考古人類學刊・第 73 期・頁 149-174・2010

人類學與道教研究的對話：以「煮油」除穢儀式為例*

林 瑋 嬪**

摘 要

本文以一個由地方舉行的除穢儀式來探討道教與地方儀式的關係，並進而分析該儀式在地方社會中的文化意涵。透過一個台灣西南農村的研究，本文說明由地方所行的煮油儀式如何建立在漢人文化中空間與身體的類比、兩性概念、以及結合道教五營觀與乩童信仰。因此，道教、民間信仰、與漢人文化概念三者同時提供地方儀式的基礎架構。本研究以人類學的分析方法，將三者之間的結合方式具體描繪出來，並說明正是透過這些概念在儀式中共同運作，邪惡力量被驅除，地方得到了再生。

關鍵字：儀式、人類學、道教研究

* 本文根據“Boiling Oil to Purify Houses: A Dialogue between Religious Studies and Anthropology”一文改寫而成。該文發表於 Florian C. Reiter 教授主編之 Exorcism in Daoism: A Berlin Symposium (2011)，頁 151-70。本文經過修正與擴充後，與原來的英文版已有了不同的面貌。在改寫過程中，感謝兩位匿名審查人與李豐楙教授提供寶貴意見，使得本文在文獻上與理論上的討論能更充分。本文文責由筆者自負。

** 國立臺灣大學人類學系副教授。

Journal of Archaeology and Anthropology • 73:149-174 • 2010

A Dialogue between Daoism and Anthropology: A Study of Purification Ritual in Taiwan

Wei-ping Lin*

ABSTRACT

This article discusses the relationship between Daoism and local religious practice by means of a purification ritual, “zhuyou jingwu” (lit. boiling oil to purify houses). I start by illustrating how this ritual is recorded in Daoist literature and performed by Daoist priests. I then describe how it is practised by local people in southwest Taiwan. I analyze how the ritual, when practised by ordinary people, is intertwined with the Chinese concepts of place, body, and gender; and how the important Daoist cosmology involving a center surrounded by four directions is embodied by the local spirit medium. In this way, I show the shortcomings of previous research which sees Daoism as playing an exclusive role in providing the structure for local religion. This article, in contrast, elucidates how Daoism, local belief, and Chinese cultural concepts simultaneously interact in this purification ritual to expel evil power and rejuvenate the local society.

Keywords: ritual, anthropology, Daoism

* Associate Professor, Department of Anthropology, National Taiwan University

導　言

道教與地方儀式的關係一直是中國宗教研究的重要議題。過去對這個議題的研究有以下兩個取向。第一個取向視道教為主導性概念。例如，有的研究認為道教最終可以取代地方信仰（Strickman 2002：2-4；也見 Davis 2001：8-11 的介紹），也有的視道教為高階宗教（high religion），在結構層面上提供民間儀式的禮儀架構（liturgical framework）（Kean 1993：14-18；Lagerwey 1987：271; Schipper 1993：7-8；也見康豹 2000 的討論）。

第二個取向對道教與地方信仰的關係採取相互結合的看法，或甚至認為地方信仰已發展出自己的獨特性。例如 Davis 有關宋代道教與地方儀式的研究指出二者的關係雖有時是敵對的，但大部分卻都是共生的（Davis 2001：8）。李豐楙（2006：256）的研究也以台灣道教發展為例，說明台灣道教如何同時具有制度性以及擴散性兩種特質。[1] 其擴散性結合了地方神話、儀式、以及宇宙觀，在社會生活，如社廟信仰、歲時節俗、生命禮俗、與祖先信仰上密切結合。他後來更以「複合」的概念來說明道教與法派在地方互相結合的情形（李豐楙 2009）。「複合」指的是道、法雖儀式內容與功能各自獨立，但由於建立在類同的宇宙觀上，二者也能鎔鑄為複合體，共同完成宇宙秩序的回復（李豐楙 2009：49）。另外，較為不同的是 Hymes（2002）：他指出宋代在江西地區發展出來的道教支派中，已出現一種不以道教科層，而以人（person）與地方（place）為基礎所發展出來的神靈觀。

本文將從人類學的角度來思考以上的問題。筆者將分別從道教專家以及乩童率領地方民眾所舉行之煮油儀式的比較分析開始，進而深入探討後者在地方社會中的文化意涵。民俗學與道教學者過去都曾記載並分析了由道士所主持的煮油儀式。本文將透過一個由乩童以及地方民眾共同舉行的煮油除穢儀式來呈現道教概念如何與常民文化，特別是空間與身體的隱喻關係、兩性概念、以及與乩童信仰結合。透過煮油儀式的民族誌分析，我們將會更清楚地了解道教的神秘知識如何與一般地方文化結合成為常民生活的一部分。從地方舉行的煮油儀式中，我們將可清楚地看到：道教、民間信仰、以及漢人文化概念三者如何共同成為一個地方儀式的基礎架構。

民俗學與道教學者對煮油儀式的討論

「煮油」儀式在地方有很多不同名稱，包括：「過油」、「煮油淨厝」、「煮油淨穢」、

「焚油逐穢」等等。相較於其他漢人宗教儀式，煮油在既有的文獻中記載不多。它通常出現在新屋落成的「入厝」禮、「謝土」禮、或聚落建醮儀式中。民俗學者劉枝萬在 1980 年代記載了當初在台南縣西港瘟醮中的煮油過程：

> （醮儀第二天）下午五時，舉行「煮油過火」儀式，旨在借火炎之靈力辟邪去穢，淨化參與醮事眾人身體及主要器物，並保持醮場全體之潔淨，俾便諸神降臨。
>
> 所用油鼎兩口，均係直徑約 45 公分之小型新鼎，即民家廚房用以煮菜者；用矮小竹凳一把，倒反使其四腳朝天，將鼎掛於凳腳上，注入花生油，油鼎中用粗紙做心，點燃便成一大燈盞；鼎底托一小烘爐，用木炭起火煮油，使其騰沸。乃先在醮壇，由道士一人主持。該道士此時以紅布纏頭，表示所行者為三奶法；右手搖鈴，左手執水牛角，不時吹鳴。由另一人攜米酒一瓶，含酒於口中，向油鼎火心噴霧，熱油觸到酒精細霧，即成熊熊大火，火炎升起約 2 公尺高，但霎時而滅；如此不斷噴酒起火，道眾即攜此醮應用之經冊、表文關牒、道服及其他主要法器，走過油鼎旁，將此批神聖物件，一一穿過火炎，算是已予淨化；道眾已過，在醮壇諸人復行如是，過時將手伸出火上，寓已「過火」之意。然後由二人扛一油鼎，巡迴醮壇之每一角落，以驅邪穢。5 時 15 分，油鼎扛出醮壇；一口放在王府前廣場，俾一般信徒排成一列，魚貫過火，淨化其身；另一口扛入王府內代天府，仍由該道士主持，俾董事諸人及服務於王府人員陸續淨化，亦有帶其家眷衣服前來，一齊過火者；然後，扛油鼎巡迴王府內每一角落，次及廟內之主要設施並所有房間，進而推廣於醮場之燈篙、王船、船廠等等，不得忽略。（劉枝萬 1983：354-5）

在道教學者中，Lagerwey（勞格文）與李豐楙的文章中亦有相關的敘述。例如，勞格文描述了一個他在台東看到的醮儀中，有一個稱為「焚油逐穢」的儀式。他寫道：

> 一個油鍋裝滿了油，放在燒紅的煤炭爐上。當油被燒到滾燙冒泡，一個道士，同時也是一個驅邪者，帶著紅色頭巾……手執一支龍角，呼叫神兵來此驅除妖魔鬼怪。在唸完咒語後，另一個道士開始將酒精注入油鍋中，(引起火焰竄升，)這時所有的東西都可以拿來在火焰中潔淨……即使待在裡頭的村中頭人也會前來跨過火焰，並展開手臂取一些熱氣來潔淨全

> 身。當在室內的東西都潔淨了，油鍋就會拿到外面，很多儀式性的地點也會被潔淨。（Lagerwey 1987：53-54）

同樣的，李豐楙在台南蘇厝真護宮醮儀記載中，也提到一個類似的儀式：

> 在信中群集的廟埕上，法場上有一個烘爐，上置油鼎，鼎內翻滾著滾燙的熱油。...道長本人身著黑色道袍，頭繫紅布，腳下著草鞋穿紅襪，為紅頭法中的法師或法官的裝扮……。一手持中央黃色旗，另一手持龍角，其餘四位道眾分別手持綠紅白黑色旗，又拿著法器.....每一種法器也都各具有象徵驅除瘟疫，消除不祥的意義。道長口含烈酒噴在鼎中，頓時火光上衝，這種借火之勢驅瘟有清淨之意。（李豐楙 2005：467）

如此之儀式在澎湖或金門地區的「謝土」儀式中也可以看到。如此儀式往往製造了炫目的視覺與聽覺的聲光效果：

> 新屋落成的驅祟法術，有時候還可加上「煮油淨穢」....在澎湖、金門也一樣通行。其主要用意即是煮油滾熱後，頻頻噴以米酒引發火焰，既可增加驅逐的威力，也可大安醮主的心。因此抬著油鼎四處淨化是典型的驅竹祟氣的逼迫手法。使庶民可聞其聲、可見其光.....其中仍出之「潔淨」的神話思維。（李豐楙 2002：17）

以上三位學者關於煮油儀式的記載已提供我們一個由道士所主持之煮油儀式的圖像。雖然舉行的地點不同（臺南、台東），但內容差異並不大。基本上都是屬於大型醮儀的一部份，儀式目的主要在潔淨醮儀進行的場所為主。

這些煮油的記載乍看之下相當精采豐富，然而若我們將之與其他道士所行的大型醮儀或謝土儀式比起來，它就顯得相當不醒目。例如，在劉枝萬與李豐楙關於醮儀豐厚的記載中，與此儀式有關的篇幅往往不到一頁（劉枝萬 1983：354-355；李豐楙 1994：435, 2002：17, 200：467）。在勞格文（Lagerwey 1987：53）目睹的三日醮儀中，煮油只佔了三十分鐘。在台南蘇厝真護宮舉行的七朝醮儀中，煮油也只在醮儀前天晚上以不到一小時的時間就已完成（李豐楙 2005：481）。換言之，在道教繁多的科儀中，它是一個相當不起眼的儀式。

事實上，不僅在民俗學或道教研究，即使在人類學的研究中，我們都很難找到與此儀式相關的記載或研究。David Jordan（1972）可能是其中少數的例外。在他的 *Gods, Ghosts, and Ancestors* 一書，我們看到了關於煮油儀式較詳細地敘述。

人類學家 David Jordan 關於煮油儀式的敘述

Jordan 的田野地點在保安村，台南境內的一個村子。煮油儀式在這裡叫做「過油」，從他的敘述看來，這個儀式比道教研究的記載規模大一些。在他的書中，Jordan（1972：53-59）有兩次提到這個儀式：一次是聚落性的，另一次是由幾個家戶聯合舉行（Jordan 1972：119-128）。聚落性的煮油多半在村民覺得村子裡「事情不對勁」時舉行，例如有不尋常的災難、死亡、與疾病時。當這些事情發生時，村民認為是村子裡被鬼魂侵入了，他們會雇用紅頭法師，來舉行過油儀式。Jordan 如此敘述：

> 紅頭法師準備了五根竹符，以符咒綁在竹符頂端，這些竹符隨後要拿到五營釘在地上，以加強兵將的力量。當竹符準備好了，法師就開始忙煮油的事。（Jordan 1972：55）

> 一個乩童……由神靈附體。當神明已經降臨，油鍋的油也熱了，就是要驅除侵入村中的鬼魅時間到了。這時法師開始讓油鍋起火……紅頭法師含一口米酒，吐入油鍋之中，剎時一陣幾尺高的火焰與熱氣立即竄起。香爐等廟裡的聖物都拿來過油。等廟裡的器物都潔淨了……人們跟著乩童與手轎陸續前往五營。當油被燃起，一支竹符就在五營立了起來……透過這些相對簡單的儀式，神兵的力量被加強，入侵的邪惡力量被趕了出去。（Jordan 1972：56）

假設要驅除的是水鬼，Jordan 說村民會放聲大叫、放鞭炮或在溪邊拋灑麻豆（Jordan 1972：59）。

在書的第二部分，當討論到某一家之守護神的生日祭典時，Jordan 再次描述一個非常類似的煮油儀式。它規模較小，只由一些共同祭拜該神的家戶參與。他們雖有雇用紅頭法師，該神明的乩童在其中也扮演重要角色。乩童被神靈附身之後，法師與乩童一同舉行儀式，他們首先潔淨當年輪值照顧神像者的房子，然後帶領眾人扛著油鍋走訪所有信徒的家裡：他們走進房子的公廳，以油鍋的火焰潔淨該家。當所有信徒的家中都被潔淨了之後，油鍋被扛回該年輪值的人家中。在那裡油鍋的火焰被燃起多次，聚集的信眾以手臂接引熱氣，塗抹全身潔淨他們的身體（Jordan 1972：125）。

從 Jordan 的敘述我們看到：首先，由地方聘請紅頭法師來舉行的煮油儀式，並不像醮儀中的煮油如此不顯眼。它通常含括了全村的人或是某一個神明的信徒。其次，當居民遇到不幸或傷亡時，潔淨居處的空間，包括聚落空間與民宅，是舉行儀式的主要目的。

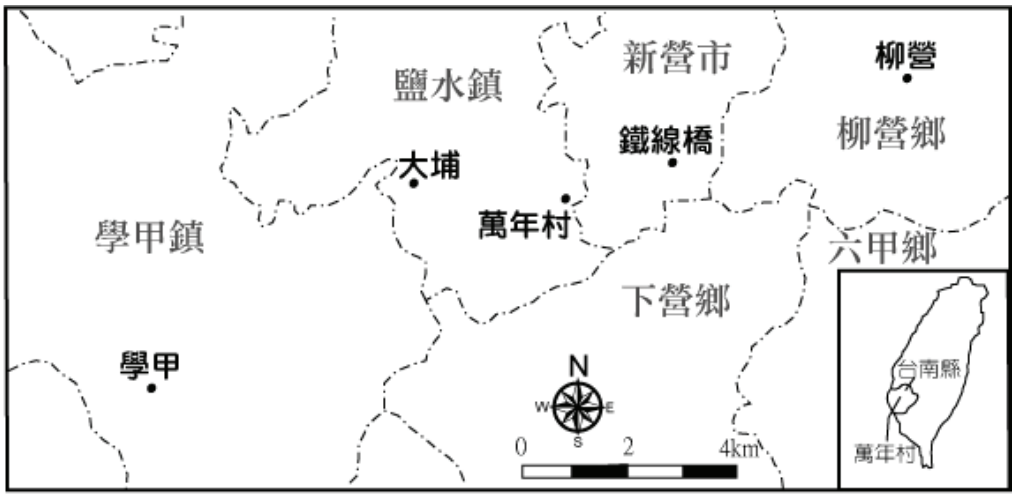
空間與身體的關係在本文中將會有深入的探討。不過，首先讓我們先看看這個儀式在筆者的田野地點——萬年村——如何進行。

萬年村簡介

萬年村位於台南縣鹽水鎮急水溪畔。[2] 關於該地的開墾過程，由於沒有族譜與其他相關古文書的存留，確切年代已不可考。不過，在嘉慶至同治年間編修的《臺灣府輿圖纂要》（不著撰人 1983），萬年村的村名就已經出現，因此我們可知萬年村早在當時已集結成庄。

雖然萬年村沒有文獻清楚記載其聚落形成的過程，但是卻流傳著這樣一個關於村落形成的故事：據說最早來到萬年村開墾的人是李姓人家，村中目前奉祀的韓府老爺就是李姓的祖佛。之後有兩個住在紅瓦厝（現臺南縣歸仁鄉）高姓兄弟帶著他們的祖佛保生大帝北上尋找耕地時，路過萬年村。由於兩兄弟在休息後無法抬起所攜帶之神像，於是便在萬年村留下來當苦力，入贅至該村李姓人家。最後，他們反而發展成村中最大的姓氏。村中的第三大姓，王姓，則由萬年村南邊的大港村王姓第四房遷移而來。目前萬年村的住戶以此三個姓氏為主，加上一些後來零星遷入的人家。

當三個主要姓氏逐漸定居下來，聚落發展到某一個階段時，當時的居民便商議將李姓的祖佛，韓府老爺，與高姓的祖佛，保生大帝，一起歸公成為萬年村人共同的神明。其中，最大的姓氏高姓的祖佛—保生大帝—被選為村落中的主神。此外，由於萬年村的地理位置位於三個祭祀圈—鐵線橋媽祖廟、學甲慈濟宮以、及大埔南天宮—的邊陲（見圖一）。因此，萬年村民在聚落形成不久，就根據保生大帝孫思邈與保生二大帝吳本原為結拜兄弟的神話，到南方祭祀圈中心學甲慈濟宮請回保生二大帝的分身奉祀。[3]



圖一　萬年村與其鄰近地區

此外，萬年村也與鐵線橋媽祖廟以及大埔南天宮維持一定的互動，村民長年參與他們的主要節慶。不過，在這三個祭祀圈中，萬年村與學甲的關係可算是最為密切的，這可能與萬年村主祀神明為保生大帝之故。以前萬年村在缺乏一個能夠下到陰間，與鬼魂交涉的神明時，慈濟宮的謝府元帥爺便是他們經常借用神明。在長年借用而頗感不便的情形下，萬年村民便去鄰近的村庄鋸了一棵榕樹回來雕塑「地方境主」。之後地方境主便負起了大部分與陰間鬼魂交涉的工作。最後，保生大帝的守護神，虎爺，在萬年村也被視為主要的村神之一。虎爺在傳說中因曾受保生大帝醫治，在治癒後便跟隨著保生大帝四處行醫，供他坐騎，成為保生大帝的守護者。於是保生大帝、保生二大帝、韓府老爺、地方境主、與保生大帝的腳力虎爺，就成了萬年村的五個主神。約三十年前，柳營代天院的遊王爺出巡至萬年村，從那時起就在萬年村設立遊王「令旗」一座，遊王爺成為萬年村的第六個神明。

保生大帝，做為村中的主神，是村民非常崇敬的神明。但是其他的神也有他們自己的乩童，並且彼此互相配合處理村落內的各樣事務。祂們一起率領五營兵將保護村落免受鬼魂的干擾。五營兵將各有其營寮，位於聚落的中心與四方保護村落內各家戶（圖二）。

圖二　萬年村

由於萬年村唯有一間村廟，其所有村落性祭儀都由全村共同參與。因此該村提供了一個相當詳實、由地方人士共同舉行之煮油儀式實例，以下將詳述之。

萬年村的煮油儀式

筆者在萬年村從事田野工作期間，曾經參與許多次煮油儀式。正如 Jordan 所述，當地方有連續性的不幸、災難、或死亡發生時，村中的神明透過乩童會指示舉行煮油除穢儀式以保護村民的安全。萬年村的煮油儀式並沒有聘請道教儀式專家參與，只由乩童帶領。此外，在萬年村的除穢儀式並沒有如 Jordan 所描述的分為聚落性與家戶性兩類，而是結合二者為一，同時潔淨聚落與各家戶。

儀式約在下午一兩點左右開始。一般而言，每戶要派一個男人來參加。但是村裡的男人只要沒有外出工作都會到廟裡來幫忙。當人群慢慢聚集過來時，村裡的神明也會開始降臨在乩童身上。乩童在神明附身後，會傳遞神明關於這次煮油希望能達到的效果，同時也會告知村民一些應注意的事項。接下來他敕符，將符咒燃燒，化入一盆黑豆之中。這些豆子將會被灑在聚落的疆界，成為鎮守聚落的神兵神將。[4] 他也會敕血在村民準備之新的竹符與犁頭上，前者用來取代村落五營中舊的竹符，以召喚兵馬重回岡位，後者則置於村中重要的防守據點，防守鬼魂入侵。

接下來，整個儀式中最重要的油鍋被點燃。油鍋下方貼有五營符令。乩童敕符，調請五營的兵將來此鎮守（圖三）。

圖三　油鍋

當所有的物品都準備好後，乩童與神明降臨的手轎便帶領村裡的男人，敲鑼打鼓，扛著油鍋，開始巡行聚落。他們首先往北，來到聚落中防守西北墳場（鬼魂）的「土崙」。乩童與村人爬到土崙上方去更新竹符，乩童右手持犁頭銼，[5] 左手持五營旗，威嚇孤魂野鬼不得靠近村庄（圖四）。隊伍接下來往聚落的東方走，那裡有急水溪流過。他們在急水溪畔更新了竹符，以警示水中的陰魂退去，他們同時也燃放鞭炮，大聲叫囂以強壯聲勢，希望作怪的陰魂聞聲而退。

圖四　乩童於土崙上作法

接下來，隊伍來到營寮前，他們用米酒與小三牲（一片生肉、一顆蛋、與一塊豆腐）祭拜營兵。燒了紙錢後乩童「調營」命令營兵必須堅守岡位。其中一位庄民含了一口酒，然後吐入熱騰騰的油鍋中，火焰即刻竄起潔淨營寮（圖五）。

圖五　油鍋的火焰竄起

在潔淨五營的同時，隊伍也開始走入民家，潔淨各家的房子（圖六）。在各家公廳前，女人們準備祭品，擺置「香案桌」，迎接神明來到。香案桌上面置有香爐、酒、湯圓、發糕、與水果，以迎接神明來到，並祈求家裡人丁平安。她們也更新置於門前的「馬草水」，讓來訪的神明兵馬可以使用。

圖六　乩童帶領儀式隊伍走入各家潔淨房子

當隊伍來到後，油鍋被扛入各家的公廳，同樣的有人以口含酒，噴入油鍋，以油鍋竄升出來的火焰與熱氣潔淨房子。若該家有病人或遭遇不幸者，他們通常會被特別安排站在油鍋前，以近身接觸火焰與熱氣的方式去除穢氣。此外，乩童也會以五營旗在他們的面前、背後揮舞，呼喊營兵隨時保護他們。

在走遍全村每一個家戶後，隊伍最後回到廟前廣場。此時全村男女老少都會集中過來，油鍋不斷噴出火焰與熱氣，大家輪流聚到鍋旁再次潔淨，歡慶儀式完成。整個儀式約在晚上結束。

從以上的敘述看來，在民眾舉行以及道士主持的儀式之間，內容差異不大，因此，我們可推論道教與民間儀式應有相同的淵源。[6] 只是關於這個地方儀式的源由，村人已無法提供說明，因此道教與民間儀式互動的過程已無可考。不過，從另一方面來看，這個由民間舉行的煮油儀式無論在規模、時間、人力上，比起醮儀中的煮油都大很多。同時我們也看到它已成為全村、每家參與的儀式，對地方而言更為重要。以下筆者將分析這個由民間所舉行的煮油儀式中所蘊含的文化概念，以說明此儀式如何與民間的生活、經驗密切結合。

家屋、聚落、與人體的隱喻

我們或許會問：為何村人以潔淨家屋與聚落空間的方式來停止村人傷亡、防止意外持續發生呢？這涉及漢人文化概念中人與空間的關係，以下進一步從家屋與人體，以及聚落與人體兩方面來探討。

家屋與人體

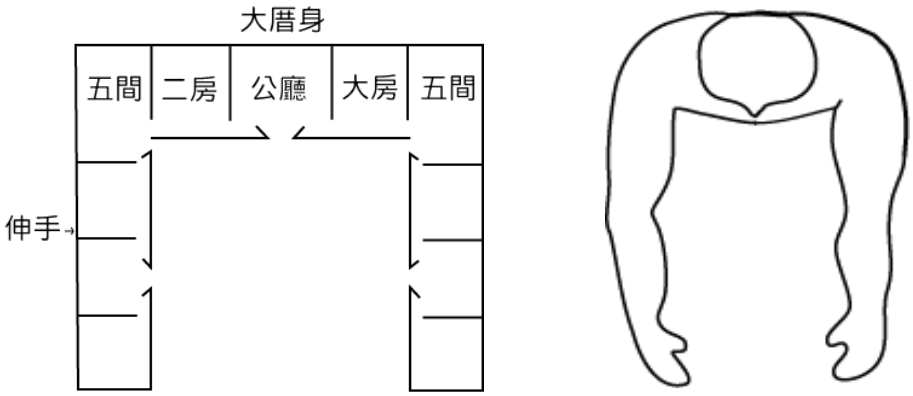
萬年村的居民在興建房子之前都會請教風水先生，為房子尋找好風水。但是他們對什麼叫做好風水仍有大略的認識。例如，不少村民都會提到「氣」的重要，因為「房子就像人一樣需要空氣」。除了氣之外，光線和水也常是村民用來解釋風水好壞的因素。村民說：「要分別風水的好壞，你要看這間房子『吃到』水與光沒有」。家屋的人體隱喻在此就很清楚了。村民的敘述透露出房子就如同人的身體一樣，需要水與光。然而，水的還有更多的重要性。水也代表財富，所以，家屋內的廢水應好好安排規劃，讓水只從一條水路流出。如果水四散流出，就意味這家的金錢終會散盡。正如當地人所說：「人體只從一處排泄，房子怎能有不同的排水道？」

一個好的風水不僅能提供如人體般的家屋豐富生命力，同時也要能讓家屋穩固無慮。村民說家屋應有「靠山」或「椅背」在其後，這樣房子好像人一樣才能坐得穩。因此，有的村民在後院栽水果，有的則將後院用土堆高，為的就是能讓房子更加穩固。

從以上這些當地人用來解釋風水好壞的因素—如，空氣、光線，水，與靠山等—我

們可以發現他們將家屋視為一個人體的看法。因此，這些判斷風水好壞的因素，便如同提供人體生命力的元素一般，支持並滋潤一個房子。[7]

房子的空間格局也進一步提供我們認識漢人家屋如何建立在人體的想像。在萬年村，傳統家屋的建構通常由「三間」—即「公廳」、「大房」與「二房」—開始。然後再建大房與二房兩側的 「五間」。這五間合稱為「大厝身」。幾年後，當建立這棟房子的夫妻已經有了小孩或孫子，人口增加而使得房間不敷使用時，就可以再建兩翼，稱為「伸手」（圖七）。



圖七　家屋的人體隱喻[8]

家屋內部構造的名稱更說明了身體各部位所在的位置。如最先建的五間是「身」，兩邊是「手」。家屋的房間又有更仔細的區分：公廳是「眼睛」所在，所以會妨礙視線的電線桿不可立於公廳之前。位於公廳兩邊的房間，像是眼睛兩旁的耳朵一樣，所以又稱「耳間」。[9] 至於伸手，村民說如果要多加房間，也要依照人體骨骼的架構。也就是說，如同手臂有關節相連，附加於原伸手的房間也要有一個空隙分隔。並且，如同人的手臂有一定的長度，附加的房間也不宜太多，否則手就會沒力氣。

從以上的討論，我們可知家屋建立在人體的意象，它是家中成員共同的身體。[10] 如此，我們才能理解為何當人不斷有病痛或意外時，需以煮油儀式來潔淨房子以驅除穢氣。我們可以說，煮油儀式所潔淨的房子並非是抽象的空間，而是一個人體化、與人合一的建築。

聚落與人體

以人體來思考村落也呈現在村民對村落風水的想像上。水與氣再度是村民經常提起

之分辨風水好壞的要素。從外流進的水若像滋潤身體般地滋潤著村落，村內的水也應照著體內一定的路線流動。就像一般屋內所有污水和雨水均被集中，導向排水溝流出一樣，萬年村裡幾乎所有的排水道均被精心導向座落在東南方，向西南流出的公共蓄水池（見圖二右下方）。該蓄水池常被村民稱為全村的「肚子」。

村落另一個活力的來源，「氣」，據說由村子的東北方蜿蜒而入。由於東北方的土地很多屬於萬年村北邊聚落—竹坡村—的居民所有，因此兩村因土地使用方式而引發不少紛爭。相關的紛爭內容頗複雜，無法在本文中逐一說明。[11] 簡而言之，有一些竹坡村的村民想要在這塊土地上修墳，以得到土地風水的氣力。但是對萬年村民而言，如此反而使得進入村中的氣被（墳地）污染了。由於兩邊僵持不下，衝突無法解決，最後萬年村主神保生大帝便在村落的東北方設置了一個土崙以保護村子，不使污穢的氣進入村中。今日我們仍可看到這個土崙（見圖二聚落東北方），它也是煮油儀式每次都要特別花時間潔淨的地方。

這股來自東北的氣，進入村內後仍有其一定流向，這可從相關的傳說來理解，而且要理解這些傳說需要從人體的意象來思考。村人謝明德的房子位於村落中心，由於想要有更寬闊的生活空間，於是便請工人把房子掘起，抬到到隔壁較寬敞的空地。據說當時工人掘地太深，「掘到了地脈」（有人說來自村東北的「氣脈」）！傳言當時甚至有人看到：「地流出血來！」後來，村中乩童以「紅綢纏繞青竹」—紅綢代表血，青竹象徵骨—埋入地下後，「脈才接起來」。這個事件透露了村人對萬年村風水的理解：無論是以「地脈」或以「氣脈」的方式描述，背後都蘊含了一個人體的隱喻：村落如人體，村中的風水若被破壞，就如同人「流血」一般，因此需要把「骨與血」重新接合來，風水才能修復。

村民以「流血」、「接脈」來描述村落氣脈的方式，與村民將村落視為具有生命的身體非常相關。村人常說「全村的人『共體』或『共脈』」。這種「共體」或「共脈」的看法蘊含的不僅是氣或風水等抽象概念，更把這些概念轉換成對共居一地者—即，「同村」鄉親—之間深刻的情感。

如果村落建立在人體意象，那麼其範圍應如何界定呢？我們必須進一步思考五營的概念。

五營與乩童

五營兵馬為村神統帥的軍隊，他們的營寮座落在村的中心與四方（圖八），保護村子疆界使孤魂野鬼無法進入傷害村民（也見 Jordan 1972：50-51）。

圖八　五營的營寮

每一個營有其將領、軍旗顏色、軍隊與馬匹。在五營中，中營位階最高，是其他四營的統帥，其具體內容見表一。

表一：五營內容

營	東營	南營	西營	北營	中營
旗〔臉〕	青	紅	白	黑	黃
元帥	張〔基清〕	蕭〔其明〕	劉〔武秀〕	連〔忠宮〕	李哪吒
	羅昆	文良	羅燦	招賢	
兵頭	胡其銘	蔡坤君	金記宿	王直元	吳德祥
軍隊	九夷軍	八蠻軍	六戎軍	五狄軍	三秦軍
軍馬	九千	八千	六千	五千	三千
兵員	九萬人	八萬人	六萬人	五萬人	三萬人
請神方位	東方甲乙木	南方丙丁火	西方庚辛金	北方壬癸水	中央戊己土
調營巫器	七星劍	月斧或銅棍	銅棍或鯊魚劍	鯊魚劍或月斧	刺球

資料來源：黃文博1989：42。

五營的概念以傳統漢人「中心－四方」概念為基礎，結合五行與數字，再加入五方族裔軍隊（夷、蠻、戎、狄、秦）後，其素樸的模型約在第三到五世紀時的道教經典中出現（李豐楙 2003）。[12] 隨著道教的發展，五營也逐漸由地方法派所吸納（李豐楙 2010：44），在貴州、四川（李豐楙 2010：45-51）、江西（劉勁峰 1997：218）、與福建（Dean 1993：65；Wang 1995）都可看到。在福建地區，更納入了不同姓氏將領（張、蕭、劉、連、李），成為今日我們在台灣看到的五營原型。由於台灣移民早期多半來自福建，因此，五營在台灣的設立相當普遍，特別是南部地區（黃文博 2004），它們成為聚落疆界明顯的標示。

那麼，萬年村民對五營的認識為何？雖然村民對表一的內容並不完全清楚，但是他們大部分仍有一些基礎的認識。他們對五營的理解主要是他們認為五營是村神麾下的兵將。未受神明招募之前，他們原本是死者的靈魂。村神可以自行招募，或以進香刈火的方式向更高層次的神明「請兵」。兵將受村神徵募後，駐守在聚落的五方疆界以保護村民，同時他們也會早晚到每家巡守勘查。因此，每家在公廳門口都設有「馬草水」，讓前來巡守的兵馬可以充電補糧。每一個月，村中各家也會特別準備一頓豐盛的飯菜拿到廟前「賞兵」－犒賞兵將保護村民的辛勞。賞兵結束後，乩童會「調營」，告知兵馬在酒足飯飽後需回去堅守岡位、保護村子。

那麼，乩童與五營的關係又是什麼？乩童一般稱為神明的「金子」（意為寶貴之子），他由村落的男人中選出，代表村人與神明締結親屬關係（Lin 2008；Sutton 1990）。在成乩儀式中，當乩童坐禁完成後，老乩會教導新乩「開五營」，即以七星劍畫額，沾血指揮五方兵將，因為新乩以後要負責「操五營」—即，指揮、操練五營兵將。在萬年村聚落的每個營寮中都立著的三根竹符，上面繫有乩童敕的血符，由此可見乩童以其身體掌控兵將之責。

在這個煮油儀式中，我們看到乩童帶領村民繞著聚落疆界驅邪除穢，重新在村落疆界與五營營址敕符，召喚失散營兵返回岡位、保護村落。這個由當地民眾所舉行的煮油儀式讓我們看到道教五營概念如何與乩童信仰結合，共同發揮作用，將邪惡力量逐出村外。

煮油儀式中的兩性意象

煮油儀式的隊伍幾乎都由男人組成。因此，一開始筆者也認為這是一個專屬於男人

的儀式。當我問村中的人：「女人為何不參加？」時，無論男女幾乎都回答說：「女人不潔淨，不能去」，或是「假如有不潔淨的女人在場，油鍋可能會翻覆，或者竄起的火焰可能消不下來」。[13] 因此，過去的研究中從來沒有討論女人在這個儀式中的角色（如 Jordan 1972）。

然而，經過長期的觀察後，筆者發現事實上女人在煮油儀式中也有她們重要的角色——她們留在家中擔任「接神」與「送神」的工作（圖九）。如上所述，她們準備香案桌，等待神明的到來。她們更新馬草水讓到訪的神明兵馬可稍做歇息。當隊伍來到時，她們負責「接神」——祭拜、迎接神明。等到隊伍要離開時，她們要「送神」——燒紙錢、鳴放鞭炮、送神離開。換言之，女人在整個煮油儀式中，有其儀式性的位置與重要性。然而，現在由於不少女人要到外面工作，因此「迎神」或「送神」的工作有時也由男人代行。在儀式進行時，有一些男人看到隊伍接近他們的家時，會先離隊回家準備祭拜的事，但這都發生在該家女主人出外工作，或有傷病無法執行儀式的特殊情況。「迎神或送神是『女人的工作』」，當地不少媽媽如此強調。

圖九：在家中「接神」的女人

換言之，在這個儀式中，男人與女人有他們分別負責的工作。男人參與村落的儀式，潔淨村落空間以保護社群的安全。女人在家迎神、送神、負責各家的儀禮。要進一步理

解煮油儀式中的兩性角色，我們可以從家屋空間的兩性意涵，特別是公廳與廚房，得到一些啟發。

公廳在傳統民宅中非常重要。在很多方面它具有父系傳承的象徵意義。一個家戶中，無論有多少個家庭，只能有一個公廳，其中放置該家父系祖先的牌位。公廳內懸著兩根富含父系傳承的樑柱——「中脊」與「燈樑」。過去這兩根樑在破土之日就要「剪料」，並且要放在安全的地點以防止女人跨過。上樑與安神位都要擇時，不能沖犯到男主人的生辰。中脊是屋中最大且最耐用的木材，選好後以紅色上漆。上樑之日，另需準備兩個「出丁袋」繫上。出丁袋是以細長的紅袋子內裝種子、鐵釘、錢幣與一塊犁頭錫，以象徵五穀豐收、代代出丁、以及錢財取用不盡。上樑的工作由男人負責，並需請村神來做鎮。父系與男性的意涵另外也蘊含在燈樑中。燈樑的「燈」與台語的「丁」是一樣的。它平時是懸掛天公爐的地方，如果家中有男丁成親，父母會另懸掛兩個燈在燈樑天公爐的兩側。

廚房則與公廳非常不同。一個家戶可有多個灶（即廚房），其數目根據戶內家庭多寡而定。萬年村以「共一口灶」來指涉一個家庭的成員。「分家」的台語叫做「分吃」。這些用語說明了灶或廚房是一個家的重要象徵。

廚房是女人的地方以及她們生活的中心。當村中女人互訪時，她們往往會直接走到廚房去找人。廚房或灶與女人無論在生活中或象徵上都是連結的。當分家或建新房時，妻子的娘家要來行「撐灶」的儀式。他們要送來包含碗、筷、廚具、與一斗「薑母米」等「十二項」禮物。他們也送一對公雞與母雞，以台語「雞」與「家」的諧音，慶祝他們的女兒與女婿「起家」（*ki ge*）。這對公雞與母雞會被特別留下來，不輕易宰殺，期待他們能生更多的小雞，為這個家帶來更多的子嗣。我們可以說對於一個家而言，男性負責父系繼嗣的傳承，女性的重要性則在家的繁衍與擴展上，二者互補，不可或缺（林瑋嬪 2001；也見 Ahern 1974 關於姻親的探討）。

在對家的兩性意象有較清楚的理解後，我們可以回到煮油儀式的討論。女人留在家中看守並等待神明隊伍的到來，與家屋的女性意象是連結的。她們是家的重要守護者，象徵了家的獨立性。相反的，男人的責任則在聚落上，他們必須維護聚落整體的安全。我們看到在整個煮油儀式中，男女各執其分，共同維護並更新社會秩序。

結　語

本文透過對比地方社會所行的儀式，與民俗學以及道教學者的相關記載（李豐楙 1994, 2002, 2005；劉枝萬 1983；Lagerwey 1987）來探討道教與地方儀式的關係。從其非常相似的內容來看，二者應有相同的淵源，只是這一互動過程今已無法回溯。從其相異點來看，我們看到一般民眾如何進一步以煮油儀式來解決他們日常生活中的災禍、疾病、與死亡等不幸。儀式的參與者不但含括整個社群，舉行的地點也擴及他們居住的空間。此外，儀式頻率也不受科儀所限，可因應社會生活的需求隨時舉行。

正因如此，民間舉行之煮油儀式的內涵也更與百姓日常生活與知識結合。因此，儀式中所涉及的觀念與象徵便不只是道教的概念，而擴及了常民對身體、家屋、兩性、與聚落的認識。在多種概念結合的情況下，人類學對驅邪儀式的象徵研究取向（Kapferer 1991），便有其分析上的優點：它更能將煮油儀式所涉及的不同社會文化層面一一釐清，再相互連結，以呈現儀式與生活結合後所具有的多重意涵。[14]

透過民族誌資料的解析，我們也看到蘊含在民間煮油儀式的一些觀念可能都有大傳統的根源（參見 Tambiah 1970）。我們也可以說：道教傳統與地方概念在這個儀式中被「複合」起來了（李豐楙 2009）。然而，本文以民族誌的分析方式，探討這個儀式如何緊密地交織了空間的人體意象、道教的五營觀、以及男女兩性分工互補的概念。我們看到大傳統的概念一旦運用到地方社會後，它們有了更精彩且更細緻的發揮。例如，人體意象在傳統民宅與聚落空間中發展出更豐富的細節，展現出更巧妙的結合。道教的五營觀念與地方習俗，如乩童信仰，結合後，變得更為具象且身體化。漢人文化中傳統的男女分工也與煮油儀式結合，使得男女在儀式中各職其份。因此，在地方舉行的煮油儀式中，我們看到的是：道教、民間信仰、以及漢人文化概念三者同時成為該儀式的基礎架構。本研究將三者之間的相互結合的方式具體地呈現出來，並說明正是透過這些概念協力運作，邪惡力量被驅除，地方得到了再生。

附　註

1. 關於宗教的制度性與擴散性，見 C. K. Yang（1961）的研究。

2. 本文的村名與人名皆為匿名，以保護當地人的隱私。

3. 一般而言，祭祀保生大帝的廟宇主要祭拜的是吳本，但也有祭拜孫思邈的情形（鍾

華操 1979：225；仇德哉 1983：1）。不過萬年村民則認為他們是結拜兄弟，其中以孫思邈為長，吳本次之。

4. 一位村中耆老告知，這來自「灑豆成兵」的典故。

5. 犁頭鉎是一種常見的儀式用物，有祭煞的作用，也象徵生、旺之氣。

6. 道教與台灣地方法派錯綜複雜的交流關係與共同的淵源見李豐楙（2010：51-57）的討論。

7. 有關提供家屋生命力的各種元素，見 Waterson（1990：115-37）與 Casten and Hugn-Jones（1995：23）的討論。

8. 右圖修改自關華山（1997：49），另見 Knapp（2005：121）。家屋的擴展過程也見李乾朗（1983：46）。

9. 見陳文尚（1991：40）。

10. 家屋與人體的隱喻，較詳細的討論見林瑋嬪（2001：24-28）。

11. 見林瑋嬪（2002：118-119）相關的討論。

12. 勞格文另提出五營的概念可以追溯到史記時期（西元前 110 年），與「五帝」概念有關（Lagerwey 1987：34）。李豐楙在其後來著作中（2010）對五營的起源有更詳細的探討與說明。

13. 視女人為不潔淨，見 Ahern（1975）的討論。

14. Kapferer 著名之斯里蘭卡佛教驅邪儀式研究將儀式視為「一個多重的象徵模式」(a multi-modal symbolic form) (1991：3)，獨立但也與日常生活結合。本文分析方式間接受惠於該文的啟發。

參考資料

不著撰人

1983 《台灣府輿圖纂要》。台北：成文。

仇德哉

1983 《臺灣之寺廟與神明（四）》。台中：臺灣省文獻會。

李乾朗

1983 《傳統建築》。台北：北屋。

李豐楙

1994 〈金門閩山派奠安儀式及其功能：以金湖鎮復國墩關氏家廟為例〉。《民俗曲藝》91：395-463。

2002 〈台南地區入厝習俗與道教謝土科儀〉。「南瀛傳統藝術研討會」宣讀論文，國立傳統藝術中心，11 月 29 日至 12 月 1 日。

2003 〈五營信仰與中壇元帥：其原始及衍變〉。刊於《第一屆哪吒學術研討會論文集》。國立中山大學清代學術研究中心與新營太子宮管理員會主編，頁 549-594。台北：新文豐。

2005 〈王醮科儀與迎王祭典──台南地區瘟神信仰與地方傳統的交流〉。刊於《香港及華南道教研究》。黎志添主編，頁 434-84。香港：中華書局。

2006 〈制度與擴散: 台灣道教學研究的兩個面向〉。刊於《台灣本土宗教研究: 結構與變異》。張珣與葉春榮合編，頁 233-285。台北：南天。

2009 〈祭煞與安鎮：道教謝土安龍的複合儀式〉。刊於 Foundations of Daoist Ritual : A Berlin Symposium。Florian Reiter 編，頁 47-70。Germany: Harrassowitz Verlag.。

2010 〈「中央－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》15：33-70。

林瑋嬪

2001 〈「親屬」概念重探：以一個臺灣西南農村為例〉。《中央研究院民族學研究所集刊》90：1-38。

2002 〈血緣或地緣？台灣漢人的家、聚落與大陸的故鄉〉。刊於《「社群」研究的省思》。陳文德、黃應貴主編，頁 93-151。台北：中央研究院民族學研究所。

康　豹

2002 〈道教與地方信仰：以溫元帥信仰為個例〉。趙昕毅譯。《台灣宗教研究通訊》4：1-31。

黃文博

1989 《台灣信仰傳奇》。台北：台原出版社。

2004 《南瀛五營誌》。新營：台南縣政府。

陳文尚

1993 《台灣傳統三合院式家屋的身體意象》。台北：中國文化大學地學研究所暨地理學系。

劉枝萬

1983 《台灣民間信仰論集》。台北：聯經。

劉勁峰

1997 〈安遠新龍鄉長壢、里田、九龍三村醮壇科儀初探〉。刊於《贛南地區的廟會與宗族》。羅勇與勞格文合編，頁 197-228。不著出版地：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院。

鍾華操

1979 《臺灣地區神明的由來》。台中：臺灣省文獻會。

關華山

1979 〈台灣傳統民宅與民間空間的觀點〉。《中央研究院民族學研究所集刊》49：175-215。

Ahern, Emily

1974 Affines and Rituals of Kinship. In Religion and Ritual in Chinese Society. Wolf, Arthur, ed. Pp. 279-307. Stanford: Stanford University Press.

1975 The Power and Pollution of the Chinese Women. In Women in Chinese Society. Wolf and Witke, ed. Pp. 193-214. Stanford: Stanford University Press.

Carsten, Janet and Stephen Hugh-Jones, ed.

1995 About the House: Levi-Strauss and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press.

Dean, Kenneth

1993 Taoist Ritual and Popular Cults of South-east China. Princeton: Princeton University Press.

Hymes, Robert

2002 Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China. Berkeley: California University Press.

Jordan, David

1972 Gods, Ghosts & Ancestors: Folk Religion in a Taiwanese Village. Berkeley: University of California Press.

Kapherer, Bruce

1991 A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka. Oxford: Berg.

Knapp, Ronald

2005 Siting and Situating a Dwelling: Fenshui, House-Building Rituals, and Amulets". In House Home Family: Living and Being Chinese. Ronald Knapp and Kai-Yin Lo, ed. Pp. 99-138. Honolulu: Hawai'i University press.

Lagerwey, John

1987 Taoist Ritual in Chinese Society and History. New York: Macmillan.

Lin, Wei-ping

2008 Conceptualizing Gods through Statues: A Study of Personalization and Localization in Taiwan". Comparative Studies in Society and History 50(2): 454-477.

2011 Boiling Oil to Purify Houses: A Dialogue between Religious Studies and Anthropology. In Exorcism in Daoism: A Berlin Symposium. Florian Reiter, ed. Pp. 151-70. Germany: Harrassowitz Verlag.

Schipper, Kristofer

1993 The Taoist Body. Karen Duval, trans. Berkeley: California University Press.

Strickmann, Michael, Bernard Faure, ed

2002 Chinese Magical Medicine. Stanford: Stanford University Press.

Sutton, Donald

1990 Rituals of Self-Mortification: Taiwanese Spirit-mediums in Comparative Perspective. Journal of Ritual Studies 4(1): 99-125.

Tambiah, Stanley Jeyaraja

1970 Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand. Cambridge: Cambridge University Press.

Wang, Ming-ming

1995 Place, Administration, and Territorial Cults in Late Imperial China: A Case Study from South Fujian. Late Imperial China 16(1): 33-78.

Waterson, Roxana

1990 The Living House: An Anthropology of Architecture in South-east Asia. Singapore: Oxford University Press.

Yang, C. K.

1961 Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social functions of Religion and Some of Their Historical Factors. Berkeley: California University Press.