

白坑玉聖殿入火儀式符令之初探

周舜瑾

前言

符令在民俗生活中是常見之物，科學昌明的今日，各種奇形怪狀的符令都可以在網站上公開買賣¹，書店裡，宗教與民俗、五術相關的書目分類中，亦有各種號稱秘藏的符書陳列在書櫃上，可見符令在現代對人們仍是具有相當程度的吸引力。澎湖小法在執行儀式時，符令更是無所不在，然而這些符令除了浮貼於宗教器物或建築結構上的有形符外，不是畫在空中的虛符，就是於儀式中焚化，使得這些「曇花一現」又奇特多變的符令，蒙上一層神秘的色彩。

符令既是與生活、宗教儀式密不可分，但在網路新聞搜尋系統鍵入「符咒」一辭，結果卻是負面報導居多²。職是之故，本文以湖西白坑玉聖殿入火儀式為例³，對法師的觀點、符文可能的解釋和符令在儀式中的使用情形，進行初步探討，盼能突破常人對於符令的負面印象，尋找出符令所蘊涵在文化與宗教信仰上的價值。

一、符令概論

符是一種能召致鬼神、厭鎮精魅的奇特文書，符令的由來源遠流長，在進入儀式之前，需對符令有概括的認識。

1-1 符令的源流

符令的由來說法多元，傳說中，黃帝、九天玄女、西王母、太上老君（老子）和元始天尊等均曾被認為是符的創始者；亦有從器物史上推測演變自古代的桃符

¹ 例如 yahoo 拍賣網站中的龍鳳壇、淨心社、移星換斗符咒總壇……等，舉凡和合、桃花、姻緣、工作順利、改運、求財、迷魂、驅邪、甚至八大行業用符……無奇不有。

² 例如 2006 年雲林科技大學王美心教授的五色符事件，2007 年宜蘭縣許多反對竹科城南園區開發案的地主，在多次抗爭無效後，請法師作法，以百餘面五鬼令旗插在土地四周。

³ 本文所舉實例為湖西白坑玉聖殿於 2006 年 12 月 16 日為講美保安宮所執行的入火儀式。講美地區原有專屬地方公廟龍德宮的法團，龍德宮於同年 3 月重建入火安座完成，由於法團成員多至外地求學就業，兩廟於同年入火安座，恐對相關人員造成負擔，又因保安宮委員吳文慶先生與白坑玉聖殿法師許天富、許成利兄弟為舊識，在民國 93 年（2004）白坑玉聖殿重建落成的入火、安宮儀式中，有見於白坑玉聖殿法師團態度嚴謹，有條不紊，故特地延請許天富法師長為保安宮主持此次的入火儀式。以下關於符文的解釋，除文獻探討或特別註明者，均以採訪所得為主。

與符節，道教學者則認為脫胎於青銅紋飾遺風，與古代天命、符命、印文等觀念有關⁴，並考究出道符在漢順帝之前即已於中原地區流行。另有從文字學與語言學角度思考，認為符文是語言的書面化與文字崇拜⁵。

今日民間所見的符令在作用與形式上卻與道教頗有差異，澎湖法派源自中國，隨先民渡海來台，雖無法確定符簿的傳承系譜，從少數談論中國巫俗的論文中，或可看出符法發展概況。綜合大陸學者顧樂真關於廣西民間祭祀儀禮的法事活動⁶、劉曉明研究中國嶺南地區民間信仰⁷、張洪清談論重慶民間法師在祭祀儀式中所使用的符令⁸、魏明生探究四川洪雅瓦屋山地區民間流傳的手抄符咒簿⁹，以及劉仲宇從出土最古的漢墓考古資料來看¹⁰，推測道教與民間信仰的符法，在流傳的過程中互相學習、影響，又因時、因地、因派也因人而產生變異，形成今日五花八門的樣貌，由此看來，符令的由來實有多元的可能性。

1-2 符令的型式

符令的型式多變，基本上可分為文字符、實物符與圖案符三種，文字符以文字為主；實物符如桃木、法器、端午節的艾草及原住民佩帶的動物殘骨等；圖案符如八卦、佛字、神獸、神像等，都是具有符令的功能。

早期的文字符大多由純文字組成，多隸書或篆書的合體，象徵意義簡單明瞭，後來的符令結合許多圖形與線條，朝文字與圖案兼融的方向發展，因此今日所見大多為曲屈纏繞的文字符或文圖並茂的符。

1-3 符令的結構

符令的樣式千變萬化，各流派對符令的結構認知看法不一，一般有三分法和五分法，三分法為「符頭」、「符身」和「符尾」，五分法適用於結構較為複雜的符令，有「符頭」、「符身」（主事符神）、「符腹」、「符腳」和「符膽」等¹¹，以下將

⁴ 劉曉明，2003，《中國符咒文化大觀》，百花洲文藝出版社，南昌市。

⁵ 姚周輝，2004，《符咒的魔法寶盒》，書泉，台北市。

⁶ 顧樂真，1998，〈廣西民間祭祀中有關符咒諸題〉，《民俗曲藝》，116：223-242。

⁷ 劉曉明，2000，〈試論以巫嘯、符法為中心的嶺南民間信仰〉，《世界宗教研究》，3：106-113。

⁸ 張洪清，2000，〈民間祭祀儀式中使用的符令〉，《民俗曲藝》，126：263-291。

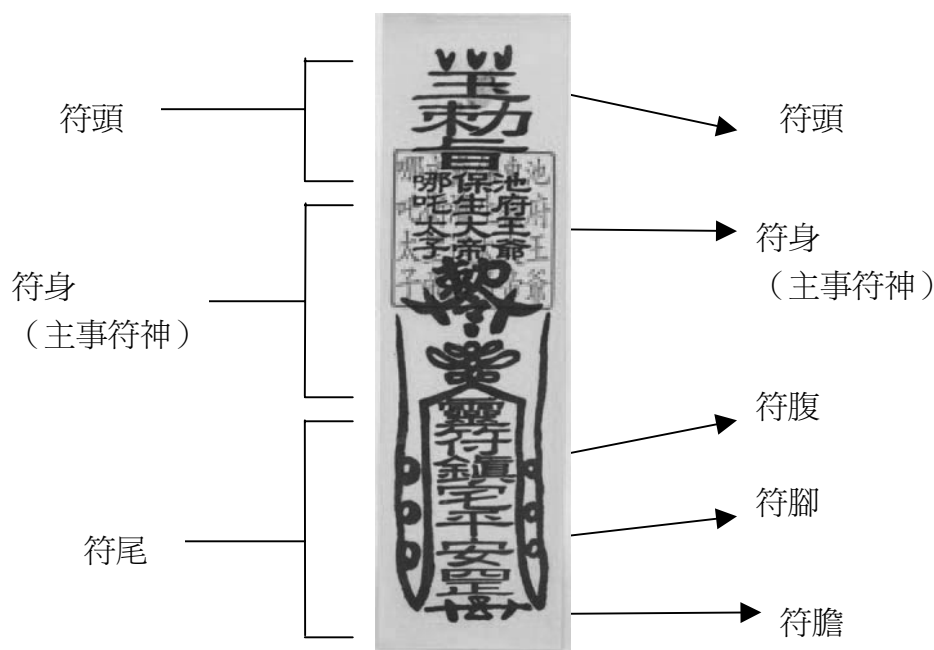
⁹ 魏明生，2000，〈魚雕・魚符・太極圖---試論洪雅瓦屋山符咒的主要特徵和實用價值〉，《世界宗教研究》4：44-47。

¹⁰ 劉仲宇，1994，〈道符溯源〉，《世界宗教研究》，1：1-10。

¹¹ 符令結構的名稱頗為分歧，以三分法較多，舉例如下：

1. 宋錦秀（1990，〈關於傀儡戲的除煞儀式用符：解釋與說明〉，《中央研究院臺灣史田野研究通訊》，15：20）分為符頭、符體、符膽。

澎湖法師通用的結構名稱圖示如下：



【圖 1-3-1】南寮保寧宮 鎮宅平安符

1. 符頭：

符頭是符令的開筆處，也是神力或發號司令的來源，一般開頭為三個勾狀圖形（以下簡稱三勾），接著是「敕令」、「雷令」或「奉」、「奉敕」、「奉敕令」等字樣。

- 顧樂真，（1998，〈廣西民間祭祀中有關符咒諸題〉，《民俗曲藝》，116：223-242）分為符頭、符腰、符尾；張洪清（2000，〈民間祭祀儀式中使用的符令〉，《民俗曲藝》，126：263-291）分為符頭、符膽、符腳。
- 戴文鋒，（1999，《日治晚期的民俗議題與台灣民俗學---以〈民俗台灣〉為分析場域》，頁123，中正大學歷史研究所）分為符仔頭、符仔體（符仔身）和符仔腳（符膽）。
- 白雪蘭（1999，〈神秘的厭勝物與符咒【上】〉，《傳統藝術》，頁39）分為符仔頭、符身、符仔腳、符膽。
- 黃運喜（2005，〈從一本早期「符書」看民間社會及信仰狀況〉，《竹塹文獻》，35：112）分為符首、符身、符腳、符膽。
- 朱耀光（2007，《台灣民間祝由文化之符籙療法的探索---天和門法師公的符籙信仰與療法》，頁75，慈濟大學宗教文化研究所）分為符頭、主事符神、符腹內、符膽、符腳。

至於一般市售符書的分法亦不脫上述，認知亦不相同，有將「罡」字視為符膽，而打結狀的線條為符腳，也有把文字延伸的線條視為符腹的一部分，或稱為「天柱」。筆者訪問過的法師多認為，結構名稱的重點在於辨識與指認，並便於傳承、解說，對於各法脈不同的結構說法均予以尊重。

一般認為三勾代表「三清」，三清是道教最高階的三位神明：玉清、上清、太清，分別為元始天尊、靈寶天尊和道德天尊。三清是宇宙生成的本體，被神化為道教所尊奉的三位始祖，有時，三清會被省略，僅以敕令來代表三清的命令。三清的呈現方式有很多種，但代表三清的三勾必位於符頭最頂端，因三清是道教中至高無上的神明。在《道法會元》裡，也有以三個圓圈中間以線相連者，稱為「三台」¹²。

在市售的符書裡，有謂三勾為「」三界公意指祖師、城隍與土地三位神明，多為道教以外的門派所用，表示奉此三位神明之命調兵遣將。¹³

澎湖法派的符令則常見兩組三勾，多解釋為「三師三童子」與「三師三童郎」。傳說三童子與三童郎是普庵祖師與閩山祖師的部下，畫符時恭請他們降臨護壇，以便召兵遣將、驅邪押煞。

至於「敕令」（或勅令）、「奉」或「奉敕令」等字樣，亦表示神助與神力的來源，「敕」是古代帝王發布的詔書、法令或命令，用在符令上表示此符的神力是有所憑據。

另一種常見的符頭為「雷令」，有關雷令與敕令，澎湖法師有多種看法，有認為敕令是法師或宮廟主神所命令，或是直接奉玉皇大帝之命，而雷令的權力來源是整個天界，階層較高，並藉由雷電下達指令，鬼魅怕雷，所以多用在驅邪絕穢，攻擊性較為強大的法事上；另一種則持相反看法，認為敕令所仰賴的神力來源是層級較高的神明（如玉皇大帝、三清），雷令是由法師本身所傳達的指令，神力來源是教主或宮廟主神；除此之外，亦有認為雷令和敕令基本上是一樣的，寫成雷令是希望由三清或教主所發號的施令，執行者能如雷般迅速執行任務，取迅雷不及掩耳之意，讓鬼祟連逃走的机会都沒有¹⁴，至於許天富法師的看法則偏向第三種。

學者劉枝萬則認為，「雷令」源於雷神信仰，道士書此符時要唸「請五雷咒」，所以書有雷字¹⁵。宋代以後，雷法就成為道教最有影響力的法術，至今道教裡仍可

¹² 《道法會元》中此類符頭的符令很多，例如卷一百六十六裡有一「火獄炭符」，在其散形的說明中即記載畫符時即唸咒：「上台一黃祛不祥，中台二白護身鎮宅，下台三青治病除精。」參見，1986，《正統道藏（二五）》正乙部·背字號·道法會元一六六卷·上清天蓬伏魔大法，頁21701，中文，日本京都市。在同一卷中，尚有一「變紙燃符」在畫完三台後，須唸咒：「台星到處，大賜威靈，誅兇兇惡，救療群主，太上筆法，符到奉行，急急如上帝律令敕。」，頁21697-21698。另有認為三台為：上台虛精開德星君、中台六淳司空星君、下台曲主司祿星君，出處同上註。三台是星名，共六顆星，每兩星為一台，三台平行排列，由西而東為上台、中台、下台。

¹³ 程靈凡，《符咒研究》，台北市，希代出版，1983，頁138-139。

¹⁴ 吳永猛，1996，〈澎湖宮廟普庵禪師信仰的探討〉，《台灣佛教學術研討會論文集》，空中大學，台北，頁22。

¹⁵ 參考、節錄自戴文鋒，1999，《日治晚期的民俗議題與台灣民俗學---以〈民俗台灣〉為分析場域》，

常見關於雷法的符令與咒語。

除三勾之外，澎湖小法的符令尚有許多是以教主、佛敕、咒語或其他符號作為符頭。佛教原無符籙，普庵禪師應用於符令，一是因其為法派的教主，二應是法派附會於普庵禪師的靈驗¹⁶。至於佛敕應用於符頭，有法師認為是普庵禪師原為佛教神明，也有認為民間對於宮廟主神俗稱「主佛」，符頭上的「佛」字指的是宮廟主神，非佛祖也。除此之外，還有許多以「雨」頭字、七星為符頭者，或符令本身即為一單字或組合文字，便無所謂符頭、符尾之分了。

2. 符身

符身為主事符神，是執行命令的神明或神兵神將之名，也表示此符具有與主事符神相同的法力。一般所見的符神多為宮廟主神或教主，亦常有將主祀、陪祀一同列入，或寫於符腳之內。

3. 符腹

為該道符令的用途與目的，如避邪、驅鬼、押煞、鎮宅、保身、安胎、收魂、催生、化骨、洗淨等，多會以文字標明，亦有曲折的線條、北斗七星圖或組合文字，或意在驅鬼制煞的「鬼」、「煞」等字，有時，也會有難以解讀的情形。

4. 符腳

符令的下方，經常可見文字往兩旁延伸的線條，有如人的雙腳，將符腹包圍起來，稱為符腳。符腳為恭請天兵天將鎮守之意，或有法師認為是法力的延伸，樣式變化多端，常見者為彎曲的線條或曲繞成許多圓圈，數量通常為三圈或七圈，符腳不是每道符都有，有許多通行的符令是沒有符腳的。

5. 符膽

符膽是賦予符令靈驗的關鍵步驟，為符令的精華，可說是符令的靈魂所在，畫法千變萬化，常見的有「罡」字、三勾、組合秘字、狀似打結的線條與「井」、「化」等字。關於符膽的涵意，眾說紛紜，有認為符膽的形貌隨符令的主祀神明

頁 119，中正大學歷史研究所。原文參考自劉枝萬，1994，《臺灣の道教と民間信仰》，頁 82，東京風響社。

¹⁶同上註。

而有所不同，如罡字屬鍾馗符膽，虎字屬於虎爺等¹⁷，有認為「罡」字代表四正，意指執法排除紛爭要四平八穩，執法公正¹⁸；有認為具符膽的符用在驅邪制煞，沒有符膽或以三勾為符膽的符為一般安鎮用……但有更多法師認為符膽是法門「獨家秘方」所在，不同的畫法有不同的用意和不同的施作方式，不足為外人道也。

1-4 符令的類別

符令的分類方式眾多，可依載體與功能的不同來進行初步分類。

1. 符的載體：

最常見的是紙張，其他常見的還有竹、木、磚、石、瓦、布、鏡等，現代還可常見以塑膠、壓克力或貼紙製成的平安符，種類繁多。

2. 符的功能

符令有各種不同的功能，依目的與施用對象還可分為以下數類：

（1）請神召兵：

一般多以唸咒來請神召兵，有時也用符令以加快召請的速度。

（2）安鎮：

種類繁多，依所要安鎮的對象而不同，常見者有鎮宅符、鎮廟符和各種辟邪物上的符令。

（3）平安護身：

又稱護身符，佩帶在身上或懸掛在車內，如神力常相左右，特殊身份的人也有其專門防護用的護身符，例如乩童護身符。

（4）驅邪制煞：

此類符令是宗教儀式中的最大宗，和平安符有程度上的不同，一般平安符為消極的防衛保身，本段所歸類者通常為積極主動避退邪煞，甚至以消滅鬼祟為主要目的，符中多有「押煞」、「鎮」、「罡」、「斬」、「鬼」、「魑魅魍魎」、「押」等字樣，若符中有人頭圖像者，為重符，是法力加強的符令。

（5）保健治病：

為道士與法師為人服務所常用，如安胎、催生、收驚、止血、化骨、保健、

¹⁷劉還月，2000，《台灣黃曆完全解密》，頁 173-174，常民文化，台北市。

¹⁸同註 14，頁 11-25。

定心等等，較為特殊的還有治啼哭、眼疾、牙痛、便秘、瘡疾、解惡夢等，除了治人也治動物牲畜，如治牛瘟、豬瘟、雞瘟等等，五花八門。

（6）趨吉招財：

早期的符令多用於治病、召神、驅邪與護身，後因應個人需要衍生出許多趨吉祈福與招財興商的符令，舉凡旺商、旺壇、旺廟、旺丁、旺財、旺考運、旺姻緣……無奇不有，在民間出版的符書中頗為常見，但筆者所訪澎湖法師均表示，祖傳符簿均無此類符令，足見澎湖法派純為宮廟服務的宗教本色。

1-5 符的用法

符令的施用方法很多，常見的用法例舉如下：

- 1.化吉：也就是焚化，是法事中較為常見的用法，主要用於召將請神，或驅邪除魔。
- 2.佩帶：是生活中最為常見的用法，多用於護身、治病、辟邪。
- 3.浮貼：亦是極為常見的作法，多用於辟邪。將符令直接浮貼於物品或建築物，或治病時貼於患部。
- 4.化食：又有稱為「吃法」或「化飲」，把符令火化入水中，飲其符水。
- 5.擦洗：把符令化入水中，再用符水來擦洗身體各部位，通常用來洗除不淨或輕微的病症。
- 6.噴灑：亦是屬於「符水」的範圍，用來灑在物品或儀式空間，如法事中常見的噴水。
- 7.烹煮：又稱「煎灶」，把符令放在藥壺中一起熬煮，飲其藥水，或是與水共煮，飲其符水。還有一種是法事中常見的置於油鍋中，即「煮油過火」，以油鍋冒出的火焰來驅邪。

二、入火儀式與符令內涵

本文以講美保安宮 2006 年的入火儀式為例，從前一天的封廟門算起，到當天入廟安座為止，共由 19 個大小不同的儀節組成，儀式的結構與流程如下：

2-1 前置儀節

2-1-1 設五營柴堆

1.儀式概述

設柴堆雖不屬於儀式正式進行的部分，但柴堆是入火儀式的主角，在設置之

時，法師就已開始行法與用符，因此視為儀式之首。

柴堆內容物				
五穀銚炭	安瓦符			
				
五穀（紅豆、綠豆、大豆、米、薏仁）、 銚鐵、炭塊、錢幣、鐵釘、束柴、淨香	東營	南營	西營	北營
淨符	翻火符			
				
	東營	南營	西營	北營

2.符令說明

(1) 安瓦符

瓦片破碎不可復合的特性，經常被用在破邪和祭煞的法事上，一個新瓦片就只是一塊瓦片，若配上符法就能成為具有法力的載體，表示邪魔和煞氣都已鎖在符令裡，在瓦片破掉的一瞬間，邪煞也跟著灰飛煙滅。從符文上看，除了符頭和符膽，符身、符腹已無法解釋其內容。

(2) 翻火符

翻火符乃為開火時大刀翻火之用，在於防止火勢覆起。符頭的圓形符號為「敕令」二字的簡化草書，澎湖小法的符令多以兩組三勾的形式呈現，從三勾在敕令二字下方的情形來看，法師認為此組符令在早期有可能由他派傳入。符文的內容已不可解，但從東、西、中營三張符中具有「川」字的情形來看，推測與水有關，意在壓制火勢與防患未然。

雖然翻火符與安瓦符中的符意多不可解，但南營與西營安瓦符中具有類似「弓」字的線條，值得一提。道教學者劉仲宇提到，在鬼魅之上加以鎮壓、厭勝之物，是治鬼的構符法之一，其中一種便是「弓」，古人認為桑木弓有特殊的厭勝作用，《禮記》記載：「男子初生，以桑弧蓬矢射天地四方。」便是以桑弓作為驅邪保命之法¹⁹。此觀念雖無法確認此二組符令中的符文意義，但可作參考之用。

(3) 淨符

此為法派常用之清淨符，符身為「五龍神水」，即五湖四海龍王，符腹「洗清淨」，符意清楚明瞭。中國人認為龍能捲水造雨，所吐之水具有解穢、清淨之效，可幫助去除污穢。除了宗教儀式，淨符在常民生活中的用途頗為廣泛，如喪家及其鄰宅需於喪事期間張貼²⁰，遇有運途不順也可以請法師焚淨符去穢。

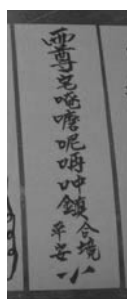
2-1-2 封宮門

(1) 儀式概述

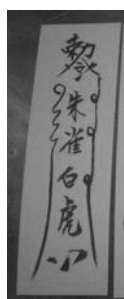
廟門在封閉之前必須先予潔淨，以免邪氣留在廟內沖煞到神明和相關人員。



安宮門大符



安門窗符 1



安門窗符 2



安門窗符 3



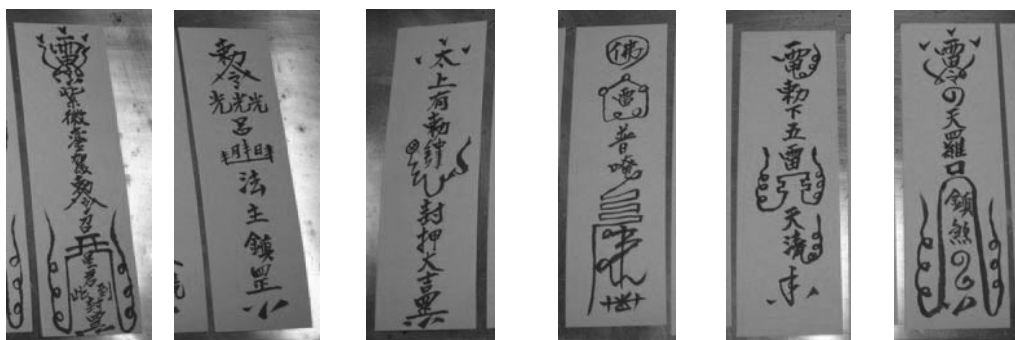
安門窗符 4



安門窗符 5

¹⁹劉仲宇，1994，〈道符溯源〉，《世界宗教研究》，1: 8。

²⁰有時也以一般常見的黃表紙、古仔紙當淨符。



安門窗符 6

安門窗符 7

安門窗符 8

安門窗符 9

安門窗符 10

安門窗符 11

(2) 符令說明

本儀式共用到 13 張符令，其中兩張特別細長，略同於今日常見的香條，上載明何月何日何事，並且交叉狀封貼於大門，一眼便知是封門用的大符。

其餘 11 張貼在宮廟各個小門和窗扉戶牖上，除了符 3 和符 4 屬同一結構之符令，其餘 9 張各不相同，符 1 主要為佛教咒語。11 張符令唯一相同之處，即無論奉請的是哪一位神明，主要目的都在於鎮邪押煞，符 1、7 是常見的鎮宅符，符 3、4 可用於治邪化飲。符 5 與符 6 為紫微大帝之符，神格較高，特別用於大門或當日的煞方。若是建築量體大者，用到的符令會更多。安門窗符並沒有特殊的限制，只要是押煞符，即可抽用各種結構和元素各不相同的符令，且押煞符在符令中數量眾多，使用彈性高。

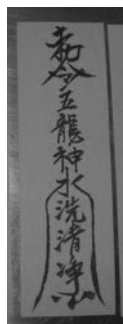
2-1-3 開壇

(1) 儀式概述

開壇是所有儀式的開端，表示法壇正式開始運作，此時廟埕已由「凡」進入「聖」，成為神聖的儀式空間。



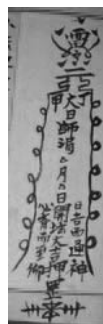
頭巾符(紅布白字)



淨符



鹽米符



開壇符(翻攝自符簿)

(2) 符令說明

1. 淨符、鹽米符

兩道符中都奉請到龍王，龍王之水具清淨去穢的作用，舉凡奉請龍王所敕之水即為「淨水」，又稱符水、法水。大陸地區法壇亦常以五龍神水作為淨水，例如福建龍巖市蘇邦村的法壇，其敕水咒為：

閩山門下造水三師三童子三童郎，敕吾此水不是非凡之水，正是五龍神水……一噴天翻，二噴地靈，三噴人長生，四噴鬼滅亡。²¹

《道法會元》亦裡有一敕水咒：

杳杳冥冥天地同生，五龍法水乾元合明，神得以用，符得以靈，一洒天清。二洒地寧，三洒妖塵蕩盡，四洒患難和平，五洒壇場肅靜，六洒魔怪滅形，七洒人門興旺，自茲元亨利貞急急如律令。²²

不只法派，道教也重視符水，《雲笈七籤》云：

夫符水者，雲篆明章，神靈之書字也。書有所象，故神氣存焉。文字有所生，故服用朱焉。夫水者，元氣之津，潛陽之潤也，有形之類莫不資焉。故水為母氣，水節則氣清；氣為形本，氣和則形泰……為益津氣，又可以導符靈，助祝術。

符水中的符，本就具有法力，而水可資潤萬物，為母氣，所以符令加水，可

²¹葉明生、劉遠著，1997，《福建龍巖市蘇邦村上元建幡大醮與龍巖師公戲》，頁183，民俗曲藝叢書，財團法人施合鄭民俗文化基金會。

²²敕水咒，1986，《正統道藏（二五）》正乙部·京字號·一五八卷·上清天蓬伏魔大法，頁21642，中文，日本京都市。

以「導符靈，助祝術」，是以符水的用途極廣，法派的淨水不只用在法事，也可讓信眾收驚或洗淨除穢。對道教和法派而言，許多法事都需要藉助淨水來做媒介與洗淨，是法壇不可或缺的聖物。

2.開壇符

此符於儀式開始前以七張金紙包覆，引燃後在壇桌上繞三圈，除告知神界開壇之事，也祈求開壇大吉，又稱為「日煞神符」，在結構上與封門符類似。符腳為六丁六甲的變字，符腹中有○日○月開壇大吉等字樣，照片中之開壇符為事後翻拍自法師的符簿，實際上符腹中的日期為「陽月庚辰日」，左排字「必齊而至仰」，右排字「日吉而通神」，符意淺顯易明。較為特殊之處，開壇符在「求祈」方面的用意大於「禳除」，好比「開工大吉」、「開門大吉」一般。

2-2 水火神儀節

2-2-1 請水

(1) 儀式概述

在五行五方觀念中，五方五行配合天干即為「東方甲乙木，南方丙丁火，西方庚辛金，北方壬癸水，中央戊己土」，因此請水皆需面向北方。至於「請水」一詞在台灣有許多的涵意，澎湖入火儀式的請水為請水神，或稱為水德星君、水仙公，掌管五湖四海、八河四濱與眾龍王，奉請水神乃為防止火勢過熾。



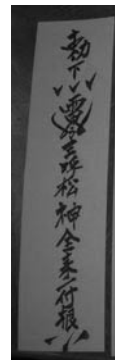
請水符



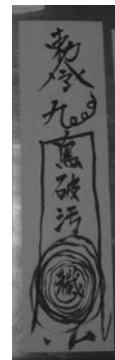
安水缸符 1



安水缸符 2



安榕枝符



九鳳破穢符

(1) 符令說明

1.請水符：

在入火安宮儀式裡，許多神位被做成符令的型式，與符令具有召請神靈的功能有關。澎湖各地的請水儀式大同小異，值得一提的是，許多法師都認為請水請

得是水德星君，但神位上寫得卻是龍王的符令。從文獻來看，龍王和水德星君應是兩個不同的神靈，水德星君傳說為二十八星宿之一，因水能剋火，故能鎮火災，在布袋戲的祭煞儀式中，若要鎮壓火災，要演出『水德星君』、『跳加官』、『尪婆對』三齣套²³。

此符的符頭有三清，以及雨字頭、鬼字邊的文字，法師認為「雨」就是雨水，霜也是水的一種，「田」字代表田地，是居住與種植的基礎，天雨田而莊稼生，田字下方的線條有法力散開的意思，這也是期望龍王治水的目的。符頭中此種「雨頭鬼邊」、又稱「雲頭鬼腳」的組合字經出現於各門派的符令當中，大部分都是清晰可辨的各別文字，根據朱耀光的研究，「雨字頭鬼字邊」的內在秘意為「天上的神靈，下降到人間，調合天地陰陽之氣，令其神意對某些違常之人事物，做出某些作為，而後復歸於衡常」²⁴。以此檢視請水符的內容，龍王降雨治水，作化田園萬物，即是人們眼中的衡常，與雨頭鬼邊之秘意頗為相符。龍王符的應用廣泛，可於祈雨時使用，請求龍王降下甘霖，亦有宮廟將之用於安水缸。

筆者認為，使用龍王符令，表示奉請龍王賜水，重點應在於水缸裡的水，而符令是符令，神位是神位，兩者應是不同的，此處以符令表示神位，似有不妥，推測龍王和水德星君二位主水的神靈，在儀式長期的演化過程中，同為水神，都和水有關，因此在認知裡被視為一體。然民間信仰的認知本就多元化，主事者認為此符令表示神位，代表的是水神，應予尊重。

2. 安水缸符

水缸要承載水神所賜之聖水，十分重要，故盛水之前必先淨化，連附屬的榕樹枝也要安符，包括水缸本身亦必須安符。水缸符有兩張，分述如下：

* 水缸符 1：「坎宮水」，乃出自易經六十四卦，六十四卦分為八宮，其中坎宮屬水，故曰坎宮水。周易說卦傳：「坎者，水也，正北方之卦也。」²⁵另外，北斗星君即北極星的神化，亦位於北方，所以此符以坎宮之水與北斗星君結合，乃期所請之水能「金光極輝顯引千祥」。

* 水缸符 2：此符與五龍神水的淨符有類似，都是奉請龍王的清淨之水，不同之處

²³ 呂理政，1991，《布袋戲筆記》，頁 58，台灣風物，台北縣。

²⁴ 朱耀光，2007，《台灣民間祝由文化之符籙療法的探索——天和門法師公的符籙信仰與療法》，頁 82，慈濟大學宗教與文化研究所。

²⁵ 王弼、韓康伯注，孔穎達疏，1967，《周易注疏》，頁 742，台灣學生書局，台北市。

在於符頭多了五雷，使此符比一般淨符的功力更為強化。

3. 安榕枝符

從安水缸符的符腹「主呼松神全來一付根」難解其意，從「松神」與「一付根」字來看，應與植物有關，尚待進一步研究。

4. 九鳳破穢符

此處九鳳破穢符於儀式一開始化吉於水缸中，九鳳破穢符是法事中經常使用到的符令，除了法壇與法器的除煞解穢，也可用在除魔斬妖上，可說是一道萬用符。有時因筆誤之差，九鳳被認為是九鳥，在道教裡，九鳳破穢符也經常被使用，因此應記為「九鳳」無誤。九鳳在《山海經》裡原是一種九頭人面鳥身的神鳥，《山海經·大荒北經》記載：

大荒之中，有山名曰北極天櫃，海水北注焉。有神，九首人面鳥身，名曰九鳳。²⁶

在道教裡，九鳳成為獸神，《元始天尊濟度血湖真經卷中》記載：

天尊放百億瑞光，左手擎瑠璃寶瓶，右手執空青羽枝，乘九頭獅子金蓮翠葉之座，乘空而去，敕詔九鳳破穢大神、洗院大神、无義斷恩大神、正精火目大神、震雷鼓目大神、全形復體大神、解冤釋對大神，清蕩血湖，破除厭穢，告下元始符命，元皇曲赦救度產死罪魂，時刻昇遷。²⁷

各門各派均有屬於該教的九鳳破穢符，可見流傳之普及。符腹內的「穢」字，被七層同心圓線圈包圍，表示將邪穢包裹封鎖，若圓圈內為佛或雷字，則表示法力的延伸。

2-2-2 請火

(1) 儀式概述

²⁶ 晉·郭璞注，清·郝懿行箋疏，1971，《山海經箋疏》，中華書局，台北市。

²⁷ 元始天尊濟度血湖真經卷中，1986，《正統道藏（二）》洞真部·宿字號，頁772，中文，日本京都市。

依五方五行觀「南方丙丁火」之故，要朝南方請火，案桌朝南，與請水桌相對應。請火的流程與請水相似，不同的是，在請神之時便把風爐火引燃，由於此火是火神所賜，乃為引燃五營柴堆之用，必須特別注意到引火之前都不能熄滅。

(2) 符令說明

1. 請火符

火德星君又稱為「火龍神君」，從符腹「師法令收火神煞」，可知應為一收火煞的符令，同水德星君符一樣，以同質性的符令作為神位，用以召喚神靈降臨助陣。此符原為一收火煞之符，傳統建築多為木造，最怕火患，因此收火煞必須為重符，故符上畫有人頭，代表祖師或神靈。



請火符

2-3 祭煞儀節

(1) 儀式概述



安瓦符



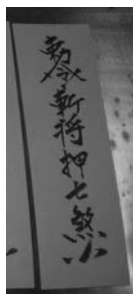
祭煞竹符



送煞鴨蛋符



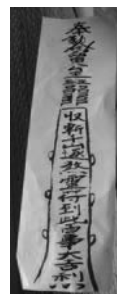
草人符



柳枝符



青布符(翻攝自符簿)



草蓆符(翻攝自符簿)

煞氣在宇宙中無所不在，爲了宮廟與儀式的安全，必須進行祭煞，將煞氣排除到村庄外，而且是五營之外。祭煞比一般的洗淨更爲積極，從斬五方、摔蓆煞、破瓦的動作來看，不只是驅逐而已，而是更進一步的主動出擊，大力掃黑，如同結界咒語：「若有邪魔侵吾內，輪刀寸斬不留停！」，有開殺戒的意味。

（2）符令說明

1. 安瓦符、柳枝符、送煞鴨蛋符、草人符、青布符

此數道符令均爲押煞符，符意淺明，唯草人符的符文內容尙待研究。雖同爲押煞符，其中安瓦符、送煞鴨蛋符和草人符與其他兩張符令有作用上的差異。柳枝符和青布符²⁸經過法師的加持，本身就具有押煞的功能，但安瓦等三張符令不只押煞，因爲載體的不同，還多了一項「收煞」的功能，符令被貼到哪裡，邪煞就被收到哪裡，此三張符令在此成爲收煞的門戶，好比許多類似的祭煞儀式中，將邪煞收進甕裡一般。

2. 草蓆符

草蓆所包裹的符令具有兩種性質，既是押煞符，亦是祈福符，符腹中「收斬千山逐煞」爲禳，「靈符到此百事大吉」爲祈，至於符身中的主事符神「留公王」等已無法確認為何方神聖，此符被包裹於草蓆之中，草蓆法力強大，藉著拍打草蓆將法力傳達出去，既逐煞又祈福，較爲特殊。

3. 祭煞竹符

此三隻祭煞竹符作用好比五營竹符一般，所不同的是五營竹符請的是五營元帥，此三隻竹符中所奉請的是康、趙二元帥和三十三天罡，一般奉請天罡都爲三十六天罡，有法師認為是筆誤，亦有認為是三十三畫起來比三十六更爲對襯好看，無論如何，都是奉請神靈在此把守壓鎮，尤其祭煞範圍超出五營之外，等於在五營之外再多加一道神靈鎮守的防線。

2-4 五營火儀節

2-4-1 淨柴堆

（1）儀式概述

洗淨有分一般的洗淨和大洗淨，對於五營柴堆必須使用大洗淨，也就是

²⁸青布符在此爲押煞用之布符，在其他派別亦有在祭煞儀式中以青布畫符，在把煞氣押往海邊的路上，作爲掃災旗之用，用意和此處的青布符類似，見李豐楙、謝宗榮、謝聰輝、李秀娥著，1998，《東港東隆宮醮志---丁丑年九朝慶成謝恩水火祈安清醮》，頁154，學生書局，台北市。

威力較強、法力更爲上層的洗淨法。大洗淨通常使用銚鉈水，因燒銚鉈的過程中奉請到多位神明，至於咒請雪山聖者，與請水同意，乃爲防止火患之故²⁹。



銚鉈押煞符



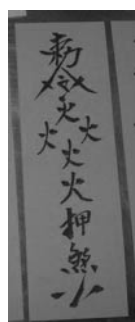
銚鉈符 1



銚鉈符 2



銚鉈符 3



銚鉈符 4



銚鉈符 5

(2) 符令說明

1. 銚鉈押煞符

從符文內容可知屬押煞符，在燒銚鉈時爲免遭到邪祟入侵影響洗淨的法力，先以符令包裹後再予點火。

2. 銚鉈符

大部分的小法儀式都會使用到押煞型的符令，各宮廟與法師之間，面對同一儀式，所使用的押煞符往往有很大的差異，但在燒銚鉈時，幾乎清一色的都會使用到此數道關於雷、火、霜、露、雪等自然物質的符令，僅符頭與符膽部分有些許畫法上的不同，是頗爲特殊之處。

何以用此五種自然物爲符令元素，從雪山聖者咒中可看出端倪，即要請火與雷來添加法力，也利用雪、霜、露等物來相制³⁰，務求達到平衡的狀態，並不忘實現其押煞的目的，以求「作法之時不怕火，變化火裡去藏身」，可見法師們對於任

²⁹ 湖南法壇有一退煞法事稱爲「煞鋒術」，以燒得通紅的鐵條（當地稱鋒口或耙齒）讓患者踩過，在燒鐵條時，同時造水，一造「雪山水」，二造「泥山水」，待使用鐵條時，朝鐵條噴一口雪山水和泥山水，即可不被燙傷，和澎湖小法燒銚鉈有異取同工之妙。

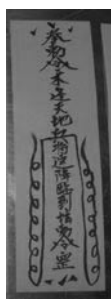
³⁰ 廣西省師公在執行「過火海」法事中，在架柴燒火的過程中，會到「煉堂」兩頭畫五道空符，即將寒、冰、相、冷、冰、垢五字加上雨字頭並以圓圈包住，而後念誦一段咒語，再於四角五方各貼上一道符腹中有「雪、霜、冷」字樣的符令，前後莫約一小時，就可以越過「火海」（顧樂真，1998，〈廣西民間祭祀中有關符咒諸題〉，《民俗曲藝》，116：225-226）。符中使用許多「雨」字頭的字，是認爲雨能滅火，一字雙關的雪能禦寒，皆是爲了減少火焰的灼人程度，和澎湖小法燒銚鉈所用的符令用意相同。另四川洪雅瓦屋山地區流傳的符書中，封面草書四個符字，爲「魏」字下分別加寫水、冰、冷、雪四個字，「魏」字表示鬼多，而水、冰、冷、雪是治鬼的手段，用意略有不同。（魏明生，2000，〈魚雕·魚符·太極圖——試論洪雅瓦屋山符咒的主要特徵和實用價值〉，《世界宗教研究》，4：45）

何物質或媒介都具有過與不及的價值觀。

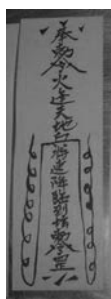
2-4-2 召五營與天地兵

(1) 儀式概述

除五營之外，還需另外召請天地兵前來助陣，在雙重護持下確保神聖五營火的誕生與安全。民間認知中，玉皇大帝擁有隸屬於天界統領的兵將，分為天兵和地兵，天兵即三十六天罡，地兵即七十二地煞，合稱為天地兵。



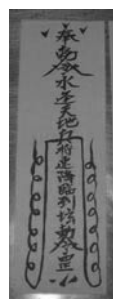
天地兵符 1



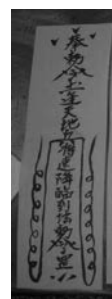
天地兵符 2



天地兵符 3



天地兵符 4



天地兵符 5

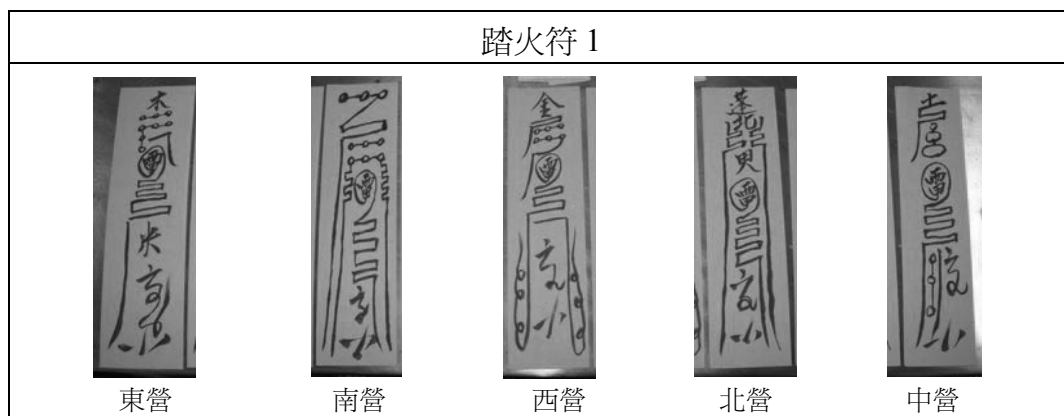
(2) 符令說明

天地兵分為天兵與地兵，但在符令中，天地兵依五行被分成五個部分，法師表示，一方面是祖傳而來，另一方面可能是五營所代表的五方觀深入人心，加上召請天地兵的機會少之又少，便自然的把天地兵分屬五個方位了。

2-4-3 安柴堆

(1) 儀式概述

召來天地兵之後，在分配營位之前，需先將柴堆做一番安鎮，俾使引燃後更為穩定，雖然過程頗為短暫，卻事關重要，算得上是「安全措施」之一。



（2）符令說明

踏火符令有兩組，一組為黑紙白字，另一組為黃紙黑字。此組踏火符為一般的黃紙黑字符，符文的內容也多不可解，從每一符腹中均有一雷字來看，推測與驅邪押煞有關，若從符頭來看，明顯的以五行五方觀來分配營位，也可稱為「五行符」。《淮南子》天文訓中提到：

甲乙寅卯，木也。丙丁巳午，火也。戊己四季，土也。庚辛申酉，金也。壬癸亥子，水也。水生木，木生火，火生土，土生金，金生水。³¹

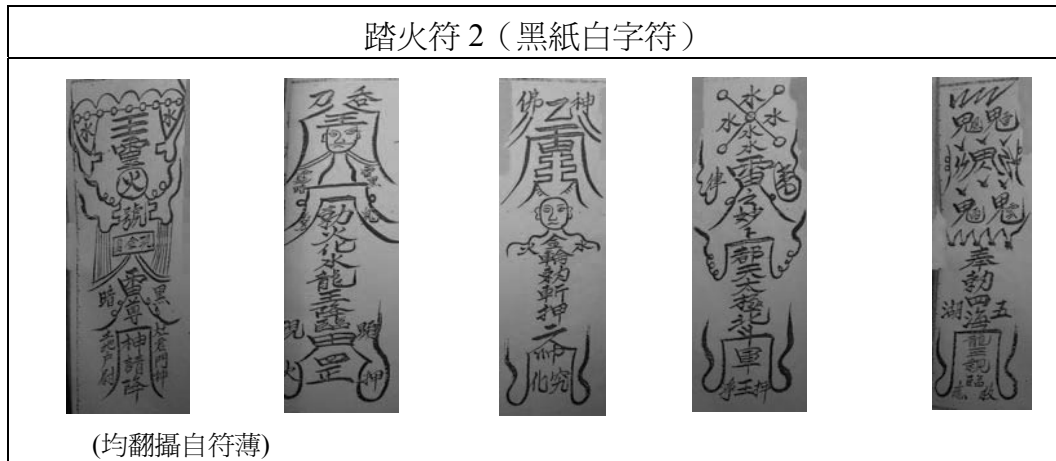
古人把天干、地支配上五方與五行，就成為「東方甲乙木，南方丙丁火，西方庚辛金，北方壬癸水，中央戊己土」的由來，因此木符置於東營，火符置於南營，金符置於西營，水符置於北營，土符置於中營，待引火之後，就可以產生「水生木，木生火，火生土，土生金，金生水」的效果，此把神聖之火，不但要淨化空間，也要利用神聖之力，藉此產生五行相生之效，讓宇宙間的基本元素源源不絕，達到天、地、人都臻於圓滿的境界。

2-4-4 分營與巡營

（1）儀式概述

「分營」為領令者帶領五路兵馬至各營駐紮就位，「巡營」則是由各營出面巡營，代表訓練兵馬的過程，在重要的時刻到來之前，兵馬也要稍作演練以防生疏，主要的目的乃在確保各營各歸其位，並重整防禦能力。

³¹劉安撰，高誘注，1987，《淮南子---卷三·天文訓》，台北市，中華書局。



（2）符令說明

在分營與巡營之間，爲了確保柴堆的安全，於此時再度於柴堆中放入第二組踏火符令，儀式進行至此，可知安鎮柴堆是最爲煞費苦心的環節。第二組符令爲黑紙白字符，從顏色和具有人頭的符圖可看出是法力較重的符，一般用在對付高強的陰邪和重煞。此組踏火符是爲了防止有人試童或作法破壞之用，結構頗爲複雜。其中東營踏火符，奉請灶君門神和土地戶尉這類有關家戶的神明，似乎就與踏火無直接關聯，但其符頭利到用水、火二物，號令神靈顯現金身，應與藉助水、火神之力有關，西營、北營兩張踏火符相同，均是押煞類的符令，南營和中營爲奉請龍王的符令。

南營踏火符中，符頭爲吞刀王，符文中小字爲「雷霆、鬼驚」，主事符神爲龍王，符腹爲「顯現、押火」，可確定爲目的爲制火；中營踏火符與請水符有異曲同工之妙，主事符神爲龍王，符腹爲「親臨救應」，符意明顯，符頭中鬼字邊的文字偏旁爲「風、雷、雨、雲」四字，爲自然之物，也在龍王的管轄範圍內，中間包圍一「人」字，據「雨頭鬼邊」文字的秘意，可解讀爲風、雷、雨、電的調和，使人居於其中能平衡安穩；北營踏火符中，具有五水的符頭和北斗軍王的符尾，目的在「押」和「淨」，也與水有關。綜觀此五張符令，主要功能均在押煞，並以水來防制火勢過熾。值得注意的是，此組符令沒有符膽，法界此一說謂有符膽之符多爲押煞制邪，無符膽之符多用於安鎮，但從田野調查的實際經驗來看，似乎沒有一定的通則，多視各宮廟的傳承與習慣而定。

2-4-5 引火

(1) 儀式概述

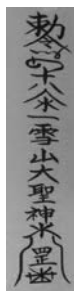
引火又稱「發火」，吉時一到，各營小法便持各營符令藉火神所賜之火來引燃柴堆，在風勢的助長下，火勢迅速的漫延整個柴堆，五堆烈火在宮廟前熊熊燃燒，是「入火」儀式最具代表的意象。



南營引火符
(翻攝自符簿)



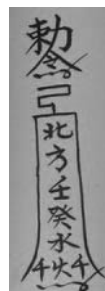
引火符 1



引火符 2



引火符 3



引火符 4

(翻攝自符簿) (翻攝自符簿) (翻攝自符簿)

(2) 符令說明

此組引火符，除了南營引火符外，其餘四張從符身與符腹內容來看，有北方壬癸水和雪水，仍是具有以水制火的用意。至於南營引火符，符身由三個「火」字與一個「車」字組合，符腹為「速降來」，很明顯的是希望神聖之火速速降臨，此外，也因著「南方丙丁火」之故，所以先從南營點燃，其他四張符令則由法師長隨機發放給其餘四營的小法，在引風爐火的同時，五營小法們很有默契的讓南營小法先行引燃符令。

2-4-6 開火、過火、開宮門

(1) 儀式概述

所謂「開火」是將燒成炭狀的火爐剗開，在其上灑鹽米降溫，以利神明和信眾過火，具有安全考量的實質意義，非單單僅是武術表演。開火的同時，咒請神明降臨，加上敕過符的大刀，都有幫助壇場與火爐再次清淨的用意。講美保安宮沒有乩童，便無所謂乩童「翻火」儀節。至於開火的營位順序由北營開始，最後是南營，乃為配合俗諺「水門入，火門出」。



安大刀符

（2）符令說明

本處僅用安大刀符一道，與請水火神時用的九鳳破穢符一樣。

2-5 後續儀節

（1）儀式概述

開宮門是廟方執事人員與信眾們眾所期待的一刻³²，但在神明入廟之後，還有許多瑣事待法師的處理，如升天公牌和天公爐、安爐、信眾上香、謝外壇等，入廟後的後續儀節並不複雜，但也必須完成這些儀節，整個的入廟安座才算完整。



安爐符

（2）符令說明

中國人的動物崇信中，是猛獸，也是神獸，和青龍、朱雀、玄武有所謂四靈崇拜，虎能食鬼，《風俗通義》卷八〈桃梗、葦茭、畫虎〉中記載：

謹按黃帝書：「上古之時，有荼與鬱壘昆弟二人，性能執鬼，度朔山上章（立）桃樹下，簡閱百鬼，無道理，妄為人禍害，荼與鬱壘縛以葦索，執以食虎。」於是縣官常以臘除夕，飾桃人，垂葦茭，畫虎於門，皆追效於前事……虎者，陽物，百獸之長也，能執搏挫銳，噬食鬼魅，今人卒得惡悟，燒虎皮飲之，擊其爪，亦能辟惡，此其驗也。³³

虎能食鬼，故能辟邪，《酉陽雜俎》也提到：「俗好於門上畫虎頭，書灋字，謂陰刀鬼名，可息疫癘也。」³⁴

此安爐符屬押煞符之一，但何以以倒「虎」字做為符腹，多數法師已不明其意，僅烏坎靖海宮葉正德法師長認為，倒虎字如同春節期間將「滿」與「春」倒貼一般，表示「虎到了」，因虎為猛獸，尤其是門神神荼鬱壘所飼之虎能食鬼，召請其前來所以能退避鬼祟，或者是表示虎爺在此之意。法師所言似有其理，但也表示無法得知最初是否即以此意創符。

³²大型的宮廟通常在門楣上方置有廟匾（廟額），亦稱聖旨牌，在開宮門之前，還有所謂「昇聖旨牌」的儀節，講美保安宮廟體較小，沒有另置廟匾，故無此節。

³³漢·應邵著，王利器注，1983，《風俗通義校注》卷八·祀典，頁367-368，漢京文化，台北縣。

³⁴唐·段成式撰，1983，《酉陽雜俎》續集·卷四·貶誤，頁四，景印《文淵閣四庫全書》1047·子部三五三·小說家類，頁1047-795，商務，台北市。

在道教裡，除了四靈崇拜，虎也是鎮守西方的守護神，稱為「白虎君」，又有稱為神虎，是天神的使者，能夠追鬼攝魂，協助天尊度亡生方。古人認為「雲從龍，風從虎」，所以說虎虎生風，英勇善戰者稱「虎將」。虎又能鎮風煞，如宜蘭的虎字碑即是，此外，虎也是道教張天師的座騎，但若要談到虎與爐的關聯，《三教源流聖帝佛祖搜神大全》中對張天師有一則記載，說張天師遍遊名山，在一個叫做「錦洞」的地方煉丹：「煉丹其中三年，青龍白虎旋繞於上。」³⁵張天師煉丹的時候，白虎與青龍曾曾鎮守在爐旁。

另劉枝萬在〈閩山教之收魂法〉一文中，收錄一治土剎符，符身中有倒寫的神、虎二字，認為是「神虎將軍」，為道教的辟邪神，在醮祭中被供奉為管理孤魂野鬼之神，本質為虎神，寓意在於以虎制惡鬼³⁶。雖不能得知安爐符中的「虎」字是否源於神虎或白虎守爐丹，但此處用於押煞，或多或少應與虎能食鬼辟邪的想像有關。

三、符式分析

一場人神共愉的儀式中，除了眾人眼前所見的演法，事實上，另一種演法也包含在符令之中，統計此次入火儀式共使用到 69 張符令（不含虛符），透過符式的初步分析，可了解到符令的內在訊息。

本文將符令結構分為五個部分：符頭、符身、符腹與符腳、符膽，其中符腳的有無要視符令文字或圖形的排列而定，符膽是整道符令的關鍵，但為秘傳不便公開，整道符令中，以符頭、符身、符腹與儀式關係較為密切，因此本節符令的符式分析以符頭、符身、符腹三者為主。

3-1 符頭

在 69 張符令當中，符頭所呈現的樣式有三勾在上（三清）、三勾在下（三台）、雙三勾（與勅令、雷令）及咒語、佛號與組合圖文等種，符頭是神力來源的象徵，從符頭的樣式可歸納出以下兩種現象：

（1）形式多樣化

³⁵明.無名氏編輯，王秋桂、李豐楙主編，1989，《三教源流聖帝佛祖搜神大全》卷七·張天師，頁 316，學生書局，台北市。

³⁶劉枝萬，〈閩山教之收魂法〉，中央研究院民族學研究所專刊之二十二，1974，《中國民間信仰論集》，頁 258，中央研究院民族學研究所，台北市。

在以上的分類中共有 6 種符頭，但此 6 種僅是以入火儀式所用到的這 69 張符令來作分類，若以法師符簿中的所有符令來看，則有更爲繁複而多樣化的呈現。

（2）符簿由來多元的可能性

在此次入火儀式中，共使用到 6 種組合式的符令，有翻火符、柴堆安瓦符、燒銚鉈符、召天地兵符、踏火符兩種各一組，而 6 種組合式符令中就出現 4 種不同的符頭，其中設柴堆時的安瓦符和翻火符看似屬於同一系統的符令，但踏火符就屬於兩種完全不同的型式，組合元素差異甚大。

一般說來，法師畫符都有自己的習慣，好比每個人寫字的風格都不一樣，且每一門派所傳都各有特色，有的派別圖像較多，結構較複雜，有的派別偏好用文字與線條，有的法師在文字上習慣用草書，有的慣於工整的楷書。從型式相異的組合式符令來看，不排除在符法流傳的過程中，各門派互相學習、模仿或改造的可能性，才有今日五花八門的符令種類。

3-2 符身

符身主要指執行命令的神明或神兵神將，也就是主事符神，在儀式的過程中，除了不可或缺的五營兵馬之外，法師唱誦咒語時就會奉請許多神祇，在符令中亦奉請許多和咒語不同的神明、兵將或神獸。扣除無法確認者，或沒有特別指明者，統計共有 20 種神祇，少數的符身所指爲物質，如霜、雪、水等。由主事神神可歸納出以下幾點看法：

（1）淨水與押煞

數量最多者爲三十六天罡和龍王，雖然神祇出現的次數未必與儀式內容有絕對的關係，且同性質符令的使用彈性很高，例如同是押煞符，主事符神爲教主或九鳳都沒有差別，但從龍王、三十六天罡及押煞類符令的數量來看，多少也顯示了這兩個儀式的主要需求，一是淨水，二是押煞，且從其他神祇神將的名稱來看，主要目的幾乎都是爲了「安鎮」或「押煞」。

（2）對「火」敬畏交錯的情緒

入火儀式中雖然主要的目的就是爲了過火，從符身顯示的眾多與火相剋的物質，如霜、雪、露等，還有護衛火堆的踏火符、翻火符等，可見出制火符令的數

量比造火符令更多，或多或少顯示出人們對於「火」實有敬畏交錯的情緒，以及水火無情的不安全感，因此儀式需要，誠心誠意的奉請火神賜火，卻又小心翼翼的加以控制、防範，早期宮廟建築以木結構為主，在使用火燭上的確得小心謹慎。

另一方面，在筆者觀察過的相關儀式中，即使現代的新宮廟都是鋼筋混凝土建築，但每逢出火、入火，廟方仍會請函請消防隊派車留守，以防萬一，宮廟量體迷你如講美保安宮也不例外。在沒有自來水的年代，飲用的淡水只能來自井水，筆者幼時，自來水已普及，但村中的老人仍習慣性的取用井水，還有老人在初一、十五時會在井邊插香，感謝井水的賜與。筆者推測，雨量稀少又沒有河川的澎湖，乾淨的淡水十分珍貴，且大部分的宮廟離海岸仍有一段距離，真要發生事故，滅火的確是十分不便，更加深了對「火」的敬畏之心，不排除人們將現實生活裡的恐懼與不安，轉化成法術中的厭勝手段。

（3）高度的法術傳統性

在法師的符簿裡，有許多符令的主事符神為佛教神祇，但在此次入火儀式符令的 20 種主事符神中，以道教與民間信仰神祇為多，咒語的部份亦然，多少顯示了普庵教主雖原為佛教的禪師，但法師所執行的法術，仍帶有強烈的民間信仰與道教色彩，或可說明法派本就產生於原始巫術，比起常民生活，法術比較不容易受到外來宗教或信仰所涵化。另一方面，澎湖法師甚少創作新符，堅守前人傳下的符法，所以澎湖法師的符法，具有頗為高度的傳統性。

（4）人神共祿

在整個入火儀式中，從符身顯示的神明數量，加上咒語所奉請者（15 位），可想見儀式輪翻進行時，眾多神明也輪翻降臨，人間的法師在作法，天界的神明也在為人們行法，又有五營兵馬與天地兵在壇場外層層嚴鎮把守，在另一個看不見的第三世界裡，也是一場又一場驅邪與潔淨的法事不斷上演，當兩世界重疊，彷彿可以看到一幅畫面，就是儀式的現場呈現出天上人間一片忙碌的景象，也間接反映出一場儀式所需的不只是人間所看到的人力，而是一場人神共愉卻也是人神共祿的情形。

（5）符令與神職的專業性

從奉請神明的數量也反映出人們的不安全感，生活中有那麼多無形的邪煞，土地裡有地煞，方位裡也有煞方，日子裡也有煞日，在生活的空間裡，邪魔鬼崇

無所不在，使得一場儀式彷彿神、鬼、人之間的爭戰，儀式的本身就是一套循序漸進的除煞法事，在每個階段裡都有不同的主題，光有宮廟主神是不夠的，所以利用咒語和符令奉請更多的神明來助陣。從符令與咒語可看出大部分的神明具有神職上的專業性，龍王、水仙尊王負責的是神聖之水，鐵公將軍、唐宮元帥和火神負責神聖之火，五營兵馬與天地兵負責護壇，教主、六甲天兵、玄壇天兵負責除煞，在符令的世界裡，神明不是萬能，但都具有專長，無論主事符神為誰，這些神祇一次只做一件事，可說是業務單純，什麼樣的法事就得奉請什麼樣的神明，因為術業專攻，才能求取更多的勝算。

3-3 符腹

符腹說明該符令的目的，除少數為無法判讀的線條外，可從中看出許多現象：

（1）多數符令符意淺明

少數不明其意的線條，如安瓦符、踏火符第一組、安門窗符 9，或是難以解釋的秘字，如引火符 4 的「千火千」、安榕枝符的「全來一付根」之外，大多為可判讀的文字，常見者如押煞、速降來、平安、破污穢等，比起龍章雲篆的道符，和沒有章法的「神畫符」，法師的符令符意淺明，目標明確，應證了澎湖法界俗諺：「真符、假指、白賊咒」，什麼儀式用什麼符令，什麼符令做什麼事，通常一眼就能明瞭。

（2）押煞符令居多

從符腹內容來看，押煞的符令佔了多數，也與儀式本身的功能與目的有關。

（3）使用彈性高但有原則

在 69 張符令中，有許多不只有單一對象與用途，例如九鳳破穢符可用來淨水缸、安大刀與七星寶劍，又如五龍神水清淨符，可用來製淨水與安柴堆。符令的目的在於押煞，那麼只要有關押煞的事物都可使用押煞符，例如九鳳破穢符就經常被用於押煞的法事中，而五龍神水清淨符可用於需要洗淨的不同儀式中，故符令的使用實具有高度的彈性，換句話來說，要安大刀、淨水缸不一定要九鳳破穢符，用其他的押煞符也可以，要製作淨水或淨柴堆也不一定要用五龍神水清淨符，在法師的符簿中，還有許多其他的淨清符可用。

在符令的使用彈性中，仍有其需要注意的原則，除了目的不同不能混用之外，首先要了解的是，法師所作的法事基本上可分為兩種等級，一是需要積極強力驅邪的法事，如祭重煞、大洗淨等，稱為重度法事，俗稱「做重法」或重法，此時所用的符俗稱「落重符」或「用重符」，例如黑紙白字的符令即是；若是一般防衛保身型或普通的法事，如請壇、一般的洗淨、平安符、安五營等，為輕度法事，簡稱輕法或「普通法」，用法力一般的符令即可。但要注意的是，一般的符令不能用於重法，否則會失靈或無效，但重符可以用於普通法，故符令的內容關係著法力，在使用上必須特別注意。

四、結論與心得

台灣民間的符咒信仰歷久不衰，在科學昌明的今日，符咒信仰仍然沒有被完全取代，因為科學無法解決所有的事情，從一般的收驚、押煞、改運到宮廟祭典儀式，在符咒信仰中反而都能找到出口。符咒的功能性廣泛，能多方面滿足信眾的需求，所以能在民間信仰中歷久不衰。

本文對符令的符式進行初步分析，可看出法師用符有其規範與要求。除上述所言，還可以從其他方面來探討，若從符的載體材料來看，以紙符為最大宗，乃為因應儀式進行速度與使用期限的需求，大部分都予以化吉；就使用對象來看，介質種類繁多，顯示符令的使用具有明顯的「接觸巫術」特質。而從符令的類型來看，符令對儀式最大的功能在於「押煞」與「安鎮」，檢視儀式進程，可看出驅除邪煞之後，還要加以層層防護，具有行軍作戰的軍事概念。

美國文化人類學家Geertz對宗教儀式下了一個定義：「儀式稱作是一種『文化表演』(cultural performances)。」³⁷對旁觀者來說，儀式的確像是一場宗教的表演，但對參與者來說，雖有表演的成份，但重點乃在於宗教的目的。事實上，儀式的過程皆是以各種文化因子來展現，各種文化因子與人們生活的需求促成了儀式的創造，而在儀式中，有許多顯而易見的事物，但背後有更多無形的文化因子在主導著儀式內容。

在儀式過程中，咒語是聽得見的，符令是觸得到的，法器是摸得著的，動作是看得見的，有形的文化物質與無形的文化觀結合成一場人神交融的儀式，符令成為必須的條件，具有承先啓後的作用，而儀式的背後，也呈現出常民的泛煞觀念與信仰體系，藉由儀式的進行，讓宮廟與社里進一步的淨化，得到安全的再生

³⁷Geertz Clifford 葛慈，1973，《The interpretation of cultures :selected essays》，頁 113，Basic Books，New York。

與強化，以獲得生存的安全感，才能面對往後的生存之路，這一切，都不能忘記符令所發揮的作用與功勞。

宗教學者劉枝萬曾在〈閩山派之收魂法〉一文中曾對閩山派收魂法和法教下了如此的結論：

就閩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，因為此教根本無經典之故；又無將人民誠悃之意，對神表達之疏文，包括犒神人關係之關、牒、表、狀等文件。而所賴以推行儀式者，全系符、咒、法等三項，且其所最擅長之咒語，卻措詞頗涉俚鄙，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。³⁸

也許就學者的眼光，法派即是如此，但從澎湖的民間信仰來看，沒有經典、沒有文件又如何？對澎湖人來說，沒有這等巫術來為眾人和神明服務，那才是嚴重的大事。

³⁸劉枝萬，1974，〈閩山教之收魂法〉，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》，頁 226，中央研究院民族學研究所，台北市。

參考書目

一、專書

【古籍】

- 1.漢.劉安撰，高誘注，1987，《淮南子---卷三・天文訓》，中華書局：台北市。
- 2.漢.應邵著，王利器注，1983，《風俗通義校注》，漢京文化：台北縣。
- 3.晉.郭璞注，清.郝懿行箋疏，1971，《山海經箋疏》，中華書局：台北市。
- 4.王弼、韓康伯注，唐.孔穎達疏，1967，《周易注疏》，台灣學生書局：台北市。
- 5.唐.段成式撰，1983，《酉陽雜俎》，文淵閣四庫全書 1047，商務：台北市。
- 6.明.無名氏編輯，王秋桂、李豐楙主編，1989，《三教源流聖帝佛祖搜神大全》，學生書局：台北市。
- 7.《正統道藏（二五）》，1986，中文：日本京都市。
- 8.《正統道藏（二）》，1986：中文：日本京都市。

【近人研究】

1. Geertz Clifford 葛慈，1973，《The interpretation of cultures :selected essays》，Basic Books：New York。
2. 呂理政，1991，《布袋戲筆記》，台灣風物：台北縣。
3. 程靈凡，1983，《符咒研究》，希代出版：台北市。
4. 葉明生、劉遠著，1997，《福建龍巖市蘇邦村上元建幡大醮與龍巖師公戲》，民俗曲藝叢書，財團法人施合鄭民俗文化基金會。
5. 李豐楙、謝宗榮、謝聰輝、李秀娥著，1998，《東港東隆宮醮志---丁丑年九朝慶成謝恩水火祈安清醮》，學生書局：台北市。
6. 劉還月，，2000，《台灣黃曆完全解密》，常民文化：台北市。
7. 劉曉明，2003，《中國符咒文化大觀》，百花洲文藝出版社：南昌市。
8. 姚周輝，2004，《符咒的魔法寶盒》，書泉：台北市。

二、期刊論文

- 1.劉枝萬，1974，〈閩山教之收魂法〉，《中國民間信仰論集》，中央研究院民族學研究所專刊之二十二，207-418。
- 2.宋錦秀，1990，〈關於傀儡戲的除煞儀式用符：解釋與說明〉，《中央研究院臺灣

- 史田野研究通訊》，15：19-32。
3. 劉仲宇，1994，〈道符溯源〉，《世界宗教研究》，1：1-10。
 4. 吳永猛，1996，〈澎湖宮廟普庵禪師信仰的探討〉，《台灣佛教學術研討會論文集》，台北，空中大學，11-25。
 5. 顧樂真，1998，〈廣西民間祭祀中有關符咒諸題〉，《民俗曲藝》，116：223-242。
 6. 白雪蘭，1999，〈神秘的厭勝物與符咒---國際鬼靈信仰特展（上）〉，《傳統藝術》，3：38-40。
 7. 張洪清，2000，〈民間祭祀儀式中使用的符令〉，《民俗曲藝》，126：263-291。
 8. 劉曉明，2000，〈試論以巫嘯、符法為中心的嶺南民間信仰〉，《世界宗教研究》，3：106-113。
 9. 魏明生，2000，〈魚雕・魚符・太極圖---試論洪雅瓦屋山符咒的主要特徵和實用價值〉，《世界宗教研究》，4：44-47。
 10. 黃運喜，2005，〈從一本早期「符書」看民間社會及信仰狀況〉，《竹塹文獻》，35：101-115。

三、學位論文

1. 戴文鋒，1999，《日治晚期的民俗議題與台灣民俗學---以〈民俗台灣〉為分析場域》，中正大學歷史研究所博士論文。
2. 朱耀光，2007，《台灣民間祝由文化之符籙療法的探索---天和門法師公的符籙信仰與療法》，慈濟大學宗教文化研究所碩士論文。

主 題：法中之法 一入火儀式符令初探**發表人：周舜瑾****評論人：吳永猛****評論內容：**

本次大會安排此篇論文發表與討論確實別具意義。我非常欣賞周小姐選擇此研究主題的勇氣，但文中有許多缺漏。例如本文標題名稱，若以「白坑玉聖殿的入火儀式符令之初探」似乎較為貼切，若以法中之法為標題，則下得太重，不慎妥當。以下幾點建議請參考並酌作修正：

1. 論文的結構應逐項就其原理、符咒的細節討論，並提出自己的看法。但作者的文章缺乏文獻的討論，大多為自己的見解，例如許多對於符令的解釋等，結論過於武斷且偏離常理。
2. 文史相關研究首重收集與研究第一手的資料，若不得已才用第二手的資料，作者也應掌握此一原則，不宜過度倚賴第二手的資料，而對於參考文獻的排列方式亦應修正。
3. 頁 2 與頁 3：儀式的符令不正確需修正，註釋亦需修正。
4. 安大門、神位、門窗等，符令皆不同，其中門窗僅需以三十六官將符令即可，不需以紫微、玄天等大神的符令用之。
5. 開壇符令中，月日皆需具備，不能以兩個○○表之，應將正確月日寫上，例如作者提到「陽月庚時日」，即應寫上 10 月初三，方有效用。
6. 作者提到安正基符的解釋並不全然正確，另外作者引用近年崛起的新宗教「真佛宗」的資料來解釋九鳳破穢符，實不妥當。
7. 參考目錄應按照時間、作者姓名筆劃去做排列較為妥當。

發表人答辯：

感謝吳老師提出許多重要的指正及建議，本人將遵照評論於會後酌作修正。

※發表人於會後補充說明：

1. 以「法中之法」為標題，原意為入火儀式本身就是一場演法，而符法又是其中的一套法術，簡而言之，即為「法術中的法術」。一方面作者沒有在文中加以解釋，一方面是「法」字涵意博大精深，以「法中之法」為標題的確太過沉重，將遵照評論修改為「白坑玉聖殿入火儀式符令之初探」（省略「的」字）。

2. 有關符咒問題在第一章「符令概論」中已做補充，礙於篇幅與字數問題，故未能逐項詳加討論，僅作概論介紹。
3. 對於符令的解釋以法師觀點為主，並盡可能找出其意涵，若有無法解釋者方以相關文獻來探討，並在文中加強說明其為「可能的」，而非「絕對的」解釋。
4. 全文有關符令說明均首先採用法師的解釋，不足之處才使用相關文獻來探討，作者在文首沒有先行解釋，實是疏漏，將會遵照評論在註釋 3 中補充說明。
5. 參考文獻將遵照評論修正年代排序，專書方面進一步分為「古籍」和「近人研究」兩部分，古籍方面採作者年代排序。
6. 本文所列符令為田野調查所得，謹遵照儀式實際情況紀錄。
7. 有關紫微、玄天等大神符令，經進一步詢問法師，確認其在儀式當天使用於大門和重要窗口，文中確有疏失，將遵照評論於文中補充說明。
8. 頁 5 文中已有說明「照片中之符為截取自法師的符簿，實際上符腹中……」，但惟恐不夠清楚，將遵照評論，於圖說下方補充(翻攝自符簿)字樣。
9. 有關本文引用真佛宗資料，原意在說明九鳳破穢符流傳之廣，各門派的符令中皆可見其蹤影，但因該宗派實具爭議性，將遵照評論予以刪除。
10. 關於註 11 引用多項資料，將遵照評論依出版時間排序。