



RRPG92120062 (275 .P)

高雄市的多元宗教 - 從媽祖到聖母

受委託人：私立南華大學

研究主持人：蔡源林所長

研究助理：康素華、梁蕙萍、黃瑞凱、

戴瑞成、張譽薰、王育平、韓維綸

高雄市政府研究發展考核委員會委託研究

中華民國九十二年六月

緒論.....	1
第一章、佛教.....	11
第一節、總論.....	11
第二節、教義.....	13
第三節、歷史沿革.....	18
第四節、佛教徒的宗教生活.....	25
第五節、教團組織與文教事業.....	48
第六節、結語.....	70
第二章、道教.....	78
第一節、總論.....	78
第二節、教義.....	79
第三節、歷史沿革.....	84
第四節、齋醮科儀.....	86
第五節、文教活動.....	96
第六節、結語.....	99
第三章、天主教.....	100
第一節、總論.....	100
第二節、教義.....	101
第四節、教團組織.....	103
第五節、祭典儀式.....	107
第六節、節慶活動.....	114
第七節、文教活動.....	121
第八節、結語.....	123
第四章、基督教.....	127
第一節、總論.....	129
第二節、教義.....	129
第三節、歷史沿革.....	135
第四節、教團組織.....	136
第五節、聖禮與主日崇拜.....	154
第六節、文教活動與政治關懷.....	159
第七節、結語.....	165
第五章、伊斯蘭教（回教）.....	171
第一節、總論.....	178
第二節、教義.....	178
第三節、歷史沿革.....	181
第四節、教團組織.....	182
第五節、祭典儀式.....	183
第六節、結語.....	185

第六章、民間信仰.....	191
第一節、總論.....	191
第二節、玄天上帝.....	192
第三節、王爺信仰.....	198
第四節、保生大帝.....	202
第五節、三山國王.....	206
第六節、福德正神.....	209
第七節、城隍爺.....	212
第八節、關聖帝君.....	215
第九節、媽祖.....	218
第十節、結語.....	222
第七章、新興教派.....	225
第一節、本土新興教派.....	225
第二節、外來新興教派.....	245
第三節、結語.....	254
第八章、結論.....	257
參考資料.....	262

圖表目錄

表 1-1各區佛教寺院統計表	70
圖 1-1元亨寺 1972年新建大殿時,挖掘出1772年(乾隆 37年)石碑一方	73
圖 1-2元亨寺舊址,1926年(民國 15年)集資重建時,額署「打鼓岩」	73
圖 1-3鳥瞰元亨寺全景	74
圖 1-4元亨寺著名的鐘樓	74
圖 1-5宏法寺初創期時的大殿	75
圖 1-7宏法寺新建大殿	75
圖 1-8都市佛學院上課情形	76
圖 1-9合唱團頗負盛名,頗受各階層人士喜愛。	76
圖 1-10素食烹飪班,上課情形熱烈。	76
圖 1-11佛光幼童軍深受小朋友的喜愛及家長的肯定。	77
圖 1-12兒童舞蹈班,小朋友盡情參與。	77
表 2-1道教神明關係系統表(先天神)	80
表 2-2道教神明關係系統表(後天神)	82
表 2-3亡者應償還庫錢之統計表	90
圖 2-1普度儀式	93
圖 2-2文化院	96
圖 2-3扶鸞儀式	97
圖 2-4道德院	97
圖3-1 玫瑰聖母堂	106
表3-1 天主教行政組織簡表	112
表3-2 高雄市天主教教堂分佈	113
圖3-2 文藻外語學院	126
圖3.3 道明中學	126
表4-1 高雄市各區教會統計表	147
表4-2 長老會的組織架構	156
圖4-1 旗後教會	174
圖4-2 舊城教會	174
圖 4-3 浸信會教堂	175
圖 4-4 當年高雄美麗島事件指揮總部	175
圖 4-5 公寓大樓中的聚會所	176
圖 4-6 國語禮拜堂	176
圖 4-7 自強教會每週課程表	176
圖 4-8 真耶穌教會	177
圖 4-9 基督教信義醫院	177
圖 4-10 聖光神學院	177

圖 5-1 星期五清真寺中做禮拜的穆斯林	181
圖 5-2 陳總統接見2003朝觀團	181
圖 5-3 高雄清真寺	183
圖 5-4 高雄清真寺新建時沙烏地親王所贈水晶燈	183
圖 5-5今年全台穆斯林青少年冬令營全體學員、職員合影	184
圖 5-6開齋節來清真寺的人	186
表 6-1 高雄市各區奉祀神明廟宇統計	191
圖 6-1 左營區廟東里元帝廟	197
圖 6-2 元帝廟北極亭	197
圖 6-3 廟內龜蛇合體神，表北方玄武	197
圖 6-4 左營區部後北極殿	197
圖 6-5 楠梓區五府千歲代天府	201
圖 6-6 小港區鳳林宮溫府千歲	201
圖 6-7 鹽埕區沙多宮五府千歲	201
圖 6-8 送走瘟疫的王船	201
圖 6-9 位於三民區的保安宮	205
圖 6-10 位於左營區的慈濟宮	208
圖 6-11 張燈結綵的三山國王廟	211
圖 6-12 位於鬧市中的土地公廟	211
圖 6-13 土地廟雖小卻仍精雕細琢	214
圖 6-14 城隍出巡（一）	214
圖 6-15 城隍出巡（二）	217
圖 6-16 苓雅區高雄關帝殿	222
圖 6-17 旗津天后宮	222
圖 6-18 小港朝天宮	224
圖 6-19 神明出巡的前導	224
圖 6-20 廟中解煞祭改的儀式	224
圖 6-21 著古裝的出巡隊伍	224
表 7-1 三期未劫列表	229
圖 7-1 一貫道天臺單位天臺聖宮外牌坊	233
圖 7-2 一貫道天臺單位天臺聖宮內一景	233
圖 7-3 天帝教院	235
圖 7-4 左營慈惠堂(一)	241
圖 7-5 左營慈惠堂(二)	241
圖 7-6 南郡慈惠堂(一)	243
圖 7-7 南郡慈惠堂(二)	243
圖 7-8 摩門教會門牌	247
圖 7-9 摩門教會聖殿	247
圖 7-10 天理教西高雄教會所在地	254

緒論

台灣社會的宗教現象堪稱國際化與多元化，包括：原住民的泛靈信仰，明清之際閩粵沿海漢人移民渡海來台所引進的傳統民間信仰，乃至十九世紀中葉以後東西海通大開，西方國家傳教士所引進的基督宗教，以及稍後日本殖民時代由日本官方或民間所建立的日式佛教信仰，和大陸來台僧侶所傳播的中國大乘佛教。最後，二次世界大戰之後大批隨國民政府遷徙來台的大陸各省人士所引進的佛教、道教、伊斯蘭教（華人俗稱「回教」，但以下均正名為「伊斯蘭教」，以符其Islam之原名，詳見第五章）、天主教、基督教等傳統制度性宗教，以及一貫道這類歷史較久的中國新興教派，尚有由外國人士來台所傳播的美國摩門教、韓國統一教、印度阿難達瑜珈、日本日蓮正宗等外國新興教派，乃至於西藏流亡喇嘛來台傳播的藏傳佛教。上述林林總總的宗教傳統，在台灣三萬六千平方公里的海島上都可發現人數不等的信徒，這些不同時代來台的宗教團體不但保留台灣歷史發展各階段的集體歷史記憶，也賦予台灣二千三百萬居民各式各樣的文化象徵與倫理道德典範，凝聚成爲一股社會向上提升的精神力量。

高雄市本身爲台灣第一大海港都市，其宗教文化現象等於台灣本島國際化與多元化特質的範例，故根據先前宗教史志及學者在大高雄地區的宗教田野研究，顯示上節所示的各類宗教在高雄市均可發現一定人數的信徒，但這可能不是一般高雄民眾所熟知的，故本研究計畫乃是從教義內涵、歷史沿革、從社會文化功能層面、從實際現況的描述來呈現高雄市多元宗教的各種面貌，使高雄市民可以從了解家鄉的宗教文化現象，進而爲其豐富性與包容性產生自我文化認同感，並掃除外界常視高雄爲文化沙漠的刻板印象，並喚起市民對精神生活素質提升的重視。

最近這十年來，台灣的宗教研究可謂蓬勃發展，但是以單一縣市爲主體之地方宗教現象的總體研究可說並不多見，目前地方政府所纂修的各類史志大多有宗教志或宗教禮俗志，但這類方志主要是當地各類歷史文獻材料的蒐集，較欠缺宗教義理與儀式的闡釋，描述地方宗教組織、禮俗與道場活動等也不夠清楚，無法滿足一般社會大眾對台灣本土宗教現象之知性與感性的認識，故難以兼備學術性

與大眾化的雙重目標。本書旨在打破地方宗教志寫作的成規，以嚴謹的學術研究結合對鄉土文化的情感來介紹高雄市的宗教文化，期能促發市民對高雄港都的社區認同意識，並激勵國內各縣市地方有識之士去發掘並書寫本土宗教文化的熱忱，以為台灣社會之精神文化的多元豐富內涵留下歷史見證。

本書的副標題以媽祖與聖母來分別代表本土宗教與外來宗教，以便彰顯高雄市宗教文化的多元特性。蓋台灣民間寺廟所奉祀的眾位神明中媽祖可說是最為普遍的女神，西方基督宗教中天主教徒所敬拜的聖母瑪莉亞則為最深入民間的女神，一東一西，相互輝印。高雄港都得天獨厚，宗教文化兼具本土性與國際性，乃是台灣社會多元與包容之宗教文化的具體範例，此副題適足以標示出此一特性。

宗教學者習慣上將宗教信仰分成兩大類：「制度性」(institutional)宗教與「普化性」(diffused)宗教，前者如佛教、道教、基督教、伊斯蘭教等，具有經典、固定組織模式、專業神職人員，以及有清楚歷史脈絡可循的一套教義與儀式體系；後者主要是指一般民間信仰與崇拜儀式，沒有權威的宗教經典、無固定的組織模式、無神職人員體制，其歷史起源亦因缺乏完整的文獻記載而難以追尋其傳承脈絡，但卻是與一般民眾的宗教生活密切相關者，例如：媽祖信仰、城隍爺信仰、瘟神信仰、土地公信仰等，台灣社會這類信仰相當普遍，在台灣開發史上可說扮演重要的歷史角色。

上述之宗教學沿襲已久的二分法，有其背後的學理基礎，蓋若依社會功能的角度來分析，則制度性宗教通常是對生命終極關懷的課題提出一個整體性詮釋體系，普化性宗教則主要是滿足一般人日常生活的需要，前者為宗教知識階層將特定宗教信念合理化與制度化的結果，後者則帶有巫術性、泛靈信仰及人神同形論的特質。換句話說，普化性宗教所信仰的對象不只是自然界中天、地、日月山川、風雨雷電、飛禽走獸、奇花異卉等，凡被認為有靈性者均可能被崇拜，更重要的是，歷史上曾因立德、立言、立功三不朽，而被後代景仰為聖賢英雄人物者，更常成為崇拜的神明，這便是中國式民間宗教傳統最具特色的「人神同形論」

(anthropomorphism)。若將制度性與普化性這個二分法應用於台灣的宗教現象，卻會造成部分宗教信仰無法明確地歸入其中一類的困難，如各種新興的宗派與教派，包括一貫道與各類禪修團體，蓋這類宗教團體有些雖具備嚴密的組織，但或者無專業神職人員，或者無權威的經典，似乎是介於制度性宗教與普化性宗教兩者之間。故此一分類作為分析工具固然可以，但作為鋪陳敘述本書高雄市宗教文化內容的基本架構，必須稍加修改。

通常研究制度性宗教傳統以德國學者韋伯 (Max Weber) 的理論最常被使用。韋伯之比較宗教史研究架構以宗教倫理規範體系為核心，將經濟、社會階層、政治權威制度及知識階層的文化取向等外在因素與宗教向度作一個通盤的整合考察，並以「先知式啓示」(prophetic inspiration) 做為宗教創設的原動力，以「合理化」(rationalization) 做為宗教變遷的主要趨勢。韋伯認為宗教理念為推動人類文明發展的核心因素，而將經濟、科技、法制、政府組織、城市中產階級等視為外緣因素，在進行宗教史研究時應將這兩者放在歷史過程來看，以見出各因素的複雜交織影響。

韋伯的「合理化」假設及其分析架構影響到現代社會科學的「世俗化」(secularization) 理論。換言之，現代社會科學家認為現代文明對宗教傳統的衝擊便是促成「世俗化」，故在宗教社會學的龐大文獻中，環繞在「世俗化」一詞的討論相當冗繁，為了馭簡於繁，我們可以將這個概念分成三個層面來界定：制度層面、社會組織層面和個人層面。

首先，就制度層面來談，世俗化指宗教制度在現代社會的影響力之式微，也就是先前傳統社會的宗教組織及其特定之教義和儀式象徵系統，不只在現代社會不再有像過去那樣擁有被尊崇的地位，不再為人所信服，且許多新興的世俗制度終將取代原有宗教制度的功能，世俗政治團體脫離宗教勢力而行使其自主統治權，形成政教分離的體制，而市民社會的其他部門也同樣一一獨立出來，最後宗教制度本身的功能萎縮，甚至自己也轉變型態，順應世俗社會的需要，成為準世俗性的制度。

其次，世俗化乃指社會生活不受宗教組織和其規範的影響而獨立發展，宗教活動本身逐漸成爲私人領域的活動，宗教信仰成爲私人事務，無涉於公共事務，其他世俗社會組織和民間團體蓬勃發展，導致愈來愈少人有興趣參加宗教活動，宗教團體本身亦有轉型成爲社交聯誼團體或社會慈善文教團體的趨向，逐漸缺乏對靈性生活的追求。

最後，從個人層面來看，現代人心靈更加認同世俗的價值，關心現實功利的問題，不再對永生或出世的事物感到深信不疑，或甚至不再發生興趣。當然，現代人世俗價值觀，被認爲和現代世俗人文主義和科學世界觀的時代精神有關。許多學者指出，當人類的知識和行爲越受到科技及其背後的一套理性和經驗主義的思維模式所影響時，人們越不再相信自然和社會人文現象乃受神聖超越的存有及律則所支配，一切都是人爲的，世界的神秘面紗被科學所揭穿，而傳統倫理價值的神聖性也被現代功利主義和實用主義的價值觀所取代，總體而言，現代人的心靈已從神聖的世界觀轉爲世俗的世界觀了。

西方學界的世俗化理論被認爲更適用於都市化程度較高的地區，這是因爲其現代化程度較高，功利主義及追求科技時尚的趨向較爲明顯，使世俗主義不只成爲思想觀念，且形成社會生活的主要模式，但此一世俗化假設是否適用於與西方發展經驗不同的台灣都會地區，本書既以高雄港都爲主題，正好可以檢證這個假設。

不過，世俗化理論在 1970 年代以後就因爲全球性的宗教復興浪潮，面臨了極大的挑戰。首先是西方社會自從 1960 年代末期直到 70 年代初期，出現了非常多樣紛雜的新興宗教團體、教派和運動；緊接著 1970 年代末期到 80 年代，遍及全球的傳統宗教之「復振主義」(revivalism) 潮流，這些現象充分挑戰了世俗化理論。於是，一些宗教學者在研究了 1970、80 年代不同地區的宗教復興現象之後，歸納出許多共通的特質，並提出所謂「去世俗化」(de-secularization) 與「再神聖化」(re-sacralization) 的理論，認爲現代物質文明過度繁榮的結果，造成許多社會脫序、道德淪喪的現象，故宗教作爲安定人類心靈的文化功能被重新加以

肯定，不只是傳統宗教以更加積極入世的行動來解決現代人因物質與精神文明失調所導致的社會問題，許多新興宗教團體更因應而生，以拯救現代人空虛的靈魂而號召信眾。由於現代文明的病態現象在都市地區又比鄉村地區更加明顯，故上述宗教復興的現象在高雄這個台灣工業化程度最高的都市，應可找到許多非常鮮明的事例。總體而言，高雄港都可說是研究台灣宗教之「世俗化」與「再神聖化」兩者如何交互作用的最佳地區。

在談過了制度性宗教的一些理論之後，接著轉向普化性宗教，主要就是民間信仰，中外學界最常運用的理論有兩個：「結構功能論」(structural functionalism)和「象徵論」(symbolism)。前者適用於總體面的社會文化現象，後者適用於個體層面的現象，但這兩個理論傳統均可溯源自法國學者涂爾幹 (Emile Durkheim)。

結構功能論對宗教最重要的預設，便是主張宗教扮演著社會整合的功能，此一觀點影響現代宗教人類學的研究相當深遠。通常人類學者會對結構與功能相對簡單的部落或鄉民社會從事長時間的參與觀察，以便得出理論預設或檢驗既存的理論。這種小範圍的觀察更容易看到人際互動的細微之處，以及構成社會凝聚的主要動力。涂爾幹從早期人類學者對「圖騰信仰」(totemism)¹的研究得出宗教信仰如何強化社會整合的文化機制所在，並認為其研究發現亦可廣泛適用於所有宗教傳統與其社會整體的關係。按照涂爾幹的說法，何以所有人類社會均有宗教存在，乃因社會的存續需要有一套集體認同的目標和實現該目標的手段，或者是一套所有組成份子均具有共識的價值觀，否則一定會形成自私自利、人人為己的土崩瓦解狀態。宗教教義提供一套價值觀與集體認同的目標，宗教戒律及儀式提

¹ 圖騰信仰，乃指初民時代以家族與部落為人際紐帶的社會，常有以特定植物或動物的圖像做為本家族或部族的主要象徵標誌，謂之「圖騰」(totem)，並有一套宗教崇拜儀式來將本族民與該圖騰植物或動物的特殊關係賦予神聖意義。像台灣原住民有以蛇作為部落圖騰者，即為一例；另亦有學者指出，中華民族常視自己為「龍的傳人」，古代皇帝傳統上則身著代表尊貴之「龍袍」，亦可能是遠古時代龍圖騰的遺跡。詳細內容可參閱 Emile Durkheim,《宗教生活的基本形式》，臺北：桂冠，1993。

供達到此一目標的方法，且透過以口述、表演與文字化的方式傳遞給下一代，以便使該社會可以永續發展。故從涂爾幹的角度來看，宗教乃是社會的心靈，指導著由人群組織及各種物質產品所組成之有形的社會肉體。

但是宗教教義深奧難懂，如何可以成為社會集體共享的目標與價值？又如何可以成為一套可以運作並加以傳遞的模式呢？象徵論就這點提出了目前最被學界所公認並接受的理論，而涂爾幹對圖騰信仰的分析提供了一個古典的範例。首先，涂爾幹對宗教提出一個相當著名的定義，即宗教乃是「神聖」(the sacred)與「凡俗」(the profane)的絕對二分。但「神聖」乃是極為抽象、難以捉摸的對象，處於凡俗的人們如何理解掌握呢？主要便是透過宗教象徵物來建構一套可供操作演練的儀式，使人們可以達到超凡入聖的境界。涂爾幹認為部落社會的圖騰信仰，代表著以宗教象徵儀式來促成社會整合與集體認同的最原始例子，並可適用於高度發展社會的更複雜之宗教信仰。故以象徵論來解釋宗教儀式，並以此說明社會整合與個人認同的機制，乃是現代宗教人類學研究的重大課題。

象徵論在美國學者葛慈(Clifford Geertz)之手有進一步的發揚光大。葛慈從人類實存的經驗出發，主張人類有限的生命必然面臨三大缺憾：生理上的缺憾，必得經歷生、老、病、死的痛苦；認知上的缺憾，現實世界充滿不確定性與不可解的迷團；道德上的缺憾，人類思想充滿邪念、行為充滿墮落。若沒有向上提昇的力量，凡俗之人在面對這些缺憾，不免選擇向下沉淪，如此一來，人類文明不可能發展到今天的地步。於是，以宗教為基礎的一套象徵體系，提供人類超越三大缺憾的可能性：以戒律與修行來超越生理上的缺憾、以神聖宇宙論來超越感官認知上的缺憾、以慈悲與博愛等宗教情操來超越道德上的缺憾。但上述三項超越有限性的法門都相當難解與深奧，故宗教象徵體系必然包括一套可供操作演練的儀式與方法，以此構成足以接引世俗大眾的宗教傳統之基礎。

當吾人在觀察高雄地區的民間信仰，有必要去了解其主要的宗教象徵物及儀式，傳達何種宇宙觀與價值觀？其在高雄港都的開發史上是否實際扮演著社會整合與文化認同的功能？或者是這種功能已經因為都市生活所造成的社區連帶關

係之瓦解，而不復存在呢？而戰後新興宗派的大為流行，是否意味著高雄市民對講究個人主義與世俗功利的都市生活的不滿，所促成的回歸神聖性的文化趨向呢？這些問題均有待深入研究予以解答。

爲了儘可能涵蓋高雄市多元的宗教風貌，又能使市民大眾對不同宗教傳統的來龍去脈均能清楚區別並了解，故還是按照宗教傳統做個別敘述較爲妥當，包括主要的制度性宗教：佛教、道教、基督宗教（含天主教與基督教），伊斯蘭教，接著便是新興宗派，這部份包含已經發展成爲國際性組織的巴哈伊教、統一教、摩門教，發源於中國、在台灣本土廣泛傳播的一貫道與靈堂，以及從日本傳入、在台灣發展超過百年的天理教。由於近二、三十年來，台灣新興宗教團體相當多，故本書只能選擇較具歷史淵源、在高雄市發展基礎較深厚的教派擇要敘述。最後，便是較不具備明確的經典、教義、組織與專業神職人員，卻與一般民眾日常生活息息相關的民間信仰，其敘述方式以所敬拜的神明來加以區別，故有玄天上帝、媽祖、關公、王爺、保生大帝、三山國王、城隍爺、土地公等。由於民間信仰種類繁多，故只以歷史較久、在高雄地方開發史上扮演較重要之社會文化功能者爲主要探討對象。

宗教文化論著最重要的是提出一個清楚的歷史框架，來將各類資料納入系統性敘述，本書的歷史分期按照一般台灣史的分期，以統治台灣的政權更迭爲主軸，區分爲荷蘭殖民時期、明鄭時期、清代、日治時代、戰後迄今五大歷史階段，雖然政治發展史和宗教發展史並不一定有直接對應的關係，但是重大政治變革確實會促成社會文化條件的改變，從而影響到個別宗教團體的興衰，例如：鄭成功率軍逐退荷蘭殖民勢力之後，歐洲人對天主教、基督教的傳教工作中挫，只在原住民各部族間流傳，跟隨鄭成功來台的漢人移民則引進各類型的中國民間信仰，奠立了台灣未來宗教發展的基本走向；日本殖民政府引進了日本禪宗類型的佛教，並對台灣的各種民間宗教及制度性宗教均採取嚴格管制，對當時的各種宗教組織發展影響非淺；戰後國民黨政府遷台，中國大乘佛教的諸位法師來台傳播佛法，使台灣佛教從原先以非制度化的民間佛教爲主轉向制度化發展的正信佛教，

形成今日台灣佛教的出家道場與在家團體林立之盛況。故歷經不同統治政權的更替，也使得台灣的宗教生態形成外來與本土教派多元並存的特殊現象。

目前國內學術界的各類宗教研究中以特定地區為焦點者可說並不多，特別是制度性宗教，雖然研究人才最多，但著墨於該宗教傳統在某一個鄉鎮或縣市的發展者，除了各種以地方史料編纂為主的宗教志之外，專門研究的著作不多，以高雄市為主題的可說還未出現，但以台灣全島為範圍所做的通論性著作則倒是不少。要寫一部以區域為中心的宗教通論，所面臨的最大挑戰便是如何建立一個完整的架構，足以涵蓋所有這些宗教現象在高雄港都發展的歷史脈絡及影響宗教發展的政治、社會諸因素，並以此架構來指導史料與田野材料的蒐集與詮釋，故本書各章的架構及論述方式，算是一個初步的嘗試，未來亦有待更多專家學者批評指教、精益求精。

有關高雄市的宗教文化材料，可分為官修與私撰兩大類。從明朝中葉以後，台灣逐漸成為中國統治王朝的邊陲地區而較為頻繁地出現在官方史料中，但早期詳細記載台灣風土民情的文獻相當有限。大概要到荷蘭殖民時代以後，歷代統治政權才留下大量的官方文獻，其中若涉及高雄地區，甚至整個南台灣地區，有關宗教禮俗的記載，都是可以運用的珍貴史料，從中可以建構出高雄市宗教發展的歷史軌跡。例如：荷屬東印度公司的《巴達維亞城日記》及相關檔案、清朝政府所編寫的方志，都是這類史料中最早者。目前的高雄市行政區域在清朝初年屬於鳳山縣治轄區，故《鳳山縣志》為特別重要之清代高雄史料。但設於台南的台灣府為其上級行政單位，故《臺灣府志》亦不可忽略。直到清朝中葉東西海通大開，高雄市做為國際商港的基礎奠定以後，有關高雄市的詳細史料就更多了，直到日治時代設置高雄州、擴建高雄港以後，可供歷史考據工作的官方史料便相當豐富了。

私撰史料中最早出現的便是漢人、西方人與日本人中曾到高雄地區的文人、官員、學者、商人所留下來的旅行見聞、日誌、報告等。這類史料由於格式內容較不受侷限，且內容包含許多親身見聞，故相當珍貴，足以提供官方史料未載之

詳細資訊，雖然其可靠性有時會成問題。

除了這些官方與私撰史料之外，接著便是保留在寺廟、教堂與博物館的一些與宗教有關的碑文、圖像及其他實物了。這些材料當然要在高雄當地實際採訪，才能夠有進一步的發現。

就有關歷史沿革的部份，大致上只能依賴上述的靜態史料，但是有關近代、現代史的部分，即從日治時代中期至戰後的宗教發展狀況，可以對地方耆老做口述歷史來加以補充。至於有關現況的部份，包括各宗教團體目前執行儀式及宗教活動的實況，除靜態資料之外，當然以直接訪談該宗教團體的負責人、各宗教傳統的神職人員，以及負責宗教行政的政府官員為主，並輔以實地觀察儀式及參與社會活動以深入瞭解其實際運作的情形。

本書依照宗教傳統分成七大章：即佛教、道教、天主教、基督教、伊斯蘭教、民間信仰、新興宗派，其中天主教與基督教其實均包含在廣義之基督宗教，又新興宗派則分為外來與本土兩節，各制度性宗教的敘述均依照總論、教義、歷史沿革、教團組織、祭典儀式、文教活動的次序來敘述，民間信仰則依照所信仰的神明分節加以敘述，兩大類新興宗派選擇較具歷史傳統及組織成員較眾者介紹。各章節體例與敘述方式或許在大同中存有小異，這是因為個別宗教傳統的教義與發展模式還是有甚大差異，為使體例一致而無法彰顯個別差異亦非得法，故請讀者留意其中的共通性與差異性。

本書的目的在展現高雄港都宗教文化多元面貌，並從而提供市民建構鄉土認同的素材，以提升心靈境界。透過具有專業宗教學訓練的學者及研究生之發掘資料及實地採訪，可以提供對高雄市的各種宗教傳統之歷史沿革及其對地方之社會文化的各項功能具有完整的認識，為高雄市逐步邁向國際化的過程留下豐富的歷史文化見證。

高雄市從清初時代開闢之際尚為原住民和漢人雜居的落後漁村，直到清朝中葉東西海通大開，促成高雄發展成為國際商埠的契機，歷經日本殖民政府、國民政府的開港擴建，終於成為今日台灣第一大港，其歷史發展的軌跡保留在歷代先

民所帶來的宗教傳統之中，故本書期待從宗教研究中去探索歷代先民艱苦奮鬥所憑藉的精神寄託之所繫，不論其為制度性宗教的宇宙觀、價值觀及生命終極關懷，或者是傳統民間信仰所蘊含的集體認同感及社區意識，甚至是新興宗派為新興市民階級的需求所發展的入世倫理規範，均有特殊的歷史文化意義，均足以提供高雄市民培養鄉土情懷、垂教後代的精神典範。

宗教對社區發展和社會教育的功能尚未完全為國內各級政府所認同，但若按照涂爾幹與韋伯的看法，宗教對社會整合、社區意識之型塑、生命層次之提升均有決定性的影響，故本書從對高雄宗教文化的多元呈現中，足以喚起市民的社區認同感，此種認同感乃是過去五十年來台灣發展經驗中最欠缺、也是當前最迫切需要者。目前國內推行的社區總體營造之所以無法真正落實為喚起民眾對鄉土之熱愛，並達到社會改造的目標，其癥結所在便是只在物質層次上著手，故所謂「社造」，經常不過就是修復古蹟、造街造鎮、發展觀光文化產業等，但對於時下充滿物慾橫流、人際疏離、文化低俗的狀況並無法發揮多少改善之功效。若地方人士對鄉土的認同只是自豪於自己的鄉鎮有何土產、有何名勝古蹟，則難免流於功利導向與地域觀念，對動員凝聚社會向上提升的力量並無太大助益。透過宗教文化的深刻探索與反省，方可使市民激發內在生命的自覺，以心靈力量來推動社會文化改革。筆者確信本書的內容可以提供未來規劃鄉土文化教育做為基本材料，俾能為台灣下一波的社區總體營造工作開創「高雄典範」紮下根基。

本書的讀者既定位為一般市民大眾，故在撰寫體例上便不採用學術論文規格，所有冗長晦澀的引文及令人感到繁瑣的引註，一概予以省略，除非是直接抄錄原文者才加以附註，否則所有為本書內容所引據的參考文獻及可以推薦有興趣的讀者進一步閱讀的材料，均按照宗教類別統一一列於書末，以使本文讀來較為順暢。故本書內容雖有學術論據之支持，但卻無學術著作之繁重的體例。但不可否認的是，即使不是使用學術語言來撰寫，宗教教義本身就有其深奧之處，要想轉化成淺顯易懂的文字卻又不失其原旨及深刻性，誠非易事，筆者只能盡其在我，還望諸方賢達不吝批評指教。

第一章、佛教

第一節、總論

宗教乃人類高度精神智慧之遺產，不僅在苦難時給予精神的安慰，同時也提供人們向上、向善、向解脫的可行之道。根據傳說，西元前 531 年農曆 4 月 15 月圓之夜，釋迦牟尼在菩提迦耶尼連禪河的菩提樹下，經過六年的修行，放棄了一般印度傳統婆羅門教派的苦行方式，取中道而行，實際體證緣起法，終於證悟成佛。隨即展開長達 45 年說法度眾的弘法事業。自在鹿野苑向五比丘說法開始（即初轉法輪），佛法自此傳入世間，佛陀成爲人天導師；而佛法，便是佛教徒賴以解脫證悟的修行指南。西元前 486 年佛陀入滅於印度拘尸薩羅地方。佛滅後數百年，在阿育王（Asoka）大力佈教之下，佛教傳遍印度大陸，並遠及錫蘭與中亞。在長達一千五百多年的傳播過程中，印度佛教經由中國、西域與印度佛教徒不斷的交流，而傳入中國。在政治、經濟、風土人情，及本身教說的差異下，中國佛教也開展出不同於印度佛教的修學、思想面貌。戰後五十年來的台灣佛教，基調上是承繼著中國佛教而來，因時空環境的變遷，更顯得地位特殊。

台灣社會的宗教現象，近幾十年來，堪稱國際化與多元化。以佛教而論，便有荷治、鄭領、清據時期遺留下來的台灣傳統佛教、齋教（在家佛教），以及日本殖民時代由日本官方或民間所建立的日式佛教信仰，和大陸來台僧侶所傳播的中國大乘佛教等多元相互交融。在國際化方面，最近十多年來，更有南傳、藏傳的佛教傳統傳入台灣，南傳、藏傳的高僧大德屢屢到台灣傳法、演講，都吸引了數以萬計的信眾聽講，蔚爲風潮。另外，「人間佛教」的提出與提倡，更使得台灣佛教信仰一改「迷信」、「重鬼」、「度亡」、「消極」的印象；而標舉「人間佛教」大旗的教團，在社會教化、文教活動、社會慈善等方面，有長足的進步與發展。在這樣的脈絡下，許多教團也逐步發展成國際性的僧團，不再只是單向的輸入，而開始有了雙向甚至是多向的交流，而向外輸出特別的「台灣經驗」。其中以重視文教的佛光山、強調慈善及教育的慈濟功德會、著重禪修傳承禪法的中台禪寺、文教禪修並重的法鼓山，爲其中的佼佼者。

傳統的佛教信仰是以寺廟建築爲中心，而信徒以此中心而形成地方性的祭

祀圈，如到處可見以「巖」、「巖仔」命名的寺廟；而工業化之後，隨著社會生活形態的轉變，人們群聚的方式也有了變化，現代的宗教團體組織取代了往日傳統寺廟凝聚信徒的功能。寺廟建築是有形的建構，一般人較容易瞭解其例行活動和地方上信徒的關聯；但宗教團體則為無形的組合，除非身入其中，否則也不易弄清其精神內涵與組織架構。以上所列舉的國際性教團是如此，而在高雄市當地逐步向體系化的、國際化發展的僧團如元亨寺、大岡山法脈傳承下的宏法寺也是如此。所以本文試圖從歷史沿革、從社會文化功能層面、從實際現況的描述來呈現高雄市佛教發展的各種面貌，希望藉著本文的探討，能讓大家對高雄市發展中的佛教僧團及其佛教事業，能有一較全面性的瞭解，使高雄市民從了解家鄉的宗教文化現象開始，進而為其豐富性與包容性產生文化認同感，喚起市民對提升精神生活素質的重視，掃除外界視高雄為文化沙漠的刻板印象。

高雄市為台灣第一大海港都市、工業都市。高雄市佛教的發展約略等於台灣本島佛教發展範例，因為上述各時期的佛教面貌，都可以在高雄找出發展的軌跡。但目前各地方政府所纂修的各類宗教志或宗教禮俗志（包含高雄市舊編），在嚴格的標準下，缺乏宗教義理深度，而在描述各宗教組織、禮儀、習俗與道場活動等也不夠細膩，缺乏足以令社會大眾獲得知性與感性之滿足的內容。所以，本研究的章節安排，將有適當的比例介紹教義、歷史沿革、祭典儀式、教團組織及其文教活動，希望能為大家彌補這方面的缺憾。

在研究對象及方法方面，根據 1992 年一次全國性的抽樣調查裡，研究者發現大約有接近 39% 的台灣人認為自己信仰的是「佛教」，如果扣除無宗教信仰者不計，這個比例更高達 76%，但是「真正」的佛教徒，照研究者不斷過濾之後的估計，應該只有 2.7%。落差之大，正表現出台灣民間普遍神佛不分的真正信仰實況。這份調查的研究者說：「很多和宗教沒有關係的人，都稱自己是佛教徒，儘管他們對佛教教義毫無理解，也不遵從佛教儀式，除了在喪禮時」，「事實上他們大多是無宗教信仰者，什麼都信一點，但絕不足以稱為信徒」。(張茂貴、林本炫，1992，頁 107-9)

為了避免主題混淆，擴大至一般的民間傳統信仰（如觀音信仰），本文的研究對象一開始即限定在以佛教寺院、教團為主。以高雄市而言，約略有數百之譜，一一探訪，非本文篇幅可以負荷，再者，也無法深入研究加以報導，其間勢必有所取舍；為兼顧地域性與宗教義理，歷史的延續、發展的現況、與社會的脈動是

否同步，即成爲本文取舍的標準。所以本文選取台灣近期影響力較大的四個僧團、教團（佛光山、中台山、法鼓山、慈濟功德會）及高雄市當地發展潛力可期或具有傳統特色、歷史價值的僧團、教團（如：元亨寺、宏法寺、高雄正信佛青會……等）作爲個案探討。因本文的目的在於讓大家對高雄市發展中的佛教僧團及其佛教事業，能有一較全面性的瞭解，故不單在介紹各教團、僧團的發跡史及崛起因素之分析，更著重在教理闡釋及信徒日常生活宗教儀式及其意義之說明。當然有所取擇，一定會有遺珠之憾，尙待後續者從祭祀圈、非營利事業等不同角度進行研究，以豐富的研究成果，展現高雄地區佛教團體弘法佈教多元的樣貌。

第二節、教義

一、前言

佛教東傳中國，約略有二千年的歷史，所以佛教與中國文化的關係非常密切。從文字的應用、語彙的增加、畫風、文風、哲學思想等等向度，我們可以說，中國的文化、習俗影響了佛教，而同時佛教也影響了中國文化。但佛教畢竟源於印度，印度的文化特色，有些是中國人所不易明瞭的；而在中國習俗的影響下，也有些與印度佛教本意有些差異，而這也會造成一些誤解。

舉慈善事業爲例。近代中國人士，看到天主教、基督教等辦有學校醫院等，而佛教少有舉辦，就以爲佛教是消極、不做有利社會的事業，與社會無益！但這值得進一步商榷，因爲即使現代有慈濟、佛光山……等等注重慈善、醫療、文教的僧團，一般人也還常以爲佛教是消極的宗教。這可能是跟明清之後的佛教衰微、專重度亡、經懺有關。事實上，過去的中國佛教，也大抵辦有慈善事業。魏晉南北朝時，因爲既有教義（布施）與慈善事業的結合，中國的佛教徒對「種福田」的觀念開始轉變，所以除了傳統的供養三寶等事項外，更擴及一般性的社會慈善事業。隋、唐之際流行的三階教（受佛教影響甚深），也以盡心慈善事業聞名於世，例如悲田養病坊、無盡藏院（類似貧民銀行）等機構的設置。我們可以說，中國古代的慈善事業，每每由寺院僧眾來主辦（即使在今日，慈善事業也還是宗教團體辦得較完善）。特別是今日台灣的佛教徒、佛教團體，都能與教育保持密切的關係，兼辦慈善事業。舊有的既定印象，既不合實際，也有誤解、誤導之處。

所以，不管要批評佛教、還是要認識佛教，都要對佛教的教義有一些基本的瞭解。以下從基本的教義來做一些簡單的解說。

二、佛教基本教義簡說

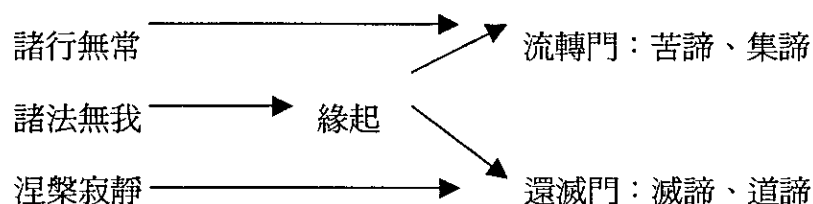
(一) 修道方法論與「人生是苦」

「苦、集、滅、道」是佛教所謂的「四聖諦」。佛陀的教法說：人生是「苦」的。但一般人不明白其中的真義，覺得我們這個人生毫無意思，故而消極悲觀，這也造成一般人對佛教最普遍的誤解。其實「人生是苦」這句話，並不如一般人所理解的那樣悲觀與消極。

因為，佛教並不是以相對的境界來說苦說樂的。若以我們接觸到一種境界為例，當所生起的一種不合自己意趣的感受，而有苦痛憂慮的感覺而來說「苦」，那麼就不能說「人生都是苦」的，因為同時間，也有可能快樂的感受升起。換句話說，佛教是承認有一相對的「苦與樂」。但佛教所謂的苦聖諦：「無常故苦」，是說一切都無常，都會變化，佛教說「人生都是苦的」是指「一切都在無常變化」的意思。譬如身體的健康並不永久，會慢慢衰老病死；有錢的也不能永遠保有，有時候也會變窮；權位勢力也不會持久，最後還是會失掉；情深戀戀也不能長久，總有一天要分手。所以，以變化無定的情況看來，雖有喜樂，但不永久，沒有徹底，當變化時，苦痛就來了。所以佛說人生是苦，苦是有缺陷，不永久，沒有徹底的意思。一定有苦痛的原因存在，知道了苦的原因，就會盡力把苦因消除，然後才可得到徹底圓滿的安樂。所以佛教不單單說人生是苦，還說苦有苦因，把苦因除了，就可得到究竟安樂。

佛教最大的目標，不單說破人生是苦，而主要的在乎將這苦的人生，可以改變過來，成為永久安樂、自由自在、純潔清淨的人生。所以才指示苦的原因在那裡，怎樣向這目標努力去修持。以「苦集滅道」四諦來說，苦諦只是說明人生問題之所在，在方法論上，猶如「提起動機」，接續下去才能談所謂的苦因（集）、苦滅（滅）、苦滅道跡（道）。統整來說，「人生是苦」是四諦教說中，最初的一環。佛教對修道方法的解說，在四諦上說明的非常詳細。在說明了「苦」是人生的實相，接續著便說明形成「苦」的原因，乃至於「無明」一對事情本質的認識不清。然後提出一個解決苦、煩惱後的清涼境地，或曰解脫、或說成佛，引起學人學習的動機與意欲，最後闡明解脫之道一道諦，至此便可以與一般社會共通的

倫理道德結合起來，所謂「向上、向善、向解脫」。當然，不同時期的不同解說，對四諦詳細的內容有所不同，但對於整體的修道方法論而言，此一架構的確是佛教基本的教義。另外，「四聖諦」也可與「三法印」融通起來。三法印是指「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」。簡表如下：



(二) 業力說的內涵與核心一意為先導、身口並重

另外佛教最令人熟知的便是其業力說了。但大多數人對佛教所談論的因果業報，常混雜了宿命、神道教的觀念，而與早期印度佛教所說有所差異。從早期佛教來說，業的主要涵義，指的是行爲、作爲，包括外在的肢體行動與言詞展現，以及內在的意志、意念等心理活動。由於內心的活動而引生行爲，由行爲又影響內心價值的判斷，如此互相影響、相續不斷所引生的種種行爲與力量，就稱爲「業」。

佛教認爲，在有意識的善、惡行爲之後，可能馬上得著一個結果，也可能由此而引起一種繼續向善或爲惡的力量。這結果、力量或許可解說爲「經驗的反應」、「生活的遺痕」，它必然影響著個人，是一種潛力，爲未來的因緣。例如八正道中「正業」的「業」，就是指這樣的範疇。擴充來講，不論是內在或外在的身、心行爲，在完成以後，總會或深或淺地留有後續的影響力，持續地影響行爲者與被行爲者。這種行爲過後的影響力，不論是對行爲者自己，或是對他人，就稱爲「業力」。而從自他關係無法孤立分割的角度來看，自己的行爲對他人所造成的影響，終究會反應回來而影響到自己。

那麼，業力是如何形成，又如何作用而展現的呢？考查此一思想演變源流，則可先從業力說的先驅—《奧義書》—所透露的訊息來探討。《奧義書》的先哲們，注意到人們的意志力，對引發行爲佔有決定性的地位，故提出「依欲而有意向，依意向而有業，依業而有果報」的看法，明白地解說「意志力、行爲、果報」三者間的關連性。其中，從行爲到果報的觀念，可說是業力說的雛形。如果從日常生活行爲中仔細觀察，確實可以發覺，自己起心動念時，稱爲意向、意志的，

確能引發行爲的造作，是行爲的前導。即使表面上看來是無意識的反射行爲，其實是被「不易察覺的深沈微細意識」、或「習以爲常的慣性」所主導著。所以，後世佛教的論師們，更細膩地將意向到行爲的過程，剖析爲「審慮、決定、發動」等三階段。審慮與決定，是每個意向形成的過程，一旦決定後便成了意志，然後由意志去推動一些肢體或言語行爲，貫徹這個意志的實現。所以，從內在心理層面的「意」，到外在表現於身、口的「行爲」，都是「業力」積聚的場域，雖說由「意」來發動，但若要減少惡業的產生，必須注重身、口的持遮不犯。

以個人習慣爲例：個人習慣，可說是這個人的性格；而一個人性格的形成，是從他的慣常行爲中，逐漸養成的；而慣常的行爲，又受性格的驅使。所以，性格與行爲，兩者間輾轉影響的交互作用，成爲「以習成性，以性成習」不斷的循環。見微知著，由局部而推整體，個性與習慣之間的關係，是從個人經驗中，理解業力形成的一個好基礎。譬如控制欲強的人，如果不自覺、不知節制，就容易與人起衝突。而與人起衝突，就是讓自己陷入暴戾環境的機會，相對地增多。同時，每發一次脾氣，就又讓自己的控制欲，再次地獲得了養料。日積月累，積習成性，到頭來想改都改不掉，常常不自覺地便發起脾氣來。瞋怒是這樣子，而貪欲、堅吝的個性與報應，也都是這樣子的。「意爲先導、身口並重」，這就是素樸的、日常生活可以驗證的佛教「業力論」。

所以，被稱爲「業力」的，並非是什麼神秘、不可理解、主宰的力量，也不是一成不變的「前生宿命」，更不是上帝指定的賦予、恩典；它不是無因無緣的偶然，而是一種「經驗的反應」、「生活的遺痕」，這也可以理解爲：自己的行爲所造成的，對自己的影響力。這種型式的影響力，主要會在自己的心、意、識中，發生積聚作用，再回過頭來影響自己往後的行爲。這與後期佛教著重懺法、修行儀軌的業力說，實有相當的差異。

（三）不共世間一般宗教的核心原理—「緣起法」

佛法不共世間一般宗教的核心原理，用最簡潔的詞彙表達，就是「緣起」。一切諸法（有爲法），皆因種種條件（即因緣和合）而成立，此理稱爲緣起。即一切有爲法皆因各種條件之互相依存而有變化，故稱爲「無常」。我們可以說，「緣起法」乃爲佛陀對於現象界各種生起、消滅之原因、條件，所證悟之法則，更是佛法針對有情如何解脫煩惱的理論、修行依據。故所有經典記載釋迦牟尼佛以及

過去諸佛，莫不是「於十二緣起逆、順觀察」、「覺諸結解脫」，而成佛的。因緣和合的複雜難料，是以佛陀會說「緣起甚深」。緣起法的特質「非我所作，亦非餘人作」，亦是真理的本質，否定了有一超越的造物主，更是佛教在宗教學上被歸為非神論的主因。

以佛法觀之，一切萬有絕不能單獨存在，必依於因緣而生。因緣在此，約為同義而指涉了相同的概念；分而言之，則可說「主因」(親因緣)一主要條件與「助緣」(增上緣)一次要條件。凡人、事、物、態的生滅變化，必然有其條件因緣，說明其成立、消逝的歷程；所以「緣起」不僅僅指出生成的現象，也是還滅的原理。也因此，「滅苦」才有可能，修行解脫才有依據。佛陀曾說：「我論因說因。……有因有緣集世間，有因有緣世間集，有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」「世間集」說明了現象的狀態，「集世間」解析了現象的原因。若只言「集」，那還只是說明了世間的本質；但佛法還提供了由「世間」導向「出世」的終極目標—「世間滅」，與途徑方法—「滅世間」。緣起說可加以序列化如下：「此有故彼有，此起故彼起，此無則彼無，此滅則彼滅。」此緣起之理乃佛陀成道所證悟，為佛教之基本原理。蓋佛陀對印度諸外道所主張「梵我」及諸法具有實在之自性等論點，均予否定之，而謂萬有皆係相互依存，非有獨立之自性。並以此解釋世界、社會、人生及各種精神現象產生之根源，建立特殊之人生觀與世界觀，成為佛教異於其他宗教、哲學思想之最大特徵。所以，前述兩者：「業力論」、「四諦」都可以統整在緣起理則之下。「知苦、斷集、證滅、修道」本就具其一定的因果關係，而「審慮、決定、發動」乃至於透過身、口、意三業造作而影響自他，也還是在緣起「此、故、彼」的理則下運行。即使後世論及「空」義，也不能與緣起法相違背。而受緣起法影響，後期發展出來的佛教大乘菩薩思想，以成就佛道為目標、六波羅蜜及四攝法為主要修行內容，積極入世，充滿著「無緣大慈、同體大悲」的菩薩精神，同樣的，也必須含融在對緣起法的深刻體悟下，所謂「勝解空性」。我們可以說，在緣起理則的統整下，佛教所謂的修道內容、標準是有著完整的理論與嚴格的實務要求。

(四) 小結

根據以上的分析，我們可以審慎地下結論：基於「緣起法」為佛法源頭的最優先指導原則及緣起法的「空相應」性質，判定佛法真實義的準繩，應該考察其

是否為「不違失法性」、「入佛法相」、「以聖道修證為中心」。七佛通偈中說：「諸惡莫作、諸善奉行、自淨其意、是諸佛教」。「諸惡莫作、眾善奉行」約通於世間一般道德，而「自淨其意」可說是佛教不共世間的特色，其具體的內容為「四聖諦」開展出來的「三十七道品」，更簡要地說即是印證佛法的標誌--「三法印」--「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」。在個人身心修行上，融攝了印度舊有的業力說，「意為先導、身口並重」，長養了、引發了凡夫向上向善向解脫的決心。而以大乘菩薩道來說，以所謂六度（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若）、四攝（布施、愛語、利行、同事）為修行方便，筆者認為，更是現在台灣「人間佛教」思想、事業之所以能深入民間、影響廣大的思想動力來源！

第三節、歷史沿革

佛教自印度發源，經西域諸國輾轉東傳至中國。據歷史記載，在西元前 2 年（西漢哀帝元壽元年），大月氏王之使者伊存口授浮屠經予博士弟子景廬，這是歷史對佛教東傳中國的最早記載。佛教傳入中國後，與中國的儒家及老、莊之學等混合，接受中國文化的洗禮後，不論在面貌及內容上，與印度佛教已大不相同。中國佛教史的畫分，歷代學者多分為如下五期：

一、第一期：西漢至東晉初的傳譯時代。

漢朝末年與三國時期，佛教經典與佛教思想雖然不斷傳入中國，但與原有的文化，和儒、道兩家的學說，顯然有過激烈的競爭，對中國文化而言，佛教的傳入，引起思想史上的軒然大波。

從歷史發展的角度來說，那個時期並不是佛教文化影響中國歷史局面的轉變，而是政治的不穩定以及戰爭的影響，使佛教文化，變成那個時期中國人精神的安慰劑，尤以士大夫階層為然。由於政治的動盪不安及戰爭連年，使佛教在中國普遍的傳佈展開，而真正使佛教在中國奠定基礎的，還是靠姚秦時代的鳩摩羅什和北朝石勒時代的印度名僧佛圖澄，以及中國名僧道安、慧遠、僧肇等數人的力量，才使佛教在中國文化中，豎立了穩固的根基。

二、第二期：東晉初至南北朝時代，此為側重解析，研究佛典的時代。

此一時期中國的華北歷經了五胡十六國的時代，江南則由漢民族所統治，政局更迭令人目不暇給。但佛教由東晉傳承下來，面臨一個偉大發展的時代，對眾多經典翻譯的漢譯佛典，啟發了正式的研究，連帶著佛教諸學派的成立，也是在南北朝時代。

中國人對於印度的佛教經論，尤其是大乘佛教，廣泛加以研究並充份的消化，為佛教的中國化奠下了基礎，並隨之而來的是隋唐時期的佛教盛世。

三、第三期：隋唐積極護法、建設的時代。

隋朝的三十餘年間，從佛教思想史而言，正顯示其重要的轉捩點。北朝系統的實踐佛教，不論是禪、淨土、戒律等的傳統，還繼續發展中，進而形成隋唐佛教的主軸。這些實踐的傾向，對於南朝系統學解、思辯的佛教，綜合統一的結果，正是隋唐佛教的重大特色。自初唐以來，禪宗大興，使佛教一躍而變為純粹中國文化的佛教。

唐朝開國之初，對於宗教態度，無論為佛教、道教，甚至景教、祆教，都一律優容，任由全國上下，自由信仰。在朝廷體制中，僧有僧正，道有道籙，等於已經設立了各個宗教的專門管理部門。此時，玄奘大師從印度留學回到中國，唐太宗為他設立譯場，集合當時的學僧與文人名士數千人，參加佛經的翻譯工作，這在中國佛教史上是影響深遠的一件事。因玄奘大師弘揚唯識法相，使印度後期佛教哲學，和大、小乘的經典均得以流傳後代，也充份的播下了中國佛教和中國文化的種子。

中國的四大譯經家，姚秦的鳩摩羅什、南朝的真諦、唐朝的玄奘與不空，至此完備。此四位所譯之佛經，影響中國達千年之久。

四、第四期：五代至明代的守成、繼述的時代。

由中唐到五代的一段時期，中國文化的哲學思想、文學風格、藝術和生活，都陶冶在禪宗的韻味中。經過了佛教在中土的發揚光大之後，北宋開始回歸儒家的傳統，面對佛教的衝擊，宋人援佛入儒，以儒證道，使三教合流，嶄新的理學於是產生。

西藏密宗隨元朝政治力量的推展，普遍滲入全國各地，據有宗教特權，其他宗派的佛法，受到極大的壓抑，從此各宗佛教，元氣大傷，幾至一蹶不振，祇有禪宗在叢林制度的羽翼下，尚能維持其微弱的傳統命脈。淨土宗因其平易近人而能存在，成為民間普遍的信仰。

明朝時期，因兩宋以來，理學家的思想，已深入知識分子階層，儒學又為士大夫晉陞的方法，在明代近三百年間，作為佛教權威的禪宗，它的傳統雖是不絕如縷，但也難與理學相抗衡，祇好故步自封。到了晚明時期，佛教人才衰落，僧眾良莠不齊，難以重振唐、宋時代的聲威。

五、第五期：有清以降衰頹的時代。

明清以後的近代佛教，可以說是佛教的衰頹期。為中國所容納的佛教，已經與中國民眾融合在一起，一般不會認為佛教是一種外來宗教，而以中國人自己的宗教觀被接受。信仰的行為方面，以觀音信仰、念佛、放生乃至素食的實踐，使整個佛教深深紮根於民眾之中，民眾所希望的是有求必應的現世利益，佛教信仰和道教以及民間信仰配合起來與民眾的生活緊密結合，這就是明清以後中國佛教的大勢。

佛教何時傳至台灣，目前已無法找到明確的記錄。確實的歷史記載是在 1662 年（明永曆十五年），鄭成功驅逐荷蘭人收復台灣後，隨著漢民族的移民入台而傳入台灣。明朝，是佛教的守成、繼述時代，傳入臺灣的佛教自無隋唐盛世的磅礴氣勢，有的只是僧侶個人的遊化和信眾的祭拜而已。臺灣佛教史，自明末傳入，依照時序更迭，分為三個時期：明鄭和清領時期、日治時代、臺灣光復迄今。

明鄭時期，高雄市並無名僧、佛教寺院。台灣歸屬清朝版圖後，因為清廷的宗教政策為「抑道揚佛」，佛教在台灣有了良好的發展機會；高雄市(以下稱本市)於此時也出現了來臺傳教的僧侶。較為有名的是，1689 年(清康熙二十八年)臨濟宗支僧勝芝、茂義、茂伽等人，於今左營龜山山麓蓋草亭，祀佛清修之餘，伐木煮茶免費供上山遊客飲用，後建大雄寶殿，祀千手觀音。隨著漢人的大量移入，佛教寺廟日益增多。依據《鳳山縣志》及《鳳山縣采冊》的記載，高雄市於清領

時期修建的佛教寺院如下：

寺廟名稱	地點	創建時間	供奉的對象	備註
興隆寺	興隆庄 龜山山麓	1689 年 (康熙二十八年)	觀世音菩薩	<ol style="list-style-type: none"> 1. 據該寺所存的〈開山碑〉所載，“大清康熙乙巳年，……，見龜山之秀麗、形景而有奇；就處搭蓋草亭，登山伐木，烹茗濟渴行人。”大清康熙乙巳年是 1665 年(康熙四年)，為該寺草建之濫觴。 2. 《鳳山縣志》第 267 頁記載，“興隆寺(即觀音宮)，在縣城東北龜山麓。康熙三十□年建。”應該是官方最早的記錄。 3. 1719 年(康熙五十八年)，知縣李丕煜重建，額「興隆寺」。 4. 現今的「興隆淨寺」，為 1948 年(民國 37 年)重建。²
泗洲寺	興隆莊 舊治南門城內	不詳，1764 年以前(乾隆二十九年以前) ³	觀世音菩薩	1764 年(乾隆二十九年)前已廢。
元興寺	興隆莊 打鼓山山麓	1743 年(乾隆八年)	觀世音菩薩	1891 年(光緒十七年)遭火災焚毀，就原址略加修葺。1926 年(民

² 日治時代龜山及舊城被日人列為軍區要塞，原興隆寺因而被毀。台灣光復後，由地方人士發起重建，擇定現址(左營區新上里新上街 112 號)，於民國 37 年動工，此即今日的「興隆淨寺」，主祀釋迦牟尼佛。

³ 《鳳山縣志》於乾隆二十九年(1764 年)完成，此寺於本書頁 267 已記載。

				國十五年)由住持發動地方善士、信徒，捐資擇現址重建，是為今元亨寺。
龍泉寺	今鼓山區 鼓山三路	1744年(乾隆九年)	觀世音菩薩	

明鄭與清領時期，本市並無眾多僧侶活動，佛教的發展不算良好。然而，在清廷的宗教政策下，清領時代本市的佛教寺廟隨著地方的日漸開發以及人口的增加而有所成長。

此時，除上述有出家僧人住持的佛教外，佛教的另一分支，在家佛教—齋教，也在明末清初傳到了台灣。在中國佛教史上，原沒有齋教這種在家佛教的團體，齋教其實不是正統的佛教，它是融合儒、道、佛三教以及民間信仰的成份，只是受佛教的影響最大，其內容和行為可說是明顯的屬於佛教。齋教之所以會被看成是佛教的在家團體，是因為日治時代所執行的宗教政策之故，當時日本為了使臺灣易於統治，想盡辦法使宗教組織統一化、民心單純化，因此將各地的齋教組織都歸於佛教會，編入某寺院之下，而以在家佛教團體稱呼之。

齋教有三個派別，龍華派、金幢派以及先天派，這三派都有傳到台灣；大部份的史料認為最早來到臺灣的是金幢派，甚至可能比正統佛教更早傳入臺灣，其次是龍華派，最後是先天派。

一般而言，齋教的特點是：不出家、不剃髮、不穿僧衣、以俗體守持佛戒；以持齋而斷絕葷肉故稱為齋教。這裡以俗體守持的「佛戒」指的是「五戒十善」，因此衍生出三派不同的持戒方式。台灣齋教三派的教義和儀禮，雖大同小異，但信仰的對象都是以釋迦牟尼和觀世音菩薩為主。生活原則上則有所不同：先天派禁婚娶，龍華和金幢二派則不禁婚娶。大體而言，先天派比較多帶儒教思想，持戒較為嚴格，富於自力思想，不容易允許齋友加入，故其團結相當堅固。金幢派較多道家思想，缺乏進取的精神。龍華派最具社會的色彩，持戒較為緩和，容易

接近群眾，故齋友的人數在三派中是最多的。

齋教在明末、清領時期時期的臺灣，因為其通俗性，在民間被接受的程度比正統佛教來的普遍，信徒也較具組織性。

日治期間，明治時期尤其是地方齋教的黃金時代。日本據台初期，人心不安，宗教信仰需求盛，傳教積極的齋教更容易吸引一般人的信仰，再加上初期日本政府將其心力放在鎮壓抗日行動，以及發展產業經濟，對於宗教較少關注，在宗教政策上，採取溫和放任的態度，更有助於齋教的發展。直到 1915 年(日本大正四年)四月發生了「西來庵事件」，日本當局所舉發的一千多人，大部份皆為齋教徒。許多齋教徒為了自身的安全，申請加入「愛國佛教會」，請求日本佛教曹洞宗的保護。而原來的屬於中國系統佛教也受到事件的波及，不得已步齋教後塵，也申請加入日本佛教的組織。

齋教信仰在台灣民間是很普遍的，齋堂也遍佈全省各地。連橫在《臺灣通史·宗教誌》中曾說：「全台灣的齋堂，最多的是新竹，次為彰化。」在台灣最早的齋堂是金幢派在明崇禎年間於台南設立的慎德堂。日治時期的高雄州當然也有多處的齋堂，只不過大多在今日的高雄縣境內。高雄市歷史上唯一的齋堂是寶華堂，建於 1928 年（昭和三年），但是已於 1997 年拆毀。⁴

與齋教在高雄市的歷史發展相比，日治時期高雄市對於日本佛教在臺的發展顯然重要多了。1895 年(清光緒二十一年)，隨著馬關條約的簽訂，清廷將台灣割讓給日本，日本僧侶於佔領之初就隨著軍隊進入台灣。他們除了向臺民傳教之外，主要的任務就是為在台灣日本人襄贊喪葬法事。本市由於是出口貿易和港口的所在，在日據時期是台灣南部最重要的經濟中心，因此，本市成為南部居台日人聚集的一大中心。在日本人不斷進入的情況下，日本佛教在本市非常發達，傳入本市者共有淨土宗、真宗本願寺派、曹洞宗、日蓮宗、真言宗、天台宗、臨濟宗妙心寺派、法華宗和真宗大谷派等九派。除法華宗外，其他的八派在本市皆

⁴臺灣南部寺廟調查小組，《臺灣南部寺廟調查研究報告》，1997，頁 153，國立成功大學歷史學系。

設有傳教的寺院或布教所。日據後期，因為日本的「皇民化運動」，許多臺灣傳統寺院參加日本佛教為一自保手段。例如，本市內惟的龍泉寺即成為日本名僧東海宜誠於 1923 年(民國十二年)建立的臨濟宗妙心寺派寺院。此寺於日治時期在高屏地區的佛教界影響甚鉅。

日據初期，根據 1918 年(民國七年)日人的調查，當時本市轄區內的打狗支廳僅有四名僧侶，其中一名並兼道士的角色。與本市有部份重疊的楠梓、鳳山兩支廳，僧侶只有一名。但在日本大力提倡日本佛教之下，本市的佛教徒逐漸增加，至 1934 年(民國二十三年)，日本各宗派的佛教徒總數達一萬一千餘人。可是，寺廟和僧侶並不多，僅有上述在本市設立之布教所及傳教的寺院八所，布教師八人而已。大致而言，日據時期因日人的提倡，日本佛教在本市發展興盛。內惟的龍泉寺甚至是日本臨濟宗妙心寺派所指定的「高雄州本部」。

抗戰勝利，台灣光復後，因日人的離台，本市日本佛教的寺院及布教所或是廢棄、或遭改作他用，日本佛教的勢力迅速消退。而在同時代表大陸系統的中國佛教會也進入台灣。1947 年(民國三十六年)五月二十六日，中國佛教會在南京毘盧寺舉行「勝利後第一屆全國會員代表大會」，台灣佛教界亦派代表參加。「台灣佛教會」即依據此次大會的決議章程改組為「台灣省佛教分會」，並從事促進各縣市支會的組織。於是，各地支會紛紛成立，本市的支會也於同年成立。這種現象代表大陸系統的「中國佛教會」開始影響台灣地區的佛教界。

1949 年(民國三十八年)，大陸淪陷，隨著渡海來台的大陸僧侶，這些僧侶中不乏受過正統、嚴格之叢林教育者。這批僧侶來到台灣後，即對當時台灣佛教神、佛不分以及日本佛教所留下僧侶肉食、娶妻等現象大力扭轉。歷經近三十年的努力，中國大陸的漢傳佛教已成為台灣佛教的主流，各種法會所用的儀式也以大陸系統為版本。

時至今日，台灣的佛教蓬勃發展，佛教團體四處林立，舉凡寺院道場、居士團體，不勝枚舉。其中，四個最著名的佛教團體：佛光山、中台山、法鼓山、慈濟功德會，都是國際知名的道場、團體，各自的信徒號稱皆有上百萬人。台灣佛

教百年來的發展，此時是到達極盛時期了。近四十年來，「人間佛教」的呼聲響徹雲霄，佛教界所從事的不再只是法會的舉行、喪葬儀式的襄贊等，對社會的關懷更是不遺餘力，甚至著墨更多。

高雄市自開埠以來，一直是台灣南部的經濟中心，工商繁榮。在這樣一個都市化的地區，佛教團體不能只是從事法會的舉行，忽略了都市的文化、特質，若是如此，佛教終將因文化的隔閡而被淘汰。現今，於本市活躍的佛教團體，莫不以社會關懷為前提，除了法會的舉行，也開展出各項的文教、慈善活動，佛教的生命力益加飛揚。

日治時期，高雄為台灣佛教四大法派之一——「大崗山派」的所在地，境內自然香火鼎盛。隨著時代演進，「大崗山派」或許盛況不如以往，然而對台灣南部佛教的發展卻有著舉足輕重的影響力，其相關寺院如義永寺也出現在本市，內惟龍泉寺甚至是日本佛教的大本營。光復以來，台灣經濟起飛，本市湧入了大量人口，自然也帶進了新的佛教徒，使本市的佛教發展呈現了多元化的趨勢。各大佛教團體，不論是漢傳、藏傳、南傳以及各種民間社團、居士團體等，在本市皆設有據點，蓬勃而活躍的發展著。台灣佛教近百年的發展，本市不曾缺席。

今日的高雄市是一個高度都市化的地區，工商發達的程度遠遠超過百年前；這樣的環境有助於佛教朝現代化、多元化的方向發展，如此更能為都會區的人口所接受。放眼望去，如今在高雄市活躍的團體也確實朝這個方向前進，如此，佛教的永續經營與興盛在高雄市是可以期待的。

第四節、佛教徒的宗教生活

一、佛教徒的分類

佛教徒分為七類，即比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩那、優婆塞、優婆夷等七種。其中，前五種為出家眾，後二者為在家眾。所謂「出家」，即出離家庭生活，專心修沙門的淨行。凡欲出家者，必先生起善法之心，而後從師剃除

鬚髮，披著袈裟，受持戒法。出家五眾，大抵以所受持之戒相來區分。比丘、比丘尼是受了比丘、比丘尼等具足戒的男女。沙彌、沙彌尼是想成為比丘、比丘尼而受持十戒的男女。而式叉摩那是指從沙彌尼到成為比丘尼之間的學法女子，在此期間(通常是一至二年)須受持六法。

「在家」為「出家」之對稱。即指成家立業，過著家庭生活，而自營生計者。在家二眾是指在家而皈依佛教，受持三皈五戒者，男性即為優婆塞，女性即為優婆夷。

二、佛教徒的節日與紀念日

佛教徒的節日相當多，在此僅以與佛陀生平事蹟有關的節日，以及在中國傳統信仰相當普遍的觀世音菩薩有關的節日為敘述對象。

(一)與佛陀相關的節日

1.浴佛節

紀念佛陀誕生的節日，漢傳佛教一般都訂在農曆的四月初八。浴佛的起源，是因悉達多太子在藍毗尼園無憂樹下降生時，九龍（亦說二龍）吐水洗浴聖身的傳說而來。浴佛的儀式開始於印度，是從求福滅罪的一種宗教要求傳衍而來的。隨著佛教傳入中國，浴佛的儀式也就隨著傳入。浴佛的方法，歷來有許多經典皆有說明。其中以寶思惟所譯的《浴像功德經》說明最為清楚。浴佛需以特殊之妙香水洗浴置中之悉達多太子聖像。於聖像前恭敬高跪，取少許洗像之水，於像上下水之時，應誦以偈：我今灌沐諸如來，淨智功德莊嚴聚；五濁眾生令離垢，願證如來淨法身。

2 佛成道日：

指釋尊於菩提樹下思惟而得悟成道之日。關於佛陀成道之日，南、北傳佛教說法不一。中國佛教以農曆十二月八日為佛成道日，且大約自宋代起，即於此日舉行成道會以紀念釋尊於菩提樹下悟道。中國佛教徒依禪宗之習於臘八以米及果物煮粥供佛，稱作「臘八粥」，後來甚至演變成民間習俗。

3.佛歡喜日(盂蘭盆節)：

農曆七月十五日，是佛歡喜日，也稱盂蘭盆節。佛教僧團於每年的夏季有三個月的安居期間。這是因為印度夏季有三個月的雨季，這一期間正是萬物生長的時期，為避免僧、尼外出時會無意之中傷害了草木、小蟲等，於是，佛教規定僧、尼在雨季時不得外出，必須於精舍精進用功，安心辦道。印度的夏季，照中國古代的曆法換算為是四月十六日至七月十五日，安居期在印度是九十天，正好相當於中國農曆的三個月；所以，北傳漢語系佛教寺院的結夏安居，就訂在農曆的四月十六日至七月十五日。農曆七月十五日，出家僧人完成結夏安居，修道有成，是為佛歡喜日。而另一流傳較廣的傳說是：佛陀十大弟子中，神通第一的目犍連，曾於定中見其母墮於餓鬼道，為拯救其母，依佛言於佛歡喜日設齋供養諸佛及僧，此亦盂蘭盆節的由來。

4.佛涅槃日：紀念釋迦牟尼佛示滅的日期

南、北傳的說法不一，一般北傳佛教的國家（如中國、韓國等）定於農曆二月十五日。屆時各寺院往往舉行涅槃法會或紀念儀式。

（二）與觀世音菩薩相關的節日

在亞洲大乘佛教信仰圈中，觀世音菩薩是最為人知的菩薩，亦即以慈悲救濟眾生為本願之菩薩。台灣地區，觀世因信仰亦甚為普遍，不僅佛教寺院多有供奉，民間傳統信仰亦多。每年農曆的二月十九日、六月十九日、九月十九日，分別為觀世音菩薩的聖誕、成道紀念日、出家紀念日，各地區的觀音寺廟皆有法會以示紀念。

三、佛教徒的宗教修行

（一）佛教徒的戒律觀

1.戒與受戒

戒，原是佛陀針對皈依佛教者隨時制定的規範，目的在於防非止惡。起初只是宣示諸惡莫作，但後來由於僧眾間漸次產生不法的行為，戒的種類才陸續增多，所犯的戒相亦日漸複雜。一般經常使用「戒律」一詞來說明所應持守之戒，其實，戒與律並不相同。概言之，戒，係以自發之心守規範；律，則含有他律規

範之意義。

佛教教團廣義而言，有出家、在家之別，出家眾與在家眾所應持守之戒也不相同。出家而未滿二十歲的男女，需持不殺生乃至不蓄金銀財寶的十戒[沙彌(尼)戒]；其中的女子，特別是受具足戒(比丘尼戒)的前二年，需另持六法戒。男、女眾滿二十歲後，男眾需持二五〇戒的比丘戒，女眾需持三四八戒的比丘尼戒。以上為出家五眾所需受持的戒律。在家眾皆持不殺生乃至不飲酒的五戒，又有持一日一夜出家生活的八關齋戒。

在中國有一特有的受戒儀式—三壇大戒。三壇大戒分初壇正授、二壇正授、三壇正授三個階段。初壇受沙彌、沙彌尼戒，二壇受比丘、比丘尼戒，三壇受出家菩薩戒。依據我國佛教界之傳承習慣，有意出家者必須受此三壇大戒，始被公認為合格的大乘出家人。一般傳授三壇大戒，大都出家戒二壇正授畢，在家戒即報到，與出家菩薩戒同時圓滿出堂。在家戒除開堂外，分三皈五戒與菩薩戒二階段。

2.不殺生與素食

大乘佛教一本佛陀「慈愛與樂、悲愍拔苦」之精神對待眾生，更為護生而制律戒殺。此戒殺即為慈悲精神的實踐，因不忍有情眾生的恐懼而提倡素食。在我國佛教史上，提倡素食者頗有其人，而以梁武帝以帝王之尊倡行戒殺與素食，影響後世極大。

隋唐以後，依《梵網經》受菩薩戒之風氣甚盛，其中的食肉戒更強調了素食的重要性。因此，素食乃成為唐宋以來中國佛教出家人的主要特質之一。時至今日，「素食」已成為許多佛教徒的飲食習慣。

(二) 佛教徒常見的修行方式

1949年(民國三十八年)後，中國佛教僧侶避難來台，對深受日本佛教影響的台灣佛教，頗多改革。在政治、經濟、弘法人才眾多、傳戒等諸多因素的影響之下，台灣成為中國佛教的重要地區。中國佛教在民國初年太虛大師提倡改革的影響之下，走出山林、走入人群，在特殊的時代背景下，將台灣變成佛教改革

的實驗基地，也改變了日本佛教在台灣之遺風。所以，現階段在台灣之佛教徒，所宗奉之佛教儀式、修行義理可說是承繼了中國傳統佛教之禪宗與淨土宗。直至最近十多年來，才逐漸有南傳及藏傳佛教之傳入。下分各項，簡單介紹台灣佛教徒之修行方式。

1. 課誦

(1) 課誦之意義與傳承

課誦是中國佛教寺院最基本的日常行事之一，它包括定時唸持經咒、禮拜三寶和梵唄歌讚等法事，因其冀獲功德於唸誦準則之中，所以亦稱為功課。中國佛教之課誦制，最初是由西域等地之翻譯家傳來。隨著印度佛教之發展，僧團出現有誦誦經典之日常儀式。古印度誦誦佛經奉行所謂「三啓」儀制，及首先頌揚馬鳴所集之讚佛詩文《佛所行讚》，其次正誦佛經，然後陳述迴向發願。這種「三啓」唸誦法傳入我國，亦轉化為我國佛教古今法事尤其是課誦之基本儀制。

中國佛教提倡課誦歷史悠久，最早有關課誦之紀錄，可以追溯到《吳書·劉繇傳》附記後漢笮融之事蹟裡。雖然歷史悠久，但在最初，中國佛徒之課誦並沒有統一之儀制。一直要到東晉道安制訂僧尼軌範三則：一是講經儀（行香定座上講之法）；二是課誦齋咒儀（行道飲食唱時法）；三是道場懺法儀（布薩差使悔過法）之後，天下寺舍普遍遵行，課誦等諸儀軌，才漸有了一定的準則。雖然其具體條文已難查考，但在中國課誦儀制之開創性地位，則是無可置疑的。

而近代中國寺院通行之日常課誦（即朝暮課誦、二時功課、或早晚課），是經宋、明之逐步普及，到明末才趨於統一之。唐百丈懷海立清規，制訂了關於禪院事務之種種規定。其書在宋代就失傳了，到了元朝，百丈山德輝奉敕重修，名為《敕修百丈清規》，至此總結了當時某些寺院已實行之早晚課制，確立了朝暮課誦之基本雛形。明末清初，朝暮課誦漸趨定型，奉行之範圍遍及各宗各派大小寺院及在家白衣，成為所有叢林、道場必修之定課。

課誦分朝暮二時，通稱「早晚課」，這是課誦制之基本結構。觀月興慈在《重訂二課合解》之〈自序〉中解釋道：「朝暮不軌，猶良馬無韁。」朝指五更，為

日之始、晝三時之初，佛教徒從鐘聲破夜警醒而起，盥洗畢，即上殿課誦，則期思惟以還淨；暮爲日晡、晝三時之末，上殿課誦，則冀覺昏而除昧。所以對佛教徒來說，行早晚課，做到身體端肅、口出清音、意隨文觀，有利於修行，是必須遵守的軌範。

2.課誦的程序及內容

課誦的主要內容是唸誦經文。唸誦經文並非照經書高聲誦讀，而有獨特的方式方法。漢化寺院經文的唸誦方法來自古印度。印度佛教的唸誦有四種方式：音聲唸誦（出聲唸）、金剛唸誦（合口默唸）、三摩提唸（心唸）、真實意念（如字修行）。漢化寺院的課誦主要採取了音聲唸誦的方式。一般而言，朝暮課誦時所讀誦者，主要有：「楞嚴咒」、「十小咒」、「心經」、「讚佛偈」、「十願王」、「三歸依」、「善女天咒」、「韋馱讚」、「普門品」、「阿彌陀經」等。其誦的內容順序略如下列：

(1)朝課程序（早課）：

依序爲香讚（唱）；南無楞嚴會上佛菩薩（三遍）；首楞嚴神咒；大悲咒、十小咒、心經；摩訶般若波羅蜜多（三遍）；讚佛偈：「天上天下無如佛，十方世界亦無比，世間所有我盡見，一切無有如佛者，南無娑婆世界，三界導師，四生慈父，人天教主，三類化身，本師釋迦牟尼佛」（唱）；南無本師釋迦牟尼佛（無數遍、繞念）；南無消災延壽藥師佛（三遍）；普賢十大願：「一者禮敬諸佛，二者稱讚如來，三者廣修供養，四者懺悔業障，五者隨喜功德，六者請轉法輪，七者請佛住世，八者常隨佛學，九者恒順眾生，十者普皆迴向」。十方三世一切佛，一切菩薩摩訶薩，摩訶般若波羅蜜（一遍）；回向：「四生九有，同登華藏玄門，八難三途，共入毗盧性海」（一遍）；三歸依；南無護法韋馱尊天菩薩（三稱）；大吉祥天女咒（三遍）；韋馱讚。

(2)暮課程序（晚課）：

依序爲南無蓮池海會佛菩薩（三稱）、佛說阿彌陀經、往生咒（此爲單日所誦，若爲雙日，則誦禮佛大懺悔文）；蒙山施食；讚佛偈：「阿彌陀佛身金色，相

好光明無等倫，白毫宛轉五須彌，紺目澄清四大海，光中化佛無數億，化菩薩眾亦無邊，四十八願度眾生，九品咸令登彼岸」，南無西方極樂世界大慈大悲阿彌陀佛，南無阿彌陀佛（唱）；南無觀世音菩薩，南無大勢至菩薩，南無清淨大海眾菩薩（以下各三遍，跪念）；接念大慈菩薩發願偈（有時念淨土文）；普賢警眾偈（唱）；三歸依；大悲咒；南無伽藍聖眾菩薩（三稱）；伽藍讚。

附帶一提的是：早晚課誦，是由古到今，仍流行於寺院中的修持方式。現代寺院中，一般每周除一天為寺內僧眾的休息日外，其餘六天都要按時進行早晚二課，但其儀式卻沒有古代那麼嚴格了。由於適應時代、信徒、道場本身弘法事業需要，各道場間早晚課時間、內容亦略有不同。

（二）禪宗與禪修

1. 中國禪宗的開創與禪宗旨趣

禪宗的宗旨，是單刀直入，指示人人本來具有的心性，以徹見此心性而成佛。印度佛教傳來中國，經過一千一百多年的歷史，到禪宗六祖慧能（638～713）時代，也是中國佛教最盛時期，各宗派都已成立；自達摩到惠能，經過二五〇年的傳播，禪宗作為一宗的體系也基本完成。

520～526年間（梁·普通年中），南天竺的菩提達摩泛海來到廣州，繼而應梁武帝之請，到金陵與帝問答。但因機緣不契，於是他渡江到洛陽，入嵩山少林寺，面壁而坐終日默然，時人稱為壁觀婆羅門。後有僧神光，往少林晨夕參承，得到達摩的指點和器重，因而改名為慧可，付以正法眼藏，並授袈裟為法信。既而有一白衣往謁慧可，問答相契，慧可為他薙度之後，取名僧璨（？～606），又把正法眼藏及達摩信衣傳給他，這是衣鉢的第三傳。後來三祖隱於舒州的皖公山，相傳他著有《信心銘》。又達摩西來，本以《楞伽經》印心，故當時慧可與僧璨皆稱「楞伽師」。接著，禪門法脈再傳道信、弘忍，世上分稱為四祖、五祖。一直到唐·惠能，以《金剛經》之「應無所著而生其心」一偈契入，接五祖衣鉢成為禪宗六祖，而六祖門下英才濟濟，「一花開五葉、結果自然成」，至此禪宗成為具中國特色的宗派之一。

經過南宗的南嶽、青原的弘傳以後，便將禪的意味滲透在學人的日常生活裏，使它構成一種隨緣任運的生活態度。南嶽、青原以至唐末五代，其間二百五十年，南宗禪一枝獨秀，於思想層面而言，摒除語言文字之葛藤，建立「即心是佛」、「平常心是道」之精神；於實際生活上，建立以僧堂為中心之禪院規制；於禪法之弘傳、演布方面，更以靈活生動之機法接引學人，以棒喝拂拳之機用宣揚宗風。

禪宗的根本典據，是達摩的「二入」、「四行」學說。達摩把入道的途徑區分作理、行兩種，叫作「二入」。更把「行入」分為報怨、隨緣、無所求、稱法四種，叫作「四行」。「理入」是憑藉經教的啓示，深信眾生同一真如本性，但為客塵妄想所蓋覆，不能顯了，所以令捨妄歸真，修心如牆壁堅住不移的觀法，遣蕩一切差別相，與真如本性之理相符，寂然無為。四行即根據這個道理來發起行動，泯冤親愛憎，等苦樂得失，無所願樂，無所貪求，安心無為，任運與法性之理相稱而行（《續高僧傳》卷十六）。六祖之後，禪宗以般若思想為中心，擷取《楞伽》、《法華》、《涅槃》、《淨名》諸大乘經典的精髓，融合老莊的浪漫思想，提煉成簡單明白教學的理論，標出單刀直入明心見性的宗旨。禪宗沒有義學繁雜的教相，沒有律學細節的戒條，更沒有密部那種眾多的儀軌，思想極其自由，行動極其灑脫，雖是佛教中的一宗，卻不受佛教形式的束縛，它自己構成一種獨往獨來的風格。

佛教哲學的基本理論在緣起，在實踐倫理方面是革凡成聖，以證悟菩提涅槃為目的。教家雖說佛與凡夫在緣起性空之理上是平等，但在煩惱菩提之間則有條界線。禪宗則是直指人心見性成佛，肯定了人本來是佛，所謂即心即佛，人與佛之分是妄見，佛本現成無須用求。所謂「不用求真，唯須息見」，是禪宗在教學上的基本理論。百丈的「但離妄緣，即如如佛」，黃檗更肯定「佛祇是人，人祇是佛」，是禪家的口頭語句；南泉的「平常心是道」更顯出禪宗用語上的特點。禪宗就是這樣地把人從自卑的心情中解放出來，樹立起獨立自主的人格——「人即是佛」。

2. 禪修與禪七

禪係禪那之略稱，意譯靜慮。結跏趺坐，不起思慮分別，繫心於某一對象，稱為坐禪。坐禪原係印度宗教家自古以來所行之內省法，佛教亦採用之。釋尊成道時，於菩提樹下端坐靜思，其後又在阿踰波羅樹下七天端坐思惟，是乃佛教坐禪之始。

我國自菩提達摩東渡之後，禪宗漸興，專以修禪為悟道之要法，將禪與三昧，廣稱為禪法。僧叡、慧遠、智顛等禪師皆勸人坐禪。根據《大比丘三千威儀》卷上所載，坐禪之規儀有當隨時、當得安床、當得端坐、當得閑處、當得善知識、當得好善檀越、當有善意、當有善藥、當能服藥、當得善助等諸事。關於坐禪之方法，禪宗諸清規中多有詳細之規定，例如《敕修百丈清規》卷五坐禪儀條，謂坐禪應息心靜慮，節制飲食，於閑靜處結跏趺坐，或半結跏，以左掌置於右掌上，二大拇指相拄，正身端坐，使耳與肩、鼻與臍相對，舌抵上顎，唇齒相著，兩目微微張開，並說坐禪而致疾病者，乃不得其要之故。又智顛於《六妙法門》一書中，謂坐禪時可能生起報障、煩惱障及業障等三種障，並說明對治各障之法。日本《永平清規》之辨道法提示出黃昏（日沒後）、後夜（午前二時）、早晨（早餐後）、晡時（晝食後）之四時坐禪法；或省略後夜坐禪，而稱三時坐禪。蓋坐禪，從精神、身體、醫學等方面觀之，皆甚受重視；高僧在坐禪中之腦波與熟睡者相同，然卻不等於睡眠，是其特徵。此外，在禪林中，上堂前暫時於僧堂坐禪，稱為坐堂；小參及每日晚參前於僧堂坐禪，稱之坐參。又定式坐禪之後再行禪坐，稱為再請禪；得法之住持陪伴大眾坐禪，稱為伴禪，或稱陪禪；用以報知坐禪之時刻，而掛於眾寮前之板，稱為坐禪板。

禪七指於七日中剋期求證之修行。修行者為求在短期內得到較佳之修行成果，常作限期之修行，通常多以七日為期，稱為打七，又稱結七。如於七日中，專修念佛法門者，稱為打佛七，略稱佛七；專修禪宗法門者，稱為打禪七，略稱禪七。戒顯《禪門鍛鍊》說：「欲期剋日成功，則非立限打七不可。立限起七，不獨健武英靈，奮迅百倍。即懦夫弱人，一求入保社而心必死，亦肯捐身而捨命

矣！故七不可以不限也。」此蓋專就「禪七」而言。禪七有限定時期者，如金山高旻禪堂每至冬期，自農曆十月十五日起至臘月八日止所進行之七七四十九日之參禪活動。又每一禪七之起、解，稱為起七、解七，各有其規定儀式。

以下以台灣著名的禪修團體—中台禪寺為例，簡略介紹佛教禪七中，七日的行程。中台禪寺在高雄市亦有四個別分院（分支弘法道場），分別是仁義街上的普同精舍、建國一路的普化精舍、三民區灣復街的普信精舍以及小港區民益路的普上精舍。除了一般佛教道場的諸種法事、法會之外，中台山系統下的各道場，皆以推廣禪修為主要弘法內容。

報到	第一日（八關齋戒）	第二日至第六日	第七日
10：00~13：00 報到	04：30 起板	04：30 起板	04：30 起板
14：00 影片簡介	05：00 第一支香（早	05：00 第一支香（早	05：00 第一支
14：30 基本行儀	課）	課）	香（早課）
15：30 照相	06：00 早齋	06：00 早齋	06：00 早齋
17：00 灑淨	06：30 養息	06：30 養息	06：30 養息
17：30 起七茶會	08：00 懺摩	08：00 第二支香	08：00 第二支
18：00 藥石	09：00 趙州茶	09：00 趙州茶	香
20：00 懺摩	09：30 講戒	09：30 第三支香	09：00 第三支
21：00 正授八關齋	11：00 上大供	10：30 第四支香	香傳授三皈依
戒	11：20 午齋	11：30 午齋	10：30 解七
22：30 止大靜	12：00 養息	12：00 養息	11：00 解七茶
	14：00 講戒	14：00 第五支香	會
	16：00 第二支香	15：00 第六支香	15：30 騎牛歸
	17：00 第三支香	16：00 第七支香	家
	17：40 養息	17：00 第八支香	

	20：00 第四支香	17：40 藥石	
	21：00 第五支香(晚 課)	20：00 第九支香	
	22：30 止大靜	21：00 第十支香(晚 課)	
		22：30 止大靜	

(資料來源：<http://www.ctworld.org.tw/chan/chan7/index.htm>)

首先，在佛教中，每一場法事、法會的開始，都會有「灑淨」的儀式。主法和尚右手執楊柳枝，左手持淨水瓶，帶領打七的大眾一起誦大悲咒，繞行禪堂，其儀式的象徵意義在於清淨殿堂，也藉由這個儀式來提醒禪七學員，萬緣放下，清淨自己的心靈。在灑淨之後，緊接著起七，主七和尚視不同的因緣對象，誦出應機的起七法語，此目的在提示打七，七天當中，通身放下，安住身心，精進用功。主七和尚最後以香板點地三聲「叩、叩叩」接著云：「起——！」，即代表此次禪七正式開始。近年來中台禪寺的禪七中，特別視打七人員的性質，為打七者授八關齋戒，受戒人員行程與一般人略有不同，因持「不非時食」(過午不食)，所以不用藥石(晚餐)。

在每日的行程中，早課是每天二時功課之一，在天未破曉之際，板聲響起，鐘鼓聲中催促著行者上殿，即是一天精進用功的開始。坐完第一支香之後，便是早齋「過堂」。

「過堂」是僧眾上齋堂用餐之意。在寺院中，吃飯也是修行中一門重要的功課。早午齋時，由維那法師帶領大眾齊誦「南無本師釋迦牟尼佛」佛號，從禪堂排班，一一進入齋堂，就座完畢，唱誦「供養偈」，供養十方諸佛及法界一切眾生後，才開始用齋。而在佛教中，晚餐稱為「藥石」。印度佛教制戒一過午不食，但在佛教東傳中，為了適應氣候及風俗、時代背景及各人身體需求的不同，視晚餐就如同療病的藥餌與砭石，能治饑渴之病，所以稱為「藥石」。相傳，古代叢林的出家眾，到了晚餐時間，會用一塊溫熱的石頭放在腹部，以保持身體的熱量，因此在寺院中，只要過了中午以後，所用的一切飲食，就稱為「藥石」。持八關

齋戒者，不用藥石。

在禪七期間，以中台山為例，第二至第六日，每日共靜坐十支香，每次坐香四十分鐘，若坐的時間較長，則稱為坐長香。主七和尚也常於坐香中，為大眾開示參禪的法門及用功的方式。香，在中國古代叢林道場，是用來計算時間長短的一個方式，也是測量坐禪時間的一個依準。香，同時也代表精進，勉勵修行要像香煙一樣，綿綿密密，不夾雜、不間斷。因此在禪宗道場中，靜坐又稱為坐香。在每一支坐香結束後，都會有十至十五分鐘的行香。首先，打七者下坐，繞著禪堂周圍，一圈一圈慢慢地走，雙手左甩右擺。然後監香法師開始「催香」——以香板擊地「叩、叩叩！」表示要加快腳步，越走越快。有時也稱為跑香。藉由行香，在事上能活動筋骨，因為久坐下來，可能身體會有酸、麻、痛及血氣不順的現象；理上來說，更藉此來契悟實相。行香也是在用功，從慢到快，去覺察心念是否因動作的快慢而有快慢。最後，站板一打，猛然停住腳步，剎那間，由動而完全靜止，禪堂一片寂靜，學人在這個時候，體悟當下這念心原來無動、靜二相，本來就是寂照一如、了了常知，有人因此而豁然開悟。所以，行香對打七者也是非常重要。

在禪七中，另一個重要項目便是「參」。「參」就是參究，參究心性在那裡。禪門中二六時中，都是在心地上參究，所以早課也稱為早參，晚課也稱為晚參，上堂說法稱為大參，其餘時間則稱為小參。在禪七中，主七和尚或小參的諮詢法師，在坐香的其餘時間，為打七人員隨機開示或印證其契悟的境界，則稱為小參。在禪七中，每天設有小參的諮詢時間，打七者可針對禪修中的各種問題或打坐的境界，自由前往諮詢室向法師詢問。另外禪七的第五天，安排全部的學員分組小參，小參法師針對學員提出的問題作回答。最後在禪七第七天圓滿日的最後一支香中，當主七和尚說完解七法語，說道：「解——」隨著主七和尚以香板擊地的聲音「叩！叩叩！」（香板擊地聲），便代表一期禪七正式結束。

3.淨土法門與念佛

(1)中國佛教淨土思想的開展

淨土宗是以往生極樂淨土爲目的之宗派。淨土乃指清淨國土、莊嚴刹土，即清淨功德所莊嚴之處所。東晉慧遠在廬山結白蓮社，取義生西方淨土者皆由蓮花所化生，故西方極樂世界也叫做蓮邦，故後代又稱淨土宗爲蓮宗。本宗特別以稱念佛名爲主要修行法，藉彌陀本願之他力，祈獲生於西方極樂淨土，故又稱念佛宗。

西方淨土思想乃依據佛陀於耆闍崛山所說之無量壽經、王舍城說觀無量壽經、祇樹給孤獨園說阿彌陀經等三經。508年（北魏永平元年），菩提流支來華，授曇鸞《觀無量壽經》，傳承完備之淨土經論，使我國淨土法門有劃時代之進展。我國淨土經典之傳譯，以支婁迦讖、竺佛朔共譯《般舟三昧經》爲濫觴。401年（姚秦弘始三年），鳩摩羅什譯出《阿彌陀經》、《十住毘婆沙論》等，略說極樂淨土之莊嚴，爲自古最盛行讀誦者。其後相繼有《悲華經》、《無量壽經》、《觀無量壽經》等經典譯出，說明往生淨土之行業，即應觀想彌陀及觀世音、大勢至二位菩薩，及極樂淨土之莊嚴等，能除滅業障而生彼國。後世以《觀無量壽經》與《無量壽經》、《阿彌陀經》合稱淨土三部經，至此淨土經典傳譯已臻完備。

我國淨土法門主要爲彌勒淨土、彌陀淨土二種。彌勒淨土之信仰以西晉道安爲最早，著有《淨土論》六卷，期生兜率彌勒淨土；唐代玄奘與窺基，亦以彌勒淨土爲行持及依歸，自此以後，由於修者少，弘揚者更少，漸形衰落，代之以彌陀信仰之隆興，彌陀淨土遂成爲諸佛淨土之代表。弘揚彌陀淨土則以東晉慧遠爲最力，彼於廬山結白蓮社，與眾共精修念佛三昧，據《般舟三昧經》以期能往生見佛，爲我國結社念佛之始，亦爲我國淨土之主流。我國淨土宗於唐代，可分三種教系，即慧遠系統（常識性之論理派）、善導系統（體解信仰之佛願派）、慈愍系統（指慧日，不捨萬行之妙有派）。禪宗五祖門下之宣什倡南山念佛門禪宗之一派、六祖門下之南陽慧忠倡解行兼修，此二派思想與慈愍系統關係較爲密切，開「禪淨雙修」之先鋒。至後周法眼嫡孫永明延壽，更大力弘揚禪淨雙修，宋代僧俗之禪淨雙修，皆承其遺風。民初，因楊仁山之大力提倡及印光大師主張淨土法門爲佛出世之本懷，並致力社會救濟事業，各地僧俗漸次興起結社念佛之風。

國民政府遷臺後，又有台中佛教蓮社、齋戒學會等等團體在台中等區大力弘傳，淨土宗得在臺延續發展。

(2)常見的淨土修持法：

甲、念佛法門的意義：

念佛，即在心裏稱念法身佛（理念上之佛），觀想具體存在之佛相，或佛陀之功德，乃至口中稱念佛之名號，皆稱為念佛，乃一般修行佛道之基本行法之一。其中，由理法念佛，稱為法身念佛；於心思上浮現佛之功德及佛相，稱為觀想念佛；而口稱佛名，則稱為稱名念佛、口稱念佛。聲聞乘之念佛偏重思念釋迦牟尼佛，大乘認為三世十方有無數佛，故所念之佛亦為數眾多，常見者有念阿彌陀佛、藥師佛、彌勒佛、大日如來等。但一般為人所熟知的念佛之對象，以阿彌陀佛為代表，故一提及念佛，一般皆以為念阿彌陀佛，且立即浮現佛之功德及其相好。

乙、念佛法門的開展：

念佛法門由來已久。在《阿含經》中，念佛為三念、六念、十念之一。念佛，即指對釋尊表示歸敬、禮拜、讚歎、憶念之意。由念佛之功德，能使貪瞋癡不起，可生於天上，得入涅槃。據《般舟三昧經》、《大阿彌陀經》卷下、《華嚴經》卷七〈賢首品〉等，皆立有念佛三昧法，即：一心繫念一佛之名號，且觀想佛之三十二相好光明，及其於眾中之說法，如此念念相續不斷，則能於定中見佛，亦得以往生佛國。淨土宗以念阿彌陀佛為修行之法門，若行人願往生佛國而至誠持念佛號，則於命終時，即能往生阿彌陀佛國（極樂世界），稱為念佛往生。又阿彌陀佛之本願，係使念佛之眾生往生極樂世界，故信解其本願之念佛，稱為本願念佛；此乃由佛之智慧而起，故又稱智慧念佛。日本淨土真宗常引智慧念佛之說，又謂末法濁世之眾生根機劣鈍，不堪義解、持戒或觀想等行，僅信稱念彌陀名號以往生，此稱愚鈍念佛。至於不參雜其他行法，專心稱名願生淨土者，稱為專修念佛。若以自力精勤稱名，則稱自力念佛；反之，若以彌陀賜與之信心，自然促其念佛者，則稱他力念佛。此外，稱名念佛與觀想念佛並行者，稱為事理雙修念佛。

念佛法門傳至中國之後，更有多樣性的發展。如修行者為互相砥礪、同修念佛法門而結社集會形成組織者，稱為念佛會、念佛講、結社念佛。以東晉慧遠為濫觴。而修行念佛之堂宇，稱為念佛堂。又長時相續之念佛，稱為不斷念佛、常念佛。靜心凝神之念佛，稱為定心念佛；以日常之散亂心念佛，則稱為散心念佛。以念佛為每日必修之行，稱為日課念佛。日常生活中，不論何時何地之念佛，稱為長時念佛。稱名多次，稱為多念；僅念一聲，稱為一念。謂一聲一聲稱名則可滅罪，稱為念念滅罪。於晝夜六時禮拜念佛，稱為六時念佛。於寒冷中巡行念佛，稱為寒念佛。大聲稱名念佛，稱為高聲念佛、大念佛。

若將稱名配合於音樂而行，係始自唐代法照之五會念佛（配合五音曲調，分為五層次之念佛），此類附曲調以稱揚佛名者，稱為引聲念佛；如以歌唱般之唱詠念佛，則稱為歌念佛。若扣擊鈺、鼓而邊跳踊邊念佛者，稱為踊念佛。我國佛教之讚頌、歌詠，乃由「五會念佛」逐漸演變成為一般寺院中之梵唄。目前在臺灣之梵唄，大約可分為二大派，即：(一)海潮音，屬於大陸北方系統；(二)鼓山音，屬於大陸南方系統。此鼓山音據傳為福州鼓山寺所傳。

五會念佛的方法，是唐代淨土宗法照根據《無量壽經》而建立的。該經曰：「清風時發出五音聲，微妙宮商，自然相和。」這就是五會念佛的出處。法照並有偈贊云：第一會時除亂意，第二高聲遍有緣，第三響揚能哀雅，第四和鳴真可憐，第五震動天魔散，能令念者入深禪。五會念佛如何進行呢？其法主要在於念佛音聲的緩急，以此表達念佛的心情安靜和急切的意義。第一會是「平聲緩念」，即平聲靜意地念「南無阿彌陀佛」六字佛號。第二會是「平上聲緩念」，就是念佛號時聲音略高一些。第三會是「非緩非急念」，前兩會都是緩念，此言非緩，就是不再太慢，稍快一些，故言非緩；但也不要太快，這叫「非緩非急念」。第四會「漸急念」就是逐漸快念，並帶有急切之感。第五會「四字轉急念」，前四會都是念「南無阿彌陀佛」六字，此第五會只念「阿彌陀佛」四字，並且要更快、更急的念。這叫「四字轉急念」。這種「轉急念」是要表達出急切求佛救脫，急切求佛接引的心情，從而達到意志純誠，一心不亂的念佛境地。

丙、打佛七

佛七是專以稱念阿彌陀佛之名號為主，為期七天之修持法會。修持淨土宗者，常集眾限期念佛，或一七日，或多七日，以收剋期取證之效，是為佛七；於精進佛七期中，以專一念佛，俾得一心不亂為宗旨。如禪七一般，佛七期中之日課，如每日幾枝香，或換班晝夜不斷等種種規定，須視時地環境而定。1940（民國二十九年），我國淨土宗高僧印光大師於靈巖山寺往生，該寺遂於示寂日正式起精進佛七，以資紀念。

以台灣佛教而言，禪宗與淨土向來並稱為台灣佛教的兩大主流思想。民國六十一年農曆二月，煮雲法師曾於臺東清覺寺舉辦精進佛七。此後師每月舉辦一次，每次於初一開七。民國六十三年七月，更舉辦大專精進佛七，其後每年寒暑假皆舉行，以引導大專學生深入佛法之實際修持。於佛七中，規定每日九枝香，禮佛一千拜，並持守八關齋戒、禁語，且禁止與外界聯絡。自精進佛七舉辦以來，臺灣較具規模之道場，紛紛舉辦，並禮請煮雲法師為主七和尚。此外，鳳山佛教蓮社更於近年舉辦暑期兒童精進佛七。高雄市的元亨寺，也以淨土法門為度眾方便。

4.朝山與拜懺

(1)朝山

朝山是指佛教徒至遠處名山大寺，向佛菩薩進香，以懺除業障或還願之朝禮行為。此俗興於西藏。據《西藏新志》卷中載，熱心禮佛之人，常不遠千里而至拉薩，向達賴宮殿長跪，待達賴出，若得見者，即覺榮幸無比，不吝獻巨金；其不得見者，則望宮殿禮拜而回。每有變賣家產，兌換金銀，縫於衣內，沿途行乞而至西藏者，此稱朝山，又稱朝活佛。此外，修行者為表求道之虔誠，常以跪拜（三步一拜）方式朝禮聖蹟，故亦稱拜山。佛教徒朝山時，身行禮拜、口誦佛號、意誠懺悔，希望能藉由身行、意行、口行，令業障消除，福慧增長，並藉此磨練心志，成就悲、智、願、行，培養毅力、耐力及貫徹始終的精神。在佛教徒的宗教行為中，朝山特別具有「朝聖」的意義與特質，故也常成為信眾固定的修持方

式。

2.拜懺

甲、拜懺的意義

佛教傳入中國，雖然翻譯了大量經典，並以艱深的義理著稱，但卻往往流傳於高僧大德與士大夫之間；真正使佛教深入民間、融入中國社會的，主要還是一些簡單的善惡報應、因果輪迴和功德思想等觀念。尤其在功德思想的影響下，各式各樣的禮懺儀式便在群眾之間受到普遍的歡迎。藉由禮拜的動作、口頭的唱誦、虔誠的心意，可以呈現出一整套的、連續的佛教儀禮。一般說來，「拜懺」是指依諸經之說而懺悔罪過之儀則。又作懺儀。依此類儀則而修之，稱為修懺。我國佛教中之懺法，起源於晉代，漸盛於南北朝。自南朝梁代以來，採用大乘經典中懺悔與禮讚內容而成之懺法，以種種形式流行，從而產生許多禮讚文及懺悔文。諸懺法所依據之經典，有《涅槃經》、《般若經》、《法華經》、《金光明經》等之不同，所供奉之本尊亦隨之而異。隋、唐之間，佛教宗派漸起，各派依所宗經典撰成種種懺悔行法，如天台宗大師智顛撰《法華三昧懺儀》；三階教有信行撰《七階佛名》；淨土宗有善導撰《淨土法事贊》、法照撰《五會念佛略法事儀贊》；華嚴宗有宗密撰《圓覺經道場修證儀》、一行撰《華嚴懺法》；密宗有不空譯《佛說三十五佛名禮懺文》。此外，知玄抄錄宗密之《圓覺經道場修證儀》，述作慈悲水懺法，至今猶流行；智昇更集成《集諸經禮懺儀》，為各種懺法儀則最早之綜合刊本。

宋代為懺法之全盛時代，當時天台巨匠四明知禮、慈雲遵式、東湖志磐等，皆繼承智顛之遺法，認為禮懺乃修習止觀之重要行法，故專務懺儀。其中，知禮嘗修法華懺法、光明懺法、彌陀懺法、請觀音懺法、大悲懺法等數十遍不等，著有《金光明最勝懺儀》、《大悲懺儀》、《修懺要旨》；遵式又稱慈雲懺主，撰有《金光明懺法補助儀》；志磐撰《水陸道場儀軌》，盛行於世。又元照撰有《蘭盆獻供儀》，亦為懺法之一。明朝時，明太祖屢建法會於南京蔣山，超度元代末年死於戰亂之亡靈。其後懺法廣為流行，舉行懺法儀式遂成為僧侶重要行事之一。至明

代末年，雲棲株宏廣作懺法，重訂《水陸道場儀軌》，修訂《瑜伽集要施食壇儀》，並撰《施食補注》（即近代流行之「水陸」與「焰口」）。影響所及，又有許多懺法出現

近世通行之懺法有梁皇寶懺、水懺、大悲懺、藥師懺、淨土懺、地藏懺等。茲略述之：(1)梁皇寶懺，後世於滅罪、消災、濟度亡靈時，常延僧虔修此懺，為我國流傳最久之懺法。(2)水懺，又稱慈悲三昧水懺，唐代悟達國師知玄遇迦諾迦尊者，教他以三昧水洗瘡而濯除累世冤業，為此懺法之典故。知玄依宗密所撰圓覺經道場修證儀，輯成慈悲水懺法，令眾生依此懺法至誠懺罪，以消釋宿世冤業。(3)大悲懺，又稱千手千眼大悲心咒行法，係根據大悲咒而作之懺法，為現今一般流行最廣之懺法。(4)藥師懺，又稱藥師三昧行法，為根據《藥師如來本願功德經》而作之懺法；凡消災延壽之法事，多禮拜此懺。(5)淨土懺，又稱往生淨土懺願儀，係採用《無量壽經》及稱讚淨土經等諸大乘經典而立之懺法，此懺法隨淨土信仰之流行而廣行於民間。(6)地藏懺，又稱慈悲地藏懺法，為較晚出之懺法；凡報親恩或祈父母冥福之法事，多禮拜此懺。此外，另有金剛懺、八十八佛洪名寶懺、千佛洪名寶懺等，亦為一般常行之懺法。

乙、慈悲三昧水懺的由來

唐朝懿宗皇帝時，有一位知玄悟達國師，在他年少還未被封為國師時，曾參訪叢林，掛單在一間不知名的寺裏，正巧另一位僧人也掛單在該寺，但那位僧人得了很重的病，通身長滿了瘡，發出很難聞的臭氣，所以都沒有人想要和他來往，國師住在他的隔壁，很同情他的病苦，常常照應他，一點都沒有討厭躲避的感覺。

不久那位病僧的病也好了，為了道業各奔前程，在臨別的時候，那位僧人為感激知玄和尚的德風道義，就對他說：「你以後如有難臨身，請你不妨到西蜀彭州九隴山來找我，我會設法解救你的災難。記住山上左邊兩棵大松樹連在一起，那就是我居住地方的標誌。」說完便離去了。

後來知玄和尚因為德行高深，唐懿宗十分崇敬，就封他為悟達國師，還賜他沉香莊飾的寶座，悟達國師坐上寶座之後卻生起一念傲慢心，心想現在是一人之

下萬人之上，於是從這時候開始，膝蓋上便生出一個人面瘡來，長得和人面一模一樣，每次還要用飲食餵他，也能像人一樣開口吃東西，悟達國師當時痛苦難忍，遍請各地的名醫，但是每位名醫都無法醫治。

國師這時突然記起過去，同住的那位病僧臨別所說的話，於是便前往西蜀彭州九隴山去尋找。一日，天色已晚，忽然看見了兩棵並立的松樹，再往前一看是一座金碧輝煌的殿堂與那僧人，兩人相見甚歡，國師便把所患的怪疾告訴他，僧人便加以安慰，告訴國師不要擔心，只要用清泉水洗一洗即可。

次日清早僧人就令一個孩童引領國師到巖下清泉的溪旁清洗，國師剛要捧水洗人面瘡時，人面瘡竟然大聲呼喊：「不可以洗啊！您知識廣博、見解深遠，但不知是否曾讀過西漢書上，袁盎與晁錯傳呢？」國師回答說：「曾經讀過。」人面瘡就說：「往昔的袁盎就是您，而晁錯就是我，當時晁錯被腰斬時，心懷怨恨，因此我累世都在尋求報復的機會，可是您十世以來，都是身為持戒嚴謹的高僧，冥冥中戒神在旁守護，使我沒有機會報復，而今您受到恩寵，動了一念名利心，無形中德行已經虧損，因為這個緣故，我才能接近您的身邊來報仇。現在蒙聖人迦諾迦尊者出面來調解，賜我三昧法水（此三昧水是迦諾迦尊者三昧力的加持而成三昧法水），讓我得解脫，今後我不再與您為難作對了。」

悟達國師蒙受聖人的救護，洗除多生的宿冤，因此寫成懺本，早晚恭敬禮誦，來報答大聖的恩德，並命名為慈悲三昧水懺，就是取其以三昧水洗人面瘡，解開兩家累世冤業的緣故。

丙、梁皇寶懺的因緣

梁皇寶懺是南朝梁武帝為皇后郗氏所集的。緣起是皇后郗氏在往生後的數月，有一天梁武帝正要就寢時，聽聞外面有騷亂的聲音，於是出去一看，竟然是一條大蟒蛇，而且睜大眼睛望著他。這時候武帝大驚不已，不知如何是好，便對蛇說：「朕的宮殿嚴警，不是你們蛇所生之地，想必定你一定是妖孽。」蛇於是對武帝說：「我是你的皇后郗氏，妾因為生前喜歡爭寵，而常懷瞋心及嫉妒心，性情慘毒，損物害人，所以死後墮入蛇身。現在沒有飲食可吃，又沒有洞穴可以

庇身，而且每一片鱗甲中有許多蟲在咬，真是痛苦萬分。由於深感皇帝平日對妾的厚愛，所以才敢顯現醜陋的形貌在您的面前，希望能祈求一些功德，脫離蟒蛇之身。」蛇說完之後就不見了。

武帝將這個情形告訴寶誌公禪師，禪師對梁武帝說：「必須要禮佛懺悔才能洗滌罪業。」武帝於是請誌公禪師搜尋佛經，摘錄佛的名號，並且依佛經來撰寫懺悔文，總共寫成十卷。然後武帝就依照懺本為皇后禮拜懺悔，有一日，突然聞到異香遍滿室內，久久不散。武帝抬起頭來，看見有一個人，容儀端麗，對他說：「我是蟒蛇的後身，因為承蒙皇帝為我作功德，所以現在已經超生忉利天，今天特來致謝。」言畢就不見了。

後來這個懺法通行於世，因此命名為《梁皇寶懺》，由法師帶領大眾依歸依、斷儀、懺悔、解冤、禮佛、報德、迴向等懺儀項目，修習懺法，期能斷惡行善、利己利他。

5.法會

(1)、盂蘭盆法會

「盂蘭盆」是「救倒懸盆」的意思，六道輪迴就像人的腳朝上頭朝下，顛倒受苦，所以需要仰仗供養清淨十方僧眾的功德來救度出離。

盂蘭盆法會的緣起是佛陀時代，目犍連尊者見到自己的亡母，墮在惡鬼道中受苦，因此藉神通力送飯菜給亡母，但是食物尚未入口，即化成灰炭。目連尊者於是前去請示佛陀，最後在佛陀的指示下，於佛歡喜日當天準備各種百味供養僧眾，以供養僧眾的功德，而使其母脫離惡鬼道。尊者聽了之後，歡喜奉行，在七月十五日僧眾解安居的自恣日，於盆中設甘露美食，供養十方僧眾，因此超度了亡母。此後，各地寺院循例舉行盂蘭盆會，並設有供僧大會，佛教更訂定該日為僧寶節，而農曆七月，順理成章也成為了佛教的孝道月。所以，盂蘭盆特別與中國傳統的孝道思想相契合。在盂蘭盆法會中，除了舉行供僧法會外，也課誦《地藏菩薩本願經》、《盂蘭盆經》等經典。《地藏菩薩本願經》、《盂蘭盆經》、《佛說孝子經》、《父母恩重難報經》等經典，更成為中國佛教孝道思想的代表典籍。

(2) 餓口法會

餓口法會為一種救拔焰口餓鬼而舉行之施食餓鬼之法事。餓口為餓鬼名，又稱面然，傳說是觀世音菩薩為度眾生而示現的化身，身體枯瘦、咽細如針，常口吐火焰，因為生前吝於布施，所以有此果報。該法會係以餓鬼道眾生為主要施食對象；施放焰口，則餓鬼皆得超度。亦為對死者追薦的佛事之一。又作放餓口。經上記載，佛陀侍者阿難於林中習定，見一餓鬼（名為焰口）形容枯槁，面貌醜惡，頭髮散亂，爪甲長利，腹大如山，喉細如針，面上噴火，阿難駭而問其故。餓鬼告訴阿難，由於其生前居心慳吝，貪不知足，所以死後墮入餓鬼道中，長年受餓，備受諸苦。餓鬼又告訴阿難，三日後阿難壽命將盡，死後將墮餓鬼道。阿難聞言大驚，急慌奔往佛前哀求救度。佛陀乃為阿難說焰口經及施食之法，並告訴阿難，若能施飲食予恆河沙數的餓鬼及諸天仙人，非但不墮餓鬼道，且能延年益壽，諸鬼神等常來擁護，遇事吉祥。

餓口法會可說是密教的一種修持儀軌，以持咒、觀想為主，主要依主法和尚的功德力攝受加持，及禮懺者的虔誠心念，將所有食物隨咒變現，讓鬼道眾生能廣開針咽，獲得飲食。並能濟拔鬼道眾生脫離地獄之苦，不墮餓鬼。其做法在諸經中記載，有詳略之別。據《救拔焰口餓鬼陀羅尼經》載，於一切時，取一淨器，盛以淨水，置少飯麵及諸餅食等，以右手按於器上，誦咒七遍，並稱多寶、妙色身、廣博身、離怖畏等四如來名號，然後彈指七遍，取於食器，展臂瀉之於淨地上。後人據《瑜伽集要焰口施食儀增益科儀》，遂有敬供與悲施二部，敬供可分昇座、入定、灑淨、歸依、道場觀、獻曼荼羅，普供養等七項；悲施可分入定、召請、顯施食、滅障、密施、回向等六項。作此施法，宜於戌亥二時（晚間七時至十一時），因過此時段則鬼神不得食。

為感念觀世音菩薩的變現，餓口法會時，也設置面然大士壇。後人常將餓口法事用在超薦亡靈、盂蘭盆會、水陸法會等大型法會的圓滿日舉行，並唱頌《心經》、往生咒、大悲咒等經咒。其用意希冀由佛力加持，令親屬亡魂、孤魂野鬼得以接引前往法會，透過聽經文法、咒變飲食，來度化餓鬼道的眾生。

(3.)三時繫念法會

三時繫念為淨土宗念佛法門之一。為元朝中峰國師所提倡，主要目的在超薦亡靈往生西方極樂世界，永離茫茫業海。因程序較為簡單，所以近來十分流行，頗有取代焰口之趨勢。三時，一般指早晨、日中、日沒之時。繫念，指身、口、意隨《阿彌陀經》而觀想，繫念往生彌陀淨土。後世為方便信眾參與，皆將三時連成一塊，在日沒前後一氣做完。有關三時繫念之書有二，一為《三時繫念儀範》，用於結會自修；一為《三時繫念佛事》，用於作法度亡。此二者皆由誦經、持名、講演、行道、懺悔、發願、唱讚等七部分組成，且每一時佛事亦包含此七個項目。

第一時，開示行者（包括生亡兩者）「極樂世界無有眾苦，道人若要尋歸路，但向塵中了自心」。眾生所以受苦無盡，乃從貪欲而起，而貪欲更從忘卻自性、意念紛飛而來。欲離苦得樂，往生淨土，須信、願、行三者具足。故行者宜具深信、發切願，執持阿彌陀佛名號，一心不亂，其人臨命終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。

第二時，開示行者，心、佛、眾生三無差別，開顯唯心淨土、自性彌陀的思想，若真能發露懺悔洗除業垢，即能增長善根，捨此報緣，往生淨土。

第三時，開示行者，「南無阿彌陀佛」六字名號之功德。一句阿彌陀佛名號即能坐斷六根，滅除八萬億劫生死重罪。猶如清珠投於濁水，濁水不得不清，故行者但須舉起佛號，一降直下，如太阿劍橫按當軒，斬盡無明煩亂，直到一心不亂、能所兩忘為止。

(4.)水陸法會

水陸法會緣起於梁武帝夜夢異僧告之「六道四生，受苦無量，惟啓建水陸無遮大法會拔濟之，始能脫苦」。帝乃披覽群經，綜合《慈悲梁皇寶懺》、阿難遇面然鬼王建立平等施食一事，用制儀文，首於金山寺啓建，由梁武帝當齋。因此最早的水陸法會是由朝廷發起啓建，時至今日，由一般信徒共同發起，集資修設，稱為「眾姓水陸」；如果財力雄厚，發大心獨資營辦，稱為「獨姓水陸」。

水陸法會是中國佛教中，儀式最隆重、功德最殊勝的法會，略稱悲齋會、水

陸會、水陸道場，全稱是「法界聖凡水陸普度大齋勝會」。逐句分解如下。「法界」：是指佛與眾生本性平等，理常一致，故通稱法界。「聖凡」：指十法界的四聖六凡（佛、菩薩、緣覺、聲聞、天、人、阿修羅、餓鬼、地獄、畜生）。「水陸」：指眾生受報之處，分為水陸空三界。「普度」：是對六道眾生悉皆度化，使之解脫之意。「大齋」：指不限制的普施飲食之意。「勝會」：法施之意，廚師時外，又有誦經持咒之法施。所以，由名稱背後的意涵，便可看出中國佛教應是如何地看待「水陸法會」。由此可以看出「大乘」思想發展的一個重要面向。

啓建一堂水陸法會，需七晝夜才能功德圓滿。分內壇、外壇等七個壇口，外壇共分大壇、諸經壇、法華壇、淨土壇、楞嚴壇、華嚴壇(近代亦有增設藥師壇)。各壇口諷誦經典均不同。大壇專門禮拜《梁皇寶懺》、諸經壇專誦《妙法蓮華經》；華嚴壇靜閱《八十華嚴》一部、淨土壇稱念阿彌陀佛名號；楞嚴壇亦稱瑜伽壇，專為夜間施放燄口。各壇口所需人數如下所列：內壇主法三位，香燈數人，侍者數位。外壇依各壇不同，而有人數差別。大壇需 24 人、諸經壇 10 人、法華壇 10 人、淨土壇 10 人、楞嚴壇 10 人、華嚴壇 3 人，另有監壇、糾察、知客、侍者等，總計一次水陸法會約需百位以上法師，動員人力、物力頗鉅。

水陸法會七日內的佛事進程序，大致如下：

外壇：外壇從灑淨之後，開經、禮懺、七晝夜、施放三時繫念、瑜伽燄口。

內壇：

第一天：結界、灑淨、發符、懸幡。

第二天：請上堂。佛供。

第三天：供上堂。告赦。

第四天：請下堂。幽冥戒。

第五天：佛供。供下堂。

第六天：佛供。集合外壇施放燄口。

第七天：圓滿香，圓滿供，送聖，法會圓滿。

第五節、教團組織與文教事業

一、高雄在地發展的佛教團體

(一) 元亨寺

1. 元亨寺的發展歷史

縱貫鼓山全區的「打狗山」是高雄市西面的天然屏障，是西南走向，經桃子園、內惟，至哨船頭為止，約十公里長。據《鳳山縣志》所載：「打鼓山，俗稱打狗山，原有番居焉。至林道乾屯兵此山，番逃，徙居於阿猴社。」《新志》曰：「打狗山，高峰插漢，高百餘丈，袤二十餘里，背障大海，樵採所資，舊時水師營在焉。」這座山又名埋金山或麒麟山，乃因傳說林道乾兄妹曾埋金在此！至於麒麟山之名，也許是山形頗似靈獸麒麟吧！

「打狗山」及現在的「萬壽山」，其海拔高度曾引起爭論，如今內政部已堪定三五六公尺。其易名的歷史也值得一提，1923年，台灣仍為日本殖民地，當時的日本裕仁皇太子過生日，曾到此避壽，人們為了奉承他，遂將「打狗山」更名為「壽山」，直至1968年，本市各界為尊崇故總統蔣中正先生，祝其萬壽無疆，便決定易名「萬壽山」。

元亨寺便位於高雄市鼓山區，坐落壽山山麓。據《高雄市誌大事年表》記載，元亨寺肇建於1743年(清乾隆八年)，為福建漳州經元大師所建置，主祀觀音大士，原名「元興寺」。1972年新建大雄寶殿時，挖掘出1772年(乾隆三十七年)石碑一方(見圖1-1)，推算已有三百餘年歷史，堪稱本省少數古刹之一。該寺於1891年(光緒十七年)發生火災而毀，後經多次變遷，始從山麓移至現地，寺名也改為元亨寺。1926年住持釋頌吉商請地方善信集資重建，額署「打鼓岩」(見圖1-2)。1964年原住持人林張枝居士，因體弱無法料理寺務乃由林金枝、賴源海推薦善妙和尚為繼任住持，並於當年八月十五日中秋節，敦請善妙和尚晉山接掌，並住持至今。善妙法師任內大力整頓寺容，弘揚佛法，成立念佛會，創辦幼

稚園，禮請高僧大德定期講經法會，為法為教，不遺餘力。

現在的元亨寺全貌(見圖 1-3)，是經過一番經營的。1972 年元亨寺興建大雄寶殿，歷時十數年，耗資數億，建坪廣達五百七十五坪，主祀釋迦牟尼佛等五佛菩薩，大殿四週並有三千佛，內外壁上還鑲有釋迦牟尼佛示現一生的銅質浮雕。大雄寶殿頂樓主祀西方三聖及萬佛。大雄寶殿新建竣工後，格局堂皇，寺貌巍峨，高聳雲端，宏偉瑰麗，莊嚴肅穆，蔚為台灣最大寺院之一。元亨寺的建築中最特別的是大梵鐘樓(見圖 1-4)。大梵鐘樓位於法師樓與金剛寶塔中間，在 1988 年 4 月 5 日落成啓用，裏面供奉的是由緬甸請回的玉佛一尊。上層吊放著大梵鐘，上刻整部金剛經，實屬不易。這座大梵鐘是在日本鑄造的，重達二十噸，高約 3 公尺，直徑兩公尺，堪稱是東南亞最大的梵鐘。現在每年大年初一到初三，都開放讓信眾敲鐘，高雄的信眾們可以在這三天聽到深沈悠揚的鐘聲。據佛經記載，敲鐘可以增長智慧，所以每年這個時候排隊敲鐘的信徒，非常的踴躍。而現在的元亨寺，般若寶塔、女眾寮房、大雄寶殿、男眾寮房、法師樓、梵鐘樓、金剛寶塔等各種建築，綿延成爲一線，巍巍壯觀，頗具大叢林風貌，令人肅然起敬。尤其進入大雄寶殿後，被靜謐、廣大的神聖感籠罩之下，忘卻身心塵勞，實爲一洗滌性靈之所。

探討一個教團的發展時，通常會發現，該團體的領袖風格與其目標，對團體影響甚鉅。菩妙法師之於元亨寺，便是如此。菩妙老和尚在 1964 年擔任元亨寺住持時，為發展元亨寺和復興佛教著想，擬定了 3 個計畫：(1) 成立念佛會；(2) 興建大雄寶殿；(3) 創辦佛學院。關於這三個志願，幾十年來，在菩妙老和尚的帶領下，陸續達成了。因為菩妙老和尚專修淨土法門，於中得到法益甚多，所以念佛會在菩妙上人晉山當年，即著手邀集信眾，成立念佛會，每個星期天從早上八點起香、拜佛、念佛、繞佛、靜坐、開示，除用餐、稍做休息外，整天佛號音聲不斷，直到下午四點半才結束。除此之外，每年打兩次佛七，參與佛七者，非常踴躍。而大雄寶殿更可說是菩妙老和尚嘔心瀝血、殫精竭慮的結晶。從 1964 年晉山發下誓願，到 1973 年動工興建，乃至 1984 年落成啓用，其間整整苦心孕

育了 21 年。當然，這同時也可見證高雄市佛教力量的集結與教界宏法的功效：佛教逐漸普為世人接受。關於佛學院，元亨佛學院於 1990 年首次開辦，至今已 13 年。同年，元亨寺組織「漢譯南傳大藏經編譯委員會」，提倡者便是菩妙法師。而由吳老擇居士任總編譯，已出版《漢譯南傳大藏經》一套，共七十鉅冊。除此之外，元亨寺也義助曉雲法師籌創的華梵工學院（現已改制為華梵大學）；並也逐步成立元亨夜間佛學研修班，可見菩妙老和尚領導下的元亨寺，注重與投入文化、教育事業之深。

元亨寺在菩妙老和尚的苦心經營下，從傳統的一個小廟—地方性的信仰中心，成為高雄市舉足輕重的大教團。除了種種的慈善、文化、教育事業之外，其附屬組織、道場，宛然有成為佛教新興教團的態勢。若以元亨寺為大本山，其派下的別分院分別是：高雄縣甲仙慈仁淨苑、嘉義阿里山石棹谷青岩、高雄桃源建山道場、美國西雅圖元亨寺及中南美洲厄瓜多爾元亨寺。關係分院則有：南投國姓鄉燈心窟菩提苑、高雄梓官鄉淨華寺、高雄市覺元寺、高雄市菩提寺、高雄市復興寺、高雄市慈雲寺、高雄市湧蓮寺、高雄梓官鄉慈源寺及澎湖縣湖西鄉圓通寺。其中我們可以發現，元亨寺不只立足於台灣，更有跨足美洲的寺院。1995 年十月，元亨寺在厄國第一大城市惠夜基（Guayaquil）設置厄國第一個佛堂，2000 年五月另在厄國南部 Cuenca 城建造元亨寺精舍（靜修道場）。並且，基多、惠夜基及馬恰拉三大城均已成立元亨國際學佛會分會，信奉佛教蔚為風氣。而在厄京當地，私立 San Francisco de Quito 大學為厄國研究佛學中心，擁有漢、西、英文佛學藏書，由此看來，元亨寺在台灣發展的經驗（信仰、文化及教育），是有機會在另一塊地上重現。元亨寺的發展對佛教的貢獻，是令人期待的！

（2）元亨寺的文教及其他事業

元亨寺為了提倡正信及僧伽教育，成立了慈仁文教基金會，先後創辦元亨寺佛學院，夜間佛學班，星期日兒童班，暑期國中、國小佛學夏令營、慈仁慈善會、義診，並經常做不定期的慈善救濟，對社會公益更不落人後，每年均受政府褒獎，菩妙老和尚更於 1992 年，獲選全國好人好事代表。也由此，每逢法會慶典，禮

佛信眾人車擁擠、人滿為患。

元亨寺的文教事業，主要是以慈仁文教基金會為核心來舉辦。該會以文化教育及慈善事業為宗旨，出版定期刊物、舉辦各種文教活動。元亨寺的慈仁文教基金會成立於1988年10月12號，創辦人為元亨寺菩妙老和尚。慈仁文教基金會是一個非營利性的財團法人。其成立宗旨為：發揚佛教教義，興辦文化教育及慈善事業。該會的業務範圍有（1）興辦教育、文化、慈善公益等事業；（2）翻譯佛經經典及印行闡揚教義之典籍等文獻；（3）舉辦各種教育研究及學術演講會；（4）獎助教義學術之研究。由宗旨及歷年來所舉辦的活動來看，這個由元亨寺為主導的非營利事業團體，著力在文化及教育方面。在佛教教育扎根方面，成立了週日兒童學佛班、暑期兒童夏令營，分為國中、國小等不同的梯次。在青少年部份，成立了元亨佛學苑初級部、元亨佛學苑高級部研究班，有計劃地派遣留學生到美日等國留學。另外，在成人及老人部門，針對這些對象，在不同地點分別成立各種佛學研習班，分為初級、中級、高級及專修等班次，並個別以國、台語方式授課。目前成立的有（1）元亨寺夜間佛學研習班；（2）淨觀夜間佛學研習班；（3）光照夜間佛學研習班；（4）蓮華夜間佛學研習班；（5）成人週日學佛班。迄今，曾參加元亨舉辦之相關文化、教育、學術活動的人數，已逾數萬人。在學術方面，更不定期舉辦各類演講，倡譯《南傳大藏經》。除文化教育事業之外，更成立了慈仁慈善會，長期辦理貧民救濟、成立醫療服務網、免費為大眾義診。

另外值得一提的是「慈仁念佛會」。菩妙老和尚晉山時，發了三個大願。其中之一就是組織一個念佛會，當初叫做「念經團」。其構想是，將當時的信眾組織起來，成立一個互助的組織。由於加入的信徒日漸增多，在龔會長領導下，正式成立念佛會，以外出助念為主要目標。1989年8月，念佛會章程在黃清水的草擬之下，正式完成，並於1990年10月刊印「念佛會會員名冊」，自此念佛會初具規模。1994年元月二十九日的幹部會議上，重新推選各組組長，正式會員也增加到一千餘人。至此，念佛會已經成為元亨寺不可缺少的一個附屬單位，各種法會及大小活動均少不了念佛會。

元亨寺將信眾組織起來成立念佛會，不但讓一般的信徒有能到寺院貢獻的機會，透過念佛會活動、教育，更加深了信眾的信仰內涵，也擴大了元亨寺在高雄市、教界的影響力。念佛會對外接觸最廣、也最受人讚嘆的是「助念組」。因為助念組和各蓮友之間，有最密切的關係，蓮友們的眷屬，若久病未癒或是往生時，助念組的會員們都會急著趕去助念，不論半夜或是路途遙遠，若時間許可，會員都會發心前往助念。由於念佛會會員的發心投入，而且不接受任何的餽贈，完全是奉獻和結緣，若遇到了亡者的眷屬，生活困苦，大家更會集資幫忙，無形中也度化了許多人皈依佛教，也擴大了佛教淨土宗及元亨寺的影響力。

（二）宏法寺

1.大岡山法脈與宏法寺的創建（大岡山法脈的再興）

大岡山派主要是由林永定上人和他的師父周義敏上人所開創的。從戰前到戰後，其寺院特質和宗教變革現象，在南台灣的影響巨大，十分值得注意。在此「法脈」的意義是，師徒傳承之間的一種認證。具體的來說，呈現在與僧侶法號名稱，及寺院統屬（所謂大本山，聯絡寺院）關係之上。高雄州的超峰寺是大岡山派的開創地。進入日治時代後，因為台南古剎開元寺出現新的強大佛教勢力，以及原有正統派發生盜賣寺產等不軌行爲，導致林永定上人，周義敏上人必須出走，另謀發展。於是而有高雄州大岡山派的開創。因此從歷史淵源來看，高雄州大岡山派超峰寺，應該是台南開元寺的老樹新枝。但是此一老樹新枝在日治時代的發展，卻是自成系統的，並不牽扯到原來開元寺的資源和人力的轉移問題，所以應該把它看作一佛教新興勢力。

高雄州超峰寺大岡山派，是由特殊的地理環境所形成的。它是靈感觀音的香火道場，其宗教魅力遠近馳名，各地香客朝拜不絕。這個天然資源，對超峰寺的長期發展，有決定性的影響。因為該寺的宗教環境，本身已具有絕大的吸引力，所以不用煩惱沒有信徒或是宗教資源，在林永定上人的擘畫下，大岡山派成爲當時南台灣最大的佛教道場。周義敏上人及林永定上人，從古剎重興的機緣，竭力經營新形態的超峰寺，並藉著時代的轉變風氣，吸引了大量的佛教女性投入其

中，於是而有龍湖庵的開建和崛起，這個佛教的新興勢力，表現在經濟實力和資源提供，使超峰寺本山的地位，更形穩固。南台灣的佛教宗教勢力在此結集後，其後續影響力到了戰後，依然雄厚無比。但由於林永定上人不擅長學問，同門英傑永智上人又英年早逝，使得整個大岡山派的僧人和齋姑，比較無法接受當時新佛教的理念和做法，只好依原閩南傳統的佛教模式，繼續運作。同時也因為這個原因，在日治時代特別借重對岸大陸佛教僧侶的叢林經驗。這和當時一些新道場的作法，是有所區別的。但是也因為過於重視大陸系禪法的修法方式，遭到來自台灣開元寺高執德的批判，並導致皇民化時期，日本臨濟宗妙心寺派對大岡山派的僧尼，進行日式佛教的改造教育。

戰後高雄地區，新大岡山派崛起，是最值得注意的新發展。自此，大岡山派大概可以分為幾個系統。第一，永達開證師徒宏法寺系統。第二，高雄內惟龍泉寺與永隆師系統。第三，高雄左營興隆淨寺與天乙尼，心淳尼系統。第四，高雄縣田寮鄉日月禪寺與圓宗師系統。第五，開通禪師與德源禪寺。第六，圓融上人與屏東東山寺。其中，而以開證上人師徒為中心的新大岡山派系統，在地性格強烈，宗派意識明顯，當佛教觀念開放，包容力強，同時也強調合理性和社會關懷，面對公是公非的佛教事務，敢於提出直率公正的批評和建議，而非鄉愿的避談或曲解。雖然受到大陸來台的白聖長老影響非常深厚，但卻不成為其派下工具，同時也受佛學大師印順長老人間佛教的思想啟發，所以沒有僵硬的意識形態，反而樂見百家爭鳴，各有所長。新大岡山派的宏法事業，成了戰後台灣佛教發展史上絕不可忽略的重要部分，其未來動向仍頗堪期待。是故可稱「大岡山法脈的再興」。

以下便簡介宏法寺的發展。宏法寺由開證法師、郭馬居士（就是後來出家，並將創建壽山千光寺的開聖法師）及吳陳鴛鴦（法號開智）兩大護法居士發起籌建，並由郭順山居士發心設計。於1957年農曆6月12日破土興工，幸有賴各方信徒護法捐獻，使得得以在1964年農曆8月14日完工，舉行落成大典。至1965年9月又添購寺前大庭地，及山門建設，使寺容莊嚴非常，見者無不讚嘆歡喜（見

圖 1-5)。後來陸續增建的硬體建設有：(1) 1970 年，增建慈恩講堂 1 棟；(2) 1985 年，增建一棟五樓半的慈恩文教大樓(圖 1-6)，隔年落成啓用，擴大了宏法寺的使用空間；(3) 1989 年秋天，將原一樓結構的大雄寶殿，改建為一棟 5 層樓的巨大宗教建築，地下兩層做齋堂使用，地上 1 樓為大雄寶殿，2 樓是華藏講堂，3 樓萬佛殿，兩旁有夾層是接待室和禪房，使道場煥然一新，格外莊嚴。(見圖 1-7)

而同時，開證法師及其門下的出家法師，闢建或者是接管了幾處附屬寺院，成效相當卓著，列舉如下：

(1) 1964 年，開證法師在高雄市前鎮擔任念佛會導師，為其興建大殿，及塑造佛像，現在增建為永弘寺；(2) 1965 年，宏法寺開基兩大功德主之一的開聖師，在高雄壽山創建千光寺，由宏法寺贊助部分費用，以促成之；(3) 1966 年春天，開證法師為屏東「佳冬念佛會」興建 1 樓大殿，於 1968 年完成啓用，為慈恩寺的前身。1984 年 10 月傳孝法師接任住持，傳孝住持法緣興盛，除本省道場外，更在馬來西亞創建慈恩寺，並為促成兩岸宗教交流，在大陸武夷山創建慈恩山莊，並協助千年古刹天心永樂禪寺重建；(4) 1969 年，高雄小港「大林埔念佛會講堂」落成啓用；(5) 1973 年起，開證法師大力協助同大岡山派門下的心田法師，在台北縣新店市郊區接辦「僑仁工商中學」，此中學於 1983 年，改名為「能仁女子家商」；(6) 1973 年起，開證法師接管同大岡山派門下，心覺與圓明尼師所闢建的台南縣永康鄉小東山妙心寺，為第三任住持達 20 年，寺務則在在開證法師指導之下，由門下傑出家將傳道師全力經營；(7) 1975 年起，開證師在台東縣大武創建金龍山紫雲寺，自號金龍山人；(8) 1979 年春初，台南妙心寺大雄寶殿主體建築，竣工啓用，同年鳳林觀音寺大殿也破土興建；(9) 1982 年，台南妙心寺大雄寶殿及兩序建築，全部完工；(10) 1975 年西甲念佛會改慈濟寺，傳真師任住持；(11) 1987 年玉井寺住持傳啓師在開證法師門下剃度；(12) 1988 年 6 月，徒孫圓蓮法師在美國西雅圖成立慈恩佛教協會，2000 年 5 月購地籌建禪修中心；(13) 1989 年起，開證法師的首徒傳燈師，在宏法寺的信徒護持之下，與高雄縣六龜鄉間，創建規模頗大的峨嵋山大行寺，為普賢菩薩道場。同年另一門下

傳意師，也在同門傳勝師及諸護法的協助之下，在高雄縣六龜水冬瓜山上，闢建九華山妙禪寺，供奉地藏菩薩；(14) 1994 年，開證法師門下傳恭師，在高雄縣內門鄉，闢建了蓮華精舍；(15) 1993 年，開證法師本人又在花蓮縣瑞穗風景區，創立了東大寺，為宏法寺東部分院；(16) 1985 年，開證法師門下高徒傳孝師時，接辦屏東竹田德修禪寺，其後大規模擴建，預計作為弘法的文教中心使用；(17) 1995 年，開證長老門下傳妙法師接任台東鹿野苑妙善寺住持；(18) 1995 年一月十五日開證法師退位，由傳孝法師接任住持；(19) 2000 年傳孝法師的弟子圓文師，為報父母師長之恩，在高雄後驛裕誠路創立高雄慈恩講堂，作為弘法中心。

以上這些寺院的創立、擴建或接管，都是接二連三不斷的進行著，可以說具體表現出 60 年代之後，台灣整個外在環境對佛教事業發展的有利助緣，以及新大岡山派應時而起的努力過程。從弟子們接棒地擴建、創立各弘法道場，推行各種佛教事業來看，我們可以說，雖然新大岡山的領袖人物開證法師已經圓寂，但是，大岡山法脈仍將是南台灣佛教界的重要力量。

2. 領導人性格與宏法寺系統下的文教事業

宏法寺的開創及其附屬寺院的經營，可說是新大岡山派在戰後發展的主軸部分。因此在高雄市火車站附近，由開證法師在大陸來台的白聖長老門下參學回來後所開創的現代型的宏法寺，不但具有該派核心寺院的重要地位，其後由此師承門下所發展的徒眾，及其附屬寺院的經營，也都是戰後南台灣本土佛教，絕不可忽略的教派現象和宗教文化內容。戰後，台灣社會各界，對南部佛教的發展印象，幾十年來關注的焦點，幾乎都集中在 60 年代中期，由年輕的星雲法師及其初期在宜蘭地區度化的弟子為主的新勢力，即在高雄縣大樹鄉所開闢的綜合型鉅型大道場—佛光山寺，連開創「新大岡山派」領袖之一的開證法師本人，也同樣對星雲法師的領袖才能及其對戰後台灣佛教的巨大貢獻，推崇備至。但若從文化的多元創新發展來看，則「新大岡山派」的佛教理念和宏法途徑，雖不如佛光山那樣光芒四射、聲勢驚人，卻無疑地擁有更具在地文化的主體性的卓越優點。

新大岡山派的宏法寺，之所以能夠有這麼多開創性的佛教事業，主要在於領

導者的性格。開證上人是在戰後大崗山派的僧侶中，第一批接受中國佛教會傳戒的男眾。也就是說，他非常早便認同大陸來台僧侶的佛教理念。但是，在當時的時空環境之下，雖然他深受中國佛教會，或者是說白聖一系的影響，但其秉性卻直言敢說。如在他的名著〈從經濟觀論中國佛教之積弊與命運〉一文中，對於戰後台灣盛行傳戒的流弊，有極強烈的批評。他認為今後佛教應「重質不重量、避免濫收慢用。才不會走入山窮水盡，束手無策的命運。」而這樣子批判性強烈的文章，在1967年的時空環境下，可以說是個異數。一般來說，教界人士為求明哲保身，大都採取不得罪教界的當權派為原則。但開證法師以高雄市的一介在地僧侶，並無顯赫的教內權勢、聲望，卻敢於提出這樣子的強烈批判，除了大公無私的護教心理之外，並無其他不良動機，更是令後人感懷其風骨。新大崗山派的僧侶能文能武，除了開證上人，不但本人帶頭批判，甚至影響其門下法將傳道法師，（現任台南妙心寺的住持），兩代薪火相傳，相互輝映。

除此之外，我們也可以幾項開證法師的思想特質為基礎，來透視宏法寺一系新大崗山派的佛教事業走向：第一，具有高度理想的思想特質。這表現在開證法師批判台灣佛教界崇拜舍利子的不當、對藏密修法的盲目崇拜及裝神弄鬼之流的迷信上。第二，具有極大包容性的思想特質。他不以中國佛教為本位，來評斷事情的對錯是否合理。因此，若天主教，基督教和日本佛教，在發展該教勢力時，採取了何種有效和合理的辦法，他會毫無保留的對其表示讚許，並公開為文，建議佛教的相關人士採納。如當時教界極端排斥高雄路竹龍發堂的開豐，對精神病患實施民俗醫療的作法不當，但開證師卻能公開在報上為文表示支持和提出具體的改進之道。以此為例，說明他純粹就事論事，而不計其利害得失。第三，具有極明顯的合理性功能取向與實用特質。此一特質和上述的第二點，其實是雙胞胎。也就是說，開證法師對事情的評估，出於合理性功能的考量，遠甚於表面性的宗教虛榮作為。所以他能夠提倡建議出自許多開創性的團體，如在家菩薩戒會、護僧協會……等。而基於實用的角度，開證法師更是台灣僧侶發起，長期贊助「實用佛教百科全書」編輯和出版的靈魂人物。第四，具有極富遠見的先驅性

思想特質，戰後台灣佛教的發展，從解嚴前後的最高峰，然後逐漸步入轉型期和批判期，而佛教界中能夠呼應此種新趨勢，並具體配合發展步驟的，當數開證師及其門下。此一特質，具體表現在 1995 年 2 月 18、19 日兩天，在高雄宏法寺舉辦的「佛教與社會關懷研討會－生命，生態，環境關懷」。在當年，討論的議題皆具前瞻性，可說是社會關懷的劃時代里程碑。第五，具有宗派主體性的特質。就此點來說，開證法師應該是大岡山派僧侶中，具有最強烈宗派意識的一位，所以初建道場即取名「義永寺」（紀念周義敏上人，及因由永達上人、永忠、永仁倡議興建，故聯而名之），而日後更兩度（1967、1995）推動籌組大岡山佛教協會。雖然目前並無明確的成效，但具有宗派主體性的特質，避免為他人的權力工具，則是肯定的。

1957 年宏法寺破土興建，開證法師才 32 歲，非常年輕。但因為剃度師永達上人，已於前一年春天往生，師門長輩中，對他有重大影響著，幾乎沒有。也就是說，開證法師此時，已經是一家之長、門戶獨立，可以全盤作主。所以就新大岡山派的道場、佛教事業走向來說，開證師無疑具有極關鍵性的地位。由宏法寺一系，逐漸擴張的周邊道場、活動組織、門徒收攝等，皆有顯著和重要的成長。在〈荷擔如來家業－高雄宏法寺建寺 30 年專刊〉，曾舉出開證師的曾任職務、現在重要職務、和相關道場等，更可看出開證法師在發展中的宏法寺佛教事業中，佔有極重要的份量。

在相關的道場硬體建設部分，前節已經敘述過了，故不再重複。以下著重在軟體部份，也就是文教活動方面。45 年來，宏法寺在開證法師以高瞻遠矚的眼光，運用佛法的智慧，領眾擘劃經營下，積極從事各項教育、文化、慈善工作，相繼成立各種社團。附設在宏法寺底下的社教團體，根據《荷擔如來家業－高雄宏法寺建寺 30 周年專刊》一書中所列，計有慈恩獎學基金會、慈恩婦女會、念佛會、佛青國樂團、慈恩幼稚園、青年會、慈恩義診委員會、慈恩出版社、慈恩佛教文物中心、高雄市在家菩薩同修會，佛教慈恩育幼基金會及高雄護僧基金會等。這些單位的成立、及逐漸的擴編，目的皆在扶助弘法利生的工作，使更多人

能有機會參與奉獻。而宏法寺舉辦之各項活動，如大專青年夏令營、藝文比賽、兒童文學研習營、佛學冬（夏）令營，戶外藝術活動、冬令賑濟及勞軍等，不但蔚為風氣，也讓更多人同霑法益。爲了佛教文化的延續，更倡議編纂《中國佛教實用百科全書》，及出版《佛教兒童叢書》。而其弟子傳道法師，在 1993 年 2 月接任妙心寺住持。在 1984 年擔任由開證上人創辦之「中華佛教百科文獻基金會」執行長，統籌編輯《中華佛教百科全書》歷 10 年出版，而後更陸續出版《一切經音義》、《印順、呂澂佛學詞典》等工具書，並做成工具光碟流通。宏法寺在教育、文化方面的貢獻成果，受到教育部特別在 1986 年文化復興節表揚；而慈善公益方面也榮獲內政部敘獎。宏法寺因爲能夠本著「十方來，十方去」的佛教思想，充分發揮慈、悲、喜、捨的四無量心服務社會，所以能受到各界的讚譽肯定。宏法寺在開證上人領導下，無論各有關團體的負責幹部或一般信徒，對宏法寺均有很大的向心力，以作爲精神的依歸。而平時除拜佛，念佛，舉辦佛學講座，導引正確的佛教信仰外，宏法寺積極從事各項與社會息息相關的入世工作，而能夠獲得廣大信眾的護持。

（三）高雄市正信佛青會

1. 成立的因緣、精神與特色

1990 年下半年，中華民國佛教青年會決議在各縣市成立分支會，並選定高雄市爲試辦區域。該年 7、8 月間，該會理事長宏印法師到高雄講學時，便和高雄的佛青談論此事。當時高雄市陳田錨議長夫人陳黃淑惠原本就有成立「光和講堂」的宏願，剛好遇上這樣一個殊勝因緣，也就樂意將場地提供出來作爲籌備會的場所。經過多次的討論，由呂勝強、蘇曉雲、莊春江、蔡振發、許志成等人發起，終於在 11 月成立中華民國佛教青年會高雄分會籌備會。從 1990 年底以來，該籌備會曾舉辦多項佛學講座，佛法研習班及數期靜坐班，並於 1991 年四月中旬，協助中華民國佛教青年會在高雄市市立圖書館舉辦「印順導師 86 嵩壽佛學講座」。

該籌備會原本決定 1991 年 5 月中華民國佛教青年會改選理監事之後，正式

申請加入中華民國佛教青年會。但因當時內政部對於全國性社團所轄管的分支會，規定其人事及經費等調度權應歸於總會，基於因地制宜之地域特性，以及運作靈活性等因素考量，不得不將該籌備會解散，同時以原來的軟體及硬體設備，改組為「高雄市正信佛學會」，向高雄市政府正式登記立案為社會團體，並邀請菩妙長老、開證長老為榮譽導師、陳黃淑惠為榮譽理事長，宏印法師為導師，這是該會成立的始末。其後在 1992 年底經由該會常務理事會在會員大會中，提案將會名變更為「高雄市正信佛教青年會」，並沿用至今。歷任的理事長（二年一任）有：吳小燕律師、陳建平（曾任立法委員）、呂勝強、劉安正，現任理事長為蔡振發。

目前高雄市正信佛教青年會，與屏東縣佛教青年會及嘉義市佛教青年會，締結為姊妹會。同時也在法令鬆綁後成為「中華民國佛教青年會」的高雄分會，「在思想上具共識，行為有軌律，組織有社會脈動活力」的前提下，在各項活動中，各佛青會相互觀摩支援，共同朝向推動「契理契機之人間佛教」而努力。高雄市正信佛教青年會的特色在於：思想上由印順導師的人間佛教所引導，會裏頭許多幹部基本上都已學佛多年、學有專精，這也是臺灣佛教居士團體中較特殊的。該會之工作任務為：一、舉辦佛法研習班，培養佛教青年人才，闡揚佛法並落實在生活上。二、從菩薩道的精神出發，成立青少年諮詢中心，輔導中小學校學生健全之人格發展（其後發展為「觀音線」，是以佛教團體為主的諮商輔導團體）。三、積極主動輔導大專佛學社團的成長，擔任大專佛學社團的指導老師。四、推動環境保護及文化教育的工作，改善社會風氣。五、配合佛教道場，舉辦講座、禪修等弘法活動。

2. 社會服務、文教活動的成果

高雄市正信佛教青年會的活動，以演講及佛法、佛學課程的講授為主，大概可以區分為下列幾個項目。一、法務：大型佛法講座，曾舉辦南區大專佛學講座。其開設的佛法研習班，包括有中國佛教史，成佛之道，維摩詰經，雜阿含經等等課程。而為了增進會員及幹部的共識，更曾規劃了「契理契機之人間佛教」系列

專題演講及座談，由宏印法師和幹部分別主講。除此之外更有讀書會（以研讀經典為主）等等不同於傳統寺院念佛、法會共修的弘法活動。二、在社會服務方面，早期成立「青少年諮詢中心」，後來擴編為「觀音線」，持續舉辦「關懷青少年教育心理生活」系列講座，邀請各專業領域的人員，如校長、心理醫師、專業諮詢員、佛教法師來參與座談；並持續儲訓諮商人員及義工，舉辦義工訓練、成長團體訓練、青少年成長營，並與其他社會公益團體，如紅十字會等合辦捐血活動。同時關懷環保議題，除了邀請師資做專題演說之外，並推廣使用環保用具、餐具，並參與推廣保護「棲蘭山檜木林」的連署活動，實際參與社會公益活動。三、在藝文活動方面，以提供會員及社會大眾聯誼為主，曾經開設有國畫班、茶道班、教唱、素食製作等，並定期為會員舉辦聚餐聯誼暨慶生會。在這些佛學、佛法課程當中，其特色是以印順導師的人間佛教思想為主。

3. 「觀音線協談中心」

除此之外，需要特別一提的是高雄市正信佛青會附設「觀音線」的成立。高雄市正信佛教青年會於民國 81 年成立之後不久，在孫小玉博士，羅竹貞、余又珊教授籌劃下，以及蘇曉雲，楊月里，吳小燕等諸多成員的支持，於 82 年 6 月 22 日成立了「觀音線協談中心」，自開線以來諮商專業課程訓練，由前高雄醫學院李建德醫師、生命線李詩鎮主任、陳金燕博士、劉淑惠、馬長齡教授（現任觀音線主任委員為馬長齡教授）等多位學者專家協助訓練，並且於八十八年敦請前刑事警察局局長楊子敬擔任「觀音線」之「代言人」，請楊局長協助至各學校作「預防犯罪」及「輔導青少年」之專題演講。這個深具佛教色彩的「觀音線協談中心」，其宗旨乃本著觀世音菩薩尋聲救苦之精神，與普渡眾生的原理，依當前社會情況的需求，並配合了現代專業的諮商技巧，為有苦惱及困擾的現代人提供協談服務，紓解心理困境。更進一步藉由佛法的淨化與啟發，而引導走向離苦得樂的途徑。同時也為願意回饋社會的有心人士，提供專業諮商訓練，及佛法的薰習，使之自助而能助人；達到所謂「一線牽千千線，線線有我愛，線線有關懷」的目的。這樣的創舉，是將宗教與現代心理諮商輔導功能結合起來，同時也可以

是人間佛教社會關懷的一大向度。起初，高雄觀音線並未界定服務對象。但由於諮商的種類和範圍浩瀚繁多，而就一個新創的社團—正信佛青會的條件、因緣來看，如果想要在平常的弘法教化活動之外，再闢一門諮商輔導，實在不是其能力所及。所幸，常務理事孫小玉教授挑起了開創的工作，並將諮商的對象界定在青少年。融合佛法與諮商，在輔導和志工的培訓上，嚴格地以分期培訓來舉辦、執行。訓練的內容以諮商輔導課程為主要內容，生活及活動指導為輔助內容，採取課堂教學和實地演練兩軌並進，每期分三個階段實施，而且每階段課程結束時，志工必須接受測驗，成績及格者才能夠參與進階訓練，完成三階段的測試人員，才可以得到聘用。這樣的安排，與行之有年的張老師培訓制度像類似。也符合一般諮商輔導學界的訓練軌範。其在職的輔導志工，更定期參加該中心舉辦的「在職訓練」，提昇輔導知能。

二、四大教團在高雄的發展

自一九六〇年代開始，影響台灣佛教界至深的慈濟功德會、佛光山、法鼓山、中台山等四大團體陸續形成；高雄市是一工商進步、人口眾多、高度都市化的地區，在高雄市佛教發展的歷史上，此四大教團在高雄市的耕耘，為高雄市的佛教發展產生重大的影響。

以下對此四大團體在高雄市所舉辦的文教活動作概略性的敘述，藉以瞭解四大教團與高雄市佛教活動的密切性。下列排列順序依其成立的先後順序排列。

（一）慈濟功德會(1966年設立)

創辦人，證嚴法師，1937年生，台灣省台中縣人。年少時期因父親驟然辭世，為探索父親死後的去處，促成他接觸佛法的因緣。經友人的介紹到豐原的慈雲寺去找修道法師，在修道法師的指導下，重新思考自己生命的出處路，接觸人生幸福的問題，出家之心已油然而生。

1962年的秋天，在花蓮縣秀林鄉的普明寺，沒有剃度師父，自行落髮，靜靜踏上僧侶修行的生涯。次年，因為殊勝因緣，得印順導師應允為其剃度師父，印導取其法名「證嚴」，字「慧璋」，隨即在台北臨濟寺受三壇大戒。

1964 年春天起，證嚴法師開始在花蓮慈善寺講授地藏經，因而與最早四位隨他出家的弟子結下師徒之緣。證嚴法師為自己的修行生涯立下不化緣、不做法會、不趕經懺，「一日不做、一日不食」的自修清規。此一風範也深深影響了證嚴法師所領導的僧團，到今天，靜思精舍(僧團的常住地)與慈濟功德會財務上是清楚分開而不混淆模糊。

1966 年，慈濟的雛型，「佛教克難慈濟功德會」，就在證嚴法師與四位出家弟子和三十位信徒的願心下組織起來。「佛教克難慈濟功德會」由當初每人每天五毛錢的三十人，到今天是擁有四百萬會員的「財團法人中華民國佛教慈濟慈善事業基金會」(以下稱慈濟)，是一個國際知名的團體組織。

慈濟自創立以來，三十多年來在台灣致力於社會服務、醫療建設、教育建設、社會文化的志業。慈善、醫療、教育、文化，統稱為「四大志業」，另投入骨髓捐贈、環境保護、社區志工、國際賑災，此八項同時推動，稱之為「一步八腳印」。慈濟的經費完全來自民間，志工也是各項服務方案的執行者，因此善款的使用得到最佳的監督，獲得海內外社會大眾的信任與支持。

隨著慈濟腳步的推動，目前全球有二十八國設有慈濟分、支會或聯絡處。台灣全島，各都市鄉鎮共約有四十處的分會或聯絡處，在高雄市設有高雄分會，高雄分會的資訊如下：

	地址	電話/傳真
高雄分會	(807)高雄市九如二路 150 號 3 樓	(07)316-3660/(07)316-3639

秉持慈濟「一步八腳印」的精神，高雄分會平日除舉辦共修活動外，也經常舉辦各項社會服務、慈善的各項活動，如手語教學、靜思讀書會、讀經班、兒童合唱團、舉辦義診等等。

除慈濟會員於社會中活動踴躍外，校園中也陸續成立了「慈青社」，以此組成「慈濟大專青年聯誼會」，期望透過同儕之間的相互砥礪，培養善、美的人生觀。無論是樂意與人為善的慈濟委員們，或是青春洋溢的莘莘學子，在慈濟「四大志業」、「一步八腳印」精神感召下，皆在高雄市的佛教圈中旺盛地活躍著。

（二）佛光山（1967年開山）

在台灣的四大大教團中，與高雄市淵源最深的可說是佛光山。高雄市鼓山區的壽山寺是佛光山在南台灣的第一個道場，在這裡創建的壽山佛學院，也是佛光山所辦的第一所佛學院，壽山佛學院於1967年移至高雄縣大樹鄉佛光山，更名為東方佛教學院。

佛光山的創辦人，星雲法師，江蘇省江都縣人，1927年（民國十六年）生。十一歲時，父親至南京經商，適逢中、日戰爭爆發，父親自此失去音訊。十二歲時，隨母親至南京尋找失蹤的父親，於棲霞山寺在一個偶然的因緣下，禮志開上人披剃出家。法名悟徹，號今覺，為臨濟宗第四十八代傳人。

星雲法師十二歲出家，十五歲受具足戒，十九歲進入當時號稱佛學院北大的焦山佛學院就讀，二十一歲擔任江蘇省宜興白塔國民小學校長。1949年，當時二十三歲，在那烽火漫天的年代裡，組織僧侶救護隊來到台灣。

初到台灣，衣食無著，後蒙妙果老和尚收留，星雲法師於是暫居中壢圓光寺。1953年，應宜蘭馬騰、李決和、林松年等居士之禮請，駐錫宜蘭雷音寺，積極展開各項弘法活動；如組織宜蘭念佛會，開辦兒童星期學校、學生會、青年會，成立青年歌詠隊、佛教青年弘法隊。在五〇年代的台灣，佛教被認為是落伍、迷信的宗教，當時的佛教法師也大多是保守而封閉的，星雲法師這樣的弘法方式不可不謂創新。這樣的作風，也深深地影響日後佛光山旗下分支道場的行事作風。

1964年，星雲法師來到高雄，創立了壽山寺，並於寺中設立壽山佛學院。1967年，購得高雄縣大樹鄉麻竹園二十餘甲山坡地作為建寺用地，於該年五月十六日破土，定名「佛光山」。時至今日，佛光山派下的國內外分支道場已逾一百七十所，出家二眾千餘名，信徒更是不下百餘萬人。

佛光山以文教起家，三十餘年來文化與教育一直是佛光山的兩大主軸，而作為一個佛教組織，慈善與佛法修持更是一日不可偏廢。因此，佛光山的四大宗旨即是：一、以教育培養人才。二、以文化弘揚佛法。三、以慈善福利社會。四、以共修淨化人心。

星雲法師認為，寺院不應只有信仰上的單一功能，它更應是學校，讓來到寺院的信眾，除了信仰上的依歸外，更能從中獲得學習與教育。因此，星雲法師雖是禪宗傳人，卻不獨揚禪宗法門，為因應更多信眾的根機，對於佛門八宗兼容並包。隨著時代潮流的演變，佛光山的行事更是在民主與現代化的腳步上前進。如此，造就了佛光山的宗風：

八宗兼弘，僧信共有。集體創作，尊重包容。學行弘修，民主行事。六和教團，四眾平等。政教世法，和而不流。傳統現代，相互融和。

佛光山派下的分支道場，日常活動不離佛法修持與社會文教活動，期望在佛法為體，世學為用的前題下，為社會注入一股清流，為淨化人心而努力。在高雄市，佛光山的分支道場有普賢寺、寶華寺、小港講堂、壽山寺等，其日常的文教活動非常活躍，各道場基本資料如下：

名稱	住址	電話/傳真
普賢寺	高雄市前金區七賢二路 426 號 10 樓	(07) 251-5558/ (07) 2515543
寶華寺	高雄市楠仔區藍昌路 110 號	(07)362-1243 · 363-5984/ (07)363-5701
小港講堂	(812)高雄市小港區永順街 47 號 12 樓	(07)803-5181/ (07)803-5192
壽山寺	(804)高雄市鼓山區鼓山一路 53 巷 109 號	(07)551-1237/ (07)532-2351

各道場所舉辦的文教活動大抵是以文藝性活動為主體，如都市佛學院(圖 2-1)即為一個顯著的例子。都市佛學院開辦近二十年來，已接引無數的人學習佛法。各種讀書會的運作，也在各道場中熱烈的進行著，引領社會人士讀好書；合唱團(圖 2-2)也是文教活動中頗具有歷史的活動，讓參與者以美妙的歌聲，以音樂會

友；素食烹飪班(圖 2-3)是頗受家庭主婦喜愛的項目，藉由烹任班的學習，建立正確的飲食觀，福利家中的每一份子。近年來，更將文教活動的範圍從成人的項目擴展到兒童，例如，佛光童軍團(圖 2-4)的成立，就是一個例子。藉由童軍團的活動，讓國家未來的主人翁得以接觸佛法；其他各種有關兒童的班別，如兒童舞蹈班(圖 2-5)、兒童讀經班等，皆為兒童提供了一個正面的去處，無形中得收潛移默化之功效，培養正確的人生觀。

佛光山現今已是國際知名的叢林道場，如果說，宜蘭是佛光山全方位佛教事業的濫觴，則高雄市可說是佛光山佛教事業發揚光大的奠基石。佛光山與高雄市除開地緣上的接近以外，在歷史上更有著密不可分的情感。

(三) 中台山(1987 年台北萬里靈泉寺創立)

創辦人，惟覺法師，1928 年（民國 17 年）生，四川省營山縣人。1963 年於基隆十方大覺禪寺依靈源長老披剃，次年受具足戒。靈源長老為中國近代禪宗大師虛雲老和尚的嫡傳法脈，惟覺法師師承靈源長老，因此正式傳承虛雲老和尚的法脈，在台灣成為禪宗主流。

惟覺法師主張禪宗頓教心地法門，自 1987 年於其創建的靈泉寺舉辦的精進禪七以來，即以「數息」、「參話頭」、「中道實相觀」三個法門接引大眾。由於法緣日盛，出家及在家弟子日漸眾多，靈泉寺的施設已不敷使用，於是在南投的埔里鎮買下一大一小兩塊地，於 1994 年的九月四日破土，興建中台禪寺以及中台佛學院，2002 年九月一日中台禪寺正式落成使用。

中台山於 1994 年起，迄今約十年的時間已成為國內深具影響的大教團之一。為方便接引社會大眾，於國內各大都市鄉鎮設立五十餘處精舍提供民眾共修，並常年舉辦禪修的教學課程，讓有志於禪修的一般大眾，得到正確的指導。

在高雄市，隸屬於中台山的精舍有普同、普信、普化、普上等四所精舍；秉其宗風，期望透過禪修活動達到安頓人心、淨化社會風氣。各精舍對禪修的教學課程不遺餘力，常年開設初級、中級、高級禪修班，有系統地指導有志於禪修的人士。以上精舍的資訊如下所列。

	住址	電話/傳真	備註
普 同 精 舍	高雄市仁義街 66 號	(07)331-8888/ (07)331-0044	成立於 1992 年，是中台禪寺在高雄地區的第一所精舍。
普 化 精 舍	高雄市苓雅區建 國一路 109 號	(07)725-9422/ (07)725-0384	成立於 1995 年。鄰近中山高九如交流道旁的一座十四層現代化辦公大樓內，分佈於三、四和十樓，總共近千坪。
普 信 精 舍	高雄市三民區灣 復街 15 號	(07)387-2162/ (07)387-2379	成立於 1997 年，多數為三民、楠梓、左營區的民眾參與。
普 上 精 舍	高雄市小港區民 益路三段 60 號	(07)801-9918/ (07)801-9917	2001 年舉行精舍落成灑淨暨佛像陞座開光大典。為中台山最近於高雄市成立的精舍。

(四) 法鼓山(1989 年設立)

創辦人，聖嚴法師，1930 年（民國 19 年）生，江蘇省南通縣人。十三歲在故居的狼山廣教禪寺出家。1949 年，隨著國軍到了台灣，服役十年後，1960 年，於東初老人座下再度剃度出家，法號聖嚴。

聖嚴法師二度出家後，前往高雄美濃朝元寺閉關六年。閉關期間勤研經藏，完成了《正信的佛教》等九本著作，奠定日後弘揚佛法的基石。1969 年，聖嚴法師赴日本立正大學留學，經過六年的刻苦努力，於 1975 年獲得立正大學文學

博士。1977 年十二月，東初老人辭世，聖嚴法師遵其師命繼承其師所創建的「中華佛教文化館」、農禪寺，1985 年重建中華佛教文化館，並創辦中華佛學研究所。

由於中華佛學研究所及農禪寺的各項教育事業、弘法事業及文化事業，推展迅速，場地施設不敷使用，1989 年於台北縣金山鄉覓得一山坡地，命名為「法鼓山」，計劃興建一座世界性的修學中心，包括佛教的教育、學術研究、修行、弘化、安養等各種施設。

聖嚴法師的師父，東初老人的法脈為曹洞宗焦山派鼓山系，聖嚴法師自然承其法脈；然而，因 1958 年與臨濟宗靈源長老的一段法緣，也承接臨濟的法派字號—知剛惟柔。同時繼承臨濟法脈與曹洞法脈的聖嚴法師，既重視慧悟，也強調老實修行的基礎訓練。以數息法、隨息法、念佛法等讓禪眾安定身心，讓心念從散亂心的收攝，到集中心、統一心的階段；運用臨濟宗的話頭禪、以及曹洞宗的默照禪，間或隨順禪眾根器，而以天台宗的止觀禪法攝眾。

法鼓山推廣的佛法以禪修為主，以「心靈環保」為其核心理念。法鼓山派下的道場莫不秉其宗風，以「心靈環保」為出發，對於禪修活動的推廣不遺餘力，更積極從事社會關懷、濟世普化等活動。例如：因九二一地震而設立的安心服務，迄今仍為災區的「安身」、「安家」與「安業」而持續努力；各地助念團的成立，寒冬送暖的冬令救濟，各個合唱團的設立等等。

法鼓山自 1989 年創立以來，除台北縣金山鄉的總本山外，於各地設有分別院、精舍、辦事處及共修處約六十餘處。在台灣四大教團中，法鼓山正可謂後起之秀。法鼓山位於高雄市的分支道場如下：

名稱	住址	電話
高雄分院	高雄市三民區建安街 94 號	(07) 3800848
新興共修處	高雄市新興區錦田路 20 號 4 樓	(07) 2268483

三、藏傳佛教在高雄

藏傳佛教根源於印度波羅王朝（Pala Dynasty, 750 – 1000）的佛教傳承。西元七世紀後，印度大乘佛教急速密教化，當時的佛教密宗的特色為：系統組織化的咒術儀軌，藏傳佛教的根源便是八世紀後的印度大乘佛教的密宗，故繼承印度密宗的上述特色。佛教傳入西藏，還有一為重要人物，吐蕃王朝的松贊幹布贊普。松贊幹布在位時（617-650），因為看不懂經書上的文字，便從大臣中挑選了七位根器敏銳的大臣前往印度學習文字。後來，這七人中的端美桑菩提仿照印度的梵文創造了西藏的藏文，並將許多佛經和咒語翻譯成藏文。時至今日，許多已經佚失的梵文經典，尤其是八世紀後的大乘密教的經典，還可從藏文還原為梵文原典。

佛教在傳播的過程中，經由西域諸國間接才傳到中土，再加上中國文化的洗禮，漢傳佛教已與印度佛教大異其趣。佛教傳入西藏卻是直接的，與西藏文化雖多少有融合的現象，改造的影響遠遠大過消熔的部分。如果說，漢傳佛教是印度佛教的再詮釋，那麼，藏傳佛教是印度佛教的直接移植。

藏傳佛教在西藏分為四大教派—寧瑪、噶舉、薩迦、格魯等四派，各有其信徒與教團。1959年，因中共鎮壓西藏，引發西藏全面抗暴。十四世達賴喇嘛率領藏胞逃往印度，獲得印度政府將其流亡政府安置於印度北境喜瑪拉雅山麓的達蘭莎拉。自此，藏傳佛教的僧侶為追求宗教自由，也陸續由西藏至印度、尼泊爾、不丹等地建寺弘法。為維持寺廟經濟的情況下，僧侶們開始將西藏密宗積極傳播至歐美、澳洲等地，藏傳佛教於是從一個地區性的宗教成為世界性的宗教。

藏傳佛教傳入台灣是相當晚的事情，約莫是臺灣光復以後的事，但是，解嚴後，藏密在台灣有迅速竄升之勢。這是因為臺灣有漢傳佛教發展的背景，再加上藏密的許多儀式與台灣佛、道的儀式類似，這兩種因素皆有利藏傳佛教在臺的發展。藏密的四個教派在台灣皆設有據點，他們大多是以佛學中心型式存在，目前大約有八、九十處弘法處所。其中，屬於寧瑪、噶舉二派最多，格魯派居第三，薩迦派最少。

高雄市是台灣南部的工商大城，外來人口相當的多，在本地的藏傳佛的信徒雖不若漢傳佛教信徒來的多，然而，藏密四大教派在高雄市皆設有佛學會(中

心)，供給信徒日常共修集會，以及接待派下喇嘛、仁波切蒞台弘法、主持法會。藏傳佛教在高雄的佛學中心如下：

教派	佛學會(中心)名稱	住址	電話/傳真
寧瑪派	高雄市寧瑪巴 白玉佛學會	高市三民區中華二路 256 號 4 樓	(07)321-4600
	高雄白玉中心 (白玉傳承)	高市中山二路 489 號 9 樓	(07) 536-0466
噶舉派	高雄隆多噶察林佛學 中心/高雄智慧林	高市三民區義和路 62 巷 6 號 3 樓	(07) 380-3545
	高雄智慧金剛 佛學中心	高市青年 2 路 147 號 5 樓	(07) 330-6631
	高雄噶舉三乘喜林苑 中心	高市民生二路 75 號 3 樓	(07)241-8111
格魯派	高雄勝樂金剛中心	高市英德街 70 號	(07)713-4861/ (07)713-4917
薩迦派	高雄薩迦大慈佛學會	高市保泰路 355 號 4 樓之 5	(07)7133-524
	高雄薩迦佛學中心	高市五福三路 61 號 12 樓之 4	(07) 2612-237

四、南傳佛教在高雄

佛陀入滅後約一百年左右，由於對戒律和教義的看法不同，出現分裂，慢慢而形成了部派佛教。在西元前 271 年印度阿育王登上王位，阿育王自皈依佛教後，發出告示所有人都要奉行佛教，阿育王是新教義奉行者，所以對後期佛教有很大影響，阿育王派使臣到印度國內外各處弘揚佛法，使佛教普遍地流行。之後新教義主要分佈於西北印度及錫蘭一帶，簡稱北傳佛教，舊教義以南印度為根據地，簡稱南傳佛教。因此，所謂「南傳佛教」，係指印度部派佛教在南方的流傳而言。

南傳佛教後來向南傳入了斯里蘭卡、中南半島(尤其是緬甸、泰國)等地，在這些地方相當盛行並且有悠久的歷史。至於，南傳佛教傳入臺灣則不到五十年的

時間。

大約在 1970 年代，台灣的書商曾影印日譯本《南傳大藏經》發行於坊間。這是南傳佛教文獻首度大規模的引進。其後，像斯里蘭卡、泰國、緬甸等地的南傳佛教著述，陸續被譯介給台灣的佛教徒，例如，《佛陀的啓示》，《清淨道論》等；南傳佛教法師們如，阿姜查、馬哈希等的著述，也都在台灣的佛教界普遍的流傳著。1990 年代，高雄市元亨寺開始譯出而且出版漢譯《南傳大藏經》。這部南傳佛教叢書的漢譯，象徵台灣佛教界對南傳及原始佛法的關懷。

南傳佛教的信徒認為，南傳佛教的教法直接源自釋尊的原始佛法，因此，在台灣，南傳佛教的弘揚者往往以「恢復釋尊的原始教法」為弘揚目標。在台灣他們傳播的重點，是教義與修持方法的弘揚，並不是道場的建立，弘法的處所以佛學中心型式存在為最多。在高雄市目前有一南傳佛教的弘法中心，資訊如下：

名稱	住址	電話/傳真
台灣原始佛教中心	高雄市苓雅區四維四路 5 號 5F 之 5	(07)331-9857/ (07) 331-8912

總結以上各佛教團體在高雄市境內各有其特色，同時積極傳教，活動力旺盛，因此除上述的寺院道場外，在現今的各行政區也大多有佛教寺院的設立。根據內政部民政司於民國九十年十二月編印的「全國寺廟名冊」，本市各區的佛教寺院統計如下：

表 1-1 各區佛教寺院統計表

行政區名稱	新興	前金	苓雅	鹽埕	鼓山	旗津	前鎮	三民	楠梓	左營	合計
寺院數量	4	8	3	0	6	2	8	8	14	5	58

第六節、結語

佛教既是中國宗教，同時也是世界宗教，隨著本土化意識的覺醒，藉由本章粗略的對高雄市佛教團體發展狀況之介紹，相信能讓對高雄市佛教發展，甚至於對台灣佛教有興趣的市民們，能有一個大略的印象與觀察切入的角度。

本書主旨之一是提出觀察台灣宗教文化發展狀況一個清楚的歷史框架，本章所探討的是一制度性宗教，其本身在中國的發展，隨著史觀的著重不同，便有其

一定分期，而要瞭解佛教在台灣的發展性格，不得不上溯中國佛教，甚至印度佛教。所以在材料處理上，佛教思想與儀軌的介紹，不以高雄、甚至台灣本地為限。而在多面向的觀察宗教現象之後，在台灣佛教史部分，則以統治台灣的政權更迭為主軸，區分為明代、清代、日治時代、戰後迄今四大歷史階段，雖然政治發展史和宗教發展史並不一定有直接對應的關係，但是重大政治變革確實會促成社會文化條件的改變，從而影響到個別宗教團體的興衰。特別以台灣佛教而言，例如：日本殖民政府為溝通日、中、臺的關係，引進了日本禪宗類型的佛教，如臨濟宗、曹洞宗。在此特殊的情況下，有南瀛佛教會的成立，並間接造就了所謂台灣四大法脈的外緣政經關係；除此之外，殖民政府對台灣的各種民間宗教及制度性宗教均採取嚴格管制，對當時的各種宗教組織發展影響非淺；戰後國民黨政府遷台，中國佛教會在台復會，藉由大仙寺傳戒，掌握了傳戒與否的決定權，逐漸使台灣佛教從原先以非制度化的民間佛教為主，而轉向制度化發展的正統佛教，形成今日台灣佛教的出家道場與在家團體林立之盛況。故歷經不同統治政權的更替，代表著不同社會現實，當然會對宗教團體的興衰起落有相當大的影響，故以此為分期。

另外，以宗教社會學的「世俗化」與「再神聖化」的對比觀點，來觀察高雄市的佛教發展，也是相當值得吾人注意的。一開始要說明的是，「宗教世俗化」一詞的內涵，並不一定就是「庸俗化」，而是在不同面向的影響下，宗教及其團體屬性的轉變。

首先讓我們從制度層面來觀察。簡單的說，世俗化指宗教建制在現代社會的影響力之式微，許多新興世俗制度終將取代原有宗教制度的功能，以西方基督文明來說，世俗政治團體逐漸能脫離宗教勢力而行使其自主統治權，將能形成政教分離的體制，最後宗教制度本身的功能萎縮，甚至轉變型態，順應世俗社會的需要，成為準世俗性的制度。不過，高雄市佛教團體的發展，卻不能如此簡單套用。因為佛教一直以來，便不是政治場上的主流（中國一向以儒家文化、科舉為主），而通常淪為政治運作下的附庸（如現在喧騰一時的獻金案）。大多數本土發展的宗教團體（包含中國與台灣）充其量，只是算是外圍的「利益團體」，無所謂狹義「政教分離」的問題。反過來要說的是，因應現代社會的發展，宗教團體在法令的限制下，不論在僧伽教育、慈善、文化等等層面的弘法工作，都必須透過「世俗的」法令規章來行事。以寺院來說，必須成立各種基金會來進行這些工

作；嚴重者，影響到「寺院」與「宗教」本身的神聖性。如早期台灣寺院的管理人，通常由在家居士擔任，與一般僧伽為重的佛教觀點不同，而這通常也造成寺產管理上的困難。例如宏法寺的發展，管理人與住持的互動與同一，相信也是一個重要的因素。這是在進行本土宗教研究時，尤其是佛教研究不得不重視的一點。

而就社會組織層面而言，「宗教世俗化」乃指社會生活不受宗教組織、規範的影響而獨立發展，宗教活動本身逐漸成為私人領域的活動，無涉於公共事務，現代人的生活中受宗教影響的層面將越來越小，特別是公部門。其他世俗社會組織和民間團體蓬勃發展，將導致愈來愈少人參加宗教活動，宗教團體本身亦有轉型成為社交聯誼團體或社會慈善文教團體的趨向，逐漸缺乏對靈性生活的追求。這一些批評，表面似乎對於以走入人間為號召的「人間佛教」諸團體來說，是很直接的批評。但若以台灣佛教現前的豐榮情況來看，這種情況似乎不是台灣佛教的特徵。如高雄佛光山的佛光會組織、慈濟功德會，或宏法寺、元亨寺的護法會、助念團體，雖然有濃厚的聯誼或其他非宗教神聖的性質，但在另一方面，這些成員多有互相交流的情況，而該宗教團體本身，也同樣有「修持」的行門，相當程度的維繫了佛教徒的「覺性」（或稱為「靈性」）生活，不能以表相來論定。這也可以看做是所謂的「再神聖化」。

宗教現象的觀察向度是多元而複雜的，沒有所謂全面、完整而沒有遺漏的研究與探討。本章嘗試從佛教的發展（歷史的、教義的、社會的）及佛教徒的生活與修持觀點，勾勒出高雄市佛教的粗略影像。除此以外，宗教社會學的「世俗化」與「再神聖化」的觀點對照，也的確可以作為吾人觀察宗教現象的一個重要向度。後續研究，則有待來者。

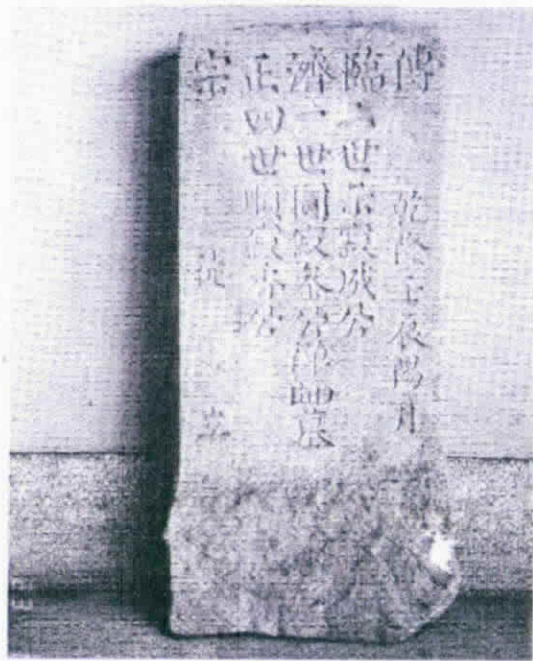


圖 1-1 元亨寺 1972 年新建大殿時，挖掘出 1772 年(乾隆 37 年)石碑一方



圖 1-2 元亨寺舊址，1926 年(民國 15 年)集資重建時，額署「打鼓岩」

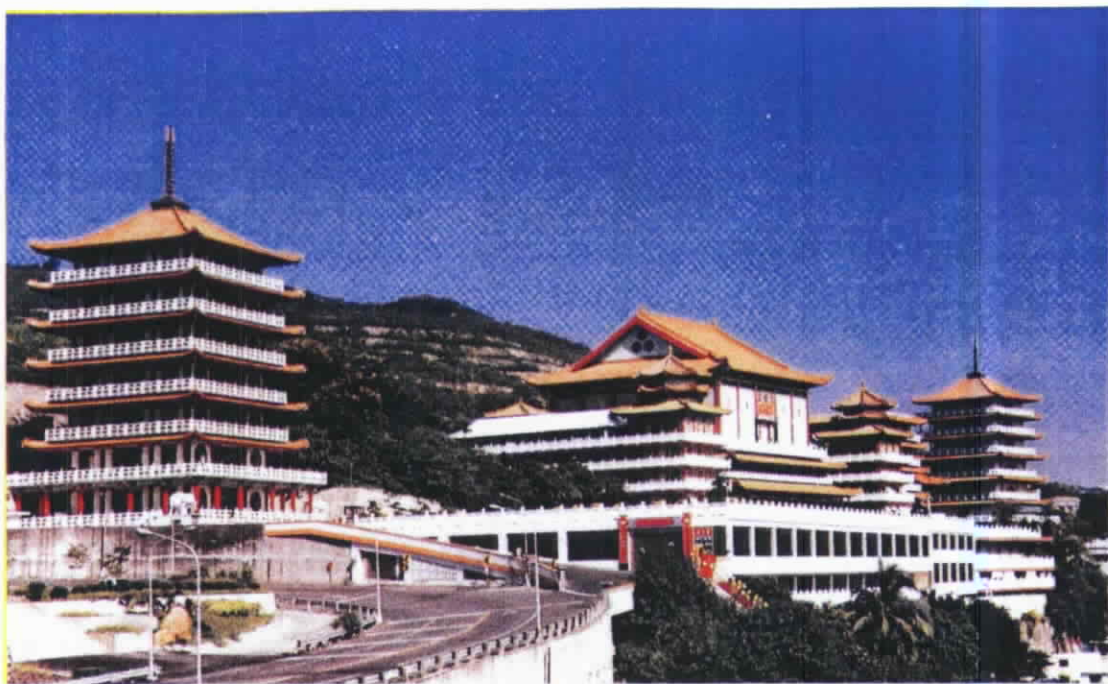


圖 1-3 鳥瞰元亨寺全景。



圖 1-4 元亨寺著名的鐘樓。



圖 1-5 宏法寺初創期時的大殿



圖 1-6 宏法寺慈恩文教大樓



圖 1-7 宏法寺新建大殿



圖 1-8 都市佛學院上課情形



圖 1-9 合唱團頗負盛名，頗受各階層人士喜愛。



圖 1-10 素食烹飪班，上課情形熱烈。



圖 1-11 佛光幼童軍深受小朋友的喜愛及家長的肯定。



圖 1-12 兒童舞蹈班，小朋友盡情參與。

圖片來源說明：

圖 1-1~7：

高雄元亨寺，《元亨寺大雄寶殿落成特刊》，高雄：元亨寺。

高雄元亨寺，《菩妙和尚晉山三十週年紀念特刊》，高雄：元亨寺。

高雄宏法寺主編，《慈恩拾穗—宏法寺開山二十週年紀念》，高雄宏法寺。

高雄宏法寺主編，《荷擔如來家業—高雄宏法寺建寺三十週年專刊》，高雄宏法寺。

圖 1-8~12：

佛光山高雄市普賢寺提供。

第二章、道教

第一節、總論

道教起源於中國民間社會，明清時期漢人移民將道教信仰引進台灣之後，至今仍深植民心，也深深影響著常民們的生活，久而久之變成常民生活上的一部份，故國人常有將民間信仰與道教混淆的情形，其實道教自有其一貫的傳承。道教有教義、經典、科儀、組織以及有專業的神職人員等，實有別於民間信仰無固定教義、教理、群龍無首等現象。道教的神職人員為道士，台灣道士將道教式科儀落實於常民生活中，成為民眾生活中的一體，為民眾解決「養生」與「送死」等宗教活動，遂成為信眾精神層面的一部份，信眾們也藉由道教的啓迪，進而找尋個人安身立命之道。

道教經過長期歷史時代變遷，本章僅就道教的起源、教義、派別發展作概況描述。再者，隨著大陸移民來台之後，這些大陸移民亦將道教信仰再次引進台灣，至今自然而然，形成台灣道教文化新舊傳承並存的特色之一，但本章主要以高雄市地區的道教文化現象為探討主體，故其內容不盡然和其他地區所觀察到的一樣。

根據道教經典的記載，道教起源於黃帝時代。自古相傳，道教之始為道學，即黃老之道，黃即為黃帝，所謂「伏羲受圖，黃帝受符，高辛受天經，夏禹受洛書，迄老子而集其大成」。老子承先啓後，默運神智，而作《道德經》。東漢時代，道學之士張道陵（又名張陵），客居四川西部，學道鶴鳴山中，潛心闡思，造作道書，祖述老子，憲章歷聖，並制定種種科儀，齋醮章符，規範徒眾，教傳五斗，道教始正式成為宗教，眾尊張道陵為張天師。上述道教的起源，尊老子為道教教主，並稱於張道陵時才開始傳授道教。張道陵仙逝後由其子張衡行其道，後由其孫張魯繼承之。另有寇天師因原修張魯之法，因其丹藥無效，後由老君由天降授與「天師」之位，並傳以服氣、導引之術。其後此二師修法、見解不同，各立門

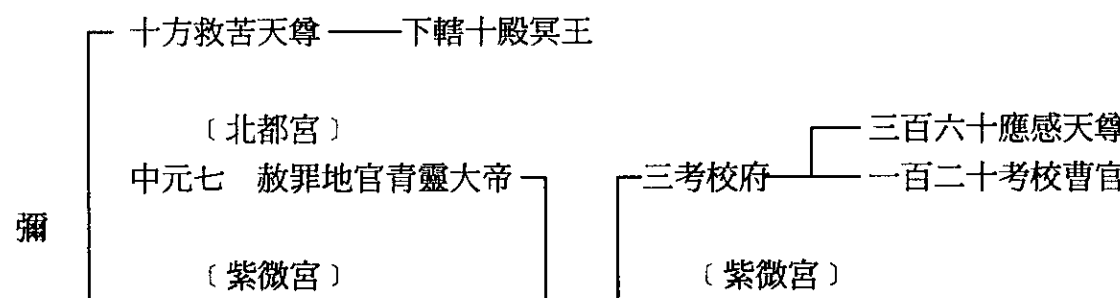
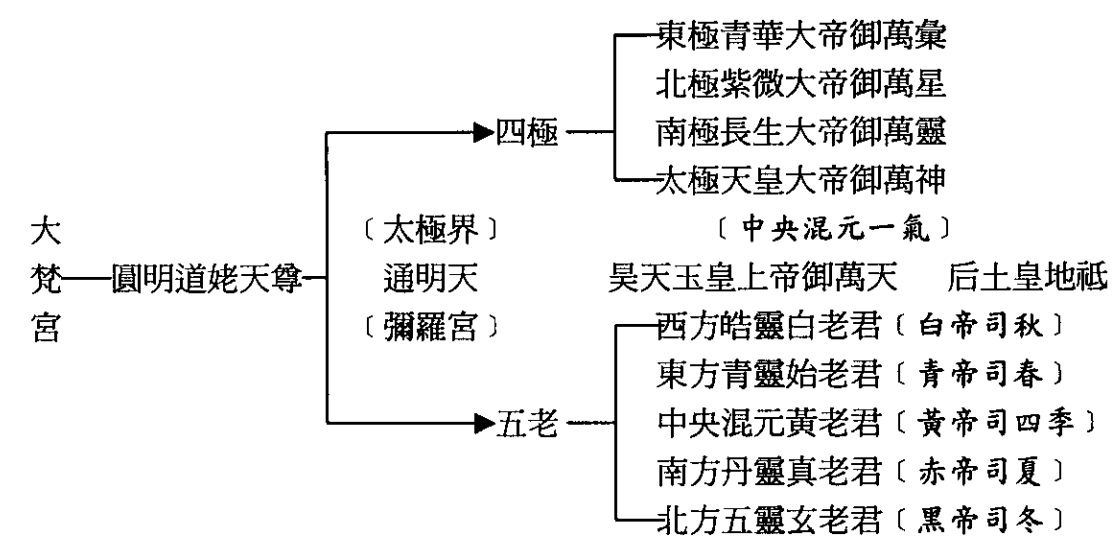
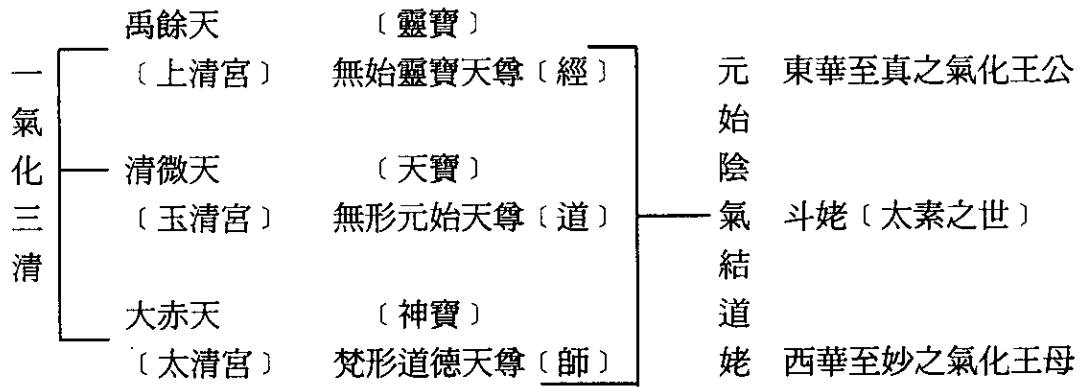
戶。自此以後，道教內部始有符籙、丹鼎兩種法門。

第二節、教義

道教具有強烈的民族色彩，與民情風俗相互融和，主導我們生活文化的宗教，更是安定社會的主要力量。就道教教義而言，主要以道家的哲學思想，陰陽家的術數理念，和神仙家的修養方法，為構成的三大要素，同時又結合了上古先民自然崇拜的敬天思想之宗教觀，以及郊祀封禪的制度，遂形成了獨特的中國本土宗教。

道教是承認「萬物有靈」的宗教，主張「多神」的崇拜，舉凡天地、山川、星辰、雷霆、五方、八位均是崇拜之「神」，神分有先天、後天二大類，認為最高之神「三清道祖」，就是宇宙的本體，在三清之下，由「東王公」和「西王母」共理陰陽二氣，再由「五老」、「三界」、「四極」等的天神來陶鑄人類和萬物的功用，而總其事的主宰，就是「昊天玉皇上帝」。由於鬼神信仰是道教的特色，關於道教先天神的系統圖，請參考下表。

表 2-1 道教神明關係系統簡介（先天神）



羅 上元九 賜福天官元陽大帝 → 三元都總管玄天上帝 — 三十六天將
〔萬天法主〕

〔青華宮〕
宮 下元五 解厄水官暘谷大帝 — 一下轄九府
— 九天雷祖普化天尊 —

- 五雷院
- 驅邪院
- 萬神雷司
- 雷霆都司
- 雷霆部司

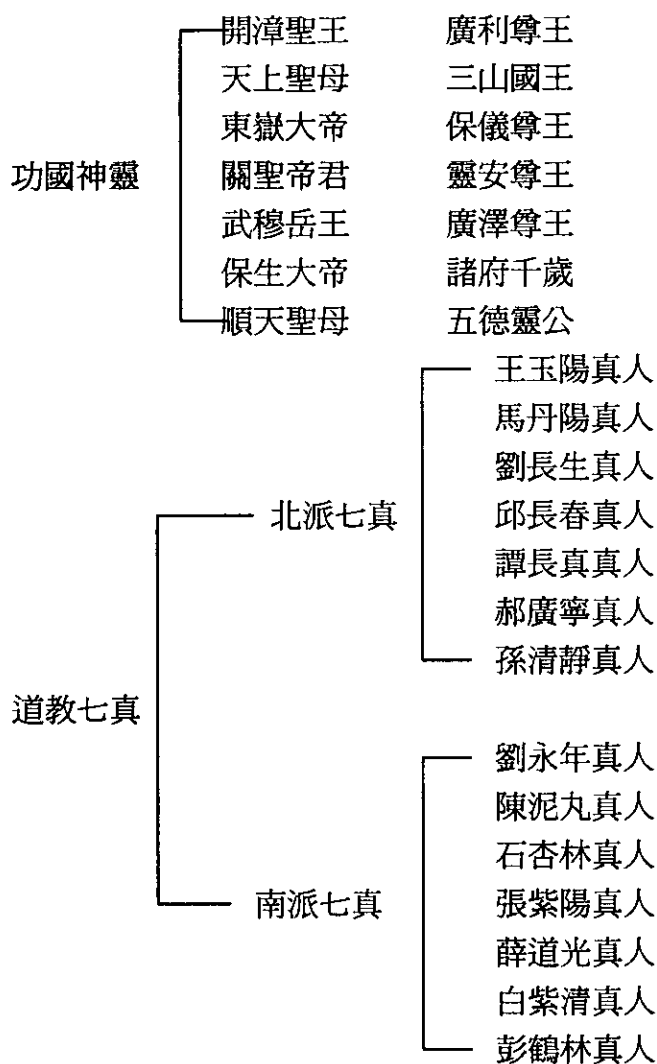
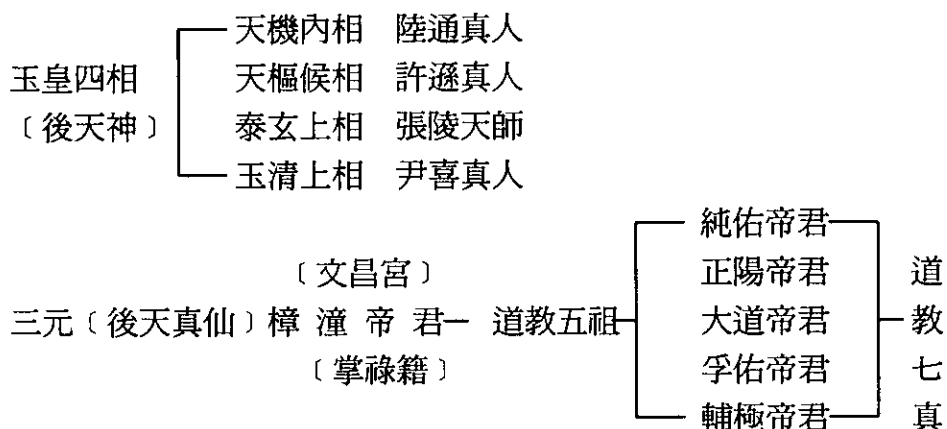
三清四聖
〔先天神〕

- 佑 聖 〔火〕
- 翊 聖 〔水〕
- 天 猷 〔木〕
- 天 蓬 〔金〕

這種最高主宰，萬物元始至尊之信仰，源自於上古先民自然崇拜的敬天思想。如早期經典《周易》、《詩經》等已有天、天帝、上帝等辭彙與觀念，認為天是支配宇宙中一切萬物的主神靈，遂賦之予無上之權威，並發自內心由衷地敬畏。這種對天的敬畏，形成人天之間相互依存的宇宙意識，充滿著豐富而多樣的生活情操，在此情操中，人們找到立命積德的安身之道，也就是順從天意的處世哲學，以及群體生活的人文秩序。換句話說，這種順天的觀念，感知人類自身的渺小，由於人的渺小觀念引申出敬天畏天的虔誠之心，正是宗教的基本情懷。所以道教雖有「多神」的崇拜，同時還有「司過神」督察世人的言行功過，作為死生賞罰的依據，因此在我們的心中敬畏天而言「舉頭三尺有神明」，就是受了多神的觀念和司過神的影響。

後天之神是由人進德修業而成，或是有功德於民者，所以《神之本義》就說：「才智技能超絕者，有功德於民者祀，唯聰明正直者神。」也就是說成神之要有五：一曰法施於民，二曰以勞定國，三曰以死勤事，四曰能禦大災，五曰能捍大患，成其大者為大神，成其小者為小神。因此在歷史上有功德於民的人，都在道教中被奉為人格神明，如關聖帝君、靈安尊王、武穆岳王、廣澤尊王、保生大帝等神明。至於道教後天神的系統圖，請參考下表。

表 2-2 道教神明關係系統簡介（後天神）



道教的終極目標是追求生命的不死，希望能夠羽化登仙，所以重視養「氣」，主張人們要修煉「精」、「氣」、「神」三者合一，而達到「長生久視」的最高境界。

所以在道教的理念，是要人們「貴命重生」，爲了要求「生命」的存在，除了命功的修持之外，更有道德上的嚴格要求，希望人間多造「瑞氣」而沒有「戾氣」，以爲社會創造出安和祥樂。

道教是我國唯一固有宗教，雖說有著如上所述的一套複雜的多神信仰體系，但其哲理面向其實又和道家的哲學思想有著淵源傳承關係。道家，宗源於黃帝，闡揚於老子，成教於道陵天師，世稱黃老之學。道是宇宙之本體，先天地而生，故爲天地之根，萬物之母，老子說：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。」又曰：「無狀之狀，無象之象，視之不可見，聽之不可聞，搏之不可得，迎之不見其首，隨之不見其後。」又曰：「谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根。」又曰：「天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生。」不但說明了天地萬物同出一源，而且人類萬物是無法脫離道而獨立生存的。因此道教不但極力主張崇尚自然，化育萬物，同時也強調老子的「慈、儉、不敢爲天下先。」爲行道濟世的指導原則，「慈」就是教人應有悲天憫人的仁心和化育眾生的襟懷；「儉」是要人清心不貪，見素抱樸，少私寡欲，知足不辱，不可暴殄天物，浮華失真而迷失本性，失德離道；「不敢爲天下先」就是要人忍讓不爭，謙恭柔順，爲而不有，成而不恃，知榮守辱，知止不殆。人能慈愛，即可利民，人能節儉，即無貪求，人能忍讓，即無爭奪，故以人能無貪無欲，不爭不奪，世間即無紛爭，自然可以利物濟世，福國利民。基於以上要求，因此道教規定教徒必須「存天理、祛獸性、返人性、守靜篤、致虛極。」而以「遵天法祖、利物濟世、清靜無爲，自然順化而臻天人合一」爲基本教義，遵天即是順符自然保守天理，法祖就是宏揚祖德返始報本，故曰道有三本：「天地者生之本也，君師者治之本也，祖宗者類之本也。」萬物生存的空間和所需之物質條件，無不來自天地，淵於自然，天地扶持萬物和人類繼續生存和發展，因此天地是生之本；君師領袖，是領導、教化，推動進步的樞紐，是發展生存動力，因此君師是治之本；人類傳宗接代，繁衍族類，保存生存的根源，就是祖先，因此祖宗是類之本，爲了報此三本，道教徒家中，必須設置神龕

和祖先牌位，二者缺一不可，拜神而同時祀祖是道教最大特性，不但充份顯現了教徒崇德報本之精神，同時也成爲中華文化之優良傳統。

宗教是社會之公器，其最大功能厥在滌化人性以安定社會，主導文化以保全民族；因此必須依循教義而制訂德目以化育信眾。道教歸納各種教義而要求信眾遵行者，則以「禮神明、敬祖宗、愛國家、保民族。」及抱朴子所訂之「忠孝仁信和順」的行持六訣，以及「存好心、說好話、讀好書、學好樣、作好事。」的修身五箴，作爲日常的生活規範。教徒則以：

- (一) 說神之法—闡揚真理，旨在宏道傳教，淨化人性以安定社會。
- (二) 揚神之功—祀神敬祖，旨在崇德報本，宏揚祖德以保全國族。
- (三) 體神之心—進修功德，旨在律己度人，仰體天心以利物濟世。
- (四) 續神之德—強化組織，旨在團結教眾，發揮力量以福利蒼生。

爲推展教務之四大目標，讓世人都能沐浴於道的恩德下。

第三節、歷史沿革

道教歷經時代變遷，即有不同的派別，最初分爲南宗、北宗。至金元時，分爲四派，就是太乙教、真大道教、正一教及全真教。太乙教即蕭抱珍傳太乙三元法籙之術；真大道教由劉得仁創始，以苦節危行爲主；正一教是張天師的後嗣；全真教由金王重陽創始，其門徒有七位人稱爲「七真人」，各自創立門派，統稱七真派。而南宗以正一教爲代表，以祈禱符咒、神鬼之力爲修煉，是一種他力教，以後漢張道陵爲開創祖師，代代採世襲制且均稱爲天師。北宗以全真教爲代表，以王重陽爲開創祖師，主張持戒修煉，屬自力教的性質。可知兩宗最大差別，在於傳承及修煉上的性質不同。以上爲道教在中國的傳承支派。

台灣的道教，於明鄭時代由福建傳入，以崇奉北極真武玄天上帝的武當山派爲主流，並且盛極一時，因明太祖開國、明成祖靖難，皆引道士爲助手，而崇信道教。鄭成功入台灣，致力建設台灣爲反清復明根據地，有關宗教設施，一以明朝爲式，武當道士及玄天上帝之信仰亦被傳入。兼以當時盛言，明鄭政府所在之

安平鎮與七鯤身酷似龜蛇，遂廣建真武廟以爲之鎮。流風所及，台灣道教之發展，遂更爲迅速。台灣淪於清朝統治以後，重佛輕道甚於明鄭時期，所建最重要廟宇大上帝廟即被兵丁永久佔居，原住持之道士，除極少數外，不得已乃淪入民間，爲人家做法事以圖存，無法在思想、學術上用功夫，致其社會地位日漸淪落。根據 1919 年（民國八年）台灣總督府的調查，台灣道教有分成靈寶、老君、瑜珈、天師、三奶五派。其中靈寶、老君、天師、瑜珈四派，道士統稱爲烏頭道士，以凶、喪事的業務爲主。另外三奶派是屬於茅山派，頭飾纏以紅巾，故稱爲紅頭道士，以喜事及消災解厄的業務爲主。

台灣於日本統治時期，日本台灣總督府以道教爲中國之本土宗教，蘊含中國文化色彩在內，深恐不利其殖民政政策之推行，遂故意加以壓抑，動輒斥爲低級迷信，以打擊中國人之信仰心，以遂其用佛教及日本神道教取代之目的。日本人以道教爲發源於中國，易引起台灣人民思念祖國之愛國情緒，不利其侵略政策之推行，乃倡皇民化運動，焚燬寺廟神像，揚佛抑道，只許佛教寺庵日本化後繼續發展，而不許道教新建寺廟，不許成立道教組織，道士欲繼續執業者，須先至佛教講習班受訓，執業時須穿僧服。不許人民稱道士爲道士，不許人民信仰道教，信仰道教者，其戶口冊上之宗教信仰欄，一律改爲佛教。此外，尚令僧尼遷入道教寺廟，並沒收寺廟財產，移充他種社會教化基金，不一而足。當時台灣住民，雖反對日人此種暴行，但懾於日本軍警武力高壓，都敢怒不敢言，只得於暗中加以抵制。1945 年（民國三十四年）台灣光復，日本推行數十年之抑道揚佛行動，指斥中國傳統信仰爲迷信之說法，已深入知識份子心中，知識份子對傳統信仰抱持敬而遠之，甚至排斥之態度，其能認識道教本質而加以支持者，實少之又少。而且台灣道士由於缺人才與組織，只注重於符咒驅鬼的法術，乃助長了法師和童乩的流行。此外，道教經咒龐雜，往往由傳授者任意解釋，或與儒說附、或與巫術合流，或依傍佛教，今日表現於民間日常生活中最顯著的就是冠、婚、葬、祭以及歲時祭祀。道教雖於日本時代遭受日人所壓制，但光復以後又逐漸恢復，目前就高雄市而言，道教發展、民間信仰還是相當興盛。

1949年，國民政府來台後，道教有龍虎山正一教首領，第六十三代天師，區分為積善、經典、丹鼎、符籙、占驗五派；並於1950年以正一教為基礎，設立台灣省道教會；於1957年，再將積善、經典、丹鼎、符籙、占驗納入宗教組織，設立「道教居士會」以對道教作護道興教之助益。雖然台灣道教有數派之多，但就其性質而言都以張道陵的修煉方式為主。據連橫《台灣通史·宗教志》曰：「台灣道教，非黃老之教也，微不足道，而其流行人間者，則為張道陵之教。」翟海源的調查亦指出，傳來台灣的道教大多數是以符籙章醮科儀為主之正一派，多半不講究煉養等全真教的修為¹。因此，台灣道教教派主要是以正一教為主體，為信徒作法事、作醮等性質的教派。

就道教本身的宗教特質而言，道教是兼具有「制度性」與「普化性」的宗教。道教有制度性的經典與其教義，是影響中國社會的一大宗教，伴隨著漢人的移民台灣，火居道士與信眾結夥而居，同樣也具有「普化性」宗教的特質，且在台灣立足了數百年之久。時至今日，道教的影響力可說深入了台灣的基層社會。在基層社會裡，一般民眾所信仰的「民間宗教」，雖然涵蓋了儒家、佛教、道教等之影響，但其骨幹卻可說是道教。特別是在民間廟宇，所拜的神祇大多是道教的神祇；並且在慶典之中，也經常會延聘道士進行各項儀式。因此，儘管近年來佛教的聲勢逐漸壯大，然而在南台灣最具影響力的宗教，仍然可說是道教。道教雖然有極大的影響力，但由於百姓日用而不知的情境下，致使台灣道教的思想發展卻顯現極為貧乏，並且道士的社會地位問題也受到挑戰與威脅。

第四節、齋醮科儀

閩、粵兩省與江西相鄰，傳承於龍虎山正一符籙派的火居道士，隨著移民來台後，而這些火居道士，分別定居於台灣南部與北部近山地區，從事齋醮的志業，而一般民眾有這方面的需求時，會請道士替他們解決問題。關於道教齋醮科儀歷

¹ 《重修台灣省通志·卷三住民志宗教篇》，1992，頁55。

經時代等變遷之後，主要區分為喪事為主的黃籙齋法，吉事為主的醮儀。學者劉枝萬認為：台灣的齋儀，旨在於做功德以薦亡，為拔度儀式，道教齋法大多為喪事舉行；而醮儀則多為生者消災、解厄、祈福為主，例如：普度、慶成醮等等，道教醮儀則以吉事為主。

關於高雄地區的道教發展盛衰與否，可從道教的執事者道士，所舉行的齋醮科儀之頻繁性，而探討道教的發展概況。目前台灣南部靈寶派道士，仍保留著碩果僅存的黃籙齋法。反觀中國大陸是道教科儀的發源地，其經過文革時期等破壞，對於道教科儀的傳承似乎已經蕩然無存，甚至大陸學者還得來台研究。因此本文就目前高雄市道教所舉的齋醮科儀方面，選擇齋儀、醮儀各一場，試圖探討道教科儀在高雄市的發展情形。至於齋儀方面，筆者主要跟隨高雄市左營區，頗為盛名的靈應道士壇陳重理道長，所舉行的拔度儀式為代表。至於在醮儀方面，筆者則以高雄市頗具代表道教組織的道德院，其住持三清太乙宗師所舉行的中元普渡科儀為代表。以下為筆者親臨實地，深入高雄市都會區所舉行的道教科儀現場所作的道教科儀記錄：

一、黃籙齋儀－拔度儀式的內涵

道士團隊：陳重理道長與四位道士（分稱甲、乙、丙、丁道士）

時間：九十一年六月一日

拔度儀式之場域：

- （一）內壇：為暫時供奉三清神靈之處。
- （二）亡者靈前：暫時安置亡者的靈堂。
- （三）外壇：視每個科儀而定，由於每個科儀奉祀的主神不一，通常可作為道壇之外，暫時召請神靈之處。

鬼神、祖先崇拜是道教信仰特色之一，道教齋醮科儀乃源於古人祭祀之說，古人於祭祀之前，必須清潔身心，戒慎行為，摯誠以祭祀，方能取悅鬼神，達到祭祀目的。因此請神、謝神科儀為道教科儀的基本架構。在此儀式中，首先高功

引領眾道士，代替喪親者（齋主）舉行請神科儀，旨在召請眾神靈來壇，護持法場，亡者藉由眾神靈的幫忙，方能功德圓滿，往生仙界。接著，甲道士於道壇前誦讀《上洞玄靈寶度人妙經上品》（簡稱《度人經》）與《太上三元慈悲水懺》。根據《度人經》記載，誦讀《度人經》的功德，有諸天仙聖齊聚於此，祖先拯拔而脫離痛苦之地，功滿德就之時，成為神仙，神遊仙境；而《太上三元慈悲水懺》的作用，在於赦免亡者生前罪過。接著，乙道士誦讀《無上十王琉璃藥師寶懺》，道教認為人死之前，身體飽受到重創，因此希望能藉由神農大帝的藥方，為亡魂減輕、解除亡魂的病痛。

接著丙道士舉行《無上拔度解結科儀》與《無上貢王填庫科儀》，《無上拔度解結科儀》的作用為將亡魂從陰間請回陽間，亡魂懷著懺悔的心，而此科儀藉由解冤釋結天尊的力量解除亡過與罪愆。關於《無上貢王填庫科儀》的作用，在《靈寶天尊說祿庫受生經》一覽無遺：

天尊曰：一切眾生，命屬天曹，身繫地府，當得人身之日，曾於地府所屬冥司，借貸祿庫受生錢財，方以祿簿注財為人富貴，其有貧賤者為從劫至劫，負欠冥司奪祿在世窮乏．．．若生欽敬三寶，方便布施，設齋誦經，行種種善緣，及依吾教誦唸此經，燒還祿庫受生錢者，三生為男子身，若復死亡，不經地獄，再復人身．．．若復有人，在世慳貪，愚痴不信經法，負債不還，更相誑妄，死入地獄。

依此經看來，目前台灣南部坊間所燒給亡者的庫錢，就是亡者生前於冥府所借的受生錢，在亡者過世後，必須由喪親者代為亡者償還。至於償還庫錢的作用，依此經所言，燒還受生錢（庫錢）者，三世可為男子身，此人若不幸死亡，可不必經由地獄，若有人在世慳貪，愚痴不信經法，負債不還庫錢者，死入地獄。李豐楙教授認為：道教的「填庫」科儀，最能表現子女對亡者的償還，而庫錢是指天庫中由庫官所管理的庫錢，是依亡者個人的本命，在出生時所欠下的，所以

在父母亡故後，子女要替父母一一歸還給冥官²。

在填庫科儀之後，則是舉行放赦科儀，道教認為人死後入九幽地獄，因此舉行放赦科儀，主要是請「赦官」來壇，送赦書到酆都去赦亡魂出離地府等糾結。接著高功舉行打盆科儀，以道教法術將亡魂從九幽地獄裡救拔陽間，由於魂從陰間回到陽間，全身污穢，因此丁道士接著為亡魂舉行沐浴科儀，亡魂經過沐浴後，丁道士接著舉行給牒科儀，此給牒科儀，旨在將給亡魂的庫錢交給陰間地府管理庫錢的庫官代為收下。接著，戊道士舉行燒庫錢，為亡者燒庫錢，兼具凝聚喪親家族的作用。至於還庫錢的數目，則視每個人出生年地支年相關。據《靈寶天尊說祿庫受生經》所言，當得人生之日，曾於地府所屬冥司，借貸祿庫受生錢，《靈寶天尊說祿庫受生經》乃是靈寶天尊為諸聖眾說法，人的本命與十二官曹姓屬所借貸祿庫受生錢數、十二元辰姓名錢數。在人死之後，必須準備所欠受生錢數，及許元辰之財。《靈寶天尊說祿庫受生經》言：

人之生身，便有十二年直官分各有曹典，主掌祿庫，我今為汝顯說官曹姓屬：子生人，欠錢一萬三千貫，屬第一庫曹官姓李。丑生人，欠錢二十八萬貫，屬第二庫曹官姓田。寅生人，欠錢八萬貫，屬第二庫曹官姓雷。卯生人，欠錢八萬貫，屬第四庫曹官姓柳。辰生人，欠錢五萬貫，屬第五庫曹官姓袁。巳生人，欠錢七萬貫，屬第六庫曹官姓紀。午生人，欠錢二十六萬貫，屬第七庫曹官姓許。未生人，欠錢十萬貫，屬第八庫曹官姓朱。申生人，欠錢四萬貫，屬第九庫曹官姓車。酉生人，欠錢五萬貫，屬第十庫曹官姓鄭。戌生人，欠錢九千貫，屬第十二庫曹官姓亢。天尊又言，前十二官庫官，各主局生人欠受生錢簿。．．．吾當再為汝為開演十二所屬元辰姓名錢數：子生人，本命元辰劉文真，當得人身許錢七千貫。丑生人，本命元辰孟俠，當得人身許錢九千貫。寅生人，本命元辰鐘元，當得人身許錢六千貫。卯生人，本命元辰郝元，當得人身許錢一萬貫。辰生人，本命元辰李文亮，當得人身許錢六千四百貫。巳生人，本命元辰曹交，當得人身許錢一千貫。午生人，本命元辰張巳，當得人身許錢九千貫。未生人，

²李豐楙：〈道教與中國人的生命禮俗〉，收錄於龔鵬程主編：《宗教與生命禮俗》，台北：靈鷲山，1994，頁 220-221。

本命元辰孫恭，當得人身許錢四千貫。申生人，本命元辰杜準，當得人身許錢八千貫。酉生人，本命元辰田交佑，當得人身許錢五千貫。戌生人，本命元辰崔漸進，當得人身許錢五千貫。亥生人，本命元辰王爽，當得人身許錢六千貫。爾時，天尊告諸四眾，若有善男信女，意樂經法，布施貨財，依此經典，建立道場，嚴備香花燈燭，莊嚴供養三寶大道，諸仙大聖，六時行道，十遍轉經，修齋設醮，準備所欠受生錢數，及許元辰之財，一一明真，合同疏牒燒還本屬庫，分者即得見世，獲福榮貴。

據《靈寶天尊說祿庫受生經》所載，人出生時，依其所出生十二地支年，於地府冥司十二庫官與十二元辰借貸祿庫。因此燒庫錢則必須依照亡者本命年來償還受生錢十二庫官的受生錢數，及許元辰之財，疏牒燒還本屬庫。

表 2-3 亡者應償還庫錢之統計表：

本命	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
庫	第一	第二	第三	第四	第五	第六	第七	第八	第九	第十	第十一	第十二
官曹姓屬	李大夫	田大夫	雷大夫	柳大夫	袁大夫	紀大夫	許大夫	朱大夫	車大夫	鄭大夫	成大夫	許大夫
庫錢	一萬三千貫	二十八萬貫	八萬貫	五萬貫	七萬貫	二十六萬貫	十萬貫	四萬貫	五萬貫	五萬貫	二萬五千貫	九千貫
元辰姓名	劉文真	孟俠	鐘元	郝元	李文亮	曾交	張巳	孫恭	杜準	田交佑	崔漸進	王爽
庫錢	七千貫	九千貫	六千貫	一萬貫	六千四百貫	一千貫	九千貫	四萬貫	八千貫	五萬貫	五萬貫	六千貫
合計	二萬貫	二十八萬九千貫	八萬六千貫	六萬貫	七萬六千四百貫	二十六萬一千貫	十萬九千貫	四萬四千貫	五萬八千貫	五萬五千貫	三萬貫	一萬五千貫

根據目前台灣南部坊間庫錢，其單位一支為一百萬貫，十支為一千萬貫，若加上連同七祖祖先冥間所欠的受生錢，也不會超過一千萬貫吧！反觀社會大眾將燒庫錢才是為亡者盡孝的錯誤認知，在亡者往生之後，到底該燒多少庫錢給亡

者？相信這也考驗著喪親者的聰明與才智吧。

最後，全部道士合作，象徵性為亡者舉行過金橋銀橋奈何橋，將亡魂送往仙界。此時，丁道士舉行謝壇、除靈科儀，整個拔度科儀便告完畢。為亡者舉行此拔度儀式的目的，一方面亡者藉由此儀式懺悔生前所犯種種罪過，一方面生者可藉此儀式以報答亡者養育之恩。

台灣道教拔度科儀乃源於靈寶派的黃籙齋法，其整個拔度科儀內涵在《無上黃籙大齋立成儀》卷之九則記載，黃籙齋法有拔贖與濟度的功能，道士以中介者的角色，召請亡魂與祖先們來到壇場，仰仗慈尊的法力，煉度與度昇亡魂，出離九幽地獄，往生仙界。道教齋醮科儀歷經時代、社會等變遷，至今烏頭道士所舉行的黃籙齋法拔度儀式也形成高雄市當地的喪葬文化特色之一。

二、醮儀－普渡儀式的內涵

農曆七月中元普渡，在台灣各地已成為相當普遍的文化現象，當然高雄市也不例外。筆者於2002年農曆七月十六日以田野調查方式，記錄高雄市頗具代表道教特色之一的道德院，當天所舉行的普渡儀式。上午十點左右，高功三清太乙宗師引領女道眾於內壇道德天尊神壇前，舉行請神儀式，女道眾們唸誦《靈寶祈安清醮祝聖科儀》。接著象徵性的恭請太乙救苦天尊到普渡壇前就位，仰仗太乙救苦天尊的法力，救濟眾生。在請神來壇護持壇場後，接著高功以硃砂筆在「觀音亭」上的大士爺、山神、土地公開光點眼賦予靈力，並恭請眾神靈維護法場秩序。接著高功三清太乙宗師引領眾女道眾回到內壇道德天尊神壇前，誦讀道教「度生」與「度死」的《度人經》。李豐楙認為：道教一切經的大叢書《道藏》，首經就是《度人經》，「度人」作為開宗明義的首部經點的標題，就是將「濟度」天人的宗教精神實踐於儀式中，因此，上自為帝王為家國祈福的金籙齋、下至為人民為地方行齋轉經的黃籙齋，就委由各級道士來行科演法，以程式完備的科儀來完成其聖事³。由於《度人經》乃源自於靈寶派「普度一切人」的濟度思想為主，其「度生」與「度死」的理念，乃是靈寶派出自於對其信眾的終極關懷。而在《度人經》誦讀完畢後，接著高功引領眾女冠誦讀《三官感應妙經》。由於道教頗為注重天、地、水三官信仰，道教認為上元天官主賜福，中元地官主赦罪，下元水

³李豐楙：〈道教劫論與當代度劫之說〉，收錄於李豐楙、朱榮貴主編：《性別、神格與台灣宗教論述》，台北：中研院，1997，頁317-8。

官主解厄，因此中元普度儀式的目的之一，旨在央求地官赦免信眾的罪過。由於道教頗為注重天、地、水三官信仰，三官乃源於原始宗教對天、地、水自然崇拜，於東漢時期道教吸收天、地、水三官為主宰人間禍福的大神，在道教神格地位相當高，據《三官感應妙經》所言：

天官寶誥，志心皈命禮，玄都元陽，紫微宮中，部三十六曹，偕九千萬眾，考較大千世界之內，錄籍十方國土之中，福被萬靈，主兼生善惡之籍，恩覃三界，致諸仙升降之司，除無妄之災，解釋宿殃，脫生死之趣，救拔幽苦，群生是賴，蠢動咸康，大悲大願，太聖大慈上元九氣，賜福天官，曜靈元陽大帝，紫微帝君。地官寶誥，志心皈命禮，青靈洞陽，北都宮中，部四十二曹，偕九千萬眾，主管三界十方九地，掌握五嶽八極四維，吐納陰陽，竅男女善惡青黑之籍，慈育天地，考眾生錄籍禍福之名，法源浩大，而能離九幽浩劫，垂光而能消萬罪，群生父母，存沒沾恩，大悲大願，大聖太慈，中元七氣，赦罪地官，洞靈清虛大帝，青靈帝君。水官寶誥，志心皈命禮，暘谷洞元，青華宮中，部四十二曹，偕九千萬眾，掌管江河水帝，萬靈之事，水災大會劫數之期，芷一法王，掌長夜死魂鬼神之籍，無為教主，錄眾生功過罪福之由，上解天災，度業滿之靈，下濟幽局，分人鬼之道，存亡皆泰，力濟無窮，大悲大願，大聖太慈，下元五氣，解厄水官，金靈洞陰大帝，暘谷帝君。

依此經所載，天官居紫薇宮中，率三十六曹，偕九千萬眾，以考較大千世界之內，錄籍十方國土之中，賜福予萬靈，主兼生善惡之籍，恩覃三界，致諸仙升降之司，除無妄之災，脫生死之趣，救拔幽苦，因此天官主要掌管人間賜福之神。至於地官居北都宮中，率領四十二曹，偕九千萬眾，主管三界，十方九地，地官掌管天下男女，並記載善功於青簿，並記載罪過於黑簿，以考較眾生錄籍禍福之名，因此地官主要掌管人間赦罪之神。水官居於青華宮中，率部四十二曹，偕九千萬眾，掌管江河水帝，萬靈之事，水災大會劫數之期，掌管長夜死魂鬼神之籍，

專記錄眾生功過罪福之事由，因此民間認為水官主要為人間解厄之神。在中國人的歲時節慶中，「三元」節的天官賜福，地官赦罪，水官解厄的祭拜模式，早已融入信眾的生活之中，民間通常於農曆元月十五祭拜天官，祈求天官賜福，農曆七月十五祭拜地官，祈求地官赦罪，農曆十月十五祭拜水官，祈求水官解厄之舉，而中元普度剛好是祭祀地官之日，此次道德院也誦讀《三官感應妙經》，祈求中元地官為信眾解罪。

由於此次道德院普度估筵約一千桌左右，因此分為三個筵席所使用的壇場，高功引領女道眾到達所擺設的筵席地點，將食物灑淨與化食，讓孤魂食用，並將孤魂引至「翰林所」棲身；接著高功引領女道眾上普度壇誦讀《靈寶慶讚中元普渡科儀》；接著高功戴上五帝冠，變身為太乙救苦天尊，打手印、變食、施食等動作。最後，整場普度儀式並於晚間八點左右結束。



圖 2-1 普度儀式

普度儀式的目的在於安置孤魂，在普度儀式中，高功變身為太乙救苦天尊變食與施食給無主孤魂，俟無主孤魂飽餐之後，於普度壇場聽聞慈尊法音而懺悔其生前種種罪過，並仰仗慈尊不可思議的神聖力，往生仙界。

一般道士所進行的儀式，主要包含了誦經儀式和表演法術的儀式。在道士誦經儀式這部份，由於道教科儀，牽涉師徒相傳的行為。因此一般信徒並不太了解

誦經的內容，其過程又頗為枯燥，所以並不引起信徒的注意。至於法術的科儀，就好像戲劇表演一般，頗受一般信徒的歡迎。其實若是仔細推敲，在道士誦經的部份，還有著深厚的道教神學意含；然而在法術科儀部份，卻經常表現出巫術的思想。至於道教法術與誦經部分，道教的誦經儀式裡，其實經常表現出「罪」與「懺悔」這兩種思想。道教也認為人犯了罪，並且應該懺悔；他們認為本來人應受懲罰，但藉著道士誦念經文，引領齋主為亡魂懺悔，藉由神祈之不可思議的神聖力量，進而達到往生仙界目的。然而道教所謂的「罪」，和基督教所說的「罪」，在意義內涵上是截然不同的。道教「罪」意識的起源，其實主要表現在「劫」這種觀念。「劫」不是表示歷史的終結；而是表示在歷史之中，循環出現的災禍。由於這種「罪」意識所關心的，在於現世是否會發生劫難，並非是基督教所強調，與永恆的生命相關之歷史的終結。由於道教認為這些劫難，是和自然世界的秩序有關連性，因此就著重於從現世自然世界運轉的規則，去尋找劫難的因由。例如，在某個地方的氣候不正常，人們就會認為是因人犯了罪所引起的；又如有日蝕、月蝕、彗星等現象，人們也會認為是人的罪所造成的。因此表示懺悔的方式是以「功德」觀念為基礎，以誦經作為解罪的方法。以下特就道教法術科儀這部份進行概略的分析：

呈現在道教的法術儀式之中，有幾個基本的信仰觀念，是我們必須先要了解的。這些觀念如下：

1. 相似律巫術(imitative magic)：交感巫術(sympathetic magic)的一種類型，其理念是基於「同類相生」，把彼此相似的東西看成同一種東西。民間因此便藉由此種巫術，對那些被視為有神力的東西進行模仿，以便也能同樣獲得那種神力。

2. 接觸律巫術(contagious magic)：亦是交感巫術的另一種類型，認為經由接觸的過程，可將神力傳遞給被接觸者，較為普遍的「開光」儀式就是此類思維的表徵。

3. 禁忌(taboo)：巫術的另一面，經常是因著忌諱由相似律或接觸律而產生

的禍害，進而採取的「防衛措施」。以道教的出煞儀式(「煞」是道教一個極特殊的觀念，它代表一種先天存在的力量，這種力量會造成人類死亡。道教認為「煞」不能被消滅，只能被趕出去。)為例，如果我們細看這些儀式的過程，本質上根本是巫術的表現。民間之所以認為有效，也同樣是基於巫術思惟。例如有人發生意外而死亡之後，家屬除了為死者進行包含招魂等儀式之外，此外有一個特別為死者家人所作的儀式。這項儀式的名稱是「祭草人」(草人是用草紮成人的形狀，其用途是作為替身，並以此替身代替活著的人被「煞」奪走生命，以使活著的人可以不再受害。)由於人們相信有邪煞這種主導命運的力量，會奪走人的生命，因此，人們為了避免「煞」的力量時，所以家屬延請烏頭道士為死者進行法事過程的空檔時，也請其為仍活著的家屬進行祭改補運的儀式。在「祭草人」儀式裡，司公(法師)首先必須為草人開光，開光的道具，則是以紅色的顏料硃砂，再混合公雞雞冠的血而成，在這其中公雞的血被認為具有特別的靈力，為何公雞的血會被視為有靈力呢？這是因為先民觀察到公雞總是在太陽出來時啼叫，又因著他們認為太陽具有神聖的力量，基於相似聯想，便認為公雞的血也應該具有某種神聖的力量。流傳至今，這種思維仍舊在民間具有極大的影響力。一般民眾這種基於相似的聯想，因而認為公雞的血具有靈力的想法，就是交感巫術中的「相似律」巫術思想。至於道士則以此血液「接觸」草人，認為草人就具有元神的想法，則又表現出交感巫術中的「接觸律」巫術思惟。事實上，道教儀式所表現的思考方式，正好就是民間對命運的思考方式。例如有許多人不喜歡數字「四」，就是基於在中文裡，「四」和死亡的「死」，其發音相似而產生聯想。此外，台灣的漁民也有一些巫術性聯想之禁忌，如魚不能剝尾，若是剝了尾，就表示魚「無尾」，以後就會捕不到到魚；還有吃魚時，不能將魚翻身，若是翻了身，就表示會翻船等等。由於這種罪的觀念，是人類本性裡所呈現出來的；並且我們的行為，也毫無良善可言。因此人們就靠著誦經等功德行為來獲救，以期得赦免罪過，並且享受這平安喜樂的生活，不再生活在恐懼之中。其實，人們無須去靠著巫術來獲得某種神奇的力量。因為在巫術裡，有時人們只是被障眼法給蒙蔽了，有時甚而會

有被邪魔攻擊，或被巫術蠱惑的危險。

第五節、文教活動



至於本市轄區中最具傳統道教精神者不外乎文化院、道德院二院。文化院以道家哲理為依據，以鸞理為工具教化渡世，形同社會道德學校，負有傳道輔世匡民的责任，故致力於復還人性，發展天理道德、救渡人體及解脫冥靈。該院創立於民國五十一年，以集善堂為開基之始，於本市新興區祖師廟創設鸞堂，而冠名文化院。（見圖 2-2）

圖 2-2 文化院

該院的主祀神是汶羅清水祖師。該院尊為主教，為全體院生的精神導師。祖師常用俗名號召世人，不願於文明世界中以神訓渡人，以盼院生能渡己渡人。配祀眾神有關聖帝君、文昌帝君、真機子、觀音大士、玉皇大帝、至聖先師。

該院的重要部門有宗教研究部，專司宗教教育的推行；傳道佈道部，負責勸規過、扶鸞降旨（如圖 2-3）、指點迷津；祭典部，辦理各項祭典；慈善會，興辦公益及慈善事業。因此該院十分積極地從事宗教性的教育工作，創辦汶羅書院以闡揚道教學術，更於每週一、四晚上以專題研討方式舉辦神人座談會，用辯證方式剖析真理，並出版勸世修行之類雜誌，以提供大眾靈糧。

至於對社會公益上的活動，除了急難救濟、救助貧疾之外，更有深入民間的收驚、濟世、解惑的服務，以及普渡、法會活動，以為眾生祈福。而最重要的是



圖 2-3 扶鸞儀式

「遊鸞」，即應各地宮堂廟宇的需要，即以該院鸞團親赴需求之地扶鸞，一方面協助需求之廟有關的釋疑和問題，同時可以開解信徒之疑惑，另一方面則是宣導道教精義和拜神之正念。所以鸞團是文化院在發揚道教的主力同時又是聯繫各宮廟的親善大使。

道德院位於本市金獅湖之畔，廟門向西，來龍是雄偉活潑而全身完整之獅山吉地，廟殿建在旺氣呈現之鼻唇。後殿三樓在山地起聳，中殿在平地立基，前殿靠近環水，正符合道教統御三



圖 2-4 道德院

界(天地人)萬靈之天然配置(如圖 2-4)。道德院傳道佈教，闡揚正統道教之教義教理及道家哲學思想，培養道教人才，提昇道德修養，淨化人心，安定社會，度化眾生並述道教祀神為宗旨。認

為道教雖是多神教，但基於放之則彌六合，卷之則退藏於密，其大無外，其小無內，還元惟一之道理，先天之神皆歸納於無極界，後天之神皆歸於太極界。因此該院的主祀神有無極界之三清道祖、太極界至尊玉皇上帝、太乙救苦天尊、南極長生大帝、北極紫微大帝、太上帝祖、至聖先師、觀音大士.....等列位天尊正神。

由於要傳道佈教闡揚正統道教，培養傳教人才，所以創辦修真道學院，以為正統道教之推行，而正本清源，剷除迷信，宏揚正教；為闡揚「性命雙修」而成

立三清星宗道院，每月舉辦太乙靜功共修會，使奉道人士有所遵循和修持之機會，能從容中道而體會「天人合一」之理；為發揚提昇道德文化素養，每年均舉辦道教文化學術座談會，與會人士均是享譽海峽兩岸之道學專究者，因此有關道教方面的文化學術能日益澎渤；更成立慈善會，以濟助社會上之貧困苦難者，如九十一年度貧困苦難個案之資助金額就高達 2,698,000 元，對育幼院、教養院提供物品的賑濟也有四十餘家，可見其對社會之公益的熱衷。

在道教中最引人注目熱絡關心的當推是科儀法會，而這方面正是道德院最為專擅，所以為祈求國泰民安，風調雨順，國運昌隆，社會安定，該院就曾聯誼本市各道廟舉辦「聯合護國祈安大醮」、「九皇護國禮斗祈安大法會」；為體顯神聖之仁人愛物，慈悲救世，濟幽拔亡，度人無量之教化，便舉辦「冬至祭祖報恩超薦功德法會」演黃籙大齋超拔科儀；有鑑於「有污」之地區、公路，易生人員傷亡的慘劇，必須超度洗淨，於是曾在中山國道之員林路段、高雄中山路段及高屏大橋之高屏公路上舉辦無上黃籙拔度大齋壇，以超度高屏溪中一切「孤魂滯魄」等眾，而普度眾生；更甚者國、家之大災難「九二一大地震」，該院全員除了積極投入賑災活動之外，並與全國道教團體及五十二間道廟於台中縣聯合舉辦「九二一震災罹難同胞滿七拔薦祈福大道場」、「祈安護國佑民齋醮道場」、「護國祈安濟幽陰陽兩利黃籙大道場」及「九二一震災罹難同胞滿百日黃籙超度無上大齋大道場」為罹難同胞演淨，超三界，入仙都，永得長生。又壬午年五月間華航墜機事件，該院亦秉持往昔之宗教熱誠，至空軍馬公基地舉辦「太上慈悲無上黃籙超拔五二五華航 CI611 班機所有罹難同胞三朝升天功德大道場」，祈求青華大帝太乙救苦天尊，接引罹難同胞亡靈往生至東極妙嚴宮青華長樂界，早日誕登道岸，返本還元，回歸三清聖境。這種一本出世入世、度己度人，無量之心懷正是道德院之最高宗旨。

第六節、結語

「鬼神崇拜」與「得道成仙」是道教信仰的特色，而道教「鬼神崇拜」與「得道成仙」的思想，深深影響著整個中國文化。由於道教為中國傳統制度化的宗教，同時又兼具普化性宗教的特質，其結合生命禮儀等宗教性活動，滲入常民生活中的一部份，因此，影響常民生活也相當深遠。道教以道家的哲學思想，陰陽家的學術理念，和神仙家的修養方法，為構成教義、教理，並以科儀為其宗教活動，在此宗教活動、教義、教理背後，更隱含一套完整周密的神學體系所支撐，而此抽象的神學體系也充分落實其信眾的生活中，形成信眾精神寄託的一部份，信眾們也藉由宗教的啓迪，進而找尋個人安身立命之道。

雖然道教的某些近乎巫術信仰的部分，由於是為滿足民眾日常生活的宗教需求運應而生，具有普化性宗教特質，故經常被與民間信仰混為一談，但就道教之科儀法術及道士團體師徒相傳的不可變異性及嚴謹度來看，卻又是最具有傳統主義傾向的制度化宗教，故我們可以看到甚至在高雄市這樣高度工業化與現代化的都會區域，道教並未有明顯之世俗化的現象，但像道德院與文化院這類組織化的道教文教與慈善機構之興辦，也說明了採用現代文明社會之理性化的經營模式，仍是當前台灣道教界的發展趨勢，故高雄港都的道教確實體現了傳統與現代的充分結合。

第三章、天主教

第一節、總論

「天主教」此一中文名稱是明末來我國宣佈福音的傳教士所擬定。它原來的名稱是「基督宗教」，是指耶穌基督所創立的教會。後因時代的變遷，出現信仰態度不同的基督宗教——東正教、天主教、基督教的各教派，統稱為「基督徒」。

天主教乃建基於對耶穌基督的信仰上，但仍繼承猶太教的一神觀念和《舊約聖經》。耶穌基督的行實，則記載於《新約聖經》的四部福音裡。他最初僅在猶太人中宣講天國福音，教導世人敬天愛人，走真理的道路而進入永生。耶穌升天後，他所揀選的以伯鐸（彼得）為首的使徒，立刻展開傳教工作，從猶太到小亞細亞，傳到當時的羅馬帝國各地，並在各地建立教會，而使福音傳佈到普世人類。由於基督徒的一神信仰，和宣揚的平等、博愛，為當時的統治者羅馬帝國所不容，屢遭種種迫害，無數殉道者以鮮血和生命，為基督信仰作證。公元 313 年西羅馬皇帝君士坦丁大帝皈依了天主教。次年與東羅馬皇帝聯合頒佈「米蘭詔書」，准許信仰自由，迫害才告終止。君士坦丁大帝統一了東、西羅馬，使天主教成為羅馬帝國的國教，是為羅馬帝國政教合一的開始。因此天主教的信仰隨著帝國的聲威，而廣佈各地。西方的正義、平等、博愛、自由、和平、人權等倫理價值，無一不是源於天主教信仰。

1054 年，君士坦丁堡的宗主教脫離羅馬教宗，成立東正教。1521 年馬丁路得脫離天主教，成立新教，之後又有其他與天主教分離的教派產生（我國通稱基督教）。東正教除了不承認羅馬教宗的首席權外，信仰上與天主教並無根本的差別。基督教各教派對教宗的首席權有異議外，在教義和禮儀上，也有某些差異。不過，天主教、東正教、基督教的信仰對象都是耶穌基督，由於教義上的差別和信仰態度不同而分離，但並不影響基督徒視耶穌基督為全人類救主的宣告。

天主教自伯鐸受命領導教會，為首任教宗，代代相傳，從未間斷。當今教宗若望保祿二世，是第二百六十五任教宗，為全世界近九億天主教友的領袖，並廣受全球人們的敬愛和尊重。

第二節、教義

天主所啓示的一切，主要記載在《聖經》中，它敘述天人交往的歷史，揭示天主對人的計畫；是要人與天主共融，分享祂的幸福。不幸，由於人類的原祖亞當、夏娃違命，而失去天主對人類原先所許諾的永福，但由於天主的仁慈，又派遣自己的兒子耶穌基督成為救主拯救人類，使人能重獲永生。

一、「啓示」的宗教

天主教對神的觀念，最先見於《舊約》的〈創世紀〉中的記載，神（天主）是獨一無二的，先宇宙萬物而自有，宇宙萬物是神從無中生有，所造化而存在。人是神按照自己的肖像所造，除造了肉身生命之外，並特別賦予靈魂。人雖然肖似神，但他是受造物，對神的認知和真理，必須仰賴神的啓示，不能單從人的內心悟道而得。這是天主教與其他泛神論宗教有別的地方。

二、「三位一體」的天主

啓示中最為基本者，天地之間只有一個真神，稱之為天主，但一個天主內具有三位，神學上稱為「三位一體」。《新約》的四部福音中，耶穌基督說自己是受聖父所派遣的子，降凡拯救世人，並行神蹟證明他的神性，升天以前，預言將派遣聖神降來，聖化信友之精神生命。可知神有三位。但神只有一個，經初期教會教父的詮釋，確定神是三位原屬一體。三位的分別是形上的，是位格的。「三位一體」的奧理，揭露了神的奧秘，也顯示神人之間的深度關係，人是神所造生，救贖和聖化的萬物之靈。

三、人的原罪

原罪是有關人生在世界上處境之啓示。按《舊約》記述，人類始祖亞當和夏娃於受造之時，除具有人性，還分享天主的超性生命，能直接與天主溝通。生活

在樂園中無憂無愁。後來亞當和夏娃背叛天主，失去樂園，失去與天主共融的幸福，也造成後來人類普遍與天主隔離之處境，失落超性的生命，就是「原罪」(the original sin)。原罪是人們生來就有，指的是缺少超越性的生命，與後天的缺失(罪)不同。後天缺失可因教化而受到糾正；先天的原罪，所喪失的是超性生命，失去人生的終向，必須由天主的主動赦免。這就是聖子耶穌降凡成人，救贖我們的道理。凡信耶穌接受洗禮的人，重新與天主和好，死後得享永生永福。

四、耶穌是救世者與導師

耶穌是天主聖子，降生到世界上來，為把人類從罪惡中拯救出來，他依照三位一體說就等同於天主，能赦人罪；他又是人，承擔世罪，受苦受難，實踐博愛。耶穌具有救世者和人類導師的雙重身份。他把天主的真理和愛，完全啓示給人，引人走上永生之路。人必須接受耶穌的赦罪(受洗)，和實踐他的訓示(行善)，才能得救(分享神的超性生命)。耶穌是道路、真理、生命。藉著祂，人才能與天主重歸和好，回歸天父的家。

五、信徒入門的洗禮(聖事)

耶穌基督的救恩遍及古今中外的整個人類，如果人不肯接受他的信仰，就不能得他的救世赦罪的恩典。因此，人從明白基督的道理，承認自己的過失，革心悔改，領受赦罪的洗禮，成為信徒，才能實際得到基督的救恩。洗禮是天主教的一件聖事，領洗以後，人獲得超性的生命，成為天主聖父的子女，天主聖子的弟兄姐妹，由此，提高人的生命價值，人生活得更有意義。眾人成為基督內的弟兄姐妹，必然能敬主愛人，促成普世人類的平等、自由、博愛。

六、神聖的團體「教會」

教會是基督徒的信仰團體。「聖事」是教會的制度，有其神聖的起源，是信友們共同遵守的，並且藉此以分享彼此的信仰經驗，天主教的信仰不只是人與天主之間的事，個人信仰之確實性，也需要信眾團體的共同作證。如：《聖經》是天主的聖言，藉著啓示而經人手書寫而成，這個事實必須經過初期信眾團體的共同承認才能成立。「聖事」是神與人之間的溝通方法，由耶穌基督所建立，為初

期信眾團體所共同遵守，當年，耶穌召集十二門徒，成爲一個見證團體，也是天主教徒認爲建立教會的開始。

七、恭敬聖母瑪利亞

信仰耶穌的人，對耶穌生活和傳教的地方，尊之爲聖地。那麼對親生養育耶穌的母親，最後又把死在十字架上的愛子屍體抱在懷中的母親，怎能不表尊敬。耶穌救世的事業裡，沒有比聖母瑪利亞更直接參與的人。天主教的恭敬聖母，與尊崇唯一的天主，絕對是有區別的。聖母瑪利亞是天主最寵愛的女兒，天主教徒認爲人應該向她的祈禱是請她爲我們轉求天主的恩佑，這是和基督新教的一個最大歧異點。

第三節、歷史沿革

天主教並非台灣本土的宗教，也不在這一世界性宗教的創教初期就被傳入台灣本土。但是台灣因爲地理因素特殊，所以公元 1636 年（明天啓六年）五月四日，道明會玫瑰省會士巴爾多祿茂、馬蒂內、率方濟各、莫拉、熱羅尼莫、莫勒、若望、厄葵大，日籍西六左街門四位神父暨方濟各、亞謝貝度修士一人，隨西班牙軍艦抵達台灣北部三貂角¹。五月十二日，傳教士一行至大雞籠嶼，即今之基隆和平島，開始向土著山胞傳教，因山胞歸主者日眾，遂建諸聖堂於和平島；雖然天主教傳入台灣時間並沒有早於傳入中國本土，但是基於十七世紀的背景，西班牙依恃著稱霸當代的海權，對外進行擴張，並向世界推銷天主教；所以，台灣在這一時期就已經接受了天主教作爲一種宗教在台灣傳布，和同時期在中國本土出現的傳教士及他們的活動有很大不同。台灣在明朝先後被西班牙與荷蘭兩個早期海權國家所佔領，但是西班牙對天主教傳教較爲熱心，荷蘭人爲基督新教信仰者，故在荷人據台後，天主教的傳教工作也暫時受阻中斷，雖然後來明鄭時期對天主教並不反對，但是嚴格說來，天主教在台灣初期的傳布在荷蘭、明鄭、清

¹「三貂角」係西班牙軍隊以其國家主保聖人「三地雅各」之譯音而命名。

朝初年一度中斷。

一、高雄開港後的早期傳教活動（1858～1913）

1858年（清咸豐八年），天津條約解禁，准許外人傳教，道明會玫瑰省決定派會士郭德剛、洪保祿（或譯蒲富路）二鐸，繼續來台傳教，隨行有傳教員二人、修士一位及教友李步壘一家。旋於翌年五月十日，由廈門抵達打狗港（今高雄）前金，在當地居民重重阻撓之下，以龍銀六十二圓，購海岸附近土地，建玫瑰聖母堂（今改建後的玫瑰聖母聖殿主教座堂），台灣教務為之再度展開，台灣天主教教會史上稱之為二次發展。清代台灣以南部為發展重心，但當時還未充分發展的高雄港反而成為傳教士向當時台灣首都台南府或開發更晚的屏東前進的跳板；當時的打狗港是一個較多外籍商船、商人駐足的地方，傳教士在打狗建立教堂，由此地向北部的台南，南部的屏東等地推廣傳教事業，不失為早期推廣傳教工作的一項好策略。這一時期的傳教事業，一般說來並不順利，除了屢見不鮮的教案之外，民教衝突也層出不窮，事實上仍擺脫不出以軍事力量保護傳教的模式。

二、台灣監牧區時期（1913～1949）的教務

台灣天主教教務，在高雄二次發展之後，早期仍隸屬福建教區。1883年教廷劃分福州、廈門兩教區，台灣改隸廈門教區。日本割據時期，仍歸廈門教區所轄。直至1913年（民國二年、日本大正二年）七月十九日，或許和民國成立有關，才脫離廈門而成立台灣新監牧區。

首任監牧林茂才，任期七任（1913～1920），其先後開教及建設台灣中北部傳教事業，建立教堂、學校。後來因為大戰因素，傳教工作在日本干涉下轉到日籍監牧手中，因為日本發動太平洋戰爭、中、日之戰正烈，日軍令教會與外國斷絕關係，傳教工作大受限制，一些外國傳教士被驅離台灣。1945年（民國卅四年）八月十五日，日本戰敗無條件投降。十二月二十四日，教廷發表田耕莘為中國有史以來第一位樞機主教。廿五日台灣光復，日據末期，根據日本所做的調查可知，這時全台教堂連傳道所僅五十二處、傳教士二十人、教友一萬零八百五十二人。

三、高雄監牧區成立後（1949～1961）的教務

高雄監牧陳若瑟自 1948 年三月五日就任，任期年餘，台灣推動教務改制，陳監牧改制後續任十一年；1949 年一月廿三日聖母無原罪修會獲教廷所准來高雄，創辦樂仁醫院、樂仁幼稚園，後來在鳳山、左營、新營、麻豆興建診所、幼稚園，並協助堂區傳教事業。同年傅興仁神父於馬公設堂開教。並在同一時間於台東租屋開始台灣東半部傳教工作。1949 年十二月卅日，教廷將台灣監牧區劃分高雄、台北兩監牧區，前者仍由道明會士陳若瑟繼任監牧，後者則由主徒會士郭若石膺選為監牧。此後台中（1951）、嘉義（1952）、花蓮（1952）、台南（1961）、新竹（1961）相繼成立監牧區，乃至形成今日台灣七教區與金馬、澎湖二署理區體系的雛形，皆在高雄監牧區治權之下，而由教廷分割分治者。陳主教監牧任內 1953 年在高雄五福三路一五〇號（現聖家獻女傳教修女會宿舍）成立主教公署（現址四維三路一二五號）確立高雄在天主教行政體系上的優越地位。

四、高雄教區成立後的傳教工作（1961～今天）

教廷 1961 年三月二十一日，鑒於台灣地區天主教蓬勃發展，宣布高雄監牧區升格為聖統制下的教區，由道明會國籍教士，當時任道明中學校長的鄭天祥神父升任；這一教區的升格，陳若瑟主教任監牧十數年間的努力功不可沒，他爭取台灣成為完整教會體系的一部分，並於辭職後一年讓台灣相繼成立高雄、嘉義、花蓮等教區，並同時成立台南、新竹兩個新教區，台灣教會體系正式完成。高雄作為天主教在台灣發展的起點，在天主教的傳教工作上確實享有一定的特殊歷史地位，而台灣也由原來的附屬於中國的福建、廈門教區，到成立高雄教區並逐步擴大，其實也證明天主教在高雄乃至台灣的蓬勃發展；另一方面，試推論台灣天主教發展的顛峰期也在這一時期，原因應不出大陸淪陷後政府遷台帶來大量移民與二戰後中美關係互動密切，天主教教堂在一定程度上成為社會救濟物資的供應者而受到歡迎。不過，從近幾年來的發展，天主教發展雖然穩定，但是確有日漸下滑的趨勢，和台灣目前經濟發展已有一定成果、不再需求美援的物資、移民第二代的宗教信仰改變等因素有很大關係。

經統計，高雄市區共有二十二個天主教教堂，遍佈高雄市各地區；天主教堂

的位置也可說明高雄市的發展軌跡，較早期的教堂像左營聖女小德蘭堂（左營區廓後街三號）、五塊厝聖味增德堂（苓雅區永康里河北路六十號）、露德聖母堂（鼓山三路十五號之一）建立於十九世紀時的高雄，和後來高雄快速發展後 1960 年代所建立的教堂多在高雄新興發展的市中心區已經有些不同了。高雄市的天主教堂多數是道明會玫瑰省士所創辦，其他有遣使會士與耶穌會士等，不過時間較晚，數量上不能和道明會相較。

現在高雄市的天主教堂很多，最重要者應該是位在高雄市五福三路一五一號（高雄女中對面）的玫瑰聖母堂，它不但是主教座堂，也是天主教清代



圖 3-1 玫瑰聖母堂

在南台灣傳教的發祥地；玫瑰聖母堂 1863 年落成，1929 年重修新建；1948 年，陳若瑟神父升任台灣監牧時，指定為主教座堂至今。玫瑰聖母堂非但在天主教傳教初期，是南台灣的天主教重鎮，而且因為它特殊的歷史背景，使它在台灣天主教享有特殊地位，除了有特色的建築之外，教堂內還有重修時所挖出的「奉旨」碑、神父墓碑等古蹟，為教堂歷史做為見證。

第四節、教團組織

一、聖統：教宗→主教→神父（司鐸）→執事（以上是神職人員）→教徒

普世教會在梵蒂岡第二屆大公會議²之後恢復了終身執事職，回復了早期教會「主教、司鐸、執事」三個級別的聖職結構。教宗是羅馬教會的主教，和其他的主教們共融組成世界主教團，是普世教會最高全權的主體。教宗是世界主教團的首領，基督在世間的代表，普世教會在現世的最高牧人。教宗係由樞機主教團所選舉產生。當代教宗若望保祿二世，為首任教宗聖伯鐸以來的第二百六十五位教宗。

主教是使徒的繼承人，由教宗任命，擁有聖化、訓導及治理的職務。教區主教在教區內享有最高的正職權。

司鐸（經主教祝聖的神父），是由主教手中接受聖秩而成為主教的助手與合作者，共同為宣揚福音、施行聖事，以及培養天主子民而工作³。堂區主任必須為司鐸，他是最直接照顧信友的牧人。堂區主任應承認並促進平信徒在教會使命中本有的角色。主教與司鐸均分享耶穌基督的司祭職務，專為天主子民教會服務。

平信徒，是指一般受過洗禮而成為教會成員的教友，與基督共同形成一個奧秘的團體：基督是元首，大家都是祂的屬下。聖職人員服務教會而成為教會的公務員；平信徒則以其自己的生活方式，分享基督之司祭、先知及君王的職務，在個人崗位上做基督的見證人。

二、行政組織

² 梵蒂岡第二屆大公會議與過往的大公會議有所不同，歷屆大公會議都著重揭示當信的道理，梵二會議卻並不頒佈任何新的信理，而是促使天主教會「首次自我實現其作為世界教會的角色。」換言之，梵二的特色，就是將天父藉基督對天主教會的完整啓示，以現代人的語言表達出來，向二十世紀的現代世界作出回應。

³ 天主教教理第 1570 條這樣說：「執事以特殊方式分享基督的使命和恩寵。聖秩聖事給他們蓋上一個不能磨滅的印號（神印），使他們肖似基督。」在論及執事職務上也有清晰的指引：「執事輔助主教和司鐸舉行神聖奧跡的慶典，尤其是感恩祭；分送聖體、證婚並祝聖婚姻、宣讀福音和講道、主持葬禮、並獻身於各種愛德服務工作。」

在歷史的實際演變中，教會形成了一個超越國家的組織，以教宗為元首；教宗和其中樞機構稱為教廷，享有國際承認的獨立自主權，與各國互換使節；1929年二月十一日成立梵蒂岡獨立城(請參考附表 3-1：天主教行政組織簡表)。以下分中樞、地方與助理組織分述之。

中樞組織包括以下：

(一) 教宗

教宗主持下的大公會議或世界主教代表會議，為教會最高權力。世界主教會議，是由世界各地區所選出之主教定期之集會，以促進教宗與主教之間的密切聯繫，協助教宗保全並發展信仰和道德，維護並加強教會的紀律，研究教會在世界上行動的有關問題。世界主教會議直接隸屬於教宗權下，每三年召開一次集會。世界主教團對普世教會集體行使職務的方式，由教宗視教會的需要以召集大公會議，或藉著散居於世界各地之主教們的一致行動來表示。

(二) 樞機團

樞機主教團是一特殊的團體，有權選舉教宗，可以團體或個別行動協助教宗管理普世教會的事務。樞機主教由教宗自由任命。

(三) 教廷

教廷是教會行政的中央機構，輔助教宗處理整個教會的事務。按照教宗保祿二世 1988 年六月廿八日頒佈的「善牧」憲章制定，現行教廷組織制度如下：

1. 國務院(The Secretariat of State)：

以國務卿為首，領導教廷各行政機構，設有：一般事務組(Section for General Affairs)－由副國務卿主持；外交事務組(Section for Relations with States)－由國務卿，助理國務卿主持。

2. 九個聖部：

(1) 教義部(Congregation for the Doctrine of the Faith)：維護教義的完整性。

(2) 東方教會部(Congregation for the Oriental Churches)：管理東方天主教會人

事。

- (3) 禮儀及聖事部(Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments)：督導及推行教會禮儀及聖事事宜。
- (4) 冊封聖人部(Congregation for the Causes of Saints)：負責聖人列品案件。
- (5) 主教部(Congregation for Bishops)：處理教會教區之建立及主教之任命事宜。(傳信部之權限除外，並附設拉丁美洲委員會)。
- (6) 萬民福音部(Congregation for the Evangelization of Peoples，宣道部與傳信部)：指揮並協調全球福傳工作及傳教士的合作。(東方教會部的權限除外)
- (7) 聖職部(Congregation for the Clergy)：負責有關教區司鐸及執事本身及牧職事務。但教區主教及主教團之權利不變。(附設藝文史蹟委員會)
- (8) 修會部 ((Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life，獻身生活會及使徒生活團部)：推行及督導教會內的獻身生活修會及使徒生活團之三願生活。
- (9) 教育部(Congregation for Catholic Education，修院及學院部)：關懷修院教育，並促進和管理天主教學院。

3.三個法院：

- (1) 聖赦院：處理內心界及大赦事務。
- (2) 最高法院：除負責教會最高法院之工作外，促使在教會內依法處理法務。
- (3) 聖輪法院：教會之上訴法院，協助下級法院事務。

4.三個局：教廷財務局(教宗出缺時，管理教廷財務)；宗座財產管理局；聖座經濟事務局。

5.二個處：教廷內務管理處；教宗禮儀處。

6.十二個宗座委員會：

- (1) 平信徒委員會(Pontifical Council for the Laity)。
- (2) 基督徒合一促進委員會(Pontifical Council for Promoting Christian Unity)。

- (3) 家庭委員會(Pontifical Council for the Family)。
 - (4) 正義與和平委員會(Pontifical Council for Justice and Peace)。
 - (5) 一心委員會(Pontifical Council "Cor Unum"，慈善及愛德工作)。
 - (6) 移民及觀光委員會(Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People，照顧移民及觀光客之靈修)。
 - (7) 醫療事務委員會(Pontifical Council for the Pastoral Assistance to Health Care Workers，為病人及醫護人員之牧靈)。
 - (8) 法典條文解釋委員會(Pontifical Council for the Interpretation of Legislative Texts)。
 - (9) 宗教交談委員會(Pontifical Council for Inter-religious Dialogue，與非基督宗教人士交談)。
 - (10) 無信仰者協談委員會。
 - (11) 文化委員會(Pontifical Council for Culture，促使文化對福音開放、科學、文學及藝術人士致力於真、善、美)。
 - (12) 大眾傳播委員會(Pontifical Council for Social Communications)。
- 7.其他附屬機構：梵蒂岡印刷所，梵蒂岡出版社，羅馬觀察報(日報及週報，月刊)，梵蒂岡電台，電視中心，梵蒂岡博物館。

(四) 地區組織：各國主教團→總主教區(教省)→教區→總鐸區→堂區

主教團是一個國家或一個地區主教們的集合體，為該地區的信眾共同執行某些牧靈職務，為人類促進更大的福利。主教團能包含幾個教省。主教團應自選主席。教省由數個毗鄰的教區組成，為按人事及地方環境促進共同的牧靈工作，加強教區主教之間的聯繫；教省設有總主教。教區是特定地區天主子民的集合體，是教會的基本單位，託付給主教在司鐸們的協助下所牧養。教區之下應分為總鐸區和堂區，作為固定的信友團體，可說是教區的細胞。

台灣地區的天主教會，教友三十萬左右，分佈在七個教區（台北總主教區、

新竹、台中、嘉義、台南、高雄、花蓮)，主教十五位(一位樞機主教，單國璽樞機主教)，神父近七百人，修女一千二百左右，分別在八百個教堂，以及天主教學校，醫院，文教和社會事業機構服務。在台灣的天主教友所佔人口的比例雖然不大，但對社會人群所作的服務和奉獻，廣受肯定和好評。教會的各項事業，配合時代的進步，與政府以及其他團體合作的情形，也很普遍。今天的高雄教區下轄高雄市、高雄縣、屏東縣三個行政區，包含八個總鐸區，共五十八個堂區，由單國璽樞機主教出任教區主教，其中第一總鐸區以高雄市苓雅、新興、三民、前金區的天主教堂區為主；第二總鐸區以旗津、前鎮、小港，加上高雄縣鳳山；第三總鐸區以左營、鼓山、三民、楠梓等區為主；位於高雄市的一、二、三總鐸區則有二十三個天主教堂區，其他五個總鐸區則都是屬於高雄縣和屏東縣的堂區了。(參考附表 3-2：高雄市教堂堂區分佈表)

三、助理組織

修會：教會認可有法定地位的團體，藉著共同生活與共同工作的方式，來服務教會。一般修會均有特別誓願，如神貧、貞潔、服從等，以更能忠誠地追隨基督，實踐福音勸諭。修會有男女之不同，亦有出世靜修與入世服務的分別。

善會：善會是一般信友爲了某種特殊工作而建立的一種虔誠、志願的結合，藉服務教會和人群，以強化信仰與靈修生活。(詳見下頁表 3-1 天主教組織圖檢表)

表 3-1 天主教行政組織簡表

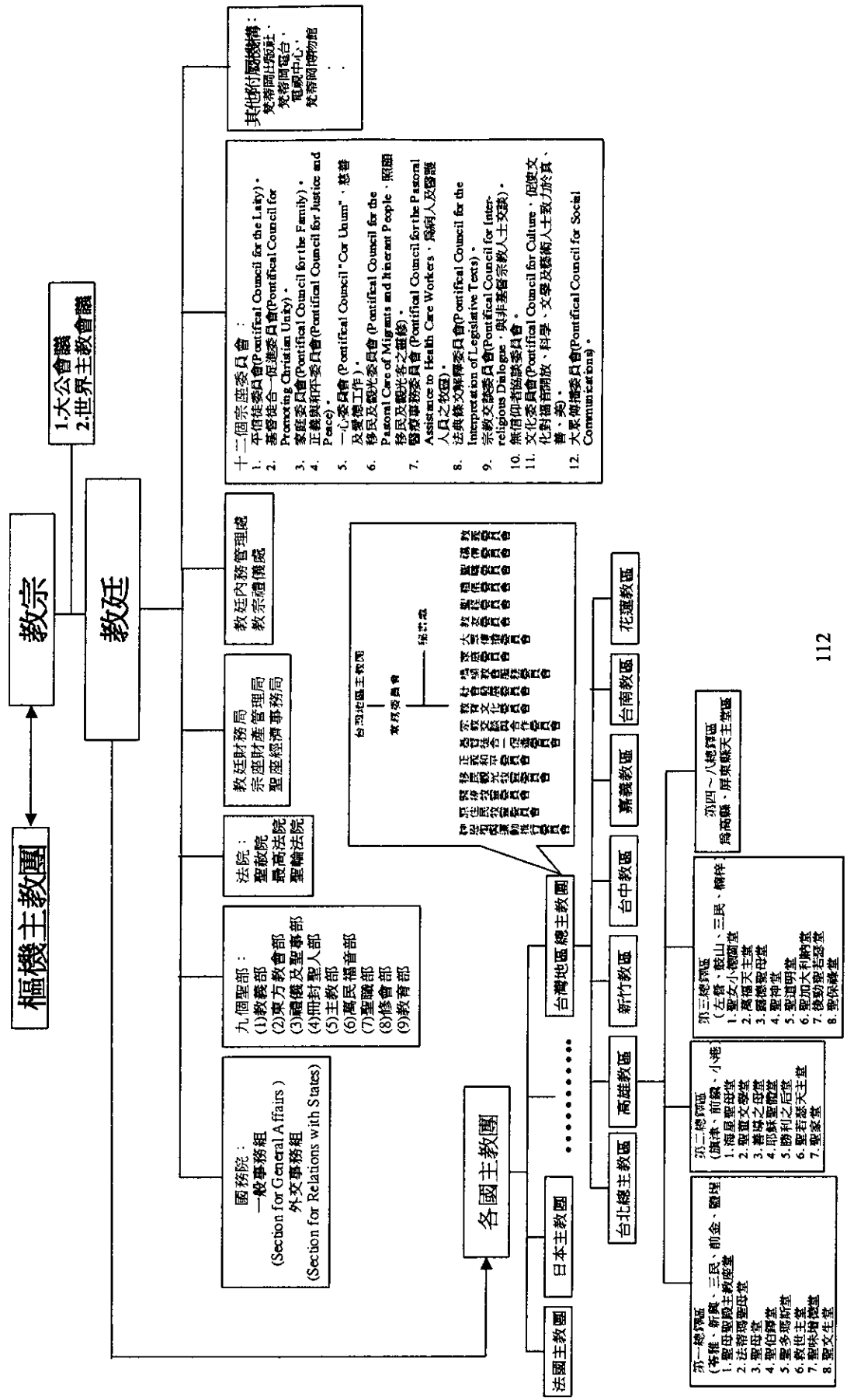


表 3-2 高雄市天主教教堂分佈

第一總鐸區

800 新興區	1.1950 法蒂瑪聖母堂	1.南華路 85 號
801 前金區	1.1965 聖伯鐸堂	1.成功一路 502 號
802 苓雅區	1.1859 玫瑰聖母聖殿主教座堂 2.1881 聖味增德堂 3.1960 聖文生堂 4.1961 聖多瑪斯堂 (主教公署)	1.五福三路 151 號 2.河北路 60 號 3.三多二路 219 號 4.四維三路 125 號
803 鹽埕區	1.1953 聖母堂	1.建國四路 113 號
807 三民區	1.1969 救世主堂 2.1962 聖道明堂 (第三總鐸區) 3.1962 聖加大利納堂 (第三總鐸區) 4.1983 聖神堂 (第三總鐸區)	1.建國一路 271 號 2.哈爾濱街 50 號 3.建興路 392 號 4.遼寧一街 115 號

第二總鐸區 (本區包含耶穌聖體堂位於高縣鳳山市忠誠路 30 號)

805 旗津區	1.1960 海星聖母堂	1.中洲二路 462 號
806 前鎮區	1.1959 聖董文學堂 2.1962 聖家堂 3.1971 善導之母堂	1.一德路 38 號 2.鎮州路 122 號 3.瑞隆路 356 號
812 小港區	1.1957 勝利之后堂 2.1962 聖若瑟天主堂	1.平和路 83 號 2.濟南里廣州二路 10 號

第三總鐸區

804 鼓山區	1.1859 露德天主堂 2.1966 萬福天主堂	1.鼓山三路 15-1 號 2.中華一路 25 號
811 楠梓區	1.1955 後勁聖若瑟堂 2.1983 聖保錄堂	1.後昌路 189 巷 15 號 2.和光街 221 巷 47 號
813 左營區	1.1932 聖女小德蘭堂	1.埔後路 3 號
807 三民區	1.1962 聖道明堂 2.1962 聖加大利納堂 3.1983 聖神堂	1.哈爾濱街 50 號 2.建興路 392 號 3.遼寧一街 115 號

第五節、祭典儀式

一、七大聖事

教會是耶穌的奧體，聖事是這奧體生活的具體表現；也可以說是耶穌通過教會繼續聖化人類，引領人類與天父合一的活動。祂藉著「洗禮」使人分享天主的生命，成為祂的子女；藉「堅振」堅強人所分享的生命；藉「聖體」滋養這生命；藉「告解」使罪人重獲失去的生命；藉「敷油」使病人恢復精神肉體的健康；藉「聖秩」使人以特殊的方式分享祂的司祭職；又藉「婚姻」使人與天合作創造新生命。這些都是現在耶穌與人交往的方式，對人關懷的表現。

聖多瑪斯曾對聖體聖事作三重重要意義：對過去，它是對基督苦難與真正祭獻的一種追念；對現在，它是我們與基督合一及彼此合一的聖事；對將來，它使我們提前分享天主的幸福。

在《舊約·申命紀》，天主用「瑪納」在曠野四十年之久養育選民，瑪納是聖體聖事的預像。哥林多教會藉分享耶穌之聖體聖事使大家結合為一體。耶穌許諾，祂自身將成為人類的真正飲食，可使人得到永生。

在《舊約·出谷紀》，梅瑟給天主祭獻，以犧牲的血灑在祭壇上和人民身上。表示天主與人訂立盟約。耶穌在十字架上，以自己的血為我們人類贖罪，獲得永遠救贖。在最後晚餐，訂立了新的祭獻，用祂的身體作我們的食糧，用祂的血，新約的血，作信徒們的飲料。

這方式共有七種，天主教儀式中通常稱為七件聖事，就是：洗禮、堅振、聖體、告解、敷油、聖秩、婚姻。每件聖事，在人身上都有賦予或發展一種新生命——「聖寵」的能力。禮儀可以說是天人之間的橋樑，天人交往的途徑，禮儀行為也可以說是耶穌執行祂作橋樑的職務，祂藉著外表的儀式來溝通天人間的關係：(一) 祂領導人祭獻、讚美天主，(二) 祂也給人帶來天上的恩寵，使人聖化。所以，禮儀並非單純的禮節或儀式，而是天人交往的媒介和會晤的場合。在每次舉行禮儀時，基督實在親臨。具體地說，禮儀包括聖祭，七件聖事，團體祈禱等。

二、彌撒

天主教宗教上最重要儀式就是每天進行的彌撒，天主教不同於基督教(就是後來的基督新教)，認為人神之間需要透過教士來聯繫，所以，天主教教堂每日都有彌撒儀式，和基督新教多在星期日進行不同，而基督新教名稱上叫做主日，而不是彌撒；彌撒，在特定天主教節日中，也都是慶祝活動的一部分；不過，在不同天主教節日中進行方式都一樣，整體結構並沒有不同，最多不過在讀經時主祭所念的聖經章節與講道時重點有所不同而已。另一個彌撒的特點就是上面所述的聖事部分，天主教對聖事的尊重，在彌撒結尾都一定以領基督聖體為結束，象徵基督透過這樣的儀式和天主教徒合而為一；基督教則只在復活節彌撒時做這個活動，象徵意義雖無不同，卻表現出對宗教重點一定程度的不同。

以下轉引基督教網站上所述之彌撒儀式細節、過程：

(一) 進台式

進堂詠或唱進堂曲

致候詞

主祭：因父、及子、及聖神之名。

信友：阿門。

主祭：願天父的慈愛，基督的聖寵，聖神的恩賜與你們同在。

信友：也與你的心靈同在。

懺悔詞

主祭：各位教友，現在我們大家認罪，虔誠地舉行聖祭。(靜默片刻)

全體：我向全能的天主和各位教友，承認我思、言、行為上的過失。(捶胸)我罪，我罪，我的重罪。為此，懇請終身童貞聖母瑪利亞、天使、聖人、和你們各位教友，為我祈求上主、我們的天主。

主祭：願全能的天主垂憐我們，赦免我們的罪，使我們得到永生。

全體：阿們。

求主垂憐經

領：上主，求你垂憐。

答：上主，求你垂憐。

領：基督，求你垂憐。

答：基督，求你垂憐。

領：上主，求你垂憐。

答：上主，求你垂憐。

光榮頌【將臨期、四旬期不唸】

全體：天主在天受光榮，主愛的人在世享平安。主、天主、天上的君王、全能的天主聖父，我們爲了你無上的光榮，讚美你、稱頌你、朝拜你、顯揚你、感謝你。主、耶穌基督、獨生子；主、天主、主天的羔羊，聖父之子；除免世罪者，求你垂憐我們。除免世罪者，求你俯聽我們的祈禱。坐在聖父之右者，求你垂憐我們；因爲只有你是聖的，只有你是主，只有你是至高無上的。耶穌基督和聖神，同享天主聖父的光榮，阿們。

集禱經

（二）聖道禮儀

讀經一

……(以上是天主的聖訓。)

全體：感謝天主。

答唱詠

讀經二

……(以上是天主的聖訓。)

全體：感謝天主。

福音前歡呼詞

領：阿肋路亞。

信友：阿肋路亞。

領：(經句)。

信友：阿肋路亞。

福音

主祭：願主與你們同在。

信友：也與你的心靈同在。

主祭：恭讀聖福音。

信友：主，願光榮歸於你。

……(以上是天主的聖訓。)

信友：基督，我們讚美你。

神父講道：(請坐下)

信經：(請起立)

全體：我信唯一的天主，全能的聖父，天地萬物，無論有形無形，都是祂所創造的。我信唯一的主，耶穌基督，天主的獨生子。祂在萬世之前，由聖父所生。祂是出自天主的天主，出自光明的光明，出自真天主的真天主。祂是聖父所生，而非聖父所造，與聖父同性同體，萬物是藉祂而造成的。祂爲了我們人類，並爲了我們的得救，從天降下。〔鞠躬〕【祂因聖神由童貞瑪利亞取得肉軀，而成爲人。】祂在般雀比拉多執政時，爲我們被釘在十字架上，受難而被埋葬。祂正如《聖經》所載，第三日復活了，祂升了天，坐在聖父的右邊。祂還要光榮地降來，審判生者死者，祂的神國萬世無疆。我信聖神，祂是主及賦予生命者，由聖父聖子所共發。祂和聖父聖子，同受欽崇，同享光榮，祂曾藉先知們發言。我信唯一、至聖、至公、從宗徒傳下來的教會。我承認赦罪的聖洗，只有一個。我期待死人的復活，及來世的生命，阿們。

信友禱詞

(三) 聖祭禮儀

準備祭品：(請坐下)

主祭：上主，萬有的天主，你賜給我們食糧，我們讚美你；我們將大地和人類勞苦的果實—麥麵餅，呈獻給你，使成爲我們的生命之糧。

信友：願天主永受讚美。

主祭：酒水的攙合，象徵天主取了我們的人性，願我們也分享基督的天主性。

主祭：上主，萬有的天主，你賜給我們飲料，我們讚美你；我們將葡萄樹和人類勞苦的果實—葡萄酒，呈獻給你，使成爲我們的精神飲料。

信友：願天主永受讚美。

主祭：上主，我們懷著謙遜和痛悔的心情，今天在你面前，舉行祭祀，求你悅納。

主祭：上主，求你洗淨我的罪污，滌除我的愆尤。

主祭：各位教友，請你們祈禱，望全能的天主聖父，收納我和你們共同奉獻的聖祭。

信友：望上主從你的手中，收納這個聖祭，爲讚美並光榮祂的聖名，也爲我們和祂整個聖教會的益處。

獻禮經：(請起立)

頌謝詞

主祭：願主與你們同在。

信友：也與你的心靈同在。

主祭：請舉心向上。

信友：我們全心歸向上主。

主祭：請大家感謝主、我們的天主。

信友：這是理所當然的。

(選適用的頌謝詞)

主祭：主、聖父，全能永生的天主……

全體：聖、聖、聖，上主，萬有的天主，你的光榮充滿天地。歡呼之聲，響徹雲霄。奉上主名而來的，當受讚美。歡呼之聲，響徹雲霄。

感恩經：(感恩經第二式)

主祭：上主，你實在是神聖的，你是一切聖德的根源。因此，我們懇求你派遣聖神，聖化這些禮品，使成爲我們的主耶穌基督的聖體與聖血。

成聖體聖血經：(請跪下)

祂甘願捨身受難時，拿起麵餅，感謝了，分開，交給祂的門徒說：

「你們大家拿去吃：這就是我的身體，將為你們而犧牲。」

晚餐後，祂同樣拿起杯來，又感謝了，交給祂的門徒說：

「你們大家拿去喝：這一杯就是我的血，新而永久的盟約之血，將為你們和眾人傾流，以赦免罪惡。你們要這樣做，來紀念我。」

祝聖後的歡呼：(請起立)

主祭：信德的奧蹟。

信友：基督，我們傳報你的聖死，我們歌頌你的復活，我們期待你光榮的來臨。

主祭：上主，因此我們紀念基督的聖死與復活，向你奉獻生命之糧、救恩之杯，感謝你使我們得在你台前侍奉你。我們懇求你，使我們分享基督的聖體聖血，並因聖神合而為一。

上主，求你垂念普世的教會，使你的子民偕同我們的教宗、我們的主教與所有的主教，以及全體聖職人員、都在愛德中日趨完善。

求你也垂念懷著復活的希望而安息的兄弟姐妹；並求你垂念我們的祖先和所有去世的人，使他們享見你光輝的聖容。

求你垂念我們眾人，使我們得與天主之母童貞榮福瑪利亞、諸聖宗徒，以及你所喜愛的歷代聖人聖女，共享永生；

並使我們藉你的聖子耶穌基督，讚美你、顯揚你。

全能的天主聖父，一切崇敬和榮耀，藉著基督，偕同基督，在基督內，並聯合聖神，都歸於你，直到永遠。

信友：阿們。

(四) 領聖體經

天主經

主祭：我們既遵從救主的訓示，又承受祂的教導，才敢說：

全體：我們的天父，願你的名受顯揚；願你的國來臨；願你的旨意奉行在人間，

如同在天上。求你今天賞給我們日用的食糧；求你寬恕我們的罪過，如同我們寬恕別人一樣；不要讓我們陷於誘惑，但救我們免於凶惡。

主祭：上主，求你從一切災禍中拯救我們，恩賜我們的時代得享平安；更求你大發慈悲，保祐我們脫免罪惡，並在一切困擾中，獲得安全，使我們虔誠期待永生的幸福，和救主耶穌的來臨。

信友：天下萬國，普世權威，一切榮耀，永歸於你。

主祭：主耶穌基督，你會對宗徒們說：「我將平安留給你們，將我的平安賞給你們。」求你不要看我們的罪過，但看你教會的信德，並按照你的聖意，使教會安定團結，你是天主，永生永王。

信友：阿們。

主祭：願主的平安常與你們同在。

信友：也與你的心靈同在。(可行平安禮)

主祭：請大家互祝平安。(主祭與信友，互相鞠躬；然後信友也互祝平安)

全體：除免世罪的天主羔羊，求你垂憐我們。

除免世罪的天主羔羊，求你垂憐我們。

除免世罪的天主羔羊，求你賜給我們平安。

主祭默念：願我們的主耶穌基督聖體聖血的攙合，使我們領受的人，獲得永生。

主祭默念：主耶穌基督，永生天主之子，你遵照聖父的旨意，在聖神合作下，藉你的死亡，使世界獲得生命；因你的聖體聖血，求你救我脫免一切罪惡和災禍，使我常遵守你的誠命，永不離開你。

主祭：請看，天主的羔羊；請看，除免世罪者。蒙召來赴聖宴的人，是有福的。

全體：主，我當不起你到我的心裏來，只要你說一句話，我的靈魂就會痊癒。(槌胸)

領主詠：(請大家一起唸)

信友前往恭領聖體感謝聖體 (歌…) (請坐下)

領聖體後經：(請起立)

(五) 禮成式

主祭：願主與你們同在。

信友：也與你的心靈同在。

主祭：願全能的天主，聖父、聖子、聖神，降福你們。

信友：阿們。

主祭：彌撒禮成。

信友：感謝天主。

出堂曲(歌…)

第六節、節慶活動

一、聖誕節

源自天主教最被人所熟知的節日當推十二月二十五日的聖誕節，雖《新約》中並沒有提到耶穌基督明確的生日，僅提到祂出生時的環境；早期的天主教因為種種因素，並不重視基督生日所宣示祂的人性層面意義。羅馬教會根據《梵諦岡曆書》(Calendarium Romanum)在330年才在教宗西耳威士特一世(Sylvester I)開始慶祝救世主耶穌基督的誕辰；不過，關於耶穌出生日的日期仍然未定，一般而言，西方人認為三月二十五日為一年中「最完美的一天」，上帝在這天創造世界、耶穌基督在這天受難、聖母瑪麗亞也在這天接受天使報佳音，懷孕救世主，所以懷胎十月，十二月二十五日被推估為耶穌基督的誕生日。也有說法認為十二月二十五日的聖誕節是羅馬帝國多神信仰時期「太陽神」(Mithras Invictus)的生日，羅馬教會因而保留這個習俗慶祝基督誕辰，不過天主教的教會官方著作中卻沒有記載這個說法。在歷史上聖誕節日期一直到四世紀才確定下來，不過希臘正教人在正月六日過聖誕節，而在天主教中這一天是「主顯日」(Epiphany)，是新生的救世主顯現給外邦人，三博士前往朝拜祂的日子。

天主教會以聖誕節前約一個月時間準備，稱做「將臨期」，以四周代表中世紀相信上帝創造世界和耶穌基督降臨人世間間隔了四千年，所以在天主教的一年

中用四周來代表這個過程；在這四周之中教徒祈禱、守齋、刻苦，以求潔淨心靈，按照傳統的天主教對聖誕節的認識，這是一個悔罪、補贖的節日，要求教徒儉樸、自省，此和現代商業化風氣大相逕庭。

◎聖誕節在天主教宗教上的意義：

(一) 爲「天主子生爲童貞母的神蹟」：這世人所料想不到，不能言喻的神蹟。再者是「聖言與人類所做的慷慨的交換」，即聖子從我們人借用了奴僕的形象，除了罪以外，成爲與我們相似的一位。最後是「人類處境的奇妙改造」，耶穌誕生的目的是要改造人的惡劣處境，恢復人性原有的地位。

(二) 正義太陽之新光出現：基督是正義的太陽，降來照耀人間。

(三) 精神生活的春節：教父與其他古代講道者屢次把基督的降來或基督自身稱爲「天上的春天」、「精神的春天」、「我們喜樂的春天」、「永不消逝的春天」。

(四)、和平與愛的慶節：正如依撒意亞所預言的：「有一個嬰兒爲我們誕生了……祂被稱爲和平之王……祂的王國永享太平。」祂的降臨是天主對人大慈大悲的表現，正如聖誕節教友習慣分送禮品，因爲這一天天主給人類送來最大最珍貴的禮品：祂的聖子。

(五)、敬禮耶穌聖嬰的慶節：對耶穌聖嬰的敬禮與聖方濟創始的聖誕馬槽有密切的關係，但教會提醒我們，我們所慶祝的主要對象，不是躺在馬槽中的「小耶穌」，而是天主子降凡成人。

二、萬聖節

萬聖節的傳統開始於 608 年教宗鮑尼法斯四世 (Boniface IV)，因爲在這一年羅馬皇帝福嘉把羅馬著名的「萬神廟」贈給教宗，教宗將此廟獻給「聖母與殉道者」。並將羅馬城外著名地窖中的殉道者遺骸遷到這裡，創立「萬聖節」，意在把天上所有知名與不知名的聖賢一起慶賀。

對台灣天主教徒而言，萬聖節的另一個重要意義在隔天的「追思已亡節」；這是克呂尼本篤會總院長奧迪勞 (Archabbot Odilo) 在 998 年爲了追思過世親人好友所創，後來教宗推動成爲慣例。中國人的慎終追遠習俗在天主教中是獲得教

宗認可的，所以台灣天主教徒在清明祭祖外，十一月二日也可以祭祖掃墓，生活在現世中的人們可以用祈禱或彌撒的方式救助在煉獄受罰的親友；也可以向天國的聖賢祈禱幫我們在天主前轉求我們的要求。

宗教改革後，基督新教放棄天主教傳統萬聖節的儀式，不過英、美轉化萬聖節為塞爾特人的「亡者節」(Samhain)；在十月三十一日，小孩會在臉上帶面具嚇人，惡作劇向鄰居討糖吃，這是過去蘇格蘭和愛爾蘭皈依基督宗教前的傳統節日習俗。

三、復活節

復活節又稱巴斯卦(Pascha, Pass-over)，意謂經過、越過。英文用春神(Easter)稱呼復活節。羅馬教會規定在一年的三月春分後第一個月圓後的第一個星期天過復活節，不過羅馬教會和基督新教到今天仍在不同的日子慶祝復活節。天主教和猶太教雖然是不同宗教，羅馬教會也不和猶太教在同一天過逾越節和復活節，不過像以色列人把羊血塗在門框及門楣上，上主的天使越過他們的門口，使他們保全生命；在到達紅海，天主使海水分開，讓以色列人經過洪海而獲得自由；同樣天主藉耶穌的血，使我們這生活在罪惡與魔鬼奴役下的人獲得新生。基督救贖了人類，並給予天主完全的光榮，主要是藉著祂的逾越神蹟：祂藉著死亡摧毀了我們的死亡，又藉復活恢復了我們生命，這樣的宗教意義，天主教在猶太教的舊約傳統上因為新約耶穌基督的降臨有了新的詮釋。

復活節表達教會對耶穌之復活所洋溢出的驚嘆與喜悅之情。它指出耶穌的死而復活為人類重啟天門，求天主賜我們革新生活，好能與耶穌同享復活的光榮。

《哥林多人前書》勸告天主教徒過節要用純潔、真誠的無酵餅，就是要潔身自好，度新生活。效法復活的耶穌，過復活者的生活，常嚮往天國的降臨。

第七節、文教活動

明代西班牙人佔領台灣北部，就是為了傳教目的，天主教的傳教活動有宣揚福音的意義在其中，因此一直就推動教化當地民眾的工作，並且推動救濟工作與

設立學校；這些工作在西方人早期和台灣當地人的衝突不斷影響下，一直不能建立一個維持的系統。

天主教在台灣的社會服務工作和它在台灣的發展差不多都由高雄出發，1859年（清咸豐九年）設立的高雄天主教會孤兒院，算是當時少數的兒童服務機構，也是早期天主教在台灣推動西式醫院外的另一種社會服務方式。天主教在十九、二十世紀之交，在中國推動的傳教工作一般說來都和醫療工作相關，在台灣也不例外，在日本統治時期，教區劃分上仍屬於廈門教區，天主教受到一定程度的影響，加上日本在台灣對醫療衛生方面所做的改革工作讓天主教社會服務工作一度停滯；到了1949年，來自中國大陸的傳教士和本地神職人員結合再度推動社會救濟事業；隨著台灣環境，發展的時空變遷，天主教的社會服務工作也面對一定程度的轉型，從過去傳統的慈善工作、社會救助等工作，轉向滿足不同福利需求，擴充社會服務事業，期望成為政府官方行政體系下的一個輔助社會工作系統。

在今天，天主教的社會服務工作目標和一般基督宗教並無基本差異；認為社會福利工作目的在建立社區觀念、促使所有人參與社區活動、並幫助遭受痛苦者與弱勢者需求，達成社會正義的目標。這些觀念都和政府當前積極推動社區總體營造工程目標相符合；天主教在宗教上，定義社會服務工作視為達成一種「社會訓導」工作，希望用天主教的宗教教義達成教化人心、匡正社會風氣的工作。天主教和基督新教不同的地方在於有中央行政體系，現在在世界推動社會服務工作的天主教主要組織是「明愛會」，台灣明愛會於1968年成立，成為「世界明愛會」（Caritas Internationalis）的一員，台灣所有教區都有「教區明愛會」，各堂區則設「明愛小組」成為一個有系統的一貫社會服務推動組織。以下是現在天主教高雄教區所成立的社會服務機構：

一、社福機構：

（一）天主教聖功醫院（原「高雄樂仁醫院」，St. Joseph Hospital）

樂仁醫院由聖母無原罪方濟傳教修女會（Franciscan Miss. Srs. of the Immaculate Conception of Mother of God），在1949年由天津應陳若瑟主教之邀遷

來高雄市，將玫瑰天主堂內的孤兒院改作會址兼院址，開台灣教會中設立醫院的先鋒，最先設有內外科、小兒科與婦產科，後逐步改建擴大，成為完整的醫院。經過三十多年的醫療服務，原址不敷使用，1978年喬遷至建國路現址（道明中學旁），並更名為「天主教聖功醫院」。除了原已為人津津樂道的婦產科、小兒科外，增設了許多科別。1988年再度增建兩樓，床位也增至三百床。隨著時代的變遷與醫療技術的精進，聖功修女會在修女及專業醫療團隊的努力和付出中，一直以「基督博愛」、「為小兄弟服務」的精神為理念，從事醫療、教育與社會服務的工作。現在成為天主教醫院中高雄地區碩果僅存的一間。

(二)財團法人天主教社會慈善福利基金會

天主教福利會是在台灣光復後，所新成立的慈善機構，辦公地址在台北，各教區設有分會，由教區主教指派神父負責會務。該會所承辦業務為一般性的社會救濟工作，承受發放美國所捐贈的救濟物品。高雄監牧區各堂口在這一段時期所接受的美援物資確實對當時戰後的台灣民眾帶來幫助，也連帶讓天主教的教務活動活躍，有利於推廣。

高雄教區成立初期，高雄教區天主教福利會仍然繼續接受美援物資，並從事分發工作，將高雄教區劃分為高雄縣市、屏東及屏東縣山地區與潮州總鐸區三區，和天主教福利會台北辦事處聯絡，後來台灣經濟發展，接受美援物資減少，因而各區代表失去作用，改由各堂區直接和台北辦事處聯絡。

(三)台灣天主教明愛會

1969年，中國主教團成立「天主教明愛會」（一稱普愛會，Caritas National）；高雄教區同時成立分會，取代過去福利會，推動社會福利工作。首任主任由道明會德鐸省會士貝滿神父出任；明愛會已是世界天主教社會工作的主要機構，高雄分會也在多次救災及幫助社區建設上貢獻良多。

除了這些主要機構外，各堂區也多成立教會診所從事醫療工作，堂區教友組成「聖母軍」，從事社區服務工作等。由此可知，天主教在高雄的社會福利事業

可謂相當普遍，而且服務層面也相當廣，其中多是提供一些特殊的社會服務，向家庭輔導、未婚媽媽服務、棄嬰收養、受刑人服務、不幸少女中途之家；近年來，台灣地區外籍勞工人口增加，高雄地區做為工業重鎮也有不少外勞，天主教所提供的外勞服務對這些外勞中的天主教徒有很大幫助，無形中宗教因素也成為幫助政府解決外勞的問題有利幫手。

二、文教機構

(一)聖若瑟修院 (Sr. Joseph Seminary)

聖若瑟修院位於高雄市建國一路二五一號，道明中學西南斜對面，由前台灣與高雄監牧陳若瑟籌設興建，修生日間在道明中學就讀，早晚在修院進修。

(二)文藻外語學院 (Wentsao Ursuline Languages College)



圖 3-2 文藻外語學院

該校為聖吳甦樂羅馬聯合會 (Roman Union of the order of St. Ursuline) 修女會申露德修女 (Marie de Lourdes, o.s.u.) 所創辦，是高雄教區內教會最高學府，1966 年七月二十一日奉准立案，成立「私立文藻女子外國語文專科學校」；1970 年招收男生，校名更改為「私立文

藻外國語文專科學校」；1999 年正式改制為「文藻外語學院」，設置二年制技術學院英文、德文、西班牙文三系，夜間部更名為「進修推廣部」，並新設英文系夜二技在職班。現有英文系、法文系、德文系、西文系、日文系、應用華語文系、國貿企管科，學生共 5623 人。

(三)道明中學 (St. Dominic Middle School)

1955 年創校，該校辦學嚴謹，分男生部、女生部與夜間部；多年來堅持教育工作為高雄市培育不少英



圖 3-3 道明中學

才，不僅是高雄市數一數二的私立高中，也是天主教在台灣規模最大且最爲著名的高中。

(四)明誠中學 (St. Paul Middle School)

明誠中學原先創立於四川重慶，後來政府遷台，學校也被廢。1963年原先接管四川明誠中學的聖母昆仲會籌備在高雄復校事宜，以中華一路三十一號爲新址，破土興建新校舍。1968年，增設高中部、高職部，設有普通科、化驗科、電子科、商業科成爲完全中學，在當時可謂新穎的辦學體系。

(五)道明小學 (Dominican School)

道明小學是聖道明傳教修女會，專爲當初美軍顧問團子女所成立的學校。創辦於1956年，招收美僑子女就讀，後隨美軍遷離台灣，逐步擴大招生，不過仍以外僑子女爲學生主體，學生人數很少。

三、傳播媒體

(一)善導週刊社 (Catholic Weekly)

善導週刊社是遣使會(聖味增爵會)美國西省會士史密斯(V. Rev. Thomas J. Smith, CM.)於1955年八月十五日創刊。作爲教會刊物，發行實屬不易，善導週刊隨著天主教在1960年代的蓬勃發展，發行量一度到一萬四千餘份，不過後來台灣地區社會轉型，天主教物停滯，發行量日漸下滑，不過善導週刊仍負起教會內通訊及教友聯絡的責任，持續發行至今。

(二)湯若望書院(天主教文化中心)(Adam Schall Hall)

1962年，聖言會德籍會士閔明我神父(Rev. Joseph Meiners, SVD.)開設湯若望書院，專爲介紹天主教教義與促進中德文化交流，自任中心主任。該書院藏有教會與中外書籍三萬冊，供教友與社會人士借閱，並不時舉辦專題演講與電影欣賞等社會公益活動。

第八節、結語

高雄地區的天主教傳教史，在一定的層面上反映出高雄市國際關係發展過程

的縮影；早期的天主教傳教士在高雄還沒成爲台灣重要港口都市時就已經利用其地理位置之便，把高雄視爲一個向台灣南部推動傳教工作的基地，北向台南、南向屏東，甚至越過中央山脈向東部推動傳教工作；這使得高雄較有歷史的天主教堂多分佈在港口、沿海地區，像早期的玫瑰聖母聖殿主教座堂（1859）、五塊厝聖味增德堂（1881）、露德聖母堂（1859）都建立於十九世紀時的高雄港口附近。到了日本統治時代，高雄逐漸發展成台灣一個重要的港口都市，天主教在日本的統治下初期雖未受到重大影響，不過二次大戰時間卻因爲戰爭因素，西方傳來的基督宗教都受到一定程度壓抑；台灣光復後，國民政府播遷到台灣，這一段時間（1950年代到1970年代），天主教在當時政府和美國關係良好的幫助下，蓬勃發展了近二十年，觀察高雄市的天主教堂，我們不難發現多是這一段時間成立爲主。不過，中國社會的傳統觀念對中國人影響深遠，天主教在傳入中國初期就已經發現這一個基本立場的對立，對傳教工作推展不利，積極尋求突破，包括由教宗頒佈詔令允許中國天主教徒祭祀祖先，讓天主教在中國更能被接受。不過，觀察近幾年的宗教發展，不容否認的就是，西方傳統宗教在台灣的發展漸漸沒落，天主教也在這一個當前的困境之中正積極尋求另一條融入台灣社會的道路。

第四章、基督教

第一節、總論

基督新教，中文一般直稱基督教，乃與天主教、東正教並列為基督宗教三大派別，為十六世紀宗教改革運動中脫離天主教（謂之舊教）而形成的各個新宗派，以及從這些宗派中不斷分化出來的眾多支派的統稱，其英文統稱為 Protestant，該詞源起於德文 Protestanten，原意為抗議者，指 1529 年神聖羅馬帝國在德國境內斯拜爾召開的帝國會議上的少數派，因該派諸侯對會議通過支持天主教壓制參加宗教改革運動各派的決定，提出了一項正式抗議，後即泛指接受宗教改革運動的各宗派。台灣的新教各教會則自稱基督教或耶穌教，而不稱新教。

馬丁·路德（Martin Luther，1483-1546）為興起壯闊波瀾的宗教改革運動之第一人，一般基督教史家均將路德於 1517 年在德國威登堡大學發表控訴羅馬教廷的「九十五條綱領」，視為改革運動的開端。路德在綱領中的基本主張為：《聖經》為基督信仰的終極權威，否定神職人員做為神人之間的權威仲介；人類救贖的最終依靠乃是神的恩寵，任何善功善行均無法保障最後的得救。上述主張無疑是對當時天主教會正統教義的極大反對，因為天主教會強調教階制、神職制與修道院制度均為維繫教會神聖性及仲介神人關係的權威性所必須者，但路德竟謂平民信徒無須依賴神職人員亦可得救；此外，當時教會推行「贖罪券」，宣稱出錢購買得之可以免除地獄之苦刑，但路德竟宣稱這些均無關乎救贖。更進一步地，路德既主張《聖經》為信仰的依歸，為了讓一般平民信徒均可研讀，故以德國方言來翻譯《聖經》，完全漠視當時天主教會賦予拉丁文的獨尊地位。以歐洲方言來翻譯並研讀《聖經》，以便使基督信仰普及於社會大眾，乃是宗教改革運動影響到近代西方文化非常重要的一環，不但有助於平民信徒對教義理解的深化，且帶動了普及教育與思想自由的風氣，以及歐洲各國民族精神的覺醒，這一切都由

馬丁·路德的改革綱領所激盪出來。由於當初西北歐的王侯貴族早就對羅馬教廷政教合一的權威深表不滿，故對路德這種公然挑戰教廷權威的神學家深表同情，甚至於公開支持，並和教廷唱反調，使得歐洲社會開始從中古時代的政教合一走向近代的政教分立之路。

喀爾文（John Calvin，1509-63）乃是繼路德之後另一位重要的宗教改革思想家。喀爾文將路德的神恩寵論更進一步加以推衍，主張神的絕對主權，反對人類自由意志的行爲足以帶來自我之救贖，何人可以得救，全憑神的旨意決定，由此導出喀爾文教派最著名的「預定論」（predestination），謂神是全知、全能與公正的，何人在最後審判日進天堂獲得救贖，何人下地獄受到懲罰，一切都由神的旨意來安排，凡人全然無法臆度，更無法加以改變。人類的現世責任便是完全遵奉神的旨意而生活，並命定地接受神的最後審判。喀爾文的主張其實是基督教信仰高度理性化的表現，使得基督教倫理觀從追求出世救贖轉向恪遵現世禁慾規範，不再去奢望獲得來世的果報，或是以人類有限的知能去臆度神的旨意，一切交託給神做最後的裁決。這種生命的態度可說是近代西方文明能夠以理性主義的方式來進行經濟、社會與政治改革的一個重要之精神動力。喀爾文原籍法國，爲了實踐其神學改革主張，他流亡到瑞士日內瓦，建立了一個符合其基督教理想的神權政府，爲後來影響甚大的長老教會之組織模式奠定基礎。

宗教改革運動在英國取得更激進的發展，蘇格蘭地區有許多平民信徒追隨喀爾文主義，開創了清教徒（puritan）運動，以嚴格奉行禁慾生活而著稱，許多信徒不堪受到支持舊教的政府與教會之迫害，流亡到美洲新大陸，奠下了美國新教傳統的基礎。同時，英國國王與貴族們則對天主教會展開政治鬥爭，亨利八世（統治期間 1509-47）公開與羅馬教廷決裂，並關閉修道院，將教會完全納入英國王權管轄。直到伊麗莎白一世（統治期間 1558-1603），英國教會終於走向完全不受羅馬教廷之干涉的獨立地位，是爲英國國教會或聖公會之始。

由馬丁·路德所開啓的信義宗、喀爾文的長老會，以及英國所發源的聖公會這三大宗派，其信徒人數在宗教改革後便佔新教徒的絕大多數，因此也被稱爲新

教的主流教派。信義宗分布於德國大部和北歐諸國，包括丹麥、挪威、瑞典、芬蘭等；長老會為瑞士、德國一部，荷蘭和蘇格蘭；聖公會主要在英格蘭。後來這三大宗派又被一波又一波的歐洲移民帶往北美洲新大陸，奠定了其在歐美社會與天主教相抗衡的主流地位。由於宗教改革之後所產生的新教派相當多，無法在此一一詳述，只選擇幾個信眾較多、歷史傳統教悠久的教派擇要敘述。

一、信義宗（Lutheran Church，或譯路德教會）

以馬丁·路德宗教思想為依據的各教會統稱。主要強調「因信稱義」，認為人要得到上帝的拯救，不在於遵守教會的規條，而在於對神的信仰；不在於人的功德或善行，而在於神賜予人類的恩典；人因著信仰而被神稱為義人。信徒通過祈禱可直接與神溝通，因此信義宗認為信徒人人皆可為祭司，無需各級神職人員為仲介。同時，強調《聖經》是信仰的根本，凡不符合《聖經》的禮儀、制度和學說都在摒棄之列，允許神職人員結婚。禮拜儀式簡化，著重講道和唱讚美詩。

二、長老教會（Presbyterian Church）

以喀爾文的宗教思想為依據，亦稱喀爾文宗或歸正宗，以《聖經》為信仰和行為的唯一根據。亦強調因信稱義，認為信仰的本質就是相信通過基督而獲得神救贖的恩典，傳播神恩的福音是教會的責職，《聖經》即福音的見證。強調《聖經》權威至上，應據以判斷一切傳統；還認為任何人不應被賦予無限權力，所有信徒一律平等，故主張教會的領袖由所有信眾選舉產生，謂之「長老」

（presbyter），此為該派名稱之由來，這一教會民主制的觀點對現代民主政治有深遠的影響。美國之所以成為全世界第一個民主共和國，正是遵奉喀爾文主義的清教徒將教會民主制應用到整個國家體制的結果。該宗極重視禁慾主義的生活規範，並由長老監督執行。

三、聖公會（Anglican Church）

該宗在英格蘭為國教，稱英國國教會或譯安立甘宗。在英國其他地方（蘇格蘭、威爾斯和北愛爾蘭）及其他國家的聖公會均非國教，組織上亦不從屬於英國國教會。沒有世界性的統一組織或集權領導機構，宗內各教會間不相從屬。以《聖

經》為教義基礎，在持守傳統教義的同時主張在具體解釋上兼容各家之說，在天主教和其他新教宗派之間採取中間立場。保留主教制並承認其有繼承使徒的性質，但也讓平信徒參與教會管理。英國聖公會要求教牧人員遵奉「三十九條信綱」，但不要求平信徒信守，該宗其他教會一般並不特別重視此信綱。聖職分為主教、會長(相當於其他宗派的牧師)、會吏三級。

四、浸信會 (Baptist Church)

因反對嬰兒受洗，主張只對理解受洗意義的信徒施洗，洗禮採用全身浸入水中，不用點水於額方式，故名，又稱浸禮宗。浸信會多數教會的特點為：在一切信仰與實踐問題上，最高權威是基督與《聖經》，信經與禮文均不足為憑；信仰為個人良知的問題，反對國家及其他外在權威對信仰的干涉；只對信徒施洗，因為洗禮是基督徒的標誌，而基督徒是自覺的信仰者；洗禮應根據《聖經》將受洗者全身浸入水中，並以三位一體上帝之名進行，象徵信徒分有基督的生命、與基督同受死與復活。

該宗派的初期開創者為閔澤 (Thomas Muntzer, 1488?-1525)，原為信義宗牧師，但由於強烈的末世論思想，使其對基督信仰採取更激進的解釋，並領導農民起義反抗德國封建君主，最後殉道身亡。但其思想卻頗獲當時中下階層民眾的同情與支持，許多獨立教會的興起和浸信會的反體制思想有淵源關係。

五、衛理公會 (Methodist Church)

亦譯衛理宗、循理宗或循道宗。該宗是以創始人英國神學家衛斯理 (John Wesley, 1703-91) 的宗教思想為依據，該宗宗旨忠於《聖經》，忠於傳統信經教義，強調按《聖經》的教訓過循規蹈矩的虔敬生活，故稱循道宗，屬於新教改革傳統，認為得救既憑藉神恩，亦取決於個人自由選擇的一派。所有人都有得救的可能，靠著聖靈，人可以在此生達到對上帝對他人完全的愛，獲得完善的基督徒品格。在神學上不重思辨，不強求一致；強調聖靈有使人信仰及改造信徒生活的力量；宗教的核心在於人與上帝的切身聯繫。在社會觀點上重視下層社會，主張社會改良。

基督新教傳到北美新大陸之後，由於受到當地特殊的人文生態條件影響，再加上移民社會本身多元文化的特質，以及十九、二十世紀之交，美國開始朝向工業化與都市化的大規模社會轉型之路，使得宗教世俗化的現象比歐洲更甚，由於現代物質文明的過度繁榮，反而造成社會脫序、文化價值虛無化等病態現象，促使美國基督教界出現一股以回歸傳統進行宗教復興的風潮，並提出了比主流基督新教更保守的教義主張，最能代表這股宗教復興風潮的有兩個運動：福音運動與靈恩運動，以下分述之。

一、福音主義（Evangelicalism）

福音主義乃是一種思潮與運動，但並未創立一種獨立的宗派，而是在原有的主流宗派中部分信徒所宣揚的理念，經常透過跨宗派的串聯以建立宣揚福音的組織，不過若其理念與宣揚方式與傳統教會產生矛盾，亦會發展出專屬福音運動的獨立教會。其思想淵源於十九、二十世紀之交的美國基本教義派信眾，早期代表人物為穆迪（Dwight L. Moody, 1837-99），千禧年主義（millennialism）為其核心思想，蓋從福音派神學家的觀點來看，現代文明的墮落腐化乃是彌賽亞來臨的前兆，是公理戰勝邪惡之前的最黑暗時刻，故凡是正信的基督徒應該不為物慾所惑，而為迎接彌賽亞降臨之後的一千年做好準備工作，讓自己的道德純淨，並積極宣揚福音，以便在人間建立神的國度。

福音派人士反對主流教會對《聖經》所採取的過分現代化與自由派的詮釋，主張應照經典原文的嚴謹之字面意義來理解與遵循之，故凡《聖經》所載均為神的啓示，均為歷史之真實，信徒應毫不懷疑地加以接受；基督徒應全心信仰耶穌基督的受難與復活的救贖信息，並相信基督的再臨；凡欲成為神之國的子民者，均應放棄各種惡習，體驗靈性的覺醒，過著道德純化的生活。

積極宣揚福音被此派視為最重要的社會責任，故雖然批判現代文明所帶來的各種墮落現象，福音運動人士卻認為應該善用現代傳播科技以宣揚福音到全世界各個角落，故包括海外傳教、電視佈道、網際網絡教會等策略均大量被採用。二十世紀美國福音運動最具代表性人物便是葛理翰牧師（Billy Graham），他有感

於美國社會道德的墮落，便積極到社會各角落宣傳福音，既運用電視佈道的工具，又親自深入都市貧民窟為窮人傳道，上至美國總統及國會議員，下至市井小民、販夫走卒，均為葛理翰牧師的佈道對象，被譽為當代美國的良知。

二、靈恩主義（Pentecostalism）

靈恩主義的萌芽與福音主義約在同一個時期，其原始主張為回歸使徒時代聖靈降臨教會的神秘體驗，並批判當代基督教過度理性化與世俗化的發展偏離原始基督教精神。稍後，逐漸發展成標榜神跡及非理性的神秘經驗以證明聖靈充滿的信仰模式，並宣稱讀經與神學論辯均無益於救贖，神之恩寵反映在聖靈對個別信仰者所產生的身心作用。美國靈恩運動初期最常出現的兩種神跡為：某信徒因聖靈充滿而治癒疾病，以及突然能夠使用未學過的他國語言誦經或傳道。凡具有此類能力者，立刻被其他信眾視為能夠溝通聖靈者而成為該教會的領袖。

靈恩主義的基本主張可總結為下列六項：（1）以聖靈（Holy Spirit）為神學之核心；（2）強調神蹟為神恩寵的明證，如：講方言、靈療、趕鬼驅魔、說預言等；（3）以狂熱與入神方式來進行禮拜，如：唱靈歌、跳靈舞、祈禱中突然昏厥或倒地等；（4）對顯神蹟越頻繁者越尊敬，甚至有因此被封為「先知」或「使徒」的人物，對一般信眾具有崇高的權威，並形成以個別超凡領袖為中心的教會組織；（5）以末世將臨的警告來傳佈福音；（6）信眾聚會中經常宣講預言、異象與異夢，以見證聖靈充滿的體驗。此派和福音主義一樣，都對主流教會的理性化神學思想大加批判，對現代文明的特質極度不滿，但靈恩主義在強調信仰的非理性層面甚至比福音主義尤甚。其信仰模式在下層民眾及少數族群等社會邊緣人中傳播最為迅速，故在美國的非洲裔黑人教會及台灣的原住民教會之間，近二、三十年間靈恩運動可說是風起雲湧。

上述這五大宗派及兩個新興的基督教復興運動，在高雄市均可找到相應的教會，以下將會詳述之。

第二節、教義

基督教和天主教的基本教義是相同的，都視信仰耶穌基督為人類救贖的唯一憑藉，《聖經》為信仰者實踐靈性生活的終極權威。只是基督教強調因信稱義、信徒人人都可為祭司，以及否定《聖經》以外的其他權威等三大原則。這是和天主教針鋒相對的，而為新教各派共同的特點。

因信稱義是新教教義的核心，主張得救是「本乎恩也因著信」。根據基督教教義，人因有原罪和本罪而不能自救，以致在神面前不能稱義。唯一的救贖方法是藉神之子耶穌基督將救贖的恩典賜給世人，這是基督教各派共同的信仰。至於如何使罪人獲得這種恩典，收到得救的效果，天主教主張除了信仰外，還必須憑藉聖事，通過天主教的神職人員，才能將救恩頒賜給信徒。但在基督新教看來，這是把聖事做為神和人之間的一種「交易」，因為天主教規定信徒必須按教會的要求履行某些功課或善行，如做彌撒、奉獻、懺悔、補贖等，表示自責或補償，才能得到神的恩寵。教會神職人員(神父、主教和教皇)成為壟斷救恩的代理人，基督新教認為這違背《聖經》的教訓，得救的真諦在於相信和接受耶穌基督為主，憑藉信心，通過聖靈的工作，使信徒和基督成為一體，基督的救贖在信徒身上生效，使信者「還是作為罪人的時候，在上帝面前得以被稱為義」。基督教認為行善是應該的，但這是重生得救的表現，而不是一種功德，行善本身沒有使人得救的效能。

基督教認為既然只憑信心即可得救，那麼信徒人人均可為祭司，無須神職人員作為神人之間的仲介。此外，信徒還可以互相代禱，每個信徒都有在宗教生活中彼此照顧相助的權利和義務，都有傳播福音的天責。《聖經》具有最高權威，這也是針對天主教提出的。天主教雖然不否認《聖經》的權威，但堅持《聖經》的解釋權屬於教會。實際上就把有關宗教信仰的一切問題，包括教會傳統的最高權威集中在天主教會和教皇身上。基督教則主張唯有《聖經》才是最高權威、每個信徒都可以藉聖靈的引導直接從《聖經》領悟神的啓示和真理。宗教改革以後，

基督教將《聖經》譯成各種民族語言，並致力於《聖經》的傳播和註釋工作，讓信仰者都能以其母語閱讀《聖經》，這也為基督教在歐美文明之外的地區傳播福音大開方便之門。

第三節、歷史沿革

基督教在台灣傳教之始，應從荷蘭據台時代算起。根據荷蘭殖民史料記載，荷蘭改革宗的傳教士以台南為根據地，北達嘉義、南至恆春，均為其佈道的範圍，惟當時佈道之情況為何，史載不詳，難以考察，也無法知道高雄是否曾有傳教士之停留、原住民或漢人之改宗、甚至教會之建立。之後，鄭成功率軍逐退荷蘭人，其傳教事業也因漢人的大量移民及荷人之撤離而告結束，故從鄭成功治台時代直到清中葉東西海通大開之前的這二百年間，可說是西方傳教台灣的中止時期。一直要到十九世紀中葉清朝政府被迫開放門戶給西方列強之後，西方傳教事業才又在台灣重新開始。故以下分清朝、日治與戰後三個時代，分別論列基督教在高雄傳教史。

一、清朝時代

基督教會傳教士來台的傳教背景是台灣的開港。1858年英法聯軍之役，給予外國人通商口岸居住權，西洋傳教士亦於此時機來台傳教、居住。1860年中、英、法簽訂天津條約，規定台灣必須開放四個通商口岸，從北到南為基隆、淡水、安平、打狗（今之高雄港），乃是台灣近代史上與西方國家貿易開放之始，也是西方傳教士在台灣宣教的歷史新頁，而被譽為是基督教在台宣教之父的馬雅各醫師和馬偕牧師都先在打狗登陸，再將基督福音帶到全島各地，故高雄在台灣基督教歷史上扮演關鍵角色。

1864年，英國長老教會由於在中國傳教已經漸有基礎¹，故決定從福建派宣

¹ 1847年長老會派賓威廉(Willian.C.Burns, 1815-68)來中國傳教，先抵香港停留五個月後，開始在汕頭及廈門傳教，1849年賓威廉以廈門為第一教區，汕頭為第二教區。1860年杜嘉德牧師和馬卡西牧師(Rev.H.L.Mackenzie)來台做短期停留，杜嘉德牧師向總會建議對台傳教，促成了英國馬雅各醫師於1865年來台傳教。

教師來台，嘗試將福音傳佈於當時對西方人而言還是充滿著神秘陌生的福爾摩沙美麗之島，首先被派來的便是杜嘉德（Rev. Carstairs Douglas）牧師與馬雅各醫師，他們在打狗登陸後就直接前往台南府城。由於在中國傳教的經驗，使英國長老會認為直接宣傳福音，無法被中國人所接受，故以醫療服務輔助宣教是一個有效的策略，長於外科手術、眼科及傳染病防治的西醫，剛好足以彌補中醫在這方面的不足，故英國傳教士決定先以醫治中國人的肉體，再導入拯救靈魂的事工。長老教會在台宣教也採行相同的策略，故具有完整醫學訓練的馬雅各成為台灣傳教的開拓者。

馬雅各醫師（Dr. James L. Maxwell, M.D., 1836-1921）²不但是近代基督教在台宣教的第一人、南台灣傳教之父，也是台灣引進現代西醫的第一人。馬雅各抵台後，先至台南傳教，1865年6月16日，馬醫生在府城西門外看西街租屋，前面做禮拜堂，後面當醫館，與助手開始傳道醫療的工作。但當時民風保守，馬雅各在府城的醫療傳道工作只有24天即遭受迫害，不得已只好遷到有英國領軍保護的旗後（今之旗津），待機回府城。這是旗後教會時代的開始，此後四年間以旗津為定點，從事傳教與醫療工作。

1866年6月，馬雅各正式在旗後建禮拜堂（見圖4-1），8月12日由廈門來台的宣牧師（Rev. W. S. Swanson）為台灣最初的四位信徒：陳齊、陳清和、高長與陳圍施洗，使他們成為台灣本土第一代基督徒。馬雅各又在旗後教會對街設立一醫館，即打狗醫館，馬雅各醫師在打狗港所開設的醫館成為第一個成功在台開業的西醫院。他利用奎寧治療、切除白內障及膀胱結石的手術，治癒了不少病患，

馬卡西牧師(Rev.H.L.Mackenzie)來台做短期停留，杜嘉德牧師向總會建議對台傳教，促成了英國馬雅各醫師於1865年來台傳教。

²馬雅各醫師為蘇格蘭人，愛丁堡大學醫學部畢業之醫師，亦是教會長老，1864年1月抵廈門，停留半年後，同年秋天和三位助手來台，傳教三星期。1865年5月正式來台灣府傳教，六月中在台灣府內租借民宅、行醫傳教，後因民眾之抗教，而移往旗後。1868年樟腦紛爭之後再度來台傳教，1871年因健康不佳，歸國。1883年二度來台，因夫人健康不佳，翌年即返國。馬雅各為長老會早期傳教活動之指揮者。

名聲享譽全島，也破除了東西方文化的隔閡，使許多台灣漢人及原住民遠到來求診於馬雅各，而逐漸改信基督教。馬雅各醫生在旗後開設醫館與禮拜堂，宣教漸有成就，1867年分設埤頭(今之鳳山)教會。同年底，李麻牧師(Rev. Hugh Ritchie, 1835-79)也加入宣教行列，馬醫生即將旗後、埤頭等打狗宣道區移交給李麻牧師，於1868年12月25日連夜趕回府城，台灣長老教會南部中心逐漸轉向台南，不過打狗仍繼續成為高屏地區的宣教中心。圖一、旗後教會(旗津區廟前路十三號)

1868年，馬醫師移往台南府城後，將醫館交與洋行萬醫師(Dr. Patrick Manson)經營。萬醫師在此診所研究蚊蟲所引起的象皮病及癩病，名噪世界醫壇，而被稱為「世界亞熱帶病之父」。旗後醫館歷經數位醫師經營，1890年新建改名為慕德醫院，1901年洋行醫師又將醫院歸還教會，由安彼德(Peter Anderson)經營之，1910年安彼德歸國，因無人經營，1927年由教會當局賣掉。

正如馬雅各本人當時的回憶，台灣傳教的起源，大家或許會想到打狗，其實，居民約兩千的海邊小村，並不是英國傳道部的選擇，很自然地，七萬居民的台灣府城才是真正目標，第一代傳教師在打狗的落地生根，乃是當時台灣漢民對洋人與洋教的排斥所致，打狗由於才開港未久，漢人移居較少，洋人相對反而較多，故風氣較開放。由此可知，位居高雄旗津的旗後教會，在台灣基督教宣教史上實佔據重要的歷史地位。教會史籍有如下的敘述：

與其說她是台灣教會史的起點，應該說她扮演的角色是「中途之家」的補給站。初期宣教師在府城受挫，旗後提供「宣教中心」供其所需；樟腦事件、埤頭事件中，信徒紛紛來避難，旗後提供「避難所」。旗津港不僅是世界避風名港，亦是初期宣教的安全堡。(《台灣古早教會巡禮》，1997，頁3)

事實證明，旗後做為初期的宣教中心確有許多意想不到的收穫，一方面仍可伺機北上府城，向台南以北地區傳教；另一方面則因打狗居民不多，教務與醫療

工作簡單，尚有餘力發展南台灣許多據點，特別是台灣最南端的屏東（舊稱阿猴）地區，當時多數尚為平地與山地原住民所居住，漢人移民開墾者不多，但英國傳教師卻已在各村社廣設教會，為日後台灣原住民社會基督教信仰的普及化奠定基礎。

南台灣教會另一位開拓者為李麻牧師³，他也是駐台傳教的第一位牧師，因馬雅各為醫師，非正式授職的牧師。李牧師於 1867 年 12 月來台之後，即長駐旗後，以此為中心，在高雄之埤頭、屏東之里港、竹仔腳等地傳教，也是最初學習客家語之傳教士。李牧師的到來，使馬醫師可以開始轉向府城從事醫療傳教工作，且李牧師年輕又勤奮，學會廈門話又會講客語，宣教的成就頗為可觀，除在高屏地區廣設教會，李牧師伉儷相當重視教育，在旗後設傳道師修養所，培養台灣本土傳教人才，亦為台灣神學院教育之發源，1876 年因教區合併，納入台南神學院，此訓練班才停止。

馬偕牧師（Rev. George Leslie Mackay, 1844-1901）是北台灣傳教之父，但他來台灣的第一站也是打狗，在馬雅各醫師設立旗後教會的七年後，即 1871 年 12 月 29 日登陸，住在當時於高屏地區積極傳教的李麻牧師家，先在打狗地區熟悉台灣的風土人情，學習台語，並由李麻牧師陪同前往巡視高屏地區各教會發展狀況，停留了二個多月，於隔年 3 月 7 日輾轉從台南北上，在北台灣的淡水建立北部第一個教會。其傳教事業全在北台灣地區，此處不再贅述。

清朝時代台灣長老教會之儀式，教會史家有著如下紀錄：

這個時代的聚會只有禮拜日的禮拜而已，上午 10 點起差不多一個鐘頭，下午自兩點到三點，這樣每個星期有兩次禮拜，禮拜的順序：(1) 吟詩；(2) 祈禱；(3) 十誡；(4) 聖經；(5) 聖詩；(6) 祈禱；(7) 講道；(8)

³李麻牧師為蘇格蘭人，來台時，尚未修畢倫敦英國長老教會學院之最後一年課程（English Presbyterian College），但被長老教會派為首任駐台牧師。1879 年因風土病逝於台南，其夫人繼其遺志，成為女傳教士並從事女子學校之創立，1884 年因健康因素歸國。

祈禱；(9)頌讚；(10)祝導。這是上午禮拜的順序，下午不讀十誡。那時的儀式若照現在看來有點奇異，男女的座位要分開為兩邊，中間隔著青色布幔，使雙方男女不相看，凡七歲以上男女就不能坐在一起，風俗習慣與現在大不相同。(陳梅卿，1987，頁 8-9)

雖然早期傳教士以如此堅毅不拔的精神進行傳教與醫療，但由於所傳播的教義及儀式對當時的台灣人來講，仍然不易了解與接受，早期改宗基督教的本土信徒亦會不見容於其親朋好友，再加上英國人乃以強權姿態來台經商，與台灣官民發生不少糾紛，故衝突事件爆發後，教堂常成為地方紳民攻擊的目標，結果在打狗地區長老教會經歷了來台傳教最早的教難。

1868 年春，英商因樟腦買賣與台灣官吏發生衝突，全台局勢緊張，民眾對洋人的不滿達於沸騰。4 月 10 日，駐於埤頭教會的傳教師高長，在教堂內請當地婦女林便涼喝茶，且邀她入教。翌日高又到林家訪問，並邀林作禮拜，之後林便涼發狂，鄰人氣憤難當，毆打高長之後，送官，放火燒埤頭之英國長老教會教堂，此為長老會在台的第一宗教案。若根據清朝《教務教案檔》所載，林便涼之夫認為其妻之所以發狂，乃是因為高長在她背上畫符念咒，並在茶中放入迷藥。林回家之後，聲言定要入教禮拜才會快活。故當高長登門造訪時，鄰人憤恨不平，才爆發事端。箇中內情如何，難以知曉，只能從檔案所述推論是因民眾對基督教儀式的誤解所導致的文化衝突。但一波未平，一波又起，同年 4 月 24 日，左營地區發生傳教師莊清風殉教事件。莊清風之妻許云涼因反對其信教而回娘家，當日，兩人在途中相遇，莊希望其妻回家，其妻不肯，正在拉扯間，被他人誤解，而遭群眾以亂刀殺害。且莊死後，心臟被切成片吃掉，民眾竟誤以為傳教士是方士，要玷辱婦女練功，又因是方士，所以心臟可治病，故被民眾所分食。

由於排教事件愈演愈烈，地方官府又無法有效處理，故英人便以武力威脅台

灣府，幾經折衝之後，於 1868 年 10 月 12 日達成協議，賠償教會損失，並告示民眾嚴禁誹謗基督教，承認傳教師在台各地的傳教居住權利。自此以後直到日治時代為止，台灣就不再有教案發生，長老會的傳教工作得以順利進行。

1873 年，英國長老教會又在楠梓坑設教，是為楠梓教會，此為長老會於清代在今日高雄市區所設的第二所教會，也是日本據台之前的最後一所了。教會的設立與人口數有關，蓋當時打狗市區尚未繁榮，故僅有兩所教會而已。

二、日治時代

從清朝中葉到日治時代結束為止，除了從日本派遣來台的基督教傳教士之外，高雄市基督教的發展可說是長老教會一枝獨秀的情況。若以「本土化」做為基督長老教會在台發展史的主軸來看，則日治時代應是主要的歷史轉捩點，蓋在日本殖民台灣之前，台灣的基督教會主要由外國傳教人員所領導，雖然此時期教會已有感於培養本土傳教人才的迫切，也只有如此才可能使基督信仰與台灣本土社會緊密結合在一起，讓一般民眾更容易接納福音的洗禮。但培養人才乃是長期的工作，不可能在短期內完成，故清朝中葉初期傳教所奠下的基礎，一直到日治時代初期才算有一些成績。雖然隨著傳教中心的北移台南，而使高雄旗後教會做為南部長老會傳教基地的歷史角色終告結束，但由於高雄港的擴建，使得高雄的工商業更加繁榮，人口不斷增加，於是高雄教會的信眾人數也順勢成長，從清代只有旗後、楠梓教會兩間成長到整個高雄市區共六間，日治時代新增的四間分別是舊城教會（1904 年設立，見圖 4-2）⁴、鹽埕教會（1923 年設立）⁵、大林蒲教會（1929 年設立）、前金傳道所（1939 年設立，今之新興教會）⁶。

⁴ 1904 年楠梓教會黃能傑來此傳教，1925 年與楠梓教會分離，1931 年獨立為堂會，信徒已有 250 左右。

⁵ 1923 年設立初為傳教所，只有信徒 7 名，1926 年遷往新興街 118 號建堂，30 年獻堂。1951 年遷往瀨南街 53 號建堂，4 月獻堂。

⁶ 1939 年因廖得牧師、彭清約醫師一起聚會而設前金傳教所，1941 年升為萃雅寮堂會，1942 年戰爭中教友四散。1946 年又在彭清約住宅聚會，更名為新興教會，1948 年獻堂。1970 年又購土地，遷往明星街 5 號現址。1984 年再獻堂，有托兒所、圖書館、靈修會館住宿設備。

1896年，台灣中南部地區已有44所教會，信徒約1,400人，宣教師們認為有必要成立統合性的中會組織，故於當年2月24日在台南新樓成立首屆南部中會，高雄地區的教會亦納入管轄。南部中會組織一值維持到1930年，由於入教信徒穩定成長，堂會數持續增加，故南部教區再劃分為高雄、台南、嘉義與台中四個中會。擴增為四中會的議案，乃是基於本地教會自治、自養、自傳的要求而成立，當時由高雄州各教會議長及長老向南部中會提出，1921年3月9日，中會核准成立高雄州務局，以試辦中會轄下教區之自治。試辦多年具有成效後，便於1930年3月6日南部中會決議四區改設為四個中會，並設南部大會統轄四中會。根據該年的統計，南部長老會共有107所教會、30名牧師、56名傳道師、陪餐信徒7488名、小兒會員6375名。信徒人數比日治開始時增加了四倍左右，此種成長確實相當可觀。

1931年可說是一個分水嶺，在此之前台灣雖為日本殖民地，但台灣民眾尚有基本之政治與宗教自由，除了對抗日運動的武裝鎮壓之外，台灣知識份子追求自由、民主的和平請願示威運動尚被容忍，外國傳教士來華推動教會活動亦被允許。但是由於1931年日本發動侵略中國的「九一八事變」，使日本逐步邁向軍國主義的道路，一方面在台灣殖民地推動「振興國民精神」政策，推行日本神道信仰，要求包括教會學校在內的各級學校均要舉行參拜日本神社活動，此舉嚴重與基督教信仰抵觸；另一方面日本政府與英、美兩國關係逐漸惡化，外國傳教士在台活動逐漸受到壓力，最後所有外國傳教人員全部被迫撤離台灣，使得台灣長老教會提早面臨全面本土化的課題。

1931年至1945年這段期間，可說是台灣本土基督教會受到最嚴重壓迫的時期。1934、36年英籍傳教士們被迫先後交出長老會在台南所辦之長榮中學、女中之經營權，而改聘日本基督徒為主管。1937年盧溝橋事變後，日本軍國主義治台政策更為緊密。同年8月14日，英國長老教會加入由日本基督教會等八團

體所組之「北支事變全臺基督教婦女奉公會」，參加慰問戰爭遺族之事，等於協助戰爭。1938年起日本政府規定一切聚會與禮拜前都必須唱日本國歌、進行皇宮遙拜等儀式，學校教學禁用台語。1939年底又迫使教會參拜神社，妥協於日本皇民化運動之下。但南部教會決定不屈服於皇民化政策，不願意在所辦之學校機構配合上述有違基督教規的做法，故於1940年自行關閉台南神學院、新樓醫院，南部長老教會至此奠定了為捍衛宗教信仰自由而反抗政府權威的傳統。因美、英與日本交惡，所有長老教會外國傳教士至年底全部被迫離台，從此本土信徒獨自挑起延續長老會傳統的重責大任，台灣教會徹底邁向本土化。

1942年長老教會為避免受日人歧視，決定以台灣大會名義加入「日本基督教團」，但迫於情勢，先得和台灣其他教會加入「台灣基督教會奉公會」，配合皇民化政策。1943年南北長老教會共同組成總會，南北正式合一，1944年加入「日本基督教台灣教團」，本來長老會堅持該教團名稱為「台灣基督教團」，以強調其獨立性，但日人教會不接受，只好妥協，以前者定名。故原來分屬蘇格蘭與加拿大總會的南、北兩派長老會，歷史上首次的合併乃是在日本軍國主義的環境下才被迫促成的。

二次大戰期間，高雄州長老會神職人員具體遭受迫害者，是當時駐堂於旗後教會之許水露牧師。他於1944年4月23日被捕，9月中才釋放，禁中曾被拷問，強迫他承認自己提供水及青菜等給高雄港之美軍。當時的基督徒，特別是傳道師，遭受日本政府的壓制相當嚴重，每主日聚會時派駐一特務坐在其中監聽，若有絲毫不中聽時就大聲喊「注意」，且命令禮拜前要唱日本國歌、向東方日皇住處行禮，問傳道者「上帝大？還是日本皇帝大？」等百般刁難，而因不服從遭監者大有人在。

日治時代在台灣傳播的另一教派為「真耶穌會」，乃產生於中國本土的獨立教會⁷，但其日治時代傳教活動以中部地區為中心，向南北分頭發展⁸，甚至到東部原住民地區傳教，但只有少數信徒從台南遷往高雄，港都始有真耶穌會信徒。直到日治時代結束為止，真耶穌會均未在高雄公開傳教。根據真耶穌會史料，1940年，陳克忍執事一家四人由台南遷居高雄，經過數年，發現有台南搬去的靈胞散居市內，從此與他們取得聯繫，並開始在陳克忍執事家做家庭聚會。當地地址在前金區建國國小對面，此為該教會在高雄最早的聚會場所。

三、二次大戰後迄今

二次大戰之後，日本戰敗投降，國民政府自大陸撤退來台建立政權，也造成在中國大陸發展的許多基督教派紛紛來台設教會，促成台灣基督教會另一波成長的高潮。以下的敘述當分大陸來台教派與台灣本地教派兩者，且由於教派甚多，只擇在高雄市有較多堂會的教派簡要敘述。

(一) 大陸來台教派

1. 浸信會

⁷真耶穌會可說是靈恩運動在中國所促發的教派。1909年，山東濰縣人張靈生（原名彬），原係長老會的執事，為愛慕聖靈的恩賜，到上海使徒信心會求道，返鄉後於同年12月21日得到聖靈；次年蘇州受浸後，赴北平受賁德新及奎長老按立為長老。他受啓示守安息日，並向賁氏建議，賁氏乃於1916年7月宣佈守安息日。接著，直隸容邑人魏保羅（原名恩波），原係倫敦會信徒，曾接受信心會靈療，病得痊癒，而進入信心會。有一天，他在北京自宅聚會禱告時受了聖靈，回溯過去所信所傳，多未符合《聖經》，自覺有復興與使徒時代一樣的真教會，藉以更正萬教之使命，並得主啓示浸禮的方法，乃自1917年到處傳道，更正各教會，於同年以真耶穌教會之名稱廣傳教理。

⁸1925年秋，先有黃約書亞攜孫兒回臺，在故鄉彰化線西等地向其長老會親戚證道。1926年3月2日臺灣長老會青年黃以利沙、黃基甸及張撒迦、王耶利米等，曾在福建省漳州；吳道源曾在廈門，先後歸入真耶穌教會，受浸得聖靈，乃商議臺灣傳道的工作，由黃以利沙、吳道源、王耶利米等人引導張巴拿巴、郭多馬、高路加、陳元謙等，由廈門搭船來臺。5日抵線西鄉十五張犁，7日在塢子村舉行頭一次佈道會，10日在十五張犁施第一次浸禮，共有62名受浸，且按立長老、執事，成立「線西教會」（今伸港教會）。12日到臺南後分為兩班，一班留在臺南，另一班到牛挑灣開佈道會，18日27名受浸，且成立「牛挑灣教會」（今梅華教會）。4月2日到清水，5日於鹿寮十一名受浸，而成立「清水教會」。6日轉往台北佈道兩天，於12日結束這次傳道工作，由基隆搭船回大陸。此為真耶穌會來台第一次公開傳教活動。

1948年浸信會⁹首次由楊美齋、徐松石兩位牧師來台佈道，在台北設教會，起初都是以大陸來台之軍公教人員為傳教對象，僅以家庭聚會形式發展¹⁰。當時上海崇德女中校長徐松石牧師，率領華東基督教參觀宣道團十餘人，道經台北，於中山南路國語禮拜堂佈道時，由徐牧師施浸，共有8位參加浸禮，這是台灣破天荒第一次的浸禮。當時租的中山北路二段53號住宅，於12月26日晚開始第一次浸信會主日崇拜，請孔彼得牧師證道，到會者四十餘人。

1950年10月楊美齋牧師初到高雄，決定在此新興都市廣佈福音。其隨行同工柏瑞德、陸愛蓮兩位教士，即在火車站附近租賃旅館，四出舉行家庭禮拜，遍播福音種子。同年11月7日，在市區中正四路172號，租定一座樓房的第三層，正式成立佈道所。常有一百人左右，聚集此樓聽道，幾乎全為大陸來台人士，故專用國語講論，從此開始主日崇拜、主日學及佈道會。1951年，杭克安牧師來高雄證道，體察當時聚會情形，促其成立教會，於同年2月18日，教會宣告成立，當時有會友二十四人。特聘神學院院長柯理培牧師兼任本會會牧。6月，原在上海獻身主道的王雅谷先生來此工作。1952年8月31日，中正三路新堂奉獻，並朝向自立、自養、自傳之路，傳教工作自此進行面的開展，深入高雄地區的各鄉鎮傳播福音，並以從事兒童福利事工而著名，1966年設立的六龜山地孤兒院，即為浸信會的楊煦牧師所推動。該會本來以高雄之外省族群為傳教對象，但1961年嘗試更加本土化，國語和台語兼用，原來的外省籍教友也多同意，從此以後各種聚會，都有雙語並用。浸信會算是非本土教會在高雄地區發展較為成功者，目

⁹浸信會自1836年叔未士來華開始以後，初期多在沿海各省傳播福音，設立教會。1936年10月，浸信會來華百周年紀念在廣州舉行，曾經提倡邊疆佈道運動。抗日勝利，國民政府接收台灣，鑒於本省傳福音的急需，1948年2月，吳立樂教士即代表中國浸信會少年團聯會，自上海來台訪問。全國浸信會邊疆佈道委員會，亦於6月差派楊美齋牧師來台考察。10月間，美南浸信會又差派明俊德教士來台工作。11月第一屆全國浸聯會在上海揭幕，會中將邊疆佈道委員會改為邊外佈道部，並推舉楊美齋牧師為台灣區幹事，台灣浸信會的工作就此萌芽。

¹⁰1948年6月，楊美齋牧師來台後，不久即在新生南路馬棣聲弟兄家中，每禮拜三晚七時半開始家庭聚會。楊美齋牧師自上海參加全國浸聯會大會以後，於1949年2月2日攜眷返台，在馬棣聲弟兄協助之下，積極籌備聚會處所。尋得仁愛路二段25巷會址，遂於4月10日正式舉行開堂禮拜，名為「中華基督教浸信會」。自此開始了主日早晚崇拜，禱告會、主日學、唱詩班、助道會，亦相繼成立。

前在高雄市設有 18 所教會，在基督教各派中僅次於長老會，位居第二(見圖 4-3)。

2. 信義會

信義會於 1951 年分別有美國、挪威、丹麥、芬蘭四國傳教士從美國與中國來台設立教會，其中的分會之一「中國基督教信義會」，首先派俞柳生、劉道生兩位牧師在台北設教會，開始向全台傳福音。另一分會「台灣信義會」，1951 年於高雄前鎮眷村建立第一個教會，該會長期投注於文字、電視傳播和醫療傳道等事工，創立專門出版基督教書籍的道聲出版社及傳福音的信義之聲電視廣播部，高雄信義醫院及嘉義基督教醫院為該會所設的兩大醫院。信義會在台的各分會在高雄合作設立「信義聖經學院」，但 1965 年停辦，隔年將之併入新竹之「中華信義神學院」，在台中另有信義神學院，但以上兩所神學院均不在高雄市區，茲不贅述。信義會各分會總計在高雄市設有 12 所教會，為基督教各派之第三位。

3. 衛理公會（又稱循理會）

衛理公會於 1949 年隨國民政府撤台，本為中國第一大教派，故蔣總統夫人宋美齡女士即為衛理會信徒，故政經關係良好，但來台以後並未積極傳教，故教會成長有限。衛理會在高屏地區的發展始於 1952 年，司崇德女宣教師從大陸經香港來台開啓宣教事業，先在屏東地區向原住民傳教，稍後往高雄發展，第一屆中華循理會年會於 1954 年在高雄召開。其對台灣高等教會的主要貢獻，便是設立東海大學。自 1971 年美國宣教師撤回後，更難有過去之盛況。衛理會各分會在高雄市共有 11 所教會，在基督教各派中位居第四。

基督教主流教會中也只有以上三會再加上長老會，才在高雄市各自擁有超過十所教會，其餘主流教會均低於五所，足見各教派在高雄之發展頗不平均(詳見表三)。長老會由於是全台第一大基督教派，且其歷史發展與戰後才從中國或國外引進的其他教會有所不同，故其戰後沿革史應分論之。

表一高雄市各區教會統計表¹¹

教派	會名	新興	前金	苓雅	鹽埕	鼓山	旗津	前鎮	三民	楠梓	小港	左營	合計
長老	壽中	4	1	5	0	4	0	6	10	5	4	6	45
	高中	0	1	2	1	3	1	7	4	5	2	2	28
	原住民	0	0	0	0	0	0	3	0	1	2	1	7
	其它	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	0	2
其它	衛理	2	1	0	0	2	0	3	1	0	0	2	11
主流	(循理)												
教派	浸信	2	0	3	0	1	0	4	5	0	1	2	18
	(浸禮)												
	信義	1	0	0	0	0	0	4	2	1	1	3	12
	聖公	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	2
	貴格	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
靈恩	神召	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2
	真耶穌	0	1	0	0	1	0	2	0	2	1	0	7
其它	福音	0	2	0	1	1	0	0	1	0	0	0	5
獨立 教會	禮拜堂	2	0	0	0	1	0	0	2	0	1	1	7
	聚會所	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2
	聖教會	0	0	0	1	0	0	0	2	0	1	0	4
	安息日	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
	其它	5	2	11	1	4	1	3	14	10	2	5	58
	天主教	1	1	4	1	2	1	3	4	3	2	1	23
	合計	20	12	27	5	19	3	35	46	27	18	23	235

¹¹資料來源：(1) 高雄市民政局統計資料。(2) 2003-2004 年台閩地區基督教堂會、宗派、宣教、機構一覽表，作者：基督教資料中心，2002，台中。

4. 獨立教會

台灣基督教一大特色，便是獨立教會林立，這些教會與外國的教會無直接關係，為基督教信仰適應本土社會條件或與本土文化融合所產生的新教派，大部分獨立教派均為中國本土教派傳入台灣者，從其教義及傳播方式可分別歸入為福音主義傾向與靈恩主義傾向兩大系統。前者以聚會所為最大教派，後者以真耶穌會為最大教派。根據史文森牧師（Rev. Allen J. Swanson）在 1981 年出版的研究指出，當時全台灣基督教所有教派之中，在教會數目的排名上聚會所與真耶穌會分居第二、三位，只居長老會之後，其他主流教會在統計上均落於其後，足見獨立教會傳播之迅速。不過，在高雄地區，這些獨立教會的發展並未如其他地方成功，除真耶穌會有七所教會外，其他獨立教派均未有超過五所教會者。真耶穌會由於自日治時代即已傳入台灣，故為本土教派，在下文中分別詳述，本節先述從中國大陸傳來之信眾較多的獨立教會。

戰後自大陸來台的獨立教會中最大的兩個教派為地方教會與聚會所。地方教會於 1945 年來台，為靈恩信仰，初到台灣時先在台北商借許昌街青年會進行禮拜，因遵循初代教會地方自治模式，故稱「台北地方教會」，強調聖靈充滿、醫病趕鬼，常以久病痊癒為見證主的神蹟，在台北林森南路建第一所禮拜堂後，便在全台傳播，但其究竟在高雄市設有多少教會，目前尚無確實資料可循。

在台灣擁有廣大信眾的聚會所，又名「小群」，於 1946 年傳入，具有福音主義的特質。1949 年其在大陸福州的設立者倪柝聲¹²親自來華宣教，旋即回大陸，在台領導人為舉家遷台的李常受，於 1950 年設立「台灣福音書房」，以文字福音見長。該教會反對教派之存在，也不設牧師，相互以兄弟姐妹相稱。1986 年為避免被誤解為是另一教派，故改名為「召會」，意指蒙神召喚之人，以家庭與社

¹² 倪柝聲原為福州聖公會三一書院之學生，但由於當時反西方帝國主義的浪潮，使他對西方基督教會產生抗拒，決定發展具有中國文化特色的獨立教會，1923 年在福州首次發起運動，1926 年在上海正式成立第一個聚會所，這個獨立教會運動迅速在江浙地區擴散，並進入中國北方。1949 年在全中國約有 600 個聚會所，七萬名信徒。

避免被誤解爲是另一教派，故改名爲「召會」，意指蒙神召喚之人，以家庭與社區之聚會爲福音傳揚模式，建立生、養、教、建的召會生活，取代傳統講道方式，效果非凡。根據官方統計，目前高雄市只有兩間聚會所，不過該會既以家庭聚會爲主，故其於本市之傳播或不僅止於此。

靈糧堂，兼具靈恩主義與福音主義特色，1954年由上海靈糧堂趙世光牧師來台佈道後，首先在台北設立台北靈糧堂，開始向全台傳教。強調追求適合時代需求的屬靈聚會方式，從靈恩聚會到詩歌讚美敬拜、權能治病，後仍發展出小組聚會。對廣播電視福音之傳播相當積極，最近幾年推動「強本南進」計畫，積極向南部地區發展。

不過，雖然上述三個獨立教派在台北或其他地區有所發展，但在高雄地區所設教會均不超過五所，或者因其過度突顯中國文化特色，但在高雄港都此一具有南台灣強烈本土性格的地區，仍有格格不入之處，故在本市信徒仍然有限。

（二）台灣本地教派

台灣基督教會之中的主流教會，以長老會歷史最爲悠久、信眾與堂會數亦最眾；獨立教會則以真耶穌會歷史最久、信眾最多。在高雄港都，也是同樣以此兩派分居主流與獨立教會的堂會數目之首，前者在清代即已在高雄發展，後者則在日治時代已傳入台灣，但當時的發展以中部及東部原住民地區爲主，在台灣光復後始在高雄正式傳播。本節敘述本地教派，自當以此兩會爲主。

1. 長老會

1945年日本戰敗撤離台灣後，南北兩大會同時恢復開議，並收回被日本教會所佔據之財產，但南北大會各自爲政，使得原本在日治時代迫於情勢而設立的全國總會形同虛設。1948年來自全台的1,200位長老會青年聚會於台北，要求南北教會合一，並自組「台灣教會青年團契」，發出教會新生代的呼籲。強大的來自教會基層的壓力，終於使長老教會於1951年通過「南北合一基本方案」，當年3月7日假台北雙連教會召開第一屆台灣基督長老教會總會，選出黃武東牧師爲議長，陳溪圳牧師爲副議長，並於同年加入「普世教會協會」(World Council of

Churches，簡稱 WCC，該會等於是全世界基督教會的聯合國）。

總會成立後，立即有「撤銷兩大會而強化總會」之議，由總會直轄各中會，以減少層級，強化總會領導協調功能。1955 年南部大會正式解散，移交所有產業給總會，但北部大會則仍保留，以便管理所屬的各事業機構，包括：馬偕醫院（1968 年歸屬總會）、台灣神學院、真理大學及淡江中學等。蓋由於南北教會淵源不同，南部教會原為蘇格蘭長老會的差會，北部教會原為加拿大長老會的差會，在清代、日治時代均各自發展，各有其開創傳教、醫療與教育事工的機構，故雖然總會成立後，南部教會代表佔多數，但仍容許北部教會的自主性。

戰後初期，高雄市長老會的各地堂會均為高雄中會管轄，在全國總會成立後，成為積極活躍的成員，歷次由總會所發起的各種社會與政治運動，均和高雄教會密不可分。首先，便是 1954 年所發起的「倍加運動」。

1954 年，高雄中會的許有才牧師提倡「往鄉鎮廣設教會」，促成同年在南部大會（當時尚未合併於總會）通過推動「設教百週年紀念教會倍加運動」（簡稱「倍加運動」，四字以台語唸為 Poe Ka Un-tong，故英文簡稱為 P.K.U.），目標為直到 1965 年基督教長老會來台傳教正好滿百年時，教會數與信徒數增加一倍，以做為紀念傳教百年的獻禮，並以每年募集一百萬元，十年共一千萬元，做為推動本運動之費用。大會推選許有才牧師為「P.K.U.委員會」主席，許牧師因此贏得「倍加運動之父」的美譽。此運動雖原本發起於南部大會，但 1959 年 2 月 16 日第六屆總會會議上亦通過此案，將「P.K.U.委員會」納入總會傳道處，並將運動定名為「福音來台百週年紀念教會倍加運動」。長老教會展現強大的動員能量，在要求信徒獻心、獻金、獻工的三獻運動推動下，在十年內果然達到教會倍數增長的預期目標。

根據長老教會統計，在 1954 年「倍加運動」發起之初，全國共有 233 所教會、信徒 59,471 位；1964 年底「倍加運動」近尾聲之際，教會 466 所，正好是一倍，信徒 102,943 位，略低於一倍，但此統計並未包含山地原住民教會，故若加入歷來就比平地漢人更易改宗基督教的原住民信徒，則其教會及信徒增長總數

必遠超過一倍。發起「倍加運動」的高雄中會，其成績果為全國之冠，根據前項統計，1954年，教會為42所、信徒15,519位；1964年，教會為85所、信徒28,889位，兩者均為全國之冠，且符合倍增目標。

1965年在「倍加運動」完滿達成任務之後，開始推動另一方案，即「新世紀宣教運動」。此運動的起因，乃因教會透過神學的反省及社會學的研究，意識到台灣社會在邁向工業化後，必將面臨社會結構轉型的問題，大量的農村青年將流入都市找工作，並帶來許多身心調適、家庭解組、社會脫序的現代文明病態現象，這使得都市教會的各項事工將面臨更大挑戰，反之，鄉村地區的教會將面臨年輕一代大量流失的困境。工業化與都市化的最主要代表地區便是高雄港都，由於當時政府在高雄設立加工出口區，高雄市人口大量成長，新興社區與市鎮發展甚快，故「高雄經驗」乃為「新世紀宣教運動」醞釀的來源，也是具體落實該方案的重點地區。

「新世紀宣教運動」的規劃，依照社會分析將傳教方式按照不同社會階層做不同的重點考量，故區分傳教對象為五個單元：都市宣道、農村宣道、工業宣道、山地宣道、海外宣道，依不同的社會情境採取不同的宣道模式，並強調教會與社區的結合，此一運動使教會的社會關懷更全面與深化，而高雄市乃為都市宣道與工業宣道的重鎮。

1970年代，長老教會擴大社會關懷層面，對台灣國際地位及人權問題提出許多公開聲明，其中觸及政治威權體制之下執政當局所禁忌的課題，終於導致與當權者的正面衝突，逐漸使長老會走向積極參與台灣民主化運動之路。從社會關懷走向政治參與的發展，為長老會與台灣其他基督教派相較，最為獨特之處。此時期最能代表長老教會政治立場的共有三項文件：1971年的〈對國是的聲明與建議〉、1975年的〈我們的呼籲〉，1977年的〈人權宣言〉。其理念由於和當時以「黨外」為名的反對運動相近，蓋均主張維護自由人權、台灣人民自決、推動民主改革等，故兩者終於在1979年合作從事促進人權活動，進而引發震撼國內外的高雄「美麗島事件」，長老教會在其中實扮演著台灣民主運動先知的角色。

1979年12月10日發生於高雄市區的「美麗島事件」(見圖4-4)，已成為台灣社會邁向民主化的里程碑與代名詞，為當時民主改革力量與威權體制正面衝突的一役，雖然主要參與者事發後均被逮捕入獄，但由於執政當局採取嚴酷手段對待這批「政治犯」，其中有多人為長老教會的信徒，不但參與事前的籌畫、當日遊行活動，且事後透過教會組織動員，安排庇護當時擔任美麗島雜誌社總經理、負責高雄遊行的總指揮的前民進黨主席及立委施明德，並由時任長老教會總幹事的高俊明牧師暗中協調，結果高牧師也因藏匿人犯的罪名被逮捕，但卻讓此一白色恐怖事件更迅速地登上國際舞台，西方國家的教會人士透過各種管道要求當局尊重人權、釋放政治犯，長老教會的國際網絡竟使台灣的民主改革在國際壓力之下更加快腳步進行。

12月10日原為「世界人權日」，乃紀念聯合國於1948年當日簽署「世界人權宣言」，各國均有慶祝活動，「人權宣言」的各項主張乃逐漸成為全世界民主自由人士奮鬥的目標。1960年代開始，基督教會與天主教會成為推動全球人權運動的主要組織力量，台灣長老教會早在參與「普世教協」¹³時便與國外教會中的自由派聯繫頻繁，成為將人權理念引進台灣的先聲，上述70年代的三項聲明便是闡述這些理念的代表。為將人權主張付諸實施，長老教會在全國各地舉辦人權祈禱會，施明德籌畫美麗島演講遊行活動便是從中得到靈感。

長老教會的社會政治關懷也注入其神學教育之中，故其培養神職人員的台南神學院師生在70年代經常和黨外民主運動人士在許多社會與政治運動中攜手合作，實際參與群眾抗爭活動。根據當年美麗島雜誌社副社長、現任副總統呂秀蓮以實際參與者身份所撰的《重審美麗島》一書記載，當日人權活動負責遊行口號

¹³ 長老會雖於1951年加入「普世教協」，但隨即有基督教右派人士告知執政當局，由於「普世教協」容納共產國家基督教會加入成為會員，故認定其為左傾親共組織。當時政府在對外關係上一律採取漢賊不兩立的政策，故對長老教會施加壓力，要求其退出「普世教協」，但長老會本著基督教普世博愛精神，認為教會無國界，更不應分共產國家與民主國家，故向政府據理力爭，但因當時台灣尚處於威權時代，各方壓力甚大，堅決反共的教派組成「反共基督教聯盟」和長老會等自由派教會相抗衡，造成台灣的「差會派」與「本土派」教會之間的長期對立。長老會於1970年被迫退出「普世教協」，直到1980年才又再申請加入。一般均認為，加入「普世教協」一案，為長老會與威權體制正式衝突的開始。

與歌曲製作的美麗島高雄服務處總幹事林弘宣及蔡有全、佟聰凜三位均為台南神學院畢業生，以帶領牧會的經驗來動員群眾活動¹⁴。事發後的大規模逮捕行動，教會的神職人員與平信徒受到牽連的相當多，特別是因藏匿施明德一案，除高俊明牧師外，尚有許天賢牧師、林文珍長老、趙振貳、黃昭輝、許晴富夫婦、施瑞雲等信徒。由於許多長老會幹部受到迫害，故當時擔任辯護律師的亦有長老會教徒，如時任長老會機關報《台灣教會公報》社長的前行政院長暨立委張俊雄、前立委李勝雄均為美麗島大審判的被告辯護律師，同為高雄長老教會信徒，後來均為民進黨政壇重量級人物。事隔二十年後，今日民進黨執政團隊的核心人物大多為美麗島事件的參與者、受刑人或辯護律師，足見該事件對台灣政治轉型的關鍵地位，而長老教會的道義支持實為台灣民主運動的精神支柱。

1980年代，台灣自由化與民主化運動已成為狂潮巨流，長老教會更加積極參與台灣的政治與社會改革，對台灣人民自決意識的喚醒與凝聚，貢獻甚大。近年來以提倡本土母語與文化的保存與發揚，而為民眾所熟知。由於本土化若走向過度民粹主義的道路，難保不會造成族群對立，故長老教會自1987年起全力支持推動「228和平運動」，以基督教博愛與包容精神來紀念此一引發台灣長期以來族群對立的主要事件，並透過紀念「228事件」來追求族群和諧，以療癒歷史的傷痕。今日全臺不分族群，共同紀念「228事件」，長老會的推動功不可沒。

2. 真耶穌會

1946年10月，台灣光復後，真耶穌會恢復「台灣支部」之組織，總部仍在大陸。1948年以後，因立案曾改為「台灣省支會」，同年在高雄正式成立教會。1956年5月，經第卅四次臨時大會決議，設立「真耶穌教會台灣總會」至今，總會會址設於台中。真耶穌會在高雄的開創者為來自台南安平的陈克忍，在台南歸主後到高雄經商，高雄地區信徒於其宅禮拜，1948年以後陸續成立前鎮等七處教會（見圖4-8）。高雄教會尚負責牧養離島之澎湖馬公祈禱所。

真耶穌會與其他教會最大不同點有三：（1）主張恢復初代使徒教會的形式，

¹⁴呂秀蓮：《重審美麗島》，台北：前衛，1997，頁135。

強調聖靈充滿，且所有信徒一律平等，故不按立牧師，蓋只有一位師尊，就是基督；(2) 浸禮，不只要求受全身下水，且面向下，因為主耶穌曾如此受浸；(3) 必須謹守安息日，但不是星期日，而是星期六。

第四節、教團組織

基督教與天主教在組織模式上最大的不同，便是缺乏一個中央集權化的階層體系，故沒有所謂全世界基督教的教宗與主教職位，亦無一套從上到下的指揮任命體系，反而是採取從下至上的民主選舉方式，這當然和宗教改革之後新教運動對教會制度的改革密切相關。

台灣大部分的基督教派均沿襲喀爾文派所建立的「長老制」(presbyterate)，由每一教會的所有教友選舉產生，成為該教會的民選領袖。負責講道與施行聖禮的牧師，亦由教會本身自行選擇，而非由上級教會組織或政府指派。所有跨教會的區域性聯合組織，也都是由各地教會選任代表組成，正像民主國家的地方政府與中央政府一樣，行政首長及議員均由選舉產生。事實上，喀爾文派的這種教會民主制，正是西方民主政治的淵源。十七世紀，遵循喀爾文主張的英國清教徒在遭受迫害後流亡美洲新大陸，並以此種民主共和原則建立了人類歷史上第一個憲政民主國家，即美國，然後便普及到全世界，影響人類文明甚鉅。

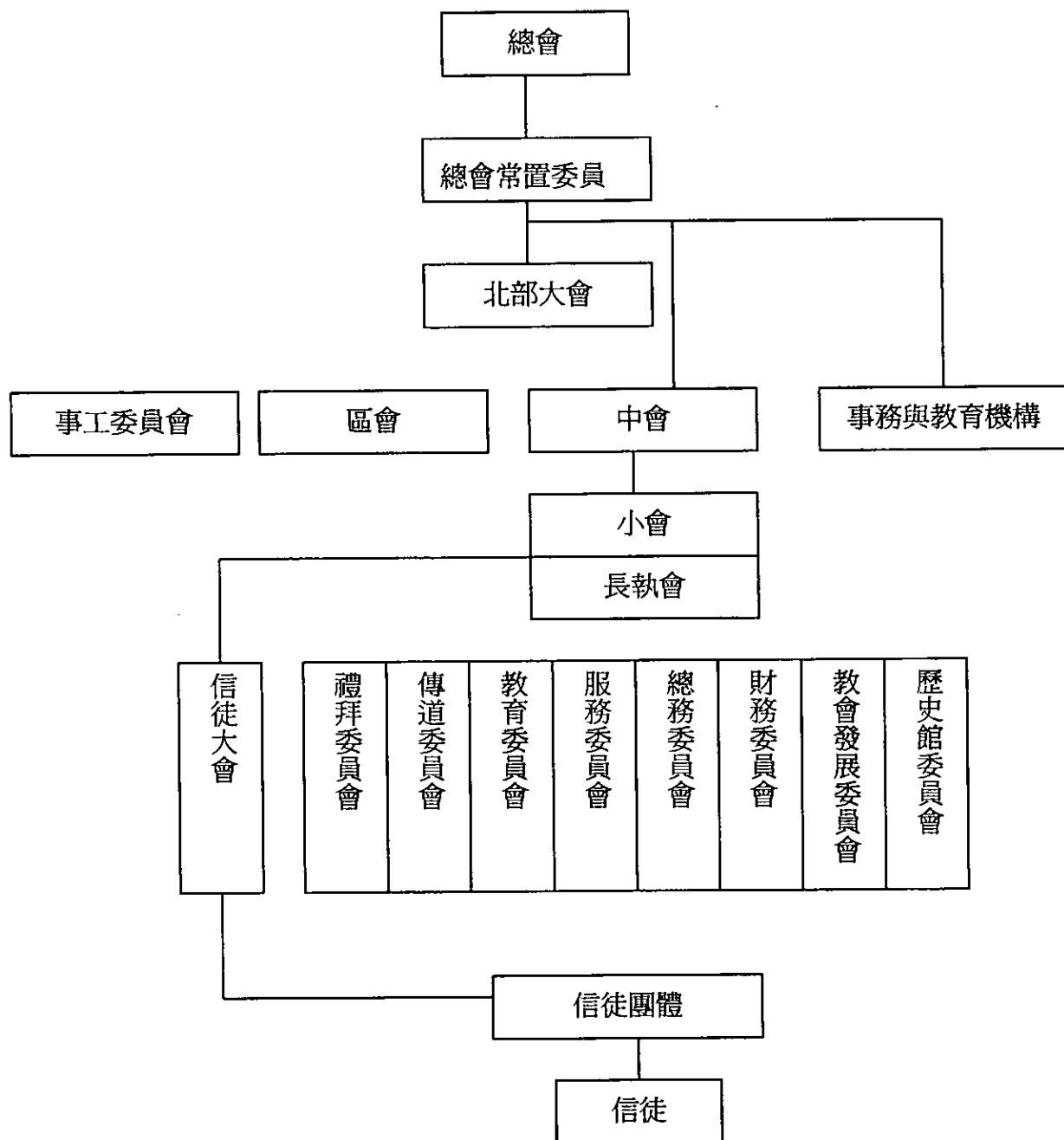
根據喀爾文的主張，教會應有四種職位：牧師、傳道師、長老與執事，各有其工作範圍。每一個教會的信眾選舉本身的長老與執事為其行政領袖，並聘任牧師擔任傳道與主持聖禮的工作，由每一個教會的民選代表組成區會與總會組織的行政領導，故基督教與天主教在組織權威體系的差別，正像是民主制與君主制國家的差別一樣，不過雙方基於神學上的理由、對《聖經》解釋上的差異，均堅信其傳統的制度具有神聖性，不會輕言改變，與今日世俗政治運作模式不可相提並論。台灣基督教各個主流教派的組織模式均採用上述之喀爾文傳統，獨立教會則有廢除牧師制者，如真耶穌會及聚會所。但大部分仍保留了長老與執事的職位。由於台灣基督教派別甚多，其組織模式大同之中存有小異，若要一一詳述，恐怕

流於繁瑣，故先以組織最為龐大的長老會為例說明，其餘組織更簡單的教派便可類推，若有例外情形，再點出具有特色者即可。

基督教會的組織模式可歸納為兩大類型：一者為具備從中央到地方的層級組織者，即各縣市均設有以教堂為中心的分支教會，再由下而上整合為區域性的區會組織，最後再整合為全國性的總會，如長老會、衛理公會、浸信會等幾大主流教派均為此種模式；另一者為獨立教會組織模式，同一教派在全國各地均有地方性教會組織，但並未建立一個跨地方或全國性的常設上級組織，故各地教會形成不相隸屬的關係，如聚會所、地方教會等本土性甚強的獨立教派，即為此種模式。但其實當獨立教派若已經發展成遍佈全國的教會，仍然可能設立一個常設的全國性組織以協調教務事宜，故便形成了介於以上兩者之間的組織模式，如真耶穌會便是一例，因為其來台時間早於其他獨立教派，並積極向全臺民眾傳教，甚至深入偏遠山區或東部原住民地區傳播福音，故發展成幾十萬信徒的教派，便在台中設立其總部。

以下便以在高雄市佔所有登記有案之教堂超過三分之一的長老會之組織模式來作為第一種模式的代表，如下表：

表二：長老會的組織架構



依照台灣基督長老教會行政法第一條規定：教會分為堂會及支會。堂會是指具有三十名以上陪餐會員，長老、執事各二名以上，能負擔中會規定之傳道師基本謝禮及總、中會費的教會；支會，就是指繼續為開拓福音而設立的最基層單位。堂會及支會應設立：(一)小會，為對外代表本堂會的最高決策之合議制機構；(二)長執會，由牧師、長老、執事組成，管理教會事務並辦理社會服務及一般庶務性的工作。小會與長執會的議長原則上為同一人，但沒有牧師的教會，可由小會議長指派長老或傳道師擔任之。另有每年召開一次的會員大會，由小會、長執會或教會所屬各機構、團契向大會報告其所執行之各項事工及會計狀況。必要時亦可召開臨時會。

中會，是由至少十五個堂會來組成，其中應有超過三分之一是有駐堂牧師的堂會。基本上，長老會是以中會為主要的自主性行政體系；它掌管中會傳道事工，設立或解散教會，監督或指導教會，也管理和辦理傳教師之任免等事工。中會每年至少召開一次以上，但也有些中會一年召開四次會議。每年中會派員檢查各教會之相關帳冊、記錄簿，以求實質監督教會遵行一般行政事務。中會為執行決議事項，下設各種部會及委員會等行政機構。目前長老會在高雄市所屬各教會分別隸於高雄中會（28所）、壽山中會（45所）與原住民區、中會（7所）。此外，澎湖為外島地區，另設「澎湖宣道會」，下轄五間堂會、三間支會，自1979年起總會議決由高雄中會負責輔導其宣教及行政事工，由於外島地區經濟條件不佳，故本島每間教會每年至少奉獻一次聖餐獻金支援澎湖教會。

區會，為凡不能達到成立一個中會標準的條件，且因語言、文化、種族與地理無法和鄰近中會合併者，均自成區會，此為原住民中的達悟、東部排灣、魯凱、普悠瑪、鄒族和瑟基克等六部族。

總會，全名為「台灣基督長老教會總會」，會址為台北市羅斯福路三段269巷3號，為全國長老教會的11個平地中會、9個原住民中會和6個原住民區會所組成。總會下設24個事工委員會，負責推動全體教會的各項事工合作；另有原住民宣教委員會及客家宣教委員會，專門負責輔導、管理原住民與客家族群之

宣教事工。此外，長老教會所創辦的台南神學院等二十二個事業單位，直屬於總會監督，各單位均設有董理事會管理內部事務，與一般民間的文教事業團體無異。

在「普世教會合一運動」(ecumenism)的精神下，台灣長老教會積極串聯國內外其他基督教會組織，故加入許多跨教派的協會或聯合會。長老教會所參與的最主要國際基督教組織有「普世教會協會」(或「普世教協」，World Council of Churches, WCC)、「世界歸正教會聯盟」(World Alliance of Reformed Churches, WARC)、「亞洲基督教協會」(Christian Conference of Asia, CCA)。其中「普世教協」幾乎等於是基督宗教的聯合國，包含了東正教、天主教、新教等各大傳統的區域性教會為其會員。至於國內最主要的跨教派基督宗教組織則為「中華民國教會合作協會」，長老教會自然是參與其中。

至於第二類組織模式大多為非主流教派，其除了上述的以教堂為中心的平信徒教會組織外，並無上面之層級，可能會有所屬的聚會所卻並無教堂的公共集會場所，而是以信徒的住家作為聚會團契的場所，便是一般所謂家庭聚會所(見圖4-5)。這種組織模式被解釋為所有教會信眾都是平等無上下之分，且全都是在家信徒，無專職之牧師或教會行政人員之職位，這當然是將新教改革的平信徒靈性覺醒的精神推到極至的結果。一般而言，此種獨立教會均有基本教義派的傾向，即強烈主張貫徹《聖經》的教導，激進的反教權主義，並視主流教會是世俗化與墮落的，故排他性較強，但信徒的內聚力相對地也較強。

台灣教會組織的發展模式，大多是以一個中心地點做基礎，然後依據教會發展的需要，往附近的地區設立新的教會，故許多教會都有所謂的「母子會」的關係，就是這樣繁衍出來，形成一個複合的教會網絡。通常是因為教會信徒分佈的區域遼闊，為了方便會友聚會，且人數增長到一定程度，母會各方面的條件較成熟時，就自然分設新的教會。

台灣基督教會一向有台語教會與國語教會之別，台語教會主要便是以台灣本土各族群語言作為傳道媒介的教會，其中當然以在台灣發展歷史最久的長老教會為主，其中又以閩南語為多，客家語與原住民語較少；國語教會則為戰後從大陸

遷移來台的大陸各省基督徒所建立各種教派（見圖 4-6）。此種區分原本只是因為台灣之本省族群與外省族群因為母語不同所做的方便權巧之道，但由於戰後威權體制所導致的不正常政治環境，故埋下了日後台語教會與國語教會之間的矛盾衝突之因子，但其中雙方的開明教會人士亦曾努力促成全台基督教跨族群的團結和諧，在普世性基督信仰的號召下，為台灣社會的族群和諧創造良好的典範。

依照查時傑教授的研究指出，國語教會的淵源傳承相當複雜，可以大致歸納為四大類：（一）來自大陸地區的大教派，如信義會、衛理公會、聖公會、浸信會等；（二）來自大陸地區的較小教派，如貴格會、聖潔會、真耶穌會等，這些教派原本在歐美國家或者不見得比（一）信眾較少，惟新教各教派因為歷史諸多因緣的關係，到中國傳教的政策與發展結果必然有所差別，故有些教派贏得甚多中國民眾的改宗，另一些則無法持續進展，形成教會人數大小有別；（三）來自大陸地區的獨立教派，如教會聚會所、中國佈道會、靈糧世界佈道會等；（四）來自大陸各省信徒，在台創立的獨立教派，如各縣市的地方教會¹⁵。一般說來，（三）或（四）的教會之出現受到前節所談之靈恩運動與福音運動的影響頗大。另外，原在歐美或大陸的大教派在台灣倒不見得也能發展成大教派；反之，原來的小教派，卻因為來台傳教的策略及各種因緣，反而發展出比原大教派信眾更多的教會，真耶穌會便是一例。

第五節、聖禮與主日崇拜

基督宗教儀禮中的「聖事」或「聖禮」，有些被認為是耶穌基督親自施設，並且囑咐教會按規矩舉行的，天主教與基督教各派別皆照章遵行，但也有少部分派別則完全不贊同舉行任何具有外在形式的儀式，強調信仰全然由信徒內在良知自證，不假外求。承認聖禮者多從奧古斯丁的理論，認為聖禮是以外在可見的形

¹⁵查時傑：〈四十年來的台灣基督教會〉，收錄於林治平主編：《基督教與台灣》，台北：宇宙光出版社，1996，頁 163-6。

式，體現內在的不可見之靈性恩寵。

天主教對聖禮相當重視，主張個人除了要有信仰外，還必須憑藉聖禮，通過天主教教階制的神職人員，才能將救恩頒賜給信徒。但從基督教的角度看來，這無異是將聖禮作為上帝和人之間的一種「交易」，不僅違背了《聖經》的教訓，更產生諸多弊端，基督教認為如彌撒、懺悔、悔改等行善是重生得救的表現，而不是一種功德，除了信之外沒有別的功德或聖事可以使人獲得救贖，「因信稱義」是《聖經》上明確記載的，稱義的真諦在於相信和接受耶穌基督為救主，憑藉對耶穌基督的信，通過聖靈的工作，將使信徒和基督成為一體。《聖經》裡提到「義人必因信得生」（《羅馬人書》，1：16），並且

神的義，因信耶穌基督，加給一切相信的人，並沒有分別，因為世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀。如今卻蒙神的恩典，因耶穌基督的救贖，就白白的稱義。（《羅馬人書》，3：21）

基督教由於主張「因信稱義」，且以《聖經》為終極權威來對整個教會傳統進行批判，故對天主教所建立的傳統及聖禮進行根本改革。蓋宗教改革家因為堅持信仰為救贖的唯一憑藉，故所有的聖禮儀式均為次要的，天主教七大聖事之中，只有洗禮（或浸禮）與聖餐禮為《聖經》所明確記載，自然應予保存，其餘五大聖事均可加以簡化，不再特別強調。主日崇拜中的彌撒亦大幅簡化或甚至加以廢除，改以傳達信仰內涵的牧師講道為主。上述聖禮與主日崇拜改革的基本原則，馬丁路德已經將之確定了，但路德為一溫和的改革家，並未徹底將他的思想以激進的方式付諸實施，而是對天主教傳統採取了某些妥協的作法。故馬丁路德所開創的信義宗，在基督教諸派中算是折衷派，直到喀爾文以後，宗教改革才開始轉向激進，從此和天主教傳統分道揚鑣。以下分別就洗禮、聖餐禮及主日崇拜三項，來說明基督教在聖禮儀式上的一般特性，其餘次要的禮儀或與天主教相同的部分，不再贅述。

一、 聖洗禮

「因信稱義」的救贖觀使基督教否定了天主教的聖禮和聖職制，而僅承認兩種聖禮，即聖餐禮和聖洗禮，因為那才是《聖經》明確記載由基督親自設立的禮儀。在《新約》中提到許多關於洗禮的訓示：

豈不知我們這受洗歸入基督耶穌的人，是受洗歸入他的死麼。（〈羅馬人書〉6：3）

所以我們藉著洗禮歸入死，和他一同埋葬，原是叫我們一舉一動有新生的樣式，像基督藉著父的榮耀，從死裡復活一樣。（〈羅馬人書〉6：4）

你們受洗歸入基督的，都是披戴基督了。（〈加拉太書〉3：27）

信而受洗的必然得救，不信的必被定罪。（〈馬可福音〉16：16）

我們不拘是猶太人、是希利尼人、是為奴的、是自主的，都從一位聖靈受洗，成了一個身體，飲於一位聖靈。（〈哥林多前書〉12：13）

彼得說：你們各人要悔改，奉耶穌基督的名受洗，叫你們的罪得赦，就必領受所賜的聖靈。（〈使徒行傳〉2：38）

由以上的經文內容可以了解洗禮對於成為基督徒的重要性，因為洗禮是基督徒的入教儀式，受過洗禮方成為正式的基督徒，是基督徒得到救贖的第一步，有著象徵洗去罪惡，重生為神的子女，或表示舊人已死，重作新人的意義。

浸信會將洗禮的救贖教義發揮到極致，該會主張兒童洗禮無效，因為兒童尚處於無自覺意識的階段，只對理解受洗意義的信徒施洗才有效，故主張成人受洗，且必須採用全身浸水的洗禮方式，而非其他教派的象徵性點水或注水。因為洗禮是基督徒特有的標誌，而基督徒是自覺的信仰者；洗禮應根據《聖經》將受洗者全身浸入水中，並以三位一體上帝之名進行，象徵信徒分有基督的生命，與基督同受死與復活。

浸信會先驅為宗教改革期間的「重洗派」（Anabaptists）。1525年在瑞士蘇黎世的一批神父與平信徒宣布與其他教會分離，自組純正的信仰團體，舉行歷史上

的第一次成人重新洗禮儀式，並公開批評兒童洗禮不符初期教會的精神，雖立即遭受迫害，但該派信仰卻很快流傳於瑞士、德國與荷蘭，並以殉道或武力對抗當權政府來護教。1600 年左右，重洗派教義傳到英國，在清教徒間流傳，但全身浸禮的方式卻要到 1643 年才完全確立。

除了浸信會外，台灣的本土教派真耶穌會亦有獨特之全身浸水的洗禮，而且受浸時面要向下，該派詮釋為乃是效法主耶穌受難的形狀，此形狀也是罪人求赦時，應有的態度。

二、聖餐禮

關於聖餐禮，在《聖經》中有如下的記載：

除酵節，須宰逾越羊羔的那一天到了。耶穌打發彼得、約翰說：你們去為我們預備逾越節的筵席，好叫我們喫。……時候到了，耶穌坐席，使徒也和他同坐。耶穌對他們說：我很願意在受害以先，和你們喫這逾越節的筵席。我告訴你們，我不再喫這筵席，直到成就在 神的國裡。耶穌接過杯來，祝謝了，說：你們拿這個，大家分著喝。我告訴你們，從今以後，我不再喝這葡萄汁，直等 神的國來到。又拿起餅來祝謝了，就擘開遞給他們，說：這是我的身體，為你們捨的，你們也應當如此行，為的是記念我。飯後也照樣拿起杯來，說：這杯是用我血所立的新約，是為你們流出來的，直到我在 神的國，喝新的那日子。（〈路加福音〉22：7-20）

以上經文描述的是耶穌基督與門徒最後的晚餐，對基督教有重大的意義，從此處可以證明聖餐禮是耶穌基督親自為世人所設立的，然宗教改革後，基督新教各派對聖餐禮的解釋則出現許多歧異之處。一般而言，馬丁路德的聖餐教義尚接近天主教，認為聖餐禮本身具有神秘的能力，無酵餅與葡萄酒經過祝聖之後，雖然不像天主教認為的那樣變成了基督的身體和血，但已有基督的身體和血與之同在。

但與馬丁路德論點對立的另一位神學家茨溫利，主將將彌撒改為聖餐禮，並認為聖餐禮僅具有象徵或紀念的意義，餅酒僅代表基督的血肉，並不是基督的血肉；洗禮只是與上帝訂立新的表記，表明受禮者與基督同死同復活，而與基督的生命聯合，並不意味著神恩的具體施受。茨溫利主張凡《聖經》無明文規定的，

均不足為憑。他傾向理性主義，在聖餐問題上和路德的神秘主義絕不妥協，這個原因導致其與馬丁路德的分裂。

喀爾文的立場介於路德和茨溫利兩人之間，從形式上看，似乎接近茨溫利，但從實質上分析，應該說更接近路德。他反對天主教的變體說¹⁶和路德的同體論¹⁷，但也否定紀念說¹⁸。他明確地肯定在聖餐中憑信心所領受的是真實的、屬靈的身體。這種主張，後來被稱為靈性的「真實存在論」。遵循喀爾文主張的長老教會，即不承認聖餐中存在耶穌的真體與血，只承認其中有耶穌體血的德能。基督教的某些宗派，如聖公會採取「中庸之道」，雖保留由教會施行堅振禮，按立聖職和婚配的儀式，但認為這些並不具有完全的聖禮意義，且容許在各派之間，對聖餐可以有各種不同的理解。

三、主日崇拜

星期日休假乃是基督教帶給全世界人類一個重要的社會制度，但對一位虔誠的基督徒而言，在星期日放下工作，並非去從事休閒娛樂，或只是鬆弛身心而已，反而是去從事更具神聖性的工作，到教堂作禮拜，這是屬靈的功課，而非世俗的工作所可相比，故為名符其實的「禮拜天」。不過，也有少數教派回歸猶太教傳統，以星期六做主日禮拜，如真耶穌會與安息日會¹⁹均是。

¹⁶變體說（transformation）認為餅、酒在祝聖後雖然在可見的物理屬性上未變，實體卻已在質料和形式上都神秘地變成了耶穌的身體和血，此為天主教的正式信條。

¹⁷同體說（consubstantiation），係對馬丁路德觀點的稱謂，路德本人並未使用過此詞。路德認為經祝聖的餅和酒雖未發生實體變化，但經過耶穌在設立聖餐時說「這是我的身體和血」後，保證了在每次舉行聖餐祝聖後耶穌的體和血的實體都必與餅、酒一同存在於聖餐聖事中。

¹⁸紀念說或象徵說（symbolism）認為在聖餐禮中領食祝聖了的餅和酒，是遵照耶穌的囑咐，以此為象徵，用以紀念耶穌最後設立聖餐和為救贖世人而捨身流血，並無神秘意味。此說由茨溫利提出，後為一些新教教會贊同。

¹⁹安息日會，全名「基督復臨安息日會」（the Seventh-Day Adventists），為等待基督再度降臨並在地球上建立神之國的教派，故因此得名。其創始人為十九世紀美國新英格蘭的農夫密勒（William Miller, 1782-1849），早年未受過正式教育，但求知慾甚強，博覽群籍，起先成為懷疑論者，但34歲那年終於皈依浸信會。他勤研《聖經》，特別對〈但以理書〉與〈啟示錄〉兩部預言篇章深感興趣，並推算基督復臨將發生於1843年，他於1831年起就公開在教會發表此一論調，從此成為他講道的主題，越接近他所推估的時間，則運動發展越熾，密勒甚至發行專門刊物倡導其說，故追隨他的信徒頗多。但隨著日期的到來，卻未見基督的降臨，經過幾次修正，仍未見實現，在信徒的期待落空失望之餘，密勒於1845年自認推算錯誤，從此不再做這種預言，但也同時受到革除教籍，故他和一些信徒便另組教會，轉型成為一個標榜末世論期待的教派。該派的另一傳道人費勒（Frederick Wheeler）深信按照十誡規定，每週第七日才是安息日，故為星期六，而非星期日，從此遵奉星期六為主日。安息日會的一些信徒在鑽研《聖經》之後，對基督降臨的預言發表新的

天主教的主日崇拜以彌撒爲主體，而聖餐禮正是彌撒的最高潮，但如前所述，基督教對聖餐禮及整體聖禮有了非常不同的解釋，故兩大系統在主日崇拜的儀式活動上有了根本的結構性差異。基督教對主日禮拜的儀式進行大幅簡化，以符合當時馬丁路德與喀爾文對聖禮所做的改革，其基本要項如下：（一）取消拉丁文，以各地方言做爲禮拜儀式的語言。（二）革除天主教彌撒中非福音的要素，故祝聖文及獻祭禱文均刪除，儀式進行時亦不穿著特製的聖衣。（三）聖餐禮，除聖公會及信義宗之外，其他教派均不再以每週的主日定期舉行，目前有每月一次或每季一次不等，各教派不盡統一；某些教派甚至有所謂「聖餐公開」者，即歡迎所有敬愛耶穌基督的人均可領聖餐，不必按照傳統之規定，受洗者方可領聖餐，有分坐領、站領或跪領三種。（四）主日崇拜的基本程序爲讀經：默誦十誡、使徒信經、選讀《聖經》部分章節；祈禱；牧師講道與唱詩班唱聖詩。至於各教派經文與儀式的具體內容因過於繁瑣，不再詳述。（五）牧師講道和唱聖歌成爲禮拜的主要部分，故教堂的設計亦以講道爲目的，以講壇取代祭壇，通常也沒有十字架或聖像，或只有十字架，整體設計相較於天主教，甚爲儉樸。

基督教在星期日除主日崇拜的公開儀式外，爲了加強信徒對《聖經》及基督教義的正確認識，當日會排訂有主日學課程，可以依照年齡層分成兒童班、青年班、婦女班及老年班，主日學爲教會最普遍而深入基層的宗教教育。團契，則爲分享各人信仰經驗、做見證、凝聚教友向心，通常也和主日學一樣，分成不同年齡層分組進行，以在夜間實施較多（見圖 4-7）。

看法，認爲密勒後來修改爲 1844 年 10 月 22 日的日期無誤，但經文應解釋爲當日基督進入天上「潔淨」的聖所，而非降臨地上。1863 年，安息日會正式成立，將總部設於密西根。該派特別強調遵循《舊約》所規定的飲食戒律，禁戒菸酒，許多人甚至不喝咖啡與茶，在條件許可下，安息日會鼓勵吃素。該會獨特的事工爲推行養生保健，並在所有傳道地區廣設醫院與療養院，台北的台安醫院即爲該會所設。

第六節、文教活動與政治關懷

基督教相較於台灣本土的宗教傳統，其入世性更強，故從事社會與文教服務的歷史更爲久遠、全面與深入，從清朝時代長老會的醫療傳教，到日治時代從事醫療、教育與文字三大事工，不但開設醫院，興辦爲一般民眾所就讀的中、小學校及培養神職人員的神學院，更辦報紙與出版社，今日長老會在台南所辦的長榮中學（1885年設立）與女中（1887年設立）、台南神學院（1876年設立）、新樓醫院（1900年設立）新樓書房（1884年設立）、《台灣教會公報》（原名《台灣府城教會報》，1885年創刊）等，歷史都超過百年。馬偕牧師在淡水所辦的馬偕醫院（1880年設立）亦服務民眾超過一個世紀。日治時代，在彰化地區傳教的梅監霧牧師及蘭大衛醫師所設立的彰化基督教醫院（1899年設立），歷史亦超過百年之久。上述長老會的醫療、學校與出版等機構，在當時的台灣社會均爲創舉。

到了戰後時代，基督教會的社會服務更是全面開展，形成各教派百家爭鳴的階段。光復初期，由於台灣經歷戰禍與政權更迭，民生凋敝、政治腐敗，一切都呈現百廢待舉的情況。韓戰爆發後，共產國家與民主國家形成敵對的兩個陣營，台灣成爲民主國家反共之前哨，地位重要，促使美援物資大批援助台灣，台灣經濟得以起飛，民生較爲安定，此時西方教會人士透過組織動員，輸送各項物資，並從事社會救濟，正是在這樣的時代背景之下，基督教以其豐富的人力、財力、物力，在戰後初期的台灣掀起「歸主」的熱潮，民眾對教會在物質與精神層面對台灣社會所做的貢獻相當稱許，入教行動同時也代表著對西方現代優勢文明的認同與追求。

許多統計資料與學者的研究顯示，1965年左右，乃是台灣基督教成長由盛趨緩、甚至停滯的開始²⁰。基督教勢的發展爲何在那個時期由盛轉緩，其中因素頗爲複雜，難以下簡單的定論。這個時期大約是台灣社會從傳統農業社會轉向工

²⁰ 《重修台灣省通志·卷三住民志宗教篇》，1992，頁630-47。

業商社會的經濟起飛期，台灣已脫離戰後的生存困境，不再依賴西方的經濟援助，教會本身的社會救濟也完成其歷史任務，西方物質條件的相對優勢不再，基督教對台灣民眾的感召力勢必回歸宗教文化的基本面，如此一來，因為台灣本土信仰與基督教信仰仍有根本差異，所以改宗人數成長趨緩，亦不難理解，蓋外來宗教在台灣本土的發展，有其難以突破的宗教文化界線。

不過，基督教會在掌握時代脈動、配合本土社會情境的需求，以推成出新的方式來傳播福音，可謂相當擅長。對於台灣社會轉型，需要應運新的需求，發展新型態的社會服務方案，擺脫早期社會救濟的模式，教會內部均有體認，前節所述之長老會的「新世紀宣教運動」便是一例，故以社會與文教等事工來輔助宣教，仍是基督教的基本方針，但此時期的重點在於如何促進教會的本土化。由於基督教派別甚多，每一教派的社會文教活動的偏重點不同，通常組織與財力資源較為雄厚的主流教會，可進行全方位的社會福利與文教事業工作，而組織動員力與資源不足的獨立教派，則對社會服務工作參與有限，且可能因教義的關係，標榜以屬靈信仰之傳播為主，對世俗性的社會服務活動不甚重視。若要各教派一一列舉，篇幅有限，難以周全，以下歸納為醫療、教育、傳播、社會福利與政治關懷五大面向加以簡述。

一、醫療

醫療事工為基督教打開中國與台灣傳教大門的主要途徑，隨著基督教在全台各地的普及，教會所設立的大型醫院亦在各縣市紛紛成立，從北到南的基督教大型醫院，目前已超過十家以上，在台灣中、南部或東部等醫療資源相對不足的鄉鎮地區，基督教醫院常是該地的主要區域大醫院，造福民眾甚多。值得一提的是，一百多年以前，基督教全台醫療網由長老會率先引進，座落於高雄旗津的打狗醫館正是其發軔，歷史意義不凡。

基督教醫院以宗教博愛精神開辦，強調對病患身、心、靈的整體照顧，故其醫護人員對病患的愛心與關懷令人印象深刻。在引進國外最新醫療理念上，基督教醫院也是貢獻良多，「安寧照顧」(hospice)的推廣便是其中一例。安寧照顧

主要是針對癌症末期或其他重症患者所進行的人道主義照顧方案。對這些病情已到一般醫療科技無法治癒階段的病患，其身心機能均已衰退、生命前景蒼涼黯淡，卻又礙於醫師救人的天職或家人殷切的希求，仍用盡各種可能的方法欲盡力挽回病患生命，不但造成其身心煎熬，遭受現代科技無情的折磨，且浪費許多醫療資源，讓病患與家屬身心俱疲，最後仍無法起死回生。1960年代，西方社會興起死亡意識的自覺運動，有識之士呼籲醫病關係的重新反省與檢討，並從生命權的觀念擴及死亡權，落實尊重病患的「死亡尊嚴」，帶動醫院發展臨終關懷與安寧照顧的方案，對重症病患在尊重其個人自由意願的情形下，施予更為人道的照顧，讓病患可以在最安詳而無痛苦的情況下走過生命的最後旅程，而避免走上兩個極端的其一：在加護病房受到無盡的折磨，或是安樂死。國內的基督教醫院乃是推動安寧照顧的主力，許多醫院紛紛設立專門的安寧病房，以讓重症患者獲得最舒適與溫馨的臨終照顧，綻放出生命夕陽的燦爛晚霞。高雄市目前算是醫療資源豐富的都市地區，而基督教醫院則只有一家，即由信義宗所開設的高雄基督教信義醫院(苓雅區華新街 86 號) (見圖 4-9)。

晚近生死學的發展，使宗教關懷在醫療體系的運用更為普遍，由於基督教一向強調人道主義，並具體落實於其醫療倫理的實踐上，故在宗教生死學的研究與實際推動上居於領先地位。由於教會的牧養工作也可說包涵心理諮商的成分，故對各種身心疾病患者的照顧融入宗教靈性關懷，可說有其悠久傳統。

為了更具體有效地解決現代人心理調適的問題，1969 年全台第一條生命線由教會人士首先在台北開線，1971 年第二條生命線在高雄設立，以協助那些對生命充滿厭倦的人們擺脫陰霾，重獲生命的陽光。生命線雖為基督教跨教派的共同服務專線，但長老會實為主體。

二、教育

基督教會乃是台灣西式教育的引進者，從最早期的台南神學院及長榮中學至今，基督教辦教育成績相當可觀，可分一般教育及宗教教育兩方面來談。

一般教育即從幼稚園、小學、中學到大學的一般學校教育，基督教各派在各

縣市所辦的各級學校不少，無法在此一一列舉，其中大學目前就有東海、東吳、中原、真理四所著名學府，若再加上即將從學院改制的長榮大學，共有五所。教會學校給一般民眾的印象，大多以生活管理嚴格、重視學生道德教育著稱。不過，高雄市目前無基督教所辦的大學與中、小學。

宗教教育分成兩種：針對神職人員培養者，是為神學院，招收高中畢業生就讀，若設有研究所，則須大學畢業方可報考；針對一般信徒者，有聖經書（學）院，初中畢業即可就讀。嚴格說來，前節所提的主日學，也可算是更為普及性的宗教教育，不再贅述。長期以來，國內教育主管當局不願承認神學院及聖經學院的學位，但由於許多信徒對基督信仰乃是以無私奉獻的精神去追求，有無文憑的世俗性考慮不是那麼重要，故這些教會學院招生也還不是太困難，且因為目前像台南神學院等歷史悠久的學府，課程師資均很堅強，故其學位在國外可被承認，故赴國外深造的神學生，課程銜接上問題不大。目前設於高雄市的神學院僅有兩所，即循理會的聖光神學院（見圖 4-10）與福音信仰的大使命神學院（左營區博愛二路 246 號），都是在戰後才設立的。

三、傳播

從清代《台灣教會公報》的文字事工，以羅馬拼音台語出版白話字的報紙開始，直到廣播電台的設立，乃至有線電視台、無線電視台的節目製作，甚至電腦網路時代網站的設立，基督教會在傳播事業上從不缺席，而且充分掌握時代脈動，以推成出新的方式傳播福音與提供民眾精神食糧。

基督教各教派不只擅用各種大眾傳播工具來宣揚理念，甚且各教派均有自己一套傳播理念，制定一套本教會的傳播資訊倫理準則。基督教界對傳播倫理可大別分為保守派與自由派，前者主張時下商業媒體的節目及出版品充滿色情、暴力及墮落思想，應嚴格執行分級制度，以禁止有害身心健康的媒體產品公開發行，並由教會出資製作符合基督教義的節目書刊，以導正社會風氣；自由派的主張則反對以禁止方式來防制有害媒體訊息，基於自由主義的理念，思想言論自由應予保障，言論市場自然也應該自由開放、良性競爭。與其限制不良媒體，自由派人

士認為應該由政府或教會設定一套獎勵優秀媒體與出版品的制度，當好的受到鼓勵時，不好的就會在媒體市場中受到淘汰了。無論如何，基督教界對台灣媒體文化的導正，付出相當多心力。高雄市重要的教會媒體機構為基督教環球廣播事工協會(新興區七賢一路 467-1 號 7 樓)。

四、社會福利

基督教的社會服務事工，可以用 1965 年做為分水嶺，分為前後期來說明其基本型態的轉變。從戰後到 1965 年為前期，此時由於台灣經濟落後、衛生條件不佳，故基督教社會服務事工的重點在解決貧窮與疾病問題，可說是一種社會救濟的形式，服務對象乃是一般的貧苦大眾；從 1965 年迄今為後期，由於台灣社會結構轉型，都市化與工業化帶來經濟繁榮，先前貧窮與疾病的問題雖仍存在，但已算獲得基本解決，但所衍生的社會問題則更為複雜，社會結構的分殊化，造成社會服務的對象更為多元，服務模式也必須更為專業化，故較為全面性的社會福利方案才逐步出現，教會組織也開始基於專業分工的原則，設立不同機構以服務不同的對象。

從長老教會總會所設的各種事工委員會可得知上述之分工模式，依服務對象而設立的委員會有青年事工、大專事工、婦女事工、松年事工、客家宣教、原住民宣教等委員會，足見對青少年、知青、婦女、老人、客家與原住民等不同年齡層與族群有不同的作法。尚有社會福利慈善事業委員會，統合對不同社會階層的福利服務，下設婦女、勞工、殘障人士、海員/漁民、原住民等社福中心，其中勞工關懷中心(高雄市楠梓區德祥路 89 號)、海員/漁民服務中心(前鎮區漁港中一路 2 號)、殘障關懷中心(三民區中華二路 250 號 4 樓)均設於高雄市，足見長老會深知高雄港都為台灣典型的工業都市，許多工業社會所易發生的問題，應賦予更多關注。此外，大都會區所面臨的家庭解組問題也較嚴重，故在台北、高雄、台南與彰化等都會地區成立家庭協談中心(前金區中華三路 23 號 10 樓之 8)，以關懷家庭失和者，助其渡過難關，恢復幸福美滿的家庭生活。這些其實都是工商業社會最根本面臨的問題，足見長老會頗能體察社會脈動，掌握時代精神。

基督教各教派晚近的社會福利對象，集中在特定之弱勢族群，此乃眾所週知者，故婦女、原住民的各種爭取權利運動，常有教會團體之動員。老弱殘疾、鰥寡孤獨等社會邊緣人之福利，亦有教會團體在推動。因此，雖然近年來許多教會社福團體面臨本土宗教慈善團體的崛起而感受到強大的競爭壓力，基督徒究竟在台灣社會居於少數，故因吸金效應而面臨經費不足與人力短缺的現象，但究竟基督教社會服務工作的經驗最為豐富，具有組織效能與專業化的優勢，與本土慈善團體挾其龐大財力與人力而從事傳統式的社會救濟，功能上顯有區別，常能以敏銳的社會觸角，從社會黑暗的角落發掘問題，帶動社會服務的新課題與新風潮，故未來基督教與本土宗教的社福團體應可開創出相輔相成的雙贏局面。

五、政治關懷

台灣基督教會內部對政治的態度一直呈現兩極化的看法，特別是在 1990 年代以前台灣尚處於威權體制的時代，情形更是如此。通常獨立教派本身因為內聚力強，但與外在社會較為疏離，故對政治的態度基本上是冷漠的。主流教派則明顯地出現擁護政權及反抗政權的兩種對立之態度，某一教會是否採取其中一種態度，當然與該教會的歷史傳統及與特定政治黨派的互動有關，倒不一定和其教義有直接關係。其實，台灣從戰後以迄 1980 年代末期的一黨專政時代，主流教會中採取反對立場者也只有長老會，但甚至長老會內部也不是全然都選擇此一立場，通常北部較支持政府，南部則採取反對立場，其他主流教會則以擁護政府為大多數。故從社會服務積極走向政治關懷、參與政治改革者，也只有長老會而已，故本節敘述集中在長老會。

第三節已經提到了 1970 年代長老會的三次公開聲明，乃是其政治關懷的起點。其實反對一黨專政也並非長老會自戰後以來就一直不變的立場，但由於當時的執政當局所建構的國家認同與政治意識型態確實與長老會的教義與歷史經驗所形塑的政教觀點有根本差異，故實質上的衝突終難避免。加入普世教協一事只是其中一個引爆點，蓋執政當局所要求的愛國主義及長老會所秉持的教會普世主義直接對立。接著，執政當局以大中國文化為認同基礎所推行的國語運動，與長

老會基於台灣本土認同所努力的使用母語運動，又相互矛盾，是為衝突的第二個因素。然後，長老會自認傳承 1960 年代西方基督教世界的人權運動，又對執政當局以反共愛國為由限制人民思想言論自由及民主選舉等權利，多所批判，為衝突的第三個因素。這些衝突在累積到 1971 年中華民國失去聯合國的會籍而在國際上處於孤立局面之際，終於引發政府與教會的全面對立。

1970 年代以後，長老會堅定支持反對運動的立場，引發教會內部的許多批判與攻擊，尤其有關台灣人民自決的主張，更被執政當局冠上台獨的罪名，故在 1979 年的美麗島事件中，與黨外運動人士同遭整肅，但也因此贏得了台灣民主運動先知的地位。1980 年代，長老會以其深厚的組織力量，積極參與社會運動，並對本土語言、文化的保存與發揚貢獻良多，這些原本在威權時代禁忌的課題，都在長老會奮鬥不懈的推動之下，直到 1990 年代，台灣邁向全面的自由化與民主化之後，長老會的許多理念反而成爲社會與政治的主流價值。長老會之所以能夠兼負起如此重大的歷史角色，無疑是源自於其基督宗教之犧牲奉獻精神及傳承自宗教改革家所堅持的信仰自由、民主、平等之理念，終能贏得台灣民眾的敬佩。

第七節、結語

基督教的教派相當眾多，故在取材與敘述上只能採取重點式及縱覽式的歸納方式，就各教派共通之教義與儀式的觀點、教團組織原則及文教活動的基本方針，進行一般性的論述，至於教派之間的差異處，只能點出大方向，若真要將高雄市內所有主流教會與獨立教會的十多個教派的教義、儀式、組織、歷史沿革及文教活動均一一陳述，恐非本書篇幅與宗旨所能容許。

整體而言，基督教在高雄市的歷史發展等於是見證了港都如何從傳統邁入現代化的過程。若說清朝中葉打狗的開港，等於是高雄乃至全台灣走向國際化與現代化之路的發端，其實一點也不爲過，而基督教傳教士以打狗爲出發點向全台各地從事傳教與社會服務事工，正是這股現代化潮流的重要環節，西方的科技、教育、制度與文化的輸入乃是和基督福音的傳播是齊頭並進的。不過，因爲來台傳

教的歷史先後不同，故影響了各教派之本土化的程度亦有深淺之別，特別是因為高雄市為南台灣的大都會，市民的本土性格較為強烈，故只有來台傳教最久、本土化最深的長老教會，其教勢發展形成一枝獨秀的情形，其他教派由於都是二次大戰後才正式在港都傳教，基礎尚未穩固。從大陸輾轉遷台的教派，初期的傳教對象只以外省族群為主，其本土化的過程可說才剛起步而已，自然無法與傳教已將近一個半世紀的長老會相比，光從統計數字就可一目了然。

西方宗教社會學家的世俗化理論，乃是建立於西方基督教社會的歷史經驗，雖然晚近學者對世俗化理論的適當性有許多爭議，但就近現代西方基督教會的歷史軌跡來看，仍是相當具有解釋力，只是吾人不應該一陳不變地去套用這個理論，或認為它就是宗教在現代社會的歷史宿命，更不應該忽略與世俗化過程形成一個對立辯證關係的「再神聖化」過程。不可否認地，馬丁路德、喀爾文等神學家所發動的宗教改革運動，促成了政教分離及教會制度的平民化，確實是構成基督教世俗化的關鍵因素，但物極必有反，故直到十九世紀中葉以後，各大主流教會均先後出現了宗教復興運動，這又是世俗化走到極至而激發再神聖化的具體例證，基督教會在亞洲地區的傳教事業便是這波宗教復興運動的產物，台灣基督教的傳入正是處於此一歷史脈絡，故世俗化與再神聖化之間的對立辯證同樣是觀察台灣基督教近現代發展史的重要切入點。欲探討這個理論模式是否適用台灣社會，吾人以為再也沒有比高雄港都更適合的了。從一百五十年前尚是一個傳統落後的漁村，直到今日成為全台第一大港、第二大都市，高雄所經歷的現代化衝擊肯定比其他地區更為劇烈而深遠，而基督教會又是處在現代化的最前鋒，故對高雄基督教歷史文化的深入探索，具有重大的學術與社會意義。

由於本研究計畫的執行時間有限，故對高雄基督教所進行的調查層面雖然廣泛，但卻難以持續深入，故對於世俗化、再神聖化這類複雜的課題只能說有初步結論，未來還待各方專家學者從事更深入的研究來解答。筆者以為，來台傳教的教派，不論是長老會這類主流教派，或是真耶穌會這類獨立教派，都可算是西方十九世紀中期以後宗教再神聖化的傳承者，故其傳教與文化事業背後的宗教神聖

動機不容置疑，但是在第二次世界大戰以迄 1960 年代，西方社會面臨另一波的世俗化浪潮，似乎也反映在此時期基督教傳教事業，乃是結合世俗利益來引導台灣民眾入教，故社會救濟與傳教工作相互結合。這種傳教模式是否有助於讓一般民眾足以成為堅振的基督徒，頗令人懷疑。

從高雄市基督教會的發展過程與現況來看，1965 年之前與之後的盛況與停滯之間的對比，以及其社會福利與文教活動的運作模式，似乎令人感到神聖與世俗之間的分離是相當明顯的。換言之，是否基督教會因為過度的入世，積極參與社會服務乃至於政治運動，造成宗教神聖的價值與世俗的價值之間無法兼顧，乃是筆者反覆思索的問題。誠然，許多民眾在基督教會興辦的醫療院所、教育機構及社福單位尋求生理、社會與文化需求的滿足，但卻幾乎感受不到任何基督教的色彩，固然可以說是基督教充滿包容精神，不強勢向民眾宣教，但這豈非應證了世俗化理論所言之宗教組織本身也為了適應社會需求而走向與一般世俗組織無異的情況嗎？是否有可能兼顧神聖性與世俗性，確實是台灣基督教會所面臨的時代課題。值得一提的是，獨立教會的出現乃是再神聖化的一個重要指標，固然高雄市不是獨立教會最為活躍的地區，但假使工業化、都市化與現代化所造成的社會疏離與文化虛無乃是再神聖化運動的促發因素，則未來非主流的獨立教會在高雄地區的發展將成為值得觀察的焦點。



圖 4-1 旗後教會

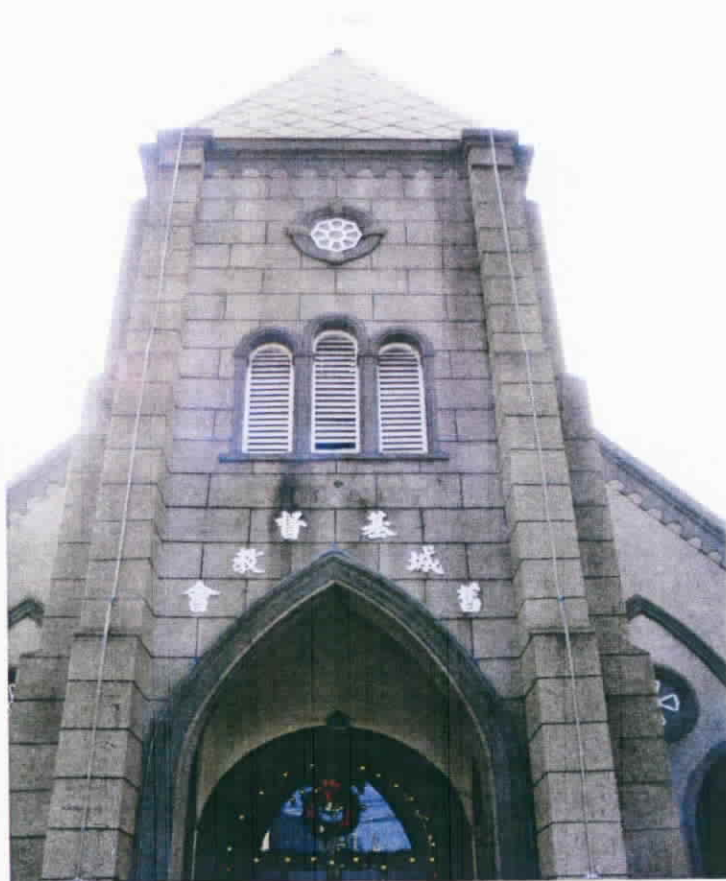


圖 4-2 舊城教會



圖 4-3 浸信會教堂



圖 4-4 當年高雄美麗島事件指揮總部



圖 4-5 公寓大樓中的聚會所

自強教會

聚會時間

星期	時間	聚會性質	備註
四	10:00-11:30	兒童主日學	每月第一主日
	8:30-9:50	國語禮拜	擘餅聚會
	10:00-11:30	台語禮拜	合堂禮拜
三	14:00-16:00	姊妹會	每月第二主日 後的星期三下午 姊妹會聚會
	19:30-21:30	禱告會	
四	19:30-21:00	家庭小組	各小組每月聚會一次
五	20:00-21:00	日語聚會	
六	19:30-21:00	社青團契 學青團契	詩班練習
	12:30-14:00	詩班練習	第一主日暫停

圖 4-7 自強教會每週課程表



圖 4-6 國語禮拜堂



圖 4-8 真耶穌教會



圖 4-9 基督教信義醫院



圖 4-10 聖光神學院

第五章、伊斯蘭教（回教）

第一節、總論¹

伊斯蘭教乃世界三大宗教之一，亦為一世界性文明體系。據 1973 年沙烏地阿拉伯麥加「伊斯蘭教世界聯盟」調查：世界伊斯蘭教信眾人口超過世界總人口五分之一，伊斯蘭教國家在聯合國中目前已超過四十席。自至聖穆罕默德由麥加遷往麥地那宣道之 622 年七月十五日訂為回曆紀元元年一月一日起，迄今（公元 2003 年，民國九十二年）按照回曆計算，已有 1424 年，若依公元計算，則有 1381 年（回曆每年 360 天，故年數為多）。伊斯蘭教由於教義明確，信仰堅定，儀規合理以及社會需要，已自阿拉伯半島傳遍世界各地。

伊斯蘭教本名 Islam，來自阿拉伯文，其含義是「歸順，服從，呈現或促現和平」之意。信仰及實行伊斯蘭教義的人稱之為「穆斯林」（Muslim），乃是阿拉伯語伊斯蘭的衍生詞。伊斯蘭教傳入中國後，也帶來許多阿語、波斯語的方言譯語，例如：稱 真主為「阿拉」、「安拉」或「昂拉」（Allah）；「清真寺」稱為「麥斯智德」（Masjid）；「教長」稱為「以瑪目」（Imam）；「宣教師」稱為「阿衡」或「阿訇」（Ahung）；「齋月」稱為「來買丹」（Ramadan）；「朝覲者」稱為「哈智」（Haji）等等，可證明中國穆斯林受伊斯蘭文化影響之深。

中國自一千三百餘年前唐代安史之亂，西域大食帝國與回紇族興起援唐，此時伊斯蘭教便藉由此路傳入中國西北地區，同時中東伊斯蘭教徒另由海道藉經商佈道，傳入廣州、泉州、杭州、揚州各地，繁衍全國。國內人民稱之為「回教」、「回回教」、「清真教」、「天方古教」、「教門」……等名稱不一，歐洲人更以穆罕默德先知之名作為教名，為「穆罕默德教」（Mohammedanism，此與原意不符），

¹ 本節總論參考內政部民政司台灣地區宗教簡介網頁伊斯蘭 http://www.moi.gov.tw/div1/religon/religion_1_6.asp 與李興華等：《中國伊斯蘭教史》，北京：中國社會科學出版社，1998。

然其正確名稱應為「伊斯蘭教」，故本章一概用「伊斯蘭教」與「穆斯林」兩辭稱其教名及信眾。

伊斯蘭教拜真主 阿拉，信末日，始於人祖阿丹（即亞當），人祖卒，其子施師（即塞特），承其世統，並傳其教，之後，施師傳與努海（即諾亞），努海傳與易卜拉欣（即亞伯拉罕），易卜拉欣傳與穆薩，穆薩（即摩西）傳與達五德（即大衛），達五德傳與爾撒（即耶穌），爾撒死，不得其傳者六百餘年²。此後眾教蜂起，盡奪伊斯蘭領域，直至穆罕默德，奉 主教化，認 主獨一，伊斯蘭教遂由中落而復續，在阿拉伯半島發揚光大，其後四大「哈里發」（穆聖之門人）繼承道統，世守罔替，正教光復，教法遵照《古蘭經》（Qur'an）、《聖訓》（Hadith，穆罕默德聖人的言行記錄）兩大經典之發揮，自然形成兩派，即正統派稱為「遜尼派」（Sunnism），少數派稱為「什葉派」（Shiism）；又有主張非正統的神秘主義修行之「蘇非」（Sufi）教團，雖然伊斯蘭正統派對其多所批判，但蘇非修行者對一般穆斯林的精神生活仍產生重大影響。

「遜尼派」又分為四大法學派，曰：「哈迺菲」（Hanafi）--分布於中國、中亞；曰：「夏菲易」（Shafii）--分布於東南亞；曰：「汗百利」（Hanbali）--分布於沙國、北非；曰：「馬利克」（Maliki）-分布於北非。中國素依「哈迺菲」派學理以教，但管理寺院曾衍生「門宦」、「拱北」、「老教」、「新教」等，而今已漸趨衰落。「什葉派」（擁阿里大賢）分布於伊朗、波斯灣及中南非，以十二教長派為主，其次為印度、巴基斯坦及南非之「伊斯瑪依」派（Ismailiyyah）等。

我國自公元 651 年（唐高宗永徽二年）起，伊斯蘭教前後分別由水陸兩路傳來中土，陸路經波斯、中亞，沿天山絲路，傳到長安，並由唐廷敕建長安唐王清真寺。水路則沿印度洋經海峽之「瓷路」傳到廣州，627 年（唐太宗貞觀元年）建廣州懷聖寺。宋代（約公元 1009 年）傳到福建泉州，建清淨寺。元代大批色目人隨元軍來華；有人考據，明代洪武皇帝朱元璋及皇后馬氏亦有回民血統，永

² 伊斯蘭教普遍均接受《聖經》所載之猶太教與基督教的歷代先知為共同先知，但在伊斯蘭信仰中，以至聖穆罕默德為一神教道統之最後集大成的先知，是為「封印先知」。

樂大帝曾命大航海家鄭和興建南京淨覺寺，西安化覺寺，鄭氏即為雲南籍之穆斯林，其七下西洋採行的航路，就是當年海上伊斯蘭教信徒來華貿易的「盜路」。

伊斯蘭教傳入中國大陸，迄今已歷一千三百餘年，可謂與阿拉伯國家同步發展，考其歷史，繁衍於唐宋，鼎盛於元明，式微於清末，中共文革時期受壓抑最深。清朝中葉，全國四億五千萬人口中，穆斯林（回民）佔九分之一，清真寺四萬三千座。孫中山先生創建民國，倡立「五族共和」，中華民國憲法明訂「民族平等」、「宗教信仰自由」。中國信仰伊斯蘭教之民族，計有回族、維吾爾、哈薩克、柯爾克孜、塔吉克、烏孜別克、塔塔爾、東鄉、撒拉、保安等十族，不幸中共提倡「唯物論」，尤以十年文革，將中國伊斯蘭文化摧殘殆盡，所幸中國穆斯林（回民）有兩批先後來台：第一批、1661年隨鄭成功光復台灣，泉州郭氏回胞，遷居淡水、鹿港等地，建寺守教，但受時空環境限制而式微，今日只能從一些日常生活遺址中考證得知這些地區部分居民的早期宗教信仰有伊斯蘭教影響，歷史意義高於實質意義；第二批為1949年，國民政府播遷來台，當時大陸回民隨政府遷台者不下數萬人，而其中多為軍、公、教人員，生聚教訓，於茲五十餘載，結婚生子，已見三代，這些移民基本上構成了現在台灣地區伊斯蘭信仰人口的主幹，這一點由台灣現在所有的五座清真寺成立先後與地理位置可見一斑，由北到南依序為：台北兩座（台北大寺與文化清真寺）、中壢龍岡一座、台中一座、高雄一座。高雄市作為一個港口，在當時也接受了不少的穆斯林移民人口，給了高雄發展伊斯蘭宗教信仰的先天環境，建立了台灣的第二座清真寺。此外，遠在香港、澳門、泰、緬、中東、美、加、澳洲等民主自由地區之華裔穆斯林亦復不少，堅奉教律、薪火相傳。伊斯蘭教與中國文化是世界兩大傳統文化，各自有其豐富的歷史背景與人文發展，在這樣的環境下，確實造成了伊斯蘭在台灣地區發展的困難度，不過若是能結合雙方優點必定能綻放出更璀璨的火花。

第二節、教義

伊斯蘭先知穆罕默德宣稱《古蘭經》乃是來自宇宙唯一真神的至尊至聖經典。他嚴禁偶像崇拜，教導伊斯蘭教徒全然委身於真神 阿拉；每日五次面對麥加聖地朝拜，每次朝拜前都要沐浴淨身；每週五還須上清真寺與其他信眾集體朝拜 阿拉（謂之「主麻日」）。

穆斯林信奉獨一無二、擁有無上權能、慈愛與憐憫的 阿拉真神。穆斯林若想獲得救贖，就必須在生活上嚴守五功：

一、唸功(Shahada)：默唸信仰要義「萬物非主，惟有真主 阿拉，穆罕默德是 阿拉使者。」

二、拜功(Salat)：每天五次面對聖地麥加，向阿拉禱告、敬拜；每週五到清真寺參與集體禮拜。

三、課功(Zakat)：每年年終課稅，周濟窮人，以個人所得扣除生活日用花費之餘額的 2.5% 施濟貧困者。

四、齋功(Saum)：守齋戒，為回曆九月的聖月期間。

五、朝功(Hajj)：一生至少一次到麥加朝覲。

除五功為穆斯林的基本宗教功課之外，尚有六大信條：信真主獨一（Tawhid）、信天使、信經典、信先知、信最後審判日、信前定。這六大信條所闡述者無非是一神教的共通信仰內涵，故與猶太教、基督宗教可謂同中有異，

以下特就最能突顯伊斯蘭教特點的「信先知」及「信最後審判日」分述之。

伊斯蘭教的 124,000 位先知中，穆罕默德是最偉大的一位，耶穌、以賽亞也

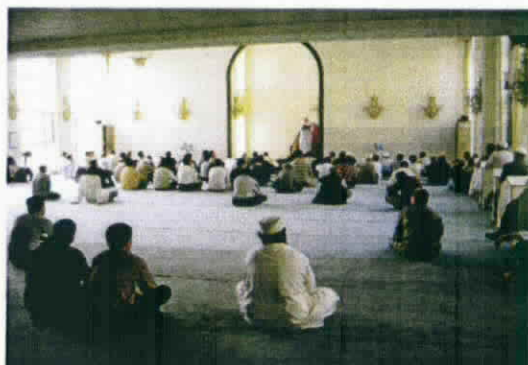


圖 5-1 星期五清真寺中做禮拜的穆斯林



圖 5-2 陳總統接見 2003 朝覲團

被列在先知當中。穆斯林認為耶穌是僅次於穆罕默德的偉大先知，也是傳達真主信息之人。穆斯林雖然相信耶穌為童真女瑪莉亞所生，但他們認為天使長加百列是他的父親，他們不相信耶穌死在十字架上且死後復活的神蹟，因為一神教概念很重的伊斯蘭信仰體系是無法接受人成為神的觀念，或是天主教三位一體的神學體系。

穆斯林認為除了遵行五功外，在生活上也要有好的行為，才能得到完整的救贖。他們相信：審判的日子來到時，阿拉審判，衡量個人在現世的行為；雖然阿拉的審判帶有憐憫，但每個人仍希望自己在審判上的好行為遠遠超過壞行為。另一種說法則認為：有一本冊子，上面記載著各人在現世的行為，直到審判日，阿拉會根據這冊上的記錄施行審判。但若能如聖戰中的烈士一樣，為維護伊斯蘭教正義公理而戰，甚至戰死沙場，則此人必在審判之日，獲得完全救贖，最先進入阿拉的樂園。這個有關聖戰的教義，本意是希望穆斯林能堅守自己的信仰，具有與一切外在誘惑做對抗的能力，後來卻多被曲解成為伊斯蘭好戰的原因，實在是多數人對伊斯蘭基本意義產生誤解所致。

一般而言，穆斯林不相信中國傳統的鬼神觀念，伊斯蘭教的天使、邪靈等神靈雖在穆斯林生活中佔有重要地位，但是原先傳統伊斯蘭信仰已經予以轉化，故和中國民間信仰傳統的鬼神觀不同。雖然《古蘭經》上記載：善惡皆由阿拉審判，但這樣的信念並不存在於早先正統的伊斯蘭教，反而是從非洲等異教徒身上傳回伊斯蘭教。

世上所有宗教信仰都與人的生活息息相關，伊斯蘭教也不例外。《古蘭經》與《聖訓》即是詳細教導伊斯蘭教徒如何生活的重要經典，也是穆斯林一生奉為指標的依據。

第三節、歷史沿革

高雄清真寺創始於1949年一月，由隨政府遷台之軍公教人員中篤信伊斯蘭教之穆斯林倡議籌款設立。其時除台北剛創立之麗水街清真寺外，高雄清真寺為

全台灣第二座清真寺。

本寺教胞居住範圍，北起嘉義雲林，南至屏東，東到花蓮，西到澎湖，概括九縣市，多數為軍公教人員。五十餘年來，已有老、中、青、幼四代，但因職業關係，人口流動性甚大，粗略估計經常居住本地區者，約有萬餘人。

高雄清真寺，最初在高雄市五福四路 117 號典租樓房一間（共 270 平方公尺），暫作台灣南部穆斯林拜主處所，旋因空間太小，不敷每週教親來寺聚禮使用，故即於 1951 年中遷至林森一路 196 號。1990 年二月自林森一路遷至



圖 5-3 高雄清真寺

現址高雄市苓雅區建軍路 11 號臨時工地內禮拜，1990 年十一月招商承建，十二

月十七日正式動工興建新寺，至 1991 年十二月底，新寺結構體全部竣工，1992

年二月七日（新正初四）星期五之聚

禮，即在新大殿舉行，是日到寺參加聚

禮之穆斯林共有一百七十餘人。高雄的

新寺，是座現代化具有多功能的建築，

在外在硬體建立有成的基礎下，高雄地

區的穆斯林更能全心全力的為拓展伊

斯蘭教而努力，相信伊斯蘭信仰一定能

在台灣發揚光大。



圖 5-4 高雄清真寺新建時沙烏地親王所贈水晶燈

第四節、教團組織

高雄清真寺教務方面，早期經常是依照教規禮聘一位阿訇擔任「以瑪目」，

「耳林」(Alim，即經師或學者)長期駐寺宣達教義，僅偶爾在齋月敦請學有所專精之阿訇駐寺一月，齋月每晚禮拜前，講述教義，另趁留學穆斯林國家之子弟在暑假返國休假時，開辦經義、阿文講習，使穆斯林青少年學習伊斯蘭教。

高雄清真寺於1991年齋月前，聘得緬甸之華僑青年陳永武阿訇來寺擔任長駐教長之職，因其教學經驗豐富，精諳教義，與多國語言，深獲教胞讚譽，至今仍在高雄清真寺中擔任阿訇一職，對高雄地區伊斯蘭發展有很大貢獻。

寺務方面，本寺自成立初期，即組成董監事會，研議處理寺務。董事會設董事23人〔內分正副董事長、常務董事、董事〕；監事會設監事五人〔內含常務監事一人〕，均定期改選，迄今已十五屆。另於1989年，以常務董監事依法組成「財團法人」，報請主管機關與法院立案，期能依此組織得享有關法人權益並確保寺產。在董事會組織下，設正副總幹事及總務、會計、出納、文宣、青年、婦女及公墓管理等分組辦事。董監事會主要工作之推動，在配合協會，團結教胞，加強伊斯蘭教之宣導與拓展，厚植宗教力量，協同淨化社會風氣。

高雄清真寺目前在硬體設施已經建設完成的基礎之下，正希望透過高雄清真寺的建立推動高雄甚至於台灣的伊斯蘭宗教工作；高雄清真寺在現任陳永武阿訇的帶領下，靠著陳阿訇過去豐富的伊斯蘭教學經驗，連續三年舉行全台伊斯蘭宣教人員培訓班，請沙烏地阿拉伯宗教部人員向台灣青年穆斯林宣導傳教工作的方式，希望能對青年穆斯林達到對內堅定伊斯蘭信仰，對外清楚說明伊斯蘭信仰的成果。並在週末、週日下午舉辦阿文班與



圖 5-5 今年全台穆斯林青少年冬令營全體學員、職員合影

《古蘭經》基本教學，希望能在教義方面加強高雄地區穆斯林的信仰基礎，期待能進一步推展伊斯蘭在台灣的發展。

高雄清真寺並積極推動一般非宗教性的社會活動，像暑期網頁教學班、青年營等活動，試圖用宗教團體的力量給青年學子們在暑期有一個有益身心的活動去

營等活動，試圖用宗教團體的力量給青年學子們在暑期有一個有益身心的活動去處，展現清真寺宗教外的另一面社會貢獻。

第五節、祭典儀式

伊斯蘭信仰一切以儉樸為要，除依照《古蘭經》和《聖訓》所指示的日常生活規範，奉行五功的基本儀式外，其他祭典節慶都不多，主要儀式、節慶也多在清真寺舉行聚禮，莊嚴隆重而簡單；所有的伊斯蘭宗教節日都是依照伊斯蘭教陰曆（回曆）而定。伊斯蘭曆「黑蚩拉」（Hijra）源自穆罕穆德聖人從麥加遷都到麥地那的 Hijra 事件，該年相當於公元 622 年。伊斯蘭曆採用陰曆，曆法上一年比現在一般使用的陽曆（西元紀年）少了五天；所以，伊斯蘭宗教節日在西元中每年都往後挪，沒有基督宗教耶誕節、復活節的濃厚季節氣氛；大體而言伊斯蘭一年有下列幾個重要節慶：

一、開齋節（Eid al-Fitr）：齋月（Ramadan）的高峰

齋月是回曆的第九個月，整個齋月的白天，穆斯林不可吃喝、抽煙、賭博、發誓、生氣、化妝、接觸異性等。他們認為若在齋月期間遵守這些戒命，就可控制罪性、彌補他們在世所犯的罪、償還虧欠阿拉的債，最後進入阿拉的樂園。

齋月期間，穆斯林除了守齋戒、周濟窮人、力行好行為外，也花很多的時間禱告及研讀《古蘭經》，因為他們相信：若在齋月讀過整本《古蘭經》，必能得到阿拉的特別賞賜。

通常穆斯林從十二歲開始守齋月齋戒，這是為了考量幼兒不適宜太早就整日禁食。若為了胎兒的緣故，孕婦可破例，無需守齋功。月經期間的婦女，亦不受齋戒限制，但在經期結束後，需自行補上。對於那些出門在外的、聖戰的士兵及年長者，則不受齋月限制。

一向喧嘩的街道在齋月期間顯得分外的肅靜，所有商店都打烊，路上稀疏的行人，也往回家的方向疾行。男人停止工作，通常晚間聚在一起誦讀《古蘭經》經文、做禮拜並討論有關宗教、齋戒的話題，婦女們則早早地在家中準備晚餐。

穆斯林將活動減到最低，因此，若你在此時拜訪穆斯林，應儘量婉拒食物與飲料的款待。

非伊斯蘭社會往往帶給穆斯林相當大的壓力，尤其在齋月時最為明顯：平常對信仰不太在意的信徒，此時都變得非常虔誠，希望他們的齋戒能被別人看見並認同，但非伊斯蘭國家中作息往往不能完全配合伊斯蘭的宗教要求。齋月告訴我們：全球十六億的伊斯蘭教徒，透過對自己嚴格的規範來展現對宗教的熱誠，因為遵守齋月等規條，證明了阿拉的救贖即將降臨。

齋月近尾聲的一日，是回曆一年中第二大的節期：開齋節（Eid al-Fitr）。開齋節意指齋戒解除，在許多地方也稱為「可愛的節日」或是「小節日」，每年到了伊斯蘭曆十月一日就會熱烈舉行慶祝。這個假期是爲了慶祝長達一個月的齋戒月結束，在這一個月中有許多對個



圖 5-6 開齋節來清真寺的人

人在飲食和社會行爲上的嚴格要求，改變飲食時間、增加每天祈禱的次數，打亂了大家的日常作息(當然有人會說這就是齋戒月的目的)。開齋節使得大家可以結束齋戒回復正常的生活。許多開齋節的活動和齋戒月剛好相反，大型公開的祈禱儀式在上午舉行，由於參加的人很多，在許多城市的主要清真寺無法容納這麼多教徒來膜拜，必須移到大廣場上舉行。在齋戒月裡，所有的人都另在凌晨和入夜才進食，到了開齋節，他們大都不吃正餐而是整天不停的吃點心。整體氣氛是輕鬆的，在許多伊斯蘭教國家裡，學校和公家機關會放假兩天，有些地方甚至放得更久；如果能力許可，在這天中，伊斯蘭教徒會以盛宴來慶祝齋月的結束，並且周濟窮人。每個小孩從裡到外也都穿上父母所添購的新衣新鞋，來慶賀這節日。七十天後，則爲獻祭慶典，是回曆的最大節期。

二、犧牲節：哈吉（Hajj，朝覲）的高潮

犧牲節(Eid al-adha)也稱「主要的節日」、「忠孝節」，是伊斯蘭教最神聖的一

犧牲節(Eid al-adha)也稱「主要的節日」、「忠孝節」，是伊斯蘭教最神聖的一個節日，象徵慶祝朝覲的高潮。這個節日是伊斯蘭曆最後一個月的十日，主要的特徵是舉行牲祭，以紀念亞伯拉罕自願為真主犧牲他的兒子。在伊斯蘭教經典中談到這個故事(在《聖經》中也有記載)，真主要求亞伯拉罕把他最心愛的東西奉獻出。當他體會到自己最心愛的就是他的兒子伊斯瑪儀(《聖經》中則為次子以撒)時，他就去告訴伊斯瑪儀真主要他，伊斯瑪儀沒有任何遲疑就答應了。但亞伯拉罕無法忍受親眼見到自己的兒子被殺，於是用一塊布蒙著眼睛走向前，割斷伊斯瑪儀的喉嚨。亞伯拉罕在除掉蒙布後驚訝地發現伊斯瑪儀毫髮無傷地站在他身邊，在他的腳邊則躺了一隻被真主用來代替伊斯瑪儀的公羊，此為犧牲節的典故。

經濟能力較好的穆斯林都會以公羊獻祭來紀念這個節日。在某些不同的文化裡，人們會用當地的動物，如山羊、牛或是駱駝來代替。主要的要求就是做為犧牲的動物必須是公的、已成年且身體健康。用來做牲品的動物會被分給家人、鄰居和其他的窮人。由於每次朝聖中宰殺的動物很多，總肉量超過麥加當地人的消費數量。為了不浪費這些肉類，它們都被製成罐頭送到慈善機構。定居西歐或美國少數族群的穆斯林，由於無法親自盡這項義務，只好贊助國際組織替他們做這件事，再將那些肉品分送給他們選擇的國家內的窮苦人家。

三、其他節日

除了上述幾個主要的宗教節日外，在伊斯蘭教社會中還有其他許多節日，有些是屬於地區性或是派系性的，大部分都和蘇非教團或是什葉派某一特別教義有關。其他的則是紀念先知的一些事蹟：包括先知的生日(聖祭 Rabi al- Awwal，伊斯蘭曆三月十二日)；升天夜(Laylat al- Mi'raj，伊斯蘭曆七月廿七日)：據信穆罕默德在這一天升天至耶路撒冷朝覲昇宵並和真主對話；尊貴大能之夜(伊斯蘭教陰曆約九月廿六日、廿七日之間的夜晚)，為紀念穆罕默德第一次受啓示接觸《古蘭經》。許多穆斯林會在這一個晚上徹夜不眠地祈禱，因為他們相信這晚向真主

所做的祈求都蒙應允。這些其他節日往往依照各地的教派略有不同，台灣地區的伊斯蘭教兼受中國傳承自中亞一帶的信仰傳統，加上現代阿拉伯國家主流的教義體系，所以還是維持著一些比較多樣化的傳統宗教節慶習慣。

這些宗教節日在台灣雖都不是公定假日，但對穆斯林來說卻是意義重大，加上近年來到台灣工作的東南亞之印尼、馬來西亞外勞甚多，一到重要節日，清真寺往往被擠的水洩不通，也表現出世界穆斯林在一個宗教信仰下所展現的凝聚力。宗教對於一個社會的穩定力量也由此可看出，外籍勞工離鄉背井工作，宗教信仰實在成爲支持他們精神不可或缺的一部分，政府或可藉此管道建立一套和緩日益增加外勞問題的機制。

四、穆斯林的喪禮

伊斯蘭教除了教義和中國傳統有所不同外，另一個最大的差異表現在具體的儀式上就是穆斯林的喪禮。穆斯林視死亡爲人生的最高潮，人在死亡的那一刻回歸真主，並就今生的所有行爲接受獎懲，等待末日審判的到來，就和其他的宗教一樣，穆斯林視死亡爲從此世進到彼世的通道。

最理想的情況是，穆斯林死時面對在麥加「天房」的方向，口中要唸著清真言(即「萬物非主，惟有真主 阿拉，穆罕默德是 阿拉使者」)，那些身體太虛弱無法唸的人可以由親人代唸，不斷地替他們覆誦清真言的內容。在許多社會裡，人們還會唸著《古蘭經》第三十六章〈亞新〉(Ya-Sin)，其中有多段經文有關於死亡的主題。

人死後必須在三個落日前提葬，如果是早上去世，可以在天黑以前下葬，如果是在傍晚去世，可以在第二天早上入土。但事實上，下葬的時間可能會延後好幾天，例如當一個人死在外地時，要先送回家鄉才能安葬。

通常在殯禮前要舉行淨身禮儀，這是屬於家中同性晚輩的工作。這個清洗的工作就好像祈禱前的淨體禮一樣，不同的是肉體必須用肥皂和水作奇數次的清洗(通常是三次)，有時候還會灑上香料。在伊斯蘭教儀式中並沒有將屍體做任何防

腐，穿衣或是修飾的習慣。軀體都是從頭到腳用白棉布包裹。通常也不用棺木。

伊斯蘭教的葬禮一向會舉行一個簡單的儀式。一般會出四個男人(多為親人)抬著棺架到墓地去。棺架通常是一個用白色或綠色罩巾蓋著屍體的簡樸床架。參加喪禮遊行隊伍被視為是一種社會責任，假如喪家沒有足夠的人可以陪同死者到墓地去，其他的穆斯林看到了就有責任加入一起前往。

喪禮的祈禱儀式是伊斯蘭教拜功的變型，雖然還是包括了針對死者所做的祈禱，期許生前所犯的過錯能獲寬恕，死後能得到指引。在伊斯蘭教的殯葬儀式中有一個有趣的現象，對孩子和殉道者的喪禮不同於一般人；由於小孩子無法對他們自己的行為負責，在葬禮中並不代他們祈求原諒過犯。至於殉道者，一向被認為他已盡除一切罪惡，因此不必為他祈求原諒過犯，而且不必在下葬前為他沐浴淨身，直接就以他們死時身穿的衣服下葬。

在許多的社會裡安葬過後一段時間(通常是死後的第四十天)，將舉行一個特別的儀式來懷念死者。這個儀式包括將食物和錢等分配給窮人，以及前來誦念《古蘭經》的哀悼者。雖然伊斯蘭教律法中有許多誡命規定不得在葬禮時嚎啕大哭，個別或一大群人聚在一起哭泣(尤其是女人)的情形也很普遍。

對穆斯林來說，處理屍體只能採取土葬。墓穴通常有五呎深，底部有凹型小穴(因此橫剖整個墓地乃呈 L 型)。屍體被放在穴中的右邊，頭部朝向麥加。然後將底部的凹穴封起來(通常是以未燒過的黏土磚)，伊斯蘭教的律法不允許建造永久的墓地，只准造個簡單的土塚，再以一塊簡樸的墓碑標明位置，這和阿拉伯半島的地理環境有關係。事實上，在伊斯蘭教的世界裡，長久以來到處都有精心建造的墓地，有些聖人或貴族階級的壯麗陵墓堪稱伊斯蘭教建築的傑作。印度的泰姬瑪哈陵(Tai Mahal)就是一個很好的例子。在高雄，目前也都是以回民公墓的方式，依伊斯蘭教的規定替親人送葬，不過中國傳統習俗的慎終追遠、緬懷先人的觀念也是在台灣穆斯林的另一套信仰系統，但一般說來穆斯林盡孝道的方式仍略有不同，不立牌位、不燒香或紙錢、不跪拜獻花等。雖然，穆斯林也是要求孝順父母，但這種喪禮的型態卻常被中國傳統觀念誤解為不孝，或是只知宗教而不

顧倫常；實際上，只要對伊斯蘭教多加瞭解就會知道，特別是《古蘭經》中規定孝順父母是主命，不僅生前的孝順、更強調後輩在禮拜中為父母及前輩祈禱求恕饒之孝行。其實伊斯蘭教義還是相當重視孝道，在喪禮的表現只是在形式上和中國一般傳統不同，對親人的懷念、尊重沒有絲毫減少或不敬的意思。

第六節、結語

不可否認，伊斯蘭作為一個外來宗教，在高雄地區的推廣非常不容易；初期靠著隨國民政府播遷來台的穆斯林移民人口，胼手胝足地開創出伊斯蘭在高雄的發展基礎，建立南部第一座清真寺提供穆斯林一個聚會、禮拜的場所。這段時間雖然大家經濟狀況不如現今這般富裕，不過，對宗教的熱忱卻是有目共睹、令人欽佩；現在，在這些老一輩穆斯林漸漸凋零之際，加上伊斯蘭文化和中國傳統觀念的差異，讓伊斯蘭在台灣普遍受到相當的歧視、誤解，在下一代中推動伊斯蘭信仰成為越來越困難的事。高雄清真寺也在阿訇和眾多穆斯林的努力下，希望藉由更多元化的方式，讓伊斯蘭融入台灣社會、消除過去一般人對伊斯蘭信仰的種種誤解，擺脫刻板印象，成為一個能被大家接受認識的宗教。

高雄社會型態一直以來就以國際化、多樣性為主，伊斯蘭是世界第二大宗教，教義的要求形成穆斯林間緊密的共同體關係，在國際間成為一個不可忽視的族群；高雄地區近年來引進外籍勞工，其中馬來西亞、印尼等伊斯蘭國家來台工作人數增加不少，這些勞工們多信仰伊斯蘭教，宗教成為他們身處異鄉的一向重要寄託，清真寺也成為他們固定聚會的場所，有關單位如能整合宗教團體力量，管理日益增加的外籍勞工問題，也不失為一個幫助伊斯蘭融入台灣社會，貢獻一份力量的一個方式。

第六章、民間信仰

第一節、總論

民間信仰是社會文化中特有的產物，其信仰早已融入台灣人之生活習慣中且緊密結合在一起，民間信仰有多重的宗教神觀、祭祀禮節的信仰模式，故傳承自遠古時代的自然崇拜、神靈崇拜、祖先崇拜都是民間信仰的原始形態。由於民間信仰，無教團形式，也無固定教義與儀式，融合儒、釋、道三家等思想，自成其一套義理體系，排他性小，包容性大，凡是適合社會風俗習慣所需要的，都能兼容並蓄地融合一起，成爲一種綜合性的宗教信仰。由於台灣民間信仰的信眾缺乏領導者，在群龍無首的情況下，民間信仰群體缺乏凝具共識，形同散沙一般，教團根本缺乏強而有力的組織體系運作，乃至於有時也會產生因信眾世俗的需求而有脫軌的情形產生，致使民間信仰處於被打壓的命運。再者，民間信仰根深蒂固地深植信眾心中，在百姓日用而不自知之情境下，逐漸地發展一套規範信眾之行為模式，藉以尋求安身立命之道，祈禱神佛轉禍爲福，或求祖先庇祐子孝孫賢，致使信眾追求神蹟、靈感、相信原始鬼神、巫術與數術，以解脫苦厄享受福報爲目的。

由於高雄地區大多爲漢人所居，因此，本文特別針對高雄市民間所奉祀的王爺信仰、媽祖信仰、關聖帝君、保生大帝、玄天上帝、三山國王、福德正神、城隍爺信仰等漢人地區最常奉祀的主神部分加以介紹。若爲原屬佛教或道教的神明，但爲民間信仰所奉祀者，如：玉皇大帝、佛祖、觀音菩薩等，則不在此覆述。

下表 6-1 爲高雄市各區奉祀神明廟宇統計(依照統計總數排列)

神明 \ 區域	新興	前金	苓雅	鹽埕	鼓山	旗津	前鎮	三民	楠梓	小港	左營	合計
王爺	0	1	3	5	5	4	4	4	4	5	1	36
媽祖	1	0	2	0	2	4	6	2	2	4	2	25

保生大帝	0	1	1	2	3	0	1	2	1	1	2	14
玄天上帝	2	0	2	1	2	0	0	1	0	2	3	13
福德正神	0	1	0	0	3	0	0	1	3	2	2	12
關聖帝君	1	0	3	1	0	0	1	2	2	0	0	10
三山國王	0	0	0	1	0	0	0	0	1	0	1	3
城隍	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	1	3

第二節、玄天上帝

玄天上帝的奉祀，乃源自先民對「北極星」的信仰，以星擬人，將其神格化而託於神名，為玄武之神，遂有北極大帝之尊稱，至明太祖時始敕封為「玄天上帝」。玄天上帝的全名為「武當山北極玄天真武大帝蕩魔大天尊」，而民間則俗稱上帝公、上帝爺、帝爺公。由於玄武位北方，其廟稱「北極殿」，所以玄天上帝職守北天門，能替人驅妖治病，因此其廟內均會設有法壇，由乩童為信徒消災解厄，是上帝公廟的特色。

一、源流概述

按《三寶大有金書》云：「一氣分形靈虛，生五劫之宗，三清出號神景，化九光之始。太初溟滓，玄極冥蒙中，有虛皇分置五劫，曰龍漢、曰赤明、曰上皇、曰延康、曰開皇。當斯時也，天光未分，清濁未判，則知三氣為天地之尊，九氣為萬真之本。是故，元始象先天，開明三景，造立天根，五文開廓，普植神靈，太極一判，天地始明。東分青九，南受丹三，西成白七，北歸玄五，中生黃一，號為五老，即玄黃植象之根。五老各布始氣，化成四靈以定四隅，周環六合，兩儀運乎其中，推成萬物。」即言玄天上帝為先天氣五靈玄老太陰天一所化，起自

於天地混沌初開之時。

依《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經》云：「玄武聖祖八十二次化身，化為玄武大帝，大帝即凡而玄妙哉！然其玄武應化之因，故知武曲顯靈之驗。」又云：「玄武元始化身，太極判體，上三皇時，下降為太始真人；中三皇時，下降為太元真人；下三皇時，下降為太乙真人；至黃帝時，下降為玄天上帝。」（《正統道藏》第卅冊）這就是有關玄天上帝原始化身的記載。

《元始天尊說北方真武妙經》云：「天尊告曰：昔有淨樂國王與善勝皇后，夢吞日光而有娠，懷胎十四個月，於開皇元年甲辰之歲三月建辰初三日午時，誕於王宮，生而神靈，長而勇猛，不統王位，唯務修行，輔助玉帝誓斷天下妖魔，救護群品，日夜於王宮中發此誓，願父王不能禁制，遂捨家、辭父母，入武當山中修道，四十二年功成果滿，白日登天。」（《正統道藏》第二冊）

依《元始天尊說北方真武妙經》的記載，上天「龍漢」有劫，下世適值商朝末年，紂王驕侮上天，心叛正道，日造罪孽，惡毒四橫，於是六天惡魔趁機傾巢而出，造成世間奸邪四起，民風大壞。天尊遂召請真武神將下凡降伏邪道，區分人鬼，解救蒼生。玄帝下凡除妖時，三清特賜其披髮跣足、金甲玄袍，皂纛玄旗，腳踏騰蛇八卦神龜。下凡七日，盡施神威，拔濟幽魂，鎖眾鬼酆都大洞，從此宇宙得以清明，凱旋而歸，面朝金闕，天尊宣告：「凡遇甲子庚申，每月三七日，宜下人間，受世人醮祭，鑒察人間善惡。」（《正統道藏》第二冊）並賜尊號「玉虛師相玄天上帝」。

二、歷史沿革

胡建偉《澎湖紀略》云：「北極真武玄天上帝，乃北方元武之神；元武屬水，水色黑，故帝衣服旗俱黑，即所謂元冥乘坎而司冬，稱冬帝或曰黑帝是也。」可知玄天上帝原是方位神。玄武即天文上之斗牛女虛危室壁七星之總稱，如《史記·天官書》所稱之北宮玄武。因北極星為天文上辨別方位之指標，其位置不因季節變化而有所遷動，故自古即為人所重視，水師或航海者均視之為水神。如范曄《後漢書》亦云：「玄武北方之神，龜蛇合體。」又云：「玄武，龜蛇合體。」又云：

「玄武，水神之名。」奉祀玄武神溯自漢始以北方之神或水神為定位。至宋朝以後開始發揚其神性，因為宋朝是一個特別推崇道教的王朝，賜玄天上帝為「北極佑聖真君」，使玄天上帝的崇拜遍及民間，靖康初年又加賜號「佑聖助順靈應真君」，至宋真宗祥符年間，以太祖小名玄朗，為避祖諱，遂改玄武為真武。

於元明之際，民間信仰玄天上帝之民眾甚多，明太祖藉其信仰力量收攬人心建立王朝，故對玄天上帝的崇祀，便持有一份異常密切的關係，如明史記載太祖開國前征伐陳友諒之事所云：「泊牛渚磯時一龜一蛇浮擬舵後」，即隱喻有玄武陰佑，故太祖特尊崇玄武而賜封「玄天上帝」之尊號，又加封「真武蕩魔天尊」。又因武當山道士於靖難之役立大功，成祖對玄天上帝更加崇祀，奠立明朝皇室崇信之基礎，而成為政權之鎮國神。同時也特別尊崇武當山而稱為太嶽，並設官致祭。明末鄭成功領軍渡台時，因見台南安平七鯤鯓與鹿耳門北線的島嶼排列，猶如騰蛇與玄龜蟠虯之狀，於是抵台之後即興建北極殿供奉玄天上帝，作為鎮台之守護神，使民間更加崇信玄天上帝的威靈，因此玄天上帝的信仰便在台灣播散而開。如鄭開極《福建通志·祠廟》謂：「上帝廟，在府治東安坊，偽時建，以祀北極大帝。」陳文達所修《台灣縣志》東安坊大上帝廟條云：「偽時建，康熙二十四年知府蔣毓英捐俸重修，四十八年里民重建，高聳甲於他廟。」鎮北小上帝廟條云：「偽時建，總鎮張玉麒調台，中流震風，夢神散髮跣足降於檣，波恬浪靜。抵岸，因重建新帝廟焉。」可知玄天上帝的崇祀於清朝亦是十分普遍。

民間又傳說上帝公本為屠夫，以殺豬為業（即為屠宰業尊奉玄天上帝為保護神之淵源），晚年悔悟殺生無數，宿造罪孽，毅然放下屠刀，前往武當山求道，途中遇見一婦女產子，見玄帝經過，便請求滌妊布，玄帝心想既已立志修道，斷不能再沾血污之物，唯見婦人孤苦無援，又不忍拒絕，權宜之策，以竹篙挑起妊布放入河中來回漂洗，待舉起時，竟成黑皂旗（俗稱玄武旗）。據傳此婦人為觀音菩薩所化，特來試探玄武修道之決心（故北極殿的側殿均有祀普陀觀音）。玄武入山潛修一段時日，悟知凡體未脫，不能圓道昇天，遂以屠刀剖腹，掏空腸肚，而昇舉金闕。不料玄武剔出之胃腸投入河中，胃入河而成龜，腸則成蛇，在河中作怪，危害生民。因而上帝公又奉玉旨下凡降服龜蛇二怪，將其收為部下，而成

隨身護衛，因此廟中之玄天上帝一定有腳踏龜蛇的顯相。

三、高雄市區內玄天上帝的祀廟史略

根據文獻記載，高雄市區迄今二百多年以上的玄天上帝古廟，有位於左營區的元帝廟與北極殿等。

(一) 左營元帝廟

元帝廟位於左營區廟東里十鄰，又名真武廟，祀玄天上帝，亦名北極大帝。《鳳山縣采訪冊》載：「真武廟在左營莊，屋六間，光緒九年林源和董修。」左營元帝廟屬興隆莊公廟，轄區範圍廣，信徒眾多，人丁旺盛，俗稱「左營大廟」，為左營居民守護神。蓮潭中央興建一座北極亭，恭塑北極玄天上帝大神像。元帝廟水上神像—玄天上帝神像 72 台尺，手持七星寶劍，是東南亞水上最高神像。左營元帝廟創建於 1629 年（明末永曆二十年），鄭氏復台當時起造公祠，於 1714 年（康熙五三年）歲次甲午午時動土興建，至 1717 年（康熙五六年）歲次丁酉夏季慶祝完成，廟名尊稱「北極大帝廟」。歷經數次修建，至 1972 年眾信徒生活富裕，時歲次壬子年九月初九日子時重建大廟，改廟名「元帝廟」，選于 1976 年歲次丙辰六月十五日舉辦五朝祈安清醮。本廟屬於本庄公廟，轄區範圍一甲至七甲數，信徒眾多，人丁旺盛，境主北極玄天上帝暨列聖神尊神威顯赫，有求有感，濟世佑民。

(二) 左營區的北極殿

位於部後街，主祀玄天上帝。《鳳山縣采訪冊》載：「真武廟一在部後莊，屋六間，嘉慶五年許卓募建，同治十三年卓隆美董修。」由於閩粵先民採蔗煮糖的私人糖廠為部，部後指的就是位於糖部後側的聚落。乾隆初年，部後一陳姓居民，因感念玄天上帝之恩澤，於是提倡附近居民在部後莊厝尾仔興建北極殿。1800 年（嘉慶五年），舊廟頹圮，於是鄉人籌措資金，將廟移至舊部後廟內，並正式命名真武廟。1874 年（同治十三年），重修廟屋，改稱北極殿。1907 年（光緒卅三年），薛占重建；1932 年（民國二十一年）廟址征為海軍營區，遷址現址重建，越三年竣工。1937 年（民國二十六年），日本政府將廟劃為軍事要塞，北極殿遭

拆除，所有神像被迫移至大崗山超峰寺內，幸有薛氏族人將玄天上帝等五尊神像收藏家中，暗中供奉。今煥然一新的巍峨肅穆的廟貌，是 1978 年十月由薛順發動捐獻拆除重建，1983 年十二月初二日舉行慶成謝，並辦理建醮祈安。其外貌的宏偉，石雕之精細膩，執左營區廟之桂冠，可惜已缺古蹟的價值，在新舊對照之下，有今非昔比之感。

四、高雄市區內玄天上帝的廟址

關於高雄市區之玄天上帝的祀廟共有 13 間，若依歷史淵源約可略分三個體系：

(一) 原高雄市既有的祀廟

元帝廟	左營區廟東里左營下路 87 號
後北極殿	左營區南里海平路 2 號
新吉莊北極殿	左營區新上里新上街 86 號
玉虛穹北極殿	鼓山區鼓山三路 108 之 20 號

(二) 由澎湖來台興建的祀廟：

高雄北極殿	鹽埕區大智路 31 號
高南北極殿	鼓山區鼓山二路 25 巷 26 弄 9 號
高紅北極殿	三民區松江街 411 號
高南北極殿	新興區林森一路 123 巷 30 號
北極金殿	苓雅區林森二路 50 號

(三) 由台南分靈而來的祀廟

過田仔北極殿	苓雅區興中二路 18 號
--------	--------------

(四) 其他

宸威殿	新興區南華路 127 號 (廟宇重建)
至善堂	小港區福利路 82 號
玄穹北極殿	小港區鳳興路 21 號



圖 6-1 左營區廟東里元帝廟



圖 6-2 元帝廟北極亭



圖 6-3 廟內龜蛇合體神，表北方玄武



圖 6-4 左營區部後北極殿

第三節、王爺信仰

王爺又稱千歲、大人、代天巡狩等，王爺信仰是台灣民間的強勢信仰，在高雄地區奉祀王爺的代天府數量為民間信仰之第一，但代天府奉祀的王爺數目及來歷亦都不相同，有只奉祀一位者，也有奉祀二位、三位、五位不等，奉祀一位者，就稱某府千歲，供奉二位者就稱二府千歲，三位為三府千歲等等；其中又以奉祀五位王爺而稱五府千歲廟宇者最多，但各廟供奉的五位王爺的來歷，人言人殊，並不相同。王爺信仰來源，以民間最常見的說法，扼要分述為下列幾種為其傳說之生平。

一、生平概述

五府千歲中大王爺姓李名大亮，經陽人，德術兼備，文武兼資，恭儉忠謹，二王爺姓池名夢彪，沈毅剛直，三王爺姓吳名孝寬，嫉惡如仇，四王爺姓朱名叔裕，五王爺姓范名承業，均守正不阿，並稱於世，為隋唐年間之人。五位效桃園故事，結為生死之交，以忠義相切磋，情誼篤，若同胞，投效唐高祖建立皇朝而授封都督。昇化之後，超授顯秩，代天巡狩，捍災禦患，護國佑民，宜乎歷朝褒祀，四海尊崇。此則為第一種英靈系統傳說。

第二種為瘟神系統傳說：唐代閩南有五位讀書人，聯袂赴考，於中途投宿驛站，夢中聽見瘟神相商，該地人民不仁，應予懲處，擬於天明時投瘟毒於各井，五人驚醒後，決心拯救當地浩劫，乃分投五井而亡，翌晨居民見井中有屍，不敢飲用井水，因而免除一場瘟災，玉帝憐憫五人捨己為民，而封為驅瘟之神。

第三種為鄭成功系統傳說：鄭成功入台尊明朝正朔，然於清朝主政中原的大環境下，有此政治忌諱民間不得不迴避，因此在信仰上把延平郡王改以代天巡狩祀之，以王爺廟、代天府名之，即為明證。如《台灣通史》說：「延平郡王入台後，闢土田，興教養，存明朔，抗滿人，精忠大義，震耀古今。及亡，民間建廟以祀之。」但當時清廷統治下「語多避忌，故閃爍其辭。」所謂代天巡狩者，以明室既滅，而王開府東都，禮樂征伐，代行天子之事。此為明證，因此王爺廟、代天府，或尊之為大人，為千歲者，均謂鄭成功而言。

二、高雄市區內的王爺祀廟史略

根據文獻記載，高雄市區迄今二百多年以上的王爺古廟，有位於楠梓區、苓雅區的代天府與前鎮區的龍閣寺、小港區的鳳儀宮、鳳林宮、鳳軸宮等。

(一) 楠梓區的中埔代天府：位於中埔建楠橫路 2 號，主祀池王。《鳳山縣采訪冊》云：「王爺廟一在觀音里中埔莊，屋五間，內祀池王，嘉慶五年，王允、王雄募建。」

(二) 楠梓區楠梓代天宮：位於楠梓西巷，主祀朱王爺，《鳳山縣采訪冊》云：「王爺廟一在楠梓阮街，屋一間，內祀朱王，光緒元年郭對北董修。」

(三) 苓雅區的代天府廟：位於林德官林園里林南四巷 15 號，主祀李府千歲。《鳳山縣采訪冊》云：「王爺廟，一在大竹里大竹竿莊，屋一間，額「代天府」，內祀李王，咸豐七年李光流募建。」

(四) 前鎮區的龍閣寺：位於籬仔內莊，主祀朱王爺。《鳳山縣采訪冊》云：「王爺廟一在大竹里籬仔內莊，屋五間，額「龍閣寺」，光緒七年武生陳德音董修。」

(五) 小港區的鳳儀宮：位於鳳宮里中正路 34 號，主祀三府千歲。《鳳山縣采訪冊》云：「王爺廟一在鳳山里大人宮莊，額「鳳儀宮」，祀溫、朱、池三王，乾隆十二年吳和尚建，光緒九年吳覺修。」

(六) 港區的鳳林宮：位於鳳林路 160 號，主祀溫王爺。《鳳山縣采訪冊》云：「王爺廟一在鳳山里大林蒲，屋五間，額「鳳林宮」，內祀溫王，咸豐三年吳超然董修。」

(七) 小港區的鳳軸宮：位於大林蒲，主祀溫王爺。《鳳山縣采訪冊》云：「王爺廟又一座在大林蒲莊，屋八間，額「鳳軸宮」，內祀池王，光緒十七年陳知董修。」

三、高雄市區內的王爺祀廟址

東隆宮（溫府千歲）	前金區文武一街 136 號
修齋殿（葉府千歲）	苓雅區惠安街 65 號
代天府廟（李府千歲）	苓雅區光華一路 257 號
建龍宮（李府千歲）	苓雅區永泰路 91 號
沙多宮（五府千歲）	鹽埕區富野路 49 號
壽山宮（池府千歲）	鹽埕區富野路 136 號
溫王廟（溫府千歲）	鹽埕區興華街 12 巷 8 號
三聖殿（金范李三府千歲）	鹽埕區建國四路 342 巷 1 號
保安宮（康府王爺）	鹽埕區大公路 117 號
珠靈殿（朱府千歲）	鼓山區鼓山二路 168 巷 14 弄 1 號
文龍宮（范府千歲）	鼓山區濱海一路 57 巷 2 弄 2 號
代天宮（五府千歲）	鼓山區鼓波街 27 號
二保宮（蘇府大王爺）	鼓山區河邊街 53 巷 17 號
千光宮（李府千歲）	鼓山青泉街 92 號
清音宮（西秦王）	旗津區中洲里中洲巷 38 號
高雄鳳天宮（五府千歲）	旗津區敦和街 2 巷 68 弄 13 號
鳳山寺（廣澤尊王）	旗津區旗津二路 257 號
福壽宮（劉府千歲）	旗津區旗津三路 954 巷 11 之 1 號
憲德宮（五府千歲）	前鎮區竹南里振農巷 13 號
鎮顯宮（李府千歲）	前鎮區鎮昌里鎮川一巷 99 之 7 號
龍安宮（李府千歲）	前鎮區鎮東一街 361 之 1 號
南天府五府殿（五府千歲）	前鎮區廣西路 428 號
開王殿（五府千歲）	三民區同盟三路 370 巷 18 號
辰鳳宮（池府千歲）	三民區鼎泰街 2 巷 23 號
東安宮（李府千歲）	三民區市中一路 392 號

南巡殿（十二瘟王千歲）	三民區河北一路 320 號
代天府（吳府千歲）	楠梓區高楠公路 1746 號
代天府（池府千歲）	楠梓區建楠橫路 2 號
代天府（五府千歲）	楠梓區楠梓西巷 45 之 1 號
援中港代天府（五府千歲）	楠梓區德中路 81 巷 31 號
鳳儀宮（溫府千歲）	小港區漢民路 188 巷 32 號
大祖宮（趙府千歲）	小港區民益路 64 巷 24 弄 1 之 2 號
鳳福宮（方府千歲）	小港區鳳福路 2 號
寶靈宮（何府千歲）	小港區丹山一路 37 之 1 號
鳳林宮（溫府千歲）	小港區鳳林路 160 號
順天宮（池府千歲）	左營區蓮潭路 97 巷 16 號



圖 6-5 楠梓區五府千歲代天府



圖 6-6 小港區鳳林宮溫府千歲



圖 6-7 鹽埕區沙多宮五府千歲



圖 6-8 送走瘟疫的王船

第四節、保生大帝

保生大帝，乃宋朝泉州地方名醫，其逝後昇天，但又常下凡拯救世人，或率領神兵助陣禦敵救駕等。因曾救宋高宗平安過江避金兵，故高宗下詔在其故鄉建廟祀之，且賜與「大道真人」的尊號，而民間又尊其為「大道公」，或稱吳真人、花轎公、英惠侯。凡有泉州人的移民處，一定會建廟祭祀保生大帝。高雄市轄區，對保生大帝的尊崇之眾，顯示市民祖先來自泉州移民者甚多。保生大帝是一位醫術高明的醫神，他生前精通岐黃，善拯民疾；成道之後，又屢現神蹟，保君愛民，深受人民崇拜。因其醫術高明，醫德崇高，故成為後世醫界所奉祀的職業神。

一、生平概述

保生大帝姓吳名本，字華基，號雲沖，福建同安縣白礁鄉人。相傳保生大帝的母親黃氏因夢吞白龜，感而有孕，至 979 年（宋太平興國四年）三月十四日深夜，夢見北斗星君送一童子至寢門，稱此童子乃「紫薇神人」，十五日晨嬰兒降生，即保生大帝。其降世之時，滿室異香，紫氣盈庭，瑞象沖天，鄉里稱奇。

保生大帝畢生穎異，才智過人，身材魁梧，相貌堂堂，記性甚強，博覽群書，過目成誦，心領神會，致力醫學，潛心研究醫理，常有獨到見解，並四處訪尋名師，矢志以濟世救人為己任。於 996 年（宋太宗至道二年）中秋夜，於江畔巧遇異士，授與青囊玉籙，得三五飛步之法。此後便於青礁岐山東鳴嶺下結茅為蘆，採藥煉丹，廣搜秘方，業醫濟人，不分貴賤，壽世庇民，從學者日眾，於是遠近咸稱，神醫吳本。至 1036 年（仁宗景祐三年）五月初二午時，乘白鶴昇天，享年五十八。鄉人感念德蹟，集資建祠塑像以奉祀，尊之為「醫靈真人」。

二、顯赫神蹟

根據文獻記載保生大帝得道之後，仍體鑑下界凡間，救苦度群，顯赫神蹟無數，略舉數則於左：

（一）1127 年（北宋靖康二年），徽、欽二帝為金國俘虜，康王以太子身份

禁質於金國，宋室無主，社稷將亡，康王趁虛漏夜逃脫，至黃河北岸，眼見前無渡船，後有追兵，存亡之際不禁仰天長嘆。保生大帝適時顯化，空中揚現「吳」字令旗，狂風大作，飛砂走石，退卻金人，護駕康王從容渡河，建立南宋王朝於臨安而為宋高宗。高宗底定江山，感念吳本襄助，特頒詔於白礁建造廟宇，以表彰其忠貞體國之情操。

(二) 1206年(宋寧宗開禧二年)，賊人群集，襲捲漳泉二州，保生大帝又適時顯化，擊退惡賊，平息一場禍國殃民的大亂；翌年二州大旱，赤地千里，五穀不登，二州官民禱前神前，蒼天迅降甘霖，速解旱象。朝廷感懷神之護佑，敕封「英惠候」，以彰顯其德。

(三) 保生大帝最為人稱道的神蹟乃是為明成祖皇后醫乳疾。1409年(永樂七年)，文皇后患乳疾，百治無效，群醫束手，乃下詔廣徵天下名醫，入宮診治。保生大帝遂化身道士，往詣金闕，隔幔牽絲線，為皇后診脈、針灸，疾患旋癒，成祖大喜，詢知是吳本化身，於是敕封「思主昊天醫靈妙惠真君萬壽無極保生大帝」。此稱號即今尊稱吳本為保生大帝之源由。

(四) 民間更有流行「點龍睛，醫虎喉」的傳說。據說，有條神龍罹患眼疾，乃化為人形求治吳本，吳本一定神，即視出其原形，迅手取藥點其睛，眼疾遂化之無形，神龍睛明，即可騰空而飛，一幅飛龍在天之得意象，神龍感激救疾之恩，乃誓長伴其左右，所以在殿宇神像後，一定彫塑龍騰於壁上；醫虎喉一事，據傳吳本生前於深山採藥，見一隻白額金睛猛虎，臥地呻吟，神醫見知乃骨骸咽喉，遂取泉水施咒畫符，灌於虎口中，骨骸迅化為煙灰，虎感恩德，即誓隨從大帝，供為坐騎，即民間所尊之「黑虎將軍」。

三、高雄市區內保生大帝的祀廟

根據文獻記載，高雄市區迄今二百多年以上有關保生大帝的古廟，有位於左營區的慈濟宮、三民區的保安宮等祀廟。

(一) 位於左營區的慈濟宮，又稱老祖廟，主奉保生大帝。《鳳山縣采訪冊》載：「保生大帝廟在舊城內，屋三間，額「慈濟宮」，道光二十八年陳瓊募修。」

《重修鳳山縣志》載：「慈濟宮位於興隆莊萬丹港口，創建舊治，乾隆二十八年重修，相傳海岸上漂流神像至此，鄉民立廟祀之。」慈濟宮初建於清康熙年間，迄今有三百多年的歷史，雖遭戰亂，多次被劫，幸虧其信眾盡心盡力經營。因而輾轉遷移於現址：左營區埤東里蓮潭路9號。

(二)位於三民區的保安宮，《鳳山縣采訪冊》載：「保生大帝廟，祀吳真人，或稱大道公，在大竹里，屋八間，光緒六年總理盧恭募建。」保安宮主奉保生大帝，其創建於1751年（乾隆十六年）為南部古廟之一，保安宮歷經237年的風吹日曬，仍完好如初，惟廟頂部分破損，無法繼續使用，其管理委員會，並於1987年動工整修，輾轉而成今日現狀。

四、高雄市區內保生大帝的祀廟址

修身社養性堂	前金區七賢二路168號
鼓山亭	苓雅區苓雅二路132號
威靈宮	鹽埕區大仁路220號
威靈宮	鹽埕區必忠街64號
慈濟宮	鼓山區鼓山二路鐵路街33巷18號
內惟青雲宮	鼓山區內惟路211巷24號
慈仁宮	鼓山區河西一路3號
廣濟宮	前鎮區振興里10鄰中山二路217號
大港保安宮(分宮)	三民區十全一路52號
大港保安宮(本宮)	三民區中山一路325巷16號
聖雲宮	楠梓區聖雲街129號
真君宮	小港區孔宅路78號
青雲宮	左營區新中里新中街130號
慈濟宮	左營區埤東里蓮潭路9號



圖 6-9 位於三民區的保安宮



圖 6-10 位於左營區的慈濟宮

第五節、三山國王

「三山國王」，乃山靈之神，而「三山國王」的聖跡傳聞頗豐，關於「三山國王」的人格化的傳說為：「三山國王」為結拜三兄弟，大國王連杰字清化；二國王趙軒字助政；三國王僑俊，字惠威，受封為開國駕前大將軍，後來退隱山林，修成正果，曾於宋時顯化，太宗詔勒為「三山國王」。「三山國王」初始僅是潮州一地居民的守護神，後因神跡靈應，逐漸成為廣東境內百姓虔誠信奉的神明。隨著清初移民來台，「三山國王」神像亦遍布全省，繼而建廟奉祀，儼然是本省客家籍移民的精神支柱。

一、三山國王的掌故

「三山國王」，乃山靈之神，根據文獻記載「三山國王」的掌故如下：
其一，連杰、趙軒、僑俊三人，立志報國安邦，結拜為異姓兄弟，受天命而以三山之神顯化，鎮巾、明、獨三山，因報國安邦屢建奇功而受封，三王功力浩大，饒勇善戰，立功至偉，故朝廷封賜以正位。其二，連、趙、僑三位異姓結義兄弟，時逢甲子，二月二十五日適巾山連杰之生日，趙僑兄弟前往祝賀，翌日，兄弟三人受命於天而顯化，同出於巾山石穴，為紀念三山國王，故後人將顯化之日，定為三山國王之聖誕日（即老爺生）。

三山國王均為允文允武的樑棟之材，早在南北朝時，曾助楊堅完成隋皇朝帝業，結為異姓兄弟，封為開國駕前三大將軍。時因朝政腐敗，乃退隱嶺南修成正果，誓願護國佑民，隋恭帝時加封為三大元帥。唐朝時潮州府因匪賊為患，山神助官軍剿匪，奏請勒封為三山國王。宋太宗征討交趾路經嶺南顯靈，三山國王引領得以平安回朝。宋時三山國王的尊神及封號如下：（一）巾山國王為大王（又稱大老爺），俗姓連名杰，字助政，封明肅寧國王。大王：生於 442 年（宋文帝元嘉十八年）歲次辛巳年，二月二十五日。（二）明山國王為二王（又稱二老爺），俗姓趙名軒，字清化，封聖德報國王。二王：生於 443 年（宋文帝元嘉二十年）

歲次癸未年，六月二十五日。(三)獨山國王爲三王(又稱三老爺)，俗姓僑名俊，字惠威，封宏應豐國王。三王：生於444年(宋文帝元嘉二十一年)歲次甲申年，九月二十五日。依民間說法，神的地緣應爲廣東省潮州府之地，如揭陽縣河婆墟之明山、獨山、巾山等三山之神均屬之。河婆的三山國王廟傳於隋，顯於唐，豐於宋，歷史悠久，是漳潮一帶規模較大的廟宇。據《潮州府誌》記述：宋代末葉，恭帝被擄北去，文天祥立端帝昺於福州，改元景炎。旋元兵壓境，張世傑奉帝南奔潮州時，至揭陽縣治途次，被元兵包圍，勢正危殆時，忽然天氣驟變，有三支兵馬從各方山區衝出，由三位將軍率領，驅退元兵，解圍之後，諸臣正欲向前致謝，三支兵馬又向原路退去，頃刻間不見蹤影，於是始知山神顯靈救駕，乃向空謝之，嗣後因山區有白石、綠樹、赭土三色，乃勒封爲三山國王，邑人因此立廟祀之，塑像均據山色之青面、白臉、赭顏爲主，三山國王久顯神異，香火綿延至今不絕，多爲閩粵台人士奉之。

二、高雄市區內「三山國王」廟

根據文獻記載，高雄市區迄今二百多年以上，主祀三山國王的古廟，有位於鹽埕區的三山國王廟、楠梓區的三山國王廟等。

(一)鹽埕區的三山國王廟：位於鹽埕街四十六號的三山國王廟，是鹽埕區的守護廟。據《鳳山縣采訪冊》載：「三山國王廟，一在大竹里鹽埕莊，屋五間，乾隆五十九年蕭晉期募建，光緒八年謝道董修。」鹽埕區的三山國王廟於1761年(清乾隆二十五年)間迄今已有二百多年歷史，乃先民於大陸閩南渡台至打狗(高雄)，由於當時有魚、鹽之利可圖，因此蓋建簡陋竹籬茅舍群居，並崇信勒封之三山國王迎移供奉。

(二)楠梓區的三山國王廟：位於右昌二巷一五一號的三山國王廟，主祀明山、獨山、巾山等三山山神。據盧德嘉於1894年(清光緒二十年)所纂《鳳山縣采訪冊》載：「三山國王廟一在半屏里右街莊，屋五間，光緒元年武生楊應龍董修。」

三、高雄市區內「三山國王」廟址

三山宮（三山國王）	左營區尾北里左營下路 240 號
三山國王廟（三山國王）	右昌二巷 151 號
三山國王廟（三山國王）	鹽埕區鹽埕街 54 號



圖 6-11 張燈結綵的三山國王廟

第六節、福德正神

福德正神，俗稱土地公，是上古即有的「社神」。《公羊傳註》：「社神者，土地之主也，」通俗篇云：「今凡社神，俱呼土地。」今有中國人的地方就有土地公，很多人也將土地公視同財神奉祀，成爲香火最盛的神。每年二月初二爲土地日。另按土地在城鎮稱「福德」，在鄉村稱「土地」。在臺灣民間信奉的福德正神，其職司土地事宜，更被尊稱爲招才納寶的財神爺，且散佈於田野之間的土地公廟，不計其數，因此，由「田頭田尾土地公」此句話，即可看出社會人民對「福德正神」的信仰，相當深遠，土地公深受民眾愛戴。

一、生平概述

福德正神係於公元前 1134 年（周武王元年），二月初二日誕生，姓張諱福德，字濂輝，七歲就讀古文，年少英俊，天資聰明，事親至孝，爲人忠厚，從事慈善，不離人群，常與農民漁夫聯絡感情，年三十六歲時，官運來臨，在公元前 1098 年（周成王十八年），榮任朝廷統稅官，任期之中，愛民如子，體恤民間貧困，作了無數善舉，至公元前 1032 年永別人世，享年一百零二歲。因古人喜留美髯，壽終容貌三日不變，宛如活人之相，眾人前往瞻仰，人皆稱奇。由於張福德生前爲官廉正，百姓感其恩澤，念念不忘，有一貧戶，思其造福民間，爲正之好，以簡陋安其位，因福德爲官公正，後加正神，朝夕膜拜，過了不久，即由貧轉富，五穀豐收，六畜興旺，人馬平安，蔬果豐收，百姓威信，神恩保佑，乃合資建廟，並塑金身膜拜，自此神真赫耀，香火綿延，名聞遐邇，各方聞之必往祈禱，有求必應，靈驗異常。傳至朝廷，周穆王賜號「后土」，至公元前 996 年（穆王六年），再承賜號「土地公」。百姓欽敬，總稱民間第一社神。其神名稱呼不一，古早張姓人家稱大伯公，民間稱土地公、福德爺、福德公、地方神、土地神。土地公普及全中國名揚海外，歷史悠久，已有三千年歷史，民間相信土地神恩普惠四方，安之必有隆福孔階，故今流芳萬世。各地土地公廟林立，篤農工商等，以農曆二月二日爲福德正神聖誕千秋日。

二、高雄市區內的土地公祀廟史略

根據文獻記載，高雄市區迄今二百多年以上，主祀土地公的古廟，有位於左營區的鎮福社、楠梓區的福德祠。左營區的鎮福社，信徒稱為舊城土地公廟，原位於埤仔頭街口，今遷建於勝利路南側。《鳳山縣采訪冊》載：「福德祠一在舊治北郊，屋二間，額『鎮福社』，光緒九年余令募建。」福德祠溯自 1660 年（明末永曆十四年），肇鑑於萬年縣興隆里鎮福祠，主祀福德正神「土地公」與福德夫人「土地婆」。當時廟宇建造為土結竹造結構簡陋，至 1825 年（道光五年）七月由萬年縣知縣官，杜文紹監督重建舊城圍牆及東南西北為四城門，並於北門旁之守護神廟，即鎮福祠重建石灰結構，至 1826 年（道光六年）八月竣工。由於福德正神庇佑家戶平安，五穀豐收，當地先民特為慶賀，就農曆八月十五日（中秋節）擴大為福德正神祝壽、謝神，以叩謝福德正神、福德夫人，一直沿襲至今。

三、高雄市區內的土地公祀廟址

福德祠（福德正神）	前金區八德二路 116 號
福德宮（福德正神）	鼓山區哨船街 21 巷之 1 號
神福祠（福德正神）	鼓山區九如四路 1450 號
黃正公祠（福德正神）	鼓山區迪化街 90 號
福德祠（福德正神）	三民區民族一路 180 巷 12 之 1 號
福德祠（土地公）	楠梓區後勁中路 678 號
福德廟（福德正神）	楠梓區藍昌路 136 巷 7 號
福德祠（福德正神）	楠梓區廣昌街 143 號
福德祠（福德爺）	小港區小港路 142 巷二弄 5 號
福德祠（福德正神）	小港區海汕四路 209 號
福德祠（福德正神）	左營區新下里新庄仔路 548 號
鎮福廟（福德正神）	左營區埤西里左營大路 6 巷 81 號 3 樓



圖 6-12 位於鬧市中的土地公廟



圖 6-13 土地廟雖小卻仍精雕細琢

第七節、城隍爺

城隍是地方的守護神。乃由上古帝王所祭祀的「水庸」神演化而來。歷經千年變化，逐成爲城市守護神。而其神格也由傳統的自然神，轉化爲正直人士死後可當城隍的「社會神」。明清以來，城隍的地位大爲提高，奉祀城隍成爲國家官式祭典之一。至於民間的城隍神的地位與功能，更是無可取代，民間有冤屈、爭訟，都會向城隍祝禱訴苦；地方遭逢災變，居民必定大舉奉祀城隍，以求風調雨順，國泰民安，換言之，府縣官是陽官，掌現世賞罰，城隍爺則爲陰官，位在人鬼之上。鑒照幽界功過，掌本地陰陽間的各項神務，是非曲直，冥冥中城隍老爺自有盤算。

一、城隍的由來

城隍二字按字意解釋，「城」爲城郭，「隍」爲護城河。城隍之祀，諸家言創始者不一。據《禮記·禮運篇》所載：「天子大臘八，水庸居七。」亦即每年歲末，天子要祭祀八位神明，其中第七位是水庸，所謂水庸即指城隍。但祭水庸（城隍）者僅限於天子，而其方式則並無建廟，塑像之舉。據黃得時教授之考證，三國時代奉祀城隍的風氣已相當普遍。南北朝時期，民眾對於城隍的信仰更加普遍，但城隍已脫離「水庸」之原意，不僅是天子奉祀，而以成爲人們爲地方祈福、消災解厄的神明，爲一般民眾所普遍祀奉。宋時，城隍祠廟更是普建天下，朝廷並且欽賜封號勒封名位。明太祖年間更崇信城隍，加封京都城隍爲「王」，府城隍爲「公爵」，州城隍爲「侯爵」，縣城隍爲「伯爵」之分。1307年（洪武三年）又下詔除去封號，簡稱爲某府、州、縣、城隍之神。1325年（洪武二十一年）增年廟祀，設座「判案」、「問案」等猶如地方官府之轄制。清朝時，更加「祭城隍」歸爲祭典，歲增春秋二祭，所有地方官署之地，必有城隍廟。以其縣令官署治「明」，城隍治「幽」，幽明二界雖爲分明，但賞善罰惡，教化善導，卻是不分幽明。

二、高雄市區內城隍廟

(一) 舊城城隍廟

位於聖南李城隍巷一號。主祀城隍尊神，《鳳山縣采訪冊》云：「城隍廟在舊治北郊，屋十五間，康熙五十七年知縣李丕煜建，乾隆五十八年鳳山縣儒學吳策勳修，咸豐六年職員陳大奎重修。」根據《鳳山縣采訪冊》所載，舊城城隍廟於1718年（康熙五十七年）鳳山知縣李丕煜捐奉興建城隍廟。1787年（乾隆五十二年）林爽文事件，城隍廟受到破壞，因此1793年（乾隆五十八年），鳳山儒學吳策勳重修城隍廟。1800年（嘉慶五年），知縣吳兆霖在鳳山建新城，左營城隍因此改稱為（鳳邑舊城城隍廟）。1856年（咸豐六年）曾有職員陳大奎重修城隍廟。日治時期，城隍廟被拆，光復後，謝耀麟與鄉民於1947年（民國三十六年）完成城隍廟的重建。政府來台後，大批難民暫居城隍廟中，使得城隍廟再次受到破壞。於1962年，士紳謝耀麟與興隆內外里信徒，共同鳩資重修城隍廟，1968年完工迄今。

(二) 鹽埕區霞海城隍廟

鹽埕區的霞海城隍廟，「俗稱鹽埕埔城隍廟」或「城隍廟」，乃一般民眾及各行各業所普遍尊奉之神明。尤以其靈蹟屢現，賞善罰惡，有求必應，夙為民眾所虔誠膜拜。鹽埕埔城隍廟乃從台北市霞海城隍廟分靈而來，香火不斷，信徒日增，神明靈感，為高雄市香火鼎盛之廟宇。

三、高雄市區內城隍廟址

城隍廟（城隍尊神）	左營區城南里店仔頂街1號
城隍廟（城隍爺）	鼓山區鼓山二路223之3號
霞海城隍廟	鹽埕區富野路81號



圖 6-14 城隍出巡（一）



圖 6-15 城隍出巡（二）

城隍廟每逢城隍爺聖誕日，即農曆五月十二日便舉行出巡遶行轄區全境，信徒的心目中城隍爺是陰世的行政官，和陽世的地方行政官相同，故其出巡不同於其他神祈是為信眾趨吉避凶，城隍更負有賞善罰惡之責，有惕民心之意。希望賦予民俗活動深層之文化意義外，同時期望藉由民間信仰發揮文化保存功效，藉城隍爺出巡遶境活動同時，能夠逐步創造傳統再生的契機。

第八節、關聖帝君

一、生平及傳說：

關聖帝君，簡稱關帝，民間俗稱關公或關帝爺，乃三國時代蜀國名將關羽。關羽，原字壽長，後改字雲長，河東解縣人(今山西解縣)，生於 162 年 (東漢桓帝延熹五年)，亡於 219 年 (建安廿四年)。

關羽年少時，一身正義感、行俠濟弱、肝膽照人。關於他的事蹟最令人耳熟能詳的莫過於與劉備、張飛的「桃園三結義」，以及「過五關斬六將」的英勇事蹟。關聖帝君因與吳國作戰而死，被迫諡為「壯繆侯」，其鄉人於玉泉山立祠。然而從魏晉迄唐，關帝在民間影響並不大；在唐代曾有記載提及，稱之為關三郎，仍是人鬼之流。自宋代開始，關聖帝君忽然聲名大噪，開始受到供奉，民間已有關王廟；北宋末年，宋徽宗始封其為「忠惠公」(或謂封為真君)，大觀二年，更加封他為「武安王」；高宗建安二年，加封為「壯繆武安王」；孝宗時封為「英濟王」。到了元代，因元世祖尊崇佛教，封他為佛教的「監壇」；元明宗天歷元年，封其「顯靈威勇武安英濟王」。明萬曆二十二年間，因道士張文通之請，進爵為「帝」，廟曰「英烈」；四十二年又敕封「三界伏魔大帝神威鎮天尊關聖帝君」，他的夫人亦封為「九靈懿德武肅英皇后」，其子關平封為「竭忠王」，關興封為「顯忠王」，周倉為「威靈惠勇公」，另以宋代的忠臣陸秀夫、張世傑二人，封為關聖帝君的左右丞相。

關公在扶鸞降筆的文人箕壇中，地位極為崇高，原為南天主宰，號為文衡帝君。從前述所知，對關公的崇拜於宋代發端，到明代已很興盛，清代因為多用武向外征戰，也開始將關公推為「武聖」，與孔廟並祀。到了 1652 年(清順治九年)，加封「忠義神武關聖大帝」，香火鼎盛，其廟祀遍及全國。因為關公和扶鸞這樣一種以教忠教孝為主的信仰體系，關係非常密切，所以，清末民初又出現關公繼任玉皇大帝的傳說，並傳到台灣，不過並非每個祭祀關公的廟宇都接受此一說法，所以，關公在台灣民間鸞堂體系中，還是多以五恩主的主神形式出現。

除了民間敬奉關聖帝君外，道教又封其「玉清首相翼漢天尊」。自明清以來，對關聖帝君的信仰已不限於某宗教，既列為國家祭祀要典，又是民間供奉的對象。清代起關公儼然成為人神之首，與文聖孔子齊肩稱為武聖，民間各行各業對其頂禮膜拜不亞於孔子，這種現象，在中國民間諸神中是非常罕見的。

二、高雄關帝廟

高雄關帝廟舊稱關帝廳，一般信徒因為主祀關公故稱作武廟，座落於苓雅區武廟路五十二號，是高雄一般民間信仰中少數主祀關聖帝君的廟宇，也最為人所知；根據《鳳山縣採訪冊》記載，關帝廟在 1859 年（咸豐九年）清副將曾元福與 1891 年（光緒十七年）清舉人盧德祥先後兩度重修，不過高雄關帝廟落籍立祀的真正正確年代於史書中卻已不可考。光復後，1972 年高雄地方鄉紳再次募款重修，1974 年正式破土開工，1979 年完工，成為現在我們所見武廟。

高雄武廟正殿供奉關聖帝君，兩旁隨侍關公生前的兩員虎將關瓶、周倉，肅穆中帶有威嚴，充分表現出關公忠義被人景仰供奉為神祇的原因。武廟重修多次，當年原樣已不復見，建築本身的歷史因重建而破壞，實在相當可惜；不過，廟中仍然保有相當多的文物、古蹟，鄭芝龍曾贈石製香爐一個，曾元福重修時也效法贈香爐一個，成為現在武廟著名古蹟；曾元福重修時還刻「重修武廟碑記」、並提三副門聯，「精忠炳日月古今未泯，儀容表雲霞千載長存」、「天道欽崇允文允武，帝德廣運乃聖乃神」、「身心圓妙典御十方，功德莊嚴宏範三界」，讓人一方面緬懷武廟歷史，一面沈浸在關聖帝君的威嚴中。

高雄關帝廟除主祀關聖帝君外並同祀觀世音菩薩、普賢菩薩、文殊菩薩、十八羅漢、太歲星君、財神爺、月下老人、福德正神、註生娘娘等神祇，成為高雄當地民眾信仰的一個重要據點；1986 年武廟成立管理委員會和長青活動中心，提供市民於宗教外日常生活休閒活動的場所，讓武廟在信仰之外更加接近市民的生活，負起宗教外的社會責任。

三、高雄市區內專祀關聖帝君的廟址

- (一) 文聖殿 新興區成功一路 272 號
- (二) 五塊厝關帝殿 苓雅區三多一路 151 巷 3 號
- (三) 高雄關帝殿 苓雅區武廟路 52 號
- (四) 意誠堂 苓雅區自強三路 27 巷 4 號
- (四) 吉貝武聖殿 鹽埕區建國四路 23 號
- (五) 明善天道院 前鎮區興東里 10 鄰嘉陵街 3 號
- (六) 三教靈玄聖堂 三民區鼎金一巷 24 號
- (七) 南天宮 三民區緩遠二街 40 號
- (八) 垣古堂 楠梓區土庫北路 16 之 1 號
- (九) 後勁明修堂 楠梓區後勁東路 132 巷 15 號



圖 6-16 苓雅區高雄關帝殿

第九節、媽祖

一、概說

媽祖信仰是典型的從地域性祀廟信仰轉變為較大地區的公眾信仰形式，所以有關媽祖初期的史料記載並不多，而在信仰轉化的過程中，漸漸充實媽祖信仰的宗教體系。有關媽祖的記錄，現在媽祖生平最早文獻記錄的時間出現在南宋時期，這和媽祖生前活躍的時期，約在五代末年到北宋初年，已經有一段時間。早期有關的媽祖的記載，多是關於媽祖的神通、靈感，「以巫祝為事，能預知人禍福」，「生平不厭混巫媪，已死猶能效國功」，「正直聰明」，「生而神靈」；到元朝，出現「及姑射神人之處子，補陀大士之千億化身也。」將宋朝媽祖傳說，加上莊子逍遙遊中神人傳說和當地普陀山普陀大士而成的比喻，後來民間信仰中一直將媽祖視為南海觀音化身，成為媽祖信仰中一個重要傳說。明代的媽祖信仰，由於當時中國沿海的海上活動，日趨頻繁，所以，媽祖信仰的範圍也隨著海運擴張到內陸和台灣、澎湖等地，成為中國東南沿海一帶的民間海神象徵。媽祖的生平、神蹟，也因為信眾漸多而有所添加，更增加媽祖的靈驗和神秘色彩，塑造出今天普遍的媽祖信仰形象，其中在明代成書的《天妃顯聖錄》，及之前傳說大成，到今天所有有關媽祖的傳說大多不出其中記載，而媽祖也正是晉身為中國民間信仰的一個重要神祇。媽祖由原來地方性神祇轉化為海神，閩浙沿海一帶居民，早已視之為海神供奉。台灣遠處海中一隅，先民遠度重洋謀生，為祈渡海平安，乃紛紛奉祀天后；後來，又經過時間演變，在台灣民間信仰體系中，有將媽祖海神信仰自成一格的信仰體系，也有一般民間宗教（如本來重扶鸞降筆的儒宗神教）把媽祖信仰納入其體系之中，讓本來就有人神觀念的玉皇大帝、五恩主信仰，加上在台灣有很多信眾媽祖信仰，尊為天上聖母，和眾神一起守護人間。

宋朝記載媽祖身世之初，「姓林氏，湄洲嶼人」，其家族沒有詳細記載；後來各方添加則將媽祖原來的平民身份，傳說為官家後人，加其顯貴。明代成書的《天

妃顯聖錄》則說媽祖為唐朝代宗年間，在福建省莆田縣湄洲嶼，邵州刺史林蘊係林家的中興始祖，生育九子個個聰明非凡，唐朝憲宗、章宗時期，兄弟九人同時出任刺史，政蹟卓著因此世人諄尊稱他們為「九牧林氏」，其中第七世孫林孚承襲世爵，官任福建總督，孚公兒子林惟慤（號愿）便是媽祖的父親，曾官都巡負責沿海治安，告老還鄉後廣施善事，人稱「林善人」。相傳有天夜裡，林母夢見觀音大士賜一枚藥丸，服後懷孕，960年（宋太祖建隆元年）農曆三月二十三日晚，西北方有道紅光射進，光輝燦爛、晶瑩奪目，屋內香氣瀰漫，異香氤氳不散，聖母於此時誕生。因出生至彌月不聞啼聲，故命名曰「林默」又稱「林默娘」。傳說媽祖，幼即聰穎，並喜焚香禮佛；十三歲時遇玄通道長，傳授玄微祕法；十六歲時能布席海上救人，尤其能驅邪解厄、濟世救人，更受鄉里愛戴；宋太宗雍熙四年九月九日，媽祖廿八歲時，神化昇天；後屢顯靈異，里人立祠奉祀，有禱輒應，尊為航海守護神。這個說法成為今天對媽祖身世的一個最普遍被信徒傳送的故事。

媽祖民間信仰尊稱為天上聖母，是我國沿江沿海人民所崇仰守護航海之女神。宋代重禮儀，封賜諸神，1123年（宣和五年）以後，歷代皆有皓封，官、民尊敬有加。1720年（康熙五十九年），朝廷正式列為祀典，1733年（雍正十一年）更通令全國沿海各省建廟，春秋祠祀。其奉祀最盛，廟宇最多之省份，則為臺灣。蓋臺灣所有移民皆航海而至者，故聖母在臺灣地區香火最盛。在臺灣信徒最多、分廟最多之媽祖廟。媽祖代表聰穎、仁慈、忠勇、貞孝、濟世助人、驅邪除惡、防疫消災、拯救遇難舟船，救護無數生靈。成道昇天後威靈顯赫，上為庇護國家保社稷，下為保佑眾生安寧，聖德昭彰受尊奉為保護神、天妃、神女、女聖人和平女神。福建民間尊稱天后為媽祖婆婆，林姓後裔亦有尊稱為祖姑婆，台人則尊稱為媽祖或媽祖婆。

二、高雄市專祀媽祖的寺廟

高雄做為海港城市，卻和台灣各地重視媽祖信仰傳統不同，媽祖廟在高雄並

沒有顯赫的歷史背景，比之一般耳熟能詳的鹿港天后宮、台南大天后宮等，並不出名，顯示出高雄作為一個台灣地區新興海港的歷史因素，高雄在台灣史初期的地位並不突出，非鹿港、台南所能比，這也可以說明宗教信仰在特殊時空條件下的發展特色。

在高雄比較有規模，專祀媽祖的寺廟有以下二十五間：

- (一) 鼓壽宮 新興區文橫一路 90 號
- (二) 安瀾宮 苓雅區永泰路 81 號
- (三) 高東天后宮 苓雅區河北路 155 號
- (四) 德安宮 鼓山區中華一路 2133 巷 47 號
- (五) 龍泉宮 鼓山區青泉街 106 號
- (六) 天后宮 旗津區廟前路 93 號
- (七) 朝龍宮 旗津區南汕里南汕巷 20 號
- (八) 中洲廣濟宮 旗津區旗津二路 255 號
- (九) 中洲靈聖宮 旗津區中洲一路 937 之 1 號
- (十) 崗山保安宮 前鎮區瑞義街 14 號
- (十一) 佛公天后宮 前鎮區佛公巷 25 號
- (十二) 聖天宮 前鎮區瑞南里 28 鄰忠誠路 214 之 1 號
- (十二) 高茄金鑾宮 前鎮區隆興街 11 巷 22 號
- (十三) 天安宮 前鎮區衛國一街 120 號
- (十四) 保吉宮 前鎮區鎮中路 240 巷 26 號
- (十五) 灣仔內朝天宮 三民區鼎山街 650 號
- (十六) 龍池宮 三民區昌裕街 51 巷 1 號
- (十八) 楠梓天后宮 楠梓區楠梓街 1 號
- (十九) 仁壽宮 楠梓區德正路 55 號
- (二十) 鳳鳴宮 小港區丹山三路 83 號
- (二十一) 龍鳳宮 小港區岐山一路 30 之 7 號

- (二十二) 朝天宮 小港區海汕五路 132 號
- (二十三) 中寮天后宮 小港區港墘里平正街 80 號
- (二十四) 慈德宮 左營區聖后里店仔頂街 9 號
- (二十五) 山上天后宮 左營區新中里重清路 278 巷 51 號¹

在高雄市轄區裏有二十五間的媽祖廟，且十分均勻地分佈於各區。若以主祀神來區分，王爺信仰的廟宇為最多，但是每間王爺廟中的從祀神祇中，一定會列有天上聖母；而在媽祖廟裏大部分的從祀神，常無王爺的神像。可知從崇拜信仰的角度來看，媽祖的信仰應是佔本市最大宗的人口數。

由於高雄市是比較晚起的重工業、商業城市，而工商城市的發展，必須有大量的從業人員加入，於是來自外地的人口數，就因工業的發展而蓬勃地突增，而來自異鄉他地的人們，因緬懷鄉土的情思，便從家鄉信仰的神祇分靈到自己的新居處，一來可聊表思鄉之情懷，二者可以圓滿信仰的傳承。因此我們從擁有天上聖母廟宇的不同，可以區分出來自不同地區的居民。如遠從嘉南分靈而來的有：仁壽宮常奉旨謁祖進香於台南市鹿耳門，可知其祖靈乃在台南；楠梓天后宮於乾隆庚戌年由台南大天后宮「府城媽」分靈者；山上天后宮亦由台南縣居民從故鄉分靈而來；德安宮乃自東石港口宮分靈而建。其次是澎湖湧入高雄市的人口數也是相當可觀，所以隸屬澎湖的媽祖廟就佔最多，又因其職業性質有關，所以旗津、前鎮、小港三區的媽祖廟大部分都是由澎湖的天上聖母廟所分靈。再者從隔壁縣市分靈者，有高茄金鑾宮是從高雄縣茄定天后宮分靈而建，龍池宮乃由燕巢天后宮所分靈者。最後是高雄市本地自古就有的媽祖廟，如旗後天后宮、灣仔內朝天宮、慈德宮、安瀾宮....等，也因其歷史久遠，所以信仰的居民較多。

目前高雄市的天上聖母廟，除了旗後天后宮、龍池宮、楠梓天后宮尚保有古式之建築以現純樸風格外，大部分都已從新改建成豪華壯麗，氣勢雄偉的鋼筋水

¹內政部民政司九十年十二月編印

泥建築物，甚至連牌樓也造建得十分高偉而強眼，如佛公天后宮、中洲廣濟宮。廟構雕飾玲瓏，別緻精心，卻失樸風，只呈鬥艷。由於廟宇的建設可以表現環圍四周居民的生活，廟新亮麗，展現信徒的物質生活之富裕，由於這些廟宇的換新重建，都是集中在民國六十到八十年間，這段期間正是台灣創造經濟奇蹟的年代，因此我們可從廟宇的感觸到民生的富裕。雖然廟宇的換新可以展現民生富裕，但是對等地卻失去了歷史的價值。就如，旗後天后宮源係 1673 年（康熙十二年）是南台灣最負盛名，有 330 年歷史的古老媽祖廟。廟內古物古蹟，有康熙十二年時「湄洲媽祖」神像；1691 年（康熙三十年）「墾耕契文」；1886 年（光緒十二年）鑄造古銅鐘等。該廟仍保存古色古香的建築物，故被政府定為三級古蹟。可見信仰的心理，並不會因為廟貌的新舊而付於高低的評價，反而是愈老愈具有信仰神聖的崇敬。例如已改成新廟的灣仔內朝天宮，雖擁有「大明宣德年製」鎮殿開基古爐；佛公天后宮保存一尊明朝年代的「天上聖母」神像，在在都無法彰顯歷史價值。



圖 6-17 旗津天后宮



圖 6-18 小港朝天宮

第十節、結語

民間信仰乃是指一個地區或者依特定的族群，為了滿足生活上的需要，而發展出綜合多種宗教神靈、祭祀禮俗。由於民間信仰無明顯的創教人，沒有特定經典與教義，使得民間信仰也沒有共同的主神，玉皇大帝雖為神格最高之神，但有許多村落並不奉祀，卻往往以奉祀鄉土性、族群性的守護神為主，如此充分展現

出民間信仰無任何規律性、自由性、差異性的特性。因此，民間族群對於神明堅定不移的信仰，充分滲入社會底層，成爲其信眾生活層面與精神層面上的一環。

由於市政府旨在提昇人們的精神文化，以提高市民的生活素養，所以把各個民間宗教所屬的廟宇，依其特質配合市府的各種文化活動，展現出各地區之精緻文化特色，如金獅湖、蓮池、旗津，依地形之利配合附近的廟宇以爲觀光遊覽聖地。所謂精緻文化是人類爲表達其內在的感情所創造出來的東西，這些用以表達感情的文化創造，實際上又用各種不同的形式反過來成爲人類感情與心理的慰藉與寄託。這些不同形式的表達文化，包括大家所熟悉的文學、音樂、美術、表演藝術以及更重要的部份，那就是宗教信仰。宗教信仰自古以來一直是人類精神文化很重要的一部份，而且一直是人類感情所賴以支持穩定的因素，也是人類投注心力最多的部份，因此長久以來也是其他精緻文化所賴以培育發展的泉源。精緻文化與宗教信仰之所以有密切的關聯，就在都同屬於一個民族內在深處文化法則的外在表達，而更清楚地說，這些精神文化的種種表達形式實在都與該民族對宇宙的基本觀念密切相關，以這基本宇宙觀念爲出發，然後再有各種不同精緻文化的表達方式，表達形式雖外表各異，但內在的法則卻是一致的。所以市府在左營舉辦的「左營萬年季」活動：則左營地區的各個民間宗教之廟宇，如仙樹三山宮、新吉莊北極殿、青雲宮、部後北極殿、舊城城隍廟、慈德宮、慈濟宮、元帝廟等等均傾全力地鼎助；文化局舉辦乞龜文化節活動，雖以鹽埕區三山國廟爲主並設立紀念碑，而活動之盛況，卻是人山人海，幾乎湮沒整個鹽埕鬧區；又如全市性的文化活動：燈會花車活動、九九重陽敬老活動，以及社會局舉辦的「點燃希望，望您牽成」活動，和文化局舉辦「河堤音樂會」等等，都是由各區的廟宇之人力與經費之大力襄助。另外，我們可看到各廟之間的「交陪」，每在主祀神之聖誕時，慶祝之盛況及各廟相互支援的繞境儀式，再加上民俗文化的配合，都會把各地區「炒」得熱鬧非凡，由於廟宇來自民間，發揮功能亦在民間，以爲社區之精神之堡壘。還有另一特色，就是各區的廟宇，常年樂善好施濟助急難，贊助慈善，以爲安和樂利的社會，展出一股強而有力的公益行爲。

由於高雄市爲一新興工業都市，外來移民較多，故許多民間信仰寺廟爲其他

地方寺廟之分靈而來，在台灣神明系譜中講究神格之輩分排行的情形下，雖然民間信仰活動不曾衰退，但其香火不如一些鄉鎮地區的同類寺廟之鼎盛，可想而知。不過，究竟港都不乏歷史超過兩百年以上的民間寺廟，值得地方人士加以重視，若能將古蹟與古物加以整理保存，至少可以為市民留下先民開拓的歷史記憶，以促進社區認同意識。



圖 6-19 神明出巡的前導



圖 6-20 廟中的解煞祭改的儀式



圖 6-21 著古裝的出巡隊伍

第七章、新興教派

高雄自清朝中葉以降，因位居海港交通樞紐，故商業發達，為台灣本島對外的國際門戶。然而，在當時的潮流之下，所帶來的不僅是商業的生機，也讓異國的宗教得以在高雄當地落葉生根，更甚者成為新興教派的基石。但由於新興教派的派別繁多，故本章僅選擇歷史發展較久、組織較為龐大者，並分本土新興宗教與外來新興宗教兩類加以概述，以期達到初步的認識。

第一節、本土新興教派

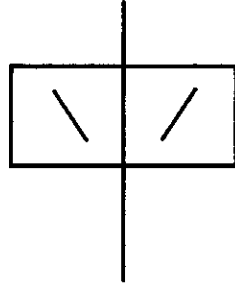
一、一貫道

(一) 教義

一貫道，簡單解釋就是「由無貫有，由始貫終之至理，其理貫天地萬物，而天地萬物各具此理」，以此文意，故曰「一貫」。而尊崇此思想而實行的處事態度，即為一貫道。一貫道的宗旨在於敬天地，禮神明，愛國忠事，敦敬崇禮，孝父母，重師尊，信朋友，和鄉鄰，改惡向善，講明五倫八德，闡發五教聖人之奧旨，尊四維綱常之古禮，洗心滌慮，借假修真，恢復本性之自然，啟發本性之自然，啟發良知良能之至善，己立立人，己達達人，挽世界為清平，化人心為良賢，冀世界為大同。但以上只是一般性的倫理規範，一貫道的教義之中，比較重要的概念以下分別闡述之：

1、無極老母

無極老母，全名為「明明上帝無量清虛至尊至勝三界十方萬靈真宰」，又名無生老母、瑤池金母、育化聖母、維皇上帝、明明上帝，並簡稱「老母」，書寫則為



這是一貫道的最高崇拜主神，是統領神、仙、聖、佛的神。字中的「口」是指無極的符號「○」，而左右兩點是太極的陰與陽。一劃開天，一豎貫之是至極無可再加的意思；無極生育萬物是母，所以稱為「無極老母」。萬物中有主宰，使其育化運用，生養萬物，因而稱為「上帝」。老母是創造宇宙的主宰，常住「無極理天」，也是一貫道徒最終的歸向，所謂的「歸根認母」、「認母歸根」，即是指此。老母在世稱為西天古佛，在儒稱維皇上帝，在道稱無量清虛。

無極老母的神格概念，乃是中國歷史上廣大流傳的民間宗教之人士，爲了解決人的起源與歸屬，以及宇宙結構的問題，而在「太極」的概念中所發展出來的。宋朝周敦頤在「太極圖說」中寫到，無極先天地而立，後分陰陽，再育萬事萬物。爾後此一觀念逐漸演化，從原本不具神格的意味，逐漸變化成造物主，或是超越一切的至上神。此一觀念一方面可以括攬民間信仰以及佛教、道教中的諸天神佛，另外，也試圖藉此一超越性神格的概念，想融合佛教、道教、基督教、伊斯蘭教以及儒教等宗教中的至高神，達成五教合一的目的，並傳達其實許多神都是老母所化身出來的觀念。

2、理天

爲王覺一首創，但其內涵繼承明代以來民間教派的教義。理、氣、象的循環宇宙論是王覺一思想的主要核心，藉此說明整個宇宙世界的形成與終始生滅，以及以理天爲本體主宰，人性本於理天，回歸理天的天人合一、相依的信仰理念。故在其著作中理天本體的信仰可以說是王覺一宗教思想的主幹，而這個概念主要承襲程、朱理學的思想，以「理」爲宇宙本體，在此基本認知中擴展其宗教理念，將「理」轉化爲具有信仰意義的觀念，並藉由此展開「理天」的本體思想。人由

理天而來，故天賦具有與理天同質之至善無惡的本能。因此必須回歸理天才可謂宗教的修練所言「歸根認祖」，正溯理天本性回返理天本源，乃為王覺一教義思想的重心。此一宗教信念後為一貫道所傳承。

3、三曹普渡

三曹普渡是一貫道的救贖觀念。範圍廣大，無所不包，神、人、鬼都羅列在內，所謂「上渡仙佛，河漢星斗；中度眾生，有情萬類；下渡亡靈，九幽亡魂」既是如此。

一貫道認為神仙比較難以渡化，因為三期末劫的關係，加上神仙因為普渡眾生，所以常常到處顯現找尋有緣人幫助自己尋得大道，以便返回理天。神仙的前世大多是有功於社會或是人類的人，而被封為神仙聖佛，但因為仍然未脫輪迴，所以必須依賴前世與他們有緣的修行人來擔保，並引薦給明師後，經由明師指點修練才能登入理天。仙佛在受度時，必須先將度他的人與自己之間的前世因果交代清楚，以表示感謝之恩，而一貫道修行人也可以知道自己的來歷，並激發努力修道的意願。

在度人的方面，過去一貫道採取以親度親，以友度友的方式，然而時至今日，一貫道也已經採取開放的態度來面對信徒的招收。

至於在已經過世的親人方面，一貫道認為超渡自己的祖先是一貫道信徒表現孝道的一種積極行為，所謂「一子入道，九祖超升」。人生在世，孝為百善之先，生前盡孝道是做人的固然的道理，但是親人死後替他行超渡之功，使亡者脫離輪迴之苦，直奔理天之境，享受理天清靜之福，才是最至高無上的孝道表現，而此一教義對於講求孝道的中國人來說，不諱是一種極大的鼓舞作用。

4、九六原子

起初人類因為不知如何生活而過著茹毛飲血的原始生活，老母可憐人類就派下九十六億原佛子來幫助人類，但這些佛子們卻也迷失本性而陷入了輪迴，所以老母要救回他們而降下「三期劫」，現在活著的人都可能是九六原子中之一，所以只有進入一貫道才可得救。

5、三期末劫

劫的概念在古印度來說，是指娑婆世界一段很長的時間。「劫」有大劫、中劫、小劫的區分，而一個中劫是由二十個小劫累積而成，一個大劫要經過成住壞空四個中劫。一貫道吸收了佛教中「劫」概念，並且配合著天地形成至今已有六萬年，並有三個時期（三期末劫的三期）。一貫道認為「劫」世上天要使人有所畏懼，而降下空前絕後的變異，而三期分別為青陽期、紅陽期、以及白陽期。

（1）青陽期：此期亦稱青陽普渡，而道家應運而生，並傳下三件寶物，分別是「真經」一四字真言「阿彌陀佛」；「真憑」一人本性所居之「玄關竅」；「真宗」一蓮葉之合同，葉色青。此期道運位在東方，在天名為「正元」，在地的節氣為春季。東方屬木，色青，故稱青陽。此期共有九劫，以水劫了道（水患），又名龍漢水劫，而燃燈古佛於此劫渡二億原人。因此劫裡，世界有九次災難，大多因水患而苦，故名水劫。然上天不忍善惡不分，所以將天道絳世，老母派下燃燈古佛掌天盤、太上老君執掌教盤、木精子伏羲氏代天宣化大道（掌道盤），來拯救皇胎原子。

（2）紅陽期：此期又稱紅陽普渡，而佛家應運而生，傳下三件寶物，分別是「真經」一六字真言「南無阿彌陀佛」；「真憑」一人本性所居之「玄關竅」；「真宗」一蓮花之合同，花色紅。此期共十八劫，受火了道（火災），又名赤明火劫，道運在南方，在天為「亨正」，在地的節氣是夏季，而南方屬火，色紅，故名紅陽，因此期世界中有十八次災難，都因烈火危害，所以老母降下天道，由釋迦古佛掌天盤、阿彌陀佛掌教盤、文王代天宣道（掌道盤），並由釋迦古佛度化二億原人。

（3）白陽期：此期又稱白陽普渡，也稱白陽末劫，是所謂的最後一劫期，而所指的時期就是現在。此時儒家應運而生，也傳下三件寶物，分別是「真經」一五字真言「無太佛彌勒」，此為秘密天機，是可以證果入理天的途徑；「真憑」一人本性所居之「玄關竅」；「真宗」一蓮藕之合同，藕色白，代表出淤泥而不染，證明道降庶民。此期共八十一劫，受風了道，又名罡風劫，或稱延康風劫，為前

所未有的大災難。而道運在西方，在天為「利正」，在地的節氣是秋季，而西方屬金，色白，故名白陽。在此期中，老母降下天道，由彌勒祖師掌天盤（渡九十二億原子）、濟公（張天然）與月慧菩薩（孫素貞）掌教盤、孔子代天宣道（掌道盤），並使萬教歸一，實施三曹普渡，並讓道徒都能歸根認母。

由下表一更可以清楚知道其結構：

（表 7-1 三期末劫列表）

時 間	青陽劫（龍漢水劫）	紅陽劫（赤明火劫）	白陽劫（延康風劫）
掌 教 佛	燃燈古佛—天盤 伏羲氏—教盤 太上老君—道盤	釋迦古佛—天盤 文 王—教盤 阿彌陀佛—道盤	彌勒古佛—天盤 濟公（張天然）與月慧菩薩（孫素貞）—教盤 太上老君—道盤
應運宗教	道 教	佛 教	儒
三 寶	真經：玄關竅 真經：四字真言 真宗：蓮葉合同	真經：玄關竅 真經：六字真言 真宗：蓮花合同	真經：玄關竅 真經：五字真言 真宗：蓮藕合同
渡人數目	渡二億原子	渡二億原子	渡九十二億原子

6、三寶

道是萬物知本原，求道者經由明師指點，能頓悟本來之面貌，是為「得道」。而「得道」的唯一途徑，就是皈依三寶。三寶對於一貫道來說，意指「玄關竅」、「合同印」、「五字真言」。三寶乃是世界上最秘密的事物，甚至成先成佛後若沒得此三寶，照樣無法達到理天的境界而脫離輪迴。

（1）抱合同：是一種手勢（指訣），以左手抱右手手，兩手心皆向內，兩手手指按一個位置相互而報，再置於胸前。而這個手勢的意思，是說手抱「子」、「亥」（手指按的位置，意指子亥相交），象徵世界將有新舊交替，而「子」與「亥」，

兩字合一既是「孩」的意思，此為無極老母喚回九十六億原子的一種手勢。

(2) 玄關竅：玄能通天貫地，關為生死門戶，竅藏神機於中。玄關竅大抵是指一貫道所認定的生死門戶，若此一門戶經由明師或點傳師開啓，則其人死後直升理天境界。玄關竅未開者，靈魂由兩眼散出而入輪迴。玄關竅是長生不死的根源，生死之所在。若以人而論，玄關竅則為人之性命本源、萬德之核心。玄關竅的開啓，是由點傳師在信徒的兩眉中間用手，或是筷子、線香一點，口中念「一指中央會」，接著又在信徒左側以左手掌在信徒眼前一晃，念「萬法得超然」，如此玄關竅既開啓，此動作稱為「點道」或是「點玄關」，而玄關竅的位置除了明師之外，無人可知。

(3) 五字真言：此乃一貫道的至寶「傳口訣」。此真言不可以用文字書寫出來，也絕對不可以輕易對外人說出。而此真言因可直達理天，又稱「無字真經」，無字意指只有聲音而無文字，真經就是只要瞭解這真經，其他一切都可以不用念，而這五字真言一無字真經，就是「無太佛彌勒」。此五字是轉危為安的一句口訣。

(二) 歷史沿革

一貫道，又稱天道或先天道。其淵源按照一貫道的說法，最遠可推至三皇五帝時代，伏羲氏為創始者，並以此道統，聖聖相續，直至今日。然而，有較多史料可供參考以及明確文字記載的一貫道領導人，則是清順治年間（1661～1664）第九代祖黃德輝。依一貫道史籍的記載，黃德輝教祖乃元始天尊之化身，融匯天命新舊宗教思想，以儒佛道「三教合一」以及全真道教「修煉金丹」教義為精髓，佐以「無生老母」及「龍華三會」為教義，正式開創先天道，此時的一貫道比較偏向全真道教的修行模式。

迨至光緒初年，十五代祖王覺一，以儒教來闡揚先天道義，廢除了入道時「茹素」、「絕欲」之規定，以較高層次的教義義理，將先天道之「指出玄關」，改為「點開玄關」，又廢除了黃九祖開道以來所創的「九節內功」，不再修煉金丹，只

教人格物致知、涵養心性，使天道之修持，由全真道教轉趨於儒教化。

到了 1886 年（光緒十二年）十六代祖劉清虛的時候，正式將道門改稱為「一貫道」。爾後又一路續傳十七祖路中一（1905～1925）、十八祖張天然（1930～1946）。

在張天然當一貫道領導人的期間，一貫道在中國華北、江南等外國佔領區甚為流行，雖然 1945 年之後，受國民政府查禁，但仍蓬勃發展，甚至擴及海外。1947 年張天然去世後，一貫道分成許多派別，比較著名的是師兄派與師母派。師兄派是指劉率貞與其子張英譽所領導的「正義輔導會」，而師母派是指孫慧明（又稱孫素貞）所領導的支派。然而，在中華人民共和國成立之後，一貫道被視為政治上的危險因素，遭受嚴重打壓，師兄派主要領導人紛紛遭中共公安部門逮捕，唯張德福等人逃出，而師母派也只有孫慧明等人避至香港。因此，部分領導人也就把一貫道的發展重心往海外遷徙。

一貫道傳入台灣的時間為 1946 年，分別由東北、天津等地傳入基隆，並沿著縱貫鐵路逐漸往南傳播。其中包括：

- 1、上海寶光壇的蘇秀蘭等人在台南開立天德壇；
- 2、浙江寧波寶光壇的陳文祥等人在台北開立台北寶光佛堂；
- 3、上海基礎壇張培成等人在台北南昌街設立基礎佛堂；
- 4、天津文化壇趙輔庭等人在台北市古亭區設立總堂；
- 5、浙江寧波明光壇余鏡長等人在台北市泰順街設立總堂；
- 6、上海金光壇屠國光在台北縣五股鄉設立總堂；
- 7、安東教化壇高金成等人先行於新竹傳教；
- 8、天津同興壇陳鴻珍在斗六設立崇修堂為總堂，而郝晉德於雲林先行傳教；
- 9、江蘇武進博德壇徐昌大等人於台南市先行傳教；
- 10、哈爾濱興毅壇何宗浩等人於台南設立純陽壇；
- 11、安徽六合慧光壇張繼勤等人於台北傳教。

而 1948 至 1949 年之間，因為政治局勢混亂，一貫道來台者眾，且重要人物與點傳師甚多。此期間來台的一貫道分支分別有：

- 1、北京忠孝壇孫德椿設立台北市總壇；
- 2、天津天祥壇劉懋忠等人在台北市設立總壇；
- 3、天津浩然壇陳耀菊等人在桃園先行傳教；
- 4、潘華林的寶光壇派谷椿年來台北市古亭區設立總壇，而林夢麒於台中傳教；
- 5、天津同興壇郝玉鏞、張玉台、劉學錕各自來台傳道；
- 6、上海寶光壇楊永江在台中、豐原一帶傳教；
- 7、天津乾元壇劉漢卿、戴菊卿。

1954年，孫慧明由劉士毅將軍從香港接應來台，從此隱居台中雙十路，直至1975年逝世。

一貫道早期傳播地區主要在鄉村，而對象以下層社會人士為主，如勞工、農民、商販等等。1966年後，逐漸往大城市發展，而信眾的範圍也擴及知識份子或是官員等等的社會上層份子，求道者日眾。

現今在高雄市區內，一貫道分堂分別有：

- 1、發一組崇德支線：位於高雄市三民區嫩江街62號。
- 2、寶光組建德支線

(1) 高雄一貫道天法單位天法本堂

於1982年8月在高雄市前金區自強二路41號4樓創立此堂，而此時正值一貫道前人呂樹根（呂建德）成道守喪期，在哀悽的追思心情中，遂凝聚了一股感恩的心，於8月3日在天時地利人和因緣成熟之際，天法本堂於高雄成立。

天法本堂成立初期，開端萬難，人單勢孤，爲了推展道務，因而以易經、天文、曆法及儒家學術，開班授課，廣招社會賢達，相互研究增進明理。然而於1984年11月16日，大德施前人奉命賜道壇名「天法」，又於1986年12月20日，提拔壇主劉伯賢爲點傳師，並囑命天法道壇成立爲一單位，永續經營道務。目前公眾佛壇尚有高雄前鎮「大寶梵宮」及花蓮吉安鄉慈雲山華林園「大慈殿」，二處道場化導群生。

(2) 高雄一貫道天臺單位天臺聖宮



圖 7-1 一貫道天臺單位天臺聖宮外牌坊 圖 7-2 一貫道天臺單位天臺聖宮內一景

天台聖宮早期（1958）在高雄市三民區發展，但因地小人稠，且信眾有日益增多的趨勢，便於民國 1983 年 5 月在高雄市前鎮區興東里景德街 2 號建立天台聖宮，而現任領導點傳師為姚武年先生。然因為近年來此地（高雄市前鎮區興東里景德街 2 號）又有不敷使用之趨勢，天台聖宮便於高雄縣六龜鄉又另闢道場，以因應其信徒人數的成長。

天台聖宮是一座現代化之道德園地，最純實、最清雅、最莊嚴之道場。回溯 1958 年呂建德前人率領邱秋東點傳師、邱(前人)滿煌二人，於高雄市三民區千歲里開荒，且封為「天台佛堂」。呂建德前人並將天台的一切道務交由邱（前人）滿煌領導林再錦配合，隔年 8 月，邱文村點傳師奉呂建德前人之命來高雄協辦天台本堂道務，1961 年正式接任天台本堂之領導道務工作。

1968 年 10 月天台本堂由施慶星點傳師繼任領導職責，其抱持虛心求教，虔誠學習的態度頒佈：至誠、公正、合作三點與眾前賢道親共修共勉。

由於在眾人努力下道場已不敷使用，遂於 1983 年擇地於高雄市中心興建四千餘坪現代化的白陽大道場（天台聖宮），每層樓有多功能之使用途徑，有老聖殿、講堂、會議室、活動中心、中西醫、慈善功德會、品茗休閒處、餐廳、福利部、辦公大廳、聖樂研習中心等。1983 年 12 月 22 日寶光建德大家長邱公前人臨

終遺命咐囑由施慶星點傳師膺接寶光建德領導之職，於是涂春分點傳師遂負起領導天臺聖宮道務，然而 1989 年 10 月 11 日涂春分點傳師駕鶴西歸。同年 12 月 20 日由林再錦點傳師膺接天臺聖宮之道務迄今。縱觀天臺聖宮在經由幾位大德領導點傳師，矢志不懈為道犧牲奉獻下，目前天臺單位在國內有一千六百多間佛堂，大道場有天心佛堂、天得佛堂、天救佛堂、天修佛堂、天功佛堂，國外開荒的道場有：新加坡、馬來西亞、澳大利亞、巴拉圭、印尼、越南、美國、大陸、緬甸、柬埔寨、泰國、巴西、阿根廷等。

（三）、文教活動

一貫道在台灣成立了許多的公益團體，例如埔里的財團法人光明仁愛之家、西螺信義幼院、發一崇德慈善基金會，藉此加強社會福利工作的推動，而在公益活動方面也很頻仍，舉凡環保工作、環保愛心園遊會、萬人淨山運動，以及各地的心靈環保文化講座，提倡宣導環保意識。

在文教活動方面，成立財團法人崇德、崇仁、崇禮、崇義、光慧五個文教育基金會，頒發節孝、勵志獎助學金，及舉辦心靈改革各種文化講座。成立崇德劇坊，進入校園辦理 EQ 成長營，崇德國樂團、崇德管絃樂團、崇德合唱團、國防監獄弘道團，舉辦大專崇德班、高中立德班、青少年國學育樂營、及小天使班、星光夏令營等、養生養慧研習營等，在國外有道場的地方，均成立崇德文教研習會。

至於一貫道在高雄市的文教活動，則是可以天台聖宮為一個範例。天台聖宮的文教活動很頻繁，有一年內固定舉行的活動，也有數年舉辦一次的活動，而不定期的活動則是更多。以下列舉一年內的固定活動：

- 1、講師明理班進德班負責辦事員暨一貫道高雄分會研習（固定點道）；
- 2、佛規禮節幹部研習；
- 3、各德明理班幹部研究；
- 4、建青班期活動；

- 5、道學進修班；
- 6、夏季大典月清口當愿研習；
- 7、圓覺清修班；
- 8、經典研究；
- 9、天皇宮道務觀摩活動。

二、天帝教

(一) 教義

天帝教認為，天帝創造宇宙之後，即是立教，此為道統第一代天帝教教主。天帝教的教主一天帝，是宇宙主宰「玄穹高上帝」的簡明尊稱，亦即中國人「齋戒沐浴，以事上帝」的上帝。然而每當宇宙間發生重大變動之際，天帝即因應情勢，遴派代表或使者，降生於適當的星球，創教救世，行道教化。雖然各代所創教名不同，但是道統卻從未改變。



圖 7-3 天帝教院

其奉「二十字」，即忠、恕、廉、明、德、正、義、信、忍、公、博、孝、仁、慈、覺、節、儉、真、禮、和為「真言」，並標榜五教大同。其所依據的經典是神仙聖佛透過降壇告示出來的「善書」，但其所唯一崇拜的真神是「天帝」。

天帝教以生生不息，體天心之仁，親親仁民，仁民愛物為中心思想。旨在先盡人道，正心修身，齊家治國；再修天道，積功累德，救世度人；進而修持身心性命妙道，恢宏天人合一思想真諦。天帝教教主李極初早年在華山白雲深處，潛修所撰涵蓋「天人合一」、「聖凡平等」的「新宗教哲學思想體系」（又名「新境

界」)，為天帝教教義。此書係由科學、哲學、宗教精義融貫整理分析而成，旨在認識宇宙人生新境界，啟發人類開拓生存競爭思想領域。其哲學基礎在於：肯定「心物一元二用論」之宇宙本體，說明宇宙萬物之生動現象，實由和子（心）與電子（物）兩種質素所組成，心與物兩者渾然一體之兩面，物不離心而獨立，心不離物而空寂，宇宙之中實為心物並存、統一調和的場所。

天帝教乃是適應時代需要，肩負時代使命，悲天憫人與救世救人之救劫宗教。一方面呼籲世人急起從根自救，積極向上樂觀奮鬥，祛除侵略鬥爭之凶暴心理，擴大人類生存合作之思想領域，邁向精神重建道德重整外，另一方面更為當前兩大時代使命而奮鬥：

- 1、哀求天帝化延世界核戰毀滅浩劫；
- 2、確保台灣復興基地，兩岸真正和平統一，帶來世界永久和平。

（二）歷史沿革

天帝教與天德教實有淵源關係，看其教義並加以比較便可略知一二。而至於天帝教創教人李玉階，是前自立晚報發行人。第五十五代天人教主的李極初（李玉階，法號為「天帝教駐人間首席使者」），於西嶽華山受命，適值共黨擴張，核戰威脅，人類瀕於面臨三期末劫邊緣，經過李氏多次哀求 天帝，懇請天帝教重現地球，拯救蒼生。於 1980 年 12 月 21 日蒙天帝頒詔許可，由立教始祖天帝位居無形親任教主，並派李極初為天帝教復興第一代首任首席使者，駐人間弘揚天帝教，為拯救天下蒼生而奮鬥。1982 年二月十五日中華民國內政部以台內民字第六二八八四號函告：准許自由傳播。並於 1986 年七月十六日中華民國內政部復以台（七五）內民字第四一七九〇八號函准許設立「財團法人天帝教」。

自天帝教首任首席使者證道回天後，樞機團依據建教憲章一教綱之規定，各屆首席使者任內證道或任期屆滿時，由人間最高組織-樞機院（團）召集最高會議，互選道高德重者三名，報請天帝裁示後，嗣統流衍，永垂萬年。經奉天帝核定李維生（李子弋）樞機使者繼任第二任首席使者，並於 1997 年二月一日完成

拜命就任儀式，繼續為弘揚天帝真道，拯救天下蒼生，化延世界核戰毀滅浩劫，追求人類幸福和平而奮鬥。

天帝教在高雄市的根據地是高雄市掌院。高雄市掌院是由天帝教南部根源地潮州天然堂擴展而來，於1983年5月17日(農曆4月5日)成立，光殿殿名「玉清殿」，殿主萬法教主，副殿主天然古佛，初期院址設於澄清湖傍之澄清路。由於教徒同奮日增，場地不敷使用，於1984年9月遷移至博愛路五層樓新址，並於此逐漸成長茁壯，直至84年初重治路七層樓之新教院落成。1983年成立之初，師尊指派主院陳光南同奮兼任高雄市掌院主任委員，並由蕭光然同奮及陳光師同奮擔任執事，展開弘教渡人工作。1984年，教院遷移至博愛路，新址籌備及搬遷主要由湯光吉同奮負責，其盡心盡力負責精神甚得師尊嘉許，並自此擔任執事、副主任、參教長長達七年。1986年，高雄市掌院人事改組，師尊派九十高齡之江維南同奮擔任主任，湯光吉、蕭光然及郭光覺三位同奮擔任副主任，在各位教職同奮之努力下，高雄市掌院的根基也慢慢紮穩了。是時道氣漸向北擴展，台南地區同奮日增，遂成立了台南市初院。

1988年，在各地教院紛紛成立且都已購置自有院址，遂有吳光樸同奮向師尊建議，高雄市掌院應即早成立興建委員會，以籌措興建教院基金，師尊乃指派陳光南同奮前來主持委員會成立會議，並開始進行募款事宜。1989年，師尊派高光濤、詹光驚二位開導師擔任高雄市掌院掌教及副掌教，分別掌理南部教區各教院，以發展天帝教於南部之教務。1990年，高雄市掌院配合屏東地區同奮於屏東市舉辦擴大天人 功義診活動，引渡二百多位原人，並成立了屏東縣初院。並於年底天帝教復興十週年，擴大舉辦各項慶祝弘教活動，計有千人大會餐、擴大功療理、對外演講活動、百人皈師等活動，並蒙師尊親臨於國軍英雄館主講宗哲社第一百零二場演講，共有市長吳敦義等多位貴賓及同奮一千三百餘人參加，盛況可謂空前，開啓天帝教於高雄地區擴大弘揚之契機。

1991年，因同奮人數持續增加及基於弘教考慮，遂吸收近期靜坐班結業具有專長的同奮，重新組織興建委員會，由高光濤掌教擔任主任委員，許光廢同奮擔

任副主任委員，並成立執行小組，推舉梁光鞏同奮擔任總幹事。在同奮積極努力及殿主顯化指引下，終於年底購置位於二十九期重劃區興建教院之土地，完成興建任務初步階段。1992年，師尊南下主持玉清殿新建教院動土典禮，有吳敦義市長等多位貴賓蒞臨盛會。年底高掌教奉師命榮升樞機使者並任始院第二副院教，詹副掌教亦調回鐳力阿，擔任修道學院指導長，同時派任何光昌開導師為本院代掌教，後正式接任掌教，領導高雄市掌院繼續奮鬥。1993年，經興建委員會決議及師尊同意，採用七層樓高之建築設計圖，終於九月正式動工興建新教院，建地面積一百三十坪，前為原生植物公園，登高可瞻望蓮池潭及春秋閣，地點絕佳。於興建期間，全體同奮長期於光殿誦誥及前往工地誦念廿字真言，迴向興建工程早日順利圓滿完成。

1994年，配合台灣省紅心字會，於四月十日假文化中心，舉辦中西醫及天人功義診活動，求診民眾計有一千四百人次，非常圓滿成功。五月十日掌院十一週年慶，時新建教院已完成七層樓外觀架構，乃於興建工地舉辦親和餐會及募款活動，以擴大同奮參與興建工作，並籌募興建基金，共有各地同奮及來賓五百多人與會，為教院興建後期注入了新的活力。1995年，經過七年多的努力及一年五個月的興建，凝聚無數同奮的血汗與財力，克服多少艱辛與折磨，終於完成了全教最高建築，一棟美侖美奐的七層樓教院，為天帝教於高雄地區的發揚光大，奠立了最堅實的基礎。

三、慈惠堂

(一) 教義

1950年慈惠堂發跡於花蓮吉安鄉¹，以扶鸞神托為主，屬於偏重通俗信仰的鸞堂系統，把《瑤命皈盤》做為創教神話之基礎，而成為一個有組織、有系統的教團。慈惠總堂於1993年向內政部提出申請通過，成立中華道教瑤池金母慈惠

¹ 1950年在花蓮吉安鄉北昌村勝安八十號，建設慈惠堂總堂：主殿為無極寶殿，主祀瑤池金母，通稱「金母娘娘」，陪祀孚佑帝君、太白星君，東西廂各奉王天君、太乙真人、福德正神。另建有玉皇宮，奉祀玉皇大帝。正門兩旁有龍樓、鳳鼓，其前方兩側有四不像塑像各一隻。

協會，其下之組成分北、中、南及東四區的區域聯誼會。

慈惠堂的宗教淵源，從《慈惠堂史》、《瑤命皈盤》的相關記載，是乩童的靈顯事蹟以吸引群眾來問事、求方為發展之始，因其靈驗而使信眾逐漸增加，於是形成一股強大的信仰勢力。爾後開始改變乩童的降神方式，以降筆指示神意。其次，建立經典《瑤池金母普渡真經》、《瑤池金母收圓定慧解脫真經》²，以二經視為慈惠堂的經典，並訂立制服和修煉方式，遂形成了宗教化。最後經由中華道教會的認同，便公開傳佈教義和吸收信徒。

凡各區的慈惠分堂之成立，都必須領有金母的懿旨，而用黃色旗為號幟，著青衣為皈依³。修行方面以內外丹並行，外丹方面以守戒為主，奉行立功、立德、立言三不朽，內丹方面則重視性命雙修。凡皈依金母者均稱為堂生，必須遵行其旨諭：

1. 教以四維八德；
2. 除病強身之道；
3. 忍辱修道；
4. 定禪養生；
5. 修煉心法（煉精氣神、性命雙修、以先天妙理以獲返本還元。）

同時慈惠堂亦規定堂生和信徒必須遵守門徒規範，即五戒和六賊。所謂五戒：

1. 廉潔身心；
2. 恭敬守法；
3. 態度溫純；
4. 儉則盈餘；
5. 讓揖夷齊。

六賊：

1. 耳不聽聲；

² 慈惠堂於 1953 年頒「瑤池金母收圓定慧解脫真經」為堂生修行禮拜的最主要依據。

³ 1955 年金母降示，必須製作青色寶衣以為堂生參拜之禮服。

2. 目不視色；
3. 身不觸污；
4. 意不著物；
5. 鼻不妄臭；
6. 口不貪食。

慈惠堂在每年當中有三大祭典，即堂慶、龍華會和金母誕辰。

1. 堂慶：即農曆二月二十八日建堂紀念日。
2. 龍華會：即農曆六月初三日。
3. 金母誕辰：即農曆七月十八日。

還有在農曆九月初一到初九，舉辦拜斗儀式。或配合堂慶、聖誕舉辦祈安祈福法會。

(二)、高雄市慈惠堂概況

慈惠堂南區聯誼會之範圍，北起嘉義、南至屏東。所以高雄市慈惠堂隸屬於此聯誼會的成員，目前此聯誼會的會長是由台南南台慈惠堂的堂主擔任。據此聯誼會所知高雄市僅有八個分堂：

- | | | |
|----------|------------------------|------|
| 1. 南郡慈惠堂 | 前鎮區明正里明正東巷 1 之 48 號 | 郭秀鳳 |
| 2. 慈母慈惠堂 | 左營區菜公路 102 巷 29 之 51 號 | 陳正一 |
| 3. 慈音慈惠堂 | 小港區水秀路 220 號 | 蔡金鈴 |
| 4. 民族慈惠堂 | 鼎山街 42 巷 75 弄 12 號 | 蔡萬和 |
| 5. 小港慈惠堂 | 二苓里其明街 58 號 | 梁新德 |
| 6. 佑昌慈惠堂 | 楠梓區廣昌街 114 號 | 張漢祥 |
| 7. 慈瑤慈惠堂 | 高雄市永定街 155 號 | 郭張惠香 |
| 8. 金鸞慈惠堂 | 民權二路 220 巷 18 號 | 張金禪 |

而這八個分堂中，除了南郡慈惠堂、慈母慈惠堂是公共形式的廟堂外，其餘六個分堂尚屬家庭式的拜堂（如私壇），因此暫且僅做上述二堂的簡介：

1、慈母慈惠堂



圖 7-4 左營慈惠堂（一）



圖 7-5 左營慈惠堂（二）

本堂位於左營區菜公路 102 巷 29 之 51 號，介於翠華路半屏山自然公園旁，地勢眺高，可以一覽左營蓮池之全勝。堂景全貌為一樓二間之鋼筋水泥建築物，左房間為主壇，中間祀奉瑤池金母，左右祀虛空地母娘娘、九天玄女、關聖帝君、天上聖母（媽祖）、地藏王菩薩、中壇元帥、濟公法師、土地公等諸神祇，再加上朱雀、玄武二護法。右房間稱大悲殿為供奉西方三聖阿彌陀佛、觀世音菩薩、大勢智菩薩。供奉神尊案桌之前方，左右各擺設一張類似辦公桌，左邊為主持辦事的扶鸞桌，右邊則設有堂主之辦公桌，桌後備有書櫃存放主要的經典及一些善書。再向前方連接前庭區，更設茶几與小椅子供遊客、香客或信眾休憩的位置。

本堂創辦人陳正一是目前之堂主，兼中華道教瑤池金母慈惠協會高雄區主任。他於 1970 年底，因其最小的兒子罹患怪病，身體一直處在不佳的情況，看遍各個大醫院，不論中醫、西醫均不能治好他的疾患，而遇機緣受到了母娘的靈感感應，竟然惡疾突然痊癒，使得陳堂主深深體悟母娘的靈應。再者又因堂主之同修翁貞子主持經常能夠與母娘感通，顯現一些異常之靈驗，同時因其感通而能為鄰近的朋友解除心靈之困境。於是堂主之一家人，便很虔誠地參拜，並於 1971 年一月八月正式到花蓮總堂請領有金母的懿令，授受黃色旗幟，著青袍寶衣為皈依，在同月十日於此址安座母娘金身，於是此日便為本堂之堂慶日。

每逢農曆之三、六、九日，本堂均有開壇讓信眾「請教問事」，透過主持與母娘的感通之後而成靈乩，一一為請益者指點迷津。本堂的靈乩不像一般廟宇的乩童有言意不清的規勳，也不若一般靈媒吟唱「天語」的解讀，而和一般聊天閒談對話的方式來進行。由於主持十分重視「因果論」，特別強調個人因果、個人業都得靠自己的修為來解脫，所以在請事的進行中，從不為信眾渡個人因果及卸因果的情事。而每月的初一、十五日均由堂生進行誦唱《瑤池金母收圓定慧解脫真經》經文和集體參拜。平時晚間，堂生只要有空都會在壇前靜坐內修「天元內丹功」，只要一有堂生靜坐調息，堂主一定會在旁為他們加持並護持其安全，以貫徹堂生內修的宗旨，期達天人合一之境界。

本堂係以委員會式的管理，目前委員有二十名，主任委員由堂主兼任。固定的堂生有近六十名。由於本堂之前身是九龍寺，主祀觀世音菩薩，所以在每年的農曆六月十九日舉行慶祝聖誕儀式。又因堂慶與盤桃龍華會同在八月，所以在當月的八日到十日，就成為本堂重大祭典的三天，屆時都會舉辦三朝祈安法會，但不演酬神戲。並於十日清晨舉行朝山活動，從半屏山自然公園入口處開始「三步一跪拜」，沿著本堂之後山腰繞一圈。接著由堂方準備素宴，給回來向母娘致敬的信徒和母娘的契子、契女們「吃平安」，每次須辦二十多桌，據受訪人估計在本堂有登記的堂友及其親戚朋友有來此走動的人數，約有二百多人。農曆七月十八日是母娘聖誕，除了舉行祝壽儀式外，還動員全體堂生組成誦經團，誦唸《三界公經》、《地藏王菩薩經》以為普渡法會贊誦。本堂除了從事慈惠愛基金會外，並且也是慈惠新聞報、宗教時報的高雄聯絡處，是十分積極致力於社會公益與文教活動，以為高雄市慈惠堂盡最大發展的責任與義務。

2、南郡慈惠堂

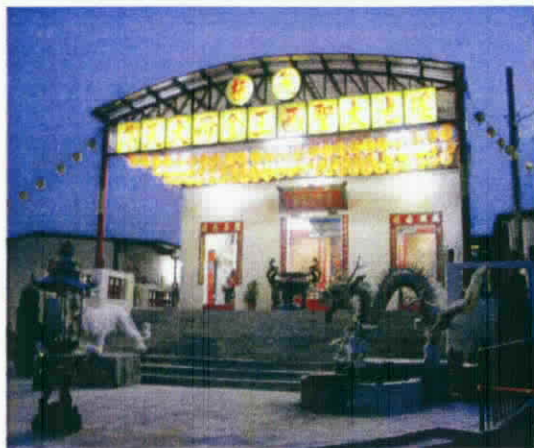


圖 7-6 南郡慈惠堂（一）



圖 7-7 南郡慈惠堂（二）

高雄市政府在前鎮中安路附近，土地重劃，一片平原，望野無際，四週空曠，偌大的空間中，僅矗立一間廟宇於其中，十分突兀且耀眼，這間廟宇就是南郡慈惠堂，其址為前鎮區明正里明正東巷 1 之 48 號。本堂為一樓的水泥建築物，前庭兩側有青龍、白虎的塑雕像，展姿栩栩如生，張勢虎虎生風，彷彿二大護法。進了中門，大殿中間祀奉瑤池金母，左右祀虛空地母娘娘、九天玄女、瑤池仙童、關聖帝君（主席）、天上聖母（媽祖）、中壇元帥、麻仙姑、福德正神等諸神祇，左壇為大悲殿供奉觀世音菩薩，右壇為大願殿祀奉地藏王菩薩。主殿右邊用鐵皮搭建一間多功用之房間，供休息、洽客及辦公之用。

現任堂主高美鳳天生具有對靈異感通的能力，因平時不曾在意，直至副堂主曾天仁的父親因罹患重疾，藥石罔藥，感到萬念俱灰，百般無奈之際，經第一任堂主陳獻民的引薦祈求瑤池金母顯化神威，當時卻由母娘尊前之瑤池仙童降靈賜「藥」，煎服幾帖，竟見好轉，續服多日，便起死回生，迄今二十多年曾父依然健在。經過「生死關」的感應，就讓高、曾二堂生虔信不已，而與母娘結下此段靈感之緣。本堂的籌建，歷經幾番波折，顯示多樣的靈異，催促陳獻民堂主與顧問劉登淵，排除萬難，於 1979 年的農曆元月十五日，搭機飛花蓮請「母令」，並賜堂號。請回「母令」後，一切籌建事宜十分順利，二年之間便完成廟堂的建設，於是在 1981 年的農曆元月十五日安座瑤池金母之金身於中殿。

目前本堂之效勞生（堂生）共有五十名，個個均負有效勞任務，其中又以十五名成員的誦經團為最具特色，該團可以在各種法會、科儀中展現功力，同時經常贊助友堂各種慶典活動。一年之間本堂通常會舉行二次的大祭典，即農曆元月十五日之堂慶及七月十八日之母娘聖誕。慶祝堂慶前幾天都會舉辦三朝或五朝之祈安法會，並辦桌宴請前來幫忙之友堂及信眾。在母娘聖誕的前一天則舉辦一場普渡法會，祈求上蒼庇護眾生，至當夜之子時再舉行祝壽科儀，為母娘慶祝聖誕。

每逢農曆三、六、九日的晚上，堂生聚堂參禮活動，配合信眾「濟事」。若無參與濟事活動者，便在共修會中研習經典與聽習宣講，接著再靜坐調息，訓身練體，以強化身心的健康。遇初一、十五夜，堂生組成的誦經團為安光明燈、太歲燈者誦經祈福。

本堂一向熱心從事慈善與救濟之活動，於1988年十月成立南郡愛心基金會，凡遇有緊急「個案」，義不容遲，捐款救急，並提供草衙地區十二里及桂林地區五里的低收入戶之濟助，及對鄰近殘障教養院的施濟，以發揚人饑己饑、人溺己溺的愛心，而共達「外丹」之功德，因此每年的賑濟費用大約五十萬元左右。基於愛心的發揚，中華道教瑤池金母慈惠協會九十一年度的全國會員代表大會，於當年的二月二日，便選本堂為議會中心，當時理事長就在大會中特別為此賑濟活動大力地推讚，以發揚宗教的愛心，而推展出終極關懷的精神。

（三）、小結

慈惠堂的興起主要的關鍵在於靈驗醫療的成功，於上述二堂的經歷就是一個明證。在台灣民間信仰中，十分普遍地存在著祈求神媒來驅邪消災，祈求安福的心理，而慈惠堂就在這種時代背景下，大力強調「靈驗」事跡，正好符合民眾的需求，所以說以異跡起家即是其特色。

再者，慈惠堂的儀式、經典十分精簡，修行方法亦非常簡單，譬如內外功的靈修和積行善功，正好符合現代人的心理需求，正是其另一特色。還有他們講究

「夫妻同修」與重視女性在堂中發展的地位之肯定，是其他宗教無以擬比的。因此我們可以說慈惠堂是在台灣發跡最遲，而發展最迅速的本土新興宗教。

第二節、外來新興教派

一、世界基督教統一神靈協會

(一) 教義

在教義上，統一教強調通過建立以神為中心的理想家庭，來實現和平統一的理想世界，即大同世界或地上天國。而基於統一教與基督教的關聯性非常高，所以採用同一本新舊約《聖經》全書做為經典，相信神的創造、人類的墮落。

但目前統一教在《聖經》的上詮釋有幾個重要的地方與基督教似乎不同。例如：人類始祖是經由「淫亂」（偷吃禁果的真相）墮落的；耶穌基督是因為以色列選民不相信他就是神所差來的救主，才會走上十字架的代贖道路，否則就可以在當時活著完成建立地上天國和天上天國的使命；以及救世主將來會和初臨時一樣以肉身誕生，其使命和耶穌相同，而人卻不同於耶穌的另一身份，因此被部份基督教人士視為異端。

(二) 歷史沿革

世界基督教統一神靈協會，又號「統一教」，起源於韓國，創始者為牧師文鮮明。1936至1945年，文鮮明牧師經過熱切的祈禱、研讀《聖經》和親身經歷，他發現了現在被稱為「原理講論」的基本教理。從此之後，文牧師開始加緊準備來貫徹教理。他進入漢城和平壤，開始傳道並且獲得了很多弟子。但是他被當時北韓的共產政權所壓迫，且以擾亂社會秩序之理由而被捕入獄。直到1950年韓戰發生之後，才被北進的聯合國軍隊所釋放。

1954年間，文鮮明牧師在漢城創立「世界基督教統一神靈協會」，召集了原本對《聖經》解釋有疑問和不滿足信仰生活的基督徒及知識分子，並以此確立了統一教初期的基礎。

而到了1967年，文牧師差遣第一位來台開拓宣教的統一教成員鄭仁淑女士

(即韓籍日僑福田信子女士)來台灣宣教，並於 1971 年 6 月在台北市正式設立登記為「財團法人世界基督教統一神靈協會」。

四十餘年來，文牧師通過統一運動，在宗教、學術、政治、文化、傳播、社會、藝術等各領域，亦創辦了許多世界性的機構。而且也已在全世界一百八十餘國展開各種傳道與社會服務事工的推動。

二、耶穌基督末世聖徒教會

(一) 教義

耶穌基督末世聖徒教會，又通稱為摩門教。在教義上，雖說與基督教相類似(例如相信永恆的上帝、耶穌基督以及聖靈)，然則有部分重要的概念卻是迥然不同。最為重要的部分就是摩門教相信神是由人轉變的，而且神是由物質所組成的。再者，上帝並非是唯一的神，而是許多神的集合體。

在經典上，摩門教徒認為《摩門經》、《教義與聖約》二書為信仰最高的權威，此點也與基督教有所不同(基督教信奉單一經典)。而摩門教徒認為人只要遵行《摩門經》的教訓，就可獲得救贖，甚至轉變成神。

而摩門教比較特別之處，則在於洗禮的儀式必須由摩門教的祭司施洗才有功效。摩門教徒可代替已死的親人受洗，使死了的親人得救。還有就是摩門教徒得用 2 年的時間，到世界各地中的其中一個國家傳播教義。

此外，摩門教早期提倡多妻主義，此乃成為教會高級職員的資格之一，而一個高級職員最少要有三個妻子，此制度在 1843 年推行。在摩門教創始者斯密約瑟死後，該教團由木匠楊百翰(Brigham Young)領導，但因地方群眾反對多妻，以及不認同摩門教的教義，最終與其門徒遷至猶他州鹽湖城。1877 年楊百翰去世，遺下妻子十七人，但此多妻制度則被其繼任人伊佛楚夫於 1890 年廢止，共四十七年。

(二) 歷史沿革

時值 1820 年美國的初春，摩門教的創始者(摩門教稱其為先知)斯密約瑟

當年十四歲，隱入附近樹林祈求神啓示該參加哪一個教會時，獲得第一次異象，被受指示不應參加任何教會。1823年9月21日夜及翌日上午，斯密約瑟連續四次接受天使摩羅乃親訪，並依其指示於四年後獲得一部埋藏在地下鑄有經文的金頁片和鑲著寶石的胸牌（所謂的烏陵和土明）。金片是用埃及文、希伯來文、亞述文和阿拉伯文綜合寫成的，而斯密約瑟於1829年6月，根據這些物品完成英譯《摩門經》，同年五月他與考得里奧利佛，蒙施洗約翰授予亞倫聖職。1830年4月6日，先知斯密約瑟乃依啓示，復興了教會。

摩門教最初建立於美國紐約州菲也特，但遭逢迫害甚多。而創始者斯密約瑟也於1844年6月27日遭暴徒槍殺於伊利諾州卡太基監獄殉道。經過多次的迫害之後，摩門教徒最後西遷至鹽湖城安定下來。

而摩門教來台宣教時間，源於1956年。到了1998年底，有紀錄之教徒人數為二萬四千六百餘人，遍布本省各地。正式名稱為「耶穌基督末世聖徒教會」，因相信聖經及摩門經均為神的話，致被俗稱為「摩門教」。



圖 7-8 摩門教會門牌



圖 7-9 摩門教會聖殿

三、天理教

(一) 教義

天理教的教義認為人的身體不是自己的，而是神借貸給人的，是人向神借來的的身體，但是「心」是自己的，而由於人使用身體時，並未依照神意，就會失去

父母神的庇佑，導致疾病的發生。爲了達到該教所謂的「康樂生活」（亦即理想世界），因此，信者必須奉行「聖舞」及做「神授之理」。「聖舞」是由十位成員圍繞甘露台（天理教的儀式場所），臉上戴著不同面具，隨著神歌齊心用手勢表現父母神的十種護祐之理的一種舞踊。「神授之理」是拜領神授者確實將父母神之意傳達給病者，使病者之心改換成父母神意之心，父母神接受其誠心，而能得拯救，這是兩項該教最重要的活動。天理教將建設康樂世界比做建築房屋，將領導者稱爲「真柱」，信徒分爲「信者」、「用木」、「教人」三個層次。初入教者爲「信者」，在本部完成九個階段之授課後，升爲「用木」。「用木」意爲「有用之材」，可授與執行救濟儀式的資格。「用木」進一步修習，取得初級「審定講習會」合格證而升至「教人」（教師），「教人」可獲得晉升「教會長」的機會。若「教人」通過高級「審定講習會」和教會長資格考試，便成爲教會長一級的領導人。

此外，天理教有幾個比較重要的中心概念，將於以下做進一步解釋。

1、天理歐諾彌格多

天理歐諾彌格多是世界人類萬物的創造主，從虛無之中創造了人類並授與萬事萬物生命和意義，是宇宙的原神，萬界的真神，又稱爲父母神。天理歐諾彌格多在天空的代表是太陽與月亮，以光明來普照世界，而人類以及萬物從天理歐諾彌格多中出生，如同沐浴在光明之中，受其祐護。天理歐諾彌格多在創世時曾親自進入各種創造生命所需的工具與雛形之中，以其全能的能力創造人類，並且依照各個雛形與工具的守護之理給予命名：

（1）古尼托郭它基諾彌格多—在人體內具有守護眼睛以及滋潤身體的功能。在世界上則是具有水的特質。

（2）歐莫他力諾彌格多—在人體內具有體溫調節的功能。在世界上則是具有火的特質。

（3）庫尼薩次基諾彌格多—在人體內具有守護女子性器以及表皮組織的功能。在世界上則是具有讓萬物相互連結的特質。

（4）次基又密諾彌格多—在人體內具有守護男子性器以及支撐骨骼的功

能。在世界上則是具有使萬物直立的特質。

(5) 庫莫又密諾彌格多—在人體內具有飲食排泄的功能。在世界上則是具有水氣上升或下降的特質。

(6) 卡西寇聶諾彌格多—在人體內具有呼吸的功能。在世界上則是具有風的特質。

(7) 代效庫天諾彌格多—負責生產時讓胎兒與母體分離以及死亡時斷絕氣息。在世界上則是具有切割一切的特質。

(7) 歐托諾別諾彌格多—負責生產時引出胎兒。在世界上則是具有引出一切的特質。

(8) 伊雜那亦諾彌格多—是創世時的男性人類雛形，具有種源的功能。

(9) 古尼托郭它基諾彌格多—是創世時的女性人類雛形，具有苗床的功能。

(10) 天理歐諾彌格多便依此來保護萬物與人類，使期能快樂的生活於世界之中。

2、神樂聖舞

天理教最重要的參拜儀式--「神樂聖舞」，即是由聖舞奉行人員圍繞著此甘露台而奉行。聖舞是由教祖中山美伎所創及教導，包括聖舞、神樂歌、樂器。由於教祖隱身後仍以永生之理永留在原地，因此每日教祖殿裡總是如常向的永生的教祖侍奉三餐、沐浴、就寢等事。

3、原地

原地即是授以神名天理歐諾彌格多的地方。父母神、教祖、原地乃是同一理，只有根據此理，才能邁向康樂生活之道。爲了懷慕教祖，天理教每十年舉行教祖年祭。爲了使永生的教祖喜悅，人人必需力求實踐教理，並致力於拯救之道，以實現康樂生活世界，這才是奉行教祖年祭的意義。

4、神引

意指天理歐諾彌格多引導人類走向康樂生活的方式。但這個方式並不一定是讓人感覺快樂的，反而大多數是人們口中的苦難。然而因為苦難可以激發堅定的信仰，以及磨練人的意志，所以天理教認為苦難是父母神天理歐諾彌格多給人們的一種慈愛的考驗，也是邁向康樂生活的必經途徑。

5、借貸之物

天理教認為人的身體並非是自己所擁有的，而是天理歐諾彌格多借給人類來使用，時間一到，就得歸還。而既然身體是由天理歐諾彌格多那借來的，所以人類一切行動都要遵照神的旨意，不然會失去天理歐諾彌格多的祐護。

6、用木

當人類獲得神之保佑時，喜悅的境界就會自然表現於外，並成為拯救他人的行為。如此，就是成為天理歐諾彌格多所期望之邁向康樂生活的用才，亦稱為用木。用木無性別之分，而其雖有工作上的不同，但是拯救是人的精神都是一樣的。用木的使命就是專心拯救人類，一方面用木本身要努力瞭解天理，並以身作則實踐教理，另一方面則是用言語向他人傳教，加上秉持著一種「無論如何也要讓別人得救」的至誠，則天理歐諾彌格多就會進入用木體內，讓奇蹟降臨，此稱之為「神授」。

7、康樂生活

天理教認為康樂生活並非全指物質上的滿足，心靈上也要充裕才能算是康樂生活，這才是最重要的。康樂生活要和他人共同分享喜悅才會顯現，加上心地善良，無任何自私之心，如此全體便能合而為一，去除不好的狀態，達到世界和平的境界。

8、教典

天理教闡述教義的重要典籍爲《天理教典》，此書是由天理教教會本部根據天理教經典中的御筆先、神樂歌以及御指圖所編撰而成，並一天理教教規裁定而成爲教典。此書採用淺顯易懂的方式來介紹天理教，從教祖、創教源由、主神以及信仰中心主旨，都有精簡的介紹。

而在天理教儀規方面，則有以下五點可供信徒參考：

- (1) 宏揚天理教義，順應國策，發展社會福利慈善文化事業，以促進康樂生活世界爲宗旨。
- (2) 信奉創造世界人類的父母神天理歐諾彌格多，敬仰中山美伎爲教祖，遵守世界人類皆兄弟姊妹的教導，致力建設康樂和平大同世界。
- (3) 教會、佈教所奉行的祭典，除祭儀式外，以奉行聖舞爲主，教義則以聖舞歌、御筆先（教祖執筆）、御指圖（神之啓示錄）爲根源。
- (4) 天理信者應勵行早起、勤勞、誠實三信條，每天樂從過日；用木者更需以助人救人爲職志。
- (5) 天理教的祭儀式，係日本古代神道儀式改進而來，莊嚴、肅穆，有規律，和我國祭孔大典很相似。

（二）歷史沿革

天理教創始於 1838 年的日本奈良縣天理市三島町，教祖爲中山美伎。中山美伎出身於農民家庭，1838 年（天保九年）10 月 26 日，當她四十一歲時，天理教主神歐諾彌格多宣示說：「吾乃宇宙元神、萬界真神，此宅院因有元始因緣，今爲拯救人類而降臨世間。欲將美伎做吾神龕（所謂神龕，按照天理教本身的說法，即是指其身體雖與一般人無異，但內心則和急欲拯救世界人類、給予人類過康樂生活的天理教主神心完全一樣）。」從此中山美伎徹底遵從神意，以實現平和世界爲宗旨，一心一意以拯救別人爲喜悅。

中山美伎成爲神龕後，爲了實行拯世救人的理想，乃遵從天理教主神歐諾彌格多的旨意施捨財物，使家境陷入赤貧。由於她這種行爲不爲人們所理解，因此，

有將近二十年之久，沒有一個人願意聽信她的話，並視其所說為無稽之談。但之後因得到神奇祐護的人數漸多，所以人們視中山美伎為活神仙，敬慕她的人也日益增加。

此後中山美伎又創造聖舞、神樂歌及樂器，並教導教徒們使用。同時又將天理教主神所要傳達給世人的意義以筆寫出，此即「御筆先」，全書共一千七百十一首。又於 1875 年（明治八年）確定了原地（天理教所認定的神創造人類之地點），明示孕育人類的元始地點，並催促信眾早日奉行聖舞。

而由於中山美伎所教導的教理與日本當時的國情不能相容，因此，在天理教的發展過程中，受到許多嚴厲的迫害、阻擾，致使中山美伎多次被警察傳喚、拘留，蒙受了不少的苦難。因為如此，天理教徒也一直不敢公然奉行聖舞。但天理教徒認為若不施行聖舞，拯救世界之道便不能展開。所以，中山美伎為了天理教的發展以及其教義推廣，終於在 1887 年（明治二十年）農曆正月 26 日隱去了身影。

自立教以來五十年間，中山美伎的經歷過程，天理教徒稱為「教祖典範之道」。由於天理教徒認為中山美伎的典範足以做為他們力行天理教拯救之道的準繩，因此，又尊稱中山美伎為「典範之母」。而根據天理教教理所述，雖然教徒看不到中山美伎的身影，但她仍留在元始宅院，祐護著世界上所有的人類，因此稱此現象為「教祖永生之理」。

天理教教會本部現今位於日本國奈良縣的天理市（有宗教都市之稱）。本部的神殿，由東南西北四個禮拜場所圍建而成，教徒可以由四面參拜。神殿中央有天理教主神創造人類的地點--「原地」，此地被授與天理歐諾彌格多的神名，其上並豎有六角形的「甘露台」（甘露台是指返回親里的信眾所參拜的目標。）。

1908 年，天理教正式得到日本政府的許可後，便積極的向世界各地傳播教義。台灣光復後，因日籍人士紛紛回國，在台灣僅存嘉義東門教會繼續發展。迨至 1967 年天理教獲得政府認可之後，國內各地紛紛成立教會。1971 年 12 月全國性之財團法人中國天理教總會獲准設立；1977 年 9 月 11 日實體建築落成後，正

式成爲天理教在台灣的傳道中心。目前天理教在台灣現有一百二十個佈教所（含教會）從事傳教，信徒約二萬人。有教會本部選任廳長，再由中國天理教教會聘請來台主持傳教事宜，教務以廳長爲中心，會務以總會董事長爲負責人。

而在 1960 年左右，高雄地區就有天理教的傳入（其來源就是嘉義市的東門教會），例如高雄市和平佈教所，但僅止於對信眾開放，並無顯著的外觀與天理教建築特徵。迄至 1963 年間，天理教由現任負責人黃秋香霞女士的父親（日籍華僑）由日本帶入，爾後便成立的西高雄教會，至此天理教在高雄才有對外的根據地。

（三）、文教活動

天理教的宗旨很簡單明確，就是「康樂」、「生活」。教徒每次祈禱時雙膝跪地，手拍四下代表康樂生活四字。也就是說：「他們願意過著健康快樂的日子。」

每逢陽曆每月十六日下午二時聚會，念誦：「天理教典」。主祀：天理王尊（天公）、旁邊祀祖靈神，以表示不忘祖先。天理教宗中山美伎稱爲“月神龕”，他的行爲是父母的楷模。

宣教的教典認爲「人類疾病根源在心田」，因此須改造人心，拯救人心，使人心開竅。並希望人們常存：「喜悅心，感恩心。」如果每人都能如此，家庭、社會、青少年等問題，都能迎刃而解，化危機爲轉機，不用擔心世界的末日，很快大家可達「康樂生活的世界」。



圖 7-10 天理教西高雄教會所在地

第三節、結語

國內外宗教學者與社會學者對新興宗教的研究熱潮始終不退，因為西方大約自 1960 年代，台灣大約至 1980 年代，出現了许多不屬於制度性宗教的新興教派，標榜結合傳統與現代的宗教觀念與修行方法，並與制度性宗教時而出現緊張對立關係，時而又有對話與調和的現象。許多學者認為在現代社會中大量新興教派的出現代表一種「反世俗化」及「再神聖化」的趨勢，也就是因為現代文明所帶來的社會疏離與心靈空虛的病態現象，促使人們重新要去追求已喪失的精神生活並恢復社會整合、文化認同，但又無法在已經過度理性化或形式主義化、傳統守舊的制度性宗教中找到寄託，故只有另闢蹊徑，建立新的避世桃花源，甚至以其自創一格的宗教體系要去改革社會，於是許多新興教派紛紛成立，而「教派主義」(sectarianism) 竟而成爲其主要特色。換言之，加入新興教派的成員具有甚強的內聚力，經常環繞在一位擁有領袖魅力的「教主」領導下組成排他性的嚴密教團，並以一套獨特的理念、嚴格的戒律或秘傳的修行方式來要求教派成員奉行，使成員產生了超凡脫俗、不與塵世同流合污的自豪。新興教派等於提供了一個現代文明的反命題，但其組織模式及傳播方法卻又很現代，故引起了學者高度研究的興趣。

筆者對高雄市新興教派觀察的時間雖然不長，但接觸到的教團亦不算少，對上述「教派主義」的特色深有感觸，部分新興教派的集會場所並不像制度性宗教一般公開，對陌生人的造訪與詢問時有戒心。不過，像一貫道這類發展歷史較久的新興教派，則已經發展出一套與外在世界互動的模式，對社會文教事業的參與亦相當積極，但通常對其宗教理念與修行方式還是有令人莫測高深之感。有些教派也不是向民政局登記為宗教團體，而是登記為一般人民團體，外人無法從其名稱知其宗教特性，故大多數高雄市市民對新興教派都很陌生。

就單以外觀來說，以統一教（世界基督教統一神靈協會）其教派在佈教地點完全沒有教派的標誌，也沒有醒目的記號或是標語，唯獨只有一張海報，上面寫著關於志工招募以及理想家庭促進協會的理念。天理教的西高雄教會，也是在其佈教場所之外，懸掛了一塊天理教的牌子，此外並無其他代表天理教的物品。相對於以上兩個新興宗教而言，一貫道與慈惠堂則比較醒目一些。在左營區的慈母慈惠堂，無論是旗幟、招牌或是文宣等等，都相當突出。雖說位在半屏山山腳下，又被行道樹遮蓋住些許部分，但是慈惠堂的特色的標誌，也可以讓人一眼就明瞭。而位於前鎮區的南郡慈惠堂，因為該地區正在興建高雄市捷運工程，加上南郡慈惠堂並非在主幹道之上，所以並不比慈母慈惠堂來得顯著。天帝教則是有一棟顯著的建築物，但除此之外也並無其他可代表天帝教的象徵物。至於一貫道以及摩門教的部分，其顯著程度則比其他四個新興宗教還來得明顯，這可由他們的建築物外觀以及裝飾物品、文宣等等可以得知。

在高雄市，市民對新興宗教認識之不足，或許和教派本身的風格有關。統一教在其對外門戶很不明顯，無論是佈教場所或是集會地點，都低調行事。天理教、天帝教也有類似情況。一貫道的許多佈教地點，除了天台聖宮比較有對外介紹、與社區互動以及服務的性質之外，其他大多只對自己的信徒開放，或是只供私人活動的地點。至於慈惠堂，是跟當地民眾有較多接觸與互動。然而，在高雄市的新興宗教中，最有活動力以及最常跟民眾接觸的，應該就屬摩門教了，因為摩門教傳教的特性，造就了許多與民眾接觸的機會，也讓摩門教比其他新興宗教

摩門教傳教的特性，造就了許多與民眾接觸的機會，也讓摩門教比其他新興宗教略多一些知名度。

總體來說，新興宗教在高雄市的現今狀況，比較偏向於靜態，或是比較偏向於內部的活動，對於教派以外的人士，依目前的情況來評斷，並不太與外界接觸。但是對於平時與社區居民的互動，部分發展有一段時間的新興宗教有比較明顯的成果，例如摩門教傳教士四處傳教，一貫道與社區居民辦理文教活動等等。這些新興教派對港都市民究竟發揮什麼樣的社會與文化功能，值得未來進一步探討。

第八章、結論

高雄市一部三百多年的宗教史，也就是先民三百多年開發史最寶貴的見證。雖然高雄之舊名「打狗」或「打鼓」，早在明朝中葉即已出現在當時的史籍，但是由於載籍語焉不詳，實無法對當地聚落開發的狀況獲得清晰的輪廓，此時只能算是高雄市的「史前時代」。荷蘭殖民時代及明鄭時代，高雄市才逐漸進入「歷史時代」，但「打狗」及其相鄰地區也只不過是一個被提及的地理名詞而已，其做為一個「人」主體所居住的社區，還是沒有清楚地出現在這個時期的歷史文獻。直到清朝時代，滿清政府在鳳山縣設官治理，才使「打狗」社區的主體逐漸浮現出來，來自閩粵沿海的漢人先民和平埔族原住民在此形成聚落，而宗教信仰的出現乃是此種社區主體意識最具體的表徵。

涂爾幹認為初民宗教所崇拜的神明，其實就是社區本身的化身，神明乃是社區集體意識昇華的象徵，涂氏的理論姑且稱之為「社區即神明」說，頗具啟發性。何以先民在筭路藍縷、以啓山林，物質條件極端匱乏的情況下，仍耗費大量財力與人力來興建各種供奉神明的公廟與祖先的宗祠呢？為何寺廟祠堂均選擇在社區生活空間的中心點，以最虔敬的態度來加以供奉呢？誠如伊里亞德的「神聖空間」說，因為寺廟是宇宙的中心點，是人們得以和超自然的神聖事物交流的所在，也是人們可以在其中自我提升、重獲新生的所在，伊里亞德的觀點呼應著涂爾幹的「社區即神明」說，寺廟乃神明降臨之處，同時也是人們意識到自我提升的場所，乃是社區整體不斷發展延續的動力來源。

根據清代方志所載，高雄市最早的佛寺、道廟或一般民間信仰的廟宇，大約都在康熙年間興建，如此亦可證明漢人社區在「打狗」的出現也大約在這個時期，惜原住民的信仰模式尚難從這些以漢人為本位的史料中發現。不論是奉祀佛菩薩、道教神明、或是佛道不分的民間信仰，其做為凝聚社區集體意識的功能是相同的，「普化性」宗教的特質便是與社區生活緊密結合在一起，沒有複雜的教義、繁瑣的儀式，主要是以虔敬之心來祈求個人、家族與社區能夠永保平安、生生不

息。

制度性宗教的出現，標示著個人自我意識的覺醒，對自然、社會與人文的重新認識，由此建構出新的宇宙觀與人生觀，提出超越現實侷限性的生活方式，渴望追尋永恆的生命。從外在社會條件來看，制度性宗教的出現代表社會階層的分化、城市生活的興起、傳統政治秩序的顛覆。雖然吾人並不清楚高雄市最早的制度性宗教的擔綱者，如佛教的僧侶或道教的道士是如何出現的，這些人的社會背景如何？但清朝方志的寺廟志告訴我們一些從大陸渡海來台的僧侶或派駐台灣的地方官吏興建寺廟的事蹟，也說明了當時台灣的社會條件使制度性宗教尚難在本土自行發展，而是由大陸引進的。

高雄市社會結構大幅轉型的契機，當然要直到 1860 年開闢為通商口岸之後。在此之前，「打狗」不過是在鳳山縣城外的一些漁村與農村聚落而已，社區發展有限，宗教信仰難以超出民間信仰的型態。但 1860 年以後，情形大為改觀，外來的制度性宗教捷足先登，並以「打狗」為區域中心，向外擴張，這個轉變為高雄市未來的宗教生態留下不可磨滅的印記。

高雄市的宗教生態，在全台灣可謂新興工業都市的典型代表，蓋傳統民間信仰並不太興盛，例如媽祖廟只是澎湖或台南地區媽祖廟的分靈，無法形成社區宗教文化活動的中心，但外來的制度性宗教，包括天主教與基督教，卻是台灣最早發展的地區，並形成區域中心，為向鄰近地區發展的基地。不過，直到日治時代開始之前，打狗終究只是一個區域性的商港而已，發展仍是遲緩，故外來宗教的發展最後被台南府城所吸收了。直到日本殖民政府為打狗打下成為國際大港的基礎之後，高雄市宗教景觀才逐漸呈現真正國際性與多元化的特質，但這種特質的充分定型，已經是光復之後的事情了。

戰後由於外省族群大量移入高雄市，故將在大陸地區流傳的中國本土及外來的制度性宗教大量引進，前者有各種佛教與新興宗教的大宗派在高雄市設立的道場，後者則為基督教各派與伊斯蘭教的傳入，軍公教子弟為這些宗教的主力，基督教甚至形成國語禮拜堂，使宗教派別和族群界線相當。都會地區是強調個人主

義的新興宗教之溫床，甚至傳統制度性宗教亦要採取更為入世化及現代化的作法，才足以吸引信眾；反之，民間信仰的沒落勢難避免了，因為傳統的家族與社區形態已經完全瓦解，高雄市發展之快速，既帶來經濟的繁榮，也帶來社會的脫序，故宗教安定人心的作用得以發揮出來。像佛教四大山頭、基督教長老會及一貫道等動員能力甚強的宗派，在高雄市是相當活躍的，且由於是南部的直轄市，制度性宗教在此設立區域中心者甚多，故使高雄市形成制度性宗教盛於民間信仰、外來宗教與本土宗教並駕齊驅的情況，不過究竟地處南部地區，民眾本土性格較強，故外來的新興宗教遠不如台北興盛。這種社會型態，對傳統的制度性宗教應有最佳的發展空間。

誠如韋伯所言，城市中產階級乃是救贖性的制度宗教之主要擔綱者，此一階層所需要的理性化之入世禁慾倫理，乃契合於佛教或基督教等救贖（或解脫）宗教。不過，勞動階級則傾向於無神論，故不利於救贖宗教發展。韋伯所提出的宗教與社會階層的關係，是一個極端複雜的命題，必須作非常深入的田野調查始能加以檢證，這次研究因時間甚短，所獲得的材料只能算是初步而已，部份文獻資料及觀察所得亦證實了韋伯的命題。如果說軍公教人員也算是城市中產階級的話，則他們許多人確實成為在高雄市的佛教、基督教與伊斯蘭教等制度性宗教的主要擔綱者。

現代化理論所指涉的世俗化命題，似乎在高雄市並不能夠成立，雖然經歷非常急速的工業化與都市化過程，這種「高雄經驗」在全台是獨一無二的，但宗教信仰似乎並未衰退，雖然亦未顯著增加。宗教現象實應從人類心靈的內在特性來加以剖析，不應只從外在社會條件來作因果解釋。現代化固然大量地滿足人類物質需求，但心靈並不因此更加安定和諧，反而因功利主義與個人主義，造成傳統社區聯帶的崩潰、人際疏離化與價值虛無化，故宗教提供一種價值的定位，超越的依歸，這恐怕是人類永難滿足的無止境追求，直到登抵彼岸的永恆境界為止。

本書對港都多元的宗教文化僅提供一個鳥瞰全景而已，但透過由市府所補助的研究過程，亦發現港都的精神文化資產實在相當豐富，其中所發覺的許多課題

都值得未來宗教與文化主管當局加以重視，並委託專家學家進行更深入的研究。

首先，就制度性宗教而論，一般道場與其鄰近社區的關係確實不太密切，由於制度性宗教均有入教儀式始可成為信徒，故若當地社區民眾入教者少，自然其參與對象將來自全市各區甚至全國各地，不會只侷限一隅，像伊斯蘭教的清真寺，甚至來自其他國家的外勞成為其宗教活動參與者的一大部分，足見制度性宗教的普世性格，若要強求其服務鄰近社區，亦不甚合理。未來應選擇各制度性宗教中的一些主要道場或教團，深入觀察其參與成員的社會背景、信仰模式及其組織運作方式，以確定其對信徒所發揮的心理、社會與文化功能，並從中了解其是否面臨世俗化或再神聖化的課題？究竟在急速現代化變遷的港都社區中，宗教團體是否提供了信徒社會安全瓣或社會支持系統的功能？其中，本土的佛教與道教及外來的天主教、基督教與伊斯蘭教，是否在發揮上述功能中有著顯著差異呢？此種差異如何從該宗教團體之內部與外部因素來解釋呢？這些問題的進一步探索，將有助於對制度性宗教如何適應現代社會的不同模式，有更清楚的認識。

其次，民間信仰在台灣傳統的鄉鎮社區，扮演相當重要的社區整合與文化認同功能，但是在向高雄這樣高度工業化與現代化的都會，此種功能就不見得可以發揮。以社區公廟為中心來推動社區總體營造工作，雖然在許多傳統鄉鎮可以有顯著成效，但在都會地區則因為社會結構的差異，恐怕此種模式不易成功。究竟在高雄港都，民間信仰的寺廟與其社區存在何種關係呢？是否在世俗化的衝擊下，民間信仰將會走向沒落呢？如何可能透過古蹟維護、文物保存及興辦民俗活動等措施，重新建構民間寺廟做為社區意識認同的中心呢？民間信仰等於是保存社區歷史記憶的所在，值得各方學者專家、民間團體與政府官員共同努力來研討並規劃其未來的改革方向。

最後，新興教派的研究可能是最困難，但也是最具挑戰性的。由於究竟目前高雄市存在著多少新興教派與團體，連基本資料都還無法全盤掌握，故只有進行全面的普查才能談如何進一步研究了。理論上，新興教派在高度都市化地區一向較有發展，高雄市是否亦是如此，應透過深入調查以便應證。另外，新興教派的

發展是否代表著「再神聖化」的趨勢，也只有對單一教派團體進行長期而深入的參與觀察，才會比較清楚。

宗教乃是人類文明中精神層面的智慧結晶，吾人不應該令其在世俗化的洪流中逐漸流失。目前台灣社會所存在的許多病態現象，歸根究底乃是維繫傳統文化價值的宗教制度逐漸瓦解所造成的結果，故一味追求現代化而忽略精神建設並非長治久安之道，更深入地去探索宗教神聖的領域，更能夠使現代公民擺脫為物質所役使、追求心靈得以解脫的生命境界，這也是本書寫作所秉持的終極關懷，期待能夠傳達給每一位高雄市民此一理想。

參考資料

一、總論

木田喜八編，1985，《高雄州地誌》，台北：成文出版社。

片岡巖著，陳金田譯，《台灣風俗誌》，台北：眾文圖書公司。

台灣省文獻委員會編，《台灣文獻》，台中：台灣省文獻委員會。

伊能嘉矩，1985，《台灣文化誌》，三冊，台中：台灣省文獻委員會。

江燦騰，1994，《台灣齋教的歷史觀察與展望—首屆台灣齋教學術論文集》，台北：新文豐出版公司。

余文儀，1983，《重修鳳山縣志》，台北：成文出版社。

呂理政，1992，《傳統信仰與現代社會：台灣民間信仰研究論集》，台北：稻鄉出版社。

宋光宇，1995，《宗教與社會》，台北：東大圖書公司。

...，1993，《續修高雄市志卷八：社會志宗教篇》，高雄：高雄市文獻委員會。

李丕煜編，1983，《鳳山縣志》，台北：成文出版社。

邢福泉，1985，《台灣的佛教與佛寺》，台北：商務印書館。

東印度公司著，村上直次郎原譯，程大學譯，1990，《巴達維亞城日記》，台中：台灣省文獻委員會。

林治平主編，1996，《基督教與台灣》，台北：宇宙光出版社。

林美容，1993，《台灣人的社會與信仰》，台北：自立晚報社。

...，1997，《高雄縣民間信仰》，高雄：高雄縣政府。

林美容、王見川、周益民，1997，《高雄縣教派宗教》，高雄：高雄縣政府。

林曙光，1985，《打狗滄桑》，高雄：春暉出版社。

高雄市文獻委員會編，1982，《高雄市文化資產採訪專輯》，高雄：高雄市文獻委員會。

...，1988，《高市文獻》，高雄：高雄市文獻委員會。

...，1990，《重修高雄市志：眷二民政志（下）》，高雄：高雄市文獻委員會。

高雄市發展史編纂小組，1995，《高雄市發展史》，高雄：高雄市文獻委員會。

高雄州役所編，1985，《高雄州大觀》，台北：成文出版社。

高賢治主編，1995，《台灣宗教》，台北：眾文圖書公司。

莊芳榮，1987，《台灣地區寺廟發展之研究》，台北：文化史學研究所博士論文。

許雪姬、林玉茹主編，1999，《五十年來台灣方志成果評估與未來發展學術研討會論文集》，台北：中央研究院台灣史研究所籌備處。

連橫，1988，《台灣通史》，台北：幼獅文化事業公司。

楊壬生主編，1990，《高雄市今昔圖說》，高雄：高雄市文獻委員會。

瞿海源，1992，《重修台灣省通志卷三住民志宗教篇》。

...，1997，《台灣宗教變遷的社會政治分析》，台北：桂冠圖書公司。

Durkheim, Emile 著，趙學文等譯，1993，《宗教生活的基本形式》(Elementary Forms of the Religious Life)，臺北：桂冠。

Geertz, C., 1973, *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books.

Hamilton, Malcolm. 1995. *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. London: Routledge.

Weber, Max 著，劉援、王予文譯，1993，《宗教社會學》(Sociology of Religion)，臺北：桂冠。

二、佛教

《中國佛教百科全書·儀軌卷》，高雄：佛光。

《五會法事讚講義》卷一。

《佛事儀規》，佛光山寺。

《佛門必備課誦本》，釋開證。

《佛門課誦、法會彙編》，承天寺。

《金山御製梁皇寶懺全卷》。

《淨土五會念佛誦經觀經儀》。

《瑜伽噉口施食要集》。

《樂邦文類》卷三〈法照傳〉。

《禪宗全書》。

《禪門日誦》。

《靈巖念誦儀規》

不磷，1988，〈高雄市之宗教發展(二)〉，《高市文獻》，1:3。

...，1988，〈高雄市之宗教發展〉，《高市文獻》，1:1。

中華佛教百科文獻基金會編，《中華佛教百科全書》，台南：中華佛教百科文獻基金會。

王見川，1996，〈日據時期台灣佛教史二論〉，《台灣佛教學術研討會論文集》。

王瑛曾著，1983，《重修鳳山縣志(全)》，台灣文獻史料叢刊—第一輯，臺灣大通。

台灣銀行經濟研究室，1994，《臺灣南部碑文集成(上)》，臺灣歷史文獻叢刊，臺灣省文獻委員會。

朱其麟主編，1977，《台灣寺廟庵堂總錄》，高雄：佛光。

江燦騰，1994，〈高雄佛教大法派的崛起—超峰寺與大岡山派〉，《中國佛教》，38：3。

江燦騰，1997，《台灣佛教百年史之研究》，台北：南天。

...，1995，〈南台灣傳統佛寺的發展與轉型—高雄縣超峰寺與大岡山派〉，《台灣文獻》，46：2，臺北市：臺灣省文獻委員會。

...，1997，〈台灣佛教史研究之百年回顧——一八九五～一九九五〉，《台灣文獻》，48：1，臺北市：臺灣省文獻委員會。

...，1999，〈台灣近代政權興革與佛教教派轉型—以高雄大岡山超峰寺派的發展與源流為例〉，《思與言》，37：4，台北：思與言雜誌社。

...，2000，〈戰後高雄在地佛教的新舊教派發展與轉型〉，《台灣文獻》，51：

4, 臺北市：臺灣省文獻委員會。

佛光山主編,《水陸儀軌會本·全四卷》,高雄：佛光山寺。

... ,《佛光大辭典》,高雄：佛光。

... ,《佛光山三十週年》,高雄：佛光山。

... ,《佛教名相學》,佛光山叢林學院編印。

呂伯磷,1991,〈高雄市宗教之發展(九)〉,《高市文獻》,4:2。

汪娟,1998,《敦煌禮懺文研究》,台北：法鼓文化。

邱奕松,1987,〈尋根探源談高雄市開發史〉,《高雄文獻》,28:29。

姚麗香,1996,〈日據時期台灣佛教與齋教關係之探討〉,《台灣佛教學術研討會
論文集》。

耿振華,1996,〈藏傳佛教源流及其在台灣地區的發展〉,《台北市立師範學院學
報》27,台北：台北市立師範學院。

高雄元亨寺,《元亨寺大雄寶殿落成特刊》,高雄：元亨寺。

... ,《菩妙和尚晉山三十週年紀念特刊》,高雄：元亨寺。

高雄市發展史編纂小組,1995,《高雄市發展史》,高雄市,高雄市文獻委員會。

高雄宏法寺主編,1976,《慈恩拾穗—宏法寺開山二十週年紀念》,高雄宏法寺。

... ,1986,《荷擔如來家業—高雄宏法寺建寺三十週年專刊》,高雄：
宏法寺。

... ,1996,《慈恩集 1—年譜讚頌篇》,高雄宏法寺。

... ,2000,《大崗山法脈傳承史(通訊錄)》,高雄：宏法寺。

康樂、簡惠美著,1995,《信仰與社會—北台灣的佛教團體》,台北：北縣文化。

張昆振,1999,〈台灣傳統齋堂神聖空間之研究〉,台南：成大建築所博士論文。

張茂貴、林本炫,〈宗教的社會學意象：一個知識社會學的課題〉,《民族學研究
所集刊》,74,頁 107-9。

張曼濤主編,1979,《台灣佛教篇：中國佛教史專集之八》,台北：大乘文化出版。

... ,1979,《中國佛教史論集(台灣佛教篇)》,現代佛教學術叢刊,台北：

大乘文化出版社。

張運華，1998，《中國傳統佛教儀軌》，台北：立緒。

陳清香，1996，〈戰後高雄地區佛教藝術的發展〉，《高雄歷史與文化·第三輯》

曾元及，1999，〈左營地區史蹟調查報告〉，《高市文獻》，11:4。

黃英傑編，1992，《民國密宗年鑑》，台北市：全佛文化。

楊政河，1987，《佛教修行法輯要》，台北：慧炬。

楊惠南，1991，《當代佛教思想展望》，台北：東大圖書公司。

臺灣南部寺廟調查小組，1997，《臺灣南部寺廟調查研究報告》，台南：國立成功
大學歷史學系。

盧德嘉著，1983《鳳山縣采訪冊(全)》，台灣文獻史料叢刊—第二輯，臺灣大通。

藍吉富，1999，〈臺灣佛教之歷史發展的宏觀式考察〉，《中華佛學學報》12，台
北：中華佛學研究所。

藍吉富主編，1985，《東亞佛教概說》，世界佛學名著譯叢，台北：華宇出版社。

鎌田茂雄，《中國佛教儀禮》，高雄：佛光。

釋見曄編著，釋自鑰校訂，1999，〈堂堂僧相，還諸人間—天乙崛起時的台灣佛
教〉，《香光莊嚴》57期，嘉義：香光書鄉。

釋聖嚴，《為什麼要做佛事》。(助印流通版)

釋慧舟等著，1985，《佛教儀式須知》，台北：佛教出版社。

中台山網站: <http://www.ctworld.org.tw/>。

佛光山網站: <http://www.fgs.org.tw/>。

法鼓山網站: <http://www.ddm.org.tw/>。

慈濟網站: <http://www.tzuchi.org.tw/>。

三、道教與民間宗教

《三山國王廟沿革、簡介》，財團法人高雄市鹽埕區三山國王廟。

《左營區埤子頭鎮福廟沿革特刊誌》，1989，埤子頭鎮福廟管理委員會製。

- 《正統道藏》，1985，台北：新文豐圖書公司。
- 《南台灣的守護與見證－左營舊城城隍廟》，左營舊城城隍廟董事會。
- 《高雄市霞海城隍廟沿革誌》，高雄市霞海城隍廟管理委員會。
- 黃文博著，1997，《台灣民間信仰與儀式》，台北：常民。
- ...，1992，《台灣信仰傳奇》，台北：臺原。
- 董芳苑著，1996，《探討台灣民間信仰》，台北：常民
- 劉枝萬著，1983，《台灣民間信仰論集》，台北：聯經。
- 蔡相輝著，1990，《台灣的王爺與媽祖》，台北：臺原。
- ...，1989，《台灣的祠祀與宗教》，台北：臺原。
- 鄭志明著，1996，《台灣的宗教與祕道教派》，台北：臺原。
- 龔鵬程主編，1996，《宗教與生命禮俗》，台北：靈鷲山般若文教基金會。
- Jams George Frazer，1991，《The Golden Bough》，（金枝：巫術與宗教之研究），台北：桂冠圖書公司。

四、天主教

- 天主教中國主教團傳教委員會編，1987，《天主教在台灣現況之研究》，台北：光啓社出版。
- 天主教教務協進會(中國主教團)，1996，《天主教教理》，台北：天主教教務協進會出版社。
- 天主教法典編譯小組，1986，《天主教法典》，台北：天主教教務協進會出版社。
- 任明源編，1994，《高雄主教座堂開教一百三十五週年紀念特刊》，高雄：善導週刊社。
- 陳梅卿主編，2000，《「西方宗教在台灣」大展圖錄》，台南：台南市文化資產保護協會。
- 張英陣，2000，〈天主教在台灣的社会服務〉，《社區發展季刊》，期 89，頁 68。
- 鄭天祥，1986，《台灣天主教史》，高雄：善導週刊社。

羅漁，1992，〈源自天主教的節日與習俗〉，《歷史月刊》，專輯，頁 30。

Fr.Pablo.Fernandez.O.P.，黃德寬譯，1991，《天主教在台開教記》，台北：光啓出版社。

Molland, Einar (莫南) 著，張景文、徐炳堅譯，1988，《基督教會概覽》，香港：道聲出版社。

Walker Willston(華爾克)，謝受靈、趙毅之譯，1992，《基督教會史》，香港：基督教文藝出版社。

五、基督教

台灣基督長老教會總會編，2000，《認識台灣基督長老教會》，台北：台灣基督長老教會總會。

台灣基督長老教會總會歷史委員會，1995，《台灣基督長老教會百年史》，台南：台灣基督長老教會。

李政隆，2001，《台灣基督教史》，台北：天恩出版社。

林治平主編，1996，《基督教與台灣》，台北：宇宙光出版社。

...，1977，《基督教入華百七十年紀念集》，台北：宇宙光出版社。

曾卡爾主編，1998，《台灣基督長老教會原住民族宣教史》，台北：總會原住民宣道委員會。

高俊明，2001，《十字架之路—高俊明牧師回憶錄》，台北：望春風文化。

張立夫等編，1999，《台灣基督長老教會與美麗島事件》，台北：台灣基督長老教會總會。

陳南州，1991，《台灣基督長老教會的社會、政治倫理》，台北：永望文化事業。

陳梅卿主編，2000，《「西方宗教在台灣」大展圖錄》，台南：台南市文化資產保護協會。

黃明春等編，1983，《台灣基督長老教會高雄鹽埕教會慶祝設教六十週年紀念特刊》，高雄：高雄鹽埕基督長老教會。

黃武東，1988，《黃武東回憶錄—台灣長老教會發展史》，台北：前衛出版社。

- 賴永祥，1995，《教會史話》，台南：人光出版社。
- 蘇南州主編，1991，《基督教與二二八》，台北：雅歌出版社。
- Mackay, George Leslie 著，陳宏文譯，1996，《馬偕博士日記》，台南：人光出版。
- Molland, Einar (莫南) 著，張景文、徐炳堅譯，1988，《基督教會概覽》，香港：道聲出版社。
- Pickering, W. A. 著，陳逸君譯，1999，《歷險福爾摩沙》，台北：原民文化事業。
- Smart, Ninian. 1997. *The World's Religions*. Cambridge University Press.
- Swanson, Allen J. (史文森) 著，盧樹珠譯，1981，《台灣教會面面觀—1980的回顧與前瞻》，台北：台灣教會增長促進會。

六、伊斯蘭教

- 王宇潔譯，2000，《伊斯蘭教》，香港：牛津。
- 王靜齋譯，1984，《古蘭經譯解》，臺北：中國回教青年會。
- 李興華等著，1998，《中國伊斯蘭教史》，北京：中國社會科學出版社。
- 馬子實譯，2002，《伊斯蘭真面目》，高雄，高雄清真寺。
- 陳克禮譯，1985，《穆罕默德聖訓集》，臺北：中國回教青年會。
- 張日銘，1998，《伊斯蘭世界》，臺北：明文書局。
- 葛壯著，2002，《伊斯蘭教與中國社會》，台北市：東大。
- 盧瑞珠譯，1999，《伊斯蘭教的世界》，台北市：城邦文化。
- Danner, Victor. 1988. *The Islamic Tradition: an Introduction*. Warwick, NY.: Amity House.
- Esposito, John L. 1991. *Islam: the Straight Path*. New York: Oxford University Press.
- Hodgson, Marshall G. S. 1977. *The Venture of Islam*, 3 vols. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lapidus, I. M. 1988. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

七、新興教派

- 天帝教天人訓練團，1993，《教義研微》。台北縣：帝教出版社。

- …，1996，《初皈同奮必讀》。台北縣：帝教出版社。
- 天帝教台北市掌院，1981，《天帝教簡介》。台北縣：天帝教台北市掌院。
- …，2001，《廿字真言》。台北縣：天帝教台北市掌院。
- 天帝教使院，1981，《人生指南》。台北縣：天帝教使院。
- …，1982，《天帝教簡介》。
- …，1992，《天帝教復興簡史》。台北縣：天帝教使院。
- 天理教教會本部，1981，《天理教教祖傳》。台北市：天理教海外布教傳道部翻譯。
- …，1984，《御筆先》。台北市：天理教海外布教傳道部翻譯課。
- …，1991，《天理教教典》。台北市：天理教海外布教傳道部翻譯課。
- 王光錫，1985，《一貫道的拯救論》。臺北市：基督教橄欖基金會。
- 王見川，1997，《高雄縣教派宗教》。高雄縣：高雄縣政府。
- 行者，1991，《一貫道》。台北縣：正一善書出版社。
- 邢福泉，1991，《摩門教會與教徒》。臺北市：臺灣商務。
- 林本炫，1986，《宗教團體與政府關係之研究：台灣地區的兩個案例》，國立台灣大學社會學研究所碩士論文。
- …，1993，《宗教與社會變遷》。臺北市：巨流出版社。
- …，1994，《台灣的政教衝突》。臺北縣：稻鄉出版社。
- 帝教出版社編，2002，《天帝教簡介》。南投縣：帝教出版社。
- 鄭志明，1984，《台灣民間宗教論集》。台北：台灣學生書局。
- …，1990，《台灣的宗教與秘密教派》。台北市：臺原出版社。
- …，1996，《台灣當代新興宗教：卷之一》。台北縣：靈鷲山佛學中心。