

「中央—四方」空間模型： 五營信仰的營衛與境域觀*

李豐楙**

摘要

現存於台灣以及中國西南地區的五營信仰，特別是在台灣漢人社會普遍存在，可以與土地信仰並行，成為營衛生存境域的象徵。其原始型態乃早期道教轉化先秦禮制，漢代確定中央三秦，而四方（東九夷、南八蠻、西六戎、北七狄）則為服裔之國，這種帝國的營衛隱喻，從道教法儀中的護壇儀式，後來被法派所吸納而與地方的護境意識結合。這種信仰雖是民間小法與地方民眾所維繫的「小道」，卻具體實踐了「中央—四方」的空間模型，藉由定期性的收兵、放兵意識，使人境成為宜於人居住的境域。這種居安意識雖是小道，作為村落共同體的象徵，卻是具現了村社之人的歸屬感，既是社會學意義上的權利與義務關係，也是宗教上營衛與鎮安的意義。從這種小法、小道理解村社之人的宇宙觀，就可發現這種安居、秩序的居住心理，確實反映人作為宗教人，在生活世界希企神聖之需求。

關鍵詞：五營、營衛、禮制、道教、法派

* 本篇曾在 2009 年 4 月 10、11 日，於中華發展基金管理會主辦，東海大學宗教所承辦「2009 年兩岸宗教與社會學術研討會——資料蒐集與分析」上宣讀，經討論、修改為本文。

** 臺灣中央研究院中國文哲研究所研究員。

想要進入小法團，以前都是社內的小孩才有這種權利。

——一位澎湖小法團的老桌頭

每月的犒軍，那是莊仔內的人應盡的義務。

——一個村莊的村婦

在離島澎湖、金門或臺灣本島的中南部地區，安五營為普遍存在的信仰習俗，儀式專家與公廟執事、特別是地方婦女，都是儀式與神話的維護者。這種常態性的祭祀活動決定了村落的社會生活形式，五營頭及其相關的儀式年例性的調（召）營放兵，並形成月例初一、十五兩次的廟埕犒軍，皆具體表現了村民與地方社會之間所存在的權利、義務關係。在臺灣絕大多數的村社，借由五營信仰而圈定村里的境域，又配合村廟、社祠或土地公廟，就可界定合村村民的地方歸屬感。這種具體可見的信仰，背後支持其長期存在的，就是「中央—四方」的空間模型，寓含了穩定、秩序的宇宙觀。不管安鎮五營頭的儀式或信仰單一的中壇元帥、張聖君，都作為村社里域的信仰標誌，借由象徵護境動作的反覆舉行，強調一個村落共同體的形成，乃需經由信仰習俗維持一家與「社會」間的權利、義務關係，亦即漢人社會習常借由五營等一類村社例行的儀式，建立吾土吾民的認同意識。這樣的指標可以觀察基層的村莊社會，至今為何仍能良好維繫這一古例；而相對開放的多元化都市或鄉鎮中心區，有的又如何突破五營的防衛形式，採取跨越角頭境域的城隍廟等一類公廟，而以其他方式形成營衛一境的境主職能。從這一種信仰視角可以觀察一個地方社會之形成，既需有形的組織形式，也需儀式、標誌物以資象徵無形的空間。在當前現代化之後的臺灣社會，既已歷經了劇烈的社會變遷，但地方社會無論保守抑或開放，都還是需要儀式實踐以建立村社共同體制。從五營信仰的原始到道教、法派的宗教化，都可發現一境所象的空間模型：中央—四方，正是一種典型的帝國隱喻，從一國轉化為一社、一境的祭祀「大事」，就將祀事與戎事合一以維繫漢人社會的宇宙觀，這種空間模型乃是連續性而非斷裂性。這樣的神話思維也不因現代化而被科學的宇宙觀所取代，由此彰顯一個地方社會的形成，神道以作為人文化、社會化的教化，類似五營雖然只是小法、小道，卻是在文化傳承中堅持神道的古例，就表示其中應有可觀者焉。

一、國之大事，唯祀與戎：五營信仰的形成

臺灣保存良好的諸多非物質文化遺產中，五營信仰能普遍存在的文化意義，即是村社

組織所保存的宗教經驗，借由模擬建立一種「帝國的隱喻」，形成一個共同體。¹雖則帝制中國的存在已是歷史記憶，但所遺存的帝國隱喻卻仍見存於宗教儀式與神話敘述中，五營信仰即可作為一個例證。臺灣各地，特別是中南部的農村、漁村，尤其是澎湖、金門等離島村落，雖已歷經了現代化劇烈的社會變遷，衝擊了許多傳統文化，仍能堅持五營頭的信仰標誌，以之維護宜於所居的安全、安定的生存境域。這種境域觀成為一種信仰理念，在村社的社會組織裡乃是由儀式專家與村人共同維繫，使之形成合境村民的歸屬感，因而具有維繫村落共同體制的微妙作用。五營信仰的形成就如小法團的桌頭所認知的，社內的孩童才具有被挑選受訓的權利；相對而言，村社之人也就有義務按月例行犒軍之責。這種權利與義務的相互關係，主要目地就在維持村莊集體的安全感，這種神道上的無形空間，需借由有形的儀式象徵，就由小法、乩童行法以標誌五營頭，區隔出村社內外，也作為安全、被保護與否的象徵物。這樣的營衛儀式及其文化象徵到底如何形成、衍變？這種國家隱喻又為何能長期存在於漢人社會？所保存「中央—四方」的空間模型，從儒家禮制又如何經歷道教、法派的轉化，成為一種關中本位的漢文化遺跡？故五營的安鎮小法雖為小道，在儀式實踐的背後卻隱含了豐富的文化象徵，這是臺灣漢人社會至今猶能保存這一漢民族宗教宇宙觀的文化價值。

五營信仰在儀式專家例行的祀事中，乃是與境域營衛有關的軍事意象，這種營衛性質的帝國建制之所以能被保存下來，表面上緣於移民社會在臺灣進行墾拓土地時，初期可能仿擬軍屯制而亟需要建立明確的村落防衛的象徵，以表明共同體的境域觀。就如同較早移居的臺南縣市，所遺存的軍屯地名即標誌了鄭成功所率領的營衛組織，在新領土上建立其戍守的領域。這種歷史經驗所形成的共同記憶，從有形的營衛言乃配合移民墾拓的安全需求，這種軍事經驗並非五營的直接仿擬，卻有助於閩、粵信仰的移植，也就在精神生活的信仰上，亟需道教、法派及乩童等儀式專家，根據夙所傳承的道、法儀式建立無形的營衛儀式。而離島各有特殊的歷史背景，就可理解金門、澎湖等都有班兵的移防、駐守，特別是戰地政務下的金門、馬祖，都曾經是國家重軍守衛的海疆；²而臺南府城及其周圍，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的地區。這樣的歷史解釋只能說明一種信仰習俗何以被強化的原因，乃是歷史意義上的理解；而真正的關鍵則必須關注村社之人在文化心理上的集體需求，需要各種派別的儀式專家相與配合，才能提供專業的宗教知識與儀式技藝。在彼此的合作下延續了漢民族的境域意識，這種地域文化所形成的地

¹ 此一觀念只是一種借用，原本為 Stephan Feuchtwang (王斯福) 在 *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China* 中提出的觀念。此書已有趙旭東的中譯本：《帝國的隱喻：中國民間宗教》，南京市：江蘇人民出版社，2008。

² 金門的防衛問題，較近的專著，可參林建育，《金門傳統漢人聚落領域的空間界定：一個五營信仰的考察》，樹德科大，建築與古蹟維護所碩論，1996。

方性知識，乃是源於更為廣泛而久遠的文化傳統需求：「合境平安」。在一個民族的神話思維中需要存在與秩序的象徵，所以神學宇宙觀所形成的境意識，提供一種居之安的平安感，漢人社會的文化傳統，從一國乃至於一村，大小容或有別，但亟需要適時滿足心理的需求則一。基於這樣的集體需求，漢人社會乃借由戰爭與防衛的軍事意象，形成國族的我族意識，並被模擬發展為吾村、吾土意識，從而形塑他村、他群的他者意識，由此一村社意識決定其境域觀，也就選擇了五營信仰以彰顯其集體的安全感。五營信仰這種我村意識的歷史遺跡，並非一時一地的文化產物，乃是在歷史上經由道、法的儀式傳統幸而保存，而經由漢族的護境意識就溯源於漢代以至先秦期，定型化的「中央—四方」空間思維形塑了信仰心理的護境模型。

從人文地理學觀察這樣的模型，四方被整齊化為四裔的方國防衛體系，主要的目的就是借由中央與四境的地理關係，以象徵中央統治者與四方軍管轄的政治關係。³這種人文主義的地理思想就反映於禮制，被王制化為理想的政治版圖，所以《周禮·夏官·職方氏》所職掌的天下之圖，就會污名化邊鄙之國及其人民，宣稱其為非文化的蠻疆：四夷、八蠻、七閩、九貉、五戎、六狄等，將服裔之國的圖騰神物採取人文化成的文化觀加以區別，塑造為歷史記憶中的方國印象。這種帝制上的「明堂」禮制儀式化為「中央—四方」的形制，天子是否真正居於明堂，或以明堂之位表明尊卑，都是到了漢儒注經時加以理想化才明確化這一禮制。就是《禮記·明堂位》所載的「周公朝諸侯于明堂之位」，先三公、諸侯、諸伯而後諸子、諸男的封建之序，以示優先為本朝職官之尊；而後才依次為四方的服國：九夷之國（東）、八蠻之國（南）、六戎之國（西）、五狄之國（北），按東、南、西、北的方位順序，配合其方國數而成數化為九、八、六、五的服國之數。漢儒鄭玄即雜引諸家注經，所反映的地理思想即是人文主義的方國模型，並非完全契合於真實的方國之數。正因其為成數化的四方服國，所以歷史上諸說並陳並非定制，一般的印象都如《爾雅·釋地》所總結之說，根據成數而非職方圖之定數，故「九夷、八狄、七戎、六蠻，謂之四海」的說法與鄭玄之說並不全同；許慎在《說文解字》則接受了經注的說法：九夷、八蠻、六戎、五狄，凡此都可見後來的定說是衍變後的選擇。而中央的三秦說時間較晚，在漢人的理解中將關中本位化，定位為三秦乃是承續周、秦所在的中原地區，而關鍵則是項籍入關中後將其分為三秦的事實，⁴就可與成數化四境的方國之數，組成「中央—四方」的地理空間模型。在方位順序上按順時間之序排列東、南、西、北，就如《山海經》的編次諸經以南為首，也有始於東的序列方式。以南為首為枳盤上的南上北下，因而有特定的用途；但在明堂位

³ 潘朝陽：〈「中心—四方」空間形式及其宇宙論結構〉，《心理、空間、環境：人文主義的地理思想》（臺北：五南，2005），頁177-204。

⁴ 詳參拙著：〈五營信仰與中壇元帥：其原始及衍變〉，收入中山大學清代學術研究中心、臺南新營太子宮管理委員會主編：《第一屆哪吒學術研討會論文集》，高雄：中山大學，2003。

上需面對諸侯之位，天子總是嚴遵「負斧衣南嚮而立」的南北向，所以四服之序才會先序列九夷於東門，次即八蠻於南門，依序而列諸序。這樣定型化的「中央—四方」模型，從周代而秦、漢歷經長期的發展，是否反映於軍制上也按照整齊化的方位，建立各方面軍的軍事防衛體制，在歷史文獻上仍有疑義。但這種空間模型卻被移用於祀事，道教作為新創宗教，在制度化的過程中便於取用作為調遣神將神兵的模式，雖然目前從方術到道教的相關資料並無法徵考，但可確定從方士到道士的身分轉換，已在漢、晉之際開展了五方軍的基本模型。

道教學者經常引用的類書《赤松子章曆》中，被定型化的五營曾出現於兩種章文格式，乃總結了早期五方軍的運用模型：⁵其一為〈言功宅章〉，此一章文列於〈謝土章〉之後，首先列出天師道早期的「天師千二百官章」，次為原始的解土諸神如制地君及其官將，根據這一段文本也視為早期的五營觀：「謹請東方青帝九夷君、南方赤帝八蠻君、西方白帝六戎君、北方黑帝五狄君、中央黃帝三秦君。」(3:28b) 這樣的稱「君」之號就是強調其統領軍兵之職以司護衛之任。另一簡稱君號之例出現在〈收除虎災章〉中，也是列在制地君之後：「重請九夷、八蠻、六戎、五狄、三秦君，各隨方位。」(3:76)。⁶從章奏類書溯源於早期天師道的千二百官章，就可理解軍制上的五方軍已被儀式化，天師道在法籙制上的轉化運用，主因在蜀漢地區從張陵到張魯，所採取政教合一的宗教王國即是以鬼道教民，王朝的兵制就可與神道的神兵制合而為一。天師道既轉化了前道教期的漢官制，也就襲用並強化了先秦儒家典藉所強調的：「國之大事，唯（在）祀與戎」，將祀事、戎事合一後實踐於天師道千二百官章，在章奏、法籙中即借由五營的軍將營衛觀，成為科事與戎事合一的科儀化。

道教創始期的天師道既稱為「正一派」又稱符籙派，就在於道治採用的祭酒制既模擬官僚制故在防衛觀上也仿擬軍事體制而授予統兵的兵符、法籙。所受的將軍籙從一將軍籙開始而漸次擁有千二百將軍籙，圖籙上應繪有圖像及籙文；符者本為發兵遣將時所持的帝王授予的符令，均需符合兵符的派遣之令才有發兵之權。儒家禮儀性的祀事與軍禮的戎事都被道教轉變為行科演法，所授以驅遣的軍權都經由天地的盟約、盟誓，擁有發遣的權柄才能實踐其統兵的儀式。這就是在《太上三五正一盟威籙》或《正一法文十籙召儀》後附《正一法文傳都功版儀》之類，此乃奉「太上老君之律令」才可召遣的法籙，在這種法籙儀中首度出現了素樸的五營軍原型：東方夷老君除逆部服衛兵、南方越老召扁鵲服衛兵、西方氏老官死伏衛兵、北方羌老吉甲錯鱗兵、中央黃老君將領黃老（11a）；並有文、武仙籙

⁵ 有關《赤松子章曆》的今本年代晚到唐代，可參考傅飛嵐（Franciscus Verellen）：〈天師道上章科儀——《赤松子章曆》和《辰章醮立成曆》研究〉，黎志添主編：《道教研究與中國宗教文化》（香港：中華書局，2003），頁 37-71；王宗昱則認為今本的下限定在北宋初，〈赤松子章曆的成書年代〉，Edited by Florian C. Reiter. *Foundations of Daoism Ritual*. AAS33, der Humboldt-Universität zu Berlin.

⁶ 兩種章文與謝土儀的關係，可參拙著：〈祭煞與安鎮：道教謝土安龍的複合儀式〉，是文將由德國洪堡大學出版。

靈官召法按月召請，也是按夷、蠻、戎、狄的四方之序，這種靈活變化的名稱顯示法籙儀的儀制，既經授籙就可履行其職銜。在修練法門上道教始創即依循內、外宇宙間的相互感應、冥通，存想圖籙上的五營軍將之形，而後在出官儀中依序召出的，就出現在《正一法文法籙部儀》中的出官章：凡出東九夷、南八蠻、西六戎、北九狄、中央三秦君，將吏各二百四十人，既已整備為符合五方方面軍的出官、內（納）官法；正式的名稱就如《正一法文經章官品》，所錄即為九夷軍官將之例。從陽間帝制王朝的官將統兵制，轉化為神靈世界中的靈官、仙官等官將，乃完成如帝國式的軍制隱喻，其運用之妙就是諸道派各取所需而加以適度調整：道壇上既可出官後官將護壇，也可職司統兵驅遣，就可驅除瘟疫之鬼，也收除禁忌、千精萬鬼等，或是收除虎災而營護一切。天師道從此之後就建立宗教體制上的「中央—四方」模型，所納編的五營、五方軍，在後來的衍變中也分別被收入於道、法傳統，定型化一套行諸千百年的護境傳統，道教所保存的正是道民所需求的空間思維。

二、五方軍與五營軍

臺灣所保存的道教儀式對於五營信仰的因應方式，流傳至今的營衛觀就是道教經常舉行的大型科事：無論是慶成醮、祈福清醮抑或王醮，在壇外的燈篙竹上都依例安「五方軍」，就是將五尊青、赤、黃、白、黑色的紙糊官軍像紮於燈篙竹上。為何但稱「五方軍」而未使用「五營軍」？因為從五種方色所象的方便稱為五方軍，但是統軍的將領為誰又是一個難解的問題，即以民間習稱烏頭道士（師公）的靈寶派為例，內壇所掛的神像掛軸為溫、康、馬、趙等三十六官將之屬；壇外所排列的紙紮神像亦有這組四騎，皆屬於正一派的三十六官將群。另一被習稱為「紅頭師」的道法二門：法派身分為三奶派，道派則自稱「正一派」，已被在地化而兼行道法，在道士壇的排壇上，從內壇到外壇，同樣都是三十六官將群。⁷而二或四位的排壇法，從內、外壇的相與配合，也可據此理解五方軍乃由道教護壇的三十六官將所統領；但這種田野調查所作的論斷，還不足以說明五營在道、法的護境信仰上，其歷史的衍變存在諸多的複雜性。

道教在制度化的建制過程中，基於蜀漢地區天師道的經驗而形成其法籙、閱籙儀，在授以籙中官兵時既有圖也有文，才可在出官、納官儀中存思官將的出、入。天師道確立傳授制後，儀注即為後來紛出的經派所遵循，否則就不成其為儀軌。所以靈寶經派在發展其更繁複的靈寶齋法後，劉宋陸修靜搜整時即遵行此制，在《太上洞玄靈寶授度儀》的出

⁷ 詳參拙撰道法二門的考述：〈道法二門：臺灣中、北部的道法複合〉，將刊於香港中文大學崇基學院出版之刊物；又可見林振源：〈閩南客家地區的道教儀式：三朝醮個案〉，《民俗曲藝》158期（2007）。

官儀中，雖先是「關啓靈寶官屬」以自尊其教，但接下被明確列名的仍都是天師官屬：從「天師所布下二十四治、三十六靖廬」等名單均是同一系列；直到「甲子諸官將吏、考召」，接續其後的正是「東九夷胡老君、南八蠻越老君、西六戎氐老君、北五狄羌老君、中央三秦僊老君」。這段召請五方的出官儀，對照前後相關的出官儀，經細讀後就可發現「考召」者，按照《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》的出官儀，同樣稱為「甲子諸官君吏、考召君」，而後也是接續「東九夷胡老君」以下的五方君，就同樣是先召請「考召君」而後殿以五方君；又可對照《正一法文法錄部儀》所錄的官將名諱，也在召請胡老、越老、氐老、羌老後別出「僊老」。只要理解僊字就可知這是江南道教諸派的慣用語，此乃緣於「吳人謂中州人為僊，其意即僊人」（《晉陽秋》），僊人為壯夫而有鄙賤之意，⁸靈寶齋法即由江南人士所整備完成，在語言上難免流露鄙賤中州人的語氣。後來的襲用情況就不一樣，在正一法錄儀上不再稱為某老、僊老，如唐初《太上洞神三皇儀》就只稱某君：「又勅九夷、八蠻、六戎、五狄、三秦君等」；至於《太上黃籙齋儀》的成立時間更晚，雖則一仍靈寶齋法的早期用法，但時移境遷後就不復用任何鄙賤之詞。⁹

類似後兩種晚出的出官儀，是否只有道教內的齋醮儀襲用，抑是也關聯及其他傳度、受籙的法儀？目前從經藏所存的資料不易辨明，但是有一個事實可以確定，就是文字並不算太長的出官儀中，既會存想召出功曹或諸君將吏，也會召出這一組五方將吏，且是唯一一組明確化的護壇將吏。其職司就如《三皇傳度儀》所言者：「各率所部，清淨法壇。」既被收編作為護壇官將的職能。在後來的出官儀中卻出現僅有少數襲用的現象，而倖存於《赤松子章曆》的安宅章、收除虎災章，能被保存下來的原因就在於古天師道的遺制；其他的新制則已被取代其職能，乃因宋代以來新發展出一套新官將群，尤其是明、清時期的官將聖蹟大為增多，被收錄於《道法會元》、《三教搜神》等類書，也被文人活用於通俗小說、戲劇，所構成者愈加龐大而有二十四或三十六天君群（或稱元帥），在道教科儀的召將、出官儀，或是書篆符令的召請儀，都以天將天兵的高位將吏為主，¹⁰而不再重視東九夷等邊防將吏。這一重大的轉變之跡顯示官將的形象，表現在法具、威儀上都特重天將天兵，而不再限於五營的中央與邊鄙五方軍，應在此一時期被法派轉用於地上的神將神兵；從江南齋儀原本使用的老字、僊字，既已流露鄙視其為邊防軍，至此又被侷限於遣派四域職司衛境的地兵任務。

臺灣道教、法派同時傳承不同的地方傳統，從江南、江西傳入福建各地，其中兩、三支又隨閩、粵移民移入臺灣，形成道、法傳統上明確的傳承關係。元帥神的組合並存了兩

⁸ 詳參周一良：〈江南境內之各種人及政府對待之政策〉，《魏晉南北朝史札記》（北京：中華書局，1985）

⁹ 兩部成立時間的考訂，參 Schipper and Verellen, "The Taoist Canon" (The University of Chicago Press, 2003), 頁 507。

¹⁰ 詳參二階堂善弘：《道教、民間信仰における元帥神の變容》，吹田市：關西大學出版部，2006。

種型態：一為高階位的天將天兵系統，為道教後來新結構的官將體系；另一種則參雜了地方神系，就包括了五營及其他護法神將，這種民間版本的元帥神群象，在閩、臺出現後使用於法派，並有圖像表現於宮廟壁飾或神像雕刻上。現存於臺灣南北各地者從正一派到地方法派俱有，在道壇與法壇上各自施用，從道壇、法壇與移民社會的密切關係，就可發現各地的五營型態都是在地發展而成的。在臺灣北、中部位居主流的「道法二門」，既有福建南部與廣東接界一帶的「正一派」譜系，也有法派傳統的三奶派，在臺灣方志上被稱為「客仔師」、「紅頭司」，既傳到北部也保存於中部（臺中、彰化、雲林）「福佬客」區。¹¹在隨早期客家移民傳入後，道教科儀從家傳到師授，不論文檢、符簿或科儀書，所強調的全是三十六官將系，根本不及於五營；但從閩山法派所傳衍出來的三奶派（陳、林、李三夫人），既與閩山派許法主有密切的關聯，也就襲用了法派必用的五營官將。這種道法二門既然存在兩種五方軍，就可彈性理解燈篙下派駐的五方軍：道壇所供奉的既是溫、康諸元帥，醮程末日下午所舉行的犒軍儀式，就是犒勞天兵天將的「上五營」；但是有些兼擅三奶法者，也在犒軍時穿著紅頭師的法師服飾，頭繫紅巾而頸纏法索，並以五營旗召五營兵將，就是選擇了「下五營」的五營兵將。可見其譜系無論出於法派或正一派，都各有其法儀傳承上的依據。目前道壇科儀上出現召請五營儀式的機會不多，三奶派只有在特殊的需要時才會使用，可見道、法兩系在五方軍的認知上各有清楚的區別。

臺灣傳布較廣的是靈寶派，在行科演法中也與閩山派的五營有異趣，兩種歧異與傳度奏職的籙文、文檢有關。在「臺南道（例）」與「高屏道（例）」的類別，即以高雄縣路竹以北與路竹以南作為分界：臺南道所用的奏職文檢，在申、牒兩類文書中並未出現「五營」的名目，只有性質相關的廬山與茆（茅）山法；這裡所說的「廬山」是否即為「閩山」？目前並不宜簡單地斷定是否為同一法派。¹²在路竹以北的高雄地區及臺南縣、市，因應道壇中行儀所需，就如謝土儀在行法儀式中會使用閩山派，相較之下，道教科儀為「文」，法派則是「武」；在法派的服飾上，有龍虎裙、頭戴元帥盔並手持法鞭或五營旗等，所召的正是五營兵將，既是召以護壇，又可配合法器草蓆分打五方，以示出內外神煞，這一節祭煞儀式就採用了閩山派的召五營法；但是在道教整體的慶成醮儀中，從發表請神的系列神名到出官所召的籙中官將，卻又完全不及五營。¹³在道教的臺南例奏職文檢上並未授予五營官兵，則遍請諸神時也就不召請，所以安於燈篙竹上的五方軍，同樣確認屬於上五營的三十六官將系統。而謝土儀在祭內外神、煞科或慶成儀的押火煞，所行的閩山法即是召請五營

¹¹ 詳參拙撰：〈臺灣中部「客仔師」與客家移民社會——從文獻到田野的考察〉。《臺灣史田野研究通訊》27期（1993），頁60-78。

¹² 丸山宏：〈道教傳度奏職儀式比較研究：以臺灣南部的奏職文檢為中心〉，香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心與文化及宗教研究系主辦，「中國地方社會儀式比較研究國際學術研討會」，2008.5.5-5.7。

¹³ 詳參同註7，拙著：〈祭煞與安鎮〉一文的分析。

兵將，故法壇行法與道壇科儀之間的相互配合，所運用的五營兵將，基本上是道與法的一種「複合」關係。

臺灣在路竹以南的高、屏道，經時歷久所形成該地區的奏職儀式，都相當一致的採用登刀梯儀式，並授以十二道公牒，這十二道牒文的文檢內容，就不同於路竹以北所採用的閱籙儀，這樣的區別十二道公牒與閱籙儀，主要的標誌即是五營兵馬是否在受籙時正式授予，由於行內、外一直存在一種認知：道士奏職是否應登刀梯面向龍虎山稟告祖天師？其獲准與否除了在天梯上卜筮以求得聖筮；高屏道之區別於臺南道，就在紅色背包內所背負的十二道公牒，可作為與天盟約的憑照物。臺灣道教為何出現關鍵的十二道公牒？即因臺灣南部道教在清領、日治期不便親返原藉或於龍虎山受籙，是否因而模仿閩山派自創此制？抑或從福建遷臺即已同時引進？這一爭論已久的問題產生了諸多的推測。晚近在福建地區調查道法的存在，葉明生在龍巖一帶壇班曾發現的傳度儀式，乃是以漳平市永福鎮為傳度聖地，接受傳度者的分布地區甚廣：包括舊屬龍巖州與永春州的龍巖、漳平、寄洋（已撤，併於漳平等縣）、安溪、南靖、華安等縣，以及永春、永安、大田等縣的部分地區，故被視為「閩西南唯一傳度考法的中心」。¹⁴所傳度的就是文書「三天陽平大衙給出玉書公牒一道」，凡有十二道、或十三道（有時會多「陽平衙給出度法符牒一道」），同樣也是裝於同一字樣的紅布袋內，並高掛於道壇神龕的上方。

這樣的閩西傳度法脈可用以比較高屏道的奏職法，原因就在關鍵的十二道公牒，其中既有同亦有異，特別是有關五營兵馬的傳授。¹⁵兩地在所授的度牒上所出現微妙的差異，其中就關聯道、法二派不同的偏重，借由度牒相同或相異之比較，就可發現龍巖與高屏道所授的，五營兵馬出現在〈三天陽平京部總公司給出南曹官誥公牒一道〉，乃依據「大番師主」而上奏「三清教主」等，即得選堪為「廬山管兵救民法師」者，就給出「太上南曹官誥公牒」一道，申奏三清玉帝給付之職：「光兵遊行，代天行化，護國救民」。所敕給的官誥中出現如下的一段籙文：

一給三元大將軍 一給五猖五虎大將軍 一給天兵及地兵 一給五營五狄大將軍 一給張砂王副使大將軍

又奉太上老君給出諸多使用的物件：仙衣、仙冠、朝真笏、斬鬼劍、正任職印，以及護衛家兵、日用物品等，在目前所見的「廣化」十二道中，舊例就出現在最末的一道上。¹⁶

¹⁴ 葉明生編：《福建省龍巖市東肖鎮閩山教廣濟壇科儀本彙編》（臺北：新文豐出版有限公司，1996），頁21。十二道公牒就所見者多種樣式，基本一致，其中有數種為學棣謝聰輝所分潤者，特此致謝。

¹⁵ 謝聰輝：〈大人宮翁家族譜與道壇源流考述〉，《臺灣史研究》16卷2期（2009），頁205-258。

¹⁶ 葉明生前引書全錄其牒文，同註14，頁33；丸山宏也曾注意兩者之間的差異，同註12，頁10。

相較於龍巖地區的十二、三道，則是列於第六道〈陽平衙給出南曹公牒一道〉，只是拜請大番師主而申奏陽平司省，「合行勅給南曹文曆一角付弟子收管軍兵，遊行天下」，並本路名官誥給付官兵；而所受的法器亦僅「寶劍一張」及良馬一匹、劊子一員，即可被派任諸職任。¹⁷

臺灣道士必行的奏職受籙，目的是爲了取得統領兵將的官籙以便行法，從十二道公牒上所見高屏道，所統領的道、法官兵兼而有之：在〈行營牒〉奉「廬山法旨」即給出「天兵三十萬」；〈管兵牒〉是帝旨降下給付十萬魔兵、十萬軍兵、十萬元帥；職劊牒則統領揚州十方兵、天子殿前兵五十六萬等，均爲道教法儀上所見的官軍，保存了廬山與揚州兩個江西、浙江的地名遺跡；而五猖五虎、五營五狄及張砂王，則接近法派所使用的兵馬傳統。福建永福道壇在名稱上雖被稱爲「閩山教」的派門，教內卻又自認爲祖輩曾到江西龍虎山受籙，因而傳有張天師印、劍才可舉行傳度儀，如此則可確定具有「天師教」的部份傳承。從永福排壇體制具體可見的，內壇仍爲三清壇（或稱三清衙），外壇則分設閩山衙與陽平衙兩種名稱，因此之故凡通過內、外壇者均需分考文、武：文爲道而武爲法，在空間上則是道在內而法在外，連戒壇上的戒壇符也是標以三清諱，顯示其自身所表明的爲「三天陽平大衙」。而高屏道同樣在紅袋上標以「三天陽平京部總司廣化籙士某皈身佩奉」字樣，基本上南部不管是稱「貢化」或「廣化」，都自認爲傳承的是龍虎山的天師傳統。福建永福道在建旛傳度時即兼用閩山衙與陽平衙，就可知已「複合」道法於一，故在十二、三道公牒中出現了第三道的「南島大蛇文法」，即圖繪了大蛇之形，應是配合法索的法器運用；第四道則爲「三元九牛五營文法」，所附的圖雖不完全符合五營之數，但可肯定的是在五營兵將之外還有三元（唐、葛、周）將軍等。其中最爲關鍵的就是「管兵公牒」，乃拜投度師、申奏九府四司，而得陽平司院勅管兵公牒，所錄出的即爲「管將提兵、除邪殺鬼、管兵神將」，所錄出的一系列兵將中爲首的正是五營：

一管九州軍馬五營仙兵

一管唐葛周三元銅馬大將

一管三洞魔王兵將

而後奉旨勅給的隨身兵將顯然較高屏道爲多，其數量之多者凡有：十萬天丁、十萬力士、十萬真人、十萬龍王、十萬天兵、十萬元帥，這就造成了管兵特多的統領印象。

比較兩地在兩種牒文中分別所列的兵將排序，高屏道是三元在前，五營在後，而永福道則是五營在先，三元在後，由此可知前者是「道＞法」，而後者則是「法＞道」，所以兩

¹⁷ 同註 14，葉明生編：《福建省龍巖市東肖鎮閩山教廣濟壇科儀本彙編》，頁 22。

地的道法壇雖是使用十二公牒作為傳度的憑照，乃是同出一源而所偏重。龍巖的師公在晉陞儀式中，〈轉職郎位申文〉與〈轉職郎位寶誥式〉，所迎請的都是閩山法主，卻仍需先奏上三清天尊、玉皇上帝，也就是以此表示仍需尊奉道教的聖尊；但是主要所請的卻是「太上閩山法主提兵」，所以既被定位為「閩山教」，卻也可稱為「天師教」。這就是十二道公牒中為何會有合「三元」與「五營」於一的文法一道，而官兵公牒上的五營仙兵也仍被列於首位，作為收管軍兵的首需統兵之位；另外圖上又有「九牛」兩字，就是表明九牛破土符的九牛，主因就在地理公牒上所表明的職司：「脩方動土、開山立向、安墳立宅、嫁娶迎婚、行喪押煞」諸事，故需特給地理土牛書一宗、羅經一個，反映當地師公兼行地理風水術。而高屏道則獨缺這一道地理公牒，卻又在〈文憑照身公牒〉中留下原來應有此種公牒的遺跡，因其引用的排序有如此者：南曹、玉書、地理、行營、管兵、職剖、斬鬼、差引、破穢、路引、通關、六壬共計十二道，顯然六壬、地理均為術數，表明道與術的配合關係，龍巖牒正是如此；至於高屏道所多出的職印及水引二道，應該反映了福建在地的地方需求，可作為飯身佩奉之用，並表明統管江南水道之需，正反映當時所傳承的應有江南道的地方傳統。目前高、屏道公認翁家為早期一個表現優異的道壇，現今遺存的翁家疏意及石獅法度，既曾載有靈寶經籙芳醮一晝夜，就有「督將衙壇，召集軍兵，登上刀梯，通三天之主宰，達九地之威靈」諸詞，可知早期就曾採用刀梯奏職式；而公牒亦留存至今，也曾敘及路引、通關公牒合同諸事，凡此即可印證公牒乃由大人宮翁家傳到大林蒲員埔吳家，當時既已使用此一類牒式，基本上仍為道壇法式而非全為閩山法式。¹⁸

高屏道較諸臺南道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。天將天兵為三天所給出者，而五營又如何知其所出？因而請三元會時乃依遍請原則，既有三天法主也有法派諸神：張、趙、侯三仙師及兵頭盧太保、押兵盧二娘等，即為三奶派所請的統兵，¹⁹所以依例需請「五營仙兵」。類此以道合法或先法而後道，就在關文、牒文中並存而後微妙地序列其先後，如在〈發奏〉的四十二公牒帖剖之末，即依例列有「閩山門下五營仙兵」。這是配合其〈傳度仙簡式〉，強調「揚廬山之教法，合五營之神兵」，為三天門下傳度加階進仙簡的格式，從這種文書格式所反映的，表明傳度之後即可派遣五營兵馬隨護。在這種傳授制下，出現一個值得注意的現象，即夫既有傳度，妻亦榮焉，故在一通〈女人隨任六省疏〉，明白表示妻可隨夫赴任，而所派出的封職都有文、武隨從，武官之中即有「五營軍兵、隨行兵士」。²⁰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

¹⁸ 同註 15，謝聰輝：〈大人宮翁家族譜與道壇源流考述〉。

¹⁹ 同註 7，拙撰道法二門的考述：〈道法二門：臺灣中、北部的道法複合〉。

²⁰ 這一部分的文檢為聰輝學棣所拍攝，特引此為證。

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」，這類陰兵式的招募目的就是為了補充兵額。²¹而這一類陰兵召募的方式並不曾見於翁、吳等一系的道法，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？

從正一派古法籙儀所授的五方軍，經歷千百年來的衍變後，福建一地因鄰近江西龍虎山，不管本為道士抑或出身閩山法派者，都期望能親自前往受籙，這類本山所存原始的公牒形式目前無法完全知悉。²²只是比較龍巖版本與高屏版本之間的異同，關鍵就在十二道公牒中顯示道教與法派間可有不同的複合形式，乃是地方道派在地因應五營馬兵馬的不同方式。原為正一派早期就被視為重要營衛者的五方軍，後來在法派中即確定其名為「五營仙兵」，推測應是閩山派在形成其營衛體制時，但取五方軍而不宜援用高階的三十六官將系。所以龍巖師公以閩山教為主而吸納天師法，故仍然首重「五營仙兵」；而高屏道則在相關的官將公牒中，就如翁家所承認的：年幼既「世襲法教，未蒙傳度」，而一旦得蒙傳度，在官將牒上即表明曾「投入法門，拜習道教」，顯然是在關鍵的某一代曾以法門弟子而又精進道教。這種閩山法教中人經由登刀梯奏職後，即可視為道士的加階進職，所以稱為「貢化」或「廣化」的十二道公牒，皆表明既已領三元將軍、天兵地兵，卻也未放棄五猖、五營的靈活運用，基本上可視為古道教法儀之遺存，在地化後吸納了後出的法派召請儀，故可謂正一之儀而猶可求諸野的一種地方現象。

三、五營兵將與地方法派

正一法儀所授的五方軍本就粗具五營的雛型，後來反而在道教召請用的出官儀中逐漸被淡化，卻又被地方法派吸納後，成為與五猖並用的法派護壇兵將，這種情況至今仍保存於西南各省。現存於地方法派的可以貴州土家族為例，而四川亦保存了相近的傳統，至今仍為地方法派如「淮南正教」等所活用。僅舉這兩地的法派經驗為例證，就可方便比較閩、臺流傳的閩山法派，從而解釋為何法派反而能承續古制，五營作為前道教期方國方面軍的軍制遺跡，就如儼戲面具、儀式劇等活化石一樣，並未隨著時代變化而與之俱變，反而在中國西南地區特殊的環境下，隨著早期道教科儀傳入後，即被良好地保存下來。這種道教法儀的地方化，乃是挾其整編後的神系神譜而傳入，卻在三元將軍、三十六官將等傳統也傳入的情況下，竟能被選擇而完整保存於召請儀中。從五營例證可以側面證實：道教與地

²¹ 丸山宏所引曾椿壽所藏本《靈寶傳受華醮文檢》，表明是高雄靈寶法，筆者亦曾見此文檢。

²² 丁煌教授曾披露的延壽經錄一種，詳參〈《正一大黃預修延壽經錄》初研〉，即是一份龍虎山的珍貴資料可資比較。參《道教學探索》第九號（1995），頁199-380。

方法派之間確實存在著錯綜複雜的交流關係。

選擇位於湘、黔、鄂、川四省邊境區者，乃因其較樸素的保存信仰遺跡，而不致變動過於快速，即以貴州省西北部德江縣的土家族為例，被稱為「土老師」的掌攤師本職，即是職掌法派專長的法師，亦即在陰陽兩界間主持判案的「法官」。選取這樣的法職與福建閩山派的閩山法官比較，就可發現判案的法院、法官都是屬於性質相近的法派，故在儀式的行法風格上，同樣也會因地方派而各有區域性的現象。在德江縣隱坪鄉黃土村的土家族中，庾修明所調查的掌壇師張金遼，自承有傳承關係的就有茅山法、梅山法，雖被稱為茅山教、師娘教的傳統，但法場的佈置基本上則是道教壇場與地方攤堂的複合。在內供馬元帥的府門上，就掛出如下的一副對聯：

元帥點兵五營齊上陣
一軍令下三軍滾綉球

對照壇上的天君群，在靈官殿上就有王靈官、殷元帥、趙元帥及趙江天君、三元將軍，就可知攤師在承受道教科儀之前，既已粗備元帥的官將知識，卻派兵遣將時僅選擇了五營兵將以配合五猖將軍，真正的原因為何目前不得而知！但多少反映其兵將的認知：五營兵將為地兵，而道教官將為天兵，故只選擇了部分適合其攤文化風格者。在此所選擇比較的法事科儀為最常舉行的衝壽攤，既是為高齡者祝壽祈福的吉慶儀式，也可作為禳災、驅邪、清宅之用，正符合閩、臺「紅頭」法師專壇吉事的同一性質。五營儀式這一文本出現於相關的文化脈絡，所表現的是吉場儀式的職能，就如道、法傳統中的護壇職能一樣，從而可知兩種道法雖是時移地異卻仍具有相當程度的一致性。

五營兵將作為安營紮寨的基本儀節，乃出現在開壇禮請（即請神）、傳文（遞送文疏）、立樓下羅網之後，就是先請諸神降臨而後即需安排士兵駐紮之所，然後再依序舉行祭兵（請陰陽神兵赴堂）、上熟（獻供品），並準備造船請火，投玉皇表（申報事因）；然後請神下馬、押牲，就可「申文五岳、安營紮寨」。顯示由五岳功曹向五岳、五聖呈送狀文一節時，需配合五營兵馬的赴壇紮寨，表明作為地方祀事的大事，例需五岳與五營的複合才可勝任，所以名稱上即彰顯為配合五方色的「東方青帝青功曹」等稱名法，乃是被地方化的五營知識。土老師出之以儀式性表演的戲劇形式，演出五方功曹如何聘馬、投文，再交由三界四值功曹，將五岳狀文上呈於玉皇、五岳；而後就安下五營兵將保護眾神，所進行的即為程式化唱白，表明手持「五色旗」而分向五方安營：

一安東方青帝九夷兵，九夷兵，九九排來八萬一、八萬一千好雄兵。東方安下

青帝兵，青旗令、青旗兵，青旗青號鎮東方。²³

類似這種反覆演出所形成的號令格式，顯示其與五方帝之說可相結合，都表現出比較素樸的五方觀，以作為鎮守五方的象徵儀式。

從漢、晉之際既已出現的五方軍，到後來如何傳入貴州的五營兵，其間的歷史衍變雖書闕有間，而欠缺足資佐證的經典文獻，但從歷史遺跡的角度觀察，就在一一請完之後，最後總是會結以一句：「五方安下五營寨，五寨五營兵，五營兵馬聽號令，安營紮寨鎮五門。」²⁴法師即一邊手執神鞭，高舉以遶五方；一邊則口白要兵將聽令，所反映的即是陰陽神兵：「陰兵要聽角聲號令，陽兵要聽敕令施行，若有兵將違號令，神鞭定打不容停。」這些口白表現五營應有陰兵與陽兵的陰／陽觀，剛好也可以回答臺灣閩山派是否也有招募陰兵式的原因；相較之下，則土家族的土老師在理解上就頗為全面，就是陰兵與陽兵兩者兼備。在儀式法器的運用上，凡有各式的令旗作為傳令的旗幟：帥旗、神旗、令旗及先鋒旗，帥旗最大（長3尺6、寬2尺4的白紙三角形），正中有「勅令」二字，側邊則寫「主將某天君」、右為「副將某元帥」，用以號令大小神將，包括天仙兵、地仙兵、水仙兵，乃是配合諸元帥、天君發出總號令；但是引兵土地、押兵元帥所統領的五營兵馬，則只用形制相近而較小的「神旗」，乃是用於號令陰兵陰將；至於「五色旗」則專用於號令五營兵將，就是一支白皮紙、五方色的小三角旗：長1尺2、寬8寸。類此旗幟各別而各有號令，就可證上、下營所統的天、地兵，而五營兵馬所職司者，即成為壇場上基本的防衛方式。

在《玄門開壇全科》的〈立樓〉儀所表明的，就是既經立樓之後就要差遣五營兵馬，職司守衛五方：

東岳關來東岳王，東岳王走廟中留，東岳王走廟中行。東方東九夷，九九還歸八十一，八萬一千好雄兵。八萬一千人和馬，八萬一千馬和兵。人和馬，馬和兵，鎮守東方木城樓。東方兵馬安了寨，紮了營，弟子得勝轉回程。

而另一《玄門大撻橋全科》則為迎鑾接駕科，在儀式程序中凡有迎兵接聖與拆橋倒路二節，同樣也要紮駐五營兵將：

²³ 王秋桂、虞修明編：《貴州省德江縣穩坪鄉黃土村土家族衝壽攤調查報告》，（臺北：施合鄭民俗藝術基金會，1994），頁221-222。

²⁴ 同前註，頁197、241。

東方紮下青旗令，青旗令、青旗槍，青旗青號兵馬紮駐。²⁵

這種基本的營衛任務都由五營兵馬所職司，在土家族的信仰習俗中，這種陰兵陰將為五猖所統領，而五猖又為地攤小山的屬下，就表示在其地方性知識中，五營兵將的地位就如同地方守衛。這樣的情況同樣出現在較具娛樂性的攤堂戲中，在二十四或十二齣中，五營兵馬也是被差遣的：其一為〈引兵土地〉，由戴黃色土地面具者扮演引兵土地，從名稱上就可知其在此攤堂戲中所擔任之職，即統率陰兵陰將以驅邪逐魔，就可以保人主平安。其演出情形如下：先藏魂後戴「臉子」（即面具）出場，先敘明其出場的根由，表明為何會到主人翁的家中司職；而後隨即進行點兵儀式：

一點東方九十九萬人和馬，九十九萬馬和兵，不是土地要點你，朝王起馬要起兵，行來要兵行。

也是依方點兵之例，五方先點完才點十萬天仙兵、地仙兵、麒麟獅子兵、黃斑臥虎兵。全場配合著齊唱「點兵歌」，就表明引導兵將齊赴攤堂，而後才向主人打陰陽勝三卦，表示攤堂戲願已了。在鑼鼓聲中掌壇師邊搖師刀邊揮令旗，分別站在五方位上一一召請，而後才由眾人齊唱。²⁶

土老師也擅長於演出攤堂戲，即將儀式與戲劇、演法者與演戲者結合為一，這種以祝壽為目的的衝壽攤，主要需恭設三清殿、玉皇殿、五岳宮，此外還有專供壽星登座的一個壽星席。依例先由土老師行壇請先祖、神仙臨堂作證，在供獻之後就出現了統領五營兵將附吾身一節，即高唱招兵詞：

招轉兵會轉兵，招轉東方青帝九夷兵，九九八萬一，八萬一千好雄兵。八萬一千人和馬，八萬一千馬和兵，千兵隨吾弟子走，萬馬隨吾弟子行。²⁷

土老師即作張天師的裝束，左手拄祖師杖而右手搖師刀，均需由五營兵將護身，才能走向五岳華山、三清殿、玉皇門，最終的目的即演出，在玉皇殿上奏請延生詞文、表文，並奏請玉皇敕召令，准給酬願之家添福延壽。在這段巡遊性質的天界之旅中，五營兵馬所職司的正是衛護之任，由此可知其兼具陰兵與陽兵的性質。土老師所活用的科儀體系，雖有三元將軍進行統領，也有五猖猛將所領統者，而五營兵馬仍最為常用。從首節請神到撻

²⁵ 同前註，頁 113、389。

²⁶ 同前註，頁 440-442。

²⁷ 同前註，頁 442。

橋衛守，從被引兵土地引領驅邪到衛護法師遊岳進宮，其出場率遠超過其他兵種，正顯示正一法儀素樸的五方軍，被改造後良好保存於邊區的法派中，並一再流傳至今而受到重視及活用。這種儀式劇的表演方式，在少數民族的生活中既通俗易懂，也使眾人、家人都能進入儀式情境，所產生的就是儀式戲劇特有的參與感。這種土老師的演法應該既是轉化了道士的出官儀，原本道教的召請只是用於護壇，卻可被法派轉化為儀式性的表演：安營紮寨，這些正表現了地方法派所具有的民族風格的文化特色。

類似的地方法派另一保存良好的例證，出現於重慶鄰近的江北縣，在復盛鄉協睦村四社堰壇灣，有一戶譙姓人家所設的養牲壇。這種家庭性崇祀的壇神，也可作為同一鄉社村民的祈求之用，而被請來做慶壇儀式的李、余諸姓端公，則居於相鄰的龍興鄉。這一帶的端公有趣的是雖襲用了全真龍門派的派字，卻是兼容道、法的法派，被稱為「淮南派」。慶壇正是法師所專長的法事，並不作超度性的佛門法事，相當符合法派專行吉慶科事的性質。而下壇（養牲壇）即是與五營有關的營衛信仰，之所以稱為「下壇」者，乃因上壇設於地上稱為三霄壇，所供奉的三霄娘娘即金霄、銀霄、碧霄。江北人說此為趙公明的姐妹，應是民間變造了《封神演義》中的三霄（雲霄、瓊霄、碧霄）故事；故壇上也供奉趙侯聖主、五通明王（五顯）及羅公禪師等，因而被視為上壇供奉較上位的神明。下壇所供的凡有兩個牌位：三臺法主、藍蛇；並有壇槍、槍礮、壇橋、壇礮及香爐等。三臺法主的牌位所安的，凡有鎮宅壇神、玄皇會上或三元法主等香位，上書聯句為「千千兵馬 萬萬兵將」或「戰藍蛇大顯威靈 降蚩尤求保平安」，從對子即可知是降服藍蛇的武神，而藍蛇被收服後就成為護壇之神。這是法派常見的收伏母題，亦符合趙昱（或李冰）降服江神蛇精的在地化神話。壇橋下所壓的正是藍蛇，壇礮、香爐則被視為蚩尤頭所化的，都是屬於被鎮壓的凶物；而壇橋上所插五支五色的三角旗，即是象徵五營兵馬，為典型的地方化五營信仰。²⁸

壇神的祭祀可分定期性的「慶壇」與不定期的「獻壇」，其定期性的時間或三年或五年，主要的目的就是要更換壇神榜、壇槍及壇礮下的香灰，也就是需要定期性地移防五營兵馬。慶壇同樣分為內壇正法事與外壇戲劇表演，一些與五營兵馬有關的統領故事經常需經由戲劇性演出，主要的程式就在敘述其營衛情節，基本上就是儀式劇的文化傳統。內壇法事的上、下壇各有二十四壇法事，從法事脈絡就可解讀為何是與五營兵馬有關，其文本其實與閩臺的安五營基本一致，都是屬於定期性的更新儀式。在地端公所形成的神譜即具現於一幅〈總真圖〉，主要目的在表現上、中、下三教，雖則各壇不盡相同，總是設法融三教與巫教於一，基本上就是複合形式。第一層以三清為主的（如余家），或孔子、如來、老君三教並立的；其下為觀音、真武、梓潼等，而玉帝總是位居正中；其他還有十二星君、城隍爺

²⁸ 筆者曾與王躍參訪江北縣的端公，其完成的調查報告即為王躍：《江北縣復盛鄉協睦村四社譙宅的「慶壇」祭儀調查》（臺北：施合鄭民俗基金會，1993）；《四川省江北縣舒家鄉上新村陶宅的漢族「祭財神」儀式》（臺北：施合鄭民俗基金會，1993）。

等，總真圖上都是位尊的諸仙神佛。另外掛出一軸〈行神圖〉才是排列法派諸神，各壇雖有變化，也有基本不變的，就是真武與周公、桃花，皆排在第一層，即是代表法派的祖師。崇奉真武在閩、臺的道場稱為「聖」位，民間則傳說其統領周公與桃花二法派之神；²⁹其下即為元帥像（以王靈官為首，凡列十大元帥），再下為三元將軍、枷梏四員；最下則為仙娘、引兵土地、五猖、兵法官或是三仙等；又繪有典型的法師儀式圖，像是過關圖、登刀梯圖之類，都繪出法師登上刀梯，或法師手搖師刀而母親抱著兒童過關圖。這是各地法派相當一致的〈行神圖〉，而〈總真圖〉常會添加在地神（如梓潼），可知法師的職能反而不易變動，但是彼此之間到底如何傳播？至今仍是一個歷史之謎。

五營兵馬出現在儀式文本中及其脈絡，都是與更新儀式有關，即由端公扮法官演法，在上壇的二十四壇法儀中，程序上請神（請神下馬、發牌申疏）、請水、敬灶、供天，在總真、行神圖前請神後，在依次領牲、接聖申疏及判子領牲，此時外壇配合演出的就是引兵土地戲。請聖則從上清三洞以下及於趙侯聖主等，而後就是請五營：

三炷真香，一心奉請，東方青帝九夷兵，南方赤帝八蠻兵，西方白帝六戎兵，
北方黑帝五狄兵，中央黃帝三巡（秦）兵，戰鼓兵馬，請降斯時，保安功德。

又在十二游司、五猖之前，先後奠酒、奠茶及屠牲等；接下即鄭重進行「拆壇」，就是拆掉舊壇，先請唐氏太婆打開桃園洞，放出五營兵馬，而後於屋外暫時駐紮，再慎重地端出壇礮。程序上是請神拆壇、請神出殿、排訣放兵、端壇出門，排訣放兵時凡分五次請五方兵馬，一邊將五色旗一一從壇檯上取下，再插於門外的香爐上，分別使用五種步罡訣放兵：如神門八字罡放九夷兵、畫眉跳甲罡放八蠻兵之類。³⁰法師邊作法，引兵土地即邊模仿法官的動作，以引起戲謔的效果，然後才唱出下面的一段：

拆樓仙師歸了臺，放兵先師到壇來。
陰九牛來陽九牛，差你下來供伺侍。
弟郎鳴角叫一聲，就放東方青帝九夷兵。
東方青帝九夷兵，你今聽我說原因。
九九排來八萬一，八萬一千兵。
八萬一千神和馬，八萬一千馬和神。
神騎馬來馬馱神，神兵帶住馬韁繩。

²⁹ 可參陳器文三篇論述周桃門法的故事研究，陳器文：《玄武神話、傳說與信仰》（高雄：麗文文化，2001）。

³⁰ 同註28，《江北縣復盛鄉協睦村四社誼宅的「慶壇」祭儀調查》，頁123-124。

以往並不明白江北端公是否也曾領十二道公牒，但從其中所見的三元、九牛、五營諸稱，可推知應是有所關聯；其唱詞的內容也頗相近，只是四川的川劇及地方神使之產生變化，就唱五營軍都是「押赴統兵郭三郎」，即是由郭三郎節制：「戌亥二時放你去，子丑二時收你回，叫你去來你就去，叫你回來你就來。」引兵土地即用唱詞演出法官的演法，借由雙方的相互搭配，在「發軍」中就可見五營各有統兵的元帥，郭三郎只是作為代表性的中營統兵；其他四營則是楊都督統九夷兵，馬將軍統八蠻兵，統兵聖母、郭氏三郎統三巡（秦）兵，王元帥統六戎兵，倪將軍統五狄兵。在地神話就將統金花、郭清說成統、郭二家莊的將領，先被趙侯收服而後死於征蚩尤之戰，最後被玉帝派遣分任統兵聖母、五營教主，既統五營也統五方猖兵、十二月游司兵（即十二生肖的畜首人身像）。這種發案儀式的移動表演，即由法官一人念法事，另一人手持師刀及抱統兵神軸（圖）張掛於屋外；另一張〈統兵圖〉則是在「發案」、「接聖」時才掛出，以統兵聖母為尊，其他的十二女將、游司神外，就有五方兵馬，在唱詞中表明統兵元帥如何統領、節制；詞文卻又說：「有人問我名和姓，馬趙溫康四兄弟，娘姓張來爺姓李」，顯然又將道教元帥、祖師混入地方的神系中。

安五營之後才進行祭猖、造壇，表明是為了五猖、五營而造壇，乃將兵馬一一收回紮營，然後就「回熟」獻供表示犒軍之意。祭獻五營兵馬也是「請降斯時，回熟上獻」，接受書、酒及紙錢之獻的勸食稱為「破腹」。這一節儀式程序須等法師將舊礮取走換新，將新的槍礮、壇礮重新安排好之後，再「接聖」迎請統兵聖母等登殿，準備接回五方兵馬，這種「造槍」或「祭兵」儀式就有勞軍之意。等到「圓壇」時還會演出「交槍」與「定槍」，就在火化舊槍前，表演不好的隨舊槍帶出門，而好的就交給新槍。法官此際揮舞新槍打五方，邊依方揮打邊念：「又將神槍打東方，九夷兵馬伏壇場」，象徵重新將五營兵馬皆伏於壇場內。最後經由解穢安位，使「兵不亂動，馬不亂行」，而能「持家鎮宅，永管壇門」，有關五營兵馬的新舊交替就在安位後才算完成。

以四川江北縣為例，就可發現五營與五猖的在地化現象，乃緣於正一法儀中的五方軍統領並未明確化其名諱，在傳播於各地的過程中就易於結合地方文化。江北一帶所創造的統兵者，既非歷史人物，亦非道壇神將，目的只是為了安排適當的在地統領者。而貴州土家族則依然模糊化統兵者的名諱，因而五猖自五猖、五營自五營，原本就是獨立而不相統屬。雖則如此，各地仍存在某種程度的一致化，就是都需要五營營衛的兵將象徵，可見法派還是會選擇性接納道教神系，諸如接納了至高的三清、玉皇，原因應是為了要「正統化」。這種現象多少反映出一個事實，就是制度化的道教在各地自然的發展，並非完全出之以權力的操控，反而是端公（異端之端）、民眾所採取的態度，常借由相關的儀式納入道教神譜的神界（正統）秩序。五營剛好可作為道、法與民眾之間的良好中介，象徵一種營衛空間、方位的土地秩序：「鎮守與安鎮」。由於西南各省之間曾一再出現大量的移民，就如四川曾

因戰亂而人口銳減，乃移入下江人，都可刺激相互間的傳播，³¹而移民社會常出現這種心理需求，即是新土地上的護境意識。真正表現文化心理就是源於同一宇宙觀：中央—四方，配合儀式與神話的反覆舉行，可以建構生存的空間秩序，五營所象者雖小，卻是一個普遍的空間模型，既有經典依據也可通俗化為在地的營衛圖像。

四、臺灣各式安營的儀式象徵

臺灣保存法派的活動頗為頻繁，在距離上雖則與貴州、四川等地空間遙隔，法派名稱也不相同，自其異者而觀之就代表了不同的地方法派；而自其同者而觀其五營現象，就可發現彼此之間具有相同的淵源，只是這一源流正變至今難以明瞭而已。而保存法派較為完整的地區，多為素樸的農村社會，所舉諸例在大陸西南地區的均為村莊型態，因而取用比較臺灣的例證，同樣也是村社聚落。就方便觀察彼此之間的異同，從儀式觀點，亦即從五營儀式文本在文化脈絡中理解，就可比較其所出現的社會因何需反覆強化其護境意識？由於貴州一例是家族性的衝壽儺，所祈的是一家、一人之福，其性質相近的就是家廟的奠安儀式，如金門、澎湖之例。而江北慶壇雖為一家而舉行，也有村人前來祈求，故有一定的營衛村社之意。相較於此，臺灣常見的安五營，如金門、澎湖的鎮五方符或雲林的安營儀式，均為公眾性的營衛儀式，也就具有相同的更新防衛之意。另外又有獨立祭祀的中壇元帥與張聖君也可作為例證，同樣也具有同一營衛意識。

閩、臺地區五營信仰的地方化，所呈現的雖是多元，但在方位、營軍數等基本不變，就如江北所創造的五、六位統兵元帥，福建所形成的張、蕭、劉、連四聖者就成為鎮守四方的四位元帥；而中壇元帥就如統兵聖母與郭氏三郎的地位，即由哪吒所擔任。前四位中的張聖君為福建永泰縣嵩口鎮月洲村人，目前流傳的事蹟雖然交雜著事實與傳說，但可以確定真有其人。在福建所流傳的諸多組合中，最後被法派確定為五營中的張、蕭、劉、連。³²在經久衍變而成的過程中，可確信張聖君因其神異性格而被崇奉，成為永泰縣方壺壽岩、德化縣石壺寺、閩清縣金沙堂等的主祀神，但在何時、何種情況下被閩山法派尊為四聖者之首，至今仍是難以解明，更遑論其他三位。所能論斷者就是四位的活動時間、地點，既非同時亦非同一地區，後來卻出現「併合」的現象，或為閩山法派的聖者群。至於哪吒位居中壇的衍變過程，則與哪吒法在宋朝以來的道、法發展有關，隨著毘沙門天王盛極一時，

³¹ 四川地區的移民研究，如梁勇：《移民、國家與地方權勢：以巴縣客長制為中心》，北京：北京師範大學博士論文，2007。

³² 相關的調查研究已有多種，較近而具綜合性的，為俞黎媛：《福建張聖君信仰研究》，福建：福建師範大學博士論文，2006；葉明生主編：《閩臺張聖君信仰文化》，福州：海潮攝影藝術出版社，2006。

天王作為北方護軍、護境之神，發展到宋、元漸被玄武、真武所取代；在福州等地崇奉天王的寺廟仍持續一段時間，哪吒信仰就在天王信仰興衰起伏之際，反而在閩北地區的閩山派取得中壇元帥的統兵地位，時間約在明到清，此乃受到《封神演義》流行的大力衝擊。³³

五營的兵馬數目既已定型化，而統領者出現在福建法派同樣也會被在地化，顯示閩山派及衍生的地方法派，如三奶派、普庵派、徐甲派等，在各地因應社會需求而持續發展。這種法派與地方社會結合的有利因素，就在於福建法派的儀式簡便且語言口白：只要頭飾（頭盔或紅巾）、戰裙（龍虎裙或紅裙）等飾物，即可用以標誌其派別的神將（法主、夫人）；所進行的法儀，相較於道教科儀被視為「文」，法派則一律為「武」；而道士常行拔度性的齋法而被稱為「烏（黑）頭」，法派則專行吉事就被稱為「紅頭」。由於武行較多，所以需自孩童時期即開始學法，故被稱為「小法」，有的在入神情況下也可稱為「乩童」。諸如此類既可區別道士或法師的道法，也因應地方所需而可調整為各種形式：例如澎湖地區小法為社廟的「公司」所有，除道士所專行的齋醮法事外，即由小法團職掌了大部分的法事；臺南地區同樣也以青少年組成法仔團；但其他地區如金門的閩山派法師則為專職，乃以家傳制傳承法事秘訣，並無年齡大小的問題。凡此都決定了法派中所行使的五營兵馬儀式，從私（家）到公（家）都形成不同的儀式演法。³⁴

五營兵馬既是專屬於法派，也就由儀式專家為地方服務，所承擔的法事職能，不管是採用正式的公牒形式，抑是只從地方廟的主祀神取得派令，法師（一稱「法官」）者都被認為擁有召請、遣派兵馬之職。五營兵馬的調派、運用，就在法師等儀式專家與地方公廟、地方社會之間形成微妙的關係，在不同狀況下所舉行的儀式，也就形成不同的收放營兵之法。這樣運用兵馬的觀念乃隨法師的職司而異，決定性的關鍵就在於所屬的身份兼有公、私兩種性質，並非完全是由地區性差異所造成的。³⁵私人性質的就如貴州土家族的衝壽牀，土老師乃因私家之請，在儀式中請神降臨而需召請五營兵將營衛，待儀式圓滿後所放的兵將即可收營，這是法師為何需要依法儀傳授的主因。以彼例此，金門地區的宗祠被稱為「家廟」，乃一家一姓所有的祠廟，在當地既可由道士行儀，也可由閩山派法師等儀式專家舉行奠安大典。³⁶這時壇場的主神即為閩山法主，兩旁也會出現道壇上的帥、聖壇（張天師、玄

³³ 詳參拙撰：〈五營信仰與中壇元帥：其原始及衍變〉，中山大學清代學術研究中心、新營太子宮管理委員會主編：《第一屆哪吒學術研討會論文集》（高雄：中山大學，2003），頁549-594；〈從哪吒太子到中壇元帥：「中央—四方」思維下的護境象徵〉，《中國文哲研究通訊》19-2（2009），頁35-57。

³⁴ 澎湖地區的介紹可參吳永猛：《澎湖宮廟小法的功能》（馬公：澎湖縣立文化中心，1996）；金門則有楊天厚、林麗寬：《金門的民間慶典》（臺北：臺原出版社，1993）；最完備的是林建育：《金門傳統漢人聚落領域的空間界定：一個五營信仰的考察》（高雄：樹德科技大學建築與古蹟維護所碩士論文，1996）。

³⁵ 高怡萍從金門、澎湖的地區性差異作比較，〈民間宗教中兵馬儀式的地區性差異〉，收於莊英章、潘英海編：《臺灣與福建社會文化研究論文集》（三）（臺北：中央研究院民族所，1996），頁243-269。

³⁶ 其例可參拙撰：〈金門閩山派奠安儀式及其功能：以金沙鎮復國墩關氏家廟為例〉，《民俗曲藝》91期（臺北：施合鄭民俗基金會，1994），頁440-443。

天上帝)，但主要的總是統兵的張、蕭、劉、連四元帥及李元帥。故一開始「請神」就依例會請五位統兵元帥降臨，以求護佑儀式能順利完成；在其他的儀式程序中也會請元帥臨壇，如〈路關科〉在過路關前，即先誦請本壇諸猛將，特別是請中壇元帥扶持。這一路的過關都採用口語敘述，配合繞行的動作以示通關，最後即到達天宮，先在「玉皇大帝坐中殿」前祈求，並到北斗殿探問北斗星君等求解災厄。凡此法師代（帶）一家而登上天宮之行，都是爲了改釋一家人之罪並祈賜一家人之福；在情節上實與衝壽難的祝壽祈願之行相近，同樣均需由五營兵馬附（護）身，而後遊於天上，並登上玉皇宮，基本上都是一樣是採行儀式性的游觀，只是閩、臺法派的「過路關」，如臺南地區就明顯具有過關的儀式性演示。³⁷

從比較的角度可以發現不同地區的法派之間，彼此具有同源而異流的現象，由此即可理解地方性的變異：貴州土老師的「安營紮寨」是爲了「保護眾神」，而金門閩山派法師既已先奏請五營頭統領，到第二日下午舉行「發營」：召軍→點兵→排兵，既請祖師也請三師、三童即協助點兵及操練，在儀式表演中就一再展現兵威，目的就是爲了協防境內；而後族中婦女也依例「犒軍」，挑擔前來競擺供品以表犒勞之意；在〈造橋科〉時，同樣也需請五營頭「差兵撥將造橋機」，五營兵馬即一一被按序召請，也是先從東營九夷兵開始，誦念四次〈召橋兵安營咒〉，依序誦請五營兵馬「走馬排兵造金橋」等詞，等一一調請造好橋後就可讓族人過關：有太歲、白虎及喪門關等，以示「過關渡限」，也會請南、北斗星君護佑過橋以保平安。這種儀節就可比較四川江北的〈撻橋科〉，同樣也是召請五營兵馬搭橋，稱爲「天仙橋」，可通往三清殿，所以請「滿堂先祖神靈天仙橋上過」，目的就是請神降賜福祥。解厄與祈福的目的自是不同，卻都會安排五營兵將搭橋、拆橋，所以兩地的法師在進行類似的祈福祝壽或奠安求福的儀式，兩地人士都同樣委請法師職掌五營的請兵與收兵。在這類儀式中所召請的五營兵馬，只作臨時性的駐紮、營衛職務，爲了完成一家之私的私儀式，故差遣營衛以爲臨時的調防、駐紮，法師只需依其法職而完成程序：召請→放兵→收兵。

第二種安鎮五方符令的則爲一境一地而安鎮：所用的凡有竹符、紙符或令旗等，均由各聚落的社廟、公廟自行安排，法師所行的召營儀式，即是爲了保護完成安鎮符之之任，等儀式完成後就可收回部分的兵馬。以臺南地區流行的閩山派爲例，地方的公廟或角頭廟都會舉行定期性的鎮符儀式，既可由法師也可由乩童承擔其任，也可由地方主神所派，或專由法師進行安鎮儀式。依法壇之例，安壇請神後即開鞭召兵，而後放兵於境內五個（中央在本廟）方位上進行鎮符：這些符令可先由法師勅符，或依廟方所需而勅請主神遣派地兵、神兵，這些都是依法儀所習得的召五營法，而由五方統兵元帥敕旨下令。安鎮的符令可用青竹符或石頭符之類，各依方位紮下後就表示神兵在此護守，一旦安鎮五方符後，村

³⁷ 這一臺南例乃筆者觀察陳榮輝法師之例，而營頭之例則如黃文博，《南瀛五營誌：溪北篇》，新營：臺南縣文化中心，2004。

民就會依例犒軍，慰謝神兵，而法師則在儀式完成後隨即收回部分營兵，也會留下部份的營兵鎮守。這類儀式中存在的邏輯，就是法師的放兵與收兵，常依地制宜並非完全地固定化，目的就在完成安五方符後，即可抽調部分的兵力，也可由廟方主神派遣神兵安鎮五方。³⁸這類鎮符儀式在澎湖地區，則是由法官帶領小法團從各營頭召營，召請五營兵馬的目的即是為了營衛，俾使鎮符之任可以順利完成，待犒賞官兵之後才又放回各營。此因小法即為「公司」，法師只領令而有召請之權，並非各於私壇中供法師調遣，這種職能之異於金門者即是順應澎湖社會所發展的公司制。³⁹

第三種五營頭的安營儀式：相較於江北縣的慶壇儀，只作為一家所供奉的下壇，乃因當初安營即是由端公所召請，爾後只要三或五年重覆舉行即可，新槍換舊槍正是由法師依儀行事。緣於僅屬一家所供奉的下壇，所以收、放標都集中表現於堂內的槍墩，表示五營兵馬駐紮於此。但臺灣各地常見的聚落型安五營，則是公眾性儀式而安營於聚落外緣，標準的模型就是安於四個方位上，各建營頭於路口，或依地形而方便設置；中營則專設於村廟內，稱為「中壇」，所以哪吒乃有中壇元帥之稱，即是位居五營頭之中而得此稱呼。⁴⁰類此中營與四營所形成的「中央—四方」理念模型，乃是沿襲五營的營衛傳統，也就在法派與道教神系的相結合，有的即會吸收三十六官將的道教元帥神。儘管貴州或四川法師的圖像或經文已納入道教元帥神，但是所召的仍是較為原始、樸素的五營形態；而閩、臺民間的法派則變化靈活，已出現將五營納入新版本的三十六官將群，而與道教元帥群參互使用，就產生了多樣化的安五營方式。

傳統的五營模型就是中營（中壇元帥哪吒）安在社廟內或廟前，而張、蕭、劉、連四聖者則分統四營，各鎮安於聚落的四境上，四川法系原本也近於此一安排；後來臺灣民間稱此為「下五營」，乃是對照於「上五營」的溫、康、馬、趙四大元帥，再加上哪吒元帥鎮守中壇。若是納入道教的三十六官將，在布營時即分內、外，而有外五營與內五營之稱，雖已如此複合，卻仍有堅稱內五營為張、蕭、劉、連及李元帥者。五營兵馬在主神如王爺、保生大帝的駕前，所職司的護衛之任有如禁衛軍團，故出現簡繁不一的複合形式，正是基於求完全心理而導致變化。此外還有另一種簡略的類型，就是只在社廟的神龕上安奉五營旗、五營頭，並不再施設外五營，就直接稱為「內五營」。因為村域變動而界線模糊化，所以只安於廟內或廟前。五營即被聚落視為基本的營衛體系，作為象徵社內與社外、境內與境外的境域標誌；並不像道教的建醮期間，才以溫、康、馬（或高）、趙等統領五方的兵將，

³⁸ 高怡萍前引文認為法師會收兵，在地的民俗調查則從陳梅濤法師處，確定這種部分調整的說法，並非全部都由法師召回，此一說法由楊天厚所證實，特此致謝。

³⁹ 吳永猛：〈澎湖法教普庵派的科儀〉，發表於香港：香港中文大學崇基學院，「中國地方社會儀式比較研究國際研討會」，2008.5.5-5.7。

⁴⁰ 同註33，拙撰：〈五營信仰與中壇元帥：其原始及衍變〉、〈從哪吒太子到中壇元帥：「中央—四方」思維下的護境象徵〉。

只在醮典開始後遣派駐紮，醮事功圓即收兵歸建。所以五營兵將的樣式多變，而「本相」的五營護衛觀始終不變，所存在的諸多「變相」只是在地化的變易現象：如社廟主神也可自派兵馬，甚或安於四境的四方也不一定遵照五方色，這是各地的因俗而變，分別由各種儀式專家傳承其法派，並各依地方性的宗教知識所決定，但基本的「中央－四方」模型仍維繫了五營的文化傳統！

如何論斷五營信仰所出現的本相與變相？從現存於各地的儀式與神話可以發現，主要是基於信仰邏輯而決定變與不變。不變的理由就是「中央－四方」的空間思維，而在神譜上民間的法派就可改變道教版本的三十六元帥，也將五營元帥納入成為一組元帥群。根據民間宮廟的壁畫、壁飾與道士、法師所用的手冊相對照，可以確定道教版本所依據的就如玄武故事系列：《北遊記》或《道法會元》之類的道法版本。民間流傳的保生大帝下屬說為新版本，仍保存了主位的元帥群（殷、溫、康、趙、高、岳、鄧及王、孫），或者多納入一位哪吒李元帥；除此之外所增益的有四位仙姑（紀、李、勤、何）、六位猛將（枷、鎖、必、捉、拿、縛）、四位大將（移山、倒海、食鬼、吞精）、兩位龍官（王、馬）、兩位仙官（江、黃）、兩位枷羅（虎、馬）及金舍人、咒水真人；再加上張、蕭、劉、連四聖者。從名稱上就可知這是福建社會的地方版本，即因四位聖者在福建的民間被認為具有營衛職能而被納入，除了李元帥專用「元帥」之名，張、蕭、劉、連四位通常可稱元帥，而習稱為「聖者」。福建民間各地本就有聖君的信仰，特別是為首的張聖君，從組合的方式上可以確知，反映了福建民間所崇奉的聖君信仰。道教的元帥群像既有經典、聖傳為依據，而地方社會所流傳的則有地方性的神話版本，五營的統兵神將就在地方元帥群的組合中在地完成，就反映了福建地區在地化的聖者群像。

從田野調查可知諸般的儀式專家，各自具備其五營知識與安營秘訣（神咒、指法等），儀式專家本來就隸屬於地方的法派，各自按照各派的傳法授訣，也多能接受同一系的專業訓練；但是實質上從事安五營者並不限於法師，例如金門地區的有些聚落，即是固定委由當地的道士或法師依習慣進行安營儀式；而在雲林的農村地區，若無充足的道、法儀式專家，即可權由乩童舉行，其形式頗為自由多變。然則真正能進行安營者為何多是法派，乃由儀式知識及演法技藝所決定，法師傳承的五營就是一種知識體系，祕傳於內部的手抄咒本，例需經由一定的訓練養成。被視為典型的澎湖小法可作例證，在安營儀式的程序上，一貫依循請神、敕符→鎮符、安壇、開鞭、召營→犒軍→轄營、犒賞→收壇、放營、謝（送）神，這是由法派所定的基本程序，在地方的習慣上才被認為完成了一定的步驟。小法手持五營旗、口念五營咒時，如召東營時誦唸之例：

一聲法鼓鬧紛紛，召請東營九夷軍，九夷軍馬九千九萬人，人人頭帶頭盔身戴

甲，手持青旗火焰光，令車，令車曹曹馬走，走馬排兵到壇前，神兵火急律令。

每營都按模式化的口令召請，所有的召營咒語都配合召請的動作，象徵五營兵馬已悉數召集；而在操營、結界時就會請中壇元帥鑒（監）陣，彰顯其統兵總營頭的地位。在〈結界咒〉中同樣首先召請東方天王放界主、扶界天王是九萬兵，依方而變後，同樣先請諸聖者結界，其咒語格式即誦唸：「奉請張公聖者領兵下來把壇界，不祥邪魔侵吾壇界外；若有邪魔侵吾壇界內，輪刀寸斬是不留停。」⁴¹此類護守之職由護持壇場開始，而後又被衍為守護社境，並成為固定化的五營頭。

法派之異於道法者就在於演法的口白通俗易懂，比較澎湖小法和四川江北的端公，同樣都會一律例行安營、犒軍。每逢正日（如神明誕）就會演行犒軍的犒賞儀式，澎湖例強調先犒中營而後勞四營，正好與召營之序相反。這種周詳的考慮難免會因地而有微小的差異，在貴州、四川的犒五方軍仍舊始於東營。地方法派基於不同的理解而作不同的安排，澎湖例的〈犒賞咒〉先以中營為始誦唸：

鼓聲沉沉通三界 雲頭走馬召軍兵
吾今犒賞中營軍 中營馬
中營軍馬未賞到賞場
千軍共一盞 萬眾共一杯 賞官軍 賞兵郎
犒賞中營軍馬得齊全賞囉！
賞軍又賞馬 賞馬又賞軍
賞了中營軍馬退後去
東營軍馬未賞 得進前來

犒軍一類犒賞儀式的性質，都是資於事人（凡間兵馬）以事鬼神（陰兵、陽兵），借由月例或年例定期性的犒賞行動，法師與五營兵將、社民與營衛兵馬的關係，既是法壇所召以慰勞，也就代表地方的召請犒賞，彼此之間形成地方與公司的聯繫關係。

在臺灣村莊所見的聚落安營、鎮符，雖則形式多樣而仍能按古例具現營衛的戎事意象，故月例（初一、十五或初二、十六）、年例的犒賞兵馬即是定期性的祀事，為「國之大事」的一境祀事，也可視為儀式化的戎事。以古例今基本禮意並不會變：有社既需防衛，有功也需犒賞；而在禮文（儀式）、禮器（祭品）上則可因時、因地而制宜，並非一成不變的定

⁴¹ 這類咒語的運用，詳參吳永猛：〈哪吒太子在法教小法壇的地位〉，同註4，中山大學清代學術研究中心、臺南新營太子宮管理委員會主編：《第一屆哪吒學術研討會論文集》，頁155-169。

例。典型的五個營頭即是甌石或竹上書符，或造為小衛所內供聖者及所統兵馬的神位；金門、澎湖常見的模式，只是簡便的安奉於露天的五營符，從石符到竹符不拘，不管材質如何，都需要定期更新：新符換舊符，也就是營衛、補充兵員及例常犒賞的一種兵馬象徵。關鍵的差別就在於對神兵的認知，地方上法師與民眾的營衛知識到底如何理解？澎湖的小法既屬於社廟的「公司」，從法官到小法的知識、技藝均為地方公有的公共資產，所以公儀式的五營均重在一收（犒賞）一放；臺南的閩山派也是公司，義務性為公廟、角頭服務，後來有的衍變為私壇；金門則例由法師在地方節慶中更新，如官澳的三月廿三日與八月廿三日，這種法師職掌的兵力調換約為五、六成，並非如演法所見的一放一收即表示全部調回！法師的知識也反映了戰地的移防觀念，乃是戰地政務下地方社會生活經驗的反映。這類普遍存在於地方聚落的信仰習俗，複製了帝國體制的邊防隱喻，地方基層即以此建立生存空間的防衛意識，故儀式化五營兵馬或主神神兵，也就明確化一地的合境營衛觀，社會基層借由信仰形式形成其境域意識與護境信仰。

五、本相與變相：五營信仰的空間模型

根據「中央—四方」的理念模型，五營乃是漢族社會建構其帝國隱喻的象徵體系，其法雖小仍可比較帝國體制下安鎮性的五嶽祭祀，也由道教衍生為安五方真文，在營衛象徵上的異趣，就在一重營衛一重安鎮。⁴²這種戎事與祀事合一的文化象徵，也可說反映了先秦期「國之大事，唯祀與戎」的觀念，作為帝國大事的戎事從中央本位所面對的四境邊防，轉化於地方的祭祀活動，將距離不等的邊鄙營衛予以儀式化，形成模擬帝國體制的空間模型。道教原本轉化運用於壇場的象徵體系，後來則保存於地方法派中衍化為民間信仰的護境意識。這種營衛隱喻既可用於一壇（道壇或法壇）的壇界，也可擴大而為家族、合境的社界，從私儀式到公儀式，都可發現支持這些象徵物、象徵儀式的存在，背後所隱含的「中央—四方」模型；這種模型從人文地理思想到宗教人文化象徵，轉換成功的關鍵就在於關涉村落共同體在生存秩序上的安全：如何體現「居之安」的人境意識、我群意識。漢人社會借由關中本位所象的三秦軍，乃以中央軍作為「中央」的中心象徵，才可協調四方之象的九夷、八蠻、西戎、北狄軍，從而建立一套中央聯繫四方的國防圖像。這一圖像複製了帝國隱喻的機制，作為漢民族的歷史記憶，卻是經由道壇與法壇的護壇象徵，而後才廣泛被漢族、甚而少數民族用以象徵集體心理的防衛機制。這種集體性的心理需求決定了五營

⁴² 這類研究可參 Schipper：〈五嶽真形圖の信仰〉，《道教研究》2（東京：昭森社），頁114-162。許宇承：《臺灣民間信仰中之五營兵將》，臺南：臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2006。

象徵的存在，跨越了道教、法派與民間信仰，成為村社在建構社區共同體制的護境意識。

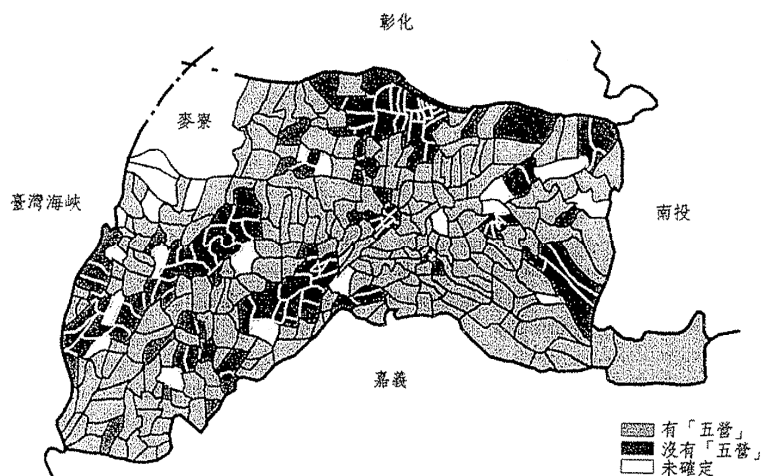
在宗教現象學家 Mircea Eliade (1907-1986) 的宗教觀察中，認為許多民族都曾存在一種普遍性的立中象徵：中央軸、中心點，借由永遠回歸的神話與儀式，相信會表現為日常時間中的「聖顯」。⁴³這種神話原鄉的永遠回歸之夢，中土即有立於中極的中旗或中央聖山及建木，而象徵宗教、祭祀的中心聖所則需經由四方（或擴大為八方）而界定，才足以彰顯人所生存的空間秩序。就在這樣的人文主義的地理思想中，禮儀實踐所賴以標誌的，不管是自然物抑或人造物，均可作為四個境域的方位標誌，五營正是人為標誌物的縮小版。相較於祭祀五嶽的國家禮制，這一防衛性的模擬軍制構想，表現於戎事性的儀式程序，就是「放兵→營衛→犒賞→收兵」，即是複製了軍戎之事的邊防體制；有些地方用語被取替為「放標與收標」，標字就是意指一種形象化的標誌物：壇槍與壇礮、營頭與鎮符之類。故儀式性的放出、安放或收回標誌物的時間、地點，也就標誌一個社會空間、文化空間的建立，轉換的目的就在使之成為防衛並受保護的宜居之地。不管是澎湖人、臺南人或雲林人，都在同一漢文化的社會傳統下沿襲五營作為宗教性標誌，在形式上可以分布於四方、或權宜地集中於一處，都同樣可借此區隔社內／社外、境內／境外，表明社內即為人境，而境內之人相對於境外，五營這一象徵物所標誌的既是信仰行為，也是社會行為，在人道與神道的安全需求上既有權利也有義務，故連地方上的婦道人家都恪守月例的犒軍，也就在小道上具體表現其地方歸屬感。

五營象徵乃是具體而微的帝國隱喻，而作為信仰象徵將祀事與戎事合而為一的主要目的，正是將戰爭隱喻的冷肅與嚴厲予以禮儀化，使安營與犒軍的軍戎意象人文化，故營衛吾土、吾民成為一種被人文化成的社會、文化行為。所以公開進行公、私儀式的實踐目的，就是借由社區行動進行公眾性的儀式表演，法師、乩童與村中長老、民眾聯合的演出，以此確立統兵元帥與五營兵馬的象徵體系。從這種神道中的小道才便於同一村社之人確定何為村落共同體，在疊合社會空間與文化空間上，也就標誌出自然空間上的出入口、地物地景，象徵不可侵犯的神聖空間。江北之人所以依例反覆舉行慶壇儀，即因民眾相信更新養牲壇具有靈驗性：設置此壇則人、畜均能平安，這一信仰背後所依據的經驗法則，並非全由科學的理性所決定的，而是日常生活中宗教心理的居安需求。同樣的在貴州土家族的衝壽攤中，土老師也承受了一家人之所託，在五營兵馬「附身」的隨身護佑下，先經游五岳又後進玉皇殿、北斗宮，為老壽星特別請求添壽延年之願。而位處東南海疆的金門人，同樣於家廟的慶成中，也是由法師召請五營兵馬護橋，然後家族中人一一過橋象徵通過生命的關口，期待以此度過災劫諸厄。可見不論其距離遙隔而非文化傳播，至關重要的就是基

⁴³ 這是由 Mircea Eliade 所提出的觀念，詳參 Mircea Eliade 著、楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，臺北：聯經出版社，2000。

於「神道」，所祈求的從一己之安關聯一家之福，表面上常被道德理想主義者批評為功利性的現實需求，卻也在其中寓託居家之道、村里之義，也在一家彰顯「孝」道；社會倫理與家庭倫理的核心理念，即此而「設教」者即為人文化的居安意識，故其道雖小仍無妨於王道、仁道，就可將儀式性的召五營兵將，去除其戎事的暴力形象，轉而昇華為禮儀、科儀表演的儀節之美。

從私家到公家，五營的群體意識凝聚的，即為村社形成其歸屬感的安全感，從移民社會形成聚落之初，到定居之後整合村社的心理，都可從官僚制、科層制方便觀察城關，形成城關圖像的城牆、關防，所倚賴的既有土木的營造，也有等級不同的城隍信仰。所以從古之城關以至現代城市，五營信仰都不一定盛行，此乃由於現代化程度愈高的都會地區，或鄉、鎮的中心區域，在空間上都具有開放性與擴張性，也就使固定化領域的五營信仰不易保存；相較於這類行政勢力、經濟擴張的地區，村莊型五營所表現的界域觀就會被存留下來。以雲林縣內 384 個村里為例，除去都市化程度較高的城市、鄉鎮中心，保守的統計目前仍有高達 216 個村里依然保存了五營。⁴⁴從這一實證性的統計數字所顯示的高比例，就可知這一農業縣雖已歷經了現代化的社會變遷，村里之人仍不會輕易改變這一信仰習俗，其理由就在於需求五營以維持其地理空間感。這一農業縣份所顯示的五營分布，並不受海邊與平陸、淺丘地形的影響，而是只會因行政中心所在而產生如下圖的分佈情況：



圖一：方鳳玉電話訪談所得的「五營」存在狀況圖

這一張圖示上的空白為五營不明的地區，最大塊的麥寮及相鄰地區，正可疊合於雲林

⁴⁴ 參方鳳玉：《臺灣傳說聚落中的五營研究：以雲林地區為例》（雲林：雲林科技大學工業設計研究所碩士論文，1999）；林雨旋：《五營兵將：臺灣民間宗教研究》（臺北：臺灣大學人類學研究所碩士論文，2007）。

縣的福佬客區，而相鄰地區如西螺等也多有五營的設置，這是否反映了如同語言上的「效漳」現象：除了少數的方言島，多數的詔安客區已因長期與漳州人相處，既能講漳州話也染習了五營信仰。⁴⁵理論上這一地區的「客仔師」應是屬於三奶法，同樣也通曉五營知識及其安營儀式，所以區內民眾也接受了三奶派法師的安營儀式，並不需使用閩山法。但是麥寮地區的福佬客區是否一仍客籍的信仰習俗？這種移民族群所形成的信仰現象，可以採用另一個對照組，就是臺灣北部較為集中的客家區：即桃、竹、苗一帶的客家聚落，同樣也較少見到聚落內的五營頭，卻又存在明確的伯公信仰；也就是以伯公的土地神信仰作為地頭上的護衛標誌：每一村里各自祭拜其伯公已可用以標誌其里域；特別是與「里域正神」結合後，足可取代五營所標誌的村里界線。⁴⁶麥寮地區也可能與傳統客家聚落一樣，伯公信仰就具有取代五營的可能性，所以在雲林的鄉里五營信仰中就呈現一處獨特的空白！

相較於此，南部客家區的高雄美濃以至於屏東六龜，在歷史上曾面對泉、漳移民聚落的競爭，就出現另一種「變相」的五營信仰：即聖君信仰。緣於客家人的移民特性，就如北部客家區所保存的伯公信仰一樣，伯公的數量既多又密集，都是完整保存於較早的移入區域內，其分布狀況反而可區別於日治期才新移入的農莊區。⁴⁷所以客家聚落既堅持從原籍移入的原鄉信仰：伯公及相關的里域正神，同樣都是作為地域性的守護神；卻又在移居後的開墾過程中需求聖君信仰。早在《鳳山縣志》既已記載此地已有劉公聖君宮，而從田野所見則有更多的法主公信仰。從碑銘上的資料可知，敘述其分靈自原鄉者都遠在乾隆初期：如六龜鄉新寮村法師宮所奉的張聖君，乃乾隆 5 年（1727）邱姓從原鄉請來的，以護佑開墾尾寮、新寮、尖山寮等地；而美濃鎮合和里過路漳聖君廟奉祀張、連二聖君，乃分靈自漳州府茅山金沙，時間更早在乾隆 3 年前後，當時有劉姓者奉二聖君而開墾廣興莊；新威聖君廟奉祀張、蕭、劉、連諸聖君，也是乾隆 5 年移民由梅縣入墾新威地區，因應生存所需乃從「九芎林聖君廟分爐」；而美濃一鎮之內，還有東阿里聖君廟奉祀張、蕭聖君，廣林里聖化宮奉祀張聖君，以及橋頭鄉梅峰村有一間法主公廟等，都是屬於聖君信仰主要的分布區。

這一帶為何會出現普遍性的聖君信仰？據碑誌所顯示的都說是早期即從原鄉分靈，少數則是到移居地後才從老廟再行分靈，這是一個頗為多樣化的聖君信仰：從單一位、兩位到四位齊全者俱有，卻都與五營信仰有關，只是名義上特別強調「聖君」或「法主公」而已。⁴⁸不過從聖殿上常見供奉五營旗或五營頭，就可理解客家地區並不一定會請閩山派法師

⁴⁵ 黃宣範：〈中部客家方言島的消失〉，《語言、社會與族群》（臺北：文鶴，1993），頁 294-314。

⁴⁶ 潘朝陽曾以苗栗客家人小區、土地公祠為例研究苗栗的空間示意，潘朝陽：《臺灣漢人通俗宗教的空間與環境詮釋》（廈門：廈門大學出版社，2008），頁 64-85、125。

⁴⁷ 張二文：《美濃土地伯公信仰之研究》，臺南：臺南師範學院鄉土文化研究所碩士論文，2002。

⁴⁸ 在美濃、六龜地區對於聖君信仰進行初步的觀察，承蒙張二文與謝宜文兩位的幫忙，特此致謝。

進行安五營儀式，而是正式興建聖君殿後上供五營旗作為標誌。這種變相雖近似於「內五營」，實則是以數目不等的聖君為主祀，因而兼具有完整五營的護境職司，所以碑誌上所記載的都是強調其開荒護佑之功，反而較少突顯驅邪防崇之用；也就是主要在於防範「番」害以保族群間的安全，都反映南部客家在地的開發經驗，聖君信仰決定了區域內存在五營信仰的變相形式。

這一類的變相同樣可從哪吒信仰獲致一個良好的佐證，本來哪吒是與毘沙門天王信仰並行，其後才形成獨立發展的趨勢，就如禪門語錄所說的「哪吒手段」：「析肉還母、析骨還父」。在《封神演義》中這一段情節被敷衍為精彩的敘述，而信仰發展的結果也如這一句隱喻，當時已逐漸成為獨立的哪吒信仰，也就離開天王堂毘沙門的隨從護法神地位，而後才能展現其哪吒手段的護法本領。但為何在閩、臺地區能獨立發展？且以「中壇元帥」的神格為其信仰標誌，在所標舉的「中壇」地位乃作為五營中的統兵首領，也在三十六元帥神中占有獨特的地位？哪吒信仰在臺灣社會的民間信仰排序，從早期到戰前，都一直在前十名之末起伏不定，戰後才確定進入前十名之末。這種在原鄉的神祇性格並不特別強的神祇，竟然能與諸多原鄉神並列於前十大神祇之列！這一奇特的信仰屬性只有一種解釋，就是受益於五營信仰興盛的緣故。所以在眾多的名稱中經由同祀的選擇後，所組成的組織就標為「臺灣區同祀中壇元帥宮廟聯誼會」，從奉祀宮廟之多進而可組成聯誼會，即可知在民間所具有的影響力之大。為何同樣都與五營信仰有關，聖君信仰可組合：張、蕭或用張、劉，甚或四位聖君一同作為主祀；而中壇元帥的奉祀則可專祀單一的神祇？聯誼會的會員雖曾遠赴四川江油等地，並溯源於翠屏山的祖廟，但在名義上從「太子爺」等確定為「中壇元帥」，關鍵的轉變仍在於中壇元帥的基本認知。目前可見的各宮廟所認可諷誦的兩種真經：《中壇元帥真經》與《中壇元帥降魔真經》，尊稱哪吒「八臂多法天尊」；並相信其職司：「奉玉旨敕封為道教三十六位護法大元帥之一，率領天兵天將鎮守南天門。」⁴⁹也就是民間接受了《三教搜神大全》的說法：「玉帝即封為三十六員第一總領使，天（元）帥之領袖，永鎮天門也。」因此聯誼會全體都肯定其為上五營之首，基本上認定其中壇元帥即為護法、保境的元帥像。

類此各擇其一而可單獨奉祀，中壇元帥或張聖君等作為五營中的總領或統兵之首，特別是哪吒作為三十六元帥的總領，不管其名義、形式如何多變，仍可發揮五營「本相」的同一職能，卻不一定在村界的四境各安四個營頭。諸種變相都具有其歷史因素，就像南部客家區的數座聖君、法主公老廟，都在碑文中強調其為原鄉的分靈；而中壇元帥信仰的老廟也是如此：臺南縣仁德明真宮即說創建於明鄭期，新營太子宮也同樣強調早就建於明鄭

⁴⁹ 有關哪吒的學術會議在連開兩屆之後出版專輯，筆者已撰緒論：〈從哪吒太子到中壇元帥：「中央—四方」思維下的護境象徵〉，《2008年中壇元帥學術研討會論文專輯》，高雄縣：中華道教中壇元帥弘道協會，2009。

或清領初期，高雄三鳳宮也自認為可推早到明鄭期，其間原有一個共同的現象，就是早期都強調為「太子爺」的分靈，也使該地的地名常被標示為「太子村」。而真正見於早期方志上所載的，還有府城的沙淘宮、毘沙宮，同樣都被稱為頂太子宮、下太子宮。從一致化稱為「太子」之名即可推知：早期信仰上共同的認知，主要是被認定為毘沙門天王或李靖的太子，由《封神演義》這部演義小說的普遍性，所確立的是三太子神格，既已普遍為民眾所認知，如此才可解釋為何其名諱俱是各式各樣的「太子」：哪吒太子、三太子，甚或俗寫為「羅車太子」，確是表示其分靈時間之早，在移民初期既已是重要的信仰。但是作為三十六元帥的護法神之一，或五營之首的中壇元帥，應是隨著聚落五營的傳布而廣為民眾所知悉，在民間信仰中就更易於定型化為元帥的護法神格。

比較美濃、六龜的客家村莊，到處可見伯公祠的土地公信仰，而不必如同閩南村習於採取於村境上安營的營衛形式，只要在聖君廟的神殿安上五營的象徵物，就如同安五營一樣可以營衛護境，這是臺灣南部地區性的信仰現象。而同一現象也出現於同祀中壇元帥的聯誼會宮廟，既已尊為三十六護法大元帥之「第一」，在崇祀的地區內也就為民眾所相信：中壇元帥既已統領天兵天將鎮守合境，自然就可方便決定是否另安五營頭。此乃緣於中壇元帥既為元帥神信仰，就可取代上／下五營或內／外五營，即以單一的元帥信仰取代了五營信仰。凡此諸例皆可說明聖君、元帥信仰的背後，都有五營觀支持其護境、護法的職能及意義。

在村社地區的地方社會為何能長期維繫五個小營頭，或只是五個竹符、石頭符？這種現象在雲林、臺南地區都極為普遍；金門則緣於戰地政務之限，有一段時間雖不方便，卻又受激於戰地的營衛、駐防經驗，而由民間社會設法保存，既見於奠安儀式中，更普遍存在於每一個聚落，成為空間界定的信仰象徵；⁵⁰而澎湖則發展為最穩固的小法組織，在各莊各社就各安五營，因而被視為村社境域的空間模型；其他中南部各縣市的村社，同樣也多維繫了這樣的信仰傳統。到底是何種社會心理需求長期支持如是信仰型態？這就關涉「中央—四方」空間思維所形成的人文地理思想，只有藉由五營信仰的形式，配合儀式實踐才能體現境與護境意識。金門、澎湖所累積的空間模型最為完備，在空間思維上體現了營頭與聚落的關係，也就成為聚落建築的一種模型區。⁵¹而雲林地區作為農業縣的聚落型態，同樣也可整理出具有五營典型的空間模型，⁵²臺南地區自是也不例外。⁵³雖則各地所表現的五

⁵⁰ 林建育即從聚落領域的空間界定，深入紀錄、分析了五營信仰的存在及其意義，同註 34。

⁵¹ 建築學視角的調查研究，有蔣瓊徽：《澎湖聚落民間信仰空間防禦體系之探討》（桃園：中原大學建築學系碩士論文，1997）；曾光棟：《澎湖的五營：以空間角度來看》（澎湖：澎湖縣立文化中心，1999），均由王會承教授所指導完成。

⁵² 邱上嘉：《臺灣傳統聚落中「五營」的初步研究：以雲林地區為例》，行政院國家科學委員會專題研究計劃（斗六：雲林科技大學空間設計系，1998）。方鳳玉、林雨旋前引碩論，同註 44；賴明茂：〈斗六地區傳統聚落五營空間序列之調查研究〉，《建築學報》33（2000），頁 63-79。

營型態頗為多樣化，實際上都是立基於「中央—四方」的空間思維，在信仰目的及意義上則是護境的體現。這一理想型理念既實踐於安營的儀式演法，也落實於實地調查的物質化經驗，不管表現為絕對空間或相對空間，在信仰型態上既堅持本相也形為變相，都是在禮文、禮器上各因所宜而自由調整，故這類五營的變通形式即是「變相」；而本相則在本義上始終堅持從護壇、護法而護境的營衛意識，基本上就如儒家的禮學思想：既維續不變的禮意，卻也容許禮文、禮器上的通變，這一神道的文化模型所支持的就形成多樣化的信仰傳統。

漢人社會的宇宙觀所維繫的，一向被認為就是連續性的天人、神人關係，並非是斷裂性的天、人分隔，這一種信仰、思想型態早在考古學上所關注的遠古時代既已如此。⁵³這一宗教意識同樣也體現於五營信仰，從象徵物及其儀式、神話，都是如此連續了有形與無形的兩個世界。在臺灣早期的移民社會既已存在這一強烈的護境意識，曾一再支持移民開拓土地，具體以五營頭區劃彼此的境域。法師等儀式專家既轉化、傳承了道教的五營觀，就從儀式時間、空間的護壇衍變為常例性的地方護境，確實與地方民眾的境域觀合而為一。這種象徵社內的安全、安定需求，彰顯宜於人居的信仰精神，即如一國的安鎮四境，乃將戎事的征戰與營衛加以宗教化、禮儀化，從而成為年例性、定期性的祭祀活動。從一家大事到一境大事，都是複製了帝國隱喻的真實體現，這樣集體體現居之安的心理需求，既反映了開墾新土地所面臨的危機意識：例如美濃、六堆客家區所強調的聖君分靈，乃是為了防衛「番害」、氣候之犯，故而亟需聖君的護境；也象徵一位元帥或二至四位聖君都可統領五營兵馬護境保民。從移民社會所需的立中需求，建立中心點象徵之後，也需建立明確化的界域。從神話思維理解五營這一小道，乃象徵一種混沌初「開」（開發、開啓），目的是區隔出宜於人居的人境，也需落實於社會學的營衛行為，就在族姓、莊社的械鬥、紛爭中，各以具體的五個營頭清楚界定彼此的界線。故吾社吾土的我族意識合理化了五營象徵，若較諸土地信仰的社神，就可從移民社會的定居型態理解：臺灣早期的開發，特別是中南部地區，雖已是歷史記憶；但從古至今猶存的軍屯或班兵經驗，從軍屯地名到儀式手冊，所標舉的名號與動作，都在五營信仰中維繫這一儀式傳統。

五營雖只是「神道」中的小道，在科層制的擬官僚神系中，其地位卑下常位居於最下層；但是下層也就是基層、底層，乃是民眾最常接觸的日用需知，月例、年例的犒勞兵將，亦即感恩報德的報謝意識。這種「百姓日用而自知」的信仰意識，既借由人神關係反映集體的需知，也借此體現一種本土的多元宇宙觀：此界與他界、有形與無形得以感應、交通。這種宗教意識就存在於法派秘傳的咒術簿中，也可溯源於道教早期經典的法訣、出官儀；

⁵³ 黃文博：《南瀛五營誌：溪北篇》，臺南新營市：臺南縣政府，2004。

⁵⁴ 張光直：〈連續與破裂：一個文明起源新說的草稿〉，《中國青銅時代》第二集（臺北：聯經，1990），頁131-143。

而至今仍完好保存於村落共同體制的，在經由建築學、GIS 的空間測繪、圖示，一個個聚落的真實圖像就浮現出來，就在自然與人為共同創造的地理地形，所映現出來的是集體需求的人文境域。從地理學觀看任何一個村落，就可看見在地理地形中的自然位置，而安置五營就如土地信仰一樣，乃是人文思想被實踐後的具體反映，就是透過五個營頭建立「中央—四方」的空間模型，這樣普遍存在的空間象徵可以支持人文的地理思想。而建築學、地理學所進行的實證性測繪、圖示，也可提供宗教學者印證中央軸的中心點實例與理論，從中檢證 Mircea Eliade 的宗教現象學在中亞、印度之外，需要增補東方社會的華人經驗。在這樣的比較文化觀點下就可發現一個本土的文化思維，而可方便理解五營所營衛的社內，正是一個被神聖化、「常」化的常態世界：經驗的、安全的，乃宜於我、人所居之地；而社外就不在五營兵將的保護範圍內，象徵一個不安定、不安全的「非常」世界，換成宗教語言就是非在我神、我軍的庇護下。從「常與非常」所觀看的兩個空間，乃是由五營象徵所界定的常境與非常境，兩個世界觀所象徵的人境與人境之外，這樣的文化心理成爲一種結構性意義後，就決定了五營信仰長期存在的唯一理由。

六、結 語

漢人社會存在諸多的信仰習俗，五營就和土地信仰一樣，雖則在神譜上的位階卑微，卻以其擴散、普化的特質而能普遍的存在，所反映的就是護境意識。相較於土地的社神信仰，儒家禮制的神道觀中報謝土地，所要設教的是崇德報功的教化意義；但是對於村社的營衛意識，並非源於儒家禮制的祭祀制度，反而是道教創教之後才轉化使用先秦、兩漢的軍制。五營作爲帝國隱喻的宗教模型，爲何在天師道仿擬的素樸形式後，只是作爲法儀、出官儀中的護壇兵將；真正能將其擴散運用於基層社會的，反而有賴於地方性法派作爲中介，才將放兵與收兵的營衛觀念結合於地方社會的境域意識，真正落實了儒家在祭祀制度上的神道設教。這樣創造、衍變及其普遍存在的歷史事實，提供了一個良好的神道例證，就是漢人社會的信仰形成，乃是複合了儒家禮制、道教儀制與法派法儀，而決定這種五營信仰的存在，則是地方民眾在居安心理上的集體需求。

從社會學的組織運作觀察一個地方社會的形成，最能引起矚目的就是社祠、公廟的信仰，村社之人除了需求有形的組織：不同形式的自衛、防衛力量及其形式，可視爲境之大事的「戎」事。但在實際的社會生活中，這種組織顯然無法滿足基本的需求，因而需要類似五營的物質形式：五個營頭與定期的收放儀式，也就是戎事之外需先之以祀事。這個縮小版的信仰，就是「國之大事，在祀與戎」的地方版本，選擇了四川、貴州的村社例證，

就可印證閩、臺地區的五營信仰，並非只是一種地方性的信仰知識。而且其普遍性之高，流傳時間之久，實已達到村社皆有，至少多數的村社皆是如此，這就成為不宜漠視的神道現象，縱使只是小道、小法，此中卻有可觀者焉。若較諸田頭田尾皆有土地，村社皆有土地信仰，五營信仰之於社會生活，其實也不遑多讓。這就是界定漢人社會中漢人的「生活世界」，也就具有 Mircea Eliade 所說的「宗教人」性質，生活於日用而不自知的營衛之境，幸而有月例性的犒軍行為可提醒這一宗教擴散性的存在。

漢人社會維繫五營信仰存在的事實，就表明宗教人之於祭祀禮制，在祭祀形式的背後存在一種理念模型：「中央－四方」的空間思維與營衛意識。從神話思維理解漢人之所以為「宗教人」，主要的理由就是五營所象徵的方位、空間模型，乃是希求保證存在與秩序的宗教、神話意義。一群被人文化成的「文化人」無法忍受只有自然的物質存在，而需要借由類似五營的信仰形式表現其神聖經驗。這種神聖之需求並非完全是外來的宗教學理念，而是真實顯現於類似五營、土地信仰的祭祀形式中。只有踐行「中央－四方」的儀式，才使人有居安的歸屬感：吾社吾民，這種兼含情感與神聖的社會生活經驗，其文化價值並非科學或理性問題，而是人之所以為人的精神價值。從神道設教的牧民觀點，總是覺得民中的信仰行動是日用而不知，實則在村社之人、村婦的生活世界，對於五營的營衛與犒軍的答謝，都能了然於實踐此一理念的重要性。儘管其信仰形式有本相與變相，而在中心理念、空間模型上並未改變，縱使經歷現代化的社會變遷，漢人社會的村社仍存在這種居安習慣，故五營雖是小法，雖小道亦有可觀者焉！

引用書目

一、近人論著

- 丁煌：〈《正一大黃預修延壽經籙》初研〉，《道教學探索》第九號，台南：成功大學歷史系，1995年，頁199-380。
- 二階堂善弘：《道教、民間信仰における元帥神の變容》，吹田市：關西大學出版部，2006年。
- 方鳳玉：《臺灣傳說聚落中的五營研究：以雲林地區為例》，雲林：雲林科技大學工業設計研究所碩士論文，1999年。
- 王秋桂、庾修明編：《貴州省德江縣穩坪鄉黃土村土家族衝壽攤調查報告》，臺北：施合鄭民俗藝術基金會，1994年。
- 王躍：《四川省江北縣舒家鄉上新村陶宅的漢族「祭財神」儀式》，臺北：施合鄭民俗基金會，1993年。
- ：《江北縣復盛鄉協睦村四社諶宅的「慶壇」祭儀調查》，臺北：施合鄭民俗基金會，1993年。
- 吳永猛：《澎湖宮廟小法的功能》，馬公：澎湖縣立文化中心，1996年。
- ：〈澎湖法教普庵派的科儀〉，發表於香港：香港中文大學崇基學院，「中國地方社會儀式比較研究國際研討會」，2008年。
- 李豐楙：〈臺灣中部「客仔師」與客家移民社會——從文獻到田野的考察〉，《臺灣史田野研究通訊》27期，1993年，頁60-78。
- ：〈金門閩山派奠安儀式及其功能：以金沙鎮復國墩關氏家廟為例〉，《民俗曲藝》91期，1994年，頁440-443。
- ：〈五營信仰與中壇元帥：其原始及衍變〉，中山大學清代學術研究中心、新營太子宮管理委員會主編：《第一屆哪吒學術研討會論文集》，2003年。
- ：〈五營信仰與中壇元帥：其原始及衍變〉，中山大學清代學術研究中心、臺南新營太子宮管理委員會主編：《第一屆哪吒學術研討會論文集》，高雄：中山大學，2003年。
- ：〈從哪吒太子到中壇元帥：「中央—四方」思維下的護境象徵〉，《中國文哲研究通訊》19-2，2009年，頁35-57。
- ：〈從哪吒太子到中壇元帥：「中央—四方」思維下的護境象徵〉，收入《2008年中壇元帥學術研討會論文集》，高雄縣：中華道教中壇元帥弘道協會，2009年。

——：〈祭煞與安鎮：道教謝土安龍的複合儀式〉，是文將由德國洪堡大學出版。

——：〈道法二門：臺灣中、北部的道法複合〉，將刊於香港中文大學崇基學院出版之刊物。

周一良：〈江南境內之各種人及政府對待之政策〉，《魏晉南北朝史札記》，北京：中華書局，1985年。

林雨旋：《五營兵將：臺灣民間宗教研究》，臺北：臺灣大學人類學研究所碩士論文，2007年。

林建育：《金門傳統漢人聚落領域的空間界定：一個五營信仰的考察》，高雄：樹德科技大學建築與古蹟維護所碩士論文，1996年。

——：《金門傳統漢人聚落領域的空間界定：一個五營信仰的考察》高雄：樹德科技大學建築與古蹟維護所碩士論文，1996年。

林振源：〈閩南客家地區的道教儀式：三朝醮個案〉，《民俗曲藝》158期，2007年。

邱上嘉：《臺灣傳統聚落中「五營」的初步研究：以雲林地區為例》，行政院國家科學委員會專題研究計劃，斗六：雲林科技大學空間設計系，1998年。

高怡萍：〈民間宗教中兵馬儀式的地區性差異〉，收於莊英章、潘英海編：《臺灣與福建社會文化研究論文集》（三），臺北：中央研究院民族所，1996年。

張二文：《美濃土地伯公信仰之研究》，臺南：臺南師範學院鄉土文化研究所碩士論文，2002年。

張光直：〈連續與破裂：一個文明起源新說的草稿〉，《中國青銅時代》第二集，臺北：聯經，1990年。

梁勇：《移民、國家與地方權勢：以巴縣客長制為中心》，北京：北京師範大學博士論文，2007年。

許宇承：《臺灣民間信仰中之五營兵將》，臺南：臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2006年。

陳器文：《玄武神話、傳說與信仰》，高雄：麗文文化，2001年。

傅飛嵐（Franciscus Verellen），〈天師道上章科儀——《赤松子章曆》和《天辰章醮立成曆》研究〉，黎志添主編：《道教研究與中國宗教文化》，香港：中華書局，2003年。

曾光棣：《澎湖的五營：以空間角度來看》，澎湖：澎湖縣立文化中心，1999年。

黃文博：《南瀛五營誌：溪北篇》，新營：臺南縣文化中心，2004年。

黃宣範：〈中部客家方言島的消失〉，《語言、社會與族群》，臺北：文鶴，1993年。

楊天厚、林麗寬：《金門的民間慶典》，臺北：臺原出版社，1993年。

葉明生主編：《福建省龍巖市東肖鎮閩山教廣濟壇科儀本彙編》，臺北：新文豐出版有限公司，1996年。

——：《閩臺張聖君信仰文化》，福州：海潮攝影藝術出版社，2006年。

潘朝陽：〈「中心—四方」空間形式及其宇宙論結構〉，《心理、空間、環境：人文主義的地理思想》，臺北：五南，2005年。

——：《臺灣漢人通俗宗教的空間與環境詮釋》，廈門：廈門大學出版社，2008年。

蔣瓊徽：《澎湖聚落民間信仰空間防禦體系之探討》，桃園：中原大學建築學系碩士論文，1997年。

賴明茂：〈斗六地區傳統聚落五營空間序列之調查研究〉，《建築學報》33，2000年，頁63-79。

謝聰輝：〈大人宮翁家族譜與道壇源流考述〉，《臺灣史研究》16卷2期，2009年，頁205-258。

俞黎媛：《福建張聖君信仰研究》，福建：福建師範大學博士論文，2006年。

Schipper：〈五嶽真形圖の信仰〉，《道教研究》2，東京：昭森社。

丸山宏：〈道教傳度奏職儀式比較研究：以臺灣南部的奏職文檢爲中心〉，香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心與文化及宗教研究系主辦，「中國地方社會儀式比較研究國際學術研討會」，2008.5.5-5.7。

Edited by Florian C. Reiter. *Foundations of Daoism Ritual*. AAS33, der Humboldt-Universität zu Berlin.

Mircea Eliade 著、楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，臺北：聯經出版社，2000年。

Schipper and Verellen, “The Taoist Canon”, The University of Chicago Press, 2003, p507.

Stephan Feuchtwang 著、趙旭東譯：《帝國的隱喻：中國民間宗教》，南京市：江蘇人民出版社，2008年。

A Cosmic Model of “One Center, Four Regions”: The Concepts of Defense in the Worship of Five Camps Soldiers*

Fong-mao Lee**

Abstract

The worship of Five Camps Soldiers 五營信仰 currently practised on Taiwan and in southwestern China is a popular religious practice, especially in the Han Chinese community. Together with the Earth belief 土地信仰, it can be viewed as a symbol of defense by which devotees employ to protect their residential territory. Originating from the early Daoist beliefs, its ritual is a modified version of pre-Qin ritual propriety, and its organization, established in the Han Dynasty, consists of Three Qins 三秦 and Four Regions 四方. Located in the center are the Three Qins, and on the periphery, the Four Regions, which refer symbolically to the 30 protectorates of the “empire,” namely, the nine Yi tribes in the east 東九夷, the eight Man tribes in the south 南八蠻, the six Rong tribes in the west 西六戎, and finally the seven Di tribes in the north 北七狄. Functioning as an imperial metaphor of defense, this religious organization, including the ritual of protecting *tan* (or, altar) 護壇儀式, is later adapted by the Fa School 法派 and then integrated with local residential guarding programs. The worship may be taken as an exorcistic minor rite 小法. However, it realizes concretely the cosmic model of “One Center Four Regions,” and by commanding the celestial soldiers to advance or to retreat on a regular basis, it keeps the human realm a safe place to live. It may also sound like some minor arts 小道, but nevertheless it serves as a symbol for the village community and practically provides the villagers with a sense of belonging. In sum, it creates

* This paper has benefited from the comments of scholars from the conference co-sponsored by Mainland Affairs Council and Tunghai University Graduate Institute of Religious Studies, held on April 10~11, 2009.

** Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

a relationship that speaks of right and obligation, as shown in sociology, and protection and safety as one may find in any religions. From the study of how the villages perceive the cosmos, and what they ask for from these celestial soldiers, we find a communal psychology that craves for protection in general and safety in the residential area. Finally, the study shows that human beings, as a religious entity, look beyond the living world: they seek for order and sacredness in their living environment as well.

Keywords: Five Camps Soldiers, Defense, Ritual Propriety, Daoism,
the *Fa* School