

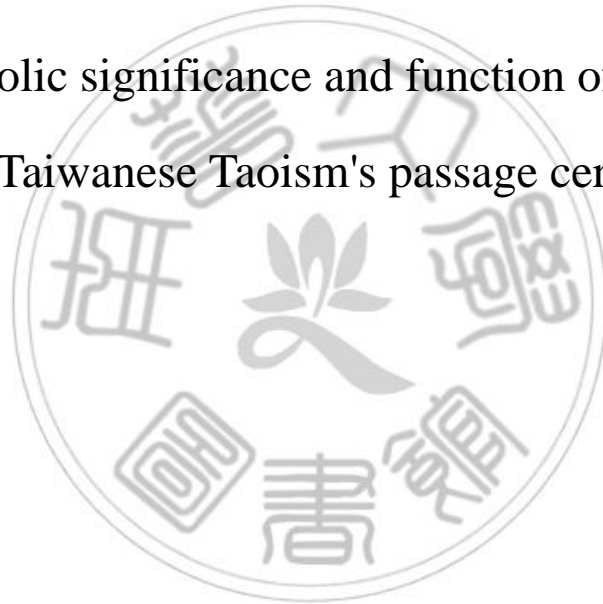
南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

紙錢在台灣道教過關渡限儀式中之象徵意義及功能

The symbolic significance and function of joss paper  
used in Taiwanese Taoism's passage ceremonies.



研 究 生：賴宗煒 撰

指 導 教 授：蕭登福 教授

中 華 民 國 九 十 六 年 十 二 月



## 謝誌

基於對宗教的好奇與興趣，引領我進入了道教研究的領域，在南華研究所學習的期間，承蒙所內各位老師熱心的指導，讓我能從宗教學的知識中有所增長，並能夠運用於道教的相關研究中，經過漫長的搜集資料與撰寫過程，碩士論文終於可以付梓，也因此使自己的碩士生涯終於可以告一段落。

本論文得以完成，首先要感謝的是我的指導教授蕭登福老師，承蒙老師在學校繁忙的教學工作與著作書刊的忙碌之中，特別撥出時間來指導我，常常是佔用老師半天到一天的時間，而對於我的論文內容總是字字斟酌，並能夠循序漸進地引導我，給予我觀念上的啟發，使我受益良多。另外，要感謝口試委員陳益源教授及歐崇敬教授，能於百忙之中撥冗審閱論文，並針對論文不足與缺失的部分給予我非常寶貴的意見與建議，使論文得以更為嚴謹與周全，在此對兩位教授致上最誠摯的敬意。

再者，要感謝南華宗教所所有教導過我與幫助過我的教授，有呂凱文教授、蔡源林教授、何建興教授、陳美華教授、戚常卉教授、陳美容教授、鄭志明教授、林本炫教授等的教導與精闢的建言，讓我能從宗教學的領域中更上一層樓。

在南華的學習過程中，也要感謝我的同窗好友張家榮、周子鈴及學長許博聖、學姐梁慧萍、鍾曉薇與諸位出家法師們，能夠在我需要幫忙的時候適時地給予援手，而全班同學的關心與鼓勵更是我的信心泉源。

還有要感謝的是我在臺南進行田野資料搜集時，願意免費提供我食宿的同學郭仲祺大哥與其賢內助，以及接受我採訪的諸位道長與業者們，因為有他們的幫忙才能使我的資料搜集之過程可以更為順利；此外還要感謝好友陳昭菱與周鉅凱，以及葉靜美老師，能夠在我情緒低落、遇到瓶頸以及生活有所匱乏時，慷慨地給予我適當的幫助，對於他們的鼎力相助，讓我倍感溫馨。

在此，我衷心地滿懷感恩於每一位在我撰寫論文過程中幫助我的老師、同學、好友們，希望能以此篇論文與所有幫助過我的人分享，也期望他們都能夠永遠身體健康、平安吉祥！

## 摘要

本論文主要是從臺灣民間道教的過關儀式中來探討金銀紙錢在宗教儀式中的功能與其內在意涵，所以金銀紙錢的使用著重在儀式過程與神明交涉的內容以及如何與道教咒術的配合，並從文獻、經典、古籍中探討與過關儀式相關之金銀紙錢的用法與時機，再從人類學的角度切入，探究金銀紙錢的象徵與轉化的內在價值與意義。

第一章說明筆者的研究動機與研究目的，主要是提出筆者在臺灣民間道教的過關儀式中，所發現的金銀紙錢在宗教象徵問題中之探討。第二章則對金銀紙錢的傳說起源與流變作一歷史性的考證與探討。第三章是從漢人的鬼神信仰開始敘述，說明這些信仰與成年人的安身立命以及期望孩童平成長都有著密不可分的關係。第四章是漢人對於關煞思想形成原因的探討，並且將兒童三十六關之關煞與所對應之紙錢使用作說明。第五章筆者以臺灣地區常舉行過關儀式之二間廟宇為主，介紹其儀式，並比較二者間之不同。第六章筆者據過關儀式所用科儀本，一一探討其儀式過程，再將儀式中所使用的紙錢以圖片整理出來，並解釋其象徵意義與功能。第七章將本論文作出歸納總結，再作逐步地回顧與檢討，並提出未來的展望與建議；將尚需加強研究的領域及方向，一一敘述，以利後續研究者之參考與研究。

筆者認為金銀紙錢在道教過關度限儀式中的運用，乃是屬於一種平衡人們內部心理的象徵性意義，只要主事者給予信眾正確的宗教觀念，並且對民眾宣導與改正「燒愈多，得愈多」的不正常心態，那麼金銀紙錢的存在仍有其相當重要的文化價值與宗教意義。就如同本文過關渡限儀式中所述，這些金銀紙錢是呈現出臺灣漢人從原鄉而來的一種文化認知，並且經過歲月的粹鍊，使得此種文化更深刻地融入臺灣社會，形成一種宗教概念與宗教行為，而這樣的集體民族心理，正代表著中華民族期望與天地相感通的原始心態，所以筆者認為這是一種普民「原始思維」與「神話思維」的的精緻化，象徵著漢人對於消災祈福的永無止盡之心靈渴求；值得我們珍惜與愛護。

關鍵字：紙錢、關煞、煞神、鬼神、臺灣道教、道教科儀、過關渡限科儀

# ABSTRACT

The symbolic significance and function of joss paper used in Taiwanese Taoism's passage ceremonies

by  
LAI, TSUNG-WEI

December 2006

**ADVISOR(S) : Dr.**

**DEPARTMENT : INSTITUTE OF RELIGIOUS STUDIES**

**MAJOR : RELIGIOUS STUDIES**

The thesis aims to explore the function and intrinsic significance of the joss paper in religious rituals by broaching from Taiwan's folklore Taoism's passage of rites ceremonies, in how the use of joss paper focuses on the ceremonial process, the content of interacting with the deities and how it is integrated into the Taoism spells, and to examine the timing and usage of the gold and silver joss paper in related ceremonies through archives, classical epiphany and vintage publications, together with broaching from the angle of human anthropology to discern the symbolism and the transference intrinsic value and significance of the gold and silver joss paper.

Chapter I describe the author's research motive and research objectives, which primarily presents the author's examination of the gold and silver joss paper in the religious symbolism quest found in Taiwan's folklore Taoism's passage of rites ceremonies. Chapter II provides a historical validation and exploration of the origin and evolvments of the gold and silver joss paper. Chapter III begins by describing the onset of the Han's belief in deities and spirits, while such worships bear a close-knit, inseparable correlation to adults' fate and safety and the anticipation of children's safety and growth. Chapter IV provides an examination on the cause leading to the formation of barriers in passage thinking among the Han, and describe the use of joss paper corresponding to the barriers of passage in the children's thirty-six barriers. Chapter V encompasses the author's brief introduction to common rites performed at two major temples that hold the passage rites in Taiwan, and examines the difference between them. Chapter VI provides a process overview on the content of the religious ceremonial compendiums that the author has adopted from the passage of rites ceremonies, where the joss paper adopted in the ceremonies are sorted in an illustrated graphic format, together with explanation given to their significance, meanings and functions. Chapter VII provides a recap to the thesis, with a steadfast overview and review, and also prevents future outlook and

recommendations for search domains and focus that can be emphasized in the future, which would facilitate subsequent researchers with in-depth examination and as a point of reference.

The author reckons that as the adaptation of joss paper in Taoism's passage ceremonies tend to fall under a symbolic significance that balance people's internal psychology, and as long as the religious leaders provide the followers with a correct religious conception, and campaign and steer the general public to be aware of the lopsided mentality of "The more you burn, the better off you are", there remains a rather significant cultural value and religious significance for the existence of the gold and silver joss paper, just like those described in the passage of rites rituals. And just as such gold and silver joss paper reflects a culture awareness among the Han in Taiwan brought from their hometowns, and as the particular culture withstands the test of time to be deeply ingrained into the Taiwanese society to form a religious conception and religious conduct, where the collective ethnic mentality remains representative of the anticipation of all ethnic Chinese populations and an unadulterated mindset of an integrated heaven and earth, it prompts the author to reckon it as a refinement of the "Unadulterated thoughts" and a "Mythical thinking" among all ordinary people that represents the Han's infinite spiritual yearnings for misfortune aversion and blissful blessings. We have to treasure and take good care of the religious rites.

Keywords: joss paper, barriers in passage, obstacle deity, deities and spirits,

Taiwan's Taoism, Taoism's religious teachings, passage of rites rituals.

# 紙錢在台灣道教過關渡限儀式中之象徵意義及功能

## 目錄

<b>第一章 緒論.....</b>	<b>1</b>
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究目的.....	5
第三節 研究範圍與限制.....	6
一、研究對象.....	6
二、研究限制.....	7
第四節 文獻回顧與探討.....	7
一、專書.....	8
二、碩博士論文.....	9
三、期刊論文.....	10
四、介紹民俗風物之專書.....	12
五、與過關渡限儀式相關之文獻.....	14
第五節 研究方法與章節綱要.....	17
一、研究方法.....	17
(一)文獻分析法.....	17
(二)資料收集.....	18
二、章節綱要.....	19
<b>第二章 金銀紙錢起源探討.....</b>	<b>21</b>
第一節 從民間傳說中來探討金銀紙錢之起源.....	23
一、大陸民間傳說中紙錢之起源.....	24
(一)河南社旗縣之傳說.....	24
(二)東北一帶流傳的說法.....	25
(三)山東的傳說.....	26

(四)苗族燒紙錢的由來.....	26
二、臺灣史料及民俗中所見紙錢之起源.....	27
第二節 從古籍史料中探討金銀紙錢之起源及其在民間之運用.....	30
一、六朝及隋唐.....	30
二、宋後.....	42
第三節 道教經典中和紙錢祈祭相關之記載.....	47
一、六朝時期.....	48
二、唐朝時期.....	49
三、宋朝時期.....	55
四、元代至明代時期.....	57
五、清代之後.....	61
第四節 金銀紙錢在臺灣使用的文獻記錄.....	64
一、明代時期.....	65
二、清代時期.....	66
三、日據時期.....	69
第五節 本章小結.....	71
<b>第三章 臺灣民俗中的鬼神信仰.....</b>	<b>73</b>
第一節 漢人的鬼神信仰.....	73
一、中國古籍與古代學者及當代學者對於「鬼」之看法.....	74
二、從字源取向與原始思維中來探討古代漢人對鬼與神之認知.....	82
第二節 臺灣民間對於鬼神的崇祀.....	87
一、臺灣民間鬼與神的區別.....	87
二、臺灣民間鬼的類別.....	92
三、臺灣漢人的鬼習俗.....	95
四、臺灣漢人的神明信仰.....	101



第二節 本章小結.....	113
<b>第四章 臺灣民間道教的關煞思想.....</b>	<b>115</b>
第一節 漢人「煞」之相關習俗與「煞神」之古籍記載.....	115
一、趕煞.....	116
二、斬煞.....	116
三、哭煞氣.....	117
四、花煞.....	117
五、回煞.....	117
六、接煞.....	117
第二節 臺灣民間道教的禳關度煞思想.....	119
一、何謂「關煞」？.....	121
二、小兒關煞概說.....	123
第三節 三十六關之關煞與使用之特殊關煞紙錢概說.....	126
第四節 本章小結.....	139
<b>第五章 臺灣地區之過關儀式簡介與現代關煞用紙錢之探討.....</b>	<b>140</b>
第一節 台灣地區過關儀式之介紹.....	140
一、台南臨水夫人廟之過關儀式.....	140
二、台北新店碧潭臨水夫人宮之過關儀式.....	145
第二節 臺南臨水夫人廟與臺北新店碧潭臨水夫人宮過關儀式之意義與功能 探討.....	145
一、臺南臨水夫人廟.....	148
三、碧潭臨水夫人宮.....	148
第三節 夫人廟之過關儀式及現代關煞用紙錢使用之探討.....	149
第四節 本章小結.....	151

<b>第六章 過關渡限科儀之內容及其所使用之金銀紙錢與物品</b> .....	<b>152</b>
第一節 小兒過關渡限科儀.....	152
一、「小兒過關渡限」科儀內容.....	153
二、紙錢在儀式中使用之情形.....	166
第二節 過關渡限科儀所使用之金銀紙錢及其所使用之物品.....	171
一、使用物品.....	171
二、本儀式中所使用紙錢之簡介.....	172
第三節 過關渡限儀式所用金銀紙錢之象徵意義.....	197
一、人物類.....	198
二、動物類.....	208
三、植物類.....	211
四、器物類.....	212
五、天象類.....	213
六、文字符號類.....	215
七、命理類.....	216
第四節 過關渡限儀式之結構分析與紙錢祈祭之功能.....	219
一、過關渡限儀式結構之分析.....	222
二、紙錢祈祭之功能分析.....	223
(一)生存功能.....	224
(二)整合功能.....	225
(三)認同功能.....	226
第五節 本章小結.....	228
<b>第七章 結論</b> .....	<b>230</b>
第一節 本文研究回顧與分析.....	230
第二節 金銀紙錢之重新認識.....	231
第三節 民間使用金銀紙錢之反思與未來研究方向之建議.....	233

## 圖次

圖 A—清水符.....	163
圖 B—清淨符祕字.....	163
圖 C—第一道保身用符(符膽：吳公真仙敕令).....	164
圖 D—第二道保身用符(符膽：吳公真仙敕令).....	164
圖 E—關渡限文疏之封函(封函前面樣式).....	164
圖 F—關渡限文疏之封函(封函後面樣式).....	164
圖 G—過關渡限用文疏(入所奏武職職官名稱).....	165
圖 H—主事儀式之神明證明書.....	166
圖 1-1—壽金右側面圖像.....	173
圖 1-2—壽金正面圖像.....	173
圖 1-3—壽金正面圖像.....	173
圖 1-4—壽金左側面圖像.....	173
圖 2-1—福金正面圖像.....	173
圖 2-2—福金右側福字面圖像.....	173
圖 2-3—福金前側大箔字面圖像.....	173
圖 3-1—四方金正面圖像.....	174
圖 3-2—四方金內面圖像.....	174
圖 3-3—四方金側面圖像.....	174
圖 4-1—天金正面圖像.....	174
圖 5-1—九金正面圖像.....	175
圖 5-2—九金左側印有九金字面圖像.....	175
圖 5-3—九金前側印有大箔字面圖像.....	175
圖 5-4—九金內面圖像.....	175
圖 5-5—九金左側印有九金字面圖像.....	175
圖 5-6—九金左側印有九金字面圖像.....	175
圖 6-1—刈金正面圖像.....	176
圖 6-2—刈金右側印有刈金字面圖像.....	176
圖 6-3—刈金立面圖像.....	176
圖 7-1—大銀正面圖像.....	176
圖 8-1—小銀正立面圖像.....	177
圖 9-1—九銀正面圖像.....	177
圖 9-2—九銀右側面圖像.....	177
圖 9-3—九銀右側立面圖像.....	177
圖 9-4—九銀內面圖像.....	177
圖 10-1—經衣正面圖像.....	178
圖 10-2—經衣立面圖像.....	178
圖 10-3—經衣紙面展開圖像.....	178
圖 11-1—床母衣立面圖像.....	178

圖 11-2	— 床母衣側面圖像.....	178
圖 12-1	— 甲馬立面圖像.....	179
圖 12-2	— 甲馬錢紙面展開圖像.....	179
圖 13-1	— 雲馬總馬錢立面圖像.....	179
圖 13-2	— 雲馬總馬錢紙面展開圖像.....	179
圖 14-1	— 壽生蓮花圖像.....	180
圖 14-2	— 往生蓮花圖像.....	180
圖 15-1	— 金白錢之金錢圖像.....	180
圖 15-2	— 金白錢之白錢圖像.....	180
圖 16-1	— 女性替身圖像.....	181
圖 16-2	— 男性替身圖像.....	181
圖 17-1	— 十二生肖替身圖像.....	181
圖 17-2	— 十二生肖替身圖像.....	181
圖 18-1	— 壽生錢正面圖像.....	182
圖 18-2	— 壽生錢立面圖像.....	182
圖 19-1	— 改年經左邊正面圖像.....	182
圖 19-2	— 改年經正面展開圖像.....	182
圖 19-3	— 改年經右邊正面圖像.....	182
圖 20-1	— 禳災渡厄經正面展開圖像.....	183
圖 21-1	— 地府錢正立面圖像.....	183
圖 21-2	— 地府錢正面展開圖像.....	183
圖 22-1	— 夫人錢正立面圖像.....	184
圖 22-2	— 夫人錢正面展開圖像.....	184
圖 23-1	— 本命錢正立面圖像.....	184
圖 23-2	— 本命錢正面展開圖像.....	184
圖 24-1	— 十二元神錢正立面圖像.....	185
圖 24-2	— 十二元神錢正面展開圖像.....	185
圖 25-1	— 改厄錢正面展開圖像.....	185
圖 26-1	— 七星錢正立面圖像.....	186
圖 26-2	— 七星錢正面展開圖像.....	186
圖 27-1	— 婆姐錢正立面圖像.....	186
圖 27-2	— 婆姐錢正面展開圖像.....	186
圖 28-1	— 前世父母錢正立面圖像.....	187
圖 28-2	— 前世父母錢正面展開圖像.....	187
圖 29-1	— 五鬼錢正立面圖像.....	187
圖 29-2	— 五鬼錢正面展開圖像.....	187
圖 30-1	— 白虎錢正立面圖像.....	188
圖 30-2	— 白虎錢正面展開圖像.....	188
圖 31-1	— 火神錢正立面圖像.....	188
圖 31-2	— 火神錢正面展開圖像.....	188

圖 32-1	—天狗錢正立面圖像.....	189
圖 32-2	—天狗錢正面展開圖像.....	189
圖 33-1	—車厄錢正立面圖像.....	189
圖 33-2	—車厄錢正面展開圖像.....	189
圖 34-1	—買命錢正立面圖像.....	190
圖 34-2	—買命錢正面展開圖像.....	190
圖 35-1	—大王錢正立面圖像.....	190
圖 35-2	—大王錢正面展開圖像.....	190
圖 36-1	—將軍錢正立面圖像.....	191
圖 36-2	—將軍錢正面展開圖像.....	191
圖 37-1	—銅蛇鐵狗錢正立面圖像.....	191
圖 37-2	—銅蛇鐵狗錢正面展開圖像.....	191
圖 38-1	—牛馬將軍錢正立面圖像.....	192
圖 38-2	—牛馬將軍錢正面展開圖像.....	192
圖 39-1	—山神土地錢正立面圖像.....	192
圖 39-2	—山神土地錢正面展開圖像.....	192
圖 40-1	—大二爺錢正立面圖像.....	193
圖 40-2	—大二爺錢正面展開圖像.....	193
圖 41-1	—路關錢正立面圖像.....	193
圖 41-2	—路關錢正面展開圖像.....	193
圖 42-1	—陰陽錢正立面圖像.....	194
圖 42-2	—陰陽錢正面展開圖像.....	194
圖 43-1	—太歲錢正立面圖像.....	194
圖 43-2	—太歲錢正面展開圖像.....	194
圖 44-1	—天官錢正立面圖像.....	195
圖 44-2	—天官錢正面展開圖像.....	195
圖 45-1	—地官錢正面展開圖像.....	195
圖 46-1	—水官錢正立面圖像.....	196
圖 46-2	—水官錢正面展開圖像.....	196
圖 47-1	—煞神錢正立面圖像.....	196
圖 47-2	—煞神錢正面展開圖像.....	196

## 表次

表 1	池田氏依中國古籍所列鬼之區別所作之整理表.....	82
表 2	林建銘整理之臺灣神明系統表.....	102
表 3	筆者根據姜義鎮所整理之臺灣佛、道廟之神明系統表.....	103
表 4	關煞種類與對應之紙錢.....	135
表 5	《道教風俗談》所列之關煞對應表.....	136

附錄一：《閩山過關渡限》.....	236
附錄二：《魯班秘書》〈匠人符咒〉.....	264
參考書目.....	268

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機

每逢過年過節或初一、十五到廟裡拜拜<sup>1</sup>時，總會看到許多善男信女虔誠的向神明上香禮拜祈願，祈求家人平安或求取財運功名。既然對神明有所祈求，必然需要向神明獻供，參拜的民眾除了獻祭給神明的牲禮、鮮花、五果之外，當然還要燒化紙錢獻祭給神明。紙錢除了獻祭給神明外，也用來祭拜祖先，不過在紙錢的用法上，依照祭拜的對象與用途的不同而有諸多不同的樣式，就民間通俗的概念來看，祭拜神明使用的是金紙類(又稱財帛)，屬於神界；而銀紙則用以敬鬼和祭祀先祖，屬於冥界<sup>2</sup>；而筆者特別感興趣的則是一般人較少知道的關煞<sup>3</sup>用準紙錢<sup>4</sup>與特殊用途紙錢<sup>5</sup>。前面兩種祀神與祭祖的紙錢在一般的民間道廟中可以很輕易地看到信眾的焚祭，但準紙錢與特殊用途紙錢的使用，因為必須要在主持法事的道教法師的指派與說明之下，信眾才能夠在道教儀式中使用，所以這個部分對於一般信眾來說，是屬於比較專業領域的。

禮祭神明的金紙或是祭祀祖先的銀紙，在中國人乃至臺灣本土信眾的信仰中，都相信藉著這些所燒化的金銀紙可以隨著裊裊的紙煙，飄送到應奉應贈的神明或往生祖先居住之處，以供神明或祖先使用；而制化關煞、消災解厄的特殊用紙錢在其形式與儀式的使用上，則有著特別的生命象徵與運勢轉化的意義。而此

---

<sup>1</sup> 請參見李秀娥《臺灣民俗節慶》，頁 17-22。臺中：晨星出版社，2004 年。

<sup>2</sup> 由於漢人認為不論是神明所屬的靈界，或是人死後所屬的冥界，皆使用錢幣作為日常的需求，因此針對不同的祭祀對象而準備相關的金紙、銀紙或紙錢是有必要的。請參見李秀娥《臺灣民俗節慶》，頁 40。臺中：晨星出版社，2004 年。

<sup>3</sup> 關煞是指一個人在生命中注定會碰到的關卡，遇到關煞時，運氣會比較不順遂，在某方面的行事需要特別的小心。請參見張懿仁《金銀紙藝術》，頁 57。苗栗：苗栗縣政府，1996 年。

<sup>4</sup> 準紙錢為象徵實物的祭祀用紙錢，通常作為替代衣服、器物及坐騎等，並不作為貨幣使用。請參見林育本《臺灣祭祀紙錢圖像之研究》，頁 71。高雄：樹德科技大學應用設計研究所，2003 年碩士論文。

<sup>5</sup> 特殊用途紙錢，在所有祭祀用紙錢中乃數量、種類最為繁多之紙錢，一般從紙面所蓋印的圖像、文字即可辨認。多為法師或乩童所指派，乃作為制化關煞、解厄，通常與金紙或銀紙一起使用。同上註頁 72。



種特殊用紙錢最常被使用在道教的祭改與補運之儀式中。

在臺灣民間道教中，所謂的消災補運，是指一個人在事業、健康、家庭、財務或情感上遇到瓶頸或遭受到困境，認為自己已無能力解決此厄運連連之情況，為求改善此一厄運所舉行的一種祭改儀式。而以下乃是一般人們認為必需要消災補運的原因：

- 一、運途走下坡：指個人在近期的事業或生意上，有著明顯的不順利或是在人事上不順遂以及不滿現狀之情形。
- 二、鬼魂作祟：常遇到的狀況如家中往生祖先的作祟(也就是俗稱的被「公媽」問到)，或是至別人家中遇到外人家中往生祖先的影響，以及路上不小心招惹孤魂野鬼而生病<sup>6</sup>。
- 三、本命不佳：凡人出生所屬六十甲子干支之年，其干支即為本命<sup>7</sup>。人們在決定重要的事情的時候，會根據生辰的天干地支來做判斷。也因為大家都很重視生辰的天干地支，所以會祭拜自己的生辰星。而從本命所得出的星辰有些為煞星或者是孤星時，一般俗信皆認為會影響自己一生的命運，不容易得到幫助或易被人所陷害，而使自己不容易成功。
- 四、流年不利：「流年」在命理學上來說就等於是「年的運程」<sup>8</sup>。因為中國古代用語為了取時間有「川流不息」的意境，所以用了「流水」的「流」冠在年之前來簡易的表達每一年不同的運程。所以流年不利即意指今年或者當年的運程不佳之意。
- 五、疾病纏身：指一個人突然得到某種難以醫治之疾病或是久病不癒的狀況。
- 六、沖犯關煞：是指一個人在命中注定會碰到的關卡，遇到關煞時，運氣會比較不順遂，「太歲」即是關煞的一種<sup>9</sup>。

一般民間俗信皆認為，藉由消災補運的宗教儀式可以將厄運解除，並將厄

---

<sup>6</sup> 請參見陳祥水〈祖先另類特性的個案研究：淺論被「公媽」問到的民俗信仰〉，頁 261-262，刊於《中央研究院民族研究所集刊》第 88 期，1999 年。

<sup>7</sup> 參見李叔還編纂《道教大辭典》，頁 366。臺北：巨流圖書，2003 年。

<sup>8</sup> 參見張耀文《紫微斗數行限秘法》，頁 14。臺北：武陵出版社，1997 年。

<sup>9</sup> 請參見張懿仁《金銀紙藝術》，頁 57。苗栗：苗栗縣政府，1996 年。

運化為好運。補運除了到廟宇外，也有請紅頭法師至家中舉行<sup>10</sup>，但因其所花費用較高，儀式也較繁複，近來已較為少見。補運所選的日子必需是要黃道吉日，日期大多在元宵節後，也有在每月的初一、十五或農曆六月十五凌晨開天門<sup>11</sup>時(半年節<sup>12</sup>補運)，不過現在由於工商業發達的原因，大多在週休二日，只要是「通書」記載宜祭祀或祭改的日子，皆可至廟宇進行簡單的消災補運儀式。

除了成年人的消災補運儀式之外，民間也流傳著為孩童驅邪禳災的「過關渡限」儀式，因為臺灣民間俗信對於孩童的成長也相當重視，在早期科技不發達的時代，孩童的夭折率非常高，因此當時的人們就相信是孩童的本命觸犯了某種關煞，而容易生病，其煞氣甚至會影響到父母的生命安全，因此便需要禮請道教法師舉行「過關渡限」的儀式。

在臺灣民間道廟中，「補運」儀式是相當常見的法事，而「過關渡限」儀式則多在臨水夫人廟中舉行，對於一般人來說，人們總是對於自己的命運感到不安與不確定，而孩童的平安成長更是父母心中的願望，於是透過與神明的交涉所進行的祭改科儀的運作，進而達到心靈的撫慰作用。在這些法事中，最重要的除了法師的咒語法術之外，還需要有象徵意義<sup>13</sup>的特殊紙錢的配合使用，才能達到效果。

誠如金澤在《宗教人類學導論》中的論述：

<sup>10</sup> 一般在家中舉行的補運儀式稱為〈大補運〉儀式，或稱為〈作獅〉，此種儀式的主要功能是消災解厄與治病祈福，主要是針對身體嚴重生命者或為長者祈求身體安康之較大型的補運法事。

<sup>11</sup> 開天門：農曆六月初一之清晨，為俗稱之「開天門」，此時必須至寺廟參拜，祈福息災「補運」。補運之日，平時為每月初一、十五日為例，而於此開天門日最盛。此時節之補運方式，乃供拜米糕〈甜糯米飯〉，上排放乾龍眼〈福圓〉，所排福圓，周圍為家眷數，中央一粒為家長之意，中央或排煮熟之雞蛋。祈願後，剝其殼，謂「脫殼」，取意拔惡運，為吉祥之意，而由家人各食其一。拜畢，米糕上撒神爐香灰，及插香火攜回。此日補運，俗以早晨越早越好，因而一清早，寺廟極擁擠。引用網路資源：鹿港鎮公所全球資訊網<http://lukang.gov.tw/>，2005年10月13日。另亦可參見李秀娥《臺灣民俗節慶》，頁134-137。臺中市晨星出版社，2004年初版。

<sup>12</sup> 半年節：農曆六月初一，稱為半年節，即稱為一年之一半。是日，祖籍漳州者，以紅麴、米粉為湯圓，稱「半年圓」，以之祀神祭祖，拜謝上半年之保佑，並祈求下半年之平安。食湯圓，取意圓滿平安。一部份人改於農曆六月十五日，拜半年節。引用網路資源：鹿港鎮公所全球資訊網<http://lukang.gov.tw/>，2005年10月13日。另亦可參見李秀娥著《臺灣民俗節慶》，頁135-137。臺中：晨星出版社，2004年。

<sup>13</sup> 所謂象徵的意義，就是指當你看到一個事物時卻又聯想到另外一個或幾個事物。它的“形”和“義”不是直接的而是間接的聯繫。請參見金澤《宗教人類學導論》，頁262。北京：宗教文化出版社，2001年。

宗教儀式中的形體動作、場地設置、偶像法器等，都蘊含著豐富的象徵意義。象徵的物體或形象，作為具象的東西，通常比單純的記憶與回憶有更大作用，它們往往被賦予力量、品德或靈力，從而使人們可以直接從它們身上獲得那來自超自然世界的滲透力量。象徵多少具有它所象徵之物的力量，有時象徵作為力量的傳達者甚至會被視為那種力量本身。<sup>14</sup>

人類學家葛茲亦認為：「象徵系統具有維持功能或心理功能，而且將文化視為象徵(符號)系統，藉由象徵，人民界定其世界(宇宙)觀。」<sup>15</sup> 而對於人們在生活中所產生的不順遂與不安，透過宗教儀式與象徵物的轉化，金澤從宗教人類學的角度，對此下了一個定義：「人生活在這樣一種井然有序的世界裡，不再感到迷茫徬徨，他不僅在無限的宇宙中找到了自己的位置，而且明確了自己的生活意義，從而有了強烈的安全感和穩定性<sup>16</sup>。」

如林育本所說：

對於漢人來說，人們的祭祀行為乃是對於神明與祖先信仰的具體表現，其目的在於趨吉避凶，以求得心靈的慰藉，而對於人生命運的不可預知，中國人則自行發展出一套特有的生命觀與宇宙觀，而且也延續到臺灣的民間道教信仰中，在此信仰裡，人們藉由祭拜的行為與道教法師的儀式，來與神靈溝通，在此主要表現在兩個重要的範疇中，即為「信仰與祭儀」，一為對超自然力信念的信仰，二為表達實踐信念行為的儀式。儀式是用以表達、實踐，以致於肯定信仰的行動，但信仰又反過來加強儀式，使行動更富意義，所以信仰與儀式是宗教的一事兩面表現<sup>17</sup>。

---

<sup>14</sup> 請參見金澤《宗教人類學導論》，頁 260。北京：宗教文化出版社，2001 年。

<sup>15</sup> 鄭金德編著《人類學理論發展史》，頁 178。臺北：臺灣商務印書館，1980 年。

<sup>16</sup> 同上註，頁 268。

<sup>17</sup> 請參見林育本《臺灣祭祀紙錢圖像之研究》，頁 18。高雄：樹德科技大學應用設計研究所，2003

臺灣一般民眾對於民間道教之「補運信仰」<sup>18</sup>與孩童之「過關渡限」儀式則多是深信不疑，儀式中所用的紙類與獻祭物所顯現出來的宗教內涵，亦是具有其特殊之象徵意義。而金銀紙錢的使用，甚至可因不同的使用目的，而將單一種類的紙錢透過儀式性的轉化程序，而成爲多用途的象徵媒介。<sup>19</sup>所以從宗教文化的層面上看來，對於此種補運儀式之準紙錢與特殊紙錢在宗教的意涵與象徵意義上之研究必有其重要性。

## 第二節 研究目的

在坊間我們只能粗略的將金銀紙之用途略分爲祀神與祭祖，但事實上道教之法師在道教科儀中所使用之紙錢種類繁多，其用途不一，端視儀式所需而有不同之運用，而在其運用過程中所呈現之宗教意涵亦與一般民眾之認知有所出入。

本論文旨在研究臺灣民間道教中爲孩童所舉行的「過關渡限」儀式，所燒化的紙錢與特殊用紙錢在儀式中所產生的作用與功能，本研究除了從歷史文獻中探討紙錢之形成因素外，亦從「過關渡限」之科儀本中，去了解道教紙錢背後之真實意涵，並釐清民間信仰中紙錢之使用與正統道教法師於道教科儀中所運用之差別，而重新認識道教中紙錢在整個祭拜儀式或道教科儀中之真正宗教文化意義。

本研究除了對於一般紙錢作說明之外，特別針對此種特殊用途的紙錢從儀式的使用中作一宗教性之探索，以了解此種特殊用紙錢在臺灣的過關儀式中所傳達的特殊象徵意義，並從人類學的角度來作宗教的意涵分析，進而從中了解此種特殊用紙錢在臺灣補運儀式中的使用觀念，期望能夠發掘出此種豐富的宗教獻祭物

---

年碩士論文。該作者係參考李亦園著《宗教與神話論集》，頁 50 之說法。臺北：立緒出版社，1998 年。

<sup>18</sup> 在臺灣，補運儀式是十分常見的法事，此點從漢民族的個性中便可窺知一二，其一爲民族命運難以掌握，再者一般人對自身的命運常感到不安與不確定。於是與神明交涉或與命運妥協，時常是找尋人生方向的一種模式。因此許多咒術儀式便因應這些交涉與妥協而生。請參見松本浩一《中國の咒術》，頁 54-55。東京：大修館書店，2001 年出版。

<sup>19</sup> 請參見施晶琳《臺南市金銀紙錢文化之研究》摘要。臺南：國立臺南大學臺灣文化研究所，2005 年碩士論文。

的另一種精神象徵意義<sup>20</sup>。

### 第三節 研究範圍與限制

從論文的題目中就可清晰的看出，本研究主要是針對金銀紙錢在「過關渡限」儀式中所產生的象徵意義及其來作探討，而其研究範圍與研究限制將按照「研究對象」、「研究區域」與「研究限制」這三個範疇來加以說明。

#### 一、研究對象

首先，根據研究的對象先作一界定，由於執行道教過關儀式的法師依其派別不同，法師所進行的科儀法事亦會有所差異，但在使用金銀紙錢方面，卻大同小異，所以在對象上，筆者選擇一般民間道廟常見的閩山派<sup>21</sup>紅頭法師所使用的「過關渡限」之科儀法事為本研究之藍本。

臺灣早期移民的宗教文化，是以信奉道教神祇為主，且特別注重其靈驗性<sup>22</sup>，而臺灣的「道教」乃是以中國南方天師道之「正一派」<sup>23</sup>與「閩山派」（法教）的紅頭法師為主流。閩山派紅頭法師之下的分派又分為三奶派<sup>24</sup>、法主公派、姜太公派、徐甲真人派、王禪老祖派等等。閩山派可以說是臺灣民間道教的主要流派，從筆者搜集坊間的道教科儀本中，以閩山龍玄門的「過關渡限」科儀較為完整，而筆者對於科儀本的編著者林靖欽道長也進行了針對科

---

<sup>20</sup> 關於紙錢的研究，學者一般只著重在民俗的意涵與其圖像的藝術分析上，宗教性的研究上，甚少論及，所以筆者乃針對此種特殊用之紙錢，從宗教人類學的角度作一宗教性之分析與探討。

<sup>21</sup> 「閩山派」以白話作法，法事主要是做收魂法，是度生之事。同上註，頁 8。請參見劉文三《臺灣宗教藝術》，頁 8。臺北：雄獅圖書，2003 年。

<sup>22</sup> 正一派道士多在各鄉鎮設「道士壇」，不住寺廟，不作法事時與一般鄉民無異。請參見賴賢宗《臺灣道教源流》，頁 17。臺北：中華道統出版社，1999 年。

<sup>23</sup> 「正一派」的法事儀式較正統，以文言文作法，主要法事為做醮法和齋法。請參見劉文三《臺灣宗教藝術》，頁 8。臺北：雄獅圖書，2003 年。

<sup>24</sup> 三奶派一般認為其發源於福建漳州一帶，而流傳於閩東福州語系的道壇，信仰的對象為臨水夫人、林九娘、李三娘，此道派的型態乃是道佛巫三教合流。請參見陳芳伶《陳靖姑信仰的內容、教派及儀式探討》，頁 97。臺南：臺南師範學院鄉土文化研究所，2003 年碩士論文。

儀內容的訪談，在訪談中，林道長除了說明科儀本的紙錢使用記載之外，也說明了該科儀本的歷史來源，<sup>25</sup>所以筆者選擇以《閩山正宗科儀寶典》中的「小兒過關渡限」科儀內容為本研究的對象。

## 二、研究限制

由於金銀紙錢不論在民俗節慶、喪葬儀禮與道教科儀的使用中，所涵蓋的範圍非常的廣泛，而且道教中各法派之使用傳承亦各有其特色，若要作金銀紙錢的全面性探討，必然無法深入各個層面，再者，道教中各流派的法師使用金銀紙錢的方式又因其儀式所需而有不同的詮釋以及特殊的象徵意義之宗教內涵，所以基於上述的限制因素，筆者特別在此研究中，將金銀紙錢的使用，限定在道教閩山派下之「過關渡限」儀式中，以利從派下所屬的儀式裡，將金銀紙錢的使用作較深入的宗教性探討。

## 第四節 文獻回顧與探討

在臺灣本土，關於紙錢的研究，並不多見，而一般民間之書籍與報章期刊，也都只侷限於一般性的介紹，只有少部分會從社會文化、民俗工藝與歷史層面作一較零星與片面式的報導，雖然有些文獻會把紙錢在宗教儀式中的使用稍作解釋，但大多只是配合大型廟會或民俗節慶中所使用的金銀紙錢作一較廣泛而粗淺的介紹，針對宗教意義與宗教象徵內涵的面相所作的論述則較為罕見。

一般宗教學者大多從宗教儀式的象徵意義著手，對於儀式中所使用的金銀紙錢的象徵與轉化的作用與功能則較少著墨。

---

<sup>25</sup> 筆者訪談林靖欽道長關於該科儀本的歷史資料與紙錢的使用說明，他指出：「該過關渡限科儀乃是其師父傳承自閩山龍玄門之門下之道教科儀，從大陸的先祖傳至臺灣時並無手抄本，多是以口傳的方式傳給徒弟，之後才有手抄本的產生。」對於紙錢的使用，林道長指出在儀式中所用的紙錢多以民間常見的壽金、九金、九銀等為主，關煞用紙錢則在儀式完成之後燒化，但是整個儀式的過程卻和這些關煞用紙錢有相當大的關係。

由於目前在臺灣研究金銀紙錢的學術論文與專書並不多見，之前的研究者，在文獻檢討方面，對於專書認定，尚包括了民俗風物探討金銀紙錢的篇章，筆者認為應該要與直接探討金銀紙錢之文獻加以區分<sup>26</sup>比較恰當，所以在本文中，筆者特別在文獻探討部分，將介紹金銀紙錢之風俗文物專書中之文章，再作一回顧與探討，期能從民俗風物的角度中，理解臺灣人民對金銀紙錢的觀點，以及其背景意義，而能夠作為本文在儀式中所使用的論點有所參考比較之依據。在此部分，除了介紹風俗文物之專書，或是部份內容提到金銀紙錢相關的研究報告外，筆者選擇了與金銀紙錢研究比較有直接關係的一本專書，以及三篇碩、博士論文與三篇期刊論文，來作回顧與探討。

科儀乃是道教文化的特色之一，而「過關渡限」科儀更是臺灣民間道廟時常為孩童舉行的求福、祈禳儀式，在儀式中金銀紙錢的獻祭與儀式的配合更有其重要的宗教性意涵，因此筆者除了針對金銀紙錢的文獻作一收集整理之外，對於與補運儀式相關的文獻也收錄進來，雖然與儀式相關之文獻對於金銀紙錢的論述並未詳加說明，但在相關儀式中，所敘述的紙錢用法與時機則可作為本篇之輔助參考，就紙錢在儀式中的象徵意義的角度上來看，亦有其價值性。

以下就臺灣歷來關於金銀紙錢的相關研究以及與此研究相關之重要文獻資料作一列舉，並且加以探討說明。

## 一、專書

目前臺灣有關金銀紙專書的文獻就以張懿仁，《金銀紙藝術》，(苗栗縣政府，1996)此書所載較為完備，此書將金銀紙錢的基本內容作一連貫性的基本介紹，並且在文中將金銀紙錢的源由作一大概的歷史性探討、而且也將金銀紙錢的分類作了詳細的解說，並在金銀紙錢的製造方面，作者也從傳統與現今的製作方式中，作了程序的說明，進而解說各類紙錢應如何使用，以

---

<sup>26</sup> 由於探討金銀紙錢的資料多散見在諸多介紹民俗風物的專書中，自成一章，但其介紹重點多只是片面的民俗使用狀況與大致的民俗意涵簡介，所以必須將此種介紹民俗風物之專書，與直接研究金銀紙錢的專書作出區隔，以利之後田野調查資料的彙整與比對。

及使用在什麼樣的場合、什麼樣的時機中。作者認為紙錢上所蓋印的圖案，與所祭祀的神祇所代表的意義具有深遠及豐富的民俗色彩外，亦認為紙錢之圖像呈現出版畫的特殊藝術效果，是屬於較偏向版畫圖像藝術說明的專書。研究金銀紙的藝術工作者張益銘所著的《金銀紙的秘密》可說是研究金銀紙的集大成者，其內容從金銀紙的歷史故事到燒金拜拜的文化意涵都有著深入淺出的說明，本書最大的特色在於作者搜羅了臺灣各地所使用的金銀紙錢，以彩色的圖像呈現出來，並解釋其型制與功用，在文中，作者還提出了紙錢與陰陽五行相關的理論，作者認為燒化金銀紙時的「煙炆」可上達十方世界，其「熱能之靈質」可補食靈界之所需<sup>27</sup>，因此本書不只有民俗性的探討，也有哲學性的思維，從整個研究紙錢的面相上來看已經是十分周全了，不過紙錢與道教文獻的相關內容卻相當稀少，這是唯一美中不足的地方。

## 二、碩、博士論文

侯錦郎，《中國宗教獻祭用紙錢與財庫觀念》，（法國高等實踐學院博士論文，1975）。本篇論文主要是在探討臺灣一般俗信在民俗節慶、生命禮儀以及一般廟宇所常見的祭祀用紙錢的類型、其獻祭的對象與其用途，其中作者將紙錢分為四大類；金紙、銀紙、庫錢以及解厄錢，並在紙錢的圖像及所祭祀的諸多神祇中作一區別，再從考古、歷史及文學的文獻資料中，探索四大類紙錢的源流與演變。

本論文的內容主要是偏向與財庫觀念相關的金銀紙錢的歷史性探討，對於解厄錢等特殊用途紙錢並未多作討論與分析，而在其特殊用紙錢的宗教性內在意義上並未多作說明，不過在整個紙錢的時代起源與歷史發展的變遷研究中，則是相當有價值而且值得參考的文獻資料。

林育本，《臺灣祭祀紙錢圖像之研究》，（高雄樹德科技大學應用設計研究所碩士論文，2003）。本論文主要是針對金銀紙錢的圖像，從「圖像學」的藝

---

<sup>27</sup> 張益銘《金銀紙的秘密》，頁 113。臺中：晨星，2006 年。



術層面來作探討，敘述金銀紙錢在圖像上的造型表現、構成法則與裝飾原素等視覺形式所蘊涵的文化符碼與民俗信仰之精神，其內容主要將金銀紙錢整體構成的型式及使用對象分為兩類：「裱貼箔」類與「未裱貼箔」，再依紙錢用途與所代表之意義再作分類，可次分為金紙、銀紙、準金銀紙、其它紙錢等四類，並將所使用不同對象的特質與屬性作分析與探討，除了對紙錢的圖像元素作圖像學的解析之外，也從民間俗信的角度上，探討臺灣常民文化的特色，雖然作者嘗試從漢民族的宇宙觀、宗教信仰崇拜、趨吉避凶之心理以及民間藝術之概念來探討金銀紙錢的精神意涵，但從文中的思想脈絡中來分析，對於深層的文化象徵意義並未深入討論，而且就宗教學的層面上看，仍然較缺少宗教性的探索，不過作者在紙錢的分類上總結前人的資料作出許多不同使用形式的分類表，與時代變遷的說明表，幫助後來研究者對於紙錢使用時代的演變有著相當大的助益，亦是相當有價值的參考文獻。

施晶琳，《臺南市金銀紙錢文化之研究》，（臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2005）。本文是當代研究臺南地區金銀紙錢之使用較為詳盡的一本論文，本文作者除了搜集了相當完備的臺南當今使用的金銀紙錢資料，作為研究的參考外，並且將臺南地區所使用的金銀紙錢的現況與種類作了非常詳盡的分析與比對，尤其在最近幾年所發展出來的新式紙錢的資料中，探討了其成因的社會背景與變遷的因素，是一本對於研究臺南地區金銀紙錢文化非常值得參考的文獻，不過本文主要是從社會學的角度探討金銀紙錢的文化變遷，對於金銀紙錢的使用意義作了相當廣義的探討，而在儀式的使用意義與宗教象徵論述上，筆者將會從地緣的資料搜集中，依此脈絡作一較深入性的探討。

### 三、期刊論文

蕭登福，〈由道佛兩教《受生經》看民間紙錢寄庫思想〉《宗教哲學》季刊第三卷第一期，（1997）。本文主要是從道佛兩教的古籍經典以及史書中有關燒化紙錢，以預留自己死後及來生得以取用的觀念，來作一歷史性之溯源

與探討，其內容乃從道經的儀式中，探究關於祿庫思想的起源與流變，而紙錢的使用與該思想有何延續性之關係，本篇論文從紙錢研究的歷史性角度上來看，是極具參考價值的一篇文章。

王禮謙(王施琅)，〈艋舺的金銀紙製造〉《臺北文物》，第9卷，第2、3期，頁94-95，(1960)。本文主要是描述臺北艋舺地區金銀紙錢製造的原料來源以及當時的製造方式，並將各式的紙錢種類做一簡單的區分，而在金銀紙錢的形體、尺寸等項目上亦有略作說明。本篇較特別的是列出了光緒三十年(明治三十九年)臺北艋舺地區的金銀紙製造商名單，並簡述日據期間「皇民化運動」對漢民族習俗所用的東西的打擊之歷史。雖然對於使用金銀紙錢之用途有簡單的敘述，不過對於運用在民間的民俗意涵與其使用之時代背景上之論述並未作說明。

陳啟新，〈冥紙史話〉《漿與紙》第178期，頁31-38，(1995)。本文主要在說明金銀紙錢亦屬於供品之一，廣泛地使用在道教與民間祭祀的儀典上，而且其使用的時間，在中國的歷史中已長達約一千五百多年。本篇的內容主要在敘述金銀紙錢於歷史中之相關史料記載。

巫添福著，黃金鐘主編〈金紙、銀紙〉《民俗臺灣》第三輯，頁111-118。臺北：武陵，(1990)。本文主要在探討民間焚燒金銀紙之典故，並認為一般民眾遇到祭祀、喜慶、喪葬的時候都會燒金銀紙的方式，與日本的御賽錢<sup>28</sup>的用途似乎有異曲同工之處。而作者亦從《新唐書—王嶼列傳》、《西遊記》等書中探討燒金銀紙錢之源由，並討論「自漢以來喪葬皆埋金」趨向於「寓錢於紙」的說法<sup>29</sup>。本篇若從歷史的面相中來看，必有其參考之價值，是篇值得參考之文獻資料，不過在金銀紙錢的象徵性與使用意涵之層面上，並未

<sup>28</sup> 現代在日本有一種叫御賽錢的習俗，即在感謝、驅邪、招福等祈願時，都會用到真正的錢，這種習俗認為是把古代遺風完整保持下來的佐證。請參見巫添福《民俗臺灣》第三輯，頁114。臺北：武陵，1990年。

<sup>29</sup> 在「新唐書—王嶼列傳」中有所記述：「嶼成為祠察使，而從漢朝以後民間喪葬時都要埋金，而後世禮俗漸漸以紙代錢，以資事鬼。至此，嶼遂教民用紙錢今則遇慶事燒金紙，葬事燒銀紙。」請參見巫添福著，黃金鐘主編〈金紙、銀紙〉《民俗臺灣》第三輯，頁113。臺北：武陵，1990年。

作深入之討論，是本篇較為可惜之處。

#### 四、介紹民俗風物之專書

筆者認為在此部份，與本研究相關性的議題，多為介紹民俗風物之專書中某些章節之文章，但其內容卻有其重要性，故列入文獻中加以探討：

片崗巖著(1921)、陳金田譯〈臺灣人的雜業—金銀紙〉，《臺灣風俗誌》，(臺北：眾文圖書，1990)。書中只將金銀紙錢的種類、用途、製造方法列出部分作一簡易的說明，僅止於初步基礎樣式的介紹，而在民俗意涵的解釋也顯得太過簡略，但其中列出了十二種平常較少看到的解厄錢，並敘述其用法，此部分是值得參考的部分。

鈴木清一郎著(1934)、馮作民譯，〈神佛的禮拜與祈禱〉，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，(臺北：眾文圖書，1989)。此篇是將臺灣人祭拜所祭拜用的金銀紙及其由來作一簡單的敘述，並將紙錢上貼金箔者稱為金紙、貼銀箔者稱為銀紙，對紙錢的使用方式、用途、圖像以及使用意義等並沒有詳細說明。

李亦園，〈祭品與信仰〉《信仰與文化》，(臺北：巨流，1978)。本書的〈祭品與信仰〉篇是第一篇針對金銀紙錢提出學術觀點的文章，在本文中，將金銀紙錢的使用與祭祀者對於神靈階位的對應關係用圖示作了說明，並認為焚燒金銀紙錢是民間祭儀結束時必須的行動，而從紙錢不同種類的使用中，也表達出對於不同神明的不同態度，同時在宗教儀式的分析上，認為此種象徵性之行為與觀念乃是一般常民對於神靈崇拜所衍生出的象徵轉化作用，藉著不同的祭祀物品、場所等來表達對於不同種類神明的親疏尊敬與態度。

曾景來，〈關於金銀紙類〉《臺灣的迷信與舊習》，(臺北：武陵出版社，1998)。

文中解釋了臺灣的民間習俗中，俗民信仰與燒金銀紙的關係，並對金銀紙錢的製造，與紙錢的使用意義、目的作一敘述性之介紹，此篇文章的價值，

可以說是日據時期臺灣地區金銀紙錢論述的重要文獻，對於後期研究之學者助益不小。

阮昌銳，〈臺灣的民間信仰〉《中國民間宗教之研究》，（臺北：臺灣省立博物館，1990）。此篇乃是描述祭祀儀禮與臺灣民間信仰之關係，以及在祭儀中所使用的供品，祭祀的供品中包含了金銀紙錢；並將金銀紙錢的使用方式與其來源以及金銀紙錢在神話傳說中所代表的意義作一簡單的說明，再將金銀紙分類為金紙、銀紙及其它類之紙錢，這是一篇從臺灣民間宗教信仰的面向中來介紹金銀紙與信仰儀式以及祭品的文獻資料。

臺灣民俗大觀編輯小組，〈俗信、歲時節令、舊行業〉《臺灣民俗大觀》第二冊，（臺北：同威圖書，1985）。此篇將金銀紙的起源及製造過程作一介紹，並將各類金銀紙的使用時機、對象作一簡單之說明。本文中特別將一般民間普遍所認知的金紙，稱為金紙及銀紙；不過在金紙與銀紙之外，還認為有特殊用途的紙錢及其它類似金銀紙，概括為「金銀紙類」。此篇在宗教義涵的論述上並多未作敘述。

劉還月，《臺灣民間信仰小百科：廟祀卷》，（臺北：臺原，1994）。本書特別將金銀冥紙列為一個單元，文中將金銀紙錢的由來作一概括的解說，並認為每一種金銀紙錢都有其特定的用途，不能混淆誤用，而所用金銀紙錢之複雜程度，從本書的舉例說明中，即可窺探一二。作者亦將各類金銀紙的尺寸及使用對象、用途、方式作一介紹，並且附有紙錢之圖像或照片加以比對參考，但有關紙錢之象徵意義與宗教元素的面向上，並未加以詳細分析。本書是作者實地在田野調查中所蒐集的相關資料，可說是近代紙錢調查的重要參考文獻。

凌志四主編，未撰作者〈金銀紙〉《臺灣人民俗》第二冊，（北市：橋宏，2000）。本篇除了金銀紙的起源作一歷史性的敘述與探討外，還將臺灣製作金銀紙的原料產地與製作金銀紙錢的方法作一簡單的說明，並依所使用的對象與用途，將紙錢作一簡易的分類，比較特別的是在準紙錢的使用上稍作多

一點的說明，其餘與上述的文獻內容大同小異。

陶思炎，《中國紙馬》，（臺北：東大圖書，1996）。本書主要是介紹中國紙馬的起源與其流變，書中略為說明了中國紙馬乃是冥幣的濫觴，雖然在本書中所敘述的紙馬與現今之金銀紙錢在使用上稍有不同<sup>30</sup>，但在祈禳求福與消災解厄的用途上則多有相通之處，本書所研究的角度大多還是從民俗版畫與俗民文化的角度作一探討，對紙錢在宗教儀式的象徵意義亦少有論及。

李秀娥，《祭天祀地－現代祭拜禮俗》，（臺北：博揚文化，1999）。本書主要是針對在民俗節慶中所使用之祭祀用品，與所使用的金銀紙錢作一重點性之介紹，並且將金銀紙的種類、名稱、形制與用途等加以列表說明。本篇乃是從祭祀活動的角度中所撰寫的一篇文章，主要在探討生命禮俗以及歲時之祭儀，對於金銀紙錢並未作更深入的探討，而且本書大多著重於祭拜活動動態的描寫，對於宗教義理方面的論述雖有所解釋，但論述面相乃是從民俗層面探討，而筆者除了參考本書從民俗節慶的面相所作的說明外，亦將民間俗信與道教儀式所使用的觀點互相對照，補充與闡釋此種民間宗教行為的象徵意義。

李秀娥，《臺灣民俗節慶－歲時節俗的民俗意涵與祭祀文化》，（臺中：晨星，2004）。本書可說是本書作者前一本《祭天祀地－現代祭拜禮俗》之續集，不過在此書中所著重的介紹內容，是在歲時節俗中所有的祭祀行為，所傳達出的民俗意涵與民俗藝術文化之意義，在祭拜行為的意義上，多作了一些補充。而本書在祭拜的基本知識中，介紹了金銀紙錢的使用方式與祭拜神明所需對應使用的紙錢種類，並且在安太歲與關煞之「祭解」篇章中簡單說明了金銀紙錢的使用時機與原因。

## 五、與過關渡限儀式相關之文獻

---

<sup>30</sup> 紙馬的使用方式有供、貼、掛、焚數種。焚用的紙馬多為單色，在民俗儀典中用於迎神和送神，它們已略具冥幣的性質。請參見陶思炎《中國紙馬》，頁 28-30。臺北：東大圖書，1996 年。

雖然本論文所研究的焦點是以過關渡限儀式為主，但許麗玲所著〈臺灣北部紅頭法師法場補運儀式〉，刊於《民俗曲藝》第 105 期(臺北：施合鄭民俗文化基金會，1997)的期刊論文中的「過限」儀式部分與筆者的研究有接近之處，因此亦加入本文之文獻參考之列。本篇文章以實地的田野調查方式，記錄了北部紅頭法師在委託人家中進行大補運儀式的整個過程，過程中除了法師所施行的法術之外，幾乎每個過程都需要用到紙錢，才能使儀式順利進行，尤其在最後的「進錢補運」<sup>31</sup>部份，對於金銀紙錢的使用，有較多的說明，而在在科儀手抄本的唱辭中，則有相當生動的對白。

在林美容教授所主編的《信仰、儀式與社會》，(臺北：中研院民族所，2001)中，許麗玲又將之前所著的文章作一分析性的探討，其題目為〈疾病與厄運的轉移：臺灣北部紅頭法師大補運儀式分析〉。本文主要是針對北部紅頭法師的角色以及大補運之儀式的治療功能作象徵意義的分析。而其中人—神中介角色及其與彼界所訂定的「神聖盟約」(Alliance Sacrée)之觀念也是此分析的理論重點<sup>32</sup>。本文除了描述儀式進行的過程中所師行的道法與紙錢的使用時機外，作者亦從文化人類學的角度中，探討了所謂的「欠負」觀念可以說是交換關係主要的機制與核心<sup>33</sup>。其中在「過限」<sup>34</sup>的儀式部分，對於金銀紙錢的使用有較多的描述，可作為本篇之參考。

與過關儀式相關的文獻，筆者從《民俗曲藝》中找到與其較為相關的文

---

<sup>31</sup> 所謂「進錢補運」指的是主家向天公焚獻紙錢，為事主修補運氣。請參見許麗玲〈臺灣北部紅頭法師法場補運儀式〉，頁 61，刊於《民俗曲藝》第 105 期。臺北：施合鄭民俗文化基金會，1997 年。

<sup>32</sup> 請參見許麗玲〈疾病與厄運的轉移：臺灣北部紅頭法師大補運儀式分析〉，刊於林美容主編《信仰、儀式與社會》，頁 339。臺北：中央研究院民族研究所出版發行，2003 年。

<sup>33</sup> 侯錦郎在關於紙錢研究之論文中，指出中國的紙錢獻祭中存在著一個「祿庫」的觀念，此觀念乃是認為人一出生就在彼界欠下一筆債，這筆債在生病或死亡時必須加以償還，如此才能使病況好轉或是使死者投生到更好的環境之中 (Hou 975)。請參見許麗玲〈疾病與厄運的轉移：臺灣北部紅頭法師大補運儀式分析〉，刊於林美容主編《信仰、儀式與社會》，頁 352。臺北：中央研究院民族研究所出版發行，2003 年。

<sup>34</sup> 「過限」是指由法師帶領事家走過七星橋以及過火，以度過一個人十二命宮中的厄運關限。請參見許麗玲〈臺灣北部紅頭法師法場補運儀式〉，頁 61，刊於《民俗曲藝》第 105 期。臺北：民俗曲藝雜誌社，1997 年。

章〈浙江蒼南道教閩山派度關儀式〉<sup>35</sup>，本文所論述的主題雖與筆者的研究相當，但其對象並不只侷限在孩童，在浙江的農村從十六歲的孩童到六十歲的老人都可以來參加，他們都必須要過百日關、千日關、鐵蛇關等人生三十六關，除度關外，還有「藏關」<sup>36</sup>、「開關」<sup>37</sup>、「收關煞」<sup>38</sup>等儀式，本文亦是多從儀式的過程來描述，對於紙錢的使用，並無詳細的說明，不過從其儀式的象徵體系中，亦可讓筆者了解關煞與神明之間的相對性，從儀式的過程來看，現在臺灣民間道教所舉行的過關儀式已沒有大陸的儀式那麼複雜了，不過這也是臺灣民間道教隨著歷史變遷所形成的本土文化，因此不管是臺灣的民間過關儀式或是大陸的過關儀式科儀本，都是值得參考的。

從上述相關文獻資料的回顧與探討，可以將目前臺灣的文獻資料略分為兩階段，根據林育本的研究：在日據時期日人針對臺灣漢人的風俗民情所作的調查研究，該時期作者認為以曾景來(1939)所著〈關於金銀紙類〉此篇，對於金銀紙錢有較為完整的資料敘述；再者為臺灣光復後臺灣民俗學者所作臺灣民間信仰的調查論述<sup>39</sup>，其內容較偏向臺灣民俗文化的角度作簡單的介紹。但金銀紙錢所涉及的層面相當廣泛，尤其在祭祀儀典中與臺灣宗教信仰的領域最為相關而且重要<sup>40</sup>，除此之外，筆者亦發現從以往之文獻資料中所看到的大多只是比較偏向外緣的歷史研究與祭儀資料的記錄，以及概念性的介紹說明，並未從思想層面所蘊涵的宗教內涵及宗教象徵意義作較為深入的探討。而且在過關或補運儀式相關的文獻中，對於金銀紙錢的說明也不夠詳細，因此，本研究特別從儀式中紙錢在每個過程的使用上，作一宗教性之探

<sup>35</sup> 徐宏圖、薛成火〈浙江蒼南道教閩山派度關儀式〉一文收錄於《民俗曲藝》第39期，頁1-242。臺北：施合鄭民俗文化基金會，1998年。

<sup>36</sup> 「藏關」指嬰兒出生落地時辰確定有否關煞，如犯關煞，需請師公為其舉行藏關儀式以避關煞，祈保平安。

<sup>37</sup> 「開關」指凡藏關者，到十歲則要為其開關。開關儀式有簡繁之分：若藏關者平安無恙，則由父母將所藏之關擊破並將三角布袋以火焚之，瓦罐擊碎棄之，開關儀式就算完畢。若藏關者有病纏身或常有不吉之事，則需請師公舉行開關儀式。

<sup>38</sup> 「收關煞」是指為犯關煞孩童舉行退煞儀式。

<sup>39</sup> 請參見林育本《臺灣祭祀紙錢圖像之研究》，頁32。高雄：樹德科技大學應用設計研究所碩士論文，2003年。

<sup>40</sup> 同上註，頁32。

討，期能透過紙錢在儀式中的功能面作一較深入的探究，並將此特別宗教獻祭物的特殊宗教意涵呈現於民俗文化深層<sup>41</sup>的脈絡之中。

## 第五節 研究方法與章節綱要

### 一、研究方法

金銀紙錢具有信仰習俗與儀式之背景，其意義反映在實際的信仰行為中<sup>42</sup>，而金銀紙錢在臺灣的過關儀式信仰中之使用亦有其代表性。而對於此種儀式與象徵的研究方法，筆者乃是從實際的田野觀察中去分析金銀紙錢在儀式中對於信眾所產生的功能與作用，並探討其象徵之體系與意義。

對於臺灣金銀紙錢的研究，之前大多配合民俗節慶或大型齋醮廟會作一簡單的介紹與紀錄，主要還是停留在宗教文物或藝術版畫的分析層次，最多也僅止於民俗信仰與祭祀關係的說明，在宗教學的面相上則少有研究。有鑑於此，本研究乃從道教儀式之科儀本中，來探討金銀紙錢的定位問題以及其內在意涵，並探討其中的象徵與轉換的精神層次，以了解其中所蘊涵的宗教價值。本文之研究步驟如下：

#### (一)文獻分析法(literature)

不論過去或是當代的文獻資料皆有助於研究者了解過去，洞察現在以及推測未來，而有利於研究之進行<sup>43</sup>，因此，本研究除了傳統民俗資料的蒐集外，亦從碩、博士論文、期刊論文、學術研討會論文集以及網站中蒐集相關之文獻，而文獻中之資料記載，從古籍文獻至當代文獻皆有其時代之背景意義，尤其道教中之祭典儀式與獻祭供物更是華人宗教

---

<sup>41</sup> 所謂「深層」是指人自身之心理活動，無法直接接觸，以各種觀念或信仰反映在社會之行為文化或物質文化之中。請參見鄭志明《中國社會鬼神觀念的衍變》，頁 22-23。臺北：中華大道文化，2001 年。

<sup>42</sup> 同上註，頁 8。

<sup>43</sup> 請參見葉至誠、葉立誠合著《研究方法與論文寫作》，頁 138-150。臺北：商鼎文化，1999 年。



精神之象徵，所以從這些文獻中來分析探討其內在意涵必有其內在之價值。

臺灣之道教與民間之關係頗為密切，若依宗教社會功能而言，道教乃為一門「制度性」(institutional)與「普化性」(diffused)兼具的宗教<sup>44</sup>，除了「養生」與「送死」的宗教活動與宗教儀式外，還常為民眾提供消災解厄的服務。而過關儀式更是臺灣常民在生活中，常會請求道教法師為兒童施行的一種驅邪納福的道教法事，此類法事所使用的金銀紙錢更為許多民俗學家所紀錄，所以筆者首先蒐集所有刊行於宗教信仰、生命禮俗與過關儀式相關的文獻資料，加以研讀並從中作出分類與彙整，將紙錢在儀式中的使用脈絡從歷史的文獻中先加以釐清，從儀式中金銀紙錢的使用方式與圖像性質類別，探討其象徵的背景意義，再從經典古籍中科儀施行的文獻中所使用的金銀紙錢作一比對，期能在臺灣金銀紙錢於過關儀式的使用中，來探討近代金銀紙錢的宗教內在價值。

## (二)資料搜集

### 1.資料蒐集

本研究乃是從不同的過關儀式的科儀中，對金銀紙錢作觀察紀錄與資料之搜集，期能對金銀紙錢在過關儀式中所產生的功能與作用有一個較完整的理解。本文針對過關儀式的科儀本與所用的紙錢作金銀紙錢資料的收集，而在儀式的內容中，筆者若有疑問，會與道教法師或執事者進行非結構式之訪談，以利解決筆者在此儀式內容中所遇到的種種問題，並希望藉此從中探討出金銀紙錢的知識體系、使用價值以及所蘊涵的象徵意義與宗教意涵。

### 2.資料歸納與分析

本文將根據筆者所搜集到的資料，將過關儀式中所使用的金銀紙

---

<sup>44</sup> 請參見張譽薰《道教「午夜」拔度儀式之研究》，頁9。嘉義：南華大學生死學研究所，2003年碩士論文。

錢進行分類整理，同時亦藉由相關古籍文獻與資料，作一歸納與分析，再從人類學的「通過儀式」<sup>45</sup>之理論中，來探討其宗教層面的象徵內涵，期能從金銀紙錢在「過關渡限儀式」的使用過程中，來了解其中不同於一般民間所認知的特色以及其差異性。

## 二、章節綱要

本論文主要是從臺灣民間道教的過關儀式中來探討金銀紙錢在宗教儀式中的功能與其內在意涵，所以金銀紙錢的使用著重在儀式過程與神明交涉的內容以及如何與道教咒術的配合，並從文獻、經典、古籍中探討與過關儀式相關之金銀紙錢的用法與時機，再從人類學的角度切入，探究金銀紙錢的象徵與轉化的內在價值與意義。

本文第一章說明筆者的研究動機與研究目的，主要是提出筆者在臺灣民間道教的過關儀式中，所發現的金銀紙錢在宗教象徵問題中之探討，為何金銀紙錢在儀式中佔有一定的地位與作用，為何有其宗教功能。由於金銀紙錢的使用範圍與使用對象範圍甚為廣泛，所以本研究將其界定在為孩童消災祈禳之過關科儀，並且選擇閩山派的《閩山正宗科儀寶典》中的〈小兒過關渡限〉儀式來探討，期能從儀式的過程中，探索金銀紙錢的內在價值；而探討相關文獻方面，則從文獻中探討之前的成果與不足的地方。第二章對金銀紙錢的傳說起源與流變作一歷史性的考證與探討，並從古代到現代的相關資料作一彙整，再將金銀紙錢在民俗中的使用與道教科儀中的使用作一說明與宗教性的探討。第三章則是從漢人的鬼神信仰開始敘述，臺灣民間對於鬼神的崇拜除了源於大陸的傳承，在唐山過臺灣的歷史事件中，亦對臺灣本土的鬼神信仰產生極大的影響力，而這些崇拜與成年人的安身立命以及期望孩童平成長都有著密不可分的關係，本章是從臺灣漢人的鬼神信仰軌跡中來探討臺灣民間俗信的鬼神觀，在探討過關渡限儀式科儀本中所使用的紙錢之前，必

---

<sup>45</sup>所謂的「通過儀式」有著轉化個人生命階段或提升個人社會身份地位之意。

須要將漢人的鬼神信仰之思想脈絡作一說明，如此方能了解漢人對於生命中不可知之恐懼由來，以及漢人是如何以其宗教行為模式與宇宙論將此思想具體化於儀式中，並且與金銀紙錢互為使用，以達到祈福禳災之功效。本章即從漢人的鬼神信仰中來探討自古以來，人類所敬畏的鬼神體系與發展出過關渡限信仰的原因，並希望能從中理解臺灣漢人對於鬼神的畏懼之情所發展出的眾多破關除煞與解厄儀式中所使用的紙錢，是如何使用。第四章是論述漢人關煞思想的形成原因與流變。先將大陸在民間所流傳的有關避煞或與煞神相關的習俗作一介紹，再從古籍中探討古代人對於煞神的認知與成因，之後再據臺灣漢人的禳關度煞思想與相關史料作討論，並且將兒童三十六關之關煞與所對應之紙錢使用作說明，以期了解臺灣民間俗信對兒童過關煞之認知與特殊紙錢在關煞中之運用。第五章筆者先從臺灣地區常舉行過關儀式之廟宇所作之儀式作一簡介，再以南北二間廟宇為主，來探討儀式中所用之器物，及其與紙錢的關聯性，並討論這些儀式的功能面，以及過關用紙錢在臺灣民間臨水夫人廟的使用狀況。第六章筆者先將過關儀式所用科儀本之內容及其過程作一簡單的探討，再將儀式中所使用的紙錢以圖片整理出來，並解釋其象徵意義與與功能，再據人類學的「通過儀式」之相關理論，來探究金銀紙錢在整個過關儀式的過程中，所產生的象徵意義，以及在整個儀式與儀式後所呈現出的宗教意涵。第七章將本論文作出歸納總結，並將研究過程中所發現的宗教價值與象徵意義，再作逐步地回顧與檢討，並且探討必須改進的地方，提出未來的展望與建議未來尚需要加強研究的領域及方向，以利後續之研究者可以作更進一步的探討及參考。

## 第二章 金銀紙錢起源探討

紙錢起源的概念，當代的學者們嘗試著從不同的角度中來探討，學者張捷夫乃是從經濟的觀點切入，他認為中國在夏商時期之前，當時的人們就已經有著人死後會到另一個世界的觀念(靈魂不滅)，因此會將死者較為貴重的金玉、銅器、錢幣與生活必須品等作為陪葬品，以便亡者可在另一個世界使用。而此隨葬品的使用，最早可從新石器時代考古的遺跡中發現，當時已經有利用石頭和動物的骨骼磨製而成的仿貝殼來陪葬<sup>46</sup>，顯然已有貨幣經濟的觀念，到了春秋時期則是發現以鉛質、銅質與泥質類材質的仿製錢幣出現在陪葬品中。

有別於張捷夫的貨幣經濟觀點，學者侯錦朗則從宗教的觀點來解釋，他在一九五三年大陸安陽遺址(西元前十四~十一世紀)的王室官吏墓中，發現死者的口中、雙手以及雙腳上都置有貝殼，依此侯錦朗提出了幾種假設：這些貝殼是用來裝飾？或是臨終時所領取的聖物？是否這些貝殼可以保持屍身的完整性？而最後的這項假設，侯錦朗則是將口、手、足聯想到亡者與外在世界聯繫的溝通管道，因為在後來的道教思想中，口、手、足被稱為「三關」<sup>47</sup>，而且被視為是人體內在小宇宙與外在大宇宙溝通的管道<sup>48</sup>，因此這些貝殼似乎有著超越常人理解的宗教神秘力量。

在史書《前漢書·張湯傳》第二十九中提及：「……會人有盜發孝文園瘞錢……」<sup>49</sup>。這裡所說的瘞錢就是當時埋在土裡，送給亡者的銅冥錢。在宋代·高承之《事物紀原》〈吉兇典制部〉中亦有記載：「今楮鏹也，唐書《王嶼傳》曰：玄宗時嶼為祠祭使，專以祠解，中帝意有所褒，後大抵類巫覡，漢以來皆有瘞錢，

<sup>46</sup>張捷夫《中國喪葬史》頁13~14。臺北：文津出版社，1995。

<sup>47</sup>內丹學中，有幾種三關說法。一指督脈三關，即河車關。第一尾閭關，在脊椎骨盡頭，內通腎竅。第二夾脊關，位於心後。第三玉枕關，位於腦後。此為後三關。前三關則是指任脈三關，即下丹田、絳宮、泥丸。另一種三關說是指煉化精氣神的三個階段。初關煉精化氣，一般需百日成功，又稱百日關。中關煉氣化神，一般需十月成功。上關煉神還虛，一般需九年成就，也稱九年關。此部分請參見卿希泰、唐大潮主編《道教與道學常識》，頁165~166。臺北：中華道統出版社，1997年2月。

<sup>48</sup>參見侯錦朗著，許麗玲譯〈從考古、歷史及文學看祭祀用紙錢的源流與遞變〉，頁14~15，刊於《民俗曲藝》第72期。臺北：民俗曲藝雜誌社，1991年。

<sup>49</sup>班固撰《前漢書》卷59，頁403，收錄於《文淵閣四庫全書》史部八·正史類，第250冊。

後世里俗稍以紙寓錢為鬼事……。」<sup>50</sup>在《禮記·檀弓下》第四中亦記載：「……其曰明器，神明之也。涂車芻靈，自古有之，明器之道也。」<sup>51</sup>。學者徐吉軍也認為：「『明器』又作『冥器』、『盟器』，是專為死者隨葬而製作的器物，一般用陶土、竹木和石頭製成，也有用玉和金屬以及紙等材料製成，用以安慰死者之靈。」<sup>52</sup>

由陳瑞隆所編著的《臺灣喪葬禮俗源由》中亦溯源探討到中國喪葬之歷史，使用金銀紙錢之觀點亦是從隨葬物而來，因為中國人在殷商時期之前就已存在著靈魂不滅的觀念，相信人死後靈魂升天就會升格為神，所以祖先的靈魂能左右子孫的災禍與幸福，而殷人也深信靈魂也和活人一樣需要衣食住行的供應，所以就有各種祭拜禮品及儀式的產生，而此喪葬文化也就跟著移植到臺灣<sup>53</sup>。

學者侯錦郎依據中國大陸所出土的黏土仿「金版」，從其時間上判斷，應該是屬於秦漢時代的隨葬品，而他也從《周禮》以及另外的考古資料中證明了「金版」存在的證據。<sup>54</sup>在《周禮》卷第三十六〈職金〉中曾記載：「掌凡金<sup>55</sup>、玉、錫、石、丹、青之戒令……旅于上帝，則共其金版……。」<sup>56</sup>，根據鄭玄所注：「鉸金，謂之版。」是指金錠或是長形金片的意思。而此處所謂的「旅于上帝，則共其金版」即是使用金版，在國之四郊與明堂中祭祀五方之天帝，希望能以此來獻祭給上天之神明而致福。所以根據《周禮》中的記載，以及另外的考古文物中，可以證明早期的祭祀用品與隨葬品都是使用真物來祭祀或是陪葬的觀點正確的，而後來才漸以黏土類仿製「金版」來代替實物。從早期的考古學家以及重要的古墓挖掘清單中，發現這些黏土仿製金版，不但為一般人民所使用，就連經濟

<sup>50</sup> 請參見宋·高承《事物記原集類》頁 638。臺北：新興書局，1976 年。

<sup>51</sup> 梅季坤編輯《周禮、儀禮、禮記》頁 316。湖南：岳麓書社，1989 年。

<sup>52</sup> 請參見徐吉軍《中國喪葬史》頁 49。江西：高校出版社，1998 年。

<sup>53</sup> 請參見陳瑞隆編著《臺灣喪葬禮俗源由》頁 4。臺南：世峰出版社，1999 年。

<sup>54</sup> 請參見侯景原著，許麗玲張譯〈從考古、歷史及文學看祭祀用紙錢的源流演變〉《民俗曲藝》第 72 期，頁 16。臺北：施合鄭民俗文化基金會，1991 年。

<sup>55</sup> 根據《周禮注疏》所言：「古者言金，金有兩義：『若相對而言則有金、銀、銅、鐵為異。若散而言之，摠謂之金。』。」

<sup>56</sup> 十三經注疏小組編《周禮注疏》頁 1529。臺北：新文豐出版社，2001 年。

條件優厚的上層階級也使用這類仿製品。<sup>57</sup>中國大陸所出土的仿製金版雖然種類繁多，但是版上皆塗有一層象徵黃金的黃色物，侯錦郎根據此類金版的特色，判斷此仿製金版之用途與今天所使用的紙錢有著異曲同工之妙，因為古代黏土仿製金版上塗有一層象徵黃金的黃色物，此點與現代的紙錢上面塗有黃色顏料以象徵奉獻給神明的金紙類似。從上面的敘述，可以得知，從古代以來，就有使用金版來奉獻給上天之神明的觀念，此後漸漸以黏土仿製品取代，直到紙料發明之後，此類隨葬品，便隨著時代的演進，而產生多種多樣的型式出現，並且也以火化的方式祭獻，不過最重要的是此種敬天禮祖的象徵意義一直承襲至現代。

隨著時代物質文明的演變與製紙技術的發明與進步，以及民間習俗與道教儀式的制定，對於金銀紙錢的使用日趨繁複，所以從歷代的志怪小說以及民間雜記等都會記錄使用金銀紙錢的景況，而在唐代的《冥報記》中的描述與唐詩中情景的敘述都呈現出相當生動的紙錢使用情況，此情景直到宋代更達到了最高峰；而在道教儀式經典中，也累積了前人的智慧與經驗，將金銀紙錢與道教儀式相結合，更加強了與神明互相溝通以及贈與的機制，而在無形中塑造了神人交感的感應模式，所以從歷代文史的資料與道教儀式經典中便可理解金銀紙錢隨時代的演變所形成的背景以及在民間與道教儀式中所使用的脈絡。

## 第一節 從民間傳說中來探討金銀紙錢之起源

燒金銀紙的由來最早乃起源於祖先崇拜的習俗，此習俗根據史料<sup>58</sup>與學者的研判<sup>59</sup>應該開始於魏晉南北朝。而在早期古籍史料中也只有陰錢、冥錢以及楮錢的記載，並無金銀紙的說法，所以依此推測紙錢的起源應早於金銀紙。不過在歷代的傳說中，從東漢蔡倫造紙後，就有一系列不同版本，但內容大同小異的傳說

---

<sup>57</sup> 同註 9。

<sup>58</sup> 撰者佚名，錢熙祚校訂《愛日齋叢抄》卷五，頁 200。臺北：廣文書局，1971 年。

<sup>59</sup> 陳啓新〈冥紙史話〉《漿與紙》第 178 期，頁 31~32。臺北：漿與紙雜誌社，1995 年。

出現。

關於金銀紙錢使用之傳說，在民間流傳著相當多的版本，因為一般民眾僅知在祭祀鬼神時燒化紙錢，但對於紙錢相關的故事並不了解，所以筆者先從大陸的《中華民俗源流集成》〈燒紙的來歷〉的傳說故事中，來認識大陸使用紙錢的相關傳說，再從臺灣民間的史料中來作一民俗性的探討，以期能夠初步理解大陸與臺灣燒紙錢的相關源由與人們的心理因素。茲將此書所敘述燒紙錢來歷之故事介紹如下：

## 一、大陸民間傳說中紙錢之起源

### (一)河南社旗縣之傳說

蔡倫有個哥哥名叫蔡莫，蔡莫家窮，其妻認為蔡倫造紙賺了很多錢，所以就要蔡莫去向蔡倫學習造紙。蔡莫只學了三個月後就開起紙坊開始造紙賣錢，但是因為品質粗糙，所以沒人買，於是其妻慧娘便心生一計，在棺材中裝死，蔡莫故意在夜裡大哭，引左右鄰居注意，等到鄰居都來了，便將草紙點火燒了起來，過一會兒，只聽棺材裡有響聲，聽到慧娘在棺材裡喊：「快把棺材揭開，我回來了！」揭開棺材後，慧娘坐了起來，拿腔撇調地唱：「陰間錢能行四海，紙在陰間做買賣，不是丈夫把紙燒，誰肯放我回家來！」唱罷，定了定神說：「剛才我是鬼，現在我是人。我到了陰間就讓我推磨受苦，丈夫給我送了錢，小鬼們為了幾文錢，爭著幫我推磨，真是有錢能買鬼推磨。判官知道我有錢，向我要，我把丈夫送的錢給他好多，他就暗暗地打開地府後門，把我放了回來。」蔡莫聽了妻子的話，裝做不明白的問：「我沒給妳送錢啊！」慧娘指著正燒著的紙堆說：「那就是你給我送的錢，咱們陽間拿銅當錢，陰間拿紙當錢。」此時鄰居們便以為燒紙真的有這麼大的好處，都忙著掏錢向蔡莫家買紙，去各自的祖墳上燒了起來。從此，留下上墳燒紙的

習俗。<sup>60</sup>

## (二)東北一帶流傳的說法

在東北較爲偏僻的地方，所需之日用品都是商販從關裡運來的。有一年冬天，從關裡來了兩個販賣黃紙的商販，他倆是親兄弟，大哥叫張財，弟弟叫張義。他們兩個是第一次到關外做生意，不知道關外的冬天非常寒冷，都穿得很單薄。當他們挑著紙挑兒在荒郊野嶺上正向前走，一眨眼的工夫，就變天了。一時間大雪紛飛，弟弟張義挺不住這惡劣的氣候，凍死在雪地上，張財此時想到眼前的兩堆黃紙，便將那兩堆黃紙點火燒起，一剎那間，火浪翻滾，煙氣衝天，張義的屍體離火堆不太遠，經熱氣一燻，竟奇跡般的甦醒過來了。回到客棧，張財這才想起那兩挑吃盡千辛萬苦、好不容易才弄到的黃紙，全都化爲烏有，這一急，就病倒了。爲了安慰哥哥，張義靈機一動，編出了一套瞎話，說：「哥呀！你你要不把那黃紙燒掉，閻王爺能把俺放出來嗎？你不信咱的？俺講給你聽吧：俺凍死後，被兩個長髮小鬼用鎖鍊子鎖住脖子，不容分說拉進閻王殿。閻王大喝一聲：『你就是打關裡來的張義嗎？』俺說是。閻王爺便吩咐判官查俺這一生都幹過什麼壞事。就這節骨眼兒，一個小鬼慌慌張張跑進來說：『老爺，張義的哥哥給您送上不計其數的錢財』，也就是那兩挑黃紙，原來閻王老爺是個見錢眼開的傢伙，樂得手舞足蹈，連忙說：『你還年輕，你哥又很會辦事，你快回去吧！』抓俺的那兩個長髮鬼也笑嘻嘻地向俺賠禮，把俺送出閻王殿，吹了口氣俺就醒過來了。」弟弟的一番話，說得張財信以爲真，心一敞亮，病也就好了，在客棧裡，張財把這件事說給大伙聽，一傳十，十傳百，就這樣，一代傳給一代。後來有個聰明好事的人，發明出一種印板，開始印製紙錢。這樣人們就更加相信燒紙的事了，而這個傳說也就這樣地流傳在東北一帶。<sup>61</sup>

<sup>60</sup>雪聲主編《中華民俗源流集成—儀禮喪葬卷》，頁 406-407。甘肅：人民出版社 1994 年。

<sup>61</sup> 同上引頁 408-409。



### (三)山東的傳說

山東一帶，人死後有個習俗，那就是要在百天期、周年期於墳上燒紙，而此故事則是相傳在很久以前，有兩個人，看到別人有錢，心裡很不服氣，於是便想出一個辦法要來賺錢。他們將稈草、麥桿等碾爛製成了草紙，到處叫賣，但是都沒人要買，於是就想到一個計謀，先叫小伙計躲進假墳裡，等到過往人多時就開始嚎啕大哭並且大把大把地燒化草紙，人們好奇地問其原由，大伙計便開始假惺惺的說：「這是我的弟弟，我們一塊出來做生意的，他不幸被閻王爺派來的牛頭、馬面把魂給勾走了，他拖夢給我說『閻王爺想要錢，你得在我死後的第七天，第十四天多多燒些火紙，燒火紙就是給閻王爺送錢，陽間的火紙，陰間的錢啊！那樣就能把我的命買回來了。』我天天燒火紙是給閻王爺送錢，救我的弟弟啊！」人們聽了半信半疑，就說：「這不可能吧？不過那也不一定！能不能回來，到那天再來看就知道了唄！」轉眼間，大伙計所說的時間到了，來看的人愈來愈多了，時到中午，只聽到假墳裡「哎呀！」一聲，那些好事的把那個在一邊留孔的假墳三下五除地給挖開了，小伙計一下子從裡面站了出來，高興地說：「伙計，要不是你花這麼多錢把我買出來，咱哥倆再也見不上面了。」圍觀的人一下子蠢動了起來，對此事深信不疑。就你傳我，我傳你地互傳起來。於是，人死後燒劣紙的習俗便流傳下來了，一直流傳到現在。<sup>62</sup>

### (四)苗族燒紙錢的由來

從前，苗族人用竹片當筆寫，樹葉當紙用。但是人們總是覺得樹葉容易腐爛，很不方便。後來，有兩個人，一個叫蔡倫，另一個叫郭統的人，就商量如何造紙。郭統先把自己家門口的硬頭黃竹子砍來，用水泡起碾成漿，再用麻布牽伸放在紙漿裡，提起來曬乾，從布的面上揭起來就成了草紙。蔡倫用來寫字，非常成功。，這樣一傳十，十傳百……大

<sup>62</sup> 同上引頁 410-411。

家都來買他們的草紙。隔了幾年，蔡倫與郭統又把水竹拿來作原料造紙，所造出來的紙雪白。人們看到這種白紙就搶著買，草紙就沒有人要買了，於是郭統同蔡倫商量，想出一個打開草紙銷路的辦法。郭統說：「我們做一付棺材，先把酒食裝在裡面，你再裝死，睡到木頭裡。我們把草紙分成兩半，做道場時，我給你燒紙到了第九天，你才從木頭裡爬起來。人們要問你，你就說好在我把紙燒給你，拿到陰司地府去，買通了陰間的鬼卒，才把你放回來的。你看要得不？」蔡倫說：「好，就這樣辦。」他們倆作了一番準備後，蔡倫就進了棺材，郭統馬上到場給人說：「蔡倫死了！」大家來看，見蔡倫躺在棺材裡就相信了。郭統又找道士給蔡倫做道場，把蔡倫分得的草紙全部燒完。到第九天早上，蔡倫在棺材裡呻喚，爬了起來，滿屋的人都嚇得目瞪口呆，於是郭統便上前去問蔡倫：「你是怎樣的啊！死了九天還得回陽轉來了呀？」蔡倫爬起來坐在棺材上說：「好在你那些紙錢燒給我，我到陰司地府去，把紙當錢，買通那些大鬼、小鬼，他們才放我回來。」聽到這些話的人都信以為真。於是，一傳十，十傳百，幾天功夫，郭統的紙就全賣光了。從此以後，人們就把草紙打成紙錢，用來祭死人。<sup>63</sup>

## 二、臺灣史料及民俗中所見紙錢之起源

另外在臺灣之前的相關研究<sup>64</sup>，都以涂順從的《南瀛產業誌》裡所描寫的故事為主，也就是蔡倫<sup>65</sup>、李淵<sup>66</sup>與李世民<sup>67</sup>的故事。而臺灣民俗相關期

<sup>63</sup> 同上引頁 417-418。

<sup>64</sup> 如林育本《臺灣祭祀紙錢圖像之研究》與施晶琳《臺南市金銀紙錢圖像之研究》以及林建銘《臺灣金銀紙文化與圖像之研究》之碩士論文，在探討金銀紙之傳說皆是參考從涂順從所舉之故事。

<sup>65</sup> 相傳東漢蔡倫當初將紙造成之時，並無人問津，因為當時之人使用竹簡的習慣尚無法改變，所以使得紙張滯銷。蔡倫為了將自己製造的紙張賣出，於是與妻合演了一場回魂記。蔡倫先是詐死躺於棺木中，其妻則是在旁不斷地燒化蔡倫所造的紙，而來吊祭的親友與鄰居則是對於此燒紙的行為感到疑惑，蔡妻則告訴眾人燒此紙可賄賂冥吏，使其還魂，過了幾天之後，蔡倫果然復活，並說明在陰間時，因其妻所焚之紙可讓陰間獄卒與冥吏在陰間使用，所以就放其回陽。眾人十分驚訝，因此相信燒紙可累積功德、延長壽命，於是成功地將紙賣出。請參閱陳壬癸〈談臺灣民俗—燒金銀紙〉《臺灣文獻》，頁 160；臺北：成文書局，1981 年。

刊上，則大都偏重在蔡倫的故事上，如巫添福在《民俗臺灣》第三輯的〈金紙、銀紙〉中，談到蔡倫爲了將滯銷的紙賣出而詐死的故事<sup>68</sup>，而由鄭志明教授所主編的《文化臺灣》卷一中，在〈紙錢〉的篇幅部分亦是描寫蔡倫與妻串通的故事<sup>69</sup>，其內容與上述大同小異。至於李世民的故事則是從西遊記的內容所衍生出來。另外，日本·鈴木清一郎的《增訂臺灣舊慣習俗信仰》<sup>70</sup>與陳壬癸在《臺灣文獻》〈談臺灣民俗一燒金銀紙〉，也大都依據這幾個版本的傳說故事來論述紙錢的起源。

分析臺灣文獻所舉出的故事，以前三則流行較爲廣泛，而且也爲民間紙錢製造業者較爲通曉<sup>71</sup>。筆者將燒紙錢的緣由，從民間通俗的傳說故事中擷取了七則，此七則故事以蔡倫的故事<sup>72</sup>在民間流傳較爲廣泛，而且也爲一般紙錢業者所接受。大陸的四則故事<sup>73</sup>則是從民俗史料中所尋獲，雖有其傳奇性，但較不爲一般人所知，而臺灣流傳較廣的三則故事，分析其內容，都是民間靈異的說法或是小說中的橋段，尤其蔡倫造紙滯銷之說甚有穿鑿附會之疑，因爲東漢時蔡倫官至

---

<sup>66</sup>相傳唐高祖李淵，於隋末時，趁全國陷於動亂之中，於是起兵政變，等到得到天下後，因久未還鄉，於是便返鄉尋親，回到故鄉後，才知其母已經亡故。於是想要尋找其母親的墳墓，但因戰亂之故，廣大的墓園，多無刻名之墓，而此時李淵便上香祈禱，希望母親在天若有知的話，能夠享用自己所帶來的紙錢，於是將紙錢置於每座墓上，沒想到，不久之後竟然真有一座墓的紙錢消失無蹤，因此認定此乃爲李淵母親之墓。請參閱陳壬癸〈談臺灣民俗一燒金銀紙〉《臺灣文獻》，頁 160；臺北：成文書局，1981 年。

<sup>67</sup>此故事乃是從吳承恩之《西遊記》第十回〈二將軍宮門鎖鬼，唐太宗地府還魂〉與第十一回〈遊地府太宗還魂，進瓜果劉全續配〉之故事衍伸而來。唐太宗貞觀十三年，唐太宗宰相魏徵夢中監斬龍王，龍王認爲太宗不守信用，於是下地府控告唐太宗，太宗因此靈魂出竅遊至地府。當他行至枉死城時，遇到昔日戰亂時被他所殺或爲國捐軀的孤魂前來要求施捨。此時太宗身無分文，幸虧崔判官指點他說：河南開封府有一位大善人，名叫林良，平常樂善好施，濟貧助僧，積了許多陰德，受其恩惠之僧侶以其名彙焚燒紙箔，因此儲存在陰府相當多的冥錢，於是太宗便立下借據，先向陰司兌借金銀一庫房，分發眾孤魂冤鬼，於是太宗才得以還魂。請參閱吳承恩《西遊記》，頁 80-94；臺北：三民書局，1983 年。

<sup>68</sup>巫添福〈金紙、銀紙〉《民俗臺灣》，頁 115-118；臺北：武陵，1990 年。

<sup>69</sup>鄭志明主編《文化臺灣》〈紙錢〉，頁 52-54；臺北：大道文化出版社，1986 年。

<sup>70</sup>鈴木清一郎原著，馮作民譯《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，頁 51-52；臺北：眾文圖書，2000 年。

<sup>71</sup>施晶琳《臺南市金銀紙錢文化之研究》，頁 18；臺南：國立臺南大學臺灣文化研究所，2005 年碩士論文。

<sup>72</sup>此三則民間較爲通俗的故事就是「蔡倫詐死」、「李淵尋母墓」以及「李世民魂遊地府」的故事，內容請參閱本節註 14、15、16。

<sup>73</sup>此四則故事即爲河南社旗縣之「蔡莫妻詐死」、東北「賣紙兄弟」的傳說、山東「賣草紙小販」的故事以及苗族「蔡倫與郭統造紙」的故事，內容請參閱本節註 22、23、24、25。

中常侍，為輔助尚書出納詔命之文職人員，所以大可不必使用此等方式以博取同情，而唐高祖、唐太宗的故事也是屬於鄉野之談以及小說情節，都容易令人懷疑。而最先舉出之四則故事中，其內容更是非常富有想像力，河南社旗縣之傳說故事，看其內容，很明顯的，是從之前蔡倫的故事所改造而成的，只不過主角換成了蔡莫的妻子，故事內容與蔡倫造紙滯銷的情節頗為雷同。而東北一帶的傳說，筆者參閱了陳啓新的〈冥紙史話〉，他認為：「東北歷史上是山東漢族“闖關東”的地方，經過清代滿漢同化之後，更成為冥紙耗量可觀的地區，五口通商之後，是福建海紙輸入地。」而第二則與第三則故事，都是發源於東北，根據歷史的記錄，與民間傳說的對照，便可得知此二則傳說之年代應該並不久遠。第四則故事似乎更令人詫異，故事中的蔡倫竟然是苗族之人，不知道此人是巧合與東漢造紙之蔡倫同名同姓，或是經由早期定居苗族之漢人所流傳，再經過後人的不斷改編之後，才成為今天的故事。

分析以上七則故事，不難看到其中有幾點共通處，筆者整理如下：

- (一)紙錢的使用都是為了使亡故者，能在陰間收到錢財，甚至賄賂冥吏，幫助還陽，或使亡者早日投胎。
- (二)幾乎都是跟造紙滯銷，為了將紙賣出，所想出的欺騙眾人的辦法。
- (三)多為鄉間俚俗所傳說的故事，或是小說中從陰間還陽的傳奇說法。

根據以上三點，筆者認為紙錢所使用的傳說，大多是早期民間俗信依據歷代耆老所留下的說法，配合地方民俗的屬性，或是結合歷史所流傳的說法，將整個故事合理化，而隨著時間的推進，往往又混合了當地當時的文化，於是紙錢使用的各種傳說也就如此地各自流傳了下來。而中華民族對於此一習俗，也認為有著慎終追遠的意義，所以也將此習俗保留至今。而且在民間至今仍有人對此深信不移，畢竟這是民間將金銀紙錢合理化使用的一種歷史記錄，雖有其虛實性，在民間中還是有其流傳的價值。但在金銀紙錢的使用上，筆者認為還是需要從歷史中的確實使用證據以及真實記載的文獻與考古中來作探討，才可以得到一個較為客

觀的事實面相，也才易於讓後續的研究者有跡可尋。

## 第二節 從古籍史料中探討金銀紙錢之起源及其在民間之運用

燒金銀紙錢的習俗，可以說是祭拜鬼神思想的產物，而使用紙錢的傳說大部分也都跟民間習俗相關，例如為亡者燒紙七天，象徵著送給亡者在路上的買路錢，早期的傳說有可能就是根據此習俗而加以改造。中國地大物博，每個地方所流傳的故事雖不盡相同，不過在內容與本質上卻非常相似。而傳說終歸是傳說，在歷史的考證上較無根據，若想要瞭解紙錢的真正使用情況，還必須要從歷史中可考的古籍資料以及道教經典中所記載的使用情形，來認識古人使用紙錢的歷史原貌，俾能使研究者初窺古代紙錢的大致使用狀況。

金銀紙錢從相關的史料文獻記載中，在民間的習俗中多見使用，而在道教儀式的使用上則要追溯到魏晉六朝之時，所以本節乃從古籍的民間文史資料中來探討民間使用金銀紙錢的狀況，之後再與第四節的道教文獻中的資料作一彙整，以期了解古時人們對於金銀紙錢的使用觀念，進而探討當代道教儀式中對於金銀紙錢使用的轉化與互利心態的觀點。

根據筆者在古籍中所發現到的文獻，以及從當代學者的歷史考古觀點中可發現到形成日後紙錢的關鍵概念，而在古籍資料以及道教文獻中，紙錢之使用便有各式各樣的記載，茲將古籍紙錢使用之記載，整理如下：

### 一、六朝及隋唐

宋人所著《愛日齋叢抄》卷五曾記載六朝時代紙錢祈祭之相關資料：「觀洪慶善《杜詩辨正》載〈文宗備問〉云：南齊廢帝東昏侯(499~500)好鬼神之術，剪紙為錢，以代束帛，至唐盛行其事云。有益幽冥，又牛僧孺云：楮

錢唐初剪紙為之……。」<sup>74</sup>上引《杜詩辨正》一書中，談到南朝廢帝東昏侯喜好巫覡鬼神術數，將紙剪作錢，以代替供祭所用的布帛；此習俗一直到唐代也還很盛行。人們認為這樣可以使亡者在冥間也可以使用到，而唐初的楮錢，即是以紙剪成錢的樣子來使用。根據以上史料的初步判斷，南朝時期紙錢應已被使用在宗教科儀的祭祀鬼神上；並且也可能以剪紙仿造錢幣的方式，來取代圭璧幣帛等貴重之陪葬品，稱為「寓錢」，以此來表示尊敬及供養亡者。而唐人封演《封氏聞見記》記載：

紙錢今代送葬為鑿紙錢，績錢為山，盛加雕飾，以引柩。按：古者享祀鬼神，有圭璧必幣帛，事畢則埋之，後代既寶錢貨，遂以錢送死。」。《漢書》稱盜發孝文園，瘞錢是也。率易從簡，更用紙錢，紙乃後漢蔡倫所造，其紙錢魏晉以來始有其事，今至王公逮於匹庶，通行之矣。凡鬼神之物其象似亦由塗車、靈之類，古埋帛，金紙錢則燒之，所以示不知神之所為也。<sup>75</sup>

在《封氏聞見記》中探討紙錢的部分，敘述紙錢在唐代使用的淵源，此書對於紙錢的觀點，認為古人祭祀鬼神所使用的祭品寶玉、金幣或銅幣以及高級的絹帛等，在祭拜完畢之後，便將這些物品埋在地下，作為陪葬品或獻祭品，直到後世之人因為所埋之貴重物品常被盜取，所以漸漸地以其它簡單的材質來替代真實的錢幣，而紙錢也是此隨葬物的代表之一。

因為早期的隨葬銅錢屢遭盜墓，所以為了防止盜墓之動機而以陶土、鉛、石仿製金錢作為冥幣以隨葬，直到東漢蔡倫造紙之後，才以紙錢代替之前的陶土、鉛、石等仿製冥幣，而魏晉之後紙錢的使用更為普遍。所以由此文獻可以看出紙錢由早期的實物錢幣，經過各種材質的使用後，漸漸過渡到以紙錢

<sup>74</sup> 撰者佚名，錢熙祚校訂《愛日齋叢抄》卷五，頁 200。臺北：廣文書局，1971 年。

<sup>75</sup> 封演《封氏聞見記》，頁 111，叢書集成新編第十一冊。臺北：新文豐出版社，1986 年。

代替真錢的歷史。<sup>76</sup>

在紙錢的傳說方面，唐朝閻選所撰之《再生記》的傳奇故事，對於紙錢使用的描述相當生動，其內容大致如下：王掄在病危的時候，恍惚間，他進入一座大城裡，看見了朔方節度使李林甫、李邕以及裴敦等人，才知已到冥間，冥司告知須得錢三千貫才得以重生，於是王掄向其妻托夢，其妻即取紙剪為錢財，召巫焚之，王掄收到後，見此錢與人間錢無異，於是冥司便放其還陽。這是唐朝之人所撰之傳奇故事，此時期對於紙錢使用在陰間可以賄賂陰吏的觀念，已經相當地深入民間了。<sup>77</sup>

另外在唐朝的筆記中所描述的傳奇故事，如唐朝官吏唐臨(601~660)在其所著的《冥報記》中亦描述了隋末紙錢使用的情形：故事之一的主角陸仁蒨為邯鄲人，與冥吏胡國長史成景為友，後又為邯鄲令岑之象之子文本的老師，在每月逢成景朝泰山時，兩人便得以相遇。因要設宴款待冥吏，所以特別轉述冥吏的話於文本：

鬼神道中亦有食，然不能飽，苦飢。若得人食，便得一年飽。眾鬼多偷竊人食，我既貴重，不能偷之，請君請一食……。

文本尊之便設宴禮請：

備設珍饈，蒨曰鬼不欲入人屋，可於外邊張幕，設席陳酒食於上，文本如其言，至時，仁蒨見景與兩客來坐，從百餘騎，既坐，文本向席再拜，謝以食之不精，亦傳景意辭謝……。初，文本將設食，仁蒨請有金帛以贈之，文本問是何等物，蒨云，鬼所用物皆與人異，唯黃金與絹為得通用，然亦不如假者。以黃色塗大錫作金，以紙為絹帛最為貴上。文本如言作之，及景食畢，

<sup>76</sup> 陳啓新所著之《冥紙史話》與張永昇所著之《宋代人之喪葬禮俗研究》皆對紙錢從實物埋葬到以燒送紙錢為主的歷史有所介紹，並提出紙錢使用開始於魏晉南北朝的證據。

<sup>77</sup> 閻選《再生記》，頁 1-2；北京：中華書局，1985 年。

令從騎更代坐食，文本以所作金銀絲絹焚之，景深喜。<sup>78</sup>

文中所述，乃是文本設宴禮請冥吏，而冥吏則要求文本贈予金帛，並解釋鬼與人所用之物皆有不同，但是黃金與絹帛則能通用，不過還是以塗錫之紙錢最為貴重。而李山龍與王璿的故事則是敘述二人皆曾被拘至陰間，冥吏皆要求二人返回陽間後必須焚燒紙錢以供冥吏在陰間之使用，李山龍在《冥報記》卷中的記載：

……王放君去，可不少多乞遣我等。山龍未言。吏謂山龍曰。王放君。不由彼。三人者。是前收錄君。使人。一是繩主。當以赤繩縛君者。一是棒主。擊君頭者。一是袋主。吸君氣者。見君得還。故乞物耳。山龍惶懼。謝三人曰。愚不識公。請至家備物。但不知於何處送之。三人曰。於水邊若樹下。山龍許諾。辭吏。歸家。見正哭經營殯具。山龍入至屍傍。即蘇。後日剪紙作錢帛。并酒食。自送於水邊燒之。忽見三人來謝曰。蒙君不失信。重相贈遺。媿荷。<sup>79</sup>

文中主要表達了李山龍為一虔誠之佛教徒，因平日勤頌法華經而得以被釋回，但冥間之陰吏可能基於生活所需，還是向其索取財物，而李山龍也照其諾言，焚燒紙錢饋贈陰間冥吏。而王璿使用紙錢故事則於《冥報記》卷下有所記載：

……見向所訊王璿之吏。從門出來。謂王璿曰。君尚能待我。甚善。可乞我千錢。王璿不應。內自思曰。吾無罪。官放我來。何為有賄吏乎。吏即謂曰。君不得無行。吾向若不早將汝過官。令二日受縛。豈不困耶。

<sup>78</sup> 唐臨著，佐佐木憲德緝，慧淨法師編《冥報記、冥報記緝書》，頁 53。臺北：淨土宗文教基金會，2004 年。

<sup>79</sup> 同上引頁 53。



王濤心然之。因媿謝曰。謹依命。吏曰。吾不用汝銅錢。欲得白紙錢耳。期十五日來。王濤許諾。因問歸路。吏曰。但東行二百步。當見一故牆穿破。見明可推倒之。即至君家也。王濤如其言。行至牆推。良久乃倒。王濤從倒處出。即至其所居。隆政坊南門矣。於是歸家。家人哭泣。入戶而蘇。至十五日。王濤忘不與錢。明日復病困絕。見吏來。怒曰。君果無信。期與我錢。遂不與。今當復將汝去。因驅行。出含光門。令入大坑。王濤拜謝百餘拜。請作錢。乃放歸。又蘇。王濤告家人。買紙百張作錢送之。明日王濤又病困。復見吏曰。君幸能與我錢而惡不好。王濤復辭謝。請更作。許。又至二十一日。王濤令以六十錢。買白紙百張作錢。並酒食。自於隆政坊西渠水上燒之。既而身體輕健遂愈。<sup>80</sup>

此故事主要在闡述王濤被拘至陰間審問，最後無罪釋回，但因歸途觸怒一冥官，所以除去了他耳朵，幸好遇到陰間之門吏，使他的耳朵復原，因而要求李山龍能燒化紙錢給他，李山龍還陽後，忘記了這件事，又陷入病危中，此時雖然買紙錢送之，但病情還是無起色，夢中冥吏告訴他，紙錢需燒化他們才拿得到，李山龍家人遵照之，其病竟然也就痊癒了。

由以上的故事看來，在民間的傳奇故事中，雖有其虛實性，但也反映出隋代民間使用紙錢與冥間交涉的觀念已相當普遍，而且紙錢的使用也多樣化了。

最早關於紙錢使用於朝廷祭祀中的文獻，見於《新唐書·王嶼傳》：

玄宗在位久，推崇老子道，好神仙事，廣修祠祭，靡神不祈。嶼上言，請築壇東郊祀青帝，天子入其言，擢太常博士、侍御史，為祠祭使。嶼專以祠解中帝意，有所禳跋，大抵類巫覡。漢以來喪葬皆有瘞錢，後世

---

<sup>80</sup> 同上引頁 81。

禮俗稱以紙寓錢為鬼事，至是，嶼乃用之。<sup>81</sup>

本文之內容主要在敘述唐玄宗在位時，以黃老思想為主，喜好神仙之類的事跡，對於祭祀的儀禮以及祭拜的場所，常作修訂與整理，對於所有的神祇無不恭敬禮拜。而王嶼因為建議皇帝在國之東郊建設天壇以方便禮拜上蒼，王嶼因此而一路被拔擢升官至祠祭使。王嶼因為專以祠祭之降神說法來解釋皇帝所提出的疑問，所以深獲皇帝的信任，而依據此類方式所進行的儀式，大致上和巫覡一類祈禱的法事是相近的。從漢代以來，在喪葬所使用的隨葬品中的瘞錢早已見使用，而後世更是認為使用瘞錢是喪葬禮俗不可或缺的隨葬品，至王嶼之時，更將此習俗引用到國家的祭典之中。

以上的資料記載，是描述王嶼將紙錢使用於國家諸種祭祀之中，從王嶼之後，此種以紙錢祭祀的方式也從民間的習俗推廣到國家的大型祭典之中。同樣地，民間中詩歌的創作最能反映當代的庶民習俗與信仰觀點，所以從唐代的詩歌中，有許多關於金銀紙錢使用的詩句，如初唐詩僧王梵志的《得錢自喫用》：「得錢自喫用，留著櫃裡重。一日厥摩師，空得紙錢送。死入惡道中，良由罪根重。埋向黃泉下，妻嫁別人用。賣者好思量，為他受枷棒。」<sup>82</sup>本文之內容是說所賺來的錢都留給自家所用，而且怕被偷還得放在隱密的櫃子裡，使得櫃子愈來愈沉重。人終有死亡的一日，到此時也只能讓親人買些紙錢來為自己送別。死後進入到地獄的惡道中，是因為自己所造的惡業多。此時身體與紙錢一起被埋到九幽黃泉之下，而妻室也嫁給別人，百般辛苦所賺到的金錢一樣讓給別人使用。建議賣紙錢者應該好好想一想，不要因為要賺錢而遭致業障加身而在地獄受苦。<sup>83</sup>《愚人癡涇涇》：「愚人癡涇涇，錐刺不轉動。身著好衣裳，有錢不解用。儲積留妻兒，死得紙錢送。好去更

<sup>81</sup> 宋·歐陽修、宋祁撰，楊家駱主編《新校本新唐書·列傳第三十四》卷一百九，頁4107。臺北：鼎文書局，1978年。

<sup>82</sup> 王梵志原著，張錫厚校輯《王梵志詩校輯》，頁26。北京：中華書局，1983年。

<sup>83</sup> 朱鳳玉《王梵志詩研究》，頁53-55。臺北：臺灣學生書局，1987年。

莫來，門前有桃棒。」<sup>84</sup>本文乃是敘述愚蠢的人總是懵懵懂懂，就算是用椎針刺他，也沒有感覺。身上只會爲了炫耀而穿著好的衣服，所賺的錢也不會布施給寺廟或是貧苦的人。將錢全部存下來都留給妻子兒女，最後也只得到讓他們燒紙錢送別的下場。如果能夠好好的離開人世間，往生到淨土去，就不要再留戀塵世了，妻兒既然已經燒紙錢給亡者了，就希望他好好地去另一個世界生活，不要再跟陽間的人糾纏了，否則門前便會有桃棒來驅逐這不識抬舉的家鬼。《有錢惜不喫》：「有錢惜不喫，身死由妻兒。只得紙錢送，欠少元不知。門前空言語，還將紙作衣。除非夢裡見，觸體更何時？獨守深泉下，冥冥長夜飢。憶想平生日，悔不著羅衣。」<sup>85</sup>此詩乃是描述有錢的人不只對別人吝嗇，對自己也是刻薄，錢該花用的不會用，等到死後所賺到的錢，也只能全部都歸給妻兒花用。而且也只有被他們燒紙錢來送路的悲慘場面，真正所欠缺的福德，自己竟然不知道。家人在門前只會聊些瑣事，並且將紙作成陰間所需的衣服，準備燒給亡者。死後的亡靈除非在夢中才能被家人所見到，更不用說要觸摸到亡故的親人。亡者獨自守在在黃泉陰間地府下，就算長期地挨餓也不會有人知道。回想到生時的景況，後悔在世間時並沒有好好的享受。<sup>86</sup>

詩中使用紙錢來嘲諷無知俗人不知修功立德，最後也只得到紙錢相送，而且還不見得有用，而徒留一身罪業的諷刺詩句。李賀的《神弦》詩所描寫的詩句：「女巫澆酒雲滿空，玉爐炭火香鬢鬢。海神山鬼來座中，紙錢窸窣鳴颯風。相思木帖金舞鸞，攢蛾一嚏重一彈。呼星召鬼歆杯盤，山魅食時人森寒。終南日色低平灣，神兮長在有無間。神嗔神喜師更顏，送神萬騎還青山。」<sup>87</sup>此詩乃是一首有代表性的鬼詩，《神弦》詩，根據清朝王琦所注，是

---

<sup>84</sup>同注 38 頁 30。

<sup>85</sup>同注 38 頁 45。

<sup>86</sup>同注 39 頁 61~62。

<sup>87</sup>清聖祖御定《全唐詩》卷三百九十三，頁 4434。臺北：文史哲出版社，1987 年。

一首「祭祀神祈，弦歌以娛神之曲」<sup>88</sup>。本詩主要在描述女巫作法祈請神明與送神的情況，反映出唐代的巫風習俗。而其中的「紙錢窸窣鳴颯風」代表著鬼神的降臨，使得掛在竹枝上的紙錢發出風破裂的響聲，此句所稱的紙錢從語意推測應該是現代所用的「高錢」，用於祀神，最後面的「送神萬騎還青山」此句則有著贈予神明坐騎之意，所以可能是獻祭給神明使用的「神馬」類紙錢。李山甫的諷項王詩《項羽廟》中：「就虜為王盡偶然，有何羞見漢家船，停分天下猶嫌少，可要行人贈紙錢？」<sup>89</sup>此詩乃作者諷刺楚霸王項羽，不管是在意氣風發成為西楚霸王的時候，或是落魄到烏江時的窘況，都只是成敗之間的偶然，並不用自認羞愧而無顏見江東父老，項羽能夠滅秦而將天下抵定，與漢平分整個天下都還嫌不夠了，哪裡還須要過江的人燒紙錢來賄賂此一代之英雄豪傑呢？

因為此廟位於安徽和州的烏江之畔，自立此廟之時，便有傳說，如果舟船欲過此江，不先至廟中燒送紙錢以祭奠(項羽)，那麼江中必定風浪大作，危及航行者，所以作者乃寫此詩以諷刺此種民間迷信之說法<sup>90</sup>。

吳融也從《野廟》的的文句中也有紙錢在荒廢的野廟中飛揚的記載：「古原荒廟掩莓苔，何處喧喧鼓笛來。日暮鳥歸人散盡，野風吹起紙錢飛。」<sup>91</sup>其內容是在說明在廣大的草原中有座荒廢的古廟，因荒廢已久未被祭拜，所以到處長滿了蘚苔。偶爾不知道從那裡來的人會來此祭拜，不過等到黃昏野鳥歸巢，祭拜的人們也都離開後，此時不知哪裡來的大風就將剛剛所燒的紙錢吹散在空中。

而形容社祭最為傳神的則是李建勳《迎神》詩中：「搥蠻鼉，吟塞笛，女巫結束分行立。空中再拜神且來，滿奠椒漿齊獻揖。陰風窸窣吹紙錢，

<sup>88</sup>歐麗娟選注《唐詩選注》，頁 628。臺北：里仁書局 1995 年。

<sup>89</sup>清聖祖御定《全唐詩》卷六百四十三，頁 7370。臺北：文史哲出版社，1987 年。

<sup>90</sup> 與此詩相關的詩句在清代楮人獲的《堅瓠集》亦有類似看法：「君不君兮臣不臣，嗟今空自作威靈。平分天下猶嫌少，一陌紙錢值幾文？」請參閱沈淦〈項羽廟中諷詩多〉之〈紙錢值幾文〉，文刊載於《歷史月刊》第 187 期，頁 134。臺北：歷史智庫出版社，2003 年。

<sup>91</sup>清聖祖御定《全唐詩》卷六百八十四，頁 7853。臺北：文史哲出版社，1987 年。

妖巫瞑目傳神言。與君降福為豐年，莫教賽祀虧常筵。」<sup>92</sup>此詩主要在描述施行祭儀的女巫除了擺滿整桌的貢品之外，還使用了相當多的紙錢來敬獻給神明，爲了求得神靈賜予民間能夠有豐收之年。白居易的《寒食野望吟》云：「丘墟郭門外，寒食誰家哭？風吹曠野紙錢飛，古草纍纍春草綠。棠梨花映白楊樹，盡是死生離別處。冥冥重泉器不聞，蕭蕭暮雨人歸去。」<sup>93</sup>此詩所敘述的內容是說：在寒食的節日中，有誰會爲城外的孤墳哭泣呢？因爲寒食節禁止用火，而寒食節中又與清明時間重疊，所以此時有許多祭祖的人，會撒紙錢來祭奠亡者，而大風吹起，便將紙錢吹散在空中，在墳上歷年所壓的紙錢與新生的綠草相互暉映著。而白楊樹所開花的樹下，多是生死離別的墓地。在黃泉之下的亡者，在冥間是孤獨的，而且可能送給他在冥間所使用的器具，他有沒有用到，在生者也不會知道。等到祭拜完畢之後，生者終究還是會回到平常的生活中。《黑潭龍》曰：

黑潭水深黑如墨，傳有神龍人不識。潭上架屋官立祠，龍不能神人神之。豐凶水旱與疾疫，鄉里皆言龍所為。家家養豚漉清酒，朝祈暮賽依巫口。神之來兮風飄飄，紙錢動兮錦傘搖。神之去兮風亦靜，香火滅兮杯盤冷。肉堆潭岸石，酒潑廟前草。不知龍神享幾多，林鼠山狐常醉飽。狐何幸，豚何辜，年年殺豚將餒狐。狐假龍神食豚盡，九重泉底龍無知。<sup>94</sup>

此詩乃是作者諷刺貪官污吏的代表作，以黑潭之水深暗諷政治的黑暗，以祭祀神龍之名，巧立名目以立祠，託言鄉里的農作豐收與否、水災、旱災以及疾病疫情等，都是神龍不悅所導致。鄉里爲了迎合神龍，

<sup>92</sup>清聖祖御定《全唐詩》卷七百三十九，頁 8434。臺北：文史哲出版社，1987 年。

<sup>93</sup>清聖祖御定《全唐詩》卷四百三十五，頁 4820。臺北：文史哲出版社，1987 年。

<sup>94</sup>清聖祖御定《全唐詩》卷四百二十七，頁 4709。臺北：文史哲出版社，1987 年。

所以必須定期準備豬肉酒食，以及聘請巫覡來舉行祈禱的法事。當法事進行中，神靈降臨之時，會起大風，而此時掛在竹竿上的紙錢便會隨著狂風舞動。當神靈離開時，風就停止下來了，而香火也熄滅了，裝酒食的杯盤也冷掉了。而此詩也就是以此情節來諷刺貪吏魚肉鄉民的情況，此詩後段更是以將祭拜給神龍的肉品堆滿了岸邊來形容貪官們貪污的嚴重情形。而詩句最後所描述的祭品都成為野狐的食物，而無辜的百姓所奉獻的食物或錢財，就像這樣地被那些貪官所鯨吞蠶食了。王建《寒食行》之詩：「寒食家家出古城，老人看屋少年行。丘隴年年無舊道，車徒散行入衰草。牧童驅牛下冢頭，畏有家人來洒掃。遠人無墳水頭祭，還引婦姑望鄉拜。三日無火燒紙錢，紙錢哪得到黃泉？還看隴上無新土，此中白骨應無去。」<sup>95</sup>此詩主要是王建對於使用紙錢的懷疑，在寒食節<sup>96</sup>中禁止使用火烹煮食物，更何況用火來燒紙錢呢？既然無法燒化紙錢，那麼給亡者送紙錢似乎只是多此一舉罷了。這是對於民間使用紙錢的一種懷疑，證明了在古代也是有不相信此種民間習俗的。張籍的《北邙行》云：

洛陽北門北邙道，喪車辘轳入秋草。車前齊唱薤露歌，高墳新起白峨峨。朝朝暮暮人送葬，洛陽城中人更多。千金立碑高百尺，終作淮家柱下石。山頭松柏半無主，地下白骨多於土。寒食家家送紙錢，烏鳶作巢銜上樹。人居朝市未解愁，請君暫向北邙遊。<sup>97</sup>

本詩敘述在洛陽城北門的北邙道上，載著棺材的喪車車輪壓過秋天的野草。喪家在車前唱著送給亡者的薤露歌，新建的墳墓看起來非常地白曠。幾

<sup>95</sup>清聖祖御定《全唐詩》卷百二百九十八，頁 3374。臺北：文史哲出版社，1987 年。

<sup>96</sup>楊家駱主編《史記》卷三十九〈晉世家第九〉，頁 1655-1662，文收錄於《新校本史記三家注》第三冊。臺北：鼎文書局，1978 年。

<sup>97</sup>清聖祖御定《全唐詩》卷三百八十二，頁 4282。臺北：文史哲出版社，1987 年。

乎每天都有人在送葬，而洛陽城中的人似乎更多。縱然花費大筆的金錢來為亡者立下碑文，到最後無人祭拜時，也只是做為別人家的建材而已。山上的松樹與柏樹大多不知是誰人所種，而埋在地下腐爛的骨灰成份比土還要多。在寒食節中為了祭拜先人所使用的紙錢，都被鳥類當作築巢的材料被銜上樹頭。住在洛陽城的人們如果心情煩悶的話，可以請他們暫時往北岷道上一遊，就可以知道人生無常，並不需要為瑣事而煩惱了。而徐凝的《嘉興寒食》：「嘉興郭裡逢寒食，落日家家拜掃回。為有縣前蘇小小，無人送與紙錢來。」<sup>98</sup>以及以上之詩句皆生動地描寫著當代之民間使用紙錢的情景，不過值得注意的是此時期所使用的紙錢依其目的而焚燒或不焚燒，如寒食節中之祭祀便只能撒於墳前或祭壇之前。五代宋初孫光憲所編纂的《北夢瑣言》卷十二之〈王潛司徒燒紙錢〉亦對剪紙為錢有所記載：

唐王潛司徒，與武相元衡有分，武公倉卒遭罹，潛常於四時，蒸紙錢以奉之。王後鎮荊南，有染戶許琛，一日暴卒，翌日卻活，乃具牒子詣衙云：「要見司徒。」乃通入，於階前問之，琛曰：「初被使人追攝，至一衙府，未見王，且領至判官廳，見一官人憑几曰：『此人錯來，自是鷹坊許琛，不干汝事。』」即發遣回，謂許琛曰：「司徒安否，我即武相公也。」大有門生故吏，鮮有念舊於身後者，唯司徒不忘，每歲常以紙錢見遺，深感恩德。然所賜紙錢，多穿不得，司徒事多，點檢不至，仰為我詣衙。具導此意，王公聞之，悲泣慚訝，而鷹坊許琛，果亦物故。自此選好紙，剪錢以奉之。此事與楊收相於鄭愚尚書處借錢事同。又南嶽道士秦保言：「威儀勤於焚脩者，曾曰：『真君云上仙，何以須紙錢？』。」有所未喻，夜夢真人曰：「紙錢即冥吏所籍，我又何須。」由是嶽中亦言之。<sup>99</sup>

<sup>98</sup>清聖祖御定《全唐詩》卷四百七十四，頁 5377。臺北：文史哲出版社，1987 年。

<sup>99</sup>孫光憲《北夢瑣言》，頁 104-105。北京：中華書局，1985 年。

此故事乃是描述唐代有個司徒名叫王潛的人，與武官元衡的交情不錯，不過元衡不知何故而突然暴斃，所以王潛時常燒紙錢給他。之後王潛被派到荆南，有個做染房的人名叫許琛，有天突然暴斃，但又突然活過來，於是此人便將死後在陰間的經過報告給王潛知道，原來許琛在陰間遇到一判官，此人介紹自己即是王潛的好友元衡，並且詢問許琛王潛是否安好，也告訴許琛王潛對他的情誼深重，雖然自己的門吏好友相當多，不過能在死後想起他的人不多，每年還常燒紙錢給他，非常感謝王潛的恩德。不過這些紙錢卻都不能使用，可能因為王潛事多繁忙，沒有辦法顧慮到所有事情吧。王潛聽了許琛轉達的事情之後，感到非常的悲傷而且也相當地慚愧與訝異，從此之後，就選擇較高級的紙類來剪做紙錢，用來奉祭給元衡。而這件事正好與楊收相在鄭愚尚書那邊借錢的故事是相同的。南嶽有位道士名教秦保的人說：「有威儀而且勤於修行的人曾說過：『真正的真人上仙，怎麼可能會需要用到紙錢呢？』。」不久此道士即夜夢一真人告訴他說：「紙錢乃是陰間冥吏所管，我怎麼可能會需要呢？」因此南嶽中的人更是相信這樣的說法了。

記載五代時期之《新五代史·晉本紀·第九·出帝》中則描述晉高祖石敬瑭亡故之後，葬在顯陵之地，次年有御營使遙祭晉高祖「庚午，寒食，望祭顯陵於南莊，焚御衣紙錢。」<sup>100</sup>之記載。而宋人陶穀則在《清異錄》中有五代後周世宗駕崩使用紙錢的記載：「顯德六年，世宗慶陵瓊王發引之日，百司設祭於道，翰林院楮泉方若蓋口餘，令雕印字文，文字黃曰：「泉臺上寶」，白曰：『冥游亞寶』。」<sup>101</sup>文中主要在描述後周世宗死後，在出殯時，所有官僚皆在送殯之路上設下祭壇，翰林院要求在不同顏色的紙錢上印製文字，而「楮泉」即紙錢，印有「泉臺上寶」之黃色紙錢即為獻給神明之金紙；印有

<sup>100</sup> 宋·歐陽修撰，徐無黨註《新五代史》紀傳（一），頁 91。北京：中華書局，1986 年。

<sup>101</sup> 宋·陶穀《清異錄》，頁 340。北京：中華書局，1991 年。



「冥游亞寶」的銀色紙錢即是燒化給在九泉陰間之下所使用的地府用錢。<sup>102</sup>

## 二、宋後

紙錢的使用一直到宋代時期已經相當普遍，而且也發展出眾多的樣式與種類，如《宋史·寇準傳》便記載著寇準歸葬西京，人民感念其功績，皆設祭壇祭祀其人並掛紙錢於竹竿上的景象：「（準）在雷州踰卒，……遂歸葬西京，道出京南。公，安縣人，皆設祭哭於路，折竹植地，掛紙錢。逾月視之，枯竹盡生筍，眾因為立廟，歲時享之。」<sup>103</sup>《東京夢華錄》卷八〈中元節〉亦載：

七月十五日中元節。先數日，市井賣冥器：靴鞋、幞頭帽子、金犀假帶、五綵衣服，以紙糊架子盤遊出賣。……及印賣《尊勝目連經》。又以竹竿斫成三腳，高三五尺，上織燈窩之狀，謂之「盂蘭盆」，掛搭衣服冥錢在上焚之……十五日供養祖先素食，纔明即賣糶米飯，巡門叫賣，亦告成意也。又賣轉明菜、花花油餅、餛飩、沙賺之類。城外有新墳者，即往拜掃。禁中亦出車馬詣道者院謁墳。本院官給祠部十道，設大會，焚錢山，祭軍陣亡歿，設孤魂之道場。<sup>104</sup>

《東京夢華錄》乃是於宋欽宗靖康二年(1127)汴京淪陷後，孟元老避難江左時，因追憶昔日汴京之人情景物，而將當時汴京之繁華紀錄於此書中。此書記錄了東京（即汴京）的城坊、河道、宮殿、街巷、寺廟、宮觀、酒樓、食店、醫鋪、魚行以及四時節令的風俗，皇帝遊賞的盛況等等。其中中元節舉辦的廟會，因為要獻祭給眾多的鬼神，所以在當時，所焚燒的紙錢就有如

<sup>102</sup> 陸錫興〈南宋周氏墓紙錢及有關問題考〉《文物》，頁 96。北京：文物出版社 1993 年。

<sup>103</sup> 元·中書右丞相總裁托克托等修《宋史·寇準傳·列傳四十》卷二百八十一，載於《文淵閣四庫全書》史部·正史類，第 258 冊，頁 512。臺北：臺灣商務印書館，1986 年。

<sup>104</sup> 孟元老《東京夢華錄》卷八，頁 162。北京：中華書局，1985 年。

錢山一般。

宋朝陸游所著之《老學庵筆記》卷七亦云：「故都殘暑，不過七月中旬，俗以望日具素饌享，先織竹作盂盎狀，儲紙錢，承以一竹焚之，視盆倒所向，以占氣候。」<sup>105</sup>邵伯溫所著之《河南邵氏聞見前錄》卷二亦記載仁宗皇帝駕崩，當時京師爲之焚燒紙錢，紙煙漫漫遮蔽天空的情況：

仁宗皇帝嘉祐八年(西元一〇六八年)三月二十九日升遐，遺詔到洛，伯溫時年七歲，尚記城中居民以至婦人孺子，朝夕東向號泣，紙煙蔽空，天日無光，時舅氏王元修，自京師過洛，為先公言，京師罷市，巷哭數日不絕，雖乞丐兒與小兒，皆焚紙錢於大內之前，又有周長孺都官赴劍州。普安知線行亂山中，見汲水夫人，亦載白紙行哭。烏乎，此所謂百姓如喪考妣者歟。<sup>106</sup>

本文乃在說明宋仁宗駕崩時，當宣佈皇帝死訊的消息傳到洛陽城時，城中的居民，不管男女老幼，無不悲傷而且朝向帝都痛哭不已，此時爲皇帝所燒的紙錢，將天空都給遮蔽住了，幾乎看不見陽光。京師也因此而不做買賣，不管大街小巷，所有的百姓哀痛哭泣了好幾天，雖然是乞丐或是小孩，也都爲皇帝在宮廷之前燒化紙錢。這應該就是所謂的皇帝就有如百姓的親人一般，因爲親人的死亡而爲他悲傷吧！

宋人趙彥衛在其《雲麓漫鈔》<sup>107</sup>中亦說明紙錢與明器的關係：「古之明器，神明之也。今之以紙為之，謂之冥器；錢曰冥財，冥之為言，本於漢武紀冥羊馬，不若用明字為近古云。」<sup>108</sup>此文乃是描述古時候所使用的「明器」，

<sup>105</sup>陸游《老學庵筆記》卷七，文收錄於《文淵閣四庫全書》子部·雜家類，第865冊，頁57。臺北：臺灣商務印書館，1988年。

<sup>106</sup>宋·邵伯溫《河南邵氏聞見前錄》卷二，頁6。臺北：廣文書局，1970年。

<sup>107</sup>此書記載了許多有關宋代及宋以前歷代政治、經濟、文化藝術、典章制度、地理沿革、人物事跡、風土人情、花草蟲魚以及陰陽五行、八卦圖讖等材。

<sup>108</sup>趙彥衛《雲麓漫鈔》，頁83。北京：中華書局，1996年。

是一種貢獻給神明或陪葬的祭品。而今日所稱的「冥器」，已經是用紙來代替了；而用在陪葬的紙錢稱為「冥財」，用「冥」字的說法，開始於漢朝時使用羊與馬陪葬的史事，若以此觀點來看的話，還不如使用「明」字來的恰當。

宋代之後的文學作品中，一般民間更是經常出現以金銀紙錢獻祭的生動描述。如在元朝的章回小說《水滸傳》第二回便提及人死之後，必需要焚燒「順溜錢」<sup>109</sup>以幫助亡者順利通過陰間的各道關卡：「……史進歸到廳前，尋思：「這廝門大弄，必要來嫖惱村坊。既然如此……便叫莊客揀兩頭肥水牛來殺了，莊內自有造下的好酒，先燒了遍陌順溜紙……」<sup>110</sup>第十五回中劉唐與晁蓋與阮家兄弟結拜的情節：「阮家三兄弟見晁蓋人物軒昂，語言灑落，三個說道：我們最愛結識好漢，原來只在此間……次日天曉，去後堂前面列了金錢、紙馬、香花、燈燭，擺了夜來煮的豬羊、燒紙。」<sup>111</sup>文中的金錢與紙馬便是今日祭拜所用的金銀紙錢。而在第二十五回中，則是描述武大被害之後，王婆為西門慶掩飾而準備的棺材、紙錢等物：「……西門慶去了。到天大明，王婆買了棺材，又買些香燭紙錢之類，歸來與那婦人作羹飯，點起一盞隨身燈。」<sup>112</sup>在三十九回中則有描述戴宗使用甲馬神行萬里之情節：

身邊取出四個甲馬，去兩隻腿上，每隻各栓兩個，肩上挑上兩個信籠，口裡唸起神行法咒語來。怎見得神行法效驗？有西江月為證：彷彿渾如駕霧，依稀好似騰雲。如飛兩腳蕩紅塵，越嶺登山去緊，頃刻才離鄉鎮，片時又過州城。金錢甲馬果通神，萬里如同眼進。<sup>113</sup>

<sup>109</sup>「順溜錢」：古人迷信，要做一件事，或要舉行一種儀式，往往先燒些紙錢給鬼神，求得順溜、吉利，所以叫順溜錢(紙)。請參見施耐庵，羅貫中原著。李泉，張永鑫校注《水滸全傳校注》，頁 51。臺北：里仁，1994 年。

<sup>110</sup>施耐庵，羅貫中原著。李泉，張永鑫校注《水滸全傳校注》，頁 34。臺北：里仁，1994 年。

<sup>111</sup>同上引頁 259。

<sup>112</sup>同上引頁 445。

<sup>113</sup>同上引頁 626。

又如明代四大奇書之《西遊記》第十一回中之記載：

……有一赴命進瓜果的賢者，本是均州人。姓劉名全，家有萬貫之資。只因其妻李翠蓮在門首拔金釵齋僧，劉全罵了他幾句，說她不守婦道，擅出閨門。李氏忍氣不過，自縊而死。撇下一雙兒女年幼，晝夜悲啼。劉全又不忍見，無奈卻捨了性命，棄了宗緣，撇了兒女，情願以死進瓜，將皇榜揭了，來見唐王。王傳旨意，教他去金亭館裡，頭頂一對南瓜，袖帶黃錢，口噙藥物……。<sup>114</sup>

劉全因其妻李翠蓮拔金釵齋僧而罵了她幾句，說她不守婦道，李氏氣不過，因而自縊而亡，於是劉全爲了與其妻會面，情願以死替太宗進瓜<sup>115</sup>，其雙袖裝滿了黃紙錢的情節。明代宋應星所著之《天工開物》卷中〈紙料〉中則記載：「……盛唐時鬼神事繁，以紙錢代焚帛，故造此者名曰火紙，荊楚有一焚侈至千斤者，此紙十七供冥燒，十三供日用……。」<sup>116</sup>文中簡述使用紙錢之歷史演變，並說明供冥燒之「火紙」的製造及其用途。而對於紙錢提出懷疑的則有清代袁壽齡在其《燒餅歌》中的描述：「世間第一可怪事，鬼神亦受飢寒累，年年七月送紙錢，人到黃泉猶嗜利？」<sup>117</sup>此詩主要是描寫世上最奇怪的事，就是鬼神竟然也會和人一樣感受到饑餓與寒的痛苦，而每年七月中元時分都會燒送紙錢給它他們，難到人死後到了陰間還會對錢有興趣嗎？

這首詩詩乃在諷刺民間使用紙錢祭祀的風俗並不合乎常理以及並不表認同的看法。而清末柴小梵所著之《梵天廬叢錄》則認爲從五代以來的以燒衣的方式祭祀較焚化紙錢還有意義的觀點：

<sup>114</sup> 吳承恩《西遊記》第十一回，頁 94。臺北：三民書局，1983 年。

<sup>115</sup> 因爲李世民魂遊地府時，閻君送給他北瓜，而地府沒有南瓜，所以李世民便允諾有機會定當回送南瓜以謝閻君的招待。

<sup>116</sup> 宋應星《天工開物》，頁 225。臺北：世界，1996 年。

<sup>117</sup> 黃澤新《中國的鬼文化》，頁 114。臺北：幼獅文化，1995 年。

五代世紀載：晉天福八年，祭顯陵於南庄，焚化御衣，此燒衣之始見史乘者，元典章載至元七年。尚書刑部奏：民間喪葬多有無益破費紙房子等，近年起置每家費鈔一兩，都有議得。紙糊房子、金錢、人馬……。若按衛生原理，則死者衣服本該燒去，此雖破費，較之焚化紙錢意深遠矣。<sup>118</sup>

本文為清人所撰，旨在說明五代時，在南庄祭祀皇陵時，以焚化御衣來作為祭物。而當時官方認為民間的喪葬禮俗中，常使用紙做的房子、紙錢、紙人或紙馬來送葬，非常浪費金錢。不如燒化亡者的衣物來得有意義。而在現代，從衛生的觀點來看，死者的衣服本來就應該燒去，雖然破費，但是還比燒紙錢還有意義的多。

根據以上的古籍史料，可以初步瞭解紙錢在各朝代所使用的紀錄，從西漢時期專為死者製造的銅冥錢，也就是瘞錢來作陪葬品開始，到魏晉之後漸漸演變成了燒送紙錢以祭亡者的情況。而唐朝時則「寓紙為錢」，祭祀時燒化給亡者在冥間使用，而祠察使王嶼更是將紙錢的習俗推廣到朝廷的祭祀之中，使得紙錢在日後各種祭祀儀式的使用上有著相當明確的範圍。宋代由於皇帝對於道教的重視，所以每當齋醮慶成或是民間節俗時，便會燒化相當多的紙錢來酬神，而此時的紙類明器之品項也是歷代創造最多的時期，在紙錢的種類分化上也根據神明使用與冥間使用的不同，以及儀式的需要，而創造出許多新式的紙錢出來。在宋代之後，紙錢所使用的消耗量愈來愈多，在南部以竹、草等各類原料所製造的低級紙張中，以紙錢的產量為大宗，此點可以從明代所出版的《天工開物》中的內容<sup>119</sup>看出，紙錢至此時幾乎已經成為漢人社會的必須品之一，由此可見燒紙錢的習俗對於中國人來說，已經不是

<sup>118</sup> 柴小梵著，楊家駱主編《梵天廬叢錄》卷二十九，頁 496。臺北：鼎文書局，1976 年。

<sup>119</sup> 《天工開物》云：「荆楚近俗有一焚侈至千斤者。」請參閱明·宋應星撰《天工開物》卷中，文收錄於《續修四庫全書》子部·譜錄類，頁 101。臺北：中國文化學院出版部，1964 年。

只有飲水思源的觀念，經過了各個朝代的傳說以及改造之後，已經有著冥陽兩利的觀點存在，而這些觀點也還一直影響著漢人的文化與生命觀。

### 第三節 道教經典中和紙錢祈祭相關之記載

紙錢的使用，不僅侷限於民間習俗的使用而已，紙錢在道教科儀中亦有相當多的記載，所以筆者認為應該還要再從道教的經典以及科儀中來作一獨立的介紹，因此，筆者在本節中先將道教科儀的歷史作一簡介，再從將從道教科儀裡來介紹紙錢的使用狀況。

道教產生以後，從魏晉南北朝開始，由於道士素質的提升，再加上研究道學與制定齋醮科儀的人材輩出，其勢力日漸興盛。而道教之內容也漸漸走向道教學理與科儀術法分工精細的局面。一方面援佛入道，一方面又擴充本教的道學思想與儀式基礎，以與佛教相抗衡。<sup>120</sup>而各種道教經典經過歷代的高道大德們不斷地改良與增修，使得各種儀軌經典日益增多，各種科醮儀式亦逐漸繁密，道教的內容和形式都得到了大大的充實，道教的組織也在各種戒儀<sup>121</sup>的相繼制定後，漸漸發展而成爲成熟的宗教。

道教紙錢的使用，在道教法事科儀的文本中有著詳細的說明，其使用範圍相當廣泛，從祭祀奉神的物品、與符咒配合的催化劑、送走厄運的替身，以及做爲償還地府的預修庫錢等，功用都不太一樣，而這些記載也都收錄在《道藏》中，所以本節筆者將從《道藏》中有關紙錢使用於道教儀軌以及相關使用紙錢的經典記載中，擇要介紹之，並且將紙錢在科儀中所使用的情況與方法加以敘述，以期了解道教中使用紙錢的初步概念。

---

<sup>120</sup> 卿希泰主編《道教與道學常識》，頁 31。臺北：中華道統出版社，1997 年。

<sup>121</sup> 如唐代道經《齋戒錄》，請參閱《道教齋戒符咒儀式》，頁 35。成都：巴蜀書社出版社，1994 年。

## 一、六朝時期

在較早的六朝道教文獻《真誥》〈甄命授三〉中記載了最早使用紙類作為祭品的記錄：

……宜以此日，詣斗墓叱，攝喚等制，敕左官使，更求代震滅爭源也可。勿宣此當言，我假威於君矣……滅鬼之跡事中慚應爾。六月十六日夜小君，授書此紙三百、油三斗、青絹三十尺、銀叉三枚……以夢告於虎牙使，令夫婦明輸此四種詭，以酬四帥之禽鬼者……。<sup>122</sup>

本文主要在指導修行者，若要消滅鬼怪，必須在六月十六日深夜，書寫疏文，並準備紙、油、青絹、銀叉等貢品，祭拜四方神靈，以酬謝四方幫忙捉鬼之神將。

以及同為六朝之重要道教文獻《北帝七元紫庭延生秘訣》〈醮物料〉中，則記載：

代人一十二軀，白米飯命絹一匹，貼體衣一對，命巾一丈二尺，金環一對，玉環一對，鹽一斗二升，祿米一石二斗，銅錢一千二百文，鼓一斗二升，案表紙一百二十張，筆一管，墨一挺，香爐淨水案一面，鎮信綵東方青絹九丈九尺，南方緋絹三丈三尺，西方白絹七丈七尺，北方皂絹五丈五尺，中方黃絹一十二丈二尺……。<sup>123</sup>

文中內容主要為道士行求解消災厄之法，如文中之祭品之「代人一十二軀」，即是用紙或稻草替代求解者的替身，命絹則是代表自己所用的高級布料，「貼體衣一對」是指自己常穿的衣物，法事完成後，代表著壞運已除，

<sup>122</sup> 彭文勤等纂輯，賀龍驤校勘《道藏輯要》卷 18，頁 7950。臺北：新文豐出版社，1985 年。

<sup>123</sup> 葛洪《北帝七元紫庭延生秘訣》，頁 3，文收錄於《正統道藏·正乙部·吹字號》第五十五冊。臺北：新文豐出版公司，1987 年。

有迎接好運的作用。以上的祭品與所呈獻之貢品主要是針對四靈二十八宿<sup>124</sup>，而從其中的銅錢一千二百文，以及其它的貢物中，可看出在當時的道教科儀中尚有使用以金、銀、銅錢等為獻祭物之儀禮。

文中內容主要在說明道士行求解災厄之法，而〈醮物料〉中所呈獻之貢品也是針對四靈二十八宿，從其中的銅錢一千二百文，及其它的貢物中，可看出在當時的道教科儀中尚有使用以金、銀、銅錢等為獻祭物之儀禮。

## 二、唐朝時期

唐代是道教發展的繁榮興盛時期，由於受到歷代皇帝的崇奉和扶植，道教之地位居於儒、佛之上，成為三教之首。此時之道教宮觀遍於全國；全國約有兩千多座官修道觀，道士一萬五千多名，由此可看到道教的興盛景況。而此時期的道教哲學亦吸收了魏晉玄學和佛教思想，進一步提高了道教理論的思辯性，提高了對內心修持的重視。唐代的道教科儀方面，玄宗時的太清觀道士張萬福著有《三洞眾戒文》二卷、《醮三洞真文五法正一盟威籙立成儀》一卷、《傳授三洞經戒法籙略說》二卷等書，對唐代道教的貢獻便是對科儀做了搜羅與整理的工作；而唐末五代的杜光庭，更著有《道門科範大全集》八十七卷，對道教的祝延、禳災、祈晴、求雨、消災、解厄、拔亡、濟度等各種道場儀範均作了甄別和總結，使道教科儀臻於完善。<sup>125</sup>而《靈寶半景齋儀》<sup>126</sup>與《太上靈寶玉匱盟真大齋言功儀》等科儀經懺便是此時期之作品。

在《靈寶半景齋儀》第十七：

<sup>124</sup> 四靈二十八宿在道教神系中，一直作為護衛神靈。東晉葛洪《抱朴子內篇》的《雜應》中稱太上老君的護衛神，「左有十二青龍，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，後有七十二玄武」。

<sup>125</sup> 卿希泰主編《道教與道學常識》，頁 37-38。臺北：中華道統出版社，1997 年。

<sup>126</sup> 本書載清旦、平旦、巳時行半景齋之科儀，三朝儀式大致相同，皆以讀詞、禮方懺悔為主。據稱行此齋法，可為齋主全家及先祖亡靈懺悔祈禱，以消災免難，眷屬平安，門族昌盛等等。請參見任繼愈主編、鍾肇鵬副主編《道藏提要》，頁 377。北京：中國社會科學出版社，1995 年。



……所以虔奉道門，請陳科法，嚴施醮禮，供設香燈、繒綵、鎮方命財，質信銀錢駝馬，逐位獻陳酒脯，非殤祭神如在。伏惟四司五帝，土府真官，輦鑾駕於九宮，降醮筵於十地，領納誠禮，賜福留恩，使眷屬無災害之虞，宅宇有周圓之慶……<sup>127</sup>

同上第十九之記載：

……今則四向懸於寶鏡五方，立於星刀照十二位之正神，辟二八方之凶鬼，五色繒綵，質命五龍五般錢財，獻陳五帝，奠斯醮禮，以謝百神。伏惟闔座尊神，特垂鑒祐，依方鎮守，永至吉祥，禍消福歸，災消善集，利康人物，興盛家門，在官者，祿受昇榮，在私者，所求皆得福星進照，積釁蠲消，宅舍光明，戶庭肅睦，綵窗繡戶，四時之喜氣長迎香閣，華堂八節之嘉聲益振。然後動鑿興工，四向無災，眷屬一門，以時康泰，瘟災不起，風火無虞，倉庫資財無諸耗散，謝冥真於今夕，留福祚於此時，所獻錢財具燒化……。<sup>128</sup>

此書中之內容乃記載須於清旦、平旦、巳時行「半景齋」之科儀，三朝儀式大致相同，皆以讀詞、禮方懺悔為主。據稱行此齋法，可為齋主全家及先祖亡靈懺悔祈禱，以消災免難，眷屬平安，門族昌盛等等。半景齋乃為一種齋期僅半日之簡易齋，是常使用於民家所舉行之法事。<sup>129</sup>

文中有祭祀五方天帝的儀式必須以各種銀錢、五色絲以及五種不同種類  
的金銀紙錢來祭拜，並在儀式結束時焚化。

<sup>127</sup> 《靈寶半景齋儀》第十七，頁 461，文收錄於《正統道藏·洞玄部·威儀類·化字號》第十六冊。臺北：新文豐出版公司，1987 年。

<sup>128</sup> 《靈寶半景齋儀》第十九，頁 462，文收錄於《正統道藏·洞玄部·威儀類·化字號》第十六冊。臺北：新文豐出版公司 1987 年出版。

<sup>129</sup> 請參見任繼愈主編、鍾肇鵬副主編《道藏提要》，頁 377。北京：中國社會科學出版社，1995 年。

在《太上靈寶玉匱盟真大齋言功儀》<sup>130</sup>第十五中，亦有著奏獻錢馬與醮狀同焚之記載：

……伏冀三官拂簡，紀錄奇功五帝，迴軒鑒臨勝福，告下天地曹府幽冥職司祐垂祥普均四海，臣等不任懇願，虔祈之至，稽首再禮。次焚狀，奏獻錢馬……<sup>131</sup>

本書為唐末之杜光庭所編撰，本卷主要言及行此儀式以解壇拜表，啓請所祈諸神靈一一復位還官，並贊頌五帝之功，禮告天上地下之神府職司，以此設醮之功德，使營衛齋事有功者均得受賞加爵。<sup>132</sup>在此儀式之中必須使用錢馬與醮狀同焚，以此敬獻諸天神靈。

另外在此時期出現，說明人出生之時所欠負冥司庫錢的道教經典則有《太上老君說五斗金章受生經》與《靈寶天尊說祿庫受生經》等經。  
《太上老君說五斗金章受生經》：

……若復有人能知根本，但遇三元五臘本命生辰，北斗下日嚴置壇場，隨力章醮供養，五方五老乃吾化身，注生聖眾，五斗星君，本命元辰，醮獻錢財，以答眾真，注我生身，得生中國，得遇大道，蔭祐之恩。當生之時，天曹地府，願許本命錢，且甲乙生人命屬東斗九氣，為人受生之時，曾許本命銀錢九萬貫文；丙丁生人命屬南斗三氣，為人受生之時，曾許本命銀錢三萬貫文；戊己生人命屬中斗一十二氣，為人受生之時，曾許本命銀錢一十二萬貫文；庚辛生人命屬西斗七氣，為人受生之時，

<sup>130</sup>本卷主要言及行此儀以解壇拜表，啓請所祈諸神靈一一復位還官，此設醮功德，使營衛齋事有功者均得受賞加爵。請參見任繼愈主編、鍾肇鵬副主編《道藏提要》，頁 379。北京：中國社會科學出版社，1995 年。

<sup>131</sup>《太上靈寶玉匱明真大齋言功儀》第十五，頁 485，文收錄於《正統道藏·洞玄部·威儀類·化字號》第十六冊。臺北：新文豐出版公司，1987 年。

<sup>132</sup>請參見任繼愈主編、鍾肇鵬副主編《道藏提要》，頁 379。北京：中國社會科學出版社，1995 年。

曾許本命銀錢七萬貫文；壬癸生人命屬北斗五氣，為人受生之時，曾許本命銀錢五萬貫文。若有善男信女種諸善根，善根不斷，世世為人，當須醮送五本命錢，天曹地府，各有明文，十二本命，十二庫神：

子生之人第一庫中，辰生之人第二庫中，申生之人第三庫中，亥生之人第四庫中，卯生之人第五庫中，未生之人第六庫中，寅生之人第七庫中，午生之人第八庫中，戌生之人第九庫中，巳生之人第十庫中，酉生之人第十一庫中，丑生之人第十二庫中。

乃是生人各有財祿命庫，若人本命之日依此燒醮，了足別無少欠，即得見世安樂，出入通達……若有男女生身果薄，無力章醮，可於本命之日請正一道士或一或二或三或五，或於宮觀或於家庭，持頌五斗金章寶經，或以自願持頌，每頌一遍，折錢一萬貫文，又志心持念拖化受生天尊，或千或萬當來托生人中。三世長為男子之身，五體全備，十相端嚴，一切恭敬，得遇無上正真之道……。<sup>133</sup>

此經從內容上看，主要是說明世人受生投胎之源由；此經文大致上可分為兩部分，上半部乃從道家的觀點來論述生命的起源；下半部則是敘述世人必須預借天曹地府之庫銀才得能以受生為人，而且還必須依據所欠負之金額，加以償還，才能得以生活順遂，平安無災。經文內容主要是以太上老君為說法主，說明太上老君在其所管轄的太清境上，對掌管世人生死財祿的諸星君說法。而這些掌管財祿生死的道教神靈，包括了五老帝君、東斗注算君、南斗上生經、西斗記名君、北斗落死君中斗總監君、九天生神君、九天注生君、九天注祿君、九天掌籍掌弄君、九天財庫祿庫君、九天消災散禍君、九天聖母、九天太一元君、九天監生大神、北斗七原君、南斗六司星君、本命

<sup>133</sup> 《太上老君說五斗金章受生經》，頁 124-125 文收錄於《正統道藏·洞神部·本文類·女字號》第十九冊。臺北：新文豐出版公司，1987 年。

原辰建生星斗君，及本部功曹、靈官、金童、玉女無量聖眾等。<sup>134</sup>

根據老君所說，世間之人乃是根據天上的五氣賦予生命所生，依照出生之年所屬的干支，分別屬於五斗星君所注生。如果出生之年為甲乙者，屬東斗注生；丙丁生人，南斗注生；戊己生人，中斗注生；庚辛生人，西斗注生；壬癸生人，北斗注生。世人受生結胎之後，再由五方五老帝君降下真氣並且使用靈符使之化生，再由九天賦予生氣，而以五斗星君、本命元辰主掌人身中之靈神。不過世人各因前世所造之善惡因緣，在出生之後，依其福報業力而有富貴貧賤不同的命運。世人在出生之時，曾向天曹地府許願以及預借本命錢，所以必須在個人本命元辰之日，燒醮還願並且將所欠的庫錢繳回。而所欠的庫錢，由於個人在注生之時所稟受之氣別有九氣、三氣、五氣、七氣、十二氣等不同之狀況，所以必須要依自己出生之年所屬的天干，來核算自己的氣別，才能得知所欠庫財之錢數；之後再依照出生年所值之十二地支，以得知自己乃屬於天曹地府第幾庫所轄。依自己所欠負的庫錢數將紙錢燒還，如此方能於現世中沒有貧賤災病的困擾，將來能夠投生富貴之家，長享安樂。

本經主要是說明人身之中，各有五行正氣，為五斗所管，而本命元辰十二相屬，各有宿命因緣，五斗依其天干生辰之時各有負欠，所以必須配合天干地支之生時而燒化本命錢填入自己生辰所屬的財庫之中，如果無力自己章醮者，經中勸人或持齋戒，或作善緣，或修齋亦可求得在世安樂以及來世通達之福報。<sup>135</sup>

《靈寶天尊說祿庫受生經》<sup>136</sup>同樣說明相關受生填庫的觀念：

……天尊言：十方一切眾生，命屬天曹、身繫地府。當得人身之日，曾

<sup>134</sup> 蕭登福《道教與民俗》，頁 87。臺北：文津出版社，2002 年。

<sup>135</sup> 任繼愈主編《道藏提要》，頁 466。北京：中國社會科學出版社，1991 年。

<sup>136</sup> 《靈寶天尊說祿庫受生經》，頁 117，文收錄於《正統道藏·洞玄部·本文類·人字號》第十冊。臺北：新文豐出版公司，1987 年。

於地府所屬，冥司借貸祿庫受生錢財，方以祿簿注財為人富貴，其有貧賤者，為從劫至劫負欠冥司奪祿，在世窮乏，皆冥官所剋陽祿填於陰債，是使貴賤貧富苦樂不同，汝當者知……。頌唸此經，燒還祿庫受生錢者，三身為男子，身若復死亡，不經地獄，再復人身……若復有人在世坑慳貪愚癡，不信經法，負債不還，更相嫉妒，不念善因，唯惡是修，致使罪簿注名，天曹減算，及負欠冥司受生錢財，在世不還，更相誑妄，死入地獄，萬劫方生畜獸輪轉果報……。

其內容主要是說明一切眾生之生命屬乃歸屬天曹所管，而身體則由地府所轄，當得人身之日，曾於地府所屬冥司借貸祿庫受生錢財，凡在生時付清借貸者，為人富貴，負欠冥司者，在世則窮乏。因此凡世人富貴貧賤之別，都是因為冥官剋陽祿填陰債的原因。所以經中所言乃為靈寶天尊勸世人在世時須禮敬三寶，方便佈施，設齋誦經，燒還祿庫受生錢。如此做者方可得到福報，三生為男子身，現世富貴，來生永無災難。如果在世慳貪愚癡，不信經法，負欠冥司受生錢財不還者，天曹減算，死入地獄，萬劫後方得轉生為畜獸。<sup>137</sup>

《道教靈驗記》卷十五第二部分中則有〈張郃奏天曹錢驗〉之記載：

成都張郃妻死三年，忽還家，下語曰：『聖駕在蜀之時，西川進軍，在興平定國寨以討，其時鄰家馮老人父子二人，差赴軍前，去時留寄物，直三十千，在某處，馮父子歿陣不迴，物已尋破用卻近，忽於冥中論理，某被追魂魄，對會今六年近，奉天曹』，斷下云：『自是歿陣不歸，非關臣蠹，故用令陪錢三千貫，即得解免，緣臘月二十五日已後，百司交替，又須停駐經年，其錢須是二十五日已前，就玉局化北帝院天曹庫中，送納一張紙作一貫，其餘庫子門司，本案一一別送，與人間無異，光化三

<sup>137</sup>任繼愈主編、鍾肇鵬副主編《道藏提要》，頁 251。北京：中國社會科學出版社，1995 年。

年，臘月二十三日，就北帝院，奏前件錢訖，是夕妻夢中告謝而去。』又成都縣，押司錄事，姓馮，死已十餘年，其姪為冥司，誤追到縣，馮怒所迫，吏放其姪，自縣後門倉院路而還，見路兩畔有舍六十餘間，云是天曹庫收儲玉局，化所奏錢。又邛州臨邛人，姓張，其夫曾事永平軍事副使張霖郎，中身歿之後，縣司差其子為里正，已被追禁，其夫下語於妻，令入府，將狀投付使郎中，必得解免到府，日先就玉局，化北帝院，奏北斗錢二百千，我於天曹計會，必令判下免之，二百千錢二百紙耳。妻如其言，就化奏錢，復夢其夫云：『事已行矣』，明日見副使，果允其訴，則知紙錢所用事甚昭然矣，冥中之事與世無異矣。<sup>138</sup>

本書之宗旨主要在編集道門中罪福報應之靈異，以勸戒世人，導人為善去惡之故事。文中所記載之焚化金銀紙錢、紙馬及奏章的儀式，主要也是在使用金銀紙錢並配合奏章以達到消災解厄的作用。

### 三、宋朝時期

宋代是道教史上極為興盛與發展的重要階段，根據趙宋帝王的倍加尊崇與需要，使得齋醮活動更加盛行，而齋醮之科儀更是日趨完備。<sup>139</sup>而王室重視齋醮科儀，可謂空前絕後，如宋太宗、宋真宗、宋徽宗親自為皇室的金籙齋篆寫祝頌詞文，以及從宋真宗以降神的方式，將趙氏始祖趙玄朗尊為聖祖天尊大帝，而成為宋代齋醮法壇所崇祀的道教神明，<sup>140</sup>依此行為來看，宋代的齋醮儀軌的制定已經為皇帝所極為重視，所以此時期制定齋醮科儀的人材也因為朝廷的重視，而多受重用。

道教制定齋醮科儀首推劉宋道士的陸修靜，他改革並整頓天師道後，使

<sup>138</sup> 杜光庭《道教靈驗記》卷十五第二，頁 295，文收錄於《正統道藏·洞玄部·記傳類·常字號》第十八冊。臺北：新文豐出版公司，1987 年。

<sup>139</sup> 張擇洪〈宋代道教齋醮的特點〉《中華大道—道教文化系列(一)》，頁 84。臺北：中華道統出版社，1996 年。

<sup>140</sup> 同上引頁 86。

得民間道教漸漸成爲官方化。而唐代的道士張萬福也是整理編撰齋醮科儀的重要人物，並且也參與了唐代《道藏》的制定。這些道教科儀經過前朝高道大德的整理編撰之後，至唐末五代的杜光庭更是集其大成，將道教籙法修訂得更爲完善<sup>141</sup>。而宋代因爲帝王的重視與需要，皇室已經直接主持齋醮科儀的編修，促使了科儀格式的大量修撰與編訂，使得道教齋醮科儀的內容更加豐富而完備，而由高道呂元素所編撰之《道門定制》亦爲此時期的重要作品。

在呂元素的《道門定制》<sup>142</sup>卷五第十一：

……命錢三貫六百文……一寶壇進貢九皇至尊，凡信錢馬，龍車九分，羅天列真，信錢從馬一千二百分，三皇凡信三分，諸廟神紙錢馬六十分，一道場散後詣，青城山寶遷九室洞天，投真金龍玉壁素簡一面，設醮一座，奏納二十四分……<sup>143</sup>

《道門定制》乃爲道門齋醮儀範之總集，內容主要是記錄道門齋醮簡牘儀軌，集錄齋醮所用各種表狀、請狀、獻狀、章奏、文牒、書奏、詞意、章詞體、字體、書章法、關疏等，並列有黃籙羅天一千二百分聖位以及三皇內隱文、五方真文、黃籙都疏等符誥。<sup>144</sup>文中乃爲投龍簡儀式之疏，而其中便以本命錢以及神祈錢馬等爲進獻諸天仙真之貢品。

<sup>141</sup> 張擇洪《道教齋醮符咒儀式》，頁 45。成都：巴蜀書社出版社，1994 年。

<sup>142</sup> 南宋道士呂元素編集，十卷，收入《道藏正乙部·丙字號》。書分前後兩集，前集五卷，編於淳熙戊申年(1188)。後集五卷，編于嘉泰辛酉年(1201)。此書爲道門齋醮儀範集，作者自序稱：古時道門齋醮，只用符籙朱章，後世增加表狀文移。作者因見其繁簡紛歧，使用失當，故採集前人書中齋儀文範，"別爲校定，使之適中"。前五卷集錄齋醮所用各種章奏、表狀、文牒、關疏，以及神位、符誥等。先分類論述，後列舉範文，並附呂元素校語。卷六至八則分別敘述設壇、安宅、安墳、祭祀、誅邪、祈雨等齋法醮儀。最後兩卷雜錄齋醮所用各種神牌、牒文、榜文。

《四庫提要》著錄此書元代刊十一卷。前五卷載齋醮所用表狀文牒及符籙，呂元素撰。後六卷爲元素門人呂太渙補，兼錄政和玉音法事、道君自製齋詞等內容。請參閱《道教學術資訊網》<http://www.ctcwri.idv.tw/CTCWRI-MTS/CMTS00-7.htm>。

<sup>143</sup> 呂元素集成，胡湘龍編校《道門定制》卷五，頁 479，文收錄於《正統道藏·正乙部·丙字號》第五十三冊。臺北：新文豐出版公司，1987 年。

<sup>144</sup> 任繼愈主編、鍾肇鵬副主編《道藏提要》，頁 965-966。北京：中國社會科學出版社，1995 年。

#### 四、元代至明代之時期

元代的道教在金代、宋代宗派分別衍化的基礎上有著新的發展和演變，新舊諸道派皆更加興盛並逐漸朝向合流之路前進。雖然此時期在理論上並沒有多大的創建，但在組織的發展上卻更為完善。在元代中、後期之後，北方全真道逐漸與南方金丹宗合流，到了約元惠宗(1333—1370)時，金丹派南北二宗就合併為一。<sup>145</sup>而正一道之天師則受命掌管江南之道教，將當時各符籙派整合，並凝聚其力量。<sup>146</sup>而此時期之道教科儀法術乃將宋朝至元朝所有的資料作一搜羅與整理，並在元末明初編撰出《道法會元》等法術科儀經典。針對法術中紙錢的使用，筆者則以〈津送神舟疏〉與〈玉樞斬勘五雷大法〉中之內容來作介紹。

根據《道法會元》卷四十四第十五〈津送神舟疏〉的記載：

……鄉貫入意，今則封章已，奏於九重，恩詔遍頒於三界，既寬恩而宥過，想神部以言，還謹備少牢之，禮神舟之具，潔案豐盛嘉餼，旨酒仙經、錢馬、寶鈔、金銀袍帶、靴笠為服，御之需杯盤、壺觴，備飲食之用，兼南北之饗奠，備今古之禮文，略陳茹薄之儀，以為津送之禮。伏願乃神乃聖，見武允文，享飲食之殷勤，恕苞苴之菲薄，無小無大，收韞靡纖芥之遺言，還言歸東，載乘順流之勢，布祥風於此境，移神化於他方……。<sup>147</sup>

此書主要內容乃為道法的匯編<sup>148</sup>，而文中必備的祭品為「寶鈔」，

<sup>145</sup> 卿希泰、唐大潮主編《道教與道學常識》，頁 49。臺北：中華道統出版社，1997 年。

<sup>146</sup> 同上引頁 50。

<sup>147</sup> 《道法會元》，頁 874，文收錄於《正統道藏·正乙部·雅字號》第四十八冊。臺北：新文豐出版公司，1987 年。

<sup>148</sup> 原不題編撰者。約成書於元末明初。全書凡二百六十八卷，收入《道藏》正一部。此書為一部大型道法彙編，共收入宋元時期道教各派法術著作一百五十餘篇，以南方清微、靈寶、正一、淨明諸派道法為主。其內容龐雜，涉及雷法、煉度、章奏、符篆、咒訣等各種道法。"會萬法以歸元"，故名《道法會元》。諸道法中又以雷法為主，有《道法九要》、《雷霆綱目說》、《雷霆玄論》、《雷說》、《先天雷晶隱書》等雷法理論書。有《清微灌斗五雷符法》、《神捷五雷祈禱大法》、《高



亦屬金銀紙錢之類，常與仙經、錢、馬、經、銀等物一起焚燒獻祭。而在《道法會元》卷六十四第三之〈玉樞斬勘五雷大法〉中則記載有驅風、驅雲、驅電、驅雨、驅雷以及收風、收雲、收電、止雷、收雨之法術，其中紙錢便與靈符及咒語配合使用，筆者在此介紹其中起風與收風之法術，其它法術中紙錢之使用方式大致與此法相同，不過種類有些差異，驅風法是用烏金紙<sup>149</sup>一貼與烏馬一箇，驅雲法所使用的紙錢是緋紙<sup>150</sup>一貼與雲馬一箇，驅雨法則是使用緋紙一貼與甲馬一箇，驅電、驅雷法則是使用緋紙一貼與火馬一箇；而收風雨雷電法，除了收風法使用甲馬外，其餘皆使用錢馬。

### 起風法

#### 起風符

#### 驅風大將朱成真

青衣白袍跣足披髮、面青白色，手持雙斧，輔鬼五人，各著青衣，披髮跣足，各持虎斑風袋，凡召將，先置雷匣於行持之所，面風欲來方，法師披髮跣足，穿黑衣，左手持風印，右手持劍，呼將名，存至。

上述是解釋法師存思觀想驅風大將朱成真與其部屬，各自持有起風之法器之形象，法師披髮赤腳，穿著黑色道袍，左手拿召風神之印，右手拿劍，存思觀想，並且呼喚驅風神將的名字。

---

上神霄玉樞斬勘五雷大法》等各派雷法以及「清微道法樞紐」、「玉宸煉度符法」、「玄靈解厄秘法」、「玄樞奏告秘法」、「龍天內煉秘旨」、「五雷祈禱符法」、「上清天蓬伏魔大法」、「正一玄壇趙元帥秘法」、「玉清靈寶無量度人上道」等一百多種道法。另有敘述各派源流及其戒律科儀等篇章。書中署名之作者近百人。其著名者有王文卿、林靈素、甯全真、金允中、林靈真、薩守堅、白玉蟾、陳楠、莫月鼎、徐必大、劉五、張繼先、趙宜真、王玄真、張雨等人，皆為宋元著名道士。是為研究宋元道教之重要資料。請參閱任繼愈主編《宗教大詞典》，頁 165。上海：上海辭書出版社，1998 年。以及道教學術資訊網 <http://www.ctcwri.idv.tw/CTCWRI-MTS/CMTS00-7.htm>。

<sup>149</sup> 烏金乃以銅百分加金一至十分，所鎔成的黑紫色合金。而烏金紙則為中國稀有手工之加工紙，俗名小紙。紙張堅結而光滑，純粹而耐用，多用於金箔、銀箔、鉛箔的褙貼和印刷裝潢、佛像貼金等。

<sup>150</sup> 緋紙即為紅色紙或紅色紙錢，紅色的紙或其它色紙及有色紙錢，通常配合五行生剋使用，除召神外，亦可使用在禳崇法的驅鬼上。

咒曰：四時得信，利力和真，火非一訣，天地俱昏。四天閉黑，其色如雲，秀質鍊形，明輔天真，謹如玉清上帝律令。

右法存至目前，次桌劍向前，將印面向上，安於桌上，左丑文右，執筆向風欲來處，吸一口吹筆上，用紙一片，如印面大書符。

右邊咒法術的內容觀想到眼前之後，然後將劍朝向桌前方，將風印正面向上，各置左右，拿起筆向面風處，吸一口氣並吹氣於筆上，用一張符紙，如風印般大小畫符。

咒曰：天道合德，日月合鳴，天清地寧，五嶽摧傾。神明輔我，飛天僻兵，成真驅風，速降如雲，謹如上帝律令。驅風大將諸部吏兵，回逆作順，羅列風雲，明天明地，山岳震驚，四維上下，隨即指陳，吾印一下，風火萬程。

右書符訖，用烏金紙一貼，烏馬一箇燒之，喝神將疾速驅起，須臾風作。

151

待右方之符畫好，用烏金紙一貼，紙錢烏馬一個燒化，喝令驅風神將急速起風，過了不久之後，便起風。

起風咒

雷光烈稱，南方火君，非毒萬象，震烈八方，靈符化形，速現神光，急急如律令。

---

<sup>151</sup> 《道法會元》，頁 210-211，文收錄於《正統道藏·正乙部·雅字號》第四十九冊。臺北：新文豐出版公司，1987 年。

咒曰：馮夷闕伯，立吾壇側，穿林斷蹤，飛沙走石。唵吽吽，唵敕敕，唵，靈靈神，虎虎神，急急疾，震天烈火雷，攝萬邪。今日召汝，速現真形，急急如律令。

右燒符，喝東方使者，只今部興風大將某，速起狂風，自某風而至。

一邊唸咒，一邊配合步風罡之罡步，罡步行完之後，燒符並喝令東方使者與興風神將，依所需之方位，使風迅速吹起。

咒曰：風出艮角地，戶排兵巽方，前路呼煞猛，風萬物成信，坎震之宮，上帝又敕，永震雷霆急急如律令。

收風法

收風符

收風大將嚴以信

著黑衣，披髮面，赤足，有烏甲，下有黃蜂乘足，左右黃龍二條，如欲止風，如前變神，執劍印召之。

法師觀想收風大將嚴以信，身著黑衣，披散著頭髮，光著腳，有著黑色的指甲，下方有黃蜂為腳力，左右都有黃色神龍隨身，如果想要將風停止，依照前述觀想神將之形，並手拿劍印召喚此神將。

咒曰：信發魁罡，德及四隅，威攝山嶽，無物可居，一如律令。

右法存至，桌劍持印書符，向風來處，吸炁一口吹紙書符。

右邊之咒語念完並觀想完畢之後，拿起劍與印準備畫符，向風來的地方，吸一口氣吹向紙上並畫符。

咒曰：魁合烈嶽，風且良角，敢有不從，當遺豁落，立止立止，急急如律令。



右書符訖，用紙一貼，甲馬一箇，焚之唱神將，疾速與吾收止。

咒語念完與符畫好後，用金紙一貼，甲馬一個，燒化時喝唱神將之名稱，請神將速速將風停止。

此法乃是針對風、雨、雷、電、雲等神將祈請時，必書符配合罡步以及咒語與用印而行，而且也必須使用金紙、甲馬、雲馬等紙錢以敕勒神將依照符咒與印令奉行，文中之符與儀式之程序為駕御風神所必需進行之法事。由此可見，在道教科儀中，紙錢與咒術的配合亦是相當重要的一環，在如此的相佐之下，似乎才能產生更大的威力與效果。

## 五、清代之後

道教的重要經書《道藏》在清代進行了《正統道藏》的節編，此時期將清代所出的道書與之前的資料作了彙整，清朝嘉慶中(1796-1820)，侍郎蔣元庭編刻《道藏輯要》，收錄道書 173 種，後經數次增刻，至光緒三十二年(1906)賀龍驤、彭翰然在四川成都二仙庵第四次重刻《道藏輯要》，收錄道書增至 287 種，其中有 114 種為明《道藏》未收的新增道書，按 28 宿字號，分為 28 集，舉凡道教的重要經籍、科儀戒律、碑傳譜錄等皆有收編，是研究明

清道教思想和歷史的重要文獻。<sup>152</sup>除了《道藏輯要》有收入一些藏外道經之外，民國年間之丁福保及臺灣學者蕭天石也都陸續有作道教古書秘籍的整理與搜集。在明清及民國時所編成的道教叢書還有《方壺外史》、《道言五種》、《道書十二種》、《古書隱樓叢書》、《濟一子道書》、《濟一子證道秘書》、《楞園仙書》、《仙術秘庫》等，而九十年代起，巴蜀書社則出版了 36 冊大型的《藏外道書》，由胡道靜、陳耀庭等上海、四川學者編輯，所收道書皆為明《道藏》未收的明清新出道經秘籍、考古發現的古佚道書，以及民間秘本、抄本，近代學者研究著作等。<sup>153</sup>筆者在此則以收入明清時代較多道教科儀資料的《藏外道書》內的〈廣成儀制受生填還全集〉來作探討。

〈廣成儀制受生填還全集〉最先主要是講述一般人因為個人的行為造作而造成善應與惡殃之果報，如經中所言：

天尊言：「善哉善哉。吾昔賜寶樹一株，置於冥京，又以聖弓神箭，較射施為。各別種人，分明善惡，使作善者善應、作惡者禍臨、種蘭者得香、種粟者得糧、為善者降祥，與為惡者降殃。相應，這箇循環道理，豈不是本來面目。」<sup>154</sup>

從內容可看出道教中對於善惡因果的觀念與佛教稍有不同，佛教的業力是由己身所造作而受報，但在本經中人的業報卻是因為自己的行為造作而會受到元始天尊所設的寶樹之獎懲，據此觀念，<sup>155</sup>在之後的經文中更強調人之生，乃依照自己的業力及出生時辰，而各歸五斗命君所轄，所以必須依照元

<sup>152</sup> 朱越利《道經總論》，頁 328。瀋陽：遼寧教育，1991。

<sup>153</sup> 胡孚琛、陳耀庭、王卡、劉仲宇《道教志》，頁 227，收入於湯一介主編《中華文化通志·道教與民俗典》，上海：上海人民出版社，1998。

<sup>154</sup> 胡道靜、陳耀庭《藏外道書》第十三冊，頁 640。四川：巴蜀出版社，1994 年。

<sup>155</sup> 受生填還的觀念，就是人在出生之時必須先跟天曹與地府借貸資財以投胎，因為個人之前所作的業報各有不同，所以出生時的本命元辰也會跟著有所差異，而造成借貸資財以及福報不一的狀況，因此而必須請道士舉行〈受生填還〉的相關科儀與燒化所負欠之庫錢才能達到消災祈福的功效。

始天尊所言，醮獻錢財於天曹五斗之祿庫，如經中所說：

人稟天地正氣而立本，父精母血而成形。南斗與我註生，故長生曰壽；東斗與我註算，故壽算曰祿；西斗與我紀名，故成名曰福；北斗與我司命，故照命曰元辰；中斗與我扶行，故運程曰命限。吾(元始天尊)累世以傳教世間，化導眾生，追元報本，爾諸赤子，若有人能受持此經法者，應作是念。謹依吾教，醮獻錢財，以答眾真……<sup>156</sup>，天曹各認自己本命元辰，生炁之宮，申投地府，謹依受生財祿命庫之案，查明詳細，具陳財帛，按定品條。如儀寅奉欸納金貲，進貢元辰，當酌之項。填還祿庫，勾銷貸借之需。培補根基還元返本。如此則劫劫根生，深根固蒂，綿綿遠遠，福壽可稱。<sup>157</sup>

本經文的重點主要是強調五斗星君乃是影響人一生中禍福的重要神祇，因此必須依照自己在五斗中所屬的本命元辰所負欠的庫錢進行填還，使自己可以還元返本，讓劫難不生、福壽綿延。本經之後的內容也都是根據個人的生時元辰向天曹地府借貸資財，必須燒化多少庫錢的說明，而觀察此經中之內容與之前筆者所論述的《太上老君說五斗金章受生經》之內容多有相似之處，可見此部經書仍具有傳承早期道教受生填庫之思想。

根據上述各朝代的文獻判斷，道教從較早的六朝文獻中已可以看到以紙為祭品的記載<sup>158</sup>，不過此紙祭品是否為紙錢則還有待考證，早期的道教文獻中所使用的祭品多是以實物為之，如《北帝七元紫庭延生秘訣》〈醮物料〉內文中，其中的銅錢一千二百文，即為真實的銅錢，由此可看出在當時的道

---

<sup>156</sup> 同註 156。

<sup>157</sup> 同上註頁 641。

<sup>158</sup> 在較早的六朝道教文獻《真誥》〈甄命授三〉中記載了最早使用紙類作為祭品的記錄。請參照註 55。

教科儀中尚有使用以金、銀、銅錢等為獻祭物之儀禮。直到後期的文獻中，才漸以各式各樣不同的紙錢來敬獻。在南宋西蜀道士呂元素所集成的《道門定制》的儀式中，有黃紙、神馬、雲馬及本命錢的使用方式。之後成書於元末明初的《道法會元》召雷部諸神的儀式<sup>159</sup>中，則有使用黑色紙錢、酒、香、公雞血等祭品，來召喚具有摧毀邪神廟宇及驅除厄運法力的神將。<sup>160</sup>而其他諸多關於在儀式中使用紙錢的相關記載，也多成書在宋元之際，所以根據道教史料的分析，道教中使用紙錢的淵源似乎與民間的習俗甚為相關，因為民間最早乃以實物隨葬與祭祀，經過歷史的演變，逐漸才以紙製冥器來替代真品，而從道教比較重要的儀式經典中所發現的脈絡，似乎與民間的習俗轉換相當，不過究竟道教使用紙錢的歷史是否是伴隨著民間紙錢使用習俗的演變，而再另外創造出適合道教儀式所使用的紙錢，在此點上，勢必需要更多的證據來釐清。不過道教中所使用的解厄錢、五色紙錢等較為特殊的紙錢類，都與道教中四靈二十八宿、五行、五氣以及天地五方等有著密切的關係。所以在探討古籍中所使用的紙錢之外，筆者認為還應該從當代道教的科儀文本中來做研究，而此部分也是筆者此篇論文所研究的主题。

#### 第四節 金銀紙錢在臺灣使用的文獻記錄

臺灣民俗文化的根抵乃在於民間道教之信仰，而民間道教之文化完全承襲自家鄉的信仰文化及其主神崇拜。<sup>161</sup>因此道教信仰亦隨著漢地的移民進入了臺灣，移民臺灣的漢人，不管各行各業，都將大陸家鄉的手工技術以及農業灌溉的方法帶到臺灣，因而影響到當時的文化、經濟與社會層面。而最為漢人所重視的祭祀習俗，也完全傳承自家鄉，而在民俗祭拜與道教法事所必須使用的紙錢上也沿襲

<sup>159</sup> 《道法會元》，頁 209-218，文收錄於《正統道藏·正乙部·雅字號》第四十九冊。臺北：新文豐出版公司，1987 年。

<sup>160</sup> 《民俗曲藝》第 72 期，頁 32-33。臺北：施合鄭民俗文化基金會，1991 年。

<sup>161</sup> 賴宗賢《臺灣道教源流》，頁 7。臺北：中華道統出版社，1999 年。

之前的成果。直到近代，因為民間各種功能性需求的不同，亦多有變化。不過此處尚須從臺灣本土在習俗上使用紙錢的歷史來作探討，才能理解臺灣人使用紙錢的淵源以及其歷史背景。

### 一、明代時期

在陳啓新的〈冥紙史話〉的內容中，他認為：「閩、粵、贛三省邊區大批南遷了五次，漢族南遷帶來了中原的科學文化，包括造紙術，自然也帶來了中原的風俗，包括冥紙祭祀。」<sup>162</sup>而臺灣之移民亦大多從這幾省移入，其中更以福建省的移民居多<sup>163</sup>，所以若要探討臺灣使用紙錢的歷史，就要追溯到福建使用紙錢的淵源。從福建省的地方志中便可看出有相當多使用紙錢的習俗與中原非常類似，譬如《尤溪縣志》卷八中的記載：

節序：元旦人家皆淨室焚香、陳酒果、焚楮幣，拜上下神祈、靈貺，率少長拜祖先，仍老幼序拜。三日內親戚各相通稱賀，市不列肆謂之節假。

<sup>164</sup>

清明：清明插柳於門，祭掃先塋、牲禮。外或用青樹葉染秫米為團，祭畢以楮錢掛樹。<sup>165</sup>

中元：中元祀祖先焚楮帛，是夜焚楮衣於厲壇，以祭無祀，謂之施食。

<sup>166</sup>

文中的內容主要在說明大陸尤溪縣過年過節祭拜的情況：元旦時全家除了要以焚香來淨化屋室之外，還必須準備酒類、水果來祭拜祖先以及神明，

<sup>162</sup> 陳啓新〈冥紙史話〉《漿與紙》第 178 期，頁 36。臺北：漿與紙雜誌社，1994 年。

<sup>163</sup> 福建省在唐代曾有兩次從河南遷駐大量軍民，如唐中期的陳政、陳元光父子至今仍在漳州受到紀念。而唐晚期的王潮、王審知充弟在福州亦受到尊重。請參見陳啓新〈冥紙史話〉《漿與紙》第 178 期，頁 36。臺北：漿與紙雜誌社，1994 年。

<sup>164</sup> 洪清芳纂，盧興邦修《尤溪縣志》，頁 999。臺北：成文出版社，1974 年。

<sup>165</sup> 同上引頁 1000。

<sup>166</sup> 同上引頁 1000。



之後還必須燒化紙錢。從元旦之後的三日內，親戚朋友都會互相來訪道賀，市場也休市三天，這也就是所謂的漢人的年假。而清明時節則插柳枝於門前，並且準備牲禮前往掃墓。在墓旁用青樹葉的汁液來染糯米，祭拜完之後，再與紙錢一起掛在樹上。中元節祭祖時要先燒紙錢，在當夜則在門外面所設的臨時祭壇焚化紙衣，以及準備酒食，以祭祀無主的孤魂，稱為施食。

在《平潭縣志》卷二十一的〈歲時〉篇則記載：「元日祈年，潔屋宇、陳設酒醴，焚楮帛以承靈貺，少長序拜戚，友相賀，三日市不列肆，謂之節假。……七月七夕婦女陳瓜果七盤，取繡線於焚楮光中，伏地，俄頃穿之。」<sup>167</sup>根據以上的文獻就可看出福建省使用紙錢乃是淵源於中原祭祀先祖、神明的禮俗而來。由此淵源來探討臺灣本土使用紙錢的歷史，則可再追溯到明朝年間，從描寫明代龍溪與海澄兩地的《龍海縣志》的地方誌<sup>168</sup>之記載：「明隆武二年(1646)龍溪、海澄開始生產紙箔，石碼十六間紙箔運銷臺灣、南洋。」也就是說在明朝隆武二年時，龍溪、海澄這兩個地方已經開始生產紙箔，並將之運銷臺灣與南洋，從此文獻可以得知明末漢人已經開始移民到臺灣，而紙張也開始從中國進口的歷史。

## 二、清代時期

關於臺灣紙錢使用的記載，在清朝的方志文獻中可以找到當時臺灣使用紙錢的情況，在《臺灣縣志》中便有臺灣民間歲時祭祀而使用紙錢的記載：

四日，家家備牲禮，燒紙禮神，是謂「接神之禮」……、九日，為天誕之期，家家燒紙，望空叩拜，浮屠之家宣經禮懺……。十五日，人家多延道士諷經，謂之誦三界經，亦有不用道士而自備稞饌盒，以燒紙者……

<sup>167</sup>黃履思等纂修《平潭縣志》，頁 192。臺北：成文出版社，1966 年。

<sup>168</sup>《龍海縣志》，頁 256。福建：龍海縣地方志編輯委員會，1993 年。根據施晶琳的研究：「明隆武僅至元年，龍海縣志中記載到的兩年，可能是其參考的書籍記載有誤或是筆誤。」請參見施晶琳《臺南市金銀紙錢文化之研究》，頁 19。臺南：國立臺南大學臺灣文化研究所，2005 年碩士論文。

七月七夕為乞巧會<sup>169</sup>，家家備牲禮、菓品、花粉之屬，向簷前燒紙，祝七娘壽誕，解兒女所繫五彩線同焚……<sup>170</sup>。

本文內容是在描述臺灣早期過年過節時的祭拜禮俗：在元月四日時，每戶人家都會準備牲禮，並且燒紙錢以祭拜神明，這就是所謂的「接神之禮」。到初九時，為玉皇大帝的生日，每戶人家都燒化紙錢，並向天空跪拜，從事殺生行業的人家，必須要在此日誦經禮懺。十五日為上元節，大部分的家庭都會延請道士到家中誦經，稱作「誦三界經」，也有不請道士而自己準備禮拜用的禮盒<sup>171</sup>，並且燒紙錢以祭拜神明。七月七日為「乞巧會」，每戶人家都會準備牲禮、瓜果、花粉之類的祭品祭拜，在屋前焚燒紙錢，敬祝織女生日，再把兒女所綁的紅線與紙錢一起焚化，祈求子女能有一雙靈巧的雙手。

在《臺灣府志》中則記載：「……中元，人家各祀其祖先，以楮作五色<sup>172</sup>綺繡之狀，焚之，云為泉下作衣裳……」<sup>173</sup>。本文主要在說明中元節的時候，每戶人家各自祭拜各自的祖先，用五種顏色的紙錢作成衣料狀，也就是要給陰間的祖先作衣服布料的意思。而在《福建通志臺灣府》中則提到：

喪禮：七日內成服<sup>174</sup>。五旬，延僧道禮佛，焚金楮，名曰作功果、還庫錢；俗謂人初生，欠陰庫錢，死必還之……<sup>175</sup>

元旦製紅白米糕以祝神……四日家家備牲禮，燒紙禮神，是謂『接

<sup>169</sup>根據《荆楚歲時記》的記載：在七夕的夜晚，民間婦女會將彩線穿七巧針，並且擺設香案，桌上放置一些瓜果，向織女乞巧，如果夜裡有小蜘蛛在瓜果上結網，就被認為可以得到織女的青睞，而能夠得到靈心巧手。

<sup>170</sup>臺灣史料集成編輯委員會編輯《重修福建臺灣府志》，頁 128-129。臺北：文建會，2005 年。

<sup>171</sup>即「稞盒」，是用盛裝糖果、鮮果之類以及糕仔、麻米粗等糖類祭品的器皿，習慣上連同貢品統稱「稞盒」。請參閱玄天居士著《敬神篇》，頁 33。臺北：子午線出版社，1986 年。

<sup>172</sup>即為現在的五色紙錢，有藍、紅、黃、白、綠五種顏色，大小不一，其下呈鋸齒狀。通常用於壓墓紙，屬於泉州任的習俗。請參見李秀娥著《臺灣民俗節慶》，頁 46。臺中：晨星出版社，2004 年。

<sup>173</sup>臺灣史料集成編輯委員會編輯《臺灣府志》，頁 322。臺北：文建會，2005 年。

<sup>174</sup>做功德前先行成服，孝子跪下接受族長或娘家代表遞給之孝服，授與者須講四句好話，然後各自穿上喪服。成服有棺前成服與當空成服，皆須備禮物。當空成服須設上下界禮物，上界齋蔬、天金、壽金、長錢爆竹、五乾五濕。下界五牲禮物敬天，服滿亦須當空除服。

<sup>175</sup>臺灣銀行經濟研究室編輯《福建通志臺灣府》，頁 205-206，收錄於《臺灣歷史文獻叢刊》。南投：臺灣省文獻委員會，1993 年。

神』……五月五日清晨，燃稻梗一束，向室內四隅薰之，用楮錢送於路旁，名曰送蚊……<sup>176</sup>

在臺灣的喪禮中，傳統的習俗是在七日內要先換上孝服。過五個七天之後，延請佛教或道教的法師來作法事，並且焚化紙錢，稱為「作功德」、「還庫錢」，民俗上認為人剛出生時，欠了陰府的庫錢，所以必須燒庫錢還回去。元旦時自製紅色與白色的米糕，來禮拜神明。初四也就是接神的日子，必須燒化紙錢以禮拜神明。農曆五月五日一大早，必須燃燒稻梗一束，向屋內的四個角落燻一燻，再於路旁焚燒紙錢，這就是民俗中所說的將蚊蚋等蟲類送走的意思。

以及在《重修福建臺灣府志》中提到：

喪禮：……俗多信佛，設靈後必延僧設道場，名曰「開冥路」。五旬，再延僧道禮懺，焚金銀楮錢，名曰「還庫錢」……<sup>177</sup>

歲時：正月元旦蚤起，少長咸集……四日，家家備牲禮，燒紙禮神，是謂『接神』之禮……<sup>178</sup>

十二月二十四日……俗傳百神以是日登天謁帝，凡宮廟、人家各備茶果、牲禮、印幡幢、輿馬、儀從於楮，焚而送之，謂之「送神」<sup>179</sup>

另外在《重修鳳山縣志》也可看到：

五月五日清晨，然稻梗一束，向室隅薰之，用楮錢送於路旁，謂之送

<sup>176</sup>臺灣銀行經濟研究室編輯《福建通志臺灣府》，頁 205-206，收錄於《臺灣歷史文獻叢刊》。南投：臺灣省文獻委員會，1993 年。

<sup>177</sup>臺灣史料集成編輯委員會編輯《重修福建臺灣府志》，頁 197。臺北：文建會，2005 年。

<sup>178</sup> 同上引頁 199。

<sup>179</sup>同上引頁 201。

蚊……<sup>180</sup>

喪必延僧作道場，雖極貧必開冥路，七七盡而除靈。弔者祭而答之胙，香楮則答拜而不胙；不欲以一楮而喪主之財，亦善俗也……<sup>181</sup>

……臺之居喪……三旬日名曰女婿旬，婿延僧道禮佛；其餘皆子嗣自延僧豎紙幡於門，一晝夜一幡，若九晝夜則九幡，名曰作功果、還庫錢……

182

根據以上的方志來看，臺灣的歲時節俗大致延承了大陸的習俗，從大陸福建的《尤溪縣志》與《平潭縣志》在過年過節所舉辦的民俗活動，或是民間的祭拜習慣，來與臺灣的方志做比較，可以發現到不管是《臺灣縣志》或《臺灣府志》，甚至是後來的《重修福建臺灣府志》中所介紹臺灣民間歲時節俗的內容，基本上皆和福建當地的方志有著大同小異的描述，所以臺灣漢人的生活習慣，與歲時節俗的禮儀，都與大陸有著密不可分的關係，而使用紙錢的方式亦多有雷同。因此可以從以上的方志中，清楚地看到清朝時期，臺灣地區漢人受到大陸的影響，在民間的歲時祭祀中使用紙錢的歷史紀錄。

### 三、日據時期

日據之前，臺灣地區的工藝技術大多傳承自中國大陸之福建、廣州、泉州、漳州等地，所以根據《安平縣雜記》的記載<sup>183</sup>，可以看出在日據時期之前<sup>184</sup>，爲了因應歲時年節所需要的祭祀用紙錢，在臺灣就已經有製造紙錢師傅的出現。

<sup>180</sup>王瑛曾《重修鳳山縣志》，頁 47，收錄於《臺灣歷史文獻叢刊》。南投：臺灣省文獻委員會，1992 年。

<sup>181</sup>同上引頁 54。

<sup>182</sup>同上引頁 58。

<sup>183</sup>根據《安平縣雜記》記載：「國有藝事，……。近世以來，工務繁興，非復從前之舊。臺灣貨物多自外來，執藝事者亦來自福、興、漳、泉，而傳授焉。」請參見《安平縣雜記》，頁 80。南投市：臺灣省文獻委員會，1993 年。

<sup>184</sup>施晶琳《臺南市金銀紙錢文化之研究》，頁 21。國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2005。

在日據期間，根據日人藤田捨次郎在《臺灣慣習記事》中的記載，其中在〈爆竹與金銀紙〉的篇幅中，便記載當時臺灣民間使用紙錢的情況：

……與爆竹雖殺風景，但尚有陽氣相反，而專用於陰氣場面者為金銀紙箔紙也。聞箔紙原係依照錢之形狀而作，其中亦有純然馬蹄銀之形象者，即對鬼神所用之貨幣之代用品也。雖玉以真實之金銀供奉神佛，或贈送故人，惟天高地遠，量重不能持去，故焚化此代用品，相信焚化後為煙、為氣，必能到達應奉，應贈之處也。<sup>185</sup>

另外同在本書中的一篇探討燒紙紙之風俗習慣的〈紙帛〉中亦提到中國人燒紙錢之宗教觀與歷史因素：

凡宗教之性質上在於萬物拜(Fetishism)及靈魂拜(Spiritism)所行之信仰是認為有形的神之存在，同時僅捧於無形之祈禱讚美，作為予以滿足神意而已。必須以有形之供奉喜捨並應伴以拜禮而作唯一要件。自古以來祭拜天地山川，並有祭拜祖先以及偉人之習慣，中國人之唯一宗教信仰，像燒紙之風，亦其適例也。蓋以此風此起源係原以幣帛之供奉而胚胎者，對家禮大成將此表達意思至詳。……所以燒紙，並非就其紙之本質而予供奉，是真正含有代表幣帛之意味而予供奉也。故將此總稱名為『紙帛』或『金楮』。<sup>186</sup>

臺灣使用紙錢的歷史，從明末到清朝，都延續著中國大陸的風俗習慣，尤其以福建、漳州的影響最為可觀，根據方志在各種年節中的的記載，可以

<sup>185</sup> 藤田捨次朗著，劉寧顏主編，臺灣省文獻會編譯〈爆竹與金銀紙〉，收錄於《臺灣慣習記事》(中譯本)第一卷上冊，頁 95~96。臺灣省文獻會，1984 年。

<sup>186</sup> 藤田捨次朗著，劉寧顏主編，臺灣省文獻會編譯〈紙帛〉，收錄於《臺灣慣習記事》(中譯本)第一卷下冊，頁 122。南投：臺灣省文獻會，1984 年。

讓後世瞭解到臺灣與大陸的血緣關係與神緣關係<sup>187</sup>，而在紙錢的使用上，不管是酬神、祭祖，或是道教的法事科儀，都沿承著先人的經驗與智慧，有著濃厚的飲水思源的意義以及漢人獨特的宇宙觀與生命觀的內涵。但是到了日據時期，日本嚴禁禮拜道教神祈，並且也禁止紙錢的焚燒，所以在當時燒紙錢是犯法的行爲，雖然如此，還是有許多人不顧危險，私下製造並且販賣，因為還是有許多人不願意放棄這樣的習俗，因為他們認爲如果不燒紙錢，祖先在陰間就沒有錢可用、沒有衣服可穿，所以在當時還是有人在燒紙錢。

日本學者藤田捨次郎曾經研究漢人燒紙錢的習俗，他從宗教的角度來詮釋，他認爲漢人的宗教信仰是屬於泛靈信仰，而且對於祖先崇敬的儀節，也比其他民族還複雜，而燒紙錢給祖先或是神明，更是對牠們表達高度敬意的一種方式，藤田捨次郎對於漢人使用紙錢的歷史上，也作過一番研究，所以他也知道漢人認爲燒紙錢是象徵著將財物送到另一個世界的觀點，這樣的理論，幫助了不瞭解漢族文化燒紙錢的原因。

臺灣地區，除了在歲時節慶上燒化紙錢以酬神、祭祖之外，在道教的法事科儀中，也必須使用紙錢來配合儀式的進行，因爲紙錢依其使用目的，不但是陰間可用的財物，也是酬謝神明的貢品，而特殊用的紙錢類更是溝通陰陽兩界神祈重要的法事器物之一，筆者將在第三章對此主題作一較深入的探討。

## 第五節 本章小結

從以上的文獻，可以初步瞭解紙錢使用的歷史概況，而以此歷史文獻來分析紙錢在歷史中所使用脈絡，則有助於理解漢人焚燒紙錢的原因以及衍變。事實上漢人焚燒紙錢的起源很早，最早先使用在葬禮之中，之後才擴大使用至敬神享鬼

---

<sup>187</sup> 賴宗賢《臺灣道教源流》，頁 5~10。臺北：中華道統出版社，1999 年。

的層面。古時富貴人家死後所使用之陪葬品，在秦朝以前是使用金屬、寶玉禮器以及珠寶人畜等實品，直到漢朝時才改為使用銅錢以及陶製之人畜為隨葬品。初唐開始出現了以剪紙來替代束帛的紙錢，在新疆出土的一座 667 年初唐古墓中所發現用紙剪成一串的紙錢，可作證明。<sup>188</sup>而朝廷開始使用紙錢則是在中唐時開元年間，王嶼因得皇帝之重用，而有了在朝廷中以焚化紙錢來祭祀天地的濫觴。在宋朝時，紙錢的使用可謂達到空前的局面，宋初時，在最繁華的都市開封，又進一步將祭祀或法事所用的火焚製品之內容與型制加以擴充，如清明節所焚之紙錢、紙馬及紙紮亭臺，七月半之中元節，更有焚化紙冥器、紙鞋、紙帽、紙彩衣、紙袋及盂蘭盆等紙器。<sup>189</sup>明、清時期之紙錢並無多大改變，大致與宋時相同。臺灣明朝末年之後的移民亦多是從漳、泉、福州等地而來，所以根據以上的歷史文獻推敲，臺灣所焚燒之紙錢、紙馬以及紙紮冥器等習俗，可以說完全是承襲中國漢地的傳統而來。

臺灣的道教來自中國大陸，而從大陸移入的漢人，其風俗習慣便含有許多民間道教之背景。道士所學習的道教儀式亦是承接中國的傳統而來，不管在大型的齋醮儀式或是小型的補運祭改法事中，所需使用到的紙錢種類、名目，都與漢地相當，<sup>190</sup>不過經過近百年來臺灣的文化衍變以及經濟影響之後，在現代亦出現了前所未有新式紙錢，如冥間使用的美金、支票等，但這些新式冥幣對於道教儀式來說，並不適用，因為不論大小科儀，都是根據道教正式經典或是師父口傳或密傳之儀式，所以這些新式的紙錢也只是現代商人為一般民間俗信所設計的新式冥器而已，對於注重經典儀式的道士是沒有作用的。從此可看出，在功利主義以及大量工商化的臺灣社會中，紙錢的形制與用途也還一直的跟隨著信徒的需要與商人的利益在增加與變化之中。

---

<sup>188</sup> 陳啓新〈冥紙史話〉《漿與紙》第 178 期，頁 32。臺北：漿與紙雜誌社，1994 年。

<sup>189</sup> 陳大川《臺灣紙業發展史》，頁 30；臺北：造紙公會，2004 年。

<sup>190</sup> 臺灣的道教在喪葬祭祀乃至疾病等，都需要道士的服務。特別福建、廣東兩省移民，早在內地即有此種習俗，故可說道教是存在於人民的生活之中的。請參見《重修臺灣省通志》卷三〈住民志宗教篇〉，頁 17。南投：臺灣省文獻會，1991 年。

### 第三章 臺灣民俗中的鬼神信仰

事實上，對於紙錢的使用因素，除了供給陰間之祖先使用或是奉獻給神明之外，在歷代以來，其中的意義還有著諸多的變形，例如爲了自身的命運而發展出了禳災補運、破關除煞所使用的紙錢。歸究其原因，是因爲自古以來，人類對於大自然便有著既尊敬又畏懼的矛盾情感，因爲大自然賦予了人類各式各樣的食物以及各種所需工具的原物料，但在供給人們豐厚生活的物資之餘，對於自然界卻有著莫名的恐懼，因爲早期的人們無法預測天上何時會降下無法節制的雨量，提供耕作的河川何時會洪水爆發或枯竭？大地何時會震裂？何時會有風災？此種種之自然現象皆強烈地威脅著人們的生命，因此，基於對大自然的敬畏之情而衍生出一種祭祀上天或者對自然界的神祈崇拜之觀念，再進一步發展出一套崇拜的行爲來加強對於不可知的神祈禮拜方式，以獲取神祈的垂憐與關愛，希望以此行爲得到免於生命的滅亡，而能將世代延續下去的願望。

過了上古時期，人類進入文明開化的粹煉階段，已能從天象的移動中發現一套固定運轉的軌則，而發展出與農業有關的曆法制度，之後更有小型工商業的興起，大大改善了人們的生活。雖然進入了文明階段，人們的基本生活不予匱乏，但對於己身未來的無力感，已從自然力量的恐懼，轉移到自身命運的不可知上，而透過對鬼神的奉祀，人們便能以互惠的方式來祈求自己命運的順遂，所以在本章中，筆者將介紹臺灣民間對於鬼神的信仰與崇祀態度，以期理解臺灣漢人對於鬼神與己身命運的關聯性與對其崇祀的心理性因素。

#### 第一節 漢人的鬼神信仰

自古以來，人們對於鬼神的態度是既尊敬又害怕，因爲對於己身命運的不可知，以及遠古時期醫療技術並不如現在的發達，所以對於不可知的自然現象與己



身疾病的無奈感，而發展出寄託於神秘力量賜福的鬼神崇拜觀念。在原始思維中，此種不可觸及的想像世界，逐漸形成了各式各樣的鬼神體系。而臺灣漢人的鬼神信仰，更是以中國大陸的民間信仰為依據，所以在探討臺灣漢人的鬼神信仰上，筆者先從中國古代的鬼神觀點切入，由中國先民對於鬼的起源開始探討，並從古籍史料中對於鬼的說法與看法來研究，再從當代學者對於鬼的起源所提出的理論來加以討論，之後再將鬼與神的關聯，以及當代臺灣漢人對於鬼神信仰的崇祀態度作一廣泛的探討，以期理解臺灣漢人從原鄉而來的鬼神信仰淵源，與臺灣漢人移民之後對於鬼神信仰態度的延續與轉化，如此方能了解臺灣漢人懼鬼敬神的原因，以及瞭解為何會有使用於鬼神祭祀儀式的紙錢出現的因素。

#### 一、中國古籍與古代學者及當代學者對於「鬼」之看法

鬼信仰產生的時代，應在遠古的原始時期，當人們有了靈魂觀念的時候也就有了鬼信仰，原始人在墓穴裡施放紅粉、放隨葬品，以及對屍體有目的的葬法，那應該就是對鬼魂的處置方法，這是從考古的觀點來探討古代人對鬼的認知，不過如果要進一步來理解漢人對於鬼的認識與看法，則要從古代相關的文獻中來尋找答案。

對於「鬼」的解釋，自古以來即流傳著相當多的說法，而在中國古代的史料中更有不少之記載，如《說文解字》第九曰：「鬼，人所歸為鬼，從人，鬼頭，鬼陰氣賊害，從厶。」<sup>191</sup>「歸」即入土的意思，整句表示人死後，其身份就會變成帶來禍端的陰氣賊之鬼。而在《禮記·祭義》卷十四中則記載宰我問孔子何謂鬼神的紀錄：「宰我曰：『吾聞鬼神之名，不知其所謂？』子曰：『氣也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。鬼神教之至也。眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。』」<sup>192</sup>此句說明清輕上升之氣為神，人濁染之精氣為魄，而鬼即是由人轉化而來的陰物。另外在《禮記·祭法》卷十四中又說：

<sup>191</sup> 許慎記，徐弦等校訂《說文解字》，頁 303。北京：中華書局，1985 年。

<sup>192</sup> 唐文治編纂《十三經讀本》，頁 1672。臺北：新文豐出版公司，1980 年。

「大凡生於天地之間者，皆曰命。其萬物死皆曰折。人死曰鬼，此五代之所不變也。」<sup>193</sup>此句說明生於天地間的萬物，有生命者死亡後稱為折，而人死後則稱作鬼，這是上古五代以來不曾改變過的說法。同樣在《禮記·禮運》中則說：「鬼者，精魂所歸；神者，引物而出，謂祖廟山川五祀之屬也。」<sup>194</sup>此句說明鬼乃是死者之精魂所產生的，而神則是從萬物之體類中變化所產生的，就像祖廟中所祭祀的山河大地或五方之神祈。在《左傳》的記載中則說明了鬼與厲的區別：「匹夫匹婦強死者，其魂魄猶能憑依於人，以為淫厲。……鬼有所歸，乃不為厲。」<sup>195</sup>此段說明一般人民若死於非命，他們的魂魄靈體不知何該往何處去，所以常會依附於人而作祟，而形成為害人間的厲鬼，但如果有人超渡他們，憑藉神祈的力量引導他們去到他們所應去的地方，並使他們得到祭拜的話，那麼他們也就不會擾亂人間的安寧。

以上的古籍文獻，對於鬼的記述與論點都是從人死後歸入另外一個世界以及對於人有何影響的角度來探討鬼的形式與其樣貌。但古代學者除了有些與上述的看法相似外，還從另外的觀點來解釋鬼的形成與含義。

遠在中國商周時期的人們相信鬼神是公正的，而鬼也是神的一種，沒有特別原因，諸鬼並不會加禍於人，而鬼的地位更是卓越的，能力<sup>196</sup>也是超絕的，祂可賜福於人，也可降災於人。不過中國先秦諸子的思想家，對於「鬼」的探討眾說紛紜，能夠提出有系統而且較有獨特見解，以及值得論述的派別中，就以儒、道、墨三家對後世的影響較為深刻。儒家對於「鬼」的觀點是採取理智謹慎的態度來處理，如《論語·先進篇》卷六：「季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼？』」<sup>197</sup>此種把「事人」放在事鬼之先的態度，可以看出儒家「以人為重」以及「敬鬼神而遠之」的觀點。<sup>198</sup>而道家的列子

---

<sup>193</sup> 同上註 2 頁 1667。

<sup>194</sup> 同上註 2 頁 1576。

<sup>195</sup> 同上註 2 頁 2236~2237。

<sup>196</sup> 蕭登福《先秦兩漢冥界及神先思想探源》，頁 28-36。臺北：文津出版社，2001 年。

<sup>197</sup> 唐文治編纂《十三經讀本·論語》，頁 2761。臺北：新文豐出版公司，1980 年。

<sup>198</sup> 蕭登福《先秦兩漢冥界及神先思想探源》，頁 3-4。臺北：文津出版社，2001 年。

對於鬼則有不同的態度，列子在《列子·天瑞篇》中說：「精神者，天之分；骨骸者，地之分。屬天清而散，屬地濁而聚。精神離形，各歸其真，故謂之鬼。鬼，歸也。歸其真宅。」<sup>199</sup>精神屬天所有，骨骸則屬地所有。屬天的性質清輕便離散；屬地的性質濁重便聚合。精神離開形體，各自返回他們的根源，所以稱之為“鬼”。而鬼就是“歸”，歸返元氣之本。因此，列子認為天地萬物都是由「形」、「氣」、「質」所組合而成，人也是如此，人既由「天」「地」化生而來，死後骸骨(形、質)、精神(氣)也將各自返歸天地，<sup>200</sup>此種說法與莊子的生命觀非常接近，莊子認為，人之生皆由「氣」而來，人死後也將化為「氣」而回歸自然，之後再隨機組合為其他物類，可能為蟲蟻或再為人。道家對於鬼的看法是把人視為萬物中的一份子，而萬物都是一氣之轉，氣聚而生，氣散而死，會生成何種生命體或物質，都是隨機的，完全順其自然。而墨子對於「鬼」的推崇則幾乎與神有著同等的地位。墨子認為王者施政，必須明天鬼所欲，避天鬼所憎，只要有利於人民和天鬼的事情，都要積極地去做，如《墨子·貴義篇》第四十七所言：「凡言凡動，利於天鬼百姓者，為之；凡言凡動，害於天鬼百姓者，舍之。」<sup>201</sup>在《墨子·尚同》中又說：

故古者，聖王明天鬼之所欲，而避天鬼之所憎。以求興天下之害。是以率天下之萬民，齋戒沐浴，潔為酒禮粢盛，不敢不蠲潔，犧牲不敢不楛肥。珪璧幣帛，不敢不中度量。春秋祭祀，不敢失時機。……是故上者天鬼有厚乎其為政長也；下者萬民有便利乎其為政長也。天鬼之所深厚，而能疆從事焉，則天鬼之福可得也。萬民之所便利而能疆從事焉，則萬民之親可得也。<sup>202</sup>

<sup>199</sup>嚴北溟、嚴捷譯著《列子譯著》，頁9。臺北：文津出版社，1987年1。

<sup>200</sup>蕭登福《先秦兩漢冥界及神先思想探源》頁5。臺北：文津出版社，2001年。

<sup>201</sup>李漁叔註譯《墨子今註今譯》，頁342。臺北：商務印書館，1984年。

<sup>202</sup>李漁叔註譯《墨子今註今譯》，頁82。臺北：商務印書館，1984年。

在《墨子·天志中》第二十七也說：「天子有疾病禍祟，必齋戒沐浴，潔為酒醴棗盛，以祭天鬼，則天能除去之。」<sup>203</sup>從上述諸文中一再強調，「鬼」可賜福於人，也可以降禍於人，甚至將「鬼」與天並列，對於「鬼」只能夠恭敬事奉，不能有所觸犯，而且三代聖王能夠化治天下，都是因為他們能尊天事鬼，這說明了「鬼」是主宰人間禍福的重要因素，所以聖王只要能夠「明天鬼所欲，避天鬼所憎」，就可以安然治理天下，因此，為政之道，只要能顯明鬼神，讓人民敬畏而不為非做歹，國家就可以治理好，此種以「鬼神設教」的觀點在古代是很特別的。另外對於鬼靈提出不同看法的古代學者，如東漢的王充，他在《論衡·訂鬼》篇中說：「凡天地之間有鬼，非人死精神為之也，皆人思念存想之所致也。致之何由？由於疾病。人病則憂懼，憂懼見鬼出。……畏懼則存想，存想則目虛見也。」<sup>204</sup>從文中可看出，此種觀點是從人類社會特有的文化現象與人類的心理思維方向來探討的，正所謂因病而怕死，怕死者思緒當然容易陷入混亂，精神不濟，自然容易因幻想而見鬼。而荀子在《解蔽》篇第二十一中亦云：「凡觀物有疑，中心不定，則外物不清。……冥冥而行者，見寢石以為，伏虎也；見植林以為後人也，冥冥蔽其明也。」<sup>205</sup>荀子認為一般人看到東西很少會仔細去看清楚，尤其在晚上光線昏暗不明之際，很容易把伏在地上的大石頭看作是老虎，或把搖晃的樹影看作是鬼魅之類的鬼物，因為大自然背後的靈力與人的禍福關係也是很難預料的，所以對於野外物靈產生了恐懼的心理，視物靈為預示不祥的妖怪，甚而會影響到人的生存，<sup>206</sup>而這都是由心理懷疑所產生的恐懼感所導致的幻覺。荀子與王充的思考模式與近代的心理學似乎有著相似的看法，以古代人的思考邏輯來看，是相當另類的觀點。

<sup>203</sup>李漁叔註譯《墨子今註今譯》，頁 195。臺北：商務印書館，1984 年。

<sup>204</sup>漢·王充《論衡》收錄於明·梅鼎祚編《文淵閣四庫全書》，頁 105 子部一六八·雜家類。臺北：臺灣商務印書館，1983 年。

<sup>205</sup>熊公哲註譯《荀子今註今譯》第十五卷，頁 443。臺北：商務印書館，1985 年。

<sup>206</sup>鄭志明《神明的由來—中國篇》，頁 188。嘉義：南華管理學院，1997 年。

當代關於解釋宗教方面的辭典對於鬼的闡釋也有著諸多的看法，如北京版的《道教大辭典》對鬼的解釋有二<sup>207</sup>，第一種解釋為：「凡人有死曰鬼：『《天皇至道太清玉冊》卷五：“雖修道而成，不免有死，遺枯骨於人間者，縱高不妙，終為下鬼之稱。故曰鬼。”』《徐仙翰藻·建黃籙普度齋》：“何為鬼哉！均是人也。”』」此解釋是引道經中的看法來說明鬼的成因，根據《太清玉冊》與《徐仙翰藻·建黃籙普度齋》之說，只要人死後都會成為鬼，雖有修為，但還是不免一死，只要沒有成仙，最終還是進入鬼道，所以只要是人，死後終將為鬼。第二種解釋則是：「指人死後的靈魂。《靈寶無量度人上經大法》：『人死而靈者鬼也。幻真先生《胎息經註》：錙銖陰氣不滅為鬼。』」此解釋則說明鬼乃死後所化成的靈體，因為陰氣不滅而遺留人間的鬼物。當代對於鬼的釋義，除了引古籍的解釋外，也有不同的看法，如當代的《宗教辭典》對於「鬼」的解釋為：「人死後，身驅朽壞，靈魂即成為鬼；其中有些未進入“陰間”而繼續飄蕩於陽世，或於夜間離開“陰間”而潛入陽世，能向人拖夢傳話，也能作祟為害生者。」<sup>208</sup>此釋義與之前《禮記》、《說文》、《易乾》從人死後為鬼的角度是一致的，都是從人鬼方面來作解釋，依據的是晚期人們對於鬼的普遍信仰觀念，對於鬼的看法都是人死後成為鬼物而且有著賜福與作祟的能力。但在《中國民俗辭典·鬼魂崇拜》中則將「鬼」解釋為：「將超自然體視為有威力的對象加以崇拜。」<sup>209</sup>這種解釋是將鬼視為一種具有超自然力量的靈體，在西方的人類學者稱這樣的力量為「曼那」(Mana)<sup>210</sup>，這樣的觀念已經接近西方萬物有靈論的思想範疇，而泰勒的萬物有靈論則為此超自然力量又作了更深入的解釋<sup>211</sup>。而該辭典又提出宗教的靈

<sup>207</sup> 中國道教協會、蘇州道教協會編《道教大辭典》，頁 734。北京：華夏出版社，1995 年。

<sup>208</sup> 任繼愈主編《宗教辭典》下冊，頁 724。臺北：博遠出版有限公司，2002 年。

<sup>209</sup> 鄭傳寅、張健主編《中國民俗辭典》，頁 451。湖北：辭書出版社，1988 年。

<sup>210</sup> 馬凌諾夫斯基認為：「瑪那可以各種方式作出有益或有損的活動，以自然力量或以人類具有的任何能力及特長來表現自身。」這樣的解釋與一般人所認知的並不相同，馬氏將「曼那」解釋為一種超越人類的自然力量，而非人死後之靈魂。此部分請參見馬凌諾夫斯基著《巫術、科學與宗教》，頁 55。臺北：協志工業叢書出版股份有限公司，2003 年。

<sup>211</sup> 泰勒認為：「原始人在形成相對的靈魂觀念之後，又將已形成的靈魂、精靈或神靈的觀念人格化，從水裡的生物到陸地上的花草樹木、走獸飛鳥、山水河流，乃至上天的星雲日月，全都有

魂觀點，此部分則與《宗教辭典》的說法相似，只是將鬼的含義擴充到宗教的靈魂層面上來解釋：「宗教認為，人死靈魂不滅，謂之鬼。其生活在另一世界中，能降福或作祟於人……。」<sup>212</sup>

《辭源》中對於「鬼」則釋義則為：「迷信稱人死魂靈為鬼……指萬物的精靈。」<sup>213</sup>這樣的解釋將鬼與精靈的範疇作了界定，與泰勒的「萬物有靈論」說法相近，與《中國民俗辭典》的解釋相當，此兩種看法與其他的文獻比較之下，較為接近原始先民對於鬼的信仰觀念。

對於鬼的產生，當代學者亦提出相當多的看法，學者馬書田提出了五個因素<sup>214</sup>，第一點乃參考西方的萬物有靈論，探討原始初民對於鬼的基本看法。他根據西方的萬物有靈論，認為早期人類普遍信仰精靈，世界萬物，如風雨雷電，山火的燃燒，太陽、月亮、星辰的運行，雲霞的變幻，不論是動物、植物還是山川河流，都有一種超越自身外部形體的精靈存在。人也有靈魂，人死，靈魂不死。自然界千變萬化的自然現象都是精靈作用的結果。用「萬物有靈論」來解釋早期人類鬼靈觀念的起源是很有道理的，因為「萬物有靈論」的解釋來自泰勒大量的民族學資料基礎，因此當此論點提出時，在學術界即獲得相當大的回響，對後世研究靈魂學說者，也有著非常大的影響<sup>215</sup>。第二點是從心理因素與生理因素來作討論，他從心理學家的研究中來證明，人類怕黑暗是人的天性之一，而黑暗給鬼的出現提供了神出鬼沒的活動環境，所以在人跡罕至的地方便容易因心理作用而自認見鬼，而且如果是在精神不佳之狀況下，再配合上述之環境，更容易產生幻覺。馬書田第三點所提出的因素是從中國遠古的原始宗教來討論，也就是宗教的因素。他從北京山頂洞人的隨葬品與仰韶文化葬具上所留的洞孔，推論中國遠古時期已有信

---

神有靈。」所以泰氏是將人類死後有靈的看法拓展到萬物，因而形成了萬物有靈論，而此論點也深深地影響著後代的宗教學者。

<sup>212</sup> 鄭傳寅、張健主編《中國民俗辭典》，頁 451。湖北：辭書出版社，1988 年。

<sup>213</sup> 吳澤炎、黃秋耘、劉葉秋編纂《辭源》，頁 3495。北京：商務印書館，2004 年。

<sup>214</sup> 馬書田《華夏諸神·鬼神卷》，頁 2~10。臺北：雲龍出版社，2000 年。

<sup>215</sup> 金澤《宗教人類學導論》，頁 63。北京：宗教文化出版社，2000 年。

仰「來世」的觀念，認為靈魂會在另一個世界生活，所以隨葬品是給亡靈使用，棺木留孔是方便靈魂出入。第四點則是從報應的觀點來探討，漢民族的報應思想起源是很早的，隨著早期人類靈魂觀念的形成和發展，對於人們的做為開始有了善有善報，惡有惡報的觀念，因此最初的善惡報應思想便產生了。在中國古籍，有關善惡報應的記載，相當繁多。如《墨子·天志中》稱：「天子為善，天能賞之；天子為暴，天能罰之。」<sup>216</sup>天子即帝王，連帝王為善為惡都會遭受天的制裁，代表著此時期的報應思想已經非常普遍，而且不僅只於民間，連人間最有權力的統治者都不能脫離這個法則。《周易》云：「積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃。」<sup>217</sup>這是坤卦初六爻的解釋，此句說明積累許多善行的人家，一定有多餘的喜慶留給子孫；積累許多惡行的人家一定也會有多餘的禍害遺留給子孫。<sup>218</sup>《韓非子·安危》亦載：「禍福隨善惡。」<sup>219</sup>人的命運都會隨著自己所做的行為而招致不良之禍端或是利己之福報。在《晏子春秋·內篇諫上》〈景公熒惑守虛而不去晏子諫第二十一〉亦曰：「人行善者天賞之，行不善者天殃之。」<sup>220</sup>人能行善者，上天便會賜福給此人，若行惡者，上天也會給予應有的懲罰，此種說法與《墨子·天志中》的說法相似，只不過前者是以一般人民為對象，而後者則是以天子為主角，這說明了在中國春秋戰國時期以前，社會上善惡報應的觀念從天子以至庶民皆深深地受其影響。

學者徐華龍則是從鬼故事的發展形式與歷史來探討鬼的演變和觀念認知<sup>221</sup>，他認為鬼故事是經由三種形態的演變，一是產生於人類早期的「原生態」，因為對自然現象有著畏懼之情，所以故事中多以自然界之動植物或其它物體為對象來描述其擁有賜福或降災於人的神奇力量。二是人類進入「階

<sup>216</sup>李漁叔註譯《墨子今註今譯》，頁 195。臺北：商務印書館，1984 年。

<sup>217</sup>唐文治編纂《十三經讀本·周易》，頁 264。臺北：新文豐出版公司，1980 年。

<sup>218</sup>蕭登福《易經新譯》，頁 169。臺北：文津出版社，2001 年。

<sup>219</sup>邵增樺註譯《韓非子》，頁 1017。臺北：臺灣商務印書館，1987 年。

<sup>220</sup>王更生註譯《晏子春秋今註今譯》，頁 46。臺北：臺灣商務印書館，1987 年。

<sup>221</sup>高致華《臺灣文化鬼跡》，頁 25。臺北：三民書局，2001 年。

級時代」前後所發展出來的故事，此時期鬼與神並列，因其能力相當，所以鬼神之觀念幾乎是互通的。三是「再生態」，作者認為此時期之鬼故事已進入到以藝術的形式現為主，已經脫離了與神話的關係，內容主角大部分都以陰府中的形象為表現方式，而且此時期亦吸收佛道兩教的文化精華，形成了新的鬼觀與地獄觀。<sup>222</sup>徐華龍雖是探討鬼故事的形態衍變，但從鬼故事歷史的衍變中，可以讓我們大概了解鬼在人類三個時期中的表現形態與當時的人們對於鬼的認知，因此雖是鬼故事的研究，但對於理解鬼之成因卻有著相當大的幫助。

日本學者出石誠彥認為中國人所說的「鬼」，是死者形骸分離之後所產生的魂魄。因為鬼不能為人所見，而且無聲又無息，也沒有重量，所以自古以來對於鬼的推論，有著千奇百怪的說法，也因其形象沒有固定，而且又有著異能，所以也衍伸出各式各樣的妖魔鬼怪出來。<sup>223</sup>同樣是日本學者的池田茉莉於「鬼」的看法則是從「靈鬼」的角度來研究，她將中國人所認知的「鬼」分為三大類，即人鬼、動物鬼、觀念鬼。她認為中國人觀念中「人鬼」之由來是因為對於死之恐懼，尤對於「厲」<sup>224</sup>之產生最為恐懼；而有「動物鬼」的觀念是因為猛獸對於人類的生活帶來嚴重的威脅，所以才會產生「動物鬼」的看法，是屬於外在成因；除了以上二者之外，還有所謂的「觀念鬼」，因為鬼魅的形象變化多端，所以一切有形和無形的鬼都隨著人們的想像而發展出多元的像貌出來。<sup>225</sup>池田氏依此觀念將此三類以表列出中國古籍對於「鬼」的區別，如下表：

---

<sup>222</sup> 徐華龍《中國鬼話大辭典》，頁 727~728。廣西：民族出版社，1994 年。

<sup>223</sup> 出石誠彥《中國神話の研究》，頁 425~433。京都：中央公論社，1943 年。

<sup>224</sup> 「厲」即惡虐之鬼也，《左傳·昭公七年》解釋「鬼」與厲之區別：「匹夫匹婦強死者，其魂魄猶能憑依於人，以為淫厲。……鬼有所歸，乃不為厲」。

<sup>225</sup> 池田茉莉〈古代中国に於ける靈鬼觀念の展開—文字學的考察を主として〉刊載於《民族學研究所集刊》第三十期，頁 121~164；臺北：中央研究院，1990 年。



表 1 池田氏依中國古籍所列鬼之區別所作之整理表

書名	人鬼	動物鬼	觀念鬼
國語		夔罔兩、龍罔象、墳羊	
莊子	履、髻、雷霆	倍阿、鮭蠃、佚陽、罔象、峯、夔、彷徨、委蛇	
漢舊儀	疫鬼、與區	虎、罔兩、蜮鬼	
東京賦	耕父、女魃、魑、野仲、遊光	魑魅、窩蛟蛇、方良、罔象	
廣成頌	厲疫、遊光	蜮祥、罔兩、天狗、墳羊	
續漢書	磔死	虎、魅、觀、蠱	不祥、咎夢、巨

西方學者Arthur P. Wolf研究中國人的「鬼」崇拜，則是從自家的神、鬼和祖先祭祀的不同形態中，以及從親屬身份的不同上，甚至從死後的供奉形式裡，來探討中國人對於鬼、神及祖先的定位問題。Wolf發現中國人對鬼神的指稱具有精神以及道德上的對立性，神與祖先是屬於「神」或「神祇」的範疇，而鬼則是可能會傷害人的「魔鬼」，他並強調鬼的範疇應該包含家族以外的所有亡者的靈魂，但是他們並非全是會害人的，因為他們大部分均有子孫祭拜，但如同陌生人一般具有危險性<sup>226</sup>，此論點指出鬼、神、祖先在中國人基本觀念上的區隔。

## 二、從字源取向與原始思維中來探討古代漢人對鬼與神之認知

<sup>226</sup> Arthur P. Wolf 著，張珣譯，〈神、鬼和祖先〉收錄於《思與言》第 35 期第 3 卷，頁 233-292。臺北：思與言雜誌社 1997 年。

在世俗人的心目中，「鬼」與「神」有著天壤之別。鬼幾乎是死亡的代名詞，代表著兇惡、黑暗、恐怖和地獄；而神一般來講，則有著「光明」的意象，代表著善良、福運和天堂。鬼威脅著人們的生命安全，是最險惡的而且是看不見的禍害和敵人，而神則護衛著人們的生命財產，是最可信賴的主宰和親人。所以人們對他們的態度也不盡相同，對前者是恐懼為主，並且因此發展出種種驅趕、鎮壓的宗教儀式；對後者則是敬仰與拜伏，更以種種的祈禱或祭拜儀式來祈求賜福。事實上，中國人商周早期對於鬼與神的看法幾乎是一致的，認為二者同樣尊高<sup>227</sup>；神、鬼二者的明顯區隔是因為社會的需求，而逐漸將二者分化，於是神上了天堂，而鬼就必須進入陰間，此種觀念主要是因為與外來的宗教思想融合之後才逐漸衍生出的一套天堂與地獄的生命觀<sup>228</sup>。鬼的概念產生之後，逐漸有了善惡之分，與之相應也就有了善鬼與惡鬼的區別。善鬼會幫助人們、保護生者，而惡鬼則會擾亂人間的生活。善鬼多是祖先鬼，惡鬼常是非正常死亡者所變，如在意外之下死亡者。善鬼、惡鬼的分化是由於社會原因所造成，人們將現實生活中的感受折射到早期宗教意識中去。漸漸地，人們把諸鬼中本領最大的、具有超自然力的上升為「神」。而神之崇拜更是由鬼的崇拜中分化、昇華而成，其觀念是將早期鬼的能力擴大化並漸漸將鬼性減少，甚而最終已無鬼性，而發展出神是所有良善與光明的象徵系統。

從文字學的角度來看，鬼字出現得比神字早。甲骨文將鬼字寫作“田”，下面是個人字，上面象一個可怕的腦袋(非“田”字)是人們想像中的似人非人的怪物。本義是指：「迷信的人認為人死後有“靈魂”，稱之為“鬼”。比喻為“隱喻”、“不可捉摸”之義」。<sup>229</sup>甲骨文和金文中的鬼字，學者對之解釋稍有不同，有的認為此字像是臉上蓋一個東西的死人，但也有學者認為若是根據甲骨文“醜”所從的偏旁來看，應當是由大猩猩的形象簡

<sup>227</sup> 蕭登福《先秦兩漢冥界及神仙思想探源》，頁 55。臺北：文津出版社，2001 年。




<sup>228</sup> 馬書田《華夏諸神·鬼神卷》，頁 12。臺北：雲龍出版社，2000 年。



<sup>229</sup> 古敬恒、劉利編著《新編說文解字》，頁 116。江蘇：中國礦業出版社，1991 年。

化而來，用以表示鬼怪，金文再進一步將它簡化，篆文又加上尾巴，所以又更像怪物了，此字體之後由隸書改變之後才成為現今之楷書寫作“鬼”字。<sup>230</sup>所以早期漢人對於鬼的解釋，不是怪物，就是死掉的人所變化而成的陰物，此點與古書中的記載是相當吻合的；而神字的起源比鬼字還晚，神字是從古字“申”字衍生而來，因此若欲探討神明信仰之起源，則必須從古字“申”之意義來了解。

鬼信仰與神信仰之產生並非出於同時期，張勁松根據王明閣先生《甲骨學初論》一書中所作的考證認為：

原始人信仰的是鬼，神是由鬼之觀念所衍生，而漢文化中的神乃始於殷周時期才出現，殷周時期將雷電的「申」字孳乳為神字。對申字到神字的孳乳：

『申』，甲骨文作 ，(藏 35·4)、 (同上 72·4)、

(前 3·7·5)、 (戩 33·5)、 (粹 367)。許慎說：『申，神

也，可從。』葉玉森氏說：『按  之具體……等形，象電耀曲折。』

《說文》虹下出古文身神，許君曰：『申，電也』與訓『申，神也』異。餘謂象電形為朔宜。<sup>231</sup>


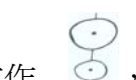


之後張氏又參考于省吾在《壽縣蔡墓銅器銘文考釋》中的說法：

「申」本象電光回曲閃爍之形，即「電」之初文。「申」字加「雨」為形符，則變為形聲字。古人見電光閃爍於天，認為神所顯示，故金文又以「申」

<sup>230</sup> 谷衍奎編《漢字源流字典》，頁 475。北京：華夏出版社，2003 年。

<sup>231</sup> 張勁松《中國鬼信仰》，頁 6。臺北：谷風出版社，1993 年。

為神(其字形作祀〔宗周鐘〕)，神為申之孳乳字。」<sup>232</sup>

所以根據《說文解字》的說法，申字乃由甲骨文中的「申」作 、、 等之象形，與金文同為閃電曲折之形，本意即閃電。而金文作 ，再加上了表示神靈、神主的「示」，「神」則成了形聲兼會意的字。<sup>233</sup>清人桂馥在《說文解字議證》卷四十八中說：「神也者，申、神相音近。」<sup>234</sup>而且在《風俗通義》卷九〈怪神〉篇中也說：「神者，申也。」<sup>235</sup>因此，從以上的文獻考證來看，神字是從雷電的「申」字所衍生變化而來的看法，應該是可信的。從「申字」的衍變，可以看出此字與天上的雷電有著相當深遠的關係，而雷電自古則被人們所崇拜，所以也因此而產生了「帝」崇拜的信仰。

早在商代就已出現了「天帝」的信仰觀念，在早期卜辭中，已記載能夠主宰人間災異禍福，並司掌自然的風雲雷雨的「帝」。因此商代之人經常祈禱於帝，以乞求其福佑。<sup>236</sup>而談到「神」的觀念之演變，主要則是從殷商時期的階級制度開始，並且殷商隨著奴隸制度的產生，於是在宗教信仰中，商代出現了「帝」之崇拜，之後又有「五方天帝」<sup>237</sup>的觀念產生，而後代的思想家更將「五德之說」與「五方天帝」相配合，並認為人間之帝王乃為「五方天帝之子」<sup>238</sup>，進而使得「天子」乃具有神聖不可侵的絕對地位。如《春秋孔演圖》上記載：「天子皆五帝精寶，各有題序，以次運，相據起，必有

<sup>232</sup>同上註。

<sup>233</sup>馬書田著《華夏諸神·鬼神卷》，頁13-14。臺北：雲龍出版社，2000年。

<sup>234</sup>清·桂馥著，高明主編《說文解字義證》，頁5224。臺北：廣文書局，1972年。

<sup>235</sup>漢《風俗通義》收錄於明·梅鼎祚編《文淵閣四庫全書》子部·雜家類，頁402。臺北：臺灣商務印書館，1983年。

<sup>236</sup>姚孝遂、肖丁合著《小屯南地甲骨考釋》，頁74。北京：中華書局，1985年。

<sup>237</sup>五方天帝為：東方青帝、南方赤帝、西方白帝、北方黑帝、中央黃帝等五方天帝。殷周之世，認為五方天帝各管轄一方天界，郊天即祀此五方天帝。五方天帝原為天界之最尊者，五方天帝各派其子，如赤帝子、白帝子等輪流至人間為帝王，因此稱人間之帝王為「天子」。請參見蕭登福著〈道教五方三界諸天「氣數」說探源〉《成大宗教與文化學報》第1期，頁114-115。臺南：成功大學，2001年。

<sup>238</sup>蕭登福《讖緯與道教》，頁173-177。臺北：文津出版社，2001年。

神靈符紀，諸神扶助，使開階立遂。」<sup>239</sup>在《春秋元命苞》亦說：「夏，白帝之子；殷，黑帝之子；周，蒼帝之子。」<sup>240</sup>

所以這說明了天子乃是感應五方天帝而生，人帝爲天之子，五方天帝依次派其子下臨人世爲帝。因此，古代之統治者正好以此論點將自己與「帝」之關係塑造成不可侵犯之宗教形象，因此「神」與「帝」的觀念都是來自於自然崇拜，進而再衍生出諸多的鬼神文化出來。

對於鬼神的探討，除了從文字學的角度了解之外，對於漢人宗教研究相當深入的鄭志明教授則是從原始思維的面相來解釋，鄭教授認爲早期人類的心靈狀況與思維方式是一種渾沌的自我感覺，是以人的心理直觀，進行生命的心物互滲、主客互滲，乃至於靈實互滲，建立了一個充滿靈性的世界，這樣的原始思維是以鬼神信仰的精神形態，長期地成爲民眾集體共有的文化記憶，而這樣的文化記憶在六朝時期則廣泛地被文人以志怪筆記給保存下來，其浪漫想像的故事，則反映了當時社會集體觀念的精神意向，表達了民眾對生命的共同認知。<sup>241</sup>

事實上，漢魏至六朝時代的「鬼」與「神」的區隔尚不顯著，一般人多統稱爲「鬼神」，而對於鬼與神的認知，鄭教授從《搜神記》中的蔣子文死後本應爲鬼，卻要求人們以神祭之，提出了此觀點也源於原始思維的看法，原來人與神在靈性上是可以相通的，而「鬼」與「神」是經由抽象的生命形式，緊密地結合在一起，所以人死後成鬼也可成神，鬼神的世界即是一體，不同的是神具有著比鬼更高的靈力，因此具有靈力的鬼，可以要求以神祀之。<sup>242</sup>而此現象則形成了「鬼求人」「人求神」的靈體世界，鬼神雖然都是抽象的靈體生命形態，但神的靈力比鬼的靈力強，人向神請求援助，鬼則需人的幫忙，因此則有各種取悅神的儀式與躲避鬼的儀式產生，而這些思維模

<sup>239</sup> 上海古籍出版社編《緯書集成》，頁 768。上海：上海古籍出版社，1994 年。

<sup>240</sup> 蕭登福《讖緯與道教》，頁 176。臺北：文津出版社，2000 年。

<sup>241</sup> 鄭志明《宗教崇拜與神話的起源》，頁 277。臺北：大元書局 2005 年。

<sup>242</sup> 同上註頁 283。

式就是從原始思維中所產生的求優行爲，<sup>243</sup>一切的作法都是爲了趨吉避凶。

從以上的論述可以看出，從商周時期，出現了「神」的認知以後，漸漸地才有神的觀念產生，因此，在商周時代乃爲鬼神同尊之時期，如在《墨子·明鬼篇》中舉了許多例證來說明鬼神的存在，並且可以誅暴賞善的事實。<sup>244</sup>而至漢世之鬼則與人世不異，如王充《論衡·訂鬼》之說：「凡天地之間有鬼，非人死精神為之也，皆人思念存想之所致也。致之何由？由於疾病。人病則憂懼，憂懼見鬼出。……畏懼則存想，存想則目虛見也。」<sup>245</sup>可知在漢代的思想家王充《論衡·訂鬼篇》中已經將鬼視同爲人的想像所塑造出來的幻影，並舉出許多例子說明鬼實與人世不異的證據；而在進入六朝之後，眾多的志怪小說又將鬼與神的形象作了新的詮釋。因此，人們將美好、吉祥的崇拜對象一一注入了「神」的功能與含意，塗上了神聖的色彩，並在地上、水中、天上創造出無數人格神和自然神來。隨著天的觀念進一步的發展，鬼與神的觀念有了更爲明確的劃分，人們想像神大多居於天界，洞察世間一切，主宰眾生命運，而鬼居於地下，爲害作祟，據此人們便創造出「天堂」與「地獄」兩個極端的世界來。並且以世俗生活的經驗來對待鬼神、供奉鬼神，賦予鬼神有血有肉有情感的人之形象，這就是古代漢民族信仰鬼神、對待鬼神的特有方式與態度，而此種態度也一直流傳至今。<sup>246</sup>

## 第二節 臺灣民間對於鬼神的崇祀

### 一、臺灣民間鬼與神的區別

在古籍史料《周禮·春官·神仕》篇中對於漢人所祭拜的鬼神作了分類：「以冬日至，致天神人鬼，以夏日至，致地示(祈)物魁，以禴國之凶荒，民之札喪。」

<sup>243</sup>同上註頁 290。

<sup>244</sup>例如「周宣王殺其臣而不辜」的故事。

<sup>245</sup>同上註 14 頁 862。

<sup>246</sup>王景琳《鬼神的魔力－漢民族的鬼神信仰》，頁 2。北京：三聯書店，1992 年。

<sup>247</sup> 呂理政教授將這裡的祭祀對象解釋為四類，即天神、地示(祈)、人鬼、物魅。此分類方式是以神靈的來源來分類，屬天者，指的是日月星辰等天象；屬地者，指的是土地及山川河嶽；屬人者，指的是鬼靈與祖先；屬物魅者，指的則是人以外之所有生物，因長壽或修練而成精魅的物靈。<sup>248</sup>而研究道教與民俗的蕭登福教授認為對於鬼神的分類，最早的典籍是見諸於《周禮》、《墨子》、《尸子》等書的篇章中，如《周禮·春官大宗伯》：

大宗伯之職，掌建邦之天神、人鬼、地示之禮；以佐王建保邦國。以吉禮事邦國之鬼、神、示。以煙祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以槩燎祀司中、司命、飆師、雨師；以血祭祭社稷、五祀、五獄；以貍沉祭山林穿澤；以醜辜祭四方百物；以祀獻裸享先生、以饋食享先生、以祀春享先生、以禴夏享先生、以嘗秋享先生、以烝冬享先生。<sup>249</sup>

在《周禮·春官大司樂》載：「以六律、六同、五聲、八音、六舞，大合樂以致鬼、神、示；以和邦國，以諧萬民，以安賓客，以說遠人，以作動物。」<sup>250</sup>《周禮·春官大祝》亦云：「大祝掌六祝之辭，以事鬼、神、示，祈福祥，求永貞。」<sup>251</sup>《周禮·春官》把鬼神分為天神、人鬼、地示三類，而上帝、日月星辰、風師雨師、司中司命等與天象相關者，稱為天神。社稷、五祀、五獄、山川、林澤、四方、百物等與大地有關者，稱為地示。至於先王先公、先祖先妣等，則屬於人鬼。在《墨子·明鬼篇》中則載：「古之今之為鬼，非他也，有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而鬼者。」<sup>252</sup>此書大致也將鬼神劃分為三類，即「天鬼」、「山水鬼」、「人死而為鬼」者。這樣的分類方式與《周禮》的分類是相同的，《墨

<sup>247</sup> 唐文治編纂《十三經讀本·周禮》，頁 1020。臺北：新文豐出版公司，1980 年。

<sup>248</sup> 呂理政《傳統信仰與現代社會》，頁 9。臺北：稻鄉出版社，1992 年。

<sup>249</sup> 同上註 71 頁 936。

<sup>250</sup> 同上註 71 頁 971。

<sup>251</sup> 同上註 71 頁 996。

<sup>252</sup> 李漁叔註譯《墨子今註今譯》，頁 238。臺北：商務印書館，1984 年。

子》的「山水鬼」之性質雖範圍較大，但亦不脫《周禮》「地示」之類別。《尸子》亦說：「天神曰靈，地神曰祈、人神曰鬼。鬼者，歸也。故古者謂死人為歸人。」<sup>253</sup>此書的分類法也與上述二書相同，將諸神皆分類為「天神」、「地神」與「人神」。因此，根據這些典籍可以確定，在周代的一般人民大抵將這些鬼神分為這三類。此三類是因其性質不同而分類，如天神、地示都屬於自然界之神，人鬼即為人死後之稱呼。<sup>254</sup>而以上的種種「泛靈崇拜」之神靈信仰觀念<sup>255</sup>，自古即影響著漢人的崇拜態度直到現在，甚而將此觀念漂洋過海帶到漢人的新天地臺灣來。

臺灣漢人的神靈信仰大至上與大陸的神靈信仰相似，根據學者呂理政的研究認為，在臺灣的信仰對象是將前述的四類簡化為兩大族群，一是較為穩定的一群，以天神、地祈及祖先為主；二是較不穩定的一群即厲鬼與物魅。前者自古以來即普遍受到祭祀，後者有些則受到禳除，有些轉而成為崇祀的神靈，而且持續在轉化之中，而這也是新的神靈的主要來源。<sup>256</sup>

根據學者王志宇所研究臺灣學者研究鬼神之資料<sup>257</sup>顯示，臺灣民間信仰所呈現出來的鬼神觀，有的學者是從親屬的身份認同觀念來解釋，如Arthur P. Wolf是以住家的神、鬼和祖先崇拜的不同，尤其是親屬身份的不同，死後便有不同的供奉方式，因此發現中國人對鬼神的指稱存在著精神以及道德上的對立性，神與祖先是「神」或「神祇」，鬼是「魔鬼」，而且鬼的範疇應該包括家族以外的所有死者的靈魂，但這些鬼魂並非全是有害的，因為他們大部分均有子孫祭拜，不過還是具有危險性<sup>258</sup>，Wolf從漢人祭祀的親疏觀念中指出了神鬼基本的區隔特質。

呂理政教授則以喪禮、厲祭、普渡、冥婚等禮儀的行為模式來探臺灣漢人的鬼神觀，他認為這些禮儀都是因為「死亡」所帶來的震撼，產生畏懼與崇敬的兩

<sup>253</sup>清·孫星衍校集《尸子》卷下，頁1，四庫備要本子部。臺北：臺灣中華書局，1968年。

<sup>254</sup>蕭登福《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》，頁39。臺北：文津出版社，2001年。

<sup>255</sup>董芳苑等著《另一個世界的秘密》，頁190~192。臺北：宇宙光傳播中心出版社，1993年。

<sup>256</sup>呂理政《傳統信仰與現代社會》，頁10。臺北：稻鄉文化，1992年。

<sup>257</sup>此部分筆者乃參考學者王志宇所著〈以聖賢堂系列鸞書為中心的探討〉期刊論文所整理，該文收錄於《逢甲人文學報》第7期，頁120~122。臺中：逢甲大學人文社會學院，2003年。

<sup>258</sup>Arthur P. Wolf著，張珣譯〈神、鬼和祖先〉，《思與言》第35期第3卷，頁233-292。臺北：思與言雜誌社，1997年。



極化情緒，而有種種祭儀的產生。而從這些祭儀中便可以看到人、鬼、祖先與神靈的轉換關係。<sup>259</sup>

戚常卉教授的研究則是以鬼格到神格的階段轉換為議題，以金門的李光前團長為例，說明他戰死後，由中校追封為將軍並成為當地的英靈神明信仰。<sup>260</sup>學者王志宇在討論竹山的孤魂信仰時，也指出竹山地區的紅旗公、黃德公、莊仙公等，有異於一般有應公的發展，有由鬼格轉向神格的趨勢，尤其紅旗公實已由鬼格轉為神格，被封為聖義元帥。<sup>261</sup>

以上的討論都指出了鬼神的關係有著相當繁雜的形成原因，不只在鬼神之間有所區隔，兩者之間的關係似乎也不容易掌握。有關鬼神的區分問題，李亦園教授對此提出了他的見解，他認為神像的有無是區分神鬼的一個標準，他說：

成為神者就必須塑成偶像而供奉之，所以稱為「神像」。而祖先只是鬼的一種，因此不能塑像，只能製成牌位供奉，同樣的，一般未達神格的鬼廟，如臺灣鄉間所常看到的如有應公、萬靈公、「好兄弟」（無主的白骨）等等，都不能塑神像，只能有牌位，或寫在廟牆上，甚至拜一個骨灰罐而已，這也就是在臺灣民間信仰的寺廟中有所謂「陰廟」與「陽廟」的分別<sup>262</sup>。

學者王志宇對此論點提出不同的看法，他認為神像的有無是神鬼之分的

<sup>259</sup> 呂理政〈禁忌與神聖—臺灣漢人鬼神信仰的兩面性〉《臺灣風物》，頁 108~110。臺北：臺灣風物雜誌社，1989 年。

<sup>260</sup> 這樣的發展過程是因為西浦頭當地的村民有感於李將軍的恩澤，而對李將軍產生英雄式之信仰，在此信仰下，該信仰由原來的鬼格為起點，透過民間的闡述以及軍方的介入，為其勒石、建牌樓、銅像等，強化了他的正統性，而讓李將軍的信仰脫離了鬼格而轉向神格。請參見戚常卉〈從鬼格到神格：古寧頭戰役後金門西浦頭軍魂崇拜的時間與空間探討〉，見李豐楙、朱榮貴主編《性別、神格與臺灣宗教論述》，頁 169-187。臺北：中研院文哲所籌備處，1997 年。

<sup>261</sup> 人死為鬼，但死後往往會有某些靈異的事件發生，或是因為與當地人們的互動，進而有所謂的靈異或靈驗事蹟，對當地的人們而言，這些鬼就有可能轉變成神，而賦於這些鬼神新的意義。請參見王志宇〈臺灣的無祀孤魂信仰新論—以竹山地區祠廟為中心的探討〉《逢甲人文社會學報》第 6 期，頁 197-200。臺中：逢甲大學社會學系，2003 年。

<sup>262</sup> 李亦園〈中國人信什麼教〉《宗教與神話論集》，頁 182。臺北：立緒文化，1998 年。

大致標準，但並非是絕對標準，尤其是在下層層級的神明和厲神等孤魂信仰之間，其區分並不是那麼嚴謹。<sup>263</sup>神鬼之間尚存有所謂的灰色地帶，從學者胡台麗的研究中可大致看出一些端倪。胡台麗以民國七十五年前後盛行的「大家樂」為例，說明民間的鬼神信仰在大家樂的發展過程中，反映出與眾不同的信仰及社會價值觀念。她指出：

不論神明被奉祀於合法登記的寺廟或地下神壇，賭徒大都相信大神是正神不會管『大家樂』。許多學者發現民俗信仰中的神祇是中國官僚體系的反映。大神、正神接受過玉皇大帝或今世皇帝敕封，並擁有權威者的尊稱如『帝』、『皇』、『元帥』、『將軍』、『爺』、『公』、『娘』等。祂們是制法、執法者，致力於維繫社會道德與規範。正神的階序愈大愈不參與賭博，階序小的正神如土地公就捲入『大家樂』，中等階序的神有些偶而參與。<sup>264</sup>

由以上的觀點可以看出臺灣的社會對於神祈的觀念，還是以民間的行政體系來對應神明的神職系統，並認為階級愈高的正神是愈不會參與賭博的，反到是階序小的神明或是陰間神明，甚或是有應公等陰靈才會提供明牌給賭博信徒，這充分顯示出一般俗信對於鬼神信仰的功利態度。

李豐楙教授對於民間信仰之鬼神譜序則提出了「常與非常」的成神理論，他認為民間信仰的神祇在歷史發展過程中，由於不同的社會需求，民眾、教團、甚或帝王都會重新加以選擇、雕塑而賦予新形象、新意義，因而出現佛教化、道教化或儒教化的現象，然後又被收列於各自新的神統譜系中。<sup>265</sup>

---

<sup>263</sup>王志宇〈臺灣的無祀孤魂信仰新論—以竹山地區祠廟為中心的探討〉《逢甲人文社會學報》第6期，頁183-210。臺中：逢甲大學社會學系，2003年。

<sup>264</sup>胡台麗〈神、鬼與賭徒——「大家樂」賭戲反映之民俗信仰〉，收於中央研究院編《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集（民俗與文化組）》，頁421。南港：中央研究院，1989年。

<sup>265</sup>李豐楙〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間信仰的結構性思考〉《東方宗教研究》第4期，頁183-210。臺北：國立藝術學院傳統藝術研究中心1994年。

根據上述學者們的研究資料可以讓我們大致了解臺灣民間俗信所認為的鬼神世界是有階級譜序之分，而且還有功利的價值取向，這些觀念是有邏輯可循的。

筆者認為，除了探討上述學者們對於臺灣民俗鬼神觀念的研究成果之外，如還想深入了解臺灣俗信的鬼神信仰態度，則必須再從臺灣漢人的鬼信仰與神明崇祀來談起，本節即先從歷來研究臺灣鬼文化之學者研究中來探討臺灣漢人的鬼信仰，之後再來探討臺灣漢人的神明觀及其二者所衍生出的鬼神崇祀習俗，如此方能一窺臺灣漢人對於鬼神崇祀態度之堂奧。

## 二、臺灣民間鬼的類別

臺灣漢人對於「鬼」這個觀念所反映的是一種古老社會豐富的神秘世界體系，意識到人體外有一種超自然存在的生命實體，肯定自然界萬物都有著與人相同的生命，<sup>266</sup>而此種觀念也深深地影響著臺灣的漢人。對於臺灣的信仰文化，鄭志明教授提出了相當精闢的看法，他認為臺灣民間的主要信仰系統是來自於「原始信仰」的「鬼神崇拜」觀念，而此觀念影響著民眾深層的心理結構與意識形態，並支配著各種生活習俗的表現形態。<sup>267</sup>對於臺灣當前鬼信仰的發展，鄭教授提出了四個特性<sup>268</sup>：

第一、臺灣「鬼崇拜」幾乎取代「妖崇拜」，成為鬼信仰之主流文化：在漢人的文化系統中，「物妖」的崇拜佔有很大的份量，但在臺灣「物妖」作祟的觀念幾乎被「鬼魂」作祟所取代，臺灣的鬼崇拜大致上乃分為兩類，即「家鬼崇拜」與「野鬼崇拜」。前者指的是親人的亡靈崇拜或祖先崇拜，漢人雖有「崇德報功」的觀念，但在喪葬儀式上仍舉行各種制煞避鬼之儀式，反映出人們回避鬼靈的恐懼心理。而後者是指無祀的孤魂野鬼，或具有強烈靈力的鬼靈，常會在人間作祟，為防止此種鬼煞入境，發展出不少驅邪押煞的儀

<sup>266</sup> 鄭志明《宗教神話與崇拜的起源》，頁 210。臺北：大元書局 2005 年。

<sup>267</sup> 鄭志明《臺灣傳統信仰的鬼神崇拜》，頁 254。臺北：大元書局 2005 年。

<sup>268</sup> 鄭志明《臺灣傳統信仰的鬼神崇拜》，頁 254-263。臺北：大元書局 2005 年。

式出來。

第二、臺灣漢人發展出防制鬼煞以保平安之宗教儀式：臺灣民間認為鬼靈是一種尚未經過淨化的靈體，缺乏神靈所具有的善性及穩定性，甚至還有著人的惡性，因此為了追求生存的和諧，而有消極性的行為禁忌與積極的制鬼儀式來進行與鬼靈間的整合溝通方式。

第三、祭祀鬼靈所產生之祈福求報儀式：「祭鬼」是漢人一種相當古老的原始宗教儀式，將原本嚴防鬼靈入侵的避崇心理，轉而成為一種求禱鬼靈護佑的祈福態度，臺灣最大的祭鬼特色就是將此種心態充分地展現出來，此種態度不僅淡化對鬼靈的畏懼，更可經由「祭鬼」的活動，達到消災解厄的目的，如「祭公媽」、「祭好兄弟」以及中元普度等大小型的祭鬼活動。這些積極性的祈鬼儀式，克服了人鬼疏遠的心理障礙，將「鬼」從「凡」的惡物，提升到「聖」的善境，進而成為一種守護人們存在的神聖力量。

第四；人鬼交流所產生的巫師與巫術：漢人相信亡靈會跑到人間請願，人靈也可進入陰間消災，此種信仰觀念在臺灣形成了多樣的人鬼通靈儀式操作系統，如「乩童」，藉著靈體附身，進行人與鬼神之間的消災解厄的民俗醫療活動，此外還可以擔任人鬼溝通之媒介，將鬼靈之需求轉告世人，或帶世人入陰間查訪亡靈。而此種通陰法術即稱為「觀落陰」或「觀三姑」。但通鬼過後並不見得就能順心如意，往往還需要透過各種補救儀式來解除掉個人與鬼靈糾纏的命運，一般有「補運」、「謝罪」、「脫身」等儀式，如道士所主持的大補運儀式，不僅可為人補運<sup>269</sup>，還可為亡靈作功德。

對於臺灣民間信仰研究相當深入的董芳苑教授所提出的看法，他認為臺灣漢人的「鬼魂信仰」深受道教影響，人死為鬼，有德之人死後可以晉升為神，橫死者則會變為厲鬼。他認為人死雖為鬼，卻有善惡之分。善鬼即有人供奉者，也稱「有緣鬼魂」；無人理會與處理者則為「無嗣孤鬼」，因其於陰

---

<sup>269</sup> 補運近年來逐漸形成一些公眾性質的大型儀式，如過「七星橋」、「過囡仔關」、「過火城」、「鑽轎腳」等，而筆者本論文則是從「過囡仔關」科儀中來探討紙錢的宗教功能與心理功能。

間無所歸而成爲餓鬼，所以作屬於陽世。董教授將臺灣民間的「鬼」分爲四類，<sup>270</sup>一是「孤魂」，即好兄弟仔。是指失去子孫照顧供奉的遊魂離魄，無主家神及無緣骸骨一類的亡靈；二爲「野鬼」，是指喜歡作弄人的惡鬼，如毛神仔、纏身青面婆、雨傘鬼、布袋鬼、竹篙鬼、愛哭鬼、查某鬼、和尚鬼、老母鬼、家親老鬼、少男不合鬼等；三是「厲鬼」，即凶鬼，是一種會令人生病、帶來禍害的惡鬼，此多爲枉死者或橫死者。俗信他們因陽壽未盡，不能赴陰間報到，會被關進「枉死城」，需藉由道士的法力安魂或超渡，不然會危害人間；第四爲「精怪」，泛指某物質感應天地日月之精氣所變者。如僵屍、金銀鬼、鬼火、海和尚、魑魅魍魎等。另外董教授亦提出臺灣特有之「有應公崇拜」，其本質乃爲枯骨崇拜，此種風氣遍及全臺，董教授並將此種陰神列爲臺灣「十大祀神」之一。<sup>271</sup>

學者呂理政從臺灣漢人鬼神信仰的觀點中，提出了「禁忌」與「神聖」的兩面性說法，他認爲個別民族文化對宇宙萬物和事件，都是有條理而且有一定的標準和秩序，凡是不合於秩序而不能分類的，都可能成爲「禁忌」，而與禁忌相對的則是「神聖」的觀念，兩者的關係是一體兩面，即禁忌的同時也是神聖的。在認知系統中，凡是「不能歸類的」、「曖昧的」都可能同時具備「禁忌」與「神聖」的兩面性。此說法充分解釋了漢人的鬼靈禁忌、祖先崇拜與神靈信仰。臺灣漢人的喪禮中便存在著鬼靈禁忌與祖先崇拜的兩個面相，鬼靈禁忌的具體對象是屍體、棺柩、墳墓，而祖先的具體崇拜對象則爲神主或公媽牌。<sup>272</sup>就鬼靈禁忌的層面而言，在殮葬期間，屍體(棺柩)常被視爲具有強暴厲氣的凶煞，生者必須以迴避或制煞的方式避開被煞到的可能性，<sup>273</sup>而靈所居住的墳墓，其風水是否妥當，被認爲是降福或作祟的重要原因。以上皆爲鬼靈禁忌之具體呈現。此外呂教授還將臺灣漢人所認爲的鬼分

<sup>270</sup> 董芳苑《臺灣風物》第36期第2卷，頁52-56。臺北：臺灣風物雜誌社，1989年。

<sup>271</sup> 董芳苑《臺灣民間宗教信仰》，頁140-144。臺北：常青文化，1975年。

<sup>272</sup> 呂理政《傳統信仰與現代社會》，頁89-90。臺北：稻鄉出版社，1992年。

<sup>273</sup> 劉枝萬〈中國殯送儀禮所表現之死靈觀〉文收錄於《國際漢學會議，民俗文化組論文集》，頁117-127。臺北：中央研究院，1981年。

爲三類：一是家鬼，指的是有主之新喪未葬者及有主無嗣者(如夭折男女而未過房冥婚者)；二是野鬼，即普通的無主、無祀之鬼；三是厲鬼，即凶死、枉死、疫死、曝屍在外而無主、無祀之鬼。<sup>274</sup>

劉昌博先生對於鬼靈的看法，則是認爲生前行善的人、有功於社會國家者、自我犧牲成仁取義者或是有功德於民者，他們死後的靈魂都可以轉化爲神明，反之，若生前大奸大惡或是慘死、含冤而死者、曝屍郊野無人收葬等橫死狀況者，這些人含冤抱屈後，其靈魂就轉化爲幽靈、遊魂、野鬼、餓鬼，甚而害人生命的厲鬼。<sup>275</sup>劉氏並提出臺灣供奉有應公之習俗，是臺北人特有的文化現象，其本質是基於對無嗣枯骨、孤魂野鬼的恐懼、同情與憐憫之情所產生的亡靈崇拜。臺灣漢人是基於萬物有靈和靈魂崇拜的迷信心理，並且懼怕這些孤魂野鬼作祟害人於是人們便希望這些鬼魂能夠念及眾人爲其收埋骸骨的善心而對施爲者有所答謝，此種道義觀念與迷信心理合而爲一，遂對枯骨產生另類的崇拜之情，並用紅布書寫「有求必應」四字，懸掛廟前，稱爲「有應公」，因其有靈驗的傳說，最後也就成了遍及全臺的習俗。

對於鬼靈的信仰，阮昌銳教授則從「冥婚」與「過房」的角度來探討臺灣漢人對於鬼的地位屬性，他認爲臺灣漢人可以透過冥婚與過房來獲得繼承與永受奉祀之地位，而此種觀念乃屬於早期傳宗接待的原始意義。而冥婚即「人鬼聯姻」，此類人鬼聯姻的習俗不僅存在於臺灣的社會習俗中，在世界各地亦常有所聞；而過房，也就是過繼，乃「拜認鬼父」以延續「香火」之意。所以不管是冥婚或是過房的習俗，都是強調亡者必須有後人或親人祭嗣，而阮教授所稱的鬼即是指往生而無嗣者。<sup>276</sup>

### 三、臺灣漢人的鬼習俗

<sup>274</sup> 呂理政〈禁忌與神聖：臺灣漢人鬼神信仰的兩面性〉《臺灣風物》第 39 期，第 4 卷，頁 112。臺北：臺灣風物雜誌社，1989 年。

<sup>275</sup> 劉昌博《臺灣搜神記》，頁 15。臺北：黎明文化，1981 年。

<sup>276</sup> 阮昌銳〈臺灣的「冥婚」中與過房之原始意義及其社會功能〉，《民族學研究所集刊》第 33 期，頁 15-38。臺北：中央研究院民族學研究所，1972 年。

從本章第一節諸位學者所提出的各種研究資料中，可以看出人、鬼、祖先及神的關係之間，其身份可以因為某種情境而轉變，因此對於鬼的崇拜習俗，在臺灣民間亦發展出多樣的面貌出來。而透過臺灣常民的對於鬼的民俗祭典中，便可以看出臺灣特有的鬼習俗。

在臺灣，對於鬼的祭拜最為熱烈的期間，就是農曆的七月，因為在七月裡有許多的祭鬼習俗之活動，如「開鬼門」、「中元普渡」、「放水燈」、「客家義民節」、「頭城搶孤」、「牽血軛藏」、「謝燈腳」等，下列為筆者參考劉還月、黃文博、高致華等人所研究的祭鬼習俗之整理。

#### (一)開鬼門

農曆七月俗稱「鬼月」。因為一般俗信相信人死後所祭祀，便不會危害人類，但沒人祭祀的孤魂則會危害人類。民間相傳，因地藏菩薩發願「普渡六道眾生」，所以會在每年七月一日開鬼門，讓羈留陰間的眾鬼返回陽世探望自己的子孫親友，直到七月底，才將眾鬼召回地獄。所以當鬼門大開時，家家戶戶都要供奉飯菜並焚香燒金，跪拜祈求平安。這種祭祀，俗稱「拜好兄弟」。<sup>277</sup>臺灣祭鬼活動最有名的地方當屬「基隆中元祭」，高致華認為，每年七月一日的「開鬼門」原是最初的習俗稱呼，不過近年來老大公廟一直進行老大公廟的正名運動，因為今日的老大公廟已非昔日的墳墓，更不是地獄，因此老大公廟希望更改為開龕門，況且先民既然已被視為義士，且升格成了神，將其視之為孤魂野鬼似乎對於這些有功於地方的先民不尊敬，因此，便將開鬼門正名為開龕門。

但是值得注意的是，如果稱之為開龕門，那則代表著對象只侷限於這些義士，如果是開鬼門，則範圍擴至基隆境內的孤魂野鬼。稱之為開龕門，是對先民的尊重，但中元祭普渡的對象並不只是這些先民，因此可能用開鬼門比較適當，然而，這又涉及到開鬼門是在埋葬先民的老大

<sup>277</sup> 徐福全主稿《臺灣民間祭祀禮儀》，頁 185。新竹：臺灣省立新竹社會教育館，1995 年。

公廟。因此，開龕門和開鬼門都有人用，也因此，不同於其他地方，基隆中元祭的開鬼門也稱之為開龕門。<sup>278</sup>

## (二)中元普渡

中元節，又稱「七月半」，此日是整個祭鬼活動的最高潮，也是一年中祭祀規模最大、最隆重的一個節日。這一天，道士們以誦經作法事和三牲五果普渡十方孤魂野鬼，佛教徒則以百味五果供養佛祖，並舉行盂蘭盆會。<sup>279</sup>事實上，中元節原是祭拜地官清虛大帝的日子，而此三官信仰在東漢時便已見諸文獻記載，唐初高祖李淵下令歐陽詢等人編修的《藝文類聚》和玄宗下令的《初學記》，二者都談到道經中有關中元普渡的情形，並引到了道教中元節誦念得道經，這可能是目前所知道，最早在中元節用來誦念的經典，如《初學記》卷四〈歲時部下·七月十五〉所載：

道經云：七月十五日，中元之日。地官校勾，搜選眾人，分別善惡。諸天聖眾，普詣宮中，簡定劫數人鬼傳錄。餓鬼囚徒，一時聚集，以其日作玄都大獻於玉京山。採諸花果，世間所有奇異物，玩弄、服飾、幡幢、寶蓋，莊嚴供養之具，清膳飲食，百味芬芳，獻諸眾聖，及與道士。於其日夜講誦是經，十方大聖齊詠靈篇。囚徒惡鬼，當時解脫，一切俱飽滿，免於眾苦，得還人中。若非如斯，難可拔贖。<sup>280</sup>

<sup>278</sup> 陳煜熙〈基隆市老大公廟的歷史沿革和宗教活動〉《史學》第 25 期，頁 66-78。臺南：成大歷史學系，1999 年。

<sup>279</sup> 就道教而言，七月十五日是中元節，與正月十五日的上元節、十月十五日的下元節，鼎足而三，為中國古老的節日之一。這三天也是三官大帝的誕辰，正月十五日是天官大帝的誕辰，七月十五日是地官大帝的誕辰，十月十五日則為水官大帝之誕辰。然而就佛教而言，七月十五則是「盂蘭盆會」的日子。「盂蘭盆」，本是梵語「烏蘭婆拏」原音的轉變，原是「救倒懸」的意思。為使眾生免於「倒懸」之苦，佛家僧眾便需於廟中誦「盂蘭盆經」並且佈施食物給孤魂野鬼。而此種風俗乃是源於「目蓮救母」的故事，因其入地獄救母之傳說，而成為佛教弟子們修持孝順的理法。此部分請參見劉還月著《臺灣人的祀神與祭禮》，頁 176-178。臺北：常民文化，2000 年。

<sup>280</sup> 唐·徐堅等撰《初學記》文收錄於《景印文淵閣四庫全書》，頁 66 子部·類書類。臺北：臺灣商務，1983 年。



此內容乃為道經《太上洞玄靈寶三元玉京玄都大獻經》之節錄，據此經所說，七月十五日中元節，是地官檢校人世善惡，傳錄人鬼的日子；能在這天晚上燒香燃燈，以珍奇服玩及果味百品，獻於玉京山眾聖，並以飲食百味供養道士，日夜講誦該經，則可借眾聖之力，免除人世過惡及地獄之苦，<sup>281</sup>因此民間在這天會有祭拜地官大帝的儀式，但祭拜時，是三官大帝一起拜的，稱為拜「三界公」，一些大廟並會為此節日作法會，所誦的經典通常就以《太上洞玄靈寶三元玉京玄都大獻經》及《元始天尊說三官寶號經》為主，目的就是為民眾消災祈福。而臺灣的民間俗信亦傳承了這樣的祭拜觀念，因此在這天各地都會舉行各種普渡活動，而普渡又可分為私普與公普。私普又稱為「家普」，是各戶在家中舉行的祭祀，從當天下午四時起，各家在自己屋前，供上三牲或五牲、五味碗以及其他的食品，焚香祭拜後，燒經衣、銀紙，並延請僧、道誦經普施，所以臺灣有句俗語說：「七月無閒和尚與司功(道士)」，可見儀式的隆重。民間相傳，如果供品不夠豐富，餓鬼不夠吃，或吃得不滿意，那麼這家人就會遭到報復，發生家人生病，意外傷亡的情形，因此，家家戶戶在準備祭品時都儘量豐盛。公普則為地方上規模最大且是最重要的祭典，這樣的祭典乃是由一個庄頭，甚至是許多庄頭聯合性的普渡活動。<sup>282</sup>一般公普會以寺廟為中心，在公普舉行前夕，會在廟前一根高達數丈的竹干，並在頂端掛上一盞燈籠，俗稱「豎燈篙」<sup>283</sup>。民間相傳，燈篙越高，照得越遠，則招聚的鬼魂越多。所以只要燈篙上的燈籠一點亮，陸地上的孤魂野鬼，便知道前來享用祭品。

### (三)放水燈

根據醮祭的本意，放「放水燈」的目的旨在為水陸孤魂照路，招引

<sup>281</sup> 蕭登福《道教與佛教》，頁 240。臺北：東大圖書股份有限公司，1995 年。

<sup>282</sup> 劉還月《臺灣民間信仰小百科—節慶卷》，頁 199。臺北：臺原出版社，1994 年。

<sup>283</sup> 黃文博《臺灣民間信仰與儀式》，頁 160-167。臺北：常民文化，1997 年。

至陸地共享普渡，因而此活動都會在公普的前夜舉行，民間認為唯有如此，才能使水陸兩界孤魂靖安，各地的醮祭普渡也都有這種科儀。<sup>284</sup>中元普渡放水燈已經持續了一百三十多年，起源於基隆開拓初期，來自福建漳、泉兩地的居民不合，在多次火拼後，死傷慘重。後人爲了杜絕惡習，決定於每年中元節時，由地方十五個宗姓輪流主持普渡因械鬥、渡海及瘟疫而死的先民。尤其基隆前夕的基隆放水燈活動是目前臺灣僅存習俗中規模最大的一處。當晚在送燃水燈之前，會特別準備各種陣頭護送繞境以代表老大公巡香，遊行隊伍和放水燈的人群綿延數千公尺，熱鬧而莊嚴，是深具意義的民俗活動。<sup>285</sup>

#### (四)客家義民節

自道光年間起，義民廟<sup>286</sup>就開始舉辦大規模的祭祀，由附近詞四個大村莊輪值奉祀。這種習俗一直維持至今，義民廟已成爲桃竹苗地區客家十五莊民的信仰、集會、議事中心。除春秋兩季之外，每年農曆的七月十八到二十日，在義民廟前會舉行祭祀客家莊民之祭典。祭祀活動與中元普渡大致相似，有立燈篙、放水燈、紙糊大士爺等；較受矚目的是「神豬比重」與「羊角競長」，這是最具客家特色的活動。<sup>287</sup>

#### (五)搶孤

是指將普渡完畢後的供物，分發給貧民和乞丐，原是出自一番善意，但是受施者往往不守秩序，爭先恐後，搶奪餓鬼食餘的供品，於是

<sup>284</sup> 劉還月《臺灣人的祀神與祭禮》，頁 186。臺北：常民文化，2000 年。

<sup>285</sup> 高致華《臺灣文化鬼跡》，頁 103-104。臺北：高致華 2001 年發行。

<sup>286</sup> 在客家人的地區，到處皆可見到褒忠亭、忠義亭及義民廟，這些寺廟宇正是保存客家傳承的象徵，也正是客家人的信仰中心之一，而其祖廟正是位於新竹縣縣新埔鎮枋寮的義民廟，而全省各縣市所見之忠義亭、褒忠亭、義民廟則是它的分廟。乾隆五十一年時(西元 1786 年)，林爽文起事於彰化，戰亂遍及全臺，當時現在的竹北六家、竹東等地之地方人士林光坤、陳資雲等人，召集地方鄉勇保鄉衛土，堅守抵抗，並配合清廷援軍夾擊，終於平定了林爽文之亂。乾隆五十三年(西元 1788 年)，地方仕紳，有感於保家衛鄉義軍之先烈，於是便爲他們建塚埋骨，並由乾隆御賜「褒忠」牌匾。並在乾隆五十三年於塚前破土動工興建，經二年完工，即乾隆五十五年(西元 1790 年)，那就是義民廟之前身，又稱爲褒忠義民廟。咸豐十一年(西元 1861 年)發生戴萬生之役，新埔客民又有死難者，皆葬於廟旁。此廟後經戰火破壞，於光緒年間重修一次，才奠定目前之規模。

<sup>287</sup> 高致華《臺灣文化鬼跡》，頁 109-110。臺北：高致華 2001 年發行。

便有「搶孤」習俗<sup>288</sup>的出現。除了搶供品，人們還搶高掛孤棚中央竹竿頂的三面旗，稱為「頭旗」，「二旗」、「三旗」的三角形紅絹旗子。俗信認為此旗有保護航海的作用，被視為海上的護身符，船家常以高價向搶到紅旗的人購買；而搶到紅旗者也會有好運降臨。這種習俗目前則以板橋、頭城、恆春、澎湖等地盛行於中元節時舉行「搶孤」的活動。

289

#### (六)牽血車

「血車」是一種象徵性之祭器，主要是為了見血而亡者(難產、車禍、兇刃)而設立，其特徵是圓筒外糊以紅紙，並在四方貼上樓梯及五鬼、牛頭馬面等圖案，另有一紙條上書寫亡者姓名及後世子孫供拜等字樣，祭拜時將香插在地上，表示牽引亡魂遠離血池地獄，以令超脫解度之意。目前臺灣地區可見的血車，約在兩個地方：一是七月普渡的場合，每年七月十二日，新竹市南星宮及大眾爺廟的普渡場中，都可見到善男信女到血車場中牽車以渡亡；此外，南部地方若有人不幸兇死，在超渡法會中也常可見到血車，由法師主持供子孫牽動，以協助亡者能早日脫離血池地獄。<sup>290</sup>

#### (七)謝燈腳

七月底是關鬼門的日子，各地有舉行開鬼門儀式的有應公廟，都必須再舉行關鬼門儀式，而基隆的老大公廟下午四、五點須「謝燈腳」，祭拜孤魂野鬼，請其回到陰間，以結束一整個月的拜祭活動。此次的祭拜又稱為「孝月底」，祭拜的祭品和儀式則與初一「拜門口」相同<sup>291</sup>。

<sup>288</sup> 在臺灣早期，因為「搶孤」的習俗常常發生死傷，因此當時之巡撫劉銘傳便將此項風俗禁止，此部分請參見陳金田譯，片岡嚴著《臺灣風俗誌》，頁 46。臺北：眾文圖書，1990 年。不過因為現在因為民生富裕，所以也不可能會有為了搶奪祭品而發生死傷的情事，反到是「搶旗」較具危險性，而曾被禁止，不過現今的防護措施已相當先進，所以此項風俗在現今的大廟中似乎有著聲勢越來越大的趨向。

<sup>289</sup> 徐福全主稿《臺灣民間祭祀禮儀》，頁 191。新竹：臺灣省立新竹社會教育館，1995 年。

<sup>290</sup> 劉還月《臺灣民間信仰小百科—節慶卷》，頁 196。臺北：臺原出版社，1994 年。

<sup>291</sup> 高致華《臺灣文化鬼跡》，頁 117。臺北：高致華 2001 年發行。

#### 四、臺灣漢人的神明信仰

臺灣早期居民主要來自福建、廣東一帶，所以宗教文化也源自閩粵的傳統宗教信仰。因此臺灣的民間宗教信仰是複雜而多元的，包括道教、佛教，以及佛道混合的民間信仰，特別的是民間信仰除了祖先崇拜、地方神崇拜之外，還有庶物崇拜、精靈崇拜等物靈崇拜習俗，而此習俗又因移民原鄉之區域不同，所祭拜的神明也不同，由此可見臺灣之宗教文化具有著明顯的複雜與多元性。

基本上，臺灣民間道廟所祀奉的神祇有許多是佛道混合的，因此所祭祀的神明也有其多樣性，根據臺灣內政部一九九六年底發表的統計資料<sup>292</sup>，登記在案的道教宮廟有七千兩百八十九座，佔各宗教宮寺廟堂總數(一萬二千三百六十七所)之百分之六十。而這些宮廟的主祀神也因其職能或屬性之相異，而有所區分，林建銘根據張勝彥等學者的資料，將臺灣的神明分類為類為中央行政神、地方行政神及陰間行政神四類，中央行政神之上以玉皇大帝為首，下轄三官大帝與五方大帝，這是仿人間的行政體系所提出的神明系統觀點。<sup>293</sup>姜義鎮則依神明之所屬教別與歷史或庶物、陰靈成神之屬性來分類，他將神明細分為通俗信仰神明、佛教性神明、古聖先賢性神明、自然界神明、陰界信仰神明、地方性神明六種<sup>294</sup>，這是依神明的不同屬性所作之分類，林建銘依行政體系分類的好處是神級從高階至低階的排列非常容易辨別，依其職能可以讓我們知道神明的功能屬性，但有許多其他的重要的通俗性神明並無列出；而姜氏依佛道或其他種類之區分雖較為仔細但卻失之於繁雜，不過根據以上二者的分析，足可讓我們大致了解臺灣漢人的神明信仰系統。<sup>295</sup>

<sup>292</sup> 《內政部統計手冊》表二十四《臺灣地區各宗教教務概況》。臺北：內政部統計處，1997年。

<sup>293</sup> 林建銘《臺灣金銀紙文化與圖像藝術》，頁36。臺北大學民俗藝術研究所，2005年碩士論文。

<sup>294</sup> 姜義鎮《臺灣的鄉土神明》，頁9。臺北：臺原出版社，1995年。

<sup>295</sup> 二者所列之神明系統，筆者在本論文頁21~23以表格作一簡單之介紹。

表 2 林建銘整理之臺灣神明系統表

玉皇大帝 (天公)	三官大帝 (三界公)	地方行政神	學務	文昌帝君
			農務	神農大帝
			商務	巧聖先師
			醫務	保生大帝
			航務	天上聖母、水仙尊王
			娛樂	田都元帥、西秦王爺
			驅邪	太子爺
			除疫	千歲爺、王爺
			女藝	七星娘娘
			生育	註生娘娘
			司法神	城隍廟
	土地公			
	青山王			
	境主公			
	東嶽大帝			
	五方大帝		守護神	延平郡王(臺灣)
				開漳聖王(漳州移民)
				廣澤尊王(泉州移民)
				三山國王(客家移民)
	陰間行政神 (地藏王菩薩)		第一殿	秦廣王
			第二殿	楚江王
第三殿			宋帝王	
第四殿			五官王	
第五殿			閻羅王	

			第六殿	卞城王
			第七殿	泰山王
			第八殿	都市王
			第九殿	平等王
			第十殿	輪轉王

表 3 筆者根據姜義鎮所整理之臺灣佛、道廟之神明系統表

通俗信仰神明	佛教性神明	古聖先賢 性神明	自然界 神明	陰界信 仰神明	地方性神明
盤古	釋迦牟尼佛	制字先師	福德正神	酆都 大帝	清水祖師
玉皇上帝	觀世音菩薩	至聖先師	女媧娘娘	城隍爺	開臺聖王
王母娘娘	文殊菩薩	孔明先師	東嶽大帝	十殿 閻王	開漳聖王
玄天上帝	普賢菩薩	巧聖先師	太陽星君	陰陽 司公	廣澤尊王
天上聖母	地藏王菩薩	楊公先師	太陰星君	文武 判官	靈安尊王
太上老君	彌勒佛	韓文公	南斗星君	七爺、 八爺	三山國王
神農大帝	濟公	包青天	魁星	義民爺	
保生大帝	十八羅漢	岳飛元帥	七娘媽	有應公	
註生娘娘	四大金剛		三官大帝		
文昌帝君	韋馱、護法		水仙尊王		
關聖帝君	目蓮		火德星君		

孚佑帝君			風伯、 雨師		
婆祖			電公、 雷母		
九天玄女			地基主和 地境公		
千里眼、順風耳			大樹公		
齊天大聖			石頭公		
王爺					
五營元帥					
托塔天王					
太子爺					
玄壇元帥					
法主公					
西秦王爺					
月下老人					
司命真君					
門神					
財神					
虎爺					
馬使爺					
牛神					

在臺灣漢人的神明信仰中，有許多神明的信眾人數非常多，但也有些神

明的香火卻越來越少，所以可以從主祀神的排行榜來看<sup>296</sup>其神明信仰之概況，從一九八一年以後，王爺為第一，觀音菩薩第二，天上聖母第(媽祖)三，釋家牟尼第四，玄天上帝為第五，福德正神為第六，關聖帝君第七，保生大帝第八，三山國王為第九，中壇元帥為第十。除了以上的十名還有一些祭拜率也甚高的神明，因此筆者將根據以上的分類，以及賴宗賢、姜義鎮、劉還月等學者所整理的文獻資料，將其他臺灣信眾人數較多的神明，作一簡單之敘述如下，依此來了解臺漢人的神明信仰觀念。

### (一)玉皇大帝

玉皇大帝，臺灣俗稱「天公」或「天公祖」，不但受命於天統轄人間，而且還統轄儒、釋、道三教及其他各種神仙，兼轄自然神及人格神，即古來所謂之天神、地祇、人鬼均為其管轄，所以玉皇大帝乃神中之至尊。通常沒有神像或只有神牌，寺廟通常會在正殿前置一大香爐，即俗稱之天公爐，以供民眾上香禮拜。

### (二)王爺

亦稱「千歲爺」或「五府千歲」，相傳計有三百六十王爺有一百三十二姓，據各地方志記載臺灣的王爺共有九十八姓。其起源傳說較為複雜，一般認為王爺信仰之起源應該起自瘟鬼、瘟神、五瘟使者、五帝，再發展到王爺。根據臺灣王爺信仰的現況分析，黃文博將王爺信仰分成五個系統<sup>297</sup>，即：

- 1.戲神系統：指的是梨園祖師爺的西秦王爺唐明皇李隆基。西秦王爺在臺灣或稱為朗君爺，今天大抵是北管戲「福祿派」(古路，舊派音樂)的主祀神(另屬新派音樂的「西皮派」則屬田都元帥)，可說是王爺信仰中最無「王爺」色彩的一支。
- 2.家神系統：即為鄉土王爺，是指家鄉名人或自己祖先成神之謂，一

<sup>296</sup>張炳楠監修，李汝和主修《臺灣省通志》第二冊表三及頁 1062。南投：臺灣省文建會，1992年。

<sup>297</sup>黃文博《臺灣民間信仰與儀式》，頁 35-53。臺北：常民文化，1997年。



一般都為神壇或宗祠。如《永康鄉志·鄉紳列傳》之謝水藍，因其有功鄉里，死後被尊為謝府千歲。

3.英靈系統：指的是生前有功於世人或捨身成仁的歷史名人，是屬於移民社會的分靈王爺，屬庄頭廟性質。如蕭王爺乃為漢初名相蕭何，以福建泉州之富美宮祖廟。

4.鄭王爺系統：指的是鄭成功<sup>298</sup>、鄭經和鄭克塽父子孫三代，大多分布在臺南市及永康市一帶，有稱大王廟、二王廟或三老爺宮。

5.瘟神王爺系統：分為暗訪王爺系、十二瘟王系、(三年王爺及五年王爺)以及五瘟使者系(五福大帝及五府千歲)此系統最為旁雜而多。

「暗訪王爺系」分佈於臺灣西海岸為主，並以鹿港為其中心。所謂「暗訪」即是神明於夜間出巡轄區，暗察民間隱情的宗教活動，目的在驅邪綏靖，保境平安，如鹿港王爺廟。「十二瘟王系」以值歲十二瘟王為主祀或當作「客王」，以三年定期科醮和五年定期祭慶為主。<sup>299</sup>

### (三)觀音佛祖

臺灣民間俗稱觀音媽，也是佛教中的觀音菩薩，其名號乃由法華經「觀其音聲皆得解脫。」而來，稱其為佛祖有二說，一是因臺灣俗信認為觀音普渡眾生的大悲心無可比量，所以足以晉升到成佛的果位；二是根據漢傳經典的說明：觀音在無量始劫之前即已成佛，只是為協助阿彌陀佛而再度降臨人間。而民間對於觀音的說法，多是根據《封神演義》的說法，說觀音是「普陀山落伽洞慈航道人」；並將觀音稱為慈航道人，與其他十一位神明界定為元始天尊的十二弟子。隨著《封神演義》在民間流傳，使得觀音信仰跨越了佛教，也成為道教

<sup>298</sup> 因鄭成功從荷蘭人手中收復臺灣，分屯諸將，從事開墾，建設臺灣，所以一般人敬奉他為開臺始祖，也稱他為「開臺聖王」。有關其事蹟可參見婁子匡、許長樂合著《臺灣民俗源流》，頁35-38。臺北：臺灣省政府新聞處，1971年。

<sup>299</sup> 筆者認為，鄭王爺系統中之神明亦是有功於民，應該也歸類於英靈系統中，所謂英靈成神者，除厲為王以外，有功者應當都可歸入英靈系統，所以此處應將鄭王爺歸入英靈系統可能較為恰當。

徒所信奉的對象。<sup>300</sup>因此，供奉觀音的寺廟不管在大陸或是臺灣，數量之眾多，不可言數。

#### (四)天上聖母

民間俗稱為「媽祖」，是閩南語系對林默娘表孝敬之意的一種通俗尊稱。媽祖信仰傳播到臺灣、澎湖，乃始於明朝末年，閩南一帶居民隨鄭成功到臺灣拓墾，而其風俗文化、宗教信仰也隨之傳播臺澎。有關媽祖的傳說甚多，其中最早記錄媽祖文獻的《聖墩祖廟重建順濟廟記》中有載：「聖墩上之神，有尊而嚴者曰王，有哲而少曰朗，不知始自何代，獨為女神人狀者尤靈，世傳通天神女也。姓林氏，湄州嶼人。初，以巫祝為事，能預知人禍福。既歿，眾人立廟於本嶼。」<sup>301</sup>相傳媽祖乃為五代末年，福建莆田縣湄州嶼之人氏，自幼天賦異秉，五歲能誦觀音經，十一歲能按節樂神，十三歲時得一道人授與銅符祕訣，年十六時隨父兄渡河，舟沉救父，因此以孝聞名。後常救人於水厄並驅邪救世，至二十八歲歿而為海神，神蹟顯著。因其靈驗之事蹟頗多，宋元明加封為天妃，清康熙二十三年(西元 1684 年)施琅順利取得臺灣，施琅因感念媽祖神靈相助，便上書請乞皇恩敕封，因此媽祖乃被晉封為「護國庇民妙靈昭應仁慈天后」，至道光十九年(西元 1839 年)，媽祖再被晉封為「天上聖母」。從北宋到清末八百餘年，媽祖受賜匾額及敕封達數十次之多，可說是道教神祈之榜首。

#### (五)福德正神

臺灣一般俗稱「土地公」，也有「后土」、「福德爺」、「老土地」等稱呼。在道教神靈體系中，神格地位並不高，是土地、農業的守護神，亦為工商業的財神爺。其信仰之起源相當早，主要是源於古代之社神崇拜。如《白虎通疏》卷三之記載：「王者所以有社稷何？為天下求福報

<sup>300</sup> 蕭登福《道教地獄救主太乙救苦天尊》，頁 233。臺北：新文豐出版股份有限公司，2006 年。

<sup>301</sup> 宋·廖鵬飛《聖墩祖廟重建順濟廟記》，收入於蔣維鈞編校《媽祖文獻資料》，頁 2。福建：福建人民出版社，1990 年。

功。人非土不立，非穀不長，故立稷而記之也。」所以福德正神可說是由自然神崇拜轉為人格神崇拜的代表。商家會在農曆初二或十六，祭拜土地公，以迎接財運。

#### (六)北極玄天上帝

又稱「真武大帝」、「玄天上帝」、「北極大帝」，臺灣俗稱「上帝公」、「上帝爺」或「帝爺公」。玄武本為北極七星之稱呼，是二十八星宿中的北方星神。宋初時因避趙匡胤之名諱，改為真武帝，宋神宗之時則立為玄天上帝，是屬於人格化之星神。民間傳說玄武職守北天門，法力高強，能驅妖治病，道教極為崇信，屠宰業奉為守護神。玄天上帝是臺灣道教所奉祀的主要神祇之一，臺灣的信眾人數僅次於男神中的王爺信仰，其信仰的普遍是因為玄天上帝在明鄭時期被鄭成功視為臺島的守護神，在當時被大加祭祀有關，至今香火仍非常旺盛。

#### (七)釋迦佛

佛教之教主，有種種的尊稱，臺灣俗稱「釋迦佛祖」或「釋迦如來」，相當受人尊敬。因其為求解脫而拋棄榮華富貴之事蹟，流傳於後世，並且成為欲求脫離煩惱、得到終極解脫者的指導者。本省的佛教寺廟，均有奉祀釋迦佛，與阿彌陀佛、藥師佛均為佛教主要崇祀之對象。

#### (八)關聖帝君

臺灣俗稱「關公」或「恩主公」，稱祀關公之廟為「武廟」。臺灣信仰關聖帝君者多為商人，因慕關公之忠義及武曲財帛星之降世而善於理財，故工商界人士多奉為保護神而祀之。臺灣的關帝廟之起源甚早，據有關文獻計載，高雄市郊的五塊厝關帝廟始建於元世祖癸巳年(西元1293年)四月，至清朝為安撫明鄭遺民，故鼓勵崇祀關聖帝君，希望以關公的「赤膽忠心」為模範，要求明鄭遺民能夠忠於清室。因此順治、雍正、乾隆都追贈其封號，關公成為武廟中唯一的主神。當時全臺的武廟有四十三座，現在根據臺灣省政府調查統計共有431間關帝廟。除

了高雄的武廟歷史悠久外，臺灣最有名的武廟當屬臺北的行天宮。

#### (九)保生大帝

民間稱為「大道公」或「吳真人」，他是北宋一位道行高深的道醫。根據《臺灣縣志》〈雜記志〉記載：「真人吳姓，名本，生於太平興國四年。不茹葷，受室；業醫，以治人為心，按病投藥，遠近皆以為神。景祐二年卒，里人肖像祀之；祈禱輒應。」<sup>302</sup>保生大帝是臺灣閩籍所奉祀的祖籍神明之一，原是閩南漳、泉二府所共同崇祀之神明，明鄭時期，福建同安縣一帶來臺移民，在臺灣建立保生大帝的寺廟。在拓臺之初，因為受到瘟疫瘴癘之苦，醫神普遍受到民眾的崇拜，並視為守護神，所以保生大帝的信仰頗為普遍，信徒也極多，而成為臺灣十大祀神之一

#### (十)順天聖母

即陳靖姑，她代表著孕育的注生娘娘，也代表守護嬰兒的床母，同時也代表著斬妖除害的護國天后。陳靖姑信仰在道教道派中是屬於主祀許遜真君的閩山道之三奶派<sup>303</sup>，在閩臺一帶的信仰圈中，佔有極重要的地位，堪與媽祖信仰比為姐妹女神。關於陳靖姑之傳說，民間主要依據《閩都別記》、《福建通志》及《三教搜神大全》等書。據說陳靖姑因學閩山法，並大戰蛇精而殞身，死後便被敕封為「崇福昭惠臨水夫人」，因陳靖姑常顯化救產護幼，至清咸豐年間又敕封為「順天聖母」、「護國天后」。

#### (十一)瑤池金母

為道教女神之首，在中國道教諸神中是一位極為顯赫、神格至為尊貴的女神，在臺北發展不到五十年的時間，其信仰之廣泛與傳播之速度

<sup>302</sup> 陳修《臺灣縣志》，頁 204。臺北：成文，1983 年。

<sup>303</sup> 三奶夫人者為臨水夫人加上林紗娘、李三娘。據臺灣之傳說：三奶夫人乃義姐妹，陳靖姑曾在仙境閩山修行，其後林、李兩人師事之，胥法力宏大。凡道士起土、收魂、押煞、安胎等事，一律頭纏紅布，召請三奶夫人下降。因此三奶派之道士稱之為紅頭道士，事務吉事，不為死葬等凶事。此部分請參見瞿海源編纂《重修臺灣省通志》卷三〈住民志宗教篇〉，頁 40。南投：臺灣省文建會，1992 年。

之快遠超過其他諸神之上。瑤池金母的神格演變是從古神話的西王母道現在的金母崇拜，是屬於道教神話神格話之神明。臺灣瑤池金母信仰之起源，據說乃為西部苑理人張煙之妻被西王母附身而醫好病重的張煙，並且降鸞救世，看病行醫，靈驗異常，問事事靈，問物物回，幾乎有求必應，而轟動遐邇之傳奇事蹟。信徒在顯靈的兩邊建立慈惠堂與勝安宮，都是以西王母為主神。慈惠堂在全省的分布極為廣泛，全臺總共有高達二百一十二個分堂，是所有宮廟擴展最快的廟堂。

#### (十二)中壇元帥

俗稱太子爺，或稱羅車太子、太子元帥、哪吒三太子，係中營神將，或稱中營大將軍，統帥五營的神將神兵，是玉皇上帝駕前的神將。最有名的傳說為蓮花化身後法力更為高強並助姜子牙對抗商紂妖魔的故事。因此民間將祂視為鎮壓瘟鬼邪惡之神，普遍受到民間的崇祀。

#### (十三)三官大帝

俗稱三界公，就是天官、地官、水官等三神之總稱。是屬於中國古代自然崇拜的遺風，據說此三神係奉玉帝委任管轄三界，其神格僅次於於玉帝，負責監察人間善惡。五斗米道時是為病人服罪之「三官手書」的祈禱儀式。三官大帝的稱號與職能為天官一品上元賜福紫微大帝；地官二品中元赦罪清虛大帝；水官三品下元解厄洞陰大帝。<sup>304</sup>因其能主掌賜福、消災、赦罪之職能，所以極為民間所崇信。

#### (十四)神農大帝

又稱五谷仙帝，或稱五穀王、藥王大帝、開天炎帝或栗母王等，據《辭海》記載：「神農，古帝，生於姜水，以姜為姓。始製耒耜，教民務農，故號神農氏，以火德王，又稱炎帝；起於烈山，又稱烈山氏。在

<sup>304</sup>道教「三官」的神譜體系至南北朝時又與「三元」結合，之後發展為「三官九宮九府一百二十曹」，《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》載：「上元天官置三宮三府三十六曹，中元地官置三宮三府四十二曹，下元水官置三宮三府四十二曹，天地水三官九宮九府一百二十曹。三品相承，生死罪福功過，深重責役，考對年月日限無差錯。」請參見林建銘《臺灣金銀紙文化與圖像藝術》，頁 39。臺北大學民俗藝術研究所，2005 年碩士論文。

位時嘗百草以療疾病，立市廛以通貨財，初都陳，後遷魯，立一百二十年而崩，葬長沙。」<sup>305</sup>神農大帝即炎帝神農氏，是屬於神話上的帝王。相傳神農氏發明農業，並親嘗百草作為醫藥，所以尊他為先農，也有尊他為藥王。全省奉祀神農大帝為主神的廟宇大約計有八十座，香火鼎盛，因為農民、藥商、醫師，都尊祀為主神，所以各地廟宇，都會舉行盛大的祭典。

#### (十五)文昌帝君

或稱梓潼帝君。所謂文昌乃是天辰張星也；在於神話有九十七化世，最後則降生於晉代，取名張亞子，居住在四川七曲山，出仕晉朝，戰歿，廟在保寧府梓潼縣，故俗稱梓潼帝君。<sup>306</sup>清初有一座奎光閣，亦名文昌閣，上祀「梓潼帝君」及「魁星夫子」，此廟為康熙三十一年所創建，由臺廈兵備道高拱乾手建，可能是臺灣最早的文昌廟。因文昌帝君掌管文藝，又司人間祿籍，所以深受民間讀書人之崇祀。每到考季，都可以看到各地奉祀文昌帝君的廟宇的供桌前，放滿了考生的準考證，希望能得到文昌帝君的保佑而榜上有名。

#### (十六)城隍爺

「城隍」一詞最早見於《周易》卷四〈泰卦〉：「城復於隍，勿用師，自邑告命，貞吝。」<sup>307</sup>，原意為城墉溝池而言。在《禮記》卷十一〈郊特牲〉中亦說：「天子大蠟八，……祭坊與水庸，事也。」<sup>308</sup>也就是說天子所祀的八神<sup>309</sup>之中的第七神為「水庸」神，水即隍之意，而庸是城的意思，即城隍之神，所以城隍是被神格化的自然神。明清之際尤崇信「城隍」，而有「威靈公」、「綏靖侯」、「顯祐王」等之稱號。臺灣民間

<sup>305</sup>臺灣中華書局編輯部編輯《辭海》，頁 212。臺北：臺灣中華書局，1976 年。

<sup>306</sup>蘇俊源編著《中國民間諸神傳》，頁 60。臺北：泉源出版社，1992 年。

<sup>307</sup>唐文治編纂《十三經讀本·周易》，頁 113。臺北：新文豐出版公司，1980 年。

<sup>308</sup>唐文治編纂《十三經讀本·禮記》，頁 1592。臺北：新文豐出版公司，1980 年。

<sup>309</sup>古代天子所祀的神有：「先嗇」、「司嗇」、「農」、「郵表畷」、「貓虎」、「坊」、「水庸」、「昆蟲」八類。

將其尊為職掌陰陽兩界的地方神，又分省城隍、府城隍及縣城隍之不同級別。一般信徒每遇病患災厄，多往城隍廟祈禱，多有靈驗，而有「招枷」<sup>310</sup>之習俗產生。臺灣全省共有二十九座城隍廟，以新竹中山路的「新竹城隍」廟宇最為壯觀，信徒也最多，民眾如有爭訟不決，就跑去神前，宰雞發誓，以釋爭端。

#### (十七)三山國王

所謂「三山國王」是指廣東省潮州府揭陽縣阿婆墟的明山、巾山、獨山等三山的山神的總稱。是屬於山嶽神格化的神明，臺灣粵東移民的潮州客家人，視「三山國王」為他們的守護神，當他們移民臺灣時，便隨身攜帶「三山國王」的神像以保佑平安，並建廟供奉，所以臺灣至今客家人聚集的地區，必有「三山國王」的神廟。傳說宋太宗為平定叛亂，御駕親征，遇到險難，所幸三山神顯靈，變出無數官將士兵支援官兵，而平定叛亂。因此，朝廷賜封「三山國王」，使得「三山國王」成為潮、湄、惠三州人的主要信仰。

#### (十八)開漳聖王

俗稱「聖王公」、「陳聖公」，據說唐代的文官陳元光，奉命平定漳州，並開闢漳州，同時施行仁政安撫蠻族，博得漳州人之尊敬，死後敕封「威惠聖王」，被祀為神，漳州人或陳姓宗廟，祀陳聖公為宗主。

#### (十九)孚佑帝君

俗稱「仙公」，即八仙之的呂洞賓。儒教亦稱其為純陽夫子，道教稱妙道天尊，佛教稱文泥真佛，係菩薩之一，民間稱其為呂仙祖。他在民間擁有龐大的信徒，因為他的香火跨越儒、道、佛三界。關於他的起源，民間流傳相當多的說法，不過最有名的傳說則為「黃粱一夢」，敘述呂洞賓經過鍾離權的點化後，一心向道，終入仙班的故事，他成仙後

---

<sup>310</sup> 是指信徒為了感恩城隍爺賜其平安，會在自己頸上架上首枷，作囚犯狀，徒步跟隨神輿，所以俗稱「招枷」。

曾立下大誓願：「非度盡天下蒼生，不欲升天。」所以嗣後常顯靈於人間。本省有孚佑帝君廟宇三十餘座，專祀「孚佑帝君」，大部分都集中在北部臺灣，而最著名，香火最鼎盛的就是指南宮(俗稱木柵仙公廟)；南部最有名的則是鳳山仙公廟。

#### (二十)清水祖師

俗稱「祖師公」、「烏面祖師」、「落鼻祖師」、「麻章上人」、「普庵祖師」等。由其面色可分為「金面祖師」、「黑面祖師」、「赤面祖師」，據說是因為法力及藥種威力的不同所致。他的俗名為陳應，自幼剃髮為僧，法名為「普足」，後修行得道。明萬曆年間，福建發生旱災，民眾迎其像求雨，神威顯赫，各寺廟紛紛迎回供奉。閩屬之安溪人奉之為守護神。現在本省有九十餘座清水祖師廟，以臺北長沙街的祖師廟規模最大，信徒最多。比較特別的是高雄市文化院的主祀神也是清水祖師，不過其前身並非為陳應，而是駱汶淇<sup>311</sup>，以扶鸞闡教、消災弭劫為宗旨，在南部早期乃為許多企業家請事解答諸多疑難雜症，靈驗異常，現多舉辦社教課程與推行公益活動。

### 第三節 本章小結

根據以上的說明，可以初步了解臺灣漢人對於鬼神的崇祀態度，是依照鬼神不同的屬性與不同的對象而有所區分，充分顯現出臺灣漢人對於鬼神祭祀的功能性與功利性取向，而在下一章中所探討的關煞思想與其所使用的紙錢，更是將此種崇祀之觀念與態度表現得淋漓盡致。因此，在探討過關渡限儀式科儀本中所使

---

<sup>311</sup>根據高雄市文化院所出版的《百神論》一書，他們認為汶羅祖師乃是唐朝清音寺的住持，俗名為駱汶淇。他的元靈為元始一王在渾沌初期化混龍脫落之一點龍血，天長地久後，獲日月精華，自然成為一仙靈，登於玄門，稱為貞元老人，亦稱文光佛。伏羲時，以大羅真君應世，東周時則以汶羅佛應世，一直唐朝時，始降靈於棄嬰，以駱汶淇為人身行世。以上為該院神明扶鸞之說法，與傳統文獻記載有所不同，此處請參見《百神論》，頁 583。高雄：文化院，1990 年。



用的紙錢之前，在本章中乃先將漢人的鬼神信仰之思想脈絡作一說明，如此方能了解漢人對於生命中不可知之恐懼由來，以及漢人是如何以其宗教行為模式與宇宙論將此思想具體化於儀式中，並且與金銀紙錢互為使用，以達到祈福禳災之功效。

## 第四章 臺灣民間道教的關煞思想

由上述兩節的內容探討中，可以大略知道在漢人的世界裡，鬼神信仰的觀念與祭祀鬼神習俗普遍存在民間的每一個角落，其目的就是為了祈求個人的康泰與好運的降靈。關於漢人對於關煞思想的形成，在古籍文獻中多有記載，因此，筆者在本章中將從大陸對於「煞」之相關習俗作一介紹，以及探討煞神對人的影響之後，根據這樣的思想，再從臺灣民間對於「煞」的觀念作一民俗性的探討，最後再介紹小兒關煞與紙錢在各關煞中所使用的狀況，以期初步認識紙錢在關煞中的各種用途，以便了解之後在「過關渡限」儀式中所使用的相關意義。本章即從漢人的關煞思想中來探討自古以來，人類所敬畏的鬼神體系與發展出過關渡限信仰的原因，並希望能從中理解臺灣漢人對於鬼神的畏懼之情所發展出的眾多破除關除煞與解厄儀式中所使用的紙錢，是如何使用。

### 第一節 漢人「煞」之相關習俗與「煞神」之古籍記載

如欲討論「關煞」，則必須先從「煞神」來了解，而有關「煞神」的來歷，在北齊·顏之推《顏氏家訓·風操》中即說過：「死有歸煞，子孫逃竄，莫肯在家，書瓦畫符，作諸厭勝。」<sup>312</sup>這是說，人死之後幾天內，他的鬼魂還回到故宅，會有煞神隨之，子孫親戚都要離開家躲避，還要畫瓦書符，以厭勝物鎮邪。因此「煞」乃專指凶神惡鬼與凶神惡煞。古代傳說煞神返回家中時會傷害人，《太平廣記》卷三百一十八〈鬼三〉篇中記載：「某日殃煞(即煞鬼)當還，重有所殺，宜出避之。」<sup>313</sup>這就是「歸煞」，與顏氏所說相同。到了唐代，有人認為煞神形象並非如民間所認為的恐怖模樣，而是屬於飛禽一類的怪物。在《宣室志·補遺》

<sup>312</sup>北齊·顏之推著，黃永年譯註《顏氏家訓》，頁 68。臺北：錦繡出版社，1992 年。

<sup>313</sup>清·紀昀等總纂《景印文淵閣四庫全書》子部三五一，小說家類第 1045 冊，頁 329。臺北：臺灣商務印書館，1983 年~1986 年。

中記載：

俗傳人之死，凡數日，當有禽自柩中而飛者，曰「煞」。太和中，有鄭生者，嘗客於隰州，與郡官畋於野，有鷹得一巨鳥，色蒼，高五尺餘。生將命解而視之，忽亡所見。生驚，即訪里中民訊之，有對者曰：「里中有人死且數日，卜人言，今日『煞』當去，其家伺而視之，有巨鳥，色蒼，自柩中出。君子所獲，果是乎？」<sup>314</sup>

所以古人所謂的「煞」指的是一隻五尺多高、蒼色巨鳥樣的怪物，飄忽不定，能自行隱去。後來民間將上述兩者的說法結合，所以有煞神會附身於此類禽鳥身上以害人的傳說。以後又根據諸種民間傳說，在婚喪喜慶或廟會時，都會出現不同性質的煞神來使人生病或得到災禍，也因此發展出許多驅邪趕煞的儀式出來。漢人傳統中所存在的「出煞」儀式便是為驅厲逐疫而舉行的儀式。而根據民間所存在的「煞」的觀念，也衍生出許多因為「煞神」而影響人間禍福的傳說出來，此部分筆者根據馬書田在《華夏諸神-鬼神卷》中，有關「煞」之民間習俗與傳說<sup>315</sup>整理如下：

一、趕煞：是漢族舊時出殯前的一種驅邪儀式。流行於大陸南方安徽江淮地區。在出殯前，喪家會延請道士作法，口唸咒語，繞屋而行。法師必須至房屋每一角落搜索，謂之「趕煞」，也就是趕走鬼煞，以免主家之人受害。

二、斬煞：流行於江南地區：是亡者屍體入棺後舉行的一種驅邪儀式。據《西石城風俗志》載：「(祀太平神)咒畢，虛揮廚刀，汲水以洒柩前

<sup>314</sup> 唐·張讀《宣室志·補遺》文收錄於《筆記小說大觀》第二十二編，頁 128-129。臺北：新興，1978 年。

<sup>315</sup> 因傳說煞鬼(煞神)返回家中時會傷人，「某日殃煞(即煞鬼)當還，重有所殺，宜出避之。」(宋·徐鉉《稽神錄》)所以民間有不少「趕煞」、「回煞」、「避煞」和「接煞」的禁忌及風俗。此部分請參見馬書田《華夏諸神-鬼神卷》頁 117-123。臺北：雲龍，1993 年。

及屍臥處，俗名『斬煞』。」<sup>316</sup>這樣的用意就是害怕人死後會招來「煞神」或是亡者之「煞氣」影響到生人，所以必須以此儀式來驅除邪煞。

三、哭煞氣：也是漢族的喪葬習俗。氣就是指傷害人的鬼氣、邪氣。人死後，喪家女眷要嚎啕大哭，哭聲要越響亮越好，一是為死去親人而傷心，二是認為大哭能避煞氣，稱為「哭煞氣」。

四、花煞：曾流行於大陸江南地區。所謂「花煞」就是一種女性煞鬼，是專門找新娘作替身的。在一部叫《花煞卷》的書裡，敘述一個新娘被人強搶去成親，後來自殺變成「花煞」的故事。所以，在成親當天，男方發轎時照例有人會拿一面鏡子、一個熨斗和一座燭台，在轎內亂照一通，施行「搜轎」的儀式，這就是趕走「花煞」的方式。

五、回煞、避煞：是漢族的一種喪葬習俗，流行於大陸全國各地。普遍漢人皆認為人死後，其魂魄會於十數日內某一時返回家中，時有兇煞出現，稱為「回煞」，也叫「回殃」。陰陽術士家按照人死時的年月干支，推出回煞的時間，以令家人離舍相避，故又稱「避煞」。

六、接煞：《通俗編》稱：「陰陽家以人死年月日之干支，推算其離魂之日數，自九日至十八日，謂死之後，如其日數而魂來復。於是具死者衣冠，用巫祝抬之，俗謂接煞。」<sup>317</sup>接煞者以死日干支推算，以甲巳子午為九，丙辛寅申為九。如甲寅日死，則於十六日接煞。在這天，需於靈堂掛起白布幔，設靈位，靈桌上供神主、男女紙俑、杯筷、香燭，還有糕餅等。子女穿孝服，站立靈桌旁。接煞時，死者房內設一靈位，以臨終換下衣服，披於椅上。桌上擺木盤一個，鏡子一面，並點琉璃油燈一盞。由道士在旁唸《度人經》一

<sup>316</sup> 同上註頁 118 引。

<sup>317</sup> 翟顥《通俗編》，頁 39。北京：中華，1985。

卷，唸畢，打掃房內，送出中央。再以雞蛋、雞血盛在瓷碗裏，用廚刀打碎擲於門外，以此除去不祥之氣，並認為煞神以此作法即會離去。

根據上述的大陸民間習俗，可以看出「煞神」的觀念，大部分是由喪葬習俗所衍生出來的，而在喜事中也有「花煞」的傳說出現。除此之外，民間廣為流傳的太歲神也被認為是煞神之類，不過在古代太歲乃是屬於歲星，古時以歲星(木星)十二年為一周天，因將黃道分為十二等分，以歲星所在部分為歲名，稱為「歲陰」。又以歲陰配以十歲陽，為六十干支。術數家認為太歲有歲神，其所在的方位及與之相反的方位，均為凶方，忌興建土木、遷徙、嫁娶等。關於太歲的記載，如《陔餘叢考》、《通俗編》、《三教源流搜神大全》、《續文獻通考》等書中皆有相似之描述，如東漢王充《論衡·難歲》云：

方今行道路者，暴病僕死，何以知非觸遇太歲之出也？……且太歲，天別神也，與青龍無異。」<sup>318</sup>

《協紀辨方書·義例·太歲》載：

「太歲，人軍之象，率領諸神，統正方位，，斡運時序，總成歲功，以上元闕，逢困敦之歲起建於子，歲徙一位，十二年一周，若國家巡狩、省商、出師、略地、營造宮闕、開拓封疆，不可向之；黎庶修營房舍，築壘牆桓，並須迴避。《黃帝經》曰：太歲所在之辰必不可犯。<sup>319</sup>

《陔餘叢考》亦載：

<sup>318</sup> 蔡鎮捷註譯《新譯論衡讀本》，頁 1256。臺北：三民，1997 年。

<sup>319</sup> 《欽定協紀辨方書三十六卷》，頁 13。臺北：臺灣商務，1974 年。

術數家有太歲大將軍之說，動土者必避其方。按《漢書·天文志》：「在寅為攝提格，在卯曰單闕，在辰曰執徐，在巳曰大荒落。」又《匈奴傳》：「單于來朝，舍之太歲厭勝所在。」又《王充移徙法》：「抵太歲凶，負太歲亦凶。抵太歲名曰歲下，負太歲名曰歲破。世俗起土興工，凡歲月所食之地，必有死者。如太歲在子，歲食於酉，正月建寅，則月食於巳。子寅之地興工，則酉巳之家見食，必須作厭勝之法，懸五行之物。是太歲避忌之法，漢已有之。」<sup>320</sup>

最遲從西漢開始，人們已經認為太歲每年所行經的方位，與動土興造、遷徙、嫁娶的禁忌有關。<sup>321</sup>而白虎本是義獸，又為叢辰之名，之後由於歷史傳說的衍變，漸漸轉為凶煞之神。如在典籍文獻中之《詩·召南·騶虞》曾載：「騶虞，義獸也。白虎黑文不食生物，以至信之德則應之。」<sup>322</sup>《史記·天官書》亦載：「參為白虎，下有三星曰罰為斬刈之事，故主兵。」<sup>323</sup>白虎除了成為叢辰之名而主掌兵劫之災之外，到了《淮南子·天文訓》中則成為四獸之一，如內之記載：「西方金也，其帝少昊，其佐蓐收，執矩而治秋，其神為太白，其獸白虎。」<sup>324</sup>但到了明代則成為歲中之凶神，如《協紀辨方書·義例一·白虎》云：「人元秘樞經曰：白虎者，歲中之凶神，常居歲後四辰。所居之地犯之，主有喪服之災，宜慎之。」<sup>325</sup>白虎從之前的神獸經過星宿神的轉化，漸漸衍義為歲中之凶神，因此民間俗信也就對白虎有著莫名的敬畏之感。

<sup>320</sup> 清·趙翼《陔餘叢考》文收錄於《續修四庫全書》子部·雜家類，頁15。上海：古籍出版社，1995年。

<sup>321</sup> 呂宗力、龔保群編《中國民間諸神》，頁160。臺北：臺灣書局，1991年。

<sup>322</sup> 唐文治編纂《十三經讀本·詩經》，頁514。臺北：新文豐，1980年。

<sup>323</sup> 唐文治編纂《十三經讀本·史記》，頁1305。臺北：新文豐，1980年。

<sup>324</sup> 陳麗桂校注《新編淮南子》，頁100。臺北：國立編譯館，2002年。

<sup>325</sup> 清·允祿，梅穀成，何國宗等奉敕撰《欽定協紀辨方書三十六卷》，頁36。臺北：臺灣商務，1974年。

除了白虎神之外，天狗亦為民間普遍視為煞神的凶神之類。天狗在古時常被視為凶星的代表，如《史記·天官書》曰：「天狗狀如大奔星，有聲，其下止地類狗，所墮及炎天，望之如火光，炎炎衝天，其下圓如數畝田處，上兌則有黃色，千里破軍殺將。」<sup>326</sup>《唐書·五行志》卷三十五，志第二十五載：「貞觀十七年，民託言，官遣振振殺人以祭天狗，云其來也，身衣狗皮鐵爪，每於閭中，取人心肝而去，於是更相震怖，每夜驚擾皆弓劍自防，……，太宗惡之，令通夜開諸坊門，宣旨慰諭，月餘乃止。」<sup>327</sup>《元史·五行志》卷五十一，志第三上〈金不從革〉篇載：「至正十六年冬十一月，大名縣有星如火，自東南流，尾如曳慧，墜落於地化為石，青黑光瑩，狀如狗頭，其段處類新割者，有司以進，太史驗視云，天狗也，命藏於庫。」<sup>328</sup>天狗也為叢辰之名，乃月之凶神，在《協紀辨方書·義例二·滿》卷四中載：

樞要曆曰，天狗者，月之凶神也，其日忌禱鬼神祈求福願，例曆曰，天狗者，常居月見前二辰。」<sup>329</sup>《隋書·天文志》亦載：「天狗狀如大奔星，色黃有聲，其止地類，狗所墜，望之妒，火光炎炎衝天。其上銳，其下圓，如數頃田處，或曰星有毛，旁有短慧，下有狗形者或曰星出其狀赤白有光，下即為天狗。一曰流星有光，見人面墜無音，若有足者各曰天狗，其色白，其中黃黃如或狀，主候兵討賊。」<sup>330</sup>

天狗在古時應為天上落下之流星，因其有尾，前頭又像狗頭，所以常被視為天狗災星，傳說一遇此天狗災星則易起兵劫，所以必須舉行相關禳解之儀式以驅避之。

<sup>326</sup> 「大奔星」—孟康曰：「星有尾，旁有短慧，下有如狗形者，亦太白之精。」此部分請參見唐文治編纂《十三經讀本·史記》，頁1346。臺北：新文豐，1980年。

<sup>327</sup> 宋·歐陽修、宋祁同撰《新唐書》，頁10。臺北：臺灣中華書局，1971年。

<sup>328</sup> 明·宋濂《元史》，頁9-10。臺北：臺灣中華書局，1971年。

<sup>329</sup> 《欽定協紀辨方書三十六卷》，頁14。臺北：臺灣商務，1974年。

<sup>330</sup> 藝文印書館編《二十五史·隋書》，頁307。臺北：藝文印書館，1972年。

根據以上的說明，可以認識到太歲、白虎、天狗等神祇，都是屬於五方或五行中與人生肖命運或與國家禍福相關的煞神，只要冒犯到祂們，就會遭至厄運或病災，因此，人們為求自己事業的順利或是病體的痊癒，往往就會延請道教法師來舉行相關的禳災渡煞的儀式，而在兒童方面，民間俗信認為，依其生肖與五行在命中註定會與某為神煞相沖，而產生病疾或夭折，因此為使孩童能夠度過成長中的每個危險關卡，便會為孩童延請法師為其舉行使其安然成長的儀式，即稱為「度關煞」之儀式。在臺灣民間自然也傳承了這樣的思想與觀念，而由於地緣與時間變遷的關係，臺灣對於禳關度煞的觀念與道教法師的儀式自然也產生了或多或少的變化。

## 第二節 臺灣民間的禳關度煞思想

在臺灣民間中對於關煞的認知，那就是「泛煞」信仰，人類學者及宗教學者稱之為「泛煞意識」。此觀念乃是由民間的「犯煞」觀念所衍生的，臺灣民間普遍認為宇宙之間存在著煞神與煞星，必須避免去沖犯到他們，而這煞星與煞神在時間方面與人的生辰有關聯，在空間方面，則與地點有關，因此而有犯煞之時辰與煞方的觀念產生。由於煞的存在是種邪煞之氣、凶煞之力，所以一旦人們沖犯到他們，就可能生病或是運途坎坷，而根據李豐楙教授所提出的「泛煞」觀念，基本上即是一種臺灣常民集體性的宇宙認知，一般民眾認為此種現象的存在表現於時間、空間，以「感應」的方式，與自然萬物產生「生氣」、「煞氣」作用，並且能夠普遍地影響於人，要如何解除這種生存的危機就需採取神秘的巫術、儀式，分別跟據情況而採用各適其宜的解除與破除之法。<sup>331</sup>

### 一、何謂「關煞」？

---

<sup>331</sup>李豐楙〈煞：一個非常的宇宙現象〉《歷史月刊》第132期，頁37-39；臺北：歷史月刊，1999年。



根據自古流傳下來的煞神觀念，使得一般人認為苦難災禍或疾病的形成，往往在於鬼邪煞氣的作祟，或人在對應過程的失調，而會產生報應的因果關係，或者是因外在環境的失序，也會造成沖犯不祥而生病或遭災<sup>332</sup>，因此必須透過種種儀式來驅邪押煞，以求平安過關，因為此種觀念，而產生所謂的「關煞」思想。

「關煞」是指一個人在命中注定會碰到的關卡，遇到關煞時，運氣會比較不順遂，在某方面的行事要特別的小心。<sup>333</sup>至於在哪幾個方面要特別小心呢？那就必須要先了解此人的生辰八字，因為根據漢人的「五行相生相剋」原理及「凶星信仰」原則，所有的關煞皆與人的生辰八字有密切的關係。所謂的「關」，指的是人的生命歷程中所過渡的階段，每一階段都要經過某種儀式，幫助個人順利的過渡、轉移，藉以到達另一個新的平衡關係<sup>334</sup>，如出生之時，成年禮俗、結婚禮俗等。而所謂的「八字」，就是用天干、表示一個人的出生年、月、日、時，共有八個字，即稱人的生辰八字。因為年月日時共有四項，故又稱「四柱」<sup>335</sup>。根據此「四柱」就可以推算人一生中所對應的煞神所形成的關口，而此關口就是人一生中會遇到的困厄與難關，所以必須禮請道士來「禳關度煞」。

關於「煞」的觀念，解釋有數種，不過其意義大致相近，如《說文解字義證》稱「煞」本字為「殺」，「戮也者」，以及有「斬刺殺」之意<sup>336</sup>。而《白虎通·五行》卷二上曰：「金為何以辛何，西方煞傷成物，辛所以煞傷之也。」<sup>337</sup>因此凶神即謂之「煞」。在《齊東野語·降仙》中也載：「陰陽家有八煞之說。」<sup>338</sup>所以，作為關煞的「煞」，其意思不外乎是殺、傷、結束、凶神之

<sup>332</sup> 鄭志明《華人的文化意識第二卷》，頁 35。臺北：中華大道文化，2001 年。

<sup>333</sup> 張懿仁《金銀紙藝術》，頁 57。苗栗：苗栗縣政府，1996 年。

<sup>334</sup> 李豐楙〈道教與中國人的生命禮俗〉《宗教與生命禮俗》，頁 183。臺北：靈鷲山般若文教基金會·國際佛學研究中心，1994 年。

<sup>335</sup> 趙伯陶《十二生肖面面觀》，頁 74。濟南：齊魯書社，2000 年。

<sup>336</sup> 清·桂馥，高明主編《說文解字義證》，頁 1039。臺北：廣文書局，1972 年。

<sup>337</sup> 漢·班固《白虎通》，頁 84。北京：中華書局，1985 年。

<sup>338</sup> 宋·周密《齊東野語》，頁 210。北京：中華書局，1985 年。

意。此種「煞」即是民間所普遍存在的「凶神」意識，所以也就發展出有關「煞」的法術與儀式來驅除這些具有陰邪、不正的力量。<sup>339</sup>這些儀式在民間中就以兒童的過關除煞習俗最具代表性。

## 二、小兒關煞概說

古代時，生育率雖很高，但小孩的養育卻非常不容易，尤其當時醫藥不發達，只要一生病就容易夭折，而且也容易出意外，所以民間認為那是小孩撞上了關口，沖到了某一煞神。於是便需要向道士祈求禳解的做法，稱為「禳關煞」或「禳關度煞」。據說影響小孩健康成長的煞神有三十六關、七十二煞，可以說是到處都有凶險，渡不過去，輕則犯災鬧病，重則遭受夭橫。現在雖然時代進步，衛生條件有所改善，小兒的成長比過去更有保障，但作為一項祈祥消災的育兒習俗，卻長期保留了下來。凡是小兒經數術推算，命犯關煞，或者適逢病危，都會請法師舉行此類儀式，以求幫助小孩度過難關。

340

兒童的關煞名目相當繁雜，其相關文獻所說亦不盡相同，不過還是有其重疊的說法，其中比較普遍，而被民間各種道書所載的，大致有二十六種和三十六種兩大類。而在文獻中以《居家必備》內載的二十六關煞圖有詳細的插圖和簡要說明，在《萬法秘笈》中則載有三十關煞符，而在民間私人所著的「通書」中，則大多採用《居家必備》二十六關煞圖的說法，<sup>341</sup>另外筆者在民間所搜尋的相關資料中，以《命家萬年經》之〈小兒關煞表〉<sup>342</sup>記載較為完備。不過不論哪種說法，民間俗信都相信只要事先知道針對關煞的起因與類別，採取避煞與除煞的儀式之後，小孩就可以平安無事，順利地長大成

<sup>339</sup>李豐楙〈煞：一個非常的宇宙現象〉《歷史月刊》第 132 期，頁 39。臺北：歷史月刊，1999 年。

<sup>340</sup>史孝通、劉仲宇主編《道教風俗談》，頁 237。上海：上海辭書出版社，2003 年

<sup>341</sup>林建銘《臺灣金銀紙文化與圖像藝術研究》，頁 59 引。臺北大學民俗藝術研究所，2005 年碩士論文。

<sup>342</sup>黃耀得《命家萬年經》，頁 51-59。臺中：瑞成書局，1978 年。

人。在道教經典的《道法會元》卷一五五〈保孩轉關煞竈籙式〉中，對於孩童關煞之禳解有相關之記載：

太上玄靈禳關轉煞度厄延生寶籙

謹據某處人詞稱，伏為某丐求禳渡事，當職領詞難抑，理為奉行。所有太上元降九天轉煞符命，並鐵孩符命，謹當告行。

此儀式必須先將孩童的姓名稟報給諸位神明，並請求賜下一道內寫楊耿二帥速破天關的符咒如下圖：



續念咒曰：

天靈節榮，願保長生。太玄之一，守真其形。五臟神君，各保安寧。急急如南極大帝令敕。天為父，地為母。金橋上，乞得汝。銅作心，鐵作柱。兄弟家，好相顧。莫容神，莫容鬼。若見時，牢扯住。急急如北極大帝律令攝。

念咒完畢後口含水向上圖之符在空中書寫長生二字，並繼續念咒曰：

右符籙告下某家司命府君，遵承太上符命，齋持寶籙，上詣北斗第幾命君宮中呈進。請頒恩命，特為孩童某解禳三災四煞，五行六害，七傷八難，九星夫妻，男女產生，復連咒詛，橫死夭亡，塚訟冤仇，疫厲疾病，一切重惡深災，即得煞轉關消，福生禍滅。願賜符力法力，承茲道力恩力，保護孩童，克臻昌吉。上廣太上好生之德，下副凡情懇禱之誠，不負孝信。謹籙。<sup>343</sup>

此時稟告孩童家裡的司命府君，必須遵承太上符命，並呈報給與孩童本命相關的北斗星君，請求賜下恩典，為此孩童進行所有關煞的解禳，並請求本命星君與諸位神明能賜下符力與法力讓孩童能夠順利成長。

本籙式為一簡單之孩童過關除煞儀式，以符籙為主之外，亦必須再配合關煞用紙錢之使用。而在〈廣成儀制度煞全集〉中則說明度關之法乃為王母所設，可以為孩童祈求庇護，如文中所言：

聖人傳保之科，王母設度關之法，真科有自，利濟無窮。故致事祈禳，皈真者有轉禍為福之機。虔心懇切，知命者有移凶作吉之兆。今辰奉道信人。為孩童實犯關刑求為庇護。<sup>344</sup>

根據以上的科儀資料顯示，在這些禳關度煞儀式中都有與關煞相對應的

<sup>343</sup> 《道法會元》卷一五五〈保孩轉關煞竈籙式〉，該文收錄於張繼禹主編《中華道藏》第 37 冊，頁 405。北京：華夏，2004 年。

<sup>344</sup> 〈廣成儀制度煞全集〉文收錄於《藏外道書》第 13 冊，頁 426-439。成都：巴蜀書社，1992 年。該儀式將三十六關中的煞神全數列出並將每位守關神將的職能屬性作了詳細的描述，並且將孩童遇何關煞需使用何種奉祭物亦作了說明，詳見筆者在表 4 與表 5 整理出三十六關神煞與其使用紙錢與獻祭物的資料。

「過關」用紙錢，因其較為特殊，只有在法師特別指派時才會使用，所以這些紙錢<sup>345</sup>大部分都必須配合儀式，象徵著兒童度過重重難關的特殊意義。以上述的科儀為基礎，筆者將在下節中介紹與兒童三十六關關煞之內容。

### 第三節 三十六關之關煞與使用之特殊關煞紙錢概說

「關煞」的觀念就是根據以上的認知模式所產生，以下就臺灣漢人對於關煞的觀念作一探討，並就小兒三十六關煞之內容作一簡單之介紹。

臺灣的「犯煞」觀念所衍生的原因，是從臺灣民間普遍認為宇宙之間存在著煞神與煞星而來，民間認為必須避免去沖犯到他們，而且也認為這些煞星與煞神在時間方面與人的生辰有著相當的關聯，在空間方面，則與地點有關，因此而有犯煞之時辰與煞方的觀念產生。由於煞的存在是種邪煞之氣、凶煞之力，所以一旦人們沖犯到他們，就可能會生病或是運途坎坷，而根據李豐楙教授所提出的「泛煞」觀念，基本上即是一種臺灣常民集體性的宇宙認知，一般民眾認為此種現象的存在表現於時間、空間，以「感應」的方式，與自然萬物產生「生氣」、「煞氣」作用，並且能夠普遍地影響於人，要如何解除這種生存的危機就需採取神秘的巫術、儀式，分別跟據情況而採用各適其宜的解除與破除之法。<sup>346</sup>而「關煞」的觀念就是根據以上的認知模式所產生，以下就臺灣漢人對於關煞的觀念作一探討，並就小兒三十六關煞之內容作一簡單之介紹。

本論文對於紙錢的探討，主要是針對「過關渡限」<sup>347</sup>科儀中所使用的紙錢來研究，所以必須了解三十六關煞的內容以及與其對應的紙錢使用方式。以下為筆者部分參考劉還月的《臺灣黃曆完全解密》與林建銘的碩士論文所整理出來的三十六關煞之內容，敘述如下：

<sup>345</sup> 這些紙錢大部分用於「過關」、「祭解」、「除煞」等儀式，也就是所謂的「關煞用紙錢」。

<sup>346</sup> 李豐楙〈煞：一個非常的宇宙現象〉《歷史月刊》第 132 期，頁 37-39。臺北：歷史月刊，1999 年。

<sup>347</sup> 「過關渡限」科儀亦可稱為「過關禳煞」科儀，是專為小兒過「囡子關」所使用。

- 一、閻王關：凡正、二、三月，丑、未時；四、五、六月，辰、戌時；七、八、九月，子、午時；十、十一、十二月，寅、卯時生的人，命犯閻王關。民間認為犯此關的小孩，不宜進入城隍廟或陰廟以及忌看作佛事或作功德，否則會不好養育，但如出生之日逢天德日或月德日則會自然化解，若不是，就必須請法師找一天德日或月德日，舉行制化儀式，並配合地府錢，燒化給陰間諸神，以求放過小孩子的生命。
- 二、天吊關：凡子、辰、申年，逢巳、午時；丑、巳、酉年逢子、卯時；寅、午、戌年逢辰、午時；卯、未、亥年逢午、申時生者，命中就注定犯上天吊關。犯此者，主煩惱不寧，眼睛直望。民間所謂的天吊指的是眼白多過於眼珠的天吊眼，其實這本來是屬於一種眼疾，過去的父母對於孩子這樣的之狀況並不了解，以為是受到驚嚇，所以必須請法師舉行制化收驚之儀式，並佐以燒化夫人錢，求助小孩的守護神—註生娘、臨水夫人，以驅除鬼煞，使小孩能夠平安長大。
- 三、四季關：凡正、二、三月，丑、巳時；四、五、六月，辰、申時；七、八、九月，亥、未時；十、十一、十二月，寅、戌時生之人，都犯此關。一歲以前忌入各種婚、喪喜事之場所，否則容易生病；另一種解釋則為犯此關的孩童，在季節更替之時，常會引發各種疾病，此時必須請法師進行祭解儀式，燒些本命錢、十二元神錢，以增加本命的抵抗力，化解此關。事實上，在公共場所，本來病菌就比較多，而季節交替之時，溫差變化大，本來也就容易生病，不過由於早期的醫療知識並不發達，所以也衍生出這樣子的祭解儀式與器物出來。
- 四、多厄關：犯此關之時辰，男女不同。男性者，凡出生年屬金，逢五、六月生；出生年屬木，逢二、三月生；出生年屬水，逢八、九月生；出生年屬火，十、十一月生；出生年屬土，一、四月生之人犯此關。女性者，凡出生於金年，八、九月生；出生於木年，十一、十二月生；出生於水年，二、三月生；出生於火年，五、六月生；出生於土年，正、四月生，

民間俗信相信這些人命中註定多災多厄、命運乖舛。小兒時期，不但自己命運坎坷，還會連累父母，因此民間都會請求法師制化，並化本命錢或十二元神錢，以補本命之虛空，並配合改厄錢以解除厄運。

五、劫煞關：俗謂子、辰、申年生於四月；丑、巳、酉年生於正月；寅、午、戌年生於十月；卯、未、亥年生於七月的人，命帶劫煞關的小孩，往往會讓父母在這個孩子身上花許多冤枉錢，因此民間都會特別請法師制化，並燒化十二元神錢，以彌補孩子一生中可能會遇到的劫煞。

六、咸池關：凡是子、辰、申年生於八月；丑、巳、酉年生於五月；寅、午、戌年生於二月；卯、未、亥年生於十一月的人，犯此關。也就是犯到所謂的桃花殺或桃花劫，成人者，若從正面看，具有較好的異性緣，對於要拓展生意與業務的話，很有幫助，不過若不能把持則容易陷入桃花陷阱之中，嚴重者可能會家破人亡。命帶咸池的小孩者，其個性活潑、外向、愛漂亮，而且討人喜愛，因此在傳統社會中的父母認為命帶咸池的小孩，日後會遭感情之困，所以會及早請法師制化，並燒化本命錢、十二元神錢、改厄錢以預防日後所遭之桃花劫。

七、和尚關：凡是丑、辰、未、戌年、子、午、卯、酉時生，以及寅、巳、申、亥年，寅、申、巳、亥時生的小孩，命中皆犯和尚關，忌入寺廟見僧尼。民間認為小孩在寺廟中見到僧尼，長大以後就會出家，尤其在寺廟中又有神佛，其關煞法力更強，而犯此種關煞的小孩比別人更容易棄絕感情而出家或長大之後不得姻緣，只得成為和尚或尼姑。因此必須請法師制改，並燒化七星錢、床母衣，及三十婆姐錢，請所有的兒童守護神共同來保護孩子，不要讓孩子走上出家的路。

八、金鎖關：凡正、七月申時；二、八月酉時；三、九月戌時；四、十月亥時；五、十一月子時；六、十二月丑時生的人，民間相信這些時辰生的小孩，與生俱來就註定和金、銀等金屬類相剋，接觸到金、銀類器物容易受傷或生病，因此必須請法師制化，並燒化過關錢以讓孩子平安過關。

九、落井關：凡是甲、巳日逢巳時；乙、庚日逢子時，丙、辛日逢申時；丁、壬日逢戌時，戊、癸日逢卯時生者，命中都犯落井關，忌諱接近井邊以及必須避開所有池塘、河邊、溪流、海邊，以遠離厄劫。民間相信犯此關煞的小孩，只要接近上述的地方都容易發生被水淹死的慘劇，所以必須請法師施行制化落井關的法事，最重要的就是請水官大帝解厄，因此必須燒化水官錢給水官大帝以情求解此水厄。

十、深水關：凡正、二月寅、申時生人，犯此，勿近水邊。民間相信犯深水關的小孩，容易身陷前世父母的糾葛，這是源於漢人靈魂不滅的觀念，認為前世父母會因割捨不下跟孩子的情緣或和前世父母的恩怨未了，而在孩子轉世後，還會來找這個孩子，而造成小孩的疾病和傷害，因此必須請法師舉行法事，多燒一點前世父母錢給前世父母，以求解除此厄、犯此關的小孩應避免在清明、端午、中秋以及除夕等節日祭拜祖先，以免刺激前世父母。

十一、五鬼關：凡是子年逢辰時，丑年逢卯時，寅年逢寅時，卯年逢丑時，戌年逢午時，亥年逢巳時出生的人，都命帶五鬼關。犯此關者，忌諱接近殯儀館、公墓地、亂葬崗以及棺木店等地；另一種禁忌是不宜入庵、堂、寺、觀，因為認為這些地方都容易聚集鬼氣，到這些地方，有可能會遇到帶有凶煞的孤魂野鬼或是陰間的鬼差，而使孩童生病，因此必須請法師祭解及焚燒五鬼錢來賄賂鬼眾，才能消災解厄。

十二、百日關：凡是正、四、七、十月，逢辰、戌、丑、未時，二、五、八、十一月逢寅、巳、申、亥時，以及三、六、九、十二月逢子、午、卯、酉時出生的人，命犯百日關。犯此關煞者，自出生起百日內，孩子忌出家門，如果非得出門不可，要用黑傘遮斷污穢之氣，才能得以保命。化解的方式是請法師補運，燒些過關錢、本命錢、十二元神錢，增加小孩的陽氣，以抵抗天地間的污穢之氣。

十三、白虎關：凡金年逢卯、戌時；火年逢子、申、未時；以及水年、土年



逢午、丑、寅時出生的人，命犯此關。白虎是民間中所熟知的凶神，因其性嗜血肉，所以犯此關煞者，會多遇血光之災厄。一般在廟會慶典中，走在最前面的報馬仔，身上就會背著一塊生豬肉，其目的是如果不幸遇到白虎時，趕緊把生肉丟給嗜血的白虎吃，如此方可確保人員的安全。兒童犯到此關煞，容易有皮肉傷等見血之傷害，所以就必須請法師作法，並燒些白虎錢，和白虎和解，以求化解血光之災。

十四、湯火關：凡正、二、三月出生於未時、戌時，四、五、六月出生於丑時、辰時，七、八、九月出生於酉時，十、十一、十二月出生於丑時的小孩，皆犯湯火關，須特別防犯水厄、燒燙傷。民間認為犯此關煞的小孩容易被熱湯、爐火給燙傷，所以必須請法師舉行制化湯火關的法事，並燒化火神錢，才能化解災厄。

十五、天狗關：凡子年逢戌時；丑年逢亥時；寅年逢子時；卯年逢丑時；辰年逢寅時；巳年逢丑時；午年逢辰時；未年逢巳時；申年逢午時；酉年逢未時；戌年逢申時；亥年逢酉時出生的人，命犯此關。民間認為天狗是凶神之一，出生一個月之內不能聽到狗吠聲，否則容易顏面受傷或遭血光之災；滿月後要小心尖銳之物，否則容易有顏面之傷。必須請法師使用小牲，舉行制化關煞之法事，並焚燒天狗錢，以化解血光之災。

十六、直難關：凡是寅、卯月(正、二月)逢午時生人；辰、巳月(三、四月)逢未時生人；午、未月(五、六月)逢卯、戌時生人；申、酉月(七、八月)逢巳、申時生人；戌、亥月(九、十月)逢寅、卯時生人；子、丑月(十一、十二月)逢辰、酉時生人，命中都帶此關。民間相信，犯此關的小孩會懼怕又直又硬的東西，且容易遭這些東西所傷，要特別小心接觸到任何利器和硬器，否則輕者受傷破相，嚴重者可能因而喪命。因此，必須請法師制化並燒化些過關錢以脫過此劫。

十七、浴盆關：凡正、二、三月出生於辰時，四、五、六月除生於未時，七、

八、九月出生於戌時，十、十一、十二月出生於丑時的小孩，命帶浴盆關。犯此關之嬰兒，初次洗澡時要小心，否則會容易發生意外。因此必須請法師作法事並燒化水官錢來制化水厄。

十八、四柱關：凡正、七月出生於巳時或亥時，二、八月出生於辰時或戌時，三、九月出生於卯時或酉時，四、十月出生於寅時或申時，五、十一月出生於丑時或未時，六月、十二月出生於子時或午時之人，命中犯四柱關。民間認為犯此關之孩童忌諱乘坐竹椅或竹轎，以現代來看，就是要避免乘坐玩具車等類物品，否則容易受傷。所以必須請法師解運，並燒化車厄錢，以避免災難。

十九、血刃關：凡正月出生於丑時，二月出生於未時，三月出生於寅時，四月出生於申時，五月出生於卯時，六月出生於酉時，七月出生於辰時，八月出生於戌時，九月出生於巳時，十月出生於亥時，十一月出生於午時，十二月出生於子時者，命中犯血刃。民間相信犯此關者，多有血光之災，不管大人或小孩，都容易發生意外傷害，所以必須請法師制化，並燒化車厄錢與買命錢，以防止因意外而造成的血光之災。

二十、雷公關：凡是甲、巳日逢午時；乙、戌日逢戌時；丙、丁、壬、癸日逢子時；庚、辛日逢寅時生之人犯此關。民間認為犯此關的孩童，忌聞雷鼓聲及高聲叫喊，因為容易被驚嚇而生病，甚至嚇到變傻。因此必須請法師舉行法事，祭拜雷公並燒化大王錢，請雷公不要嚇壞小孩。

二十一、短命關：凡是子、辰、申年逢巳時；丑、巳、酉年逢寅時；寅、午、戌年逢辰時；卯、未、亥年逢未時出生的人，天生就犯短命關。民間認為犯此關者，經常半夜突然驚恐、哭叫不停，破解的方法是將孩子過繼給不同房的親戚，或是至道壇請法師藏魂，請道士補運，並燒化買命錢，以求渡過此關厄。

二十二、撞命關：凡於子年生於丑時；丑年生於未時；寅年生於子時；卯年生於巳時；辰年生於辰時；巳年生於午時；午年生於午時；未年生於丑時；

申年生於午時；酉年生於酉時；戌年生於未時；亥年生於亥時之人，命犯此關。犯此關的小孩，從小就很難養育，容易體若多病，並經常發生各種意外，隨時有夭折的危機。民間多以過繼作他人的孩子的方式來解除此關煞，或請法師作法並燒化買命錢，以彌補自己的本命元辰。

二十三、取命關：凡生於甲、乙、丙、丁日，逢申、子、辰時出生；生於戊、己、庚日，逢亥、卯、未時；生於辛、壬、癸日，逢寅、午、戌時者，犯此關。犯此關的小孩容易發生意外，並且不易養育，平常應避免到喪葬的場所以及寺廟的建醮或是祭解之法會，更禁止進入中元普渡的普施法場。因為民間相信在這場所中的陰間鬼卒或鬼將會前來捉拿犯此關煞的小孩，因此必須請法師制化並燒化本命錢或買命錢，以買回自己的性命。

二十四、斷橋關：凡正月出生於寅時，二月出生於卯時，三月出生於申時，四月出生於丑時，五月出生於戌時，六月出生於酉時，七月出生於辰時，八月出生於巳時，九月出生於午時，十月出生於未時，十一月出生於亥時，十二月出生於子時的小孩，命犯斷橋關。所忌之事為過橋及溪邊汲水，因為民間相信水裡的惡鬼會將其生命或魂魄帶走，所以必須請法師舉行法事並燒化水官錢。祭祀水官大帝，以化解小孩斷橋關的災厄。

二十五、千日關：出生之年、日干為甲、乙，生於午時、辰時；出生之年、日干為、丙、丁，生於申時、酉時；出生之年、日干為戊、己，生於巳時、戌時；出生之年、日干為庚、辛，生於寅時；出生之年、日干為壬、癸，生於丑時、亥時的小孩，命帶千日關。犯此關的孩童，出生未滿千日，忌回外婆家及避免孩子爬高落低，否則容易出意外。必須請法師舉行制化法事並燒化夫人錢與註生娘娘錢，祈求孩童的守護神能夠保護孩童過此關厄。

二十六、將軍關：凡正、二、三月出生於酉時、戌時或辰時，四、五、六月出生於未時、卯時或子時，七、八、九月出生於午時、寅時或丑時，十、十

一、十二月出生於亥時、申時或巳時的小孩，命中帶有將軍關或稱刀箭關，忌在三歲前進入將爺廟，例如關公、太子爺等有配帶兵器的王爺廟，否則不好養育。必須請法師祭刀箭以破解此關煞。其方法為紮一個草人當替身，將孩子生辰八字寫在上面，再用竹箭和竹刀象徵性的射過草人後，連同將軍錢一起焚化即可化解。

二十七、金蛇關：也稱為鐵蛇關或銅蛇關。凡是生年屬金，逢卯、戌時；木年逢酉、辰時；火年逢子、甲、未時；水年、土年逢午、丑、寅時生的人，犯此關煞。犯此關煞之孩童，容易出疹痘與麻疹，並且身上容易留下許多像被狗或蛇咬過的疤痕，為了避免意外發生，必須燒些銅蛇鐵狗錢來制化這些動物的怨靈，使這些動物的怨靈不會報復在小孩身上。

二十八、雞飛關：凡是甲、己日逢巳、酉、丑時；乙、丙、丁、戊日逢子時；庚日逢亥、卯、未時；辛、壬、癸日逢寅、午、戌時生的人皆犯此關。犯此關的小孩，忌諱聽到雞啼聲，否則會使人畜不安，並且避免讓小孩看到大人殺魚、殺雞、殺鴉等行為，否則會更讓孩子驚恐不安。必須燒些牛馬將軍錢，請牛頭馬面將軍放過小孩，以使小孩心神安定，不再驚慌。

二十九、斷腸關：凡是甲、乙日生於午、未時；丙、丁日生於辰、巳時；戊日生於午時；己日生於未時；庚、辛日生於寅時；壬、癸日生於丑時的人，本命便犯斷腸關。犯此關的小孩，應該避免看見殺雞、殺鴉等殺生行為，另外也應避免自己去殺害一些小動物，否則容易發生意外之災。所以必須燒化牛馬將軍錢，以求化解這個關煞。

三十、鬼門關：凡是子年逢酉時；丑年逢午時；寅年逢未時；卯年逢申時；辰年逢亥時；巳年逢戌時；午年逢丑時；未年逢寅時；申年逢卯時；酉年逢子時；戌年逢巳時；亥年逢辰時出生之人，犯此關厄。犯此關的孩童不宜遠行及進入陰廟宮寺，否則容易遭遇鬼煞，因而遭逢意外。民間相信此關者，是因為積欠前世在地府中的債，因此今生必須償還，所以必須燒化地府錢給地府的鬼差、判官等，以求化解此厄。

三十一、夜啼關：凡是正、二、三月逢午時；四、五、六月逢酉時；七、八、九月逢子時；十、十一、十二月逢卯時出生的人，皆犯此夜啼關。犯此關的孩童，在夜間容易啼哭不止，因此必須祭送「夜哭郎」，其方法是用紅紙寫上「天皇皇，地皇皇，我家有個夜哭郎，過路君子讀三遍，一覺睡到大天光。」並連同火神錢，悄悄地送到馬路旁，找個明顯的地方把紅紙貼上，並焚化火神錢，如此便可解除小孩夜啼的毛病。<sup>348</sup>

三十二、水火關：凡是正、二、三月逢未、戌時；四、五、六月逢丑、辰時；七、八、九月逢酉時；十、十一、十二月逢丑時生的人，犯此關煞。犯此關的孩童，皮膚容易受傷，並且容易得到濃瘡等疾病。民間制化的方式是使用火神錢制化火神，以水官錢制化水官，祈求火神與水官能夠不讓水或傷害到小孩。

三十三、無情關：凡正、二、三月逢寅、酉、子時；四、五、六月逢申、丑時；或者十一、十二月逢子、午時生的孩子，皆犯此無情關。民間相信犯此關的孩童不能聽到磨刀斧的聲音，否則不論父母或小孩有一方將會遭受到災難，小孩與父母的情緣可能會因此而一刀兩斷。必須請法師制化，並燒化夫人錢，祈求孩童的守護神以其法力庇佑小孩，不致受災害。

三十四、急腳關：凡正、二、三月逢亥、子時；四、五、六月逢卯、未時；七、八、九月逢寅、戌時，以及十、十一、十二月逢丑、辰時出生的人，皆犯此關。民間認為犯此關的孩童，和土地相剋，必須避免與土地相關之事，否則容易因急走而跌倒並發生意外之災。必須使用山神土地錢去祭祀山神和土地，以祈求山神土地給予孩童保佑。

三十五、埋兒關：凡是子、午、卯、酉年丑時生人；丑、辰、未、戌年卯時生人；寅、巳、申、亥年申時之人，命犯此關。犯此關的孩童忌入喪葬場所，並避免看到出殯之行列，否則易有災難發生。民間相信犯此關的小孩，會比自己的父母早逝，因此非常難養，所以必須請法師舉行制化法事，

<sup>348</sup> 魏英滿、陳瑞隆合著《臺灣生育、冠禮、壽慶禮俗》，頁 130。臺北：世峰出版社，1998 年。

以化解和七爺、八爺的恩怨，並燒化大二爺錢前給七爺、八爺，祈求他們能夠放過小孩的生命。

三十六、基敗關：凡於正、二、三月逢亥、未、戌時；四、五、六月逢巳子、辰時；七、八、九月逢申、酉、丑時；十、十一、十二月逢寅、午、卯時出生之人，命帶基敗關。民間認為犯此關的孩童，先天身體就不好，所以忌諱去看蓋房子、打地基等行為，否則這些地方就會被影響而造成地基敗壞或地基不實之狀況，所以必須請法師舉行「梗四柱」的法事，並燒化本命錢以求彌補孩童的元氣。

以上三十六關之說法，筆者是參考劉還月、林建銘、張懿仁、林育本等人之資料所作之整理，而關煞之種類與所對應使用之紙錢則以林建銘的分類<sup>349</sup>較為詳盡，筆者以表列於下：

表 4 關煞種類與對應之紙錢

	關煞種類	關煞用紙錢
疾病類	天吊關	夫人錢、註生娘娘錢
	深水關	前世父母錢
	湯火關	火神錢
	短命關	買命錢
	鐵蛇關	銅蛇鐵狗錢
	夜啼關	火神錢
	急腳關	山神土地錢
	水火關	水官錢、火神錢
禁忌類	落井關	水官錢
	斷橋關	水官錢

<sup>349</sup> 林建銘著《臺灣金銀紙文化與圖像之研究》，頁 64。臺北大學民俗藝術研究所，2005 年碩士論文。

	鬼門關	地府錢
歲時類	四季關	本命錢、十二元神錢
	百日關	改厄錢、過關錢
	千日關	夫人錢、註生娘娘錢
人物類	閻王關	地府錢、閻王錢
	五鬼關	五鬼錢
	雷公關	大王錢將軍錢
	將軍關	改厄錢
器物類	四柱關	車厄錢
	下情關	夫人錢、註生娘娘錢
動物類	天狗關	天狗錢
	雞飛關	牛馬將軍錢
	白虎關	白虎錢

以上是林建銘根據臺灣民間流傳之三十六關關煞與使用紙錢所整理出之對應表，主要是針對小兒關煞而言，而在《道教風俗談》中所言之度關煞亦與臺灣民間之說法大同小異，但在關名上有些出入，此書將三十六關關煞之關名與獻供用品、所屬神將及其避忌之法皆以表<sup>350</sup>列出，筆者整理如下：

表 5 《道教風俗談》所列之關煞對應表

序號	關名	神將名	避忌	特殊祭獻用品
第一關	四季關	袁坤	犯之忌六月	
第二關	閻王關	李立盛	忌百日內勿入廟宇	

<sup>350</sup> 史孝進、劉仲宇主編《道教風俗談》，頁 238-239。上海：上海辭書出版社，2003 年。

第三關	深水關	申公豹	忌防水邊	淨水一碗
第四關	急腳關	馬亮	一生性急	用雄雞水鴨
第五關	無情關	秦明	幼小時認人多生疾厄	用根子一根
第六關	將軍關	方成位	犯者祭拜碑	用桃弓柳箭
第七關	水火關	高連	謹防湯火之災、火毒之厄，勿攢火藥	
第八關	夜啼關	梁顯	一歲之內主多災	小器子
第九關	斷橋關	徐振顯	犯之即速搭橋	
第十關	金鎖關	常天海	忌小時無帶銀錢銅鈴子	或用金銀銅塊鎖
第十一關	四柱關	萬雄	小時勿穿紅綠衣裳	坐椅架子
第十二關	百日關	黃金亮	百日出門口	
第十三關	短命關	羊地虎	寄拜走長路人	
第十四關	鐵掃關	黃架	犯之多厄	用火槍一杆
第十五關	天狗關	李康	小時物等狗舔屁股，防血光之災	
第十六關	五鬼關	邱秀	多主夜晚少哭	
第十七關	埋兒關	殷九龍	忌三六九歲勿放痘麻，痘麻坎邊樹子宜過房	
第十八關	撞命關	郭振	滿三天祭拜人	
第十九關	鬼門關	劉檔坪	滿一歲天勿入廟內	
第二十關	湯火關	趙大朋	忌湯火邊用淘米水二碗	
第二十一關	和尚關	喬昆	犯之多孤	
第二十二關	雞飛關	馬芳	主膽小忌殺牲勿見	用雞鴉掩襪
第二十三關	落井關	邱萬春	忌井邊、河水中	



第二十四關	雷公關	猩腥膽	初十膽小祭拜香鼓，用黃煙火炮	
第二十五關	千日關	王赤龍	三歲之內多主疾病瘡毒	
第二十六關	斷腸關	李顏	小時主肚腹痛，三六九歲禳	用豬腸子
第二十七關	取命關	殷成秀	祭拜廚子屠戶	
第二十八關	浴盆關	吳妙金	一二歲忌紅盆洗身，多生瘡毒	用豬血
第二十九關	鐵蛇關	張珊	忌三六九歲勿放豆子	鑲谷草蛇一根
第三十關	陰鎖關	文愚種	犯之多疾	用陽錢一百零八文
第三十一關	白虎關	林定元	多生瘡癬	
第三十二關	血光瘡毒關	鐘碓剛	多生瘡癬	用破銅爛鐵
第三十三關	痘麻關	邢來太	物防痘麻	用豆子麻子
第三十四關	血忍關	海道林	上紅魚黑記無多生瘡	
第三十五關	破碎關	聶風祥	忌、少吃生冷	用斗一張
第三十六關	天耗關	柏石豹	多生災厄	用騎子一把

根據以上的表列資料所舉出的各種關神，有《封神演義》中的申公豹，《水滸傳》中的秦明，應該是這些小說流行後，民間將他們當成了神，然後在民間活動的道士將之引進科儀之內，本來三十六關只是泛說，但在民間道教中，卻漸漸形成有名有姓的人格神，所以從這些資料當中可以清楚地看到道教對民間風俗的重視和吸收。<sup>351</sup>在臺灣的「過關渡限」儀式中，主要也是根據這些關卡中所會遇到的災劫及神煞進行除禳，除了道教儀式的法術之

<sup>351</sup> 史孝進、劉仲宇主編《道教風俗談》，頁 240。上海：上海辭書出版社，2003 年。

外，更要配合各種物件或是動植物的犧牲才能達到功效，在臺灣現在則多以特殊用紙錢來代替一些較怪異的物件，所以從這裡就可看出，儀式中的各類組成因素，也會因時代與空間的不同而產生變化，這可能也是該信仰能夠常久存在的原因，只要人們心理有所需求，這樣的道教儀式與其特殊用獻祭品之使用應該也會一直留傳下來。

#### 第四節 本章小結

本章是從漢人的關煞思想切入，主要是想突顯出漢人自古以來對於無形界的力量，至今仍是處於與其和諧共處或是以驅避的方式來解除己身的恐懼與災厄，而此種心理更是擴大到每個生命的關口之中，從各種漢人的生命禮俗中皆可看到這樣的趨吉避凶的習俗，尤其在對抗民間中普遍存在的煞神之時，更是發展出多種的抗煞儀式，如臺灣聚落廟會常舉行的「出煞」儀式<sup>352</sup>，其目的主要就是在禳除地方上的邪穢。此外，由於早期的社會，對於孩童的養育並不容易，所以也發展出專為孩童渡關禳煞的科儀法事出來。

根據上述民間所流傳的小孩三十六關煞之認知，可以了解漢民族認為，在孩童的生長過程中，所遇到的諸多意外災害或疾病損傷，都是因為孩童的生辰犯到某種關煞所形成的干擾，使孩童不能順利成長，甚而發生夭折，所以必須禮請法師舉行制化凶神惡煞的法事，並且也要配合各種不同性質的紙錢，才能讓小孩平安渡過人生中的每一個關卡，因此根據上述的資料使我們大止致了解了漢人的鬼神及關煞思想的產生，接下來，就必須從兒童的渡關禳煞式中來探討孩童生命的轉化與紙錢的象徵意義等宗教功能。

---

<sup>352</sup> 呂理政著〈鬼的信仰及其相關儀式〉《民俗曲藝》第90期，頁169。臺北：民俗曲藝雜誌社，1994年。

## 第五章 臺灣地區之過關儀式簡介與現代關煞用紙錢之探討

臺灣地區為兒童所舉行的過關儀式，在民間一般稱為「過囡子關」<sup>353</sup>，臺灣早期因為醫療技術尚未十分發達，所以為了讓小孩能夠順利長大，一般民眾大多會為小孩作這些過關之民俗儀式，因此在臺灣早期此種風氣非常盛行，現在則少有廟宇會舉行此類儀式，僅臺南的臨水夫人廟<sup>354</sup>與碧潭的臨水夫人宮<sup>355</sup>會在特定的日子或是信眾特別請託時才會舉辦。關於臺灣地區為小兒過關之儀式描述，筆者部分參考陳芳伶之論述<sup>356</sup>再予以整理，以求能夠初步了解臺灣漢人所認知的小兒過關儀式過程及其內在之文化意涵，進而探討儀式中紙錢所存在的意義與功能。

### 第一節 臺灣地區過關儀式之介紹

臺灣地區的過關儀式與一般的醮祭儀式有共通的地方，先要請聖，香供養，接著是各禮師存念如法<sup>357</sup>，請宣科咒。這是整個科儀的主體部分，具體地一一咒請各路關將，接受祭獻，解散關煞，讓小孩通過。三十六關關神各有姓名，祭改時有些特別的避忌，也須用些不同的物品，以下以臺南臨水夫人廟與碧潭臨水夫人宮之過關儀式過程作一簡單之介紹。

#### 一、臺南臨水夫人廟之過關儀式

##### (一)應準備之物品

<sup>353</sup> 劉還月《臺灣民間信仰小百科—靈媒卷》，頁 192。臺北：臺原出版社，1994 年。

<sup>354</sup> 多是一般民眾請法師選一吉時，再帶小孩前往臨水夫人廟舉辦「過關渡煞」之儀式。

<sup>355</sup> 固定在臨水夫人的神誕日(元月十五日)舉行。

<sup>356</sup> 陳芳伶《陳靖姑信仰的內容、教派及儀式探討》，頁 151~161。臺南師範學院鄉土文化研究所，2002 年碩士論文。

<sup>357</sup> 所謂存念如法，即是法師要存想一個個的關神到來，接受祭獻和祈請

## 1.由主家準備之物品

- (1)三牲：小三牲即可，分別為一片豬肉、幾個雞蛋、一條魚，或是豬肉、麵干、豆干亦可。
- (2)酒：是用來犒賞請來協助做過關儀式的諸位神明。
- (3)紙製之白虎、天狗、五鬼像<sup>358</sup>：這些紙製象徵物代表著歲中凶神(白虎)、月中凶神(天狗)及「五方之鬼」或「五方凶神」<sup>359</sup>(五鬼)。  
紙製車輛：象徵真實的車輛。
- (4)太歲錢：安奉太歲時使用，現多以一般金紙替代。太歲即為歲神，主掌人間的禍福吉凶，漢人按照個人出生之時以六十甲子的干支年來計算自己的本命，稱為本命年、本命元辰，每一年各有相屬之值年太歲，故需祭拜太歲或安太歲以求消災解厄。
- (5)刀箭關：形如城狀，半尺高，四個邊角插上紅色三角旗，右繫小弓箭及小木刀，關內豎立一紙人，象徵替身。
- (6)草人替身：草人身上必須穿著衣服以象徵過關者，其後附加生肖紙像和一支柳枝。
- (7)文書：拜契書或稱為「契書字」，為紅紙，主要用於拜臨水夫人為義父母之文書；另一為「三乃夫人疏」，為黃色，內容為過關者的年齡、姓名及過關緣由，稟告三奶夫人，請求主神扶持過關。

## 2.法師所用之物品：

- (1)號角：又稱為鳴角或明角。法師在每場儀式開頭或結束都要鳴角，即通知眾神之意，因為在傳說中「角聲可以通眾神」，而鳴角的方式，通常為「吭(鳴)－吭－吭鳴」，吹此節奏的解釋是代表「陽(陰)－陽－陽－陰」。因為龍角又名「通天」，因此法師必須藉著龍角之角聲陰陽之配合才能夠與神相通，並打開天門。

<sup>358</sup> 黃文博《臺灣民間信仰與儀式》，頁 221-222。臺北：常民文化出版社，1997 年。

<sup>359</sup> 此說法乃「取象於鬼宿五星為尸氣」的叢辰名，故屬於兇神之類。

(2)法鈴：即為手鈴，或稱「三清鈴」或「帝鐘」。法師在儀式進行中，必須搖動手鈴並伴其唱念，據說邪鬼懼怕鐘聲。根據傳說，法鈴得聲音可以震動山嶽，所以它有調兵遣將、驅除邪穢的功用。

(3)法索：又稱為麻蛇、藍蛇、南蛇。前端為木雕的蛇頭，後端纏綁繩索，其形像藤蛇。法索乃三乃派儀式中常用的法器，但使用時禁止孕婦在場，因為自古流傳著「蛇會吞胎」<sup>360</sup>之民間傳說，所以孕婦在場是一大忌諱。

## (二)執行法事人員：

- 1.紅頭法師：為主持過關儀式之法師，因其在執行法事時會在頭上綁一條紅帶，所以又稱之為「紅頭仔」或「紅頭師公」。
- 2.鑼鼓手：即法師之助手，有時亦兼文書之撰寫，亦稱「文筆」。
- 3.童乩婆仔：由婦人所扮，「起乩」後代表主壇神明發言。

## (三)儀式過程：

- 1.淨壇請神：由紅頭法師在壇前吹號角、搖鈴淨壇、淨身和淨法器(主要為法索)，以示對神明之敬重；接下來為念咒請神，主要先請三奶夫人和神界諸神，最重要的是「主壇神明」(多為乩童私祀之神明)；再來為朗讀疏文，稟告緣由。
- 2.祭星請神：紅頭法師於壇前祭請南斗星君<sup>361</sup>與北斗星君<sup>362</sup>，以「跋杯」來判斷神明是否降臨。
- 3.童乩威壇：童乩婆仔起乩代表主壇神明降臨，童乩婆仔交代主家諸事，並且用珠砂筆畫符於若干金紙中，將此金紙符貼於刀箭關或七星橋。
- 4.過關解運：孩童坐於壇前，開始進行過關解運之儀式，由紅頭法師

<sup>360</sup> 在陳靖姑的傳說中，陳靖姑在為民祈雨時，曾以法術暫時脫下所懷之胎兒，而此胎兒即被白蛇所吞食。此部分可參考《臨水平妖》、《閩都別記》等書。

<sup>361</sup> 南斗星君乃為主人之延壽、註生之神。

<sup>362</sup> 北斗星君乃為掌管人間個人之死辰，故有自古「祭北斗」之俗。

主持，童乩婆仔於旁協助，過關道具以「刀箭關」與「轎車」作為多種關卡的象徵物。

(1)斬斷刀箭：

首先，由紅頭法師令孩童腳踏符紙、手捧刀箭關，把小刀、弓箭掛在脖子上，然後開始吹號、耍鞭、念咒「……上方來上方斬，下方來下方斬，斬斷南方輪迴界，若有邪方侵吾界，論討處斬不留情。」完畢時，再口念「一割斷二割斷，兇神惡煞陰邪活鬼走遠遠。」同時揮舞七星劍，割斷綁於孩童脖子上的紅色弓線，並取下刀箭，噴符水後以七星劍斬斷，象徵著已抽取孩童身上的的刀箭了，今後不會剋死父母。

(2)開刀箭關：

接著，紅頭法師再念「賜吾鋒芒七星劍，一開關二開關，開了父母相剋關，開開小兒仔平安無代誌(平安無事)」的開關咒，隨後七星劍擊破關門，代表已破了刀箭關，孩童從此可平安無事的長大。

(3)消災解運：

開關後，紅頭法師從紙製關中取出紙人，插於著裝草人身上，此乃象徵孩童的元神，然後和已刺破的刀箭關一起拿著並吹號一番，同時一面在孩童胸前上下搖晃，一面搖鈴唱念「解厄咒」，其咒之主要內容如下：「……吾奉祖師傳法旨，李奶夫人來解厄，天關解天厄，地關解地厄，水關解水厄，火關解火厄、路關解路厄……一太歲二太陽三洞門四太陰五官鬼六水符……十三望神行疏解胸前，予你身體較勇龍；解過後你食老老，解出去你就平安無代誌，解入來致蔭父母大發財，解解予你貴人多明現。」

(4)哈氣救符：

解厄咒念畢之後，令孩童於草人上「哈」一口氣，同時並念「一下哈兩下哈，草人攏總(都)擔，舊的壞落土腳」，隨之草人等道具丟

於地上，表示孩童的晦氣霉運都已被替身所代替，接下來以法索之蛇頭略沾符水，並口念：「五龍神水一點身二點面，三點符水無見面，謝吾符水無驚神無驚鬼，符水予你飲落肚，一年四季無事路，兇神惡煞退予開，無通佻(和)小兒仔膏膏纏，救!」的敕符咒，於孩童身上擦點。

(5)蓋踏紙車：

接著，紅頭法師一邊口念「本壇神鑑給你蓋落過，予你歲壽實得百外歲」，一面在孩童的上衣後領內蓋上神印，代表神明永遠「在旁保祐」；最後，令孩童站起，踩踏地上的紙車，象徵過了車關，可以免車禍之災了。至此，過關解運之儀式完成。

(6)謝壇送神：

由法師搖鈴謝神並焚燒疏文，童乩婆仔退乩，結束法事。<sup>363</sup>臺南臨水夫人廟的「過囡子關」儀式，主要是針對會對父母造成恐懼的「刀箭關」來舉行，只要能夠透過儀式將「刀箭」從孩童的身上抽出，那麼也就不會對父母造成威脅，此儀式除了過「刀箭關」之外，並可以為孩童解除其人生中的諸多劫難，而過關儀式中所提及的關煞名稱，就是源於孩童會在生命中所發生的意外，如水關、車關、路關等，或是沖犯凶神所犯的關煞，因此儀式中從請神、降乩到破刀箭關與過車厄關的種種動作都是象徵著孩童藉著神力從厄運中脫離出來，從此可以得到新的生命的表徵。

經筆者在臺南臨水夫人廟所觀察的過關儀式中，對於煞神類紙錢的使用依不同法師的要求，而各有不同，有的法師會要求至少要使用二十四種外關煞用的紙錢，更謹慎者甚至使用到三十六種到四十種之多，但有的法師卻只以買命錢、十二元神錢、夫人錢、婆姐錢等與兒童渡煞較相關的紙錢來代表

<sup>363</sup> 黃文博《臺灣冥魂傳奇》，頁 197-205。臺北：臺原出版社，1994 年。

所有關煞用紙錢，在早期，為生辰八字不佳的孩童舉行「過關儀式」所代表的是父母對孩童的期許與盼望，期望孩童能夠藉由法師溝通鬼神的力量以及獻祭品的供奉，使孩童能夠脫離命中的劫難，但到今日，由於時代改變，需求者已不再要求法師們必須依照古法般地舉行儀式，或許他們也不知道正規的術儀為何，因此只要有一些代表性的象徵物來配合儀式的舉行即可，雖如此，還是可以滿足一般俗信的心理，但對於紙錢祈祭文化的研究者來說卻是不足的，因此還需要從相關的科儀本與所用的紙錢來作深入的探討。

## 二、臺北新店碧潭臨水宮之過關儀式

### (一)過關程序

1.儀式場所之佈置：整個儀式的過程主要是以臨水宮為中心點，其儀式所進行的方向為圍繞在臨水宮正殿旁的走道，為一個「冂」字型，正殿位於「冂」字中央，第一關的紙製關門在正殿之左方，而儀式進行的方向為逆時針方向，有五個紙製的關門分別位於「冂」字型走道上，依序為第一關保童關、第二關延壽關、第三關解厄關、第四關消災關、第五關太平關。

2.儀式中應準備之器物：

(1)神桌、神椅：置於正殿臨水夫人神像前，為陳靖姑所降身依附的紅姨，所坐之寶座。

(2)寶劍、號角：為紅姨所拿，在過每一個關門時，用來破關門所使用的法器。

(3)紙製關門：紙製關門為黃色紙所製，形狀成「冂」字型，在上端置有五色旗，從左至右之顏色分別為白、黑、黃、紅、青等色，旗子下方從左至右有紙做的尺、鏡子、剪刀、飯匙。

(4)關煞用紙錢：使用於儀式最後，與替身一起燒化。

3.儀式過程：



- (1)人數：將近兩百人。
- (2)宣告儀式開始：以敲鐘、打鼓、放鞭炮宣告儀式開始。
- (3)降鸞儀式：身穿太后裝之紅姨，以象徵陳靖姑附降臨附身的身份。首先坐在陳靖姑神像之壇前，請求陳靖姑降下附身於她的身上。紅姨必須先請示陳靖姑現在是否適合做過關儀式。
- (4)稟告過關者姓名：助理將過關者的八字書寫在紅紙上並呈現給陳太后。
- (5)淨壇：已被陳靖姑附身的紅姨，手拿拂塵，左右二人扶持著紅姨，於紙製五個關卡前方，左右上下各以拂塵甩點一次。
- (6)儀式正式開始：紅姨坐回寶座，念一些詩文，右手拿號角吹三聲。後於內壇吹三次號角，再在外壇吹三次號角，再敲鐘擊鼓放鞭炮後儀式正式開始。
- (7)過五關：
  - (i)過第一關(保童關)：紅姨在外壇前的香爐前拿起青色令旗，其上寫「東方甲乙木」，後紅姨走至第一關關門前面並吹三聲號角，過關者尾隨，度過關門後再吹三下號角。紅姨後面跟隨著兒童所扮的十二宮女(前兩位拿著喜帳，之後二位拿著花籃，中間八位提著燈籠，最後二位拿著拂塵)，二位年長者拿著三奶神像，有樂隊(使用鈸、鑼)，一位長者拿著陳靖姑的寶劍，最後為過關者。以此同樣之儀式通過第二、三、四、五關之關門。
  - (ii)過第二關(延壽關)：儀式與第一關大同小異。紅姨手拿寶劍敲打著外壇的地板，並在外壇前的香爐將第一關所用的青旗換成白旗，上面寫著「西方庚辛火」，紅姨手中拿寶劍並在過關之門前及度關門後對著關門揮舞寶劍。
  - (iii)過第三關(解厄關)：儀式同第二關，令旗換成紅旗，上面寫著「南方丙丁火」。
  - (iv)過第四關(消災關)：儀式同第二關，令旗換成黑旗，上面寫著「北方壬

癸水」。

(v)過第五關(太平關)：儀式同第二關，令旗換成黃旗，上面寫著「中方戊己土」。

(vi)斬破關門：紅姨依次繞過五個關門後，最後一次手拿寶劍，在通過每一個關門後，將掛在上頭的紙製關門斬破。

(8)蓋神印：在儀式最後，廟方會為過關者蓋上紅印，蓋在雙手代表可以「招財」，蓋在背部代表「保平安」，蓋在額頭代表得到「聰明」；廟方還會分給每一位過關者平安餅，以保平安。

碧潭臨水宮的過關儀式與臺南臨水夫人廟的儀式不盡相同，前者的對象從剛出生的嬰兒到六十歲的老人都有，後者則僅限於幼童，前者的過關儀式總共分為五個關卡，每個關卡都有一個象徵此關的道具，由代表陳靖姑的童乩代領所有民眾一關一關通過，儀式進行之中不只是單純地念咒，還必須揮舞著七星寶劍，象徵著斬除無形的邪祟，之後通過每個關門後，乩童會將每個關門打破，象徵著陳靖姑帶領眾民破除人生中的每道劫難並且斬除凶神惡煞的侵害，最後在衣服上蓋上神印代表可以得到神明的永久護持，使人們獲得生命中的新契機。基本上碧潭的過關儀式與臺南的過關儀式就形式上來看有其相似之處，但碧潭的儀式開放為所有人皆可參加，因此對於成年人來講，追求平安健康只是最基本的需求，透過儀式，他們還希望能夠財運亨通、事業順利，這是與臺南所舉行的過關儀式最大的差別。而這反應出臺灣民間道教儀式是可以根據民眾的需求而有所變通的，這或許也是臺灣民間宗教可以如此蓬勃發展的原因。

## 第二節 臺南臨水夫人廟與臺北新店碧潭臨水夫人宮過關儀式

### 之意義與功能探討

## 一、臺南臨水夫人廟

臺南臨水夫人廟的過關儀式基本上是以爲孩童除去刀箭關爲主，在民俗中認爲帶有刀箭關的孩童不但會危害到孩童本身，而且還會剋死父母，所以在此過關儀式中，法師爲孩童拔除身上無形的刀箭，即代表此孩童命中所帶的關煞已被除去，如此就可祐保孩童平安，而且父母也不會被影響。

整個儀式的進行，就如同法師帶領孩童一步步地通過其一生中會遇到的種種劫難，從宗教人類學的角度來看，在法師爲兒童執行「抽刀箭」的儀式時，法師「揮動七星寶劍，割斷繫於嬰童脖子上的紅色弓線，並取下刀箭噴符水後以七星劍斬斷，表示抽取嬰童身上的刀箭了……」此即所謂的「模擬巫術」(imitative magic)<sup>364</sup>，紅色絲線即代表兒童命中所帶之刀箭，而法師用七星劍將紅絲線斬斷就是象徵刀箭已被去除；而儀式中的替身能夠爲過關者帶走晦氣也是同樣的原理。<sup>365</sup>而最後爲兒童所蓋的神印則代表著神明的護祐，這樣的觀念，使我們可以從「接觸巫術」(contagious magic)的面相中來理解臺灣漢人對於鬼神的崇敬態度。

## 二、碧潭臨水夫人宮

碧潭臨水夫人宮的過關儀式是在每年的元月十五日舉行，這天也是陳靖姑的誕辰，而民間認爲在陳靖姑的聖誕日舉行過關儀式可以具有更大的法力，而且也因此會更有除煞的效力。不過碧潭所舉行的過關儀式並不侷限在爲孩童所作，一般民眾也可以自行書寫八字報名參加，與臺南臨水夫人廟專爲孩童所作的過關儀式有程序上的差別，已屬於大眾化的消災祈福儀式。在碧潭所作的儀式已經少了許多道教或法教儀式的內容，在此過關儀式中，其中心意涵已不是專爲孩童消除命中所帶的關煞，而是爲了祈求消災解厄與招

<sup>364</sup> 模擬巫術是根據「同生同」(like produces like)的原理或相似律(law of similarity)而成，是指凡相類似的事物，在冥冥之中皆能互相影響。此部分請參見阮昌銳著《民間的巫術信仰》，頁 1-2。臺灣省立博物館出版部，1990 年。

<sup>365</sup> 陳芳伶《陳靖姑信仰的內容、教派及儀式探討》，頁 156。臺南：臺南師範學院鄉土文化研究所，2002 年碩士論文。

吉納福，因此在人數上每年幾乎都超過百人，參加年齡從剛出不久的嬰兒到六十歲上下的老人都有，<sup>366</sup>由此可見一般民眾不只認為孩童需要過關除煞，就連大人也要為自己的命運祈求一個平安順遂的未來。

碧潭臨水夫人宮所作的過關儀式以五個關卡代表人生中的每一種劫難，而紅姨則象徵可以斬妖除煞的陳靖姑，帶領民眾一關一關地度過每個關卡，到最後由紅姨手拿寶劍將每個關門打破，代表已帶領所有民眾度過人生中不可抗拒的諸多災難，從今後便有一個嶄新的人生，從人類學的角度來看，此乃屬於一種「轉換儀式」，或稱為「過渡儀式」，不論大人或孩童，借助這種儀式，可以使人從一個具有危機的環境中過渡到正常的狀態或進入神聖的狀態，在此即以恢復到人生的常態為儀式主要的目的，使人對未來有希望，並減輕父母心理上的障礙，所以此過關除煞之儀式不但具有安慰人心的心理功能，也具有安定個人對未來徬徨無知的社會功能。

### 第三節 夫人廟之過關儀式及現代關煞用紙錢使用之探討

根據以上臺灣民間較常舉行的「過關」儀式中，可以發現雖然所作的科儀都是為過關斬煞而作，但是臺南臨水夫人廟所作的儀式則是以兒童為主要對象，法師也都以道教男眾法師為主，童乩婆仔只是作為協助的角色，經筆者在臺南的田野觀察中，童乩婆仔的角色主要是由神明附身，在法場身兼鎮壇與神明溝通的媒介，以確認法事進行中是否有何誤差，在法事之後，針對兒童與主家必須注意的事項再予以提醒與說明，但法事的執行還是以道士為主，在紙錢使用部分，法師會在各關渡過時燒化金紙與銀紙，象徵犒賞諸位守關神將以及為兒童護衛過關的神明，並在過關時抽刀箭或踏破紙製車輛等象徵兒童厄運之代表物，以此儀式來解除兒童的劫難，最重要的是在儀式結束後還必須將所有

---

<sup>366</sup> 同上註頁 158。

的太歲錢與關煞用紙錢與替身一起燒化，以象徵所有的厄運與難關都已得到禳除，兒童自此便可以順利健康地成長了。在臺北臨水夫人廟的過關儀式，則擴大為兒童至大人皆可參加的消災祈福與過關除煞的法事，特別的是在本儀式中，女乩童成為法事執行的主角，經過法仔鼓的催化，使女乩童儼然成為斬殺蛇妖的神明陳靖姑，在女乩童的帶領下，將每個人一生中會遇到的關卡都以七星寶劍斬除之，而在過關中也必須燒化金紙與銀紙來答謝守關神將與庇佑孩童成長的神明，此部分與臺南的過關儀式是相同的，在儀式最後一樣必須將關煞用紙錢與替身一起燒化，以象徵解除所有人的災難，可以平安與幸福。

根據以上的說明，可以初步了解臺灣臨水夫人廟所舉行的過關禳煞儀式之內容。事實上臺灣的過關儀式已經與大陸早期所行的儀式有所差異，在整個儀式的過程與紙錢的使用上已經簡化許多，如壇場人員的配置與過關的程序及關煞用紙錢的使用都已經有所減少，針對關煞類紙錢的使用，根據筆者採訪民間道教法師的說法，關煞用紙錢在道教過關儀式中是非常重要的祭物，照理說針對過關度煞中所用的每種紙錢，應該全部都必須使用上才可以，但現的法師可能體恤主家的經濟狀況，只使用與該儀式較相關的紙錢而已，或是認為該關煞用紙錢可以只以幾種象徵性的紙錢來替代即可，如夫人錢與婆姐錢，在儀式中，有的法師認為只需要使用夫人錢來作為護衛孩童的象徵性紙錢即可，因為臨水夫人的神能可能要比十二婆姐還強，但是有的法師則持相反的態度，認為十二婆姐是照顧兒童成長所必須的重要神祇，因此而以十二婆姐錢為主，不過如果允許的話，一般為兒童舉行的過關儀式都會使用以上兩種紙錢，只有為大人所作的「十二生肖過關儀式」中才會有所區別。<sup>367</sup>有的道教法師認為儀式中的較為重要的象徵物是在替身，而不在紙錢，不過，這當然這也只是少數道教法師所認為的看法，可能還有其它因素導致現在對於關煞用紙錢認知不同的狀況。在此處筆者的研究重點還是著重在儀式中紙錢的使用狀況，因此，筆者認

---

<sup>367</sup>筆者於高雄立玄道壇採訪正式執事的郭宗霖道長與清虛道壇的葉長庚道長、南清宮主持周軍翰道長、應化道壇李永森道長，以及臺南林斗枝道長等諸位道教法師之看法。

爲，現在的臺灣民間道教所作的過關除煞儀式所用的關煞用紙錢實有探討之必要。

#### 第四節 本章小結

現在臺灣地區所作的過關儀式中，以臺南的臨水夫人廟與臺北新店的臨水夫人宮較爲盛行，不過施行的對象卻有所區別，而在儀式上、壇場的配置以及主事者上，也都有相當大的差異。在紙錢的使用上，臺南臨水夫人廟依照法師的需求有不同的看法，除了燒化給神鬼的金銀紙錢是必需以外，有的法師認爲只需使用幾種象徵性的關煞用紙錢即可，並不一定須要一一按照儀式中所敘述的種種關煞所對應使用的關煞紙錢來配合，他們認爲儀式的重點主要是在是否能夠藉著咒術與神相應而產生效果，關煞用紙錢只是一種象徵性，並不需要使用三十六關煞中所有的關煞用紙錢，但也有法師認爲，雖然儀式中的咒術很重要，但是關煞用的紙錢卻不能少，因爲這些配合各關所需的關煞紙錢是代表著破除或轉化孩童命運中的重要媒介物，所以必須準備齊全。<sup>368</sup>因此，依照不同法師的看法，對於關煞類紙錢的使用，就有著相異的觀點，可見關煞類紙錢的使用，在道教法師的認知中還是有差別的。而在臺北新店的臨水夫人宮所使用的關煞類紙錢，由於是由女童乩所主導，所以在使用關煞紙錢類方面自然也就簡化許多，雖如此，在民間俗信的認知中，相信只要參與儀式就可以得到命運的轉化這點信心上，從北到南倒是一致的，不過如果想要對儀式中所用的關煞紙錢作一深入的了解，還是必須從儀式裏與紙錢的圖像中來作一探討，才能夠理解這些特殊的關煞類紙錢爲何在儀式中有著重要的地位。因此，筆者將於第六章說明「過關渡限」儀式之內容，並將儀中所使用的金銀紙與關煞用紙錢之圖像與意義作較爲深入的探討。

---

<sup>368</sup> 筆者在臺南訪談於臨水夫人廟施行法事的林斗枝法師的看法是不一定要使用齊全，但而在高雄訪談的諸位道長卻大都認爲對於關煞用紙錢的使用必需齊全，由此可看出不同道教法師對此種紙錢使用的差異性。

## 第六章 過關渡限科儀之內容及其所使用之金銀紙錢與物品

對於鬼神與煞神，除了可以透過祭祀自然神祈的宗教儀式來禳除之外，對於宗教儀式與祭品的要求也隨著時代而有所不同，而且也演化出多種神人交感的象徵性儀式與饋贈神祈的象徵性祭品出來，而爲了要從儀式中得到命運乖舛的轉化，便發展出過關渡限或祭改解厄類所使用的紙錢出來。民間道教經過各個時代的宗教精英所累積的經驗，更是將此觀念發揮的淋漓盡致，所以從民間道教中過關除煞儀式科儀本裡，所使用的除煞解厄用紙錢與獻祭給神祈的金銀類紙錢，便可以理解漢民族對於己身命運的希求轉化爲何有著如此深的執著。

### 第一節 小兒過關渡限科儀<sup>369</sup>

根據第五章陳芳伶的研究，臺南臨水夫人廟所舉行的過關除煞儀式已經是簡化過的儀式，此過關儀式中主要以除刀箭關爲主，另外則以紙製車輛的被踏除代表過了車厄關，此外就只有白虎、天狗、五鬼象徵歲中兇神、月中兇神及五方兇神的代表紙製物，整個儀式只有這幾種過關的象徵物；而碧潭臨水夫人廟更已脫離了小兒關煞的儀式內容，主要是以一般民眾消災祈福爲主，其過關象徵物也減化了許多。事實上，小兒之關煞多達三、四十種之多，筆者在第三章即舉出三十六種與小兒生辰相關之關煞種類，所以雖然臺南臨水夫人廟所作的儀式較接近傳統的過關儀式，但在關煞的象徵物上卻稍嫌不足，因此筆者希望從較完整的科儀本中來探討關煞所使用的紙錢，於是筆者從搜尋坊間的小兒過關科儀本中發現《閩山正宗科儀寶典》<sup>370</sup>中所敘述的科儀內容與所使用的關煞用金銀紙錢較爲接近儀式內容，不過在特殊用紙錢方面的使用還是省略了許多，只用五種關煞紙錢

<sup>369</sup>本過關渡限之科儀乃屬道教閩山派，本科儀本係參考法玄山人著《閩山正宗科儀寶典》頁155-205。臺北：進源書局，1999年。

<sup>370</sup>林靖欽編著《閩山正宗科儀寶典》，頁155-205。臺北：進源書局，1999年。

來代表所有關煞之象徵，因此筆者先從此科儀本的內容來初步了解科儀中必須使用那些金銀紙錢，並配合筆者在第三章所敘述的三十六種關煞中所需使用的特殊用關煞紙錢作一簡單之介紹，再對其圖像內容作一型制的解釋，之後再來探討特殊用紙錢的象徵意義。

此“過關渡限”之科儀是專為”小兒仔”過關所用。所謂的過關即是小孩出生之後，根據命盤中小兒所命帶的各種關煞，如”百日關、千日關、閻王關、銅蛇鐵狗關、和尚關、五鬼關.....等等的關煞來為其祈請法師進行祭送過關渡限之科儀，使小孩能夠無災無難的平安長大。此過關渡限之科儀即臺灣民間道教使用在為小兒過關除煞之科儀，筆者根據此科儀之進行之內容作一簡要之描述，以期對此科儀中所出現之神明與其職能可以有初步的認識，並且了解與此科儀配合之紙錢之用處。有關《過關渡限科儀》之文本請參閱本論文最後之附錄，在此茲將此科儀之內容最作一簡單之介紹。

#### 一、「小兒過關渡限」科儀內容

本「過關渡限」科儀本之內容筆者將其分為三個部分，第一個部分是祈請十方諸神明，如啓請咒便是先祈請普庵教主及本壇主事之神明等神將，上香咒則是祈請閩山三元三殿三將軍、閩山教主大法天師、聖祖仙師、祖本宗師、太上玄靈李老君、九天玄女仙娘、度教素車白馬大將軍到壇前，誦此咒時，手執三枝香並重復三次。此部分之內文如下：

啟請咒

吾奉閩山普庵教主拜本壇恩主 都奉請 三請哪吒三太子 再請  
下駕黑虎大將軍 五營軍兵都奉請 神兵火急如律令

上香咒

焚香上稟閩山三元三殿三將軍 閩山教主大法天師 聖祖仙師 祖本  
宗師



太上玄靈李老君 九天玄女仙娘 度教素車白馬大將軍 催兵帶將速  
降臨

吾奉太上老君敕 神兵火急如律令

再請神咒是再祈請位階較高之神明以及天上諸位真仙，如三清玉皇高上帝、太上玄靈李老君、王母七千諸仙、閩山三官神九郎、福州陳林李三奶、遊溪法祖魁姑娘、老君殿前長眉仙人、短眉仙人、三目仙人、五目仙人、六目仙人、三頭八臂慈悲娘、左獅頭右象鼻、雷公電母風伯雨師、奏狀雲頭羅法玉、報狀雲尾羅二娘、白鶴雲中馬五姐、雲中月裡眾仙姑之千千聖聖萬尊神來到壇前協助法事之進行，並將欲過關渡限之人數稟報神明，祈請諸天神將共同護祐。此部分之內文如下：

#### 再請神咒

三炷清香來拜請 焚香催咒請神仙  
三清玉皇高上帝 太上玄靈李老君  
王母七千諸仙眾 閩山三官神九郎  
福州陳林李三奶 遊溪法祖魁姑娘  
拜請老君殿前長眉仙 短眉仙 三目仙人 五目仙人 六目仙 三頭  
八臂慈悲娘 左獅頭右象鼻 雷公電母風伯雨師 奏狀雲頭羅法玉  
報狀雲尾羅二娘 白鶴雲中馬五姐 雲中月裡眾仙姑 千千聖聖萬尊  
神 聞著師男來相請  
今日恭祝閩山龍玄門中 法主祖師宗師仙師案前○○名過關渡限來相  
請 飛雲走馬速降臨 神兵火急如律令

誦畢再請神咒之後，接著誦請猛將咒，誦此猛將咒前法師必須先牛角鼓三聲，以示點兵點將之意。此猛將咒之內容即是奏請三元將軍及本壇五營兵

將來護衛神壇，驅逐魔物，猛將咒中之神明有上元師爺唐將軍、中元師父葛將軍、下元師爺周將軍、帶兵楊都督、扶陣走馬柳將軍、赤頭神君黑頭神將、羅圍羅網大將軍、山前點兵楊都督、山後點將柳魔王、左營押兵盧太保、右營押將羅二娘、張蕭劉連四聖者、虎馬珈羅二將軍、點出東營九夷兵、南營軍馬八蠻軍、西營軍兵六隆兵、北營軍馬五澤軍、中營軍兵三秦兵等天兵天將。此部分之內文如下：

#### 請猛將咒

口吹鳴角來請 焚香開角請神仙 拜請上元師爺唐將軍 中元師父葛將軍  
下元師爺周將軍 帶兵楊都督 扶陣走馬柳將軍 赤頭神君黑頭神將  
羅圍羅網大將軍 山前點兵楊都督 山後點將柳魔王 左營押兵盧太保  
右營押將羅二娘 張蕭劉連四聖者 虎馬珈羅二將軍 點出東營九夷兵  
南營軍馬八蠻軍 西營軍兵六隆兵 北營軍馬五澤軍 中營軍兵三秦兵  
外方兵馬無萬千 天兵天將地兵地將 神兵神將 閻山門下眾神兵  
飛雲走馬速降臨 神兵火急如律令

猛將咒誦畢後，接著續誦請閻山法祖咒，其內容主要在敘述閻山法祖在世之神蹟及其為民斬天除魔的事蹟，需以虔誠之心來恭請閻山法祖；再接請普庵佛咒，其內容是說明普庵教主有著神通變化不可思議的能力，並且有著大慈悲心欲廣渡眾生，因其神德，所以得到八萬百首金剛將來護持，所以弟子在壇前誠心拜請，希望古佛降臨；之後再接請眾神咒，其內容則是祈請南辰北斗諸天神明一齊降臨，共同護衛法場；再接請哪吒咒，其內容為哪吒成神以及降伏魔軍之過程，而哪吒又為中壇元帥，統領五營，所以必須誠心祈請。此部分之內文如下：

#### 請閻山法主咒

謹請閻山門下靈通使真身顯現 請專官

源在江洲傳門法 同隨聖祖到凡間 身受玉皇親敕令 出在符咒救眾生  
遊山功曹楊法名 遊海功曹顏法通 左右排兵金吾使 元帥哥哥至  
通靈身騎寶馬遊天下 手執金鞭蓋紫雲 有人常念隨感應 扶童下降  
渡眾生六丁六甲到壇前 公曹官封左右兵 紫山作法乾坤定 堆山寨  
海透天門穿山入石斬妖精 敕封傳來是老君 香火流傳通天下 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

請普唵佛咒

謹請普唵大教主 神通變化不思議 隨慈發愿度眾生 作大醫王救諸  
苦致如雲騰作法雨 動澤社移光萬里 修造動土任興工 不問風雨並  
禁忌 員光靈法妙如雲 萬億諸天常尊護 八萬百首金剛將 雲王帝敕  
相扶助 報祥光彩洒甘露 一切眾生皆得道 弟子壇前專拜請 惟愿  
古佛降臨來 神兵火急如律令

請眾神咒

香氣沈沈應乾坤 點起清香透天門 金鳥奔走如雲箭 玉兔光輝似車  
輪南辰北斗滿天照 五色彩雲鬧紛紛 紫微宮中開聖殿 桃源玉女請  
神仙千里路途香伸請 飛雲走馬速降臨 神兵火急如律令

請哪吒咒謹請哪吒三太子 太子七步展神通 哪吒靈靈哪吒靈 哪吒  
太子百萬兵百萬兵馬排兵起 走馬排兵到壇前 一歲無父天宮養 二  
歲無娘獨自成 三歲無兄亦無弟 化做蓮花水上生 水進之時听水聲  
水退之時近水行 一日狂風變吹起 打到金鑾玉殿前 釋迦鄰看天生子  
變起銅羅鐵骨生 一為上帝天王敕 二為殺鬼吐王兵 三為三佛諸寶  
殿 掌管諸邪護眾生若有不順吾法旨 押去酆都受罪刑 若好生魂吾  
放出 不好生魂吾不休 北極殿前扶選來 書符咒水救萬民 法門弟

子專拜請 哪吒太子到壇前 神兵火急如律令

誦畢請哪吒咒之後，接著再誦請媽祖咒、請臨水夫人咒、請林奶夫人咒、請李氏夫人咒、請註生娘媽咒，這些祈請咒的內容皆是針對該咒之神明有著神通廣大的能力來作說明，並且解釋該神修證得道的原因。因為此科儀乃為「小兒過關渡限」之儀式，所以科儀中多有護衛兒童的神明，因此第一部分所作儀式之目的是邀請十方與孩童守護相關以及可以對抗十方鬼煞的猛將神兵來到壇場，為孩童的過關儀式擔任護法或護祐之神。此部分之內文如下：

#### 請媽祖咒

謹請湄洲天后娘 青龍白虎兩邊排 護國救民數萬千 救世良民在眼前  
前座落金般如雲箭 巡遊四海救眾生 左有千里大將軍 右有順風在身將  
神在湄洲威顯現 陽間所請降臨來 法門弟子專拜請 湄洲聖母速降臨  
神兵火急如律令

#### 請臨水夫人

謹請正法陳夫人 步領天兵救萬民 百花橋頭渡男女 鼓角吹來臨水宮  
父是陳家陳長者 母是西宮葛夫人 甲寅年中正月半 寅時出世吾娘身  
地養金盆來捧水 香湯沐浴洗娘身 南海觀音來助法 老君敕法救萬民  
鼓角聲響天地動 金鞭接起鬼神驚 天上洋洋隨娘轉 地下茫茫隨娘行  
救得殿中三皇后 生下太子得分明 滿殿文武真欽敬  
神通廣大展威 法門弟子專拜請 陳奶夫人速降臨 神兵火急如律令

#### 請林奶夫人

拜請林山林九只 臨水三宮奶夫人 奶奶年中十八歲 幼年捨身入儒  
銜五帝將軍隨娘法 四千猛將隨娘行 日在雲中騎戰馬 夜在水上結

雄兵 結起雄兵三十萬 殺到三江五廟門 五海龍王親看見 看見娘  
身真顯現 調見儒衙付道場 化做三千莆田縣 千處祈禱千處現 萬  
家迎請萬家傳 家家奉祀娘香火 處處奉祀娘香煙 法門弟子專拜請  
林奶夫人速降臨 神兵火急如律令

請李氏夫人

拜請泉州海口廟 李氏夫人有名聲 常在陰府路上行 手執葫蘆照世  
間腳踏七星身背劍 小衣走馬扶童身 六丁六甲大神將 功曹官將隨  
吾行吾是上界天仙女 法引祀愿救萬民 弓鞋變化三江海 角巾拋落  
九重天法門弟子專拜請 李奶夫人速降臨 神兵火急如律令

請註生娘媽

焚香召請註生娘 顯官傳宰獻生法 陰陽生死有註定 天羅地網為起  
先香火奉請佛祖燈 落生虛空有報應 奉請娘娘到壇前 起先麟兒養  
心法 善惡陰陽有定奪 顯現兵內第一娘 法門弟子專拜請 註生娘  
娘速降臨 神兵火急如律令

又請註生娘媽咒

召請南宮註生娘 三教敕賜是娘媽 滑元斗中輪降世 扶胎助產保兒  
童渡男渡女求轉世 百樣花蕊送上枝 十二花婆听吾召 枝枝葉葉正  
清微有孝父母生孝子 不孝父母生逆兒 法門弟子專拜請 註生娘娘  
速降臨 神兵火急如律令

誦畢再請註生娘媽咒之後，使用清淨水來淨壇，並口誦淨水咒，同時左手以三山訣捧淨水，化淨符入碗中後再用右手以劍訣敕水寫“秘符”二字在水面上。

本儀式第二個部分為過關請咒及發兵過限咒。敕完淨水淨壇之後，接著誦過關請咒，此咒是再請護衛本壇的上元唐將軍、中元葛將軍、下元周將軍等大將軍及楊都督等神將來到壇前領受金銀紙錢等奉祭物<sup>371</sup>，並解除孩童身上的劫關，此儀式誦咒到求解除某某弟子前須吹牛角，在吹起第二聲前須再再接「急急如律令」之咒之後再吹鼓角兩聲，再唸之接上。此部分之內文如下：

### 過關請咒

口吹靈角聲煌煌 過關渡限請將軍 拜請上元唐將軍 中元葛將軍  
下元周將軍 閻山王 點兵將 楊都督 扶陣打馬大將軍  
聞吾法家弟子過關渡限角聲來相請 飛雲走馬到壇前  
三郎元(將軍)來到壇前無可獻  
金銀財寶奉神仙 奉敬神仙來領受 滿心歡喜領金銀 領受金銀財寶  
過自分明 求解弟子(信女)○○地址.....(此為主事)  
祈保小兒○○名本命○○年○○月○○日○○時 生 花宮童限○歲 命中有  
帶千日關 百日關 閻王關 鐵鎖關 烏鴉關 白虎關 銅蛇關 鐵  
狗關五鬼關 雷公關 金鎖關 銀鎖關 四時關 四季關 四柱關  
落水關過橋關 夜啼關 和尚關 天狗關 水火關 婆姐關 童子關  
急腳關無情關.....一擔關限 當在壇前求改除 摧起靈角第二聲  
三聲龍角調五營 東營兵南營將 西營兵北營將 中營三秦軍 左營  
天仙兵 右營地關將 人人頭戴金盔身穿甲 手執金鎗火炎旗 左排  
兵右勒馬 排兵勒馬到壇前 過關渡限救良民 神兵火急如律令

接著再誦請祖師發兵過限咒，即是祈請各路司職神明，根據各位孩童的生辰八字所對應的宮別與所犯沖的神將，帶領孩童的三魂七魄一邊獻錢一邊祈請各宮

<sup>371</sup> 在此處所用之金銀紙類，多以犒賞神明的壽金為主，而給神將的多是雲馬、總馬等紙錢。

守將高抬貴手，能免除孩童們的災劫，並能順利通過十二宮<sup>372</sup>的各種關限，當咒語唸到千金聖筭改消除時，由法師擲筭，如無聖筭，再重唸，並且再多燒些紙錢。此部分之內文如下：

### 發兵過限咒

祖師猜猜發兵出 祖師猜猜發將行 發出兵將落壇扶起○○名三魂七魄  
過關渡限脫災殃 勒起馬頭炎炎走 勒起馬尾炎炎行 勒起馬頭向山上  
勒起馬尾出本壇 祖師猜猜獻金錢 本師猜猜獻金錢 仙人玉女獻金錢  
獻金獻錢買路行 獻金獻錢買路走 勒馬來到十二宮 正月寅宮人相虎  
二月卯宮人相兔 虎兔排來大生相 文東武西排戰場 身穿黃龍獅子甲  
黃龍獅子掛金鞍 掃災殃 掃災厄 有災有厄關限過 無災無厄過關保平安  
過了關 渡了限 解了厄 消了災 弟子壇前金銀燒一份

### 答謝壇前改厄大將軍

二月宮頭行過了 三月辰宮人相龍 四月己宮人相蛇 龍蛇排來大生相  
文東武西排戰場 身穿黃龍獅子甲 掃災殃押災厄 解得○○地址○○名  
本命八字 生 花宮童限○歲

命中 有帶百日關 千日關 四時關 四季關 四柱關 閻王關 金鎖關  
銀鎖關 鐵鎖關 水火關 雷公關 五鬼關 白虎關 天狗關 喪門關  
烏鴉關 銅蛇關 鐵狗關 落水關 燙火關 流蝦關 過橋關 和尚關  
婆姐關 童子關 夜啼關 無情關 一擔關限

當在列位眾神案前一筭來解脫

### 千金聖筭改消除

改得千年神煞路 萬年惡煞不準再相逢  
有災有厄關限過 無災無厄過關保平安

<sup>372</sup>早期儀式的進行多是眾人一起禮請法師執行，因此孩童的生肖可以從鼠到豬皆辦，所以在儀式上仍以十二生肖的順序來為孩童作儀式。

過了關 渡了限 改了厄 消了災 弟子壇前金銀燒一份  
答謝壇前改厄大將軍

四月宮頭行過了 五月午宮人相馬 六月未宮人相羊  
馬羊排來大生相 文東武西排戰場 身穿黃龍獅子甲 黃龍獅子掛金鞍  
掃災殃押災厄 有災有厄關限過無災無厄過關保平安

過了關 渡了限 解了厄 消了災 弟子壇前金銀燒一份  
答謝宮前改厄大將軍

六月宮頭行過了 七月申宮人相猴 八月酉宮人相雞 猴雞排來大生相  
文東武西排戰場 身穿黃龍獅子甲 黃龍獅掛金鞍 掃災殃 押災厄  
改得○○名命中有帶 年中白虎 月中白虎 日中白虎 時中白虎 運中  
白虎 限中白虎 一切當在案前改消除 過了關 渡了限 解了厄 消了  
災 弟子壇前金銀燒一份 答謝壇前改厄大將軍

八月宮頭行過了 九月戌宮人相狗 十月亥宮人相豬 狗豬排來大生相  
文東武西排戰場 身穿黃龍獅子甲 黃龍獅子掛金鞍 掃災殃 押災厄  
改得○○名命中有年中天狗 月中天狗 日中天狗 時中天狗 運中天狗  
限中天狗 一切當在壇中改消除 過了關 渡了限 改了厄 消了災  
弟子壇前金銀燒一份 答謝壇前改厄大將軍

十月宮頭行過了 十一月子宮人相鼠 十二月丑宮人相牛 鼠牛排來大生  
相 文東武西排戰場 身穿黃龍獅子甲 黃龍獅子掛金鞍 掃災殃 押災  
厄 解得○名命中有帶一太歲 二太陽 三喪門 四太陰 五五鬼 運中  
煞星 限中災厄 一切當在壇中改消除 改得千年神煞路 萬年惡煞不準  
來相逢 弟子壇前金銀燒一份 答謝壇前改厄大將 命似長江水直流

凶神惡煞直去不回頭 過關過完成 ○○名身體如勇龍 過關過完週○○  
添福壽 十二宮門行過了 力馬來到一年四季宮 正二三月是春天 春季  
有災難 青面將軍改消除 四五月是夏天 夏季有災難 紅面將軍改消  
除 七八九月是秋天 秋天有災難 白面將軍改消除 十十一月是冬



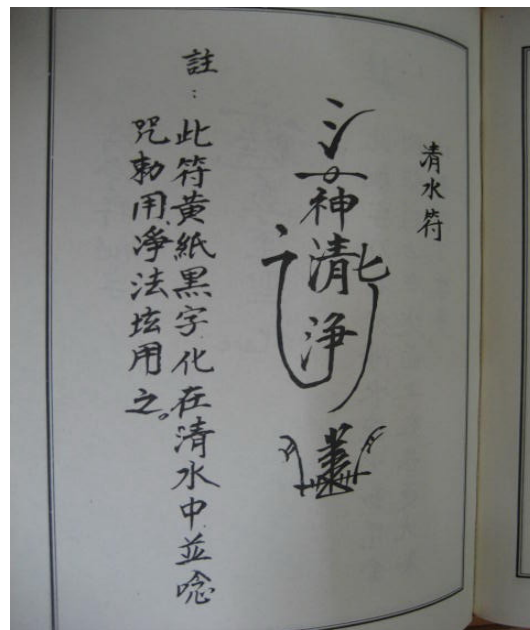
天 冬季有災難 黑面將軍改消除 一年四季有災難 黃面將軍改消除  
改得○○名命中有帶 正月災二月厄 三月災四月厄 五月災六月厄  
七月災八月厄 九月災十月厄 十一月災十二月厄 一年四季行過了 力  
馬追落趕煞神 一趕東方甲乙木 木神木煞脫離身 二趕南方丙丁火 火  
神火煞走無蹤 三趕西方庚辰金 金神金煞脫離身 四趕北方壬癸水 水  
神水煞走無形 五趕中央戊己土 土神土煞脫去不留停 神兵火急如律令  
吹龍摧起龍角聲蒼蒼 奉請普庵大法主  
雄兵三十萬 符法滿天紅 押出無情關煞出外方 千年萬載不相逢  
神兵火急如律令

誦咒完畢之後將過關錢全部拿到外面，將替身符令與過關錢一同燒化，此儀式即完成。

本儀式之第三部分為敕符，有清水符、清淨符，其功用為淨法壇；保身用符—其功用為過關渡限時給孩童帶身保護之用，儀式完成之後以或燒化之；過關渡限疏函—為文疏所用之封函，長一尺八分，寬二寸四分，以黃紙黑字寫之；過關渡限用文疏—為保孩童過關渡限祈求平安大吉之文疏。此部分之內容如下：

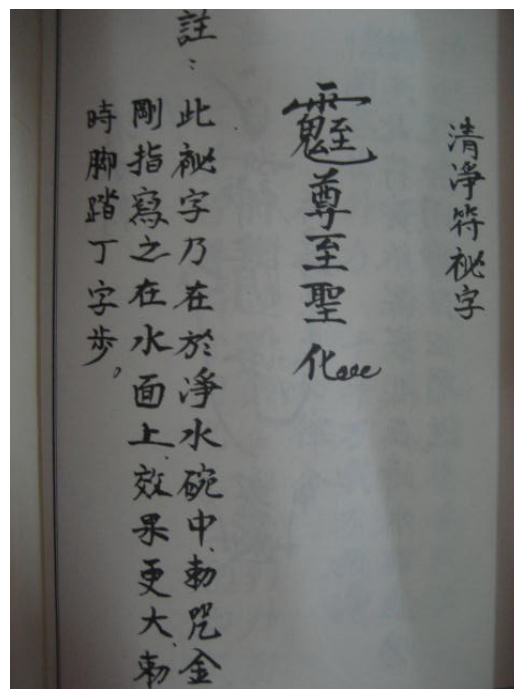
清水符與清淨符

圖 A—清水符



此符黃紙黑字化在清水中並唸咒敕用，淨法壇用之。

圖 B—清淨符祕字



此祕字乃在於淨水碗中，敕咒金剛指騰空寫在水面上，效果更大，敕時腳踏丁字步。

保身用符 (二道)

符膽：吳公真仙敕令

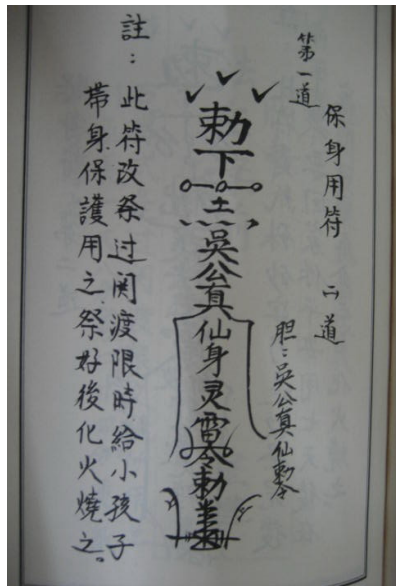


圖 C—第一道保身用符

符膽：張公法主敕令

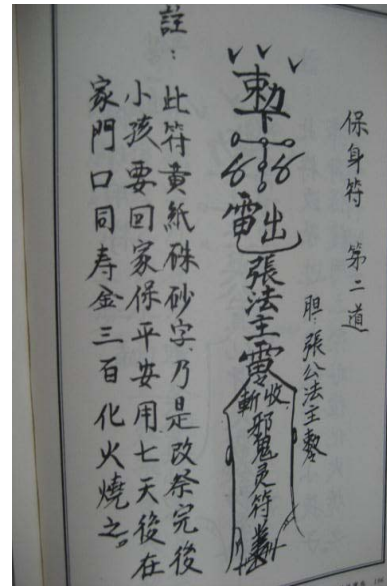


圖 D—第二道保身用符

圖 C—此符改祭過關渡限時，給小孩子帶身保護用之，祭好後化火燒之。圖 D—此符黃紙硃砂字乃是改祭完後，小孩要回家保平安用，七天後在家門口同壽金三百化火燒之。

關渡限疏函樣式

封函前面樣式

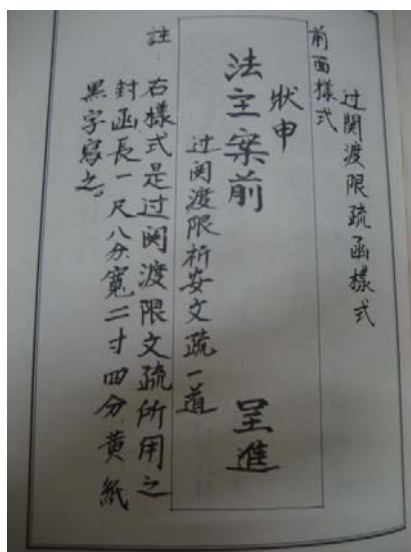


圖 E—關渡限文疏之封函

封函後面樣式

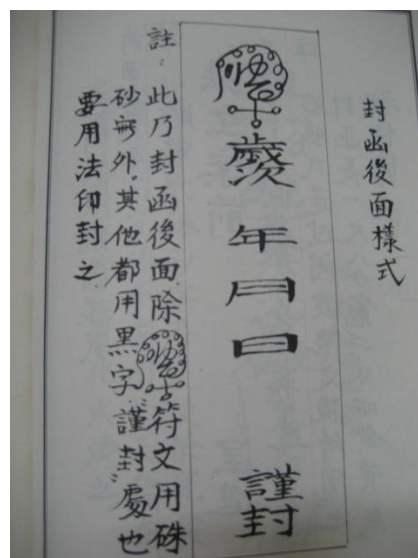


圖 F—關渡限文疏之封函

圖 E 之樣式是過關渡限文疏所用之封函，長一尺八分，寬二寸四分，以黃紙黑字寫之。圖 F 之封函後面除符文用硃砂寫外，其他都用黑字，”謹封”處也要用法印封之。

過關渡限用文疏

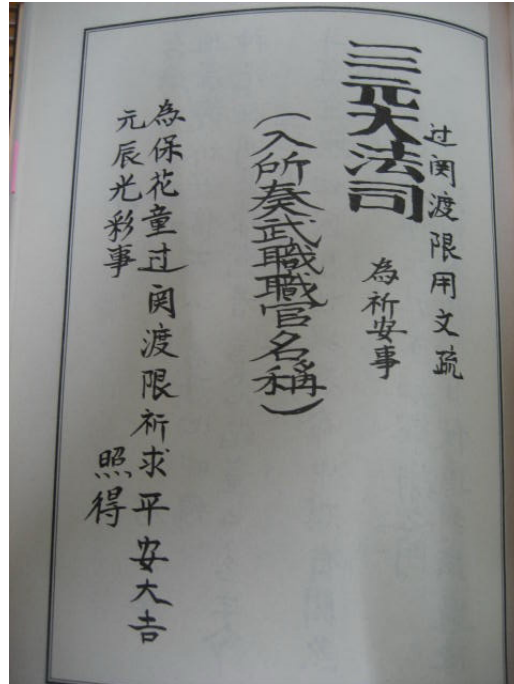


圖 G—過關渡限用文疏

(入所奏武職職官名稱)

為保花童過關渡限祈求平安大吉

元辰光彩事 照得

今據

臺灣省 縣 居住奉道祭禳祈安信士○○名 丹心叩拜

神光證明具陳意者 言念花童○○名主命年○月○日○時生 上屬

斗真主照 切因出世以來 命中恐有關煞 限刃在身

致成身體不安不知解謝之門

涓取今月○日 伏道到壇 過除關限 並祈獲福降祥消災 身中康泰

今則法事右具疏叩 上

天曹本命元辰 福祿壽命星君 註衣註食星君 半天夫人星君

六十甲子星君 十二月日星加 房中床公床婆 七星橋頭關主

本境人主土地 見聞一切等神

伏 願

神光采納 九情巨庇兒子星辰光彩 童限亨通日進日新易養易長

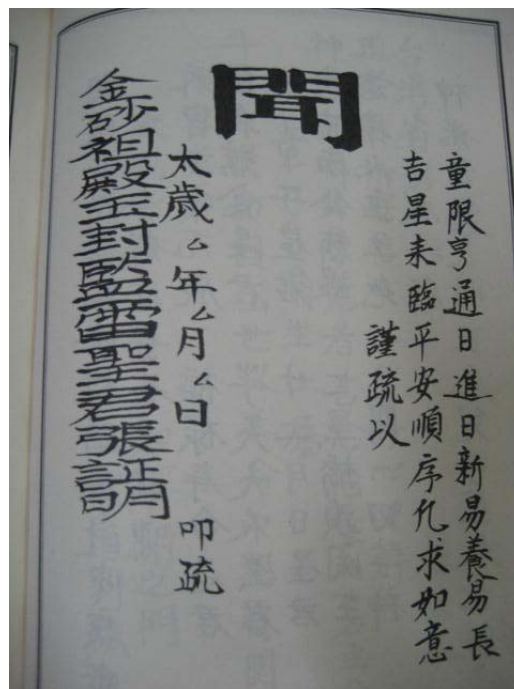


圖 H—主事儀式之神明證明書

以上之文疏即為奏請諸天神明為孩童禳關除煞之證明。

本文所探討的重點雖然是以紙錢為主，但儀式中之神祈以及個人生肖屬性亦皆與紙錢的使用脫離不了關係，所以透過「過關渡限」儀式的內容，可以大致了解諸天神明的職能及某些專門護衛孩童能為其禳災除煞的特殊能力，而依此所衍生出來的特殊用紙錢更是以這些神明所具備護祐孩童的神能所創造出來的，因此其圖像背後都有著儀式中神明所敘述之諸種神通變化的功能，而這些紙錢也在儀式的使用中呈現出與眾不同的宗教意義與民間俗信認知的求優功能。

## 二、紙錢在過關渡限儀式中使用之情形

根據筆者與道教法師訪談的結果，在道教法會儀式進行中，使用紙錢的部分並不多，紙錢的使用多是在整個儀式結束後，再一起焚化，不過在本「過關渡限」儀式裏，因為每個關口都有各自的神將守衛，所以必須在各個儀式中，配合各類不同神將或煞神而燒化特殊用之紙錢，而帶領兒童渡過每個關限的神明與駐守之兵將也都必須燒化紙錢給祂們，因此，此部分筆者將從儀

式中那幾位神明必須配合使用什麼樣的紙錢作一說明，以了解儀式中紙錢是如何與神明配合運用的過程。本儀式根據每個部分的儀式所燒化的紙錢種類稍有不同，在起壇啓請十方諸神明之前，必須先燒化壽金，以禮請十方諸神明，而在再請神咒中的「三炷清香來拜請，焚香催咒請神仙，三清玉皇高上帝……福州陳林李三奶，遊溪法祖尪姑娘，飛雲走馬速降臨，神兵火急如律令。」內容說明必須祈請上述諸神明，此部分是祈請神職位階較高的神明以及護衛兒童的主神，所以與此部分配合的紙錢是在金箔上印有「叩答恩光」的而燒化給玉皇的頂極天金，奉祀給神明的雲馬錢與甲馬錢等，以答謝眾位高神的庇佑，而在請猛將咒中：

……拜請上元師爺唐將軍、中元師父葛將軍、下元師爺周將軍、帶兵楊都督、扶陣走馬柳將軍、赤頭神君黑頭神將、羅圍羅網大將軍、山前點兵楊都督、山後點將柳魔王、左營押兵盧太保、右營押將羅二娘、張蕭劉連四聖者、虎馬珈羅二將軍、點出東營九夷兵、南營軍馬八蠻軍、西營軍兵六隆兵、北營軍馬五澤軍、中營軍兵三秦兵、外方兵馬無萬千、天兵天將地兵地將、神兵神將、閻山門下眾神兵、飛雲走馬速降臨、神兵火急如律令。

此部分是祈請三元將軍及五營兵將來護衛神壇，三元將軍乃是三官大帝各自所屬的神將，有帶兵護衛天地水三界的職能，其他的兵將則是協助三元將軍重要的部屬，所以這部分必須燒化給眾神將的將軍錢，以及給五營兵將的雲馬總馬錢、甲馬錢及九金，因為民間相信五營兵將中的兵卒多是從陰界招收而來的魂魄，再依附該營主神修持，所以是屬於陽中帶陰的狀況，而九金的性質即是屬於陽中有陰<sup>373</sup>的紙錢，所以使用九金燒化給祂們，有著犒賞兵將的意義。

<sup>373</sup>張益銘《金銀紙的秘密》，頁 117。臺中：晨星，2006 年。

之後的請媽祖咒，有的法師會使用「天妃媽祖救渡金」<sup>374</sup>，但大部分的法師都很少使用，因為此種紙錢是由大陸最近輾轉傳到臺灣的金紙業者手中，一般法師敬祀媽祖多是使用天金、大百壽金或壽金，鮮少有法師會使用此種「天妃媽祖救渡金」，但近來在奉祀媽祖的大廟中已多見一般人在使用，不過道教法師使用於儀式中仍屬少數。而後的請臨水夫人咒、請林奶夫人咒、請李氏夫人咒、請註生娘媽咒，都是祈請與生產與保佑兒童平安長的相關的女性神明，所以必須使用夫人錢、註生娘娘錢來禳除危害兒童的神煞，此部分有的法師會使用「註生娘媽」金，但大多數的法師也少用，還是多以夫人錢與註生娘媽錢為主。

接下來的過關請咒中必須再拜請諸位護壇將軍，此部分的「金銀財寶奉神仙，奉敬神仙來領受，滿心歡喜領金銀，領受金銀財寶過，自分明，求解弟子（信女）○○地址.....（此為主事）」，所準備的金銀財寶即是指天金、壽金、五色金、福金等燒化給諸天神明的金紙，以及給神明的隨從兵將的甲馬、白錢等紙錢。而此部分的過關請咒中，列出小兒必須通過的種種關卡，五營兵將人人頭戴金盔，身上穿著甲冑分列兩側，準備護衛兒童渡過種種煞神之關口，因此必須使用甲馬紙錢奉祀給兵將們。

最重要的部分就在發兵過限的儀式中，在此部分，法師必須帶領兒童渡過象徵關口的七星橋，而在儀式過程中法師口中所唸：

祖師猜猜發兵出 祖師猜猜發將行 發出兵將落壇扶起○○名三魂七  
魄過關渡限脫災殃 勒起馬頭炎炎走 勒起馬尾炎炎行 勒起馬頭向  
山上勒起馬尾出本壇 祖師猜猜獻金錢 本師猜猜獻金錢 仙人玉女  
獻金錢獻金獻錢買路行 獻金獻錢買路走 勒馬來到十二宮 正月寅  
宮人相虎二月卯宮人相兔 虎兔排來大生相 文東武西排戰場 身穿  
黃龍獅子甲 黃龍獅子掛金鞍 掃災殃 掃災厄 有災有厄關限過

<sup>374</sup>此種金紙是由武當山掌門道長王光德面授金紙業者曾乾德所做。同上註頁 129。

無災無厄過關係平安 過了關 渡了限 解了厄 消了災 弟子壇前  
金銀燒一份 答謝壇前改厄大將軍

此部分的儀式雖然是由法師帶領，但實際上是由神界的神明引領孩童渡過關卡，所以「祖師猜猜發兵出、祖師猜猜發將行、發出兵將落壇扶起○○名三魂七魄」即是由神明主事來引領，而「祖師猜猜獻金錢、本師猜猜獻金錢、仙人玉女獻金錢、獻金獻錢買路行、獻金獻錢買路走」即是在即將過關的路途中先燒化九金、九銀等買路之紙錢，以使過關之路途順利，在：

勒馬來到十二宮，正月寅宮人相虎，二月卯宮人相兔，虎兔排來大生相，  
文東武西排戰場，身穿黃龍獅子甲，黃龍獅子掛金鞍，掃災殃、掃災厄，  
有災有厄關限過，無災無厄過關係平安，過了關，渡了限，解了厄，消  
了災，弟子壇前金銀燒一份

此部分的內容中，表示神明已將孩童魂魄帶到十二宮中，依照孩童不同的生肖<sup>375</sup>，而在這些宮中各有不同的神煞阻擋，所以由身穿黃龍獅子甲的神明作為媒介，禮請守關神將或煞神高抬貴手，放過孩童，並將當宮中的災難掃除，此部分所謂之「過了關、渡了限、改了厄、消了災，弟子壇前金銀燒一份，答謝壇前改厄大將軍……」所用的紙錢包括有給神明的壽金、祈求福運的大百壽金、壽金、刈金、福金等金紙，而給關煞神將用的紙錢則以三十六關煞中之紙錢為主，並配合雲馬總馬、甲馬等紙錢，以犒賞諸位主事神明及護法神將與各方煞神。上述之後的咒語內容如下：

二月宮頭行過了 三月辰宮人相龍 四月巳宮人相蛇 龍蛇排來大生

<sup>375</sup> 依照孩童不同的生肖，必須使用不同的生肖替身與男女替身，以代表孩童的魂魄依附於其中，在整個儀式進行中由孩童手持替身，最後必須與煞神類紙錢一起燒化，以象徵渡過關煞之災。



相 文東武西排戰場 身穿黃龍獅子甲 掃災殃押災厄 解得○○地  
址○○名本命八字 生 花宮童限○歲  
命中 有帶百日關 千日關 四時關 四季關 四柱關 閻王關 金鎖  
關銀鎖關 鐵鎖關 水火關 雷公關 五鬼關 白虎關 天狗關 喪  
門關烏鴉關 銅蛇關 鐵狗關 落水關 燙火關 流蝦關 過橋關  
和尚關 婆姐關 童子關 夜啼關 無情關 一擔關限  
當在列位眾神案前一筭來解脫 千金聖筭改消除

此部分是先將一月、二月、三月所生與孩童生肖相關的各路關煞與災難先予以掃除，不過還必須擲筭來請示各關神煞是否答應免除孩童關煞之災，在此部分中所列出的關名，每關皆有一位神煞註守，因此除了求得祂們的免災之外，還必須依照各關不同之屬性燒化不同的關煞用紙錢，如命中帶有百日關者，除了必須供奉禮請該關的煞神神將黃金亮之外，還必須燒化改厄錢、過關錢、十二元神錢，以防止小兒出生百日內出門招引煞神而致病災，依照關煞而使用的紙錢部分，可參照本論文第三章第三節〈三十六關關煞與使用特殊關煞紙錢概說〉。

在上述的發兵過限咒之後面的儀式部分，也都依照上述的過程再做做兩遍，差異部分在於生肖與煞神有所不同，如白虎、天狗等凶神與太歲、太陽、喪門、五鬼等運中煞星，此部分所用的紙錢即白虎錢、天狗錢、太歲錢、太陽錢、五鬼錢、地府錢或閻王錢，除了由神明與這些煞神談判之外，也必須燒化這些煞神類紙錢來代表免除災難與危殃。

事實上，整個儀式過程中，以燒化金銀紙類的紙錢居多，因為要打通各個關卡，所以在儀式中必須燒化給各守關神將各類金紙與銀紙，而關煞類的紙錢與替身則是在整個儀式結束後一起焚化。在此部分，筆者為了讓紙錢的使用與儀式的關聯性有所呈現，所以特別在將神明與紙錢的關係作一介紹，以利之後對於紙錢在儀式中所存在的象徵意義與宗教意涵能夠有初步的了

解。

## 第二節 過關渡限科儀所使用之金銀紙錢及其所使用之物品

### 一、使用物品

(一)上衣一件：欲過關之孩童之上衣。

- 1.十二神燈一座：此十二神燈為北部較常使用，南部以十二元神錢配合七星燈使用在加強個人元神光明之法事。
- 2.燭一對：一般道教法事多使用燭來代表法事過程充滿光明之意。
- 3.紅龜六個：以此供奉神明，並象徵吉祥之意。
- 4.龍眼一包：俗稱福圓，象徵福氣圓滿的意思。
- 5.大三牲一付：犒賞儀式中鎮守之神明所用。
- 6.小三牲一付：用於祭拜鎮守之兵將。
- 7.酒一瓶：犒賞儀式中鎮守或行令之兵將所用。
- 8.水果一份：以五種或四種水果祭拜主事之神明。
- 9.菜飯：用於祭拜神明。
- 10.七星橋：起橋造限時使用。

(二)敬神用之金銀紙

- 1.壽金：用於神明誕辰時，或是祈求許願時所用。
- 2.福金：用於祭拜福德正神或司財寶的神明時所用。
- 3.四方金：又稱「土地公金」、「古辦金」，用來祭祀土地公、財神爺等神明。
- 4.中金：用於祭拜與山水有關的神明或者謝外方時，如魑魅魍魎這種會作祟的靈體。
- 5.壽生錢：凡舉行祭解之法事皆會使用，有消災解厄、延壽之功

用。

- 6.蓮花三粒：以壽生錢所做之蓮花，為祭祀神明所用。
- 7.改連經：用於祭祀城隍爺、大眾爺、諸府王爺所用，有消災解厄之功用。
- 8.甲馬：於迎神、送神、犒賞天將、天兵、犒軍賞兵中使用。

### (三)外關煞神用之紙錢

- 1.紙人替身一仙：用於祭鬼、改運、祭改時所用。
- 2.銀紙：祭拜陰間鬼差、祖先或亡魂時所用。
- 3.更衣：又稱為「準紙錢」，用敬祭孤魂野鬼。
- 4.金白錢：用來祭拜神明的隨從神兵及寺廟中的守護神「虎爺」等。
- 5.過關用之特殊用紙錢：儀式中渡過每個關口時所使用，於儀式完畢與替身一起燒化。

## 二、本儀式中所使用紙錢之簡介

因筆者在本論文中主要是探討紙錢相關的意義與功能，所以在紙錢的型制上就不多加探討，而在臺灣的紙錢南北部使用因地方性的不同，所以有些紙錢北部有在使用，南部則沒有，例如刈金在北部是使用在敬拜鄉土神明或普遍神祈上，但中南部並不以此金紙祭拜，而是以土地公金替代，因此在這裡僅以介紹儀式中所使用之金銀紙錢為主，金銀紙屬於同類者就不多加介紹，因其使用之目的不一樣。

## 1.金紙類

### (1)壽金



圖 1-1



圖 1-2



圖 1-3



圖 1-4

圖 1-1~1-4 為壽金側面、正面之圖像，壽金是最常用的敬神金紙，依尺寸的不同在名稱上會有所差異，通常用於神佛誕辰之時，或是祈求許願時所使用。在金箔上印有財子壽三神像。在北部地方，於祭祖、清明掃墓、超渡法事時，女性兒孫使用壽金，男性兒孫則使用大銀。

### (2)福金



圖 2-1



圖 2-2



圖 2-3

「福金」也稱為「土地公金」，主要用在祭拜福德正神或其他主掌財寶的神明

上。

(3)四方金<sup>376</sup>



圖 3-1



圖 3-2



圖 3-3

「四方金」又稱「古辦金」、「福金」，是用來祭祀土地公、財神爺等之神明。通行臺灣東部及中部地區，用法與刈金相同。

(4)中金<sup>377</sup>



圖 4-1

為北部特有之金紙，主要用於祭拜與山水有關的神明或謝外方，如魑魅魍魎，會做崇的無形外靈等。

<sup>376</sup> 此部分之圖片轉引自張益銘所著之《金銀紙的秘密》，頁 118。臺中：晨星出版社，2006 年。

<sup>377</sup> 此圖片轉引自《閩山正宗科儀寶典》，頁 44，請參照註 44。

(5)九金



圖 5-1



圖 5-2



圖 5-3



圖 5-4



圖 5-5



圖 5-6

「九金」是使用於謝神、犒軍時，在金箔上有財、子、壽三神像及「福祿壽」字樣，通行於臺灣中南部及東部，因為「九金」的用途與「四方金」類似，因此研究金銀紙的專家張益銘先生認為「九金」也屬於「四方金」的一種。

## (6)刈金

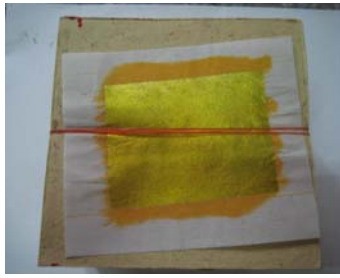


圖 6-1



圖 6-2



圖 6-3

臺灣南部的四方金又稱為「刈金」，因為金箔大小而分為大、小刈金兩種，只有一大塊錫箔，沒有圖案。中部沒有刈金，而使用四方金，上面印有漂亮的葫蘆圖案及四方金之字樣。通常用於祭祀神明、祖先、地基主時。

## 2.銀紙類

### (1)大銀



圖 7-1

「大銀」<sup>378</sup>是用來祭祖、出葬或其它祭拜陰鬼時所使用。長四寸、寬三寸、中央有銀箔二寸，又分為大箔銀、二箔銀及中箔銀三種。

<sup>378</sup>此圖轉引自《金銀紙的秘密》，頁 136，請參照註 17。

(2)小銀



圖 8-1

「小銀」<sup>379</sup>是用來祭拜亡魂及普渡時祭拜祖先和陰間之鬼差。又分爲大透銀、二透銀及中透銀三種。

(3)九銀



圖 9-1



圖 9-2



圖 9-3

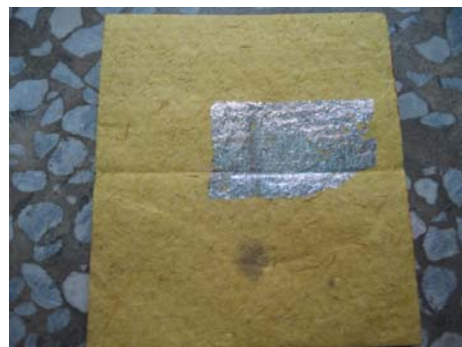


圖 9-4

又稱爲「四方銀」，主要用於祭拜祖先，爲臺灣南部地區常用之銀紙，北部

<sup>379</sup>此圖轉引自《金銀紙的秘密》，頁 136，請參照註 17。



使用則多以「大銀」爲主。

### 3. 準紙錢類

#### (1) 經衣



圖 10-1



圖 10-2



圖 10-3

民間亦有「更衣」、「巾衣」之說法，上面以墨印有衣服、梳子、鞋子等花樣，用來當作衣料奉獻。主要用於祭祀孤魂野鬼、好兄弟，通常使用在中元普渡時或舉行補運儀式需燒化給無形眾生時，此類紙錢主要是被當作衣料服飾及日常之器具用品。

#### (2) 床母衣



圖 11-1



圖 11-2

又稱爲「鳥母衣」、「床母襖」或「婆姐衣」，主要是用於祭拜保護兒童的床母、註生娘娘及婆姐等神明，並使用於結婚安床，祈求早生貴子。上面印有紫雲和花草紋，或者是床公、床母神像，不是金錢的代用品，而是用來作爲衣料的。民間相傳床母是孩子們的守護神，所以床母衣也視爲孩童的保護神。

### (3)甲馬錢



圖 12-1



圖 12-2

甲馬為祭祀諸神之隨身天兵天將，不屬於貨幣類之紙錢，主要用來代表神馬及甲冑，多用於犒軍、接神及送神等儀式時，民間多於十二月二十四及正月初四這兩天作接神與送神的祭祀，因此一般民眾在這兩天所使用的的頻率最高。

### (4)雲馬總馬錢



圖 13-1



圖 13-2

雲馬總馬錢都是用於迎神、送神，是當作神明來往天庭與人間的交通工具，其用法與甲馬相同。

### (5)蓮花



圖 14-1



圖 14-2

民間所使用的蓮花分爲有兩種，一種是如圖 13-1 之「壽生蓮花」，主要用於消災解厄、祈福或神明誕辰時，通常以八張壽生錢折成，用橡皮筋綁在一起，本論文中所探討之儀式即使用此種蓮花爲奉祭物。第二種是「往生蓮花」，如圖 13-2 所示，以佛教的卍字圍繞週邊，裡面則以往生咒爲內容，主要用於一般人往生之時，目的是希望往生者能夠乘坐蓮花往生西方極樂世界或早日投胎。

### (6)金白錢



圖 15-1



圖 15-2

有白(土灰色)和黃色兩種爲一組，如圖 14-1 及 14-2，是用來祭拜神明的隨從神兵或使用於寺廟的守護神「虎爺」等身上，此外在祭墳時也會用到，但不是燒掉，而是將石頭壓在墳墓上，因此也稱爲「壓墓紙」。本儀式主要是用於神明之隨身兵將上。

### (7)替身



圖 16-1



圖 16-2

如圖 15-1 及 15-2 為男女兩者的替身，主要是用在案主遇到惡劣的命運時，請求神明做主解運的代表物。男人持男紙人，女人持女紙人，目的是讓解運之人將身上的厄運轉移到紙人身上，必須連同改年經一併焚燒。本過關儀式則代表男女童。

### (8)十二生肖



圖 17-1



圖 17-2

必須和人形替身一起使用，其功用是確定改運者的年庚。主要在作解運法事時或過七星橋時，與人形替身一起持用，在法師念完咒語施法解運後，便要將其燒化，代表厄運會隨著替身而去。

### 4.特殊用途紙錢

### (1)壽生錢



圖 18-1



圖 18-2

爲道教與佛教通用之紙錢，中間印有「壽生緣錢」字樣，周旁印有吉祥咒文；四個角落上分別印有「福祿延壽」四字。壽生緣錢常使用於神佛作壽的場合，或是用來與神佛結緣及消災解厄的儀式上，民間多將其折成蓮花之樣，以象徵可以得到功果之義。

### (2)改年經



圖 19-1



圖 19-2



圖 19-3

又稱「改年真經」兩旁寫有消災咒或其它經文，用於命運不佳時，向大眾爺及王爺等求幸福燒化，也稱「補運錢」。通常夾在改運紙人中和本命錢一起焚燒。

### (3) 禳災度厄經

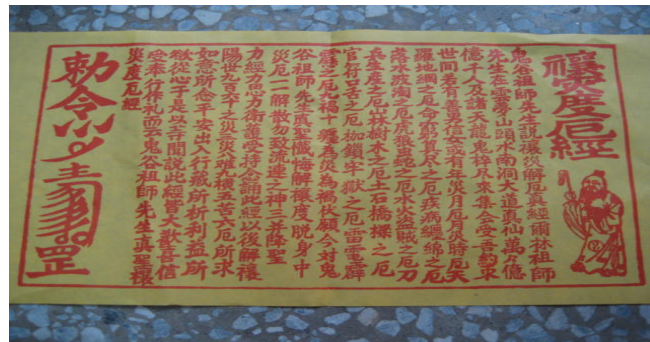


圖 20-1

為道教專用神紙，上印有禳災度厄之經文，左側畫有敕令平安符，有了此符令，才具有效力，可以彰顯禳災度厄之法力，一般用於祭祀消災、解厄度難。

### (4) 地府錢



圖 21-1



圖 21-2

地府錢印的是地府中各種情景，有許多不同版本，有的是鬼差、判官與油鍋等刑具，有的是閻王審亡魂的情況，圖 21-2 即為後者。主要用於歲數六、十八、三十、四十二、五十四與六十六、七十八歲的人，因此必須請法師舉行制化及消災的法事。

### (5)夫人錢



圖 22-1



圖 22-2

圖 22-2 中的夫人即指民間信仰中的「臨水夫人」，因其被奉為婦女生產時的保護神，因此臺灣民間許多的孕婦都會祭拜臨水夫人，孩童也會認「臨水夫人」為義母，並且燒化夫人錢，以祈求嬰孩順利生產及小孩平安長大。本過關儀式中亦有為祈請保護幼童平安長大之意涵。

### (6)本命錢



圖 23-1



圖 23-2

如圖 23-2，圖上的十二個小人即代表人的本命元神，民間普遍認為如果人的運氣不好或本命不足，就容易遇到凶神惡煞，因此為了避開這樣的厄運，就需要進行改運或補運的儀式，本命錢是針對「命不好」之人，用來為自己買命，以及增強自己的本命能量。

(7)十二元神錢



圖 24-1



圖 24-2

如圖 24-2，圖中為十二相元辰神明之代表，此十二元神乃為道教十二相元辰之神名，民間認為燒化十二元辰錢，代表天上十二相元辰星君降臨，可以達到消災解厄的功用。

(8)改厄錢



圖 25-1

如圖 25-15 之圖，一般人或孩童運勢不好或不好扶養時，就會燒化改厄錢<sup>380</sup>，以祈求太上靈寶天尊為其消災解厄，並渡過難關。

<sup>380</sup> 此圖轉引自《金銀紙的秘密》，頁 162，請參照註 17。



### (9)七星錢



圖 26-1



圖 26-2

圖上印有七星與雲紋，此即代表北斗七星，依命理學家之說，指的是貪狼、巨門、祿存、文曲、廉貞、武曲、破軍。當此七星進入紫微斗數中的十二宮時，對人一生的命運都會產生莫大的影響，民間相信用七星錢制化，便可達到改運、解厄的功用。另外一種說法是將七星視為「七星娘娘」，也就是俗稱的「七娘媽」，所以可以用來制化和尙關此種小兒關煞。

### (10)婆姐錢



圖 27-1



圖 27-2

即「十二婆姐錢」，十二婆姐乃是跟隨在臨水夫人旁的十二位婦人，六善六惡，各抱有一嬰孩於懷中，以示生男生女，賢與不肖，因此燒化婆姐錢主要在祈求可以讓生出善良的小孩以及保護孩童平安長大。

### (11)前世父母錢



圖 28-1



圖 28-2

圖 28-2 中之男女即代表孩童的前世父母，根據民間信仰之傳說，認為人的靈魂會輪迴轉世，因此有「三世姻緣」之觀念，所以根據此種觀念認為前世父母與子女有著諸多的恩怨會相互糾纏不盡，因此為了將這些恩怨償還，就必須請法師舉辦儀式，制化「深水關」，並燒化「前世父母錢」來償還前世父母的恩情或怨念。

### (12)五鬼錢



圖 29-1



圖 29-2

五鬼即陰間的小鬼，民間相信沖犯五鬼的人，當年會諸事不順並且容易有犯小人及口舌是非之禍，燒化「五鬼錢」，主要使用來祈求陰間之五鬼高抬貴手，不要作弄人間。

(13)白虎錢



圖 30-1



圖 30-2

如圖 30-2，圖中印有一隻凶惡的白色老虎，此老虎之形象有兩種涵意，一是代表破歲之從神，負責服喪之類的災禍事務；一是西方或夏季之神，而民間多以前者之觀念為主，民間認為犯此凶神者則會運途不順，所以一般民眾多會在在新年期間請法師舉行祭解補運的法事，並配合焚燒白虎錢以祈福。

(14)火神錢



圖 31-1



圖 31-2

如圖 31-2，「火神錢」亦可稱為「火官錢」，此神常扮演兩種不同角色，一是掌管火政的神明，另一則是造成或災的凶神，所以此神有兩種形象，為正神則形象威風，為凶神則近乎惡煞野蠻，此紙錢是用以制化「水火關」、「夜啼關」、「湯火關」之關煞用紙錢，常於發生火災後或遭燒燙傷時，以燒化此紙錢來制化災厄。

(15)天狗錢



圖 32-1



圖 32-2

「天狗錢」印有天狗一隻，有時為黑色毛，有時則為白色，其四周印有雲紋，用以象徵天，代表此狗乃天上之神物，因此可以用來制化「天狗關」，犯此關者容易有血光之災及破相之危機，所以此紙錢不論大人小孩都適用之。

(16)車厄錢



圖 33-1



圖 33-2

如圖 33-2，圖中為一人在路上被車撞到及兩串古錢之形象，使用此紙錢是要防止命中犯有「車厄關」之人所使用的紙錢，因為民間相信若不化解此命中之難，出外容易遭受車禍之災，輕者受點小傷，重者則會住院或是更嚴重者會死於車禍之中，因此這種紙錢的功用就是制化「車厄關」之煞。

(17)買命錢



圖 34-1



圖 34-2

如圖 34-2 之「買命錢」，印有一串六枚之古錢，其用意就是可以用錢去賄賂陰間鬼差，買回性命，除了制化關煞之外，也有人在生命危急時，使用買命錢。

(18)大王錢



圖 35-1



圖 35-2

如圖 35-2 之「大王錢」，圖中印有一位形象威武凶惡的大王，祂是代表佔據一方的鬼神，一般人流年不順或運勢較低時就容易犯沖此鬼神，因此需以此紙錢制化之。

(19)將軍錢



圖 36-1



圖 36-2

如圖 36-2，圖中的「將軍錢」印有一位威風凜凜的持刀騎馬將軍，使用此種此錢主要是防止小兒犯到「刀箭關」，所以禁止小兒進入將軍廟或王爺廟，若不小心犯到，則需以此紙錢制化之。

(20)銅蛇鐵狗錢



圖 37-1



圖 37-2

如圖 37-2，圖中印有一蛇一狗，主要是用來償還冤報、治療蛇狗等動物咬傷、以及夢見蛇狗等不祥動物，用以制化的紙錢。所謂償還冤報，是指消除殺生所犯下的業障，以及化解被殺動物的冤氣。

(21)牛馬將軍錢



圖 38-1



圖 38-2

如圖 38-2，圖中兩位人物就是陰間的鬼差「牛頭馬面」，民間敬稱為「牛馬將軍」，燒化此種紙錢是因為小兒看到殺生而冒犯到「斷腸關」或「雞飛關」，會造成小兒受驚而生病不癒，因此必須請法師舉行制化之法事並焚燒「牛馬將軍錢」來化解。

(22)山神土地錢



圖 39-1



圖 39-2

如圖 39-2，圖中之人物即為掌管埋葬死人山頭的山神及土地公，民間相信人如果常莫名地跌倒受傷，就有可能是沖犯到山神或土地公，所以必須焚燒「山神土地錢」來化解不小心觸犯到山神土地之災。

### (23)大二爺錢



圖 40-1



圖 40-2

如圖 40-2，圖中之兩位人物即為民間相當熟悉的七爺與八爺，也就是黑白無常，如果小孩看喪事、出殯之行列或凶喪時，就必須請法師燒化此種紙錢，來制化「埋兒關」，以保兒童之平安，如果孩童在言語上有冒犯到祂們，也可以用這種紙錢來化解。

### (24)路關錢



圖 41-1



圖 41-2

如圖 41-2，圖中印有城門關卡、道路，並且有一人持拂塵行走於路上。此種紙錢有兩層涵意，一是希望往生者能夠通過地府層層的關卡，不要被陰間小鬼騷擾，所以用此「路關錢」便可以賄賂小鬼們，使往生者順利通關；另一種涵意是將路關解釋為險路或容易造成意外的路段，所以路關錢中的人應該是看守路關的使者，因此使用「路關錢」就是用來預防車禍的發生，祈求行車或行人平安的紙錢。



(25)陰陽錢



圖 42-1



圖 42-2

如圖 42-2，圖中印有太陽及月亮的圖案，是用來買通陰陽兩界的錢，和改經、本命錢同屬解運錢，多用來祈求本命的陰陽福氣，不只祈求陽間的福氣，連陰界的福氣也必須祈求，通常會配合本命錢或買命錢使用。

(26)太歲錢



圖 43-1



圖 43-2

如圖 43-2，圖中之太歲，即代表兇猛的太歲星君，如果歲數與值年太歲相沖，就必須「安太歲」，並且燒化此「太歲錢」來制化凶災，以保本年平安無事。

(27)天官錢



圖 44-1



圖 44-2

如圖 44-2，圖中即代表賜福之天官大帝，民間相信在天官誕辰之日，焚燒天官錢，可以祈求天官賜福，常作為增添福壽之用。

(28)地官錢



圖 45-1

如圖 45-1，即為負責消災解厄之地官<sup>381</sup>大帝，在地官誕辰之日，焚燒「地官錢」可以祈請地官改厄，主要作為消災之用。

<sup>381</sup>此圖轉引自《金銀紙的秘密》，頁 163，請參照註 17。

(29)水官錢



圖 46-1



圖 46-2

如圖 46-2，圖中手持笏板者即為水官大帝，在水官誕辰之日或為預防發生與水有關之災難，就必須燒化「水官錢」，請求水官消除與水相關之災厄。以上的天官錢、地官錢和水官錢，紙面上皆印有三官大帝圖像及字樣，是常被道士在祭解儀式中用來祈求福氣與驅逐邪煞的紙錢。

(30)煞神錢



圖 47-1



圖 47-2

如圖 47-2，圖中即為煞神之代表，煞神在民間即指凶煞之神，民間認為如果一個人的運勢有許多不順利的過程，或是生辰與煞神相沖，就會沖犯到煞神，而造成不可知的嚴重後果，因此必須請法師舉行逐煞禳災的儀式，並且焚燒煞神錢，希望凶神惡煞們得到這些賄賂後，不會再干擾他們。

上述為過關渡限常使用之金銀紙錢，因為儀式舉行所要求的紙錢端看道士的指派，所以北部、中部、南部的道士會根據自己師承的派別而指定一些特殊的紙

錢，因此在每個地區的使用上都會有些許的差異，不過大致上對於金銀紙錢的使用方式與種類都大同小異，因此筆者將在下節將這些紙錢的象徵意義作一探討，以期了解這些儀式中所使用的紙錢存在於臺灣漢人的生活圈中到底有何內在深沉之意涵。

### 第三節 過關渡限儀式所用金銀紙錢之象徵意義

臺灣民間道教的「過關渡限儀式」本身就是一套象徵系統，而在此象徵系統下所使用之金銀紙錢更具有各種象徵意涵，如哲學家黑格爾對於象徵所述，他把象徵分解為兩個因素：「第一個是意義，即事物象徵的或暗示的含義；第二個是這意義的表現，即外在事物……意義就是一種觀念或對象。」<sup>382</sup>根據這樣的象徵定義，作為奉祭用的金銀紙錢之圖像不只表面的圖像具有意義，在其背後更有著深一層的文化意涵與象徵意義。研究金銀紙圖像藝術的林健銘將所有紙錢分為三個主題，第一是祈子延壽之主題，第二是納福招財主題，第三則是驅邪禳災主題。漢人文化圈所創造出的金銀紙錢大多不脫離這三類主題，而此三種主題上所呈現之圖像與神明之祭儀皆具有非常明顯的功利意涵，這也代表著漢民族將趨吉避凶的原始心態，藉由儀式與奉祭之象徵物來祈求轉化己身命運的不可知上。儀式中的紙錢圖像具有禳解的功能，這樣的觀念在《魯班造福經》內所收的《靈驅解法洞明真言》中的〈禳解類〉之篇幅中有著大同小異的看法，《魯班造福經》中所使用的禳解物多以瓦片或石頭雕塑成厭勝之神物以驅除邪煞，如古時置於屋頂上之瓦將軍，便是因對面有獸頭或屋脊、牆頭等存有煞氣之情況必須使用；泰山石敢當<sup>383</sup>亦是民間常用於避邪之物；山海鎮則常置於與巷道門路、橋亭、柱等對沖

<sup>382</sup> 劉錫誠《象徵—對一種民間文化模式的考察》，頁7。北京：學苑出版社，2002年。

<sup>383</sup> 史游急就章云：「敢當言所當無敵也。」《墨莊漫錄》曰：「慶歷中張緯幸莆田，得一石，其文曰石敢當，鎮百鬼、壓災殃、官吏福、百姓康、風聲盛、禮樂昌，有大歷五年，縣令鄭押字記，繼古叢編。吳民廬舍，遇街衢直衝，必設石人，或植片石鑄石敢幫以鎮之。」請參見翟顥《通俗編》，頁21。北京：中華：1985。

物之門上或是相對方，以此鎖住所有沖煞。<sup>384</sup>而在該書所收之《魯班秘書》中，筆者發現書中所畫之圖與其所唸之咒，相當特別，如果建造房子的工匠與房主有怨，則容易被工匠施以符咒，使主家厄運連連，如本文附錄頁 264 右上之披頭五鬼，只要將其藏於柱內，則有死喪，如咒中所云：「此披頭五鬼，藏中柱內，主死喪。」<sup>385</sup>；而有棺材之符若被藏於屋內或枋內，輕者大人受傷，重者小兒死亡，如咒中曰：「一個棺材死一人，若然兩個主雙刑，大者其家傷大口，小者其家喪小丁」。<sup>386</sup>如果工匠為人正直如，或是主家恭敬以對，工匠便會用一些吉祥的符文藏於正樑兩頭，再暗中唸咒云：「雙錢正樑左右分，壽財福祿正豐盈，夫榮子鬼妻封贈，代代兒孫掛綠衣。」<sup>387</sup>如本文附錄頁 266 有兩個銅錢的圖像所示，可使主家妻賢子貴，代代兒孫皆成材。其它也都是只要吉祥物藏於樑、柱或其他地方，皆可使主家迎福納財、妻賢子孝，因此，從《魯班秘書》中可看到早期工匠為求自保而創造的圖像以作為替主家求福或招災的象徵物，在本文所探討的特殊用紙錢中，主要是在禳災與除煞上，所以此類紙錢可以說是結合禳解厭勝物與匠人符咒之綜合禳解聖物，因此，本節的討論筆者將集中在「過關渡限儀式」中所使用的金、銀紙錢的人物與圖樣的內容上來作探討，以期了解漢人使用紙錢約定成俗的象徵寓義與觀念。根據以上的說明，可以知道紙錢的使用除了奉祭神明與陰鬼外，更是禳解儀式中重要的神祈祭物，所以筆者將依《魯班秘書》中的說法以及部分參考陳健銘與林育本之看法，將其中相關之神祈祭物作一歷史性之資料整理，約分底下數類：

## 一、人物類

### (一)財子壽三仙

民間俗稱「福祿壽」三仙。民間對於財子壽三仙的定義不一，「福

<sup>384</sup> 明·午榮編；李峰整理《新刊京版工師雕斫正式魯班經匠家鏡》，頁 305-314。海口：海南出版社，2002 年。

<sup>385</sup> 同上註頁 317。

<sup>386</sup> 同上註。

<sup>387</sup> 同上註頁 321。

星」有的認為是財神，有的則是指天官，認為「福星」是天官的原因是來自道教的「天官賜福」的觀念<sup>388</sup>，而文財神手持的「天官賜福」詔書，也代表著天官有著更大的賜財與賜福力量。「福星」的另一種說法是指歲星，也就是五大行星的木星，民間認為歲星照臨能賜福於民。而「祿星」也就是祿神，是來自於祿星的自然崇拜，在《史記·天官書》上說：「斗魁戴匡六星，曰文星宮。」<sup>389</sup>此六星指的是：上將、此將、貴相、司命、司中、司祿。依此記載，文昌即是第六顆司祿之星，後漸被人格化而衍變為掌管功祿之名的神仙；而祿神身上常抱有一子，是因為民間戲曲中唱道“祿星送子下祥雲”的典故，在此祿星是送子之神，與升官發財並無多大關聯<sup>390</sup>，送財與送子的觀念是隨著時間的演進慢慢地形成的。壽星之信仰淵源也是起源於星宿崇拜，在《爾雅·釋天》篇中說：「壽星，角亢也。」<sup>391</sup>郭璞註解曰：「壽星，數起角亢，列宿之長，故曰壽。」<sup>392</sup>而象徵壽星的最佳代表人物即為南極仙翁，金紙圖像中多以此仙代表。從以上的解說可以看出福祿壽是漢人追求的最高目標，以「福神」、「祿神」、「壽星」為隱寓想像，透過金紙焚化表達心中的祈求，希望能得到幸福、財富以及健康長壽。<sup>393</sup>

## (二)三官大帝

三官大帝在臺灣民間俗稱為「三界公」，即「天官一品紫微大帝」、「地官二品清虛大帝」、「水官三品洞陰大帝」，乃為道教奉祀的神明，直轄於玉皇大帝之下，分別管理天、地、水三界，司察人間善惡。道教經書《元始天尊說三官寶號經》<sup>394</sup>中所載即為祈求三官大帝解厄除難之經書<sup>395</sup>，

<sup>388</sup> 殷偉、殷斐然編著《中國財文化》，頁3。雲南：雲南人民出版社，2005年。

<sup>389</sup> 馬持盈註《史記今註》，頁1290。臺北：臺灣商務印書館，1983年。

<sup>390</sup> 殷偉、殷斐然編著《中國祿文化》，頁3。雲南：雲南人民出版社，2005年。

<sup>391</sup> 唐文治編纂《十三經讀本·爾雅》，頁3224。臺北：新文豐出版公司，1980年。

<sup>392</sup> 同上註。

<sup>393</sup> 張益銘《金銀紙的秘密》，頁121。臺中：晨星出版社，2006年。

<sup>394</sup> 《元始天尊說三官寶號經》文收錄於《正統道藏·洞真部·本文類·宿字號》，頁616。臺北：新文豐出版公司，1988年。

<sup>395</sup> 任繼愈主編《道藏提要》，頁55。北京：中國社會出版社，1995年。

而在《搜神記》、《酉陽雜俎》、《三教搜神大全》、《古今圖書集成》、《歷代神仙通鑑》、《陔餘叢考》等古籍與其他道經中亦多有三官大帝之記載，其中以《歷代神仙通鑑》對於三官大帝的由來解說較為詳盡，如《歷代神仙通鑑》卷一所云：

元始復飛身到太虛極處，取始陽九氣，在九土洞陰，取清虛七氣，更於洞陰風澤中，取晨浩五氣，總吸入口中，與三焦合於一處。九九之期，覺其中融會貫通，結成靈胎聖體。正當春一月月望之宵，原從口中吐出嬰孩，相好光明。又於秋一月望日，冬一月望夜，復吐出二子，是為上中下三元。皆長為昂藏丈夫，元始語以玄微至道，悉能通徹。<sup>396</sup>

由此可知原始之三官乃由元始取九氣所化成之三元神靈，而此三元真氣又下化為堯、舜、禹三帝，如《歷代神仙通鑑》卷四云：

(元始曰：)三子(指堯、舜、禹)皆天地莫大之功，為萬世君師之法。本自三元真氣，今敕為三官大帝。官者，司也，官天下而無私也。上元為九氣一品天官，處玄都元陽九氣七寶紫微上宮，總主上宮諸天帝王，上聖高真，森羅萬象星君，每至寅月十五日，上元考籍。中元敕為七氣二品地官，居九土無極世界，洞空清虛之宮，總主五岳諸神，并二十四三川，九地土皇，四維八極諸神，每至申月十五日，地官考籍。敕下元為五氣三品水官，來往洞元風澤之氣，晨浩之精，今靈長樂之宮，總主九江四瀆，三河五海十二溪真聖神君，每至亥月十五日，水官考籍。三元在三界中，上至諸天大神升臨之籍，星宿照臨國土分野之簿，中至人品考限之期，下至魚龍變化飛走潛動生化之目，并三官集聖之時，分別錄

<sup>396</sup>明·徐道編撰，程毓奇續撰《歷代神仙通鑑》，頁 247，文收錄於王秋桂、李豐楙主編《中國民間信仰資料彙編》。臺北：臺灣學生，1989 年。

奏，隨孽改形，隨福受報，隨劫輪轉，隨光生死，善惡分明，無復差別也。<sup>397</sup>

由此可知三官大帝的職權相當廣大，因此民間俗信乃將三官之誕辰視為重大之節日，並以諸多的祭儀及供品來祈福禳煞，所以三官錢之使用乃有祈福禳煞的象徵意義。

### (三)夫人

即是指臨水夫人，俗名為陳靖姑，民間亦尊稱她為陳夫人、大奶夫人、順懿夫人，是福建奉祀的女神，該神傳說能斬蛇除妖，又能催生，在古籍中多有記載，如《閩都別記》、《古田縣志》、《三教搜神大全》、《福建通志》等都有述之，而該神在東南沿海又多被立廟祭祀，如《鑄鼎餘聞》所記：

潘紹詒光緒《州府志》云：『順懿夫人廟在麗水縣治西太平坊鶴鳴井南，祀閩中女子陳靖姑，引十國春秋曰：靖姑陳守元女弟也，嘗餉守元於山中，遇餒媪飯之，遂授以符篆，驅使五丁，永福有白蛇為孽，惠宗召靖姑驅之，靖姑斬蛇為三，詔曰：蛇魅行妖術隱淪後宮，誑欺百姓，靖姑親率神兵以安元，元功莫大焉，其封為順懿夫人，食古田三百戶，以一子為舍。』……國朝施鴻保《閩雜記》卷五云：『陳夫人亦稱臨水夫人，閩中各郡縣有廟，婦人奉祀，尤謹梁萑林退庵隨筆載：夫人名靖姑，古田縣臨水鄉人，閩王璘時，夫人兄守元有左道隱居山中，夫人嘗餉之，遂受秘籙符篆，役使鬼神，曾至永福誅白蛇怪，璘封為順懿夫人。』謝今鑾《臺灣縣志》又云：『夫人名靖姑，福州人，陳昌女，唐大愨二年生嫁劉杞，孕數月，會大旱，脫胎祈雨，尋卒。年祇二十四，卒時自言，吾死必為神，救人產難。建甯陳清叟子婦孕十七月不娩，神見形療之產蛇數斗，古田臨水鄉有白蛇洞，吐氣為疫癘，一日，鄉人見朱衣人仗劍

<sup>397</sup> 同上註頁 723-725。



斬蛇，語之曰：我江南下渡陳昌女也，言訖不見，乃立廟於洞側，自後靈跡甚著。」<sup>398</sup>

從以上三則之敘述之內容中可以看出陳靖姑的身世說法各地不盡相同，但在殺蛇斬妖護產的故事則多有雷同，因此陳靖姑即代表著護產與除妖斬煞的神明，所以印在紙錢上的夫人圖像則有著護產、育兒的象徵意義。

#### (四)十二婆姐

為註生娘娘的附屬神，通常為十二位婆姐，又名十二保姆或十二延女，十二婆姐分別為註生婆姐陳四娘、註胎婆姐萬四娘、監生婆姐阮三娘、抱送婆姐曾五娘、守胎婆姐林九娘、轉生婆姐李大娘、護產婆姐許大娘、註男婆姐劉七娘、送子婆姐馬五娘、安胎婆姐林一娘、養生婆姐高四娘、抱子婆姐卓五娘等。故其圖像有祈子、育兒、延壽等之象徵意涵。

#### (五)財神

東晉干寶《搜神記》及五代王仁裕《玉堂閒話》中就有關於「錢神」的記載，但直到明代才真正形成財神信仰，並且有了比較明確的信仰對象。<sup>399</sup>《鑄鼎餘聞》載：「五路財神俗稱為財神，其實即五祀門行中畱之行神，出門五路皆得財也」<sup>400</sup>五路財神實為財神，五路指東南西北中，意為出門五路皆可得財。明代小說《封神榜》裡亦有五路財神為趙公元帥、招寶天尊蕭昇、納珍天尊曹寶、招財使者陳九公、利市仙官姚少司等五財神之敘述，因此其圖像乃有納福招財的象徵意義。

#### (六)福德正神

又稱為土地、土地神、土地公，《風俗通義·祀典》整理出古籍中對於祭祀土地的記載：

<sup>398</sup>清·姚福均編輯《鑄鼎餘聞》，頁 317-319。臺北：臺灣學生，1989 年。

<sup>399</sup>殷偉、殷斐然編著《中國財文化》，頁 1。雲南：雲南人民出版社，2005 年。

<sup>400</sup>清·姚福均編輯《鑄鼎餘聞》，頁 393。臺北：臺灣學生 1989 年。

《孝經緯》載：「社者，土地之主。土地廣博，不可遍祭，故封土以為社，報功也。」《周禮》說：「二十五家置一社。」但為田祖求報。《詩》云：「乃立冢土。」又曰：「以御田祖，以祈甘雨。」

王利器校注：《白虎通·社稷篇》：「王者所以有社稷何？為天下求福報功。人非土不立，非穀不食，土地廣博，不可遍祭也，五穀眾多，不可一一而祭之也。稷，五穀之長，故立稷而立之也。稷者，得陰陽中和之氣，而用尤多，故為長也。」<sup>401</sup>

先民封土為社，祭之以求五穀豐登，秦漢以後，統轄天下土地之社神演化為國家專祀之神，地方之社神演化為土地神，為民間廣為祭祀。故其圖像有納福招財的象徵性。

#### (七)神將

民間信仰中，天上派往人間鎮守地方的兵將，稱為神將。通常為五軍的編制，有如人間的五營軍隊，因其具有協助神明驅除鬼煞之能力，故其圖像取有驅邪禳災的象徵意義。

#### (八)閻王

為佛家語，有所謂閻魔大王之稱呼，亦稱琰魔或閻羅。在《洛陽伽藍記》、《西陽雜俎》、《鑄鼎餘聞》、《法苑珠林》等古籍中多有記載，其中以《鑄鼎餘聞》與《法苑珠林》對此冥神之敘述較為詳細，如《鑄鼎餘聞》所整理之資料載：「《一切經音義》二十四云：『琰魔，或作琰魔羅，或言閻羅，亦作閻魔羅社，又言夜摩羅迦，皆是梵音。又云：閻摩，此云雙；羅社，言王。兄及妹皆作地獄王，兄治男事，妹治女事，故曰雙王也。』」

<sup>402</sup>在《法苑珠林》中則載閻王生前立願為地獄主之事蹟：

<sup>401</sup>漢《風俗通義》收錄於明·梅鼎祚編《文淵閣四庫全書》子部一六八·雜家類，頁191。臺北：臺灣商務印書館，1983年。

<sup>402</sup>清·姚福均編輯《鑄鼎餘聞》，頁417。臺北：臺灣學生，1989年。

閻羅王者，昔為毗沙國王。經與羅陀如生王共戰，兵力不敵，因立誓願為地獄主。臣佐十八人，領百萬之眾，頭有角耳，皆悉忿懣，同立誓曰：「後當奉助，治此罪人。毗沙王者，今閻羅王是。十八大臣者，今諸小王是。百萬之眾，諸阿傍是。」<sup>403</sup>

道教中之地獄觀乃是傳承佛教中之地獄說，如《玉歷至寶鈔》的作者遼地道士淡癡，他以親身入冥的方式，來敘述地獄十王殿的情形，<sup>404</sup>十殿中各殿皆以人生在世所犯之惡業而遭受慘烈的處罰，道教以陰府十殿冥王之第五殿為閻羅王，此神乃為地獄諸王之首，因此其圖像則涵有象徵著驅邪禳災的宗教意義。

#### (九)牛馬將軍

俗稱陰司鬼卒，即為牛頭馬面。按佛經所言，地獄之鬼卒或為牛頭，或為馬面。《楞嚴經》中亦說：「亡者神識，見大鐵城，火蛇火狗、虎狼獅子，牛頭獄卒，馬頭羅煞，手執槍，驅入城門。」<sup>405</sup>據說他們在陽世為牛馬時，因為受盡人類虐待而死，閻羅王憐憫他們坎坷之遭遇，於是收錄派用，共同把守進入地獄的關口「鬼門關」，觀察所有經過的鬼魂，一見到惡魂，立刻押入罰惡司，清查在世前科。因此其圖像具有驅邪禳災的象徵性。

#### (十)大二爺

在城隍廟中置有兩位不相稱的神將，一個身高丈餘，口吐舌頭的七爺，也就是謝必安將軍，另一則為身高僅五尺，面色黝黑的八爺，也就是范無救。此二位是城隍爺的部屬，專門押解罪魂，所以其圖像具有驅邪禳災的象徵意義。

<sup>403</sup>唐·釋道世撰《法苑珠林》文收錄於《景印文淵閣四庫全書》子部·釋家類，頁165。臺北：臺灣商務，1983年。

<sup>404</sup>蕭登福《道佛十王地獄說》，頁379。臺北：新文豐出版有限公司，1996年。

<sup>405</sup>仲霞居士述《楞嚴直解》，頁60-61。臺北：廣文書局，1982年。

#### (十一)前世父母

前世也就是上輩子，前世父母也就是前輩子的父母親，通常以孤魂型態存在於民間觀念裡。故其圖像具有驅邪禳災的象徵意義。

#### (十二)五鬼

爲叢辰之名，取象於鬼宿第五星爲積屍之氣，故名五鬼。在《協紀辨方書·義例一·五鬼》卷三中記載：「曆例曰，子年在辰，逆行十二辰。曹震圭曰，辰與子水之精，丑與卯木之精，未與酉金之精，午與戌火之精，寅申巳亥土之精，謂王能育萬物，四孟爲五行長生之辰也，故子年在辰，逆行自然相合也。」<sup>406</sup>五鬼在民間的形象是就如紙錢上所呈現的形式，都是赤裸上身的五個小鬼，傳說他們專門危害人間，因此以其圖像佐以道教儀式的禳跋即有著驅邪禳災的象徵意義。

#### (十三)將軍

古時一軍之率稱爲將軍，但未以爲官名。又爲叢辰名。在《協記辨方書·義例·大將軍》卷三載：「《神樞經》曰：大將軍者，歲之大將也，統御威武，總領戰伐，若國家命將出師，攻城戰陳，則宜背之。凡興造皆不可犯，向之黎庶修營宅舍，築壘墻垣，並須迴避。」<sup>407</sup>而在舊黃曆書中之「年神方位圖」亦必註明大將軍所在之方位，以供擇日者趨避，在臺灣澎湖亦有將軍廟之立祀，所以其圖像有驅邪禳災的象徵意義。

#### (十四)大王

爲古時君主之敬稱語。《戰國策·趙策》中載：「湯武之所以放殺而爭也，今大王垂拱而兩有之，是辰之所以爲大王願也。」<sup>408</sup>《漢帝·高帝紀》曰：「大王陛下。」大王在此之意爲雄距一方的梟雄。在一些地方上，有爲鎮壓當地鬼煞而建立的大王廟，因此，乃將大王之有形威權衍伸爲有鎮壓當地鬼煞之無形能力。在臺灣澎湖之八罩嶼與龍門港、將

<sup>406</sup> 《欽定協紀辨方書三十六卷》，頁 61。臺北：臺灣商務，1974 年。

<sup>407</sup> 同上註頁 13。

<sup>408</sup> 漢·高誘註《戰國策》卷第十九·趙二，頁 1。臺北：臺灣中華，1971 年。

軍澳等地皆有大王廟的立祀，因其具有管理地方鬼怪之能力，故其圖像有驅邪禳災的象徵意義。

#### (十五)火神

在《左傳·昭公二十九年》載：「社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥。」<sup>409</sup>火正，就是司火之官。而在《搜神記》之註解三則云：「《史記·封禪書》《索隱》：『白澤圖云：火之精曰宋無忌。』」<sup>410</sup>俗稱司火之神，在《廣雅·釋天》中曰：「火神謂之遊光。」<sup>411</sup>在《兼明書·五行神》中亦載：「木神曰句芒，火神曰祝融，土神曰后土，金神曰蓐收，水神曰玄冥。」<sup>412</sup>根據上述的資料顯示，自古以來火神的身份一直眾說紛紜，有為祝融者，也有稱之為宋無忌的，而山海經及其他古籍則多以祝融為或神。如《山海經·海外南經》曰：「南方祝融，獸身人面，乘兩龍。」神話之火神祝融經歷史之衍化遂為司火之官。而在《淮南子·泛論》中則以炎帝為火神，如下所載：「炎帝作火死而為灶。」<sup>413</sup>此處之灶即為灶神，亦是火神；此為神話中火神之最古者，故「五帝」中南方炎帝以祝融為其屬神。因此其圖像具有驅邪禳災的象徵意義。

#### (十六)山神

關於山神的記載，在古籍中有諸多的記錄，如《山海經·中山經》中載：「洞庭、榮余山，神也。」<sup>414</sup>《山海經·海外北經》亦載：「鐘山之神，名曰燭陰(燭龍)，視為晝，暝為夜，吹為冬，呼為夏，不飲、不食，不息，息為風，身長千里。」<sup>415</sup>燭陰即鐘山之山神。《莊子·大宗

<sup>409</sup> 唐文治編纂《十三經讀本·春秋左傳》，頁 2314。臺北：新文豐，1980 年。

<sup>410</sup> 晉·干寶《搜神記·搜神後記》，頁 33。臺北：木鐸出版社，出版年不詳。

<sup>411</sup> 張揖撰，曹憲音《廣雅》，頁 111。北京：中華書局，1985 年。

<sup>412</sup> 唐·丘光庭《兼明書》，頁 4。臺北：臺灣商務印書館，1979 年。

<sup>413</sup> 熊禮匯注譯《新譯淮南子》，頁 712。臺北：三民，2001 年。

<sup>414</sup> 袁珂校譯《山海經校譯》，頁 146。臺北：明文，1986 年。

<sup>415</sup> 同上註頁 200。

師》載：「肩吾得之，以處大山。」<sup>416</sup>司馬彪雲說：「肩吾山神不死，至孔子時。」<sup>417</sup>《太平廣記》卷四六七「李湯」條引《戎幕閒談》載：「禹理水，三至桐柏山，驚風走雷，石號木鳴，五伯擁川，天朗肅兵不能興，禹怒，召集百靈，搜命變龍桐柏等山君長，稽首請命。禹因囚鴻蒙氏、商章氏、兜盧氏、聲婁氏，乃獲淮渦水神，名無支祁。」<sup>418</sup>此鴻蒙氏、商章氏等即為桐柏山附近諸山之山神。

除了以上的文獻之外，對於五岳山神的敘述在《月令廣義》、《風俗通義》、《歷代神仙通鑒》之古籍中亦多有記載，而五岳神明觀念的形成當是在西漢武帝時期，以後歷代相沿，奉為祀典，到了東漢時，又謂其能與天相通，亦可主宰人間的生老疾病，甚至出現了「山岳感生」的說法，因此，此五岳之山神亦有影響人間生死之職能，所以其圖像在民間俗信的認知中即有著驅邪禳災的象徵意義。

#### (十七)十二元神

為道教之神名，即十二相元辰。十二辰之記載如《事物紀原》所錄：「《事始》曰：炎帝立子丑十二丑以名月，又以十二名獸屬之。」<sup>419</sup>而在《太上洞玄靈寶天尊說羅天大醮上品妙經》中則記載十二辰與十二獸之相屬：

天罡執劍，十二元辰，寅生屬虎，功曹元辰；卯生屬兔，太沖元辰；辰生屬龍，天罡元辰；巳生屬蛇，太乙元辰；午生屬馬，勝光元辰；未生屬羊，小吉元辰；申生屬猴，傳送元辰；酉生屬雞，從魁元辰；戌生屬犬，河魁元辰；亥生屬豬，登明元辰；子生屬鼠，神后元辰；

<sup>416</sup>王雲五主編，陳鼓應註譯《莊子今註今譯》，頁199。臺北：臺灣商務，1978年。

<sup>417</sup>司馬彪注，黃爽輯/嚴靈峰編輯《無求備齋莊子集成初編》，頁48。藝文印書館據民國二十三年江都朱長鈺補刊黃氏逸書考本影印。

<sup>418</sup>清·黃曉峰校刻《太平廣記》，頁1798。新興書局，1973年。

<sup>419</sup>宋·高承《事物紀原集類》，頁7。臺北：新興書局，1976年。

丑生屬牛，大吉元辰。十二相屬，注命六神。<sup>420</sup>

十二相元辰之神明各有所屬之生肖，因此，以其所屬生肖之人即受該元辰神明之庇佑，所以燒化十二元神錢即代表著天上十二相元辰星君降臨，可以消災解厄，為民祈福，因此其圖像有驅邪禳災的象徵意義。

#### (十八)煞神

古人所謂的「煞」與現今所指的「煞」有所不同，古代民間對於「煞」的認知是一隻五尺多高、蒼色巨鳥樣，飄忽不定，能自行隱去的怪物。而煞神會附身於此類禽鳥身上加以害人。而以後又根據諸種民間傳說，在婚喪喜慶或廟會時，都會出現不同性質的煞神來使人生病或得到災禍，也因此發展出許多驅邪趕煞的儀式出來。漢人傳統中所存在的「出煞」儀式便是為驅厲逐疫而舉行的儀式，而為求孩童安然成長的儀式則為「度關煞」。而燒化煞神錢即有驅邪禳煞之象徵意義。

## 二、動物類

### (一)龍

自古以來，中國人對於龍便有著神秘與祥瑞的想像，而其形象也在許多的古籍史料中出現，如《說文》十一曰：「龍，鱗蟲之長，能幽能明，能細能巨，能短能長，春分而登天，秋分而潛淵。」<sup>421</sup>根據此內容，龍乃具備變化之神能，而古時神人多乘龍，如祝融「乘兩龍」，句芒「乘兩龍」，如在《大戴禮記·五帝德》之記載：「顓頊，皇帝之孫，昌意之子也，曰高陽，洪淵以有謀，疏通而知事，養財以任地，履時以象天，依鬼神以制義，治氣以教民，瀆誠以祭祀，乘龍而至四海……。」<sup>422</sup>傳說中龍可以馴擾，如《左傳·昭公二十九年》載：「古者畜龍，故國有豢龍氏，有禦龍

<sup>420</sup> 《正統道藏正一部·滿字號》第47冊，頁37996。臺北：藝文印書館，1972年。

<sup>421</sup> 東漢·許慎記，徐弦等校定《說文解字》，頁390。北京：中華書局，1985年。

<sup>422</sup> 戴德撰，盧辯注《大戴禮記》，頁116。北京：中華書局，1985年。

氏。昔有颺叔安，有裔子曰董父，實甚好龍，能求其耆欲，以飲食之，龍多歸之。乃擾畜龍，以服事帝舜，帝賜之姓曰董氏，曰豢龍。故帝舜氏世有畜龍。」<sup>423</sup>在《淮南子》中亦載：「龍舉而景雲屬。晉《劉神龍賦》曰：『大哉龍之為德，變化屈伸，隱則黃泉，出則升雲，賢聖其其似之乎，惟天神上帝之馬，含胎看夏，房心所作，軒照形□，角尾規矩。』」<sup>424</sup>根據以上的內容可以得知龍乃為神物，有呼風喚雨得神能，更是天神上帝的坐騎，因此取其龍形有祥瑞之意，所以其圖像具有祥瑞的象徵意義。

## (二)白虎

虎在漢人的心目中有除厄避邪的重要地位，而其淵源可以追溯到新石器時代河南濮陽於仰韶文化出土的「龍、虎蚌塑」，因此可見先民對虎的重視。白虎神經過歷史的催生與衍化，從最早的義獸與神獸，經過星宿神的轉化之後，漸漸衍義為歲中之兇神，<sup>425</sup>因此民間俗信也對白虎神便產生驅避的心理，而在道教儀式中，漸漸也演變出祭祀白虎的科儀和所需用的獻供品，因此在儀式中所使用的白虎錢之圖像即具有驅邪禳災的象徵意義。

## (三)天狗

天狗在古時常被視為凶星的代表。天狗在古時應為天上落下之流星，因其有尾，前頭又像狗頭，所以常被視為天狗災星，在傳說中只要遇此天狗災星，<sup>426</sup>則易起兵劫，因此，在道教儀式上，也衍變出許多祭天狗的科儀出來，民間俗信認為以此天狗圖像配合儀式燒化，則能免於災劫，故其圖像含有驅邪禳災的象徵意義。

## (四)馬

馬常被視為祥瑞之動物，如《後漢書·西南夷傳》：「肅宗元和中，蜀

<sup>423</sup> 唐文治編纂《十三經讀本·春秋左傳》，頁 2314。臺北：新文豐，1980 年。

<sup>424</sup> 唐·歐陽詢撰。于大成主編《藝文類聚》，頁 1662。臺北：文光出版社，1974 年。

<sup>425</sup> 此部分之詳細說明請參照本論文第四章第一節。

<sup>426</sup> 同上註。



郡王追為太守，政化尤異，有神馬四匹出滇池河中，甘露降，白鳥見。」

<sup>427</sup>此馬乃為神馬，在民俗上多為神明之座騎，所以其圖像有祥瑞納福的象徵意義。

### (五)蛇

關於蛇的記載，在山海經中多有敘述，如《山海經·北三經》載：「鐔于毋逢山，北望雞號之山，其風如劫。西望幽都之山，浴水出焉，是有大蛇，赤首白身，見則其邑大旱。」<sup>428</sup>在《東山經》中亦載：「歧踵之山，廣員二百里，無草木，有大蛇，其上多玉。」<sup>429</sup>《南山經》曰：「禺彊之山，多怪獸，多大蛇。」<sup>430</sup>《東山經》曰：「耿山，無草木，多水碧，多大蛇。……碧山，無草木，多大蛇，多碧、水玉。」<sup>431</sup>根據以上蛇出現所引起的災禍，因此，蛇在人們的觀念裡常是不祥之物，所以為了驅除其不祥，便有以蛇為圖像的紙錢產生，配合儀式去除與該物不祥之聯結，因此，使用其圖像來化解便有著驅邪禳災的象徵意義。

### (六)十二生肖

十二生肖，古人又稱之為十二禽、十二獸、十二神、十二物、十二蟲、十二屬<sup>432</sup>、十二相屬等，民間俗稱十二屬相。生，乃指人的生年；肖，即類似、相似之意。合而言之，即人生與某種動物類似。十二生肖就是用十二種動物來表示人的生年的一種傳統文化，十二種動物依次為：鼠、牛、虎、兔、龍、蛇、馬、羊、猴、雞、狗、豬。古人認為人生某年即肖某物，又以十二地支與十二生肖相配，故又稱之十二辰，在《北史·宇文護傳》中記後周宇文護的母親在齊寄書給宇文護說：「昔在武昌生汝兄弟，大者

<sup>427</sup>南朝宋·范曄撰，韓復智、洪進業註《後漢書紀傳今注》，頁 4807。臺北：國立編譯館，2003 年。

<sup>428</sup>袁珂校譯《山海經校譯》，頁 72。臺北：明文，1986 年。

<sup>429</sup>同上註頁 97。

<sup>430</sup>同上註頁 9。

<sup>431</sup>同上註頁 94。

<sup>432</sup>關於此部分之詳述請參見翟顥《通俗編》，頁 14。北京：中華：1985。

屬鼠，次者屬兔，乳身屬蛇。」<sup>433</sup>由此可知，在南北朝時就普遍應用十二生肖來紀歲，這是以生肖聯繫人之生年較早的記載。因此，生肖可說是年的圖騰，而這十二種動物在遠古都是瑞獸，都有各自的涵意，所以依照生肖相屬所用的紙錢替身，可以作為替自己驅邪禳災的代替物，故其圖像有驅邪禳災的象徵意義。

### (七)銅蛇鐵狗

在銅蛇鐵狗運用上主要是為了防止動物惡靈侵擾，以銅蛇與鐵狗之圖像作所有動物惡靈的代表，故使用有其圖像之紙錢燒化有驅邪禳災之象徵意義。

## 三、植物類

### (一)蓮花

在佛教中，蓮花是清淨的象徵，佛教將蓮花用以象徵吉祥器物的「八吉祥」之一。在臺灣佛教寺廟中，佛菩薩大都坐於蓮花上，因此佛座亦稱為「蓮臺」、「蓮座」；佛教的經典《法華經》簡稱《蓮經》，全稱為《妙法蓮華經》。人們也常用蓮花供佛，因為蓮花出淤泥而不染的特性，象徵著「修行者的超塵脫俗」。佛教教導眾生通過修行，脫離污濁與罪惡，淨化心靈，以到達清淨無礙的境界。如宋人周敦頤《愛蓮說》云：「蓮之出淤泥而不染，濯清廉而不妖，中通外直，不蔓不枝，香遠益清，亭亭淨植，可遠觀而不可褻玩焉……蓮，花之君子也。」

所以採蓮花脫俗與優雅的意象，使其圖像與形像具有清淨與光明的涵意。

### (二)葫蘆

葫蘆為瓜果植物，又稱蒲蘆、瓠瓜，其果可食，或作為器皿。葫蘆也市八仙中李鐵拐手持的寶物。葫蘆多子蔓生，故有「瓜瓞綿綿」、「子孫萬

---

<sup>433</sup>清·趙翼《陔餘叢考》文收錄於《續修四庫全書》子部·雜家類，頁18。上海：古籍出版社，1995年。

代」的寓意。葫蘆與「福樂」互通，故其圖像有祈子延壽的象徵。

### (三)桃(桃葉)

桃，果木名，自古以來俗稱為壽桃、仙桃，為吉祥的果實，引申為壽，是壽宴時不可缺少的點心，常用來祝賀壽誕，代表長壽之意，所使用關於桃的部分為桃實及桃葉的圖像，寓意吉祥長壽。《詩經·周南·桃夭載》：「桃之夭夭，灼灼其華……。」<sup>434</sup>，此兩句是描寫桃花的美麗。因此長久以來多有流傳關於桃的種種傳說，如傳說中西王母的蟠桃，三千年結子，為不老不死的神聖果實。在《春秋運斗經》中亦記載：「玉衡星散為桃。《本草經》：『梟桃不落殺百鬼。』《歲時記》：『桃者，五行之精，壓伏邪氣，制百鬼。』《典術》曰：『桃者，五木之精也，今之作桃符著門上，壓邪氣，此仙木也。』」<sup>435</sup>

因此，根據以上古籍的記載，民間皆相信桃木有避鬼、驅邪的功效，而與桃有關的圖像也都具有驅邪禳災的象徵意義。

## 四、器物類

### (一)古錢幣

古錢幣為古時之貨幣，呈圓形且中央有一圓孔，象徵錢財與富有之意。歷代筆記與志怪小說均有許多亡魂或陰間冥吏要求紙錢的故事，這些故事深植於民間，所以民間俗信當運氣不好，或自認命不好時，可以藉由向陰間諸神、鬼差、賄賂的方式，以進行補運或改運。故其圖像具有招福納財的象徵意義。

### (二)寶卷

寶卷或為書卷、卷軸，為紙錢圖像中常使用之神紙造型，其特色為常

<sup>434</sup>唐文治編纂《十三經讀本·詩經》，頁 2314。臺北：新文豐，1980 年。

<sup>435</sup>唐·歐陽詢撰，于大成主編《藝文類聚》，頁 1476。臺北：文光出版社，1974 年。

被天官或財神雙手展開持著，卷軸上著有「福」或「天官賜福」等吉祥字樣，因此此圖像具有招財、賜福、吉祥之意。

### (三) 旌旗、盔甲、兵器

這些裝備器物等圖案是作為將軍、兵卒身上所穿戴的防禦設施與武器等裝備，如紙錢中的「甲馬」圖像即以上述之器物呈現。

### (四) 生活器物

如紙錢中的「更衣」圖像，包含有男女的上衣、褲子、裙子、梳子、鏡子、剪刀、量尺、鞋子、電視等生活用品，主要象徵人們日常生活上所需用到的各種器具與物品。

### (五) 汽車

所謂「馬路如虎口」，就是指馬路上充滿著危機，而汽車也如老虎一般的可怕，一不小心就會被傷害到，所以現代的車禍，奪人命的機會非常大，因此車厄是現代才興起的災厄，民間相信犯車厄之人，若不及時化解，輕者受傷，重者送命，不可不慎。紙錢上所印的汽車，還有一位被撞倒的路人，頭戴帽子，看似學生，正說明車禍發生的情形，也可見紙錢隨時代的演進有其民俗變遷性。故其圖像有驅邪禳災的象徵意義。

## 五、天象類

### (一) 日、月

從自然天象中的日月，反應出陰陽的觀念，日視為陽，月視為陰。日為太陽，照耀萬日，代表光明普照或白日景象之意；月為月亮，代表夜間之光明或陰暗景象。而《周易參同契》中篇所言：「坎離者，乾與坤中交，中乃元精元氣，互易成體，在天為日月，在人為心腎。」<sup>436</sup>日是指人的元氣，月是指人的元精，人的元神與元氣乃為構成人的重要元素，古人認為從天象的屬性中可發現人的生成元素與其有相當的關聯性。《白虎通》曰：

<sup>436</sup> 袁仁林註《古文周易參同契註》，頁2。北京：中華書局，1985年。

「日行遲，月行疾者何，君舒臣勞也，日月所以懸者何，助天行化，昭明下地也。」<sup>437</sup>《易經》亦曰：「日月麗乎天，又曰：「離為日」，又曰：『日中則直晷，月盈則食，天地盈虛，與時消息，而況於人乎，況於鬼神乎。』」<sup>438</sup>因此日、月的運行不但影響自然界的生機，對於漢人來說，日、月還有著影響人間命運的無形力量，所以自古以來皆對其至為恭敬禮拜，也因此而衍生出太陽星君與太陰星君的神靈出來，因此，日月實含有影響人生運途之象徵意義。

## (二)雲

古人相信雲的色彩與形狀可兆吉祥凶，雲是神仙之地的特有物，所以雲具有神性，可徵祥避凶，從春秋戰國以來便有許多雲紋的吉祥圖案出現可資證明。而在《周禮》中記載著許多關於雲的說法：「保章氏，以五雲之物，辨吉凶水旱，降豐荒之祲。註曰：『二至二分觀雲色，青為虫、白為喪、赤為兵荒、黑為水、黃為豐。』《春秋孔演圖》曰：『黃帝之將興，黃雲升於堂，文命之侯，玄龍御雲，天命於湯，白雲入房。』」<sup>439</sup>古時即有觀雲之變化來推測國家情勢或是物產是否豐榮的徵兆，因此雲的圖像常被用來作為各種吉祥物的裝飾，在道教儀式中也常有以雲為背景的各類法器或服飾，因此在儀式中使用具有其圖像之紙錢實具有驅邪禳災的象徵意義。

## (三)七星

對於星的記載，如《說文》曰：「萬物之精，上為列星。《春秋說題辭》曰：『星之為言精也，陽之榮也，陽精為日，日分為星，故其字日生為星。』」<sup>440</sup>在諸天星辰中又以北斗七星最受重視，七星又稱為北斗星，因為在北方聚成斗形，所以有「北斗七星」之稱，是天之中樞，也是道教信仰中的精

<sup>437</sup>唐·歐陽詢撰，于大成主編《藝文類聚》，頁4。臺北：文光出版社，1974年。

<sup>438</sup>同上註。

<sup>439</sup>唐·歐陽詢撰，于大成主編《藝文類聚》，頁14。臺北：文光出版社，1974年。

<sup>440</sup>同上註頁11。

神指標。至於七星的名稱有兩種說法：(一)星宿名，簡稱「星」，又稱「天都」，二十八星宿中南宮朱鳥的第四宿。共七星，星占家謂之咽喉，主急事。《隋書·天文志》：「七星，一名天都，主衣裳文綉，又主急兵，守盜賊。故欲明。星明，王道昌，闇則賢良不處，天下空，天子疾。動則兵起，離則易政。」<sup>441</sup>「」(二)《史記·天官書》稱：「北斗七星，所謂璇璣玉衡，以齊七政。【注】索引曰：『案，春秋運斗樞云，斗第一天樞、第二璇、第三璣、第四權、第五衡、第六開陽、第七璣光。』」<sup>442</sup>

(三)《天皇至道太清玉冊》卷八則謂七星為：「貪狼、巨門、祿存、文曲、廉貞、武曲、破軍。」<sup>443</sup>道教將北斗星賦予擬人化後，則有七元星君之名出現。不管稱呼如何，民間俗信七星與人的命運有關，因為在紫微斗數中，是依照七星在十二宮的位置來算出人的命運，也因此可使人們知其命運而知道如何改運。所以此圖像具有驅邪禳災的象徵意義。

## 六、文字符號類

### (一)吉祥用語

自古以來，漢人創造出許多的吉祥用語，而紙錢上的吉祥語多以「福」、「祿」、「壽」、「財」、「子」、「囍」等吉祥字為主，主要用以象徵吉祥與祝福、祈望神祈賜福的意涵。

### (二)卍字

探討吉祥物的專書《吉祥物在中國》之文中指出：「『卍』原本不是漢字，而是梵文，讀作Srivatsalalsana(室利鞞磋洛痢囊)，意為『胸部的吉祥標誌』。原為古代的一種符咒、護符或宗教標誌，被認為是太陽或火的象徵。」<sup>444</sup>佛教漸次傳入中國之後，因其解脫思想與中國之玄學有著異曲同工之妙，所以立刻就被知識份子所接受，而且為了翻譯佛經，在當時

<sup>441</sup> 許嘉璐主編《二十四史全譯》，頁 1277。上海：漢語大辭典出版社，2004 年。

<sup>442</sup> 唐文治編纂《十三經讀本·史記》，頁 1288。臺北：新文豐，1980 年。

<sup>443</sup> 《正統道藏正一部·陪字號》第 60 冊，頁 48631。臺北：藝文印書館，1972 年。

<sup>444</sup> 喬繼堂《吉祥物在中國》，頁 163。臺北：百觀出版社，1993 年。

也創作出許多新的文字出來，但卍字正式被用作漢字使用是在武則天當政的周長壽二年(公元 693 年)之時。<sup>445</sup>根據卍字的結構分析，其四端延伸有著綿延長遠之意，因此民間中常使用於與喪葬相關的事物上，如常使用於往生錢上，故其圖像有祈求亡者往生淨土或在世者延壽的象徵意義。

## 七、命理類

### (一)本命

生肖對應於年，每十二年輪迴一次，亦指人生年之干支，與人生年生肖相值之年，即稱本命年。本命年以生年分十二屬，如生於子年屬鼠，生於丑年屬牛等，過十二年即可再遇。與人出生所屬干支相同之日，稱本命日，亦簡稱本命。古代人民有禮拜元辰、本命星以求延壽的觀念，在《三國演義》第 103 回中，就談到五丈原諸葛亮禳星之事：「諸葛孔明在帳中設下香花祭物，地上分布七盞大燈，外布四十九盞小燈，內安本命燈一盞，孔明在帳中撥發仗劍，步罡踏斗，祈禳北斗，若七日內本命燈不滅，即可增壽一紀（十二年）。不料，大將軍魏延夜中闖入帳中報告軍情，將本命燈撲滅，諸葛亮棄劍嘆道：“死生有命，不可得而禳也！”<sup>446</sup>此雖是小說中的情節，但也可以看出漢人對於本命的觀念自古即已有之。

道教所稱之本命元辰，即天上每日有值日神，共六十甲子神，某人生日之值日神，即為其本命神。《太上老君說五斗金章受生經》載：

上天人之生也，頂天履地，有陰有陽，各有五行正氣，各有五斗所管，本命元辰十二相屬。且甲乙生人，東斗注生；丙丁生人，南斗注生；戊己生人，中斗注生；庚辛生人，西斗注生，注生之時各稟五行真氣，真

<sup>445</sup> 林建銘《臺灣金銀紙文化與圖像之研究》，頁 183。臺北：臺北大學藝術研究所 2005 年碩士論文。

<sup>446</sup> 明·羅貫中《三國演義》，頁 840-841。臺北：桂冠，1986 年。

氣混合，結氣成胎。<sup>447</sup>

向本命神許本命錢，修本命齋並配合道教之科儀，即可延長自己的壽命，因此，在道教儀式中所所使用的本命錢的圖像即包含著驅邪禳災的象徵意義。

## (二)太歲

天體運行六十年為一週期稱為「一甲子」，道教進一步將它們具像化為六十尊元辰星宿神，每尊神輪流掌理人間禍福一年，稱為「值年太歲」。民間相傳若所屬生肖與當年之歲運相沖，運氣會不好，稱為「犯太歲」。根據歲律，每人平均每年至少有一日的某一時辰會沖犯到太歲，因此民間常會於新年之初至廟「安太歲」，更謹慎者，則會延請道教法師為自己舉行禳煞補運的儀式，以祈求來年的好運，而在相關的民俗與道教儀式中，所燒化的太歲紙錢，就有著解除太歲威脅的意涵，所以使用太歲之圖像乃具有驅邪禳災的象徵意義。

## (三)陰陽

陰陽係兩個相對的觀念，先秦的《易經》及《老子》書中，以陰陽來解說天地生成時，形成宇宙萬物的兩股力量。因此陰陽為宇宙主要的生成元素，其有清濁之別，若以天象來說，有寒暑、日夜、明闇之意；若以性別來說，則有雌雄男女之分；以人事來說，則為生殺、動靜、升降之意；將其擴充至萬事萬物，皆可以以陰陽之理來論述。如《易·繫辭傳上》說：「一陰一陽謂之道，繼之者善也，成之者性也。」<sup>448</sup>這是說明陰陽乃有化育萬物之功。《易·說卦傳》則說：「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。」<sup>449</sup>《老子·四十二章》亦曰：「道生一，一生

<sup>447</sup> 《正統道藏洞神部·本文類·女字號》第19冊，頁14827。臺北：藝文印書館，1972年。

<sup>448</sup> 唐文治編纂《十三經讀本·易經》，頁155。臺北：新文豐1980年。

<sup>449</sup> 同上註頁167。



二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」<sup>450</sup>一指天地未分時的原初物質；二指天地；三指由天地產生的陽氣、陰氣與由陰陽二氣所生之和氣。等皆是以宇宙萬物的生化現象來解釋天地間的組成原理。此外《文子·九守篇》云：

老子曰：『天地未形，窈窈冥冥，渾而為一，寂然清澄；重濁為地，精微為天，離而為四時，分而為陰陽。精氣為人，粗氣為蟲；剛柔相成，萬物乃生。精神本乎天，骨骸根于地；精神入其門，骨骸反其根，我尚何存？故聖人法天順地，不拘於俗，不誘於人，以天為父，以地為母，陰陽為綱，四時為紀。天靜以清，地定以寧，萬物逆之則死，順之則生。故靜漠者，神明之宅；虛無者，道之所居。夫精神者，所受於天也；骨骸者，所稟於地也。道生一一生二，二生，三生萬物；萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。』<sup>451</sup>

在《文子·自然篇》亦曰：「老子曰：夫道者，體圓而法方，背陰而抱陽，左柔而右剛，履幽而戴明，變化無常，得一之原，以應無方，是，謂神明。」<sup>452</sup>在《文子·下德篇》亦云：「老子曰：陰陽陶冶萬物，皆乘一炁而生。」<sup>453</sup>

因此自古以來，陰陽乃是解釋宇宙生化現象、萬物構成的原則；陰陽變化的道理即是「道」，<sup>454</sup>所以人事之吉凶變化莫不與之相關，因此紙錢中之陰陽圖像即有代表生命不息與驅邪禳災之象徵意義。

<sup>450</sup> 張玉春、金國泰譯注。安平秋審閱《老子》，頁 150-151。臺北：錦繡出版社，1992 年。

<sup>451</sup> 熊禮匯注譯《新譯淮南子》，頁 15。臺北：三民，2001 年。

<sup>452</sup> 同上註頁 13。

<sup>453</sup> 同上註頁 17。

<sup>454</sup> 蕭登福《識緯與道教》，頁 220。臺北：文津出版社，2000 年。

所謂象徵乃是原始思維的一種方式，象徵與語言、原始巫術、原始宗教、原始神話以及原始藝術之間皆有著無法分割的緊密關係。<sup>455</sup>而人類學家金澤對於象徵的解釋也有其獨到的見解：「象徵的物體或形象，作為具象的東西，通常比單純的記憶與回憶有更大作用，它們往往被賦予力量、品德或靈力，從而使人們可以直接從它們身上獲得那種來自超自然世界的滲透力量。」<sup>456</sup>因此從上述紙錢的圖像上來作分析，可以看出漢民族認為每種紙錢皆之背後皆有其歷史的深層涵意與超自然的深層力量，所以透過歷史古籍記載及對紙錢圖像代表意義的詮釋、探討與研究，可以將圖像本身具有的特殊象徵涵意彰顯出來，並且能夠將原民的傳統文化與精神透過此種特殊意象傳達開來。古籍中對於物象的描述是屬於多面相的，不管是從哲學、陰陽學、星命學的角度來探討，甚或可以從神話的層面來詮釋人們無法理解的現象，依此而形成漢人特有的宇宙觀與驅邪禳災之特殊思想，就如人類學家葛茲所認為：「經由象徵，人民界定其世界觀(宇宙觀)」。<sup>457</sup>漢民族便根據這些觀念創造出許多的祭儀與象徵性的奉祭品，而紙錢就是常民在面對己身命運不可知上所發明出來的獻供品之一。

筆者認為儀式中所使用的特殊紙錢，更有著深一層的精神意涵，而且若非經由儀式的配合使用，其精神性與功能性似乎並無法如想像中的強大，因為那些特殊用的關煞類之紙錢，並非只是靜態的祈願而已，藉著儀式的進行，使它更具有著無形的動態轉化命運之象徵意義。

#### 第四節 過關渡限儀式之結構分析與紙錢祈祭之功能

對於一般民眾而言，金銀紙錢只是獻祭物或祭品的一種，但若從較為深層的

---

<sup>455</sup> 劉錫誠《象徵—對一種民間文化模式的考察》，頁 12。北京：學苑出版社，2002 年。

<sup>456</sup> 金澤《宗教人類學》，頁 260。北京：宗教文化出版社，2001 年。

<sup>457</sup> 鄭金德編著《人類學理論發展史》，頁 178。臺北：臺灣商務印書館，1980 年。

宗教觀點來分析，則更有其特殊的深層象徵結構，有些學者認為，漢人對於神靈的崇拜而產生的焚燒金銀紙錢的行為，是屬於民間功利主義所衍生出來的一種「賄賂行為」<sup>458</sup>，另外亦有學者從人類學的角度來探討「燒金」（焚化金銀紙錢）這種行為乃是一種「互相贈與」的行為，是一種情感與訊息的溝通，而不能將其視為「賄賂」，如李國銘教授認為漢人乃是透過種類複雜的紙錢來傳達內心所無法表達的情感，而達到與神明交流的目的。<sup>459</sup>此論點筆者深表認同，不過若只是從焚化金銀紙的單一行為中來闡釋其內涵的宗教意義似乎不夠週延，所以李國銘教授又認為「焚燒火化」必須經過一定的步驟才能完成儀式，他從人類學的角度提出解釋，他認為漢人會藉由「火」來轉化祭品，使這些祭品從「自然物」變成「文明物」再轉化為「超自然物」，透過第三者「火」的轉化使祭品能夠由信徒而向神明方向流動。<sup>460</sup>而筆者則認為金銀紙錢的焚化應該還要再從宗教儀式的使用中來加以分析，因為「儀式乃是宗教文化體系與世代人類之間的一個有力的媒介，所有儀式論述所關涉的『象徵實體』亦顯然屬於『文化體系』……。」<sup>461</sup>

所以對於金銀紙錢的分析，不能單從「互相贈與」的文化層面著手，還要從儀式行為的面相中來作探討，而宗教儀式乃是屬於一種宗教象徵。誠如宋錦秀：

葛茲指出，宗教象徵具有統合一個民族之集體「精神面貌」(ethos)及「宇宙觀」(world view)的功能<sup>462</sup>……。在宗教的信仰與行為當中，一個社群的「精神面貌」藉著「表現」為一種「生活方式」，而此生活方式藉著處於此種「宇

<sup>458</sup> 施晶琳：「根據董芳苑《探討臺灣民間信仰》一書中，他認為臺灣民間善信赴廟便要『燒金』（焚化金紙）也可以說是從臺灣社會的『紅包文化』的由來。」請參見施晶琳《臺南市金銀紙錢文化之研究》頁 14，臺南：臺南大學臺灣文化研究所，2005 年碩士論文。

<sup>459</sup> 請參見李國銘〈頭社與祀壺信仰出探〉《臺灣風物》第 48 卷第 1 期，頁 94。臺北：臺灣風物雜誌社 1998 年。

<sup>460</sup> 請參見李國銘〈頭社與祀壺信仰出探〉《臺灣風物》第 48 卷第 1 期，頁 97-98。臺北：臺灣風物雜誌社，1998 年。

<sup>461</sup> 宋錦秀《傀儡、除煞與象徵》頁 28。臺北：稻鄉出版社，1994 年。

<sup>462</sup> 宋錦秀：「集體『精神面貌』指的是一個民族關於他們生活的格調、特性、質素，及其生命的道德、美感風格和情緒，是文化中相當深層的文化特性。『宇宙觀』則指的是人們對於事物實際運轉之方式的一種圖像，人們關於秩序的最全面的想法。」請參見宋錦秀《傀儡、除煞與象徵》頁 26。臺北：稻鄉出版社，1994 年。

「宇宙觀」所描述的、完全理想地調適於宇宙事物的某種實際狀態中，而使得這個「精神面貌」在智性層面上成為「合理的」；另一方面，「宇宙觀」則藉著被表現為實際事物狀態的一種顯影(image)，此些實際事物在經過特別安排以調適於那樣的一種生活方式之後，也使得這個「宇宙觀」在情感層次上成為「可感受的」。因此葛茲認為，宗教象徵組構了一種介在某一特定生活方式與某一特殊形上學之間的基本調和，因而展現了綜合人們集體「精神面貌」與「宇宙觀」的功能。而此種象徵結構，其內涵實有著雙重之面相，所以它既是一個「認知的模式」(a model of reality)，同時也是一個「象徵的模式」(a model for reality)<sup>463</sup>。

所以筆者將嘗試藉著 Victor Turnem 與 Van Gennep 的「通過理論」以及馬凌諾夫斯基對於「巫術」與宗教的探討及其關鍵概念的分析，並透過這些理論概念與「過關渡限」科儀中的內容相互對話，而讓金銀紙錢在過關儀式中的功能與意涵之研究可以得到詮釋性的理解。而金銀紙錢在過關儀式中的運用行為可以視為一種「象徵」的宗教行為，藉由此種解釋框架來探討外在宗教行為與內在象徵體系所構成的漢人宇宙觀與其民俗內化的深層宗教意義。

對於紙錢在「過關渡限儀式」中的討論，在本節中將從兩個面相來討論，第一個面相是從「過關渡限」儀式的結構上來分析，因為儀式中所代表的種種象徵意義都來自某種象徵系統，而此象徵系統，筆者是以 Van Gennep 以及 Victor Turner 的「通過儀式」之理論來解釋；第二個面相是從紙錢祈祭的宗教功能來討論，宗教功能是由宗教現象透過宗教行為所發生，因此宗教功能包括著生存功能、整合功能與認同功能，而紙錢祈祭的宗教行為更使得此三種功能發揮出穩定人們心理與平衡人與社會關係的功用。

---

<sup>463</sup>請參見宋錦秀《傀儡、除煞與象徵》頁 26-27。臺北：稻鄉出版社，1994 年。本段說明乃作者引 Geertz, C. *The Interpretation of Cultures*. 頁 90-94 之內容。

## 一、過關渡限儀式結構之分析

人的一生必然會歷經誕生、成年、結婚以及死亡等生命歷程，而這些生命歷程又稱為生命禮儀，生命禮儀亦可稱為「通過儀式」，所謂的「通過儀式」有著轉化個人生命階段或提升個人社會身份地位之意。荷蘭學者Van Gennep於1909年提出「通過儀式」(rite of passage)的理論，他認為：人自出生通常都會經歷成年、結婚、死亡等儀式，並將之區分為分離(separation)、過渡(transition)、聚合(incorporation)三階段，此三階段是從一種狀態過渡到另一狀態，從一宇宙世界過渡到另一宇宙世界或社會階層的種種社會禮儀。第一階段「分離」儀式包括象徵性的行為，表示個體或群體離開先前在社會結構或社會階層中的某個定點；第二階段「過渡儀式」清楚地將神聖的時空與世俗的時空劃分開來；第三階段「聚合儀式」，代表受禮人回歸社會，也常展示種種新生或再生的象徵物。<sup>464</sup>

人類學家Victor Turner認為通過儀式三個階段的「過渡階段」中的「中介性」所產生的特質是使受禮者處於過渡性與轉換性等狀態<sup>465</sup>，當過渡儀式的受禮者進入了一種神聖的儀式時空時，它屬於一種中介性狀態，不同於兩端過去和未來，按照世俗社會生活的種種範疇構造的時空，此時世俗的行為被抹去，或黯然失色，取而代之的是某種奇異而又神秘的關係，過渡階段最好看成是一個過程而非一種狀態。<sup>466</sup>

根據Victor Turner的理論，筆者認為臺灣民間道教為孩童所舉行的「過關渡限」儀式，對於過關者與其家人來說也可以看作是一種「通過儀式」，孩童作法事前的身份與作法事後的身份是截然不同的，而且其父母對孩子的觀感也會因為儀式而有所改變，這是因為民間相信孩子的命中可能會帶有許

<sup>464</sup> Victor Turner 著，方永德等譯〈宗教慶典與儀式〉文收錄於Victor Turner主編《慶典》，頁255-256。上海：文藝出版社，1993年。

<sup>465</sup> 何翠萍〈比較象徵學大師特納〉一文收錄於黃應貴主編《見證與詮釋：當代人類學家》，頁349-350。臺北：正中書局，1992年。

<sup>466</sup> Victor Turner 著，方永德等譯〈宗教慶典與儀式〉收錄於Victor Turner主編《慶典》，頁256。上海：文藝出版社，1993年。

多的劫煞，不但危及孩童自身，甚至連父母也會被剋死，所以早期經濟環境不好的家庭，遇到這樣的小孩就會送給別人作養子，或是盡量不與小孩子接觸，但卻也形成了孩童與父母的精神負擔；經濟環境許可者，就會聘請道教法師為孩童作「過關渡限」的儀式，祈求十方諸鬼神能讓孩童平安長大，因此這種「過關渡限」儀式，在早期的農村社會中是相當常見的法事。現代雖然科技進步，但由於處於工商業社會，父母對孩童的養育多托自己的父母親或保姆撫養，因此只要是老一輩的父母，認為孩童不好撫養，就會為他們的孩子禮請法師舉行「過關渡限」的儀式。

在臺灣民間傳統上，只要是孩童生辰八字與神煞相沖或帶種種劫煞之關，就必須為這個小孩舉行「過關渡限」的儀式，在舉行儀式時，孩童會置身於法場之中，此時孩童與父母暫時分離，因為代表此孩童已進入神明護祐的神聖時空之中，在法師的請神、發咒與祈禱的過程中，透過法師的經咒與種種代表宇宙力量的罡步運走之下，象徵著與鬼神溝通的情境，此時法師會帶領孩童象徵性地闖過人生的每個關卡，並破除關卡中的象徵物，如紙做的車子及紙錢等，這是屬於過渡階段，最後法師會在孩童的衣服上蓋好神印，代表祈禱的力量與鬼神賜福的威力已全部降於此神印中，孩童從此便得以平安無虞地長大成人，此時孩童也就回到了聚合階段，孩童的身份已不再是先前命帶劫難的孩子，而是受到神明賜福的新生兒。

孩童經由「通過儀式」的「分離」、「過渡」、「聚合」三階段，同時讓孩童與父母的身份與地位重新被定位，因此「過關儀式」有著整合家庭和諧與創造心理平衡的功用，藉由儀式的進行，使孩童的父母親與孩童的關係重新進入一種更和諧的狀態，一方面消除了父母的恐懼，另一方面也確保了孩童的生存權利，因此對於臺灣民間俗信來說，「過關渡限」儀式在臺灣民間實仍有其存在的文化價值。

## 二、紙錢祈祭之功能分析

學者王嵩山對於社會文化曾提出四個層次說明：第一個層次，中國漢文化的體系中，相信神、鬼、祖先和人是生存於同一個世界上，並且前三者隨時都可因各種原因而使人致禍，或得福；第二個層次，可見於要求團體凝聚強化的體系，每個角色與定位，有其獨立與相互關聯的「道德要求」；第三個層次，神是可以要求的，而神與人的關係是互惠的；第四個層次，在生命禮儀尤其是對生辰(隱含年齡的成熟、社會地位的可能進階、社會角色的界定，這三者又是互相糾結交纏的)的重視，希冀藉由各種儀式行爲，以達到另一種新的狀態。<sup>467</sup>

透過以上兩節的分析說明，我們從過關渡限儀式的象徵結構中與所使用紙錢的圖像象徵意義裡，證明在漢文化體系中，神、鬼、祖先和人是居於同一個世界上，並且隨時都有能力能夠使人致禍或得福的；從紙錢祈祭的過程中，可以證明神是可以要求的，與人的關係是互惠的，而且也說明鬼煞也是可以互惠驅使的；最後對於過關渡限儀式的結果，使人、神、鬼之間達到一種新的平衡狀態，透過儀式的整合，使孩童的父母認為孩子的生命可以達到轉化的境界，使小孩可以平安長大，進而使父母的心理達到一種新的和諧，更促進與孩子關係的正常發展<sup>468</sup>，因此過關渡限儀式與所使用的紙錢不只有宗教上的象徵意義，其所產生的社會文化功能，更是代表著常民有著一套對於生活上所產生的各種疑難雜症的自我解釋法則，而這樣的生存方式更可以呈現出一個民族特有的精神與文化意義，以下即從紙錢祈祭的角度來探討其存在於漢民族的諸種功能之面相。

### (一)生存功能

紙錢祈祭之儀式與紙錢之使用對於常民而言，是想藉著儀式中與祈祭品的一些象徵性行爲及策略模式，嘗試對其自身因信仰態度所引起的恐懼心理，導致內心不安的不平衡身心狀態，能獲得調適與舒解，間接使人鬼之間的不平衡關係，能獲得一種和諧的轉移心理。人類學者E.R.Leach指出：人們的情緒是需要平衡的，而人們也有平衡情緒之道，常以某些活動

<sup>467</sup> 王嵩山《扮仙與作戲》，頁154。臺北：稻鄉出版社，1988年。

<sup>468</sup> 古時如果知道小孩的生辰犯有「刀箭關」，則其父母常會害怕被其剋死，因此對小孩便不容易加以疼愛，所以經過這一道為孩童舉行的「過關渡限」儀式後，才會對小孩釋懷，不再害怕。

或儀式來疏解情緒，使該社會得以正常運作。角色轉換即為一種方式，人們會在儀式或活動進行時，依其所轉換的角色行事，當時正常時間即停止運行，而神聖時間則由角色互換而得到，是一種從世俗到神聖，再由神聖回到世俗的過程。<sup>469</sup>因此紙錢祈祭的行為與相關儀式的舉行，一方面透過法師的力量，完成驅邪禳災的工作，讓這個孩童重新得到新的秩序、解除孩童自身的生存危機，另一方面也安撫了其父母的恐懼心理，使家庭得到一種適應社會生活的新力量。

自古以來，人類的生存危機一直是一個民族所關切的重點，早期因為醫療與科技的限制，對於急迫性的疾病與天災都無法預知而避免，可以通神的巫師在那個時期自然扮演著祈福禳災的重要角色，而當時的人們認為巫師透過巫術可以將人們的災厄化解，誠如人類學家馬凌諾夫斯基所言：「巫術的功能是使人的樂觀成為儀式化，增強自信能以希望戰勝恐懼。」<sup>470</sup>因此雖然現在已進入科技時代，醫療也有顯著的進步，但對於己身命運的不可知上，直到現在仍然是人們所無法理解的一環，所以還是有許多人會透過這些象徵性的儀式與象徵性的器物來為自己尋求一個平安穩定的生存環境與美好的未來，這也充分顯示出人們對於生存與安定的渴望是不分時代的。

## (二)整合功能

當我們審視民間諸多宗教現象時，或許常會為一些矛盾心態所困惑。一方面，表現出濃厚原始思維方式的所遺下的軌跡，如「落土八字命」、「命裡有時終須有，命裡無時莫強求」、「千斤力不值得四兩命」、「聽天由命」、先天所註定的命運是難以躲避的，在此觀念下，人為的努力與幸福的關係受到疑惑，雖如此，人們還是想盡辦法運用某些神秘性的法術咒語等巫術，試圖轉變運勢並逃避命運的桎梏。而紙錢祈祭之行為正代表著可以與

<sup>469</sup> 翁玲玲《麻油雞之外—婦女作月子的種種情事》，頁 15。臺北：稻鄉出版社，1994 年。

<sup>470</sup> 馬凌諾夫斯基《巫術、科學與宗教》，頁 67。臺北：協志出版股份有限公司，2003 年。



鬼神溝通，並因此而互惠，這樣的宗教行為克服了人們心理上的恐懼，整合了人們與家庭的良善關係及其與社會分離的危機。

一般俗信認為「有燒香，有保佑」，因此只要透過某些象徵性的管道，便可進入鬼神世界的大門，與其溝通並以互惠的方式來祈福禳災，從這裡看來，人自我的覺醒與禍福有了決定性的關聯，因此，命運不再完全是操縱在神靈的支配之下，更提升了人的自主能力，而經由這樣的宗教行為則是達到趨善避惡的保證，準此而言，從常民的信仰所呈現出來的紙錢祈祭之文化特徵，不僅展現出庶民心靈深層的心理結構，也整合了民間宗教信徒的「不同向度，矛盾統一」的心靈現象。<sup>471</sup>

### (三)認同功能

臺灣民間道教所舉行的儀式，嚴格說來也是屬於中國早期巫術之支流，這些儀式與獻祭品，是根據民間的需求以及歷代道教精英的創造與整理，漸漸發展出來的，因此紙錢祈祭之行為不只是單純的巫術的行為，而是屬於更高層次的宗教行為，就如人類學者馬凌諾夫斯基所說：

巫術與宗教都是起源於情緒緊張的種種情境，並在其中發生作用，例如生命危機、事業挫折、死亡、部落神秘啟蒙、情場失意、積恨難消等。巫術和宗教都為這些情境、這些阻塞提供發洩的機會，但是沒有實際的出口，只能經由儀式和信仰，通往超自然的領域。

由此可見巫術與宗教的起源相當接近，特別是面對危機時，心中的恐懼無法消除，此時巫術與宗教便能發揮相當強大的社會功能，使人們認同己身的命運是可以改變的，因而使得一般俗信皆認同這樣的紙錢祈祭文化。

紙錢祈祭的行為可以說是一種「理論巫術」，就如弗雷澤所言：「巫術作

---

<sup>471</sup> 李崇信《臺灣民間宗教信仰的人神崇拜－社會文化方面的哲學省思》，頁 103-104。國立中央大學哲學研究所，1994 年碩士論文。

為一種自然法則體系，即關於決定世上各種事件發生順序規律的一種陳述，可稱之為『理論巫術』。」<sup>472</sup>理論巫術便是一種對於自然法則體系的解釋，跟現代以科學來解釋自然法則體系的精神並沒有兩樣，不過內容卻有所區別。基於這樣相同的基本精神，將紙錢祈祭的行為，合理的保存下來，因此這樣的宗教行為對於一般民間俗信來看，可以說是一種祈願的保證，並且有著成功的催化作用，特別的是不管事後會不會如願，對於他們來講，如果事業成功或疾病痊癒，則會歸功於此種行為的功效性，如果無法如願，則又會認為是自己的福份不足，或是準備的祭品或紙錢不夠多或儀式不夠隆重，因此則必須再舉行更隆重的祭儀與提供更豐富的奉祭品來請鬼神賜福，由此可知，紙錢祈祭之行為不僅是影響普民內在心理渴望的一股力量，更是整個漢人文化圈所認同的文化意識，並且是漢民族的文化財產，就如馬氏所說：

在具體表現和內容之上，巫術都是人文的，即是巫術所涉及的，以人類狀態活動為主，如狩獵、園藝、漁撈、貿易、戀愛、疾病、死亡等。巫術之施行，所針對者，不是自然本身，而是人與自然的關係及影響自然的人類活動。尤有進者，巫術的種種效果，通常不認為是施術後的一種自然作品，而是一種不可思議之物。自然不能產生該物，只有巫術具備此力量。疾病的嚴重惡化、愛情的陷入熾熱階段、人體機能和思想內的一種禮儀交換及其他類似的表現，這些都是咒語和儀式的自然產物。因此巫術非出自於自然的觀察或自然法則的知識，而是人類的原始財產，經由傳統而得知，肯定人類創造渴望目標的自主力量。<sup>473</sup>

這證明了巫術、宗教與人類文明依存的關係相當深厚，而巫術與宗教的實行本身即包含著相當多的觀察與辨正，才能使人深信不疑，並從中確實感

---

<sup>472</sup> 弗雷澤著、汪培基譯《金枝－巫術與宗教的研究》，頁 21-22。臺北：久大文化有限公司、桂冠圖書股份有限公司 1991 年聯合出版。

<sup>473</sup> 馬凌諾夫斯基《巫術、科學與宗教》，頁 54。臺北：協志出版股份有限公司，2003 年。

覺到神靈的護祐，這樣的祈祭行為才能為人所認同，並且也才能流傳久遠。

## 第五節 本章小結

誠如學者江韶瑩所指：「民俗及其文物是生活不可分割的一部分，也是一個族群具體的、普遍實存的民間物質文化物件，反應民間基本生活方式、風土特徵、知識及價值體系，也是認識和了解一個地區民眾生活歷史與文化根源的最佳標本。」<sup>474</sup>臺灣民間道教的「過關渡限」儀式與紙錢的祈祭便充分地反應了上述的說法，從碧潭的過關儀式到臺南的過囡子關，其中的儀式內容與所使用的過關道具都屬於一種象徵系統，目的是希望透過這些儀式與道具將人生中不完美的部分預先去除，使自己可以平安順遂，不只祈求身體的健康，更要求能夠財運亨通。因此紙錢的祈祭文化代表著金銀紙錢確有其存在的價值，就如研究金銀紙的張懿仁所言：

金銀紙內涵神聖也通俗，它不僅表徵了中國人對於天地宇宙的秩序建構，也蘊藏了我們千百年來的生死文化與生活智慧。面對不可知的社會與力量，人們總是努力思索著要如何與之溝通。以金銀紙為媒介向另個世界表達善意、關懷、感恩與期待，正是這一套行之久遠的燒金文化讓慎終追遠、敬天奉地的精神代代不息地在我們生活裡傳承延續。紙薄情長，在方寸之間，含納著天地陰陽與生死……。<sup>475</sup>

透過本章的論述，使我們了解到紙錢在漢人的心目中不只是一種單純的獻祭物，透過儀式的催化，更加強了紙錢本身的互惠價值以及與無形溝通的強大力

---

<sup>474</sup> 江韶瑩〈臺灣民俗文物分類架構與登錄作業系統研究〉《兩岸民俗文化學術研討會論文集》，頁 115。南投：臺灣省政府文化處 1999 年。

<sup>475</sup> 張益銘著《金銀紙的秘密》，頁 206。臺中：晨星出版社，2006 年。

量，相信只要漢人存在一天，紙錢祈祭以及與其相關的儀式就不會消失，因為天地陰陽之間的奧秘，與己身命運的牽扯是永遠不會改變的。

## 第七章 結論

### 第一節 本文研究回顧與分析

本研究係以文獻研究，配合「小兒過關渡限」科儀本中所使用的紙錢來作探討，並將科儀中所使用紙錢的圖像類型與作用作一詮釋，目的在於探討紙錢內在的象徵意義與其宗教功能。

臺灣常民使用金銀紙錢的觀念其實是從大陸原鄉帶過來的習俗，因此，唯有從歷史古籍中來尋找使用紙錢的歷史背景，才能了解漢人自古以來的燒紙錢習俗。根據第二章金銀紙錢的來源探討中，可以初步瞭解紙錢的原型乃是源自於上古時期的陪葬品，之後歷經時代的演變而逐漸分化為祭神與祀鬼等各種型式，在歷代的各種使用紀錄中，可以看出一些端倪。在西漢時期以銅所作的「瘞錢」可以說是紙錢使用的濫觴，之後因為紙的發明，以及紙的廣被使用，到魏晉之後漸漸演變成了燒送紙錢以祭亡者的情況。進入唐朝之後，「寓紙為錢」的習俗更為風行，因為祠察使王嶼將紙錢的習俗推廣到朝廷的祭祀之中，使得燒紙錢的習俗不但在民間流行，在朝廷的祭祀場合中也開始大力推行。宋代時因為皇帝對於道教的重視，所以每當齋醮慶成或是民間節俗時，便會燒化相當多的紙錢來酬神，因此這個時期所創造出的紙類明器之品項也是歷代創造最多的時期，在紙錢的種類分化上也根據神明使用與冥間使用的不同，以及儀式的需求，而發展出許多新式的紙錢出來。從明代之後，歷代的燒紙錢習俗亦大多延續祖先的使用方式，而少有改變，此習俗亦從大陸閩粵等移民帶到臺灣來。

第三章主要是探討臺灣常民使用紙錢的觀念乃是源於自古以來的鬼神文化，所以筆者先將臺灣的鬼神文化作一敘述之後，再從民間俗信的「泛煞」觀念中所蘊育與轉化出各種禳關渡煞的宗教儀式，來討論儀式中奉祭給神祈的特殊用紙錢。對於這些紙錢的使用方式，一般民眾可能也只侷限在神明、祖先、好兄弟

等靈界眾生的認知上，但我們卻常在一些大廟裡或特殊廟會慶典中，看到道士常會使用一些比較特殊的渡關禳煞類紙錢，而這些關於禳煞類紙錢的使用，必須配合道士的符咒與儀式的進行才能夠發揮它們的功效，這是相當特別的地方。而使用這些特殊紙錢比較多的儀式主要在兒童的「過關渡限」儀式上，因此筆者在第四章就以閩山「小兒過關渡限」的科儀內容，來探討儀式中所使用紙錢的象徵意義與其所蘊涵的宗教功能來作初步的了解。

從第四章「過關渡限」的科儀本之內容中，可以大致了解其中每個關煞所須禮請及獻上供品紙錢的神煞，想要渡過如此的關卡還必須請神明代為作主，這與漢人在民間的生活十分相應，因為在人世裡也到處充滿著「拿錢好辦事」的習性，這樣的儀式與燒化的紙錢充分顯示出民間俗信將塵世的處事規則融入無形神界的觀念，此種觀念在現今的社會也留存著，這意謂著時空不管再怎麼變遷，人的心靈如果無法充實，就必須依靠這些儀式與紙錢來撫慰心靈。不可否認，接受這些科儀與燒化紙錢可能對某些人能夠有其靈驗性與靈感性，但也只是治標不治本，最終還是必須想辦法將自己的內心安頓好，才能夠面對生活上的諸多難題，不過筆者認為道教科儀與紙錢之使用還是有其存在之價值，因為這是中國自古所遺留下來的文化，它的內容充滿著先人已身存在於世間的期許，所以筆者仍是贊同這些科儀與紙錢所產生的宗教功能與其象徵是值得研究的。

## 第二節 金銀紙錢之重新認識

對於金銀紙錢的研究，前人大多從紙錢的用途與其圖像的藝術性來作探討，甚少從民間道教科儀的角度來研究，對於金銀紙錢的使用，一般人都知道金紙是用於敬神，銀紙是用於祭祖或敬拜好兄弟，但對於特殊類之關煞用紙錢卻只知道用於各種補運儀式或祭改儀式之中，但對於科儀與紙錢之配合使用並無太多著墨，雖有研究者探討過這些金銀紙錢與特殊用紙錢圖像的象徵意義，但都是從圖

像的層面來探討其內在的意義，筆者認為，這些對於這些紙錢的認知，除了一般常民自己使用有其民俗文化的意義之外，在道教科儀中的使用更具有其宗教性與功能性，因此筆者以民間道教中較盛行的兒童「過關渡限」科儀為藍本，從科儀內容中，來了解引領十二生肖屬相的孩童渡過層層難關的諸位神明，以及認識所過關限的凶神惡煞之過程，此科儀內容雖不多，但在其中卻隱含著漢民族陰陽相生與五行生剋的宇宙觀。

十二生肖屬相的孩童依其生辰八字，每個人命中所帶的關煞都不盡相同，因此所犯的煞神或煞星也各異，所以在科儀中就有專責的神明會為其解除關難，而這些儀式之中，常需搭配各種紙錢的使用，尤以關煞類紙錢最重要，因為那是象徵所有與孩童相關的煞神或保護神，甚至是自然界力量，如七星錢與陰陽錢，對道教法師與孩童來說，都可以作為轉化命運的催化劑，因此，透過道教儀式的催化作用，可以說讓這些紙錢都「活了起來」，在儀式中使用紙錢不再只是單純的靜態祈福行為，而是轉化成一股動態的驅邪禳災力量，所以筆者在本文中所探討的紙錢，主要是強調與儀式的配合所產生的力量可以更為強大，而且其宗教的內涵與功能屬性可以說是更為寬廣。

話說回來，臺灣民間的金銀紙錢不管以任何形式來使用，對於漢人的心靈生活與風俗習慣都是一種必然的文化載體，這是群體文化標誌的一種獨特生活方式和特殊的文明所產生的文化物品，不管從物質層面或精神層面來看，它的歷史意義與象徵意涵都已融入到民間俗信的深層意識之中，這樣的一種民俗與宗教用品，從內在來看，可以反應出其與人民達到天人合一、天人感應的內在精神境界，從外在來看，更可表現出其圓融的精神世界，因此筆者相信，這樣的「敬神如神在」的風俗與信仰觀念，將會一直持續地深入民心而綿延不絕。

### 第三節 民間使用金銀紙錢之反思與未來研究方向之建議

#### 一、民間使用金銀紙錢之反思

民間對於金銀紙錢的使用，一般多用於祭拜神明或祭祀祖先，基本上數量並不多，使用金銀紙錢數量較龐大者，經筆者觀察使用在神明誕辰之廟會活動、中元普渡以及為民眾祭改以及舉行消災解厄的儀式所使用的紙錢數量會比較多。筆者曾在臺南的天公廟看過整個金爐旁的空間都堆滿紙錢，高度已經到達三層樓的誇張場面，聽廟方的人員敘述，只要每逢過年時以及神明誕辰時，幾乎全臺灣的信徒都會來到天公廟許願或還願，所以在這些節日期間，每天都要請卡車來載到另一個地方焚化，不然累積下來，可能整間廟都沒有容人禮拜的空間了；中元普渡所使用的紙錢也相當驚人，因為七月是俗稱的「鬼月」，在這個月裡，不管是陽世之人或陰間之鬼，都可以說是一年一度的嘉年華會，所以在七月裡，每間廟宇或是一般人家都會準備豐盛的菜餚與金銀紙錢來款待在陰間受苦的鬼魂，廟方更會舉辦盛大的普渡法會，並且焚燒大量的金銀紙錢給鬼道眾生以及主持法會的諸天神明，因此在七月期間所燒化的紙錢亦相當可觀；根據筆者田野調查得知，為民眾所舉行的消災解厄或進錢補運等儀式，除了道教法師所指派的特殊用紙錢之外，還必須配合童乩與鬼神溝通所需要的紙錢數量，因此，在廟裡看到這些接受法事的民眾所燒的紙錢不是一支一支地燒，而是一箱一箱地丟進金爐裡，因為這樣的數量非常龐大，所以有些香火較為頂盛的廟宇，如臺南的天公廟或屏東最大的的土地公廟就要建造非常巨大而且有空氣循環功能的科技金爐，才足以應付如此大量的紙錢消耗。

雖然說使用金銀紙錢是臺灣相當特殊的民俗文化特徵，而且也蘊含著相當深遠的民俗意義，但是如此大量的紙錢消耗在現在講求環保的時代來看，是屬於一種污染空氣與環境的行為，因此許多的有心之士與專家學者也相繼



地提出改善的辦法，政府並洽請廠商印制有面額的金、銀、紙，希望能促使民眾減少焚燒紙錢的數量，雖然有一些宮廟也配合政府政策在執行，如臺北的行天宮、苗栗玉清宮以上高雄的文化院都提出不燒金紙而以功德狀替代的方式來減少紙錢的消耗，但是似乎成效不彰，因為雖然社會進步了，物質享受也相對的豐足之下，但民間俗信對於己身的命運大部分總是處於茫然之中，心靈的空虛是難以用任何形式來彌補的，因此只能藉信仰來維持，而這些紙錢的祈祭行為與各種祭改儀式的操作正好提供了民間俗信一個心理平衡的寄託場域，這些儀式和紙錢的功能在於實現對神明所表達的願望，透過補償而達到心裡平衡的狀態，並且凝聚自我安定與加強信仰的力量。

因此筆者認為金銀紙錢是屬於一種象徵性的獻祭用品，只要主事者在數量上盡量控制不多燒，並且對民眾宣導改正「燒愈多，得愈多」的不正常心態，那麼金銀紙錢的存在仍有其相當重要的文化價值與宗教意義，因為這些金銀紙錢呈現出臺灣漢人從原鄉而來的文化認知，並且經過歲月的粹鍊，使得此種文化更深刻地融入臺灣社會，而形成一種宗教概念與宗教行為，而這樣的集體民族心理，正代表著中華民族期望與天地相感通的原始心態，所以筆者認為這是一種普民「原始思維」與「神話思維」的的精緻化，象徵著漢人生生不息與永無止盡的心靈渴求。

## 二、未來研究之方向及建議

對於本研究，前人對於紙錢的研究與探討，幾乎都是從歷史層面來作討論，近期的研究者則多從圖像的藝術層面來解釋，事實上，紙錢的使用在道教儀式中有許多的經懺都會用到，如唐朝的《靈寶半景齋儀》與《太上靈寶玉匱盟真大齋言功儀》等科儀經懺便有使用紙錢的記載，而蕭登福教授在〈從《大正藏》所收佛經中看道教星斗崇拜對佛教之影響〉一文所說：

唐代一行禪師在《泛天火曜九曜》，述說祭祀禳災之法，行年至中宮土

星，國王以季菓祭之，送〈本命原神錢〉，畫所犯神形供養，黃衣禱之，必消災增福。如流年逢羅睺、計都兩星，畫所犯神形，深室供養，燒錢禳之，即災害不生。<sup>476</sup>

可知在唐朝時期從一些佛道教之經懺中都可以看到使用紙錢的相關記載，所以筆者認為應該可以從佛教或道教儀式所使用紙錢的角度來研究紙錢的歷史意義以及其與儀式之間互相配合的原因，現代佛教中雖然留有使用紙錢相關說明的《壽生經》，但佛教界甚少對此部經典重視，甚至認為這是一種迷信而加以制止，所以只能在道教儀式的經籍中來探討紙錢與道教儀式的歷史，究竟有何關聯，筆者在本文中所論述的過關渡限儀式與紙錢的關聯性可以說只達到初探的地步，對於紙錢與道教儀式較為深入的歷史考察與研究都還不夠深入，因此筆者建議後續的研究者可以以臺灣地區紙錢和道教科儀為主，論述不同朝代紙錢在宗教科儀中的使用情形，並針對道教儀式的科儀內容與儀式結構作一較為深入的探討，進而研究儀式中紙錢與儀式配合的因果關係，以期了解紙錢在道教儀式中更寬廣的宗教意涵與更深入的文化意義。

---

<sup>476</sup> 蕭登福著〈從《大正藏》所收佛經中看道教星斗崇拜對佛教之影響〉，頁 121-122。臺中商專學報第 23 期，1991 年。

閩山龍玄門法

閩山過關渡限科儀

法玄山人林靖欽著

過閔渡限此科儀是專為小兒仔過  
閔所用。

何謂過閔小孩子出生之後大多會  
請人排個八字在命盤中会有小兒命  
帶百日閔 千日閔 閣王閔 銅蛇  
鉄狗閔 和尚閔 五鬼閔 等等  
的閔煞所以為求平安都會請法師祭  
送過閔渡限本門為使讀者了解此一

作法所以特地將此科儀公開作法以  
 祈期各各道壇神壇能以此為大眾消災  
 祈福。

# ！過關渡限真訣！

## 過關渡限科儀

啓請咒

吾奉閻山普庵教主拜請本壇恩主都  
 奉請三請哪吒三太子再請下駕黑虎  
 大將軍五營軍兵都奉請  
 神兵火急如律令

焚香上稟閻山三元三殿三將軍閣山  
 教主大法天師聖祖仙師祖本宗師太  
 上玄靈李老君九天玄女仙娘度教素  
 車白馱大將軍催兵帶將速降臨  
 吾奉太上老君勅  
 神兵火急如律令  
 註：此咒手執三香請三次

再請神咒  
 三炷清香來拜請 焚香催咒請神仙  
 三清玉皇高上帝 太上玄靈李老君  
 王母七千諸仙衆 閻山三官神九郎  
 福州陳林李三奶 遊溪法祖魁姑娘  
 拜請老君殿前長眉仙短眉仙三目  
 仙人五目仙人六目仙 二頭八臂  
 慈悲娘 左獅頭右象鼻 雷公電母

風伯雨師 奏狀雲頭羅法玉 報狀  
 雲尾羅二娘 白鸞雲中馬五姊 雲  
 中月裡象仙姑 千千聖聖萬尊神  
 開著師男未相請 今日恭祝關山龍  
 玄門中法主祖師宗師仙師案前  
 名過閑渡限未相請 飛雲走馬  
 速降臨 神兵火急如律令

註：接上請神

請猛將咒  
 口吹鳴角未相請 焚香開角請神仙  
 拜請上元師爺唐將軍 中元師父葛  
 將軍 下元師爺周將軍 帶兵揚都  
 督 扶陣走馬柳將軍 赤頭神君黑  
 頭神將 羅圍羅網大將軍 山前吳  
 兵揚都督 山後吳將柳魔王 左營  
 押兵盧太保 右營押將羅二娘 張

蕭劉連四聖者 虎馬迦羅二將軍  
 兵出東營九夷兵 南營軍馬八蛮軍  
 西營軍兵六隴兵 北營軍馬五澤軍  
 中營軍兵三秦兵 外方兵馬無萬千  
 天兵天將地兵地將 神兵神將閩山  
 門下眾神兵 飛雲走馬速降臨  
 神兵火急如律令  
 註：神咒請前吹牛角鼓三聲

請閩山法主咒  
 謹請閩山門下眾使真身顯現請專官  
 源在江洲傳門法 同隨聖祖到凡間  
 身受玉皇親勅令 出在符咒救衆生  
 遊山功曹楊法名 遊海功曹顏法通  
 左右排兵金吾使 元帥哥哥至通靈  
 身騎寶馬遊天下 手執金鞭蓋紫雲  
 有人常念隨感應 扶童下降渡衆生



六丁六甲到炁前	公曹官封左右兵
紫山作法乾坤定	堆山塞海透天門
穿山入石斬妖精	勅封傳來是老君
香火流傳通天下	護國庇民獨為尊
弟子一心專拜請	閻山法主降臨未
神兵火急如律令	

請普唵佛咒	神通變化不思議
謹請普唵大教主	作大醫王救諸苦
隨慈發愿度眾生	動澤社移光万里
致如雲騰作法雨	不問風雨並禁忌
修造動土任興工	萬億諸天常尊護
員光灵法妙如雲	雲王帝勅相扶助
八万百首金剛將	一切衆生皆得道
報祥光彩洒甘露	



釋迦鄰看天生子	交起銅羅鐵骨生
一為上帝天王勅	二為殺鬼吐王兵
三為三佛諸寶殿	掌管諸邪護眾生
若有不順吾法旨	押去鄴都受罪刑
若好生魂吾放出	不好生魂吾不休
北極殿前扶選未	書符咒水救萬民
法門弟子專拜請	哪吒太子到壇前
神兵火急如律令	

請媽祖咒	
謹請湄洲天后娘	青龍白虎兩翅排
護國救民數万千	救世良民在眼前
座落金般如雲箭	巡遊四海救眾生
左有千里大將軍	右有順風在身將
神在湄洲威顯現	陽間所請降臨未
法門弟子專拜請	湄洲聖母速降臨
神兵火急如律令	

請臨水夫人	
謹請正法陳夫人	步領天兵救萬民
百花橋頭渡男女	鼓角吹來臨水宮
父是陳家陳長者	母是西宮葛夫人
甲寅年中正月半	寅時出世吾娘身
地養金盆來捧水	香湯沐浴洗娘身
南海觀音來助法	老君勅法救萬民
鼓角声响天地動	金鞭接起鬼神驚

天上洋洋隨娘轉	地下茫茫隨娘行
救得殿中三皇后	生下太子得分明
滿殿文武真欽敬	神通廣大展威靈
法門弟子專拜請	陳奶夫人速降臨
註：因為過閻渡限乃屬小兒用之故	
其所請之神乃保佑小兒仔平安	
之神如三奶註生太子等。	

拜請林奶夫人  
 奶々年中十八歲  
 五帝將軍隨娘法  
 日在雲中騎戰馬  
 結起雄兵三十萬  
 五海龍王親看見  
 調見儒衙付道場

鹽水三宮奶夫人  
 幼年捨身入儒衙  
 四千猛將隨娘行  
 夜在水上結雄兵  
 殺到三江五廟門  
 看見娘身真顯現  
 化做三千莆田梟

千處祈禱千處現  
 家々奉祀娘香火  
 法門弟子專拜請  
 神兵火急如律令

萬家迎請萬家傳  
 處々奉祀娘香煙  
 林奶夫人速降臨

拜請李氏夫人  
 泉州海口廟

李氏夫人有名聲

常在陳府路上行	手執葫蘆照
腳踏七星身背劍	小衣走馬扶童身
六丁六甲大神將	功曹官將隨吾行
吾是上界天仙女	法引祀愿救万民
弓鞋变化三江海	角巾抛落九重天
法門弟子專拜請	李奶夫人速降臨
神兵火急如律令	

焚香召請註生娘	顯管傳宰獻生法
陳陽生死有註定	天羅地網急起先
香火奉請佛祖灯	落生虛空有報應
奉請娘々到炁前	起先麟兒養心法
善惡陳陽有定奪	顯現兵内第一娘
法門弟子專拜請	註生娘々速降臨
神兵火急如律令	

又請註生娘媽  
 召請南宮註生娘 三教勅賜是娘媽  
 滑元斗中輪降世 扶胎助產保兒童  
 渡男渡女求轉世 百樣花蕊送上枝  
 十二花婆听吾召 枝々葉々正清微  
 有孝父母生孝子 不孝父母生逆兒  
 法門弟子專拜請 註生娘 娘速降臨  
 神兵火急如律令

勅清淨水並淨法  
 此淨水 不是非凡水 乃是清水祖師清  
 淨水 淨天々清 淨地地靈  
 人長生 淨起法壇皆清淨  
 吾奉太上老君急々如律令勅

註：左手三山訣捧淨水化淨符入碗  
 中後用右手劍訣勅水並寫祕符  
 空寫在水面上。

过関請咒  
 口吹灵角声煌々 过関渡限請將軍  
 舞請上元唐將軍 中元葛將軍  
 下元周將軍 関山王 冥兵將  
 揚都督 扶陣打馬大將軍 聞吾法  
 家弟子过関渡限角声来相請 飛雲  
 走馬到炫前  
 三郎(元)將軍来到炫前無可敵

金銀財宝奉神仙 奉敬神仙来領受  
 满心歡喜領金銀 領受金銀財宝过  
 自分明 求解弟子(信)△△地址(持善事)  
 祈保寬△△名本命△年△月△日△  
 時繼生 花宮童限△歲 命中有帶  
 千日関 百日関 関王関 鉄鎖関  
 烏鴉関 白虎関 銅蛇関 鉄狗関  
 五鬼関 雷公関 金鎖関 銀鎖関



四時閑 四季閑 四柱閑 落水閑  
 過橋閑 夜啼閑 和尚閑 天狗閑  
 水火閑 婆姐閑 童子閑 急脚閑  
 無情閑 一担閑 限 當在壇前求改除  
 推起靈角第二聲 三聲龍角調五營  
 東營兵南營將 西營兵北營將 中  
 營三秦軍 左營天仙兵 右營地閑  
 將 人人頭戴金盔身穿甲 手執金

鎗火炎旗 左排兵右勒馬 排兵勒  
 馬到壇前 過閑渡限救良民  
 神兵火急如律令

註、在吹起靈角第二聲前之一句  
 求改除要接急如律令  
 再吹鼓角二聲 再念之捲上。

發兵過限咒

祖師猜之發兵出  
發出兵將落坛扶  
過閑渡限脫災殃  
勒起馬尾炎之行  
勒起馬尾出本坛  
本師猜之獻金錢  
獻金獻錢買路行

起

祖師猜之發將行  
名三魂七魄  
勒起馬頭炎之走  
勒起馬頭何山上  
祖師猜之獻金錢  
仙人玉女獻金錢  
獻金獻錢買路走

勒馬來到十二宮  
二月卯宮人相兔  
文東武西排戰場  
黃龍獅子掛金鞍  
有災有厄閑限過  
平安過了閑渡了  
災弟子坛前金銀  
前改厄大將軍

正月寅宮人相虎  
虎兔排未大生相  
身穿黃龍獅子甲  
掃災殃 掃災厄  
無災無厄過閑保  
限解了厄消了  
燒一份 答謝坛

二月宮頭行過了	三月辰宮人相龍
四月巳宮人相蛇	龍蛇排未大生相
又東武西排戰場	身穿黃龍獅子甲
掃災殃押災厄	解得△△址址△△名
本命八字生	花宮童限△歲命
中有帶百日閑	十日閑 四時閑
四季閑 四柱閑	閣王閑 金鎖閑
銀鎖閑 鐵鎖閑	水火閑 雷公閑

五鬼閑	白虎閑	天狗閑	喪門閑
烏鴉閑	銅蛇閑	鐵狗閑	落水閑
燙火閑	流蝦閑	過橋閑	和尚閑
婆姐閑	童子閑	夜啼閑	無情閑
一擔閑限	當在列位衆神案前一答		
未解脫	千金聖筭改消除 (拔筭)		
	無筭再重吃		

改得千年神煞路 万年惡煞不準再  
 相逢 有災有厄閑限過 無災無厄  
 過閑保平安 過了閑渡了限 改了  
 厄消了災 弟子壇前金銀燒一份  
 答謝壇前改厄大將軍 四月宮頭行過  
 五月午宮人相馬 六月未宮人相羊  
 馬羊排未大生相 文東武西排戰場  
 身穿黃龍獅子甲 黃龍獅子掛金鞍

掃災殃押災厄 有災有厄閑限過  
 無災無厄過閑保平安 過了閑渡  
 了限 解了厄消了災 弟子壇前金  
 銀燒一份 答謝宮前改厄大將軍  
 六月宮頭行過了 七月申宮人相猴  
 八月酉宮人相鷄 猴鷄排未大生相  
 文東武西排戰場 身穿黃龍獅子甲  
 黃龍獅子掛金鞍 掃災殃押災厄 改



十月宮頭行過了  
 十一月子宮人相鼠 十二月丑宮人  
 相牛 鼠牛排未大生相 文東武西  
 排戰場 身穿黃龍獅子甲 黃龍獅  
 子掛金鞍 掃災殃押災厄 解得  
 名命中有帶一太歲二太陽三喪門  
 四太陰五五鬼 運中煞星 限中災  
 厄 一切當在壇中改消除 改得千

年神煞路 萬年惡煞不準來相逢  
 茅子壇前金銀燒一份 答謝壇前改  
 厄大將軍 命似長江水直流 凶神  
 惡煞直去不回頭 過關過完成  
 名身體如勇龍 過關過完週  
 福壽 十二宮門行過了  
 力馬來到一年四季宮 正二三月是  
 春天 春季有災難 青面將軍改消

除 四 五 六 月 是 夏 天 夏 季 有 災 難  
 紅 面 將 軍 改 消 除 七 八 九 月 是 秋 天  
 秋 天 有 災 難 白 面 將 軍 改 消 除 十  
 十 十 月 是 冬 天 冬 季 有 災 難 黑 面  
 將 軍 改 消 除 一 年 四 季 有 災 難 黃  
 面 將 軍 改 消 除 改 得 台 名 命 中 有 帶  
 正 月 災 二 月 厄 三 月 災 四 月 厄 五  
 月 災 六 月 厄 七 月 災 八 月 厄 九 月 災

十 月 厄 十 一 月 災 十 二 月 厄  
 一 年 四 季 行 過 了 力 馬 追 落 趕 煞 神  
 一 趕 東 方 甲 乙 木 木 神 木 煞 脫 離 身  
 二 趕 南 方 丙 丁 火 火 神 火 煞 走 無 踪  
 三 趕 西 方 庚 辛 金 金 神 金 煞 脫 離 身  
 四 趕 北 方 壬 癸 水 水 神 水 煞 走 無 形  
 五 趕 中 央 戊 己 土 土 神 土 煞 脫 去 不  
 留 停 神 兵 火 急 如 律 令 吹 龍

摧起龍角聲蒼々 奉請普庵大法主  
 雄兵三十萬 符法滿天紅 押出無  
 情閔煞出外方 千年萬載不相逢  
 神兵火急如律令

註：到此即將過閔錢全部拿到外面  
 成，燒替身符令同化在一起即完

清水符

註：此符黃紙黑字化在清水中並唸  
 咒敕用淨法壇用之。



清淨符祕字

至尊至聖 化

註：此祕字乃在於淨水碗中，勅咒金剛指寫之在水面上，效果更大，勅時腳踏丁字步。

保身用符 二道

第一道

肥：吳公真仙教

勅下。至吳公真仙身靈電。勅養。

註：此符改祭過閑渡限時給小孩子帶身保護用之祭好後化火燒之。

保身符 第二道

張法主教

敕召雷張法主收邪鬼靈符

註：此符黃紙硃砂字乃是改祭完後小孩要回家保平安用七天後在家門口同壽金三百化火燒之。

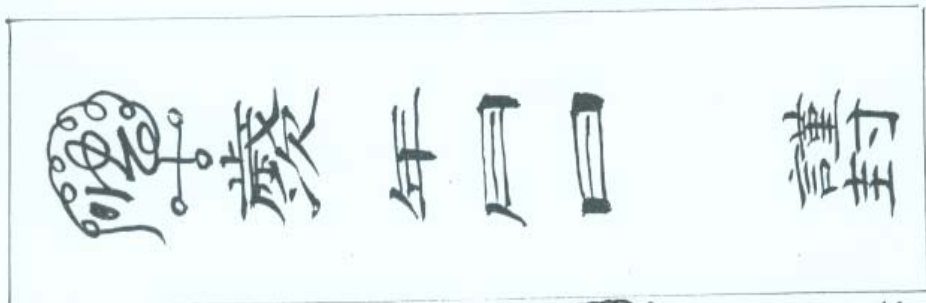
過關渡限疏函樣式

前面樣式

狀申  
法主案前 呈進  
過關渡限祈安文疏二道

註：右樣式是過關渡限文疏所用之封函長一尺八分寬二寸四分黃紙黑字寫之。

封函後面樣式



註：此乃封函後面除除<sup>癸</sup>字符文用硃砂外。其他都用黑字。謹封處也。要用法印封之。

過關渡限用文疏

三元劫

為祈安事

(所奏正職官名稱)

急保花童過關渡限祈求平安大吉  
元辰光彩事 照得

今據  
 台灣省彰化縣居住奉  
 道祭禳祈安信士 〇〇名丹心叩拜  
 神光証明具陳意者言念花童〇名主命  
 年〇月〇日〇時生上屬  
 斗真主照切因出世以來命中恐有閑煞  
 限及在身  
 致成身體不安不知解謝之門  
 涓取今月〇日伏道到壇過除

閑限並祈獲福降祥消災身中康泰  
 今則法事右具疏叩 上  
 天曹本命元辰 福祿壽命星君  
 註衣註食星君 半天夫人星君  
 六十甲子星君 十二月日星君  
 房中床公床婆 七星橋頭閑主  
 本境人主土地 見聞一切等神  
 伏願  
 神光垂納九情巨庇兒子星辰光彩

童限亨通日進日新易養易長  
吉星來臨平安順序允求如意  
謹疏以

# 聞

太歲 〇年 〇月 〇日 叩疏

金祖殿封聖聖君張正有

敬 神用 金紙開派

壽金 仟

福金 支

四方金 支

中金 匹

壽生錢 仟

甲馬 仟

改連經本 上衣二件

十二神燈一座

蓮花 三粒 燭一對

紅龜 六個

龍眼(俗稱福圓)一包

三牲一付 酒二瓶

水菓一份

另外須加添者自派

外關煞神用

紙人替身二仙

銀紙 五

朱三牲符

改辰紙 任

菜飯 一份

陰陽錢 任

註此全部放在地上拜之

本命錢 任

元神錢 任

路關錢 任

更衣道

白錢道





註：作法順序



先擺供品——主事上香——小法上香稟告  
——請眾神——請猛將——再連請神——眾神  
座位後淨壇清淨所有東西——過關咒——發  
兵過限——救答——追煞——送出外方——謝神  
完滿




關山過關渡限科儀



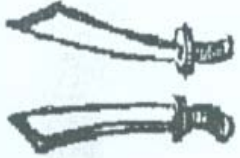

終

附錄二：《魯班秘書》〈匠人符咒〉

		<p>不拘藏于某处， 主主人寿长。</p>	<p>此披头五鬼， 藏中柱内， 主死丧。</p>
		<p>一个棺材死一人， 若然两个主双刑， 大者其家伤大口， 小者其家丧小丁。 藏堂屋内枋内。</p>	<p>黑日藏家不吉昌， 昏昏闷闷过时光， 作事却如云蔽日， 年年患疾不离床。 藏大门上枋内。</p>

	<p>船亦藏于斗中， 可用船头朝内， 主进财。不可朝外， 朝外主财退。</p>
	<p>桂叶藏于斗内， 主发科甲。</p>





	<p>铁锁中间藏木人， 上装五彩像人形， 其家一载死五口， 三年五载绝人丁。 深藏井底或筑墙内。</p>
	<p>竹叶青青三片连， 上书大吉太平安， 深藏高顶椽梁上， 人口平安永吉祥。 藏钉椽屋脊下梁柱上。</p>
	<p>门缝中间藏墨浸， 代代贤能出方正， 不为书吏却丹青， 安隐人家主忠信。</p>
	<p>梁画纱帽檀画靴， 枋中画带正相宜， 生子必登科甲第， 翰林院内去编书。</p>

	<p>一块碗片一枝箸， 后代儿孙乞丐是， 衣粮口食尝冻饿， 卖了房廊住桥寺。 藏门口架梁内。</p>
	<p>覆船藏在房北地， 出外经营丧江内， 儿女必然湖井河， 妻儿难逃产死厄。 埋北首地中。</p>
	<p>白纸画成两把刀， 杀人放火逞英豪， 杀伤人命遭年狱， 不免秋来刀下抛。 藏门前白虎首枋内。</p>
	<p>一个柴头系一绳， 块藏地下随处行， 夫妻父子尝争斗， 吊死绳头有己人。 不论埋何处。</p>



	<p>一人一马一枝枪， 武职身荣大吉昌， 名闻天下虏威伏， 不免将军死战场。</p>
	<p>白虎当堂坐正厅， 主人口舌不离身， 女人在家多疾厄， 不伤小口只伤妻。 藏梁楣内头向内凶。</p>
 <p>冰消</p>	<p>一块破瓦一断锯， 藏在梁头合缝处， 夫丧妻嫁子抛高， 奴仆逃亡无处置。 藏正梁合缝内。</p>
	<p>斗中藏米家富足， 必然富贵发华昌， 千财万贯家安稳， 米烂成仓衣满箱。 藏斗内。</p>

	<p>双钱正梁左右分， 寿财福祿正丰盈， 夫荣子贵妻封赠， 代代儿孙挂绿衣。 藏正梁两头，一头一个， 须要覆放。</p>
	<p>七个钉头作一包， 七口人丁永不抛， 若然添人与娶媳， 一得一失必难逃。 藏柱内孔中。</p>
	<p>合木中书此符， 家中尝见鬼妖魔， 走石飞砂长作怪， 妻女儿郎法病多。 将木上镶嵌中画之。</p>
	<p>一锭好墨一枝笔， 富贵荣华金阶立， 必佐圣朝为宰臣， 笔头若蛙退官职。 藏枋内。</p>

	<p>朱雀前书多口舌， 官非横祸相连涉， 家财耗散损人丁， 直待卖房才得歇。 写大门上枋中。</p>		<p>门槛缝中书一囚， 房若成时祸上头， 天大官司监牢内， 难出监中作死囚。 藏门槛合缝中。</p>
	<p>头发中间裹把刀， 儿孙落发出家逃， 有子无夫常不乐， 嫖寡孤独不相饶。 藏门槛下地中。</p>		<p>房屋中间藏牛骨， 终朝辛若忙碌碌， 老来身死没棺材， 后代儿孙压肩肉。 埋屋中间。</p>

	<p>墙头梁上画葫芦， 九流三教用工夫， 凡住人家皆异术， 医卜星相往来多。 画墙上画梁合缝内。</p>
---	--

## 參考書目

### 一、古籍史料

漢·王充，《論衡》收錄於明·梅鼎祚編《文淵閣四庫全書》子部一六八·雜家類，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

漢·司馬遷，《史記》，臺北：臺灣商務印書館，1998年。

漢·鄭玄注，《儀禮》，臺北：藝文印書館，1967年。

漢·許慎，《說文解字》，香港：太平書局，1966年。

漢·班固，《前漢書》莊適選註，上海：商務印書館，1947年。

漢·班固，《白虎通》，北京：中華書局，1985年。

漢·應劭，《風俗通義》，收錄於明·梅鼎祚編《文淵閣四庫全書》子部·雜家類，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

漢·魏伯陽著，李錫齡校刊，《古文周易參同契注》，古文線裝書，不著年代。

漢·石申、甘公石，《星經》，臺北：臺灣商務印書館，1965年。

晉·葛洪，《抱朴子》，臺北：臺灣商務，1979年出版。

藝文印書館編，《二十五史·隋書》，臺北：藝文印書館，1972年。

唐·張讀撰，《宣室志·補遺》文收錄於《筆記小說大觀》第二十二編，臺北：新興，1978年。

唐·孫光憲，《北夢瑣言》，北京：中華書局，1985年。

唐·段成式，《酉陽雜俎》，臺北：臺灣商務印書館，1967年。

唐·封演、孔平仲，《封氏聞見記》，臺北：新文豐出版社，1986年。

唐·唐臨著，佐佐木憲德緝，慧淨法師編，《冥報記、冥報記緝書》，臺北：淨土宗文教基金會，2004年。

唐·歐陽詢撰；于大成主編《藝文類聚》，臺北：文光出版社，1974年。

唐·釋道世，《法苑珠林》文收錄於《景印文淵閣四庫全書》子部·釋家類，臺北：臺灣商務，1983年。

- 宋·撰人未詳，王雲五集成簡編，《愛日齋叢鈔》卷五，臺北：臺灣商務印書館，1966年。
- 宋·歐陽修，《新五代史》紀傳（一），北京：中華書局1986年出版。
- 宋·歐陽修、宋祁同撰，《新唐書》，臺北：臺灣中華書局，1971年。
- 宋·高承，《事物記原》集類，臺北：新興書局，1976年。
- 宋·孟元老，《東京夢華錄》卷八，北京：中華書局，1985年。
- 宋·周密，《齊東野語》，北京：中華書局，1985年。
- 宋·趙彥衛，《雲麓漫鈔》，北京：中華書局1996年。
- 宋·陶穀，《清異錄》，北京：中華書局，1991年。
- 宋·邵伯溫，《河南邵氏聞見前錄》卷二，臺北：廣文書局1970年。
- 宋·廖鵬飛，《聖墩祖廟重建順濟廟記》，收錄於蔣維鈞編校《媽祖文獻資料》，福建：福建人民出版社，1990年。
- 元·施耐庵，羅貫中原著；李泉，張永鑫校注，《水滸全傳校注》，臺北：里仁，1994年。
- 明·午榮編；李峰整理，《新刊京版工師雕斫正式魯班經匠家鏡》，海口：海南出版社，2002年。
- 明·宋濂，《元史》，臺北：臺灣中華書局，1971年。
- 明·宋應星，《天工開物》，臺北：世界1996年。
- 明·羅貫中，《三國演義》，臺北：桂冠1986年。
- 清·黃曉峰校刻，《太平廣記》，臺北：新興書局，1973年。
- 清·周璽，《彰化縣志》，南投：臺灣省文獻會，1993年。
- 清·周鍾瑄，《諸羅縣志》，南投：臺灣省文獻會，1993年。
- 清·桂馥著，高明主編，《說文解字義證》，臺北：廣文書局，1972年。
- 清·柴小梵著，楊家駱主編，《梵天廬叢錄》卷二十九，臺北：鼎文書局，1976年。
- 清·陳文達，《臺灣縣志》，南投：臺灣省文獻會，1993年。

清·孫星衍校集，《尸子》卷下，四庫備要本子部，臺北：臺灣中華書局，1968年。

清·姚福均編輯，《鑄鼎餘聞》，臺北：臺灣學生，1989年。

清·聖祖彙編，《全唐詩》，臺北：復興書局，1974年。

清·允祿，梅穀成，何國宗等奉敕撰，《欽定協紀辨方書三十六卷》，臺北：臺灣商務，1974年。

清·趙翼，《陔餘叢考》文收錄於《續修四庫全書》子部·雜家類，上海：古籍出版社，1995年。

清·蔣毓英，《臺灣府志》，南投：臺灣省文獻會，1993年。

司馬彪注，黃奭輯/嚴靈峰編輯，《無求備齋莊子集成初編》，台北：藝文印書館據民國二十三年江都朱長鈺補刊黃氏逸書考本影印。

上海古籍出版社編，《緯書集成》，上海：上海古籍出版社，1994年。

日治初期，未著撰人，《安平縣雜記》，臺北：臺銀經研室，1957年。

陳修，《臺灣縣志》，臺北：成文，1983年。

張炳楠監修，李汝和主修，《臺灣省通志》，南投：臺灣省文建會，1992年。

瞿海源編纂，《重修臺灣省通志》卷三〈住民志宗教篇〉，南投：臺灣省文建會，1992年。

臺灣史料集成編輯委員會編輯，《重修福建臺灣府志》，臺北：文建會，2005年。

#### 一、古籍譯註

南朝宋·范曄撰；韓復智、洪進業註，《後漢書紀傳今注》，臺北：國立編譯館，2003年。

王雲五主編，陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務，1978年。

王更生註譯，《晏子春秋今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1987年。

仲霞居士述，《楞嚴直解》，臺北：廣文書局，1982年。

李漁叔註譯，《墨子今註今譯》，臺北：商務印書館，1984年。

林尹注譯，《周禮今注今譯》，頁 192；北京：書目文獻出版社，1985 年。

邵增樺注譯，《韓非子》，臺北：臺灣商務印書館，1987 年。

許嘉璐主編，《二十四史全譯》，上海：漢語大辭典出版社，2004 年。

施耐庵，羅貫中原著；李泉，張永鑫校注，《水滸全傳校注》，臺北：里仁，1994 年。

袁珂校譯，《山海經校譯》，臺北：明文，1986 年。

熊公哲註譯，《荀子今註今譯》第十五卷，臺北：商務印書館，1985 年。

嚴北溟、嚴捷譯，《列子譯著》，臺北：文津出版社，1987 年。

蕭登福，《易經新譯》，臺北：文津出版，社 2001 年。

## 二、道教經典

《元始天尊說三官寶號經》文收錄於《正統道藏·洞真部·本文類·宿字號》，臺北：新文豐出版公司，1988 年。

《太上老君說五斗金章受生經》，文收錄於《正統道藏·洞神部·本文類·女字號》第十九冊，臺北：新文豐出版公司，1987 年。

《太上靈寶玉匱明真大齋言功儀》第十五，文收錄於《正統道藏·洞玄部·威儀類·化字號》第十六冊，臺北：新文豐出版公司，1987 年。

《道教靈驗記》卷十五第二，文收錄於《正統道藏·洞玄部·記傳類·常字號》第十八冊，臺北：新文豐出版公司，1987 年。

《靈寶天尊說祿庫受生經》，文收錄於《正統道藏·洞玄部·本文類·人字號》第十冊，臺北：新文豐出版公司，1987 年。

《靈寶半景齋儀》第十八，文收錄於《正統道藏·洞玄部·威儀類·化字號》第十六冊，臺北：新文豐出版公司，1987 年。

《道門定制》，文收錄於《正統道藏·正乙部·丙字號》第五十三冊，臺北：新文豐出版公司，1987 年。

《道法會元》卷四十四第十四，文收錄於《正統道藏·正乙部·雅字號》第四十八冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。

《道法會元》卷六十四第五、七、九、十一、十三、十五，文收錄於《正統道藏·正乙部·雅字號》第四十九冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。

《道法會元》卷四十四第十四，文收錄於《正統道藏·正乙部·雅字號》第四十九冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。

《道法會元》卷一五五〈保孩轉關煞竈籙式〉，該文收錄於張繼禹主編《中華道藏》第37冊，北京：華夏，2004。

〈廣成儀制度煞全集〉文收錄於《藏外道書》第13冊，頁426-439。成都：巴蜀書社，1992。

胡道靜、陳耀庭《藏外道書》第十三冊，四川：巴蜀出版社，1994年。

葛洪撰《北帝七元紫庭延生秘訣》文收錄於《正統道藏·正乙部·吹字號》第五十五冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。

#### 四、學位論文

王之敏，《傳統吉祥圖案的意象研究》，國立成功大學中國文學研究所，2001年碩士論文。

王靜苙，《刺繡八仙彩之研究--以臺南市繡莊與廟宇為例》，國立成功大學藝術研究所，1998年碩士論文。

石博進，《從宗教情感中超越--宗教圖像視覺符號之解構創作》，臺北師範學院視覺藝術研究所，2000年碩士論文。

李崇信，《臺灣民間宗教信仰的人神崇拜—社會文化方面的哲學省思》，國立中央大學哲學研究所，1994年碩士論文。

林育本，《臺灣祭祀紙錢圖像之研究》，高雄樹德科技大學應用設計研究所，2003年碩士論文。

施晶琳《臺南市金銀紙錢文化之研究》，臺南大學臺灣文化研究所，2005年碩士

論文。

侯錦郎，《中國宗教獻祭用紙錢與財庫觀念》，法國高等實踐學院，1975 年博士論文。

陳芳伶，《陳靖姑信仰的內容、教派及儀式探討》，臺南師範學院鄉土文化研究所，2002 年碩士論文。

張譽薰，《道教午夜拔度儀式之研究--以高雄縣大寮鄉西公厝道士團為例》，南華大學生死學研究所，2003 年碩士論文。

張永昇，《宋代士庶人之喪葬禮俗研究》，國立成功大學歷史語言研究所，1994 年碩士論文。

郭乃彰，《印度佛教蓮花紋飾之探討》，中國文化大學印度文化研究所，1987 年碩士論文。

鄧詩豪，《臺灣民間信仰之視覺表現研究》，雲林科技大學視覺傳達設計研究所，2000 年碩士論文。

謝宗榮，《臺灣避邪劍獅研究》，國立藝術學院傳統藝術研究所，1999 年所碩士論文。

## 五、期刊論文

Victor Turner 著，方永德等譯〈宗教慶典與儀式〉收錄於 Victor Turner 主編《慶典》，頁 255-256；上海：文藝出版社，1993 年。

Authur P. Wolf 著，張珣譯，〈神、鬼和祖先〉收錄於《思與言》第 35 期，第 3 卷，頁 233-292；臺北：思與言雜誌社，1997 年。

王禮謙〈艋舺的金銀紙製造〉《臺北文物》第 9 卷，第 2、3 期，頁 94-99；臺北：成文書局，1960 年。

王志宇著〈臺灣的無祀孤魂信仰新論——以竹山地區祠廟為中心的探討〉《逢甲人文社會學報》第 6 期，頁 185-187；臺中：逢甲大學，2003 年。

池田茉莉著〈古代中国に於ける靈鬼觀念の展開—文字學的考察を主として〉刊



載於《民族學研究所集刊》第三十期，頁 121-164；臺北：中央研究院，1990 年。

江韶瑩著〈臺灣民俗文物分類架構與登錄作業系統研究〉《兩岸民俗文化學術研討會論文集》，頁 115；臺灣省政府文化處，1999 年。

李亦園著〈中國人信什麼教〉《宗教與神話論集》，頁 182；臺北：立緒文化，1998 年。

李國銘〈頭社與祀壺信仰出探〉《臺灣風物》第 48 卷，第 1 期，頁 97-98；臺北：臺灣風物雜誌社，1998 年。

李豐楙著〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間信仰的結構性思考〉《東方宗教研究》第 4 期，頁 183-210；臺北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1994 年。

李豐楙著〈道教與中國人的生命禮俗〉《宗教與生命禮俗》，頁 183；臺北：靈鷲山般若文教基金會·國際佛學研究中心，1994 年。

李豐楙著〈煞：一個非常的宇宙現象〉《歷史月刊》第 132 期，頁 39；臺北：歷史月刊，1999 年。

呂理政著〈禁忌與神聖——臺灣漢人鬼神信仰的兩面性〉《臺灣風物》，頁 108-110；臺北：臺灣風物雜誌社，1989 年。

呂理政著〈鬼的信仰及其相關儀式〉《民俗曲藝》第 90 期，頁 169；臺北：民俗曲藝雜誌社，1994 年。

拙緣〈燒金香燭的製造〉《民俗曲藝》，第 55 期，頁 90-105；臺北：施合鄭民俗文化基金會，1980 年。

巫添福〈金紙、銀紙〉《民俗臺灣》第三輯，頁 111-118；臺北：武陵出版社，1990 年。

阮昌銳著〈臺灣的冥冥中與過房之原始意義及其社會功能〉，《民族學研究所集刊》第 33 期，頁 15-38；臺北：中央研究院民族學研究所，1972 年。

林美容〈臺灣民間信仰的分類〉《漢學研究通訊》第 10 期，頁 13-18；臺北：長春棉紙基金雜誌編輯部，1991 年。

林衡道〈金紙的產地——大湖〉《臺灣文獻》第 32 期，頁 27-31。臺北：成文書局，

1981年。

林耀堂〈金紙、銀紙—常民美術對現代版畫的影響〉《傳統藝術》第10期，頁27-29；臺北：國立傳統藝術中心籌備處，1999年。

胡台麗著〈神、鬼與賭徒——「大家樂」賭戲反映之民俗信仰〉收於中央研究院編《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集（民俗與文化組）》，頁421；南港：中央研究院，1989年。

侯錦郎著、許麗玲摘譯〈從考古、歷史及文學看祭祀用紙錢的源流演變〉《民俗曲藝》第72期，頁14-46；臺北：施合鄭民俗文化基金會，1991年。

侯錦郎著、許麗玲摘譯〈臺灣常見的祭祀用紙錢〉《民俗曲藝》第81期，頁11-41；臺北：施合鄭民俗文化基金會，1993年。

徐宏圖、薛成火著〈浙江蒼南道教閩山派度關儀式〉一文收錄於《民俗曲藝》第39期，頁1-242；臺北：施合鄭民俗文化基金會，1998年。

戚常卉著〈從鬼格到神格：古寧頭戰役後金門西浦頭軍魂崇拜的時間與空間探討〉，見李豐楙、朱榮貴主編《性別、神格與臺灣宗教論述》，頁169-187；臺北：中研院文哲所籌備處，1997年。

許麗玲〈臺灣北部紅頭法師法場補運儀式〉《民俗曲藝》第105期，頁1-146；臺北：施合鄭民俗文化基金會，1997年。

陳大川〈談臺灣竹製冥紙〉《長春棉紙基金雜誌》第1期，頁20-23；臺北：長春棉紙基金會，1995年。

陳壬癸〈談臺灣民俗--燒金銀紙〉《臺灣文獻》第32期，頁158-162；臺北：成文書局，1981年。

陳煜熙著〈基隆市老大公廟的歷史沿革和宗教活動〉《史學》第25期，頁66-78；臺南：成大歷史學系，1999年。

陳祥水〈祖先另類特性的個案研究：淺論被「公媽」問到的民俗信仰〉《中央研究院民族研究所集刊》第88期，頁261-262；臺北：中央研究院民族研究所，1999年。

陳啓新〈冥紙史話〉《漿與紙》第 178 期，頁 31-38；臺北：漿與紙雜誌社，1995 年。

莊芳榮〈臺北香燭金銀紙業座談會紀錄〉《臺北文獻》第 112 期，頁 1-8；臺北市文獻委員會，1995 年。

蔡文婷〈上天下地的銀彈攻勢〉《光華雜誌》第 15 期，頁 96-101；臺北：中國意識研究會，1990 年。

蔡文婷〈中港－「地下錢莊」的大本營〉《光華雜誌》第 15 期，頁 102-105；臺北：中國意識研究會，1990 年。

劉枝萬著〈中國殯送儀禮所表現之死靈觀〉《國際漢學會議，民俗文化組論文集》頁 117-127；臺北：中央研究院，1981 年。

蕭登福著〈道教五方三界諸天「氣數」說探源〉《成大宗教與文化學報》第 1 期，頁 114-115；臺南：成功大學，2001 年。

羅芙榮〈事死如事生，也是孝道－燒金銀紙錢恭謹祭拜〉《香火》第 4 期，頁 25-27；臺北：香火雜誌社，1982 年。

藤田捨次郎著，黃有興譯〈爆竹與金銀紙〉《臺灣慣習記事中譯本》第 1 期，頁 95-96；南投縣：臺灣省文獻委員會，1984 年

## 六、其他專書

### (一)中文部分

王嵩山，《扮仙與作戲》，臺北：稻鄉出版社，1988 年。

王景琳，《鬼神的魔力－漢民族的鬼神信仰》，北京：三聯書店，1992 年。

朱鳳玉，《王梵志詩研究》，臺北：臺灣學生書局，1987 年。

朱越利，《道經總論》，瀋陽：遼寧教育，1991。

史孝進、劉仲宇主編，《道教風俗談》，上海：上海辭書出版社，2003 年。

- 阮昌銳，《民間的巫術信仰》，臺灣省立博物館出版部，1990年。
- 呂理政，《傳統信仰與現代社會》，臺北：稻鄉文化，1992年。
- 李亦園，《宗教與神話論集》，臺北：立緒出版社，1998年。
- 李秀娥，《祭天祀地－現代祭拜禮俗》，臺北：博揚出版社，1999年。
- 李秀娥，《臺灣民俗節慶》，臺中：晨星出版社，2004年。
- 李豐楙、謝聰輝，《臺灣齋醮》，臺北：國立臺北藝術中心籌備處，2001年。
- 宋錦秀，《傀儡、除煞與象徵》，臺北：稻鄉出版社，1994年。
- 居閱時、瞿明安主編，《中國象徵文化》，上海：上海人民出版社，2001年。
- 金澤，《宗教人類學導論》，北京：宗教文化出版社，2001年。
- 胡孚琛、陳耀庭、王卡、劉仲宇，《道教志》，收入於湯一介主編《中華文化通志·道教與民俗典》，上海：上海人民出版社，1998。
- 姜義鎮，《臺灣的鄉土神明》，臺北：臺原出版社，1995年。
- 姚孝遂、肖丁，《小屯南地甲骨考釋》，北京：中華書局，1985年。
- 馬書田，《華夏諸神·鬼神卷》，臺北：雲龍出版社，2000年出版。
- 翁玲玲，《麻油雞之外－婦女作月子的種種情事》，臺北：稻鄉出版社，1994年。
- 高雄市文化院，《百神論》，高雄：文化院，1990年。
- 高致華，《臺灣文化鬼跡》，臺北：三民書局，2001年。
- 婁子匡、許長樂，《臺灣民俗源流》，臺北：臺灣省政府新聞處，1971年。
- 徐福全主稿，《臺灣民間祭祀禮儀》，新竹：臺灣省立新竹社會教育館，1995年。
- 殷偉、殷斐然，《中國財文化》，雲南：雲南人民出版社，2005年。
- 陳大川，《臺灣紙業發展史》，臺北市造紙公會，2004年。

陳哲毅，《你也可以看懂農民曆》，臺北：未知館文化，2000年。

陳瑞隆，《臺灣喪葬禮俗源由》，臺南：世峰出版社，1999年。

喬繼堂，《吉祥物在中國》，臺北：百觀出版社，1993年。

梅季坤編輯，《周禮、儀禮、禮記》，湖南：岳麓書社，1989年。

黃文博，《臺灣冥魂傳奇》，臺北：臺原出版社，1994年。

黃文博，《臺灣民間信仰與儀式》，臺北：常民文化出版社，1997年。

黃澤新，《中國的鬼文化》，臺北：幼獅文化，1995年。

曾景來，《臺灣的迷信與陋習》，臺北：武陵出版社，1998年。

陳蓮生、梨顯華、張繼禹領授，陳耀庭語譯，《太歲神傳略》序，北京：宗教文化出版社，2005年。

張勁松，《中國鬼信仰》，臺北：谷風出版社，1993年。

張益銘，《金銀紙的秘密》，臺中：晨星，2006年。

張捷夫，《中國喪葬史》，臺北：文津出版社，1995年。

張擇洪，《道教齋醮符咒儀式》，成都：巴蜀書社出版社，1994年。

張耀仁，《紫微斗數行限秘法》，臺北：武陵出版社，1997年。

張懿仁，《金銀紙藝術》，苗栗：苗栗縣政府，1996年。

陶思炎，《中國紙馬》，臺北：東大圖書，1996年。

陶思炎，《祈禳、求福、除殃》，臺北：臺灣珠海出版社，1993年。

卿希泰、唐大潮主編，《道教與道學常識》，臺北：中華道統出版社，1997年。

劉文三，《臺灣宗教藝術》，臺北：雄獅圖書，2003年。

劉昌博，《臺灣搜神記》，臺北：黎明文化，1981年。

劉錫誠，《象徵一對一種民間文化模式的考察》，北京：學苑出版社，2002年。

劉還月，《臺灣民間信仰小百科—節慶卷》，臺北：臺原出版社，1994年。

- 劉還月，《臺灣民間信仰小百科：廟祀卷》，臺北：臺原出版社，1994年。
- 劉還月，《臺灣民間信仰小百科—靈媒卷》，臺北：臺原出版社，1994年。
- 劉還月，《臺灣人的祀神與祭禮》，臺北：常民文化，2000年。
- 劉還月，《臺灣黃曆完全解密》，臺北：常民文化，2000年。
- 董芳苑，《臺灣民間宗教信仰》，臺北：常青文化，1975年。
- 董芳苑等著，《另一個世界的秘密》，臺北：宇宙光傳播中心出版社，1993年。
- 趙伯陶，《十二生肖面面觀》，濟南：齊魯書社，2000年。
- 鄭志明，《臺灣傳統信仰的鬼神崇拜》，臺北：大元書局，2005年。
- 鄭志明，《中國社會鬼神觀念的衍變》，臺北：中華大道文化，2001年。
- 鄭志明，《華人的文化意識第二卷》，臺北：中華大道文化，2001年。
- 鄭金德編著，《人類學理論發展史》，臺北：臺灣商務印書館，1980年。
- 賴宗賢，《臺灣道教源流》，臺北：中華道統出版社，1999年。
- 蕭登福，《道教與佛教》，臺北：東大，1995年。
- 蕭登福，《先秦兩漢冥界及神先思想探源》，臺北：文津出版社，2001年。
- 蕭登福，《讖緯與道教》，臺北：文津出版社，2001年。
- 蕭登福，《道教與民俗》，臺北：文津出版社 2002年。
- 蕭登福，《道教地獄救主太乙救苦天尊》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2006年。
- 魏英滿、陳瑞隆，《臺灣生育、冠禮、壽慶禮俗》，臺北：世峰出版社，1998年。
- 蘇俊源編著，《中國民間諸神傳》，臺北：泉源出版社，1992年。

## (二)西文譯作

弗雷澤著、汪培基譯，《金枝—巫術與宗教的研究》，臺北：久大文化有限公司、桂冠圖書股份有限公司，1991年聯合。

牟斯著，汪珍宜、何翠萍譯，《禮物：舊社會中交換的形式與功能》，香港：遠流，2001年。

克利福德·格爾茲著，納日碧力戈等譯，《文化之解釋》，上海：人民出版社，1998年。

馬凌諾夫斯基，朱岑樓譯，《巫術、科學與宗教》，臺北：協志出版股份有限公司，2003年。

基辛著，于嘉雲、張恭啓合譯，《文化人類學》，臺北：巨流圖書，2002年。

菲奧納·鮑伊著，金澤、何其敏譯，《宗教人類學導論》，北京：中國人民大學出版社，2003年。

### (三)日文譯作

片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》，臺北：眾文圖書，1990年。

梶原通好著，李文祺譯，《臺灣農民的生活節俗》，臺北：臺原出版社，1998年。

鈴木清一郎著，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，臺北：眾文圖書〔1989〕1934年。

### (四)英文部分

Arnold Van Gennep . (1960) , Translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee, “*The Rites Of Passage*” ,The University of Chicago Press.

Geertz, C. *The Interpretation of Cultures*.p90-94 ; New York : Basic Books Pulishers,Inc.

GatesHill . (1987), “*Money for the Gods.In Symposium on Hegemony and Chinese Folk Idelogies,Part II*” ,Modern China13(3) : 259-277.

Stephan.Feuchtwang . (2001), “*Popular Religion in China : The Imperial Metaphor*” , by Curzon Press.

Kuang-hong Yu, “*Making a Malefactor a Benefactor: Ghost Worship in Taiwan*”, *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica* 70:39-66.

(1990)

#### (五)日文部分

出石誠彥，《中國神話の研究》，京都：中央公論社，1943年。

松本浩一著《中國の咒術》，東京：大修館書店，1998年。

#### 七、工具書

王秋桂主編，《中國傳統科儀本彙編(一)》，臺北：新文豐出版公司，1996年。

王海山主編，王續琨等撰稿，《科學方法百科》，臺北：恩楷出版社，1998年。

中國道教協會辭典編輯委員會，《中國道教大辭典》，臺中：東久出版社，1996年。

古敬恒、劉利，《新編說文解字》，江蘇：中國礦業出版社，1991年。

任繼愈，《中國道教史》，臺北：桂冠出版社，1991年。

任繼愈，《宗教辭典》上、下冊，臺北：恩楷出版社，1998年。

李叔還，《道教大辭典》，臺北：巨流出版社，1998年。

谷衍奎，《漢字源流字典》，北京：華夏出版社，2003年。

林美容，《臺灣民間信仰研究書目》，臺北：中研院民族所，1994年。

林靖欽，《閩山正宗科儀寶典》，臺北：進源書局，1999年。

吳澤炎、黃秋耘、劉葉秋，《辭源》，北京：商務印書館，2004年。

胡道靜等，《藏外道書目錄》，成都：巴蜀出版社，1992年。

南天書局，《臺灣研究總書目》，臺北：南天書局，2005年。

徐華龍，《中國鬼話大辭典》，廣西：民族出版社，1994年。

高賢志，《臺灣風物分類索引》，臺北：臺灣風物雜誌社，1991年。



陳向明，《質的研究方法與社會科學研究》，北京：教育科學出版社，2000年。

陳國強，《文化人類學辭典》，臺北：恩楷：出版社 2002年。

葉立誠、葉至誠，《研究方法與論文寫作》，臺北：商鼎文化，2000年。

黃耀得《命家萬年經》，臺中：瑞成書局，1978年。

鄭傳寅、張健，《中國民俗辭典》，湖北：辭書出版社，1988年。

新文豐編輯部，《正統道藏總目錄》，臺北：新文豐出版公司，1987年。

蘇海涵，《莊林續道藏目錄》，臺北：成文出版社，1975年。

臺灣中華書局編輯部，《辭海》，臺北：臺灣中華書局，1976年。

#### 八、網路資源

鹿港鎮公所全球資訊網<http://lukang.gov.tw/>，2005年10月13日。

臺閩地區古蹟資訊網：<http://www.moi.gov.tw/www2/cgi-bin/hi.asp?Xrade=w028>，  
2005年10月13日。