

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

宣講活動對傳統鸞堂發展的現代意義
——以台中重生堂為例

The Modern Meaning of the Lecture Activity in the Development of Phoenix Hall
— A Case Study on the Zhong-Sheng-Tang in Taizhoung

指導教授：呂凱文 博士

研究生：林 見 成

中 華 民 國 一 〇 二 年 六 月

摘要

宣講活動可上推至宋朝；明清時代的帝王為鞏固皇權及安定民心而推動宣講活動，律定每月望、朔之日，責成地方官員實施官式宣講活動，藉以推廣聖諭。清朝末年之國力衰弱，官式宣講之推動已呈現力有未逮之勢，加上官式宣講的內容過於八股，久之則僵化而流於形式。在官方的默許下，分據各地之民間善社團體，開始參與宣講活動，並以豐富且多采多姿之內容，諸如二十四孝、因果故事、教忠教孝等故事例證之宣講模式，有別於官式宣講的的僵化形式，開闢官式宣講與民間善社俗講之合流模式，進而演變成民式宣講和宗教宣講的濫觴。民式宣講和宗教宣講活動強調的觀念都是一脈相承，主在強調修身養性、安身立命、行善積德的儒家觀念，再從儒家觀念衍生至民間信仰的因果輪迴法則描述。

台灣經歷 1950 年至 1970 年代的經濟轉型，社會人民漸趨富庶的過程當中，伴隨經濟的改善而來的後續人民心態之重功利、輕道德趨勢日益嚴重；至 1980 年代以後的社會問題，已造成社會人心之動盪不安。臺灣地區的鸞堂所發行的善書，適時的扮演教化人心的社會工作，實有其正面意義和歷史功能。然而善書內容如僅止於宣揚信仰層面，而無法提出適切時代的道德呼籲，則其社會關懷之本質則易為人詬病。傳統鸞堂發行鸞書扮演教化人心的文化復興途徑，純然是以儒家德目的模式施以教化人心的作用，如能透過宣講活動的道德復振模式，則必能發揮導化社會產生移風化俗之良效。宣講活動之於當代之社會變遷，必須轉折成新時代的詮釋方式，創造新的思維，方能再次獲得民眾的重新認同與信服。

宣講活動在歷史上已證明，對於教化人心有一定之功效，時值台灣社會內部的倫理價值崩解之際，讓宣講活動重現社會之各階層，以臻淨化人心，教化黎民，達到道德復振和成爲化導社會不良風氣之良策也。

關鍵詞：台中重生堂、林重修、宣講、普化、鸞堂

【目錄】

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
一、研究動機	1
二、研究目的	4
第二節 當代研究成果之評介	5
一、台灣善書的相關基礎性研究	6
二、善書與社會的關係	8
三、鸞書所傳遞的義理思想	9
四、鸞堂的信仰面、傳佈路線、歷史沿革發展	10
五、鸞堂今後的發展面向	11
第三節 研究方法	12
一、文獻收集與分析	12
二、田野調查	14
三、深入訪談	15
第四節 全文結構述要	15
第二章 宣講制度與模式	17
第一節 宣講活動所衍生的文化意義	19
第二節 明、清及日治時期台灣的宣講	23
一、明代的宣講	23
二、清代的宣講	31
三、日治時期台灣的宣講介紹	37
第三節 戰後台灣鸞堂鸞務改革與宣講的發展	40
一、從鸞堂的鸞務改革到儒宗神教法門的形成	40
二、台灣鸞堂信仰的大量興起	42
三、台灣早期鸞堂創堂之觀念	43
四、鸞堂的鸞務改革與儒宗神教的形成	44

五、(鸞堂)儒宗神教法門組織簡介	46
第四節 從善書「文字普化」到講師「宣講普化」的轉型	48
一、文字普化的開啓與概念的形成	50
二、從文字普化到宣講普化的轉型	52
第三章 重生堂與宣講活動之變革	59
第一節 林重修創辦重生堂之沿革介紹	60
一、林修的生平介紹	60
二、創堂背景、沿革	62
第二節 重生堂的鸞務規劃及宣講模式概況	65
一、繼承聖賢堂對「儒宗神教」的鸞務運作與善書出版的概念	65
二、開辦道學講座	68
三、文教與媒體資源的應用	70
四、與國外道場的合作宣講	71
五、對外舉行弘法大會	72
六、籌辦講師培訓與講師團	72
七、重生道脈	73
第三節 林重修出家後重生堂的鸞務發展	74
第四章 重生堂宣講活動的現代發展	77
第一節 建構講師團普化力量	79
一、講師團的建立	81
二、講師團的社會關懷	82
第二節 宣講活動與道學釋疑	84
第三節 宣講活動的現代意義	86
一、宣講活動與重生道脈的一體教化人心	87
二、宣講活動對未來之展望	88

第五章 結論	91
【參考書目】	93
【附錄】 重生堂鸞生訪談紀要	99

第一章 緒論

「鸞堂」是台灣民間宗教信仰發展過程中，至為重要的宗教流派之一。傳統鸞堂在台灣民間流佈甚廣，歷經清朝、日治時期至台灣光復後的幾個重要階段的傳佈，鸞堂信仰可謂是深植台灣而成為大眾民俗文化的特色景況。民間對傳統鸞堂的稱謂，又稱為「儒宗神教」、「聖門」、「聖堂」、「恩主公堂」等，¹早期學界則以「恩主公崇拜叢」稱之，²日治時期的官方報告則稱為「降筆會」。³其宗教之類別，應是介於「制度化宗教」與「普化宗教」之間。⁴

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

學界對於儒宗神教的相關研究，1980年代以前只有少數人投入，由於過往研究的不足，鸞堂信仰經常被視為民俗迷信信仰之類同，以致造成鸞堂長期被漠視的現象。1980年代以後，學界開始注意到儒宗神教致力於善書發行，以及實施扶鸞宣講勸化等活動的宗教社會現象，因此開始進行了一連串的學術研究，也觸動了當代鸞堂的相關研究成果。

許地山認為，扶鸞之源考應可推至魏晉時期；至於成為社會較常見之景況，

¹ 鄭志明，〈台灣民間鸞堂儒宗神教的宗教體系初探〉，《台灣民間宗教論集》(台北：學生書局，1984年)，頁91-150。鸞堂又稱為「儒宗神教」、「聖門」、「聖教會」，澎湖地區則稱呼為「鸞堂」或「善堂」。

² 李亦園，〈傳統民間信仰與現代生活〉，《中華文化復興月刊》第16卷第1期，頁68。張燕秋，《台北行天宮的調查》(台北：國立台灣大學考古人類學系學士論文，1972年)，頁12。

³ 台灣慣習研究會，《台灣慣習記事》第1卷，(台中：台灣省文獻會，1984年)，頁86。

⁴ 王見川，《台灣的齋教與鸞堂》(台北：南天書局，1996年)，頁199。所謂「制度化宗教」(institutional religion)是指具有獨立的教義系統、獨立的崇拜形式以及獨立的組織，如佛教、道教、基督教等。「普化的宗教」(diffused religion)則指宗教信仰與儀式融入於日常生活之中，如民間信仰。C.K. Yang認為：在漢人的社會，制度化宗教與普化的宗教相比顯的較為弱勢。有關制度化宗教與普化的宗教的概念，請參閱：C.K. Yang, *Religion in Chinese Society*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1970, pp.294-340.

應該是受到明清時代之科舉制度的影響。因為科舉取士的關係，文人士子對於功名之重視求取，遂而會藉由扶乩活動來預測考題。久之，則發展成為文人的一種遊藝活動，因此助長扶乩活動的興盛。⁵及至清代中葉、滿清國力衰敗，王法積弱，世道人心漸漸丕壞，民間善社與文人士子，不忍世道頹風興長，逐漸合流而籌組乩壇。透過扶鸞活動，將扶鸞之鸞文作為宣講勸善教化庶民的宗教活動，台灣地區的傳統鸞堂一直承襲這股「普化人心」的宗教思潮精神至今。因此傳統鸞堂代代相衍，持續保留扶鸞、宣講、發行善書的重要活動。1980年代以後，學界對於鸞堂的研究，多以善書為主要的研究取向，研究成果亦相對豐碩，並延伸至善書與社會的多元面向。1990年代以後，關於儒宗神教發展的歷史沿革與信仰理路和傳佈路線等主題論述研究，學界亦漸趨建構完整，唯獨在鸞堂宣講勸善這部份，尚缺乏較完整之專論研究。

有鑑於此，筆者遂對鸞堂宣講勸善活動，及其所衍生的文化意義產生濃厚的研究興趣，並冀望透過此研究，能解決學界對於鸞堂宣講活動長期漠視的一些學術觀點作一深入之探討，並希望藉由鸞堂宣講活動的釐清，來界定宣講活動的傳統意義，以及各宗教類似宣講活動的佈教功能之廣泛利用的差別。在這個研究動機的基礎之下，筆者觀察到台中重生堂在儒宗神教的體系之中，其發展鸞務的路線承襲了傳統鸞堂的思想發展主體，即所謂的扶鸞活動、發行鸞書、宣講勸善等三大取向。並在這個基礎主體路線延續下，除致力於善書的「文字普化」之外，更積極的發展宣講的現代道德思潮之勸化與呼籲，以針對當代的社會亂象作移風化俗和重振社會綱常倫理秩序之復興。而其宣講之內容，也多針對當代(1980-1990)社會文化普遍存在的幾個重要問題：例如，青少年婚前性行為、青少年犯罪、飆車現象、墮胎問題、色情氾濫、牛肉場現象、吃檳榔迷思、賣假藥、官商勾結、陽具神崇拜興起的父權焦慮現象、女性抽菸人口增多的女權抬頭迷思現象、金光

⁵ 許地山，《扶乩迷信底研究》(台北：商務印書館，1966年)，頁7-10。

黨詐騙模式之傻瓜與迷藥的社會人性貪念宗教心理分析、大家樂與六合彩的庶民「貪」念的宗教意義、黑社會幫派的「瞋」念行爲業報的宗教觀念、安非他命禁藥與社會脫序的迷「痴」之諄諄教導與勸化.....等等的議題，進行一連串深入於社會各階層，及各民間宗教友堂，所實施宣講勸化的宗教努力和直接對話。

在台灣鸞堂的整個發展歷程，學界對個別單獨鸞堂的深入研究，似乎尚有不足之處，尤其是像重生堂這種傳統鸞堂，對於當代社會努力參與道德訴求和直接對話，更有其學術界觀察研究的特別意義，因此引發筆者強烈的研究動機。尤其林重修透過創辦重生堂，在其鸞務的發展路線上，除了繼承傳統鸞堂的既有路線外；林重修如何走出傳統而實質建立宣講型鸞堂特色，其改革衝擊台灣民間宗教思潮的原因，以及後林重修的重生堂宣講活動與鸞務消長現象的疑議等等，都引起筆者強烈的研究動機。

選擇重生堂作為研究觀察對象有幾個重要原因：一、筆者求學時代曾與重生堂的創辦人林重修熟識，並於重生堂半工半讀住過二年，深知重生堂之鸞務運作。二、重生堂在當代的傳統鸞堂中，茲於民國 70 年代(1980)，首先開創至電台、電視宣講弘法，並製作錄音帶與錄影帶，全省免費贈送；林重修透過重生堂而致力於培養講師團，外派至台灣各廟宇道場，展開全省宣講，並開展至中部各級學校及全國各處機關團體、公司、公務單位、社教館、活動中心等處，展開巡迴宣講弘法之活動，成為當代傳統鸞堂中，唯一將宣講活動推展成功的例子。三、林重修透過宣講活動，所欲表達和處理解決，符合新時代社會亂象的道德呼籲和直接對話。

基於以上關聯，引發筆者欲進一步深入探討宣講活動，對傳統鸞堂發展的適切性和現代意義，期藉重生堂的觀察研究，引出鸞堂宣講活動，對現代鸞堂發展的社會變遷和時代意義之學術觀點。

二、研究目的

明末清初，漢人大量來台，台灣受到這股文化發展的風潮影響，在宜蘭與澎湖地區，隨著鸞堂的活動結合清代的宣講制度，發展成儒宗神教的宣講活動特徵，而儒宗神教乩壇所扶鸞而著成之善書鸞文，也成為宣講的主要唱本來源。直至日本治台期間，雖曾受日本皇民化的政治打壓動作，但隨著儒宗神教扶鸞活動之推動戒除鴉片煙運動的信仰深植人心，鸞堂扶鸞濟世與著書和宣講活動的特徵，隨著漢人的強烈民族色彩禁而未絕，更保守的傳佈全台。鸞教的思想信仰與宣講的社會功能，隨著日治時期台灣重要乩手楊明機推動儒神宗教法門的形成，透過楊明機大量扶鸞著書，活動於台灣北部與中部各地鸞堂，致力推展儒宗神教之組織與宣講活動的參與，轉化累積成戰後「聖賢堂」之體系一脈之「善書出版事業」，和重生堂道脈體系之宣講型鸞堂的文化發展特色。林重修於民國七十二年，正式對外渡眾以來，積極發展宣講型式，結合個人眾多特質，使其不僅成為最早發展出宣講型鸞堂的案例，也是一個極具代表性的成功案例。之所以說成功，不僅僅在於他成功地吸引了大量的信眾，並且林重修在發展宣講型鸞堂的過程中，也同時試著處理一些義理上的問題。例如：他試圖解決儒宗神教，關於神明本尊與分身蒞任之問題、⁶天界行政體系建構的問題、⁷現代人與三曹普渡之關係、⁸以及善書本身欲彰顯的新時代道學釋疑和道德問題。⁹在他離開重生堂之後，重生堂失去魅力型宣講人物，鸞務發展勢必有需要進行一定程度上的調整。宣講的鸞務明顯的不如已往。重生堂和子弟堂之間的關係也有所變化。儘管信徒及鸞務都還算維持基本盤，但在發展的熱度上，顯然有所變化。基於這些觀察，本論文的主要研

⁶ 宋光宇，〈關於善書的研究及其展望〉，《新史學》第5卷第4期，1994年，頁179-191。

⁷ 鄭志明，《台灣民間宗教論集》，頁135-136。

⁸ 鄭志明，《台灣民間宗教論集》，頁19。

⁹ 陳主顯，〈善書的宗教倫理要義初探〉，《民間信仰與社會研討會論文集》（南投：台灣省政府民政廳編印，1982年），頁9-15。王志宇，《台灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸化》（台北：文津出版社，1997年），頁6。

究目的乃試圖由重生堂這個宣講型鸞堂的典型，探討鸞堂在現代社會經營的困境及可能的出路。具體的研究問題可歸結為以下四點：

(一)重生堂發展為宣講型鸞堂的時代意義為何？它在什麼意義下突破了鸞堂的經營傳統？什麼條件讓林重修可以成功發展出新的鸞堂經營型態？

(二)林重修如何處理傳統鸞堂從善書的文字普化邁向宣講普化的過程？

(三)重生堂在後林重修時期的經營方式及經營困境為何？

(四)林重修如何透過宣講，勸人修行、行善積德，以及引導俗家修行？

第二節 當代研究成果之評介

1970 年代以前，學界對於台灣儒宗神教的研究相當陌生，僅有李騰嶽(1953)為文介紹。1970 年至 1980 年，關於儒宗神教的研究內容仍然不多，大抵處於起步階段，相關的研究多集中於台灣地區善書的流通和善書本身的基礎思想，這類的善書研究導向，可謂受到中國善書的研究先驅者酒井忠夫的研究影響。由於善書的研究，須觸及到善書和扶乩的歷史性格，而扶乩又是鸞堂活動的主力，因之學界認為善書所代表的意義在儒宗神教的發展進程中，彼此的關係乃互相依存而密不可分。故在戰後這股以善書內容作為研究儒宗神教的揭示意義和討論觀點的著名學者，先後有蔡懋堂(1974)、魏志仲(1977)、鄭喜夫(1981)、宋光宇(1982)、林永根(1982)、陳主顯(1982)、鄭志明(1984)、林漢章(1987)、張之傑(1987)等人都曾為文探討。及至 1990 年代以後，有歷史學背景的王志宇(1995)、王見川(1996)、李世偉(1996)等人，對於儒宗神教的研究，以 80 年代的學界研究成果為基礎，開始利用歷史文獻的收集和田野調查的交叉運用，建構追蹤儒宗神教的傳佈路線和歷史沿革，解決儒宗神教形成和發展進程的議題。另外，國外之學者學術研究方面，有蓋西門(Gary Seaman)於 1978 年所著的《Temple Organization in a Chinese Village》

(《台灣鄉村神廟研究》)；¹⁰焦大衛(D.K. Jordan)及歐大年(D.L. Overmyer)於1986年以不同宗教性質的扶鸞道場作為研究論點，指陳鸞堂意涵的宗教屬性；¹¹柯若樸(Philip Arthur Clart)於1995年以台中武廟明正堂為例之研究文章及博士論文研究之內容；¹²其他還有康豹(Paul R. Katz)、¹³石井昌子、¹⁴志賀市子，¹⁵都曾為文探討台灣、澎湖地區鸞堂之研究。

關於國內外學者對於儒宗神教之研究論點，綜上所論大致可分為五個主體觀點：一、台灣善書的相關基礎性研究；二、善書和社會的關係；三、鸞書所傳遞的義理思想；四、鸞堂的信仰面、傳佈路線、歷史沿革發展；五、鸞堂今後的發展面向等。茲就以上五點作一文獻回顧來談，以下分別論之。

一、台灣善書的相關基礎性研究

蔡懋堂(1974)著有〈台灣現行的善書〉、〈台灣現行的善書(續)〉，內容介紹當代

¹⁰ Gary Seaman, *Temple Organization in a Chinese Village*, Taipei: The Orient Cultural Service, 1978. 該書探討台灣中部Holi Town地區的一座鸞堂從日治時期歷經戰後的發展，作者討論了扶鸞的儀式、組織並利用鸞書《玉露金盤》、《鸞友》二書，解析以及探討鸞堂活動、組織與地方政治生態兩者之間的關係。

¹¹ David K. Jordan and Daniel, Overmyer, *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*, Taipei: Caves Books, 1986. 該書以台灣台南的奧法堂、慈惠堂、一貫道的鸞堂作為觀察對象，指出扶鸞宗教團體的興起是對社會環境變化的一種回應，也是一種文化道德復振運動現象。周育民將該書之第六章重新編譯：〈台灣慈惠堂的考察〉，《民間宗教》第1輯，1995年12月，頁83-92。

¹² Philip Arthur Clart著、林聖授譯，〈一部新經典的產生：台灣鸞堂中的功德與啓示〉，《民間宗教》第1輯，1995年12月，頁93-116。該篇原名為：*The Birth of a New Scripture: Revelation and Merit Accumulation in a Taiwan Spirit-Whiting Cult*, *British Columbia Asian Review*第8卷(1994/1995)，頁174-203；*The Ritual Context of Morality Books: A Case-Study of Taiwanese Spirit-Writing Cult*, D. Phil., The University of British Columbia, 1996。

¹³ Paul R. Katz,〈臺灣的呂洞賓信仰-以指南宮為例〉，《新史學》第6卷第4期，1995年12月，頁21-43；*The Wayward Phoenix? The Early History of the Palace of Guidance*，收入李豐楙、朱榮貴編，《儀式、廟會與社區》(台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年)，頁197-228；*Morality Books and the Growth of Local Cults: A Case Study of the Palace of Guidance*, 《國立中央大學人文學報》第14期，1996年12月，頁203-241。

¹⁴ 石井昌子，〈澎湖地區における鸞堂と寺廟〉，收入酒井忠夫編，《台灣的宗教と中國文化》(東京：風響社，1992年)，頁91-122。

¹⁵ 志賀市子，〈最近の台灣鸞堂研究の動向と今後の展望〉，《東方宗教》第92號，1998年，頁31-42。

台灣流通的善書；¹⁶魏志仲(1977)編《台灣儒宗神教法門著造善書經懺史鑑》，蒐集善書編成目錄；¹⁷林永根(1982)著《鸞門暨台灣聖堂著作之善書經懺考》，紀錄從1890年代至1982年之各地之善書，¹⁸唯其鸞書之內容，並不完整，但後者之王見川，據此基礎又重理出清代及日治時代的善書內容，編撰〈光復(1945)前台灣鸞堂著作善書名錄〉，這部分雖仍有遺漏，但已是較為完整者。¹⁹這些學者的努力，奠基了光復後台灣善書研究的目錄學基礎，讓後續研究者能更便利的實施資料索引。除了上述的目錄學研究學者的努力之外，鄭喜夫於1981年的〈從善書見地談白衣大士神咒在台灣〉，1982年的〈清代台灣善書初探〉，1983年的〈關聖帝君善書在台灣〉，鄭喜夫透過這三篇文章提出台灣善書出版的情形；²⁰另外特別提出了，清代善書在台灣的發行和出版的要角，即位於現今台南市的「松雲軒」刻字店，台灣早期流通之善書，屬於清代版本印製而成的，目前幾乎都是從「松雲軒」印製發行，林漢章據此收集並列出一份「松雲軒」所刻之善書書目。²¹

這一階段，學者所做的研究，大抵在提出善書於台灣地區的流通與發行狀態，實未說明善書本身隱含之意義，及其代表的意涵和與社會歷史文化的關係發展。

¹⁶ 蔡懋堂，〈台灣現行的善書〉，《台灣風物》第24卷第4期，1974年，頁7-36；〈台灣現行的善書(續)〉，《台灣風物》第26卷第4期，1976年，頁84-123。

¹⁷ 魏志仲，《台疆儒宗神教法門著造善書經懺史鑑》(台北：清正堂，1977年)。

¹⁸ 林永根，《鸞門暨台灣聖堂著作之善書經懺考》(台中：聖德雜誌社，1982年)；〈台灣鸞堂：一種蓬勃發展的民間信仰與傳統宗教〉，《台灣風物》第34卷第1期，1984年，頁71-78。

¹⁹ 王見川，〈李望洋與新民堂—兼論宜蘭早期的鸞堂〉，《宜蘭文獻雜誌》第15期，1995年5月，頁1-14；〈光復(1945)前台灣鸞堂著作善書名錄〉，《民間宗教》第1輯，1995年12月，頁173-194；〈略論清末日據初期宜蘭的鸞堂〉，《宜蘭文獻雜誌》第23期，1996年9月，頁46-74；〈台灣的齋教與鸞堂〉，頁169-197、199-222；〈臺灣「關帝當玉皇」傳說的由來〉，《台北文獻》直字第118期，1996年12月，頁213-232；〈略論陳中和家族的宗教信仰與勸善活動〉，《台北文獻》直字第119期，1997年3月，頁137-154；〈西來庵事件與道教、鸞堂之關係—兼論其周邊問題〉，《台北文獻》直字第120期，1997年6月，頁71-91；〈光復前臺灣客家地區鸞堂初探〉，《台北文獻》直字第124期，1998年6月，頁81-101。

²⁰ 鄭喜夫，〈從善書見地談「白衣神咒」在台灣〉，《台灣文獻》第32卷第3期，1981年，頁120-167；〈清代台灣善書初探〉，《台灣文獻》第33卷第3期，1982年，頁7-36；〈關聖帝君善書在台灣〉，《台灣文獻》第34卷第3期，1983年，頁115-148。

²¹ 林漢章，〈清代台灣的善書事業〉，《台灣史研究暨史料發掘研討會論文集》(台灣史蹟研究中心編，1987年)，頁141-150。

二、善書與社會的關係

80年代後，宋光宇、鄭志明、陳主顯等學者，開始觸及善書或鸞書本身反應在社會和歷史宗教或文化意義。宋光宇於1982年發表了〈地獄遊記所顯示的當前社會問題〉，提出善書文化讓大眾文化反應出當代的社會問題與庶民期待處理的方針，諸如家庭倫理問題(青少年墮胎、犯罪問題)、政治風氣(貪污受賄、官商勾結)、經濟犯罪、宗教問題等等。及至1992年，宋氏又陸續發表了〈從最近十幾年來的鸞作遊記書談中國民間信仰裡的價值觀〉、1993年〈清代台灣善書與善堂〉、1994年〈解讀台灣的第一本善書《解悟選新》〉、1995年〈關於善書的研究及其發展〉，²²宋光宇從善書反應社會問題的大眾心理訴求，總結於〈關於善書的研究及其展望〉中提到幾個問題：一、善書的出現年代？為何在宋代之後不斷的流通與著作？二、善書與宇宙神界的關係；三、善書內容所傳達的人神關係；四、神明本尊與分身的關係，同一尊神明與天下各宮壇的本尊與分身的鑑別為何？台灣鸞堂的歷史發展。²³

陳主顯的〈善書的宗教倫理要義初探〉，²⁴認為善書反應社會現象的觀點，不過，陳主顯認為鸞堂未針對善書或鸞書之讀者提出適切時代的道德呼籲道德價值觀。90年代的王志宇認為，陳主顯係受西方基督神學之影響，故王志宇在研究鸞堂與善書的方向上，仍延續宋光宇的路線對宋光宇在〈關於善書的研究及其展望〉所提出的問題，作一綜合性之研究和對鸞堂轉型為儒宗神教的歷史作一沿革系統的研究。王志宇的研究，²⁵在其博士論文《台灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸

²² 宋光宇，〈地獄遊記所顯示的當前社會問題〉，《民間信仰與社會研討會論文集》，頁116-136；〈清代台灣的善書與善堂〉，《民間信仰與中國文化研討會論文集》(漢學研究中心編，1993年)，頁75-93；〈解讀清末在台撰作的善書《覺悟選新》〉，《中央研究院史語所集刊》65卷第3期，1994年，頁673-723；〈關於善書的研究及其展望〉，頁163-191；《宗教與社會》(台北：東大圖書公司，1995年)，頁263-289。

²³ 宋光宇，〈關於善書的研究及其展望〉，頁179-191。

²⁴ 陳主顯，〈善書的宗教倫理要義初探〉，頁7-20。

²⁵ 王志宇，〈從鸞堂到「儒宗神教」－論鸞堂在台之發展與傳布〉，《道教、民間信仰與民間文化研討會》(中研院文哲所籌備處主辦，1995年)，頁1-16；〈儒宗神教統監正理楊明機及其善書之研究〉，《台北文獻》直字第120期，1997年6月，頁43-69；《台灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸化》。

化》有作一進一步之完整探討。

另外，學者鄭志明在善書的研究方面，²⁶著作頗豐，發表之文章皆收錄於《台灣民間宗教論集》、《中國社會與科學》、《台灣的鸞書》之中，鄭氏對鸞書或善書類與新興宗教對應社會關係時，隨著社會變遷轉趨世俗化的過程當中，傳統道德制約的信仰價值，被現世的務實態度和功利觀點所取代，鸞書在傳統價值的教化功能之外，對於世俗的大眾文化有靠攏與結合之勢，以因應新時代新世代的需求，因此鸞書在內容方面，偏向家庭倫理和社會倫理。

這一階段的學者研究論述，已經探討到鸞書刊印傳佈，有其特殊的宗教意義存在，雖然鸞書的教化功能重複性現象不斷，但是鸞書所提出的道德價值與方向確立的揭示，對於當代社會所形成的社會亂象，顯然有其道德制約的宗教觀點，因此鸞書發行的重疊現象和內容太過相似的問題，不能單從一個角度視之，必須從鸞堂的宗教活力和代天宣化的宗教意義之途徑來觀察，如此才能較深刻的了解儒宗神教，在這一方面研究的深化意義。

三、鸞書所傳遞的義理思想

在台灣地區所著之鸞書方面，針對教義思想為文著墨較多者，當屬鄭志明，其在〈評論鸞書天道奧義的形上理論〉提出了儒宗神教的義理思想：一是從天命與道德的結合；二是從儒家思想曲轉而出；三是從道家思想曲轉而出。鄭氏認為儒宗神教在義理的結構上乃由此三點發展而成，²⁷他在後來的〈台灣民間鸞書的神

²⁶ 鄭志明發表有關〈台灣民間鸞堂儒宗神教的宗教體系初探〉、〈評論台灣民間鸞書「天道奧義」的形上理論〉，收入《台灣民間宗教論集》，頁 91-150、151-173；〈遊記類鸞書所顯示之宗教新趨勢〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 61 期，1986 年，頁 105-128；《中國善書與宗教》（台北：學生書局，1988 年）；《台灣的鸞書》（板橋：正一善書出版社，1990 年）；《台灣扶乩與鸞書現象：善書研究的回顧》（嘉義：南華管理學院，1998 年）；〈近五十年來台灣地區民間宗教之研究與前瞻〉，《台灣文獻》第 52 卷第 2 期，2001 年 6 月，頁 127-149。

²⁷ 鄭志明，〈台灣民間鸞書的神道設教〉，《台灣新興宗教現象》（嘉義：南華管理學院，1998 年 10 月），頁 120-121。

道設教〉認為「台灣民間鸞堂雖屬於傳統社會綜合性宗教的一支，攝取了儒教的倫理、佛教的哲學、道家的思想以及傳統的巫術雜揉而成的世俗化信仰，在教義與儀式的傳承上卻自成體系。」²⁸

台灣地區的學者研究儒宗神教在義理思想的部分，就目前為止，僅鄭志明提出較多的論述。餘者，尚有王志宇提出儒宗神教在宇宙論和心性論的心體功夫，其內在理路乃是延續宋明理學，即所謂「尊德性」、「道問學」的思想主體路線，²⁹王志宇在儒宗神教義理思想的建構，在其著作《台灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸化》一書，有詳盡之論述，在儒宗神教的研究範疇領域內，實有獨到之見解與深論。³⁰關於儒宗神教在義理思想的深論，學界之研究尚有空間，有待更多之研究的投入。

四、鸞堂的信仰面、傳佈路線、歷史沿革發展

宋光宇綜理出諸多學者歷年研究之成果，提出關於台灣鸞堂的發展路線，約可分為幾個：一、以楊明機經常活動的鸞堂系統視為北派，二、以草屯惠德宮為源頭的中派系統，三、澎湖地區自成一個系統，四、台南、高雄地區的鸞堂系統，尚難明瞭。³¹鄭志明則提出台灣鸞堂的創立分為南北二宗，南宗始於澎湖一新社系統，是台灣鸞堂的開基者，屬於文人乩壇與宣講制度的相互合流配合，北宗則為文人乩壇與民間教團的相互混合，應始於宜蘭的新民堂。³²不過此論點在王志宇所著的《台灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸化》論述中提出新的觀點，加入了台灣中部彰化縣埔心鄉地區之三興堂系統所延伸傳承而出的一百多間子堂，形成

²⁸ 鄭志明，〈評論台灣民間鸞書「天道奧義」的形上理論〉，《台灣民間宗教論集》，頁 151-173。

²⁹ 余英時，《歷史與思想》（台北：聯經出版事業公司，1985年），頁 127、132-134。

³⁰ 王志宇，《台灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸化》，頁 204-231。

³¹ 宋光宇，〈關於善書的研究及其展望〉，頁 160-190。

³² 鄭志明，〈台灣民間鸞堂儒宗神教的宗教體系初探〉，頁 99-101。

中部地區另外一股鸞堂勢力。王見川的研究則提出清末日治初期，台灣鸞堂的起源最少有三大系統：一是由宜蘭喚醒堂分香出去的新竹宣化堂，淡水行忠堂系統；二是新竹復善堂；三是澎湖一新社系統。³³

王見川在〈台灣鸞堂研究的回顧與前瞻〉指出：日治時期的鸞堂研究，主要在鸞堂的宗教態度歸屬及戒除鴉片運動之關係方面。1970-80年代鸞堂的研究，較著重於鸞堂信仰內容之介紹及鸞書的簡介，1980-90年代則是利用日警本身的調查資料與清末的鸞書內容，挖掘出台灣早期鸞堂的歷史及鸞書本身所欲表達的價值觀和針對現代社會需求的對應呼籲。1990年代以後，鸞堂研究所呈現的面向更為多元。王見川並據此提出未來鸞堂研究路線的六大面向：「一、鸞堂的歷史，二、鸞堂的宗教屬性，三、鸞堂的生態，四、鸞書的內容，五、鸞堂崇拜的主神，六、研究者與研究對象的互動」，茲為後者作為未來從事鸞堂研究的參考。³⁴此外，探討台灣鸞堂與善書之研究成果，王志宇、志賀市子³⁵亦曾為文於著作說明其研究之未來展望。

五、鸞堂今後的發展面向

90年代以後，鸞堂相關研究的成果，在前人的努力以及後進轉精，已有豐碩的學術論見。相對於鸞堂發展之歷史脈絡和組織發展，儒宗神教的整體論述和地域性鸞堂的相關研究成果，也有解決與處理。但關於個別鸞堂的深入研究和個別鸞堂參與當代社會變遷，實施宣講勸化的道德呼籲，以及宣講勸化活動深入民間各階層的道德方向確立，所形成之穩定社會秩序的力量，尚待學術界投入該領域之研究。傳統鸞堂的三個主要活動主體方向：扶鸞、著書、宣講。未來在鸞堂領

³³ 王見川，《台灣的齋教與鸞堂》，頁169-197。

³⁴ 王見川，《台灣的齋教與鸞堂》，頁199-222。

³⁵ 志賀市子，〈最近の台灣鸞堂研究の動向と今後の展望〉，《東方宗教》第92號，1998年，頁31-42。

域的研究方向上，也僅有宣講活動尚存有許多空間，作為學術研究之議題，對應扶鸞和善書的研究成果，從宣講活動的道德呼籲發展脈絡，和當代社會變遷的議題和亂象之導正，如何看待宣講活動對傳統鸞堂的發展現象，以及鸞堂鸞務相應現代社會的變遷觀點，這部份的研究，實有賴後人的投入與與鑽研。

第三節 研究方法

本論文的研究方法，將藉由文獻收集與分析來探索宣講活動本身的歷史因素和文化意義，³⁶並依據文獻資料的考據，建立本論文討論的歷史脈絡，以了解儒宗神教派下鸞堂體系之宗教理路。³⁷其次，冀望採用田野調查方法，對本論文的研究場域—「台中重生堂」，進行直接參與觀察。目的在進一步掌握現階段鸞堂所經營的宣講活動，以及其與信徒互動的狀況。最後，將採用質性研究方法，針對重生堂內部鸞生，以及曾經參與創重生堂修辦之關鍵人物，進行一系列的深入訪談，期藉助訪談的互動過程，一方面能夠重建重要歷史事件之還原，以便解讀林重修生前的個人思想特色和宗教核心概念。另一方面，也試圖透過訪談瞭解重生堂現階段活動規劃、經營的考量。

一、文獻收集與分析

文獻學，包括所有的歷史資料。杜澤遜認為文獻學的研究範圍，含涉古今各

³⁶ 文化是指涉：「在社會發展過程中人類創造物之總稱」。包含物質技術，社會制度和觀念精神，內容廣含政治、經濟、社會、藝術、技藝，乃至一切生活的各層面事物。龐元正、丁冬紅主編，《當代西方社會發展理論新詞典》（吉林人民出版社，2001年），頁432。本處所指的文化，乃指涉宣講活動所處立場。

³⁷ 儒宗神教派下鸞堂體系所建構的宗教宇宙論、心性論的義理思想。鄭志明，〈台灣民間鸞堂儒宗神教的宗教體系初探〉，頁115-138。王志宇，《台灣的恩主公信仰：儒宗神教的飛鸞勸化》，頁204-219、372-374。

式各樣之文獻。³⁸宣講活動，考之文獻，始見於明朝，³⁹自明朝以後，宣講活動文獻所載錄之處甚廣，涵蓋於官方之正史，地方州縣之編誌，以及含藏於民間教派的內部記載(善書)之中，其範圍無疑是屬於古代文獻，故必須使用文獻學的方法來處理。對照吳汝鈞指出廣義的文獻學方法，⁴⁰再參照宣講活動於官俗之文獻記錄範圍的定義認知，本論文所運用的文獻方法，因涉及到文化層面之題材，故屬於廣義的文獻方法應用。研究者如何運用這些古代及當代的文獻史料，讓宣講活動在中國社會的傳佈過程中，所衍生而出的文化現象暨道德價值觀的確立，作一深究之探討與解讀，此乃文獻學方法論在這一篇文章當中重要之處。

為解決本論文第二章所提出宣講模式與制度的問題，透過文獻學的運用，盡量找到古代官方原典的出處，對照原文所要表達的旨意，再針對宣講活動的類別，性質功能、內容、模式、主體意義等定義、作出解釋與意涵之指涉，如此方能再參照歷代流通於民間教派的內部記載或善書內容，鑑其考據，解讀與對比，實證的討論到宣講活動本身所衍生出來的文化意義。希望藉史實的考證，對於時代環境所產生的流變問題，利用史學的實證方法，以文獻的適當證據，加以鑑定與分析，⁴¹作出辨偽民間宗教假借神權而輯的宣講記錄。

明清以來，流傳於民間的善書，龐大而離，善書往往成為宣講活動中俗講的唱本(資料)來源，故其極易成為民間教派托假的工具材料，因此在處理第二章第二節：明清日治時期的宣講勸善，第四節：從善書的「文字普化」到講師「宣講普化」的轉型，必須以文獻學方法的內外考證、時空推論來加以判定考辨眾多的偽書論點，以尋求宣講活動於俗化的進程中，更能窺近事實之真相。

³⁸ 杜澤遜，《文獻學概要》(北京：中華書局，2005年)，頁5。

³⁹ 魚返善雄，《漢文華語康熙皇帝遺訓》(台北：文海出版社)，頁144。

⁴⁰ 參照吳汝鈞對廣義文獻學的定義觀點：包含原典的校訂整理、翻譯、註釋等。這些註釋的內容，舉凡字義、文法、歷史、思想、文學等皆包括在內。吳汝鈞，《佛學研究方法論》(台北：學生書局，1989年)，頁97。

⁴¹ 杜澤遜，在《文獻學概要》提出，文獻的輯佚與辨偽是納入文獻學之範疇。

二、田野調查

田野調查源於考古學對於異文化的研究，研究層屬，一種是具體的層次，另一種則是抽象、邏輯的層次。從第一個層次進展到第二個層次，方法論非常重要，李亦園認為，沒有合理的方法，要形成新的邏輯和規則是很不容易。⁴²其於早期對台灣的民間宗教與社會關係的調查報告與論文，即是以人類學的研究方法，進行甚久的田野調查工作來收集相關資料。⁴³

研究民間教派和大眾文化，絕對需要實際的田野調查以釐清普化型宗教的基層思想概念，這類的宗教概念，往往本身即存有雜揉民俗文化或薩滿現象的神靈崇拜混合情況；儒宗神教派下鸞堂在信仰發展的傳佈過程中，其宇宙論與心性論吸收了儒家思想與佛、道兩個制度化宗教的特質，經去蕪存菁的不斷整合，方才建構出目前之教派義理思想，儒宗神教法門自許的天命觀和醒人、渡世之觀念所衍生出來的宗教關鍵概念，筆者認為可以透過場域的田野調查方法，來做理解和揭示。

針對本論文第三章和第四章部分小節，利用田野調查方法論之中的直接參與觀察和完全參與的模式，以客觀的方式，作長期的比較研究和自然觀察模式，⁴⁴能夠理出儒宗神教派下鸞堂體系之台中重生堂對於宗教概念指涉之意涵。期望藉助這些重要名詞與關鍵字句的宗教概念之研究說明，有助於了解林重修本人自許的角色期待和其推動開創宣講活動所成就的社會公共利益，以及掌握重生堂在當時有別於其他傳統鸞堂的道場文化屬性，確知林重修如何透過內部的道務組織運作，

⁴² 李亦園，《田野圖像：我的人類學生涯》(台北：立緒文化，1999年)，頁100。

⁴³ 《田野圖像：我的人類學生涯》一書中指出，人類五種方法論：1.關於異文化之研究；2.怎樣進行參與觀察和長久的田野工作，資料是如何收集；3.全貌性、土著性和內在性的觀點；4.人類學的比較觀；5.人類學是利學還是人文學。李亦園，頁100-101。

⁴⁴ 李亦園、楊國樞、文崇一、吳聰賢合編，《社會及行為科學研究法》書中所指的兩篇李亦園文章，〈比較研究法〉、〈自然觀察法〉的觀察程度與立場。參見李亦園，《田野圖像：我的人類學生涯》，頁108-109。

發展和其他友堂和各宗教的互利關係。這些問題的處理和解決，都將以田野調查的方法，作一層次性的總結。

三、深入訪談

質性研究的應用範圍很廣，本文的研究應用，採取對重生堂特定人士和鸞生，進行深度探訪和效度，藉此來還原林重修生前相關歷史事件之回溯暨解讀其背後的文化意義。

另外，也將藉由深度訪談的互動模式，解決處理第四章之重生堂建構講師團之培養訓練模式，及於宣講歷程與發展。

目前鸞堂生態圈，普遍存在一種宗教商品化和宗教世俗化的流變氛圈，重生堂這類傳統鸞堂，在過去的台灣社會(1980-1990)上，在鸞門之間被認為是有光榮聖蹟的南天直轄鸞堂，在面臨這股宗教商品化、世俗化的衝擊下，其對普化的神聖性使命有何因應之道，以及如何向信徒詮釋信仰的真諦和教導信徒在神聖與世俗、商業與道德的判準思惟，關於這部份的觀點，也都可以利用質性研究的訪談來進而釐清。

第四節 全文結構述要

茲將本論文之章節安排，說明如下：

第一章〈緒論〉。說明本論文之研究動機與目的，當代研究成果之評介及研究方法與全文結構述要。

第二章〈宣講制度與模式〉。分成四個要點說明：一是宣講活動所衍生的文化現象的解讀，與大小傳統的互相傳導關係。二是明清、日治時代有關宣講活動的文化內容和文獻考究。三是台灣光復後善書的流通傳佈和鸞堂宣講的調查、發展，再就其屬性，解讀與其社會之關係處理。四是從善書的文字普化轉型，到以講師(宣

講生)宣講的「宣講普化」的內容轉折，討論其中轉變進程的背後問題。

第三章〈重生堂與宣講活動之變革〉。介紹林重修個人及創辦重生堂的沿革、動機，論述其創辦重生堂後鸞務發展路線繼承聖賢堂「文字普化」之「善書出版事業」的運作。此外，又開創宣講型式的鸞務運作的形成主因，使其宣講經營模式，開創鸞堂新局，以因應社會變遷的宗教衝擊問題探討。最後，則說明行之有年的林重修於八十五年捨道入佛教。決定出家，重生堂面臨後林重修時代的經營問題。

第四章〈重生堂宣講活動的現代發展〉。說明重生堂藉宣講活動傳達道德方向的揭示，回應當代社會亂象的宣講理念，與道德價值觀方向之確立。此外，透過講師團的建立，針對時代亂象提出適切時代相應的宗教觀與道德觀，以形成一股穩定社會秩序的宗教力量。冀望透過宣講理念的揭示，解決民間教派的宗教歧見，促成儒宗神教各友堂和民間教派產生修道理念共謀之促進和深化關係，從社會關懷的態度實施宣講，從講師團到子弟堂的努力宣講，奠定和各友堂交流、合作暨拓展至學校、團體的宣講活動，以達到互益主義；再進一步涉向國內、外巡迴弘法，開創道學講座之道學釋疑，以鸞堂《玉皇普度聖經》之義理思想內容配合提出新時代宗教概念的宣講轉折，作為民俗迷信之移風化俗的宗教改革，並以重生堂的全省宣講操作模式，企圖改造社會亂象的說明。

第五章〈結論〉。綜上所論，利用社會學的角度，觀察解析，宣講活動所呈現的宗教力量。最後，探討宣講活動現代發展的意義，對本論文做個總結。

第二章 宣講制度與模式

「宣講」是古代傳統社會中實施教化於民的一種慣用活動，其模式可分為「官方宣講」和「私人宣講」二種。¹「宣講」一詞稽之文獻，係見於明朝，范鈞《六諭衍義自序》云：「憶余自成童居里時，亦得隨宗族長者，廁於宣講之列，今則雖傳六諭為首務，究竟講者少而不講者多。」²類似宣講活動其功能之廣泛利用，應於唐代已被佛教之佈教者普遍利用，迨至宋人王重陽創立全真教，³提倡三教合一思想，歷經君權與傳統道教勢力之打壓，全真信仰遂有部分下移而留於民間，成為民間宗教之先河。⁴及至宋明理學興起，建構出更為完整之三教合一的理學思想與道德實踐的修證理論，促使明代的官方講學與民間宗教都奉行不渝，經與庶民文化結合與轉變後，多元型式的宣講活動遂成為上層社會用於官方政令勸善和下層社會民間宗教宣教俗講勸善的共同文化型式。

明朝時期，宣講活動普遍被地方政府用於實施鄉約「官式宣講」之君權教條指導。另外，由宗教團體主導的「教化宣講」所隱含神權信仰的傳道目的，⁵對於近代中國社會而言，宣講勸善之於庶民的道德價值觀之確立及其利用幾近世俗化的模式推動普化教育，令教育水準低落，甚至近乎文盲的多數下層庶民，都能透過官方知識份子的引導和基層民間宗教及民間龐大善書文化概念的重重道德制約下，轉化成一套道德實踐體系並形成一股穩定社會秩序的相對力量。故探討宣講活動在文化發展進程上的意義便更趨重要，因其提供了傳統中國社會當中，官俗之間藉宣講活動的傳播特質，讓「上層文化」和「民間文化」或「上層文化」和

¹ 鄭喜夫，〈清代臺灣善書初探〉，頁 21-22。

² 魚返善雄，〈漢文華語康熙皇帝聖諭廣訓〉（台北：文海出版社），頁 144。

³ 馬西沙，韓秉方合著，〈中國民間宗教史〉（上）（北京：中國人民出版社，2004 年），頁 3-4。

⁴ 王重陽，道教北宗全真教祖，倡性命雙修，姓王，名允卿，生於宋徽宗政和二年，咸陽縣大魏村人，號重陽子，世稱重陽真人。追雲燕著，〈三教聖誕千秋錄〉（台中：聖賢雜誌社，2006 年），頁 219-220。

⁵ 戴寶村，〈聖諭教條與清代社會〉，《師大歷史學報》第 13 期，1985 年，頁 303-324。

「下層文化」的觀念，⁶從傳統「上對下」文化價值灌輸的彼此分離與疑議狀況，至形成彼此理念交流和文化發展的互相影響。

宣講活動這股深化各科層所衍生出來的文化發展力道，直至清代期間乃然奉行不輟，此現象也特別顯示出滿清異族之君權統治者希望藉助宣講活動之重頒「聖諭」⁷的鄉約組織教化操作中，從文化的層面來致力於滿漢族群的融合，和拉近異族之間社會文化交流融合的期待；這當中或許有政治上之考量，但除卻政治上之考量，純從文化的發展意義而言，清政府透過明代沿傳的鄉約宣講活動，利用官方知識份子主導的聖諭宣講勸善，卻因行之日久而僵化，致功能不彰，反而讓地方仕紳與儒子之社會菁英，透過鄉約模式進行善書勸善宣講之改革，以利貼近庶民文化的善書俗講取向，進而發展成清末時期與乩壇混合，形成以因果報應的宣講制度之流變，也開闢鸞堂活動於歷史上一脈相承的民間宗教組織發展淵源。⁸這種發展現象，某種程度上，似乎較符合了 Redfield 於一九五六年所提出關於大、小傳統概念的觀點。⁹

大、小傳統透過宣講活動的通俗化後，宣講活動成爲兩者之間的介質平台，使大小傳統結合，大傳統之理念得以影響小傳統，而小傳統也可影響大傳統，就文化發展的觀點而言，傳統認爲上層文化利用官方或政治力主導的制度、學校、宗教等模式迫使大眾文化接受其概念，但就宣講文化發展的過程中，從清代以降，宣講活動與乩壇結合後漸次發展並與鸞堂扶鸞活動之宣講制度合流，產生「代天宣化」的宗教概念和大眾文化模式，回應了文人性格強烈的僵化與效果不彰之宣

⁶ 參見李孝悌，〈上層文化與民間文化－兼論中國史在這方面的研究〉，《近代中國史研究通訊》第8期，1989年，頁95-104。

⁷ 明朝頒「六聖諭」至清朝康熙九年重頒「十六聖諭」。參見鄭志明，〈台灣民間鸞堂儒宗神教的宗教體系初探〉，頁93-94。

⁸ 鄭志明，〈台灣民間鸞堂儒宗神教的宗教體系初探〉，頁92-98。

⁹ Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago and London: the University of Chicago Press, 1960.

講制度，¹⁰讓小傳統反向輸出理念於大傳統，並且讓代表上層文化的知識份子融入大眾文化之中；事實上，這樣的發展模式，應是比較符合文化發展的概念。

從宣講文化發展的歷史特質和縱深來談，上述的某些解釋或許稍嫌單薄，然而，對於宣講活動的社會文化變遷領域，目前少有人投入研究，學術空間尚多，筆者願就基礎研究來談論，期待未來有更多人投入相關研究。

第一節 宣講活動所衍生的文化意義

儒家思想在漢代以降，逐漸成爲中國社會之思想主流並成爲民間顯學，漢代的統治者之所以罷黜百家而獨尊儒家，不外乎認同儒家思想典範的修齊治平與綱常倫理規範，頗能符合統治者所倡導之社會秩序規範趨於人民安分守法之穩定有莫大關係。

宋代以後，儒典更成爲科舉取士的題庫，儒家思想受當權者之重視程度，更加深其與政治力的結合。宋代之政治制度配合新的中央集權政策日益明顯而深刻，至明朝之明太祖實施中央廢相，集帝權於一身，除加強對地方的權利掌控，更增強對人民思想的控制。明太祖針對一般庶民百姓頒布「六諭」內容，首開中國歷史上，運用政治力量強迫庶民百姓人人誦讀皇帝聖諭教條之宣講制度，擬以君權之政治力量，制訂教條而教化人民安分守法，俾希望透過此制度來強化人民之思想控制，從而穩定其帝國大業。明亡清繼，漢族受滿清之異族統治，一直持有反清復明之強烈反彈心態，加之滿清實施滿、漢分離之政治制度，更加深了彼此之間的不信任，清朝爲求政權穩定，針對中國社會的儒家思想文化大力倡導，對知識分子恩威並施，並採取和明代相似的控制模式，將明太祖所頒佈全國的「六諭」宣講制度，仍繼承延用。清順治皇帝仍沿用明太祖之「六諭」內容，至康熙皇增

¹⁰ 王志宇，《台灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸化》，頁 17-35。

為「聖諭十六條」，雍正帝再增加添釋成為「聖諭廣訓」。

自明代至清代，聖諭的宣講對象遍及全國人民，各地之地方誌都存有宣講聖諭的文獻紀錄、至民國肇建時期仍有此風氣，而宣講的對象層面更包含各階層之人。

探討宣講活動的內容與制度模式時，擬從宣講活動的開展，了解其所衍生的文化性及其背後所可能產生的文化意義，茲將明清時代之宣講制度模式，作一分類、貫串，使之輪廓增添，從而令其內容更為明晰，藉以了解其脈絡，茲就明清時代之宣講內容做一圖表分類說明：

內容	說明
一、性質與功能	宣講是一種教化活動，其性質有三：1.宣講是一勸善活動；2.宣講是以知識份子為主導的說教活動；3.宣講是一綜合性、多樣性的活動。 ¹¹
二、淵源	明代的宣講活動淵源可推至宋朝，在陝西藍田地區推行的「呂氏鄉約」。 ¹² 其實施效果雖未如預期，但自宋神宗熙寧九年(1036A.D)至熙寧十四年(1041A.D)五年之間，提供給予後代部分宋明理學家一些經驗模式之啓發，如南宋朱熹、 ¹³ 王守仁、明呂坤等， ¹⁴ 經其實際參與和修訂，鄉約規模始日漸完備而成就清代鄉約之面貌。
三、主體	南宋至明代鄉約活動各地實施繁簡不一，不過以兩項活動為主體：一為講約，一是懲惡獎善審判。 ¹⁵
四、宣講之類別	明清時官俗之宣講活動施行層面甚廣、無法使用單一標準區分其類別，若按實際情形考量，宣講類別當從時間、地點、團體、儀式、表

¹¹ 陳兆南，《宣講及其唱本研究》(台北：文化大學博士論文，1992年)，頁4-5。

¹² 呂大鈞，〈呂氏鄉約〉，收入〔清〕陳宏謀輯，《訓俗遺規》卷1，《四庫全書存目叢書》冊158，(台南：莊嚴文化事業有限公司，1995年)，頁607-609。〔明〕呂坤撰，《呂公實政錄》鄉甲約卷之5，《四庫全書存目叢書》冊164，頁503-508。

¹³ 陳宏謀輯，《訓俗遺規》卷1，頁607-609。呂坤撰，《呂公實政錄》鄉甲約卷之5，頁503-508。

¹⁴ 呂坤撰，《呂公實政錄》鄉甲約卷之5，頁503-508。

¹⁵ 陳兆南，《宣講及其唱本研究》，頁12-13。

演方法等條件觀察：

(一)時間分類

1.定期宣講：有每月一次、兩次。

每月一次者，定於朔日舉行；兩次者則於朔望日或初二、十六，朔望舉行者，為清室定例。¹⁶

2.不定期宣講：時間不定。

(二)地點分類

1.定點宣講：清初於學宮明倫堂的宣講，乃是定制。

2.不定點宣講：學校、公署、專設約所、寺庵廟觀。

(三)團體分類

1.鄉約宣講：地方官承皇命，負責籌辦。

2.善會宣講：地方仕紳捐資集社的慈善團體。

3.宣教宣講：民間教團所司。

4.遊藝宣講：民間曲藝表演者為主。

(四)儀式分類

1.官儀宣講：鄉約宣講為官方所辦，所採之禮節儀式為皇室定制，儀式隆重。

2.俗典宣講：隨明清宗教團體「宣卷」的活動，未曾消歇。

(五)表演分類

1.說書宣講：明清的民間宗教多引述流通於民間之善書做通俗白話對大眾宣傳，台灣的鸞堂宣講亦用此法。

2.講唱宣講：選用勸善歌謠、寶卷、宣講唱本等題材，採用「夾說

¹⁶ 參見〔清〕崑岡等奉敕著，《欽定大清會典事例》卷397-398(台北：啓文出版社，1963年)，頁10332-10358。

	帶唱」型式宣講，因此較富有音樂性。 ¹⁷
五、宣講內容	<p>(一)明朝鄉約宣講內容：洪武二十一年設「木鐸老人」，¹⁸專司宣講明太祖所頒之六聖諭曰：「孝順父母，尊敬長上，和睦鄉里，教訓子孫，各安生理，毋作非為」；另外亦作獎善懲惡之宣化講諭。</p> <p>(二)明朝善會宣講之內容：明中、末後，由鄉仕紳慈善團體主導的宣講活動，多以「同善會」和民間宗教人士為組成份子之一。¹⁹</p> <p>(三)清代鄉約宣講內容：清代鄉約宣講的發展，可分為四期：</p> <ol style="list-style-type: none"> 1.模擬期：約自清世祖順治元年至清康熙八年(1645A.D-1669A.D)宣講模式和內容受明代影響較多。 2.確立期：清康熙九年，清聖祖頒「十六諭」²⁰取代「六諭」，至清乾隆六十年(1670A.D-1795A.D)此期間，歷經清聖祖頒「十六諭」、雍正頒「聖諭廣訓」，²¹至此宣講模式與內容、儀禮，已和明代截然不同，自成定制；考核督促地方推行，州縣實施者眾，此為全盛時期。 3.衰退期：自清嘉慶元年至道光末年(1796A.D-1850A.D)，清皇室國勢衰退，清廷腐敗，內憂外患，考核督促遽衰，鄉約宣講淪為形式，清仁宗、清宣宗有心無力，由盛轉衰。

¹⁷ 陳兆南，《宣講及其唱本研究》，頁 23-41。

¹⁸ 老人制之完成，學者有不同之認定，栗林宣夫認為始洪武二十二年，參見〈明代的老人考〉，《東洋史學論集》3 期，1954 年；松木善海，〈明代老人禮制之創立〉謂於洪武二十九年，《東方學報》12 卷 1 期，1941 年；細野浩二，〈甲制的研究〉以為遲至三十一年。老人制的所司權責，除了參與訴訟的排解外，監督地方刑政，催征賦稅，勸化民眾事宜，宣讀皇諭誥令等。參見〔明〕張鹵校，《皇明制書》卷 9，(台北：成文出版社有限公司，1969 年)，頁 19。

¹⁹ 陳兆南，《宣講及其唱本研究》，頁 122-125。

²⁰ 清康熙九年，禮部於十月十五日奉上諭頒行，化民成俗十六條：一、敦孝弟以重人倫；二、篤宗族以昭雍睦；三、和鄉黨以息爭訟；四、重農桑以足衣食；五、尚節儉以惜財用；六、隆學校以端士習；七、黜異端以崇正學；八、講法律以儆愚頑；九、明禮讓以厚風俗；十、務本業以定民志；十一、訓子弟以禁非為；十二、息誣告以全善良；十三、誠匿逃以免株連；十四、完錢糧以省催科；十五、聯保甲以弭盜賊；十六、解讎忿以重身命。

²¹ 雍正二年(1724A.D)二月二日御製「聖諭廣訓」萬言，通行全國，曉訓軍民人等，通行講讀。世宗御製序上云：「謹將上諭十六條，尋繹其義，推衍其文，共得萬言，名曰聖諭廣訓」。參見〔清〕劉良璧纂輯，《重修福建台灣府志》，《臺灣文獻史料叢刊》第 2 輯(台灣：大通書局，1984 年)，頁 2。

	4.蟬蛻期：清道光末年至清宣統二年(1815A.D-1911A.D)，晚清社會凋弊，官式宣講淪為形式，部分仕紳倡導結社行善，以俗講模式勸善宣講，利用生動活潑之方式，或民間忠孝之故事宣講聖諭，使晚清宣講活動之俗講化，得以廣泛紮根民間。 ²²
六、清代善會宣講之內容	清代的善會宣講多和乩壇鸞堂有結合之現象。初時以推廣「聖諭廣訓」，但較著重在講因果報應的民間神鬼色彩來詮釋「聖諭廣訓」，這類宣講活動，漸次發展成民間宗教活動。另一類為文人自立宣講，和民間鸞堂結合所創立之宣講社，施行勸化，以移風化俗，力挽頹風之舉為主要目的。 ²³

第二節 明、清及日治時期台灣的宣講

一、明代的宣講

(一)淵源

宣講的活動的起源，咸認為明太祖稱帝後，擬以政治力增強對地方之控制，並進一步實施思想意識控制，故頒佈聖諭六條成為「聖諭宣講」之內容，²⁴其條文為：

1. 孝順父母。
2. 尊敬長上。
3. 和睦鄉里。
4. 教訓子孫。
5. 各安生理。
6. 毋作非為。

²² 鄭志明，〈台灣民間鸞堂儒宗神教的宗教體系初探〉，頁 95。

²³ 鄭志明，〈台灣民間鸞堂儒宗神教的宗教體系初探〉，頁 94-95。

²⁴ 費孝通，《皇權與紳權》(上海：觀察社，1948 年)，頁 144。

明太祖登基後，於地方上創立了里甲制，²⁵作為推動聖諭宣講的鄉約規箴重要工作之一。

近代的歷史學者認為鄉約活動，實際上於晚唐時期即見行於敦煌西域，²⁶其後之推行較為著名者，首推宋代呂大鈞在陝西藍田地區推行的「呂氏鄉約」。²⁷南宋至明代鄉約活動內容之實施概況繁簡不一，但主體內容不脫兩項：一為講約，二為懲惡獎善之審判。宋人和明人的鄉約活動最大差異，宋人重視獎善懲惡的團體制裁；而明人則講約與獎懲並重，並將之與鄉甲等政治制度做結合。

講約與懲惡獎善的設計，目的即透過講約的實施，講解鄉族內部共同約制的規箴，務使鄉族團體內之所有成員均能明曉知悉而不違犯；而懲惡獎善的褒賞與審判，則是對於鄉族成員的未奉守者與違犯者施行制約，講約與懲惡獎善之互為體用，故觀察宋、明鄉約的內容設計頗為相同，應可認定乃明人繼承宋人之沿用。

茲以宋之呂大鈞²⁸和明之呂坤兩人之鄉約內容²⁹作圖示比較

	宋·呂大鈞·呂氏鄉約	明·呂坤·鄉甲約	備註
一、講約內容	德業相勸，遇失相規， 禮俗相交，患難相恤。	1.六聖諭：「孝順父母、尊敬長上、 和睦鄉里、教訓子孫、各安生理、 毋作非為」。 2.明定律法及里甲善惡內容。	講約

²⁵ 里甲制是以鄉村地區之家戶一百一十家為一里，當中資產最多之十戶設為里長戶，餘之百戶分成十甲，里長之職位由里長戶於每一年輪流擔任，里長制的推動主要功能，為其徵收稅役，維持治安，教化勸農等。

²⁶ 唐人已有鄉約組織模式，見陳祚龍，〈敦煌古鈔八社條〉，《敦煌文物隨筆》(台北：台灣商務印書館，1979年)，頁25-34。參見陳兆南，《宣講及其唱本研究》，頁12。

²⁷ 參見陳宏謀輯，《訓俗遺規》卷1，頁607-609。自宋神宗熙寧九年(1036A.D.)至熙寧十四年(1041A.D.)推行之呂氏鄉約，講約內容，綱領為「德業相勸，遇失相規，禮俗相交，患難相恤」等內容，其效果雖未如預期，卻影響後代務實派之儒學家，如南宋朱熹等人之啓示辦理與繼承模式，沿至明代，據之擴大者如黃澤、黃佐、龔定庵、羅汝芳、陸世儀、王守仁、呂坤等，並經其人之實際經世濟民之學者治學修訂，鄉約規模始日漸完備，而成清代鄉約宣講之貌也。陳兆南，《宣講及其唱本研究》，頁12-13。

²⁸ 參見陳宏謀輯，《訓俗遺規》卷1，頁607-609。

²⁹ 呂坤撰，《呂公實政錄》鄉甲約卷之5，頁503-508。

二、講約儀式	無	共通之專設儀式，包括陳設香案、奉安聖諭牌、拜牌陳設講案、排班行禮、聽宣聖諭、序作等程序。	
三、講約人	未明	專設講約人負責	講約
一、獎懲辦法	登錄善惡以明獎懲，重大違犯者，可處以罰鍰及鄉約申辦。	1.設置旌善亭以獎善，申明亭以罰惡。施以記錄行為之功過及名譽懲罰，藉以彰顯律法，並針對屢犯違者處以獎懲。 2.採取連坐法，落實保甲功能。 3.罰以繳交穀物。	懲惡獎善
二、懲惡內容	違犯規約之約定	1.違犯鄉約之善惡標準。 2.違犯社會風俗及國家律法。	
三、懲惡執行程序	初犯者，由約正按其動機，行為施以處分。屢犯及重罪者，依眾決而議處，重則罰穀，甚至可密函而懲處，最重可與之棄決。	約正、副實施裁決，約使實施紀錄於善惡簿中，輕則勸戒之，重則通報官差逮捕辦之。	

鄉約講諭的活動實則仰賴地方菁英的推行，宋儒之士紳在無官方之支持下，自動推行宣講活動，沿用傳統家訓族規之生活規範，於同宗或家族團體等之族類群體之活動中，藉族中長老之定期集會宣導族規，指導族人恪遵勿違，以追求全族之共同利益，應可推論宋人重視講約與獎善懲惡的重要支持和自發性推動的主要依據。³⁰中國的傳統社會中，精英份子多為儒生或地方仕紳，因此，指導族人恪遵族規的宣講人，應是地方上具有名望之仕紳或宿儒，如此才能憑其高尚道德之學養，藉用言教與實際身教。轉為精神感召之號召力量，促發族人之認同，進而

³⁰ 劉王惠箴，〈中國族規的分析：儒家理論的實行〉，收入尼微遜撰，孫隆基譯，《儒家思想的實踐》（台北：台灣商務印書館，1980年），頁71-119。

促成鄉約集會以實踐講約，從而落實獎善懲惡之規箴。

故鄉約之約定成俗的宣講活動應為近代儒家學說理論的具體化呈現，這項儒家學說理論，透過宗族或鄉族的群體規範，轉化成於一定時空的鄉約治理措施，再而實施宣講內容的講約模式作法，應是明代宣講聖諭之所本。

(二)明太祖之六諭宣講

明太祖朱元璋出身於鄉村貧農，對於當代之民間基層社會生活狀態，知之甚深。稱帝後，其對基層狀態的深刻認識，更加深朱元璋針對地方鄉社組織的行政控制，因而有里甲制的設立。

洪武五年(1372)頒布鄉飲酒之禮制，³¹於每年之正月及十月，辦理京城至各地支省府州縣之鄉飲酒活動，讓官紳和耆老宿儒參加，並於宴席之飲酒後宣讀律令，其意旨在透過鄉飲酒之活動功能，維持民間秩序及防止犯罪謀逆之政治控制。洪武八年(1375)，又於各地廣設社學，其以教育民間子弟；另設有專可仲裁訴訟，勸善懲惡的里甲老人和專責宣講聖諭之木鐸老人，³²明太祖朱元璋的這些施政舉措，無非是欲藉此教化而進到維持社會秩序安定的政治手段。³³

明太祖的重要施政除了陸續建立的里甲制度，鄉飲酒禮、社學、里甲老人、木鐸老人之外，另於洪武二十年(1387)頒行修身大誥三篇，洪武三十年(1397)頒行教民榜文，³⁴而教民榜文之第一條即是六諭，六諭之條目為：

1. 孝順父母。

2. 尊敬長上。

³¹ 曾我部靜雄，〈明太祖六諭の傳承について〉，《東洋史研究》12卷4號，1953年6月，頁27。

³² 曾我部靜雄，〈明太祖六諭の傳承について〉，頁29。

³³ 胡慶鈞認為太祖的政治制度頒布舉措，是為了控制人民思想，穩定皇權。參見胡慶鈞，〈從保長到鄉約〉，收入費孝通，《皇權與紳權》，頁140-151。

³⁴ 教民榜文共四十一條，主要內容為里甲老人之裁判教化、木鐸與六諭、鄉飲酒禮、鄉里之和睦扶助、治水方策等條目，全文收於皇明制書。參見栗林宣夫，〈教民榜文〉，收入《アジア歴史事典》(平凡社，1974年)，頁206。

- 3.和睦鄉里。
- 4.教訓子孫。
- 5.各安生理。
- 6.毋作非為。³⁵

明太祖透過政治頒布之各種制度，藉鄉約模式實施之六諭內容之宣講，將六諭條相之義理灌輸於人民，取代呂氏鄉約之四條目，³⁶揭櫫了明太祖希求政治力量之制度以化民勸善之發展。

茲以宋之呂大鈞和明太祖兩人之宣講內容作一圖示比較：

宋·呂大鈞四條目之行爲準則		明太祖之六聖諭行爲準則	
一 德 業 相 勸	1.見善必行 2.聞過必改 3.能治其身 4.能治其家 5.能事父兄 6.能教子弟 7.能御僮僕 8.能肅政教 9.能事長上 10.能睦親故 11.能擇交遊 12.能守廉介 13.能廣施惠 14.能受寄託 15.能救患難 16.能導人爲善 17.能規人過失 18.能爲人謀事 19.能爲眾集事 20.能解鬥爭 21.能決是非 22.能興利除害 23.能居官舉職	一 孝 順 父 母	1.常禮 2.養疾父母 3.諫過禮 4.喪禮 5.葬禮 6.祭禮
		二 尊 敬 長 上	1.處常 2.遇變
		三 和 睦 鄉 里	1.禮讓 2.守望 3.喪病 4.孤貧

³⁵ 明太祖爲強化對人民思想之控制，編定了三十五種教材，內容以朱子之儒學理論爲基礎，最有名的即是六諭。

³⁶ 呂氏鄉約四條目：1.德業相勸；2.過失相規；3.禮俗相交；4.患難相恤。

二 過 失 相 規	六·犯義： 1. 酗博鬥訟 2. 行止踰違 3. 行不恭遜 4. 言不忠信 5. 造言誣毀 6. 營私太甚	四 教 訓 子 孫	1. 養蒙 2. 隆師 3. 冠禮 4. 婚禮
	四·犯約： 1. 德業不相勸 2. 過失不相規 3. 禮俗不相成 4. 患難不相恤	五 各 安 生 理	1. 民生 2. 士習 3. 男務禮 4. 女工禮
	五·不修： 1. 交非其人 2. 遊戲怠惰 3. 動作無儀 4. 臨事不恪 5. 用度不節	六 毋 作 非 爲	1. 毋窩盜賊 2. 毋受投獻 3. 毋酗博訕訟 4. 毋圖賴人命 5. 毋拖欠稅糧 6. 毋鬥奪 7. 毋偽造 8. 毋霸占水利 9. 毋違例取債 10. 毋侵占產業 11. 毋強主山林
三 禮 俗 相 交	1. 尊幼輩行 2. 造請拜揖 3. 請召送迎 4. 慶弔贈遺		
四 患 難 相 恤	1. 水火 2. 盜賊 3. 疾病 4. 死喪 5. 孤弱 6. 誣枉 7. 貧乏		

比較呂大鈞呂氏鄉約四條目和明太祖六聖諭的內容，明顯的發現呂氏四條目強調的是個人和人們相處的道德修持與內在道德規範，較似《大學》之格物、致知、誠意、正心、修身等綱領契要，而太祖的六諭內容取向，卻較趨於群體互動與外在的行為指導，似較《大學》之齊家、治國、平天下之取向，教化機能明顯呈現出外在行為的強迫規範，由此也可窺出六聖諭的道德規範主體，其透過政治制度之頒佈，實施宣導政令與道德功能，並以貼近庶人生活模式，使宋人之舊制道德訓誡方向之內涵加以擴大解釋，得以達成後進轉精之目的，一方面可防制人民犯法之教化政策，促其社會安定，穩定秩序，另一方面則是宣導政令，加強控制人民思想，穩固帝國皇權之實體。³⁷

(三)明代宣講活動與宗教俗講

明朝的官式宣講與政治制度關係緊密，其利用鄉約活動宣講政令、申明律法、道德勸化訓誡做法，本取效法自《周禮》，《周禮·天官·小宰》云：

「正歲，帥治官之屬而關治象之法，徇以木鐸。」鄭注：「正歲，謂夏之正月，得四時之正，以出教令者審也。」古者將有新令，必奮木鐸以警眾，使明聽也。」³⁸

《周禮·地官·周長》：

「州長各掌其州之教，治政令之法。正月之吉，各屬其州之民而讀法，以考其德行道藝而勸之，以糾其過惡而戒之。」³⁹

《周禮·地官·黨正》：

「各掌其黨之政令教治，及四時之孟月吉日，則屬民而讀邦法，以糾戒之。」

³⁷ 陳兆南，《宣講及其唱本研究》，頁 107-113。

³⁸ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，《周禮注疏》卷 3，《四庫全書》冊 90，（台北：台灣商務印書館，1983 年），頁 58。

³⁹ 《周禮注疏》卷 12，頁 219。

講諭成爲明朝各地方的官式活動，其源均與儒家的法治相關，故《宣講引證》凡例第十一條，謂「宣講即古之讀法也」，⁴¹諸可證之。

明朝的宣講活動，從功能而言，維持治安的機能從鄉約中分離而出現的另一個重心，即是遠成自隋唐時期的佛經俗講，蓋因隋唐的佛教俗講，有別於傳統佛教講經說法內容之專講經、律、論等三藏佛理之偏重學術、經典意涵之正式「講經」活動；其俗講之對象，往往針對世俗男女之三寶弟子或普通庶民爲主，說者利用較爲淺顯通俗之口語或故事證例，演述世間疾苦或因果案例，達到勸化之效果目的，從而形成俗講佈道之宗教俗講，這類的佛經俗講所引發的變文取向，如中國民間流傳的「目蓮救母」概念，倡行於唐朝之風氣，由來已久，歷代皇帝如唐敬宗、武宗亦前往聽之。⁴²

明室的官式宣講仰仗知識份子主導活動的鄉約宣講，久之易因八股而僵化致影響其功能不彰，日久容易逐漸落於形式化。反之，俗講的成效在中下層的社會民眾心裡普遍受到認同而相對容易發展成功，代之而起的民間俗講內涵滲入了官式宣講的活動之中。民間善社利用當時社會普遍流通的善書內容，進行善會模式宣講與宗教宣講深具的影響力，⁴³提升了明朝民間俗講的精緻性；其吸攝納入官式宣講勸化教諭的架構，在官方特定的形勢下，順勢而上的調整轉化成貼近庶民生活文化模式的表現方式，展現了宣講勸化的主體利益。此等自成形式的以善會與宗教相互交融的宣講文化共相，創造了一套官俗皆能接受的感想價值和遵循體制，形成世俗大眾文化的道德意識，演化構成小傳統的模式，反向的輸出理念至大傳統的官式宣講體系，成爲官、俗與全民皆可接受的特殊功能意義的這種文化發展

⁴⁰ 《周禮注疏》卷 12，頁 221。

⁴¹ 〔清〕戴奎，《宣講引證》卷 1。

⁴² 陳祚龍，《敦煌文物隨筆》，頁 290-303。蕭登福，《敦煌俗文學論叢》（台北：商務印書館，1988 年），頁 18。

⁴³ 鄭志明，《無生老母信仰溯源》（台北：文史哲出版社，1985 年），頁 255-266。

現象。其於傳播政治功能之功效與安定社會效度之深具影響力，直至滿清入關統治中原時之清代歷朝皇帝，乃視之為德化安民之機厚制度，俾使歷朝皇帝仍樂觀其成的在既有之基礎上衍加理念教條，源而成為扮演當代社會的重要民間教育工作。

二、清代的宣講

(一)順治皇帝與六諭

滿清入主中原後，礙於異族統治的民族考量、政治社會的行政措施初以順應民意而沿習，因而承襲明太祖所頒行的六諭講約內容予以延用。

清順治九年(1652)，世祖頒定六諭，責成地方官實施講諭，令行於八旗直隸之各省地方，每月之朔望宣講講誦，順治十六年(1659)，議定將准設立鄉約模式，通令各省之地方官與一般民眾實行六諭宣講，以廣教化。⁴⁴

(二)康熙皇帝與聖諭十六條

聖祖親政後，朝政政局已臻穩固，實行文治而廣宏儒學，康熙九年(1670)，禮部欽奉上諭頒布聖諭十六條，謂之：

至治之世，不專以法令為事，而以教化為先，……近見風俗日敝，人心不古，囂陵成習，奢濫多端，狙詐之術日工，獄訟之興靡已，……念茲刑辟之日繁，良由化導之未善，朕今欲法古帝王，尚德緩刑，化民成俗，……應將特頒上諭。⁴⁵

⁴⁴ 鄉約之實行，應會合鄉人，公舉六十人以上，告給衣頂，行履無過，並由德業素著之生員統攝，若無生員，即由素望六、七十歲以上之平民統攝，每逢朔望，申明誠諭，並旌別善惡實行，登記簿冊，使能互相鼓舞，以收教化之成效也。崑岡等奉敕著，《欽定大清會典事例》卷397，頁10332。

⁴⁵ 崑岡等奉敕著，《欽定大清會典事例》卷397，頁10332-10333。

十六條上諭如下：

- 1.敦孝弟以重人倫。
- 2.篤宗族以昭雍睦。
- 3.和鄉黨以息爭訟。
- 4.重農桑以足衣食。
- 5.尚節儉以惜財用。
- 6.隆學校以端士習。
- 7.黜異端以崇正學。
- 8.講法律以儆愚頑。
- 9.明禮讓以厚風俗。
- 10.務本業以定民志。
- 11.訓子弟以禁非為。
- 12.息誣告以全善良。
- 13.誠匿逃以免株連。
- 14.完錢糧以省催科。
- 15.聯保甲以弭盜賊。
- 16.解讎忿以重身命。⁴⁶

聖諭十六條之條文比之六諭多出十條，但內涵精神並無甚大差別，皆在諭教生活共約，以申明十六諭之宣講教民。

(三)雍正皇帝與聖諭廣訓

世宗即位後，雍正二年(1724)，頒布「聖諭廣訓」萬言，曉諭軍民生童人等，通行宣講，其謂：

⁴⁶ 崑岡等奉敕著，《欽定大清會典事例》卷 397，頁 10332-10333。

謹將上諭十六條，尋繹其義、推衍其文，共得萬言，名曰聖諭廣訓。旁徵遠引，往復周詳，意取顯明，語多直樸。無非奉先志以啟後人，使群黎百姓家喻而戶曉也。願爾兵民等，仰體聖祖正德厚生之至意，勿視為條教號令之虛文，共勉為謹身節用之庶人，盡除夫浮薄囂凌之陋習，則風俗醇厚，家室和平，在朝廷德化樂觀其成，爾後嗣子孫並受其福。積善之家，必有餘慶，其理豈或爽哉。⁴⁷

「聖諭廣訓」共十六章，每一章條文之下約有六百字詳文，故又稱「萬言論」，聖諭廣訓頒定後，刊刻頒行府州縣鄉村，使令生童誦讀，每月之朔望時刻，集兵民於公所，逐條宣講以申明教化。⁴⁸

清代的宣講制度，自順治皇帝的六諭至康熙皇帝的聖諭十六條，再至雍正皇帝的《聖諭廣訓》之頒布，歷經康熙、雍正時期之兩位皇帝的心思巧用，循得完成。茲凡有求取功名之士子們，人人必須熟讀《聖諭廣訓》，參加科舉考試時須默寫《聖諭廣訓》，絕不能有錯漏或善加添改。《聖諭廣訓》內容，包含了社會關係、教育、生計、安寧與秩序等細項，清代帝王運用政治制度之深思遠慮的創造，⁴⁹希望透過儒家哲學相揉而成之教條，擬控制社會精英份子之思想意識，⁵⁰戴寶村認為，清初時期通行的官式宣講制度，「聖諭」內容的倫理規範與治民張本，尤其是在統治者追求社會秩序和人民安寧的代表性，確實推動的將儒家思想轉化成教條化之操作，嗣而作為人民思想控制的工具目標，至此終告建構完成。⁵¹

(四)清代宣講制度與民間俗講的合流

宣講制度的設立，初期乃以教化為宗旨，兼輔王法之不足，然而此等官式宣

⁴⁷ [清]清聖祖頒諭，《聖諭廣訓》，《四庫全書》冊 717，頁 589-590。

⁴⁸ 崑岡等奉敕著，《欽定大清會典事例》卷 397，頁 10332-10333。

⁴⁹ 王爾敏，〈清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第22期下，1993年6月，頁257。

⁵⁰ 戴寶村，〈聖諭教條與清代社會〉，頁309-313。

⁵¹ 戴寶村，〈聖諭教條與清代社會〉，頁309-313。

講活動至清末時期已流於形式而日趨沒落矣，究其原因有二：1.清末時期之國力衰退，皇室之治權力有未逮，官員難以盡全力責成督辦，故聖諭宣講往往容易流於形式而虛應了事。2.宣講內容流於教條八股，千篇一律，久之則僵化無味，難以共鳴。⁵²

由於清代社會因科舉制度及其相關制度所形成的上層階級之知識份子，即肩負社會教化的士紳，著眼於官式宣講模式的教化式微，遂漸而興起與當時普遍存在於民間社會之「善社」所通行宣講善書、因果報應之俗講勸化活動合流，成為宣揚通俗講諭之初起模式，並伴隨慈善救濟與俗講教化的蘊含行為，梳理出另類的俗民宣講具象。

這種由士紳、秀才、宿儒倡行的宣講善書模式和宗教勸善的合流教化方式，於清代因仰仗宣講制度的普及，加上文人士紳自行組織創辦之善社(乩壇)和本具存在的舊有善社，於各地匯立通行後，得以自行運作辦理宣講活動，讓此等由民間底蘊自發性產生的「民式宣講活動」，更具有傳播性和吸引群眾聽講，得而獲得官方的認同而加以鼓勵行之。⁵³

例如光緒十三年，澎湖地方生員許芬、黃濟時、林介仁、鄭祖年、郭丕謨、高攀等人，集資重建「普勸社」，並於光緒十四年、向地方官府具體呈文後，蒙得許可而告示曰：

本年二月二十六日，據生員許芬、黃濟時、林維藩(林介仁)、鄭祖年、郭丕謨、高攀等稟稱，「竊我澎各前憲至在牖民。知有政不可無教，偏隅貴被休風。爰稟遵朝典，朔望宣講上諭之隱，復諭諸士子，設立『善勸社』。勸捐資費，採擇地方公正樂減之人，於晴天月夜，無論市鎮鄉村，均就神廟潔淨之處，周流講解聖諭及善書，以冀挽回俗習於萬一。」……據此，除稟披示，併諭飭該講生等知照外，合行出示曉諭。為此，示仰閩澎衿耆士亦

⁵² 李世偉，〈日治時期臺灣的宣講勸善〉，《台北文獻》第119期，1997年，頁111-112。

⁵³ 參見伊能嘉矩，《台灣文化志》卷中，(台中：台灣省文獻會，1991年)，頁98。

人等知悉。爾等須知宣講聖諭，解析善書，均系勸人為善，有並身家，務須環聚恭聽，謹奉力行，切勿喧譁吵鬧，致干查究。切切毋違。特示。⁵⁴

以上所知，官方認為由民間底蘊倡行的解析善書勸化宣講和官式宣講聖諭，其實可相通而並行不悖。

清代台灣的聖諭宣講活動，茲於康熙六十年(1721)朱一貴事件之後，治台之官員鑑於台灣社會的政治問題和民間紊亂現象，轉而思考必須積極的推動社會教化之工作。

藍鼎元曾在〈與吳觀察論治台事宜〉中提出建議：

臺民未知教化，口不道忠信之言，耳不聞孝弟之行，宜設立講約，朔望集紳衿耆庶於公所，宣講聖諭廣訓、萬言書及古今善惡故事，以警動顛蒙之知覺。臺屬四縣及淡水等市鎮莊村多人之處，多設講約，著實開導，無徒視為具文。使愚夫愚婦，皆知為善之樂，則風俗自化矣。講生就本地選取貢監生員。或村莊無有，則就其鄉之秀者，聲音洪亮，善能講說，便使為之。官待以優禮，察其勤惰，分別獎勵。⁵⁵

清廷則立即批准此議，並馬上推動實施。乾隆年間，澎湖的宣講活動是於：

每月朔望會同協營各官，在媽祖宮公所恭設香案，請上諭牌位，行三號九叩禮畢，分班東西階坐；講生登講席，宣講二章。先用官音宣講一遍，次用土音細為詳講，俾環聽民人，咸盡通曉。又平時令各澳社師，將廣訓十六章教令蒙童自幼熟讀，俾令家喻而戶曉焉。⁵⁶

此舉顯示出宣講活動於乾隆年間所受到的重視。另外提到：

童子能背書、能解說並能熟誦《聖諭廣訓》者，給與紙筆，以示鼓勵。⁵⁷

惟《聖諭》之內容，無論如何詳加解說，總因八股而日久易流於單調暮氣，且肇

⁵⁴ 澎湖一新社樂善堂，《覺悟選新》卷1，1891年，頁1。

⁵⁵ 〔清〕藍鼎元，《鹿洲初集》卷2，《四庫全書》冊1327，頁592。

⁵⁶ 〔清〕胡建偉纂修，《澎湖紀略》(台北：成文出版社有限公司，1984年)，頁57。

⁵⁷ 〔清〕林豪，《澎湖廳志》，《臺灣文獻史料叢刊》第1輯，頁109。

因地方官之推行不逮，加上各地區之社會民情不一，遂逐漸僵化而流於形式。⁵⁸

故而爲了推動宣講活動以達到勸化之目的，宣講者往往於宣講過程中，加入因果報應之故事例證，以吸引基層之俗民大眾契合而前來聽講。光緒年間，《澎湖廳志》記載：

近時海上異說，流傳蔓延甚廣，於老、佛、楊、墨之外另闢法門，在大廷廣眾之中，男婦混雜、側耳以聽者，胸有別圖；高座而談者，目多邪視，恬不為怪，恥孰甚焉。而澎海一隅，獨能恪遵地方官示諭，隨在宣講「聖諭廣訓」暨「感應篇」、「陰騭文」諸書，而弗染異說。所謂平原獨無，誠足尚也。⁵⁹

由於清末之國勢漸衰弱，內憂外患頻仍，清政府自顧不暇，無有餘力監控宗教結社活動，致許多源自民間之秘密宗教教派趁勢崛起，而外國宗教也趁此積極傳教而擴展其勢力。這些外在環境變遷所產生之現象，導致一些傳統宿儒與地方士紳們，唯恐這類異端學說與信仰，侵蝕了固有傳統的儒家道德倫常，以致危害社會善良風俗，故轉而支持力行「聖諭宣講」之俗講化，此即爲清末後期文人與乩壇合流之先驅。

「聖諭宣講」之俗講化，又以明代即於民間大量流傳之《太上感應篇》與《文昌帝君陰騭文》《玉曆寶鈔》等善書充作文本內容，其實滲入宣講活動，並得到知識份子極高的評價與反應。由於這些善書的內容多提到因果報應具象，豐富又多元的故事情節比起官式宣講活動，相較之下，總較能引起百姓大眾的參與興趣。

《太上感應篇》、《文昌帝君陰騭文》、《玉曆寶鈔》等善書，透過宣講活動的思想傳播，以及地方士紳及善信的倡議捐刊，讓這一股科層的力量，與之宣講活動之俗講化勃興的流傳於民間社會。

⁵⁸ 戴寶村，〈聖諭教條與清代社會〉，頁303-324。

⁵⁹ 林豪，《澎湖廳志》，頁304。

傳統的中國社會，文盲者眾，統治者利用鄉約模式進行社會教化，以期建立一個和諧社會，不論就社會史或文化發展過程，亦或從上、下層的理念思想交流而言，都深具意義。然而官式宣講模式自明代以降，基本上無法脫離政治反應的思考模式讓宣講活動易侷限於八股教條的灌輸運作而助長威權，人民心中因畏怕而安份守紀之虞，勢必呈現出宣講教化之帶給社會正面反應以外的拙態，進而導致官式宣講的僵化而演變另一種宣講模式的發生。

三、日治時期台灣的宣講介紹

一八九五，乙未割台後，日本殖民政府致力台灣遂行同化與現代化治台政策，⁶⁰但因日本領台初期，統治權力尚未穩固，爲了安撫台灣人民，故對於台灣本土大眾之風俗習慣和宗教信仰，基本管理態度皆採取較爲開放與尊重。⁶¹故日治時期台灣本島沿傳自清朝既存的善社和鸞堂所倡立的宣講勸善風氣，在無違法犯紀之虞，適未見日人禁止而取締。

由於宣講活動於本質上，對於社會大眾之道德教化功能與維護社會治安適有助力，加之本據台灣各地之善社主事者，多爲當地紳豪或社會名流，本來就是日本殖民政府急愈拉攏之對象，故而截至日本治台結束，台灣地區之善社實施宣講活動，都得以持續小規模的進行而不輟。

除了善社之外，鸞堂也是一個實施宣講活動的重要場所，鸞堂的扶乩活動，於清代和文人合流後，大量的扶鸞著書，台灣地區各鸞堂所著造的鸞書，幾乎都標示出「是書係補宣講而作」、⁶²「斯集係補宣講而造」，⁶³也因為鸞堂具有扶鸞著

⁶⁰ 吳文星，《日據時期臺灣社會領導階層之研究》(台北：正中書局，1992年)，頁372。

⁶¹ 台灣第三任總督乃木希典於施政方針中指出：「本島土民對於祖先遺留下來之舊風俗，信仰頗深，幾乎成爲不文之法度。其中若有明顯違反本國之定例而造成施政上之障礙者，固然應予廢止，但如辮髮、纏足、衣帽之類，其是否更改，則一任土人之自由。」林進發，《臺灣統治史》(台北：民眾公論社，1935年)，頁127。

⁶² 新竹益善堂，《醒世歸真》，光緒辛丑年(1901)刊。

書的功能，故扶鸞後之鸞文及所著之鸞書，依鸞堂堂規，皆須公開對大眾宣講，方為功德圓滿，所以每一間鸞堂均設有「宣講生」之派任，由此可見鸞堂對宣講之重視。

善社的宣講：⁶⁴

善社名稱	宣講活動
1.台北普願社、普化堂	光緒八年(1882)黃玉階於台北大稻埕成立「普願社」宣講所實施宣講，社內供奉太上老祖、文昌帝君、關聖帝君、呂洞賓等神明。黃玉階於大正七年(1918)去世後，社務一度中止，至大正八年(1919)由大稻埕之保正洪水元，倡地方人士八人重組「普願社」成「普化堂」，繼續辦理宣講勸善活動。
2.台北勸善堂	創於昭和九年(1934)七月十二日，由時任「普化堂」理事長張秋等人創立於永樂町。
3.台北士林宣講台	賴登賢倡議設立於明治三十一年(1898)，曾任宣講生者，有郭鏡蓉等人。
4.台北淳風社	宣講部設於永和街興記茶行，曾任宣講生者，有林學周等人。
5.台北勸善社	源於日本蒞台皇族秩父宮倡設於大正十一年(1922)。
6.宜蘭碧霞宮勸善局	創立於明治二十八年(1895)，由宜蘭進士楊士芳等人主持。
7.宜蘭頭圍庄宣講壇	盧廷翰所倡設，明治三十八年，盧氏過世後，宣講亦為之中斷，後經盧氏族人盧陳定奔走重興，併而邀請碧霞宮勸善局之宣講生呂桂芬等人助講，大正十一年四月十五日，恭請太上感應牌位至楊旺店內開講，聽眾有一千二百餘人，盛況空前。

⁶³ 新竹宣化堂，《濟世仙舟》，光緒庚子年(1900)刊。

⁶⁴ 參見李世偉，〈日治時期台灣的宣講勸善〉，《台北文獻》直字第 119 期，1997 年 3 月，頁 115-118。

8.嘉義寶善社	緣起於下石龜溪人洪恣九，又得當地富豪林寬敏資助，於大正十一年建成「寶善社宣講會」。
9.高雄鹽埕鼓善社	該社設立於大正十五年七月，由高子南、劉寶卿、張戊壬、黃外等人主持，兩年間有社員二百餘人。自創社以來，每夜輪流宣講，寒暑不輟，相當熱誠積極。該社另設置救濟部，凡有死亡疾病或無人照顧者，均給予醫藥費用救助。
10.高雄鳳山宣講社	該社創建年代不詳，前後的主事者有鄭挾儻、何國棟、鄭冬木、張添等人，大正十四年因財用欠缺，賴盧文忠及梁炎二人，出面鼓吹紳商十數名，每名捐金二十圓，充作永久宣講之費用。
11.高雄意誠堂同善社	「意誠堂」為一鸞堂，位於高雄苓雅寮意誠里，約創於明治三十四年。在大正年間，由高雄富豪陳中和發起重修並主持堂務，並組織「同善社」，進行宣講活動，然因同善社宣講台尚未興建，便暫借安瀾宮宣講，並由陳中和之子陳啓貞主其事；至昭和四年，同善社始正式落成。

另外，李世偉於〈日治時期台灣的宣講勸善〉文中指出：

其他有文獻可徵的善社尚有：新竹北門外媽祖宮內的「宣化嘉堂」、新竹西門的「補容善堂」、新竹竹南郡中港的「警醒善堂」、高雄武聖殿宣講所(建於昭和二年六月，會員信徒二百餘名)、臺南市天公壇(同仁社)、大天后宮「資善社」、普濟殿街「正心社」(宣講生有郭文瑞、吳阿才、許汝成、黃三)、左營「樂善社」、基隆慶安宮、基隆奠濟宮「勸善堂」(宣講生為前清舉人江蘊玉之子江文祿)等。⁶⁵

善社宣講多是以組織之方式進行宣講，而個人進行宣講勸善的例子：

例如和尚州人(今蘆州)李根條有鑑於人心不古，相染為惡，個人便發願宣講勸善，於大正九年農曆三月二十日起兩個月，延請臺北宣講人士在當地湧

⁶⁵ 李世偉，〈日治時期台灣的宣講勸善〉，頁 118。

蓮寺中宣講勸善。又女性發願宣講者也不乏其例，在澎湖有兩位皈依佛門的婦女孫桃節、黃迎春，曾於大正十三年九月為挽回社會人心，在案山地區宣講聖諭，婦女聽眾頗多。⁶⁶

綜上所觀，日治時期之台灣各地的宣講活動，其實還算活躍，且多是結社而行之。

第三節 戰後台灣鸞堂鸞務改革與宣講的發展

明末清初，漢人大量來台，台灣受到這股文化發展的風潮影響，在宜蘭與澎湖地區，隨著鸞堂的活動結合清代的宣講制度，發展成儒宗神教宣講活動特徵之前期雛型，而儒宗神教乩壇所扶鸞而著成之善書鸞文，也成為宣講的主要文本來源。直至日本治台期間，雖經日本皇民化的政治打壓動作，但隨著儒宗神教扶鸞活動推動戒除鴉片煙運動的信仰深植人心，鸞堂扶鸞濟世與著書和宣講活動的特徵，隨著漢人的強烈民族色彩禁而未絕，更保守的傳佈全台，鸞教的思想信仰與宣講的社會功能，隨著日治時期台灣重要乩手楊明機推動儒神宗教法門的形成，透過楊明機大量扶鸞著書，活動台灣北部與中部各地鸞堂致力推展儒宗神教之組織與宣講活動的參與，轉化累積成戰後「聖賢堂」之體系一脈之「善書出版事業」和重生堂道脈體系之宣講型鸞堂的文化發展特色。

一、從鸞堂的鸞務改革到儒宗神教法門的形成

鸞堂是一種以「扶鸞」形成為主要活動的教團組織，扶鸞又稱為「扶乩」，是古代道教中所傳的一種天人溝通的道術，行使此道術之目的，乃請神下降，藉神力顯赫，利用桃樹樹枝製成之桃筆於沙盤上寫出詩句文字，據以開示指點信徒解

⁶⁶ 李世偉，〈日治時期台灣的宣講勸善〉，頁 118。

決俗世生民所面臨身心各方面的難題。

遠自魏晉之時，即有扶乩相關活動之記載，明清兩代，隨著漢人大量移民至台，有關扶鸞之方法與活動也隨之傳入台灣地區。台灣最早之鸞堂正式推動扶鸞活動之考據，按鄭志明與宋光宇、王志宇三位學者以及現有資料佐考提出：

(一)鄭志明認為台灣最早之鸞堂應係清咸豐三年由福建泉州公善社傳至澎湖，建立「普勸社」至光緒十三年易號「一新社」，光緒十七年，繼設「樂善堂」開堂濟世。⁶⁷

(二)宋光宇亦認為同上述看法。⁶⁸

(三)日人片岡巖於民國十年考據台灣時下稱為「降筆會」之扶鸞活動，認為一九〇一年即有鸞堂活動。⁶⁹

(四)王志宇認為鸞堂傳入台灣應該更早，⁷⁰可追溯至康熙五十八年(1719)由陳文達修纂之《鳳山縣志》卷十所載「仙堂」：

在長治里前阿社內。鄉人何侃鳩所建，祀五文昌，能降乩。環植竹木、花果，頗有勝致。後建草亭，為遊人憩息之所。近復合祀東王公，西王母于內。⁷¹

按王志宇所提《鳳山縣志》之資料，謹能從片句之中了解，在康熙五十八年(1719)台灣已有扶鸞活動，但如係從鸞堂結社推動鸞務工作：渡人、宣講、扶鸞著書、濟世之角度來看，由福建泉州「公善社」傳至澎湖馬公於咸豐三年建立「普勸社」，再於光緒十三年易號為「一新社」，光緒十七年設「樂善堂」，並於同年扶鸞著造《覺悟選新》一書，⁷²此論點應該是較符合鸞堂組織之台灣最早起源考。

⁶⁷ 鄭志明，〈台灣瑤池金母信仰研究〉，《台灣民間宗教論集》，頁 69。

⁶⁸ 宋光宇，〈解讀清末在台撰作的善書《覺悟選新》〉，頁 681-683。

⁶⁹ 片岡巖撰，陳金田、馮作民同譯，《台灣風俗誌》第 9 集(台北：大立出版社，1981 年)，頁 1-2。

⁷⁰ 王志宇，《台灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸化》，頁 32。

⁷¹ [清]李丕煜主修，陳文達等編纂，《鳳山縣志》(台北：成文出版社有限公司，1983 年)，頁 541-542。

⁷² 魏志仲，《台疆儒宗神教法門著造善書經讖史鑑》，頁 22。

二、台灣鸞堂信仰的大量興起

台灣鸞堂信仰的興起有其時代背景意義，滿清時代、朝政腐敗、國力日衰，清政府與列強簽訂不平等條約，致中國門戶開放，列強商人販售鴉片謀利，使不知情之人民深受其害，無法自拔。中國於甲午戰敗後割據台、澎於日本，使台灣成為殖民地。當時台灣民間多受鴉片煙毒，故對鸞堂以扶鸞方式勸解人民斷除鴉片，多能認同接受，日據時代稱鸞堂為「降筆會」。⁷³

據《台疆儒宗神教法門著造善書經讖史鑑》一書提到：

自「一心社」開創台灣鸞堂之先聲。仰藉思主之顯化，又在光緒辛丑年，(民國前十一年)五月以清水濟世，改除鴉片烟毒之陋習，救起沉荷無數人，一時轟動海內外，從茲澎湖各鄉社紛之響應，繼設鸞堂有數十處之多。同時本省北部亦同設鸞堂，繼之中部、南部，普遍流傳鸞教或著書、或宣化、或濟世、或救民，其宗旨原同一本也。⁷⁴

鸞堂信仰能大量興起與鸞堂的傳佈創建新堂有關，而鸞堂能於澎湖各鄉社和台灣各地大量創建，在於鸞堂功能適時提供了當時社會人民面臨無法解決困難的解救之道，透過扶鸞的神威顯赫，敕化清水為藥，斷除了人民抽鴉片之惡習，並繼以鸞教勸化世人，故鸞堂被人民視為神聖之所，其所提倡之鸞教，亦被視為聖門之教，因之人心所趨、信仰之風，大為盛行。

從清朝至日據時代至光復後之台灣，鸞堂型態之宗教信仰發展已深據全台各地，形成一股深入民間各階層之宗教信仰力量。

⁷³ 王世慶，〈日據初期台灣之降筆會與戒煙運動〉，《台灣文獻》第37卷第4期，1986年12月，頁113。

⁷⁴ 魏志仲，《台疆儒宗神教法門著造善書經讖史鑑》，頁5-6。

三、台灣早期鸞堂創堂之觀念

鸞堂者，乃扶鸞設事闡教濟世之堂，鸞堂之設立，究其源與先民自慨淳風不在，世風日下，人心不古，⁷⁵致世人陋規惡習戾氣多染，謂刑政不能伏之，庸夫愚婦不受禮教所服之，但是世人既知有神靈之存在，當藉神靈以感化民心，使人改過遷善而挽轉頹風，故良以神道設教，期天下皆儒風之教，以感化民心能各正性命，以收端正之宏效。

早期鸞堂嘗以「天、地、人」⁷⁶三才立說貫通：(一)「天」者，藉神聖降臨，扶鸞闡教，授於生民天道修真之論，以闡揚仙真聖佛之心法，開天堂勝境、三山五島、洞天福地之妙樂，繼人修道成就證果之覺路。(二)「地」者，藉神聖降臨，扶鸞闡教，授於生民地道之論，以述因果善惡之報，蓋人心不古、綱常丕壞、聖教荒亡、惡貫滿盈，致感召天災日下，地禍連年、萬民塗炭、地寰不寧之報，欲避地災唯有拭心改過，方免地寰之報應。(三)「人」者，藉神聖降臨，扶鸞闡教，授於生民人道之論，以闡先哲之儒風，蓋古聖知人心危微，聖教凌夷，欲導末俗淳風，當傳四書五經，先哲古賢之箴規，授「格、致、誠、正、修、齊、治、平」之《大學》條理，啓忠孝之頒，發聾振聵，俗弊懲除，共開萬民之覺路，以上求神威顯赫，施方治病，保下民身心之安危，一邑平安。

鸞堂建堂闡教之論，不外藉神道設教，重桃筆以揮毫(扶鸞)醒人及早行善當修，並希求上界高真神聖降臨之際，施化神力救化醫藥治於眾生，以滿足眾生之欲求也。故台灣早期鸞堂之宗旨，乃以教化為本，濟世為輔，然而鸞堂信仰者若無法認識其宗旨之精神意涵，往往執迷於鸞筆之神異，終日禱祝天地，而流於迷信，從而造成鸞堂發展之障礙。

因之，鸞堂體系中，另一股強調鸞務當以代天宣化、立天之德、以儒為宗的

⁷⁵ 魏志仲，《台疆儒宗神教法門著造善書經讖史鑑》，頁 7-8。

⁷⁶ 魏志仲，《台疆儒宗神教法門著造善書經讖史鑑》，頁 26。

新興者，應聲而起。

四、鸞堂的鸞務改革與儒宗神教的形成

鸞堂的鸞務改革者，感受到鸞堂的信仰者易執著鸞筆的神異與仙佛之顯化，而失卻了鸞堂首要勸化醒人之宗旨，假如再遇乩手(正鸞)識神用事，⁷⁷或因乩手修為退步，俗心過重，導致扶鸞傳真失詮，反而易生異端疑謗，引發信仰紛爭之弊，故一些有志之士，開始強調鸞堂信仰應當有信守規範，尤其是鸞務之發展，除本初衷外，鸞堂更該進一步建立形成教團組織，以及按教團組織之職務，清楚確立工作內容職掌。

民國二十五年(1936)以前，各鸞堂的內部組織仍趨於鬆散，僅強調以扶鸞設事，雖有許多鸞堂已扶鸞作經書發行，如宜蘭市，碧霞宮，岳武穆王廟，著《治世金針》(民國前16年)；宜蘭縣頭城鄉，喚醒堂著《渡世慈航》(民國前16年)；台北縣淡水鎮，屯山，古聖廟，芝蘭行忠堂，著《刪增忠孝集》，原名《忠孝集》、《醒世詩》(民國前12年)、《儒不道論》(民國前16年)；台北縣瑞芳鎮金瓜石，瓜山，勸濟堂，著《如心錄》(民國前12年)；台北市后稻津，普化堂，著《雷霆鑑》(民國前11年)；台北縣芝蘭三堡，小基隆埔頭莊，智成忠義堂，著《節義寶鑑》(民國前12年)；台北市木柵區，仙公廟，指南宮，著《指南金針》(民國前9年)；台北縣三芝鄉，錫板，文武聖廟，智成堂，著《救世良規》；台北市，贊修宮既台北縣三芝，智成堂，合著《清心寶鏡》(民國18年)；台北市重慶北路三段，大龍峒，覺修堂，著《愛行金篇》(民國7年)、《愛行金篇續篇》(民國前11年)、《覺修錄》(民國27年)、《鸞稿拾遺》(民國27年)、《妙蘭因果》(民國30年)；桃園縣龜山莊，塔寮坑，省躬堂，著《茫海指南》、《因果循環》(民國12年)；台北贊修行宮，台北縣三芝，錫板，

⁷⁷ 魏志仲，《台疆儒宗神教法門著造善書經讖史鑑》，頁18。

智成堂，合著《儒門科範》，等善書經冊。⁷⁸但在鸞堂體系中，這些經典善書都是奉旨扶鸞而成，鸞堂所著的這些善書經冊，除《儒門科範》外，內容全都是著墨在義理之闡述，而非討論鸞堂之組織與形式。

故在民國二十五年《儒門科範》一書傳世以前，鸞堂的教團內部組織並無定型的職掌可言，全憑各地之習俗而定。⁷⁹

故在民國二十五年以前鸞堂鸞務的推動，僅止於利用善書宣講渡人、善書經冊流通、濟世等模式，關於鸞堂的內部制度暨祭祀之科儀法度均無統一形式可沿用參考，加之鸞堂並無具體統一代表性之經典可成爲鸞堂之「聖典」，造成鸞堂發展幾百年來，一直停留在鬆散的組織狀態。

在民間信仰的體系中，一貫道有較嚴謹的組織形式，相對容易形成教團式的固定共修及弘傳本宗教理，並進一步達成修辦道意涵，擴大教團的弘法現象。新一代的鸞堂信仰主事者，眼見一貫道的發展，遂思改革急欲建立一套鸞堂型態的教團組織，以及爲鸞堂信仰者建構一個「修行法門」，「儒宗神教」便是在此背景下產生。

論儒宗神教之淵源，源於台北縣三芝鄉，錫板，文武聖廟，智成堂。考智成堂奠基於甲寅(民國三年)十一月十一日，廟宇落成於己未(民國八年)，同年七月請玉旨由楊明機先生扶鸞著成《救世良規》一書，⁸⁰直至民國二十五年，由智成堂和台北市贊修行宮合作，再由楊明機先生所扶鸞著成《儒門科範》一書，該書後有一南天文衡聖帝所作之跋文曰：

二十年前吾與呂、張、王、岳諸同僚，共擬「儒宗神教道統克紹真傳法門」，賜於智成，為將來道統之繼續。⁸¹

《儒門科範》一書所言，使鸞堂正式形成儒宗神教法門。該書內容所及，對於儒

⁷⁸ 魏志仲，《台疆儒宗神教法門著造善書經讖史鑑》，頁 45-47。

⁷⁹ 台中聖賢堂堂主，邱垂港先生口述，2006 年 11 月 15 日訪問。

⁸⁰ 台中聖賢堂堂主，邱垂港先生口述，2006 年 11 月 15 日訪問。

⁸¹ 《儒門科範》(贊修行宮、智成堂合著出版，1936 年)。

宗神教在經典，修行觀念、科儀法度均有所本。也開啓了鸞堂自許爲儒宗神教法門之始端，從而凝聚成較嚴謹的教團組織與鸞務職務工作之分配職掌，並完成了一份可共同信守之鸞堂堂規。⁸²

五、(鸞堂)儒宗神教法門組織簡介

(一)鸞堂的組織概要：堂主→副堂主→正鸞生→內監鸞→外監鸞→校正生→唱鸞生→紀錄生→宣講生→茶菓生→接駕生→鐘鼓生→鸞生。

(二)鸞堂鸞生之服裝：逢扶鸞日來堂效勞者，必穿禮衣、禮鞋，禮衣以古儒穿之長袍爲式，其顏色有淺藍、白、褐色等，各堂任選一種爲準，禮鞋以黑色平底布鞋爲準。其用古儒服裝爲禮服，蓋表儒宗神教之意也。

(三)鸞堂鸞生修道必持之經典及其最高道果：鸞門乃在家修道居士方便法門，以三綱五常四維八德爲準則，半聖半凡，修身養性，利己利人，忠愛國家。凡鸞生必遵恩師忠義精神，禁食牛犬，以養正氣。修持經典，以《桃園明聖經》、《玉皇普渡聖經》、《太上無極混元真經》爲主授，再配合《修道指南》一書指引，理綜五教，道包六合。其他如《道德經》、《四書》、《五經》、《清靜經》、《金剛經》、《般若心經》、《六祖壇經》等。鸞門弟子既學聖神仙佛之教，當其造詣努力之，自能超出三界，脫離六道輪迴，所成就功果，當隨個人因緣努力而定。

(四)鸞堂祀典方式：

- 1.典禮開始
- 2.全體肅立—恭向恩主行三鞠躬。
- 3.鐘鼓生就位。
- 4.敲鐘擂鼓—全體跪—全體起立。

⁸² 《鸞堂聖典》(台中：聖賢雜誌社，2005年9月)，頁26-27。

5.接駕生就位、陪祭生就位、主祭生就位。

6.行五拜恩禮—傳香。

—上香—

(1)一拜天地蓋載恩，普生萬物養黎民，及時雨露滋潤地，調和四季化育仁，
開堂闡教明禮義，拜謝天地蓋載恩。

—二上香—

(2)二拜日月普照恩，東昇西墜定晨昏，功高造化光明大，助長生物利人們，
開堂闡教修善果，拜謝日月普照恩。

—三上香—

(3)三拜國家水土恩，維持秩序保群倫，八方寧靜民安樂，家家共享太平春，
開堂闡教行正道，拜謝國家水土恩。

—四上香—

(4)四拜恩師開導恩，傳道解惑勸修身，超凡入聖功果立，脫離輪迴證仙真，
開堂闡教佈真理，拜謝恩師開導恩。

—五上香—

(5)五拜爹娘養育恩，父恩母德似海深，十月懷胎娘受苦，三年乳哺母辛勤，
父比如天母如地，不敬父母敬何人，開堂闡教敦孝悌，拜謝爹娘養育恩。

7.宣疏—全體俯伏—全體起立。

8.主祭生復位、陪祭生復位、鐘鼓生復位、接駕生復位。

9.行三跪九叩禮—鐘鼓生就位。

10.接駕生復位、陪祭生復位、主祭生復位。

11.焚疏—敲鐘擗鼓—全體俯伏—全體起立。

12.主祭生復位、陪祭生復位、鐘鼓生復位、接駕生復位。

13.全體肅立—恭向恩主行三鞠躬禮。

14.禮成。⁸³

(五)鸞堂堂規：可參閱《鸞堂聖典》一書。

(六)鸞堂常用疏文：可參閱《鸞堂聖典》一書。

從鸞堂到儒宗神教的演變，其中有隱含鸞堂組織發展過程中，因面臨瓶頸而欲重生的面向問題。鸞堂在台灣民間信仰體系中，被歸類於新興宗教團體，但鸞堂在大傳統的宗教空間裡，卻保留了三教精華的重要元素，或許可以說鸞堂並非新興宗教團體，而是傳統宗教新興化，也許儒宗神教更接近傳統新興化的這個形容詞。

第四節 從善書「文字普化」到講師「宣講普化」的轉型

日治時期，北部重要鸞手楊明機開始活動於北部各鸞堂，並以「儒宗神教法門」希望能統合各個鸞堂，從而光復後能持續推展，並將活動延續於台灣中部。

其於民國二十五年出版之《儒門科範》成為儒宗神教法門體系下，重要參考與遵守的書目。在楊明機的推動下，以儒宗神教為職志的鸞堂，在戰後不斷的設立，並積極發展「代天宣化」的雜誌出刊贈閱，如：新營《聖道雜誌》、斗南《明道雜誌》、台中《聖賢雜誌》、《鸞友雜誌》、高雄《醒世雜誌》、《談道雜誌》、台北《聖理雜誌》、《覺醒雜誌》、永和《聖教雜誌》、《全真雜誌》等。⁸⁴這些雜誌所屬鸞堂都承襲儒宗神教普化思想，持續推動善書與雜誌的贈送。但其最大的問題，往往是鸞書與雜誌的主題與內容重疊性太高，⁸⁵筆者認為隨著時間縱深的拉長，至民國八〇年代(1991)後，隨著社會的變遷和複雜，教化功能主題的單一重複，恐難以再吸引讀者大量重視與閱讀，而形成另一股雜誌、善書標榜個人化與商品化之

⁸³ 《鸞堂聖典》，頁 17-26。

⁸⁴ 《聖佛救度真經》(聖教雜誌社，1976年)，頁 92。

⁸⁵ 鄭志明，〈台灣鸞堂與鸞書的社會教育功能〉，《台灣的鸞書》，頁 284。

流變和宣傳活動的崛起發展。

戰後台灣鸞堂著重在「善書出版事業」的普化，其實有其宗教上之意義，普化有兩層意義：一、為善書的「文字普化」；二、為宣講的「講諭普化」。善書的文字普化只要經濟許可下，集資辦理即可，條件上，少人或多人都可完成，資格上並不受限。但是宣講的普化，在人員之條件上，必須是通文墨且必須對儒宗神教的意義與理想有深入或涉入者，傳統上仍須以知識份子或高中學歷以上之人為佳，而且對於善書或鸞訓的見解和釋義，都需要事前的整理或準備，方能演講流利，這對於台灣光復後才出現的新一批鸞堂在推動普化勸世的能力上，尚無經驗與專責人員，足以構成培養擔當宣講的講師來從事內部或巡迴宣講之專業人才。故光復後至民國七〇年代(1980)台灣鸞堂在宣講人才的培養上，一直處於各堂之基礎發展，鸞堂雖有宣講生之設置，但其功能多在解釋鸞文，對於善書或經文之詮釋和以此對外發展度人方面，始終沒有建樹。陳主顯在〈善書的宗教倫理要義初探〉(1982)，認為鸞堂未能像現代的讀者提出適切時代的道德觀。⁸⁶陳主顯的看法，顯然只看到當時鸞堂在推動普化的過程中，善書普化現象的問題，而忽略了鸞堂整體發展的困境與宣講普化的實質問題。

鸞堂的發展主體路線，即所謂扶鸞活動、發行鸞書、宣講勸善等三大取向，由於過去學界之研究重心均較集中於鸞堂的起源以及發展的歷史面向；透過相關基礎研究衍伸而出的鸞書各種具體現象和社會關係的文化發展研究，勾勒出鸞書運用神明的神聖權威來教化常民的儒家意志價值體系，進而形成儒宗神教法門概念的義理部分，尤其是針對台灣地區之鸞書作較有系統之文化層面之研究；這一部分，當屬鄭志明投入較多，⁸⁷另外，王志宇亦專章提到儒宗神教神學體系的建構概念涉論也較多。⁸⁸

⁸⁶ 陳主顯，〈善書的宗教倫理要義初探〉，頁 9-15。

⁸⁷ 鄭志明，〈台灣的鸞書〉，頁 284。

⁸⁸ 王志宇，〈台灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸化〉，頁 162-244。

由於儒宗神教於神學體系整體概念之研究受到的漠視、故對於鸞堂扶鸞所著造發行鸞書的根本思想起源，亦未觸及解釋，茲而難以窺視鸞堂為何能於中部地區，茲於 1970 年代，藉由台中聖賢堂之個別鸞堂，獨立將扶鸞與善書出版事業作一結合，順勢發展成善書出版之事業體系，並如何免費廣為推廣流通成為文字普化思想概念的形成，進而從善書的文字普化漸次發展成宣講普化的轉型意涵之過程，作一明確說明。本節擬就此一轉折，作一探討。

一、文字普化的開啓與概念的形成

論起台中聖賢堂的創堂沿革，源於創堂堂主邱垂港先生，彰化人氏，商辦於印刷界，因生意訂單往來於省府中興新村和南投、台中地區，因而結識南投草屯惠德宮之總務王冀漢，王冀漢於 1960 年代除擔任草屯惠德宮之總務一職，另自行辦理衛生保健刊物的編撰，據邱垂港口述，當時之刊物一張兩頁，極為陽春。邱垂港本身從事印刷事業，故基於友情而常出資贊助王冀漢辦刊。邱垂港本一介商人，因其常感覺頭痛難癒，經朋友介紹，遂至一主祀薛府王爺之宮壇請示，經薛府王爺開示後，始知受人暗中下符傷害，這個事件的落幕也仰賴薛府王爺神威顯赫的暗中撥轉保佑，讓邱垂港的頭痛之重症竟然不藥而癒。從此後，邱垂港篤信禍福及消災解厄之運限觀念，並經常藉生意往來之餘至草屯惠德宮參訪扶鸞宣講活動。⁸⁹

1962 年邱垂港創辦聖賢堂於台中市民權路 75 號住屋，主祀元始天尊、關聖帝君、觀音菩薩，教人研習三教經典、講述因果報應法則，勸人行善修身，迨至 1965 年，突遭祝融火災焚燬神殿，受此沖擊之邱垂港頓感信仰動搖、傷心之餘，某日忽蒙草屯惠德宮關聖帝君扶鸞之時，予以賜詩勉勵，邱垂港當時深感真理啓迪人

⁸⁹ 邱垂港先生口述，2008 年 9 月 7 日訪問於聖賢堂。

心之重要，尤其自身之遭遇，深知宮壇寺廟之扶鸞勸化之鸞文雖多，卻因鸞文之文字教化不夠弘傳徹底而容易流於「有廟無教」之現象，俾使參鸞之信徒或鸞友往往僅止於追求神力消災解厄而忽略治心之根本，故於自身經歷之過程，對應世人俗民之信仰觀點，乃於房屋原址重建後，重新安座，並於 1968 年，敦請時任草屯惠德宮之正鸞林懷益蒞堂實施扶鸞以化導一方，即自 1969 年 5 月 1 日，偕王冀漢創辦「鸞友雜誌」於草屯，並擔任副社長一職，開始以聖賢堂佐以「鸞友雜誌」，先期出版鸞訓並以免費贈送模式傳送流通。並於 1970 年開始訓練鸞乩扶鸞。

1970 年 10 月，「鸞友雜誌社」正式搬至台中市，並於邱垂港創辦之聖賢堂合流，開啓扶鸞之鸞訓聖藻，交由「鸞友雜誌社」專刊登出，並由雜誌社專責專人辦理此項業務，初期由王冀漢本人親自籌劃，利用聖賢堂鸞文，編輯開闢專欄數頁專刊，再收集撰寫各種因果故事例證、二十四孝故事，儒家典故、成語故事典範、中華文化教材、三教聖神仙佛聖誕、源考等種種文章，一併編輯排版成冊，形成《鸞友雜誌》之單行本小冊子，發行專刊並免費贈送流通。

由於扶鸞之鸞文均是七言絕句居多，故《鸞友雜誌》於聖賢鸞文專刊內容之編排方面，做出了鸞詩之外的釋解與通義說明，這個舉措的安排，讓鸞友雜誌的發行受到廣大俗民的熱烈接受與回饋。須知道，台灣早期的教育尚不普及，有能力駕御詩文之文字義理，非僅粗通文墨即可，必須擁有一定基礎之國學能力方能完全解釋鸞文之詩句義理，這也是為什麼從清朝沿傳至台灣的鸞堂一直被過去學者認為鸞堂之文人性格強烈的主因。這個主要因素限制了當時個別鸞堂無法跳脫地域性的發展，也使得鸞堂因為鸞文義理不夠白話易懂，而難以與當代群眾對話，進而發揮神明權威的影響力，進而主導提出適切時代的道德呼籲，造成鸞堂面對類同充滿儒家思想價值體系的同期競相傳教開闢發展的教派，諸如外來的一貫道、天德教等，落後甚多。

但這個現象，因為聖賢堂與鸞友雜誌社的合作，開創了專業鸞堂衍生而出的

專業雜誌社，為儒宗神教的概念意涵透過發展而出的善書、雜誌出版事業，得以運用文字的白話釋義，傳達鸞堂代天宣化、教化黎民、渡化眾生的理念，筆者將之稱為「文字普化」的概念。⁹⁰

二、從文字普化到宣講普化的轉型

聖賢堂透過「文字普化」的概念，積極建立儒宗神教神學體系的努力，於 1972 年扶鸞著造《玉皇普渡聖經》、⁹¹《修道指南》、⁹²《太上無極混元真經》，⁹³此三部經典不但成為聖賢堂鸞生修道方面的重要依據，其後聖賢堂於 1979 年完成《鸞堂聖典》，此書之內容，針對鸞堂內部的信仰層次，說明鸞堂奉天應運而來的起源與鸞堂的組織概要和扶鸞活動的運作操作內容，並探討鸞堂思想與五教教義的同源理論述要，並具體由外而內的討論鸞堂的宗教屬性俱屬儒宗神教的立論；何謂鸞

⁹⁰ 每逢「三、六、九」日，扶鸞闡教，並將鸞文集結後，闢成專欄，編輯編排成雜誌單行本，雜誌名稱為《鸞文雜誌》，《鸞文雜誌》每半月出刊一次，一月二次，內容除了為數眾多的鸞文專欄之外，另外針對鸞文的詩訓，提出釋解和通義說明，使令讀者更易瞭解鸞文之文義，此係為「文字普化」的概念來源之意涵源起。

⁹¹ 《玉皇普渡聖經》：戰後之台灣鸞堂，受到大陸雲南鸞書《洞冥寶記》之關公受封第十八代玉皇天尊玄靈高上帝之觀念影響，已有 1946 年南投魚地之啓化堂造出《玉皇普渡聖經》，基隆代天宮亦扶鸞著造《玉皇普渡聖經》、《玄靈玉皇寶懺》，聖賢堂受此影響，於 1972 年扶鸞著造《玉皇普渡聖經》，其內容旨在說明關帝受封為玉帝的德高及因緣，關帝云何以玉帝之尊普度天下眾生，其於玉皇普渡聖經之經序內文說明：「以教化為普渡之本」務使人人誦經而起行，故經云：「當今開普渡教化本為先，綱常與倫理，詳解要精研」，最後提出「願爾世上之男女，男者遵三綱五常，女者守三從四德」的道德呼籲，故其目的冀能收到普化之效而著作也。

⁹² 《修道指南》：表達了聖賢堂努力建構儒宗神教的神學體系觀念，其中云：「道乃無極混元所生，道者，人之本性也，儒謂之仁德心，道謂之善良心，佛謂之慈悲心，耶謂之博愛心，回謂之惻隱心，此五教之名雖異，而皆出同一理也。修道指南確立了修道目標與準條五條，作為規範人道之重要道德條目。

⁹³ 《太上無極混元真經》：內容言及天地之形成模式，為聖賢堂從經文的內容，訴說儒宗神教之宇宙論，「天統開於子，其輕清之氣，一萬八百年，上浮而為天。日月與五星，共稱為七政，乃天之精華。地統開於丑，其重濁之氣，一萬八百年，下凝而為地。山川海河嶽，乃地之靈氣，融合而結成……道也者天下為公，由天道而接地道，由地道再接人道，此乃大道康莊也，所以一心若二念，三毒染成難脫苦」，經內針對修道之古、今觀念：「坐禪入定古修法，時運變遷法亦遷，修德修身修功果，依然成道列仙籍」，《太上無極混元真經》所述及之宇宙論，蘊含一個重要之摯，即是人之生成，乃由天地所衍生，欲窮究宇宙空間之際，其外在之空間洽與內容心靈相融合實為天人合一之境，故經末言：「如能抱中守一，謹遵天尊之言而修，天堂大道宏開」。

堂、鸞筆的由來、扶鸞通靈的原理、扶鸞的儀式、鸞堂應屬何種教派、鸞教對國家社會的貢獻、台灣鸞務的概況、鸞堂的組織概要、堂主及副堂主之職務、正鸞生之職務、內外監鸞之職責、校正生之職責、唱鸞生及紀錄生職責、宣講生職責、茶菓生職責、接駕生職責、鐘鼓生職責、鸞生職責、鸞堂鸞生服裝、鸞生修道必持之經典及其最高道果、鸞堂祀典方式、鸞堂堂規、入鸞宣誓疏文、志願正鸞宣誓疏文、扶鸞前課誦經典神咒寶誥、鸞門修道必修經典輯要、聖神仙佛祝文、宮堂寺廟應用疏文牒文。⁹⁴《鸞堂聖典》之序文言：

南天文衡聖帝 關 降

序

今之鸞堂即是應運代天宣化之杏壇，造育春風，教化迷黎，已收卓偉之功效也。然唯一缺憾，乃無一適合初機之課本，以作新入鸞生參研之書，而能對鸞教之由來及修持方法有所遵循。幸聖賢門生邱垂港、洪祖持、楊贊儒等，有感於斯，特合力編撰《鸞堂聖典》乙書，將鸞門修道概要詳述無遺，足供參鸞學道之士，得一行道指南；甚者，可使天下眾生知悉鸞門德範，以藉為參鸞之度筏。⁹⁵

聖賢堂利用善書出版事業，具體推動儒宗神教理念之傳播、《鸞堂聖典》內容所載，將鸞堂自立為儒宗神教所建構的神學體系綜理成為教派發展，完備組織基礎規範指南，從而開創文字普化的一番局面。

根據邱垂港親告筆者，時於 1972 年，聖賢堂扶鸞著造之《玉皇普渡聖經》、《修道指南》、《太上無極混元真經》三部經典完成後，透過每月兩次的半月刊雜誌，發行全台雜誌的數量每期約有八仟冊，每月兩期約莫一萬六仟冊，讀者經由雜誌每期的連載三部經典之內容，進而向聖賢堂索取三部經典的需求每月也俱有數佰本之譜。即至 1973 年，三部經典之免費寄送業務，每月已增至千本以上。1976

⁹⁴ 《鸞堂聖典》。

⁹⁵ 《鸞堂聖典》，頁 1。

年 2 月，鸞友雜誌社伴隨王冀漢退出聖賢堂之社務運作，同年 3 月聖賢堂自行成立「聖賢雜誌社」，6 月 1 日正式實施半月刊模式，每月發行二期之《聖賢雜誌》贈閱流通，續辦文字普化之教化工作。1976 年 8 月 15 日，聖賢堂奉旨扶鸞著作之《地獄遊記》，由濟公活佛帶領正鸞「楊生」之魂魄神遊地獄各處暨冥府十殿，茲將正鸞入地府冥間之所有見聞，作為警世勸善之案證。這種藉著神遊地獄而用扶鸞方式呈現的遊記式之鸞文，歷時二年而著書完成(1978 年 8 月 15 日完成)，書成印刷後，一時反應熱烈，造成洛陽紙貴，海內外爭相索取。據宋光宇的調查，《地獄遊記》的冥遊扶鸞內容，從 1976 年 8 月之《聖賢雜誌》第十期刊出，至 1978 年 8 月的第 55 期雜誌，後于集結成冊，發行單行本。從第十期逐篇刊載時，《聖賢雜誌》每一期之發行人數即已高達 18 萬冊，46 期共刊印而出 828 萬本，單行本集結成書發行後，單單聖賢堂即印贈了 150 萬本，其他如香港、馬來西亞、新加坡及日文版的大量印贈，估算也有 150 萬本，合計約 300 萬本。⁹⁶

筆者認為這個特殊現象說明了兩點：1. 聖賢堂開闢善書出版事業，從而形成的「文字普化」力道使傳播鸞文善書的影響力，呈現一股先驅者之模式，進而帶動台灣民間的宗教氛圍與出現新一波的文字教化之宗教詮釋權。2. 處於同時期發展的民間教派，如一貫道、慈惠堂、弘化院、萬國道德會、天德教、天帝教、軒轅教的宗教本體論述，應該會受到這股文字普化的詮釋權衝擊，而反思自身教派如何在同源於中國先秦時代即沿傳而下之幽冥世界觀，⁹⁷和源於佛教的地獄觀，⁹⁸及儒宗神教透過聖賢堂《地獄遊記》所欲呈現之地獄觀之宗教思辯和自處因應之道。由於民間教派雜揉吸收三教觀念，和民間教派之間互相吸收已存在的神學架構描述的特質非常強烈，這本來就是民間教派賴以生存的主要性格，儒宗神教透過聖

⁹⁶ 宋光宇，〈地獄遊記所顯示的當前社會問題〉，《民間信仰與社會研討會論文集》，頁 116。

⁹⁷ 《左傳》、《楚辭》等書，業已提及「黃泉」、「幽都」等有關陰界的概念，尤其《楚辭》「招魂」所談之「幽都」更被視為中國地獄觀念之發軔。參見朱熹，《楚辭集注》(台北：中央圖書館，1991 年)，頁 166。

⁹⁸ 有關佛教之地獄觀念，及其地獄種類和數目之分，參見蕭登福，《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》(台北：學生書局，1989 年)，頁 82-100。

賢堂所表達出來的地獄觀，也是這種性格，只不過在這一波的《地獄遊記》文字普化的運動推行中，是歷史未見的。民間教派獨立信仰的發展傳佈過程；當《地獄遊記》能藉著多采多姿又具體描述的扶鸞方式呈現地獄景象，背後所蘊含表達的儒宗神教教派神學之獨立性，其他的民間教派若能善用自身神學論述之相互結合並使之迴以印證吸收，則能順勢壯大發展，反之則經不起衝擊而受挫。但這些並非在本論文的討論範圍，故而不論。筆者僅就《地獄遊記》所勾勒出善書出版事業的文字普化所產生當代社會之民間氛圍景況，其於帶動當代民間宗教氣氛的普遍化深層力道，當這股力道已然成為傳播力量的累積而存於民間社會的俗民之中，必然會打開廣大庶民信仰的眼界，如果雜誌與善書又不斷傳播於台灣的民間社會，聖賢真理的觸及面定會觸動正信與迷信的思辯及不良的風俗之移風化俗的社會關懷。

由於聖賢雜誌的免費贈送傳播善書內容的普及，當廣大信徒和不同教派的讀者都能按月取得標榜五教合一的雜誌善書，當此類之內在理路的思維累積日久，勢必產生關於信仰、民俗、道學、經典、修持等種種方面的疑問與疑懼，希望能找到窗口以尋求答案。問題是聖賢堂長期的服務方向僅止於文字普化的層面，針對社會讀者的疑問疑懼所欲開闢的宗教對話，頂多於現有之雜誌或善書類，開闢讀者來函回覆單元之篇幅，實不能滿足信徒讀者之認同感與迫切需求。這也是大量文字普化所衍生而出的新興問題。

傳統鸞堂本來於組織內部本來就設有宣講師，專職從事宣講活動及宣講鸞文、善書內容，宣講師的派任條件，往往須深通文墨並具有國學基礎之人方能勝任鸞文詩句之解釋。當聖賢堂將雜誌、善書、鸞文出版內容之文字屬性配合社會關懷的模式，編輯成白話文體，另外再將古文詩句及鸞文釋義成白話文的舉措，讓善書文本的知識取得相對的簡單容易，這絕對會促成鸞堂宣講活動的變革，筆者認為這類變革應有幾個主要成因。

(一)文本與資料取得容易，省去收集宣講資料的時間投入。

(二)鸞書、善書、雜誌、遊記叢書、傳記、經典、案例、故事集、道學書籍等等，內容多元貫串，集結成單行本之類別豐富，足堪作為密集且長期宣講的教材，讓宣講活動的時程不易中斷。

(三)傳統宣講的方向多停留在鸞訓及經典義理之詮釋，豐富性及變化性不大，無法兼顧不同類別需求之讀者及信眾的個別需求，透過多元呈現的文字普化方向，運用善書出版事業的編排付印成書，成為宣講教材的基礎範本，可兼顧廣大而不同訴求的讀者需求，進而解決宣講者本身之道學同質性太雷同問題。

(四)宣講活動的訂定能跳脫傳統固定模式，在既定扶鸞之後實施固定宣講鸞文的活動之外，能夠利用不同的文本內容取向，另擇定日期辦理宣講活動。使宣講活動場次變多。

(五)透過白話文體的文本或有釋義成白話文的文本內容，促成宣講者之個人條件，不再局限於深通文墨之學究型人物，徹底打破宣講者的傳統條件區隔。

(六)透過宣講活動的多元場次，讓宣講者與聽眾能直接實施對話與問題提問，讓宣講活動形成理念交流的平台，而促成聽眾也能反向輸出理念予宣講者及上位領導者，以利消除彼此之間的疑議與疑懼。

(七)針對宣講活動的多元內容，宣講者較易提出適切時代社會的道德呼籲，展現社會關懷面向的促進。

綜上所提的幾個主要因素，是筆者的觀察，也是論及本研究論文當中提到的，從善書的文字普化到講師宣講普化的變革因素，這個變革之轉折，蘊含鸞堂處於時代的民間教派競爭發展中的努力與企圖心。

宋明以來，儒家思想透過科舉制度的運作，深入民間社會，並透過書院模式或私塾模式的鄉間知識份子實施傳佈，宋明清三朝的宣講活動，其宣講角色的人選離不開知識份子的介入。即至日據時代，台灣地區的鸞堂和善社實施小規模的

宣講活動和光復後的儒宗神教宣講發展的面向，亦難以跳脫文人、知識份子的主導；直至台中聖賢堂於歷史的偶然發展出善書出版事業的成就，促成了從文字普化的變革到轉折成為宣講普化的具體現象，這個有趣的文化發展現象，背後說明了宗教教派的擴展經驗過程當中，現代社會的文明發展，其實扮演了偶然當中的必然因素，也轉折出傳統鸞堂於傳承方面的巨大變動。

第三章 重生堂與宣講活動之變革

林重修夫婦於民國六十六年(1977)拜入台中聖賢堂成爲鸞生，期間適逢聖賢堂開辦「聖賢雜誌」以來，善書出版事業另一波帶動台灣宗教氣氛的二本扶鸞遊記著作成書的重要階段，亦即民國六十五年(1976)奉旨著作之《地獄遊記》和民國六十八年(1979)奉旨著作《天堂遊記》，分別於六十七年(1978)和六十九年(1980)先後完成，這兩本書被視爲台灣鸞堂界宗教意義指標的奇書，其發行時，一時洛陽紙貴，人人爭閱，被民俗宗教界認爲是帶動戰後台灣宗教氣氛勃興的一股力量。

林重修曾在聖賢堂入鸞成鸞生並參與鸞務運作，至民國七十年元月離開聖賢堂自行創堂。故林重修對鸞堂的鸞務組織運作，以及善書出版事業所建構出來的宗教經濟學與鸞書與信徒之間互動所產生的宗教心理學等宗教議題，頗有認知體驗。這個經驗的建構，對於林重修往後創辦重生堂後，所欲實行的道場風格路線，佔有絕對的影響。其初期除了繼承聖賢堂發行雜誌、鸞書的善書出版路線外，並且開創了「道學講座」的宣講型鸞堂之主體運作路線，到中期以林重修宣講風格爲主，對外實施全省大型宣講弘法暨後續衍生重生道脈之子弟堂的催生。林重修藉著宣講的機制，成功的將鸞堂圈過去無法達成的宗教詮釋權取回，從而撼動台灣本具鬆散的民間信仰崇拜的個別宮堂結構，並且快速的吸引全省舊有的鸞堂鸞友，使其開始主動至重生堂實施拜訪交流與邀請林重修蒞臨個別宮堂開辦宣講活動，得而使林重修能於短時間內，累積一股因宣講活動所造成的虔信追隨者，因而成功的快速崛起，引出後續一連串因實施宣講活動的道德呼籲與反思。

探討這股宣講所引發的社會變革發展，擬就林重修開辦重生堂的源起回朔。

第一節 林重修創辦重生堂之沿革介紹

一、林重修的生平介紹

林重修本名林石珍，重修為其道號，其出家後之法名為悟常。林重修生於民國四十一年十一月九日，台中縣霧峰鄉人氏，另有兄弟三人，一個妹妹，成長於傳統貧農之家，生父以理髮為業。幼年七歲時，適逢台灣八七水災，林家災情慘重，屋倒難繼。九歲那年，父母以九仟元之代價將之過繼給一位大陸來台之退役老榮民林貢端先生，養父母自此帶著林重修四處作小生意以為度日餬口。國小四年級那年，於奔跑時跌倒受傷摔斷左腳，因誤信跌打損傷師父之推拿醫療，及至痊癒後，造成左右兩腳之長度已不一樣，自此即成了「長短腳」，養父礙於工作無法全心照顧，即令其輟學調養。林重修有空即自行至基督教台中浸信教會遊玩，經解姓牧師夫婦濟助後，方得以繳完學費而回到學校復學。其後被學校之田徑教練選材訓練成為田徑選手，國小六年級時，參加台中市運動大會，榮獲國小男子組一百公尺亞軍，但林重修顧及養父之經濟負擔，加上急於脫離養父之叛離心態，便放棄運動保送升學而四處流浪工作。及至民國六十一年(1972)，值二十歲之時，應小學教師張明容老師的邀請推薦，回到母校忠孝國小擔任田徑教練訓練選手，自六十一年至六十六年，所帶之忠孝國小田徑隊蟬聯六年冠軍，並於六十四、六十五年率隊參加台北市全國田徑分齡公開賽，獲得國小組男女團體冠軍，並曾獲得「最佳田徑教練獎」。

林重修除田徑訓練長才外，另一項特殊專長則是唱歌天賦，其於年少四處工作所賺之錢，長期報名參加歌唱訓練班，並四處參加歌唱比賽，也曾拿過獎項，民國五十九年即取得當時政府頒發之歌唱演員證，從此便駐唱於各大、小歌廳。

民國六十三年林重修於台中市興中街躲過一次爆炸之災後，頓感人生無常，並感念菩薩保佑之恩德，遂開始發心修行，除了從事田徑教練訓練工作外，閒暇

之時四處參訪宮壇寺廟，參訪道友大德，一心涉入宗教與民間信仰之行列。民國六十四年養父往生，更感人世無常之感，加上田徑教練僅能以「工友」支領學校薪水，無法全心兼顧已成家立業的家庭生活，遂興起不如歸去之嘆，民國六十六年正式離開田徑界而投入歌唱事業，專職擔任駐唱歌手。

民國六十六年正式成爲聖賢堂之鸞生後，林重修漸已顯露其在鸞文宣講方面暨道學釋疑的宣講能力特質，唯此時，其將所有積蓄與人合資所成立的唱片行，全部被投資人捲款逃走，並背起所有債務，只得將個人財產變賣清償，頓時，林重修變得一無所有。

林重修遭此打擊後，經與妻子商量，決定放下萬緣，發願修行，民國六十七年，林重修對天發願，如能獲得宗教神聖之靈療能力，願免費爲十方大眾服務，後經苦修一番，果然獲得靈療能力，自此林重修依願而行，以靈療方式爲人辦理身體不適及因果冤業之和解、渡陰去煞等宗教服務。此時之林重修服務之對象除一般信徒外，對象多爲以前結緣之宮壇寺廟之修行人。由於林重修受聖賢堂鸞堂「普化」觀念之影響，其在通靈濟世的過程，依據來者對象之人，輔以道學勸善和因果業報的詮釋與心靈點化，林重修雖有能力查辦三世因果的神通力，卻強調神通抵不過業力的傳統「制度化宗教」的觀念訴求，務使來者對象都能明瞭宗教救贖不應一昧的依天賴神，唯有個人修善積德，廣行懺悔和力行實踐道德條目的付出，方能感應道交，獲得神驗。林重修藉神通濟世，實施道德勸世的模式，令許多修行人與一般信徒頗能攝受，尤其在當時的民間信仰教團裡，有能力詮釋宗教義理思想的人，又能像林重修具有通靈靈療能力及能夠查辦三世因果的人物，確實難尋。加上其擁有聖賢堂鸞生的身份，茲因聖賢堂長期致力於免費善書流通之宗教真理普化勸世的社會公信力，使林重修在短時間內，累積了個人的信徒追隨者。又因其辦理濟世時，完全免費，僅憑信眾自由隨緣布施實施濟世服務，與傳統道士束之價碼之服務方式有所區別。各種之條件因緣聚合，促使林重修在民

國六十七年至六十九年底，短短不到三年時間，仰首自信，開創新局，得以穿梭自宅和各道場之間，傳播真理教化，並且憑藉其通靈之神通力，解決來自十方求問者之疑懼和施以身體靈療，使之順利於民國七十年農曆正月一日，挾其所累積結緣之龐大人脈，設立重生堂，善行其道學講座的教化工作。

二、創堂背景、沿革

台中重生堂創堂之因緣起源於林重修、羅美雅夫婦二人。林氏夫妻於民國六十六年(1977)加入「聖賢堂」成爲鸞生，並實際參與《地獄遊記》、《天堂遊記》兩部善書之扶鸞相關工作，故兩人深闡儒宗神教法門之內涵及鸞務操作方式。並由於長期觀察雜誌、善書之出版運作模式，相對於鸞堂內部及善書出版事業有關於扶鸞闡教、宣講道務發展體系，夫婦兩人均能知之甚詳。

故於民國七十年(1981)，夫婦兩人自行離開「聖賢堂」，並且決議創堂，此時林重修結合了自己親兄嫂：陳燕歷、林碧玉夫婦，再邀請好友陳木海夫婦等共六人，正式向上蒼請旨、創堂，經聖意賜准，後賜堂名，顏曰：「重生堂」，並由林重修擔任第一任堂主，六人同盟於台中市健行國小後方之民宅租屋籌辦，並於七十二年(1983)農曆元月正式開堂，對外辦道。

(一)堂務拓展、道場奠基時期

由於林重修善於扶鸞及宣講善諭，因果故事，並且具備「靈療」、「問事」、「解決因果業障」之宗教濟世功能的能力，容易滿足並取得信眾之信任與支持。加上林重修標榜「免費」渡眾濟世之脫俗行爲，成功的建立豐富人脈，也塑造其宗教地位，故能在短短的兩年發展中，重生堂已有能力號召一批信徒及自己內部鸞生進行貸款買地建廟之工作。民國七十二年(1983)擇於台中市陝西路 81 號現址，規

劃建置廟宇道場，於民國七十三(1984)年七月落成安座。

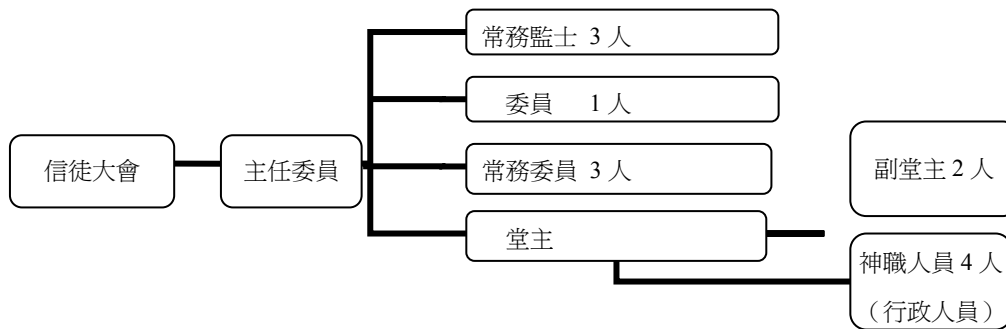
(二)堂務發展、道場寺廟規模竣成時期

重生堂之設置與林重修本人偏好扶鸞宣講活動有重大之關係，尤其林重修認為，鸞堂之功能應該不僅於印製善書而已，隨著傳統社會跨度於工商社會之面向，鸞堂須具備更積極的渡眾方式，尤其是利用講堂宣講專題或道學釋疑的堂務活動，理當才是鸞堂的重大使命。也由於林重修的眼光，使他能透過重生堂的運作，一方面吸收源於傳統「聖賢堂」善書出版事業的宗教性質，另一方面又能發揮聖賢堂沒有開創出宣講這一部份的宗教格局，因此能於短短幾年時間，讓重生堂立足於台灣中部的鸞堂界，並且讓重生堂的信徒追隨者不斷的捐資輸誠而累積了雄厚的經濟實力，促成了日後轉往多媒體(錄音帶、錄影帶、電台、電視)弘法的契機。

此時重生堂因為經濟獨立而得以擴建寺廟及講堂，遂於民國七十五年(1986)購入廟方後址土地擴建，次第興建地下室講堂，一樓圖書館閱覽室，二樓宗教文物館，及至民國七十八年全部工程告竣，重生堂規模已臻完整。

(三)組織架構

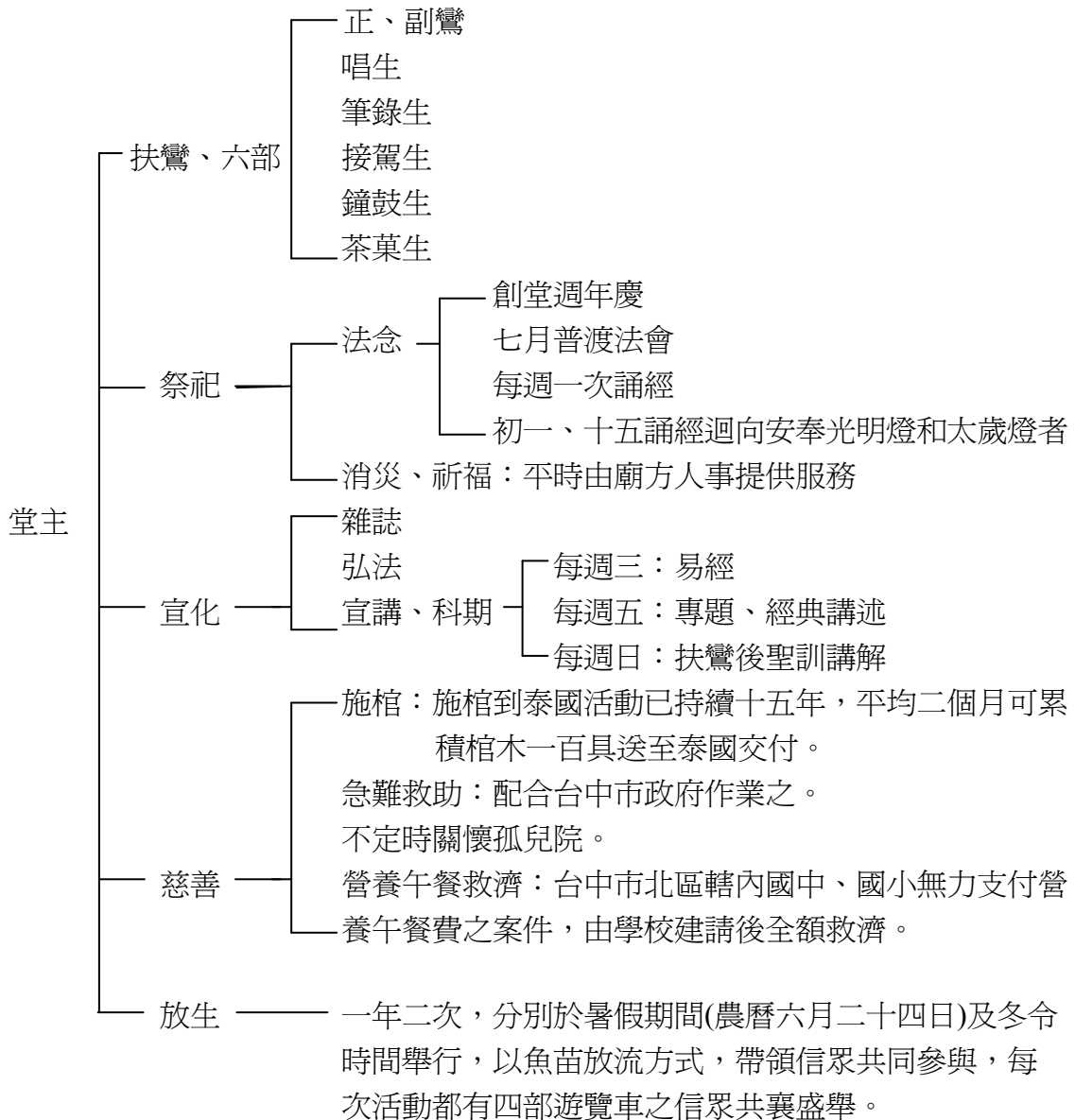
- 1.信徒大會選出管理委員七人，設管理委員會執行廟務。
- 2.互選三人為常務委員，再由常務委員中選舉一人為主委。
- 3.設置監事三人，並選舉一人為常務監事，主持監事會。
- 4.任期四年一屆，得連選連任。
- 5.組織圖表：



(四)目前堂主、主任委員產生之方式

重生堂第一任堂主林重修於 1996 年離開後(轉至佛教出家)，堂主及主任委員產生之方式即以「卜筮」方式產生，凡重生堂之鸞生，不分年齡、資歷，於「卜筮」大會上獲得「聖筮」最多者擔任堂主，次者擔任主任委員，任期維持四年一屆。鸞生經「聖筮」獲聖意而擔任堂主或主任委員者，唯自覺無法勝任者，可於就任前向神明告假辭職，並依「聖筮」高低順序者遞補之。

(五)道務運作



第二節 重生堂的鸞務規劃及宣講模式概況

一、繼承聖賢堂對「儒宗神教」的鸞務運作與善書出版的概念

儒宗神教扶鸞勸化的重要意義乃是「代天宣化」，由於鸞文有勸善之意旨內涵，故扶鸞結束後的鸞文宣講至為重要，宣講者必須深通文字，並博學多聞，道德良

高，方能膺任宣講之職。

重生堂於民國七十年(1981)創立前，由於林重修個人於聖賢堂入鸞時代即有宣講之才華與實務，故重生堂創立後，每於扶鸞後即宣講鸞文義理曉諭大眾。林重修和堂內領導核心—陳燕歷夫婦，著手主導並開闢鸞文宣講以外之專題宣講時段，制定每週一次固定時間(晚上)為專題宣講之共修時段，此於重生堂稱為「宣講普化」，「宣講普化」後來成為重生堂堂務發展中重要之活動。

重生堂的宣講普化活動，師資成員不限內部之同修，林重修及陳燕歷為發展宣講普化達成制度典範，矢志廣邀各方友堂人士蒞臨傳題，初期成果及迴響頗受讚譽，後來擴及廣邀各宗教人士蒞堂宣講各教義內涵，受邀對象包括佛教法師、道教法師及修士、基督教傳教牧師、摩門教傳教士、密宗修士、回教修士、天主教修女及老師、記者等各行業之專業人員。

儒宗神教認為以扶鸞為主要的代天宣化活動，因為鸞文有詩詞歌賦，欲發展成為較高之文化色彩，必須有通文墨之知識份子擔任宣講師，重生堂領導核心，有鑑於本身均非知識份子出身，為彌補本身於宣講之不足，所以發動了廣邀各方、各教的專業人才蒞堂宣講，這些人才在當時的社會階層之身份，都是居於知識份子暨宗教精英或宗教領導人之地位，透過這些人的每週固定宣講，讓重生堂內部人員素質及眼界大為提升及擴展，也真正讓儒、道、釋、耶、回五教思想進入了儒宗神教體系的重生堂，使重生堂真正落實了戰後鸞堂主張「五教同源」的理論事實當中。

儒宗神教以扶鸞宣講為主的鸞務活動，被鸞堂人士賦予「代天宣化」的宗教意涵，此意涵具有最高之神聖性，鸞堂修士相信鸞堂的應運而生，對應當代萬教齊發的時代現象，歸咎於「世風日下、人心不古、末法時期、群魔亂舞」。《道德經》云：「天地不仁，以萬物為芻狗」，因人心敗壞，人類業緣成熟致召感惡業臨世，導致天災人禍不斷，上天諸天仙佛不忍下界眾生塗炭，故鸞門五聖恩主叩懇

於上帝，為免人類浩劫，諸仙佛願倒裝紅塵，方方闡教，處處開壇，飛鸞勸化，以挽頹風。因故鸞門五聖恩主，以鸞設教，救渡萬民，並希望所示之鸞文能集結出版，以善書傳於世人，達到普化世人之功能也。所以鸞堂人士始終堅信扶鸞宣講之宗教神聖性，乃是上天應時應運之恩德所降，此項恩德觀點為全台所有鸞堂所服膺，甚至包括民間宗教系統、瑤池金母慈惠堂系統、一貫道系統，都承認不諱。

儒宗神教發展扶鸞宣講的普化思想，被戰後的「聖賢堂」善書出版事業推到最高點，由於聖賢堂奉旨扶鸞著成《地獄遊記》與《天堂遊記》二書完成後，免費讓全台乃至於全球華人免費索閱，聖賢堂並請有專人負責郵寄之日常工作，因而造成二書目短短時間幾乎傳遍海內外，帶動了全台灣濃厚的宗教氣氛，這股現象也使得日本及國內有關宗教學、社會學、人類學、民族學之學者，相繼投入研究領域。

重生堂繼承了聖賢堂善書出版事業路線，但以林重修、陳燕歷為主的領導核心也意識到善書出版事業所遺下的問題。首先，善書之讀者所產生的道學疑問，面臨無處可詢問之狀態，所以重生堂於固定之專題講座時，常常吸引一大批善書讀者，這些讀者當中，一半是希望持續了解修行義理，一半是希望到此詢問心中道學疑點，故重生堂的道學講座幾乎座無虛席，及至後來林重修於平日即須面對十方所湧入之信徒與讀者。這一段時間，林重修的日常作息有一大部分是接見處理這些信眾之道學問題，埋下了日後重生堂成立並培訓講師團以因應鸞堂之於宣講活動之時代變革。

這種信徒求知現象的發生，前所未有，被視為乃儒宗神教的鸞文宣講內容無法再滿足信徒的求知需求，在鸞堂的發展過程當中，社會的轉型：從傳統社會跨度到現代社會，知識份子身份的界定，已不再是傳統的儒士或士紳為主，戰後的知識份子身份界定，已將擁有高學歷之人認定為新一代知識份子，當這一類的人

投入鸞堂的運作體系，改變了鸞堂的生態，這個改變包括鸞文詮釋的現代化以及傳統宣道人才學歷之現代學制教育化，諸如以上現象，在鸞堂發展普化思想過程，實際衝擊了傳統儒宗神教在宣講內容及運作模式做出了重大的變革。

二、開辦道學講座

林重修感受道德真理對當代社會眾生迷信有正本清源之絕對功效，故於民國七十二年正式開堂對外後，決心改變過去強調濟世之模式，而另行於廟堂之內正式設置道學講座以闡明經教而普化渡眾，故堂中於每週三、五晚上八點設立宣講班，歡迎信眾自由參加。宣講師質多廣邀十方賢達，各地到場廟宇之住持或同修開示道義，直到林重修捨道入佛出家後，前後達十五年之久。

重生堂自民國七十八年(1989)起，每年均因推行社會教化有功獲台中市政府及台灣省政府頒獎，在當時社會上，實施宗教社會教化之力道乃以佛教及基督宗教二大主流，重生堂能獲此殊榮，著實不易。重生堂開辦道學講座有幾個特色：

(一)信眾部份

1.聽眾來源十分廣泛，除了信徒外，各地宮壇寺廟道場之道友，往來參加踴躍，顯之民間宗教「有廟無教」之窘境，也凸顯出民間宗教之信仰或參與者相互流通性強烈，容易被動員或吸引。

2.信眾從鸞書的閱讀上雖獲得宗教真理的累積，但也累積了一些道學疑問，過去鸞堂的作法，只是贈送善書，但甚少提供善書道學釋疑的服務，重生堂的道學講座內容，往往是針對道學疑惑進行專題宣講，故容易引起共鳴。

3.講座結束後，尚提供茶點食用，藉此互動可在讓心中尚有疑問者再次提問，俾讓主講者或林重修適時回應釋疑，因故信眾似乎較能得到滿意的學習，對於往後回流參與講座的意願提高。

4.講座內容多以因果驗證與道德論述之口語化為主，對於文化民俗節慶的解釋，多崇尚積善派與經典派的觀念為主，貼近庶民大眾之生活，符合政府提倡正信，破除迷信的政令，民間與官方的支持度提昇，重生堂的道學講座容易被形塑為正派經營，對於吸收知識份子與政府機構公教人員的嘗試旁聽和公開參與，容易形成口碑的流傳。

(二)宣講的講師方面：

1.廣邀各地宮壇寺廟的道友宣講，有助重生堂道學講座的多元性，也不致造成講座師資不足而引起中斷現象。

2.受邀上台宣講者的宗教背景，不限鸞堂本派。重生堂受儒宗神教對於宣講教化「五教同源」的概念影響下，廣邀各宗各教各派的人士前來參與宣講，其中包含：摩門教、基督教牧師、天主教神父和修女、佛教法師、回教傳教士、一貫道道親等，可謂前所未有之舉。

3.林重修藉道學講座廣結善緣，培養內部鸞生認識各宗教之基本教義，並從中揀選優秀鸞生擔任宣講生，成為講座之必然師資人員進行長期培訓，以為後來成立重生堂講師團之成員，開啓後來至各地區之公、民營單位及宮壇寺廟進行弘法活動。

林重修對於宣講方面的重視，從上述的討論中，可見一斑。林重修另有一項創舉，乃為開辦道學問答，即於自身所主持的宣講講座上，公開開放信眾自由提問。這種公開舉動，在過去鸞堂是沒有過的經驗，因為開放信眾提問問題，恐怕自己道學程度不足或是問題本身超過宗教教派範圍而難以掌控，但林重修敢做如此嘗試，據其本人親言，乃憑藉其個人之靈通力隨時可接受虛空中之神佛關於宗教、道學的問題補充說明，因此林重修自己認為從沒被問倒過。當然，從宗教社會學的角度來探討此現象，可以清楚的見到，林重修透過已建構較完整的儒宗神

教神學理論與心性論提供並滿足信眾的疑問釋疑，從而發揮個人魅力，使道學講座的多元內容，呈現一種讓人想再參加的成功誘因。

三、文教與媒體資源的應用

(一)林重修於重生堂設立道學講座班，反應熱烈，為推行教化理念，善用文教與媒體之傳播性，自民國七十年設堂以來，即扶鸞著書，發行善刊共計出版了單行本之鸞書為：《飛鸞真言》(1981)、《重生鸞篇》(1981)、《大道指南》(1981)、《暮鼓晨鐘》(1982)、《梨山春曉》(1982)、《聖道明針》(1983)、《九陽關遊記》(1982)、《三世因果錄》(1983)、《原靈園遊記》(1985)、《蓮花佛國遊記》(1986)、《神農治病漢藥祕方》(1987)、《移風化俗》(1988)、《活獄現形記》(1989)、《導引歸箴》(1995)，共十四本。

(二)民國七十四年(1985)普化工作，由善書的文字類，提昇至「有聲書籍」即所謂的「有聲善書」，開始發行宣講弘道錄音帶，由林重修擔任宣講灌錄，成本雖較高但仍維持免費贈送，一時全台信眾開始反應熱烈，常常供不應求。自此林重修即開始累積全省信徒，並予以金錢之捐獻，使其快速於鸞堂竄起。

(三)民國七十五年(1986)十月，創辦「重生雜誌」，為雙月刊之雜誌類。

(四)民國七十六年(1987)四月於台視開闢「道德之門—道學講座」節目，反應熱烈。當時電視弘法節目僅淨心長老之「光明世界」、聖印長老之「大法輪」，唯兩大法師雖長期弘法，但風格為傳統講經弘教之論述方式；林重修以生動之口語化和因果故事、聖賢公案的例證方式結合生活之貼近庶民文化的弘法模式，立時受大歡迎，隨即回應觀眾而成半小時之帶狀節目，固定每週一次。後另於中視開闢「重生之門—重生法語」之台語弘法節目，其可謂鸞堂界乃至新興宗教界和民間教團中，最早涉入電視弘法之第一人。其當時之聲譽可謂頂點，一躍而為全國

性之宗教人物。

(五)民國七十年，即於正聲廣播電台雲林台開播電台弘法節目，至七十五年積極擴通至台北台、台中台、宜蘭台，爾後完成全省聯播。

綜上所述，林重修對於宣講普化的活動，擺脫過去傳統善書文字普化的單一方式，隨著社會的變遷，從傳統的農業社會跨到工商業社會的過渡階段，林重修以其對宣講的獨特才能與辯捷的口才，從其本身對儒宗神教神學體系的建構了解，以及自身投入民間宗教多年的深耕，加上重生堂開辦(每週三、五)道學講座廣邀五教各派對教義深思的交流說明與吸收，促其眼界大開後，衍生其改變宣講模式而決定多管齊下，從平面書刊、雜誌到錄音帶的流通，衍生至電視、電台，錄音帶和當時第四台的免費放送錄影帶弘法的推波助瀾，使林重修能廣傳法音，打破傳統宣講勸善的模式，開展了文教與多媒體結合的宣講現象。

四、與國外道場的合作宣講

民國七十七年(1988)三月，林重修弘法宣講活動由國內轉向國外，應新加坡「德教會」之邀請，前往新加坡作為其一週之巡迴宣講弘法。並於新加坡時，接受馬來西亞一貫道興毅組所轄之「孔孟聖道院」之邀請，前往弘法結緣，並首次以現場問答之方式開辦講座，效果甚佳，也奠下了林重修往後於國內辦理大型對外弘法講座之模式。此後，林重修年年受邀前往星馬地區，並帶領其子弟所培訓而成之講師團至當地弘法，影響至今。由林重修所發展而成的「重修道脈」子弟堂，仍與星馬地區之德教會有所交流。重修道脈子弟堂—桃園「修聖堂」吳子年堂主於民國八十年代出家後(法名普印)，仍以出家法師之姿繼續保持弘法深耕，德教會轄下之「紫金閣」更出資建寺，禮請普印法師駐錫傳教。

另外，林重修於七十七年(1988)至星國期間，由當地人拜師所成立的「揚善堂」，

也在林重修回國後，助其成員來台學習扶鸞，成為重生道脈海外之子弟堂。

五、對外舉行弘法大會

(一)民國七十九年(1990)，林重修應各界邀請於全省文化中心巡迴舉行弘法大會，一時盛況日隆，後由各縣市政府主辦，文化中心協辦，民間公司團體贊助，逐漸形成大型之弘法活動，並場場錄影剪輯成錄影帶，擴大發行，時與台灣各地之第四台索取免費放送，更增加普化力量與效果，全盛時期，林重修幾乎是全台灣有線電視曝光率最高之弘法佈道家。

(二)除全省大型弘法大會外，林重修應全省機關團體所請，舉凡高速公路警察大隊之宣講弘法、經歷二隊、三隊、四隊，拓展至全省公路警察二隊、台中市警察局，私人公司之員工訓練，社區住戶大會、里民大會、社團例會、素食餐廳開幕，乃至全省宮堂寺廟之法會等等，後至教育單位：后里內埔國小、台中北屯國小、大仁國小、台北縣永和秀朗國小、達德商工、文華高中、員林家商、埔里高中、光華高中、新民商職、逢甲大學等等。

此舉，由林重修打進教育體系之宣講弘法活動，也順勢於八十二年(1993)起，讓重生堂之講師團前往各國小、國中實施全校性週會之宣講活動。

六、籌辦講師培訓與講師團

鑑於弘法宣講活動的活絡與開展，社會對重生堂和林重修的邀約不斷，林重修開始培養內部鸞生成為宣講人員，經培訓驗核通過後，即呈請仙佛派任為活動講師，正式對外宣講以協助弘法。

(一)講師的來源以內部的鸞生為選才對象。

(二)利用重生堂的道學講座科期，安排鸞生宣講，藉以訓練與觀察可加以訓練

與拔擢之人。

(三)宣講台風穩定成熟，道學內容充實，勸善普化之比喻表達可取之人，即再安排於每週日晚上八點扶鸞活動結束後之鸞訓宣講，以提升並能契合三教仙佛所示之乩文鸞訓的勸善意旨，使其加速成爲講師之體證。

(四)每年寒、暑假期間舉行三日之密集訓練，藉以充實宣講功力之提昇。

(五)受命爲講師後，旋即安排至國小、國中、各地宮壇寺廟友堂，大專院校、機關團體由林重修負責。

(六)講師團出外弘法，鼎盛期間，一年可達三十餘場次。

七、重生道脈

林重修有鑑於宣講活動已提升變革爲對外弘法活動的意涵，加上當時社會各界之需求邀請擁進，故開始於七十八年(1989)後，仿照佛教制度，辦理弟子皈依活動，開始收授徒弟以滿足重生堂以外的信眾，但此舉在傳統鸞堂同輩同修的眼中，正反兩極。林重修對於有心學習扶鸞者或有新開辦鸞堂以代天宣化之人，確實是真心予以協助，故其在重生堂期間所輔導的弟子，於後來開設的鸞堂依然繼承林重修強調宣講活動的修辦經營路線，並形成「重生道脈」，「重生道脈」子弟堂制圖如下：



這些道脈子弟堂目前仍然活躍於台灣之鸞堂界，其生存至今最大的契機，憑藉著宣講活動之道學講座與道學釋疑對信眾信仰需求的回應，並能讓信眾在理性主義的道德實踐上，產生自我認同，這種路線的延續，顯示傳統鸞堂過去一味強調神機靈驗的顯化模式，對於現代人將知識視為社會競爭力的重要指標，凸顯出戰後鸞堂受到時代變遷的衝擊，產生其背後的道務經營主體路線之轉折和文化上的再討論意義，或許正可藉重生道脈之子弟堂在全省各地的經營模式和經營主體路線，來加以考證與分析。

第三節 林重修出家後重生堂的鸞務發展

民國八十五年(1996)五月，林重修於佛教界長年交往的忘年之友：聖印長老圓寂後，將重生堂全數交由管理委員會處理，離開一手創辦之重生堂後，旋即圓頂出家，其於俗家之家眷，妻子女共三人亦隨林重修離開而護持於其座下。

民國八十七年(1998)三月十三日，林重修依止於台東光德寺之淨空長老座下出

家，法號悟常，自創「德光精舍」以傳揚佛法。

林重修捨道入佛後，重生堂之鸞務發展初期亦受到衝擊，源於過去信徒習慣以林重修之個人魅力為認同導向，此種宗師情節的存捨分化現象，正是典型新興宗教團體的普遍問題焦點。重生堂新的領導模式，遂改以合議制的模式，由道中資深的幹部鸞生集體領導、集體決策，以避免未來的道務發展再產生克里斯瑪的宗師情節現象。筆者據與重生堂資深幹部的深入訪談所得看法，重生堂的鸞務發展，在林重修離開出家後，有將近五年時間，重生堂在外緣活動和內部道務發展之力道確有受到影響，原因不外為：

一、過去重生堂乃以林重修為主，後林重修時代之鸞務運作整合有待重新建構。

二、原本之鸞手全數跟隨林重修離開，一時之間，扶鸞的信心消退，新任鸞手的乩法未臻成熟，削弱內部人員對鸞文的信心。

三、重要人事的全新派任，除意見相左外，對未來的經營主體路線，存在歧見，無法整合。

四、宣講魅力的不足，堂中的講師雖已對外弘法，但道學與釋疑能力，不若林重修之理念清晰。

五、重生堂內部之菁英份子陸續自行出走設堂，再度削弱重生堂人才之元氣。

六、道學釋疑的講座，自林重修出家後，重生堂已無法再培養具備如此深度之道學釋疑解答人才。

唯經林重修之親弟弟：陳燕歷為主的領導核心幹部，辦理堂務重整，由陳燕歷進行宗教連串改革後，始於民國八十七年(1998)和台北三重楊敏枝所創之慈惠堂合作開辦「道法自然班」教授全省道友同參、信眾，學習收驚、制煞、祈福之法術後，迴響熱烈，續開二期「道法自然班」，並順勢成立「中華民國道法自然協會」以服務全省道友。自此，重生堂之道務方式才有所轉型，順利走出林重修個人色

彩濃厚的宣講風格道場。

但經此比較，林重修離開前的重生堂是道務全盛時期，離開後，礙於種種因素，已經無法銜接到那股盛況與持續發展。

第四章 重生堂宣講活動的現代發展

重生堂創堂後的鸞務發展方向，一直致力於建構宣講活動為主題路線，其源於堂主林重修年輕時於台中聖賢堂擔任鸞生時的深入參與鸞務活動，理解到傳統鸞堂參與者的思想內在理路(inner logic)與活動模式取向，皆以扶鸞著書為主要活動。隨著戰後台灣於 1970 年代的經濟實力慢慢起飛掘起，臺灣地區各地方的個別鸞堂已有足夠之經濟基礎，發揮社會救濟力量和辦理善書文化出版事業；尤其是以台灣中部之台中聖賢堂所創立之聖賢雜誌社，更是當代個別鸞堂當中，旨揭發行善書與鸞書為職志之重要鸞堂先驅之一。台中聖賢堂先後扶鸞集結出版的《地獄遊記》及其雜誌、經典、書籍等，至 1983 年止，統計印贈之數量已有超過三百萬冊以上之譜。

鸞堂是於台灣光復後，漸次發展成為儒宗神教而形成的一種新興教派，其面對台灣地區社會之變遷，自 1949 年隨國民政府搬遷來台的各宗教教團於台灣形成宗教多元競爭發展的條件之下，單一地區的獨立鸞堂之台中聖賢堂，能夠自立開創發展成為專業的「善書出版事業」之格局能有以上的成績是非常驚人的。因為聖賢堂所出版的善書、經典、雜誌，皆以代天宣化的道德普化人心為奠基立論，故而完全免費贈送。須知，完全免費的意涵內容包含書籍、經典、雜誌之專業編輯和印刷費用、寄送全台乃至全球之郵資費用、專職人事費用等等，每月基本綜理「善書出版事業」之龐大開銷。觀察「善書出版事業」的免費贈送，其背後須有廣大信徒與廣大讀者的緊密支持關係，如此背後所蘊藏的廣大隱性資源與強大力量，相信以林重修當時的身為台中聖賢堂之鸞生而實務直接的參與這些鸞務發展，一定能夠深刻的了解這股背後的影响力，或者曾經想過自己獨立創堂而分流引領這股龐大影響力。

聖賢堂在當時所發行的《地獄遊記》、《天堂遊記》對社會民間乃至全球華人的信仰渴求所造成的巨響，除了每日來自各地的索求信件之外，更重要的一個現

象，即是信件之中有很大一部分是針對善書、經典、兩部遊記內容不甚了解之處，提出關於信仰、民俗、道學義理之疑義詢問。這個現象在當時的聖賢堂乃至儒宗神教體系派下的各地區獨立鸞堂，都僅承襲傳統的做法，意即利用鸞書集結出書時，於書中之內容做成道義釋疑說明，或於雜誌發刊時，於刊物內文作一簡易回答；這種回應模式，其實無法於第一時間滿足信眾與讀者的期待，若加上傳統鸞書與雜誌的文字屬性，如果不夠完全白話，實無法符合現代人的迫切訴求，成效方面並不理想，衍而產生每日有分屬各地之大批讀者信徒至台中聖賢堂參香禮拜，並至現場詢問各種問題。林重修在這段時間，曾以鸞生的身分蒞堂宣講從而深切的了解到這些現象所興起的問題核心，其可能也看到此現象背後觸及的文字普化與信眾讀者所產生的對話性不足的問題。

傳統鸞堂，諸如聖賢堂，從農業社會跨度到工商業社會之轉變，由於十方信眾讀者的捐資，支持造就善書出版事業的成功，但面對當代環境的變遷與部分信眾讀者渴業追求道學釋疑的心理期待，林重修或該於聖賢堂的參與經驗中，繼承了傳統鸞務發展的文字普化路線，但因社會潮勢的變遷而須直接面對人群，累積了有別於傳統鸞務發展的寶貴經驗，從而反思這個寶貴經驗的問題核心，具體轉化成爲日後操作宣講普化的推動態度。

本章試圖探究林重修透過訓練重生堂鸞生成爲講師，並構成講師團的力量，實務操作推動宣講普化，並且以此模式深化與信徒之對話，建立重生堂與其他友堂及廣大信徒之間的深化關係，也由於林重修積極的推動這層宣講普化活動的過程，令其能於短時間之內累積龐大的認同基礎而快速掘起，在繼承傳統與反思創新之間，實踐其宣講理念內容，將鸞堂聖典之《玉皇普渡聖經》作一番更爲貼近當代庶民生活文化之詮釋，呼應重生堂扶鸞之鸞書所揭示的移風化俗觀點，提出適切當代社會環境的道德呼籲。

第一節 建構講師團普化力量

儒宗神教派下鸞堂的主要活動概分爲二，一爲扶鸞勸化，二爲宣講教化，清代的乩壇活動與文人士子結合後，實施宣講活動的能力大爲提升，因而啓動官式宣講以外的俗講性質之出現，文人的內涵與從事宣講活動時，並無駕御文字能力之疑義問題產生，對於宣講活動時有正面之意義。

反觀戰後，鸞堂於楊明機之努力下建立儒宗神教體系後，臺灣地區的鸞堂活動開始勃興，扶鸞與宣講已變成各個鸞堂鸞務發展的重要方向。

日治台灣時期，台灣鸞堂之鸞務發展，肇因於殖民地之環境變遷而有劇烈之變化，原因有二：一是漢人文化意識的覺醒，促成鸞堂以儒宗神教的表現模式，讓漢人從顯性的武力抗日態度轉化成隱性的文化意識認同的抗日呈現；二是鸞堂與戒除鴉片煙運動之開展。這個時期的鸞堂扶鸞內容與宣講內容蓋以上述二點方向爲主要依據。

台灣光復以前，民間鸞堂的活動內容較爲單純，著重於民間社會普遍存在的倫理價值與道德理念之勸化，鸞堂著書立說勸化，其意義也不脫此奠基，旨在勸化人心，移風化俗，以求人人棄惡向善，以臻入聖賢之道也。

台灣光復以後，大陸原有的民間教團亦隨國民政府遷台而重新立地發展，承襲儒家思想的教團如一貫道、天德教、天帝教、世界弘化院、世界道德重整教會、軒轅黃帝教等之教團內部之宗教菁英份子，重新於台灣各地展開傳教活動，這些教團之宗教活動，除了強調儒家傳統思想價值之外，也兼具有飛鸞勸化的屬性，加上台灣本土的瑤池金母信仰之慈惠堂體系之掘起，使得民間鸞堂的扶鸞、著書宣講勸化活動之本質領域，已非獨立存在於鸞堂之中。轉眼之間，扶鸞著書與宣講勸化活動，實質成爲民間各教團的主流而活躍傳播於台灣光復後的全台各地。鸞堂於這段期間與眾多教派在台發展與競爭，除了彼此交流之外，也引發了一些消長的衝擊。

1950 至 1970 年代，可說是台灣地區鸞堂發展的另一階段之高峰期，隨著台灣經濟的發展，舊有的鸞堂寺廟不斷的翻新重建與搬遷擇地擴建，特別是台灣中部地區的鸞堂活動更形勃興，除了扶鸞著書與辦雜誌，整合個別鸞堂倡起組織的建立所引發的廣大迴響，後來雖然於整合建立區域性與全國性的鸞堂朝向制度化的宗教運動於焉失敗，但已引起政府之注意而開始關注鸞堂的發展。

鸞堂企圖串聯各地區乃至全國的個別鸞堂朝制度的宗教發展雖受限而停滯，除了政治空間尚未解嚴的歷史因素之外，各地之個別鸞堂的獨立性太強，不易統合在一起亦是主因，這個現象也是台灣宗教社會的通性。鸞堂在這種歷史因素與自我性格的影響之下，反而專注於個別發展而朝向適應社會變遷的道德復振入世與鸞務發展再創的格局前進。

鸞堂的主要活動：扶鸞、著書、宣講於這個時期有了突破性的發展，林重修身處這個階段，見識了鸞堂之間企圖串聯而俾使鸞務再興的內部呼籲訴求之整合與失敗，在這個企圖鸞務再興的過程當中，各地區個別鸞堂之間積極展開堂務的交流與人員結緣的高頻率現象，促成許多鸞堂的活動從地域性質朝向去「地域化」的現象演進，此歷史的偶然，恭逢其盛的林重修，其人際關係的奠基也在這個時期建立。

由於林重修曾於聖賢堂擔任鸞生時期即有上台宣講鸞文，具體實施勸善普化的宣講經驗，他發現透過宣講內容的詮釋來消除人們心中的盲點而建立信仰上的共識，進而轉移到行動層面的彼此結合和實際深化彼此之間的關係，似乎比傳統的理念結合更勝一籌。

於是在林重修離開聖賢堂而於 1983 年獨自創力重生堂之後，重生堂的鸞務運作，除了繼承傳統鸞堂：扶鸞、著書、宣講的主要方向之外，林重修尤其注重宣講活動的推展，尤其鑒於個人的真實經驗，欲推廣宣講活動，首先須有一批宣講師來促成其推廣宣講理念之運作。

一、講師團的建立

林重修於民國七十二年(1983)農曆正月一日正式創辦重生堂之前，源於民國六十六年(1987)和妻子羅美雅加入台中聖賢堂成爲鸞生，夫妻兩人並實際參與《地獄遊記》、《天堂遊記》兩部善書之扶鸞著書相關工作，故兩人對於儒宗神教派下之鸞堂鸞務工作相當熟悉。相對於聖賢堂的鸞務重心，偏重於善書出版事業之「聖賢雜誌」的善刊發行，以及善書、鸞書、經典的出版印贈，重生堂雖繼承聖賢堂的這條鸞務發展路線、但其規模比之聖賢堂卻小得太多。

林重修重視宣講活動，故創堂後，將每週六晚上八點定爲扶鸞之鸞期，另外將每週三、五晚上八點定爲宣講科期，廣邀各友堂鸞友及道友蒞堂宣講。其邀請蒞臨重生堂宣講之內容亦由宣講者自定。由於宣講活動於重生堂之相對頻繁，促成林重修決定自己培養講師以利因應未來從事宜講活動之擴大預案做準備。

林重修本人僅小學畢業，但他個人對於基礎道學理念的自我訓練非常嚴格，加上本人於宗教、民俗認知方面確有過人之處的開悟層面，故於從事宜講結緣四處訪道的歷練與所結十方善緣，累積相當多之宗教人脈，這些自身經驗的統整促成林重修以自身條件爲主要依據，當其開辦講師培訓時，針對講師的條件，完全不以學歷爲設限標準，其挑選講師培訓之條件，茲有幾項：

(一)必須是重生堂入鸞之鸞生。

(二)須參與重生堂各項堂務，並積極擔任工作職務施作效勞。

(三)每週三、五晚上之宣講活動，必須固定參加出席。

(四)每週六之扶鸞活動，須準時出席並全程參與。

(五)重生堂出版之鸞書，及重生堂指定之相關道學、經典、善書、必須深入研習。

(六)重生堂與全台各地之友堂結緣活動，須配合出席。

(七)培訓過程應盡量吃素，擔任講師後，應於一定時限內向神明表明心跡後，力行吃素。

(八)國、台語須練習流利。

觀察林重修培訓講師的條件取向，足以認為林重修確有鸞堂基層底蘊的洗禮，因其打破學歷的迷思，轉以基層鸞生的積極參與模式，透過個人積極參與各項活動促其銜接文化道學，孕育出講師應具備的能力指標，並讓其人透過指定書籍的大量研習閱讀，培養豐富的道學基礎和建構瞭解儒宗神教的神學觀念，尤其是在這個參與的過程中，成為重生堂的核心人物。林重修領導重生堂實施宣講活動與堂務的整體發展，已有趨向教團式的模式進行，這是有別於傳統鸞堂與鸞生之間互動鬆散的模式有鉅大之差別。

重生堂講師團的建立，相信某種程度，也是林重修針對鸞堂辦道及發展堂務之舊相所表達出抗拒而追求改革的目標之一，透過講師團的建立，讓林重修實踐新時代的宣講善化，能夠派任講師至各地區友堂實施宣講勸善，以朝與群眾信徒直接勸化與對話，以改變當代社會環境逐漸敗壞之氛圍。

二、講師團的社會關懷

傳統農業社會因教育不普及，宗教的功能是一種安定人心的社會教育，是基層社會之大眾百姓的一種心靈寄託，宗教理路的道德取向和因果概念具有調和民心民德的價值指標，這種文化的發展特質是良善的，但是也因為宗教理路的深入人心，往往也會因為民智未開而產生民俗層面與生活層面的迷信與禁忌。林重修建立講師團的另一個目的，旨在對應當代社會的亂象與迷信現象問題之改善。在1980年代至1990年代正值台灣經濟起飛的時代，人民因為有錢而產生的社會問題

也接續而來。諸如：

- (一)大家樂賭博問題。
- (二)飆車問題。
- (三)青少年加入幫派問題。
- (四)女性墮胎問題。
- (五)色情氾濫。
- (六)煙毒問題。
- (七)制作黑心食品問題。
- (八)販賣假藥問題。
- (九)販賣人口問題。
- (十)官商勾結問題。
- (十一)金光黨詐騙問題。
- (十二)壯陽藥的問題。
- (十三)青少年犯罪問題。
- (十四)吃檳榔問題。
- (十五)抽煙人口急劇增加問題。

這些社會議題所產生的亂象，在當時已深入於社會各階層，造成社會人心之不安，而欲尋求匡正改變之道。在那個尚屬傳統氛圍強烈的年代，人們對於宗教制約所信奉的態度與願意遵循因果觀念所衍生的一套價值體系，意即利用宗教理念的道德勸說，比之傳統法律宣導更為有效。

重生堂的講師團在面對當代社會亂象的議題態度，透過講師於各地的宣講機會，主動的表達針對這些問題實施道德勸說的社會關懷，利用儒家思想的修身條目與《地獄遊記》的例則說明，導出因果觀念之制約與敦倫勵德、獎善懲惡的天道思想，以道德呼籲的宣講語言，彰顯每一場宣講活動之意義，以成就覺民教化

的理路。

第二節 宣講活動與道學釋疑

傳統鸞堂在文字普化的階段，多以勸人向善，修身養性為本，到了《玉皇普度聖經》、《太上無極混元真經》、《修道指南》，陸續出版流通後，造成許多讀者轉而加入信仰修行行列，加之舊有民間教派之信眾產生對修道理念追尋答案的態度，茲因文字普化的局限，無法解決心中既有之道學答案，故透過宣講活動之當面提問道學問題，應是最直接最快速的道學討論模式。

林重修於聖賢堂當鸞生時代，即觀察到這個現象，在其尚未創堂渡眾的四處至友堂結緣時期，即展現道學釋疑的能力，在這個時期，林重修常私下受邀至友堂分享道學心得並接受同修之間之道學提問，直到 1983 年重生堂正式對外活動時，林重修已經累積多年的道學釋疑經驗。

所謂道學釋疑，即是面對修行辦道之義理問題，針對疑問者作一說明釋疑。由於儒宗神教的神學理論是台灣光復後漸次仰賴扶鸞活動所集結記錄而成的，故 1970 年代台中聖賢堂努力收集出版的善書內容，陸續建構出天界行政系統的景況，以及人與天之關係，因此各地鸞友與信眾開始信仰儒宗神教後，急欲追尋此類之答案，當時普遍存在的幾個關於儒宗神教的問題如下：

天界行政系統問題：

- 一、現代人與三曹普渡的關係。
- 二、神明本尊與蒞任分身的問題。
- 三、關公當玉皇的問題。
- 四、道教至高無上的神與西方上帝和回教阿拉是否為同一位。

另外，信眾較常詢問之關於信仰方面的問題如下：

- 一、冥婚的問題。
- 二、農曆七月俗稱鬼月的禁忌問題。
- 三、祖先倒房的問題。
- 四、風水的問題。
- 五、靈動的問題。
- 六、祖先拜素食的問題。
- 七、吃素的問題。
- 八、放生的問題。
- 九、鬼屋的問題。
- 十、因果業力和解的問題。

林重修於宣講活動結束前，會與現場參與者作直接對話，根據提問者詢問的問題作一道學釋疑，林重修回答問題之能力，據筆者曾親身經歷之觀察，林重修會針對問題的核心闡出心性的提升對自我之重要，以及站在實用的立場表達敬天法祖之立論，而提問之人絕多數並不知道林重修擁有特殊能力，能適度作天與人及人與無形界之溝通橋梁。當林重修欲以宣講真理的模式，作為反對時下一般信眾總因盲目信仰崇拜，造成不斷的追求消災祈福所衍生的期待救贖問題，林重修利用道學釋疑的詮釋主導權，屢屢有機會輸出新時代儒家實踐觀念，諸如《玉皇普渡聖經》內容之落實生活與行為意義的自我負責概念。另外，在解答信眾祈求消災與祈福疑問時，林重修常常喜歡引用《玉皇普渡聖經》之開經偈作為回答，《玉皇普渡聖經》之開經偈：

虔誦聖經福自臨，人能印贈禍難侵。
若為父母虔求壽，鶴算延年有好音。
若為子女虔求進，捷步青雲勝古今。
若為亡者求冥福，勝過焚燒銀紙金。

人人勤誦修功果，解厄消災免費心。

玉帝慈懷開普度，奉行朗誦鬼神歌。

《玉皇普度聖經》這一段開經偈的內容，已被林重修轉化成白話、口語之宣講內涵，成為新時代信仰之追求消災解厄的解決之道。林重修注重強化修身修德的態度，促其個人絕不以超自然的靈通表現來涉入宣講活動過程，或援引接受天意來佈道於人的強化個人崇拜。在其啓迪信眾之問題旨點時，反而不斷的教化與開導，這點是林重修落實修道實踐儒宗神教「以儒為宗」的最高表現，也是林重修欲彰顯信仰背後的義理與核心價值。

第三節 宣講活動的現代意義

1980年代的台灣社會由於經濟的提昇，帶動社會型態的轉型，資本社會的功利主義抬頭，促使人們朝向享樂主義的拜金思潮靠精神價值的扭曲與傳統道德的趨向沒落，這種「頹風四起」的現象，造成社會脫秩有愈來愈多之趨勢，社會民眾之行爲乖離與偏差行爲，更破壞整體社會秩序之和諧安寧，造成社會不安之社會問題。由於社會亂象的持續，使得人們重新返回傳統宗教以追求心靈平和，形成民間信仰之相對盛行。

鸞堂致力善書的流通，即是針對社會人心亂象之普化教育，讓善書之豐富又多元的內容流通民間，不但可以化導人們空虛之心靈，更進而引導人們修身養性，實為覺世勸民矣。另外，善書針對頑強之人，也可透過諸如《地獄遊記》內容之獎善罰惡的情境詮釋，恩威並施的讓個人或群體社會接受道德制約而實施心靈改造。

民間宗教的勃興似乎與社會經濟關係密不可分，人們隨著財富的普遍增加卻讓個人行爲與生活態度上漸不理性，當現代科學與傳統教育都無法有效解決這類

問題時，或許經由標榜神聖性與道德性的宗教團體能積極介入教化群黎，或能導出人們健康價值之人生取向；另外也可透過神靈的權威宰制，諸如《地獄遊記》的表達模式，讓社會偏離的現象作一糾正勸化。

然而民間教派的勃興也是充滿許多不確定之因素，傳統制度化之宗教，如佛、道、基督宗教，神學之邏輯觀念與社會關懷、社會責任，都可經得起檢驗而行之有年，不致產生問題。反之，民間信仰對於個人之安身立命之訴說顯得相對薄弱甚多，更遑論邏輯觀念與社會責任和社會關懷。民間信仰追求靈驗悸動的不夠理性基層特質，也容易因信仰質變而造成社會亂源之一。台灣人樂於投入宗教信仰與捐建寺廟，但民間信仰往往形成「有廟無教」的現象，在缺乏教化人心的實務問題方面，是不容迴避的，因此透過儒宗神教推動宣講活動來教化人心，可謂宣講活動之於現代社會的重要議題。

一、宣講活動與重生道脈的一體教化人心

林重修於建立重生堂講師團，積極運用講師四處推廣宣講普化，以化導人心與詮釋新時代道學立論之儒家條目，俾匡扶人心，挽轉頹風。另一方面，林重修也藉著各項因緣聚合，指導各友堂辦理內部之宣講人才之培訓，以延續個別鸞堂宣講人才之提拔。這些人當中，有許多原是舊識之友堂或各處慕名而來的人，無非希望能拜在林重修門下受其指導，待來日也能開創鸞堂而辦理宣講活動。此故，重生堂於焉開展子弟堂的傳承，奠下後來的重生道脈子弟堂之由來。

茲將重生堂歷年來收受之子弟堂，依台灣地理位置由北而南列舉：

- (一)台北慈鳳宮。
- (二)桃園修真堂。
- (三)台中豐原宏德堂。

- (四)台中慈蓮精舍。
- (五)台中大里開元聖殿。
- (六)台中大里淨意精舍。
- (七)彰化修聖堂。
- (八)雲林土庫天清宮。
- (九)嘉義修正堂。
- (十)嘉義修圓堂。
- (十一)屏東佛心佛院。
- (十二)新加坡揚善堂。

以上均為重生道脈子弟堂，其經營鸞務路線均受林重修影響而朝向宣講型鸞堂之建構。

這些子弟堂分據台灣南北各地，在林重修強烈的意志主導下，每一個子弟堂都積極發展宣講活動並深耕地方之學校及公、民營機關團體，使之宣講活動能進入國小、中及政府單位實施勸導人心之功能，並有端正善良風俗，提倡正信、破除迷信之良用也，其勢之大，蔚為一股鉅大力量。

可惜林重修捨道入佛離開重生堂之後，重生道脈子弟堂與重生堂的關係不再密切，僅有法會之時互相參訪，有些甚至已不再往來。

二、宣講活動對未來之展望

歷史上的宣講活動，由官方主導的官式宣講，旨在指導人民行為規範，促其社會安定，加強控制人民思想，以穩固帝國皇權。另外由民間自主發起的俗民宣講，旨在針對官式宣講之八股僵化提出反思，但其目的乃欲透過宣講活動，勸化人心，輔王法不足之效，同時扮演社會底層之重要教育工作，撫古思今，現代社

會之歐風東漸久矣，人心思變，傳統道德已不復見久矣，人心偏執所造成的社會亂象與社會問題，民心邪進之路處處可見，而政府能夠做的似乎只是亡羊補牢，甚難窺見政策施作方面，有何強烈有效的方法。

是以世道人心不古，道德淪亡，干戈不息，人心不易反省，致使現代社會之家庭倫理與社會倫理難以暢行和諧。

筆者認為，若能透過宣講活動來推動教化人心工作，提出社會呼籲來啟發道德認同，藉以喚出人們心靈內在本真的感動。透過宣講活動來倡導生命教育的社會關懷，並同推動傳統倫理價值的承繼與銜接，以對應現代社會之倫理系統的式微崩解。

政府應可與地方鸞堂結合，可擇定台灣地區道德名聲俱佳，具中型規模之公廟型個別鸞堂，利用其現有之民間資源，由政府單位與鸞堂共同辦理宣講之師資培訓，並針對傳統道德與儒家道德綱目制定宣講題目綱要及內容，對應社會時事趨勢，提出適切時代社會之道德呼籲和移風化之箴，茲以營造規畫宣講活動的推行運動，藉著歷史悠久又享有清譽盛名之鸞堂影響力與資源，聯合統整出一套足以反映中華文化傳統與符合社會道德呼籲的宗教意識觀點之氛圍，讓鸞堂運用宣講模式挽轉頹風，以達到宣講普化、教導黎民之理路精神。

第五章 結論

宋明以降，儒家思想透過科舉制度的運作，深入民間社會，並透過書院模式或私塾模式的鄉間知識份子實施傳佈，宋明清三朝的宣講活動，其宣講角色的人選離不開知識份子的介入。即至日據時代，台灣地區的鸞堂和善社實施小規模的宣講活動和光復後的儒宗神教宣講發展的面向，亦難以跳脫文人、知識份子的主導；直至台中聖賢堂於歷史的偶然發展出善書出版事業的成就，促成了從文字普化的變革到轉折成爲宣講普化的具體現象，這個有趣的文化發展現象，背後說明了宗教教派的擴展經驗過程當中，現代社會的文明發展，其實扮演了偶然當中的必然因素，也轉折出傳統鸞堂於傳承方面的巨大變動。

鸞堂的宣講教化活動與鸞書中所強調的觀念都是一脈相承，皆在強調修身養性、安身立命、行善積德的儒家觀念，再從儒家觀念衍生至民間信仰的因果輪迴法則描述。

台灣經歷 1950 年至 1970 年代的經濟轉型，社會人民漸趨富庶的過程，伴隨經濟的改善，後續接踵而來的人民心態之重功利、輕道德趨勢日益嚴重；至 1980 年代以後的人心思變問題也造成社會的動盪不安。但是透過台灣地區鸞堂的善書流通和宣講勸善之社會關懷活動，適時的扮演深入民間社會的教化人心工作，實有其正面意義和歷史功能。

然而善書內容如僅止於宣揚信仰層面，則其社會關懷之本質則易爲人詬病。傳統鸞堂之儒宗神教的概念其實較具扮演教化人心的文化復興途徑，儒宗神教體系的鸞書內容的教化作用，除了提及神聖意義的宗教意識之外，純然是以儒家德目的模式施以教化人心的作用，故而潛藏於民間的善書如能透過宣講活動的道德復振模式，則必能發揮導化社會產生移風化俗之良效。

傳統鸞堂本來於組織內部本來就設有宣講師，專職從事宣講活動及宣講鸞文、善書內容，宣講師的派任條件，往往須深通文墨並具有國學基礎之人方能勝任鸞

文詩句之解釋。當聖賢堂將雜誌、善書、鸞文出版內容之文字屬性配合社會關懷的模式，編輯成白話文體，另外再將古文詩句及鸞文釋義成白話文的舉措，讓善書文本的知識取得相對的簡單容易，促成鸞堂宣講活動的變革。

從善書的文字普化到講師宣講普化的變革，這個變革之轉折，蘊含鸞堂處於時代的民間教派競爭發展中的努力與企圖心。

宣講活動在歷史上已證明，對於教化人心有一定之功效，時值台灣社會內部的倫理價值崩解之際，其實目前可以仿效歷史，讓宣講活動重現社會之各階層，以臻淨化人心，教化黎民，達到道德復振和成爲化導社會不良風氣之良策也。

宣講活動之於當代之社會變遷，必須轉折成新時代的詮釋方式，創造新的思維，方能再次獲得民眾的重新認同與信服，另外鸞堂在實施宣講內容之社會關懷，應再擴大社會倫理之教化，以融合大眾常民的普世價值心理期待，提出適切時代的道德呼籲，以免落於偏狹之宗教信仰與思辯，而忽略移風化俗之理念輸出。

【參考書目】

一、古籍史料

- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，《周禮注疏》，《四庫全書》冊 90，台北：台灣商務印書館，1983 年。
- 〔宋〕朱熹，《楚辭集注》，台北：中央圖書館，1991 年。
- 〔明〕呂坤撰，《呂公實政錄》，《四庫全書存目叢書》冊 164，台南：莊嚴文化事業有限公司，1995 年。
- 〔明〕張鹵校，《皇明制書》，台北：成文出版社有限公司，1969 年。
- 〔清〕藍鼎元，《鹿洲初集》，《四庫全書》冊 1327，台北：台灣商務印書館，1983 年。
- 〔清〕清聖祖頒諭，《聖諭廣訓》，《四庫全書》冊 717，台北：台灣商務印書館，1983 年。
- 〔清〕陳宏謀輯，《訓俗遺規》，《四庫全書存目叢書》冊 158，台南：莊嚴文化事業有限公司，1995 年。
- 〔清〕戴奎，《宣講引證》。
- 〔清〕崑岡等奉敕著，《欽定大清會典事例》，台北：啓文出版社，1963 年。
- 〔清〕李丕煜主修，陳文達等編纂，《鳳山縣志》，台北：成文出版社有限公司，1983 年。
- 〔清〕胡建偉纂修，《澎湖紀略》，台北：成文出版社有限公司，1984 年。
- 〔清〕林豪，《澎湖廳志》，《臺灣文獻史料叢刊》第 1 輯，台灣：大通書局，1984 年。
- 〔清〕劉良璧纂輯，《重修福建台灣府志》，《臺灣文獻史料叢刊》第 2 輯，台灣：大通書局，1984 年。

二、現代專書

(一)中文著作：

- 王志宇，《台灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸化》，台北：文津出版社，1997 年。
- 王見川，《台灣的齋教與鸞堂》，台北：南天書局，1996 年。

- 余英時，《歷史與思想》，台北：聯經出版事業公司，1985年。
- 吳文星，《日據時期臺灣社會領導階層之研究》，台北：正中書局，1992年。
- 吳汝鈞，《佛學研究方法論》，台北：學生書局，1989年。
- 宋光宇，《宗教與社會》，台北：東大圖書公司，1995年。
- 李亦園，《田野圖像：我的人類學生涯》，台北：立緒文化，1999年。
- 杜澤遜，《文獻學概要》，北京：中華書局，2005年。
- 林永根，《鸞門暨台灣聖堂著作之善書經緯考》，台中：聖德雜誌社，1982年。
- 林進發，《臺灣統治史》，台北：民眾公論社，1935年。
- 馬西沙·韓秉方合著，《中國民間宗教史》，北京：中國人民出版社，2004年。
- 許地山，《扶乩迷信底研究》，台北：商務印書館，1966年。
- 陳祚龍，《敦煌文物隨筆》，台北：台灣商務印書館，1979年。
- 魚返善雄，《漢文華語康熙皇帝聖諭廣訓》，台北：文海出版社。
- ，《漢文華語康熙皇帝遺訓》，台北：文海出版社。
- 費孝通，《皇權與紳權》，上海：觀察社，1948年。
- 鄭志明，《台灣民間宗教論集》，台北：學生書局，1984年。
- ，《無生老母信仰溯源》，台北：文史哲出版社，1985年。
- ，《中國善書與宗教》，台北：學生書局，1988年。
- ，《台灣的鸞書》，板橋：正一善書出版社，1990年。
- ，《台灣新興宗教現象》，嘉義：南華管理學院，1998年10月。
- ，《台灣扶乩與鸞書現象：善書研究的回顧》，嘉義：南華管理學院，1998年。
- 蕭登福，《敦煌俗文學論叢》，台北：商務印書館，1988年。
- ，《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》，台北：學生書局，1989年。
- 魏志仲，《台疆儒宗神教法門著造善書經緯史鑑》，台北：清正堂，1977年。
- 台灣慣習研究會，《台灣慣習記事》，台中：台灣省文獻會，1984年。

(二)日文(包括中譯)著作：

- 栗林宣夫，〈教民榜文〉，《アジア歴史事典》，平凡社，1974年。

石井昌子，〈澎湖地區における鸞堂と寺廟〉，酒井忠夫編，〈台灣の宗教と中國文化〉，東京：風響社，1992年。

片岡巖撰，陳金田、馮作民同譯，〈台灣風俗誌〉，台北：大立出版社，1981年。

(三)英文(包括中譯)著作：

Clart, Philip Arthur., *The Ritual Context of Morality Books: A Case-Study of Taiwanese Spirit-Writing Cult*, D. Phil., The University of British Columbia, 1996.

Jordan, David K., and Overmyer, Daniel, *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*, Taipei: Caves Books, 1986.

Redfield, Robert, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago and London: the University of Chicago Press, 1960.

Seaman, Gary, *Temple Organization in a Chinese Village*, Taipei: The Orient Cultural Service, 1978.

Yang, C.K., *Religion in Chinese Society*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1970.

劉王惠箴，〈中國族規的分析：儒家理論的實行〉，尼微遜撰，孫隆基譯，〈儒家思想的實踐〉，台北：台灣商務印書館，1980年。

三、期刊論文

(一)中文著作：

王世慶，〈日據初期臺灣之降筆會與戒烟運動〉，〈台灣文獻〉37卷第4期，1986年12月。

王志宇，〈從鸞堂到「儒宗神教」—論鸞堂在台之發展與傳布〉，〈道教、民間信仰與民間文化研討會〉，中研院文哲所籌辦處主辦，1995年。

——，〈儒宗神教統監正理楊明機及其善書之研究〉，〈台北文獻〉直字第120期，1997年6月。

王見川，〈李望洋與新民堂—兼論宜蘭早期的鸞堂〉，〈宜蘭文獻雜誌〉第15期，1995年5月。

——，〈光復(1945)前台灣鸞堂著作善書名錄〉，〈民間宗教〉第1輯，1995年12月。

- ，〈略論清末日據初期宜蘭的鸞堂〉，《宜蘭文獻雜誌》第 23 期，1996 年 9 月。
- ，〈臺灣「關帝當玉皇」傳說的由來〉，《台北文獻》直字第 118 期，1996 年 12 月。
- ，〈略論陳中和家族的宗教信仰與勸善活動〉，《台北文獻》直字第 119 期，1997 年 3 月。
- ，〈西來庵事件與道教、鸞堂之關係—兼論其周邊問題〉，《台北文獻》直字第 120 期，1997 年 6 月。
- ，〈光復前臺灣客家地區鸞堂初探〉，《台北文獻》直字第 124 期，1998 年 6 月。
- ，〈從意誠堂同善社所藏文物看陳中和家族的宗教信仰與勸善活動〉，《第五屆高雄文化發展史研討會》。
- 王爾敏，〈清廷《聖諭廣訓》之頒行及民間之宣講拾遺〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 22 期下，1993 年 6 月。
- 伊能嘉矩，《台灣文化志》，台中：台灣省文獻會，1991 年。
- 宋光宇，〈地獄遊記所顯示的當前社會問題〉，《民間信仰與社會研討會論文集》，南投：台灣省政府民政廳編印，1982 年。
- ，〈清代台灣的善書與善堂〉，《民間信仰與中國文化研討會論文集》，漢學研究中心編，1993 年。
- 宋光宇，〈解讀清末在台撰作的善書《覺悟選新》〉，《中央研究院史語所集刊》65 卷第 3 期，1994 年。
- ，〈關於善書的研究及其展望〉，《新史學》第 5 卷第 4 期，1994 年。
- 李世偉，〈身是維摩不著花—黃玉階之宗教活動〉，《臺北文獻》直字 117 期，1996 年 9 月。
- ，〈日治時期臺灣的宣講勸善〉，《台北文獻》第 119 期，1997 年。
- 李亦園，〈傳統民間信仰與現代生活〉，《中華文化復興月刊》第 16 卷第 1 期。
- 李孝悌，〈上層文化與民間文化—兼論中國史在這方面的研究〉，《近代中國史研究通訊》第 8 期，1989 年。
- 林永根，〈台灣鸞堂：一種蓬勃發展的民間信仰與傳統宗教〉，《台灣風物》第 34 卷第 1 期，1984 年。
- 林漢章，〈清代台灣的善書事業〉，《台灣史研究暨史料發掘研討會論文集》，台灣史蹟研究中心編，1987 年。

康豹，〈臺灣的呂洞賓信仰-以指南宮為例〉，《新史學》第 6 卷第 4 期，1995 年 12 月。

張燕秋，《台北行天宮的調查》，台北：國立台灣大學考古人類學系學士論文，1972 年。

陳主顯，〈善書的宗教倫理要義初探〉，《民間信仰與社會研討論文集》，南投：台灣省政府民政廳編印，1982 年。

陳兆南，《宣講及其唱本之研究》，台北：文化大學博士論文，1992 年。

蔡懋堂，〈台灣現行的善書〉，《台灣風物》第 24 卷第 4 期，1974 年。

——，〈台灣現行的善書(續)〉，《台灣風物》第 26 卷第 4 期，1976 年。

鄭志明，〈遊記類鸞書所顯示之宗教新趨勢〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 61 期，1986 年。

——，〈近五十年來台灣地區民間宗教之研究與前瞻〉，《台灣文獻》第 52 卷第 2 期，2001 年 6 月。

鄭喜夫，〈從善書見地談「白衣神咒」在台灣〉，《台灣文獻》第 32 卷第 3 期，1981 年。

——，〈清代臺灣善書初探〉，《臺灣文獻》33 卷第 3 期，1982 年。

——，〈關聖帝君善書在台灣〉，《台灣文獻》第 34 卷第 3 期，1983 年。

戴寶村，〈聖諭教條與清代社會〉，《師大歷史學報》第 13 期，1985 年。

(二)日文(包括中譯)著作：

志賀市子，〈最近の台灣鸞堂研究の動向と今後の展望〉，《東方宗教》第 92 號，1998 年。

松木善海，〈明代老人禮制之創立〉，《東方學報》12 卷 1 期，1941 年。

栗林宣夫，〈明代的老人考〉，《東洋史學論集》3 期，1954 年。

曾我部靜雄，〈明太祖六諭の傳承について〉，《東洋史研究》12 卷 4 號，1953 年 6 月。

(三)英文(包括中譯)著作：

Katz, Paul R., *The Wayward Phoenix ? The Early History of the Palace of Guidance* ,

李豐楙、朱榮貴編，《儀式、廟會與社區》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年。

Katz, Paul R., *Morality Books and the Growth of Local Cults : A Case Study of the Palace of Guidance*, 《國立中央大學人文學報》第14期，1996年12月。

Philip Arthur Clart 著·林聖授譯，〈一部新經典的產生：台灣鸞堂中的功德與啓示〉，《民間宗教》第1輯，1995年12月。

焦大衛·歐大年著，周育民編譯，〈台灣慈惠堂的考察〉，《民間宗教》第1輯，1995年12月。

四、其它

(一)善書：

追雲燕，《三教聖誕千秋錄》，台中：聖賢雜誌社，2006年。

《覺悟選新》，澎湖一新社樂善堂，1891年。

《醒世歸真》，新竹益善堂，1901年。

《濟世仙舟》，新竹宣化堂，1900年。

《儒門科範》，贊修宮、智成堂合著出版，1936年。

《鸞堂聖典》，台中：聖賢雜誌社，2005年9月。

《聖佛救度真經》，聖教雜誌社，1976年。

《玉皇普渡聖經》，台中：聖賢堂，1972年元月6日奉旨著作(農曆)。

《修道指南》，台中：聖賢堂，1972年。

《太上無極混元真經》，台中：聖賢堂，1972年奉旨著作(農曆)。

(二)報紙：

《臺灣日日新報》，1898年5月-1945年10月。

(三)工具書：

龐元正、丁冬紅主編，《當代西方社會發展理論新詞典》，吉林人民出版社，2001年。

【附錄】 重生堂鸞生訪談紀要

日期：03/31/2008

受訪者：蔡進斌；入鸞 24 年，目前擔任重生堂全職之神職人員已滿 7 年。長期職司總務職務，負責法會之供品採購、一般性庶務採購；平日於重生堂之例行工作事務包括：開立信徒捐獻之各種名目功德善款之收據；信徒弟道學疑問解答釋疑；提供信徒辦理收鸞、祭煞、祭關、沖犯等之宗教民俗儀式之執行者；重生堂道經班(誦經團)成員之一。

選材說明：選擇蔡進斌先生作為深度訪談對象的原因，因蔡師兄長期參辦重生堂之鸞務運作與教團事務，在其成為重生堂內部聘僱之受薪神職人員 7 年時間，對於堂內鸞務運作與各種一般性之事務工作，知之甚詳。另外，其位列基層之第一線，於重生堂所能提供信徒各種服務項目所衍伸之互動關係的看待，關於宗教民俗服務部份之增刪與轉折(雜誌暫停發行；道法祭改之於重生堂之施作緣起；道經班成立；與其他教派合作開辦「道法自然班」等)其間轉變之沿革均能立即查明時間，故筆者先行對其訪談，藉此希望獲取重生堂重要事務記要紀錄之相關時間點。

題目設計：

- 一、鸞堂(界)修士對於鸞堂發展傳佈之「正統」與「異端」的看法與判準方向。
- 二、重生堂於鸞務發展過程中與其他教派團體合作開課並共同渡眾的描述。

訪談內容：

問：個人對傳統鸞堂的觀點描述。

答：鸞堂乃儒宗神教，崇奉五聖恩主，強調綱常倫理，五倫八德之人道修行，沒有刻意要求吃素，但祭拜時不用三牲葷品，鸞堂旨在勸人行善修身，相信因果，崇德報恩，敬天法祖，平時定時做功德，有空時可唸誦經典祈求迴向利益自身及祖先，鸞堂所出的善書應多加研習以效法聖賢仙佛之行誼，以求修道之實踐。有空時多到鸞堂效勞服務以盡鸞生之義務。

問：個人對目前眾多鸞堂發展傳佈之態勢看法。

答：鸞堂應有別於其他道廟，主要還是以扶鸞闡教，宣講鸞文之教化為主，對於目前的鸞堂現狀，其實，有些鸞堂已經停止扶鸞，這樣似乎不符鸞堂設立之宗旨，我個人還是主張鸞堂應該強調扶鸞活動，當然除了扶鸞活動外，鸞堂從事救濟工作，本來就是份內之事，但現在許多鸞堂因為停止扶鸞而重視救濟與慈善或發行善書之工作，也是值得讚許，只是希望鸞堂的發展，應該不要停止扶鸞活動。另外還有一個重點，鸞堂的發展不要太功利導向，內部(領導)人員不能太主張強調希望信徒的捐獻而失去鸞堂主張勸善的力量，如果太強調的話，那麼鸞堂跟一般香火廟有何差別。

問：你的觀點似乎指涉正統鸞堂應維持或具備某些狀態的角色期許。

答：是的，鸞堂的主旨還是以扶鸞勸善為主，如果能將鸞堂所扶鸞的鸞文編集成雜誌或善書流通於世，並能夠再進一步實施宣講勸善，方能善盡完成上天交付鸞堂「文字普化」醒世渡人之「天命」工作，如此才算是功德一件。如果能夠多加培養講師廣以宣講以達淨化人心，啟發良心，使人發心修道，才是發揮鸞堂真正的使命。

問：貴堂啓建法會時，全台各宮壇寺廟於法會期間前來參讚祝賀，重生堂平時有與他們交流嗎？

答：有。重生堂與之交流之方式有二種，一是林重修老師時代便與之交流互訪並沿傳至今。二是林重修老師出家至往生後，重生堂獨立於林重修之外，自行結緣交流至今。但大部份都是林重修老師時代開創結緣所繼承至今。

問：重生堂如何選擇或決定這些互訪交流的廟堂。

答：每年法會之前，正副堂主，正副主委，宣化組主，監鸞等主要幹部，舉行會議討論法會邀請對象，確立名單後，再寄「請柬」邀請受邀單位廟堂。至於被排除受邀請的廟堂，原因多為該廟堂有多次(年)沒有回訪參加重生堂之法會，通常是二次(年)以上，則不再寄請柬邀請，並且重生堂亦不再回訪參加該單位廟堂之各種活動。

問：這些受邀單位廟堂來自全省各地，有些不儘然全是鸞堂體系，重生堂如何判斷廟堂單位屬於正派經營之寺廟團體。

答：當然，其基本之修辦理念與重生堂之宗旨：醒世、濟世(慈善)、勸世之渡人修辦方向相符或接近作為判斷之觀點。重生堂屬於儒宗神教派下之鸞堂，在這個體系中，有些鸞堂做法似乎比較功利，這些鸞堂從林重修老師時代，重生堂即沒有與之結緣互訪，我們的傳統觀念，自有一套判斷模式，其他非鸞堂體系之廟堂，只要理念與重生堂接近，符合強調修身養性，勸人行善積德，實施個人道德實踐的宗教團體，只要對方有意願，都是重生堂傾向願意交流之對象，在我的認知裡，廟堂應和道德主張劃上等號，倘不主張道德實踐、不強調行為制約(不守規戒)、過意強調神通玄虛(神秘主義色彩太濃)、宗教儀式殺戮太重

(祭拜或法會以生靈血食、殺生爲主)、不符善良風俗或鋪張浪費之世俗誇張行徑，以及開宗立派妄稱祖師、私心自用之廟堂或宗教團體，都不是重生堂結緣互訪之對象，也是我們眼中，非屬正派之修道團體。

問：我知道民間寺廟團體在互訪參讚時，都會捐獻禮金紅包作爲賀禮，可否談這部份。

答：每間廟堂及單位團體規模大小不一，財務運作亦有不同，原則上，重生堂尊重來訪單位的祝賀之禮，在收受禮金時都會載明金額明細，待回訪參讚時，即以相同數目之禮金回贈，按照重生堂行之有年和全省民間廟堂單位正常交流之運作模式，主要以該廟堂單位之重要法會或堂慶法會爲主要參讚回訪時機，重生堂對於有交流結緣之對象，基於平等原則，邀請與被邀都以一次爲限，除此之外，倘對方啓建複數年度之「大醮」或擴大聯合各寺廟之大型公共法會，重生堂才會另行再訪。

後記：

關於重生堂蔡師兄之訪談，對於重生堂鸞務運作之操作模式，有更深一層之認識。儒宗神教派下鸞堂，自許以扶鸞活動所發展的鸞務運作帶有強烈的社會道德觀念，這股觀念源自於扶鸞所形成的鸞文發揮勸善力量的深化，這種勸善力量，明白揭示了儒宗神教確立宗教法門的主體性與功能性，透過神明的降鸞將儒家思想引入宗教哲理之中，再以神明所闡述的鸞文集結成經典善書，相競印送與宣講勸世，藉以使人修身養性，改善社會風氣，主導宗教團體改善民俗與祭祀之移風易俗觀點。其於啓建法會之友堂參讚互訪之中，從不同之宗教團體的交流，儒宗神教擬以接近世俗化之文化色彩，轉化成一套實踐體系並形成一股穩定秩序的相對力量，再透過法會的互相觀摩傳佈成爲民間教團帶領庶民大眾遵循的價值觀，

使之入於勸善醒世與道德復振的教誨而試圖主導匡正社會風氣之運作與宗教哲理所轉化的儒家觀念。這股思想之追尋，從蔡師兄的訪談中，似乎更清楚的看見其思路。