

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

臺灣宗教文化傳統脈絡中的創新發展

—以臺南南陽聖堂修道院為例

Innovation in the Traditional Context of the Religious Culture  
in Taiwan — A Case Study on Nanyangshengtang Monastery

in Tainan

指導教授：齊偉先 博士

研究生：石育菱 撰

中 華 民 國 一 〇 二 年 七 月

## 謝 誌

在論文即將付梓的此刻，修學至論文寫作的歷程躍然紙上。回首來時路，案牘勞形、酸甜苦辣的箇中滋味，鐫刻著生命歷程曾所駐留的軌跡。憶起何建興教授為末學畢業紀念手札所題的「即事多所欣」，在論文書寫過程中，是鼓舞末學欣求向上的力量。如何有歸去也無風雨也無晴的超然灑脫？熬過剎時，才能拈花微笑。

修行抑或是學問場域於己，乍看是意外的偶遇，於今看來似乎早已鋪陳好這一場探索的旅程。雖蒙受諸多善知識的啟發示導，關於對生命諸多的詰問、無明的牽絆糾葛，尚須獨自完成生命最終救贖的旅程。

由衷感恩指導教授齊偉先老師以開放的胸襟，接納包容末學，支持末學在有限的學思上，首先有任意揮灑自己想法的機會。在學習與討論中，老師言簡意賅引導末學，使末學了解到自身觀點的囿限，時得茅塞頓開的「加持力」，一位研究學者所擁有的氣度與人文素養，讓末學深受啟發感動。更要感謝老師以其豐富的指導經驗，從論文架構的擬訂到用字遣詞的斟酌等等，不厭其煩地指點末學實務操作以及論理類型分析。論文並在老師悉心的審閱下，逐一將未竟之處修改刪添，使生澀紊雜的內容得以呈現活潑耀然的生命面貌。

此外，非常感謝中研院民族所丁仁傑教授與所內陳美華教授在百忙中撥冗審查末學的論文，兩位老師於口試時，對於論文不足與缺失之處，提出諸多寶貴建議。特別是，丁老師不吝指點末學深度探討與反身性思考的面向，並給予末學在寫作上諸多的啟發，謹獻上深摯的

謝意。

宗教所在學期間，感謝所長呂凱文教授、陳美華教授、何建興教授、黃國清教授、釋覺明教授的指導，教授們課堂的傳授啟迪實超越智識層面，使學生獲益匪淺。再者，在求學過程中，很慶幸有同窗太極、興隆與麗芬等的相伴，對末學諸多方面的關照與鼓勵，感懷於心。

田野訪談中，諸位受訪者娓娓道出沁入肌里的境遇與信仰點滴；開山堂主和元老玄竹師兄等，並提供道場相關重要的史料，在在豐富了末學無形資糧與論文內容。此外，感謝素蟬師姐、素心師姐、素清師姐和素寬師姐在百忙之中，抽空幫忙論文整本或部分的校稿；在時間急迫之中，也感謝容萱在工作繁忙之餘，幫忙末學整理出數份訪談稿。友人玟珍、靜代、淑惠、Tina 和美玲的協助與關懷鼓勵，讓末學倍感溫馨；特別是母親和妹妹在末學論文寫作過程中的默默支持。凡此種種，實難以筆墨言語訴諸心中的感激之情。

承蒙三聖尊慈悲加被與開山堂主的德行示導，是背後支撐末學一路走來的動力。領受諸位元老、執事、同修大德的提攜與鼓勵，末學永銘內心。更要感謝玄德師兄、素清師姐、玄禮師兄和素寬師姐承擔了堂內日常所有的作務，讓末學得以心無旁騖，專心致志求學、完成論文寫作。在書寫近入尾聲之際，” **One has to be a member of a community to be a self** ” 的意境油然而生。本論文實為眾緣和合而成，謹致上最深的謝意。

石育菱 謹誌

癸巳荔月謹識於臺南

## 摘要

本論文以南陽聖堂修道院作為個案研究對象，探討個案的歷史演進並試圖指出此個案在臺灣民間宗教場域的鸞堂傳統文化中，有何創新發展之處。本研究發現，南陽聖堂修道院現行的宗教活動，實繫於靈證性與修行性宗教兩面的發展型態。不僅發揮幫助信眾化解人生現實身心困頓的實質宗教功能；在倡導教化的路線下，更有關注超世俗探求彼岸的超越面相。此外，本研究也指出，該組織現階段以共享超越性靈力的宗教符碼，擬制一套「日常化卡理斯瑪」，讓制度本身成為能夠體現真本特質，即是由類「卡理斯瑪型支配」到「法制型支配」理性組織的轉化，以作為組織永續經營的有效機制，這點是它有別於傳統鸞堂經營的重要特色之一。

關鍵詞：民間宗教、鸞堂、宗教儀式、靈證性、修行性、日常化卡理斯瑪

## Abstract

This research aims at explaining the historical development of Nanyangshengtang monastery (南陽聖堂修道院) and at exploring its innovative elements in the context of traditional flying-phoenix system. This study finds that the religious activities of Nanyangshengtang monastery are characterized by both spirituality and cultivation. It not only helps its followers resolving their problems of life crisis in secular world, but also guiding the followers to the way of cultivation by extending their ultimate care regarding the sacred world. Besides, this study also shows that this monastery is developing the organizational process of "routinized charisma" for realizing the transition from "charisma-based pattern" to institutionalized "legal-type pattern", and for attain the objective of long-term maintenance system. This characterized its innovative undertaking which is one of those distinguishing it from the tradition of flying-phoenix.

Keywords: Folk religion, halls of flying phoenix, ritual, spirituality, cultivation, routinized charisma

## 目 錄

謝誌 .....	i
摘要 .....	iii
Abstract.....	iv
目 錄 .....	v
表版目錄 .....	ix
圖版目錄 .....	xi
第一章 緒論 .....	1
第一節 研究動機與研究背景 .....	4
第二節 研究目的與問題意識 .....	6
第三節 相關文獻探討 .....	9
一、 臺灣鸞堂溯源 .....	11
二、 臺灣鸞書溯源 .....	15
三、 相關研究回顧 .....	17
第四節 研究方法 .....	22
一、 參與觀察法 ( participant observation ) .....	24
二、 深度訪談法 ( indepth interview ) .....	25
三、 文獻分析法 ( literature analysis ) .....	26
第五節 研究限制 .....	27
第二章 南陽聖堂修道院的成立與演變 .....	29
第一節 草創時期 ( 1969-1981 ) .....	30
一、 南陽聖堂的遞嬗與沿革 .....	30
二、 分設無極混元玄樞院 .....	44
三、 南陽聖堂主祀神祇 .....	51

第二節 沉潛時期（1981-1995） .....	58
一、 主神更換與宗教內涵的流變 .....	58
二、 聖業開展的曙光 .....	61
第三節 發展時期（1995-迄今） .....	64
一、 推動教化的推手—謝良宗 .....	64
二、 基本教義與神學思想 .....	78
三、 慈惠堂與南陽聖堂修道院之異同 .....	87
四、 南陽聖堂修道院的現況與組織運作 .....	95
第四節 小結 .....	111
第三章 信仰者對南陽聖堂修道院的認同感與儀式實踐 .....	113
第一節 南陽聖堂修道院宗教儀式活動簡介 .....	116
一、 南陽聖堂修道院宗教儀式活動概述 .....	116
二、 南陽聖堂修道院宗教儀式的潔淨觀與禁忌 .....	122
第二節 南陽聖堂修道院宗教儀式的功能與實踐—信仰者個案探析 ...	125
一、 從入教（參與活動）到入信（宗教認同） .....	125
二、 信仰者對儀式功能之認知 .....	139
三、 信仰者參與儀式活動產生之改變 .....	143
第三節 南陽聖堂修道院修行意涵—信仰者個案探析 .....	146
一、 信仰者的宗教詮釋 .....	146
二、 信仰者修行與世俗生活之轉變 .....	149
第四節 宗師對信仰者的影響 .....	154
一、 宗師的「點化啟發」 .....	155
二、 宗師「身教言行的影響」 .....	157
三、 宗師的「救助解難」 .....	160
四、 宗師＝「卡理斯瑪型」（charismatic）人物？ .....	162
第五節 小結：組織內部吸引信仰者的重要因素 .....	165

第四章 南陽聖堂修道院跨域組織運作與發展 .....	167
第一節 「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」成立與發展 .....	169
一、 「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」的成立緣起與組織 運作概況 .....	169
二、 「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」與慈惠堂組織運作 模式之異同 .....	177
第二節 友堂信仰活動與特色概述 .....	180
一、 友堂信仰類屬與宗教實踐類別化 .....	181
二、 宗教活動參與 .....	188
三、 友堂其他信仰活動 .....	193
第三節 友堂個案研究 .....	194
一、 D 堂個案探討 .....	195
二、 S 堂個案探討 .....	203
三、 T 堂個案探討 .....	213
四、 X 堂個案探討 .....	223
第四節 友堂個案延伸分析 .....	237
一、 友堂開堂緣起之類別 .....	238
二、 總堂與友堂之互動關係 .....	245
三、 友堂之間的互動關係 .....	255
第五節 小結：跨域友堂聯結組織認同的因素 .....	259
第五章 結論 .....	263
參考文獻 .....	273
一、 傳統文獻 .....	273
二、 中文文獻 .....	274
三、 日文及中譯文獻 .....	286
四、 西文及中譯文獻 .....	287

五、 網站.....	290
附錄.....	293
附錄 1 南陽聖堂修道院大事年表 .....	293
附錄 2 南陽聖堂《真宗寶鑑》神佛編著人職 .....	301
附錄 3 《真宗寶鑑》仙佛鸞示次數統計表 .....	303
附錄 4 歷屆籌建委員會名冊 .....	305
附錄 5 開山堂主謝良宗簡傳 .....	307
附錄 6 歷屆執事會名冊 .....	308
附錄 7 歷屆元老會名冊 .....	309
附錄 8 基金會歷屆董事暨執行長名冊 .....	310
附錄 9 年度法會活動 .....	311
附錄 10 神佛聖誕誦經祝壽活動 .....	313
附錄 11 友堂組織概況 .....	314
附錄 12 友誼宮（堂）組織概述 .....	331
附錄 13 友堂開堂領旨作業程序及注意事項 .....	332
附錄 14 信仰者參與宗教儀式深度訪談大綱 .....	333
附錄 15 友堂深度訪談大綱 .....	335

## 表版目錄

表 1：全國主祀玄玄上人暨異名同神廟堂統計表 .....	57
表 2：全國主祀瑤池金母暨異名同神廟堂統計表 .....	57
表 3：慈惠堂與南陽聖堂修道院之異同 .....	93
表 4：南陽聖堂修道院神尊龕位一覽表 .....	102
表 5：全年宗教儀式活動一覽表（以 2012 年為例） .....	116
表 6：南陽聖堂修道院訪談對象基本資料表 .....	164
表 7：南陽聖堂修道院友堂聯誼協會基本資料表 .....	174
表 8：南陽聖堂修道院與友堂相關管理內規異同表 .....	176
表 9：南陽聖堂修道院與慈惠堂組織運作異同表 .....	178
表 10：友堂原屬宗教團體信仰行動類型一覽表 .....	184
表 11：相關宗教團體共通特徵一覽表 .....	185
表 12：Bryan Wilson 的教派行動模型 .....	187
表 13：友堂舉辦堂慶月份別一覽表 .....	192
表 14：友堂訪談對象基本資料表 .....	195
表 15：友堂開堂緣起類型歸納表 .....	244

## 圖版目錄

圖 1：南陽聖堂草創期神龕內景 .....	38
圖 2：南陽聖堂鸞著《真宗寶鑑》封面（1970 初版、1998 再版）	44
圖 3：南陽聖堂崇安街舊址（1972~1990）今崇安街與北忠街口 ..	46
圖 4：無極混元瑤池金母降授顯圖於謝良宗 .....	69
圖 5：臺南市南化區行政位置圖 .....	98
圖 6：南陽聖堂修道院早期廟地概貌（1995） .....	99
圖 7：南陽聖堂修道院臨時堂（1995-2008） .....	99
圖 8：南陽聖堂修道院肇興大殿動土儀式 .....	100
圖 9：南陽聖堂修道院大殿概貌 .....	101
圖 10：南陽聖堂修道院 3 樓無極殿（2008 攝） .....	101
圖 11：南陽聖堂修道院發起人暨元老（2012 攝） .....	103
圖 12：南陽聖堂修道院行政組織圖 .....	104
圖 13：農曆正月初 1 主神無極混元玄玄上尊聖誕祝壽儀式 .....	122
圖 14：首間友堂東德堂領道旨、令旗開堂（2007.10.11 攝） .....	175
圖 15：蟠桃會靜坐共修活動（2011 攝） .....	189
圖 16：舉辦健康講座「《黃帝內經》的內涵」（2012 攝） .....	190

## 第一章 緒論

由亙古迄今，宗教乃集人類思想之極致，信仰之大成，文化之產物。「宗教」的詞彙，是日本學者由 *Religion* 一詞意譯而成，「宗」與「教」的概念，印順以為取自《楞伽經》，「宗」指一種非常識的特殊經驗，由於這種經驗是非一般的，所以稱為神秘經驗；「教」是把自己所有的特殊經驗，用語言文字表達出來，使他人了解，因此信受奉行。<sup>1</sup>在中華傳統文化的發展歷程當中，儒釋道三教和民間宗教信仰是一個對立、排斥到滲透、融通互攝的複雜內涵，沒有一教具有原始單純性，所表現的即是互相影響、取長補短的現象，彼此是無法切割獨立的。《周易·繫辭傳》中提及：「天下同歸而殊塗，一致而百慮」，<sup>2</sup>指出眾家之長是可以融會貫通的。

Durkheim (1858-1917) 在《宗教生活基本形式》一書中指出，宗教必須同時具備信仰、儀式及教會三個要素；特別是教會，代表著志同道合的信眾共同組成的道德社群。在 Durkheim 的界定下，真正的宗教信仰是一個特定集體的共同信仰，<sup>3</sup>這個特定集團不僅因為共同信仰而團結一致，並共同去實踐相同的神聖理想與目標，這樣的團體才有教會的屬性。現代學者在分析臺灣漢人宗教時，則最常用一組分類概念，即是 C. K. Yang 所提出的「制度化宗教」(*institutional religion*) 和「普化的宗教」(*diffused religion*)。<sup>4</sup>所謂

---

<sup>1</sup> 印順 1992，頁 3。

<sup>2</sup> 吳秋文 2009，頁 181。

<sup>3</sup> Durkheim 1992，頁 45。

<sup>4</sup> Yang 1961，頁 294-296。

的「制度化宗教」包含三要素：獨立的教義系統、獨立的崇拜形式和獨立的組織；而「普化的宗教」則是指宗教信仰無特定的儀式，混合於制度與風俗習慣之中。<sup>5</sup>基督宗教、中國佛教、道教可以稱為「制度化宗教」，「普化的宗教」則見於民間信仰。<sup>6</sup>鄭志明認為所謂的民間宗教，實含民間通俗信仰與民間宗教結社。臺灣民間宗教結社可分為三個系統：（一）東漢末年信仰「太上老君」的五斗米教；（二）南北朝梁武帝時信仰「彌勒菩薩」的彌勒教；（三）明代末年信仰「無生老母」的羅教。<sup>7</sup>

16、17 世紀以降，隨著移民文化，多元宗教型態漸次地植入臺灣社會，多神民間信仰、道教貴生敬神觀、儒家倫常觀及佛教的因果報應說，形成一個複雜的宗教思想文化體系，成為臺灣民間宗教結社的特色。二次戰後，臺灣在現代化的進程中，由農業轉型為工業社會急速發展的變遷之下，民間宗教從傳統社區、族群生命共同體，祈求社稷平安的祭祀圈概念，轉向靈驗功利性格強烈的個人信仰。林本炫指出，其所代表的是人們必須面對不確定感的認同所致。而解決的方法有二個方向，其一是「控制的需求」，人們覺得要操控或可預期未來，所導致民間各種精緻化的數術儀式發展；其二是「詮釋架構的需求」，信徒從依靠土生土長的社區集體拔離之後，

---

<sup>5</sup> 王見川 1996，頁 199。

<sup>6</sup> 也有學者持不同看法。如丁仁傑認為漢人宗教實踐中，有其特有的整體性與內部複雜而相互關連的關係，無法以 Yang 這兩組概念，壁壘分明的劃清界線，視民間信仰即一般地方傳統對眾神的祭拜，而將佛、道教與各類教派，等同西方基督宗教般，傳承清楚、教義明確、紀律嚴謹和有固定會員身份的制度化宗教。（丁仁傑 2009a，頁 i-ii）李豐楙則認為，民間社會與民間信仰據以推動的主力來自於基層民眾的社會組織，因此另提出「組織型」作為新分類，以符應地方運作信仰活動的社會生活方式。李豐楙 2005，頁 44-45。

<sup>7</sup> 鄭志明 1998a，頁 5-9。

轉向個人信仰等兩個方向。<sup>8</sup>

在〈現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術〉中也指出，1965 年之後，包括私人宮壇、佛寺及陰廟等，都有朝向世俗化即香火廟發展的趨勢。這些廟堂都有明顯的「去地域化」<sup>9</sup>的現象：意即廟宇的服務對象，由原先的社區或村落居民的祭祀圈概念，超越其地緣限制，擴大信眾的參與範圍，<sup>10</sup>甚且，爲了達到有效吸引更多信徒的目的，「有求必應」，充滿濃厚的靈驗功利性格日益當道。信徒求神問卜從祈求身體健康、事業順利，轉而求財求利，<sup>11</sup>追求的是物質上的滿足，造成社會道德淪落，功利主義氾濫。

李亦園在探討臺灣民間宗教信仰的發展趨勢時，曾指出「在功利主義趨勢之下，民間宗教出現了一種相反而對抗的現象，那便是富有道德復振色彩新興教派的興起」。<sup>12</sup>這樣的「道德復振教派」(moral revivalistic sects) 除了以儒宗神教鸞堂<sup>13</sup>爲代表外，其他臺灣盛行的民間宗教結社，有固定信徒組織性的教派如一貫道及慈惠堂，亦被視爲重視道德規範的民間教派。<sup>14</sup>以無生老母的信仰觀點作

<sup>8</sup> 林本炫 2001a，頁 142-143。

<sup>9</sup> 所謂的「去地域化」指的是文化與場所的脫離。主要是因現代化所產生的文化經驗的疏離，使社會關係由地域性的脈絡中抽離了出來。不過，現代化本身也可能產生一種新的文化經驗，亦即時空經驗在更大的範圍內，被某些機制所連結重構，謂之「再地域化」(re-territorialization)。丁仁傑 2009a，頁 107-108。

<sup>10</sup> 李丁讚、吳介民 2005，頁 147。

<sup>11</sup> 瞿海源指出民間信仰的功利性格，隨著臺灣經濟的快速成長而蓬勃發展。其中，信徒只求得利不問是非的宗教心態，與 1986 年起流行的大家樂賭彩及後續的六合彩有密切關聯。瞿海源 1997，頁 145-147。

<sup>12</sup> 李亦園 1998，頁 251。

<sup>13</sup> 或稱爲恩主公崇拜叢。李亦園 1998，頁 251。

<sup>14</sup> 李亦園 1998，頁 251、宋光宇 1995，頁 249-250。

為神學教義基礎，認為原人離開老母，降世人間，卻惑於紅塵假象，令老母親自臨凡或遣使者下凡救劫度化，喚醒原人共同修道，累積功德，早日返回無極天老母的身邊。<sup>15</sup>

本文研究對象南陽聖堂修道院亦是乘此股潮流中，強調道德復振的趨勢下所發展出來的新興民間團體。研究對象從神授旨意開堂，以扶鸞闡教為中心內容的宗教活動，一度沉寂多年，乃至於到了發展時期的躍進，走出傳統的窠臼。此中，創新信仰文化與修行活動，甚而擴展跨域友堂社群組織的變遷歷程與發展，是本文探究的關懷點所在。

## 第一節 研究動機與研究背景

學者對臺灣民間宗教發展分期各有不同的看法，<sup>16</sup>有些依照漢人墾拓狀態來區分，有些參考寺廟規模大小來分類，有些則比對統治政權來分期。綜合而論，可略分為墾拓時期、定居時期、壓迫時期與戰後蓬勃時期。<sup>17</sup>本文研究對象南陽聖堂修道院（前身為南陽聖堂），是在戰後蓬勃時期設堂闡教的民間鸞堂。<sup>18</sup>開堂肇始於臺南六合聖堂<sup>19</sup>南海觀世音菩薩降鸞指示於民國 58 年成立的。研究對象開

---

<sup>15</sup> 鄭志明 1998a，頁 8-9。

<sup>16</sup> 如增田福太郎 2005，頁 99-123、劉枝萬日文著作 1994，頁 128-132、董芳苑 1984，頁 153-154、余光弘 1982，頁 97-99。

<sup>17</sup> 陳逸君 2008，頁 209。

<sup>18</sup> 鄭志明視慈惠堂、一貫道等施行扶鸞儀式的民間教派為鸞堂的一種類別。鄭志明 1984，頁 70。

<sup>19</sup> 六合聖堂是南陽聖堂早期入教鸞生對該堂的稱呼。據《慈惠堂史》記載，六合聖堂於民國 56 年開堂，堂號為「六合慈惠堂」，堂主王朝枝，堂址設於臺南市東門路 419 號。姜憲燈 1979，頁 278。

堂後與慈惠堂系統網絡往來密切，以扶鸞儀式作為主要的宗教活動；民國 65 年依神旨意，分設臺南關廟無極混元玄樞院，肇興廟堂，一時人力物力資源集於一地。民國 70 年間，切割了與慈惠堂的聯帶關係，獨立運作發展；10 年後，正式廢止扶鸞活動，轉型為靜修教化路線，爾後民國 82 年間於臺南南化開山肇興廟堂。民國 96 年起，漸次地擴展跨域友堂組織型態，其中，不乏從慈惠堂轉出的信仰者設堂濟世闡教的案例。

慈惠堂母娘信仰在臺發展已 60 餘年，其主祀神瑤池金母雖為道教的神祇，但是慈惠堂的創立卻和隨著漢人移民而來的道教流派有所不同，慈惠堂是在臺灣本土創立的民間教派，<sup>20</sup>亦被視為是道教內部融合民間信仰所產生的新興教派之一。<sup>21</sup>在信仰本質上，以「三期未劫」、「普度收圓」和「度回九二原靈」等神學思想架構，試圖通往救贖的道路；並以其靈顯的感應事蹟，信仰者與神靈獨特「煨身訓體」<sup>22</sup>直接連結的原始性回歸，串連出與母娘情感紐帶相通的廣大群黎，快速擴充了鬆散多元的組織發展型態。迄至民國 90 年代，諸多文獻資料顯示慈惠堂分堂總數已逾千堂之多。<sup>23</sup>

學界對於慈惠堂和鸞堂的相關研究諸多，不過，卻鮮有與慈惠堂系統密切相關的研究個案。在 Jordan 和 Overmyer 1986 年合著的

---

<sup>20</sup> 余德慧 2006，頁 48。

<sup>21</sup> 慈惠堂早期在 1962 年被誤為是日本新興宗教，曾遭有關當局取締。道教第六十三代天師張恩溥（1904-1969）公開表示慈惠堂是道教丹鼎、符籙、經典、占驗、積善派等五大派別之外的第六派別「瑤池派」，其修煉功夫為丹鼎一系（重視內外丹的修行功夫），因而化險為夷。現今慈惠堂系統大多依附道教會團體。王見川 2003，頁 7-18。

<sup>22</sup> 據法華山慈惠堂《瑤命皈盤》所述，「煨身訓體」是一種神靈附體，使身心不自主哭笑哀號、跳躍舞動的訓練，可以強身健體，並能消除痼疾。羅臥雲 2009，頁 131。

<sup>23</sup> 釋念慧 2011，頁 34。

*The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan* 研究的慈惠堂個案當中，曾觸及本研究對象南陽聖堂的系譜，<sup>24</sup>而該書之後並無研究者再繼續延伸探究或關注追蹤這一個組織的後續發展。所以，本研究的另一項意義在於接續這一組織系譜的發展。

本研究基於筆者自身信仰背景之影響，以及對於田野場域變遷與發展歷程之關切，加以實際參與研究場域已逾 9 年，對其人事物知之甚詳，減少了對田調場域異文化的適應期，遂形成研究本主題之個人動機。事實上，在整個宗教研究場域中，局內人（insider）<sup>25</sup>縱然有涉入宗教經驗的優位性；但是保持田野線索以及報導性研究的平衡，站在客觀性與中立性的角度上，是筆者常行反思之處，以免失去研究所需的距離感。本研究從民間鸞堂銜接到現代轉型的歷程，作一初步的紀錄與整理；並從建構其發展變遷之歷史脈絡與組織運作，進而理解其發展的獨特性和其時代意義，藉此一窺此民間教派之堂奧。

## 第二節 研究目的與問題意識

日治時代臺灣民間鸞堂的研究，其目的都以提供執政當局作為參考的調查紀錄，<sup>26</sup>戰後鸞堂發展興盛，也擴張到漢人民間信仰的其

---

<sup>24</sup> Jordan、Overmyer 2005，頁 135。

<sup>25</sup> 局內人指的是與研究對象同屬於一個文化群體的人，同時享有共同的（或者比較類似的）價值觀念、生活習慣、行為方式或生活經歷，對事物有比較一致的看法。局外人指的是處於某一文化群體之外的人，他們與研究對象沒有從屬關係，與局內人通常有不同的生活體驗，只能通過外部觀察和傾聽來瞭解局內人的行為和想法。參見陳向明 2002，頁 180-181。

<sup>26</sup> 如增田福太郎 1975、伊能嘉矩 1991、丸井圭治郎 1993。

他教派例如一貫道、慈惠堂、紅卍字會、天帝教等等。<sup>27</sup>1970 年以降，研究鸞堂逐漸受到學界重視，學者大多側重從歷史文化層面探討鸞堂的起源、歷史考證、鸞堂系統分香方式、鸞書詮釋或是宗教儀式活動、扶鸞的宗教性格、社會功能面向進行研證，貢獻諸多研究文獻，<sup>28</sup>顯示出研究者充沛的研究能量。不過，從現代化社會脈絡中，探討鸞堂縱深度以及延伸鸞堂轉型的個案研究並不多見。

在當代社會情境下，傳統社會價值觀面對現代化多元文化思潮的衝擊，不少鸞堂面臨正鸞生青黃不接、信徒年齡層老化、信徒流失、香油錢減少等等困境，<sup>29</sup>而出現鸞務中斷，組織瓦解的情況。某些鸞堂因而吸納現代化社會價值與符應信眾需求，進而創新扶鸞儀式內容或行爲，<sup>30</sup>以延續鸞門命脈。相較於傳統鸞堂的發展景況，本研究則是試圖探索在臺灣鸞堂系譜下所分枝散葉的個案，在現代化社會情境中，從開堂草創期起占有極大比重扶鸞活動的鸞堂，經歷上昇期、蟄伏期、廢鸞機制，轉型趨向內修教化的「修行性宗教」路線，至開創跨域組織運作等遞嬗演變歷程當中，創新信仰元素與組織動能的縱橫度面向，進行分析與討論。經由個案研究，期能提供相關研究資料參照與理論基礎之建立，茲以呈顯漢人宗教文化脈絡中，扶鸞結社在進行廢鸞轉型後，以「授旨方式」開枝散葉擴展友堂組織型態和宗教修持模式的轉變，以及訴求宗教濟世與終極關懷的面向，呈顯「靈證性」與「修行性」宗教的特徵，<sup>31</sup>以及背後不

---

<sup>27</sup> 張家麟 2010，頁 186。

<sup>28</sup> 參見本章第三節「相關研究回顧」。

<sup>29</sup> 張家麟 2008，頁 37-45。

<sup>30</sup> 張家麟 2010，頁 185-225。

<sup>31</sup> 「靈證性宗教」與「修行性宗教」詳見齊偉先 2010，頁 19-29。另參見本文第三章第三節。

變的「綜攝主義」(syncretism)色彩。<sup>32</sup>

南陽聖堂修道院早期做襲了慈惠堂的宗教活動，以及近同的組織型態發展。鄭志明將慈惠堂的宗教活動分為 4 種型態：(一) 靈乩模式；(二) 扶鸞模式；(三) 誦經模式；(四) 修道模式。指出慈惠堂的分堂傳播，不是靠組織的認同，而是靠信仰的認同，無大型教團的組織結構，完全由各分堂依其運動能量向外擴充，發展出多元並舉的運動模式。崇祀玄天上帝的廣玄宮，亦以慈惠堂的運作模式發展；類同性質的教派組織，近年來有逐漸興盛的趨勢。<sup>33</sup>而就「宗教經濟模型」的關鍵性因素「競爭」來看，<sup>34</sup>各教派在性質類同的組織當中，所呈顯同中有異的某些特殊性元素，是否即是教派在面臨現代化社會情境下，得以振興維繫組織發展擴充的原因。

筆者歸納出下列幾點，作為本研究的主要研究目的：

- 1、南陽聖堂在廢鸞後，其信仰內涵、軸心旨趣是否等同？是否因主事者與信仰者之不同，又衍繹出不同的活動內容？抑或加入了新的宗教元素？
- 2、依南陽聖堂修道院現行宗教活動的運作模式，藉以理解信仰者在共享宗教經驗與活動參與的過程，是否有助於認同感與

---

<sup>32</sup> 所謂的「綜攝主義」(syncretism)，一般是指「透過選擇和調解的過程，經由借取、確認、以及整合一個宗教傳統中的各種概念、象徵符號、活動實踐等到另一個宗教傳統中。……在華人歷史文化發展的脈絡裡，綜攝主義指的是明清以後民間以儒釋道『三教合一』為訴求而產生的各種新興教派之背後所帶有的特殊宗教實踐取向」。丁仁傑 2006，頁 31。

<sup>33</sup> 鄭志明 2010，頁 389。

<sup>34</sup> 另一個關鍵性因素即是「與環境的緊張性」。丁仁傑 2009b，頁 224。

歸屬感的提升。

- 3、探討南陽聖堂修道院跨域友堂組織與宗教活動運作模式的社群聯帶關係以及認同歸屬。又，宗教組織發展趨向以及社會功能產生了什麼樣的變化？

根據對上述問題意識，所提出的問題面向與關懷點，將有助於使本研究呈現出更確切的輪廓，也能讓主題更為突顯，並進而聚焦於可以處理的問題之上。

### 第三節 相關文獻探討

臺灣宗教界中，道教、傳統鸞堂、一貫道、慈惠堂、紅卍字會及天帝教等教派，都有扶乩降鸞的現象。神靈降筆闡教，稱為扶乩飛鸞，簡稱為「扶鸞」。就史料來看，扶鸞的別名有扶箕、降乩、鸞訓、天書、降筆、天書訓文等。<sup>35</sup>據許地山的《扶箕迷信底研究》說，扶箕術見於許多的原始民族信仰中。西洋術語 *Coscino-mancy*，是從希臘語 *Ko'qkωou*（箕、篩）而來；*Mancy* 意為占卜法。中文有時寫做「乩」、「鸞」、「鸞」或「樂」等字。許地山根據古籍認為飛鸞就是扶箕，可能因神仙駕鳳乘鸞而得名；扶箕是一種古占法，卜者觀察箕底動靜來斷定所問事情底行止與吉凶。<sup>36</sup>按照傳統作法，鸞筆必須以桃柳兩木組合而成，俗稱桃桎柳筆。<sup>37</sup>飛鸞之法，即以桃柳仿雕鸞狀為筆，由正鸞生執筆，任由神靈降鸞顯字於沙盤，以傳神

---

<sup>35</sup> 林榮澤 2009，頁 108。

<sup>36</sup> 許地山 1941，頁 7。

<sup>37</sup> 賴宗賢 1999，頁 204。

意而勸化人心。

據許地山的研究，近代的扶箕可以回溯至唐代的「紫姑神」，到宋元時期才發展出以道德勸化為主的扶鸞活動。在其 1941 年出版的《扶箕迷信底研究》，收集了 130 條與扶箕相關的文人和官吏的筆記史料，詳列出古來人們扶箕問卜的各種記載。<sup>38</sup>紫姑信仰被視為是扶箕的濫觴。明清之際科舉考期，文人士族藉由扶乩降鸞活動預測考題與功名，造成扶乩活動盛行。

道教最早在東晉已有扶乩造經之說。Max Kaltenmark 於〈太平經的觀念〉(The Ideology of the T'ai-Ping Ching) 中認為，陶弘景(456-536)所編的《真誥》<sup>39</sup>即是降筆扶乩的啓示天書，扶乩源於道教信仰。<sup>40</sup>李豐楙在〈西王母五女傳說的形成及其演變—西王母研究之一〉指出，陶弘景搜集東晉楊(羲)、許(謐、翽)諸人所錄的仙真誥語，<sup>41</sup>也就是屬於類似扶箕所寫出的文字。這類降筆的誥語承襲

<sup>38</sup> 有關紫姑的史料記載最早見於劉宋劉敬叔的《異苑》卷 5。紫姑古傳原為人家妾，被大婦激怒於正月 15 日而亡，後變為中國民間信仰中的廁神。《扶箕迷信底研究》中引《異苑》云：「請者並不用箕，但做一軀偶像，驗它底跳躡來占眾事，若它不喜歡，就躺下不動」、「捉者覺重，便是神來，奠設酒果，亦覺貌輝輝有色，即跳躡不住。能占眾事，卜未來蠶桑，又善射鈎。好則大憊，惡便仰眠」。許地山認為這是扶箕最早的雛型。(許地山 1941, 頁 7-11) 另記載紫姑之史料如《荆楚歲時記校注》：「其夕，迎紫姑以卜將來蠶桑，并占眾事。」(宗懷(約 501-565)著、王毓榮注 1988, 頁 83) 此外，Wei-Pang Chao 則認為《夢溪筆談》的紫姑信仰是飛鸞的起源。Chao 1942, 頁 9-27。轉引自 Jordan、Overmyer 2005, 頁 32-33。

<sup>39</sup> 梁陶弘景(456-536)編撰，共 7 卷。收集了道教上清派自興寧 3 年(365)夏開始，延續 2 至 3 年間，楊羲、許謐等託言眾真降授，借用神誥方式傳達神意示徒眾的通靈記錄。參見李豐楙 1996a, 頁 234-235。

<sup>40</sup> 轉引自林榮澤 2009, 頁 110。

<sup>41</sup> 江蘇句容縣天師道的女祭師魏華存，煉得《黃庭經》存思身神修道之法，濟世度人仙化之後，他的弟子楊羲與許謐等人以扶乩托言魏華存下降，造作《上清大洞真經》

了古代巫覡的傳統，將神媒角色精緻化，<sup>42</sup>被視為近代扶鸞活動之濫觴。Clart 指出，最晚到明朝時，扶鸞已經很成功的在道教的一些支派裡奠定基礎。所以當今以扶乩寫下的經，和道教裡顯示的經，在概念上的相同點可能不只是折衷假借的結果，而是屬於宗譜似的直接關係。<sup>43</sup>

此外，另有一說旨在強化「儒宗神教」<sup>44</sup>正名。臺灣早期鸞堂都是文人居士所組成，以鸞門、聖堂或儒門稱之。中國早期所謂天人造書，最早可溯源自周朝，孔夫子藉由吉祥之鳥「靈鸞」傳達神靈旨意以濟世度眾。時而靈鸞請而不來，甚感不便，遂叩求神靈以桃柳代替鸞鳥，請具靈覺者（即正鸞）揮鸞顯字於沙盤之上，以傳天意解民惑。<sup>45</sup>林永根 1982 年編撰的《鸞門暨臺灣聖堂著作之善書經懺考》即主張扶鸞是由孔子所創立的。<sup>46</sup>

## 一、臺灣鸞堂溯源

根據鄭志明對民間鸞堂的歷史淵源考察認為來源有三：其一是清代的宣講制度；其二為明清的文人乩壇；其三則是明代以來的民

---

31 卷和諸仙真傳記及修行要訣。胡孚琛、呂錫琛 1999，頁 203。

<sup>42</sup> 詳見李豐楙 1996a，頁 219、233-234。

<sup>43</sup> Clart 1995，頁 102。

<sup>44</sup> 「儒宗神教」一詞在臺灣著名鸞手楊明機（1899-1985）的扶鸞活動下確立定名。在其扶著《儒門科範》（1937）中首見此教名，後流行於臺灣鸞堂界。詳見王見川 1996，頁 187-190。

<sup>45</sup> 賴宗賢 1999，頁 205-209。

<sup>46</sup> 林永根編著《鸞門暨臺灣聖堂著作之善書經懺考》是臺中聖賢堂雜誌社所出刊。轉引自林榮澤 2009，頁 110。

間教團。<sup>47</sup>戰後民間鸞堂的主流則多吸收羅教無極老母的信仰觀念，並添入儒宗神教的教義，不離「原人降世—迷途—歸回」的三段原型。<sup>48</sup>

有關鸞堂的宗教分類，日據時期鸞堂被視為巫覡一類，現代研究者則認為屬於民間教派之一，有關當局的分類中又將其歸屬於道教。<sup>49</sup>王見川認為將鸞堂定為儒教或三教融合的教門，是無法呈現其面貌。另從宗教分類而言，鸞堂和其參與者的活動已超出 C. K. Yang 提出的「制度化宗教」(institutional religion) 或「普化的宗教」(diffused religion) 二種概念，可視為是介於兩者之間的一種宗教信仰。<sup>50</sup>

扶鸞活動對臺灣宗教信仰產生了莫大的影響。早期隨著漢人移民活動，從大陸引進關聖帝君崇拜信仰叢，扶鸞儀式亦跟著出現在臺灣社會。臺灣鸞堂最早在何時出現？各家看法迥異。進入臺灣後，又如何落地生根，成為宗教信仰當中相當重要的儀式活動之一？

日治時期，鸞堂經由大陸引入戒煙毒的扶鸞技術，進行勸戒煙毒的成效頗佳，日益盛行，引起官方和學者注意，疑為秘密結社的

---

<sup>47</sup> 詳見鄭志明 1984，頁 92-98。

<sup>48</sup> 詳見鄭志明 1984，頁 80、106。

<sup>49</sup> 王見川 1996，頁 199、216。

<sup>50</sup> 王見川 1996，頁 199。此外，其在〈臺灣民間信仰的研究與調查—以史料、研究者為考察中心〉中，將民間信仰分為「民間信仰」及「民間宗教」(或稱民間教派)兩部份，和「既成宗教」(指制度化或正統的宗教，如佛教、道教、回教等)不同的是，「民間信仰」是指常民的信仰型態，如媽祖或王爺等神明信仰；「民間宗教」就像一貫道、慈惠堂等戰後崛起具實力的教派。鸞堂則可被歸類為民間信仰，或視為民間教派。王見川 2001，頁 84。

集結，進而進行調查研究當時鸞堂的活動、組織運作等。<sup>51</sup>對於扶鸞活動的研究，日治時代伊能嘉矩<sup>52</sup>及增田福太郎<sup>53</sup>，是最早進行鸞堂調查與記錄的先驅者。丸井圭治郎則是最早對臺灣鸞堂進行研究的學者。<sup>54</sup>在其《臺灣宗教調查報告書》探討降筆會（鸞堂）的歷史、組織，視勸戒信徒戒煙為巫覡行爲，<sup>55</sup>合理化臺灣總督府恐於宗教結社進而採取的取締行爲。<sup>56</sup>片岡巖在《台灣風俗誌》中指出 1901 年前後，由大陸傳入以扶鸞爲目的，出現了勸臺灣人戒煙毒的降筆會。<sup>57</sup>王世慶根據《臺灣總督府公文類纂》、《覺悟選新》，撰寫了〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉，指出臺灣鸞堂起源有 5 種傳入的可能性。<sup>58</sup>其中，鄭志明考察後，認同最早鸞堂是咸豐 3 年

<sup>51</sup> 造成澎湃的鸞堂運動，和鸞堂藉扶鸞戒鴉片有關。明治 32 年至 34 年之間，以新竹、宜蘭等地爲中心，將這套降筆戒煙的方法傳到全臺各地。據日人當時的統計，明治 34 年（1901）9 月前，在 37,072 名戒煙者當中，經降筆會戒煙者有 34,370 人，佔所有戒煙者的 92.7%，成果相當可觀。日本當局一方面認爲鴉片販售量收入因此銳減，影響殖民統治；另一方面，恐其宗教運動形勢愈烈，造成與抗日份子秘密結社情事，不利統治而加以監視取締調查。爾後鸞堂的戒煙活動雖漸次停歇，惟一般性的宣講勸善、施方濟世活動，仍如常進行。參見李世偉 1999，頁 106-112。

<sup>52</sup> 伊能嘉矩於大正初年寫成《臺灣文化志》，1928 年成書的調查記錄。初步用現代方法整理臺灣歷史文化的書，是研究臺灣史的必讀書籍。1991 年由南投臺灣省文獻會重印。王見川 1996，頁 222、2001，頁 102。

<sup>53</sup> 增田福太郎《臺灣本島人の宗教》1935 年成書的調查記錄。1975 年重印，收於《臺灣の宗教》，由臺北古亭書屋出版。王見川 1996，頁 222。

<sup>54</sup> 丸井圭治郎根據大正 6 年（1917）《宗教調查書》和《寺廟臺帳》的材料，於大正 8 年寫成《臺灣宗教調查報告書》。李世偉 1999，頁 117-118。

<sup>55</sup> 詳見丸井圭治郎 1993，頁 156-160。

<sup>56</sup> 特別是受到臺南西來庵鸞堂事件的影響，使日本當局從放任鸞堂發展，開始重視臺灣的宗教信仰活動。西來庵鸞生余清芳假借神意降示起義，煽惑人心造反，後遭到日方嚴厲的鎮壓行動。

<sup>57</sup> 詳見片岡巖 1983，頁 869-870。

<sup>58</sup> 詳見王世慶 1986，頁 112-113。另參見王見川 1996，頁 169-170、王志宇 1997，頁 30。

(1853)，由福建泉州公善社傳至澎湖，建立「普勸社」，光緒 13 年 (1887) 更名爲「一新社」；4 年後 (1891) 設「樂善堂」開堂濟世的說法。<sup>59</sup>宋光宇亦認同鸞堂是在咸豐 3 年 (1853) 由福建傳入澎湖「普勸社」的看法。<sup>60</sup>王志宇則認爲臺灣扶鸞活動遠在清康熙年間就已傳入，其傳入途徑與部份往來於大陸與臺灣之間的商人或赴大陸考試的書生有關，因其皆爲獨立個體的活動形態，因此，扶鸞傳入設立鸞堂的路線亦呈現多元化的發展。<sup>61</sup>歸結學界有「兩宗說」、「三派說」、「三大系統說」與「多元說」等幾種推論。<sup>62</sup>茲略述如下：

鄭志明主倡「兩宗說」，其將鸞堂分爲南北兩宗，南宗是由福建傳入澎湖「一新社」，爲臺灣鸞堂開基，是文人乩壇與宣講制度相互配合所形成的；北宗則是指由甘肅或其他地方傳入宜蘭「新民堂」，由文人乩壇與民間教團雜揉所成。<sup>63</sup>宋光宇的「三派說」，認爲最早澎湖的鸞堂源於福建泉州和廣東，宜蘭和新竹的鸞堂則由廣東輾轉經澎湖傳入的。<sup>64</sup>王見川的「三大系統說」則認爲在鄭志明的兩條路線外，另有光緒 25 年 (1899) 由廣東陸豐縣傳入新竹樹杞林復善堂，<sup>65</sup>其在〈臺灣鸞堂的起源及其開展—兼論儒宗神教的形成〉指出臺灣第一座鸞堂應爲「醒世堂」。<sup>66</sup>王志宇的「多元說」，則是認爲扶鸞傳入路線是多元化的，如光緒 8 年 (1882)，由福建漳州傳入苗栗

---

<sup>59</sup> 詳見鄭志明 1984，頁 69。

<sup>60</sup> 詳見宋光宇 1995，頁 2-3。

<sup>61</sup> 詳見王志宇 1997，頁 38-39。

<sup>62</sup> 「兩宗說」、「三派說」、「三大系統說」與「多元說」爲鄭志明用語。參見鄭志明 1998b，頁 14-15。

<sup>63</sup> 鄭志明 1988，頁 91-150。

<sup>64</sup> 宋光宇 1995，頁 7-11。

<sup>65</sup> 王見川 1996，頁 169-197。

<sup>66</sup> 王見川 1999，頁 132。

苑裡白沙屯的「石岡講道堂」系統，或是光緒 20 年代初期，由福建傳入臺中獨立發展的「聖賢堂」系統。<sup>67</sup>

臺灣初期鸞堂的活動，主要是順應大環境的需要，日治時期的戒煙活動加速了鸞堂的傳布，鸞堂的宣講勸善教化活動及諸如收驚、解厄、神佛施藥等濟世度眾的活動，是民眾迎神設堂勸世的主要因素。也因臺灣光復後，世局尙處動盪不安之際，民心浮動，藉由扶鸞的勸善濟世活動，不斷地拓展，更是後來鸞堂深入民間信仰或新興教派如慈惠堂、天帝教以及民間宮廟神壇等，呈現蓬勃發展及百花齊放的原因。

## 二、臺灣鸞書溯源

鸞書來自於扶鸞神真仙佛降壇的儀式，所扶出的鸞文經蒐集刊印成冊，用來勸善度世、代天宣化的宗教實踐目的。鸞書在分類上，如蔡懋棠將臺灣鸞書分爲「新型」與「舊型」兩種類別，「舊型」是指明末清初以來民間流傳的鸞書在臺灣重新翻印傳布；「新型」是指臺灣各宗教結社扶鸞「奉旨著造」的鸞書。<sup>68</sup>宋光宇則分爲古典善書與現代善書兩類，將其以廣義與狹義之分類，廣義類勸善鸞書由民眾集資刊印，放在寺廟或車站等公共場所，供社會大眾取閱；狹義的鸞書則是指在鸞堂扶著的鸞書，限於鸞生間的流通。<sup>69</sup>臺灣鸞書的扶乩造作，標榜的是神佛降示天意布道於人，因此，大致上可分爲玉皇上帝頒賜玉旨的稱爲「奉玉旨著造」，無極瑤池老母懿

<sup>67</sup> 詳見王志宇 1997，頁 32-38。

<sup>68</sup> 蔡懋棠 1976，頁 101。

<sup>69</sup> 宋光宇 1995，頁 6。

旨的則稱為「奉懿旨著造」兩大類。<sup>70</sup>鄭志明認為民間鸞文基本上是仙佛對常民的啓示書，其作用有二：一為闡明天道真理，二為啓悟人心規正，經由扶鸞的交感儀式，讓信徒對此啓示書衷心信服且奉持躬行。<sup>71</sup>

臺灣的第一部鸞書何時問世？眾家莫衷一是。賴宗賢認為臺灣的第一部鸞書為光緒 17 年（1891）宜蘭「新民堂」扶鸞的處女作品《警世盤銘》。<sup>72</sup>鄭志明則說是光緒 17 年（1891）澎湖馬公一新社「樂善堂」《覺悟選新》是最早扶著的鸞書。<sup>73</sup>王見川在〈臺灣鸞堂的起源及其開展—兼論儒宗神教的形成〉則指出臺灣第一座鸞堂「醒世堂」，所扶著最早的鸞書是光緒 16 年（1890）的《化蘭全書》。<sup>74</sup>

而 60-70 年代開始，臺灣大量刊行的善書不再是《功過格》、《太上感應篇》這一類的善書，主要來源是一貫道、鸞堂和慈惠堂等扶出的鸞書為代表。<sup>75</sup>慈惠堂受到民國初年流通的《玉露金盤》（1880）以結合無生老母與道教金母元君形象而扶出的鸞書，影響極深。<sup>76</sup>現存慈惠堂史當中，早期扶鸞實錄編著成書的共有 38 部鸞書，<sup>77</sup>在「分堂類鸞書」15 部當中，<sup>78</sup>臺南地區記錄累世修行實錄最

---

<sup>70</sup> 鄭志明 1997，頁 443-444。

<sup>71</sup> 鄭志明 1998b，頁 338。

<sup>72</sup> 賴宗賢 1999，頁 207-208。

<sup>73</sup> 鄭志明 1984，頁 99-100。

<sup>74</sup> 王見川 1999，頁 132。

<sup>75</sup> 王見川 1996，頁 203。

<sup>76</sup> 陳立斌 2004，頁 25。

<sup>77</sup> 陳立斌依年代將其分為 40-60 年代扶出的「經懺類鸞書」7 部；50-70 年代「分堂類鸞書」15 部；70 年代至今「雜誌類鸞書」16 部。陳立斌 2004，頁 3。

<sup>78</sup> 詳見陳立斌 2004，頁 101。

值得關注的首推《聖學龍華》(1968)，由臺南南臺慈惠堂所扶出付梓，接著出版的是南陽聖堂《真宗寶鑑》(1970)，稍後則有峰堡慈惠堂《歷史傳言寶鑑錄》(1978)的問世，<sup>79</sup>代表的是西王金母濟度信仰的勃興發揚。

### 三、 相關研究回顧

學界研究鸞堂與鸞書的學者諸多，如早期的 David K. Jordan、Daniel L. Overmyer、蔡懋棠、鄭志明、宋光宇，到近年的王見川、王志宇、Philip Clart、Paul R. Katz、丁仁傑等人的投入，各從不同的研究角度切入，研究著作頗豐。茲將相關研究論著專書分類列述如下：

有關臺灣鸞堂善書出版品目錄編輯整理方面，蔡懋棠受到陪同 Overmyer 田訪的影響，著手收集了 70 年代當時流行的善書，在其介紹的善書〈臺灣現行的善書〉(正、續)二文中，登錄了 172 種善書，並對前 85 種善書進行了版本及形式的歸納考證。<sup>80</sup>王見川〈光復(1945)前臺灣鸞堂著作善書名錄〉，根據前人蒐羅的善書，加以自身田野調查及收集鸞著，完整地整理了清代光緒年間迄至日治時代 184 本善書的著作年代及扶著鸞堂，利於後人作為書目查詢之用。<sup>81</sup>

而據林榮澤所編著的《天書訓文研究》中指出，至 2007 年為

---

<sup>79</sup> 李豐楙 2010，頁 2-3。

<sup>80</sup> 蔡懋棠 1974，頁 86-117、1976，頁 84-123。

<sup>81</sup> 王見川 1995，頁 173-194。

止，廣蒐全臺及世界各地善書或天書訓文總數近萬部，將其歸納於「民間宗教天書訓文資料庫」，計有一貫道訓文 7,000 多部，鸞堂鸞書 600 多部，各類遊記 60 多部，道教鸞書約 50 部，佛教寺廟鸞書約 20 部。其中較特別的有為數 7,000 部，超過一億字的天書訓文。

82

臺灣鸞堂鸞書的歷史源流與考察方面，著作成果頗豐碩。鄭志明在其民國 80 年代成書的〈臺灣民間鸞堂儒宗神教的宗教體系初探〉一文中，對儒宗神教的創立與流變、鸞堂組織、教規、教義和修道法則等，有詳細的介紹；附表並列出臺灣光復前儒宗神教 71 間鸞堂分佈表。並考察民間鸞堂的歷史淵源，認為來源有三：其一是清代的宣講制度；其二為明清的文人乩壇；其三則是明代以來的民間教團。其中，指出以無生老母為信仰核心的民間教團為了救世度劫也借扶鸞代天宣化，戰後教義相似的民間教團林立，造成儒宗神教體系的混亂。對玉皇大帝和無極老母的神格位階，有扼要清晰的整理和論述。<sup>83</sup>

王見川在〈臺灣鸞堂研究的回顧與前瞻〉中，以歷史作為分期，詳細考察了日據時代到近年的鸞堂研究情形。其中，指出鸞堂系統的形成，主要是藉由人際關係網絡或意識型態，逐步擴大影響。如 1952 年慈惠堂簡丁木、傳來乞依母娘指示到臺北餘慶堂取回扶著《瑤池金母普度收圓定慧解脫真經》經卷作為聖典；爾後，慈惠堂的扶鸞活動，亦如「分香」方式傳襲而出。傳布方式和鸞堂的興衰，主要和執鸞者的鸞法傳承有關，執鸞者在鸞堂舉足輕重的核

---

<sup>82</sup> 林榮澤 2009，頁 131-134。

<sup>83</sup> 鄭志明 1984。

心地位可想而知。此外，並針對未來鸞堂研究方向作出了建言：包括可從歷史、宗教屬性、生態、崇拜主神及研究者與研究對象的進路，作更進一步的探索與研究。<sup>84</sup>

國外學者研究鸞堂與鸞書方面，酒井忠夫是善書研究的先驅者，繼 1960 年出版《中国善書の研究》之後，2000 年刊行的《增補中国善書の研究》(上下卷)，從善書探討中國民間信仰的三教融通。上卷主要介紹宋代以降至明末清初善書之製作與流通，從中國史政治、社會、文化各面向的關連性作一論述；下卷則從明末至清代的善書作一整體性的探究，對功過格、陰鸞文，以及《太上感應篇》等善書有深入的探討。酒井認為明清以降，善書已從下層階級，擴散至上層鄉紳、士人、地主及地方耆老等文化人的層面，加上政府特別注重俗民的教化工作，使得善書運動得以宣揚推廣發揮社會功能及影響力。<sup>85</sup>不過，明清禮律明言禁止扶鸞活動，善書運動是否是配合政府教化宣導工作而普遍流布？此論有爭議點。

民國 70 年代，Jordan 及 Overmyer 的《飛鸞—中國民間教派面面觀》(*The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*)，可以說是在具有理論性企圖的討論扶鸞的英文著作中，最重要的一本。<sup>86</sup>從人類學的角度出發，訪察了慈惠堂、奧法堂及一貫道的扶鸞活動，針對社會文化層面，觀察執鸞者或煨身訓體等受訪者受到宗教信仰與靈驗力影響下的內在改變；並透過鸞書解析，了解民間教派的承襲脈絡，如實地記錄下來寶貴的民間信仰現象。<sup>87</sup>不

---

<sup>84</sup> 王見川 1996。

<sup>85</sup> 酒井忠夫 2000。

<sup>86</sup> 丁仁傑 2010，頁 2。

<sup>87</sup> Jordan 和 Overmyer 合著 *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in*

過，作者將扶鸞教派視為一同，是對臺灣複雜多元化的民間信仰，未作深刻詳盡的探究所致。其中，在探討慈惠堂的個案當中，曾所觸及本研究對象南陽聖堂的系譜，該書指出南陽聖堂分設臺南關廟無極混元玄樞院（化名太極院）後，於 1978 年停廢。顯然其所根據的田訪資料有所訛誤，當時南陽聖堂正處於蟄伏期，<sup>88</sup>而作者並未繼續深查，主要是當時，並非以此一鸞堂系譜下開枝散葉的後續發展，作為其研究主軸。

延伸 Jordan 上述奧法堂的研究，丁仁傑以個案研究方式，在 2009 年重訪「奧法堂」，在〈由「奧法堂」到「天仙金龍堂」：漢人民間社區中的扶鸞與宗教實踐，重訪《飛鸞》〉中，從宗教社會學脈絡作為切入觀點，對個案不同時期內部組織變革與社會情境的遞變進行深入的線索性分析，並以其細膩的視角，以教派類型學觀察剖析個案扶鸞活動的宗教實踐層面。<sup>89</sup>

在現代化社會脈絡下，針對鸞堂鸞書的社會功能、文化及組織層面的研究，鄭志明在《臺灣新興宗教現象·扶乩鸞篇》一書中，詳述善書研究的回顧、鸞堂鸞書的社會教育功能面向，到社會控制機能、政教立場；並考察了鸞書的文學形式、內在義理與外在的表達方式。在第 6 章論述〈臺灣遊記類鸞書所顯示之宗教新趨勢〉中，認為扶鸞儀式具有神聖與世俗兩個面向，一方面表現在靈驗性

---

Taiwan，成書於 1986 年。後由周育民譯出，於 2005 年由香港中文大學出版，中文書名《飛鸞－中國民間教派面面觀》。

<sup>88</sup> 根據田野訪查資料，當年家廟型態的南陽聖堂在肇興玄樞分院廟堂後，人力物力皆集中於該院，重要的扶鸞活動亦於該院執行；總堂僅維持日常禮拜或神佛聖誕祝壽祭拜之功能，但並未廢堂。

<sup>89</sup> 丁仁傑 2010。

格的超自然力，另則亦反映了社會變遷下的世俗化情形。其將瞿海源認為新興宗教所具備的悸動性與靈驗性，視為扶鸞儀式天人交感作用，所獲得的宗教體驗。扶鸞活動除了強調神明的靈驗性格之外，作者並援引李亦園認為新興教派如恩主公信仰「道德復振教派」的概念，即是藉由激發熱烈的宗教情操與個人道德品格的提振，來找到安身立命的根據，以穩定社會整體的安定祥和。<sup>90</sup>

碩博士論文方面，王志宇博士論文《臺灣的恩主公信仰—儒宗神教與飛鸞勸化》專書，以歷史學者的角度，綜合前人研究成果，並實地訪察田野調查，從以三恩主公信仰為核心發展出來的儒宗神教的歷史發展、主要乩手楊明機推廣發展的方式、崇神祭祀至活動，乃至於神學思想體系的建立，到關注儒壇與社會慈善救濟活動，呈向多元化轉變的觀察。而在現代化社會的刺激下，鸞堂跨出其傳統活動範疇，辦理不同型態的文化或救濟活動，以吸引不同層次的參與者投入。在比較儒宗神教、一貫道與慈惠堂三教派之創立、教義思想、修道方式和組織運作之異同，均有深入細膩的研究，是相關研究不可或缺的論著。<sup>91</sup>

李世偉在《日據時代臺灣儒教結社與活動》一書中，認為近代臺灣鸞堂的起源、廣為傳布，是在儒教人士有感於被日人「同化」與「現代化」的殖民體制下的文化危機感所引發的使命感而結社所致。對於日治時代初期鸞堂的戒煙毒活動考察，以及在「宗教化儒教」的脈絡下，來探討鸞堂組織運作、濟世活動與末劫觀、鸞書的

---

<sup>90</sup> 鄭志明 1998b。

<sup>91</sup> 王志宇 1997。

著造流通、宣講教化活動，皆有詳盡的論述。<sup>92</sup>

對戰後新興鸞堂進行研究的有如陳立斌的碩士論文〈臺灣慈惠堂的鸞書研究〉，以田調方式和文獻分析，針對慈惠堂的鸞書，以「經懺類鸞書」、「分堂類鸞書」和「雜誌類鸞書」作出了詳盡的解析，藉以詮釋鸞書對慈惠堂信仰及建構神學理論等的影響力。<sup>93</sup>惟對部分田野訪談資料來源，沒能作進一步的檢證，而有產生資料訛誤的情形。

董益銓〈從彼德·柏格的宗教世俗化觀點探討臺灣鸞堂的演變—以臺中寶德大道院為例〉碩士論文，則以西方社會學者 Peter L. Berger (1929~) 的世俗化理論為研究方法進路，以個案研究方式，對臺中的新興鸞堂內部的糾葛分歧，以及針對轉型為世俗化後更加興隆的面向，加以剖析論述，並以非世俗化觀點反思近代鸞堂的發展。<sup>94</sup>

## 第四節 研究方法

接下來，筆者針對所提出的問題面向與關懷點進行研究方法的論述，以期在研究時程內能發揮最大的效用。每一篇論文的呈現可能同時採用不同的方法論，依不同章節所要呈顯的主題風貌進行各種方法之運用。本研究採用質性研究法 (qualitative research)，第一步驟以參與觀察法 (participant observation) 與深度訪談法 (indepth

---

<sup>92</sup> 李世偉 1999。

<sup>93</sup> 陳立斌 2004。

<sup>94</sup> 董益銓 2008。

interview) 作為研究基礎，配合文獻分析法 (literature analysis)；並結合宗教社會學的方法，作為理論基礎與其背景之解釋，進行探討論證，以強化理論與實務操作之研究結果。

所謂的質性研究，旨在處理「外在的」世界（相對於諸如實驗室這種特定的研究環境），並且能以各種不同的方式，「從內在」來瞭解、描述、甚而解釋社會現象。<sup>95</sup>根據陳向明在《社會科學質的研究》一書中，對質性研究的定義如下：

以研究者本人作為研究工具，在自然情境下採用多種資料搜集方法對社會現象進行整體性探究，使用歸納法分析資料和形成理論，通過與研究對象互動對其行為和意義建構獲得解釋性理解的一種活動。<sup>96</sup>

質性研究至少有 3 個取徑：包括（一）藉由分析個人或團體的經驗；<sup>97</sup>（二）藉由分析成形中的互動與溝通，透過觀察或記錄互動與溝通等實踐作為分析的基礎，進而分析這些資料；（三）藉由分析文獻（文件、圖像、影片或音樂）或是追蹤其他類似的經驗或互動紀錄。<sup>98</sup>茲將研究方法分述如下：

---

<sup>95</sup> Gibbs 2010，頁 iv-v。

<sup>96</sup> 陳向明 2002，頁 15。

<sup>97</sup> 經驗可能是關於傳記式生命史或是（日常或專業之）實踐；經驗的陳述則可能透過分析日常知識、陳述及故事等方式。Gibbs 2010，頁 v。

<sup>98</sup> Gibbs 2010，頁 iv-v。

## 一、 參與觀察法 ( participant observation )

參與觀察法的重點便是在局內人 (insider) 所認識的人類存在意義。局內人觀點中的日常生活世界，便是參與觀察法所要描述的基本現實情境。意即研究者參與研究場域的日常情境，揭露人類日常生活的現實，藉以產生概念和歸納結果，其目標是爲了提供實用及理論性的事實，進而形成釋義性理論。<sup>99</sup>學者 Raymond Gold 依據研究者參與涉入程度和觀察角色可分爲：完全觀察者 (complete participant)、參與者如觀察者 (participant-as-observer)、觀察者如參與者 (observer-as-participant)，以及完全觀察者 (complete observer) 4 種角色。<sup>100</sup>

筆者以「完全參與者」和「觀察者如參與者」的身份，進行本研究主題的方法運用。筆者因是局內人之故，在參與日常宗教活動當中，很自然地與研究場域對象，早已建立良好的互動關係與共同情感，與研究對象進行互爲主體性的理解認知，本身即是研究情境中的一部份；特別是在涉入個人宗教經驗等的觀察上，有一致性屬於「我們」的語言、感覺、同理心與共鳴經驗，對於宗教體驗的理解，也較能以細膩的角度分析出該組織的信仰質素。因而不可避免地，研究者應從「反身性」(Reflexivity)<sup>101</sup>的角度，檢視研究的再現觀點，以免陷入所謂宗教神聖的帷幕當中，失卻研究應有的客觀

---

<sup>99</sup> Jorgensen 1999，頁 21-24、33。

<sup>100</sup> 嚴祥鸞 2008，頁 166、Jorgensen 1999，頁 81。

<sup>101</sup> 廣義而言，指的是研究者不可避免的，會以某種方式反映出個人出身背景的觀點與興趣。而這個詞彙也可以代表研究者在研究中，無論是生產資料或是撰寫研究解釋的過程中，能夠對自身行動與價值觀有所反省的能力。Gibbs 2010，頁 226。

中立性。因此，「觀察者如參與者」的角色，對筆者而言相形的重要；筆者必須適時地抽離研究場域，以觀察者的角度，檢視省思研究的客觀性。然後，以文獻分析法論證其合理性與真實性，以期能掌握全面性的本質及意涵，不致造成偏頗之實。

此外，筆者也運用「回顧式的參與觀察」(retrospectively participant observation)方法。陳美華在〈反思「參與觀察」在台灣漢人宗教田野的運用：一個女性佛教研究者的觀點〉如是說：

所謂「回顧式的參與觀察」，是指一個研究者，在尚未學得或帶著人類學「參與觀察」的理論或實踐認知背景的情況下，進入了另一個文化社群，經過很自然的方式，去瞭解、接受和實踐這個文化社群的理念和生活形態，並且成為局內人(insider)，日後當這個研究者決定以此文化社群為研究的對象時，當日的生命經驗，即是一種「回顧式的參與觀察」，可以做為這個研究者的研究進基。<sup>102</sup>

筆者藉此來彌補尚未習得研究方法之前的背景回顧資料參考，裨使研究時程縮短。

## 二、 深度訪談法 (indepth interview)

深度訪談可分為 3 種訪談形式：(一)「非正式的會話訪談」(information conversation)，指「非結構化的訪談」，在自然的日常會話進行當中，研究者搜尋受訪者對話中有意義的問題，作為下一步的訪談資料內容；(二)「近似導引的一般性訪談」(general

---

<sup>102</sup> 陳美華 1999，頁 355。

interview guide approach)，又稱為「半結構化訪談」，依據研究者的研究目的與理論架構，設計出訪談大綱，在有限時間內使受訪者聚焦在問題點上，以搜集歸納出適合研究內容的資料來源；(三)「標準化開放式訪談」(standard open-ended interview)，亦稱為「結構化訪談」，訪談前，有系統性地擬定問題方向、形式，可運用於量化研究上。<sup>103</sup>

筆者迄今活動於研究場域 9 年左右時間，早期人事物、背景幾經更迭，相關珍貴資料無特別保存或多已佚失。因此，筆者鎖定南陽聖堂修道院歷任堂主以及早期入教堂生、元老等，以「非結構化的訪談」和「半結構化訪談」進行深度訪談。藉由第一手田野口述資料，進行文字或錄音記錄，加以分類歸納整理記述，藉以補足坊間缺乏研究對象相關著作與研究文獻不足的缺憾。使筆者可以透過當事者生動如實的陳述，還原過去的時空間，掌握且勾勒出早期人事物、發展背景脈絡以及信仰的具體圖像與面貌，進而探究事件背後的深層意涵與本質。

### 三、 文獻分析法 (literature analysis)

主要透過研究對象早期的文獻如扶著鸞書《真宗寶鑑》<sup>104</sup>、《玄門秘笈》<sup>105</sup>和鸞文集輯《南陽聖堂聖藻》<sup>106</sup>、《南陽聖堂詩史》<sup>107</sup>，

---

<sup>103</sup> 王仕圖、吳慧敏 2003，頁 95。

<sup>104</sup> 詳見第二章第一節「重要文獻《真宗寶鑑》」。

<sup>105</sup> 南陽聖堂第 2 部扶著鸞書，分上、中、下卷。民國 64 年奉瑤池金母懿旨著造，每逢 3、6、9 日扶著，歷時 6 年付梓。據南陽聖堂早期鸞生所言，上卷於南陽聖堂扶著；中、下卷則於無極混元玄樞院著成。

<sup>106</sup> 南陽聖堂早期扶鸞乩示鸞詩史料由第一任堂主郭南州保存。後因南陽聖堂修道院於

以及現行刊物《南陽雙月刊》<sup>108</sup>等，進行資料蒐集，實物分析，檢驗比對田野調查受訪者第一手口述資料，所呈顯的歷史脈絡是否吻合真實？就上述所呈現的內容為線索，從歷史文獻中，輔以《道藏》及《大正藏》等古籍經典文獻佐證，並透過前人相關專著、期刊論文、學術論文等研究觀點與成果，歸納整理消化後，客觀的進行靜態性的分析研究，藉以發現新的觀點與不同的面向。

## 第五節 研究限制

本研究採質性研究的路徑，主要以參與觀察、深度訪談作為研究方法主軸。儘管本研究對象積累其豐富的傳統宗教信仰軌跡，然而，筆者所能蒐羅早期文獻或根據耆老有限記憶的口述歷史，並無法作出普遍整體性的調查；其所呈顯的歷史片段，實難以彰顯掌握該教派早期的全面風貌。此外，在田野場域不論是宗師修行證悟之內涵，或是那些深刻烙印在信仰者心中，彼此具體的互動點滴，筆者在修行或心理層面上的領會淺薄，不足以全然領會默契；更礙於言不及義之感慨，難以嚴密的義理立論，亦難透過有限的語言文字

---

臺南南化購農地肇興廟堂，於民國 84 年向臺南縣（今臺南市）政府申請變更地目為遊憩用地，進行環評前，政府機關要求廟方提供主神源流資料時，第三任堂主謝良宗才由第一任堂主郭南州手中調閱查覽鸞示謄本，進而集結成冊。民國 100 年集結刊印，發行地點：南陽聖堂修道院，發行人謝良宗。該文本收錄了自民國 57 年 8 月 5 日起至民國 70 年 9 月 12 日降著的鸞文。每逢農曆 3、6、9、13、16、19、23、26、29 日開鸞降著。其中，載錄了臺南六合聖堂和峰堡慈惠堂扶鸞降示對象為南陽聖堂，相當具有啓示性與預言的鸞文。謝良宗主編 2011a。

<sup>107</sup> 纂撰者為第一任堂主郭南州，內容詳列早期扶鸞詩文及注解。預訂民國 102 年彙刊成書，發行地臺南南化，流通處為南陽聖堂修道院。郭南州編撰 2013。

<sup>108</sup> 民國 95 年起雙月刊行，以活動報導以及性命雙修等各類型文章為主；發行人謝良宗，發行地臺南南化。

如實轉換詮釋。不論是進行田野調查或是深度訪談，其實取決於研究者所涉入研究場域的程度，以及與其研究對象互動關聯的深度和廣度有關。文中的任何不足及缺陷，非宗師或諸位受訪者的原初本意，全為筆者不才之落失。

凡此種種，歸究於筆者參究不深，囿於學思能力有限，受限於篇幅及時間因素的障礙下，以及缺乏田野深度訪談經驗，難免疏漏了重要的訊息片段，是研究過程中的限制，以至於無法開展研究對象的全面風貌與宗教深度內涵。

## 第二章 南陽聖堂修道院的成立與演變

南陽聖堂修道院位於臺南市南化區北平里。根據 2012 年內政部「全國宗教資訊系統」顯示，其宗教別為道教，主祀神明為無極混元玄玄上尊，建別為募建，組織型態為執事會制。<sup>109</sup>南陽聖堂修道院的前身為南陽聖堂（1969-1995）。本章第一、二、三節將先就南陽聖堂修道院的發展之歷史沿革、發展流變及組織概況作一分析梳理。以信仰內容發展特質的演變作為歷史分期，區分三個階段，分別為：草創時期（1969-1981）、沉潛時期（1981-1995）、發展時期（1995-迄今）。本研究對象在第三任堂主謝良宗（道號：玄成）接任後，廢除扶鸞制度，將崇神信仰銜接至推廣「太一修法」法門<sup>110</sup>的修行路線。其傳衍特色由純粹依賴他力<sup>111</sup>的「靈證性」宗教趨向「靈證性」與「修行性」<sup>112</sup>揉合的宗教型態發展歷程轉折性大。在形成三個歷史分期的進程中，內部信仰活動與組織運作的連繫關係和影響為何？是本章的關懷點所在。

---

<sup>109</sup> 內政部「全國宗教資訊系統」  
[http://religion.moi.gov.tw/web/04.aspx?page=2&Country\\_user=481&Area\\_user=南化區716&TPtype=TP](http://religion.moi.gov.tw/web/04.aspx?page=2&Country_user=481&Area_user=南化區716&TPtype=TP)（2012/08/27）。

<sup>110</sup> 有關「太一修法」，參見本章第三節「推動教化的推手—謝良宗」。

<sup>111</sup> 有關自力宗教和他力宗教，釋印順指出宗教的兩種特性：「從重點來說，宗教可以分為二類：一、著重於順從的，是他力宗教，如信神、信上帝、信梵天等。二、著重於超脫的，是自力宗教，如佛教等。大概的說，宗教中越是低級的，即越是他力的；越是高級的，自力的成分越多」。（印順 1992，頁 13）另有如道教全真教屬於苦行修養的即自力主義，尙符咒厭勝的天師教則屬於他力主義的說法。丸井圭治郎 1993，頁 12-13。

<sup>112</sup> 「靈證性宗教」與「修行性宗教」，詳見齊偉先 2010，頁 19-29。另參見本文第三章第三節。

## 第一節 草創時期（1969-1981）

### 一、 南陽聖堂的遞嬗與沿革

此節首要論述南陽聖堂修道院的前身南陽聖堂（1969-1995）神授旨意開堂的創立緣起，初期以扶乩飛鸞方式闡揚三教同源，勸善宣化的歷史源流與發展歷程。

#### （一） 神授旨意開堂肇始

南陽聖堂（1969-1995）開堂於民國 58 年（1969）2 月 17 日，肇基設堂址於臺南市建國路 149 號（今民權路 1 段 149 號）。<sup>113</sup>開堂緣由於南海觀世音菩薩於民國 57 年（1968）9 月 23 日在臺南市東門路「六合聖堂」<sup>114</sup>登鸞降示成立「南陽聖堂」為其開堂肇始。一開始以扶乩飛鸞方式惕勵人心向善，濟世度眾。根據南陽聖堂第一

<sup>113</sup> 臺南市建國路（今民權路）素有「佛俱街」之稱，匯集了神像雕刻、刺繡、香舖、糕餅等商家，是一條充滿古意盎然的老街。民權路 1 段有著名職司陰府的「東嶽殿」，現為三級古蹟。

<sup>114</sup> 六合聖堂於民國 56 年開堂，位於臺南市東門路 419 號。堂主王朝枝係於民國 51 年 2 月某夜前往南臺慈惠分堂時，適逢扶鸞，孚佑帝君降鸞詳述王氏為人善行義舉，王氏親聞甚為震驚神靈顯赫，遂虔誠篤信，並開堂弘揚母教。（姜憲燈 1979，頁 278）《慈惠堂史》中記載，六合慈惠堂開堂登錄日期為民國 56 年 11 月 29 日。（姜憲燈 1979，頁 278）不過，六合慈惠堂卻未見於 1986 年刊行《全國佛利道觀總覽—瑤池金母專集》慈惠分堂介紹當中。據南陽聖堂第一任堂主郭南州所言，六合慈惠分堂於南陽聖堂開堂後不久即沒落了；堂主王朝枝（曾任南臺慈惠堂副堂主），現已歿逝。而李豐楙將「六合聖堂」視同「南陽聖堂」，應是田野引用資料之訛誤所致。李豐楙 2010，頁 3。

任堂主郭南州（1932-）表示，南陽聖堂開堂契機與慈惠堂體系有關，雖不曾至花蓮慈惠總堂領旨，但與臺南各慈惠堂網絡之間因扶鸞活動而往來頻繁密切。在 Jordan 和 Overmyer 研究有關慈惠堂的個案當中，也論及南陽聖堂與慈惠堂系譜的聯繫關係。<sup>115</sup>

慈惠堂花蓮總堂在瑤池金母天啓降示創立後，<sup>116</sup>北部及南部分別成立了中壠慈惠分堂<sup>117</sup>和臺南慈惠分堂<sup>118</sup> 2 處分堂；臺南慈惠分堂於民國 49 年（1960）分出南臺慈惠分堂<sup>119</sup>。南臺慈惠分堂即 Jordan 和 Overmyer 研究慈惠堂化名「龍宮」的個案主角，<sup>120</sup>該堂又陸續分出了 13 處分堂。南陽聖堂第一任堂主郭南州表示，民國 56 年（1967）間，南臺慈惠分堂主神瑤池金母降示著造《聖學龍華》鸞書，該堂與其 13 處分堂承命於六合聖堂齊力著書完竣付梓，辦理繳

---

<sup>115</sup> 該書提及南陽聖堂的部分有兩處：其一指出慈惠堂某分堂（南陽聖堂）分設無極玄樞院（化名太極院）後，在 1978 年停廢了。其二，在〈附錄三〉中提及《真宗寶鑑》由臺南南陽聖堂印行。該書根據田訪資料指出南陽聖堂在 1978 年已停廢，不過，在本文接下來的討論當中，可以清楚了解到南陽聖堂在整個歷史發展脈絡中不曾缺席的事實。Jordan、Overmyer 2005，頁 135、280。

<sup>116</sup> 民國 38 年（1949）間花蓮縣吉安鄉，突來降臨的女性神祇瑤池金母，透過 20 餘歲退役軍人蘇列東開言「我乃王母娘娘是也。親下凡界拯救世人，統御收圓，普渡眾生」，此是慈惠堂母娘信仰的肇端。洪性榮 1986a，頁 166。

<sup>117</sup> 慈惠堂第 1 處分堂，創立於民國 41 年。民國 40 年間，陳清富前往花蓮時，經當時總堂契子李阿福介紹往總堂朝拜母娘，頗有感應。隔年請回令旗供家中大小膜拜，母娘顯化，街坊鄰居膜拜感應靈驗事蹟傳遍鄉里，遂倡議雕刻金像，民國 41 年由花蓮總堂分靈安座，正式以「中壠慈惠分堂」開堂。洪性榮 1986b，頁 460。

<sup>118</sup> 慈惠堂中南部最早開堂的分堂，創立於民國 41 年，開堂堂址原在臺南市青年路，後遷址往臺南市富強路。開堂堂主李璋麟，民國 39 年夏，前往花蓮總堂參詣後成為契子，並叩求令旗回臺南安奉。洪性榮 1986b，頁 672。

<sup>119</sup> 由臺南慈惠分堂分出，位處臺南市東區。創辦人陳泉，民國 46 年間，前往臺南慈惠分堂參拜母娘後，有感於母娘神靈顯赫，遂於民國 49 年正式開堂。洪性榮 1986b，頁 667。

<sup>120</sup> Jordan、Overmyer 2005，頁 123。

書按例應舉行 3 天清醮酬神法會時，可能因財源拮据之故，遲未舉行法會。當時，職任六合聖堂副主任委員吳炳樹，引進經營事業有成的郭南州，與六合聖堂鸞務生方梅等人，齊力完成《聖學龍華》繳書清醮之責。<sup>121</sup>六合聖堂遂於民國 57 年（1968）9 月 23 日由南海觀世音菩薩登鸞降示成立「南陽聖堂」旨令，此為南陽聖堂創立肇始。《南陽聖堂聖藻》鸞詩云：

南陽超拔得其宜 堂應良機賴馳聘  
普救宗風蓮品近 渡回九二皈西池  
欽承母命合適機 開堂濟世順天時  
聖華玉詔非虛幻 律令莫違志勿移<sup>122</sup>

由上述鸞文來看，奉天意開堂的使命與任務，與普度收圓、度回九二靈種，應劫救世有關。是年（民國 57 年，1968）10 月 6 日，欽差大臣李太白仙翁登鸞降示，授予《聖學龍華》繳書功成的郭南州擔任南陽聖堂第一任堂主。鸞詩云：

郭悟玄機破曉開 南州承運意悠閒  
堂新詩思懷襟爽 主荷天恩展笑顏<sup>123</sup>

<sup>121</sup> 有關南陽聖堂開堂契機另有二說。根據終南子所著《天道皈元》說：「《聖學龍華》著書完成，欲向上天繳書之時，按例須舉行三天清醮酬神法會，不料遇考，十三堂中竟無人主事，而將繳書之事耽擱，此時六合分堂副主委吳炳樹引進了郭南州入堂，郭南州雖初入慈惠堂，但見此事懸而未決，乃秉其正氣毅然承擔，與吳炳樹、方梅三人順利完成繳書清醮之重任。母娘欣喜，於六合慈惠堂賜下『南陽聖堂』。」（終南子 1993，頁 75）另一說則是，郭南州與王政美，參詣臺南市六合慈惠堂母娘時，適逢飛鸞降示，特賜根基深厚的郭南州創堂闡教。洪性榮 1986b，頁 684。

<sup>122</sup> 謝良宗主編 2011a，頁 9。

<sup>123</sup> 謝良宗主編 2011a，頁 10。

郭南州遵奉母（瑤池金母）命遂與吳炳樹、謝萬發、郭鳳安、林贊成、謝良宗、陳金江、王春樹、張老成、王月裡、吳邱絨、劉樹榴等 12 人籌劃開堂事宜，<sup>124</sup>南陽聖堂籌備處於不久後成立。民國 58 年（1969）2 月 8 日，南陽聖堂籌備處奉母（瑤池金母）諭，雕塑瑤池金母及左右相（南宮孚佑帝君、南天文衡聖帝）寶像。是年 2 月 17 日上午 9 時正式開堂，堂址設於臺南市建國路 149 號（現址改編為民權路 1 段 149 號）。初期主神供奉瑤池金母，輔祀神為南宮孚佑帝君、南天文衡聖帝、中壇元帥，以揮鸞開沙降示神尊威靈，著書闡教，濟世度眾，惕厲人心向善。<sup>125</sup>

## （二） 南陽聖堂早期宗教活動與組織

從南陽聖堂的歷史基礎來看，設堂肇因於六合聖堂扶鸞所指示成立的，在當時的大環境下，亦離不開以扶鸞闡教，倡說三期末劫的宣教型態。據南陽聖堂第一任堂主郭南州陳述，當年臺南各鸞堂以及慈惠堂臺南各分堂之間雖屬於各自獨立的鸞務運作系統，然而，南陽聖堂鸞生與同樣在臺南各慈惠分堂鸞生網絡廣陌交錯，主要原因即是當時扶鸞儀式由神佛降示指派的人職，分布各慈惠分堂。如正鸞生林水源（外號：水源）早先於六合聖堂、南臺慈惠堂效勞，後亦擔任南陽聖堂正鸞生。遇有開鸞時人力會互相支援，鸞生網絡可以說互動往來密切頻迭；鸞生亦會因為與原來所處的鸞堂修持理念不同或與其他鸞生不合而轉向他堂活動。如南陽聖堂發起

---

<sup>124</sup> 據該堂鸞書《南陽聖堂聖藻》所載，經母娘（瑤池金母）聖諭授予職責，命派堂主郭南州，副堂主陳悟然，主持慧賢（吳炳樹）負責，司禮生明靜（郭鳳安），獻茶生淑鳳（王月裡）負責。謝良宗主編 2011a，頁 10-11。

<sup>125</sup> 謝良宗主編 2005a，頁 1。

人之一的吳炳樹原於六合聖堂活動，後於南臺慈惠分堂擔任副主任委員兼唱鸞生，南陽聖堂成立時，扶鸞降示吳氏負任主持一職，成為內部核心一員。<sup>126</sup>因此，此一信仰區域可能因著類同的扶鸞活動、宗教語言、共神信仰而建立發展起有別於「祭祀圈」的「信仰圈」組織型態。<sup>127</sup>

從南臺慈惠堂鸞書《聖學龍華》或本家所著《真宗寶鑑》的組織鸞生重疊性高來看，南陽聖堂的扶鸞儀式與慈惠堂密切聯結。此外，南陽聖堂扶鸞所著制式道袍<sup>128</sup>的顏色亦為藍色，可視為與慈惠堂的青衣同流共源。<sup>129</sup>不過，慈惠堂所特有的「煨身訓體」的訓練則在南陽聖堂沒有發展起來。時至民國 70 年（1981）為止，扶鸞降示之神真仙佛皆以「南陽慈惠堂」或「慈惠南陽分堂」稱之。直到民國 70 年（1981），無極混元玄玄上尊及無極混元木公老祖應運降世後，<sup>130</sup>扶鸞降示又重回「南陽聖堂」開堂時的堂號。

---

<sup>126</sup> 職務皆以神佛乩示授予。

<sup>127</sup> 臺灣祭祀圈研究始於岡田謙的士林研究。他認為祭祀圈意指同一區域內民眾共祀一位主神的信仰型態。林美容提出的「信仰圈」，則是以某一神明或（和）其分身之信仰為中心，信徒所形成的志願性宗教組織，信徒的分布有一定的範圍，通常必須超越地方社區的範圍，才有信仰圈可言。祭祀圈是多神的、地方社區的、義務性的，而信仰圈是一神的、區域性的、志願性的。林美容 2008，頁 10。

<sup>128</sup> 南陽聖堂早期扶鸞活動或典禮團拜儀式，所著右肩斜邊開口飾扣的古式淺藍色素面長袍，現亦沿用於慶典團拜儀式或靜坐共修時著用。

<sup>129</sup> 青衣一詞最早見於《真誥卷 1·運象篇第 1》卷首記述愕綠華詩中之記載：「愕綠華者，自云是南山人，……女子，年可二十上下，青衣，顏色絕整……」。（收於《正統道藏》冊 35，1995，頁 2）儒宗神教扶鸞儀式中亦著青衣。而慈惠堂青衣的來由，據《瑤命皈盤》所載，民國 44 年 2 月 15 日母娘降示須著青衣褲作為參拜禮服；並夢示簡丁木型式及顏色，後以古法裁製束袖高領緊身青衣為定版。羅臥雲 2009，頁 123。

<sup>130</sup> 有關無極混元玄玄上尊應運降世，詳見下述討論的「南陽聖堂主祀神祇」。

南陽聖堂從一開堂以扶鸞儀式爲主要的集體性宗教活動，此外，並透過靜坐與誦經活動，與扶鸞儀式形成緊密的聯結關係。茲將早期信仰活動概述如下：

1、扶鸞儀式：

南陽聖堂早期透過扶乩飛鸞活動的神聖儀式，凝聚了鸞生的向心力並恪守訓勉，匡正人心，奉教勵行。據南陽聖堂堂生謝保梅<sup>131</sup>的說法，早期扶鸞活動可分爲扶鸞著書期、常態扶鸞日（無開鸞著書時），以及問事或叩方等宗教活動。<sup>132</sup>

每到鸞期，鸞生在開鸞 3 天前就要齋戒茹素，以示潔誠。鸞書扶著期間，神真仙佛所命派的所有編著人員必須於既定扶著日期，沐浴淨心在堂待命。不過，當時鸞生皆有工作，並無專職的神職人員，時有鸞生因外務繁忙而遲到。特別是正鸞生是神人間溝通最主要的媒介，扶鸞儀式的核心角色無人可取代，整個扶鸞儀式必須候至正鸞生到來才得開始，因此，正確的開鸞時間視情況而定。

每逢扶鸞初始前，大約 50 名左右鸞生分乾道、坤道（神佛賜法號的鸞生得身著道袍），左右列肅靜候駕，行團拜禮，鐘鼓生擊 36 鐘 72 鼓，全體鸞生反覆恭誦《淨三業神咒》、《金光神咒》，直至正鸞生感應神真仙佛降壇隨即停誦。接著，鐘鼓齊鳴，全體鸞生跪地

---

<sup>131</sup> 謝保梅現爲南陽聖堂修道院元老，道號素梅。民國 59 年（歲次庚戌年）入教南陽聖堂，南陽聖堂扶鸞期間曾任唱錄生、獻茶生、誦經生、鐘鼓生等職務。民國 84 年南陽聖堂更名南陽聖堂修道院後，曾任籌建委員會第一屆常務委員、南陽經文社副社長等職務。

<sup>132</sup> 問事即請示神明解決生命歷程中所遭逢的疑難雜症。叩方則是請神明降鸞賜藥方，以解身體不明病痛甚或挽救性命。

俯伏接駕，獻禮生獻香、茶、果接駕後，正鸞生立於神壇左側（龍邊）手執鸞筆，一旁副鸞生站在神壇右側（虎邊）扶助鸞筆，沙盤書字，唱錄生如實唸出沙盤字跡，抄錄生凝神記錄字字珠璣不漏，<sup>133</sup>堂主全場手持如意爐，其他鸞生則默靜屏氣聽訓。退壇時，鐘鼓齊鳴，全體鸞生拱手送駕，扶鸞儀式結束。

堂生謝保梅表示臨壇降示的神真仙佛有時一位或多位，不一而定，甚或有過路神明駕臨鸞示問候的情況。一般在扶鸞日降示公事結束後，鸞生可以接著問事或叩方，舉凡家庭、事業、婚姻、運途、家宅或請求消災解厄、解驚煞及藥方等，皆可請示，以解鸞生在学习上遭遇的各種困頓與疑惑。對鸞生或前來的信眾而言，問事或叩方可視為是一種宗教靈療行為，有莫大的精神慰藉及解決現實問題的作用。此外，神佛透過正鸞生為信眾解惑的同時，多半會指示道德訓戒的勸善內容，這是初期南陽聖堂藉扶鸞儀式所構成的重要教化活動。從上述南陽聖堂早期宗教活動可以發現，藉由正鸞生作為神人溝通媒介的「操控型」信仰行動特徵，以及訴諸於神聖靈力護佑解厄的靈驗性「法術型」特色。<sup>134</sup>

## 2、靜坐活動：

據南陽聖堂堂生王勝男<sup>135</sup>的說法，適值扶鸞日時（每個月約莫有 9 天的時間），每位鸞生各就定位，各司其職。沒有任務在身者，

---

<sup>133</sup> 扶鸞稱正鸞生、副鸞生、鐘鼓生、唱錄生及抄錄生為六部三才。

<sup>134</sup> 「操控型」和「法術型」類別化，詳見第四章第二節「友堂信仰類屬與宗教實踐類別化」。

<sup>135</sup> 王勝男現為南陽聖堂修道院元老，道號玄竹。民國 60 年左右入教南陽聖堂，南陽聖堂扶鸞期間曾任侍香生、鐘鼓生等職務。民國 84 年南陽聖堂更名「南陽聖堂修道院」後，曾任籌建委員會常務委員、元老會會長等職務。

則乾道（龍邊）、坤道（虎邊）分列兩側，隨侍在神壇前淨心靜坐冥思；偶遇身體不適的鸞生時，神佛會予以靈動方式調整身體氣脈使之通暢。這是早期南陽聖堂的靜坐模式，藉此修煉身心靈，達到修行的目的，此外，並無人師特別教授靜坐課程或訓體的訓練活動。

### 3、誦經活動：

南陽聖堂早期除了扶鸞儀式及靜坐活動以外，每逢諸神佛聖誕日時，鸞生均須跪壇靜候降筆恭聽垂訓，並舉行誦經活動，略分為兩個時期。首先是開堂初期，僅由發起人之一的住持吳炳樹，負責在神佛聖誕日誦經禮懺，據南陽聖堂堂生謝保梅所言，初期以《瑤池金母普度收圓定慧解脫真經》為主要課誦經本。後於扶著《真宗寶鑑》鸞書之後，瑤池金母開始降鸞指名 4 至 5 名負責誦經的鸞生及經本。逢農曆初 1、15 日早晚，誦《五斗經》、《瑤池金母普度收圓定慧解脫真經》、《孚佑帝君大洞真經》及《虛空地母保命真經》；神佛聖誕日則依乩示經本誦經。堂生謝保梅並表示，家宅式鸞堂的神壇空間極為窄小之故，一般僅由 1 名鸞生輪流誦經，並無集體誦經的慣習。不過，此時期已奠立了誦經齋戒為修行積養功德的規範，是南陽聖堂日後誦經活動的雛型。



圖 1：南陽聖堂草創期神龕內景

### （三） 重要文獻《真宗寶鑑》

60 年代南陽聖堂開堂早期處於一種扶鸞風氣極為熱絡的宗教氛圍中，主要是以扶鸞濟世作為濟度的方式極為盛行。在這樣襲用的鸞堂習慣中，曾被記錄而得以面世的早期扶鸞實錄，在現存的慈惠堂史中並不多見，<sup>136</sup>扶鸞著書並非其最重要的活動。<sup>137</sup>在屈指可數慈惠堂文獻當中，蔡懋棠在〈臺灣現行的善書〉所收錄的 13 部鸞書之一即為南陽聖堂草創期所扶著的《真宗寶鑑》，<sup>138</sup>顯得彌足珍貴，呈顯當年鸞生堅貞的信仰情操，從中也透顯出仙佛所傳達的「三期未劫收圓」教義與啓示性內容。

<sup>136</sup> 李豐楙 2010，頁 3。

<sup>137</sup> 王志宇 1997，頁 336。

<sup>138</sup> 蔡懋棠所收錄慈惠堂鸞書尚有《瑤池金母普渡收圓定慧解脫真經》、《瑤池金母普渡收圓定慧解脫真經淺言初註》、《瑤池金母洪慈普渡救劫經》、《瑤池金母收圓寶懺》、《瑤池金母救世紀》、《瑤池金母渡眾修圓詩集》、《瑤池金母普渡坤道血盆真經》、《瑤池金母顯靈文》、《瑤命皈盤》、《玉露金盤》、《黃庭真經》及《濟世寶錄》。蔡懋棠 1976，頁 62-73。

南陽聖堂開堂初期首部扶著鸞書《真宗寶鑑》，於民國 58 年（1969）7 月 8 日，遵照降示於南陽聖堂開科著造。扶著期間，每逢 1、4、7 日行著，於晚間 8 點左右起開鸞降著約 2、3 鐘頭，歷時半  
年，在臺南市南陽聖堂崇安街堂址由首任堂主郭南州手中付梓。<sup>139</sup>  
扶鸞著書須匯集具經驗者眾人合力才能完成著書之任，從《真宗寶鑑》神佛授派編著人職的組織架構可以發現，集結了臺南地區部分慈惠分堂人力（詳見附錄 2）。而實際上，根據南陽聖堂第一任堂主郭南州的說法，神佛鸞示所欽點《真宗寶鑑》編著人職可以說純屬掛名性質，如主任委員兼校正曾體祥（南中慈惠堂堂主）因個人因素在開始扶著約 1 個月後即不再參與，主要仍以南陽聖堂鸞生，特別是謝氏家族（謝萬發，1915-2000）<sup>140</sup>承擔主力所完成的。<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> 南陽聖堂第 1 部扶著鸞書。民國 59 年（庚戌端月，1970）在臺南市崇安街首任堂主郭南州手中付梓印行流通。扶鸞降著期間自民國 58 年 7 月 8 日至 59 年 1 月 31 日（己酉年蒲月甲申日至己酉年臘月辛亥日），付梓日為庚戌年端月，即民國 59 年 2 月，初版發行人吳炳樹。戊寅年花月（民國 87 年 2 月）於南陽聖堂修道院再版印行，發行人謝萬發。

<sup>140</sup> 謝萬發為南陽聖堂第二任堂主，道號玄善。天性敦厚良善，家中經營紙盒事業之餘，對地方廟務熱忱奉獻，信仰甚篤。二次大戰後先後於臺南開基玉皇宮及崇安街鎮轅境頂土地公廟等廟宇，擔任發起人邀集同好募款修繕牆剝樑殘之廟堂，集腋成裘，重建棟宇聿新，蔚為佳談。民國 64、65 年（1975、1976）間，參與南陽聖堂分設臺南關廟無極混元玄樞院的建廟工程且挹注大量資金，出錢出力，成為玄樞院發起人之一，被選為首任副院主。其於民國 70 年接任南陽聖堂第二任堂主後，更是全心全意投入堂務，終身奉獻任勞任怨。民國 89 年（2000）11 月 11 日（歲次庚辰年 10 月 16 日）壽終歿逝，享年 85 歲。

<sup>141</sup> 《真宗寶鑑》根據學界調查資料，扶著印行地點眾說紛紜。陳立斌指出《真宗寶鑑》為南臺慈惠堂所扶出，「南臺慈惠堂扶著《聖學龍華》，又於南陽聖堂（同樣為南臺慈惠堂）繼續扶著《真宗寶鑑》」。（陳立斌 2004，頁 101）根據筆者了解，當年南陽聖堂與南臺慈惠堂為各自獨立的鸞堂運作系統，南陽聖堂《真宗寶鑑》扶著於民國 58-59 年間，第一任堂主為郭南州（道號：玄昌），而南臺慈惠堂時任堂主應為第二代陳耀垣（道號：慧清）。而據〈南臺慈惠堂一堂史〉記載，南臺慈惠堂民國 50-60

《真宗寶鑑》文本，前後文各有玉皇大天尊玄穹高上帝所頒示詔書。神真仙佛降示宣旨文，載刊於〈序〉曰：

金母感動惻隱之心，每念開天闢地之靈圓，流出珠淚，思子甚切。即親統御三期末劫收圓，為善惡分判，設闡教揮鸞著書，挽轉頹風。特賜慈惠南府開科，第一部聖學龍華，第二部中壢黃庭真經，第三部南府真宗寶鑑。妙奧深研，敕封神職，點宿儒群雄會合。諸生各盡守職，不辭疲厭，盡誠盡孝。<sup>142</sup>

由上述鸞文可以得知，揮鸞著書主要為了是因應三期末劫「挽轉頹風」，呈顯了世風日下，力挽頹廢人心的道德復振風氣。南臺慈惠堂首開著書之風，1968年《聖學龍華》成書之後，時隔2年臺南地區即由南陽聖堂接著扶出《真宗寶鑑》（1970）。

《真宗寶鑑》具有臺灣扶鸞書的幾點特色，按書頁前後次序介紹如下：一是封皮印有書名、成書年代和扶鸞刊印地點；二為前數頁有無極瑤池金母等神佛畫像及該堂照片、名人書題落款；三為目錄頁列有鸞示記錄，即降示神佛稱謂、鸞示文體（分為詩辭、話、

---

年間僅見扶著《聖學龍華》一書。（南臺慈惠堂主編 2011，頁 320-321）筆者認為陳立斌訪談對象經年代更迭，口傳可能多有謬誤，其田調口訪及引用資料顯有訛誤之處。筆者根據南陽聖堂早期堂生口訪和編著名單認為，當年臺南地區鸞堂扶著鸞書，都以某堂為主力，其餘各堂核心菁英具經驗者為協力，而使《聖學龍華》（吳炳樹 1968）和《真宗寶鑑》（吳炳樹 1970）先後扶著兩部鸞書的鸞生多有重疊，如正鸞生皆為林贊成；況且，《真宗寶鑑》著書命派鸞生名單中，未見南臺慈惠堂堂主陳耀垣（道號：慧清）名字。另在《飛鸞—中國民間教派面面觀》附錄 3〈慈惠堂的有關文獻資料〉顯示，該鸞著由臺南南陽分堂（即南陽聖堂）印行。（Jordan、Overmyer 2005，頁 280）其調查資料是正確的。

<sup>142</sup> 吳炳樹 1970，頁 19。

讚、序、述)及頁碼；四則詳列神佛授派編著人職；<sup>143</sup>接著為鸞文內容；末頁則為玉皇大天尊玄穹高上帝之詔示。全書 1 冊分目錄頁、上、中、下 3 卷，共 188 頁。頁 1 至頁 9 為目錄頁；分頁頁 1 至頁 92 為上卷；頁 93 至頁 152 為中卷；頁 153 至頁 188 則為下卷。文本分列 77 名神真仙佛降示鸞文，<sup>144</sup>有詩辭形式及白話文形式；白話文形式又細分為「話」、「讚」、「序」、「述」等 4 種形式。詩辭形式共有 169 首：「話」、「讚」類各有 1 則；「序」類共 3 則；「述」類有 46 則。上、中卷內容以講述道德戒訓、參禪煉功為主，下卷則穿插了 9 則講述堂生的因果故事。<sup>145</sup>

從出刊的《真宗寶鑑》內容得知，以預言道院發展、鸞生三世因果、內丹修煉、勸善行持、戒訓及指點信眾迷津為主。其中，在三教融合的社會背景下，應運宣揚「三期末劫」的劫變信息思想，在鸞書中處處可見。如該書提到：

天時迫切悟真機 災劫臨頭可解危  
滄海桑田多變幻 滔天重度紅羊屍<sup>146</sup>

李豐楙認為扶鸞降筆都屬於神啓性質的啓示性文字。<sup>147</sup>早期鸞詩當中，已預言有關南陽聖堂未來發展的訊息。民國 85 年（1996）

<sup>143</sup> 「神佛授派編著人職」詳見附錄 2。

<sup>144</sup> 根據附錄 3「《真宗寶鑑》仙佛鸞示次數統計表」得出，降鸞主要啓示神靈，依次為南宮孚佑帝君（28 次）、無極瑤池金母或瑤池金母（13 次）、文昌帝君（8 次）。

<sup>145</sup> 述永昌之因果、述靜善（謝萬發）之因果、述圓德（呂建智）之因果、述良成（謝良宗）之因果、述玄昌（郭南州）之因果、述瑞豐（王益男）之因果、述素芬（吳邱絨）之因果、述素心之因果、述素蓮之因果）。吳炳樹 1970，頁 154-180。

<sup>146</sup> 吳炳樹 1970，頁 119。

<sup>147</sup> 李豐楙 2010，頁 1。

間，購置的農地（原為山坡地）準備肇興廟堂前，向臺南縣政府提出申請變更地目為遊憩用地，臺南縣政府進行環評等法定程序，詢問南陽聖堂沿革及神尊源流時，第三任堂主謝良宗向第一任堂主郭南州調閱聖堂原始鸞文等文獻記錄，無意間發現開堂初期降鸞詩文中早已預示廟堂興建的地點與時間。

首先是距開堂約 5 個月前，即民國 57 年（1968）9 月 14 日南海觀世音菩薩登鸞於「六合聖堂」所降鸞詩，即預示了設堂地點。鸞詩云：

南化設堂下筆文 海平水秀絕塵氛  
觀生鄒魯存詩禮 世幽尼山載德薰  
音聞人間稽善惡 菩開覺路渡迷津  
薩施妙法洗寰宇 降伏邪魔靖世紛<sup>148</sup>

南陽聖堂籌備開堂期間，水鏡仙翁降示鸞詩預示設堂地點與「鏡面」、「金光」有關。該鸞詩見於民國 58 年（1969）2 月 8 日，開堂前 9 日。鸞詩云：

- 1、水火運功不可強 鏡面湖裡奧微中  
一粒粟中藏世界 白雲深處隱仙翁
- 2、金出龍崗耀聖墀 光陰摧迫老人癡  
風雲際會超三劫 道德真仙顯神奇<sup>149</sup>

開堂後第一部扶著鸞書《真宗寶鑑》，同樣預示了廟堂興建地點。根據該鸞詩記載：

<sup>148</sup> 原為扶鸞第一手原稿，後由南陽聖堂修道院集結成冊。謝良宗主編 2011a，頁 7。

<sup>149</sup> 原為扶鸞第一手原稿，後由南陽聖堂修道院集結成冊。謝良宗主編 2011a，頁 15。

金光拱照南陽堂 母見兒誠喜重逢

降示玄音勤學研 詩中妙奧有璣紅<sup>150</sup>

南陽聖堂修道院大殿座西北朝向東南。東南面位於南化區烏山山脈前的「金山」隔著「鏡面水庫」與大殿對峙而立。朝晨當金燦色陽光篩洒向西，照映南陽殿堂沐浴在金光閃耀的光輝中，「金出龍崗耀聖墀」之意恍然而悟。

在開堂後扶鸞降示當中，也一再地出現預示廟堂所在地的鸞詩。此外，比較值得注意的是，神佛並不斷地預示購置廟堂時宜。如民國 58 年（1969）3 月 29 日，廣成子仙翁登鸞降詩預示了購置廟堂時宜。《南陽聖堂聖藻》鸞詩云：

南開大道癸酉光 陽氣浩然滿香堂

聖蹟妙理通瑤闕 堂馨和睦齊大同<sup>151</sup>

又如是年 4 月 12 日（己酉年 2 月 26 日）南宮孚佑帝君呂純陽仙翁登鸞降示時，復次傳達同樣訊息。《南陽聖堂聖藻》鸞詩云：

南陽盛會癸酉期 宮闕巍峨妙道施

孚世凌雲耀瑞杉 佑生心堅淡清眉<sup>152</sup>

開山堂主謝良宗表示，當時爲了尋找適合修行的道場，尋覓了 50 多處地，後來終於落腳在南化。他說：

當年（民國 82 年）5 月間，透過臺南玉井人士介紹現址南化鄉

<sup>150</sup> 吳炳樹 1970，頁 173。

<sup>151</sup> 謝良宗主編 2011a，頁 24。

<sup>152</sup> 謝良宗主編 2011a，頁 29。

臺灣宗教文化傳統脈絡中的創新發展—以臺南南陽聖堂修道院為例

北平村（今為南化區北平里）一甲六分餘農地，與地主幾經交涉，終於成交。

民國 82 年在南化鳩資購地後，因變更地目進行環評的因緣，才赫然發現開堂前，在「六合聖堂」、南陽聖堂籌備處以及開堂後降鸞鸞文當中，早已預示設堂地點與時機點。

開山堂主表示，「這如同不知道被安排演戲的演員一樣，在後來才發現一路是照著編排好的劇本、劇情演下來的」。南陽聖堂早期扶鸞書所揭示對遠景的預示錄，乃珍貴的史料，實值得進一步深入研究探討其神學觀。

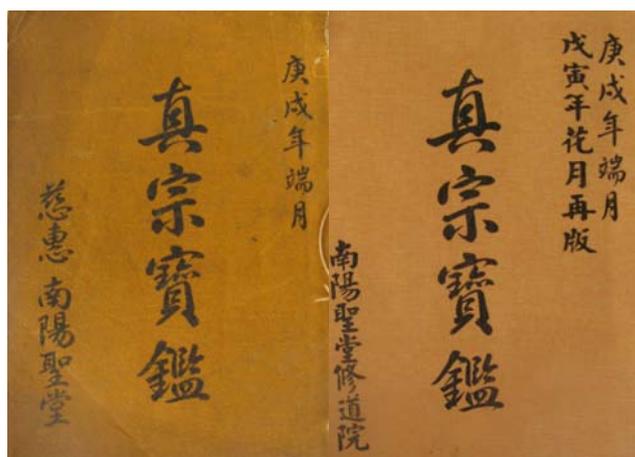


圖 2：南陽聖堂鸞著《真宗寶鑑》封面（1970 初版、1998 再版）

## 二、分設無極混元玄樞院

學界對鸞堂的組織傳承各有見解。李茂祥指出鸞堂傳承可概分為 3 種模式；<sup>153</sup>王志宇認為鸞堂的傳佈著重在「認母掛燈」儀式，

<sup>153</sup> 包括乩手因公務轉任他地，與新同事另起鸞堂；甲地人員與乙地鸞堂互相認識並取乙地鸞堂香火奉為母堂；還有即是因利益和功名而分枝的鸞堂等 3 種模式。李茂祥

稱其為「傳燈系統」；<sup>154</sup>王見川以民間信仰「分香」的概念，界定鸞法傳承關係。<sup>155</sup>南陽聖堂則是在民國 62 年，經神意鸞示得知須分設「無極混元玄樞院」，以開枝散葉普化「玄門」道業。第一任堂主郭南州集眾覓地募資，民國 65 年廟堂正殿完竣，達成神意所託聖命。

南陽聖堂開堂後不久，因建國路堂址租期屆滿，一度將堂址遷移至第一任堂主郭南州家宅。<sup>156</sup>民國 61 年（1972）元月 1 日，再遷往堂生謝萬發位於臺南市崇安街 118 號（現址改編為 46 號）家宅，繼續鸞務運作，度世志業。崇安街，康熙年間稱總爺街（原名過坑仔街），位處臺南市北區，是一條 I 字型狹巷老街。首尾各有鎮轅境（頂土地公廟）與總祿境（下土地公廟）兩座土地公廟，清代時期是城外經拱辰北門進入府城的必經路徑，遂演變為熱鬧商店街，富豪皆孕育於此地，素有「九萬二十七千」之譽，<sup>157</sup>櫛比鱗次的街屋古厝，正說明了過去的繁華富裕。

值得一提的是，據南陽聖堂堂生王勝男表示，民國 61 年（1972）左右，某天崇安街鎮轅境（頂土地公廟）奉祀之土地公神像底座突然發爐，經第二任堂主謝萬發於扶鸞神佛降示始知，有無形令旗直降旨於崇安街南陽聖堂，將行普化度眾天命，顯化事蹟遂不斷地傳遍街坊鄰巷。

---

1970，頁 38。

<sup>154</sup> 王志宇 1999，頁 168。

<sup>155</sup> 王見川 1999，頁 139。

<sup>156</sup> 另一說法則是，建國路當年屋主為虔信基督教徒，得知自家屋宅遭設堂擺設神尊供人膜拜，將神尊郵寄第一任堂主郭南州。不明就理的郭氏打開包裹一看，當場涕泗縱橫。謝良宗主編 2008，頁 4。

<sup>157</sup> 鎮轅境管理委員會 2006，頁 13-14。



圖 3：南陽聖堂崇安街舊址（1972~1990）今崇安街與北忠街口

南陽聖堂自開堂以來假家宅以為堂。第一任堂主郭南州任內，經扶鸞指示另設立分處。據鸞文資料顯示，是奉玉皇大天尊玄穹上帝之令，特賜玉敕玄門樞院（全名為無極混元玄樞院，以下簡稱為玄樞院）。<sup>158</sup>在 Jordan 和 Overmyer 研究有關慈惠堂的系譜當中，提及的「太極院」即為玄樞院。<sup>159</sup>南陽聖堂首任堂主郭南州依聖意率眾積極展開擇廟地任務後，民國 64 年夏，落腳於臺南縣關廟鄉深坑村（今臺南市關廟區深坑里）。<sup>160</sup>民國 65 年 9 月間正殿初模竣工，

<sup>158</sup> 謝良宗主編 2011a，頁 122。

<sup>159</sup> 該書提及「太極院」（玄樞院）原由慈惠堂「某分堂」所分裂而出，該分堂在 1978 年停廢了。顯然地，Jordan 所根據的田訪資料有訛誤之處；「某分堂」即為「南陽聖堂」，目前仍運作如宜。Jordan、Overmyer 2005，頁 135。

<sup>160</sup> 民國 62 年 6 月 8 日於臺南市南陽聖堂奉無極瑤池金母懿旨設玄樞院，以創辦人郭南州為首，謝萬發、吳炳樹、張老成、王政美、王金矮、林贊成、王勝男、王南川、謝良宗、許楠爵、王萬華、陳錦宗、陳中典、黃清賞、吳英憲與蔡榮峰等人，籌劃建廟。（《無極混元玄樞院西臺慈惠堂簡介》1999）另外在《全國佛刹道觀總覽—瑤池金母專集—（二）》中則載：「由郭南州、王政美、謝萬發、林贊成、王金矮、吳英憲、王南川、張老成、郭鳳安、謝良宗、許楠爵、陳錦宗、陳中典、王萬華、王勝男等十五人，暨諸善信大德，鳩資興建初期本殿」。（洪性榮 1986b，頁 684）不過，筆者根據田野訪查開堂元老口述得知，上述如蔡榮峰為廟堂完竣後才加入的鸞生，並非建廟發起人。

同年 10 月 28 日無極混元瑤池金母聖像開光安座。<sup>161</sup>神靈降示玄樞院的職責為：

共同協辦收圓之職，各勤行使之。……要修靜養性靈，保守其真，全忠全孝則為修身而成大道也。……宣講功過以化人樂天知命，為人有過有失難收成之道，絕是非之雜沓。……特地行功積德，盡其至誠，莫錯過天時迫切。<sup>162</sup>

玄樞院成立之前，母娘降示鸞詩指示共圖救劫收圓道業。民國 62 年（1973）7 月 2 日（癸丑年 6 月初 3）午時，扶鸞降詩云：

- 1、南潤甘霖化暑天 颶風蘊釀恐遲延  
三期善惡分明見 半點無差總不偏
- 2、得悟玄門集聖賢 南陽差幸領先鞭  
天時昭急展鴻教 率笑大同結善緣
- 3、諸生勤力辦收圓 赴宴瑤池樂似仙  
聖爵瓊漿身不倦 逍遙永在福綿綿<sup>163</sup>

從上述鸞詩中得知，瑤池金母以末世救劫、收圓任務為要，而大開普化大門，南陽聖堂銜領先鞭，特降賜玉旨<sup>164</sup>於玄樞院，藉以共體時艱，與南陽聖堂戮力度化冥頑之靈，早皈瑤天玉闕為急務。

不過，玄樞院郭泰山於 1986 年撰文表示，上述鸞詩為「南陽聖堂」正式易名為「無極混元玄樞院」之意涵。郭氏於〈無極混元玄

<sup>161</sup> 《無極混元玄樞院西臺慈惠堂簡介》1999。

<sup>162</sup> 謝良宗主編 2011a，頁 124。

<sup>163</sup> 謝良宗主編 2011a，頁 122。

<sup>164</sup> 玉皇大天尊玄穹上帝之旨令。

樞院〉文中說：

六十二年六月三日，欽奉『玉皇大帝』敕賜為「玄樞院」，自此，南陽聖堂乃正式易名為「無極混元玄樞院」。<sup>165</sup>

此外，《天道皈元》作者終南子根據南陽聖堂瑤池使者媚爛仙姑傳達金母（瑤池金母）旨意所降鸞詩，同樣解讀「南陽聖堂」晉陞為「無極混元玄樞院」。該鸞詩原文如下：

瑤草琪花半夜香 池蓮含吐色中紅  
金言玉語懲諸子 母望殘靈迴故鄉  
降賜鴻圖玄樞院 大開普度澤同光  
任當使命始終抱 職守南陽慈惠堂<sup>166</sup>

據《天道皈元》一書解讀上述鸞詩意味著「南陽聖堂晉陞玄門樞院，承負大任始終如一，守職如初……」。<sup>167</sup>不過，筆者認為由上述幾首鸞詩難以解讀出南陽聖堂何以晉陞為無極混元玄樞院。而，據南陽聖堂第一任堂主，亦為玄樞院第一任院主郭南州表示：「南陽聖堂分設無極混元玄樞院之後，堂務仍運作如常。至於，玄樞院片面表示已取代南陽聖堂，哪有子取代母之天理？」。因此，筆者認為該書所述真實性有待考證。

南陽聖堂分設無極混元玄樞院，巍峨的廟堂一完竣，吸引了更多賢達善信的加入。此階段參與玄樞院道務的組織成員，除了來自

<sup>165</sup> 郭泰山 1986，頁 684、704。

<sup>166</sup> 民國 62 年（1973）7 月 7 日（癸丑年 6 月初 8）亥時所降鸞詩。謝良宗主編 2011a，頁 124。

<sup>167</sup> 終南子 1993，頁 76-77。

南陽聖堂的鸞生外，臺南各慈惠分堂如南臺慈惠堂鸞生<sup>168</sup>甚或其他不同地域熟識的鸞堂組織亦共襄盛舉，一時呈現蓬勃發展的趨勢。不過，廟務的治理推動以人和為本，理念是否契合，是決定廟務走向重要的成因之一。從母娘所降鸞書和早期鸞生口述得知，當時鸞生之間出現了齟齬不和的衝突與矛盾。民國 65 年（歲次丙辰，1976）6 月 25 日功過司駱（功過神）<sup>169</sup>和 6 月 30 日巳時瑤池金母<sup>170</sup>臨堂降詩，在《南陽聖堂聖藻》所云：

- 1、玄門一道痛心荷 樞落孫山感蹉跎  
院有算來多少眾 不能和睦天命何
- 2、修心養性全無憑 道路岐嶇學不成  
金玉若無勤雕琢 何能成器證天仙<sup>171</sup>
- 3、滿面慈淚臨玄樞 為渡殘靈日夜思  
苦心下凡顯奇跡 叫醒迷濛仙真施
- 4、那知孽子失教訓 誤人誤己誤天時  
滿口慈悲心藏毒 望子忍辱效命持
- 5、天時迫切莫蹉跎 勤悟勤參勤奉行  
法眼昭昭分善惡 功過顯出靈中形
- 6、重大使命降南陽 和睦諸堂一並連  
協力直行莫續斷 功成果就證金蓮<sup>172</sup>

從上述鸞文得知，看似和融共舉普度收圓旗幟的號召下，卻暗

<sup>168</sup> 亦見於 Jordan、Overmyer 2005，頁 135-137。

<sup>169</sup> 下述鸞詩第 1 和第 2 首。

<sup>170</sup> 下述鸞詩第 3 至第 6 首。

<sup>171</sup> 謝良宗主編 2011a，頁 366。

<sup>172</sup> 謝良宗主編 2011a，頁 368。

潮洶湧，理念的不契合使得內部產生不同的言論聲音以外，從無極瑤池金母降下「玄樞院今如一盤沙，各子希皆注意」<sup>173</sup>和透過早期堂生的口述得知，同時亦隱含了內部統治權力的牽扯與政治爭鬥，各人各樹旗鼓企圖鞏固自身權力的正當性，或彰顯特殊性的意味濃厚。這也使得在稍後的扶鸞降示中，又出現了南陽聖堂必須重整聖業的玄機。

此階段約自民國 70 年（1981）起，鸞生的宗教活動，諸如扶鸞儀式大半於玄樞院進行，郭南州兼任該院院主，推動廟務繁忙之故，民國 70 年（1981）南陽聖堂由謝萬發接任第二任堂主（玄樞院發起人之一，亦兼任玄樞院副院主）。郭南州則專心於玄樞院道務發展，堂生亦大半全力協助玄樞院的發展，南陽聖堂僅存日常參香禮拜及神佛聖誕日團拜祝壽之功能，致使南陽聖堂的堂務運作一度陷入了半停滯狀態，進入了一段低迷的「盤整期」。柳暗花明又一村，時至民國 80 年（1991）第三任堂主謝良宗繼任後，情況才有了轉機。

早於民國 70 年（1981）玄玄上尊和木公老祖應運降世時，即透露了南陽聖堂重整聖業的玄機。《南陽聖堂聖藻》鸞詩云：

1、南雄定局轉乾坤 陽精陰血鬼神分

聖賢仙佛降真道 堂著珠璣繼秘文

2、南枝密集鳳凰生 陽光普照慶昇平

聖業重整巧安排 堂籍琢成一雀屏<sup>174</sup>

<sup>173</sup> 民國 65 年 10 月 28 日子時所降鸞文。謝良宗主編 2011a，頁 402。

<sup>174</sup> 民國 70 年 9 月 12 日所降鸞詩。謝良宗主編 2011a，頁 414。

南陽聖堂早期堂生口訪以及神靈降示的鸞書當中，如實傳載了開堂迄民國 70 年，經歷了參與慈惠堂系統以及分設無極混元玄樞院等歷程。南陽聖堂雖歷經種種人事更迭變遷，在歷史的角色與定位上不容抹滅。再就筆者實際在田野場域的觀察當中也發現，各鸞堂第一代鸞生多所老失凋零，南陽聖堂首任堂主郭南州歲數 80 有餘，其他尚健在的鸞生均已 60、70 歲，彼此偶有聯繫外，第一代鸞生以降，彼此在宗教經驗與語言的歧異性，幾近無交流或聯繫的實況。

### 三、 南陽聖堂主祀神祇

#### (一) 開堂主祀瑤池金母

南陽聖堂開堂主祀神瑤池金母，係民國 57 年，臺南市六合聖堂南海觀世音菩薩降鸞指示開堂後不久，母娘神靈直接降臨南陽聖堂。翌年，母娘指示前往聖地慈惠堂朝拜參香，參與鸞務者大多與慈惠堂有所往來，鸞生互動網絡建立在頻繁的扶鸞活動當中。慈惠分堂除了大多自聖地慈惠堂分靈開堂的模式以外，也有如松山慈惠堂是由母娘直接降乩郭葉子，後至總堂領懿旨、令旗，設堂濟世解厄度眾的形式。

李豐楙指出，透過唐末五代道士杜光庭（850 - 933）所撰的《墉城集仙錄》中金母及諸女真的傳記得出，東晉上清派楊（羲）、許（謐、翽）諸人所錄的誥語，即經扶鸞儀式而成就西王母歷久不衰的神系地位。<sup>175</sup>鄭志明認為慈惠堂瑤池金母信仰來源有二，一為

---

<sup>175</sup> 詳見李豐楙 1996a，頁 219、233-234。

民間教團一羅教之無生老母信仰，另一則為道家有關王母娘娘之各種傳說，二者混合產生的綜合體，一方面保有西王母的傳說色彩，一方面則繼承了無生老母普渡眾生，救渡九二億原子的信仰體系。<sup>176</sup>可以說，在臺灣本土發跡的母娘信仰，會通了淵源流長的神話教義，並吸納了民間教義救劫使命，更由於靈驗事跡顯著，逐漸在民間累積了相當可觀的信仰能量，進而形成了一股有別於傳統信仰的新興勢力。

瑤池金母等同於西王母、王母娘娘、王母、金母、母娘等的稱謂。<sup>177</sup>西王母為道教女神之首，其名始見於戰國至漢初寫成的《山海經》：「玉山，是西王母所居也」。唐代著名道士杜光庭（850-933）其所著《墉城集仙錄》中載明西王母名號云：

金母元君者，九靈太妙龜山金母也，一號太靈九光龜臺金母，一號曰西王母，乃西華之至妙洞陰之極尊。<sup>178</sup>

該書又記載西王母居所如下述：

所居宮闕在龜山之春山，崑崙玄圃，閼風之苑，有金城千重，玉樓十二，瓊華之闕，光碧之堂，九層玄臺，紫翠丹房，左帶瑤池，右環翠水。<sup>179</sup>

從上述引文可見，西王母稱謂之由來。有稱九靈太妙龜山金母、太靈九光龜臺金母，或從其居所「左帶瑤池」取名瑤池金母等。臺灣

---

<sup>176</sup> 鄭志明 1984，頁 49。

<sup>177</sup> 林國雄 1993，頁 1-4。

<sup>178</sup> 《墉城集仙錄》卷 1，收於《正統道藏》冊 30，1995，頁 465。

<sup>179</sup> 《墉城集仙錄》卷 1，收於《正統道藏》冊 30，1995，頁 465-466。

信眾則慣稱王母、金母、母娘、老母等。

據增田福太郎昭和 9 年（1934）全臺灣寺廟主神調查表中，當時並無任何奉祀瑤池金母的宮堂廟宇。<sup>180</sup>臺灣在光復前並未記載有關西王母的信仰，也未有其相關之廟堂等的設立。民國 19 年（1930）日本臺灣總督府文教局社會科保存的社寺台帳，全臺廟堂 3580 座，祀奉神祇 175 種當中，並無祀奉西王母的記載。<sup>181</sup>二次戰後拜花蓮慈惠堂興起之賜，民國 49 年（1960）劉枝萬〈臺灣省寺廟教堂調查表〉中，僅登錄了花蓮聖地慈惠堂奉祀瑤池金母和勝安宮崇祀的王母娘娘，<sup>182</sup>到了民國 68 年（1979）仇德政的《臺灣廟神傳》登錄瑤池金母的廟宇數量急遽增加為 51 座。<sup>183</sup>在《慈惠堂史》1979 年登錄的分堂則從 206 間，到胡潔芳 2000 年的田野統計已超過 848 間，<sup>184</sup>爾後諸多文獻資料顯示慈惠堂分堂總數已逾千堂之多。<sup>185</sup>

瑤池金母信仰如雨後春筍般發展迅速，其柔性的女神特質，為信眾提供了實實在在的慰藉與移情。歷代受男女信眾特別尊崇的女神，在其信仰傳說中，皆未有孕之說。雖說有女神職司生育，如民間的註生娘娘等，生育也被認為有著生生不息的力量；然而，女性產孕或是生理期仍被視為污穢不潔。貞潔的女神如西王母，被視為

---

<sup>180</sup> 以 3662 座寺廟進行調查，主神統計數約達 131 名。詳見增田福太郎 1939，頁 13-15。

<sup>181</sup> 詳見鄭志明 1997，頁 437。

<sup>182</sup> 詳見劉枝萬 1960。轉引自鄭志明 1997，頁 438。

<sup>183</sup> 詳見仇德政 1979。轉引自鄭志明 1997，頁 438。

<sup>184</sup> 詳見胡潔芳 2000，頁 1。

<sup>185</sup> 釋念慧 2011，頁 34。

崇高且代表著聖潔的象徵性意涵。<sup>186</sup>因此，瑤池金母信仰雖在臺灣崛起不過 60 餘年左右的歲月，然其神格上的超然性與崇高性，以及受崇拜的程度，近似早期隨著閩粵移民而來的民間信仰女神媽祖，抑或已超越各宗教界域的觀世音菩薩；「其信仰人口成長迅速，已逐漸逼近媽祖信仰人口的趨勢，可見臺灣道教神仙信仰已有轉變的趨向，由早期隨著閩粵移民而來的民間信仰的神祇而逐漸發展到道教主要神祇信仰」。<sup>187</sup>

## (二) 改奉無極混元玄玄上尊為主神

玄玄上尊或稱玄玄上人、混元老祖、無極混元聖祖。<sup>188</sup>早期臺灣民間少有供奉此神。南陽聖堂奉祀玄玄上尊正式稱謂為「無極混元玄玄上尊」，是於民國 70 年經扶鸞降示得知應運降世而雕塑金身供眾膜拜。<sup>189</sup>無極等同道；混元則是合一之意；不知其名，故稱玄玄；玄玄上「尊」的「尊」字則為尊稱之謂。鄭志明認為慈惠堂混合了道教王母娘娘的傳說色彩，以理天三位至上神，即混沌未分的至上神玄玄上人傳道於木公老祖，<sup>190</sup>木公老祖傳道給瑤池金母。<sup>191</sup>

<sup>186</sup> 詳見李貞德 2003，頁 7。

<sup>187</sup> 賴宗賢 1999，頁 50、丁仁傑 2009a，頁 126。

<sup>188</sup> 鄭志明認為大道流行的宇宙生成論是民間信仰的主要神學依據。將老子哲學的虛空觀稱為混元、無極、混沌、混玄、玄玄等，遂形成了許多不同的稱呼。參見鄭志明 1998c，頁 174。

<sup>189</sup> 民國 70 年，南陽聖堂經扶鸞應運降世的尚有木公老祖，正式稱謂為無極混元木公老祖。

<sup>190</sup> 木公老祖或稱東王父、東王公。西漢時代，西王母崇拜盛行於底層社會，東王公傳說應同時問世。（馬西沙、韓秉方 1992，頁 66）據宋《太平廣記》所載：「木公，亦云東王父，亦云東王公，蓋青陽之元氣，百物之先也。……昔漢初，小兒於道歌曰：著青裙，入天門，揖金母，拜木公」。（宋·李昉等編 1977，頁 34）木公老祖源流另

竹山慈惠堂林國雄認為，玄玄上人即是道教信仰中的元始天王。<sup>192</sup>《天堂遊記》亦將玄玄上人與元始天王劃上等號。<sup>193</sup>不過，《道藏》中並無記載玄玄上人稱號或來由。

據《歷代神仙通鑑》記載，太虛無極上號曰玄玄上人，是化生天地萬物之祖宗。<sup>194</sup>玄玄上人稱謂另見於民國初年雲南所扶著《洞冥寶記》<sup>195</sup>和《蟠桃宴記》<sup>196</sup>二書，且詳述其演化來由。1950年餘慶堂樂善壇杜爾瞻<sup>197</sup>扶著《瑤池金母普渡收圓定慧解脫真經》<sup>198</sup>中記載：

金母曰：自古吾師玄玄上人，傳道於木公，木公傳道於吾，而

---

詳見王秋桂、李豐楙 1989，頁 175-192。

<sup>191</sup> 鄭志明 1984，頁 51-52。

<sup>192</sup> 詳見林國雄 1990，頁 2。

<sup>193</sup> 詳見臺中聖賢堂扶鸞著作 1981，頁 22。

<sup>194</sup> 王秋桂、李豐楙主編 1989，頁 182-183。

<sup>195</sup> 惟一子編纂，1925年於洱源紹豫壇扶著付梓的《洞冥寶記》下冊，詳載玄玄上人來由。在〈卷 7·第 25 回〉中記載，第十二重天為大羅天，是玄玄上人，三清五老所居。（惟一子編、段寬權重印 1974，頁 5）此外，〈卷 10·第 34 回〉則載：「天地未闢，混沌未分，首出有一位大聖，憑太空虛無之炁，分形分性，孕育五老各具一性，各居一方。東方曰木公；南方曰赤精；西方曰金母；北方曰水精；中央曰黃老。五老既生，默念這位大聖鞠育之恩，欲伸報本之意，遂遙上尊號，曰玄玄上人，又稱之曰道祖」。惟一子編、段寬權重印 1974，頁 8。

<sup>196</sup> 據定一子編纂，1934年於洱源紹豫壇扶著的《蟠桃宴記》中〈卷 1·第 1 回〉記載：「當混沌之際，天地人物一無所有。只有一箇虛圈，中含一點真氣，包藏無極之間。胚胎蘊釀日久，就產一箇玄玄上人，而生太極。又日久，南北兩方各產出一人，南方產的，秉受火精，形色俱赤，號赤精子。北方產的，秉受水精，形色黝黑，號水精子。東西亦產出二人，東方的，秉受木精，號曰木公；西方的，得金精氣，號曰金母」。楊定一編、周超重印 1976，頁 3。

<sup>197</sup> 參見王見川 1996，頁 184、215-216。

<sup>198</sup> 詳見羅臥雲 2009，頁 116。

後口口相傳，不記文字。<sup>199</sup>

此外，《瑤命皈盤》中亦說，道生出玄玄上人，後又生出木公、老母等。<sup>200</sup>可見瑤池金母師承玄玄上尊，與木公老祖為玄玄上尊所化的陰陽二炁，是衍育萬物的主宰，天地間最高之神靈。<sup>201</sup>對於玄玄上尊、木公老祖及瑤池金母的神格定位，在《洞冥寶記》和《蟠桃宴記》中，以道和無極的哲理加以詮解，如《蟠桃宴記》第一回：「道就是無極，無極就是道。生天生地生人生物，皆是無極之功、大道之體」。<sup>202</sup>無極的概念最早見於《道德經》：「知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極」。<sup>203</sup>無極即道，無極動而生太極，太極始動陰陽生，而後化生萬物，一本散而為萬殊；究其本源，皆為道的一體同顯，同源而異名。

目前臺灣無極混元玄玄上尊、無極混元木公老祖和無極混元瑤池金母神祇信仰，流布情形如何？根據內政部「全國宗教資訊系統」統計，全國迄 2010 年向政府機關登記主祀「無極混元玄玄上尊」的宮堂廟宇，僅有南陽聖堂修道院 1 座，異名同神登記的有 5 座（表 1）。此外，沒有以「無極混元木公老祖」為主神登記的廟堂；以「東王木公」登記的則有 2 座。主祀「瑤池金母」及類同稱謂者為主神的則有 230 座之多（表 2）。此外，以三尊聯名登記為

---

<sup>199</sup> 引文徵引自無極混元玄樞院刊印誦經本。《瑤池金母普渡收圓定慧解脫真經》2000，頁 326。

<sup>200</sup> 羅臥雲 2009，頁 24。

<sup>201</sup> 馬書田 2000，頁 41-54。

<sup>202</sup> 詳見魏光霞 1997，頁 488。

<sup>203</sup> 《道德真經·返樸章》，收於《正統道藏》冊 19，1995，頁 214-215。

「無極混元三聖大天尊」的則有 1 座廟堂。<sup>204</sup>

表 1：全國主祀玄女上人暨異名同神廟堂統計表

統計表	
稱謂	小計（間）
無極混元玄女上人	1
玄女上人	1
混元老祖	1
無極混元聖祖	1
混元聖祖	1
無極聖祖	1
總計	6 座

表 2：全國主祀瑤池金母暨異名同神廟堂統計表

以廟堂多寡為順序	
稱謂	小計（間）
瑤池金母	90
西王金母	44
王母娘娘	34
無極瑤池金母	15
金母娘娘	8
瑤池金母娘娘	6
天上王母娘娘	6
無極瑤池金母大天尊	3
瑤池西王金母	3
西王金母娘娘	3
無極瑤池大聖西王金母大天尊	2
西王瑤池金母	2
無極瑤池西王金母大天尊	1
聖極瑤池金母大天尊	1
瑤池西王金母大天尊	1
西王金母(瑤池金母)	1
西王瑤池王母娘娘	1
無極瑤池西王金母	1

<sup>204</sup> 內政部全國資訊系統網站。http://religion.moi.gov.tw/web/04.aspx (2012/08/27)。

無極瑤池西王金母	1
瑤池金母王母娘娘	1
瑤池金母大天尊	1
靈山王母娘娘	1
無極王母娘娘	1
西王聖母	1
瑤慈金母	1
瑤池聖母	1
總計	230 座

（資料來源：本研究整理）

如上所述，為全國宮堂廟宇供奉瑤池金母為主神向政府機關登記在案的總數，230 座宮堂廟宇當中，慈惠堂系統約占了 3 分之 1。而根據筆者的田野觀察當中，更多的民間宮壇並無登記列錄；因此，若從全臺分靈同祀神、配祀神和宮堂之多，實際奉祀祭拜者則難以估算。

## 第二節 沉潛時期（1981-1995）

南陽聖堂由於此階段的文獻資料闕如，只能根據田野口述，盡量還原當時之時空間狀況。下面以（一）主神更換與宗教內涵的流變；（二）聖業開展的曙光，論述南陽聖堂內部的轉變以及轉型的重要契機。

### 一、主神更換與宗教內涵的流變

從前述介紹主神遞變可以了解，民國 70 年（1981），無極混元

玄玄上尊及無極混元木公老祖應運降世後，主神從無極混元瑤池金母更換為無極混元玄玄上尊。主神的異動對於南陽聖堂內部，諸如信仰活動或修行走向，產生了什麼樣實質上的改變？

有關主神更替，英籍德裔東方學者 Max Müller (1823-1900) 於 1865 年提出輪換主神教 (Kathenotheism)，又稱交替神教。此論承認眾多神靈中，因不同緣由另擇主神作為最高神祇，取代原有的主神，意即同一主神在不同時期有不同的任務與使命。Müller 舉出古典印度教的梨俱吠陀中阿耆尼、因陀羅、伐樓拉輪流居至上神的例子；也有宗教學者認為埃及宗教和希臘宗教亦有雷同的情形。<sup>205</sup>

南陽聖堂開堂初期主祀瑤池金母。時至民國 70 年 (1981) 南陽聖堂由謝萬發接任第二任堂主後，經扶鸞降示得知無極混元玄玄上尊及無極混元木公老祖應運降世，改祀主神為無極混元玄玄上尊。同時，降示雕塑無極混元玄玄上尊、無極混元木公老祖，以及重塑無極混元瑤池金母、豁落靈官王天君金尊旨令，<sup>206</sup>開光安座後與南天文衡聖帝、南宮孚佑帝君繼續濟世度眾志業。<sup>207</sup>

---

<sup>205</sup> 詳見呂大吉 1993，頁 203。

<sup>206</sup> 據南陽聖堂堂生王勝男表示，開基無極混元瑤池金母、豁落靈官王天君皆被奉請至無極玄樞院安奉。因此，南陽聖堂重塑神像。

<sup>207</sup> 據《南陽聖堂聖藻》記載玄玄上尊和木公老祖所降鸞詩得知，諸神尊開光安座記載於辛酉年菊月 12 日辰時 (民國 70 年 9 月 12 日) 扶鸞指示，無極混元玄玄上尊和無極混元木公老祖與重新雕塑的無極混元瑤池金母、豁落靈官王天君同時開光點眼儀式。在《南陽聖堂聖藻》鸞詩中顯示，是日辰時降示神靈為豁落靈官王天君，指示堂生玄元 (本名：翁榮) 進行開光儀式，「符化花七朵，竹心七枝與水在堂前，後左右同淨，現進行之。……玄元開光之事應由心，精氣聚丹田，急詞聲音宏量，點眼如神在」。神靈交代開光事項後於巳時正式開鸞，舉行開光儀式。開光儀式仍由豁落靈官王天君降臨指示如下述：「余乃豁落靈官王天君是也。交代玄元，點玄玄上尊太極雙

根據《南陽聖堂聖藻》所載，開光安座儀式後不久，玄玄上尊親臨法壇，降示鸞詩云：

余係玄玄上人是也。今玄樞院南陽聖堂開光安座，吾降靈光普照群玄生，吾鎮南陽以重整玄樞院之基，望諸子玄生慎記勿誤。<sup>208</sup>

無極混元玄玄上尊及無極混元木公老祖經扶鸞儀式應運降世，鸞生遵奉神意，改祀無極混元玄玄上尊為主神。創化主宰玄玄上尊化生木公老祖及瑤池金母陰陽二炁，成為南陽聖堂主祀神祇體系的定型說法。也由於第三任堂主謝良宗稟受太上老君天啓示教，南陽聖堂從開堂以扶鸞闡教的形態，逐漸趨向道教修心煉丹、性命雙修的修行方式。因此，玄玄上尊應運降世意味著南陽聖堂原本立基於救劫思想、創生虛空降靈直授的密契經驗，<sup>209</sup>以及以扶乩飛鸞活動普傳民間的母娘信仰，轉而以提倡修心養性、自我精氣神修煉，以趨近道體，復歸其根的自力修行內容，是南陽聖堂修行活動轉型的重要分水嶺。

---

儀圖，木公老祖河圖，金母如意必須開光，知意否？吾寶像金鞭必須開光，知意否？交代開光後，玄竹執淨爐在前，玄昌執玄玄上尊寶像在後，玄善執木公老祖寶像，玄欽執金母寶像，玄正執王天君寶像，其餘諸生在後，隨寶像後在堂前轉三轉後安座。誦經生繼續課誦經典，以金光神咒，後誦至安座完成。安座後行安座典禮，課誦經典可以，知意否？鸞繼續未停」。謝良宗主編 2011a，頁 413。

<sup>208</sup> 謝良宗主編 2011a，頁 413。

<sup>209</sup> 密契經驗 (the mystical experience) 泛指人與萬物、宇宙，或上帝、神的溝通、感應，能達到合一的境界。這種境界是宗教信仰的最後與最高的理想，是一切宗教共有的現象。(Rader 1984，頁 5) 相關密契經驗論述，詳見 Stace 1998、James 1960、Hick 2001、Dupré 2006。

## 二、 聖業開展的曙光

南陽聖堂位於崇安街堂址，由於道路拓寬而於民國 80 年（1991）1 月 1 日遷址至堂生謝良宗臺南市西門路家宅。據南陽聖堂堂生王勝男所言，神尊安座儀式時，第二任堂主謝萬發始終無法擲出聖筊，<sup>210</sup>後請示是否由謝良宗接任第三任堂主後，才擲得聖筊，順利完成安座儀式。

第三任堂主謝良宗，民國 58 年南陽聖堂開堂是年，即進入南陽聖堂，依教奉行，時年 28 歲。扶鸞時期曾擔任文房生、乩錄生、正鸞生等，鸞務經驗豐富。謝氏宿其慧具，年輕時稟受太上老君夢示神啓修習「太一修法」旨意、無極混元瑤池金母神啓示教「體用兼備、佛道雙修」<sup>211</sup>誥語之密契經驗際遇，促悟其轉往內修及丹道內外均煉「性命雙修」，<sup>212</sup>累積個人修心煉性的實證功法，得出修行須

---

<sup>210</sup> 擲筊又稱跋杯，是民間信仰人神溝通的途徑之一。在寺廟或供奉神像、祖先的家庭大多備有一對筊杯。據《演繁露·卷 3·卜教》云：「後世問卜于神有器名盃琖者，以兩蚌殼投空擲地，觀其俯仰以斷休咎。自有此制後，後人不專用蛤殼矣，或以竹，或以木，畧斲削使如蛤形，而中分為二，有仰有俯，故亦名盃琖。盃者，言蛤殼中空可以受盛，其狀如盃也。琖者，本合為教，言神所告教，現于此之俯仰也」。古代原借蚌殼擲地之俯仰，斷其吉凶；後改以竹片或木片取代蚌殼。聖筊允杯即呈現一正一反（一陰一陽），代表神明應許所請示之事。笑筊（兩面皆正），即表示陳述不清無法裁示或明知機緣未至不足，何必有此一問；或所提問題自有主張，已有定數，何必多問；亦或神明主意未定。蓋杯即沒杯，兩面皆反，代表神明不應允所請示之事。程大昌 1984，頁 62-63。

<sup>211</sup> 有關「太一修法」與「體用兼備、佛道雙修」之意涵，參見本章第三節「推動教化的推手—謝良宗」。

<sup>212</sup> 謝良宗對性命雙修之闡述：性之造化係乎心，命之造化係乎身；性功所煉為神與心，重視心性修煉功法；命功所煉為精與氣，注重身命改造功法。另參見本章第三節「基本教義與神學思想」。

以積極的修持精神，立下苦功，轉化自身「質」的全面改變，方為度己救人的究竟法門，刻苦堅毅的修道歷程，<sup>213</sup>證成道法自然。在其接任後，有感於扶鸞非修行的究竟法門，遂廢除扶乩飛鸞制度，將扶鸞降示靈證屬性信仰導入靜坐煉丹，潛心修煉精氣神三關爐火之術，輔以探究經典的修行方式教導徒眾。

此階段南陽聖堂仍設堂於家宅，第三任堂主謝良宗除了負責日常禮敬神佛的點燈、敬香、奉茶諸事外，逢神佛聖誕日，約有 10 多名堂生會參與祝壽團拜儀式。此外，常態性活動大致上分為靜坐共修及研讀經典兩個部分。據早期堂生所言，當時並無參經、打坐的時間表，幾乎每日都有同修前往南陽聖堂神壇前靜坐。受訪者談及對靜坐的宗教體驗時表示：

初坐時沒什麼感覺。過了一段時間，覺得有一股熱能流竄體內，也感覺有神明加持的力道，或是坐下來整個身子不見的感覺，很奇妙。整天精神飽滿就愈覺得靜坐的好處很多，晚上大家就不約而同的去神壇前靜坐了。當時靜坐的同修還沒有現在這麼多人，加上堂主(謝良宗)可以覺察我們體內的氣場變化，一一指導傳授訣竅，之後就養成靜坐的習慣了。

可見，當時的宗教活動有著未趨於組織定型化的樸質特色，只是修道者之間，自我體驗天人合一的密契經驗。不過，當時這些共修者，卻成就了爾後南化開山肇建廟堂的動力之一。

謝良宗以其涵養德行、丹道實功、靈通異能見長，使得道友間口耳相傳，吸引了一些求煉養生、好論神通之士聚集。謝氏遂以探

---

<sup>213</sup> 有關謝良宗修道歷程，詳述於本章第三節「推動教化的推手—謝良宗」。

討丹道、修行理念等，逐步教化導眾，寶藏逕向身內求，常以「自己救自己」五字箴言，勸勉道友要成人濟世須先反求諸己，修行要靠自己，自己才是修行的動力，度己才能救人。謝氏說：

用心去聆聽，不用眼睛，不用耳朵，更不用大腦。開發平靜無私的第一性，自性本來就能覺知一切境界，無任何神通法術，用生命修行，方能成就智慧。<sup>214</sup>

從上述文中可得知，謝氏認為修行不應冀求神通或法術。他常說神通只不過是修行的副產品。因此，求教於謝氏神通法術之士，最後皆遁走無蹤了。

此時期南陽聖堂由以往仰賴神明保佑的信仰取向跨往自力修行的路徑，趨向修煉靜坐輔以參究經典，<sup>215</sup>提升自我身心靈的修行活動。靜中生「覺知」，<sup>216</sup>部分修煉者不知不覺著「身見」，執有為實，<sup>217</sup>也種下了全面性走往內修教化路線的契機。

南陽聖堂從民國 58 年於臺南市建國路開堂後，在第一任堂主郭南州手中歷經扶鸞降示神意的濟世度眾信仰模式，民國 65 年依神意分設建置臺南關廟「無極混元玄樞院」廟堂，人力與財力一時集中

---

<sup>214</sup> 謝良宗主編 2005b，頁 1。

<sup>215</sup> 主要以佛、道教經典為主，如《道德經》、《清靜經》、《金剛經》、《心經》等。

<sup>216</sup> 此處的「覺知」意指藉由靜坐修煉培養而出的直觀與洞察力，覺知加強了自我與外境的感受力，因而產生強烈主客體二元（好壞、善惡）分別。

<sup>217</sup> 《靜坐修道與長生不老》中，提到依身根靜坐修煉的身觸法門。注重修煉氣者，易得到身體上的反應和感受，產生身見，增強我執，或以對氣的感應強弱來決定道力深淺，陷入了妄認四大為自身相，把捉著相的境界，此可視為法執。（南懷瑾 2005，頁 244-245）然而，修行者能超越覺受，感而不受，即無法執產生。

於其地。民國 70 年第二任堂主謝萬發接任後，謹守分際，守護南陽聖堂渡過了一段低迷蟄伏時期。民國 80 年謝良宗繼任第三代堂主後，終結了以扶鸞拜神信仰的他力宗教型態，趨向內修教化的修行路線。

### 第三節 發展時期（1995-迄今）

南陽聖堂於民國 80 年在謝良宗繼任第三代堂主的 2 年後，於臺南南化開山購地，肇興廟堂後，開始改變了以往純粹的信仰層面，逐步進入組織發展的階段。本節將以（一）推動教化的推手—謝良宗；（二）基本教義與神學思想；（三）慈惠堂與南陽聖堂修道院之異同；（四）南陽聖堂修道院的現況與組織運作，分述探討如下：

#### 一、 推動教化的推手—謝良宗

謝良宗現為南陽聖堂修道院開山堂主（2010-）。其自 28 歲（1969）即入教，從扶鸞時期擔任鸞筆生至接任南陽聖堂第三任堂主（1991-2009），對道院演化過程之歷史脈絡細節熟悉；也由於該道院之重要演化期皆在其堂主任內，從試圖探索謝氏自身夙承天道之志、修持理念與濟世之懷，將有助於聯繫神授旨意與道院發展脈絡演變之間的微妙關係。

概言之，謝氏是了解南陽聖堂從早期扶鸞宣教勸善轉承至南陽聖堂修道院教化弘道歷程，主要發展演變過程中，關鍵性且舉足輕重的人物。了解謝氏一路從逆境中堅忍奉道的生命歷程，一一印證

了其博大的胸襟和遠見卓識，深刻地影響了南陽聖堂修道院的發展與走向。

### （一） 成長背景與修道歷程

謝良宗，道號玄成，民國 29 年（1940）出生於臺南市崇安街，有 10 位兄弟姐妹，排行老大，家境小康。稟性剛毅直樸，持躬謹嚴，待人寬容誠摯，言無宿諾，極負責任感。少時身體孱弱多病，早熟沉斂。謝氏 14 歲時母親病入膏肓，藥石罔效之際遂而求神問卜，父親祈神誠摯之心感動天地，母親病情竟然奇蹟似地轉危而安康復如常。鑑於感受到人生生老病死等種種苦迫、無常，因而在弱冠之年修道的種籽即萌芽。<sup>218</sup>

民國 58 年（1969）2 月 17 日，南陽聖堂在第一任堂主郭南州銜領下，於臺南市建國路開堂。謝良宗時年 28 歲，在父親的引介下，進入南陽聖堂依教奉行，一生與南陽聖堂結下不解之緣。這並不是謝氏第一次接觸宗教團體，幼年約 7、8 歲時，謝氏曾被父親帶到一貫道的道場，聽聞講道。在南陽聖堂扶鸞降示期間，曾擔任正鸞生、正膽真、文房生、誦經生等職務。民國 65 年南陽聖堂分設無極玄樞院時，亦為建廟發起人之一。民國 70 年間，亦受託於無極混元玄樞院擔任正鸞生、正膽真等職務。

謝氏在成長過程中，曾因母親的病疾而誘發出塵之志。然而，縱使有著強烈的出離心念，仍接受俗世塵累的考驗，直到觸發使他心志付諸於實踐修行行動的密契經驗發生。民國 64 年（1975）農曆

---

<sup>218</sup> 謝良宗主編 2005b，頁 1。

2 月初 1，太上老君示意修習「太一修法」，以及翌年民國 65 年（1976）暮冬無極混元瑤池金母賜「體用兼備、佛道雙修」誥語的神啓示教，使得謝氏的一生，從此產生了 180 度的大轉變。

### 1、神啓示教「太一修法」<sup>219</sup>：

道教歷代常有神人擇善點訣授法之記載。如北宋道教南宗祖師張伯端（987-1082）在成都遇神人授以丹訣，得金液還丹之妙道。張伯端《悟真篇》序文：「至熙寧己酉歲，因隨龍圖陸公入成都，以

---

<sup>219</sup> 「太一修法」法門為南陽聖堂修道院主要的修行內核。「太一」一詞可作「大一」、「泰一」、「太乙」，原意為最初、元始。在《禮記》、《荀子》、《莊子》、《楚辭》、《韓非子》、《呂氏春秋》、《淮南子》、《史記》等先秦兩漢典籍中迭見此詞。《荀子·禮論》：「貴本之謂文，親用之謂理，兩者合而成文，以歸大一，夫是之謂大隆」，是最早出現「大一」一詞的用法。古希臘時期的 Plotinus（205-270）也使用「太一」一詞，認為萬事萬物的源頭為「太一」。在其《九章集》中強調「太一」的超越性及無限性，任何言詮皆限制了其性質。「太一」是一種超越實有的根源性能源力量，在他著名的「流溢說」認為，存在層次分為精神、靈魂及自然，太一流出精神，精神衍生靈魂，靈魂創造自然萬物，自然萬物源自「太一」的流出。（Plotinus 2009，頁 10-27）此與《道德經》所謂「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，有異曲同工之妙。謝良宗認為宋儒周敦頤在《太極圖》提到，「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互為其根，分陰分陽，兩儀立焉」當中的無極「而」太極，「而」的場域即是「太一修法」所指涉的起修境域，密契於道體的實踐功法。無極為道之體，是宇宙鴻濛混沌未判之先的本真狀態。太極為道之用，是陰陽動靜之本體，綏緼相得和同而化，生發天地人形氣始具，而無極藏其生機於「太一」，無極生發太極前的狀態即為「太一」。太極充塞陰陽二氣，是二元相互聯結融合的統一體，任何一半中都包含著陰陽兩個元素，絕不存在孤立矛盾的個體。世人若超越此二元對待，則通過「太一」返歸無極。概言之，無極具有創生天地萬物之質素，是天地萬物所仰賴之終極實體；道之生成天地萬物無為無私，向人類揭示了應向宇宙自然尋求啓示及智慧，天地人之間更應該覓求共通之和諧與脈動一如之全息的宇宙統合意識。而「太一」作為天地萬物得以衍化不息的渡口，對天地萬物而言，「太一」就是認識並體驗返歸於道的樞紐和通道。

夙志不回，初誠愈恪，遂感真人，授金丹藥物火候之訣」。<sup>220</sup>北宗祖師王重陽（1113-1170）48歲陝西甘河遇仙授奇事，皆印證了宗教形而上的密契經驗，使生命產生根本性轉變的例子履見不鮮。

民國64年（1975）間，謝氏時年36歲，連著兩夜於午夜寐寤夢醒交會之際，出現太上老君模樣，髮髻高束的神人囑咐修習「太一修法」旨意。謝氏回憶說：

36歲時某夜，約半睡半醒之間，突然被叫醒。醒來一看，是一位下巴蓄著鬍子，看似曾在圖像中看過貌似太上老君的老人家，叫我要修「太一修法」。朦朧中又入睡了。隔天醒後並不在意。到了半夜再度被太上老君叫醒，再次指示要我修習「太一修法」。

謝良宗連著兩夜被仙人點化，夢跡猶新，在性靈上啓發了自覺，對於尋道踏訪「太一修法」開啓了戶牖之機。然而，耿直的謝氏從沒聽聞過「太一修法」，在疑惑與慕道情志熱切的矛盾中，一面研讀諸家經典，並虛心四處尋師訪道，探詢「太一修法」為何。

民國70年曾書信叩教予《中華易學》黎凱旋（1922-卒年不詳）有關「先天後天，太乙混元」詞意，謝氏回憶時表示：

當初對「太乙」或「太一」，在完全沒有概念的情況下，無意間讀到黎凱旋教授的《陰中有陽，陽中有陰新證》一書中提到「太乙混元」，所以寫信去問「太乙」和「混元」有何不同？並請教授介紹幾本對「太乙混元」解釋得比較詳細一點的書。

<sup>220</sup> 收於《正統道藏》冊4，1988，頁711-712。

黎凱旋於《中華易學》第二卷第一期以標題〈先天後天，太乙混元〉回覆表示，無詳解「太乙混元」之書籍，並對先後天及太乙混元作出釋義。<sup>221</sup>

民國 75、76 年間，亦曾歷次叩訪求教丹道有成的李樂侏，<sup>222</sup>印證丹道功法。此外，據謝氏回憶說，民國 78 年左右，有次慕名行腳參訪埔里某家寺院，抵達時正值近午時分，寺內師父看到謝氏欲進門，即安板關上。炎炎夏日，謝氏汗流浹背，又不敢暫行離去用餐，等候至下午 2 時左右，師父終於起來開板，謝氏恭敬地進入請益師父如何修行，師父只淡然地說一句「好好唸佛」後，即默然不應了。謝氏可說是經歷無數次類似的庭詰場景經驗，絲毫不以為意，行腳參學足跡遍及全國各地。

## 2、「佛道雙修」宗旨的形成：

---

<sup>221</sup> 黎凱旋回覆函如下：「先天以儒家而言，是謂人先天稟賦，如明德、天性、良知良能；西學將笛卡兒一派的理性論意譯為先天論，認為人的知識是與生俱來的。至於後天則是後於天時的習染，如情欲、習慣、經驗等；西方後天論則是培根一派的經驗論，即後天的經驗或習成的。至於「太乙」有本來之涵義，「混元」解釋為合一；「先天後天，太乙混元」可以解釋為先後天本來合一，也可看成是一種相互貫通合一而不可分的整體，只有在用時才顯出其分別」。黎凱旋 1981，頁 9。

<sup>222</sup> 李樂侏（1904-1995），字仲恭，江西瑞金人，畢業於北京大學教育系。1949 年冬來臺受同鄉考選部部長周邦道的推薦，任職於臺灣大學總務處保管組。自 1954 年學道以來，閒暇之時，即與徐伯英、朱士箴等道友，參訪臺灣 40 多位修道的高明之士，並將其讀經心得、真參實證等經驗加以記錄，前後共達 10 多年之久。這些記錄曾先後以「訪道語錄」為標題登載於《健康長壽月刊》、《仙學》等刊物，後由真善美於 1966 年出版成書。除了《訪道語錄》為最具代表性的著作，另編有《仙學妙選》、《禪道選要》等書。《臺灣解嚴前的兩種仙道刊物—《仙學》與《仙道》》[http://taiwan.yin-xian.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=108:2010-10-16-02-22-27&catid=4:2010-10-10-00-52-40&Itemid=3](http://taiwan.yin-xian.com/index.php?option=com_content&view=article&id=108:2010-10-16-02-22-27&catid=4:2010-10-10-00-52-40&Itemid=3)（2012/10/05）。

「佛道雙修」宗旨立基於以道為本源，重視心性道德修煉的功法；將佛家修心空性與道家無為思想融冶於一爐，以心性的轉化為中心而開展的具有強化的實踐性修行體系。無極混元瑤池金母顯靈降授旨意於謝良宗，確立了日後南陽聖堂修道院「佛道雙修」宗旨之肇源。

民國 65 年（1976）暮冬，謝氏於閉關期間，無極混元瑤池金母顯靈降授顯圖誥曰：「體用兼備，佛道雙修」八字箴言。謝良宗回憶說，隱然間看到圖像，金黃色卍字符號順時旋轉，居中透出紅色強光，底部呈現一片藍光。中點紅心代表「道」，這個中心即是無極與太極（兩儀）的重疊，所以用●圓來表示。兩旋臂卍代表「德」，是後天之德。謝氏表示：

吾觀之紅、金黃、藍三色俱發光。卍金黃光順時鐘旋轉，紅色發射強光，藍色光靜止不動。此圖應為河圖洛書之合體，河圖為體；洛書為用，●中紅應為五之數，表徵了中心、道本，或為天心。○金黃圓光為十，意表圓滿。卍為洛書之數，代表了法和平衡。藍色為眾生，以示現眾生以道本為體，以法為用。

223



圖 4：無極混元瑤池金母降授顯圖於謝良宗

<sup>223</sup> 《南陽聖堂修道院簡介》2006，頁 8。

謝氏這段自述如 James 所言的密契經驗。在幽閉的靖室中，當日常的矛盾、對立、雜思等等知覺消泯抽離的那一刻，出現神我合一的密契感，從而領會洞悟的神秘經驗。這種密契經驗伴隨著啓示現象或是豐富心靈內在的提升或覺性的醒悟。James 指出密契經驗具有的 4 種特徵：(一) 不可言說 (Ineffability)：由於經歷此種經驗的人認為內容無法言詮，亦無法傳授他人，具有不可言傳的特性，通常只以否定方式來加以表達；(二) 知悟性 (Noetic quality)：宗教上的密契經驗狀態近似感覺狀態，也是一種知性狀態。它們是洞見、啓示，雖然無法言傳，但充滿意義與重要性，通常對於未來還帶著一種奇特的權威感；(三) 頃現性 (Transiency)：密契狀態只能維持短暫時間，但是當再次發生時，可以馬上感知；(四) 被動性 (Passivity)：這種意識是突來乍現無法刻意操作的，對經驗者來說，只是一個中斷狀態。但是仍記憶著某些內容，以及對其重要性的深切感受。<sup>224</sup>禪學大師鈴木大拙認為密契經驗所指涉的是無關乎理性而不可言說、超越感與剎那的呈現等。

通過上述描述一個修行者在面臨生命不尋常的時刻，乍時所體驗與神聖空間或是至靈能量契合無間，使得心靈開展出不同的界域，對形而上的神聖性產生崇敬心，亦藉由此，不斷地提升自我德性，以契應宇宙天地，此是拜神真實義。

### 3、入天帝教探求「太一修法」：

主張「聖凡平等、天人大同」強化弘教救劫、廣度原人為宗旨的新興教派天帝教，係由李玉階（1900-1994）<sup>225</sup>銜命以臺灣為復興

<sup>224</sup> James 2007，頁 458-459。

<sup>225</sup> 師尊姓李氏，別字玉階，道名極初，涵靜老人為其道號。（《天帝教教訊》期 332，

基地所創立的，其前身爲天德教。<sup>226</sup>民國 74 年（1985）間，求法殷切的謝良宗，因緣際會與天帝教結緣，先後擔任主任和參教長一職。<sup>227</sup>謝氏於民國 74 年 9 月 15 日皈師後，<sup>228</sup>在臺中縣清水鎮（今臺中市清水區）「天極行宮」總壇所開設的「中國正宗靜坐班」隨席參與靜坐共修 3 個月。民國 75 年（1986）3 月間臺南市首開先例成立道場，以「中華民國主院臺南市辦事處」之名義成立後，師尊李玉階衡量道務及教務發展，委以謝氏擔任臺南初院<sup>229</sup>主任一職。謝氏當時以自己在天帝教資歷甚淺爲由幾經婉拒推辭，師尊仍執意由謝氏接任主任，謝氏遂勉爲其難應允承接該職。謝氏既然允諾師尊的託付，責任感使然，自此全心投入教務工作，負責教導同奮<sup>230</sup>靜坐，同時解決同奮們各類生活上的或修行上的疑難困惑。民國 76 年（1987）謝氏與成功大學宗教哲學研究社社團結緣，社員包括歷史系所和其他系所學生，謝氏長期指導靜坐課程。此時，忙碌感到時間不敷使用，據當時同奮光表的說法：

主任常常忙到半夜才回家，不是幫人家處理靈體問題、修行上

---

2011，頁 14）師尊爲天帝教教主，全稱號爲「天帝教駐人間首任首席使者」。侯光層 2006，頁 22。

<sup>226</sup> 詳見賴宗賢 1999，頁 235-242。

<sup>227</sup> 據天帝教臺南市初院《鳳凰展翅慶雙十》中，臺南市辦事處組織系統表資料顯示，謝良宗（道號：光參）於民國 75 年 3 月 1 日起承接主任一職，續任 3 年後，於民國 76 年 1 月 23 日起，轉任參教長一職。（侯光層 2006，頁 22）不過，經確認謝良宗表示，不曾擔任過參教長一職。

<sup>228</sup> 據謝良宗表示，皈師「先修二期」。

<sup>229</sup> 據《天帝教教訊》天帝教各教院堂興建史所載，天帝教臺南市初院（玉平殿）成立／開光時間爲民國 75 年 3 月 10 日（農曆 75 年 2 月 1 日），爲天帝教基層弘教聖地之一。《天帝教教訊》期 332，2011，頁 107。

<sup>230</sup> 天帝教教徒一律稱「同奮」，意爲共同奮鬥。奮鬥有三種：向天奮鬥、向自然奮鬥、向自己奮鬥。李翠珍 2007，頁 30。

的詰難，不然就是調解同參間發生的大小問題。有一次聽說他清晨 4、5 點左右回到家時，剛起床的家人一看到他，對他說：「這麼早要出門啊？」

謝氏認真嚴謹律己以及真誠待人的風格，在他的帶領下，位於臺南市東區崇學路 46 號的臺南初院，皈依師的同奮同一期常有百人之多，足見臺南初院當時熱絡求道的景象。然謝氏仍不忘在其內心世界佔據了重要位置的「太一修法」，他表示曾數次在師尊南下時，請益何為「太一修法」，師尊皆沉默或搔首不語。謝氏仍懷抱著鍥而不捨更精進於道的心念，一面在臺南初院教導靜坐，稍有空暇依然四處探訪奇人異士，探究「太一修法」法門。

民國 77 年間，當時的謝氏，身心世界的變化在專心致志精窮內事，不斷累積內丹真氣的煉養與待人接物心性德行的鍛鍊中，撥盡世俗雜染的無明遮蔽，本有道性幡然自顯，識心見性。自此，謝氏功行雙踐，苦修顯證成果亦展露在常人不具備的神通異能上，隨順因緣救度有緣眾生，傳道度眾，多方顯異，其作用不外乎濟世引人入道的表現。直至民國 78 年（1989）間，謝氏認為在天帝教的因緣已了，時間已到，遂離開天帝教，結束了一段 4 年多的因緣。

離開天帝教後，謝良宗和一些同參道友於臺南市大港寮謝氏長子謝裕隆販賣香紙舖的住所熱衷於談天說道，交流修道心得；並解決處理同參道友有形與無形的疑難雜症。這段因緣廣結了不少善緣，成就了不久之後南陽聖堂在臺南南化開山的重要契機。此階段謝氏潛心內省自修，曾閉關多次、注重修煉精氣神三關，內修外行，幾經拜師求道與修證波折，過程雖艱苦困窘，卻擴大了視野與胸襟，奠定穩固的丹道及內修根基，達到了與道合虛的境界，為日

後的行道弘法埋下了深厚紮實的工夫。從接到修習「太一修法」旨令，萌發強烈修道意志的 13 年後（民國 77 年）48 歲時某夜，有神人來告曰：「你現在修煉之法即為『太一修法』」，印證了天啓只乃開門鑰匙，修行仍須自己一步一腳印體證。在艱難的修行過程中，謝氏究本窮源的參究精神，沉澱出堅韌的心志，且烙印下無可抹滅的證量痕跡。

民國 79 年（1990）底，南陽聖堂在崇安街的堂址因道路拓寬，遷往謝良宗西門路家宅。當時第二任堂主謝萬發於神尊安座時請無聖筊，遂稟告神尊是否由謝良宗承繼堂主一職，始得聖筊。謝良宗在毫無預期下，成為南陽聖堂第三任堂主，時年 53 歲。

## （二） 立命於信仰與修行的轉折點上

謝良宗接任南陽聖堂第三任堂主後，何以毅然決然廢除扶鸞降示制度？謝氏表示：

扶乩降鸞可視為一種「天啟」，所顯現的神跡不容忽視，藉以開化、假人言以傳真，勸人為善，本來是宗教信仰途徑之一。不過，當人的修為不夠或心懷私慾時，扶鸞容易成為人為意識操縱之弊端，辜負上蒼天啟聖訓之美意。

南陽聖堂在扶鸞初期，眾人對信仰的熱忱與樸素的信念，有志一同齊心戮力奠定了南陽聖堂的立基磐石。謝良宗在南陽聖堂擔任乩錄生等的經歷，使得後來分設「無極混元玄樞院」建廟竣工後，仍擔任乩錄生等職務時，看到了人心私欲駕凌神意之上的問題。鄭

志明在《中國善書與宗教》一書中指出，飛鸞儀式在本質上存在著衝突性格，造成不可避免的困頓現象，那就是神靈降壇的真假問題。<sup>231</sup>又評及對扶鸞所產生宗教現象及功能的看法如下：

宗教現象相當突兀，仙佛自現壇前與自造經典，雖然以悸動性與靈驗性的宗教經驗，吸引住不少信眾，誘導信徒從熱衷儀式的參與到個人生命的開拓，但是聖神的直接現身說法，使宗教的境界停留在神人的交感巫術上，缺乏迴旋與突破的空間，以致鸞堂的宗教功能無法進一步地提昇。<sup>232</sup>

鸞文的造作總是訴諸於神佛的終極權威，正鸞生也總是扮演著適如其份指導性的重要角色。若正鸞生發生變故或離去，等於少了神人溝通的重要中介者。臺灣有許多初期極活躍的鸞堂，均因正鸞變故，造成鸞務中斷，漸告沉寂的情況，<sup>233</sup>可見其舉足輕重的一面。但是，以神靈扶鸞降示作為宗教信仰核心，所面臨的即是權威的神靈代言者即正鸞生，透過扶鸞儀式闡教或是宣達行政、人事決策時，所傳達的是否真的是神意的問題。當人心不正時，極可能借神之名、行己之意，造成人事上諸多不必要的衝突、紛爭。此外，扶鸞降示神意引發的問題是：信者徒留在神人交通往來的意境上，無法體會或實踐宗教內涵。

對鸞務運作熟稔，甚至於本身即擔任正鸞生的謝良宗，在接任第三任堂主，當家作主之後廢鸞的原因，除了避免人為（正鸞生）造作因素，神意指示廢鸞、組織認同的問題以及宗教修持和教義的

---

<sup>231</sup> 鄭志明 1988，頁 383。

<sup>232</sup> 鄭志明 1998b，頁 48。

<sup>233</sup> 李世偉 1999，頁 144。

詮釋方向，在社會情境變遷下逐漸產生改變等等諸般因素的交錯作用，似乎也是導致停鸞，且漸與其他鸞堂產生殊異性而疏離的原因。由於當時南陽聖堂堂生不多，因此，在轉型期並無遭遇過多阻力。而轉向內修教化的修行路線，除了謝良宗本人孜孜不倦堅毅的修行精神之外，與天啓示教有極其密切的關連。

### （三） 弘法志業與行化事蹟

#### 1、肇建南陽聖堂殿堂：

南陽聖堂的祭祀空間，從開堂至民國 82 年間，皆依附於堂主或堂生的家宅中，到了民國 82 年才由第三任堂主謝良宗集眾購置土地於臺南市南化區開山肇建傳道殿堂。第三代堂主謝良宗接任後，何以興起肇建廟堂之舉？此中的因由為何？

民國 79 年（1990）間，尙未知「天將降大任於斯人」的謝良宗及同修道友，爲求修道同好潛修煉養之便，開始尋覓靜修精舍，足跡遍及高雄旗山、美濃、甲仙、六龜；臺南玉井、楠西、龜丹、南化；嘉義大埔等南部鄉鎮山間林壑約 50 處土地。民國 80 年（1991）謝良宗接任第三任堂主後，仍四處勘察靜修地當中，獲接三聖尊<sup>234</sup>指示須建廟濟世度人的旨意，礙於建廟購地資金動輒數千萬，躊躇不前。民國 82 年 2、3 月間，謝氏和經營文具事業的同參

---

<sup>234</sup> 南陽聖堂修道院主神無極混元玄玄上尊與無極混元木公老祖、無極混元瑤池金母之簡稱。

道友陳振興<sup>235</sup>提及時，陳氏表示「若是需要購地蓋廟，可積極鳩資募款」，增強了謝氏的信心與決心，遂積極尋覓適合做為道場之地。同年（民國 82 年）5 月間，經玉井人士引薦南化鄉北平村（今南化區北平里）一地主，與發起人共 12 名，<sup>236</sup>由陳振興先行提撥 300 萬元借堂裡作為購地訂金之用，購置座落在民風淳樸的南化鄉北平村鄉間一甲六分（約 4694.4 坪）餘農地，<sup>237</sup>做為傳道殿堂供有心修行者修道養真之所。民國 84 年（1995）9 月，臨時堂完竣後，安奉諸神尊於臨時堂暫供膜拜靜坐之所；遵奉三聖尊旨意，將南陽聖堂更名為「南陽聖堂修道院」，並加入臺南縣道教會（今南瀛道教會），與慈惠堂系統正式分道揚鑣，終結了以扶鸞拜神信仰的他力宗教型態轉向內修教化的修行路線。

民國 92 年（2003）底大殿籌劃肇建，據謝良宗表示，建廟過程中，盡管資金與人力相當的匱乏，總是在關鍵點上，出現善緣以為資助，緩解不少燃眉之急。艱困中大殿於民國 97 年（2008）初竣工，農曆正月初 9 奉請神尊安座儀式，第三代堂主謝良宗完成了第一階段肇興廟堂的任務。

此一階段謝良宗最重要的任務與使命，硬體方面即是肇建傳道殿堂，軟體方面則是倡導徒眾從拜神信仰走向識心自度、反求諸己的自力宗教路線。除了創立專修制度，<sup>238</sup>提供有心修行者專志真修

---

<sup>235</sup> 南陽聖堂修道院發起人之一，現為元老，道號玄勇。曾任第 1 屆主任委員、南陽文教基金會第 1 屆董事長等職務。

<sup>236</sup> 民國 82 年（1993）5 月 11 日由謝萬發、陳允、謝良宗、陳振興、王南川、王勝男、王益男、蔡榮峰、王高木、吳世烈、黃行基、謝保梅等 12 名發起人購置臺南縣南化鄉中坑段 38、38 之 1 土地。《南陽聖堂修道院簡介》2006，頁 3。

<sup>237</sup> 現址位於臺南市南化區北平里北平 9 號之 5，台 3 線 381.5 公里處。

<sup>238</sup> 專修即出家。道教以王重陽所創全真道實行出家制度，正一道則無出家制度。南陽

實煉之所，每月舉辦「道學講座」課程，供修道者增進知識領域、啓發提昇身心靈層次。每週三、農曆初 1、15 日及神佛聖誕日爲靜坐共修時間。民國 88 年以落實地方文化水平爲旨，成立「財團法人南陽文教基金會」，每年舉辦各類型文教活動。<sup>239</sup>

## 2、濟世神異事蹟：

謝良宗的濟世神異事蹟多顯現在救度化衆以及預知的靈通，展現其修煉有成的成果。以神異示人可視爲救度衆生的方便法門，更重要的亦爲接引衆生入道修行的契機。由於謝氏行誼度化事跡不勝枚舉，實難蒐羅詳盡，在此，僅能列舉個案略作描述。民國 95 年夏，服務於金融機構的林師兄，某日因同事顏師姐頭部暈眩難耐，經電請謝氏處理而後無礙乙事，心竊異之，對謝氏的修行功法與理念產生好奇。遂於是年 6 月 4 日週日至南化南陽聖堂修道院向謝良宗請教法益，林師兄認爲謝氏所答均屬契理。有頃，謝氏突然對他說腰痛應有好轉了。他擺動腰部發覺好了七、八成，心想謝堂主何以對他糾纏多年的腰痛知情？何以腰痛竟在不知不覺中消失？一星期後又至道院向謝氏請益時，無意間一扭身只聽腰椎啞一聲，竟擺脫困擾長年的宿疾。林師兄表示：

後學因職業關係，平日久坐又缺乏適當運動，加以年歲漸長，體能日下，數年前因攀折龍眼嚴重閃了腰，經物理治療後仍常復發。今年元旦復發以來，雖不至於痛到影響日常生活，但揮

---

聖堂修道院專修條件和制度：身心健康、茹素、無身家之累、50 歲以下；專研道教教理、丹道，守身口意三戒。經報請執事會審核，擲筊請示神尊得聖筊並上表章後，始爲正式專修人員。

<sup>239</sup> 詳見本章第三節「南陽聖堂修道院的現況與組織運作」。

之不去的疼痛卻深感困擾，沒想到謝堂主在談笑中慈悲地承擔了我的痛苦。堂主為平易近人的慈祥長者，內證境界實深不可測（難思難議）。<sup>240</sup>

林師兄在偶然的機緣下，巧遇謝良宗而解除了自身纏縛多時的腰疾。也由最初習佛不諳道的分別心與矛盾感當中，漸次地體認到佛理只是言說，並無生命，最終契應於佛道法理無二、殊途同歸；橫梗心中的佛理法執，頓然消融，<sup>241</sup>應證了「崇教惟善，法無偏執」，此是修行上的一大收穫。

由上述得知，不論是消解生心病痛抑或點化迷津，謝良宗主要仍以引導眾生修道，進而體悟生命的奧義。謝氏為學道者示範了涵容天地、超越宗教藩籬，有容乃大的精義。

## 二、 基本教義與神學思想

民間教派在發展歷程中，神學或教義的來源，大多藉由其他教派或是教門宗師神啓示教的宗教經驗與啓示，經過揉合、調適的過程中去蕪存菁，建立起自己一套獨特的教義體系，藉此引導學人修行方向。學者對宗教的定義除了以神為中心宗旨外，也有將信仰主體的個人體驗作為宗教的體驗與本質。<sup>242</sup>南陽聖堂修道院在教義詮釋的演化進程中，大致可概括為神意啓示「『三期末劫』、『普度收圓』救劫觀」所建構形成的神學教義系統，以及以信仰者為主體倡

---

<sup>240</sup> 智德 2006，頁 3。

<sup>241</sup> 智德 2007，頁 3。

<sup>242</sup> 呂大吉主編 1993，頁 67-81。

導「以靜啓修」、「性命雙修」的修持實踐方式。

道教神學的主要基礎就是建立在「劫運」、「劫數」觀念的「末世」論之上，直至明清時期，更進一步地創造轉化完成了新的「救劫度人」思想，透過宇宙論與救世論兩種模式表達出解救的願望。在道教神學中，「劫」意識的形成，乃在於人集體性犯罪的道德行爲，因而導致宇宙週期性的「陰陽失調」。在這一種失去平衡和諧調的失序狀態中，陰邪之氣乃爲陰邪行爲的一種凝聚，它一旦超過了陽剛正氣，宇宙的運行就會失去平衡而嚴重地失序，此謂「末世」、「末嗣」和「劫運」、「劫數」，即「末劫之世」。<sup>243</sup>佛、道教早在六朝就已宣揚末劫的訊息，明清以來，更成爲民間宗教宣教的核心議題之一。<sup>244</sup>

至於，「三期」的說法則見於民間各教派當中。宋光宇認爲「三期」的說法源於宋代邵康節的《皇極經世圖》的元會觀而來的。<sup>245</sup>馬西沙在〈寶卷與道教的煉養思想〉中指出，兩晉、南北朝時期淵源於《彌勒下生經》<sup>246</sup>等佛教思想，後由佛道交相影響，與民間宗

<sup>243</sup> 李豐楙 1997，頁 304-307。

<sup>244</sup> 李豐楙 1996b，頁 137。

<sup>245</sup> 邵康節六十四卦圖對天地變化的解釋，生命起於子，成長於少陽，大盛於太陽，至少陰時漸衰。少陽爲春，春屬木，爲青色，故稱爲青陽期；太陽爲夏，夏屬火，爲紅色，稱紅陽期；少陰爲秋，秋屬金，爲白色，爲白陽期，此形成了「三期說」的理論。作爲天地萬物運行模式的先天六十四卦圖，是以元、會、運、世作爲計算時間的單位。邵氏將元會運世比擬作日月星辰，元當日，會當月，十二會爲一元。運當星，三十運爲一會。世當辰，十二世爲一運。亦即一元有十二會，一會有三十運，一運有十二世，一世有三十年，天地始終一次爲一元，故一元計十二萬九千六百年。宋光宇 1984，頁 87-89、王志宇 1997，頁 183-184。

<sup>246</sup> 《佛說彌勒下生經》，收於《大正藏》冊 14，頁 422 中-下。另參見《佛說彌勒下生成佛經》說法：「初會說法，九十六億人得阿羅漢；第二大會說法，九十四億人得

教雜揉相成匯於一體而成三教應劫思想。<sup>247</sup>明末清初民間教團的經卷已有「三期末劫」之說，如《混元弘陽飄高祖臨凡經》序文：「燃燈掌青陽期，釋迦掌紅陽期，彌勒掌白陽期」，即有三佛三期應劫的說法。<sup>248</sup>民間教派將此論融入了三劫說，形成三期末劫、三曹普度<sup>249</sup>的說法。仙佛在末期降下大道，大開普度之門，以挽救人心，度回九二靈種；民間教派趁運教導徒眾以修行方式，脫離末世的磨難災劫。

明清以來各民間教派皆有一共同之性格，即是強烈的末世論色彩，由於在社會環境惡化的條件下，庶民大眾對救贖之渴求特為強烈。<sup>250</sup>在民間教派遞嬗傳承流布與不同時空環境的內外部的相互影響下，上述神學思想透過民間教派豐富多樣的寶卷鸞書，延伸與「三期末劫」的連結，被不同民間教派予以擴充和發展，承擔了末世論中的救贖使命，將天命之歸屬拉進特定教派的教義當中，在南陽聖堂修道院、一貫道或是慈惠堂同樣看到此種習焉而不察的世界觀

---

阿羅漢；第三大會說法，九十二億人得阿羅漢」。《大正藏》冊 14，頁 425 中。

<sup>247</sup> 如《普明如來無爲了義寶卷》云：「三世古佛，立於三教法門，三世同體，萬類一真，九轉一性，乃為三周說法人間，譬喻過、現、未來，三極同生」。又如《普靜如來鑰匙寶卷》云：「燃燈佛，掌教是青陽寶會；釋迦佛，掌紅陽，發現乾坤；彌勒佛，掌白陽，安天立地。三級佛，化三世，佛法而僧。三世佛，掌乾坤，輪流轉換」。馬西沙 2008，頁 139-140。

<sup>248</sup> 鄭志明 1984，頁 52。

<sup>249</sup> 三曹即天曹、人曹、地曹。時值三期末劫，廣開普度之門，上可度河漢星斗、氣天諸神，中可度化人間芸芸眾生，下可度地府幽冥鬼魂，故曰之三曹普度。邵康節的元會觀認為「天開於子，地闢於丑，人生於寅。而由盛到閉的關鍵，是在午未之交，即是陰逐漸長，陽逐漸消的局面。因而午未之交，就演變成變局將至的代名詞。秋天代表收成的季節，又代表著世界將毀壞，復歸寂靜，而引申出收圓和普度的概念。目前正值元之第十一會（月戌），陰漸長，陽漸消，象徵世界逐漸走向毀滅」。詳見宋光宇 1984，頁 88、王志宇 1997，頁 332。

<sup>250</sup> 林本炫 1994，頁 38。

與救贖觀潛伏其中，丁仁傑認為這是漢人社會特有的「時代論」的建構。<sup>251</sup>

丁仁傑指出民間教派更透過「生產出一系列新的文獻，文獻中透過神明對於這一個新的天命有所背書，並宣稱在當前的世代中，天命已被唯一性的傳遞到了本教派中」原教旨主義<sup>252</sup>的機制，激發信仰者的啓示性的基礎。<sup>253</sup>Jordan 和 Overmyer 在《飛鸞—中國民間教派面面觀》一書中指出，慈惠堂信仰的基本救劫結構，是以民間信仰神話為發軔，呈現在創世和救世的神話中。而神話的來源即光緒年間 1880 年先天道初刊的《玉露金盤》鸞書。由於龍華初、二兩會皆未能收圓，《玉露金盤》如是說：

金母不顧一切地命令所有各界神佛、菩薩，下凡人世，並且親自臨乩，開始了第三期也是最後一期的普渡，其年代是清光緒元年（1875）。結果產生了大量的啓示，都呼喚人類「歸根認母」。1949 年，無生老母在花蓮再次現生，由此而開始了第三期的新階段。<sup>254</sup>

戰後臺灣民間滿目瘡痍、百廢待舉，普遍呈現混亂失序的現象，導致民心浮動不安。面對此種「末劫之世」，從虛空而降臨的慈惠堂母

---

<sup>251</sup> 丁仁傑 2006，頁 23-24。

<sup>252</sup> 民間自發性原教旨主義可以被理解為一種因應時代需求而產生的對於既有文化符號的挪用與重組，其目的在藉由傳統文化中既有的文化符號，來與現代性相互抗衡。任何曾在過去與特定傳統有著長久共存關係的族群或地域，到了當代社會，一旦當他們因面臨現代性而產生各種文化挫折時，都有可能產生類似於「原教旨主義」的反應。因此，來自於神明啓示性的神聖文獻，特別能夠激發出「原教旨主義」這類文化反應的出現。丁仁傑 2006，頁 5、13。

<sup>253</sup> 丁仁傑 2006，頁 20-23。

<sup>254</sup> Jordan、Overmyer 2005，頁 120。

娘信仰，從民間文獻吸收了救贖與啓示的養分，展現了最後一次救劫度眾、責無旁貸的使命感。

與上述末世建構論相關的啓示性文獻，同樣出現在南陽聖堂早期鸞作當中。在南陽聖堂鸞書《真宗寶鑑》處處可見「三期末劫收圓」思想。該鸞著在〈序〉文開宗明義說：「金母感動惻隱之心，每念開天闢地之靈圓，流出珠淚，思子甚切。即親統御三期末劫收圓，為善惡分判，設闡教揮鸞著書，挽轉頹風」。<sup>255</sup>又如前〈序〉文太上老君道德天尊降示曰：「今時三期末劫，應運南陽，著真宗寶鑑頒行。……，聖道設教，揮鸞著書，為三教開方便之門，為眾生闢光明之路。卓爾如日月經天，煥然似江河之行地，可以扶持闡教，足堪啟化人心。」<sup>256</sup>

此外，在該鸞著〈述柔剛之道〉中也提及：

天開宏教，三期末劫，普度收圓，行方便之門，遍施綠野，到處濟世。放慈航之天梯，望九二殘靈早登彼岸，知天時而造化，覺開天闢地之靈圓。在天成形者日月星辰也；在地成形者山川植物也。柔變而趨於剛者，迢極而進，則以夜為陰矣。居柔制中，盡心而能成務，以德之吉也，處剛，應化虛懷而求，濟事以貞之正也。<sup>257</sup>

而該文獻透露出諸如以靜坐參禪能奪造化之機等等意涵，指導影響了信仰行動者的修持觀念。在〈述明月虛雲之道〉中提到：

---

<sup>255</sup> 吳炳樹 1970，頁 19。

<sup>256</sup> 吳炳樹 1970，頁 12-13。

<sup>257</sup> 吳炳樹 1970，頁 33。

性靜靈明，不動不搖，外如虛空，參禪能奪造化。心誠意正，不塞不礙；內似木石，面壁可運陰陽。學求真機，不昏不亂，色相皆空，修身禮佛，業障消除。歲月珍惜，存平等；心行廣大，能除色、受、想、行、識之塵也。修懺悔，意養清淨身，能除色、聲、香、味、觸、法之根，凡心之慾；以超菩提之果，聖心之佛，參忠恕之正。山空知鳥性，深入法藏之機，潭靜識魚情，更明涅槃之旨。<sup>258</sup>

上述鸞詩透露修煉精氣神三關、參悟佛家空觀以及篤行儒家至誠之心，能超菩薩之果證得涅槃。這深刻地影響了日後信仰行動者以「以靜啓修」修煉靜坐模式作為修行初基的宗教實踐方向。

從上述南陽聖堂早期文獻所示現的教義當中，可以清楚看出金母廣開宏教救拯之門，派遣十方仙佛臨凡救劫，度化元靈返鄉的末世救劫思想。其中，刻畫出慈母憂子的悲憫情景，使信仰行動者自覺元靈與母娘的直接聯結性，形成「『媒介性救贖』(mediated salvation) 破除」，<sup>259</sup>而參與自我救贖的宗教實踐；三期末劫到臨的急迫性，更激起信仰行動者必須擔負傳道解度眾生的使命感。

筆者在田野場域中發現，南陽聖堂修道院設立友堂共同傳道度眾的宗教實踐，與民間宗教場域出現諸多「帶天命」，背負救度化民神聖任務的中介者，藉由領旨設宮堂代天宣化、行功立德的模式類同。其中，可以發現某些宗教象徵符碼，在社群互動中逐漸習成共同的思維邏輯與宗教觀。其背後綜攝類似目的性的宗教實踐主義，

---

<sup>258</sup> 吳炳樹 1970，頁 43。

<sup>259</sup> 丁仁傑 2009a，頁 397。

<sup>260</sup>主要思潮來源即是民間流傳「三期末劫」救劫觀念的融合與貫通。這些劫變的思想，使信仰行動者感受到災劫將臨，某種迫切性的環境氛圍，進而修道度己、辦道度眾。不論是南陽聖堂、慈惠堂的金母抑或一貫道的老母，與救世主「彌賽亞」皆有異曲同工之妙，將信仰神祇視為「三期末劫」中，試圖化解世間災劫厄耗的宗教力量。在救劫思潮背後的啓示性意涵，提示了俗民利用道德性的修持，才能從苦難的劫數中獲得拯救。

而該組織在進入發展時期後，不但將早期透過扶鸞儀式天人溝通形式的教義與神學概念加以轉化，並且揉合了宗師（開山堂主謝良宗）神啓示教實證「太一修法」<sup>261</sup>法門，進而發展出與其相應的宗教實踐體系。具體而言，即是倡導「性命雙修」、「以靜啓修」作為信仰行動者踐行的初基。

「性命雙修」是道教內丹學術語。<sup>262</sup>不同的丹道流派，對「性」與「命」的認知不盡相同，有主張先命後性，如北宋南宗張伯端，或先性後命北宋北宗全真教祖王重陽等不同的煉養次第，不過大多以為性命形神相依，只是側重點或著力點之迥異。丹道祖師呂洞賓強調性（神）命（形）兼修的重要性，〈敲爻歌〉：「只修性不

---

<sup>260</sup> 所謂的「綜攝主義」(syncretism)，一般是指「透過選擇和調解的過程，經由借取、確認、以及整合一個宗教傳統中的各種概念、象徵符號、活動實踐等到另一個宗教傳統中。……在華人歷史文化發展的脈絡裡，綜攝主義指的是明清以後民間以儒釋道『三教合一』為訴求而產生的各種新興教派之背後所帶有的特殊宗教實踐取向」。丁仁傑 2006，頁 31。

<sup>261</sup> 詳見本章第三節「推動教化的推手—謝良宗」。

<sup>262</sup> 有關「性命雙修」命題，詳見李道純《中和集》，收於《正統道藏》冊 7，1995，頁 189-253；以及明代中期相傳尹真人高弟所撰《性命圭旨》等論述。

修命，此是修行第一病；只修祖性不修丹，萬劫陰靈難入聖」。<sup>263</sup>元代道士李道純〈性命論〉亦云：「性者先天至神一靈之謂也，命者先天至精一氣之謂也。……精神乃性命之本也，性無命不立，命無性不存，其名雖二，其理一也」。<sup>264</sup>足見性無命不立，而命無性亦不存的道理。

南陽聖堂修道院立基於三期末劫神學思想的基礎之上，倡導以道家「性命雙修」為修行初基，性功以道家自然無為、佛家心性涵養為旨歸；命功則著重道家煉丹功法。何謂「性命雙修」？開山堂主謝良宗曾言：

人生病時會找醫師，請醫師做身體檢查，看看身體有甚麼毛病，需要補充那些營養。在另一個層面而言，想一想是否曾經關照過我們內在的心靈？……人是藉命來修性，不只把身體照顧好，也要讓靈性提昇，這就是「性命雙修」。所以修行是養生、養命，同時也要修性、修靈。<sup>265</sup>

該教團重視以「性」和「命」雙修，兼顧形神與身心均衡的實踐功夫。「性」和「命」是一體的兩面，需要共同實踐以達到平衡和諧的狀態。而核心的修行旨趣即在於剝落身心束縛，達到與道融為一體，回復本我的境界。

「性功」即指心性的修煉，修行重要的是從修心、正己之心開始。在這一套修持體系當中，認為功業皆由「心」得，直指心地修

<sup>263</sup> 《道言內外秘笈全書·敲爻歌》，收於《藏外道書》冊6，1992，頁180。

<sup>264</sup> 《中和集·性命論》，收於《正統道藏》冊7，1995，頁221。

<sup>265</sup> 謝良宗主編 2011b，頁2。

持的重要性。信仰行動者必須憑藉個人努力修持「以靜啓修」，透過對內心的觀照與了悟，尋求生命本質的改變後，才能深究心性的根源。如此強調心的修持，但如何修持己心？修心首重放心，意即放下處心積慮的心，將心理作用的欲望減至最低，植基在感官作用的消解，即減少感官、意識的向外發散，降低精氣神的耗損，使心呈現最自然無為的狀態。時時讓自己的心常保平靜光明，不使它被塵垢所染；以光明常照己心，呈顯真心，如此才能開顯本身的智慧。另一方面必須於日常生活中累積德行，以中節之道處世應物。

「命功」方面，則落實在形體日常養生之道和靜坐煉養的相輔相成。該教團以靜坐作為修煉方法，靜坐時不觀像，或以意導氣，心中亦不持名默念聖號、咒語或數息，以絕攀境或執物為實。根據該教團所教導的靜坐方式，大致說明如下：初習靜坐時，宜制心一處，觀注一點（下丹田），絕念忘機，保持冥靈一覺之境。妄念心動即予覺破，令不續起，心靜自然神凝，達到「致虛極，守靜篤」，心不外緣而內寂，境不內擾而外靜的境界。總括言之，命功修煉必須以心體真空狀態作為先決條件，固然在名相上有性功、命功之分，實則性功貫徹於命功之中，而通過命功體現出來。而信仰行動者在踐行實修當中，「太一修法」即在其中體悟顯現而出。

從上述南陽聖堂早期文獻《真宗寶鑑》已清楚的呈現「三期末劫」、「普度收圓」的救劫觀念，所彰顯有關末世建構論救贖觀念的某些基本特徵，在歷史動態發展進程中，透過友堂跨域組織「修道度己、辦道度眾」的延續與轉化，所建構而出的神學教義意涵，以及倡導信仰行動者以「性命雙修」、「以靜啓修」修持方式具體落實的宗教實踐。

### 三、 慈惠堂與南陽聖堂修道院之異同

鄭志明對於儒宗神教、一貫道與慈惠堂的考察，認為其淵源雖各不相同，但是，教義與宗旨卻大同小異。如皆奉無極老母之命，普度九二原靈，尋路皈返無極故鄉老母身邊。三教派的傳教方式則迥然不同，儒宗神教以公開扶鸞闡教方式吸收鸞生，刊印雜誌鸞書，以代天宣化道德規儀；一貫道傳教方式則較保守，以秘傳三寶、暗授天道方式進行傳教活動；慈惠堂則介於兩者之間，以母娘信仰作為傳教布道主要途徑，<sup>266</sup>有些分堂亦以扶鸞宣教，信徒自主性的分靈建廟設壇，各自獨立發展，呈現百花齊放的局面。

王志宇認為，儒宗神教、一貫道與慈惠堂在神學思想上有互通的架構，如九六原靈、三期末劫以及重視道德倫常等概念。差異點在於儒宗神教整合了神明信仰，一貫道則以祖師譜系承傳而下高度組織制度化的宗教團體，慈惠堂則以傳布瑤池金母信仰為主要途徑。經典和神學思想的產生也不盡相同，儒宗神教以扶鸞著書為主要宣教經典，一貫道神學思想來自於先天道經典及其歷代祖師所傳典籍，慈惠堂早年以扶鸞及各分堂創辦人著作，如法華山慈惠堂羅臥雲所著《瑤命皈盤》為主要教義來源。<sup>267</sup>

南陽聖堂自臺南六合聖堂南海觀世音菩薩降鸞指示開堂（民國 58 年）後不久，約民國 58 年至 70 年間，曾與慈惠堂系統的聯繫密切。民國 80 年第三任堂主謝良宗接任後，即廢止了扶鸞活動，僅保留靜坐和誦經活動，另增加了宣講教化活動。2 年後（民國 82

<sup>266</sup> 參見鄭志明 1984，頁 73。

<sup>267</sup> 王志宇 1997，頁 349-355。

年)，在南化購地準備肇興廟堂，民國 84 年臨時堂完竣後，神尊指示加入道教會，並將南陽聖堂更名為「南陽聖堂修道院」後，即完全脫離慈惠堂體系，與各慈惠分堂之間亦無往來交流，成爲一個獨立的運作個體。民國 96 年開始，以「授旨模式」發展跨域組織運作，陸續有來自各地請領道旨、令旗開堂濟世度眾的友堂成立，迄至民國 102 年 6 月底止，已有 17 處友堂成立運作。

以下探討解析早期南陽聖堂受到慈惠堂影響，沿襲的扶鸞活動，以及邁入發展期的南陽聖堂修道院，其信仰特色和修煉活動，到底與慈惠堂有何異同？

### （一） 早期扶鸞活動之異同

有關慈惠堂爲何採行扶鸞做爲宗教活動，其一與母娘懿示契子簡丁木以扶鸞儀式爲眾濟世解厄有關。民國 40 年（1951），母娘（瑤池金母）夢示契子簡丁木，「要用神轎抬著，以槓尖揮寫文字，可以指示吉凶禍福與病體，或開藥方書符等，而應眾求，並加漸次進入啟化愚蒙之用」。<sup>268</sup>其二則和其教門代表性經典取得的途徑有關。民國 42 年，花蓮慈惠總堂的簡丁木、傳來乞依母娘指示，前往臺北鸞堂餘慶堂樂善壇取經，這部《瑤池金母普渡收圓定慧解脫真經》成爲慈惠堂聖典；<sup>269</sup>而慈惠堂採用扶鸞濟世，與此不無關係。

270

---

<sup>268</sup> 羅臥雲 2009，頁 109。

<sup>269</sup> 覺修宮鸞生杜爾瞻於民國 39 年扶著的《無極瑤池老母十六部金丹》之第 7 部。後由慈惠堂更名為《瑤池金母普渡收圓定慧解脫真經》。蔡秀鳳 2009，頁 39-40。

<sup>270</sup> 王見川指出，日據初期創立的喚醒堂（光緒 21 年（1895）創立），又分出了新竹

早期慈惠堂扶鸞風氣頗甚，是重要的儀式與信仰活動，如松山慈惠堂、臺北慈惠堂、新莊慈惠堂、中壢慈惠堂、慈德慈惠堂、南台慈惠堂、新莊慈惠堂及玄峰慈惠堂等皆有扶鸞儀式，<sup>271</sup>但扶鸞著書並非其最重要的活動。<sup>272</sup>早期醫療尚未完備的年代，母娘賜藥醫病的靈療活動使信徒有所依託，適時地為信眾解憂去惑，教示如何避災脫劫，成為心靈重要的仰賴。可以說，伴隨著扶鸞儀式延伸的靈療活動，才是母娘信仰最大魅力所在，也使得信徒與廟堂及主事者之間，得以凝結成強大的力量，不斷地將母娘信仰向外拓展。

南陽聖堂做襲了慈惠堂的扶鸞儀式，早期以扶鸞儀式作為主要的宗教活動。<sup>273</sup>因其住持吳炳樹、正鸞生林贊成及部分鸞生，原來自於六合聖堂、南臺慈惠堂或其他慈惠分堂，其扶鸞儀式及組織運作，也類同慈惠堂的發展型態。與大部分慈惠堂以扶鸞作為濟度方式不同之處在於，該堂開堂初期以扶鸞著書為重心，早期所扶出的《真宗寶鑑》，成為南陽聖堂重要的宣教依據與第一手文獻資料。鸞書所傳載的道德戒訓，是鸞生日常道德性的生活與修行準則，如《真宗寶鑑》所說，「莫以文明妄為，當知厚道自重，行孝道，重五常八德，而濟世度人，為母發揚闡教」，<sup>274</sup>此亦延續影響了日後南陽聖堂修道院堂生以緘默修養，廉德樸實，不事妄談、詼諧，身體力

---

宣化堂（光緒 25 年（1899）成立）、淡水行忠堂（光緒 25 年（1899）創立）等鸞堂。行忠堂又分出的樂善堂（後改名覺修堂，又易名為覺修宮）是日據中期著名的鸞堂，由此又分出行天堂、餘慶堂等。餘慶堂的鸞生杜爾瞻原為覺修宮鸞生，1950 年於餘慶堂樂善壇扶著《瑤池金母普渡收圓定慧解脫真經》。王見川 1996，頁 181-184、215-216。

<sup>271</sup> 蔡秀鳳 2009，頁 60。

<sup>272</sup> 王志宇 1997，頁 336。

<sup>273</sup> 詳見本章第一節「草創時期」。

<sup>274</sup> 吳炳樹 1970，頁 30。

行以修煉本源的修行活動。而信仰行動者力圖超脫輪迴，達到彼岸的宗教教義面向，則與「三期末劫」、「普度收圓」的救劫觀認為人類迷失先天性靈，貪戀塵世，以致流連忘返；在人心日愈險惡，勢必釀成不可回轉的劫難觀念有所關連。

## （二） 修煉活動之異同

慈惠堂除了透過禪坐結合道德實踐的修行方法，其修行功夫尚主張內、外丹兼煉修。外丹以守戒不渝，立德立功立言而成；內丹則以健全體魄，性命雙修為全。外丹之內功，在於去人欲、存天理，擇善固執；外丹中之內功，以修身齊家治國平天下的道義為本；打坐守竅，由小周天而大周天，煉精化炁、煉炁化神為內丹中之內功。<sup>275</sup>

修程序在修內功之前，須先行外功，即動功，這使慈惠堂發展出一套獨一無二的自創功法，即「煨身訓體」，亦有稱為啓靈，是開發自身的動能來直接感應母娘的無極境界，在身體無意識與無雜念的狀態中，能淨化與開發自己的靈性，進而能消除累世因果與罪業。<sup>276</sup>據《瑤命皈盤》記載，契子女「煨身訓體」的情形如下：「雙手合十，或上或下，或左或右，搖頭動體，雙眼緊閉，氣喘吁吁，面色或青或白，汗流如雨，忽又拍掌打腿捶胸擦足。」<sup>277</sup>此功法如羅臥雲所述，可以「除痼疾妙化神威」，<sup>278</sup>那怕是老病沉疴，在煨身

---

<sup>275</sup> 姜憲燈 1979，頁 13。

<sup>276</sup> 鄭志明 2000，頁 123。

<sup>277</sup> 羅臥雲 2009，頁 125。

<sup>278</sup> 羅臥雲 2009，頁 124。

訓體時，用手摸擦痛處，依病痛程度，假以時日，莫不應勢而除、因練而癒。<sup>279</sup> Jordan 和 Overmyer 認為這是慈惠堂最具特色的原生信仰活動，<sup>280</sup>此種重視人神交感的神聖體驗，不侷限於少數靈乩才被啓發，只要是入門的母娘契子女皆可行之，都可能在任何時間「煅身訓體」進行修煉。將靈乩治療導向自我療癒的普化活動，屬於「直接經驗型」<sup>281</sup>類型，呈顯「『媒介性救贖』(mediated salvation) 破除」<sup>282</sup>自我救贖的可能性，是慈惠堂戰後快速傳播發展的原因之一。

南陽聖堂早期藉由扶鸞著書，除了代天宣化道德戒訓的勸世活動之外，具有靈驗性身心療癒功能的問事或叩方的濟世活動，是聚眾參與的重要因素之一。修持活動則以個人的打坐參禪作為提升身心靈的手段。在第三任堂主謝良宗傳授靜坐功法之前，打坐參禪的功法全是鸞示出來的。

南陽聖堂從早期延續至今的修行特色即是靜坐修煉活動。早期與慈惠堂的打坐參禪在修行內涵與形式上，並無太大的歧異。<sup>283</sup>不過，南陽聖堂現階段的靜坐活動，更加偏向道家靜坐煉丹的修性煉命方法。<sup>284</sup>上坐起始至靜坐的過程、變化，以其所能達到的功效等，文中皆詳加說明。上坐前並先輔以脊椎健康操，活絡筋骨，柔

---

<sup>279</sup> 羅臥雲 2009，頁 130-131。

<sup>280</sup> Jordan、Overmyer 2005，頁 120-121。

<sup>281</sup> 宗教實踐類別化分析，詳見第四章第二節。

<sup>282</sup> 不再需要透過專門宗教人士的媒介，就已可能去獲得個人的救贖。丁仁傑 2009a，頁 397。

<sup>283</sup> 詳見本章第一節「南陽聖堂早期宗教活動與組織」。

<sup>284</sup> 現行刊物《南陽雙月刊》中，刊載內丹修煉過程（煉命功）可分為：築基、煉精化炁、煉炁化神、煉神還虛 4 個步驟。詳見謝良宗 2006a，頁 2。

鍊身體，是為動功。修性功方面，著重在煉心，鍛鍊大腦意識的自控能力，保持內心平靜，達到萬念歸一的心理狀況。現階段每逢週三、初 1、15 日及神佛聖誕日為固定的共修時間，此構成了現階段重要的修持模式之一。

不論從慈惠堂或南陽聖堂早期扶著鸞書可以發現，指導鸞生在日常生活之實踐及修持要義，道教色彩極為濃厚。<sup>285</sup>慈惠堂最有特色的原生信仰活動，在任何時間都可能見到契子女進行「煨身訓體」。但是，據南陽聖堂早期入教堂生謝保梅所言，慈惠堂「煨身訓體」沒有在南陽聖堂發展起來。早期南陽聖堂只有在扶鸞日神佛降示時，才會時而見到鸞生靈動的場景，扶鸞日以外的時間，是見不到鸞生跳躍拍打自身的「煨身訓體」活動的主要因素在於，南陽聖堂對於自發性的靈動，有其通融性與包容性；然而，對於常態性的「煨身訓體」則採保留態度。如同臺中慈德慈惠堂堂主所言，從靈療期須進化到自我修行解脫的路線，才能凝固內在信仰。他認為，「60 年代普信階段須提升。成也煨身，敗也煨身。早期真的是神蹟顯應，母娘度世化眾，後變成意識用事，乩手交相分別比較，形成混亂」。<sup>286</sup>現階段以慈善教化為志業的慈惠堂分堂當中，如本身是乩手的松山慈惠堂堂主郭葉子，即禁止契子女在殿堂內「煨身訓體」。主要是考量到每個人煨身啓靈後的樣態、水準不一，修行要修自己的靈力，不要做生童，被借身而已。<sup>287</sup>南陽聖堂修道院跨域友堂組織當中，前身來自於某南部慈惠分堂 10 多年的契子女，現任某友堂代言人月光師姐就表示，「『煨身訓體』是暫時的啓發，必須提升自我

---

<sup>285</sup> 王志宇 1997，頁 347。

<sup>286</sup> 蔡秀鳳 2009，頁 175。

<sup>287</sup> 蔡秀鳳 2009，頁 156。

修爲，並以紮實的教育作爲基礎，才能長長久久」。

### (三) 其他異同處

有關慈惠堂與南陽聖堂修道院之信仰特色、組織運作等之近同與歧異點，茲列簡表比較如下：

表 3：慈惠堂與南陽聖堂修道院之異同

項目	慈惠堂系統	南陽聖堂修道院
總堂名	聖地慈惠堂 (教門稱無極聖教)	民國 58 年 1 月：「南陽聖堂」 民國 58 年 4 月~民國 70 年： 「南陽慈惠分堂」 民國 70 年~民國 84 年：改回 「南陽聖堂」堂號 民國 84 年 9 月，更名爲「南陽 聖堂修道院」 * 主事者不主張自創教門或立 派
主祀神祇	無極瑤池金母（又稱無極瑤池大 聖西王金母大天尊） <sup>288</sup>	民國 58 年~70 年： 主祀瑤池金母 民國 70 年~迄今： 改祀無極混元玄玄上尊爲主神
敬拜儀式	三跪十二叩首禮	三跪十二叩首禮
核心教義	普度收圓、九六原靈、 三期末劫	三期末劫、 <sup>289</sup> 三曹普度、佛道 雙修、太一修法 <sup>290</sup>
隸屬團體	道教會（道教丹鼎道派之瑤池 派） <sup>291</sup>	南瀛道教會（前身爲臺南縣道 教會） <sup>292</sup>

<sup>288</sup> 內政部登錄爲「無極瑤池金母」。《慈惠堂史》中另稱「無極瑤池大聖西王金母大天尊」。姜憲燈 1979，頁 17。

<sup>289</sup> 詳見本章第三節「基本教義與神學思想」。

<sup>290</sup> 詳見本章第三節「推動教化的推手—謝良宗」、「基本教義與神學思想」。

<sup>291</sup> 道教第六十三代天師張恩溥（1904-1969）曾公開表示慈惠堂是道教丹鼎、符籙、經典、占驗、積善派等五大派別之外的第六派別「瑤池派」，其修煉工夫爲丹鼎一系，

組織型態	管理委員會	執事會
主要經典	《瑤池金母普度收圓定慧解脫真經》、《瑤命皈盤》等	早期鸞著《真宗寶鑑》、《玄門秘笈》。後研讀經典以佛、道兩家為主，如《道德經》、《清靜經》、《金剛經》等
傳道方式	早期各分堂以禪坐煉功及其獨特的煅身訓體或扶鸞活動為原型信仰，後轉型為宣經講道、社會公益慈善的分堂有較好的發展空間	開堂初期以扶鸞方式著書傳道。民國 80 年第三任堂主謝良宗接任後，廢除扶鸞，以靜坐煉丹、參究經典、教化志業為主。96 年起發展跨域友堂組織，「南方聖會」為其共同使命任務
母娘收門徒稱謂	契子女（無身份之別，著青衣則為皈依之標記） <sup>293</sup>	皈依生→堂生 <sup>294</sup>
服飾	青衣	堂生：敬拜及各類儀典著藍色道袍；平日著唐裝 專修生：著道服、戴莊子巾
經偈誦調	齋教龍華調韻為主	正一道經誦調、道教科儀
出家制度	依各堂規制而不同	有（專修生）
飲食	葷素不分（含祭拜儀典）	堂生：葷素不強制、戒絕煙酒 專修生：茹素、戒絕葷腥煙酒 *總堂和友堂均祭拜素齋
跨域組織運作	稱謂：分堂	稱謂：友堂
	旨別：懿旨	旨別：道旨
	可由總堂或任何分堂輾轉分靈，傳母娘懿旨、令旗而設堂	總堂統一頒授道旨、令旗設堂。不當作為之友堂，總堂可撤銷堂號，收回道旨、令旗
	堂號：○○慈惠堂（如南臺慈惠堂）	堂號：○德堂（如東德堂）
	共同主祀神為瑤池金母	主祀神明各不同 <sup>295</sup>

現今慈惠堂系統大多依附道教會團體。參見王見川 2003，頁 7-18。

<sup>292</sup> 臺南縣市於民國 99 年 12 月 25 日改制合併後，更名為「南瀛道教會」。

<sup>293</sup> 釋念慧 2011，頁 299。

<sup>294</sup> 皈依生僅為初基入門學教，須經至少 2 年以上考核期後，經相關部會查核通知，請筭申請道號，才擁有正式堂生資格。

<sup>295</sup> 詳見附錄 11「友堂組織概況」。

各分堂組織自由發揮，有管理委員會（如聖地慈惠堂）、董事會（如中壢慈惠堂），或無組織的家堂型態	友堂組織各自獨立、自由發揮，與總堂同地位。教學及其他活動資源共享。定期回總堂值班
向政府立案計有「中華道教瑤池金母慈惠協會」、「臺灣瑤池道脈聖教會」和「中華無極瑤池西王金母教會」等組織	設置有組織管理細則。年度舉開聯席會議（全稱：南陽聖堂修道院友堂聯誼協會）2 次、座談會 2 次
法會各分堂自行辦理	大型法會由總堂集中辦理

（資料來源：本研究整理）

南陽聖堂早期的組織運作、扶鸞活動及修煉活動等，因與慈惠堂鸞生之間的互相交流而形成共通性。慈惠堂的發跡可說是以母娘救劫靈驗力為中心的信仰，在其活動主要以禪坐訓體為主，扶鸞活動近年則漸趨式微，<sup>296</sup>改以講道的方式吸收新生代信徒的有較好的發展。南陽聖堂則從開堂扶鸞著書，一直到了民國 80 年第三任堂主謝良宗接任後，廢除了扶鸞制度，透過靜坐煉丹修持活動，推廣個人修行解脫法門與著重在宣講教化的路線，漸次地發展道務，並擴展其跨域友堂組織型態。

#### 四、 南陽聖堂修道院的現況與組織運作

南陽聖堂修道院現址位處臺南市南化區北平里鄉間，自開山以來已近 19 年，環境靜隱幽僻，氣聚勢暢，為潛修養性之地。本節將以（一）地理位置；（二）廟貌景觀；（三）組織運作；（四）主要活動，論述如下：

<sup>296</sup> 蔡秀鳳 2009，頁 71。

## （一） 地理位置

南化舊稱「南庄」，位處臺南市（原臺南縣）之東南端，海拔約 250 至 900 公尺之間，嘉南平原東部菜寮溪上流的溪谷中。東面隔烏山山脈與高雄市三民區、甲仙區（原高雄縣三民鄉、甲仙鄉）及杉林區（原杉林鄉）為界，南面毗臨高雄市內門區（原高雄縣內門鄉）和臺南市左鎮區（原臺南縣左鎮鄉），西邊臨接臺南市玉井區和左鎮區（原臺南縣玉井鄉和左鎮鄉），<sup>297</sup>北側與嘉義縣大埔鄉接壤，後堀溪貫穿全境。南化區是擁有臺南市最大土地面積 171.5192 平方公里的一區，其中 10 分之 7 屬於國有林地。<sup>298</sup>

南化區總人口數 8840 人，全區共有 9 里，北平里僅占 661 人。<sup>299</sup>漢人於雍正、乾隆年間拓荒來臺，漸聚成村落，劃規於「內新化南里」，屬於鳳山縣阿猴廳。嘉慶至同治年間（1796 年至 1874 年），內新化南里內已有「南庄街」地名。清日甲午戰爭清軍戰敗，簽訂馬關條約，將台澎割讓給日本，日本將其規劃於臺南府楠仔仙溪礁吧咩支廳「南庄」。民國 9 年日本又廢除廳署，改設為州郡庄，再將南庄改制為南化庄，民國 34 年臺灣光復後，將南化庄更名為南化鄉。民國 99 年 12 月 25 日，臺南縣市合併升格為直轄市後，已改制為臺南市。

此區仍屬農村生活型態，耕農日出而作、日落而息，境內無高

---

<sup>297</sup> 民國 99 年 12 月 25 日起，臺南縣市、高雄縣市合併改制為臺南市、高雄市。

<sup>298</sup> 陳金沛 2006，頁 4。

<sup>299</sup> 臺南市南化區戶政事務所統計資料。

<http://www.tainan.gov.tw/nanhua/population.asp?nSub=C00000>. (2011/12/30)。

樓大廈、工廠，只見蒼木翠綠，果樹山林遍地，與清新的空氣交織成一個地廣人稀的綠色城鄉。主要農作物為龍眼、芒果、柑桔、荔枝、竹筍等，種植水果面積約佔 85%，其他 15%則為一般雜作。此外，亦多方發展其它作物栽種改良，如網室木瓜、蓮霧、棗子及龍眼花茶等。<sup>300</sup>南化區內主要的信仰中心為創建於清康熙年間的庄廟天后宮，<sup>301</sup>是由臺南大天后宮分祀而來，廟內仍留有創建時期的「與天同功」匾額。

南陽聖堂修道院所在地北平里位於南化區西南邊陲，主要由半屏橋、七苓和尖山 3 大庄所組成的。地名北平由於地處南化北邊而得名，是在光復之後才由原來的半屏橋更名為北平。轄內有地方廟太子宮和媽祖宮，<sup>302</sup>自古為里民之信仰中心。據當地耆老所言，玉井、南化、左鎮等 3 區，以後崛溪為界，溪北 36 庄頭，歸屬玉井北極玄天上帝管轄，溪南 13 庄屬北平太子宮管轄。

---

<sup>300</sup> 臺南市南化區公所 <http://web2.tainan.gov.tw/nanhua/CP/10777/population-1.aspx>. (2011/12/30)。

<sup>301</sup> 天后宮位於臺南市南化區南化里 120 號，創建於清康熙 57 年（1718），主祀天上聖母。黃文博 1998，頁 309。

<sup>302</sup> 太子宮位於臺南市南化區北平里 56-3 號，創建於光緒 9 年（1883），今貌為民國 83 年（1994）所建，主祀中壇元帥（太子爺）。媽祖宮位於臺南市南化區北平里 21 號，確切創建年間已不可考，最近的重建年代為民國 55 年，主祀天上聖母。陳金沛 2006，頁 248、256。另參見黃文博 1998，頁 326。

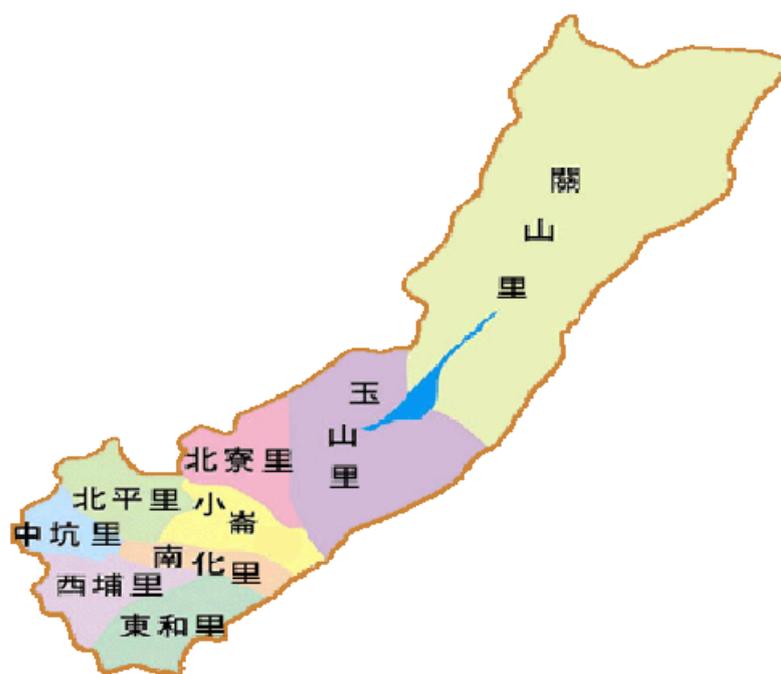


圖 5：臺南市南化區行政位置圖

## (二) 南陽聖堂修道院廟貌與景觀概述

殿堂主體是廟宇最重要的結構與精神象徵。民國 82 年以謝良宗為首，發起人 12 名及信眾鳩資購地後自闢荒蕪，籌組籌建委員會。據早期堂生所言，購地當時，滿地荒蕪景象，僅有古厝一間及若干果樹。民國 84 年（1995）籌劃向臺南縣政府提出土地變更申請，準備興建廟堂以供祭祀、參拜、靜坐之所。民國 84 年 7 月 10 日動土興建臨時堂，同年 9 月 18 日落成安座啓用，暫供堂生信眾作為參拜、靜坐之用。同時，奉三聖尊之旨令，將南陽聖堂更名為「南陽聖堂修道院」。



圖 6：南陽聖堂修道院早期廟地概貌（1995）



圖 7：南陽聖堂修道院臨時堂（1995-2008）

廟地位處山坡地與水源保護區境內，第三任堂主謝良宗堅持地目合法後再行建廟，法令嚴格複雜，申請地目變更歷時八載，終於於民國 92 年 3 月 27 日，核准通過變更編訂為遊憩用地。<sup>303</sup>是年（民國 92 年）10 月 9 日取得臺南縣政府工務局所核發之（92）南工局造字第 2466 號建照後，翌年（民國 93 年）1 月 7 日正式動工肇

<sup>303</sup> 臺南縣政府核發文號府地用字第 0920046418 號。

臺灣宗教文化傳統脈絡中的創新發展—以臺南南陽聖堂修道院為例

興大殿，歷經五載，三聖尊指示，3 層樓大殿趕於天時民國 97 年 2 月 15 日（歲次戊子年農曆正月初 9）舉行神尊安座儀典。



圖 8：南陽聖堂修道院肇興大殿動土儀式

大殿委請高雄傳統建築師侯金樹設計，建地面積 1043.91m<sup>2</sup>（315 坪），為五山重簷歇山北式建築形式，<sup>304</sup>象徵天、人、地三才的上、中、下三層樓祭祀空間，<sup>305</sup>各層樓分祀的神尊，揉合了佛道信仰之神真仙佛，職司功能各不相同。三層樓大殿乾山巽向（坐西北朝東南），肅靜莊嚴，兩側日東月西，坎離相稱，負陰而抱陽。大殿前有自然混成的案山，面臨廣闊寬敞的明堂，明堂前方是一片低緩廣袤的山丘地，遠處金光山與鏡面水庫，銜接綿延迤邐的烏山山脈。南陽聖堂修道院地勢左環龍山，右侍虎山，對稱均勻。東面有

<sup>304</sup> 五「山」的山，音近尸×丫，廟宇建築位階等級的單位，以中脊被分割的段數對應計算。依序為「一條龍」、「三山」、「五山」，五山為侯金樹廟宇建築的最高級形式。楊適槐 2006，頁 196。

<sup>305</sup> 三才之名初見於《易·繫辭傳》：「有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之」。吳秋文 2009，頁 173。

玄圃亭，西南面設明心亭毗連假山蓮池，其洞中奉祀觀世音菩薩，是一處閑謐靜寂之所，時見修行者盤坐默思靜坐。大殿後方置無爲亭、園林，以聚四方之氣。



圖 9：南陽聖堂修道院大殿概貌



圖 10：南陽聖堂修道院 3 樓無極殿（2008 攝）

表 4：南陽聖堂修道院神尊龕位一覽表

大殿樓層	同祀神尊（右龕）		主祀神尊（正龕）	同祀神尊（左龕）	
3 樓 無極殿	無極混元瑤池金母		無極混元玄玄上尊	無極混元木公老祖	
2 樓 太一殿	文衡聖帝 （關聖帝君）		呂純陽祖師 （孚佑帝君）	太上老祖	
1 樓 普度殿	功德堂	地藏王菩薩 （後） 觀世音菩薩 （前）	豁落院王天君	張府天師（後） 福德正神（前）	功德堂
戶外蓮池 觀音巖	觀世音菩薩				

（資料來源：本研究整理）

### （三） 南陽聖堂修道院行政組織概述

#### 1、行政組織架構：

南陽聖堂修道院民國 82 年於南化開山，草創初期，因陋就簡，由謝萬發、陳允、謝良宗、陳振興、王南川、王勝男、王益男、蔡榮峰、王高木、吳世烈、黃行基、謝保梅等 12 名發起人，於民國 84 年籌組籌建委員會，集眾鳩資興建廟堂，大殿於民國 97 年 2 月竣工安座。<sup>306</sup>

<sup>306</sup> 民國 84 年至 94 年「歷屆籌建委員會名冊」詳見附錄 4。



圖 11：南陽聖堂修道院發起人暨元老（2012 攝）

民國 94 年（2005）12 月 30 日向政府機構取得大殿使用執照後，正式改為執事會制，成立「執事會」及「信徒大會」，訂立管理組織章程，並向政府主管機關備案。最高決策單位為信徒大會，精神導師開山堂主謝良宗，下設堂主、副堂主及 4 部會執事。執事會係由基金會、文化部、行政部及修持部所組成。基金會下設南陽文教基金會和社福處；文化部下設出版處、道務處、教務處及詩社；行政部下設財務處、經文社及總務處；修持部則下設靜修處和壇務處，職掌 4 部會堂務。<sup>307</sup>各處另下設相關組別，分責處理堂務，全體職事由堂生或皈依生擔任，皆為義務職。另有獨立單位由南陽聖堂修道院發起人暨籌建委員會主任委員所組成的監察機構「元老會」，<sup>308</sup>以及跨域組織「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」。<sup>309</sup>

信徒大會由 46 名信徒所構成，由具堂生資格者投票互選產生，任期 4 年，得連任；每年 3 月間舉開信徒大會。相關職事人選方

<sup>307</sup> 「歷屆執事會名冊」詳見附錄 6。

<sup>308</sup> 「歷屆元老會名冊」詳見附錄 7。

<sup>309</sup> 詳見第四章「南陽聖堂修道院跨域組織運作與發展」。

臺灣宗教文化傳統脈絡中的創新發展—以臺南南陽聖堂修道院為例

面，執事須具信徒資格，由堂主推薦數名不等，以擲筊方式選出，經信徒大會決議通過後正式產生，任期 4 年，得連任，每 3 個月（固定為 3、6、9 及 12 月）舉開執事會乙次；信徒與執事名單，每 4 年報請主管機關備查。各部會處長及組長人選，則由各部執事推舉數人後，以擲筊方式產生適任人選，任期一任 4 年。

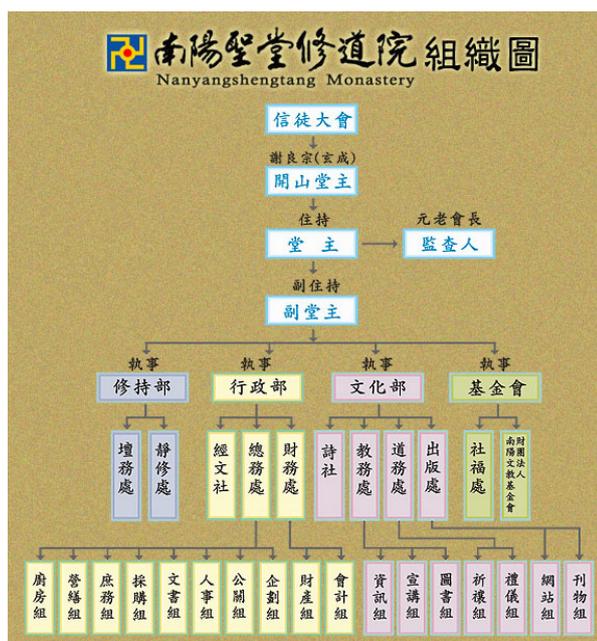


圖 12：南陽聖堂修道院行政組織圖

## 2、隸屬團體組織：

財團法人南陽文教基金會、南陽聖堂經文社、南陽聖堂修道院友堂聯誼協會是南陽聖堂修道院主要的團體組織，茲陳述如下：

### (1) 財團法人南陽文教基金會：

隸屬南陽聖堂修道院基金會組織轄下。依據南陽聖堂修道院創辦理念，為教化人心，發揚民族自治精神，提昇國民道德、健全體能、科學觀念及生活智能為教化活動指標。於民國 88 年 8 月 21

日，向法院聲請公告，經台南縣政府教育局許可立案，<sup>310</sup>設立名號為「財團法人南陽文教基金會」。設立宗旨以提升偏遠地區文化教育與社會福利為主，藉以推動社區生活品質與鄉村民俗文化研究及服務弱勢族群為宗旨。<sup>311</sup>

## (2) 南陽聖堂經文社：

隸屬於南陽聖堂修道院行政部所轄單位。由謝良宗等人籌組，成立於民國 90 年 5 月 6 日，經生均屬於義務職，社長和副社長職務經擲筊方式產生，任期一任 4 年。成立初期秉持濟世渡眾之奉獻精神，藉由誦經禮懺，弘揚淵源博深之道義，以達淨化人心之效。<sup>312</sup>初期誦經以齋教《龍華科儀》為誦經禮懺的主要文本，<sup>313</sup>後由三聖尊指示，於民國 93 年 8 月 5 日起改誦習正統道經，師承臺北禪和派

<sup>310</sup> 立案文號：台南縣政府 88 府教社字第 148688 號。

<sup>311</sup> 「基金會歷屆董事暨執行長名冊」詳見附錄 8。

<sup>312</sup> 第一任社長由謝良宗（玄成）擔任，副社長為謝保梅（素梅）；首次計有乾道 2 名、坤道 9 名上表加入經文社。第二次上表時間為民國 93 年 5 月 30 日，社長由謝良宗（玄成）繼任，副社長為吳素智（素智）；並遞增了乾道 8 名、坤道 2 名經生。民國 95 年 1 月 1 日，由張惠月（素惠）接任社長，副社長由余德村（玄根）擔任。99 年 1 月 1 日，社長由李美錦（素善）繼任，副社長為詹春年（玄賢）。（已上表經生乾道共 10 名：王勝男（玄竹）、黃行基（玄乙）、吳英毅（玄德）、詹春年（玄賢）、吳俊儀（玄仁）、林貴凌（玄容）、余德勝（玄平）、羅柏薰（玄住）、傅東光（玄禮）及謝振鑫（玄冠）等 10 名；坤道共 16 名：謝保梅（素梅）、林黃春江（素禪）、潘月雲（素桂）、陳秀華（素容）、劉碧華（素有）、吳素智（素智）、林洪春秋（素易）、許玉花（素明）、張惠月（素惠）、黃美滿（素清）、林碧雲（素薇）、姚秀珠（素寬）、張珍華（素姿）、石育菱（月昷）、李淑敏（素純）及吳宜暖（素暖）等 16 名。）

<sup>313</sup> 齋教或稱龍華齋教，原為民間教派的一支，日據時代自稱為在家佛教，科儀類同佛教。戰後齋教逐漸沒落後，不少齋教科儀師轉入一般的宮廟團體，教導的科儀本亦與佛道教經典融合，發展出多元化的體系。慈惠堂系統大多以《龍華科儀》為主要課誦範本。

道長吳賢司親授道經。

目前舉辦的法會及神佛聖誕祝壽時，以道教經典為主要誦誦科儀本，並融入佛教經典如《金剛般若波羅蜜多經》，以及鸞堂著造經典懺本如《無極混元瑤池金母普度收圓真經》等；<sup>314</sup>繁複的道場科儀法事諸如祭禱儀式、設供、淨壇、履罡踏斗及表奏疏文等，則全以道教規範模式進行，發展出一套自成一格的誦經科儀體系。法會道場的佈置方面，則較不講究華麗奢侈的活動排場，以簡樸適度為宜，以免導致資源的浪費，悖離了宗教團體應有的自覺性修行情操。舉凡神尊聖誕祝壽、三元賜福寶燈科法會、禮斗法會及友堂開堂等聖事或超薦拔度法會、中元普度法會，甚或遇堂生直系親眷往生的法事科儀，經文社均扮演不可或缺之要角。

經生利用假日不定時誦經練唱，經年累月的互動之下，培養了良好的默契，增進了團隊的交流與凝聚力。對經生而言，誦經活動是屬於義務性質的宗教活動，純然表詮了對神真仙佛的崇敬摯誠之心，藉由經典懺本，學習神佛慈悲喜捨的奉獻精神，體悟無上道義。因此，基於經文社經費有限，如義務出外為堂生往生眷屬助唸，經生得自掏腰包付車資、飲食雜費等；每名經生並自主性地每月繳交固定社費，以應付突如其來的雜支開銷。經文社的成立與存在的價值，全然不是著眼在趕經懺或作法事，圖利財物供養上面，而是扣緊在對眾生能獲得禳災增益的生命關懷，以及對自我修行的提升，達到修煉身心靈的目的。

---

<sup>314</sup> 法會課誦本及諸神佛聖誕祝壽誦本，詳見附錄 9、10。

(3) 南陽聖堂修道院友堂聯誼協會：

「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」係南陽聖堂修道院聯外組織，前身爲信徒聯誼會。信徒聯誼會成立於民國 96 年 11 月 13 日，共由 18 名會員所組成。<sup>315</sup>主要是以聯繫堂生及信徒情誼並增進互動交流爲目的。信徒聯誼會於 97 年 1 月 8 日，由三聖尊指示轉型改制爲「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」，民國 97 年 3 月 9 日正式舉行交接典禮。「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」爲各友堂堂主之親善聯誼協會，由南陽聖堂修道院開山堂主、現任堂主，以及各友堂堂主推選出會長、副會長 2 名、常務理事 1 名及理事組成之。每年於 3 月和 9 月舉開例會 2 次，6 月和 12 月舉行座談會。迄至民國 102 年 6 月底止共有 17 處友堂領旨，<sup>316</sup>致力於友堂親善聯誼交流與促進道務蓬勃發展。

民國 99 年三聖尊指示南陽聖堂修道院承接開演「南方聖會」，由開山堂主謝良宗銜領法脈相同、締結連盟的南陽聖堂修道院友堂聯誼協會會員及各界有緣宮堂，自度度人，攜手爲廣大群黎祈求風調雨順、國泰民安。祭天壇（拜天公）儀式於是年國曆 6 月 12 日至

---

<sup>315</sup> 會長石育菱、副會長詹春年；會員王文志、余德勝、李易原、吳英毅、吳素智、林靜旻、林碧雲、林貴凌、林洪春秋、胡展銓、陳君鎮、陳再德、傅東光、黃美滿、鄭世雄、謝良武等 18 名。

<sup>316</sup> 友堂的產生，係由因緣俱足的信眾或堂生，請示南陽聖堂修道院開山堂主謝良宗確認身帶天職後，經向三聖尊請得聖筊，才得請領堂號、道旨及令旗後開堂行度己利眾道務；開堂後不須申請加入即自動成爲「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」的組織一員。友堂堂號全 3 字，後 2 字爲「O 德堂」，首處友堂「東德堂」於民國 96 年 10 月 11 日開堂。若因道務開辦不力，或有損道譽等情事發生，三聖尊將撤消堂號，收回道旨、令旗。如民國 97 年第 3 處開堂「明德堂」，因不事根本，於民國 99 年被撤消堂號，收回道旨、令旗。「友堂組織概況」參見附錄 11。

16日（農曆5月初1至初5）連續舉行5天，於16日午時圓滿結束。三聖尊聖示「南方聖會」三項任務：轉法盤、傳道法、祈求社稷平安。早於民國58年4月12日，藉由南宮孚佑帝君呂純陽仙翁登鸞已降示相關訊息。鸞詩云：「南陽盛會癸酉期，宮闕巍峨妙道施；孚世凌雲耀瑞杉，佑生心堅淡清眉」，<sup>317</sup>上述鸞詩預言，「南方聖會」開演成否，其關鍵在於民國82年，歲次癸酉年。是年，南化開山，肇興廟堂，仰賴眾生心堅意定，法、侶、財、地俱足，得以於機緣成熟時，開演「南方聖會」科期。<sup>318</sup>

#### （四） 南陽聖堂修道院各項活動

南陽聖堂修道院常態活動可分為宗教儀式活動與文教活動兩大類。一整年的宗教活動，農曆正月、2月為宗教儀式活動最為頻繁的時節，迄至農曆10月18日地母至尊聖誕誦經祝壽儀式，此後天候漸涼，農曆12月25接天神儀式為1年內最晚的祭典日。如此年復一年、週而復始，形成了週期性循環的歲時祭儀，建構起與信仰者生活作息密不可分的宗教時序觀。

主要的大型宗教活動以年例4大法會（三元賜福寶燈科法會、祈安植福禮斗法會，屬於陽事科儀；超薦拔度法會、慶讚中元施食普度濟幽法會，屬於陰事科儀）為主，<sup>319</sup>其他宗教活動諸如神佛祝壽誦經，<sup>320</sup>以及各類型的宗教儀式。逢諸神佛聖誕日時，由南陽聖

<sup>317</sup> 謝良宗主編 2011a，頁 29。

<sup>318</sup> 跨域友堂組織運作與現況，詳見第四章。

<sup>319</sup> 「年度法會活動」詳見附錄 9。

<sup>320</sup> 詳見附錄 10「神佛聖誕誦經祝壽活動」。

堂經文社誦經禮贊，全體並舉行祝壽團拜儀式。<sup>321</sup>因經生皆為義務職，平日各自有工作，因此，法會日期多在星期六、日舉行，亦利於信眾的參與。不論是哪一種類型的法會，其目的不外使堂生信眾在參與的過程中，藉由誦經禮懺了解法會的真實意涵，將修行實踐在利他的精神上，並具有承擔護持道場的布施意義。

此外，亦有針對私人性施行的宗教儀式，如祭解<sup>322</sup>收驚儀式、辦理歷代祖先、九玄七祖、因果業力及冤親債主的個人地曹法會，以及誦經消災的解冤釋結個人法會。其它歲時祭儀及活動，則有（一）賞兵儀式：每年農曆 3 月、6 月 9 月及 12 月的 15 日，於大殿 1 樓普度殿敬備供果、花、爵（酒）及熟食、乾料等供品舉行賞兵儀式，犒賞守護的天兵神將及諸護騎；（二）皈依儀式：每年農曆 3 月、6 月、9 月及 12 月的初 1，舉辦皈依儀式。是日皈依生於指定時辰，著藍色道袍和黑襪，於大殿 2 樓太一殿集體舉行皈依上表儀式；（三）堂生上表儀式：每年農曆 6 月及 12 月的 15 日，舉辦堂生上表儀式。具晉陞堂生資格者，經執事會會審核准後，由道務處發出通知，經本人請示三聖尊道號允筊後，<sup>323</sup>上表是日於指定時辰，晉陞堂生者齋戒沐浴著藍色道袍和黑襪，於大殿 2 樓「太一殿」集體舉行堂生上表儀式。

文教活動方面，雙月發行的《南陽雙月刊》於民國 95 年 2 月創

<sup>321</sup> 「神佛聖誕誦經祝壽活動」，詳見附錄 10。

<sup>322</sup> 「祭解」或作「制解」。本文援引張珣及張家麟等學者「祭解」之說法。詳見張珣 2003a、張家麟 2010。

<sup>323</sup> 晉陞堂生始有道號。依輩份排序，乾道為「玄元一清地天開，普照祥光靜定來」；坤道道號為「素月圓明賢淑鏡，真心智慧證蓮台」開頭。乾、坤道第一代堂生為「玄」、「素」字輩；現為第二任堂主辦理皈依，堂生為「元」、「月」字輩開頭。謝良宗主編 2011c，頁 3。

刊，內容以活動報導、性命雙修、修行心得分享和天文資訊等文章為主，迄至民國 102 年 6 月止，已刊行 51 期。宣講教化活動則有（一）「道學講座」：南陽聖堂修道院自民國 82 年南化開山以來即開辦「道學講座」。每月第 2 週日上午 9 時 30 分進行為時 2 小時課程，邀請各領域學有專精、潛心修道有成之學者專家演講。講題內容包含儒釋道經典、內丹氣功、性命雙修、健康養生、修行分享等，參與平均人數約為 50 名。（二）「經典研究」：藉由持續性的經典探討，融合講師自身的學修經驗傳承與反思，並經由討論與心得分享，深耕教化人心，增進共修成長的正向力量。每週六晚間 8 時至 10 時，由南陽聖堂修道院 12 名宣講培訓師，每次 1 名輪流導讀 1 部經典中的 1 個章節，參與平均人數約為 30-50 名。（三）「經典分享」：目的主要在培訓宣講人才，養成良好閱讀習慣及涵養人文素質，提升宣講能力。每月第 4 週日上午 9 時 30 分進行為時 2 小時課程，由南陽聖堂修道院 12 名宣講培訓師各擇選 1 部經典，作分次的導讀分享，參與平均人數約為 30 名。（四）皈依講習：每年舉辦一次皈依講習，對象為即將皈依或已皈依者，介紹皈依須知、道教儀規、組織現況、靜坐等講習課程。

除此之外，道院本身的經營多半仰賴信眾堂生的捐獻，經濟條件並不寬裕，然而，本著取之十方、回饋社會的心念，雖無法全面性以全國為標的，來從事社會公益慈善活動，目前行有餘力以地方為場域，進行慈善活動挹助需要幫助的民眾。南陽聖堂修道院隸屬的南陽文教基金會社福處，除了不定期經由南化區區公所代行發放白米及紅包，救濟南化區清貧及近貧專戶；另於民國 97 年起設立清貧學童獎助學金，提供地方中小學校清貧學童獎助學金，每校名額 30 名，每年捐助 2 次（上下學期），每次每名新台幣壹仟元。此項

舉措，一方面廣結地方善緣，另則發揮了宗教慈善護念眾生的心意，落實社會關懷。

## 第四節 小結

本章內容，以歷史分期劃分為三大部分進行論述。首先第一、二節以南陽聖堂修道院的前身南陽聖堂為主軸，以早期珍貴鸞書《真宗寶鑑》史料及元老所作田野訪查當中，從時空間回溯歷史演變歷程，特別是開堂初期，鸞書扶著匯集各慈惠堂菁英領導、鸞生，還原當年網絡交錯盤結組織運作的歷史面貌。

此外，早期扶鸞闡教具有「靈證性」宗教特徵，係建立在崇神信仰的悸動性與靈驗性，以消解信仰者生命存在形式所面臨突如其來的各類災難劫厄，藉以撫慰個人心理需求和解除憂患困境；進而恪守神佛下降惕勵良言，遵循道德倫常，守其本份，行善造功，勸導世人向善的信仰模式。

第三節，對關鍵性人物第三任堂主謝良宗（現為南陽聖堂修道院開山堂主）<sup>324</sup>的生平背景、修道歷程與弘法志業、行化事蹟作一概述，藉以了解第三任堂主謝良宗上任後，廢除扶鸞制度乃基因於對正鸞生忽視神佛降鸞傳達之真意，全憑個人意識作主或說識神作崇有所關係；加上其宿其慧具，累積個人親身修心煉性的體證實踐功法，得出修行須以積極的修持精神與工夫，轉化自身「質」的全

---

<sup>324</sup> 民國 99 年 1 月，三聖尊指示，堂主交任於下一代，遵奉三聖尊旨意，敕封第三代堂主謝良宗為南陽聖堂修道院開山堂主。現仍以年邁之軀為繁衍道脈承傳、道院發展貢獻己力，以恪盡薪盡火傳之效。

面改變，方為度己救人的究竟法門，而轉型為教化路線。且謝良宗長年對神尊虔敬的信仰與深厚的因緣，以其堅忍的心性終能完成神尊交付肇興廟堂使命，使南陽聖堂從家廟化型態扶鸞降示的模式，進入一個嶄新以「授旨模式」擴張跨域組織傳道弘法的時代。

最後，對「三期末劫收圓」救劫觀的基本教義與神學思想，轉向關注宗教終極關懷與實踐，在整個組織的歷史動態發展進程中的延續與轉化，為南陽聖堂修道院奠定思想發展空間及修行的依循準則。並比較南陽聖堂與慈惠堂之異同，以及南陽聖堂修道院時代建立的組織體系作一整體性概述，從中可以發現草創期至發展期所形成不同形態的信仰、組織活動。

## 第三章 信仰者對南陽聖堂修道院的認同

### 感與儀式實踐

儀式是常民在特定文化場域中，日積月累發展出來約定俗成，有象徵意含形式化的動態展演。在一場儀式當中，主要由主儀者、參與者，以及儀式的象徵物、特殊語言、展演過程和儀式空間所構成。廣義的儀式可以視為日常生活中的禮儀，如成年禮或結婚喪葬等儀式；宗教儀式則是人與神的神聖連結。「有些宗教學者認為禮儀意味著宗教。杜爾凱姆認為，全部宗教現象可以歸結為兩個基本範疇，即信念和禮儀。信念是意識的狀態，由表象構成；禮儀則是一定的行動方式」。<sup>325</sup> Dupré 認為儀式將存在之重要時刻化為戲劇，並藉此為整體生命帶來結構。某些事件被標舉出來，成為符號，以便將存在安排為一個可理解的與有秩序的綜合體。<sup>326</sup>齊偉先則認為宗教儀式，有別於日常生活的行為在於其背後彰顯有超越性的意義，其特徵在於得以和超越界溝通、或透過符號性劇碼性的方式來展演超越界的存有。<sup>327</sup>李豐楙在〈由常入非常：中國節日慶典中的狂文化〉中指出，經由一些固定或臨時設置的象徵物，宗教的聖化後，世俗的空間也可轉化為神聖的、非常的，以此區隔於界外的世俗平常的世界。<sup>328</sup>Van Gennep 和 Turner 提出的「分離（separation）—中介（transition）—再結合（incorporation）」三階段之「通過儀式」

---

<sup>325</sup> 呂大吉 1993，頁 395。

<sup>326</sup> Dupré 2006，頁 176。

<sup>327</sup> 齊偉先 2007，頁 125。

<sup>328</sup> 李豐楙 1993，頁 133。

(the rites of passage) 理論，<sup>329</sup>即是從一種「常」世界，過渡至「非常」神聖儀式的中介時空間狀態，而後再度回歸「常」世界。「神聖對 Van Gennep 來說不是一個具體固定的存在，而是相對的一個移動中的中介狀態。處於中介狀態之人、事、物均帶有神聖的意義，均異於其於日常世俗之狀態」。<sup>330</sup>當再度回到「常」世界後，常人的身心靈藉此獲得轉化與提升的重生狀態。

齊偉先以「信」與「約」分別作為建構自我存有轉化的內因性條件，以及認定個體自我與另一存有的互動關係。<sup>331</sup>此中，經由神聖的宗教儀式，產生對自我轉化的認知後，方能建立在與他人共同「約」的社群關係之上。Turner 提出集體中介狀況 (collective liminality) 或稱為集體中介性 (communitas)，<sup>332</sup>即是一種可以緊密凝聚社群力量與營造同舟共濟的感覺。可以說，宗教儀式將信仰者從俗世過渡至神聖空間，跨越轉化了原有狀態，重塑了信仰者對宗教團體的認同歸屬<sup>333</sup>感，並付予內在精神的價值與目的。

齊偉先指出，儀式在社會層次上的兩面性，一面是相對確定及穩定的外在形式、流程，一面是眾多實踐者紛雜多元的內在認知。儀式是作為「能指」的符號外在特質，是以兩造的「約定」為基礎，而後者則是儀式作為「所指」的意義詮釋，是「信」的內涵建構。兩造的「約定」，即世俗的信徒及超越的力量（神、神明）；而

---

<sup>329</sup> Van Gennep 1965、Turner 1969。

<sup>330</sup> 張珣 2003b，頁 300。

<sup>331</sup> 齊偉先 2007，頁 122-125。

<sup>332</sup> Turner 1969，頁 94-97。Kottak 2005，頁 331。

<sup>333</sup> 個人或集體，經過某些認知與情感過程的轉化，而與自己的社會角色相會合，具體來講，也就是個人或集體對其社會位置產生了主觀的情感。丁仁傑 2009a，頁 71。

指涉的「信」，即是信徒的內在信念強度、信仰成熟度及對超越力量意義認知的內容。<sup>334</sup>本章嘗試以南陽聖堂修道院現行宗教儀式與實踐，詮釋儀式作為「能指」體現完滿外在形式，與「所指」內在的實踐之道，所構成的深層宗教意涵。

根據筆者從民國 93 年以來，實際參與該教團內部各項共修及法會活動的回溯與觀察，隨機交談來蒐集參與觀察的資料。並運用深度訪談法，鎖定數名入教不久的以及資深的信仰者，訪談對象包括皈依生、堂生和專修生，主要以半結構性發問方式進行，每次訪談約進行 2 至 2 個半小時，部份受訪者接受訪談次數兩次以上。訪談過程全程錄音，訪談記錄轉譯為文字稿後，進行分類編碼（coding）分析。藉以了解信仰者參與宗教儀式前後有何意義與影響，是否有助於滿足身心靈需求，進而產生對教團的認同感；以及對於社會功能面向，有何助益。

第一節探討宗教儀式活動與功能面向；第二節從個案解析信仰者從入教到入信的歷程、對宗教儀式的認知，以及參與儀式活動後所產生的身心改變；第三節則以信仰者對修行的認知，探究修行對生活及行為所產生的內化；第四節針對宗師給予信仰者的影響作出分析。主要聚焦下列幾個具體的問題，藉此來呈顯宗教功能與實踐目的：（一）信仰者的宗教歷程為何？（二）在參與宗教儀式前後有何改變？（三）信仰者持續參與宗教儀式的原因何在？（四）宗教認同是否在儀式中產生，進而對教團產生了信仰認同感？（五）該教團的核心修行旨趣如何在信仰者的認同感中逐漸形成認知？

---

<sup>334</sup> 齊偉先 2007，頁 124-125。

## 第一節 南陽聖堂修道院宗教儀式活動簡介

本節針對南陽聖堂修道院宗教儀式活動的種類、內容、功能與活動時間，作一概括性的介紹描述，並對宗教儀式的潔淨觀與禁忌進行概述。

### 一、 南陽聖堂修道院宗教儀式活動概述

南陽聖堂修道院是以宗教活動作為行事依據，除了日常禮敬儀式外，圍繞著各類宗教儀式活動的歲時祭儀，從農曆正月、清明、端午、中元，貫穿一年始終，反覆進行。整個宗教儀式活動依慣例在每年年底前，即擬定翌年的時間表；年度法會日期須請示神尊，其他宗教活動則有固定舉行日期，如主神聖誕暨慶祝堂慶為每年正月初 1，常態如祭解收驚則是隨機施行的宗教儀式。這些依著時間週期性舉行的宗教儀式，構成了一整年的時序作息活動。以 2012 年為例，固定舉行的宗教儀式活動一覽詳見下表：

表 5：全年宗教儀式活動一覽表<sup>335</sup>（以 2012 年為例）

活動名稱	農曆日期	活動時間	活動內容
主神玄玄上尊聖誕暨堂慶	正月初 1	全日	誦經、團拜祝壽儀式。 中午現場國樂演奏、設素齋流水席供眾結緣、消災祭解服務等活動
迎財神	正月初 5	11：00	團拜儀式
送天神	正月初 5	15：00	送神、團拜儀式
玉皇上帝大天尊聖誕	正月初 9	上午	誦經、團拜祝壽、靜坐共

<sup>335</sup> 「神佛聖誕誦經祝壽活動」一覽表另列表詳載，詳見附錄 10。

第三章 信仰者對南陽聖堂修道院的認同感與儀式實踐

			修
大殿神尊安座 4 週年慶	正月初 9	全日	團拜儀式、誦經
文衡聖帝聖誕	正月 13 日	上午	誦經、團拜祝壽、靜坐共修
三元賜福寶燈科法會 (上元)	正月 14 日	上午	誦經、點燈儀式(每年正月 15 日前,以擲筊方式擇定日期舉行)
福德正神聖誕	2 月初 2	下午	誦經、團拜祝壽、靜坐共修
無極混元木公老祖聖誕	2 月初 6	上午	誦經、團拜祝壽、靜坐共修
太上老祖聖誕	2 月 15 日	下午	誦經、團拜祝壽、靜坐共修
賞兵	3 月 15 日	13:00~17:00	備供品犒賞將兵
超薦拔度法會	4 月初 9	全日	誦經、召魂拔度、蓮花化身科儀(每年農曆 2 至 3 月間(清明節前),以擲筊方式擇一神佛聖誕日舉行)
呂純陽祖師(孚佑帝君) 聖誕	4 月 14 日	上午	誦經、團拜祝壽、靜坐共修
端午畫王儀式	5 月初 5	11:00	高功法師在信眾額前以雄黃畫王,趨吉避煞
張府天師聖誕	5 月 18 日	下午	誦經、團拜祝壽、靜坐共修
豁落院王天君聖誕	6 月 15 日	下午	誦經、團拜祝壽、靜坐共修
賞兵	6 月 15 日	13:00~17:00	備供品犒賞將兵
觀世音菩薩聖誕	6 月 19 日	下午	誦經、團拜祝壽、靜坐共修
三元賜福寶燈科法會 (中元)	7 月 10 日	上午	誦經、點燈儀式(以擲筊方式擇定日期,每年 7 月 15 日前舉行)
無極混元瑤池金母聖誕	7 月 18 日	上午	誦經、團拜祝壽、靜坐共修
慶讚中元施食濟幽普度法會	7 月 24 日	全日	誦經、召魂施食科儀(每年 7 月間舉行。以擲筊方式擇定 1 日舉行)
南無地藏王菩薩聖誕	7 月 30 日	下午	誦經、團拜祝壽、靜坐共

			修
蟠桃會	8月初8	20:00	團拜儀式、靜坐共修
祈安植福禮斗法會	9月初5~初7	第1天23時~ 第3天13:00	祭天壇(拜天公)、啓斗燈儀式、誦經、斗姥星君祝壽儀式、謝斗儀式及平安宴(每年9月初1至9月初9之間,擲筊擇3日舉行)
賞兵	9月15日	13:00~17:00	備供品犒賞將兵
三元賜福寶燈科法會 (下元)	10月15日	上午	誦經、點燈儀式 (每年於10月15日前舉行,以擲筊方式擇定日期舉行)
虛空地母保命大慈尊聖誕	10月18日	下午	誦經、團拜祝壽、靜坐共修
賞兵	12月15日	13:00~17:00	備供品犒賞將兵
接天神	12月25日	9:00	接天神、團拜儀式
地曹個人法會	擲筊決定	擲筊決定	召魂解冤釋結
祭解收驚	隨機施行	隨機施行	爲信眾收魂鎮魄,安頓身心 336
靜坐共修	每週三 初1、15日 神佛聖誕日	20:30 20:00 時間不定	團拜儀式後靜坐 (靜坐時間因人而異,約1小時左右)
早晚課誦	每日	5:00~6:00 17:00~18:00	專修生早晚敬茶課誦

(資料來源：本研究整理)

<sup>336</sup> 張珣指出,收驚儀式得以存在的基礎在於漢人在受到驚嚇,三魂七魄逸出人的體外,收驚是要將人的魂魄收回,使當事人回歸正常。這牽涉到漢人的疾病觀念,認爲魂魄失去平衡而使外物有機可乘;和西方強調外物的入侵而致病的觀念不同。(張珣 1993,頁 206-213)根據筆者的田野資料,南陽聖堂修道院的祭解收驚方式,是一項簡要、有效且可隨機施行,堂生信眾認同度高的義務性宗教服務。張家麟即認爲像收驚儀式得到信眾認同的主因,與時間和儀式的「簡化」有關。(張家麟 2010,頁 37-38)在祭解收驚儀式進行前,受祭解者站立或坐在面向普度殿外中門位置,執法者以中介者角色,請求神明作主,壽金上面放 3 柱燃香,置於受祭解者頭部上方,進行淨化儀式,時間依受祭解者狀況而異,平均約 5 分鐘左右。若當事者無法親臨現場,可由家人拿取當事者衣物作爲替身來施行儀式。執法者均須經由請示神尊允筊,才得施行此一儀式。

從上述宗教活動一覽表可以清楚得知，一整年例行宗教活動，以農曆正月和 2 月以及 7 月最為頻繁；各類宗教儀式最常見的是神尊聖誕祭典，全年共舉行 13 次神尊聖誕祝壽團拜儀式。宗教活動蒞堂參加人數，以正月初 1 主神玄玄上尊聖誕，以及祈安植福禮斗法會第 3 日謝斗儀式及平安宴為最多，當日參與人數約近千人左右；其他宗教活動參與者則約數十名至近百名不等。

從堂生信眾參與信仰活動的比例而言，年例 4 大法會、隨機施行的祭解收驚儀式和煉養身心靈的靜坐共修活動，為主軸的宗教儀式活動，提供參與者解決身心之困頓，發揮安身立命之效。宗教儀式活動可以說，反映宗教虔敬信仰和秉持遵循的生活型態，其中體現出文化意涵及其精神象徵。

宗教儀式活動有陽事與陰事之分。陽事如祈福謝恩、卻病延壽、祝壽慶賀等；陰事則有攝召亡魂、煉度施食等屬於濟幽度亡之類的法事。<sup>337</sup>南陽聖堂修道院歷年來常行的法會，屬於陽事科儀的有三元賜福寶燈科法會、祈安植福禮斗法會；陰事科儀則有超薦拔度法會、慶讚中元施食濟幽普度法會。臺灣有些宗教團體將陽、陰事法會合辦的情形，<sup>338</sup>南陽聖堂修道院則循傳統古制兩者分辦。法會初由三聖尊指示舉辦的，舉行時間皆有其特殊的意義。

南陽聖堂修道院第 1 次舉辦的法會為祈安植福禮斗法會，是於慶賀斗姥星君聖誕農曆 9 月初 1 至初 9 期間，擇訂 3 日連續舉辦的

---

<sup>337</sup> 閔志亭 1998，頁 7。

<sup>338</sup> 如學者田訪中發現，有些宗教團體如淡水行忠宮、中華玉線玄門真宗、臺北覺修宮，皆在禮斗法會儀式結束前，進行解冤釋結或普施的祭鬼儀式。張家麟 2010，頁 69-70。

法會，啓建於民國 95 年。三元賜福寶燈科法會、超薦拔度法會及慶讚中元施食濟幽普度法會，則分別於民國 96 年首辦，皆為 1 日法會。

禮斗儀式在道教稱為「朝真禮斗法會」，一般民間信仰則稱為「拜斗」，每年於春或秋兩季舉行，春季法會於農曆 3 月初 1 至初 9 舉行，秋季法會則在斗姥星君聖誕期間 9 月初 1 至初 9 舉行。這是淵源於中國古代崇拜斗星的慣習，而形成拜斗科儀。道教崇拜北斗、南斗、東斗、西斗、中斗稱為五方星斗崇拜。其中北斗最受崇祀，認為北斗七星主日月五行，有回死注生之功，消災解厄之力，<sup>339</sup>朝拜星斗可以達到元神煥采、保命延壽、禳災解厄的效果。

三元賜福寶燈科法會為祝賀三官大帝聖誕日，分別為上元正月 15 日、中元 7 月 15 日、下元 10 月 15 日（農曆），1 年分 3 次所舉辦的法會。松本浩一認為，上、中、下三元即各個天：天官、地官、水官<sup>340</sup>校閱記載人們功過罪福的記錄，作出處斷的日子，所以人們認為在這一天必須舉行謝罪之法。<sup>341</sup>三官各職司不同功能，即上元賜福、中元赦罪及下元解厄之說。<sup>342</sup>

---

<sup>339</sup> 張澤洪 2003，頁 15。

<sup>340</sup> 合稱三官大帝。上元一品天官賜福紫微大帝，中元二品地官赦罪清虛大帝，下元三品水官解厄洞陰大帝。

<sup>341</sup> 詳見松本浩一中文著作 2008，頁 11。

<sup>342</sup> 有關三元說，學界有諸多的探討。李建德從道教的正一、上清、靈寶三派典籍，認為其說有三：（一）指東漢末年三官信仰，張道陵於漢中傳五斗米道時，運用「三官手書」之法，使奉道民眾「首過、上章」，懺悔自身所犯的罪惡，並立誓斷惡行善，復歸本真；（二）六朝道教認為三元指的是陰曆正月、7 月和 10 月這 3 個月份，如南朝宋陸修靜（406-477）極為重視三元月與三元日；（三）靈寶派經典則將三元與三官互相結合，如《太上太玄女青三元品誡拔罪妙經》卷上：「一切眾生，展轉輪歿，生

超薦拔度法會則是追薦拔度先人、冤親債主等亡靈的法會，一般擇選在 2 月或 3 月神佛聖誕日舉行。超薦拔度法會提供了信眾與亡者輸通往來的管道，正如人類學家 Mauss (1872-1950) 提出禮物的概念，彼此之間有不斷給予、接收以及回饋的互惠 (reciprocity) 關係的交換循環與意涵。<sup>343</sup> 信眾藉由法會獲得平安，亡者因著超度而使靈體超升。而民間自古的承負觀念，個人的災禍福祿與否，與家族整體九玄七祖功過的延續息息相關，更是超度法會得以歷久不衰，久行而不廢的背後主因。

而慶讚中元施食濟幽普度法會每年於農曆 7 月間舉辦。中元節是重要的歲時節日，自古在國人報本感恩與怖懼厲鬼的心理影響，又適逢六朝宗教創發階段，民族宗教道教所形成的三元信仰，以及外來佛教盂蘭盆會的發展，在因緣際會下融合成爲慶讚中元的習俗。<sup>344</sup> 道教認爲農曆 7 月 15 日爲地官大帝的聖誕，由於其職司赦罪的功能，是日下凡考核功過罪福，因而民間藉由道教儀式祭拜地官大帝，針對非自然死亡無主的孤魂野鬼進行普度超升的齋儀，藉以祈福解罪。

各個法會壇場依功能目的之不同，舉行地點亦有所區別。三元賜福寶燈科法會和祈安植福禮斗法會皆於太一殿內舉行；超薦拔度法會及慶讚中元施食濟幽普度法會，則在大殿外廣場搭設法壇舉

---

死報對，禍福應現，毫末無差，並俟三元之日，三官考籍之宵，分配死生，定其貧富」。(收於《正統道藏》冊 2，1995，頁 444) 上述在六朝時期，道教已將三官和三元的概念合而爲一。(李建德 2008，頁 164-165) 其他相關三元說，參見李豐楙 1999、日人大淵忍爾 1991、張澤洪 2003。

<sup>343</sup> Mauss 1989，頁 4-6。

<sup>344</sup> 謝聰輝 2008，頁 36。

行。法會在前一年年底即請示三聖尊舉行日期，公告示眾，以利信仰者報名參加。除此之外，靜坐活動方面則是從開堂不久即開始的宗教儀式，為個人煉養身心靈的修行活動。太一殿除了固定共修時間以外，平常亦開放自由靜坐區，提供修煉者遠離塵囂，淨心養性的靜修場所。



圖 13：農曆正月初 1 主神無極混元玄玄上尊聖誕祝壽儀式

## 二、 南陽聖堂修道院宗教儀式的潔淨觀與禁忌

從前述記錄的宗教儀式可以看出，任何一場儀式是由一連串的小儀式結合而成的。筆者在各種宗教儀式觀察體驗當中發現，該教團關注的基本核心圍繞著潔淨與禁忌的概念，認為其與儀式所呈現的效度息息相關。此中，除了源自文化背景的相關影響之外，亦可從經驗值與主觀認知的向度加以理解。

以宗教儀式為例，與潔淨有著密切關係的，可以分成人、儀式

與物來探討其中的連結性。如法會開演一週前，經生須齋戒（戒房事、殺生）、<sup>345</sup>茹素等，是自我清淨身心，戒慎約束行爲的意圖，藉此表達清淨虔敬之心，進而與神明交感相應，達到祭祀儀禮的目的。而法會活動的淨壇儀式，抑或是信仰者參與陽事科儀，進入法會壇場時的灑淨儀式，<sup>346</sup>往往被認爲含有淨化人與空間的功能和作用。又如須時刻嚴潔神案、供器等神明使用物具；祭拜品嚴禁葷腥食物；祭拜神明所用的供品，在敬獻前，必須由法師或法士先以淨爐淨化後，才擺上供桌祭祀。潔淨表現了參與者虔敬摯誠的心齋，區隔免於被污染的特定宗教場域，突顯了宗教儀式的莊嚴與神聖性。

接續著上述對於宗教儀式所重視的潔淨觀的脈絡，與此相對立的汙染不潔，即與禁忌的概念產生了連動的關係。汙染的原義實際上是來自對神聖的侵犯，最初是指個人的犯瀆行爲，後來就逐漸轉爲侵犯神聖的鬼魅惡魔。鬼魅惡魔不但侵犯神聖的領域，也是人間一切不幸痛苦與疾病的來源，所以大家避之惟恐不及，想盡辦法以免爲其所汙染，<sup>347</sup>進而產生禁忌的概念。此種源於對不可知的神秘力量，萌生的畏懼感或敬畏的情操，進而生產諸多道德性規範條規。「宗教與社會生活的結構性關係，不是由道德戒命去調停的，而是透過例如『潔淨或不潔淨』的圖式；如此，人們就省下各種偶然性的條件。此外，巫術力量的外在威脅也促使內部以道德化的行爲規定反應。要是誰惹怒了那彼岸的力量，不僅會危害自己，也會危

<sup>345</sup> 《太上洞玄靈寶無量度人上品經法》說：「齋者，內齋其心，外齋其形；戒者，內戒其志，外持其行」。收於《正統道藏》冊3，1995，頁445。

<sup>346</sup> 廟方事前在專用桶內注入陰陽水、白米、鹽與焚化好的清淨符、押煞符。參與者必須先以芙蓉葉灑淨全身後，再進入壇場。

<sup>347</sup> 李亦園 1992，頁207。

害社會」。<sup>348</sup>在宗教場域中常可發現，某些特殊儀式或法會內壇，嚴禁女眾逢天癸（生理期）和服喪者（特別是見大體者）等人的進入，就是恐於穢氣污染影響到神聖界域。爲了清淨空間免於受到污染，而訴諸於道德性戒規的，即是禁忌。

根據筆者在田野觀察中發現，該教團嚴謹恪守某些傳統的基本禁忌。如舉行宗教儀式，科儀執法者以男眾爲主，在科儀進行時，諸如神像開光點眼、祭天壇（拜天公）、法會內壇等主壇場，對不潔之避諱禁忌，不敢輕忽怠慢，態度嚴謹，審慎以待，現場莊嚴肅穆。除此之外，禮服不僅標誌著虔信教徒的身份識別與認同，<sup>349</sup>同時具有神聖性意涵，以及不可逾矩，必須遵從的某些禁忌。如堂生在進行各種典禮或儀式時必著的道袍，或是誦經經生穿上法衣的同時，必須保持肅靜莊重的態度，嚴禁高聲喧嘩、隨意嘻戲；亦不可穿入化妝間等隱性規制。不穿時必須掛置妥當，避免產生皺褶，影響儀態與莊嚴性。凡此種種，儘管隨著時代的演進，該教團的信仰活動、修行內涵有所變異；但是，筆者以爲仍可以看出依然不變的傳統，該教團沿襲了開堂扶鸞時期以來持守禁忌，所形成的某些約定俗成的制化心理認知。

---

<sup>348</sup> Luhmann 2004，頁 213-214。

<sup>349</sup> 相較於一般信眾參與各項儀典時穿著便服，具皈依生、堂生身份者，則在進行儀典前先穿上道袍，代表是南陽聖堂修道院的一份子。晉陞堂生資格，從皈依起須經過至少 2 年的考核期。

## 第二節 南陽聖堂修道院宗教儀式的功能與

### 實踐—信仰者個案探析

本節以信仰者深度訪談為主軸，探討信仰者從參與儀式活動，對儀式功能的認知，以及參與儀式前後產生的改變，進而解析信仰者從入教到入信的歷程，對南陽聖堂修道院所產生的認同感。

#### 一、從入教（參與活動）到入信（宗教認同）

筆者在進行訪談中發現，同一宗教團體中可能同時存在著宗教追尋者和非宗教追尋者。宗教追尋者（religious seekers）一詞最早可能出現在 Lofland 和 Stark 所提出的改信<sup>350</sup>（conversion）理論。其改信理論認為，人因生活中充滿了難解的問題和緊張，於是選擇某種令人認同的宗教方式，試圖解決人生所遭逢的難題；<sup>351</sup>或是在生命轉折點（the turning point）遇到某一宗教團體；抑或與宗教團體中信仰者有情感的聯繫；以及信仰者本身的社會情感聯繫薄弱；或與特定宗教團體互動頻繁，在行為上完全地投入，密集地參與活動等要素，<sup>352</sup>而會不斷地尋找自我認同的宗教團體或道場，稱之為宗教追尋者。林本炫的研究則指出，有一些人的改信，並非源於生

---

<sup>350</sup> 改信通常的定義是指認同、意義以及生命的徹底重組，或是對最底層的實在（root reality）進行改變的過程。林本炫 2002，頁 548。

<sup>351</sup> 也有學者如 Snow 和 Phillips 持反對意見，其在研究日本傳入美國的日蓮正宗時發現，有些人改信前並未被重大的人生問題所困擾，意即宗教追尋非必然是改信前的必要因素。陳杏枝 2006，頁 117。

<sup>352</sup> Lofland、Stark 1965，頁 862-875。轉引自陳杏枝 2006，頁 116-117。

命危機或是緊張，非宗教追尋者的改信是因社會網絡、情感因素，或是經由打坐或儀式治病等信念轉換媒介所改變。<sup>353</sup>林本炫認為「不斷地尋找自己想要的宗教團體或道場」、「不一定要有生命危機或是緊張出現」，或者是「有意願且主動想要接觸宗教的意願」，可視為宗教追尋者；而以「沒有生命危機或是緊張者」，或是「對宗教沒興趣但不排斥者」為非宗教追尋者。<sup>354</sup>

陳杏枝指出臺灣民眾受到擴散性宗教（民間信仰）的影響，習慣到不同的廟寺拜拜或禮佛，這種受到文化慣俗影響會到不同廟寺走走看看的行為，顯然和真正的宗教追尋者是有所區別。<sup>355</sup>本研究對象是否為宗教追尋者改信歸宗的道場？非典型宗教追尋者從入教乃至於入信的歷程為何？在參與教團內部各項活動之後，是否產生宗教認同感？

### （一） 信仰者接觸宗教的機緣與網絡

筆者從訪談資料中發現，受訪者接觸宗教的機緣可分為「宗教追尋者」、「從眾者」，以及「解難者」三種不同類別的面向。部分受訪者在接觸南陽聖堂修道院之前，不斷地尋覓自己認同的道場。如受訪者 P1 即是典型的「宗教追尋者」，追尋有歸屬認同感的道場。其在訪談中表示，10 多年來接觸過很多宗教團體，始終找不到有歸屬感的道場。初期接觸南陽聖堂修道院時，也以旁觀者的角度，觀察了約 3 個多月時間。她說：

---

<sup>353</sup> 林本炫 2002，頁 574。

<sup>354</sup> 林本炫 2001b，頁 183、189。

<sup>355</sup> 陳杏枝 2006，頁 114。

我一直以來尋尋覓覓想找個安靜的修行場所，曾經走遍各大宮廟寺院。還有，就是透過朋友介紹嘛，同時參加好幾家走靈山<sup>356</sup>的團體，大概有 12 年時間喔，但是覺得自己的心始終不能獲得平靜。我不會說固定在某一家團體中活動，只要人家邀我，我就會去看看。在走靈山的過程當中，我也講過他們會起駕或說一些天語、靈語之類的，如果有這樣的模式出來時，我都會站在旁邊看而已，或說我會到處去欣賞風景。我心裡想的是一個可以靜下來的地方，但是在始終找不到的情況之下，我的心理都會很好奇，那我再跑別家看看這樣。……後來，透過同業葉師兄的介紹認識南陽聖堂修道院，他告訴我這地方真的不錯，我仍然半信半疑，因為我看太多了，接觸很多宮堂廟宇的住持或堂主，都希望我們多捐獻而已，不知道南陽聖堂修道院葫蘆裡賣的是什麼藥。所以，觀察了約 3 個月的時間喔。(P1, 訪談時間：2012/12/20)

從上述訪談資料中可以看出，受訪者 P1 顯然有主動參與宗教的意願，雖然不是針對某一特定宗教組織有特別的認同感，但是在遊走各宗派之間時，內在的某種理性需求，使受訪者的主觀價值似乎不易受到煽動挑惑。

---

<sup>356</sup> 或稱為會靈山、跑靈山。呂一中是第一位討論會靈山現象的學者。(呂一中 2001) 大致是在 1980 年代以後在臺灣興起的一股集體性起乩活動，而在 1990 年代末期達到高峰。其理論認為每一個人都有一個「本靈」(或稱元靈)，它是先天不受污染的，靈修的目的就是要讓此本靈恢復本來面目達到解脫境界。這個本靈被認為是屬於某個或多個靈脈，例如金母的靈脈、地母的靈脈等。修行的手段就是去會靈，以靜坐、舞動、歌唱、哭泣、說靈語或寫靈文等，讓本靈與靈脈的源頭相連接。各地方小型宮壇主事者會以靈療、啓靈或是靈修為名，帶動信眾一方面在自家宮壇靈修，另一方面出外至各廟寺或靈山進行會靈。丁仁傑 2009a, 頁 114-115。

令筆者相當好奇的是，受訪者 P1 跟隨會靈山團體走了 10 多年，為何完全不融入在那團體當中。從下述的訪談可以更清楚了解，受訪者尋覓自我理想宗教的心路歷程。她表示：

其實那樣跳啊、跳啊，並不是我要的東西，心裡想要一個可以沉澱下來、靜下來的地方。因為我很清楚我要什麼東西，那不是我要的，我好像是拿香跟拜的，我就是不融入在「跳」的那個點上面。尤其他們在講那個神話，我聽不懂的，我會想說是真的還假的，還是有疑問啦……。所以我就不融入，我就會看旁邊的，就看看風景啊。(P1，訪談時間：2012/12/20)

上述訪談資料可以看出，受訪者 P1 心中似乎早有己見，理性的尋覓自認為值得信仰的宗教，筆者認為此類型是一典型的「宗教追尋者」。

對個人而言，宗教是具有功能且能滿足個人需求的，而其宗教認同，也是理性抉擇的行動。人作為經驗主體，有其內在的行為動力、情緒和難以言說的獨特經驗，這是「主格人」(persons)實存的面相。<sup>357</sup>這種內隱性的觀念，使信仰者內心有一明確標的，不斷地篩選檢證各宗派，直到找到心中認為理想的宗教信仰為止。

另有一種類型，對任何宗教團體並不排斥，只要有親友同學邀約就會去一探究竟。受訪者 P2 談及曾受邀參加某宗教團體共修活動的經驗。他說：

其實一開始我那個親戚要找我去他們精舍坐的時候，我很猶豫

---

<sup>357</sup> Archer 1995。轉引自鍾秋玉 2003，頁 197。

啦，但是礙於人情的關係……。那我要去之前，我問過我那接觸過各種宗教派別同學。我問他說，我親戚找我去坐看看，那地方聽起來怪怪的。你覺得我要不要賣他面子去啊？沒想到我那同學鼓勵我，他說去坐看看好了，你不去坐，你不知道好壞在哪裡啊！……其實不只南陽聖堂，像我的親戚或是我的同學，帶我去認識宗教團體的時候，我都不會排斥啊。只是去看看而已，了解一下又沒什麼關係。……各種各派的喔，我都……只要我同學跟我講，我就會去嘗試看看。(P2, 訪談時間：2012/12/24)

有別於前述「宗教追尋者」類型，此類受訪者並不排斥宗教，亦無明確的宗教需求，有人邀約便去看看，是一「從眾者」屬性的信仰者，反映了臺灣社會中的多重信仰習慣。

此外，另有個案屬於靈異體質，為了解決家中小孩及自己受無形干擾等難題，常尋求宗教途徑，四處問事解其惑。受訪者 P3 在受訪時表示：

我老大以前都會笑咪咪的，不會哭、不會鬧。2 歲多的時候發現是自閉症嘛，就開始帶他復健。到了 4、5 歲的時候，就變成敏感體質，就……他會不舒服，然後在地上打滾，一直哭、一直叫啊。然後父母遇到這問題，一定會四處去問，四處去收驚嘛。那時候人家說去哪邊的廟，我就去哪邊的廟，我一貫道也跑過了，然後跑了好多間廟。……我也是敏感體質，都會感應到無形的。像如果跟他們（無形的）擦身而過，頭腦就會斷訊，有時候就會起雞皮疙瘩，頭皮發麻，然後晚上會被壓床。(P3, 訪談時間：2013/01/14)

此類受訪者自覺家人和自己容易受到外靈干擾影響，因而有迫切尋求宗教解決的需求。一旦遇到能為其解難的宗教團體，可能使此類受訪者留下來，筆者將之稱為「解難者」。

從上述訪談資料可以發現，受訪者各自有不同的需求，經由「人際網絡」媒介有接觸宗教團體的經驗。有關個人宗教信仰歷程研究指出：「人際網絡」是影響個人加入宗教的一項中介因素。<sup>358</sup>林本炫在另一項研究中又指出，有特殊宗教傾向和沒有特殊宗教傾向的民眾在改信過程中，人際關係網絡有著不同的影響。<sup>359</sup>上述受訪者當中顯示出「宗教追尋者」、「從眾者」，以及「解難者」三個不同機緣類別的面向，儘管三類別親近教團的理由迥異，可是明顯地，實際受訪者相當吻合林本炫所指出，相當倚賴「人際網絡」關係，而進入宗教團體。

## （二） 信仰者深化信仰認同感的歸因

宗教團體的特性（例如：提供禪法修煉、領袖的魅力）和人際網絡對於人們的加入特定宗教組織，固然具有引領啟動的作用，但是許多受訪者雖然從事宗教活動，並不意謂他們就是該宗教的信仰者或信徒。可以說，從特定宗教活動的參與，以及禪修、燒香、拜佛、禱告等宗教行為表現，到認同某個宗教信仰之間，存在著相當的差距。<sup>360</sup>換言之，有主動意願參與該教團的特定活動，並不一定是該教團虔信的宗教信仰者。

---

<sup>358</sup> 林本炫 2006，頁 4。

<sup>359</sup> 林本炫 2001b，頁 190-191。

<sup>360</sup> 鍾秋玉 2003，頁 181。

受訪者在接觸南陽聖堂修道院後，何以持續參與各類不同的活動？是否該教團滿足了受訪者某些的需求面向？是否可能在參與活動中，逐步產生信賴感及認同感，建構出屬於自我理想的宗教認同，成為虔敬信仰者？以下從訪談資料中作進一步的觀察與分析。問及受訪者 P1 持續在南陽聖堂修道院活動的原因時，她表示：

我走了南陽聖堂修道院那麼多趟，甚或請教他老人家（開山堂主）事情，廟方從沒暗示我需要捐獻，聽說他老人家自己也不收紅包的；團體外出參訪時，他都是自掏腰包，不讓堂裡出資的。讓我覺得這地方很平實，是真的為了解決眾生問題的。……我想留在南陽聖堂修道院修行的原因，就是我覺得在這邊我確實學到很多待人處事的道理，內心也很平靜，運用在我的職場上有很大的助益。我退休後也會持續在這邊活動。  
(P1, 訪談時間：2012/12/20)

就受訪者 P1 的判準認為，一個不為名、不為利的宗教團體，一定是為善的、體現道德情操典範的組織社群，因此吸引了信仰者，產生了高度的信任感，此即符合信仰者心目中理想宗教圖像的一種可能。

與前述受訪者尋求道德倫常規範的類型不同，另有一種類型是對某種修煉儀式有高度認同的追尋者。據筆者的了解，受訪者 P3 接觸南陽聖堂修道院一段時間後，相當熱衷靜坐修煉，受訪者似乎感受到該教團符應自己的需求，因而能吸引她的持續參與。她說：

開山堂主說要靠自己提升能量，我就開始學靜坐。……那時候就很勤勞在坐，1 天都可以坐 2 次到 3 次；我也參加共修活

動。……我就覺得說，呃……那時候就覺得走南陽聖堂比較適合我。(P3，訪談時間：2013/01/14)

另一位受訪者則表示，喜歡在南陽聖堂修道院靜坐，可以讓心達到平靜清明，是他主要持續參與的動因。他說：

我後來想要皈依有一個很重要的原因，是因為我想要找一個地方……禪坐。應該是說……應該是說，我在南陽聖堂修道院之前，從來沒有一個人教過我真正的禪修方法。既然想要跟著三聖尊和開山堂主修的話，那去堂裡面靜坐看看，應該是一個讓我可以突破說，我想要找到一個正確的靜坐方式的一個方向。……我喜歡在南陽聖堂修道院禪坐，沒有任何儀式。我們是把注意力先放在下丹田，靜下來，不要胡思亂想這樣子。然後放空，靜觀、靜思，讓自己靜定、入定，當然入定是很難的功夫啊。靜定之後，丹田的注意力自然放掉了。(P2，訪談時間：2012/12/24)

從上述訪談資料可以得知，受訪者 P2 對南陽聖堂修道院的靜坐修煉方式相當認同，是深化對該教團宗教儀式歸屬感的主因。

上述兩位受訪者 P2 和 P3 的訪談資料顯示出，雖然一開始是透過「人際網絡」的接引，認識了南陽聖堂修道院，卻是同樣對靜坐儀式有特別偏好的信仰者。在參與靜坐的過程中，慢慢地對具體的法門和修持概念有了清晰的宗教圖像，進而建立起信仰認同感。此即符應林本炫的觀察，越是依賴打坐、氣功、宗教治療等，越是容易受到此種信念轉換媒介所屬的宗教團體所影響。<sup>361</sup>換言之，這種

---

<sup>361</sup> 林本炫 2002，頁 565。

信仰認同的過程顯然與儀式行爲的主觀效度有關，只要信念轉換媒介呈現功效作用，受訪者極有可能成爲該教團的一員。

此外，參與者經由儀式行爲，無意識偶發的特殊感應或密契經驗，可能是引發高度興趣，產生宗教信仰認同，成爲信仰者的契機。Dupré 認爲一切的宗教意識（至少在初起時）都是密契的。密契生活所展示的，正是日常經驗中逐漸式微的一面。<sup>362</sup>與密契體驗息息相關的即是藉著修煉活動，身心經驗所獲得的體悟。當信仰者日復一日身體力行去重覆操演宗教儀軌時，在儀式空間所拱照出的神聖氛圍下，有時會進入一種殊異於日常的密契景象，生命內在默然之神聖意境。

以下就訪談內容顯示出，受訪者參與宗教儀式出現個人殊密宗教體驗的例子。受訪者 P2 表示：

我在南陽聖堂修道院裡面靜坐的時候，有時候是丹田或是頭頂的百會穴，常常會有氣動的感覺。然後，有一次啊，明明夏天的時候天氣很熱，那次我還帶著我岳母、我媽去靜坐，我媽揮汗如雨啊，一直流汗、一直流汗啊。我一開始也是覺得很熱啊，可是當我靜下來的時候啊，不知道為什麼，我的肩膀兩邊喔，就是突然涼、涼、涼，涼到我的脊椎下面來，我覺得全身通暢，有一種清涼感。……那靜坐的空間，理論上是很熱，可是你坐在那邊，你不覺得熱，我覺得全身就是清涼啊。（P2，訪談時間：2012/12/24）

---

<sup>362</sup> Dupré 2006，頁 39。

上述受訪者 P2 生動的描述了在靜坐過程中，理當汗流浹背的炎炎夏日，卻沒有熱惱的感受，反而感到透體清涼舒暢。這種抽離身、心理因素，超乎日常經驗和客觀化知識的特殊感應，強化了受訪者一再參與儀式行爲的意願。

受訪者 P2 在持續參與靜坐過程，談及曾經體驗到天人合一，超越差別二元對立的精神境界，與天地萬物融合的整體感。他說：

我在南陽聖堂修道院靜坐的時候，每次坐都會有一些感受。……也有幾次體會到回歸「靜」，跟大自然、道融合在一起，無所分別的感覺。這是在南陽聖堂修道院靜坐時，才有體會到天人合一的感覺。(P2，訪談時間：2012/12/24)

從上述訪談資料可以發現，受訪者 P2 在該教團的修煉法門、靜坐方式等儀式行爲的持續參與和實踐的薰習濡染下，所發生的密契經驗。這種在特定宗教場域偶發的個人超自然體驗，可能提高了對教團活動參與的高度認同感。

另一位受訪者 P7 在訪談中，回憶談及某次閉關出來後不久，不經意與混沌融合爲一，所感受到的精神自由感。他說：

那不是靜坐的時候發生的，是我去圖書館找書的時候發生的。突然有一股氣降下來，我整個人被那股氣籠罩包住。就是一股很強大的能量，後來就覺得整個人跟那股氣整個融合在一起。……就是一種很清明透澈、無限的感覺。(P7，訪談時間：2013/03/20)

上述受訪者 P7 似乎延續了在閉關時神思清明的狀態，而乍然呈現物我冥合的超界感受，這是生命過程最真實的內在體驗。

與宇宙間萬物彼此平等的「統體」合一感受，是各型各派的冥契主義的核心經驗與核心概念。這樣的統體是被體知而得的，<sup>363</sup>屬於不可言說的神聖體驗，<sup>364</sup>沒有任何言詞足以描繪這種超於概念可以理解的東西。任何一個宗教的真正核心之要，即是受造者體驗到超理性的神秘感受（*numinous*），<sup>365</sup>否則宗教就不再成其為宗教。<sup>366</sup>就筆者的長期觀察，信仰者親臨形而上神聖境界的密契經驗，或許如 James 所說，充滿知悟性的洞見或啓示；<sup>367</sup>或如 Otto 所描述的，使人興起無限、畏怖、甚或戰慄的感受。<sup>368</sup>此種由「常」到「非常」，又回歸到日「常」非宗教狀態的宗教經驗，無法以理性去命題描說。在密契經驗的信仰者身上，筆者發現，似乎相當程度地轉化了他們內在的某些特質，例如心性上變得較為謙卑、柔和；或許這種謙卑，是受造者在面對某個不可言說與高踞萬物之上的神秘者時所產生出來的。<sup>369</sup>但是顯然地，密契經驗只能視為偶發性突來乍現的宗教體驗，<sup>370</sup>這與日常憑藉腳踏實地參學實修，來捨離或超越諸煩惱，使心境保持在一個平穩狀態的修持行為，不能等同論之。

---

<sup>363</sup> Stace 1998，頁 73。

<sup>364</sup> James 2007，頁 458。

<sup>365</sup> *Numinous* 源於拉丁語 *numen*，用來指稱超自然的神性力量。它可意指某種超自然的、神秘的對象，又可指具有此種性質的主觀心態（神秘感受）。Otto 1995，頁 8。

<sup>366</sup> Otto 1995，頁 6-9。

<sup>367</sup> James 2007，頁 458-459。

<sup>368</sup> Otto 1995，頁 14-26。

<sup>369</sup> Otto 1995，頁 15。

<sup>370</sup> James 2007，頁 459。

另一位受訪者 P3，則提到了靜坐時靈魂出竅的經驗。她說：

有一次靜坐整個靈魂就出去了。就是我們靜坐的時候，我們都會胡思亂想，雖然會克制，可是還是會亂想。阿，那時候就突然動一個念，就是說要修喔，不是說要成佛嗎？那就想說要修到有成就，就不用來投胎了嗎？喔，那我就想說要修到有成就……多難啊！有的人修了十世、百世、好多世，還不是一樣沒有成就。可是突然間就有一個念頭跳進來，「可是妳只要當下就開悟了！就成就了！」然後那念頭一飄進來的時候，我竟然在天上！整個都是雲海，我在雲海上面啊。雲海上面的遠方是觀世音菩薩，可是我離祂很遠……。可是我知道遠方是觀世音菩薩，我就在虛空裡面。然後當下又動了一個念說，「ㄟ！我飛上來了」，然後就掉下來了！（P3，訪談時間：2013/01/14）

上述受訪者 P3 在靜坐時靈魂突然出竅，是超乎常人的神秘體驗。此中，蘊含深刻啓示作用，如莊周夢蝶般重構對生命價值的意義認知，感悟輪迴教化之真切性，強化修道堅定意志的可能性。

還有另一種類型，使信仰者與南陽聖堂修道院保持連繫不輟的促因即是義工服務活動。在參與義工服務的過程中筆者發現，對某些參與者而言，會產生更深層的連帶因素，使得他們願意留在該教團，深化信仰認同。如南陽聖堂修道院的身份標誌，對參與者有特殊的吸引力，使其在世俗生活中獲得異於平常的尊崇。「榮譽感」可以說是支持受訪者持續參與活動，強而有力的激勵因子，一種內在獨特價值的源頭活水。受訪者 P1 表示：

我覺得在宗教界是受到尊重的。我有感覺到我們去找人家協助

或幫忙活動，遞出名片，對方知道我們是南陽聖堂修道院時，對方態度上都會比較謙虛啦。譬如說我和執行長去接觸陳館長，去到那邊時，包括說那邊的助理也好、主任也好，他們都會做最熱情的款待。宗教是一個很平和的行業，人聽到就會尊敬的感觉。在接觸當中，我發現有這麼一個奧妙的氛圍出來。……我在職場上接觸客戶，我會完全以生意人的角度，去和對方應對。那到職場上去，必須要低頭對人奉承。……我在接觸宗教才看出來，原來我們社會上的職業別，是有高低差別的。(P1，訪談時間：2012/12/20)

從上述訪談資料可以看出，宗教團體或義工團隊是一履行社會義務的道德社群，受訪者 P1 在從事義工服務當中，因意識到這種肯定與正面評價所感受到的道德情感，產生了榮譽感，觸化對該教團的高度認同感。

除此之外，信仰者在參與義工服務活動當中，產生的「責任感」，使其與教團保持某種程度上的連繫，無形中形塑了歸屬感。如受訪者 P3 說：

我剛進來時想說可以幫幫忙，當時聽說基金會很缺人，我們每年都會辦很多活動嘛，我想說對畫畫比較有興趣，結果就是當美術比賽的承辦人了。那一次真的是很辛苦，什麼都不懂……。可是竟然有 96 個人報名參加，我跟另一個承辦人都覺得很不可思議！可是隔年第 5 屆的比賽就失敗了，報名的人很少。我就跟另一個承辦人說我們要檢討，畢竟掛出去的承辦人是我們兩個人的名字，所以失敗是我們兩個失敗。所以那一次以後的活動，只要是我掛承辦的，我就會認真用心去做。(P3，

訪談時間：2013/01/14；底線為筆者所強調）

從上述訪談資料可以了解到，內在的責任感驅使受訪者不斷地參與義工服務，服務眾生成為一種使命，亦為督促自己成長的動力。

在特定宗教場域的濡染下，諸如助人利他行為，對信仰者而言，可能使得人我的界線泯除。如 Deikman 所言，服務最好被理解為有關知識論的問題，它是一種知道的方式，超過我們傳統實證的知識論。服務是一種知道我們在深處與一種真實締結的方式，此真實遠遠大過我們做為客體的我。<sup>371</sup>透過為他人付出，產生與他人互動共鳴的忘我狀態，不再截然二分你我，使自我融入大我，促發生命的轉化和提升，與教團之間更形成了一種緊密連結、互生共榮的關係。

此外，義工活動在某種程度上，亦是一種「神聖 / 世俗」的信約機制，讓信仰者維持與教團之間的連繫與認同，這也可能是信仰者持續留在教團內活動的原因之一。據筆者了解，受訪者 P3 曾因人際關係的不順遂而想打退堂鼓，但是仍持續擔待義工服務工作。當筆者不解提問時，她表示，「是基於自己負責任的心吧」。<sup>372</sup>稍後，筆者在另一項訪談資料發現，該受訪者似乎認為神明指派義工一職，<sup>373</sup>是有其特殊意含，自覺應通過種種試煉，調換轉化自我思維，消解日常人際的嫌隙或裂痕；意即將義工服務賦予宗教性詮釋，視為修行的一種手段或方法。她說：

---

<sup>371</sup> Deikman 2000，頁 303。轉引自盧蕙馨 2003，頁 33。

<sup>372</sup> 受訪者 P3，訪談時間：2013/01/14。

<sup>373</sup> 南陽聖堂修道院義工皆為無薪職，任期一任 4 年。義工職銜全以擲筊方式，由神明指派；無職銜義工則依信仰者自由意願參與服務。

像有人說，仙佛祢都不幫我，都不賜好的東西給我！我從來沒有跟三聖尊求過什麼東西。可是就是很簡單，就是祂給妳當義工的機會，就是在幫妳了，就是成就妳了。祂在磨妳，就是在成就妳了。妳都要推開了，連妳自己都不願意救自己了，叫誰救妳啊。(P3，訪談時間：2013/01/14；底線為筆者所強調)

筆者認為，受訪者 P3 選擇了神聖的存有。任期末滿下任卸責，是否意謂著對神聖的一種褻瀆？信仰者在聖與凡之間，抉擇自認為較有內在超越意含的方向：即神明給予當義工的機遇，不論是在人事磨練中煉心修性，抑或培功立德，都將使得自我有超乎凡我，轉化提升身心靈層次的機會。宗教社群所建構出來「神聖的帷幕」，其背後體現的是神聖超越性價值，維繫了人與神之間的互約關係，「其靈驗性就如同一個『約』的有效性，是隨著信徒的『信念』而存在的」。<sup>374</sup>

## 二、 信仰者對儀式功能之認知

有關信仰者對儀式功能的認知面向，筆者在訪談中發現，受訪者大致可分為「功能認定型」、「自律實踐型」和「理念主導型」等類型，分述討論如下。

### (一) 「功能認定型」

受訪者 P3 談及在南陽聖堂修道院靜坐共修的經驗，她的一段話

---

<sup>374</sup> 齊偉先 2007，頁 124。

顯示，靜坐何以成爲日常慣習的修煉行爲。她說：

我一天大概都靜坐 3 次左右，有空就坐，有空就坐。因為那時候身體不好，我就想要靠自己的力量。那時候就是因為開山堂主跟我譬喻說好像燭光，靜坐可以把我們的電池充滿，那我們的燭光能量會增強，那當燭光能量增強了，那些無形的，能量比妳低，就沒有辦法影響到妳。(P3，訪談時間：2013/01/14)

上述受訪者將靜坐視爲是一種能增強能量，具功能性的儀式行爲，減少了自己因特殊體質常受到無形的干擾。

又如受訪者 P4，談到了某次參與往生助唸誦經的體驗。她說：

像之前曾經幫屏東的師姐，她爸爸往生，去助唸啊。本來喔，大家整個身子、手腳都是冷的，誦完經啊，那師姐的妹妹就跟開山堂主說，覺得整個身子溫暖起來喔。誦經可以幫助別人的……。(P4 訪談時間：2012/12/27)

受訪者 P4 在實際參與助唸誦經儀式當中，體驗到宗教無形的力量，和參與者的心念所共同形成的能量，發揮了撫慰喪家身心靈的實質功效。一個集體性的儀式活動，傳遞著生命交融互助的崇高價值，更呈顯了信仰實踐的意義與目的。

上述兩位受訪者認爲，藉由靜坐或誦經等儀式行爲，可以達到助己助人的實質功效，是屬於「功能認定型」的信仰者。

(二) 「自律實踐型」

另一位受訪者談及參與宗教儀式的體驗，將儀式行為視為長期不斷踐履的個人功課，是一「自律實踐型」的例子。他說：

像最近即使比較忙，沒時間進去堂裡靜坐，但一回家我會讓自己的心靜下來，沉思一下，就是我會以靜思來代替靜坐啦。……修行要自己鞭策自己，寒暑假或有空檔時，我還是會進去靜坐的。(P2，訪談時間：2012/12/24)

上述受訪者 P2 的訪談資料顯示出，當事者認為修行操之在我，有一明確的方向與目標，不一定非得透過團體約束力的導引才能修行。不僅對修行有正確的觀念，對宗教儀式也有持恆的意願，相當符合「自律實踐型」的類型。

還有受訪者認為應該將自體維持在一個最佳的狀態，藉由循環不息的靜坐修煉，可以達到此一目的。受訪者 P1 說：

開山堂主曾講過一句話，「假設妳在外面氣場不好，自己沒有辦法調整過來，那妳就要趕快進來南陽聖堂」。我會堅持一個禮拜一定要進去靜坐共修，這個也是原因之一啦。至於我也讓自己作一個循環，作一個調節啦，我持續的動力是這樣子啦。譬如說我們常要跑醫院或是殯儀館啊，我就讓自己作一個循環的動作，所以靜坐的部分我是會持續參與共修。(P1，訪談時間：2012/12/20)

上述受訪者主動且有規律的實踐靜坐活動，她認為靜坐具有調養身心健康效果，這是持續參與靜坐，讓身心得以形成善性循環的動因，此個案亦屬於「自律實踐型」的類型。

### （三） 「理念主導型」

也有受訪者認為，儀式的功能在於宣達神明的理念，間接地也裨益自我成長，是一「理念主導型」的信仰者。受訪者 P3 說：

我們應該要認為說，我們有這麼殊勝的因緣，讓我們可以去參與這個法會。一個法會，其實要神明，也要人來演這齣戲嘛。當然是神明在發揮祂的效用啊，可是也要我們人去配合演這齣戲嘛。那我們人的心念若能夠跟神明的理念相通，我們去宣達神明祂想要去……去度眾生、去濟世、去教化的這個旨意，藉由我們去將神明的旨意宣揚出去。如果是抱著這種心念的話，那種效果會更好，對我們本身也是有助益的。（P3，訪談時間：2013/01/14）

此類受訪者認為吾人應該宣揚神明舉辦法會的神聖旨意，一方面可以激發濟度眾生的心念；另一方面，讓自己去相應神明的理念，顯發自利利他的行為與宗教情懷。

綜合上述訪談資料顯示出，受訪者對於宗教儀式有著不同面向的認知。「功能認定型」的信仰者認為，儀式是對於自身的身心有實質上的助益與功效。根據筆者的田野印象，上述類型在該教團當中為數最多。「自律實踐型」的類型，則在某些儀式過程的潛移默化

中，反映了信仰者於生活世界中積累實修意願的自發性轉化；此中，指向了個人對於超凡入聖可能性的願景。而教團構築某些定制化的教義與宗旨，經由反覆操作，將使「理念主導型」類型的信仰者，有著依循實踐之道。此外，筆者認為集體性的宗教體驗，使信仰者之間因著共感的語言與情感的交融，增強了凝聚力，也強化了集體參與活動的意願。

### 三、 信仰者參與儀式活動產生之改變

信仰者在參與儀式活動後，身心靈是否產生了什麼樣的改變？在接下來的訪談資料中，藉由信仰者個人對宗教經驗的詮釋，更進一步地對參與儀式活動所產生身心變化，有深刻的描述。受訪者在參與法會活動後，個人感受到異於往常的身心狀態。受訪者 P1 表示：

印象很深刻的是，我民國 97 年第一次參加禮斗法會後，第 7 天早上睡醒後，突然覺得神清氣爽，整個人精神煥然一新。在職場上處理公務時，看事情變得很透徹，似乎可以看到源頭，不會亂了頭緒的感覺，是非也很分明了然。這是很奇特的，屬於內在很難言說的經驗。（P1，訪談時間：2012/12/20）

根據筆者的了解，禮斗法會具有增益個人元神煥采、扶助元辰旺盛、精神清爽的功能，而產生腦智清晰、判斷力準確的情形，發生在上述受訪者 P1 以及其他某一些信仰者的身上。當參與者虔心共參法會，自然感應不可思議的功德力，在執行事業公務或處理家庭瑣事上，了然分明，得心應手。

受訪者進一步認為參加法會、誦經等，感受到身體與精神有加分的功效，而認為法會是很殊勝的。受訪者 P1 說：

透過參與法會，精神上比較好。我早期喔，大概吃過午飯，下午 3 點以後，就坐不住喔，精神很不好，還有腳都垂腳氣（浮腫）。我白天在公司習慣換拖鞋，到了晚上要回去時，換高跟鞋時都穿不進去。所以我在參與南陽聖堂修道院這段路，加上參加法會，我覺得我的精神變得很好，這個問題（腳浮腫）就沒了。這點很神奇，所以我說對我的身體是有加分的作用。（P1，訪談時間：2012/12/20）

根據筆者的觀察，上述受訪者 P1 參與靜坐和法會活動一段時間後，身體和精神狀態有明顯的改變。當事人自此不間斷地透過儀式薰習內化，加上奉道守節的修持行為，因此引發了互為增上的效用，使身心常保在一種平衡的狀態。

另一位受訪者表示，誠心虔敬參加法會後，對於種種障礙很自然的消解不見，感到不可思議。她說：

我參加法會前，如果有一些身心靈上面的障礙現前的時候，自己會先知道。可是當我很虔心的參與法會之後，障礙會在無形中消解不見，讓我覺得無形的力量，很神奇。我體會到任何活動，當我誠心、無所求參與的時候，常會有很好的感應喔。……嗯，不知不覺當中，心態上就變得比較謙卑啊。（P6，訪談時間：2013/01/23）

可以從上述受訪者的訪談中看出，參與法會所抱持虔誠、無所求的心念，由無形的力量得到更多的能量回饋，消解了身心靈的障礙，使得當事者生起信仰上的深刻信心，進而影響改變了自己待人處事的態度。

而擔任科儀法師的受訪者 P5 則表示，科儀演法非在一時片刻，貴在日常二六時中，心保持在平穩的狀態。透過靜坐內觀不僅使內心變得穩定，且得到相當大的啟發。受訪者表示：

我想說……受用最大就是從靜坐去體會的東西。像最近開光完，我在靜坐的時候，就浮出一個念頭，「你在外面開光，你可以幫你裡面那一尊開光嗎？」這樣就是一個啟示了。有沒有真的去觀照裡面，把裡面那個「自性靈」點出來？……在靜坐過程裡面，我覺得心變得比較平穩，使得在日常生活當中，心也比較可以延續在一個比較穩定的狀態。……人家說修行要修什麼法，那都是多想的。靜觀之後，我們自己內在自然有一條管道、通路，說要怎麼走的。那個管道就是說，愈走會愈清楚的，那不是人家教你的。(P5，訪談時間：2013/01/23)

受訪者 P5 透過靜坐實修，培養專注力和相續力，在修行和日常生活中交互影響作用。專注力所投射出內在對自我靈性成長的期許，獲得修行相當大的啟發；而相續力使得離於靜坐儀式之外，念頭仍得以專注延伸出清淨力，藉此擺脫各種情緒上的干擾，是長期參與儀式薰習後產生的內化作用。

宗教儀式似乎宣示著，外於人所認識普遍經驗所建構出來理性世界的神聖場域及自我所知的侷限性，不僅鬆動了原有的思考與認

知模式，並使自我感受渺小卑微，進而對世間所遭逢的苦難惑事，以及根深柢固的價值判斷，重新以一種較豁達的視域去接受省思。此時，儀式只是作為信仰者一種善性循環的慣性公式化操作：不論是收束淨化身心或是道德情操戒律。凡此種種，當信仰者參透覺察到不再執泥於儀式化活動時，自然而然在儀式濡化與去儀式化的日常覺知當中穿梭自如，這也正顯示出，宗教儀式在於人之修行活動的實質內涵與重要性。

### 第三節 南陽聖堂修道院修行意涵—信仰者

#### 個案探析

由上一節訪談資料可以得知受訪者在參與宗教儀式過程中，各自尋獲了不同的信仰需求，這是持續參與儀式的重要動因所在。那麼，信仰者是否可能進一步地尋求內在心靈層次的轉化，即進一步地試圖從和教團的互動中，藉由修行深化自我的內在價值，契入宗教超越層面？同一教團中，是否可能分別存在著他力和自力型態兩個迥異的宗教詮釋架構？以下從深度訪談資料顯示出，信仰者對宗教的詮釋面向、修行認知，以及修行與世俗生活上產生的改變。

#### 一、 信仰者的宗教詮釋

齊偉先認為論及宗教性（religiosity）一詞時，除了信仰內容的特徵外，另一方面也指涉了信仰者心理認知的內在特徵與內在詮釋。其在對個人信仰的詮釋中，將災厄福報與世俗生活的價值連結

的對價關係稱之為外顯的「靈證性宗教」；相較與此，另一類試圖透過某種宗教修持模式超越自我不完滿的稱為「修行性宗教」。<sup>375</sup>「靈證性宗教」與「修行性宗教」，前者為仰賴他力存有的他力宗教，後者則為強調依自省覺醒的清淨心藉以超越不完滿的我，達到身心靈成長的自力宗教。

筆者針對受訪者在對宗教的特徵詮釋中發現，受訪者 P2 認為，南陽聖堂修道院是一修行道場，與傳統燒香拜拜的廟寺迥異。受訪者 P2 說：

只要太傳統的，那種拜神的、迷信的，我的內心就會產生排斥。到一般的寺廟去求神明……，求事啊、保平安啊，不是修行啊。像拜上帝公、媽祖啊，就是希望神明能夠幫你解決問題，神明會保佑你平安啊。但是跟你自己的心情保持平靜是不一樣的。我覺得修行應該是要開拓自己的心靈層次啊！就是開山堂主教我的「以靜啟修」，讓自己保持清淨的心啊。這和拜拜求一個心安或平安是兩回事啊。修行要有一個正確的禪修方式，有一個正確的修行觀念啊。那南陽聖堂修道院就是比較理性啊，開山堂主一開始就是教導以清淨、自在，走自修的修行方式。我覺得我去南陽聖堂的話啊，我就會請三聖尊讓我有顆平靜的心，我就是秉持著開山堂主跟我講說，盡量讓自己保持一顆靜下來的心，讓智慧增長，並有效率的去處理各種事情，那至於結果的話，我就是順其自然。（P2，訪談時間：2012/12/24；底線為筆者所強調）

<sup>375</sup> 齊偉先 2010，頁 19-29。

上述受訪者似乎對傳統廟寺存有某種刻板印象。當事者認為「敬神勿求神」，到一般廟寺求神明護佑解決災厄，不如奮發提升內在修持，時刻保持清淨平靜的心，以智慧來對應世俗環境中諸多障礙、遮蔽等種種不確定因素，使世俗與修行的階序互相貫穿影響，可以歸納為完全的自力修行型態。

另一類受訪者認為有急難時，應向神明祈求所應，另一方面也須在自我修持精進下功夫，是屬於外求與內修兩種特徵兼具的信仰者。受訪者 P1 說：

每次我有困難祈求三聖尊護佑時，總是會靈驗，應我所求。這會讓我覺得不能只是消費三聖尊，自己應更盡己的心力，在這裡付出。……接觸宗教之後，自己的心比較平靜，在看待任何事情上面是比較平靜的。我有將修行上面的點，結合到工作上面來，那當然相對地，也變得比較沒有企圖心。（P1，訪談時間：2012/12/20）

筆者在長期參與觀察中發現，似乎只有少數信仰者具有完全自力「修行性」特質；早期入教的信仰者較多為「靈證性」信徒。而大部分受訪者含括「靈證性」與「修行性」兩種宗教特質，因為在宗教修行或實踐中，無論是行善植福積德，或是特定的誦經、持咒、跪拜、祝禱或靜坐等修持行為，未必是完全的自力行為，同時具有他力救濟的成分在內，<sup>376</sup>無法截然二分，是一個宗教特徵雜糅互通相容的宗教社群組織。

---

<sup>376</sup> 鍾秋玉 2003，頁 171。

## 二、 信仰者修行與世俗生活之轉變

余舜德認為當宗教體驗結合宗教的理念之後，形成一套具有體現經驗（embodied experience）的象徵體系，容許他們隨時將日常生活的遭遇，帶回此套象徵體系中，賦予適當的詮釋與省思，並開啓一個內省的機制，因而有洞悉自己日常生活實踐的機會。<sup>377</sup>宗教經驗使信仰者覺照直觀心靈深處，在面對自我的存有時，覺知內省內在的活動與心理狀態，無異於裨益修行與世俗生活的結合。以下針對信仰者對修行的認知和修行後的改變，作出觀察分析。

### （一） 信仰者對修行的認知取向

在針對「信仰者對修行的認知」觀察訪談中筆者發現，大部分受訪者似乎相當重視個體的體悟或實踐心得，強調的是日常生活當中，內在的正念、修為所表現出的外在行爲；定制化的外在道德條規、約束行爲或是鑽研深究經典義理，反而不是核心修行要旨。如受訪者 P2 認為：

「以靜啟修」對我來講當然很重要，它是一個中心思想，也是馬上可以立即體會。南陽聖堂修道院是以自修為主，它要教導你的是靜觀、靜思，然後回歸你自己純真之道，讓自己的心平靜下來。開山堂主就有開示嘛，除了以靜啟修之外，一定要正念、正言嘛。正念當然就是不要去起一些邪念、貪念啊。那正言就是說，口不出惡言，那就不會去得罪別人嘛。那我覺得口

---

<sup>377</sup> 余舜德 2002，頁 118。

不出惡言是「行」的方面，但是「靜」對我來講更重要。因為口不出惡言，那只是一個戒律而已，你想辦法讓心靜下來，去靜思、靜觀，這個層級更高了。(P2，訪談時間：2012/12/24)

上述受訪者認為，言行舉止合乎節度，並非單純來自於外在的約束調教。修行核心的憑藉在於「以靜啓修」，靜思內觀，使精神收攝、凝聚，轉化身心意識結構，才能使本性覺醒，回歸本真之道；內有「道」，則外自呈現「德」的行為。

受訪者 P1 則認為，修行應該結合在生活當中，依經解義只是紙上操兵，對修行無實質上的助益。她說：

很多宗教師經典義理都很厲害，說得頭頭是道，結果我發現他們的行為和經典是悖道而馳的，那我不如落實在我的生活作息上面就好。修行，不一定要了解那麼多的經典，從我的生活領域，就可以去檢視我自己的行為。(P1，訪談時間：2012/12/20)

上述受訪者認為修行是累積經驗的過程，而經典示現的是修行的結果。鑽研經典或是以經印經來詮解經典文字奧義，不如檢視日常行為表現，是否符合經典義理的教義，對修行比較有實質上的幫助。

## (二) 修行後的改變—自覺與體證的循環

修行即是在二六時中置身於省察自我內在的生命改造工程。剋治自己不良的慣性思考與行為，是沒有時空間向度的侷限性，不是單單在道場刻意付出、謹言慎行的表面改變，而是個體在生理、心

理、家庭和社會環境等層面，撥盡紛陳塵心之後，全方位的蛻變與轉化。受訪者在入教後修行參學一段時間，往往出現自我省視的態度與正向成長，或是轉換原有自利動機為利他動機等等不同的心態或思維的改變歷程。根據訪談資料顯示出，受訪者可分為「性格質素的改變」、「生命價值觀的改變」、「人際關係的改變」及「自我認知的轉變」等不同類型。上述看似不同的改變類型，就筆者的理解是相扣的關係，如性格的改變可能間接地影響了人際關係，以下就受訪者進行類別分析。

在一項訪談資料中，以筆者歸類為「性格質素的改變」的類型為例，受訪者 P1 和 P4 表示：

自從有在走修行的路，情緒和脾氣不容易上來。譬如看到一件事情是不對的，但是現在覺得啊，就是這樣子而已，再怎麼壞，就是這樣子而已，因此不會火大，情緒起伏不大。……在南陽聖堂我覺得就是很清楚每一個當下是對或錯，是正面或是負面的。……我覺得來南陽聖堂最大收穫就是好壞、是非，我都能夠分辨清楚。(P1，訪談時間：2012/12/20)

我學到「忍」字，不需要動火，忍下來就過了。要發生什麼事情之前喔，我眼皮會不斷的跳動，真的，事情就會發生，那時我就會控制我自己，忍！忍！自己安慰自己，事情就不會發生。反正都有那個預感啦，那ㄟ按咧！（P4，訪談時間：2012/12/27）

上述兩位受訪者屬於「性格質素的改變」類型，受訪者認為修行能潛移默化，制約不當的脾氣，調伏心性，常處在一種較平靜、和諧的身心狀態中。

此外，受訪者 P3 因為家中環境特定因素的觸引，面對生命不可預期的深刻遭遇與考驗，透過對修行的認知與體驗，將苦難視為修行的助緣，調整自己的思想和心態，對生命有了不同的看法，屬於「生命價值觀的改變」類型。她說：

我老來自閉症的狀況蠻糟的，然後我那時候也很忙。……我眼淚都是往內流，沒有流出來喔。……開山堂主跟我說，這一切的磨鍊都是過程，然後經過這個過程，磨鍊愈大，成就愈大。我跟他說也要磨得過才有成就，呵呵！那時候的感受真是蠻沉的……。後來真的有磨過去，心境上面就是有提升。然後我常在講孟子的「天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身」，我就覺得我好像在印證這幾句話。然後，現在印證的是「行拂亂其所為，所以動心忍性，增益其所不能」。(P3，訪談時間：2013/01/14)

也有受訪者表示，走了南陽聖堂修道院一段時間，修行參學之後，在日常生活中自我改革，改變了看人事物的角度，從而改善了原來緊繃的人際及家庭關係。受訪者 P9 說：

我來南陽聖堂修道院之前脾氣相當不好，常因為講話過快得罪人。現在啊，講話前，會先想一下再開口，人際關係變得比較好喔。家庭也因此變得比較和諧，加上我養成靜坐的習慣，家裡的磁場也有所改變。(P9，訪談時間：2012/12/05)

上述受訪者屬於「人際關係的改變」類型。從訪談資料中可以看出，在家庭生活和職場各方面，雖然面對同樣的人事物，因為受訪者心念的改變，外在人際關係也改變了。根據筆者的實際了解，該受訪者家人、親戚後來也逐漸親近道場，認同該教團，使得受訪者更強化自身的信仰信心，是一改變的最佳見證。

另一位受訪者 P1 則在修行的過程中，自覺內在產生的變化，進而影響到外在行為表現。她在訪談時表示：

我發現每天睡醒，都在煩惱說，到底要穿哪一件衣服去公司，這一件也不行，那一件也不行，結果都會找那件最醜的來穿，以前不會啊。因為我不重吃，但是我非常重視穿著，裝扮自己，戴勞力士喔……，戴珠寶啊、珍珠項鍊啊，不穿得光鮮亮麗，穿金戴銀的，我是不會出門的。要去菜市場買菜，也要擦粉喔，不擦粉我就戴口罩出門喔。但是奇怪喔，連我的同事都發現我這個問題。有同事問我：「啊！經理，妳昨晚沒回家是嗎？要不然怎麼昨天穿這套，今天又穿這套？」就是對漂亮的衣服變得不會很注重，覺得穿那個比較隨性的，應該會更踏實啊。……某堂堂主有次跟我分享說她以前不穿得像聖誕樹，全備裝扮是不會出門的。我才想說喔，原來這是修行的歷程。不是只有我這樣的，不會再花心思去想這一塊(裝扮華麗)，原來修行是這麼簡單的，在生活裡面就是很自然的。(P1，訪談時間：2012/12/20)

從上述訪談資料可以發現，受訪者出現了內在的質變，一種信仰上的自信感與充實感。對自我價值與定位，相當明確清晰，不再以外在物質條件作為判斷價值，屬於「自我認知的轉變」類型。

將宗教社群拉向修行者個人的詮釋與實踐的面向時，生命的轉化與否成爲修行關注的焦點；此構成個人內在心性與外顯行爲的約束力，也是重構對日常生活經驗重要的內省基礎，成了神聖與世俗的對照；進而，整個宗教社群也因之凝結了向善向上的力量。根據筆者的訪談資料顯示出，信仰者個人與外界關係的改變、自我認知的轉變，或是生命價值觀的改變、性格質素的改變等等，皆指向了宗教的超越性格，此即標示了凡人「超凡入聖」改變的可能性。

## 第四節 宗師對信仰者的影響

一個宗教團體當中，宗師往往具有轉化徒眾修行或改變生命內涵層次的能力。宗師歷經苦修實證境界所證得的法資糧，對於修行者的影響及重要性自是不可言喻。修行與世間知識性學問迥然不同，修行是自發性直觀與默契的個人體驗，主要強調主體性的內觀和自省自覺，「如人飲水，冷暖自知」，重視實踐、體驗的「行入」功夫，義理即彰顯在實踐當中。因個人根器、修證層次之迥異，適時經由宗師的點化、引導，使自我獲得啓發，進而了悟自心本性。「只可意會，不可言傳」這種修行經驗上傳承的默契特質，使得宗師與徒眾之間建立起一種超越表相微妙的互動關係；因此，對一個信仰者而言，宗師極易成爲徒眾情感仰賴的對象。

南陽聖堂修道院開山堂主謝良宗對於信仰者身心與生活上到底產生什麼樣的影響？在針對「宗師影響」這一訪談資料中顯示，大致分爲下列幾種類型：一是「點化啓發」；二是「身教言行的影響」；三爲「救助解難」。筆者從上述不同的面向觀察，宗師在教內對於信仰者的修行和靈性層面，所產生實質上的內化或影響等改變

歷程作出分析之外，並由受訪者口述當中，探析開山堂主謝良宗是否為卡理斯瑪型（charismatics）的權威魅力型領導人物。

## 一、宗師的「點化啓發」

在一項訪談中受訪者 P2 表示，曾接觸某宗教團體，對於傳遞惟有相信大明師，才能幫信仰者度化一切業力的教義，深表疑惑。P2 認為修行要靠自力自修，絕對不是將自己全然交給某神明或明師，信而不學不自悟，就可以獲得解脫。宗師的「點化啓發」，讓他有了另一層領悟與契認。受訪者說：

開山堂主有一句話直接打動我的心啦。開山堂主說修行不能依賴，使我瞭解到有明師指引是一種福氣，但是不能依賴。他覺得人就是就一定要勤奮自修啊，雖然不用做到苦修苦行，但是喔，一定要自修，要自己努力，不要依賴。那「不能依賴」，對我來說是非常重要的啟示，你怎麼可能完全依賴別人，就在修行上能有很大的成長，因為天底下沒有白吃的午餐！（P2，訪談時間：2012/12/24）

據筆者的了解，此類信仰者並非一開始即被該教團的特色或教義所吸引，而是相當認同宗師的修行理念。宗師在適切的時機點構成了對信仰者最切入題旨的重要引導提點，「自己救自己」和「老實修行」的箴言，使得信仰者面對修行目標時，築成了自我實踐的可能性，進而在逐步接觸教團，參與各項活動的同時，成為教團中的一員。

此外，宗師提供難能可貴的修行經驗，「點化啓發」受訪者，使其獲益良多。受訪者 P1 說：

譬如說我發現在看書時，看後頁時，忘了前頁，很奇怪ㄟ，腦筋常空白，不想思考。我想說本來準備要去看醫生了，是不是得了老人癡呆症了。但是剛好有一次他們（同修們）在聊的時候，有人的情形是跟我一樣的，我才知道，那為什麼會這樣啊……，我才把事情談開來。開山堂主就說在修行過程，這一段一定會經歷過，但是說修行是一段一段的，不是說現在這個樣子，就永遠是這個樣子。開山堂主回應我說不必去看醫生啦！看醫生檢查絕對沒毛病的。他問我一個問題：「如果明天要妳上台講課，妳腦筋裡面會不會浮出妳要講的東西？」我說：「會。」開山堂主說：「對！妳要的時候會浮現，妳不要的時候是空白的，本來修行就是要修這樣。」（P1，訪談時間：2012/12/20）

從上述訪談資料可以發現，宗師在適當的情境中，適時透過閒談往來與信仰者雙向互動中的問答，對信仰者提出關鍵性的點撥教化，有助於信仰者在修行路程中找出明確的方向，讓信仰者更明確地掌握到修行是發乎自然，貴在由自性散發而出的自覺改變歷程。

另一位受訪者 P9 在訪談中表示，在人生最困頓的時期，宗師給予正向指引的方向與力量，使其重新找到人生定位。她說：

開山堂主就像一位大家長啊，有形、永遠正向的神明。我曾經迷失過，嗯……對人生充滿負面的想法，他幫助我重新站起來，找到自己的定位。他就像孤島中佇立的燈塔一樣，照耀著

我這一艘在黑暗中浮沉的小舟，駛向正確的路徑。所以，很感恩他老人家。他不是能說善道的人，但是，我覺得……他說的話很有力道，很有影響力。他往往用隱喻性，很柔軟的言詞，讓我突然豁然開朗，知道自己的盲點在哪裡。所以啊，我很珍惜……而且，……我記得他所說過的每一句話喔。(P9，訪談時間：2012/12/05)

上述受訪者在含蘊特殊情境的感性敘說當中，因為宗師的「點化啓發」，使其獲得嶄新的生命觀，對於宗師的感恩與崇敬，在言語間表露無遺。

## 二、宗師「身教言行的影響」

宗師的行事風格、超然的人格特質，以及具足真善美的德行，反映在信仰者擁護與敬仰的態度上，並深受其身教言行的影響。受訪者 P6 在受訪時表示：

他對我們(專修生)的要求還是會比較嚴格啦。食衣住行，就是欲望……上面，譬如說他常會說吃東西，不要說要吃精緻的，有東西可以吃就好了。人家拿東西來，不可以嫌棄。啊，就是說妳不可以跟人家說我們不吃這個東西，就是要去接受任何的……。他對我們有一個要求在，但是妳會知道，他背後的东西是非常慈悲的。(P6，訪談時間：2013/01/23)

上述受訪者受到宗師生活行事上，嚴謹律己、寬以待人的「身教言行的影響」。看似日常行事作為，其實植根在人與人、周遭環境的互動之間，修行即在其中聯繫顯現而出。

針對宗師的「身教言行的影響」，筆者在訪談中發現，受訪者 P5 談及長期與宗師相處，直接鐫刻在內心的深刻感受。他說：

開山堂主是非常無私的，不分貧富貴賤的。他不是說……你奉獻很多，他就對你特別，絕對不是這樣子。……他對人的那個寬容、那個包容心，哇，不得了。他曾說過一句話，他不是討厭那個人，那個人不好，而是那個人做出來所產生的某個事件，他從來不否定任何一個人。像我有一次跟開山堂主說：「堂主，我來這裡造成您很大的負擔……」，開山堂主跟我說：「每一個人都是宇宙的負擔，誰也不是誰的負擔，每一個人都是宇宙的負擔！」所以我後來了解到，他後來為什麼還是竭盡所能，一直在付出，那個已經到了一個……，就是這樣……。啊，當然他也是在鼓勵我，不要有那個負面的……一直在思緒裡面，那就連往上提升的機會都沒有了。反正他對人那種寬容跟包容，那是……喔，當然我們不談那個無形的，直接談說整個人……，對人、對人生的……那種涵養、那種修養，這點非常不得了。(P5，訪談時間：2013/01/23)

上述受訪者認為宗師具有慈悲平等的心，不僅令受訪者感動澈悟，其「身教言行」在潛移默化中，深烙在受訪者心中，引動了其內在的良善，依此作為待人行事的準則所在。

另一位受訪者 P3 常開車載宗師進出，因而有機會近距離，且最

直接、頻繁接觸宗師的機會。在受訪時她說：

開山堂主無論在什麼時候，都是一個很平易近人的人，是一個很低調……，他完全不會有高姿態，那他也不會做任何華麗的裝飾，對自己各方面很嚴謹的修行人。他講的話都是很平實，沒有讀過書的人也都聽得懂他的話，他不會刻意的去引經據典，也不會故意講的很高深玄奧去突顯自己好像很厲害，他都不會這樣。他的言行舉止就是在教我們修行嘛。(P3，訪談時間：2013/01/14)

上述受訪者 P3 在訪談中，侃侃而談認識宗師 10 多年來，對其人前人後始終如一、淡泊超然、儉約樸實的印象。據筆者的實際了解，信眾大多從宗師儉樸自持的修持態度，深化認同的情感，再轉化為對其修行的認同感。受訪者 P3 雖然是因宗師的救助解難而接觸該教團，但是促使受訪者持續參與活動的主因，是受到宗師的精神德行所感召。

在另一項訪談中，受訪者 P8 陳述回憶及當年宗師蓋廟時，艱困而不失道心的歷程。他說：

雖然開山堂主有能力，可是問題是他不用這個去吸引人，所以他蓋廟蓋的非常辛苦。他幫對方處理事情也不會跟對方講，不會因為在蓋廟缺錢，就設局讓人家跳什麼的。(P8，訪談時間：2013/02/11)

根據受訪者 P8 的說法，宗師從來不會顯耀神通異能，即使在建廟時面臨財源短缺，也不以神異功法迷惑吸引信眾捐獻或入教。據筆者

的了解，宗師早年在神秘際遇引發修道的契機之後，專心致志修行，使他朝向超越的宗教方向尋求解脫之道，摒除是非榮辱二元對立，顯異神通，扶世度眾無數，證成得道。

### 三、宗師的「救助解難」

在另一項訪談資料中則顯示出，當信仰者遭遇難題時，第一個想到的就是向宗師求助的情形。受訪者 P1 說：

像這一兩個禮拜我就覺得很負面，想要導正過來力量都不足。就是說……看到一件事情想說怎麼這樣？怎麼這樣？負面不斷產生，自己作調整、自己作調整，結果還是無法轉過來。我請教開山堂主，他勸我說不要演連續劇，把負面的想法打斷，要不然就會負面連連。經過開山堂主的開示後，我的心就比較鬆，比較放得開啊！（P1，訪談時間：2012/12/20）

受訪者並憶及宗師擁有不可思議靈力，曾為其解惑疑難的情形，令她印象深刻。她說：

那一段時間剛好因為大弟住加護病房的事，讓我勞心勞力。所以，有天請教開山堂主大弟會不會好轉。他問了我大弟的姓名和地址，然後靜下來似乎觀了一下告訴我，我大弟的腦部和右手有問題，我當場愣住。（心想他怎會知道我大弟的狀況，當時他中風昏迷不醒，醫生說過如果醒過來，右身會半身不遂，如果沒醒的話，那就會變成植物人。）接著，他並告訴我，在第 9 天會清醒過來。後來在第 9 天，我的大弟真的甦醒過來，這又

讓我再一次震驚，他是怎麼感知到的。……後來，我大弟就好轉，做復健慢慢復原了。(P1，訪談時間：2012/12/20)

對受訪者而言，面對個人或家族身心的困頓，宗師是具「救助解難」，身心得以安頓的精神泉源；這也間接強化信仰者的宗教參與熱忱和對教團的凝聚向心力。

另一位受訪者提及在遭逢人生諸事煩惱時，向宗師請示求助的情形。受訪者表示：

我在工作比較不穩定、工作量比較大的情況下，有去請示開山堂主。那開山堂主是說盡量就是「以靜啟修」，靜下來之後，腦筋比較清楚，處理事情上面比較明快。……我喜歡開山堂主，他就是點化你的。雖然說我知道開山堂主很慈悲，他會幫眾生處理很多事情。……我就是在一些觀念上不清楚，或是說我心慌亂的時候，才會去找開山堂主。……以前我是想要去破除它(不好的念頭)，但是還是沒辦法去破除。我只能去克制它，無法去根除它。一直到認識開山堂主之後，他教我怎麼靜思，這個現象有明顯的改善。不好的念頭會影響我們的生活作息。(P2，訪談時間：2012/12/24)

綜合上述訪談資料中可以歸納出，受訪者相信宗師能在入世的日常生活上，為自己指點迷津，使得身心得到安頓，並且在出世修行路上幫助其證成圓滿成就，其意義是相當獨特的，這是其他人際網絡互動中所明顯沒有，也難以比擬的關係。對信仰者而言，宗師的宗教理念和修持方式，自然而然地成爲其追隨、認同及學習的目標。

#### 四、 宗師 = 「卡理斯瑪型」(charismatic) 人

#### 物？

在涉及超自然的宗教經驗當中，擁有高超修行境界或是神秘感知靈力的宗師，往往吸引眾多信仰者的仰賴求助，將宗師等同神聖的化身，產生「卡理斯瑪」(charisma)式<sup>378</sup>的崇拜情結。根據社會影響歷程的觀點，人際關係中權力差距的主要社會功能在於，擁有權力者得以對依賴此權力相關資源的他人，造成順從、認同與內化等影響歷程。<sup>379</sup>宗教團體當中，超越性靈力產生的神聖權威，對信仰者有著巨大的感召力，極易形成順服與擁護的信仰力量。然而，信仰者對宗師的依賴，若只來自消災解難的情感依託，缺乏對自我內在具體實踐與提升的轉化進程，極有可能出現遊走各宗派追尋「更好」的明師心理。

根據筆者的田野觀察，開山堂主謝良宗如同信仰者所言，不論是料事如神、靈力充滿、修行境界、傳道授法，抑或是對人性的洞悉透徹；其平實誠懇待人應世的原則和精神，言無宿諾的嚴謹處事態度，以及滿溢悲心的濟世情懷，或許，才是真正受到信仰者愛戴的主因。他從不會自稱是某一神靈下凡來應劫救世，或暗示信仰者應將他視為救世主來看待。他總認為自己不過是一介凡夫，修行須在體驗、實踐中下功夫，他曾言「人因為有改變的可能，修行才成

---

<sup>378</sup> 或譯為「奇理斯瑪」，是 Weber (1864-1920) 所提出的理論。用來表示某種具有超凡的人格特質，稟賦著超自然特殊力量或品質，具有神聖或至少表率的特型，是普通人所不具有的能力。Weber 1996，頁 61。

<sup>379</sup> 李美枝 1997。轉引自鍾秋玉 2003，頁 191。

為可以踐履的事實」，表明了自己是走這條路過來的，其背後揉合實踐出世的修行觀與積極入世的生活態度，是積累長年參學實證的結果。對於傳承自太上老君的「太一修法」法門，他並不是以宣揚鼓吹法門之獨特性或原創性作為標榜，或自陳一套教義詮釋系統，企圖形成一個立宗創派的神學運動；抑或以其具有神秘教法，因而可使信仰者解脫的方式等等，來吸引信仰者的崇拜或投入。他認為信仰者不能完全依賴神力的救贖，要真實全然地面對自我生命實踐；在真心修煉的過程中，法門自在其中顯現，每個人心中自有一部獨一無二的經典。「太一修法」幾個字，固然有指引修行、描述之功用，仍屬言說文字。

或許，對於如此堅持專注於修行實踐的修行者而言，原初本意可能僅只於個人自力救贖；然而，當修行證量成就足以影響轉化他人可能性的同時，也肩負了將道法傳遞給有緣人一探究竟的責任。而就是立基在眾生平等、無所分別的心念下，開山堂主謝良宗從不收門徒，和堂生信眾之間皆為平等階序，因而產生「『媒介性救贖』(mediated salvation) 破除」<sup>380</sup>的現象，在廟務行事上不僅作風低調，包容力強且容忍度高，與濟世教化度眾萬千的顯赫事蹟，<sup>381</sup>儼然成為強烈的對比，是此主事者的另類特色。因此，筆者認為若將「卡理斯瑪」型領導人物，定位在絕對權威性的存在角度時，開山堂主謝良宗顯然地並不吻合此定義內涵。

---

<sup>380</sup> 不再需要透過專門宗教人士的媒介，就已可能獲得個人的救贖。丁仁傑 2009a，頁 397。

<sup>381</sup> 根據筆者的了解，宗師縱有諸多靈異經驗與事蹟，但其認為顯異靈通濟世救人，不是修行所本。因此，從不會在公開場合藉例為廣大信眾息災靈癒，作為宣教或吸引信眾入教的手段方法。

宗教若缺乏一種內在自我教化或神聖救贖的終極關懷時，勢將失去基本立場與效力。宗教導師在宗教領域中，應自覺所承負的宣教度世使命，以正視聽的角色更愈相形重要。儘管，整個宗教場域對於真修實煉的定義迥異；然而，透過某些關注到這些內在本質，並將其具體化於真實世界中的宗教實踐者當中來加以體現，度己助人。而開山堂主謝良宗得以獲得仰賴崇敬的關鍵點，即是在於其宗教性的超越性格、待人應世態度，以及豐富的宗教經驗，此即筆者認為「卡理斯瑪」型魅力領導人物的象徵符碼。

表 6：南陽聖堂修道院訪談對象基本資料表

訪談對象代碼 / 性別	年齡	學歷	入教（皈依）時間	身份別	訪談日期
P1 女	53 歲	高職	民國 95 年	堂生	2012/12/05 2012/12/20
P2 男	40 歲	碩士	民國 100 年	皈依生	2012/12/05 2012/12/24
P3 女	41 歲	大學	民國 95 年	堂生	2012/12/10 2013/01/14
P4 女	61 歲	小學	民國 59 年	堂生	2012/12/27
P5 男	50 歲	高中	民國 85 年	專修生	2013/01/23
P6 女	47 歲	高中	民國 87 年	專修生	2013/01/23
P7 男	44 歲	五專	民國 89 年	專修生	2013/03/20
P8 男	31 歲	碩士	民國 95 年	專修生	2013/02/11
P9 女	42 歲	高中	民國 100 年	皈依生	2012/12/05

（資料來源：本研究整理）

## 第五節 小結：組織內部吸引信仰者的重要 因素

從本章運用參與觀察法與深度訪談法以及類型化分類可以發現，受訪者在接觸南陽聖堂修道院之前，部分宗教追尋者，有不同程度經由人際網絡或其他管道涉入宗教的經驗。正如 Jordan 指出，在替代性宗教之間移動是華人宗教信仰特性，<sup>382</sup>這種現象也顯示出，信仰者在參與宗教之前，所感知的宗教風險感，<sup>383</sup>無法預期評估入教可能帶來的影響為何，而不斷地遊走各宗派之間。然而，也有一些信仰者如受訪者 P1，在遊走各宗派時，本身早已建構一些宗教認知，即具有理性去篩選、抉擇理想宗教的內因性觀念。此外，也有可能參與過程中所產生觀念的改變，進而改變了原本的需求認知。<sup>384</sup>如隨著對教團或宗師的理念肯定認同，抑或持續參與宗教儀式或修持模式的契合度，產生認知上的質變，改變其宗教認同的方向。

從受訪者的訪談資料中顯示出，信仰者在入教之初，大多依各自不同的需求而進入教團，當教團的理念或施為與個人需求相契合，需求獲得滿足時，即對教團有了正向的印象。而進一步地，在特定的宗教場域中，宗教儀式諸如法會活動，特別是靜坐活動，信

---

<sup>382</sup> Jordan 1993。轉引自鍾秋玉 2003，頁 198。

<sup>383</sup> 宗教經濟學者 Iannaccone 曾提出宗教是風險商品的看法。他認為信仰者參與宗教的風險感知，只有在實際參與之後才能確知報酬或好處，是以宗教參與本身即是具風險的選擇。Iannaccone 1997，頁 34-37。轉引自齊偉先 2010，頁 15。

<sup>384</sup> 齊偉先 2010，頁 15-16。

仰者藉由週期性反覆參與儀式的薰習，與超越神聖界的神人交應，產生了益於身心實質的功效。而最重要的是，教團正確的教化理念，有助於強化信仰者內在的意義認知、信念及信仰認同。

此外，筆者在長期觀察與受訪者的訪談資料中發現，信仰者有很大的部分是受到宗師的所謂宗教上「卡理斯瑪」魅力所感召而入教入信的。宗師所具有的非日常的性格，諸如具有特殊的解難靈力、啓示能力、修行示導、超越性的道德品格以及身教言行的影響力等等，是吸引信仰者參與活動、且持續投入該教團修行活動或義工服務等動力的主因之一。

特別是，從本章的訪談當中可以清楚發現，相較於南陽聖堂早期以主神瑤池金母創生與收圓的神聖靈力為信仰聯結根基，透過扶鸞活動進行個人外功及內修的修持行爲，達到獲得救贖的可能性，所呈顯的「操控型」與「法術型」期待救拯的信仰行動特徵，已然朝向信仰者直接體驗神聖面向的「直接經驗型」與透過自覺救贖「改革型」類型的轉化。<sup>385</sup>意即該教團從傳統鸞堂轉型為內修教化的組織化型態的變遷下，進一步地更加注重在個人內省與修持，生命內在轉化與冀求彼岸終極依歸的修行活動。該教團不僅適應於現代化社會的需求，亦符應研究所指出，宗教團體發展要素在於「宗師魅力」、「教義符合社會需求」、「宗教儀式與時俱進」和「宗教靈驗事蹟」等要項，<sup>386</sup>是一兼具「靈證性」與「修行性」宗教特質的宗教團體，是該教團得以吸引更多信仰者的投入，擴大發展的因素。

---

<sup>385</sup> 信仰行動類別化，詳見第四章第二節。

<sup>386</sup> 張家麟 2005，頁 12-18。

## 第四章 南陽聖堂修道院跨域組織運作與發展

### 發展

宗教團體所具有的神聖面向，從上一章藉由宗教儀式的展演，了解信仰者精神層面的體驗，產生了益於身心實質的影響與功效；而更重要的是，教團正確的教化理念，強化信仰者內在的意義認知、信念及信仰認同。本章則側重從社會性的角度，觀察宗教團體的跨域組織型態及其相關的信仰活動。宗教組織是以宗教信仰為主體的表現型態，其有關人事物等具象的運作，都是扣著信仰需求而來的方便設施。宗教組織或許可以等同於宗教團體，但宗教團體在性質上應該是開放性的，是一切人事物的總合，是經由共有的行為與制度規範，從群體的認同感與從屬感中，建構出共享的信仰情感與價值體系。<sup>387</sup>

宗教團體的組織型態多樣而複雜，在制度化的過程中，因各自的文化環境與社會結構之不同，發展出個別歧異的運作模式。根據臺灣現有宗教團體的組織模式大致可分為三大類：（一）分立型的宗教團體：都是自主而獨立的宣教單位，不須上下統屬的領導中心，僅以祭祀或活動的地方作為宗教與信眾間交流的場域，信眾是自由出入與隨意參與，如民間信仰的各種神廟；（二）聯誼型的宗教團體：宗教團體的相互串連，建立在共同信仰的認同上，是友誼互助的關係，並非中央與地方的教團結構，如慈惠堂不同分堂發展出的全國性聯誼團體，即屬於此類型組織模式；（三）統整型的宗教團

---

<sup>387</sup> 鄭志明 2004，頁 156。

體：是一種組織科層化的宗教團體，有明確的教派意識，強化教團與信眾間的組織連繫，在各地普設分支機構與禮拜場所，從信仰認同到禮儀的操作與制度的建構，都由總部指示安排，如佛光山、慈濟功德會、一貫道。<sup>388</sup>這三大類型當中，前二者較具「宗派意識」，<sup>389</sup>如傳播母娘信仰的慈惠堂，呈現多元分立鬆散組織型態；後者則是重視團體內部組織管理，強化信眾對宗教組織的忠誠與團結，將信眾與宗教組織作緊密性的結合，所謂的「教派意識」；<sup>390</sup>如一貫道即是屬於「教派意識」大於「宗派意識」的宗教團體。根據上述組織模式定義，南陽聖堂修道院跨域組織「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」，是聯誼型與統整型混合型態的宗教團體，介於「教派意識」與「宗派意識」之間的運作模式。

而臺灣宗教團體在信仰型態的類別上，可以發現至少有兩種特徵差異性，齊偉先指出其一是「靈證性」的宗教團體，以「自我／神靈」互動關係為基礎的操作式思維，並建立在以神明為中心的社群共同體組織型態；另一種則是「修行性」的宗教團體，以「庸俗我／完滿我」為基礎的因應式思維，是以個體為中心的合作式的公共觀。<sup>391</sup>前者著重在神意的彰顯，即他力的存有與否，將影響信眾的參與意願；後者則以自我修為是否成長的內在超越性，作為主要修行目標。

---

<sup>388</sup> 鄭志明 2004，頁 157-158。

<sup>389</sup> 「宗派意識」是指直接訴諸於信仰的內在宗教經驗，較為忽略宗教組織的外在形式與運作模式。鄭志明 2005，頁 6。

<sup>390</sup> 「教派意識」則是較為重視宗教運作的外在形式，強調制度化領導階層的權威性的運作模式。鄭志明 2005，頁 6。

<sup>391</sup> 齊偉先 2010，頁 28-29。

本章從幾個面向探究南陽聖堂修道院跨域友堂組織型態的崛起與發展，藉以論證其宗教組織特徵，是上述「靈顯性」與「修行性」雙軌交行的宗教團體。探討主題如下：（一）「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」跨域組織如何形成？及其意義何在？（二）友堂領旨開堂的緣起及其條件為何？（三）筆者運用參與觀察法與深度訪談法，擇揀友堂個案作一解析，探究各友堂信仰活動有何異同？（四）「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」社群組織網絡的形成，對於南陽聖堂修道院自身有何影響？

## 第一節 「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」

### 成立與發展

齊偉先在〈臺灣本土宗教團體新興發展趨勢中的文化特質〉指出，臺灣本土宗教團體的組織發展及擴張，基本上有兩種不同的型態：一為科層組織型態的擴張模式（如慈濟、新興禪教等）；一為分廟、分堂的自主子單位增生之組織擴張模式（如一貫道、傳統宗教廟宇等）。<sup>392</sup>南陽聖堂修道院跨域組織「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」，是以「授道旨」設立友堂，分享共同靈力的模式，擴充其組織運作發展。本節針對成立緣起、組織概況與運作，作一概括性介紹。

#### 一、「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」的成立緣

---

<sup>392</sup> 齊偉先 2006，頁 1、7。

## 起與組織運作概況

「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」前身爲「信徒聯誼會」。「信徒聯誼會」是三聖尊指示成立，於民國 96 年 11 月 13 日，由南陽聖堂修道院堂生遴選出 18 名堂生所組成的聯誼組織。民國 97 年 1 月 8 日，因應發展需要，三聖尊指示將其轉型改制而成「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」，於民國 97 年 3 月 9 日舉行交接典禮。筆者在田野觀察中發現，三聖尊指示成立「信徒聯誼會」之際，精神宗旨尚不十分明確。而首間友堂東德堂正式開堂於「信徒聯誼會」成立前 1 個月，<sup>393</sup>因此，「信徒聯誼會」過渡至「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」的歷程，其所凸顯的意涵其實與神意密切相關。

在南陽聖堂修道院領道旨設立之堂，稱謂「友堂」。<sup>394</sup>此一跨域社群組織，成立初期僅有東德堂和信德堂 2 間友堂，迄至民國 102 年 6 月底止，共有 17 間友堂加入組織運作。<sup>395</sup>「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」的組成資格，是由南陽聖堂修道院（以下稱爲總堂）開山堂主、現任堂主與 17 間友堂堂主，以及友堂乩生爲當然代表。目前設有會長 1 名、副會長 2 名、常務理事 1 名，其他成員爲當然理事，<sup>396</sup>所形成的整合跨域組織和聯合決策機制的單位。根據筆者

<sup>393</sup> 首間友堂東德堂成立於民國 96 年 10 月 11 日。

<sup>394</sup> 根據民國 101 年 3 月 18 日「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」管理規則第 2 條定義。

<sup>395</sup> 根據筆者實際的了解，從民國 96 年起迄至 102 年 6 月底前共有 19 間友堂領道旨。其中，鑑於個人不同因素而被撤銷友堂資格的計有「明德堂」和「毅德堂」2 間。本文僅以目前交流互動的 17 友堂作爲觀察分析對象。

<sup>396</sup> 根據民國 101 年 3 月 18 日「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」管理規則第 4 條制定。由理事互選（推）會長 1 名、副會長 2 名、常務理事 1 名。在南陽聖堂修道院領

的田野觀察，此跨域組織協會屬於半聯誼交流性質，較為關注整體道務的推動與各友堂辦道的發展概況，並非著力於權力統領運作模式，各友堂皆保有各自運作的獨立性與發展，其背後支撐的神聖機制是立基於法源共承的信仰信念的基礎之上。<sup>397</sup>

### (一) 南陽聖堂修道院頒授道旨、令旗肇始與開堂

#### 流程

第 1 間友堂東德堂成立於民國 96 年，係因該堂廳堂供奉的東華帝君指示須到南陽聖堂修道院領旨設堂，行濟世度眾之職。經南陽聖堂修道院開山堂主確認三聖尊無誤後，始辦理授旨道務。南陽聖堂修道院開山堂主謝良宗回憶起第 1 間友堂成立時表示：

當時，吳堂主來找我時表示，東華帝君諭示旨令已下，需要開堂辦事。吳堂主偕同我請示帝君，賜堂號「東德堂」。我建議他是否前往天公廟或慈惠堂領旨，叩求帝君卻請無聖筊。後來帝君降示應於南陽聖堂修道院領道旨，整個領旨開堂事宜才告圓滿，這是第 1 間友堂開堂的緣起。(訪談時間：2012/09/23)

從上述訪談資料可以得知，第 1 間友堂成立的緣起。東德堂於民國 96 年 10 月 11 日正式開堂，此後陸續有友堂領旨開堂，漸漸形成一個跨域組織型態。

---

旨開堂的時，堂主及乩生即具有理事身份，有義務參與組織運作，及遵行相關細則內規。

<sup>397</sup> 詳見本章第四節「總堂與友堂之互動關係」。

根據開山堂主謝良宗在他回憶過去友堂設堂的歷程顯示出，並非是基於有意的現實動機考量，或是人爲的經營理念，來擴張網絡關係的經營模式。在開山堂主的詮釋裡面也看到這種領旨的過程，是可以擴大修行理念的廣度與深度，讓更多的人得以薰習修行的理念。往後陸續有請領道旨而成爲友堂，因此在民國 99 年將頒授道旨作業流程形諸文字，製成書面內容。

頒授友堂請領道旨、令旗的作業程序如下所述：

依供奉主神旨意，有意願在本堂領旨之宮堂或個人，經由本堂開山堂主(謝良宗)同意後請示三聖尊，准予在本堂領道旨成爲友堂。經會同相關執事部門，請示堂號、道旨項目及開堂日期相關事宜，並須確認貴宮堂神尊覆筭無誤後始得開堂。<sup>398</sup>

南陽聖堂修道院頒授的道旨與向天公廟、玉皇宮請領的玉旨，在功能性上有何差異？私人宮壇在天公廟、玉皇宮領旨後，一般任由其自由發揮，獨立運作，廟方不作後續輔導甚或交流，廟方與私壇之間，亦無主從或上下統屬的組織聯帶關係。南陽聖堂修道院與友堂之間，除了年度 2 次定期（每年 3 月、9 月）的堂主 / 乩生聯席會議，旨在強化組織內部的管理與發展策略外；並舉辦 2 次座談會（每年 6 月、12 月），是該組織重要的聯誼活動，會中交流修行或辦事經驗，是一共同分享意見的平台，間接地也促進情感交流。

在南陽聖堂修道院請領道旨的新友堂，並不需要繳交任何辦理費用給予總堂。總堂在開堂前置作業方面，會爲新友堂準備開堂物

---

<sup>398</sup> 詳見附錄 13「南陽聖堂修道院友堂開堂領旨作業程序及注意事項」。

品，包括道旨、令旗，<sup>399</sup>並提供和堂名、主神相關的聯對 2 幅；<sup>400</sup>在開堂是日包紅包作為賀禮，聊表祝賀之意。新友堂則可委由總堂職事人員協助須完成如雕塑神尊、採買開堂所需物品等各項前置作業。

開堂程序如神尊開光點眼、領旨、安旨等，皆有制式化的儀式流程。除了開堂安旨時間固定為上午 11 時外，其他儀式的執行日期和時間則依神尊指示進行，不得任意更動。主神或同祀、配祀神的香火來源，不侷限在領旨的總堂割香掬火，<sup>401</sup>主要依筊示至奉祀相同神尊，具有權威性、與主事者有特殊因緣的或特別靈驗的廟宇乞求香火，由割香掬火儀式象徵分得該神的靈力。<sup>402</sup>新雕神尊完成後，由雕塑佛具店店主擇日將乞得香灰、香腳和七寶<sup>403</sup>置入神像背部洞內進行入神儀式。開光儀式亦依筊示在開堂前，由總堂高功法師負責開光科儀後，安置至領旨後請駕回堂；也有原本即有安奉神尊，不須經過上述程序的友堂，則須在開堂前 1 週，將奉祀神尊請

---

<sup>399</sup> 道旨是一面黃色絲綢布面，繡上友堂請領的旨令後，以正方形木框玻璃面裱褙。令旗則是三角形黃色絲綢布面，上面繡「南陽聖堂修道院」字樣。

<sup>400</sup> 總堂請專人以堂號和主神為冠首題詩、書聯。如東德堂以主神為冠首「東景千虹錦織群峰皇澤潤，華精一氣蒼浮五帝木公尊」，和以堂號為冠首「東華宏慈常引斯人登覺路，德心博愛尤俾士庶出迷途」的聯對各 1 幅。

<sup>401</sup> 臺灣的詣廟割香掬火不但有乞求香火之意，甚至是以乞求香火為真正的目的。由於儀禮的形式，屬於個人的稱為割香，神與神間的儀式就叫掬火或掬大火（亦叫割火），由此割香掬火，始可分得該神的一部分靈力帶回去。李獻璋 1967，頁 28。轉引自王志宇 2008，頁 113-114。

<sup>402</sup> 如主神為地母娘娘的 S 堂，依筊示在總堂乞得地母娘娘香火；同祀神瑤池金母香火依指示前往臺南關廟西臺慈惠堂請筊求取時，該院神明指示應於南陽聖堂修道院求取，後於總堂順利取得瑤池金母香火；天上聖母則在臺南四草鹿耳門天后宮取得香火。

<sup>403</sup> 七寶即金、銀、玉、銅、鋅、珍珠和瑪瑙。謝良宗主編 2006b，頁 3。

至總堂神龕暫時安奉，以表交香會流之意。

開堂是日，依筊示所定時辰，一般都在上午到總堂領旨，從高功法師手上接受道旨、令旗後，隨即奉請神尊回駕。接著在上午 11 時舉行安旨開堂儀式，南陽經文社隨後為新友堂成立，誦經禮贊，以表祝賀。<sup>404</sup>在公開的開堂儀典、揭露堂匾儀式完成的同時，即代表成為「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」的當然成員。

表 7：南陽聖堂修道院友堂聯誼協會基本資料表

總堂	南陽聖堂修道院																
	臺南地區					高屏地區									嘉義	中部地區	
堂別代碼	S 堂	T 堂	C 堂	O 堂	Z 堂	D 堂	H 堂	M 堂	U 堂	E 堂	L 堂	Y 堂	G 堂	J 堂	A 堂	I 堂	X 堂
開堂順次	3	4	6	10	15	1	5	7	8	9	13	14	16	17	12	2	11
開堂時間 (民國)	97	98	98	100	101	96	98	99	99	99	100	100	102	102	100	96	100
原屬宗教團體	南陽聖堂	南陽聖堂	民間信仰	南陽聖堂	南陽聖堂	慈惠堂	南陽聖堂	慈惠堂	會靈山	慈惠堂	一貫道	慈惠堂	一貫道	一貫道	南陽聖堂	南陽聖堂	民間宮壇
供奉主神	地母娘娘	天上聖母	玄天上帝	中皇大天尊	天上聖母(二媽)	東華帝君	觀世音菩薩	玄天上帝	瑤池金母	鬼谷子王禪老祖	無極混元瑤池金母	孚佑帝君	關聖帝君	普庵祖師	混元瑤池金母	天上聖母	無極木公老祖

(資料來源：本研究整理；上表南陽聖堂修道院略稱南陽聖堂)

<sup>404</sup> 慶賀友堂開堂誦經典為《無極混元瑤池金母普度收圓真經》、《金剛般若波羅蜜多經》兩部。



圖 14：首間友堂東德堂領道旨、令旗開堂（2007.10.11 攝）

## （二） 「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」組織決策

### 機制與制度

宗教制度的主要內容，是一套建構意義與秩序的象徵符號及其衍生的各種規範與角色規定，它有助於個人與集體建構意義，並且神聖化或正當化社會既有的組成方式。<sup>405</sup>依據「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」管理規則，總堂主要以聯結志同道合的友堂推展「太一修法」，闡揚道家思想，恢弘道統精神，提倡道家修養為宗旨。<sup>406</sup>由此可見，「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」是以普傳「太一修法」法門為主的跨域修行組織，會聚有共同修行需求的領導者，凝聚具有共同目標與實踐的宗教群體，宣揚宗教理念與使命；從法門的認同，帶動社群成員的信仰情操，達到組織群體的認同歸屬。

「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」自民國 97 年成立以來，組織

<sup>405</sup> 丁仁傑 2004，頁 2。

<sup>406</sup> 根據「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」管理規則第 2 條第 3 款。

內部細規的制度化過程，是來自於會議的共同討論。在正式會議即每年 3 月或 9 月提案表決，緊急事項可舉行臨時會議討論決議；主要是以儉樸、互助的精神，作為共通理念與行事準則。例如，友堂聯誼協會在設置共同基金之前，各友堂彼此間的交際費諸如慶賀友堂堂慶花籃等等，所費不貲。為了節約及避免造成浪費，理事提出共同基金的構想，藉以支付交際相關衍生費用，並將堂慶花籃設定為每堂 3 對，提案獲得會員一致通過。現今友堂每年繳交固定會費，運用於各友堂堂慶祝賀花籃等支出，並由推選出的出納登帳記錄。

而各友堂個別之行政與財務，屬於獨立自主運作方式，總堂不予干涉。至於，活動方面諸如大型法會、皈依儀式、皈依講習，或是教學課程由總堂統籌舉辦；特別是遇大型活動，友堂堂主、堂生信眾大多會支援人力、物力，彼此間形成一種凝聚感情與精神的緊密聯結關係。

表 8：南陽聖堂修道院與友堂相關管理內規異同表

內規項目	南陽聖堂修道院	友堂	辦理或儀式執行地點
皈依	皈依生	總堂辦理皈依儀式 皈依後為友堂皈依生 皈依生由友堂自行管理	總堂
晉陞堂生資格	皈依後 2 年考核期 須符合相關規定，經審核 通過後為正式堂生	各友堂自行規定	總堂
堂生規約	依總堂管理規則	各友堂自行規定	各堂
道號	符合堂生資格者擲筊請示	堂主：開堂後擲筊請示 堂生：依規定辦理	總堂
繳交堂費	總堂（不限金額）	友堂（不限金額）	各堂
例假日值班	輪值制	輪值制	總堂

(資料來源：本研究整理)

## 二、「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」與慈惠堂

### 組織運作模式之異同

慈惠堂與南陽聖堂修道院授旨、宗旨、香火傳承以及運作模式有何異同？以下作出觀察分析。

慈惠堂系統是以開枝散葉分靈或分香的方式，由信眾憑其感應向總堂或各分堂請領懿旨，分靈出去後開堂獨立發展、各自運作，總堂與分堂之間並無直接的隸屬關係。各分堂為了便利地域性互相交流，發展出數個全國性的聯誼組織團體。慈惠堂總堂主要象徵的是其神聖的母娘共神信仰發源地位，彼此重視的是香火的傳承關係，對於開堂後的後續發展，完全由各分堂憑其能力與母娘的靈驗力各顯神通、各放異彩。顯然地，慈惠堂系統是一鬆散分立具有宗派意識的組織團體，信眾自主性並自願性，以母娘顯靈為核心價值的信仰模式，向外擴張其影響力；並非像高度系統組織化的宗教組織，是以領導階級統領下轄單位進行宗教活動的科層組織型態。

與慈惠堂在組織層面不同的是，「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」在總堂為中心基地的組織結構下，明訂管理規則，各友堂均有遵守堂規、紀律與道德規範的義務，違者有撤銷友堂資格的可能性。信眾或宮堂有意或經主神授意，欲在南陽聖堂修道院領旨開堂前，須經總堂三聖尊和主事者確認後，由總堂統一頒授道旨、令旗後正式開堂。開堂後由總堂輔導教育、宗教儀規等道務；總堂所舉

辦的教學活動等各項資源則為共享機制。其他諸如祭祀活動、信仰活動以及行政、財務等堂務，各友堂則保有其獨立自主彈性的運作模式。

此外，在信仰面上與聖地慈惠堂以瑤池金母為主體的共神信仰，分靈擴散的組織方式亦有所差異。「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」是建立在共同法源「太一修法」作為修心煉性的基礎上，以總堂三聖尊為核心信仰，友堂奉祀神尊各自發揮濟世勸修等功能的運作模式。在南陽聖堂修道院請領道旨的友堂，各友堂依主事者因緣，各自奉祀不同主神，如有者主神為東華帝君，有者以天上聖母為主神供祀。在濟世或修行特色亦有所迥異，有者發揮問事救世的天職；有者在宣教方面獨樹一幟；有者專注於靜坐禪修的自修活動。全依奉祀神尊職司之功能性格，配合各友堂主事者之因緣條件發揮，各自展現精華與特色，彈性自由且保有自主性空間。但是，友堂在各自獨立運作，殊別的濟世活動的過程中，皆以總堂三聖尊為最高依歸，<sup>407</sup>三聖尊代表的是跨地域、跨神祇至高無上的超然地位。是一個法源共承，<sup>408</sup>尊重多元信仰活動並立，資源共享的集體性運作組織型態。

表 9：南陽聖堂修道院與慈惠堂組織運作異同表

項目	南陽聖堂修道院	聖地慈惠堂
跨域組織	南陽聖堂修道院友堂聯誼協會 <sup>409</sup>	中華道教瑤池金母慈惠協會 臺灣瑤池道脈聖教會

<sup>407</sup> 玄玄上尊被認為是道的象徵，開天闢地的宇宙造化主宰，由此分化木公老祖和瑤池金母陰陽二炁。

<sup>408</sup> 南陽聖堂修道院友堂聯誼協會是以「太一修法」為共同修行法門，「南方聖會」為宗旨的修行組織團體。

<sup>409</sup> 在南陽聖堂修道院領旨即為當然會員。

		中華無極瑤池西王金母教會 <sup>410</sup>
友堂堂名	○德堂 ex:東德堂	○○慈惠堂 ex:中壢慈惠堂
稱謂	友堂	民國 56 年 3 月 27 日取消分堂、部堂稱謂 <sup>411</sup>
領旨費用	免費（道旨、令旗）	令旗、懿旨金牌一面 （金牌新台幣壹萬伍仟元） <sup>412</sup>
道旨法源	三聖尊	瑤池金母
主祀神祇	依各堂主事者因緣奉祀	
修行法門	太一修法	不定
授旨	道旨（總堂統一授旨）	懿旨（各地分堂可授旨分靈）
分香	依筊示前往指定廟宇求取香火	可由各地分堂分靈、開光，無分香概念 <sup>413</sup>
分靈、開光儀式	總堂統一辦理 <sup>414</sup>	

<sup>410</sup> 須申請入會。「中華道教瑤池金母慈惠協會」成立於民國 81 年 12 月 30 日，下設北、中、南、東 4 區辦事處及各縣市聯絡處，旨在分區聯誼，加強堂務推動；「北區慈惠協會」又下設「北區爐下團體聯誼會」。「臺灣瑤池道脈聖教會」成立於民國 96 年 1 月 14 日，屬於全國性合法宗教型態人民團體，以中區縣市，臺中、彰化、南投、雲林各地慈惠堂為會員，旨在弘揚瑤池金母惠民慈悲懿德，推動母娘信仰統一的科儀，設有弘道師資培訓班，出版瑤池會刊，並定期辦理宣講活動及靜坐共修班等活動。「中華無極瑤池西王金母教會」由中壢慈惠堂董事長陳燦宏發起，成立於民國 97 年 5 月 30 日，為政府立案宗教合法組織，申請入會即加入慈惠堂系統，無須向當地道教會申請。蔡秀鳳 2009，頁 35-37。

<sup>411</sup> 原稱分堂（分堂分靈而出則稱為部堂），後因認定彼此為會員身份，就是各自獨立、同地位，而取消分堂名稱。現今全臺唯一仍保留名稱的花蓮「慈惠石壁部堂」，當初由慈惠堂法華山分堂分靈而出，至今仍沿用。蔡秀鳳 2009，頁 34。

<sup>412</sup> 以前金牌一面新台幣壹萬元，大部份慈惠堂都會請領一面金牌，也有些省略的例子。蔡秀鳳 2009，頁 37。

<sup>413</sup> 慈惠堂成立分堂時，請領令旗、懿旨牌與母娘金身，也就成為母娘分靈的象徵。慈惠堂彼此之間並無輩份大小之分，無分香子廟、孫廟的區別，也無須以物質性的香火（香灰）來傳遞神聖的靈力。釋念慧 2011，頁 255。

<sup>414</sup> 由總堂高功法師施行分靈開光儀式；亦有原先已奉祀神明（家神）的友堂，不須分靈開光儀式。

皈依或晉陞堂 生上表儀式	總堂統一辦理 <sup>415</sup>	各堂自行辦理
大型法會	總堂舉辦，友堂參與	各堂自行辦理
主要信仰活動	依各堂主神功能發揮、主事者專 長（諸如誦經、靜坐、教育）	依各堂主事者專長 （煨身、扶鸞、誦經、靜坐）
祭祀品	各堂統一素齋	不定
飲食	不定	不定
服飾	統一 （道袍：典禮用；唐裝：制服）	青衣：典禮用 其它各堂自由發揮

（資料來源：本研究整理）

## 第二節 友堂信仰活動與特色概述

南陽聖堂修道院迄至 102 年 6 月底領旨開堂的友堂共有 17 間。從民國 96 年首間友堂東德堂開堂後，每年約有 2 至 3 間友堂在南陽聖堂修道院請領道旨、令旗開堂，行濟世或修行活動。各友堂開堂契機、崇祀神明各不相同，有者在開堂前，家堂中已奉祀神明；有者是於開堂前，才進行雕塑神像、開光點眼事宜。開堂後由於各自的使命與任務不同，所執行的信仰活動也不盡相同。

本節將友堂來自不同宗教團體的信仰背景，加以類型化分類，試圖從不同教派所關懷的宗教旨趣，探究其異同點，並對友堂宗教活動、儀式行為作一概括性描述分析。藉此理解友堂一方面保有原來宗教性格，另一方面在參與南陽聖堂修道院的組織運作過程中，逐漸產生調適與同化的轉化歷程，所呈顯的組織整體樣貌的共通性格；以及同中有異的外在信仰行為，所表現出的多元信仰活動特

<sup>415</sup> 友堂信眾皈依和晉陞堂生上表儀式統一在總堂辦理，皈依生和堂生管理則由各友堂自行規範制定。

色。

## 一、友堂信仰類屬與宗教實踐類別化

筆者在田野觀察中發現，有涉入其他宗教團體經驗的友堂代表或堂生，在儀式外顯行為表現以及對修行的內在詮釋面向，與總堂有著明顯的差異性。但是，從這些友堂所曾經涉入的宗教團體當中，又可以觀察出彼此在教義與宗旨上的類同架構；使得總堂與友堂在共同參與的宗教場域中，彼此間一方面進行著互攝交融的整合，另一方面在總堂宣揚共同信仰元素的調制下，友堂內部的組織結構被濡化轉換，漸以重構新的內在價值認可，由此產生對跨域組織的整體認同歸屬感。

友堂在初加入南陽聖堂修道院的組織運作後，和總堂的信仰行動屬性是否有疊合性或類同性？以下筆者援引丁仁傑討論 Wilson 的教派行動模型（表 12），<sup>416</sup>藉其行動模型歸納出友堂原屬宗教團體的信仰型態，所表現出的信仰行動實踐類型。如表 10「友堂原屬宗教團體信仰行動類型一覽表」所示，可以看出，友堂原屬宗教團體所呈現出的不是單一類型的宗教實踐，大多為混合型態或是由某一類型過渡至另一類型的中介狀態。

---

<sup>416</sup> 根據 Wilson 對教派一詞的定義為：「在各類主流性的宗教傳統中，所產生的分離性的少數派的運動」。Wilson 進一步對非西方的各類新興宗教活動作了初步的分類，包括法術性運動、千禧年運動、內向性運動等等。（Wilson 1973，頁 11）在另一項研究中又將此類型學作進一步的擴充，將教派在型態學上區別為：皈依型、革命型、內向型、操控型、法術型、改革型和烏托邦型。（Wilson 1970，頁 36-40。轉引自丁仁傑 2010，頁 39-55）筆者依上述分類，嘗試詮釋友堂原屬宗教團體的信仰型態，所表現出的信仰行動實踐類型。

下表 10 所示，友堂原屬宗教團體的宗教信仰實踐類別以終極神聖性而言，包含「直接經驗型」<sup>417</sup>和「改革型」<sup>418</sup>兩種類型；世俗性類型以「法術型」<sup>419</sup>居多，較少有「操控型」<sup>420</sup>類型。「直接經驗型」類型出現在南陽聖堂修道院、慈惠堂、會靈山團體當中，其行動特徵以與神靈交感會通的聯結或是自我內在成長與否作為修行依歸指標。「改革型」在南陽聖堂修道院、慈惠堂、會靈山團體或是一貫道的信仰者身上，似乎可以發現試圖以某些修行方式，回歸內心良善或重振世界道德秩序的特質。

「法術型」類型，除了一貫道外，在其他 4 個組織當中，都可以發現訴諸於神聖靈力護佑人身祈福解厄的功效性格；特別是民間宮壇和民間信仰，在神人交感的宗教場域中，一再重現的靈驗性與悸動性。此外，具有「操控型」特質的以一貫道為代表，信徒得救的

---

<sup>417</sup> 或稱「皈依型」。指的是除了傳統儀式性的程序以外，更為強調直接的經驗。像是為神所觸，來自救贖者的靈恩等等。於是，救贖不需要透過僧侶或儀式，反而是人們必須要有直接的經驗，才得到救贖。（丁仁傑 2010，頁 42）筆者認為像慈惠堂即是此類型。

<sup>418</sup> 「改革型」認為世界是一個充滿了邪魔的地方，人們可以透過掌控住自己的良心，回歸到良心上的基本原則，而來進行某種改革使世界更好。良心的自覺，來自於認識超自然的旨意。（丁仁傑 2010，頁 42-43）如儒宗神教、一貫道等團體，試圖重整世界道德秩序的道德復振派類型。

<sup>419</sup> 世俗性「法術型」是一種較為人身性與個別性的特殊性反應，參與者尋求的是比較狹隘的個人眼前的目標，通常是指透過超自然的中介者，能讓參與者現在的疾病狀態（不論是身體的或心理的）得到某種治療，立即性的抒解緊張與困難的狀態。此類型並無累積功德的明確想法。（丁仁傑 2010，頁 43）筆者以為民間俗信、民間宮壇的參與者主要以解決現前的障礙災厄為主，是此類型的代表。

<sup>420</sup> 「操控型」是指參與者相信透過系統性的，具有超自然性質的特殊知識的中介者，可以獲得世俗性的目標。（丁仁傑 2010，頁 42-43）如道教信眾必須透過道士團專業性密傳方式，以道長為中介者，和神明作功利性祈福禳災的管道；或是一貫道須藉由點傳師密傳三寶（即點玄關、合全印和五字真經）的儀式入道。

主要憑依由中介者進行傳道儀式；並將組織及修行制度化，有著嚴謹奉持的戒律與禮儀。相較於此，南陽聖堂修道院沒有嚴格的教規與紀律，以及特定進行教義宣揚。在組織化的過程中，重視團體內部的溝通聯繫，整體組織成員的信仰皈依、虔心投入，以法入門修行來強化宗教使命與濟世責任的實踐與完成。

承上所述，南陽聖堂修道院的宗教信仰行動類型含括了上述類型，從早期扶鸞階段「法術型」和「操控型」，過渡到「直接經驗型」、「改革型」4種類型的轉化與統整。而和友堂參與者原屬宗教團體的同構化（isomorphism）<sup>421</sup>現象，使得參與者在「選擇的親近性」及選擇的「可能性結構」<sup>422</sup>當中，產生了某些教義宗旨、信仰元素或組織型態聯結並重構強化詮釋的可能性，吸引其加入成為跨域組織的成員。

---

<sup>421</sup> 同構化（isomorphism）指在相同環境因素的刺激與培養下，組織的形態有趨同的現象。這些為了適應複雜環境，促使組織傾向於模仿已經成功的團體所具有的形式以及專業化訓練，所造成的各組織趨同的現象，在組織形式上的類別界限愈趨模糊。如瞿海源在 1990 年左右所作的觀察中指出，當時宗教團體所具有的 7 個外顯特質：（1）全區域、（2）悸動性、（3）靈驗性、（4）傳播性、（5）信徒取向、（6）入世性、（7）再創性與復振性，即反應了在現代工商業社會的進程中，所展現出來的一種整體性的發展趨勢。丁仁傑 2004，頁 23-27。

<sup>422</sup> 「可能性結構」是社會溝通中，一個符號選擇另一符號使彼此間產生關聯關係的選擇親近性結構，這是一種建構意義上的風格化結構（期望結構）。例如雖說教義、教儀或組織型態在符號運作的層次上都是獨立的符號素材，但在經驗的觀察中，某些特定的教儀符號在某一時期就是比較容易和某些教義及組織型態結合成一定的詮釋關聯。齊偉先 2004，頁 249。

表 10：友堂原屬宗教團體信仰行動類型一覽表

友堂原屬宗教團體或組織	宗教信仰實踐類型		數量（間數）
	終極神聖性	世俗性	
南陽聖堂修道院	直接經驗型 改革型	法術型 操控型	7
慈惠堂	直接經驗型 改革型	法術型	4
一貫道	改革型	操控型	3
會靈山團體	直接經驗型	法術型	1
民間信仰	—	法術型	1
民間宮壇	—	法術型	1

（資料來源：本研究整理）

針對上表 10 的討論顯示出，友堂雖來自不同宗教團體，彼此間諸如在教義認知或是宗教表現行爲的特性上，其實有著高度的關連性與重疊性。筆者認為，友堂從原屬團體轉出加入南陽聖堂修道院的跨域組織運作，除了背後神意的支撐影響外，友堂自然而然尋求類同、疊合性高的宗教屬性，使其在改信過程中，似乎不致產生過多的內在矛盾與衝突感。

再者，從下表 11 可以看出不同宗教團體某些共通的特徵：（一）不論是南陽聖堂修道院、慈惠堂、會靈山團體或是一貫道，以及部分民間信仰、民間宮壇，都與「母」性神明系統產生密切的連結；（二）民間教派在同一歷史脈絡下，社會、文化層面長時間的濡化，所揉合吸納的諸如母娘救劫、普度收圓或是三期末劫等，類同教義思想與實踐目標；以及以先天／後天的神學思想，織成信仰內容架構；（三）宗教儀式如扶鸞、靜坐等儀式行爲的類疊性高。

表 11：相關宗教團體共通特徵一覽表

原屬宗教團體	崇祀神明	神學教義思想	儀式行爲或信仰活動
南陽聖堂修道院	三聖尊 (玄玄上尊、木公 老祖、瑤池金母)	三期末劫、三曹普度 收圓	靜坐、誦經、教育
慈惠堂	瑤池金母	母娘救劫、三期末 劫、普度收圓	扶鸞、起乩、訓身、 誦經
一貫道	無生老母	三期末劫、普度收圓	密傳三寶、扶鸞、教 育、讀經
會靈山團體	五母 <sup>423</sup>	【先天靈(母靈) / 本靈(元神)】、 回歸母源	至天公廟赦因果、度 化因果、會靈(本 靈、五母、皇媽娘娘 等爲基本)、 <sup>424</sup> 起 乩、訓身、說靈語、 寫靈文
民間信仰	五母		扶鸞、起乩
民間宮壇	五母		扶鸞、起乩、訓身

(資料來源：本研究整理)

根據上表 11 顯示出，不論是崇祀神明、神學教義思想抑或是儀式行爲，在同一社會文化脈絡下，在不同團體組織中被不斷地重覆採用、倣效、實踐或論述。

但是，不同的宗教團體，在儀式外顯行爲表現或是對修行的詮

<sup>423</sup> 走靈山先從五母開始會靈，因五母乃靈的先天母，後會萬靈之母的皇媽娘娘，才能真正回歸母源。五母即中宮母：九天玄女母娘；內宮母：無極瑤池金母母娘（天上王母娘娘）；外宮母：佛母準提菩薩；宇宙之母：無極地母娘娘。（詳見《靈修手冊》，頁 9-10）此外，根據筆者實際的田野觀察，民間還有加上驪山老母、天上聖母及觀世音菩薩，統稱五母，實則至少有 7 尊之多。

<sup>424</sup> 根據《靈修手冊》所載，會靈地點分佈臺灣各地，多達 235 座。《靈修手冊》，頁 48-116。實際會靈地點因會靈者不斷地開發新地點，總數難以統計。

釋面向，其實也有一些差異處。如某些剛設堂不久的友堂，在外顯易見的表現形式上，與總堂相較之下，有些殊異性的行為表現。例如在共同參與的例行性祭祀活動或靜坐共修過程中，有別於總堂靜肅沉默的氣氛，某些友堂常會有引起側目的訓身靈動現象，或是持香參禮感應神明臨場時，所發出的打囉（打招呼）聲響、淚流不止、打呵欠、說靈語、打手印等等，具有獨特表演性的行為模式慣習。

此外，筆者舉前身來自於會靈山團體的友堂為例，在某些實修層面上，和總堂似乎也有詞義認知上的歧義性，而造成宗教實踐上的不同。舉例來說對「會靈山」<sup>425</sup>一辭的詮解，從信仰行動來看，會靈山團體的友堂大多藉由到不同的廟宇，尋求並接合與自己本靈相通的靈脈神明，似乎將會靈視為一種與神靈感通聯結，即可獲得救贖的唯一修行方式；或者側重在與神靈交通往來的靈驗悸動性。甚至於，會靈在形式上的過度強化，致使某些人在外於會靈入乩的日常場域中，認為自己是某神明或其分身下凡，造成日常與非日常的場域及意識混淆不清。這和總堂重視推廣教化路線，強調靈山就在吾心頭，自我修行實踐的重要性顯然有其差異性。不過，總堂大多以包容的態度看待此種過渡性現象：逐漸在融入共同薰習內化的進程中，進行自我轉化的可能性。

---

<sup>425</sup> 「靈山」一詞，最早來自於佛教，是譯自於梵文 *Grdraluta*（鷲），意即「靈鷲山」中「靈鷲」的本字，而「靈鷲山」即是傳說中佛陀多次講經之處（如《法華經》的講經之處即是其一）。在華人民間社會，「靈山」一詞演變為「道、自性、本來面目」等同義詞。除了可以指涉通達本我或是開悟顯豁後的狀態，也指涉了與修行相關的過程或是事物。同時可以指涉無形或有形，以及內在或外在層面。丁仁傑 2005，頁 67-68。

爲何各別團體諸如儀式內容、詞義的產出，如前述對「會靈山」的詞解等，呈現出語彙多義的詮釋意涵？齊偉先認爲，宗教團體雖同採用同一儀式符號素材，但在不同的實用詮釋關聯中所指涉的，則是在其慣習指涉關聯的基礎上，具體進行特殊符號聯結所建構出來，有特殊性的符號關聯結構。意即，同一符號元素在運作中並不指涉一共同的既予對象，<sup>426</sup>而是在儀式行爲的踐行過程中，賦予個別符碼本身的意義。每一信仰團體都有意圖建構其獨特的、或是不可取代的慣習性的象徵符碼，作爲無可置換特殊的地位角色。

表 12：Bryan Wilson 的教派行動模型

形式 \ 拯救的層面	終極神聖性	世俗性
傳統手段	遵循型 (conformist)	系統性的手段：操控型 (manipulationist) 特殊性的手段：法術型 (thaumaturgical)
直接去體驗神聖	直接經驗型 (conversionist)	
改變個人	改革型 (reformist)	
改變世界	革命型 (revolutionist)	
重建新世界	烏托邦型 (utopian)	
退出世界	內向型 (introversionist)	

(資料來源：轉引自丁仁傑<sup>427</sup>)

在友堂當中，不論曾經是以靈動、會靈或其他方法作爲修行實踐的方式，所顯現出不同的信仰特質與信仰行爲；諸多友堂在加入

<sup>426</sup> 齊偉先 2004，頁 233-235。

<sup>427</sup> 丁仁傑 2010，頁 41。

南陽聖堂修道院跨域組織之後，在仍保有與過去宗教慣習連結的同時，接收新的宗教情境的宗教實踐型態，諸如參與總堂教育課程抑或是強化靜修替代會靈的修行模式，慢慢地產生同化效應，呈顯一種融攝內外兼修的修行方式。

## 二、 宗教活動參與

「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」跨域組織活動，以施行場域可以分為總堂共同參與活動和各友堂個別活動兩類，前者為「蟠桃會」、「教學活動」和「法會活動」等，活動地點皆在總堂；後者則是在各堂舉辦的「堂慶活動」、祭祀或信仰活動。總堂為跨域組織的核心基地，是各友堂聯誼及大型宗教活動中心，筆者在觀察中發現，參與共同活動愈多的友堂，對南陽聖堂修道院的修行理念和契合度愈高，容易產生強烈的信仰認同歸屬感。

### （一） 蟠桃會及靜坐活動

《漢武帝內傳》中描述王母娘娘（瑤池金母）宴請眾神佛，大開宴會，食用蟠桃為其祝壽的盛況。蟠桃乃為王母娘娘獻壽而來，相傳產於崑崙山，三千年才開花，又要再花三千年才果熟，有幸得到蟠桃者，必能長生不老。現今民間神明壽誕或長輩生日，人們也會製作壽桃，乃祈長壽之意。<sup>428</sup>道教後人則舉行蟠桃會，以表紀念之意。

---

<sup>428</sup> 劉還月 1994，頁 156。

南陽聖堂修道院每年農曆 8 月初 8 晚間舉辦蟠桃慶祝會，是總堂與友堂堂生信眾團聚的重要節日。根據筆者 2012 年的田野記錄儀式內容如下：是日晚間 8 時蟠桃會開始前，供桌上已擺滿各式供品。<sup>429</sup>儀典會場太一殿前排邀請各友堂堂主代表就位，後方依序為堂生信眾，分列乾坤兩邊。中央的通道淨空，象徵神明通道所用。眾人著道袍站立在鋪好的拜墊上，默然肅靜。主儀者與司禮生就位後，司儀以宏亮的聲調引領大眾行敬拜禮儀。接駕時刻，眾人俯身在拜墊上，虔敬恭謹迎接聖駕到臨。

靜坐共修後，眾人齊聚一堂，話古今論道或閒話家常，共同分享著壽桃，是一再銘刻重現蟠桃會盛宴的宗教記憶。壽桃，不僅具有長壽平安的宗教象徵符碼，也成為凝聚宗教經驗的中介物，豐富了宗教神聖性意涵。在洋溢著歡愉的氣氛下，所交織而成的宗教經驗，成為凝聚群體意識的最佳體現。



圖 15：蟠桃會靜坐共修活動（2011 攝）

<sup>429</sup> 供品包括水蜜桃 36 粒、壽桃 56 粒、紅圓 16 粒、發糰 1 個、素五牲 1 份、壽麵 3 包、五齋以及壽金 3 支。

## （二） 教學活動

南陽聖堂修道院舉辦教育活動，固定的宣講活動包括每個月各 1 次的「道學講座」和「經典分享」，以及每週六晚間的「經典研究」；此外還有不定期舉辦的各類型教學活動，是總堂和友堂堂生信眾共同參學的活動。根據筆者的田野資料，友堂除了攜眾參與總堂的道學活動，某些友堂亦會個別舉辦「道學講座」或「經典分享」，交流修行心得。以 D 堂為例，「經典分享」於每星期二晚間固定舉辦；I 堂則是不定期舉辦「道學講座」，皆邀請總堂宣講師共同分享交流。



圖 16：舉辦健康講座「《黃帝內經》的內涵」（2012 攝）

## （三） 法會暨誦經活動

法會活動方面，友堂當中目前僅有 X 堂舉辦普度法會。由於 X 堂並無組織誦經團，開堂是年（民國 100 年）首辦時，邀請總堂經文社支援為其誦經禮懺。第 2 年僅舉辦普度贊普活動，贊普認桌桌

數超過 140 桌，法會後所有白米、乾糧等供品全數捐助相關單位。至於其他友堂則以參與總堂舉辦的大型法會為主；每逢總堂年度法會，各友堂皆共襄盛舉，邀請信眾共同參贊，同沐神恩。根據筆者的田野觀察，各友堂似乎較不熱衷舉辦法會活動，主要將信仰活動重心擺在勸善度眾、教導修行，以及解決信眾疑難雜症的濟世行為為主。

目前擁有誦經團的友堂僅有 D 堂，主要是為了初 1、15 日和神佛聖誕日，以及堂慶時誦經所用。誦經經典多達 20 多種包含儒、釋、道以及鸞著各家文本。其他友堂堂主大多有誦早晚課，以及在神佛聖誕日誦經祝壽的信仰慣習；堂生信眾則以隨機參與的方式，跟隨著堂主誦唸持咒經懺，將自身融入悠揚的誦唸聲中，一方面可以達到淨化的功效，也以唸誦經本作爲修煉功課、修行方式。

#### （四） 堂慶活動

堂慶主要是慶賀成立開堂，以開堂是日作爲慶祝儀典，除了有助於友堂之間的交流，亦強化社群整體的認同感。南陽聖堂修道院堂慶爲農曆正月初 1，亦爲主神無極混元玄玄上尊聖誕，所有友堂是日回到總堂爲主神祝壽，並共同接待十方信眾、參與廚房炊事享眾；藉由彼此的互動增進交流，並提升認同歸屬感。而友堂堂慶最密集的月份是 11 月，共有 5 間友堂舉行慶祝活動；其次是 10 月份，當月有 3 間友堂舉辦堂慶活動（詳見表 13）。

根據田野資料，友堂堂慶活動內容大多依循總堂模式舉辦，逢主神聖誕者，於上午誦經禮贊，以表祝賀之意。團拜儀式在上午 11

時舉行，團拜儀式後，主事者會準備豐盛的素齋款待各友堂佳賓及參與堂生信眾，除了有領會神聖慶典意涵之外，也有凝聚彼此的作用。食物之所以能夠在宗教認同、象徵與實踐中扮演重要的媒介，與食物作為物之物性以及相關之感官經驗密不可分；<sup>430</sup>可以說，飲食活動特別適合於建立凝聚與連結的時機。<sup>431</sup>根據筆者的田野觀察，有的友堂會預約外燴，有的則是自行準備，或是請廚藝精湛的友堂堂主或堂生幫忙，在準備當中，形成一種彼此互助融洽的景象。除此之外，基於信仰者本身應清心寡欲，以持戒修行為要，不崇尚繁瑣的交際應酬，除逢各友堂堂慶團拜儀式後，集體茹齋或是論道聊天時，隨機所舉行的茶會外，並無聚眾饗宴之慣習。

筆者從田野觀察中發現，敬拜儀式莊嚴慎重，充滿神聖意涵。除了鳴炮和慶祝文疏由各堂堂主斟酌是否採用外，<sup>432</sup>其他諸如儀式或供品內容，依循總堂模式，皆為制式化各堂統一的宗教儀式。

表 13：友堂舉辦堂慶月份別一覽表

活動名稱	農曆月份	間數	活動內容
友堂堂慶活動	正月	1	堂慶與主神聖誕同日者，上午誦經禮贊（誦誦主神經本），11時團拜儀式後，用膳交流聯誼
	2月	1	
	3月	1	
	5月	3	
	8月	1	
	9月	1	
	10月	3	
	11月	5	
	12月	1	

<sup>430</sup> 蔡怡佳 2007，頁 3。

<sup>431</sup> Korsmeyer 1999，頁 101。轉引自蔡怡佳 2007，頁 3。

<sup>432</sup> 鳴炮和週年慶文疏依各堂所定，無者可省略。

(資料來源：本研究整理)

### 三、友堂其他信仰活動

除了前述介紹的堂慶活動、蟠桃會、法會活動等，是總堂和友堂共同參與的宗教活動外，主要仍以各堂各自舉行各類的祭祀活動如犒軍賞兵儀式等，來達到強化宗教目的與情感認同。除此之外，各友堂主事者憑其使命任務的不同，信仰活動亦有所差異，大致可以分爲「內修」及「外功」兩種方式。

「內修」是各友堂以推廣「性命雙修」和勸善積德來作爲引領堂生信眾修行的活動。持之以恆的靜坐活動，輔以自我修身養性的內修行爲，即是「性命雙修」的實踐；勸善積德則是付諸實行，諸如印經書、濟貧捐助、護持道場或是布施藥方等的實際行動。

而修道首要的條件即是立德，在日常生活中不斷地累積功德，爲信眾祈福解厄，即是「外功」的展現。一般而言，收驚祭解和請示是常有的私人性濟世儀式，有別於公開性的大型法會活動，施行收驚祭解儀式大都可以解除信眾立即性，諸如因車禍、突如其來的驚嚇或是睡眠質量不佳、孩童啼哭頻繁等等的問題，一般不收取費用；請示都以擲筊來解決，有些友堂則以乩示解決信眾所遭遇的難題，請示問題不外乎事業、家運、婚姻、身體和運途其他等。

內修在於修己之功；外功則是善行，在於度人之業。若不作內修，無以立本；而不建外功，則無以救世度眾，此兩者皆不可偏廢。「內修」及「外功」活動可以說是各友堂內在修持和外在濟世利

人行爲的善性循環，一體兩面的落實。

### 第三節 友堂個案研究

「南陽聖堂友堂聯誼協會」是以總堂爲核心的放射線型組織型態。友堂依循總堂模式，祭祀活動以道教爲主體的祭禮信仰；宗教儀式大多以私人性的「排除性儀式」(rituals of exclusion)，<sup>433</sup>收驚祭解等儀式作爲驅逐災厄的濟世度眾行爲；至於宗教教義所著重的命題是沿襲著南陽聖堂早期「三期末劫」、「普度收圓」末世救贖度化觀；而宗教修持則是蘊含上述教義的觀念下，闡揚與實踐總堂推廣共同的修行理念「太一修法」法門所進行修持模式的轉化與融合。

本節在「南陽聖堂友堂聯誼協會」17間友堂當中，擇舉D堂、S堂、T堂和X堂等4間頗具特色、風格特性迥異的友堂作爲研究個案。從開堂緣起、堂務運作，以及與總堂和其他友堂的互動關係，運用深度訪談法作出觀察分析，進一步對總堂的認同歸屬感提出概括性看法。藉此理解友堂多元的發展運作景況，不論是堂主的特質、領導風格，乃至於堂務運作、信仰活動，從中可以看出個案之差異處，前面3間友堂兼具靈證性與修行性特徵，S堂較偏向倡導內省自修的修行性路徑，T堂和X堂則側重憑附其靈顯能力來發揮濟世功能，可以說皆發揮了不同程度的社會濟世與教化功能。

---

<sup>433</sup> 相較於「排除性儀式」(rituals of exclusion)，「包含性儀式」(rituals of inclusion)則是將個別信徒包含進一個更大的象徵體系，意即以個體自發性的成長，和個體與無形力量之間的相關性，爲宗教論述與實踐的主要重點，並以此而產生一種讓個體與集體可能同步被加以轉化的動能。丁仁傑 2004，頁 76。

表 14：友堂訪談對象基本資料表

訪談對象代碼	開堂時間	堂主代碼	乩生代碼	堂生代碼
D 堂	民國 96 年	D1	D2	D3
S 堂	民國 97 年	S1	S2	—
T 堂	民國 98 年	T1	—	—
X 堂	民國 100 年	X1	—	X3
U 堂	民國 99 年	U1	—	—
總堂	民國 58 年	—	—	N1、N2

（資料來源：本研究整理）

## 一、 D 堂個案探討

D 堂位於高雄市岡山區，主祀東華帝君，同祀無極混元木公老祖、無極混元玄玄上人、無極混元瑤池老母，以及文衡聖帝、九品青蓮華眼觀音、程府千歲、福德正神。<sup>434</sup>民國 96 年 10 月 11 日（丁亥年 9 月初 1）領旨開堂，是第 1 間在南陽聖堂修道院領道旨、令旗開堂的友堂。堂主和乩生<sup>435</sup>夫妻兩人日常從事建築土水泥作承包業，以供生活之需。修行態度嚴謹的兩人，常年茹素，是虔誠的宗教信仰者，懷有十分濃厚的皈依感，參與宗教活動相當熱衷，對堂生信眾及友堂親切熱忱。堂主和乩生，早年活動於高雄某慈惠堂 20

<sup>434</sup> 輔祀神祇文衡聖帝、九品青蓮華眼觀音、程府千歲和福德正神於民國 98 年 10 月 2 日（己丑年農曆 8 月 14 日）舉行開光點眼儀式，3 天後新塑神像正式供奉安座。無極混元木公老祖、無極混元玄玄上人及無極混元瑤池金母則於民國 101 年 12 月 14 日（壬辰年農曆 11 月初 2）開光點眼儀式後，民國 102 年 2 月 10 日（癸巳年農曆正月初 1）舉行安座儀式。

<sup>435</sup> 本文友堂個案探討中使用「乩生」一詞，其不全然指涉須透過神明附身顯靈的靈乩，主要是代表施行多樣化宗教性服務的代言人而言。

多年，修行活動以訓身、誦經和乩訓<sup>436</sup>為主。開堂後接引的堂生信眾大部分來自同一慈惠堂體系的同參道友，其中有 2 名堂生後來也在南陽聖堂修道院領旨開堂，此外也有一部分是輾轉經由人際網絡而進入的情形。除了延續改信前的靜坐及誦經活動外，並修習「太一修法」法門，踐行研讀經典等教育活動。

根據 D 堂堂主自己的陳述，在南陽聖堂修道院領旨前，有一段相當漫長波折的考驗期。基於對神明的崇敬與信仰，以不屈不撓的意志力，克服阻礙，歷經 16 年艱困歲月後終能開堂，遵行主神濟世之懷，不遺餘力積極扮演度眾勸修的角色。

#### （一） 開堂緣起

D 堂在開堂前，已供奉東華帝君 20 多年之久。民國 66 年間，家宅後方大榕樹因強烈颱風侵襲倒地。某日堂主夢見榕樹公對他表示已修煉有成，必須先回天庭繳旨，有使命會再下來，行濟世度人志業。堂主醒後不以爲意，家宅中的香爐卻一再地發爐。堂主在受訪時憶及當時的情形時表示：

民國 66 年賽洛瑪颱風的時候，住家後面那棵大榕樹倒下來，那時候他們（親戚）有取一塊木頭起來當紀念。……後來家中神位的香爐一直發爐，記得……是民國 77 年的時候，去大廟請示都說榕樹公要安置在我這裡。（D1，訪談時間：2013/01/21）

當時，個性剛烈耿直的堂主一方面對大廟神明的指示半信半

---

<sup>436</sup> 透過乩生傳達母娘訓示教誨。

疑，另一方面認為「請神容易，送神難」，抱持著以拖待變的心態，拖延了 3 年之久，直到堂主夫人（現為該堂乩生）身體出現異狀，重病不起，才突感事態嚴重。她在受訪時表示：

我就是生大病不好才去請示。就是早上我發冷要蓋 2 件 10 斤的棉被，下午 3、4 點左右又發燒到 40 度。……看醫生都沒好轉，我就一直持續吃感冒藥，17 天喔。……我去問上帝公，祂說妳家金展（該堂堂主）知道原因啊。（D2，訪談時間：2013/01/21）

問事是夜，夫妻兩人在答允了將榕樹公安置自宅後，堂主夫人隔早立即不藥而癒。這使得堂主感受到無形界力量的不可思議，開始產生了不得不信的想法。

後來，堂主透過高雄某慈惠堂乩生指示，榕樹公已得道，與其有因緣，須先將榕樹公請至花蓮慈惠總堂安置 1 年。1 年後乩生又指示須雕塑神像，且封號已下來，聖號為「東華帝君」。他說：

民國 80 年請示母娘說，祂（東華帝君）說有使命會再下來濟世度眾。……那塊木頭要請去花蓮放 1 年，隔年請回來後又請去高雄彌陀母娘那邊，堂慶後又請回來安座，榕木請回來就馬上發爐了。到後來就是問說是要安金尊，就照祂的意思去做了。（D1，訪談時間：2013/01/21）

堂主遂依指示雕像安奉於家堂中，虔心膜拜。帝君指示肩負使命降世，須由人神配合，領旨設堂以濟世度眾。此期間，堂主兩人於臺南關廟某慈惠堂翻閱善書時，無意間發現南陽聖堂修道院簡介

後，隨即至南化該廟堂參訪，和開山堂主謝良宗結緣，並請益修行要訣，漸漸地也參與該教團諸如經典研究、道學講座等課程活動。民國 95 年間，帝君再度指示須盡快開堂濟世，堂主多次向原慈惠堂乩生請示領旨事宜，皆言時機未到。

筆者在訪談中發現，D 堂在領旨過程，充滿挫折與磨難。問及最終何以在南陽聖堂修道院領旨的因由時，該堂乩生娓娓道來過去求旨無門的歷程。她說：

後來的幾年，我們如果跟 XX 慈惠堂要去花蓮前，帝君就是會降爐，叫我們要注意旨令下來了。可是問乩生都說機緣未到，那我們就等了。……後來，就去臺北 XX 慈惠堂問，那邊就是說旨令有下來，人沒有幫忙，人為的關係，我們就沒有辦法領旨。然後叫我們回來先請示堂號，如果真的不知道要去哪裡領旨，叫我再去找她，她會帶我去花蓮（領旨）。（D2，訪談時間：2013/01/21）

從上述訪談中可以發現，D 堂乩生認為在求旨的過程中，遭遇到人為阻礙，導致於無法順利領旨。在因緣際會下，經臺北某慈惠堂指點迷津，開堂一事才漸有眉目方向。

D 堂乩生表示，依照臺北該慈惠堂的指點下，一回家宅立即請示帝君。她說：

那回來我們就開始請杯，怎麼樣都沒有杯，只知道堂名前一個字是「東」，中間的字怎麼請示都沒杯。「東華宮」、「東方堂」，以「東」為主嘛，都沒有杯。後來有一個訊息說，要請那老人

家（開山堂主）來請示，結果才上杯。（D2，訪談時間：2013/01/21）

南陽聖堂修道院在 D 堂開堂領旨前，並無宮堂或個人領旨的前例。D 堂堂主在陳述偕同開山堂主代為請示帝君的過程時表示：

我們去拜託老人家來家裡請示，他說：「喔，那有過去那邊的話。」啊，後來剛好有一位師姐要請老人家幫她看房子，要我們帶路，那就順道來這邊請示了。他看我家客廳有一個匾額上面寫「懷德」，所以請示「懷德堂」，但是沒杯。那我想起來說前面要用「東」字，「東德堂」就上杯了。然後請示要去花蓮（慈惠堂）領旨沒杯，彌陀（慈惠堂）領旨也沒杯，臺南關帝港也沒杯，天公廟也沒杯，都沒有。老人家停了一下問說，莫非要去南陽聖堂領旨，一下子就上杯。開山堂主說等一下喔，我要回去確認看看。因為南陽聖堂沒有在讓人家領旨啊！……我們進去覆杯就是指示 9 月初 1 領旨，那時候時間已經很緊迫了。（D1，訪談時間：2013/01/21）

經過開山堂主確認三聖尊無誤後，民國 96 年農曆 9 月初 1 正式開堂，堂號「東德堂」。自此，開展了以靈媒辦事、為信眾祭解，集眾誦經、靜坐共修以及研讀經典的信仰活動。

## （二） 堂務運作及特色

D 堂在南陽聖堂修道院領旨後，以問事濟世、誦經、靜坐共修及經典研究為主要的宗教活動。行政組織架構在開堂 1 年後，由主

神東華帝君指示，成立以堂主為首，下設教化組、壇務組、財務組和總務組的組織型態，協助處理堂務，促進組織運作與發展。堂主夫人擔任開口辦事的乩生，<sup>437</sup>主神指示農曆雙日為降駕濟世日，開堂後每個月約有一半的時間讓信眾問事。第 2 年因應多元堂務之需，改為每逢農曆 2、6、10 日辦事，即每月有 9 天辦事日。該堂乩生說：

開堂後本來雙日都是公事日，農曆初 2、初 8、初 10 是辦事日，有信眾來問就辦事，沒人來，我們就和堂生靜坐。第 2 年就請示帝君，是不是可以改一個方式，就改成農曆初 2 辦事，初 4 固定學經，初 6 辦事，初 8 靜坐共修，初 10 辦事。每個禮拜二就研讀經典這樣。(D2，訪談時間：2013/01/21)

該堂辦事時間一到，乩生在東華帝君附身狀態下，回應化解問事者諸如健康、運途、婚姻、事業等疑難雜症，以及指示公事或傳達勸善修行的理念。辦事結束帝君退駕後，乩生恢復與常人無異的日常狀態。問事的信眾人數，不一而定，信眾人數少或沒有問事者時，堂主和堂生則在神壇前靜坐共修。

除了對外針對堂生信眾辦事的濟世活動外，另有以堂生為主，固定學經和靜坐共修以及規劃完善的經典研究課程。常態性經典課程以研讀如《心經》、《清靜經》及《楞嚴經》等佛、道經典為主。目前已經研讀將近 1 年的經典為《金剛經》，邀請總堂宣講師作導讀

---

<sup>437</sup> 「乩」由其不同媒介可分為以「身」為媒介的童乩；以「心」為媒介的神乩，包括扶鸞著書的文乩和開口辦事的武乩；以及以「靈」為媒介的靈乩，因累世因緣而具足了慧根，其元靈容易與先佛恩師相應，所以成為列聖恩師的代言人。蔡怡佳 2010，頁 334-335。

引言，堂生之間發言踴躍，交流熱切，共修人數約在 10 至 20 人左右。

該堂在參與南陽聖堂修道院的組織運作，透過宗師教示、堂生交流和道學課程，不斷地薰習內修養靜的理念之後，大多教導堂生信眾，真正能化解自身困頓的方法，即是清心少欲，身體力行修養道德的修行行爲。其次，筆者從觀察中發現，該堂以問事模式解決信眾問題，不一定能夠藉此引導信眾轉入自力修行活動。因爲某些信眾似乎只關注在能夠爲其化解急迫性難題，而有四處遊走問事解難的宗教慣習。

除了上述信仰活動外，該堂設有誦經團，目前有 10 多位經生，誦經活動是促使堂生高度參與的信仰活動。該堂延續早期曾經參與其他宗教團體時誦經的慣習，開堂初期每逢初 1、15 日和慶祝神佛聖誕日時，以龍華調誦經禮贊，展現了該堂信仰者的虔誠信仰。

在開堂邁入第 2 年即民國 97 年，帝君指示，追隨總堂的腳步改誦道經贊調。該堂乩生在陳述改道經的歷程時表示：

我們設堂下去後就誦經了啊，是誦龍華調的啊。誦 1 年後剛好在請示執事人選時，神尊一起指示要改道經。那我們裡面有師兄說不要啊！這邊新手誦龍華調都還不上手，怎麼又要改道經。那我就不敢推動，我就跟帝君說啊，既然這樣那就緩一緩，等候因緣。那後來有一位師姐說，為什麼不加強學法器，我就順那個勢說，那我們就順便改道經，現在就開始學。我來麻煩南陽聖堂，商量看看是不是可以來教我們。……那我就問開山堂主說，那可不可以請南陽聖堂的經生喔，來教我們，因

為 1 位來教比較方便，我們這邊要拖一群人上去，拖沒人啦。那開山堂主說可以啊，那很好。……剛開始學道經時，學一學，就會跑到龍華調了。……大概是 97 年的事。我們正月學，2 月初 5 就上場，向帝君祝壽。(D2，訪談時間：2013/01/21)

其他的宗教活動方面，每年農曆 9 月初 1 的週年堂慶，聚集友堂及堂生信眾的熱烈參與。此外，農曆 3 月、6 月、9 月及 12 月的初 1 上午舉行犒軍賞兵儀式，以素齋為供品，犒賞群兵。

### (三) 與總堂、友堂之互動關係

D 堂是首間在南陽聖堂修道院領旨的友堂，與總堂和他堂之間互動頻繁，也由於過去豐富的宗教經驗，時常成為他堂請教解惑的對象。根據該堂乩生表示：

像 U 堂說她「太一修法」都聽不懂，我跟她說這是古代留下來的，這叫做口耳相傳的心法。「太一修法」本來就沒有文字可以寫，都是口傳心領會。開山堂主說要自己去領悟，是不是這樣！……辦道就是這樣而已，你說要用什麼撇步！現在不信你出去外面看看，都是有目的的啦。(D2，訪談時間：2013/01/21)

從上述訪談資料顯示出，該堂乩生把在總堂的學習心得，分享他堂的時，也鼓勵他堂堂主，不違宗旨，一步一腳印踏實的辦道。

此外在一項訪談中，該堂堂生向某位同修表達他對總堂的看法。他說：

我跟裡面的師姐說，這邊每樣都教我們，人家每樣都沒保留藏私，都跟我們說，要去哪裡學，本來要辦教化就不能有所保留啊。(D3，訪談時間：2013/01/21)

該堂與總堂的互動關係，亦可見於分享經典課程。該堂常年邀請總堂宣講師共同參與，透過經典課程互動的過程中，增進彼此情感交流。D 堂乩生說：

就是 X 師兄已經幫我們上過《楞嚴經》，後來又接著請他上《金剛經》，都在週二晚上。課堂上彼此探討心得都很熱絡啊。(D2，訪談時間：2013/01/21)

從上述 D 堂乩生的訪談中得知，該堂運用總堂人力資源，產生良好的互動關係；而 D 堂向來不遺餘力支援總堂活動，從整體而言，實是兩蒙其利的。

D 堂經歷了信仰轉變的歷程，保有過去某些宗教慣習的同時，且適應於新的宗教場域，在發展的進程中，一步一腳印引領堂生信眾認真修持，繼續度化迷津的宗教使命與任務。

## 二、 S 堂個案探討

S 堂座落在臺南市善化區，一處寧靜的社區巷宅中。這是距離總堂最近，車程約 30 分鐘左右即可抵達的友堂。民國 97 年 11 月 15 日（戊子年 10 月 18 日）正式領旨開堂，主神地母娘娘，同祀瑤池金母和天上聖母。S 堂堂主身兼世俗凡業，是一工廠經營者，他形容自己在開堂之前，是宗教門外漢，對於宗教信仰僅只於「鏗鏗

鏘鏘熱鬧陣頭，拿香跟拜這樣而已」。<sup>438</sup>但是開堂之後和總堂密切互動的過程中，堂主從原本是門外漢的身份，逐漸對總堂闡揚宗教理念所重視的心性涵養與生命的終極關懷，產生強烈的認同與使命感。對總堂的鼎力支持、協助以及高度的認同歸屬感為其特色；常於例假日主動積極帶領堂生信眾參與總堂義工服務工作，諸如整頓清理環境或是協助大型活動，發揮無私奉獻的服務精神。

### （一） 開堂緣起

筆者在有關於開堂因由的訪談資料中發現，開山堂主謝良宗在首度拜訪 S 堂時，即感知該處須開堂度世。該堂堂主的二兒子 N1，當時為南陽聖堂修道院見習專修生身份（現為專修生），在總堂修行的歷程中，已對宗教信仰具有相當程度的理解與認知。在整個開堂的演化過程中，堂主和夫人皆處於非自願被動的角色，而其二兒子在此中則扮演著知天命，相當積極介入引導父母逐次接受任務的輔助角色。其在受訪時憶及多年前父母與總堂的結緣過程時表示：

那個契機就是當時已經有東德堂、信德堂開堂了，我跟 X 師兄聊這些友堂的事。……開山堂主就說，你去問看你家需不需要開堂，那時候我整個愣住了。……開山堂主第一次來我家的時候，就知道我們那裡要開一個宮，只不過他在候那個時機點。……我當時很惶恐，怎麼向家人開這個頭。我媽和哥哥好像有皈依了，問題是皈依完，他們很少進來。然後我私底下問神尊，母娘叫我回家慢慢跟他們說，可是我回去也沒有跟他們

---

<sup>438</sup> 訪談時間：2013/02/11。

說。我只是間接跟他們說，如果我們有被賦予這種要開堂的責任，天命不可違之類的話。(N1，訪談時間：2013/02/11)

筆者接著再引述該堂二兒子的一段話，藉以說明其母親內心世界所產生的變化歷程。他說：

我媽去日本寺廟參訪回來後，就漸漸有在參與堂裡的活動了，像靜坐活動。開山堂主有一次找我們進去會客室，問我有沒有跟媽媽說要開堂的事。然後，他就跟我媽說妳有需要開堂啊。……媽媽其實在這之前，有一次去 X 叔叔（鄰居）那邊坐的時候，我媽就很高興說，改天要在我們那裡設一個點……，她是沒有經過大腦脫口而出。那時候開山堂主笑笑沒說什麼，經過沒多久，就去請示要請領什麼旨令。……其實他們從頭到尾都是被動，我都是主動去做開堂準備的那些事情嘛。我有一次就很生氣說我不要做了。幸好那次我很激烈跟他們表達，要不然那堂到現在都還沒成立。……因為時間已經很緊迫了，我爸媽才跟著我的步伐下去走。(S3，訪談時間：2013/02/11)

根據 S 堂二兒子的描述得知，該堂堂主和其夫人的表現處於被動、接受訊息的一方。個案在一次參與總堂舉辦日本寺廟參訪，身心靈獲得啓發後，漸漸地參與總堂各項活動。開山堂主見機曉以須設堂的任务與意義。堂主夫妻兩人在承命接旨設堂的歷程中，幸得該堂二兒子主動積極的催促，從被動不由衷到接受認同，經過了一段磨合期之後，才漸漸地了解到開堂真正的意義和目的，最終得依筊示日期順利開堂。

S 堂雖然沒有深刻涉入宗教活動的經驗，但是堂主和乩生夫妻

兩人慈善熱忱的特質，開堂後受到多數人的支持與認可。堂生信眾大部分是由街坊鄰居所組成而向外擴散人際網絡關係，人情連繫相當強烈，是以情感聯帶為基礎建立的組織型態，主要以靜坐共修和義工服務作為修行方式。筆者在訪談中發現，該堂堂主不以經營廟堂，擴張宗教版圖為目的，他認為設堂是一件幸福共業，不僅應該讓自家人受益，周遭所有人身心靈都能獲得提升，社會充滿祥和之氣，宗教才有作為宗教的意義和目的。

## （二） 堂務運作及特色

堂慶活動和犒軍賞兵儀式，是 S 堂每年一度例行的宗教活動。堂慶活動依循「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」模式，在堂慶是日上午 11 時舉行慶祝團拜儀式後，眾人用膳聯誼交流。堂慶活動後，該堂依筊示固定在堂慶當日下午 1 時舉辦的犒軍賞兵儀式，儀式活動盛大而隆重。犒軍賞兵儀式目的是為了犒賞神明所派駐的神將兵馬，守護居民和村落的平安順遂。

根據筆者的田野資料，犒軍賞兵儀式是於 S 堂堂址外舉行，在狹長型巷道中擺設兩列排開約 30-40 桌的供桌上，擺滿堂生信眾和該社區大部分住民，所提供的各式各樣熟食和供品，形成該社區每年重要的宗教活動大事。藉由犒軍賞兵儀式的宗教活動，維繫著與地區居民的情感交流，象徵著當地的繁榮發展景象，居民也因而獲得平順安康。

S 堂除了上述宗教活動外，每日靜坐共修和隨機聚會論道是該堂常態性活動，成員以堂生和街坊鄰居居多。在筆者一項有關堂務

規劃的訪談中，S 堂堂主表示：

也沒有特別說應該怎麼做。就是街坊鄰居聚會論道、靜坐的方式這樣啊。我覺得這種東西就是慢慢去累積啊，慢慢累積然後每個人去體會啦。你持續下去……去體會你自己的心境。……就是來這邊，你可以快樂、心平氣和這樣，最起碼我讓鄰居有一個場所，可以讓他們把自己的身心靈去放平淡、放空這樣。

(S1, 訪談時間：2013/02/11)

S 堂的茶會論道是極具特色的活動。該堂 1 樓兼充客廳和聚會之所，而住屋左側（龍邊）有一空曠處，設有一座三角涼亭，四周花木扶疏，景致幽雅，與一旁綠意盎然的菜園相映成趣。會聚堂生信眾和當地居民隨機論道的茶會，在烹茶、品茶之際，時而傳來的歡笑聲，充滿愉悅、祥和之氣；隨機觸感的論談，直入人與人的內在世界，使彼此的心境融入生命交會之流。該堂不僅提供了一種歡喜、自願的修道環境，並促進地方居民交流互動的機會，時日不見的鄰居藉此拉近彼此距離，成為凝聚情感的一種介質，強化對該堂的認同感，進而形成信仰認同。

S 堂由於組織成員大多是街坊鄰居，呈現的是一鬆散的組織型態。受訪者 N1 認為：

就是說不需要用制度去維持人來或不來，而是用人情去維繫，人與人的凝結力更強。……就是平常比較沒有在跟我們泡茶共修的人，還是會來拜拜。人家會聽風聲說，他們（堂主和乩生）為人不錯，地母又有神威。而且堂裡沒有在辦法會什麼的，很安靜，不會吵到鄰家。(N1, 訪談時間：2013/02/11)

在針對組織運作和未來發展方向的訪談中，S 堂二兒子認為 S 堂本身屬於鬆散的組織型態。受訪者 N1 說：

組織簡單的話，比較可以突顯不是制度在幫人，是你的心到那裡的問題。組織嚴謹的話，向心力比較強，每個人都有舞台嘛，紛爭會愈多。那他們有他們的階段性任務，他們只要把自己的角色扮演好。至於要發揮到什麼程度，還是怎樣的堂務運作，或許傳給下一代堂主的時候，又不一樣了。每一個堂主有每一個堂主的作法，就是說大方向不要偏掉就好。(N1，訪談時間：2013/02/11)

相較於鬆散的組織型態，該堂的向心力和凝聚力是各友堂中較為突出的特色，而主要是以睦鄰結合地方在地化紮根而來的信仰認同。受訪者 N1 在受訪時表達了個人的看法，他說：

S 堂怎會有這麼強的凝聚力？因為在開堂前已經在地方上紮根 10 幾年了，神明只是做一種無形的媒介啦。重點是人凝聚起來，當神尊進來時是加乘的效果。……當我遇到一個香客來時，很謙卑、很恭敬、很親切，好像當成自己人一樣。……有時香客是看到人的表現而有好感的，不是看到神尊喔。(N1，訪談時間：2013/02/11)

從上述幾段引文可以發現，S 堂較不侷限形式上的儀式，首重修心養性，以舉辦靜態性活動為主。熱鬧場景僅見於每年一度的堂慶活動和犒軍賞兵儀式例祭，平日並不妨礙周邊環境的寧靜與整潔。在位處聲息相通，人口密集的社區內，免於民間道壇最為人詬

病的噪音及污染的問題。<sup>439</sup>加上堂主一家平日和善為懷的為人處事特質受到愛戴敬仰，這也間接強化該地區居民宗教參與熱忱和對該堂的凝聚向心力。

S 堂認為宗教應以服務為目的，自在隨緣面對一切人事物，不設目標、目的以及服務的對象。S 堂堂主說：

有緣就來，就服務，一切隨緣。像有人說要設那個油錢箱、功德箱的，我覺得不需要，就是以服務為本。(S1，訪談時間：2013/02/11)

該堂堂主認為宗教以服務為本，堂內並無設置功德箱，任何宗教性服務皆是與信眾結緣的性質。

日常宗教義務性服務諸如收驚祭解等儀式，則大多由乩生即堂主夫人擔負。S 堂堂主說：

其實師姐（乩生）她服務這個區塊，像朋友介紹鄰居來，原來他小孩感冒發燒不退，好幾天不能走，然後讓師姐祭解 2 次就完全好了。第 1 次來，發燒就退；第 2 次就會走了，要不然頭回還是她爸爸背進去的，那之前已經找醫生 3、4 天燒都不退啊。(S1，訪談時間：2013/02/11)

從上述訪談中可以發現，該堂服務的對象，除了街坊鄰居外，亦有經由人際網絡介紹而來的信眾。此中，儀式行為的效度是口耳傳遞

---

<sup>439</sup> 根據民政局取締民間宮壇違規事項的資料顯示，民眾最詬病的問題略分為 4 項：(1) 污染問題；(2) 公共安全問題；(3) 醫療行為問題；(4) 詐騙問題等。蔡維民 2004，頁 300。

的主要原因。

在修行活動方面，對開堂迄今已屆滿 4 年的 S 堂而言，堂生在身心或個性的變化上有目共睹。S 堂堂主表示：

像原本家庭不順的夫妻，夫妻當然就是……你對他大聲，她對你大聲。但是我覺得經過（開堂）這幾年來，我發覺他們那個情緒比較沒有了，那個大小聲發飆的情緒比較沒有了……。  
（S1，訪談時間：2013/02/11）

從上述引文顯示出，該堂堂生在長期參與該堂的靜坐共修和聚會論道的過程中，精神有所寄託，產生內心約制現象，也間接促成社區祥和之氣象，發揮了信仰的社會功能。

### （三） 與總堂、友堂之互動關係

Tillich 認為，宗教中所說的感情絕不是模糊易變的朦朧感覺，而是具有具體而明確的內涵：無條件的依賴感和終極關懷關係密切。作為終極關懷的信仰會牽動一個人的整體生存，而不是只影響主觀情感。<sup>440</sup>總堂與友堂之間若只建立在儀式行為或大型活動熱鬧場景的參與，無法激發社群成員的真正參與感與信仰認同。S 堂對於總堂「從心啓修」的精神宗旨，以及開山堂主「自己救自己」提倡自我救贖的教化理念相當認同。筆者認為此種源於對神聖終極信仰的內化，促發該堂高度信仰認同與社會實踐。

---

<sup>440</sup> Tillich 1994，頁 34-35。

該堂堂生在堂主的帶動下，激發集體義務性服務的熱忱，對總堂各項活動的參與服務度非常高，形成高度社會化的組織社群。堂主 S1 深刻地道出無畏布施的意涵，他說：

就是說有一個中心思想，有一個理念的時候，會影響我們的生活全部，那變得負面情緒比較少。……不是說為了什麼特別付出，也不是因為某人而付出，不是這樣。無形中就是支持（總堂）。另一方面踏入社會就是要有社群活動，等於是做義工那種心態啦。無私……沒有要求，不要求回報啦。不是說我做什麼事，神尊就保佑我什麼的這樣，不是那種心態啦。也不是說某個人的關係、某個人的面子，才來幫忙的。這樣才會長久，才會持續吧。（S1，訪談時間：2013/02/04）

從上述 S 堂堂主簡明扼要的訪談當中，可以感受到其充滿自願服務與犧牲奉獻的精神。其中心思想價值不是依附在現實積功累德的宗教功利心理，純粹是不求回饋的宗教利他實踐。在扣合這個根本信念之下，是組織文化得以真正深耕落實的關鍵。

如何在共同的信仰認同與宗教實踐下，強化組織的運作，這將更有助於凝聚整體內部團結與向心力。受訪者 N1 提及對其父親，即該堂堂主的理念時表示：

其實他的一個理念，我覺得百分之百是正確的，就是說他是跟隨著……以南陽聖堂為主。……人力方面是互相支援，這樣比較好。（N1，訪談時間：2013/02/04）

上述受訪者 N1 認為，宗教社群立基在共同利益眾生的出發點，總

臺灣宗教文化傳統脈絡中的創新發展—以臺南南陽聖堂修道院為例

堂與友堂之間是相互合作又各自分工的關係。該堂堂主以帶領堂生信眾參與總堂各項活動的實際行動模式，將義工服務與修道實踐緊密結合，具體踐行共存共榮的宗教社群的落實。

此外，筆者在田野觀察中發現，該堂除了感受神明的恩澤外，宗師的吸引力可以說是強化該堂積極加入該組織社群運作的因素之一。S 堂堂主說：

他的無私，他的奉獻，他的……，等於說沒有架勢，完全付出，做人處事沒有私心，一視同仁。負責一個道場完全沒有私心，就值得我們信任。要不然他如果有私心，想要得到名利，那做法就不是這樣了。（S1，訪談時間：2013/02/11）

上述 S 堂堂主認為，從開山堂主日常行事作風就可以看出其辦道無私的精神，因而產生高度認同感。

在一項針對教育課程的訪談中，S 堂堂主提出他個人的看法。他說：

像道學講座，對聽得懂的人可以吸收啊。最起碼聽不懂的人，聽一些較淺的也聽得懂啊。有聽一定有差的啦，潛移默化啦，一定有差的。（S1，訪談時間：2013/02/11）

對上述友堂而言，經由講道的傳布方式應有漸次提升信仰者身心靈的作用，並落實於信仰行為的實踐。

筆者從田野觀察到，該堂主要的特色即是與地方信眾的互動關係非常頻繁密切。該地區居民對 S 堂供奉地母娘娘種種靈威顯赫的

神跡異象，經由不同堂生信眾的口中不經意地傳播，在口耳相傳下，成為產生該社區信仰元素的源由。更藉由宗教活動和儀式，將社區居民共同吸納入以地母娘娘為核心所構築的信仰體系當中，一方面強化神明在信眾心中的地位，另一方面則將神明與主事者所傳達的宗教意義，透過宗教儀式活動一再地被傳布強化，構成地域性認同，共存的一個生命共同體。再者，此個案雖是一張白紙入教的宗教素人，憑藉著不斷地薰習正確的宗教信仰認知與實踐，開堂迄今是綿續總堂提倡內修教化路線發展極為亮眼的友堂之一。

### 三、 T 堂個案探討

T 堂是南陽聖堂修道院第 4 間成立的友堂，民國 98 年 9 月 27 日（己丑年 8 月初 9）正式開堂，一方面以解決信眾身心困惑和祭解服務作為度眾濟世之職，另一方面則自我精進修行。該堂堂址位處臺南市南區，櫛比鱗次的民居巷弄中。獨棟透天厝的 1 樓作為堂壇的祭祀活動空間，緊鄰著堂址隔棟是 T 堂堂主從業的美容工作室和住家。開堂初期，堂址原本設於住家佛堂 3 樓，空間蹣跚狹窄，有鑑於信眾日增，空間不敷使用，經主神天上聖母<sup>441</sup>（媽祖）指示，遷往租戶已搬離的隔棟自宅，於民國 101 年 11 月 26 日（壬辰年 10 月 13 日）午時，舉行重新安座儀式，開展另一階段為信眾度化解厄的使命。

---

<sup>441</sup> 根據堂主的說法，天上聖母由臺南市頂茄荳天后宮分靈而來，已奉祀 20 多年。她的婆婆聽聞該宮廟準備一百尊媽祖給虔誠的信徒請杯，於是前往擲筊，請得 3 個「上杯」請回家宅供奉，原本用意在於祈求神麻，護佑全家平安。訪談時間：2012/12/28。

## （一） 開堂緣起

T 堂座落在臺南市小巷中一棟透天厝 1 樓。隔著玻璃落地鋁門往內看是一潔淨明亮的祭祀空間，溫暖的燈光映照著神龕正中央奉祀的主神天上聖母，背後則是觀世音菩薩畫像。供桌上安置香爐、鮮花素果，左側（龍邊）擺放的木製長桌為問事處所在；對照著街道上的喧囂，顯得格外地寧靜，標示著聖與俗的分界。鋁門外設有天公爐，左端（龍邊）則安置兵馬亭。

筆者在田野觀察中發現，T 堂位處交通便捷的市區，常有信眾前往參拜或問事；信眾無事時，亦會找時間和堂主閒話家常。T 堂天上聖母以靈驗著稱，目前信眾約有近百名，由於與總堂互動往來密切，堂生亦多熟稔。而堂主個性直爽，相當好客的特質亦是吸引信眾的因素之一，是一香火鼎盛的堂壇。

堂主原為南陽聖堂修道院堂生，皈依已 7 年多，早期對修行活動沒有太多關注，僅斷斷續續參與該教團如靜坐共修等活動。除此之外，並無參與其他宗教團體的經驗，皈依前僅是一名遊走大廟「拿香跟拜」的民間俗信者。婆家廳堂常年祀奉天上聖母，朝夕虔心膜拜，有求必應，感應殊勝。

民國 98 年是 T 堂堂主人生的轉捩點。是年 4 月間，在堂內師姐的邀約下，參與宜蘭三清宮暨寺廟靈性之旅，於南澳金媽祖等寺廟被媽祖啓靈之後，身心靈產生了極大的變化。T 堂堂主說：

從宜蘭回來後我就是一直在禪坐，我覺得整個人就是很

靜。……然後，我回來 10 幾天後有一天打坐，怎麼會突然站起來一直在比手勢。……然後就會去喝媽祖的 3 杯敬茶，然後開始哭，一直說我不會說話，一直哭。然後每天都重覆前 1 天的動作。……有天我的耳朵突然聽到祂的聲音，魯魯魯不知道在講什麼。……我開始淚流滿面，一開口我叫母ちゃん（母親），重覆一直講了 10 次。然後愈哭愈傷心，好像 3 歲小孩子在那裡哭鬧，然後一直跟祂說，我聽不懂祂講的話。……那時候好像遇到好幾百年不見的親人，當下那種感覺。……後來祂就讓我開口啊。……祂講的話我就聽得懂了。（T1，訪談時間：2012/12/28）

T 堂堂主基於與主神天上聖母的特殊因緣，加上先天具足靈乩的慧根，在因緣熟成的觸機下，歷經訓身、開口等各項靈性訓練養成的過程中，接合元靈<sup>442</sup>並逐次打開了與主神溝通往來的頻道，達到神人合一的境界，開始有了預知的能力。<sup>443</sup>

T 堂堂主表示某次在靜坐時，媽祖使其透徹理解自己靈脈的根源、需要共同達成未竟之使命任務以及因果業報。當日在為來訪的

---

<sup>442</sup> 在〈倫理自我的形塑：台灣民間宗教靈乩的「調靈訓體」〉一文中提及，元靈指的是個人第一世的靈，也是源自無極界的靈；是墮入輪迴前，最沒有因果業力之牽扯的狀態。……對靈乩來說，與元靈的會合有一定的時機，須等到身心靈鍛鍊至某種狀態。……若在修練過程與之相遇，修練者的靈質可以因為元靈的幫助而提昇。……不同的元靈屬於不同靈脈，收圓的意義一方面指向個人與其元靈之會合，另一方面也指屬於同一靈脈之靈子的聚合。蔡怡佳 2010，頁 335-338。

<sup>443</sup> 筆者在田野觀察中發現，此個案相當符合賴宗賢對靈乩的田野調查，即靈乩被某神選為契子時，其主神須費一段時日與靈乩身心進行一段調適的過程，以達到真正的神人合一的境界，對有緣的人能斷事如神，問病得醫。尤其心靈上的痛苦障礙無法平衡消除時，往往可以得到心靈上撫平與安慰。賴宗賢 1999，頁 198。

友人點破其因緣果報後，身體突然感到不適。她在受訪時說：

剛好有一天下午打坐通靈的時候嘛，媽祖下來跟我說六世因緣，我做過什麼，那跟祂有什麼因緣，為什麼會參拜祂嘛。那時候我下樓之後，我一個很好的朋友來找我，我就很興奮，跟我那朋友說，我知道因果喔。那她就很好奇說，拜託妳幫我看好不好？我說那是媽祖跟我講的，我不會。後來，拗不過她就跟她說了，她就跟我說很準ㄟ，跟別的通靈說的一樣喔。到後來我的頭好像要爆掉一樣，頭痛……臉色變啊，我就覺得很難過。那我就心裡請示媽祖嘛，怎會這樣？祂很生氣說我多話這樣，什麼事自己知道就好，不要再講出去。那馬上頭痛就解除了，非常明顯喔。那天剛好是禮拜三有打坐嘛，我就進去跟開山堂主講，我被人家電ㄟ……。開山堂主說妳沒領旨不要講，他說妳要領旨這樣。(T1，訪談時間：2012/12/28)

開山堂主謝良宗示意須先領旨才能辦事，在歷經一番天人交戰後，因為體會到「相信真的有神，覺得辦神明事，應該很快樂」，<sup>444</sup>而決定領旨開堂。經三聖尊及家堂奉祀的天上聖母筊示應允後，遂於是年（民國 98 年）9 月開堂，開展濟世解厄、服務群黎的人生。

## （二） 堂務運作及特色

以問事、收驚解煞為主要濟世活動的 T 堂，為眾生辦事的服務項目包括了事業、身體、婚姻、淨宅等。除了幫助信眾處理無形的干擾，也會開出符令，供信眾淨化自身與灑淨環境所用；且會應信

---

<sup>444</sup> 訪談時間：2012/12/28。

眾所求外出辦事。由於完全不收費，信眾會在媽祖聖誕日或堂慶時，攜帶大量供品或購香、金紙、花籃前往祝賀謝神答禮。

T 堂堂主辦事時，不同於民間神壇乩童，必須在神佛附身的狀態下，才能作出判斷；或是需要在固定的神聖空間內，經由某儀式起乩才能辦事。堂主只要一動心念即可與主神溝通，對信眾作出立即回應。信眾來問事請託，是否接辦，全憑主神作主，堂主本身不作任何主觀意識判斷。T 堂堂主在受訪時說：

我會先問媽祖，這 case 祢要不要處理？祂如果說不能處理，那我就不處理。……我覺得不能用自己的意識去行事。……就是照祂的指示，反正祂說什麼，我就做什麼，我不會多話。(T1，訪談時間：2013/02/04)

筆者在一項訪談資料中發現，堂主全然依照媽祖旨意行事的例子。她說：

像有一個信眾來找我，我看到他兒子名字，就想哭了。媽祖說不用處理了，無效。媽祖交代說配合醫生就好，看醫生怎麼說，就怎麼做。……媽祖說這是這小孩子的命啦，他爸爸說已經昏迷 20 天，指數只剩 3，……這是他找的最後一間宮壇了，不要再找下去了，然後就沉默不語。……後來聽說那孩子 4 天後就死了，自然往生喔，全身發黑就往生，才 19 歲而已。如果當時幫他辦，4 天後就往生，人家會說……那是不是來這邊處理才死掉的，後續會有很多問題……。 (T1，訪談時間：2013/02/04)

在另一項訪談資料中發現，T 堂堂主認為媽祖在不同個案中發揮無比神奇的靈力。她提及近鄰的個案時，充滿自信和欣慰的表示：

那一天我早上起來 3 樓打坐嘛，我站起來看到他們家的陽台時，突然間媽祖就把我的手指向那邊。祂就給訊息說，這家子有 1 個人會發生事情，非常非常嚴重。……然後經過半年，某天我打坐時覺得心窩很難過，想要哭。媽祖說發生了，發生了。……他們家怎麼大門都深鎖這樣，我就打聽我們鄰居阿姨。……然後我就跪下來求媽祖幫忙，我跑過去跟他家太太說，要不要來拜媽祖看看？……她就跪下來求說，他先生有糖尿病，剪指甲時，腳趾頭流血，沒有馬上讓醫生看，然後就開始生病，昏倒送醫院。人都在加護病房裡面，從腳開始感染上來，切了 3 次啊，兩隻腳都鋸掉了，很嚴重高燒不退啊，已經昏迷幾個月了。我就直接問媽祖，媽祖說會好轉。可是她說別的神明說沒效了，媽祖說趕快到南陽聖堂辦地曹這樣。我就跟她講說，要去大廟我們總堂辦地曹，就是欠人家的應該要還。她說她信任我，就帶她去辦了。辦完地曹的第 2 天，她有來找我。她很沮喪的說，辦完地曹那晚，我小姑從北部打電話來說沒效了啦。人家臺北那個地母說不用做地曹，就是無效了，說在等時間，說五鬼等著要帶回去了。可是她跟親戚回說，那至少讓他的靈比較好走。然後，辦完地曹第 3 天就醒過來了，感應好快……。他們很有那個福報，神明要助，力道才使得上。

(T1, 訪談時間：2013/02/04)

從上述引文可以發現，T 堂堂主不滲入個人意識判斷，配合主神的

旨意，加以總堂背後的助力，完成一件件的宗教濟世使命。這種神人的結合可以理解為義務或責任的連結，雙方面藉由功德的累積而使靈格不斷地提升。

T 堂堂主長年靜坐潛修，對靜坐儀式頗有心得見解。但是，堂內迄今仍不開放場地供作共修之用。她表示：

有人問我說你這邊不開放打坐嗎？我問了（媽祖）兩次都不要，他可能要讓我這部分清修。能量磁場強才有辦法處理（幫信眾收驚祭解），祂應該不是不要讓人來共修，時機點還沒到吧，好像要先蓄積一些能量。（T1，訪談時間：2013/02/04）

根據 T 堂堂主的說法，遵循主神指示尚未開放場地供信眾靜坐共修。該堂堂主目前會邀集堂生，共同參與總堂舉辦的靜坐共修活動。

### （三） 與總堂、友堂之互動關係

T 堂是以堂主個人獨立作業，辦事濟世度眾的運作模式，來擴大其宗教服務範圍和吸收信眾的機會。信眾大多有事請示或該堂慶典時才會出現；堂生則有修行層面需求，會隨著堂主參與總堂諸如靜坐共修或是教學課程等，提升身心靈的教化活動。在一項訪談中，她說：

就是他們有問題來讓媽祖處理完，建立了信任感後，我才有機會引進他們，介紹南陽聖堂給他們認識。……我會拿簡介告訴信眾這裡是修行的道場。他們會慢慢的主動跟我去南陽聖

堂。……我就是按照堂裡的指示理念辦事，看怎麼配合，我就是全力配合。……我盡量引度人進去修行。（T1，訪談時間：2013/02/04）

根據上述訪談資料顯示出，T 堂除了本堂濟世活動外，欲修行的信眾會引進各類資源較為充足的總堂。該堂堂主設壇潛修，追求自我靈性成長，代天宣化扮演神明濟世人間的實踐者；另一方面，遵循總堂的宗旨與理念行事，奉行總堂教規、教儀，落實淨化人心的宗教使命。

T 堂與總堂緊密地連結，發揮各自不同的宗教功能。該堂堂主會介紹堂生信眾參與總堂舉辦的年度法會。T 堂堂主表示：

像有信眾說要辦什麼，我說參加法會到我們總堂，總堂辦法會很慎重的。要超度什麼的，不是隨便拿鈴起來搖一搖就可以。那是很大的法會ㄟ，不能亂來，總堂辦法會很慎重的。（T1，訪談時間：2013/02/04）

從上述訪談資料可以得知，T 堂充分靈活善用總堂資源，遇到該堂沒有經手的服務項目時，會轉介至總堂處理，例如介紹信眾參與總堂的大型法會。

T 堂堂主舉了自身參與法會產生功效的實例。她說：

我嫁來時才知道有一位大媽。我婆婆告訴我，妳公公之前娶的，往生後再娶我的，對看（相親）時都不知道他有娶過老婆喔。不過，婆婆還是一樣照常拜她。……大概我婆婆往生 2 年或 3 年後我夢見大媽。我問說，您在那地方過得好嗎？結果不

問還好，一問她就哇哇叫，昏倒在地，我就說趕快叫救護車。……幫她辦完超度之後，經過沒多久夢境又來了。我婆婆坐旁邊，我拿 3 柱香拜大媽，結果我就發現大媽的照片在笑，第 2 天又笑了。第 1 天是微笑嘴角上揚，第 2 天牙齒露出來笑，然後就不再夢見了。（T1，訪談時間：2013/02/04）

從上述訪談資料可以清楚看出，宗教儀式對自身產生的功效，使該堂堂主也有信心介紹堂生信眾參與總堂宗教活動。

宗教儀式如靜坐活動，大部分的友堂，在堂內自闢共修場所，提供堂生信眾靜坐、誦經或上課之用。也有如 T 堂堂主開堂後仍參與總堂的靜坐共修活動。她說：

我的心就是想要去總堂那邊坐，我的心比較可以靜下來，遇到事情比較可以冷靜處理，不像以前遇到事情會焦躁不安。打坐後覺得比較有智慧，我的氣色也比較好，精神也比較好。（T1，訪談時間：2013/02/04）

T 堂在參與總堂活動方面，除了上述靜坐及大型法會外，並會參加定期召開的友堂聯誼會，與友堂相互分享濟世或修道經驗，維繫情感交流。此外，該堂堂主還會帶領堂生參與總堂義務性服務活動。她說：

像廚房值班、過年值班、法會啊，都有參與。還有友堂聯誼會啊，互動較密切的就是這些。（T1，訪談時間：2013/02/04）

從上述訪談資料可以得知，該堂除了參與共修活動、特定會議外，還會定期在例假日回總堂輪流值班服務，於廚房煮食給善信大德享

用，或是負責招待信眾香客，與總堂形成一種集體凝聚關係。

此外，T 堂堂主還會主動將總堂活動訊息透過該堂公告欄，或是以口耳傳遞的方式廣為發布，邀集信眾參加總堂各項活動。她說：

像禮斗法會或是大年初 1 堂慶，他們（信眾）都很愛去，有的不用我邀，就會自己上去。那他們進去，我也在忙，所以我沒有特別招待他們。我都會事先跟他們說，不好意思，廚房很忙。……像有 1 次過年，很多人上去，他們就覺得堂裡不錯，尤其過年我們辦那個素食，他們真的覺得很棒，怎麼素食那麼好吃這樣。（T1，訪談時間：2013/02/04）

在友堂堂生的訪談資料當中顯示出，T 堂堂生將總堂與友堂視為聯結的共同體看待。T 堂堂主表示：

像 X 師姐（T 堂堂生），她說很不可思議，就是她走這條南陽聖堂—天德堂路線，她覺得很有感應。（T1，訪談時間：2013/02/04）

從上述幾段訪談資料中可以發現，T 堂堂主本身與總堂的密切互動，間接地也提高信眾對總堂的活動參與度。這不同於一般宮壇主事者和信眾僅止於宗教性服務的關係，強化信眾對信仰的認同感，充份發揮組織運作效能的最佳範例。

至於，T 堂和友堂之間的互動情況如何？該堂堂主表示除了例行活動外，私下較少和友堂互通有無。其在開堂前為南陽聖堂修道院堂生，相較之下，和總堂的互動反而更為頻繁密切。她說：

互動較多的反而是堂裡的堂生，要靜坐的時候會相邀，因為比較遠啦，走的動力就比較強，比較長久。跟友堂互動比較少，各自運作啦。……沒有特別私下連絡，就是聯誼或友堂堂慶時互動而已。媽祖就叫我愈低調愈好。（T1，訪談時間：2013/02/04）

T 堂堂主表示開堂迄今，除了自我修行上的提升，幫助信眾解決身心困頓，是令她感到愉悅的事。她說：

應該是幫助人家。我內心真的很愉快，那是用金錢買不到的快樂。目前我最大的收獲是這樣。我幫助信眾然後他們告訴我肉體或精神上有改善這樣，我的內心就很快樂。（T1，訪談時間：2013/02/04）

從上述訪談資料中可以發現，T 堂堂主設堂後，從解決信眾諸多厄難或提供「心理醫療」諮詢當中，將慈悲的宗教情懷具體落實在社會關懷層面，間接地也使獨修自利提升至利他的修行層次。

#### 四、 X 堂個案探討

X 堂座落在彰化縣北斗鎮一處幽靜的民宅內，成立於民國 100 年 3 月 27 日（辛卯年 2 月 23 日）。X 堂是南陽聖堂修道院 17 間友堂當中，唯一在領道旨前，即開宮濟世 10 多年，由民間宮壇轉入該教團組織運作的個案。開堂 1 個月後即加入彰化縣道教會，<sup>445</sup>組織體系堂主下設副堂主、總幹事、總務和總策劃，各司其職推動堂務

---

<sup>445</sup> 民國 100 年 4 月 28 日加入彰化縣道教會。

發展。X 堂和前述 3 間友堂的信仰活動有何差異，以及和總堂、友堂之間的互動情形如何？

### （一） 開堂緣起

一進入 X 堂，拜殿正中央的神龕奉祀主神無極木公聖祖，同祀神、配祀神多達 11 尊，<sup>446</sup>是在不同時期因應需求而雕塑奉祀。在南陽聖堂修道院請領道旨前，歷來的宮號皆由神明直接降示，經歷過乾母宮、紫霞堂和玄元聖殿，幾個不同宮號的宗教服務歷程。該堂有豐富的濟世經驗，靈通事蹟顯赫，信眾往來者多，據該堂堂主所言，處理過的個案超過 2000 人次以上。辦事服務完全不收費，僅依神明指示，經營金紙店舖，平日靠信眾購買金紙壽香為生。X 堂堂主表示：

你叫 100 元的金紙，我就給你 100 元金紙。人家要添油香，我沒有設油香箱，祂說不可以設，我說不可以就不要，有賣金紙在賺就好了。(X1，訪談時間：2013/02/01)

X 堂堂主陳述自己原屬於不信鬼神之說的無神論者，38 歲時經

---

<sup>446</sup> 同祀神、配祀神包括：無極瑤池金母、無極玄元聖祖、無極虛空地母、無極九天玄女、南海觀世音菩薩、北極玄天上帝、天官五路武財神、齊天大聖爺、福德正神、中壇元帥和虎爺公（天虎將軍）等。學者王志明是首位注意到民間信仰廟宇中，崇拜眾多神靈的現象者。在其論文〈基隆路的一個民俗醫生和他的信徒們〉中指出，研究對象臺北市的一座神壇中，除了 3 尊主神外，尚有 40 尊左右的其他神明。（王志明 1971，頁 1。轉引自李亦園 1992，頁 126）李亦園認為崇拜神靈數目眾多的現象，固是傳統宗教多神崇拜的特色，……這種現象的出現在為私人解決困難的神壇上，其意義就更明顯。也就是藉眾多不同功能神明的存在，提供更多滿足個人需求的機會。李亦園 1992，頁 127。

人介紹高雄某宮壇代為辦理祖先超度，而與民間宮壇有了第 1 次的接觸。當時神壇中某位堂主手指著呂仙祖對他說，「這你仙ㄟ內，20 幾歲就開始教你功夫……」。<sup>447</sup>X 堂堂主後來回憶起 20 多歲時，曾有 3 年多時間不間斷地出現神明夢告，拜靈師學藝的夢境。堂主表示，「其實教什麼我是不知道……。但是教到最後，我問說啊，教這個是要作什麼？祂說學這個以後要救世」。<sup>448</sup>在親臨種種的靈異機緣，加上自身經歷事業一蹶不振、病魔纏身等身心困頓的遭遇後，感受到世間種種苦迫與無常。而在參與宗教的過程中，習得了民間信仰相關知識與儀式法術，據堂主所言，像「姓名學、紫微斗數，慢慢也會通，看地理漸漸也就會了，這些都是自然會的」，<sup>449</sup>進而投身其中。

X 堂在地方上即使設宮濟世多年後，宮壇擺設佈置仍維持相當樸實簡單的模樣。根據堂主的說法，是謹遵神明的教示，他憶及神明對他的誥示時說：

你要記得，以後你開宮堂也好，……你不用幫我蓋很漂亮的宮堂。……有些人方法錯了，為了神尊而蓋了很大的宮堂，不用這樣做。(X1，訪談時間：2013/02/01)

根據 X 堂堂主的說法，在接觸南陽聖堂修道院之前，極力排斥向宮廟領旨成為子堂的主從關係。X 堂堂主說：

因為最早在一間宮壇服務時，神尊聖誕祝壽都要請回本堂，1

---

<sup>447</sup> 訪談時間：2013/02/01。

<sup>448</sup> 訪談時間：2013/02/01。

<sup>449</sup> 訪談時間：2013/02/01。

年請回 3 次，要包 3 次紅包喔。……作得要死要活，1 年這樣工作賺賺賺，拿 3 次回去，他（本堂堂主）也沒有在說謝謝。第 2 年後，我就跟我堂主說：「堂主，這樣不對耶！我們自己作的，都作給高雄本堂……。我沒錢，就沒包給本堂，他（本堂堂主）就不理我了！」（X1，訪談時間：2013/02/01）

從上述訪談資料中可以發現，X 堂堂主在未設宮壇之前參與宗教服務的經歷，使其認為總壇主事者多半勢利妄為，缺乏濟世度眾的宗教情操，進而產生排斥卻步。

X 堂談及與南陽聖堂修道院結緣的過程時表示，在一次舉辦慶典活動時，常光顧金紙的熟客偕同的 2 名熟識友人（南陽聖堂修道院堂生），以南陽聖堂修道院為名，贈送花籃作為賀儀而與 X 堂堂主結緣。後來當地宮廟團體在某次參訪南陽聖堂修道院時，X 堂堂主為了答禮一同造訪後，留下深刻印象。

根據 X 堂堂主表示，開山堂主後來曾造訪該宮壇 3 次，向其示意神尊已指示要領道旨。X 堂堂主說：

開山堂主有機緣到中部來，就過來我這邊。當時問我說，你要不要領道旨？我說不要。之後第 2 趟來又問我，我也說不要。直到第 3 趟來，我猶然記得，他問我說那你真的不要領道旨？已經被問第 3 次了，我就靜默……。然後開山堂主說早已經看到，堂號已經下來我這邊了。……中壇元帥就跟我說，跟他（開山堂主）說第 12 間就好。我就說好啊！同時間開山堂主聽到了，我也聽到了。開山堂主就問我，是不是有神明跟你說第 12 間這樣？我說有啊。啊……就第 12 間啊！（X1，訪談時

間：2013/02/01)

X 堂神明指示該堂堂主在南陽聖堂修道院領道旨，作第 12 間友堂，開山堂主也在同時間印證了神明所言。

不過，X 堂堂主仍陷入領道旨與否的人為意識思考當中，在舉棋不定之際，與 X 堂隔村而居的總堂堂生 N2，是促使該堂堂主下定決心領旨的關鍵性人物。修道生涯已數十年之久的 N2，持修道業精進不懈，參究心宗有得，是一位言詞柔軟、舉止有節的修真前輩，一直與 X 堂保持良好情誼與互動關係，受到該堂堂主的信賴與倚重。N2 曾向該堂堂主說：

來我們南陽聖堂向三聖尊領道旨，和沒領旨有差別，一般的人不了解，這和沒有領道旨的造化絕對不一樣。所以說如果你可以領，你和這些神尊之間也會提升，在友堂修行的人也會提升。(N2，訪談時間：2013/02/01)

筆者在另一項訪談中發現，N2 對 X 堂堂主在開堂過程中遭遇困境和考驗時，不斷地指點激勵他，使其走過橫逆。他說：

他被人家一直搬弄是非，我如果不安慰他，他走不下去，也不會去領旨。我跟他說這是一個考驗，如果度過去就是我們的了，因為這是在考驗我們的心。……所以我常來，一方面鼓勵他，也以我們自身走過的經驗跟他講，協助他，讓他這條路走得下去，他有什麼疑問，我就解說給他聽。……其實這和 X 堂也算一道因緣，剛好在他最困難期間，給他鼓勵，也沒說幫上什麼忙，這也是很平常啦。(N2，訪談時間：2013/02/01)

請領道旨對於濟世度眾的民間宮壇或許有其吸引力。筆者認為 N2 在該堂領旨設堂的過程中，適時給予堂主和堂生鼓勵和關懷，似乎才是 X 堂決定投入宗教社群懷抱的重要促因。同參道友的互相提攜，往往是圓成組織發展的無形力量之一。

X 堂在領道旨前，已經是在地方上經營多年的民間私壇，核心堂生約有數 10 名左右。X 堂堂主對於堂生提出為何要領道旨的疑慮時表示：

真的不一樣啦！你想為什麼總堂 N2 師兄一直苦口婆心叫我們一定要去領道旨，為什麼？……南陽聖堂我有去過，他們為人和待人處事各方面都不是以賺錢為主。……有堂生對我說，老大這跟你理念還蠻符合的。（X1，訪談時間：2013/02/01）

X 堂原為一間民間宮壇，該堂在某種機緣下接觸南陽聖堂修道院，該堂神明指示領道旨，欲將著重在問事的靈驗性宗教活動，轉向修行性宗教活動。在歷經人事波折轉合後，最終在總堂擲筊確認開堂相關前置作業後，於民國 100 年 3 月 27 日正式領道旨設堂，成為南陽聖堂修道院第 12 間友堂。<sup>450</sup>

## （二） 堂務運作及特色

X 堂由於前身是民間私人宮壇，延續在南陽聖堂修道院領旨前，以私人性的問事濟世為主要的信仰活動。每逢週六為神明降乩

---

<sup>450</sup> 根據筆者的實際了解，該堂領道旨時為第 12 間友堂，後因「毅德堂」於民國 102 年 6 月 2 日（癸巳年農曆 4 月 24 日）撤銷友堂資格，使該堂目前順次成為第 11 間友堂。

辦事日，以神人交感的乩示活動，來為信眾服務解惑；每年農曆 7 月間則會舉辦 1 日普度贖普活動，祭拜無主亡魂。除此之外，平日隨機為有需求的信眾施行消災解厄的宗教儀式。X 堂堂主夫妻兩人皆擔任乩生一職，服務項目包括身體、運途、事業、婚姻等；針對請示者的疑難雜症請示神明，使用的儀式諸如進行召魂、獻供、驅邪、改運、補運、收驚、祭解、賜符令、賜茶、繳納受生錢<sup>451</sup>以及正月 15 日補財庫等。依不同需求，進行不同儀式來幫請示者解除災厄、不明病痛、赦因果等。

根據筆者的田野資料，信眾有事求訪 X 堂，會先上香依序參拜行禮神佛後，請求堂主解疑惑。堂主會先問信眾年齡、生肖，尋問所求何事；後依請示內容需求，祈求神佛作主解決，或幫當事者當場加持祭解。問事者亦可提供不在場者的姓名、地址，請求堂主為其解惑疑難或以其隨身衣物施行祭解儀式。筆者在田野觀察中發現，信眾尋求宗教療癒多半源於難解的疾病，在問項上以詢問身體健康者占最大多數，其次是事業或是家庭不順遂等的問題。民間信仰認為個人或家庭不順是遭受到無形的干擾，呈現出尋醫無解的病症或身心困頓。這些所謂無形的干擾，包括承負前世因果或祖先的牽累，個人運途低落遭逢的沖煞，甚或是因個人的貪欲等心因性因素，所招惹而來的邪魔外靈。

Kleinman 認為漢人無法在疾病的社會性的或生理性的原因作出

---

<sup>451</sup> 繳納受生錢的觀念來自於道教的《太上老君說五斗金章受生經》、《靈寶天尊說祿庫受生經》，此兩部經說靈魂將要來到人世投胎時，須先向天曹地府府庫預借受生錢；依生肖不同，所借錢數不同；出生後，須將欠錢償還，才不會有災病夭折等情形出現。由於是受生時所借用的庫錢，所以稱為受生金或受生錢；有的科儀中也寫作「壽生」。蕭登福 2002，頁 13。

清楚的區別。Sangren 在觀察靈媒和病人（信者）的互動模式中也指出，病人常以身體性（生理上）感受描述社會性問題，將身和心的問題混為一談；靈媒也以「陰陽不調」、「火氣很大」等相關模糊字眼形容患者病因，給予符咒等處方，並關注在其處境的艱難問題上。<sup>452</sup>與西方將身心視為二元論述不同的是，道教將人身視為精、氣、神三個層次組成的結合體，《太平經》說：「一為精，一為神，一為氣，此三者，共一位也」，<sup>453</sup>人不等同於個體的肉身，而是精氣神的共名。不論是心理或身體致病，皆會產生心物失調、互相影響的狀態。筆者認為民間信仰承襲了道教思想，視身體（生理上）和心理是一體的兩面，心理或是生理的內在狀況會轉化為外部的表現，因此有「夫有病於內者，必有色於外矣」<sup>454</sup>的說法。正當的靈媒多半會作出病因的區分診斷：身軀的疾病要去讓醫生治療，而屬於無形犯煞等問題則求神明解決，至於心理上的治療價值與效度，則似乎與信者對神明的崇敬度息息相關。

X 堂堂主在處理的個案當中，為信眾排解過許多難解的問題。因此，辦事靈驗的事蹟口碑也在地方傳開來，加上辦事不收費（需要化金者收取金紙錢），更容易吸引信眾前來問事。堂主在受訪時提及曾經處理過較為棘手的個案，他說：

最嚴重就是一個朋友，被人家下符。……然後請示母娘，說是去山頂，在 8 月左右會回來。然後說，如果出現要趕緊帶過來，如果沒處理，這個人會死。……40 歲左右的人，走出去 1 個月而已，……完全不認識人，只一心求死，跑去深山裡，幸

<sup>452</sup> Sangren，丁仁傑譯 2012，頁 175-177。

<sup>453</sup> 《太平經聖君秘旨》收於《正統道藏》冊 41，1995，頁 445。

<sup>454</sup> 參見《新譯淮南子》1997，頁 72。

好被一個很好的人收留，回來就變成好像 70 歲的人了。母娘叫我用太極金、排八卦，不用降駕。處理完後，我才自覺說，嘍，我會耶，我不是不會。那時候處理好，他問金紙多少？我說，金紙太極 100 元，他說哪有這麼便宜的。從那次以後，我就下定決心要好好救世。那時候開始，信眾就愈來愈多。(X1，訪談時間：2013/02/01)

筆者在田野觀察中發現到，X 堂堂生絕大部分曾在俗世生活遭逢不同程度的困頓，如家運不遂或是身體不適，尋求堂主解決而後漸漸地參與堂務運作的情形。因此，堂生大都停留在依靠神佛的他力救濟和神通感應的靈驗性上面，導致對宗教的認知是片面的或說是不全的情況。

不過，在一項訪談中筆者發現，X 堂在領道旨後，出現不一樣的內在心理變化。X 堂堂主說：

說到這邊有一個重點，我去南陽聖堂時，……，「覺知」就是從這邊開始的。對方受疾病纏身，我們也很痛苦；對方痛苦，我們比他更痛苦。母娘說沒有這樣，你沒辦法體會這個人的痛苦是在哪裡，所以學這個很好。(X1，訪談時間：2013/02/01)

從上述訪談資料中可以發現，X 堂堂主和堂生似乎在潛移默化中，很自然地培養出覺知，一種人溺己溺、慈悲濟世的宗教情懷。

以濟世為主的 X 堂，堂主在提及未來發展方向時，希望能漸漸朝向靜修的路線轉型。他說：

我濟世這方面以後也會漸漸放掉，之後走比較靜修方面，可能

說 1 年後慢慢我也會走靜修的路啦！……，我現在就是一步一步啦！（X1，訪談時間：2013/02/01）

該堂堂主體會到濟世活動終究僅能服務信眾一時，未來將加強靜修方面的修行活動，這將是一個從「靈證性」轉向「修行性」宗教相當大的契機與轉折。

### （三） 與總堂、友堂之互動關係

X 堂除了定期出席友堂聯誼協會的例會外，亦會參與部分友堂的堂慶活動，以及總堂所舉辦的大型法會。該堂在設堂 5 個月後，首辦普度法會時，向總堂提出支援的請求。X 堂堂主表示：

我們 2 月 23 日領旨的，不是剛好 7 月要作法會……，執事們說，跟南陽聖堂說我們要作法會，看他們要不要幫助我們。然後那時就去跟開山堂主說。……過沒幾天就來通知我們說好。……事後我們就是去問道士說，像那天如果來普度贊經要多少錢？他說一般至少要 3 萬到 6 萬，我說總堂沒有拿錢呢。他說喔，那這間堂不錯喔。……之後我問一位堂生，南陽聖堂從頭到尾你看怎樣？他說我有看到了他們的待人處事，很感動。（X1，訪談時間：2013/02/01）

關於舉辦法會後的功效，X 堂堂主認為在道務發展上較為順遂。他說：

從去年南陽聖堂來贊經之後，壇務有比較清了，堂裡的感覺上比較好。（X1，訪談時間：2013/02/01）

從上述 X 堂堂主的訪談中得知，該堂認為首辦普度法會後，在辦事濟世方面更為得力，而總堂的力挺是背後支撐的重要力道。

X 堂堂主進一步地談及早年參與某宮壇活動，向總壇請求代辦法會時，動輒需要大筆束脩，獅子大開口的情形。他表示：

我之前不是走高雄一間宮堂，我們玉聖堂算是他們分堂喔，我們要請他們來作法會，讓你猜要花多少錢？50 萬！……我們遇到神明聖誕，……請他們來幫我們誦一段經文，他們說可以啊，要 5 萬，一段經就 5 萬喔……。( X1，訪談時間：2013/02/01 )

相較於該堂堂主以前接觸的宮壇將總堂與分堂彼此的關係，視為商業交易心態的作為，總堂在過程中的義務協助，使 X 堂感觸諸多。宗教社群的成長與發展，其實是在交流與溝通彼此共屬的意識型態，並且從共同參與活動中，營造諸多正向利他的價值，以奠定集體認同的基礎。

除此之外，X 堂堂主在領道旨後，察覺到個人身心所產生的變化。他說：

藉由靜坐，個人修為問題改善很多，磁場都不一樣。……其實說真的，從去領了道旨回來後，我的感覺……凡事比較想得開。( X1，訪談時間：2013/02/01 )

在另一項訪談中發現，X 堂堂主認為領道旨後，在處理道務或施行儀式行為，變得更有依恃。他說：

我們還沒領道旨前，作事情多多少少還是會有些偏離軌道……，但是領完道旨後，這個問題就不見了，領完道旨，什麼問題都可以解決了。沒領之前，就好像沒有牌照的醫生一樣。……最大感覺就是領旨後，像有牌照的醫生。(X1，訪談時間：2013/02/01)

從上述幾段訪談資料中可以發現，X 堂堂主在領旨前後所產生內在心因性不同的改變，以及幫助信眾處理各種疑難雜症時感受到獲得更強的信心。

在有關於總堂宗師的一項訪談中，X 堂堂主談及成為南陽聖堂修道院的友堂後，以宗師的身教言行作為自我修行的目標。X 堂堂主說：

我知道無形的拿不完啦。現在我有一個想法是說，有開山堂主這種修為，是我的目標。(X1，訪談時間：2013/02/01)

從上述訪談資料中可以發現，該堂堂主從開山堂主身上，體會到德行修為的重要性。

此外，該堂堂生認為開山堂主的待人處事行誼是最佳的典範。

X3 在受訪時說：

他會讓你覺得說，……無話不談、無話不說、有問必答，他對所有堂生也好，信眾也好，都用慈悲心去對事，他對事不對人，有這種包容心，凡事就是這樣。(X3，訪談時間：2013/02/01)

從上述 X 堂堂生的訪談顯示出，開山堂主不論是對於總堂或友堂，一視同等、無所分別的平等心。

針對修行方面，X 堂堂主談及某次參與共同座談會後的心得。他說：

開山堂主在座談會上說「太一修法」，他說這叫作無為法……。之後他又問了大家「知道」和「看見」的問題。他說浮現一個念頭時，會先「看見」，還是先「知道」？他問「看到」的人舉手，我就舉起手來，其他人都舉「知道」。開山堂主又問「知道」是什麼？「看到」又是什麼？我覺得「知道」你會一直想，這是怎麼樣的情況；那「看到」是因為有清楚他到哪個地方。……他還鼓勵大家要自己救自己。（X1，訪談時間：2013/02/01）

從上述訪談資料中可以看出，共同座談會上開山堂主隨機教示引發的討論。從「知道」和「看見」這兩句用詞看似淺顯易懂的提問當中，巧妙地點出了心性修煉的功夫，這是開山堂主專擅啟發修行者心證的方式。修心初步在於制念煉心，「知道」和「看到」有其修心程度上的層次差別，「知道」僅只於理知，而能時刻「看到」自己的念頭，使妄念不致相繫延續，是修行重要的行入實修初基功夫。至於，修行者心靈層次達到什麼樣的見地，各隨每個人所下功夫和因緣根器去完究，所謂能堪者自轉法輪，這也是開山堂主強調「自己救自己」的真正意涵。

X 堂與總堂堂生的互動方面，根據該堂堂主在一項訪談中表示：

N2 師兄就讓我感覺他好像是我的誰，有那種親近感，有什麼事情、有什麼困難，我會去請示他。……我請教 N2 師兄，什麼是「太一修法」？他說那是一種「無為法」。就是說，你要自己去走無為的修法。(X1，訪談時間：2013/02/01)

從筆者的訪談資料顯示出，X 堂堂主對總堂堂生 N2 似乎懷有孺慕之情，在交流互動上呈現一種交融的親近感。在修行層面上，N2 亦成爲 X 堂請益的對象。而 X 堂和 N2 住家相距不到半個鐘頭，地緣關係的親近性，似乎也是影響人際網絡互動往來密切的因素。

而從總堂堂生 N2 的訪談中，可以發現其在修行層面給予 X 堂的建言。受訪者 N2 表示：

如果你再向實修這方面加強，以後又會不一樣了。因為救世種種這些你作這麼久算內行的，不過你如果又認真下去修，改天又會不一樣了，自己的思想通通都會改變。內性一定要和外面配合，所以說「性命雙修」就是內聖和外王相配合，這稱作「實修法」。這實修法和濟世不一樣，你再往這方面去體會，這方面再沉澱下去，你 X 堂改天一定和別人不一樣。(N2，訪談時間：2013/02/01)

從上述訪談中可以發現，受訪者 N2 扣緊在總堂修行理念的基礎下，給予 X 堂某些實修上的建議。

從上述 X 堂的訪談資料可以得知，總堂和 X 堂是處於一種互爲供需的關係，建立在彼此互惠和互信的基礎上。而 X 堂著重在神靈與效驗的感受性、功利取向的濟世活動特性，可以說是原有宗教慣

習的延續。筆者在田野觀察中發現，X 堂除了參加定期的友堂聯誼協會、大型法會和某些友堂的堂慶活動外，很少帶領堂生參加總堂所舉辦的常態性教育課程，或是參與總堂共同義務性服務，在集體宗教社群的認同歸屬感上，似乎仍存有相當大的差距。

## 第四節 友堂個案延伸分析

從上一節友堂個案顯示出，不同友堂所展現的信仰活動特色、組織模式與發展景況的信仰實踐多元化型態。各友堂因人而異的因緣條件，各自有信仰偏重之處，此即決定了各自在宗教實踐上的具體信仰行動。不論是帶領信眾朝向內省自修的路徑、或是憑附其靈感、自言神明傳授靈顯能力來發揮濟世功能，皆發揮了不同程度的社會濟世與教化功能。

本節依據前述第三節友堂個案探析當中，所呈現的幾點重要概念和特徵，構成以下討論的主要基礎。首先以「友堂開堂緣起類別分析」類型化友堂開堂因由；其次分別以「總堂與友堂之互動關係」和「友堂之間的互動關係」探討組織社群縱橫向度互動特徵之間的影响與關係性，並以「包含性的認同歸屬」( inclusive identity belongling )<sup>455</sup>和「排他性的認同歸屬」( exclusive identity belongling )<sup>456</sup>兩種認同歸屬類別，作為觀察分析架構。

---

<sup>455</sup> 個人屬於一個整體性的角色秩序體系中的一部分所產生的認同歸屬，而不是一個獨立性的範疇。丁仁傑 2009a，頁 71。

<sup>456</sup> 某一個特定範疇與其他範疇之間沒有產生必然性的認同存在。丁仁傑 2009a，頁 71。

## 一、友堂開堂緣起之類別

筆者在田野觀察中發現，部分友堂在開堂前即為總堂堂生身份，與南陽聖堂修道院有密切互動關係；此外，大多是透過人際網絡關係，以及神意指引等因素而與總堂有初步接觸。南陽聖堂修道院授旨作業相當審慎，友堂欲申請領旨設堂，須通過神意、人意層層關卡確認檢證無誤後，始進行相關作業流程。<sup>457</sup>開堂後更須遵守「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」所制定的公約內規，符應宗教團體應有的道德規範與宗教情操。

根據筆者在田野中的觀察，友堂在蘊釀開堂的過程中，一開始未必是基於個人的人為意識而興起領旨設堂之舉，並且和信仰深度也未必呈現正向關係；換言之，領旨設堂者不一定是虔信的信仰者。各友堂在開堂前分別處於不同情境和因緣所觸發，友堂開堂緣起大致可概分為「尋求旨令型」、「矛盾排拒型」和「水到渠成型」等 3 種模式，<sup>458</sup>而此三者正可說明友堂開堂緣由的轉折過程及受種種因素影響的多面性，分述討論如下。

### （一）「尋求旨令型」

「尋求旨令型」指的是當事者了解自身肩負的使命任務，在尋求

---

<sup>457</sup> 欲領旨開堂者，事先須與總堂開山堂主知會、溝通後，經由其授權相關職事單位協助領旨者以擲筊方式得到總堂三聖尊的首肯答允，以及再確認領旨者主神的意願，雙方互證無誤後，再進行開堂前置作業。

<sup>458</sup> 此處並非針對每個個案之個別因素探討友堂開堂緣起，筆者將其概分為 3 種類別開堂緣起，其實在任一類型中，仍有其各自因果架構之下的若干歧異處。

領旨設堂的過程中，欣然面對所遭逢不同程度的挫折和困境，從中建構自我存在意義價值和堅定的信仰意志，最終完成領旨設堂任務。目前在南陽聖堂修道院已請領道旨的友堂當中，就筆者的田野觀察印象，只有 2 間是屬於此類型。

前述第三節介紹首間在南陽聖堂修道院領旨開堂的 D 堂，即是「尋求旨令型」的代表，從被神明告知須領旨設堂迄至完成開堂作業，歷經 16 年漫長的歲月。D 堂堂主在南陽聖堂修道院領旨設堂之前，主要是以奉祀玄天上帝（俗稱上帝公）的地方公廟作為日常祭拜與信仰中心的民間俗信者。民國 80 年間因為幫兒子問事而接觸南部某慈惠堂，後成為慈惠堂契子，參與慈惠堂活動約有 20 年左右時間。

堂主表示民國 80 年間，家堂中安奉的東華帝君示意有使命須濟世度眾。當時，D 堂試圖從該慈惠堂尋求領旨設堂的原因有二：其一是堂主當時身處於可以由各分堂請領懿旨設堂的教派網絡當中；其二是每當前往花蓮慈惠總堂會香之前，東華帝君會降爐指示旨令已下。不過，D 堂堂主回憶說當時數度請教該慈惠分堂乩生，皆言領旨時機未到。而主要的關鍵點在於該慈惠堂並無設分靈或分堂的機制。他說：

不知道那邊（慈惠堂）不分靈，<sup>459</sup>就傻傻地等……，一定要他們幫助才能領旨嘛。……後來，有位師姐知道我需要領旨，她拉我到旁邊跟我說，我聽師父、師母說這邊不分靈，那要怎麼辦？（D1，訪談時間：2013/01/21）

---

<sup>459</sup> 慈惠堂母娘信仰強調的分靈的概念，在成立分堂請領令旗、懿旨牌及金身的同時，即代表獲得同源靈力的象徵。

D 堂一方面被東華帝君催促領旨事宜，另一方面又求旨無門的期間，在某次參訪臺南關廟某廟宇的機緣下，認識南陽聖堂修道院。該堂堂主和乩生在參訪南陽聖堂修道院後，認為如果求旨無門，跟隨修證有成的開山堂主修行，亦是自我提升的機會。不過，D 堂乩生在領旨與否舉棋不定之際，某次靜坐時，突然「有一個聲音說，妳這一輩子應該做的事沒做！妳沒有領旨，怎麼回去繳旨」。<sup>460</sup>當下對領旨一事突然有所感悟，從領旨未酬的缺憾感中，出現前所未有的責任感與使命感的內在心理變化。

後來，在某次機緣下前往臺北某慈惠堂請示，根據 D 堂堂主的說法，該慈惠堂堂主確認旨令已降下，並指示可先行返回向東華帝君請示堂號，需要領旨時，再帶他們前往花蓮慈惠堂。D 堂堂主遂依其指示步驟進行，在請示堂號的過程中，卻陷入求無聖筊的膠著狀態。後來帝君示意請南陽聖堂修道院開山堂主代為請筊，才得聖筊，賜下「東德堂」堂號，並指示在南陽聖堂修道院領道旨開堂。<sup>461</sup>D 堂堂主憶及當時在神意的指引下，設堂聖事終於乍現曙光，出現重大轉折。南陽聖堂修道院在經由種種確認程序的過程中，從原本並無授道旨，確立了授道旨設立友堂，大開普化道門，D 堂成為首開先例的第 1 間友堂。D 堂從民國 80 年接獲主神東華帝君指示須領旨配合神明濟世度眾聖業後，一直到了民國 96 年才順利領旨設堂。

以上的個案類型從信仰實踐的觀點所顯示的是，該堂堂主和乩生心思篤誠，從現實苦迫的生活中，經歷曲折與困境，付出耐力和

---

<sup>460</sup> 訪談時間：2013/01/21。

<sup>461</sup> D 堂領旨設堂詳由，參見本章第三節 D 堂個案探討「開堂緣起」。

時間代價，淬鍊出堅毅的向道心，構築強韌的信仰行動力，為設堂後的闡教勸修活動，奠定良好的基礎。除了 D 堂屬於「尋求旨令型」外，尚有 U 堂亦是「尋求旨令型」類型。在走靈山 10 多年當中，時被通靈人士告知有使命須領旨開堂，在尋覓適合領旨宮廟的過程中，礙於一再被宮廟主事者告曰須籌措資金才好辦事，因而領旨一事延宕至民國 99 年，在走靈山同參的引薦下，才得以順利在南陽聖堂修道院正式領道旨開堂。

## （二） 「矛盾排拒型」

相較於上述友堂堂主在不同情境和因緣下，感知主神和自身的使命任務，而戰戰兢兢積極尋求領旨的案例；也有友堂在被告知須領道旨開堂後，因著突如其來毫無預期的規劃，而使當事者內在世界呈現天人交戰，充滿矛盾排拒的過渡性心理情緒。「矛盾排拒型」類型，在友堂當中至少有 3 間是屬於此一類型。在筆者的訪談資料中顯示出，在其領道旨的過程中，從排拒、思考到調適、認同的改變歷程。

根據前述第三節所引 X 堂的例子而言，該堂堂主在領道旨開堂成為南陽聖堂修道院的友堂之前，是一民間獨立運作宮壇，已開宮 10 多年之久，主要仰賴超自然力量，免費施行各種宗教儀式濟世服務信眾，日常以賣金銀紙維生。在整個開堂的演化過程中，該堂堂主從一開始透過購買金銀紙常客 X 師兄的引薦認識總堂後不久，得到神明傳達必須領道旨的訊息，並經由開山堂主應證其言不虛。然而，該堂堂主一時滯泥在本身已是獨立宮壇、宮內職事異議、以及曾參與他宮服務時殘留不好的回憶等諸般因素的影響下，對領道旨

一事遲疑不決。該堂堂主回憶及金銀紙常客 X 師兄常邀他參訪南陽聖堂修道院的話語，言猶在耳。他說：

如果沒有 X 師兄，我也不會認識南陽聖堂。在我還沒有紫霞堂之前，他一直跟我說，我們有天要不要去南部？我問要去哪？他說南化。我說不好意思我不會去。因為我有說過，我不會亂跑宮堂。他也跟我說，這間不一樣啦！我說一樣，都一個樣，我就是不要。(X1，訪談時間：2013/02/01)

該堂堂主殘留早年曾參與他宮服務不佳的經歷。該宮隸屬於某總宮壇轄下的分宮之一，除了年節神佛祝壽日須包紅包回總壇外，總壇與分壇之間宗教性儀式行為並非屬於授受或分享性質，而是純屬商業交易行為，無疑對免費提供濟世服務的宮壇造成經營上的負擔。這造成 X 堂堂主在自立門戶之後，避免與其他宮壇深入性的交流或互動。

從上述訪談資料可見是其排拒與他宮交流的主要因素，更況且要領道旨成為組織社群中的一員。然而，在整個演化過程中，根據該堂堂主的說法，開山堂主曾 3 度造訪該堂，俟機提點領道旨時機已到。此外，總堂堂生 N2 也曉以「領道旨，帶領堂生修行，自度度人」之含意，使得該堂堂主開始思考除了濟世活動外，應該將整個宮壇帶往提升堂生自我身心靈層次的方向。

「矛盾排拒型」的某些共同心理特徵，表現在當事者身心的變化上。以 X 堂的例子而言，該堂堂主在排除萬難決定領道旨後，在總堂確認相關領旨程序請筊的過程中，當事者仍出現了內在排拒的心理現象。受訪者 X1 表示「我在擲筊時，心裡其實想最好是沒有

筊。三聖尊其實也知道我的心態啦。……可是馬上就上杯了，不能再退縮了」。<sup>462</sup>X 堂最終依筊示日期開堂，成為跨域組織的一員。<sup>463</sup>

在筆者的觀察中，其他屬於「矛盾排拒型」的友堂，雖與上述個案開堂的緣起不盡相同，不過大多認為領旨開堂是人生歷程中所遭逢生命中不可承受之重，在過程中曾顯現相當困惑或矛盾的衝突心理狀態。

### （三） 「水到渠成型」

筆者在田野觀察中發現，「水到渠成型」是 17 間領旨開堂的友堂當中，為數最多的類型。此類型在領旨前大多有不同程度涉入宗教團體的經驗，某些友堂在開堂前已是南陽聖堂修道院堂生；某些友堂則是藉由人際關係網絡而接觸南陽聖堂修道院。筆者從部分友堂堂主自傳式的回溯歷程得知，當事者曾被暗示或告知肩負使命之類的預示話語。與前述苦於「尋求旨令型」的個案不同之處在於，此類型俟在因緣熟成之際，很自然地認同領旨開堂在其生命境遇所呈顯的意義與重要性。某些個案則是從一開始處於懵懵懂懂的狀況，經由總堂開山堂主的啓蒙點化與指導，漸次了解到開堂非出於自利行為，而是在自我修行歷程當中，與救贖度他的聯結。

前述 T 堂堂主的個案，即屬於「水到渠成型」的開堂緣起類型，在從自利修行至開堂濟世利他的心境歷程，呈現的是一種亦步亦趨的開放心態。她說：

---

<sup>462</sup> X1，訪談時間：2013/02/01。

<sup>463</sup> X 堂領旨設堂詳由，參見本章第三節 X 堂個案探討「開堂緣起」。

我覺得修道就好啊，每天過的快快樂樂的就好啊！……開山堂主說我要領旨才行，他品行好我信得過，他說的話我相信。……那後來因為我也相信真的有神，我覺得辦神明事，應該會很快樂。（T1，訪談時間：2012/12/28）

從上述訪談資料中顯示出，T 堂堂主從修道一路循序漸進到領旨開堂的歷程，開山堂主在適切的時機點的切入，使得 T 堂順利的設堂顯化神明靈威，普救迷津。<sup>464</sup>這是「水到渠成型」比較典型的反應表現模式。

歸結以上友堂開堂緣起觀察，友堂不論是「尋求旨令型」、「矛盾排拒型」或「水到渠成型」等不同類型的開堂動機和因由，似乎都和「天命任務」這個命題有所關聯。民間教派將末世論與救贖使命聯結，是「三期末劫」<sup>465</sup>神話的延伸，<sup>466</sup>具有天命任務者，聽命領旨藉以完成度人救己、救度收圓的神聖使命。而從中可以發現總堂並非建基於經營廟堂的需求，而廣設友堂來擴充組織規模。總堂在授旨道務上以隨緣為根本，集結有共同修行理念的友堂，背後依待的是神意信息的指引；友堂需要得到具體神意的認可，才得以承接神聖使命，成為該組織社群當中的一份子。

表 15：友堂開堂緣起類型歸納表

開堂緣起類型	友堂代碼	間數
尋求旨令型	D 堂、U 堂	2
矛盾排拒型	X 堂、G 堂、J 堂	3
水到渠成型	I 堂、S 堂、T 堂、H 堂、C 堂、M 堂、E 堂、O 堂、	12

<sup>464</sup> T 堂領旨設堂詳由，參見本章第三節 T 堂個案探討「開堂緣起」。

<sup>465</sup> 詳見本文第二章第三節「基本教義與神學思想」。

<sup>466</sup> 丁仁傑 2006，頁 23。

(資料來源：本研究整理)

## 二、 總堂與友堂之互動關係

一個宗教團體所指的是在同一場域內有共同連帶性、具有凝聚力、集體認同歸屬感的社群 (community)。<sup>467</sup>這種認同是關於人們情感上的自我認定，是一個具有高度文化性意涵的自我描述。認同產生與延續的背後，是一個變動的過程，在認同變動的動態過程裡，相似性與差異性是其中的兩個原則。<sup>468</sup>「包含性的認同歸屬」(inclusive identity belonging) 和「排他性的認同歸屬」(exclusive identity belonging) 可以標示出不同宗教場域當中所出現的相似性與差異性所形成的認同歸屬。當宗教團體內部凝聚某種共融意識，標示其特定的社會位置，以區別與其他社群不同之處，即形成「排他性的認同歸屬」的團體，如慈濟功德會、一貫道等。而「會靈山」中，會靈的個別行動者認知到自己屬於某個靈脈，則是進入一種「包含性的認同歸屬」當中。亦有如傳統社區裡的部落，被包納入神明巡境與保護的層級性宇宙秩序裡，是屬於「包含性的認同歸屬」；但是部落內的凝聚團結力又形成「排他性的認同歸屬」的雙重屬性。<sup>469</sup>

南陽聖堂修道院跨域組織，從總堂與友堂之間互動的動態發展

<sup>467</sup> 「社群」(community) 一詞意味著高度的人與人之間的親密性、社會凝聚性、道德上的許諾，以及時間上的連續性。陳文德 2002，頁 2-3。

<sup>468</sup> 丁仁傑 2009a，頁 70-71。

<sup>469</sup> 丁仁傑 2009a，頁 72-73。

歷程來看，是屬於「包含性的認同歸屬」類屬，意即友堂雖是各自獨立運作的個體，但是被包容在該組織不同型態的宗教活動所建構的整體性秩序體系當中，所形成的集體認同與共融意識。筆者認為該組織涉及的幾種最主要的互動運作機制，包括「信仰的聯結」、「宗教儀式的整合」、「教育課程的薰習」和「宗師教示」，可以作為銜接總堂和友堂互動聯結點以及認同歸屬的觀察分析。

### （一） 信仰的聯結

Sangren 重視朝聖進香能將不同區域的人群串連一起，彼此之間並能產生共同的認同與整合。<sup>470</sup>二次大戰時，日本漢學界學者在華北聚落進行調查，認為社區廟宇及其祭祀活動是整合社區人群與生活時的重要關鍵而提出「共同體」的概念，用以說明整個社區因著共同宗教儀式而有認同一體感，戰後被京都學派譯介至西方學界進一步發揚光大。臺灣由岡田謙、許嘉明、施振民到林美容所專注的「祭祀圈」到「信仰圈」研究，強調的都是宗教象徵與儀式在聯結不同社群時所扮演的角色。<sup>471</sup>顯然地，宗教象徵是凝聚聯結不同社群的重要內因。

筆者在前述第三節友堂個案當中發現，宗教實踐雖不必然和該教團的教義有密切關聯，但是卻可以信仰作為聯結和轉換的象徵符碼。友堂在各自發揮濟世活動的同時，遇有棘手或重要事件，大多有尋求總堂三聖尊作主的情形。他們似乎認為三聖尊不論在神聖與靈力上的崇高性，可以作為倚賴對象。如前述第三節友堂個案當

<sup>470</sup> Sangren 1993，轉引自張珣 2003b，頁 332。

<sup>471</sup> 張珣 2003b，頁 332-333。

中，以辦事爲主的 X 堂堂主即表示，「領了（領旨）之後有南陽聖堂當靠山。……就是我們在辦事時，有時候遇到比較麻煩的，就來請三聖尊作主幫忙」。<sup>472</sup>又如，S 堂在提及友堂爲何向三聖尊領旨，認爲無形界神格有其層序位階，在受訪時表示，「在無形界神尊來講，還是有主客之別啦，三聖尊是宇宙至尊啊。友堂是領三聖尊的旨令出去發揮的，在無形上還是有不一樣的地方」。<sup>473</sup>在上述受訪者的信仰認知詮釋當中，三聖尊（玄玄上尊、木公老祖、瑤池金母）具有崇高的象徵性地位，被認爲是道教宇宙創生系統中的宇宙軸心發源點，玄玄上尊被同一信仰族群視爲道的化身，<sup>474</sup>因而產生神聖的崇敬感，這是臺灣民間信仰「多重至上神觀」<sup>475</sup>的特性。

承前述，第三節友堂個案當中，筆者也發現友堂與總堂之間可以作爲信仰聯結點的除了神聖象徵外，還有神聖空間。如前述 T 堂的個案訪談資料中，顯示出該堂堂生將總堂和友堂之間視爲信仰共同體。又如，S 堂也有類同的看法，受訪者 N1 表示：

就是我們堂是一中繼站，跟我們有緣的來，經由堂再引度到南陽聖堂這樣。……畢竟友堂沒地方，總堂有地方。那友堂資源比較少，總堂有場地、硬體、三聖尊。（N1，訪談時間：

---

<sup>472</sup> 訪談時間：2013/02/04。

<sup>473</sup> 訪談時間：2013/02/11。

<sup>474</sup> 在道教神格象徵體系裡，西王母（瑤池金母）代表的是道教宇宙創生系統中位階極高的化育者，對於祂的崇奉，象徵上反映了與宇宙中心或原點的連結。（丁仁傑 2005，頁 75）而玄玄上尊（玄玄上人）被認爲是位居在西王母（瑤池金母）之上的「道」的象徵。

<sup>475</sup> 鄭志明指出，民間宗教系統各自建立不同的神明信仰，其型態多樣而複雜，具有超越性、流動性、開放性與自發性的特色與功能；同時有多神崇拜與一神至上的特性。鄭志明 1998c，頁 170-204。

2013/02/11)

從上述訪談資料可以得知，總堂與友堂的定位，即是總堂擁有較為充足有形與無形的軟硬體資源得以運用，而某些友堂對大型活動的人力支援，使彼此的互動關係更為緊密。

「南陽聖堂修道院友堂聯誼協會」跨域組織，是在去地域化的條件下，各友堂依主事者因緣奉祀不同神明，總堂三聖尊的神聖象徵，綜攝整個信仰體系的神聖權威象徵，呈顯秩序性與共同認同感。而總堂神聖空間與殿堂所形成的「場所精神」(the spirit of place)，<sup>476</sup>是神聖中心的象徵，<sup>477</sup>以朝聖的觀點而言，總堂是一神聖信仰發源地，在友堂自發性參與活動、體驗宗教意義的過程中，因之產生強烈的認同與歸屬感。

## (二) 宗教儀式的整合

宗教儀式活動是聚合友堂共同參與的活動。儀式是一種人們象徵性地表達行為，透過儀式，試圖將世俗和神聖相連接，增強信仰者之信仰認同，諸種終極面向之課題得以適度解決，甚至經由儀式強化信仰者某些生命價值觀，增進宗教團體內部的凝聚力。<sup>478</sup>絕大

---

<sup>476</sup> Norberg Schulz 提出場所精神理論，從人類在世存有的立足點出發，探索人的存在與場所形式及意義的關係，其認為人的存在必需具有方向感(orientation)，了解自己在環境中辨別方向的能力，以及對環境的認同感(identification)，即在人與環境之間建立一個具有意義的關係，而場所的結構、特性及意義則滿足了人類這兩項的精神需求。Schulz 1995，頁 5-22。

<sup>477</sup> Eliade 2000，頁 9-16。

<sup>478</sup> 瞿海源 1999，頁 364。

部分的友堂在參與總堂大型法會或靜坐儀式的過程中，由於感受到儀式行爲所產生的效度，強化了自身的信心，且增強對總堂的向心力與信仰認同。

從前述友堂的個案顯示出，在這一個交織綿密的宗教網絡當中，友堂的認同度愈高，愈容易與集體性的宗教儀式緊密聯結一起。如 T 堂和 X 堂在宗教儀式方面，諸如法會等儀式活動的認同度相當高，這兩個個案都顯示出宗教儀式的實際功效是其主要參與的因素；絕大多數友堂有比較高的參與意願，亦與儀式效度相關。而前述 S 堂個案則顯示出，該堂具有動員堂生信眾協助總堂不同型態活動的能力，與總堂的網絡之間形成一種情感相互共鳴與增強的效果。不過，相較於大部分友堂僅參與總堂固定的假日輪值服務，像 S 堂這種主動帶領堂生信眾參與義工服務的類型，在友堂當中僅占少數。由上述分析資料來看，總堂和友堂彼此之間是一種互爲供需、互相協助的關係。

此外，根據前述第三節友堂 4 個個案都顯示出，將靜坐共修視爲重要的宗教儀式活動。如 S 堂和 X 堂認爲藉由靜坐可以改善個人修爲與家庭、人際關係；D 堂則視靜坐爲一種調節身心靈的修煉行爲；T 堂認爲靜坐是能提升能量的儀式行爲。不過，在筆者的田野觀察中，也發現少數友堂完全沒有靜坐共修活動。

在筆者的訪談資料也顯示出，靜坐共修對某些友堂提供了不同以往修行活動的吸引力。如早期走靈山 10 多年的 U 堂堂主表示，驀然回首走靈山徒然浪費光陰與金錢，得不到內在的充實感。在參與南陽聖堂修道院集體靜坐共修一段時間後，開始在自己的堂壇自闢靜修場地。她說：

我走靈山 10 多年，也去大陸會五母 4 趟喔，像普陀山啊……。  
人家邀我就去，到後來什麼都不是。……我現在覺得外相都不  
重要，就是靜坐內修讀經，分享自己的經驗這樣。(U1，訪談時  
間：2013/01/21)

從上述個案可以看出受訪者長期以來都以動態性的靈動、會神靈作  
為修行實踐的方式。在同參道友的引薦下，認識南陽聖堂修道院領  
旨設堂後，似乎認為長久以來的宗教慣習，尚不足以圓滿修行，產  
生了靜坐內修重要性的自覺；慢慢地改變了四處奔波走靈山的修行  
方式，目前注重在修身養性的靜修型態。

友堂融合在總堂所舉辦的不同型態的宗教儀式當中，通過宗教  
精神力的凝結，藉以實踐個人與集體的信仰心念，形成無所分別的  
一體感，增進宗教團體整體的凝聚力。筆者在田野場域中發現，在  
參與總堂活動的過程中，某些友堂如前述介紹的 S 堂，甚至比總堂  
某些堂生更為熱誠付出，這也使得這些大力護持總堂的友堂，特別  
有機會與總堂和其他友堂產生密切的互動關係，對於該堂的發展亦  
有正向作用以及集體認同歸屬的社會功能。

### (三) 教育課程的薰習

友堂共同參與的課程活動，主要是南陽聖堂修道院舉辦的常態  
性教育課程，包括每月 1 次的「道學講座」、「經典分享」，和每週六  
晚間「經典研究」，以及友堂聯誼協會所舉辦的座談會。教育課程特  
色較不著重於單向式研學知識傳授，「道學講座」所強調的是修行經  
驗的分享；「經典分享」和「經典研究」較注重修行者與經義兩者的

互相體驗應證；座談會則大多是與會者宗教經驗的交流分享。

筆者從實際的友堂個案訪談大抵上得到這樣的印象，意即略多於一半的友堂尋求一種有別於早期以靈動、會靈爲主的修行方式，或是不再以靈驗性作爲吸引信眾的手段，希望轉往有舉辦教育教化的體系，薰習並實踐宗教意義與內涵。如 D 堂乩生自陳當年參與某宗教團體的同時，又在南陽聖堂修道院參加研讀經典的課程時表示：

那邊沒有上課，只有在濟世度眾而已。只有母娘開示會帶入修行的觀念，大部份都聽不懂。譬如說叫我要「佛道雙修」，我直接說：「啊，一道就修不好了，如何修兩道這樣！」（D2，訪談時間：2013/01/21）

上述 D 堂乩生道出了原屬宗教團體並無透過教育課程的薰習，因此無法領會母娘教示「佛道雙修」在修行層面上，相輔相成的真正意涵。有鑑於教化的重要性，該堂在領旨設堂 1 年後，即開辦經典研讀課程，並邀請總堂宣講師作導讀分享，對於教育課程的重視，可見一斑。

值得一提的是，上述例子在其他友堂當中，同樣占有極大的比例。筆者以爲這或許與友堂來自於類似或同樣宗教屬性的宗教團體缺乏完備的教育體系有關；此中，社會網絡可以說扮演了重要的份量：當原屬宗教信仰體系無法爲信仰者提供信仰功能外的教化或宗教意義認知的學習場域時，在具足因緣條件下，倡導教化功能的團體適時出現時，這類信仰者可能會有主動參與的意願並付諸行動，而相對地又帶動了類同需求的同道加入的情形出現。

就前述第三節友堂的個案中，針對教育課程的訪談發現，D 堂和 X 堂「修煉太一修法」、S 堂「薰習正確的宗教理念」、T 堂有「總堂是修行的道場」的認知，這些與教育、教化功能或是修行層面有密切關聯的項目同時存在。這顯示出友堂在辦事度眾之餘，希望透過薰習宗教相關課程與宗教修持的理念，提升信眾身心靈層次。再者，南陽聖堂修道院以「太一修法」作為修心煉性的法門，在比例上有略多於一半的友堂，對於「太一修法」都有各自不同程度的認知與領會；並且，某些友堂時而會與其他友堂或總堂堂生互相交流修行心得。

而在前述第三節 S 堂的個案則可以發現，該堂認為總堂與友堂任務與責任各不相同。受訪者 N1 說：

教育的問題……，總堂扮演的角色，不是濟世功能方面，而是教化功能。……就是說總堂如果沒有耕耘教化那一塊的話，只剩下這樣（進香）的功能，就等於是跟一般的廟宇一樣。從這邊分靈出去，逢年過節把分出去的靈，請回去放個幾天，又請回去。……總堂要把教化的本業顧好，或再加強的話，那總堂永遠是總堂。友堂來看的話，總堂是一所學校，有差別啊。

（N1，訪談時間：2013/02/11）

上述受訪者認為總堂作為信仰中心，不應著重在濟世功能面向，強化教育內涵才是總堂應盡的任務與根本。

#### (四) 宗師教示

從上述「信仰的聯結」、「宗教儀式的整合」、「教育課程的薰習」這幾項討論，顯示出友堂與該組織維繫聯結的不同促因與動機。除了上述來自於宗教信仰層面外衍性或內因性的影響外，「宗師的影響」亦是增強友堂投入或認同該組織活動的主要原因之一。筆者從田野訪查中發現，幾乎所有的友堂皆相當信任該組織社群的作為，其中一部分可以歸因於認同宗師的經營理念。宗師在弘法行誼、豐富的宗教經驗、救助解難以及修持理念上，也獲得友堂相當程度的認肯與依仰。顯而易見地，宗師具有吸引友堂的魅力，在該組織中扮演著舉足輕重的關鍵性角色。

在前述友堂個案當中，與宗師影響相關的項目包括：D 堂和 X 堂「太一修法的教化」、S 堂「無私奉獻的精神」、T 堂「信賴依恃的對象」、S 堂和 X 堂「身教言行的典範」等，皆指向了對宗師正面的印象。除了上述幾項外，各友堂有極高的比例，在「待人謙虛」、「處事圓融」、「修行境界」和「救助解難」等幾項，都顯示出對宗師一致的看法與高度的認同。在筆者的長期觀察中發現，宗師不是以突顯特殊能力讓友堂跟隨、順從，或是顯異神通來吸引友堂對其個人的忠誠度作為領導基礎。從友堂受訪者的訪談反應中，大多認為宗師是一位謙卑而不強勢的長者，主要以其個人豐富的宗教經驗提供友堂作為參考與溝通模式。此外，在組織運作方面，並不會主導策略，或以威權領導模式影響組織決策過程；任何與組織運作相關政策都經過共同溝通平台，取得集體發展目標的共識。因此，相對地，宗師受到友堂更深的信賴和尊崇。

如前述友堂個案所示，友堂在日常濟世服務活動中，時會遇到某些難解的問題。在這一點上，可以發現宗師扮演著可供諮詢、請益的角色。如同 X 堂堂主說：

我的靈都會很難婆去吸一堆有的沒有的，我剛開始就去問開山堂主，有什麼方法可以解決？他只跟我說練氣，練強一點就不會了。……之後，我又問了第 2 次，他還是跟我說，你氣還是要再練強一點。第 2 次之後，他給我一個感覺，就是你要會吸，也要會放，然後整個要放空。事後我就開始在學著說，什麼人來，處理到怎樣，但是過去了，就讓它過去，不要再執著在那裏，想說這個人處理得好不好。……他給我最大的啟示是說，你要放。(X1，訪談時間：2013/02/01)

也有友堂認為開山堂主在閒談之中，很自然地分享正確的宗教信仰觀念。S 堂堂主說：

當然他（開山堂主）是聊天跟我說，對宗教信仰的觀感啦。……有宗教信仰並不保證永遠身體健康、萬事順利，那不可能。(S1，訪談時間：2013/02/11)

從上述訪談資料可以清楚發現，宗師希望友堂真正將宗教信仰落實在正確修持理念的建立、鞏固上面，如此才能進一步將信仰理念傳遞給更多人了解。

從上述觀察分析資料可以清楚得知，總堂是各友堂聯誼互動的主要場域，總堂和友堂的聯結關係不僅建立在人與宗教活動之間，各種不同型態的宗教儀式或是教育課程上面的互動與實踐；也同時

表現在人與人的串聯互動上，即總堂宗師和友堂、總堂堂生和友堂之間，彼此呈現出一種互助共融的關係。透過環扣著這些不同宗教元素面向與人際網絡所形成的自主性互動景況與發展趨向，相當程度演繹出該宗教組織於當代社會情境當中所呈顯的進程脈動與整體面貌。而總堂作為信仰中心，廣泛融攝「合緣共振」<sup>479</sup>來自不同宗教團體殊異多樣的信仰活動；並且減少可能因宗教意識型態所產生的隔膜與分界的同時，透過團體運作闡揚宗教理念，紮根共同信仰認知歸屬與信仰的情感與精神層面的整合。

### 三、 友堂之間的互動關係

筆者在田野觀察中發現，各友堂之間的交流互動場合，多半屬於常態性座談會，或是針對目的性活動諸如各堂堂慶、總堂法會之類的聯誼性活動。相較於前述總堂與友堂的關係為一種「包含性的認同歸屬」(inclusive identity belonging)，友堂彼此之間的互動形式則帶有「排他性的認同歸屬」(exclusive identity belonging)性格。

從前述友堂個案顯示出，D 堂與其他友堂之間有較頻繁的互動，包括修行層面、宗教知識等的交流；S 堂和 T 堂在和其他友堂互動之間大抵上以共同活動參與為主要聯誼形式，相較之下，這兩個個案與總堂有更密切的互動關係；X 堂則僅只和總堂部分堂生有較密切的互動，和其他友堂則單僅是屬於聯誼或交換辦事心得性質

---

<sup>479</sup> 所謂「合緣共振」是指新興宗教在特殊的文化教養與宗教經驗中，依其緣份的接觸進行相互的合流，將各自龐大與複雜的信仰體系，在真實的宗教體驗中，產生共振的信仰磁波，建構了該教派特有的信仰形式與宗教體系。鄭志明 1999，頁 34。

的交流模式。綜合友堂之間的橫向式交流，大多數處於短暫聯誼的表面式互動模式。

然而，值得注意的是，在田野場域中筆者卻發現，友堂跨域組織的網絡當中，某些友堂之間彼此有深入性的交流，呈現出外於該跨域組織另一種交錯盤結的聯繫網絡。它之所以形成，筆者觀察其中隱約透露出以下幾點聯結關係與意義：

（一）起源上的親近關係：前身來自於相同或類似宗教團體的友堂同道，私下互動交流頻繁，從而產生情感上的共鳴，形成密集的小網絡。如前身為會靈山團體的 U 堂會時而邀集友堂同好參訪廟宇，較易形成共同認同感。或是，前身屬於慈惠堂系統的 D 堂、M 堂、E 堂和 Y 堂，源於彼此有類似的宗教體驗與共同語言，形成文化概念交互作用的情形。而前述 T 堂堂主或 S 堂乩生開堂前為南陽聖堂修道院堂生身份者，與總堂互動往來較為密切，亦可看出其起源上的親近性。

（二）地緣關係的親近性：友堂同居於相近區域內，很容易形成某一類結群活動，造成往來頻繁的情形。如同位處高雄的 D 堂、M 堂、E 堂和 Y 堂，筆者在一次參與 M 堂的堂慶活動時發現，敬拜儀式時由 D 堂堂生負責司儀、E 堂和 Y 堂乩生擔任司禮生，彼此互助的情形。

不過，單憑地緣關係究竟是否能與信仰相契合，創造雙贏的合作關係？筆者在田野觀察中發現，如 S 堂、T 堂、C 堂、O 堂、Z 堂，這幾間友堂雖處於同一地域內，似乎也未必然產生高度密切互動的情形。而且，友堂在同一地域內各自形成基礎社群的過程中，

由於信眾的疊合度高，產生競爭或是衝突的情形，也是不無可能。

（三）信仰屬性的親近性：在道務開拓的過程中，側重進行某些信仰活動，同質性高的友堂，彼此之間較易產生協助互補，相互提攜、扶持的情誼。如同位於屏東的 L 堂和 G 堂，彼此在道務發展上採取分工合作的模式，因其信仰屬性與地緣關係兩因素吻合，互動更愈形密切，將信眾吸納入共同地域性的信仰圈內，呈現「再地域化」的發展景況。又如 H 堂、A 堂、Z 堂這 3 間友堂，雖來自於不同地域，由於信仰活動的同質性與契合度高，同時亦有起源上親近性，互動顯得密切熱絡。

從上述討論得知，友堂不論是在起源上的親近關係、地緣關係的親近性或是信仰屬性的親近性，都可能各自形成不同的聯繫網絡。這些聯繫網絡是否即是一個整合的社群結構，其實也不必然。如上述所舉地緣關係有親近性的友堂之間，也不一定全會產生高度互動的情形。因此，這個跨域組織下的社群聯繫網絡，可視為是在不同界線脈絡中，互相疊合的一種人際網絡關係。

其實，在同一宗教群體所表現的外顯一體性，其背後隱含著值得關注的差異性。同一組織內部成員在各自不同文化境遇之中，呈現多個面向的聯結，因此往往出現具有差異性的宗教理解與認知。特別是在起源上或信仰上的共通屬性所形成集體範疇的聯結認同，就此而言，相對地，對其他宗教脈絡屬性不同的友堂愈容易產生某些觀點看法的不一致性，形成「排他性的認同歸屬」。而友堂這些不同內在認知層面的關係，同時又會因為被吸納入該跨域組織而又有著不同的信仰銜接方式，呈現出多樣而複雜的群體特性。總堂成為納入不同信仰來源的機制，此時，呈現的是「包含性的認同歸屬」。

筆者再舉實例，如某些友堂較為重視宗教修持理念，彼此之間談論修行理念契合度高，自然產生認同感。相較之下，這些友堂同道似乎對某些仍具有儀式展演性格，殘留以往宗教慣習諸如有常態性進香慣習，甚或靈驗性格強烈的友堂同道，產生某種隔閡的違和感，同樣導致一種「排他性的認同歸屬」的身份或位置的認同區隔出現。受訪者 S1 說：

友堂不用急於一時，急著去發揮，要不然會走回頭路。譬如說友堂以前在走靈山的，你為了展現一些什麼，會再走回頭路。……我覺得在友堂方面，就是說不像以前那種方式進香啦，什麼的，現在就是信眾的引度修行，就這樣子。（S1，訪談時間：2013/02/11）

從上述受訪者 S1 的訪談中可以發現，該受訪者認為傳統進香或會靈的宗教活動，似乎已無法滿足信仰者的需求。在現代化的進程中，宗教團體必須扮演照顧到信仰者心靈層面的社會功能。顯然地，當標示自我定位的同時，也就指涉了不同屬性的差異性，即是增強了「排他性的認同歸屬」的可能性。

從上述跨域組織的討論可以發現，總堂整合宗教儀式活動共通性的意圖，不僅奠基於集體性的宗教信仰情境，也透過具體一致的儀式行為範疇所形成的集體認同，讓友堂歸屬在該組織的整體架構下，使之成為「包含性的認同歸屬」聯結凝聚的社群共同體。而從上述討論也可以清楚看出，在跨域組織之下，又自然形成交錯盤雜的小網絡，從各友堂不同的起源、地緣和人際網絡的親近性來加以理解，因之又顯現出殊異的個別差異性，所形成友堂之間近同屬性凝聚力強，產生排他性增強的「排他性的認同歸屬」差異屬性，同

時出現在同一組織社群當中。總括言之，一個宗教組織如何建立在水平和垂直的共融意識上，無庸置疑是相當切要的課題。

## 第五節 小結：跨域友堂聯結組織認同的因 素

本章從「南陽聖堂友堂聯誼協會」觀察同一宗教社群的組織運作。有別於南陽聖堂開堂初期以扶鸞活動聯結各鸞堂、鸞生的共同信仰主體，南陽聖堂修道院透過「授道旨」模式建立跨域友堂組織。與玉皇宮或慈惠堂授旨不同之處在於，友堂開堂後在總堂的整合下，公開性不同型態宗教儀式活動的一貫化、以及有著共同的宗教象徵三聖尊與總堂神聖空間和信仰元素，所擬制一套共同分享超越性靈力的機制，作為內在價值的最高依歸；而另一方面，各友堂領導者背負救度化民神聖任務所謂「帶天命」的中介者，以各自能力發揮濟世功能，滿足信眾對於身體、心理的需求等私人濟世助人的行為，代天宣化、行功立德，所呈顯完全不同於開堂早期的信仰動能。從友堂個案可以粗略得知組織運作狀況，其實相當程度透顯了該宗教社群兼具「靈證性」與「修行性」的全視域宗教信仰風貌。宗教特有精神層面的內在意涵，是超越具象的神聖領域，宗教團體以弘揚教法與信仰者修持的體驗作為核心標的，往往需要透過長時間教化的薰養，達到自我價值與利他精神的實踐，進而體現道德秩序與社會實踐。

「南陽聖堂友堂聯誼協會」跨域組織，各友堂延續固有民間宗教慣習的再現，另一方面則是含攝在總堂力圖教化的路線下，重構民

間宗教文化創新的詮釋。筆者歸結出以下幾個特點：（一）17 間友堂皆是民宅或獨立空間的家廟化型態，大型活動主體以擁有開放廟堂空間的總堂為主，總堂是一資源供給的角色，而友堂在接收總堂資源的同時，又輔助總堂人力、物力支援，呈現互助的社群精神；（二）各友堂堂主大多各自有事業工作，以供生活和堂內香油錢等開銷所需，宗教服務皆屬於不收取費用的義務性性質，有幾處友堂設有功德箱，供信眾自由捐獻；（三）各友堂道務發展方式，基本上都建立在自由隨緣發展的基礎之上發揮行事，以神意為最高依歸；（四）友堂被包容在該組織不同型態的宗教活動所建構的整體性秩序體系，所形成的集體認同與共融意識，屬於「包含性的認同歸屬」類屬；而友堂在跨域組織之下，因之不同的起源、地緣和人際網絡的親近性，又呈顯交錯盤結的小網絡，顯現出殊異的個別差異性，所形成友堂之間近同屬性凝聚力強，排他性增強的「排他性的認同歸屬」差異的兩種屬性，同時出現在該組織社群當中。

筆者認為宗教團體在主事者弘揚宗教理念和道德規範的發展趨勢下，是一具有共同信仰的組織體。總堂透過建構現代性宗教文化創新運動的自覺與動力，藉以凝聚有高度信仰歸屬認同感的友堂。在多元複雜的社會中，民間宮壇扮演信眾在面臨生活壓力或是遭遇情感、事業、身體諸問題時，救贖度化的角色與心理醫療的功能；在納入宗教團體的管理架構下，產生了道德約束力的制約作用，並帶領信眾朝往趨善向上、追求精神生活品質的可能性；另則，減少了假借神意妄言惑眾，妨害社會良善風俗的情事，對於扮演安定人心、道德約束的社會功能，不無作用。

「南陽聖堂友堂聯誼協會」跨域組織成立僅 6 年時間，其實還屬

初期奠基階段，仍有相當大的空間可以觀察未來發展與運作狀況。在一個信仰形態逐漸形成發展的動態建構中，各友堂的發展方向，是否朝著總堂提倡自我教化或神聖救贖的終極關懷之核心路線趨近，抑或是再創新信仰元素，其實尚有更多面向，有待作更細緻與深入的探討。

## 第五章 結論

本研究對象南陽聖堂修道院從整個發展以及演變的歷程來看，民國 58 年依神旨意以「南陽聖堂」設堂，初期透過神啓降鸞著書傳達勸善積德的觀念，著重在外顯靈驗性的宗教行爲。扶鸞著書的結社活動，是漢人民間教派結社活動裡的一個最基本的構成型態。在降鸞問事的信仰活動外，神明還會要求信眾在「三世因果」的世界觀的基礎上，進行道德的實踐與心靈層次的提升。<sup>480</sup>在李亦園所探討的臺灣民間宗教信仰的發展趨勢當中，「道德復振教派」(moral revivalistic sects) 一詞，指涉了早期南陽聖堂所處的宗教氛圍，呈顯了民間鸞堂、慈惠堂或一貫道等民間教派，試圖爲世風詭靡，功利主義盛行的時代背景，敞開另一條康莊大道，強調道德實踐的重要性，建構其宗教場域的特殊性與超越性。

民國 80 年謝良宗接任第三任堂主後，廢除扶鸞制度，憑藉其苦修實煉的修行以及神啓示教的經歷，將靈證屬性的神祇信仰銜接至內修教化的實踐路線；其宗教活動主軸慢慢地由外而往內在心靈探索，形成齊偉先所謂「靈證性」與「修行性」<sup>481</sup>雙軌運行的宗教型態。民國 82 年後在南化披棘斬荆開山立廟，此階段的信仰活動，主要專注於個人身心體驗微觀層面的修煉法門。自民國 96 年起，以「授道旨」模式，建立跨域友堂組織發展，逐次聚合法源共承的宗教信仰認同與能量，拓開組織發展的嶄新時代。

至此，筆者統整出本研究所呈顯的研究論述成果與概涵：

---

<sup>480</sup> 丁仁傑 2010，頁 10。

<sup>481</sup> 齊偉先 2010，頁 28-29。

(一) 在臺灣傳統民間宗教文化脈絡下，南陽聖堂早期的宗教活動與實踐，以儀式執行者正鸞生與鸞生為主導，透過扶鸞方式傳播神意啓示，宣揚道德勸善理念。其時，相互串連的鸞堂網絡之間，建立在共神信仰（瑤池金母）的認同上，與其他鸞堂並無上下統屬組織層級關係，形成行政獨立，互助共榮的聯誼型組織型態。

(二) 本文第四章經過了信仰者個體與集體、縱橫向的幾個面向的觀察與深度訪談，挖掘出信仰者與本文研究對象在不同境遇的互動下，所彰顯的宗教神聖意涵。藉以說明此一教派在歷史潮流脈動的演變中，不同階段的重整、轉折與融合，力圖深入宗教終極關懷的核心旨趣。根據訪談資料顯示出，南陽聖堂修道院現行的宗教儀式，諸如個人靜坐修煉或是法會活動，並無明顯積極的或具體的驅使參與者認知改變的活動規劃；而是經由週期性反覆循環的儀式活動，使參與者體驗融入其中。儀式所呈顯的情境意涵，產生了某種意義感的傳遞；儀式所感受的實質功效，使參與者自然而然地產生意義認知上的改變，意即宗教意識以及儀式實踐在個人經驗中被強化，並進而影響他們的道德價值觀。而此特定宗教場域的參與者，在參與儀式的過程中，產生了身份認同、情感歸屬與自我認知的多重意義架構，進而形成了集體認同感，成為組織中的一員。

(三) 本文第五章所陳述的內容，在整個宗教變遷與延續性的交互影響的進程中，南陽聖堂修道院以「授道旨模式」所發展的跨域友堂組織運作模式，以普傳「太一修法」和延伸早期「三期末劫」、「普度收圓」神學思想為旨歸，藉由各種不同型態的宗教活動來統籌領導友堂，增強或聯繫彼此的網絡關係，促進集體信仰認同。在宗教實踐過程之中，呈現重新強化文獻實現意義，或創新不同的信仰

活動或儀式行爲。而各友堂領導者不僅發揮幫助信眾化解人生現實身心困頓的實質宗教功能；在倡導教化的路線下，更有延伸終極關懷，關注超世俗探求彼岸的超越面相。這有別於開堂早期以扶鸞闡教爲主，宣揚道德性論述的封閉式單向宣教模式，或是僅只重視個人身心修煉層面的追求。該跨域組織朝向制度化教派發展，呈現出的是組織多元化的面向，其涵蓋的是包括社會、文化和心理層面等的影響，將傳統文化價值賦予新的社會關係。

該教團現今的宗教活動與教義理念取代傳統鸞堂運作模式，並且在其他諸多層面有所增強，更能吸引信仰者投入的主要原因可以概括爲下述幾點：（一）宗教修行與濟世功能層面：開山堂主謝良宗早年因其神啓示教與個人豐富的修行經歷與宗教經驗，在修行內涵上，指導信仰者重視以「性命雙修」、「以靜啓修」來煉養精氣神，強調身心靈和諧平衡的自力救濟「修行性宗教」面向，吸納信仰者朝向年輕化的現象，取代了鸞堂在傳承最大問題即是鸞生老化與斷層的情形，<sup>482</sup>呈顯新的宗教元素與信仰動能，帶動了該教團的勃興發展。<sup>483</sup>另一方面，現行法會活動、祭解收驚儀式等，同樣提供了消災解厄或消解信仰者個人身心困頓的效度與功能，取代早期藉由扶鸞儀式進行問事、叩方的他力救助「靈證性宗教」面向。（二）宗教儀式變革層面：現行宗教儀式取代了扶鸞儀式，除了維持其神聖性面向，其實打破了由少數鸞生菁英份子主控的宗教指導權，轉爲信仰者更深入直接參與體悟宗教實踐層面的可能性，形成

<sup>482</sup> 張家麟在研究中指出，鸞生老化現象與鸞手青黃不接是現代鸞堂發展困境的因素之一。張家麟 2010，頁 283-284。

<sup>483</sup> 丁仁傑在研究中指出，以自我修行爲中心以及對於身體與心靈平衡的強調，是臺灣諸多新興宗教團體的宗教元素。不僅反映了傳統宗教的復振風氣，亦爲勃興發展的因素。丁仁傑 1998，頁 134。

「『媒介性救贖』(mediated salvation) 破除」的現象，提高其信仰認同與歸屬感。

又，該組織如何因應時代脈動、契合時代所需，來調整組織內部與外部，與之相應的集體組織化運作方向，共同營造一個具有生命力的整體特色，由類「卡理斯瑪型支配」到「法制型支配」理性組織的轉化，以作為組織永續經營的有效機制，亦是值得觀察的方向。一個宗教團體的組織發展立基於制度化的建立，而組織制度面的發展其實存在著濃厚的個別差異性，精密完備的科層化組織發展是否適合南陽聖堂修道院未來的走向？

任何教派都必須面臨傳承的課題。「卡理斯瑪型」領導者所具有的非日常的性格，諸如具有特殊的解難靈力、啓示能力、超越性的道德品格等等，是教派的最高精神指標，形成凝聚信仰者動力的主因之一。從本文可以清楚了解，開山堂主謝良宗 28 歲時即進入剛創立的南陽聖堂，依教奉行，經歷抄錄生、正鸞生等扶鸞儀式的洗禮與磨練。民國 80 年接任第三任堂主後，歷經廢除扶鸞制度、開始注重信仰者個人身心實證的修持體驗，憑藉著其深厚的修行功夫與超然的道德品格，吸引修行者的投入。並在民國 96 年，開創設立跨域性組織、廣納友堂同道加入等信仰活動的重大轉變與組織層面的變革；將該教團從「操控型」具有靈證性格特徵的宗教屬性，銜接至修行性宗教的道路，並在其堂主任期內完成肇造廟堂的神聖使命。其改革精神以及極具理想性的宗教性格，在整個南陽聖堂修道院的歷史發展進程當中，顯得非凡突出。

從本文的觀察分析也可以了解，該領導者在各個面向上，皆深受信仰者和友堂的依仰與信賴。其不僅以平實謙卑的作風和以身作

則的身教，意欲破除宗師崇拜迷思的可能性，打破以人治理、集中化權威領導模式的宗教格局；並且，建立制度化的運作模式，為後代組織管理作出完善的規劃佈局，背後隱含的是懸念永續經營的心念。然而，理想化的組織格局，一旦宗師隕歿之後，在現實組織運作中，是否朝向其所冀望的方向前進？畢竟卡理斯瑪型領袖和「在場的（the present one）」臨現有內在聯結的超越性，這種超越性元素無法成為外於組織、成為對各個獨立組織單元有同等開放性的「資產」。<sup>484</sup>當信仰者感知的「在場（present）」不再時，意即面臨失去「在場」超越性基礎的可能性，該組織是否可能因而失去軸心，是值得關注的焦點。

林本炫認為組織領導權威的繼承問題，通常發生在創始者開山宗師過世之後。宗師所具有的卡理斯瑪式的魅力特質，一旦宗師消逝，極易形成「教派分裂現象」（schism）<sup>485</sup>的局面，在沒有形成制度化的組織裡是岌岌可危的。Weber 認為，必須要以日常化（routinization），也就是透過制度，例如尋找新的卡理斯瑪型領袖、以神意擇選的法制化的形式、由原來的卡理斯瑪型領袖指定接班人，或者透過血緣關係繼承的世襲性卡理斯瑪等「法制型支配」機制傳承下去。<sup>486</sup>

根據筆者的了解，該教團雖是以神意擇選接班人的法制化的形

---

<sup>484</sup> 齊偉先 2006，頁 8-9。

<sup>485</sup> 產生教派分裂現象來源主要是，對教義的不同詮釋、組織領導權威的分裂（神聖權威的繼承問題）以及信徒的宗教需求與宗教服務的分歧（源於組織擴大所引發的信徒多樣化）。林本炫 2003，頁 8。

<sup>486</sup> Weber 1996，頁 71-76。

式，然而，意欲樹立「日常化卡理斯瑪」(routinized charisma)，<sup>487</sup>即是讓制度本身成為能夠體現真本特質，由類「卡理斯瑪型支配」到「法制型支配」理性組織的轉化，以作為組織永續經營的有效機制。換言之，該組織以「卡理斯瑪型支配」轉換為共同分享超越性靈力的機制，即是一套擬制「日常化卡理斯瑪」的過程，使其組織型態形成一種廣泛式開放參與模式的可能性，不致產生教義歧出、階層對抗，甚或信仰質變等現象。

「日常化卡理斯瑪」的建立，可以從拓展跨域性友堂組織來檢視整個發展趨向概貌。齊偉先指出，當組織的擴張不再受制於地域因素時，必須發展出一定的機制來讓這些被傳散的特殊宗教符碼維持為一種開放式的資產，也就是說，不讓任何一個組織單位可以壟斷地宣稱對這些符碼擁有唯一的「所有權」，勢必發展出明確的「分享」儀式。<sup>488</sup>南陽聖堂修道院組織發展是以設立跨域性的友堂來擴張其組織發展型態。從前述友堂個案討論中可以清楚了解到，各友堂雖以各自不同的信仰活動表現出多元包容的民間信仰型態，卻同樣以總堂三聖尊及總堂神聖空間為核心的宗教象徵、透過共同參與的宗教儀式活動以及「太一修法」法門形成信仰認同；宗教象徵與儀式成為跨域組織各友堂傳布與共同分享的超越性特殊符碼，試圖使信仰行動者深信真本源頭的在場 (presence) 及存在。<sup>489</sup>分享的符碼所象徵的是超越式靈力本身，「分享」儀式代表著對真本 (authentic) 源頭「支用權限」之正當性的取得，分享的宗教符碼成

---

<sup>487</sup> 針對「真本的卡理斯瑪」，這個曾經以 live 模式存在的，而現在「不在場」的真本特質發展出一種日常化的替代機制來「重現」，並保障此「不在場的」存有意義。齊偉先 2006，頁 9。

<sup>488</sup> 齊偉先 2006，頁 7。

<sup>489</sup> 齊偉先 2006，頁 8。

為組織建構自我認同的基礎。<sup>490</sup>因此，該教團從宗教象徵、法門到儀式的一貫化，在一定程度上信仰者彼此具有共享宗教經驗、體證的框架；顯然地，「日常化卡理斯瑪」似乎成為有效的關鍵機制，構築該教團新時代的神聖帷幕。

在實務組織運作方面，該組織領導型態由原本菁英式領導趨向集體策劃統整的運作模式。道務運作經由執事者溝通討論和協調後再予執行；理念認同、思維流暢、團結力與默契在團隊中占有重要影響性。而以信仰核心為共通信念與理想，可以減少某些因意識型態或個別習性所激化的負面價值思考，便不至於無端耗損組織能量。至於，在制度組織化的轉型過程中，著重在效率與專業分工，講求的是制度與程序。此舉相當程度上固然可以突顯組織化的功能，然而，宗教團體仍是有別於民間營利的企業化模式；宗教實踐所依循的價值系統，有其社會背景與心理基礎，此中，指向了宗教神聖使命以及信仰價值與生命關懷。在宗教智能層面上，該組織應提供信仰者更為契應的教育機制，深耕教化路線，提升信仰者宗教知能、素養與正確的信仰態度。對於道務推展，如何以集體組織運作的共同體模式，在共同信念之下，互相尊重包容、團結分工合作，其後續影響有待更深入的觀察。

整體而言，宗教團體不可能脫離現實社會的處境，必須因應時代脈動，契合時代所需來調整組織的運作方向，與時代背景保持節奏動態的平衡關係。而在面對組織變革的同時，必須注重信仰者的心理感受與調適：相較於制度化形成之前，早期信仰者之間的聯繫較為親密熱絡，彼此注重互動情誼關係；當趨向制度組織化的同

---

<sup>490</sup> 齊偉先 2006，頁 7-8。

時，就某種意義上有助於道務推展與管理，然須觀察制度形式是否形成僵化和條例化，對教團組織和信仰者之間導致產生無法默契對應、以及調適制度性規範的情形。在制度化的進程中，更須意識到定型化的運作模式，是否會影響信仰者對於宗教神聖面向的感受與體驗。因為，立意以修行為本位的宗教團體，最終取決的似乎不是精密完備的科層化組織的發展，或是一味地檢證宗教功能性或效力，而是組織社群的宗教理念是否具備精神層面的理想性格，是否能契應信仰者內心最深層的共鳴與感動。

綜觀臺灣宗教邁向現代組織化的進程中，各個宗教派別以不同的組織型態，呈現出多元包容的宗教景觀。齊偉先認為若將這些歸因於宗教領導人在認知及管理策略上的改變或進步，也許太過於簡化這個組織化潮流所顯示的意義。<sup>491</sup>二次戰後，以地緣為主體活躍的地方廟宇，在現代化進程中，社會溝通結構的改變，諸如網路、交通便達，使得跨域的連繫成為宗教社群極速擴充的養分。在擴充組織運作的同時，宗教論述中，所謂的分香或分廟的共享機制，得以使不同地域的組織社群運作如宜。此中，共享的正是超越性靈力的宗教符碼。<sup>492</sup>

在整個宗教變遷的歷史時空背景、文化價值與社會結構的進程中，南陽聖堂修道院同樣吻合上述學者的觀察與分析：宗教領導者擬制一套共同分享超越性靈力的機制，由此聯結以友堂為聯盟單位的跨域組織，擴張其組織社群，使信仰者與教團以及社會的集體性產生聯結關係；而內在核心焦點即是以體證身心靈修煉，作為內建

---

<sup>491</sup> 齊偉先 2006，頁 1。

<sup>492</sup> 齊偉先 2006，頁 7。

邏輯的宗教實踐，所構築的宗教濟世情懷，是一「靈證性」與「修行性」並列重疊的信仰實態。

綜而言之，庶民生活場域的民間信仰意識結構，顯然的表現在南陽聖堂修道院的運作模式當中，該教團一直和民間社會環境環環相扣，互相地脈動與影響。其所傳遞的並非是教義明確、思想辯證有充實基礎，或傳承脈絡清晰的制度化宗教模式；而是以信仰者本身的宗教實踐為主，反映其身體力行的實存體驗作為宗教象徵與符碼，再由個體與集體社群之間所緊密聯結交織、扣連而出的信仰活動。此時，聯繫於具體的歷史時空間方能彰顯出來，外於社會環境的影響，所融攝自成一具有內在邏輯，以及包容和諧信仰的整體宗教觀。

本研究對象透過研究者的詮釋，可以了解是在現代化進程變遷下，傳統民間鸞堂系譜下所開枝散葉，轉型為修行性組織並擴張跨域友堂的宗教文化創新發展的個案；而隨著新的信仰元素與價值被認肯採納，同樣地亦會隨著時間的遞嬗逐漸成為傳統。

書寫已近尾聲，對整個民間宗教視域，筆者在不自覺中，被點、線、面不斷地擴展延伸出來的立體感所觸發、所引導。行文未了，儘管本研究仍留有一大片空白，力有未逮。祈願一切有情眾生，皆能在各自所屬的心田信仰中，時刻自覺、覺他。

## 參考文獻

參考文獻編排原則如下：

- 1、傳統文獻：分爲《正統道藏》及古籍、《大正新脩大藏經》等，並依其經典所屬冊數及經號先後排序。
- 2、專書、期刊與專書論文、學位論文、工具書：以中、日、西文等排序，並依該著作之作者姓名筆畫或英文字母順序先後排列。同位作者之多部著作以出版年代先後排序；同一作者、同一年代有兩本（篇）以上著作時，則依文中引用出現的先後順序，於年代之後加上 a、b 等序號。另，編著或譯著則加註編、譯者姓名；叢書刊則於書名後加註所屬叢書刊冊數，以示區別。

### 一、傳統文獻

#### （一） 《正統道藏》及古籍

《太上太玄女青三元品誡拔罪妙經》。1995。白雲觀長春真人編纂：  
《正統道藏》，冊 2，頁 441-456。臺北：新文豐出版。

《太上洞玄靈寶無量度人上品經法》。1995。白雲觀長春真人編纂：  
《正統道藏》，冊 3，頁 433-451。

李道純（元）。1995。《中和集》。白雲觀長春真人編纂：《正統道藏》，冊 7，頁 189-253。臺北：新文豐出版。

老子（周）。1995。《道德真經》。白雲觀長春真人編纂：《正統道

藏》，冊 19，頁 211-222。臺北：新文豐出版。

杜光庭（唐）。1995。《墉城集仙錄》。白雲觀長春真人編纂：《正統道藏》，冊 30，頁 461-515。臺北：新文豐出版。

陶弘景（梁）。1995。《真誥》。白雲觀長春真人編纂：《正統道藏》，冊 35，頁 1-11。臺北：新文豐出版。

《太平經聖君秘旨》。1995。白雲觀長春真人編纂：《正統道藏》，冊 41，頁 445-448。臺北：新文豐出版。

張伯端（宋）。1988。《悟真篇》。《正統道藏》，冊 4，頁 711-712。北京：文物出版。

呂洞賓（唐）。1992。《道言內外秘笈全書·敲爻歌》。《藏外道書》，冊 6，頁 177-180。成都：巴蜀書社。

李昉等編（宋）。1977。《太平廣記》。臺北：古新書局。

宗懷著、王毓榮注。1988。《荆楚歲時記校注》。臺北：文津出版。

程大昌（宋）。1984。《演繁露正續外三種（一）》，卷 3。臺北：新文豐出版。

## （二） 《大正新脩大藏經》

《佛說彌勒下生經》。西晉竺法護譯。冊 14。第 453 經。臺北：新文豐出版。

《佛說彌勒下生成佛經》。姚秦鳩摩羅什譯。冊 14。第 454 經。臺北：新文豐出版。

## 二、 中文文獻

丁仁傑。1998。〈臺灣新興宗教團體的世界觀與內在運作邏輯：一些暫時性的看法〉。《思與言》，卷 36，期 4，頁 67-146。

- 丁仁傑。2004。《社會分化與宗教制度變遷—當代台灣新興宗教現象的社會學考察》。臺北：聯經出版。
- 丁仁傑。2005。〈會靈山現象的社會學考察：去地域化情境中民間信仰的轉化與再連結〉。《臺灣宗教研究》，卷 4，期 2，頁 57-111。
- 丁仁傑。2006。〈華人文化中有可能產生原教旨主義嗎？以一貫道在台灣的發展為例〉。發表於南華大學宗教學研究所主辦「對話與創新：第 2 屆新宗教團體與社會變遷」研討會，頁 1-36，11 月 10 日，嘉義。
- 丁仁傑。2009a。《當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產》。臺北：聯經出版。
- 丁仁傑。2009b。〈當天道遭逢宗教市場：評 Lu Yunfeng, *The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan: Adapting to a Changing Religious Economy*〉。《臺灣社會學刊》，期 43，頁 221-230。
- 丁仁傑。2010。〈由「奧法堂」到「天仙金龍堂」：漢人民間社區中的扶鸞與宗教實踐，重訪《飛鸞》〉。《臺灣人類學刊》，卷 8，期 3，頁 1-63。
- 仇德政。1979。《臺灣廟神傳》。雲林：信通書局。
- 王世慶。1986。〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉。《臺灣文獻》，卷 37，期 4，頁 111-151。
- 王志明。1971。《台北市基隆路的一個民俗醫生和他的信徒們》。臺灣大學攷古人類學系學士論文。
- 王秋桂、李豐楙主編。1989。《歷代神仙通鑑》(一)。《中國民間信仰資料彙編》，冊 10。臺北：臺灣學生書局。
- 王見川。1995。〈光復(1945)前臺灣鸞堂著作善書名錄〉。王見川主編：《民間宗教》，輯 1，頁 173-194。臺北：南天書局。
- 王見川。1996。《臺灣的齋教與鸞堂》。臺北：南天書局。

- 王見川。1999。〈臺灣鸞堂的起源及其開展—兼論儒宗神教的形成〉。李豐楙、朱榮貴主編：《儀式、廟會與社區—道教、民間信仰與民間文化》，頁 125-156。臺北：中研院文哲所。
- 王見川。2001。〈臺灣民間信仰的研究與調查—以史料、研究者為考察中心〉。張珣、江燦騰合編：《當代臺灣本土宗教研究導論》，頁 81-126。臺北：南天書局。
- 王見川。2003。〈張天師信仰在臺灣〉。《道統之美》，期 1，頁 7-18。
- 王志宇。1997。《臺灣的恩主公信仰—儒宗神教與飛鸞勸化》。臺北：文津出版。
- 王志宇。1999。〈從鸞堂到儒宗神教〉。李豐楙、朱榮貴主編：《儀式、廟會與社區—道教、民間信仰與民間文化》，頁 157-177。臺北：中研院文哲所。
- 王志宇。2008。《寺廟與村落：臺灣漢人社會的歷史文化觀察》。臺北：文津出版。
- 王仕圖、吳慧敏。2003。〈深度訪談與案例演練〉。齊力、林本炫主編：《質性研究方法與資料分析》，頁 95-113。嘉義：南華大學教社所（初版）。
- 《天帝教教訊》，期 332。2011。南投：天帝教教訊雜誌社。
- 印順。1992。《我之宗教觀》。臺北：正聞出版。
- 任繼愈主編。2002。《宗教辭典》。臺北：恩楷股份有限公司。
- 吳炳樹。1968。《聖學龍華》。臺南：慈惠堂南臺分堂（初版）。
- 吳炳樹。1970。《真宗寶鑑》。臺南：南陽聖堂（初版）。
- 吳秋文。2009。《易經經文》。臺南：易立文化。
- 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》，卷 35，期 9，頁 22-29。

- 李茂祥。1970。〈略談拜鸞〉。《臺灣風物》，卷 20，期 2，頁 37-39。
- 李亦園。1992。《文化的圖像（下）宗教與族羣的文化觀察》。臺北：允晨文化。
- 李亦園。1998。《宗教與神話論集》。臺北：立緒文化。
- 李美枝。1997。《中國人重要人際關係的內涵與功能—親子篇》。行政院國科會專題研究計劃。
- 李貞德。2003。〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉。李玉珍、林美玫合編：《婦女與宗教：跨領域的視野》，頁 1-31。臺北：里仁書局。
- 李豐楙。1993。〈由常入非常：中國節日慶典中的狂文化〉。《中外文學》，卷 22，期 3，頁 116-150。
- 李豐楙。1996a。〈西王母五女傳說的形成及其演變—西王母研究之一〉。《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》，頁 215-246。臺北：臺灣學生書局。
- 李豐楙。1996b。〈六朝道教的度救觀—真君、種民與度世〉。林保堯、王開府主編：《東方宗教研究》，期 5，頁 137-160。臺北：國立藝術學院傳統藝術研究中心。
- 李豐楙。1997。〈道教劫論與當代度劫之說—一個跨越世紀末到二十一世紀的宗教觀察〉。李豐楙、朱榮貴主編：《性別、神格與臺灣宗教論述》，頁 303-332。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處。
- 李豐楙。1999。〈嚴肅與遊戲：道教三元齋與唐代節俗〉。鍾彩鈞主編：《傳承與創新：中央研究院中國文哲研究所十周年紀念論文集》，頁 53-110。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處。
- 李豐楙。2005。〈經脈與人脈：道教在教義與實踐中的宗教威信〉。林美容主編：《臺灣宗教研究》，頁 11-55。臺北：臺灣宗教學會。

- 李豐楙。2010。〈仙界的訓戒：《聖學龍華》中末世濟度的鏡象效應〉。發表於香港中文大學文化及宗教研究系、臺灣中央研究院中國文哲研究所主辦「中外宗教與文學裏的他界書寫」國際學術會議，頁 1-37，12 月 13 日，香港。
- 李世偉。1999。《日據時代臺灣儒教結社與活動》。臺北：文津出版。
- 李丁讚、吳介民。2005。〈現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術〉。《臺灣社會研究季刊》，期 59，頁 143-184。
- 李翠珍。2007。《斬赤龍研究—道教與天帝教靜坐修煉之比較》。南華大學宗教學研究所碩士論文。
- 李建德。2008。〈本真與美善的交融—道教普度科儀「儒道會通」思想析論〉。李豐楙、民俗與文化編輯部主編：《普度文化專刊》，頁 155-183。臺北：博揚文化。
- 呂大吉主編。1993。《宗教學通論》。臺北：博遠出版。
- 呂一中。2001。〈「會靈山」運動興起及其對民間宗教之影響〉。《臺灣宗教協會通訊》，期 7，頁 88-98。
- 宋光宇。1984。《天道鈎沉》。臺北：元祐出版。
- 宋光宇。1995。《宗教與社會》。臺北：東大圖書。
- 余光弘。1982。〈臺灣地區民間宗教的發展—寺廟調查資料之分析〉。《中央研究所民族學研究所集刊》，期 53，頁 67-103。
- 余舜德。2002。〈打坐、日常生活與宗教實踐：從慈溪的個案討論一個民族誌研究的取向〉。《國立臺灣大學考古人類學刊》，期 59，頁 116-151。
- 余德慧。2006。《臺灣巫宗教的心靈療遇》。臺北：心靈工坊文化。
- 林國雄。1990。〈西王金母信仰與宗法拜祖之研究〉。林國雄校閱、廖靜寬編輯：《西王金母信仰與宗法拜祖之研究》（上），頁 1-79。慈惠堂。

- 林國雄。1993。〈西王金母聖略之註釋〉。林國雄校閱、廖靜寬編輯：《西王金母聖略之註釋》，頁 1-48。慈惠堂。
- 林本炫。1994。《臺灣的政教衝突》。板橋：稻香出版。
- 林本炫。2001a。〈青年學者論壇〉。張珣、江燦騰合編：《當代臺灣本土宗教研究導論》，頁 127-163。臺北：南天書局。
- 林本炫。2001b。〈社會網絡在個人宗教信仰變遷中的作用〉。張珣、江燦騰合編：《當代臺灣本土宗教研究導論》，頁 165-198。臺北：南天書局。
- 林本炫。2002。〈改信過程中的信念轉換媒介與自我說服〉。林美容主編：《信仰、儀式與社會》，頁 547-581。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 林本炫。2003。〈社會學有關「新興宗教運動」定義的意涵〉。發表於南華大學宗教學研究所主辦「傳統與創新：新宗教團體與社會變遷」研討會，頁 1-16，3月21日，嘉義。
- 林本炫。2006。〈新宗教團體發展過程中的社會網絡關係—以台灣創價學會為例〉。發表於南華大學宗教學研究所主辦「對話與創新：第2屆新宗教團體與社會變遷」研討會，頁 1-23，11月10日，嘉義。
- 林美容。2008。《祭祀圈與地方社會》。臺北：博揚文化。
- 林榮澤。2009。《天書訓文研究》。臺北：蘭臺出版。
- 松本浩一。2008。〈中元節的產生與普度的變遷〉。李豐楙、民俗與文化編輯部主編：《普度文化專刊》，頁 5-24。臺北：博揚文化。
- 洪性榮發行。1986a。《全國佛刹道觀總覽—瑤池金母專集—(一)》。臺北：樺林出版。
- 洪性榮發行。1986b。《全國佛刹道觀總覽—瑤池金母專集—(二)》。臺北：樺林出版。

臺灣宗教文化傳統脈絡中的創新發展—以臺南南陽聖堂修道院為例

胡孚琛主編。1995。《中華道教大辭典》。北京：中華社會科學出版。

胡孚琛、呂錫琛。1999。〈道教的發展史〉。《道教通論》，頁 182-244。臺北：中華道統出版。

胡潔芳。2000。《慈惠堂的發展與信仰內涵之轉變》。國立花蓮師範學院鄉土文化研究所碩士論文。

南懷瑾。2005。《靜坐修道與長生不老》。臺北：老古文化。

南臺慈惠堂主編。2011。《聖學龍華》。臺南：南臺慈惠堂。

《南陽聖堂修道院簡介》。2006。臺南：南陽聖堂修道院。

姜憲燈。1979。《慈惠堂史》。花蓮：聖地慈惠堂。

侯光層。2006。《鳳凰展翅慶十》。臺南：財團法人天帝教臺南市初院。

馬西沙、韓秉方。1992。《中國民間宗教史》。上海：上海人民出版社。

馬西沙。2008。〈寶卷與道教的煉養思想〉。《民間宗教卷》，頁 124-141。北京：民族出版社。

馬書田。2000。〈瑤池金母〉。《華夏諸神—道教卷》，頁 41-54。臺北：雲龍出版。

終南子。1993。《天道皈元》。臺南：易鴻出版。

惟一子編輯、段寬權發行。1974。《洞冥寶記》，下冊。香港：出版處不詳。

許地山。1941。《扶箕迷信底研究》。長沙：商務印書館。

智德。2006。〈記與謝堂主認識的一段因緣〉。《南陽雙月刊》，期 11，頁 3。臺南：南陽聖堂修道院。

智德。2007。〈宮廟巡禮後記〉。《南陽雙月刊》，期 13，頁 3。臺

- 南：南陽聖堂修道院。
- 張澤洪。2003。《道教神仙信仰與祭祀儀式》。臺北：文津出版。
- 張珣。1993。〈臺灣漢人收驚儀式與魂魄觀〉。黃應貴主編：《人觀、意義與社會》，頁 207-231。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 張珣。2003a。〈道教祭解儀式中的懺悔與替身〉。余安邦主編：《本土心理與文化療癒》，頁 375-417。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 張珣。2003b。〈儀式與社會：大甲媽祖轄區之擴展與變遷〉。林美容主編：《信仰、儀式與社會》，頁 297-338。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 張家麟。2005。《當代臺灣宗教發展》。臺北：文景書局。
- 張家麟。2008。《社會、政治結構與宗教現象》。臺北：蘭臺出版。
- 張家麟。2010。《臺灣宗教融合與在地化—以民間宗教儀式為焦點》。臺北：蘭臺出版。
- 《新譯淮南子》。1997。熊禮匯注譯。臺北：三民書局。
- 黃文博。1998。《南瀛地名誌—新化區卷》。臺南：臺南縣立文化中心。
- 《無極混元玄樞院西臺慈惠堂簡介》。1999。臺南：無極混元玄樞院西臺慈惠堂聯合發展委員會。
- 閔志亭。1998。《道教全真科儀》。臺北：文津出版。
- 楊定一扶著、周超發行。1976。《蟠桃宴記》。臺北：萬有善書出版。
- 楊適槐。2006。《傳統漢式建築設計師侯金樹作品研究》。南華大學環境與藝術研究所碩士論文。
- 《瑤池金母普渡收圓定慧解脫真經》。2000。臺南：無極混元玄樞院。

臺灣宗教文化傳統脈絡中的創新發展—以臺南南陽聖堂修道院為例

臺中聖賢堂扶鸞著作。1981。《天堂遊記》。臺中：聖賢雜誌社。

齊偉先。2004。〈符號關聯分析（semantic analysis）在宗教研究方法上的探討：臺灣宗教的建構觀察符號〉。《政治與社會哲學評論》，期 10，頁 185-261。

齊偉先。2006。〈臺灣本土宗教團體新興發展趨勢中的文化特質〉。發表於南華大學宗教學研究所主辦「對話與創新：第 2 屆新宗教團體與社會變遷」研討會，頁 1-18，11 月 11 日，嘉義。

齊偉先。2007。〈儀式、宗教場域與宗教市場〉。周平、齊偉先主編：《宗教與社會的世界圖像》，頁 121-138。嘉義：南華大學。

齊偉先。2010。〈現代社會中宗教發展的風險意涵：台灣本土宗教活動規畫所體現的「選擇親近性」〉。《臺灣社會學》，期 19，頁 1-54。

郭泰山。1986。〈無極混元玄樞院〉。《全國佛刹道觀總覽—瑤池金母專集—（二）》，頁 681-704。臺北：樺林出版。

郭南州編撰。2013。《南陽聖堂詩史》。臺南：南陽聖堂修道院。

黎凱旋。1981。〈先天後天，太乙混元〉。《中華易學》，卷 2，期 1，頁 9。臺北：中華易學月刊社。

董芳苑。1984。《臺灣民間信仰》。臺北：長青文化。

董益銓。2008。《從彼德·柏格的宗教世俗化觀點探討臺灣鸞堂的演變—以臺中寶德大道院為例》。南華大學宗教學研究所碩士論文。

劉枝萬。1960。〈臺灣省寺廟教堂名稱、主神、地址調查表〉。《臺灣文獻》，卷 11，期 2，頁 37-236。臺灣文獻委員會出版。

劉還月。1994。《臺灣民間信仰小百科（廟祀卷）》。臺北：臺原出版。

盧蕙馨。2003。〈宗教研究的「神入」〉。林美容主編：《臺灣宗教研究》，卷 3，期 1，頁 1-48。臺北：臺灣宗教學會。

- 陳美華。1999。〈反思「參與觀察」在台灣漢人宗教田野的運用：一個女性佛教研究者的觀點〉。《中央研究院民族學研究所集刊》，期 88，頁 335-367。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 陳向明。2002。《社會科學質的研究》。臺北：五南圖書。
- 陳立斌。2004。《臺灣慈惠堂的鸞書研究》。輔仁大學宗教學系研究所碩士論文。
- 陳杏枝。2006。〈宗教追尋者和非追尋者改宗行為模式的比較：一個新興宗教團體信眾資料的分析〉。陳志榮主編：《臺灣宗教研究》，卷 6，期 1，頁 113-147。臺北：臺灣宗教學會。
- 陳金沛。2006。《南化鄉風華錄：南化人說在地事》。臺南：臺南縣南化鄉公所。
- 陳逸君。2008。〈被遺忘的東王公—從人類學角度的考察〉。發表於國立臺中技術學院應用中文系主辦「第二屆道教與民俗學術研討會·海峽兩岸東王公西王母信仰」學術研討會，頁 189-213，10月3日，臺中。
- 陳文德。2002。〈「社群」研究的回顧：理論與實踐〉。陳文德、黃應貴主編：《「社群」研究的省思》，頁 1-41。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 賴宗賢。1999。《台灣道教源流》。臺北：中華道統出版。
- 謝萬發。1998。《真宗寶鑑》。臺南：南陽聖堂修道院（再版）。
- 謝良宗主編。2005a。〈南陽聖堂歷史跫音〉。《南陽雙月刊》，期 1，頁 1。臺南：南陽聖堂修道院。
- 謝良宗主編。2005b。〈推動南陽的巨手〉。《南陽雙月刊》，期 4，頁 1。臺南：南陽聖堂修道院。
- 謝良宗。2006a。〈靜坐原理與方法〉。謝良宗主編：《南陽雙月刊》，期 11，頁 2。臺南：南陽聖堂修道院。
- 謝良宗主編。2006b。〈南陽聖堂修道院神尊雕繪記實〉。《南陽雙月

- 刊》，期 12，頁 3。臺南：南陽聖堂修道院。
- 謝良宗主編。2008。〈南陽信仰典範〉。《南陽雙月刊》，期 19，頁 4。臺南：南陽聖堂修道院。
- 謝良宗主編。2011a。《南陽聖堂聖藻》。臺南：南陽聖堂修道院。
- 謝良宗主編。2011b。〈開山堂主語錄〉。《南陽雙月刊》，期 38，頁 2。臺南：南陽聖堂修道院。
- 謝良宗主編。2011c。〈南陽聖堂修道院堂生道號介紹〉。《南陽雙月刊》，期 38，頁 3。臺南：南陽聖堂修道院。
- 謝聰輝。2008。〈基隆廣遠壇普度科儀與文檢研究〉。李豐楙、民俗與文化編輯部主編：《普度文化專刊》，頁 25-49。臺北：博揚文化。
- 蔡懋棠。1974。〈臺灣現行的善書〉。《臺灣風物》，卷 24，期 4，頁 86-117。
- 蔡懋棠。1976。〈臺灣現行的善書（續）〉。《臺灣風物》，卷 26，期 4，頁 84-123。
- 蔡維民。2004。〈都市神壇問題之研究—以臺北市為例〉。黃麗馨主編：《宗教論述專輯》，輯 6，頁 281-318。臺北：內政部出版。
- 蔡怡佳。2007。〈恩典的滋味：由「芭比的盛宴」談食物與體悟〉。葉春榮主編：《臺灣宗教研究》，卷 6，期 1，頁 1-34。臺北：臺灣宗教學會。
- 蔡怡佳。2010。〈倫理自我的形塑：臺灣民間宗教靈乩的「調靈訓體」〉。葉春榮主編：《宗教與儀式變遷：多重的宇宙觀與歷史》，頁 333-359。臺北：聯經出版。
- 蔡秀鳳。2009。《臺灣慈惠堂瑤池金母信仰研究》。國立臺灣師範大學臺灣文化及語言文學研究所碩士論文。
- 鍾秋玉。2003。〈明師尊崇信仰與信徒的修行之路〉。盧蕙馨、陳德光、林長寬主編：《宗教神聖：現象與詮釋》，頁 171-203。臺

- 北：五南圖書。
- 鎮轅境管理委員會發行。2006。《鎮轅境文化祭古街古早情》。臺南：鎮轅境管理委員會。
- 魏光霞。1997。〈臺灣西王金母信仰的類型研究〉。鄭志明主編：《西王金母信仰》，頁 471-495。嘉義：南華管理學院。
- 瞿海源。1997。《臺灣宗教變遷的社會政治分析》。臺北：桂冠圖書。
- 瞿海源。1999。〈宗教〉。王振寰、瞿海源主編：《社會學與臺灣社會》，頁 355-389。臺北：巨流圖書。
- 鄭志明。1984。《臺灣民間宗教論集》。臺北：臺灣學生書局。
- 鄭志明。1988。《中國善書與宗教》。臺北：臺灣學生書局。
- 鄭志明。1997。《西王母信仰》。嘉義：南華管理學院。
- 鄭志明。1998a。《臺灣民間宗教結社》。嘉義：南華管理學院。
- 鄭志明。1998b。《臺灣新興宗教現象·扶乩鸞篇》。嘉義：南華管理學院。
- 鄭志明。1998c。《神明的由來·臺灣篇》。嘉義：南華管理學院。
- 鄭志明。1999。《臺灣新興宗教現象·傳統信仰篇》。嘉義：南華管理學院。
- 鄭志明。2000。《當代新興宗教—修行團體篇》。嘉義：南華大學宗教文化研究中心。
- 鄭志明。2004。〈宗教組織的現代調適〉。發表於國立臺灣師範大學，華梵大學哲學系承辦「海峽兩岸宗教與社會」學術研討會論文集，頁 153-169，10月3日，臺北。
- 鄭志明。2005。《宗教組織的發展趨勢》。臺北：大元書局。
- 鄭志明。2010。《臺灣宗教組織與行政》。臺北：文津出版。

臺灣宗教文化傳統脈絡中的創新發展—以臺南南陽聖堂修道院為例

羅臥雲。2009。《瑤命皈盤》。臺北：松山慈惠堂。

蕭登福。2002。《道教與民俗》。臺北：文津出版。

嚴祥鸞。2008。〈參與觀察法〉。胡幼慧主編：《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》，頁 163-184。臺北：巨流圖書。

釋念慧。2011。《母娘信仰之身體性、情感性與神聖性：以花蓮法華山慈惠堂為例》。慈濟大學宗教與文化研究所碩士論文。

《靈修手冊》。高雄：無極天元宮。

### 三、日文及中譯文獻

大淵忍爾。1991。〈道教における三元説の生成と展開〉。《初期の道教》。東京：創文社。

丸井圭治郎。1993。《台灣宗教調查報告書》（第 1 卷）。臺北：捷幼出版。

片岡巖。1983。《台灣風俗誌》。東京：青史社。

伊能嘉矩。1991。《臺灣文化志》。江慶林等譯。南投：臺灣省文獻會。

酒井忠夫。2000。《增補中国善書の研究》（上・下卷）。東京：国書刊行会。

劉枝萬。1994。《台湾の道教と民間信仰》。東京：風響社。

增田福太郎。1939。《臺灣の宗教—農村を中心とする宗教研究—》下冊。東京：養賢堂。

增田福太郎。1975。〈臺灣本島人の宗教〉。《臺灣の宗教》。臺北：古亭書屋。

增田福太郎。2005。江燦騰主編：《臺灣宗教信仰》，黃有興譯。臺北：東大圖書。

#### 四、西文及中譯文獻

- Archer, M. S. 1995. *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge University Press.
- Chao, Wei Pang. 1942. The Origin and Growth of the Fu-Chi. *Folklore Studies*, Vol. 1, pp. 9-27.
- Clart, Philip. 1995. 〈一部新經典的產生：臺灣鸞堂中的啓示與功德〉，林聖授譯。王見川主編：《民間宗教》，輯 1，頁 93-116。臺北：南天書局。
- Deikman, J. Arthur. 2000. Service as a Way of Knowing, pp.303-318 in Hart, Tobin, Peter L. Nelson, and Kaisa Puhakka, eds., *Transpersonal Knowing: Exploring the Horizon of Consciousness*. N.Y.: State University of New York Press.
- Durkheim, Emile. 1992. 《宗教生活的基本形式》( *The Elementary Forms of the Religious* )，芮傳明、趙學元譯。臺北：桂冠圖書。
- Dupré, Louis K.。2006. 《人的宗教向度》( *The Other Dimension: A Search for the meaning of Religious Attitudes* )，傅佩榮譯。臺北：立緒文化。
- Eliade, Mircea M.。2000. 《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》( *Le Mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition* )，楊儒賓譯。臺北：聯經出版。
- Gibbs, Graham R.。2010. 《質性資料的分析》( *Analyzing Qualitative Data* )，吳佳綺譯。臺北：韋伯文化。
- Hick, John. 2001. 《第五向度：靈性世界的探索》( *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm* )，鄧元尉譯。臺北：商周出版。

- Iannaccone, Laurence R. 1997. *Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion*, pp.25-45 in Lawrence A. Young, ed., *Rational Choice Theory and Religion*. London: Routledge.
- Jordan, David K. and Daniel L. Overmyer. 1986. *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectraianism in Taiwan*. New Jersey: Princeton University Press.
- Jordan, David K. 1993. *The Glyphomancy Factor: Observations on Chinese Conversion*. In R. W. Hefner, ed., *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley: University of California Press.
- Jordan, David K. and Daniel L. Overmyer. 2005. 《飛鸞－中國民間教派面面觀》( *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectraianism in Taiwan* ), 周育民譯。香港：香港中文大學出版。
- Jorgensen, Danny L. 1999. 《參與觀察法》( *Participant Observation: A Methodology for Human Studies* ), 王昭正、朱瑞淵譯。臺北：弘智文化。
- James, William. 1960. *The Varieties of Religious Experience*. Glasgow: Collins.
- James, William. 2007. 《宗教經驗之種種》( *The Varieties of Religious Experience* ), 蔡怡佳、劉宏信譯。臺北：立緒文化。
- Korsmeyer, Carolyn. 1999. *Making Sense of Taste: Food and Philosophy*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Kottak, Conrad Phillip. 2005. 《文化人類學：文化多樣性的探索》( *Cultural Anthropology* ), 徐雨村譯、謝繼昌校訂。臺北：巨流圖書。
- Lofland, John and Rodney Stark. 1965. *Becoming a World-saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective*. *America*

*Sociological Review*, Vol. 30, pp. 862-875.

- Luhmann, Niklas。2004。《社會的宗教》( *Die Religion der Gesellschaft* )，周怡君、張存華、林敏雅譯。臺北：商周出版。
- Max, Kaltenmark. 1979. The Ideology of the T'ai-P'ing Ching, In David K. Jordan and Marc J. Swartz, eds., *Personality and the Cultural of Society: Paper in Honor of Melford E. Spiro. In Preparation.*
- Mauss, Marcel。1989。《禮物：舊社會中交換的形式與功能》( *The Gift : The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* )，何翠萍、汪珍宜譯。臺北：遠流出版。
- Otto, Rudolf。1995。《論神聖》( *The Idea of the Holy* )，周邦憲譯。四川：四川人民出版社。
- Plotinus。2009。《九章集》上冊，石敏敏譯。北京：中國社會科學出版社。
- Rader, M.。1984。《宗教哲學初探》，傅佩榮譯。臺北：黎明文化。
- Schulz, Norberg C.。1995。《場所精神：邁向建築現象學》( *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture* )，施植明譯。臺北：田園城市文化。
- Stace, Walter T.。1998。《冥契主義與哲學》( *Mysticism and Philosophy* )，楊儒賓譯。臺北：正中書局。
- Sangren, Steven P. 1993. Power and Transcendence in the Ma Tsu Pilgrimages of Taiwan. *American Ethnologist*, Vol. 20, pp. 264-282.
- Sangren, Steven P.。2012。《漢人的社會邏輯：對於社會再生產過程中「異化」角色的人類學解釋》( *Chinese Sociologics: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction* )，丁仁傑譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

臺灣宗教文化傳統脈絡中的創新發展—以臺南南陽聖堂修道院為例

Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine.

Tillich, Paul J.。1994。《信仰的動力》(*Dynamics of Faith*)，魯燕萍譯。臺北：桂冠圖書。

Van Gennep. 1965. *The Rites of Passage*. London: Routledge.

Wilson, B. 1970. *Religion Sects: A Sociological Study*. London: World University Library.

Wilson, B. 1973. *Magic and the Millennium*. New York: Harper & Row Publishers.

Weber, Max。1996。《支配的類型：韋伯選集（Ⅲ）〔修訂版〕》，康樂等編譯。臺北：遠流出版。

Yang, C. K. 1961. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press.

## 五、 網站

南陽聖堂修道院網站。 <http://www.ny.org.tw>。

南陽文教基金會網站。 <http://www.ny.org.tw/cef/>。

內政部全國資訊系統網站。 <http://religion.moi.gov.tw/web/04.aspx>。

內政部全國宗教資訊系統。

[http://religion.moi.gov.tw/web/04.aspx?page=2&Country\\_user=481&Area\\_user=南化區716&TPtype=TP](http://religion.moi.gov.tw/web/04.aspx?page=2&Country_user=481&Area_user=南化區716&TPtype=TP)。

臺灣解嚴前的兩種仙道刊物—《仙學》與《仙道》。

[http://taiwan.yin-xian.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=108:2010-10-16-02-22-27&catid=4:2010-10-10-00-52-40&Itemid=3](http://taiwan.yin-xian.com/index.php?option=com_content&view=article&id=108:2010-10-16-02-22-27&catid=4:2010-10-10-00-52-40&Itemid=3)

臺南市南化區戶政事務所統計資料。

<http://www.tainan.gov.tw/nanhua/population.asp?nSub=C00000>.

臺南市南化區公所。

<http://web2.tainan.gov.tw/nanhua/CP/10777/population-1.aspx>.

## 附錄

## 附錄 1 南陽聖堂修道院大事年表

西元（民國）	活動內容
1968（民 57）	<p>9 月 14 日南海觀世音菩薩於臺南市東門路六合聖堂登鸞賜詩「南化設堂下筆文，海平水秀絕塵氛，觀生鄒魯存詩禮，世幽尼山載德薰；音聞人間稽善惡，菩開覺路渡迷津，薩施妙法喜寰宇，降伏邪魔靖世紛」。</p> <p>9 月 23 日南海觀世音菩薩於臺南市東門路六合聖堂登鸞降詩成立南陽聖堂。</p>
1969（民 58）	<p>2 月 7 日南宮孚佑帝君於南陽聖堂籌備處降鸞賜詩「子孫滿眼盡英賢，慰親高居在碧天，行善最樂勤種德，安居樂道好參禪；莊嚴聖堂向正中，母前劃鎮韋陀神，明鏡迴光堂內照，滿堂瑞氣壯南陽」。</p> <p>2 月 17 日（正月初 1）上午 9 時正式開堂，堂址設於臺南市建國路 149 號。第一任堂主郭南州（道號：玄昌），銜領吳炳樹、謝萬發、郭鳳安、林贊成、謝良宗、陳金江、王春樹、張老成、王月裡、吳邱絨與劉樹榴等人發心籌劃開堂庶務。</p> <p>3 月 19 日廣成子仙翁於南陽聖堂登鸞降詩「南開大道癸酉光，陽氣浩然滿堂香，聖蹟妙理通瑤闕，堂馨和睦齊大同」。</p> <p>7 月 8 日無極混元瑤池金母登鸞聖示開科著造《真宗寶鑑》。</p>
1970（民 59）	首部鸞書《真宗寶鑑》於 1 月 31 日著造完竣，2 月付梓。
1972（民 61）	1 月 1 日堂址遷往謝萬發府宅，臺南市崇安街 118 號（現址改編為 46 號）繼續宣化度眾。
1974（民 63）	1 月 30 日賜著《玄門秘笈》。（上卷於南陽聖堂扶著，中、下卷則於無極混元玄樞院扶著付梓）
1976（民 65）	1 月 15 日於臺南縣關廟鄉深坑村（今臺南市關廟區深坑里）66 之 7 號，分設無極混元玄樞院動土興建廟堂。同年 12 月 18 日落成安座。
1981（民 70）	10 月 9 日無極混元玄玄上尊、無極混元木公老祖應世雕塑金身開光安座。重新雕塑無極混元瑤池金母、豁落靈官王天君金身開光安座。謝萬發（道號：玄善）接任第二任堂主。
1991（民 80）	1 月 1 日堂址遷往臺南市西門路 4 段謝良宗（道號：玄成）府宅。擲出聖筊由謝良宗承繼第三任堂主。

臺灣宗教文化傳統脈絡中的創新發展—以臺南南陽聖堂修道院為例

1993 (民 82)	5 月 11 日由謝萬發、陳允、謝良宗、陳振興、王南川、王勝男、王益男、蔡榮峰、王高木、吳世烈、黃行基及謝保梅等 12 名發起人籌劃購置位於臺南縣南化鄉北平中坑土地。
1994 (民 83)	5 月起每月第 3 週舉辦道學演講。 8 月 29 日訂定籌建委員會管理規則。 10 月 3 日訂定籌建委員會組織系統。 11 月 6 日假臺南市大武街舉辦禪功與養生講座，謝良宗主講。
1995 (民 84)	7 月 10 日上午 9 時 30 分動土興建臨時堂。成立籌建委員會，向臺南縣政府提出土地變更申請。 9 月 18 日 (農曆 8 月 24 日) 上午 6 時臨時堂落成安座，一切活動正式由大興街改在南化舉行。並將南陽聖堂更名為「南陽聖堂修道院」。設立專修制度，培養專業修道人才。
1996 (民 85)	3 月 9 日起舉辦第 1 期道學講座，為期 15 週。 7 月 7 日書法班開課。 7 月 21 日起舉辦第 2 期道學講座，為期 15 週。
1998 (民 87)	4 月份起敦聘省立臺南醫院主治醫師陳三泰於每月第 2、4 週下午 2~4 時為鄉民義診服務，義診範圍以一般內科為主。 4 月 11 日舉辦天文觀測活動。
1999 (民 88)	8 月 21 日設立財團法人南陽文教基金會，第一任董事長陳振興 (道號：玄勇)。逐年推廣實施文教活動。
2000 (民 89)	5 月 18 日~28 日大殿神尊開斧儀式。 11 月 11 日第二任堂主謝萬發逝世，享年 85 歲。 12 月份起至民國 92 年 12 月 21 日止，「易學妙理的探討」開課，為期 58 週，謝良宗主講。
2001 (民 90)	5 月 6 日「南陽經文社」成立。 6 月起雙週休星期日特聘明德中醫診所黃明德醫師與新樓醫院陳三泰醫師聯合中西醫義診服務。 7 月 28 日「靜坐原理的探討」開課，為期 7 週，謝良宗主講。 10 月 29 日~11 月 26 日舉辦靜坐研習活動，為期 5 週。
2002 (民 91)	3 月 10 日南陽文教基金會改選董事長，由吳世烈接任第 2 屆董事長。 4 月 14 日吳明雄教授太極拳。 8 月 4 日至 93 年 10 月 9 日止，經典研究《楞嚴經》。 9 月 29 日南陽文教基金會舉辦南陽種籽文學養成營。 10 月 12 日~13 日南陽文教基金會舉辦天文研習營「上山看星星」。 10 月 13 日南陽文教基金會與南化鄉發展協會假南化鄉文康活動中心聯辦「幸福人生—健康有道」義診活動。

	<p>10 月 24 日南陽文教基金會與臺南市立藝術中心假文化中心國際會議廳舉辦心靈講座，由若水老師主講「尋回宗教的靈魂」。</p> <p>10 月 30 日起，經典研究《莊子》。</p> <p>10 月 26 日南化鄉社區發展協會假南化鄉文康活動中心合辦心靈講座，由堂主謝良宗主講「養生之道」。</p> <p>12 月 8 日舉辦才藝研習營「南陽樂陶陶」，主題「趴趴熊紙黏土創作」。</p>
2003 (民 92)	<p>2 月 1 日舉辦無極混元玄玄上尊萬壽團拜典禮暨慶祝 35 週年堂慶。</p> <p>3 月 27 日農地核准通過變更編訂為遊憩用地（臺南縣政府核發文號府地用字第 0920046418 號）。</p> <p>7 月 27 日南陽文教基金會配合南化鄉公所舉辦 92 年度「發展地方農產產業文化—南化水果采風節」活動。是日，舉辦「幸福人生—健康有道」中醫義診活動。</p> <p>8 月 10 日南陽文教基金會舉辦南陽盃水彩寫生比賽。</p> <p>10 月 2 日南陽文教基金會舉辦心靈講座，由若水老師主講「人生原是一樁沒完沒了的裝潢工程」。</p> <p>10 月 9 日取得臺南縣政府工務局核發〈92〉南工局造字第 2466 號建照。</p> <p>12 月 24 日舉行大殿興建工程動土儀式。</p>
2004 (民 93)	<p>1 月 7 日大殿工程正式開工。</p> <p>3 月 15 日大殿地基工事完竣。</p> <p>10 月 16 日大殿 2 樓「太一殿」外觀結構工事完竣。</p>
2005 (民 94)	<p>2 月 9 日舉辦無極混元玄玄上尊萬壽團拜典禮暨慶祝 37 週年堂慶。</p> <p>2 月 9 日《南陽雙月刊》創刊。</p> <p>2 月 15 日大殿 3 樓無極殿外觀結構工事完竣。</p> <p>3 月 21 日大殿一層頂掛外觀工事完竣。</p> <p>2 月 23 日南陽文教基金會改選董事長，由吳世烈連任第 3 屆董事長。</p> <p>4 月 29 日大殿二層頂掛外觀工事完竣。</p> <p>5 月 14 日上午 9 時 30 分舉行大殿上樑儀式。</p> <p>6 月 7 日大殿三層頂掛外觀工事完竣。</p> <p>7 月 2 日至 9 月 24 日養生氣功開課，許智焯指導。</p> <p>8 月 7 日~10 月 2 日南陽文教基金會舉辦「成人生活美語」。</p> <p>9 月 25 日南陽文教基金會舉辦第三屆南陽盃繪畫寫生比賽。</p> <p>10 月 9 日南陽文教基金會與奇美醫院柳營分院假南化鄉老人文康活動中心舉辦愛心義診活動。</p>

	<p>11月12日~13日南陽文教基金會舉辦「天文體驗營追星族」。</p> <p>11月13日成立「信徒聯誼會」。</p> <p>12月4日南陽文教基金會舉辦心靈饗宴講座。邀請《告別婆娑》譯者若水老師主講「從佛陀到基督—看人類意識淨化的軌跡」。</p> <p>12月18日舉辦小琉球三隆宮參訪。</p> <p>12月30日取得大殿使用執照。</p>
<p>2006 (民 95)</p>	<p>1月1日成立執事制，最高決策單位信徒大會。</p> <p>1月20日完成寺廟登記。</p> <p>1月29日舉辦無極混元玄玄上尊萬壽團拜典禮暨慶祝38週年堂慶。</p> <p>3月4日至7月29日，經典研究《六祖壇經》。</p> <p>4月21日~23日三清宮暨各宮廟巡禮。</p> <p>5月21日、28日舉辦第1屆教職人員進修課程。</p> <p>6月25日舉辦第1期皈依生講習活動。</p> <p>8月5日至12月3日，經典研究《觀世音普門品》，謝良宗主講。</p> <p>8月6日舉辦第1屆南陽盃書法比賽。</p> <p>9月23日~24日苗栗仙山暨宮廟巡禮。</p> <p>10月1日起敦聘澤瀛律師事務所負責人蔡敬文律師擔任義務顧問。</p> <p>10月28日~30日首辦祈安植福禮斗法會。</p> <p>11月25日首任堂主郭南州來訪。</p> <p>11月25日南陽文教基金會舉辦「天文科學體驗營」。</p> <p>12月底餐飲部落成正式啓用。</p>
<p>2007 (民 96)</p>	<p>1月6日至4月28日，經典研究《般若波羅蜜心經》。</p> <p>2月18日舉辦無極混元玄玄上尊萬壽團拜典禮暨慶祝39週年堂慶。</p> <p>3月4日首辦三元賜福寶燈科（上元）法會。</p> <p>3月4日邀請沙鹿「和合藝苑」表演「開春南管聖樂饗宴」。</p> <p>3月31日首辦超薦拔度法會。</p> <p>4月29日南陽文教基金會舉辦第4屆南陽盃繪畫寫生比賽。</p> <p>5月成立「南陽國樂社」。</p> <p>7月21日舉辦「太一修法」研討。</p> <p>8月26日首辦三元賜福寶燈科（中元）法會。</p> <p>9月1日首辦慶讚中元施食濟幽普度法會。</p> <p>9月30日南陽文教基金會舉辦「96年度心靈改革徵文比賽」。</p> <p>10月11日高雄岡山「東德堂」於南陽聖堂請領道旨、令旗後正</p>

	<p>式開堂，成為南陽聖堂第 1 間友堂。</p> <p>10 月 12 日~14 日舉辦丁亥年祈安植福禮斗法會。</p> <p>10 月 20 日 3 樓無極殿龍柱安座儀式。</p> <p>10 月 20 日南陽文教基金會舉辦「觀星談星談心」天文體驗戶外活動。</p> <p>11 月 24 日首辦三元賜福寶燈科（下元）法會。</p> <p>11 月 28 日大殿「南陽聖堂」安匾儀式。</p> <p>12 月 25 日友堂彰化和美「信德堂」開堂。</p> <p>12 月 31 日巳時諸神尊入神儀式。</p>
<p>2008（民 97）</p>	<p>1 月 1 日南陽文教基金會改選董事長，由吳世烈連任第 4 屆董事長。</p> <p>1 月 28 日巳時舉行南陽經文社法士登錄儀式。</p> <p>2 月 7 日舉辦無極混元玄玄上尊萬壽團拜典禮暨慶祝 40 週年堂慶。</p> <p>2 月 15 日巳時舉行大殿神尊開光安座儀式。戌時舉辦「宴王祀筵」儀禮。</p> <p>2 月 17 日舉辦戊子年三元賜福寶燈科（上元）法會。</p> <p>2 月 23 日南陽文教基金會舉辦第 1 屆南陽盃蘭花藝術創意競賽。2 月 24 日沙鹿「合和藝苑」南管藝團假南陽聖堂修道院演出。</p> <p>2 月 26 日~28 日舉行大殿啓用暨神尊陞座典禮及一系列慶祝活動。</p> <p>3 月 30 日中天電視台「生活百分百」專訪。</p> <p>5 月 18 日舉辦戊子年超薦拔度法會暨慶祝孚佑帝君聖壽。</p> <p>6 月 9 日~14 日日本關西地區寺廟巡禮。</p> <p>6 月 18 日友堂屏東「明德堂」開堂。</p> <p>7 月 12 日南陽文教基金會舉辦親子天文研習營。</p> <p>8 月 10 日舉辦戊子年三元賜福寶燈科（中元）法會。</p> <p>8 月 24 日舉辦戊子年慶讚中元施食濟幽普度法會。</p> <p>信徒聯誼會於 97 年元月 8 日由三聖尊指示轉型改制為「南陽聖堂友堂聯誼協會」。民國 97 年 3 月 9 日正式舉行交接典禮。</p> <p>10 月 3 日~5 日舉辦戊子年祈安植福禮斗法會。</p> <p>10 月 19 日南陽文教基金會與奇美醫院柳營分院假臺南縣玉井鄉玉田社區發展協會舉辦「南瀛有情，南陽有愛」病人安全宣導暨醫療服務活動。</p> <p>11 月 8 日舉辦戊子年三元賜福寶燈科（下元）法會。</p> <p>11 月 15 日友堂臺南善化「善德堂」開堂。</p> <p>11 月 16 日南陽文教基金會舉辦第 5 屆繪畫寫生比賽暨第 2 屆書</p>

	<p>法比賽。</p> <p>民國 97 年起設立開辦偏遠地方中小學校清寒獎助學金。</p>
2009 (民 98)	<p>1 月 26 日舉辦無極混元玄玄上尊萬壽團拜典禮暨慶祝 41 週年堂慶。</p> <p>2 月 7 日舉辦己丑年三元賜福寶燈科 (上元) 法會。</p> <p>3 月 15 日舉辦己丑年超薦拔度法會暨慶祝觀世音菩薩聖壽。</p> <p>4 月 5 日~5 月 2 日南陽文教基金會協辦佛光山南台別院「化世益人」系列講座。</p> <p>4 月 18 日~19 日舉辦三清宮暨寺廟靈性之旅。</p> <p>5 月 3 日南陽文教基金會舉辦第 6 屆南陽盃繪畫寫生比賽。</p> <p>7 月 11 日~12 日南陽文教基金會舉辦天文研習營。</p> <p>10 月 2 日友堂東德堂新塑神尊開光點眼儀式 (文衡聖帝、九品青蓮華眼觀音、程府千歲、福德正神)，10 月 5 日回駕安座儀式。</p> <p>8 月 26 日~27 日臺南縣道教會舉辦「道學研習班」。堂主謝良宗受邀演講「靜坐的原理與方法」。</p> <p>8 月 30 日舉辦南陽第 1 屆全國詩人聯吟大會。</p> <p>8 月 30 日舉辦己丑年三元賜福寶燈科 (中元) 法會。</p> <p>9 月 6 日舉辦己丑年慶讚中元施食濟幽普度法會。</p> <p>9 月 27 日友堂臺南「天德堂」開堂。</p> <p>10 月 23 日~25 日舉辦己丑年祈安植福禮斗法會。</p> <p>11 月 29 日舉辦己丑年三元賜福寶燈科 (下元) 法會。</p> <p>12 月 3 日友堂左營「聖德堂」開堂。</p> <p>12 月 5 日南陽文教基金會參加勝利之聲廣播公司所舉辦的「歲末有愛嘉年華會暨 774 舞林大會」義賣活動。</p> <p>12 月 19 日友堂臺南「慈德堂」開堂。</p> <p>12 月底三聖尊敕旨第三任堂主謝良宗為南陽聖堂修道院開山堂主。</p>
2010 (民 99)	<p>1 月 1 日石育菱 (道號：月曷) 接任第四任堂主。2 月 14 日 42 週年堂慶對外公開佈達交接儀式。</p> <p>元月 3 日專修院動土奠基儀式。</p> <p>2 月 14 日舉辦無極混元玄玄上尊萬壽團拜典禮暨慶祝 42 週年堂慶。</p> <p>2 月 27 日舉辦庚寅年三元賜福寶燈科 (上元) 法會。</p> <p>4 月 3 日舉辦庚寅年超薦拔度法會暨慶祝觀世音菩薩聖壽。</p> <p>4 月 25 日南陽文教基金會舉辦第 7 屆南陽盃繪畫寫生比賽。</p> <p>5 月 9 日友堂橋頭「美德堂」開堂。</p> <p>6 月 5 日南陽文教基金會主辦「遇見南陽~古典慈善音樂會」，與</p>

	<p>留法長笛家李貞德聯手愛心募款義演。募款所得全數交由臺南市政府社會處「晨康專案」提供弱勢學童免費營養早餐。</p> <p>承接「南方聖會」，6月12日~16日舉行祭拜天壇儀式。</p> <p>7月11日友堂屏東九如「玄德堂」開堂。</p> <p>8月5日友堂屏東長治「毅德堂」開堂。</p> <p>南陽文教基金會 8月15日與臺南縣南化鄉公所合辦第3屆南陽盃全國書法比賽。</p> <p>8月21日舉辦庚寅年三元賜福寶燈科（中元）法會。</p> <p>8月29日舉辦庚寅年慶讚中元施食濟幽普度法會。</p> <p>10月8日~10日舉辦庚寅年祈安植福禮斗法會。</p> <p>11月12日友堂高雄彌陀「敏德堂」開堂。</p> <p>11月20日舉辦庚寅年三元賜福寶燈科（下元）法會。</p> <p>12月14日友堂信德堂會眾神尊進香活動。</p> <p>12月21日友堂信德堂神壇遷移暨神尊重新陞座儀式。</p>
2011 (民 100)	<p>1月1日南陽文教基金會第5屆董事長公開交接典禮。第4屆董事長吳世烈卸任，傅東光繼任第5屆董事長。</p> <p>友堂東德堂神壇遷移（12月12日~15日）。</p> <p>2月3日舉辦無極混元玄玄上尊萬壽團拜典禮暨慶祝43週年堂慶。</p> <p>2月3日友堂東德堂神尊進香暨回駕重新陞座儀式。</p> <p>2月13日舉辦辛卯年三元賜福寶燈科（上元）法會。</p> <p>2月27日友堂臺南「中德堂」開堂。</p> <p>3月27日友堂彰化北斗「西德堂」開堂。</p> <p>3月19日舉辦辛卯年超薦拔度法會暨慶祝太上老祖聖壽。</p> <p>4月24日南陽文教基金會舉辦第8屆南陽盃繪畫比賽。</p> <p>7月23日~24日南陽文教基金會舉辦天文生態體驗營。</p> <p>8月21日友堂西德堂首度舉辦普度法會。全程由「南陽經文社」高功法士開演科儀經懺。</p> <p>8月14日舉辦辛卯年三元賜福寶燈科（中元）法會。</p> <p>8月27日舉辦辛卯年慶讚中元施食濟幽普度法會。</p> <p>9月30日~10月2日舉辦辛卯年祈安植福禮斗法會。</p> <p>10月22日新莊慈母宮宮主王清源率宮生80名來訪，舉開修道交流會。</p> <p>11月6日舉辦辛卯年三元賜福寶燈科（下元）法會。</p> <p>11月27日友堂嘉義「尚德堂」開堂。</p> <p>11月27日南陽文教基金會舉辦南陽盃第4屆書法比賽。</p> <p>12月8日友堂屏東「臨德堂」開堂。</p> <p>12月16日~18日高屏友堂參拜暨花東寺廟3日遊。</p>

<p>2012 (民 101)</p>	<p>1 月 23 日舉辦無極混元玄玄上尊萬壽團拜典禮暨慶祝 44 週年堂慶。</p> <p>2 月 5 日舉辦壬辰年三元賜福寶燈科（上元）法會。</p> <p>4 月 1 日南陽文教基金會舉辦第 9 屆南陽盃繪畫比賽。</p> <p>4 月 29 日舉辦壬辰年超薦拔度法會。</p> <p>5 月 6 日發放南化區共 68 戶中低收入戶物資（200 餘包白米及食用油）及慰問金。</p> <p>6 月 19 日~29 日舉辦大陸北武當山及龍虎山張天師府旅遊。</p> <p>6 月 24 日友堂高雄梓官「永德堂」開堂。</p> <p>7 月 14 日~15 日南陽文教基金會舉辦暑期天文快樂體驗營。</p> <p>8 月 26 日舉辦壬辰年三元賜福寶燈科（中元）法會。</p> <p>9 月 9 日舉辦壬辰年慶讚中元施食濟幽普度法會。</p> <p>10 月 14 日開山堂主謝良宗主講「《黃帝內經》的內涵」，約 300 名佳賓親臨聽講。</p> <p>10 月 6 日第六十五代天師張意將蒞堂參訪。</p> <p>10 月 15 日第六十五代天師張意將二度蒞堂參訪。</p> <p>10 月 19 日~21 日舉辦壬辰年祈安植福禮斗法會。</p> <p>11 月 4 日南陽文教基金會舉辦南陽盃第 5 屆書法比賽。</p> <p>11 月 28 日舉辦壬辰年三元賜福寶燈科（下元）法會。</p> <p>12 月 21 日友堂臺南「樽德堂」開堂。</p>
<p>2013 (民 102)</p>	<p>1 月 13 日友堂鹽埔「觀德堂」開堂。</p> <p>2 月 10 日舉辦無極混元玄玄上尊萬壽團拜典禮暨慶祝 45 週年堂慶。</p> <p>2 月 24 日舉辦癸巳年三元賜福寶燈科（上元）法會。</p> <p>2 月 27 日副總統吳敦義蒞堂參訪。</p> <p>3 月 24 日舉辦癸巳年超薦拔度法會。</p> <p>4 月 21 日南陽文教基金會舉辦第 10 屆南陽盃繪畫比賽。</p> <p>4 月 21 日~11 月 30 日南陽聖堂修道院舉辦全國攝影比賽。</p> <p>5 月 5 日~12 日舉辦雲南之旅。</p> <p>6 月 23 日友堂屏東「君德堂」開堂。</p> <p>7 月 6 日~7 日南陽文教基金會舉辦「暑期源之旅環保夏令營」。</p> <p>7 月 19 日~21 日舉辦「宜蘭三清宮」旅遊。</p> <p>8 月 17 日舉辦癸巳年三元賜福寶燈科（中元）法會。</p> <p>9 月 9 日舉辦癸巳年慶讚中元施食濟幽普度法會。</p> <p>10 月 4 日~6 日舉辦癸巳年祈安植福禮斗法會。</p> <p>11 月 17 日舉辦癸巳年三元賜福寶燈科（下元）法會。</p>

## 附錄 2 南陽聖堂《真宗寶鑑》神佛編著人職

職稱	道號	本名	分屬團體
堂主兼總理鸞務	玄昌	郭南州	南陽聖堂第一任堂主（協助南臺慈惠堂《聖學龍華》繳書清醮者之一）
副堂主兼總理內務	淑娥	方淑娥	南臺慈惠堂唱鸞生（協助《聖學龍華》繳書清醮者之一）
主任委員兼校正	佑明	曾體祥	南中慈惠堂（民 49 開堂）第一任堂主，已歿逝
副主任委員兼宣講	慧賢	吳炳樹	南臺慈惠堂命派副主委兼唱鸞生，已歿逝
總理外務	永昌	陳永昌	南鰲慈惠堂堂生
總理財務	靜善	謝萬發	南陽聖堂第一任副堂主，已歿逝
正鸞生	慧明	林贊（讚）成	南臺慈惠堂、六合聖堂正鸞生
	永吉	郭財寶	南中慈惠堂（民 49 開堂），已歿逝
抄錄生	良成	謝良宗	南陽聖堂第三任堂主、南陽聖堂修道院開山堂主
	慧恬	陳仙灝	
司禮生	圓德	呂建智	
文房生	良成	謝良宗	南陽聖堂第三任堂主、南陽聖堂修道院開山堂主
	慧恬	陳仙灝	
獻茶生	淑鳳 妙秦	王月裡	
獻菓生	素芬 素杏	吳邱絨	
誦經生	欽城、錦蓮 慧圓、翠瓊		
堂務生兼佈置	善光	張老成	
堂務生	悟然 通明 明靜 瑞豐 慧悟	郭鳳安 王益男	南陽聖堂發起人之一 南陽聖堂修道院元老

臺灣宗教文化傳統脈絡中的創新發展—以臺南南陽聖堂修道院為例

	素真 素心 素蓮 素緣		
迎送生	全體		

## 附錄 3 《真宗寶鑑》仙佛鸞示次數統計表

依文本仙佛出現先後順序列出（異名同神者列在一起）			
降示仙佛	出現次數	降示仙佛	出現次數
1. 無極瑤池金母（瑤池金母）	13	2. 欽差大臣太白金星李	3
3. 齊天大聖（孫）	3	4. 大成至聖興儒治世天尊	1
5. 太上老君道德天尊李（道祖太上老君）	2	6. 西方教主釋迦文佛	1
7. 西方極樂教主阿彌陀佛	2	8. 南天文衡聖帝（2次）、主席文衡聖帝關（1次）、南天文衡聖帝（2次）、南天主宰文衡聖帝關（1次）	6
9. 南宮孚佑帝君呂	28	10. 金闕上相諸葛武侯	4
11. 南海觀世音菩薩	5	12. 梨山老母（上八洞梨山老母）	3
13. 張子房仙翁	2	14. 瑤池使者彩女仙姑、彩女仙姑	2
15. 文昌帝君	8	16. 地母娘	1
17. 修道真人黃石公	1	18. 九天司命真君張	1
19. 清水祖師	1	20. 孫臏真人	1
21. 達摩祖師（達摩初祖）	3	22. 劉伯溫仙翁	2
23. 靈隱寺濟顛	2	24. 常山趙子龍	1
25. 南極仙翁（終南山南極仙翁）	4	26. 儒門公治長	1
27. 儒門子思夫子	1	28. 文殊菩薩	3
29. 普賢菩薩	1	30. 東華帝君	1
31. 廣成子仙翁	1	32. 燃燈古佛	3
33. 虞后仙姑	1	34. 彌勒尊佛	1
35. 鴻鈞老祖	1	36. 普化天尊、九天應元雷聲普化天尊、普化天尊聞仲	3
37. 張果老仙翁	2	38. 許真君	1
39. 太乙真人	2	40. 瑤池使者媚嬾仙姑	1
41. 何仙姑	1	42. 紀仙姑	1
43. 麻仙姑	1	44. 孟仙姑	1
45. 董仙姑	1	46. 七仙姑—丁仙姑	1
47. 七真不二仙姑孫淵貞	1	48. 姜太公	1
49. 比干仙翁	1	50. 東方朔仙翁	1

臺灣宗教文化傳統脈絡中的創新發展—以臺南南陽聖堂修道院為例

51. 王重陽老祖	4	52. 七真邱長春仙翁	1
53. 北七真劉長春仙翁	1	54. 北七真王玉陽仙翁	1
55. 譚長真仙翁	1	56. 北七真郝太古真人	1
57. 九天玄女	1	58. 北極玄天上帝	1
59. 玉虛宮元始天尊	1	60. 王天君（1次）、豁落靈官王天君（3次）、先天豁落院靈官王天君（3次）	7
61. 王禪老祖	1	62. 東嶽大帝黃	1
63. 藥師佛	2	64. 蘇東坡仙翁	1
65. 碧雲寺觀世音菩薩	1	66. 韓湘子仙翁	2
67. 二郎神	1	68. 南天監察神	1
69. 八大仙翁	1	70. 金闕陳使者	1
71. 復聖顏夫子	1	72. 仁聖大帝黃飛虎	1
73. 中壇元帥李	1	74. 徐茂公仙翁	1
75. 南北斗星君	1	76. 監察神	1
77. 下八洞麻姑	1		
總計：77 名仙佛			

## 附錄 4 歷屆籌建委員會名冊

屆別	職務	姓名(道號)
第 1 屆 (民國 84 年 10 月 10 日至民國 86 年 7 月 31 日)	榮譽委員 主任委員 副主任委員  常務委員  監察委員	謝萬發(玄善) 謝良宗(玄成) 陳振興(玄勇) 吳世烈(玄同) 蔡榮峰(玄隆) 王高木(玄安) 王勝男(玄竹) 王南川(玄雲) 王益男(玄豐) 黃行基(玄乙) 謝保梅(素梅) 陳肇江(玄禪) 陳君鎮(玄真) 林靜旻(素心)
第 2 屆 (民國 86 年 8 月 1 日至民國 89 年 1 月 15 日)	榮譽委員 主任委員 副主任委員 常務委員  委員  常務監委 監察委員	謝萬發(玄善) 謝良宗(玄成) 王高木(玄安) 余政北(玄政) 陳振興(玄勇) 黃行基(玄乙) 王勝男(玄竹) 吳世烈(玄同) 陳君鎮(玄真) 王南川(玄雲) 林靜旻(素心) 陳肇江(玄禪) 吳英毅(玄德) 王益男(玄豐) 吳江清(玄朗) 謝保梅(素梅) 潘月雲(素桂) 嚴清吉(玄陽) 胡展銓(玄易) 林美雀(素妙)
第 3 屆 (民國 89 年 1 月 16 日至民國 92 年 1 月 3 日)  註：91 年 8 月 1 日補選 監察委員乙名，由蔡榮 峰遞補。另委員增額 3 名：謝保梅、林美雀、 陳山斗	主任委員 副主任委員 常務委員  委員  常務監委 監察委員	吳俊儀(玄仁) 王高木(玄安) 謝良宗(玄成) 陳振興(玄勇) 黃行基(玄乙) 王勝男(玄竹) 吳世烈(玄同) 陳君鎮(玄真) 林靜旻(素心) 吳英毅(玄德) 吳江清(玄朗) 吳瓊珠(素智) 黃泰然(玄無) 徐惠友(玄合) 潘月雲(素桂) 胡展銓(玄易) 王南川(玄雲) 謝金德(玄祥)
第 4 屆 (民國 92 年 1 月 4 日至	主任委員 副主任委員	王高木(玄安) 吳俊儀(玄仁)



## 附錄 6 歷屆執事會名冊

屆 別	職 務	姓 名 (道號)
第 1 屆 (民國 95 年 1 月至民國 98 年 12 月)	堂主 基金會執事 文化部執事 行政部執事 修持部執事 監察人	謝良宗 (玄成) 吳世烈 (玄同) 黃行基 (玄乙) 王高木 (玄安) 吳俊儀 (玄仁) 王勝男 (玄竹)
第 2 屆 (民國 99 年 1 月至民國 102 年 12 月)	開山堂主 堂主 基金會執事 文化部執事 行政部執事 修持部執事 監察人	謝良宗 (玄成) 石育菱 (月曷) 陳君鎮 (玄真) 李淑敏 (素純) 張惠月 (素惠) 林洪春秋 (素易) 吳俊儀 (玄仁)

## 附錄 7 歷屆元老會名冊

屆 別	職 務	姓 名 (道號)
第 1 屆 (民國 95 年 1 月至 民國 98 年 12 月)	元老會會長暨監察人 元老會會員	王勝男 (玄竹) 謝良宗 (玄成) 陳振興 (玄勇) 謝保梅 (素梅) 蔡榮峰 (玄隆) 王益男 (玄豐) 吳世烈 (玄同) 黃行基 (玄乙) 王高木 (玄安) 吳俊儀 (玄仁)
第 2 屆 (民國 99 年 1 月至 民國 102 年 12 月)	元老會會長暨監察人 元老會會員	吳俊儀 (玄仁) 謝良宗 (玄成) 王勝男 (玄竹) 陳振興 (玄勇) 謝保梅 (素梅) 王益男 (玄豐) 吳世烈 (玄同) 黃行基 (玄乙) 王高木 (玄安)

## 附錄 8 基金會歷屆董事暨執行長名冊

屆 別	職 務	姓 名
第 1 屆 (民國 88 年 5 月 24 日 至民國 91 年 5 月 23 日)	董事長 董事 執行長 副執行長	陳振興 謝良宗、吳世烈、黃行基、林靜旻、 嚴清吉、楊美芳、王文志、王麗雅、 黃行基 王文志、薛錦瑞、余和霓
第 2 屆 (民國 91 年 5 月 24 日 至民國 94 年 5 月 23 日)	董事長 董事 執行長 副執行長	吳世烈 謝良宗、陳振興、王文志、黃行基、 蔡榮峰、王高木、傅東光、林靜旻 黃行基 王文志、薛錦瑞
第 3 屆 (民國 94 年 5 月 24 日 至民國 97 年 12 月 31 日)	董事長 董事 執行長 副執行長	吳世烈 謝良宗、陳振興、王文志、黃行基、 蔡榮峰、王高木、傅東光、林靜旻 陳君鎮 傅東光、楊崇男、吳素智
第 4 屆 (民國 97 年 1 月 1 日 至民國 100 年 12 月 31 日)	董事長 董事 執行長 副執行長	吳世烈 謝良宗、黃行基、林靜旻、傅東光、 吳宜暖、楊崇男 葉水樹 康春枝、潘玉榛
第 5 屆 (民國 100 年 1 月 1 日 至民國 102 年 12 月 31 日)	董事長 董事 執行長 副執行長	傅東光 吳世烈、黃行基、林靜旻、吳宜暖、 楊崇男、石育菱 陳樹蘭 葉水樹、康春枝

## 附錄 9 年度法會活動

法會名稱	法會日期	法會內容
<p>三元賜福寶燈科法會 (年度分上元、中元、下元各舉辦 1 日法會) 「三元」乃農曆 1 月 15 日上元節，為天官紫微大帝聖誕及下凡賜予福祿之日；農曆 7 月 15 日中元節，為地官清虛大帝聖誕及為民間赦免罪惡之日；農曆 10 月 15 日下元節，為水官洞陰大帝聖誕為人間解除災厄之日</p>	<p>上元賜福寶燈科： 每年農曆正月 15 日前擇日舉辦</p> <p>中元賜福寶燈科： 每年農曆 7 月 15 日前擇日舉辦</p> <p>下元賜福寶燈科： 每年農曆 10 月 15 日前擇日舉辦</p>	<p>高功法士步罡踏斗演法科儀、敬設高功淨壇燃點寶燈，誦《三元賜福寶燈科》、《三官感應妙經》，上呈消災解厄赦罪賜福文疏</p>
<p>超薦拔度法會 (1 日法會) 為六親眷屬亡靈及累劫冤親債主超拔追薦並功德迴向，令其業障消除，超生善道</p>	<p>每年農曆 2 月至 3 月間擇日舉辦</p>	<p>午時：齋供儀式開香祭拜。由高功法士暨經生恭誦經懺，及化食儀式。誦《太上靈寶十王救苦拔罪妙經》、《三生解冤妙經》、《太上道君說解冤拔度經》、《太上洞玄靈寶天尊說救苦拔罪妙經》。高功法士行施食儀式、為亡靈祭煉作蓮花化身儀式，蕩除宿疾</p>
<p>慶讚中元施食普度法會 (1 日法會) 中元祭典源於農曆 7 月 15 日地官大帝聖誕，依循古習於每年農曆 7 月舉行普度法會，藉以普召六道四生，諸類幽魂，饗食受煉，傳戒往生，祈</p>	<p>每年農曆 7 月間擇日舉辦</p>	<p>上午：誦《三官感應妙經》、《太上慈悲道場三玄滅罪水懺》。未時啟誦：《施食濟幽科儀》。科儀包含齋供儀式，高功法士灑淨法壇，祈三清眾神真降臨，祝香禱誦，召六道孤魂赴筵、引領眾誦經懺。並變化法食、施食眾魂、宣戒亡靈、蓮花化身等</p>

<p>求冥陽兩利，闔家平安</p>		
<p>祈安植福禮斗法會 (3日法會)</p> <p>禮斗又稱「朝真禮斗」，是道教一種為人禳災解厄，祈福延壽之神聖科儀。禮斗的淵源甚古，最早由星辰信仰而來。儀式化始創於漢張道陵天師。</p> <p>據《太清玉冊》記載：「中斗有三星主保命。西斗有四星主護身。東斗有五星主計算。南斗有六星主延壽。北斗有七星主解厄賜福」。世人乃以禮斗祈求延生賜福</p>	<p>每年農曆9月初1至9月初9之間，以聖筊擇3日舉行。皆在星期五至星期日</p>	<p>法會於子時祭天壇（拜天公）、啓斗燈儀式，進行三日科儀及誦經活動。啓誦《混元真經》、《無極混元木公老祖啓蒙真經》、《無極混元瑤池金母普度收圓真經》、《斗母九皇真經》、《太上說西斗記名護身妙經》、《太上說東斗主算護命妙經》、《太上南斗六司延壽度人妙經》、《太上說中斗大魁保命妙經》、《太上玄靈北斗本命延生妙經》、《紫微法懺》、《玉皇真經》、《三官感應妙經》、《金剛般若波羅蜜多經》等經典。第3日午時送斗謝壇後舉行平安宴</p>

## 附錄 10 神佛聖誕誦經祝壽活動

神佛聖號	農曆聖誕	活動內容
無極混元玄玄上尊	正月初 1	誦《混元真經》，午時舉行團拜祝壽儀式。並有現場國樂演奏、設素齋流水席供眾結緣、消災祭解服務等活動
玉皇上帝大天尊	正月初 9	誦《玉皇真經》，舉行團拜祝壽儀式後靜坐
文衡聖帝(關聖帝君)	正月 13 日	誦《關聖帝君桃園明聖經》，舉行團拜祝壽儀式後靜坐
福德正神	2 月初 2	誦《福德正神真經》，舉行團拜祝壽儀式後靜坐
無極混元木公老祖	2 月初 6	誦《無極混元木公老祖啓蒙真經》，舉行團拜祝壽儀式後靜坐
太上老祖	2 月 15 日	誦《太上老君說清靜經》、《太上黃庭經》，舉行團拜祝壽儀式後靜坐
呂純陽祖師(孚佑帝君)	4 月 14 日	誦《孚佑帝君大洞真經》，舉行團拜祝壽儀式後靜坐
張府天師	5 月 18 日	誦《南斗凌霄道君解厄真經》、《北斗延壽妙經》，舉行團拜祝壽儀式後靜坐
豁落院王天君	6 月 15 日	誦《豁落靈官王天君真經》，團拜祝壽儀式
觀世音菩薩	6 月 19 日	誦《觀世音菩薩普門品》，團拜祝壽儀式後靜坐
無極混元瑤池金母	7 月 18 日	誦《無極混元瑤池金母普度收圓真經》，舉行團拜祝壽儀式後靜坐
南無地藏王菩薩	7 月 30 日	誦《地藏王菩薩本願經》，舉行團拜祝壽儀式後靜坐
虛空地母保命大慈尊	10 月 18 日	誦《虛空地母保命真經》，團拜祝壽儀式後靜坐

## 附錄 11 友堂組織概況

(以開堂先後順序排列)

No.1				
堂名	東德堂			
友堂住址	高雄市岡山區台上里台上一路 41 巷 17 號			
堂主 / 乩生	吳金展 (玄光) / 吳黃珠 (素慈)			
主祀及 輔祀神尊	主祀：無極混元木公老祖 輔祀：無極混元玄玄上人、無極混元瑤池老母、東華帝君、關聖帝君、九品青蓮華眼觀音、福德正神、程府千歲			
沿革	開堂：民國 96 年 10 月 11 日 (丁亥年 9 月初 1)			
祭祀活動	<ol style="list-style-type: none"> <li>農曆 9 月初 1 舉辦堂慶活動。誦經祝壽、團拜儀式，設素齋供眾結緣。</li> <li>農曆初 1、15 日誦經《瑤池金母經—協天大帝消災延壽洪名寶懺》，團拜儀式。</li> <li>逢主、配祀神尊聖誕，誦經祝壽，團拜儀式。</li> <li>農曆 3 月、6 月、9 月、12 月，上午 10 時至 12 時，犒賞群兵儀式。</li> </ol>			
信仰活動	活動項目	有	無	備註
	降乩問事	○		農曆初 2、初 6、10 日 神明降駕問事日
	書符解厄	○		
	祭解收驚	○		隨時
	早晚課誦	○		
	初 1、15 日/神佛聖誕誦經	○		
	靜坐共修	○		農曆初 8、18、28 日 平常日：自由靜坐
	宣講教化傳道	○		每週二「經典探討」
	勸善修行	○		
	總堂進香	○		農曆正月初 1

No.2				
堂名	信德堂			
友堂住址	彰化縣和美鎮好修里西鄉路 211 號			
堂主 / 乩生	曾瑞益（玄揚） / 陳阿美（素修）			
主祀及 輔祀神尊	主祀：天上聖母 輔祀：趙府元帥、福德正神			
沿革	開堂：民國 96 年 12 月 25 日（丁亥年 11 月 16 日）			
祭祀活動	1. 農曆 11 月 16 日舉辦堂慶團拜儀式，設素齋供眾結緣。			
信仰活動	活動項目	有	無	備註
	降乩問事		X	
	書符解厄		X	
	祭解收驚	○		隨時
	早晚課誦	○		
	初 1、15 日/神佛聖誕誦經	○		
	靜坐共修	○		每日
	宣講教化傳道	○		不定期舉辦「道學講座」
	勸善修行	○		
	總堂進香	○		農曆 11 月 16 日堂慶前後

No.3				
堂名	善德堂			
友堂住址	臺南市善化區光文里北仔店 499 之 11 號			
堂主 / 乩生	謝進龍（玄道） / 陳樹蘭（素依）			
主祀及 輔祀神尊	主祀：地母娘娘 輔祀：瑤池金母、天上聖母、觀世音菩薩			
沿革	開堂：民國 97 年 11 月 15 日（戊子年 10 月 18 日）			
祭祀活動	1. 農曆 10 月 18 日舉辦堂慶團拜儀式，設素齋供眾結緣。 2. 農曆 10 月 18 日，堂慶當日下午犒賞群兵儀式。			
信仰活動	活動項目	有	無	備註
	降乩問事		X	
	書符解厄	○		
	祭解收驚	○		隨時
	早晚課誦	○		以早課為主
	初 1、15 日/神佛聖誕誦經	○		
	靜坐共修	○		每日
	宣講教化傳道	○		
	勸善修行	○		
	總堂進香		X	

No.4				
堂名	天德堂			
友堂住址	臺南市南區永仁街 18 號			
堂主 / 乩生	徐淑惠 (素絹)			
主祀及 輔祀神尊	主祀：天上聖母			
沿革	開堂：民國 98 年 9 月 27 日 (己丑年 8 月初 9)			
祭祀活動	1. 農曆 8 月初 9 舉辦堂慶上疏稟文團拜儀式，設素齋供眾結緣。 2. 農曆 3 月 23 日媽祖生，全日供信眾獻供祭拜祝壽活動。 3. 每逢農曆 3 月、6 月、9 月、12 月，犒賞兵馬儀式。			
信仰活動	活動項目	有	無	備註
	降乩問事	○		隨時 (看厝宅、祭煞等)
	書符解厄	○		隨時
	祭解收驚	○		隨時
	早晚課誦	○		以《天上聖母經》、《心經》、《金剛波若波羅蜜經》為主
	初 1、15 日/神佛聖誕誦經	○		
	靜坐共修	○		每日
	宣講教化傳道		X	
	勸善修行	○		
	總堂進香		X	

No.5				
堂名	聖德堂			
友堂住址	高雄市左營區重上街 9 號 10 樓之 1			
堂主 / 乩生	吳美麗 (素化)			
主祀及 輔祀神尊	輔祀：觀世音菩薩			
沿革	開堂：民國 98 年 12 月 3 日 (己丑年 10 月 17 日)			
祭祀活動	1. 農曆 10 月 17 日舉辦堂慶團拜儀式，設素齋供眾結緣。			
信仰活動	活動項目	有	無	備註
	降乩問事		X	
	書符解厄	○		
	祭解收驚	○		隨時
	早晚課誦	○		
	初 1、15 日/神佛聖誕誦經	○		
	靜坐共修		X	
	宣講教化傳道		X	
	勸善修行	○		
	總堂進香		X	

No.6				
堂名	慈德堂			
友堂住址	臺南市安南區北安路 2 段 32 巷 30 號			
堂主 / 乩生	劉啓川（玄忠） / 江素珠（素通）			
主祀及 輔祀神尊	主祀：玄天上帝 輔祀：關聖帝君、福德正神			
沿革	開堂：民國 98 年 12 月 19 日（己丑年 11 月初 4）			
祭祀活動	1. 農曆 11 月初 4 舉辦堂慶團拜儀式，設素齋供眾結緣。 2. 農曆 2 月、5 月、8 月、11 月犒賞群兵儀式。			
信仰活動	活動項目	有	無	備註
	降乩問事		X	
	書符解厄		X	
	祭解收驚	○		隨時
	早晚課誦	○		
	初 1、15 日 / 神佛聖誕誦經	○		
	靜坐共修	○		
	宣講教化傳道		X	
	勸善修行	○		
	總堂進香		X	

No.7				
堂名	美德堂			
友堂住址	高雄市橋頭區甲南里甲昌路隆昌巷 21 號			
堂主 / 乩生	盧燕美 (素琳)			
主祀及 輔祀神尊	主祀：玄天上帝 輔祀：觀世音菩薩、福德正神			
沿革	開堂：民國 99 年 5 月 9 日 (庚寅年 3 月 26 日)			
祭祀活動	1. 農曆 3 月 26 日舉辦堂慶團拜儀式，設素齋供眾結緣。			
信仰活動	活動項目	有	無	備註
	降乩問事		X	
	書符解厄		X	
	祭解收驚	○		隨時
	早晚課誦		X	
	初 1、15 日/神佛聖誕誦經		X	
	靜坐共修	○		
	宣講教化傳道		X	
	勸善修行	○		
	總堂進香		X	

No.8				
堂名	玄德堂			
友堂住址	屏東縣九如鄉後庄村後庄路 140 號			
堂主 / 乩生	蕭月娥 (月娘)			
主祀及 輔祀神尊	主祀：瑤池金母 輔祀：玄玄上尊、元始天王、木公老祖、觀音菩薩			
沿革	開堂：民國 99 年 7 月 11 日 (庚寅年 5 月 30 日)			
祭祀活動	1. 農曆 5 月 30 日舉辦堂慶團拜儀式，設素齋供眾結緣。			
信仰活動	活動項目	有	無	備註
	降乩問事		X	
	書符解厄		X	
	祭解收驚	○		隨時
	早晚課誦	○		
	初 1、15 日 / 神佛聖誕誦經	○		
	靜坐共修	○		
	宣講教化傳道		X	
	勸善修行	○		
	總堂進香	○		農曆 5 月 30 日堂慶前後

No.9				
堂名	敏德堂			
友堂住址	高雄市彌陀區光和里青和街 99 號			
堂主 / 乩生	何森雄 / 劉梅卿 (素淨)			
主祀及 輔祀神尊	輔祀：鬼谷子王禪老祖			
沿革	開堂：民國 99 年 11 月 12 日 (庚寅年 10 月初 7)			
祭祀活動	1. 農曆 10 月初 7 舉辦堂慶團拜儀式，設素齋供眾結緣。			
信仰活動	活動項目	有	無	備註
	降乩問事		X	
	書符解厄		X	
	祭解收驚	○		隨時
	早晚課誦		X	
	初 1、15 日/神佛聖誕誦經		X	
	靜坐共修	○		
	宣講教化傳道		X	
	勸善修行	○		
	總堂進香		X	

No.10				
堂名	中德堂			
友堂住址	臺南市南區聖南街 135 巷 1 號			
堂主 / 乩生	吳柏典 (元璽) / 陳秀華 (素容)			
主祀及 輔祀神尊	主祀：中皇大天尊 輔祀：張飛將軍、關平將軍			
沿革	開堂：民國 100 年 2 月 27 日 (辛卯年正月 25 日)			
祭祀活動	1. 農曆正月 25 日舉辦堂慶團拜儀式，設素齋供眾結緣。			
信仰活動	活動項目	有	無	備註
	降乩問事	○		解因果業力
	書符解厄		X	
	祭解收驚	○		隨時
	早晚課誦	○		
	初 1、15 日/神佛聖誕誦經	○		
	靜坐共修	○		
	宣講教化傳道		X	
	勸善修行	○		
	總堂進香		X	

No.11				
堂名	西德堂			
友堂住址	彰化縣北斗鎮西德里舜耕路 14 號			
堂主 / 乩生	林和展 / 陳姿妤			
主祀及 輔祀神尊	主祀：無極木公聖祖 輔祀：無極瑤池金母、無極玄元聖祖、無極虛空地母、無極九天玄女、南海觀世音菩薩、北極玄天上帝、天官五路武財神、齊天大聖爺、福德正神、中壇元帥、虎爺公（天虎將軍）			
沿革	開堂：民國 100 年 3 月 27 日（辛卯年 2 月 23 日）			
祭祀活動	1. 農曆 2 月 23 日舉辦堂慶團拜儀式，設素齋供眾結緣。 2. 農曆 7 月舉辦普度法會。			
信仰活動	活動項目	有	無	備註
	降乩問事	○		每週六神明降駕問事日
	書符解厄		X	
	祭解收驚	○		隨時
	早晚課誦	○		
	初 1、15 日/神佛聖誕誦經	○		
	靜坐共修	○		自由靜坐
	宣講教化傳道		X	
	勸善修行	○		
	總堂進香	○		不定期

No.12				
堂名	尙德堂			
友堂住址	嘉義市吳鳳南路 429-1 號			
堂主 / 乩生	江如平（素佑）			
主祀及 輔祀神尊	主祀：混元瑤池金母 輔祀：混元老祖、木公老祖			
沿革	開堂：民國 100 年 11 月 27 日（辛卯年 11 月初 3）			
祭祀活動	1. 農曆 11 月初 3 舉辦堂慶團拜儀式，設素齋供眾結緣。 2. 農曆 3 月、6 月、9 月及 12 月初 1 犒賞群兵儀式。			
信仰活動	活動項目	有	無	備註
	降乩問事	○		每逢農曆初 2、初 6、18 日、28 日問事日
	書符解厄		X	
	祭解收驚	○		米卦收驚、八卦符包
	早晚課誦	○		每日下午 4 時
	初 1、15 日/神佛聖誕誦經	○		
	靜坐共修	○		每日上午 11 時
	宣講教化傳道		X	
	勸善修行	○		
	總堂進香		X	

No.13				
堂名	臨德堂			
友堂住址	屏東市廣東路 84 巷 13 號			
堂主 / 乩生	林秀善			
主祀及 輔祀神尊	主祀：無極混元瑤池金母 輔祀：地母至尊、孚佑帝君			
沿革	開堂：民國 100 年 12 月 8 日（辛卯年 11 月 14 日）			
祭祀活動	1. 農曆 11 月 14 日舉辦堂慶團拜儀式，設素齋供眾結緣。			
信仰活動	活動項目	有	無	備註
	降乩問事		X	
	書符解厄		X	
	祭解收驚	○		隨時
	早晚課誦	○		
	初 1、15 日/神佛聖誕誦經	○		
	靜坐共修	○		
	宣講教化傳道		X	
	勸善修行	○		
	總堂進香		X	

No.14				
堂名	永德堂			
友堂住址	高雄市梓官區展寶路永生巷 295-12 號			
堂主 / 乩生	羅啓榮 / 朱鈺芹 (月光)			
主祀及 輔祀神尊	主祀：孚佑帝君 輔祀：福德正神			
沿革	開堂：民國 101 年 6 月 24 日 (壬辰年 5 月初 6)			
祭祀活動	1. 農曆 5 月初 6 舉辦堂慶團拜儀式，設素齋供眾結緣。			
信仰活動	活動項目	有	無	備註
	降乩問事		X	
	書符解厄		X	
	祭解收驚	○		隨時
	早晚課誦	○		
	初 1、15 日/神佛聖誕誦經	○		
	靜坐共修	○		
	宣講教化傳道		X	
	勸善修行	○		
	總堂進香		X	

No.15				
堂名	樽德堂			
友堂住址	臺南市安南區安昌街 275 巷 63 號			
堂主 / 乩生	洪文河 (玄樽)			
主祀及 輔祀神尊	主祀：天上聖母 (二媽) 輔祀：玉皇三公主、玉皇四殿下			
沿革	開堂：民國 101 年 12 月 21 日 (壬辰年 11 月初 9)			
祭祀活動	1. 農曆 11 月初 9 舉辦堂慶團拜儀式，設素齋供眾結緣。			
信仰活動	活動項目	有	無	備註
	降乩問事		X	
	書符解厄		X	
	祭解收驚	○		隨時
	早晚課誦	○		
	初 1、15 日/神佛聖誕誦經	○		
	靜坐共修	○		
	宣講教化傳道		X	
	勸善修行	○		
	總堂進香		X	

No.16				
堂名	觀德堂			
友堂住址	屏東縣鹽埔鄉新二村彭厝路 51 之 3 號			
堂主 / 乩生	劉采葳			
主祀及 輔祀神尊	主祀：關聖帝君 輔祀：千手千眼觀世音菩薩、瑤池金母			
沿革	開堂：民國 102 年 1 月 13 日（壬辰年 12 月初 2）			
祭祀活動	1. 農曆 12 月初 2 舉辦堂慶團拜儀式，設素齋供眾結緣。			
信仰活動	活動項目	有	無	備註
	降乩問事	○		靈乩溝通
	書符解厄		X	
	祭解收驚	○		隨時
	早晚課誦		X	
	初 1、15 日/神佛聖誕誦經		X	
	靜坐共修		X	
	宣講教化傳道		X	
	勸善修行	○		
	總堂進香		X	

No.17				
堂名	君德堂			
友堂住址	屏東市建國路 289 巷 15 號			
堂主 / 乩生	趙憶銘 / 藍姿杏			
主祀及 輔祀神尊	主祀：普庵祖師 輔祀：瑤池金母、道德天尊、九天玄女、地母娘娘			
沿革	開堂：民國 102 年 6 月 23 日（癸巳年 5 月 16 日）			
祭祀活動	1. 農曆 5 月 16 日舉辦堂慶團拜儀式，設素齋供眾結緣。			
信仰活動	活動項目	有	無	備註
	降乩問事		X	
	書符解厄		X	
	祭解收驚	○		隨時
	早晚課誦		X	
	初 1、15 日/神佛聖誕誦經		X	
	靜坐共修	○		
	宣講教化傳道	○		
	勸善修行	○		
	總堂進香		X	

## 附錄 12 友誼宮（堂）組織概述

No.a				
友誼宮（堂） 名	慈鳳宮			
友誼宮（堂） 住址	屏東市昆明街 22 巷 7 弄 10 號			
堂主	藍麗絹（素貞）			
主祀及 輔祀神尊	主祀：驪山老母 輔祀：瑤池金母、觀世音菩薩			
沿革	開堂：民國 99 年 5 月 11 日（辛卯年 3 月 28 日）			
祭祀活動	1. 農曆 3 月 28 日舉辦宮慶團拜儀式，設素齋供眾結緣。			
信仰活動	活動項目	有	無	備註
	降乩問事		X	
	書符解厄		X	
	祭解收驚	○		隨時
	早晚課誦	○		
	初 1、15 日/神佛聖誕誦經	○		
	靜坐共修	○		
	宣講教化傳道		X	
	勸善修行	○		
	總堂進香		X	

## 附錄 13 友堂開堂領旨作業程序及注意事項

- 1、依供奉主神旨意，有意願在本堂領旨之宮堂或個人，經由本堂開山堂主同意請示三聖尊，准予在本堂領道旨成爲友堂者。須先填寫領旨申請表格，交由本堂文化部道務處承辦人員。
- 2、由本堂道務處安排本堂堂主及道務人員至貴宮堂神尊前覆筊請示開堂領旨事宜。領旨宮堂之堂主或個人，再會同本堂堂主及道務處人員，恭向三聖尊請示堂號、道旨項目及開堂、領旨、安旨日期及時辰。
- 3、道旨項目：(1) 天旨、(2) 地旨、(3) 法旨、(4) 太一旨、(5) 宣道旨、(6) 教化旨、(7) 普化旨、(8) 普渡旨、(9) 救世旨、(10) 轉盤旨。
- 4、由本堂文化部道務處負責籌備、計畫及安排，並知會各部執事攸關領旨事務。
- 5、道務處承辦人員工作事項：(1) 向領旨宮堂堂主及該堂相關人員提供有關領旨工作要項及程序(請參考開堂領旨須知及參考事項)。(2) 請人事組發佈宮堂開堂、領旨、安旨之公告。(3) 製作道旨及令旗，並準備開堂(安座)報表文疏、領旨、安座、安旨文疏。(4) 知會修持部壇務處準備壇務工作。(5) 知會行政部經文社，相關開堂誦經事宜。(6) 知會出版處發佈開堂、領旨、安旨訊息及安排攝影工作。(7) 安排典禮司儀、司禮生、鐘鼓生、鳴炮生、廣播及接神尊過爐人員。(8) 確定堂生及各友堂參禮人數。
- 6、領旨程序作業：(1) 燃淨香、鐘鼓交鳴及鳴炮，恭迎領旨宮堂神駕進殿上座(神龕)。領旨友堂恭向三聖尊行團拜禮後，稍作休息。(2) 吉時一到，進行領旨儀式(如儀式表)。(3) 領旨宮堂回駕：鐘鼓交鳴，先請令旗→道旨→虎邊神尊→龍邊神尊→主神在後。(4) 於大殿正門前合照紀念，神尊置中(主神在中)。(5) 再次鐘鼓交鳴，恭送神尊起駕後再鳴炮。
- 7、安座及安旨程序作業：(1) 燃淨香，恭請開山堂主或高功法師爲神尊安座及安道旨。(2) 供品及參禮人員就緒後，進行安座開堂或安旨儀式(如儀式表)。(3) 經文社恭誦《瑤池金母普度收圓解脫真經》及《金剛般若波羅密經》。(4) 開堂安座安旨圓滿。
- 8、友堂開堂賀禮(禮金、鮮花 1 對、五菓 1 籃)。
- 9、友堂堂慶賀禮(鮮花 1 對、五菓 1 籃)。

## 附錄 14 信仰者參與宗教儀式深度訪談大綱

- 1、 信仰者基本資料（職業、年齡、學歷、皈依年資等）。
- 2、 是什麼因緣參加南陽聖堂修道院的宗教儀式活動？
- 3、 曾參與的宗教儀式活動（靜坐、法會等）有哪些？
- 4、 參與活動時間有多久了？
- 5、 是否瞭解宗教儀式的意義與目的何在？
- 6、 參與宗教儀式前後或過程，曾有何特殊感應或密契經驗？
- 7、 參與宗教儀式後，對於身心有無較特殊的影響或改變？
- 8、 在日常生活中，信仰對您而言有何重要性？
- 9、 持續參與活動的動力何在？
- 10、 是否參與南陽聖堂修道院所舉辦的其他活動？如果有，是哪些活動？
- 11、 是否認識南陽聖堂修道院的師兄師姐？他們對您有任何協助或啓發嗎？有任何互動嗎？互動的形式為何？
- 12、 是否有擔任南陽聖堂修道院的義工？
- 13、 對於南陽聖堂修道院的期待？
- 14、 除了南陽聖堂修道院的法會外，是否有同時參加其他宗教團體的法會活動？如果有，是否會有任何衝突？
- 15、 是否曾介紹其他人來南陽聖堂修道院參香？或參加法會及其他活動？

臺灣宗教文化傳統脈絡中的創新發展—以臺南南陽聖堂修道院為例

16、 開山堂主謝良宗給您的感覺如何？他的開示您都可以理解或體悟嗎？對您有何收穫？對您而言，他扮演什麼樣的角色（諸如人生導師……）？

17、 如何確認緣份在南陽聖堂修道院呢？

## 附錄 15 友堂深度訪談大綱

- 1、 友堂基本資料（職業、年齡、開堂年資等）。
- 2、 是什麼因緣在南陽聖堂修道院領旨開堂的？
- 3、 是否瞭解開堂的意義與目的何在？
- 4、 目前的堂務（行政）運作情形如何？
- 5、 目前的道務（信仰或修行活動）運作情形如何？
- 6、 是否有舉辦宗教儀式活動（收驚祭解、靜坐、法會等）？
- 7、 是否有參與南陽聖堂修道院的宗教儀式活動（靜坐、法會等）？
- 8、 信徒是否參與南陽聖堂修道院所舉辦的其他活動？如果有，是哪些活動？
- 9、 是否認識南陽聖堂修道院的師兄師姐？他們對您有任何協助或啓發嗎？有任何互動嗎？互動的形式為何？
- 10、 是否有擔任南陽聖堂修道院的義工？
- 11、 對於南陽聖堂修道院的期待？
- 12、 是否曾介紹其他人來南陽聖堂修道院參香？或參加法會及其他活動？
- 13、 開山堂主謝良宗給您的感覺如何？他的開示您都可以理解或體悟嗎？對您有何收穫？對您而言，他扮演什麼樣的角色（諸如人生導師……）？
- 14、 如何確認歸屬感在友堂抑或南陽聖堂修道院？
- 15、 和其他友堂是否有任何互動關係？