

六堆客家地區鸞堂與鸞書之調查研究

第一章 緒 論

感謝國家文化藝術基金會補助筆者 2006 年調查《高雄縣客家地區鸞堂與鸞書文學之研究》，2007 年探研《高雄縣客家聚落的義塚祭拜調查研究》，讓我對民間宗教有更深的體認，也因這份認同與使命感，讓我有信心將研究範圍擴大，做一個較大區域的文化調查與觀察。延續這幾年來對客家文化的駐點觀察紀錄，常有時不與我之嘆，尤其長期在鸞堂學習，眼見耆老一個一個的凋零，我突然覺得現在不做，將來一定後悔，我如何在這一波過程中，為這些走過生命歷程的耆老留下可貴的生命記錄，成了自己責無旁貸的任務。

第一節 計畫緣起與目的

高雄縣客家聚落隸屬六堆的右堆地區，做完這個地區鸞堂及鸞書調查後，我不禁思考，為何六堆地區目前就以右堆地區鸞堂信仰保存的特別完整？是我以管窺天？或是田野資料文獻紀錄有所誤差？從學者王見川的研究顯示，在日治中期，南部客家地區紛紛成立鸞堂，最先成立的是萬巒廣善堂，再由此逐步擴大到其他客家聚落。除了重要鸞手楊福來先生為主要的推手外，是否還有其他的派別？從日治時期留下的鸞書來看，幾乎散佈在六堆各個區域，為何到目前為止，六堆除了右堆地區之外，漸漸式微，這是筆者想將研究範圍擴大，做一個全面調查南部客家聚落的主要原因。

另外，人類學者對族群文化研究，常從「中心&邊陲」的觀念來分析，認為邊陲地區對文化有堅持與嚮往的傾向，造成邊陲地區對文化以及禮俗保留的較完

整，右堆相較於六堆；六堆相較於府城，府城相較於原鄉，六堆地區是否符應這種觀點？

這幾年對鸞堂的一個初步了解，發現鸞堂在客家聚落裡影響深遠，連生命禮俗儀禮都深受鸞堂儀式影響，相較於閩南族群，對鸞堂的信奉就沒有如此普遍，鸞堂信仰與族群可有關係？從六堆鸞堂的分布以及鸞堂的虔誠度可否看出因為各堆客家族群與閩南互動綿密與否跟鸞堂之間的關係？這是想透過普查後進一步分析的。

在《高雄縣客家地區鸞堂與鸞書文學之研究》中發現，右堆地區鸞書大部分集中於日治時期出版，和戰後比較，不僅量多質亦精，甚至，戰後大部分鸞堂扶鸞的工作也告一段落，徒留提供地方人士問卜，即使成立了管理委員會，因嫻熟鸞務的地方仕紳一一凋零，終告停止。但近年一股復甦的風潮在杉林美濃興起，成立了一班年輕人的鸞務，開始密集的集訓訓練，其背後對宗教的詮釋意義如何，鸞堂標榜「代天宣化」，這群老鸞生心中是作何感想呢？將這個神聖的任務當成一生堅持的目標，還是有什麼力量在牽引他們始終如一的奉獻出青春年華？年輕一代又是以什麼心態加入都是本調查研究想一一釐清的。

第二節 相關文獻之回顧

「鸞堂」，又稱為「儒宗神教」。其信仰的主神鸞堂成員稱為「恩主」，因此有學者以「恩主公崇拜叢」名之。日治時期的警察調查報告名為「降筆會」。就宗教的屬性而言，「鸞堂」是一種介於「制度化宗教」與「普化的宗教」之間的宗教信仰。「扶鸞」是鸞堂的成員所進行的宗教活動，透過神靈附身於正鸞手，藉以推動桃筆於沙盤上寫字，為一種神人溝通的方式。

依據許地山的研究，扶鸞可上推至魏晉之時。明清之際科舉考試盛行，文人士子常藉由扶乩活動來預測考題與功名，扶乩也此而興盛。清代中葉以後，扶乩活動的性質逐漸轉變。由於國勢日益衰落，內憂外患接踵而至，彷彿末世即將來

臨。文人士子乃籌組鸞堂，企圖透過扶鸞活動渡災解劫、挽回世道。此種以神道設教、救災救劫的思想理路，成為清末鸞堂設立的主要動力。清代中葉以後的鸞堂活動，基本上已不同於明代與清初的遊戲性質。清末，台灣各地所設立的鸞堂也繼承了這一股精神。

近年來有關台灣鸞堂與善書的研究，由於較深入的文獻分析以及田野調查，對台灣早期鸞堂發展的歷史及其宗教型態有了較完整的研究成果。

其次，鸞堂所著造的鸞書往往紀錄了鸞堂在當時當地的活動概況。利用鸞書有助於釐清寺廟的歷史以及當地社會的人文活動。蒐集鸞書即成為研究鸞堂的學者必要的工作之一。一般而言，鸞堂所著造的鸞書除了私人所保存者之外，寺廟的廂房或正殿都有存放善書或鸞書的書櫃。由於寺廟與鸞堂相互贈閱，各寺廟所存放的善書或鸞書，數量上應該十分可觀。然而，因為台灣經濟快速的成長，經濟環境的改善，各地的廟宇紛紛拆除重建。廟宇新築之際，因空間不足，這些善書或鸞書若非放之大海隨波逐流，即是付之一炬而灰飛湮滅。珍貴的史料也因此消失的無影無蹤，無形之中增添研究鸞堂的困難度，卻也加深筆者研究此一主題的決心。

鸞書基本上在反映社會現象，換言之，鸞堂所扶出的鸞書其內容會隨著社會變化而產生變動。作為中國文化延伸地的台灣，充分地繼承此一宗教文化傳統，展現其豐沛的冥界想像，創作出類型豐富、數量龐大的善書鸞書，台灣民間社會的活力與能量展現無遺，其背後的宗教、文化意義還有待更深入的發掘。以此觀之，鸞堂本身對社會的變動相當敏感，其本身會發生改變去適應現代化的社會，產生所謂世俗化的現象，從文學的觀點，亦是台灣人民因應生活最實際的生活紀錄。

一、文獻回顧和研究取向

有關台灣地區鸞堂的研究，日治時期的記載見於《台灣慣習記事》與丸井圭

財團法人國家文化藝術基金會 97-1 文化資產類調查與研究：

六堆客家地區鸞堂與鸞書之調查研究

治郎的《台灣宗教調查報告書（第一卷）》。日治時期，日人對鸞堂的研究偏重於鸞堂的信仰與活動介紹，形式上以調查報告為主，並將鸞堂定位於迷信與巫覡。戰後，鸞堂與善書的研究，李騰獄、李茂祥、陳南要、蔡懋堂、鄭喜夫、魏志仲、林永根、林漢章、王世慶、張之傑、陳主顯、陳兆南、余光弘等人都曾為文探討鸞堂或善書在台灣的發展。其中尤以宋光宇、鄭志明、王見川、王志宇、李世偉等學者的研究，所探討的深度與廣度較為可觀。外國學者方面，Gary Seaman（蓋西門）於 1978 年所著的 *Temple Organization in Chinese Village*（《台灣鄉村神廟研究》），是第一部研究台灣扶鸞現象的專書。David K. Jordan 和 Daniel L. Overmyer（焦大衛 & 歐大年）兩人則以不同宗教性質的鸞堂為研究對象，於 1986 年合著 *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan* 一書。Philip Arthur Clart（柯若樸）以台中武廟明正堂為研究對象，發表單篇文章以及其博士論文。Paul R. Katz（康豹）的研究集中於台北指南宮的信仰及其歷史。日本學者如石井昌子、志賀士子也曾發表文章探討台灣鸞堂的發展。

在上述的研究之中，宋光宇曾綜合歷年來學者研究之成果，指出台灣的鸞堂可分成數個系統：以楊明機服務的鸞堂為北派，以草屯惠德宮為起源的中派，台南高雄一帶的鸞堂系統則不太明朗，澎湖則自成一個系統。王見川在〈台灣鸞堂研究的回顧與前瞻〉一文指出：日治時期的鸞堂研究主要問題意識，在於鸞堂的宗教性格歸屬及其與戒煙運動之關係。1970-80 年代鸞堂的研究，基本上是鸞堂信仰內容的介紹，鸞書的簡介。1980-90 年代則運用日警調查資料與清末的鸞書，呈現了台灣早期鸞堂的歷史、鸞書所反映的價值觀與對現代社會的回應。1990 年代鸞堂研究的面向更為寬廣，已逐漸集中在鸞堂的吸引力、鸞堂的傳布方式等。王見川並提出今後鸞堂研究的六大方向，包括：「一.鸞堂的歷史，二.鸞堂的宗教屬性，三.鸞堂的生態，四.鸞書的內容，五.鸞堂崇拜的主神，六.研究者與研究對象的互動」，作為未來研究鸞堂者之參考。此外，王志宇、志賀士子都曾於其著作中探討台灣鸞堂與善書之研究成果及未來之展望。

二、鸞堂的源流與傳佈

1895 年的「乙未割臺」對台灣人而言，不僅意味著易姓改號、政權鼎革，更代表著文化的嬗變更替。台灣是日本的第一個殖民地，在毫無經驗的情況下，日人一方面參酌台灣的舊慣背景，一方面將「明治維新」以來的「現代化」（西化）經驗移植來台，台灣開始了全面性「現代化」的新紀元。然而台灣除了少數原住民以外，幾全為中國大陸之移民，文化型態上也屬漢文化系統，一旦遭逢殖民政府所帶來的現代文化該如何自處？特別在教育系統上，日本政府壓抑漢文、關閉書院、打壓書房，並擬以「國語（日語）學校」全面的取代傳統漢文教育。這些擔負著承傳漢學（儒學）的教育體制一一凋零，足可視為傳統漢文化的危機時代。

這樣的文化危機在中國近代史上表現的最為明顯：在面對列強侵凌、新學充斥的環境下，傳統文化被許多人視為保守、落伍的象徵，不斷的遭受質疑與挑戰，這其中又以儒教文化最甚。儒教被新知識分子視為中國前進的文化包袱，必欲除之而後快，五四時期的「打倒孔家店」則是這種反傳統、反儒教的高峰。面對千夫所指，儒教人士仍積極結社活動，縱橫於政治、文化界，企圖挽回頹勢。臺灣儒教人士所處的境遇則更為惡劣，外則有日本政府強大的同化政策，內則必須面對新文化人士所提倡新思潮、新文化的衝擊。面臨這種文化危機，儒教人士遂積極展開儒教的結社與活動，於是，我們看到起源於清代的文社、詩社、善社、鸞堂等儒教結社，反而在異族的統治下更形興盛。

扶鸞，又稱扶乩，原是中國古老的道術，明清時期成為士大夫文人之間的游藝活動，或用以猜科考題目，或用以斷訟、問事等。¹台灣的扶鸞活動在清代中葉前便出現，不過仍不脫士人游藝性質，清末之後才出現許多以扶鸞為主要儀式的宗教團體—鸞堂，鸞堂的扶鸞儀式是由乩手（正鸞生）經過請鸞的儀式後，由

¹ 許地山，《扶乩迷信的研究》，台灣商務印書館，1994。

神靈附於人身推動筆或桃枝在沙盤中寫字，旁邊有唱鸞生逐字報出，由錄鸞生寫下，就成爲一篇鸞文，鸞文累積至一定數量便可集結成書，這便是鸞書（或稱善書）。其參與成員（鸞生）大多爲士紳文人，他們所崇拜的主神爲三恩主或五恩主，包括關聖帝君、孚佑帝君、九天司命真君、岳飛、豁落靈官王天君等，當時日本警察調查報告稱鸞堂爲「降筆會」。

有關鸞堂的源流與傳佈，目前學界已累積了一定的成果。王見川曾大量運用《醒世全書》等鸞書資料與日警調查報告互證，說明台灣鸞堂多源發展的現象，他將日治時期臺灣的鸞堂區別爲三大系統：一、由宜蘭喚醒堂分香出去的新竹宣化堂、淡水行忠堂系統；二、新竹復善堂系統；三、澎湖的一新社系統。其中，一新社和喚醒堂沒有關係，而指南宮是由喚醒堂分香而出，覺修宮則源自行忠堂。²這個基礎研究可說是目前有關台灣鸞堂歷史源流最詳盡的，不過對於中南部的鸞堂系統發展則未涉及，爲一缺憾；王志宇在中部經過積極的田野調查，指出清末至今存在獨立的「三興堂系統」鸞堂群和台中聖賢堂系統鸞堂，豐富了我們對鸞堂發展的認識。³

無論如何，這些不同系統的鸞堂各自都有快速的發展，根據目前學者的研究，作一個粗略的估計，從清光緒中葉到日據末期的六十年間，台灣設立的鸞堂當在一百五十所以上，鸞堂所扶出的鸞書近兩百本，⁴換言之，平均每年就有三所以上的鸞堂設立，遍佈臺灣南北城鄉各地，其宗教勢力之龐大深入頗令人矚目。

面對此一快速發展的宗教團體，該如何定位其宗教屬性，成爲日本當局再三思考的問題。日據初期，日本總督府視鸞堂爲淫祠、迷信的組織。至 1916（大正五年），總督府派任丸井圭治郎進行宗教調查，他便將鸞堂（降筆會）與僧道術士等同歸類爲「巫覡」者流，其主要的原因乃是受到「西來庵事件」的影響，

² 王見川，〈台灣「鸞堂」的起源及其開展—兼論儒宗神教的形成〉，中研院文哲所主辦《道教、民間信仰與民間文化研討會論文集》，頁 15-19，1995.4。

³ 王志宇，〈從鸞堂到「儒宗神教」—論鸞堂在台之發展與傳佈〉，中研院文哲所主辦《道教、民間信仰與民間文化研討會論文集》，頁 15-19，1995.4。

⁴ 王見川，〈光復前台灣鸞堂著作善書名錄〉，《民間宗教》第一輯，173-195，1995。

余清芳起事之地、聯結的對象、鼓動人心的手法皆與鸞堂有關。事件後鸞堂遭池魚之殃，受到嚴厲的調查與鎮壓。面對這種高危險性的宗教結社，若將其結社性質定位為「宗教」，則將暴露日本迫害宗教的事實，此有違日本憲法確保宗教自由的精神。因此將鸞堂視同「巫覡」，既能符合鸞堂的降鸞特性，又能使總督府的取締行為合理化。

不過，當時有些日本學者不同意這樣的分類，而傾向於將鸞堂視為「儒教」。日治初期，由「臺灣慣習研究會」所發行的《臺灣慣習記事》中，便依據其實際的調查而稱：鸞堂乃是一種學者的降乩迷信。他們對鸞堂主事者的身份，多為信奉儒家思想的地方士紳文人已有清楚的認識。這也使得該研究會的總幹事伊能嘉矩得以在其名著《臺灣文化志》中記載：淡水行忠堂是由士紳一派所組成的結社，其堂內戒律十分嚴格。又至 1925 年（昭和元年）增田福太郎在親自訪問過宜蘭勉民堂、木柵指南宮後，在其著作《臺灣本島人的宗教》一書中，反對丸井圭治郎對鸞堂的分類，而認為鸞堂乃盛行於儒流好學之士的結社，並逕稱之為「儒教」。

日人以「儒教」來稱謂鸞堂可說相當準確的把握住其特質性，這可以從鸞堂大多為雅好儒家思想的士紳文人所創立看出，而許多鸞堂甚至就是士紳原來的書房。事實上，鸞堂的主事者也多自視為儒教中人，所行亦是依儒教之義理而為。

三、鸞堂主要祭拜的神祇

在「儒宗神教」的為堂系統中，又以「三恩主」崇拜為核心，發展出「五恩主」的崇拜信仰。三芝智成堂於 1901（明治三十四年）刊行的鸞書〈節義寶鑑〉，已在三恩主之外，多出了「豁落靈官王天君」，參與向玉帝請旨、扶鸞宣化的說法：「迷津滾滾，日流而日下，吾（南宮孚佑帝君）若不提開覺路，恐盡淪於禽獸矣，爰是協同關、張、王諸真、列聖，公同請旨飛鸞啓化。」⁵此處的關、

⁵ 〈節義寶鑑〉，三芝智成堂，頁 9，1901。

張分別爲關聖帝君與九天司命真君，而「王」便是指王天君。此外，該鸞書在奉旨飛鸞的神明中還多出「岳武穆王」，職司「導化兼辦」，⁶這成爲後來「五恩主」的陣容。不過，這個陣容尙不穩固，至 1936（昭和 11 年）於斗南感化堂刊行的〈覺路金繩〉中，正式將岳武穆王列爲「五聖恩主」之一。此時關聖帝君是奉旨彙造，孚佑帝君是奉旨監造，司命真君是奉旨督造，豁落靈官王天君是奉旨編造，岳武穆王是奉旨監理，爾後「五恩主」成爲楊明機統合鸞堂的基本組合。⁷

除了「三恩主」的基本神明組合外。也有各別的鸞堂另有崇拜的主神，如廣善堂之主神爲奉玉皇大帝。⁸另外楊明機所著作的鸞書中，也大量出現無極老母與五教教王分教渡人的說法，如「無極老母會同儒、釋、道、耶、回五教教主開紅十字會道院於北京……」。⁹這是楊明機在當時吸收了道院、道德學社的神學思想後的結果，不過，他並不因此而將這些新的神明納入鸞堂的主神，這是鸞堂歷史發展中的不變之處。

鸞堂會以關聖帝君、孚佑帝君、司命真君等三恩主作爲崇拜的主神，其實和這三位神祇在民間信仰中早已流傳極廣是有關的，特別是清代的善書中，出現許多託關聖帝君、孚佑帝君的乩示者，使得這二位神祇與鸞堂的淵源更爲深切。

關聖帝君，道教尊爲「協天大帝」、「三界伏魔大帝」、「翊漢天尊」，佛教稱爲「護法爺」、「伽藍神」、「蓋天古佛」，儒家則尊爲「文衡聖帝」、「山西夫子」，臺灣民間也將關聖帝君尊爲「恩主公」。¹⁰

關聖帝君即三國時代蜀漢(西元 160-219 年)大將關羽，字雲長，河東解良人(今山西省解虞縣)。關羽生平事蹟依據陳壽《三國志》記載：東漢末年關羽亡命涿郡，正逢劉備在招兵買馬，遂與張飛前往投靠，誓共生死，二人寢則同床，情若兄弟，「桃園三結義」傳爲後世佳話。

⁶ 〈節義寶鑑〉，三芝智成堂，頁 27，1901。

⁷ 王志宇，〈儒宗神教統監正理楊明機及其善書之研究〉，《台北文獻》，直字第 120 期，頁 57，1997。

⁸ 臺灣省廟宇名鑑編刊委員會編，《臺灣省廟宇名鑑：高雄縣市部》，高雄，興台文化出版社，1961。

⁹ 《覺路金繩》，頁 11。

¹⁰ 何培夫、曾國棟，〈信仰源流〉，台南關帝廟，台南市關帝廟管理委員會，2004.10，頁 10-17。

官渡之戰前，曹操分兵東征，大敗劉備，關羽被俘。曹操封關羽為偏將軍、漢壽亭侯，然關羽不為權利所誘，其後掛印封金，仍投奔劉備，被派鎮守荊州。劉備為漢中王時，以關羽為前將軍，率兵攻打曹軍。關羽水淹七軍，擒于禁、斬龐德，威震華夏；其後孫權派兵襲擊荊州，關羽因輕敵以致兵敗被殺，死後追諡為「壯繆侯」，當地人在其死處湖北省當陽縣玉泉山立祠祭祀。

從魏晉迄隋唐這段期間，關羽在民間信仰的影響並不大，民間稱為「關老爺」，奉為英靈而祭祀。自宋代開始，隨著關羽忠勇事蹟及顯靈傳說的日益傳播，民間已有關王廟；北宋末年朝廷先後對其為「顯烈王」、「義勇武安王」，元代封為「顯靈義勇武安英濟王」。

及至元末長篇章回小說《三國演義》問世以後，關羽在小說中被描繪得極為完美，儼然是忠義與仁勇的化身。「桃園三結義」的故事家喻戶曉，深入人心，成為舊時江湖義氣的楷模、民眾心目中崇拜的偶像。民眾藉由閱讀《三國演義》來認識關羽，進而崇拜信仰；關羽「忠義仁勇」的人格特質在民間產生極為深遠的影響，催化關聖帝君崇拜的形成與盛行。

明清時期先後加封關羽為「三界伏魔大帝神威遠鎮天尊關聖帝君」、「真元顯應昭明翊漢天尊」、「忠義神武關聖大帝」、「山西關夫子」，關羽由一員武將而升為「王」、「帝」，以至「大帝」，其神格地位可說備受尊崇。

關聖帝君即民間俗稱的「關公」、「關帝爺」，原為儒家所景仰的歷史人物，其後逐漸成為民間信仰廣為崇敬的神明，軍人奉為「武神」、商人敬用「財神」，更成為儒、釋、道三教共同的神祇。¹¹

儒家尊關羽為「武聖」，又以「山東一人作春秋，山西一人讀春秋」而稱關羽為「山西天子」，奉為「文衡聖帝」；並列入五文昌之一，故又稱「關夫子」。其廟宇也稱「武廟」，與奉祀至聖先師孔子的「文廟」並稱「文武廟」，足見儒家極為推崇關羽的忠義精神。佛教也以關羽的忠義足以護法，並且傳說他曾經顯靈

¹¹ 何培夫、曾國棟，〈信仰源流〉，台南關帝廟，台南市關帝廟管理委員會，2004.10，頁10-17。

玉泉山，皈依佛門，因此佛教崇奉關羽為「蓋天古佛」、「護法伽藍」。道教則奉關羽為「翊漢天尊」、「協天大帝」或「武安尊王」。

就關帝信仰而論，從魏到唐，關羽在民間的影響並不明顯，其神格化則發端於北宋末，宋徽宗封為「義勇武安王」，後履加封號。明清時，關羽的事蹟經過《三國演義》的宣揚傳佈，更為家喻戶曉。¹²1590 年（明萬曆 18 年）對關羽的晉封由王提高到帝，至 42 年稱之為「三界伏魔大帝神威遠鎮天尊關聖帝君」。清代帝王認為能入主中原，是有賴關帝的神佑，故對他極為崇敬。嘉慶以後的諸多軍事行動，如 1813 年（嘉慶 18 年）的天理教起事、1828（道光八年）的新疆張格爾之役，均聲稱得到關帝的協助。太平軍叛變後，清廷對關羽的加封也日漸頻繁，「改關聖、文昌為中祀」。由於清廷的崇奉，各地紛紛建關帝廟，商人也建會館供奉關帝。¹³清代關帝信仰的普遍化，除了賴清廷的崇祀加封、小說曲藝的渲染外，託關帝為名扶鸞著作的善書，也起了相當的推波助瀾作用。相關的善書如《覺世篇》、《關聖帝君明聖經》、《救劫新論》、《關帝返性圖輯要寶錄》、《救生船》、《關聖帝君降筆真經》、《關聖帝君戒士文》等。

這其中，《覺世篇》（又名《覺性真經》、《覺性寶訓》）的儒教色彩比較強烈，書中起首兩句便是儒家的教化規範：「帝君曰：人生在世，貴盡忠孝節義之事。」¹⁴而事實上，關羽本身也是以忠義的形象獲得中國儒士的認同，這使得以儒士文人為主體的鸞堂，很容易將關帝納入崇拜的主神之一。再者，關帝在民間留傳具有驅邪避惡、救水旱、消災治病等各種法力，這使得關帝成為清代華北農村最受普遍信仰的神祇。日據時代，官方的鸞堂調查也明確的指出，海山堡大料炭街（今大溪）的鸞堂普濟堂以供奉關聖帝君為主神，而關帝具有驅邪、護身、去病、施

¹² 黃華節，《關公的人格與神格》，臺北：臺灣商務印書館，1967，頁 155。

¹³ 郭松義，〈論明清時期的關羽崇拜〉，《中國史研究》，三期，頁 130-135，1990；張羽新，〈清朝為甚麼崇奉關羽〉，《世界宗教研究》，一期，頁 63-64，1992。

¹⁴ 周廣業、崔應榴同輯，《關帝事蹟徵信編》，卷三十，《覺世篇證註》。轉引自游子安，《清代善書與社會文化變遷》，香港：中文大學歷史系博士論文，頁 45，1994。

藥方等各種法力。¹⁵正因為關帝能獲得不分儒士、庶民的認同，使得關帝通常都位居三恩主之首位。在 1920（民國九年），雲南洱源紹善壇的捐書《洞冥寶記》中，更記載有玉皇大帝自謙要求退位，然後由無極老母召集三教聖人共同商議由誰接任，關聖帝君因為清末救劫的大功，被推為第十八代的玉皇，這便是所謂的「關公當天公說」，關帝在民間教派的地位在此被推向最高的位階。¹⁶

關聖帝君之外，另一個受民間普遍信仰的是「孚佑帝君」（即呂洞賓，又稱呂巖、純陽真人、呂祖）。據稱，呂祖原名李瓊，為唐室宗親，晚年因避黃巢之亂，偕妻隱居山洞修真，因洞有二個出口，遂改李姓為呂姓，又洞在山巖下，故易其名為巖，以洞為家，乃稱其字為洞賓。歷代皇帝的誥封聖號有北宋太祖封「妙道真人」、元世祖封「純陽演正警化真君」、元武宗封「純陽演正警化孚佑帝君」、清仁宗封「燮元贊運孚佑帝君」。¹⁷清代以來，全真道特別是龍門派呈中興之象，遍傳全國各地，道光九年更加封全真道五祖之一的呂祖，呂祖作為煉養成仙的典型，隨全真道的盛行而深入民間。¹⁸有清一代，專祀呂祖的廟宇遍佈各地，許多道觀多設有呂祖閣或呂祖殿。¹⁹民國時期的悟善社、同善社等皆以呂祖信仰為中心，並由呂祖宣示社規的宗教結社。²⁰以呂祖之名扶鸞而作的善書有《三品經》、《參同經》、《十戒功過格》、《警世功過格》等。日本學者中村裕一稱，呂祖獲得民眾深厚信仰的最大原因在於，他具有若民眾誠心祈求必應現的「有求必應」之萬能力量，不遺餘力的度濟眾生，並發願在度濟眾生後才自己成仙，另外，他也作為精通丹藥和治病的神仙而受尊崇。²¹其實，呂祖信仰中也有許多是儒生階層，

¹⁵ 《寺廟調查書桃園廳》（年代不詳）「普濟堂」。

¹⁶ 不過，這一說法所引來的爭議也不小，一九七〇年代以臺中聖賢堂為主的鸞堂刊行了《玉皇普度聖經》與《五教尊共議薦關聖帝君受禪玉帝經略》，將此一說法加以經典化。但八〇年代天帝教的首席使者李玉階則另外扶造了《天堂新認識》與〈關聖帝君要求正名〉二書反對鸞堂的關公代天說。參見王見川的〈台灣「關帝當玉皇」傳說的由來〉，《臺北文獻》，直字 118 期，頁 222-223，1996。

¹⁷ 全國寺廟整編委員會，《民間信仰神祇史考叢書》，道觀出版社，頁 207-208。

¹⁸ 任繼愈主編，《中國道教史》，上海：人民出版社，頁 651、656、674，1990。

¹⁹ 任繼愈主編，《中國道教史》，上海：人民出版社，頁 655，1990。

²⁰ 吉岡義豐著，余萬居譯，《中國佛教發展史》，臺北，天華出版社，頁 781、787-792，1984。

²¹ 中村裕一，〈道教和歲時記日〉，收於福井康順等監修，朱越利等譯，《道教》，第二卷，上海：古籍出版社，頁 317，1992。

這說明呂祖已成為清代以降中國人的廣泛信仰神祇。在臺灣北部，以供奉孚佑帝君最著名的便是指南宮，該廟在日據時期為一個兼具進香、扶乩、治病、念佛、祈夢與修道的聖地。

另一位恩主「司命真君」即是灶神，又稱護宅天尊、灶君、灶君王、張恩主等。在農業社會，凡於炊食之所，必設灶神，因此可稱為家戶之神。相傳灶神為玉皇派到人間各家宅的監督者，到年底時灶神將回天廷，將各家一年來的功過善惡稟告玉皇，為非作歹者將遭懲處。因此每年農曆十二月底民間在送灶時，會在灶神兩側貼上「上天言好事，下界保平安」的紅對聯，以祈求灶君上天廷在玉皇前美言一番，下界後還請保家宅平安。或許由於灶君與庶民日常生活有緊密之關係，鸞堂因此選擇為三恩主的組合之一。

四、台灣鸞書的基礎研究

在鸞書的研究過程中，鸞書書目的整理與介紹是個基礎但又必要的工作。在上述學者之中，蔡懋棠先後著有〈台灣現行的善書〉、〈台灣現行的善書（續）〉，介紹當時台灣流行的鸞書；魏志仲編纂有《台灣儒宗神教法門著造善書經懺史鑑》，乃將其所蒐集之鸞書編其目錄而成；林永根則以一鸞生之身份撰《鸞門暨台灣聖堂著作之善書經懺考》，說明鸞堂的組織與儀規，篇後並據魏志仲之書加以增補成《台灣各地鸞堂著作善書名鑑》，記錄從 1890 年至 1982 年間各地之善書。後來王見川據此整理清代及日治時代的鸞書書目，編撰〈光復（一九四五）前台灣鸞堂著作善書名錄〉，這份書目雖仍免不了有所遺漏，但已是目前光復以前鸞書書目較為完善者。王志宇在《台灣的恩主公信仰－儒宗神教與飛鸞勸化》一書中對鸞堂的發展脈絡作了深入的探討與整理。李世偉更從巨觀的角度探討台灣儒教結社與活動，對於鸞堂積極的宣揚儒教義理，可說是儒家宗教化的具體表現，闡述了鸞書的著作與內容。上述諸人可說都是為台灣的鸞書研究作最基本的奠基工夫，靠這幾個研究者的努力，為後來的研究者提供相當便利的資料索引。

不過以上鸞書都還在介紹鸞書的流通與發行狀況，尚未觸及鸞書本身所代表的意義，以及鸞書和台灣社會與歷史間的關係。

鄭志明在善書研究方面，文章頗為豐富，其文章大多已收入《台灣民間宗教論集》、《中國社會與宗教》與《台灣的鸞書》之中。鄭氏在論述新興宗教與社會的關係時，認為新興宗教在世俗化的影響下，傳統的信仰與價值，被理性與實用的經驗態度所取代，使得信仰不再僅是單純的追求真理的終極意義，必須與世俗價值結合，以求適應新的時代環境，因此鸞書在內容方面偏重家庭倫理與社會倫理。

五、鸞書中的教義思想

在台灣鸞書所傳遞的教義思想方面，李世偉認為：「鸞堂的主事者多為地方士紳文人，他們是在傳統儒學教育下薰習成長的，面對異民族所挾帶西方現代文明，難免憂心忡忡，文化危機感也特別強烈。是以鸞堂提出「末劫觀」，轉化成一股積極性的策動力量，成為實踐行善的宗教場所。另著墨較多者為鄭志明，在〈評論鸞書天道奧義的形上理論〉一文中，鄭氏認為民間宗教在義理結構上具功利性，此與儒家發自內心的道德仁義不同，而現今的民間宗教有意將宗教意識與儒家的天道意識混而為一，尤其是宋明以來，儒家思想透過科舉制度的運作，深入民間社會，並透過居於鄉間的知識份子的傳佈，與民間宗教經驗相互混合形成一套自圓其說的通俗天道觀，這在義理結構上是矛盾的。他在後來的〈台灣民間鸞書的神道設教〉一文中，探討了鸞書中所談到的儀式與行為，宗教觀念等，認為「台灣民間鸞堂雖屬於傳統社會綜合性宗教的一支，攝取了儒家的倫理、佛家的哲學、道家的思想以及傳統的巫術雜揉而成的世俗化信仰，在教義與儀式的傳承上卻自成體系。」從鄭志明視民間宗教的義理結構為對經過自圓其說而形成的一套具矛盾性的觀念，到後來視民間宗教的教義和儀式的傳承自成體系，兩者之間是有些差距的，顯示民間宗教的教義思想在經過較深入的研究之後，其自成一

體的性質漸爲人所了解。民間宗教在教義思想上，本具有雜揉性質，它不斷的從制度化宗教中截取其所需，因此其教義和儒釋道都有重疊之處。

從上面的論述中，可以發現過去的善書研究，除了善書的分類與整理之外，以善書反映社會的研究取向，在研究的縱深上仍有不足，需再作補充。本研究計畫即想秉持前人之研究，拓展鸞書對社會生活的意義以及對台灣文學發展的影響性。

第三節 研究方法、步驟與概念

六堆是指聚居台灣高屏兩縣的客家人，爲保鄉衛家，抵禦外侮而組成的「六隊」鄉團義兵，爲了有別於軍「隊」，遂諧音改稱「六堆」，「堆」亦有聚落的意義。六堆分別爲：中堆〔竹田鄉〕、先鋒隊〔萬巒〕、前堆〔麟洛、長治〕、後堆〔內埔鄉〕、左堆〔佳冬、新埤〕、右堆〔美濃、高樹〕。它成了直指高屏兩縣客家村庄的總稱。目前六堆鄉鎮橫跨高雄、屏東兩縣，在清朝時代皆隸屬鳳山縣，日據時期也同屬阿猴廳或高雄州，光復後美濃、杉林、六龜及旗山一部份改隸高雄縣外，餘則隸屬屏東縣，所以六堆鄉土非行政區域，而是同一族系之精神的結合體。

客家聚落裡，鸞堂成了各個聚落的信仰中心，尤其日治時期更甚，地區的仕紳與領導階層都都是鸞堂的信徒，他們在這裡得到個人心靈的滿足與文化的權力，更保存了客家人的崇文和忠孝廉節精神，鸞堂的相關儀式亦滲入客家人的慣習中，人民節慶生活受鸞堂影響甚深。「鸞堂」，又稱爲「儒宗神教」。其信仰的主神鸞堂成員稱爲「恩主」，因此有學者以「恩主公崇拜叢」名之。日治時期的警察調查報告名爲「降筆會」。就宗教的屬性而言，「鸞堂」是一種介於「制度化宗教」與「普化的宗教」之間的宗教信仰。「扶鸞」是鸞堂的成員所進行的宗教活動，透過神靈附身於正鸞手，藉以推動桃筆於沙盤上寫字，爲一種神人溝通的方式。