

厲鬼變神兵——「招軍請火」儀式中的 神、鬼、人、兵將

鍾秀雋

國立政治大學民族學系博士候選人

摘要

招軍請火，是主辦廟主神奉玉旨後，於特定時辰前往特定地點，以孤魂厲鬼為對象，將其收為麾下神兵編入五營、同時恭請五方真炁的儀式，不僅為主神補充兵將、增添靈炁，也提供了孤魂厲鬼一個可以晉升成神兵的機會，替人間信眾戍守村落，打造一個安定的生活境域，傳達出漢人社會對於神、鬼、人、兵將四者之需求及相互連動之另一層的思考面向。

筆者以田野實查記錄多場招軍請火儀式，以此探究在神明信仰的範疇裡，兵將於其中所扮演的重要角色，亦藉由儀式的進行，理解兵將的來源及其背後意涵，所反映出與主神權之威建立的互動關係。

另從厲鬼所變之兵將、及神明向祖廟進香刈火乞得之兵將兩者之象徵，詮釋封建制度存留至今的民間觀念在信仰儀式中的重現與重視，並從兩者在信仰脈絡中所扮演的不同角色與功能作切入，於此基礎之上分析彼此



於民間社會中如何與神搭配、相互合作，建構出符合信眾需求之生活境域，並呈現出另一套潛藏在信眾心理的神權世界中的民主淘汰機制。

關鍵詞：招軍請火、孤魂厲鬼、兵將、五營、進香刈火



一、前言

神與鬼的形象與概念，在民間信仰中看似處於正、邪或敬、畏兩類範疇，然而因著對現世生活的調和妥協、或充分融合各家學說後，更發展出豐富的信仰內涵，細究其中，神鬼二者雖還是位於不同身分的兩端，卻非兩個極端，彼此間的界線更可因人間社會的需求，時而清楚、又時而模糊。

「招軍請火」¹，是一個將孤魂野鬼收作神明兵將的儀式，讓鬼經由儀式的轉化，使之成為神界中的一員，主角雖是鬼，但儀式所蘊含的象徵與可詮釋的面向，卻牽動了神的威權、鬼的靈力、人的需求以及兵將的功能四者間的互動與互益的關係，其背後所承載的文化意識，更生動地融會了神話傳說及生活區域的地理特性，將漢人社會複雜的祀鬼文化，展現的淋漓盡致。

由於招軍請火為不定期儀式，較難預期何時舉行，故以時間換取材料，逐漸充實招軍請火之各類型態，例如不同的時辰、不同的招軍地、有無「割號」、過炭火或七星火等，務求詳實、完整且多面向地將儀式的各個環節充分理解。又因儀式過程之敘述，乃累積多場田野觀察後整理而成，材料非僅來自一地或一廟，故穿插多處記錄之資料與例子於文中，除強化論述與根據外，亦儘量呈現該儀式於各地所展現出各種「大同」與「小異」之處。報導人除了主辦宮廟的人員，其他包括儀式專家、在地文史工作者及參與民眾，皆為

¹ 指「招軍買馬」及「恭請聖火」（或稱進香請火）兩個儀式的合稱，因在該區兩種儀式皆一同舉行，前往招軍買馬一定也會請聖火，故有此合稱，其中意涵詳述於後文。



請教對象藉以收集更多元之說法，並將引用到的報導人身份，列於附錄三。

田野記錄的儀式場次時間，落於民國 100 年至 103 年間，範圍含原高雄縣的梓官鄉、彌陀鄉、永安鄉、岡山鎮、燕巢鄉、大社鄉、仁武鄉、橋頭鄉，²以及高雄市的左營、楠梓，該些區域之地方背景及信仰概況略述如下：

原高雄縣部份，彌陀、梓官及永安三地濱海，養殖業發達。彌陀鄉內從事養殖漁業及漁撈業的人口最多，³地方大廟彌壽宮與安樂宮，皆祀天上聖母。⁴永安鄉則因境內土地鹽份高，多開闢魚塭，⁵新厝仔永安宮、烏樹林保寧宮及竹仔港文興宮都是永安的地方大廟。⁶原屬彌陀的梓官位於彌陀南方，⁷重要公廟為中崙城隍廟、蚵仔寮通安宮等，⁸其中通安宮的主神廣澤尊王，⁹會不定期降駕指示巡掃鎮煞，出巡時若遇緊急狀況，聖王公金身便會「翻白眼」顯神威，令人稱奇。

仁武原為明鄭時期的屯墾區，清道光 21 年（1841）曹公新圳的完工，使當地的灌溉系統更加完善，¹⁰民國 55 年成立石化工業區，創造許多就業機會，¹¹主要的公廟為福清宮，主祀

² 高雄縣於民國 99 年（2010）12 月 25 日起與原高雄市合併，原高雄縣所有鄉鎮市於合併後皆改制為「區」，後文敘述之高雄市，即改制後的高雄市。

³ 黃福鎮 2001，頁 157。

⁴ 林美容 1997，頁 95-102。

⁵ 吳進喜、施添福 1997，頁 220。

⁶ 分別主祀天上聖母、保生大帝及清水祖師。林美容 1997，頁 86-90。

⁷ 洪定雄主編 1981，頁 17。

⁸ 洪定雄主編 1981，頁 270-273。

⁹ 林美容 1997，頁 122。

¹⁰ 簡炯仁 1998，頁 206。

¹¹ 吳進喜、施添福 1997，頁 182-184。



清水祖師。¹²而原屬仁武的大社，¹³亦為明鄭時期的屯田之處，¹⁴主祀保生大帝的保元宮、及主祀神農大帝的青雲宮，都是大社的重要公廟，而青雲宮又稱老祖廟或神農廟，轄境甚廣，涵蓋神農、翠萍、三奶、觀音、中里、仁武、後庄、楠梓、大社等十三庄。¹⁵

燕巢在明鄭時期便有部隊屯墾，民國 82 年後因街道的開拓，多了往來岡山及大社間的交通人口及砂石車。¹⁶西燕村威靈寺為燕巢重要古廟，建於清嘉慶 17 年（1812），主祀玄天上帝，香火鼎盛。¹⁷而角宿天后宮則為燕巢全境之公廟，主祀天上聖母，又稱「南路媽」，轄境跨至里港、橋頭及大寮境內的數個庄頭。¹⁸

橋頭自明治 28 年（1895），因引進全台第一座新式糖廠，¹⁹帶動區內的商業活動。主要公廟為主祀天上聖母的鳳橋宮；另九甲圍的義山宮主祀三山國王，轄境一、二千戶，都是地方大廟。²⁰岡山居台南、高雄兩大都市間，為交通的輻輳點。日治結束後，各類輕重工廠開始設立，工商業發達，²¹主祀天上聖母的壽天宮為岡山重要公廟。²²

¹² 林美容 1997，頁 203。

¹³ 民國 40 年 8 月脫離仁武鄉。簡炯仁 1998，頁 178。

¹⁴ 簡炯仁 1998，頁 206

¹⁵ 林美容 1997，頁 196-199。

¹⁶ 吳進喜、施添福 1997，頁 201-206。

¹⁷ 林美容 1997，頁 183。

¹⁸ 林美容 1997，頁 186-188。

¹⁹ 行政院文化建設委員會、時報基金會 1997，頁 5-6。

²⁰ 林美容 1997，頁 159-175。

²¹ 吳進喜、施添福 1997，頁 186-194。

²² 林美容 1997，頁 145-147。



高雄市部份，左營區原稱興隆莊，²³位高雄市北端，²⁴為高雄市最早開發及最早有行政設置之處，²⁵明鄭時期即為軍屯地域，²⁶因保護舊鳳山縣城而駐軍於左側得名，²⁷早期除為軍事基地也是政治中心，²⁸高雄市的文化精髓多薈萃於此。²⁹

左營境內古蹟甚多，可謂「三步一小廟，五步一大廟」，³⁰舊城城隍廟及元帝廟是地方最重要的信仰中心。城隍廟原為清康熙年間所建之「官廟」³¹，日治時廟中神像遭焚毀，日治結束後，謝耀麟、李天輝等發起重建廟宇及重塑金身，完全褪去官方色彩，成為興隆內外里「十三角落」的公廟。³²元帝廟主祀玄天上帝，地方俗稱「大廟」，起初為明永曆年間鄭成功起造之公祠，名「北極大帝廟」，民國 61 年重建，改廟名為「元帝廟」。³³而被稱為「新廟」的豐穀宮，主祀神農大帝，與元帝廟同屬一個管理委員會，在地方亦有重要地位。³⁴

楠梓區原名楠梓坑，因盛產楠木得名，是高雄市最大的農業區，³⁵民國 60 年，設置加工出口區後，轉型為工業城市。³⁶

²³ 曾玉昆 1992，頁 372。

²⁴ 邱奕松 1987，頁 155。

²⁵ 高雄市文獻委員會編印 1988，頁 15。

²⁶ 曾玉昆 1992，頁 345。

²⁷ 儲一貫主編，曾玉昆撰 1987，頁 9。

²⁸ 高雄市文獻委員會編印 1988，頁 15。

²⁹ 曾玉昆 1992，頁 343。

³⁰ 曾元及 1999，頁 45。

³¹ 何樣、陳秀鳳 1981，頁 119；謝貴文 2010，頁 91。

³² 謝貴文 2010，頁 97。

³³ 曾元及 1999，頁 45-49。

³⁴ 謝貴文 2010，106-109。

³⁵ 高雄市文獻委員會編印 1988，頁 15-16。

³⁶ 陳連賞 1986，頁 127-128。



現在的楠梓區包括楠梓坑、右昌與後勁三大主要聚落。³⁷楠和宮主祀天上聖母，為楠梓坑早期開發的中心，與奉祀池府千歲的中埔代天府，皆為楠梓坑的重要廟宇。³⁸

後勁又稱「後硬」，是明鄭後勁鎮設營之所，境內後勁溪為高雄市三大河川之一，³⁹是高雄市最大的濕地與鳥況最佳的地區，也為後勁帶來肥沃的土地。⁴⁰民國 35 年，因中油高雄煉油廠接收日本海軍第六燃料廠，⁴¹致後勁的生態環境被嚴重污染⁴²，使原有「青溪」美名之後勁溪變得惡臭無比。

主祀保生大帝的聖雲宮及主祀神農大帝的鳳屏宮，皆為後勁人的信仰中心，前者俗稱「後勁大廟」，⁴³而包括聖雲宮、鳳屏宮及福德祠、萬應公廟，同「後勁廟產管理委員會」管轄，並尊聖雲宮為境主廟。⁴⁴而養殖業興盛的援中港一帶，⁴⁵則以主祀池府千歲的代天府為信仰中心。⁴⁶

右昌原名「右衝」、「右沖」⁴⁷，為入清後拱衛縣城之右營軍隊所在地，元帥府為當地最重要之廟宇，緣於明鄭時為激勵駐營將士效法於淝水之戰保全東晉江山的謝安，命軍師劉國軒

³⁷ 高雄市文獻委員會編印 1988，頁 15-16。

³⁸ 曾玉昆 1992，頁 610-611。

³⁹ 曾玉昆 1992，頁 519。

⁴⁰ 鄭水萍編著 2000，頁 21。

⁴¹ 曾玉昆 1992，頁 596-603。

⁴² 曾玉昆 1992，頁 602。

⁴³ 曾玉昆 1992，頁 611。

⁴⁴ 鄭水萍編著 2000，頁 73。

⁴⁵ 曾玉昆 1992，頁 589。

⁴⁶ 曾玉昆 1992，頁 614。

⁴⁷ 後鑒於「衝」或「沖」字欠雅，且有衝突、沖煞之禁忌，故取閩南語諧音之「昌」字改名右昌。曾玉昆 1992，頁 612。



建廟，共祀楊姓、陳姓、林姓等各姓移民之信仰對象。⁴⁸三山國王廟與元帥府同屬一組管理人員，⁴⁹亦為右昌重要信仰。⁵⁰，另右昌地方習俗有一點頗為特殊，即在楊亦安先生的倡導下，統一於農曆六月半祭祖，七月不普渡，每月初二及十六不「做牙」，廟會不奉牲禮而以水果代之，祭拜不燒金箔僅以清香祭祀。⁵¹

此外包括鹽埕區、三民區、鼓山區亦有宮廟進行招軍請火，⁵²惟筆者撰文時，無法親往記錄，故未於前文介紹其地方背景及信仰概況。另查林美容於民國 86 年完成的高雄縣民間信仰調查之資料，載有舉行過招軍請火⁵³之鄉鎮計有路竹鄉、阿蓮鄉、田寮鄉、彌陀鄉、梓官鄉、岡山鎮、橋頭鄉、燕巢鄉、大社鄉、仁武鄉、鳥松鄉、林園鄉、大樹鄉、旗山鎮、內

⁴⁸ 曾玉昆 1992，頁 612。

⁴⁹ 孫楚華 2000，頁 73。

⁵⁰ 曾玉昆 1992，頁 614。

⁵¹ 儲一貫主編，曾玉昆撰 1987，頁 202。

⁵² 例如民國 100 年鹽埕區三山國王廟往蚵子寮招軍請火，同年三民區大港埔興天宮往安平招軍請火；民國 99 年鼓山區崎腳慈安宮往三寮灣招軍請火。

⁵³ 該研究之成果請詳閱參閱林美容 1997。該書雖未出現過「招軍請火」四個字，卻出現大量「刈山香」、「刈水香」之記述，搭配文中對儀式之簡介，乃為前往海邊或深山替神明招請兵馬以使其威靈更加顯現，且作者在其著作〈鬼的民俗學〉（參閱林美容 1994，頁 62）中，亦指出其在進行高雄公廟調查時，便聽聞當地舉行之「刈山香」及「刈水香」之儀式，乃分別至水邊及山中「刈」兵馬，加上招軍請火本就會依其儀式進行之地點有「刈山香」及「刈水香」之俗稱，故可確定書中所謂之「刈山香」及「刈水香」即指招軍請火無誤，故筆者以相關關鍵詞句統計其記錄資料中，有哪些鄉鎮之宮廟進行過招軍請火，再以此為招軍請火於原高雄縣境盛行範圍之依據。



門鄉、六龜鄉，但高雄市不在其研究範圍內，無法與筆者之田野資料比對。

綜合相關資料及田野記錄，招軍請火在高雄的盛行範圍，大約南至鹽埕區，北達路竹區，東抵旗山區，約為整個高雄北邊（參閱附錄二），其中又以原高雄縣之梓官、彌陀、燕巢、岡山、大社等地最為常見，此特徵可由梓官鄉民極力爭取遷走境內防風林，以作為招軍請火地點之處，便可看出地方非常重視：

梓官鄉唯一神明乞請聖火的勝地肇建碑記：

查原本地區高雄縣政府栽植防風林，遍地雜草叢生，係本宮主任委員蔡萬福面余政憲縣長，請予撥用讓寺廟神明進香，於縣議會吳承璋、李往兩位縣議員暨王鄉民代表民權亦響應本宮向余縣長大力陳說漁村對於神明進香之重視，因是終獲縣政府允准，始得防風林遷走，開放為宗教活動之用。後蒙立法院王副院長金平關愛，向政府爭取鉅額工程款，建造海中消波堤穩固海岸，今不但是用于宗教活動，亦是大眾遊憩的地方，及村民晨昏散步、健身、觀賞海景之合適處所，嘉惠地方，誠非淺鮮。因對咱地方之重要，籲請大家認知要爭取這塊土地實屬不易，應予珍惜愛護，為特立碑致向余縣長、王副院長、李、吳兩位議員、王代表等人謹申謝悃，並呼籲各位同心合力



維護，使勿遭不肖之徒佔用或製造髒亂、污穢環境，不勝盼切之至，爰立碑為之記。⁵⁴

蚵仔寮通安宮管理委員會 敬立

中華民國八十七年歲次戊寅陽月 吉旦

然該儀式盛行範圍之形成過程、乃至與儀式專家（如法師）所屬派別在當地之傳衍及擴散關係為何，尚未有解答，或可為日後嘗試突破之處，本文以儀式觀察記錄及其內涵之詮釋為主。

為求將自鬼而神的儀式轉化，可與既有的民間概念作一串連，並將之引為儀式的理論基石，故本文之論述承前言之後，第二部份先自漢人的厲鬼觀談起，探討鬼的形成、概念、功能及與漢人社會間的各種利害關係，歸納人死後所成的「鬼」，究竟還可在靈界獲得哪些陽間所賦予的幾種歸類、特性與「被解決處理」的途徑。第三部份再以神的靈驗為出發，確認神威的展現與其麾下兵將間之必然關係，而眾多文獻提供於民間認知的兵將來源、位階與功能，更為諸多論點的重要依據，以此開啟論述鬼既可為兵將，所衍生的轉化過程及筆者就儀式意涵所做的詮釋。俟將鬼與兵將二者的概念與功能釐清後，第四部份再將儀式過程依序詳述，第五部份將儀式所獲得的兵將，與神界上級所撥派的兵將做民間意識上的對話與對照，藉以呈現出該儀式有著「不得不為、無可替代」的理由與重要性，並由儀式中的各環節及兵將種類特性之觀點，分析神、鬼、人、兵將於儀式中的結構與需求，及四者於此結構中所形成的運作機

⁵⁴ 文中「乞請聖火」及神明前往海邊「進香」等用語，即為進行招軍請火儀式，相關緣由及詮釋請詳閱後文。



制。第六部份再將漢人對神、鬼、兵將的觀念，實踐在儀式中的觀察，研析招軍請火對神、鬼、人、兵將四者間的連結及利害關係，詮釋招軍請火之於民間信仰中之重要性與代表性。

筆者期以招軍請火之研究記錄，審視厲鬼在台灣民間之身分轉化中，究竟帶有甚麼樣的信仰心理，而從神需要招募鬼所變的兵將，進而探究神、鬼間實非極端二元的關係架構中，可由人賦予何種寓意，以符合人間社會需求的儀式及其詮釋，再者，兵將的存在及其重要性，筆者嘗試以其來源所產生之位階分別，論述神界欲獲得民間香火與奉祀時，難以捨棄的必要佈局，以滿足信眾以人間社會的印象所投射及要求神明所能擁有為防衛庄落、展現神威所必要建構之元素，據此所延伸出神與人、與鬼、與兵將四者互利、互用之平衡狀態下，所反映出的信仰面貌。

二、漢人社會中的厲鬼觀及應對

鬼，是人死後的稱謂，也以各種形式、傳說存在於人類社會，在漢人社會與信仰的體系中是相當重要的角色與概念，「鬼崇拜」可以說是民間信仰的核心之一。

增田福太郎認為，漢族把現實界稱為「陽間」，死後的世界為「陰間」，即靈魂的世界，認為人雖死亡，但其靈魂依舊存在於陰間，生前有善行者至神國，成為神靈，其他人死後多僅受到家族的奉祀與供養，成為「祖靈」，有別於神靈為「公共的神」。但無後人奉祀或因意外死亡、戰死、生前為歹徒等死靈，則被視為「孤魂」，力氣大者，可為「厲」作祟；⁵⁵鈴木清一郎稱對前者及死後成為「公共的神」之祭祀為「人鬼崇

⁵⁵ 增田福太郎著、谷田書屋編譯 1999，頁 179-184。



拜」，後者為「幽鬼崇拜」。⁵⁶從此觀念可知，人死後而成的「鬼」，意義相當複雜，而對於厲鬼的畏懼，則相對於同樣為鬼的祖先的親近。

之所以稱這些無主孤魂為「厲鬼」，林富士指出，乃因「厲」字帶有「疾病」、「罪惡」、「惡鬼」之意，此類死者即指沒有後代子嗣供養者，林富士並借用李豐楙⁵⁷之概念，⁵⁸認為無後、乏嗣之死者為「非常」（非正常）之鬼，橫死、冤死者為「非自然」之亡魂，⁵⁹故「厲鬼」二字，便指那些橫死、冤死、無後之亡魂，⁶⁰而死後的喪葬、祭祀之事未得妥善處理的「非常」之鬼，或在「非自然」狀態（指死亡的年齡、所在的處所或終結的方式「異常」）去世者，或「非自然」死亡又不得「正常」善後者，也都有資格成為「厲鬼」。⁶¹這些厲鬼在台灣民間，又被以「好兄弟」一詞代稱。⁶²簡言之，何種死法、及死後是否獲得妥當安置，關係著靈魂在人類社會中的歸類。

因此，當死者有子孫奉祀，身分便是祖先，生者對死者的祭祀，便是宣告兩者間的社會關係，而無人祭祀之死者，表示其已失去所有的社會網絡而無所依存，成所謂的孤魂野鬼。⁶³Arthur P. Wolf 亦持相似觀點，一個死後的靈魂要被視為鬼或祖先，端視當事人身分，一個人家的祖先即別人家的

⁵⁶ 鈴木清一郎著，馮作民譯 1989，頁 21-23。

⁵⁷ 李豐楙 1994，頁 189-192。

⁵⁸ 林富士 1995，頁 15。

⁵⁹ 林富士 1995，頁 15。

⁶⁰ 參閱前註，頁 14-15。

⁶¹ 參閱前註，頁 15-16。

⁶² 鄭志明 1996，頁 120。

⁶³ 呂理政 1992，頁 93。



鬼，簡單來說，祖先是親人，鬼是陌生人，⁶⁴這些被視為陌生人的鬼會因不滿足而向生者斂取乞討生活，以暴力威脅達到其目的，因此人們將厲鬼比擬為流氓，對付厲鬼猶如對付流氓。⁶⁵

也因為厲鬼如同流氓，會對人間作祟討食，因此需要祭祀，稱「祭厲」⁶⁶。祭祀厲鬼的責任不僅是個人，也在社會群體或執政者身上，王要為群姓行「泰厲」；諸侯要為國行「公厲」；大夫要行「族厲」；⁶⁷針對無後乏祀的匹夫匹婦的祭厲，則由民家和巫祝於秋祭行「祠厲」之俗。⁶⁸除祭厲外，也可行普度使鬼靈各有所歸，⁶⁹對於頑固滯留人間作祟的凶煞惡鬼，則可藉巫術的施行，例如行「大儺」，驅除留於生人之屋造成禍害的各種鬼怪，⁷⁰或請神明遶境配以各種驅鬼的陣頭隨行，將鬼魅驅除，⁷¹不論是防衛驅除或懷柔祭祀，皆旨在達成人鬼間的和諧，⁷²更傳達了民間對於厲鬼是否受到妥善安置的重視，因其與社會安定與否有著絕對的關係。

擁有強大的靈力的鬼魅，在漢人社會中除了將之驅趕或使之有所歸而不再為害人間外，更發展出「用鬼」的觀念與機制。呂理政認為民間祀鬼的主因，消極面是要平息鬼的作祟，積極面則是人在利用其靈力祈願，尤其是不正當的願

⁶⁴ Arthue P. Wolf 著，張珣譯 1997，頁 250。

⁶⁵ 參閱前註，頁 275-276。

⁶⁶ 劉方玲 2007，頁 100。

⁶⁷ 《禮記》（《十三經注疏》本），〈祭法〉，頁 801，引自林富士 1995，頁 16。

⁶⁸ 林富士 1995，頁 17。

⁶⁹ 鄭志明 1996，頁 124。

⁷⁰ 林富士 1995，頁 17。

⁷¹ 鄭志明 1996，頁 124。

⁷² 呂理政 1992，頁 13。



望。⁷³鄭志明也認為，因野鬼擁有強烈的靈力，人們對其敬而遠之，但也因其靈力使然，故立祠而祀，祇求保佑，而形成濃厚「尚鬼」色彩的鬼信仰系統，⁷⁴民間稱其為「陰神」，奉祀陰神的廟則為「陰廟」，⁷⁵在民間最常見的是「有應公」，意即有求必應，多由地方人士收集他們的骨骸、屍體與以安葬立祠祭祀。⁷⁶

當祭祀與互惠行為產生後，人與鬼的關係逐漸由緊張、畏懼到交換與祈福，但有應公畢竟為厲鬼，處於亦正亦邪的模糊當中，於是成為特種行業、黑道賭徒的最愛，因為祂會出「明牌」⁷⁷、或讓酒店小姐生意興旺等，這些厲祠也常因受祀日久，或因有童乩為其代言、又或因有濟世之功，而從陰神逐漸轉化成地方民眾共同祭祀的香火神，而此種將對鬼的禁忌轉化成對神聖崇拜的過程，也是新神靈不斷產生的動力。⁷⁸

厲鬼成為較有應公位階更高的新神靈的例子相當多，董芳苑便提出王爺為鬼中位階較高者。⁷⁹而王爺系統中的瘟神信仰，⁸⁰其原始型態即為死於瘟疫之厲鬼，⁸¹後再發展為許多

⁷³ 參閱前註，頁 97。

⁷⁴ 鄭志明 1996，頁 118-121。

⁷⁵ 同前註，頁 121。

⁷⁶ 鈴木清一郎著，馮作民譯 1989，頁 21-23。

⁷⁷ 於大家樂或六合彩開獎前所指示的中獎號碼。

⁷⁸ 呂理政 1992，頁 105。

⁷⁹ 董芳苑 1986，頁 200。

⁸⁰ 黃文博認為，臺灣王爺信仰至少有五支系統，分別是鄭成功系統、瘟神系統、英靈系統、家神系統及戲神系統。參閱黃文博 1989，頁 94-95。

⁸¹ 劉枝萬 1993，頁 231-234。



姓氏雜聚之一龐大的信仰系統。⁸²葉春榮也在研究私佛仔⁸³的過程，發現民間認為鬼可藉由修練成神的觀念非常普遍，例子非常多，⁸⁴而且雖然這類私佛是由鬼所變成的，但在民間已將其視為位階較低的「神明」，而非「鬼類」。⁸⁵故許多神靈是具有人性的，而且十分世俗性，因為神靈除了原屬人的先賢先聖或民族英雄變成之外，也有眾多是由厲鬼或物魅所轉化，且這類神靈多少仍具惡性。⁸⁶簡言之，民間在與鬼產生各種交換、互用的過程中，鬼在民眾心中的形象與界線，不再僅有懼怕與遠離，鬼的「前途發展」，也愈來愈多元。

因此余光弘認為，神、鬼、祖先三者雖是清楚固定的範疇，但其中「鬼」可因與人產生各種不同的交換關係而有不同的定位，有愈多信徒者，屬性愈靠近神明而遠離祖先，而有足夠信徒數量的鬼靈，也足與一般廟神分庭抗禮，並在信徒群體擴展至某種程度後停止其分類的浮動，⁸⁷故神與鬼的分野僅有一線之隔。⁸⁸這種先鬼而神的進程，莊英章與許書怡認為，人們自會務實地解決思維上原本矛盾之處，使過程與結果合理化，⁸⁹以求達到解決俗民內心愧疚與焦慮的信仰功能，使自家的社會生活可正常地持續下去。⁹⁰處理的手法與觀念可看出所呈現的「衝突」與「協調」兼具，故呂理政

⁸² 呂理政 1990，頁 220。

⁸³ 自己找上門要求被供奉的靈。參閱葉春榮 2006，頁 42。

⁸⁴ 葉春榮 2006，頁 41-50。

⁸⁵ 石奕龍 2003，頁 181。

⁸⁶ 呂理政 1990，頁 198-199。

⁸⁷ 余光弘 2000，頁 106-107。

⁸⁸ 董芳苑 1986，頁 239。

⁸⁹ 莊英章、許書怡 1995，頁 215-226。

⁹⁰ 石奕龍 2003，頁 180。



認為，神靈信仰意涵著天、人、社會關係的全般和諧的追求，也是社會關係網絡的投影，⁹¹互為所用，共創雙贏。

綜前述，厲鬼之所可為神，具靈力為其基礎，加上人們欲藉其靈力獲取更多保佑，除此之外，不論是有應公、因瘟而死之王爺或私佛仔，皆為受人所奉祀之神祇，直接獲取人們香火與供奉，但已可見猶如神界系統般的地位高低，顯見漢人社會對神靈與鬼的信仰極為複雜，其中投射出人們欲與萬物及各種靈體達到和諧與互益，以取得對生存的最大效益的目的與心理，也因此發展出龐雜的鬼信仰網絡，在此思想基礎之下，配合既有的神觀與習俗，開展出更多符合地方居民所需的種種儀式。

三、兵將的功能與來源

承前述，厲鬼妖精除了被人間奉祀成為有應公或成神外，也因為擁有高於其他靈魂的力量而為神明的部將，當然多是因作亂而被神明收伏，如媽祖麾下的千里眼、順風耳⁹²及玄天上帝降伏龜蛇二怪之說，⁹³故擁有強大靈力的厲鬼精怪被神明收伏為兵將所用，可謂另一種處理厲鬼的途徑，換言之，平時被神明部將所鎮壓的妖魔鬼怪，有朝一日也可能與神明既有的兵將成為並肩作戰的戰友，而神明之所以願意運用靈力已然強大的厲鬼為其手下兵將，除了可平息地方亂象之外，亦與台灣民間的兵將觀念有著必然關係。

⁹¹ 參閱前註，頁 199-200。

⁹² 鈴木清一郎著，馮作民譯 1989，頁 518。

⁹³ 涂順從 1994，頁 372。



兵將之於神明實際所需或於台灣民間信仰中的份量極為重要，肩負鎮守境域、防止邪魔歪道侵害人間之責，是神明佈署在四方的軍隊，若遇刁蠻厲鬼，更有將其擒拿、驅逐之使命。以黃文博舉南鯤鯓五府千歲大戰囡仔公之神話為例，可傳神地看出民間認為兵將之於神明威力之重要性：

農曆七月，五營神兵本應「休假」而收兵，但主神性格不同，又往往有所差異。一般而言「硬性神明」如諸姓王爺一定要收兵，以避免和出鬼門關的「好兄弟」起衝突……據說南鯤鯓廟地盤爭奪戰中，囡仔公最善於「七月戰略」，把此時沒有一兵半卒的五王，殺得片甲不留。⁹⁴

換言之，當沒有兵將在手時，若遇上法力高強的厲鬼精怪，神明也有可能敗下陣來，這個觀念的根源來自民間認為神不是法力無邊，⁹⁵須有兵將協助處理諸多事務，故兵將多少、多強大，便是判斷一位神明威靈有多大的標準之一。⁹⁶因此神明藉由努力替信眾辦事，換得金錢與香火，再招納更多兵馬，使力量更強大，換言之，要發揮力量，才有信眾；要有力量，就要有兵馬，⁹⁷形成一互為所需的循環關係。

因兵將之於地方安寧的重要性，當村廟乩童將兵將佈署完成後（稱放軍），民家及商家都會在農曆初一、十五及初

⁹⁴ 黃文博 1989，頁 51。

⁹⁵ Arthue P. Wolf 著，張珣譯 1997，頁 248-249；林雨璇 2007，頁 93。

⁹⁶ 林雨璇 2007，頁 1。

⁹⁷ 參閱前註，頁 105-108。



二、十六，準備酒宴祭拜，稱「犒軍」(或賞兵)⁹⁸，慰勞眾兵將的辛勞，到了年底更準備豐盛的酒席答謝眾兵將，並請其暫時撤退，稱作「收兵」。⁹⁹除了例行性的犒賞外，若遇突發狀況需調動包括本境其他宮廟以及外境宮廟之神明率兵馬前來支援時(例如舉行貢王¹⁰⁰)，就必須準備盛大的酒宴提供準備上戰場的兵將享用。許宇承另舉臺南市南廠平天館於醮典後舉行之「大犒賞」為例，對象除了五營兵將，尚包括女五營、水兵、火兵、陰兵、陽兵、內營兵、外營兵等，絲毫不敢怠慢。¹⁰¹

之所以如此慎重，乃因民間俗信，若不給予兵將足夠的糧食或金錢，兵將是會離開的，將造成神明力量的衰弱，神靈就會離開另擇他處，香火便將衰微，例如林雨璇在雲林的田野，載有羊哥寮的李府千歲，因付不出兵將的糧餉而神道中落的傳說；¹⁰²焦大衛也在台南西港鄉記錄到當地祭祀的郭聖王降乩表示，因其勢力已擴張到鄰近村落，故向鄰近土城的五位王爺商界了五百萬兵將，賞兵儀式需要更常舉行，讓兵將吃得好些。¹⁰³相關記述，都說明了民間對於神明兵將的重視，也突顯兵將之留存與服從，某種程度乃取決於其亦可與所服侍的主神同享民間之香火與糧箔，而供品與香火豐盛與否，端賴信眾對於神明的信服程度，因神明靈驗與否是其香火盛衰的重要原因，

⁹⁸ 焦大衛 (David K Jordan) 著，丁仁傑譯 2012，頁 70。

⁹⁹ 鈴木清一郎著，馮作民譯 1989，頁 25-26。

¹⁰⁰ 當村境受瘟疫、疾病肆虐時，民間認為乃因病魔邪鬼之入侵，加上鬼魅勢力太大，疾病開始蔓延，境內主神必須動員所有境內及附近神明，加上調請天兵天將驅逐邪魔的巫術。參閱許宇承 2009，頁 258-259。

¹⁰¹ 參閱前註，頁 191-201。

¹⁰² 林雨璇 2007，頁 25-29。

¹⁰³ 焦大衛 (David K Jordan) 著，丁仁傑譯 2012，頁 70-71。



¹⁰⁴前者對南宋的研究如此，至今亦然。是故神、人與兵將三者之付出與所得，環環相扣。

台灣民間的兵將系統甚為複雜，可概分為高階位的天將天兵系統，以及參雜地方神系的五營¹⁰⁵及其他護法神將。前者可見於道教科儀、符簿或科儀書，強調三十六官將系，不論是道教科儀中的召將、出官儀，或書篆符令的召請儀，都以天兵天將的高位將吏為主，不再重視東九夷等邊防將吏，道教建醮期間所召請由溫、康、馬（或高）、趙等統領的五方兵將，只在醮典開始後派遣駐紮，醮事功圓即收兵歸建。¹⁰⁶許宇承的研究也指出，台南地區在醮典期間除了主神原有之五營兵馬外，為慎重起見，會再增設一組取自三十六將中的五位元帥¹⁰⁷鎮守四方至醮典結束，並在接受信眾的犒賞後返回天庭。¹⁰⁸

參雜地方神系的五營為閩山法派所襲用，又稱「下五營」，對照道教科儀中由溫、康、馬、趙、李五大元帥所率領的「上五營」。¹⁰⁹下五營長期駐守庄落四周，並由村民定期犒勞，位階在科層制的擬官僚神系中雖最為卑下，但卻與下層民眾最為親近。¹¹⁰簡言之，道教官將為「天兵」，專屬法派調用之五營兵將為「地兵」，¹¹¹即本文討論的對象。使用五營兵馬的法派法師也被認為擁有召請、遣派兵馬之職，

¹⁰⁴ 韓森 (V. Hansen) 著，包偉民譯 1999，頁 85。

¹⁰⁵ 即東、西、南、北、中五個方位。

¹⁰⁶ 李豐楙 2010，頁 54-55。

¹⁰⁷ 多為溫、康、馬、趙、殷（或高）。

¹⁰⁸ 許宇承 2009，頁 36。

¹⁰⁹ 李豐楙 2010，頁 54。

¹¹⁰ 參閱前註，頁 63。

¹¹¹ 參閱前註，頁 45、52。



相較於道教科儀的「文」，法派則為「武」。¹¹²據高怡萍在澎湖菓葉村的調查，指出當地村民對不同屬性神明所擁有的兵將，而有不同的稱呼「……村廟主祀神的兵馬稱為「本壇官將」；從海邊請來的代天巡狩三府千歲的兵馬稱為「千歲爺手下」；而玉皇大帝的兵馬則稱為「天兵天將」。」¹¹³這樣的民間意識也如同前述自道法派門觀點提出的分類。

五營兵將被視為地方的防衛部隊，各有神將指揮，¹¹⁴臺灣目前的五營組合相當多種，¹¹⁵最常見的組合為東營東夷軍張元帥、南營南蠻軍蕭元帥、西營西戎軍劉元帥、北營北狄軍連元帥及中營三秦軍李元帥。¹¹⁶而從五營之名¹¹⁷亦可看出，漢人將寰宇視為由以華夏民族為主的中原及西戎、南蠻、北狄、東夷所構成的宇宙觀。¹¹⁸李豐楙另指出，從夷、狄、戎、蠻的稱謂，也傳達了五營兵將與道教三十六官將之位階差異，並象徵著帝國的營衛隱喻。五營兵將被法派吸收與地方護境意識結合，具體實踐「中央—四方」的空間模型，將王朝兵制與神道的神兵制合而為一，¹¹⁹而在帝國的科

¹¹² 參閱前註，頁 52。

¹¹³ 高怡萍 1998，頁 91。

¹¹⁴ 黃文博 1989，頁 39。

¹¹⁵ 黃有興 1992，頁 131。

¹¹⁶ 東、南、西、北、中分別統領九萬九千、八萬八千、六萬六千、五萬五千及三萬三千兵馬。黃文博 1989，頁 42。

¹¹⁷ 許宇承另整理有數種五營方謂之不同稱呼，例如東九侯（棖）、南八閩（鑿、萬、朗、夷）、西六絨（良、銀、郎君、林、戒、甲、界、使、夷）、北五澤（擇、祿、獄、秋、夷）、中三真軍（真君、增軍、巡兵、夷軍），亦整理有佛、道二教數種不同的五營將帥之組合，參閱許宇承 2009，頁 131-168。

¹¹⁸ 呂理政 1990，頁 81。

¹¹⁹ 李豐楙 2010，頁 33-37。



層體制中，鎮守鄙夷的五營將吏，位階遠不如道教科儀中的三十六官將。

身為「地兵」的五營兵將，位階雖不高，但在民間卻極為重要，不僅站在第一線護衛庄頭，同時是一個以神之名、實際替人們與鬼進行各項交涉的執行者。¹²⁰葉春榮另指出，就連家中供奉的私佛仔，也擁有五營兵將，¹²¹護衛厝宅的安寧，可謂無所不在。若遇男性五營不方便解決之情況，還可調動由九天玄女率勤、何、李、紀四仙姑統領之「女五營」前往處理；¹²²又台南西羅殿之營兵除五營外，尚有內營、外營及男女營，編制龐大，¹²³可見五營系統之嚴密與週到。

五營兵將既守衛村庄，必有所征戰，有所征戰、必有傷亡，有傷亡便需補強兵源以利保佑村庄，¹²⁴故兵將有其來源，許宇承將神兵的來源歸類有三種：

1.向神界的上級單位請領

神靈下降後，除了需有宮廟外，還需向天庭（如玉皇宮）領天旨、至地府（如東獄殿）領地旨。領有天旨及地旨即擁有了天庭配發的天兵天將及地府配發的地兵地將，亦可再到水仙宮、火神廟請領水兵水將及火兵火將等受過訓練的正規軍。

2.向祖廟請領增補神軍

在返回祖廟謁祖進香時，向祖廟請領補充兵馬。

¹²⁰ 林雨璇 2007，頁 99。

¹²¹ 葉春榮 2006，頁 43-45。

¹²² 許宇承 2009，頁 258-259。

¹²³ 參閱前註，頁 47-48。

¹²⁴ 黃文博 2010，頁 56-57。



3.地方神明自行招募

補充因任務折損的軍士及因應特殊狀況的需要，自行進行招募。若依神明指示至水濱、海濱或山野招軍，對象為亡靈、陰魂之屬；此外神明也會收納往生信眾及在出巡時收伏孤魂野鬼作為五營兵將，如臺南西羅殿之西營，專司招收廣澤尊王降伏的厲鬼及該廟之往生信眾，故置有王令及案桌以便辦事，猶如新兵訓練中心。¹²⁵

高怡萍也依其研究，指出民間在神像雕造完成後，須即時向更具靈力的神明進香刈火、或到水邊舀水請兵以募得兵源，方能鎮守五方、發揮神力的說法。¹²⁶兵源與許承宇之整理大致相同。

前述向祖廟請領增補神軍的方式，即前往祖廟行「刈火」儀式。葉春榮認為，自進香廟宇取回家中的香灰、符令，都代表廟宇中神明的兵將前來鎮守這個家；¹²⁷林瑋嬪也指出，自進香廟宇香爐舀取的香灰，加入自家廟宇準備的香爐中，等於已將祖廟的兵將請入本廟的香爐。¹²⁸故「刈火」等於「刈兵馬」的說法，在臺灣民間有一定的普遍性，但是否有法派或道派等的不同認知，尚待後續研究。

關於神明自行招募各界靈聖、孤魂野鬼收為兵將的方式，有多位不同時期的學者針對台灣五營兵將的屬性研究，如鈴木清一郎及施博爾（Schipper）提及五營兵馬帶有「孤魂」性質，前者認為其乃屬地基主類的孤魂，後者則

¹²⁵ 許宇承 2009，頁 44-48。

¹²⁶ 參閱前註，頁 142。

¹²⁷ 葉春榮 2006，頁 35。

¹²⁸ 林瑋嬪 2003，頁 132。



明確提出五營兵馬乃由地方孤魂所組成，¹²⁹高怡萍引述施博爾之說法，謂該些枉死的孤魂成為陰兵後，由法師支配，駐紮於五營中，受李哪吒管轄，在超自然世界中位階最低，¹³⁰與筆者前揭論述相同，清楚說明了五營兵將與孤魂厲鬼間的供需關係。

林美容也據其田野資料指出，駐紮村社四角的五營兵馬，都是孤魂野鬼等「歹物仔」所變，但已成就了神的靈力。¹³¹葉春榮則認為該些兵將雖由四處的孤魂野鬼招募而來，但在投入神明麾下接受信眾奉祀後，便如同兵役一般，行為受到約束，不應再視之為鬼；¹³²林瑋嬪據其在台南鹽水萬年村的調查，指出村人認為五營兵馬在未成為神明兵馬前，只是死者的靈魂，該地的民族誌也有神明將作祟的祖先抓去做兵的紀錄。¹³³

幾位學者的研究，明白揭示了孤魂厲鬼藉由五營兵將為橋梁、由鬼而神的轉化功能，也是神明處理孤魂厲鬼的選擇之一。此類由孤魂厲鬼補充五營兵將的意識，也藉法派與地方意識相結合而成「小道」¹³⁴，並搭起神、鬼、人、兵將四方於該邏輯下合作與互益的橋樑。

李豐楙另就道、法派的脈絡中提出有關招募陰兵的目的及施行派別：

¹²⁹ 高怡萍 1998，頁 27。

¹³⁰ 參閱前註，頁 22。

¹³¹ 林美容 1994，頁 62。

¹³² 葉春榮 2006，頁 51-52。

¹³³ 林瑋嬪 2003，頁 130-131。

¹³⁴ 李豐楙 2010，頁 33。



高屏道較諸臺南道¹³⁵雖則較能接納閩山法，卻也不曾完全改變其自居道壇的本位認知，就是在奏職的牒文中，既有三元將軍、天兵及地兵，卻也出現五猖五虎及五營將軍，乃是「複合」道、法以便行法之用……派出的封職都有文、武隨從，武官之中即有「五營軍兵，隨行兵士」。在這一區域內也曾出現召募陰兵式，目的顯然是為了召募「陰魂不散，外邪客鬼，無依無倚者」，召募之後補充作為廬山門下的兵郎：而將帥所職司者，即為「仰五營兵馬，各鎮五營，不時出入，救濟萬民」，這類陰兵式的召募目的就是為了補充兵額……，由此也可衍生一個假設性的問題：五營兵馬既派遣之後是否即永遠不變，抑或也需要擇期補充？¹³⁶

上文文末的疑問，在台灣其實相當盛行。有關招募陰兵實務上的儀式操作，台南一帶盛行「請水」象徵招募水中兵將：

「請水兵」之時機及地點，端視主祀神明降壇神示，因此屬於不定期之信仰行為，每次「請水兵」地點也不一定相同，但大多選擇靠海之處，因為海大兵源多，招兵買馬較易成事。

¹³⁵ 臺灣的靈寶派，可以高雄路竹為界，以北為「臺南道（例）」，以南為「高屏道（例）」。參閱李豐楙 2010，頁 40。

¹³⁶ 參閱前註，頁 44。



「請水兵」不同於「請水」那般簡單，必須依神示所指定地點，先行設壇插放令旗多日，每日焚香禱告天地「請水兵」之事；「請水兵」當日，再由法師作法調營遣將、招兵買馬，並以陶鉢下水舀取聖水，表示所請兵馬已至，數量已足……。¹³⁷

除了以請水象徵招募陰兵外，林雨璇也載信眾會依神明指示，到深山插旗子為神明招募兵將；¹³⁸林美容另指出，其在進行高雄公廟調查時，便聽聞當地神明之兵將有所折損、不足時，便要舉行「刈山香」及「刈水香」之儀式，乃分別至水邊及山中「刈」兵馬，但當其在中部提起此項儀式時，卻無人知曉；¹³⁹顯示各地招募陰兵的儀式頗有差異，但都存在。

另可就招募陰兵的文檢，一窺招募之對象及神、鬼間交流的互動，丸山宏收錄之高雄的招募陰兵式文檢便相當生動，不僅清楚羅列「業務」內容，且載明賞罰標準：

金闕大夫，某姓，為召募壯士補額事，照得，嗣法弟子，某姓，傳度煉火，濟救萬民，少缺兵額，添入法門，涓茲金某月某日，開設洪壇，合行出示，為此，遍告里社上下神祇，通陰入陽，或有陰魂不散，外邪客鬼，無依無倚者，務要三

¹³⁷ 黃文博 2010，頁 57。

¹³⁸ 林雨璇 2007，頁 102。

¹³⁹ 林美容 1994，頁 62；林美容 2008，頁 360。



十以上，三十以下，眉清眼秀，十指齊全，充補本壇，編成隊伍，速赴壇前，解驗，每月現發白米四斗，糧銀一兩二錢，不時操練，救濟萬民，聽令，務要鼓聲為期，角聲為號，人來容易過，鬼來不通行，有符有印，係是廬山門下兵郎將帥，無花無號，即邪魔外道，(魅)魍妖精，侵吾壇界，打死勿論，跟隨嗣法弟子，救濟萬民，驅邪治病拷鬼，有應之日，論功賞勞，須至榜者，一，仰五營兵馬，各鎮五營，不時出入，救濟萬民，大等事，有應之日，將期高遷，兵期重賞，

一，仰護壇官將，守護壇界，不許邪魔外道，侵入壇界，如有不報者，律以女青，

一、仰外營兵馬，修造橋樑船隻，祈迎上帝臨軒，如有故違臨期不赴者，治罪施行，

一，仰上中下界報事功曹，傳遞公文表章，如有延滯時刻，查出拏究不貸，

一，仰直壇土地，守護壇界，不許通神作怪，侵害良民，如有查出，定行究處，右榜曉諭，幽冥通知，

天運某某年某月某日，給○○○¹⁴⁰

許宇承則以臺南永康順升宮為例，提供臺南一帶招募陰兵的文疏：

¹⁴⁰ 丸山宏 2011，頁 650-651。



臺南縣永康市中山北路 499 巷 2 弄 12 號

順升宮請賢納才力出水牌

順升宮道元祖師爺列位眾神降壇指示：

在中華民國甲申年五月初三日往青鯤鯨近海與河谷交接之處禮賢下士及請賢納才，就以吉時在此站牌立示。舉凡幾近境內四生六道、水中生靈或有靈無祇也，或深山之中、河谷之內各靈聖，有意歸位、且隨順升宮道元祖師爺聖駕回鑾，來到宮中將採編納入五營軍士立中。

謹任中華民國甲申年五月初三日在此集結本地近境深山河谷之眾靈賢合仰

悉和¹⁴¹

兩段高雄及台南兩地招募陰兵的疏文，雖地區不同，但招募對象幾乎來者不拒，顯示對於增補兵將之需求相當積極，並同樣許以授予兵銜、香火及未來可有晉升機會之諾為誘因，亦是人替神、鬼之間搭建交流平台之作為。

又對照前揭章節所言，由厲鬼所變成的有應公、王爺或私佛仔，直接受人間所供奉，但厲鬼所變的兵將，則是無名無姓地接收人間香火，¹⁴²且可能又成為厲鬼所變成的神的部將，地位再下一級，卻是神界戍守人間的第一線作戰部隊；且就某種程度而言，不論是有應公、王爺或私佛

¹⁴¹ 許宇承 2009，頁 46-47。

¹⁴² 有些有應公雖亦無名無姓，但有專屬祭祀的空間。



仔等，皆是民間「被動」地將之供奉，例如發現無主孤骸或地方不甚安寧求神請示，方知有好兄弟討食需予以奉祀，或家運、親人凡事不順乃至身體欠安，經問神後始知有孤魂欲借其身展威或香火奉祀等；而將孤魂厲鬼招為兵將，大多數是反過來以神明的需求為主體，即當神有需求時，便將眾厲鬼視為兵源，主動予以招募。

然前揭相關論述未就招募陰兵的儀式過程作詳細載錄及詮釋，又承前言所引有關林美容針對高雄縣進行之調查中，載有多個鄉鎮盛行前往山中或水邊進行招募孤魂野鬼的「刈山香」或「刈水香」，然其在中部提起此項儀式時，卻無人知曉，¹⁴³顯示招軍請火具相當顯著的區域性，但作者未再就此儀式多做解釋，或與前往祖廟謁祖過爐之「進香」有何差異深入討論，甚為可惜，無法了解到神明既可從天壇或祖廟刈火取得兵馬，又何須招募陰兵？異同為何？自行招募到陰兵，在民間觀念中有何特性？厲鬼所變的神兵又傳達出何種神、鬼、人及兵將四者共存的秩序與供需關係？

綜前述，無後代奉祀的孤魂野鬼在民間信仰的概念中，因有強大靈力而有危害人間的能力，除經由作祟使人畏懼而祭祀進而成為神聖、或請神界將其捉拿驅逐外，亦可將其收為神兵使用鎮守五方，賦予任務及賞罰，此說不僅神話傳說有之，科儀文檢亦有其載，「招軍請火」即是將整套思維藉由儀式的進行得以落實與運作，筆者據以深入探究儀式背後所潛藏著牽引神、鬼、人、兵將四方關係的微妙互動，儀式依順序分項敘述於後。

¹⁴³ 林美容 1994，頁 62。



四、招軍請火

（一）儀式的開啟與動機

所謂「招軍請火」，據報導人 J 表示，即當神明需要兵將，除了於出巡遶境時沿路掃除或收服孤魂厲鬼外，回祖廟謁祖進香「刈火」借得兵馬是重要方式，然台灣在很長一段時間因戰爭、政治或經濟條件不佳等問題，許多宮廟無法返回大陸祖廟謁祖刈火，故在神明獲晉升受封或地方有所需求時，權宜改往海邊或山上面向祖廟遙祭象徵謁祖，此時神明為顯神威，便會在沿途及謁祖地收服地方厲鬼作為兵將，再以請火得五方真炁象徵刈得祖廟香火，增添主神靈力，可謂「一兼二顧」，久而成俗，故因此現今兩岸雖已無通航問題，但依舊盛行該儀式之舉行，由此便可解釋何以招軍請火進行時所用的香條、頭旗、招軍旗或宮燈等，皆可見書寫有「進香請火」或「謁祖進香」等字樣，而「招軍」及「請火」二者的象徵與關連，述於後文。

招軍請火的舉行，多半因為發生發爐、降乩或出現立筊等的狀況，由信眾向神明請示後，神明表示因各種原因需要¹⁴⁴且獲玉帝允准之玉旨，可進行「招軍請火」的儀式，到指示的地方招募孤魂野鬼作為自己的兵將，壯盛軍容，使神威更加強大，而所請的「火」，民間稱「聖火」¹⁴⁵，以檀香爐（稱降神

¹⁴⁴ 如赤崁紫元堂乃因該廟觀音大佛祖重新粉面後要開光點眼，神尊指示需要重新招募兵馬，故該宮便於舉行開光點眼儀式後隨即進行招軍請火儀式，此說便與林雨璇於雲林的田野資料有所出入，林雨璇謂當地人表示，只有武神才有兵馬，例如王爺，其他如觀音或文昌帝君等是沒有兵馬的，參閱林雨璇 2007，頁 38。

¹⁴⁵ 聖火之意涵及相關討論詳述於後。



爐、降真爐或聖爐)為容器，爐內除有壇香外，另置化學原料等易燃物，¹⁴⁶爐口以紅紙封住，請火時將聖爐置於托盤由人請至招軍旗前，在法師、乩童的指揮下，以燃燒中的線香插入爐口，當線香的火與該些易燃物接觸時，便會產生一束火光往上噴出後後逐漸消逝，即完成請火，民間口語上慣稱請火時瞬間噴出的火光的單位數為「趴」(閩南語發音)，單一場招軍請火請一束火，稱一「趴」火，請兩束火，稱兩「趴」火，以此類推，至於要請幾趴火，都由神明決定，除常見的一趴火外，民國 100 年，左營積善宮招軍請火請三趴火；民國 102 年燕巢三坪宮的招軍請火則請了七趴火；但一個聖爐只會於單一場招軍請火用來請一趴火，故當神明指示要請幾趴火，就要準備幾個聖爐。而每舉行一「次」招軍請火稱作一「科」，例如上一「科」、下一「科」，或「壬辰年科」、「甲午年科」等。

以左營積善宮民國 100 年舉行招軍請火之緣由為例，民國 99 年農曆二月間，該廟前往祖廟九甲圍義山宮謁祖過爐時，主神三山國王便指示尚有其它公事要進行，但因逢友廟蘇龍宮進香，廟方認為之後再請示即可。但三山國王卻在農曆三月間屢屢降於內外爐(發爐)顯神威，廟方趕緊召開會議，決定擇日設置香案秉明上蒼以觀四駕¹⁴⁷方式請示，會議當晚欽差官再次降於天公爐中以昭公信。觀四駕當日，該廟大王降駕指示，玉皇大帝特命該廟三山國王、孚佑帝君於民國 100 年農曆 9 月 20 日卯時，於高雄彌陀舊港口海墘設壇招軍。¹⁴⁸

¹⁴⁶ 報導人雖有向筆者說明確切內容物，然特別提醒基於職業秘密不宜公開，每一道士、法師放置之內容物穴也略有殊異，但以讓線香插破爐口時，可順利產生大量火花為目的。

¹⁴⁷ 恭請神明降於四駕(又稱四轎)，再由四駕之轎棍寫字，傳達神意。

¹⁴⁸ 左營積善宮 2011，頁 1。



承上，該廟主神乃受玉帝特命，方可招軍，廟方認為此乃因該廟主神救世有功，故可獲玉帝特命升官之殊榮，因此要進行招軍請火補給兵馬，方能隨著升官庇佑更多信眾。

另以九甲圍義山宮民國 101 年往大崗山進香招軍請火為例，緣於一信眾於該年 6 月在廟內擲筊時，連續二日出現立筊，廟方主委立即請值年爐主擲筊請示，當晚先由四駕交代擇日啟用八台問事，他日主神三山國王降駕表示已領有上天玉旨，訂同年 11 月 12 至 18 日辦理七朝璇璣禮斗法會，並於法會結束隔日前往大崗山進香，進香完成展開遶境會香。¹⁴⁹此例則因信眾出現立筊，經請示後方知主神已獲玉旨並欲招軍請火，同時巡狩地方。

而左營天府宮於今年 6 月 29 日，往半屏山東南水泥公司廣場進行招軍請火的公告，則清楚說明儀式之緣由，是因孤魂野鬼為亂世間，玉帝徵召該廟主神代天巡狩，予以緝拿：

左營天府宮甲午年科代天巡狩進香之事宜

……天運歲次甲午年本宮欽逢玉皇大天尊玄穹高上帝聖壽佳期，本宮設香案祝壽，欽逢玉皇大天尊玄穹高上帝玉階下神筊玉旨 徵召天府宮擇期代天巡狩收伏孤魂野鬼免於作亂，安定社稷人心等事宜……中壇元帥、朱府千歲、福德正神神筊指示，擇於天運歲次甲午年六月初三日往左營半屏

¹⁴⁹ 九甲圍義山宮印製 2012，頁 3。



山東南水泥公司廣場進香，代天巡狩收伏孤魂野鬼而後繞境，裨使社稷安康。¹⁵⁰

該廟主神降下的詔書也曰：

因世態亂象，胡作非為，人心不古，偷盜掠殺頻傳，橫霸相欺，貪婪滋禍，庶民不安等。天降災難於世，而孤魂野鬼作怪，萬類肆虐，處處橫行霸道，肇成民心恐慌。號令孤魂野鬼皆歸伏，論行為派遣司職各歸本位為任務。¹⁵¹

天府宮的公告除了揭示招軍請火乃為收伏為亂世間的孤魂野鬼，更重要的，是將其收伏後要「論行為派遣司職」¹⁵²，再有所用。

綜上數例，儀式之啟動，多由神明主動以各種異象如發爐、立筊提示信眾，或直接降駕指示，廟方再請示各項細節¹⁵³，但不論是何種原因，¹⁵⁴，共同點就是皆需獲「玉旨」許可，才可「奉旨」招軍請火。

¹⁵⁰ 左營天府宮 2013。

¹⁵¹ 同前註。

¹⁵² 同前註。

¹⁵³ 招軍請火的各個大小環節，例如地點、請火時辰、請幾臥火、招軍旗長度、招軍旗要插入土多深等，都必須遵從神明指示，是一項極為仰賴「神意」的儀式。

¹⁵⁴ 舉行招軍請火的原因相當多，除文中所舉數例外，也有因神明金身修復完成重新開光後招軍請火，乃因神明重新降駕濟世需兵將供其差遣。如民國 101 年赤崁紫元堂招軍請火。



此外，招軍請火也見於作醮期間，或境主廟、地方重要公廟進行大範圍的出巡時舉行，例如彌陀安樂宮在民國 100 年舉行七朝水火祈安清醮時，往二層行溪招軍請火；民國 101 年梓官蚵仔寮境主廟通安宮，往布袋虎尾寮招軍請火後，隨即展開為期五日的南北巡，範圍涵擴梓官、楠梓、橋頭、大社、後勁、右昌、左營、彌陀等地，同時在各地掃妖除魔，¹⁵⁵乃地方矚目大事；而大社青雲宮於民國 102 年，往仁武、覆鼎金、後勁、五塊厝、蚵仔寮、橋頭、楠梓、梓官等地進行五日的南北巡時，便在第四日招軍請火。

（二）時間與地點

招軍請火的地點與時間沒有一定，皆由神明指示。例如彌陀三和宮於民國 96 年在高雄旗山嶺口，民國 100 年則在彌陀南寮主母坑；左營積善宮前一科的地點是墾丁，民國 100 年在彌陀舊港；彌陀光和皇天宮上科是在阿公店溪，民國 100 年在蚵仔寮；赤崁紫元堂也去過嘉義、宜蘭招軍請火，民國 101 年則是往彌陀南寮主母坑。故招軍請火的地點並非一定要在該廟所屬的境內，常見跨縣市招軍，也更可理解前述需獲玉旨方可招軍請火的意義之一，便是可能要前往非所轄之境招募兵馬。

請火的種類依地點又可分「刈山火」、「刈水火」跟「刈廟火」。¹⁵⁶請山火是進入山林間招募山中的妖精厲鬼，請水火則是到海邊招募溺死、水流屍等孤魂野鬼。請廟火則是前往祖廟刈取祖廟的兵馬，性質與刈山火、水火屬孤魂野鬼不同。報導人 J 對此解釋，回到祖廟不僅可直接刈取祖廟香火並過爐吸取靈氣達到進香目的，亦可獲得祖廟撥派之兵將，故於祖廟謁祖

¹⁵⁵ 通安宮主神大轎不時會在巡境途中衝入巷弄、田間甚至民宅等處「捉妖」。

¹⁵⁶ 又稱「刈山香」、「刈水香」、「刈廟香」。



再行一個「請火」的儀式，旨在增添場面及熱鬧性，並以火光衝天代表「神蹟」，實質意義則不大，卻可達到強化信眾信心的功能。就此筆者以高雄市小港區安巡府往雲林縣台西鄉安西府進香之觀察為例，法師在宣讀疏文後¹⁵⁷，先以手轎恭請神尊降駕於乩手，法師再向神尊請示是否可領兵並獲同意後，開始調五營、操兵馬，畢後再進行請火及進祖廟刈火的儀式。儀式所用之疏文內容甚為重要，內容摘錄如下：

……茲因安巡府張府千歲 李府千歲 莫府千歲 徐府千歲 朱府千歲 領旨降靈小港地域 救世 醒世……由於救世重任 物需以安西府列聖尊神交香 促進香火鼎盛 加兵添將 方能完成代天救世使命 涓今癸巳科六月初七日進到安西府張李莫府千歲 聖前進奏 祈望 安巡府列為恩主請火興旺 加兵添將 順利過爐……。

疏文清楚揭示安巡府向祖廟安西府謁祖進香之重要任務，乃為交香及請祖廟替安巡府加兵添將，增添該廟神尊威靈以利濟世，但卻在向祖廟乞香火之前，於廟外先進行前述之「請廟火」儀式。儀式執行者報導人 K 解釋道，進香香爐在乞得祖廟香火前先行請火，旨在確保爐內潔淨並威嚇四方邪靈，以免趁機遁入爐內，俟火光一結束，便迅速入祖廟刈取祖廟香火，代表正式取得祖廟撥予之兵將，返廟後再將進聖爐中之香火添入該廟爐中「合爐」，象徵祖廟撥予之兵將正式加入該廟之軍隊中，協助執行主神護佑地方。

¹⁵⁷ 宣讀完後火化於天公爐。



簡言之，只要神明可回到祖廟進香，則吸取祖廟靈氣及獲得祖廟撥派之兵將為最重要目的，而只要當祖廟的香火添入進香廟宇的進香爐中、及前來進香的神尊通過祖廟香爐時，前述兩個目的便可達成，自行請火這個動作，在此時確實已非最重要的環節，以同為盛行招軍請火之岡山區為例，該區境主壽天宮於民國 101 年往台南大天后宮進香時，便是僅向祖廟大天后宮刈取香火，而未再自行請火。¹⁵⁸本文之研究以「刈水火」及「刈水火」為主。

請火的地點全由神明指示，除水邊及山林外，也有一些較為特殊的地點，例如民國 101 年彌陀南寮三聖宮往瀑底山自然公園內請火；同年燕巢佛萊三山宮，則是在彌陀鹽埕里台 17 號公路上一處路口旁的一棵松樹下（當地人稱萬松公）請火，報導人 I 指出，前者地點因早期屬陸軍砲兵營地的軍事管制區，¹⁵⁹據傳長年累積了許多於該地附近死亡的兵士，故於該處招兵買馬；後者乃因該地段車禍頻繁，加上日據時代該區域也時常發生戰爭（附近尚有軍事碉堡以供避難），故於該處招募因戰爭死亡及車禍亡故的孤魂厲鬼做為兵馬、安定地方；民國 102 年高雄永安天后宮往台南新化那菝林墓園八德安樂園¹⁶⁰進行招軍請火，意在招募墓園一代的孤魂野鬼，同年彌陀元興

¹⁵⁸ 該廟前往台南大天后宮進香刈火時，所有編制、程序皆與招軍請火過程相同，有擯五寶人員、與招軍請火完全相同型態之頭旗、抵祖廟後先調五營操兵後再向祖廟刈火等，惟頭旗上是寫「往台南市祀典大天后宮謁祖進香過爐」，未見「請火」、「請聖火」、「五方真炁」、「招軍」等字樣，也未有招軍旗。

¹⁵⁹ 民國 95 年陸軍撤哨，轉由彌陀鄉公所管理（現為彌陀區公所），參閱彌陀區公所網站
<http://www.mituo.gov.tw/?Guid=b0a5c9fe-2540-822d-ad29-a4dc3f4aece5>。

¹⁶⁰ 墓園旁也有火化場。



堂、梓官修悟堂，¹⁶¹則分別在高雄橋頭區捷運青埔站下之省道交叉路口、及南鯤鯓代天府後方、萬善堂旁之停車場進行招軍請火，都是較為少見的地點。

招軍請火的時節上沒有一定，一年四季皆可舉行，端視神明旨意，但在農曆九月後較多，報導人 I 認為，主要是配合農作休息的時間，同時也希望神明在軍容壯盛後保佑豐收。至於請火的時辰，大多選清晨五點至七點的「卯時」，稱「卯時火」。報導人 L 表示，此因神明偏好天剛要亮的時候取火，又叫「見光火」。雖然取卯時火較多見，但也沒有一定，終究要看神明想要甚麼時辰的火，例如彌陀三和宮是請巳時火，赤崁紫元堂則是取午時火，九甲圍義山宮更是看準凌晨四時十五分請火，屬寅時。

時間與地點確定後，廟方隨即開始準備工作，並於廟前公告祭典科儀時程表及相關資訊，例如各項工作的執事人員、招軍請火的時間地點、招軍旗及頭旗的尺寸乃至要將旗插入土內多深等詳細內容，各交陪境之友廟也會在該段時間陸續前來「貼紅紙」，紅紙張貼於主辦廟之公佈欄，內容除了預祝慶典順利的吉祥話之外，重點是載明將於招軍請火當日，請出哪位神尊或出動哪些陣頭襄助慶贊，往後當此次前來贊助的交陪友廟也有慶典時，這次主辦的廟方也會前去張貼紅紙還禮，有來有往，建構出一套民間的交陪禮數。

¹⁶¹ 修悟堂執事報導人 Q 表示，該廟與南鯤鯓代天府並無分靈關係，前來代天府廟地範圍招軍請火乃是神明指示，但請的不是代天府五府千歲撥派的兵將，而是修悟堂主神自行招募兵將，故非「請廟火」，而係「請山火」。此種至他廟廟地空間內請火、而又非請他廟廟火的例子，相當少見。當日儀式完成後，修悟堂執事與神轎皆陸續向代天府主神參拜行禮後方才離開。



（三）設壇立旗

時間地點選定後，廟方須在法師的帶領下，先行於招軍請火前¹⁶²往預定招兵的地點設壇立旗，所謂立旗，乃指立「招軍旗」，在此項儀式中扮演重要角色。

招軍旗由布製成，長方型狀，長度不一。報導人 N 說，招軍旗布的長度要符合文公尺上見紅的吉數，以彌陀和皇天宮、左營積善宮於民國 100 年及赤崁紫元堂民國 101 年、赤崁清德堂民國 102 年的招軍請火為例，招軍旗布皆是長七尺二，即落在文公尺上「六合」的紅字，「六」乃是「六位」或可用來象徵陰陽運動的六向，從平面擴充為立體的宇宙模型，延伸出上下兩個空間……除了平面的四方外，更重視立體的上下兩方。……空間的六方，或稱六合、六極與六虛等……。¹⁶³即為天地與四方，故六合除表示六方之外，亦可解釋為「六方合和、圓滿」之意；另彌陀三和宮民國 100 年招軍請火所用的招軍旗布，雖不是長七尺二，而是長六尺三，但也是落在文公尺上的紅字「貴子」；顯見是否落在文公尺上的紅字，即為最重要的標準，而從細微之處亦如此要求，可看出所有參與者對此儀式的重視。

招軍旗的顏色也有識別性，報導人 M 解釋，若是王爺、上帝公招軍，招軍旗多用黑色；媽祖、太子爺等則多用紅色，其祂神祇也有使用黃色者，而三和宮主神為池府及吳府千歲，該科招軍旗即為黑底紅字。也見較為特殊的例子，如大社青雲宮民國 102 年往高雄蚵仔寮招軍請火之招軍旗，是用黑、白、紅、黃、綠五色象徵五營，相當特殊。

¹⁶² 多選在招軍請火前三或前四日，但沒有一定，也見一週前就插旗，日子都由神明決定。

¹⁶³ 鄭志明 2009，頁 252-253。



招軍旗上寫有宮名、主神名及招軍地點、日期，並配上一些吉祥句。如積善宮招軍旗為紅底黑字，上寫「左營積善宮三山國王孚佑帝君擇于九月廿日往彌陀舊港口海墘進香請火回駕遶境安座合境平安罷」，並在側邊寫上「感應天尊」；光和皇天宮之招軍旗為黃底紅字，其上文字為「奉玉旨敕令彌陀區光和里皇天宮保生大帝王母娘娘福德正神擇于九月廿七日往蚵仔寮海邊謁祖進香吉時且火回駕遶境安座合境平安罷」，並在兩側寫上「六丁六甲、元亨利貞、掃除千災、迎祥納福、神威顯赫天尊、萬神感應天尊。」赤崁紫元堂招軍旗為黑底紅字，上書「赤崁紫元堂觀音大佛祖觀音二佛祖觀音三佛祖中壇元帥濟公禪師擇於八月初七日前往南寮港南設壇豎旗招兵買馬奉請聖火同日回駕安座植福罷」，側邊寫上「招神感應天尊」及「六丁六甲神將」。

此外，也有將招兵買馬及迎請聖火兩者分開來寫，例如燕巢佛萊三山宮民國 101 年進香科儀的招軍旗便寫「高雄市燕巢區金山里佛萊三山宮三山國王天上聖母濟公禪師中壇元帥擇於農曆壬辰年八月廿一日往高雄市彌陀區鹽埕里萬松公招軍買馬進香請火回駕安座罷」，可見招軍請火一詞，確如前述乃指「招軍買馬」及「恭請聖火」（或又稱進香請火）兩種儀式之合稱。

招軍旗布書寫完成後，便要掛上竹竿，上留竹葉，葉子要往上揚，代表步步高升，旗竿頂端掛上一盞燈籠，猶如燈塔，稱「招軍燈」，讓四方生靈即使在黑暗中依然可見招軍訊息，屆時來此歸順。招軍燈前後除寫上「招軍燈」或「招軍」字樣外，也會寫上宮廟及主神名稱，燈的兩側則寫風調雨順、國泰民安等吉祥話，招軍燈上則掛斗笠，除有保護「招軍燈」之功能外，也象徵為燈罩。



竹竿長度不一，如三和宮民國 100 年招軍請火之招軍旗為一丈六尺，而燕巢三坪宮民國 102 年往集集攔河堰招軍請火之招軍旗桿則長達三丈三尺六，甚為壯觀。竹竿愈高，招軍旗及招軍燈的能見度愈遠，可招到的兵馬就愈多，報導人 O 便表示，凡可見招軍燈之處，皆為招軍範圍，至於需要多高、要招多少兵馬，都由神明決定。報導人 H 表示，不僅竹竿長度有別，插入沙地內的深淺也不一，有些較深有些較浮，¹⁶⁴如赤崁紫元堂因神明指示，在民國 101 年請火時須將招軍旗拔起隨乩身移至較靠海處，故要插淺；又例如民國 101 年彌陀南寮三聖宮往瀑底山頂請火，神明便指示竹子要入土二尺二丈。

製作好的招軍旗，在前往設壇立旗之處時，須先向地主宮廟參拜，讓地主神知悉本廟主神將前來該境招軍請火，以示禮貌。參拜完畢後，再前往設壇立旗的預定地，先以帆布搭壇、置神桌、香爐、供桌及五營旗等，時辰一到後，就在法師、四駕及乩身的帶領下，選擇一處插立招軍旗，立畢後隨即固定¹⁶⁵並向招軍旗上香及貼符，再返回壇內請神尊安座¹⁶⁶，同時將廟內主神之名稱寫於紅紙上或再書「如在其上」貼於神桌後方，象徵廟內神明金身雖未全到，但其神靈已在。安座完成後現場廟務人員先行參拜，後再由法師請神及安營紮寨，代表神尊及兵將皆已降駕於此護壇，工作人員也同時貼出香條，並於一旁空地焚燒金紙，犒賞兵將。

¹⁶⁴ 深度較淺之意。

¹⁶⁵ 竹竿較短者，於竹竿底部以鋼條、厚木板等圍繞再纏以鐵絲固定；竹竿長者，則預先於竹竿頂部繫上數條紅線，竹竿立起後將紅線拉直綁於地面四方已設置固定之數塊長型鐵板，以加強固定。

¹⁶⁶ 又稱守壇官，有時由主辦廟內派鎮，有時為向他廟所聘請。



報導人 D 表示，立招軍旗相當重要，因為要到其他神靈的「地盤」招募兵馬，絕不可貿然前來，一定要先打招呼、祭供品，故立旗之重要意義乃向在地神靈溝通，是一種「拜碼頭」的禮數，而招軍旗上清楚寫著時間地點，便是要讓附近的孤魂野鬼知道何時此處要招募兵馬，為宣傳之意。報導人 G 說，招軍旗一立，四方生物之靈、鬼怪、妖魅魍魎等都可能會在該日前來，因此立旗代表著儀式正式開始。

此外，也見於兩處立旗者，如燕巢三坪宮民國 102 年之招軍請火，除前往集集攔河堰立招軍旗外，亦在該廟附近再立一支招軍旗，於儀式完成回駕時再行招軍一次，惟較為少見。設壇立旗完成後，便待各方好兄弟屆時準時前來歸順，讓主神順利招足兵將。

（四）報壇起駕

主辦廟方多在招軍請火前一日會拜天公，¹⁶⁷天公拜畢後便將廟內的香爐先以紅紙蓋住封爐，並待神明指示的起駕時辰。所有貼過紅紙的友宮友廟，會在起駕之前，由紅紙所揭示前來參與的神尊率各陣頭來向主辦廟「報壇」，主辦廟人員或乩童也會在廟前設香案迎接，較重要的是，主辦廟皆會邀請「境主廟」前來，例如彌陀三和宮及彌陀光和皇天宮兩廟雖都在彌陀，但因三和宮位於彌仁里、光和皇天宮則位於光和里，故所屬的境主廟就不同，分別是彌壽宮天上聖母及清和宮天上聖母；左營基善宮之境主廟則為左營元帝廟等。報壇後各陣頭稍事休息，等待起駕時辰。

¹⁶⁷ 又稱謝公願。



時辰將近時，主事科儀的法師便指示之前所選定¹⁶⁸要替主神「搯五寶」及帥印、玉旨的人員，開始將七星劍、鯊魚劍、角棍（或釘棍）、月眉斧及刺球，¹⁶⁹隔著一塊木板綁在五位預定人員背後，據說替神明搯五寶的信眾，可以獲得更多保佑及改運，多為長期參與廟事、或於該科中擔任要職的信眾經擲筊決定或由神明指派，也有部分宮廟訂定所搯的五寶及劍、帥印等不同的捐獻金額。¹⁷⁰

報導人 C 解釋，早期搯五寶多由「歹育飼」的孩童¹⁷¹擔任，讓其可獲神明保佑，後也讓廟裡主事者或掛名銜者擔任，出錢又出力，至於玉旨是後來發展成也由人搯帶。五寶等搯妥後，待時辰一到，各友廟的神轎及主辦廟自己的神轎也都起駕「發」起來，宋江陣開始起鼓吆喝，法師也逐一將廟內的窗戶關閉，隨後一出廟外即在宋江陣及四駕的護駕之下，與乩童共同將廟門關起並以左右交叉狀貼上封條。

以三和宮為例，兩張封條分別寫「奉敕令祖師三天大法天師真君張封，奉請太上老君親臨鎮壇罷謹」；而彌陀南聖宮封廟門之兩張封條上寫「奉敕令祖師三天大法天師真君張謹封

¹⁶⁸ 多於慶典前由擲筊決定。

¹⁶⁹ 各宮廟由信眾所搯的寶器也有所不同，例如民國 102 年赤崁清德堂往林園雙園大橋的招軍請火，信眾所搯的有帥印、玉旨、奏板、尚方寶劍、蓮花球、五營旗及七星劍；民國 102 年燕巢三坪宮往集集攔河堰招軍請火時，則有信眾搯主神法器拂塵、令牌及主神金身（綁於前胸）。不過玉旨、帥印、寶劍一定會有。

¹⁷⁰ 以九甲圍義山宮民國 101 年往大崗山進香請火為例，搯玉旨二十萬；帥印、大王令、二王令、三王令為十六萬；刺球十萬；七星劍、日月斧、五營旗、釘棍及角棍皆六萬。參閱九甲圍義山宮 2012，頁 41。

¹⁷¹ 赤崁紫元堂及赤崁朝天宮的招軍請火祭典，搯五寶及劍、印、玉旨人員，便由多位由幼童擔任。



罷；奉旨敕令高雄市彌陀區南寮里南聖宮南天大聖天上聖母朱府千歲擇取農曆九月廿七日往台南喜樹黃金海岸海邊謁祖進香吉時請火即回駕遶境吉時安座合境平安罷」，除奉張天師之令封廟門外，也告示此次招軍請火的時間地點與主神。關閉廟門、香爐及窗戶等動作，旨在保護廟體在主神出門不在時不被邪魔歪道入侵。上好封條後，再由乩童以手對廟門空劃符令，提升守護功能。

廟門關妥後，鞭炮聲大起，所有陣頭依序排好，首先是頭旗，長方形旗布，掛於竹竿，多為紅色，上寫某廟某位神明於某日某時往某地招軍請火、謁祖進香，並在同日回駕遶境安座。以彌陀三和宮頭旗為例，上寫「奉旨彌陀區彌仁里三和宮哪吒太子池府千歲吳府千歲擇於歲次辛卯年九月初六日往主母坑謁祖進香全日回駕遶境過火安座合境平安」，彌陀南聖宮的頭旗上則寫「奉旨敕令高雄市彌陀區南寮里南聖宮南天大聖天上聖母朱府千歲擇取農曆九月廿七日往台南喜樹黃金海岸海邊謁祖進香吉時請火即回駕遶境掃千災招百福驅邪押煞踩踏火盆吉時入廟安座合境平安罷」；從兩廟頭旗上之文字可與前述招軍旗做出區別，其差別在於頭旗為帶領隊伍所用，將目的、時間、主神及宮名等清楚揭示，讓沿途鬼神清楚該次招軍請火的「神事時地物」等細節；招軍旗之功能則需是先立於招軍請火預定地通知眾鬼與在地神靈，屆時可前來報到。

頭旗後為路關牌、開路鼓，隨後是隨後是騎著馬（亦有不騎馬採步行者）的擗五寶人員，接著是擔任「先鋒官」的友廟神轎。報導人 K 指出，先鋒官相當重要，因為其將最先與眾鬼相遇交戰。先鋒官可由主辦廟內之武將擔綱，或邀請境內表現神勇之其他神明擔任，都是事先由神明降乩指示，沒乩身時，則以擲筊詢問。先鋒官之後是其它宮廟神轎與熱鬧陣，有



時會有「監考官」的神轎，也就是上蒼降乩指示某廟主神可招軍請火補充兵馬時，同時交代邀請某間宮廟之神明蒞駕光臨，「監考」主辦廟的神尊於此次招軍請火的表現是否合格，也猶如替此科主神的科儀向上蒼「作保見證」。

先鋒官與監考官的選擇多為境內其它宮廟之神明，有時也會因地方習俗不同而出現其他頭銜的神明如參謀官等，而九甲圍義山宮民國 101 年往大崗山進香請火時，除先鋒官外，另還設有「提調官」、「左相官」及「右相官」，猶如古代封建制度下之階位。報導人 G 指出，監考官不一定每科招軍請火都會有，數量也沒有一定，可以一位、或兩位三位，但先鋒官一定會有，且絕對要是神威強大、勇猛善戰之神。

主辦廟的神轎稱「主帥轎」，多在最後方，但也有請主廟神轎在最後、主帥轎在請主廟之前的情況以示對境主神的尊重。主辦廟的宋江陣則行於主帥轎前，¹⁷²肩負護駕之重大責任。要放置招軍請火聖爐的香擔，走在隊伍中的頭旗之後，但此時香擔內是空的。特別的是，包括主帥轎、主辦廟的其他神轎以及擔任先鋒官等官銜的神明乘坐的神輿，都會貼上雲馬總馬及金古紙，象徵召請主神騰雲駕霧、迅速降臨，又稱「騰駕」，並代表神明可以飛天鑽地進行招兵買馬，具廣大神通外，同時也有暫與外界隔絕、提醒此時勿驚擾主神之意。除雲馬總馬跟金古紙外，轎上也會在左右掛上燈籠，稱「進香燈」或「宮燈」，寫有宮廟與主神名稱及年份外，會再寫上「謁祖進香」，¹⁷³於回廟安座後與將前一次招軍請火所用的進香燈替換。

¹⁷² 也見八家將於駕前，如赤崁朝天宮。

¹⁷³ 其意詳如前述。



而許多神轎前會有由女性組成之「滿路香隊」，一隊兩排或一排不等，人數不限，少則十來人，多則數十人不等，以肩挑扁擔，扁擔前後上掛兩個容器，一放壇香、一放鮮花，隊伍中也有兩個容器皆放壇香者或檀香外再加上鮮花裝置，主要功能在於使燒出的壇香產生清淨的功能，讓神轎經過前路就先被「淨」過，由於滿路香在過程中具有清淨的功能，故彌陀光和皇天宮在關廟門後，特別由境主清和宮的乩身，替每個滿路香擔以手畫符加持。

有些廟方會因行前神明降駕指示，要求主帥轎從廟前起駕的那一時刻起，就不能讓轎落地，¹⁷⁴直到回駕安座將神尊請出後，才可將神轎放下，此舉代表神明隨時處於警戒狀態，且因方募集新的軍隊，地位更崇高，轎不落地更有顯示威風之意，也以免剛升官的貴氣散掉。但有此要求的宮廟，也需提供較高的金額聘請轎班。綿長的隊伍視招軍請火地點的遠近，決定要步行或坐車，若是在自家庄內多為步行，出庄則因距離較遠就坐車前往。

（五）調營擺陣，神鬼大戰

香陣陸續抵達招軍請火的地點後，必須先向招軍地的在地宮廟參拜，即設壇立旗時已先參拜過的宮廟，例如彌陀三和宮、赤崁紫元堂至彌陀主母坑請火，所有香陣、神轎需向設壇立旗處附近的主母宮參拜；又如赤崁朝天宮往鹿耳門鎮門宮旁之海邊招軍，須先向鎮門宮參拜，乃為禮貌尊重之意。向地主宮廟參拜後，香陣、神轎再前往先前設立之神壇參拜，拜畢再轉向招軍旗參拜，參拜結束後先休息，由法師開始進行科儀。

¹⁷⁴ 有些宮廟則無，端賴神明事前指示。



法師先帶領廟方眾執事包含總幹事、大總理、主任委員、正副爐主及擗五寶人員等，向壇內神明參拜，再轉往向招軍旗參拜。拜畢，法師著法衣、布鞋，¹⁷⁵開始請神（法師主公神及主辦廟主神暨列位眾神）及「開（放）大營」科儀。¹⁷⁶

¹⁷⁵ 據台北和金壇法師、南華大學宗教學碩士曹育齊的研究，法師的裝扮，乃經一段演進的過程：

「過去法師的職能多於急難、隨機中行使法術，因此使用碗公盛法水、鹽米，或用菜刀代替法刀之用，是平常稀疏的事情。在衣著上也如日常生活，甚至是赤腳行事。就算有穿著服飾，也僅有頭戴眉、腰繫裙的簡易裝扮。由於儀式者專業、職業化的影響，王炎山法師特別要求法師的形象。因為王法師非常喜愛京劇，常常對於京劇的身段、服飾觀察與研究，便以此作為普庵法教法師形象改造的基礎，聘請了製作京劇戲服的師傅製作專屬於普庵法教的法衣—八卦衣。府城地區流行道派多屬靈寶派，道士的穿著除了絳衣、龍虎衣屬於古制外，其餘的道袍、海青皆仿清朝官服的制度，直袖、有繡八卦、麒麟的方補。普庵法教的法衣與道袍不同的是，八卦衣沿用了漢服的形式，平領、寬袖，且有腰帶。法衣前繡有八卦太極、後繡有七層寶塔、三臺星辰，左右前、後寬袖、裙圍各繡兩個卦爻，合成八卦八爻，故取名八卦衣。八卦衣依照五行的相生、相剋，有綠底紅邊、紅底黑邊、白底黃邊、黑底白邊、橘底綠邊五種形式，以因應木生火、水剋火、金生土、水生金、金剋木的理論。八卦衣的發明，除了輔助普庵法教職業性的法事運用外，更提升了以往法師在宗教執業界隨興、雜亂的形象。因為如此，許多府城內外的職業法師也陸續跟進，紛紛訂製八卦衣在法事上使用。但此創舉也有許多同行的道士、法師抱持質疑。他們認為法師與道士不同，道士的科儀多要朝真面聖，因此穿著道袍覲見高真是合乎禮節。法師只是應對一般民間的神祇，並沒有穿著法衣行法的必要。普庵法教的儀式在王炎山法師時期，已然擺脫傳統小法的侷限，進而專研於道教的大型醮事科儀，穿著法服來進行儀式也有其合理、正當性。不論認同與否，這種創舉已經流傳了超過五十年，成為一種小文化。更甚影響了無數的法師的改造，成為道法界良性的演化。」曹育齊 2013，頁50-51。

¹⁷⁶ 也見以草蓆做為區隔，即請神時法師於供桌前置一草蓆，請神開大營結束準備調營操兵時，再將草蓆移開，民國 102 年燕巢三坪



所謂開大營，報導人 M 解釋又稱「大五營」，就是在請神同時，再「開大將」邀請上天「黃巾力士」降臨，同時也祈請上天撥派天兵天將供主神調度，準備壓制厲鬼。¹⁷⁷大營一開，一旁鑼鼓與噴吶便起，若是開小營，就只調動五營兵馬，配樂則僅有鑼鼓。

請神及開完大營後，法師換上輕裝，額頭圈綁紅布、赤腳，手持法索、七星劍及吹響牛角並輪流以五營旗開始調五營操兵。報導人 M 說，五營又分內外，招軍請火須內外皆調，恭請五營兵馬出動，協助主神作戰。另報導人 P 就調營操兵的操演解釋道，調營操兵大抵分四個主要階段，法師先吹響牛角及銅鈴召請五營兵將，接著依序揮舞五營旗安營及調五營，最後再持七星劍操營，再以線香穿金古紙恭請秦公法主¹⁷⁸壓陣，最後再口含淨水鉢內的聖水吐向五方淨壇，整個調營操兵才告結束。¹⁷⁹而報導人 C 說，調五營時，好兄弟便可於此時前來加入欲歸順的軍營，法師並同時「操兵」，將已經投誠的「新兵」依五營逐一配置、操練。調營操兵時每個法師的「架勢」不同，觀其架勢便可知其所操練的兵馬的特性，溫文者則兵將溫和，勇猛者則兵將勇猛，以此類推，但當五營兵將之數額已滿時，便將後加入的新兵安排至外營，因外營數千數萬，沒有兵額限制。

當法師在壇內調兵遣將的同時，宋江陣則在壇外擺開「八卦陣」，報導人 A 指出，此時擺陣意在將刁蠻、尚未歸順的孤魂厲

宮招軍請火主事法師便是如此。總之，請神及調營操兵兩種儀式，一定會做區隔。

¹⁷⁷ 許宇承另載蔡雨通法師之說法，指放大營表示五營兵將守衛嚴密，無形界人員的出入均需接受檢查，若只是放小營，表示若無特別情況，人員可自由出入，顯示開大小營另一意義，乃指「戰備等級」之不同。參閱參閱許宇承 2009，頁 31。

¹⁷⁸ 法派主公之一。

¹⁷⁹ 上述四階段，每一動作皆依五營方位操演。



鬼包圍並準備捉拿，同時也帶有保護主神，防止正在進行法事的內壇被外物入侵之意。換言之，當法師將五營兵將、天兵天將請來後，宋江陣隨即用八卦陣圍住鬼怪，一場神鬼間的大戰就在人們看不見的眼前展開。

此時廟方人員同時在招軍旗附近的空地焚燒大量金紙，除了吸引、收買鬼魂前來投誠做主神的兵將，也在發軍餉給方才被操練的軍隊，可謂既威嚇、又懷柔，法師則在調營操兵結束的休息時刻，與助手將請火用的聖爐，以紅線綁八卦狀固定於托盤上（亦有未如此佈置，僅將聖爐封好置於托盤者），並在爐內安置可引爆火花的化學原料，爐口以紅紙封住，紅紙上再放一大疊金紙或再加上毛巾蓋住，保護已準備完成的聖爐。

（六）眾神下駕，招軍請火

在時辰逐漸接近時，壇內主辦廟宇之乩身起駕，各廟神轎也在法師們以鑼、法鼓的拜請下——「發」起（俗稱「觀轎」），在壇前後、左右地衝撞、跑動，一會兒向壇內主神參拜，一會兒找其他神轎參禮，當法師團的鑼、法鼓持續敲打、加快節奏，發起來的神轎也愈來愈多，法師也會走向未發起的神轎旁，敲打鑼與法鼓向神明秉報時辰已到，拜請神明速速降駕，觀到神轎開始晃動，代表神明已降。¹⁸⁰就在鑼鼓喧鬧、眾神逐一降駕之際，主辦廟的乩身有時會在此刻進行「割號」（閩南語發音）的儀式，但並非每次招軍請火都有此儀式。

¹⁸⁰ 紫元堂因需替該廟重新粉面的觀音大佛祖開光點眼，故於調請完五營兵馬後先開光點眼，再開始觀請各宮廟神尊降駕及進行之後儀式。



所謂「割號」，即在乩身¹⁸¹額頭中央以七星劍割出一個記號。¹⁸²報導人 G 及 M 指出，此為神明替新乩做記號，猶如替新乩「開天眼」，也如同幫新乩開口，之後便代表此乩身已「專屬」某位神尊所有，也有因乩身表現良好，獲得神尊肯定，給予其可繼續擔任乩身之「認證」。割號後任何外靈皆不可使用該乩身，僅在位皆更高的神尊要需要時可暫時借用，許多新乩在割號前，往往已被主神「磨」了許久才答應。報導人 C 指出，以「割號」儀式替新乩開口有其地域性，也有以其他方式例如由法師施以「開口符」替新乩開口的，可謂各地不同俗。

準備「割號」的乩身，起乩後在眾人及其他乩身的陪伴下手持清香至壇前，先由法師持七星劍及牛角在其面前念咒吹響號角進行法事，不一會兒，將被割號的乩身全身逐漸無法控制且面露痛苦狀，旁人及其他乩身開始緊抓其已張開之雙手，並有一人在後控制其頭部，法事進行完畢後，法師隨即將七星劍劍刃以綜向往乩身額頭中央重重下壓，¹⁸³待出血見紅留下一條凹痕後，再口吐米酒於凹痕處，隨後將一張沾滿米酒的金紙貼於凹痕處，再於額頭綁上紅布條，割號儀式便完成，也代表該乩身今後將專屬或繼續為某位神明服務。

¹⁸¹ 該區域的信眾又俗稱乩身為「乩子」。

¹⁸² 報導人 C 表示，「割號」有其區域性，大抵流行在彌陀、梓官、橋頭一帶。惟精準確切的範圍，尚待持續探究。而筆者在民國 102 年記錄燕巢三坪宮招軍請火時，詢問廟務人員疑是當日是否會進行割號，廟務人員一臉狐疑不知所謂，顯見各地替新乩開口或讓乩身持續獲得主神認證之習俗作法不盡相同。

¹⁸³ 也見乩身自行以七星劍割號者，如民國 102 年彌陀元興堂往高雄橋頭區捷運青埔站下之省道交叉路口進行招軍請火時，該堂乩童便是自行以七星劍割號，但還是有法師在旁。



報導人 G 說道，割號就等於在某人身上烙上印記，除了需取得陽世父母同意外，乩身的祖先亦需經擲筊同意，並向累世冤親債主溝通，因一旦被割號，冤親債主便無法於此世「討債」，故被選定的乩身會在夢中被主神帶往地府清查冤親債主，並逐一溝通處理。而割號的場合，僅能選在做醮或招軍請火時、且需有大廟神明如境主廟的主神在現場見證之下進行，才可昭公信，獲得上蒼與地方的認同，因做醮時道士會祈請眾神下凡，可以眾天神做見證；招軍請火則一定請有玉旨，法師及其主神可依旨賦予此重任，若乩身與法師自行在廟內進行割號並宣稱已被某神選定，是無法說服信眾與地方的，相當慎重其事。

九甲圍義山宮的新乩，於該廟四駕在招軍請火前問公事時被神明選中，並於招軍請火當日「割號」，經受訓後再登釘梯正式成為該宮乩身，相關報導如下：

高市一名六旬鐵工，上月在橋頭區義山宮廟埕榕樹下圍觀神轎選乩儀式，神轎竟朝他直衝而去，他被選為該廟三百年來首名被神明欽點的乩童。他自大年初一起在廟內閉關八天，昨出關依古禮坐釘椅、上刀梯下釘梯，正式成為乩童……。¹⁸⁴

請火時辰逐漸接近時，乩身便請法師將準備好已放置於拖盤上的聖爐請出，此時法師、乩身及宋江陣團團圍住

¹⁸⁴ 丁治綱 2013。



香爐，並由一人¹⁸⁵手持托盤，在大隊人馬護衛下往招軍旗方向走去，¹⁸⁶擗五寶、玉旨及劍、印等人員也將該些法器擗起隨行，沿路鑼鼓聲大作，宋江陣不斷吆喝，眾人皆圍在招軍旗旁，等待重要的一刻。

當聖爐被帶至招軍旗前，持聖爐者將托盤高舉至頭頂並跪下，法師吹響牛角，乩童則以五寶中之七星劍、刺球等圍住香爐，不久後法師、乩童隨即以線香、七星劍往聖爐口插入，當線香插破聖爐封口的那一剎那，火光向上噴出，眾人大聲鼓譟，一旁煙火、鞭炮四起，宋江陣則舞動手中兵器壯聲勢，待火光逐漸消逝後，隨即有人撐開全新的黑傘遮住香爐上空，以防靈氣被盜或妖靈混入爐內，俟合爐時遁入廟中香爐為非作亂，故法師及乩童、宋江陣或八家將，會團團將聖爐圍住並快速迎回壇內，工作人員則在請火一完成後迅速將招軍旗拔起，帶有任務執行完畢、軍隊「拔營」之意。¹⁸⁷

進入壇內後，¹⁸⁸法師先將聖爐安置於香擔內，¹⁸⁹並折幾支香腳¹⁹⁰置於爐內助其延續燃燒，在返廟進行入火安座

¹⁸⁵ 皆事先選定，多為神明指派之人或值年爐主等人員。

¹⁸⁶ 若是請多盞聖火，多在招軍旗附近由乩身、法師帶領聖爐及眾人前往選定處依序請火，故此時也有宮廟會將招軍旗拔起隨著乩身移動請火，例如衝入水中；但也有招軍旗不動，至最後一盞火請完才拔起者。

¹⁸⁷ 赤崁紫元堂請火時，在乩身指示下廟方人員乃將招軍旗拔起，隨乩身（乩身有衝入水中，招軍旗在其後）至海邊請火，請火完成後則以招軍旗覆蓋聖爐回壇內。

¹⁸⁸ 民國 100 年左營積善宮往永安進行招軍請火時，香擔於一旁待命，完成請火後馬上在請火處將聖爐放入香擔上封條，而非先請回壇內，較為少見。



的合爐儀式前香火不可中斷，¹⁹¹固定好香爐後隨即關上香擔大門，並以封條交叉封住，以九甲為義山宮民國 101 年前往大崗山進香請火為例，其香擔左上往右下斜貼之黃色封條寫「奉祖師三天大法師正一沖玄神化靜應顯祐真君驅邪壓煞張謹」，另一右上往左下斜貼之黃色封條則寫「奉旨九甲圍義山宮三山國王擇於農曆十一月九日前往大崗山進香請火招軍買馬同日回駕遶境安座閤境平安罡封」。其他宮廟香擔之封條，亦多為一條寫上奉天師之令，另一條則寫上招軍請火之廟名、日期、地點及同日回駕遶境安座，也有兩張封條皆寫祖師及神明名稱的，但較少見，例如民國 101 年，彌陀南寮三聖宮往潔底山頂招軍請火之香擔，右上往左下之黃色斜貼封條寫「奉敕令祖師三天大法天師真君張封」，左上往右下之黃色斜貼封條則寫「奉太上老君降臨鎮壇罡」。封條多為黃色，也見紅色者，如左營積善宮民國 100 年往永安招軍請火之香擔封條。

封好香擔後由法師帶路，乩身及宋江陣將香擔團團圍住護衛著，馬上前往停車處，將香擔由廟方人員帶進車內，招軍旗亦隨車帶回，¹⁹²車輛並在接受法師及乩身施法後先行返廟，不參與遶境，但返廟後不先入廟，而是將香擔置於廟口，遮蓋黑傘¹⁹³並由專人看管。

¹⁸⁹ 積善宮則將香擔攜出壇內隨香爐走至請火處，一請完聖火隨即放入香擔內。

¹⁹⁰ 線香尾端紅色部分。

¹⁹¹ 九甲圍義山宮民國 101 年往大崗山進香請火的秩序冊，還特別載明請火完畢置請入香擔內之後，香火不可斷。參閱九甲圍義山宮 2012，頁 38。

¹⁹² 也有些廟的招軍旗跟隨回駕遶境，但較少。

¹⁹³ 有些廟則無。



報導人 M 及 O 說，當香爐升起火光的那一刻，就是神明將鬼靈收起、納入麾下之時，也就是鬼神大戰告一段落，若是火光升不起來或不旺，就代表神明戰敗，那對整個庄頭而言相當嚴重，反之火光愈旺就代表收到的兵將愈多，整個儀式的籌備及重點，就在那一剎那的火光。現在香爐內雖先放置易燃物，基本上一接觸到線香的火，一定會有火光噴出，但火光是否漂亮，就成為本次祭典成功與否、或「有多成功」的觀察點，若是完全沒有添加任何助燃物在爐內但依然產生光芒，則稱「真火」，代表此科儀式超乎預期的成功，戰果極為豐碩。

報導人 C 另解釋，「請火」是在請五方真炁，謂「五方降真炁，萬福自來迎」，因大自然不像祖廟有香爐可以「刈火」，故以將壇香爐點燃象徵已將五方真炁收入爐內，並攜回參入本廟香爐，助香火旺盛，故「招軍」及「請火」是兩個動作。這樣的說法，在招軍旗的寫法上可以獲得證實，例如民國 101 年燕巢新厝天后宮往高屏溪出海口招軍請火之招軍旗、民國 101 年九甲圍義山宮往大崗山進香請火之招軍旗皆有「五方降真炁，萬福自來迎」的字樣；民國 102 年赤崁朝天宮招軍請火隊伍中的路關牌上寫「……於壇中各宮神聖參拜後敬請金天教主祝聖召請五營官將護臨結界上蒼賜服良辰請火得炁四駕遶境掃千災招百福」，其中「請火得炁」四字，清楚說明請火之意義。而許多招軍旗也如前文舉例之將「招軍買馬」及「進香請火」二詞分開書寫，顯示招軍買馬後之請火，另有其恭請真炁之意，也代表主神及境內眾神出動進行招軍買馬儀式的最終。

承前報導人 J 的說法，早期因於海邊、山間招軍時雖遙祭祖廟，然卻無法向祖廟「刈火」以獲得祖廟靈氣與同意撥派的兵將，故以請火象徵刈得祖廟香火，旨在透過一個肉眼可見的儀式，強化已取得靈氣的意識，搭配天地四方的空間，象徵恭



請五方聖炁之意，同時獲得新增兵將，可謂「一兼二顧」。報導人 G 也明白表示，早期民間需要「神蹟」，故以火旺象徵招到許多兵馬，若火光升得不旺盛，全庄人都會相當緊張、驚恐，唯恐將不得安寧，可見民間重視程度。綜上，請火不論是請得五方真炁或象徵招軍完成，爐火噴起的那一剎那，都可視為成功將能量轉換成功收入爐內，故不論是五方真炁亦或新得招兵馬所獲之能量，皆可詮釋為將更強大的能量以請火的形式迎回廟中，以助主神威靈。

報導人 G 另表示，招軍請火的現場，不僅有在地及四方的好兄弟前來，亦有長駐此地的鬼領袖率眾鬼將前來投誠，反之也會有不願歸順甚至欲以藉挑釁神明以立威的厲鬼，請火的一刻便是眾鬼與主神大戰的最終，並轉述彌陀清和宮主委曾目睹茄定二仁溪出口，有兩間宮廟於南北兩岸同時進行招軍請火，就在請火時辰將近時，北岸宮廟的招軍旗突然斷掉，南岸宮廟的乩身一見狀，隨即將自家招軍旗拔起，往北岸衝去，一到招軍旗折斷的定點，迅速將自家招軍旗插入並進行請火。地方人士皆謂，北岸招軍旗會斷，乃因該廟神明不敵該處眾厲鬼，戰敗後被斷招軍旗予以下馬威，警告不得隨意進入其地盤；而南岸緊急持招軍旗前來的乩身，則是一種「救駕」，以其神威收伏囂張毀斷招軍旗的鬼兵，並替戰敗之神明重整其已散亂的軍隊，地方咸信若該日無南岸乩身前來相助，此廟日後必定香火式微，神靈遠走，民間俗謂「要收人結果被人收」，故火光是否旺盛，民間不僅重視，更視為主神的威靈是否夠強足以保佑全庄安全的象徵。

綜前述，報導人就有關招軍之成敗與請火旺盛與否兩者間之相互關係的說法雖不盡相同，實則相通，都視香爐噴火旺盛與否為招軍成敗指標，且統整各種解釋可以發現，請火儀式乃



眾神與厲鬼交戰結果的一種「標的」，即主神選定某時某地之炁欲請回廟內以助香火，但該地為在地厲鬼長期坐擁之地理，未必願意輕易讓出或歸順，故厲鬼可以阻擋主神順利獲得真炁彰顯其靈力，若主神不敵厲鬼之擾亂，便無法順利取得真炁，則聖火自然無法旺盛；反之若主神威靈強大於請火前便已戰勝眾厲鬼將其收伏，境域清淨，已無厲鬼之阻擋，真炁便可順利取得，聖火自然旺盛。

故「招軍」與「請火」雖為兩項儀式，卻有著密不可分相互意義與功能，兵將的招足，除代表該廟主神通廣大可順利掃蕩妖魔鬼怪外，新兵將的加入更讓已是神威顯赫的主神如虎添翼，加上順利取得五方真炁的加持，廟方焉有香火不盛、境域焉有人畜不安之理，從此給予信眾強烈無比的信心，亦為此儀式之核心價值。

（七）回駕過火，安座合爐

招軍請火結束後，大隊人馬隨即踏上回駕繞境之途，遶境途中除須向招軍地的在地宮廟參拜之外，亦必須至招軍當地之境主廟參拜，如彌陀皇天宮前往蚵仔寮刈火，回程便先至當地境主廟通安宮參拜，以示禮貌。返回自家庄頭後先行遶境巡視地方，結束後需完成「過火」，方才入廟。

過火是指過炭火或七星爐，¹⁹⁴若是過炭火則為木柴所燒成的炭，稱「青火」，由信眾赤腳跑過。燒青火所用的木柴種類不限，¹⁹⁵重點是樹木本身要「乾淨」，不能使用被有月事、坐月子的女子或家有喪事等「不乾淨」者摸過的

¹⁹⁴ 或稱七星火，以炭爐裝炭，在地上擺成北斗七星的形狀，讓信眾依北斗七星形狀行進，依序跨過每個爐，穿鞋。

¹⁹⁵ 彌陀三和宮民國 100 年招軍請火使用龍眼樹；彌陀光和皇天宮民國 100 年招軍請火使用相思樹。



樹，而之所以會分過七星爐及炭火，主要是安全及場所考量，因現代人皆有鞋穿，腳較「嫩」，且過炭火易燒傷，加上有些地方要覓得大片場地並不容易，故以過七星爐取代，但兩者意義相同，皆是讓過火者運氣更旺，消災解厄，也讓神明靈氣更旺。過火前先由法師開火門，¹⁹⁶並由乩童率先走過，隨後路關、頭旗、揸五寶人員及各廟涼傘神轎等依序通過後，其他信眾再接序通過，過完火後依順時針¹⁹⁷方向繞回原處再過，總共過三次，再由法師關火門結束過火。

過完火後便是入廟。先由法師及乩童行至廟門前，吹響牛角，宋江陣頭旗及雙斧李逵則在廟門兩旁護衛，時辰一到由法師及乩童或由金獅將廟門推開，立刻將香擔帶入，隨後開始將神尊請入廟內神龕安座，神明安座後再由乩童及法師主導，進行「合爐」。

「合爐」是指將聖爐內的香灰，添入廟內的各個香爐內，也稱「入火」，象徵將兵將安置完成及將真炁請入本廟。先由法師或乩童以七星劍將香擔的封條、及封住廟內香爐的紅紙割開（也見以金紙燃燒的方式燒開封住廟內香爐的紅紙），此時廟內敲鐘擊鼓，廟方人員同時高喊「進喔、進喔」，隨即由法師或道士以七星劍或湯匙，將聖爐內的香灰一一舀入廟內正爐及其他香爐，每個香爐舀入數瓢不等，一般至少三瓢，至每個香爐皆舀入聖爐內的香灰後，安座合爐方告完成。

合爐完成後，開始更換廟內燈籠，將上一科招軍請火掛於廟內神龕上的燈籠，換成神轎上本次招軍請火所用的

¹⁹⁶ 若是過青火，需要在木柴燒成炭後灑上鹽米、降低溫度。

¹⁹⁷ 若是逆時針走便成相剋。



燈籠，最後再由廟方眾執事、正副爐主、工作人員等向主神團拜報告後，整個招軍請火儀式圓滿完成，後再行犒軍及收軍。另招軍旗、頭旗於回駕後先安置於廟前或廟內擇期火化，火化時間各廟不一，有些滿月後化掉，而報導人 E 表示，赤崁聖龍殿之招軍旗及頭旗，須待神明降駕指示須化掉時才可火化；九甲圍義山宮民國 101 年的招軍旗於招軍請火結束後安置於廟中，廟方表示待下科招軍請火時再行火化。

招軍請火是一項相當重視「神意」的儀式，過程中不論時間、地點、招軍旗布長度、主帥轎是否可落地、是否要割號、招軍旗及投其多久後可火化等各個大小環節，幾乎都以「神明指示」為主，而儀式可由法師全程主導，也常見法師與道士共同分工主持，但若該場儀式為道士主持，也須在調五營、操兵時換成法師的裝扮即頭綁紅巾、赤腳及圍上龍虎裙等，以示暫時轉換成法師的身份，突顯出招兵買馬所獲得的兵將，是納為前文所述法派延用之「下五營」的兵將。

五、祖廟政府軍與野外厲鬼兵：神權世界中的 民主淘汰機制

筆者的田野調查中，諸多進行招軍請火科儀的宮廟，只要有祖廟者，除了會返回祖廟謁祖進香，亦會自行招募孤魂厲鬼為兵將。然若以所謂的「科層體制」而言，自高高在上的天公廟祈請天兵天將、或至靈力來源的祖廟刈取兵馬，似乎都是第一選擇、更有力量，何以要再和孤魂



野鬼打交道，甘冒可能戰敗的風險招募該些無名小卒？儀式背後所承載的，顯然是民間一套對於兵將因來源不同、所產生的功能與角色也就不同的認知價值與意識。

以同為儀式專家的報導人 B、J、L、M 及 O 的說法，皆謂回祖廟進香乞得的是「祖廟的兵將」，是借來的，時間到了需要歸還；而自行招募、訓練出來的兵將是自己的，可自由差遣，也因生性兇惡故較好用，且厲鬼被納為神明的部將後還可因戰功、修練晉升為神，在屬儀式專家的報導人替信眾服務案件中，便有替神明兵將中晉升為神的金身開光的例子，因此該些兵將便會努力求表現，自然強化了軍隊的戰力。換言之，可將祖廟乞來的兵將類比如政府軍，屬「編制內」的軍隊，孤魂野鬼則因較刁蠻故靈力較強，較祖廟的政府軍更為好用。而回祖廟刈火雖可刈取祖廟的靈氣，但自行招募的兵將才是專屬自有的。

報導人 D 便舉孤魂野鬼就如電影賽德克巴萊片裡的原住民勇士，因長期在野外生活戰鬥又了解地形地勢，戰鬥起來就比日本政府軍強的例子，說明孤魂野鬼的力量強大，生動地傳達了民間信徒對於由孤魂厲鬼轉變而成的神兵的印象；報導人 R 也說，到廟裡進香是刈他廟的靈氣、兵將，而到海邊、山邊招軍請火，是相當「硬」的任務，因為若遇到刁蠻、靈力強的厲鬼，而主神威力又不夠而被打敗，就相當嚴重了，言下之意，傳達出主神若順利完成招軍請火，代表其威靈強大，也見信徒對主神的信心。

另承前文，道教科儀中的諸官將皆是「遠在天邊」，只在重要科儀時被召請下凡，而長期駐守在地方的五營兵將則「近在眼前」，在「遠親不如近鄰」的邏輯下，當地方遇到各種疑難雜症乃至外力、邪靈入侵時，五營兵馬絕對是



第一時間要與之相遇對戰的，對境域安危之重要性不言可喻。另依李豐楙的觀察，金門、馬祖都曾是國家重兵守衛的海疆，府城及其周圍則是明鄭統領期的軍屯要區，這些地方正是五營信仰特別興盛之處，歷史成為信仰被強化的元素，¹⁹⁸以此觀點論之，民眾將現實生活中的記憶與需求具象於原本抽象的信仰心理非常普遍，歷史記憶中，鎮守邊防可與驍勇善戰邊的邊疆民族作戰者，多為一代知名的強兵悍將，使民眾更加深信這些被神明收伏而被納入東夷、南蠻、西戎、北狄等軍營鎮守四方的眾厲鬼，擁有強悍的戰鬥能力，該些長期流連四處的孤魂野鬼，對於蠻悍刁鑽的魑魅妖精，或許因早已熟悉，也或許因習性相近，所謂知己知彼、百戰百勝，故守護境域對該些成為神兵的厲鬼而言，顯得更加容易。

猶如流氓的厲鬼成為神兵後，更帶有「以毒攻毒」的意義，配合向祖廟乞得之兵馬的象徵作用以強化主神威信，兩者相輔相成、並行不悖，為的都是使神明不論在身分地位、或是實際上因收服孤魂野鬼增加兵馬運用而加強力量上，可有正面的提升，讓所鎮之地「合境平安」。而除筆者田野時所採集之說法外，林美容於進行原高雄縣之民間信仰調查亦有同樣觀念之記載，如其介紹六龜鳳新宮時，便說道：

該年若為媽祖熱鬧，則到竹南媽祖廟拜三媽刈
香，若是輪到帝爺熱鬧，則到甲仙白水泉北辰宮

¹⁹⁸ 李豐楙 2010，頁 35。



過爐。帝爺、媽祖有時也會到周遭山上刈山火，據說如此神明會更靈驗、香火也才會興旺。¹⁹⁹

該段記載清楚顯示鳳新宮除了要回祖廟或更大的廟進香刈取香火外，還是認為需要刈山火方能使神更加靈驗。故綜前述，由孤魂野鬼轉而成為的兵將，呈現出「自有的」、「更強的」兩項重要功能與意義，當然，這是來自人們對於厲鬼既有的觀念投射而來。

另從招軍請火儀式中，任何主神要招募兵將還是須領有玉旨來看，科層制的官僚觀念依舊是重要的，包括 Arthue P. Wolf、²⁰⁰焦大衛，²⁰¹都提出過認為漢人社會的神明體制就如同封建社會官僚體制的類比論點，李豐楙也將五營比擬如帝制中的營衛組織，²⁰²神明、兵將便如帝國官僚體系下的官員的觀念，可謂根深蒂固於民間，不過，林雨璇據對五營的研究，對科層制的概念提出另一套看法，其謂神明並非完全如同官僚體系下、由中央派至地方的官員，擁有對人民由上而下的統治權；反之，必須靠努力替信眾辦事，換得金錢與香火，再招納更多兵馬，使力量更強大，換言之，要發揮力量，才有信眾；要有力量，就要有兵馬。²⁰³

綜上，筆者認為，神明之於民間更像民主體制之下的中央及地方的首長，須受民意（信眾）檢驗，玉帝猶如擁

¹⁹⁹ 林美容 1997，頁 405。

²⁰⁰ Arthue P. Wolf 著，張珣譯 1997，頁 249-250。

²⁰¹ 焦大衛（David K Jordan）著，丁仁傑譯 2012，頁 56-57。

²⁰² 李豐楙 2010，頁 33。

²⁰³ 林雨璇 2007，頁 105-108。



有提名權的中央，雖可賦予具靈力、德行者濟世救人的權力，但是否為民間所接受，端視其「服務品質」。若以成神類別概論，屬私佛仔等神祇，多先於民間發揮而後廣受香火，再依其濟世之功請領玉旨而獲敕封，屬先有民間基礎、而獲提名並祭任某項神職，如同地方民代、縣市長；若原本即為先古聖賢已獲敕封者，則如同政務官，雖可被中央直接封任神職並在民間享受香火，但亦須為民服務、解決問題，否則將香火將日益沒落。

不論是如同地方民代、縣市長的私佛仔，或先被中央封神後再至民間濟世的政務官，在台灣民間信仰為「多神信仰」²⁰⁴的系統，及信眾以神明是否「靈驗」作為是否祭祀某神之依據的背景下，²⁰⁵若某神被認為靈力不夠而無法滿足信眾需求時，當其他神明興起後即可被取而代之，如同被要求下台或執政被輪替，屆時權力、香火都將旁落。在此危機意識下，神明更需要強而有力且屬於自己的「執政團隊」為其效忠、助其展現強大能力以獲信眾認同，而非僅向祖廟乞借名號響亮、卻不一定能隨心所欲差遣或足夠數量²⁰⁶的天兵天將，即可高枕無憂地享受神仙生活，且信眾看著信奉的神明威靈愈加強大、吸引到更多信眾崇奉時，亦會擔憂當信眾數變多，而神明的兵將數未隨之成長時，「服務品質」是否將變差而影響自身權益，自然樂見神明廣招兵將、提升威力與服務效率。

²⁰⁴ 董芳苑 1986，頁 200。

²⁰⁵ 董芳苑 1984，頁 150-151；李豐楙 1994，頁 192-193；陳緯華 2004，頁 59。

²⁰⁶ 報導人 K 說，進入祖廟進香刈火，能獲取多少兵將端看祖廟主神評估，而非前往進香的神明想要多少就多少，而祖廟主神的評估，端視前來乞火神明的能力、地位與表現。



而反映在政府軍與厲鬼兵兩者的區別上，神明向祖廟或天公廟刈火借兵將，是獲權力正當性之重要依據，有不可或缺的象徵意義，但姿態是「以下對上」；而自行招募厲鬼兵將，是以其威力降伏四方邪靈，姿態是「以上對下」，除可獲得能征善戰的兵將協助厚實勢力外，對信眾信仰心理的強化上，更有相當重要的鞏固作用，而招軍請火需有「由上而下」的授權及正當性，以取得強力的兵源守護地方、為信眾服務，以換得「由下而上」的信眾的供奉及香火，更看出神明之於民間，不僅不是單向高高在上地統治地方，也非悶著頭替信眾服務即可，而是必須與中央、祖廟等上級單位及與服務對象及下級的厲鬼兵將，維持著上下位階的交互應用、及權威與能力兼具的交流與交換，方可名正言順、事半功倍地完成任務，過程不僅反映出地方之王與中央領袖間之微妙關係的民間觀念，也呈現出民間信仰雖有許多封建、帝制象徵的元素，但同時也在信眾心理潛藏著一套「神權世界中的民主淘汰機制」。

而孤魂厲鬼在此種思想框架中，成為有利用價值的對象，但也如同神明般，隱然形成鬼的位階。靈力強大者，可為王爺，受封代天巡狩，巡視四方；靈力中上者，可藉附人之身或搗亂民家，傳達欲受奉祀之意，再於成為私佛仔擁有香火後精進功力、招收兵將，逐漸以各種神蹟闖出名號，有機會讓民眾為其立廟奉祀，成為公眾之神；靈力中下者，以為崇作亂或糾眾為禍，逼使地方與其妥協，建祠祀之為有應公，卻未必擁有名號或僅能與多人共分香火。而靈力低下者，難以進入五營守境，只能忍飢挨凍、遊蕩於山林水邊，等待抓交替輪迴或受雄霸一方之厲鬼欺負，然當神明前來招募兵將時，方有進入正道之機，或許



無名無姓且屬最低層之兵將，但畢竟已脫離鬼的身份且有吃有穿，自最基層邁開晉升之路，有朝一日受封列名，將不再遙不可及。

六、結語

漢人社會的厲鬼觀，認為無主無後的孤魂野鬼，擁有強大靈力，可以危害人間，但也可經祭祀而有求必應，為人與鬼之間原本討食及給食的兩種立場與互動，增添了更多的矛盾與複雜。而護佑地方眾神明，需要軍隊降妖除魔，此時擁有靈力的厲鬼，就成為最現成的即戰力。

法師奉神之意，選擇傳統觀念中認為鬼魅最多的深山或海邊等地，擇時設壇立招軍旗昭告四方眾鬼屆時速速前來投誠，到備妥壯盛軍容前往招軍，科儀進行時又不斷焚燒紙錢給孤魂厲鬼，同時上請天兵天將、下調五營兵馬，輔以宋江陣擺八卦以及共襄盛舉的眾位神明及境主神，對不願歸順或執意挑戰神威者，進行一場神鬼大戰，威脅與利誘並用，以上對下的姿態，將不聽號令的厲鬼降伏麾下，為其使用。期間如同民主體制中的官員須受民間檢視的神，也帶有向信眾宣告可以前往民間意識中最為陰森、危險的環境中獨立作戰、護佑地方，非僅能靠祖廟加持的意味，以強化信眾對其之支持及信任。

反觀孤魂野鬼雖不若其他靈力更高之鬼靈，可以前述之各種方式成為神祇而受奉祀，但可藉此時機，擺脫等待交替的痛苦日子，追隨神尊，享人間香火及糧草軍餉，若有幸立戰功更可晉升高位，或早日修成正道如前輩千里眼、順風耳等名列神系，成為知名神將，故以神為名搭起的戰鬥擂台，也猶如提供眾鬼脫離野鬼身份的機會平台。



招軍請火更被視為地方「公共事務」中的大事。筆者觀察，就一般地方性宮廟的招軍請火，參與神轎至少都有數十頂的規模，若為境主廟舉行招軍請火，動輒超過百頂神轎，場面壯觀、陣容龐大、氣氛熱烈，因此乃主神威靈的展現，豈能有任何差錯，萬一戰敗不僅臉上無光，更會危及地方安寧，換言之，這已非主辦廟自己的事，故全境總動員，各類武陣如宋江陣、八家將，或各友宮友廟的神尊，全都出動襄助，因為只許成功，經由此番動員的過程，則再次強化居民的護境意識及深化了營衛觀念，而招軍請火之後，抓交替的厲鬼減少，地方自然更加平安，也代表著另一種「淨域」。

綜前述，神明於招軍時展現神威，可使其威名更加遠播，深化信眾的信仰，也因取得更多厲鬼兵將增加護佑地方的能力，繼續維持其勢力；眾鬼們也經儀式成為神兵一員，享人間香火，若表現良好，還可升遷或修成正道；人們則因厲鬼的減少以神明兵將的增加，深信人身及地方將更加平安。儀式過程中，神、鬼、人三者，皆因「兵將」的角色而有所獲益進而和諧，由此理解到「兵將」的位階雖不及主神，卻有著不可或缺的重要地位。

一場招軍請火，使神、鬼、人、兵將完成一次「美麗的交換」，互利共存並產生正向循環，而四者之所可以形成和諧階序的背後，還是在於各方皆可有所「用」；厲鬼原本可危害社稷人身的靈力，讓神欲將其捉拿驅逐，是形成神、鬼、人三方原本對立、敵視的主要因素，經由儀式的轉化，原為人所懼的厲鬼靈力成為神明的兵將，協助神明發揮而獲崇奉，神明也經由招軍儀式鞏固威信並增加兵將增添力量，而人則因有更多厲鬼所變的神兵來鎮守地



方獲得更強大的護佑，並提供香火與糧食，厲鬼的靈力與兵將的重要性，使四方相互需求倚賴。而從民間對於各種層次的鬼，亦都能給予以王爺、私佛仔、有應公或兵將等不同位階而祀之的機制，顯見從人間社會追求「人盡其材、物盡其用、地盡其利、貨暢其流」的思維，亦反映在面對靈界時所構建出「鬼盡其靈」的務實與智慧。



附錄一、招軍請火儀式相關照片²⁰⁷

	
<p>以帆布搭設神壇 (燕巢三坪宮，2013)</p>	<p>佈置壇內物品 (燕巢三坪宮，2013)</p>
	
<p>乩身指示立招軍旗地點 (燕巢三坪宮，2013)</p>	<p>眾人將招軍旗立起 (燕巢三坪宮，2013)</p>

²⁰⁷ 依儀式流程排列，宮廟名稱為該場慶典之主辦廟。





以鐵絲纏鐵條及竹棍固定招軍旗底部（燕巢三坪宮，2013）



立旗完畢立即請神安座守壇（燕巢三坪宮，2013）



神明安座後法師帶領信眾參拜（燕巢三坪宮，2013）



法師進行請神及安五營紮寨（燕巢三坪宮，2013）





向守壇官參拜後，再向招軍旗參拜
上香（燕巢三坪宮，2013）



準備焚燒金紙犒賞兵將
（燕巢三坪宮，2013）



起駕前，先將廟內香爐封住
（彌陀三和宮，2011）



揹五寶人員
（左營積善宮，2011）



	
<p>揹玉旨之孩童 (赤崁朝天宮，2013)</p>	<p>交陪宮廟張貼紅紙，載明前來慶讚 之主神及陣頭 (赤崁清德堂，2013)</p>
	
<p>起駕前封廟門 (彌陀光和皇天宮，2011)</p>	<p>滿路香隊 (彌陀三和宮，2011)</p>



	
<p>頭旗（赤崁紫元堂，2012）</p>	<p>頭旗（梓官修悟堂，2013）</p>
	
<p>頭旗（燕巢三坪宮，2013）</p>	<p>貼有雲馬總馬及金古紙的神轎 （彌陀三和宮，2011）</p>



	
<p>神轎上的雲馬總馬及金古紙 (彌陀三和宮，2011)</p>	<p>擔任左相官神尊之神轎 (九甲圍義山宮，2013)</p>
	
<p>神轎上吊掛之進香燈 (左營積善宮，2011)</p>	<p>提調官之繡旗 (九甲圍義山宮，2013)</p>

	
<p>擔任先鋒官之神明，轎上插有先鋒官令旗（赤崁朝天宮，2013）</p>	<p>主辦廟境內之境主神轎（燕巢三坪宮，2013）</p>
	
<p>壇內供桌（赤崁紫元堂，2012）</p>	<p>使用過的招軍旗安於廟內，待神明指示化掉（赤崁聖龍殿，2013）</p>



	
<p>黃底紅字之招軍旗 (彌陀光和皇天宮，2011)</p>	<p>黑底白字之招軍旗 (九甲圍義山宮，2013)</p>
	
<p>黃底黑字之招軍旗 (左營積善宮，2011)</p>	<p>黑白黃紅綠之五色招軍旗 (大社青雲宮，2013)</p>





黑底紅字之招軍旗及招軍燈
(彌陀三和宮, 2011)



黑底紅字之招軍旗及招軍燈
(赤崁紫元堂, 2012)



請神 (彌陀三和宮, 2011)



調營操兵
(燕巢三坪宮, 2013)





壇內進行科儀時，同時焚燒大量金
紙賞予兵將
(彌陀光和皇天宮，2011)



宋江陣擺陣圍攻刁蠻厲鬼
(彌陀三和宮，2011)



以七星劍替新乩「割號」
(彌陀三和宮，2011)



老乩「割號」
代表可續任該神乩身
(彌陀三和宮，2011)





眾神齊聚招軍旗前，等待吉時請火
（燕巢三坪宮，2013）



法師以鑼及法鼓觀轎，拜請神明降
駕（彌陀光和皇天宮，2011）



神尊降駕後，神轎相互參禮
（梓官修悟堂，2013）



神轎「發」起衝入水中尋找吉地準
備請火（左營積善宮，2011）





眾人圍繞聖爐，準備請火
(彌陀光和皇天宮，2011)



法師以線香及七星劍插入爐中引
火(彌陀三和宮，2011)



法師以線香插入聖爐引火
(燕巢三坪宮，2013)



請火成功，火光瞬間噴起
(九甲圍義山宮，2013)

	
<p>火光直噴，宋江陣、神轎、信眾狂歡鼓噪（梓官修悟堂，2013）</p>	<p>請火成功，黑傘於一旁準備（赤崁紫元堂，2012）</p>
	
<p>火光漸減後，黑傘隨即將聖爐遮蓋（赤崁紫元堂，2012）</p>	<p>以八家將護衛聖爐（赤崁朝天宮，2013）</p>



	
<p>宋江陣護衛香擔 (梓官修悟堂, 2013)</p>	<p>聖爐放入香擔後, 以封條封住 (彌陀三和宮, 2011)</p>
	
<p>儀式完成, 立刻將招軍旗拔起 (梓官修悟堂, 2013)</p>	<p>儀式完成, 立刻護送聖爐上車先行返廟 (梓官修悟堂, 2013)</p>



	
<p>香擔先行返廟，並以黑傘遮蓋， 待入廟合火 (彌陀光和皇天宮，2011)</p>	<p>以黑傘遮蓋的香擔等待入廟 (赤崁朝天宮，2013)</p>
	
<p>法師開火門，準備過七星火 (左營積善宮，2011)</p>	<p>法師開火門，準備過炭火 (彌陀三和宮，2011)</p>



	
<p>頭旗過炭火 (彌陀光和皇天宮, 2011)</p>	<p>神轎過七星火 (左營積善宮, 2011)</p>
	
<p>信眾依序過炭火 (彌陀三和宮, 2011)</p>	<p>法師關火門 (彌陀三和宮, 2011)</p>



	
<p>法師衝開廟門 (左營積善宮, 2011)</p>	<p>以獅陣衝開廟門 (彌陀三和宮, 2011)</p>
	
<p>法師以七星劍開香擔準備合火 (左營積善宮, 2011)</p>	<p>法師以七星劍開廟內香爐 (彌陀光和皇天宮, 2011)</p>





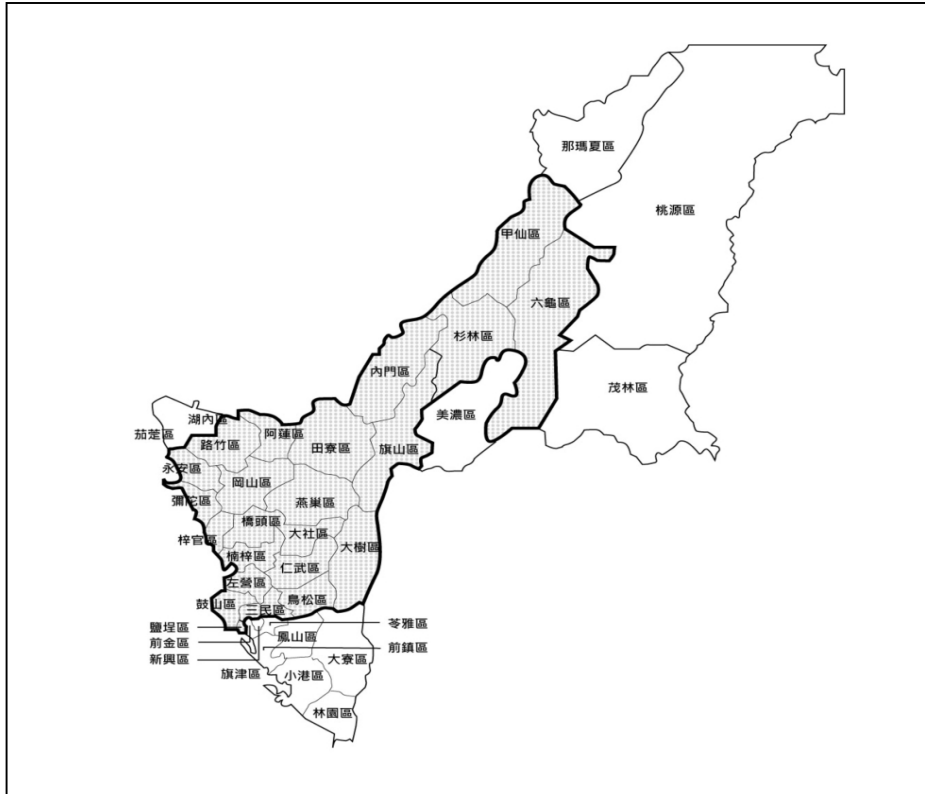
法師以火化開廟內香爐封口
(彌陀三和宮，2011)



將請火香爐內之香灰舀入廟內各香爐進行「合火」，招軍請火圓滿
完成（左營積善宮）



附錄二：高雄市常見招軍請火儀式之區域²⁰⁸



²⁰⁸ 深色點狀部分。



附錄三：本文中所引用到之報導人代號及其背景

代號	背景
A	仁武區天玉宋江陣成員。
B	左營區法師。
C	岡山區道壇助手。
D	左營積善宮轎班人員、積善宮主神義子。
E	赤崁聖龍殿廟務人員。
F	岡山區道士。
G	高雄市彌陀彌羅港文史協會幹部。
H	梓官赤崁紫元堂執事人員。
I	高雄市彌陀彌羅港文史協會志工。
J	彌陀區道士。
K	大寮區法師。
L	旗山區法師。
M	彌陀區法師。
N	彌陀區舉行招軍請火儀式之宮廟乩身。
O	燕巢區舉行招軍請火儀式之宮廟乩身。
P	燕巢區法師。
Q	梓官修悟堂招軍請火儀式之執事人員。
R	燕巢三坪宮招軍請火儀式之執事人員。



參考文獻

- 丁治綱。2013。〈鐵工變乩童，爬釘梯就任〉。《蘋果日報》。
- 九甲圍義山宮印製。2012。《九甲圍義山宮三山國王天運歲次壬辰年・中華民國 101 年七朝璇璣禮斗法會大崗山進香大典程序手冊》。高雄：高雄九甲圍義山宮。
- 丸山宏。2011。〈道教傳度奏職儀式比較研究——以台灣南部的奏職文檢為中心〉。譚偉倫主編：《中國地方宗教儀式論集》，頁 637-658。香港：中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心。
- 左營天府宮公告。2013。〈左營天府宮甲午年科代天巡狩進香之事宜〉。高雄：左營天府宮。
- 左營積善宮印製。2011。《左營基善宮三山國王孚佑帝君歲次辛卯年彌陀舊港口進香大典科儀表》。高雄：左營基善宮。
- 石奕龍。2003。〈金門與大陸「私人佛仔」與「查某佛」的比較研究〉。《二十一世紀人類學》，頁 173-183。北京：民族出版社。
- 行政院文化建設委員會、時報基金會。1997。《橋仔頭世紀糖之戀》。台北：時報文化出版事業、行政院文建會。
- 何樣、陳秀鳳。1981。〈高雄市古蹟簡介〉。《高雄文縣》，7：89-135。
- 余光弘。2000。〈臺閩地區漢人民間信仰中「上身的」現象初探〉。《國立臺灣大學考古人類學刊》，54：97-113。



- 吳進喜、施添福。1997。《高雄聚落發展史》。高雄：高雄縣政府。
- 呂理政。1992《傳統信仰與現代社會》。新北：稻香出版社。
- 。1990《天、人、社會》。臺北：中研院民族所。
- 李豐楙。2010。〈「中央與四方」空間模型：五營信仰的營衛與境域觀〉。《中正大學中文學術年刊，2010》，1：33-70。
- 。1994。〈從成人之道到成神之道——一個民間信仰的結構性思考〉。《東方宗教研究》，4：183-210。
- 林富士。1995。《孤魂與鬼雄的世界——北台灣的厲鬼信仰》。新北：臺北縣立文化中心。
- 林美容。2008。《祭祀圈與地方社會》。臺北：博揚文化事業有限公司。
- 。1997。《高雄縣民間信仰》。高雄：高雄縣政府。
- 。1994。〈鬼的民俗學〉。《臺灣文藝》新生版，3：59-64。
- 林瑋嬪。2003。〈臺灣漢人的神像：談神如何具象〉。《臺灣人類學刊》，1（2）：115-147。
- 林雨璇。2007。《五營兵將——台灣民間宗教研究》。國立臺灣大學人類學系碩士論文。
- 邱奕松。1987。〈尋根探源談高雄市開發史〉。《高雄文縣》，第28、29期合刊：135-165。
- 涂順從。1994。《南瀛古廟誌》。臺南：臺南縣立文化中心。
- 洪定雄主編。1981。《梓官鄉誌》。高雄：梓官鄉公所。
- 洪興祖。1983。《楚辭補注》。臺北：漢京文化事業公司。



- 孫楚華。2000。〈高雄市右昌四座大廟的沿革暨祭儀〉。《高雄文獻》，13（4）：51-83。
- 高怡萍。1998。《澎湖群島的聚落、村廟與犒軍儀式》。澎湖：澎湖縣立文化中心。
- 高雄市文獻委員會編印。1988。《高雄市開發史》。高雄：高雄市文獻委員會。
- 許宇承。2009。《臺灣民間信仰中的五營兵將》。臺北：蘭臺出版社。
- 曹育齊。2013。〈府城普庵法教法師儀式之研究——以台南和玄堂為例〉。南華大學宗教學研究所碩士論文。
- 莊英章、許書怡。1995。〈神、鬼與祖先的再思考——以新竹六家朱羅伯公的崇拜為例〉。《臺灣與福建社會文化研究論文集》，頁215-229。臺北：中研院民族所。
- 陳連賞。1986。〈加工出口區對當地及其鄰近地區經濟發展影響之研究——以高雄與楠梓加工區為例〉。《高雄文獻》，第24、25期合刊：115-134。
- 陳緯華。2005。《靈力經濟與社會再生產：清代彰化平原民間信仰與地方社會的形成》。國立清華大學人類學研究所博士論文。
- 曾玉昆。1992。《高雄市各區發展淵源（上冊）》。高雄：高雄市文獻委員會。
- 。1981。〈左營傳統建築滄桑史〉。《高雄文獻》，7：77-87。
- 曾元及。1999。〈左營地區史蹟調查報告〉。《高雄文獻》，11（4）：43-72。



- 焦大衛 (David K. Jordan)。2012。《神·鬼·祖先：一個台灣鄉村的民間信仰》，丁仁傑譯。臺北：聯經出版社。
- 黃文博。2010《南瀛廟會儀式誌》。臺南：臺南縣政府。
- 。1992《台灣冥魂傳奇》。臺北：臺原出版社。
- 。1989《台灣信仰傳奇》。臺北：臺原出版社。
- 黃有興。1992。《澎湖的民間信仰》。臺北：臺原出版社。
- 黃福鎮。2001。《大高雄風土誌》。高雄：復文圖書出版社。
- 葉春榮。2006。〈厝、祖先與神明：兼論漢人的宇宙觀〉。張珣、葉春榮合編：《臺灣本土宗教研究 結構與變異》，頁 19-59。臺北：南天書局有限公司。
- 董芳苑。1986。《認識台灣民間信仰》。臺北：長青文化事業股份有限公司。
- 。1984。《臺灣民間宗教信仰》。臺北：長青文化事業股份有限公司。
- 鈴木清一郎。1989。《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，馮作民譯。臺北：眾文圖書公司。
- 劉方玲。2007。〈國家祀典與民間信仰：祭厲及其社會意義〉。《內蒙古社會科學（漢文版）》，28（2）：100-104。
- 劉枝萬。1993。《臺灣民間信仰論集》。臺北：聯經出版社。
- 增田福太郎。1999。《臺灣漢民族的司法神》，古亭書屋編譯。臺北：眾文圖書公司。
- 鄭水萍編著。2000。《後勁大代誌》。高雄：高雄市中正文化中心管理處·活動組。
- 鄭志明。2009。《中國神話與儀式》。臺北：文津出版社。



- 。2001。《台灣神明的由來》。臺北：中華大道文化事業出版部。
- 。1996。《台灣民間的宗教現象》。新北：大道文化事業有限公司。
- 儲一貫主編，曾玉昆撰。1987。《高雄市地名探源》。高雄：高雄市文獻委員會。
- 謝貴文。2010。〈高雄市左營地區的官廟與地方公廟初探〉。《高雄文縣》，23（3）：86-116。
- 韓森（V. Hansen）。1999。《變遷之神：南宋時期的民間信仰》，包偉民譯。浙江：浙江人民出版社。
- 簡炯仁。1998。《高雄縣的開發與族群關係》。高雄：高雄縣立文化中心。
- 彌陀區公所網站。2013〈漯底山自然公園〉。
<http://www.mituo.gov.tw/?Guid=b0a5c9fe-2540-822d-ad29-a4dc3f4aece5>。
- Wolf, Arthue。1997。〈神・鬼和祖先〉，張珣譯。《思與言》，35（3）：223-291。



Transforming Army of Gods—The Ritual of “Conscription and Incense-Sacred Fire” Among Gods, Ghosts, Man and Army of Gods

Shiu-Jiun Chung

Ph.D. Candidate, Ethnology Department, National Chengchi University

Abstract

Conscription and incense-fire is a kind of folk ritual. The hosting temple's gods are in the name of Jade Emperor's decree, taking division of spiritual power and ghost as their targets to rein as heaven army under gods' command at specific time and location. The process of ritual not only increases army for primary gods, and also provides a chance for these ghosts without sacrifice to become heaven army. This ritual also provides a tranquil life for human world adherents, and provides another Han-Chinese Society's thinking aspect toward stake and linked relations among gods, ghost, man and “Army of gods”.

By fieldwork survey, I noted several conscription and incense-fire rituals in detail, to study heaven army's roles under the category of gods' belief and the influence which projects feudal institution that deeply rooted in civil society. The meaning behind



the ritual reflects the authority of primary gods' belief and its linked relations.

Besides, between a primary god and its conscripted soldiers, and the demand and necessity of making a pilgrimage and division of incense fire in ancestral temple, I am going to interpret conceptual ancient feudal institution which is kept in the civil society until now, and the reappearance as well as emphasis in belief ritual. Based on different roles and functions in belief context of ancestral temple's soldiers and the transformation from division of spiritual power and ghost into heaven army, I analyze the civil social cooperation pattern among local adherents and establish a life boundary that meets up with adherents' needs, and showing the mechanism for democratic elimination in the world of theocracy, which hidden in the believer's mind.

Keywords: Conscription and incense-sacred fire, Division of spiritual power and ghost, Army of deity, Five-barrack army, Pilgrimage and division of incense-fire

