祥符年間，王欽若奉旨重修刪定之科儀，亦即一部欽定道書。其舉行羅天大醮時，規定設神位1200於道場，招請衆神，規模浩大。乃將所有衆神，分門別類爲100羣，以便‘獻狀’。其第94狀‘社稷衆神’，包括土神、穀神、蠶神、播種神、花果神、季節神等12位，可再依其本質之相似而分成4小單位，則：

- 1 太社神、太稷神。
- 2 土翁神、土母神、穀父神、蠶母神。
- 3 播種五穀神，樹木花果神。
- 4 春句芒神、夏祝融神、秋蓐收神，冬玄冥神。

此乃對農事息息相關之一羣神。社對稷，即土地神對五穀神；土翁乃社公，土母即社婆，亦即民間之土地神，而竟以此來對穀蠶神，無外乎前項官祀社對稷之引申義，分類頗爲合理。惟社公、社婆是衆所周知之配偶神，然則穀父、蠶母，顧文思

(1) 據太平御覽卷838～842百穀部所引。而墨海金壺古徵書卷12所收明孫穀輯春秋佐助期作：粟神，名許給，姓庸天；麥神，名福習；黍神，名侷。蕷蘭郝；荳神，名靈殖，姓樂。

(2) 據宋葉廷珪輯海錄碎事卷17農田部農門所引。

(3) 南宋呂元素輯道門定制卷3（道藏正乙部丙字上）。

義，當亦不例外，則以男穀神來配女蠶神。種穀與養蠶是往時農村經濟之兩大支柱，自不待言，而且不但穀神，即蠶神亦由來既久，故此一穀父、蠶母者，雖然載諸道書，却在在仍反映民間信仰而無遺。何況，且有傳說如次。仙傳拾遺⁽¹⁾：

王法進者，幼而好道。天寶中，三川饑歉，人多采野葛山芋而食。忽有二青衣童降其庭，謂法進曰：“上帝敕我迎汝”，不覺騰身，經大帝之所，言：“世人厭棄五穀，爲天神所責，宜令汝歸世間，告諭下民，使其悔罪”，命侍女以靈寶清齋告謝天地儀一軸傳。于是相諭，于幽山高靜之所，置齋悔謝，則宿罪可除，穀父、蠶母之神，爲置豐衍矣。

續仙傳⁽²⁾：

三川饑，有青衣童子，語人曰：“世人厭棄五穀，地司已收五穀之神矣，可相率祈謝穀父、蠶母，當致豐穰也”。

歷世真仙體道通鑑⁽³⁾：

王法淮，劍州臨津縣人也。……是歲，三川饑饉，斛斗翔貴，死者十有五六，多採山芋野葛充饑。忽有二青童降于其庭，宣上帝之命曰：“……今以青童召汝，受事於玉京也”。法進卽隨青童，騰身凌虛，徑達天帝之所。……帝謂之曰：“……天運四時之氣，地稟五行之秀，生五穀百果以養人。而人不體天地養育之恩，輕棄五穀，厭棄絲麻，使耕農之夫、紡織之婦，身勤而不得飽，力竭而不免寒，徒施其勞，曾不愛惜。斯固神明所責，天地不祐也。近者，地司、獄瀆各有奏言，人厭棄五穀，不貴衣食之本，已勅太華之府，收五穀之神，令所種不成，下民饑餓，因示責罰，以懲其心。世愚悠悠，曾未覺悟。旋奉太上所勅，以大道好生，不可因彼愚民，以害衆善。雖天地神明罪之，愚民亦不知過之所因起，無饑請首原之路，虛受其苦爾。……今且令汝下世，告諭下民，使其悔罪，寶愛桑蠶，貴敬農事，惜五穀百果，知大道之養人，厚地之育物”。……卽命侍女……出靈寶清齋醮謝天地法一卷

(1) 五代前蜀杜光庭撰仙傳拾遺，據五代蜀馬鑑撰續事始靈寶清齋條所引。

(2) 五代南唐沈份撰續仙傳，茲據海錄碎事卷17農田部農門穀父蠶母所引，今本似無此條。

(3) 宋趙道一編歷世真仙體道通鑑後集卷4王法進（道藏洞真部記傳類羽字下）。

付之，俾傳行於世曰：“世人可相率，於清靜之處，置齋悔謝，一年之內，春秋再爲，春則祈於年豐，秋則謝於道力，如此則宿業可除，穀父、蠶母之神爲致豐稔也”。……命青童送還其家，已三箇月也。……自是，三川梁漢之人，歲皆崇事，……知奉其法焉。……里南謂之清齋，蜀土謂之天功齋，蓋一揆也。法進以唐玄宗天寶十一載壬辰歲，雲鶴迎之而昇天。

按，此一唐代蜀三川地方傳說，蓋由於杜光庭所採錄，已蒙濃厚道教的潤色，俾資宣教，但仍可窺原來民間傳說之面目。其情節雖繁，主題不過民衆因賤穀而遭天譴，降罰饑荒，亦即羣體暴殄天物，致遭現世報應傳說之一端。再進而分析細節，可知重點在乎地司、五穀神、穀父3者之關係，頗有異趣。正如續仙傳摘要而云：地神收回穀神，即所種不成；墾祈穀父，便致豐收。易言之，此一穀神即穀靈，爲地神所節制，而穀父是管穀之神。若將穀神與穀父視爲一體，則其與地神之關係，在基本觀念上，較諸社神與稷神之關係，同出一轍，亦在穀靈爲地靈分身之範疇也。

又茅亭客話⁽¹⁾：

范處士，名德昭，蜀人也。……僞蜀主頻召入內問道，稱旨頗優禮之。處士談論，多及物情，以鑒戒爲先。蜀人每中元節，多生五穀，俗謂之盆草，盛以供佛。初生時，介意禁觸，謂嘗有雷護之。既中元節後，即棄之糞壤。處士太息曰：“豈知聖人則天之明，生其六氣，因地之性，用其五行，斲木爲耜，揉木爲耒，耒耨之利，以教天下，播種五穀，以育於人。而不知天地生育之恩，輕棄五穀，如是宜乎。神明不祐，而云獲禍。悲夫。”

此則乍看之下，似與前者無關，其實不然。蓋同係蜀地之事，前者未舉民衆賤穀之具體事實，茲則明指中元棄穀之惡習，前後呼應，似可視為連串。推其中元用盆盛禾供神，可能旨在祈求豐收。然而既事先認爲是雷神護持之聖物，却於祭後棄諸糞裡，謹慎於前，疏忽於後，結果是賤穀行爲，故有識之士欲矯其陋習。但由此仍隱約可見棄穀於糞穢，便遭雷擊之民間俗信之因素也。附帶而言，到如今，隨所有穀神觀念既臻淡薄之趨勢，穀父、蠶母一詞，在華南未有所聞，但在華北民間，似乎

(1) 茅亭客話卷二范處士。

尚未絕跡，或云：“五穀雜糧亦被祀爲神明，號稱穀父、蠶母。五穀是英勇之男神，故五穀雜糧可用以辟邪。”⁽¹⁾

其他民間歲時習俗中，仍不無穀神之殘存。例如在南京，中華全國風俗志⁽²⁾：

正月初二日，俗謂米娘生日。是日，人家煮飯，亦有擇吉。爲一年中煮飯之第二日。

此一江蘇民間俗信，乃認稻米神爲女性，並設神誕於年初，對於煮飯有若干禁忌，亦示敬穀之一端。然而在河南泌源縣，該書⁽³⁾又云：

正月初三日，名曰穀子生日，是日不宜食米飯。

則索性禁止煮飯，日期僅差一天，而所指亦是稻米神，可見兩者係同屬一系統之穀神信仰也。又如山西志書⁽⁴⁾：

潞安府，上元，蒸麵以祀蠶姑，作粘穗以祀穀神。

壺關縣志⁽⁵⁾：

上元，蒸麪祀齒蠶，作粘穗祀穀神。

此一山西上元並祀穀蠶神，乃穀父、蠶母系統信仰之一端，不言可喻。其次，二月春社日，理應主祭土地神，或並祀土穀神，却亦有僅祭穀神之特例，則湖廣志書⁽⁶⁾：

春社日，各村備牲醴香楮，以祭穀神，俗稱牛羊會。

其他諸如廣東志書⁽⁷⁾：

增城縣，五月二十六日，俗謂穀神生日，喜有雨。

浙江志書⁽⁸⁾：

東陽縣，六月六日，……農家於是日祀穀神，謂之六六福，蓋亦祈穀報賽之意。

湖廣志書⁽⁹⁾：

(1) 黒法師：支那に行わるる魔除について（満蒙 4年40冊，大正12年，大連）。

(2) 胡樸安編中華全國風俗志下篇卷3 江蘇南京探風記歲時瑣記（民國12年，上海）。

(3) 同前書卷2 河南泌源縣之年節。

(4) 古今圖書集成歲功典卷26上元部彙考所引。

(5) 清光緒18年曾國荃等修山西通志卷99風土記上歲時所引。

(6) 古今圖書集成歲功典卷31社日部彙考所引。

(7) 同前書卷49仲夏部彙考所引。

(8) (9) 同前書卷54季夏部彙考所引。

石首縣，六月二十六日，俗謂穀王生日。

河南志書⁽¹⁾：

商城縣，七月十五日，祀先，祀穀神。

陽城縣志⁽²⁾：

中元，……農夫以麥屑爲猫虎及諸五穀之神，祭於隴畝，名行田。

至於其他散見之穀神，僅舉若干例如次。華北有五穀娘娘者，例如山東省恩縣後夏寨農民以爲：“土地神不是五穀神，東關有祀五穀娘娘的五穀廟”⁽³⁾，此乃將穀神視爲女性，如同上述南京米娘娘。蓋既有地母神，而穀靈爲地靈之分身，然則將穀神亦視爲女性，順理成章也。道教上亦有五穀君者，則道門定制⁽⁴⁾所錄太上消除蟲蝗災食苗稼章，是舉行驅蝗法事時，道士所用章奏之範例，旨在招請衆神前來驅蝗，乃云：

又請五穀君官將百二十人，治天水宮，主令百穀秀實有收，辟却蟲蝗，不使侵害，水旱和釋，年歲豐登。

則創設率領部將120人之穀神，別具一格。惟其功能，雖在驅蝗保穀，却無從知悉其來歷以及在神統中之地位。又有五穀仙者，噶瑪蘭志略⁽⁵⁾云：

五穀仙之說，閩中盛稱，而漳人尤爲尊信。道光十五年，忽傳五穀仙自浙江回，民間若狂，結綵鳴金，鄉村幾遍。然尙屬粒食之仙，與妖邪有別，故官亦聽之。

按此亦當可視爲偶然發生於某一地方之穀神之一種，可能出自巫覡所虛構，宣染惑衆，並無在民間信仰上之基礎，故無法持久，進而被廟祀爲正神，只隨起隨滅，曇花一現而已。再，通俗小說中之穀神，例如封神演義第1回紂王女媧宮進香作：

二位殿下殷郊、殷洪來參謁父王。那殷郊後來是封神榜上值年太歲，殷洪是五穀神，皆有名將神。

(1) 同前書卷68中元部彙考所引。

(2) 同前書職方典卷361澤州部風俗考所引。

(3) 中國農村慣行調查卷4 P.443。

(4) 道門定制卷7（道藏正乙部丙字中）。

(5) 清道光17年柯培元輯噶瑪蘭志略卷7祠廟志穀王廟。

並於第99回姜子牙歸國封神之羣星名譜中，舉殷洪爲五穀星。五穀星者，顧名思義，固然是司掌五穀之星宿，亦即穀神之一種。不過將殷洪套諸穀神，與情節無關，未免離譖，想不出其所以然。蓋封神一書，雖然不過稗官野史，而其內容多採民間傳說爲材料，衆知周知，可能因爲明代民間深信有穀神之存在，所以不得不取，而竟隨便比擬於殷洪者也。鏹花緣第1回老王母西池賜芳筵亦述蓬萊仙島百花仙子約同百草仙子、百果仙子、百穀仙子等，4位仙姑齊赴西王母蟠桃會事。乃將花草果穀之精靈，均視爲女性；穀爲穀仙，却是女仙，如同上述五穀娘娘或米娘娘。又第51回得生路仙姑獻稻，述其下凡，變做道姑，贈送清腸稻米⁽¹⁾，給人充饑事，亦即管穀之神也。

穀神之工作，在民間故事有“盤古和烏鵲”⁽²⁾，乃云：

太古時代，盤古開天闢地以後，世界上就有了四季，有了四季就有了五穀和果實、花草樹木，一切人類生活需要的東西，人們的生活慢慢地好了起來。但人們還想生活的更好，人們用酥油、桂花、蜂蜜、麵粉，做成一個最大的甜餅，叫烏鵲送給天上的神，並帶着五個願望飛往天神那裏。……不久，盤古記起人們送給他的大餅，就取來用火烤食。烏鵲帶餅去時，人們曾叫他告訴神蒸餅的方法，但烏鵲却忘記了向神講。因此，這個大餅一用火烤就都溶化得滴進火爐了。盤古生氣說：“世間上的人們太不誠心了。我允許了他們的願望，他們却給我這樣的餅，我非懲罰他們不可”。於是就命五穀神下來，把五穀收回去。五穀神下來，用手在田裏收五穀。那時麥子、青裸、蕎子、葫豆、豌豆都是從根長至穗端，每一根穗都長得滿滿的。五穀神用手抽時，穗端的總沒抹完。他回過頭來，想再抹一次，山中的百鳥飛來向他哀求說：“五穀神呵，你不留點給我們吃嗎。你抹光了，我們就要餓死了”。五穀神的心很慈悲，就沒再抹了。

按此則，雖然採集地點不得而知，可能流傳於華南一帶。故事母題，在說明穀穗之由來，如同第4節所揭“五穀所以有穗”，原因亦爲觸怒天神，致被收回多餘穀物，兩者同屬一系統，彰彰明甚。但若分析構成因素，却未必盡同。蓋前者因賤穀致遭神罰，後者並無是項因素，故無從歸於“賤穀現世報應”之類。又其下凡之天神，前者爲掠福神，茲却明言是穀神，而穀神能收回穀物，懲戒下民，正是上述穀父、蠶

(1) 見拾遺記，產於背明國，食一粒歷年不饑。參閱本文第5節。

(2) 洪子敏編萬里尋兄 PP.16~22 (民國60年，高雄)。

母傳說之主題，故歸類於此。且此則故事，有烏鵲周旋於人神之間，情節耐人尋味。蓋烏鵲帶來穀種之傳說，廣佈東亞之故也。又：耳食錄⁽¹⁾：

諺云：“錢有眼，穀有鼻，飛來飛去無定地”，蓋至言也。嘗有一貧兒，……得黃金百鎰，遂暴富，……於是奢侈聞都邑。其子暴殄，尤甚於父。……一日，其父出遊，見道上糞中有穀數粒，忽瞿然曰：“積農人三時之勤，爲人生日食之需者，奈何令棄污穢中”，卽命僕拾取，以水滌之。歸至家，其子迎謂曰：“午晌時，有數人……冉冉出戶，視室中財物盡亡矣。復見黃蚊億萬出倉中，……而倉中無粒穀存矣”。其家頓貧，……其子竟以饑寒委溝壑。……其父復夢人告曰：“我穀神也，感爾昔日穢中相救，念之不忘，當以爾身之食給爾”。明日乃有黃蚊億萬，飛來其家，盡化爲穀，食盡復來，至死乃已。

按此則主題，亦無外乎因敬惜五穀之功德，以獲現世善報之一端。但却有穀神司掌五穀之因素，招之便來，揮之卽去，能放能收，如同上則。

至於大陸上之土著族，亦多有其穀靈乃至鬼神，爲祈求五穀豐收之對象。然而由於漢化已深，亦演進爲管理五穀之神，祭儀多倣漢俗，甚至爲漢蠻所共信。例如湖南苗族之五穀鬼，湘西苗族調查報告⁽²⁾云：

苗人因五穀不豐，六畜不旺，就要祭五穀鬼。苗語叫做 *lio nong*。……念咒：“……現在好酒好肉，大顆米飯，許多錢紙，來祭五穀鬼，請鬼收領，保佑五穀豐收。……請鬼將酒肉吃完，錢紙收了回去，永久保佑五穀豐登、六畜興旺”。……燒紙送鬼。

又四川羅羅族與漢人雜處地帶，爲兩族所共祀之穀神，兩擔石跳神子⁽³⁾云：

兩擔石在昆明東北約二十五里。……有一間小廟，……廟內的神像，……是一文一武並座的兩尊神。文的坐在西邊，兩手放在腿上。……據說，文的是穀神，武的是蟲王。……來此趕會的每一個信女，都要預先在家，縫好兩個小包，攜帶着來此獻神。……獻給蟲王的，……其中包的是蟲子。獻給穀王的，……其中包的是穀子。她們的意思是請蟲王管着蟲子，不要蟲子到田裏去吃穀子；請穀王管着穀子，讓穀粒長的格外大些。

(1) 清樂鉤撰耳食錄卷1西村韻賞。

(2) 凌紳聲、芮逸夫共著湘西苗族調查報告 P.155 (民國36年，上海)。

(3) 石璋如：兩擔石跳神子（說文月刊 3卷12期，民國33年，重慶）。

結語

中國是世界上最早開始農業地區之一，自從先史時代已有種稻之跡象。後經歷朝之積極推廣，遂由南而北，幾遍全國。

惟穀類之所以被中國人尊重，因為各有其特色，尤其稻米以其味美，故被推為五穀之首，而居最貴重糧食之地位。中國五穀信仰中，獨稻米信仰出類拔萃，深入民間，經久未衰，此亦係促成之一因素也。

中國自古以農立國，故歷朝均以勸農為政治之大本。而勸農之反面，便是憫農之情，由此導致重農，更成敬穀之觀念。惟敬惜五穀，不但是道德律，且後世為勸善書等所大事宣傳，“敬穀必獲善報”之教條，遂深入民間信仰中，已臻根深而蒂固。

敬穀善報之反面，便是賤穀之惡報。因此，賤穀行為在民間俗信，被列為嚴重禁忌而遵守未逾。其報應對象，有個人、家眷與社羣之別。且在個人，再分為現世報與冥判兩途，無微不至。民間故事及傳說特多，變化多端，牽涉至廣。

由敬穀觀念所引申，便是認為五穀乃人之命根，司掌生殺權之想法。歸根結蒂，便成五穀係天神所賜，故神靈棲息其中，或認為穀粒本身具有超自然之某種靈力，是神聖之物等等認識。

又自古即有天降五穀之離奇傳說，被賦與超自然之意義，亦為五穀信仰之一端。其想法可有3類，則牽涉於五穀起源傳說而視為聖物，天以養人之祥瑞，天自賤穀之凶兆等乃是。

五穀信仰終於發生穀神，曾備受崇信。其代表為衆所周知之稷神，起自周代，乃與社神（土地神）並駕齊驅，為天子、諸侯所祭，地位崇高。祇因五穀長出土，即穀靈為地靈所涵育，致呈穀靈乃地靈分身之想法，稷漸為社所包涵，遂有輕稷而重社之趨向。社稷信仰下降於民間，致成土地神一枝獨秀，穀神却微而不顯的局面，到如今，幾瀕絕跡。除稷之外，尚有百積、穀父、麥神、豆神、粟神、黍神等等，但均微不足道。然而民間歲時，仍不無穀神之殘存，並有民間信仰所孕育之若干地方性穀神。

惟中國廣泛民間信仰中，稻米用途特多，諸如祭神、通過儀禮、辟邪、招魂、占卜，甚至黑巫術等等，不一而足。按其所以能滋長於中國，蓋以上述之基本認識為背景，始能展開者也。

六 閭 山 教 之 收 魂 法

前 言

現在臺灣，信間仰上所呈現跡象，至爲複雜而多岐。其關係最深之從事是項工作人員，據筆者歷年調查所體會，當可歸納爲道士、法師、童乩、庇姨等4類。

- ① 道士：俗稱‘師公’，乃崇奉道教之人，亦即教士 (Priest)。其在臺灣，有天師教與老君教兩派，前者居多，後者僅少。
- ② 法師：即行法之師，專行‘紅頭法’，自稱崇奉‘法教’。惟其本質，乃巫覡 (Magician) 之徒耳。⁽¹⁾
- ③ 童乩：乃神靈附體，代宣神諭者。其本質爲薩滿 (Shaman)。
- ④ 庇姨：主要作召魂與關亡等法之女巫，即靈魂之媒介，乃靈媒 (Medium) 也。是等4類之業務，各有所司，似乎涇渭分明，其實却有部份重複，有者全面揉合，混淆既甚，難以截然劃分辨別。

例如道士，向無僅奉道修行之‘純粹’者，而均兼修法教，謂之‘道法二門’，則標榜道教，却大行其‘紅頭’法術，如同法師。惟其業務，有‘度生’與‘度死’之別。度生者，僅爲人作驅邪押煞、祈安植福等辟邪法術，俗稱‘紅頭師公’；度死者，更兼辦喪事之幽法，謂之‘烏頭師公’。一面，法師以巫法爲專業，雖能驅邪治病等法，却與‘道’無關，無從做道教儀式。蓋以其業務範圍，頗受道士所侵略，乃與童乩交結，互相配合，鞏固陣容，期以自全；尤於鄉下，其勢雄厚。因此，由童乩兼作法師，或法師而權充童乩者，不乏其人，甚有雙管齊下，無法識別其身份者。至於庇姨，原應僅作靈媒，却亦有兼行驅邪、治病，如同法師者。一面，又有法師或童乩而偶爾做靈媒行爲者。諸如此類，不一而足。

臺灣之法師，論其行徑，無外乎孕育於民間信仰中之巫術而已，固乏明確之教

(1) ‘法師’一詞，有時被援用於‘道士’之另稱，即道士圈內或有時以之互相稱呼，而天師教組織中亦有‘大法師’者，惟其含義、用法，均與此不同，不容混淆。

義、經典、組織與法統等宗教所應具備之基本條件。然而渠等對於所奉行之‘紅頭’法術，却自稱‘法教’，弦外之音，大有獨樹一幟，而與道教分庭抗禮之意。因此，似乎曾經致力於整理，俾成局面，以致現在分成若干教派，則閩山教、徐甲教與客仔教等3派乃是。亦即因此，是等教派，有時竟被視為道教之下焉者，其實迥異。惟其中，確有實體與脈絡之可循者，僅閩山教而已。徐甲派者，所奉為老君之僕徐甲真人，可能傳自福建漳州，然而現在民間除流傳其少許事蹟外，類多捕風捉影，未曾查到其教徒或供奉之神像，想既絕跡矣。客仔教者，清初既傳入臺灣，爾後，隨漢人開拓步驟進展，由南而北，遂擴及全臺，無所不至⁽¹⁾；乃紅頭法師之最强有力派系，故被視為法教之代表。因其法師，多為廣東潮州人，即‘粵客’，故被稱‘客仔師’。惟此派傳自潮州，曾盛極一時，如今却消聲匿迹，幾瀕滅絕，但仍不無蛛絲馬跡。筆者曾查到原籍汕頭，被稱‘客人仔仙’，供奉姜太公，作法與衆不同者，想則其殘存也。

閩山教是現在法教之代表，奉許真君為法主，而分為三奶與法主公兩教派。尤以三奶派教勢最隆，風靡全臺，以致所謂法教者，幾被視為同此教派之代名詞。此一教派起自福建福州，供奉陳靖姑（即臨水夫人）以及其結拜姊妹林九娘（或作林紗娘）、李三娘（或作李三姐）等3位女神，故有‘三奶’之稱。陳靖姑學法於閩山許真君，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，而被此一教派法師崇祀為教主。法主公教起源於福建永春州，而傳自泉州，雖亦托許真君為法主，以藉‘閩山’之稱，實則供奉張聖君，然而教勢不甚振，較諸三奶派，不無遜色。惟兩教派之作法，大同小異，却各行其是，絕少連繫。

由此可見，臺灣法教各派，皆傳自閩、粵沿海一帶，包括福州、泉州、漳州、潮州，乃在閩語（包括閩北與閩南）之分佈圈內，亦即被統稱為‘紅頭’之巫覡集團。

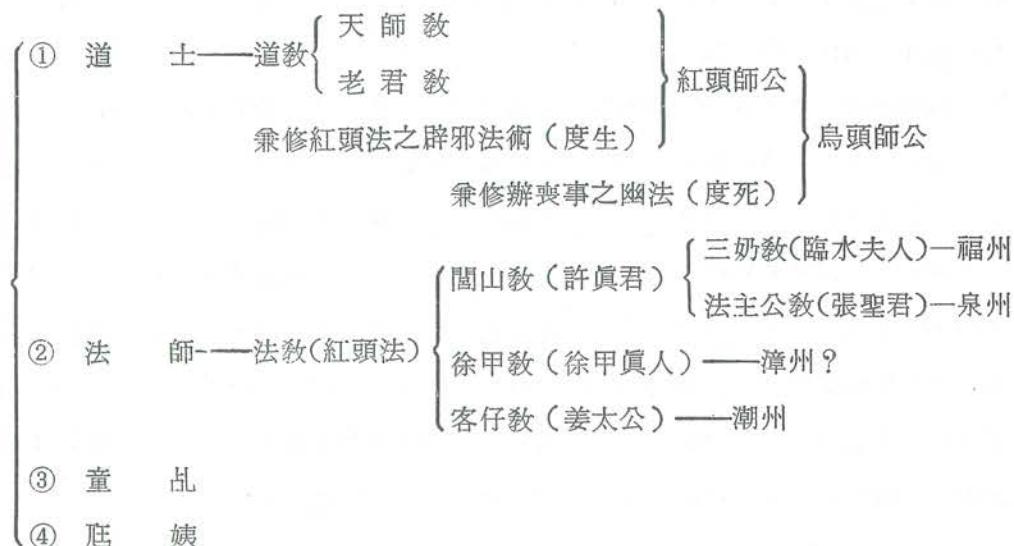
(1) 清康熙56年陳夢林修諸羅縣志風俗志雜俗云：有非僧非道，名客仔師，……稱說鬼神，鄉人為其所愚，倩貼符行法而禱於神。

清道光10年周璽修彰化縣志風俗志雜俗云：有非僧非道，以紅布包頭，名紅頭司，多潮人為之，……稱神說鬼，鄉人為其所愚，倩貼符行法而禱於神。

清咸豐2年陳淑均修噶瑪蘭廳志風俗民風云：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。

清同治10年陳培桂修淡水廳志風俗考、光緒19年沈茂蔭修苗栗縣志風俗考云：有為客師，遇病禳禱。

此臺灣民間信仰之大概也⁽¹⁾。茲再表列其要素如下：



法主公教在臺灣民間信仰上之地位，雖不如三奶教之突出而顯著，然在鄉村，仍自成一股勢力，不容忽視。最近，在彰化縣埔鹽鄉設閭山道院一所，儼然以閭山教正統而自居，廣收門徒，欲振教勢。據其所傳符咒冊，雖然明載閭山許真君為法主，而普庵佛為教主，其實，却以五營天兵之東營主帥張聖君（或稱張聖者）為其守護神，擬之為閭山法主，俗稱法主公。質言之，乃藉‘閭山’之名，而崇張法主公之實者也。但仍有部份法師，相信其法主係許真君而非張聖君。惟此教之本質，既係巫覡集團，固無明確教義之可言，僅籠統地以救世與勸化為宗旨。而所謂救世者，無外乎治病，勸化乃勸善而已。記錄類，除若干符咒冊之外，並無經讖，正示與道教有別之一端，亦即意味着其仍在民間信仰之階段，未臻於形成宗教教團也。其所作法事，雖比擬於道教而自稱‘科儀’，但未具規模，種目亦不多。主要法事，僅有請神、送煞、消災、課誦、調營（即調五營，或稱調兵練將）等而已，尤着重於調營一項，最被常用，乃調遣五營天兵神將，以期達到驅邪押煞之目的，是為其看家本領也。則將是等基本諸法，適予配合，運用於收魂、蓋魂、過火、煮油淨宅等等儀式上，頗有變化之妙。

(1) 關於臺南之法教，擬於另文詳考之，故茲僅述其大概而已。

閭山道院創辦人蔡法師，1907年生，彰化縣溪湖鎮人，祖籍福建泉州。十多歲時，即赴鹿港鎮，就某法師學法，但無甚所獲，旋返故里，再拜其舅父洪法師（亦祖籍泉州）爲師，遂自成一家，就地開設天訣堂，以應市井之需。一面，專心傳法，輔導後進，門徒漸多，遍佈鄰近該鎮之若干鄉鎮，並有少許在該縣外者。

本文之報告人詹法師，1910年生，該縣竹塘鄉人，居某村，祖籍廣東饒平；當其二十多歲年輕時，曾往溪湖鎮，投蔡法師學法，承受閭山法者。該村居民約150戶，4000人，而詹姓爲唯一之大姓，亦僅此姓係粵籍，其餘皆閩籍，則閩、粵雜處之村落，而人口幾相埒。惟因此一詹姓粵民，自從清代則渡臺，移居此地，既臻閩化，成爲僅操閩南語之所謂‘福佬客’。該村係純粹之農村，故詹法師亦務農爲本業，而以法師爲副業，乃業餘法師，而未以自宅開設壇堂營生，故亦無壇號。其活動圈，以該村爲主，並及鄰近數村，關與村民之宗教行爲，而執其牛耳。

第一章 普通收魂法

收魂是對於生人之招魂，因民間俗信，以爲人之患病，多由於魂魄失散而起，故須招收回身，方無死亡之虞。尤其孩童無端夜哭或疾病，多因驚嚇而起，謂之‘拍着驚’，亦須及時收魂，故謂之‘收驚’。其法，固因地方之傳統習俗以及師傳法統之不同而有異，即在某一地方，亦有數法並存，以應民間之需求，各投其所好，並不抵觸。且有法師一人而學會數法，按病狀之輕重而適予運用者，亦不乏其人。茲所述，不過法主公教法師所最常行之一法而已，亦即此教法師所擅長法術之一也⁽¹⁾。平常所謂‘收魂’者，正如其字面，僅收魂魄，作法簡單而易行，故謂之‘小收’。惟此教法師之方式，必被請抵病人之家，行法於其正廳，以草人爲替身，除‘收魂’之外，加行‘祭送’儀式，即‘祭煞押送’或‘祭送煞神’，旨在驅逐凶神惡煞出境，以免後患，亦即一種安全措施，較諸前法，用具多而複雜，不易而亦不必常行，故謂之‘大收’，僅行於重病或難症。又此法因係積極的驅邪，富於動作，故由法術之立場言，乃屬於‘武壇’之作法也。

第一節 準備工作

1 病人家應備物件

白米 旨在俾使魂魄憑附於米粒，故謂之‘魂米’⁽²⁾，不可或缺。種類不分，任何米種均可，亦不分白米與糙米，即家庭日常食用之米，隨便可用；又因現在已無食糙米者，故實際被用，皆係白米。惟其分量，應以3罐(Kon)爲度，再用手指抓撮少許米粒3次加進去，以寓三魂之意。

-
- (1) 例如同屬閩山教之三奶派，亦常行包括‘祭送外方’、‘入房割鬚’及‘起土’等節目之收魂法。尤爲臺灣北部兼修三奶法之‘紅頭’天師教道士所擅長，謂之‘小法’(即‘小法事’，或簡稱‘小事’)，與‘補運’(即‘做獵’)之法，並立而爲賴以市井營生之主要法術。按其旨趣，與此一法主公派之收魂法，固無二致，但觀其儀式程序、設施、法器、符咒以及許多做法細節，却頗有不同之處；各有千秋，不得以偏概全。
- (2) ‘魂米’一詞，有廣狹兩義。廣義者，凡用以收魂儀式之所有白米，則除法師用以辟邪之‘鹽米’以外之‘桶盤米’以及‘杉仔包米’之統稱。狹義僅指‘杉仔包米’，而認爲‘收魂’之後，此米便成‘魂米’。兩義界說，似甚分明，然鑑於執行法事儀式之實情，用法却因時而異其趣，未臻清楚。故本文採用似乎較爲合理之廣義也。

蓋臺灣民家現俗，日常煮食用之量米容器，多用罐頭之空罐，謂之‘銅罐仔’(Tan-kon-a)，如用鳳梨罐頭⁽¹⁾，容積約 650c.c.，3 杯約1.5kg. 即 2.5台斤，折合約 2.3升，故現在魂米多以兩升為準，為取其簡便耳。

衣 衫 一領。病人日常所穿者，上衣或襯衣均可，需洗乾淨。亦係俾使魂魄有所依附之憑依物也。

草 人 一身，係病人之替身，亦即此一收魂法所需特殊物件；如欲簡省，可以紙人代用之。因草人造法稍複雜，故平常僅由病人家準備材料，而製造則委諸法師。其造法，以稻草為軀幹，因為稻草在農家均有，就地取材最易之故也。所造草人，有小型、中型、大型等 3 型。小型者，用稻草36枝，以寓‘三十六骨節’之意，亦符三十六天罡之數目。中型者，用稻草72枝，以寓‘七十二骨節’之意，亦符七十二地煞之數目。大型者，用稻草108枝，以寓‘一百零八骨節’之意，亦符一百零八煞之數目。但究竟需用何型之草人，取決於法師，由其按病狀之輕重而定之。乃將稻草捆紮成一把，稍予剪斷上、下兩端，俾其整齊；高度並無規定，只像人形便可，但大致多在1.5乃至 2 尺之間。軀幹既成，乃糊貼敬神用之金紙錢一張於頂端，用筆蘸墨，畫眼、眉、鼻、嘴等等，俾像臉形。然後，如病人是孩童，則將其衫一領，穿於草人身上；倘病者係大人，則其衫較大，無從穿起，乃將舊衫撕破，取布片一條，綁於草人身上，如同圍腰子。再用金紙錢一張，墨書病人之姓名與出生年月日，緊縛於草人腹部。

紗 線 黑、白兩色，各 6 條，共計12條，以應一年之月份，如逢閏年，應加用黑線或白線一條。

銅 錢 往時方孔制錢12個，亦應一年之月份，如逢閏年，應加一個，如同紗線。乃將銅錢貫串於紗線，而縛在草人腰部，用於‘割臘’節目之辟邪，

(1) 圓筒形，高 11cm，直徑 8.5cm。

故謂之‘關仔錢’⁽¹⁾。

公雞 活者，一隻。用以‘叫魂’，故需公雞，並要較幼者，臺語謂之‘雞觔仔’(Koe-kak-a)，不拘其羽色與大小。

辟邪物 主要者剪刀一把、尺一枝、小鏡一面等3項爲一套，謂之‘加刀尺鏡’，常被用於民間辟邪巫術。並需清水一小碗，即‘水碗’，連同‘竹葉’⁽²⁾。鹽與米攪混之‘鹽米’亦一小碗，謂之‘鹽米碗’。

供物 小三牲，一副，即一套。臺俗民間祭祀上供之牲體，有五牲與三牲之別，其所包括品目，雖難免因地而異，但大致相同。五牲是5項牲體，上供於大神(平常廟祀衆神，概可謂之大神)以及隆重祭典；包括豬肉一大片、雞一隻、鴨(或鶯)一隻、魚一尾、豬肝(或豬肚)一件；如係‘還願’上供，則應改豬肉爲豬頭。三牲者，乃3件牲體，而有大、小之別。大三牲，平常僅稱三牲，較諸五牲，稍涉簡略，以供土地、竈君等小神或平常小祭，是最基本的牲體而被常用者；包括豬肉一片(重一斤以上)、雞一隻、魚一尾，但可用乾鰯魚代替魚。至於小三牲，最爲簡略而隨便，僅能用於‘犒軍’(即犒勞天兵神將)以及‘祭煞’(祭送凶神惡煞，即‘送外方’或‘謝外方’)等最下級鬼神，故用途有限；包括豬肉一小片，以蛋代用雞，以乾鰯魚代用魚，或以豆腐干代用魚、雞⁽³⁾。菜湯一碗，日常食用之青菜均可，唯忌葱與韭菜兩種。但做菜時不得用菜刀切斷，而必須以手指捏斷之。臺俗殯葬，上供屍體以及神主之菜湯亦然。另備白飯一碗，與菜湯配合，謂之‘菜

(1) ‘關仔錢’於其用途，無外乎辟邪錢之一種。惟在臺灣民間信仰上，是項制錢，却與年號有關，而喜用‘乾隆錢’；蓋以清高宗爲明君，其時國盛，故其辟邪力亦特強。詢諸詹法師，答曰：“並無其事”。然檢查其所實用者，因1971年係閏年，故確有13個，而乾隆9個、嘉慶3個、咸豐僅1個；果然乾隆極多，可見此一觀念仍然存在，不過因爲現在制錢日少，不易入手，致其觀念稍被冲淡而已。

(2) ‘水碗’之用途是洒淨，自不待言，故應配以青竹葉一枝，謂之‘竹葉’，長僅約7~8 cm，附着數小葉者，用以浸水灑散。原來此物，如同道士之法事，用桃、柳、榕等具有辟邪力之樹木，固爲上乘，但今此制既弛，普通花木，皆可用之。則其用竹葉，只因該地盛產竹材，乃就地取材而已，別無他理。

(3) 牲體之用途，旨在饗於鬼神，理應煮熟。然而在祭煞儀式，如有加用紙糊白虎之祭法，乃應加‘生小三牲’一副；又爲新建廟宇或住宅，工程落成而舉行‘謝土’儀式時，如有‘安龍送虎’節目者，亦需加用‘生三牲’一副；蓋以虎者野獸，其性不食熟故也。

飯’。惟菜飯者，旨在施食於凶神惡煞、孤魂野鬼等邪靈，故雖亦係供物，較諸供神之牲醴，極為簡陋。

香類 中國民間信仰，以為香具有通神與辟邪之雙重作用，故任何宗教儀式，不可或缺，其大祭所用，種目亦繁多。然在此一幾乎微不足道之民間小祭，所用者僅香枝少許，而不需香木片及香末等類。則其香枝，亦只民家日常所用最小枝之‘東香’而已。

冥幣類 種類固繁多，惟此一民間私人小祭，旨在驅邪，而與公衆所行祈福慶願大典，旨趣不同，所用亦異。主要紙錢乃焚獻神明之金紙錢，但因對象既無神格較高之‘大神’，故種類不甚多；並用給與鬼靈之銀紙錢若干。因為此一收魂儀式，其驅邪部份乃民間所常行之‘祭煞’即‘送外方’之法，故所需用冥幣類，總括而謂之‘外方金錢’，種類既有定制，數量亦一定，均少許，配合成套，謂之‘一壇份’，蓋取其方便故也。
‘一壇份’之外方金紙係此一儀式所需冥幣類之主體，包括壽金、二五金、三六金、九割金、福金等 5 種⁽¹⁾。

壽金 長方形，高 10.5cm，寬 14.5cm，粗紙。封面一張，貼有較大金箔，並印紅色財、子、壽等三多之像或雙喜字樣；裏面各張，均貼小金箔，並印一篆體‘壽’字。惟此形制，與他地稍異，例如臺北地方者，多係稍大型，封面、裏面均印三多之像。膜拜所有神佛，均可焚用，尤被常用於中級神明，故用途最廣。然在此一儀式，僅用於最後之‘辭神謝壇’節目而已，且可以‘二五金’代用之，故非必備之物。以 48 張算做‘一千’，此時需用‘二千’，故共計僅約 100 張而已。

二五金 長方形，高 9.5cm，寬 7.5cm，粗紙。因幾呈正方形，故或

(1) 臺灣民間所用冥幣，種類固衆多。雖然形制大致相同，用途亦無甚出入，惟其名稱、圖樣、計算單位以及分量，却以各該地方之傳統習俗而異，亦有往時曾被常用而今既名存實亡者，亦有往時形制、名稱、用途各不相同，而今却演變為同屬一物，僅仍沿舊稱而用途亦不甚明瞭者，跡象頗不單純，故擬另撰專文，詳予報導；茲僅擇此一儀式所需用者，就該地方之現用實情而述之。

其計算單位有‘只’、‘千’、‘支’等 3 階段，‘只’最小，‘支’最大，以若干只為一千，若干千為一支；另有僅算‘百’或‘刀’者；算法不一而足。

稱‘四方金’；又因多用以祭土地神，故俗稱‘土地公金’；但在此地方，却以‘古辦金’（Ko-pang-kim）一詞，最普遍而通行。僅貼小金箔於紙之中央，並無任何圖樣，簡陋。主要對象雖是土地神，但亦可用以祭拜好兄弟即無嗣孤魂，範圍大致包括下級鬼神，故用途殊廣。尤於收魂儀式必須用之，不得短缺，當然乃此一儀式需用冥幣之主體也。因為此地民間咸信，人之魂魄是屬於土地神所管理，則招請衆神，將失散之魂魄收回來，亦要先提交土地神，然後由法師向其討回，俾歸本身，故土地神在於收魂儀式，其任務頗為重要。以10張算做‘一只’，3只為‘一支’，此時需用2支，故共計60張。

三六金 長方形，高7.5cm，寬5cm，小型，粗紙。僅貼小金箔於紙之中央，並無任何圖樣，極簡陋。原用以膜拜所有神佛，今却‘謝外方’亦用之，故用途較廣。以5張算做‘一只’，5只為‘一支’，此時需用4支，故共計100張。

九割金 或作‘九刈金’，簡稱‘刈金’，另稱‘中金’。形制如同‘三六金’，用途亦對所有神佛，尤於‘謝外方’之邪魅常用之。單位、算法均如同前者，而此時需用6支，故共計150張。

福金 形制與用途均同‘三六金’。以6~7張算做‘一只’，5只為‘一支’，此時需用12只，故共計約70~80張。

除此一壇份外方金紙之外，尚需用下列各項：

金白錢 黃、白兩色之長方形粗紙中，切開數條線痕者；用於犒軍，賞給天兵神將，等於陽間之軍票。

銀紙 有大、小兩型，謂之‘大銀’、‘小銀’；普通所謂銀紙，乃指後者，較被常用；則此一小祭，亦僅用小銀一種而已。長方形，高7cm，寬3.5cm，小型，粗紙。僅貼小銀箔於紙之中央，並無任何圖樣，極簡陋。用於喪事、祭祖、拜無嗣孤魂或地基主等下級鬼靈。以5支為一單位，約50張，用鹹草縛作一束，並用木槌由側面打扁，故焚化時整束投火，不必弄散而將每張折彎，是為此地之特俗。用量不拘多少。

經衣 長條形，高6cm，寬22cm，粗紙，用綠色印刷衣服及鞋帽等

於紙上者，但畫樣模糊，極簡陋。焚給無嗣孤魂爲衣服，多用於中元普度，賑濟孤魂野鬼。以 3 張算做‘一只’，5 只爲‘一支’。在此一小祭，僅焚若干。

本命錢 長方形，高 5cm，寬 7cm，小型，粗紙，中央僅貼小銀箔，極簡陋，乃銀紙之一種，爲收魂而需用之。以一張算做‘一只’，5 只爲‘一支’。僅焚若干。

陰陽錢 形制與用途，均同前者，乃與前者配合爲雙而齊用，不得單獨焚化。

惟祭煞送外方之法，固不一而足，如有用五鬼（或稱‘五方’，按五方色之小紙人，5 身，高約 15cm）、天狗（黑色，高約 6cm，長約 10cm）、白虎（白色，大小同前者）等竹紮紙糊之件者，即應配合而加焚五鬼錢、夫人錢、天狗錢、白虎錢等若干。形制皆同本命錢。五鬼錢應配合夫人錢，天狗錢應配合白虎錢，爲雙而齊用，不得單獨焚化，如同本命錢與陰陽錢。

竹 簗 一個。極淺底者，直徑約 50cm，民家多用以晒乾食物，謂之‘籃壺’(Kam-ō)，簡稱‘籃仔’(Kam-a)。

桶 盤 一個。則端菜用之長方形托盤，帶緣，往時係木製，今多改用鋁製者，長約 45cm，寬約 30cm，深約 3cm，用以盛魂米。

草 蓆 一領，用以鋪地；不必限用新貨，舊草蓆亦可用之。

2 法 師 應 備 物 件

當以法器爲主，與做其他任何法事皆同。

法 鐘 一個，乃道士所用之‘三清鈴’（俗稱法鈴，民間謂之‘師公餅’Sai-kon-gian 或‘餅仔’Gian-a），形同有舌之鈴鐸，做法時提在手裏，不時搖動，玎玲玎玲，響聲不絕。無論任何法事，不可無備。

五營旗 形制與臺灣其他教派法師所用者相同，底邊長約 40cm 之三角旗；旗面中央畫一圈，圈內墨書‘令’字；5 枝爲一套，按五方色表示五營神兵之司令旗，用以調兵遣將，把守壇界，驅邪逐煞，有如天師教道士

動輒用令牌役使五雷之情形。青旗爲東營九夷軍，主帥張聖者（即法主公）；紅旗爲南營八蠻軍，主帥蕭聖者；白旗爲西營六戎軍，主帥劉聖者；黑旗爲北營五狄軍，主帥連聖者；黃旗爲中營三秦軍，主帥李聖者。

七星劍 一把，或稱‘寶劍’，簡稱爲‘劍’，與道士所用者同一物，長約60cm，劍身有北斗七星畫樣，用以斬邪之强有力辟邪法器。

法繩 或作‘法索’，一條，形制亦與其他法師所用者相同，長約 20cm 之木彫蛇頭，結以長約 1m 之搓繩爲蛇身與蛇尾者，用以鞭打凶神惡煞，強迫出境，故或稱‘淨鞭’，簡稱爲‘鞭’；係此教主要法器之一。

奉旨 一個，或稱‘淨板’，小木片，長 8cm，寬 3cm，高 4cm；質地需用硬材，故多係‘九層木’或‘檜木’，茲所用爲前者。用以拍案嚇鬼，即往時法官之驚堂木、說書之醒木；亦係此教主要法器之一也。

筶 一對，即杯珓，擲地以卜神意，凡所有祭典皆用之，此小祭亦不例外耳。

按是等法器，與道士所用者，頗有類同之處。蓋以臺灣道士皆兼作法，雖稱奉道，而其行徑，仍以巫術之成分居多，故此一跡象，理所當然也。但兩者究竟以賴以營生之法事種目未盡相同，所以法器亦稍有出入。其相同者，可舉號角⁽¹⁾、法鐘、劍、奉旨、水碗、筶等 5 項，但法師所用者，却可臨機應變，稍予通融，不如道士之呆板而跡近膠柱鼓瑟。例如手頭無劍，而必須即時作法，可以菜刀代用之，

(1) 法主公教亦用號角，謂之龍角，惟其質料，錫製、水牛角、赤牛角均可。例如蔡法師所用者係水牛角，而其徒詹法師雖然亦曾承習吹角，今却不用，故未錄入上文。蓋該鄉民認爲角聲陰幽，令人毛骨悚然，是不吉利之聲調，故頗忌諱之，詹法師乃遷就民俗而改掉而已。溪湖鎮與竹塘鄉，同屬一縣下，兩地相距不遠，竟有如此異俗。惟大陸各地法師，多吹角作法，而在福建、臺灣，尤盛行於三奶教，幾乎成爲該教派之專長作法，以致角被視爲象徵‘紅頭’法師之法器。臺灣道士，不管其係‘紅頭’抑或‘烏頭’，皆兼修三奶法術，故應吹角，理所當然，但却以‘紅頭’吹錫角，‘烏頭’用水牛角，以質料而表示派別，不容混淆。然而此一法主公教，竟未拘泥於質料之別，此一跡象，乃示其教派既非‘紅’亦非‘烏’之一證。不過，渠等在業務上，不能爲人辦理喪事，即與‘度死’無關，故在本質上，仍屬‘紅頭’之範疇也。

此其一⁽¹⁾。水碗在法師，是由病人家隨便用飯碗裝水，即可配上用場，而道士却應自備專用之水盃，此其二。法師獨用者有五營旗、法繩與法鈴等3項，則表示其巫覡之本質而無遺。道士獨用者則有令牌（雷令）、笏、單音、木魚、鐘等多件。綜觀之，僅由此法器一項，亦可窺法師所作者不過爲人治病押煞等私家小法術而已，處處因陋就簡，若較諸道士能設道場而爲社區做祈安建醮等大典，規模懸殊，真是“小巫見大巫”也。

至於伴奏之樂器類，有法鼓、銅鑼、法鈴、法尺等件，只因小法事常僅由法師單人獨演，以致此批樂器，常常顧而不用。惟鑼、鼓爲所有宗教儀式之最基本之樂器，具有招神與辟邪之雙重作用，而比鈴、尺較爲常用。法鈴是銅環（直徑10cm，纏以紅布條）周圍繫以5個小銅鈴（直徑約3cm，作獅頭狀）者，除此教之外，其他教派即少用之，道士亦不用此一樂器。原來，法尺即道教之天蓬尺，亦即古代桃符之遺意，用以逐鬼，部份道士以自宅設壇，爲病童作收驚等小法時偶爾使用而已。惟茲所指，雖亦稱‘法尺’，實係木條（硬質，長19cm，寬4.5cm，厚3cm），一對，相擊出聲，亦即‘梆子’，乃‘拍板’之類，則名同而實異。只有‘調五營’法事，需用法師5人，一人象徵一營，由一法師主持前場而作法，4人充後場，各用法鼓、銅鑼、法鈴、法尺等樂器之一件，在旁伴奏。惟此一伴奏之動作，謂之‘助陽’，旨在幫助陽氣趨盛，俾其抑制陰氣，而鬼靈固屬陰界之物，陽盛陰衰，當爲辟邪之一助；義同古代日食時，擊鼓助陽而抑陰也。

(1) 原來，在民間辟邪巫術中，用菜刀纔是古俗，蓋以其係人類日常生活中，在手邊最爲常用之利器故也。而七星劍者，乃道教盛行以後之法器，自不待言。

故例如下文（第2節儀式5進房割鬚）所述臺灣宜蘭地方‘割春鬚’之習俗，雖由道士舉行，但因此係民間巫術，並非道教儀式，故此時是以法師身份，特意捨棄七星劍，而改用菜刀。

惟此一傳統，在大陸上亦然，當與臺俗，一脈相承。例如湖南苗族，其所謂‘苗教’之固有巫術中，有‘打乾鑼’之法，旨在祭鬼避凶（凌純聲、芮逸夫共著湘西苗族調查報告 P.148，民國36年，上海）。其程序，先‘請鬼’，次‘敲竹筒’，然後‘悔罪’。其時，巫師手執菜刀，刀口向下，向左右切下，口念咒語：

我拿起鐵刀，在岩石下磨快了。這刀不砍壞主人的好處，只砍斷乾鑼鬼的鎖鍊。……今請他釋罪，各種禍事隨刀砍去。主人跨過了這把鐵刀，就得平安無事，以前主人與何人有冤，今日一概推送到冤家去。大金刀劈開光明大路，小金刀劈開光明小路。

不但中國如此，即在朝鮮亦有用菜刀趕鬼之民間巫術。運途不佳，即認爲鬼怪作祟，乃請巫婆前來祭煞，手拿菜刀一把，加以威嚇，而由家門口，朝向外邊投擲，然後攜往村境之‘城隍’石堆上扔掉之，以冀趨吉開運（1970年，筆者與張籌根氏探訪於Soeul市郊西大門區奉元洞）。

3 人員與服裝

除法師一人外，如有副手以及打鑼與打鼓各一人伴奏，以提高法事氣氛，是爲上乘。但此不過聊勝於無，非不可或缺，平常多由法師一人獨演。此亦與道士之大場面，應 5 人以上出場，下壇表演，另有外場人員數名，奏樂幫助，互相配合，始能推行科儀，大相逕庭。唯獨‘調五營’，係此教法師之所擅長，故作此法之時，由法師 5 人，一人象徵一營；由一人作法，4 人伴奏，正如上述，但此一收魂法事，並無‘調五營’節目，故不需如此之衆。至於做雜務之幫手，多由病者家人權充其任，人數不等。

法主公教法師之服裝，亦具有其特色。據云，往昔舉行隆重儀式，必穿正式服裝。其制，頭戴一種皮革製之冠，謂之‘眉’(Bai)⁽¹⁾，並插上‘五營頭’（即五營主帥之小木偶頭，5 個爲一套，有首無身，今仍常被祀於廟內，如同神像）；身上披甲，背插‘五營旗’；穿靴；打扮雄威，宛然戲臺上之武將，亦頗古怪。現俗，頭上仍戴眉冠，亦即此一教派之明顯標識，因爲渠等雖亦屬於紅頭法師，却不用紅布纏頭，示與三奶奶教有別故也。上半身穿便服，即日常之襯衣而已，向不繫‘兜仔’(Tō-a) 覆於胸腹，以此與童乩有別。下半身穿‘裙’，亦即法師作法時穿用所謂‘法裙’者；雖然謂之裙，却非婦女所穿之圓裙形⁽²⁾，而係以分開之兩大片布料包覆兩腿，如同演戲之武士所穿戰裙。惟此形法裙，廣被各派法師甚至童乩所穿用，質地以白布居多，黃布次之，亦有用紅色者，但皆素面無紋。然而此一教派却別出心裁，質地按五方色，用藍（表示青色）、紅、白、黑、黃等色布料，並在每件左腿之一片上，彩畫（或繡）一條龍，右腿一隻虎，謂之‘龍虎裙’，與‘眉’冠雙管齊下，顯示法主公教之獨用標識。又其法事，以形式之不同，而有文武之別。拜神儀式之少有動作者，謂之‘做文法’；驅邪押煞等富於動作法事，則謂之‘做武法’。‘做文法’時可穿鞋，如同道士，但‘做武法’時必須跣足，如同徐甲教法師。傳說，張法主公爲民斬蛇除害時，曾脫鞋下潭，後世爲尊崇祖師，故有此規制，至今仍被謹守不

(1) 張法主公神像亦戴之；惟今民間老婦繫於前額之防寒黑布，謂之‘額眉’(Hia-bai)，俗稱‘頭巾’，但形制與此不同。

(2) 惟自稱老君教之道士，有者行法時所穿黑色法裙，形制與婦女圓裙相同，不過較短而已。

渝。再者，往時此教法師，當行法事，必須披頭散髮，只因現在之人皆既剪髮，此制自廢。惟披髮跣足而作法，無外乎往昔巫俗之一端也。

法師服裝，頗費周章，有如上述之情形，但因收魂以及藏魂等儀式，不過是蕞爾小法事，所以有無戴冠穿裙，固無關宏旨；普通僅以便服，即行其法，頂多亦穿龍虎裙而已，不必小題大做也。

4 佈 置

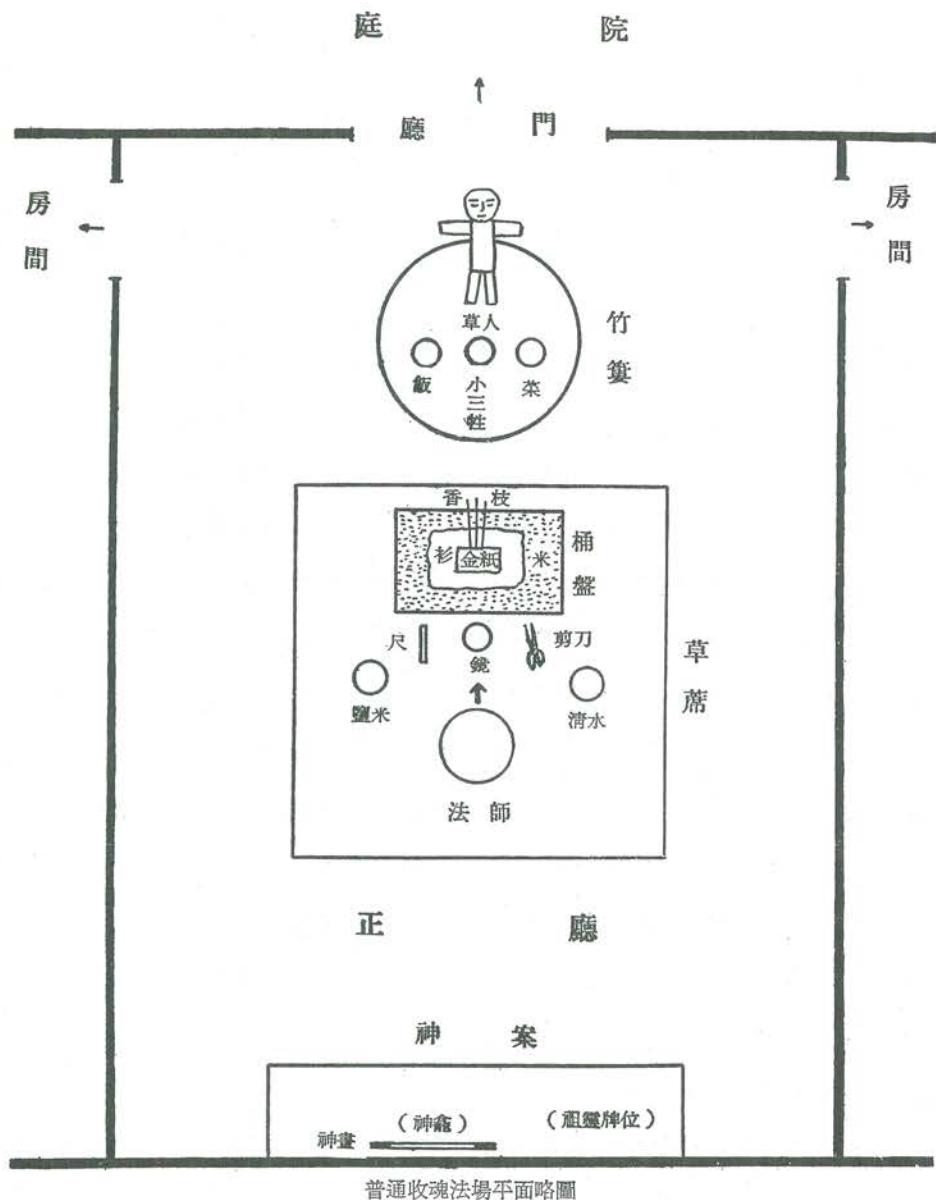
全部儀式中，主要之頂壇、下壇以及收魂等3齣，舉行於病人宅之正廳，乃以此為中心法場。但因係小法事，佈置極簡單。惟臺灣民家，多設神案於正廳最裏面靠牆壁之處，謂之‘神明桌’⁽¹⁾，桌上中央供奉觀音、媽祖、關帝、土地等宅神之掛畫或神龕，右傍祀祖靈牌位即‘公媽牌’，面對廳門；每逢歲時年節或其他場合，家有祭拜，即內向神案而行，自不待言。然而此一收魂法事，旨在排除外邪，與平常家祭，迥異其趣，故雖舉行於正廳，却與宅神無關，不過藉其場所而已，所以法師作法時，背向神案，面朝廳門而行。

設施可分為竹簍與草蓆兩部份，大致前者為祭送，後者為收魂之物。竹簍放在靠近廳門之處，墊於矮凳上；將草人放進前端，臉向廳之裏面；草人前供以小三牲（放在盤中）與菜湯、白飯等件。草蓆舖於正廳中央；放置桶盤於靠近竹簍之一端；盤中盛米，謂之‘桶盤米’，其盛法，盤之中央部放米較多，俾稍微隆起，周緣較低，又因後來要以之做米卜，故須用小木片等物將米面壓平，與其他收魂法所用之魂米，並無二致；米上放衣衫，衣衫上放‘二五金’一疊，並點燃香枝3枝，挿進‘二五金’，俾香頭朝外。草蓆中央放剪刀、尺、鏡等件，鏡居中，左尺而右剪刀。草蓆之另一端（則靠近廳內神案），留為法師作法之位置。惟鹽米碗與清水碗兩件，因為開始之‘頂壇’節目，不用此物，故暫放於神案上，俟‘下壇’節目時，即移放於法師之前面兩側，左鹽米而右清水。符令、法繩、劍等件，亦予先放於神案上，以備‘下壇’節目時，就近取用。

惟此一收魂法，不過是民間私家所行小巫術之一而已，若論規模，幾乎微不足道，故其法場設施，因陋就簡，理所當然。但其基本舖設，蓋當有所本，故在大陸上，亦見其例。則在湖南，其苗族由漢人所傳之所謂‘客敎’之民間巫術中，有‘祭五姓傷亡鬼’之法⁽²⁾，亦舉行於正廳。用稻草紮一人形，外糊以紙，繪眼、鼻、口，

(1) 或稱‘庭架桌’(An-ke-to)，但在此地却俗稱‘內桌’。

(2) 湘西苗族調查報告 P.170。



靠門檻而立，臉朝屋內；放置簸箕（即淺竹簍）一隻於草人前地上，內放酒、肉、米粑、紙錢等件；法師坐在簸箕前，朝向廳門而作法；故呈供物居中，草人靠外，法師在內之狀。何況，其‘客教’中另有‘祭麻陽大王’之法⁽¹⁾，祭時，桌上擺紙錢3疊，互相壓住，再點香3枝，夾在紙錢裏。在在何其巧合，耐人尋味。

(1) 同前書 P.163。

第二節 儀 式

整套儀式，謂之‘全壇’，依次分爲頂壇、下壇、收魂、進房割鬚、押送外方等 5 小節。

- ① 頂 壇 則開場之儀式，旨在招降衆靈，蒞臨壇界，亦即‘請神’；係所有法事之基礎，故最常被用，例如藏魂之法，亦不例外。
- ② 下 壇 繼頂壇之請神，再招請天界之勇兵猛將前來助陣驅邪。
- ③ 收 魂 乃此一儀式之核心，向五方收回失散之魂魄，俾歸本身。
- ④ 進房割鬚 以上節目皆舉行於正廳，而進房正如其字面，進入病人房間而行法，旨在就病人身體，割開凶煞，杜絕糾纏。
- ⑤ 押送外方 旨在將盤踞於房內作祟之凶煞，驅逐出境，斬草除根，永保病人之安寧。

整套儀式，有始有終，不但收回魂魄，且對凶神惡煞，層層提防，設想周到，已臻完璧。惟其程序，並非固定；病情不佳當應做全壇，予以安全措施，方可無虞；如不甚嚴重，便可隨機應變，酌情而行。例如孩童僅爲吃驚而失魂時，旨在收回魂魄，故只做頂壇、下壇、收魂等 3 節目便可，謂之‘開壇做’。若病情輕而病人精神仍好，或無病患，只爲某些原因，擬爲全家人‘祭煞’者，謂之‘全家送’，便可省略收魂一節，而舉行其他 4 節也。

儀式所需時間，如同臺灣其他民間信仰上之許多巫術，多以香枝之燃燒時間爲準。頂壇、下壇（連同收魂）、進房割鬚（連同押送外方）等 3 大段落，當其開始時，均應點燃香枝，所以全體儀式賡續 3 枝香之燃燒時間，計約一小時半；但此僅示原則而已，固無硬性規定，全壇按其程序做完，便可結束，不必拘泥於時間之長短。蓋臺灣民間常用者，爲最小香枝，長 33cm，其香脚 12cm 長，而粘着香末之香枝身爲 21cm，燃燒時間約 35 分，但未俟其燃盡即應換香，故實際上，每枝燃燒時間，均在 30 分鐘以內。自點香以至燃盡，即一炷香，謂之‘一縷香’(Chit-lo-hiu)。

1 頂 壇

法師一切作法，均站於草席上而行之。

- a 壇場是聖域，倘沾穢氣，惟恐其神不降，故行法之前，需先念起各項淨咒，淨化法師本身、祭場以及香等等：

清淨咒 太極分高厚，經請上屬天，人龍收至道，身乃作真仙；

行滿三千歲，時登四萬年，丹臺開寶匣，今古應流傳。

淨身咒 太上臺清，永變無停，驅邪縛魅，保命護身；

智惠明淨，心神安寧，三魂永久，魄無喪傾；

道氣長存，命魔攝穢天尊。

淨口咒 丹珠口神，吐穢除氛，舌神正輪，通命養神；

羅千齒神，却邪衛真，喉神虎賁⁽¹⁾，氣神引津；

心神丹元，令我通真，恩神練液，道氣長存；

命魔攝穢天尊。

淨心咒 靈寶天尊，安鬱神形，弟子魂魄，五臟玄冥；

青龍、白虎，墜伏紛云，朱雀、玄武，侍衛我

身；道氣長存，命魔攝穢天尊。

淨天地咒 天地自然，穢氣分散，洞中玄虛，即耀太元；

八方威神，使吾自然，靈寶符令，普告九天；

乾囉恒那，洞中太玄，斬妖縛邪，殺鬼萬千；

中山神咒，元始玉文，特誦一遍，却鬼延年；

按行五岳，八海知文，魔王東首，侍衛五軒；

凶穢消長，道氣長存，命魔攝穢天尊。

淨香咒 三天之上，以道為尊，萬法之中，焚香為首；

今以道香、德香、無為香，無為清淨自然香；

靈寶惠香，超三界、三境，遙瞻百拜真香。

- b 壇場既無污穢之虞，即拿香枝膜拜，虔誠請神降臨，對象頗廣。詞曰：

(1) 即虎賁神，係胸神之名。

焚香上請金闕帝君、南斗星君、北斗星君、慈濟真君、戶尉真君、九天玄女、張仙天君、伏魔大帝關聖帝君、王靈官寶、靈寶天尊、大悲大願大聖大慈九天普玄開化能應張仙大帝、七曲流聖天尊、北極大帝、保生大帝、靈官王天尊、先天主將、一氣神君、都天斗察三界無私猛烈將、純何李紀四仙姑、呂孕二仙、清水祖師、捉縛枷鎖四大將、馬溫二元帥、合壇官將、合壇元帥、江黃二仙官、康趙二元帥、張蕭劉連四大聖者、四直功曹使者、直符使者，速降來臨。

按茲所請神祇，由其構成份子而言，稍涉雜亂無章，似無甚系統之可循，只勉強可謂以天界之上級神為主體。但却溷進如清水祖師等佛教之祖師，並有保生大帝等民間醫神；惟此兩神，清水祖師雖是福建永春人却為泉州安溪縣民所崇信，而保生大帝即大道公、吳真人，係泉州同安縣人，其所以被崇祀，蓋均以具有鄉土神功能之故，亦可以此一跡象，視為法主公教傳自泉州之一傍證也。又溫、康、馬、趙等四大元帥，張、蕭、劉、連等營將以及功曹、直符等神界之使者，亦在被邀請之列，甚至有呂、孕二仙等，名不見經傳者。既有靈官王天尊，再加王靈官寶一詞，莫名其妙。既有關聖帝君，復列伏魔大帝，一神兩銜而並稱，多此一舉。至於慈濟真君即許真君，既被此教奉為法主，因何捨閭山法主之稱，而就慈濟，實屬費解。蓋久被涵育於民間信仰中之巫術，固包括不同系統之許多因素，致呈蕪雜也。

- c 天神既降，次請地祇，乃就近先請本家即病人自宅所供奉之諸神菩薩。詞曰：

焚香上請本家欽奉有展神明，觀音佛祖、善才良女、驚哥獨瓶、井鼃星君、福德正神、天上聖母、千里眼、順風耳、宮娥女婢，速降來臨。

- d 既請宅神，於是近及遠，繼請‘外境’即病人家所隸屬府縣鄉鎮等行政區域之守護神。詞曰：

焚香上請某府某神、某鄉某神，飛雲走馬，速降來臨。

- e 次請‘本境’即該村落之守護神，以及其他與該村守護神素有來往，而有親善關係之各地廟神。詞曰：

焚香上請本境某某尊神，上下過往一切神祇，飛雲走馬，速降來臨。

- f 再其次，請圍繞該地方之五方神以及五方土煞神。詞曰：

啓香上請東方木德星君、南方火德星君、西方金德星君、北方水德星君、中央土德星君、五方五土神煞將軍，飛雲走馬，速降來臨。

- g 最後，再誠懇招請閭山許法主、普庵教主等祖師以及辟邪保境之黑虎將軍、哪吒、五營兵馬等，在此一法事中，最為切實而需要之神佛。詞曰：

燒金裡答營，燒香照羅衣，三花扯界，插在銀瓶中，好茶進來壇中獻。
以今奉請閭山、普庵大教主，拜請本壇列位恩主都奉請，再請下壇黑虎大將軍，三請哪吒三太子、五營兵馬都奉請。神兵火急如律令。

綜觀所請神祇，大致由遠方大神，以至就近小神，甚至煞神，幾皆羅致，無所不至。

- h 於是，衆神既齊到，乃焚香虔誠‘祝告’，備述事由曰：

今據大千世界南滄部洲大中華民國臺灣省某縣某鄉鎮吉尚居住植福信士（姓名）弟子之子（姓名）犯事，請醫調治，食藥無效，合家無奈，到壇祈求恩主某神到家，奉此，即日今時，虔備三牲酒醴、金銀財寶，勅賜小法收魂、割鬚、起土、着煞退病，押送凶神惡煞出外方去，速賜弟子（姓名）身體康健，元神光彩，四時無災，八節有慶，合家平安。神兵火急如律令。

2 勅用具

此係介在頂、下兩壇法事間一些動作，即下壇之豫備工作，非一獨立節目。祝告既畢，於是頂壇禮成，將續行下壇節目。惟其所需用具，諸如符令、鹽米、清水、法繩、寶劍、草人等項，利用此時，必就每件念咒，賦與超自然之靈力，俾能發揮作用，始得用於法事，不然則係普通之物件，毫無用處。此一巫術，謂之‘勅’，常被法師與道士用於法事上，亦即最基本的巫術之一。又因係巫術，每‘勅’起一

件或夾於念咒中間，法師必常自叫一聲“O-lit”之短促怪聲，謂之‘含口’(Ham-kau)，寫做‘咳’字，亦即此教作法之一特色。‘含口’亦可視為一種口氣，旨在加強所念咒語之効力，並有示威之意。此批用具，除草人業已放進竹簍外，其餘符令、鹽米、清水、法繩、寶劍等件，均暫放於正廳神案上，故法師站立神案前，就地勅之，然後除鹽米碗與清水碗兩件外，符令、法繩、寶劍等件，仍放回原處，以備隨時取用。

a 勅符令 符類謂之符令，除‘暗符’一件不必勅，以及護身符一件，應於儀式開始前畫完，即時另念咒語勅之以外，其餘包括押煞、制土煞、清淨等符，皆於此時勅之。又因符係即時要用者，故由此勅起。此批符令，均墨畫於長約20cm，寬約5cm之黃紙條，符式多種，詳見下文。並於上端靠近符頭之處，加蓋雕刻‘閻山法主金印’等6字之神印一方。符是早於法事，即應畫完，大致利用閒暇之時，多畫幾張，積存下來，以備臨時需用。乃對符念曰：

(咳) 本師為我勅符令，祖師為我勅符令⁽¹⁾，仙人為我勅符令，玉女為我勅符令，普庵教主為我勅符令，閻山法主為我勅符令，本壇恩主為我勅符令。勅符令三師三童子，勅符令三師三童郎。

(咳) 符令符令，頭戴三清⁽²⁾，鎮天天清，鎮地地靈，鎮人人長生，鎮鬼鬼滅冥，鎮去凶神惡煞走不停。吾奉太上老君勅，神兵火急如律令。

b 勅鹽米 先取業經勅完之‘化鹽米符’一道，焚入鹽米碗中，予以淨化(符式1)



符式 1 化鹽米符(1)

(1) 茲所稱本師與祖師者，據詹法師云，本師是閻山法主，祖師是普庵教主。但於下句却又重複其名，費解。而此一跡象，於下列之‘勅清水咒’亦然，如此矛盾，層出不窮。由此可窺，民間巫法，雜亂無章之一端也。

(2) 則指符頭之3點，係需靈龜3字之符號，表示三清即元始天尊、靈寶天尊、道德天尊；下文悉同。

：中段有‘押煞’兩字，其下有‘吽’字⁽¹⁾，下段表示朱雀）。惟謂之‘化鹽米符’，乃就其用途而稱者，實則‘押煞符’之一式。又除此一畫法較複雜者外，亦可用另一簡式者（符式²：符頭3點爲三清，其下草書‘香’字，下端寫‘押煞’兩字）。焚畢，即念曰：

（咳）本師爲我勅鹽米，祖師爲我勅鹽米，仙人爲我勅鹽米，玉女爲我勅鹽米。此米非凡米，正是崑崙山清米，白米變做白面將軍，紅米變做紅面將軍，碎米滿山變做大將軍。鹽變成鐵鉗，米變成鐵子。散天天清，散地地靈，散人人長生，散鬼鬼滅冥。吾奉太上老君勅，



符式 2 化鹽米符(2)



符式 3 化清水符(1)



符式 4 化清水符(2)

(1) 或作‘吽’，讀如‘轟’，即梵語 Hniū 之音譯字。與‘阿’爲開口吐聲相反，此乃合脣收息聲，故一切教義，均包含在此‘吽’字。悉曇三密鈔下云：

阿吽二字，出入息風，即是一切衆生性德，本具自證（阿字），化他（吽字）也，恆沙萬德，莫不包括此二音兩字。阿是吐聲權輿，一心舒遍，瀰綸法界也。吽是吸聲條束，卷縮塵刹，攝藏一念也。又般若理趣釋云：

吽字者，因之義。因之義者，謂菩提心爲因，即一切如來菩提心，亦是一切如來不共真如妙體。恆沙功德，皆由此生。

蓋以其含義，奧妙無比，故諸密咒與符式多用之。則在此一法事中，除此化鹽米符外，治土糞符（符式 8）與收魂符（符式 12），亦復如是。由此可見，民間巫術中，到處滲入釋教因素之一斑也。

神兵火急如律令。

於是勅畢，將鹽米碗移放於草席上法師位置前面左側。

- c 勅清水 與鹽米勅法相同，先取‘化清水符’一道，焚入清水碗中，予以淨化（符式3：符頭3點爲三清，其下草書‘香’字，下端寫‘清淨’兩字）。惟謂之‘化清水符’，亦就其用途而言，實則‘清淨符’之一式。又另有一種極簡式者（符式4：僅寫‘香清淨’3字）。焚畢，即念曰：

(咳) 本師爲我勅清水，祖師爲我勅清水，仙人爲我勅清水，玉女爲我勅清水，閑山、普庵爲我勅清水，門神、戶尉爲我勅清水。此水非凡水，正是崑崙山清水。散天天清，散地地靈，散人人長生，散鬼鬼滅冥，散去凶神惡煞盡滅冥。神兵火急如律令。

於是勅畢，亦將清水碗移放於草席上法師位置前面右側。

- d 勅法繩 或稱‘勅鞭’，僅念曰：

(咳) 神霄玉清，今日勅你下降，自有凡霄弟子，功曹玉文，天逢五行，真符隨我三吊。神兵火急如律令。

- e 勅寶劍 亦僅念曰：

(咳) 恩主賜我七星劍，九練成鐵，拾成刀，數陣白馬大將軍⁽¹⁾，一時齊下斬邪魔，鑒察人間並地獄，城隍、社稷呈山河。我今斬斷鬼神滅，押去酆都入禁羅。神兵火急如律令。

- f 勅替身 以上各件之勅法均同，獨草人性質，與其他各件稍異，故其勅法，別具一格。此時草人仍放於竹簍內，未予搬動；首先，法師點燃香3枝，走近草人，右手拿香枝，做執筆狀，以香代筆，向草人身上畫一看不見之‘押煞符’



符式5 押煞符

(1) 不知何許神，而在華北，‘叫魂’時所請之追魂神，却是白馬先鋒，想當有任何脈絡，待考。

(符式5：符頭3點爲三清，中段寫‘勅令押煞’4字，下端畫符腳。

惟此係僅憑空做畫符動作之所謂‘暗符’，與衆不同。)而將香枝，斜插於草人頭部。然後念曰：

(咳) 本師爲我勅替身，祖師爲我勅替身，仙人爲我勅替身，玉女爲我勅替身，觀音水火爲我勅替身，門神、戶尉爲我勅替身。

(咳) 替身替身，未勅本是草，勅了便是人。花紙做你身，白紙做你面，竹仔枝做你後脚跟。永掌某某(姓名)弟子⁽¹⁾與你同年同月同日同時受生，某某(姓名)弟子有事你擔當，有事你替去消災解厄，替去他鄉外里去，不得久停。神兵火急如律令。

於是，草人便成爲名符其實之‘替身’矣。惟此一以香代筆，給偶人賦與靈力之手法，亦常被臺灣北部之‘紅頭’道士，用於建醮時爲神像開光點眼。其實，此一‘勅替身’之法，論其目的與作用，實與神佛之開光點眼，並無二致也⁽²⁾。

g 總念咒 件件勅畢，最後點燃若干金紙錢，拿於右手走動，對法場以及所有用具搖晃，一面念曰：

(咳) 宋朝勅封宋仁宗，玉帝有旨是玉皇，准我發符放火燒鬼洞，陰鬼見走出四方，賜我朱筆又一枝，陰鬼看見數萬字，字字縛鬼來到只，凶神惡煞排兩邊，賜我清香又三枝，下卜⁽³⁾好兄與好弟，下卜某某(姓名)弟子身體緊緊痊癒，三牲酒醴答謝伊。神兵火急如律令。旨在淨化壇場，並懇求凶神惡煞以及‘好兄弟’即無嗣孤魂走避，不

(1) 如係女病人，乃作‘某某信女’，下同。

(2) 茲舉民間流傳之用草人做替身法(黃耀德編萬法藏典，民國55年，臺北)一則如下：

用稻草36枝，化作三十六骨節，做一身草人，俾有頭面手足，並將病人衣衫，附於草人身上，念咒曰：
草人草人，未開光便是草，開光了變神通。女是湯三娘，男是武吉，三十六枝草化作三十六骨節，節節都是身、都是人。開你身，開你面。開你耳孔聽分明，左耳聽陰府，右耳聽陽間。你與某莊某名某姓，同年同月同日同時生。開你手，提錢財；開你腳，擔出凶災。某名某姓災殃擔離開，擔出外方退凶災。若是要刑罰大山，要魁魁大海，要殺殺大樹，無刑無殺就庇佑。吾奉太上老君勅，神兵火急如律令。

由此可見，此一手法與法主公教所作，大致相同；‘勅替身’實是開光之法，而用36枝稻草以寓‘三十六骨節’，最爲普遍而盛行也。

(3) ‘下’閩南語 Hē，即‘下願’也；下文悉同。‘卜’閩南語 Boe，即‘要’之義；下文悉同。

可作祟害人，更許以病癒之後，定必酬謝。

3 下 壇

下壇賡續頂壇，再招請五營兵將、中宮元帥、北方黑煞將、王孫元帥、拾大將、閻山法主等，實際委以殺鬼斬妖或捉魂回來之神軍將領以及法力無邊之强有力辟邪神祇。惟因此係重要節目，法師姿勢，自始至終，坐在草蓆上而行法。又因所請之神，身份與功能特殊，故當念咒招請最重要之五營主帥以及北方黑煞神、王孫元帥等7神，同時應作‘指’(Ki-i)之動作，加強咒語之靈力。

‘指’者，乃將兩掌手指交織在一起，俾成許多不同之手勢；因係秘訣，除師徒傳授外，絕少輕易示人。原來，中國道教上，有所謂‘搢訣’之法，或稱‘掌訣’、‘手訣’、‘指訣’；乃以十指之交織，表示某一神秘性，而冀達到通真、制邪、役將、治事等目的，種目曾有七百餘，而今所用者不多⁽¹⁾。惟在臺灣，無論道士抑或法師，均不知‘搢訣’、‘掌訣’、‘手訣’、‘指訣’等詞，所用者僅‘手印’與‘指’兩語而已，且認為其含義，截然不同，不容混淆。‘手印’之動作，謂之‘結手印’，俗稱‘做手印’或‘比手印’，簡稱‘結印’；用於道教科儀，而與法教無關，故法師不能‘結印’，亦不懂其法。何況，在道教科儀中，亦僅用於‘普度’即對孤魂野鬼，施食賑濟，並予超度之時而已。臺灣北部天師教‘紅頭’道士所行者，有天垂寶蓋、地湧金蓮、香印、燈印、花印、菓印、雙手毫光、雲厨妙供、救苦慈尊、蒙山三變、七度金橋、慈悲搖掌、微璃獻肚、觀音坐蓮等14種目；南部同屬天師教之‘烏頭’道士所行者，有道寶心印、道寶師印、經寶心印、師寶心印、五岳心印、三塗心印、四生心印、六道心印、開咽喉印、變食印、施甘露印等11種目。由此可見，非用以表示辟邪力，而是以每一‘印’形，來象徵某一神明、器物、動作或跡象之意義。至於‘指’者，是用於‘作法’，故幾為法師所專用⁽²⁾。其目的與用途，據詹法師云，可分為招神、辟邪、變食⁽³⁾等3項；其實，多與符咒相配合，用於辟邪。儘管臺灣之道士與

(1) 吉岡義豐：道教の搢訣、印契について（大正大學學報，第38輯，昭和27年，東京）。

(2) 因臺灣道士皆兼修道法二門，故亦偶爾用於辟邪法術中，例如對於新廟或新宅之‘謝土’法事，則先安龍神，然後押送白虎神‘出煞’之時，法師應向該紙糊白虎，作‘指’一次，但究屬少用。

(3) 據詹法師云，例如施食餓鬼法事，應將少量白米或紙錢變多，供其需求，此時亦為加強該法術而做‘指’形。

法師，由於法統之不同，故意將‘手印’與‘指’區別，但實情未必盡然。例如上述之‘變食’，道士用於‘普度’是‘手印’，若法師祭餓鬼時用之，便稱為‘指’。又按中國歷代碑官野史、筆記小說，描述作法時，幾以“畫符結印”為常套語，照理應為‘指’而非‘手印’。由此可見，在人民心目中，兩者並無軒輊也。故若認為‘手印’有廣狹兩義，狹義如上文所述，廣義包括‘指’在內，較近情理。何況，在中國道教上，‘摺訣’，有時亦稱‘印’⁽¹⁾，故‘摺訣’、‘手印’與‘指’三者，蓋名異而實同歟。

臺灣法師，雖然常用‘指’行法，只以其本質，不過是散在民間之巫覡，少倣大法事，故其種目，究竟寥寥無幾。則在此一收魂法事中所用者，亦僅冠以各該神名之7形以及‘進房割臍’節目中，將貼符令於門楣時應倣之‘勅符指’1形，共計8形，若連算藏魂法中之‘四大金剛指’，則總計亦不過9形而已。冠以神名者，乃以此手勢來象徵其神，故一神一‘指’，形狀各不相同。惟念咒並用‘指’形，等於藥劑之與甘草，可以提高靈力。至於‘勅符指’，則符令、咒語與‘指’形，3者齊行，其功效當無可復加焉。

a 此教法師是調遣天界五營兵將，任其役使之能手，幾乎每一法事悉用之，則此一儀式亦不例外。乃以手作各該營主帥之‘指’形，並念‘請五營聖者咒’曰：

① 請東營張聖者咒⁽²⁾（指形1）

謹請法天張聖者，世居福分降臨來。赤腳修來行正法，普陀妙上展威靈，金沙橋頭傳文法，青龍潭裡早修行。腳踏火輪驅邪穢，手接寶劍斬妖精，騰雲倒雨點甘露，畫符出祖到凡間，護國救民興妙尚，代天行化顯真身，四捨五歲岩符水，留行國土年光輝，辛年辛月飛化身，化身顯現在壇前，左右迦羅五官將，功曹馬虎二威靈，三壇祖師吳太宰，三界祖師吳真人，張蕭劉連四聖者，協力符水救萬民。弟子一心專拜請，張公聖者降臨來。神



指形 1 張聖者指

(1) 吉岡：同前文。

(2) 即此教之守護神張法主公。咒中金沙係指其祖廟址福建閩清金沙鄉；青龍潭依據傳說是其斬蛇之地，或云福建永春之九龍潭。

兵火急如律令。

(2) 請南營蕭聖者咒（指形2）

謹請福天蕭聖者，少年金身入佛家，
全無師父傳文法，接引蕭公入瑜芽，
忽然鄧公相會議，修牒福禍永無差，
戊子九月十三夜，亥子交時十月初，
二十八歲功成滿，會溪橋頭坐蓮臺，
千軍萬馬來迎接，接引蕭公入瑜衛。

弟子一心專拜請，蕭公聖者降臨來。

神兵火急如律令。

(3) 請西營劉聖者咒（指形3）⁽¹⁾

謹請七臺劉聖者，降龍伏虎大慈悲，
獅子岩前伏猛虎，金鎗樹下降青龍，
岩中修行行正法，劉公聖者顯真身，
顯現靈官滿天下，龍時照奉入牛衛。

弟子一心專拜請，劉公聖者降臨來。

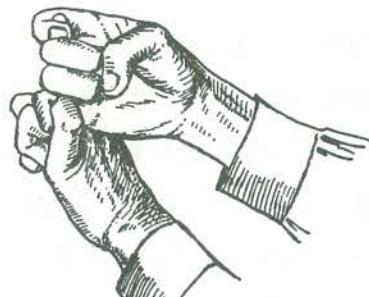
神兵火急如律令。

(4) 請北營連聖者咒（指形4）

謹請領上連聖者，林代玉郎展神通，
少年捨身入參壇，剪髮光頭為本元。
為見凡人苦病多，種種林童在壇前，
不怕山高僻地厚，不怕山繞僻海深，
不怕城隍並社稷，不怕為非不正神，
以我清淨行正法，行罡步斗親降臨。

弟子一心專拜請，連公聖者降臨來。

神兵火急如律令。



指形 2 蕭聖者指



指形 3 劉聖者指



指形 4 連聖者指

(1) 唯此指形，極似東營張聖者指。

(5) 請中營李聖者咒（指形5）⁽¹⁾

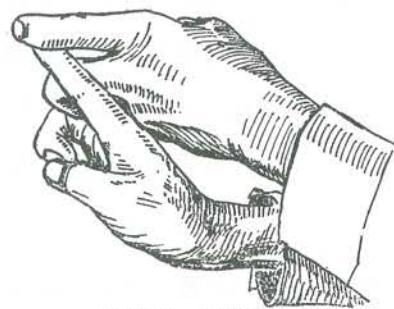
謹請李公中聖者，手接金鎗凍乾
坤，巡遊天下平世界，真法感應救
萬民。坤山猛虎為神仙，參子同本
十八年，金木水火為顯現，老君四
度衆生。唐朝勅封大元帥，驅邪
殺鬼大將軍，我在玉皇親勅令，焚
香拜請到壇前。弟子一心專拜請，中壇元帥降臨來。神兵火急如律令。

b 旋卽手作‘中宮元帥指’⁽²⁾，而念‘請中宮元帥咒’曰：

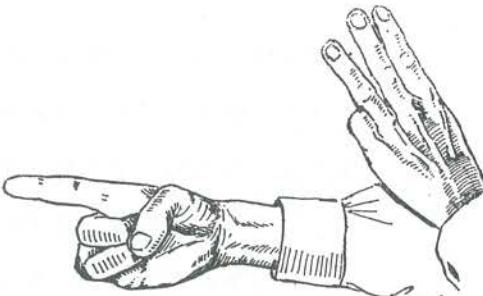
謹請中央太乙君，連臺好星布黑雲，手接紅毛七星劍，斬斷妖精不正
神，永世千遙敬碧君，問吾符水不流停。一點東方甲乙木，清符清水清
眼淨；二點南方丙丁火，十殿將軍牽金鎖；三點西方庚辛金，日日時時
親降臨；四點北方壬癸水，排兵列陣斬妖精；五點中央戊己土，開開天
門閉地戶。弟子一心專拜請，中宮元帥降臨來。神兵火急如律令。

c 繼而手作‘黑煞神指’（指形6），而念‘請北方黑煞神咒’⁽³⁾曰：

仰啓北方黑煞將，化身真武大將軍，赤袍獨立黑雲
中，威武神通為第一；
手接七星降魔劍，腳踏膝蛇、八卦龜，永鎮北方為
上帝，浩浩無疆神通力。
仰啓天兵八煞將，出入岩



指形 5 李聖者指



指形 6 黑煞神指

(1) 惟此指形，亦與東營張聖者、西營劉聖者，相差無幾。蓋十指交織之形，雖有變化多端之妙，而究竟有
限，致有者形態相似，乃必然之現象也。

(2) 即上文之中營‘李聖者指’，係一指兩用也。按‘李聖者咒’，明言李聖者是中壇元帥，即哪吒，亦即民
間信仰上之太子爺、李羅軍；同理，茲所稱中宮元帥者，由其咒語所示，實係太乙君；兩者迥殊，涇渭
分明。然而由於‘中壇’與‘中宮’兩詞極似，以致混淆，遂被此教法師誤認為同一神，從而其‘指’竟亦合
併為一，有背一神一指之原則也。

(3) 關於黑煞神，詳見附錄 1。

湖救衆生，左有青龍、右白虎，前有朱雀、後玄武，隨吾下降親巡城，掃蕩殿前不法人。吾奉上帝親囑咐，北帝門下指揮兵，先斬下方無道鬼，後斬內離不正神，天罡太乙隨吾轉，丁甲二將助吾行⁽¹⁾，吾今振動天門口，大開天門閉地戶。弟子一心專拜請，北方煞將降臨來。神兵火急如律令。

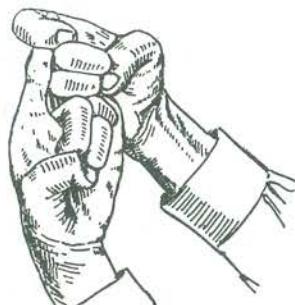
‘指’者應十指交織，前已述之；而此指形，却兩手分開，別具一格。其左手表示天師即張天師，右手象徵上帝即玄天上帝，乃左天師、右上帝。惟此二神，實係天師教道士之守護神，前者是‘師’，後者為‘聖’，師與聖並駕齊驅，而被崇奉。例如道場佈置，必供天師於左邊，上帝於右邊，正符此一指形之含義。原來，天師教教圈廣佈華中以至華南，而較諸別教（例如華北之全真教），以多蒙巫術的色彩，係其特色之一。鑑於法主公教，滋長於福建，固屬以華南一帶為勢力範圍之巫術的‘法教’之一派，而與天師教地盤既同，雖然道、法有別，仍難免影響，理所當然，此不過其一端而已。

d 再以手作‘王孫元帥指’，因常被用於收魂，故俗稱‘收魂指’（指形7）；而念‘請王孫元帥咒’⁽²⁾曰：

謹請王孫三相公，騎龍走馬變神通，身受玉皇上帝勅，降在凡間救衆生，下陰收魂來做主，立得作法鬼神驚，吾有猛勇諸官將，驅邪殺鬼斬妖精。弟子一心專拜請，王孫元帥降臨來。神兵火急如律令。

e 又念‘請本壇十大將咒’⁽³⁾，即對把守法場之神曰：

謹請本壇十大將，五方捉縛虎加羅，東方本德虎羅威，南方赤帝虎威羅，西方金德為勅令，北方黑帝馬加羅，中央聖者君加咒，威風凜凜不



指形 7 王孫元帥指

(1) 丁甲二將，乃六丁、六甲也。

(2) 王孫元帥在臺灣被祀為三十六天將之一。

(3) 關於十大將與馬加羅，詳見附錄 2。

須疑。捉縛枷鎖四大將，斬押兵消大神王，醫王呈捉不可問，正道醫王難可得。或在天中身歸依，或在波浪斬蛟龍，或在人間救諸苦，或在金輪養尊神。不問門神並戶尉，不問宣王受勅神，不問邪神無道鬼，不問十惡狐狸精，若有不正污穢鬼，押去壇中化為塵。弟子一心專拜請，合壇官將降臨來。神兵火急如律令。

f 最後，念‘請閻山法主咒’，以邀祖師降臨曰：

謹請閻山靈通使，真身顯現請傳宮。原在江州傳文法⁽¹⁾，同隨聖祖到凡間，身受玉皇親勅令，出在咒符度衆生。左右排兵金我使，元帥哥哥進前來，遊山功曹用明法，遊海功曹寒法通。身騎寶馬遊天下，手接金鞭掛紫雲，有人常念隨感應，扶童下降救生民⁽²⁾。六丁六甲隨我行，功曹官封左右兵。紫山寒海乾坤定，淮山寒海透天庭，穿山入石斬妖精。勅封傳來是老君，香火流傳遍天下，護國庇民獨為尊。弟子一心專拜請，閻山法主降臨來。神兵火急如律令。

惟是等咒語中，重點在請中宮元帥、北方黑煞神以及王孫元帥，亦僅此3條咒不可缺少，其餘即可按實際情形或由於法師個人之習氣，予以取捨。例如最後之‘請閻山法主咒’，不過聊勝於無，用與不用，無關緊要。又‘請本壇十大將咒’，部份法師僅慣用於‘關神’，而絕少用於收魂法事。至於開始之‘請五營聖者咒’，雖然幾乎皆用，但亦有偶爾從略者。

4 收 魂

旨在收回飛散之魂魄，乃此一法事之中心節目。其作法，需用五方旗，端靠五營神兵天將之法力，亦即此教法師所擅長之巫術也。蓋於頂、下兩壇，所應邀請之衆神靈，皆既請到，聚集在一堂，於是乃調派衆神，向5方搜索，追回失魂，順理成章。因向5方收魂，故亦稱‘五方收’。法師姿勢，仍舊坐於草席上原處，未曾徙位或改態。

其程序，因應5方，對每一方向，各作法一次，故自成5小齣，但作法均同。

(1) 由此可見，閻山法主即許真君也。

(2) ‘童’即‘童乩’之義，‘扶童下降’意指降神附身也。

乃先念‘淨天地咒’（既見頂壇），淨化法場後，先對東方做起。法師右手仍不斷搖法鑑，左手即握香3枝、青旗以及尺，口念對東方之‘收魂咒’（或稱‘請五方咒’）曰：

東方收魂一鐵尺，將軍收魂齊頭尺，信男某某（姓名）⁽¹⁾，三魂路頭亦有散，亦有玉尺量魂歸。本師為吾收魂回，祖師為吾收魂歸，仙人為吾收魂回，玉女為吾收魂歸。收魂三師三童子，收魂三師三童郎，急急收魂急急到，急急收魂急急回。

收卜頭魂歸、脚魂回，收卜三魂七魄歸本身，收卜十二條神魂歸本身，收卜某某（姓名）三魂七魄歸本身。神兵火急如律令。

乾元享利貞，太極順指行，三魂歸，七魄靈，三魂為本身，七魄為本位。吾奉三師三道聖，書符咒水收某某（姓名）三魂七魄返來。神兵火急如律令。念畢，擲筈，以卜離散於東方之魂魄，是否順利地追回，業已憑附草人。果然擲出一仰一伏之‘聖杯’(Shim-poe)，即表示魂魄既回來無疑；若得兩仰之‘笑杯’或兩伏之‘伏杯’(Kap-poe)，即示遇到障礙，魂魄未曾逃往其方，故應再念咒催促，加強搜查，謂之‘再催’。其‘再催咒’曰：

本師為吾收魂回，祖師為吾收魂歸，仙人為吾收魂回，玉女為吾收魂歸，龕君、土地為吾收魂回，合壇官將為吾收魂歸。收魂三師三童子，收魂三師三童郎，急急收魂急急回，急急收魂急急歸，急急收卜某某（姓名）三魂七魄歸本身，某某（姓名）三魂七魄返來。神兵火急如律令。

念畢又擲筈，如未獲‘聖杯’，即予‘再催’，一直到獲得‘聖杯’，則魂魄安返為止，亦復如是。

東方魂魄既回，乃續招南、西、北、中等4方，動作如上，只手拿旗色與辟邪物以及‘收魂咒’中之頭4句不相同而已。則：

南方用紅旗與雞，念曰：

南方收魂一靈雞，化作鸞鳳枝上啼；信男三魂路頭散，亦有金雞叫魂歸。

(1) 如係女病人，乃作‘信女某某’，下同。

西方用白旗與剪刀，念曰：

西方收魂一剪刀，王母賜我剪邪魔；信男三魂路頭散，亦有金刀剪魂歸。

北方用黑旗與米，念曰：

北方收魂丑心雷，五色白米四邊圍；信男三魂路頭散，亦有白米散魂歸。

中央用黃旗與鏡，念曰：

中方收魂明鏡臺，五營軍兵收魂來；信男三魂路頭散，亦有寶鏡照魂歸。

惟此南、西、北、中等⁴方，如未一次便獲‘聖杯’，應即‘再催’，如同東方，自不待言。

於是，失散於5方之三魂七魄以及十二條神魂，全部收回，理應結束，乃念‘總收咒’以爲收場，謂之‘總收’，亦即一種統括的安全措施也。

莫食黃泉一口水，十二條神魂亦着歸；爬山過嶺收魂回，三叉路頭收魂歸；
四叉路口收魂回，田頭田尾收魂歸；江頭溪尾收魂回，彎街控巷收魂歸；路頭路尾收魂回，厝前厝後收魂歸；急急收魂急急送，急急收魂急急歸。頂宮不收他人魄，下宮不收他人魂，收卜某某（姓名）三魂七魄歸本身，收卜十二條神魂歸某某（姓名）本身。神兵火急如律令。

惟此咒是對魂魄招呼，非役神搜魂，與上面5條，性質迥殊。旨在吩咐遊魂，應即刻回頭歸來，不可留連忘返。其所經之處，竟包括山嶺、江河、道路、田園、街巷等等，魂魄飄蕩，不知不覺，終於淪入黃泉，所以上述‘王孫元帥咒’有“下陰收魂”等語。蓋魂魄永離其身，難免一死，人死即魂歸冥府，故遊魂之最後到達地點爲黃泉，乃極近情理之聯想法也。惟在中國民間俗信中，對於因爲嚇驚或重病而陷入假死之人，即以爲神魂脫離身軀，四處飄蕩之極不安定狀態，例如庸盦筆記⁽¹⁾：

蘇州西洞庭山陸某，妻家在蘇城內。一日入城，暴病而卒。……越七日，…
…忽蘇。……人嘗問以死後情狀，自言：將死之時，魂從頭頂鑽出，……由是入冥漠之鄉，若有知，若無知，似人睡着後光景，有時隨風飄蕩。至洞庭山家中，自覺身已死，忽念及父母、兄弟、妻子，悽然以悲，則魂氣爲之一聚，若炯然有知者；已而漸復昏昏然，或遇大風吹散，或被鏡斂及銅鐵器聲

(1) 清薛福成撰庸盦筆記卷4已死七日復生。

驚散，凝聚最覺費力。不見有日月，不知有晝夜，凡所稱陰界地獄及閻羅王，俱未之見，亦未遇一鬼。既復飄至一處，若有兩人痛哭者，其下赫然一尸，醜惡可畏，不覺驟與之近，陡合爲一，遂復生矣。哭者則其妻與妻母也。其魂一旦離身，宛如風箏斷線，隨風飄蕩，乍聚乍散，幾乎弱不禁風，而歷經山川，不知所之，危機四伏；則招魂之需要，端乎在此焉。按，此一遊魂，固對於未經註死，毫無拘束之生魂而言，故撰者薛福成附云：“陸某所述，頗爲近理。其未至陰界，蓋以陽壽未盡，故無引導之鬼，所以能復生者，亦即以此歟”。至於重傷垂死者，亦有其例，則閱微草堂筆記⁽¹⁾：

翰林院筆帖式伊實，從征伊犁時，血戰突圍，身中七矛，越兩晝夜復蘇。……自言，被創時絕無痛楚，但忽如沉睡，既而漸有知覺，則魂已離體，四顧皆風沙濱洞，不辨東西，了然自知爲已死。倏念及子幼家貧，酸徹心骨，便覺身如一葉，隨風漾漾欲飛。倏念及虛死不甘，誓爲厲鬼殺賊，卽覺身如鐵柱，風不能搖。徘徊屹立間，方欲直上山頂，望敵兵所在，俄如夢醒，已僵臥戰血中矣。

尤應注意者，則開口一句“莫食黃泉一口水”之涵義。臺灣民間傳說，陰間有一條河流，號稱忘凡溪，或謂亡魂水，“凡”卽‘凡間’之義，亡魂初下黃泉，如果喝其一口水，便將凡間之事，忘得一乾二淨，終不能還陽。原來，民間有廣泛之共餐觀念，以爲遠客一旦食其糧，便成其社會之一員。徵諸現俗，例如祭典時，進香或神輿出巡，所經之地，居民多自動備餐於路旁，聽任素不相識之香客，隨便充饑，固非只爲“盡地主之誼”，實是由於此一基本觀念，以致成俗也。此義引申於冥府，則爲‘黃泉飲食’，認爲生魂一旦吃其食物，便淪爲亡魂，永不能還陽。而此一信仰，分佈極廣，希臘神話中既有其例⁽²⁾，東鄰日本亦頗顯著，謂之‘黃泉戶喫’(Yomotsu-hegui)⁽³⁾，以至 Polynesia⁽⁴⁾，則中國又何獨不然。茲舉數則如次。錄異記⁽⁵⁾：

(1) 清紀昀撰閱微草堂筆記卷10如是我聞4。

(2) 冥王 Haides 之妻 Persephone。

(3) 其神話云，伊邪那岐、伊邪那美，夫妻結髮，生大八洲國土與衆神後，女神一命歸陰，男神即趕下黃泉國，勸妻還陽。女神曰：“妾身旣食此地之物，故無法還陽”。

(4) New Zealand之Maori族人相信，死靈應越過河川，前往冥府。如在冥府不與舊鬼共餐，即或許可能還陽；一旦嘗之，便無再生之理 (J. G. Frazer: Belief in Immortality and the Worship of the Dead. II, 27f.)。

(5) 唐杜光庭撰錄異記卷7異石。並見同人撰神仙感遇傳卷5薛逢（道藏洞玄部記傳類恭字下），但情節稍簡耳。

天台僧，乾符中，自台山之東臨海縣界，得一洞穴，同志僧相將尋之。初一二十里，徑路低狹，率多泥塗，自外稍平闊，漸有山川，十許里，見市肆居人，與世無異。此僧素習嚙氣，不覺飢渴。其同行之僧飢甚，詣食肆乞食，人或謂曰：“若能忍飢渴，速還無苦，或餐噉此地之食，必難出矣”。飢甚，固求食焉。食畢，相與行十餘里，路漸隘小，得一小穴而出。餐物之僧，立化爲石矣。天台僧出山，逢人問其所管，已在牟平海濱矣。

冥報記⁽¹⁾：

河東柳智感，以貞觀初，……一夜暴死。……爲冥官所追，至大官府。……（閻羅）王謂曰：“君未當死，可推判錄事”，智感許諾，拜謝。吏引退，至曹，曹有判官五人，連感爲六。……有頃，有食來，諸判官同食，智感亦就之，諸官曰：“君旣推判，不宜食此”。智感從之，竟不敢食。日暮，吏送智感歸家而蘇。……於是，夜判冥事，晝臨縣職，遂以爲常。

夷堅志⁽²⁾：

紹興庚戌六月，鄱陽境內太陽步王氏婦，病卒。……未幾，逝者復蘇。……言曰：到冥司橋畔，見故母。……經大官府，……紫袍批曰：“本人奉事翁姑孝謹，兼冥數未盡，宜放還”。……覺餒不可耐，遇鬻炊餅者，欲買之，母曰：“此豈可食”。

子不語⁽³⁾：

（貴州人尹廷治者，陽壽未盡，却爲冥吏誤拘。其家所祀中雷土地神，深知其冤，跟隨而至，爲其伸冤，領回魂魄，帶路起程）……尹隨土神出走，並非前來之路，城市亦如人間，饑欲食，渴欲飲，土神力禁不許，城外行數里，……（遂得以還陽）。

道教靈驗記⁽⁴⁾：

(1) 唐唐臨撰冥報記卷下（據涵芬樓秘笈本）。

(2) 宋洪邁撰夷堅志卷22太陽步王氏婦。

(3) 清袁枚撰子不語卷10獵子大王。

(4) 唐杜光庭撰道教靈驗記卷12崔公輔仙都經驗（道藏洞玄部記傳類常字下）。而宋張君房輯雲笈七籤卷119所收，作崔公輔取寶經不還驗。

崔公輔……歷官至雅州刺史。至官一年，忽覺精神恍惚，……一旦無疾而終。心上猶暖，三日再蘇，亦卽平復，謂其寮佐曰：昨爲冥使齋帖見追，……引到曹署之內，……有官人……迎之，……曰：“某是華陰縣押司錄事巨簡，使君初官，曾獲服事庭廡”。……於是，引至廳中，良久，言曰：“此有茶飯，不可與君食，食之不得復歸人間矣。”

夷堅乙志⁽¹⁾：

張淵道，……寓居無錫縣，……次女已嫁，來歸寧。紹興己未正月（死而復蘇）言：始病時，有持符來，……便覺身隨此人去。……久之，入一大府……（爲案作證後）……俄持盤食來甚豐，或曰：“不可食，食則不得歸矣”，……（遂被放還）。

廣異記⁽²⁾云：

韋廣濟上元中暴死，自言：初使持帖云，閻羅王追己爲判官，已至門下，而未見王。須臾，衢州刺史韋黃裳復至，廣濟拜候。黃裳與廣濟爲從兄弟。問：“汝何由而來”，答云：“奉王帖，追爲判官”，裳笑曰：“我已爲之，汝當得去”，命坐，久之，命所司辦食。頃之，食至，盤中悉是人鼻手指等，謂濟曰：“此鬼道中食，弟旣欲還，不宜復喫”，因令向前人送廣濟還。

前定錄⁽³⁾云：

河南薛少殷，舉進士，忽一日暴亡于長安崇儀里。有一使持牒云：“大使追”，俄引至府門。……乃引入，所見乃亡兄也，歎泣長久，曰：“吾以汝久未成名，欲薦汝于此分公主事，故假追來，非有他也”。少殷時新婚姻，懇不願住。……接待甚厚，俄聞備饌，海陸畢備。未食，王判官忽起，顧見向者持塔僧，僧曰：“不可食，食之則無由歸矣”，少殷曰：“饑甚，奈何”，僧曰：“惟蜜煎薑可食”，乃取食之。

(1) 宋洪邁撰夷堅乙志卷5張女對冥事（據十萬卷樓叢書本，下文作甲、乙、丙、丁志者悉同，不再註明）。

(2) 唐戴孚撰廣異記，據太平廣記卷377再生類3所引韋廣濟條。說郛本所錄僅5則，龍威秘書本亦不過6則，而本文所引用各則，均未包括在內，故悉據太平廣記，下文不再一一註明。

(3) 唐鍾輅撰前定錄。

玄怪錄⁽¹⁾云：

崔紹者，博陵王玄暉曾孫，……（因殺鄰家貓而被冥吏拘魂，但旋獲釋）……使者遂領紹到一廳，……王判官……降階相見，……延昇階與坐，命煎茶，良久，顧紹曰：“公尚未生”，紹初不曉其言，心甚疑懼，判官云：“陰司譁死，所以喚死爲生”。催茶，茶到，判官云：“勿喫！此非人間茶”。逡巡，有著黃人提一瓶茶來，云：“此是陽官茶，紹可喫矣”，紹喫三椀訖。

夷堅乙志⁽²⁾云：

張文規，……高安人，……（紹聖五年死而復生）……乃言：方病在床，聞一人呼云：“英州下文字”，……方悟已死，稍行前，入大官府，……同行者十餘人，……或告曰：“有持水漿來者，切勿飲，飲則不得還”。又前至一門，……果有持水至者，同行皆飲，吾辭以不渴。又易茶以來，復辭之，其人怒曰：“何爲難伏事”。復前行，……見殿宇……（受審後，以無罪釋還）。第1則所示，固非陰間，却是另一異境，居然明言：“餐噉此地之食，必難出”，質言之，乃永留其境，最符異地共餐之原義。又當出境，立即化石，乃影射古來多認岩石爲幽明境界標識之觀念也。第2、3、4則僅不准陽魂擅食陰間之物；第5、6則謂：“陰間茶飯，食之不得復歸人間”，“不可食，食則不得歸”；第7則乃明言“鬼道糧食，不宜喫”；第8則却以爲極少之特殊菜類，食之無妨；第9則竟將陰間與陽間之茶水，截然分別；第10則表示凡魂初到陰間，即應飲其茶水，可見冥食是以茶水爲主，而“飲之則不得還”，正符“莫食黃泉一口水”，且冥吏勸飲，跡近強迫乎。惟其茶水，蓋擬爲迷魂湯，例如西洋記⁽³⁾所述，三寶太監下西洋，撫番取寶，先鋒王明誤入酆都鬼國，崔判官導遊地府：

王明……走到這裏，口裏有些作渴，只見前面一個老媽媽兒，坐在蘆蓆蓬裏，熱湯湯的施茶。王明道：“我去吃鍾茶來”，判官笑笑兒說道：“我這裏茶，可是好吃的！……那裏真個是茶。大凡吃他的一口下肚，即時心迷竅

(1) 唐撰者不詳玄怪錄，據太平廣記卷 385 再生類引崔紹條。惟‘陽官茶’當作‘陽間茶’。

(2) 夷堅乙志卷 4 張文規。

(3) 明羅懋撰三寶太監下西洋記通俗演義第87回寶船撞進酆都國。

塞，也就不曉得我自家姓甚麼？名甚麼？家鄉住處是甚麼？……不叫做茶，叫做迷魂湯。”

又子不語⁽¹⁾：

四川酆都縣阜隸丁鑄，持文書往夔州投遞，過鬼門關，見前有石碑，上書‘陰陽界’三字。……不覺已出界外，欲返迷路，不得已任足而行。……中隔一長河，一婦人臨水洗菜，……乃其亡妻。……妻曰：“妾亡後，爲閻羅王隸卒牛頭所娶”。……邀至其家，……三人共飲。有殼饌至，丁鑄將舉箸，牛頭與妻急奪之，曰：“鬼酒無妨，鬼肉不可食，食則常留此間矣”。次日，……遂與同出關。

此則情節，誤入陰間地界，遇亡妻改嫁冥吏鬼卒，托其鬼夫幫助，始得還陽，如同前條王明事蹟，但茲以爲“鬼酒無妨，鬼肉不可食，食則常留陰間”，即着重於肉食而有異。

惟上引各例，均示凡人一入仙界異境或陰間地府，倘食其物，便不能回到凡間或陽界。然則翻過來說，世人欲抵仙界，在出凡入聖之前，亦應先食其物，方能抵達彼境，順理成章。例如神仙感遇傳⁽²⁾：

僧悟玄，……潛心求道，……（由一老叟指點，得知峨眉洞天之張洞主，下凡溷跡嘉州市門，屠肉經商）至市門求之，張生在焉。……命其妻烹肉與悟玄爲饌，以肉三器與之。悟玄辭以不食肉久矣，張曰：“遊山須得氣力，不至饑乏，然後可行，若不食此，無由得到矣”，勉之再三。……悟玄……不敢違命，食盡二器，厭飫彌甚，張亦勸之，固不能食矣。食訖，求去。張俯地拾一瓦子以授之，曰：“入山至某峰下，……有峭壁，此天真皇人所居之洞也”。……依其教入山，果得洞與所指無異，以瓦扣之，良久，峭壁中開，洞內高廣平穩。……凡行十餘里，又值一門，扣之復開，……仙童玉女，時有仙官道士，部伍車騎，憧憧不絕。又值一門，扣之彌切，瓦片碎盡，門竟不開。久之，聞雷霆之音，疑是山石摧陷，惶懼而出，奔走三五十步，已在

(1) 子不語卷5 洗紫河車。

(2) 神仙感遇傳卷5 僧悟玄（道藏洞玄部記傳類恭字下）。

洞門之外，無復來時景趣矣。

此則顯然以仙食爲主題，較諸上引各例，雖然離境與入境有別，其理實同也。其關鍵在乎3器肉食，乃應3重構造之仙境，每器實係各境之食物。僧僅食兩器，剩下一器，故只能通過進口之無仙境，再進一層到仙童玉女所居之地，終無法抵達裏頭之洞天福地焉。

由此可見，中國共餐之俗信，自唐以降，已臻普遍，至今未逾⁽¹⁾。惟諸例所示，此一母題之重點，顯然在於陰間之水，具有使陽魂忘却一切之功效，故有‘迷魂湯’之稱，正符臺灣民間俗信中‘忘凡溪水’之想法。而此一基本觀念之所引申，便是亡魂轉生出世，必飲迷魂湯，俾忘前生之事。例如語怪⁽²⁾云：

宣府都指揮胡縉，有妾死後，八十里外民家產一女。生便言：“我胡指揮二室也”。……又言：“死者須飲迷魂湯。我方飲時，爲一犬過，踏而失湯，遂不飲而過，是以記憶了了”。

惟此一死者轉生時，須飲似酒非酒之湯，以忘前生之民間俗信，可能由來已久，終爲玉歷至寶鈔勸世⁽³⁾等善書所宣染，以爲孟婆神掌管醞忘臺，專司灌迷湯，地府制度，更臻完備，乃云：

十殿轉輪王。……孟婆神，生於前漢，幼讀儒書，莊誦佛經，……年至八十一歲，鶴髮童顏，終是處女，只知自己姓孟，人故皆稱之曰孟婆阿奶，入山修真。直到後



忘臺孟婆亭

漢，世人有能知前世因者，……露洩陰機。是以上天敕命孟氏女爲幽冥之神，

(1) 關於陽食與鬼靈，詳見附錄3。

(2) 明祝允明撰語怪前世娘。惟清趙吉士輯夷堅志卷5滅燭寄異引自四本堂座右編。

(3) 即宋淡齋原撰玉歷鈔傳。茲據現在流傳於臺灣民間之繪圖玉歷寶鈔勸世文第3章玉臺之緣起（民國57年，臺中），下文所引悉同，不再註明。

造築醞忘臺，准選鬼吏使喚，將十殿擬定發往何地爲人之鬼魂，用採取俗世藥物，合成似酒非酒之湯，分爲甘苦辛酸鹹五味，諸魂轉世，派飲此湯，使忘前生各事，帶往陽間。……臺居第十殿冥王殿前六橋之外，高大如方丈，四圍廊房一百零八間，向東甬道一條，僅闊一尺四寸。凡奉交到男女等魂，廊房各設盞具，招飲此湯，多飲少不吃論。如有刁狡鬼魂，不肯飲吞此湯者，脚下現出鉤刀紛住，上以銅管刺喉，受痛灌吞。諸魂飲畢，各使役卒攙扶，從甬道而出。

該書就地府十殿，各附載繪像一葉。其第十殿圖樣，分爲上下兩段。上段是轉輪王辦公廳，閻王正在批准鬼魂轉生。下段即醞忘臺，有一小屋，額曰孟婆亭；亭內設竈，放一大茶壺於竈上煮湯；竈旁有桌一隻，桌上放碗兩堆。亭內站着一女神乃孟婆，指示下屬一人，拿小茶壺，倒‘醞忘湯’給排在亭外甬道之衆亡魂。其亡魂包括男女老幼，排成一列，依次受湯，或有乖乖地喝者，或有被鬼卒強灌者。

孟婆亭之機構，擴而大之，便是孟婆莊，則諧鐸⁽¹⁾云：

蘭蕊，邯鄲挾瑟倡也。妹玉蕊，與里中葛生有嗜臂盟。……後蘭蕊病瘵死。生益落寘，……遂以情死。投至冥府，王者憫其無辜，判令投生。至一處，牽蘿爲棚，鋪石作几。見男女數百輩，爭瓢奪杓，向鑪頭就飲。生適口燥，亦往投止。忽一女子，從棚後出，視之則蘭蕊也。……生取瓢就鑪，女搖手禁勿飲，生詰其故，女俟飲者盡散，迺曰：“君不知耶，此孟婆莊也。渠爲寇夫人上壽去，令妾暫司杯杓。君如稍沾餘瀝，便當失本來，返生無路。今乘不昧前因，何不及早遁歸，與吾妹仍諧舊約”。遂導生出棚，指示歸路。時生死已五日。

茲所描述，係由新女鬼權司其事；又衆亡魂爲趕往投生，爭飲其湯，並無被強灌情事；且明示一飲便不能還陽。又有莊內所備益智湯，飲者有才；長命湯，飲者多壽；和氣湯，飲者令人歡喜；元寶湯，飲者得財等離奇情節，蓋由迷魂湯所引申之相反想法也。

甚至被編成戲劇，宣揚佛教。例如歸元鏡⁽²⁾，臨安府尹許自新，被無賴趙龍誣告枉

(1) 潘沈起鳳撰諧鐸卷8孟婆莊。

(2) 清智達撰異方便淨土傳燈歸元鏡三祖實錄卷下23分凍遊地獄。

殺罪於陰府，於是五殿閻王拘魂對質，真相大白，閻王令青衣者導遊地獄，可還陽勸化；歷經滑油山、望鄉臺、惡狗村後：

行了半日，且少息片時，男女赤身持衣，散髮顛狂，鬼卒持棒打下。許問曰：“我一見心驚怖，魂飛氣不禁，這班人爲何如此”，青衣答曰：“此乃‘孟婆湯’，亡魂到必嘗，口乾偏要飲，入口便顛狂。那孟婆呵，把惡人驅入迷魂陣，衆生到此昏迷甚”。許問曰：“爲人作何功德，不被此湯迷惑”，青衣答曰：“爲人在世，禁酒不飲，日誦金剛經一卷，念佛百聲，若到此間，心體清涼，即不被此湯迷惑”。

所述當指孟婆亭業務，其湯雖有迷魂作用，且亡魂一到須飲，唯有誦經念佛者，飲而不迷，佛教功德，妙用無窮。按，如此陰司迷湯之俗信，亦深入現在臺灣民間信仰中，自不待言。則在大陸上，浙江喪俗，仍有‘孟婆湯’之想法，乃云⁽¹⁾：

俗傳，人死後，須食‘孟婆湯’，以迷其心。故臨死時，口啣銀錠之外，並用甘露葉做成一菱附入，手中又放茶葉一包，以爲死去有此兩物，似可不食‘孟婆湯’。並有杜撰佛經曰：“手中自有甘露葉，口渴還有水紅菱”。此兩句，於置放時，家屬喃喃而念。

按，‘孟婆湯’者，顧名思義，當謂孟婆使飲之迷魂湯，亦即‘醞忘湯’。安徽亦有相同喪俗，乃云⁽²⁾：

凡人死後，俗以爲必須過孟婆亭，吃迷魂湯。故成殮時，以茶葉一包，加以土灰，置之死者之手中。以爲死者有此物，即可不吃迷魂湯矣。

鑑於華中之此一離奇喪俗，可見旨在恐死者一下黃泉，渴不擇飲，致被迷魂，故俾自帶飲料；並非地府所規定，亡魂轉生前強灌使忘前生事之迷魂湯；實同臺灣之‘忘凡溪水’，不飲者，尚有還魂之可能性；正反映死亡當初，遺族所抱一線希望之心情也。甚至有生人會被神佛拘魂治罪，罰飲迷湯，俾成傻子之想法，則太上感應篇圖說⁽³⁾：

(1) 胡樸安編中華全國風俗志下篇卷4浙江湖州間俗談死喪之迷信孟婆湯（民國12年，上海）。

(2) 同前書卷5安徽壽春迷信錄。

(3) 清許鶴沙撰太上感應篇圖說卷上命條實證。今臺灣通行本改稱太上寶筏圖說，下文所引悉同。

秦中竇翁，生子竇芳，薄有才具，目中無父，凡翁之命，無不違逆。……芳嘗與友遊報恩寺，見有地藏王菩薩本願經，內載目蓮救母之事，……碎而焚之。一時困倦，借憇僧房。夢至一精室，……稍刻，有一童子出曰：“菩薩喚汝”，隨同進見。菩薩……責芳曰：目蓮之事，載於佛典，豈有欺人，爾碎而焚之，是不敬也。……爾違逆父命於前，是不孝也。不敬不孝，何以爲人”。命侍者以米湯食之，醒後神魂遂癡，與之飲食，亦不知饑飽，雖欲違逆而不能矣。

按所謂米湯，當即迷湯也。

綜言之，‘總收咒’旨在叮嚀遊魂速回其身，不可飄蕩四處，留連忘返，尤須小心淪下黃泉。原來，在中國人之冥界觀念，原則上認爲人一旦死去，亡魂應該歸陰曹所管理發落，故壽終冥吏便來拘魂；其實，難免漏網之魚，成爲孤魂野鬼，依草附木，作祟殃民。則對生魂之想法，亦復如是。人之魂魄是極不安定之存在，動輒離舍脫軀，到處徘徊，若僅彷徨陽間，尚無大碍，一旦誤入歧途，迷失路逕，飄往陰府，即不無一去不返，終於致死之虞。質言之，幽明殊途，陰間對於生魂是危險地帶。例如前定錄⁽¹⁾云：

京兆尹趙郡李敏求，……太和九年秋，旅居宣平里。日晚，擁膝愁坐，勿如沉醉，俄而精魂去身，約行六七十里，至一城府門之外，有數百人，忽有一人出拜之，……即十年前所使張岸也，……卒于涇州，……曰：“某自離二十二郎後，事柳十八郎，職甚雄盛，今作太山府君判官。二十二郎既至此，亦須一見”，遂于稠人中引入通見，入門，……既至廳，柳揖，與之言曰：“公何爲到此，得非爲他物所誘乎。公宜速去，非久住之所也。”

尤於患熱病之時，生魂最易離身，不知不覺，誤入地府，例如閻微草堂筆記所載⁴則云：

1. 孫虛船先生言，其友嘗患寒疾，昏憤中，覺魂氣飛越，隨風飄蕩，至一官署，諦視門內皆鬼神，知爲冥府。⁽²⁾

(1) 前定錄李敏求。

(2) 閻微草堂筆記卷 6 濟陽消夏錄 6。

- 2 一惡少感寒疾，昏憤中，魂已出舍，悵悵無所適，見有人來往，隨之同行，不覺至冥司。遇一吏，其故人也，爲檢籍良久，蹙額曰：“……今壽尚未終，且可返”。……遣一鬼送之歸，霍然遂愈。⁽¹⁾
- 3 朱介如言，嘗因中暑眩瞀，覺忽至曠野中，涼風颯然，意甚爽適，然四顧無行跡，莫知所向。遙見數十人前行，姑往隨之，至一公署，亦姑隨入。……中一吏突握其手曰：“君何到此”，視之，乃亡友張恒照，悟爲冥司，因告以失路狀，張曰：“生魂誤至，往往有此，王見之亦不罪，然未免多一詰問，不如且坐我廊屋，俟放衙，送君返”。……入座未幾，……遽曳之行，覺此身忽高忽下，如隨風敗擗，倏然驚醒，則已臥榻上矣。⁽²⁾
- 4 有鄉人患疫，困臥草榻，魂忽已出門外，覺頓離熱鬧，意殊自適，然道路都非所曾經。信步所止，偶遇一故友，相見悲喜。憶其已死，忽自悟曰；“我其入冥耶”，友曰；“君未合死，離魂到此耳，此境非人所可到”。……俄見車騎雜遝，一冥官經過，見鄉人驚曰：“此是生魂，誤遊至此，恐迷不得歸。誰識其家，可導使去”。友跪啓是舊交，官卽令送返。將至門，大汗而醒，自是病愈。⁽³⁾

甚至一旦誤入冥府，則可能被冥官藉口拘押，永淪地獄。例如夷堅甲志⁽⁴⁾云：

李成季少時得熱疾，數日不汗，煩躁不可耐，自念若脫枕席，庶入清涼之境，便覺騰上帳頂。又念此未爲快，若出門當更軒暢，卽隨想躍出，信步游行，歷曠野，意殊自適，俄抵一大城郭。……遇舊識販繪媼，……曰：“何爲至此，此陰府也。……勿妄動，捨此一步，則真死矣”。……（於是，媼往托右判官，請與左判官商議釋還）……綠衣（右判官）曰：“適有陽間人游魂至此，須遣人送還”，紺衣（左判官）曰：“誰令渠自來，既至矣，又非此間追呼，何必遣”。

再應一提者，乃捉雞向南方所念‘收魂咒’中“收魂一靈雞，……三魂路頭散，

(1) 同前書卷14槐西雜誌 4。

(2) 同前書卷16姑妄聽之 2。

(3) 同前書卷18姑妄聽之 4。

(4) 夷堅甲志卷19誤入陰府。

亦有金雞叫魂歸”等語之涵義。惟此雞之用途，是欲利其啼鳴之聲，提醒迷魂知返，故謂之‘叫魂雞’，而與平常用雞辟邪之法稍異⁽¹⁾。其最寫實的用法，見諸福建福州之招魂儀式⁽²⁾；病人陷於危篤時，則請法師作法招魂，一面，由家人自備竹梢一竿，繫以病者之衣，往野外誘導失魂返家；而其竹梢，常縛一隻白公雞。原來，雞之爲禽，長鳴報曉，破暗除幽，導來光明，抑陰助陽，妖魔鬼怪，無不遁跡，以致被認爲具有辟邪力，可以禦惡禳災，古代磔雞不過其一端，加以血亦固有辟邪作用，雙管齊下，雞血終於廣泛被利用於民間巫術中，竟認雞爲靈禽，能以通神，雞卜爲初民社會所崇信。但儘管雞之玄奧作用，涉及多端，而其出發點，畢竟在乎高叫長鳴之特性。鬼怪畏懼雞鳴之母題，於筆記小說、傳說故事裏，屢見不鮮；又如臺灣法師所行巫術中，由‘變白雞咒’有“存變白雞，變爲圭木大將軍，爲吾叫天煞，叫地煞”等語，可見其普遍。由此一基本觀念所引申，便可達到“雞鳴叫魂”之副次的認識。例如河北天津婚儀，新娘乘輿前之‘上頭禮’，有用雞鳴之習俗，京津風土叢書⁽³⁾云：

‘至其襲用古禮遺意，有‘雞鳴斂席’之義。則於彩輿前，一人抱雄雞，以紅綢束涼席，負之至女家，屆女冠簪，曰‘上頭’，以雞鳴爲節。雞不鳴，則打雞使之鳴，雞若自鳴，以爲大吉也。

乃除一般的辟邪之外，當有藉雞鳴而爲新娘安魂定魄之涵義。蓋人之通過儀禮，總是魂魄衰弱而且極不安定，易以脫離或冲煞之關節故也。同理，臺俗新娘回門，謂之‘做客’，當其將返男家時，娘家必俾帶回活雞兩隻，雌雄一對，謂之‘秉路雞’(Tsua-lo-koe)。此俗雖常被解釋爲祈求子嗣繁衍之意，然按‘秉路’即‘帶路’，亦即前驅，走在前面而開路，當含有提防保衛之意，則其鳴叫鎮魂之原義，可想而知。‘叫魂雞’甚至亦可援用於對死靈；不但福建廈門之葬儀，有出殯時縛一隻白公雞於靈柩車之習俗⁽⁴⁾；廣東竟亦有將雞關在棺裏之例，則齊諧記⁽⁵⁾云：

(1) 臺灣民間巫術，多用雞鳴辟邪，旨在取其冠血或唇血。例如此教法師，以雞‘押煞’之時，即限用白色幼公雞，以嘴咬破雞冠，沾血於符令，用之辟邪押煞；然而此時是要其‘叫魂’，故不取冠血。

(2) Justus Doolittle: Social life of the Chinese Vol.1 p.150 (1865 New York)。

(3) 張江裁輯京津風土叢書天津楊柳青小志風俗（民國27年，北平）。

(4) J. J. M. De Groot: The Religious System of China. Vol.1 p. 199 (1892 Leyden)。

(5) 南朝劉宋東陽無疑撰齊諧記。據太平廣記卷 461 禽鳥類雞所引廣州刺史條。

廣州刺史喪還，其大兒安吉，元嘉三年病死，第二兒四年復病死。或教以一雄雞置棺中。此雞每至天欲曉，輒在棺裏鳴三聲，甚悲徹，不異棲中鳴。一月日後，不復聞聲。

婚禮與葬儀之複合，便是冥婚；其在華北，亦用‘叫魂雞’。例如⁽¹⁾：

山東省歷城縣路家莊，謂之‘陰親’。男家將女棺抬回自家塋地，即與男屍合葬。並舉行‘陰親’之婚禮於男家。其時，應由男屍之妹，抓一隻白公雞，俾與女屍之靈牌，結婚如儀。男屍之靈是附在白公雞身上。

山西省中北部壽陽縣以至西南部聞喜縣一帶，謂之‘陰婚’。娶親之日，男家應先抬木匣（棺）到女家，入殮抬回自家塋地，與男屍合葬。但男家需備幼公雞一隻前往，當抬木匣返家時，俾一人抓住該公雞，走在木匣前面，一直打着，使雞鳴叫不休。此雞是‘領魂之雞’，但亦寓有‘雞’、‘吉’音偕，以取吉祥之意。

此兩則雖均係冥婚，而習俗因地各異，公雞之用法亦未盡相同。前者，女屍既設靈牌，男屍顧之，故乍看之下，似乎以雞為憑依體，其實是用雞引魂前來禮堂者。至於後者，則明言是‘領魂雞’，且使其一路長鳴，最符‘叫魂雞’之義也。

又湖南西部有為死在他鄉之屍，請法師作法領導，俾羣屍自跳，走回故鄉，即‘湘西趕屍’之離奇風俗之傳說。其時亦需用‘叫魂雞’。據云⁽²⁾：

趕屍時，法師應備公雞一隻帶路，一直叫魂，俾魂隨屍回。有一次，屍既乘船過河，但因公雞貪睡，魂被棄置不顧，過河後，屍既趕不動，乃再作法，渡魂而過云。

是等固為保護新死靈，防禦被惡鬼所侵犯之安全措施，但亦不無寓以鎮魂定魄於屍體之意也⁽³⁾。

於是，法師合掌拜一拜，叩首，站起來，離席，收魂節目告畢。但因下面節目是舉行於病人房間，故在此應做若干收場以及準備下面節目之細節瑣事。先將蓋覆

(1) 内田智雄：冥婚考（支那學，11卷3號，昭和19年，京都），再錄於中國農村の家族と信仰（昭和45年，東京）。

(2) 據本所同事任紹廷氏云。籍貫湖南省長沙府湘陰縣，下文所引悉同，不再註明。

(3) 關於叫魂雞，詳見附錄4。

於桶盤之病人衣衫拿開，露出白米，即說也奇怪，法事前明明壓平之白米表面，如今定必爲神明之靈力而惹起變化，呈現若干凹突不平之痕跡，以示神明旨意。法師乃聚精會神，詳細觀察，推測‘冲犯’即受祟之方向以及原因，告訴病者家人。惟其占卜法，因事涉玄奧，故必須熟練，方能勝任；亦即因此，法師之心得，各有異趣。詹法師之判斷規範，大致如次。

祟 向 以整個桶盤象徵病人家宅之位置以及宅傍鄰近之範圍。如發現米粒之變化現象於桶盤之東角，則表示該病人曾在東方受祟（包括驚着、犯着或煞着）。但僅知方向，無從推測距離，故不能明指其地點。

祟 因 a. 如有直立之米粒，則表示因圍籬笆或堅柱而受祟。

b. 如有折斷爲一半之碎米，則表示因爲砍樹或砍竹而所犯之‘土木煞’作祟。

c. 倘桶盤米面，因凹突不平而隱約地現出人之脚手印或家畜之脚印痕跡者，則有下列場合：

① 人之脚印 表示該人因跌倒而吃驚，失魂致病。

② 人之手印 表示該人跌倒時，其手先着地，亦因此而驚懼，失魂致病。

③ 家畜脚印 有雞、狗、貓等3種，表示被是等禽畜嚇壞，失魂致病。

d. 如桶盤米面，原封不動，平坦如故，毫無變化跡象，則表示‘無冲無犯’，病因另在，故應循別途醫治。

按此巫術，乃米卜之一種，謂之‘米卦’，在臺灣民間之收魂習俗中，極爲普遍利用。雖然用米之收魂法，因各該地方之傳統習俗以及法師教派、師傳之不同而難免有所出入，但此一以米面情形來推測祟因之‘米卦’手法，最爲普遍，可謂係基本法也。

其次，法師展開病人衣衫，左手伸入桶盤，抓起米粒少許，放進衣衫，如是3次，以寓三魂之意；再用右手抓米7次，以寓七魄之意。然後，將此少許魂米，用衣衫裹住，謂之‘衫仔包米’，交給病人之家人。家人接來‘包米衫’，便提進房間，連叫‘：某某（姓名）三魂七魄回來啊’，一面，將‘包米衫’先於病人胸前，由上而下，撫摸3次，以寓三魂之意，再於病人背後，由下而上，撫摸7次，以寓七魄之意。然後，將‘包米衫’放於病人床頭。

於是，只剩收拾用完器物之工作。桶盤中所剩魂米，暫時收起，以備法事後，送給法師。桶盤、剪刀、尺、鏡、草席等件，不必再用，故亦收起。唯竹簍連同其所放草人、小三牲、菜、飯等件，以及鹽米碗，俾家人帶進房間，放置桌上、凳上或地上等任何處所。並由竹簍中將草人拿起，交給病人，握在手裏。只有清水碗，留於房間外面待用。

5 進房割鬪

或謂‘入房割鬪’。正如其詞，進入病人房間，將病人與凶神惡煞，割開切離，斷絕關係。此乃比較嚴重之辟邪法，故應小心謹慎而行。又因富於動作，故法師站立而行法。

法師先於房外，右手執七星劍，左手捧清水碗，一面念‘進房咒’，一面進房。但當跨過門檻時必守禁忌。則如逢雙日（偶數之日）應由左脚先跨進，單日（奇數之日）以右脚先跨進。而且跨進之剎那，應將身體稍作閃躲狀。蓋棲居於房內之凶神惡煞，可能已經察知大事不妙而欲躲避，當其衝出時，不無與法師在房門碰頭之虞故也。倘若錯用左右脚或未予先閃避，萬一碰頭，法師可能為冲犯而倒地不起。嚴守此一動作，即使凶神惡煞衝出，當可飛快地走過去也⁽¹⁾。進房咒⁽²⁾曰：

（咳）清清靈靈，統領營兵，完功太子⁽³⁾，送過分明；

金鎗舉起，銚球拋行，打開營門，百萬雄兵。

（咳）一打天清，二打地靈，三打房門兩邊開；本壇恩主、五壇官將、五營
兵馬，隨我小法入房內。神兵火急如律令。

(1) 此不過是民間之傳統的避免冲煞之法而已。相傳，往時曾有一法師，忘記提防，隨便進房，致被凶煞衝倒。但報告人詹法師却無法道出其實例。惟在日常生活上，兩人於門口或走廊拐角碰頭，是意外之災，不吉利之兆。然則將此體會，引申於人與靈之間，則為嚴重‘冲犯’；故自古對鬼神，應敬而遠之，其一理，蓋由此而生歟。此一消極的避祟法，無獨有偶，在日本民間信仰中亦有之，謂之‘行合’(ikiai)，意指“在路上突然碰上”。例如三重縣人相信，在山路突然發燒是被遊神所祟。中部以至四國地方，有將入廁時，應先故作咳嗽聲，可免冲犯廁神之俗信。島根縣之佐太社與出雲大社所行‘神在祭’之最後一天，即行‘神等去出’(Karasade) 之祭煞節目，用小梅樹一直拍地，趕走煞神出境。俗信是夜外出，逢煞必死；進出門戶，亦應先故作咳嗽聲，避免冲煞（大塚民俗學會編日本民俗事典 P.27, 173, 昭和47年，東京）。

(2) 此節法事，極着重於辟邪，故每念一咒，應先叫‘含口’，如同‘勅用具’之時。

(3) 係指太子爺即哪吒，以為五營兵將之主帥中壇元帥。

法師進入病房，即放下右手之七星劍，改拿竹葉，沾清水碗裏之水，遍向房內各處，潑水洒淨；畢，即將清水碗放進竹簍。然後再執劍，對臥床之病人握在手裡之草人，念起‘割鬚咒’。‘割鬚’(Kua-kau)，或作‘刈鬚’，或謂‘造鬚’(Tsuo-kau)，原為割斷絲線之義，在此乃指割斷繫於草人腰部之黑白線之動作。蓋此時魂魄已經收回而依附於草人，為俾其安返病人身中，必須將可能仍附着於草人之若干惡煞，割開分離也。割鬚咒曰：

(咳) 本師為我來割鬚，祖師為我來割鬚，仙人為我來割鬚，金童、玉女為我來割鬚，閻山法主為我來割鬚，普庵教主為我來割鬚，觀音水火為我來割鬚，門神、戶尉為我來割鬚，竈君、土地為我來割鬚；割鬚三師三童子，割鬚三師三童郎；

(咳) 割去天鬚、地鬚、年鬚、月鬚、日鬚、時鬚、陰鬚、陽鬚⁽¹⁾。

(咳) 一割鬚，二割斷，不可給弟子三冲犯；

(咳) 一刀兩斷，割得斷，凶神惡煞走遠遠。神兵火急如律令。

念畢，即以右手之七星劍，一割斷黑白線，貫串於線之12個銅制錢，便陸續落下，法師即以左掌技巧地接住。右手放開七星劍，抓起病人所握之草人，默默地於病人胸前，由上而下，撫摸3次，再於背後，由下而上，撫摸7次，如同裹者‘包米衫’之動作⁽²⁾，旨在將三魂七魄，灌進病人身上。然後將草人放於竹簍之原位。旋，以右掌一直拍着左掌中之銅制錢，一面念‘割鬚造卦錢咒’曰：

(咳) 割去一太歲、二太陽、三喪門、四太保、五官鬼、六死符、七歲破、八良德、九白虎、十福德、十一天狗、十二病符。

念畢，乃將左掌中之銅制錢，扔擲於地面，俾叮噹地響，一面繼念曰：

(咳) 銅錢落地叮噹聲，凶神惡煞見我盡皆驚。

頂條是河，下條是江；退過江，弟子身體快輕鬆；

割鬚割得離，凶神惡煞皆回辭。神兵火急如律令。

(1) 天、地、年、月、日、時、陰、陽等8鬚，正符八煞之數目，即所有‘着煞’之意也。

(2) 惟該時並不連呼病人姓名叫魂，而與用‘包米衫’之動作，未盡相同。其所以不聲不響者，據云是法師已經在頂壇儀式勒用具時，曾念‘勅替身咒’，茲不必再疊床架屋故也。

由此可見，‘割闔’與‘造卦錢’，係一連串之動作，前呼後應，相輔相成。惟所云“頂條是河，下條是江”，乃指黑白線；而“割闔割得離，凶神惡煞皆回辭”則意味着雖然將惡煞割開隔離，仍未能大意，於是利用銅錢之辟邪作用，予以追擊，故有“銅錢落地叮噹聲，凶神惡煞見我盡皆驚”之語也。

於是，右手再執劍，以劍尖劃地，將散佈於地面之銅制錢，劃一圓圈圍住，以寓掘開一口深井之意，而念‘開金井收煞咒’，將惡煞趕下井底，曰：

(喉) 本師為我來收煞，祖師為我來收煞，仙人為我來收煞，玉女為我來收
煞，觀音水火為我來收煞，閩山、普庵為我來收煞，竈君、土地為我來收
煞，門神、戶尉為我來收煞，收煞三師三童子，收煞三師三童郎，收卜金
神七煞⁽¹⁾付下金井，不得走動。神兵火急如律令。

惟此節目，平常是做到此一‘開金井收煞’為止，便可見効。如果病人煞氣極重，凶神惡煞一直叫纏，不肯離去之時，即不得不拿出最後王牌，施以‘格七煞’之法。乃念‘格七煞咒’曰：

畜生！你當初在揚州都市頭李員外家中為奴，隨你主出外莊收賬，回到一動
門，及到二動門，你身被馬踢死，到此陰魂不散，滿地茫茫，變作金神七
煞，頭為五鬼，目為吊克，耳為病符，口為喪門，身為白虎，手為瓦碎，腳
為飛然。

(1) 夷堅志卷33有金神七煞條，乃云：“吳楚之地，俗尚巫師，事無凶吉，必慮禁忌。……如居舍修營，或於比近改作，……最所畏者金神七煞之類，各視其名數以禳之”。又卷6顧六耆條云：“秀州……大聖寺……一行者，……一夕，……逢一偉人脫所著金甲，正取油遍塗四體，……曰：我乃近村顧六耆家方隅禁神所謂神七殺者，此老恃富無義，廣營舍宇，穿掘井地，……使我舉身成瘡痍”，身穿金甲之七煞神，即金神七煞也。而上引金神七煞條再云：“予叔父中，造牛欄於空園，衛士董獻見之曰：闌之一角犯九良煞，當急解之”。由此可見，是等均為屬於太歲系統之地中惡靈即‘土煞’，而宋代民間深懼由於‘動土’動輒冲犯‘土煞’之禁忌，因而盛行避煞乃至制煞之巫術也。
惟此風後來不但未曾稍戢，反而變本加厲，除‘動土’之外，更推廣於通過儀禮之擇日禁忌上。例如元代婚儀，無名氏撰桃花女破法嫁周公雜劇（元曲選己集下），周公故意擇日遊神、金神七煞、太歲、白虎等凶煞重重之日迎親，則第3折桃花女將出家門時云：“這出門的時辰，正犯着日遊神，又犯着金神七
煞，有這兩重惡煞爭些的着他道兒。……我行出宅門前，……險些兒被金神打的天靈碎”。到如今，臺灣北部三奶派法師所行過火儀式，繼‘開壇’而‘請神’時，張法主公亦在被邀請之列，而所念‘張公聖者神咒’有：“三千軍馬到壇前，旗鑼戰鼓聲聲響，收除七煞押金神”等語，可見自宋以降，金神七煞一直是民間信仰上之最通俗凶神也。

吾今奉恩主，拿你付下金井，不得動作。你有千丈金身，吾有萬丈金井；你有萬丈金身，吾有千千萬萬丈金井。速速付下金井，若是不下金井，吾奉恩主，手接七星寶劍，斬你無頭用馬面。神兵火急如律令。

惟咒語之用法，固不一而足，內容亦未盡相同，然此咒却獨異其趣，別具一格。按其構成，分爲前後兩段；前段用意，在於暴露其出身卑賤，不過揚州李員外家奴，被馬踢死之枉死鬼，不但語涉俚鄙而下流，且破口大罵“畜生”；下段再倚仗祖師閻山法主之威勢，強迫即刻就範，乖乖落下井中，不得流連作祟。全篇極盡威脅之能事，正反映民間信仰上辟邪法之一班，生動而活現。原來，民間辟邪法，對於不受歡迎之惡靈，除饗食辭送之外，乃以此一罵詈逐趕之原始的手法，來得直截了當，尤爲無師自通之巫覡所喜用，且被相信頗有功效，正如臺諺所云“師公嚇死鬼”者也。惟此一可能起自古代巫俗之原始的嚇鬼法，由來已久，漢、唐兩代，宮中大饑逐疫，竟効其法，則後漢書⁽¹⁾云：

先曠一日，大饑，謂之逐疫。……中黃門倡，倅子和曰：“甲作食廁，肺胃食虎，雄伯食魅，騰簡食不祥，攬諸食咎，伯奇食夢，強梁、祖明共食磔死，寄生委隨食觀，錯斷食巨，窮奇、騰根共食蠱。凡使十二神追惡凶，赫女軀，拉女幹節，解女肉，抽女肺腸；女不急去，後者爲糧”。

何況，此法且遠披朝鮮半島，被涵育於其巫俗中，與今臺灣巫法，實有異曲同工之趣⁽²⁾。無論如何，法主公教認爲‘格七煞法’是最後招數，慎戒濫用。至於下段趕煞落井之意義，鑑於其井設想在地下，用以監禁，無外乎土牢；而設牢之手法，乃執劍劃地以成；故兩者合而爲‘劃地爲獄’也。‘劃地爲獄’之民間故事，以周文王事蹟最有名，則封神演義⁽³⁾：

（因樵夫武吉誤殺門軍王相）文王卽在南門，畫地爲牢，堅木爲吏，將武吉禁於此間。……因文王先天數禍無差，因此人民不敢逃匿，所以畫地爲獄，

(1) 後漢書禮儀志 5。新唐書卷16禮樂志第6所載，與此幾同。

(2) 徐大錫：經巫考（韓國文化人類學，創刊號，1968，Seoul）。所引巫經，有“雷公神將，魍魎消滅，風伯神將，魑魅擊伐”，“妖鬼邪鬼，箇箇捉來，縛手碎脚，破頭斬首”，“速去千里，速去萬里”等語。

(3) 明陸西星撰封神演義23回文王夜夢飛熊兆。

民不敢逃去。但凡人走了，文王演先天數算出，拿來加倍問罪。以此，頑猾之民，皆奉公守法，故曰‘畫地爲獄’。

可見明代如此觀念已臻普遍。然而用此爲禁咒法術者，晉代已有其傳說，則神仙傳⁽¹⁾：

王遙者，……鄱陽人也。……頗能治病，病無不愈者。……其有邪魅作禍者，遙畫地作獄，因召呼之，皆見其形，入在獄中。或狐狸鼈蛇之類，乃斬而燔燒之，病者卽愈。

又異苑⁽²⁾：

晉南陽趙侯，少好諸異術。……侯有白米爲鼠所盜，乃披髮持刀，畫地作獄，四面開門，向東長嘯，羣鼠俱到。咒之曰：“凡非噉者過去，盜者令止”，止者十餘，剖腹看臟，有米在焉。

再道學傳⁽³⁾：

顧歡，……吳郡吳人也。白山村多邪病，村人告訴求哀，歡往村中，爲講‘老子纂地獄’，有頃，見狐狸鼈鼈，自入獄中者甚衆，疾者皆愈也。

迨宋代道教盛行，從而道士以刀劃地爲獄，迫鬼就範之法術，可能已經流行於民間，甚至滲透宮廷，則夷堅甲志⁽⁴⁾：

宣和中，有宮人得病譖語，持刃縱橫不可制。……有程道士者，從龍虎山來，或以其名聞，命召之。……道士請以禁衛數百，執兵仗，圍其室三匝。……道士遂啓門，宮人嘵嘵不已，然旣爲符所制，不能出。道士以刀劃地爲獄，四角書‘火’字，叱之曰：“汝爲何鬼所憑，盡以告我，不然，舉輪火焚汝矣”。不肯言，取火就四角延燒，始大叫曰：“幸少寬我，將吐實”。道士爲滅去兩角火，乃言曰：“吾亦龍火山道士，死而爲鬼。……不意仙師有真符，今不敢留，願假數日而去”，道士怒曰：“宮禁中豈宜久此，必速去”。……遂縛草爲人，書牒奏天訖，斬之，宮人卽蘇。

臺灣現俗，除被法主公教法師用於此一收煞法之外，亦爲道士善用於地方盛典之醮祭科儀中。例如北部型醮之‘禁壇’科儀，道士揮舞雙鐗而結界後，執劍劃地爲井，

(1) 晉葛洪撰神仙傳卷3 王遙。

(2) 南朝劉宋劉敬叔撰異苑卷9。

(3) 道學傳卷8，據唐王懸河撰三洞珠囊卷1 救導品所引（道藏太平部懷字上）。

夷堅甲志卷12宣和宮人。

默念咒：

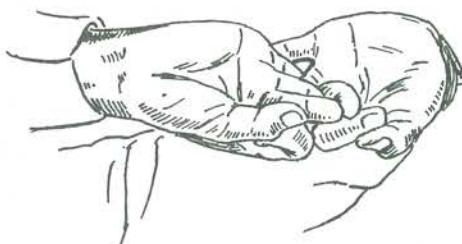
神刀一下，萬鬼滅形，泰山移下重千斤，壓下邪魔無出期，……奴邪入井，……今時封鬼門，萬邪從此落，……萬鬼伏藏。

等語，而做‘封鬼井’。則在南部型醮，‘宿啓’科儀中亦有禁壇、斬命魔、結界而封鬼門之節目，亦執劍劃地而‘開金井’，念咒：

神劍一下，萬鬼滅形，……收鬼禁忌，勿令走失。

等語。惟‘劃地爲獄’者，旨在劃出一定區域俾邪煞蟄居，不得擅出害人；而‘結界’（詳見下文）者，却是劃定一區，予以隔離，嚴防邪煞走進，沾穢神聖。前者是封鎖，內邪（穢）而外正（淨），後者是排除，內正（淨）而外邪（穢）。雖然形態南轅北轍，適得其反，而於劃界設區，以期達到辟邪目的之設想，却無二致也。

再就‘開金井收煞’巫術之意義，檢討如次。原來，漢民族素有認為煞氣是由土中發生之普遍觀念，故謂之‘土煞’，即太歲亦其一端。換言之，地下是凶神惡煞棲息之區，人間種種災禍，多因其出來作祟所引起，所以最忌‘動土’而觸怒招禍，謂之‘犯土’即侵犯着土煞。惟此却與廣佈中國北境以至西伯利亞一帶 Shamanism 之宇宙觀，以為有天上、地面、地下 3 界，惡靈棲止地下，人間禍端是其所作祟之想法，不謀而合。故為冀平安，當有兩途可循。消極的是盡量辟免‘動土’，擾及其安寧，俾有機可乘。雖然如此，其實，在人之日常生活上，仍難免動輒得咎，即予祭謝，懇請寬恕，破財消災；則敬而遠之，相安無事，此其一。積極的是對於一旦出擾人間，作祟殃民者，則不得不訴諸硬幹手法，趕落地



指形 8 勒符指

下，予以鎮禁，迫使就範，杜絕禍根，此其二。‘開井封鬼’主旨，係屬後者，乃請神鎮壓，有張法主公傳說，並被具體表示於其神像造型。惟其井者，雖被擬爲土牢，實則地穴。是項設施之傳官小說所載而膾炙人口者，例如水滸傳⁽¹⁾所述，唐代張天師收伏三十六天罡、七十二地煞，封鎖於龍虎山伏魔殿之萬丈深地穴中，却被洪太尉擅發其穴，竟使逸走人間，是為後來 108 聚梁山泊好漢大鬧宋朝故事之伏筆焉。

(1) 明施耐庵撰水滸傳第 1 回洪太尉誤走妖魔。

於是，凶神惡煞業已制服，‘進房割鬚’一齣畢。嗣應張貼符令於門楣等處，避免再被侵犯，以策安全，是為‘安符令’，但此僅為‘進房割鬚’之善後措施，固非一獨立節目。乃手作‘勅符指’（指形8），並念‘安符令咒’曰：

（咳）符令符令，頭戴三清，鎮天天清，鎮地地靈，鎮人人長生，鎮鬼鬼滅冥。吾奉太上老君勅，神兵火急如律令。

然後，由內而外，按序將各類符令，張貼於臥床蚊帳上端、房門楣、正廳門楣以及其他需經過之各室門楣上，以杜後患。所用符令，當以‘制土神煞符’為主，簡稱‘制土煞符’，或‘土煞符’，俗稱‘土符仔’，如衆所周知，係臺灣法師所最常用之符類，適用範圍頗廣。何況，此教傳說，張法主公曾收服土煞神，將其封鎖於地下，今其神像右脚下，仍踩着土煞神。收土煞之巫術，實係此教所擅長，從而亦多用此符。



符式6 起土安門符



符式7 押煞符



符式8 治土煞符(1)

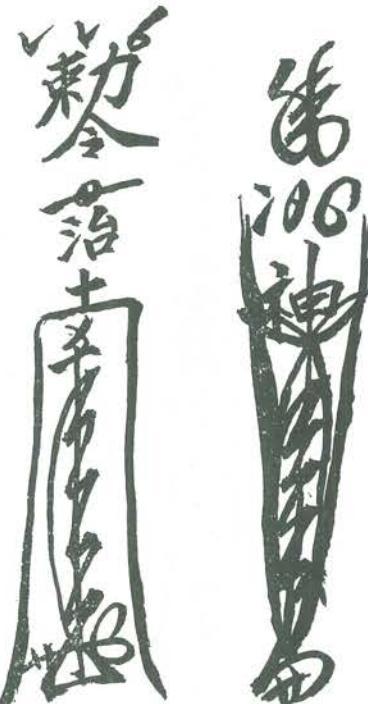
起土安門符（符式6）土煞符之一式，貼於病床與房門；符頭3點為三清，下作‘唵佛’兩字，表示普庵佛，中、下兩段作‘雷身五十一斬邪神土煞罷’等字樣。

押 煞 符 (符式7) 土煞符之代用符式，因係溫、康、馬、趙等4大元帥之符令，故亦當可謂之‘四大元帥符’。因一神一符，故以4道爲一套，分別張貼於房門，一門一道，多房之家，當然需貼較多，不拘多寡。四大元帥者，原爲鎮守靈霄寶殿之神，而今臺灣民間，多以爲溫、康、馬、趙等4將，建醮祭典時，即竹紮紙貼其像，俾把守道場，故對於安宅，亦有作用也。4道符式大致相同，中段均表示三清，並僅於其下寫各該神之姓氏有異而已。例如溫元帥者，則寫‘溫’字；下端乃將‘元帥押煞’等4字，重疊寫在一起，以致乍看之下，似極複雜之符腳樣式，其實不然，乃所謂‘江湖字’而已，此亦民間信仰上，造符之一手法也。

治 土 杀 符 (符式8) 亦土煞符之一式，用途

與前兩符相同，用以張貼房門。
上端寫‘勅令’兩字，中段寫‘治
土杀’3字，其下顛倒‘神虎’兩
字，下端表示朱雀，並畫符腳。

惟神虎者，即神虎將軍，係道
教之辟邪神，現在臺灣醮祭中，
有時仍被供奉爲管理孤魂野鬼之
神，然其本質，原爲虎神，此符
乃寓以虎制惡之意者也。尚有另
一簡式(符式9)，上端3點表示
三清，其下寫‘勅令’兩字，中段
寫‘治土杀’，下段亦表示朱雀，
並畫符腳。



符式9 治土杀符(2)

符式10 大清淨符

大 清 淨 符 (符式10) 清淨符之一式，因其畫法稍複雜(例如比較符式3、4之化
清水符)，故特加稱‘大’而以別其他符令。此係諸符之較重要者，僅
可用以張貼正廳門楣，故亦稱‘安廳斗符’。其符式，上端草書‘香’字，

中段表示三清，其下寫一‘神’字，下端表示朱雀。

是等符令之用途，固爲永保平安，故照例是一直糊貼其處，聽其風吹雨打，以至破爛或剝落，終於自然消滅爲止。雖然原無限期，其實，倘有至年底仍未消滅之貼符，爲迎接新年，不但有碍觀瞻，在心理上，總是認爲不甚吉祥，乃於除夕換貼門聯之時，順手剝起，扔掉或予焚化者，大有人在。

割鬱之法，旨在將病人與凶煞，一刀兩斷，永絕關係，前已略述之。因其係看得見之寫實的（real）模倣巫術，既合理，又簡便，故臺灣民間深信其功效，而多加以利用。例如宜蘭地方，盛行每逢年初，則全家割鬱，祈求合家平安，成爲習尚。其目的是該年度之消災解厄，故謂之‘消災割鬱’，又因係年初恆例，故俗稱‘割春鬱’。惟此係定期性之辟邪行爲，與本文所述爲收魂治病之一助而行之臨時性法術，雖然主旨相同，作法却稍有異。其法大致如次⁽¹⁾。陰曆正月初2日至2月15日之間，全家隨便前往就近法師之家，在其正廳壇前，按各人生辰八字，判斷該年可能冲犯之關煞。其名目有太歲星、太陽星、太陰星、喪門星、五鬼星、死符星、歲破星、龍德星、福德星、白虎星、天狗星、病符星、流霞星、刑魁星、水火關、車關、痘麻關、呆蓮煞等，共計14煞星、3關、1煞。法師先於壇前請神下降；次執香3枝，向其人臉前搖晃；旋蓋太上老君神印於其背後衣領上。然後，交給紙替身一身、香3枝，用兩手合握於胸前，並將黑紗線兩條，俾其執一端，另端由法師握在左手，同時左掌中拿着制錢數個，右手執菜刀一把，一直念咒，一面頻用刀身敲打制錢，而以刀割斷黑紗線。法師收回替身、香枝與黑紗線等件，將替身拿近其人唇邊，令吐一口氣。嗣點燃‘金紙’一張，放於地上，俾其人跨火而過，淨化其身。焚化替身於屋外前院；給符一道，俾佩帶身上，以保平安。最後，再於壇前送神還天。

甚至割鬱之法，亦被用於對付死靈。人已死，未入殮，即請道士前來作法。遺族圍住屍體，繫一條長麻絲於壽衣之袖，家人分握另一端，道士念咒，用菜刀一一

(1) 宜蘭縣礁溪鄉張文松道士之作法。渠係屬臺北林厝派之天師教‘紅頭’道士，當然亦兼修道法二門，而此一‘割春鬱’即三奶法之一也。但因鑑於必須在短期間爲多數人施法之實際情形，不得不大刀闊斧，予以簡化，致一壇儀式所需時間，縮短爲不過10多分鐘而已。惟宜蘭地方民間巫術，‘割鬱’一枝獨秀，不但三奶教祭煞法（包括‘延壽’與‘補運’）必行之，甚至有時童乩亦用此法，爲人辟邪，司空見慣。

割斷後，將其麻絲連同‘銀紙’，一齊焚化。則表示生前雖屬骨肉至親，如今却幽明殊途，從此永別，請其不可作鬼回來糾纏之意也⁽¹⁾。又因看見死人面容，以致害病，則請道士作法，用線一條，將道士當做死人，握線之一端，另端俾病人握住，割斷其線。然後，將線之任何一半（即不管道士所握之一半，抑或病人所握之另一半），予以焚化，其病即癒⁽²⁾。

6 押送外方

嗣於病房，由鹽米碗抓取鹽米，撒散於五方，並念‘散鹽米咒’曰：

（咳）一送東方甲乙木，木神木然歸東方去；二送南方丙丁火，火神火然歸南方去；三送西方庚辛金，金神七然歸西方去；四送北方壬癸水，水神水然歸北方去；

（咳）五送中央戊己土，土神土然出外方去。神兵火急如律令。

旨在押送5方之凶神惡煞出境。原來，鹽與米，皆具有辟邪作用，兩者混合，更可加強其靈力，在中國民間信仰上，廣泛地被應用於趕鬼、淨化與降神等多方面，則臺灣亦不例外⁽³⁾。

然後，俾其家人將竹簍（連同裏面之草人、小三牲、菜、飯）、鹽米碗、清水碗以及冥幣等件，先提往村外十字路口之予定地點⁽⁴⁾。惟此一‘押送外方’地點之選定，應視‘煞方’何在而取決。‘煞方’者，乃凶神惡煞盤踞之方向，因日而異。如申、子、辰日，其煞則在南方；巳、酉、丑日，其煞則在東方；亥、卯、未日，其煞則在西方；寅、午、戌日，其煞則在北方。故應慎視當日之十二支屬，避往‘煞方’，其餘3方則均無碍也。

於是，法師站於房間，右手執法繩即淨鞭，揮之如馬鞭，頻頻作響，口念‘開鞭着送咒’，先由房內趕起。乃念（咳）“一送凶神惡煞出大廳，走”，鳴鞭而出病

(1) 鈴木清一郎著臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事 P.225（昭和9年，臺北）。

(2) 新竹州警務部編迷信舊慣傳說集 P.18（大正14年，新竹）。

(3) 此俗未限於中國，其他民族亦多有此觀念，幾為世界之通俗也。

(4) 在該地方，攜草人及祭品等物件往村外之工作，例由病者之家人自行，但在臺灣北部之粵俗，却深懼被穢煞之氣所沾染，不得不另雇人為之，事後酬給‘紅包’（用紅紙包錢），俾其免災。因係人所不願做之凶事，當然‘紅包’應豐厚。

房；至正廳，再念“二送凶神惡煞路上行，走”，鳴鞭而走出廳門；至庭院，又念“三送凶神惡煞他鄉外里去，日後不准此家行。神兵火急如律令”；然後一路鳴鞭，趕至村外十字路⁽¹⁾。此時，竹簍等件既被放於路旁地面上，乃就地焚化二五金、三六金、九割金、金白錢、銀紙、經衣、本命錢、陰陽錢等所謂‘外方金紙’之冥幣類一套，並念‘化紙咒’曰：

金銀一份化十份，十份化百份，百份化千份，千份化萬份，萬份化數千數萬萬份。

奉請土神土煞、一百二十四凶神惡煞、列位等煞，來得金，來得錢。此錢不是他人錢，這錢乃是臺灣省某某縣某某鄉鎮某某（姓名）弟子，收魂、割鬚、起土、着煞、退病、押送的平安錢。此錢領得去，速速庇祐某某（姓名）弟子身體康健，元神光彩，四時無災，八節有慶，合家平安。神兵聽令。

旨在給凶煞等惡靈，贈送路費，叮嚀即刻出境離去，不可停留作祟。惟今臺灣道教儀式，每一節目完畢，必焚冥紙，為神祇送行，謂之‘化財’；則其他所有民間祭典，亦不例外。然而此一祭煞之‘外方金紙’者，實寓更為積極的驅逐之意念，等於江蘇一帶之‘退送紙’，則拍案驚奇⁽²⁾：

高愚溪……着人到大女兒家裏去討這些東西。那家子正怕這厭物再來，……恨不得急燒一付退送紙，連忙把箱籠交還不迭。

蓋吳俗，人有疾病，亦大抵以為鬼神作祟，動輒燒與冥紙勸退之。而此俗在中國，分佈至廣，筆記小說中屢見不鮮。

然後，就地焚化草人，並將小三牲、菜飯、鹽米等物，拋棄路邊，清水亦倒掉；僅將竹簍、碗盤等尚有用處之器物帶回，唯恐沾有穢氣，故暫放於自宅屋簷下，俟其自然淨化，次日便可收起，照常使用。但亦有乾脆棄而不用者，是為古俗，如同大陸之習然，例如歲時雜記⁽³⁾：

(1) 按，此一揮鞭打鬼，祓除不祥之法，今仍為大陸各地法師所廣泛應用，豈獨臺灣然，可能起自古代巫俗，源遠流長；則迨唐代宮中大儺逐疫，亦以執事十二人皆赤犧、赤衣、麻鞭（新唐書禮樂志）；又四人執鞭，謔呼，鼓鞭，戈楯而入（大唐開元禮）。

(2) 明凌濛初撰二刻拍案驚奇卷26懵教官愛女不受報。

(3) 宋陳元靓編歲時廣記卷7元旦下祭瘟神條所引（據十萬卷樓叢書40卷本，下引悉同）。

元旦四鼓，祭五瘟之神。其器用、酒食並席，祭訖，皆抑棄於牆外。

惟在臺灣，對於是等祭煞後扔掉路旁之供物，從前過路之人，偶有看見者，唯恐災及其身，即隨時取其極少量，放進口裏，就地吃之，謂之‘搶祭仔’，以爲轉災爲福之奇俗，但今已廢絕；路人照常通行，若無其事。‘祭仔’即祭品之義，‘搶祭仔’乃搶食祭品，人竟敢與鬼爭食，炫示其係不怕惡靈，膽大無比之好漢。又華南一帶，中元普度，賑濟孤魂時，法師在‘燄口臺’上，一面念經咒，一面向臺前羣鬼，擲下小麵包施食，同時民衆鰥集搶食，咸信食之可保無病。江西亦有其俗，以爲小孩搶得包子，一生可不受驚嚇⁽¹⁾。華南普度之時，並搭建高臺於廣場，上供豬、雞、鴨及其他祭品，以饗孤魂野鬼，謂之‘孤棚’。‘普施’儀式將畢，羣衆即爭先恐後，爬上‘孤棚’，搶奪供物與插在供物上之紙旗，謂之‘搶孤’，咸信搶得愈烈，愈可獲合境平安。惟此一習俗，現在雖不無變成搶旗競賽之趨向，而其原義亦無外乎人鬼爭食也⁽²⁾。至於祭煞後之竹簍與碗盤，據著者幼時在臺灣中部之經驗，多將碗盤，伏置竹簍，仍放其處，俟數日後，始敢收回再用。偶有路人（尤其是孩童）目睹者，則認爲大不吉利，應就地先吐一口唾沫，並以腳頓一頓地面，便安然無恙。按，啐人唾沫乃藐視之態度，頓足是趕走頑童或雞、狗等小牲畜之動作，皆示不齒。惟無論搶食、吐唾、頓足，均係用示威來誇耀自己靈力充沛之原始的辟邪法之一端也⁽³⁾。至於焚化草人，乃現在稍經改革之風俗，從前亦與供物相同，扔棄路旁而已。蓋以如此習俗，不但過路之人，觸目驚心，尤不無嚇壞孩童之虞，道德上有所不宜故也。

於是，‘押送外方’節目告畢，乃返正廳，焚化壽金（可代用二五金），念‘辭神謝壇咒’曰：

天靈地靈，元保同貞，列位諸神，各保安寧，五臟神居，九公神道，各歸本殿，各歸寶座；謹謹奉送，天兵歸天曹，地兵歸地府，有庵歸庵，有廟歸廟，有宮歸宮，無宮無廟，小法奉送，飛雲走馬上天廷。神兵聽令。

(1) 中華全國風俗志下篇卷 5 江西吉安之中元節。

(2) ‘搶孤’未必是中國之特俗，則在朝鮮亦有之。例如1972年本所同事何傳坤氏在慶尚北道浦項市盈德郡老勿面所見‘祖上祭’（一種部落祭即公祭），等於中國之普度超亡，祭後亦有搶食饅頭等供物之習俗。

(3) 關於吐唾辟邪習俗，詳見附錄 5。

旨在對於招請前來之所有神祇，辭謝恭送，俾返原處，解散法場，結束全壇儀式焉。

惟尚有若干待辦之瑣事，需要善後：

- a 保身符（符式11）一道，或稱‘帶身符’。此與其他諸符不相同，在全壇儀式開始前，既應畫成，並即時念‘保身咒’而勅之曰：

拜請天分分，地分分，拜請三請李老君，身
騎青牛出天門，手接柳枝分世界，斬斷凡間
不正神，收斬凶神不近身。

天清清，地靈靈，吾奉太上老君勅，神兵火
急如律令。

其符式，上端寫‘勅令聖人勅令’等字樣，乃係李老君之符令，故不得於頂、下兩壇節目中間，‘勅用具’之時，與其他諸符勅之，以示有別。全壇儀式完畢，乃將此符一道，給病人隨帶身上，永保平安。期間不拘多久，以迄其自然破爛，不堪使用之時為止。惟其帶法，由病者家人自行折疊成小八卦形（直徑約3cm），裝入小型紅布袋，加用紅紗線，掛於脖頸，俾符懸於胸前，是為上乘。若不用小布袋，即直接貫穿紗線於八卦形符之中心孔中而佩帶，亦無不可。亦有繫以較短紅紗線，而縛於手腕上者；亦有戴帽時插進帽裏者；甚至放進衣袋裏者，悉聽其便。倘不會折成八卦形，無妨隨便疊為方形而帶之。

- b 包米衫 翁者‘收魂’完畢，續行‘進房割鬮’節目之前，俾家人放進病人床頭之‘包米衫’，俟過3天，由家人自行取出，解開，將其魂米煮熟給病人食之。蓋此時憑附於米之魂魄，理應已悉歸病人身中，然而唯恐仍有若干剩餘，故未敢冒然棄掉潑撒，而為使不致於漏掉絲毫，俾全部確實返回原身之安全措施也。衣衫則給病人穿用，如同其他收魂法，自不待言。



符式11 保身符

- c 桶盤米 ‘收魂’節目完畢時，桶盤中所剩而暫由家人收存之魂米，應於此時悉數贈給法師帶回，以爲除現款謝禮以外之實物報酬，援以爲例，則於其他教派之收魂法亦然。現在建醮祭典，道場內用於科儀之若干白米，亦有歸道士之例，蓋古俗也。
- d 紅包 則酬金，因應包在紅紙裏或裝入小紅紙袋，故謂之‘紅包’。其性質是謝儀，應無定價，却仍有行情。大致按病家之貧富、法師聲望之高低、兩者關係之親疏等因素而妥予決定。當然，法事之繁簡與難易，亦在考慮之條件。則就此教法師所常行有關魂魄之 3 種法事而言，‘藏魂’最爲簡單而易行，‘收魂’次之，‘祭七星燈收斗魂’最繁重而難行，故其酬金理應遞增。但由民俗學的觀點而言，其主旨顯然不是現款，而在於‘紅包’。蓋中國民間信仰上，紅色具有辟邪力，而宏泛被利用，成爲根深蒂固之習俗，盡人皆知，此不過其一端而已。法師威信，祭煞法事，畢竟是驅逐凶神惡煞出境，質言之，無外乎人與惡靈之鬭爭，設使目前順利地將其趕走，爲人除害，但由惡靈之立場言，依人求食，司空見慣，理所當然，而今竟遭法師之無端干擾，自認是受害者，於心不甘，難保其遷怒於加害者之法師，捲土重來，伺機作祟，以爲復仇，故必索‘紅包’，藉以辟邪，自衛保身。如逢病家與法師之關係，過從親密，不好意思收錢之場合，則將錢退還，僅恭受其紅紙，其理在此。

綜觀此一民間小法事，論其本質，固然是巫術，目的在於收魂，但爲達到此一目的，必須並行辟邪行爲，始能將或許被凶煞妖魅所攝之魂魄搶回，則招魂與驅邪，雙管齊下，而且其作法，頗爲周到，不輸其他任何大法事，大有“麻雀雖小，五臟俱全”之概。惟此一模式之辟邪巫術，當由來已久，而且深深適合人民所需求，致被涵育於民間信仰中，綿綿不絕，流傳至今，經久而未衰。正如幻異志⁽¹⁾：

越僧全清，……善五部法、書符厭役鬼神之術。時有市人姓王，兒婦染邪

(1) 唐孫愬撰幻異志五部法。

氣，……召全清治之。乃縛草人，長尺餘，衣之五綵，結壇，立草人於上。良久，嗚咽而語，唯稱乞命。全清詰之：“是何精魅，從何而來，分明言之，如虛妄，撲成微塵”。云：“是魑鬼，……和尚儻捨之，即自逾境，不敢近於人煙”。全清曰：“此妖詐，不宜釋之”，乃取一甕側臥，以鞭驅約草人入甕中，……甕口朱書符印，封以六一之泥，埋於桑林下。

由此可見，唐代民間已經盛行相當具體的驅邪法術，而在此法中，竟亦用草人爲憑依物，又施法以厲詞強迫惡靈就範，最後竟亦揮鞭，將其驅落地下，予以封禁。雖然作法未必盡同，而是等因素，在在皆與現俗相符也。

第二章 祭七星燈收斗魂法

此亦收魂之一法，旨趣與上述之普通收魂法並無二致，作法之程序、節目亦悉同，僅以其規模稍大，設備較複雜而有別耳，亦則收魂諸法中之“有準備而較大場面”者。雖然亦有部份法師，舉行此法時，則加念若干神咒，以示鄭重，但詹法師却一概照普通收魂法而行之。

其法，顧名思義，乃於普通收魂法中，加進祭拜北斗七星以及用米斗收魂之兩小巫術，故有是稱。前者旨在祝病人之‘元辰光彩’即精神旺盛，亦即無外乎冀提高其生命力，義同禮斗法會之‘拜斗’。後者乃將業已失散之魂魄收回，因為此時其魂魄可能已經衰弱不堪，故暫時將其裝入斗中，利用斗之辟邪作用，妥予保護之寓意。所以作用雖有積極與消極之差，而最後目的却相同。但在儀式上，非有‘祭七星燈’與‘收斗魂’之別，而係一連串之整體儀式也。惟其異乎普通收魂法之處，在佈置設施上，以加用七星燈、斗燈、碗卦與斷橋等4項為特徵；在儀式上，則以加做‘碗卦’、‘斷橋’與‘格五方’等3齣為特色；尤其‘格五方’最關重要，幾乎不可或缺。

然則因何捨簡而就繁，不用普通收魂而行此法，則端看病人之情形，如果嚴重而神明曾托童乩有所宣示，指定逕行此法，或病人家長係內行人，認為非此不能醫治之場合外，多用普通收魂，而絕少舉行此法。

第一節 佈 置

法場之基本佈置，與普通收魂法，悉皆相同，僅加用‘收魂符’一道與草席需用新品而有異耳。

收魂符 一道，放於桶盤之最上面（即二五金之上面）。其符（符式12），上端符頭3點表示三清；中、下兩段寫‘奉勅令收九天玄女收魂米吽’等字，而其‘天’字作符樣，將垂下之一撇一捺拉長，各畫9個小圈，以符‘九天’之數目；下端表示朱雀。此乃九天玄女之符令，在此法事中，雖僅被用以保護魂米，但在其他教派之收魂法中，亦多用九天玄女之各式符令，包括用以

焚食之‘安土煞符’與帶身之‘鎮押煞符’等在內。尤其部份三奶教派下之巫覡，誤信玄女娘娘爲陳靖姑之師⁽¹⁾，故喜用其符令。

草 蔚 雖然在普通收魂法事，亦多以草蓆鋪地，但用與不用，固無關宏旨，因爲僅係普通器物，並無含蓄特殊意義，故舊草蓆亦派上用場，不必限用新貨。然而在此一法事，因爲最後要用草蓆而行‘格五方’之辟邪行爲，故開始時即必需鋪以全新者。

至於此法事所應增加之七星燈、斗燈、碗卦、斷橋等4項設施，詳情如下：

七星燈 小油燈7盞，放置草蓆靠近廳門之最前端中央，做兩橫排，前4盞、後3盞。乃北斗七星之象徵，亦即此一收魂法之主體也。

斗 燈 因需用一斗、一燈，故雖亦稱‘斗燈’，但其形制迥殊建醮祭典或禮斗法會所用之精緻而複雜者，故概僅謂之‘斗’，以示有別。乃於法師座前，設小油燈一盞，上覆一斗者。其斗係日常量米用之一斗裝圓斗，斗底朝上，斗口向下，蓋覆燈盞，並用‘收斗魂符’一道，安放於朝上之斗底上面。其符（符式13），或稱‘安斗符’，簡稱‘斗符’；上端之符頭下面表示三清；中段寫‘張天收魂’等4字，張天者即張天師，故或稱‘天師符’，但因何缺少‘師’字，詹法師以爲遵照師傳如此，却不知其所以然，無論如何，由此可見法主公教與天師教揉合至深之一斑；下端寫一‘斗’字，並畫7小圈圍住，以寓斗中罩住七魂之意；此符之尺寸，與衆不同，應視該米斗之直徑

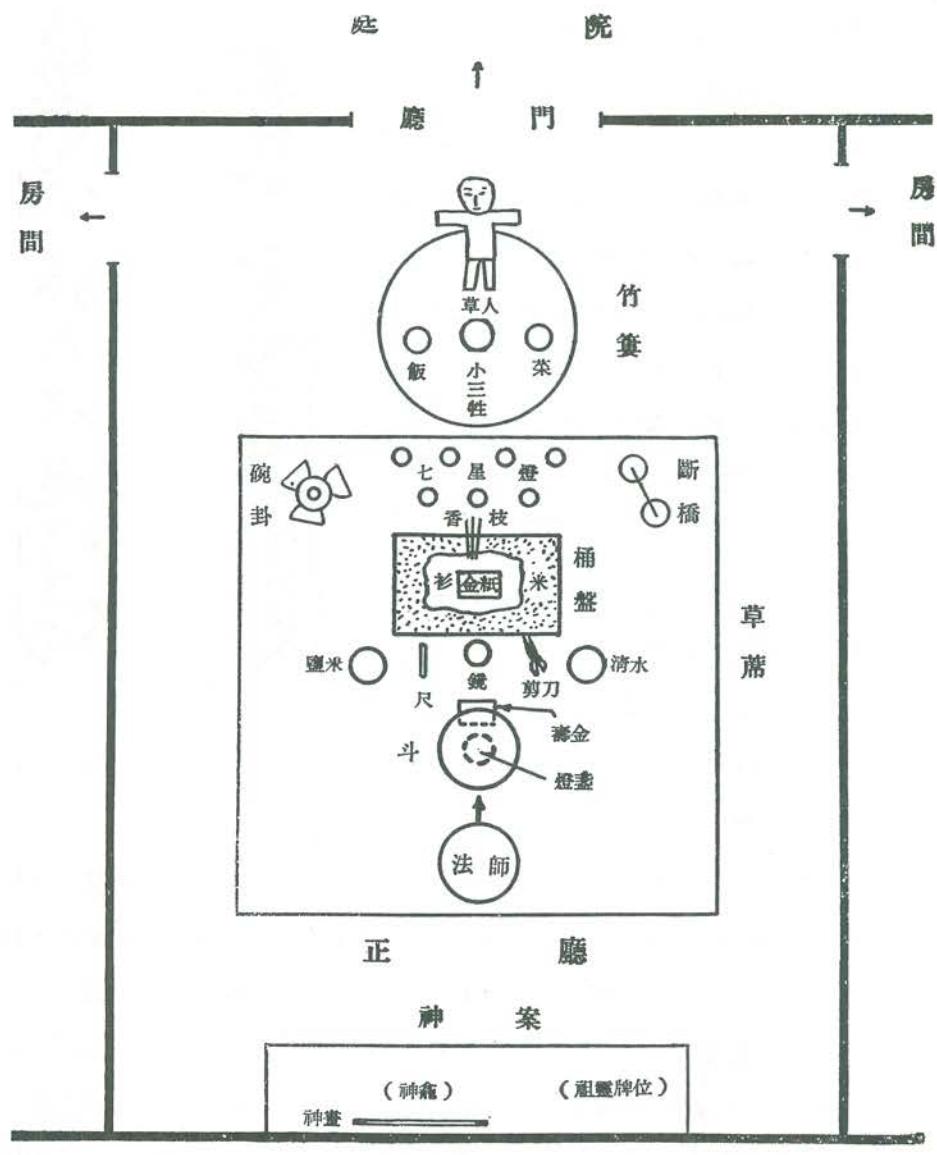


符式12 收魂符



符式13 收斗魂符

(1) 陳靖姑之師是閩山法主許真君，事見臨水平妖傳。而玄女娘娘實爲丁仙姑之師，事見平閩十八洞即‘楊文廣征閩’，因兩者均係福建之有名女神，深入民間信仰，事蹟膾炙人口，經久，以致混淆也。



祭七星燈收斗魂法場平面略圖

爲度，不得超出。惟燈盞被米斗罩住，如果密不通風，其火苗勢必熄滅，故再需用壽金一疊，挿進斗緣之靠近廳門之一端，俾稍與草蓆隔離，有空隙即無熄火之虞。此一斗燈之形制，雖然因陋就簡，而其功用，在乎藉斗之辟邪力來掩護生命象徵之燈火，乃與建醮祭典或禮斗法會所用者，並無

二致。

惟七星燈與斗燈，實係此一法事主要設施之雙璧，連稱‘前七星燈，後一斗燈’，前者旨在積極的提高生命靈力，後者為消極的保護生命之根源，雙管齊下，相輔相成，以期達到辟邪保健之目的也。

碗 卦 放置草席前端，法師左側隅角，與斷橋相對。用小碗10個，積壘為一堆。

其壘法頗為特殊，則分

為上、下兩層，各層5

碗，形制相同。下層；

先仰放一碗；上面橫放

3碗，各碗口朝外，碗

底向內，俾碗腳(圈足)

擋在下碗之緣；其上面

再伏置一碗，亦俾碗緣

擋於下面3碗之碗腳；

更壘上層，復行如是；

全套壘成一堆，高約

30cm。惟此碗雖係日

常用品之飯碗，但其質

地，今在城市皆用上釉

之頂好貨色，光滑，加

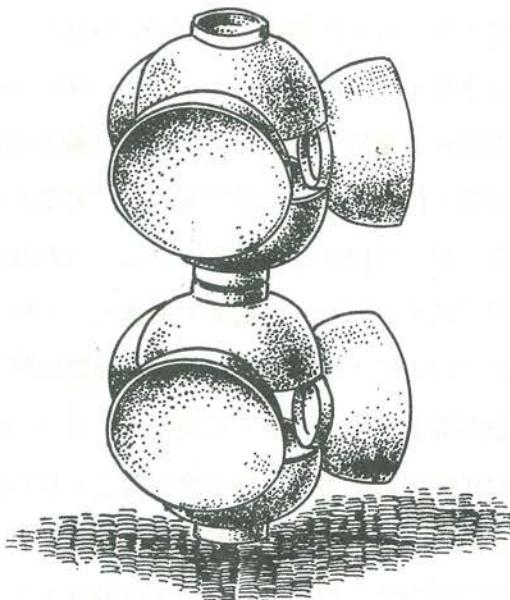
以碗腳周緣微坡，根本無法擋住另一碗緣上，故必擇在鄉下仍被用之不甚

精致‘粗碗’，始合此一用途。

斷 橋 簡稱為‘橋’。放置草席前端，法師右側隅角。用大碗兩個，各裝以清水約

8分，俾稍離開，約距20cm，而將筷子一枝，擋置兩碗中間，作架橋狀

者，乃擬幽明兩界之媒體也。



碗 卦

第二節 儀 式

包括碗卦、斷橋、格五方等3齣，挿進普通收魂儀式之‘收魂’與‘進房割鬮’兩項目中間。則在正廳之‘收魂’項目完畢，未及收拾器物以前，隨即就地賡續舉行。故由大局觀之，幾呈普通收魂儀式之附帶法術之概。亦即因此，費時不多，僅‘一縷香’即30分鐘以內。

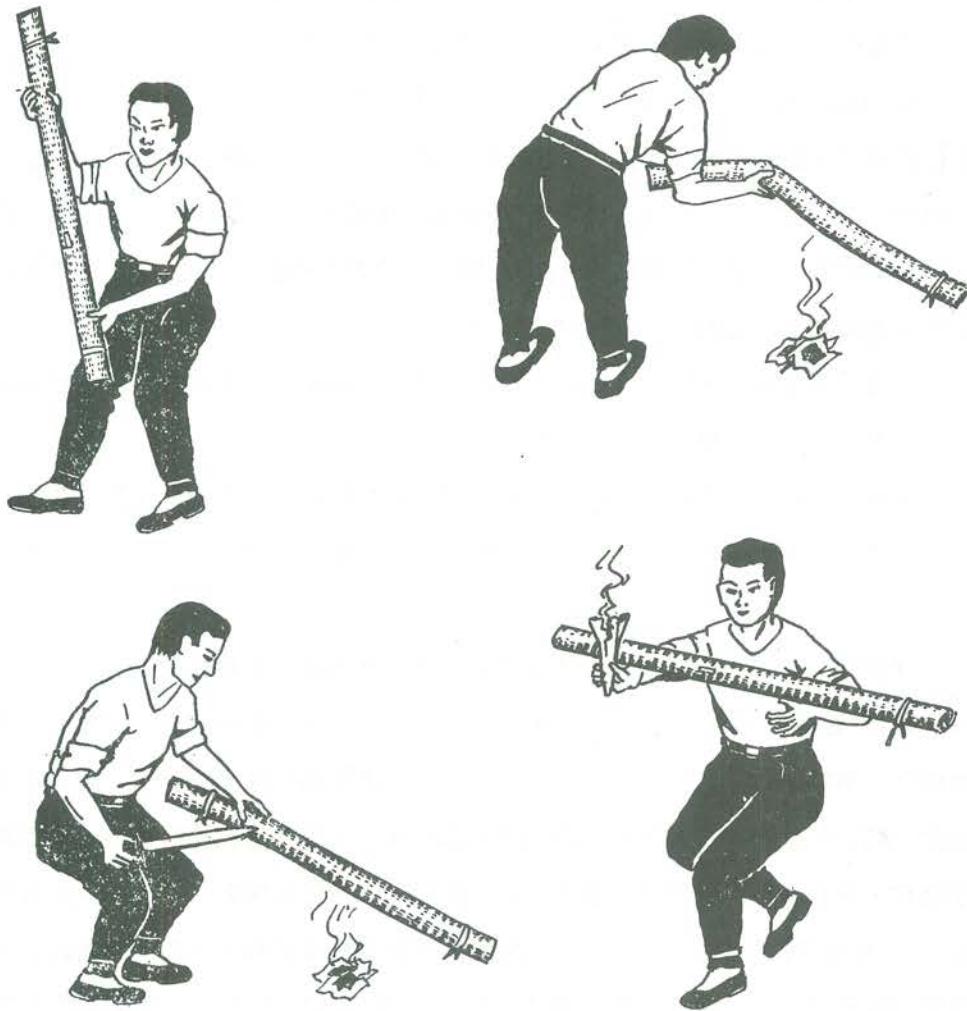
先做‘碗卦’。乃以碗代筭，將碗堆弄倒，察看其仰伏配合情形，藉以推測病人之病情、貴人方、厝宅或祖塋‘地理’等祟因，告知病人家長，俾另行對策。按其手法，當係筭卜之一變態，謂之‘跋碗卦’(Poa-ua-ko)。論其作用，在此一收魂法事中，不過是間接的，並且係次要之法，猶如米卦然。弄倒碗堆之法，極為簡單，則手執法繩，俾垂下於碗堆最下層，繞一兩圈而繩上，用力一拉，因其碗堆，原即危如累卵，故一拉便倒，各碗落地分散，乃就其靜止之狀態，予以判斷。

- a. 倘10碗中，只有一碗離羣，滾轉較遠，則表示‘貴人’（即救主）在該方向，謂之‘貴人方’，應去住在該方向之醫師就醫。又如其碗仰天，則表示‘貴人顯’，該醫師當可立即找到；其碗伏地，則‘貴人暗’，應悉心細查，方能找到。
- b. 倘10碗中之兩碗，不仰不伏而偏立，且背靠背，以呈△狀，則示因其‘風水’不對或祖塋毀壞以致祟。
- c. 倘10碗中之3碗，亦不仰不伏而偏立，並且橫排者，則表示因其家宅‘地理’不對或受損而致祟。

惟此一碗卦之法，尙被部分‘紅頭’道士，由三奶法而行‘補運’儀式之‘祭五昌’項目中。但弄倒碗堆之動作，却不用法繩而改用其隨身不離之法器龍角，利用角身呈彎鉤形，將碗堆鉤倒。法主公教之‘補運’法，並無‘祭五昌’項目，故其時不做碗卦。

次一步驟是‘斷橋’之動作。法師執劍，聚精會神，凝視筷子中心，恰好時機，以迅雷不及掩耳之勢劈下，就‘啪’地一聲，筷子兩斷，而碗却安然如故，水亦未潑撒絲毫。蓋此係迅速拔刀殺敵之一種刀法，故非老練者，難能勝任。於是，橋既斷，惡靈自不能再來作祟。惟此亦係簡便而合理之模倣巫術，於其立意，實與前述之‘割鬮’，並無二致也。

於是，將法場中之所有器物，悉予收拾，‘收魂符’與‘收斗魂符’亦收起焚化，然後用所舖草蓆，續行最後之‘格五方’一齣。惟此一法術之異乎普通收魂法者，端在加行此一‘格五方’之法，前已略述之。‘格’者卽‘格界’(Kē-kai)，乃隔離之義，旨在隔開5方之凶神惡煞，而劃定法場之區域境界，則‘結界’也。又因以草蓆為主要法器，故俗稱‘格蓆’。作法如次。將舖於地上之草蓆，由一端緊緊地捲起，俾成棍狀，又恐使用時解鬆，故應縛紅繩於兩端，務期結實。因為此蓆既用於舖地，放置諸物，法師又坐其上，必然觸地受穢，乃以左手提起，右手抓金紙數張點火，靠



捲 蓆 格 五 方

近草席搖晃，予以淨化，使普通器物，一變而爲強有力之辟邪法器。左手仍携席棍，右手再抓金紙若干點火，行走法場內，一直搖晃淨穢。是爲豫備工作。於是，改用兩手握席而掄舞。然後，念起‘格五方煞咒’（簡稱格五方咒）而降神，俾把守壇界。惟其所招請之神，當然是此一法主公教所最崇奉之五營將領。乃先點燃金紙一小堆於東角地面上，一面舞弄席棍，一面稍高聲而有節奏地念咒，以請張聖者率領東營兵將降臨曰：

奉請，奉請，格界，格東方，調請天王無界主，無界天王主元君。

調請張公大聖者，領兵下來把壇界，不許外邪侵吾界。

若有邪魔侵吾界，輪刀寸斬不留停。神兵火急如律令。

念畢，即用力將席揮下，對金紙堆打碎熄火。隨即將席棍移抓左手，右手執劍，朝向火堆餘燼砍下。繼而將此一動作，依次施行於南、西、北、中等4方，復行如是。唯咒語中之‘格東方’句，應改各該方；‘調請張公大聖者’句亦應爲蕭、劉、連、李等姓，自不待言。於是，五營兵馬齊到，等於凡間之下戒嚴令，壇界自無被擾之虞。再念咒恭請中宮元帥即太乙君降臨曰：

(亥) 謹請中宮太乙君，連臺好星布黑雲，手接紅毛七星劍，斬斷妖精不正神，永世千遙敬碧君，問我符水不流停。

(亥) 一點東方甲乙木，木神木煞歸東方；二點南方丙丁火，火神火煞歸南方；三點西方庚辛金，金神七煞歸南方；四點北方壬癸水，水神水煞歸北方；

(亥) 五點中央戊己土，土神土煞歸中央。神兵火急如律令。

於是，藉‘格五方’之法，結界淨壇告畢。但如果其人病危，或神托童乩有所啓示等特殊場合，則於‘進房’之後，再行一次，將病房亦結界爲聖域。惟臺灣民間巫術所涵育之‘格五方’手法，除被法主公教法師，用於此一最嚴重之收魂儀式外，在新建廟宇落成，將行神像‘入廟安座’儀式，必須徹底辟邪之時亦用之，可見其係極法之一也。按‘結界’原爲佛教建伽藍或作戒壇時所行防禦諸魔障難，以護淨道場之法，但亦爲道教所援用，今仍盛行於臺灣北部型醮祭之‘禁壇’科儀，以及南部型醮祭‘宿啓’科儀之‘禁壇’節目中；與此一法主公教者，主旨雖同，作法各殊。

第三節 研 討

正如上述，此一祭七星燈收斗魂法是民間收魂巫術中之最為隆重者，故其設施與法器，較諸他法亦頗為特殊，在反映民間對於招魂乃至魂魄之基本觀念。茲就其數端，稍予商榷如次。

1 摧 蘭

舞弄草蓆並拍地以結界，乃辟邪蓆之一種用法⁽¹⁾。原來，臺灣道士與法師，皆認為草蓆有神，例如臺南道士所用‘變草蓆咒’有“存變草蓆化為羅圍羅網大將軍，何神敢見，何鬼敢當，當吾者死，背吾者亡”等語，則在此一法主公教亦不例外。掄舞草蓆，謂之‘弄草蓆’，簡稱‘弄蓆’；握草蓆而用力打拍地面，謂之‘摔蓆’(Syak-chio，或作‘揀蓆’)；均係藉蓆神之威力對付凶神惡煞示威之動作，前呼後應，為一連串之辟邪行為。但其重點，無疑是‘摔蓆’，常被適用於民間祭典或儀禮中。例如臺灣北部老君教道士，為新廟宇之‘鎮坐’(即入廟安坐)儀式，而先行‘出煞’法術時，亦摔蓆於廟宇內外，嚇趕凶煞，避免惡靈溷跡，憑附神像以惹禍。又如過火儀式，旨在以聖火為神像辟邪，兼而提高神明之靈力者，而亦常用草蓆一領，捲起拍地，驅逐外魔，俾不得走近火堆。又部分‘紅頭’道士以三奶法而做‘補運’儀式時，亦有‘翻土押煞’節目，乃設油燈10盞，口念咒語，並用捲起之草蓆拍地驅邪⁽²⁾。再有時竟被童乩援用於祓除。乃舉行押煞法術後，降神俾附其身，捲起草蓆，並將點火之紙捻挿進草蓆兩端，兩手握住，跳躍揮舞，打拍地面以驅邪⁽³⁾。甚至用於超度死靈之一助。蓋民間俗信，人之慘死(包括處死、被殺、自盡、雷劈、淹斃、焚死、縊死、暴疾而卒、罹病吐血而死、難產出血而死)，因其非壽終正寢，故認為死因是由於凶神惡煞等祟孽所致。又以其狀至慘，死後不能立即超生，定必被打入枉死城受苦，尤其婦女難產，‘血崩山’而死者，罪孽至深，必墮血池，故應予

(1) 另一種主要用法是舖蓆而坐，以辟觸地之穢；甚至舖蓆而步罡踏斗，作法於其上面，乃以蓆面之範圍，結界為小天地(Micro-cosm)之法。惟其作法，與此不同，擬詳述於臺灣舊祭研究一書中，茲從略。

(2) 臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事 P.69。

(3) 伊能嘉矩：臺灣漢人の迷信俗傳(人類學雜誌28卷4號，明治45年，東京)。

以超度。每逢‘卒哭’（即死後100天之‘做百日’）、小祥（死後一年之‘做對年’）、大祥（即死後3年之‘做三年’、‘脫孝’），則請僧侶或道士前來誦經，並設‘狀’（竹紮紙糊，畫以神像之圓筒形輪車）一座，祭畢，遺族一面哭泣，一面撫‘狀’而旋轉之。其時，亦有另請童乩前來‘摔蓆’者。乃降神以附其身，捲起草蓆，點燃紙捻，繫諸兩端，兩手握手，跳躍於‘狀’之四周，亂拍地面，一如上述‘翻土押煞’之動作。旨在趕走可能仍纏住死靈之凶煞，俾其擺脫，儘早超拔，昇天或轉世⁽¹⁾。又有一種特殊用法，是用於摔拍神船。臺灣南部盛行瘟醮祭典，乃古儺遺意。其將瘟神所乘坐之‘王船’放流海洋而‘送瘟’之前，先由主持該醮祭之‘烏頭’道士，捨‘道’而就‘法’，改以三奶教之‘紅頭’法而舉行‘打船醮’法事於船頭，俗稱‘拍船’。其時亦有摺疊草蓆一領，兩手握住，持向神船4方摔拍之動作。旨在趕出可能業已侵入船中之凶煞，亦即‘摔蓆’之一變態。惟此一摔蓆驅邪之法，却未必是中國之特俗，東亞其他民族，偶爾亦有其遺存，例如日本大元神樂之‘莫薩舞’乃其一端⁽²⁾，想是古代巫術之一法也。

2 斷 橋

斷橋之設施，是以兩杯水象徵河流，一枝筷子象徵橋樑，斬斷筷子，等於斷橋，而寓橋樑既斷折，惡靈自不能再來糾纏之意，亦不過是模倣巫術之一法。然而此一蕞爾小法，在民俗學上所示意義，值得一提者，却有兩端。水（包括大海與河川）爲人世與靈界之疆界，此其一；幽明兩界，能以渡橋而交通，此其二。

不但中國人相信遙遠海外有鬼神之世界，則其他民族亦普遍有如此俗信。換言之，認爲水係幽明兩界之境界，所以鬼神能過水來到凡間。惟其方式，固不一而足。漂流與涉水，當係簡而易行之可謂原始的方式；其次便是乘船，乃進一步操用交通工具之比較可靠渡水法；進而自可想到架橋改進交通路線，可免病涉，是爲上乘。此無外乎將人類社會進步之程序，引申於靈界之想法，順理成章。然則橋樑自當幽明兩界交通之要衝。鑑於凡間之實情，河流常爲天然境界，而橋跨其上，如同陸路相連，方便無比，質言之，除非渡橋，實難越境，所以橋樑常爲防禦外敵之要害。

(1) 伊能嘉矩：漢族の死及び未來に關する民間信仰の概括（東京人類學雜誌294號，明治43年，東京）。

(2) 關於日本大元神樂，詳見附錄6。

若將如此想法，轉移目標，套諸對於惡靈，橋樑便是人鬼作戰之前線。翻過來說，羣鬼不時麇集橋旁伺機，由人類社會而言，橋是生命備受威脅之危險地帶；於是發生橋鬼之觀念。亦即因此，必須供奉強有力之辟邪神於橋頭橋尾，把守孔道，鎮壓外邪，保境安民；橋神之觀念，於是乎生。是為極其自然之思惟發展步驟也。

靈界在遙遠海外，此一觀念，自古以來，為中國人所熟悉者，乃蓬萊等仙島。
則山海經海內北經：

蓬萊山，在海中。

郭璞註：上有仙人宮室，皆以金玉為之。……望之如雲，在渤海中也。

列子⁽¹⁾：

渤海之東，不知幾億萬里，……其中有五山焉。一曰岱輿，二曰員嶠，三曰方壺，四曰瀛洲，五曰蓬萊。……所居之人，皆仙聖之種。

海內十洲記⁽²⁾：

蓬丘，蓬萊山是也。對東海之東北岸，……別有圓海繞山，……上有九老丈人、九天真王宮，蓋太上真人所居。

方丈洲，在東海中心。……有金玉琉璃之宮，三天司命所治之處。……仙家數十萬。……上有九源丈人宮，主領天下水神。

瀛洲，在東海中。……上生神芝仙草，……洲上多仙家。

拾遺記⁽³⁾：

三壺則海中三山也。一曰方壺，則方丈也；二曰蓬壺，則蓬萊也；三曰瀛壺，則瀛洲也。

史記：

二十八年，……齊人徐市等上書言：“海中有三神山，名曰蓬萊、方丈、瀛洲，僊人居之，請得齋戒，與童男女求之”。於是，遣徐市發童男女數千人，入海求僊人⁽⁴⁾。

(1) 傳周列禦寇撰列子卷5湯問。

(2) 漢東方朔撰海內十洲記。

(3) 晉王嘉撰拾遺記卷1高辛。

(4) 史記卷6秦始皇帝紀。

自威宣燕昭，使人入海，求蓬萊、方丈、瀛洲。此三神山者，其傳在渤海中。……蓋嘗有至者，諸僊人及不死之藥皆在焉。……乃至秦始皇并天下，至海上，則方士言之，不可勝數。始皇……使人乃齋童男女，入海求之⁽¹⁾。可見東海上之烏托邦，由來已久，而秦始皇竟遣徐市入海求仙，固非妄聽方士虛言，實是襯托民間信仰，促使其成。質言之，蓬萊仙島之存在，並非徐市一人所創說，信口開河，聳人聽聞，而是可能亦利用附會於海市蜃樓奇景之古來民間俗信，說於始皇，始被聽信也。迨至後世，更有神秘其說者，例如墨莊漫錄⁽²⁾：

明州土人陳生，……不知何年間，……於定海求附大賈之舟，欲航海至通州。……一日，正在大洋，忽遇暴風，……東行數日，……見山川甚渺。……乃登岸，……跬步而前，……行十里許，見一精舍，金碧明煥，榜曰‘天宮之院’。……堂上一老人，……自言：“我輩皆中原人，自唐末巢寇之亂，避地至此”。……命二弟子相與遊處，……二人遙指一峰，……曰：“此蓬萊島也”。……一曰，……有歸思，……再拜而辭，復令人導之登一舟，轉盼之間，已至明州海次矣。時元祐間也。比至里門，則妻子已死矣。

其他海上仙境，例如山海經海內北經：

列姑射在海河州中。

郭璞註：山名也，山有神人。河州，在海中，河水所經者。

列子⁽³⁾：

列姑射山，在海河洲中，山上有神人焉。

龍魚河圖：

玄州，在北海中。……上有芝薯、元潤，潤水如蜜味，服之長生⁽⁴⁾。

流州，在西海中⁽⁵⁾。

海內十洲記：

(1) 同前書卷28封禪書。

(2) 宋張邦基撰墨莊漫錄。

(3) 列子卷2黃帝。

(4) 漢？撰者不詳龍魚河圖（太平御覽卷59地部水下所引）。

(5) 同前書（藝文類聚卷60劍，太平御覽卷344兵部劍下所引）。

玄州，在北海之中。……上多太玄仙官宮室。……乃是三天君下治之處。

流洲，在西海中。……亦饒仙家。

崑崙，在西海之戌地、北海之亥地。……西王母之所治也，眞官仙靈之所宗。

山海經大荒西經：

西海之南，……有大山，名曰昆侖之邱，有神，……其下有弱水之淵環之。

河圖括地象：

崑崙在弱水中，非乘龍不得至。

十三州志⁽¹⁾：

（崑崙）山去北海岸十三萬里，有弱水周匝。

西王母傳⁽²⁾：

所居宮闕，……左帶瑤池，右環翠水。其山之下，弱水九重，洪濤萬丈，非飄車羽輪，不可到也。

搜神記⁽³⁾：

崑崙之墟，地首也，是惟帝之下都，故其外絕以弱水之深。

海內十洲記：

祖洲，近在東海之中。……上有不死之草。……始皇，……乃使使者徐福，發童男、童女五百人，率攝樓船等入海尋祖洲，遂不返。

炎洲，在南海中。……亦多仙家。

長洲，在南海辰巳之地。……又有仙草靈藥，……有紫府宮，天真仙女遊於此地。

元洲，在北海中。……上有五芝、玄澗，……亦多仙家。

生洲，在東海丑寅之間。……上有仙家數萬。

鳳麟洲，在西海之中央。……有……神藥百種，亦多仙家。

聚窟洲，在西海中申未之地。……上多真仙靈官，宮第比門，不可勝數。

(1) 據宋李石撰續博物志卷3所引。

(2) 漢桓麟撰西王母傳。

(3) 晉干寶撰搜神記卷13（據百子全書20卷本，下引悉同）。

滄海島，在北海中。……島中有紫石宮室，九老仙都所治，仙官數萬人居焉。

拾遺記：

西海之西，有浮玉山⁽¹⁾。

洞庭山，浮於水上。其下有金堂數百間，玉女居之⁽²⁾。

博物志⁽³⁾：

神宮，在高石沼中。有神人，……去瑯琊萬五千里。

幽明錄⁽⁴⁾：

海中有金臺山，高百丈，結構巧麗，窮盡神工。

迨唐代，更被神秘化，竟創說有人漂海抵仙島者，則杜陽雜編⁽⁵⁾：

處士元藏幾，……大業元年爲過海使判官，遇風浪壞船，……爲破木所載，殆經半月，忽達於洲島間。……洲人曰：“此乃滄浪洲，去中國已數萬里”。……其洲，……人多不死，……所居或金闕銀臺，……有久視山，……更有金莖花，……且有語曰：“不戴金莖花，不得在僊家”。……既久，忽思中國，洲人遂製凌風舸以送之，……不旬日即達於東萊。……詢年號則貞元也。……自隋大業元年至貞元末，殆二百年矣。

又云⁽⁶⁾：

元和五年，內給事張惟則，自新羅使迴，云：於海上泊洲島間，……見花木臺殿、金戶銀闕。其中有數公子，……曰：“唐皇帝乃吾友也，汝當旋去，爲吾傳語”。……還舟中，迴顧舊路，悉無蹤跡。……惟則達京師，即具以事進，上曰：“朕前生豈非僊人乎”。

再有仙人乘船，遊樂於遙遠東海上仙境之傳說，例如龍城錄⁽⁷⁾：

(1) 拾遺記卷1唐堯。

(2) 同前書卷10諸名山。

(3) 舊張華撰博物志卷8。

(4) 南朝劉宋劉義慶撰幽明錄金臺。

(5) 唐蘇鹗撰杜陽雜編卷下。

(6) 同前書卷中。

(7) 傳唐柳宗元撰龍城錄上帝追攝王遠知易總。

上元中，臺州一道士王遠知，……一日告殂，遺言屍赴東流湍水中，天后不允其語，敕葬開明原上。後長壽中，臺州有人過海，阻風飄蕩，……忽見畫船一葉，渺自天未來，驚視之，乃遠知也。……曰：“此洋海之東十萬里也，……借子迅風，正西一日，可到登州”。……明日至登州，方知遠知死久矣。……方驗……仙云。

後來，甚至亦有內陸仙境，阻於江河，可望不可即之描寫，例如茅亭客話⁽¹⁾：

醫人張世寧，先爲僧，名法量。……太平興國初，……往昌明縣竇船山採藥。入山百餘里，……至一村，……有天倉洞。……遂掣火負糧入洞，……凡十餘里，漸明。……又行三四里，阻一大江，……對岸有石牆，……甍棟樓閣，……如宮觀狀。……不敢過，……却尋舊徑而廻。

中國人又假定在遙遠之邊疆，有鬼國之存在。惟邊疆者，所指當有海陸兩途，故鬼國與中國，雖亦有陸地毗連者，但仍以隔海居多，當然鬼市每在海濱。略述如次。

山海經⁽²⁾：

滄海之中，有度朔之山，上有大桃木，……東北曰鬼門，萬鬼所出入也。

獨斷⁽³⁾：

海中有度朔之山，上有桃木，……東北有鬼門，萬鬼所出入也。

是爲早期資料，惟萬鬼所出入之門，則顯示有鬼國之存在也。又物類相感志⁽⁴⁾：

大荒東極，至鬼府山、聳焦山腳，亘洋海中。

則云爲鬼府，而在東極海上。至於後世筆記小說、地方志書，亦有航海漂至鬼國陰府之記載，例如嶺表錄異⁽⁵⁾：

陸州刺史周遇，……頃年自青州之海歸閩，遭惡風，飄五日夜，不知行幾千里也，凡歷六國。……又到夜叉國，……忽爲夜叉所逐，一人被擒，餘人驚

(1) 宋黃休復撰茅亭客話卷9 天倉洞。

(2) 今本無此條，茲據論衡卷22訂鬼篇所引。

(3) 漢蔡邕撰獨斷卷上。惟有關度朔山與神荼、鬱壘傳說，諸書所引不尠，未述全錄，僅舉兩則耳。

(4) 本書相傳係宋蘇軾撰，實爲他人所偽托。寶顏堂秘笈本無此條。茲據宋高似孫撰續略卷8 天雞條下所引，惟該書卷5 鰐金條下引贊物類相感志，當係另本也。

(5) 唐劉恂撰嶺表錄異。

走，回顧見數輩夜叉，同食所得之人。……頃刻有百餘夜叉，皆赤髮裸形，呀口怒目而至。……駐兩日，修船方畢，隨風而逝。

吳地紀乘⁽¹⁾：

朱某家鹽鐵口，往崇明，舟破，衆皆死。朱附破舟，漂至一島，登岸，見殿宇，扁曰‘紫陽府’。遇死妹引至家，其夫歸，乃服於府者，云“紫陽真人，掌錄罪囚”。

稽神錄⁽²⁾：

朱梁時，青州有賈客，泛海遇風，飄至一處，遠望有山川城郭。海師曰：“自頃遭風者，未嘗至此。吾聞鬼國在是，得非此邪”。

夷堅志⁽³⁾：

福州清海商楊氏，父子三人，同溺於大洋中，共附一木，遂漂隨鬼國中。烟火聚落，悉如人世，但其人形軀枯悴，生理窮蹇。

子不語⁽⁴⁾：

有閩人過臺灣，被風吹落深中，以爲萬無生理，忽聞大震一聲，人人倒跌，船遂不動，徐視之，方知抵一荒島。……夜聞鬼聲，啾啾不一。居半年，漸通鬼語。

聊齋志異⁽⁵⁾：

馬駿，……賈人子，……從人浮海，爲颶風引去。數晝夜，至一都會，其人皆奇醜。（其國在中國東方二萬六千里，謂之大羅刹國）。

至於此一觀念在毗鄰中國之東亞其他民族，主要者應舉琉球之 Niraikanai、日本之

(1) 據古今圖書集成方輿彙編職方典卷 688 蘇州府部外編所引。

(2) 宋徐鉉撰稽神錄卷 2 青州客。

(3) 夷堅志卷 47 鬼國續記。

(4) 子不語卷 23 落漈。惟清和邦額撰夜譚隨錄卷 1 落漈，與此異曲同工也。

(5) 清蒲松齡撰聊齋志異卷 6 羅刹海市。

常世國與朝鮮之碧浪國⁽¹⁾；尤其佛典所謂羅刹女國⁽²⁾，觀其構想以及傳說之母題與情節，更近中國之海上鬼國觀念也。何況，幽明隔水，故人一死，其魂即過水往冥界之想法，尤盛行於東南亞以至 Oceania 一帶之島居民族，分佈至廣。

甚至有酆都地獄不在四川，而在海外孤島上之想法。太上感應篇圖說⁽³⁾：

渤海全如玉，雖係貧人，却孳孳好善。……一日泛海，被颶風飄至一山，全登其絕頂，遙望海天一色，十分暢快。忽有一道者，……從林中出，……携全手，行雲霧中。須臾，見一城，榜曰酆都，守門軍役，皆奇形異狀。……又至一大署，侍衛林立，……堂額曰森羅之殿。……一王者冕旒出迎，……道者曰：“陰間受罰，陽世不知，犯者如故。可令人帶此子，往看明白，傳話世人”。……即有二役，將全引至一處，見有數人，或受刀砍，或受犁泥，或受碓舂，或受油鑄。……全亦心懼，欲回，役復引至殿。……（道者）乃辭王，仍携全手，回至原山。值風順，別道者，掛帆而去。

惟此一海上酆都城，無獨有偶，尙見西洋記⁽⁴⁾，則鄭和率領寶船隊下西洋，先鋒王明之船却誤程，不知不覺，撞進陰司酆都鬼國，遇其死妻劉氏，今嫁地府崔判官，遂被邀遊地府，雖然情節仍未能擺脫常套，而所云鬼國，却別具一格。

不是走到鬼國裏面去了，前面是個鬼國也未可知，後來果真的走到陰司鬼國
(第86回)。

又王明問其妻，劉氏答曰：

-
- (1) 琉球人相信遙遠之東海上有鬼神之國，常與凡間來往。不但是生命之源地，甚至祓禊儀式亦向其地而行。奄美大島民且以爲蘭益會時，祖靈亦由其他渡海前來饗祭。又其‘神名遊’祭典，據傳說是淵源於海上神仙之跳舞。乃云：往昔，多良間島嶺間某按司，由宮古島回程，船隻遭暴風雨失事，漂到一地，看見衆神仙正在跳舞取樂，祈之，果然吹起順風，得以還鄉。於是，將仿效神仙舞法，舉行祭典酬謝，苦無祭器，再祈禱於海濱，未幾便有一批祭器漂來（清乾隆10年鄭秉哲等纂球陽外卷遺老說傳）。且人亦認爲東海上有仙境，長生不老，既係生命之源地，亦爲祖靈所聚之國，如同前者。朝鮮南部濟州島神話以爲許多女神住在東海碧浪國，又有東海龍王國，均由遙遠海上，來往凡間（玄容駿：濟州島の巫俗，載民族學研究36卷4號，昭和47年，東京）。
- (2) 羅刹即惡鬼。慧琳音義7謂羅刹女國居海島中。又佛本行集經49五百比丘因緣品載海商漂流到羅刹女國，幸得脫險安返一則（並見法苑珠林卷42妖怪篇引證部），與有部毘奈耶47、大毘婆沙論78、梵文大事、大唐西域記11僧伽羅國等所述，大致相同，而法華經7普門品所云羅刹鬼國，當亦同出一轍之傳說。
- (3) 太上感應篇圖說作爲無益條實證。
- (4) 三寶太監下西洋記通俗演義第86～91回。

這裡不是陰司，……這裡叫做酆都鬼國。……酆都山還在正西上有千里之遙，人到了酆都山去，永世不得翻身，那是個極苦的世界，我這裏還好些。……鬼國就是十帝閻君爲王，其餘的都是分司（第87回）。

又崔判官與王明問答曰：

判官道：“怎麼走到我這裏來了”，王明道：“只因不曾取得有寶，務死的向前，故此就來到這裏”，判官道：“你前日可曾到天堂極樂國麼，……天堂國是西天盡頭處，我這裏叫酆都鬼國，是西海盡頭處”（第87回）。

西海盡頭處之鬼國，却與天堂國相提並論，而號稱酆都，並設冥府與地獄，另有酆都山。按是等各項因素，顯示其係與中國隔海之邊疆鬼國，與西方陸路相通之酆都城以及被設想在地下之陰府等3途觀念之揉合體也。

然而陽間、地府、天國等3界，隔海而鼎立，勿寧說是特殊之想法，而以幽明殊途，各介一河流，較為普通⁽¹⁾。例如酉陽雜俎⁽²⁾：

明經趙業，貞元中，選授巴州清化縣令，失志成疾。……初覺精神遊散如夢中，有朱衣平幘者引之東行，出山斷處，有水東西流，人甚衆，久立視之。……（過河）至曹司中，……疑是冥司。……朱衣者復引出，謂曰：“能遊上清乎”，乃共登一山，下臨流水。其水懸注騰沫，人隨流而入者千萬，不覺身亦隨流。良久，住大石上（卽已入上清境），……行數里，……至大城。

尤其地府與陽間，隔河而對峙，為衆所深信。例如臺灣民間以為陰間有忘凡溪卽忘魂水，前已述之。又例如宣室志⁽³⁾：

高陽許文度，唐大和中，……病熱近月餘，……若沉醉狀，後數日始寤。初，文度夢有一人，衣黃袍，若吏輩，與俱行田野，……不知幾百里，……忽悟身已死。……又行十餘里，至一水，盡目無際，波濤黑色，杳莫窮其深淺。黃衣人俱履水而去，獨文度懼不敢涉。已而有二金人，……自水上來，

(1) 幽明隔河之觀念，分佈至廣。日本有三途河，印度有韓多羅泥河，則西方之古代國家或民族，亦多有其說，例如埃及、希臘、波斯、Germane族皆是（見渡邊照宏著死後の世界 P.159 昭和34年，東京）。

(2) 唐段成式撰酉陽雜俎卷2玉格。據學津討原本。太平廣記卷381再生類所引，將主角作趙斐。

(3) 唐張讀撰宣室志卷7。

……謂文度曰：“汝何爲來地府中，我今挈汝歸生途。”

若由全中國言，則以漆河（俗作奈河）膾炙人口。例如宣室志⁽¹⁾：

董觀，太原人。……元和中，與僧靈習善。……寶曆中，觀遊邠江，至泥陽郡，舍於龍興寺。……閑室而寢，未熟，忽見靈習在榻前，……觀驚且恚曰：“師，鬼也，何爲而至”。……（習）卽牽觀袂去榻。……行十餘里，至一水，廣不數尺，流而西南。觀問習，習曰：“此俗所謂奈河，其源出於地府。”

甚至後世由於東嶽治鬼之民間信仰所渲染，竟被附會於陽間山東新泰縣境之一河流。陽間與天國隔河⁽²⁾，西遊記⁽³⁾所述，却有通天河與凌雲渡兩條。通天河者，顧名思義，是通往西天之河流，乃云：

行不多時，只聽得滔滔浪響，……跑到面前看處，……是一面石碑，碑上有三個篆文大字，下邊兩行，有十個小字。三個大字乃“通天河”，十個小字乃“徑過八百里，亘古少行人”。（而河東岸陳家莊民云）：“東土大唐，到我這裏，有五萬四千里路”。

雖在距中國遙遠之西方，而其東岸尚有人烟，故仍在凡間；而凌雲渡者，‘凌雲’表示高空，亦卽接近天上，且能望見靈鷲峰⁽⁴⁾，既是西天地界無疑。兩界均有一河，正示障礙重重，來往不易，所以有“亘古少行人”語。惟其竟呈雙重構造，可謂別出心裁，獨創一格也。

幽明既以河劃界，然則亡魂將赴地府，必須過河，理所當然。上引宣室志，董觀既抵奈河畔，繼云：

觀卽視其水，皆血而腥穢不可近。又見岸上有冠帶袴襪凡數百，習曰：“此逝者之衣，由此趨冥道耳。”又望水西有二城。……習卽褰衣躍而過，觀方攀岸將下，水豁然而開，廣丈餘，觀驚惕惶惑。

(1) 同前書卷 4。

(2) 關於天河與凡間之交通，詳見附錄 7。

(3) 明吳承恩撰西遊記第47回聖僧夜阻通天河。

(4) 同前書第98回功成行滿見真如。

又廣異記⁽¹⁾：

鄧澄者，京兆武功人也。……（爲冥吏所拘）其徒因驅澄過水。水西有甲宅一所，狀如官府，門榜云中丞理屈院，澄乃大叫冤屈。

去時既應渡水，然則生魂偶爾被誤拘或因案而需暫拘，釋還之時，亦應衝破水之障礙，始符情理，淹水還陽之方式，於是乎生⁽²⁾，並有若干變化，例如夷堅乙志⁽³⁾：

政和七年秋，婺源縣雲溪王氏婦死，經日復生云：……昨方入室，見二吏伺于戶外，遂率以去，……俄頃入大城。……（但因係誤拘，釋還）……別遣人送出，推墮河中，遂寤。

再夷堅丁志⁽⁴⁾：

襄陽南漳人張煦，……紹興十八年夏，夜夢自所居東行，……至一城，……曰閻羅城也，煦知身死。……緋衣指煦，謂同列曰：“此人無過，何不令還”，……煦遜謝而出，……復尋舊路急行，將近屋東橋下，跌水中而寤。

又夷堅志⁽⁵⁾：

婺州天慶觀道士徐澹然，字希孟，……紹興六年，……夢一駿卒，追縛到官府。過有著緋袍繫魚皮帶者，……顧駿卒曰：“豈可錯認追人”。便放回，將出門，……吏捉之去，行次水邊，墜而寤。

子不語⁽⁶⁾：

保定督標守備李昌明，暴卒三日，屍不寒。……忽屍腹脹大如鼓，一溺而蘇。……曰：我將死時，……氣散出不可收，……我神魂飄忽，隨風東南行，……俯視東北角，有長河一條，河內牧羊者三人。……又約走數十里，見遠處隱隱宮殿，……殿前有黃金匾額，書地窮宮三字。……一人出曰：“昨所留人，着送歸本處”。袍帶者拉以行，仍過原處，見牧羊人尚在。袍帶者以我授之，曰：“奉旨交此人與汝，送他還家，我去矣”。牧羊人歎我以

(1) 廣異記，據太平廣記卷384再生類10所引鄧澄條。

(2) 與水無關之其他還陽法，詳見附錄8。

(3) 夷堅乙志卷16雲溪王氏婦。

(4) 夷堅丁志卷17閻羅城。

(5) 夷堅志卷46徐希孟道士。

(6) 子不語卷1地窮宮。

拳，懼而墜河，飲水腹脹，一溺復蘇”。

此則所示，初死時神魂飄越陰陽交界之河流，回程復走原路抵河畔，墮水而還陽。

但在陰間拚命掙扎時所飲河水，却溺出於陽間，情節離奇，不可思議。

齊東野語⁽¹⁾：

洪燾，……嘉熙丁酉，居憂天目山。……（有村僕駱老者，爲洪燾族叔歿死，由洪出力，活動於官府，族叔遂得免；洪却被駱冤魂訴訟冥府，獲准前來拘魂問罪）……洪公方走廁，忽覩駱老在廁。……洪倉卒忘其死，往從其行。……空行，……稍前，一河甚濶，方念無津梁可度，則身已達彼岸。……自此冥行，……一山橫前，有竅，……數百人皆自此入，……而身亦度竅矣。到此，足方履地。既前，復有一河，污濁特甚，僧尼道俗，汨沒其間。至此，方悟爲入冥。……稍前，頗有人居。……又前，有宮室，……如人間大官府。……（於是，審案後被開釋。冥王）命綠衣導之以回。……稍前，至大溪，有橋如魚網，心疑其異，而身已度矣。又前，溪亦大，綠衣推墮之，恍然而寤，則死已三日矣。

此則所示冥途情形，可謂詳盡。入冥與還陽兩程，均橫兩條大河流，顯示幽明隔河是雙重構造。離魂當初，騰空而往，飛越幽明交界之頭一條大河。然後抵達冥界進口，而其地府是設在高山地下，有地洞爲進口，羣鬼由此下黃泉，不無東嶽治鬼與酆都地府兩者揉合之趣旨。飛入其中，始着地步行，未幾便到一穢河，殆即漆河，其渡法雖不得而知，過此即到達地府。其回程，是否與往程同一路線，語焉不詳，而先抵一大河，過橋而前，終於抵達幽明交界之頭一條大河，被冥吏推落淹水而還魂。

其在通俗小說，仍見諸西遊記⁽²⁾：

（李世民遊地府後，將還陽時，由冥吏朱太尉帶路，騎馬而前）馬行如箭，早到渭水河邊，只見那水面上有一對金色鯉魚在河裏翻波跳鬪。唐王見了心喜，兜馬貪看不舍。……被太尉撮着脚，……撲的一聲，望那渭河推下馬去，却就脫了陰司，徑回陽世。（此時在宮中）只聽得棺中連聲大叫道：“渰殺我耶，渰殺我耶。”……打開棺蓋，果見太宗坐在裏面，還叫：“渰死我了，是誰救撈。”……唐王方纔開眼道：“朕適纔好苦，躲過陰司惡鬼難，又

(1) 宋周密撰齊東野語卷7 洪端明入冥。

(2) 西遊記第11回遊地府太宗還魂。

遭水面喪身災。”

茲却明指其河是渭水，乃藉陽間之實稱，套諸陰府之虛河，可見在人民心目中，幽明界限未臻劃清。但無論如何，此一淹溺河中之方式，可謂是正途。蓋因是故，甚至亦有淹河而轉生之想法，則續夷堅志⁽¹⁾：

鞏州仇家巷……趙三，大安二年病殆，尋生臨洮西小字街銀孫家。……說：初爲人所召，至一大官府，卒令候於門，良久而出，曰：“不須見長，但從我行”。乘一驃至數里外，入河濱，一婦先在此，卒指婦云：“此汝母也”，錯愕之際，爲卒推水中，遂不記。至三歲，始悟前生云。

此雖係轉生，而非還陽，惟其由所騎驃上，被推墮河中，正與上引李世民，同屬一模式，亦即墮馬與淹水之雙重構造，詳見下文。又夷堅志⁽²⁾：

紹興庚戌六月，鄱陽境內太陽步王氏婦，病卒，……未幾，逝者復蘇。……言曰：到冥司，……經大官府。……（以冥數未盡放還）逢過者紛然，全不見有回者。……倏覩一水閣，滿池紅白蓮花相間。縱觀之次，若有人自後見擠，墮水，遂寤。

此則所示是池塘，並非河川，而其地址，似乎在冥途之盡頭，但到此之前，曾經渡橋過河，詳見下文。墮池之例，夷堅志⁽³⁾再云：

饒州和衆坊板橋下居民楊廿一，以慶元四年七月四日，白晝在家，忽悶絕不省，……閱兩日，歛然起坐，初無患苦。言：前日爲黃衣吏持一符追我，即隨以去，到一官府，心知爲冥塗，恐懼無計。見一人著王者衣冠，坐於堂上，……願追吏叱曰：“錯了，錯了，此自追申生，可速遣還”。復由故道行，擠墮至深池中，乃寤。

夷堅志⁽⁴⁾又云：

淳熙元年，鄱陽新安鄉，……有術者曰思眼。……從外歸家，逼暮路暗，柯樵先設一網於往來之衝，以罷鹿雉，……誤墮其中即死。若被人領赴冥司，

(1) 金元好問撰續夷堅志卷3老趙後身。

(2) 夷堅志卷22太陽步王氏婦。

(3) 同前書卷45楊廿一入冥。

(4) 同前書卷46王五七造屋。

……（與冤魂對質後，以無罪釋還。）須臾，一黃衣引思眼至大池邊，擠落水中，即得復活。

至於冥祥記⁽¹⁾：

晉沙門支法衡，……得病旬日亡，經三日而蘇活。說：死時有人將去，見如官曹舍者數處。……（吏）謂衡曰：“道人可去”。於是仰首，見天有孔，不覺倏爾上升，以頭穿中，兩手搏兩邊，四向顧視，見七寶宮殿及諸天人。……乃以衡付船官，船官行船，使爲舵工。……衡不曉捉舵，蹣跚州上。……衡還水邊，亦不見向來船也。衡渴欲飲水，乃墮水中，因便得蘇。

此則情節稍繁，其河不在地府，却流於天國，亡魂由地府上升，穿進天國，由其處淹水而還陽。乃上文所述，河流不但介在陽間與地府，而與天國亦以河爲界之另一證也。則逕由天國神仙境還陽，亦復如是，例如夷堅乙志⁽²⁾：

龍大淵，……得傷寒疾，……夢若至諸天閣下，……俯瞰閣下，澄潭瑩澈，如大圓鏡。正窺水小立，有人擠之，墜潭中，蹶然而寤。

廣異記⁽³⁾：

鄧成者，豫章人也，年二十餘，曾暴死，所由領至地獄，先過判官。判官是刺史黃麟，麟即成之表丈也。……成因求哀。……遂入白(閻羅)王，既出曰：“已論放汝訖”，……遂遣所追成吏送之出。過麟，……麟前有一大水坑，令成合眼，推入坑中，遂活。

茲所淹者係水坑而非河流，當可視為淹河與落坑之中間形態。且其水坑却不在冥途，而被設想於地獄中，一墜便逕還陽，是其特徵。落井亦可歸類此一方式，廣異記⁽⁴⁾：

周頌者，天寶中進士登科，永泰中授慈溪令，在官，夜暴卒，爲地下有司所追。至一城，……門外忽逢吉州刺史梁乘。……乘言：“當相爲白，君第留此”，入門，……久之乃出，謂頌曰：“已論遣君。”……乘令追人送頌，…

(1) 南齊王琰撰冥祥記，據法苑珠林卷12六道篇地獄部之餘感應緣所引。

(2) 夷堅乙志卷18青童神君。

(3) 廣異記，據太平廣記卷381再生類7鄧成條所引。

同前書，據太平廣記卷382再生類8周頌條所引。

…乃行十餘里，至一石井，坐其側，復求去，人言：“入井卽活，更何所之”，遂推頑落井而活。

夷堅志⁽¹⁾：

風州民彭六，……慶元庚辰，……黃昏後，如夢寤中，爲兩吏喚去，到一官府，見罪囚無數，一王者居上，……方悟身在泉路，驚戰不已。俄聞朱衣人在上呼云：“押出彭六”。既立庭下，王曰：“此人壽數已盡，可隨業受生”，綠衣者云：“其壽雖不永，緣平生好提携失所，陰功甚多，自可推延”，王曰：“審如汝言，與贈二紀”。朱衣唱令還，彭跪謝，出行數里，過一衙庭。……又行數里，得一山，其下有枯井，失脚墜而蘇，則已死一宿。

按，此則既云是枯井，然則幾同地坑。又其井設在山下，乃示陰陽以山麓劃界也。又有墜落酒甕者，亦卽水坑之亞流，而其水缸，實是刑具，設在陰曹地府中，墜甕卽逕還陽，與上引廣異記鄧成條，異曲同工，則夷堅甲志⁽²⁾：

衢人鄭升之，宣和間爲樞密院醫官，……（被拘往冥府，因有陰德，故判釋還）。……將行，使者曰：“汝平生好飲，餘瀝沾几案間，積已數十，須飲訖，乃可去”，卽舉一甕，甚臭，強鄭令飲。飲三斗許，不能進，失手墜甕，乃醒。

蓋因淹水還陽之方式，由來既久，爲民間所深信，甚至致有溺死者之返魂，亦應循此一途徑之想法，例如鄭德璘傳⁽³⁾：

貞元中，湘潭尉鄭德璘，家居長沙，有親表居江夏，每歲一往省焉。……德璘抵江夏，將返長沙，駐舟於黃鶴樓下。傍有鬱賈韋生者，乘巨舟，亦抵于湘潭。……韋氏有女，……美而艷，……德璘因窺見之甚悅。……明月清風，韋舟遽張帆而去，風勢將緊，波濤恐人，德璘舟小，不敢同越。……將暮，有漁人語德璘曰：“向者賈客巨舟，已全家沒於洞庭耳”。德璘大駭，……爲弔江殊詩二首，……酌而投之，……遂感水神，持詣水府。府君覽之，……因召主者携韋氏送鄭生。……（韋氏）逐主者疾趨，無所礙。道將盡，覩

(1) 夷堅志卷45彭六還魂。

(2) 夷堅甲志卷12鄭升之入冥。

(3) 傳唐薛瑩撰德璘傳，據太平廣記卷152定數類6所引鄭德璘傳。

一大池，碧水汪然，遂爲主者推墮其中，或沉或浮，亦甚困苦。時已三更，德璘未寢，……忽有物觸舟，……似是人物，驚而拯之，乃韋氏也。……良久，女蘇息。……遂納爲室。

溺鬼在水府，竟須更淹一次，始得返魂，勿寧是多餘也。至於淹水之亞流，乃有淋水與噴水兩方式。前者之例，宣室志⁽¹⁾云：

（上文曾引董觀死赴地府，將渡奈河時）忽有人牽觀者，……曰：“宜疾還，不可久”，遂持觀臂，急往東南，指郡城而歸。至數里，又見一人，……大呼曰：“可馳去，將無及”。頃之，遂至寺。時天已曉，見所居室，……視己身在榻。二人推觀入門，忽有水自上沃其體，遂寤。

後者之例，夷堅丙志⁽²⁾云：

魏道弼參政，夫人趙氏，紹興二十一年，……以病死。……幼子叔介，……就睡，夢入大門……（抵陰府，遊地獄後，冥官）令從者取孟水，噀叔介面，仍叱之，遂寤。

惟此一以水噀面之返魂手法，至今仍盛行於民間巫術中。例如臺灣童乩，召降前來之神靈，憑附其體，爲人諭示指點後，理應歸天，謂之‘退神’或‘退童’。其時，多由其搭擋之法師（或稱‘桌頭’）含水噀童乩之面，俾其魂仍回原身而復甦。另有一種以冥符投水而還陽之特例，當亦可視為淹水法之亞流者，則冥祥記⁽³⁾：

（南朝）宋陳安居者，襄陽縣人也。……永初元年病發，遂絕。……至七日夜……而蘇。……乃具說所經見云：初有人若使者，……呼將去，……至一城府，（但因有積德，故被釋還。）……乃以三人送安居出門，數步，有專使送符與安居，謂曰：“君可持此符，經過戌邏以示之，忽輒偷過，偷過有徒讐也。若有水礙，可以此符投水中，即得過也”。安居受符而歸，行久之，阻大江，不得渡。安居依言投符，朦朧如眩，乃是其家屋前中方地也。

幽明隔水，故亡魂還陽，必須淹水而衝破兩界之障礙，質言之，乃水連地府之

(1) 宣室志卷 4。

(2) 夷堅丙志卷 10 黃法師醮。

(3) 冥祥記，據法苑珠林卷 78 祀祠篇感應緣所引。

觀念。所以焚化紙錢於水際之習俗，古既有之，鑑於臺灣現俗，民間祭煞法有押送邪煞出境，到河邊焚化紙錢，將其灰燼倒入河裏之習俗；又臺灣北部型之醮祭儀式以及南部由‘烏頭’道士所主持為亡魂‘做功德’儀式中，‘解結’科儀有焚化紙錢並投硬貨於盆水中，而將其傾棄於河流之節目。又中元普度即孟蘭盆會，招請亡魂前來陽間饗食超度，應行‘放河燈’（即‘放水燈’或‘放蓮花燈’），為其照明冥路之習俗，幾乎普及全中國，尤盛行於華南，不但中元節，即每逢醮祭等地方大典，而有普度儀式者，必‘放水燈’，迎請孤魂⁽¹⁾。是等習俗，在在皆反映此一根深蒂固之基本觀念者也。再就陽間與天國言，當亦不例外，上文所引支法衡，先進地府，經過天國，淹水而間接還陽，乃其一例。至於西遊記，天路歷程固艱難，而往還西天之手續，更呈複雜。去時，三藏先於通天河，被金魚精拉進水府，幸虧觀音收伏而脫險後，改乘老白竈背負而渡（第49回三藏有災沈水宅）。既抵凌雲渡，再被悟空推落河流，淹水以脫却凡胎，乘船渡過，進入聖境。乃云：

不上五六里，見了一道活水，滾浪飛流，約有八九里寬闊。……三藏回頭，忽見那下溜中有一人撐船來，……原來是一隻無底的船兒。……是接引佛祖，……霎時撐近岸邊。……長老還自驚疑，行者扭着腰子，往上一推，那師父踏不住腳，轆轤的跌在水裏，早被撐船人一把扯起，站在船上。……那佛祖輕輕用力撐開，只見上溜頭湊下一個死屍。長老見了大驚，行者笑道：“師父莫怕，那個原來是你”。……撐着船，不一時，穩穩當當的過了凌雲仙渡。（第98回）

當其西天取經，返抵通天河西岸，仍為老白竈駄渡，孰料，因為忘記前次諾言，難免又淹一次。乃云：

直至水邊，……那老竈即縱身爬上河來，……將他師徒，……駄在身上，徑回東岸而來。……好近東岸，忽然問曰：“老師父，我向年曾央到西方見我佛如來，與我問聲歸着之事，還有多少年壽，果曾問否？”原來那長老自到

(1) ‘放河燈’盛行於華北以至華中，是祭後之送行；‘放水燈’盛行於華南，是祭前之迎請；雖然程序有異，而主旨即同。在日本，孟蘭盆會亦行‘燈籠流’，但其主要對象却非孤魂野鬼，而是祖靈，乃祭後放流燈籠，恭送祖靈安返冥界也。

西天，……意念只在取經，……所以不曾問得老龜年壽，無言可答。……老龜即將身一幌，唿喇的淬下水去。……行者顯大神通，把唐僧扶駕出水，登彼東岸。(第99回)

故往路淹溺兩次，回程一次，共計3次，鄭重其事，竟至捨棄肉體，出凡入聖矣。尤其於凌雲渡，溺水脫棄形骸，方能登西天之想法，在民間俗信中，尚被援用於神仙下凡，度人昇天之場合，例如民間說怪⁽¹⁾：

(明末) 浙江諸暨地方，有一個姓鄭的屠夫，因為看破紅塵，遂決意要去修仙。……望深山中行進，……忽然有一個穿路的涼亭，裡面坐着一個叫化子。……叫化子說：“我就是鐵拐李，因念你立志精誠，所以來引你超脫，共昇極樂世界”。……二人邊說邊走，忽然前面有一條大河阻住去路。鐵拐李一躍而過，鄭屠呆着不敢前進。只見師父已在隔岸招手，只得拚命一躍，但覺身落水中，開眼一看，却已安然立在對岸。偶然回頭，見水上浮着一個屍體，驚問師父說：“這是什麼人，死在這裡”，師父說：“這是你的屍身，今已脫了凡殼，可隨我駕雲了”。於是，但聽得鐵拐李口中念念有詞，頃刻彩雲繞足，……飄入太虛，不一刻，……又是一個世界，前面有一座高接天際的門，上面寫着南天門三個大字。

綜觀淹水法，其例衆多，且富於變化，可見乃交通幽明之主要辦法。惟其含義，除衝破障礙之外，其實另有藉水之淨化力來祓穢，俾便捨幽（死、穢）投明（生、淨），或出凡間入聖境之用意，鑑於三藏淹溺凌雲渡，並宣室志董觀條，既不淹水，亦需淋沃，可想而知。亦有蘇軾之人，立即淹水之例，則搜神記⁽²⁾：

漢陳留考城史均，字威明。年少時嘗病，臨死，謂母曰：“我死，當復生。埋我，以竹杖柱於塗上，若杖折，掘出我”。及死，埋之柱，如其言。七日往視，杖果折。即掘出之，已活，走至井上，浴，平復如故。

甚至有還陽其身便泡在水裏者，例如上引夷堅志徐澹然道士，在婺州天慶觀，曾入冥被灌灰酒，受罰爲啞，而墮水還陽後：

(1) 舒風編民間說怪上篇鄭屠修仙（民國61年，臺北）。

(2) 搜神記卷15。

又半載，夢前者兩青童復來，引詣故處，唱云：“徐澹然改過奉道，用心精勤，可免先罰”，與清酒一杯使飲。飲罷，傍有三道士，率之同游天臺山，洗足隨流溪，俄然覺，則己身乃臥三清殿後淺水中。

旨在洗除死穢，不言可諭。何況，中國古有上已祓禊於水濱，冀除不祥，招魂續魄之習俗，蓋同理也。

惟交通幽明兩界之原始的方法，應舉渡涉與漂流兩式。上文所引鄧澄過水往冥府乃其一例。又夷堅志⁽¹⁾：

南康都昌縣盧衡民劉四秀才，紹興四年十一月暴卒，爲兩吏領至幽冥中，入閻王殿庭下。……（但因有善業，被釋還），吏卽引行，過澗水兩重，躍而寤。

雖語焉不詳，似乎跳躍而過，與衆不同。至於漂流，搜神記⁽²⁾：

盧充者，范陽人。家西三十里，有崔少府墓。充……出宅西獵戲，見一饗，……因逐之，不覺遠，忽見道北一里許，高門瓦屋。……（入其中，鬼遂以女配婚之，居三日）……崔謂充曰：“君可歸矣，女有娠相，若生男，當以相還”。……充上車，去如電逝，須臾至家。……知崔是亡人，而入其墓。……別後四年，……充臨水戲，忽見水旁有二犢車，乍沈乍浮。既而近岸，同坐皆見，而充往開車後戶，見崔氏女與三歲男共載。……充取兒，……忽不見二車處。

此不過是人鬼聯婚之一傳說，而其情節却頗特殊。人往鬼界，步行而去，乘車而返，卽其行程是陸路捷徑；然而一旦其鬼前來陽間，却捨近就遠，迂迴而抵，且旣乘車，却驅車入水，乍沈乍浮，聽其漂流。惟此一似乎不合理之情節，鑑於“鬼靈由遙遠海上，來到凡間”之深固民間俗信，便可迎刃而解也。漂流之現俗，乃有漂流物之崇拜。所謂漂流物，包括神像、神船、香爐、木石，甚至屍體等等，不一而足，而以神像與神船爲最。此俗廣佈中國，尤於東南沿海爲盛。何況臺灣海峽颶風肆虐，係往時航海之難關，向被視爲畏途，船隻遭遇暴風雨失事，比比皆是，所以

(1) 夷堅志卷2共相公。

(2) 搜神記卷16。

船上所載神像漂蕩或被波浪衝上海岸之機會亦多。漁民即認為神靈獨鍾該地，故漂洋過海而蒞臨，亦即與其神有緣份，乃搞神人關係之絕好機會，予以撈起，建廟恭祀，感恩戴德，祈求海上平安與漁獲豐收。其實，此一既廣且深之民間信仰，乃襯托“鬼神之靈是由遙遠海上來到凡間”之基本觀念，始能滋長者也。

其次為乘船法。還陽之例，東坡志林⁽¹⁾云：

戊寅十一月，余在儋耳。聞城西民李氏處子病卒，兩日復生。余與進士何晏同往見其父，問死生狀。云：初昏若有人引去，至官府幕下，有言：“此誤追”。……一吏云：“此無罪，當放還”。……一僧至，見者擎跪作禮，僧曰：“此女可差人速送還”。送者以手擘牆壁使過，復見一河，有舟，使登之，送者以手推舟，舟躍，處子驚而寤。

又夷堅乙志⁽²⁾云：

乾道元年六月，秀州大疫，吏人錢瑞亦病旬餘，忽譖言切切，如有所見。自言：被追至官府，……（爲冥官代審一獄案後）……懇乞歸，……（冥官）令人送還。才出門，命乘一大舟，舟乃在平地，瑞以爲苦，夢中呼云：“把水灑地”，正盡力叫號，舟已抵岸，遂驚覺。

陰府與陽間有一河之隔，故亡魂乘船以還，可謂是淹水與過橋之中間形態。不但還陽，則入冥亦有其例，乃隨手雜錄⁽³⁾：

柳州張通直，舟泊潭州，新婦死，七日而體溫。既還魂，云：初見二人，如弓手，追去甚急。至一河次，一人云：“解衣”，婦曰：“我婦人，衣不可去”。其一人止之，呼舟而渡，入大城。

按其入冥便抵河畔，所指殆即漆河。何況，冥吏令其脫衣而過，乃與上引宣室志董觀條以及下文將述夷堅丙志魏叔介條，同屬一模式，更似日本三途河也。再夷堅乙志⁽⁴⁾：

張文規，……高安人，……用舉者遷臨川丞，紹聖四年之官。明年夏四月，

(1) 宋蘇軾撰東坡志林卷 2 異事上。又載同人撰仇池筆記。

(2) 夷堅乙志卷 17 錢瑞反魂。

(3) 宋王鞏撰隨手雜錄。

(4) 夷堅乙志卷 4 張文規。

……感疾遂困，……（死而復蘇）。……乃言：方病在床，聞一人呼云：“英州下文字，……已具舟岸下矣”。不得已，與俱往，登舟，頃聞已至英。……方悟已死，稍行前，入大官府，……（受審後，以無罪釋還）。……吾遂行，……急趨出，見元追者引登舟，行至一城，乃南雄州也。有黃衣來報，方提舉已死，追至此，……往求之不見，復登舟，即抵岸，送者推出船，遂寤。

此則所示，竟然往返兩程，均非乘船而莫由。而其陰曹，不是四川酆都地府，却在英州以及南雄州，等於陽間之地方法院，亦一奇也。至於客死他鄉外里之亡魂，欲求超度，亦應乘船而來，例如夷堅丙志⁽¹⁾：

馬述尹，年十八，隨父肅夫，調官京師，抱疾而終。有姊，嫁常州稅官秉義郎李樞，母留姊家，不知子之亡。李之婢忽如狂，作男子聲曰：“我即馬述尹也，某月某日以疾死，今幾月矣。欲一見吾母與大姊，故附舟來，欲丐佛果，以助超生。”

又庸盦筆記⁽²⁾：

朱雲甫觀察以光緒戊寅年五月朔日，病卒天津招商局。……其家在上海有兩宅，一在城內，一離城二十餘里。是月初五日午後，城內宅中一傭嫗，忽瞪目齷語，家人環聽之，觀察聲也。從而問之，乃大哭曰：“我已於初一日辰時死矣”，家人大驚，問：“既死，何以能到此”，曰：“我鑽在報喪信函中，附輪船南來。將近海口，我急欲到家，離船而走，甚勞倦也。”

此乃客死鬼搭船還鄉之例，而其竟能安返，因為有物可以憑附之故，亦即民間俗信之一端也。

亡魂受度，乘船而來之現俗，乃以北平中元盂蘭盆會，焚化‘法船’於水際之習俗較有名⁽³⁾。臺灣亦有其俗，例如1971年（民國60年）高雄縣鳳山鎮心德佛堂舉行佛式祈安清醮，實即較大規模之普度，亦造紙船一隻，謂之‘法船’。其形制，如同瘡醮

(1) 夷堅丙志卷7馬述尹。

(2) 庸盦筆記卷6新鬼回家。

(3) 在朝鮮半島，鄉村舉行‘祖上祭’時，亦應普施孤魂，並造小紙船一隻，雖稱‘龍船’，實即華北系統之‘法船’。日本亦有盂蘭盆會放流草船之習俗，謂之‘精靈船’。

之瘞船，長可4～5 m，船頭作卍字，船上小紙像，以金剛等代替無常鬼卒及水手爺，並於中桅帆上大書：“南無西方極樂世界三十萬億一十二萬九仟五百同盟同赴大慈大悲西方接引阿彌陀佛”等語。又在臺灣，對死於海外之人，招魂超度而‘做功德’時，亦應造小紙船（長約50cm）一隻，謂之‘引魂船’，予以放流或焚化。同時並焚‘放船牒’⁽¹⁾一道云：

靈寶大法司牒。據福建省原籍（地址），現寓（地址）居住，奉道陽世追度接引報（人名）等具詞，痛念亡遇○魂神元命（人名），不幸別世，切念亡魂祖家去世，未伸拔度，難測生方。切恐江海阻隔，水途難通，須叩玄門舟楫，預（日期）日仗道，就于利方，發遣文牒，專仗牒上使者前去祖家生方死所着落，該里仁主土地，跟尋亡遇（人名）真魂正魄，的限（日期）日前來利方，赴福導引，歸乞投乞施行，須至移文者。右牒委神虎何喬二大將軍、三部召魂使者、當境土地，請詳前事理，疾速遵依奉行，跟尋亡魂前來赴壇，領沾功德，伏惟威力不倦。謹牒。天運年月日牒。

此乃認為海外亡魂，不能騰空返鄉，必須乘船渡海，而其海是實在之海，非假想之海。據云，現在由大陸渡臺之‘外省人’，因為無法回鄉，故多藉此法薦亡⁽²⁾。又例如盛傳於臺南甚至全臺之‘林投姊’民間故事，被負心漢騙財失身，投環而亡之枉死鬼，亦應有人為其引魂，乘船渡海，往福建找怨家，復仇雪冤。甚有一旦落入陰府之冤魂，獲准到陽間報仇，往返均需乘船。例如玉歷至寶鈔勸世⁽³⁾所載許多勸善故事，有女鬼索血債一則。其情節是乾隆59年，浙江嘉興縣人王元者，為江西南昌人吳耀珍謀財害命，其妻王氏亦自盡而亡。嘉慶19年，吳死而轉生為詹澤林者，居漢口，到21歲時，王氏冤魂忽然前來索命。他人為其從中排解，王氏乃附在詹身曰：

現在與夫王元同來，船泊朱家巷河下。既承釋解送歸，須辦大船一隻、男女鞋襪二雙、冥資十千，上船開行，另辦神福，給水犒勞。

諸如此類之傳說，不一而足。然而“人一旦死亡，其魂即乘船往冥界”之觀念，亦既

(1) 此係‘烏頭’道士所做之‘功德’。據臺南市陳榮盛道士。渠係閩籍，故牒式中有“福建省原籍”等語。

(2) 據雲林縣褒忠鄉蔡羽士道士云。

(3) 玉歷至寶鈔勸世第6章奉行玉歷之善報玉歷解釋冤仇事條所引道光間周漁涼註敬信錄。

深且廣，既見上引夷堅乙志張文規條，又例如志怪錄⁽¹⁾：

松江城西有董仲頫，素以敦厚稱。成化丙午八月十一日，天宇澄靄，皎無纖雲，衆見空中有小船，從東而西，又轉而東，墮仲頫樓上，觀者塞道。細視之，乃茭草所縛者。時仲頫方患耳聾，亦不大驚，但曰：“此船來載我耳”，不久果卒。

與此相似者，有祖靈乘舟，騰空返家，接引註死裔孫之傳說，則常熟縣志⁽²⁾：

嘉靖二年旱，民不得稼，五月五日，五渠茂才呂玉家，忽雲中墮一舟廢基上。舟子五六輩，皆長二尺餘，紅帽襍色襦，持篙，往來甚疾。玉塾十數書生，驚趨視之。紅帽人引手掩書生口，一時口噤不能言，狂奔避室隙中。窺見舟中一人，擁衛如尊官，結束如居士，與一僧推篷，左右顧。雲漸擁舟起，里許，復墮呂氏墓。舟既去，書生口如故。玉聞之，持鎗入墓中，無所見。越五日，玉暴死。

又其舟未必騰空之例，夷堅丁志⁽³⁾：

樂平吳璞女，嫁德興余寧一，有子，娶婺原張氏女爲婦。余生死，吳繼改嫁，後十年亦亡。余家老婢畫夢人來，謂己曰：“吳夫人具采舟在江中，遣我迎婦及汝”。婢夢中固拒，不肯往，婦獨命車，隨其使登舟。未數月，婦小病，遽不起。時淳熙元年也。婢至今存。

其現俗之例，香港某寺院附設養老院，老人各自立門戶而分居。惟其住宅却是一隻小船，長可約4~5m，寬約3m，形同民船，水泥造，設於地面。老人起居於此，當然亦死在船上，咸信一死便可乘其船，往生西天，心安理得⁽⁴⁾。其實，由此一鬼船觀念所引申，便爲船棺埋葬之方式。船棺不但見於中國西南土著族，而且鄰近諸族，亦多有此俗。今廣佈四川、雲南、貴州各省之僰人（即白人），曾住湖南省境，辰溪木洞之‘沉香船’以及永順南渭之‘仙人舟’，可能均係其崖葬所用之

(1) 明祝允明撰志怪錄天墮草船。

(2) 此條明嘉靖18年鄧翹撰常熟縣志未載，茲據古今圖書集成經濟彙編考工典卷182舟楫部雜錄所引。

(3) 夷堅丁志卷16吳氏迎婦。

(4) 見1970年日本之紀錄電影片，拍照東南亞之奇風異俗者。

棺材⁽¹⁾。1954年在四川昭化縣寶輪院及巴縣冬筍壩，同時發現完整船棺5具、有船棺痕跡並可以推知其為船棺者共計26墓，均以楠木鑿成獨木舟狀。鑑於發現之數量以及其地域，可見陸棲巴蠻既習用水舟，又有以舟為葬具之習俗，在葬法上，當可謂之‘船棺葬’⁽²⁾。再例如幽冥錄⁽³⁾：

晉永初二年，吳郡張縫家，忽有一鬼，云：“汝分我食，當相祐助”。……後為作食，因以刀斫其所食處，便聞數十人哭哭亦甚悲，云：“死何由得棺材”，又聞：“主人家有梓船，奴甚愛惜，當取以為棺”。見擔船至，有斧鋸聲，治船既竟，聞呼喚舉屍著船中。……便見船漸漸昇空入雲霄中，久久滅。從空中落船，破成百片，便聞如有數百人大笑云：“汝那能殺我，我當為汝所困者耶。但知惡心，我憎汝狀，故撲船壞耳。”

按此則主題，不過是野鬼惡作劇，但亦可窺在中國人心目中，船可以用做棺材之一旁證也。⁽⁴⁾

陽間與天國之隔河，西遊記裡三藏在凌雲渡，乘接引佛祖變為舟人所撐之‘無底船’，渡往西天取經，前已述之。此亦升天船之一形態，再如夷堅丁志⁽⁵⁾：

馬忠玉隨其父為金陵幕官。七月中，家一女一婦，同登舍後小樓。天色約未申間，仰空寓目，見一舟凌虛直上，數道士環坐笑語，須臾抵天表，天為之開，色正赤，舟經由開處入，天即合無際，而開處尚艳麗如霞。忠玉聞而往觀，但猶見一道赤色耳。

至此，則升天船之功能愈顯也。原來，中國之交通，自古已有“南船北馬”之稱，若以此投射於靈界，乃為“江南之神，多乘船”之想法。神明要靠船筏為交通工具，時常出現江湖，巡遊凡間，筆記小說所載不尠；至今特備專船，奉祀於廟內，謂之

(1) 凌純聲：中國與東南亞之崖葬文化（中央研究院歷史語言研究所集刊23本，民國41年，臺北）。

(2) 馮漢驥等：四川古代的船棺葬（考古學報20冊，1958年）。

四川博物館刊四川船棺發掘報告（1960年）。

(3) 幽冥錄，據法苑珠林卷84怨苦篇感應緣所引。

(4) 東北地方松江省寧安縣之滿族葬俗，或云：“死則以敝船為櫬，三日而火”（胡樸安編中華全國風俗志下篇卷1吉林寧古塔風俗雜談）。按，殮屍於船棺，然後火葬，雖在 Indonesia 之 Dayak 族亦有其俗，但茲所謂，似乎着重於火葬，而僅藉敝船為櫬，廢物利用，與正常船棺葬，未盡相同。

(5) 夷堅丁志卷16仙舟上天。

‘神船’或‘神舫’者，比比皆是，成爲華南之海洋性型民間信仰之一特徵。尤其盛行於東南沿海福建、廣東、臺灣諸省之用船送瘟出海習俗，照理固然是古儻遺意，然而今却由瘟神演變爲漁民之守護神，尊稱‘王爺’，認爲是遊弋海上，稽察凡間之神，故謂之“代天巡狩”，應常予醮祭，恭送返回東海。此俗自古既然，於今臺灣南部爲烈。其他諸如廣東之送火神華光及元宵紙船遣災，以至日本、朝鮮等地之放流草船消災習俗，皆屬同一模式之民間信仰者也。

最後，論到水上交通最爲進步之渡橋法。正如上述，地府與陽間既隔河流，然則亦應用架橋，以利亡靈渡過，始合情理。上文曾引酉陽雜俎趙業赴冥途逕，再云：

朱衣平幘者引之東行，出山斷處，有水東西流，……又東行，一橋飾以金碧，過橋北，入一城，至曹司中，……疑是冥司。

又夷堅志⁽¹⁾：

俞一郎者，前南人。……紹熙三年五月，被病困危，爲二鬼卒拽出，行荒野間。遂至一河，見來者甚衆，皆涉水以渡。獨得從橋到彼岸，別有鬼使引。……及一門樓，使者導入。望殿上十人列坐，著王者之服，問爲何所，曰：“地府十王也”。

又上引夷堅丁志閻羅城條：

襄陽南漳人張腆，……紹興十八年夏，夜夢自所居東行二里許，過固城鋪北上，久之入大城，出北門，登溪上高橋。橋上水中，人往來如織。見其妻鄭氏亦涉水登岸，欲前同途，轉瞬間已相失。俄別至一城，……曰閻羅城也，腆知身已死。

此即似乎佛說所謂漆河與漆河橋。蓋中國古有幽明隔河之觀念，滲雜泰山治鬼之俗信，更與佛說混淆，竟被附會於山東泰安府新泰縣之實在河流，則山東考古錄⁽²⁾：

(泰)嶧之西南，有水出谷中，爲西溪。自大峪口至州城之西，而南流入于泮，曰漆河。其水在高里山之左，有橋跨之，曰漆河橋。世傳，人死魂不得過，而曰“奈何”。

(1) 夷堅志卷27俞一郎放生。

(2) 清顧炎武撰山東考古錄辨漆河。

大清一統志⁽¹⁾：

漆河橋：在泰安縣西一里漆河上。橋之西南隅有金銀橋。

臺灣民間俗信，或以爲通往陰間有3橋，善人死後魂走金橋、銀橋，惡人死後則走漆河橋，當與此有關。但無論如何，所謂陰間橋者，殆指漆河橋，家諭戶曉。湖南民謠有漆何橋歌⁽²⁾云：

漆何橋，漆河橋；三寸寬來萬丈高；有福之人橋上過，無福之人水上漂。

善人過橋，惡者涉水，有如夷堅丙志⁽³⁾：

魏道弼參政，夫人趙氏，紹興二十一年，……以病死。……幼子叔介，……就睡，夢入大門，……（抵陰府，冥吏導遊地獄），……遂引叔介至灰河。無罪者過橋。業重者解其下服，著渡河褲，由河中過。岸上大枯木數株，鬼卒以所脫衣掛於上，續以車載，從橋行，衣上各書姓名。

所云灰河，亦殆即漆河，其橋即漆河橋。而亡魂脫衣過水，既見上引宣室志董觀條，以及隨手雜錄張通直妻等，頗有日本佛說三途河畔奪衣婆、懸衣翁之概。惟此一灰河者，在中國佛說上，原係隸屬想大地獄中16處小地獄之一，則法苑珠林⁽⁴⁾云：

已出量火獄，到灰河地獄，縱廣深淺，各五百由旬。灰湯湧沸，惡氣縫炷，廻波相搏，聲響可畏，從底至上，鐵刺縱橫。其河岸上有劍樹林，枝葉華實，皆是刀劍。罪人入河，隨波上下，廻覆沉沒，鐵刺刺身，內外通徹，膿血流出，苦痛萬端。故令不死，乃出灰河，至彼岸上，到劍樹林。……故使不死，還入灰河，隨波沉沒，鐵刺刺身，苦毒萬端，皮肉爛壞，膿血流出，唯有白骨浮漂於水。冷風來吹，尋便起立，宿對所牽，不覺忽至鐵丸地獄。

景象令人目不忍睹。但玉歷至寶鈔勸世⁽⁵⁾以爲灰河地獄是隸屬於二殿楚江王所司掌活大地獄之第12所小地獄，而漆河却在第十殿，有漆河橋等6橋，兩者分別，詳見下文。

(1) 清嘉慶重修大清一統志卷 179 泰安府 1 津梁。

(2) 據任紹廷氏云。

(3) 夷堅丙志卷10黃法師讖。

(4) 唐釋道世撰法苑珠林卷11六道篇地獄部受報。

(5) 玉歷至寶鈔勸世第3章玉歷之緣起。

至於塗河橋之近俗，在福建‘做頭七’後，架木板爲塗河橋，用紙輜抬紙人過橋，焚諸門口，送亡魂往陰間⁽¹⁾。在臺灣，爲薦亡而‘做功德’時，亦設一竹紮紙糊之塗河橋於門口，先燒庫錢，然後由‘烏頭’道士領導，孝子捧死者之像並執幡，跨橋而過；然後將像放進紙輜，與紙錢一齊焚化，送靈升天。四川喪俗，江津縣志⁽²⁾云：“邑俗，……死者……仰置於簀上，燃燈其下，俗謂之過橋燈”，照冥燈而稱‘過橋’，其擬爲照明塗河橋之燈盞，可想而知。又臺灣巫婆落陰關亡即所謂‘奉尪姨’時，亦念冥途歷程云：“行到塗河東，脚鬆手也鬆；行到奈河橋，脚搖手也搖”。乘輜入冥之例，見夷堅乙志⁽³⁾：

張淵道，……寓居無錫縣，……次女已嫁，……，來歸寧。紹興己未正月（死而復蘇）言：始病時，有持符來，……便覺身隨此人去，……有兜擔甚飾，使登焉。兩人肩昇，約行數百里，又渡錢塘江，久之，入一大府。……（爲案作證後）（閻）王命放還，無復輜乘，獨隨追者，行及江頭。

此則對於渡水之法，雖語焉不詳，但鑑於乘輜直往，其爲渡橋，可想而知。又冥途往返，均除非過橋而莫由。而且其河却被擬爲錢塘江，正與上引西遊記李世民還陽之渭河同趣也。過橋還陽之例，稽神錄⁽⁴⁾云：

丁亥歲，浙西有典客吏趙某，妻死未及旬，將葬，忽大叫而活。云：爲一吏所錯錄，至鶴林門內，有府署。……至庭下，堂上一綠衣，……謂吏曰：“汝誤，非此人也，急遣之”。……吏持己疾趨出。路經一橋，數十人方修橋，其板有釘。吏持之走過，釘傷足，因痛失聲，遂活。

又夷堅甲志⁽⁵⁾：

夔州戍兵高俊，……紹興二十二年正月……（被冥吏追至地府，但因係誤拘，故釋還）。……惟望西而行，殆數里，登山，下有河流，溺者不可計，……爲魚龍所噉食，能涉而得岸者，百不一二也。益大恐奔，及重嶺，進踰前岡。甫過橋，而橋壞，後一騎來，迫壞橋呼曰：“急治橋”，尋有四五人負大木橫其溪。……愈益疾步。踰時達夔之東津，……遂寤。

此則所述，較諸上則更詳；幽明交界，竟隔兩河，呈雙重構造，罪囚被驅入前河受

(1) 民國林紓著鐵笛亭瑣記。

(2) 叢述文等修江津縣志卷11風土志上風俗喪（民國13年）。

(3) 夷堅乙志卷5張女對冥事。

(4) 稽神錄卷4趙某妻。

(5) 夷堅甲志卷12高俊入冥。

苦，鮮有抵達彼岸者，無罪方能由後溪渡橋還陽；何況，與上則相同，均有修橋之情節，蓋以其橋簡陋，且不常用，更示渡橋還陽是罕有之事。再夷堅丙志⁽¹⁾：

黃十翁者，浦城人，寓居廣德軍。紹興二十七年，……（被誤迫於地府，未幾獲釋，閻王）遂別命一青衣童引出長春門，……過橋，失足而寤。

又夷堅丁志⁽²⁾：

新建烏山村，乾道辛卯歲，邑境饑疫，有田家十餘口盡死。唯老嫗，……越五日，……遂復活。……曰：我了不覺知，但見人喚我去。仍擔我破籠，隨行到橋邊，一人自橋而下，令留住行李，使行橋上。顧來者紛紛，在泥在水，舉足如陷。不暇間，前詣官府。……路逢縣中舊識吏，……曰：“汝不合來，……宜急回”，使人引出，復過橋。守者舉手加額曰：“還爾籠”，……遂失脚墮橋下，乃甦。

按此兩則，主題雖亦係生魂過橋而還陽，但其情節却以墮橋而寤，乃過橋與墮落之中間形態也。尤其後者，往返均過橋，而其橋即漆河橋，不言而喻。歸元鏡⁽³⁾，許自新被趙龍誣告枉殺罪於陰府，閻王乃拘魂對質，真相大白，即令青衣者導遊地獄，護送還陽：

許曰：“重重地獄難遊盡，多謝你慈悲指引，放我還陽感再生”。青衣曰：“善人過來，這邊橋上，好一池清水，洗濯洗濯”。許上橋，青衣推入水，……甦醒了，……已經三日。

此則雖然亦是過橋墮水而還陽，但其水却非河流而是池塘，故其橋當非漆河橋，較前兩則，不無異趣。再，上文淹水法曾引夷堅志王氏婦條：

鄱陽境內太陽步王氏婦，病卒，……復蘇，……言曰：到冥司橋畔，見故母，云：“汝何故在這裏，此是死路，不可久留”。……偕渡橋，……經大官府，……（但以冥數未盡被釋回），即再從橋上過。

按此則所示，雖然亦是入冥與還陽，往返兩程均過橋之例，而一入冥便抵橋畔，故此即漆何橋無疑。又來回同經一橋，如同上例，顯示幽明交通，僅此一條路。但在其回程，既然過橋，却應再淹溺池塘，始得還陽，前已述之，亦係雙重構造之一例

(1) 夷堅丙志卷 8 黃十翁。

(2) 夷堅丁志卷 20 烏山嫗。

(3) 異方便淨土傳燈歸元鏡三祖實錄卷下 23 分魂遊地獄 24 分回陽覓道。

也。又夷堅志⁽¹⁾：

慶元二年春，崇安人張四，因遊一猥猖家，語言爭忿，持刀殺之。……坐獄掠治，……病死。……明日，……則已復生，……曰：被一丞局喚出平政間，方到橋頭，又有承局奔來，語先至者言：“何故不教張四揷花帶索”，遂將我推墮橋下，而忽如夢覺，不知身已死也。……明日斷勅下，處絞刑。臨赴法時，吏爲戴花，既受戮，不解項下索，而陳於市。蓋幽冥之中，欲正典憲耳。按此則雖亦墮橋之例，而入冥便抵橋頭，乃漆何橋，自不待言。但却未過橋到陰府受審，便逕被推墮還陽，再受陽刑戮死，情節離奇，可謂特例。

臺灣現俗，北部‘紅頭’道士所行普度科儀中，有造橋之動作，旨在引導無嗣孤魂過橋前來陽間，接受賑濟超度。道士乃將左手之笏放平爲橋，右手執香3枝，將香脚接觸笏上，自右至左，徐徐移動，作宛似孤魂跟在香枝後頭而過橋狀。同時，唱念‘造橋偈’曰：

三清大道在雲霄，造起三天大法橋；孤魂打從橋上過，出門不怕路途遙。大聖法橋大度天尊。

南部‘烏頭’道士所做亦然，但念曰：

拯拔孤魂衆，法橋早登度；惟願九幽魂，同離三途苦。

甚至有轉生橋，例如東坡志林⁽²⁾：

今年三月，有書吏陳昱者，暴死三日而蘇。云：初見壁有孔，有人自孔擲一物，至地化爲人，乃其亡姊也。携其手自孔出，曰：“冥吏追汝，使我先見”。……處空有橋，曰會明，……橋極高，有行橋上者，姊曰：“此生天也”。……又見一橋，曰陽明。

又例如民間善書玉歷至寶鈔勸世⁽³⁾，描寫地府十殿閻王詳盡，而以爲第十殿轉輪王，殿之正東設有金橋、銀橋、玉橋、石橋、木板橋、漆何橋等6座橋，專司各殿解到鬼魂，分別核定，發往四大部洲何處投生。其金橋、銀橋、漆河橋等，旣見上文，然按其設在第十殿，亡魂悉由此轉生，故其功能，想是殆指轉生橋也。

(1) 夷堅志卷28張四殺姻。

(2) 東坡志林卷3異事下陳昱被冥吏誤追。又載同人撰仇池筆記。

(3) 玉歷至寶鈔勸世第3章玉歷之緣起。

由轉生橋所引申，便是投胎橋，例如臨水平妖傳⁽¹⁾：

陳夫人（靖姑）……忽一日來至一處，……景緻不凡，與凡間不同，……金河碧水，張跨虹橋，……看不了千紅萬紫。忽見二人突然而來，大聲喝曰：“你係何人，擅入百花橋”。……陳夫人對二將曰：“吾乃福州下渡陳靖姑”，……二神問言，即忙拜伏于地曰：“……此乃上界之百花橋，世間男女，皆由此處發出降生”。……陳夫人大喜曰：“……今二位既要歸我門，可一稱金盆送子高元帥，一稱保童順生鄧大神。二位可與我妹守此百花橋，此處可作吾之行臺”。

由此可見，冥界原有投胎橋，投胎神司掌之。因為死於難產而為催生神之福建陳靖姑之信仰日趨盛大，遂稱臨水夫人而被崇祀為三奶教之主神，教勢愈隆，又與同屬生育女神之註生娘娘混淆，竟由催生，進而被加賦兼司送子與保赤之功能者也。惟華南民間另有“人之命根是花機，人皆由冥界之花園投胎”之俗信。現在臺灣仍盛行‘進花園’之巫術，屢次小產、生子便夭折或嬰兒發育不好者，輒請法師作法，入冥，進花園，保養其花機。又有女人在冥界各有其花機，開花結子，便生男育女之俗信，故不能生育之女人，常請巫婆‘底姨’為其移植，冀獲麟兒，謂之‘栽花’或‘換花機’。不但於華南，則在華中亦有投胎橋之民間巫術，例如湖南苗族由漢人傳入之所謂‘客教’中，有‘架地橋’之法。無子者，向神許願求子後，尚不生子，則倣此法；以為子在天上，地下架橋，即可下降⁽²⁾。

至於陽間與天國之橋樑，上引東坡志林陳昱事蹟之會明橋，雖是由地府往生天國之橋，而亦無外乎升天橋之一類型。由陽間升天，亦需橋樑，例如上述西遊記（第98回）之凌雲渡雖然三藏淹水脫凡胎後，終於乘船渡河，但其處却亦有橋，則：不上五六里，見了一道活水，滾浪飛流，約有八九里寬闊。……行者笑道：“要從那橋上行過去，方成正果哩”。長老等又近前看時，橋邊有一匾，匾上有凌雲渡三字，原來是一根獨木橋。……行者道：“必須從此橋上走過，方可成佛”。

(1) 清初？撰者不詳臨水平妖傳第17回流血淚重會百花橋。惟三教源流搜神大全卷4大奶奶條，無此情節。

(2) 湘西苗族調查報告 P.177。

在民間故事，並有天心橋⁽¹⁾，梗概云：

從前，住在峨嵋山天心橋的西王母第七女兒，名叫一簇花，下凡與王家莊王員外之子結緣，父母以為是妖怪，想加以殺害。女察知之，不得不離去，臨別說：“你要尋我，朝南一道大路，直直地走就對了”。小子非常想念，遂離家出走，途遇神仙所變的老漢推車，便乘其車，騰空到橋畔，開眼一看，原來天心橋是跨在深澗上的一座危橋，搖搖欲墜，望而生畏。決意渡過，果然抵達，但女却不肯收留。無奈，再過橋來，仍乘仙車還鄉，詎料，凡間已閱數十年，父母均亡，舉目無親。於是，又乘仙車，來到橋畔，過橋，與女歡聚。

此則主題，不過是逗留異境以及神人聯婚，如同‘王質爛柯’，‘劉阮天臺’。但茲所指異境，却不在地上，而是天界。因為後半段情節，說明其境有口水井是南天門，老婆所扔石頭是凡間之星辰，並有姊弟兩人，姊將磨扇翻一翻，人世是白天，弟將碌碡轉一回，人世即為黑夜，在在皆示天上景象。兩界隔澗，除非過橋莫由，竟稱天心橋，亦即升天橋也。

則遊月宮亦有登橋之例，逸史⁽²⁾云：

羅公遠，鄂州人。開元中，中秋夜侍明皇於宮中翫月，公遠曰：“陛下莫要至月中看否”，乃取拄杖，向空擲之，化為大橋，其色如銀。請明皇同登，約行數十里，精光奪目，寒氣侵人。遂至大城闕，公遠曰：“此月宮也”。… …遂回，却顧其橋，隨步而滅。

又神靈下凡，還天之時，亦被認為應有升天橋。徵諸臺灣現俗，南部型醮祭，其閉幕儀式之‘謝壇’科儀中，有‘送神’節目。乃將寬約 1 m 之布匹（多用黑布，或有用桃紅色之‘花仔布’者），剪斷為長約 7 ~ 8 m 之布條，將其由內向外，高掛道場天花板上，或設方桌兩張，將布兩端，跨掛其上，俾作橋狀，謂之‘天橋’，恭送衆神還天。可見變布匹為長橋，不過是民間所盛傳巫術之一類型，而在道教儀式上，亦

(1) 劉胡開述：天心橋一簇花（文學研究所編中國民間故事第 1 集，P.113，1962 年），原載民間文學，故事流傳於內蒙古之漢民族。

(2) 唐盧某撰逸史。

不例外而已⁽¹⁾。其實，升天橋之觀念，古已有之，例如楚辭離騷：

忽吾行此流沙兮，遵赤水而容與；麾蛟龍以梁津兮，詔西皇使涉予。

朱熹註：以蛟龍爲橋於津上，而乘之以渡。

惟此以龍爲橋，未嘗不可視爲升天橋之一形態。甚至對於天河，亦有無橋則不能渡之想法，例如七夕民間傳說，牛郎、織女天河會，竟以鵲爲橋。此一鳥橋，正與上述龍橋，實有異曲同工之妙，蓋以均係其性素能升天之靈物故也。

升天橋擴而大之，便爲神仙境橋，則交通地上之異境，亦應渡橋之想法。其在通俗小說，例如平妖傳⁽²⁾（摘錄）：

白猿神將天庭之天書如意冊，盜往汚陽雲夢山白雲洞，刻在石壁上（第1回）。此洞雖甚險僻，却是與塵世未嘗隔絕之上地神仙境（第2回）。洞口有一條天生成的青石橋，甚是危險，所以向無人敢渡（第8回）。蛋子和尚想去盜抄天書，果然有個石橋跨在闊澗之上，足有三丈多長，祇一尺多闊，橋下波濤洶湧，未免駭然。他大着膽，索性走去，不覺竟一溜煙的走過了。但因誤時，不得不空手而返（第9回）。第二次亦因未帶紙筆而告失敗（第10回）。第三次，因經雨後，這條橋其滑如油，隨你節節小心，如何把得住腳。於是，他就倒身下去，將雙手抱定石橋，逐步挺去，霎時間過了，好容易摹拓，再像猢猻跨樹一般，跨過了那三丈長，一尺闊，光如鏡，滑如油的一條石橋，回到人世，終於成功（第11回）。

歷嘗驚險，提心吊膽，方能渡過危橋，抵達靈境聖域，蓋屬同一模式也。

綜而言之，津渡橋樑不但是凡間之交通要衝，而且亦係幽明交界之關隘，質言之，亦即鬼神所必經，致呈人鬼雜處之地方。若由人類社會立場觀之，乃生命易遭威脅之危險地帶，尤於幼兒，更有被羣鬼攝魂奪魄之虞。所以在北平，嬰兒滿月以後，要選一吉日，帶嬰兒到外祖母家去，俗稱‘挪臘窩’。在路上，車子出城或過橋時，母親要輕輕叫着嬰兒小名，免得丟魂。又父母帶小孩出去，途中穿過城門或過橋時，亦要輕輕叫其名字，免得靈魂留連忘返⁽³⁾。在臺灣，往時亦有背兒過橋時，

(1) 變化布匹或衣料爲橋梁之民間傳說，在中國固不乏其例；而且擬布匹爲神橋或魂橋之習俗，仍見諸兩廣猺族、中南半島以至朝鮮半島等漢文化之邊緣地帶，茲不備述。

(2) 元羅貫中原撰、明馮夢龍改撰平妖傳。

(3) 郭立誠著中國生育禮俗考 P. 129, 158 (民國60年, 臺北)。

不連叫其名，即會害病之俗信⁽¹⁾。則在收魂之時，抓魂或叫魂回來之中途，未納入其身以前，橋樑亦被認為是魂魄易再失散之難關。例如湖南省‘追魂’習俗，請道士往郊野抓魂，抓到即以烏頭巾裹住，握內手裏，返回時如逢涉水、過橋或十字路口，道士便向烏頭巾之魂魄，連叫該病人名字而過⁽²⁾。又臺灣之平常‘收驚’習俗中，叫魂時常云：“過溝過河拍着驚”，則此教普通收魂法之‘總收咒’（第1章第2節4），亦有：“江頭溪尾收魂回”等語。蓋臺灣法主公教在此一‘祭七星燈收斗魂’之嚴重收魂巫術中，竟至利用特殊之‘斷橋’法來辟邪，其用意在此焉。則現在臺灣民間所盛行，由童乩導演之‘過釘橋’解厄辟邪巫俗，亦同此理也。

3 七星燈

法主公教所行此一最嚴重之收魂巫術，竟號稱‘祭七星燈收斗魂法’，可見其主體在於象徵北斗七星之7盞燈火以及象徵病人命根之覆在米斗裏之一盞燈火，在設施上，較諸普通收魂法，共計加用8盞燈火，連稱‘前七星燈，後一斗燈’，前者旨在積極的提高生命之靈力，後者為消極的保護命根，不同尋常，前已略述之。惟其斗覆一燈即斗燈，較諸醮祭或禮斗法會所用斗燈，雖然形制迥異，其義則同，在民俗學上，牽涉至廣，擬另撰專文詳述，故茲僅就七星燈，稍予研討之。

原來民間巫術，有其設施，便有隨伴之動作，是為原則，例如在此一收魂法中，碗卦與斷橋均是。但七星燈與斗燈，雖然意義重大，却無具體的用法。始終靜放於法場，俟儀式告完，即由家人用桶盤，舖上一層灰（廚房竈內之灰），收拾該8盞燈火，放置灰上，捧入病房，放於病人床下，聽其油枯燈盡，不得任意吹熄，即使自然熄燈後，尚需放置兩三天，然後撤去。蓋此燈係病人生命之象徵，除燈火可以保護病人外，並寓有將生命靈力，緩慢地導入病人身體之意。故此燈乃聖燈，必須小心照顧，其桶盤舖灰之用意，無外乎將聖燈隔離地穢。因為木頭燃燒生火，然後變成炭灰，火燄既可照明去暗，就是能以祛邪驅惡，然則炭灰當然亦具有相同作用，而廣被用做辟邪物也。

七星燈既然象徵北斗七星，則‘祭七星燈’，便是禳星法，在中國民間信仰上，成為堅定不移之習俗，歲時禳星祈福，幾乎全國通俗，尤被道教所善用，自從創教

(1) 國語學校編臺灣人の俗說迷信 P. 23 (大正4年，臺北)。

(2) 據任紹廷氏云。

當初，則利用其法，爾後歷朝皆行祭星，且曾盛極一時，甚至浮濫，蓋淵源於古代星辰崇拜，所以能致其盛也。觀乎今俗，所謂禮斗法會者，自不待言，諸如地方醮祭盛典，道場之主要設施必需斗燈，而在儀程中，多有拜誦五斗經之節目，尤着重其北斗經。又民間常行之私人消災解厄，並有請‘紅頭’法師做禳星補運者。其一法⁽¹⁾，應備白米一斗，裝入斗裏，米上插進木棍一枝，裝點燈火 7 盞以象徵北斗七星；法師披髮，穿草鞋而作法，包括宣經、禮斗、請神、讀疏、獻茶、開北斗經、送神、謝斗等節目。惟在此一祭七星燈收斗魂之民間巫術中所設七星燈，取義却與平常禳星法未必盡同。因為其主旨，不是禳送凶惡星辰，祈恩請福，而是着重於觀察燈光之狀態，來判斷病狀之用，謂之‘觀七星火’，若由此一用法而言，兩者大相逕庭。不管是七星燈、伏斗裏之燈，抑或禮斗以至醮祭之斗燈，是等燈盞雖然象徵星辰，但其性質乃擬為該人之生命靈力，故統稱為‘本命元辰燈’，或‘元神燈’，咸信火燄之光度與該人生命靈力（俗稱精神）之旺衰，呈現正比例；質言之，燈火就是生命之標誌。所以醮祭時，道場衆多斗燈，應指派專人負責加油，修剪燈心，不分晝夜，悉心照顧，俾其經常保持最佳狀態，以期該人‘元辰光彩’即生命力充滿，有如光燄熊熊狀，小心翼翼，唯恐維護不周。萬一燈光無故自熄，則認為絕大凶兆，頓起恐慌。雖然此一特殊收魂法，不過蕞邇小巫術，規模與醮祭懸殊，但基本觀念並無二致。法事中，法師應叮嚀病者家人提高警覺，留意燈盞，一旦其火自熄，便是病人註定一命烏乎哀哉之凶兆。如半滅半明，火燄搖曳，欲熄而未滅，則表示該人所患是難症，其命搖搖欲殞。如果火勢旺熾，乃示病人之‘精神’即命根尚屬結實，其病不日可癒。惟‘觀七星火’之法，若由用途言，其實就是燈占，而由法師自己按其經驗所體會，判斷休咎，心裏有數，不可隨便洩漏於病者家人。只於事態嚴重時，轉彎抹角，委婉地勸告其家人俾緊急就醫或採取其他任何措施而已。至於另一燈盞，因始終覆於斗內，故不在觀察之列。

七星燈與生命息息相關，當然亦可祭之以祈壽，亦即北斗主死，祈壽增壽之北辰信仰古俗之遺存。惟其在民間最膾炙人口者，首推三國演義⁽²⁾孔明臨死一節，童

(1) 鄭昇昌編神明來歷及年節由來 P.170 (民國56年, 彰化)。坊間符咒書類之一也。

(2) 明羅貫中撰三國演義第 103 回五丈原諸葛禳星。

叟皆知：

是夜孔明扶病出帳，仰視天文，十分驚慌，入帳謂姜維曰：“吾命在旦夕矣，……吾見三臺星中，客星倍明，主星幽暗，相輔列曜，其光昏暗；天象如此，吾命可知”。維曰：“天象雖則如此，丞相何不用祈禳之法挽回之”。孔明曰：“吾素諳祈禳之法，但未知天意若何。汝可引甲士四十九人，各執皂旗，穿皂衣，環繞帳外，我自於帳中祈禳北斗。若七日內主燈不滅，吾壽可增一紀，如燈滅，吾必死矣”。……孔明自於帳中設香花祭物，地上分布七盞大燈，外布四十九盞小燈，內安本命燈一盞。孔明拜祝。………孔明在帳中祈禳已及六夜，見主燈明亮，心中甚喜。……忽聽得塞外吶喊，方欲令人出問，魏延飛步入告曰：“魏兵至矣”。延脚步急，竟將主燈撲滅。孔明棄劍而歎曰：“死生有命，不可得而禳也”。

故事雖然出自稗官野史，但所描寫實係明代民間禳星延壽作法之寫照，當非憑空捏造。鑑於其祈求對象是北斗七星，而設 7 盞燈火於地面上，並設本命燈一盞，不是悉符此一祭七星燈收斗魂法之設施，且以爲燈不滅則命不絕乎。再看封神演義⁽¹⁾，武吉失手誤殺門軍王相，文王定罪抵命，但權縱放歸，俾辦後事，再來償命，因爲文王卜卦無差，人民不敢逃匿。於是，武吉哀求姜子牙救命：

子牙曰：“……如今你速回到家，在你床前，隨你多長，挖一坑塹，深四尺。你至黃昏時候，睡在坑內；叫你母親於你頭前點一盞燈，腳後點一盞燈；或米也可，或飯也可，抓兩把撒在你身上，放上些亂草，睡過一夜，……再無事了”。……子牙三更時分，披髮仗劍，踏罡步斗，掐抉結印，隨與武吉厭星。……經半載不來領罪，……文王……隨取金錢占演凶吉，……點首嘆曰：“武吉亦非猾民，因懼刑自投萬丈深潭而死”。

按，其米則魂米，其燈則本命元辰燈，經施厭星法術，竟使卜卦誤算，拯救一命者也。何況，道藏洞真部有北斗七元星燈儀、北斗本命延壽燈儀，現在臺灣北部型醮祭，仍行‘祝燈延壽’科儀。又俚諺毀謗張鬼，冒失以誤大事者爲“魏延推倒七星

(1) 封神演義第24回渭水文王聘子牙。

燈”。可見民間深信祭七星燈法，具有神效之一端也⁽¹⁾。

原來，在初民之幼稚觀察上，物體着火燃燒，確是一件不可思議之現象。尤其對於木頭或其他可燃性物體起火，其燄熊熊，如有生命狀，但其物燃盡即火也消熄；則火燄之於物體，如同生命之於人體；乃基於此一相似性之認識，自然導致火燄與生命，兩者之間，冥冥中具有任何脈絡或感應關係。例如孔氏談苑⁽²⁾：

知江州瑞昌縣畢從範，素健無所苦。一夕會客，客前燭皆明，惟從範前燭，數易屢滅，是夕暴病卒。蓋陰氣先有所薄爾。

如此莫名其妙之感覺，實為元辰燈觀念形成之起點。而此一觀念一旦成立，便進而成為燈占之巫術，擬以燈火之狀態來判斷其對某一特定之人或一家人所兆示之跡象。例如流傳民間之占卜擇日俗書玉匣記⁽³⁾，所載‘占燈花法’云：“燈乃一家鑑照之主，開花結蕊，吐燄生光，知人間之吉凶”，而所謂吉凶者，竟包括未來之加官進祿、生財納福、孕生貴子等喜慶，無所不至；但在凶兆方面，却有：“燈無故自滅，主喪服”之一條，無疑是此一占卜法之重點；因為生死纔是人所最關心事之故也。家寶全書⁽⁴⁾所載，與此幾同，且云：“燈有燈光神主宰”。惟燈占巫術，當源遠流長，且可能盛行於華南，五代閩人譚紫霄既善行之，則續博物志⁽⁵⁾云：“道士譚紫霄有觀燈之術，說人禍福必中”。何況人生通過禮儀正是生命備受威脅之危機，致四川婚俗有變相之燈占法，例如江津縣志⁽⁶⁾：

綵輿至婿家，……設案於庭。……主人就來賓中，請男婦二人，布署一切，俗名接贖，亦名發燭。……接蠟者則就案上爇燭。……合巹時亦用燭，爇燭者即前接蠟之男婦。恒視其燭以為卜，以雙燭同時適盡為吉，謂其偕老之兆也。乃以花燭點燼時間，以占新人生命之長短，無疑是一種元辰燈也。

- (1) 另有用草人與燈盞攝魂，使人致死之黑巫術，見封神演義，雖與此法有關，但因係攝魂法，理念與作法，均與收魂未盡相同，說來話長，容日後詳論。
- (2) 宋孔平仲撰孔氏談苑卷3 畢從範前燭屢滅。
- (3) 據流傳臺灣之增廣萬寶玉匣記全書卷下（民國56年，新竹）。惟續道藏正一部冠字下所收玉匣記，無是項記載。
- (4) 清初石成金撰家寶全書初集卷5 多能集占燈花法。
- (5) 繼博物志卷7。
- (6) 江津縣志卷11風土志上風俗婚。

又例如夷堅丁志⁽¹⁾：

(宣和間，京師人張顏承節者，害死奴僕一家人，被訴諸幽府，許償其冤、遂受祟致病，乃請杜令史者醫治。) ……杜曰：“自今四十九日，(冤鬼)當往與君決。至期，可掃洒靜室，張燈四十九盞，置高坐以待之，中夜當有所覩。幸而燈不滅，彼意尚善，若滅其半，則不可爲矣。”……張泣謝而歸，如其教。張燈之夕，獨坐高榻。……近三鼓，陰風勁厲，四十九燈悉滅，其一復明。亡僕流血被面，妻子相隨，……從室隅出，拽張曰：“可還我命”，即墮墻下，頭縮入項間而死。

此乃說明元辰燈之所以自滅，實是由於冤鬼作祟，而被陰風所滅燈數，應視冤仇之深淺而定，燈滅過半則無可救藥。換言之，倘能解冤釋仇，俾燈不滅，便可保命。由此可窺，人欲以燈爲媒介，冀圖訴諸巫法或其他任何宗教儀式，祛邪保燈之意向。亦即由旨在僅爲辟凶趨吉之消極的燈占法，再進一步，予以人爲的操縱，以期達到保燈安命之目的者也。則上述道教祈禳七星法以及若干燈儀，雖然不無滲雜孕育於古代星辰崇拜之因素，但其於民間信仰上，更深一層之原義，蓋在此焉。再者，例如西藏族民間故事山妖的宮寨⁽²⁾，梗概云：

從前，有一農夫住在高山下，爲後妻唆使，遺棄前生子女於深山中。姊弟迷路，誤入妖婆山寨，被騙監禁。妖婆將出外時，吩咐不可弄滅房偶之 7 盞燈火，並勿觸動放在燈火裏頭之箱子。姊弟無路可逃，乃打開其箱，見箱內有大隻黑色甲蟲蠢動，吃驚再蓋住。姊想起母親在世時曾說：“山中妖魔鬼怪，將出外時，常抽出其靈魂，保藏家中”，恍然大悟，將箱放進爐中，妖婆便燒死。

由整體故事推測，可能脫落弄熄燈火情節。所示 7 盞燈火即七星燈，而其作用是保護‘身外魂’，乃守魂保命之七星燈，亦即其較爲積極的作用。更由此可見，七星燈能以保命之觀念，在中國境內，分佈至廣也。

(1) 夷堅丁志卷 9 張顏承節。

(2) 蕭崇素整理山妖的宮寨（原載民間文學，卷期不詳，茲據澤山晴三郎譯中國の民謡と傳説 P.287 所引，昭和 47 年，東京）。

結語

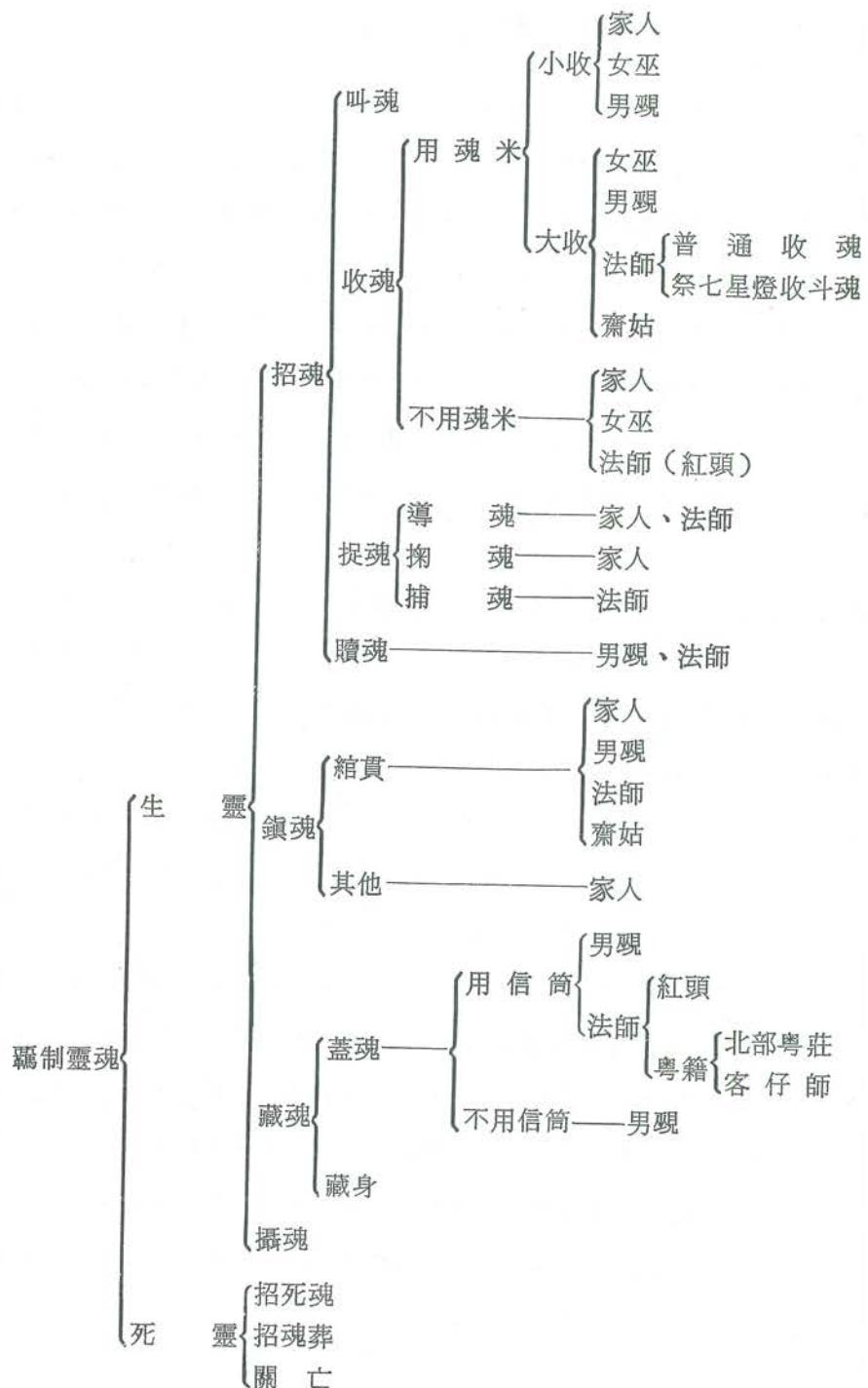
閭山教所行之普通收魂法，在儀式程序上，包括頂壇、下壇、收魂、進房割鬚、押送外方等5節目；另有祭七星燈收斗魂法，作法之程序、節目，均如同前法，僅規模稍大，設備加用七星燈、斗燈、碗卦、斷橋等項，致呈稍複雜而已。

閭山教是臺灣巫覡所號稱法教之一派。本文乃就其所行之收魂法術，不厭其詳，闡述實態，並就其若干法術之意義，詳予解說並分析。蓋旨在藉此一法術，以證外表雖然是不過蕞邇法術，似乎微不足道，但實際上，其儀式構成內容，却博採許多辟邪法術，融冶在一爐，頗為周到，亦即因此，牽涉至廣。質言之，其內涵實是基於民間信仰之深層，與中國古老而廣泛之民間信仰，息息相關，源遠而流長也。

所謂法教者，乃民間法師，將其奉行之‘紅頭’巫術，獨樹一幟，欲與道教分庭抗禮而所創之詞。惟此教，固乏明確之教義、經典、組織、法統等宗教所應具備之基本條件。則就閭山教之此一收魂法觀之，整套儀式，自始至終，未曾誦念經懺之類，為神頌德，因為此教根本並無經典之故；又無將人民誠悃之意，對神表達之疏文，包括搞神人關係之關、牒、表、狀等文件。而所賴以推行儀式者，全係符、咒、法等3項，且其所最擅長之咒語，却措詞頗涉俚鄙，顯示民間巫術之面目而無遺。一言以蔽之，法教不過是一種‘巫術的’宗教而已。

收魂是人類欲以操縱羈制靈魂之巫術，其法由於地域、對象與動機之差異，所行固不一而足，且此一古老傳統習俗，遍見世界許多民族，惟在中國，似乎特別發達而且盛行。尤於華南，其俗素以信鬼尚巫而稱著，何況臺灣係漢民族之邊疆地帶，昔為瘴癘之區，往時開拓社會，民智較低，水土不服，犧牲殊多，為冀平安，致成巫術滋長，自然操縱羈制靈魂之巫術，亦多被保存，以迄於今。

茲以臺灣現行之法為主，而以施術人與作法兩因素為準，將中國之操縱羈制靈魂之法，試予分類表列，並稍說明如次：



在中國人之靈魂觀念上，靈魂是有生靈與死靈之別，故兩者均被列爲可加羈制或操縱之對象，其法亦各不相同，自不待言。惟按現俗，若論作法之複雜多歧，後者遠遜前者，顯示人民相信，生靈重於死靈。蓋當今科學昌明，人死不能復生之理，已被領悟，亦是促成此一趨勢之一因也。

羈制操縱生靈之法，再以主旨之不同，可分爲招魂、鎮魂、藏魂、攝魂等 4 部門。招魂旨在將已經脫離身體之魂魄，招回原身，俾其病癒。鎮魂是對於原來就脆弱而極不穩定之魂魄，加以任何管束，將其關在身體內，俾不得動輒亂跑，作用可譬如鎖禁家牢。然則招魂與鎮魂兩法，似乎涇渭分明，各不相關，其實，按臺灣現俗，却未必盡然。因爲招魂之俗，已臻普遍，且有簡而易行之法，故不但施諸失魂害病之人，則健康之人亦隨便行之，以冀保健。則在法術上，所行是招魂法，而目的却是鎮魂。換言之，乃用招魂之手段來達到鎮魂之目的者。並有招魂法術中，包括鎮魂之動作者，乃複合型之招魂法；而此一跡象，在民間巫術中，比比皆是。故兩者不但非各不相關，其實，正是息息相關。至於藏魂法之着眼點，却大有異趣。其目的雖然亦在固魂定魄，保護生命之安全，但其原理却與前兩法，完全相反。則民間俗信，人倘失落魂魄，便致病甚至死亡。故應立即訴諸任何方法，收回離魂，灌入原身，方保無虞。尤其對於動輒失魂之孩童，更應及時予以鎮魂，將魂魄羈繫於身，提防遊離。但僅靠此兩法，仍不放心，索性將魂魄取出，爲‘身外魂’，將其妥予收藏，與外界完全隔絕，自無着邪失落之餘地，當然能以克服危機，設想絕妙。故其手法是強制性，較前兩法，招魂可謂消極的勸誘，鎮魂是稍積極的軟禁，藏魂是最積極的監禁，當可譬如鎖禁監獄，亦即羈制靈魂之極法。儘管招魂、鎮魂，抑或藏魂，在中國頗爲盛行，是根深蒂固之習俗，往昔既然，於今臺灣爲烈。惟此 3 法在民間，因時制宜，廣泛地被適用，但未必單行一法，亦可重複而行。例如已經招魂，可再鎮魂或藏魂，鄭重其事，以策萬全。攝魂乃所謂拘錄、拘制、捕亡、考召之左道秘法，由於筆記小說等所渲染，民間深信黑巫師能行此法，攝人生魂，加害致死，當事出有因，却查無實據。因爲此法着眼點，是強抽魂魄離身，手法如同藏魂，同屬‘身外魂’，但目的却正相反，故另立一門。

惟羈制生靈 4 法中，招魂最被常用，大行其道，而且變化多端。由其作法之不

同，可再詳予分類爲叫魂、收魂、捉魂、贖魂等 4 端。

叫魂：當靈魂遭遇危機之際，一直叫其名字之動作而已，未加用任何意識的行爲或巫術，可謂僅基於本能之最原始的招魂法。但已流露“名符其實”，亦即“名稱等於實體”，“名字就是其人”之觀念。此其一。

收魂：在臺灣俗稱收驚，兩詞涵義並無軒輊。因爲民間俗信，魂魄遊離身體，幾乎由於嚇驚所致，故收驚等於收魂。在大陸多稱叫魂，正如其稱，消極地在屋內病人身邊，連喚其名，勸誘離魂回來。不過着重叫喚，非專靠叫喚，同時並行任何意識的動作或儀式行爲，而異乎前者。此其二。

捉魂：乃積極地前往野外丢失魂魄地點，採取任何象徵的行動，將魂魄抓回家，迫其就範，復歸原身。此其三。

贖魂：臺灣謂之落地府、下地府或落嶽府探宮，是爲三奶法；病症危極，可能部份魂魄既淪冥府，即請紅頭法師作法，使童乩入冥，贖領回陽，則最嚴重之招魂法；此其四。

其次，羈制生靈⁴法中之鎮魂法是使幼兒拜某一神佛爲乾父母，當做自己之守護神，將生命寄存，託庇於該神佛之保護下，在大陸多稱寄名或撞名，臺灣謂之‘做契子’。同時，又將制錢、鎖、護符或裝該神香灰之小紅布袋，貫穿於紅紗線，掛在小孩頸上，俾垂胸前，當做一圈項鎖，鎖住魂魄，防止脫離身體，在大陸謂之鎖關、湊百家鎖、化百家鎖、戴圈、戴錢，在臺灣專稱綰貫。此法至爲簡單，故除家人自行外，由男魂、法師、齋姑等代行均可。除項圈之外，或有指手鐲、腳環以及帶耳環者，形形式式，不一而足，分佈至廣，則端午繫長命縷亦同此義。其他，尚有拍胸、拉耳等毫不經意之小動作；以至將幼兒頭髮剃存若干之習俗，在大陸稱留籠或毛頭，臺灣謂之留額鬃；又幼兒外出時，沿途叫名，免得丟魂，乃藉叫魂以期鎮魂者。至於古代上已，招魂續魄於水邊，實則鎮魂之一形態也。

再其次，羈制生靈⁴法中之藏魂法，亦可分爲兩端。一般人所行者，在大陸多稱收禁，臺灣謂之蓋魂；此其一。道士將行具有危險性法事之前，先拜宗師，念變身咒而抽出自己魂魄，寄存宗師，是爲職業性之藏身法；此其二。

若考慮施術者、用具、規模、作法等不同因素，當再可詳予分類如次：

臺灣收魂儀式，大致要用魂米。其僅用少量，從而不必堆放於托盤之小規模者，謂之小收，意指小型收魂。小收再以施術者之別，可分為 3 式。家人（大致主婦）在自宅廚房，禱告於竈神；此法最簡而易行，頗存古態；蓋竈神係一家司命，宅神之代表故也；此其一。其次，由俗稱‘先生媽’之專業或業餘女巫所行者；此式因為須念若干咒語，故有師傳，但頗涉俚鄙，作法比較隨便，不甚嚴密；此其二。再其次，由男覲所行者，幾乎專業，作法較諸前者，稍呈嚴密，不過此類男覲之出身，包括童乩、桌頭等民間下級巫覲以至走江湖者流，頗為複雜。有者並無師傳之可言，僅耳濡目染，不學自會。

大收是放魂米於托盤，準備周到之較大規模收魂，向被視為最‘正派’之作法。當然，大能兼小，能做大收者，亦會小收。實際上，並無只做大收之專行，而皆大小兼營；其應做大收抑或小收，端視病症之深淺以及病者家人之意向而定。但因大收法事，需用若干咒語、符籤、法器等件，故雖然勝任大收者亦懂小收，却非意味着能做小收者就會大收。大收亦以施術者之別，可分為 4 式，幾乎專業，多以自宅設壇，各奉守護神，市井營生。女巫雖然不多，反而以稀為貴，且因往求者多為家庭主婦，同屬女性，彼此不必過於拘泥，易於親近，被稱‘收驚婆’，生意興隆；此其一。男覲為數較多，除自宅設壇外，有者依靠各該地方之主要廟宇，常川駐在，以應香客之需，等於變相之廟祝；此其二。法師係指有法統可循之巫師而言，曾拜師學法，作法循規蹈矩，有條不紊，例如本文所述閩山教法師之普通收魂法乃是，並有特別之祭七星燈收斗魂法；此其三。華南自古通俗佛教頗盛，則臺灣亦不例外，到處齋堂林立；晚近鑑於收魂等民間巫術趨盛，齋姑自不能坐視，亦效法而行者，大有人在；惟其手法，較為單純，咒語亦用佛典，有者更憑香枝之燃燒情形，以判斷祟因，則大陸之‘看香頭’習俗，亦有所本；此其四。

不用魂米之收魂法，亦以施術者之別，而可分為 3 式。由家人自行，最為簡單，僅用嚇驚幼兒者之唾液、衣服、獸毛、禽羽或該器物之一部份，直截了當，並無任何法術或儀式之可言，亦即原始的巫術而已；其稍進步者，乃有登屋振衣，或叫喊於門外，或焚神燭等法，已滲雜若干法術或儀式，則宋玉為屈原招魂，當可歸類於此類；此其一。女巫所行，其例較少，概係業餘；亦有由某一大廟核心信徒所組織

之宗教團體中之信女，輪流爲香客就該廟神前效勞者，故不收費；又在此一場合，因需爲衆多善男信女服務，爲節省時間，無從依照常規，按步就班，只得獨創一格，僅靠少許咒語與若干小動作，就簡從事，甚至敷衍了事者亦有之；此其二。專業性法師所行，就臺灣現狀而言，全屬‘紅頭’巫法，既有法統可循，作法亦遵傳統；而且多爲自宅設壇而營業之道士所行；蓋臺灣道士，不管是‘紅頭’抑或‘烏頭’，皆兼修道法二門，故做此收魂時，是以法師身份而行法；但其作法，雖然屬於同一教派，亦以師傳傳授之不同，未免差異；此其三。

捉魂亦可分爲 3 式。導魂是帶病人衣服，往失魂地點，誘導魂魄回家；算是消極之法，多行於大陸，或由家人自行，或請法師代行不等；此其一。掬神魂曾盛行於臺灣，今稍衰；閩南語 Hou-sin-hun，‘掬’卽‘舀’義；孩童失魂，家人卽帶漉飯之笊籬⁽¹⁾與兒衣，趕往該地點，連用笊籬，做漉水狀，寓意將魂魄撇出來，俾附兒衣，帶回家中，裝入原身；乃稍積極之法，亦是簡而易行之原始的抓魂法；此其二。捕魂在大陸大行其道，謂之追魂或打菩薩，臺灣却罕見其事；乃請法師作法，往村外曠野，一見昆虫，便認爲是病人魂魄，抓回家中；或只裝模作樣，做搜索抓物狀而已；此其三。

藏魂中之蓋魂，臺稱 Kam-hun，‘蓋’卽‘覆’義，意指用小陶罐裝魂，然後蓋住，托庇神明，冀渡厄運難關。其小陶罐，臺灣專稱信筒 (Sin-tan)，雖不無代用八卦等物者，究屬例外，用信筒纔是正統主流，不用者爲旁系亞流。惟用信筒蓋魂之方式，雖然到處大致相同，但由於施術者之別，不無小異。男覲所行者，多在廟宇神前，事後將信筒就地寄托該廟之神，或有由廟祝兼行者。法師所行，乃紅頭法，或由道士以紅頭法師身份，仗‘法’而行，如同收魂之場合，是爲大宗。另臺灣北部粵籍村莊之男覲或法師所行，雖然亦無外乎紅頭法，却與閩籍所爲，未必盡同，蓋因各墨守祖籍之傳統習俗耳。粵籍再有一派號稱客仔師者，祖籍粵之潮州，清代曾盛極一時，今已衰微不堪，幾瀕絕跡，作法獨創一格，與衆不同。

至於羈制死靈之法，亦以主旨與死後時間之不同，可分爲招死魂、招魂葬與關亡等 3 部門。招死魂乃古喪禮所謂‘復’，臨終時招魂冀其復甦，此禮久廢，已不通

(1) 閩南語Pun-lē，作飯禾或飯笱。

行，但今喪俗，仍不無蛛絲馬跡。招魂葬謂對於客死他鄉外里之人，屍不可得，乃空具衣飾，招魂而葬之也。惟臺灣葬俗，對於橫死屋外之人，雖然有屍，仍應往橫死地點招魂，引回家中，然後葬之如儀，亦即招魂葬之亞流也。關亡乃媒介靈魂之巫覡，召亡人之魂，附於其身，與生人對答之術。在大陸謂之落陰或問仙，臺灣專爲號稱庭姨之女巫所行，故謂之牽庭姨或關落陰。惟關落陰與牽庭姨兩詞，涵義似乎未盡相同，蓋前者着重於施術者下去黃泉，後者反而召魂前來附身之故也。附帶而言，筆記所載，妖道能行假尸還魂之術，乃將已魂移入另屍而續魂延生。惟所謂借屍還陽者，儘管筆記小說渲染已久，今臺灣民間仍傳其事，時有所聞，但照一般中國人所了解，此一偶發怪事，係陰府所司，權在閻王，故不在人爲的操縱羈制之列也。

人爲的羈制操縱靈魂之法，旨在保護解救，俾其免遇危難，克服厄運，安渡人生之難關，是爲人類之切實願望。蓋人類由於害病死亡之長期經驗，體會靈魂是極不安定之存在，並認爲靈魂具有實質，而與身體結合在一起，方有生命。但其結合，不甚堅固，動輒遊離，一旦遊離，人即罹病，一去不返，便是死亡。何況，由於初民社會，對於生死界限，認識不清，自然將對假死狀態之靈魂觀念，引申於初死之時，欲加羈留，冀求復生，蓋亦人之常情。迨後，隨祖靈信仰之發達，更促成對死靈之其他羈制儀禮與習俗。

羈制靈魂之民俗，遍佈於世界許多民族，例如 Frazer⁽¹⁾夙既着眼及此。惟各民族文化之淵源與背景，固不相同，羈制靈魂手法之內涵，亦當然各有千秋。顧，漢族文化，源遠流長，其被民間信仰所涵育而發揚光大之道教，宗旨在求永生，自然用盡智慧，煞費苦心來處理，致極發達，洋洋大觀，且呈複雜，無所不至，其他民族，望塵莫及焉。

(1) J.G. Frazer : The Golden Bough. C.18 Outward Forms of the Spirit. C. 66~67 External Soul.

附 錄

1 黑 煞 神

‘黑煞神咒’所指之黑煞神，乃明顯地擬爲北帝即玄天上帝，雖然北帝在民間信仰中，亦係强有力之辟邪神，但兩者原來是否同一神，不無疑義。蓋五代道士譚紫霄所奉爲黑煞神君，則南唐書⁽¹⁾云：

道士譚紫霄，泉州人也。……閩亡，寓廬山棲隱洞。其徒百餘人，有道術，醮星宿，事黑煞神君，禹步魁罡，禁沮鬼魅，禳祈災福，頗知人之壽夭。

宋代張守真亦奉黑煞將軍，終於大鬧宮廷，則宋朝事實⁽²⁾：

國初，有神降于鞏州縣民張守真家，自言：“天之尊神，號黑殺大將軍，玉帝之輔，帝命乘龍降世，衛護宋朝。”

續資治通鑑長編⁽³⁾亦云：

開寶九年。……初有神降于鞏州縣民張守真，自言：“我天之尊神，號黑殺將軍，玉帝之輔也。”

迨元代以後，‘周公闢法桃花女’故事，風行民間，傳佈愈廣，情節難免稍起變容，其中亦有涉及黑煞神與紅煞神相尅者⁽⁴⁾，乃云：

桃花女剛坐上轎，忽然一陣怪風向花轎吹去，黑煞神一條鋼鞭打過來，好在紅煞神連忙用金鞭架住。

故可能起自古代星辰崇拜之北帝，後世竟與五行思想反映於民間信仰而被涵育之黑煞神，混淆揉合，致被誤信爲一神者。因爲北帝之本質，一面是北極星之神格化，而五方色中，黑色配於北方之故也。惟其所以混淆揉合之動機，固涉多端，無論如何，張守真所意圖亦是促成之一因，楊文公談苑⁽⁵⁾云：

(1) 宋馬令撰南唐書卷24方術傳。

(2) 宋李攸撰宋朝事實卷7道釋。

(3) 宋李憲撰續資治通鑑長編（據永樂大典卷12308所引）。

(4) 楊江松：中國婚俗之民俗學的研究（東方雜誌31卷11號，民國23年，上海）。

(5) 宋黃鑑撰楊文公談苑（說郛第16）。

開寶中，有神降于終南山進士張守真，自言：“我天之尊神，號黑煞將軍，與真武、天蓬，列爲天之大將”。

則黑煞神之起源，雖不得而知，但在五代，既成南方民間信仰之對象，並被巫覡之流奉爲守護神，因爲譚紫霄是閩人，而其行徑無外乎巫師。然而當時黑煞神，在神界仙班中，尙無藉藉之名。迨宋代，張守真可能出身於此派巫家，心懷叵測，順水推舟，揚言是“玉帝之輔，降臨保衛朝廷”，先抬高神格，更硬擠進當時爲玉皇上帝輔助神雙璧之真武神（即北帝）與天蓬神之列，俾使鼎立，水漲船高，等於自抬身價，其詭計得售矣。到元代，黑煞神竟與天蓬神並駕齊驅，成爲天廷之强有力辟邪神。但其神格，却被當時在民間信仰中，扶搖直上之那吒神所凌駕，不得不甘拜下風，則元曲鎖魔鏡⁽¹⁾：

那吒神唱：玉皇選用，封我做都天大帥總元戎，……前後列朱雀、玄武，左右列白虎、青龍，遵差命黃巾力士，聽當直黑煞、天蓬。

按此‘黑煞神咒’之構成，分爲兩段，前段既云：“北方黑煞將化身真武大將軍”，而於下段繼請其部屬八煞將，故有“北帝門下指揮兵”等語。然而迨明代，北遊記⁽²⁾竟以趙公明爲黑煞神，手下有將7員，合其本身乃8員，恰符八煞將之數目；而三教源流搜神大全⁽³⁾却作“部下有八王猛將”。惟北遊記云，玄天上帝初被玉帝封爲北方真武大將軍，下凡收服黑煞神趙公明爲其部屬‘三十六員天將’之一員，故玄天上帝雖非黑煞神，却與其神關係至深。

再舉民間流傳符咒書⁽⁴⁾中之‘請北方黑煞將神咒’一則如下：

拜請北方黑煞將，化身真武獨天尊，身長萬丈救凡間，統領天兵數千萬。左有泰山康元帥，右有玄壇趙將軍，三十六員諸官將。腳踏蟠蛇、八卦龜，手執降魔七星劍，披頭散髮與神通。玉虛師相受帝勅，威靈顯現隨上蒼，無量壽佛欽帝賜，飛駕天曹朝玉皇，永鎮北方爲上帝，禍福無疆大神通。黑旗展開天地動，寶劍閃閃發毫光。迎差天兵八卦將，出在閻羅度衆生，功曹六甲

(1) 元無名氏撰二郎神醉射鎖魔鏡雜劇（元曲選外編冊3）第1折混江龍曲。

(2) 明余象斗撰北遊記（北方真武天上帝出身志傳）第11回祖師下凡收黑氣。

(3) 元撰者不詳三教源流搜神大全卷3趙元帥。

(4) 黃耀德編萬法大觀（民國54年，臺北）。

衆星君，大領朱總八卦兵，隨吾下降親勅符，歸動壇前對法門。吾今鎮守天門口，大關天門閉地戶。弟子（信女）一心專拜請，黑煞將軍降來臨。神兵火急如律令。

由此可見，黑煞神固非被法主公教所獨信；而所指亦係真武即玄天上帝，部下‘三十六員官將’中，竟有玄壇趙將軍即趙公明，情節如同北遊記也。

惟如今在華北民間信仰中，黑煞神之地位，仍被相信爲守衛天庭之神將，例如北平、天津一帶習俗，每歲除夕，便焚‘百份’以接神。‘百份’乃將天地間之衆神諸佛，印刷於一大張紙上者。其一式⁽¹⁾，從上端算起第6格爲三官大帝，則以天官、地官、水官等3神居中；左右兩旁爲馬帥、趙帥、溫帥、劉帥等4員，即所謂四大元帥或稱四大官將者；再其外側左右兩端，便是二郎與黑煞；則與二郎神爲一對，而殿於天廷警衛團之末座，歷歷可見。然而子不語⁽²⁾云：

桐城農民汪廷佐，耕雙岡圩，發一古塚，得古鼎銅鏡等物，携歸家。……亡何，汪入街市，路見猙獰黑面者，長丈餘，拳毆之曰：“我黑煞神也。汝盜陸小姐墓，當死。小姐乃元祐元年安徽公女，陸作官有善政，小姐夭亡，上帝憐之，屬我營護其墳，命小姐往徽州，司一路痘疫事。汝敢乘我與小姐外出，而盜其所有耶”。言畢，仆地昏迷，路人舁之至家，痘發于背。

此則所示却是守墓神，且其狀猙獰可惡，又陪同痘神行疫，動土輒受其祟，行徑如同一般凶神惡煞，魔性未泯，乃示人民對於黑煞神之另一面觀感而無遺也。

(1) 直江廣治著中國の民俗學（昭和42年，東京）卷首所載插圖7，天津楊柳青製售，此係印刷精巧之高級品之一式。

(2) 子不語卷8黑煞神。

2 十大將與馬加羅

閭山教收魂法中，於頂壇儀式‘請神’時所念‘請本壇十大將咒’，無獨有偶，亦被臺灣北部三奶教法師所常用。例如在過火儀式⁽¹⁾，先‘開壇’之後，繼行‘放兵’即等於閭山教之‘調營’，然後續念起‘本壇十將神咒’，邀請十將降臨，護衛法場云：

謹請本壇十大將，五方捉縛龍虎羅，東方木德虎羅威，南方火德虎馬羅，
西方金德醫龍德，北方黑帝虎加羅，中央使者君哪吒，威風凜凜不須儀。
捉縛枷鎖四大將，斬殺兵消大神王，醫王騰駄不可問，正力為見難可得。
或在天宮心歸依，或在波浪斬邪龍，或在人間救諸苦，或在金輪養尊神。
不問凶神無道鬼，不問宣封受勅神，不問門神並戶尉，不問十惡狐狸精，
若有不正為禍鬼，押落酆都化作塵。弟子一心專拜請，本壇十將降臨來。
神兵火急如律令。

則措詞雖稍有出入，而全咒結構，幾乎相同，可見民間‘法教’各派之根本，同出一源。

惟所謂十大將，當係10位神將為一班之組織，而抑指何神，僅觀此咒所示，似乎配置於五方之5位神將，加算捉、縛、枷、鎖等4將，共計9位，更加醫王1位，便成10位大將，而其神稱，除哪吒之外，却頗怪誕不經，當有所本，查無實據。其實，臺灣民間所傳十將，不只一組。例如南部嘉義地方，隸祀於閻王或瘟神⁽²⁾有‘什家將’者。其構成是蜂、黃、金、洪、謝、范、甘、柳等姓之8位大臣，連同陳、劉兩姓之文差，共計10位，多有姓無名。而其謝大臣乃謝必安，即七爺或白無常；范大臣是范無救，即八爺或黑無常。則前8位是冥吏，後兩位是陰差也。又坊間符咒書⁽³⁾收錄‘召請十將符’，一將一符式，所示却是鄧、辛、張、陶、荀、畢、馬、趙、溫、關等10姓之神。想此一配合纔是正統，因為平妖傳⁽⁴⁾，聖姑姑與蛋子

(1) 臺北縣新莊鎮保元宮陰曆9月9日中壇元帥誕以及福德祠3月3日玄天上帝誕之過火儀式。

(2) 俗稱王爺，其功能之一面，業已蛻變為代天巡狩，稽察凡間善惡，並管理鬼靈，越俎代庖城隍神。

(3) 符咒全書P.14(民國54年，新竹)。

(4) 平妖傳13司築法壇聖姑煉法。

和尚，爲修練七十二地煞變化之邪法，而設法壇，先習畫符之法，進而欲練召將之法時：

蛋子和尚……問道：“書符之法，已領教誨。今欲召將，不知將便能來否”，……婆子道：“有內將，方可召外將。鄧、辛、張、陶、荀、墨、馬、趙、溫、關，此外之十將也。眼、耳、鼻、舌、意、心、肝、肺、脾、腎，此內之十將也。先鍊就自己十將，統一不亂，存神定炁，儼如外將森列在前。然後，呼之即應，役之即從”。

所列十將姓氏與次序，悉皆相同，並以爲是護壇與差使之下級神。則修法必有法壇，既然設壇，更需召神將前來護衛壇界，並供使役，正符臺灣法教開壇調將之宗旨。雖見諸碑官野史，當有所本，蓋其所述，乃明代民間法師作法之寫照也。惟僅此十將，竟有如此不同之配合，民間信仰，固極紛雜，此其一端耳。

其次，閭山教‘十大將咒’中有虎加羅與馬加羅2神，似乎對照爲一雙。三奶教‘十將神咒’僅有虎加羅並無馬加羅，且配屬位置不同前者，但其教另有‘三十六官將神咒’，中有“虎馬加羅二仙尊”一語，兩者並稱爲一對，而包括在‘三十六官將’之內。其實，臺南市良皇宮所副祀‘三十六將’中，亦有虎加羅與馬加羅2神，與其他諸將，皆隸屬天廷。然而三奶教作法‘放兵’時，應念‘東營張公聖者神咒’云：“左右加羅五眼將，功曹馬虎二位尊”，乃示馬加羅與虎加羅是侍奉於張法主公之左右功曹。民間信仰，雜亂無章，未知孰是。

但無論如何，應加注意者，乃馬加羅一神之稱呼。蓋音近摩訶羅、魔合羅、摩合羅、磨合羅、磨喝樂、磨蝎樂、摩喉羅⁽¹⁾、摩喉羅、摩侯羅、魔侯羅、魔喉羅、暮和樂等稱，想是因爲在華南用馬加羅字眼，致望文生義，以訛傳訛，遂另創虎加羅，俾馬與虎對稱者。而此一由於對神名望文生義，或因音諧，以致畫蛇添足，節外生枝之跡象，在民間俗信上，層出不窮，司空見慣也⁽²⁾。

(1) ‘喉’或作‘𦵹’字，通用，茲採前者，不另立。

(2) 例如魁星像彌做一鬼與斗；西門豹神像加彌尾巴；溫州杜十娘神無夫，五魁號相公神無婦，乃予配祀，實則杜拾遺、伍子胥。惟如此尤堪捧腹轉訛，不但中國，則在日本亦有其事，例如大國主命，因音諧而附會於大黑天。諸如此類，不一而足。

唐代詩人輩出，自然詠及歲時習俗者，大有人在。薛能吳姬詞⁽¹⁾：

芙蓉殿上中元日，水拍銀盤弄化生。

王建宮詞：

七月七日長生殿，水拍銀盤看化生

則描寫歲時過節，用水盆戲弄化生之風俗，兩者措辭幾同，但前者以爲中元節，後者却作七夕。兩節爲期頗近，薛能是否由文學的觀點，故意以‘中元’字眼，取代‘七夕’，抑或此戲七夕開始，賡續到中元日，不得而知。惟釋圓至註釋吳姬詞⁽²⁾，引唐代歲時紀事一書⁽³⁾云：

七夕，俗以蠟作嬰兒形，浮水中以爲戲，爲婦人宜子之祥，謂之化生。

由此可見，唐代七夕，宮女以至民婦，均有浮蠟娃娃於盆水中玩弄之習俗。然而此俗，並非僅係遊戲，實寓有祈子意義之一種民間模仿巫術。原來，祈子與祈求針線活好之乞巧，在古代未必盡行於七夕。但後來可能由於‘牛郎織女天河會’故事之盛傳，七夕祭拜多由婦女所主持，其最切實願望喜獲麟兒與女紅上進，此兩件祝願，自然亦被行之於七夕者也。例如在漢代，崔寔四民月令以爲七月七日夜，無子者祈子；晉代，周處風土記：

七月初七日，其夜，灑掃於庭，露施几筵，……乞富、乞壽、無子乞子，唯得乞一，不得兼求。

追唐，四時纂要⁽⁴⁾引風土記云：

七月乞巧。是夕於家庭內設筵席，……拜乞貴子。穿七孔針，以求巧、乞聰慧。則祈子爲主，乞巧副之。

惟蠟偶竟謂化生，顧名思義，當係“變化而生做真嬰兒”，則以娃娃爲種子，浮於盆水，寓意初生嬰兒沐浴，可想而知。故化生一詞，究屬唐代中國人由祈願目的所賦與之稱呼，似乎終唐一代而廢。其非中國固有習俗，正如上述釋圓至註釋吳

(1) 宋周密撰三體詩卷 1 絶句。

(2) 元釋圓至撰纂註唐賢絕句三體詩法卷 1。

(3) 明代諸書多引此，例如陳增撰日涉篇引之，彭大翼纂山堂肆考作唐歲時記，陳繼儒撰群碎錄亦抄襲此條。

(4) 唐韓鄂撰四時纂要卷 4 秋令七月。

姬詞而引歲時紀事後，並云：“本出西域，謂之摩喉羅”，則唐代隨東西交通暢通，而由西方導入之風俗，其偶人用中國字，音譯爲摩喉羅，僅由其古怪字眼，原非中國之物，不難推測。質言之，西方之蠟偶神像，迨唐代被導入華北，隨伴七夕祭拜賽會之趨盛，竟致混淆揉合，遂以祈子對象之功能而定居下來者也。

適後，便以摩喉羅原名被傳承，尤其流行於宋代⁽¹⁾，則東京夢華錄⁽²⁾記北宋首都汴京（開封）七夕盛況云：

七月七夕，潘樓街東宋門外瓦子州，……皆賣磨喝樂，乃小塑土偶耳。悉以彫木彩裝欄座，或用紅紗碧籠，或飾以金珠牙翠，有一對值數千者，禁中及貴家與士庶，爲時物追陪。……又小兒須買新荷葉執之，蓋効摩喉羅。……七日晚，貴家多結綵樓於庭，謂之乞巧樓，鋪陳磨喝樂、花瓜酒炙、筆硯針線，……香列拜，謂之乞巧。

可見往昔蠟偶，或許因爲大量生產，質地雖變爲泥塑，却頗講究裝飾，不但禁中，民間貨色亦有相當珍貴者。將其供奉乞巧樓上，爲神像而焚香列拜。當然，因係精緻工藝品，且質地是泥塑，故不能泡水戲玩，如同往時蠟偶矣。又鑑於其估價，以一對爲單位，故當爲男女各一身也。

迨南宋，此俗不但未衰，太平日久，更變本加厲。即在宋室南渡當初，蒿庵閒話⁽³⁾：

宋紹興中，立三殿於臨安，以奉聖容。上元結燈樓，寒食設秋遷，七夕設摩侯羅。

未曾稍戢，至於稍後首都臨安（杭州）七夕情形，夢粱錄⁽⁴⁾云：

內庭與貴宅，皆塑賣磨喝樂，又名摩喉羅孩兒。悉以土木雕塑，更以造綵裝欄座，用碧紗罩籠之，下以桌面架之，用青綠銷金桌衣圍護，或以金玉珠翠

(1) 摩喉羅一詞，似初見於清異錄卷4餽羞門張手美家條：闔闔門外，通衢有食肆，人呼爲張手美家，……每節則專賣一物，……摩喉羅飯，七夕（據寶顏堂秘笈本）。

(2) 宋孟元老撰東京夢華錄卷8七夕。

(3) 清張爾岐撰蒿庵閒話卷1。

(4) 宋吳自牧撰夢粱錄卷4七夕。

裝飾尤佳。

極盡奢侈之能事，舊態依然，且除泥塑之外，更有木彫像。此風所趨，南宋末季，登峯造極。民間情形，乾淳歲時記⁽¹⁾云：

七夕節物，多尚果食、茜雞及泥孩兒號摩喉羅。有極精巧，飾以金珠者，其值不貲。……小兒女多衣荷葉半臂，手持荷葉，効摩喉羅。大抵皆中原舊俗也。

質地雖仍以泥塑爲主，講究裝飾，一仍其舊，且因行之有年，既臻普遍，致被認爲是中原舊俗。其在宮中，再云：

七夕前，修內司例進摩喉羅十桌，每桌三十枚，大者至高三尺。或用象牙彫鏤，或用龍涎佛手香製造。悉用鏤金珠翠衣帽，金錢釵錠，佩環真珠，頭髮及手中所執戲具，皆七寶爲之，各護以五色鏤金紗厨。制閩貴臣及京府等處，至有鑄金爲貢者。

爲數 300，大型者高至 3 尺，質地自香木、象牙彫刻以至金鑄，裝飾珠寶，鋪張浪費，無可復加。又歲時廣記⁽²⁾：

今行在中瓦子市街衆安橋賣摩喉喝樂最爲旺盛，惟蘇州極巧爲天下第一，進入內庭者以金銀爲之。謔詞云：天上佳期，九衢燈月交輝，摩喉孩兒鬪巧爭奇；戴短簷珠子帽，披小縷金衣，嗔眉笑眼，百般地歛手相宜；轉睛底工夫不少，引得人愛後如癡；快輸錢須要撲，不問歸遲；歸來猛醒，爭如我活底孩兒。

乃極精巧，美麗生動，歷歷可見。其在通俗小說，例如碾玉觀音⁽³⁾：

郡王……叫將門下碾玉待詔道：“這塊玉堪做甚麼”，……一個道：“這塊玉，上尖下圓，好做一個摩侯羅兒”，郡王道：“摩侯羅兒只是七月七日乞巧使得，尋常間又無用處”。……就叫崔寧下手，不過兩個月，碾成了這個玉觀

(1) 宋周密撰乾淳歲時記乞巧。並錄於同人撰武林舊事卷 3 乞巧，下引悉同。

(2) 歲時廣記卷 26 七夕上摩喉喝樂，下引悉同。

(3) 宋撰者不詳京本通俗小說卷 10 碾玉觀音上。

音。

乃云摩喉羅除七夕外，別無用處，故用寶玉彫造，未免可惜，不如觀音像之較為平

常，但絃外之音，反證當時不無玉彫摩喉羅像之可能性也。再按東京夢華錄：

又以黃蠟鑄爲鳧鴈、鴛鴦、雞鵠、龜魚之類，彩畫金縷，謂之水上浮。

乾淳歲時記以爲：

並以蠟印鳧鴈水禽之類，浮之水上。

則唐代泡在水裏之蠟娃娃化生，如今由於質地與用途之變化，分成兩途而演進，其

一途遺俗，蛻變爲蠟製水禽或魚類，仍浮之水上玩弄，故稱之水上浮。

迨元代，照理宮中似無此俗，而在民間亦已走下坡。然而上述圓至註釋吳姬詞引歲時紀事後，附帶而言：“今富貴家猶有此”。其實，不過意味着不如前朝之盛，而在華北民間，仍以歲時習俗之一環，大行其道，而且神格漸漸變容。例如元曲魔合羅⁽¹⁾，情節乃演河南府絨線商李德昌者，出外經商，還鄉時，染病於城外破廟不起，適逢七月七日，龍門鎮老行商高山者，欲進城售魔合羅，路經該廟，李乃托告其妻劉玉娘，前來迎接回家。消息却被其堂弟李文道截獲，搶先趕往破廟，將德昌毒殺，掠奪錢財，反而誣告玉娘通姦害夫，幸虧孔目張鼎平反冤獄。而其破案關鍵，在乎高山給與玉娘子之一個魔合羅底下有高山簽名，故以魔合羅名劇。分析劇情，可知下列各項：

1 元代在華北，七夕城市民婦祭拜魔合羅土偶之習俗，頗為盛行。此一土偶，乃鄉下人所自製自售。雖是業餘，却有特地簽名標示者，乃示一種工藝品。

第1折 高山云：“每年家趕這七月七，入城來賣一擔魔合羅”。

第2折 高山云：“我與他（玉娘子）一個魔合羅兒，……底下有我的名字，道是高山塑”。

2 此一土偶，七夕過後，即放於家堂，一直到次年七夕。

第4折 玉娘云：“如今在俺家堂閣板兒上放着哩”。

3 此一土偶，並非玩具，實是神像。

(1) 元孟漢卿撰張孔目智勘魔合羅雜劇（元曲選辛集下）。

第4折 張鼎勘魔合羅云：“是好一個魔合羅兒。張千，裝香來。……魔合羅，全在你，你若出脫了這婦衙冤，我教人將你享祭。……你既教人撥火燒香，你何不通靈顯聖”。

4 而且是艷裝之女神。

第4折 張鼎勘魔合羅，唱滾繡牋曲：
“我與汝曲彎彎畫翠眉，
寬綽綽穿絳衣，明晃晃鳳冠霞帔，粧嚴的你這樣何爲”。

5 則婦女所虔誠祭拜祈求之七娘媽神像也。

第4折 張鼎勘魔合羅，唱滾繡牋曲：“你若是到七月七那其間，乞巧的將你做一家兒燕喜，你可便顯神通，百事依隨”。

6 然則似乎業已演化爲萬能女神，其實不然，主要下願目的，仍然女紅之上進，亦即‘乞巧’之原意。

第4折 張鼎勘魔合羅，唱醉春風曲：“你教幼女演裁縫，勸佳人學繡刺”。迨明代，此俗雖然衰微，而在江南杭州，蓋承南宋之餘勢，賡續於民間，則熙朝樂事⁽¹⁾：

七夕，……市中以土木雕塑孩兒，衣以綵服而賣之，號爲摩喉羅。此係泥塑或木彫之娃娃。又雍熙樂府⁽²⁾：

今宵兩星相會期，正乞巧投機，沈李浮瓜餚饌美，把幾個摩訶羅兒擺起，齊拜禮，齊拜禮，端的是塑得來可喜。



張孔目智勘魔合羅

(1) 明田汝成撰熙朝樂事七夕。並錄於同人撰西湖遊覽志卷20。此則迨清後，仍常被引用，例如杭州府志乃是。

(2) 傳明郭勛輯雍熙樂府卷14集賢賓慶七夕。

所云當指華中之情形，但質地均泥塑，衰象既露。至於華北，山堂肆考⁽¹⁾：

京師舊俗，七月七日，貴家多結綵樓於庭，鋪陳磨喝樂，……焚香列拜，謂之乞巧。

此乃追懷往事，既云京師舊俗，反證衰微不堪。清初已極，可能許多地方已經絕跡，僅殘存山西一帶，則山西志書⁽²⁾：

七月七夕乞巧，作泥美人，高尺許，名幕和樂，無此則女兒不喜。

既被女兒視同泥娃娃，民間信仰上之意義，已經淡薄，可想而知。再按高庵閒話：

邑令杜公乃云：“大同於七夕，以蠟若綵爲女人形，塗朱施粉，衣奇錦，佩金珠。肩輿鼓吹，道送婚姻家，酒殼果餌繼至。至則袞媼童姥，焚香密祝，繼以笑弄，名之曰摩候羅”。既云生子之祥，又不當止爲女人形，要是兒女嬉戲之事，設之原廟何居。

質地却恢復唐代蠟偶化生，殊不可解，疑爲泥塑像之訛。但其用途，却頗變容，一改舊俗，吹吹打打，大事鋪張，贈送親家，以寓生子之祥，則視同祈子神。然而既爲禱祝之對象，却又戲弄取笑，蓋奇俗也。又家禮大成⁽³⁾以爲：

乞巧節，西蜀婦人，以蠟作嬰兒，浮水上，謂化胎生子之祥。

既云‘化胎生子’，且係蠟娃娃，是否唐代化生之稱並其古俗，仍被保存於四川，一直流傳，以迄清初，抑或傳聞失實，此亦不可解。

綜而言之，有關七夕祈子習俗之摩候羅偶人，起自唐代，至宋登峯造極，風靡一時。而可能以其裝飾艷麗，深投民心，少女羨慕之餘，竟起效仿。則北宋東京夢華錄所述：“小兒須買新荷葉執之，蓋効摩候羅”，迨南宋竟呈現乾淳歲時記所云：“小兒女多衣荷葉半臂，手持荷葉，效摩候羅”之時尚奇裝異服。遂由娃娃之稱，引申於形容漂亮、美妙或可愛之孩兒。在宋代，既俗稱摩候羅孩兒（夢粱錄），至元、明兩代，更深入民間，被廣泛使用。例如元曲任風子⁽⁴⁾：

(1) 明彭大翼纂山堂肆考卷12時合七夕乞巧。

(2) 古今圖書集成曆象彙編歲功典卷65七夕部彙考。

(3) 清雍正間呂振羽輯家禮大成卷8年節故事。

(4) 元馬致遠撰馬丹陽三度任風子雜劇（元曲選癸集下）。

第1折天下樂曲，任屠之子做滿月時，其大嫂唱：“我這家緣不少了你喫共穿，生下這魔合羅般好兒”。第3折四煞曲，任屠受度馬丹陽，出家修行，其妻抱兒往勸還俗，任屠却摔死孩子休妻。妻云：“任屠，汝看這孩兒”，任屠：“將來魔合羅孩兒，知他誰是誰，我見他搵不住腮邊淚”。

前者意指可愛嬰兒，後者義同嬰兒代名詞。又元曲鐵拐李⁽¹⁾：

第2折煞尾曲，正末唱：“銅斗兒家私不能勾擅，血點兒相識不能勾面，花朵般渾家不能勾戀，魔合羅孩兒不能勾見”。

茲乃言帥男子。再元曲詐妮子⁽²⁾：

第1折天下樂曲：“哥哥的家門不是一跳身，……哥哥外名，燕燕也記得真，喚做磨合羅小舍人”。

此亦指帥男子，但語氣自豪，並帶諺諧。其次，元曲西遊記⁽³⁾：

第19齣鐵扇兇威，行者云：“小鬼，對您公主說，大唐三藏國師摩合羅俊徒弟孫悟空來求見，借法寶，過火焰山咱”。

此乃俏皮話，自吹自擂儀表俊秀。至於明代通俗小說中，亦有其例，則拍案驚奇⁽⁴⁾：

夫人道：“魔合羅一個孩子，怎生捨得，失去了不在心上，說這樣憐話”。轎中人在轎內聞得孩子聲喚，推開簾子一看，見是個青頭白臉，魔合羅般一個小孩子，心裏喜歡。

合宮妃嬪，……來觀看小兒，……是一個眉清目秀，唇紅齒白，魔合羅般一個。

所指是漂亮孩兒，可見既成日常語句。

上文縷述中國七夕乞巧祭拜習俗中，祈子神摩喉羅偶人歷代遞嬗之跡，以及其滲透於民間俗信之情形。惟就其來源，雖然釋圓至註釋吳姬詞化生而引歲時紀事後，並云：“本出西域，謂之摩喉羅”，則含混地以為傳自西方，未曾確言。但東京夢華錄記述北宋首都汴京七夕盛況後，既云：

(1) 元岳伯川撰呂洞賓度鐵拐李雜劇（元曲選丙集下）。

(2) 元關漢卿撰詐妮子調風月雜劇（元曲選外編冊1）。

(3) 元楊景賢撰西遊記雜劇（元曲選外編冊2）。

(4) 二刻拍案驚奇卷5寶珠公元齊失子。並見明抱甕老人輯今古奇觀卷36十三郎五歲朝天，但作摩訶羅。

乞巧樓，鋪陳磨喝樂。……磨喝樂，本佛經摩喉羅，今通俗而書之。

歲時廣記亦云：

本佛經云摩喉羅，俗訛呼爲磨喝樂，南人目爲巧兒。

指明出自佛典。茲按佛教神名，梵語Mahoraga一詞，假借中國字，音譯爲摩喉羅伽、摩呼羅伽、摩護囉伽、莫呼勒伽、莫呼洛伽、牟呼洛迦、莫呼洛、摩休洛、摩伏勒等。乃在天龍八部（八部衆），則 1 天，2 龍，3 夜叉，4 乾闥婆，5 阿修羅，6 迦樓羅，7 緊那羅，8 摩喉羅伽；是釋迦如來之眷屬，守護佛法之八部異類。而摩喉羅伽却殿於此一下級神。惟其原形，注維摩詰經卷 1：

（羅）什曰，是地龍而腹行也。肇曰，摩喉羅伽，大蟒神也。

維摩經略疏卷 2：

此摩喉羅伽是蟒神，亦云地龍，無足腹行之神也。

慧苑音義卷上：

摩喉羅伽；摩喉，此云大也；羅伽，云胸腹行也。此於諸畜龍類所攝，舊云
蟒神者，相似翻名，非正對也。

法華玄贊卷 2：

梵云莫呼羅伽，此云大腹，摩喉羅伽訛也。

慧琳音義卷 1：

莫呼洛伽，梵語不妙，正云摩護囉訛，人形蛇首，亦名大蟒神也。
所示乃蟒蛇，故在中國，意譯爲大腹行、大胸行、大胸腹行、大蟒、大蟒蛇、大蟒
神等等。然而慧琳音義卷 11 再云：

摩休勒，古譯質朴。亦名摩喉羅伽，亦是樂神之類。或曰非人，或云大蟒
神，其形人身而蛇首也。

則以爲原形是蛇，而在功能上是樂神。又觀今圖胎藏界曼荼羅⁽¹⁾，所畫有 3 身摩喉
羅伽，左側 1 身，頭戴蛇冠，右側 1 身，兩手吹笛。

故綜合佛說，摩喉羅伽者，當係蛇神與樂神之揉合體。然則乍看之下，似乎與
中國禱子神之摩合羅，毫無揉合之餘地，其實却不然。惟兩者竟能揉合，因素當不

(1) 望月佛教大辭典 5 摩喉羅伽條插圖。

單純，須俟將來詳考⁽¹⁾。無論如何，茲可舉一端，乃摩喉羅伽神像之形狀，係其一因。其造型之一例⁽²⁾，作披甲之武神立像，左手握蛇首，將蛇身掛在肩上，而其相貌却是美少年，相似臺灣之哪吒神。想是中國唐代七夕，既有造小型蠟偶以祈子之習俗，謂之化生。一面，印度之美少年狀摩喉羅伽神像，亦經西域進入中原。邇後，與七夕祈子習俗趨盛而並行，摩喉羅伽信仰亦漸漸普及，供奉神像日多，由於兩者容貌相似，迨宋代以降，遂以魔合羅或磨喝樂等稱，取代化生者也。

顧，臺灣現俗，七夕謂之‘七娘媽生’，即擬爲七娘媽之聖誕日。七娘媽者，授子保赤之女神，如同註生娘娘即華北之子孫娘娘。是夕，無子者祭拜祈子，有子者祈求保健。並使孩童拜七娘媽爲乾娘，謂之‘做契子’，而將其神符裝入小紅布袋，穿紅線，掛頸俾垂胸前，謂之‘綰貫’，相信能以庇護幼童平安，實即民間鎮魂巫術之一法。初次‘綰貫’，隨時可行，但每逢七夕，即應換新，謂之‘換貫’，至滿16歲之七夕，應備牲醴酬神而‘退貫’，終止義母子之關係。是日，並要祭拜床神，謂之‘拜床母’，祈求保赤。由此可見，七夕習俗與幼童鎮魂保命，息息相關。再觀閻山教‘十大將咒’之馬加羅，似乎是配於北方之辟邪神將，而此咒却常被用於收魂巫術。故魔合羅與馬加羅，兩者設使非出同源，一脈相承，亦不無蛛絲馬跡，耐人尋味也。

(1) 前人研究，例如傅芸子：宋元時代的磨喝樂之一考察（支那佛教史學2卷4號，昭和13年，京都）以爲中國摩喉羅即佛典中摩訶羅迦之略語，亦即蟒神，較爲相近。然而小林太市郎：七夕と摩喉羅，上、下（支那佛教史學4卷3、4號，昭和15、16年，京都）却左袒摩訶迦羅即大黑之舊說，蓋亦一解也。

(2) 望月佛教大辭典附圖1411摩喉羅伽像照片。

3 陽食與鬼靈

生魂不能冥食，有如上述之情形，惟在中國，抑有甚者，竟有認為相反地鬼靈一旦食陽間之物，便可停留不去之想法。例如夷堅乙志⁽¹⁾：

舒州人胡永爭說，其叔父頃爲蜀中猝。至官數日，季子適後圃，見墻隅小屋，垂簷若神祠，……前通判之女，年十八歲，未適人而死，葬此下。……胡子方弱冠，未授室，聞之心動。……俄一女子袵服出，光麗動人，……胡驚喜欲狂，卽與偕入室，夜分乃去，自是日以爲常。……父母竊憂之，……呼問子，子不敢諱，以實告。父母曰：“此鬼也，當爲汝治之”，子曰：“不然，相接以來，……察其起居上下，言語動息，無少分不與人同者，安得爲鬼”，父母曰：“然則有何異”，曰：“但每設食時，未嘗下箸，只飲酒啖果實而已”，父母曰：“俟其復至，使之食，吾當自觀之”。子返室而女至，命具食延之，至于再三，不可，曰：“當時來往無所礙，今食此，則身有所著，欲歸不得矣”，子又強之，不得已，一舉箸，父母從外入，女顰起將避匿，而形不能隱，踧躇慙窘，泣拜謝罪。胡氏盡室環之，問其情狀，曰：“亦自不能覺，向者意欲來則來，欲去則去，不謂今若此”，又問曰：“既不能去，今爲人邪鬼邪”，曰：“身在也，留則爲人矣，有如不信，請發塗驗之”。如其言破冢，見柩有隙可容指，中空空然。胡氏皆大喜曰：“冥數如此，是當爲吾家婦”。……後生男女數人云，今尚存。

與此同工異曲者，有浙江朱慧娘傳說⁽²⁾：

清朝光緒年間，浙江石門縣（今崇德縣）地方，有個絲商喚做姚守訓的。……有一天路經苕溪，日已西沉，旅店毫無，……忽見前面燈光閃爍，擬趣往投宿。走到門前有大廈一所，見一少婦倚門而立，……乃蒙延請入內，……款待懇懃，……守訓心動，與之求歡，……僂抱而臥。到了天明，忽見身臥荆棘中，旁有一墓，細視碑文，果然鐫着“朱氏慧娘之墓”，回憶昨夜情事，

(1) 夷堅乙志卷9 胡氏子。

(2) 民間說怪上篇 朱慧娘。

依戀不捨。返家後，有人告知守訓：“可懷飯糰，重至原處守候，乘她不備，將飯糰塞入口中，使她受了煙火食，身軀就不能遁變，便可以帶歸家中團聚了”。守訓依言前往，果見慧娘已倚門嘻笑相迎，守訓即以飯糰塞入她口中，帶她回家。……後來還生了一男一女，……兒子後來竟中翰林，官至京堂，女兒嫁給桐鄉縣魯紳家。……一時爭傳，鬼妻鬼子，並留佳話。

續子不語⁽¹⁾：

杭州洋市街石牌樓販魚人，每五鼓出艮山門販魚，見樹林內燈光隱隱，有美女子獨坐紡績。每日如此，並無別人，疑爲鬼，亦不懼。一日，有白鬚叟語之曰：“君慕此女，欲以爲妻乎。我有法，依教則事早圖。明早須持一飯團闌入彼室，開口，則以飯塞其口，負之歸，勿令見天光，便與人無異矣”。如其教，果得此女，閉樓中，伉儷甚篤，年餘生子。亦能飲食，天陰則下樓執炊。積二十餘年，娶媳生孫，家亦小康。

至於近俗，乃有流傳江蘇松江地方之僵屍故事⁽²⁾：

一個種田人在田邊上車水，每夜總看見一個美麗的女僵屍從墳墓裏跑出來，向月亮拜着。平常他聽人家說：“僵屍吃了煙火食，就可以變成真的人”。這一夜，他又去車水，手裏拿着一個冷飯團，等那僵屍出來拜月時候，從她背後跑過去，把那冷飯團，一塞就塞在她的嘴裏。她一咽下去，就爲一個真人了。……兩個人做了夫妻，居然養了一男二女。

甚至水怪一旦火食，亦可永變爲人而不返水府，浙江新市地方故事⁽³⁾：

一個鄉下人，……拾着了一個碗樣大的田螺，便拿回去丟在水缸裏。（從此，每當其不在家之時，田螺精便變做美女爲其燒菜。）……別人對他說：“這恐怕是田螺精，你可以在她跳出了水缸之後，出其不意地把水缸裏的田螺殼拿起，放在家堂裏面，使她逃不進去；同時拿一個冷飯團，快點塞在她的嘴裏，讓她吃了烟火食，便可以變成一個真女人，同你做夫妻了”。

(1) 續子不語卷4 僵屍拒賊。

(2) 何公超：僵屍的故事（載林蘭編灰太王，民國21年，上海）。

(3) 何公超：田螺精（載林蘭編獨腿孩子，民國21年，上海）。

與此情節相同，而可能流傳於江蘇者，或云⁽¹⁾：

農夫某甲，沒有父母兄弟。……早起自己燒飯吃，然後出去種田。……有一日，……種了半日的田，……那知回到家中，揭開鍋蓋一看，水也熱了，飯也熟了。……某乙是某甲的好友，到明日燒飯時候，某乙便去看，見一個很美麗的女子正在替他燒飯。……甲急急開門而入，……那知這女子聽見人聲，便躲向門後去了，追至門後，已不見人影，但見一個大田螺。……乙說：“你今天晚上早點回去，嘴裡可含着飯，乘她不備，哺她吃了，不怕她飛上天去。我聽得故老人說，無論仙人鬼怪，吃了飯，便不會變了”。甲果然依法而行，天未晚時便回家，見女子飯已燒好，正在燒水。甲急將鍋中的飯，含了一口，走至竈下，但見那女子飛奔地向門後去。甲急把她衣帶拖住，上前一薅，便把飯哺在她嘴裡，那女子果然便不躲入田螺殼，就此成親。

又有其陽食，非被塞嚥飯團，而係被騙吞藥丸者，則鬼話⁽²⁾：

廬州東鄉某匠人，得秘授，能治鬼，有方丹，修合藥丸，誘鬼食下，即不能幻形。……一歲，偶往南鄉陶鎮，爲大姓家做活計。大姓有凶宅，早年一僕婦死於內。……是晚即宿其室。至夜分，果見一女鬼來，揭帳見某，怒謂曰：“何處男子，敢占我婦人榻”。……某曰：“吾有良藥，若食之即與生人無異”，言訖，授鬼藥丸。鬼喜納口內，然猶預不遽吞，某又甘言誘之，鬼果吞下，頓覺形質堅定，欲幻化，苦不能隱身。……某携鬼婦歸，……逐成夫婦，約年餘，生一子。

甚至有將成地仙之人，一旦被誘凡間食，亦不能再仙去之例，五雜組⁽³⁾：

昔臨川一士人家婢，有罪逃入深山中，見野草枝葉可愛，拔其根啖之，久而不饑。夜宿大樹下，聞草中動，以爲虎，懼而上樹避之。及曉，下平地，欵然凌空，若飛鳥焉。如是數歲，家人采薪見之，捕之不得，乃以酒餌，置往來路上，婢果來食，食訖，遂不能去，與俱歸。指所食之草，視之乃黃精也。

(1) 民間說怪下篇田螺殼裏的娘子。按，“薅”乃吳語，兩手合抱。

(2) 野馬著鬼話 P.84 鬼婦生子（民國11年，上海）。

(3) 明謝肇淪撰五雜組卷11物部 3。

4 叫魂雞

‘叫魂雞’之觀念，當不只中國然，則在日本，似亦不無蛛絲馬跡。其開國神話云，皇祖天照大神爲其弟須佐之男命蠻橫惡作劇，一氣之下，退居石洞，謂之天岩戶，閉門不出，因此天地晦冥，災禍四起。於是，衆神計議，聚會洞前，掛鏡、珠、幣等件於神樹上，天兒屋命誦讀祈禱文，俾雞長鳴，女神天鈿女命伏桶而踩之，裸胸跳舞，衆神禁不住哄堂大笑，天照大神詫異，稍開洞門以窺，遂被躲在門旁之天手力男命拉出，一切得以恢復原狀。此一神話，按其設施與動作，大有招魂儀式之概。原來，日本古有多季爲天皇及皇后招魂，安鎮於體內之鎮魂祭，其時亦有御巫踩伏桶而敲桶底之動作，被認爲與女神踩桶跳舞，實同其趣。

再者，日本皇祖之靈廟是伊勢地方之皇大神宮。其廟每隔20年，便搬遷一次，謂之‘式年遷宮’，援以爲例。而其儀式之實情，却無異葬儀⁽¹⁾，究其原義，無外乎定期之改葬，乃藉改葬之方式，以爲提高祖靈之一法。其時，必使人作公雞長鳴狀。該廟今有出售銅質公雞模型爲護符；又其在鄰近之分廟伊雜宮，仍養一羣神雞⁽²⁾。且該神宮主要祭典，曾行‘鳥名子舞’，俾童男、童女做雞狀起舞，其歌調猶如公雞長鳴云⁽³⁾。青森縣八戶市湊町之盂蘭盆會，謂之‘南無南無’，亦有‘雞舞’節目，由20~30人，頭戴雞形之一種禮帽而羣舞⁽⁴⁾。又有打撈溺屍時，先用公雞，俾遊水面，雞鳴則認爲屍沈其下之占法⁽⁵⁾。秋田縣俗信，公雞夜啼是有人將死之凶兆，或以爲死靈前來糾纏⁽⁶⁾。長野縣北安曇郡俗信，雞鳴於兩塚上面，村內必起妖異⁽⁷⁾。大和國宇陀郡御杖村桃侯之鏡山有石棺，相傳棺中有黃雞⁽⁸⁾。靜岡縣磐田市堂山與栃木縣雞塚兩古墳，曾出土雞隻明器⁽⁹⁾。甚至更被推測，古代或許曾有放走黃雞，

(1) 大場盤雄著まつり P. 24 (昭和42年, 東京)。伊雜宮神官所云，亦復如是。

(2) 1970年筆者與直江廣治氏探訪。

(3) 折口信夫：雞鳴と神樂と。

(4) 西角井正慶編中行事辭典 P. 559 (昭和33年, 東京)。

(5) 民俗學研究所編民俗學辭典 P. 434 (昭和26年, 東京)。

(6) 大藤時彥：金雞傳說 (國學院雜誌73卷11號, 昭和47年, 東京)。

(7) 北安曇郡鄉土誌稿口碑傳說篇2冊。

(8) 宇陀郡史料。

(9) 大藤時彥：同前文。

將雞鳴之地點，擇定爲墓址之葬俗⁽¹⁾。諸如此類，不一而足。而是等俗信，鑑於上述中國出殯用雞，似亦可作對死靈之‘叫魂雞’解也。

惟藉改葬而提高祖靈之法，乃人欲控制鬼神等靈物之一端，在中國亦大行其道，家運衰敗，則認爲祖塋‘風水’欠佳作祟，再擇吉地而改葬，祈佑子孫之習俗，尤盛行於華南。至於洗骨葬，當亦可視爲改葬之亞流⁽²⁾。例如廣東通志⁽³⁾云：“葬後，人事小不利，輒啓窓，以水祓其骸”乃是。

東鄰日本，‘叫魂雞’之觀念既臻明顯，尤以雞鳴打撈溺屍之占法，表示雞與水中沈魂，關係特濃。無獨有偶，同屬漢文化圈之中南半島，居然亦有其招魂葬俗，儀程大致如次⁽⁴⁾：

安南人相信，淹斃水鬼，因係枉死，動輒作祟爲厲，加害生人，故必須就地舉行隆重招魂儀式，予以超度。乃請道士，設壇於河畔，而行‘禮河伯招魂科儀’，上招魂牒，讀招魂祝文3次，對死者照像開光。然後改乘小舟，划出河上，殺雞於溺斃之處，將替身扔進河裏，並將雞沈諸水裏。最後，將裝符之鍋，亦投入水底，禮成。

就此一習俗，松本信廣評介文⁽⁵⁾云：

爲招魂而殺雞，正示雞能導魂之有趣資料。惟雞之源產地既在中南半島一帶，然則該地之此一有關雞隻的俗信，實應予留心研究者也。

公雞既能叫魂或引魂，然則其引申作用，便是鎮魂，甚至守魂。而中國‘守魂雞’觀念之存在，尚見諸新疆維吾爾族民間故事‘英雄艾里庫爾班’⁽⁶⁾情節中。故事稍長，備敘英雄歷險征魔爲主題，有關情節概略云：

從前，英雄艾里庫爾班誕生於新疆省內地。國王命令他去征服地下之魔王

(1) 中山太郎：傳説の系統と形式（精神分析2卷9號）。

(2) 例如江津縣志卷11風土志上風俗裏云：邑又有撿骨之俗，葬後十數年必改葬，此又古禮之所無。

(3) 清道光2年阮元修廣東通志卷29風俗。

(4) Nguyen-van-khoan: Le Repêchage de l'âme; avec une note sur les hòn et les phách d'après les croyances tonkinoises actuelles. (Bulletin de l'Ecole Française d'Extreme-Orient, XXX III, 1933. Fasc. 1)

(5) 民族學研究1卷2號P.175（昭和10年，東京）。

(6) 沙比扶夫述：英雄艾里庫爾班（中國民間故事第1集P.310，原載民間文學）。

國，乃經過長途旅行後，從一口枯井下地，潛入魔王宮。幸虧魔王的女兒洩漏秘密，告訴他：“魔王經常把他自己的靈魂藏匿起來，所以任何人都打不過他。如果把他的靈魂捉住，他就沒有力量了”。於是，他就走進裡面，有座高塔，走到最高一層，有一扇門，門前站着一隻白公雞。門旁邊並有一塊磚，他將磚拿開，下面有一口小箱子，箱子裡有幾顆綠豆，他把綠豆拿出來，便打死那隻白公雞。他再進去，走到一房間，房裡有個磨盤在轉動，磨盤的柱頂上又站着另一隻綠公雞，他再用綠豆把它打死，磨盤就不轉動了。揭開磨盤，下面有一道門，進去，找到一小盒子，魔王的靈魂就是收藏在盒裡的。他點起火來一燒，就把魔王燒死了。

按，此則故事，若由整體情節言，頗有西洋英雄征魔救美之味道，但在若干細節上，似乎仍難免漢族民間俗信之影響。分析之，則以妖魔藏魂為前提，而且層層設防，以公雞雙重把守，其為‘守魂雞’，自不待言。而且前一隻是白公雞，如同漢族之普遍習俗。磨盤轉動，固然是生命之象徵，如同漢族多用燈盞，磨停命終，等於燈熄人死。守魂雞一死，石磨盤即停動，其人註定烏乎哀哉，3者相關。至於用豆打死雞，正示以具有廣泛辟邪力之五穀，制勝邪魔也。

5 吐唾辟邪

吐唾辟邪習俗，廣佈全臺，不但上文所述，遇見路旁祭煞器物之時，並且亦可應用於其他遇邪之任何場合。按其動作，乃示威辟邪法，當無疑義，但仍須考慮更深一層之原始的作用。

蓋唾液者，向被認為具有超自然之靈力，故往昔道家謂之玉泉、玉漿、玉液、金漿或醴泉，而注重‘嚥唾’之養性延命法，道書所載，不勝枚舉，僅錄主要者如次。神仙傳⁽¹⁾：

彭祖者，……殷末已七百六十七歲，而不衰老。……唯以養生治身爲事。…

…常閉氣內息，從旦至中，乃危坐拭目，摩搗身體，舐脣咽唾，服氣數十，乃起行言笑。

雲笈七籤：

元陽經曰：常以鼻內氣含而漱滿，舌料唇齒，咽之一日夜，得千咽甚佳。…

…彭祖曰：常閉氣內息，從平旦至日中，乃危坐拭目，摩搗身體，舐脣咽唾，服氣數十，乃起行言笑。（卷32雜修攝生部1 養性延命錄服氣療病）

黃庭經曰：玉池清水灌靈根，審能修之可長存，名曰飲食自然。自然者則是華池，華池者口中唾也。呼吸如法，咽之則不飢也。老君尹氏內解曰：唾者，漱爲醴泉，聚爲玉漿，流爲華池，散爲精沟，降爲甘露，故曰爲華池。中有醴泉，漱而咽之，溉藏潤身，流利百脈，化養萬神，肢節毛髮，宗之而生也。（同前書養性延命錄序）

常能終日不唾，恆含而嚥之，令人精氣常存，津液常留，面目有光。老子節解云：唾者溢爲醴泉，聚流爲華池府，散爲津液，降爲甘露，漱而嚥之，溉藏潤身，通宣百脈，化養萬神，支節毛髮，堅固長春。此所謂金漿也，可以養神明，補元氣矣。（卷56諸家氣法部元氣論）

唾不咽則氣海不潤，氣海不潤則津液乏。是以服元氣飲醴泉，乃延年之本也。

(1) 神仙傳卷1 彭祖。

……飲玉泉者，令人延年除百病。玉泉者，口中唾也。雞鳴、平旦、日中、晡時、黃昏、夜半，一日一夕凡七漱，玉泉飲之，每飲輒滿口，咽之延年。

(卷32雜修攝生部養性延命錄雜戒忌禳災祈善)

凡守一者，身神常安，若體中不寧，當反舌塞喉，嗽漏醴泉，滿口嚥之。訖，又如前嚥液無數，覺寧乃止。止而未寧，重復爲之。須臾之間，不寧之疴，卽應廓散，自然除也。……太極衆真、太虛真人、南嶽赤君、妙行真人，莫不修此以成聖真矣。(卷47秘要訣法部反舌塞喉法)

且且當漱華池，玉漿便常飽溢。玉漿，口中液也。玉漿主爲骨髓，筋肉益人，精炁上昇，不勞不倦，長生久視。(卷65金丹訣法部太清金液神丹陰君歌)

三洞珠囊⁽¹⁾：

五符云：俯漱五華液，還復反童顏，仰挹三辰精，保身永長安。

仙人劉京語皇甫隆曰：夫朝睡起，未洗澡之前，平坐漱口中唾，曰玉泉，令滿口，嚥之，卽叩齒二七止。夫嚥液者，令人身體光澤津潤，力壯有顏色，去三尸蟲，名曰煉精，使人長生，若能終身行之，得仙也。

消魔上靈經曰：若體中不寧，當反舌塞喉，漱漏嚥液無數，須臾不寧之疴，卽除也，其時亦當覺體中寬軟也。

內音玉字上云：以舌擦口上下中央，令玉液滿口，而三嚥之，令人長生益壽也。

於是，本草綱目⁽²⁾綜合之，並戒亂吐唾云：

人舌下有四竅；兩竅通心氣，兩竅通腎液；心氣流入舌下爲神水，腎液流入舌下爲靈液。道家謂之金漿、玉醴，溢爲醴泉，聚爲華池，散爲津液，降爲甘露；所以灌溉臟腑，潤澤肢體。故修養家嚥津納氣，謂之清水灌靈根。人能終日不睡，則精氣常留，顏色不槁；久睡則損精氣，成肺病，皮膚槁涸。故曰：“遠睡不如近睡，近睡不如不睡”。

(1) 三洞珠囊卷10叩齒嚥液品(道藏太平部懷字下)。

(2) 明李時珍撰本草綱目卷52人部口津唾。

茅亭客話⁽¹⁾：

杜鼎昇，字大舉。……自於千金方中得服玉泉之道，行之二十年，獲筋體強壯，耳目聰鑒，每寫文字，無點竄之誤，至卒方始閑筆。服玉泉法，去三尸，堅齒髮，除百病。玉泉者，舌下兩脈津液是也。但能每旦起坐，瞑目絕慮，叩齒二七通，漱令滿口，乃吞之，以意送至臍下炁海，一七遍，經久自然，如流水瀝瀝下坎潤之聲，如此則百脈和暢。所以黃庭經云：玉池精水灌靈根。又曰：漱咽靈液，災不干。其是之謂乎。

又云⁽²⁾：

(遂州)城中有一貧士，曰宋自然，……餓殆於州市，相識者以簾裹埋城下。……發埋處，只見空簾，其間有一紙文字云：心是靈臺神之室，口爲玉池生玉液；常將玉液溉靈臺，流利關元滋百脈；百脈潤，柯葉青，葉青柯潤便長生。

臺灣現俗，亦有孩童被人嚇驚失魂時，即令其人吐唾，俾孩童嚥下之原始的收魂治病法。又俚諺云：“一口嘴涎 (Tsui-noa 卽唾液)，一點血”，以爲一口唾沫，是一滴血液所變化者，並以此訓戒孩童不可隨地吐唾，以免貧血害病。既認爲血與唾之本質相同，而血爲維生之本，且有辟邪作用，然則唾液當亦不能例外。本草綱目認其藥效爲：“明目、退翳、消腫、解毒、辟邪”(主治)；並就其辟邪作用再云：

范東陽方云：凡人斃死，不得叫呼，……多唾其面，徐徐喚之，自省也。按黃震日抄云：晉時，南陽宗定伯夜遇鬼，……問其所惡，曰：“不喜睡耳”。急持之，化爲羊，恐其變化，因大唾之，賣得千錢。乃知鬼真畏睡也(發明)。

其實，此一宗定伯睡鬼傳說，早見列異傳⁽³⁾，乃云：

南陽宗定伯，年少時，夜行逢鬼，問鬼所忌，鬼答曰：“唯不喜人睡”。伯便擔鬼着頭上，急持行之，徑至市中，下着地，化爲一羊。賣之，恐其變化，睡之，得錢五千。

(1) 茅亭客話卷10杜大舉。

(2) 同前書卷4丁元和。

(3) 魏文帝撰列異傳（據太平御覽卷387人事部睡所引）。

又搜神記⁽¹⁾：

南陽宋定伯，年少時，夜行逢鬼。……定伯復言：“我新鬼，不知有何所畏忌”，鬼答言：“惟不喜人唾”。……行欲至宛市，定伯便擔鬼，著肩上，急執之。……（鬼）化爲一羊，便賣之，恐其變化，唾之，得錢千五百，乃去。當時，石崇有言：“定伯賣鬼，得錢千五”。

題雖同，却予添枝加葉，竟使晉朝富豪如石崇者，有所感嘆，可見其傳愈廣；“定伯賣鬼，得錢千五”可能成爲風行一時之諺語，意指“無本生意”或“大發橫財”。一面，鬼畏唾液之民間俗信，亦從而大爲推廣，可想而知。故搜神記再錄一則⁽²⁾

盧充者，范陽人，家西三十里，有崔少府墓。……充出宅西獵戲，……忽見道北一里許，高門瓦屋。……（入其中，鬼遂以女配婚之，居三日而返）……知崔是亡人，而入其墓。……別後四年，……忽見水旁有二犢車，……見崔氏女與三歲男共載，……女抱兒還。……充取兒，……將兒還。四坐謂是鬼魅，僉遙唾之，形如故。……慨然歎死生之玄通也。

上例是鬼變動物，一被塗唾，便不能再變遁走；此例是鬼變人，被唾定必顯出原形；情節雖異，但在“鬼畏唾液”，換言之，乃“唾液能制鬼魅”之基本觀念上，並無二致也。迨宋代，睽車志⁽³⁾云：

孫機仲，……价居平江。嘗有幹過市，見鬻籠者，乃其亡僕，孫自疑白晝見鬼，唾之。僕遽前拜祈曰：“主翁無然，將使某賈不售。……壽數未盡，藥誤致殂，而陰府不見收錄，營魂汎然無所之適，故爲此以度日”。

其實，就上引嚙睡之法，尙可看出養神補氣、除病延年是廣泛之辟邪行爲所可能導致之結果。質言之，嚙睡之法，對內可養性延壽，向外便能禦邪祛鬼。故雲笈七籤⁽⁴⁾云：

(1)、(2) 搜神記卷16。

(3) 宋郭彖撰睽車志卷1。

(4) 雲笈七籤卷46秘要訣法部遇邪大祝。

大洞真經高上內章 遏邪大祝上法曰：每當經危險之路，鬼廟之間，意有疑難之處，心有微忌者，乃當返舌內向喉，嚥液三過。畢，以左手第二、第三指，捻兩鼻孔下人中之本。

睡鬼示勇，在大陸之例，閻微草堂筆記⁽¹⁾云：

烏魯木齊虎峯書院，舊有遭犯婦，（因姦情敗露），縊窓檣上。山長前巴縣令陳執禮，一夜，明燭觀書。……（鬼）俄從紙縕露面下窺，甚姣好。陳仰面唾曰：“死尚無恥耶”，遂退入。

又云⁽²⁾：

福建泉州試院，故海防道署也，室宇宏壯，而明季兵燹，署中多嬰殺戮。……空閑日久，鬼物遂多。……余按臨是郡，時幕友孫介亭，亦曾見紗帽紅袍人入奴子室中，奴子卽夢魘。介亭故有膽，對窓唾曰：“生爲貴官，死乃爲僮僕輩作祟，何不自重乃爾耶”，奴子忽醒。此後遂不復見。

惟此一却鬼法，在臺灣民間，仍被固守未渝。例如夜行，看見幢幢鬼影，立即故作咳嗽一聲，吐唾一口，鬼即不敢近前加害，其影消逝，可保無虞。又走路時，偶然遇見人家正在祭煞，即應吐唾，趨走而過，可免被冲。“鬼恐嘴涎”之俗信，由此可見一斑⁽³⁾。不但夜行逢鬼，即在白天，凡遇不祥事象，皆可適用之。例如行路碰到送殯，亦應吐唾趨避，可免被冲。又流星，臺語謂之‘漏屎星’（Lau-sai-chii），以為是天象瀉肚，見之不吉，應即吐唾辟邪。然而太上感應篇却戒“唾流星”，就此，太上感應篇圖說加以說明：“流星，客星也，流走無定，所落之處，主災；唾之，必中其禍”，並舉實證一則云：

晉人奚自寬，執拗自是，不信規諫。嘗與客夜坐，見一流星，自東南來，光

(1) 閻微草堂筆記卷4 溧陽消夏錄4。

(2) 同前書卷16姑妄聽之2。

(3) 吐唾驅邪之法在中國，未必是漢人之特俗，例如臺灣土著 Ami 族亦以為：人死，其魂魄即被 Jiburi-buraono-malatau（衆神中之一神）帶走，於是其人必打噴嚏。……所以若於途上打噴嚏，即由所帶飯盒中，拿出米飯少許，與檳榔投諸路上，以饗其神，然後吐唾，而再上路。唾液者，為神靈所厭忌，故吾族人相信吐唾可免神靈或惡魔之追趕糾纏（臨時臺灣舊慣調查會編著族調查報告書阿眉族 P.189馬太鞍社——大正3年，臺北）。在日本，亦有塗唾於眉毛，提防被狐狸精迷惑之俗信。又立春前日之‘節分’，有烤鰯魚頭，俾生惡臭，插在門口以避邪之習俗。其時，有者一邊念咒，一邊吐唾於其魚（祝宮靜等編日本民俗資料事典 P.329，昭和44年，東京；中山太郎編日本民俗學辭典 P.108，昭和10年，東京；日本民俗事典 P.385）。

芒有角，尾長數丈，轟然有聲，至其宅，落而沒。奚連唾之，衆曰：“此星落處，多主火災，理當敬之，何以唾爲”，奚曰：“吾之唾，正所以祓除不祥，君輩何知焉”。不數日，其家火起，屋成灰燼。

臺灣亦有流星是火災先兆，見之者，默念：“星過宮，人過運”3次，便可逢凶化吉之俗信⁽¹⁾，顯示流星是災星，故應唾之辟災。而善書教條，却與民俗背道而馳，蓋以道教極崇信星辰之故也。但由此反而可見民間吐唾辟邪習俗之普遍，且如隋唐嘉話⁽²⁾：

有梟晨鳴於張率更庭樹，其妻以爲不祥，連唾之。文收云：“急灑掃，吾當改官”，言未畢，賀者已在門。

又清異錄⁽³⁾：

厭勝章言，梟乃天毒所產，見聞者必罹殃禍。急向梟連唾十三口，然後靜坐存北斗，一時許可禳。

更示此俗源遠流長也。

臺灣之此一吐唾辟煞之原始的巫法，無獨有偶，亦見諸朝鮮之現俗，且其緣起，竟涉及中國之民間俗信，故稍予考察之。在朝鮮，凡是村境之小山頂上或山麓，到處可見石堆，堆上多有巨樹或設小祠，是爲境界‘峴’(Kogai)之神，北部謂之國師堂(Kuk su dang)，中部多稱城隍堂(Sou hoang dang)或仙王堂(Son oang dang)，南部稱老姑堂(Hal mi dang)或天王堂(Tyon oang dang)，濟州島僅稱爲堂(Dang)；Soeul市附近皆稱城隍，或作城王、仙王、先王⁽⁴⁾。但以城隍一詞，最爲通行，雖藉中國之稱呼，却與中國城隍神無關。惟此一以石堆爲主體之城隍，論其功能是護境神，石堆或巨樹是神靈之憑依物，故其地自成聖域。但因址在村境，故並賦有境界標誌之作用，蓋即因此，自然成爲防禦惡煞入境以及驅邪出境之地點。例如1970年筆者在Soeul市郊西大門區奉元洞所見，石堆上老松樹，懸掛禁幡以及五方色小布片，旨在禦邪。並有懸掛白紙墨繪馬匹者，寓俾凶神惡煞騎往他

(1) 片岡巖著臺灣風俗誌 p.768 (大正10年，臺北)。

(2) 唐劉餗撰隋唐嘉話卷中 (據顧氏文房小說本)。但宋撰者不詳五色線卷下急洒掃條引自國史纂要，措辭稍異，而將其號文收作文成。

(3) 宋陶穀撰清異錄卷2 異名門睡十三。

(4) 秋葉降著朝鮮民俗志 p.148,283 (昭和29年，東京)。任東權著朝鮮の民俗 p.49(昭和44年，東京)。

鄉外里之意。又石堆上有菜刀一把、麻布一片、明太魚乾一條，係村民在家祭煞後，帶來遺棄此處，俾凶煞離境他去者。鑑於此批沾穢之物，城隍石堆乃聖穢雜處之地，似乎不甚合理。其實，此一城隍者，若由其陰幽傳說來論其本質，無外乎女人枉死之厲鬼。

- 1 昔有一淫婦，頗有姿色，不安於室，通姦敗露，無地自容，由山崖投身，自盡而亡⁽¹⁾。
- 2 昔有貧賤夫妻，夫性善，婦貪得無厭，素爲村衆所不齒，終不能安貧而求去。夫學識漸顯，遂任領議政大臣，秉一國之權。前妻聞知，趕來京城，要求恢復舊好。夫則覆盆水於地曰：“汝能將水收回，當予收留”，妻試之，固無濟於事，抑鬱而死⁽²⁾。
- 3 周太公望致力讀書，耽溺釣魚，不顧家事，妻不耐其苦而求去。後太公望被國王提拔，身居顯要。前妻無恥，居然來求復。太公望則以盆盛水，令擲庭前，云：“覆水不返盆”。於是，前妻大愧，投崖自盡。

按此 3 例，第 1 例稍異，第 2 、 3 例同屬一模式。由其死法而言，第 2 例是抑鬱死鬼，第 1 、 3 例是摔死鬼，均係不得好死之厲鬼。原來，對於不得善終，枉死爲厲，作祟殃民之惡鬼，若無法予以排除，則索性祀爲神明，利用其强大厲氣，俾使護境，防禦其他惡靈之侵犯；由人類社會而言，便是‘招撫’亦即‘以夷制夷’之法。且被相信，其死狀愈慘，厲氣愈重，靈力愈強，効果愈佳，而廣被許多民族所樂用，並非稀罕跡象。

惟由第 3 例太公望傳說，可見中國民間俗信，傳播於朝鮮民間，至深且鉅之一端。在中國‘覆水不返盆’或‘覆水難收’，固爲成語故事，膾炙人口；拾遺記⁽³⁾：
太公初娶馬氏，讀書不事產，馬求去。太公封齊，馬求再合。太公取水一盆，傾于地，令婦收水，惟得其泥。太公曰：“若能離更合，覆水定難收”。

鵠冠子註：

(1) Clerk, C. A. : Religions of old Korea. P.201 (據秋葉：同前書 p.151 所引)。

(2) 三輪環著傳說の朝鮮 p.202 (大正 8 年，東京)。

(3) 據辭海所引。

太公既封齊侯，道遇前妻，再拜求合。公取盆水，覆地令收之，惟得少泥。公曰：“誰言離更合，覆水定難收”。

類林⁽¹⁾：

太公望少壘馬氏，老而見去。及封齊東就國，道遇婦泣，問之，其前妻也。再拜求合。公取盆水傾地，令收之，惟少泥。太公曰：“若能離更合，覆水定難收”。

惟此僅述覆水情節，未曾涉及馬氏之死法，然而一面可能由於‘朱買臣休妻’傳說所渲染，則故事成語考夫婦：

可怪者買臣之妻，因貧求去，不思覆水難收。

註：朱買臣家貧，負薪讀書，其妻求去。……後買臣爲會稽守，妻求復，買臣曰：“能收覆水方復”，妻遂自縊而死。

今古奇觀⁽²⁾：

買臣到了五十歲時，值漢武帝下詔求賢，……即拜爲會稽太守，馳驛赴任。會稽長吏聞新太守將到，大發人夫修治道路。買臣妻之後夫亦在役中，其妻蓬頭跣足，隨伴送飯。……買臣……逐使人招之，載於後車，到府第中。……其妻再三叩懇，自悔有眼無珠，願降爲婢妾，伏侍終身。買臣命取水一桶，潑於階下，向其妻說道：“若潑水可復取，汝亦可復合”。……其妻隨後夫走出府第，路人都指著道：“此卽新太守之舊夫人也”。於是，羞極無顏，到了後園，遂投河而死。

此乃將前漢書朱買臣傳與民間傳說，揉合潤色者，竟以爲買臣妻是水鬼。然而情節幾同，致被混淆，在封神演義⁽³⁾却作馬氏改嫁農夫張三老，聞姜子牙榮歸，“哭了幾聲，懸梁自縊而死，一魂往封神臺去了”，儘管並無民間所傳‘朱買臣馬前潑水’情節，中國民間咸信馬氏是縊鬼⁽⁴⁾。但在朝鮮，却變爲摔死鬼，而且正如第 2

(1) 據辭源所引。

(2) 今古奇觀卷32金玉奴棒打薄情郎。並見喻世明言卷27。

(3) 封神演義第98回周武王廟散財。

(4) 前漢書卷64上朱買臣傳：“朱買臣……常艾薪樵，賣以給食，……妻羞之，求去。……拜買臣會稽太守，……入吳界，見其故妻、妻夫治道，……載其夫妻到太守舍，……居一月，妻自縊死”，雖無潑水情節，却亦是縊鬼。

例所示，更蛻變而爲一般故事。按其所以然，朝鮮人以爲是該婦由村境小山上跳崖殞命，故就地疊石爲標誌，祀之爲神；蓋由於城隍石堆，多設在村境小山上之事實，而附會者也。惟在中國民間，固有枉死羣鬼中，死狀至慘者，莫如溺死與縊死，故非求代，便不能轉生之想法；而摔死鬼亦在其列，謂之‘墮澗鬼’⁽¹⁾。則在所有枉死鬼中，水鬼、縊鬼與摔死鬼3者，同屬一類，厲氣最大，貽害非淺。一面，在中國民間，認爲潑婦如馬氏者，是算卦者所謂‘鐵掃箒’之不吉利‘帶煞女人’，必貽害夫家，例如元曲詐妮子⁽²⁾：

下財錢將他娶過去，是個破敗家私‘鐵掃箒’，沒些兒發旺夫家處，可使絕子嗣、妨公婆、尅丈夫。

臺灣今俗亦然，譏諷潑婦或缺德女人爲‘鉸刀半’⁽³⁾、‘鐵掃箒’。惟中國民間夙有遇見帶沾煞氣之人時，應吐唾並念吉利語句，以爲避凶趨吉之想法，例如警世通言⁽⁴⁾：

國朝天順年間，福建延平府將樂縣，有個宦家，姓馬名萬羣，……單生一子，名曰馬任表，字德稱。……(流落京城，祇得爲劉千戶家庭教師)剛剛坐穀三個月，學生出起痘來，……十二朝身死。劉千戶單只此子，正在哀痛，又有刻薄小人對他說道：“馬德稱是個降禍的太歲，耗氣的煞神，所到之處，必有災殃”。……各處傳說，從此京中起他一個異名，叫做‘鈍秀才’。凡‘鈍秀才’街上過去，家家閉戶，處處關門。但是早行遇着‘鈍秀才’的，一日沒采，做買賣的折本，尋人的不遇，出官的理輸，討債的不是廝打定是廝罵，就是小學生上學也被先生打幾下手心；有此數項，把他做妖物相看。倘然狹路相逢，一個個吐口涎沫，叫句吉利，方走。

何況，在封神演義⁽⁵⁾，馬氏經封神後，竟名列羣星惡煞中之掃帚星，亦卽煞神也。至於朱買臣妻崔氏，死後居然亦被祀爲神，則耳書⁽⁶⁾：

(1) 閱微草堂筆記卷14槐西雜志4贛生條。

(2) 元關漢卿撰詐妮子調風月雜劇(元曲選外編冊1)第4折喬牌兒曲。

(3) 閩南語 Ka to pien 即剪刀之一半。

(4) 明馮夢龍編警世通言卷27鈍秀才一朝交泰。並見今古奇觀卷22。

(5) 封神演義第99回姜子牙歸國封神。

(6) 清佟世思撰耳書人物部抱益廟。

紹興山陰縣昌安門外土地神，相傳太守朱買臣妻崔氏也。里中呼爲抱盆廟。

此婦何德以堪之，豈以其悔過能死也。

此乃中國在所多見“人死做土地神”之一例。惟茲所謂土地神者，實則枉死鬼以厲氣作祟，被祀爲神，獨霸一方，竟成護境神之“某一地方之神”之義，筆者將此劃分爲“蔣子文系統之土地神”，亦最符合朝鮮城隍之原義；並非遍祀於中國境內，象徵地靈（earth spirit）之社公（即社神，或稱土地爺、土地公）之‘正統’土地神，不可不察也。惟朝鮮半島位於漢文化圈之邊緣，早已導入漢文化，當然其民間信仰亦難免中國民間信仰之影響，此一石堆城隍，不過其一例耳；又常與石堆城隍在一起之‘長生標’天下大將軍，亦是護境神，義同城隍，等於中國之‘堅符’，竟被擬爲中國唐、葛、周三將軍或五方神⁽¹⁾；諸如此類，不一而足。蓋朝鮮民間信仰，在其底層基本觀念上，素有與中國民間信仰相同之因素所潛在，始能揉合也。

朝鮮城隍既然是保境神，然則其石堆，多在村端小山上路旁，亦即村落進口，交通之要衝，始能發揮其功能，順理成章。惟村民出入，路過此處，便吐一口唾沫於地，成爲風俗。就其原委：

第1例以爲：溼婦死後，村民猶不齒其失婦道。故路過山上時，便予擲石並吐唾而懲戒之。

第2例以爲：婦死後，村民憐之，遂疊石堆爲供水場，寓意補給其水，以慰其靈。祈病於此，應吐唾沫。又在鄉下，孩童初習做草鞋，即將頭一雙草鞋帶來，供奉於石堆，祈求做草鞋之技藝上進，並吐唾一口而回家。吐唾亦是給予加水之意。

第3例以爲：潑婦死後，村民爲懲戒，每過山上，即擲石吐唾。

按此3例，第1、3例旨趣相同，擲石與吐唾，均表示鄙視。對於祭煞後遺棄供品或其他沾穢器物之處所，吐唾而過，乃向鬼之原始的示威辟邪法，與臺灣習俗，同出一轍，自不待言。惟擲石者，如同頓足，亦是趕走討厭小動物之日常毫不在意動作，擴而大之，便是石戰。東亞石戰習俗之原義，諸說紛紜，迄無定論。但原始人既知擲石拒敵，石礫是强有力武器；其在中國，例如福建、臺灣是積極的驅逐疫鬼

(1) 秋葉：同前書 P.148。

之行爲，則在其他省份，亦有賦與辟邪意義者。以此類推，此一朝鮮擲石之原義，可想而知。至於第2例，以爲吐唾是‘加水’，乃由於‘覆水不返盆’故事所牽強附會，固不足取。草鞋是往時出外旅行必穿之物，寓意俾使凶神惡煞，趕快備齊行裝起程，遠離本境，可免其祟，義同上述紙繪馬匹。又其草鞋由孩童奉獻，蓋以其命根尚脆弱，容易‘着煞’，故較諸大人，更需辟邪，鑑於孩童常常失魂害病，便可了解也。

綜言之，吐唾雖然是毫不在意之日常小動作，在民俗學上，却具有深奧之意義。外表是示威，內涵係却鬼，畢竟爲祛邪。動作雖一，其義雙關也。

6 日本之大元神樂

日本中部山陰地方北端島根縣有大元神信仰，往時廣佈日本中部，如今僅局限於該縣邑智郡一帶以及山陽地方廣島縣之一小部份而已。其神是農民所供奉之農神，每隔7年或13年則大祭一次，謂之‘式年’。其時所做之‘神樂’即祭神之音樂與舞蹈，謂之‘大元神樂’。其舞臺即等於道場，從前是臨時設於屋外，今多利用該地社神廟之拜亭或民家。其節目，相傳往時多達35齣，今由‘神職’即神道之僧職所做者有21齣。茲僅擇幾齣，略述如下：

四方堅 先由4人執幣（即將細紙條紮為一束者）與輪鈴，起舞作法，以結界四方。

潮 祓 一人執扇與幣，高唱神歌，起舞作法，以淨五方。

莫 蔗 或作御座，即草蓆。由一人拿草蓆一領，掄舞作法。

鍾 鏃 一人扮成鍾馗，右手執劍，左手拿幣，起舞作法。

天 蓋 由3人拉繩，將天蓋吊上天花板，並俾搖動。

綱 貫 或稱注連起。全員將草蛇夾在腋下，而向五方作揖。

御 綱 再舞弄草蛇，圍住一人，使其入神而有所諭示。

米 占 臨後做米卜，予兆歲之豐歉。送神，結束祭典。

僅觀是等若干節目之構成，尚可窺見其頗合一般民間祭典之原則。前段四方堅、潮祓、莫薑、鍾馗各齣乃對道場辟邪淨境之行為，中段天蓋是降神之動作，後段綱貫與御綱係一連串之乞求神諭之巫法，結尾之米占亦是民間祭典所常見占卜之一法也。

原來，島根縣為古代出雲地方，面臨日本海，因靠近大陸，以致大陸系統之文化遺存亦較為濃厚，衆所周知，而此現象，在此一特殊民間祭典亦不例外。其四方

本文資料係1970年承國學院大學倉林正次、石田武久兩氏所供給，謹此誌謝。並參閱下列數篇。

榎本由喜雄：大元神樂解說（民俗藝能38號，昭和44年，東京）。

牛尾三千夫：大元神樂（まつ）3號，昭和37年，名古屋。

荻原龍夫著祭り風土記下冊P.171（昭和40年，東京）。

石塚尊俊：備中荒神神樂の研究（國學院雜誌62卷10號，昭和36年，東京）。

日本民俗事典 P.246荒神神樂條。

堅，雖曰四方，實對五方而行；諸如‘能樂’（即一種古典樂劇）揭幕時，亦應先做四方堅，援以爲例，其實所做者却是對五方；如同被五行思想所孕育之中國民間信仰乃至道教之結界法。潮祓者，顧名思義，當寓以海水淨穢之意，等於中國法事中之‘洒淨’。莫薑者，由於用草薑亂舞，故或稱莫薑舞。該縣佐太神社之‘佐太神能’，亦有此齣，當該神社之遷廟或徙神儀式時，則爲祈求國泰民安而行之。論其作法與主旨，乃與上文所述之‘摔薑’，並無二致。鍾馗在日本民間，亦於端午被祀爲辟邪神，惟此一節目乃‘神能’之一齣，而在系統上，雖與神職所做之‘神職舞’未盡相同，但無論如何，其主旨與華南民間信仰，爲極嚴重之辟邪押煞法事時，由傀儡戲班所演‘跳鍾馗’，當無軒輊也。

惟天蓋一齣，實屬罕見之降神法，在其設施上，仍不無中國文化因素，故再略述之。天蓋或稱小天蓋，共用 9 個。其形制，先用長約 30cm 之小木條 4 根，釘造四方形之木框，然後將長約 40cm，寬約 30cm 之紙張，僅糊其上端於每一木條上，下端聽其垂下，故全體稍似無底之紙燈籠。此紙謂之 Zasechi，係用白紙，剪出大元神、大元大神等字樣或朝陽、華表、茄子、鏡餅（即圓形年糕）等吉祥圖案，底下再襯一張色紙者。並添紮幣各一束於木框四角，而造成。又天蓋總共 9 個中之 5 個，再加用長約 1 m，寬約 15cm 之長紙條，亦將其頂端糊於木框，俾下端垂下。而此一長紙條，却用色紙，各按五方之色，並墨書五行之神名，乃：

東 方 用綠紙，寫木神句句奴遲命。

南 方 用紅紙，寫火神迦具槌命。

西 方 用白紙，寫金神金山彥命。

北 方 用深紫（代用黑）色紙，寫水神水波乃女命。

中 央 用黃紙，寫土神埴安姬命。

然後繫繩於每個天蓋之木框中心，並設滑輪於天花板，按各方位，俾便拉繩吊起。其作法，神職一人爲齋主，另 2 人副於左右兩旁而排列，齋主僅握一個天蓋之繩端，另 2 人各分掌 4 個。起初，齊唱迎神歌，一面慢慢地拉繩，俾天蓋漸漸浮起而高升，謂之‘天蓋引’。俟天蓋漸高，即愈用力，使其搖擺不定，幾至欲墜，最後拉上天花板而作罷。惟天蓋者，在佛教上或僅謂之‘蓋’，即覆蓋之義。古時用布帛，

後來改爲金屬或木造，並加以裝飾，吊於寺院正殿上座頂上者。而在此一‘神道’祭儀所用，形制別具一格。顧名思義，天蓋即天空，其高懸道場頂上，乃示其神自天而降，不言可諭。原來，利用竹木之細葉或紙條、旗旛等件爲憑依物而招降神靈之法，在中國民間亦不稀罕，想是古代基本的降神之一法。惟在此祭，則成爲招請大元神率領五方即五行之神降臨之裝置。鑑於臺俗祭典，稍述如次。其天蓋附件之幣，或稱幣帛，是在所有神道祭典或法事，幾乎不可或缺之最常用降神乃至辟邪物。長野縣一帶祭神所常用之白蓋者，亦即此類。蓋以細紙條，一搖便沙沙作響，如同竹葉，易以吸引神靈憑附之故，論其形制與作用，實與臺灣民間祭典所常用之‘高錢’，同屬一類型，殆無疑義⁽¹⁾。又幣之大型者，則攏混楮皮纖維或麻絲於紙條中，想是未有紙張之前，則除布帛或竹木枝葉外，亦可用此物，而臺灣民間鎮魂之一法，謂之‘綰貫’(Koa-kun)者，亦有將紅紗線加用麻絲而掛於孩童脖頸之習俗，乃寓其性強韌，故能繫住魂靈之意。天蓋之 Zasechi，形制類似臺灣南部大祭典時，糊於廟、道場或民家門楣之‘福符’⁽²⁾，亦用剪紙，僅糊上端，俾下端迎風招展，以請神靈，作用如同旗旛；亦即大陸‘阡張’之一種⁽³⁾。再就整個天蓋言之，臺灣北部醮祭時，常用‘寶幢旛’一對，掛於道場進口，以迎神靈蒞臨，雖稱幢旛，却非旗幟之類，而是用直徑約 30cm 之竹環，糊以圓筒形紅紙，並插上小型三角紙旗數枝者；較諸天蓋，雖形制有方圓之別，而用途實無異趣。何況在此一祭典，Zasechi 之用途，未專用於天蓋，而另備一種剪出松、竹、梅等吉祥花木圖案者數張，糊於道場門楣，更像臺灣之福符，當亦有迎神與禦邪之雙關作用者也。

其次，值得注意者，乃‘綰貫’與‘御綱’兩齣所用之草蛇以及其入神法。草蛇以稻草製成，長約 3~4m，直徑約 6~7cm，算是大蛇，狀似粗繩，故謂之‘托綱’，並有寫實的蛇頭，栩栩如生。祭前先纏於道場柱上，‘綰貫’儀式開始，即予解開，一

(1) ‘高錢’有時亦被用於喪事。其作用，除招神之外，尚可擋邪。其廣泛用途，非本文主旨，故略而不論。

惟在華北，歲時過節及祭神，常用‘阡張’之一種，喪事便用‘過頭紙’，亦皆此類，可見其文化圈至廣也。

(2) 等於北部之‘門簽’（或稱‘門錢’），長約 25cm，寬約 12cm 之長條形五色紙，剪出‘福祿壽五福’等 5 字以及花卉之花紋，每逢新正或新建房屋時，即貼掛於正門及正廳門楣，旨在迎神，亦被認為是辟邪，如同桃符（門聯）。

(3) 大陸所謂‘阡張’者，名稱雖一，形制不同；而可分爲細長紙條，或稱‘黃阡’，等於臺灣之‘高錢’；另一種是長方形鏽剪紙，或稱‘掛千’、‘掛錢’，等於臺灣之‘福符’、‘門簽’。

人左手抓蛇頭，蛇身夾於右腋，其他數人亦將蛇身夾於右腋，跟隨後面，在搖鈴伴奏下，依次向五方作揖後，再予吊起。旋做‘御綱’節目，是為此一祭儀中之顛峯。乃先行‘六所舞’，即各人拿幣，走動而向五方起舞後，再夾草蛇，圍住一人而輪舞。其人頭纏白手巾，因應入神托宣者，故謂之‘托太夫’。在擊鼓伴奏下，齋主口念招神詞，並齊唱神歌，先緩後急，未幾變成亂舞，氣氛緊張。移時，大元神靈則憑附‘托太夫’，忽然失常，大聲叫喚，作搖頭顛蹶狀。於是，一人立刻緊抱其腰，安定姿勢，控制就範，提防跳越草蛇而亂竄。然後，齋主持幣一束，俾下端垂下‘托太夫’之頭上，開始問神請諭。所問者，自歲之豐歉、災禍以至村莊裏無從做主，懸而未決之萬般事項，無所不至。果然‘托太夫’一一信口作答，替神予兆諭示。問神既畢，全員齊拜，齋主口念送神咒，拍‘托太夫’肩膀一下，使其清醒。按，此乃藉蛇之靈力之‘關童’法也。蛇靈為亞洲大陸北方 Shaman 降神之主要輔助靈，衆所周知。然而在中國，山海經所載，既有蛇形之神，亦有手操蛇、腳踩蛇、頭戴蛇、口啣蛇、耳掛蛇或使蛇等動作之神人，甚有蛇巫之山，諸如此類，不一而足。尤其華南是自古以來，不但信鬼尚巫，而且亦係崇蛇地帶，迄今未改。正如本書上文曾稍提及，以蛇鞭為首要法器之崇蛇巫覡，深入民間信仰，形成一股勢力，自稱‘法教’，幾與天師教分庭抗禮。是等跡象，在在莫非影射古代曾有蛇巫集團之存在。何況，役使配於五方色之五方辟邪神將，謂之調五營，纔是此一‘法教’之看家本領，且其教善行‘摔蓆’之辟邪法術。若以‘大元神樂’之此 3 項因素來衡量日本之大陸系統巫俗，固以北方系統為主流，但南方系統當亦不可付諸忽略也。

附帶而言，似乎與‘大元神樂’同源之祭儀，尚有中部山陽地方岡山縣備中、西美作以至廣島縣比婆郡一帶，祭拜荒神之‘荒神神樂’，亦頗存古俗。相同節目如次：

莫座舞 一人右手執幣，左手攜捲起之草蓆一領，向五方掄舞作法後，解開草蓆，雙手拿蓆兩端，邊舞邊跳，然後鋪蓆於舞臺即道場中央天蓋（此地謂之白蓋）下面，以為齋主讀祝詞（祈禱文即疏文）之坐位。

動座加持 則請神節目。齋主恭讀祝詞或高唱神歌，以請全國神祇，齊臨法場。同時，副手拉繩搖動天蓋，俾上下於齋主頭上，愈拉愈急，前後左右，搖

擺不定。祝畢，即將天蓋垂下，蓋住齋主身上。故其作法，與‘大元神樂’，可謂大同小異。惟天蓋形制，較為大型，木框約 60cm²，亦糊貼剪出華表、日月等吉祥圖樣之色紙；但加用附件却無寫五方神名之紙條，而另製一小袋，放米 1 升 3 合以及錢 68 文，並紙人一身，綁在木框中心，蓋寓辟邪之意也。

蛇 舞 旨在問神託宣（諭示），故亦稱‘託舞’。其草蛇，若遵循古禮，應為長約 12m，粗約 30cm 之大蟒蛇。此齣舉行於祭典將畢之黎明時候。事前，草蛇放於舞臺即道場之一隅，屆時解開，將首尾縛住斜對角之兩柱上，俾蛇身兩分場面。兩人各居一方，共跳‘覲舞’。然後，由雙方推動蛇身，先慢後急，一直搖蕩，移時，一人漸漸入神，是為‘托太夫’。於是，將蛇解下，纏於‘托太夫’，並拉下天蓋，罩住其身。神官出場，使‘托太夫’手拿白幣，神官念起鎮魂咒，開始問神。畢，其神自退，‘托太夫’清醒過來，再跳‘覲舞’而退場。故雖同用草蛇，入神法却與‘大元神樂’未必盡同。

再有一事值得提到者，乃其‘神能’中有‘五行’一齣，或稱‘五行祝言’，係源遠流長之古老節目。全齣科少白多，劇情演開天闢地神伊弉諾有 5 子，是配於木、火、金、水、土之五行神，各子賜給青、紅、白、黑、黃等 5 色旗一枝，俾各司掌一方而去，可見中國色彩頗為濃厚。何況該神竟稱萬古大王，當影射盤古氏。而盤古氏與五方旗兩者，在中國民間信仰上，均屬南方因素，耐人尋味。

7 天 河

上文因為着重於幽明兩界之交通，故特詳於地府，尤其是由地府還陽之法，而對於陽間與天國隔水之事，雖亦曾提及，然意猶未盡；故稍予補述天河與凡間之交通如下。

詩經大雅雲漢：倬彼雲漢，昭回于天。箋曰：雲漢，謂天河也。此雖指天象而言，但在古人之樸素觀念上，仍不無擬之於如同地上河流之意念。故爾雅釋天星名：析木謂之津，箕斗之間漢津也。郭璞注曰：卽漢津也，箕龍、尾斗、南斗，天漢之津梁。疏曰：箕斗之間，是天漢之津。又如楚辭離騷：朝發軻於天津兮，夕余至乎西極。朱熹注曰：

天津，析木之津，謂箕斗之間漢津也。蓋箕北、斗南，天河所經，而日月五星於此往來，故謂之津。又有天津九星，在虛危北橫河中，卽津梁所渡也。則天河亦有津渡，隱約可見。加以中國地勢，西高東低，河瀆幾乎向東流入大海，而極西便是崑崙仙境，亦卽天界，自然發生天地河流同源之遐想。上文曾引西遊記（第47回）有通天河，乃其一例。則李白將進酒詩：“黃河之水天上来，奔流到海不復迴”，想非僅係詩人之誇大形容，當有此一潛在意識所作祟者也。

一面，由於海洋地平線之現象，易啓海天連接之想法，例如上引西洋記（第87回），崔判官向王明道：“你前日可曾到天堂極樂國麼，……天堂國是西天盡頭處”，正示在遙遠之極西，大海竟與天空連接起來，所以航海者不無誤進天國之可能性。其實，此一觀念，古既有之，例如拾遺記⁽¹⁾：

堯登位三十年，有巨查浮於西海。查上有光，夜明晝滅，海人望其光，乍大乍小，若星月之出入矣。查常浮繞四海，十二年一周天，周而復始，名曰‘貫月查’，亦謂‘挂星查’。羽人棲息其上，羣仙含露以漱，日月之光則如暝矣。虞夏之季，不復記其出沒，遊海之人，猶傳其神仙也。

惟此一神仙乘坐舟槎，遨遊海天兩界，通行無阻之想法，仍存於現俗。盛行臺、閩

(1) 晉王嘉撰拾遺記卷1 唐堯。

沿海之送瘟習俗，本應將神船放出海上，俾漂返東海，前已略述之。但另有一法，未予放流，却焚之於海濱，送船歸天。前者謂之‘遊地河’，後者號稱‘遊天河’，地天兩河同趣，前後相映，顯得益彰。

由此可見，既然海天相連，凡間之人航海，亦可抵達天河，例如博物志⁽¹⁾：

舊說云，天河與海通。近世有人居海渚者，年年八月有浮槎，去來不失期。

人有奇志，立飛閣於槎上，多齎糧，乘槎而去。十餘日中，猶觀星月日辰，自後茫茫忽忽，亦不覺晝夜。去十餘日，奄至一處，有城郭狀，屋舍甚嚴，遙望宮中多織婦。見一丈夫，牽牛渚次飲之。牽牛人乃驚問曰：“何由至此”，此人見說來意，並問：“此是何處”，答曰：“君還至蜀郡，訪嚴君平則知之”。竟不上岸，因還如期。後至蜀問君平，曰：“某年月日，有客星犯牽牛宿”，計年月，正是此人到天河時也。

此一七夕民間故事，竟被附會於張騫使西事蹟，兩者混淆，致曾竄入荆楚歲時記一本。故癸辛雜識⁽²⁾駁云：

乘槎之事，自唐諸詩人以來，皆以爲張騫，雖老杜用事不苟，亦不免有乘槎消息，近無處問張騫之句。按騫本傳止曰：“漢使窮河源”而已。張華博物志云：“舊說天河與海通，有人齎糧乘槎而去……”。然亦未嘗指爲張騫也。及梁宗懷作荆楚歲時記，乃言：“武帝使張騫使大夏，尋河源，乘槎，見所謂織女、牽牛”，不知懷何所據而云。

月令廣義又引世說⁽²⁾以爲：

大河之水與海相通。張騫奉使大夏，尋河源，乘槎，經月至一處，見城郭如官府，內見一婦浣紗於河側，又見一丈夫牽牛飲河水。騫問婦人曰：“此是何處”，答曰：“此天河也”，乃與一石。歸後，問嚴君平，曰：“此織女支機石也”。

無論如何，可見海天相連之觀念，深入民間，爲人所樂道之一斑也。

(1) 博物志卷3。梁宗懷撰荆楚歲時記（寶顏堂秘笈本）七夕條下以及唐李冗撰獨異志亦均錄之，情節雖同，措辭稍經節略。

(2) 癸辛雜識前集乘槎。

(3) 明馮應京撰月令廣義卷15八月令。惟今本劉宋劉義慶撰世說新語，似無此條，月令廣義當有所本歟。

8 還陽法

魂魄還陽之方式，諸書所載，固不一而足，但多作：“走出冥府，信步而行，不知不覺，便抵陽間，未幾即到家，踣於屍上，魂與身翕然而合，遂蘇”，諸如此類，未免輕描淡寫，根本談不到其方式，正示雖然人鬼殊途，幽明異域，而其境界却模糊不清，冥途一路平淡無奇，並無任何障礙，自不成問題。循依任何方式而克服障礙之例，為數不多，予以類別，當可分為墜落、落坑、淹水等3大方式。當然亦有介在兩方式中間形態之可謂亞型者，而且不無例外，自不待言。淹水、乘船、過橋等與水有關者，上文已經詳述之，茲就循依其他方式還陽之例，略述如次。

墜 落

- (墜山) 1 唐殿中侍醫孫廻璞，濟陰人也。……(貞觀十七年)夢前鬼來，召引璞上高山。山巔有大宮殿，既入，見衆君子迎謂曰：“此人修福，不得留之，可放去”。即推璞墮山，於是驚悟(冥報記)⁽¹⁾。
- 2 張質者，猗氏人。貞元中明經，授亳州臨渙尉。到任月餘，日暮，見數人執符來追。……(既抵地府，因係誤拘，即被釋放。)……執符者復引而迴，若行高山，墜於岩下，如夢覺，乃在柏林中(續玄怪錄)⁽²⁾。
- 3 湖州烏程縣潯溪村民徐三者，紹興十五年七月中暴死，四日而蘇。言：追至冥府，……使爲獄卒，……良久，……力丐歸，(冥官)許諾，踊躍而出，……益疾走，登高山，跌而寤(夷堅乙志)⁽³⁾。按，此條如同上條，均以自己失足，非被推落為特色。
- 4 貴州人尹廷治，(陽壽未盡，被冥吏誤拘，土地神爲其伸冤，領回魂魄，帶路起程。)……尹隨土神出走，並非前來之路。……城外行數里，上一高山，俯視其下，有一人僵臥，數人守其旁而哭。因叩土神：“此

(1) 冥報記，據涵芬樓秘笈本，並見法苑珠林卷113酒肉篇感應緣。惟太平廣記卷377再生類3所引，誤作冥祥記。

(2) 唐撰者不詳續玄怪錄。但龍威秘書本無此條，茲據太平廣記卷380再生類6所引張質條。

(3) 夷堅乙志卷20徐三為冥卒。

何處”，土神喝曰：“尙不省耶”，以杖擊之，一跌而寤（子不語⁽¹⁾）。按，此條所描寫，帶路者非幽吏，而是土地神（即其家所祀中壝神），又不用手推，而以杖擊，可爲墜山法之一特例也。

5. 渤海皇甫松、弟皇甫竹，皆職員。松性刻薄，交接衙門。有武生姜封國爲謀主，遇事武斷。……拆居之日，松田園房屋取其美者，竹之所分皆薄田敝廬。……竹妻婁氏，心懷怨忿，每逢朔望，至城隍廟哭訴。……一日，姜忽氣絕，……時六月念三日也。姜初暈時，覺身與二差行，須臾進城，街市宛然都會。至縣前，……聞堂上傳呼，姜趨入，尹曰：“閱爾簿記，惡端甚多，本應罰入地獄。但爾尙有五年頑福未享，可急回，傳諭皇甫松骨肉之間，宜平等公道，毋令婁氏再來纏擾”。諭原差速送歸，到一小山頂，二差將姜推墮，一曠而甦。時已六月二十六矣。……此乾隆七年間事，乃姜親口述者（太上感應篇圖說⁽²⁾）。按，此條係被城隍神攝魂問罪，並非入冥府，但與入冥還陽，同屬一模式。

- （墜崖）1. 晉太元九年，西河離石縣有胡人劉薛者，暴疾亡，……經七日而蘇。言：初見兩吏錄去，……至十八重地獄。……忽觀世音語云：“汝緣未盡，若得再生，可作沙門”。……語竟，如墜高巖，忽然醒寤（塔寺記⁽³⁾）。按，此條亦無冥途之行，由地獄逕墜而還陽。
2. 唐咸陽有婦女，姓梁。貞觀年中死，經七日而蘇。自云：被人收將至一大院，內見有大廳，有一官人。……有人更齋一案，勘云：“與合死者同姓名，所以追耳”。官人敕左右卽欲放還。……始送令歸，初似落深崖，少時如睡而覺（冥報拾遺⁽⁴⁾）。
3. 建昌南城坊羊馬城下民李七，……慶元三年……（爲野狐所變女子迷惑，乃請葉生者，牒城隍司拘捕）。……是夜四鼓，李夢黃衣吏領劄子十人，押女荷枷，亦驅李同去。……約行二十里，到城隍廟，衆趨入。…

(1) 子不語卷10獅子大王。

(2) 太上感應篇圖說雜人骨肉條。本書原序康熙33年，後世屢經增補，致有乾隆7年事。

(3) 塔寺記，據太平廣記卷379再生類5所引劉薛條。

(4) 唐餘令撰冥報拾遺，據法苑珠林卷93十惡篇兩舌部感應緣所引。

…紫袍金帶人升殿坐，……厲聲云：“李七是生人，先放還，野狐當死，送獄訊勘”。旋押出，李正行間，墜於宕石之下，慄而寤，……自此漸甦（夷堅志）⁽¹⁾。按，此條亦非入冥府，而係被城隍神拘魂審案者。

（墮谷）1 （長慶三年，湖州參軍韋會妻齊氏，枉爲惡鬼所殺，韋則訴諸走陰陽之田先生。田先生在陰間是閻王，乃作法使韋入冥，得以勝訟，閻王嚴辦惡鬼後）遂令齊氏同歸，各拜而出，黃衫人復引南行，既出其城，若行崖谷，足跌而墜，閉目卽（還陽）（異聞總錄）⁽²⁾。

2 建陽人張德昭，……得傷寒疾，爲黃衣人持符逮去，至幽府。……（但因係誤拘，故被釋還）……乃前行，抵深谷邊，足跌而寤（夷堅甲志）⁽³⁾。

落 坑

（被推）1 唐曹州城武人方山開，……貞觀十一年死，經一宿，蘇云：初死之時，被二人引去，行可十餘里，卽上一山，三鬼共引山開登梯而進，……及至山頂，引而廳事，見一官人。……官人欲遭受罪，侍者諫曰：“山開未合卽死，……未若且放，令修功德”。官人放之，令前二人送之，依其舊道而下，……下山，遂見一坑，其中極穢，逡巡之間，遂被二人推入，須臾卽蘇（冥報記）⁽⁴⁾。按，此條所示，其陰府不在地下，却設於高山上，如同上文所引冥報記孫廻璞條，則在廣泛冥府觀念中，不無“泰山治鬼”之因素在焉。又其坑設在山麓，由此還陽，乃示山麓是幽明之交界，如同上引夷堅志彭六條也。

2 崔明達，……清河東武城人也。……幼於西京太平寺出家。……開元初，齋後，房中晝寢，……見二牛頭卒，……旣而引出，……至一城。……（爲冥王講涅槃經後）令二人送還家。……及房，……明不識其屍，但見大坑，吏推明達於坑，遂活（廣異記）⁽⁵⁾。按，此條所描寫，是以其坑

(1) 夷堅志卷42張三店女子。

(2) 宋撰者不詳異聞總錄卷3。

(3) 夷堅甲志卷17張德昭。

(4) 冥報記，據法苑珠林卷80漁獵篇感應緣所引。

(5) 廣異記，據太平廣記卷379再生類5所引崔明達條。

不在冥途，而在其家（卽陽間）爲特徵。

- 3 開元末，霍有鄰爲汲縣尉。……見吏云：“王追有鄰”，隨吏見王，……（與冤魂對質後，以無罪釋放。）有鄰拜辭訖，出門十餘里，至一大坑，爲吏推落，遂活（廣異記）⁽¹⁾。
- 4 江陵開元寺般若院僧法正，日持金剛經三七遍。長慶初，得病卒，至冥司，見若王者問：“師生平作何功德”，答曰：“常念金剛經”。……（冥王）遣一吏引還，……因隨吏行數十里。至一大坑，吏因臨坑，自後推之，若墮空焉。死已七日（金剛經鳩異）⁽²⁾。
- 5 饒州龍興寺奴，名阿六，寶應中死，隨例見王地下，所由云：“汝命未盡”，放還。出門，逢素相善胡其，……并求寄書。久之，持一書謂阿六曰：“無可相贈，幸而達之”，言畢，推落坑中，乃活（廣異記）⁽³⁾。按，此條所描寫，推落者非冥吏，而係先死之鬼友，是爲特色。
- 6 唐虢州武強人齊士望，貞觀二十一年死，經七日而蘇。自云：初死之後，被引見王，……（但係誤拘，被釋）卽命人送歸。……遂經歷川塗，踐履荆棘，行至一處，有如環堵，其中有坑，深黑。士望懼之，使者推之，遂入坑內，不覺漸蘇（冥報拾遺）⁽⁴⁾。
- 7 唐雍州西鄧厓縣，……程普樂。……永徽六年五月七日，因有微患，暴死五日，……至第六日平旦得蘇。……說云：初死時，有二青衣至牀前，通：“王喚君”，普樂問曰：“何王”，答曰：“閻羅王”。……一人手撮普樂，逐出坊南門，漸向南山下，至一荒草處，有一大孔，如大甕口，語樂云：“入”，樂懼不肯入，一人推入，不覺有損，直見王大殿（法苑珠林）⁽⁵⁾。按，此條所示，係入冥往程，而非還陽回程。且其坑却設在山麓曠野中，由此直下黃泉，逕抵地府。

(1) 廣異記，據同前書卷381再生類7所引霍有鄰條。

(2) 唐段成式撰金剛經鳩異。

(3) 廣異記，據太平廣記卷384再生類10所引阿六條。

(4) 冥報拾遺，據法苑珠林卷91十惡篇殺生部感應緣所引。

(5) 法苑珠林卷94十惡篇綺語部感應緣唐鄧厓縣程普樂少好音聲驗。

- 8 樂平耕民植稻歸，爲人呼出，見數輩在外，形貌怪惡，叱令負擔，經由數村瞳，歷洪源、石村、何衝諸里。每一村，必先詣社神所，言欲行疫，皆拒却不聽。……(疫鬼)怒耕民不致力，推墮田坎中，蹶然而起，則身在牀臥(夷堅丁志)⁽¹⁾。按，此條亦非入冥府，而是被疫鬼攝魂釋還者。
- (被迫) 1 唐隨西李知禮，……貞觀十九年微患，三四日卽死。……乃見一鬼，……謂知禮曰：“閻羅王追公”，乃令知禮乘馬，須臾之間，忽至王前，王約束云：“遣汝討賊，必不得敗”。……(奮戰敗賊後)王遂釋放，更無屬著，恣意遊行，凡經三日，向於西北出行。……禮到所居宅北，見一大坑，其中有諸槍稍攢植，不可得過。見其兄女並婢，齎箱並有錢綢及一器，飲食在坑東北，知禮心中將此婢及以姪女遊戲，意甚怪之。廻首北望，卽見一鬼，拔劍直進，知禮惶懼，委身投坑，卽得蘇也。……後問家中，乃是姪女持紙錢綢解送，知禮所視，乃見銅錢、絲綢也(冥報拾遺)⁽²⁾。按，此條情節離奇，閻羅王竟然擅拘生魂，遣使討平冥賊，不可思議。又其坑不在冥途，而設於宅旁，卽幾在人間世。但却明示坑之彼邊纔是陽間，能够望見生人在坑緣；而此邊仍屬陰間，尙有惡鬼徘徊；正示幽明以大坑劃界。惟其大坑者，坑中攢植槍稍，不可得過，故若由形狀而言，勿寧說是近乎乾涸之漆河或灰河者也。
- 2 景龍末，……杜鵑舉，……一夕暴卒。……見兩人持符來召，遂相引出徽安門，……直北上邙山，可十餘里，有大坑，視不見底，使人令入，鵑舉大懼，使者曰：“可閉目”，執手如飛，須臾足已履地。尋小徑東行，凡數十里，……遂至一廟(朝野僉載)⁽³⁾。按，此條所描寫，其坑却設在陽間之高山上，故實係墜山與落坑兩型之折衷方式，別具一格。又其障礙係在往路，由此直下黃泉，如同上引法苑珠林程普樂條，而回程却

(1) 夷堅丁志卷14劉十九郎。

(2) 冥報拾遺，據法苑珠林卷80漁獵篇感應緣所引。

(3) 唐張鷟撰朝野僉載卷6。

平淡無奇，亦屬少見之例。

- 3 永徽二年，……六月九日，尚書都官令史王璫暴死，經二日而甦。自言：初死……（被迫抵地府，但以無罪開釋，將返時，被冥吏索賄，允之，既還陽）璫忘不與錢，明日復病困絕，見吏來，……驅行出含光門，令入大坑（而強迫再下黃泉，於是）璫拜謝百餘，請作錢，乃放歸，又蘇。（故不得不焚予紙錢，以送賄賂，破財消災）（冥報記）⁽¹⁾。按，此條所描寫，情節複雜；一旦還陽後，再被迫墮坑往陰府，乃示幽明以坑爲界，可以來往也。

(失足) 1 武宗元年，金州軍事典鄧儼先死數年，其案下書手蔣古者，忽心痛暴卒，如有人捉至曹司，見鄧儼喜曰：“我主張甚重，藉爾錄數百幅書也”，蔣……乃給曰：“近損右臂，不能搦管”。……蔣草草被遣還，墮一坑中而覺（西陽雜俎）⁽²⁾。

2 唐括州刺史……任義方，武德年中死，經數日而蘇。自云：被引見閻羅王，……王檢其按，謂之吏曰：“未合卽死，何因錯追”，遂放令歸。義方出，度三關，……見一大坑當道，意欲跳過，遂落坑中，應時卽起（冥報拾遺）⁽³⁾。

3 皇甫恂，……開元中授華州參軍，暴亡。……（因係誤拘而被釋還陽）……遂令二人送恂歸。……更行里餘，二吏曰：“某只合送至此”，……遂別去。恂獨行，苦困渴，果至一店，店有水甕，不見人，恂竊取漿飲。忽有一老翁大叫怒，持刀以趕。……恂大懼却走，……反顧，忽陷坑中，恍然遂活（通幽記）⁽⁴⁾。

4 宜黃管下地名索富，土人邱簡，……夢爲黃衣卒所追，卽隨行入大官府。王者王冠緒袍，坐於正殿。卒聲喏庭中，云：“邱簡見到”，旁一吏

(1) 冥報記，據涵芬樓秘笈本，惟法苑珠林卷96十惡篇邪見部感應緣以及太平廣記卷380再生類6所引均稍有出入。

(2) 西陽雜俎續集卷2支諾。

(3) 冥報拾遺，據法苑珠林卷50唄讃篇音樂部感應緣所引。

(4) 唐陳劭撰通幽記。

叱問曰：“當追邱圓，茲乃邱簡，姓同名異，如何妄追來，速押去”。遂墜深坑中，駭汗如濯，乃覺（夷堅志）⁽¹⁾。

(自入) 1 孟知儉，并州人。少時病忽亡，見衙府，……乃知是冥途。吏爲檢尋曰：“君平生無修福處，何以得還”，儉曰：“一生誦多心經及高王經”，……重檢，獲之，遂還。……遂至荒榛，入一黑坑，遂活（朝野僉載）⁽²⁾。

2 (北朝) 周武帝好食雞卵。……監膳儀同，……常進御食。……開皇中暴死，……三日乃蘇。……言曰：始忽見人來喚，隨至一處，有大地穴，所行之道徑入。纔到穴口，逢見西方有百騎來，……俄至穴口，乃周武帝也。……帝曰：“王喚汝證我事耳，汝身無罪”，言訖即入宮中。使者亦引儀同令見，宮門引入庭前，見武帝與王同坐（冥報記）⁽³⁾。按，此條是入冥，非還陽，且未描寫墮落之情形，雖然語焉不詳，但仍顯示其大地穴乃地府之進口，故錄之。

(動物) (崔紹被釋還陽) 行至半路，見四人，皆人身而魚首，……臨一峻坑立，泣拜諸紹曰：“性命危急，欲墜此坑，非公不能相活。”……蘇後一日許，……見階下有一木盆，盆中以水養四鯉魚，紹問：“此是何魚”，家人曰：“本買充厨膳，以郎君疾殛，不及修理”，紹曰：“得非臨坑四人乎”，遂命投之於陂池中（玄怪錄）⁽⁴⁾。按，此條主題雖亦還陽，但落坑之主體却非其人，而是魚類，乃示動物靈之幽明交通方式，與人相同，情節較諸他例，頗有異趣。又其墜坑，是將下黃泉，非爲還陽，如同上引朝野僉載杜鵑舉與冥報記王璣等條。

過牆

(鑽洞) 1 金一郎者，……紹熙三年五月，……（被冥鬼拘引陰府，因有善業）放還，……差童子押回。俄兩青衣童子，引行青草路。至一缺牆，推其背

(1) 夷堅志卷42邱簡反魂。

(2) 朝野僉載卷3。

(3) 冥報記，據法苑珠林卷113酒肉篇感應緣所引。

(4) 玄怪錄，據太平廣記卷385再生類11所引崔紹條。

使過，不覺復活（夷堅志）⁽¹⁾。按，此條所描寫，乃利用牆壁缺處，鑽洞而過，最不費力。又正如上文所引，其入冥時是過橋而抵達陰府，還陽却過牆，可見往還異途也。

- 2 慶元二年九月，池州人郭二，……夢到曠野中，兩人引行，深入荒草，漸抵大官局。……拱立一王者，……（被釋放）喚二童子導出。……郭步至缺牆邊，童子推過之，遂覺。就歟七日矣（夷堅志）⁽²⁾。按，此條所示，利用缺牆，如同上例，但其入冥時，却未遭任何障礙。

（爬越）唐曹州離狐人裴則男，貞觀末，年二十。一日死，經三日而蘇。自云：初死，被一人將至王所。……王曰：“汝更無事，放汝早還”。乃使人送去，遣北出，踰牆。及登牆，望見其舍，遂聞哭聲，乃跳下牆，忽覺起坐，既蘇（冥報拾遺）⁽³⁾。按，此條所描寫，幽明築牆隔界，各據一方，有如萬里長城，最符現世之情形。惟其所在，鑑於登牆便見其舍並聞哭聲，可知距家不遠，勿寧說是既在人間世也。又其克服此一障礙，乃先爬登，然後跳下，順理成章，不甚勉強。

（穿過）1 慕容文策，隋人。……大業七年暴卒。……追至一城，……放還，忽見二僧執火引策，……遂出城門。……二僧卽領至道，有一橫垣塞路，僧以錫扣之卽開，云：“可從此去”，遂活（報應記）⁽⁴⁾。按，此條所描寫，引魂者，非冥吏，而是僧侶，蓋以其人係篤信佛徒之故也。

- 2 （王璣被釋還陽）因問歸路，（冥）吏曰：“但東行二百步，當見一故牆，穿破見明，可推倒之，卽至君家也”。璣如其言，行至牆，推良久乃倒，璣從倒處出，卽至其所居隆政坊南門矣（冥報記）⁽⁵⁾。按，此條所描寫，表示地府在人世之西，符合酆都之觀念。然而僅二百步卽碰牆，頗近陰間，正與上引冥報拾遺裴則子條相反。惟迨其安返陽間，却險被

(1) 上文過橋法已引之。

(2) 夷堅志卷40郭二還魂。

(3) 冥報拾遺，據法苑珠林卷 116 送終篇感應緣所引。

(4) 唐唐臨撰報應記。

(5) 上文落坑法已引之，惟法苑珠林與太平廣記所引，此處均語焉不詳。

冥吏强迫入坑，再淪黃泉，前已述之，亦即牆壁與深坑之雙重障礙也。

3. (李氏處子將還陽，未乘舟之前)送者以手擘牆壁使過（東坡志林）⁽¹⁾。

按，此條所描寫，先穿越牆壁，然後再乘船過河，有如城濠之概，幽明兩界之障礙，亦呈雙重構造，如同上例，設想周到，別具一格。

上引 3 例，一為打開，一為推破，一為擘裂，雖然均終於穿牆而過，但其辦法，較諸爬越，顯呈強行，等於闖關。蓋人類由於長期經驗，深深體會“人死不能復生”之真理。所以死後魂魄漂往冥界之歷程，是一去無返之‘單程’。然而鑑於偶爾不無由假死狀態蘇醒之事實，以致不得不承認反魂之可能性，但究屬罕有之跡象。再生傳說雖然胚胎於此，仍在反映還陽必須衝破障礙，困難重重，實屬不易也。再舉‘衝入密林’之一特例，乃上文落坑法所引法苑珠林程普樂，往程是落坑抵地府，而其回程却衝入密林而還陽，則：

王喚普樂，語云：“……且放汝去”，……令舊二人，送到家內，見一牀許棘林，枝葉稠密。二人令入此林，此人初不肯入，二人急推，合眼而入，即覺身已在牀蘇活。

按此條所示，往還殊途，手法不同；而顯示其荆棘茂林便是陰陽隔界之障礙物，非投身闖過難關不可，雖然頗為特殊之例，而其立意，實與穿牆法，並無二致也。

綜觀上述各例，不管是河流、山嶺、斷崖、深坑抑或牆壁，大致被描寫為趨出陰府，走一段路，始逢是等障礙物，正示陰陽之交界。但其所在却未臻明顯，亦未必均在冥途全程之半路，已於各例中略述之。甚至不無在陰府即被冥吏推落坑中，毫未步涉，就逕還陽者，例如廣異記⁽²⁾：

洛陽郭大娘者，……天寶初物故。其夫姓王，作河南府史，經一年暴卒，數日復活。自說，初被追見王，王云：“此人……算又未盡，宜放之去。”……因推坑中，遂活。

又上文已引廣異記鄧成條，係被冥吏推落水坑，以及周頌條並夷堅志彭六條之落井，

(1) 上文乘船法已引之。

(2) 廣異記，據太平廣記卷 382 再生類 8所引河南府史條。

雖爲方便計，姑歸類於淹水法，實則淹水與落坑之中間型也。再，墜落型之亞流，有車馬之例。

(墜馬) 1 鄧澄者，京兆武人也。……(枉被鬼拘錄，獲釋) 中丞令送出外，澄不知所適，徘徊衢路，忽見故妹夫裴氏。……時府門有賃驢者，裴呼小兒驢，……行五六里，……小兒在後，……澄大呼之。小兒走至，以杖擊驢，驚澄墮地，因爾遂活(廣異記)⁽¹⁾。按，此條所描寫，使驢摔人者，不是冥吏，而是陰間小兒，構想絕妙。

2 又上引西遊記李世民還陽時，由冥吏帶路，騎馬至河邊，被冥吏抓腳推下，淹水就擺脫陰司，逕回陽世；續夷堅志趙三亦騎驃至河濱，被推落水而轉生；墜馬落水，若詳予分析，當可視為雙重構造也。

(墜車) 1 同治元年，京師大疫。有某部郎病後，……忽覺離其寢室，出其大門。門外有駕車以待者，乘之而行，街道皆素所未經。……頃之，至一衙署，……有一官人，方面而白鬚眉者，非本朝衣冠。分賓主坐，官人取桌上冊檢查，忽謂其下曰：“某老爺何以至此，速即送回”。即有兩人擁某部郎出門登車。……車倏忽已至大門，兩人者從車上推之，一跌而醒，則偃臥牀上(庸盦筆記)⁽²⁾。

2 華州進士王勳，……入華岳廟，入第三女座，悅其倩巧而蠱之。即時便死，……久之方生。……云：女初藏己於車中，適繩縊。……王令一黃門搜諸婢車中，次諸女，既而得己，被推落地，因爾遂活矣(廣異記)⁽³⁾。按，此條情節，非落陰府，而是被廟神攝魂後放還，與他例迥殊。

至於其他較特殊還陽法：

(跌倒) 1 明經趙榮，貞元中，……(被拘往地府，但以無罪獲釋，將經上清境還陽。)……朱衣者引出北門，至向路，執手別，曰：“遊此是子之魂也，

(1) 上文亡魂渡水赴地府已引之。

(2) 庸盦筆記卷6 廉醫殺人有定數。

(3) 廣異記，據太平廣記卷384 再生類10所引王勳條。

可尋此行，勿返顧，當達家矣”。依其言，行稍急，蹶倒，如夢覺（酉陽雜俎）⁽¹⁾。按，此條所描寫，正如上文曾引，是由地府升進上清境，然後再由上清境返魂之間接的還陽法，情節與衆不同。而且進入上清境時，曾淹水一次，故亦可視為雙重構造也。

- 2 李成季少時得熱疾，……（其魂離體，誤入陰府，終被釋還。……判官作符）授一小鬼，使送李，……乃前行，至曠野，曰：“我只當至此，還汝符”，擲之於地。李俯欲拾，蹶而寤（夷堅甲志）⁽²⁾。
- 3 趙娘娘是個農家婦女，……她丈夫早死，……待人雖寬，自己却很刻苦，……供奉着一個觀音，朝夕焚香膜拜，習以為常，……活到七十三歲，……瞑目而逝。當時東村有個王六，死去二日，重又活轉來。他說：死後曾見閻王，閻王說我陽壽未終，要放我回陽。正說時，忽然鬼卒報道：“趙娘娘來了”，十殿閻王齊齊出去迎接。……我便隨他們出去，遠遠望去，……趙娘娘足下冉冉生雲，越走越高，到了天上。……我正在駭異，一個鬼卒把我一推，說：“還不回去”，我不提防，跌了一交，便醒來了（民間說怪）⁽³⁾。
- 4 余嗣，……福州羅源人，……（紹興十九年，爲司命真君所召，抵冥府，但獲釋還陽），遂退，由元路行，……又行一二里，（冥吏）辭去，曰：“此去無他岐徑，歸即至”。嗣獨行，如及城東門，足趺而寤（夷堅乙志）⁽⁴⁾。按，此條所示冥府主宰，非閻王而係司命真君，與衆迥殊，獨具一格。亦即由此可見司命神後世因與竈神揉合，被民間所深信，竟致越俎代庖也。
- 5 興化陳子輝，紹興戊午，……（其長女）臥床則已死，……凡奄奄百二十日，……（乃招泉州道士召魂）後兩夕，忽呻吟作聲。……言：外翁召我去，……嫁我與大王作小妻。……留甚久，外報家人來欲取我，…

(1) 酉陽雜俎卷2玉格（據學津討原本）。

(2) 夷堅甲志卷19誤入陰府。

(3) 民間說怪下篇 P.79 趙娘娘廟。

(4) 夷堅乙志卷5司命真君。

…羣吏曳我以出，……不得已獨行，山路險確，……小石損我足，仆地移時，至今猶痛不堪忍（夷堅丁志）⁽¹⁾。按，此條非往冥府，而是被神攝魂者也。

- 6 王旦，……興州人，……嘗晚飲醉，獨行江邊，小憩磯石上。……得一蕭寺，……有一僧迎揖，乃故人也，就坐良久，忽悟僧已死。……（僧）命行者秉炬送歸，中途炬滅，旦蹶于地，驚而寤，則身元在石上（夷堅乙志）⁽²⁾。按，此條雖然亦非地府，却是另一羣鬼聚棲之冥界也。
- 7 青山普明寺僧茂都事者，病傷寒死，二日復甦。言：初至大官府，冠裳數人，據坐大殿。……有一人自外巡廡而入，各點姓名，見茂云：“汝安得至此”，遂令擁出，至門，一跌而寤（癸辛雜識）⁽³⁾。按，此條所示，一出地府門，即跌倒而逕還魂，並無冥途之描寫，與衆不同。
- 8 山東某生者，老儒也，以授徒爲業。……一日方寢，忽見一吏役持柬來邀，不覺隨之至一處，宮殿巍峩。……吏役引某生入殿，見一古衣冠者，……吏引某生行參謁禮，……王者以手招之，使隅坐於旁，謂某生曰：“……特召汝一遊地獄，……今遣判官導汝一觀，即送還陽矣”。……（遍遊地獄後）頃之已至殿上，王者笑問：“汝來此，頗增識見否”，某生曰：“某今始知天道之果不爽也”，王者命吏役送還其家，爲吏所推，一跌而醒，則厥去已半日矣（庸盦筆記）⁽⁴⁾。按，此條亦未述及冥途之情形，似乎一出地府即被推跌而逕還陽，如同上例。
- 9 吳江槽丘村人陳布袋，……淳熙辛丑，……伏不能起，……閱兩時頃乃醒。始言：……若有人捽之，東去海岸山顛，……有人持文書展視，云：“誤矣”，即執陳投別一山上。乃自尋路歸，自臨安由德清，所過街衢人物，不異常時。至潯溝，距震澤十八里，見嶽祠甚雄，……入者紛紛，

(1) 夷堅丁志卷5 陳通判女。

(2) 夷堅乙志卷18 嘉陵江邊寺。

(3) 宋周密撰癸辛雜識別集上二僧入冥。

(4) 庸盦筆記卷5 山東某生夢遊地獄。

絕無出者，凡其所識近亡歿者，往往見之。尋溪素無嶽廟，心獨怪之。既入門，……有人叱之出，曰：“汝未當留”。卽由路東還，過市橋，……徐至家，若過高阜甚峻。有人自後推仆，遂醒（睽車志）⁽¹⁾。按，此條是泰山治鬼，爲東嶽大帝所誤拘而被開釋者。惟其歸程，却無冥吏護送，獨自彷徨，歷經山川街衢，如同凡間，長途流浪，好不容易將抵家，始被推仆還陽。觀其冥途歷程，大有遊魂飄蕩後，終回身軀而蘇甦之概也。

（陷泥）長興霍秀才，……紹興二年得傷風之疾，……不曉人事，達旦方甦。語其妻曰：……昨被黃衫承局，捽挽而去，行四五十里，見當面突兀一山，其上有窟，僅可容一人之身，黃衫牽我入其內，復同行，又數十里，值宮殿甚壯。……紅袍大官，端坐殿上，吏持一紙示我，言：“當以某年某月某日歸土”，使我著押。……遂泣拜仰面哀祈，……有綠袍人立殿上，……作色曰：“與汝七日限便來”。……見先引黃衣者，再挽我手出。纔行數里，陷於深泥中，驚覺之次，方知此身在床（夷堅志）⁽²⁾。按，此一陷入深泥，旨在表示克服幽明境界時之驚愕掙扎狀，實屬絕少之例。惟其往程是鑽進小洞窟，抵達陰府，如同上引冥報記周武帝條，可見往還殊途。又其洞窟設在山上，乃示陰府在山上地下，故除酆都之外，尚不無“泰山治鬼”之含義，如同上引諸例也。

（震驚）¹（乾符五年，節度使周寶鎮涇州時，曾差制勝關使鄭承符，入冥，率領陰軍，爲九娘子神助戰，終於打敗其宿敵朝那神。）至暮，有迅雷一聲，劃如天裂，承符忽呻吟數息。其家剖棺視之，良久復蘇。……云：（凱旋時），擁其麾下三十餘人，返於來路，……俄頃到家，見家人聚泣，靈帳儼然。麾下一人，令余促入棺縫之中，余欲前，而爲左右所聳，俄聞震雷一聲，醒然而悟（靈應傳）⁽³⁾。

(1) 睽車志卷2。

(2) 夷堅志卷45霍秀才歸土。

(3) 唐撰者不詳靈應傳，據太平廣記卷492雜傳記類9所引。

- 2 (貞元中，彭城縣丞竇某暴卒)，三日而寤。初，竇生晝寢，夢一吏導而西去，然高原大澤，數百里，抵一城郭。入門，導吏亡去，生懼甚，卽出城門。門有衛卒，舉劍而列，竇生訊之，衛卒舉劍指南曰：“由此之生道耳”，竇始知身死，背汗而股慄。卽南去，雖殆不敢息。……未十餘里，聞擊鐘聲，因悸而寤（宣室志）⁽¹⁾。
- 3 裴師德布衣時，嘗因沉疾，夜夢一人，紫衣，來榻前，……卽引公出，……行數里，見路旁有廨署，……曰地府院。驚曰：“何地府院而在人間乎”，紫衣者對曰：“冥途固與人接跡，世人又安得而知之”。……忽有一聲涒空而下，震動簷宇，按掾驚曰：“天鼓且動，君宜疾歸，不可留矣”。聞其聲遂驚，始悟爲夢遊爾。時天已曙，其所居東隣有佛寺，擊曉鐘，蓋按掾所謂天鼓者也（宣室志）⁽²⁾。
- 4 （上文曾引許文度入冥時），二金人謂文度曰：“汝何爲來地府中，我今挈汝歸生途，慎無恐”，文度懼稍解，因再拜謝之。於是，金人與文度偕行數十里，俄望見里門，喜不勝。忽聞有厲聲呼文度者，文度悸而醒（宣室志）⁽³⁾。
- 5 孫虛船先生言，其友嘗患寒疾。……（其魂誤入冥府）忽見前輩某公盛服入，冥王延坐。……某公撫然久之，遂巡竟退。友故與相識，欲近前問訊，忽聞背後叱咤聲，一回顧間，悚然已醒（閱微草堂筆記）⁽⁴⁾。
- 6 乾道初年，衡山民……至暮獨歸，跌於田坎水中，恍忽如狂，……至其家，已閉門矣。扣之不應，身自從隙中能入。……民驚曰：“得非已死乎”。……俄土地神至，……具問所以，顧小童，令隨民去。……尋原路，復至坎下，教民自抱其身，大叫數聲，蹠然而寤（夷堅志）⁽⁵⁾。

按上舉 6 則，雖均屬震驚，惟其手法，各不相同，第 1 則是雷鳴，第 2 則是

(1) 宣室志卷 7。

(2) 同前書卷 3。

(3) 同前書卷 7。

(4) 閱微草堂筆記卷 6 濟陽消夏錄 6。

(5) 夷堅志卷 25 衡山民。

鐘響，第3則之天鼓亦是鐘響，第4、5、6則是厲聲；振響程度雖各有差，而係訴諸聽覺之震驚，却無二致；較諸上述淹水、墜落等必有動作者，大相逕庭。原來，在陽間日常生活上，雖然淹水、墜落、跌倒等衝擊，動輒使人失魂，然而失魂之原因，主要由於震驚而起，則人常為振驚而魂魄離身，飄往四處，甚至入冥。蓋鑑於此一經驗，致使認為對入冥之生魂，亦可利用此法，相反地，在陰間給予震驚，將其嚇跑，趕回還陽，俾魂歸原身者也。何況，對睡眠之人，以音響或叫喚，將其吵醒或叫醒，乃司空見慣之事。於是，將此一輕而易舉之手法，套用於收魂，順理而成章；例如第4則厲聲呼喚其名，實係最原始的收魂法也。甚至有受審於冥府時，冥官拍案怒叱，即被嚇駭，悚然醒寤之簡便還陽法。

- 1 里胥宋某，……愛鄰童秀麗，百計誘與狎，為童父所覺，迫童自縊。……一夕，夢被拘至冥府，云為童所訴。……冥官怒叱曰：“稚子無知，陷爾機阱”。……拍案一呼，慄然驚悟（閻微草堂筆記）⁽¹⁾。
 - 2 醫者某生，素謹厚。一夜，有老嫗持金釧一雙，就買墮胎藥。醫者大駭，峻拒之。……越半載餘，忽夢為冥司所拘，言有訴其殺人者。……冥官喟然曰：“汝所言酌乎時勢，彼所執者則理也。……汝且休矣”。拊几有聲，醫者悚然而悟（閻微草堂筆記）⁽²⁾。
- （狗追） 有李生者，……明季神宗時，……一日，……忽見二隸呼己，……遂拉之去，至東嶽廟，……見年少紫衣者，問己曰：“爾糾道建廟，有餘錢若干，竟以肥己，爾記憶否”，李唯唯曰：“約明春麥熟，當償也”。……尋放歸，李踉蹌出，……行至一宅，適數犬衝突而前，隸趨避，李疾走得脫，比得甦（耳書）⁽³⁾。按，歸元鏡⁽⁴⁾，許自新被拘魂入冥，與趙龍對質後，閻王即令青衣者導遊地獄，由滑油山，經望鄉臺，再前進：

(1) 閻微草堂筆記卷8如是我聞2。

(2) 同前書卷10如是我聞4。

(3) 耳書物部東嶽廟。

(4) 異方便淨土傳燈歸元鏡三祖實錄卷下23分魂遊地獄。

許問曰：“前面又是何處”，青衣答曰：“是惡狗村了”。……惡狗撲上，青衣引許高立，曰：“此乃善人，在此經過，休得混擾，汝宜速退”，狗跳下，許驚恐，青衣曰：“爲人在世，慳貪嫉妒，惡口傷人，故有此報，須知道慳貪原是犬狼心，傷人惡口遭他殞”。

江蘇俗傳⁽¹⁾，人死必經惡狗村，故易衣後，需用龍眼7枚懸於手腕，或以麵作球亦可，謂之‘打狗餅’，俗云持之可禦惡狗之噬。臺灣葬俗，入殮時，將一小桃枝，俾執屍手，以爲拐杖，用以驅散冥途惡狗。

則羣狗是冥途中之障礙，而此則所示，却被狗趕還陽間，亦卽嚇驚法之一端也。

(醉酒) 後魏尚書令古弼，族子元之，……因飲酒而卒。……(三日而復甦) 云：當昏醉，忽然如夢，……(被其遠祖古說攝魂，爲其擔囊，偕往和神國。) ……顧謂元之曰：“此和神國也，……吾既至此，廻卽別求人負囊，不用汝矣”。因以酒令元之飲，飲滿數巡，不覺沉醉，既而復醒(玄怪記)⁽²⁾。按，此法當因爲人由昏厥蘇甦初時之知覺朦朧狀態，宛如醒酒，以致聯想者。惟其着眼點，固與克服障礙或震驚等法迥殊，若僅由此觀點言，其手法勿寧說是上述‘迷魂湯’之亞流，蓋民間相信其湯似酒而非酒故也。又糊塗昏昧中過日，謂之‘醉生夢死’，而此人死亡原因係狂飲而卒，正是‘酒鬼’，‘酒鬼’竟藉飲酒而‘醉生’；既死，其魂不往地府，而飄抵和神國，由此一天上烏托邦返魂；情節離奇。

由此可見中國亡魂之還陽法衆多，頗有變化之妙，而幽明兩界，隔有河流、高山、深坑、牆壁等等，故欲還陽，必需克服是等障礙物，困難重重，實非易事，所以人皆難免一死，但復生者絕少，是爲中國人對於魂魄之存在以及生死現象之基本

(1) 中華全國風俗志下篇卷3 江蘇南京採風記婚喪禮俗喪俗打狗餅。

(2) 唐徐炫撰玄怪記。但龍威秘書本無此條，乃據太平廣記卷384再生類9所引古元之條。唐牛僧孺撰幽怪並有和神國條，當係節略玄怪記，主角作李元之，且語簡而闕還陽情節。

觀念之一端⁽¹⁾。惟綜觀還陽之手法，乃除克服障礙之主旨外，在情節上，亦着重於嚇驚之母題，諸如墜落（包括落水、墜山、墜崖、落坑、墜牆、墜馬、墜車）、跌倒、震驚（包括鐘聲、雷鳴）等等，莫不皆是；尤顯見於西遊記李世民淹水還陽時之驚愕掙扎狀。然而民間俗信，却以爲人之失魂，多由嚇驚所致，故在臺灣，失魂俗稱‘拍着驚’或‘着生驚’（或作‘着青驚’），收魂謂之‘收驚’。質言之，民人認爲嚇驚之此一衝擊，既能將魂魄趕離身體，即俾神離舍，反過來，當亦可用以再納入，安魂固魄，有如現在西醫精神科之電擊治療法者也。

(1) 陰陽阻隔，固非中國之特俗，例如日本亦有‘黃泉平坂’（Yomotsu-hirasaka）之神話。乃云：女神伊邪那美爲難產而死，男神伊邪那岐即趕下黃泉，勸妻還陽。不料，因犯點火觀看女屍之禁忌，吃驚遁走，女神便率陰軍追捕。男神逃至‘黃泉平坂’，即以巨巖塞路，倖免被擒，但從此陰陽永隔矣。惟其碍礙物，原係坡道，而以巖石塞路隔開，當亦可視爲坡道與岩石之雙重構造。

至於幽明以石爲界之母題，中國亦有扣石或扣樹以入水府或陰間之傳說，無疑是以石、樹劃界。但其情節，大致是路人被神托書，代送於冥府之郵差型傳說，究屬另一模式，寧可視爲石、樹信仰之一類型，與收魂、還陽無關，故略而不論。

參考書目

周?撰者不詳 山海經傳列禦寇撰 列子漢東方朔撰 海內十洲記司馬遷撰 史記班固等撰 前漢書王充撰 論衡蔡邕撰 獨斷桓麟撰 西王母傳撰者不詳 龍魚河圖魏文帝撰 列異傳晉干寶撰 搜神記葛洪撰 神仙傳張華撰 博物志王嘉撰 拾遺記周處撰 風土記劉宋范曄撰 後漢書劉敬叔撰 異苑劉義慶撰 幽明錄東陽無疑撰 齊諧記南齊王琰撰 冥祥記唐蕭嵩等編 大唐開元禮

<u>歐陽詢</u> 撰	<u>藝文類聚</u>
<u>杜光庭</u> 撰	<u>道教靈驗記</u> <u>神仙感遇傳</u> <u>錄異記</u>
<u>王懸河</u> 撰	<u>三洞珠囊</u>
<u>段成式</u> 撰	<u>酉陽雜俎</u> <u>金剛經鳩異</u>
<u>徐炫</u> 撰	<u>玄怪記</u>
<u>牛僧孺</u> 撰	<u>幽怪錄</u>
<u>孫顧</u> 撰	<u>幻異志</u>
<u>戴孚</u> 撰	<u>廣異記</u>
<u>陳劭</u> 撰	<u>通幽記</u>
<u>鍾格</u> 撰	<u>前定錄</u>
<u>唐臨</u> 撰	<u>冥報記</u> <u>報應記</u>
<u>餘令</u> 撰	<u>冥報拾遺</u>
<u>張鷟</u> 撰	<u>朝野僉載</u>
<u>張譲</u> 撰	<u>宣室志</u>
<u>傅柳宗元</u> 撰	<u>龍城錄</u>
<u>劉恂</u> 撰	<u>嶺表錄異</u>
<u>蘇鵝</u> 撰	<u>杜陽雜編</u>
<u>劉餗</u> 撰	<u>隋唐嘉話</u>
<u>韓鄂</u> 撰	<u>四時纂要</u>
<u>釋道世</u> 撰	<u>法苑珠林</u>
<u>慧琳</u> 撰	<u>一切經音義</u>
<u>盧某</u> 撰	<u>逸史</u>
撰者不詳	<u>靈應傳</u>
撰者不詳	<u>玄怪錄</u> <u>續玄怪錄</u>

宋

<u>歐陽修等</u> 撰	<u>新唐書</u>
<u>馬令</u> 撰	<u>南唐書</u>
<u>李攸</u> 撰	<u>宋朝事實</u>
<u>李昉等</u> 撰	<u>太平御覽</u> <u>太平廣記</u>
<u>李壽</u> 撰	<u>續資治通鑑長編</u>
<u>洪邁</u> 撰	<u>夷堅志</u> <u>甲志</u> <u>乙志</u> <u>丙志</u> <u>丁志</u>

<u>徐鉉</u> 撰	稽神錄
<u>郭彖</u> 撰	睽車志
<u>黃休復</u> 撰	茅亭客話
<u>周密</u> 撰	齊東野語
	癸辛雜識
	乾淳歲時記
	武林舊事
<u>高似孫</u> 撰	緯略
<u>蘇軾</u> 撰	東坡志林
	仇池筆記
<u>黃鑑</u> 撰	楊文公談苑
<u>孔平仲</u> 撰	孔氏談苑
<u>陶穀</u> 撰	清異錄
<u>王鞏</u> 撰	隨手雜錄
<u>張邦基</u> 撰	墨莊漫錄
<u>張君房</u> 輯	雲笈七籤
<u>淡齋</u> 撰	玉歷至寶鈔勸世
<u>孟元老</u> 撰	東京夢華錄
<u>吳自牧</u> 撰	夢梁錄
<u>陳元靚</u> 編	歲時廣記
<u>周密</u> 撰	三體詩
<u>李石</u> 撰	續博物志
撰者不詳	異聞總錄
撰者不詳	五色線
撰者不詳	京本通俗小說
 金	
<u>元好問</u> 撰	續夷堅志
 元	
撰者不詳	三教源流搜神大全
<u>釋圓至</u> 撰	錢註唐賢絕句三體詩法
<u>羅貫中原</u> 撰	平妖傳
 明	
<u>田汝成</u> 撰	熙朝樂事
	西湖遊覽志餘
<u>馮應京</u> 撰	月令廣義
<u>李時珍</u> 撰	本草綱目
<u>謝肇淛</u> 撰	五雜組

彭大翼纂	山堂肆考
祝允明撰	語怪
傅郭勛輯	雍熙樂府
臧晋叔編	元曲選
陸西星撰	封神演義
吳承恩撰	西遊記
羅懋登撰	三寶太監下西洋記通俗演義
羅貫中撰	三國演義
施耐庵撰	水滸傳
余象斗撰	北遊記
馮夢龍編	警世通言
凌濛初撰	二刻拍案驚奇
抱齋老人輯	今古奇觀

清

陳夢雷纂	古今圖書集成
呂振羽輯	家禮大成
許鶴沙撰	太上感應篇圖說
顧炎武撰	山東考古錄
紀昀撰	閱微草堂筆記
蒲松齡撰	聊齋志異
袁枚撰	子不語
沈起鳳撰	諧鐸
石成金撰	家寶全書
薛福成撰	唐會筆記
趙吉士輯	寄園寄所寄
張爾岐撰	嵩庵閒話
佟世思撰	耳書
嘉慶重修	大清一統志
阮元修	廣東通志
陳夢林修	諸羅縣志
周璽修	彰化縣志

- 陳淑均修 嘉瑪蘭廳志
陳培桂修 淡水廳志
沈茂蔭修 苗栗縣志
智達撰 異方便淨土傳燈歸元鏡三祖實錄
撰者不詳 臨水平妖傳
撰者不詳 平閩十八洞

民國

- 野馬著 鬼話（民國11年，上海）
胡樸安編 中華全國風俗志（民國12年，上海）
聶述文等修 江津縣志（民國13年）
林蘭編 灰大王 獨腿孩子（民國21年，上海）
楊江松 中國婚俗之民俗學的研究（東方雜誌31卷11號，民國23年，上海）
張江裁輯 京津風土叢書（民國27年，北平）
凌純聲芮逸夫共著 湘西苗族調查報告（民國36年，上海）
凌純聲 中國與東南亞之崖葬文化（中央研究院歷史語言研究所集刊23本，民國41年，臺北）
黃耀德編 萬法大觀（民國54年，臺北） 萬法藏典（民國55年，臺北）
編者不詳 符咒全書（民國54年，新竹）
中華書局編 元曲選外編（民國56年，臺北）
編者不詳 增廣萬寶玉匣記全書（民國56年，新竹）
鄭昇昌編 神明來歷及年節由來（民國56年，彰化）
郭立誠著 中國生育禮俗考（民國60年，臺北）
舒風編 民間說怪（民國61年，臺北）
馮漢驥等 四川古代的船棺葬（考古學報20冊，1958年）
四川博物館 四川船棺發掘報告（1960年）
文學研究所 中國民間故事集（1962年）
伊能嘉矩 漢族の死及び未來に關する民間信仰の概括（東京人類學雜誌294號，明治43年，東京）
伊能嘉矩 臺灣漢人の迷信俗傳（人類學雜誌28卷4號，明治45年，東京）
國語學校編 臺灣人の俗說迷信（大正4年，臺北）
片岡巖編 臺灣風俗誌（大正10年，臺北）
新竹州警務部編 迷信舊慣傳說集（大正14年，新竹）
鈴木清一郎著 臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事（昭和9年，臺北）

- 傅芸子 宋元時代の磨喝樂之一考察（支那佛教史學2卷4號，昭和13年，京都）
- 小林太市郎 七夕と摩喉羅，上、下（支那佛教史學4卷3、4號，昭和15、16年，京都）
- 内田智雄 夏婚考（支那學11卷3號，昭和19年，京都）
- 民俗學研究所編 民俗學辭典（昭和26年，東京）
- 吉岡義豐 道教の招訣・印契について（大正大學學報38輯，昭和27年，東京）
- 松本信廣 古代傳承に表われた車と船（日本民俗學4號，昭和29年，東京）
- 西角井正慶編 年中行事辭典（昭和33年，東京）
- 渡邊照宏著 死後の世界（昭和34年，東京）
- 石塚尊俊 備中荒神神樂の研究（國學院雜誌62卷10號，昭和36年，東京）
- 牛尾三千夫 大元神樂（まつり3號，昭和37年，名古屋）
- 荻原龍夫著 祭り風土記（昭和40年，東京）
- 大場盤雄著 まつり（昭和42年，東京）
- 直江廣治著 中國の民俗學（昭和42年，東京）
- 榎本由喜雄 大元神樂解說（民俗藝能38號，昭和44年，東京）
- 大藤時彦 金雞傳說（國學院雜誌73卷11號，昭和47年，東京）
- 望月信享編 望月佛教大辭典（昭和30年，京都）
- 中山太郎編 日本民俗學辭典（昭和10年，東京）
- 祝官靜等編 日本民俗資料事典（昭和44年，東京）
- 大塚民俗學會編 日本民俗事典（昭和47年，東京）
- 鄭秉哲等纂 球陽外卷遺老說傳（清乾隆10年，那霸）
- 三輪環著 傳說の朝鮮（大正8年，東京）
- 秋葉隆著 朝鮮民俗誌（昭和29年，東京）
- 徐大錫 經巫考（韓國文化人類學，創刊號，1968，Seoul）
- Justus Doolittle: Social life of the Chinese (1865, New York)
- De Groot: The Religious System of China (1892, Leyden)
- J. G. Frazer: The Golden Bough (1925, London)
- Nguyen-van-khoan: Le Repêchage de l'âme, avec une note sur les hôns et les phâchs d'après les croyances tonkinoises actuelles. (Bulletin de l'Ecole Française d'Extreme-Orient, XXXIII, 1933, Fasc. 1)並松本信廣評介文（民族學研究1卷2號 P.175，昭和10年，東京）

補遺

P.20 關於三元齋，今臺灣道士，另有說法⁽¹⁾。往昔每逢三元節，即行齋醮。上元舉行金籙醮，旨在祈求平安；因係對神祇，故是爲陽醮，並非陰齋。中元舉行黃籙齋，旨在超度孤魂野鬼。下元舉行玉籙齋，旨在超度爲產死而墮血池之女鬼。因爲此一枉死鬼，死狀至慘，陰魂不散，動輒作祟，最爲人所忌諱，故應特修此齋，予以超度。則在道教法事上，例如疏牒等文件，亦將此鬼特別分開，寫在另一張，以示與衆枉死鬼有別。蓋三元齋起源雖早，迨後世却不甚盛行，到如今，幾瀕絕跡，原義失傳，致成此一世俗之說也。

P.35 臺灣現俗，陰齋與陽醮，並駕齊驅，仍大行其道。惟所行齋法，論其性質，均屬黃籙齋，旨在薦亡。其規模，大小不一。「三朝」最大，是爲上乘，整套法事，節目齊備，不遜建醮，堅旛⁽²⁾、放燈、普度等，無所不至，乃黃籙齋之典型；祇因小題大做，過於浪費，今已罕見。其次是「二朝」，大致包括主要節目，如係一宗族之公祭，則堅旛並行普度；若係一家人私祭，則概不堅旛，僅稍予普度；但「二朝」亦未免鋪張，今既不甚盛行。再其次爲「一朝」，雖簡而易行，却包括若干主要節目，較爲合算，故最盛行。質言之，凡一家私人薦祖超亡而修齋，大致不出「一朝」之規模。惟「一朝」固屬小祭，故僅曰「功德」而不稱「齋」，率以爲常；又因係小祭，不必堅旛，所以堅旛亦可視爲修齋之標識。至於「一朝」以下者，乃有「午夜」德功，亦以簡便而頗盛行。功德之最簡便者，不過隨便舉行 例如拍城、血湖、天庫、放索、轉轍等一齣法事而已。

P.153 賤穀現世報應之最普遍‘王黼型’傳說，尚有北東園筆錄⁽³⁾所舉 1 則云：

(1) 據臺南市陳榮盛道士云。

(2) 等於建醮之堅燈旛。

(3) 清梁恭辰撰北東園筆錄（即池上草堂筆記）三編卷 3 黑巨川。

臨清黑巨川，祖業甚富，有質庫陸陳諸行。巨川性侈而復色荒，……未幾黑之田產俱屬他人，未幾行店亦屬他人，獨餘住室。……但性嗜食，未能自禁，……每日必至王老餃子店食餃子。其食但取其餡少許，餘則棄之。王老每拾其餘，暴于日中令乾，以米團聚而藏之，無何團滿，再易一團。無何巨川之屋，盡入于腹矣。遂爲丐，每乞食至王老門，王老即以所暴之餃子食之。無何而乾餃亦盡，巨川遂餓死。

P.155 棄飯於廁中，險被雷誅，幸虧孝子及時代爲檢食，始得免厄之傳聞，北東園筆錄⁽¹⁾云：

道光二十七年七月，雷賜嘉興農家孝子米一事，傳播一時。言者失其姓名，謂是張叔禾先生之佃人也。極貧苦，孝子與母妻共止三人，而食常不給，因與妻謀，以飯爲母饗，而已與妻食粥，如是者有年矣。至是，母之飯亦偶不給，以粥進，母性卞急，不食傾於廁。俄而雷殷然作，母懼跪於庭。子婦趨視之，詢得其故，亟如廁取出，以水潔之，相對食訖，隨同跪叩引願，爲母解免。俄而雷又一震，自天降米二十四石，堆積院中。……孝子視米囊所書字號，則叔禾先生困倉之物也。又驚而往告其主，欲返歸之。先生曰：“此天賜孝子者，非吾物也”，堅不受。人兩義之。

此乃除賤穀遭雷之主題外，再加以敬穀與孝行兩項美德，因而不但解厄，尚且得穀之情節，表示報應不爽，賞罰分明。相反地，亦有棄米廁中與不孝，兩罪並發，致遭雷劈者，秋燈叢話⁽²⁾：

會稽吳氏婦，性悍惡，不孝其姑。姑好佛，每伺婦歸寧，輒裹米赴尼庵禮佛。他日，姑甫出，而婦已回，見之，怒奪姑念珠及米，投廁中。……忽雷霆大震，……失婦所在。……有人自郊外來云：“萬羅山前有婦人夾石隙中”，……夫趨視之，婦也。……夫編茅覆其上，日飲食之，就乳其子。經一載，石隙復合，而婦不知所往。事在乾隆丁酉七月。

(1) 北東園筆錄四編卷3 天賜孝子米。

(2) 清王穉撰秋燈叢話卷15。

與此同工異曲者，北東園筆錄⁽¹⁾再舉一則云：

會稽……有小民張姓母子食貧者，……婦驕而惰。……一日，婦產兒，值子外出，家中乏米，其母以工資十餘文，易米爲粥，和餳以飼婦。婦斥其不具厚味，勵聲呵罵之，母屏息含淚出。婦怒猶未已，竟傾粥於淨桶中。斯時天氣晴朗，忽黑雲突起，霹靂一聲，攝婦出房，跪而擊斃於中庭。淨桶亦攝擲其前，粥粒雜糞污焉。……此道光三年七月事。

P.157 賤穀天譴立至，不得好死，雷殛固其尤者，並有燒死之例，則北東園筆錄⁽²⁾：

婁東……鄉人某，閨門燔死，少長無遺，並來未半月之婢亦與焉。鄰里以其生平無橫暴行，不測其何隱惡，而天罰之酷，且及婢之初來也。適有請乩仙者，以其事叩之，乩示曰：其家散棄五穀太甚，縱小兒女食且弄，嫗婢亦共爲汚穢，每擲棄之。上帝爲其無惡也，擬俟其悛，以小災警之十年矣，而狼籍如故。乃付雷部，雷部覆奏以爲輕，又付瘟部，瘟部亦如之，遂付火部。婢本不在埧中，三日前，主與殘食，拋窓外，落糞堆中，而祕不言，故並殛之。

按此情節，雖然不無勸善書類老調之味道，而所舉天罰，慘酷程度，雷神擊死不如瘟神行疫病死，疫死不如火神行火燔死，依次遞增，無論如何，難免一死。至於女婢，固非如其主人之積重難返，怙惡不悛，却亦同歸於盡，蓋以棄食糞穢中，躉蹋至極之故也。再者，除饑餓、雷劈、瘟病、火燒等枉死法之外，即使罪狀較輕，而兼犯殺生，則難免溺斃。該書⁽³⁾又云：

有好食鼠者，家甚饒，故納鼠放倉廩中，恣其食，肥甚，乃掩取之炮炙，以爲美味。此暴殄五穀而兼殺生者也。後其人死於水。

P.171 仙家異米，食之延壽，並見述異記⁽⁴⁾：

(1) 北東園筆錄四編卷 2 雷擊產婦。

(2) 同前書續編卷 3 江鐵君述四事。

(3) 同前書初編卷 6 廣愛錄。

(4) 清東軒主人撰述異記卷 2 大穀。

明崑山顧瑞屏先生之父，少而好道，數十年不倦。徧遊名山，入天臺，渡石梁，見一人挑稻穀一擔，其行甚速，異而就之，見其穀赤色，長寸許，因拜求之，主僕各與一粒，令卽食之。後顧翁八十餘歲，遇鼎革，閉口不食而逝。其僕年九十餘，順治年間尚在。

P.238 日本之‘黃泉飲食’，尙見諸北海道 Ainu 族人，有傳說 1 則⁽¹⁾云：

某酋長夫婦，出外貿易，歸途，誤入洞穴，行抵一村。見村外有一人家，趨訪之，其人曰：“此乃死鬼之國，吾亦與汝相同，誤進此地者。但切忌取食此處之物，一旦食之，便無歸計。吾人祇因既誤食，致使永淪此境，不能還陽，一失足成千古恨矣。惟吾人究屬肉身之人，偶爾誤闖冥界，自與一般死鬼，有所不同，無從與渠等生活在一起，無奈在此村外，單門獨戶而棲居。勸君速歸，不宜遲也”。

P.243 關於‘黃泉飲食’，再補若干則如次。子不語⁽²⁾：

蕪湖趙明府必恭，宰湖南衡陽，傷寒病劇，氣已絕矣。……趙夢行黃沙中，茫茫然不見天日。過一小河，天漸開朗，有廟，題曰準提觀音庵。走入，見老僧趺坐，煮素麵甚香，覺腹中飢，向僧乞食。僧喝曰：“何必在此乞食，可作速還家”。……趙踉蹌走出，……驚而醒。

此係因患熱病，致生魂脫舍，彷徨誤入冥界，雖未明示其往陰曹地府，竟渡過陰陽交界之小河，殆卽漆河，乃僅不准陽魂擅食陰間物之例。牛鬼蛇神錄⁽³⁾：

七年前，嘗於京滬車次，遇一少年，……駱姓，皖人。……駱年十七，……偶患小熱疾，……病忽大極，……迷惘間，……獨行荒郊，……偶兩男子，其一似族叔某甲，……遂囑駱同行，……忽見城郭，入城，……至一大府署外，……疑己已死，此是冥間。……甲曰：“汝父居此不遠，曷往就之乎”。……（携駱往見其父），父叱嗟曰：“信然，吾家世系絕矣，此不可不一爭

(1) 久保寺逸彥著アイヌの昔話（昭和47年）。

(2) 子不語卷18借絲綿入殮。

(3) 編者不詳牛鬼蛇神錄P.149 再生記（民國29年）。

也”，遂携駱行抵別一官署。父令駱候於門外，且囑勿動，然後忽遽而入。駱候門外良久，足軟腹飢，見門外有賣漿者，設攤佈坐，飲者頗衆。因亦就坐，思買漿，忽憶囊中羞澀，遂巡欲起。旁坐一人，……卽出資爲駱買漿。駱謙讓不肯飲，其人再三言之，駱不能却，方將趨飲，忽見（其父之）老僕匆匆而至，潑其漿於地曰：“公子安得飲此，豈樂意居此，不欲返乎”。駱方錯愕，忽聞一吏趨出，……顧兩隸卒曰：“送駱公子歸”。……（既甦），以飢渴甚，索漿飲訖，始述冥中所見。

此乃僅暗示“豈樂意居此，不欲返陽乎”，而未曾道破實情。該書再舉 1 則⁽¹⁾：

吉水有范賴頭者，寢人也，而性忠謹。……一日，有僧詣其門乞食，……尙有一錢，因卽持而與之。……次年得熱疾，……忽見有兩黑衣人入，以鐵索繫之而去。……須臾，至一大城市，……止一大衙署間。……（遂知係誤拘）官曰：“汝可止於門外，勿動，待我返，或可送汝歸”，……范諾之而出，……候之良久，官猶未返，覺腹頗飢，而自思囊中，初無分文，亦無所得食。方彷徨間，忽見有一少年過，……族兄某甲也，死已久矣。……遂告以腹饑，甲欣然邀入衙旁食肆。甫坐，忽見一僧過門外，呼曰：“范居士何得食此，食則真死矣，此時猶可爲力也”。范驚視，初不相識，怪而問之，僧曰：“不憶曩者乞食，君以一錢施我事乎。以此因緣，我當活君，速隨我行”。……遂去，……俄頃到家而寤。計其日，則死五日矣。

直截了當，明言：“何得食此，食則真死矣”。

惟是等均係生魂偶爾誤闖混進，或被誤拘而入冥之例，然則經常往來於幽明之間，過雙重生活之走無常者，當亦不例外。諸如民間流傳善書之一幽冥問答錄⁽²⁾，乃黎澍者自敍其於光緒年間，曾走無常以任冥判所體會，對於所問：“冥間亦有飲食否”，答曰：“有，但不許（我）飲食”。又秋燈叢話⁽³⁾：

康熙初，咸陽西鄙有明經某，爲冥府十王之一，人初不之知。……曰：近奉

(1) 同前書 P.131一錢買命。

(2) 黎澍述、林勳幽冥問答錄（民國33年）。

(3) 秋燈叢話卷 2。

勅訪求山東左公懋第，……遂同諸王護送帝庭。……有頃，賜諸王茶，余亦欲飲，諸王止之曰：“公陽魄，飲此恐不能回也”。

前者僅謂“不許飲食”，後者更明言“陽魄飲此，恐不能回”。

並有非入冥，而死鬼幻形於陽間，供人吸阿片煙，却不准飲茶之例，則鬼話⁽¹⁾：

潁州某鄉鎮有開設煙館者，與鄰人某最善，日常相聚，供其呼吸。一日鄰人死，倏忽數月，……（某夜歸）至中途，煙癮大發。……見前面一小茅舍，……一人據榻臥，且設煙具。……乃舉步入室，見臥者……鄰人某也，……卽就榻臥，燃膏吸之。已而量盈癮止，乃徐徐欠身起，見旁有一茶壺置案上，時正思飲，卽舉壺就口。不意，驟爲鄰某見，急起身，雙手按擦之，不令飲。某怪其客，竊謂：“我兩人至好，煙旣盡我吸，獨不令飲茶，是何意乎”，心雖忿怒，亦不便責怪之，卽起身出門竟去。……迨至家，……次日尋其處，正鄰某之坟墓。……某乃恍然昨夜事，是鬼款故人也。

此則函義，乃示鬼食對於陽人，自有選擇性，而切忌喝茶，殆卽由迷魂湯觀念所引伸，正符招魂時囑魂“莫食黃泉一口水”之戒也。然而續子不語⁽²⁾：

談竹蒼……德清人。乾隆乙巳夏，寓蘇覓館。偶染傷寒，發熱數日，……昏瞀中，夢有青衣人至前曰：……“閻王喚汝”。……不覺隨行至一處，……中坐一官金面，……曰：“有嚴姓在我衙門告汝……奸夫淫婦”，……卽令鬼卒將犯證帶來。……男犯見談曰：“不是此人”，後有女犯遙認曰：“人雖不是，面貌倒有些像”。……金面官卽令青衣人送回陽世。女犯尙招手謂談曰：“何不到我處吃茶去”，談不應而出。至途中，青衣人于櫬桶中取出煙管一根，長僅五寸，請談吸煙。談心知是鬼，不肯吸取。夢醒後，……其疾遂愈。

此乃明知鬼食不宜人食，而茶、煙兩項，均在禁忌之列。

惟上文所引，均係陽魄食陰物，因及時避免，始得還陽之場合，但亦不無竟然誤食之例，則子不語⁽³⁾：

(1) 鬼話 P.14 煙鬼念舊。

(2) 清袁枚撰續子不語卷8 鬼請吸煙。

(3) 子不語卷22鬼送湯圓。

杭州王生繩玉，課蒙於橫塘鍾氏。鍾第三子，字有條，……諷誦不輟。……越四月，疾亟，……遂卒，停柩於家。次年七夕前一日，王睡夢中聞內屋啓門聲，步至書舍，排闥入，見有條左手秉燭，右手執椀，椀內騰騰熱氣。至王床前，啓帳笑曰：“先生肚飢耶，特送點心來”。王坐起，接其椀，見內浮湯圓四個，兼有銅挑。遂忘其爲鬼，竟挑食之，及三而飽，尙留其一，隨手交還有條，有條復爲下帳，閉門而去。王忽大悟，驚曰：“有條歿已週歲，今夕胡爲而來”，方舉念間，體中寒熱頓作。……乃呼輿歸家，家中攔門鬼，以千百計。……從此衆鬼閨門塞屋。……一女鬼呼曰：“汝家該延老僧宏道來，我輩便去”。如其言，往請宏道，甫到門，衆鬼轟然散矣，病亦漸安。乃示一旦鬼食，即被羣鬼所糾纏，備受困擾，終於難免一死，淪爲鬼類。幸虧，因其未吃完，始得保住性命。惟此一情節，正與 P. 242 所引神仙感遇傳，悟玄因未能吃盡仙食，終無法抵達仙境，在思惟上，實是殊途而同歸，屬於同一模式，頗富異趣。又撰者袁枚對此評曰：“不知鬼食之不宜人食，而以奉其先生，此之謂愚忠愚孝也”，可見‘黃泉飲食’俗信之普及於民間也。

客窓閒話⁽¹⁾：

郎中某，武陵人，能憶宿世事。云，前生爲蘇郡庠生。……卒後其魂飄然入陰司。……（由閻王介紹同入陰曹之高僧與孝子），皆命坐，左右獻茶。和尚舉杯謂二人曰：“此茶飲之昧性，然不飲則違天條，老僧請以法解之”，命二人擎杯至座前，和尚默誦神咒，茶水自涸。各舉空杯對閻王曰：“飲訖矣”，王唯唯，……（遂准其轉生），……憶前事了了。

按，此茶水既可昧性，使忘前生事，即迷魂湯。但未經孟婆亭，而由閻王直接令飲於森羅殿，亦一趣也。又履園叢話⁽²⁾：

（吳中）婁門徐生者，少聰穎，能文，年十七，……已死，……閱兩三時始甦。生自言，暈絕時，被二役拘出胥門外，見一廟，引入。……（東嶽神審其前世，於雍正十三年誘一婦淫奔案，判作丐）。有號哭跪求於側者，乃生

(1) 清吳鄉撰客窓閒話續集卷 3 某郎中。

(2) 清錢泳撰履園叢話卷 17 報應孽報。並見北東園筆錄四編卷 3 陳生。

亡母也。冥司曰：“汝子應削籍，不許識字”，急命一鬼持湯來，將灌生口，其母又哭，傾其半，僅三嚥，口甚腥，而腸欲裂矣。乃放出，……其母曰：“汝回陽，速行善事三百條，尚可遊庠耳”，推而醒。

此乃由迷魂湯所引申，灌湯俾不識字之特例，亦不外乎，‘昧性忘事’之範疇，幸虧僅飲三口，故善行三百事，得以補救，頗有異趣。

P.247 患熱病時，生魂最易離身，彷徨誤入地府之例，牛鬼蛇神錄⁽¹⁾又云：

駱姓，皖人。……年十七冬日，偶患小熱疾，亦未延醫，越兩日晚間，病忽大極。迷惘間，覺呼吸甚不舒，如有人扼其口鼻然，心胸間尤熱燥，欲起，則肢體軟弱如鶯，不能動，良久，氣忽一竭，便似昏去。頃刻之間，有如夢醒，則獨行荒郊，疑適所遭者乃一夢也，然視所在，爲平生所未經，意甚疑之。時既不覺程途冷僻艱易，遂信步前行。約數百武，遇兩男子，其一似族叔某甲，……甲卽問駱：“將何之”，駱曰：“吾亦不知所適，意欲返耳”，甲笑曰：“君既至此矣，焉能返耶”，……遂囑駱同行。……曲折行十餘里，忽見城郭。入城，街市喧闐，亦頗繁盛，經兩街市，至一大官署。……甲與駱具入，……至一廳事，……廳上中坐一官。……擬已死，此是冥間。

P.248 ‘叫魂雞’不但在福建常被用於收魂儀式，則在廣東亦然，例如右臺仙館筆記⁽²⁾：廣東則有所謂‘喚魂’者，亦謂之‘跳茅山’。其法，用道士數人，設齋壇，懸神像，誦經懺，皆如常儀。……最後乃以雄雞一、青竹竿一，取病者親身之衣，登屋而呼其名，是謂‘喚魂’。

P.251 中國人咸信，雖然幽明殊途，但在人鬼雜處之環境中，彼此碰頭，在所難免，例如紅樓夢：

薛蟠在外邊聽見，連忙跑了進來，對着寶釵……說：“原是我昨兒吃了酒，同

(1) 牛鬼蛇神錄 p.149 再生記。

(2) 清龜越撰右臺仙館筆記卷 5。

來的晚了，路上撞客着了”（35回白玉釧親嘗蓮葉羹）。

大姐兒……發起熱來。劉姥姥道：“……只怕他身上乾淨，眼睛又淨，或是遇見什麼神了。依我說，給他瞧瞧崇書本子，仔細撞客着了”。一語提醒了鳳姐兒，便叫平兒拿出玉匣記，……與大姐兒送崇（42回蘅蕪君蘭言解疑癖）。

所謂‘撞客’即碰鬼，由人類立場言，便是冲犯野鬼，動輒生病，司空見慣。尤於倒霉之時，陽衰陰盛，更易被欺負，例如子不語⁽¹⁾：

河南巡撫胡公寶璣，眼碧色，自幼能見鬼物。……自言，人間街衢堂屋，在在有鬼，惟朝廷午門內無之，菜市口行人處，鬼尤叢集。遇人氣盛，避之而行；衰弱則摩肩而過，或有揶揄者，其人必病，午前猶不甚出，午後道路紛紛。然其舉止，率皆卑瑣齷齪，無昂偉正大者。

又述異記⁽²⁾云：

青陽庵僧言，有同庵僧某，未出家時，聞人言：“凡人能偷啖新死人頭邊飯，反左手取食少許，不令人見，如此七次，可日中視鬼”。僧信而爲之，果然每日居家出市，見鬼無數，黑夜亦然。鬼與人雜，幾相半，形狀不一，甚可畏惡。凡生人路行，鬼見之側避者，其人無恙；若不避者多病；至有鬼亟隨且戲弄之者，其人必死矣。

但鬼物畢竟是陰幽之存在，邪固不勝正，倘逢其人運氣旺盛，一旦相撞，吃虧者定必是鬼。子不語⁽³⁾：

鬼避人，如人之避烟，以其氣可厭而避之，並不知其爲人而避之也。然往往被急走之人，橫衝而過，則散爲數段，須團湊一熱茶時，方能完全一鬼，其光景似頗喫力。

履園叢話⁽⁴⁾：

吳蔗鄉，……安徽歙縣人。嘉慶辛酉科進士，出爲陝西咸陽令。能白日見

(1) 子不語卷17碧眼見鬼。

(2) 述異記卷2覩鬼。

(3) 子不語卷14鬼避人如人避烟。

(4) 清錢泳輯履園叢話卷15淨眼。

鬼，每日所見者，以數萬計，似鬼多於人。一日，見有兩鬼爭道，適一醉漢踉蹌而來，一鬼避不及，身爲粉碎，一鬼拍手大笑。頃之，又有一人來碰笑者，碎裂如前，碎鬼亦拍手大笑。看此兩鬼情狀最妙。

不但行路，則家居亦然，續子不語⁽¹⁾：

紹興傅長純，館胡撫軍寶璣署。一日，胡出堂理事畢，來告幕中諸友云：適坐堂上，有皂役倉猝後至，甫入門，俄一鬼趨出，與皂相值，爲皂衝仆。其鬼四肢，悉散墜地上，耳目口鼻，手足腰腹，如剝開者，蠕蠕能動，久之漸漸接續，又良久復起而去。胡視皂役之氣頗旺，鬼誤值，爲其氣攝住，故不得退避而衝倒也。其倒時，皂竟不知。旁廊下有鬼，多笑之而不前。

又北東園筆錄⁽²⁾：

吾鄉（福州）楊允清邑侯金華，……其父有活無常之稱，……曰：竊聞人間居室，處處有鬼。鬼所最畏者三種人，一爲節婦，二爲營兵，三爲醉漢，驟過之而不及避，其魂必被衝散。蓋節婦之正氣，營兵之悍氣，醉漢之旺氣，皆足以衝之也。

惟所謂節婦正氣，不無道學者流陳腐口氣，且營兵悍氣與醉漢旺氣，均可憚鬼，似亦出自文人戲筆。蓋民間俗言，率以運氣之盛衰爲準，却與膽量無關，運衰，鬼方能乘隙祟人加害也。故偶爾人鬼相撞，難免徒起糾紛。北東園筆錄⁽³⁾：

杭州孫某，伉儷甚篤，妻病不起。……道光二十四年夏，赴友人家小酌，散已夜半，手執火枝，獨行歸去。中途忽發一噤，貿貿然歸，抵家後，家人見其神色改常。……忽而口作女音云：“我母女二人之行，見汝從對面至，携女急避，汝不但不讓，且舉足將我女踐斃，特跟汝歸家索命”。家人知其中邪，以正言責之曰：“陰陽阻隔，汝能見人，人不能見汝，無心之過，豈能償命”，鬼復大鬧云：“我只知一命還一命，不知其他”。孫某卽時栽倒，口沫流出，不省人事。正惶遽間，而孫某亡妻之魂，附於孫某之體，當卽立起

(1) 繼子不語卷 6 鬼被衝散團合最難。

(2) 北東園筆錄續編卷 4 夙刺。

(3) 北東園筆錄三編卷 6 鬼訛詐。

云：“我適聞此事，特來解紛”，隨向女鬼云：“陰陽一理，不知者不罪，汝女不過受傷，亦並不死，依我勸解，酒食銀錢，唯汝所欲。否則我先往城隍處喊告，治汝訛詐之罪”。因令家人即用黃紙，寫明原委，至城隍廟中焚化。女鬼頓然氣沮，哀求息事。乃命焚紙錠數千，並備羹飯，送出大門。而孫某醒矣，問之茫然無知，大病一月而愈。

無論如何，人鬼相碰，可謂平局，兩敗俱傷，不分勝負，各不相宜，故應彼此趨避，以策安全。幽冥問答錄亦對於所問：“鬼與人數，孰多孰少？人畏鬼，鬼亦畏人否？”答曰：

陰間鬼數，較人數為多，來來往往，挨籬傍壁者，到處皆是。人行中道，鬼多行道路兩旁，人行明處，鬼多行暗處。然人畏鬼，鬼亦畏人，鬼見人來，亦必趨避之。正人君子，鬼必敬之，其所侮弄者，皆心術不正，時運衰微之人耳。吾人自午後至晚間，行路勿走兩旁及陰影處，晚間出門，宜緩步，或稍作咳聲，令其趨避。不然，出其不意，鬼被衝倒，人身亦作寒噤。蓋陰陽相搏，彼此均覺不平也。

人與鬼相碰，固然是以‘冲犯’而‘中邪’、‘着煞’，為致病之一因。然而由於陰陽相搏，而不相宜，故在鬼國，其鬼不見人，有時人氣却能害鬼中邪生病，逼其祭送，人鬼顛倒，設想絕妙。則稽神錄⁽¹⁾：

朱梁時，青州有賈客，泛海遇風，飄至鬼國。……因登之向城而去，……見人皆揖之，而人皆不應。……至其王宮，正值大宴羣臣，……客因升殿，俯逼王坐以窺之。俄而王疾，左右扶還，亟召巫者視之，巫曰：“有陽地人至此，陽氣逼人，故王病。其人偶來爾，無心為祟，以飲食車馬謝遣之，可矣”。即具酒食列座於別室，王及其羣臣來祀祝。客據案而食，俄有僕夫馭馬而至，客亦乘馬而歸，至岸登舟，國人竟不見，復遇便風得歸。

P.253 金神七煞於臺灣現俗，仍層出不窮，例如臺南地方‘烏頭’道士所行‘功德’即

(1) 稽神錄卷 2 青州客。

‘陰齋’之‘解連’科儀⁽¹⁾，其所解項目中有：“切恐出入起居，動土興工，觸犯天星星煞，……或犯土皇九壘太歲尊神、太白九良、金神七煞、黃旛豹尾、飛簾大血，以致灾殃”等語。又宜蘭地方三奶教‘紅頭’法師所行祭煞法術‘做司’，不論‘延壽’抑或‘補運’法事，均有‘碗卦’節目，其時亦屢述對於金神七煞之冲犯。

P.255 法師劃地爲獄之巫術，皇華紀聞⁽²⁾又載兩則云：

張大悲，合肥人。居邑之香爐巖，好仙術，常畫地爲限，牛不能出。

林癸午，不知何許人。年十餘，投陽江北貫中，爲人牧豎。每出牧，以簫管一枚自隨，牛有逸者，取簫畫地，牛不敢出。……事在萬曆初年。

可見迨明末，民間俗信猶然。則今在道教上，仍被認爲是行法之一端。天師張恩溥氏對於“何爲立獄”一問，答曰：

獄者禁也。古人畫地爲牢，所以囚禁鬼邪。故下開井塹，上燃明燭，以象天牢貫索之牢也。⁽³⁾

乃未免故弄玄虛，神秘其說者也。

P.270 碗卦與斷橋之法，在臺灣民間巫術中，大行其道，故於三奶教亦不例外。諸如宜蘭地方，‘紅頭’法師仗法執行祭煞儀式，俗稱‘做司’(Tsuo-sai)，包括‘延壽’與‘補運’兩途，均必行碗卦與斷橋兩項。惟作法與閩山教，有所不同。

其碗卦；法師坐矮凳，面朝門口；用6個小碗，但未予疊做1堆，僅兩碗居中，其1下伏，另1上仰而疊起，左右兩邊均伏兩碗，俾全體橫放爲1排；法師念咒作法後，兩手隨取各1碗，依次擲向背後，俾滾轉至靜止；擲完6碗，法師向後轉，審視其仰伏配合狀態，就其厝宅、本命、風水、陰光、貴人筆5項，判斷祟因，並向病者家人指示對策。

其斷橋，謂之‘斬箸卦’，係‘送火’節目中之1齣。內行有句“陽刀水碗斷箸，娘親教”典故，意指此一巫術纔是教主陳奶夫人即陳靖姑所直接傳授之斬邪法，其重視

(1) 據臺南市陳榮盛道士所藏靈寶禳度解連真科。

(2) 王士正撰皇華紀聞（清張山來輯虞初新志卷9所收）。

(3) 張恩溥：道教問答錄（道學雜誌12期，民國57年，臺北）。

此法，歷歷可見；旨在斷絕祟因，自不待言。其作法；先用筷子 3 枝，沾上 1 大碗中之水而弄濕，然後俾 3 枝合在一起，豎於 1 大碗水中。俟念咒作法完畢，僅取 1 枝擋置兩大水碗中間，作架橋狀。但筷子兩端，却未放上碗緣，而僅被兩碗緣夾住，以致不墜而已。法師隨即以菜刀斬斷筷子，即將既斷為兩片之各 1 片，放進各碗，俾浮水上，提進房中，放置床下。

P. 274 臺灣民間辟邪巫術中，摔蓆之法，固然風行，尤似乎獨盛於三奶教。然而雖屬同一教派，作法與應用之場合，亦未必盡同。蓋由於各該地方之傳統習俗，馴致變化多端，則積習所使然也。例如南部過火儀式，向不用草蓆。又在南部，臺南以至屏東地方，超度亡魂，諸如解救一般枉死鬼逃出枉死城之‘拍城’即打開城門，救拔水鬼而‘轉轍’（Tsuau-tsun），超度產死鬼出離血湖之‘拍血盆’即‘拔產’，為縊鬼解開繩條之‘放索’，甚至對於新建房屋之‘謝土’（包括廟宇之‘開廟門’以及民房之‘安宅’），“跳鍾馗”以趕鬼⁽¹⁾，以及對於神兵天將勞軍之‘犒賞’即‘犒軍’等等，不一而足，均非摔蓆不可。尤於北部宜蘭地方，三奶教祭煞法中，有‘拋碗勅蓆’節目。其‘勅蓆’1 韵，即專行摔蓆法術。法師舞弄草蓆拍地，作法於法壇後，提蓆進房，對病人揮舞，並出戶外，用蓆打拍門戶，再進法壇，展開其蓆，披在身上，做起舞獅狀，乃動作輕快之‘武韵’，顯示草蓆之辟邪作用而無遺。

P. 287 淹水還陽或轉生之方式，再補若干則如次。其墮河還陽者，子不語⁽²⁾：

吳某，丹徒舊家子也。……乾隆丙子，其婦暴卒。吳追思不已。（遂懇請走陰差之老嫗常媽者，帶往陰司會妻）。……月餘，吳思妻轉甚，走至常媽家，告以欲再看之意。……出門里許，……見前有一老翁，肩輿而至，觀面，乃其祖也。……其祖大怒曰：“各人生死有命，汝乃不達若此”。……遣輿夫送至河畔，輿夫從後推吳入河，大叫而醒。

(1) ‘跳鍾馗’趕鬼之法術，在臺灣北部，皆由傀儡戲班或布袋戲班，以‘吊傀儡’而耍木偶行之，故無法拿蓆。但在南部，却由大戲班之花臉腳色，打扮鍾馗，摔蓆於舞臺上，如同演戲。

(2) 子不語卷22吳生兩入陰間。

按，此則所示，出門未幾即返，想僅抵陰陽之模糊交界處而已。該書⁽¹⁾又云：

朱梁江，……太倉州諸生也。戊子科赴江寧鄉試，寓中患熱症甚危，親友買舟送歸。……忽爾暈絕，見二青衣人導之登岸。其路直而窄，黑暗無光，兩足甚輕飄。行約十餘里，……到一城，……城額橫書鬼門關三字。……遙見紅燈一對，四轎中坐一官長，傳呼而來，近視之，似太倉州城隍神。……神曰：“你來尚早，此處不可久停”，命徹所導之燈送歸。……持燈者云：“速隨我向東走”，覺非前來之路。行二三里，至大江邊，白浪滾滾，持燈者將渠推入江心，大呼救命而甦。……蓋死去已三日矣。

此不過因患熱病，生魂脫軀，彷徨誤入冥境之常套。惟其折返地點，恰在陰陽交界之鬼門關，尚未抵達陰曹地府。而回程却向東走，正示冥界在陽間西方也。牛鬼蛇神錄⁽²⁾：

駱姓，皖人。……年十七，偶患熱疾，（魂往冥間，但冥官以其需傳宗接代爲由，准加壽一紀，令兩隸卒送還）。……無何，至一橋邊，兩隸忽以手力推之。駱不覺傾跌，俄覺身臥榻上，張目四顧，則家人環立，咸驚喜曰：“甦矣，甦矣”。駱怪問其故，家人具言其死已數日，而心胸尚溫，故未敢殮也。

此亦因熱病入冥，如同前例，但竟抵地府，經冥判後，被正式送還者。

其轉生者，秋燈叢話⁽³⁾：

同年孫午橋爲余言：其兄任大城時，有馬生者，……述其祖……中康熙丁未科進士，選縣令，同謁八座某公。某公……乃曰：余前世爲明嘉靖間進士，……病歿，至一處，若公府狀，有朱衣人坐堂上，……引余從東角門出，覺蹈空而行，下視，雲霧濛然，不可辨識。久之，現一河，波濤浩渺，水純赤色。方徘徊間，忽失足墜水內，呱然一聲，形體頓小，已在棚褓中矣。

此由東門出地府，設想冥界在陽間之西方，旨趣如同上引子不語朱梁江條，而陰間

(1) 同前書卷20鬼門關。

(2) 牛鬼蛇神錄 P.149 再生記。

(3) 秋燈叢話卷 4。

盡處，竟然以河流隔界陽間也。又里乘⁽¹⁾：

穎州毛甲，能知前生事。……自言：前世爲江西九江府人，姓李，與同里趙某至漢口，作小貿易，經年折闊將盡，議同遄歸。趙忽染疫，疾革，泣謂李曰：“……囊僅存錢十餘千，煩代購薄材爲殯殮之，如有餘錢，乞帶付其子幸甚”。……趙不日尋卒，……李以餘錢六千文，卽私入己橐。……越歲晝寢，忽見趙來索錢，拉李至野外，剝去衣服，推墮河中，聽其浮沉。倏達彼岸，忽有一長人援拯上岸，以黑衫付令着之，導至一處，……其人幕自後推之，身忽傾跌，拭目自視，已變爲小豕。聞趙子笑呼曰：“豬母又生子矣”，知身已死，變畜以償夙逋。

此一轉生法，在程序上，竟藉墮河與跌倒兩途，重複其事。惟其墮河，却未淹水，而安然漂抵彼岸陽間，方能投胎，設想周密。墮池轉生之例，秋燈叢話⁽²⁾：

康熙間，東粵明經蔡某，能知前世事。前世吳姓，係廣州某邑諸生也。……（既死）恍惚身已離棺，遂悵快而出。……隨飄飄蕩至一池畔，覺清澈可愛，偶失足墜落，驚顧，已化爲嬰兒，方悟身入輪迴。

該書⁽³⁾又載：

山西谷監司，能記三生事。初世家貧，……病歿，見一老嫗來引之去，至一火坑旁，驀然推入，起視，身伏櫪間，忽變爲驢。……經八年，力盡而斃，復見前嫗來，引至大池旁，失足墮溺，覺遍體清涼，視手足縮小，已爲嬰兒。

按，此則轉生兩次，前次爲墮坑型，後次乃落池型，均係衝破幽明境界之普通法。然而其坑却是火坑，火坑與水池，對比顯明，蓋異想天開也。

P. 298 鬼魂乘船之例，再補數則如次。其入冥者，此中人語⁽⁴⁾：

廣東周生，……一日暮眺江流，見一船狀類官宦，方駐足間，船中人招之

(1) 清許叔平撰里乘卷6。

(2) 秋燈叢話卷11。惟述異記卷3所錄，大同小異，但無墮池轉生情節。

(3) 同前書卷7。

(4) 清程趾祥撰此中人語卷1閻王。

曰：“先生快登舟，主人候久矣”。周不覺入其船，忽聞狂風怒號，與波浪聲相應，啓窓窺之，白練滔天，銀濤萬丈，不知身在何方矣。……船已觸岸，導周至一宅，甲第大闢，與王侯無異。周入其室，即有一生執贊見禮，蓋已爲西席矣。……閱半載餘，忽思歸，（因求見主人）。……生與周歷數重門，至一處，……若宮殿然。自窗隙視之，中坐一人，冕旒鱗玉，……兩旁差役，則牛馬其首而人其身也。……生乃扶周回書室，而謂之曰；“家父本係閻君，故未與先生相接禮，今已示知，未免有明冥之異”。……爲周送行，周甚喜，遽謝別。方周之出外也，妻子……疑周已死，……今見周回，喜出望外。

按，此則是生人親歷其境，並非離魂入冥。惟其似在遙遠水程之冥府，亦可視為海上鬼國之一變型。然其人却非航海失事漂着，而是搭乘鬼船前往，乃示鬼常乘船，交通於幽明兩界。且生人竟膺閻王家庭教師，情節離奇。又有生魂乘船赴東嶽之例，則北東園筆錄⁽¹⁾：

長洲朱生兆庚自述：其妻陳氏，素有肝疾。上年五月，疾大作，兼病暑，時作鬼語。……今歲八月初旬，前疾復作，仍譖語，……氣息奄奄。……延至九月初五日酉刻，忽發狂叫云：“人喚我去矣，船已在門前矣，奈何”，遂不知人事。……良久自言曰：“此何處”，復作老嫗聲口應曰：“此東嶽也”，遂作進見禮拜狀。

又有冥卒拘魂，竟然搭乘陽間船者，則鬼話⁽²⁾：

江北某，……忽一日，覺身體不快，倦而思睡，纔就枕，見二皂隸立牀前，……身不自主，竟隨皂隸行。俄而至浦口，二皂隸引登渡舟。舟中已有渡江客數人在，三人尋隙地，藏於舟之一隅，舟中客及旁人，均若未見三人者。俄頃解纜，乘風破浪，直放江心。……未幾舟抵南岸，客紛紛下。某亦隨皂隸登岸行，……俄抵城隍廟，……（爲陰司對質作證後）二隸卒送出門外，一驚遂寤。

(1) 北東園筆錄續編卷 4 冥游確記。

(2) 鬼話 P.68 陰司質證。

冤鬼乘船，往加害人本籍告陰狀之例，履園叢話⁽¹⁾：

有某生者，籍潤州，自其祖貿易吳門，遂爲吳人。……見鄰有好女，……將嫁矣，生誘與爲亂，復設計破其婚姻，擬納爲妾，而復不果，女遂抑鬱死。未幾時，見此女爲祟，……生忽仆地，口稱：“潤州城隍同吳郡城隍欲會審，須往聽訊。……女先告本郡神，因原籍文書未到，不能出關，潛伏貢布船，至本籍告准，始會審定罪也”，遂死。

客死他鄉亡魂，乘船歸家之例，右臺仙館筆記⁽²⁾：

朱雲甫，……江蘇寶山縣人，僑居上海。其家世以沙船爲業，諳悉海道，上海之有招商局，自朱君創之也。……光緒四年，住大沽分局，偶感時疾，旬日而亡。……亡之次日，由輪船寄信其家。船甫至，信猶未達也，其家一僮婢忽仆地作朱君語，告家人以死期，且云：“本尚可活十二年，爲醫藥所誤。今附某輪船南歸，已至矣”。舉家正共惶駭，而輪船中即送信至。

此則與 P. 294 所引庸盦筆記新鬼回家條，不但主題相同，且主角同爲朱雲甫事，雖情節稍異，蓋同一街談巷議所分歧也。又有家鬼乘船，往護家人者，該書⁽³⁾並載 1 則：

沈蘭舫，臨平鎮人也。寓於杭，其子婦家無子，蓄一他人子爲子，紹興人也。蘭舫子婦偶歸寧，忽得病，口作紹音，蓋卽此子之祖也，索還其孫甚急。俄又作數人聲，皆杭音，則其母家鬼也，曰：“此無理取鬧，彼已作沈家婦，何預此事。非至臨平招沈氏人來不可”。越日而沈氏之鬼大至，蘭舫之祖母及父母又一庶母，皆臨平口音，與生前畢肖，曰：“吾儕附船，從菜市橋登岸至此，有吾儕在，婦必無恙”，……婦病果卽愈。

其實，在人鬼雜處之情形下，彼此擠在一船之場合，在所難免，該書⁽⁴⁾再錄 1 則：

余內子姚夫人，生平見鬼尤多。……同治壬戌歲，余家附火輪船北上，至天津避寇。夫人見舟中高處有鬼無數，或坐或臥。意鬼亦附海舶，北行避寇歟。

(1) 履園叢話卷17報應孽報。

(2) 右臺仙館筆記卷 9。

(3) 同前書卷 2。

(4) 同前書卷12。

惟鬼走動於陽間，總是人占上風，例如上引鬼話陰司質證條，鬼在舟中，避藏於一隅；右臺仙館筆記羣鬼搭船避寇，尙知趣自躲於高處；正符幽明殊途，陰陽阻隔之原則，雖然暫時吳越同舟，尙可相安無事，一旦經常雜處，仍難免麻煩，鬼話⁽¹⁾：

長江某輪船，……一日由上海開班，行過安慶。時值夜半，某買辦偶傍欄杆小解。及歸臥室，忽似中魔，……曰：“我適纔上船，汝竟向我口中小便，致我口污穢不堪”。……於是驚及儕輩，……知爲鬼祟，問：“汝何人”，……應曰：“我爲某，向在某省遊宦，挈眷九人，……今欲乘汝船至黃石港”，又問：“汝一人在此，餘八人皆往何處”，曰：“悉在汝船上”。俄而職事人等，陸續中魔，計其數恰九人，遂哀懇勿祟人。……未幾船抵黃石港，乃呼其名，導引登岸，大焚冥餽，向空禱祝，歸視船員，皆陸續病態漸復原狀矣。

此係祭送祟鬼，而其祭送，亦有祟鬼自願乘船者，則右臺仙館筆記⁽²⁾：

余二兒婦，唐西（鎮）姚氏女也。今春從母家還，言：去歲其弟婦病，……其弟晉卿知爲鬼孽附麗而然，對之長揖，以洋錢數十枚置其前曰：“吾以此買紙錢，焚化與汝，汝可歸矣”，病者曰：“可，然吾杭人也，須送我至航船”。晉卿從之，且行且焚紙錢，至船，乃告之曰：“此杭州航船也”，突有旋風起其側，爲之慄然。及歸家，婦病若失。

用船祭送祟鬼，尙有加用替身者，埋憂集⁽³⁾：

前年冬初，夢廬先生之姪某，偶以事往北麻，……在舟中忽發狂疾，……舟子急載還家，……而語音嬌婉。……得數日，村中某嫗聞知，輒來探視。某笑而起，……曰：“妾與郎有夙分，……覺此間樂不思蜀也”，嫗曰：“然則吾爲汝二人作合，合卺後乃送汝二人同歸何如”。……嫗乃與其母言，以米粉塑其像，……供於中堂，喚樂工四人，爲之鼓吹成婚。……於是，以葦縛綵輿，置像於內，載之以舟，鼓樂送至其處而還。某調理半月乃起。

(1) 鬼話 P.94 溺鬼祟人。

(2) 右臺仙館筆記卷2，並載同人撰耳郵卷2。

(3) 清朱梅叔撰埋憂集卷3 陳三姑娘。

此乃真船之例，並有焚紙船者，則鬼話⁽¹⁾：

民國六年，上海颶風爲災，外海駐防水警廣艇巡艦之艇長詹道寬，因陡遭颶風，船既沉沒，詹亦溺斃。事後官廳售沉船於某商人，商人赴沉沒處，查驗該船，先以竹篙探試。不意竹篙入水，將達船面，某即頓覺寒噤，歸而大發寒熱，口作詹某之語曰：“我適纔用膳，何物蠭猶，擅敢擊碎我之飯碗，必不汝恕也”。家人審其爲詹某之魂，乃祝曰：“……君既有靈，何不示人所在，以便收葬”，……應聲曰：“我尸在某處蘆草中”。……家人允將其言轉告渠之家屬，……旋又爲焚紙船一具，多方祈禱，鬼始去，某亦霍然平復。不管放流真船抑或焚化紙船，論其主旨，實與華南一帶沿海所盛行之用船送出瘟神疫鬼習俗，本無二致，蓋古難遺意也。

再觀上引各例，詹艇長固然是水鬼；埋憂集陳三姑娘之來歷，據撰者附註以爲：“相傳其未嫁而有淫行，故爲父母所沈，而至今猶能爲祟”，即女水鬼；鬼話溺鬼祟人條，題目既明示爲溺鬼，且其鬼自云：“掣眷九人，某年因旅行，在江寬輪船遇難，皆溺斃”；由此可見，水鬼居然以船隻爲主要交通工具，兩者息息相關。蓋因是故，竟生水鬼幻船誘溺之奇特想法，則埋憂集⁽²⁾：

余嫡兄戴榮，……於嘉慶二十一年，結婚梅里某氏。次年仲春，娶有日矣，……行次常州，以覆舟溺死。後三兄至常州掣其柩，常人云：是夕風雷大作，繼之雨雪，舟不能行，已泊於塘坳矣。俄見岸口一舟，其行如馬，桅顛一燈，瑩然其上，有‘登仙’二字，旁鬢有人呼之曰：“風利如此，汝等何猶泊此爲”。於是同舟相謂：“可尾以行也”，遂揚帆出，而前舟已杳。風勢愈猛，急欲艤棹，已不及矣。時同溺者七人，惟舟子以善泅得免。

p. 300 關於漆河橋，耳食錄⁽³⁾：

華廣病，夢徐生來謂曰：“頃遇趙君某言，近爲魚梁之遊，……君盍行乎”。

(1) 鬼話 P.49 詹艇長。

(2) 埋憂集卷 5 鬼舟。

(3) 清樂鈞撰 耳食錄卷 5 華廣。

華素爽邁，欣然往。至深谷之間，溪水黝黑，鑑人無影，漸行漸廣，有飛橋跨空，袤延夭矯，莫知所届。橋上行人如蠅，累累不絕，乃見趙俟於橋側，相揖數語，徐趙乃登橋。華亦繼之，甫舉踵，旁一卒叱曰：“勿過”，即橫棒攔之。華怒，奮臂與爭，卒終不聽其前，而徐趙已去遠矣。不得已，拂袖而返。（途遇已故族兄）曰：“宜亟歸，此不可留也”，送華歸，至門推之入，霍然而甦，已死踰日，將斂矣。……徐趙皆華舊識，時趙死月餘，數日徐計亦至。

按，此則所示，過溪入冥，其溪乃陰陽境界，殆即漆河。而其橋跨空極長，且有鬼卒把守，亡魂可渡，生靈不准擅進，當爲漆河橋也。又淞隱漫錄⁽¹⁾：

吳江有蒯蘭舟居士，……其女幼蘭……奉‘白衣觀音咒’甚虔。……感心疾死，……經七日……重甦，曰：我死後，……觀音大士……令旃檀侍者，導遊諸地獄，……後至奈何橋。橋高數十丈，而闊僅容足，偶一下墜，即爲蛇蟲所刺螫，備諸苦惱。瞥見表兄某生亦在河中，方訝前日猶來詢疾，豈今日已登鬼籬耶。衆中有識某生者曰：“噫信，昨以急疾殞”。

此兩則所述漆河橋形制，架高而極窄長，正符P.299所引湖南民謠，且示人死便到該處，在在皆反映民間俗信。

惟漆河橋在敦煌變文中，見諸大目乾連冥間救母變文⁽²⁾：

目連聞語，便辭大王卽出，行經數步，卽至奈河之上，見無數罪人，脫衣掛在樹上，大哭數聲，欲過不過，廻廻惶惶，五五三三，抱頭啼哭。目連問其事由之處：奈河之水西流急，碎石巖巖行路澁，衣裳脫掛樹枝傍，被趁不交時向立。河畔問他點名字，胸前不覺沾衣濕，今日方知身死來，雙雙傍樹長悲泣。……耳裏唯聞唱道急，萬衆千羣驅向前，牛頭把棒河南岸，獄卒擎叉水北邊。水裏之人眼盼盼，岸頭之者淚涓涓，早知別後艱辛地，悔不生時作福田。目連問言奈河樹，下人曰天堂地獄乃非虛，行惡不論天所罪，應時冥零亦共誅。

(1) 清王船撰淞隱漫錄卷9夢遊地獄。

(2) 王重民等編敦煌變文集第5篇(1957年)。

按，此目連救母故事，當如編者所云，根據西晉竺法護譯佛說盂蘭盆經，加以演繹而成，但該經却無漆河橋情節，實係變文所創。顧，臺灣現俗，南部‘烏頭’道士所行薦亡‘功德’，最後必跨漆河橋而過，以成儀式。其時，從前必應加唱目連救母雜念⁽¹⁾，但如今多從略，幾廢。故事情節，分為 4 韵；頭韵叙超度柳秋娘冤魂於望鄉臺，第 2 韵乃漆河橋段，第 3 韵為鬼門關段，尾韵‘四般典刑’，備述地獄行春燒剝磨等刑。全篇俗字別字，比比皆是，且詞涉俚鄙，如同坊間唱本。第 2 韵目連由望鄉臺，來到漆河橋，便與牛頭卒對話。

目連：看前面有三條橋，乃是金橋、銀橋、漆河橋。我今夜為着陽間好事，要往三途度親，路從漆河橋經過。……

牛頭：吾不是別神，正是閻君殿前東班牛將軍。……奉閻君勅旨，鎮守漆河橋。

目連：正是為着陽間乙家孝子，請我佛在家中修禮慈悲寶饌，……今夜饌功完滿，仗吾直往三途，超尋親魂，拔薦衆生，路從漆河橋經過，起動牛將軍，喚出金童、玉女，接引親魂，過了漆河橋。

牛頭：尊者要過此橋，你可曉得我此橋善惡判斷嗎。……陽間為善之人，臨終死後，登此橋，……我喚出金童、玉女，手執幢旛鼓鉞，接引伊過橋，往西而去。……陽間為不善之人，壽數該盡，到吾漆河橋，我勘驗此人，……被我用銅把鐵叉，叉落橋下，放出銅蛇鐵狗，將身咬破，血流成河，……口叫“無奈何”，以此名曰漆河橋。

目連：牛將軍判斷善惡分明。今夜所薦此位親魂，在陽時節，都是修心食菜，全行好事。

牛頭：尊者所薦親魂真無差。……待吾喚出金童、玉女，接引親魂過了漆河橋。
(於是，法師引魂身香爐過橋)。

其橋有金、銀、漆河等 3 條，吻合 P.299 所引大清一統志，似為較晚期之觀念。惟牛頭卒扼守橋頭，初審新鬼之因素，却與變文並無二致。綜觀兩者，情節措辭，雖有出入，但大意相同。變文當係五代間抄本，然則亘於古今，中國邊疆，西陲沙漠以至東海孤島，民間俗信，一脈相承，源遠流長也。

(1) 據臺南市陳榮盛道士所藏，內題作目連救母科儀。

P. 307 臺灣‘過釤橋’之民間巫俗，亦放置 7 盞小油燈於橋脚，謂之七星燈，象徵北斗七星，人踩橋上而過，就是跨越其星，便可禳星解厄。

P. 309 燈占法固然以燈花旺盛持久為吉兆，但究屬迷信，當然亦有結果適得其反者，則秋燈叢話⁽¹⁾：

晉藩朱公一輩，好秉燭寢，竟夜凡三易，率以為常。乾隆辛酉調任楚藩，起程前夕，燭焰結花，大如卵，火光高數寸；東方既白，含葩吐穗，熒煌如故。詢諸僕從，燭猶昨夕所燃，並未更易。親朋稱異，咸賦詩紀瑞。無何被議，尋歿。

此乃錯認凶兆為祥瑞，然而鑑於其親朋稱異紀瑞，更可見燈占法深入民間之一端也。

P. 318 婚禮倘擇日不妥，動輒冲犯黑煞神，可能明代中葉已臻盛傳於民間，致被附會於武宗微行遺事，則客窓閒話⁽²⁾：

（正德）戊辰春夜，（武宗）帝由豹房微行還朝，途遇迎娶者。……見輿前一黑大漢，高二丈餘，面目如漆，怪狀異形，衣甲執杵，昂昂而來。……帝異之，命車隨至娶婦家，……入中堂，黑漢先彩輿進院，見帝在，掩面而遁。帝始悟非人也，因念凶煞相犯之日，何得迎娶，擇日者誤人不淺矣。……帝問：“擇日之人何在”，主人指次席一老叟曰：“此欽天監致仕堂官也”。……帝命主人喚來曰：“我聞汝能擇日，何得以黑道誤人”，叟對曰：“不敢。今日寅時，雖有黑煞神，一名元首宿者降臨，但有紫微臨凡可解，逢凶化吉”。……帝知機洩，遂巡登車而去。

P. 319 山西省永樂縣永樂鎮永樂宮之三清殿東側壁畫，有黑煞將軍⁽³⁾。觀其形狀，立像，披甲上面着袍，大漢肥胖，不戴冠而僅用布巾纏頭，全髮，稍留鬚，閉眼，

(1) 秋燈叢話卷 5。

(2) 客窓閒話續集卷 4補明武宗遺事。惟同工異曲故事，仍見秋燈叢話卷 4，僅其情節為文曲星解紅煞神，與此紫微星解黑煞神，有所不同耳，蓋同一模式也。

(3) 劉永德編永樂宮 101、103 畫（1964 年）。

容貌端正，高舉右手，食指幻出火輪。故雕雄偉，並非兇惡獰猛狀，與前則客窓閒話所描述，衣甲執杵，怪狀異形之漆黑巨漢，頗有異趣。無論如何，元代華北全真教，亦奉黑煞神，且深入民間信仰中，可想而知。

P.322 臺南市良皇宮，主祀醫神保生大帝即俗稱大道公。惟該廟正面三川門，其大門兩側旁門所畫門神却是‘三十六將’，係臺灣廟宇門神之特例。左右門各18神，而左門18神中，包括馬伽羅與虎伽羅在內。觀其形狀；馬伽羅爲騎馬武將，紅臉，黑鬚，刮目，披甲，左手執刀，作威武狀；虎伽羅爲騎虎武將，黑臉，黑鬚，怒目，披甲，右手執狼牙棒，作兇惡狀。而前者所戴冠上却畫一馬頭，後者畫一虎頭，乃示馬伽羅是馬神，虎伽羅是虎神。蓋民間俗信，望文生義，致成者也。

P.335 日本叫魂雞，其舊劇歌舞伎有‘菅原傳授手習鑑’一劇，在第2段‘道明寺’齣，亦有用雞浮之水上，以找尋溺屍情節云⁽¹⁾。本戲原係江戶時代竹田出雲等人所編淨瑠璃劇，後來歌舞伎亦上演之，以迄於今。劇情是將忠臣菅原道真遭受誣陷被左遷之史實，滲雜‘北野天神緣起’等俗傳，揉合潤色成劇，而以奸臣藤原時平滅亡，道真被祀爲大自在天神爲結局。

P.342 睡鬼示勇之例，埋憂集⁽²⁾：

郡有富室某氏子，娶婦金氏，纔數月，爲祟所憑，……放誕風流，殆無寧晷。……其母在旁，睡曰：“淫鬼擾害如此，吾將訴之天師，遣法官來捉汝”。……其父卽具狀，投城隍廟焚之。比返，則其女已……安帖如常矣。
……事在嘉慶間。

又有一旦吐睡示勇，却膽怯而奔逃，倒可笑者，耳食錄⁽³⁾：

龔生者，浮薄子也，年二十餘，讀書開元寺。先是，某典史一女，死殯寺

(1) 據金闕丈夫氏所賜教。

(2) 埋憂集卷4 隘狀。

(3) 耳食錄卷3 婪姑。

中，與龔隔院。……龔憑其棺戲曰：“……卿青春佳麗，寂處泉臺，豈可無郎”。……是夜，忽陰氣砭肌，毛髮皆立，見一女郎由牆角旖旎而前。……龔失驚猛悟，……急唾而奔，女亦踵逐不捨。龔大呼，寺僧盡起燭之，見龔仆地上，神已癱矣。

在琉球亦有婦女唾辟蛇祟之習俗⁽¹⁾，民間俗信，Akamatā 蛇，色紅，狀似飯匙蛇而無毒。此蛇常變美男子，迷惑婦女。所以女人小便時，應先吐唾，以禦其祟。

P.343 中國民間多相信，烏鵲與貓頭鷹，均係惡鳥，其鳴兆示不祥，故亦有唾而禳之者，則五雜組⁽²⁾：

鴉鳴俗云主有凶事，故女子小人聞其聲必唾之，即縉紳中亦有忌之者矣。

P.356 補錄與水無關之還陽或轉生法如次。

墮落型中，墮山而轉生之例，秋燈叢話⁽³⁾：

李公念慈，涇陽人。……康熙丁卯宰竟陵，自述前世爲獮猴，……（因蠱惑民女，被一道人撮魂收服）……引至一高山，迎面撻之，失聲驚墜，如落萬仞深潭。諦視之，骸質頓易，已成嬰兒形，臥浴器中矣。

其墮崖者，除神魂墮落還陽之常套外，竟有生人失足一墜，未經冥府，便逕借屍還魂之非定型特例，則客窓閒話⁽⁴⁾：

少君某，年十七。……父以科甲，銓得四川縣令。少君隨任，行至羊腸阪，馬逸，顛落崖下。身糜而魂出，隨風飄蕩，瞬息數千里，求止不得。忽墮於山東歷城縣村落間，初死男屍殼中，大叫曰：“跌死我也”，見婦與童圍繞身旁者，皆止哭曰：“蘇矣”。……少君起坐曰：“我某公子，隨父蒞任，行蜀道上，墮馬，被風吹至此”。……父老曰：“休囁語，汝不信，可以鏡自照”，

(1) 比嘉春潮：ハブの信仰（民間傳承 7 卷 1 號，昭和 16 年，東京）。

(2) 五雜組卷 9 物部 1。

(3) 秋燈叢話卷 17。

(4) 客窓閒話續集卷 4 某少君。

少君對鏡，四十餘歲之麻鬚也。

又騰空入冥者，尚不乏其例，但歸程亦有被冥卒由半空中摔下而還陽，則墜空者，

北東園筆錄⁽¹⁾：

淳安幕中紹興周沙舟言，其族人在杭州旅館，忽夢見二隸持票來，……身不自主，茫茫隨去。見黃沙蔽天，耳畔轟轟如御大風，途中所見，皆非平生經過。抵一大署，門額楚江王府，……心知已死。堂上一官曰：“汝免追佃欠，脫累多人，應延壽一紀，增注食祿”，命卒速送回陽。卒卽挾其疾行，黃沙迷目難開。逾時，似被空中拋擲，豁如夢醒，乃知死已三日。

又有墜梯於森羅殿者，惟高僧爬梯升天，凡夫却摔下投胎，一上一下，頗富異趣，

則客窓閒話⁽²⁾：

郎中某，武陵人，能憶宿世事。云前生爲蘇郡庠生。……卒後，其魂飄然入陰司。……（由閻王介紹同入冥曹之孝子與高僧），王曰：“聖僧下降吉時到，請卽飛昇”，見數鬼卒扶梯至殿前，王肅和尚登梯，和尚曰：“有緣者，二子可以同登，王卽命判註簿，使二人相隨。……直上數百級，足力不濟乃墜，囫然一聲，已作孩矣。

墜落型之亞流，可舉墜馬、墜車等式，前已述之。惟其墜馬者，似較多見，則上引客窓閒話某少君借屍還陽，雖然墜崖摔死，但禍因却由墜馬所致，亦卽兩者之複合式也。墜馬之例，耳食錄⁽³⁾：

鄧州柏生，授館他郡，歲晏歸其里，不及村店已曛黑，乃宿野廟中。……恍惚中，……忽有數騎馳至，……強掖之上馬，俄至一山，殿閣宏峻。……（於是，受帝命而從軍，征討迷同國立功後，乞求放還），帝君乃命具馬送柏歸。及於里門，柏忽墜下馬，乃如夢覺，人物烏有矣，倉皇至家。

墜落型之亞流，尚有墜臺方式，秋燈叢話⁽⁴⁾：

(1) 北東園筆錄三編卷 6 公門陰德。

(2) 客窓閒話續集卷 3 某郎中。

(3) 耳食錄卷 5 柏秀才。

(4) 秋燈叢話卷 2。

招遠村民某，豕爪生拇指間。自云，前世居某村，……歿後謁冥王，怒其喪心圖利，叱逐而出。……見數人着綠衣，登臺演劇，悅焉，亦易衣入，隨之跳舞，失足墜臺下，驚起回顧，鬚毛被體，蠢然豕也。……旋被屠人牽去，……舉刃刺之。……倉皇前奔，驀然墜坑中，聞人語曰：“生矣，男也”，張目審視，復易人形。

按此則亦是轉生之例。其投胎，前後兩次，首次係墜臺，後次爲墜坑之失足方式。惟兩世轉生之例，就 P.287 淹水轉生，補述秋燈叢話山西谷監司，先墜火坑投胎做驢，復次墜水池轉生爲人。而此條所示，却是墜臺與墜坑，則民間俗信，着重墜坑型，相得益彰。

還陽之法，除墜落，入坑、淹水等 3 大型外，其他若干方式中，以跌倒之例，最爲常見。原來，跌倒是日常生活經驗上之小事故，但由於如此極輕微衝擊，却常使孩兒失魂害病，成爲民間收魂巫術所認定之最普通失魂動機，臺語謂之‘跌倒拍着驚’。蓋在陽世既有跌倒離魂之經驗，然則在陰間神魂跌倒，當亦能使其魂還陽附身，乃合理的思惟法也。子不語⁽¹⁾：

涇縣胡承璘，方爲諸生時，夜夢至一公府，若王侯之居，值其叔父在焉。其叔父驚曰：“此地府也，汝何以至”。……（璘遂請其作弊，偷將他人祿命，與其調換後），因以手推之，一跌而寤。

此乃生魂誤入地府，且在其處一跌便還陽。牛鬼蛇神錄⁽²⁾：

孫慕顏以賤價買得一大宅，……後有告者云：“此宅有鬼，故前主人賤售之”。……一日侵晨早起，……見數鬼，……急奪戶而出，則戶外有兩鬼，……各執其一臂，扶之而去。……良久乃至一地，似屬官衙，……其官見孫，驚曰：“此是孫慕顏，非宋梅軒，音相類耳”。……語訖，遂命送還，……孫甫出門，誤踏門限，蹴然而甦，則身臥床上。其家人云：“見公櫛沐，忽然倒地，狀如中惡，扶着床上，已半日矣”。

此乃被門檻絆倒者，亦即由冥府，一跌便逕還魂之例。該書⁽³⁾又云：

(1) 子不語卷23夢中事只靈一半。

(2) 牛鬼蛇神錄 P.106宋梅軒。

(3) 同前書 P.133狐報仇。

杭人最畏狐，偶見之，不敢稍有觸犯。……有金某者，少年無賴，俗稱之金橫。……橫遂密訪西湖某氏廢園，其中多狐，（設法盡殺之）。……一日，……歸途，……忽見一老人與二白衣人謂曰：“金橫，城隍喚汝”，……被牽至一處，乃大衙署也。……橫曰：“殺狐則誠有之，然皆此輩爲人害，故殺之，非無故也”，王者曰“汝雖驕橫，而頗任俠好義，……姑縱汝暫歸，二日後當來結案也”。語已，令人送出，及門，一蹠而寤，則身臥堂上。家人皆謂其道中忽然低仆，賴友人扶歸，死已半日。

此所拘魂者，乃城隍，非閻王；而其還魂，似乎亦是誤絆門檻，跌仆逕返，如同前則。再子不語⁽¹⁾：

鎮江包某，年少美丰姿，娶室王氏。……乾隆庚子秋日，偕數友爲狎邪之遊，日暮乃返。……（而被女鬼附身）曰：“渠被我縛在城隍廟側小屋中矣”。王氏泣拜，求放其夫。……少頃包蘇，……曰：初出某娼門，即見此婦相隨，……扯拽往城隍廟左側小屋內，黑暗中以繩縛我手足。適聞婦來曰：“今且放汝歸”，推我出戶，一跌而醒，身已在家。

此乃被冤鬼攝魂，非落陰，但旨趣並無二致。至於投胎轉生，里乘⁽²⁾：

潁州毛甲，能知前生事。……自言：前世爲江西九江府人，姓李，與同里趙某（往漢口經商，趙染疫客死，李遂侵佔其錢財歸里），……越歲晝寢，忽見趙來索錢，拉李至野外，剝去衣服，推墮河中，聽其浮沉。倏達彼岸，忽有一長人，援拯上岸，以黑衫付令着之，導至一處，人煙輻輳。過一短垣，其人驚自後推之，身忽傾跌，拭目自視，已變爲小豕。聞趙子笑呼曰：“豬母又生子矣”，知身已死，變畜以償夙逋。……年餘，居然肥腯。一日，忽見趙子率屠人至，索錢六千，付其宰割。……割盡售訖，身復爲人。見前長人來，……便爲解衣，……又驚自後推之，身忽傾跌，拭目自視，復變爲小兒，即毛甲也。

此則前段爲墮河與跌倒之複式轉生法，已於前文淹水還陽或轉生條補述之。按其河

(1) 子不語卷22女鬼告狀。

(2) 里乘卷6毛甲。

是陰陽交界，過此以投胎，乃示重點在乎跌倒。惟後段再有被推跌倒轉生情節，兩世轉生，均靠此法，其被重視，不言而喻。又咫聞錄⁽¹⁾：

廉州合浦南康墟，有宰豕爲生者。……一日早起，逍遙於門，忽鄰居老婦，向屠手招，似有事告。屠乃過去，入其庭，闐無人焉，但見旁舍母彘產畜，咿咿喎喎。正欲呼老婦，……頓時頭眩目冒，仆跌於地，覺魂入於小豕之腹，欲言不能。思此乃殺生害命之報，轉世爲豕。……此嘉慶四年事。……手招之者，非老婦，即母彘也。

再履園叢話⁽²⁾：

僧允中，俗姓張，號蘊輝，長州人。……嘉慶十九年秋八月，蘊輝偶至揚州，寓一飯店。夜夢有兩人持去，至一處，高門大戶，若今之督撫衙門。……（於是，爲游幕湖南辰州府瀘溪縣時，縣令枉殺苗人一案，力辯脫罪）。上坐者遂目一吏曰：“暫令還陽，若能出家行善，……便赦汝”。……前兩人復披之出，忽黑暗不辨道路，且雨雪交下，滿地泥濘，一跌而醒。遂於次日，收拾行李，買舟過高旻寺，削髮爲僧。

按此則是滑泥而摔倒，不過經常小事故，但鑑於P.368所引夷堅志霍秀才條，陷泥居然亦係還陽之一方式，故亦可視爲跌倒與陷泥之揉合式也。

厲聲震驚法，北東園筆錄⁽³⁾：

金陵城內寡嫗某姓者，……子娶婦某氏，兇悍異常，（謀殺其姑），……一家內外，絕無知之者。踰月，悍婦忽夢被攝至大殿，……忽聞殿上者……拍案喝曰：“此乃彌天大罪，……汝若能將此一段罪案，多告世上，一人得知，則免汝地獄一日之苦”。……階下皂役，同聲吆喝，大驚而驚。……未三日，婦即得惡瘡，……叫號四晝夜而死。

此雖以爲做夢，實則被陰曹拘審，爲俾使自招，並得陽世報，而權放還魂者也。

又有拍肩法，例如北東園筆錄⁽⁴⁾：

(1) 清慵訥居士撰咫聞錄卷10改惡報。

(2) 履園叢話卷22夢幻冥獄。並見北東園筆錄四編卷5僧允中。

(3) 北東園筆錄四編卷6金陵不孝婦。

(4) 同前書續編卷3張南珍。

嘉善縣……有張南珍者，……午倦伏枕，瞥見白衣人來，若促其趨公者，起隨之行，至一衙署，……官升座，……始悟爲城隍神。……張以三柩尚未葬訴，神顏似不懼。……吏捧巨冊進，略一展帙，遽色霽點首曰：“爾尚有一點好生之心，合多活十年”，……麾之出。遇故隸馬丹書者，謂之曰：“爾何不速歸耶”，拍其肩，遂醒，則僵臥已三晝夜，……未卽棺殮耳。

該書⁽¹⁾又載一則云：

蘇州某書記，遊幕湖北。……嘉慶十八年夏，……歛然倒地，如中惡狀，夜半始甦。……因言：是日於道中，見二白衣人在車前，俄頃卽爲所攝去，……行至一所，類官府，……堂上巍坐者，若冥王狀，……始知非人間也。（於是，與某縣令亡魂，爲曾誣良爲匪而枉殺一案，對簿冥廷後，始被釋放）。堂上者遂叱某出，正驚悸間，見故友某。……故友送行數十武，拍肩曰：“歸休”，遂甦，則暈去已半日矣。

淞隱漫錄⁽²⁾：

璘姑華氏，吳門大家女，（與鄰生陸眉史有染，但爲其父許嫁他人，憤而自縊）。……生驟聞噩耗，……哀痛幾不欲生，蒙被而臥。……恍惚間，魂已離軀殼，遙見一女子，……疾趨就之，……及覲面，果女也。女見生驚曰：“君何爲亦至此，此非人間，乃離魂天第一所也，……何不速歸”。言訖，以手拍生肩，生遽驚覺。

惟拍肩乃日常生活上，毫不經意之小動作，例如親友久違相會，卽輕拍肩膀，互道寒暄，司空見慣，寧可說是本能的動作。然而用之於提醒出神之人，更爲常見，無外乎給與極輕微之衝擊。顧，臺灣巫俗，童乩降神，憑附其體，諭示指點後，卽云：“吾神去也”，而辭退歸天，謂之‘退神’或‘退童’。但神靈退去，理應將童乩本身之魂魄，再裝入其身，俾蘇甦復原。其法，雖以聽其自然，俟慢慢覺醒者居多，但亦有由其搭擋之法師，含水噀面者，既於 p.289 述之。除此一噀水還魂法外，較爲常見者，乃此拍肩之法。法師一拍其肩，童乩便從容睜開兩眼，作如夢初醒狀。追本溯源，拍肩實爲裝魂入身，質言之，乃鎮魂之原始的動作，可想而知。由此引申，亦可爲還陽之一法，其原理在此焉。

(1) 同前書三編卷 4 書記爲僧。

(2) 淩隱漫錄卷 1 華璘姑。

再 補

P.151 吃飯不可剩下飯粒之禁忌，男孩犯者必娶麻臉妻之俗信，不但北平，即在四川亦然，以為：男孩吃飯，碗內剩飯，將來娶妻是有麻子的⁽¹⁾。

P.162 黑法師將授徒，必先令扔飯於廁所，其實是法師施展法術，將飯遁回，僅幻影落廁之說法，不但臺灣漢人信之，即在業已漢化之埔里平埔族Pazeh部族之‘番婆鬼’傳說中亦有之⁽²⁾。

投飯廁中被雷擊死之例，耳 談⁽³⁾：

有道士……稱自龍虎山來，……為某縣祈雨，以飯投廁中，所以激龍怒，舊有此術，果得雨。而雷從壇上擊道士死。

此雖為祈雨，造福人羣之建設性目的，敢採如此下策，不無黑法師授徒之概，結果遭雷殛斃，理所當然。但却云激起龍怒，殊不可解。蓋投穢於潭池深淵，故意激怒龍神之祈雨法，盛行於華北一帶，因而竟在民間傳說中，兩者混淆不清者也。

P.171 仙家大穀異米，食之延壽，並見偶 記⁽⁴⁾：

始興令柳州楊應隆之祖，掘地種竹，忽地中鏗然有聲，得一石甕。發之，有物數百，長三寸餘，見其上下膚如穀形，去膚熟之，真是大米，香美異常。食者壽皆百二三十歲，飲其汁者壽亦八九十。嘗聞藏經云：太古之世，穀長五六寸，人壽皆數百歲。又圖經稱：崑崙之墟有木禾，食者得上壽。甕中之穀，豈其餘粒耶。

可見如此想法，經久未衰。

(1) 于飛：重慶的孩子（民間月刊2卷7號，民國22年，杭州）。

(2) 南投縣埔里鎮黃結尾氏云。

(3) 明王同軌撰耳 談（即耳 譚）卷3 龍虎山道士。

(4) 明鄭龍如撰偶 記。

P.218 脚註 收魂用菜刀之俗，並盛行於廣東地方之收魂儀式‘喊驚’⁽¹⁾：

普通喊驚，以晚上在門口喊的為最多。其法是把線香三炷燃着，插在地上，蔗枯和紙錢冥鑑也焚燒着，菜刀或鉸剪在地上拍響着，一壁拿着小孩子的睡衣在火光上搖曳着，一壁取了少許米粒向四方撒去。於是高聲喊着有詞：……“米糧落地人神起，刀響一聲魂魄齊”。……這樣認為那孩子的魂魄便可以歸來，安然無恙了。

至於其他民間辟邪巫術中，例如浙江祭送祟鬼之‘卜課領鬼佛’，亦必拍菜刀嚇鬼⁽²⁾：

人們忽忽患了病，……叫了領鬼人點起行燈一盞、香三枝。那領鬼人一手拿菜刀，向病人前勅了咒語，唸了經後，……把菜刀一拍，送出門外，……病就可痊愈。

故想此一原始巫法，在大陸上，可能分佈稍廣。

P.248 關於中國叫魂雞，再補錄如次。其於浙江收魂儀式，咫聞錄⁽³⁾：

鄞（縣）俗土風，凡有懨懨久病者，以為魂不附體，備牲延巫，到城隍廟享神。用雄雞一，將病者衣裹於雞身，呼病人名而歸，名曰‘追魂’。

該書並錄傳說 1 則云：

朱翁，……鄞邑廩膳生也。……乾隆十六年，鬻人一宅，……拆之日，……一泥水匠……橫臥於地，口吐白沫，似鬼迷狀。……翁曰：“此必若家之祖宗，怨我拆房，不能祟我，而遷怒於匠也”，……亦從俗為匠追魂。命僕抱雞，一路呼匠名歸，至家，將雞放於病匠牀前。匠即起，……曰：昨有數人……捉胸拉手，扯髮推背而行。過一大衙門，（官）喝散數人，曰：“坐在東門房候之，自有人來領爾歸也”。房有狹桌，桌有抽斗，斗有竹牌一副，少公六一張，悶坐無聊，自玩其牌。忽聽呼我名，孜孜出門，見有鳳凰，毛

(1) 袁洪銘：東莞的禳鬼和喊驚（民間月刊2卷8號，民國22年，杭州），改題禳鬼與喊驚（民俗週刊122期，民國22年，廣州）。

(2) 蔡振聲：東陽的土醫術（民間月刊2卷7號，民國22年，杭州）。

(3) 咫聞錄卷7 朱翁。

彩鮮明，隨看隨行，不意卽回宅也。翁奇其言，又入城詣城隍廟，進東門房，果有狹桌，抽其斗，果有竹牌，檢之，只有三十一塊，視之，果少么六一塊。翁曰：“匠真魂在此也”，……歸命多市楮錢，焚之於拆屋之所，而匠病脫然。按，此則情節奇特，領魂於城隍神，且用雄雞導之以返，而由其魂觀之，却是一隻鳳凰，跟隨而回，正示叫魂雞無疑也。

葬儀叫魂雞，出殯時縛雞於棺上之習俗，且遠播貴州⁽¹⁾：

搬運靈櫬回鄉，棺材上照例有一隻雄雞拴在那裏，謂之‘站籠雞’。至於廣東喪俗⁽²⁾：

死者所用的枕頭，是用冥鑼做的。……(但另)有一個枕頭（不是冥鑼的），像菱角的樣子，用雞毛袋在三角袋裡，叫做‘雞鳴枕’。

按其雞毛，當象徵真雞，竟稱‘雞鳴’，則寓叫魂雞之意，殆無疑義。

若由喪俗叫魂雞，推而擴之，當應論及中國人離奇想法‘回煞’之觀念。‘回煞’者，人初死必回家一次探望之謂，亦卽新死鬼與遺族感情，由親漸疏之一階段。故家人備其前來，應行接煞或避煞。其在浙江永康縣，謂之‘轉眚’，是夜招請道士抵家誦經，並吊一隻白雄雞於棺下⁽³⁾。又在紹興，多稱‘轉網’，其法⁽⁴⁾：

靈柩前供一桌菜，雇道士坐着誦經。……到子時，道士往房間和竈間裏一轉，然後直出大門外，家屬隨行大哭，叫做‘送網’。同時，要一人一手持一面團箕和一隻雄雞，一手持棒，邊行邊在團箕上打，務使隔着的雄雞大啼。焚帛後，家屬止哭回轉，‘回煞’於是完畢。

前者吊雞於棺下，後者打雞使啼，在在皆示叫魂誘導。雖然對於後者，採訪人註云：

相傳，鬼魂到來，非要等天明肯走，網神是凶煞，怕他停留着，特地叫雞大啼，算是天明了，他就肯回去。

然此不過辟邪雞之通俗想法，在此一場合，似未盡妥，寧可視為叫魂雞也。

(1) 柳固：貴州山中行旅（民間月刊2卷6號，民國22年，杭州）。

(2) 劉萬章：廣州的舊喪俗（中山大學語言歷史研究所週刊1集11、12期合刊，民國17年，廣州）。

(3) 陳以燮：談談民俗（民間8集，民國21年）。

(4) 屢劍廩：紹興的回煞（民間月刊2卷7號，民國22年，杭州）。

惟人之致死，一般想法是由於壽終而被冥差拘魂，逕往陰曹地府。然則其回來，亦應有陰差押解，纔不致誤事，始合情理。因為此時家鬼受其控制，故民間俗信上，特尊稱此一拘魂鬼卒爲煞神。其形狀，除妖魔鬼怪之傳統的兇惡猙獰狀外，往往被想像爲鳥禽之狀，蓋由於初民多有靈魂翔空之觀念故也。再由此一觀點延伸，不難達到煞神雞形之想法，亦無外乎由其押魂職務，自然聯想到叫魂雞，其涵義在此焉。龍城札記⁽¹⁾：

人死，陰陽生以死者之日時，判爲某日當接煞。……南方俗如此，北方則避煞。空其室，以灰布地，翌日視之，灰上有雞足形，即煞神至之驗也。

又在紹興⁽²⁾：

據說，魍魎等從烟囟而入，因之竈上也供一桌菜，給魍魎享用。竈下貯灰的灰倉上，灰統扒平，那是看有沒有雞爪印，有的，可知魍魎是到過的。

此乃佈灰驗腳印之法，可知煞神爲雞趾。然而夷堅志所錄 1 則⁽³⁾：

汴梁李山甫，妻亡踰月，所居樓梯，忽軋軋有聲，少焉妻至。李初疑怖，至則忘之矣，語笑就枕，如平生歡，曉去夕來。母聞知，密布灰於梯道，以驗之，見雞跡四五。

情節不過亡妻戀戀不捨生夫之常套，曉去夕來，故非回煞，且由文理觀之，亦無煞神之存在，而竟亦佈灰驗出雞趾印痕，乃示亡魂變成人身雞脚，頗有異趣。又紹興傳說 1 則⁽⁴⁾云：

某甲伉儷情深，既亡，妻有故劍之思。回眚日，家人皆往外避煞，妻獨留，窺伺於床內。未幾，見雞趾凶神，牽一隻黑色動物來，拴諸桌旁，即往廚房。妻知其爲夫魂，急出帳，展衣裹之，抱進床隱藏。天將明，煞神悻悻而去。妻出帳，開棺將動物納入，夫即蘇甦。

(1) 清盧文弨撰龍城札記卷 2 煞神。

(2) 屠劍廬：同前文。

(3) 夷堅志卷 34 李山甫妻。

(4) 丁菊生報告（民間月刊 9 集，民國 21 年）。原文未闡，姑據澤田瑞穂：魂歸る（道教研究 2 冊，昭和 42 年，東京）一文所引摘譯之。

此一煞神，竟然鬼身雞趾。再紹興傳說⁽¹⁾：

一個人死後，要在一定的期間內，回家一次，藉覲家屬的動靜，叫做‘轉綱’。同來的一位解差，叫做綱神，相貌異常可怕，手脚像雞爪一般，必須設筵供奉，否則他要凌辱鬼魂的。

至此，不但腳爲雞趾，卽手亦是雞爪，雞形煞神，漸被塑像以成。至於明齋小識⁽²⁾：

仇啓周，邑廩生，早抱喪明痛。於煞回時，臥兒牀上，夜半見有物如雞狀，揮劍以斬，身遂暈仆。比醒而臉色變，故號仇青面。

又遜齋偶筆⁽³⁾：

余世父都閩公，諱英，贍極壯。弱冠時赴宜興佃人家取租，至時已昏黑，其家虛無人，見一棺，棺前有燈，設酒食，知其避回殃也。時已飢，卽就而食之。起見棺上有物如家雞，走捕之，飛跳甚疾，不能得，逐之急，其物越牆而出。時月正明，亦踰牆追之。去里許，見野廁，其物乃跳入，世父遂返臥其家。昧旦佃人歸，語之故，赴廁視之，無有也，然竟無恙。

此兩則所描述，均爲如雞狀之動物，而前者僅謂有物如雞，後者更明指如家雞，且被人趕落廁中，竟未曾作祟，凶性既泯，一如眞雞。再庸盦筆記⁽⁴⁾：

俗稱人死之時，皆有煞神，其氣甚凶，而見之者，亦往往不利。道光初年，無錫楊緝甫孝廉，……一日往其族叔家中問病。未至廳事，陡覺冷氣逼面，仰首一望，忽見一物，似雄雞者，集於廳屋之上。其眼綠光兩道，直射人面，凝神視之，漸覺己之眼中，亦有紅光兩道，出與綠光相接。……紅光將逼雞身，忽聞怪嘯一聲，雄雞奮飛而去。……孝廉始徐步入內，知其族叔病勢，初甚危殆，旣而稍覺平安。……於是方悟，向者所見，實係煞神。……欣然將歸，甫出門則哭聲舉於內矣。

此則所示煞神，狀似雄雞，却凶氣浩大，但究其原形，實係拘魂鬼卒，並非回煞。

(1) 屠劍齋：同前文。

(2) 清諸聯撰明齋小識卷 1 仇青面。

(3) 清徐崑撰遜齋偶筆卷下回殃。

(4) 庸盦筆記卷 6 楊孝廉遇煞神。

神，與衆不同。最奇者，莫如耳談⁽¹⁾，乃云：

鄂城之俗，於新喪避煞最嚴。楚王孫尚良素負氣矯厲不信，當兄喪煞回，獨入坐靈旁，將几筵餚酒自啜自酌。至夜半，見羣鬼如氤氳之氣，繞室而過，叱之，忽有雄雞，巨如鶴，鈞喙怒目，飛立棺上。尚良髮上指，直前擒之，左手持雞，右手把觴，怒而責之曰：“汝是煞神乎，何不畏我”。……已釋雞出，而金鐵之聲大作，至明，毀瓦破櫨，器物皆盡。後尚良獨享高壽。

聞宋太祖微時，入人家，其家以避煞出，有雞在庭，殺而烹之，未薦而出，其家歸，釜中乃是人頭，信其神爲雞矣。

前段所述煞神，爲大隻雄雞，雖然厲氣極盛，被人捕捉，却未能作祟。後段被貴人所殺之煞神，竟然在庭院之普通家雞也。

P.262 祭送時，人鬼爭食祭品之習俗，尚見諸浙江、廣東等地 在浙江⁽²⁾：

我們浙江富陽人生了病，不必服藥就可霍然痊愈的，祇要燒一次‘夜頭’。… …其法，患者央巫婆‘陰陽眼’，來家視察一番，（指點祟因），以把稻草紮成替身。……至夜，僱一膽大的男子‘燒夜頭’者，提一籃各樣燒好的菜蔬和酒食，……到病人房裏憑空祝禱一番，……就頭也不回，……一直浮到三岔路口，焚化紙錠，狼吞菜蔬之後，才棄籃而回。往往有不少無賴，伺以待食者。但絕不許回到病人家去，就是回到自己家裏去，也須往各處亂跑一場而後可，否則送出的夜頭鬼，大半要跟轉來的。

在廣東⁽³⁾：

（賄鬼）如人家的孩子或成人有病，纏綿不愈的，他的家人一定以爲鬼的作祟。……乃預備茶酒、白飯、雞蛋、豬肉、滾湯，擺在竹箕的上面，叫一年老的婦人，放在病者房門口的地上供奉後，……捧着那個箕，走出到三叉路口的地方，將茶酒飯湯等物，倒潑在地上，或由捧竹箕的婦人吃去，然後把

(1) 金陵世德堂重刻北京原板 5 卷本，查無此條，乃據濟堵人穫輯堅瓠廣集卷 5 所引煞神條。

(2) 蔣士龍：富陽民間的療病（民間月刊 2 卷 1 號，民國 21 年，杭州）。

(3) 袁洪銘：同前文。

竹簍拿了回來。至於吃了那些菜飯的人，是晚不可走入病者的房裏，與病者相見，否則於病者不利。這樣的事，俗稱爲‘捧篩簍’。

P.274 捧簍收魂之法，並見諸廣東東莞地方民間巫術中⁽¹⁾：

‘打簍’名曰‘打胎’，也屬於喊驚之一種。如人家病得沉重時，……家人便懷疑病者一定投胎人家，思以法術把他打落，使病者不致投胎他家爲兒子而終於死亡。預先叫了鄰家的老嫗數人，各人拿着捲成一捆一捆的簍子，並攜帶些香燭冥紙，往十字街頭的土地神處舉行打簍的法術。先在土地神前焚化了香燭冥紙，於是數人一齊動手，把簍在地上盡力亂拍，由土地神前起點，一直打到回家。沿途要不絕地叫着病人的魂魄，詞語和喊驚無異。他們以爲這樣做，便可把病人投胎人家的魂魄追了回來。因此，東莞一般孕婦，如見有此行事，必須遠遠走避，唯恐胎兒被打落而致於流產了。

此非由道士或法師等專業巫覡 1 人所主持，而由鄰近老嫗衆人，就地隨便自行其是，蓋存古態也。

P.298 再補鬼魂乘船 1 則，咫聞錄⁽²⁾：

浙某甲，……航海至乍浦，數年不歸家。……忽一日挾資而歸，稱富有焉。……是年妻得孕。……家瀕海，門對江流。生子之夜，有撐渡者，見一女子呼渡，……船籤岸，停舟索渡錢，而女子起忽奔逸，……由甲門而入，……是夜三更產一子。及其長也，頑梗無狀，家遂敗落。十八歲而此子以病死，凡所有，蕩然一空。鄰人知此怪事，有在乍浦經紀者，詳知甲負婦之約，罄其家逃歸，乃有此報。

情節是女鬼乘船渡海尋仇，亦即臺灣林投傭型傳說之模式也。

(1) 袁洪銘：同前文。

(2) 咫聞錄卷12起家不正報。

P.300 臺灣喪俗，‘做功德’儀式時，最後即行‘過漆河橋’節目以禮成，不但道教式，即於佛教式亦不例外，自不待言。其橋設施，最簡陋者，僅放一張矮凳或坐墊於地面，遺族各人，一脚踩過而已。惟大陸客家人習俗，則相當盛大，且包括漆河橋在內，渡過 7 次而稱七州橋，稍有異趣⁽¹⁾：

打齋古稱營齋，……俗稱‘做功德’或‘做道場’，藉法事超度亡靈免墮地獄，獲出生天的意思。通常都禮請法師主持。朝北斗、誦經禮懺、耍雜技、表演街頭劇後，即行‘引魂過橋’。乃在功德廠前曠地，用大板凳及八仙桌，連綴成橋狀。其講究的，則在桌上兩旁，用白布結成欄干，又於頭尾兩端，結成橋門。橋頭分站紙紮的牛頭、馬面兩個，作把守狀。橋尾分站紙紮的金童、玉女兩個，作迎接狀。法師首先坐在橋頭唱道情詞，把父母生育之恩和木連救母、劉全進瓜、唐僧取經的種種故事，用山歌小調，慢聲唱出。這時，喪家男女和近親戚族女眷，則分坐橋下兩旁，接續焚冥鑑，叫做‘燒橋脚紙’。……待道情詞唱完，法師手執引魂帛前導，孝子跟後，魚貫而行。法師唱白交作，引魂過橋，把望鄉臺、漆河橋的種種風光和所見的種種鬼趣，曲曲傳出，令人聽來，不禁毛骨悚然。躊躇往來，經過七次，表示過了七州橋，亡靈已到了陰司，便告結束。

P.306 收魂法事用七星燈，並見諸廣東⁽²⁾：

當太陽正中的時候，有的人家在簷下喊驚的，俗稱為‘喊午時驚’。其法是… …取一個米斗，裏面放着七盞油燈，名曰七星燈，明鏡一面、尺一把，一併置於簷下，……拿着那孩子的衣衫，向空中招搖着，口中喊着有詞。鑑於將七星燈放進斗內，並有鏡與尺等件，故等於臺灣之斗燈，着重於辟邪，可想而知。

(1) 謝樹新編中原客家禮俗實用範例 p.11 喪葬禮俗打齋（民國62年，苗栗）。

(2) 袁洪銘：同前文。

P.309 婚儀之花燭占，在臺灣亦似有其俗⁽¹⁾：

新郎、新娘進入洞房。……這時，案上必定已高燃着一對龍鳳花燭。……這對花燭，據說可以占夫婦的壽命，左燭先熄，將來必然新郎先逝，右燭反是。

在大陸，江蘇、浙江一帶亦多有此俗。例如江蘇武淮⁽²⁾：

花燭爲舊式婚禮中一重要品物。……俗就花燭燃點時間多寡，卜新夫婦壽命短長，男左女右，早滅者不吉。其夕，新郎須數度離床剪燭燼，名曰‘探花’。

據云，浙江紹興亦然，因爲該地習尚，以爲右大左小，故以右燭象徵新郎，左燭象徵新娘壽命⁽³⁾。

P.322 脚註 對於神名望文生義，或因音諧，以訛傳訛之例，堅瓠續集⁽⁴⁾：

陳子昂，閩州人，閩州有陳拾遺廟，訛爲十姨，遂更廟貌爲婦人像，崇奉甚嚴。溫州有杜拾遺廟，後亦訛爲杜十姨，塑婦人像，里人以五鬚鬚相公無婦，移以配之。五鬚鬚者卽伍子胥也，拾遺之官，誤人身後如此。

P.334 將成地仙之人，一旦凡間食，卽不能再仙去之例，耳談⁽⁵⁾：

有宦而川遊者，過險道，女自輿出，墮崖下，……以爲必死，痛哭而去。後任滿還，過此，將爲招魂之奠。人皆謂：“年來見一僊女飛憩亭上”，……停驂俟之，果見飛至，乃其女也。……曰：“墮時卽止崖石上，饑則食樹子，久而身輕能飛”。……自是火食，身亦不能輕，還其故步矣。

又閻聞錄⁽⁶⁾：

(1) 妻子匡、許長樂共編臺灣民俗源流 P. 65 (民國60年，臺中)。

(2) 伍稼青編武進禮俗謠諺集 P. 30 (民國52年，臺北)。

(3) 據妻子匡氏云。惟此一俗信，在大陸可能頗遍。例如民國63年電視劇‘苦情花’，演家庭悲劇；而有新婚之夜，花燭1枝自熄，小姑見之，悄悄再點，果然未幾新郎即死之劇情。

(4) 清褚稼軒輯堅瓠續集卷3 陳杜拾遺。

(5) 耳談卷4 墮崖女。

(6) 閻聞錄卷1 尤婢。

三楚尤姓，卜居深山。……一日，遣婢採薪，至夜不歸，尋訪無踪，……如是數年。尤至山後，……獨宿廟中。夜將半，……有一女子，入跪神前，尤婢也。……驚訝數年相失之故，婢曰：“入山時，誤墮枯坑，……黃精萬叢，飢則餐之，數月身輕可飛矣”。……携至家中，鎖以暗室，飼以煙火之味，數日身重，不能飛去。

五雜組臨川士人婢條僅謂“食訖遂不能去”，耳談墮崖女條以爲“火食身不能輕”，呴聞錄尤婢條乃作“飼以煙火味，身重不能飛去”，則旨在說明“人間煙火食，不能成仙”，不無修仙故事之味道。但無論如何，主題重點，在乎食物；而仙凡殊途，有如陰陽障隔，一旦食此境之物，便不能再舌，旨趣實與‘黃泉飲食’，並無二致也。再觀此數則，必然牽涉到毛女傳說。毛女者，秦始皇宮女，流亡入山，食松葉，身輕生毛，長壽不死。事見列仙傳，抱朴子亦據此爲藍本，稍加誇大潤色耳，但至閑窗括異志，却添枝添葉，以爲“獵人以穀食之，身毛脫落，漸老而死”；池北偶談秦時人條所述毛人，亦不過由毛女脫胎換骨者。按其主題，無外乎避穀修仙之常套而已，與上引數則由‘黃泉飲食’觀念所引申之‘仙凡異食’，旨趣雖未大相徑庭，却未必盡同，應有區別也。

P.343 民間吐唾避不祥之俗信，海南島亦有之⁽¹⁾：

凡遇不祥的事，吐唾液三次，可以厭服。看見烏鵲在叫的時候，多有這種舉動。

又浙江之杭州、蕭山地方有唾液能治蛇妖故事⁽²⁾：

從前杭州有一個寺院，……後面有一個池，池裏有一朵蓮花，開得非常大，……而且能自由開閉。據寺裏的和尚說：“這朵蓮花是觀世音所化，如果有人一心皈依佛教，坐在這朵蓮花上面，等花瓣合閉，就立刻成佛了”。這個消息，……傳到杭州知府母親的耳朵裏，忽然想起成佛的念頭來。……她坐進了蓮花中央，只見慢慢地合攏來。……知府忽看見他的母親，……有十分痛

(1) 王先獻：海南島的人體信仰（民間月刊2卷9號，民國22年，杭州）。

(2) 孫溫：蓮花臺（民間月刊2卷6號，民國22年，杭州）。

苦的模樣，……其中必有可疑。後來他看到某一種書上載有“千年水底蛇，口吐白蓮花”，除牠的方法“用人的唾涎放入池裏，蛇便會死了”。……因此命令左右，在城門旁邊，放幾隻水桶，無論何人進出，都要吐一口唾涎。這樣一來，不到二天，水桶裏的唾涎都裝滿了。他便拿到寺裏，放入池中，一霎那間，只見池裏的……那條丈餘長的死蛇，已浮在水面。

此則情節，乃奸僧造蓮花臺謀財害命與水怪幻形開口吞人兩型民間傳說之混合體，但用唾液破案，却是別開生面。

P.344 關於‘覆水難收’故事，堅瓠二集⁽¹⁾：

光武本紀云：反水不收；何進傳、慕容超傳並云：覆水不收；李太白詩：水覆難再收，又覆水再收豈滿杯；劉夢得詩：金盆已覆難收水；皆用太公語。太公初娶馬氏，讀書不事產，馬求去。太公封齊，馬求再合。太公取水一杯，傾於地，令婦收水，惟得其泥。太公曰：“若能離更合，覆水定應收。朱買臣傳奇，潑水事借此。

此却以爲朱買臣事，出於姜太公傳說，未知孰是。

P.368 再補震驚還陽法中之雷震 1 則，咫聞錄⁽²⁾：

汪誠軒對予說：渠年十歲，隨叔父往巴蜀糧道任，尾舟而行。於無人時，出篷艤遊，墮水中。初聞兩耳雷鳴，身如翼飛，上下數次，心恍惚若失。忽至一處，……有老叟攜杖迎曰：“來何遲耶”，……邀予入登其堂，額書‘水仙殿’三字。……童子報曰：“果熟矣”，……與汪食，味如甘露。正飲間，聞雷聲而醒，身在舟中。驚問家人，咸曰：“幸墮淺水，挾半日，今始蘇矣”。時雨初晴，層巒疊翠，如在目前。

此則乃墮舟淹溺而魂往水府後還陽，惟其往回兩程，均藉雷鳴振聲，重複其事，亦算一奇，且回程雷鳴，却是下雨之真雷聲也。

(1) 清褚稼軒輯堅瓠二集卷 3 覆水不收。

(2) 咫聞錄卷 5 汪誠軒。

中央研究院民族學研究所專刊之二十二

中國民間信仰論集

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
台北市南港區研究院路2段128號
電話：(02)2652-3300

印刷者 長紅印刷事業有限公司
台北縣中和市安樂路153號
電話：(02)2943-1159

定 價 新臺幣肆佰元整

中華民國六十三年出版
中華民國八十三年二刷
中華民國九十年三刷

