

戰後臺灣新興鸞堂豐原寶德大道院之研究：

教義與宗教活動面向的觀察

王志宇

逢甲大學歷史與文物研究所教授兼所長

摘要

鸞堂，日人稱為降筆會，日治時期因為臺灣總督府鴉片政策的影響，激起降筆會運動，造成新一波鸞堂的發展。戰後，臺灣的政治及社會環境丕變，鸞堂也在這個變動的環境中求生存。戰後臺灣因為大陸撤退之故，原在大陸的各類教派漸次傳入臺灣，如大陸的佛教、道教等教派傳入臺灣，以及一貫道的傳入等，都是這種狀況。大陸的教派傳入後，對臺灣的本土教派產生相當的衝擊，如佛教的影響，使齋堂漸次衰微；又如一貫道入臺後迅速發展，後來成為臺灣重要的一支民間宗教教派，都衝擊臺灣的本土教派。在這複雜的宗教環境之下，鸞堂的發展也有所變化，部分鸞堂改變其型態以適應現代社會的發展，豐原寶德大道院即其中的一支。本文透過對該鸞堂的鸞書及其教義進行考察，並指出造成鸞堂此種變化的原因，作為觀察當代臺灣鸞堂發展的立足點。

關鍵詞：鸞堂、寶德大道院、民間宗教、一貫道、現代適應。

壹、前言

臺灣傳統鸞堂的發展在日治時期因日人的鴉片政策，引起臺灣知識菁英的反感，而有鸞堂降筆會運動的產生。¹而在這一波降筆會運動的發展之下，臺灣的鸞堂迅速的傳遍了臺島，是以受到研究者相當的注意。戰後鸞堂的相關研究裡，善書以其文獻史料的性質，較早受到了注意，部分人士投入了臺灣鸞堂出版品目錄編輯的基本工作，如蔡懋棠²、魏志仲³、林永根⁴、王見川⁵、林榮澤⁶等，其中王見川整理清代及日治時代的善書書目，編撰〈光復（1945年）前臺灣鸞堂著作善書名錄〉，這份書目雖仍可能有所遺漏，但已是目前光復以前善書書目較為完善者。而林榮澤據所建立的資料庫，在數量上有其可觀之處，然而尚未正式公開。

除了善書資料的整理外，研究者也陸續的投入。民國70年代有關臺灣鸞堂的研究初展頭角，如歐大年（Daniel Overmyer）及焦大衛（David

- 1 參見王世慶：〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉，《臺灣文獻》，34：4（1986年12月），頁111 - 152。
- 2 見蔡懋棠：〈臺灣現行的善書（佛道等教勸善之書）〉，《臺灣風物》，24：4（1974年12月），頁86 - 117；氏著：〈臺灣現行的善書（續）〉，《臺灣風物》，26：4（1976年12月），頁84 - 123；氏著：〈臺灣現行的善書〉，《臺灣風物》，29：3（1979年9月），頁21 - 93。
- 3 魏志仲：《臺灣儒宗神教法門著造善書經懺史鑑》（臺北：清正堂，1977年）。
- 4 林永根：《鸞門暨臺灣聖堂著作之善書經懺考》（臺中：聖德雜誌社，1982年，1985年再版）。
- 5 王見川編：〈光復（1945年）前臺灣鸞堂著作善書名錄〉，收入王見川主編：《民間宗教（第一輯）》（臺北：南天書局有限公司，1995年），頁173 - 194。
- 6 林榮澤將收集了十多年的天書訓文及鸞書等建置了一個「民間宗教資料庫」，其中鸞堂、儒宗神教、道教出的鸞書，以及一貫道的訓文歸於「民間宗教天書訓文資料庫」，該資料庫收集了一貫道訓文近7,000多部，而鸞堂鸞書600多部，各類遊記60多部，道教鸞書約50部，佛教寺廟出的鸞書約20部。有關民間宗教資料庫的介紹參見林榮澤：〈民間宗教天書訓文初探〉，收入林榮澤編著：《臺灣民間宗教研究論集》（臺北新店：一貫義理編輯苑，2007年），頁19 - 22。

Jordan)⁷、宋光宇⁸、鄭志明⁹等，80年代則進入了極盛期，王見川¹⁰、李世偉¹¹、王志宇、柯若樸(Philip Clart)¹²、范純武¹³等相繼投入此領域，鑽研相關議題。以臺灣學者而論，論者認為在上述諸位臺灣學者的論述發表以後，將鸞堂研究推向一個高峰，¹⁴也帶動了鸞堂相關研究，吸引了博碩士生的投入，鑽研此一議題。¹⁵在這些研究中，比較集中討論臺灣鸞堂的緣起與發展，鸞堂性質的界定，以及儒家宗教化等問題。然而有關戰後鸞堂的研究，相對而言，卻比較稀少。¹⁶戰後鸞堂的研究，除過去筆者以中部地區為中心，討論儒宗神教及鸞堂的發展之

- 7 David K. Jordan and Daniel L. Overmyer, *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*, (Princeton N.J.: Princeton University Press, 1986)。
- 8 宋光宇發表了〈中國地獄罪報觀念的形成〉，《臺灣省立博物館年刊》，26（1983年12月），頁1-36；〈從「玉曆寶鈔」談中國俗民的宗教道德觀念〉，《臺灣省立博物館年刊》，27（1984年12月），頁3-15，上列幾篇文章之外，在民國70年代還發表了〈飛鸞勸化：今日臺灣功利思想及奢靡風氣的煞車〉，《歷史月刊》，9（1988年10月），頁54-58。
- 9 鄭志明在民國70年代已發表〈臺北地區弘化院的宗教體系〉，《臺灣神學論刊》，8（1986年3月），頁51-75；〈臺灣民間新興宗教的發展趨勢：遊記類鸞書的宗教分析〉，《臺北文獻直字》，77（1986年9月），頁243-282；〈遊記類鸞書所顯示之宗教新趨勢〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，61（1987年6月），頁105-128，等等有關鸞堂的著作近十篇。
- 10 有關王見川主要的鸞堂著作，可參見氏著：《臺灣的齋教與鸞堂》（臺北：南天書局有限公司，1996年）。
- 11 李世偉鸞堂相關著作，見氏著：《日據時代臺灣儒教結社與活動》（臺北：文津出版社，1999年）。
- 12 柯若樸(Philip Clart)有關臺灣鸞堂的相關研究有：“The Ritual Context of Morality Books: A Case-Study of a Taiwanese Spirit-Writing Cult.” Ph.D. dissertation, University of British Columbia, 1996. 柯若樸著，林聖授譯：〈一部新經典的產生：臺灣鸞堂中的啟示與功德〉，收入王見川主編：《民間宗教（第一輯）》，頁93-116；以及柯若樸講：〈「民間儒教」觀念之試探—以臺灣儒宗神教為例〉，《近代中國史研究通訊》，34（2002年9月），頁31-38。
- 13 范純武：〈清末民間慈善事業與鸞堂運動〉（中正大學歷史系碩士論文，1996年）。
- 14 王見川、李世偉：〈戰後以來臺灣的「宗教研究」概述—以佛、道教與民間宗教為考查中心〉，《臺灣文獻》，51：3（2000年9月），頁197。
- 15 此如許玉河：〈澎湖鸞堂之研究（1853-2001年）〉（臺南大學鄉土文化研究所碩士論文，2003年）；張有志：〈日治時期高雄地區鸞堂之研究〉（臺南大學臺灣文化研究所，2007年）；范良貞：〈獅山勸化堂與南庄的地方社會〉（中央大學歷史研究所碩士在職專班碩士論文，2007年）；陳瑞霞：〈從書院到鸞堂：以苗栗西湖劉家的地方精英角色扮演為例（1752-1945年）〉（交通大學客家社會與文化教師碩士在職專班碩士論文，2008年）；周怡然：〈終戰前苗栗客家地區鸞堂之研究〉（中央大學客家文化研究所碩士論文，2008年）；鄭寶珍：〈日治時期客家地區鸞堂發展：以新竹九芎林飛鳳山代勸堂為例〉（中央大學客家文化研究所碩士論文，2008年）等。
- 16 有關臺灣鸞堂的討論集中在日治時期以及善書及其社會文化等的相關研究上，參見鄭志明：〈近五十年來臺灣地區民間宗教之研究與前瞻〉，《臺灣文獻》，52：2（2001年6月），頁135。

外，¹⁷近幾年則有康豹（Paul Katz）、邱正略所研究的埔里鸞堂，集中在討論埔里鸞堂菁英與地方社會形成的問題，¹⁸康豹更透過埔里參贊堂討論客家族群遷入埔里後如何由族群及原鄉的認同，轉變為地方認同的過程。¹⁹此外，亦有少數幾篇碩士論文探討相關的議題，²⁰這些研究逐漸開展出戰後鸞堂的新議題。筆者並不否認鸞堂在發展過程中，部分鸞堂與地方產生了緊密的聯繫，形成了公廟的型態，²¹以致於與地方公共權力的運作有了密切的交集。然而在戰後鸞堂的發展型態裡，部分鸞堂的發展呈現相當濃厚的教派色彩，而沒有與地方社會產生緊密關連。這些教派化傾向濃厚的廟堂，其發展不僅受到臺灣社會環境的影響，更需要透過臺灣宗教史的角度加以觀察。

戰後的臺灣宗教一方面保有清代到日治時期臺灣宗教本身發展的特質，另一方面又需承受戰後大陸相關宗教及新興宗教²²傳入的影響。此外，在國民政府採取相對於日治時期較無效率的宗教管理政策下，²³鸞

- 17 見王志宇：《臺灣的恩主公信仰—儒宗神教與飛鸞勸化》（臺北：文津出版社，1997年），頁60-70，173-180。
- 18 康豹（Paul R. Katz）、邱正略：〈鸞務再興—戰後初期埔里地區鸞堂練乩、著書活動〉發表於暨南國際大學人類學研究所主辦，「水沙連區域研究學術研討會：劉枝萬先生與水沙連區域研究」，2008年10月18-19日。
- 19 Paul R. Katz, "Spirit-writing and Hakka Migration in Taiwan- A case Study of the Canzan Tang 參贊堂 in Puli 埔里, Nantou 南投 County", paper presented at the International Conference on Comparative Study of Ritual in Chinese Local Society, Hong Kong, May 5-7, 2008年。
- 20 此如蔡合綱：〈真佛心宗組織、儀式及其教義初探〉（真理大學宗教研究所碩士論文，2006年）；鄭育陞：〈鍛乩、修行與功德：埔里鸞堂信仰與實踐〉（暨南國際大學人類學研究所，2009年）；劉智豪：〈傳統與現代—論臺灣鸞堂扶鸞儀式及其變遷因素〉（真理大學宗教文化與組織管理學系碩士論文，2008年）；李立涵：〈高雄無極明善天道院的起源與發展〉（逢甲大學歷史與文物研究所碩士論文，2010年）等四篇較集中論述戰後鸞堂的狀況。
- 21 此如陳建宏討論的桃園大溪普濟堂，參見陳建宏：〈公廟與地方社會—以大溪普濟堂為例（1902-2001年）〉（中央大學歷史研究所碩士論文，2004年）；氏著：〈寺廟與地方菁英——以大溪普濟堂的興起為例（1902-2001年）〉，《兩岸發展史研究》，1（2006年8月），頁209-255；氏著：〈繞境與地方社會—以大溪普濟堂關帝誕辰慶典為例〉，《民俗曲藝》，147（2005年3月），頁261-332。
- 22 董芳苑定義新興宗教的範圍：1、戰後為迎合臺灣民眾心理需求及寄託而在本地創立的新教門；2、戰後來自中國大陸及國外的教門與近代宗教；3、戰後發生於傳統宗教的新現象。見董芳苑：《認識臺灣民間信仰》，（臺北：長春文化事業公司，1986年），頁320-321。
- 23 論者認為戰後臺灣的宗教管理政策較之日治時期而言，較無效率，日人的調查與資料保存等顯見日人的地方行政系統及調查工作易於掌握臺灣寺廟的實際狀況。而戰後政府對於無法依規登記的寺廟並沒有提出另一套管理的方式，是以沒有登記的寺廟自然就無視於法規的存在。參見陳秀蓉：〈戰後臺灣寺廟管理政策之變遷〉（臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1998年），頁69、142。

堂本身處於這樣的宗教環境之中，內部也有著相當大的變化。

原本臺灣鸞堂的系統即相當複雜，²⁴戰後臺灣的鸞堂面對佛、道二教的發展，以及越來越蓬勃發展的民間宗教，尤其是戰後入臺的一貫道勢力的擴張，以及佛教、道教發展的擠壓，鸞堂究竟如何面對這些教派的發展？又有哪些因應的舉措？本文擬透過豐原寶德大道院此一新興鸞堂進行個案研究。以「新興鸞堂」指稱寶德大道院，乃受到所謂新興宗教定義的一些影響。鄭志明曾為新興宗教做過定義，他從宗教內在本質下手，認為判定新興宗教有四點準則：一是自稱某一神明應劫下凡救世，經由靈媒的傳播，不斷地宣揚其救世的理念，自成一套系統。這一類教團有的雖然沒有教主，但是經由神職人員發展組織，成為宣揚神恩的團體。如慈惠堂、文化院等；二是自稱教主是某一神明脫胎下凡，且被信徒視為救世主，相信教主具有某種神秘能力或教法，可以幫助眾生解脫。如盧勝彥的靈仙真佛宗等；三是自立一套新的修行方法，宣揚其無比的靈驗與效力，正式地開班授徒，且形成一套宣傳體系，修行工夫與宗教儀式，如現代禪、佛乘宗、九九神功、禪學會等；四是自立一套教義詮釋體系，特別強調傳統宗教中某些神秘的體驗，將其教義重新組合或改革，進而形成新的運動團體。如清海的禪定學會與宗聖的萬佛會等。²⁵鄭氏所提的四點準則，都與神明、教義與修行等有關，也成為本文據以檢視鸞堂在戰後的發展與變化的一個立足點，故將此種與傳統鸞堂有所變化與差異的鸞堂稱為新興鸞堂。透過寶德大道院的成立與發展，尤其是其神明崇奉與教義體系的建立，來瞭解當代鸞堂面對宗教環境的變動所產生的調適現象，藉以瞭解現代鸞堂在各教派的競爭下，如何因應社會環境的變遷與進行自我轉型。

24 臺灣鸞堂的來源相當複雜，過去有關臺灣鸞堂的傳入有單元說、南北源頭說、多元說等論述，見鄭志明：〈近五十年來臺灣地區民間宗教之研究與前瞻〉，頁135 - 136。而日治時代崛起的儒宗神教也不過是民間宗教裡的一支，戰後隨著宗教環境的變化，尤其是解嚴以後民間宗教百花齊放的發展，民間教派間的競爭更為激烈。有關儒宗神教的發展參見王志宇：《臺灣的恩主公信仰——儒宗神教與飛鸞勸化》，頁39 - 71。

25 見鄭志明：〈臺灣「新興宗教」的名詞界定〉，《臺灣史料研究》，6（1995年8月），頁42 - 52。

貳、戰後的宗教環境與臺灣鸞堂的發展概況

戰後的宗教環境與日治時代有所迥異，一是社會變遷與民間宗教的發展間的關係。瞿海源從民間信仰寺廟數的變化指出民間信仰不只有著傳統的特殊韌力，同時隨著社會經濟的發展有著一種維持不墜的持續力量。寺廟數目的成長未受到社會經濟與人口變遷的影響，並不表示兩者無關，因為民間信仰要保持其韌性和持續力量，必須因應變遷中的民眾需求。此外，民間信仰與大部分民眾的日常生活密切相關，故可能透過與其他社會制度的關連而保持其不墜。²⁶第二則是中華民國政府的遷臺，許多原在大陸發展的教派也傳入臺灣，對臺灣原有的民間宗教產生衝擊。戰後鸞堂面對新政權，尤其在民國38年中華民國政府的遷臺，政府原在大陸推動的宗教政策，也隨之在臺灣施行，政策的發展，²⁷也對臺灣的民間宗教及鸞堂的發展方向有一定的影響；此外，大陸民間宗教的傳入，對鸞堂而言，實際上有著種種的競合關係。

臺灣鸞堂的發展原有其複雜性，鸞堂有著種種不同的系統，從其供奉主神觀察，顯然有些地域性的不同。楊明機所推動的三恩主系統是很強的一支，但並非所有的恩主公信仰皆是以此三恩主組合為原則，澎湖地區便不相同。以馬公普勸社（咸豐3年成立）為例，該社奉祀南天文衡聖帝（關聖帝君）及太醫院慈濟真君（許遜）二恩主。光緒13年（1887年）改為一新社，光緒17年（1891年）開堂濟世，稱為樂善堂。²⁸宜蘭地區的鸞堂則有宜蘭鑑民堂主神孚佑帝君、新民堂主神雷部李、喚醒堂主神豁落靈官王天君等之不同。如同林永根所指稱鸞堂有種種的稱呼，有稱「鸞門」、「聖堂」、「聖門」、「儒門」、「儒宗神

26 瞿海源、姚麗香：〈臺灣地區宗教變遷之探討〉，見瞿海源、章英華主編：《臺灣社會與文化變遷（下冊）》（臺北：中央研究院民族學研究所，1986年，1998年2刷），頁666。

27 陳秀蓉指出戰後臺灣寺廟管理政策有三個階段，各階段政府對寺廟的要求與作為有所不同。參見陳秀蓉：〈戰後臺灣寺廟管理政策之變遷〉，頁37 - 135。

28 黃有興：《澎湖的民間信仰》（臺北：臺原出版社，1992年），頁66 - 67。

教」、「儒宗聖教」、「儒宗鸞教」等等稱呼，²⁹鸞堂彼此之間似乎有著相當的歧異性，甚至鸞堂內部所供奉主神在不同區域間，也有各地的習慣稱法，成為別稱，一般而言，鸞堂信眾以「恩主」稱之，按地區及所供奉恩主之差異，亦有以「仙公」稱之，³⁰或以「恩主公」此一敬稱稱之者。

日治時期儒宗神教的發展，僅是楊明機以三恩主系統為主，所推動的一波鸞堂整合運動而已，這一波整合運動其成就可說是將儒宗神教的教名推廣出去，但鸞堂仍未有實質上的整合。戰後雖有一波波的整合運動產生，但鸞堂整合的困難度相當高。³¹除了鸞堂彼此之間的問題之外，鸞堂的發展還需面對不同教派間的競爭，其中最具競爭力者，當然是一貫道，且除了一貫道之外，還有在印順法師、星雲法師及證嚴法師等佛教大師的影響下，所急遽發展的佛教勢力。宋光宇曾就戰後臺灣的宗教教派進行研究，指出一貫道、天主教、長老教會以及佛教等的發展，認為一貫道和佛教能夠發展的比較好，是因為兩者都以本土文化為出發點，或者改革固有的文化，使之現代化；或者接納新的文化，將之調合到自身原有的體系中，此兩種方式都不難，故能鴻圖大展。³²此外，瞿海源等也從臺灣寺廟數的變化指出民間信仰有其傳統性的特殊韌力，同時隨著社會經濟的發展起碼有著一種維持不墜的持續力量。³³由於鸞堂所具有的民間宗教性質，信徒對於儒、釋、道三者的教義都能吸收與信仰，在道教寺廟增多，³⁴但是教義的發揚並不特別顯著的狀況下，一貫道與佛教二股勢力的發展，也就造成鸞堂發展的外在競爭壓力

29 林永根：〈臺灣的鸞堂：一種蓬勃發展的民間信仰與傳統宗教〉，《臺灣風物》，34：1（1984年3月），頁73。南部鸞堂常以「儒宗聖教」自稱，故有論者討論南部鸞堂時，逕以「儒宗聖教」稱之。見李立涵：〈高雄無極明善天道院的起源與發展〉，頁17。

30 通常指稱孚佑帝君。

31 有關戰後鸞堂的整合運動，參見王志宇：《臺灣的恩主公信仰—儒宗神教與飛鸞勸化》，頁61-70。

32 宋光宇：〈試論四十年來臺灣宗教的發展〉，見氏編：《臺灣經驗（二）—社會文化篇》（臺北：東大圖書公司，1994年），頁215-222。

33 瞿海源、姚麗香：〈臺灣地區宗教變遷之探討〉，見瞿海源、張英華主編：《臺灣社會與文化變遷》，頁666。

34 宋光宇指出傳統社區寺廟都歸入道教的勢力，故其寺廟數量一直超過佛教很多，而在民國70到73年間，一下子增加2,726間，此種躍昇現象與臺灣的經濟發展有關。見宋光宇：〈試論四十年來臺灣宗教的發展〉，頁186-191。

的來源。³⁵部分鸞堂在信徒流失與正鸞的傳承出現斷層的情況下，香火有逐漸沒落的情況；部分鸞堂則力求振作，試圖以鸞堂的改革，突破其窘境。

參、豐原寶德大道院的成立與發展

寶德大道院是一座鸞堂，正式創立於民國93年，時間雖短，然而透過該院堂的創建過程以及該院堂所建構的教義及活動，卻可以瞭解戰後部分鸞堂進行改革，以求生存的發展狀況。從「寶德大道院」的名稱觀察，該院堂已與傳統鸞堂某某堂的稱呼有所不同，如中部地區的聖賢堂、無極證道院明正堂、虛原堂等以堂為名的方式大有區別。以筆者在2010年8月19日在寶德大道院的現場記錄，其所供奉的神祇分為正龕、左龕、右龕三部分，各龕供奉神祇如下表所列，另可參見本文附圖1。



圖1 寶德大道院的神祇崇奉

35 早期一貫道曾試圖以兼併鸞堂的方式，快速擴張其勢力，對鸞堂構成一定的壓力，如楊明機在二水創立的贊修宮，後來便變成了一貫道的公共佛堂。一貫道在彰化市的道親也曾試圖說服臺中明正堂的王翼漢，率領全堂鸞生加入一貫道，但遭到王氏的拒絕。參見王志宇訪問整理，王翼漢口述：〈臺中市明正堂王翼漢先生訪問記錄〉，《民間宗教》2（1996年12月），頁293 - 294。

表一、寶德大道院神祇位置

正	龕
第一排：關聖帝君、巡駕關聖、瑤池金母、諸葛武侯、瑤池金母娘娘、元始天尊、靈寶天尊、道德天尊。	
第二排：斗姥元君、紫微大帝、王禪老祖、註生娘娘、豁落靈官王天君、瑤池金母財神爺、呂仙祖（純陽帝君）、九天玄女。	
第三排：文昌帝君、北斗星君、南斗星君、岳武穆王、司命真君、王母娘娘、城隍爺、福德正神、月下老人。	
第四排：天官大帝、九天玄女、天上聖母、地母至尊、驪山老母、龍王護法。	
*以關公為主神。	
左	龕
第一排：觀世音菩薩、千手觀音佛祖、準提菩薩。	
第二排：綠度母菩薩、觀音菩薩、魚籃觀音、濟公活佛、東海龍王。	
（附註：另有四尊神明是信徒寄放，稱謂不明。）	
*以觀世音菩薩為主神。	
右	龕
第一排：彌勒慈尊、南無大妙相菩薩、南無法音輪菩薩。	
第二排：彌勒佛、濟公活佛、關聖帝君、千手千眼觀音菩薩。	
（附註：另有一尊神明為信徒寄放，稱謂不明。）	
*以彌勒慈尊為主神。	

資料來源：2010年8月19日現場記錄。

寶德大道院正龕供奉關聖帝君等神祇，以關公為主神，可說仍是鸞堂傳統的恩主公信仰，然而以下同祀各神祇，已跨越了傳統鸞堂的祀神範疇，又左龕供奉觀音菩薩等神祇，右龕供奉彌勒佛等神祇，都已經超出傳統鸞堂的神祇供奉模式。³⁶這些崇祀的神祇，尤其以左龕觀音菩薩與右龕彌勒三尊（以彌勒為主神）的供奉，這種供奉方式，一開始頗令人有進入一貫道佛堂的錯覺。無疑地寶德大道院的神祇供奉已與傳統鸞堂有相當不同的差異。不過寶德大道院的鸞法為一人扶鸞的單手乩，鸞生參加扶鸞時著青色禮衣，亦與傳統鸞堂無異，顯然該院保留了相當多傳統鸞堂的特徵。然而寶德大道院透過其扶鸞著作的鸞書，提出種種新的神學理論，這種神學教義的創新，使吾人不得不謂其為新興鸞堂。該

36 楊明機所編纂的《儒門科範》詳列鸞堂神祇的供奉方式，敘明上座中懸無極燈代表無極天尊，其下以孔子居中，左為老子，右為釋迦牟尼，左安韋馱菩薩，右安護法真君。中座中為文衡聖帝，左一為孚佑帝君，右一為九天司命真君，左二為豁落靈官王天君，右二為岳武穆王。見楊明機編輯：《儒門科範》（南投竹山：克明宮，1937年，1973年3版），頁34 - 35。

院有關神學理論的創新將於下節深入討論。

寶德大道院成立於民國93年，創堂堂主為吳振鋒。由吳振鋒堂主的口述訪問中，可以瞭解該堂的發展以及和民間宗教之間的關係。吳堂主於民國44年出生於嘉義，後來隨父親遷居於雲林北港，幼年即居處於北港，直到約40歲左右再遷回嘉義。讀高中時接觸聖賢堂的善書，如《地獄遊記》、《天堂遊記》、《玉皇普渡真經》等以及真善美出版社所出版的相關善書。民國64、65年間，加入北港聖德宮，成為鸞生。初任鐘鼓生，72年間則擔任副鸞。在聖德宮擔任副鸞之後，深感地方人才聚集不易；另一方面以當時臺中及高雄地區鸞堂相當興盛，前者如聖賢堂，後者如明善天道院等，認為鸞門要在鄉下地區發展不太容易。尤其在聖德宮活動期間，其母發生車禍昏迷，情況危急。吳堂主當時急往媽祖廟，祈求媽祖保佑。以那時曾接觸一貫道、佛門及鸞堂故，心中當時認為鸞門人才較少，或許有其可以發揮之處，故向媽祖發願，一是要其母能存活；二能不用開刀；三願意一生於鸞門效勞。並得媽祖3次聖筭之允諾。吳堂主於回家途中，仍有所疑慮，故又轉往北港聖德宮，再次以前述3大願，祈求恩主同意，並取得三聖筭之允諾後，再趕往醫院。吳母昏迷第三夜的凌晨5時許甦醒，並告知先夢見關聖帝君，後又夢見媽祖。吳母本應手術，但手術前主治醫師告知病人已甦醒，不用再手術。此次生活上的磨難，以及願力的發出，更堅定了吳堂主在鸞門的發展。民國77年到大甲發展，因對鸞門的活動相當認同，故78年間即留意評估臺中地區鸞堂的狀況，瞭解豐原有宏德堂及拱衡堂等，後來於民國79年間加入拱衡堂，一直到92年，都在拱衡堂活動。93年3月1日則另創建寶德大道院。³⁷

吳堂主曾夢見彌勒要其辦理共修法會，後來果真辦理了共修法會，一直到寶德大道院的正式成立運作，這種純屬個人經驗的夢境啟示，常是推動民間宗教發展的動力，吳振鋒亦不例外。此外，吳堂主自幼接觸宗教、走入鸞門還有其機緣。他自言：「因17歲時偶然發現母親藏於床頭櫃有關吳堂主一生的流年批字，其中有言19歲時有溺水之劫，而心

37 吳振鋒口述，98年7月24日訪問。

生恐懼，轉而閱讀眾多宗教書籍。」受到傳統算命的影響，使他心生恐懼，轉而閱讀宗教相關書籍冀求從中得到解脫的辦法。年輕時所閱讀的書籍以聖賢堂及真善美出版社所出版之善書與宗教書籍為主，此也導致其入鸞北港聖德宮。成年後深覺鸞堂發展未能隨社會變遷而改變，有漸衰敗之象，故力主革新，民國88年間先創共修會，後來創立寶德大道院之後，受儒、釋、道及一貫道等影響，而凝聚四禪淨土的理念，加以提出。³⁸

共修法會的運作在寶德大道院在尚未正式成立之前，已以吳堂主為中心，開始運作。其運作模式乃自民國89年3月（筆者案：其他資料顯示為88年）由當時任職拱衡堂副堂主吳振鋒發起，寶德大道院成立後，此一擴大共修法會利用每月的第一個星期日進行，以鸞生和信徒為主，集體共修，吳振鋒堂主帶領所有參與信徒一起唱誦神咒、誦經、靜坐、宣講道理等。³⁹除此之外，寶德大道院極力發展扶鸞著書的活動，除了發行《寶德雜誌》之外，亦有鸞書的出版，至2010年8月已出版有18本鸞書及兩本經書合刊本，茲列表於下。

38 吳振鋒口述，98年7月24日訪問。

39 董益銓：〈從彼德·伯格的宗教世俗化觀點探討臺灣鸞堂的演變——以臺中寶德大道院為例〉（南華大學宗教學研究所碩士論文，2008年），頁128 - 129。

表二、寶德大道院出版鸞書目錄

鸞書名	主著正鸞	出版年
1、世風集錄	宣筆：邱原章	85
2、修道心法衍繹	宣筆：邱原章	87
3、新阿鼻地獄遊記	宣筆：邱原章	88
4、修戒	宣筆：邱原章	89
5、修身養性	宣筆：邱原章	90
6、靈遊際遇	宣筆：邱原章	91
7、祥光初現	宣筆：邱原章	93
8、聖道千秋錄	宣筆：邱原章	93
9、因果經事例	宣筆：邱原章	94
10、證道院訪遊	宣筆：邱原章	95
11、歸真罡	宣筆：邱原章	95
12、育婦德	延筆：陳美宇	95
13、破惑箴	宣筆：邱原章	95
14、鸞門修行次第論	宣筆：邱原章	96
15、四禪淨土遊記	宣筆：邱原章	96
16、末法消災錄	宣筆：邱原章	97
17、福祿壽喜	宣筆：邱原章	98
18、因果形成之業報因暨命格之果報	宣筆：邱原章	98
19、地藏菩薩本願經·地藏懺合印本	不著撰人	年月不詳
20、玉皇育德真經、四禪普化真經合訂本	宣筆：邱原章	年月不詳

資料來源：豐原寶德大道院提供，2010年8月。

說明：編號19為合刊經典，非扶鸞著作。

寶德大道院的成立與發展受到臺灣宗教教派發展的影響相當大，尤其是教派勢力龐大的一貫道及佛教相關教義，都可以在寶德大道院相關的鸞書中發現。寶德大道院所刊行的鸞書內容雖然大致與傳統的善書相似，以勸善教化為主；然而在這些鸞書之中，卻也不時地可以發現鸞書內容所顯露建構教義的思維。如《修身養性》所言：「為求學習先天大道義，而一一皈依進入鸞門聖地，藉以學習人生哲學，了達修身之目的。『修身』不外行功立德，『養性』不外降服貪、嗔、痴、愛、妄；而一個修行者，縱然智慧再高，那也不過是內涵而已，但終究未實踐在

外，一切的功行，皆在於外在之實踐，方稱『功德』。」⁴⁰闡述修身養性與功德間的問題；又如《因果經事例》將《因果經》更加通俗化，透過種種事例，強調因果循環的道理，如同該書末仙真所做的跋文，指出：「因緣各有前兆，而後演化善與惡，起心若善，逢人便結善因、植善緣，起心若惡，遇人便結不善，深積孽因，一旦果熟難可收拾，是故勸人行善、思善而身立德，自然重返無極瑤天之極樂佛邦。」⁴¹此外，部分鸞書已實際點出其吸納各教派教義的民間宗教的特質，如《歸真罡》的跋文裡，提到：「《歸真罡》一書，內含修身要點，蘊藏五大正教『復性歸真』之妙法，更深含學佛修仙之成就必經法則。雖然文短言淺，卻是耐人尋味，其中含蘊人道綱常。」⁴²在這些修道法則裡，特別著墨於庶民大眾所關切的自身的利益，如《福祿壽喜》一書跋文所言：「（本書）旨在闡明福氣之真理與談論祿格之妙義，並且論述壽元個中妙法，更道明喜悅與身心之變化。」⁴³

除了勸善的鸞書宣揚行善的觀念之外，寶德大道院重要的共修法會、保調、放生等活動也有相關的鸞書加以宣導。有關共修法會部分，寶德大道院的共修法會在民國88年推動，已實施11年，95年再成立四禪淨土宗，弘揚淨土法門，每月一次，以修道子為主，集體共修，凝聚共善願力，始得法輪常轉。其課程包括：拜懺、讀經、禮佛、持咒、共修佛法、淨心靜坐。該道院指出其意義在於提倡佛法、鼓勵修子勤修，提升靈慧，並以願心力行消冤解業，陰陽兩利。⁴⁴吳堂主辦共修法會已10年，此類似佛門的共修，鸞門原來並沒有此類組織。如同其所自稱：「我一開始提議，沒人要辦，但彌勒常於夢中示現，要其辦理。吳堂主一開始不願意，推舉鸞門的王師兄，又推舉一貫道的洪師兄，但夢中彌勒皆搖頭。幾次的夢境中，彌勒皆不開口言語，但後來有一次夢中，彌

40 邱原章、陳美宇編輯：《修身養性》（臺中豐原：寶德大道院，2008年7月4版），頁5。

41 邱原章、陳美宇編輯：《因果經事例》（臺中豐原：寶德大道院，2009年2月7版），頁94。

42 邱原章、陳美宇編輯：《歸真罡》（臺中豐原：寶德大道院，2007年11月2版），頁108。

43 邱原章、陳美宇編輯：《福祿壽喜》（臺中豐原：寶德大道院，2009年7月），頁97。

44 不著撰人：〈擴大共修法會 & 消業祈福燈之真義〉，《寶德雜誌》，80（2010年4月），頁72。

勒開口言：『要你辦，你就辦，以後你就知道。』後來問了相關幹部，沒人要辦，最後只好自己試著辦看看。大約從87、88年間開始籌備辦理，至今已約十餘年。」⁴⁵

有關放生活動部分，寶德的鸞書中強調放生的意義，而且對於宗教放生活動所引起的環保問題，導致社會大眾的注意與批評，寶德大道院的出版刊物也極力的闡述該活動的意義以及「放生」所引發的環境問題之解決方式。在寶德《靈遊際遇》一書中，指出「放生」為修行中的重要課目，甚至是解消殺業之良方，「因藉此放生而培養我人之『慈悲心』，一者，展露仁民愛物之心；再者，止斷殺生害命劣行。至於『放生』實乃以原本地域既有之靈物，予以放生，如此便無所謂『環境問題』」。⁴⁶甚至針對現今社會所出現的墮胎現象，寶德大道院點出其業報的種種問題，並認為此等男女如「能聞正法，知懺悔，則應積極勤造放生善舉，以護生延命之心參贊放生，一來與生靈結下善緣，二來因修法迴向以減縮放生物之畜生道業報，又結下法緣」，⁴⁷積極鼓勵放生。

保調儀式亦是寶德大道院重要的活動之一，《證道院訪遊》一書為寶德大道院說明其保調活動的鸞書，書中說明保調法門是三清道祖有感於部分道子常以善款多少作為「保調」及「證道」之憑藉，而使靈界產生一片混亂，特令由無極五方證道院作為凡設有「保調法門」的陽世道場及諸大鸞堂之示範及依循之目標。⁴⁸簡單的說，保調法門是透過陽世子孫的發心透過證道院院尊的調解，而將祖先及冤親債主等薦入證道院靈修成為靈修士，而陽世之保調人則需繼續行善，造作善功護持道院，而道院之院尊及主事與正鸞三方面，共同保證陽世保調人將會誠心悔改懺罪，始得冤親債主接受保調而原諒當事人。但此僅是接受和事佬之調解，並無法立即釋怨，唯有憑藉授課仙師日日教導，方能使靈修士逐漸透徹人生無常，漸漸釋懷往昔怨恨。⁴⁹

45 吳振鋒口述，98年7月24日訪問。

46 邱原章、陳美宇編輯：《靈遊際遇》（臺中豐原：寶德大道院，2007年11月3版），頁36。

47 邱原章、陳美宇編輯：《修戒》（臺中豐原：寶德大道院，2007年2月），頁62。

48 邱原章、陳美宇編輯：《證道院訪遊》（臺中豐原：寶德雜誌社，2008年第5版），頁7、

49 邱原章、陳美宇編輯：《證道院訪遊》，頁86。

上列諸活動為寶德大道院的幾項重點活動項目，論者認為寶德大道院辦理保調活動、擴大共修法會，甚至四禪淨土的提出等，不僅讓寶德得以適應現代化社會的發展而存活，擴大共修法會更能凝聚有志於修道的信徒，因為每週二次的鸞期不是每個人都有空參加；每月一次的共修法會不致於太頻繁，使得參加的人數逐漸增加，在民國95年底參與的人數已達70餘人。⁵⁰

上列所述著作的鸞書以及寶德大道院強調共修法會、放生法會，可說都是戰後新興鸞堂與傳統鸞堂不同的地方，尤其寶德大道院特別提出「鸞門淨土宗」以及「四禪淨土」，這種揉合佛教觀念的作法，可說是戰後鸞堂發展中的一種特殊樣貌，如聖德寶宮楊贊儒的發展，也由鸞堂轉向佛教的修持；⁵¹真佛心宗，則是以鸞堂懿敕崇心堂為基礎，奉燃燈古佛為「人天大宗師」，以儒教鸞堂作體系，不分別儒釋道耶回等教派，以下列三大目標為使命：1、尋找四億佛子、九二原靈；2、把握當下，化垢澄清以達一世成佛的究竟；3、大道無名強名道，守住心田便是道，不欺暗室守人道，浩然正氣是正道。⁵²到底是何種力量促使部分鸞堂產生此種發展傾向，下一節將有更深入的討論。

肆、鸞堂的轉型—寶德大道院「鸞門淨土宗」及「四禪淨土」的提出

豐原寶德大道院雖自稱為鸞堂，但從其神明的崇奉與其鸞書所顯示的教義而言，實與傳統鸞堂頗有差異，可稱為一新興鸞堂。寶德大道院對其神明崇奉的安排，主神龕安奉關聖帝君，並安奉三清道祖及瑤池金母等，左龕供奉觀音菩薩主神及諸菩薩，右龕供奉彌勒佛主神及濟公、千手千眼觀音等，此種供奉形式與傳統鸞堂供奉關聖帝君等恩主頗有

50 參見董益銓：〈從彼德·柏格的宗教世俗化觀點探討臺灣鸞堂的演變—以臺中寶德大道院為例〉，頁107-110，128-129。

51 有關楊贊儒及聖德寶宮走向佛教化的過程，參見鄭志明：〈楊贊儒與聖德寶宮〉，《臺灣文獻》，51：3（2000年9月），頁139-163。

52 參見蔡合綱：〈真佛心宗組織、儀式及其教義初探〉，頁11-14。

差異，尤其屬於儒宗神教系統的關聖帝君、孚佑帝君、司命真君的供奉方式差異性相當大。此種差異又可以從寶德大道院的鸞書裡，觀察此一新興鸞堂與傳統鸞堂之間的不同。此外在扶鸞過程中，除了仍保留著藍色禮衣之外，因堂內空間所限，有時扶鸞活動時，會將欄杆式所圍起的內堂撤除，此與傳統鸞堂所嚴格區分的內外堂，尤其是對扶鸞所在的內堂，賦予極高的神聖性，一般人不得入內的作法不同，雖是空間所限，但已有所差異。此外，傳統鸞筆所強調筆身桃木、筆尖柳木，採陰陽合一的寓意，也沒有被寶德大道院的扶鸞所遵循，該院所使用的鸞筆已是木筆穿上一支鐵條所組成的簡陋鸞筆和傳統鸞筆並用。（見附圖2）從神明的供奉與扶鸞儀式及法器的變化都可以看到寶德大道院與傳統鸞堂的不同。這種變化尤其在寶德大道院的教義體系中看得更清楚。



圖2 寶德大道院所使用的改良鸞筆

在寶德大道院所出版的鸞書之中，與傳統許多鸞書類似，該院所出版的鸞書也以道德勸善為主，然而在其所扶鸞出版的鸞書中，部分鸞書已漸漸整理出修行的系統次第，如《世風集錄》一書，其內容分為〈個人篇〉、〈家庭篇〉、〈社會篇〉、〈問答篇〉四個部分，從個人的修

行，擴大至家庭裡的父子關係、夫妻關係、手足關係，婆媳關係等，社會方面則從「忠」、「名利」、「急功躁進」、「好逸惡勞」等一層層的開展，⁵³形成一「修身、齊家、治國、平天下」的脈絡。似乎逐漸的建構其教義體系。

在這些鸞書之中，除了作為該院經典的《玉皇育德真經、四禪普化真經合訂本》的編纂外，其最重要的三部與其教義相關的鸞書著作為《修道心法衍釋》、《鸞門修行次第論》及《四禪淨土遊記》。在《修道心法衍釋》一書中，分為44章，其中第1到15章標題分別為1、道為何物；2、修為何物；3、皈依；4、拜佛妙義；5、念佛要義；6、向心力；7、禮儀之重要；8、素食之重要性；9、戒殺之目的；10、放生之殊勝；11、急難救助之殊緣；12、冬令救濟之意義；13、同門之誼；14、懺悔心；15、不二過。此15章大致討論修道的意義及素食、戒殺、放生及行善項目的相關意義。第16 - 20章分別為「因緣聚會」、「婚姻論（一）」、「婚姻論（二）」、「墮胎的罪業」、「修道子與父母之相處」等，從家庭的角度，討論因緣的聚合、婚姻的關係、墮胎及修道子在家庭中的角色等。第21 - 30章分別討論「衛道護持的重要」、「立愿的認知與感應」、「懺悔心法」、「修功立德」、「禪定心法」、「自性佛」、「西方剎那」、「滅罪心法」、「業報差別」、「修道吉凶」等，廣泛討論修道的種種心法及問題。第31 - 40章則為仙師問答，藉由仙師討論修道相關的種種問題來啟示信眾。⁵⁴該書無異將修道的意義、方法及相關問題作了整理，成為寶德大道院有關修行功夫的基礎書籍。在《鸞門修行次第論》裡，則以「善」、「戒」、「忍」、「精進」、「禪定」、「智慧」等項目，分析各項目中的修行層次，如同其序所言：「修行有其次第，無法一步登天……一種善便有

53 該書內文中的聖示言：「此書除將闡述個人之修為外，並擴及剖析家庭、社會之種種弊端；其中不乏以小說形式為實例，並包含短篇故事鋪陳，其可為乃直指民心之一部聖典……在此亦勉爾等諸生當從此書之中深切體悟，當下即為菩提道種開花之時，有犯其中一、二者，宜虔求懺悔……以此為戒，那麼內性之修持，便會提升。再加以外功之行持，內外合一，功果累積之下，返回無極理鄉之大道便在眼前」。見邱原章、陳美宇編輯：《世風集錄》（臺中豐原：寶德大道院，2006年9月），頁4。

54 參見邱原章、陳美宇編輯：《修道心法衍釋》（臺中豐原：寶德雜誌社，1998年，2010年第3版）。

數種心思，修行又豈能以一概全，次第改造便是一門重要佛學道理，三教皆遵之方針。譬如：孔門弟子三千，入門者不過幾希，餘者次第善導，始有所成。因此，修行次第必須明白深入，並落實在日常生活間，以促使成就隨身也。」⁵⁵是以《鸞門修行次第論》成為寶德大道院剖析修道次第及其義理的專書。

上列兩部鸞書都指出了寶德大道院所遵循的修持理論與途徑，然而在其出版的鸞書之中，最值得注意的還是《四禪淨土遊記》，此書提出了寶德大道院極為重要的神學理論——四禪淨土。在《四禪淨土遊記》裡，寶德大道院建構其神學理論的目標及理想，為了普渡眾生。所謂「四禪淨土」是鸞堂因應末法時期為廣引眾生及末法修行者步入正道之法門。「四禪淨土」是指鸞門淨土、觀音淨土、地藏淨土、彌勒淨土，該鸞書試圖詮釋「四禪」的意義所指出：

四禪本是四層不同層次之修行境界，果位程度自然亦不相同，但因末法眾生根器太劣；因此，鸞門創立「四大淨土」，依眾生根器及其因緣而做攝受，以廣渡眾生。

當然能依止於「四大淨土」修行，以達到符合資格而帶業往生時，便能憑藉在世之修行善德及福德因緣，在「四大淨土」中安排蓮花化生，使修行者能先離開業力之纏擾，安住在淨土中，繼續修行定靜功夫，讓身心靈獲得自由自在，他日三會龍華，修淨業，再證菩提。

……但眾生常生文字障、所知障，不能真心受教，故僅須立志往生淨土便可……。⁵⁶

在《四禪淨土遊記》裡，描述得以進入鸞門淨土的資格是必須皈依在鸞門，修行五戒十善，及守「忠義」。若眾人在世無法做到，如未造過大罪惡，能盡量佈施行善，以及助印弘法利生之正法善書，並能奉行《玉皇育德真經》及《四禪普化真經》之鸞門淨土篇，能加以受持一字

55 邱原章、陳美宇編輯：《修道心法衍釋》，頁5-6。

56 邱原章、陳美宇編輯：《四禪淨土遊記》（臺中豐原：寶德雜誌社，2009年2版），頁3。

一句，並能禮敬諸佛者，便能往生鸞門淨土。⁵⁷本書對於觀音淨土的描述，略同於鸞門淨土，透過建構觀音淨土裡有圓誠殿、圓殊宮等組織，進而藉由仙佛與鸞筆對話的描述，點出「觀身不淨」、「身念住」等教理，及應修五戒、十善等宗教理念。⁵⁸地藏淨土及彌勒淨土，亦是透過正鸞邱生與仙佛同遊補經所、聚善所、彌勒外院—鸞門精修宮、彌勒內院等處，藉由仙佛的對話，帶出初淺的教義義理，尤其是彌勒外院—鸞門精修宮，書裡指出鸞門為末法時期應運之普化道場，「受諸天之託而行法施教，適時解釋眾生法障，得以明白各教正理，自然能憑此法緣精修而往生本宮。」⁵⁹當然本書滿天神佛及在天界各組織的遊歷，或許不必當真，但透過正鸞與仙佛的對話，及其所引述討論的教理，才是此類遊記型鸞書所要傳達的思想核心。如同其跋文所言：「雖然分有四大淨土，其實只有一個淨土，那便是『忠孝』而已……欲求往生淨土者，不可不明之真諦，淨土乃是靈寄之所，人心淨則淨土淨，人心明則淨土明，智者但求世間清淨，不寄借於雙眼朦朧時。」⁶⁰鸞堂遊記型鸞書透過劇情化的安排，以及仙真的對話，將教理簡單化，以傳達給信眾，已是過去相當常見的作法，但在此書中，刻意強調的淨土，卻值得注意。

寶德大道院所提出的四大淨土，在《四禪淨土遊記》中，顯然並沒有精深的論述與思維，不過卻鮮明的標誌出淨土思想，接受了一部分佛教淨土的概念。淨土具有「淨佛國土」的含義，是大乘佛教「般若中觀」思想的一環，是基於諸佛菩薩為成就眾生而以四攝六度等清淨莊嚴自己教化的國土，也就是「發菩提心」的理念而來。⁶¹淨土思想有著「借他力」，即主要不是依靠自己的修行努力，而是借助佛菩薩的慈悲宏願來渡過苦海，達到彼岸；亦有「易行道」的特色，即用不著苦苦坐禪或悟解佛義，只要通過做功德或稱念佛菩薩的名號等簡單行為一樣可以取得正果。有此二特點，故淨土法門形成後，即迅速傳遍全國。廣義

57 邱原章、陳美宇編輯：《四禪淨土遊記》，頁8-9。

58 身念住在本書的解釋是將「身體安住於清靜、安穩之地」，其他觀身不淨等解釋，參見邱原章、陳美宇編輯：《四禪淨土遊記》，頁51-54。

59 邱原章、陳美宇編輯：《四禪淨土遊記》，頁95。

60 邱原章、陳美宇編輯：《四禪淨土遊記》，頁102。

61 釋慧嚴：《淨土概論》（臺北：東大圖書股份有限公司，1998年），頁8。

而言，中國的淨土法門包括阿彌陀淨土和彌勒淨土，前者的目標是西方極樂世界，後者是兜率天國（淨土）。更廣義來說，觀世音崇拜都可包括在內，藉由信仰觀世音而從苦難現實世界中得渡超生的意識，是一種特殊的淨土崇拜。由於淨土崇拜目標明確，方便易行，故其信念為民眾所接受，在中國佛教諸宗中，淨土宗擁有最廣大的群眾，這也是絕大多數其他宗僧人也兼修淨土法門的重要原因。⁶²

寶德大道院建構四禪淨土，引入佛教的淨土思想，恐怕也與戰後臺灣佛教勢力的發展有關。從明鄭到日治時期，臺灣佛教的發展史上，禪宗與淨土都有相當勢力。⁶³戰後初期臺灣佛教的發展雖因民生凋敝，寺院受到轟炸波及，自顧不暇，以及原本土四大法脈的開山者，如覺力法師、永定法師、善慧法師、本圓法師等相繼圓寂，而無相對出色的繼任者所導致。⁶⁴然而在中國佛教因政府遷臺而來到臺灣後，臺灣佛教界有另一番的發展。一方面是政府遷臺後，大批中國僧人東來，讓漢傳佛教在臺灣得以再度發展，雖然當時臺灣仍然以民間佛教最為普遍，但淨土宗很快就得到很大的發展。此因戰後民生困苦，而西方極樂的信仰，最能滿足民眾離苦得樂、了脫生死的願望，而淨土提倡的念佛法門，容易普及，是以很快取得民眾的信奉與支持。另外李炳南居士的佈教與社會救濟也促成淨土的發展。⁶⁵另一方面亦有學者認為從太虛提倡的人生佛教，經過印順法師轉為人間佛教，在臺灣影響深遠，成為佛教僧團的主流理想。法鼓山聖嚴法師、佛光山的星雲大師、慈濟功德會的證嚴法師、印順法師傳承的道場，都可說是太虛法師的傳承，都在人間取向

62 嚴耀中：《江南佛教史》（上海市：上海人民出版社，2000年），頁237、249。

63 臺灣佛教從明清到日治時代的發展，參見江燦騰：《日據時期臺灣佛教文化發展史》（臺北：南天書局，2001年），頁23 - 323。

64 見闕正宗：《重讀臺灣佛教：戰後臺灣佛教（正編）》（臺北汐止：大千出版社，2004年），頁41 - 43。

65 闕正宗認為臺中李炳南居士大力弘揚彌陀淨土，服膺印光大師的理念，對淨土思想在中臺灣的傳布頗有貢獻。見氏著：《重讀臺灣佛教：戰後臺灣佛教（續編）》（臺北汐止：大千出版社，2004年），頁242 - 277。

上，發展為人間淨土。然而有關淨土思想的詮釋卻有所歧異。⁶⁶

雖然有關淨土思想的詮釋各方有所差別，然而在寶德的鸞書中卻拋開此一爭議，而透過扶鸞的詮釋與論述，給淨土修行一個簡易的說明。如同上述引文所指出，四禪淨土的提出有其方便性，是以《四禪淨土遊記》載：「主在闡揚四大淨土的殊勝奧秘之處及修持資格與要件，願修行者在學習『超凡入聖』之過程中，能以『戒』為師，『十善』為食也。」⁶⁷甚至在《靈遊際遇》此一遊記類鸞書，阿彌陀佛回答正鸞邱原章的問題時，指出人間即是淨土，因五蘊、六識所擾，空、有之別，故淨土難得。「所謂心淨佛土淨，世人以愉悅之心所在，任何人、事、物便皆愉悅，故心地佛土清靜，眾人是和合眾，而若以煩惱心、妄想心，所面對之任何人、事、物，俱是煩惱怨戾，故佛土不淨。」⁶⁸寶德大道院透過鸞書的闡釋，以淺顯的方式來解釋淨土思想，也教育其信徒並給予簡易的實踐方式，達到修德行善的目的。

寶德大道院大量吸收了佛教的觀念，雖然仍具傳統鸞堂雜揉儒釋道三教的特徵，然而似乎與傳統鸞堂以儒教為主的作法，有些出入。柯若樸（Philip Clart）從儀式與經典考察儒宗神教此一鸞堂體系，認為儒宗神教標舉儒教，學習儒家的經典，並以學者的分析性概念，主張以「民間儒教」視之。⁶⁹王志宇也從儒宗神教派下鸞堂相關的鸞書探討儒宗神教與傳統儒家的關係以及其如何轉化應用儒家思想。⁷⁰李世偉認為臺灣

66 吳有能認為在臺灣普遍流傳的淨土法門中，印順法師對淨土的看法與淨土行者李炳南有所差異。參見吳有能：〈臺灣人間佛教的兩種淨土觀點——以印順法師與李炳南居士為例〉，《臺大佛學研究》，14（2007年12月），頁164 - 166，184 - 201。闕正宗亦指出太虛的人間佛教影響了當初大陸來臺的僧侶，如星雲、聖嚴等，而印順及其弟子證嚴的人間佛教與太虛的理念不盡相同。佛光山與法鼓山所標榜的「人間佛教」較貼近太虛法師的理念，與印順法師的「人間佛教」不同。太虛法師的人間佛教在強調淑世利人上，以中國佛教傳統為基點，有「方便」與「適應」的協調；而印順法師的「人間佛教」，強調在離神化、鬼化的過程中行菩薩道，但過程中不宜太過「方便」、「適應」，以免造成佛教的「庸俗化」，闕正宗：〈臺灣佛教略論〉，見氏著：《臺灣佛教史論》（北京：宗教文化出版社，2008年），頁18 - 19。

67 邱原章、陳美宇編輯：《四禪淨土遊記》，頁4。

68 邱原章、陳美宇編輯：《靈遊際遇》，頁59。

69 參見柯若樸：〈「民間儒教」概念之試探——以臺灣儒宗神教為例〉，《近代中國研究通訊》，34（2002年9月），頁31 - 38。

70 參見王志宇：《臺灣的恩主公信仰——儒宗神教與飛鸞勸化》，頁204 - 230。

的鸞堂與一貫道等民間教派都是儒家宗教化裡的一環。⁷¹傳統鸞堂的儒教氣味，從上列諸人的討論，可以說是非常濃烈。寶德大道院大量融入佛教淨土的思想，與傳統鸞堂相較，已是相當大的變化。

寶德大道院除了在其宣揚的四禪淨土教義上，融入了相當多的佛教概念，⁷²此外，它亦吸收了一部分以儒教為主的一貫道的觀念。此或許可以從其創堂堂主吳振鋒的宗教經驗裡獲得一部分的解答。在筆者的訪談中，曾詢問吳堂主有關該堂的教義觀念等受到其他教派影響的狀況，吳堂主直言其教義與作法受到佛教、一貫道影響較深，道教影響較少。⁷³他於北港聖德宮活動期間，曾巧遇一一貫道道親，並在機緣巧合下，幫助解決該道親的法律問題。後來因而認識了一些一貫道的道親，並探討了一貫道相關的義理，也曾閱讀宋光宇的《天道勾沈》等相關書籍加以閱讀。接觸佛教則是因其舅父、姨媽方面的因緣，屬於佛光山系統。因此年輕時除了鸞門之外，也曾參加佛光山的法會，也閱讀一些佛教方面的書籍。所以當時的宗教活動，可說是一半鸞門、一半佛教。⁷⁴

吳堂主的個人經驗以及他對各派宗教的接觸與理解似乎也反映在寶德大道院相關的鸞書之中，在寶德的鸞書裡，也出現對於一貫道某些長處的陳述及與鸞門間之比較，如《新阿鼻地獄遊記》載：

因鸞門分支頗多，卻少有系統，亦沒有祖師之宏願，也就是說各分堂之分支，皆很少做聯絡及支援。反觀天道雖分多組，但在各組佛堂之間互為活動支援、講師支援，為一有系統、有組織之傳承組合，故愿力集中有力。⁷⁵

71 參見李世偉：〈日據時期鸞堂的儒家教化〉《臺北文獻直字》，124（1998年6月），頁59-79；李世偉：《日據時代臺灣儒教結社與活動》，頁253-264。

72 寶德大道院對於佛教思想的融入似乎為簡易的傳教目的而施作，仍有待日後培養宗教人才投入研究，才可能建立較為扎實的教義系統。例如淨土思想在臺灣的傳布，在觀點上有些歧義，如印順法師重知識化佛學，李炳南居士堅持信院傳統的宗風，兩者對於淨土的詮釋有所歧異，甚至佛教各大山頭對於淨土思想的詮釋也有路線之爭。兩者間的差異以及佛教相關的淨土思想詮釋，可參見吳有能：〈臺灣人間佛教的兩種淨土觀點——以印順法師與李炳南居士為例〉，頁159-220；江燦騰：《臺灣佛教史》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2009年），頁466-479。

73 吳振鋒口述，99年8月19日訪問。

74 吳振鋒口述，98年7月24日訪問。

75 邱原章、陳美宇編輯：《新阿鼻地獄遊記》（臺中豐原：寶德大道院，2008年7月），頁49。

透過寶德大道院的鸞書可以瞭解該堂對於一貫道的組織長處有所吸收，然而寶德對於一貫道並非完全接受，而是予以吸收與轉化。民間宗教在發展的過程中，常因為內外在此的種種衝擊與壓力，需要積極面對及解決，尤其內在的修行問題，常出現的考道問題。如《末法消災錄》所指出，眾生進入一貫道佛堂求道，已將靈竅開啟，故會受到靈界的影響。所以如能積極修行，培養本身的防護力，是較佳者；但是一般人並不讀經，而且護持佛堂亦不知道「迴向」以消冤解業，對祖先方面亦沒有造功德迴向或拔度出苦，形成冤業及祖先干擾的現象。⁷⁶是以寶德大道院對於修行的種種問題有其自己的見解，也提出其基礎主張。在寶德《祥光初現》鸞書之中，對於寶德大道院的修持理論，有極為根本的主張，即是「末法修行必須仰賴儒門之『綱常』『人倫』為基礎，更以佛道『理諦』為實修，以使行者『去蕪存菁』，而親近鸞門正統教理；進而藉以明心見性，了達人生實相，則必能有所受益也。」⁷⁷從上列的資料看來，寶德大道院仍是以儒門的「綱常」、「人倫」為基礎，而兼融佛道二教的教義來建構本身的教義體系。

如同焦大衛（David K. Jordan）和歐大年（Daniel L. Overmyer）研究臺灣的扶鸞團體所指出，調和儒釋道的教派宗教將不同的中國傳統修身養性之道結合在一起，宣稱其包容各教，因而勝於各教。因為他是一個全新的架構，在概念、本源及神學、邏輯等都要領先於其所借用的傳統。其所提供的活動，可以滿足各種信徒的需求，因而使信徒有情感上的歸屬。⁷⁸兩人的研究似乎也點出了寶德大道院發展上的癥結，與其他的新興鸞堂比較，寶德大道院吸納佛教的淨土思想，發展出四禪淨土，以吸引社會大眾的加入，是其發展特殊之處。如同楊贊儒的聖德寶宮的發展，鄭志明指出楊贊儒所創辦的聖德道場20年來的宗教形式是從三教混合的鸞門形態，逐漸向佛教科儀制度靠攏，除了楊贊儒個人的修行因緣外，也與臺灣社會的整體宗教走向與趨勢是互為表裡的，一方面能

76 邱原章、陳美宇編輯：《末法消災錄》（臺中豐原：寶德大道院，2009年3月2版）頁96。

77 邱原章、陳美宇編輯：《祥光初現》（臺中豐原：寶德大道院，2008年2月5版增述），頁21。

78 焦大衛、歐大年著，周育民譯：《飛鸞——中國民間教派面面觀》（香港：中文大學出版社，2005年），頁250 - 253。

有效地整合社會的宗教資源，一方面又能適應現代社會的時代變遷。⁷⁹而寶德大道院有關「四禪淨土」的提出，以及放生法會、共修法會的舉辦，與其教門內延續明正堂、拱衡堂的保調作法相結合，試圖找出鸞門在現代臺灣社會的生存方式是至為明顯的。臺灣的新興鸞堂中，如陳桂興所創玄門真宗，也相當強調祖先的超渡，並將渡九玄列為三大使命之一。⁸⁰然而玄門真宗之發展還不止於注重祖先超渡的作法，為了適應臺灣社會，玄門真宗與學術界密切合作，共同辦理研討會、學術計畫等合作，藉以維繫該教派的發展。⁸¹在佛教勢力大興之下，新興鸞堂吸納佛教神明及教義等以求發展的方式，都可視為新興鸞堂適應現代社會的發展方式之一。

伍、結論

從上面的論述，我們可以發現鸞堂在臺灣發展的過程之中，面對其他教派的發展，很快地可以以扶鸞的方式，將其他教派的觀念融入到其鸞書之中。在戰後楊明機的鸞書裡，開始出現了一貫道相關的教義概念。戰後受儒宗神教影響的聖賢堂等，其鸞書也開始出現有關一貫道的神學概念，這都是鸞堂吸納其他教派觀念的顯例。⁸²豐原寶德大道院的出現，是戰後鸞堂轉型的一個例子，從其神祇供奉中，我們可以發展和楊明機所傳布的三恩主核心體系鸞堂有相當大的差異。除了主神是關聖帝君外，左龕和右龕分別為觀音菩薩和彌勒佛。這一神明供奉體系和寶德大道院所訴求的「鸞門淨土宗」顯然有莫大的關係。寶德大道院所主張的「四禪淨土」一方面保留傳統鸞堂的一些特徵，另一方面也吸

79 鄭志明：〈楊贊儒與聖德寶宮〉，頁147。

80 玄門真宗的三大使命為1、選賢：為精進課程，著重廣開法門，教化渡眾。2、拔聖：又稱了業課程，教導虔敬修行之法心，以明心見性會得元根靈元，並使累世因緣能契合成就今生；又廣開科儀法事，化解累世業力，使聖凡陰陽同修超昇登蓮臺。3、渡九玄：即超渡祖先。見內政部編印：《宗教簡介》（臺北：編者，2005年），頁599 - 607。

81 參見李建弘：〈臺中地區的鸞堂發展—以玄門真宗為主之考察〉，《臺灣史料研究》，25（2005年7月），頁97 - 113。

82 王志宇：《臺灣的恩主公信仰—儒宗神教與飛鸞勸化》，頁345 - 355。

收了一貫道的「三期末劫」、「理、氣、象三天論」等概念及宗教組織型式，以及佛教相當普及的「淨土」思想，觀音信仰等，都納入到其所推舉的「四禪淨土」之中。透過寶德大道院的例子，可以清楚看到民間宗教團體如何運用普遍流傳與社會的宗教概念，透過這些普傳的宗教思想，進一步架構自己的教義體系，也印證了楊慶堃（C. K. Yang）所討論的普化宗教（diffused religion）的特徵，即在其雜揉性上。⁸³寶德大道院的發展也讓我們看到了民間宗教的靈活性，透過扶鸞的方式，一方面融合相關的教理，一方面也透過儀式進行神聖化的工作，完成其建構教義體系的工作。

臺灣鸞堂的發展本有其複雜性，戰後更面對著政治及社會環境的轉變，政府的宗教政策迥異於日治時期，宗教活動轉而更為興盛，制度化宗教及各類新興教派勃興。鸞堂在這樣的宗教環境下，一方面有著一波波的整合運動，另一方面面對其他宗教教派的競爭，部分鸞堂內部也有所調整。豐原寶德大道院的出現以及其所表現出來異於傳統鸞堂的面貌，應可從此一宗教環境及發展下來觀察。寶德大道院除了保留鸞堂的扶鸞傳統與特徵之外，也融合在臺灣頗佔勢力的佛教、一貫道等的部分內涵，如其供奉彌勒祖師、創造四禪淨土、辦理放生法會、共修法會等，都可視為因應臺灣宗教環境下的作法，也是新興鸞堂透過扶鸞著書的傳統活動內容，在教義上融合佛教與一貫道等活躍的主流教派的教義，藉以改革本身教派的思想，以吸引信徒的加入，維繫本身的發展的一種方式。從寶德大道院的例子裡，觀察臺灣鸞堂的發展，必須將鸞堂放在整個臺灣宗教發展的環境及脈絡裡來觀察。以這個觀察角度，便可以看到臺灣鸞堂透過自我的調整以及在現實宗教環境下適應現代社會的方式。

83 C. K. Yang認為普化宗教的神明及教義皆取自於制度化宗教（institutional religion），參見 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, (1961, rpt., Taipei: Southern Materials Center, INC., 1978) pp. 294 - 300.鄭志明則以其吸納其他教派教義的特性而翻譯為雜揉性宗教，見鄭志明：〈臺灣民間鸞書的神道設教〉，見氏著：《臺灣的鸞書》（板橋：正一善書出版社，1990年），頁94。

參考書目

一、史料

林永根：《鸞門暨臺灣聖堂著作之善書經懺考》。臺中：聖德雜誌社，1982年，1985年6月再版。

楊明機編輯：《儒門科範》。南投竹山：克明宮，1937年，1973年月3版。

魏志仲：《臺灣儒宗神教法門著造善書經懺史鑑》。臺北：清正堂，1977年。

*寶德大道院相關出版品請參見表一，此處不再贅列。

二、專書

內政部編印：《宗教簡介》。臺北：編者，2005年。

王志宇：《臺灣的恩主公信仰—儒宗神教與飛鸞勸化》。臺北：文津出版社，1997年11月。

王見川：《臺灣的齋教與鸞堂》。臺北：南天書局，1996年。

江燦騰：《日據時期臺灣佛教文化發展史》。臺北：南天，2001年。

江燦騰：《臺灣佛教史》。臺北：五南圖書出版股份有限公司，2009年3月。

李世偉：《日據時代臺灣儒教結社與活動》。臺北：文津出版社，1999年6月。

焦大衛、歐大年著，周育民譯：《飛鸞—中國民間教派面面觀》，香港：中文大學出版社，2005年。

黃有興：《澎湖的民間信仰》。臺北：臺原出版社，1992年8月。

董芳苑：《認識臺灣民間信仰》。臺北：長春文化事業公司，1986年。

鄭志明：《臺灣的鸞書》。板橋：正一善書出版社，1990年。

鍾雲鶯：《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》。臺北：國立臺灣大學出版中心，2008年9月。

嚴耀中：《江南佛教史》。上海市：上海人民出版社，2000年11月。

釋慧嚴：《淨土概論》。臺北：東大圖書股份有限公司，1998年。

闕正宗：《重讀臺灣佛教：戰後臺灣佛教（正編）》。臺北汐止：大千出版社，2004年4月。

闕正宗：《重讀臺灣佛教：戰後臺灣佛教（續編）》。臺北汐止：大千出版社，2004年4月。

闕正宗：《臺灣佛教史論》。北京：宗教文化出版社，2008年6月。

三、論文

王世慶：〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉，《臺灣文獻》，34：4（南投：臺灣省文獻委員會，1986年12月）。

王志宇訪問整理，王翼漢口述：〈臺中市明正堂王翼漢先生訪問記錄〉，《民間宗教》，2（臺北：南天書局出版公司，1996年12月）。

王見川、李世偉：〈戰後以來臺灣的「宗教研究」概述—以佛、道教與民間宗教為考查中心〉，《臺灣文獻》，51：3（南投：臺灣省文獻委員會，2000年9月）。

王見川編：〈光復（1945年）前臺灣鸞堂著作善書名錄〉，收入王見川主編：《民間宗教》，1（臺北：南天書局出版公司，1995年12月）。

吳有能：〈臺灣人間佛教的兩種淨土觀點——以印順法師與李炳南居士為例〉，《臺大佛學研究》，14（臺北市：臺大文學院佛學研究中心，2007年12月）。

宋光宇：〈中國地獄罪報觀念的形成〉，《臺灣省立博物館年刊》，26（臺北市：臺灣省立博物館，1983年12月）。

宋光宇：〈飛鸞勸化：今日臺灣功利思想及奢靡風氣的煞車〉，《歷史月刊》，9（臺北市：歷史智庫出版股份有限公司，1988年10月）。

宋光宇：〈從「玉曆寶鈔」談中國俗民的宗教道德觀念〉，《臺灣省立博物館年刊》，27（臺北市：臺灣省立博物館，1984年12月）。

- 宋光宇：〈試論40年來臺灣宗教的發展〉，收入氏編：《臺灣經驗（二）—社會文化篇》。臺北：東大圖書公司，1994年。
- 李世偉：〈日據時期鸞堂的儒家教化〉《臺北文獻直字》，124（臺北市：臺北市文獻委員會，1998年6月）。
- 李世偉：〈從大陸到臺灣——近代儒教研究的回顧與展望〉，《思與言》，37：2（臺北市：思與言雜誌社，1999年6月）。
- 李立涵：〈高雄無極明善天道院的起源與發展〉，逢甲大學歷史與文物研究所碩士論文，2010年7月。
- 李建弘：〈臺中地區的鸞堂發展—以玄門真宗為主之考察〉，《臺灣史料研究》，25（臺北市：財團法人吳三連臺灣史料基金會，2005年7月）。
- 周怡然：〈終戰前苗栗客家地區鸞堂之研究〉，中央大學客家文化研究所碩士論文，2008年7月。
- 林永根：〈臺灣的鸞堂：一種蓬勃發展的民間信仰與傳統宗教〉，《臺灣風物》，34：1（臺北縣：臺灣風物雜誌社，1984年3月）。
- 林榮澤：〈民間宗教天書訓文初探〉，收入林榮澤編著：《臺灣民間宗教研究論集》，臺北新店：一貫義理編輯苑，2007年10月。
- 柯若樸（Philip Clart）：〈「民間儒教」概念之試探——以臺灣儒宗神教為例〉，《近代中國研究通訊》，34（臺北市：中央研究院近代史研究所，2002年9月）。
- 柯若樸著，林聖授譯：〈一部新經典的產生：臺灣鸞堂中的啟示與功德〉，《民間宗教》，1（臺北：南天書局出版公司，1995年12月）。
- 范良貞：〈獅山勸化堂與南庄的地方社會〉，中央大學歷史研究所碩士在職專班碩士論文，2007年6月。
- 范純武：〈清末民間慈善事業與鸞堂運動〉，中正大學歷史系碩士論文，1996年6月。
- 康豹（Paul R. Katz）、邱正略：〈鸞務再興—戰後初期埔里地區鸞堂練乩、著書活動〉發表於暨南國際大學人類學研究所主辦，「水

沙連區域研究學術研討會：劉枝萬先生與水沙連區域研究」，
2008年10月18 - 19日。

張有志：〈日治時期高雄地區鸞堂之研究〉，臺南大學臺灣文化研究所，2007年。

許玉河：〈澎湖鸞堂之研究（1853 - 2001年）〉，臺南大學鄉土文化研究所碩士論文，2004年1月。

許玉河：〈澎湖鸞堂發展史〉，《臺灣文獻》，54：4（南投：國史館臺灣文獻館，2003年12月）。

陳秀蓉：〈戰後臺灣寺廟管理政策之變遷〉，臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1998年6月。

陳建宏：〈公廟與地方社會—以大溪普濟堂為例（1902 - 2001年）〉，中央大學歷史研究所碩士論文，2004年6月。

陳建宏：〈寺廟與地方菁英—以大溪普濟堂的興起為例（1902 - 2001年）〉，《兩岸發展史研究》，1（桃園中壢：國立中央大學歷史研究所，2006年8月）。

陳建宏：〈繞境與地方社會—以大溪普濟堂關帝誕辰慶典為例〉，《民俗曲藝》，147（臺北市：財團法人施合鄭民俗文化基金會，2005年3月）。

陳瑞霞：〈從書院到鸞堂：以苗栗西湖劉家的地方精英角色扮演為例（1752 - 1945年）〉，交通大學客家社會與文化教師碩士在職專班碩士論文，2008年6月。

董益銓：〈從彼得·伯格的宗教世俗化觀點探討臺灣鸞堂的演變—以臺中寶德大道院為例〉，南華大學宗教學研究所碩士論文，2008年12月。

劉智豪：〈傳統與現代—論臺灣鸞堂扶鸞儀式及其變遷因素〉，真理大學宗教文化與組織管理學系碩士論文，2008年7月。

蔡合綱：〈真佛心宗組織、儀式及其教義初探〉，真理大學宗教研究所碩士論文，2006年。

- 蔡懋棠：〈臺灣現行的善書（佛道等教勸善之書）〉，《臺灣風物》，24：4（臺北縣：臺灣風物雜誌社，1974年12月）。
- 蔡懋棠：〈臺灣現行的善書（續）〉，《臺灣風物》，26：4（臺北縣：臺灣風物雜誌社，1976年12月）。
- 蔡懋棠：〈臺灣現行的善書〉，《臺灣風物》，29：3（臺北縣：臺灣風物雜誌社，1979年9月）。
- 鄭志明：〈臺灣民間新興宗教的發展趨勢：遊記類鸞書的宗教分析〉，《臺北文獻直字》，77（臺北市：臺北市文獻委員會，1986年9月）。
- 鄭志明：〈近五十年來臺灣地區民間宗教之研究與前瞻〉，《臺灣文獻》，52：2（南投：臺灣省文獻委員會，2001年6月）。
- 鄭志明：〈楊贊儒與聖德寶宮〉，《臺灣文獻》，51：3（南投：臺灣省文獻委員會，2000年9月）。
- 鄭志明：〈遊記類鸞書所顯示之宗教新趨勢〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，61（臺北市：中央研究院民族學研究所，1987年6月）。
- 鄭志明：〈臺灣「新興宗教」的名詞界定〉，《臺灣史料研究》，6（臺北市：財團法人吳三連臺灣史料基金會，1995年8月）。
- 鄭育陞：〈鍛乩、修行與功德：埔里鸞堂信仰與實踐〉，暨南國際大學人類學研究所，2009年7月。
- 鄭寶珍：〈日治時期客家地區鸞堂發展：以新竹九芎林飛鳳山代勸堂為例〉，中央大學客家文化研究所碩士論文，2008年7月。
- 瞿海源、姚麗香：〈臺灣地區宗教變遷之探討〉，收入瞿海源、章英華主編：《臺灣社會與文化變遷（下冊）》，臺北：中央研究院民族學研究所，1986年，1998年2刷。

四、英文

- Clart, Philip, "The Ritual Context of Morality Books : A Case-Study of a Taiwanese Spirit-Writing Cult." Ph.D. dissertation, University of British Columbia, 1996.

Jordan, David K. and Daniel L. Overmyer, *The Flying Phoenix : Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*, Princeton N.J. : Princeton University Press, 1986年.

Katz, Paul R., “Spirit-writing and Hakka Migration in Taiwan-A case Study of the Canzan Tang 參贊堂 in Puli 埔里, Nantou 南投 County” , paper presented at the International Conference on Comparative Study of Ritual in Chinese Local Society, Hong Kong, May 5-7, 2008年.

Yang, C. K., *Religion in Chinese Society*, 1961, rpt., Taipei : Southern Materials Center, INC., 1978.

五、口述人資料

吳振鋒，豐原寶德大道院堂主，民國44年生。

附錄：民國50至70年代吳振鋒堂主所閱讀宗教書籍及版本

年代	書目
民國50年代	1、作者不詳，《古本伍柳仙宗全集》，臺北市：真善美出版社，民51年重刊。
	2、孫不二仙姑，《孫不二女丹詩注》，臺北市：真善美出版社，民53年4月初版。
	3、劉悟元，《悟道錄》，臺北市：真善美出版社，民57年元月初版。
	4、蕭廷之，《金丹大成集》，臺北市：真善美出版社，民58年初版。
	5、趙避塵，《性命法決明指》，臺北市：真善美出版社，民58年元旦再版。
	6、龍門派柳華陽祖師口授、龍門派了塵師再傳、一丰子楊青藜筆記，《大成捷徑》，臺北市：真善美出版社，民59年8月再版。
	7、道一子印權，《修真不死方》，臺北市：真善美出版社，民59年8月2版。
	8、溫州倪清和，《內家八卦掌》，臺北市：真善美出版社，民59年3版。
民國60年代	9、永嘉倪清和，《道家長生秘訣》，臺北市：真善美出版社，民60年2月3版。
	10、永嘉倪清和，《現代道家修煉寶典》，臺北市：真善美出版社，民60年2月再版。
	11、崇福宮抄本，《天機秘文》，臺北市：真善美出版社，民62年1月再版。
	12、雲林廣興宮興德堂，《儒門通義》，雲林：明道雜誌社，民67年戊午桂月再版。
民國70年代	13、追雲燕，《三教聖誕千秋錄》，臺中：聖賢雜誌社，民70年4月初版。
	14、南懷瑾，《靜坐修道與長生不老》，臺北市：老古文化事業公司，民70年3月8版。
	15、臺中聖賢堂，《天律聖典（全）》，臺北：三揚出版社，民73年3月。
	16、楊明機，《儒門科範》，臺北市：聖國印刷有限公司，民78年元月4版。

資料來源：據吳振鋒堂主提供書本列表。

附註：另據口述尚有《太上感應篇》及《玉皇普度真經》等善書。

A Study on New Luan-T'ang Bao-De Big Way Temple in Feng-Yuan of Modern Taiwan : on the basis of the Phoenix Books and the Religion Doctrines

Chih-Yu Wang

Abstract

Luan-T'ang which was called falling pen association by Japanese. A new development of Luan-T'ang affected by the opium policy, was undergone under the Japanese rule. The changed environment of politics and society in Taiwan forced Luan-T'ang to struggle for survival. The religions including Buddhism, Taoism, Yi-guan-dao and popular religious sects got into in Taiwan after 1945 also because of such change. The religious sects expanded in Taiwan, which have a great impact on the local sects. For example, the spread of Buddhism has caused the decline of a sect, called Zhai-tang. Meanwhile, Yi-guan-dao has been spread out quickly in T

Key word : Luan-T'ang, Bao-De Big Way Temple, Popular Religion, Yi-guan-dao, modern adaptation

* Professor, Graduate Institute of History and Historical Relics, Feng Chia University.