

# 香之爲物： 進香儀式中香火觀念的物質基礎\*

張 珣

中央研究院民族學研究所

---

本文說明漢人的祭祀行爲無論是向神明、祖先或是鬼怪，都可以用「香」，也都少不了香。舉香祭拜幾乎成爲漢人宗教信仰的特色。香於漢唐之際從西域和南洋傳入中國，逐漸在原有的佛教用香文化之上，發展出中國文化獨特的「香火」觀念與象徵。期間，中國合香的製作也深受中藥複方藥劑的調配觀念影響而獨具特色。長久以來，香已經深入漢人民間信仰的各個層面，不但開發出有關於香的豐富民俗信仰詞彙，香灰與香爐也成爲神聖的結晶與器物而受到信徒的珍惜與膜拜。

**關鍵詞：**合香，香火，香灰，香爐，進香

---

---

\* 本文初稿〈交換的物質面與神聖面：以香爲例〉發表於2002年6月11~15日黃應貴先生主辦之「物與物質文化研討會」，二稿〈馨香禱祝：談香的交換〉發表於2003年1月6日中央研究院民族學研究所的「週一演講」；感謝兩次會議中提供意見的同仁與先進，讓本文的修改更爲完備。對於本刊兩位審查人的指正與建議，在此也一併致謝。

## 一、前 言

「香」的使用與「香火」在民俗信仰上的重要性雖然是人人皆知，卻是不易研究的。過去在歷史學與民俗學上已有許多相關的文獻記載，但是人類學上有關香的文化意涵與象徵的討論卻不多見。

李亦園首先採用結構理論，將香、供品犧牲、紙錢與祭祀場所等四者視為共構的人神關係之親疏遠近的象徵表現，並指出香火是中國進香與西洋朝聖這二者差異之核心(李亦園 1978:131)。但是李先生並未分析何謂香火，僅說明香火具有「溝通」與「表示淵源」的作用(黃美英 1983:17-18)。

筆者最先指出，神明的分香儀式與祖先崇拜中在分家時的「捻香灰」以及分灶火的儀式，是來自同一淵源的兩個儀式；而香灰與香火可以同時用來說明神明與祖先的靈力(張珣 1986)，<sup>1</sup> 也用以表示兩廟或者是兩家之間的淵源關係。所謂的捻香灰儀式是選定一個日子，在本家祭祀祖先之後，從香爐中取出一些香灰帶回分家，放在香爐中並設立一個新的祖先神位(謝繼昌 1984:42)。

呂理政也指出分家時有「分香」儀式，移動香爐時稱「出火」，安置祖先神主牌與香爐時稱「安香」；而凡是分香、出火、安香都要擇吉日行之。家宅遷移時，擇吉時是以安香的時刻為準，由此可見祖先的香火為家族的中心(呂理政 1990:210)。

而本文乃是在參加中央研究院民族學研究所黃應貴所帶領的「物與物質文化」研究群中，所發展出來的議題。筆者因為長期關注臺灣漢人民間信仰研究，注意到香、紙錢與供品可以說是信仰和儀式中不可少的物品，很適合從近年人類學物質文化理論的角度進行分析。在閱讀資料之後發現，香、紙錢與供品三者的資料太龐大，實非一篇文章的篇幅所能涵蓋。其次，若要深入分析三者，其所牽涉到的理論也不盡相同，因而紙錢與供品只能另文撰寫，本文則專注於香的主題及與其相關的香火觀念，尤其是針對神明信仰方面，至於祖先與鬼兩部分也暫時割捨不談。

物的研究近期在人類學界廣泛地受到重視，一方面是因為長期以來認識論重視主體而忽略客體，重視心智而輕視體驗；再方面則是文化的定義自 1940 年代結構論以來，重視觀念而輕視物質，使物與物質文化的研究沒落，一直到 1980

---

1 當然不否認香灰與香火可以用來說明漢人超自然信仰中一切神靈的靈力，包括神、鬼以及祖先。

年代才見轉機。其中以 Daniel Miller 爲代表，主張將主體（人）與客體（物）予以二分並不正確，主體經常是在與客體辯證互動的過程中建立出來的（黃應貴 2004:3）。本文嘗試以 Miller (1987) 提出的「再吸納」(sublate) 理論，來說明香的使用。

Miller 以黑格爾《精神現象學》一書中說明人類文明進展過程的論點，來解釋物與人的關係。<sup>2</sup> 主體（人）先透過一個創造行動 (creative act) 將自己異化 (differentiate)，繼而外化 (externalize)，再經過一個再吸納過程，將已經外化出的自我再侵吞 (reappropriate) 入原來的主體內。如此一來，主體比原先更豐富、更成熟地往前進展，也可以說是超越原有的主體（同上引:28）。

Miller 在其書中使用了外化、疏離 (alienate) 和再吸納等字眼。「外化」意爲將主體的意念或是想法藉著事物表現於外在世界。「疏離」意爲外化的事物與人的主體存在著有形或是無形的距離，二者一分爲二了。「再吸納」則是 Miller 的獨特用語，即意指一般英文的 reabsorb，再吸收合併，主體將外物再吸收回自身（同上引:12）。筆者以爲在宗教信仰中，可以看到的是主體（信徒）在以物（香）膜拜禮敬神像的同時，是在進行自我修養、自我生產，將自體「外化」、「疏離」到外在具體的神像或是香爐，再以服用神聖的香灰來增強自己的能力，把神明靈力「再吸納」入主體自身，完成一個主體自體的建構過程。

但是這一個建構過程都是主體（信徒）自我完成的嗎？主體所創造出的外物（香）在這其中沒有任何的自性 (inherent essence) 或作用嗎？如果外物沒有任何自性或是作用，那麼此一外物應該很容易被取消或是取代。然而，我們考察香的使用歷史與製造過程，可以發現香的一些物性 (materiality, 例如香以火燃燒時所產生的香火、燃燒之後產生的香氣、沈澱的香灰) 都讓香成爲不可或缺的供品。尤其是「火」與「火化」帶來的轉變聖俗過程，更是香不可被取代的重要原因。

## 二、香的作用

在臺灣漢人民間信仰中，燒香的作用很多，誠如劉枝萬所說：

香在中國民間信仰上，實有通神、去鬼、辟邪、祛魅、逐疫、返魂、淨

<sup>2</sup>「物」的原文是 creation，指任何主體（人）所創造之外物。

穢、保健等多方面作用，尤以通神與避邪為最，則由香烟與香氣之二要素而演成者；蓋香烟裊裊直上昇天，可以通達神明，香氣蕩漾，自可辟禦邪惡，乃是人類所易於聯想到之作用。（劉枝萬 1967:129）

說明漢人的宗教用香已經有長遠的歷史，而在宗教用香的多種功能當中，尤其以通神與避邪最被接受。本文除了針對通神做說明之外，還要說明香如同食物一般，也具有供神明享用的作用。此外，香還有一項不多見的作用——用香占卜。以下將分別說明。

首先，燒香用以溝通神明。此點當前述提到李亦園在討論有關香的使用時，亦列為第一項（黃美英 1983:17）。香可以做為人神交通的媒介，也可以將人的意思傳達給神明，曾有民間信仰的報導人謂：

香好像無線電，可以把你的意思傳達給神明。一個人要拜拜，要向神明祈求什麼，一定要燒香，香可以飛上天，神明就會知道。

反之，香也可以將神明的意思傳遞給人，因此有所謂「發爐」的徵兆。發爐是指當家中可能有大事或災難要發生時，神明提醒信徒要小心防範。另外，如果是社區廟宇的神明香爐發爐，也可能顯示乃神明發威，有事要當眾宣稱。

香可以通神，除了見於民間信仰之外，在佛、道也可見。道士舉行科儀時經常唱念香偈，例如在《上清靈寶大法》記載：「夫香者稟資靈秀植質芬薰蓋將以寓誠敬之心，故得上徹沖虛之境，瑞靄騰而九清可格，祥煙布而三界遙聞」（轉引自劉枝萬 1967:129）。佛教徒做早晚功課以及法會之前，也均會唱誦「爐香讚」：「爐香乍熱，法界蒙薰，諸佛海會悉遙聞，隨處結祥雲，誠意方殷，諸佛現全身」，藉由燒香而請神佛下臨。

其次，燒香是讓神明享用芬芳的香味，以愉悅神明。在傳統中國的貧窮人家裡，時常可見人們點上香，向神明訴說心中話語之後，隨即用手指將香捻熄，以便下次再用。這可以充分說明香的作用只是用來溝通神明。但是多數人並不認為如此，因為如果只是通神，那麼燒香就不需講求貴重好香，也不需講求數目。可是一般香鋪都有「用好香有多一些功德」之說法，鼓勵信徒買好香來供奉神明。不過，劉枝萬也提到道士團體在建醮時有戒律明文，不准要求廟宇使用貴重好香，以免浪費：「違者三代家親責罪，己身受殃，法官、道士減壽三年」（同上引）。

李亦園提到「拜鬼一根香，拜祖先兩根香，拜神三根香，拜天公用盤香」(黃美英 1983:19)。製香業者張屏偉說，「一貫道信徒供神佛用到 108 根香，是最多的」，亦可證明燒香有供養的意味。

尤有甚者，有些信徒還認爲神明會吃香，猶如吃食物一般。一位信徒曾回憶說到：

家中供奉有媽祖以及虎爺等神明，有一段時間出差到國外採購貨品，因此沒燒香。回到家中第一次燒香時，所燒之香「轟！」地一聲，一下子香爐內的香全部焚燒殆盡。可見他們多飢餓！從此以後才知道要天天燒香，神明才有得吃。

把香比擬做食物，連帶地是將香爐比擬做神明的飯碗，這是漢人信仰中相當獨特的說法。筆者將於下文中說明，這可能是受到上古中國祭祀行爲的影響所致。

第三，在民間信仰中香還可以做爲占卜工具，來傳達神明的指示，這由民間流傳的「神傳二十四種點香譜之吉凶表」可以說明。亦即，平常燒三根香，如果三根香燒出一個「象」，便可用來卜卦吉凶。例如：三根香齊整等高，是爲「平安香」，表示平安無事；三根香若左邊兩根等高，右邊一根較低，則爲「催命香」，表示月內家中將有命終之人；若是左邊兩根等高，右邊一根較高，則爲「長生香」，表示三日內有人來相邀請（慈福堂 1977）。

### 三、香的使用與歷史

筆者在 1970 年代於臺灣南北各地做田野調查或是替社會學家做問卷調查時，「舉香的」（閩南語 *gia-heun-ei*，意指拿香的人）是一般信徒的自稱，以別於基督徒。凡是佛教、道教、民間信仰的信徒均共同稱爲舉香的，而不再細分。若再請民眾自己細分其屬於什麼宗教，對方會說他不知道。1990 年代以後臺灣佛教盛行，佛教的皈依儀式成爲佛教徒的認定標準，一般人便會再加以說明是否爲佛教徒。至於道教或民間信仰之間，多數民眾仍不加以區分，舉香拜拜幾乎成爲漢人宗教的代名詞。然而這可能是明、清兩代以後才發展出來的情形，而且在歷史上漢人對香的知識也有過轉變。

目前我們熟知的香與香料，其在西方的使用早於中國，且也見於文獻記載。公元前三千年埃及人即有大量使用香料的記載。古波斯文化裡，香象徵著身分與地位，並大量地使用於生活中。香料通常是取材於植物的樹皮、樹脂、木片、根、葉、花、果等等部分，製成例如檀香、沈香、丁香、安息香等多種不同的香。少數的香是由動物的分泌物製成，例如麝香取自公麝鹿生殖腺、龍涎香取自抹香鯨體內分泌物。香幾乎不存在於礦物中。香木製成香料塗抹於身上，稱為塗香；用來燻蒸衣服或是房室，稱為薰香；與其他材料製成合香，用來禮敬神明或是通神，稱為焚香。以下即以宗教用香為例說明。

宗教用香也很早就見於西方宗教，古羅馬人相信如果 Vesta 女神的香煙中斷的話，羅馬城會陷入地獄中；基督教《聖經》記載東方三聖人送給剛出生的耶穌基督的禮物中就有兩樣珍貴的香料：乳香與沒藥。乳香 (frankincense)，漢人習稱熏陸香，取自木本熏陸香樹，梵文 *kundurū*，其香氣類似松脂，因其樹脂滴如乳頭，故又名乳香。沒藥 (myrrh) 取自沒樹，沒樹乃多種木本植物合稱，其樹脂有苦味，可製香製藥。東方的印度佛教也很早就用香，一來淨身，二來供佛。佛經中並有大量使用香來象徵修行與德行的詞彙。

根據 Silvio Bedini 的考察，先秦時代 (250~200 B.C.) 中國人已經以有香味之木頭或蘭蕙植物，或艾屬植物混以動物脂肪，加以燒化來嘗試與神明溝通。另外，由於松脂燒化後所產生的氣味與香煙好似靈魂般輕盈，更被加入儀式之中以祈求長生不老。如此漸漸發展出藉著焚燒香草木之飄渺香煙，將個人心願傳達給上天的作法。但是 Bedini 指出，中國現在一般人所使用的香，卻是在漢武帝時才由印度傳入中國。漢武帝時期開始自印度、錫蘭、安息等地輸入各種香料，有的甚至輾轉來自蘇門達臘，例如樟腦、丁香，以及來自西方的玫瑰油等等 (Bedini 1994:26-29)。

中國古籍如何記載香呢？收錄於《文淵閣四庫全書》的宋、明著作相當多，提供我們不少關於中國對香的使用以及用香的歷史。目前有關香的典籍以唐、宋、明三代為多，可以印證 Bedini 認為漢唐以後中國才從西域和南洋大量輸入香料；以及陳擎光 (1994:5)、邱豔蕊 (2003:7) 所說，中國人於唐宋時期學會製作合香，<sup>3</sup> 並開始發展出屬於中國文化特有的香料調配方法與香味的選擇。

<sup>3</sup> 佛教傳入合香觀念，很快地與中國用藥觀念結合而產生各種合香配方，甚至依據季節、時令、場合、用途等而調配出不同香品。在香的形狀上則發展出丸狀、粉狀、餅狀、線狀、圈狀等。明清時期開始有柱香的出現，乃以竹籤或是木籤為心柱，外裹香粉，成為漢人普遍使用之香品 (邱豔蕊 2003:7)。

中文「香」字的原始意涵是什麼？宋代洪芻《香譜》下卷〈香之事〉記載：

《說文》曰芳也。篆從黍，從甘。隸省作香。春秋傳曰黍稷馨香。凡香之屬皆從香。香之遠聞曰馨。香之美者曰鬯，香之氣曰馥。《尚書》曰至治馨香感於神明。《毛詩》有鉶其香邦家之光。《毛詩》其香始升上帝居歆。《國語》其德足以昭其馨香。《左傳》蘭有國香。《國語》入芝蘭之室久而聞其香。（洪芻 [宋]1983）

洪芻很概要地說明香的意思是芬芳，篆書的寫法是由「黍」與「甘」兩個字合成，隸書則簡省寫成「香」。此字是用來形容黍稷植物發散出之芬芳氣味，後來的用法是衍義爲形容人的美德或邦國之光榮等等，其中最重要的是用來溝通神明與上帝。值得我們注意的是，洪芻書中引述的香味主要是指黍稷植物煮熟之後所散發出的香味，亦即食物供品的香味。

而黃典權提出他的獨特見解，認爲漢人的「香」最早的產生應該不是今日所稱的焚燃，而是蒸釀。香的氣味是由蒸煮穀類而得，或由穀類釀造成酒體再蒸揚而感，祭典所重者本來在「酒」，所以古祭「奠酒」遂成爲祭祀重點，「祭酒」成爲主持人的特稱。《詩經·大雅》有「卯盛于豆，于豆于登，其香始升，上帝居歆」，指的就是上帝喜歡盛裝於豆登酒器內的香味（黃典權 1991:113）。

與洪芻同一時代的陳敬在其著作《陳氏香譜》卷一裡記載：

《香品舉要》云，香最多品類出交、廣、崖州及海南諸國。然秦漢以前未聞，惟稱蘭蕙椒桂而已。至漢武奢廣尚書郎奏事者，始有含雞舌香，其他皆未聞。迨晉武時，外國貢異香始此。及隋除夜火山，燒沈香甲煎不計數，海南諸品畢至矣！唐明皇君臣多有沈、檀、腦、麝爲亭閣，何多也！後周顯德間，昆明國又獻薔薇水矣！昔所未有，今皆有焉！然香者一也，或出於草，或出於木，或花，或實，或節，或葉，或皮，或液，或又假人力而煎和成。有供焚者，有可佩者，又有充入藥者。（陳敬 [宋]1983）

陳敬簡要地敘述中國本土原來僅有使用少數植物之香，漢武帝之後的各個朝代陸續由國外或輸入或進貢各種香，可以說把中國人對香的知識與使用範圍

擴大。而陳敬所稱「蘭蕙椒桂」的香味，當然不同於洪芻書中引述的黍稷植物的香味。筆者以為這兩類香味在中文均稱為香味，實則屬性上有極大不同。中文字「香」原是用來指稱黍稷植物煮熟之後散發的香味，但是後來逐漸轉變為包括生鮮香草樹木的香味；迨至佛教傳入焚燒合香的觀念之後，合香幾乎取代原有酒食香，成為今日吾人所熟知、敬神專用的香了。

期間，關鍵性的變化在於陳敬《陳氏香譜》卷四所記載的：

焚香禮神，漢武故事，昆邪王殺修屠王來降，得其金人之神，置之甘泉宮，金人者皆長丈餘，其祭不用牛羊，為燒香禮拜。（陳敬 [宋]1983）

佛教徒拜神不使用食物供品而僅用香，一定帶給當時的中國人很大的震撼。難道神明不吃食物，光是聞香即可滿足？隨著佛教在中國盛行，佛教的佛菩薩被中國人接受，納入中國神明的一類，用香取代食物拜神的觀念大概也才逐漸地被接受吧！同樣在《陳氏香譜》卷四還記錄：

焚香祝天，後唐明宗每夕於宮中焚香，祝天曰：某為眾所共推戴，願早生聖人，為生民主。（陳敬 [宋]1983）

可見香逐漸成為向上天祈求時的重要物品了。同一卷內還記載有「露香告天」、「焚香讀章奏」、「焚香讀孝經」、「焚香讀易」、「乾竭時焚香求水」等等。可見儒家士大夫在閱讀儒家經典時已經廣泛地使用焚香來表示虔敬；而用香來祈求有水，更表示民間已廣為接受香的作用了。

黃典權也認為自從東漢時期佛教入華之後，「馨香揚薦，開啓了宗教信仰的新方式，新體會。禮佛結緣，香火主其象徵。中國原有從『黍稷』蒸騰的『馨香』，被沈檀的焚香所沖淡」（黃典權 1991:114）。黍稷馨香轉為沈檀焚香之後，香料的種類丕變，香器也由「豆登」變為「爐」。到了明代，周嘉胄著有《香乘》二十八卷，對香的記錄更是完備。其中卷十二「辯燒香」提到：

昔人於祭前，焚材生烟。今世燒香於迎神之前，用爐炭蒸之。近人多崇釋氏，蓋西方出香，釋氏動輒燒香，取其清淨故，作法事則焚香誦咒，道家亦燒香解穢，與吾教極不同。今人祀夫子，祭社稷，於迎神之後，奠帛之前，三上香，古禮無此，郡邑或用之。（周嘉胄 [明]1983）



周嘉胄明白表示，中國古禮並不用香祭祀，佛教入華後才開始使用。影響所及，道教首先跟著使用，接著儒教也跟著使用，在拜孔夫子或社稷神的時候都可以用。而其使用方式是用香料於爐內加炭的焚燒方式，再也不是黍稷蒸嘗了。深研中國科學與文明的李約瑟 (Joseph Needham) 在其巨著《中國的科學與文明》中的第十四冊，針對中國的用香做了一番考察；他也指出西元第二或第三世紀之前，中國並不太用香。周初文獻並無例證支持焚香，當「香」字或是「馨」字在詩經或是左傳出現時，通常是指祭祀食品或酒所具有的甜香，或引起食慾的香味 (李約瑟 1985:244-245)

雖然焚香禮拜是由佛教傳入，但是在漢文化內已經逐漸脫離印度佛教的焚香意涵了。因此，想要知道漢人對香的獨特文化意涵，必須對照香在佛教內的使用與意義。香的梵語是 *gandha*，其含意比中文廣，泛指一切鼻可嗅者。翻查佛教辭典或經典，香的詞彙與典故繁多，不勝枚舉。在此以《佛說戒香經》與《佛說戒德香經》兩部經爲例，說明佛教對香的使用與要求是注重香的清淨功能和修行象徵。兩部經的大意相似，茲綜合其內容並簡述如下：

世有三香，一曰根香，二曰枝香，三曰華香，是三品香唯隨風香，不能逆風。寧有雅香，隨風逆風者呼？佛告阿難，善哉善哉，誠如汝問，有香真正隨風逆風。阿難白佛，願聞其香。佛言：某郡國土縣邑村落，有善男子善女人，奉行十善，敬事三寶，孝順仁慈，道德恩義，不失禮節，是香名曰隨風逆風靡不周，照十方宣德，一切蒙賴。(筆者綜合記述經文)

佛教使用的香料與合香的製作法、香的象徵意涵等，相當程度地改變了漢人用酒食香祭神之習俗，包括：(1)佛教的沈檀之香無食用意義，因此中國上古的牛羊黍稷之香應該是指稱黍稷之香的意義；(2)佛教燒香不祭牛羊，顯然不殺生也是重點，華人接受了佛教以植物而非動物油脂燒出之香爲尙的觀念；(3)佛教以凡夫有執著、有臭味，佛菩薩則無執著、無臭味。佛經記載比丘因爲說法功德，而常有妙香出口；童子因爲坐觀香氣，而得無漏智慧、塵氣忽滅、妙香密圍等等。香的味道被當作是有無修行或異人的指標。此種說法逐漸融入中國民間信仰，認爲神明本身也應該是香的，也喜歡香，因而以香拜神才能相應。

雖然接受了佛教的焚香禮拜觀念，但是漢人仍然保留許多原有觀念，並發展出獨特的香的觀念。筆者以爲上古牛羊黍稷之食香的意義仍然保留在民間信

仰中燒香的底層。民間神明仍然具有祖先性質，仍然需要飲食，因而添加在佛教的沈、檀香之上的乃是一種對食物的想像，其功能是用來供奉神明，一如民間所說的「凡人以五穀為食，神仙才以香為食」。這種把沈、檀香當作一種上等（或說是象徵）食物來供奉神明，恐怕與佛教用香目的相去甚遠。<sup>4</sup>

#### 四、香鋪與合香的製作

誠如 Miller 所說，物兼具物性與象徵性的雙重性質，故同時兼有具體的形體 (the signified) 與抽象的意涵 (sign) (Miller 1987:99)。香的形體是香粉壓製成的線狀或環狀；香經過燃燒之後，同時化成香光、香氣、香煙，其不可捉摸性、短暫性、上升性，彷彿神明的飄渺空靈；遺留下的一爐香灰，卻又佐證了信徒的一腔虔誠。因此，如何研發製造以讓香枝易燃、香枝直挺、香光不熄、香氣沈穩、香煙凝聚、香粉與竹心完全燃燒殆盡，甚至灰燼細白可成食用香灰等等來滿足民間信仰信徒的需求，就成為香行製香人追求的目標。其中也可以見到漢人民間信仰對香灰與香火的外顯要求。

前述提及佛教傳入合香製法，陳擎光認為在三世紀時古印度人調製香藥的技術可能就已經傳入南方吳國。魏晉南北朝時代的道士陶宏景相傳是調製合香專家，故五、六世紀時民間可能已廣為使用合香，可惜早期記載多數散佚，僅能從唐宋以後的資料中略知一二。合香是採取多種香料混做而成。入華之後，又加入中醫「君臣佐使」原則，混合各種藥材於香料中製成今日之合香。燃燒單一香料時，香氣發散太快，香味純樸卻不夠華麗；如果加上不同材料，就可達到人們所預期的不同效果。例如，加上硝石以助燃；加上甲香與麝香可以起結合、調和及安定的作用；降真香與其他香混合，燒成的香煙可直立不散，香氣濃郁而遠達。此外，香粉加入蜜，可以團捏成丸或是餅；加入寒水石的粉末，可以包裹香餅外表以保護之；加入苔蘚或是酸棗仁可使煙氣團聚不散等等。

而有些香材在焚燒之前必須先加以處理，有的適合成塊，有的適合浸於精油或是水之中保存，有的適合磨成粉。例如，麝香與龍腦必須研磨之，使其粉末不能太細，也不能太粗；香粉太細不耐燒，太粗則煙氣不穩定。燒香時，如果有雲母片、銀葉做為間隔，則香氣不致於太燥烈，而能顯出細緻幽雅的香氣。

4 傳說佛教用香乃源自佛陀在說法時，因天氣炎熱，信徒昏昏欲睡，故燒香柴以驅除睡意 (李文菲 1982)。

做好的合香有的需要用玻璃瓶盛裝並置入地窖一日；或是裝入瓷瓶內，經過長時期保存後再取用。

調配合香時也有一些原則要注意。合香的組成可分：(1)主體；(2)保香劑；(3)結合、調和及安定劑三個部分。必須熟知哪些香料適合做主體、哪些適合做保香劑、哪些又適合做安定劑，將三者以適當的比例調製，方可做出理想的香品（陳擎光 1994:20）。

如此說來，「香」可有物性？「香」的物性是甚麼？如前述，自然界的香料多是取材於植物的樹皮、樹脂、木片、根、葉、花、果等部分所製成，例如檀香、沈香、丁香、安息香等；少數由動物的分泌物製成，例如麝香取自公麝鹿的生殖腺。香幾乎不存在於礦物中。宗教用的焚香很少是只使用到單項自然界的香料，泰半都是經過人工調製之多種香料所組成的。例如在洪芻《香譜》中所談到的「牙香」，其組成成分是「沈香、乳香、龍腦香、白檀香、丁香、甘松香、藿香、零陵香、甲香、麝香、硝石」；再進一步分析其化學成分，則包括了苯甲酸、苯環、砷、硫、氨、乙醇等等（李約瑟 1985:261-267）。由於焚香並非天然之物，因此我們需要分清所謂「香的物性」是指其化學成分，或是指人工調合出的組成物。

其次，「香的物性」必須經過燃燒才能顯現。許多香料沒有味道，有些甚至原來是腥臭味的，例如龍涎香是抹香鯨腸胃的分泌物，非常腥燥，然而遇熱卻會發散出異香。再如甲香（一種螺類的殼）單獨燃燒時具有臭味，混入眾香之中燃燒卻可增添香氣。亦即，許多香料如果不經過人類的火化或是燃燒過程，就無法產生香氣。其次，透過製作過程中添加的其他藥材香料或是在燃燒時添加的其他材料，製香人可以將之調配成自己所要的香氣。因此，物雖有自性，但是人可以加強、減低、抑制自性，以符合人類感官需要（特殊香味）或是文化需要（香灰細白）。這也是 Miller 說的，物有兩面性，此所以人能利用之、人也爲它所利用（在香來說，迷惑於它的香氣）（Miller 1987:99）。

由於香料磨成粉之後不易取用或燃燒，因此多是製成香丸、香餅以方便使用。我們由歷代圖畫中可以見到圖中人物以手捏出香丸，或是捻出香餅放入爐中燃燒的景象（陳擎光 1994:21-22）。香歷經宋、元、明、清各代眾多香家用心改製，出現了以竹心裹香粉、方便取用燃燒的柱香，即爲今日所普遍見到的香。明代李時珍的《本草綱目》（[清] 1975）記載有製作「線香」的材料與方法，但是此線香似乎並無竹心。明代高濂《遵生八牋》記載以竹心做的「篋香」（故宮博物院編輯委員會 1994:23），才是今日常見之香。臺灣民間信仰所使用的香大

多是由香行提供，其形狀包括：香枝（柱香）、香塔、臥香、丸香、香末（香粉）、香油、盤香（或稱香鐘，吊掛在廟庭前，可燃燒十天至一、二個月）、環香（多為家中或供桌上使用，可燃燒十數小時）以及素材（或做肅材，香木片或塊狀）等等形式，琳瑯滿目。

民間柱香（或稱立香、篋香）是最常用的，以竹篋為心，外裹香粉製成。有黑、黃、紅三種顏色，黑色祭鬼及辦喪事，黃色與紅色用來祭祖先或拜神均可。香枝長短可有三尺五寸到二尺二寸均有，二尺以下為家庭祭祀使用，寺廟均用二尺以上。另有「長壽香」長度在三、四尺以上，直徑粗過拇指。近年可能受到來自海外（尤其是香港、澳門與南洋）華人燒香風氣影響，在慶典法會上更有流行使用超級大香。民俗學者劉還月也注意到這個現象，並說臺語俗稱此香為「暗八」，直徑小如握拳、大如碗公，香上雕刻有龍鳳圖案或福祿壽字樣（劉還月 1994）。而筆者在進香途中觀察到不少信徒手拿著直徑如握拳之香，一般認為這樣就不需要時時注意點香或續香的問題了。

筆者在做大甲媽祖進香訪問的研究時，一般進香客表示，要進香前會在自家住處附近買整包新的香，而不用家中的舊香。正如進香需穿新衣新帽一樣，以表示乾淨。新香不需要在大甲鎮瀾宮附近買，鎮瀾宮也不會要求信徒或進香客在廟內附設的賣香櫃臺買香。信徒與廟方人員均認為香不會有污染或不潔淨的顧慮，在哪裡買都可以，而人本身拜神時是否潔淨才是重要的（因此拜神時勿接近喪家，並有經期中的婦女或產婦坐月子時皆不宜拜神的規矩）。

臺灣香行之間的競爭相當自由，信徒也隨個人喜好而購買，並不相信某某香行賣的香有特別不同。坊間多數香行均是批發零售，對香的原料或製作過程不甚清楚，而僅聲稱店內所賣者均為好香。香行與顧客雙方均是依照價錢來決定買賣，而不講究香料或成分。然而凡筆者訪問過、自己製作香的香行，幾乎都會聲稱其為祖傳三代的香行，並遵照古法調配香料。至於古法為何？答案通常是秘方，不願對外公開。似乎製香界講求神秘所帶來的價值感，尤其講求摻雜多種香料或藥材，有如中藥複方一般，崇尚秘方與古法。此點我們於前述宋、明兩代香譜中的大量記載可見一斑，各種香品的配料斤兩幾乎佔全書最大比例。筆者估計歷代香譜的撰寫目的，極大部分是指導文人雅士製香的配料斤兩。

臺灣香行的製作規模多數是屬於小型家族企業。大甲地區如同其他地區，原來也有早期傳統的製香行，後因人工太貴、不敷成本，大多的香行已經不再自行製造，而改以批發買賣。本文僅以目前仍然自行製造、經銷的鹿港「施金玉老香鋪」為例說明。施金玉老香鋪經過七代相傳，已經有兩百多年的歷史，期

間不會中斷過。第七代由二兒子施起燻承接了香鋪的生意，他學會採購香粉、調配香料等技術，大批製作並行銷到臺灣北、中、南數個販售點。其弟施起文也開香鋪，但主要是向其他工廠批發來賣，並不懂得調配香料等技術。其兄施起燻則在鹿港天后宮旁邊經營糕餅生意。

即使連施金玉這家全臺鼎鼎有名的老香鋪，要維持生意也很艱難，因為製香過程辛苦，不但工人不易請，年輕人也不肯學。由於直接由中國大陸進口成品的成本便宜，目前很多香行已經不再自行製作香。既然是進口或批發成品來賣的香行比例增加，更顯示民間信仰的信徒不甚在意香的製作過程或原料成分；此點與佛教徒用香謹慎，計較其成分的習慣對比起來差異甚大。

以下有關香的製作過程之說明乃根據筆者在施金玉老香鋪的訪問結果。香本身主要由桂竹做成，以前鹿港的竹寮仔有工人專製香枝，現在一者因臺灣的竹子產量減少了，再者人工昂貴，均由中國大陸工廠做好，直接銷售到臺灣來。製香的基本過程包括：(1)打底，基本原料爲向工廠購買的楠木皮（無味）粉末，其黏性具有組合作用，可以黏附在竹子上面。(2)內腹，由楠木皮加上沈香或檀香粉攪拌混合的粉末，再加裹在第一層上面。(3)蓋面，加上顏色之意，主要是楠木皮、中藥材、檀香、沈香或其他色料。顏色可以染成黃色、黑色或紅色。經過這三個過程之後，即把香拿到戶外的竹架曝曬。(4)染香腳，曝曬之後將大約十公分長的香腳染成紅色，再加以曬乾，整個製香工作即告完成。染色方面，師傅表示客家人喜歡紅色，閩南人喜歡黑色，年輕人喜歡原色；而現在大多數人均喜歡原色（素材的本色），因此原色的香做得比較多。老年人會在喪事時用黑色香，但是年輕人不太在意。香的長度以一尺、一尺一、一尺二、一尺三、一尺四、一尺五以及一尺六的香比較通用；另有二尺、二尺二，一般比較少用。

施金玉老香鋪以前生意好的時候會雇用五、六位師傅，後由於受到中國大陸市場的影響，生產量大幅地減少，目前只請了一位製香師傅童先生，他還必須另兼一份做百葉窗的工作才能維持家計。童先生根據自己一個月做的香來與施老闆論件（捆）計酬。他說，臺灣的製香師傅大都轉業了，也有到中國大陸投資製香。其意指有的製香師傅到大陸開發市場，因為雇用大陸工人製香的成本比較低廉。亦即，臺灣師傅到大陸教導學徒製香，再載運回臺灣販售。他進一步說道，臺灣信徒要求很高，要求竹心要圓、要挺、要直，每一根香的粗細要一樣，外表香粉要裹得均勻光滑，香灰要白色，燃燒時香灰要完全掉落香爐中，不可「留鬚鬚」在香枝上。這些觀念與偏好都與香灰的價值有關，也是臺灣漢人香火崇拜的一部分。

一位製香師傅一天大約可做一百二十斤的香，平均一個月做三千斤的香。製香過程必須耗費大量體力，在夏天毛細孔會張開，因此製香過程中不可以吹電風扇或冷氣，以免罹患風濕病。所以夏天製香經常汗流如雨，特別辛苦。製香原料需要加入中藥材的比例是 20:1（就是二十公斤的香料加入一公斤的中藥材磨成的粉）。一天只能做同一種香，不同的香必須分開在不同的時間製作，因為製香過程中所使用的兩部機器內（原料攪拌機與原料均勻機）所調製的香粉藥材價格不一，不能混合。例如，今天做的香價格在一百二十元，就不會做價格比較貴的沈香（價格分別是六百元、八百元以及一千元以上），或檀香（價格分別是二百元、三百元以及四百元）。童師傅最後強調，曬香是一個重要步驟，香枝若要直，就要曬得恰到好處，香的密度也才會紮實。若天氣不好，會先將做好的香置放在室內陰乾，等到有太陽時才拿出去曬。做好的香最怕折斷或發霉，所以曬香作業最好在一兩天內就完成。會折斷的香最觸信徒霉頭，往往代表厄運的預兆，是最大的禁忌。

施金玉老香鋪另外請了一位送貨工人，需要送貨的香有盤香、環香、臥香等等。這些沒有以竹子做香枝的香容易斷掉，運送時需要特別小心；而有竹枝的線香不易斷，用貨運托送即可。若在製香的原料中加入石灰，燃燒時香灰便能夠徐徐地掉落，顧客會比較喜歡，但是燃燒的氣體卻對人體、尤其是肺部造成傷害。香鋪內所販售的香並不區分是佛教或是道教用的，施老闆說，各種宗教的信徒均會來買。至於製香過程需要行任何儀式嗎？或是香製作完成之後，需要儀式加以神聖化才能賣給信徒拿去拜拜嗎？施老闆回答，香可以直接拿來拜拜，沒有任何儀式，也不需要執行任何儀式。

雖然一般的香鋪都祭拜其「行業神」九天玄女，但是施金玉老香鋪內卻供奉天上聖母做為守護神（林衡道 1982），在工廠中也沒有另外供奉任何神明。我們觀察到製香過程中也有女工參與，通常是負責比較輕巧而不需要勞力的部分，例如將香放在機器上盤轉成盤香或環香以及秤斤包裝的工作，均可由婦女來做。由此可見製香工作並沒有性別上的禁忌。

從上述訪談大約可知民間製香雖然有顏色、功能作用、尺寸、材料之分，但是多數顧客並不會太嚴格地區分，香行隨順顧客喜好也不做嚴格地限制。雙方最後均以價格做為買賣時的最大取決標準。

筆者企圖找出九天玄女與製香業的關係，但一般文獻資料並不多見，<sup>5</sup> 幸而

5 例如顧俊（1987）討論了諸種行業神，卻根本沒提製香業。

民俗學者郭立誠(1982:70)曾有所考證：「香工之祖爲黃昆，因堯時西天仙樹枝浮水上，漂流抵岸，香氣馥烈，取獻於王，左右無識者，唯黃昆識之，且說明其用處，堯乃製爲香以敬神，後世香工香店皆奉昆爲祖師」。同一頁又說明也有奉關帝爲祖師者，並說明香行奉關帝較黃昆普及，因爲流俗習於三國演義裡桃園結義焚香告天之說，遂據爲典要。李喬(1996:106-108)曾說香燭業所供奉之神計有：關帝、葛仙、黃昆、黃梅花、九天玄女等等，最後特別提到「臺灣香燭業奉九天玄女」，言下之意似乎是說此乃臺灣特有的，但是筆者的資料目前尚無法查證這一點。

根據吳瀛濤(1969:73)所述，「九天玄女，又稱連理媽，有大媽至九媽的九尊神體，香燭業者祀之」。馬書田(1997:132-136)考證，九天玄女是一位生育女神，源於詩經所說「天命玄鳥，降而生商」；玄鳥爲商人始祖，玄鳥後化爲玄女，成爲黃帝之師，傳授其兵法打敗蚩尤。阮昌銳(1982:5-43)謂「又有謂九天玄女即爲女媧娘娘，祭典在九月九日」。由此看來，不論是九天玄女、關帝、黃昆等均是假托，均與香的製作技術無關。

市面上好的香均標榜使用沈香、檀香，亦可見保留當初佛教入華時用香的偏好。所謂的沈香、檀香究竟如何區辨？沈香(aloe wood)原是來自於一種學名叫 *agularia agallocha* 的樹木所產生之病變，其樹脂瘤吸收沼澤中的水土，經過長時期腐朽而結成，將木質部分去掉後留下的樹脂瘤就叫做「沈」。因此沈香又分熟結、生結、脫落、蟲漏四種，指的是膏脂凝結的不同程度。沈產於東南亞各國，最好的是產於越南的奇楠沈。沈除做香料之外，也可入藥或當茶喝，還可做防蟲去腐劑。

檀香(sandal wood)分成紫檀、黃檀、白檀；檀粉則可分老山、新山。老山指的是印度生產之檀木，其他地區生產的叫做新山。好的香除了材料道地，信徒還要求在燃燒時必須不易熄滅，因此在製香過程中會加入硝石或木炭以延長燃燒的時間。好的香在空氣中的擴散力強，點一根就可以擴散到四十至五十坪大的空間，而且可以蓋過其他味道；不但人聞之即感到心情沈靜清爽，室內若有發霉的地方，一經薰過就不再發霉了。但是由於原產地已經匱乏，已經很少人真正使用到沈香或檀香入製了。相對於信徒區分犧牲供品(全牲、菜碗)與紙錢種類(金紙、銀紙)的情況，在用香方面卻相當隨意，端視信徒個人的心意而定，這是民間信仰中相當值得深究的。本文暫時不討論這一部分。

## 五、香火、香灰與香爐的崇拜和文化意涵

前述在討論香的作用時，其中供神明享用一項曾提到香在漢人的觀念中具有食物的意象，可能是源於香的中文造字本意即為黍稷蒸熟之後的酒食香味，以之供奉祖先、神明與上帝。本節還要繼續談談香的象徵。香的象徵除了食物之外，還有因為香產於南方而帶來的象徵；此外，香的象徵受其燃燒之後的物性影響，必須與香火、香灰、香爐一起談。

漢代之後的焚香與其所使用之香料，逐漸被納入中國文化分類物品的類別中，周嘉胄在《香乘》卷十二「南方產香」中提到：

凡香品皆產自南方，南離位，離主火，火為土母，盛則土得養，故沈水、旃檀、熏陸之類多產自嶺南。海表土氣所鍾也。《內典》云香氣湊脾，火陽也，故氣芬烈。（周嘉胄 [明]1983）

事實上香料除了來自南洋，還有許多是產於西方，但是在漢人陰陽五行分類觀念中，五方與五行是配合的，五行與五臟也是配合的。因而香氣湊脾、香的性質是火陽、香產自於南方，遂成為一組相互連結的性質與類別。此正充分說明漢人運用陰陽五行分類架構來解釋香產自南洋的原因，以及把香的屬性定位為陰陽五行中的「火」。一旦被吸納入陰陽五行的漢人思考架構，香便成為漢人宗教文化與生活中的一部分了。這也是黃應貴所稱「物被象徵化過程」（黃應貴 2004:10）。

既然香的屬性是「火陽」，香又必須經過焚燒而能產生香氣，而香點燃時能產生火苗，火苗消失則轉為香光等等視覺上的連結，「香」與「火」遂逐漸並稱，「香」、「火」二者成為可以互相轉化生成的屬性，而在後世的宗教儀式中發展出漢人獨特的「香火」觀念。根據黃典權敘述，文人筆下的香火似乎在東漢已見，而六朝尤盛。香火一詞在詩文之中遠超過「薪火」的出現，香火的「香」字之重要性也大於「火」字。「薪火相傳」遂逐漸被「香火傳承」取代（黃典權 1991: 115）。

香可以媒介陰陽，能夠溝通神、人與鬼之間，但是我們在前述製香師傅說明製香過程中已經明白，香本身沒有靈力 (magical power)，香火與香灰才具有靈力。香灰有靈力乃是經過了一道火化的過程。而「火化」具有什麼作用呢？



「火化」也是香火被賦予靈力的原因嗎？劉枝萬認爲「香實爲中國聖火崇拜之一環」（劉枝萬 1967:129）。

劉氏所稱「聖火崇拜」可說是指出了重點。在黑暗中點香除了香氣，香光與香火確實讓古人產生對光明的崇拜感覺。燒香可能與火供有關（洪啓嵩 1986:10）。而民間信仰中割香又稱割火、進香又可稱請火，也透露出香與火之間的崇拜關係。

考古學上證實距今七十五萬年前的直立猿人（北京人）已經知道用火，火使人類脫離茹毛飲血階段而得以逐漸演化成爲萬物之靈。火的取用與保存在上古是很重要的，因而有火崇拜，認爲火有火神，因此必須祀火。各家所祀的火每年要止息一次，然後再重新起新火；改火時要隆重祭祖，是爲禁火節。禁火節後來又轉化爲寒食節。周代禁火，逢季改火：春取榆柳之火，夏取棗杏之火，秋取柞櫛之火，冬取槐檀之火。一年之中，鍼木各異火，一年一輪。每次改季改火之後，就要換取新火；新火未至，則禁止人們生火，這也是寒食節之起源。漢代鄭玄在其所注的《周禮·秋官·司烜氏》中說明司烜氏是專管取火的小官，專職在街上行走以下令民間禁火（鄭玄 [漢]1989）。

火的取得方式有鑽木取火、擊石取火等等。取新火時必須用鑽木求新火，再以薪火薪傳；後世便以「薪傳」比喻師徒相傳，「薪火」比喻祖先與子孫血緣相傳不斷。然而誠如黃典權所說「薪火相傳逐漸變成香火傳承，其中之民俗演變真堪細加討論」（黃典權 1991:115），但其間所牽涉到的民俗與歷史發展，並非本文所要討論的重點。

火成爲人類的重要發明之後，各民族都有火崇拜的記載。古希臘與羅馬人在屋內設有一處聖火祭台，時常燃著煤炭，此火若熄滅，就表示屋內人必有不幸發生。他們在夜晚時會將煤塊埋入灰燼，使之緩燒而不滅；清晨則加添木材，使火又重新大燃。家族斷絕時，其火乃熄。由於家人出外或入門前必先向聖火禱告，聖火遂逐漸成爲家神。祭祀時先加以木材，繼之以希臘火酒、油、香塊和犧牲的脂油，其目的皆在維持並加烈聖火，並以飲食祀養其神。不只古希臘和羅馬人，同屬亞利安人的印度人在信奉婆羅門之前，也是祭拜聖火的。逐漸地，家中聖火崇拜與祖先合爲一體，在家中祭拜的聖火與祖先稱作內神，祭祀不公開，只允許族人參加。上述這些家族宗教只傳男子，掌教者即家長，女子必須透過其父或其夫方能參與儀式。希臘「家族」的古字含意爲「環聖火旁者」；所指的即是家族乃若干崇拜同一聖火而祭祀同一祖先的人所組成的團體（古朗士 1955:19-34）。

古代中國人除了稱太陽之火為天火、聖火並加以崇拜之外，中國醫學核心概念的「氣」，也可能與引陽火來驅趕疫鬼、通暢血脈的作法有關(李建民 2004: 42-43)。火除了在灸法醫療層面做為一個媒介物，在健康層面也是食物由生到熟的媒介物。火使牲體死亡，卻可以轉成食用者的生命力量。火可以轉化一切物質、可以不同的形式展現，火同時代表一種摧毀與生成的力量。相對於火，另一陰陽媒介物是水，在民間信仰中陰陽之間隔著奈何橋的水。同樣地，「水可以載舟，可以覆舟」。媒介物的兩面性很可怕，漢人熟知「媒介物」是一切力量的來源，無論是由陰轉陽或是由陽轉陰，都展現了無限可能性。媒介物由於其生成與轉化的兩面性與不可掌握性而被視為具有靈力(Sangren 1987:141-148)。而同樣做為媒介物，火為陽、水為陰，一陰一陽是二者之差別。

關於火化的作用，還可以參考侯錦郎的理論。侯錦郎的博士論文以法文撰寫，筆者尚未完全讀畢，在此引用 Anna Seidel 在替該論文撰寫書評時，提到侯氏精闢地分析紙錢或是供品等等物質，在經過火化過程之後可以提昇出物質最精華的「精」與「氣」。有形的物質經過火化之後轉化成無形而且更珍貴的存在形式，就如同道士修練的最後成果是把自己的有形身軀「屍解」成無形的存在一般(Seidel 1978:422)。Seidel 繼續說道，如同佛教的燃指供佛或是燃身供佛，以及道教煉丹以火化為重要的提煉方法一般，火化具有提昇以及轉化的作用(同上引)。

Isabelle Robinet 更進一步地引申侯氏的理論，認為屍解或是煉丹所轉化的是道士本人的身體，而供品的燒化則是假借外物的燒化來取代信徒本身的燒化供神(Robinet 1976:486)。Robinet 可以說把犧牲或是供品的象徵意義說明殆盡了。信徒在燃燒香的時候，不僅只是在與神明溝通，也等於是把自己奉獻出去；因此，香火所具有的象徵意義可以說是信徒自身的外顯，香灰可以說是信徒自身信心燒化之後的殘留遺跡。我們由一般信徒所謂「心香一柱」或是「心香最香」等等說法，可以知道信徒認為誠心拜佛、用心拜佛是最重要的，物質的香只是代表了內心的誠意而已。

李獻璋(1967)認為，雖然刈香與掬火都稱為進香，但是進香一詞是指稱往寺廟拈香禮拜神佛，與臺灣福佬人的習俗並不相應。臺灣的刈香與掬火不但有乞求香火之意，毋寧說乞求香火才是其真正目的。個人的乞求叫刈香，神與神之間的叫掬火。信徒認為刈香與掬火可分得該神明的一部分靈力回去。神與神之間的掬火又可分兩類，一類是對於所分靈出來祭祀的元廟，要前往謁祖；另一類是對於先前所建立或是特別有權威的廟，要前往訪候。前者例如彰化南瑤

宮前往其所分靈來源的笨港媽祖廟掬火謁祖；後者例如笨港媽祖廟前往比它早十五年建立，又是清代唯一、最初的官廟——臺南大天后宮乞火（同上引：292）。

由儀式中掬火的時刻可以看出掬火的真正本意，李獻璋稱，子時南瑤宮與新港奉天宮（笨港媽祖廟於清朝嘉慶年間遭洪水所沖毀，因此現今南瑤宮改往新港奉天宮掬火）兩廟媽祖香爐燒香交香，才能分得元廟的靈力。其他時刻交香或是乞火均只能算是「過路香」（同上引：293），無法真正分得靈力。筆者長年觀察的大甲鎮瀾宮與北港朝天宮兩廟交香之後掬火，或是通霄鎮白沙屯拱天宮到北港乞火，均是在子夜子時舉行掬火。根據北港廟方和尚的說法，此乃子時陽氣最旺之故（宋龍飛 1971:124）。

如此說來，一般人乞求的靈氣應該是陽氣之謂。而前面已經說明香的屬性爲陽，火的屬性也爲陽，很明顯的香火是陽氣的崇拜。那麼如何乞求陽氣？李獻璋提到，一種作法是兩廟交香時，兩香爐的香煙與香氣纏繞；另一種作法是舀三杓北港香爐內的香灰給大甲香爐（李獻璋 1967:293）。

李氏並未詳述乞火細節，筆者在此可以大甲媽祖往北港的乞火進香儀式做補充說明。1987年之前鎮瀾宮去北港進香，也稱爲去北港乞火、割火或刈火。在朝天宮舉行的割火儀式，是鎮瀾宮自香擔的小木箱中，請出自備之香火爐，這沿路由香擔組人員挑著的香火爐，異於神轎內之香爐。同時朝天宮將長年懸掛在藻井的一盞萬年燈（亦稱天火，象徵朝天宮的靈力）垂下，<sup>6</sup>用金紙引萬年燈之燈火於另一個大一點的萬年香火爐內燃燒，此一萬年香火爐僅於割火時才由工作人員抬出來，異於朝天宮鎮殿媽的常設香爐。將鎮瀾宮的香火爐與朝天宮的萬年香火爐並置於供桌上，當朝天宮的和尚開始念經時，鎮瀾宮祭祀組人員便將壽金金紙投入萬年香火爐中燃燒，董監事們也各個開始唸誦上面寫滿信徒名字的疏文，唸完一份即投入一份燃燒。待萬年香火爐內裝滿香灰，和尚再以長柄木杓自朝天宮的萬年香火爐中舀三杓香灰入鎮瀾宮之香火爐，口中唸著風調雨順、國泰民安等祝禱詞。之後，萬年香火爐旋即被朝天宮人員抬回後殿，結束割火儀式。此時擠在桌邊的進香客立即陷入瘋狂狀態，爭相搶奪飄散在桌上的零碎香灰，並小心翼翼地用壽金金紙包起來。

嚴格來說，此一割火儀式是分火儀式而非分香儀式。朝天宮可以給的靈力是來自萬年燈引燃的火，以及利用此火燒化之金紙與疏文之紙灰。因此，火才是靈力所在，而以灰的形式來分享。這與前述交香和會香是用燃燒中的香煙來

<sup>6</sup> 亦稱爲主神燈，是媽祖的元神燈，終年不可熄滅。

交會不同，也異於常見的成立新廟時所分出的香灰，或平日個別進香客前來進香時所拿回家食用的少量香灰。

李獻璋說，日治後期北港媽祖信眾約有一百五十萬人，每年於廟裡焚燒的金銀紙類多達十五至二十萬日圓，把燃燒後的爐灰出售，可得一千日圓（同上引：292）。李氏所指爐灰應該是金爐燒金銀紙所留下的灰燼，而不是香爐內的香灰；如果是後者，應該可以售得更高的價錢才是，因為民間信仰中香灰比爐灰更珍貴。筆者可以引用大甲資料作證。

鎮瀾宮進香隊伍中有一香擔組，在進香時負責挑兩樣東西：一是廟形小木箱，內裝香火爐；一是籬筐，內裝燭台、香爐、茶杯、檀木、肅材。香擔內的香火爐從大甲出發到北港的路上均未點火，但在行過割火乞火儀式後，因為已經取得朝天宮的火，所以在回途中便須隨時添火（以肅材為燃料）以防止熄滅。火藉著香來延續，稱為香火。團員將香擔內之香火爐稱為聖火，在沿途由一位董監事專責護送，他一直走在大轎前面，休息時也避開信徒眼目。回到大甲鎮界附近，由護送聖火的董監事卜杯（即擲筊），擇定入廟時辰，並按時快步入廟之後，將香擔深鎖在神龕內，派人看守三天，再擇期行添火儀式。添火儀式就是把進香拿回來的香灰一一地混入鎮瀾宮的各個香爐內，剩餘香灰則分給百位左右的董監事以及頭、貳、參香主任委員等人。香灰被視為媽祖靈力的結晶，分取香灰則是委員們的特權。

在說明了香火與香灰的神聖性質之後，可以帶出香爐的討論了。漢武帝通西域時，中國才出現專門用來燒香的香爐。先是高腳香爐，後來沿用周秦時代祭祖之鼎的形狀來製作香爐（Bedini 1994:26-29）。在宋、明、清諸朝代，香餅、香篆或香粉是使用香爐、香盒、香盤、香薰或是香臺來焚燒；佩戴形式者則還有香囊或香球等等。雖然前述有竹心的柱香一直到明清時代才發明，但是漢代就已開始使用香爐來燃燒各式香和盛裝香灰。<sup>7</sup> 如果明清才發展出柱香的形式，那麼可以說明清之前的香爐並非用來燒柱香，而是用來燃燒其他形狀的香。漢代香爐以博山爐最有名，爐蓋上裝飾著神山異獸或珍禽、仙人，代表了漢代流行的神仙思想與早期焚香文化的關係。

除了前述香丸、香餅之外，以宋代流行的香篆最具中國特色。從國外的文獻中也可看出香篆最吸引外國學者的注意。香篆乃是為了讓香粉易於燃燒，而

<sup>7</sup> 香爐不等於香筒。香筒類似筊筒，是用來盛裝未燃燒的香以方便取用，但並不具有神聖性（鄭文彰 2003）。

根據中國書法藝術將合香香粉用模子壓製成有線條紋樣的圖案，點燃之後，火星便順著圖案燃燒。古代禪寺中用香篆來計時，方便禪僧計算打坐時間（同上引:82）；另外也使用印製成種子字的香篆來觀想修行密法（邱豔蕊 2003:154）。香篆的流行也代表了中國焚香文化與佛教的關係。

在有關香爐的文獻記載中筆者最注意的是歷代香爐的造型，包括豆式、鼎式、鬲式、簋式、樽式等等，都是以食器或是酒器爲依據（陳擎光 1994:33-35）。這一特色可以用來佐證前述香具有食物象徵，而香爐具有食具象徵。下文還要論證「香爐之具有神聖性也與火的作用有關」。

李約瑟指出，道廟中最重要的祭拜對象不是神像、神畫或道教的三清，也不是神壇本身，而是香爐。每一次儀式都是從「發爐」開始，而以「復爐」結束（李約瑟 1985:240-241）。<sup>8</sup> Kristofer Schipper 也同意香爐的重要性大過神像，例如民間習慣上將一個信仰團體的成員叫做「爐腳」，而稱其負責人或主其事者爲「爐主」。每當一個新的信仰團體成立，其成員就要準備一個香爐，將先前已有的老香爐中的香灰分一些到新香爐裡頭，這叫做分香制度，也是團體分立之方法。許多團體，例如同鄉會、同業公會、戲班、看青團、鄉勇、水利會等等，都會以分香方式來進行分會（Schipper 1990:397-398）。

渡邊欣雄甚至認爲漢人對香爐行「神器崇拜」，把香爐當作神明一樣地迎接、遶境、上香、合掌祈願（渡邊欣雄 2000:212-213）。他觀察到馬來西亞檳榔嶼華人在中元節祭典中，正爐主、副爐主加上十位頭家，各自從其家中將祭拜了一整年的香爐（共十二個）送到祭場，重新卜杯，選出新的十二位爐主和頭家來迎接新的一年。十二個香爐之外，另有一個總爐不屬於任何一個特定的人，而是每年被請放在一個公共場所。祭典時將總爐請出放置在神轎上，先在總爐前敬上三杯清茶，而後遊街；經過總爐的巡幸，家家戶戶也得到福氣，變得「旺了起來」。社區裡的人還輪流插香到總爐內並祈願。最後總爐來到祭場，被放置在固定的位置，然後鐘鼓齊鳴，人們列隊向總爐祭拜。

還有一種情形可以說明香爐比神像重要。陳中民提到彰化中港鄉晉江厝圍頭吟下派的祭祖，僅有香爐（稱爲祖公爐）而沒有祖先牌位。此香爐是渡臺始祖們從晉江老家帶來的。但是雖然有祖公爐，卻沒有固定地點來奉祀此爐，因此設立了「祖公頭」輪祀制度（陳中民 1967:176）。此種情形在神明奉祀上也

<sup>8</sup> 吳勇猛、謝聰輝（2005:122-127）指出，「發爐」意指儀式開始時，道士以手爐配合冥想存思發動神氣，召出身上仙靈官吏。「復爐」是指儀式結束時，收回發爐時道士所開啓的身上之各個身神。

相同——先有香爐之後再設神像、再建廟。例如擔任鎮瀾宮頭香團體長達十多年的「臺中天上聖母會」以及臺北的「臺北大甲媽祖聯誼會」，均是先有香爐，再逐漸聚集會員信徒與財力，而後建立廟宇。

祭祀時可以有香爐、沒神像，但是卻不能有神像而沒有香爐。塑造新神像之後一定配有香爐，香爐之所以比神像重要，可能與火崇拜有關。民間新神像的靈力是引自高階神明香爐內的香灰，將之混入新神明的香爐內而成（林瑋嬪 2004:357）。我們不知道古代聖火崇拜的火器為何，或如何執行等等；但是聖火後來發展到以香來點燃，而燃燒香火就需要有一個固定的容器。也因為有了香爐的盛裝，讓我們得以理解香火崇拜的運作。

黃典權說，香需要焚燒，因而有火的現象；香有多種燒法，因此需要各種香爐。例如印香需要薰爐，香木需要宣爐，炷香需要鼎爐，祭神多用銅爐，祭祖多用錫爐。於是香爐逐漸成為崇拜的代名詞，逐年輪值主持祭祀的東家也就成為爐主。一個香爐就代表神靈，爐主迎祀的，往往就是一座香爐。在民間割香大事中，抬歸祖廟者就是原來始置祖廟香灰的原爐（黃典權 1991:124）。

這裡再以大甲進香資料來說明香爐的神聖性。二十多年來每次鎮瀾宮進香在路過彰化市區時，經常會發生搶轎風波。但彰化人絕不會搶大甲香火爐，顯示搶轎動作有其示威性與表演性。結束進香在返回鎮瀾宮時，神轎入廟的時間也常會被熱情的信徒所耽誤，但香火爐入廟就會避開人群，嚴謹地遵守入廟時辰。此外，近年流行由女香客扛神轎，但是香擔卻從不能讓女人靠近。這顯示神像與香火爐二者分別代表了神明不同層次的靈力：一個公開展示給眾人膜拜，一個則私密地裝在香擔內，不允許眾人偷窺。

香爐與神像除了代表不同層次的靈力，不同香爐所代表的靈力也有不同的屬性。一般來說，每一尊神像、每一個廟宇和每一個社區都有其個別的香爐，但是有時候不同神像又可以共享一個香爐。以下說明香爐的共享與不共享性質。

鎮瀾宮正殿的中龕有媽祖香爐，左龕註生娘娘，右龕伽藍爺；左廂供奉觀音菩薩，右廂供奉神農大帝；左殿供奉南北斗星君，右殿供奉斗姆元君以及六十甲子太歲宮；各個神明均各有其香爐。然而自朝天宮乞回的香灰，最後會添入鎮瀾宮各個香爐內，則鎮瀾宮做為一個整體，各香爐均可融有朝天宮乞回之香灰。而正殿中龕除了有鎮殿媽之外，尚有許多小尊的分身媽祖，祂們共同擁有一個香爐；也就是說，這些分身共同營造一個大甲媽祖形象。但是鎮瀾宮的許多小神明會以及在許多場合祭拜媽祖的時候，會用不同的小香爐，又使得大甲媽祖產生了分別的意象。因此，大甲媽祖因為香爐的共用與不共用，顯示出

其有共相與不共相，也透露出香爐使用者對香爐的識別，即在於香爐有其共性與不共性。

鎮瀾宮諸位分身媽祖當中，「大媽坐殿，二媽吃便，三媽愛人扛，四媽闍尻川，五媽五媽會」，這幾尊分身均共享一香爐。大媽即鎮殿媽，是全廟中造型最大的一尊。二媽坐在大媽前面，高約二尺，比鎮殿媽低半身，長年鎮守廟中。「吃便」是「吃現成」的意思，一般信徒的焦點都落在大媽身上，所以二媽僅享受人間煙火，不需負什麼責任。三媽爲副爐媽，平時住在副爐主家中，或應大甲鄰近五十三庄信徒的邀請被請回家去祭拜，三月還要到南部進香，到處遊歷。四媽即爲正爐媽，專門治病，神座下方長年被信徒挖取木屑當作藥引治病，故稱闍尻川（臺語發音，即臀部）。五媽常被請出去參加信徒活動，故稱五媽會。在1975年以前的鎮瀾宮進香活動，廟方抬出去遶境進香的神轎內有正爐媽、副爐媽兩尊神像以及兩個香爐，分別屬於正爐主與副爐主（平時即分別供奉於正、副爐主家中）。1975年廢除爐主頭家制度後，兩尊神像就放在鎮瀾宮正殿中龕與鎮殿媽共一香爐，因此進香時，神轎內便有正、副爐媽祖以及一尊自湄州迎請回來的湄洲媽祖三尊神像，共享一個香爐。

原有的正爐、副爐兩個香爐在1975年取消爐主職務之後，也隨之而湮滅。此一現象亦可用來說明 P. Steven Sangren 所謂的，香爐所代表的神明靈力，也是信徒自我生產能力（self-production）的再現（representation）（Sangren 1987:230）。正、副兩個香爐所代表的不只是正、副兩位媽祖的靈力，也同時是正、副兩位爐主的權力；靈力不只是神明能力，也是信徒個人與社區社會組織的生產能力。一旦正副爐主制度取消，人事變動，人際互動所產生的產物也就隨之瓦解。

這裡再舉例來說明香爐有私密性而且代表了與神像不同的靈力。神像是眾人均可膜拜的，但是要在轎內的香爐插香卻是特別的團體才擁有的權力。<sup>9</sup> 鎮瀾宮進香活動的回途中有插香儀式，頭香團體在永靖輔天宮馬路上準備供桌，上有代表頭香團體的香爐、鮮花、素果。頭香團體主任委員持香，向大甲媽祖大轎行三跪九叩禮，到達轎前唸誦疏文及團體人員名單後，鎮瀾宮大轎組員掀開媽祖的黃色大令旗及轎簾，讓主委跪下向轎內香爐插三根香，再行三跪九叩禮回到原處，把手中另外的三根香插入供桌上頭香團體之香爐中，完成插頭香儀

<sup>9</sup> 香火爐在香擔內，僅接受北港所分的香火香灰，不接受其他任何香枝。媽祖大轎內的香爐則接受搶香團體主任委員燒香插香，不接受也不准許一般信徒燒香插香。

式。貳香團體及參香團體分別在員林市馬路的不同定點上準備供桌，上置代表自己團體的香爐、鮮花、素果，各自行禮，步驟一如頭香。插香儀式可以增強頭、貳、參香三個團體的香爐之靈力，因為一年當中唯有此一機會接引鎮瀾宮香火於自己香爐內。頭、貳、參香三個團體是分別由各地工商人士組成的（張珣 2003:125），他們有各自的會址、祭拜自己的香爐，以做為凝聚會員向心力的象徵。

鎮瀾宮在 1987 年搶先在政府開放之前到湄洲進香，代表前去湄洲的是廟中的三媽，往返均要備有香火爐與香擔。負責規劃的董監事們回憶當初向航空公司交涉時，最大困難在於廟方堅持在飛機上一定要全程燒香，回程尚且要不斷添加香木於乞回的香火爐內，此點不符合飛行安全要求。廟方絕不讓步的是進香一定要迎回湄洲香火，這是此一任務之目的，因此最後航空公司還是妥協，予以特別的通融。而湄洲祖廟給鎮瀾宮的三樣印證信物裡，其中之一便是香爐。

對於香爐的不可共享性質的說明，要以白沙屯的信徒說得最傳神。苗栗通霄鎮白沙屯媽祖進香時，隨同前去的還有後龍鎮的「山邊媽祖」，因此大轎之內有兩個香爐。信徒說「不同媽祖，各有自己的香爐，好像不同的飯碗」。充分說明在信徒心中，香爐有如神明的飯碗，香有如神明的食物。信徒燒香不只是與神明溝通，也有供養神明食物之意。

綜合上述，可以看到幾點：(1)香灰與香爐崇拜可能源自火的崇拜；(2)香爐與神像具有不同層次的靈力；(3)香爐內的香以及香灰有共性與不共性兩面。由香爐的不共性我們可以附帶討論各社區的媽祖為什麼不同的問題。各社區的媽祖經過各社區信徒的燒香和沈澱在香爐的香灰，而具有某種集體共同象徵；各社區之媽祖與民眾互動，媽祖享受民眾的香煙、回應信徒祈求，雙方共構之下，日積月累地形成其個別之形象。例如苗栗通霄鎮信徒暱稱鄰近的「山邊媽祖」為「小辣椒」（表示其個性辛辣火爆），白沙屯媽祖為「㗎仔性」（表示其個性任性隨性），大甲媽祖「尊貴」等等。同一媽祖（林默娘）卻顯現其不同的特性；亦即，不同社區的媽祖享受信徒香煙，各自回應信徒，而各自具有不同的形象。

香爐的意象，如前述 Bedini 所言是以先秦祭祖的鼎為造型根據。鼎可煮食，閩南語的「鼎」就泛指家中炊煮的各種鍋鼎。一個神明一個鼎，別的神明不可搶食其香火。同居一個社區，共食一個鼎爐。對社區公廟來說，更可凸顯此一意涵：一個社區一個廟，一個主神一個鼎爐，信徒燒香均插在同一鼎爐，信徒與神明共食一鼎爐內之香。神明吃香，等香枝燒成香灰後，信徒吃香灰（爐丹）治病，神明與人因此得以可以互通。凡進香活動回來之後，一定要在社區



內遶境，將靈力再分配 (redistribute) 給全社區，可見同一社區共享同一香爐內之無形的財產。<sup>10</sup> 另外，神格大小也可能影響其是否擁有獨自使用之香爐。鎮瀾宮一入廟門便有一個大的天公爐，鎮殿媽祖神像也有其個別香爐；但是註生娘娘殿所供奉的註生娘娘與眾婆姐們則共用一個香爐，伽藍尊者殿所供奉的伽藍尊者、文判、武判等，也是共用一個香爐。此外，一些普通格局的媽祖廟，其供桌上通常有前後兩個香爐，廟祝解釋，靠廟門的一個總爐是給全廟內無個別香爐之眾神使用，靠近鎮殿媽祖神像的一個，則是專給媽祖的香爐。<sup>11</sup>

祭拜神明和祖先均要用到香爐。但是中元節祭鬼時，由於希望它們只是來客、暫時地享用祭品，因此是用裝入米粒的杯子糊上紅紙來權充香爐，於祭拜完畢後即可撤除，當然也就沒有所謂的香灰存留或分香。李亦園說，祖先與神明的香火可以一再分設，俗稱分香或是割香；但是鬼或是陰神的香火就不可以分香 (黃美英 1983:18-19)。

而一般人家結婚時拜天公，其香爐內也是用米粒代替一般的砂粒，拜完之後也是要撤除的，因為天公是不能分香的。另一個有趣的對比是，每個廟均會有一個金爐，不管廟中供奉多少位神祇，金紙均投入同一個金爐中燃燒，但是不同神祇卻一定要區分各自的香爐。再者，傳統人家認為香爐不可以時常清理，一年僅有在農曆十二月二十六日送神上天的日子才清理。必要時也必須選在初一或十五才可以清理，顯示出香爐的神聖性。

香爐不只是在崇拜神明時不可或缺，在祖先崇拜時也是不能缺少的重要器物。謝繼昌指出臺北縣深坑鄉在祭祖活動時，有的人家並無祖先牌位，但是一定有祖先香爐，因為「公媽爐才是公媽祭祀不可或缺的特質」(謝繼昌 1984:42)。

誠如 Victor W. Turner 所說，儀式內的象徵物具有幾個特點：(1)儀式所牽涉到的象徵物或行動具有多重的意義；(2)經由聯想可以把不同的物或行動串連成一體；(3)許多觀念、行動和物品會經由象徵作用而凝聚 (Turner 1977: 184)。當信徒燒香膜拜神明時，香除了有通神作用、也有饗神作用，<sup>12</sup> 如同食物供品與紙錢一般，奉獻給神明。香同時予人香味與香光的感覺，香爐同時具有香火與食鼎的象徵意涵，香灰是香的灰燼、也是神明的爐丹。多重的聯想與含意，使得香火、香灰、香爐三者 in 儀式中產生了不可分割的連結意義。

10 此點來自與中央研究院民族學研究所同仁何翠萍的討論。

11 筆者於 2002 年 8 月間走訪大小金門八個媽祖廟，多數廟祝共同的解釋。

12 饗神，意指請神享用。

## 六、香火與靈力(magical power)的關係

本節討論香火與靈力的關係。李獻璋已經提出香火是神明的靈力（李獻璋 1967:292），宋龍飛也說割火乃是取得祖廟的靈火（宋龍飛 1971:124），Sangren 認為所謂的分香或分火指的是分神明的靈力（Sangren 1991:69），黃美英也同意香火是具體化的靈力化（黃美英 1994:101）。也就是說多數學者同意香火是神明靈力的顯現。

神、鬼、祖先都有香火，都有靈力，但是宋龍飛說「子時刈火，陽氣最旺」，李亦園言及「鬼或是陰神的香火不分香」。可見香火與靈力的關係還需要加以仔細分析。是否靈力或香火還可以區分陰陽？對本地學者來說，靈力或是香火指的是「陽」氣或是「陽」力；鬼或陰神雖然也有香火或是靈力，但不構成分香的目標物，因為「陽」是靈力力量的來源，要分香的一定是陽的靈力或香火。但是對 Sangren 而言，靈力（香火）不分陰陽，而是靈力做為一個媒介物，其所具有的陰陽轉換的可能性，乃其力量的來源（Sangren 1987:141-148）。

Sangren (1987, 2000) 是最有系統地以靈力觀念來分析漢人信仰的學者。他提出中國文化的內在邏輯是維持陰陽二者適當地分隔：陰陽適當而且正確地分隔，包括宇宙與渾沌有別、文明與野蠻有別、生死有別、男女有別、君臣有別和父子有別等等，這正是一切社會秩序之開展，也是人類生活可以維持之依據（Sangren 1987:142）。而要理解漢人宗教，必須先理解漢人宗教的核心觀念，靈（*ling*）。靈是一切超自然存在（supernatural entities）有效力（*efficacious*）的表現，例如俗語所說的靈驗、靈聖。Sangren 詮釋靈是能夠穿梭在陰陽之間、媒介於（*mediate*）陰陽的一種力量之謂。筆者對於此一觀點極表贊同，亦即 Sangren 推翻了一般人認為靈一定是陽的、一定是維持秩序的粗淺理解。他認為靈如同 Mary Douglas 所說，是一種危險的、曖昧的力量，但卻不是 Douglas 所說失序的狀態乃其力量來源。易言之，Sangren 認為能夠來回於秩序與失序（*order/disorder*）之間、能夠從秩序中產生失序或是從失序中產生秩序的力量，才是漢人所謂的靈（Sangren 1987:141-148）。

上述 Sangren 對於靈的詮釋非常具有創造性，但遺憾地是，如果依照這個詮釋，就無法說明為何鬼與陰神不分香，也無法說明為何一定要在子時刈火。不過 Sangren 仍然提供我們解釋的方向，他說，信徒向官僚男神（*bureaucrat*, *patriarch*, *celectial deity*）乞求的通常是長久的社區利益，而向非官僚男神（例

如女神或是具有靈力的鬼)乞求的則多半是爲了滿足個人的私自慾望 (Sangren 1987:144-146)。因此,是否漢人認爲可以分香的是企圖建立社區長久關係的靈力,也就是所謂「陽」的靈力?而個人私自慾望的部分是不可以分香的?顯然 Sangren 注意到媽祖被皇帝敕封爲社區神明之後,是可以分香的。實際例子例如新竹地區的義民爺崇拜,也因爲在接受皇帝敕封之後,是可以分香的。

其次,前述香灰與香爐崇拜,我們見到不在香爐內的香灰不具靈力,未盛裝香灰的空香爐也不具靈力,可見香灰與香爐是在結合的情況之下才具有靈力。香灰與香爐的結合是因爲火化作用的產物與結果;亦即,香火才是靈力所在。然而,徒有香火不成靈力,還需有人 (agent) 的行動與心靈能力的參與,才能使香火成爲靈力。

李獻璋說「廟神不來掬火的地方,其居民也多不來刈香」(李獻璋 1967:293)。可見臺灣信徒的刈香與掬火的社區性質很重,講求廟宇社區之間的集體淵源關係,而不是隨意的個人行爲。因此 Sangren 謂:(1)神的靈力要靠人;(2)新廟前往老廟去取得靈力,是整個進香儀式的理性所在,藉由進香達到社區認同以及多層級的認同,乃至於全體臺灣人的自我認同;(3)藉由進香連結全臺灣各地廟宇與信徒,成爲一個單一的儀式社群。「靈」複製了社會關係與超自然關係,而社會關係與超自然神靈在進香儀式當中都被再複製出來、再生產出來 (Sangren 1987:230)等的觀點,提供了研究漢人進香制度一個嶄新的視野。靈力因爲有個人信徒的參與,進而達到社會群體的參與,這是經由眾多個人的燒香來連結群體;而個人的燒香可以增強神的靈力,神靈也是由個人燒香所建構出來的。

其次,由個人層次上升到社區層次。社區廟宇代表社區住戶,也帶領全體居民前往聖地進香。進香是結合社區內無數個人小我的生產力,走出社區前往異地,如同主體在進行異化過程一般。而社區經由走出本地空間、進入陌生的混沌,一群人在異鄉行走的同時也在摸索、試煉、凝聚社區共識。一旦到達如同外化之理想國度一般的聖地,社區意識的超越性即被具象化出來。在聖地集體燒香刈火,帶回此一外化了的社區集體意識,再回到本地,完成社區意識的自我生產與再創造過程。

最後,藉由眾多的小社區前往共同聖地進香的行動,全臺灣媽祖信徒經由走出自己的生活空間、走出日常一成不變的生活形態而進入陌生的旅途,反觀自我、接觸他人,步行中與媽祖同在,並進行自我道德修養(張珣 2003:97-101)。眾多的小社區分別在農曆三月的不同時段前往北港進香,逐漸凝聚、提昇到臺

灣全島的集體意識。雖然島內有多個媽祖老廟，但是並不減低其間信仰之共同性。當 2000 年臺灣進香客於莆田市區繞境，透過衛星轉播讓兩岸居民首次在同時異地觀看在湄洲島的割香儀式時(楊美惠 2003:215-218; Yang 2004)，這批進香客的確是代表了全臺灣的信徒，湄洲進香儀式也被中國方面解讀為臺灣宗教認同的行動。

接著我們以大甲進香的資料說明，進香時以香做媒介，並透過香灰做為一種被分配的權力象徵，讓大甲與沿途社區同時交換社會關係，並進行經濟的再生產活動。媽祖每完成一年一度的進香，也表示媽祖靈力被再建構。媽祖靈力的複製除了經由香火之外，也可透過進香客之間口耳相傳的神話與奇蹟(Chen 1984)。

就個別進香客來說，在進香途中進香客會遇到一些當地信徒，從自家門口準備迎接大甲媽祖到來的供桌上拿起正在燃燒中的香枝，來換取進香客手上的香枝。筆者問進香客為什麼要這樣做，他們回答：

我手上這枝香是進香的，換給他，讓他插在家裡的香爐保平安。他手上那枝香我替他拿到朝天宮插在香爐中，等於他也去進香了。

還有一種交換香枝的情形，見於進香結束後回到大甲鎮上繞境時，神明香爐內的香枝一直不停地與沿途信徒的香枝交換。因此，所謂進香建立社區集體意識是有其外在香枝的物質基礎；亦即，透過不斷地交換香枝而融成一氣。

進香的規矩是每位進香客在鎮瀾宮買一枝新的進香旗(家中已經有的則不需要再買)，其上蓋有鎮瀾宮媽祖神印，代表大甲媽祖在此。繼而在大殿燒香，向媽祖稟報要隨香到朝天宮，請媽祖允准並一路保佑。在行過起馬儀式之後，進香客開始徒步行走，沿路要照顧香枝勿使之熄滅，因此在未熄之前就要續燒另一支香，香腳則全部收起來帶回家，就這樣一直到抵達朝天宮為止。香枝通常會插在香旗上端的葫蘆頭上，葫蘆頭上同時也綁著很多沿途廟宇的靈符，進香旗上也蓋滿沿途廟宇的神印以增加進香旗的神力。

到了朝天宮之後香也不可以熄滅，還要連同進香旗在朝天宮的香爐上「過香煙」薰染北港媽祖的靈氣。等大甲媽祖昇座到朝天宮神房內休息，進香客也才可以休息。隔天，香休息一天不燒，所謂「放香」一天，進香客便可藉機參觀各地來的鄉土表演、買賣當地土產，一直到大甲媽祖回鑾的子時起駕之前，進香客又開始燒香，向朝天宮媽祖辭行，尾隨並護送大甲媽祖回家。回程的路上

同樣一路續香，回到鎮瀾宮行落馬儀式後便結束進香。多數進香客把進香旗連同全部香腳帶回家中，插在自家的香爐內。進香客手上的香旗與香枝代表大甲媽的靈，去到北港受到北港媽的加被，增加靈力後帶回家中供奉，以保佑全家。等到來年再拿進香旗前往朝天宮充電，換新(renew)靈力。因而，每個信徒家中的香枝也與鎮瀾宮與朝天宮的香融成一氣。

就社區來說，分香或進香是一個社區與另一個社區之間的聯誼與物質交換，<sup>13</sup> 包括在宗教、社會各層面之互動聯誼(Schipper 1990)。1987年鎮瀾宮與朝天宮交惡，鎮瀾宮方面因此終止兩地之間的進香活動，改往嘉義縣新港鄉奉天宮進香。此舉造成北港鎮以及朝天宮近十幾年來極大的經濟損失，一直企圖遊說鎮瀾宮再回到北港進香。鎮瀾宮每次到新港進香，在出發時臺中縣長與大甲鎮長要參加起駕典禮；到了新港，嘉義縣長與新港鄉長要列隊歡迎，乃至沿途經過鄉鎮和廟宇時，各鄉鎮長也都會出面歡迎。新港鄉更由於鎮瀾宮進香客帶來的香油錢與購買力，對地方的繁榮幫助很大。可見不能忽視社區之間藉著廟宇來互動的目的與動機。奉天宮寧冒「被遶境」之名，而爭取到新港鄉實質的商業興榮與經濟利益。

筆者將來回沿途所經過約四十八個大小廟宇和社區約略分爲三類：(1)提供晚餐與住宿；(2)提供早餐、午餐和點心；(3)僅是路過休息。第一類的廟宇，例如第一晚停駕的彰化市南瑤宮、<sup>14</sup> 第二晚的西螺鎮福興宮、第三晚的新港鄉奉天宮、第四晚子時從奉天宮出發沒睡覺、第五晚回到西螺鎮福興宮、第六晚北斗鎮奠安宮、第七晚彰化市天后宮。由於需要吃住，這幾個廟宇與鎮瀾宮廟方之間的互動最深厚。第二、三類則雙方之間的關係依次遞減。鎮瀾宮廟方在元宵節訂出當年進香日與時辰之後，農曆二月由頭旗組與一位董監事沿途拜會村里長和民意代表，並安排停靠站的廟宇以及拜訪其廟務委員，贈送象徵性紅包，金額由數萬元（第一類廟宇）到數千元（第二、三類廟宇）不等。稱爲象徵性紅包，是因爲以鎮瀾宮廟方來說，永遠付不起大批進香客對當地帶來的伙食花費或打擾之處，但是大批進香客給當地廟宇的香油錢以及在當地的消費卻也是各地廟宇爭相拉攏鎮瀾宮來停靠之目的。當地廟宇並非真正要付費煮食，許多

13 Andrew Strathern 與 Pamela Stewart 夫婦於 2002 年夏天來臺訪問臺、澎兩地的媽祖廟，與筆者討論大甲進香時，同意筆者認爲大甲進香雖非如 Bronislaw Malinowski 研究的南太平洋上 kula ring 的交換體系，但也算是一種交換體系。

14 以往去程與回途均在彰化市天后宮駐駕，南瑤宮是在 1990 年之後才被列入停靠站，這應該是南瑤宮向鎮瀾宮爭取雙方聯誼的結果。

廟宇表示是信徒自動到廟方來捐獻或提供物資，再由廟方統籌協調。因此，一般來說廟方並不需要花錢，而是扮演一個對外的交涉中心。雙方廟宇均是一個象徵中心，真正消費與提供消費的均在社區信徒層面。

提供吃住的停靠站通常會引來大批的攤販買賣，住宿大站更是夜市結集。進香客常說：進香也是「行春」，如同旅遊觀光一樣。因為農曆三月播種插秧之後，農事告一段落，正好趁閒來休息或從事旅遊、進香拜拜等活動。只見進香客們熱絡地互相比較各地農產品良劣、交換種植經驗、討論新產品如何種植等等，而隨車來的進香客則大包小包的購買各地土產，例如北港蒜頭、花生糖、花生油、芝麻油、新港餡、大甲酥餅。夜市裡有歌舞團表演，各種買賣包括膏藥、宗教書籍、錄影帶、VCD、婦女衣飾、兒童玩具、民俗工藝品、民俗食品、日常用品、仿製手錶等等，更是應有盡有、令人目不暇給。

沿途社區及其廟宇如何歡迎鎮瀾宮廟方、媽祖以及進香客？通常包括了以下的禮數：(1)社區內大小廟宇出頭旗、神轎、輦轎與陣頭到社區邊界，向大甲媽祖行致敬迎接儀式。例如彰化市出動十數頂輦轎與神轎，各自代表不同廟宇，而由主要社區廟（也就是當晚鎮瀾宮要住宿之廟）代表在社區邊界舉行接香儀式，「迎客」入境。此一同時，該社區廟也廣播向進香客致歡迎詞，並說明吃住與盥洗地點的分配。(2)接了客之後，一路由住宿廟之神轎接回廟裡，鎮瀾宮媽祖神轎在廟前以左三右三的方式行禮之後，頭旗與各陣頭也一一向住宿廟的神明敬禮。(3)兩神明（兩神轎並置）共同觀賞住宿廟準備的戲劇演出（也是當地信徒的還願禮物），當地信徒便藉此機會燒香膜拜大甲媽祖。(4)住宿廟廟方委員迎接鎮瀾宮董監事進入貴賓室喝茶、聊天、休息。(5)若只是一般停靠休息之廟，在短暫的休息之後，停靠廟會廣播送客，並歡迎明年再來。(6)有的停靠廟神轎又一路引導鎮瀾宮神轎出邊界，即「送客」出境之意。

相對地，鎮瀾宮進香客每到一個停靠站（均為廟宇）便須進行幾項事情，只見他們紛紛：(1)入廟燒香拜拜，把香插在該廟的香爐內；(2)燒紙錢；(3)在進香旗上蓋該廟的廟印；(4)捐獻香油錢給該廟；(5)要求將該廟的靈符繫在進香旗上等等。而該廟信徒則蜂擁而上，向大甲媽祖大轎或神像燒香膜拜、捐香油錢給鎮瀾宮工作人員，再領取一張收據和大甲媽祖靈符，並與進香客雙方互相交換燒香。當大甲媽祖一起駕，只見當地信徒排隊趴在地上，祈求「鑽轎腳」。<sup>15</sup> 因

15 「鑽轎腳」是信徒排隊或跪或匍匐在地上，讓媽祖神轎抬過信徒身上之意，用以保平安或是去除身上厄運。

此表面上亂糟糟的萬頭鑽動，其實是兩個社區的信徒正在密集而快速地交換各種有形物質與無形香火。

## 七、結 論

前述曾言及 Miller 認爲人的主體性並非獨自成立，而是與外物互動之下的產物。物有雙面性，即象徵性與物性 (Miller 1987:99)。正因爲有象徵性，所以可以被人使用；又因爲有物性(materiality)，所以可以使用人，亦即，物也可以影響人。

那麼，物是否有其「自性」(inherent essence)? 或只是人的部分自我的分離? 物是否有其獨立的性質? 或只是人給予的加工以及文化給予的意義? 人利用了香木燒出的香味與香火，來外化自己內心高尚超越的部分，這一超越的部分一經外化，便多少受到香木屬性的限制；也就是物的物性(化學成分)乃人所無法變動的，檀木與沈木的不可取代性便在於此，物的價值也於此建立。正因爲物也有其物性，才可以在主體自我建構過程中，做爲一個獨立的個體而讓主體與之互動，使整個建構過程不至於淪爲主體的自我夢囈。

爲何香可發展出分香／進香制度以建立社會人群關係的意義? 由香本身的物性來說，(1)香的火性處於南方離位，火陽也，故氣芬烈；(2)合香的成分可以燃燒，兼具火的性質；(3)可以燒出香煙，飄上天空；(4)燒出香味，引人遐思或鎮定心神；(5)燒出香灰，是一種完全的奉獻；(6)香灰可以收聚於香爐，有如一種財產可以加以保存；(7)香灰可以再分配，有如靈力或無形財產的再分配；(8)香爐仿造上古鼎簋食具，香也具備上古黍稷蒸香所具有之性質，而帶有一種食物意象。然而這八點有關香的物性是中國文化經過象徵化過程的結果，香在印度佛教裡所具有的物性並不強調此八點。

亦即，物本身有某些獨立特性，這些獨立特性越多，越可以讓更多文化使用，也越可以普遍地在不同文化中看到。但是不同文化會強調物的不同特性，因此造成這些特性不同的發展。例如，相對於民間信仰來說，佛教徒認爲臥香優於線香，因爲線香的竹箴在燒化後的焦味雖然不濃烈，其雜味卻仍會干擾修行人。佛教徒認爲好香的標準是使人的六根集攝、定力增強；燒香目的是爲了修行、修鼻識通、證正等覺，不是爲了通神。因此香灰不需要保存，香爐也不具有神性，當然也沒有分香制度。

而在民間信仰的媽祖進香儀式中，有關香的民俗詞彙幾乎是唾手可得，諸

如進香、香旗、香期、貼香條、香案、插頭香、搶香、換香、接香、香陣、割香、候香、香客、香燈腳(隨香客)等等。臺南縣有名的西港鄉刈香活動中，還有香科、香境等詞彙(黃文博等 2001)；而在中國大陸，廟會也可以稱為香市、香會(陳學文 1999)。可見香在民俗信仰中扮演關鍵性的角色，一如黃典權說的「香」字重要性超過「火」字，甚至早已把「火」字拋棄不用。然而由本文的追溯，可以知道香的靈力應該是在火，而且香的文化意涵並不等於火的文化意涵。

世界其他宗教，例如包括佛教和天主教在內，對於同樣拜觀音菩薩或聖母瑪莉亞的寺院或教堂，偶或有區分母廟與子廟，但均認為母廟與子廟神力平等，不必然需要進香，也沒有分香制度。天主教雖然有顯靈立廟制度和朝聖制度，但並無分香制度。佛教有分燈寺院之說，卻不需要定期去進香以恢復佛菩薩靈力，更不會有母廟神力大於子廟之說。民間信仰或道教則有此類說法，強烈地反映中國本土宗教帶有人格色彩，其神性是與祖先有類似性質之信仰，也是筆者認為神明分香儀式與祖先分火儀式是「派生」的(張珣 1986)。<sup>16</sup> 當然祖先分香具排他性，神明分香不具排他性；祖先香火傳承具世代階層性，不可逆轉，而神明香火傳承卻不必然。

本文藉由進香儀式來說明漢人民間信仰裡，香的諸種象徵性中以神靈靈力的依附、神明食物的意象、社區無形財產的累積等最具文化特色。Sangren 指出臺灣民間信仰的核心支柱，即為分靈或分香觀念所隱含的複雜象徵意義。香與火經常被象徵地使用來說明神的靈力。在中文「火」可以連接「化」，亦即轉化之意。香燃燒之後，由可見的物品轉化成無形的香煙與香味；而香味可能由於其乃經由火化所產生的，因此被中國人視為神明降臨。香與香味分別象徵了物質與本質、俗與聖的區分(Sangren 2000:101)。

本文也運用 Miller 有關物的理論，說明物有物性(化學成分)。但物也同時有雙面性，即其物性與象徵性；正因為有此雙重性質，才能被人所用，卻也能使用人。信徒燒香，將自體純潔高尚的一面異化到外在的香與火，香與火的物性再被信徒吸納，成為信徒自我超越的能力。此一過程發生於個體信徒，也發生於集體信徒，因而也是社區再創造與經濟再生產的能力來源。但是本文的推論並無意主張漢人民間信仰只是狹隘的香火信仰，而是在說明香火是觀察複雜的漢人宗教的一個著眼點。

---

<sup>16</sup> 派生，意指同一淵源所衍生出來的兩個儀式，具有類似的內涵與意義。



## 參考書目

- 古朗士 Numa Denis Fustel de Coulanges  
1955 希臘羅馬古代社會史，李宗侗譯。臺北：臺灣商務印書館。
- 李文菲  
1982 代代相傳一爐香。光華 7(8):32-37。
- 李亦園  
1979 信仰與文化。臺北：巨流圖書公司。
- 李約瑟 Joseph Needham  
1985 中國的科學與文明，陳立夫主譯。臺北：臺灣商務印書館。
- 李建民  
2004 艾灸的誕生。刊於物與物質文化，黃應貴主編，頁 27-62。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 李時珍(清)  
1975 本草綱目。北京：人民衛生出版社。
- 李 喬  
1996 中國行業神。臺北：雲龍出版社。
- 李獻璋  
1967 笨港聚落的成立及其媽祖祠祀的發展與信仰實態（下）。大陸雜誌 35(9):286-293。
- 呂理政  
1990 天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 阮昌銳  
1982 莊嚴的世界。臺北：文開出版事業公司。
- 吳勇猛、謝聰輝  
2005 臺灣民間信仰儀式。臺北板橋：國立空中大學。
- 吳瀛濤  
1969 臺灣民俗。臺北：進學書局。
- 宋龍飛  
1971 臺灣地區媽祖進香的兩個實例。中央研究院民族學研究所集刊 31:65-134。
- 法 賢(宋)  
1983 佛說戒香經。大正藏第二冊。臺北：新文豐影印版。
- 周嘉胄(明)  
1983 香乘。文淵閣四庫全書，844 冊，影印本。臺北：臺灣商務印書館。
- 林衡道  
1982 鹿港施金玉香鋪。臺灣文獻 33(2):15-17。
- 林瑋嬪  
2004 臺灣漢人的神像。刊於物與物質文化，黃應貴主編，頁 335-378。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 邱豔蕊  
2003 佛教的香與香器。北京：中國社會科學出版社。

洪啓嵩

1986 香之旅。臺北：文殊印經會。

洪 芻(宋)

1983 香譜。文淵閣四庫全書，844 冊，影印本。臺北：臺灣商務印書館。

故宮博物院編輯委員會

1994 故宮歷代香具圖錄。臺北：故宮博物院。

馬書田

1997 中國民間諸神。北京：團結出版社。

郭立誠

1982 行神研究。中華叢書歷史文物叢刊第二輯。臺北：國立編譯館。

陳中民

1967 晉江厝的祖先崇拜與氏族組織。中央研究院民族學研究所集刊 23:167-193。

陳 敬(宋)

1983 陳氏香譜。文淵閣四庫全書，844 冊，影印本。臺北：臺灣商務印書館。

陳學文

1999 明清江南的香市。歷史 132:126-128。

陳擎光

1994 宋代的合香與香具。故宮文物月刊 133:4-47。

張 珣

1986 進香割香與朝聖宗教意涵之分析。人類與文化 22:46-54。

2003 文化媽祖。臺北：中央研究院民族學研究所。

渡邊欣雄

2000 漢族的民俗宗教：社會人類學的研究，周星譯。臺北：地景企業公司。

黃文博

2001 臺灣第一香：西港慶安宮庚辰香科大醮典。臺南：慶安宮。

黃典權

1991 香火承傳考索。成大學報 17:113-127。

黃美英

1983 訪李亦園教授從比較宗教學觀點談朝聖進香。民俗曲藝 25:1-22。

1994 臺灣媽祖的香火與儀式。臺北：自立晚報社文化出版部。

黃應貴

2004 導論。刊於物與物質文化，黃應貴主編，頁 1-26。臺北：中央研究院民族學研究所。

慈福堂

1977 大中華農民曆。臺北：慈福堂。

楊美惠 Mayfair Yang

2003 橫跨臺灣海峽的女神媽祖。刊於媽祖信仰的發展與變遷，林美容等編，頁 205-234。臺北：臺灣宗教學會。

劉枝萬

1967 臺北市松山祈安建醮祭典：臺灣祈安醮祭習俗研究之一。中央研究院民族學研究所專刊，第十四號。臺北：中央研究院民族學研究所。

劉還月

1994 臺灣民間信仰小百科。臺北：臺原出版社。

鄭文彰 編著

2003 源遠流長：臺灣早期宗教禮俗器物專輯。臺南新營：臺南縣立文化中心。

鄭 玄(漢) 注

1989 周禮。上海：上海書店。

曇無蘭(東晉) 譯

1983 佛說戒德香經。大正藏第二冊。臺北：新文豐影印版。

謝繼昌

1984 仰之村的家族組織。臺北：中央研究院民族學研究所。

顧 俊

1987 七十二行祖師爺。臺北：木鐸出版社。

Bedini, Silvio A.

1994 *The Trail of Time: Time Measurement with Incense in East Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chen, Min-hwei 陳敏慧

1984 *The Study of Legend Changes in the Mazu Cult of Taiwan: Status, Competition, and Popularity*. M.A. thesis. Department of Folklore, Indiana University.

Miller, Daniel

1987 *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford; New York: Basil Blackwell.

Robinet, Isabelle

1976 *Review of Hou Ching-lang, Monnaies d'offrandes et la notion de tresorerie dans la religion chinoise*. *Journal asiatique* 264(3-4):485-487.

Sangren, P. Steven

1987 *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford, CA: Stanford University Press.

1991 *Dialectics of Alienation: Individuala and Collectivities in Chinese Religion*. *Man (N.S.)* 26:67-86.

2000 *Chinese Sociologics: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction*. London: The Athlone Press.

Schipper, Kristofer

1990 *The Cult of Pao-sheng-ta-ti and Its Spreading to Taiwan: A Case Study of fen-hsiang*. In *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*. Eduard B. Vermeer, ed. Pp. 397-416. Leiden; New York: E. J. Brill.

Seidel, Anna

1978 *Buying One's Way to Heaven: The Celestial Treasury in Chinese Religions*. *History of Religions* 17(3/4):419-432.

Turner, Victor W.

1977 *Symbols in African Ritual*. In *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. Janet L. Dolgin, David S. Kemnitzer, and David M. Schneider, eds. Pp. 183-194. New York: Columbia University Press.

Yang, Mayfair 楊美惠

2004 Goddess across the Taiwan Straits: Matrifocal Ritual Space, Nation-State, and Satellite Television Footprints. *Public Culture* 16(2):209-238.

張 珣

中央研究院民族學研究所

11529 臺北市南港區研究院路二段 128 號

etch@gate.sinica.edu.tw

**Scent as Substance:  
The Material Basis of Chinese Incense-Fire  
Rituals and Concepts**

**Hsun Chang**

*Institute of Ethnology, Academia Sinica*

---

Incense sticks are used by Chinese people to worship gods, ghosts and ancestors, and this has become a unique trait of Chinese religious behavior. Incense may be made from a variety of materials. Among them, sandal wood, agalwood, aloe wood, and many others were introduced to China from India through Central Asia by land and from South East Asia by sea around 200 A.D. Chinese people gradually developed their own favorite scents and ingredients over the centuries. In addition to special aromatics, Chinese people also have created a cultural system for the burning of incense. Incense is burned in order to communicate with supernatural beings and is offered to them as a symbolic form of food. It is also through fire that incense is imbued with magical power. Subsequently, incense ashes are redistributed as a kind of symbolic capital, and censers are worshipped as a representation of supernatural power.

**Keywords:** incense, incense-fire, incense ashes, censer, pilgrimage

---