

臺灣鸞堂的鸞筆形式與變遷：
以儒宗神教為中心

王志宇

逢甲大學文化與社會創新碩士學位學程教授

摘要

鸞堂的鸞筆是扶鸞儀式中的重要法器，本文以臺灣的鸞堂在進行扶鸞儀式時所使用的鸞筆為對象，透過民間教派—儒宗神教的發展，考察鸞筆在日治時期以來的發展及變化。日治時期楊明機以扶鸞方式，寫出儒宗神教法門，後來以推廣儒宗神教為己任，四處推廣扶鸞。儒宗神教在其推廣下，也受到一批鸞門人士的認同，而接受了儒宗神教。1956年楊明機扶鸞出版《六合皈元》以後，就不再四處扶鸞著書，其活動力漸弱。1958年從二水回到臺北，可說只接觸相關的鸞書再版工作，漸淡出鸞堂的舞臺。而戰後的鸞堂也有了新的變化，有些鸞堂由武乩乩壇轉換而來，有些則是新興鸞堂，這些鸞堂所使用的鸞筆，已不是過去儒宗神教的桃枝柳木的鸞筆，而出現了佛手乩、葫蘆桃筆等，此種發展與戰後鸞堂所面臨的社會文化的變化有關，當鸞堂不再面對異族統治，保存漢文化的壓力不再，鸞堂的教派化需求，就沒有那麼的強烈，傳統鸞筆傳說背後所代表的儒家或道教的正統的象徵意義，也就可不再全力維護，在民間信仰各有不同扶乩源頭的情況下，戰後鸞堂的鸞筆形制也就趨於多元。

關鍵字：鸞堂、扶乩、鸞筆、儒宗神教、民間教派

壹、前言

鸞筆又稱乩筆，是鸞堂重要的宗教法器。宗教法器指在宗教供奉與儀式執行過程中所使用的相關宗教器物，馬彧研究武當山道教法器，將其分類成科場樂器，即音樂法器；另一類為儀式禮器，即壇場法器。¹ 本文所指宗教法器以壇場法器為範圍。過去此類的法器研究相當有限，如楊雅媚研究佛寺取音集眾的榿椎法器，彰顯其在佛寺的日常生活與法會儀式中的重要性及其音樂形式。² 謝世維曾以道教儀式中的八威神策及元始神杖為對象，試圖從物質文化的角度，討論兩樣法器成為儀式法器的文化脈絡，並指出其神聖性的源頭來自於道教的「天書」傳統。³ 陳旭透過薩滿儀式中的神竿和神鼓等法器討論這些法器在儀式中的象徵意義，這些法器具有通天、神靈居所和神靈本身以及浩瀚宇宙的象徵意義。⁴ 郭碩知、黃莉媛從社會記憶的角度研究道教的科儀與法器。⁵ 何宿玄則從透過法器的共時性材質與符號與歷時性的法器操作來詮釋法器得以有法力的結構因素。⁶ 有關法器的研究，目前的研究還相當有限。

相對於臺灣宗教法器的研究，或許在臺灣宗教發展過程中，受到日人過去對於宗教調查的影響，乩童從日治時期即備受調查及研究者的注意，⁷

1 馬彧，〈武當山道教科儀與法器造型解析研究〉，《南京藝術學院學報（美術與設計版）》（2007年第3期），頁151。

2 參見楊雅媚，〈漢傳佛寺重要殿堂佛事之榿椎法器運用〉（國立臺灣藝術大學表演藝術研究所碩士論文，2007年6月）。

3 謝世維，〈從天文到聖物——道教儀式中策杖之考察〉，《漢學研究》，27卷4期（2009年12月），頁85-116。

4 陳旭，〈薩滿儀式中法器的運用及文化象徵意義〉，《宗教學研究》，（2013年第3期），頁104-109。

5 郭碩知、黃莉媛，〈作為道教社會記憶載體的科儀與法器〉，《青海師範大學學報（哲學社會科學版）》，41卷4期（2019年7月），頁99-102。

6 何宿玄，〈法器的力量結構研究——以道教發表儀式所用為例〉（輔仁大學宗教學系碩士在職專班碩士論文，2022年11月）。

7 有關臺灣的乩童研究可參考嵇童，〈「童乩研究」的歷史回顧〉，《臺北縣立文化中心季刊》，37期（1993年6月），頁36-42；林富士，〈醫者或病人——童乩的臺灣社會中的角色與形象〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，76卷3期（2005年9月），頁511-568。

許多的研究強調乩童的分類與詮釋，如將乩童分為文乩或武乩，⁸ 亦有視乩為扶鸞的器具。⁹ 扶鸞也稱扶乩，鸞堂的扶鸞屬於文乩，其所使用的乩筆，也稱鸞筆、桃筆，是鸞堂在扶鸞時的重要宗教法器，在扶鸞活動中有其重要地位。臺灣的鸞乩有多種不同的系統，大正 8 年（1919），楊明機以扶鸞方式扶出「儒宗神教」真傳法門。後來他四處奔走，到各地鸞堂扶鸞，推廣了「儒宗神教」法門。儒宗神教在發展的過程中，楊明機編輯《儒門科範》，成為儒宗神教神學體系的重要著作。儒宗神教後來被許多鸞堂所認同，戰後臺中的聖賢堂也出版了《鸞堂聖典》作為儒宗神教的神學體系論述之一。鸞筆在這兩部經典中，都被賦予了重要的神聖化意義。另外，在儒宗神教被推廣之後，許多認同儒宗神教的鸞門人士也編輯了與該教教義相關的資料，都成為建構儒宗神教神學體系的史料。在鸞堂的發展過程中，儒宗神教本為眾多鸞堂中的一支，而從許多地方鸞堂的發展，也可以看到不同體系，不同階段發展出來的鸞堂，其發展相當的複雜，在鸞堂的組織型態上也不太一致。如同鄭志明對於戰後鸞堂的發展，指出戰後最新趨勢的發展是靈乩與鸞乩合流，靈乩改變了鸞堂原有的宗教型態，如玄門真宗、真佛心宗等新立教派，皆已不是純粹鸞堂。¹⁰ 玄門真宗與真佛心宗等都是藉由鸞堂的扶鸞發展而出的新興教派，鄭氏從靈乩的屬性上觀察到了臺灣鸞堂的某類趨勢發展，有其卓見。在目前仍有部分廟堂以鸞堂自稱，然而從其扶鸞的儀式，尤其是鸞筆的形制與該廟堂的發展過程上而言，似乎與傳統鸞堂有些不同。過去以鸞堂的乩筆為主題來進行研究者，幾乎闕如，僅有劉秋蘭曾從宗教民俗中的筆的主題，以臺灣幾所寺廟所奉神祇與其用筆以及鸞堂的鸞筆略作討論，其討論

8 劉枝萬將童乩、乩姨及扶鸞，都視為是薩滿信仰的一環，乩可分為文、武乩。見劉枝萬，〈臺灣之 Shamanism〉，《臺灣文獻》，54 卷 2 期（2003 年 6 月），頁 5。

9 劉枝萬，〈臺灣之 Shamanism〉，頁 8。

10 靈乩是以神靈附身的方式來救濟眾生，稱為辦事或濟世，著重在以神通法術為人解厄或祈福。戰後靈乩與鸞乩有合流的趨勢。參見鄭志明，〈臺灣靈乩的靈界觀與宗教使命〉，《新世紀宗教研究》，14 卷 3 期（2016 年 3 月），頁 6、10。

的意旨主要在該神明與筆的作用及其神聖性等，也指出鸞堂的鸞筆是最能代表儒風教化的象徵。¹¹ 不過對於鸞堂的乩筆法器形制的探討及其意義並未觸及。面對戰後鸞堂複雜的發展面向，本文嘗試從相關鸞堂的鸞筆形制變化上著眼，試圖從儒宗神教建構民間教派發展的角度上來理解，希望能釐清不同鸞堂的鸞筆形制的變化與其在鸞堂發展上的意義。

貳、臺灣鸞堂與儒宗神教的發展

臺灣鸞堂的發展緣起於清代，從王世慶開啟鸞堂的研究後，對於鸞堂究竟何時在臺灣發展，過去學界有種種看法，有認為是先從澎湖開始，其扶鸞由泉州或廣東傳入，後從澎湖傳入宜蘭的單元論。亦有認為是由澎湖一新社的南宗與文乩壇與民間教團結合的北宗之南北二宗說。亦有認為南北中三線說，不過這些觀點隨著研究的開展，漸從單線傳入的看法，轉向隨著移民帶來而發展的多元觀點。¹²

日治初期，鸞堂人士從廣東學回以扶鸞戒除鴉片煙的方式，後來透過扶鸞戒煙很快地在臺灣各地傳布，將鸞堂的勢力擴張開來，被稱為「鸞堂戒煙運動」。¹³ 鸞堂在臺灣的傳布有幾個系統，王見川整理清末日治初期的鸞堂，認為此時的臺灣鸞堂至少有三大系統，一是由宜蘭喚醒堂分香而出的新竹宣化堂，淡水行忠堂系統。二是新竹復善堂系統。三是澎湖一新社系統。¹⁴ 王志宇討論臺灣的鸞堂發展時，也提出鸞堂有多條路線傳入，幾條路線如下：

11 劉秋蘭，〈筆在臺灣民俗中的神聖性與象徵性〉，《文化資產保存學刊》，29卷（2014年10月），頁93。

12 有關臺灣鸞堂的研究脈絡，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卷2期（2001年6月），頁135-136；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），頁90-91。

13 有關日治初期的降筆會運動，參見王世慶，〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉，《臺灣文獻》，37卷4期（1986年12月），頁111-151。

14 王見川，〈清末日據初期臺灣的鸞堂——兼論「儒宗神教」的形成〉，見氏著，《臺灣的齋教與鸞堂》（臺北：南天書局，1996年6月），頁187。

一、宜蘭新民堂系統，二、澎湖一心社系統，三、彰化三興堂系統，四、臺中聖賢堂系統，五、其他鸞堂系統。¹⁵ 大致而言，鸞堂在日治時期快速傳開後，各地鸞堂爭相發展的結果，漸漸看到了鸞堂的多樣性，楊明機所推動的鸞堂是以關公、孚佑帝君及司命真君的三恩主系統為組合，其積極推動的結果，此一系統在各地頗為常見，然而鸞堂本身並非只有此種組合，我們可以看到其他地方也存在不同的祀神型態，如宜蘭新民堂以雷部李元帥為主神，澎湖地區的鸞堂常以慈濟真君與文衡聖帝二恩主為主神，兼奉三教祖師牌位。¹⁶ 這也正是楊明機過去所曾指出臺灣鸞乩有二種，「一種單手短乩，傳自新竹楊福來，普遍中南部；一種長乩雙手，傳自宜蘭縣長李望洋，由甘肅而傳來，初設新民堂於文廟邊，繼而建立碧霞宮，皆官紳仕商而組成之，傳及北部各地。」¹⁷ 事實上，如將扶鸞或扶乩視為一種人神溝通的方式，其實際發展，可能不只楊明機所指稱的長短乩，這部分會在後面的章節有所說明。顯然臺灣的鸞乩有不同的源頭，複雜的扶鸞系統，使得楊明機透過「儒宗神教」法門以統合相關鸞堂的嘗試有其意義。

日治初期臺灣的鸞堂因戒煙運動而大興，各地鸞堂蓬勃發展。鸞堂林立，但各堂的獨立性又強，在日治時期的政治文化壓力下，統合鸞堂以謀發展，成為一種選項。¹⁸ 大正 8 年楊明機以扶鸞方式扶出「儒宗神教法門」，後來並四處扶鸞，成為日治中期以後臺灣鸞堂的重要鸞手。

楊明機是推廣儒宗神教的重要推手，光緒 25 年（1899）生於今臺灣省臺北縣三芝鄉，卒於 1985 年，享年 87 歲。原名桂枝，字顯達，號守真，後改名明機，祖籍福建省漳州府龍溪縣。昭和 11 年（1936），楊明機編纂《儒

15 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），頁 32-36。有關聖賢堂系統，後來的研究如何若樸（Philip Clart）指出聖賢堂的扶鸞受草屯惠德宮的影響，對於王翼漢和惠德宮的關係有清楚的說明。Philip Clart, "Competition, Entrepreneurship, and Network Formation among Taiwanese Spirit-Writing Cults." 收入李世偉主編，《近代華人宗教活動與民間文化——宋光宇教授紀念文集》（臺北：博揚文化事業有限公司，2019 年 2 月），頁 107-170。

16 作為澎湖鸞堂具有重要影響力的一新社，即以此為主神，影響澎湖許多鸞堂，見許玉河，〈澎湖鸞堂發展史〉，《臺灣文獻》，54 卷 4 期（2003 年 12 月），頁 158。

17 楊明機，〈神教傳真跋〉，見《六合皈元》（臺北三芝：智成堂，1956，1968 年 2 月第四版），卷下，頁 101。

18 有關日治時期鸞堂為何會發展出儒宗神教的時代背景，以及鸞堂的獨立性強在戰後所面臨的統整的挑戰等，參見王志宇，《臺灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸化》，頁 39-42，59-70。

門科範》，為儒宗神教之發展，奠定教義及儀軌的基礎。楊明機從年輕時期開始，為推廣儒宗神教四處活動，其足跡大致從基隆到嘉義，他透過親友等血緣及結拜兄弟等擬血緣方式，推廣儒宗神教。¹⁹他在彰化永靖、北斗一帶活動的時候，也與日治初期傳布鸞堂的鸞手楊福來有所接觸。楊福來為廣東省潮州府城人，生於同治 13 年（1874），卒於 1948 年，享年 75 歲。他為書房教師，從 26 歲時開始擔任正鸞扶鸞，曾任代勸堂正鸞，著有六部鸞書，並曾往中南部各堂協著鸞書，在推廣鸞堂上，頗有貢獻。他與楊明機兩人在臺灣鸞堂的傳佈與發展上，有巨大的影響；前者大致往客家區推廣道務，後者則以閩南村落為發展範疇，由於兩人對鸞堂貢獻卓著，被稱作「鸞門雙雄」。²⁰

楊明機從日治時期到戰後，他四處協助臺灣各地鸞堂扶鸞著書，並推廣儒宗神教，扶鸞著作了十部鸞書，對臺灣的鸞堂影響深遠，其扶鸞著作之鸞書如下表，從該表即可看出他對臺灣各地鸞堂的影響力。

表 1 楊明機相關鸞書表

序號	書名	出版年 / 著作時間
1	救世良規	1921/1919
2	茫海指南	1923/1921
3	因果循環	1928/1928
4	清心寶鏡	1929
5	覺路金繩	1934
6	儒門科範	1937/1936
7	迷津寶筏（中日文對照）	1938
8	苦海慈航	1943
9	茫海指歸	1946
10	六合皈元	1956

資料來源：王志宇，《臺灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸化》，頁 52；蔡秀菁，〈為何代天宣化：三芝智成堂的鸞務變遷〉，頁 152-154。

19 參見王志宇，《臺灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸化》，頁 51-56。

20 有關楊福來的扶鸞活動及與楊明機的比較，參見鄭寶珍，〈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），頁 110-143。

叁、儒宗神教鸞筆的傳說與其寓意

扶鸞不只在臺灣社會發展，過去在中國社會存在已久，明清時期更因科舉的普及，尤其在文風流暢的江浙地區，考生甚至有不信扶鸞便考不上科舉的迷思。²¹ 許地山的研究便指出扶乩緣起於南北朝時期的紫姑神信仰，請者不用箕，但作一軀偶像，驗其跳躩來占眾事，其後漸有箕的出現。初期更是椅子披上衣服做成偶像來行之。²² 清代以前的文獻對於這類扶鸞活動的記載，所在多有，如元末《輟耕錄》：「懸箕扶鸞召仙，往往皆古名人。高士來格所作詩文，間有絕佳者。意必英爽不昧之鬼。依馮精魄以闡，揚其靈怪。」²³ 徐柯《清稗類鈔》亦載：「術士以珠盤承沙，上置形如丁字之架，懸錐其端，左右以兩人扶之，焚符，神降，以決休咎，即書字於沙中，曰扶乩，與古俗卜紫姑相類。一曰扶箕，則以箕代盤也。又有人謂之曰飛鸞或扶鸞者，其實飛鸞與扶乩本兩事，混而為一者誤。飛鸞之耗費甚鉅，手續亦繁，先一年即摒擋種種，飛時亦需閱三四月始竣事。」²⁴ 這筆資料已顯現扶乩、飛鸞或扶鸞其實是有所不同的。林國平便認為閩台的扶乩有：一、人字形桃木在沙盤上寫字；二、畚箕、飯箕、米篩倒扣後，覆蓋衣服，下面綁一枝筆或木棍，由兩人對立扶箕的方式；三、小輦轎由兩人握住該轎雙腳，利用輦轎柄做鸞筆，在神案上書寫的方式。²⁵

扶鸞或扶乩常是混用的，從《新竹縣志稿》對此的記載可以了解，書云：「有為乩童者，披髮露臂，手持刀劍剖額、刺膚以示神靈，妄示方藥；又有扶乩出字，謂神下降，指示方藥，並能作詩作文，事尤靈怪，不可深知。」²⁶

21 許地山，《扶箕迷信的研究》（臺北：臺灣商務印書館，1966年，1994年5月二版一刷），頁46-60。

22 許地山，《扶箕迷信的研究》，頁14-28。

23 見《古今圖書集成》，第514冊13頁之一，引自《古今圖書集成全文資料庫》（大鐸資訊股份有限公司，2005年版）。

24 徐珂編撰，《清稗類鈔》（北京：中華書局，1986年，1996年6月二刷），第十冊〈方伎類〉，頁4547。

25 林國平，《閩台民間信仰源流》（北京：人民出版社，2013年9月），頁212-213。

26 臺灣銀行經濟研究室編印，《新竹縣志初稿》（臺北：編者，1959年11月），卷五，頁186。

所謂的「扶乩出字」、「能做詩作文」，與今日之扶鸞類似。又劉家謀〈海音詩〉所載：

「箕中懸筆倩人扶，潦草依然鬼畫符；道是長生真有藥，九泉猶未覺迷途！」俗重摑神，有病請神醫之。神與兩轅，前一人肩其右、後一人肩其左，其行顛簸不定。病家用糠或米置箕中，前左轅忽低忽昂，點注糠、米間作畫字狀，以為神方；即醫死不悟也。²⁷

所謂「箕中懸筆」是扶鸞的一種方式，如田尾鎮化堂的扶鸞，扶鸞時乩盤旁的鐵柱會豎起成倒L型，鸞筆懸一線掛在倒L形柱條上，由人推動鸞筆扶鸞，或是由此演化而來（見圖1）。此一系統有繫紅線之特徵，如臺中

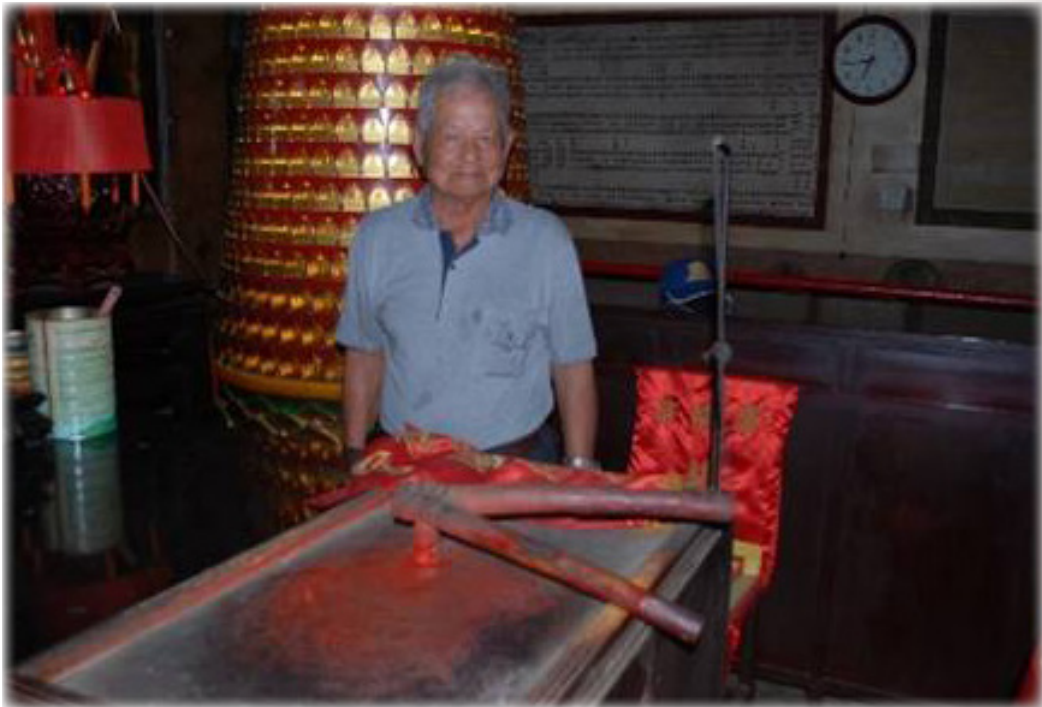


圖1 田尾聖德宮鎮化堂的乩筆，扶鸞時旁邊鐵柱會豎起，成倒L型，下懸乩筆。

資料來源：筆者拍攝，2009年4月16日。

27 劉家謀，〈海音詩〉，收於臺灣銀行經濟研究室編印，《臺灣雜詠合刻》（臺北：編者，1958年10月），頁12。



圖 2 臺中市聖壽宮過去的扶鸞，扶鸞時副鸞握住繫在乩筆上的紅線。
資料來源：筆者拍攝，1997 年 6 月 1 日攝。

聖壽宮、斗南感化堂的扶鸞，正鸞生扶鸞時，鸞筆末端繫有一紅線，由旁邊的鸞生握住或綁在手背上（見圖 2），²⁸ 應與此種類型有關。

日治時期楊明機透過儒宗神教試圖統合鸞堂，其所使用的鸞筆大致有雙人扶鸞的長乩，也有單人扶鸞的短乩，如屬於聖賢堂系統的明正堂²⁹，其所使用的扶鸞方式為單人乩；埔里孔子廟育化堂則是使用雙人乩。上述聖壽宮則使用單人乩。

戰後，楊明機仍舊四處扶鸞推廣儒宗神教法門，雖然教名得以廣布，但是鸞堂之間的聯繫性不足。部分地區的鸞堂人士也發起整合，如高雄地區的鸞堂人士由靈善堂堂主黃鐘靈及堂生陳振芳協力推動當地鸞堂，並在 1961

28 斗南石龜溪感化堂的扶鸞也是同一方式，但略有不同，是將紅線繫於另一人左手臂而非持拿於手中，一說是鸞筆是靈鳥依附，深怕靈鳥飛走，故將鸞筆用紅線綁住，另一端繫於旁人左手臂。見陳駿宥，〈臺灣中部地區鸞堂信仰體系研究——以竹山克明宮與斗南石龜溪感化堂為考察重點〉（中正大學臺灣文學研究所碩士論文，2012 年 12 月），頁 35。

29 臺中市聖賢堂由邱垂港在 1962 年成立，1969 年在草屯惠德宮結識王翼漢，兩人於 1969 年合辦鸞友雜誌社。見聖賢堂編印，《臺中聖賢堂、烏日天德宮簡介》（臺中：編者，1977 年，1986 年月再版），頁 4-6。

年6月成立「鳳邑儒教聯堂」，由黃鐘靈為第一任主任委員，至1997年高雄鳳山地區已增至44堂。1981年，埔里地區以懷善堂、育化堂的鸞生許清和、江榮宗、陳南要等人號召埔里地區的鸞堂，向省政府陳情，擬成立「儒宗神教會」。另外全國性的整合運動中，如臺中市明正堂堂主王翼漢，在中共進行文化大革命時間，邱創煥於臺北中山堂召集全省鸞堂負責人開會，擬針對文革對儒家思想的破壞提出對策。王翼漢於會中提出組織鸞堂聯誼會的構想，以藉機整合鸞堂，並正名為「武聖聖德實踐委員會」，受到政府的支持，但後來因經費無著而告終。1969年臺中醒修宮董事長王更如倡議組織「財團法人臺灣省聖教會」，並於1981年由該會董事長張啟仲撰文〈誰說「儒教不是宗教」〉向社會大眾鼓吹，亦無成就。1978年，感化堂的明道雜誌社董事長林仁和等人擬以「儒宗神教」的名義向內政部登記，於日月潭召開臺灣地區鸞堂負責人座談會，有五百多堂參加，但這次正名活動被內政部否決，僅能登記為「中華民國儒宗神教會」，成立之後，各鸞堂間獨立性強，整合之舉亦未能完成。³⁰直到2000年中國儒教會的成立，鸞堂算是有了一個有登記的團體，不過此一團體仍以南部鸞堂為主，³¹能否取得臺灣所有鸞堂的認同，仍有待觀察。

從上述的資料看來，台省各地有不少扶鸞團體，扶鸞的方式可能存在多種形式，如一貫道早期也扶乩，其所使用的乩筆則為圓形框架，旁懸一筆形物。日治時期以來，楊明機推動儒宗神教的整合，早期是以三芝智成堂為主，³²其派下各鸞堂使用Y字型的桃筆，是相當普遍的，其中僅有雙人扶乩與單人扶乩或有無繫紅線等的不同，或許與各自扶鸞儀式的脈絡有關。日治後期，許多鸞堂受到戰爭影響而停鸞，戰後初期，部分地區如埔里，受到學習漢文的影響，其鸞堂有所復振，³³但大致而言，臺灣鸞堂在戰後受到政治

30 王志宇，《臺灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸化》，頁63-64。

31 李世偉，〈飛鸞濟世——儒教傳承〉，見吳兆麟總編輯，《中國儒教會會志》（高雄內埔：睿煜出版社，2008年7月），頁8。

32 蔡秀菁，〈為何代天宣化：三芝智成堂的鸞務變遷〉，見陳桂興主編，《神來一筆：扶鸞的回顧與展望》，頁168-169。

33 有關埔里鸞堂在戰後因學習中文而有復振的現象，參見邱正略，〈戰後初期埔里地方信仰活動復振風潮〉，《逢甲人文社會學報》，36期（2018年6月），頁77-131。

社會的變遷影響，鸞堂的活動漸走下坡，扶鸞面對信徒凋零及正鸞傳承不易的種種問題。³⁴ 不過在儒宗神教的發展上，仍有鸞堂受到楊明機推廣教門的影響，認同其教門，並持續推廣該宗教。

日治時期楊明機的扶鸞，以桃筆扶鸞方式為之，此筆作為宗教法器有其宗教的寓意，採桃木身、柳木嘴，寓意陰陽合一。³⁵ 戰後，林永根³⁶《鸞門暨臺灣聖堂著作善書經懺考》亦載：傳說孔子周遊列國，因世人不能了悟，乃倦歸回魯，當孔子心灰意冷時偶然看到一隻靈鸞，飛落沙地以嘴尖寫字於沙上，因而啟發，悟此靈鸞傳達天意，筆錄其詩文，均是勸世渡眾之文。於是孔子命門生定期聚會，虔請降鸞，啄沙成章，此為儒門揮鸞之始，後來有時靈鸞請而不來，甚感不便，乃叩請上天准予以桃枝作為鸞筆，使人靈通仙靈，以傳真天意，揮鸞沙盤之上。³⁷ 因此，以桃枝柳木所構成的桃筆扶鸞成為儒宗神教鸞堂發展上的重要特徵。有關鸞筆有不同的種種傳說，如澎湖《海鏡金鐘》記載黃帝女精衛，因犯錯被金母娘娘禁錮於火爐中，苦修七百年後而化為青鸞，下凡救世。藉雙翼一嘴而揮鸞闡教，此為鸞筆之始祖。³⁸ 臺中聖賢堂編纂《鸞堂聖典》將桃筆傳說做了一個統整與說明，指出鸞筆之由來乃在神農氏時，東方木公一炁化青鸞一隻，瑤池金母命其下凡度世，被

34 見王志宇，〈從鸞堂活動看戰後《明聖經》在台的傳布與影響〉，發表於2015年6月28日財團法人臺北保安宮、保生民間宗教學院主辦，「華人宗教經典的建構、詮釋與實踐」學術研討會，頁6。

35 楊明機云：「本省鸞堂開始之來源，源自晚清，宜蘭縣長李望洋先生，由甘肅而傳來……縣長云，本人能請，乃指導一切，取桃枝柳木為筆……」。見楊明機，〈儒宗神教歷史〉，收於《聖佛救度真經》（彰化二水：贊修宮，1937年初版，1981年10月臺北贊修行宮第三版），頁86-88。此桃枝柳木，指鸞筆的身是桃木，嘴尖的部分是柳木，寓意陰陽合一。漢代以來庶民對於桃木有所信仰，強調桃為五行之精，西方之木，具有煞氣。與李時珍從本草學立場解說它的「味辛氣惡」，能厭邪氣，都是以遏制惡的巫術性思考原理的運用。見李豐楙，〈桃木傳奇〉，收入王秋桂主編，《神話、信仰與儀式》（臺北板橋：稻鄉出版社，1996年7月），頁141-143。

36 林永根為南投縣草屯鎮弘化敬天院院長，屬於弘化院體系，如其所言：「弘化各院，乃倡導五教合一，根據五教經典而弘法利生，導迷信而入理性之宗教團體。」見林永根，〈漫談臺灣光復後的新興民間信仰與宗教〉，《臺灣文獻》，37卷1期（1986年3月），頁188；另外鄭志明則曾撰文介紹該信仰的組織、儀式及發展特色，詳見鄭志明，〈臺北地區弘化院的宗教體系〉，《臺灣神學論刊》8期（1986年3月），頁51-75。

37 林永根，《鸞門暨臺灣聖堂著作善書經懺考》（臺中：聖德雜誌社，1982年11月），頁4-5。

38 不著撰人，《海鏡金鐘·卷三》（澎湖：群英社樂善堂，1973年孟夏月），頁16-20。

鴻鈞老祖收為腳力，因神鸞靈通常洩天機，故被老祖收回，削去其嘴，使之啞口無言。後蒙神示，必擇開叉桃枝，形如鸞鳥雙翼者，雕形如鸞，嘴部銜接柳枝一截，而成鸞筆，禱神降靈，自可通靈飛鸞。又指出至漢明帝時，文昌轉生為第十七世為士大夫身，體聖人以神道而設教，再倡飛鸞於梓潼「迴鸞峯」通天壇，取香木雕刻一鸞鳥，口含木筆，用絲線懸於中樑間，下設香案，堂上懸掛黃帝、老子、孔子畫像，念誦黃庭經，虔誠禱告，少頃，道祖降臨，鸞筆自動飛舞，降詩文於紙上，是謂「鸞章」，亦稱「鸞文」或「聖藻」，是神靈飛鸞著經立說救劫之始也，並為後世扶鸞之張本。今之鸞法取東向西雙叉之桃木，雕刻鸞鳥形狀，以石柳木作鸞筆，使左右雙手握鸞筆，扶於沙盤上，亦即青鸞奉命之顯化。後以此法稍慢，有改用單人扶鸞，或改不用掃沙，以觀形察影而著書造經。今之扶鸞法與飛鸞有別，但習慣仍通稱之。³⁹ 上述有關鸞筆的不同傳說，也顯現鸞堂不同的扶鸞源頭及發展。嘉義縣大林鎮天德寶宮所出版的《妙道真修》載有一筆仙真降鸞說明福建保定武聖宮揮鸞闡教緣起，指出創設聖堂需準備砂盤桃筆，「規格長四尺，闊二尺，桃枝一枝雕刻成筆，用紅紗懸於樑上，備清砂在砂盤上，並派唱砂字以及筆錄生，便以隨時動筆揮鸞。」⁴⁰ 以紅紗懸於樑上的扶鸞，顯然是另一種脈絡的扶鸞方式，也呈現了扶鸞方式的多元性。另外，由於鸞筆在扶鸞儀式中所具有的重要性，部分鸞堂在啟用新鸞筆時，會有開筆儀式，如南投市永豐宮啟用新鸞筆時，會請神明降乩，使用舊鸞筆先開光一支新毛筆，再使用此毛筆繫在舊鸞筆上，使用毛筆沾上硃砂來開光新鸞筆。通常乩生在降神後，會用夾在舊鸞筆上的毛筆在新鸞筆上畫符，並在柳嘴、桃木身等處點上硃砂，完成開筆儀式。⁴¹

39 臺中市聖賢堂編印，《鸞堂聖典》，頁 9-10。

40 天德寶宮妙修堂編印，《妙道真修》（嘉義大林：編者，1979 年 11 月），頁 276。

41 南投市永豐宮翁宜萱小姐口述，2023 年 9 月 9 日電訪。

肆、戰後鸞堂發展與鸞筆形制的變化

戰後，鸞堂的發展有了一些變化，首先是在政治社會變遷下，鸞堂漸走下坡，扶鸞面對信徒凋零及正鸞傳承不易的種種問題。其次戰後有些新興鸞堂成立，使用扶鸞方式，但在神明系統及儀式及鸞筆上卻都有了變化。⁴² 以下幾個例子加以說明。

一、北港武德宮

北港武德宮緣起於 1963 年的北港保生堂中醫院，一開始被視為是內神⁴³ 加以奉祀，1970 年透過池王乩示，確認該內神為財神趙公明。1976 年，在武財公⁴⁴ 降旨下，以中路老武財神的法相為準，雕刻了東西南北四路財神，象徵五路以中路為尊，並同意由信眾恭請分靈金尊奉祀。1978 年建廟，1980 年落成入火安座。⁴⁵

武德宮以其特有的葫蘆桃筆扶鸞濟世（見圖 3），該宮早期在保生堂時期即有降鸞辦事，一開始事先借調新港東興廟池府王爺的乩手前來協助，以手轎為之。1976 年武德宮開始訓練自己的乩生，開啟特殊的葫蘆桃筆扶鸞濟世方式。目前負責對外濟世的是南路武財公，每逢農曆一、四、七開壇濟世，謂之「公壇」。武德宮的內部及其關係人等，有情節重大、身分特殊、請示事項敏感者，則另擇人少的時段開「私壇」。此外，還有「內壇」，這是該宮主神中路武財公處理重大急難、苦病及管委會呈核重大宮務的裁決事項時所用。⁴⁶ 從武德宮的葫蘆桃筆扶鸞的發展看來，這是戰後一支以扶鸞濟世為號召的新興鸞堂。

42 新興鸞堂指部分鸞堂在發展上為了適應現代社會除保留扶鸞方式，另外在神祇供奉或教義及活動上大量融入了其他教派的做法稱之，參見王志宇，〈戰後臺灣新興鸞堂豐原寶德大道院之調查研究：教義與宗教活動面向的觀察〉，《臺灣文獻》，62 卷 3 期（2011 年 9 月），頁 351-384。

43 指家戶內的神靈。

44 武財公為堂內對武財神的尊稱。

45 有關北港武德宮的緣起及建廟經過，參見林安樂，《天宮武財神扶鸞濟世實錄》（臺北：橡樹林文化、城邦文化事業股份有限公司，2021 年 1 月），頁 10-28。

46 見林安樂，《天宮武財神扶鸞濟世實錄》，頁 31-38。



圖 3 北港武德宮的內壇的扶鸞，使用柱狀形桃筆。

資料來源：北港武德宮提供

二、斗六受天宮媽祖廟

該廟位在今斗六市莊敬路 55 號，奉祀媽祖為主神。該廟緣起於清乾隆末年，道光 28 年（1848）斗六縣丞姚鴻改建，明治 42 年（1909）重建。⁴⁷原在今斗六市中心圓環處，為今斗六俗諺中的「街頭媽祖間」，道光年間該廟內成立了龍門書院，其地位相當重要。日治時期因道路興建遭日人拆除，媽祖金身流散外地。1971 年，地方決定重建媽祖廟，由葉碧東捐獻廟地，在信眾熱心捐款下，1977 年重建落成。⁴⁸受天宮的扶鸞在 1977 年重建前已有，有文乩及武乩，其鸞法則來自石龜溪感化堂。⁴⁹從受天宮所奉祀的鸞下

47 相良吉哉，《臺南州祠廟名鑑》（臺北永和：大通書局，1933 年臺南初版，2002 年 3 月初版二刷），頁 200。

48 傅奕銘總編纂，廖英良撰，《斗六市志·宗教篇》（雲林斗六：斗六市公所，2006 年 9 月），頁 104。

49 受天宮廟祝陳進祥口述，2021 年 8 月 27 日訪問。感化堂源於田尾紅毛社慎化堂，由葉清河等赴慎化堂叩求恩主，在昭和 7 年（1932）設堂，後來楊明機曾來堂傳授扶鸞之法。見陳駿育，〈臺灣中部地區鸞堂信仰體系研究——以竹山克明宮與斗南石龜溪感化堂為考察重點〉，頁 30-42。

生祿位（見圖 4），我們可以確認該廟過去曾有扶鸞的事實，不過我們可以看到受天宮的乩筆形制已與感化堂不同，而是以佛手乩的形制出現（見圖 5）。



圖 4 斗六受天宮所供奉的鸞下生祿位

資料來源：筆者拍攝，2021 年 8 月 27 日。



圖 5 斗六受天宮媽祖廟的乩筆屬於佛手乩

資料來源：筆者拍攝，2014 年。

三、斗六福興宮

斗六福興宮，主祀開漳聖王，址在雲林路二段 180 號。根據廟方的《斗六福興宮沿革誌》所載，該廟主祀神開漳聖王於嘉慶 12 年（1807）由漳州人張士源、陳文堂、陳文賢、林凱等人自漳州府的南山寺奉開漳聖王金身渡台並在斗六建宮，日治時期該廟為日人所毀，1968 年重建。該廟設有文武乩壇，緣起於該宮落成入火後，香客日增而有設立武乩濟世的需求，並在 1969 年農曆 2 月呈疏獲玉旨賜准。同年農曆 3 月間，翁庚申等人懇求神聖用輦轎寫出正體字，後獲賜詩，並每夜煅練，同年農曆 7 月 1 日無極老母賜「道元堂」懿旨，自此輦轎乩改為佛手乩，正式成立文乩向外闡道，其後武乩中斷，現僅以文乩行救世、醒世、濟世、渡世四大使命。⁵⁰

50 參見余秋淵等撰，《斗六福興宮沿革誌》（斗六市：斗六福興宮管理委員會，2013 年 5 月增修版），頁 1-5，44-45。

福興宮的乩筆與前述天受宮的形制相同，都是以一佛手持筆狀，從其文乩的來源是先以輦轎寫正體字，再行煅練而最後獲懿旨改用佛手乩（見圖 6）。其發展與過去日治時期的儒教鸞堂的發展有些不同，可說是以濟世為主的乩壇，後來才慢慢轉型成為兼具教化的鸞堂。而廟方也認為該廟奉祀開漳聖王屬於道教範疇，但為何稱鸞堂而由南天直轄，是因「瑤池金母及玉皇上帝旨頒道元堂堂號在本宮，且在本宮設有護世府，而應天命、以飛鸞闢道行濟世、醒世等使命。故又歸屬在儒教鸞堂，再茲凡鸞堂五恩主並其他設宮、堂、壇以文筆濟世、醒世等皆謂鸞堂也。」⁵¹ 可以留意的是福興宮本以輦轎扶乩，後來才改為佛手乩，這種情況以輦轎扶乩的情況也有相當多的例子，不只福興宮有。如雲林縣元長鄉潭東村的救世堂，主祀侯府千歲，1981 年扶鸞出版《聖道寶典》，其乩筆為手攆轎，其神明系統與扶乩方式都與傳統鸞堂不同，但仍如鸞堂扶鸞（乩）勸善出書（圖 7、圖 8）。⁵² 而從斗六福興宮的例子可以看到鸞堂本是一種概稱，其扶鸞的用具有多種形式，其發展也有不同的脈絡。



圖 6 斗六福興宮的佛手乩。

資料來源：筆者拍攝，2021 年 8 月 27 日。

51 余秋淵等撰，《斗六福興宮沿革誌》，頁 73。

52 不著撰人，《聖道寶典》（雲林元長：潭東救世堂，1981 年 6 月）。



圖 7 救世堂的手轎扶乩。

資料來源：翻拍自《聖道寶典》書內照片，不著頁碼。



圖 8 救世堂的侯府千歲與手轎。

資料來源：翻拍自《聖道寶典》書內照片，不著頁碼。

四、王功林希元祖廟（芳苑鄉臨海路）

王功林希元⁵³祖信仰的發展，最初是以王功地區林氏宗族所建立的祖先信仰，並以林祖信仰為主體，凝聚宗族力量，成為王功林氏宗族對抗鄰近地區異姓宗族的利器。林希元祖神像初以輪值供奉的方式辦理，屬於所謂隨爐主走的祭拜形式。⁵⁴林祖信仰除了凝聚林氏宗族之外，很重要的活動是濟世。早期「林厝份」在上帝公廟後設有「公廳」，平時為族人聚會之所、莊中議事之處，莊民有病痛或難決之事，則定期請林祖移駕公廳起乩濟世，筆生將藥方或旨意書寫於「金紙」之上，如是藥方則另加林祖神尊底座之木屑。日治時期曾有林祖用桃筆乩示抓賊的故事，後來林祖神尊被竊，1948年秋，被林連宗於海邊掘獲，後來確認為原林祖金身。1982年，莊眾決議募款建廟，由林玉女捐地，翌年興工落成，入火安座。⁵⁵

林祖神尊因失竊過，扶鸞也中斷，尋回後，在1960年代，由林祖發爐指示要訓練一批新乩，候選上林上為正乩，林甲、林本為副乩，又選上村中知識程度較高的林連宗、林淵鴻、林先賜、林根和洪丙丁等人為書生（桌頭），開始扶乩出字。這一桃筆扶乩傳承到1990年代初期就不再出現。⁵⁶林希元祖廟的桃筆扶乩採二人乩，與傳統鸞堂極為相近，但又有所不同，主要在於乩筆雖採桃木，但鳥嘴部分與桃身為一體，與傳統鸞堂所用桃筆柳嘴以示陰陽合一的形制，仍有其差異。且扶鸞的用途主要在於濟世，與民間教派強調教化，以呼應教派神學理論的做法，有較大的不同，可視為是一種使用文乩的乩堂（見圖9、圖10）。

53 有關林希元的生平及思想，王一樵有專章討論，參見王一樵，〈從「輔翼聖教」到「改正經傳」：林希元思想研究〉，《史耘》，10期（2004年9月），頁23-45；王一樵，〈從「吾閩有學」到「吾學在閩」：十五至十八世紀福建朱子學思想系譜的形成及實踐〉（臺灣師範大學歷史系碩士論文，2006年6月），頁51-73。

54 如有些村莊還沒能力蓋村廟，可是村莊裡長期祭拜某一神明，雖沒有廟，但有神像、香爐，村莊居民每年更換爐主。有關此有神無廟的公眾祭祀，林美容，〈臺灣的民間信仰與社會組織〉，收入氏著，《臺灣人的社會與信仰》（臺北：自立晚報社文化出版部，1993年1月），頁174-175。

55 林連宗，《林希元生平暨祖廟興建紀實》（彰化芳苑：林連宗，2017年10月），頁43-56。

56 陳國政執行編輯，《濁世廉臣林希元祖》（彰化芳苑：林希元祖廟第十四屆管理委員會，2014年4月），頁62-63。



圖 9 王功林祖廟的桃筆。

資料來源：楊順宇先生提供。



圖 10 王功林祖廟的桃筆，鳥嘴與筆身一體成型，鳥嘴並非柳木。

資料來源：筆者拍攝，2021 年 9 月 8 日。

上列各廟堂的扶鸞，雖稱為扶鸞，但都與傳統鸞堂的扶鸞有差異，此種差異，其實有著不同時代下，鸞堂發展上的差異，在時空的發展與變化下，造成許多號稱鸞堂的扶鸞團體，在鸞筆的使用上，卻彼此有所差異，此於下節詳論之。

伍、從民間教派的觀點看鸞筆形制的演化

儒宗神教在楊明機的推展下，朝向一支民間教派來發展，在教派的發展上，神明崇奉、科儀、法器、教義等等的規範都有其必要。日治時期的《儒門科範》與戰後的《鸞堂聖典》無疑是儒宗神教發展過程中，至為重要的兩部教義科儀類經典。《儒門科範》是楊明機在昭和 11 年（1936）所編撰，次年由臺北贊修宮出版，鉛印本，書分天、地、人三卷，合計 131 頁。1956 年由竹山克明宮再版，1973 年由贊修宮、智成堂與克明宮發行三版，1989

年再由臺北崇修宮發行四版。本書可說儒宗神教在科讚禮儀方面之範本，其中不僅有各種祀聖禮法、表文、寶誥、科儀等。本書天部輯有序、引及儒宗神教之天職、法規、各類聖誕表文。地部收有各類疏文牒文，人部則收有各類經誥、科儀，寶錄部則收有各類符籙。本書之特色為編有有關儒宗神教發展之引、序文等，以及與建立儒宗神教教門有關的神明供奉、階級、法規、經典等等。⁵⁷ 對於《儒門科範》的編纂，論者認為《儒門科範》的出現，顯現楊明機的儒教觀有融入其他民間教派的義理的傾向，且吸納了紅卍字會及道德學社等義理。此外，也受到日治時期社會脈動的影響，在臺灣總督府的統治下，齋教後來成立臺灣龍華佛教會，都有順應日本統治當局的用意，楊明機可能受到此一發展之刺激，而有《儒門科範》一書的出現。⁵⁸ 這個推測有其可能性，但更現實的問題是教派要推廣，科儀教義類的論述，就必須要逐漸地建構出來，才能有利教派的傳佈。

楊明機在《儒門科範》一書中闡述了儒宗神教以神道設教的仙真脈絡，書云：「幸我無極老祖，開普度於三期，特命關、呂、張、王、岳諸真，以神道而設教」。⁵⁹ 在其法器祭器陳列式後，特別點出「上奉聖容為無極之主宰，故空懸無極燈。然無極生太極，轉生兩儀，與淨瓶合為水火既濟，與檀木、檀末、陰陽茶，合生四象，變成八卦，無形而成有形也。」⁶⁰ 可謂是將其天地創生的概念，透過其聖神崇拜與法器祭器的陳列上，賦予象徵的意義，⁶¹ 也彰顯法器在宗教神學上的重要性。

楊明機在《儒門科範》中，設定儒宗神教 12 則法規如下：

1. 三綱五常，以重聖門。

57 參見王志宇，〈臺灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞動化〉，頁 88-89。

58 參見邱延洲，〈「飛鸞」與「科教」：臺灣鸞堂經儀之建構〉（成功大學歷史系博士論文，2022 年 7 月），頁 83-94。

59 楊明機編輯，〈《儒門科範》〉（臺北：贊修行宮、三芝智成堂，1937 年初版，1973 年 9 月三版），卷一天部，頁 4。

60 楊明機編輯，〈《儒門科範》〉，卷一天部，頁 12。

61 有關儒宗神教的宇宙觀，參見王志宇，〈臺灣儒宗神教神學理論的詮釋與演化 -- 以宇宙論為中心〉，收入洪峰榮主編，〈鸞意神在：聖鸞學演繹〉（高雄：臺灣宗教與社會協會出版，高雄意誠堂關帝廟發行，2022 年 10 月），頁 30-41。

2. 克敦孝悌，以肅人倫。
3. 謹守國法，以戒爭訟。
4. 篤愛宗族，以昭雍睦。
5. 崇重法門，以堅信賴。
6. 黜革異端，以崇正道。
7. 明修禮讓，以厚風俗。
8. 尚持節儉，以惜財用。
9. 解釋讎忿，以重生命。
10. 內外兼修，齋戒慎懍。
11. 體天行化，克己渡眾。
12. 勤求精進，日就成功。⁶²

從上列 12 則的內容而言，儒宗神教可說是一支以實踐三綱五常道德倫理為核心思想的教派。又其在《儒門科範》內有關崇聖法節，以無極天尊奉於最上，其下由孔子居中，其左為老子，右為釋迦牟尼，安於上座，關恩主、呂恩主、張恩主及王恩主、岳恩主安於下座。並云：「右安奉寶座，以為禮拜之儀，兼三教而崇乎神教之利生也。依儒、道、釋，以別序次。而最上另奉無極天尊，為生天生萬物之至尊，用無極燈以表號之。」⁶³ 雖然楊明機在其〈例言十二則〉云：「儒尊孔聖，與道釋而並列，雖分門而治，其三教同源，故神教融通，萬聖集會，何分於彼此哉？」⁶⁴ 然而透過其對於聖神的崇祀與排列，以儒居中，以儒兼佛道的意圖相當明顯，最值得留意的是楊明機將儒家的經典《中庸》收入到《儒門科範》中，作為其〈無極內經〉的主要內容，⁶⁵ 顯見楊明機將儒學經典視為其修持的寶典，並在三教中凸顯儒家的義理思想，作為道德實踐的準繩，此又與其透過鸞堂藉由儒家教化的神道設

62 楊明機編纂，《儒門科範》，卷一天部，頁 34。

63 楊明機編纂，《儒門科範》，卷一天部，頁 34-35。

64 楊明機編纂，《儒門科範》，卷一天部，頁 29。

65 楊明機編纂，《儒門科範》，卷三人部，頁 125-144。

教目的相呼應。而前述鸞筆乃因孔子周遊列國回魯時，看到靈鳥啄沙成字而為扶鸞所由來的傳說，可說十足的反映了楊明機等儒教人士的看法。

戰後聖賢堂編輯《鸞堂聖典》並在 1979 年出版，此書可說是楊明機在推廣儒宗神教後，認同此一教派的鸞堂人士，將當時流通於鸞堂的種種概念，做了系統化的整理。該書內容分別解釋了五教的教義、何謂鸞堂、鸞筆的由來、扶鸞通靈的原理、扶鸞的儀式與教派、鸞教對於國家社會的貢獻、臺灣鸞務概況、鸞堂的組織及職務、服制、修持經典、祭祀方式、堂規等分別作了解釋，⁶⁶ 其後並附有各種疏文及經誥。臺灣鸞堂強調其所供奉的神祇稱為恩主公，為何以恩主公稱之，前述相關文獻對於關、呂、張、王、岳等等仙真都有所敘述，甚至在鸞堂的統合過程中，由於系統不同，相關的恩主還不只這五位，武廟明正堂出版的《浮生醒道記》述及：鸞堂五恩主是玉帝答應不重新混沌塵世之後，其所下詔旨中的五位神明，即關聖帝君、孚佑帝君、司命真君、岳武穆王、玄天上帝等五位，因詔文有等字，意味不只五位奉令下凡，尚有文昌帝君、豁落靈官王天君等。也因為這些神明出來跪叩金闕、挽救眾生，而以恩主稱之。⁶⁷ 透過這一類的鸞文，表述了恩主公信仰的形成，與神明下凡救世，所彰顯的鸞堂教化性質。不過戰後的《鸞堂聖典》，與楊明機以儒兼佛道的想法，略有變化。我們可以看到鸞筆的傳說，在此時已如前述強調「東方木公一炁化青鸞一隻，瑤池金母命其下凡度世，被鴻鈞老祖收為腳力」的說法，轉成與道教之間的關聯，故《鸞堂聖典》云：「鸞堂又稱『儒宗神教』，乃以神靈降筆為傳道方法……此法為文昌帝君提倡，關聖帝君頒命弘揚，請神扶鸞原為道教之一法，又遵奉關帝、呂祖、司命真君等道教諸神，故鸞教為中華道教一派，實不可否認，亦即占驗、積善之道派也。」⁶⁸ 從戰後的政治社會環境，儒宗神教諸廟堂，尋求正名登記而無果，且道教已是政府合法登記的教派，鸞堂人士將儒宗神教視為道教之一派，也

66 臺中市聖賢堂編印，《鸞堂聖典》，頁 3-27。

67 不著撰人，《浮生醒道記》，（臺中：鸞友雜誌社，1989 年 1 月），頁 50。

68 臺中市聖賢堂編印，《鸞堂聖典》，頁 13。

是一種折衷的方法，仍可視為是民間教派透過教義的表述而爭取正統化的方式。

透過不斷出版的鸞書以及有關神學的建構，恩主下凡救劫可說確認鸞堂具有教化功用的終極目標，而鸞筆與孔子的傳說，則讓鸞堂與儒家建立了關係，更確認其儒教教化的目的。因此，桃枝柳木的桃筆扶鸞，經過孔子遇鸞鳥在河岸啄沙成字的傳說，或是鸞筆是「東方木公一炁化青鸞一隻，瑤池金母命其下凡度世，被鴻鈞老祖收為腳力」，這種偏向道教的論述，都讓鸞堂與儒家之間，或是鸞堂與道教之間，有了更密切的關聯，有其重要的象徵意義，其背後代表的是鸞堂與儒家或道教間的臍帶關係，也透過這樣的傳說賦予了扶鸞正統性。

戰後異族統治退散，臺灣的社會文化已沒有了異族統治的壓力，鸞堂不復如日治時期的活躍，尤其到了 1970 年代，一方面社會經濟發展，另一方面無線電視台陸續開播，提供了社會大眾另一娛樂的管道，⁶⁹ 傳統鸞堂面對鸞手的老去與信徒的流失，其危機漸漸浮現。一些鸞堂開始轉型，藉由吸收其他教派的教義與方法吸收信徒。部分原來並非使用扶鸞濟世及勸化的鸞堂，後來因緣際會使用了扶鸞的方法。但是此時儒宗神教鸞堂已不若往日的活躍，儒宗神教的統監正理楊明機在 1958 年，也回到臺北三重。此期與一貫道間所有合作，1971 年由三重遷至臺北市民權東路，與一貫道的合作停滯。此後雖然仍參與鸞堂的活動，但年事漸高，活動力大減，僅參與部分鸞堂的善書再版工作。⁷⁰ 換句話說，此時成立的鸞堂，已經沒有日治時期的政治社會等壓力；透過儒宗神教形成一種保存漢文化的作法已沒有往日的急切，透過儒宗神教與儒家的關聯所產生的正統性與儒教化，在當代社會也沒有其急切性。雖然有聖賢堂等，仍汲汲於標舉儒宗神教的大旗，但仍沒有過去楊明機的活力，且在現實環境的制約下，儒宗神教難以登記，聖賢堂的策

69 筆者多年前曾訪問臺中市東區的老鸞堂，老堂主直言原來霧峰地區的信徒要走路一個鐘頭到堂裡來效勞，戰後電視台開播後，便常急著回去看電視劇，到最後信徒就流失了。

70 王志宇，〈儒宗神教統監正理楊明機及其善書之研究〉，《臺北文獻（直字）》，120 期（1997 年 6 月），頁 52-54。

略反而趨近了道教。戰後的鸞堂，有者一開始並非鸞堂，而是使用文乩或武乩的乩堂，乃以濟世活動為主，後來才使用文鸞兼融入教化的活動。尤其新興鸞堂的發展，往往以濟世為吸引信徒的手段，於是新成立的鸞堂，透過其自身的社會網絡，尋求更有效的方式來吸引信徒。⁷¹ 扶鸞的方式有其作用，便予以維持，但是沒有急迫的教派化壓力，法器的教派化象徵意義就可以不被重視。當佛手乩甚或用手輦都可以達到神人溝通的目的，桃枝柳木的桃筆扶鸞就不一定需要被嚴格遵守，新創鸞堂便可使用其他型式的鸞筆，鸞堂的鸞筆樣式也就呈現多元的發展。

陸、結論

日治時期「儒宗神教」的出現有其時代因素，楊明機等人推動儒宗神教的發展，有著整合當時各地獨立發展的鸞堂的意圖，所以在推動儒宗神教發展的時候，有意地透過儒宗神教神學理論的建構與科儀的整合等，嘗試將鸞堂教派化。所以以鸞堂為發展基礎的儒宗神教，將其扶鸞儀式透過孔子周遊列國回魯後看到鸞鳥啄沙成字而發展出扶鸞的神話傳說，將儒宗神教與孔子所代表的儒家做了一個連結。也因此「Y」字型的鸞筆法器成為儒宗神教的一個特徵。不過扶鸞或扶乩如果從扶鸞的法器而言，從清代以降已有各種不同的類型，「Y」字型的鸞筆法器僅是其中一種。戰後在雲嘉一帶所流行的佛手乩，是另一種形式。為何戰後雲彰地區部分的鸞堂開始使用佛手乩而非傳統的Y字型鸞筆，從儒宗神教此一民間教派的發展，當可看到一些端倪。戰後的儒宗神教脫離了日治時期的統治，其發展上所承受的異政權的政治文化壓力解除，過去推動儒宗神教甚力的楊明機，在1958年以後，回到臺北，雖然還會回到中部活動，但隨著年紀日漸老大，其推動教派發展的力量已大

71 丁仁傑透過 Wilson 的教派理論，認為漢人的扶鸞，經由附加完整的神明體系、為社會接受的因果道德法則及詩與語言等，已不是單純的「法術型」活動，往往帶有「操控型」和「改革型」的結社活動。見丁仁傑，〈由「奧法堂」到「天仙金龍堂」：漢人民間社區中的扶鸞與宗教實踐，重訪《飛鸞》〉，《臺灣人類學刊》，8卷3期（2010年12月），頁48。這個看法適足以證明乩堂或鸞堂在發展時，透過種種宗教相關的運作，謀求發展。

不如前。後來中部地區雖仍有聖賢堂等承襲儒宗神教的發展，但其活力仍不如早期四處扶鸞的楊明機活躍，且在現實環境的制約下，有轉向道教的趨勢。扶乩本有其不同的發展脈絡，在複雜的鸞堂發展過程中，部分廟堂也有其原有的文乩傳統，當政治文化不需要特別推崇儒家，甚或需要透過儒家的因素來凝聚內部的團結時，作為人神溝通工具的鸞筆法器，也就不需要特別維持其形制及背後的教派象徵意義，佛手乩或其他形式桃筆的使用，就成為另一種可能的選擇。

參考書目

壹、史料

不著撰人，《六合皈元》。臺北三芝：智成堂，1956年，1968年2月四版。

不著撰人，《浮生醒道記》。臺中：鸞友雜誌社，1989年1月。

不著撰人，《海鏡金鐘·卷三》。澎湖：群英社樂善堂，1973年孟夏月。

不著撰人，《聖佛救度真經》。彰化二水：贊修宮，1937初版，1981年10月臺北贊修行宮第三版。

不著撰人，《聖道寶典》。雲林元長：潭東救世堂，1981年6月。

天德寶宮妙修堂編印，《妙道真修》。嘉義大林：編者，1979年11月。

臺中市聖賢堂編印，《鸞堂聖典》。臺中市：編者，1979年，1992年9月再版。

臺灣銀行經濟研究室編印，《新竹縣志初稿》。臺北：編者，1959年11月。

臺灣銀行經濟研究室編印，《臺灣雜詠合刻》。臺北：編者，1958年10月。

余秋淵等撰，《斗六福興宮沿革誌》。斗六市：斗六福興宮管理委員會，2013年5月增修版。

吳兆麟總編輯，《中國儒教會會志》。高雄內埔：睿煜出版社，2008年7月。

林永根，《鸞門暨臺灣聖堂著作善書經懺考》。臺中：聖德雜誌社，1982年11月。

林安樂，《天宮武財神扶鸞濟世實錄》。臺北：橡樹林文化、城邦文化事業股份有限公司，2021年1月。

林連宗，《林希元生平暨祖廟興建紀實》。彰化芳苑：林連宗，2017年10月。

相良吉哉，《臺南州祠廟名鑑》。臺北永和：大通書局，1933臺南初版，2002年3月初版二刷。

徐珂編撰，《清稗類鈔》。北京：中華書局，1986，1996年6月二刷。

陳國政執行編輯，《濁世廉臣林希元祖》。彰化芳苑：林希元祖廟第十四屆管理委員會，2014年4月。

傅奕銘總編纂，廖英良撰，《斗六市志·宗教篇》。雲林斗六：斗六市公所，2006年9月。

楊明機編輯，《儒門科範》。臺北：贊修行宮、三芝智成堂，1937初版，1973年9月三版。

貳、專書及專書論文

王志宇，〈臺灣儒宗神教神學理論的詮釋與演化——以宇宙論為中心〉，收入洪峰榮主編，《鸞意神在：聖鸞學演繹》。高雄：臺灣宗教與社會協會出版，高雄意誠堂關帝廟發行，2022年10月。

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

王見川，《臺灣的齋教與鸞堂》。臺北：南天書局，1996年6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。

李世偉主編，《近代華人宗教活動與民間文化 -- 宋光宇教授紀念文集》。臺北：博揚文化事業有限公司，2019年3月。

李豐楙，〈桃木傳奇〉，收入王秋桂主編，《神話、信仰與儀式》（臺北板橋：稻鄉出版社，1996年7月）。

林美容，《臺灣人的社會與信仰》。臺北：自立晚報社文化出版部，1993年1月。

林國平，《閩台民間信仰源流》。北京：人民出版社，2013年9月。

許地山，《扶箕迷信的研究》。臺北：臺灣商務印書館，1966年，1994年5月二版一刷。

蔡秀菁，〈為何代天宣化：三芝智成堂的鸞務變遷〉，收入陳桂興主編，《神來一筆：扶鸞的回顧與展望》。臺北：宇河文化出版，紅螞蟻圖書發行，2020年12月。

參、期刊論文

丁仁傑，〈由「奧法堂」到「天仙金龍堂」：漢人民間社區中的扶鸞與宗教實踐，重訪《飛鸞》〉，《臺灣人類學刊》，8卷3期（臺北：中研院民族學研究所，2010年12月），頁1-65。

王一樵，〈從「輔翼聖教」到「改正經傳」：林希元思想研究〉，《史耘》，10期（臺北：臺灣師範大學歷史系，2004年9月），頁23-45。

王世慶，〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉，《臺灣文獻》，37卷4期（臺中：臺灣省文獻會，1986年12月），頁111-152。

王志宇，〈儒宗神教統監正理楊明機及其善書之研究〉，《臺北文獻（直字）》，120期（臺北：臺北市文獻會，1997年6月），頁43-69。

王志宇，〈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〉，《臺灣文獻》，62卷3期（南投：國史館臺灣文獻館，2011年9月），頁351-384。

林永根，〈漫談臺灣光復後的新興民間信仰與宗教〉，《臺灣文獻》37卷1期（臺中：臺灣省文獻委員會，1986年3月），頁175-220。

林富士，〈醫者或病人——童乩的臺灣社會中的角色與形象〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，76卷3期（南港：中央研究院歷史語言研究所，2005年9月），頁511-568。

邱正略，〈戰後初期埔里地方信仰活動復振風潮〉，《逢甲人文社會學報》，36期（2018年6月），頁77-131。

馬彧，〈武當山道教科儀與法器造型解析研究〉，《南京藝術學院學報（美術與設計版）》2007年第3期（南京：南京藝術學院）。

許玉河，〈澎湖鸞堂發展史〉，《臺灣文獻》，54 卷 4 期（南投：國史館臺灣文獻館，2003 年 12 月），頁 153-204。

郭碩知、黃莉媛，〈作為道教社會記憶載體的科儀與法器〉，《青海師範大學學報（哲學社會科學版）》，41 卷 4 期（西寧市：青海師範大學，2019 年 7 月）。

陳旭，〈薩滿儀式中法器的運用及文化象徵意義〉，《宗教學研究》（成都：四川大學道教與宗教文化研究所，2013 年第 3 期）。

嵇童，〈「童乩研究」的歷史回顧〉，《臺北縣立文化中心季刊》，37 期（臺北板橋：臺北縣立文化中心，1993 年 6 月），頁 36-42。

劉枝萬，〈臺灣之 Shamanism〉，《臺灣文獻》54 卷 2 期（南投：國史館臺灣文獻館，2003 年 6 月），頁 1-32。

劉秋蘭，〈筆在臺灣民俗中的神聖性與象徵性〉，《文化資產保存學刊》，29 期（臺中：文化部文化資產局，2014 年 10 月），頁 81-102。

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 卷 2 期（南投：國史館臺灣文獻館，2001 年 6 月），頁 127-148。

鄭志明，〈臺北地區弘化院的宗教體系〉，《臺灣神學論刊》8 期（臺北：1986 年 3 月），頁 51-75。

鄭志明，〈臺灣靈乩的靈界觀與宗教使命〉，《新世紀宗教研究》，14 卷 3 期（新北永和：世界宗教博物館，2016 年 3 月），頁 1-32。

謝世維，〈從天文到聖物——道教儀式中策杖之考察〉，《漢學研究》，27 卷 4 期（臺北：漢學研究中心，2009 年 12 月），頁 85-116。

肆、博碩士論文

王一樵，〈從「吾閩有學」到「吾學在閩」：十五至十八世紀福建朱子學思想系譜的形成及實踐〉，臺灣師範大學歷史系碩士論文，2006 年 6 月。

何宿玄，〈法器的力量結構研究——以道教發表儀式所用為例〉，輔仁大學宗教學系碩士在職專班碩士論文，2022年11月。

邱延洲，〈「飛鸞」與「科教」：臺灣鸞堂經懺之建構〉，成功大學歷史系博士論文，2022年7月。

陳駿宥，〈臺灣中部地區鸞堂信仰體系研究——以竹山克明宮和斗南贊天宮感化堂為考察重點〉，中正大學台文所碩士論文，2012年12月。

楊雅媚，〈漢傳佛寺重要殿堂佛事之槌椎法器運用〉，國立臺灣藝術大學表演藝術研究所碩士論文，2007年6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。

伍、研討會論文

王志宇，〈從鸞堂活動看戰後《明聖經》在台的傳布與影響〉，發表於2015年6月28日財團法人臺北保安宮、保生民間宗教學院主辦，「華人宗教經典的建構、詮釋與實踐」學術研討會，頁1-12。

陸、其他

《古今圖書集成全文資料庫》（大鐸資訊股份有限公司，2005年版），網址：<http://chinesebooks.udpweb.com.tw/>

受天宮廟祝陳進祥口述，2021年8月27日訪問。

南投市永豐宮翁宜萱小姐口述，2023年9月9日電訪。

The Forms and Transformation of Luan Bi Used at Luan Tangs in Taiwan: A Study Centered on Ru Zong Shen Jiao

Chih-yu Wang *

Abstract

Luan Bi, a wooden pen in the shape of a Phoenix, is an important ritual object used in Fu Luan, a spirit writing ceremony taking place at Luan Tangs (i.e., Phoenix shrines). This article explores how Luan Bi has been used and transformed since the Japanese colonial period via the examination of the development of the folk sect-- Ru Zong Shen Jiao, one with the blend of Confucianism and Taoism. During the Japanese colonial period, Mingji Yang was inspired to record the doctrines of Ru Zong Shen Jiao through a specific Fu Luan. Later he took on the responsibility of propagating Confucianism and Taoism, promoting the practice of "Fu Luan" extensively. This appealed to many people who later identified themselves with this religious belief. However, Yang's involvement in "Fu Luan" and writing decreased after the publication of "Liuhe Gui Yuan" in 1956. In 1958, after returning from Ershui to Taipei, Yang limited his activities to the reprinting of the Luanism-related books. His voice gradually waned in the community of Luan Tangs. After World War II, changes of Luan Tangs were witnessed. Some new shrines emerged while some shrines were transformed from Gi Tang

* Professor, Master's Program of Culture and Social Innovation, Feng Chia University.

(i.e., old shrines presided over by mediums with martial arts practices). Moreover, Luan Bi was no longer limited to the pens made of peach branches and willow. Instead, the pens were accompanied by gourd pens or pens in the shape of Buddha's hands. This development was related to the social and cultural changes faced by the post-war Luan Tangs. When the pressure to preserve Han culture against the rule of foreign countries diminished, the demand for Luan Tangs declined. Accordingly, the Confucianism or Taoism's orthodox meanings represented by Luan Bi were not vigorously advocated as before. Given the diverse origins of folk beliefs and sources of Fu Ji (spirit writing), the forms of Luan Bi in post-war Luan Tangs have become more diverse.

Keywords : Luan Tang (Phoenix shrines), Fu Ji (spirit writing), Luan Bi (a wooden pen in the shape of a Phoenix), Ru Zong Shen Jiao (a folk sect with the blend of Confucianism and Taoism), Folk Sects

