

臺灣中部紅頭司與客屬聚落的醮儀行事

李豐楙

臺灣的道教派別及其宗教活動，研究者習常使用地區作為區分標準，認為有南部型的王醮、瘟醮，與北部型的清醮、福醮等兩種主要類型。(註一)這是從醮事的盛行程度所作的分類，其實其中還涉及不同祖籍、族群的道教派別問題，而與臺灣移民史上的不同族群分類聚居有關。然則臺灣中部的醮事又將如何歸屬？如果以為它是南、北交錯地帶，因此也呈現南部、北部型的交錯，那就是一種機械的推論。其實它之所以會形成交錯的現象，乃源於移民群的分類聚居的結果，是一種歷史的原因。在此將對中部初步探討以下五個問題：

- (1) 中部醮型與族群分類聚居的關係為何？
- (2) 中部客屬聚落至今存在的道壇究屬何種派別？
- (3) 客籍道士所行的醮儀如何？
- (4) 目前客屬紅頭司所面臨的問題為何？

在此將從文獻及田野資料嘗試解說，其中所涉及信仰習俗與族群生活的關聯，從祭儀中所使用的語言、音樂與社會環境的關係，解說中部道壇的客籍道士與移民聚落的互動關係，這是研究信仰問題者值得重視的問題。

一、中部客家族群中的紅頭司

(一) 紅頭司的活動區域是否與客屬聚居區有關

臺灣的開發，中部的部份地區，包括目前臺中縣市、彰化縣；及相鄰中南部地區兩個縣市——雲林縣及嘉義縣、市的一部份，在清領時期從康熙中葉以後，當時所設的諸羅縣轄區內，就曾湧入為數可觀的粵籍客民，多為「潮之饒平、大浦、程鄉、鎮平；惠之海豐。」(註二)客民分布的區域及其聚居的情況，「自下加冬至斗六門，客莊、漳泉人相半」；且「斗六以北客莊愈多」。(註三)也就是今嘉義縣境內約有半數為客莊，而雲林、彰化兩地及其以北地區則客莊多於漳泉人。當時數量龐大的客莊中萃居的客民，所擔任的佃丁工作就是開墾漳、泉籍莊主的莊園，以此賺取錢財，等歲末或積蓄已足之後，即歸返廣東或福建原鄉以養家，因此居停較不穩定、流動性較大。對於這種流移的生活，施添福即認為此類「季節性或週期性的移墾方式」，實為造成這一地區內客家人變動特大的主因。(註四)所以在後來的方志資料中，只是遺留下許多客家的莊名、粵籍原鄉的地名；並仍然保存有為數不少的三山國王廟，尤以其中部分殘存能操客語的「方言島」地區，厥為此一歷時一、兩百年的粵客移民史的歷史文化遺跡。(註五)

在清廷將臺灣割讓日本之前，整個中部的客家族群到底經歷過多大的變動？其中的關鍵就是在清中葉以後，整個族群經歷了重新整合的大趨勢，本地區也同樣在經過一段時期

的族群間的分類械鬥之後，原本人數是半於甚或逾於漳泉人的客民，由於移墾退出或被迫他遷的諸多狀況，使得原本留存較多的客屬人士卻形成相對的少數，它在族群的對立與合作的衝突、矛盾關係中，變成漳、泉籍村莊中的少數族群。它迫使客莊、客民所採取的適應方式，就是越形集中地「萃居」在部分地區，形成語言學家所說的「方言島」現象。

（註六）類此借由語言、風俗等所形成的文化認同，在不同族群分類鬥爭較激烈之際，自是將民俗文化作為一種「認同」的目標，使得不穩定的族群在抗爭危機中，借此成為一種凝聚、整合相同或相近地緣、血緣及文化緣的諸般力量。不過一旦「在地」分類萃居逐漸定著以後，不同族群之間又會基於諸多需要而彼此交往，在自然的接觸、融合中，居於少數、弱勢的族群就難免會逐漸地被同化、融化。這一種情況，早在光緒二十年（西元一八九四年）以前，也就是一百年前，倪贊元既已明白指出雲林縣境內，客莊內「籍本粵東，俗尚互異，因與土著雜處既久，言語起居多效漳人。」（註七）類此「效漳」的漳屬化過程乃是緩慢地自然融化，主因乃是雜處既久，因為生活、工作的需要而自然發展的，它既是嘉義、雲林縣境內，也是彰化、臺中縣境內都會同樣發生的同化現象。

語言學家所注意到的方言消失，在晚近百年、尤其近五十年來越形嚴重，其消失原因自是包含諸多複雜的因素：諸如政治的干預，日本及國民政府所屬行的文化政策；交通便利之後萃居型態的漸形改變、弱勢族群的不自覺，以及語言之為人際關係的工具性價值等，凡此都會加速本地客語區的孤立、侵蝕乃至發生消失之虞。不過相對之下，類似信仰習

俗就會產生較具韌性的存在能力，其中臺灣方志上所一再敘及的「客仔師」、「紅頭司」即是一個顯例，它之作爲族群遷移過程中，與精神上的信仰有關的儀式，是否也會隨著社會變遷而與之俱變？由於這類從事祭祀者的主要工作，就是以「紅頭司」的身份從事「進錢補運」的儀式，乃是針對家庭中的個人從事民俗性的醫療，因此多較屬個別的問題；並且他們所要處理的身心醫療事情，隨著科學技術的引進，所受到的衝激也較大。從日本統治期間開始引入一些較進步的醫技、到國民政府所推行的衛生醫療政策，都使得客民原本在重病時需倚賴紅頭法改運的習慣，從根本上產生了較劇烈的改變。所以目前這類需要較多花費的「進錢補運」習俗正在快速地消失中。這是可從民衆的醫療觀、生命觀的改變，理解到一種盛極一時的信仰習俗也會隨之衰落、甚或消失的。（註八）

由於「紅頭司」的「紅」字在顏色的象徵上，自是與閩山派、三奶派的巫法、女巫傳統有關，在作法的儀式打扮及動作時，除了是「紅巾」的形象意義外，還比較深刻地指陳一種「度生」的吉祥、吉慶性質，也就是與寺廟、祠堂的祭祀活動有關，它也是一種「紅事」。因此紅頭司在「進錢補運」等小法的法術本領外，如有能力或有機會的話，通常還會學習道教正一派的科儀，乃得以成爲一種具有「道士」身分者，民間也仍有稱作「師公」、「司公」的。類此兼修習道、法的傳統，通常稱爲「道法二門」，平常從事小法事，諸如小改運性質的翻土、出煞、安神位等，就如其所設道壇的廣告板、或道士所使用的名片上，常見印出時所特別強調的是在「專門吉事」，以之表示與烏頭司公所從事的喪葬超

薦者有所不同；至於其他的工作項目則凡有如禮斗三獻、酬神消災、煮油淨宅、祭關押煞、收魂安胎。較少作卻是較能顯現其道法修爲的則是「祈安建醮」，爲道士行業中被認爲較有本事的表現。凡是能夠參與、尤其主持建醮——也就是所謂的「福醮」、「清醮」，即爲中部客籍「正一派」道教中傑出道長，爲寺廟慶成而舉行繁複的科儀行事，即是正一派紅頭道士所專擅的「吉事」典型。

紅頭法在中部的客籍族群中，讓修志士人的印象特深之處，固然是一種「鼓角喧天，竟夜而罷」的改運收魂習俗，乃是爲個別的生命危機進行消災解厄，僅是一人、一家的私法事而已；其實它真正與整個族群集體有關的宗教行事，應是祈安建醮、禮斗三獻之類，因爲這才是與寺廟的興建完成、寺廟對於聚落居民進行宗教性祈福有關。由於客家族群在中部地區與所興建的寺廟、所奉祀的主神，具有密切的客籍文化、客籍信仰的文化特徵，基本上即是反映出原鄉信仰在移民社會的精神面貌：諸如三山國王廟就是本地客屬聚居區的主要信仰之一，從臺灣省寺廟統計上看，中部地區諸縣市正是較重要較集中的分布區域；如彰化縣境內所佔比例最多，其次爲嘉義、雲林及臺中。（註九）即是建有寺廟奉祀有原籍的鄉土神，從建成後隆重的醮典到年例的禮斗，都需要這些專行吉事的道士來擔任宗教事務。由於它是屬於集體性的宗教行爲，道士在人、神之間擔任中介者的角色，負責代爲溝通、祈求，也就成爲聚落內不可或缺的神職人員。到底在中部地區內現存客籍族群較爲萃居的區域，其寺廟慶成的醮儀行事是否多由同爲客籍道士所主持，凡此就涉及他們是否擁有相同的信仰，及用以支持其行爲的宗教觀。在本地區內

，紅頭司公與聚落居民是基於共同的神觀，才能互相配合進行祀神祈福的活動，因此彼此之間具有密切的依存關係。在這層神緣、文化緣關係上，正一派道壇勢必要生存於客家聚落內，縱使語言之類的表達工具會隨著居民的日常習慣而「福佬化」；不過一旦涉及與神鬼界有關的溝通、虔奉行爲時，其基本的儀式習慣卻不易有較大的改變，整個族群仍舊習慣委由同一具有地緣文化緣關係的道士，代他們進行祭祀他界鬼神的行爲，這是一種宗教觀所表現出來的「文化認同」精神。

二、中部客籍紅頭司的淵源及其特色

從日治前凡清朝官方所採訪、修撰的史志中，都可以證實只要是客籍移民區就有紅頭司公的活動事跡，在當時應是普遍存在於客莊中，其道壇數目的數量多、且在宗教活動上頗爲活躍。不過歷經日治時期所採行的宗教政策、尤其是皇民化階段，對於道教及民間的各類巫術性信仰確是採取較爲壓抑、禁制的手段。根據目前在田野調查中所訪問的，一些較年長的道士多曾經歷日本政府的殖民統治，他們都一致地表示：統治初、中期，在經由調查之後，基本上是採取勸導、改良的柔性政策，想以較「進步」的文明政策勸使改變；而在太平洋戰爭末期，由於日本連年敗戰後，全臺發起皇民化運動，對於道教所象徵的中華文化，確是採行較壓制性的方式；而且當時的經濟情況，由於戰時體制也是較爲艱困，不僅是寺廟的集體性祭祀遭受壓抑，就是個人在家庭內的祭神、作法也頻遭禁制，這是臺灣「光復」前的情況。「光復」後相較之下則可以比較自由地活動，寺廟的整修、改建也

出現一波波較興盛的時期，尤其在近十餘年來，臺灣經濟繁榮之後，每一聚落內的社內大事就是進行改建或新創寺廟，成為較盛的一波建廟潮，本地區在這一潮流中亦復如此。因此在中部客籍居民較集中的區域，凡有寺廟慶成建醮都有道壇間相互支援、相互學習的情況，因而自然形成不同於泉籍烏頭道士——即所謂「靈寶派」的道士活動圈的情況。

根據江南地區的龍虎山正一派的傳統，以龍虎山的上清宮及天師府為中心，統領三山（茅山、閣皂山、龍虎山）符籙，除了道觀內的大法師外，多以在家的火居道士為主，在自家內設治壇靖。也根據天師門下傳籙的準則，分別依據「玉壇法事」格式而代代傳承有其壇號，成為伙（火）居道士的傳統。由於道教教團自古以來所形成的傳授方式，道壇內部大多以父子相傳與師徒授受為傳承方式，或者雖有家傳也例需另行尋求明師以拜師深造。所以道教的經、訣與科法，在「秘傳」傳統下一直維繫著道脈傳續的精神，經歷時間久遠而不致中斷。福建、廣東兩省與江西省相鄰，也是傳續龍虎山的正一派，在早期較有傳承的老道壇或有資財的道士，多以前往龍虎山親身受籙為榮，直至來臺之後也仍傳承此一教內的傳統。由於道教的科儀是由前場的道士演法與後場的音樂伴奏配合，因此道壇行科、道樂風格就與地方音樂具有密切的關係。除了道教內部所傳的道樂外，也多會廣泛吸納地方音樂；並使用各地的「正音」——一種不同於方言的讀書音、或較文雅的語言表達，有時被認為是接近於「官話」，或是子弟戲所用的「子弟腔」。這是緣於道教所使用的道書，都是傳承久遠的經典文字，為一種異於儒家經典、佛教經藏的道經傳統。因而在壇上也需要使用較優雅的讀書音，

來配合莊嚴而優美的音樂，構成道壇上的科儀行事。它與臺灣北部的臺北縣市及相鄰的宜蘭縣，特別是桃、竹、苗三個客屬優佔區，多屬於同一正一派紅頭道士的區域，無論是科儀書及書中所列的師派傳承譜系，或是實際演法時的前場科介動作、口白唱腔，與後場的曲牌彈奏吹打，多有相近的淵源，只是經「在地化」之後，北部與中部道壇演法的唱腔、動作已漸有華麗與簡樸之別，但可信北部大部分多與中部地區具有同一地緣、甚或師派的關係，他們確是傳承廣東東部、福建南部原鄉的正一派傳統，在移民前既與當地客籍及閩客混居區有深厚的歷史關聯。

由於臺灣正一派道壇的設置與傳授，是以家族、家庭為核心，而不像大陸全真派、茅山派等大道觀內原本就有眾多的出家道眾。因此平常較小型的法事儀式猶可由家族內部自行承擔，一旦面對較大型的建醮時勢需多方聘請其他夙有交往的同道前來協助。從東漢末葉以來，道治與道治之間即是同一教團的同道關係；但在爭取奉道者前往投集本治時，也常是相互競爭的對象。（註一〇）類此情況傳承而下，千百年來也就在中國社會的農村組織中，自會形成一種自然的文化生態式的均衡、分布狀態，彼此之間既相互合作也相互競爭，也就自然形成道壇在各自的聚落內活動，因而出現一種擬似教區的性質；適當距離內的道壇間基於師承關係或合作需要，又組成道士行業間的關係網絡，成為一種道士團體的聯絡網，這就是一種教區或道士行業圈的組織型態。臺灣各地區的道士網分布圖，其實也就是在與各籍移民分布圖重疊的情況下，成為一種自由組合或固定組合的「道士行業圈」，這就是民間社會裡道壇、道士與聚落間所形成的文化生態環

境，（註二）臺灣中部客籍區域內，基於「方言島」式的萃居形式，也就自然出現不同於臺灣其他地區的道士行業圈，它與同一地區濱海的鹿港、清水等地泉、漳籍的「靈寶派」烏頭司公完全不能相互合作；由於距離的區隔、交通的不便，而與臺灣北部同一派別的正一派道士也較無或較少交往，由於在當地需與烏頭道士較強的勢力競爭，多少也顯現出類似語言「方言島」的孤立情況，因而自然形成只有同一籍屬、派別的道士間相互支援、合作的關係，從道壇分布與聚落關係言，也就形成臺灣中部客籍的道士交往圈。

目前中部客民的「萃居」區，在雲林縣、彰化縣及臺中縣都集中在少數的村鎮。因此即以三個區域為範圍，選擇其中較具代表性的為例，選擇的標準約有三點：

歷史較久的老壇傳統：道士都在師徒授受時有抄寫科儀本、經書的抄經傳統，因此老壇通常會留存著舊抄本，上註年代、師派。目前所見客籍道士所保存的較早的有清抄本，甚至有些是從原鄉帶來的。其中的《靈寶正一清晨啟請玄科》以及午朝科儀，依例在啟請祖傳道派宗師時，就清楚地傳述其師派傳承，尤以渡臺前的師派均有所交代，抵臺之後的代代傳承更需一一述明，從中足以顯示其道法流傳的情況。

影響力較大的宗師地位：凡是在道士行業圈內被公認為較傑出的高功，常會成為被其他同道拜師、請益的對象，尤其家族內世傳道法的世業道士，由於所保存的科儀、法事較為完備，常被視為大道長。因此在教派之內被公認為一代宗師的都會留存有其「宗師表」，在建醮行科時就安奉於道士房內供道內同行祭拜。因此凡是門下弟子較多，影響力較大，而成為倍受矚目的道長，也就成為主要的調查目標。

道學精湛的道長名望：在同一聚落內，所有的居民、尤其是寺廟的執事人員，其實都熟悉各個道壇的掌壇者的能力與修為：舉凡其道德表現、任事態度及人際關係等，都會決定一個道壇的興旺與否。因此掌壇者本身是否具有公信力、與地方關係良好與否，就常成為判斷掌壇者及其道壇地位的標準，也就具體影響該壇的衍變、發展，進而可據此推知其社會角色的扮演。

從中國社會行業分類形象言，這些被選樣調查的道壇道士，基本上是被列入「上九流」的，（註二）在當時的社會裏具有一定的身分階級；特別是在道士行業內，乃屬於「階序」較高的「高功道長」，主要原因就在過去的農業社會裏，讀書認字的士人並不算多，因而能在一聚落內具有主持禮儀的能力者只是少數，而祭祀活動即是社區內的公共事務，自需委由熟稔禮儀者主持。一般來說比較優秀的道長大多受過不同程度的藝文（如漢文、音樂）訓練，始能掌握經書的讀誦、疏文的撰寫，在村鎮內就成為儒生之外另一種類型的讀書人，也被鄉村居民稱為「先生」，在這一稱謂中多少也保存了傳統社會對於識字者的尊重、尊敬之意。從清領到日治時期，能夠具有這種能力的，在鄉鎮社會中所佔的比例並不高；尤其光復後，能夠有機會再受到較完整的現代教育的，道士行業中這類人士也並不特別多。所以凡是符合上述三條件的大多只是經由家庭教育、道壇內部教育及自我修習的教育過程，也就是目前五十歲以上光復前出生的一代，正是傳承道法的關鍵世代，他們將日治末期的道法傳統傳續到光復以後，因而比較能夠理解到時代變遷中的諸般形貌。也由於這一世代所受的是傳統式訓練，雖則日本官方也曾想要

加以壓制，但也緣於這類異族的教育方式及其文化，反而促使他們更無選擇地接納了道教傳統式的養成教育。但是戰後成長的一代，在面對五十年來的社會變遷，由於社會價值觀的劇烈變化、特別是教育環境的大改變，道士人才的培育養成就有較大的改變，也間接刺激了整個道教界的文化生態環境的變化。因此從目前一些夙有名氣的道壇及掌壇者的敘述中，可以驗證中部地區的紅頭司公在前後約一百餘年的發展、衍變的大勢。

三、三個紅頭司道壇的分布與聚落

從目前尚活躍於中部客家聚落的紅頭司中，選擇其中三個符合上述標準的道壇，就可發現這三個縣市確是自成一個區域的道士行業圈，它的業務範圍部分尚能及於相鄰的嘉義和南投，完全符合清康熙年間諸羅縣的「客仔師」分布區。基本上這一區域內的道士多少也知道桃、竹、苗及臺北縣市等北區也有正一派道士，不過在過去就較少直接來往，也少有一起合作從事醮事的經驗。因此中部的客籍道士不僅在面對不同籍屬的漳、泉語言、文化時，都有較明顯的「福佬化」傾向，在一般的用語中，他們都已逐漸改變其語言習慣，成為使用另一種閩南語系從事科儀；就是在習俗的習染上，也接受了一部分的漳州風俗。因此也就較易融入另一族群的語言、信仰習俗中，甚至使自己本身原有的方言也在逐漸消失中，這是信仰習俗在臺灣本地所發生的「在地化」現象，即一般所說的「土著化」現象，（註三）應也在此可透過三個道壇而獲得證明。

從採訪的個案中，在雲林縣境內的客籍方言島中，可以

發現目前尚存在一個較典型的道法世家「威振壇」，根據其家譜所載：田家祖籍為漳州府詔安縣頂社鄉中社，在原鄉已為閩客混居區，不過中社是使用詔安客話的區域。在還未遷臺前既已是世代祖傳的道法世家，至今尚保存有早期抄本，其中即有《啓請科儀》中流傳的祖師表，可以看出與目前詔安、平和、秀篆一帶操漳州話的法脈同系。撰譜時所說：渡臺後至今十九代，也就是在臺已有七至八代，開臺祖田若珍（譜載第十三代，渡臺首代）偕妻及二子（水保、水城）於乾隆三十三年遷雲林二崙鄉三塊厝，從臺灣漢人移民史言，正是清廷接受在臺官員的建議，改變禁制政策而改行開放，故在乾隆中葉前後乃有一波移民潮。在田家移居之前本地已有大量同籍的鄉民前來，因應鄉人在信仰習俗之所需，這類世業道士才會審度形勢而移居立壇，這是道壇與聚落關係間具有依存的遷移原則。定居以來其間雖經數度遷移，基本上絕不逾越此一同一籍屬的地域：目前本壇仍在二崙鄉由長子田學藤（來臺七代）主持；分壇則在虎尾鎮，而由次子（領養者）貴湘主持。這是基於道場的習慣：兄弟或同門儘量不在同一地區，但又相距不遠，如此才不相互競爭又可相互合作，這是分壇的準則。現在田家依父子相傳制，已傳下道法給二十代榮字輩，家族中也有十數人能在道場前後場擔任法務，是典型的世傳道法家族。一般較中、小型的慶成福醮都可由家族內自行承擔，平常也都獨立從事道教的相關業務。由於在福建詔安既已是世業道士，所以至今仍保存的家傳抄本中就有關於道教醮典的多種科儀書及口教符咒秘訣。其傳授方式較為保守，除了宗族之外較少向外收徒，田貴湘在當地曾是一位較傑出的高功，因此才會有臺中市的年輕道士

遠來拜師。除了道場科事外，在法場方面，也能作打天羅地網的大改運，所以是典型的「紅頭司」的宗教文化遺存。

(註一四)

雲林的西螺、二崙及港尾一帶的二十五個村落，其中的諸多族姓中，較大宗的即為廖姓族人散居的廣大地區。根據廖姓族譜所敘：其原籍正是漳州府詔安縣二都官陂，清康熙四十年（一七〇一）渡臺時，是由廖朝孔率其族人，先到二崙發展；隨後數十位同姓族人也陸續渡海而來，都散居於二崙、西螺及港尾一帶，與巴布薩平埔族的西螺社、貓兒干社先住民雜處。(註一五)此外從二崙以西至於濱海的崙背一帶，又有李姓大族也是詔安籍的客民之後，分居萃居於雲林西海岸的村莊內，這是與陳夢林所載的：斗六門以北為「番」漢雜處而客屬居多的情況相符。在同一區域內較近平陸地區的則是漳籍分布區，所以這些詔安客早在百年前已是兼習漳州話，而族人則經歷「效彰」的同化階段，至今有些福佬化較深的地區使用客話已有困難；惟在二崙鄰近的村莊內，同籍老一輩之間則仍使用詔安客話交談。由此區再往西則崙背李姓為大姓，人數眾多，也是詔安客的原分布區域。因為同屬詔安客區，所以在這區域內的寺廟凡因慶成祈安舉行福醮，或一般性進行禮斗祈福時，多習慣委請同屬客籍移民的田家擔任。由於目前田家族人也有分壇在西螺及虎尾，因此也多以閩南語在漳籍族群中從事道法業務。由此可見田家處於多漳籍又有客籍雜居的移民社會中，經歷長期的「效漳」之後已能發展出符合「在地」所需要的道壇作法，這也正是土著化、在地化的必然現象。

第二個個案是在被目為客語正在消失中的彰化縣「方言

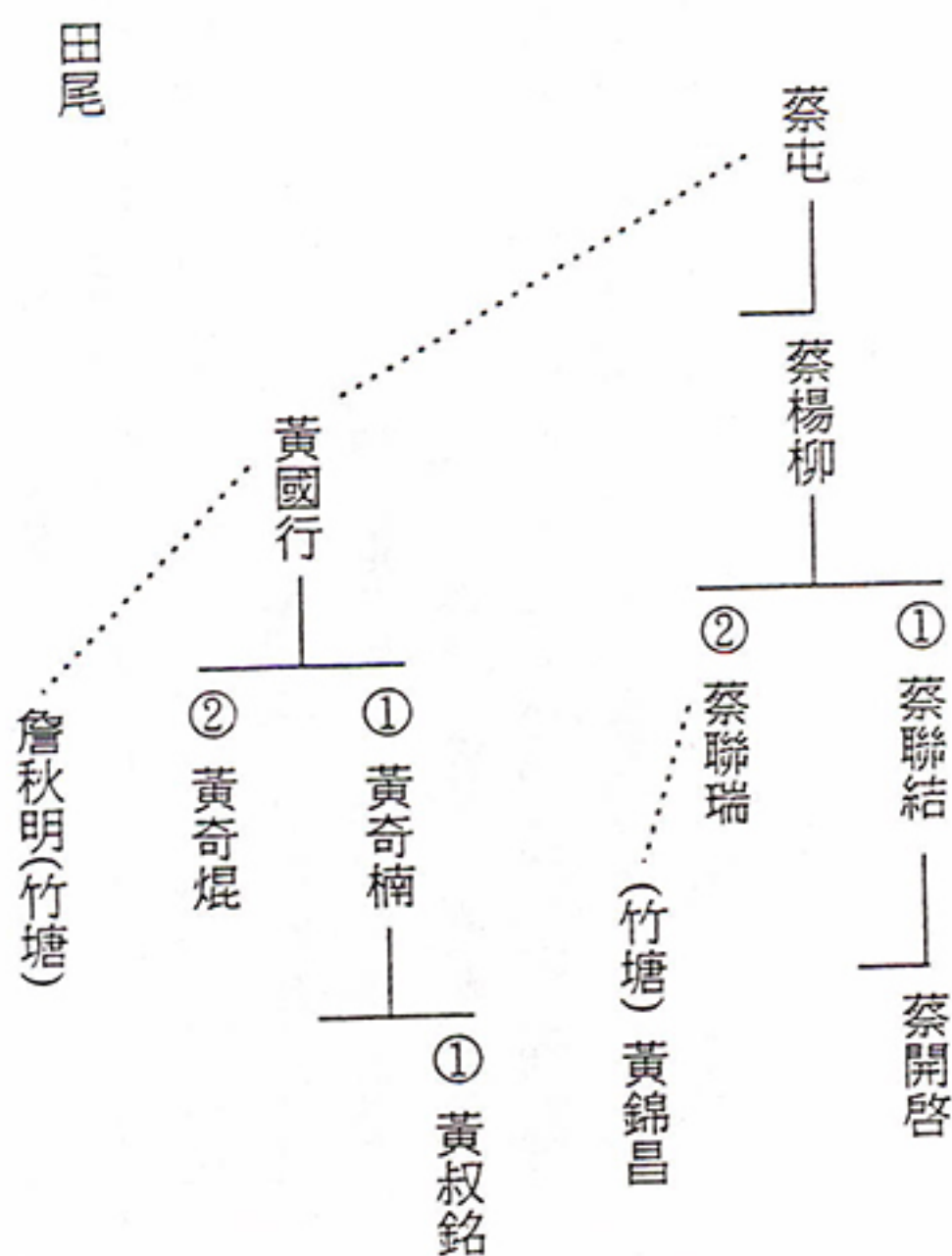
島」，諸如員林鄰近的埔心、永靖、田尾、溪湖、埤頭及竹塘，正是與崙背、二崙及西螺隔著濁水溪相對的村莊，為目前仍雜居有客籍居民的村莊分布區。此地所存較具代表性的道法二門，可推埤頭竹園村的蔡家鎮興壇。蔡氏籍本漳州南靖，從四代前蔡屯學法，經傳蔡楊柳，再傳老大聯捷、老二聯瑞，後來又傳到蔡開啓，目前即在西螺立壇。蔡屯一代被公認為專擅道法，因此又傳田尾黃國行，黃家經傳黃奇楠、黃奇焜之後得以發揚，一班行內道士都認為黃奇楠是較傑出的，在前後場方面都頗為當行，可惜較早逝；其弟奇焜也傳續道法事務，並從事與寺廟相關的宗教活動。目前由奇楠長子黃叔銘掌壇，也以「埤腳鎮興壇」的壇號在鄰近地區活動，其餘諸子雖也曾學習，惟多已轉行從事他業，只在需要人才時才回來幫忙。蔡、黃二家曾外傳的，有蔡聯瑞曾傳授竹塘黃錦昌、黃國行也傳授竹塘詹秋明，都是相鄰區域內的原屬客籍的鄉人。目前蔡家與黃家由於專習道法的漸少，遇到特殊需要時就常一起合作舉行醮事，都由黃家任前場，而蔡家則因蔡開啓有一腳行動較不方便而只能在後場演奏。一般在結壇時所用的三清像及天京、地府、水國、陽間諸神的朝元圖也是蔡家祖傳的，他們認為同樣是屬於「鎮興壇」的壇號，也需要一同發揮才不辜負前代的道法傳承。他們平常都在自家壇內以小法為主，也能作些補運的法事，凡有較大型的三獻或建醮活動才一起合作，因此完成較繁複的醮儀。黃家年輕一代的黃叔銘平常多從事神像雕刻，開設有佛具店；他在父親過逝後，當完兵又曾隨從田貴湘學習道法，可見這些傳承譜系之間而形成的「行業圈」，除了距離符合不近又不遠的原則外，主要的仍在原屬客籍分布區內，鄉人依俗至

今仍可接受這些信仰，因此都是同屬於紅頭司的道法二門傳統。

在這彰化地區內，由於與此地相鄰濱海的泉籍勢力較大，在各籍分類自保時期，促使勢力較弱的漳、客族群分類聚居而又相互聯合以對抗泉籍移民的情況較為複雜：由於客屬人數較少勢力也較弱，因而在族群械鬥時乃被迫退而聚居在埔心、永靖及部分員林地區的村莊，其他鄰近的田尾、埤頭、溪州、竹塘等，則為閩（漳）客混居區，因此也較易發生「效漳」的現象而使得方言逐漸消失。在濁（水）、大（甲）流域的區域研究中，根據較豐富的族譜及日治時期的在籍資料，仍可發現埔心等地的居民分布，正是祖籍粵東潮州府饒平縣的黃姓、張姓。（註二六）因此蔡、黃兩家及所傳授的道法傳承，都不出這片客話方言島的區域內，縱使目前他們大多已習慣使用福佬話從事醮壇上的演法，不過其口音中仍殘存有一些客話的腔調。目前他們除了在一些福佬化的客屬區域內被邀請從事較隆重的建醮事務（如：加走村），目前他們也能使用福佬話到臺中縣市從事建醮。這也是一個促使客仔師使用非客仔話的一種結果，原本不同族群者卻可由於語言的趨向一致後，客家道壇的道士也比較易於被其他漳籍族群的居民所接受。

第三個案則是豐原市有名的曾姓「道法二門」世家廣應壇。曾家祖籍為廣東潮州揭陽（現歸大埔），從家譜顯示的渡臺時間約在乾隆年間，先是遷往東勢角——目前祖祠也仍在東勢，後來遷往葫蘆墩（即豐原）之後，沒有再遷往他處，而在地發展有關的道法業務，其所以從東勢遷往豐原，主要的原因正是由於該地乃為同樣屬於客籍移民的主要活動

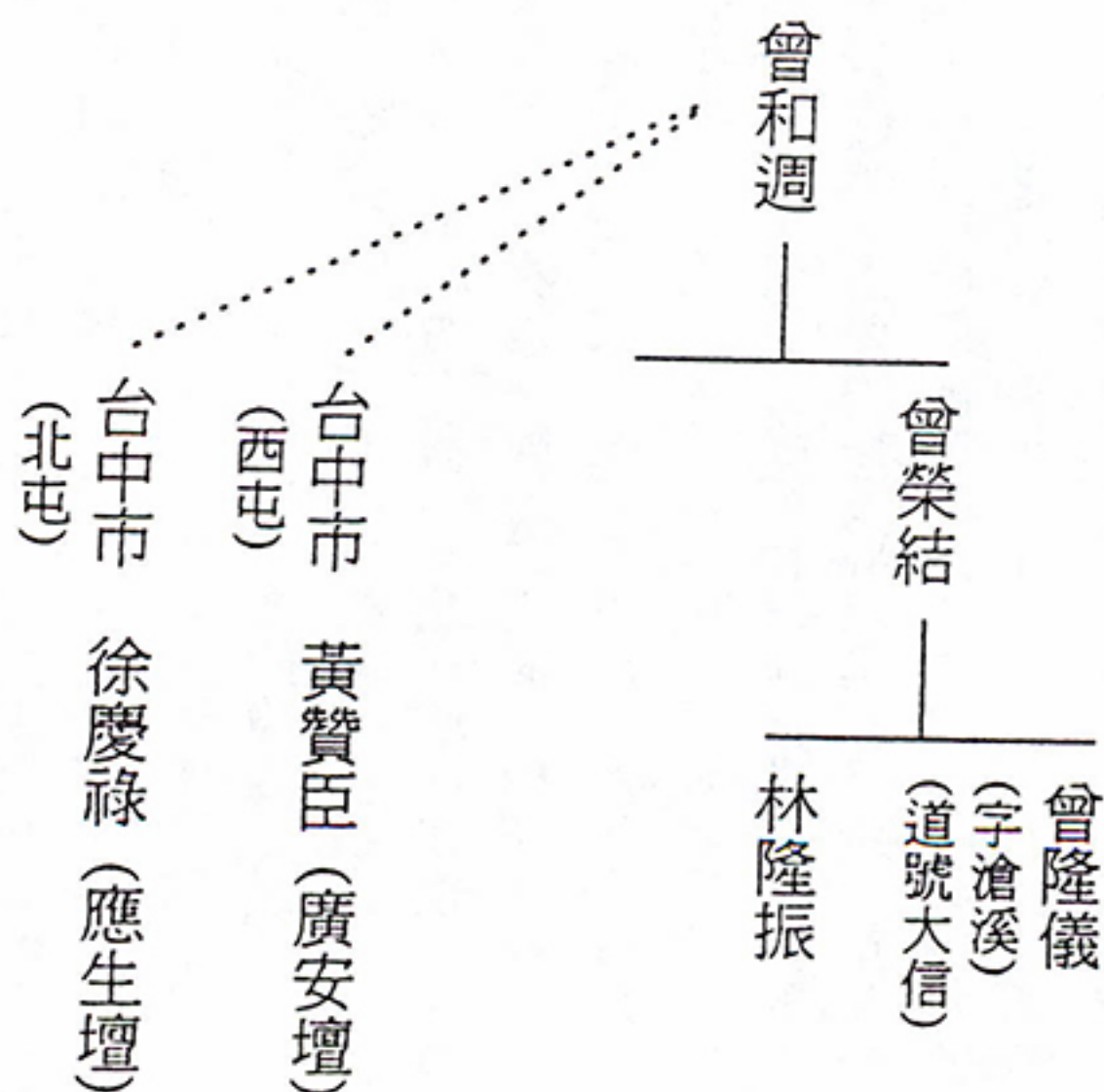
彰化埤頭鄉竹園村（鎮興壇）



區，顯示道士的宗教業務與社群有密切的關係。曾家從曾和週（俗稱高枝仙）起，即以擅於符咒著稱於客屬社會中，所以臺中西屯黃贊臣（廣安壇）、北屯徐慶祿（應生壇）都曾經前來拜師，其子榮結也傳授曾子鈺（臺中市人，另一曾姓，非屬於豐原曾姓）、賴雲塔、羅阿墩，前後兩代都是道法專擅的行家，廣為當時行內的同行所尊崇，成為拜師學道的主要道壇，至今仍在豐原市掌壇的曾滄溪則為傳續榮結的法系，目前仍是完整保存其家傳道法，臺中縣市行內道士即稱為「社口派」。他們所在的豐原市因處於閩客籍接壤的市區。光復後已逐漸由客家人優佔區轉變為閩南人較佔多數的情況，所以目前曾家在語言上已有部分福佬化，能操流利的閩南語，並與社區內寺廟的北管戲等常民生活結合，在節慶、廟會時曾家之人多能參與社區的文娛活動。

曾家世傳道法，從內壇內珍藏的道書抄本如《靈寶正一清晨啟請玄科》，在啟請「祖傳道派宗師」時，可知其先祖至少已有十一代從事道士的行業，時間早在渡臺之前。所傳承的正是流傳於粵東、閩南與廣東接界的道教正一派系統，也就是閩南漳州府的平和、秀篆及詔安一帶，又連接粵東潮州、嘉應州等。這片廣大區域內所流傳的，即是以江西龍虎山為本山的正一派道法支派，其科儀書及用以誦詠的語言、音調都能配合後場音樂都可發現是自成一個完全與當地語言、音樂及民俗相一致的區域，而與泉州及其他漳州系不同，這是可從目前在福建、廣東當地殘存的道壇實態獲得比對證明，基本上在福建、廣東原鄉直到遷臺後的臺中縣東勢、豐原等地，都是道壇與據聚落相同屬籍，確是一個較為獨立的道士行業圈。（註一七）類似曾家的先祖即在清朝乾隆中葉

臺中縣豐原市：曾氏廣應壇



前後的移民風潮中隨之渡臺，而其道法與信仰習俗流行區正是與客家人的遷移有關：其間凡經歷過乾隆四十七年漳、粵械鬥；五十一年林爽文事變中，牛罵頭（清水）一帶居少數人的粵籍客民也被迫紛紛遷往南坑（今豐原市）、葫蘆墩、東勢角。道光二十四年漳泉拚，又迫使北莊（今在神岡）、神岡的粵人遷往葫蘆墩、東勢角。在這種族群紛爭、遷移的行動中，使葫蘆墩、東勢角一帶近山的丘陵地，成為粵籍客人的主要聚集區，而與大雅、潭子、內埔一帶的漳人；及神岡與近海的泉人，明顯區隔而成為分籍聚居的聚落形態。（註一八）從客家族群的遷移，就可理解曾氏道壇的搬遷一直都在這片地區內，以往是以客語服務同籍的鄉人，一直到豐原市區的族群融合混居後，他們也隨著福佬化，並且能夠使用閩南語在閩籍社會中從事宗教業務。由此可證客仔師在社會文化的變遷中，其變與不變確是與整個環境有密切的關係。

四、中部道壇在醮典中的合作關係

目前在臺灣各地的道壇流派，從道教正一派的歷史發展言，固然是同樣屬於在家從事宗教事務的火居道傳統，由於這些業務多與地方上各地居民的生活習習相關，表現出「普化」的性格。因而因應各地區的信仰習俗、歲時行事，自然形成一種同派道士行業共同活動的區域，也就是在同一派別內出現了地域性的合作關係。中部客籍道士較具代表性的這三個道壇目前仍在活動中，平常進行小法事時固然可以獨立行事，一旦需要主持較大型的醮典時，就需要集合平常就相互交往的道壇道士，始能合作完成所有的醮儀行事。由於中

部地區的寺廟數並不算特多，慶成時才舉行的祈安福醮，也多間隔甚久才有一次。在這種建醮機會較少的情況下，從十餘年來所記錄的醮典中，每一道士團的組成即是一種道壇關係的合作表徵，足可說明其間道士在人際關係網絡上的互動情況。

在戊辰年十月二十六日至十一月二日（即民國七十七年十二月四日至十二月十日），臺中縣大甲鎮瀾宮舉行慶成祈安的五朝醮，乃是聯合大甲鎮、大安鄉、外埔鄉一起舉辦的大醮，由於醮區甚為遼闊，依照建醮的慣例，除了大甲鎮本地為主要的醮區，需要設置較多的壇場：鎮瀾宮內所設的主壇，稱為「內壇」；其餘則為外壇，在鎮內凡有三座：玉皇壇、觀音壇、媽祖壇；另一座北極壇則在鎮外較遠的日南幼獅工業區內。這次也參與的大安鄉，則在福興村設一座神農壇；外埔鄉則在大東村設有三官壇，所以是屬於六大壇的規模。在地理環境上，大甲鎮居中，外埔鄉在東、大安鄉在西，其南即以大甲溪與清水鎮相隔，因此醮區內的三鄉鎮均屬於大安溪流域。主要的移民群較早即為康熙年間的閩、粵籍，從大安溪上岸後東移，或從鹿港地區上岸再北進，成為一個共同開發的區域——本來后里（在外埔之東）也多有參與，這次因故（地震時災情較重，說是媽祖未能庇佑）則未加入。在行政區劃上，外埔雖也曾隸屬苗栗三堡；不過從移民族群言，在民國以後施行街庄制度時，多屬於大甲郡外埔庄，直到光復後才改為鄉。大安則早隸大甲堡所轄六十三村莊之內，日治時一度改隸苗栗支廳，但從移民關係言，基本上乃與大甲有密切的地緣關係。

建醮的醮區大小，從建醮委員會所組成的頭人代表言，

是一種共同開發經驗的重現，也是寺廟及主祀神表現其「神威顯赫」的靈威力。而就主持醮局的道長而言，由於醮區大，則所要設置的外壇多，因而所需要的外班道士也就比較多，這是緣於道教傳統的「外供」規矩。內壇由道士進行科儀時，外壇也需要另班道士前往獻供，此外依禮也要前往「四大柱」等會首的家中獻供。由於大甲鎮瀾宮的組織龐大，會首人數較多；加以醮區遼闊、外壇分散，主壇者在籌組醮局，聘定道士組成道士團時，就要考量這些相關條件。其次就是主壇的道壇也需要考慮諸多因素，讓相關的中部同行同派道壇有參與感，這就涉及師派傳承間的道壇倫理問題，曲折地反映出道教內部的傳授規矩。

由於大甲鎮瀾宮是中部有名的媽祖廟，所舉行的又是五十三年來才一次的五朝醮，建醮消息一傳出之後，自是引起道士行內人的多方注意。本來大甲鎮內如有夙負盛名的道壇，則基於地緣的關係及地方的習慣，就順理成章地即由當地的道壇承擔，不過大甲當地卻缺少這類有能力主持五朝醮的道壇。大甲相鄰的清水地區，則原有兩壇有名的泉州籍烏頭道士（即靈寶派），分別是蔡家，由蔡茂雄主持壇務；另一則是廖家，由廖忠廉主持世傳的職務。蔡、廖二家都是世業道士，在當地也都擁有令譽，所以在大甲籌備初期確有傳聞，會請兩家中的一家擔任。不過由於蔡茂雄及廖忠廉兩位道長的子弟都轉行而有高就，目前的弟子則以專擅超拔事務為多，如積極組織本來也可以組成道士團。問題是其他臺中縣、市的道壇也在積極爭取。

臺中市的城隍廟旁即是較集中的道壇所在，原因是拜城隍爺後需要改運的較多，其中如賴雲塔所主持的即是此類職

務，另有一個由林梯燦（道號大龍）主持的「廣安壇」，傳承其父林位南的道法業務，所專擅的原是紅頭小法，而對醮儀的道務則較無傳授，故有意栽培其長子瑞東（道號羅統）以符合「道法二門」的才能，這是正一派或客仔師內所公認的進階之道。為了精進，林瑞東曾先從臺中市曾子鈺（大揚）學習，大揚又是從豐原曾榮結（法遠）學法的，所以早先林大龍曾有意請曾滄溪傳授其子羅統，唯曾滄溪則以其子嗣未有人嗣法之前，不再傳授外姓，故林瑞東雖也算是社口派的傳人，但在譜系關係上卻並非屬於直接傳授者。在曾大揚過逝後，又前往員林拜黃奇楠為師，也是同樣屬於正一派的道法；但黃奇楠較早過逝，後來才又前往虎尾威振壇從田貴湘學習。基於道法的傳授秘禁，在師徒制中能夠傳習多深，就完全要視道壇內授法者的機緣。林大龍在其子歷經諸師後，有意讓他突出其道法成就，就使用目前部分道門常見的方式，即由他本人出面積極爭取，而其子羅統即以「嗣男」的身份實際演法，乃決定了這次五朝大醮的主壇道士。

從廣安壇所組成的道士團，就可完全表現出這一師授的傳統：內外壇的壇務上，與廟方的接洽多由林大龍出面，而醮局的安排則是林羅統本人，他實際負責了整個醮程中的「高功」職務，由於多年辛苦習得道教醮儀，自是期望有所表現，故在朝科等重要科儀時，主要的都由他本人自任其職，並與其弟（瑞典）及大龍的徒弟等少數人負責所有內壇的科事。在內壇的後場則象徵性地請了豐原曾家第六代過繼給林姓的林隆振（家住東勢），以示社口派的傳承，他也是後場實際所需的音樂人才。虎尾田家則其師田貴湘道長由於身體欠安，而在建醮期間才能前來探班；而學藤及其子弟，與當

地的後場則組成了外班，只負責外壇的「外供」；另外彰化的黃叔銘、蔡開啓及同班後場也被邀前來，負責另一班外供。這次大型醮務所組成的道士團，既是實際需要較多的人手，卻也藉此表示其學道過程，依禮都要請來贊助，完全是道門重「師授」的規矩。縱使如此安排，在田貴湘前來探視時，就傳出一些不同的說法：為何蔡、黃與田家都只擔任外壇的外供事務？按理應該讓受邀的師輩一門也有機會在內壇表現，而不應由林羅統一人獨自享有「高功」的榮譽！

從林大龍的安排，則是有意栽培「嗣男」，讓他演練所學以光門楣。另一理由則是當時黃、田二家的諸子弟多還年輕，未便勝任高功的職務。基本上道壇內部的傳承制是以父子相授制為主，在中部地區面對相近的烏頭道士系統，正一派紅頭法的主要業務，平常即以小法為主，而醮務的道教科儀則傳者謹慎、習者也較少，故形成較保守的風氣。不過由於目前六十歲上下的一代仍多嫺習道法事務，只要有另外的建醮事務，仍可讓四十歲上下的新一代承接道脈。道壇中對於醮儀的行使，其中較具關鍵性的影響因素，就是城市型與鄉村型：在城市型如豐原、虎尾及臺中市，由於經濟繁榮之後，城市人在生活較有餘裕的情況下，將安太歲、改運等小法視為年中行事，這些持續性的收入使得道法二門的紅頭法，雖則在逐漸減少、甚或即將消失「進錢補運」的大改運法事後，仍能以經常性的小改運維持其日常收入。不過在鄉村型中，如埤頭、二崙等村落，由於鄉村人口嚴重外流，連小改運等法事都減少了，根據黃奇焜的說法：類似「打天羅地網」的大改運只偶而有人請去作，他們雖曾有心傳習這些法事，卻因較少機會合作演法，而新一代也就較少學習傳續的

意願，這是當前社會變遷後「客仔師」傳統的沒落。

在臺灣近十年內的寺廟改建、新建風尚中，除了林羅統在其父的大力扶助下，跨越區域到相鄰的縣分承擔醮典事務；其他三老壇也在區域內保守其醮典的傳統業務：豐原的曾家是曾滄溪之子，原本是海洋學院的高材生，在擔任一段時期助教後，就返回原籍承續了祖傳的道法業務。也以「嗣男」的身分在有地緣、文化緣的地區主持醮務，基本上曾家在當地道士行內仍擁有頗受尊崇的地位，故一旦曾滄溪有意讓他受過高等教育的兒子接續壇務，就比較開放地再收徒弟。從這一件事可以理解道教的道法傳承，絕非一般人所理解的只是種知識或技術的傳授或機密，而是祖傳或師傳的一種道脈傳續，在何種情況下始能正常地傳續的問題。類似曾家在有「嗣男」接掌壇務的情況下，老掌壇者也就較積極地接辦醮典，在壬申歲（民國八十一年）與豐原相鄰的新社「萬和宮」慶成的三朝醮，就由曾家新掌壇務的主持，除了新收的徒弟，原在林大龍「廣安壇」習法，經允許後又到這一老壇精進醮儀外，也有多位是同出曾家的同道前來幫忙，讓人有曾氏世業道士再度振興之感。

類似萬和宮在新社的較小聚落內，只要是以內壇為主，外壇的外供所需的就較少，也不必組成龐大的道士團。這一情況也出現在黃叔銘所主持的彰化加走（加錫）村靈濟宮，由於是一處僅兩百餘戶的小村，區域不大，故只設廟內的內壇，在普度時也只需使用的一處外壇（觀音壇）。醮區的規模不大，所需的道士人數也較精簡，主要是以黃家本身的成員組成：黃奇焜的經驗較豐富，一些重要朝科的高功都由他獨挑重任；主壇的黃奇銘則得其父蔭，因為加錫村頭人都認

爲其父黃奇楠的爲人及主持經驗豐富，按情論理都應由其嗣男主持醮務。這是緣於當地也是福佬化的聚落，從地緣、文化緣而言，這類涉及鬼神的醮典最好仍由同一籍屬的道長來擔任較可放心。一般而言，鄉村型的宮廟與聚落，其重要廟務多由村中的長老決定，比較看重傳統情誼、交陪（交往）關係，也比較不會受到外來競爭而有所影響。

黃奇銘道長的活動環境都以彰化一帶的原客家區爲主，也就是所謂「方言島」的區域，並不像都市型的廣安壇林壇主，在學會了醮典科儀後就將它作爲一種「事業」一樣，到處爭取接辦醮務的情況。相較之下，「鄉村型」道壇比較素樸、保守，也較完整保存了原有的醮儀精神。從他組成道士團的前、後場，主要的成員幾乎全部來自鄰近村落中，也就是員林、竹塘和埤頭等地。這些福佬化的客籍道士都在自己的村莊內設壇服務，他們也都明白表示：小法性質的改運、安胎及安座等，仍是鄉人較需求的法術，而大型的「進錢補運」已較少舉行；而建醮則是一、兩年才有機會參與一次，不過他們仍是儘量學習，並肯定這才是較高層次的道壇能力。一般說來，這些客村中的從業者仍多能掌握北管曲牌及學過子弟戲，特別是年紀在六十以上的後場人員，有些都是屬於彰化、員林一帶民俗技藝團的優秀藝人，長期以來傳承了信仰習俗與民俗藝術結合使用的地方傳統，這是目前鄉村社區生活與民俗技藝仍保持較好的互動關係，而在都市內則民俗藝術的傳承變動就較大。

基本上在村鎮發展的道壇，由於戶口數較少、人口則較集中，對於宮廟等一類公共事務，不管是廟內的歲時祭典，諸如三獻、拜斗、安太歲；或經常性的改運等；抑是活動性

的民俗技藝，諸如繞境、進香之類。道壇與宮廟、聚落民衆的日常生活或非日常生活，其關係網絡的建立，都足以考驗道士在當地奠定其基業的能耐。而一旦關係建立之後，如果不是一些外力的強力介入（如有力人士介紹、收受回扣等商業行爲），通常道壇與地方關係多相當穩定。在日常生活中，宮廟的祭祀活動或附著其上的信仰行爲；或是聚落居民對於宗教信仰習俗的基本需求，都是需要仰賴道士，故具有宗教神職人員的諮詢、服務的性質，村鎮型的道壇如此，都市型的道壇在城市的各角頭也不例外，只是較爲多元化而不易清楚凸顯出來而已。平常如此，如有改建或新建後的慶成祈安醮，自是也會穩固地由該道壇負責，黃家之於加錫村即爲顯例，這一情況也見於田家。

丙子年雲林大埤鄉三山國王廟改建後慶成，雖則也有其他的道壇在爭取，但當地頭人仍維持舊傳統，請同一籍屬的田學藤出面主持，而實際科儀、經誦則由新一代田家子弟擔任，甚至連後場的人員除了少數經常配合的，也多由自家人承擔。從整個的配合度而言，這是田家在道法傳承上所堅持的少傳外姓，除了林羅統之例，由於距離較遠、又依拜師條件奉禮，才在有條件的情況下接受外，較少傳授外姓。不過由於雲林縣，除了西螺及虎尾以西至海邊，有一成條帶狀的客、漳混居區外，北港一帶至濱海地區，則多爲漳、泉籍道士的分布區，其業務平常是以功德的超拔儀或吉慶的拜天公爲主，一般宮廟的建醮事務也多由他們掌領。（註一九）所以田家的道教業務就相對地減縮，大體尙能在客籍方言島區域內活動，其他漳籍或「效漳」而已完全福佬化的，如西螺廣安宮，雖崇祀三山國王，卻在慶成時委請竹山有名的道士陳

清標及其嗣孫主持。

在中部至中南部一帶，正一派紅頭道士多少維繫了早期「客仔師」的傳統，就是直至二、三十年前尚多能行使大型「進錢補運」，目前五、六十以上的也仍能作、也偶而會作，平常則在自家壇內進行較小的「吉事」，或兼營其他的事業以維生計：如黃叔銘之雕刻神像、經營佛具行；田家更是成功地轉行經營農藥批發，特別是四、五十以下的一代。在當前的社會、經濟變遷中，兩家的子弟中除了有少數一兩位為較經常性掌壇，其餘的多需經營他業；就是臺中市廣安壇林家，也只有長子是專業的；豐原曾家的獨子也先就學就業後，因家族所需才再重回道壇，總算維繫了曾家光榮的世業道士傳統。由此可知這些老壇的傳承，既有傳統世業的傳承壓力，也有現實生活上的生活壓力，在都市地區尚易維持，而鄉村道壇就需適應社會始能生存。

從這三至四個個案的考察可知，當前的社會變化中道壇所面臨的社會轉型，根據行內人所報導的調查情況：在彰化市區及市郊原本存在的道壇，目前幾乎已少有出來承接醮典事務的，大多已「成功」地轉型，而不再傳續祖傳的道業，有些子弟甚至曾擔任民選的地方首長；但是另一個值得注意的現象，則是歷史較長久的老壇卻仍在堅持：曾家的獨子毅然放棄教職而返家掌壇，並有意兼學算命等術數，轉化為較多元化的宗教服務業。其實就都市的道壇收入，據稱絕不比當公務員差甚且過之，因此傳承下去是一種道業的責任。田、黃、蔡三家則維持著由老一輩出面而「嗣男」或長子掌壇，終使道壇不致中斷；其餘子弟則平常各有事業，而一旦有較大型的三獻或醮典時，大多仍會被請回或樂於回壇幫忙，

基本上也仍是基於道業的傳續，而不完全是為了現實的生活。從中部原本「客仔師」的流傳，可以理解父子相傳制仍是主要的傳承方式，師徒相授制則較屬於精進的性質。原則上目前仍是以家族式的活動為主，道壇相幫為輔，從這些道壇內道士的傳承情況，可見在臺灣的行業分類中，道士行既穩定而又浮動，這就是中部客仔師的一種文化生態，雖則歷經社會型態的轉變，卻至今仍能「在方言島」的環境中繼續存在。

五、醮典祭儀與聚落的祈求與秩序重建

道教正一派道壇所演的醮典科儀，之所以在聚落居民的信仰習俗中，長久以來具有比較強韌的傳統，主要原因就在其科儀行事的安排上，都涉及鬼神幽明的他界，這是人力較無法完全予以操控的：因為對於諸天仙聖及本地、當境神明，在醮典期需進行連串的啟請祈求，以之表示「崇德報恩」的報謝精神，並祈請諸神降賜福祥；而對於境內的孤幽等衆，則是基於怖懼與悲憫的複雜情緒，需要進行水陸召請，使之有所憑依，並獲得祭祀、施食。乃是對於「無形」的鬼神世界，地方頭人委請道士作為中介者進行連串的溝通、虔奉，這是專業的神職職能，正一派道士即以此為「吉事」的專業技能。又由於兼有法門的專長，也擅行法事性質的安龍送虎、煮油淨宅或鍾馗出煞之類，藉此重建宮廟「動土」之後被破壞的秩序，並在祭儀中經由共同祈願以凝聚、整合社內的居民。這是醮典之所以為公的、集體的事物，所有的儀式象徵行為無不充分顯示「以社會民」，乃是一種社祭活動的「社會」、宗教性格的具體表徵。

中部諸老道壇雖在兩百餘年來已「在地」發展，多少也有順應地方習俗之處，但是其科儀程序則是一直具有相當一致的內在結構，主因雖是緣於經典、文字的固定性，不過應該仍是基於尊重傳統的師派傳承。由於規模大小有三、五朝之別，或是也有依仿泉籍烏頭道士而排出水、火醮的（如林羅統），而其主要的科儀行事則至今仍未有較大的變動，共有繁複與簡略的差異而已。今將三種道壇的科儀程序加以比較，先說明其整體醮程的結構，再擇其與全體聚落有關的儀式，從其儀式動作中解說其與祈安有關的象徵意義。正一派的醮事即是千百年來所結構完成的完美儀式程序，爲了祈求「風調雨順，國泰民安」，也爲了謝恩施幽、合境平安。所有的科儀都是經由經文的唱誦、疏表的呈奏，以及訣咒的施行，不斷地透過儀式而向神明，表達出溝通、虔奉的宗教行爲。基於道教內部秘傳的傳統，道士即是擁有專業的職能，才能接受民衆的重託，在訓練有素的動作中完成任務。而醮主人等則只要手持手爐，隨從跪拜，表達其敬奉神明的虔誠心意。因此道士與社民間必然存在可以相互理解並具有共識之處，即是醮典行事中共同的象徵意義，也就是雙方對於醮典的舉行，乃是基於同一信仰文化的認知，在同一宇宙觀、神聖觀之下，始能一起完成敬事神明的神聖任務。

在醮典的主體結構上，首日（子時）的「發表啓請」與末日夜晚的「謝壇」，爲整個醮事科儀的起始，其他所開的朝科常是相當平均地分配的：凡有首日（或次日）上午早朝（並誦唸《度人經》）、二或三日近午進行午朝（並誦唸《玉樞經》）；同日傍晚則行晚朝；到末日下午才排出宿朝。類此四大朝科由於較爲費時，只在五朝醮時才全部排出，它

自然也成爲每日的主科。由於這些都是科事的重心所在，所以多由主壇道長親自主持「發表」的儀式，而朝科也都由較有經驗的高功擔任。從道壇上的科儀行事中，可見道士團內部講究輩分地位及專精技術，乃是具有較嚴格的階序，也可見其科儀水準及整體美學表現的風格。由於正一派是以北管樂及道樂爲主，後場音樂較爲高亢有力，也較適合搭配科介動作較多的科事。

中部客籍道士在平常的廟會慶典，即以演奏北管及演出子弟戲參與社區中的「文館」活動，在實際演法時，一方面可將北管曲牌（牌子）作爲後場的音樂，也利於前場上壇時的誦唸；另一方面則演戲的聲腔、動作大有助於科儀中的整體表現。所以縱使醮的事務較少也可以配合，而醮程則在傳授中三壇都有程式化的科儀表。

在整個醮局的結構中，「發表」之後「啓請」，是每場醮典必須安排在開頭部分的必行節目，發表時刻尚需由日師選擇良辰吉時舉行。都在三界壇前舉行，所有的醮主人等都要持香隨拜，例由掌壇的道長自任高功，帶領多位高功及諸道衆進行儀式。發表之後接著即進行「啓請」，先在三清壇前再到三界壇。在這科儀中需先敬禮三清及道經師三寶，然後在轉到三官大帝及師（張天師）、聖（玄天上帝）再分別啓請三界神明。儀式進行前都要先上一封牒文請九鳳破穢大將軍，以之破穢除氛、清淨壇宇，供奉真香，先伸至誠。之後就奉請諸天、地、水三官及衆神，最後再請道法二門前傳口教歷代宗師，並有護壇神將及衆神降監，奉安寶座，接受信衆的敬禮，是爲典禮之始，從啓請科儀中最易表現其所屬的道教法脈。首日請神後，又需到道場內外，爲諸位官將大

士爺及山神、土地等開光；又為寒林所、同歸所、安奉香位，之後並在壇外豎立燈篙慶為燈篙神、男祀燈、方篙；最後回到廚房內監齋使者及香官典者等奉安寶座，以便接受善信人等的膜拜。民俗所說的「豎燈篙」就是鄭重昇起燈、旛，並張掛天布、地布，凡有天燈，七星燈乃是以之喻上界七星天廷，燈篙則是中央聖山的信仰遺跡；又有召魂燈，以太乙救苦天尊的法力，讓「陰光普照」以召陸上孤幽。是為「非常」性神聖時刻之始，配合先前的「封山禁水」，齋戒禁屠，使全社得以進入聖潔的祭典氣氛裡。

早朝、午朝、晚朝與宿朝在科儀的結構上有相近之處，但所朝謁的尊神則有所不同：早朝所朝禮的是度人三十二上帝、午朝所朝的是九天應元雷聲普化天尊、晚朝所朝為中天大聖北斗九皇上帝星君、宿朝則是朝天曹泰皇萬福真君，四大朝科的演法都分別在兩個場地。早朝是在三清壇前，一班進行「靈寶正一建醮早朝玄科」；另由一位在三界壇前，進行「早朝行道（上品度人）科儀」，所以兩班是相互配合的。三界壇前的道士，「轉誦度人上品妙經」，為醮主除殃滅罪，度厄延生，而高功等在三清壇上所要入戶朝禮的也是度人三十二天上帝。高功在朝科中的演法，實是傳統帝制時代朝臣謁見皇帝禮儀的宗教化，通常高功在師、聖位前，敬禮宗師保舉天尊（張天師）後捧仰；又在「金容玉相天尊」（玄天上帝）座前帶珠，帶珠仰後先要具職，然後再轉回在三清壇前「入戶」，以下許多默念、存想的動作，正是道教正一派的存神法，可以感應，可以養生，在繁複的手訣、密念中，表現正一派演法時的神聖、神秘；儀式後半即嚴裝顯服地進行「步罡進表」，也是模擬巡行於星宿（二十八宿）九

宮以昇入天界，將一封心詞上達帝前。這是高功代眾醮主所關所啓所謝的，所以高功的身分即是人神之間的媒介。「宿朝」一科，也就是正醮，是表示醮事完週，禮謝諸神；如有醮事，旋當再請。像「太上靈寶正一宿朝主科」就寫明可用宿朝，也可用正醮，高功道眾就在最後的「萬事大吉」聲中，完成禮告諸天的任務。

晚上的行事通常是較為熱鬧的，這是由於醮主人等通常在夜晚較有時間，因而也有較多的主會首事前參拜，故通常會有特別的安排，諸如：祝燈延壽、解冤釋結、清夜開啓與救水禁壇之類。「祝燈延壽」科儀是為醮主祈命延壽的一科，藉由紅燭穿燈繞行，祝點明燈，以祝醮主斗首等能元辰光彩。「解冤釋結」主要是在三界壇前進行，當道士一面將《三十六大解結玄科》中，平時積怨構仇共計「三十六結」的名目一一誦唸時；另一邊即由道士兩人帶領醮主人等將改連紙錢焚燒並置於一水桶上橫擺的鐵夾上，讓焚化的改連錢及銅錢一起投入水桶中清淨；最後醮主人等都要用手拉直一團原本打結的黑線或五色線，具有解除各種冤結、改命改運之意。「救水榮壇」先要進行「清夜開啓」所用的科儀書是《太上正一清夜大伸開啓玄科》，類此安排在晚上所舉行的誦經祈請，按照道教傳統的程序即是「文開啓、武禁壇」，乃以一文一武的搭配行科。禁壇就是要進行五方結界，掃蕩妖氛，清淨壇場，先請四靈固守壇域，邪穢不干，例由年輕有力的道士來獨演此一武齋。依科要存想變現四靈，即以動作模擬變出東方青龍、南方朱雀、西方白虎及北方玄武的真形，以其威形鎮守四方界；然後才再用雙鋼分打五方，進行五方結界，也有藉此驅崇之意，其動作多具有象徵性。

慶成祈安醮中必有「安龍謝土」科儀，這是專為新落成的廟宇等建築物舉行的，其目的在於奠安龍神，禮謝土地。

在這場科儀中，正殿桌案底下或前方，需要用白米排出一條龍形，上綴以錢幣充當龍鱗，以雞蛋、碗及香枝等物件模擬龍形，象徵其眼、口、鬚之類，造成極為形象化的龍神。掌壇的道長在禮謝諸神，上香叩首之後，即敕劍、敕水、敕雞及五雷令，然後開始筆沾白雞冠之血，分別敕點米龍的頭、眼、鼻、耳、口、鬚、頤、肚、爪及尾等，表示開光賦予靈性，用以奠安五土龍神，以固廟基。其後又以桃弓柳箭或粗細香枝所製成的弓、箭分射五方（東、南、西、北、中），這是由於從前的木結構建築最怕蛀蟲，故箭射以象徵驅除五方蟲煞，氣氛緊張而嚴肅，屬於一種戲劇性象徵動作。這時旁觀者都必須避開箭所射出的方位，以免沖犯。此時即將預先備妥的米斗，內裝五穀（五穀豐登）、鐵釘（添丁）、銅幣（發財）等，分給醮主人等帶回家裡供奉，祈保合家興旺，五穀豐收，多子多祿。最後才將白色黑紋的紙虎送出，表示送白虎歸南山，從此「合境平安」；送出虎煞時，有時外面還要配合以人扮鍾馗以之「出煞」，基本上中部較少用傀儡戲的「跳鍾馗」。所以安龍奠土的儀式除是為了重建被破壞的秩序，以重新完成一個神聖境域，讓神明鎮坐，也是為全境驅崇納吉、祈求平安。

三或五朝醮典的最後一天，子時開齋後，民衆在各自家中即開始殺豬宰羊，並準備雞隻魚肉等牲醴。上午即由醮主及會首人等在廟門前舉行「拜天公」的儀式，這是五天典禮中醮主、會首參與人數最多的一場，道士團也依例由掌壇的道長親自主持科儀。拜謝天公的儀式，其用意在於稟告上蒼

，此次建醮的因由、過程，並表達祈求的心願。按照傳統禮謝天地的精神，所有參與醮典的都要藉由供品獻上最高的敬意。因此各家宰殺的全豬全羊也就是用以奉獻至尊的天公，整個廣場上都擺滿了獻祭的供品，香煙裊裊，水陸俱備。道士在這場科儀中，就是要唸丁口疏：將所有參加醮典的家戶各丁各口一一誦唸，不能遺漏。因為所有參與醮事者，都是一心誠敬，功德圓滿，期望咸能獲得上蒼的庇佑。在讀丁口疏時，醮主人等都要虔誠下跪，讓道士代為祝告天上尊神，祈求賜福。所以這場登壇拜表，入丁敬天，民間通稱作「拜天公」，期望虔誠禮敬之後咸能得福。

在整個醮典期間，最具群眾性的儀式要算是普渡了，這是灑孤淨筵、施食救苦的大活動。普渡的前一天要先行「放水燈」，以照引水中的孤魂前來享用祭品，而在廟旁所矗的燈篙上召魂燈先已召請陸上的十方孤魂，水陸均召之後，始能舉行水陸法會。放水燈回來後，晚上即在廟左側門前舉行「小普」。道士說：放水燈後要先行小普，就是普渡出家人，故供祭素食。一邊為有祀者，一邊為無祀者，同時進行。末日夜晚所舉行的普施，所用的是「大普」的儀式，這些三、五朝醮所召請的水陸孤幽較為衆多，因此要特別隆重地舉行，不僅備辦的孤筵要求山珍海味、祭品豐厚；而且還要特別搭建一座普施臺，衆道士俱要參與這場普施孤幽的大普。掌壇道長要上救苦臺，登座說法，依科以手訣供食，並召請四生六道萬類孤魂前來。高功因此特別戴上五帝冠，變身為「東宮慈父太乙救苦天尊」，以天尊法力變出衣、食，讓孤寒之魂咸得開喉得食，這是結合中國傳統的祭典與佛教放燄口所成的普渡科儀。而在高功、道衆施放食物之時，參與

的民衆也都在臺下搶食，因為大家相信施給孤幽的食物吃了可以保平安，其中尤以五佛手可以插在香爐內，作為供物，是醮主人等及民衆最爲重視的普施物。在整個醮典中，它是與「放水燈」同爲大眾可以參與的集體性活動。

整個三、五朝醮的科儀，除了朝科及晚上所排的，其間所安插的諸多經懺，不外是消災解厄，增福添祥：諸如三官經、三元懺；北斗經、五斗經之類；而五朝醮必定還要排出的就是朝天懺十卷，由於卷帙浩繁，通常需二至三天才能誦竟。在經、懺的配合上，三官經與三元寶懺常一起出現，是建醮時一定使用的，這與三官大帝在道壇上的重要地位有關：從東漢末蜀中張天師有上章於天、地、水之儀以來，天官、地官、水官與上元、中元、下元結合，至少隋末唐初就有這一記載，元明時期三元懺形成，就成爲天官賜福、地官赦罪、水官解厄的信仰。所以道壇特設有三界壇，上設三官大帝像，因此將三官經、懺排入醮程中，是完全符合道教傳統的。在法事表及實際進行時，還有一常見的科儀，就是「香廚妙供」、「逢午妙供」、「午陳再供」及「午敬化財」，其實都是同一「十獻妙供」科儀，有時也作七獻，是爲醮主或壇主供獻香、花、燈茶等物，午供是常行的，以此表示對於奉請諸神的獻敬。

整個科儀行事中，作為主體結構的程序安排，其主要的精神就是在首尾完具的大架構內，每日都有重點行科，除能均勻分配外，就是按照科儀的意義，除舊布新，逐日分請諸天聖衆幫助，重建新秩序，這是祈請與報謝兼具的，乃是爲了表現農業民族的敬謝天地的精神，爲道教依據其教義所完成的禮儀精神，即典型的祈、報意識，爲大週期的循環。又

由於奠安的「安鎮」意義，中部客仔師具有法派的傳統，故也擅於配合而行使法術性儀式，其中的法物及動作具有濃厚的法術意義：像法繩有驅邪逐煞的作用，龍角爲吹角作法之用；其他採用桃弓、柳箭的桃、柳，自古以來就是生發陽氣的避邪植物，可以驅除陰祟。而在使用類似的法器時，也需配合表現出便捷的動作、宏量的聲腔及嫺熟的唱唸，其中的戲劇性成分正是道法二門融合巫俗、民俗及地方戲於一的具體成果，是閩南粵東一帶道教與民俗中的音樂戲劇結合的一大特色。三個道壇即是「道法二門」，故既有道教經典性的科儀，莊嚴朝聖或慈悲度幽；也有法術性的出煞逐祟、奠安祈福。乃能在象徵性的表演動作中，讓聚落內鄉社之人能夠以此達到一種共同的心願：人與神、人與鬼都可以經由溝通而獲得平安；人與自然、人與土地也在「非常」性的神聖期間，回復到渾沌，齋戒以得聖潔，如此始能重建一新的宇宙秩序。而在末日圓滿完成醮事，爲了慶功，爲了「合境平安」之達成，就依俗舉行盛宴，備以野臺戲、藝陣及現代歌舞的觀賞；流水席的集體性飲宴，在鬆弛的情緒中「一國之人皆若狂」，類此狂歡也是週期性的宗教性休閒，以此獲致非日常性休閒的社會功能。這類大週期性的祈求與重建乃是正一派道士與社民所共同傳承的宇宙觀、鬼神觀，在此界與外界的神聖、神秘關係，客仔師乃是中介地在被祈求者與祈求者重覆完成其神聖任務。

六、結語

在臺灣中部諸縣市裏存在較爲複雜交錯的道壇分布的情況，既有泉籍的烏頭道士活動於鹿港、清水一帶，卻也有漳

、粵的客籍紅頭道士，從臺灣早期方志所載的「客仔師」曾普遍分布，至於今也仍然活動於本區域內。由於史志所載及的只是補運性質的法事，讓讀史者所獲得的印象，以為這些「非僧非道」者的宗教性格近於巫，其形象也是頭繫紅巾、口操粵東客語，而所使用的法器也只是牛角之類。從現存的田野資料卻可以發現，確有客仔師仍然遺存在一些客籍移民曾經活躍的區域內，關於金鼓交鳴、竟夜而罷的改運法事已逐漸消失，平常只偶而為之，而多從事祭改的小法。不過真能表現其與聚落內鄉人的關係的，則是醮典中的祭儀，這是傳統「社會」中較為隆重的宗教事務，乃是公眾性、集體性的神聖活動，「道法二門」的客仔師在中部所保存的，正是這一種從「內地」傳來又「在地」良好保存的信仰文化遺跡。

從三個道壇與當地社會的關係，可以發現其間相互依存的互動關係，乃是基於同一宇宙觀、鬼神觀，這是信仰文化中較為深沈的底層，關聯及宮廟作為地區神聖中心點的不斷重建，它也是人與他界、人與自然間的神秘關係；乃是經由儀式行為後，重新完成一種被破壞的宇宙秩序的重建，一種此界與他界關係的調整。由於事涉神聖與神秘，乃非理性或人力所能完全操控的，也是常民的精神世界中的核心，因此能夠經歷千百年而不易完全改變，這種現象應是表現了文化心理深處較為深沈而穩固的結構。中部客籍居民由於遷移不定而成為少數，但是在其他于同族群所圍繞的聚落內，相關的信仰習俗卻仍然一直堅持而不易完全消失，不像語言一樣的實用工具隨著社會文化的變遷而消失；信仰習俗相對地反而較能韌性地存在。原本為數眾多的客仔師，至今能夠保存

下來的道壇雖則不多，不過三個道壇之能繼續存在，也多經社會變遷的衝擊，卻因為道壇老的傳承責任與道教規矩而仍然傳承至今，就可知其祭儀中的神話、儀式仍有足以支持其存在的力量。這種力量是借由象徵性的器物（禮具）、動作（禮文），而維繫了宗教意義（禮意），所以類似醮典的舉行，其儀式中的語言、動作都與聚落內全體居民的凝聚、整合有關，故這種信仰習俗的宗教、社會功能，就在他能維繫了整個社會和文化，這是臺灣中部之能傳承客仔師及其醮儀的歷史因緣與意義。

（本文乃中研院道教道壇的傳承與聚落的信仰習俗主題計劃之部份研究成果。）

〔註 釋〕

註一：劉枝萬，〈中國民間信仰論集〉（臺北：中研院民族所，一九七四）。

註二：陳夢林負責主持撰修《諸羅縣志》，在「水陸防汛」中有段附語敘及此事（臺北：臺灣銀行文叢四一，一九六二）。

註三：同註二，卷二規劃志「總述」的一段文字。

註四：施添福，〈清代在臺漢人的祖籍分布和原鄉生活方式〉（臺北：師大地理系，一九八七），頁六四。

註五：詳參拙撰，〈臺灣中部「客仔師」與客家移民社會〉，刊於《臺灣經驗》（二）（臺北：東大，一九九四），頁二二—一五八。其中曾引述《彰化縣志》、《嘉義管內採訪冊》、倪贊元《雲林縣採訪冊》。

註六：黃宜範曾提出〈中部客家方言島的消失〉問題，文中即引述並進一步解說「方言島」與客籍族群的關係，〈語言、社會與族群〉（臺北：文鶴，一九九三），頁二九四—三一

四。

註七：倪贊元前引書。

註八：詳參註五拙撰中有關「客仔師」的歷史性分析。

註九：劉枝萬〈臺灣省寺廟教堂名稱主神地址調查表〉，《臺北文獻》一一：二（一九六〇）。

註一〇：詳參陳國符〈南北朝天師道考長編〉，《道藏源流考》（北京：中華書局，一九八五）。

註一一：有關此一研究目前正在中研院專題計畫下分三年（一九九六—一九九八）進行中。

註一二：鈴木清一郎曾記錄當時的社會，分為上九流與下九流，道士是屬於上九流。《臺灣舊冠婚喪と年中行事》（臺北：古亭書屋，一九八四），頁二—二四。

註一三：「土著化」的觀念，在陳其南《臺灣的傳統中國社會》有清楚的闡述（臺北：允晨，一九八九）。

註一四：田家威振壇的道法傳承，多蒙田貴湘道長解說，並以族譜、抄本印證。田道長已於民國七十八年過逝，誌此以資紀念。

註一五：詳參雲林縣元子公張廖姓宗親會編，《雲林縣廖氏大族譜》，一九九二。

註一六：陳其南，《家族與社會》第二章〈臺灣漢人移民社會的建立及其轉型〉（臺北：聯經，一九九〇），頁八一—八四。

註一七：筆者曾於一九九五年八月前往漳地南部一帶所作的田野調查。

註一八：有關臺中平原的開發，從日據以來有數種加以論述，較近期有洪麗完《臺中開發之研究》（東海大學歷史研究所碩士論文，一九八五）。

註一九：有關此一地區的道法傳承將在專題計畫中完成。

作者簡歷

一、基本資料

姓名：李豐楙

出生日期：民國三十六年（一九四七）八月十日

籍貫：臺灣省雲林縣

性別：男

二、主要學歷

國立師範大學 中國文學系 學士 一九六五，〇八一—一九六九，〇七

國立政治大學 中國文學研究所 碩士 一九七一，〇八一—一九七四，〇七

國立政治大學 中國文學研究所 博士 一九七四，〇八一—一九七八，〇七

現職與經歷

現職：中央研究院 中國文哲所 研究員 一九九二，〇八一—一九九二，〇八

經歷：國立政治大學 中國文學系 教授 一九八七，〇八一—一九九二，〇七

國立政治大學 中國文學系 副教授 一九八〇，〇八一—一九八七，〇七

私立靜宜學院 中國文學系 副教授 一九七八，〇八一—一九八〇，〇七

四、專長學科

1. 道教文學

2. 道教文化

3. 中國古典文學

4. 中國現代文學