

鹿港奉天宮取甘露水的儀式與意義

李秀娥

目次

- 一、前言
- 二、鹿港奉天宮的歷史與信仰沿革
- 三、奉天宮取甘露水的儀式
- 四、取甘露水的禁忌
- 五、中國陰陽五行之宇宙觀對取甘露水之儀式與禁忌的影響
- 六、結語

一、前言

「水」是地球上所有動植物界的生命賴以生存的最基本元素之一，而人類在胚胎階段，便是被保育在母體子宮的羊水內，所以在人類語言文化中，使用「水」這個符號，亦包含著生命源頭的具體象徵；在不同的社會文化中，水亦被使用於許多宗教信仰的儀式中，或治療或驅邪或潔淨，而被視為由身體的潔淨同時達到心靈的潔淨與提升之象徵，甚或水被視為對其國家領袖的聖潔與力量之更新，這同時也影響到未來該國國運的興盛與否。例如：非洲的史瓦濟王國（Swazi）所舉行的 incwala 儀式，會由專司「海的祭司」與其族人冒險穿越敵區，準備神聖的葫蘆以祇取海水和河水

供給國王，而與雨水有關的天神是位女性，傳說彩虹是她的足跡，閃電是她的情緒，祭司在皇族祖先的祝福中取得「世界之水」，爲了能給予該國國王力量與聖潔（Gluckman 一九六三：九五二；李秀娥一九八六：八四）。

到了生命盡頭時，許多古老文化中也有渡越「冥河」的宗教信仰與傳說，以示天人永隔的象徵，「臺灣民間傳說，陰間有一條河流，號稱忘凡溪，或謂忘魂水，『凡』即『凡間』之意，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。原來民間廣泛之共餐觀念，以爲遠客一旦食其糧，便成其社會之一員。……此意引申於冥府，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，東鄰日本亦頗顯著，謂之『黃泉戶喫』，以至 Polynesia，則中國又何獨不然。」（劉枝萬一九七四：二三八）所以在人類生老病死的過程中，「水」這個符號，在不同的社會文化傳承中，各有其非常重要的文化叢之象徵與意義。

衆所周知，基督宗教文化中，盛行由專業的神職人員以「聖水」爲信徒施行「受洗禮」，以示其成爲上帝守護下的新成員。而在佛教流行的國家或地域，則會在農曆四月初八佛誕日時，盛行「浴佛節」或稱「潑水節」，或採誦經禮佛

或是將佛像灌水、或是信眾彼此潑水，以示慶祝佛誕和完成使信眾彼此身心潔淨的儀式象徵。

至於道教的信仰文化中，亦有與水之潔淨功能相關的生命禮俗，例如，「乞水」；指當人逝世後在喪葬期間分服後，家屬需到河流向河神買活水為死者洗滌用；乞水後接著是「沐浴」：以竹子加白布浸到水裡，象徵給死者洗澡，或是在家中正式為死者梳洗；當入殮和作功德完成後，則可進行「洗淨」的儀式，有掃除、驅災求福之意，即由道士一邊唸咒，一邊以一盆清水加上麻油，讓家屬蘸水洗上眼皮，道士並製清洗的符，遍貼死者房屋各處房門、樑柱、床鋪等（鈴木清一郎一九八四：二二七—二三八，二四四），這是「水」在生命結束後的葬儀中被引用的現象與意義。

若以水具有作為治療功能的信仰習俗中，佛教文化中則有取「大悲水」的信仰內涵，亦即稱頌「大悲咒」向觀世音菩薩祈求「大悲水」以治病養身，在臺灣佛教界中苗栗苑里的大興善寺，便以專修「大悲咒」的無名女尼所加持過的大悲水供給信眾，所以遊覽車與信眾們為了祈求大悲水而時時造訪該寺（陳慧劍一九八四：二六五—二七五）。

而在道教和民間信仰文化中，亦有類似上述佛教所盛行的具有日常保健與治病功能的大悲水，此即所謂的「甘露水」，且其類別眾多，包括人體靜坐狀態的「唾液瓊漿」、頭骨眼窩積聚的「甘露龍眼水」、於午時所取之「午時水」等不同類別。

靜坐之唾液即甘露水的說法，可見諸《靜坐修身治百病》：「嘴唇輕閉，舌尖抵住上顎（上門牙內一公分的地方）

不可用力，若有唾液可以緩緩的嚥入丹田，須知這種唾液就是仙家的甘露水，在近代醫學的名稱就是酵素荷爾蒙，荷爾蒙有使人返老還童的神奇效果，又能幫助消化，所以靜坐對人體的養生之道是莫可言喻的。」（臺中慈德堂一九八七：一一）又《禪定與氣功》亦言：「古人說唾液是寶，道家說在靜坐中生出的唾液是『瓊漿玉液』，佛家稱為『菩提甘露』，分泌之後，要把它嚥下去，這種唾液可以幫助胃消化，促進內分泌，達到平衡的效果。」（楊贊儒一九九四：四九）上述這類甘露水，特殊的是不用外求於菩薩神明所特賜，而是透過本身靜坐所產生的唾液，便是可修身治病的甘露水。

具有療效的甘露水，除了靜坐時產生的人體唾涎外，亦可取自於大自然所積聚的露水、雨水、或江海溪流等。在《道濟遊記》中也記載一則漢末三國名醫華佗幼年流浪未成名醫前，曾透過福德正神暗中相助，知取「子、丑、寅三個時刻」（子夜十一點迄凌晨五點）之水，藥方是以殭尸窟之人的頭骨眼窩所積聚之「甘露龍眼水」，並且果然治好國醫之母黑珠玄螺眼疾，國醫並於事後收華佗為徒的靈異事蹟（臺中慈靈堂主著一九八三：四三—四八）。

至於中國道教或民間信仰文化中，另一種可治病的水之療法是取所謂的「午時水」，傳統上中國民間的百姓盛行於端午時節取「午時水」為驅邪避毒與保健平安，並可由民眾自行取五月五日上午正午時水長久保存作為解熱用（吳瀛濤一九九二：一二—一三）；而在臺灣的民間信仰文化中，若有閩山法主派門徒盛行的地區，迄今可能仍保有每年由廟宇

神職人員執行「取甘露水」的儀式，而其所取之水的時辰爲午時，故亦屬「午時水」的一種，但有別於一般端午日所取之午時水，其活動可簡稱「取水」，供與信衆祈取，作爲治療流行瘟疫或日常保健飲用的信仰習俗。

由於信仰神祇與相關法術之神職人員的傳承脈絡，導致「取甘露水」（或稱「取午時水」）該項信仰習俗，成爲區域性的漢人傳統信仰文化中的一部份，由於鹿港王爺廟極爲興盛，而且當地也盛傳著閩山法主派（或寫呂山法主）的法術系統。雖然近幾年顏芳姿曾針對鹿港的王爺信仰與暗訪活動從事較深入的研究與分析（顏一九九三；一九九四），但她對於供奉蘇府大王爺信仰的鹿港北頭奉天宮或供奉蘇府三王爺的鹿港牛墟頭景靈宮每年農曆四月神誕期之取甘露水的活動，則未著墨與研究。

所以筆者在本文中針對此項「取甘露水」的儀式過程嘗試作較深入的介紹，並以彰化縣鹿港鎮北頭奉天宮蘇府大二三王爺廟，所執行的取甘露水儀式爲例，且由此項取午時甘露水的儀式與相關禁忌，做進一步的說明與分析，希望可擬由中國傳統文化中陰陽五行之宇宙觀的影響，來解釋此項儀式與禁忌所產生的文化脈絡。

本文中將由下列四點逐項說明與討論之：（一）鹿港奉天宮的歷史與信仰沿革。（二）奉天宮取甘露水的儀式。（三）取甘露水的禁忌。（四）中國陰陽五行宇宙觀對取水儀式與禁忌的影響。希望可以提供大家對同屬中國傳統陰陽五行宇宙觀之文化薰陶下，鹿港奉天宮的蘇府王爺信仰與呂山門人和其信衆的宗教生活之文化脈絡的關連性，能有較深刻的認識與了解。

二、鹿港奉天宮的歷史與信仰沿革

奉天宮廟址位於鹿港鎮玉順里內北土地廟的右側，其信仰最初盛行於鹿港「北頭」一帶，北頭傳統上是個靠近鹿港海邊的地理環境，所以昔日居民主要是以討海、插蚵、曬鹽爲主。傳說該廟主神蘇府大王爺（或簡稱蘇大王）率其二位神弟（二王、三王），約於三百年前附身於一神柴隨浪漂到鹿港海邊，並流連於北頭漁民（傳爲鄭和尚的先祖）所設網中，由於屢推不去，只好拾回宅中，因夜發異常毫光，而附身表明原爲玉帝前文判，奉玉旨蒞此開基護佑鄉民，並出詩告示其姓氏：「蔡公去祭忠臣廟，曾子回家日落西，此去金科脫了斗，馬到長安留四蹄」，經分析即爲「蘇」字；又因蘇府大王爺屢顯神跡，護佑鹿港商民，而被當地居民視爲「海神」之一，協助鹿港天后宮的天上聖母共同護佑其虔誠的信衆，而神靈的威信也隨著歷代信衆的移民與傳揚，分佈海內外，繁衍迄今至少在臺已有七百零九間的分靈廟（註一）。

北頭信奉蘇府大王爺的歷史已數百年，早期卻未正式立廟，一直是隨當年的爐主以新建的屋厝供做大王爺的行臺，到了下一年此棟新屋則歸前任爐主所有，只有二王和三王自清代以來便有固定的祠址，據其信衆推測蘇大王每年以爐主所建新屋爲臨時行臺，長久下來使得偏僻的北頭漁村，人口也因瓦厝的興建聚集而日益熱鬧起來，因此也深信王爺實頗具遠見。直到民國五十年代，因建新的王爺行臺之土地越來越難取得，所以才籌議興建公廟，並於民國五十七年興建落成於現址，且正式定宮名「奉天宮」，並恭迎二王和三王合

祀於廟中，原二王祠則改奉清代便已祭祀的張、順、白三位夫人媽為主神，並更名為「鳳朝宮」(註二)。

奉天宮主神蘇府大、二、三王爺，神誕日分別是農曆四月十二日、十月十日、十一月十七日，但該廟向來皆以蘇大王的神誕日為主要的例祭日，特別的是未建廟前，每年四月初一王爺得先「落壇」，至每年農曆四月初八日，先締天臺桌，是夜再由廟中義務服務的呂山派乩童(法師)和門人，參照神明降乩指示的方位，跪迎玉帝所派前來祝壽的欽差大臣(以紙紮燈座象徵之)於王爺壇內主位就座；正式建廟後，因神龕已固定故王爺不再落壇，而是恭迎欽差大臣安奉於神龕內的左側就座，並且會同時恭迎當地友好之交陪廟的主神前來祝壽，特別是北頭郭厝忠義宮的協天大帝關聖帝君和鳳朝宮的張順白三位夫人媽，分別將神像安座於神龕的左、右兩側，並設豐盛供品敬神，以示盛筵款待。

蘇府大王爺神誕日期間，也是各地分香廟前來祝壽與刈香分靈的主要節日，而在農曆四月十五日，奉天宮則會由呂山派法師、乩童和門人，依序進行午時取甘露水和下午安小營、祭呂山法主和先賢、傍晚犒將等的例行儀式，並於是夜跪送欽差大臣返回天庭，在此是依照王爺降乩指示的方位將欽差燈座燒化作為象徵，而蘇府王爺們的神誕祝壽活動至此可謂畫下句點。而安五方小營竹符，是象徵護佑最基本的信仰範圍，若因天運不順而有特殊需要時，有時王爺會降乩指示執行「暗訪」、或較大範圍的「安大營」活動、或是「南北大總巡」等活動，以示調動更多神兵營將之軍馬，驅除邪祟，為民紓困，以守護虔誠信眾，祈使合境平安。

三、奉天宮取甘露水的儀式

鹿港眾多的王爺廟中，只有少數的廟宇因能號召較多的呂山派門人持續協助王爺之濟世任務，而會每年由呂山法主之門下依照指示執行「取甘露水」的儀式。以鹿港王爺廟的神職服務人員所習法脈而言，主要是呂山派盛行的區域，一般可見「閩山派」或「呂山派」兩種寫法，而書「呂山門下」是指該宮廟未正式立壇號授徒，若有正式立壇號授徒者，則習慣書寫為「閩山門下」，因奉天宮沒有正式立壇號，所以書寫為「呂山門下」。

以鹿港奉天宮而言，會成為蘇府王爺廟中的呂山弟子與門人者，多因在日常生活中本人或家屬曾遭受不幸的挫折或災禍，因心感蒙受蘇府大二三王爺的護佑與指引而渡過難關或生死關頭，事後因感恩而陸續成為王爺的弟子，義務為有需求的信眾服務，協助蘇府王爺們完成救世的弘願。取甘露水的儀式活動，也是鹿港奉天宮蘇府王爺實踐濟世弘願中每年例行的要務之一，而該廟所舉行的取甘露水之儀式活動，其詳細流程大致如下所敘：

(一)日期與時辰：

首先就該廟所舉行取甘露水的日期與時辰而言，歷年來皆固定於每年主神蘇府大王爺的神誕日(農曆四月十二日)後三天舉行，亦即於農曆的四月十五日當天，取水的時辰只要是在上午十一點至下午一點之間的午時即可，故亦屬「午時水」，昔日偶有配合鹿港全國民俗才藝表演觀光節之活動，

而曾改於端午節當日舉行取水儀式。

農曆的四月十五日，在中國傳統農曆二十四個節氣中，多屬「立夏」至「芒種」，時序已近「夏至」或端午節。據《國曆館曆書》言：「立夏：斗指東南維爲立夏，萬物至此皆已長大，故名立夏也。小滿：斗指甲爲小滿，萬物長於此少得盈滿，麥至此方，小滿而未全熟，故名也。芒種：斗指巳爲芒種，此時可有種芒之穀，過此即失效，故名芒種也。夏至：斗指乙爲夏至，萬物於此，皆假大而極至，時夏將至故名也。」（張淵智一九九四：一〇—一三）

而傳統上中國民間的百姓盛行於端午時節取「午時水」以治病保身，也正由於「五月節正是春夏節氣之交，俗以五月爲毒月，因而爲驅邪避毒，保健平安，民間乃有各種習俗。……午時水：俗以是日正午汲取之水不腐，長久保存，以備日後用於解熱。」（吳瀛濤一九九二：一二—一三）而鹿港奉天宮所取之水雖非端午當日正午之午時水，但所取之水的節氣仍與立夏迄夏至的期間頗爲相近，可知對具有法術知識的呂山門人而言，亦可在非端午當日經由神明的特勅，而祈取午時水作爲日常治病保健用。

（二）預定水源地點與方位：

據奉天宮老法師施湧源先生（現年七十三歲）告知，昔日該廟壇所取之甘露水，原本向來是取自福鹿溪的「交流水」，配合海潮的漲退潮，即每月農曆的望日（十五），海水滿漲而退潮，而淡水正好流至，所以當北頭蘇府大王爺於農曆四月十五日來取水時，正好可取到海水與淡水相交融的「

交流水」，而因水中含有部份海水中鹽的成份，所以不易成爲臭水，較可長久保存，且可被用來治療流行性感冒。但因近一、二十年來，福鹿溪受到現代化工商業社會生活形態所產生的廢棄物之嚴重污染，已經不再適合作爲取甘露水的水源，所以後來多改以取「井水」或「自來水」作爲甘露水的主要水源。

奉天宮每年要進行取甘露水的儀式前，會先由廟方的乩童與桌頭（法師）等神差先以手轎扶乩，請神駕降乩指示該年宜取甘露水的主要方位，再由主事人員選擇該方位中適宜取水的戶主與之商議，而事先約定該年欲前往取水的日期與時間，以及應該準備的香案桌供品等。

（三）取水日之活動與儀式流程：

鹿港奉天宮整個取水儀式的活動，約需進行一個半小時左右，所以儀式過程進行的非常緊湊。而其儀式進行的步驟與流程，大致可被區分爲如下表所列二十二個階段，其詳細情形則分述如下：

表一：鹿港奉天宮取甘露水的儀式流程表

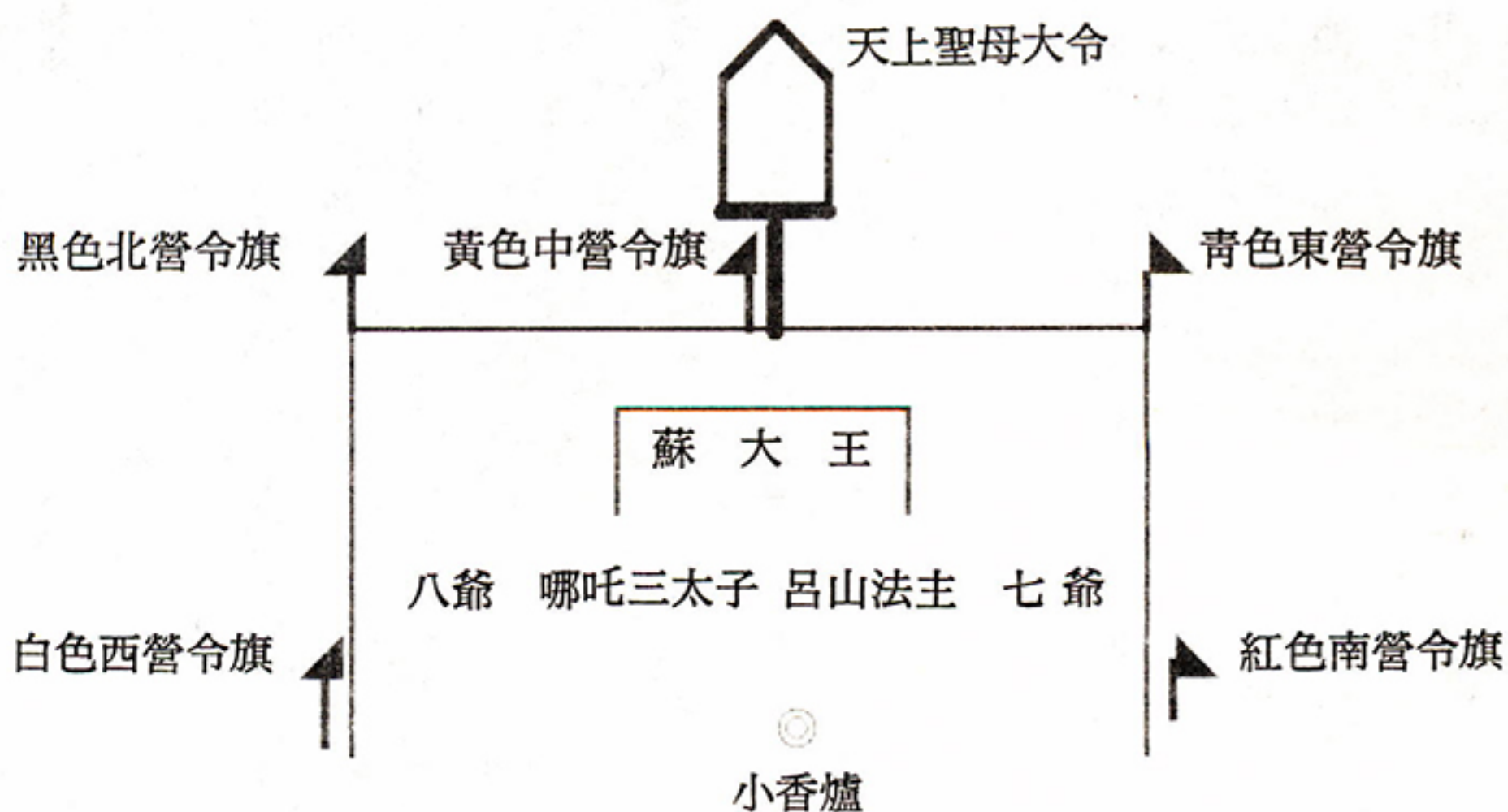
步驟名稱	步驟名稱
1 擊鼓起程	12 打五營指（放指門）
2 恭迎媽祖大令	13 請水神賜清淨水
3 前往取水之水源地	14 王爺勅封甘露水

1. 擊鼓啟程

每當農曆四月十五日來臨時，北頭奉天宮負責取甘露水的成員，上午皆會陸續陸續趕到廟前集合，預先準備好王爺的神轎（四人抬式），神轎中間坐著主神蘇大王，蘇大王前面依神明位階依序分別安上呂山法主、哪吒三太子、七爺謝必安、八爺范無救等四位，神轎外側再分別繫上青、紅、白、黑、黃等五色之五營令旗。其中，呂山法主、七爺謝必安和八爺范無救三者是掌法術部份的神明，呂山法主為法派本師，而謝必安是負責解煞（一見大吉），范無救是負責犯煞（一見發愁）；至於哪吒三太子則為中壇元帥，執掌中壇管兵和指揮調動五營兵將之事。其位置佈置如【圖一】所示：

11	10	9	8	7	6	5	4
開兵頭	奉請神明（捻草請神）	勅法索	淨內外壇	勅青龍白虎	勅清靜符	起鼓上香	儀式場地之佈置
22	21	20	19	18	17	16	15
入廟封缸、另持兩桶置小行臺	王爺起駕蓋印	以法索勅清淨水	開兵頭調營	打四大金剛指	清淨廟壇、結五營指	起駕回廟	謝王爺壇、謝水神

圖一：鹿港奉天宮神轎神明與令旗配置圖



另外，成員也準備好儀式所需之法師服龍虎裙、法索、黑令旗、金紙、香枝、五只大型的空水桶（合約四八〇公升）、代旨符、法鼓、法鑼、法鈴、法尺等，以及兩部要載水的小發財車。當時間已至十點多時，法鼓已先咚咚敲響，預示活動即將舉行，不一會兒法鑼也跟著響起。負責主要儀式的法師，此時仍以平常服裝點上一整束香枝，陸續向特設的天台桌之上蒼稟明此項任務，再依序向殿中神祇稟告將執行的取水任務，請相關神駕隨行。

當出發時間已近時，該廟法師率隊，由黑令旗作為前導，兩輛預備裝載取水用的小發財車，一行共十多人，大夥在法鼓和法鑼的敲擊伴奏聲中，步行離開奉天宮，開始取水的活動。

2. 恭迎媽祖大令：

取水的隊伍步出本廟後，會先前往位於奉天宮東南方僅約六十尺之遙的鹿港天后宮，先恭迎「湄州天上聖母大令」，以執行該日所欲執行的任務（上午取水、下午安小營）。相傳北頭奉天宮的蘇大王自古以來即為鹿港天后宮媽祖的副駕，天后宮的媽祖並無自己的乩童，舉凡媽祖有特殊指示，都會向北頭蘇大王廟壇借乩童附身而指示，蘇大王有如天上聖母的得力助手般，鹿港的蘇大王也被當地信眾尊為海神（註三）。所以舉凡奉天宮有任何年節例祭日或王爺降乩指示之特殊宗教活動等，傳統上皆會至鹿港天后宮恭迎天上聖母的大令，以示尊重媽祖。

當奉天宮隊伍抵達天后宮時，天后宮的人員則鳴炮、加上鐘鼓齊鳴以示迎接之意，乩童帶頭扛著四人座的神轎，於王爺起駕附身後，進入天后宮大殿，雙膝跪著恭請媽

祖大令，旁人馬上將迎請的媽祖大令繫於王爺神轎後面的中間位置，亦即相當於上述中營黃色令旗的位置前。

接著王爺神轎再退出大殿，神轎與乩童仍保持面對媽祖之姿，倒退拜別直退出到廟埕才轉身，而其他人則早在大殿便已轉身背對媽祖而行，天后宮在奉天宮的王爺神轎等隊伍欲告別時，再度鳴炮恭送。

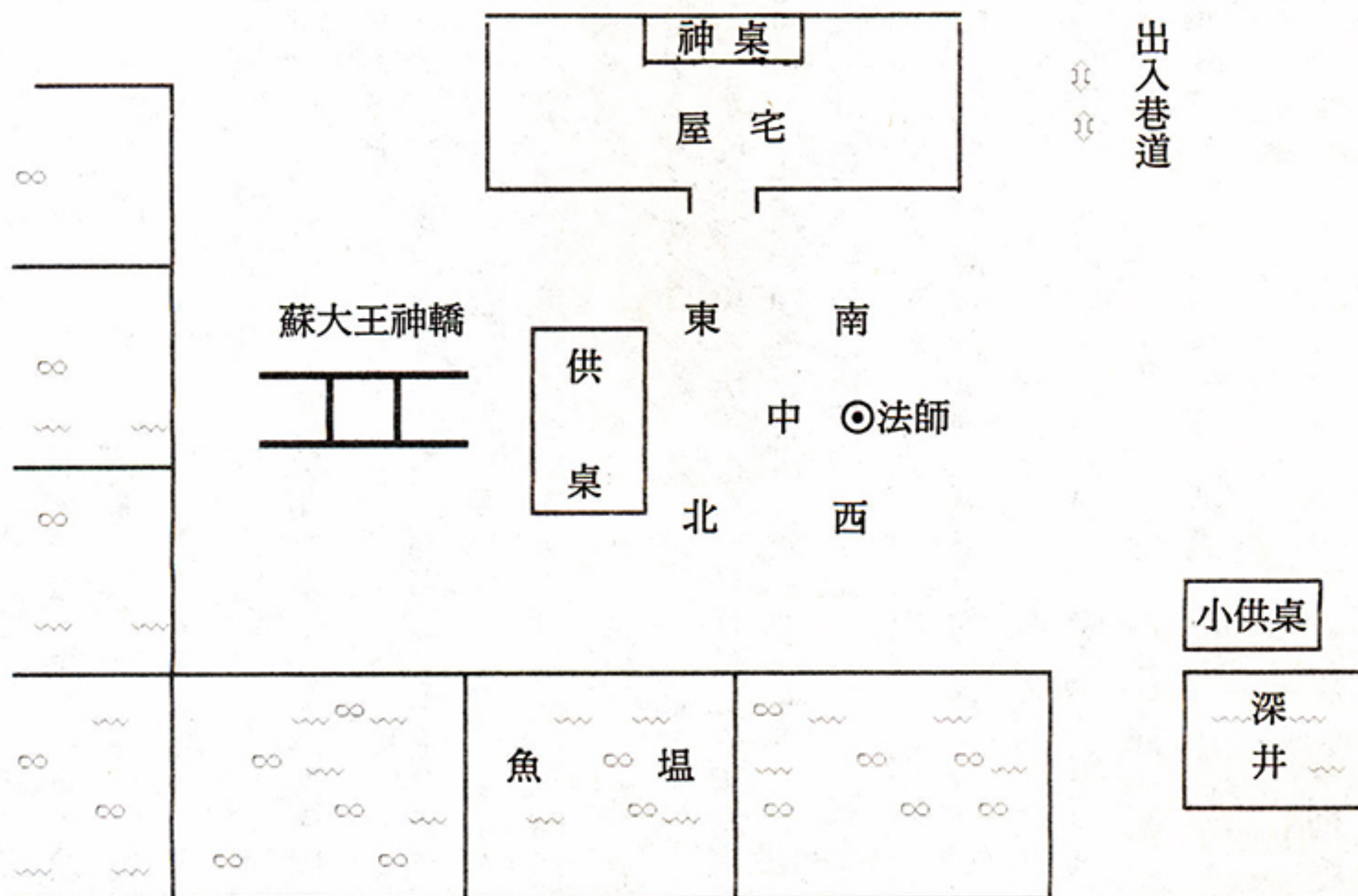
3. 前往取水之水源地：

整個取水隊伍離開天后宮後，朝向該年神祇指示取水的方向與事先商議好接受取水的民宅前進，若行經途中有經過廟壇時，奉天宮的黑令旗與神轎會特地停下來參拜致禮，而該廟壇之執事人員則點香鳴炮還禮，以示恭送北頭蘇府大王爺的神轎。當王爺神轎參拜完成後，整個隊伍也繼續步行前進，期間鼓鑼聲音一直不斷敲響著。

4. 儀式場地之佈置：

當隊伍鑼鼓喧天的抵達取水民宅時，該戶戶主、家屬與廟方人員便開始佈置兩處的香案桌，一是設於宅前右側的大型香案桌，一是設於井邊的小型香案桌，以及準備取水所需的相關事物。供品是由該宅屋主準備叩謝王爺與水神的，大供桌上擺有四樣水果，如西瓜、鳳梨、香瓜、蘋果等，一疊金紙；小供桌上則較簡單如麻糬一包、長鞭炮一串。奉天宮的門人繼續於大供桌上擺著一只盤捲而立的法索、一只奉旨和清水一碗，並有呂山門人以四方形的金紙當場摺疊兔仔耳的金紙，以備待會法師執行勅青龍白虎之需。儀式進行的場地已陸續佈置妥當。便將原本平常的民宅空間瞬間轉換成可以執行神聖宗教性儀式的法壇空間。當天之儀式場地佈置如下圖所示：

圖二：奉天宮取水儀式場地佈置圖



服裝和法器：傳統上負責執行儀式的呂山法師得遵從本師呂山法主的基本扮相（披髮、赤足、身披一蛇），昔日鹿港的呂山派法師在執行重要任務時，其必要的裝束是頭戴「眉」（*hair*），腰繫「八卦龍虎裙」，眉和龍虎裙共有五套，分別以青、紅、白、黑、黃等五色製成的，每當安五營或召營犒將之儀式時，則穿戴象徵該營專屬之顏色的法衣。

然而，隨著現代社會的轉變，法師裝束已較簡略，幾乎已無採披髮之裝束的法師了，現今鹿港呂山法師的扮相僅以腰繫單色「龍虎裙」（如橘黃色）與赤足、手握如蛇狀的法索，以此作為呂山法師的基本象徵。宗教學者李豐楙曾指出：「根據陰陽對應思維模式，常的相對狀況就是『非常』，原始的語意即是『穿著非日常性服飾的日子』，這種服飾被稱為『祭服』、『禮服』。」（李豐楙一九九七：三一—三二）而鹿港的呂山派門人以腰圍龍虎裙、赤足、持法索做為非常時期之宗教儀式上法師之基本扮相，有別於日常凡俗的穿著與扮相，這便是以服飾做為區別日常的凡俗身份與非常的神聖身份在不同情境的基本差異。

5. 起鼓上香：

當儀式進行的場地已陸續佈置妥當後，奉天宮的呂山門人提醒該戶屋主先點三柱香向王爺敬拜一下，向護境安民的守護神敬拜，亦即俗稱的「拜地頭」。若取水當日的天氣晴朗豔陽高照，同門師兄弟會體貼赤足的執法法師，以免他雙足被吸熱的水泥地燙傷，事先抽取井水來潑灑地面降溫。

取水時間已近時（約上午十一點），乩鼓會先被咚咚的敲響著，接著法尺（兩塊木板）也隨之被敲擊著，不一會兒法鑼、法鈴聲也跟著加入，這四項法器是基本的伴奏樂器。當樂器響起，也是儀式將要進行的預兆。法師會先上香向該宅神明稟告來意，再出來到井水處向「水神」上香，最後來到蘇府大王爺的神轎前上香。

6. 勅（ㄅㄛˋ）清淨符：

法師上完香後，接著來到王爺神轎前的大供桌，面對神轎，右手持三柱香，左手以拇指、食指、中指這三根手指夾端著一碗清水，先以點著的香枝對著該碗清水書寫可以達到「勅清淨」的符字，並將清水碗放回供桌上，以備清淨法壇之需。

7. 勅青龍白虎：

當「勅清淨符」完成後，即要馬上進行「勅青龍白虎」共同前來護壇的儀式。所謂的青龍白虎神，根據《鑄鼎餘文》卷一引明·姚宗儀《常熟私志》敍寺觀篇云：「致道觀山門二大神，左為青龍孟章神君，右為白虎監兵神君。【案】這是一種特殊門神，專用於道觀山門。道教本有以青龍白虎為護衛神的說法，道觀以青龍白虎為門神，當本於此。」（呂宗力、樂保群編一九九一：二八六）同上述，臺灣民間信仰中王爺廟的建置，正面兩側也都必設有龍、虎堵牆，亦即象徵護衛神聖廟宇的首要守護神。

所以當宗教儀式進行時，也需召請青龍白虎神蒞壇，法師以右手持三柱香，左手指夾著摺疊成俗稱「狗仔耳」的金紙，燃燒頂端一角，以三柱香作為法筆當空先向王爺神轎前的左側「勅青龍」符字，並丟下燃燒一半的狗仔耳

；接著再點著另一只狗仔耳金紙，再以香枝向右側空中寫「勅白虎」符字，並丟下燒著的狗仔耳，以此動作象徵以法力招來左青龍、右白虎兩神將共同護衛取水的神聖法壇，以免被邪祟侵擾或污染。

8. 淨內外壇：

法師接著低頭飲一口剛才勅過清淨符的清水，含水在嘴裡，先面對王爺神轎的方向，此即內壇，噴一口清水，再轉身背對神轎，此屬外壇，再噴口內剩餘的清水，並且大喝一聲「啊！」。口噴神明勅過的清水，有清淨內外法壇之意，大喝一聲，則有稟報之意。

9. 勅法索：

緊接著法師便進行「勅法索」的階段，法師右手以食指和中指夾著一只點燃的狗仔耳，同時再以雙手將纏繞著供在大供桌上的法索恭敬的端起至眼前，有向神明請示現在要奉請呂山法主得力部將蛇將軍蒞壇之意。而勅過的清水碗仍擺在供桌邊緣，這時法師將法索改披在頸肩上，並以右手握住法索頭輕浸於清水碗中，左手握住法索末段翻掌靠在腰後，同時彎腰以口就碗與法索頭同時共飲清水，法師再以頸披法索之姿抬起左脚，左手腕握法索安置於腹前，右手握法索頭高高彎伸在頭上，瞬間轉換成中壇元帥「哪吒三太子」的身分，並以法索蛇頭作筆當空「勅兵頭」（勅法索），並再噴水清淨內外法壇，再大喝一聲「啊！」

其實呂山法師將法索披在頸部，以右手持法索之蛇頭，左手將部份法索繞腕一周再握著之姿勢，象徵彷彿人已馴服會捲曲扭動的真蛇般，以此象徵當年宋人張公法主三

兄弟，制服福建永春州九龍潭石牛洞中刁鑽的千年蛇精，日後收服蛇精爲其身邊得力部將的模樣（註四）。

10. 奉請神明（捻草請神）：

當「勅法索」完成後，緊接著是進行「奉請神咒」的階段，這在鹿港當地呂山門人所流傳的俗稱即爲「捻草」[tjam-ts'au]。此神咒內容即由法師和門人分句合唸，共同奉請呂山和普庵教主、本壇主神蘇府大王爺、哪吒三太子、黑虎大將軍（趙公明）、以及五營軍馬（各營主帥與其軍馬名稱分別是綠色旗東營張聖者——九夷軍、紅色旗南營蕭聖者——八閩軍、白色旗西營劉聖者——六戎軍、黑色旗北營連聖者——五狄軍、黃色旗中營李哪吒元帥——三秦軍）等神明與營軍，而唸草段的神咒內容如下：

【法師獨唸】

【門人合唸】

以今奉請呂山	普庵教主
拜請本壇	蘇恩主
三請哪吒	三太子
召請黑虎	大將軍
五營軍馬	都奉請
天清清	地靈靈
天地	交兵
兵隨印轉	將勅令行
以今差吾上天	把守天門
下地	把守地府
差吾指人	人們長生
差吾殺鬼	鬼滅形

吾奉三壇恩主

神兵火急如律令

尊聖

本師見法	都奉來
金鞭通天	關斗開
雲將龍騰	臨此去
風從虎照	照中來
惟元天缺	三關洞
排起關臺	五嶽開
魑魅魍魎	驚霹靂
嚇起平地	一聲雷
羅絃吹起	鬧紛紛
銀燭交輝	照關臺
本師先師	列二位
身騎良馬	左右排
上奉天曹	開地府
下級人間	吾岳門
聞吾帥勇	壇召請
鐵刀帶甲	來召兵
神兵火急如律令	
奉恩主	開金請光
吾鞭向出	鬼神驚
壇中行罡作法	步七星
諸員官將	壇中現
六丁六甲	隨吾行
吾今轉來	召天法

打盡邪魔

鬼怪不近前

神兵火急如律令

當法師與門人分句合誦奉請神咒時，法師則依照該派規儀，或前或後或左或右的移動步伐，與轉動手勢，期間伴奏的樂器則很有節奏的配合著，整個捻草段奉請神明進行的時間，為時僅兩分鐘。

11. 開兵頭 (K'ui-piang-tiau) :

接著即進行「開兵頭」的階段，根據該派法門的說法，鎮守廟前有五方押兵將軍：掌管左廂之押兵頭為盧太保，掌理右廂押兵之兵頭為吳二娘，前營管兵為李升泰，後營管兵為黃伏藏，外營管兵為武千斤^(註五)。法師以揮鞭拍打五方位地面之姿，作為打點五方兵將旗門，召集點兵或放出營兵執行編派任務的象徵。

揮鞭調營的方位即以王爺神轎的座向為本位，再依序向東西南北中五個方位揮鞭，亦即象徵召請五營合壇官將蒞壇協助蘇府大王爺執行「取甘露水」的儀式，開五營旗門後，法師會再含清水噴口，大喊一聲「啊！」，作為再次清淨法壇用。而法師在執行開兵頭的咒詞如下：

一聲鞭響	天門開
二聲鞭響	地戶列
三聲鞭響	人們長生
四聲鞭響	鬼滅形
五聲鞭響	五營官將合壇官將
速到壇前	小法勅水
神兵火急如律令	

鹿港的呂山派法脈屬法主公派，而澎湖盛行的普庵派，有關「開兵頭」的咒語兩派亦不同，澎湖普庵派以「喝鞭」(hat-pin)稱之：「一打天門開、二打地河裂，三打召請五營兵馬速速到壇前。」(高怡萍一九九三：一二八)由此可知澎湖普庵派的咒語內容則較鹿港法主公派更為簡略。

中國歷來法術所呼律令之由來，在《古今圖書集成·神異典》卷二二〇引《井觀瑣言》中載有：「袁紹檄豫州，曹操檄江東將校部曲，其末皆云「如律令」。李善注言常履繩墨，動不失律令也。品延濟謂賞賜一如律令之法。二說小異，然大概皆近之，今道家符咒類言「急急如律令」，蓋竊此語。李濟翁《資暇錄》乃謂令讀為零。律令，雷邊健鬼，善走，故云如此鬼之疾速。其說怪誕不可信。」又《三教源流搜神大全》卷七「法術呼律令」條：「雷部有神名曰健兒，善走，與雷相疾速，故符咒云「急急如律令」。留傳後世，道釋巫流召帥將風雷城隍，皆以用之。」(呂宗力、樂保群編一九九一：一九九—二〇一)可知呂山法派於請神咒語中使用「如律令」一詞，實源於漢代三國時官方公文習用語。

12. 「放指門」(ki-man)或「打五營指」:

在「開兵頭」調營後，繼續進行「放指門」的階段，又稱「打五營指」，法師彎腰於大供桌桌下，以雙手依序分別打上五營指門和下壇黑虎指等指門，先結束營張聖者指、再結南營蕭聖者指(或簡寫成「肖聖者」)、西營劉聖者指、北營連聖者指、中營李元帥指、下壇黑虎大將軍指^(註六)。法師每打完一個聖者之指符，皆含口噴水清淨

一次，並大聲發出「啊」的聲響，所以此段共有六次啊聲。

劉枝萬先生在研究〈閩山教之收魂法〉中曾指出：「中國道教上，有所謂『掐訣』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。惟在臺灣，無論道士抑或法師，均不知『掐訣』、『掌訣』、『手訣』、『指訣』等詞，所用者僅『手印』與『指』兩語而已，且認為含義，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』；用於道教儀，而與法教無關，故法師不能『結手印』，亦不懂其法。……儘管臺灣之道士與法師，由於法統之不同，故意將『手印』與『指』區別，但實情未必盡然。……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，『掐訣』，有時亦稱『印』，故『掐訣』、『手印』、『指』三者，蓋名異而實同歟。」（劉一九七四：二二〇—二二二）

至於法師所比之指法，「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『符指』，則符令、咒語與指形三者齊行，其功效當無可復加焉。」（同上引：二二一）然若以鹿港奉天宮執行取甘露水之儀式，則只見法師依序比五營指和黑虎指，但未聽聞其口誦相關咒語，而且若以奉天宮的放指門時之相關咒語，應為「一聲法鼓鬧紛紛，調到東營，九夷軍……」之段

落，而非「謹請法天張聖者……」之段落。

且奉天宮咒簿中，針對五營聖者之請神咒而言，亦部份異於劉先生所訪問於彰化溪湖的詹法師所提供之咒簿，可知雖然同屬呂山派之法統內，但在近代師承傳衍的過程中，以其流傳的咒簿詞語之歧異，亦可看出來自不同的師承系統。

13. 請水神賜清淨水：

法師在大供桌處打完五營指、黑虎指後，繼續來到水井處，結「北營連聖者指」並請水神「水德星君」來勅清淨水。接著約十點四十七分左右，其他門人早已先幫忙將五只空的大水桶清洗乾淨，依序擺在有抽水馬達的水井附近，讓法師先以法索對著空桶內寫上「清淨符」，旁邊義務幫忙的門人也陸續將井水灌入桶內；當水桶已經法師勅清淨後，在一旁的乩童與另外三人，早已扛起蘇大王的神轎，準備隨時讓王爺起駕。

傳統上取水要請水神、謝水神，但所請水神為誰？這得視該日所取之水為海水或井水而定，有四海龍王與水德星君之別。據奉天宮法師施湧源先生言，昔日所習之法門取甘露水時所咒請之水神為「四海龍王」，而在奉天宮流傳的咒簿中於「奉請四海龍王」神咒部份也註記有「向海請水神用」，其咒語內容如下：

奉請四海四龍王	兄弟妙法來扶童
上天下地行罡法	手執寶劍斬妖精
山精鬼怪都降服	城隍社稷各皈依
一聲嚇起動乾坤	大海大洋救諸苦
身受玉皇親勅令	鎮在海中為龍王

若有不順吾法旨

萬般水神盡朝吾

千兵猛將隨吾轉

六甲神兵知吾形

弟子一心專拜請

四海龍王降臨來

神兵火急如律令

據《歷代神仙通鑒》卷十五載「四海龍王」之尊稱為：「東海滄寧德王敖廣、南海赤安洪聖濟王敖潤、西海素清潤王敖欽、北海浣旬澤王敖順。」（呂宗力等一九九一：四五〇）；而《道學辭典》中另載有「五水神」：「五水：東海姓何名歸居君，南海姓劉名躡君，西海姓裏名漱君，北海姓吳名愚強君，河伯姓馮名夷字君平。五水神知者，長生久視，周旋八極，往還十方，不畏風波，不憂飢渴，過度三災九厄，常保元亨利貞，教化廣被一切，歡樂無極。」（戴源長編著一九八六：七七）

昔日向海取水時所請的水神是「四海龍王」的說法，證之鹿港牛墟頭景靈宮蘇府三王爺於四月十六日取水儀式的法師林戊欽也對筆者言，向來取水主要是請四海龍王，並誦相關的請神咒。但現在負責取水的奉天宮年輕一輩之轎班會成員所請之水神則改為「水德星君」。不同世代所請水神不同的原因，據施純銘法師（四十五歲）的解釋是：「昔日請四海龍王是在大水溝向海而請，現在因大水溝被污染很嚴重，已無法在大水溝取水，若在此取水也沒人敢喝，現在則改取地下水，因水由水德星君掌管，故請水德星君。」由此，已可發現不同世代法術儀式的學習與傳承內涵會因應環境的改變而產生部份轉變。

14. 王爺勅封甘露水：

當請水神賜清淨水儀式完成後，一旁的呂山門人幫忙

將兩張蘇府大王爺的「代旨符」，交叉放在水面馬上，以示封上王爺的令符，邪祟不可任意侵擾；而同時法師依序跪在每個水桶前，以右手所持之法索頭浸入水桶中，並書寫上蘇府王爺勅的符字「蘇勅」，最後在水中劃上圓圈。這時，代表王爺已降乩附身的乩童則率著四人抬神轎，也來到水桶邊，並以王爺神轎之轎桿輕敲著法師和門人正在勅封清淨的甘露水桶，當他們完成後再以轎桿深入水中輕觸一下，象徵王爺最後蓋上神印，以示確認。而後呂山門人再陸續將勅好清淨的五桶甘露水桶（合計約四百八十公升），合力抬上小發財車內。

15. 謝王爺壇、謝水神：

當汲水完成，在一旁的呂山門人與吳姓家屬已先撤去大供桌，並在一旁燒化金紙答謝蘇府王爺等神祇蒞壇；取水完成後，法師再度到井邊結「南營蕭聖者指」以示送水神，接著一旁也有幾位幫忙燒金紙送水神，分別執行謝王爺壇和謝水神，準備恭送王爺與水神返回其原來的崗位。

16. 起駕回廟：

當所有取水的水桶與法器收拾妥當後，整個車隊由蘇府大王爺的黑令旗作前導，四項法樂器也敲著將要起駕返宮的節奏，該戶主人則在隊伍起程時，同時鳴放一串鞭炮，恭送王爺神駕等隊伍離去。當隊伍緩緩步行，循原路返回本廟，當再度經過廟壇時，返程時便不需要再次參拜，對方也不需要再次還禮。

17. 清淨和結五營指：

乩鼓聲不斷敲響的取水隊伍回到奉天宮時，王爺神轎仍由乩童黃卻等四人扛著，一直在廟之左側搖擺神轎等待

「封缸」的儀式；而乘載甘露水的車子則停在廟埕之右側，門人合力抬下水桶，擺在廟埕天公爐前。法師則先依序到天臺桌向上蒼和廟中神明一一上香敬告，取水隊伍已返回本廟，接著再到下壇桌上，再次劃上勅清水的符水，並且噴水清淨廟埕的內壇和外壇，並在下壇桌下打著五營指和黑虎指，也口含清水噴出清淨法壇。

18. 打四大金剛指：

打完五營指和黑虎指後，法師來到一只水桶前，以左膝跪下，當場以雙手十指於空中或水桶中分別打上「風、調、雨、順四大金剛指」，再次噴水勅清淨，一桶完成後再輪下一桶。學習四大金剛指是該派法師最重要的部份，因為此指法適用的場合非常廣，主要也是為了保證驅邪與清淨（註七）。

19. 開兵頭調營：

接著法師站在廟埕左側，以右手拿起掛在頸肩處的法索，揮鞭擊地五次，因取五桶甘露水而擊五次，有象徵取水回本廟之聖地，需再次調集五營兵將，操兵點將，共同守護法壇，以防邪祟侵擾聖壇勅甘露水之意。

20. 以法索勅清淨：

法師於揮鞭調營後，繼續身披法索，單膝跪於水桶前，右手握住法索頭浸入水桶中，再次書寫上象徵蘇府王爺勅清淨的符字，每一桶都以相同的模式進行。

21. 邀請王爺起駕再蓋印確認：

繼而，法師再前往邀請早就等候在廟埕左側的蘇府王爺之神轎，以前來蓋印確認。所以四人扛神轎便趨前走到每一只裝著甘露水的水桶前，一一以神轎桿輕觸水面，

以示王爺親自蓋上神印。

22. 端水入廟內再「封缸」：

當王爺蓋印後，原本應馬上「封缸」，但他們為了方便提入廟內大殿中的神桌下安置，所以未蓋封蓋，待三桶甘露水被提入廟內後，並由法師對水桶蓋上寫上「蘇封」之符字，再以貼上兩道蘇府大王爺「代旨符」的水桶蓋蓋好，這便完成封缸的儀式。

主廟的甘露水安置好後，法師們又繼續前往廟旁左側僅十公尺遠的小行臺，照樣封缸，安置另外兩桶甘露水於小行臺處，以備前來小行臺扛佛轎問事之信徒所需，約午時十二點完成，而整個鹿港奉天宮取甘露水的儀式至此完全結束。

至於法師與呂山門人則返回本廟，繼續準備進行下午祭拜呂山門人歷代先賢與安小營的事宜。而在鹿港奉天宮取完甘露水的當天晚上（農曆四月十五日），也是廟中恭送奉玉旨前來為蘇府大二三王爺祝壽的欽差大臣返回天庭的時機，當恭送欽差大臣完成後，約九點多時王爺可能會降乩指示，神誕後近期內該注意的事項，例如：何時開壇（指小行臺），以及開壇相關的靈符與金紙需派多少等；有時蘇府大王爺會獲得上蒼指示而降乩特別交代與甘露水有關的指示是：如「四季瘟疫，焚香求上蒼爐丹再化甘露水、天官賜福。」這個意思是說，該年境內四季瘟疫（如流行性、傳染性的季節疾病等）會較多，可以焚香求「天公爐內的香灰」配上廟中勅取的「甘露水」共同飲用，即可治癒，這也是該廟經神明特賜取甘露水治四時流行瘟疫的主要功效之相關指示。

宗教學者李豐楙先生根據多年研究曾提出「常與非常」的思維觀念對應於傳統的陰陽思維觀，試圖用以解釋民間的宗教現象與儀式活動（李豐楙一九九三，一九九四，一九九七），若以其理論應用於理解奉天宮的取水儀式，當可以加以釐清其現象。原本屬於日常的井水或自來水（昔日則為海水），當經歷過身著非常性宗教服飾的法師所執行請神與多重的清淨儀式處理後，即可由「日常」的凡俗之水提昇成為「非常」的神聖的水，具有治病解瘟或保健之療效。至於請神取水到最後封缸的完成過程中，則需一再的以法術勅取清淨，用以保證所取之水能夠免除屬於非常的不潔的邪祟力量的侵擾，使之成為非常神聖的甘露水。

所以上述複雜而特殊的取水儀式過程與步驟，相對於奉天宮所需的甘露聖水而言，便是一種正常且適宜的處理方法，倘若違反傳統上取水的相關儀式與步驟，亦即沒有遵守正常的處理方法，便有可能遭遇失敗，或是日後保存不當，受到無形邪祟污染等因素，再再無法保證辛苦取得的甘露水之神聖性與潔淨，因而該宮對於取甘露水與其保存上也產生一些相關的禁忌。

四、取甘露水的禁忌

由上述可知鹿港奉天宮的呂山派門人取得的甘露水的儀式與過程，可謂大費周章，不論是裝水的水桶、取水所設的法壇、法器、水源等，皆需透過邀請法力無邊的諸多神明與神將鎮守，試圖驅除不潔的邪祟以免侵擾取水之法壇，即使是在已貼上王爺靈符後，返程回到廟埕，仍須再次藉由神力

勅清淨，法師不厭其煩的施展法術，這些措施皆為了能夠確保取得的是「神聖而潔淨的甘露水」，上述這套繁複的法術之施展，若以 J. G. Fraser 對巫術應用態度的分類觀，實可謂是積極的法術，至於消極的巫術便是指信仰中禁忌的部份 (Fraser 一九九一：三一—三三)。對於如此防禦具有治療瘟疫與日常保健功效的甘露水，將如何保存其神聖性，不受污染喪失功效，其禁忌究竟為何？茲以下列三項主要禁忌為例，逐一說明並討論之：

(一) 三天內不可動：

據鹿港奉天宮的法師告知，以前每年定期至福鹿溪取回的甘露水，封缸後三天內不可動，得經過三天後才可開缸供信眾取用，法師說明三天不可動的禁忌，有其自然的道理，因為當時所取之甘露水來源屬海水與淡水相交的「交流水」，難免帶有溪流的泥沙雜物，所以必須存放三天，待其雜物自然沈澱後，再取清澈的部份提供給信眾，而且含有海水的鹹份，水質至少可保存一、兩年不壞。

至於現代因河流多受工業廢水污染，而多改取井水或自來水，因現在改取較潔淨且沒有明顯雜質的井水和自來水，已無必須等待三日的沈澱期之需，雖然他們仍然遵照此傳統，但也私下對筆者透露若筆者需要當晚亦可破例開缸，沒關係。可見此項禁忌隨著現代所取水源與水質的不同，而可產生彈性的更動，昔日所取海水、河水，因水中帶有雜質，須待三日雜質沈澱後再舀水，便是相當正常且適宜的處理方式，此禁忌在當時便有必要；而今多取井水或自來水，水質較為清澈，三日不可動的禁忌則已顯得多慮。

(二) 必須取午時水，其他時辰則不可：

若以為只要是取自帶有海水成分的水質，皆可成為長久保存的甘露水，那可未必，倘若取水的「時辰」不對，這種水質依然是無法長久保存的。以民國八十四年取甘露水為例，由於執事者一時疏忽，實際上是取到上午十點五十分前後的水，該回奉天宮所取得的並非真正的「午時水」，而是取到「未時水」。由於時辰不對，該次所取之甘露水只保存了短暫的二十多天而已，所有的水在一夕之間全變黑，他們檢討後，發現失敗的主要原因在於時辰不對，便於一個月後於同一地點重新再舉行一次取甘露水的儀式，而第二回新取的甘露水，則清澈見底保存較久。

為何必須是取「午時水」呢？據該宮施純銘法師的解釋是：「這得從太極八卦談起，太極圖分黑白兩邊即指天地有陰陽，而陰陽中各有兩點，即指陽中有陰，陰中有陽，宇宙萬物則由陰陽變化而成。太極生兩儀，兩儀生四象，四象化八卦，午時即為一日的陽時，端午節之午時則為正陽，所以取水要取陽時的水，且午時屬火，水可克火。」

因此，取水時辰正確與否對他們的信仰現象而言非常重要。取水的時辰不正確，便表示他們在整體儀式與過程中即使是正常適宜的，但在基本上卻有時辰錯誤的不適當因素存在，便表示該次取水未經正常的處理，因而導致失敗。而時辰的正確性，則可在其他儀式無誤的狀況下，保證整體的取水有經正常性的處理。

(三) 不潔者不可碰觸甘露水：

雖然鹿港奉天宮每回取甘露水，都需經過執行上述這套複雜的取水儀式，各個階段中也奉請許多相關的神明與法力高強的神將部屬，協助清淨與層層守護，以防不潔的邪祟入侵污染。然而，除非取回後的甘露水一直保持「封缸」狀態不開啓，否則只要每回開缸供給信眾取用，都有隨時受到不潔邪祟污染的可能性。

根據傳統的道教或民間信仰，所謂不潔者，是包括月經期間的婦女、孕婦、坐月子之婦女和未滿三年的帶孝者等。而鹿港奉天宮的呂山門人也深信，只要辛苦取回的甘露水，受到上述四種人中的其中一者碰過後，甘露水會馬上被污染而變質。

他們並告知多年前所取的甘露水也變質了，推測是給不潔而不知避諱的女性自行取用碰到所致，據施純銘法師言：「上回是住在廟斜對面賣蚵仔煎的一位婦女，正生完孩子尚在作月子，想來求甘露水回去飲用，因廟中服務人員太忙，而讓她自行取用，結果隔天一早發現不只被她碰過的那桶甘露水變臭，連放在旁邊的甘露水也一同受影響，實在不可不相信。」雖然當時推知是該位婦女不知此項忌諱所致，但卻礙於情面也從未對之言明。

對於因為婦女之不潔淨會影響到任何重要儀式活動的禁忌與影響性，他們更舉一導致該廟乩童死亡之實例為筆者說明，「好幾年前有一位跳三王爺的老乩童，三王爺的乩童屬於武乩，他很會跳，有一回廟內正在辦活動，那位老乩童正在廟前拿寶刀往身上來回剖，哪知道有一婦人不清潔相，不知道要避諱，卻註死剛好走過老乩童的身邊，結果他當場就不行了，扛回家中沒多久就死亡了。」

所以除了懷孕的婦女被視為不潔外，也因為女性一般是否屬月經來臨期、或剛生產完是否已脫離作月子期，一般人很難判斷或清楚瞭解，所以廟方爲了保險起見，往往盡量避免讓女性自行接近甘露水桶。所以在取水當天，他們一再叮囑筆者，可以在當天晚上請一位男性幫忙勺一杯甘露水喝，但千萬不要自己取用。

至於家中有喪事帶孝的不潔者，得喪事滿三年後，家屬才算完全解除死亡事件所帶來的不潔陰影。即使是廟方的呂山門人或特殊貢獻者死亡後，也得等到滿三年後，去除死亡事件所帶來的不潔因素了，姓名才可被填入先賢冊內，接受日後廟方人員、家屬和信衆的共同祭拜與追念。

爲何死亡的事件和婦女的月經與懷孕生育在中國的社會文化中，會被視為嚴重的污染源？據人類學者李亦園先生的分析，對喪事相關的禁忌是被歸爲「超自然的污染」，而婦女的經期與生育則被歸爲「社群對立的污染」：「污染（Pollution）的原義實際上是來自對神聖的侵犯，最初是指個人的犯瀆行爲，後來就逐漸轉爲侵犯神聖的鬼魅惡魔。鬼魅惡魔不但侵犯神聖的領域，也是人間一切不幸、痛苦與疾病的來源，……與鬼魅直接有關的就是死亡，所以全世界各民族都對死亡以及安排死者的喪事看作是非常嚴重的污染。在吾國傳統民間習俗中，對死亡污染的觀念也非常明顯。大家都知道民間風俗中遇到一家人有喪事，喪家的人一定要爲左鄰右舍門上貼上紅紙條，這就是表示不要把喪亡之事污染到鄰居之意，在此亦可看出紅色在中國顏色象徵系列中不但不是喜事，而且也有防避污染之功能。」（李亦園一九九二：二〇七）

但在中國傳統文化中，所謂「紅色」除了可象徵驅邪吉祥而避免污染之正面功能外，卻同樣也具有象徵污染的負面功能，尤其是被用於指稱具有生育能力的婦女之生理變化方面，這可算是對於不同性別的「社群對立的污染」：「污染的觀念也常被用在強勢社會群體對弱勢群體的相互關係上，男女兩性之間就是最明顯的例子；在男性支配的社會中，弱勢的女性就常常被形容是污染的根源。世界上許多社會中，男性專用的東西，如武器、工具等等，都不准女性觸摸，否則就會引起污染，使武器失靈、工具失效、在特殊儀式和神聖的地方，也不准女性參加，那是怕女性污染。今天，在臺灣鄉村裡女性遇到生理期就不敢到廟裡去燒香，連她們自己也以爲是污染之源。……不僅女性生理期認爲是污染，而且與生育有關者也都被認爲有污染的危險，生育時產房是很忌諱的，也就是怕污染。古時候生孩子時留下的胞衣要放在罐子裡丟棄在潭底，就是認爲那是污染中之最危險者。」（上引書：二〇九）也因上述這種性別對立的污染觀念之影響，婦女的確比較會被禁止參與重要的民間宗教祭祀活動中的神聖場合，以免因爲生理變化的不潔而污染和破壞了儀式活動的神聖性。

然而，上述婦女經期、孕婦、作月子者、和喪家等四者的不潔禁忌，被人類學者以所謂的「性別族群對立的污染觀」與「超自然的污染觀」來解釋；若以宗教學者李豐楙的常與非常觀來解釋，則這四者是被歸於處於非常狀態下尚未經過正常處理階段的不潔者，若與之有任何接觸便會受到污染，因而在宗教儀式和活動上的人事物，必須非常謹慎的與之保持距離。

然而，為何奉天宮在取甘露水時，必須同時有「非午時水不可」和「不潔者不可碰甘露水」的禁忌，若要更清楚的掌握其間潛在的關聯性，實得從中國傳統的陰陽五行之宇宙觀來分析才可明瞭。

五、中國陰陽五行之宇宙觀對取

甘露水之儀式與禁忌的影響

爲了保持甘露水的神聖與潔淨，上述幾項禁忌之由來，實源於中國傳統文化中有關陰陽五行之宇宙觀而來。漢代罷黜百家獨尊儒術的思想家董仲舒於《春秋繁露》〈五行相生〉篇中言：「天地之氣，合而爲一，分爲陰陽，判爲四時，列爲五行。行者行也，其行不同，故謂之五行。五行者，五官也，比相生而間相勝也，故謂治，逆則亂，順之則法。」而在〈五行對〉篇中則指出五行相生與四時的關係：「天有五行：木、火、土、金、水也是。木生火、火生土、土生金、金生水。水爲冬、金爲秋、土爲季夏、火爲夏、木爲春。春主生、夏主長、季夏主養、秋主收、冬主藏。」其在〈陰陽始終〉篇則指出所謂陰陽與大自然中日出東方日沒西方與四時間的變化有關：「天之道，終而復始。故北方者，天之所始終也，陰陽之所合別也。冬至之後，陰俛（俯）而西入，陽仰而東出。……春夏陽多而陰少，秋冬陽少而陰多……」其在〈陰陽義〉篇中則進一步指出天道的陰陽多寡與人道的刑德薄厚相符之關聯：「天道之常，一陰一陽。陽者天之道也，陰者天之刑也。……天亦有喜怒之氣，哀樂之心，與人相副，以類合之，天人一也。春，喜氣也，故生；秋，怒氣也，故殺；夏，樂氣也，故養；冬，哀氣也，故藏。四

者天人同有之，有其理而一用之。與天同者大治，與天異者大亂。故爲人主之道，莫明於在身之與天同者而用之，使喜怒必當義，乃出如寒暑之必當其時乃發也，使德厚於刑也，如陽之多餘陰也。」（引自鄭芷人一九九二：五〇，四七，五五，五六）

由董仲舒所言可知天道分陰陽、四時、五行，而五行之元素「木火土金水」有相生相剋的關係，而五行與陰陽、四時、五方之時空關係則被視爲與下列概念範疇相對等：木（春季、東方、主生、陽長）、火（夏季、南方、主長、陽多）、土（季夏、中央、主養、陽消陰長）、金（秋季、西方、主收、陰長）水（冬季、北方、主藏、陰多）。

在後漢《白虎通》中亦跟隨《春秋繁露》的要義而言：「五行之所以更王，何？以其轉相生，故有終始也。木生火、火生土、土生金、金生水、水生木。是以木王、火相、土死、金囚、水休。王所勝者死囚，故王者休。」又「五行所以相害者，天地之性，衆勝寡，故水勝火也。精勝堅，故火勝金。剛勝柔，故金勝木。專勝散，故木勝土。實得虛，故土勝水也。」（上引書：一三八—一三九）

由上述可知夏屬火屬陽性，而天道亦屬陽，所以接近立夏或端午所取之午時水，亦屬「陽時水」，至於十二地支中的「午時」屬性爲何？在《漢書律歷志》中記載著：「中呂：言微陰始起未成，著於其中旅助姑洗宣氣齊物也。位於巳，在四月。蕤賓：蕤賓，繼也；賓，導也。言陽始導陰氣使繼養物也。位於午，在五月。」又「午者，陰陽交，故曰午。」（上引書：一六九，一七二）

又一歲中不同月令的陰陽變化消長的關係，亦可見於《

三才圖會》：「太玄經子則陽生於十一月，陰終於十月；午則陰生於五月，陽終於四月，觀此則乾坤消息可見矣。陽生於子而終於巳，故乾為四月之卦，陰生於午而終於亥，故坤為十月之卦。蓋陰不極則陽不生，故先坤而後復，陽不極則陰不萌，故先乾而後姤，餘皆以意推之，則陰陽消長之理又可見矣。」（王圻纂輯一九七四：九〇〇）若以洛書生十二地支來看，「子午卯酉，得天陽之數而居四正；寅申巳亥辰戌丑未，得地陰之數而居四隅。陽數奇，故各主其一；陰數偶，故各主其二，且辰戌丑未為土，無定位，寄居四隅。」（上引書：九〇一）

由上述陰陽五行變化與古代樂律、月令的關係，配上十二地支之陰陽變化，可知十二地支子午卯酉屬陽為奇數，其餘地支屬陰為偶數，而屬巳的四月仍屬陽氣重而陰氣未起之時；而屬午的五月則為陽始導陰氣以繼養天地萬物的陰陽相交之月令。

有關白晝午時陰陽之氣對人體活動的影響，則可見《素問·生氣通天論》：「故陽氣者，一日而主外，平旦人生氣，日中而陽氣隆，日西而陽氣已虛，氣門乃閉。是故暮而收拒，無擾筋骨，無見霧露，反此三時，形乃困薄。」一日的夜間相當於一年的冬季，人之陽氣內藏，此時人應內居室中，不妄勞作，不觸霧露，避免擾動體內之陽氣（鄒良一九九四：六〇），而日中則為陽氣隆盛之期，日間較宜於人之活動與生氣。且孫思邈在《千金藥方》中對於人之調練氣功時辰亦曾云：「凡調氣之法，夜半後日中前，氣生得調；日中後夜半前，氣死不得調。」夜半相當於冬至，陰極陽生，日中相當於夏至，陽極陰生。一日之中，由夜半至日中，陽長

陰消；由日中至夜半，陰長陽消。調氣之法在於調養人身之陽氣（即生氣），故調氣當在夜半後、日中前進行。孫氏在這裡，依據的也是陰陽消長和天人合一理論（上引書：六三）。可知日中的午時是「陽消陰長」之時，人體的引氣活動最好亦能在日中之前屬「陽長陰消」之辰進行。

至於對婦女方面的禁忌，亦源於陰陽宇宙觀之影響，東漢班固彙編的《白虎通》言：「故乾鑿度云：『太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。陽唱陰和，男行女隨也。』」（鄭正人一九九二：一三四）可知在中國陰陽宇宙觀中男性被視為陽性，而女性被視為陰性。

又《三才圖會》〈身體五卷〉篇言：「六部之脈，春夏與秋冬不同，春夏天氣在上，人氣亦在上，其時為男，其脈寸盛而尺弱；秋冬天氣在下，人氣亦在下，其時為女，其脈寸弱而尺盛。女人反此，因其時而有其脈也，看春夏之脈寸盛尺弱而為之平，看秋冬之脈寸弱尺盛而為之。」同卷診婦人有妊娠部份記載著：「肝為血兮，肺為氣，血為營兮，氣為衛。陰陽配偶不參差，兩臟通和皆類例。（肝藏血肺，主氣。血屬陰，為營而行脈中。氣屬陽，為衛而行脈外。氣升血亦升，氣亦降血亦降，陰陽配偶，無一毫之參差。三陰三陽舉皆兩臟之通和，而類其例焉。）血衰氣旺定無妊，血旺氣衰，應有體。（素問曰：金木者生殺之本始，木多而生，金多而殺。）」（王圻纂輯一九七四：一四六四）

由上述可知中國傳統文化特質中，陰陽是屬二元對立思維的概念範疇，與結構人類學者李維史陀所提出的「生食與熟食」、「自然與文化」的二元對立思維觀非常類似（李維史陀一九九二）。亦即屬「陽性」的男性一詞，可對等於「

春夏」、「天氣在上」、「人氣在上」；而屬「陰性」的女性一詞，可對等於「秋冬」、「天氣在下」、「人氣在下」等概念。由於女性相對於男性的陽性而言，則屬陰性，若進一步以婦女之懷孕狀態的陰陽屬性來看，因為在中國傳統的身體觀中「氣屬陽、血屬陰」，而女性的懷孕特徵則為「血旺氣衰」，所以相對於陰陽觀而言即為「陰旺陽衰」之兆。

也正由於中國的陰陽宇宙觀中，呈現著：陽為日、為天、為乾、為男、為生、為氣；而陰為月、為地、為坤、為女、為死、為血。所以在中國文化中女性相對於男性而言，是被視為陰性的屬性，而懷孕的婦女則亦呈「陰旺陽衰」之屬性；至於與死亡有關的聯想，則與四時中的「秋，怒氣也，故殺」和「冬，衰氣也，故藏」二者之概念範疇有關，由於在中國陰陽二元思维的宇宙觀下，四時可被視為秋冬與春夏二者相對，前者特徵為「陰長陽消」或「生氣死」，而後者則屬陰消陽長的特性。

故在重視陽性與男性的中國傳統文化思維中，女性和喪家則皆被歸為陰性的對立範疇中，甚至是女性的生產育子部份，也是特別被強調為陰性的部份，也源於上述的陰陽消長觀之影響，而推衍出日常生活中任何吉事皆須與懷孕生子之婦女相避諱，以免招引不祥之兆。例如，漢代王充於《論衡》的〈四諱篇〉言：「俗有大諱四：一曰西益宅，西益宅謂之不祥，不祥必有死亡。相懼以此，故世莫敢西益宅……二曰諱被刑為徒，不上丘墓……三曰諱婦人乳子，以為不吉。將舉吉事，入山林、遠行、川澤者，皆不與之交通……四曰諱舉正月、五月子。以為正月、五月，子殺父與母，不得舉也……」（鄭芷人一九九二：三七九—三八〇）

所以綜合上述陰陽五行觀的重要內涵，便可以理解鹿港奉天宮在執行取甘露水的儀式強調需取「午時水」的要項，便是著重於日中午時陽氣盛隆，尚未趨於下午陰氣滋長之時刻所取之水，採其午時陽氣隆盛，對人體之生氣即陽氣的調養較有助益的意義。以奉天宮八十四年首次所取之甘露水失敗的原因，便在於並非取到屬於陽性的午時水，而是取到陰性的未時水。因此，「午時」相對於需要取得甘露水的人而言，便是「非常」的神聖時刻，「午時水」也成為非常態的甘露聖水。

至於所謂的不潔者（包括月經期之婦女、孕婦、作月子中之婦女、喪家），在中國傳統的陰陽宇宙觀中，皆被類歸於「陰性」的「非常」的概念範疇中，也因為陰、陽相接觸會產生陰陽消長的變化，若陰氣過重則會減損陽氣之屬性，又因所取之甘露水被信眾視為具有日常保健與治療四時流行疫病之療效，所以為驅逐罹患疾病之異常陰氣，自然要使甘露水保持更多的陽性特質，所以這些被歸為「陰性」與「非常」屬性的不潔者，自然會被視為嚴重的禁忌之列，這也是為了符合中國陰陽宇宙觀中人道必須與天道相映合的「必使陽之多於陰也」的思想。

至於奉天宮所取的甘露水之時節，最普遍是在每年農曆的四月十五日午時，採蘇府大王爺神誕期進行這項重要儀式，此外他們亦曾於端午節進行取午時水的活動，這期間在陰陽五行觀中則屬「火行、夏季、主長、陽多」的特性，所以夏季加上午時進行取甘露水，皆符合陽氣隆盛的屬性。

該宮一次所取之甘露水之量（約四百八十公升），有時不敷當地與各地信眾踴躍祈取，有時一年得取三次才夠用，

所以進行取水的季節未必皆為夏季，得視實際所需，以及臨時向主神請示方位、日期等，遇到陰天仍然照常進行。所以，由其取甘露水之節令未必是陽氣重的夏季而言，屬於一日中陽氣隆盛的非常時刻「午時」，反而是最基本的要素。

除此之外，包括儀式的進行中，奉請相關的神祇與召請法壇左青龍、右白虎兩位護壇神將（分屬木行——東方、金行——西方），到召請五營兵將共同前來協助小法取甘露水等（包括木行——東營東方青旗、火行——南營南方紅旗、土行——中營中央黃旗、金行——西營西方白旗、水行——北營北方黑旗）。甚至到了「請水神」時以結「北營連聖者指」作為北方主水行之象徵，而「送水神」時則改結「南營蕭聖者指」，因南方主火行，並以五行中「火生土」而「土克水」之「水火不容」的特性，作為以火藉土而止水來象徵送走水神。由此亦可看出取甘露水之儀式，在不離陰陽五行觀的影響下，可知古老的中國陰陽五行觀之傳衍對現今鹿港的呂山派門徒法脈承襲的潛在性深遠影響。

又由奉天宮取完甘露水，由主神於當晚獲得上蒼指示，而降乩特別交代與甘露水有關的指示：如「四季瘟疫，焚香求上蒼爐丹再化甘露水、天官賜福。」，亦與中國陰陽五行之宇宙觀中，有關四時五氣之變化有密切關聯。所謂的「四季瘟疫」實與中國自古以來一直流傳於道教或民間信仰中的瘟疫觀有關，李豐楙先生在〈行瘟與送瘟〉一文中曾對中國人歷代的瘟疫觀之形成與轉變，從事較深入的探討，文中也指出《周禮》〈天官疾醫〉中言：「四時皆有癘疾：春時有勅首疾、夏時有痒疥疾、秋時有瘡寒疾、冬時有嗽上氣疾。」至西晉時已有天遣五瘟神者行瘟以懲罰世人之說，如《女

青鬼律》卷六中言：「今遣五主，各領萬鬼，分布天下，誅除凶惡。東方青炁鬼主，姓劉名元達，領萬鬼，行惡風之病。南方赤炁鬼主，姓張名元伯，領萬鬼，行熱毒之病。西方白炁鬼主，姓趙名公明，領萬鬼，行注炁之病，北方黑炁鬼主，姓鍾名士季，領萬鬼，行惡毒、霍亂、心腹絞痛之病。中央黃炁鬼主，姓史名文業，領萬鬼，行惡瘡、癰腫之病。」（李豐楙一九九四a：三七七—三七八）

在中國傳統的瘟疫觀中，雖然有上天派遣四時五方五氣行瘟的使者以懲罰世人，但也有可以收服與驅逐這些瘟神疫鬼，以造福世人的神明，如宋人的許法主匡阜先生具有收瘟的法術，以及盛行於閩臺兩岸眾多具有「代天巡狩」功能的諸姓王爺等，代天而來的王爺會獎善懲惡，也是解除瘟疫災難者，所以福建與臺灣也多一再重現王爺的「請王」、「王駕出巡」的儀式（上引文：四二一）。

由此可知，鹿港奉天宮主神蘇府大王爺，會指示每年取屬陽氣隆盛的午時水成為非常神聖的甘露水，作為預防或治療信眾受四時瘟疫的侵擾之災，以完成其奉玉旨代天巡狩、護國安民之重要使命，這種習俗實與中國流傳的陰陽五行與四時五方之瘟疫觀的信仰文化有深遠的潛在淵源。即使是發展到近二十一世紀的現代社會中，在一般道教和民間信仰的社會底層，仍保留相當多的中國傳統信仰文化之內涵。

六、結語

由於鹿港的歷史地理發展，成為泉州籍移民之後裔為主的居住族群，而且明清以來皆以閩臺海上貿易的經濟形態為主，隨著政經因素的環境發展，導致今日形成鹿港鎮內眾多

王爺信仰的社會，並且是盛行閩山教派中法主公派的大本營。

位於鹿港北頭的奉天宮主神為蘇府大二三王爺，相傳以神柴漂來開基以來迄今已有三百多年，隨著歷來信眾的經商移民早已遍佈全臺，分靈單位在臺至少就有七百零九處，蘇府王爺的信仰系統實可謂相當龐大。當每年農曆四月十二日主神蘇府大王爺誕期間，皆會有各地虔誠香客前來刈香或進香祝壽，熱鬧的人潮與氣氛並被視為鹿港街一帶的「小過年」；而奉天宮中義務為王爺服務的呂山門人也會在農曆四月十五日當天，舉行例年「勅取甘露水」（上午）、「安小營」（下午）、「祭先賢」、「犒將」和「跪送欽差」（晚上）的儀式活動。

安小營的儀式是為派遣掌管五方小營的兵將，到王爺所管轄的境域做好適宜的兵力部署，以防外境邪祟趁機入侵境內，騷擾境內善良百姓之居家安危，所以主要是為「鎮住邪祟」祈求「合境平安」的必要措施。至於「勅取甘露水」的儀式，可謂積極性的巫術，法師藉由一套複雜的法術儀式，象徵奉請諸多神明與兵將的協助守護、共同驅逐邪祟，勅取神聖清淨的午時水，作為日後信眾之日常保健與治療四時流行瘟疫用之甘露水。

而鹿港北頭奉天宮執行取甘露水的複雜儀式之過程，所奉請協助取水的神祇除了主神蘇府大王爺外，則有自鹿港天后宮迎請湄州天上聖母的大令，以示尊重與向媽祖稟報之意，另有呂山法主，哪吒三太子、七爺、八爺、蛇將軍、青龍白虎、四海龍王、四大金剛（風調雨順）、五營聖者與五方押兵兵頭與班兵營將等，奉請諸多神明兵將，皆為了保證甘

露水的潔淨與神聖性，而且由呂山派法師所執行之儀式的進行與其內涵，則可看出有「木火土金水」五行五方五色的思惟概念之運作，故亦受到中國陰陽五行觀的深遠影響。

為了保證所取之甘露水的潔淨與神聖性，取水的「水源」便成了必須考慮的因素之一，以古代奉天宮習慣由福鹿溪取海水與淡水相交之「交流水」而言，水中含有鹽分，的確較可長久保存，而且適當的鹽分對人體也具有保健的作用。直到福鹿溪受工業廢水污染後，廟方也只好放棄這個習慣的水源，並改為經王爺每年降乩指示的方位，去尋找適宜的水井或自來水之水源，這則是為了保持水質潔淨的必要且正常的處理方式。

保障甘露水的神聖性與潔淨性因素，除了水源性質的因素外，取水的「時辰」也是非常重要的因素之一，尤其是以「立夏」迄「端午」這個期間的「午時水」為主要取水期，以中國傳統的陰陽五行宇宙觀而言，夏季為一年之陽盛陰消待長之期，而午時則為一日的陽氣將轉趨陰氣的陰陽交之「非常」重要的時刻，日中則屬陽氣盛隆之時，所以夏季的午時取甘露水，則能順應四時自然之道，保持陽氣隆盛的甘露法水，足以治解信眾因受四時陰邪之疫疾的干擾，使體內陽氣保持適當的生氣。當夏季所取甘露水不敷信眾取用後，亦可於秋冬的吉日午時進行取甘露水活動，可知一日中陽氣隆盛的非常時刻午時是為最基本的要素。

再由取甘露水之相關禁忌看來，第一項三天內不可開缸，實源於古代所取之水為海水或河水，水中含有雜質，需待其自然沈澱後再取用為宜，所以有其實際觀察與使用上的必要性與正常性。第二項非午時所取之水不可，則是源於中國

傳統文化中對大自然觀察的智慧之累積與影響有關，即有關陰陽五行之宇宙觀部份，因而著重於一日的午時為陰陽交之重要且非常的時刻，此時陽氣隆盛陰氣正在滋長，陽氣隆盛對人體之生氣的調養較有助益。至於第三項禁忌所謂的不潔者不可碰甘露水（包括月經期之婦女、孕婦、作月子中之婦女和喪事未滿三年者），皆不可私自碰觸廟中的甘露水，否則雖經王爺與諸神勅封過清淨的甘露水，必然馬上受到這些不潔淨者的污染而變質，這點也是源於陰陽五行觀的影響而來，因為女性（包括懷孕生子）和喪事者，在中國陰陽五行文化觀中皆被歸為陰性隆盛的屬性，且是屬於未經正常處理的非常狀態之不潔者，而經神明勅取的甘露水為保持其陽性隆盛的特質，自然需要避免陰氣隆盛的婦女和喪家之碰觸，以免減損甘露水的陽氣特質。而中國陰陽五行之宇宙觀中對婦女方面的禁忌，若以人類學者的術語來說，亦可謂為「性別族群對立的污染觀」；至於對喪事者的禁忌，則可視為「超自然的污染觀」。

又因中國陰陽宇宙觀的特點是陰陽非恆定狀態，會隨天人間之四時五行人道之運作，而有陰陽合和變化消長的現象，人道若順應天道則陰陽之氣順暢；倘若人道違逆天道，則陰陽之氣不暢（過與不及），皆有礙於人道的運轉，所以會造成天災人禍等現象，因而即使歷經眾多神祇的護壇而取的甘露水，必須非常謹慎的保持其陽氣隆盛的非常屬性，使其與信眾間能達成陰陽調和的最佳狀態。

至於鹿港奉天宮的蘇府王爺之呂山門人與信眾，深信經由王爺勅取清淨儀式的神聖甘露水，具有日常保健與治療瘟疫之功能的信仰文化，實與中國古代道教或民間巫覡所傳衍

的瘟疫觀中「行瘟使者—五瘟神」與具有驅瘟辟邪功能的「奉旨代天巡狩」的王爺信仰，亦有非常緊密的文化淵源。雖然，鹿港的王爺信仰不像臺灣南部所盛行的以送王船驅瘟之方式，但卻有另一種替代性之逐瘟驅崇的宗教儀式，例如不定期的暗訪、天運不順時的安大營或南北大總巡等，所以取甘露水治療四時瘟疫，也是因應中國陰陽五行觀中五方五氣行瘟使者之瘟疫觀的影響下，所因應而來的一種民俗醫療行為之防禦與治療的措施。

附記：本文曾於民國八十五年二月十日宣讀於淡水工商管理學院宗教研究室宗教學術研討會，會中經與會學者王鏡玲小姐提供寶貴意見，經斟酌後改寫而成，特此誌謝。

〔註 釋〕

註一：以上係綜合李丕顯編纂《鹿港北頭奉天宮簡介》（一九九三）和當地口傳之資料。

註二：鳳朝宮歷史沿革可參看施雲軒《鳳朝宮貞烈夫人》（一九九一）。

註三：有關鹿港北頭奉天宮蘇大王與鹿港天后宮天上聖母的特殊淵源，以及皆具海神性質的部份，可另參拙文《「人—神—地」所建構的信仰場域初探：以鹿港奉天宮的南北大總巡活動為例》（一九九六）。

註四：法主公又稱張聖公、張聖真君、張公法主、都天聖君等，有關其成神傳說，可參見仇德哉《臺灣廟神大全》（一九八五：六六一）。

註五：有關右班管兵兵頭是吳二娘的說法，鹿港奉天宮的法師與其流傳的咒簿皆為「吳二娘」；但李豐楙先生根據對客仔師、紅頭

司的研究卻指出應為「盧二娘」(李豐楙一九九四b:二二三)。

註六:五營指和黑虎指之指形打法,可參考劉枝萬先生著〈閩山教之收魂法〉(一九七四:二二一—二二三)。

註七:劉枝萬先生對閩山教法門的研究,曾提及四大金剛指有被用於「藏魂法」(劉一九七四:二二一)。

〔參考書目〕

王圻(明) 一九七四 三才圖會(一—六冊)。明萬曆三十五年刊本。臺北:成文出版社。

仇德哉 一九八五 臺灣廟神大全。臺北:作者自印。

弗雷澤(Fraser, J. G.) 一九九一〔一九二二〕 金枝:巫術與宗教之研究(上、下兩冊)。汪培基譯,臺北:久大、桂冠聯合出版社。

李丕顯主編 一九九三 鹿港奉天宮簡介——蘇府大二三王開基祖廟。彰化:鹿港奉天宮管理委員會。

李亦園 一九九二 文化的圖像(上、下冊)。臺北:允晨文化實業有限公司。

李秀娥 一九八七 Gluckman 對東南非洲反叛儀式的研究,人類與文化第二三期,頁八三—九四。臺灣大學考古人類學系系學會。

一九九六「人—神—地」所建構的信仰場域初探;以鹿港奉天宮的南北大總巡活動為例,收錄於李豐楙、朱榮貴主編:儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化學術研討會論文集,頁二四九—二九五,中研院文哲所編印。

一九九七 蘇府大二三王爺開基祖廟鹿港奉天宮志。彰化:鹿港奉天宮管理委員會恭印。

李維史陀(Levi-Struss, Claude) 一九九一 神話學:生食和熟食

。周昌忠譯,時報文化出版。

李豐楙 一九九三 東港王船祭。屏東:屏東縣政府。

一九九四a 行瘟與送瘟:道教與民眾瘟疫觀的交流和分歧,收錄於民間信仰與中國文化國際研討會論文集,頁三七三—四二二。

一九九四b 臺灣中部「客仔師」與客家文化:一種社會變遷中信仰習俗的起伏與消失,收錄於客家文化研討會論文集,頁二一七—二四二。

一九九七 臺灣民俗信仰與生活,當代臺灣人文現象與精神生活,頁一九—五六。臺北:立緒文化公司印行。

克洛德·拉爾 一九九二 中國人思維中的時間經驗知覺和歷史觀,路易·加迪等著,鄭樂平、胡建平譯:文化與時間,頁二八—五八。臺北:淑馨出版社。

呂宗力、樂保群編 一九九一 中國民間諸神(上、下冊)。臺北:學生書局。

高怡萍 一九九三 澎湖離島果葉村的犒軍儀式與儀式象徵。新竹國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。

鹿港奉天宮 一九七九 民國己未年奉天宮呂山門下咒簿。鹿港:王金全抄錄。

張淵智 一九九四 中華民國八十三年中國民曆。國曆館編著所,臺北:同慶中醫醫院敬贈。

施雲軒 一九九一 鳳朝宮貞烈夫人,施雲軒編纂:鹿江雅集,頁一八九—一九一。

陳慧劍編著 一九八四 無名女尼隨訪錄,陳慧劍編著:當代佛門人物,頁二六五—二七五。臺北:東大圖書公司。

楊贊儒 一九九四〔一九九二〕禪定與氣功。臺北:聖德雜誌社。

臺中慈德堂印贈 一九八七 靜坐修身治百病:又名天元內丹功。臺中:慈德堂·慈德出版社。

鄺良 一九九四 人身小天地。臺北：明文出版社。

戴源長編著 一九八六（一九七一）道學辭典。臺北：真善美出版社。

劉枝萬 一九七四 閩山教之收魂法，劉枝萬著：中國民間信仰論集，頁二〇七—三七八。臺北：中央研究院民族學研究所。

顏芳姿 一九九三 鹿港的王爺與暗訪初探，余光弘編：鹿港暑期人類學田野工作教室論文集，頁七九—一〇八。

一九九四 鹿港王爺信仰的發展形態。新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文。

鄭正人 一九九二 陰陽五行及其體系。臺北：文津出版社。

作者簡介

姓名：李秀娥

年齡：民國五十一年生。

學歷：國立臺灣大學文學院人類學研究所碩士畢業

經歷：曾任職中央研究院民族學研究所研究助理

世界宗教博物館籌備處研究助理

中央研究院中國文哲研究所研究助理

淡水工商管理學院宗教學系兼任講師

現職：民俗宗教研究者

專著：《蘇府大二三王爺開基祖廟鹿港奉天宮志》。彰化：鹿港奉天宮管理委員會恭印（一九九七·九）。

近作：

一九九七a 〈鹿港夫人媽成神的傳說與類型〉，發表於《思與言》三十五卷第二期（一九九七年六月號），

頁一八七—二三四。

一九九七b 〈鹿港夫人媽信仰的類型與分佈範圍〉，《臺灣文獻》四八(2)：一二三—一六五。



圖一：在民宅中設壇勅清水符（謝宗榮攝）



圖二：呂山派法師勅青龍白虎
（謝宗榮攝）



圖三：三請哪吒三太子（謝宗榮攝）



圖四：揮鞭開兵頭（謝宗榮攝）



圖五：放指門（謝宗榮攝）



圖六：打五營指和黑虎指（謝宗榮攝）



圖七：貼兩道代旨符、法師與起駕的王爺一同勅清淨之甘露水（謝宗榮攝）



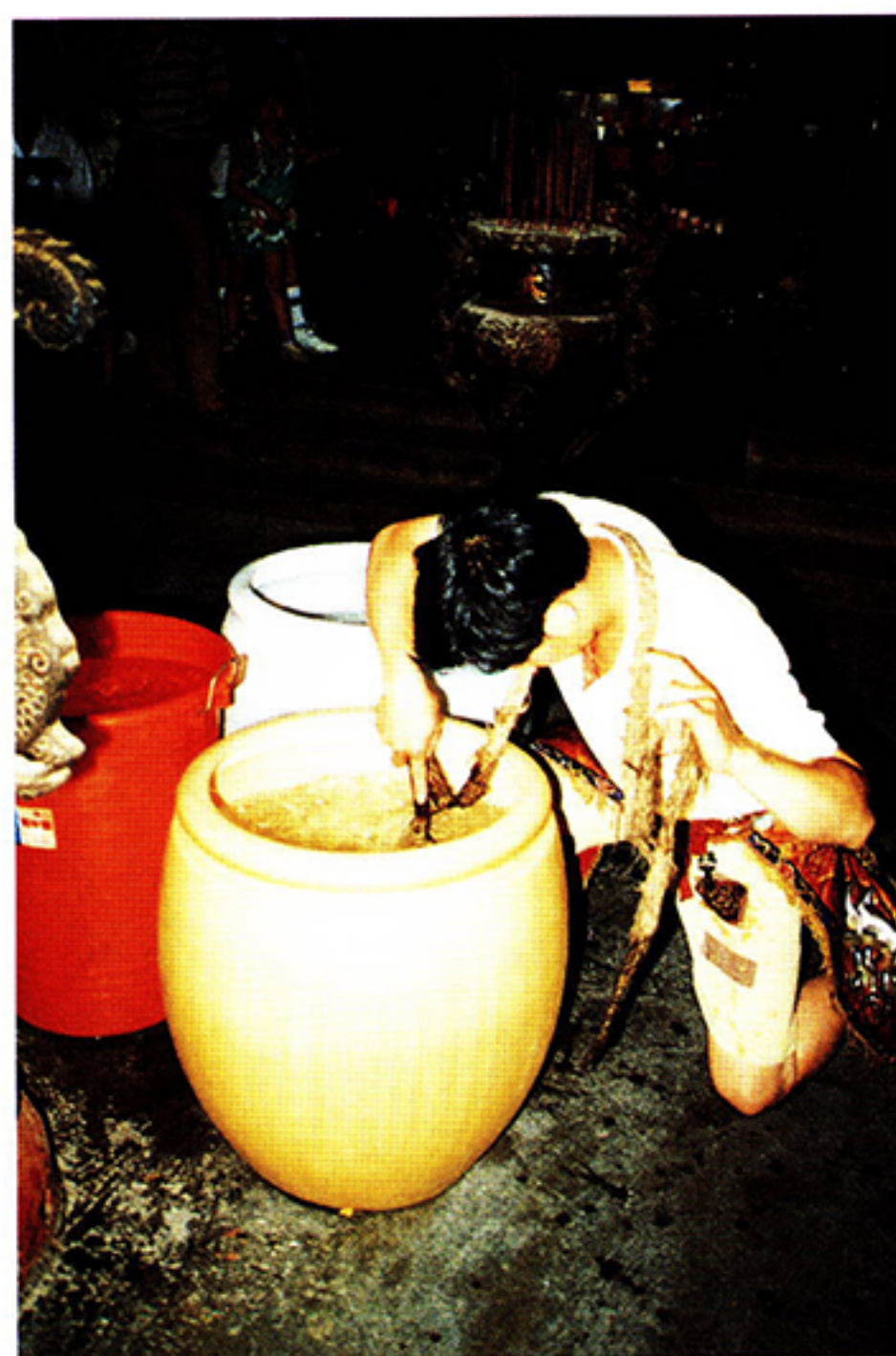
圖八：法師結指謝水神（謝宗榮攝）



圖九：奉天宮蘇大王的四人扛神轎（謝宗榮攝）



圖十：法師跪地打四大金剛指（謝宗榮攝）



圖十一：以法索於甘露水中寫「蘇勅」符字（謝宗榮攝）



圖十二：王爺起駕蓋印（謝宗榮攝）



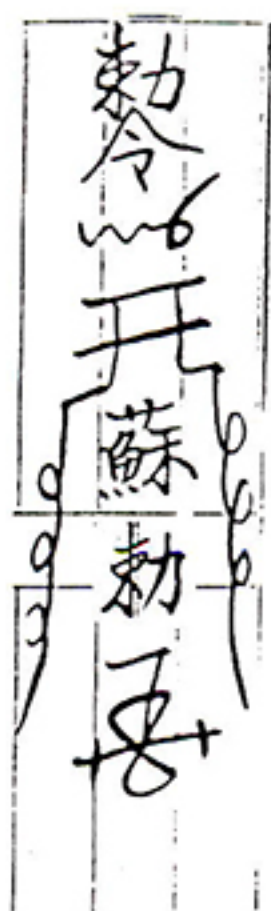
圖十三：法師於蓋上寫「蘇封」後以示封缸完成（謝宗榮攝）



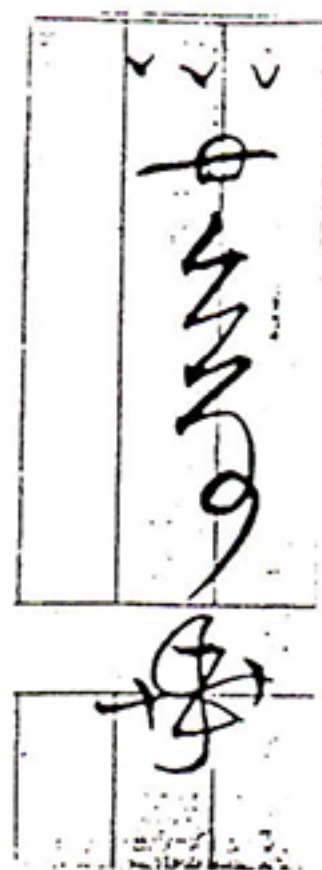
王爺代旨符



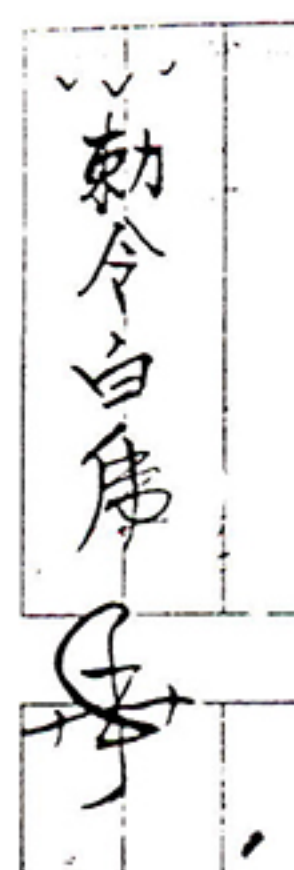
封缸時蘇封符



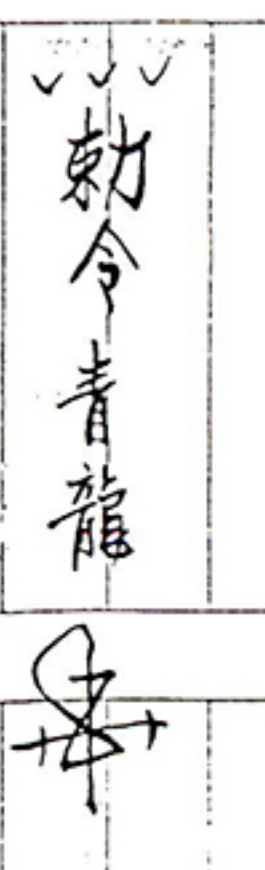
取水時蘇勅符



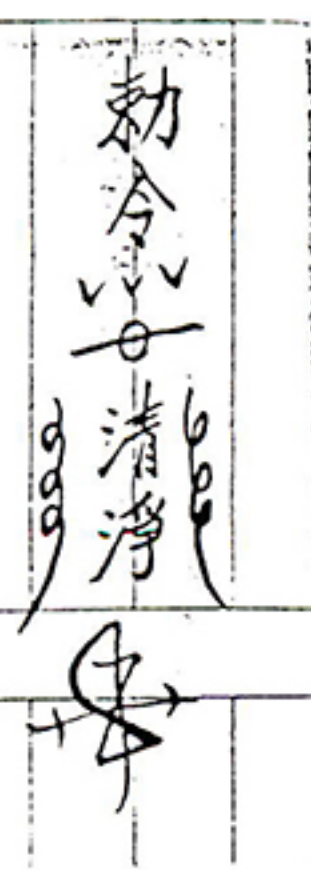
勅法索符



勅白虎符



勅青龍符



勅清淨符