

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》*

丁仁傑

中央研究院民族學研究所

本文的目的，一方面是對於人類學家David Jordan於1970年代末期報導過的鸞堂奧法堂做後續追蹤性考察；一方面，透過把奧法堂放在具有時空軸線的脈絡裡，本文試圖討論鸞堂在漢人民間信仰體系中的性質與位置。奧法堂是一個1940年代出現於台南縣麻豆鎮的小型鸞堂，1950年代開始與地方風水復興有關的「龍喉事件」牽連在一起，1960年進入發展高峰期，1980年代以後則進入低潮的家廟化發展階段。本文引用教派社會學研究者Bryan Wilson 教派類型學的分析架構，來考察漢人民間信仰與鸞堂之間的互動關係，並將鸞堂視作為漢人社會中的一種新興教派形式。Wilson所提出的三種教派類型：法術型、操控型和改革型，是與鸞堂發展特別有關的三種行動模式。鸞堂，在漢人社會裡，是一種，相對於一般「法術型行動」的民間信仰而言，更具有「操控型」和「改革型」行動意義的一種宗教選擇，其做法，則是將已廣被社會意識所接受的因果道德律，透過「招魂通靈」的形式，由經過了體系化的神明系統與賞罰原則，來將這一套規律予以再確認與有所強化，並以文字外顯的方式，將鑲嵌著一群特定社會關係的信眾網絡，加以神聖化與結晶化，而最終產生出包含著無限功德的，在公眾中廣為傳佈的勸善經典。本文最後提出兩種「可信性」：「對應性的可信性」和「反差性的可信性」，以助於更完整的解釋漢人社會複雜宗教生態裡的鸞堂發展。

關鍵詞：飛鸞，奧法堂，教派，善書，可信性

* 感謝本刊兩位匿名審查人的細心指正和提供寶貴修改意見。感謝本文初稿在研討會上發表時，評論人陳緯華教授的細心指正及建議，及當時多位與會者所提供的意見與批評，有助於本文後續的修改，當然，本文的諸多缺失自應由筆者負全部責任。

收稿日期：99年5月14日 接受刊登日期：99年10月28日

一、問題的提出

本文的主要目的，一方面是對於 David Jordan 於 1970 年代末期所報導過的鸞堂——台南縣麻豆鎮奧法堂，進行重訪性的考察；一方面，出於奧法堂發展歷史的極具有理論上的啟發性，於是建築在有關材料上，透過把奧法堂放在一個具有時空軸線的脈絡裡，筆者嘗試去就鸞堂在漢人民間信仰龐雜體系中所具有的性質與位置有所討論。我們除補充 David Jordan 的討論外，也希望在經由新概念框架的引導下，能更深刻的突顯出一個地方性鸞堂的發展背後，所呈現出來的漢人民眾宗教——尤其是關於扶鸞結社活動——的性質，和說明鸞堂發展過程中所可能會出現的各種內外在此的緊張性。

David Jordan 和 Daniel Overmyer 1986 年所合著的 *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*，雖然不是唯一的，但幾乎可以說是具有理論性企圖的討論扶鸞的英文著作中，最重要的一本。透過人類學家 Jordan 和歷史學家 Overmyer 的合作，該書有系統的討論了扶鸞活動在華人宗教世界裡的意義。然而，該書中所選擇的三個個案：奧法堂、慈惠堂、與一貫道（奧法堂的部分完全由 David Jordan 來書寫），除了奧法堂是一個地方性的鸞堂以外；慈惠堂雖源自鸞堂，但扶鸞造書並非其主要活動（王志宇 1997: 336），近年來扶鸞在該教派中也已漸趨式微（蔡秀鳳 2009: 71）；一貫道則雖有扶鸞「開沙」，但已脫離於地方，為一個高度制度化的教派性團體，和一般鸞堂並不同。於是，作者源自這三個個案所進行的討論，一方面，在它們並不能完全具備有鸞堂的代表性的前提下，這些例子是否真的能反映出鸞堂的基本性質，還有待討論？一方面作者也沒有充分運用這三個個案之間的對比性以來突顯出重要的理論性論點。

不過，不管怎麼說，該書已是後繼學者在理解華人社會扶鸞結社活動時最主要的文獻依據。該書中所強調的幾個重點，譬如說：扶鸞的有別於社區義務性宗教的志願參與的特性、扶鸞宗教結社背後的「綜攝主義」（syncretism）色彩、在華人文化脈絡裡透過扶鸞而讓個人得以參與「大傳統」的那種基本行動取向與特殊滿足感、扶鸞的超出地方與宗族等的特色等等，這些被描述到的特徵，已經是後繼研究者對於扶鸞結社主要性質所共有的看法。

該書案例的運用上，有一個極突出之處，也就是書中最主要的用來呈現當代扶鸞活動的例子「奧法堂」，該堂是一個過去從未受到任何研究者注意過的地方上的小型扶鸞團體（這會不會暗示著有不少扶鸞團體是以一種不廣為社區外的人所注意到的形式而存在著呢？），而此書之後的研究者，也從來沒有人再繼續去探究或追蹤過這一個團體。宋光宇（1990：158）對於《飛鸞》這本書的書評中就說：「插入一個規模甚小的奧法堂，顯得很唐突，更不能強化本書的結論。」

一個小型扶鸞團體的有關資料，是否足夠引導出適當的概念以來幫助我們去理解漢人民眾宗教中的扶鸞活動，這一點還有待商榷，但是我們也知道，典型有意義的案例，即使參與人數有限，它也仍能產生足夠的理論上的啟發性。不過，不管怎麼說，擺在眼前的事實是，一個對於建構漢人飛鸞活動有關概念曾經佔有過極大比重的扶鸞團體，固然說出於人類學匿名性前提的保密需要，使其不易被加以進行回溯性的指認（但事實上 David Jordan 已經將其名稱與位置都照實寫了出來），但是一個具有如此理論重要性的個案，在學界的鸞堂研究已經如此茂盛的情形下，這個案卻始終在學術圈裡是一個神秘模糊的個案，的確令人覺得訝異。

出於前述原因，而且又因為筆者目前已站在一個更好的時空點上（見後），在筆者可能收集到更完整的資料來補充有關個案的前提下，或許我們可以就有關議題來重做討論。而本文所要處理的幾個問題：第一個問題是，釐清這個個案更多的線索與背景，包括：作者 Jordan 如何接觸到它？它是一個什麼樣的扶鸞團體或鸞堂？Jordan 如何透過它來對扶鸞活動建構出一些基本概念？這個知識建構的過程，又帶給了我們一種什麼樣的啟示？而 Jordan 對這個團體之發展所做的一些預測，又是否與後來的事實相符？

而本文所要處理的第二個議題，則是希望站在前面的資料上（同時包括了四十年前 David Jordan 的資料和 2009 年我的重返所收集到的資料），並配合既有的文獻，在把奧法堂當做一個具有啟發性個案的前提下，希望對於飛鸞的宗教實踐層面，能夠做出更完整的分析與討論，這些討論包括：漢人民眾宗教中扶鸞活動的基本性質到底是什麼？它和地方性社區裡的民間信仰間有何異同？它和更具有組織形式的民間教派間又有何差異？這些不同類的宗教結社間的關係在哪裡？而更廣泛的影響扶鸞活動發展的內外關鍵性因素又是什麼？

以下，我們先由人類學者Jordan對於奧法堂的描述與分析開始著手。

二、David Jordan 與奧法堂

1966年秋到1968年夏之間，芝加哥大學博士生David Jordan (1972) 在台南縣西港鄉保安村(假名)，進行民族誌資料收集，他主要的觀察對象是地域性環境中，村落的民間信仰活動，尤其是超越於宗族組織以外的神明祭拜活動。就其離開田野前幾天，Jordan跟朋友到鄰近的麻豆鎮去看了一次扶鸞活動。結果，這次造訪，他看到了和過去兩年來所經驗到的民間信仰完全不同的一種信仰型態，這也部分改變了他對中國宗教的看法。後來，在他寫作完成關於漢人村落信仰型態的博士論文以後，此後他主要的關注對象，反而是更多的擺在漢人社會超越地方聚落層次以外的宗教結社的議題。

1976年，Jordan再次來台灣進行長達一年的田野考察，這一次，他便是以超社區性的宗教結社為主題，他顯然還記得八年前他所看到的那一場令他印象深刻的扶鸞活動，於是他繼續回到麻豆去追蹤那一個扶鸞團體的後續發展，而該鸞堂「奧法堂」，後來也就形成了Jordan理解漢人扶鸞結社活動和建構相關理論的最主要的依據。

根據Jordan的紀錄(Jordan & Overmyer 1986: 89-128 [周育民譯 2005: 77-111])，奧法堂起始於1946年，沈寂於1970年代末期。這個鸞堂的核心成員是台糖麻豆糖廠的員工。首先啟始於一位台糖台中工程師王恭義的調職到麻豆，他本身是中部一個鸞堂的乩手，¹由於他的推動與示範，而開始在麻豆糖廠一小群員工中，展開了扶鸞活動。²

1 若能確定王恭義原是屬於中部哪一家鸞堂，對於理解奧法堂的傳承與傳播模式將有極大助益，這一點《飛鸞》一書中完全沒有紀錄，而筆者遍訪早期奧法堂參與者，也還是無法確定這一點，相關議題有待繼續查證中。

2 David Jordan的民族誌報導，在地點與廟宇名稱上，都根據真實名稱，在人名上，則較無一定標準，有些人用真名，有些人用假名。本文目前的寫作方式，凡是Jordan書中使用過的名字(不管是真名或假名)，我都繼續沿用；至於新出現的人名，我則使用真名，主要的原因是，這些名字，都已經出現在奧法堂公開廣為印行的書籍《麻豆龍喉龍鳳穴復古記》(詳後)當中了，我不需要再使用假名。

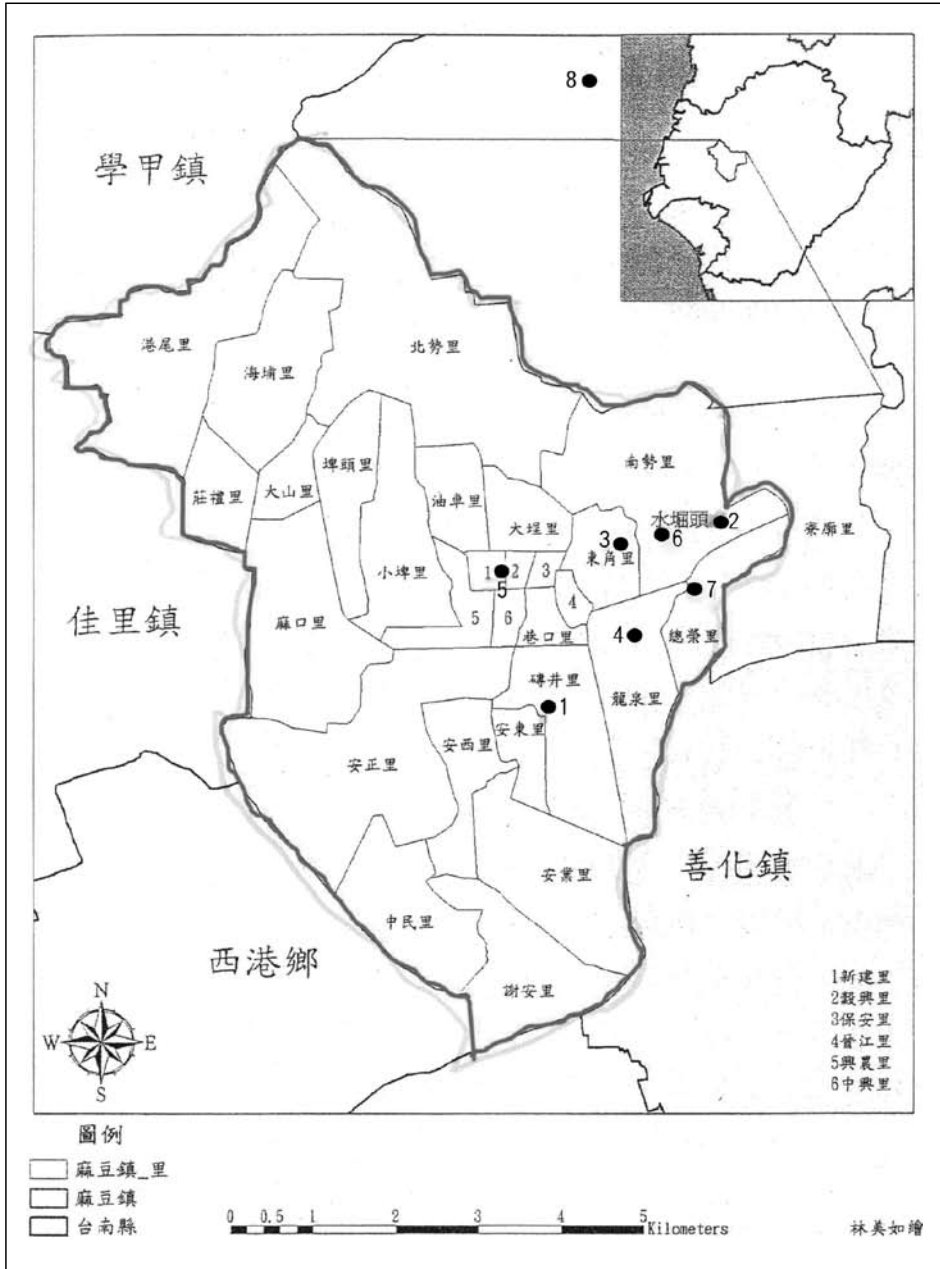
這一群人起先借用麻豆當地公廟關帝廟的場所進行扶乩。雖然一開始大家還半信半疑，但經過幾次神明乩示，以及神明各類奇蹟式的示現（托夢；化身真實人物而出現等等）後，這一群人被說服而正式成立了拜鸞團體。不過後來，主要是因與地方公廟的成員和職能都不相符，以及場地使用費方面的問題，關帝廟驅逐了這一群人。接著，這一群人分別成立了兩個扶鸞團體，一群人到了麻豆最大的媽祖廟繼續活動，一群人則與麻豆龍泉村的另一個扶鸞團體結合，但後來又產生分歧，便又分離出來，而由其中一位核心人士陳守仁出面，在自己的家裡蓋起了簡易的扶鸞場所，場所名稱不斷更迭，「奧法堂」是其中用過的一個最久也最主要的名稱。在台南縣麻豆和下營地區，與奧法堂發展有關的一些地點，我們可以先標示在地圖上，如圖一：

不久之後，因為利益分配問題而有所不滿的離教人士，向警察檢舉說這個團體是一貫道，於是奧法堂中六位核心人士被羈押近六十天。後來，因為他們都是國營企業台糖的職員，也在地方上素來口碑不差，乃被放出，扶鸞團體也被允許繼續活動，但被警方警告活動不能太過招搖顯眼。

接著影響了奧法堂後續發展的一個很重要的因素，是來自於某個與「神明復興使命」有關的一連串地方事件的影響。

麻豆地方早有流傳，名聞全台的南鯤鯓五府千歲（五位），根本原來就是在麻豆當地鎮守的五府千歲，在清代，神明因故流落到北門鄉的南鯤鯓，現在則將會再回麻豆駐守。據說在清代，有人報告皇帝，麻豆一地有龍穴在此，未來必出皇帝，這引起朝廷焦慮，乾隆皇帝乃派人秘密找到龍穴，並埋下石車、樟樹等器物來破壞龍穴。該地地理被敗壞以後，地方凋零，在此不祥的背景下，五位王爺乃隨著台江內海漂流，移駕到了南鯤鯓，麻豆原有的王爺廟自此則沒落不存。而地方傳言，到了1935年，五王流落在外屆滿180年，神明乃會再回老家麻豆駐守。因此，1945年戰後的麻豆，地方上已頻頻有傳言，認為龍穴將再恢復，五王也將重新駐蹕麻豆。

而在1950年代時，麻豆地方上已延續久遠的活動是，每年農曆三、四月左右，麻豆人都會去迎請南鯤鯓的李、池、吳三位王爺至麻豆地方各角頭巡狩與駐駕，時間約一個月。1956年，正值南鯤鯓王爺駐駕麻豆期間，王爺突然附身在麻豆當地的乩童上，而一路走到麻豆已幾乎無人居住的「水岬頭」舊址，



- | | |
|------------|------------|
| 1 奧法堂 | 5 護濟宮媽祖廟 |
| 2 龍喉 (白虎殿) | 6 麻豆代天府五王廟 |
| 3 關帝廟 | 7 麻豆糖廠 |
| 4 龍泉巖清水祖師廟 | 8 下營昭善堂 |

圖一、1970年代奧法堂及其有關地點在麻豆鎮中所在的位置

並開始將一大把香一枝一枝的插在地上，圈出一大塊圓弧形區域，神明指示信眾在此區域向下開挖，說是要恢復龍穴、再興地方。

接著，果然挖出了數十個清代榨糖所使用的石車，以及數根巨樟。該地並冒出泉水。這個消息馬上傳遍地方，大量地方人士前來參與開挖，湧出的泉水被稱做「龍喉水」，不少人拿來飲用，挖出的泥土成粒狀，被稱做龍喉土，也被人拿來當藥塗抹，這些竟然都發生神奇療效。而麻豆地方熱心人士與各路有心人，馬上開始醞釀著重建「五王廟」的事宜。

當時，在奧法堂這邊，神明也降筆指示，指示奧法堂應出面主持開挖龍喉的使命。在新使命的驅使下，奧法堂的扶鸞活動更為頻繁，民眾的參與也更熱烈。奧法堂於是開始和地方上的熱心人士共同協力來推動開挖龍喉與建廟的工作。奧法堂除在龍喉穴位邊蓋了一間「白虎殿」以外，許多參與成員也被神明所附而成為乩身，包括瑤池金母、關帝、燃燈古佛、太上道祖、清水祖師、李府千歲、池府千歲、吳府千歲、朱府千歲、范府千歲等等（這些名稱，見《麻豆龍喉龍鳳穴復古記》，除了五府千歲以外，其它的名稱Jordan並沒有提到）。乩身的出現，使得鸞堂的性質有了改變，聚會時除了扶鸞活動以外，往往活動中還有乩身跳起，而引領信徒至龍喉穴地繼續搜尋各類物品。由於活動的方式與組織的目的性更為複雜，奧法堂也開始吸引到了來自四面八方動機不盡相同的參與者。Jordan這樣子描述：

在其鼎盛時期，它的各種具有影響的活動——遊行、考古發掘、建造廟堂、訓練童乩、出勤善書、堅持吟唱經文的儀式——可以吸引大量興趣不同的人們，在一種神靈無處不在、與人共居的氛圍中產生出來堅定的參與意識。（Jordan & Overmyer 1986〔周育民譯 2005：91〕）

但是，興建五王廟的任務，後來卻不是由奧法堂，而是由地方派系中具有政治與經濟實力的人出面而加以完成（參考張達民 1982）。五王廟的興建，在1956年年底動土，這之後奧法堂就逐漸淡出了建廟的事，但成員仍相當關心龍喉穴位的清理與恢復，而奧法堂中最關心建廟的吳先生，則與奧法堂逐漸分道揚鑣。

Jordan 在書中紀錄了各式各樣複雜人物的加入於鸞堂，有熱衷權力與金錢的周校長，有充滿宗教幻覺與熱情的陳堂主，有以蓋五王廟為主要職志的吳先生，還有善於扶鸞的史先生，「奧法堂不只是提供了一個集體禮拜和宗教活動的場所，而且也服務於十分特殊的和純屬私人的宗教啟示。」（周育民譯 2005：87）。不過這種高度的複雜性，也讓鸞堂處於一個不容易維持的處境上。而也就是在這種複雜生態與信徒不同的需求中，鸞生，扮演著一個非常重要的角色，如同Jordan所說（周育民譯 2005：84）：

一個拜鸞團體要保持眾多的成員以支持雄心勃勃的計畫或經受偶爾的誤會，必須提供保持適合各種口味的活動興趣。這是一個複雜的問題，尤其是對於要設計或指導有利於團體的凝聚的社會學意義上的福利和行動程序的鸞生。一項會產生不滿或分裂的錯誤決定，可能會導致嚴重的破壞，何況神仙，就像教皇一樣，是絕無過失的，問題更嚴重了，因為不可能公開承認這決定是錯誤的。鸞生如果作出一系列缺乏理智的判斷，那簡直是一場災難。而一個成功的鸞生則很少犯這種錯誤，而主旁觀者對他們這些鄉土的社會計量學家、心理學家和社會學家瞠目結舌，佩服不已。

而做為鸞堂，除了前述特殊地方性事件的捲入以外，其實對於大多數信徒來說，奧法堂活動的主軸，是「勸善」，更具體的來講也就是「將具有高度文化內涵的道德訓示，以乩示的方式，透過善書的印刷而廣為傳佈」。（周育民譯 2005：84-87）。至於活動的主要內容，如同Jordan所述：「該堂的集體宗教生活的最重要的方面之一，是堅持不懈的的複雜而精緻的所謂儀式。」（周育民譯 2005：87）儀式中，又有「相當部分的啟示是關於廟堂內外乃至陳守仁花園的擺設、布置、或者神壇前的供品。」

Jordan 在 1968 年造訪奧法堂時，就已經覺得，該堂堂主的充滿幻覺性的視野，這固然帶動了鸞堂的誕生，但那也可能是一個毀滅性的因素（周育民譯 2005：88-91）。到了 1976 年 Jordan 的第二度造訪，在看到了陳守仁衰老的狀態以後（當時陳守仁七十六歲），Jordan 似乎更肯定了他的推論：陳守仁的對於

自己幻覺的過度熱中，毀掉了奧法堂。Jordan是這樣子說的（周育民譯 2005：90-91）：

平心而論，陳守仁的難以置信的幻覺毀掉了奧法堂。該堂花了很大氣力蓋一些涼棚，讓前來的拜神者能休息、喝茶、下棋等。當1968年2月去訪的時候，聚會規模大大縮小了。當時可以歸因於寒冷的天氣，寒風從院門中吹進來，在院子裏靜等乩示的滋味可不好受。但出席成員的人數下降似乎還應有更深層的原因。

隨着陳先生年事已高，他的耳聾越加重，成員們幾乎無法和他討論什麼問題。到1976年去訪問的時候，這地方大都被人遺棄了，陳先生獨居一室，有一位「信徒」像護士一樣地照料他。樹叢都被砍掉了，代之以亂搭的石階，前後放滿神壇，上面供著數以百計的新來的神仙。那些涼棚破舊不堪，到處充斥，沒有什麼最近被使用過的跡象，儘管陳先生還想維持禮拜的活動。周校長也改皈依一貫道了。根據焦大衛對奧法堂有限的接觸（從保安村抄近道去那裏不方便），有一點是清楚的，它的終結是由於陳先生對其靈媒的支配，他對於自己幻覺的熱中，只是偶而引起別人的興趣。

關於奧法堂出版的鸞書，Jordan收集到了兩本，《大覺龍鳳醒迷寶鑑》³（1965年出版）和《太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟濟顯妙經》⁴（1967年出版）。前者是一本關於教義與道德訓誡的集子，全書厚達557頁，收錄了724件乩示，除了各神明降下的詩文外，還包括了各類因果故事，這是由陰間的魂魄自述給神明聽，而由神明再向堂中諸生所講述的。「因果故事」中有因做好事而得以成神成仙者，也有因為惡而在地獄受刑受罰者，十殿閻王的審判情境也都被記載了在書中。而32個因果故事裡，還有21個因果故事是有關於奧法堂堂中成員的前世故事。而另一本《太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟濟顯妙經》，這本書一共42頁，主體是禮拜時誦讀的經文，經中文字除了各式各樣的咒語以外，

3 筆者2009年於輔仁大學神學院圖書館發現到這本鸞書。

4 筆者2009年於中央研究院民族所博物館發現到這本鸞書。

還包括了世界創造的經過、人心的墮落、和各式各樣有關修行與返璞歸真的道家式的訓誡等等。

對於奧法堂，或者，更一般性的就鸞堂的社會與文化意義而言，雖然Jordan所敘述的不是很清楚，但大致上我們可以摘要出Jordan的看法（參考周育民譯 2005：124-138）：鸞堂的意義，可以被放在漢人宗教中的「通靈尋求啟示」的這個文化範疇裡來被加以看待，在漢人社會裡，不論是出於公眾性的目的或是私人性的目的，請求神明諭示，這種處理問題的手段，已是文化中所通用且廣被接納。就這一點來說，鸞堂中的問事，與廟中的向乩童問事，差別不大。鸞堂活動中，雖然程度上的多寡有差異，但的確多少都還是存在著問事的場合。不過，在另外的一些特點上，鸞堂則是相當不同於一般的乩童或問事，其中最主要的一點是，當一個人到了鸞堂，他已經知道，這已不是單純的如同找乩童問事般，只是尋求驅魔和解決實際的問題，而是，信徒已有預期，鸞堂的神明在提供信徒答案時，往往會給予更為一般性的關於道德原則上的指示，神明往往還會要求信眾，在「三世因果」的世界觀的基礎上，進行道德的實踐與心靈層次的提昇。還有，在鸞堂中，神明常會對個人加以明確的褒貶（對積極參與者肯定，對退教者斥責），甚至於堂生或堂生家屬死後果位的晉升也會被明確的告知。而這樣的一個宗教文字書寫或神明溝通的傳統，其所附帶而出版的大量善書，早已是中華帝國晚期以來民間文學的重要主題，而扶鸞著書的結社活動，則更是漢人民間教派結社活動裡的一個最基本的構成型態。

三、2009 年我的再度造訪奧法堂：重新理解奧法堂

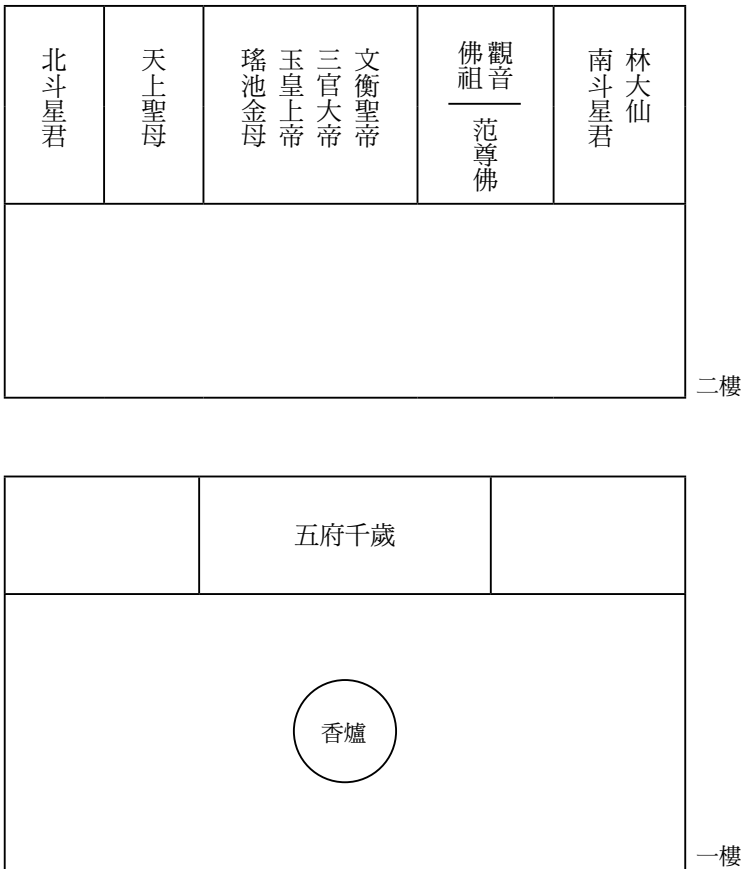
Jordan 對於奧法堂的田野報導相當具有啟發性，但是他的描述是不是都正確呢？其中有沒有遺漏某些重要部分？還有，他對於奧法堂的某些解釋是不是還有待商榷呢？譬如說，Jordan 認為奧法堂的失敗是出於主事者過度幻覺性的視野，而讓整個組織走向衰退。但事實上，奧法堂是一個處於組織發展初期的扶鸞團體，它的發展，還談不上真正的進入穩定期，一個都還沒有達到成功階段的團體，在漢人宗教發展的脈絡裡，我們要根據什麼樣的基礎來論斷它的成敗呢？更且，扶鸞活動本身，由非參與者的角度看來，本來就是一種富有神秘性和幻覺性的活動，影響這個團體發展的因素，應該不會是出於這種幻覺的過多或氾濫，而是出於這個團體是否能夠把這種幻覺，有效的聯結到一些更為穩定的組織和意識型態方面的因素上。簡言之，筆者以為，重訪奧法堂，不僅能補充 Jordan 過去的觀察與分析，進一步澄清有關問題，也能有助於我們對漢人的扶鸞結社活動進行更深刻的反省與討論。

2008 年至 2009 年間，筆者長期在台南縣西港、佳里與麻豆地區進行民間信仰的田野考察。期間也刻意搜尋關於奧法堂的資料，但當地已沒有人聽說過這個團體。後來筆者意外發現到中研院民族所博物館中收藏了一本奧法堂的善書，而讓筆者輾轉找到了奧法堂的舊址（現址也未改變，僅是有所增建）。並不令人驚訝的，這一個鸞堂確實是如同 Jordan 在三十四年前（1976）所看到的，它已進入了凋零期。但是，和 Jordan 所預期的不同的是，直到現在它都還並沒有完全死亡。甚至於，在其原址附近，它還蓋起了一棟宏偉的廟宇建築（如圖二），供奉著諸多神明（配置圖如圖三），而不再只是 Jordan 當時所描述的，僅是三合院正廳前的屋埕上所加蓋的一個屋棚而已。此外，Jordan 書中所提到的龍喉穴位邊的「白虎殿」，如今則已改名稱為「龍鳳閣」（如圖四）（配置圖如圖五）。今日麻豆鎮「龍喉」所在地的景觀則如圖六。

為了敘述上的便利，這邊我將先補充一些相當重要，而 Jordan 在書中卻沒有提到的線索，然後我會再將 Jordan 之後奧法堂的發展略做陳述。首先，我們可以參考以下的年表（如表一）。



圖二、2010年時的奧法堂(照片實景)



圖三、2010年時的奧法堂



圖四、2010年時的龍鳳閣（照片實景）

齊天大聖	玉皇上帝 三官大帝 (關聖帝君)	濟公活佛	辦公室	裁縫室*
龍鳳閣				無極天尊 鴻鈞老祖
				萬仙復興堂**
廟 埕				

* 縫製超渡用之衣服的地點，所縫製的小衣服，為給孤魂之用

** 在龍鳳閣邊同時興建了「萬仙復興堂」，主祀無極鴻鈞老祖

圖五、2010年時的龍鳳閣



圖六、2010年時的麻豆龍喉(照片實景)

表一、奧法堂發展史簡表

1937	「五家結義」(李滾、李侯、王明長、蔡慶、陳守仁)，五位麻豆糖廠員工結拜
1937	仙人來訪陳守仁，指示未來將有使命降臨「五家結義」
1943	李滾病逝
1948	台中工程師兼正鸞手王恭義來麻豆教導麻豆人扶鸞
1948	第一次在麻豆關帝廟扶鸞
1948	多位仙人前來示現啟示
1948	仙人告知未來有麻豆龍喉開挖事
1948.5.18	正式在麻豆關帝廟開始扶鸞，名義上稱之為「醒明社勸善堂」(每二、五、八及初一、十五夜間八點參拜，扶鸞)
1948.6月起	齊天大聖訓練鸞手，李天化為正鸞手、林後協為副鸞手，由灶君監造出《特訓五家寶鑑》鸞書一本
1948.10.15	《特訓五家寶鑑》焚化繳天，不準留存凡間
1949	下營北極殿指明社昭善堂鸞生前來協助鸞務
1949.3月	協助麻豆附近麻豆龍泉巖清水祖師廟成立鸞堂「普明社修善堂」
1949	文昌公頒賜奧法堂多位堂生堂號，稱之為「七主十三生之堂號」，讓這些堂號永存堂生家中供奉、有奧法堂、慈妙堂、醒覺堂、存德堂等
1949	堂生至台灣多處巡遊尋找仙人
1954	奧法堂奉旨撰《悟靈金針》一書，8月25日(經數月)完成

1954	至麻豆媽祖廟護濟宮協助該處鸞堂成立
1955	鸞堂被人投訴說是一貫道道場，核心成員被羈押60天後放回。
1956	麻豆龍喉開挖，同年代天府開工（由其他地方人士執行，歷時十年完工）
1962	蔡慶過世
1963	上天再降旨設壇於奧法堂中設「慧明社慈善堂」，1954完成《大覺龍鳳醒迷鑑》一書
1967	無極聖祖降臨賜奧法堂賜堂號為「奧法太極堂」
1968	造鸞書（頌念本）《太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟顯妙經》一書
1968	逐漸轉型為靜坐修煉的場所
1969	奧法堂前建司令台完成，協助元帥「征服野仙歸駕」，並於龍穴建造聚仙台
1971	聚仙台完成
1972	龍地聚仙台結束，啟建四十九天大醮
1979	《麻豆龍喉龍鳳穴復古記》一書由陳守仁口述，李天海紀錄
1983	陳守仁過世（84歲），堂務由兩位公子接手，堂務進入蕭條期
1998	奧法堂新建廟堂，改稱天仙金龍堂
2010	陳守仁兩位公子中的哥哥陳丁玉（87歲）繼續管理奧法堂，弟弟陳瑞賢（84歲）則繼續管理龍鳳閣

年表中的資料，部分來自於筆者對堂主陳守仁後代（長子陳丁玉，次子陳瑞賢）和其他老堂生所進行的口訪，部分來自於奧法堂後來對於自身發展使命與歷史所寫的一本書籍《麻豆龍喉龍鳳穴復古記》（堂主陳守仁述，主事李天海紀錄編著）（完成於1979，陳守仁1983年過世，該書後來出版於1992年，是在麻豆地區流傳很廣的一本善書）（以下簡稱《復古記》）。

口訪資料，以及《復古記》一書，當然會有記憶上的錯誤和自覺或不自覺的刻意性的誤導，但有些歷史事件的時間點，經過交叉比對以後，大致上可以得出一些時間序列上的排比，加起來便有助於得到一個雖然不是完全正確，但至少是有助於我們去瞭解在地文化事件先後發展關聯性的大致上的圖像。為了便於敘述，下面，在新資料的補充下，我們試著根據不同的發展時期，而來對奧法堂的歷史重新做出某種整理，不同時期內外環境的變化如何影響了奧法堂的發展，尤其會是我們考察的重點：

(一)、菁英網絡的聯結與扶鸞技術引入的「建立時期」 (1937-1948): 醒明社勸善堂

奧法堂的源頭，來自於1937年麻豆糖廠內部某些員工之間的「義結金蘭」，⁵這也顯示出來了奧法堂背後的一個民間菁英網絡的基礎。關於這一部份，是Jordan所沒有提到的，而在口訪（初期成員王明長口訪）和奧法堂的文獻中（《復古記》：2-4），都顯示著這是奧法堂發展之前的一個社會網絡上的基礎。

而奧法堂形式上的發端，則是1948年糖廠台中的工程師（也是台中某鸞堂的正鸞手）王恭義的將扶鸞技術帶到了麻豆。但是，經過多次的扶鸞展演和秘密聚會，仍離「成立一個鸞堂」的目標間有很大的距離。況且私人性的觀靈聚會（即使下降之神，講述的不完全是關於私人的事情）與神明公眾性展現的形式之間，其聯結性也仍然相當不穩定。成員本身的信心不足和當地公廟關帝廟的排斥，都會影響著鸞堂成立正式組織的時機。況且扶鸞技術的不成熟和尚未普及到足夠的執事者身上（一組扶鸞最少需有五位以上人員〔正鸞手、副鸞手、唱生、紀錄生、校正生等〕，其間又還需要有能夠相互替換者），也使固定聚會的扶鸞團體並不容易成立起來。

後來，在神明的多次考驗與訓斥下，大部分成員們在半信半疑的狀態下，先借用關帝廟的場地（場地的借用，也是透過神明訓斥關帝廟廟方人員後，而得以讓關帝廟人員所首肯），而以「醒明社勸善堂」的名義，正式成立了鸞堂。初開始時，團體還常賴附近下營，歷史已達十五年以上發展成熟的鸞堂「指明社昭善堂」⁶鸞生前來協助。鸞堂初起，眾神降臨，而且對在現場者俱加以肯定，並以能呼應天地運行使命的鸞書「五家特訓寶鑑」的造作為其核心使命（《復古記》：26-28），初期的扶鸞，在麻豆當地亦為首創，沸沸揚揚，招攬了

5 David Jordan (1985) 曾寫過專文探討漢人社會裡「義結金蘭」這種「擬親屬關係」，在創造較為持續性經濟關係上的重要性，文中，他追溯了「義結金蘭」的歷史根源，討論了「義結金蘭」的儀式，並還以他在1970年代於台南地區所觀察到的地方幫派活動的實例來進行說明，但沒有提到任何和鸞堂組織發展有關的例子。

6 根據鄭志明 (1998: 357-360) 所列出1945年以前的台灣鸞堂名稱，下營的「指明社昭善堂」是當時台南縣唯一的一間鸞堂，顯示該鸞堂的歷史悠久，及其在地域性脈絡裡的重要性。事實上，本文中提到的幾間麻豆鸞堂，據各堂老堂生的回憶，都曾得到下營方面鸞生的支援。下營「指明社昭善堂」沿革中所紀錄的成立年代為1933年。

不少旁觀者，也讓鸞堂開始逐步產生自己的專門人才和分工模式（根據陳丁玉與陳瑞賢口訪）。

但是第一本鸞書「五家特訓寶鑑」，竟然是奉旨繳回、未留人間（《復古記》：26-28中記載了當時神明指示應將該書加以火化的事情），顯示正式勸善度化人間的時間還沒有到，反而更著重的是組織內部的選才和整合，以取得更為穩固的發展基礎。

（二）、捲入更大地方性的宗教網絡裡、建立初步公眾性、與初步展開勸善工作的「初步發展期」（1949–1954）：「普明社奧法堂」或「陳門奧法堂」

奧法堂的出現，符合於戰後初期民眾徬徨與尋求道德準則上的需要，觀看神明扶鸞示字所可能會產生的強烈的好奇心，當然也有助於吸引游動的志願參與者。而就在奧法堂的初始階段，它就被捲入了協助地方上其它廟宇成立鸞堂的工作，這主要所做的，是將扶鸞技術帶入到其它廟宇，並協助其它廟宇產生固定的扶鸞團體。麻豆龍泉里的公廟龍泉巖（在1949年開始扶鸞）和麻豆鎮街市裡的大廟護濟宮⁷（在1954年開始扶鸞），都透過奧法堂鸞生的幫助而建立了自己的扶鸞系統，⁸爾後也都獨立經營了十年以上，但是到了1980年代以後，它們也都和奧法堂一樣走入了衰退期。根據當地人的解釋是，光復初期農業社會人丁旺盛，而且也沒有額外的娛樂活動，扶鸞活動一出現，就讓麻豆當地產生了相當大的熱潮，吸引了農村民眾極大的興趣。但後來隨著工商社會發展，民眾娛樂活動增多，人口也大量外移等等因素，傳統扶鸞活動的盛況不再重現。

和龍泉巖與護濟宮這兩處鸞堂不同的是，奧法堂始終沒有和其它的公廟結合在一起。從一開始，奧法堂和當地關帝廟的關係就不穩定，另外，奧法堂的發展則始終是和陳守仁個人的推動有關，陳守仁也從來沒有釋出過鸞堂的管理與經營權，這使得奧法堂一直帶有濃厚的家族性的色彩。1949年以後，奧法

7 David Jordan在《飛鸞》一書序言中所紀錄的扶鸞活動，就是他在1968年間於麻豆護濟宮所觀察到的場景，當時是由奧法堂人員與護濟宮人員協力進行扶鸞。

8 麻豆當地廟宇的概況，參考詹評仁（1977：79-109）。

堂已固定在陳守仁家前所搭的壇前來扶鸞，1954年扶出的鸞書《悟靈金針》裡面就寫道：

朕惟許卿等妙設創立陳門奧法堂。特勅天宮地府。四大部洲神仙佛聖領只降下。登堂著述。莫惜苦勞得成寶鑑。緊挽悔悟。留存萬載。朕勅准三六九照期行事。謹慎凜尊毋違。汝其欽哉。叩謝黃恩。(Pp.8-9)

「陳門奧法堂」，是神明在善書中第一次給予的堂號。不過，雖然是固守在陳守仁家，隨著第一部正式對外的鸞書《悟靈金針》的出現，堂生對外「勸善」的使命已被固定了下來，其在麻豆市鎮中的淨化人心，宣揚道德之公共性的位置也被確認了出來。而更主要的是，透過鸞書詩句中的不斷嵌入每一位成員的姓名，和善書中的殷殷嘉許積極參與的堂生，而讓社團有了更強更穩定的向心力。

關於本文所提到的四本奧法堂的書籍，《悟靈金針》(1954)、《大覺龍鳳醒迷寶鑑》(1965)、《太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟濟顯妙經》(1967)、《麻豆龍喉龍鳳穴復古記》(完成於1979，印行於1992)，前三本是鸞書，最後一本是奧法堂堂內自述的歷史。四本書的封面，可以參考圖七。



圖七、四本奧法堂書籍的封面

這裡，要先多介紹一下這一本 Jordan 沒有報導過的善書《悟靈金針》⁹，該書付印於 1954 年，全書八十二頁，付印者署名「普明社奧法堂」，書中有時又自稱該時期的堂號為「陳門奧法堂」。全書的內容，已經揭露出未來在 1965 年所出版的厚達 557 頁的鸞書《大覺龍鳳醒迷寶鑑》(Jordan 所詳細記載的一本善書)之基本形式，包括：神明嘉許，頒旨開壇，眾神齊降，詩文中嵌入神明和堂生的名字，神明稱讚或訓誡堂生，各殿閻王出面講述各類因果事蹟，已故老堂生臨壇，及某些已故老堂生被封神等等。其實這些書寫形式也是周遭下營、麻豆、佳里等鄉鎮地區之鸞書所通常具有的一種論述形式。¹⁰不過在短短八十二頁的這本《悟靈金針》，因果故事引述的比較少，僅有兩則，都是當地真人事蹟，一則事蹟是秦廣王降筆，敘述麻豆當地林氏流氓，平日胡作非為，目前已至地獄受審，未來子嗣必絕。另一則事蹟，是堂生李滾與李侯的先輩族人李調，目前已被任命為麻豆當地土地公，降筆自述其在陽間常為善事，現奉旨上任為本地土地公，並將於三年內與本堂生共同結會，以利教化眾生的使命得以完成。書中還曾有太白仙翁攜旨降下：

高顯奧法。創成堂號。卿等上官啟奏。各遵善德。忠義盡力。抱後同歸一路。九品逍遙臺上。現在着章。期得成滿。朕勅令派居守土地李調。為任奧法堂福德。領行司禮。事務一切擔當。功果完滿以後。朕再加封賞詔示領受莫違。叩謝皇恩。(p.19)

這也就是得以確認李調上任為土地公的派令。

兩則關於林氏和李調的因果故事，都顯示出因果律中懲惡揚善的主題。故事中對於為惡者，有時甚至是各堂生所知道的人，加以在陰間進行嚴厲懲罰，故事中對於另外一些為善者，有時會是本堂堂生或堂生親人等之前世作為，加以肯定，這些往往都是善書中三世因果故事裡所講述的重點。

9 筆者於 2009 年在國家圖書館中收集到這本善書。

10 除奧法堂的鸞書外，筆者還收集了麻豆、佳里與下營一帶鸞堂各時期所出之鸞書以進行比較與對照。涵蓋的鸞堂與鸞書，包括下營指明社昭善堂十三本、麻豆護濟宮兩本、佳里昭清宮一本。

而這整本共八十二頁的善書，約四分之三的篇幅，都是神仙所降下的詩文，幾乎所有堂生的名稱都已被嵌入了書裡的詩文中。詩文內容不外眾生迷悟，有待神明開導，而今大道開展，有待奧法堂諸堂生齊心協力，創設善堂，挽轉世人回心轉意，認識三世因果，早日覺悟。全書明白自述的核心主旨——醒化眾生，引領眾生向善歸正，還出現在書中一封太白仙翁轉來的玉旨裡：

朕龍心大悅。降勅封賜。令卿欽旨到奧法堂掛留。特勅神仙佛聖。臨堂着書立說。代天宣化。醒迷民心。一一皆向善歸正。朕喜汝俗子。能回造修學善。後免輪迴在世。勅賜奧法堂所著詩書一卷。明日悟靈金針。貫心注意。校正宣化。吉祥瑞氣。禮義信節。風順風調。慶喜春門。欽哉。叩首謝恩。(p.14)

做為第一本實質對外出版的鸞書，《悟靈金針》，標示著奧法堂「勸善」工作的正式展開，書中對於本堂堂生大量而且是明確的褒揚，則讓堂生得到了極大的確認感。甚至於神明也在這個時期降筆賜給了每一位核心堂生永恆性的堂號。根據《復古記》的紀錄(p.47):

欽奉旨令七主十三生到來普明社修善堂，找有緣之人，將來各度回天界，文昌宮頒賜七主十三生之堂號，永存在家中供奉鎮守，在五家有：

一塵子堂號奧法堂 堂主陳守仁

玄貞子堂號慈廟堂 堂主蔡慶

傀儡生堂號醒覺堂 堂主李侯

御風生堂號存德堂 堂主李天海

而且有第十殿閻羅天子轉輪王之牌位，亦鎮守奧法堂

就在這一發展階段的末期，由於團體膨脹，參與人員背景也更複雜，出於財務分配上的糾紛所引發的導火線 (Jordan [周育民譯 2005]:79)，有先前曾離開團體者向警察單位檢舉，說這是一個一貫道團體，而讓團體內的核心人士被羈押達六十天之久，但這後來不但不成為阻礙性的因素，反而成為有利於奧法堂後續發展的激勵性的因素。

(三)、鸞堂過度承擔地方性使命與發展階段的倒退化 (1956–1963): 奧法堂與白虎殿的並存

接下來的幾個階段，除了最後一個階段以外，大致上就是Jordan所實際見證到的幾個階段了。但是這裡，筆者會用不同的方式去理解它們。由1956年起，奧法堂被捲入了「開挖龍喉」的地方性歷史事件當中，由於有固定的組織基礎、較為凝聚與整合的意識型態、天命觀的高度自我期許、和使用台糖糖廠機具的便利性（核心成員都為台糖的重要幹部）等等，在當時，奧法堂成為了三股參與龍喉開挖與五王廟廟宇重建的核心力量中的一個（訪談當地人士告知，這三股力量為：奧法堂、熱愛鄉土的麻豆長老、有政治勢力的大商人）。而奧法堂的參與龍喉開挖與清理龍穴的工作，立刻為它帶來了大量的知名度，也吸引了地方人士的熱心參與。

鸞堂的關心天命所歸及保護地方，與地方民間信仰中希望神明顯威重振地方，這兩者當然有其重疊性，但是前者以道德使命與因果律為前提，後者以神人關係的強化為重點，二者出發點和展演方式並不相同。陳守仁的二兒子陳瑞賢回憶道：

我父親並不是很清楚為什麼要參與開挖龍喉的事情，但是林大仙之前（開挖龍喉之前）就【以仙人示現的方式】來跟他說龍喉是一個重要的穴地，清好後地方上會出重要人物，到了以後，這些事情的用意就會被清楚的呈現出來。這是一件很重要的事，你必須要認真的去做，認真做你就會有很大的功德，自然你的家庭就會有福報，事業會更好，子女會成為有名望的人，你和家人也都能得到超生。

顯然的，雖然與地方信仰活動並不一致，但是經由神明指示，在神明說明這是一件重要的事情，以及承諾會有極大功德的前提下，陳守仁把參與龍喉開挖看做是一件能累積無限功德的事，而不是如同民間信仰的著眼在與五府千歲結盟上面。虔誠（相信神明的指示）、預表（神明告知某件事在未來的重要性）和功德（某件事情的完成背後有大功德），是能將兩種不同邏輯（民間信仰的與神明結盟的邏輯和鸞堂的遵守道德原則的邏輯）扣連在一起的主要環節。

我們再來看一看這兩邊對於同一件事情（開挖龍喉）紀錄方式上的對比性，在奧法堂這一邊，將龍喉的開挖，描述為是將要由特定一群人所承擔著的濟世濟民的使命，《復古記》(p.91)中如此紀錄著當時的這一段事情：

五府千歲奉旨再回到原來之故鄉，翻復龍穴之麻豆水堀頭，開闢龍喉工作，首先指示：蔡慶、陳守仁、吳壽山、李侯等，應在靈地蓋一間草茅供吾神等視事，並保護群眾工作，另一方面可以防護外魔侵入擾擾，因此龍穴乃係天地之氣而成，非同小可，待時機成熟之際，汝們眾等才能明白，現在龍穴之重要，及將來演變之奧妙，是以尚有法力高強之外魔會來爭奪，吾等兄弟應時時戒備防犯，蔡慶等遵照而行。

特定的人，特定的時間，以及與天命運行有關的「奉旨」，是引導事情進行之背後的一個更為宏觀的藍圖。而相關使命，又是和道德正氣的開展有關，《復古記》(Pp.86 - 87)寫道：

今後應天承運振發道德正氣威神，金龍金鳳呈祥，群龍首尊，無極祖炁玉龍天尊龍神聖祖真靈降下，凡塵中土大統一之中國，揚道德展化聖佛仙真妙理，廣及萬教，喚醒天下世界人民樂修真學道，大中國黃種人要興揚道德開展及至世界，促進大同和平天下，本原於道正德厚之至仁博愛力量造成，台灣麻豆龍鳳寶穴聖地之興發配天地乾坤陰陽造化之機施德惠及萬靈人神鬼眾，而且天賜無疆的神威正法來保善眾，滅惡邪魔鬼及惡人之慈力，以達到護善罰惡之公權力量，如此之重要，可見大吉地靈氣毓發純真陽炁之神聖崇高至寶至貴地穴，非人為所能造就，天地運行盛衰交替皆有定數，終歸有道有德者居之，無道無德者失之終至埋歿滅亡。

而即使在這一個道德使命中牽涉到一些較為屬於是地方性質的神明，這些地方神明，往往會被聯結到一個更高層次的，同時體現著宇宙秩序與形上學原理的官僚體系當中，例如說，奧法堂後來印行的善書中，以玉皇大帝來發言，如此歸納著這一段龍喉開挖的歷史（《大覺龍鳳醒迷寶鑑》：i-iii）：

朕自太歲丙申穀旦。巡狩五位賢卿。近前奏請。擬是開基。翻復靈跡。顯化天下挽救黎民。漸入善途。仙泉甘露。普濟世間。朕龍心大悅。特勅太白金星李卿長庚。下凡稽查。果見善池水堀頭。山明水秀。真炁氤。水碧池清。星辰垂耀。日月照臨。晨霞夕彩。包羅萬象。日積月累。忠勤自周。自生自育。白霧朝天震代天府。興動幽明。譽讚仁人。佑人千里。朕悅善用琢磨篤實。此可着乎於龍神噴氣虎神護土。廣大雍和。誠感世人。上上下下。庶民共仰尊崇。甚益於人。國可以興。家可以成。功可以立。名可以遂。至獲隆光。威烈千古。極振萬年。依仁由義。得其敦化。德配宇宙。與天地參誠則妙達。欽哉。……

朕心大悅特飭蓬島仙真。隨時教化。俾爾等道成丹結。魂靜魄凝。着有成績後。朕先授仙銜。壽終羽化。立證仙階。爾等務宜諸惡莫作。眾善奉行。毋負朕意。將來紫誥重申。尚冀玄元晋品。欽哉。……

一個以仁義教化為主軸的實踐，在家、國、天下與宇宙的脈絡中展露芬芳，也揭示了神明與眾生共同參與的歷史使命的開展。

相對來講，在民間信仰這一邊，即使在已經經過了官方版的修飾，其所出現的文字，還是帶有和前述完全不同的意味，而主要呈現的是神明顯威大展靈驗的那種威力，包括這個威力的細節，以及這個威力是如何的與地方聯結在一起。關於特定具體的「保護神」之靈驗與恩威，是相關論述重點之所在，見其廟方沿革（載於《麻豆代天府民國九十九年農民曆》）：

民國四十五年（西元一九五六年），千歲循例自南鯤鯓回鑾麻豆駐蹕，農曆四月初六日振發青龍至水堀頭插香，指示重啟靈穴，信眾遵諭挖掘驗證，果見石車出土，鄰近居民均熱烈參與。計掘出石車三十六枚，巨石七十二粒，其數適與天罡、地煞之數，外加棕蓑、厭勝祭物，昔日地靈被阻，顯非虛言。其有玄者：該地盛回之湧泉沉澱後，泥漿隱顯龍鳳圖案，飲之，夙疾霍然而癒；塗之，頑症立見奇效。地方仕紳咸感神靈顯化昭彰，倡議籌建廟宇，着即成立「麻豆代天府建廟委員會」，公舉呂廷復氏總董其事。

這個靈驗與恩威，並沒有被聯結到同時體現著宇宙秩序與形上學原理的官僚體系，也沒有被加入任何道德性的意涵。

而我們注意到，在奧法堂，每一個新的勸善階段的出現，這個扶鸞組織都會伴隨著產生一個新的堂號。但是，在「開挖龍喉」的這個期間，它並沒有新堂號，而僅是沿用原來的「奧法堂」這個名稱，這顯示出它在鸞務上並沒有新的進展，而事實上它在這一階段也沒有任何鸞書的出版。不過，另一方面，我們卻也看到，在鸞務沈寂的同時，相對的，熱鬧亢奮的情緒和眾多民眾的參與，以及更深的被捲入了複雜的地方生態之中，卻是奧法堂在這一階段裡的主要特色。

如前述，雖然透過「預表、虔誠、與功德」等機制，可以將「關心道德原則」的使命和「與地方神明結盟」的任務相互聯結在一起，不過奧法堂的參與開挖龍喉，很可能一開始僅是一個意外性的發展。雖然後來堂主陳守仁口述的《復古記》裡講到，神明早在1949年開始，就常在夢中告知堂生，未來奧法堂將參與龍穴復古的使命，但考察1954年（龍喉開挖前兩年）奧法堂出版的善書《悟靈金針》，在數百位降詩的神明中（許多神明都是降臨多次），五府千歲只不過降臨了一次，而且也僅是降下兩首慰勞堂生的七言絕句而已¹¹。顯然的，將開挖龍喉的歷史使命看做是奧法堂早有預表的歷史使命，這是後溯性的添增。

而在1950年代末期，為了開挖龍喉，除了奧法堂成為指揮中心以外，龍喉邊也搭起了調度站「白虎殿」。同時，為了神明指示上的方便，大量的乩童出現，幾乎取代了扶鸞著書在鸞堂中所佔的位置。五府千歲屢屢降乩，反而原先飛鸞裡常出現的關聖帝君，轉輪王等，出現的機率已經漸漸下降。

將鸞堂與民間信仰放在一起，衝突是難免的，這正是Jordan由《大覺龍鳳醒迷寶鑑》裡所引述的幾段話中所呈現出來的，Jordan曾引述了該書中的這幾段話來呈現其間的衝突（括號中頁數為在《大覺龍鳳醒迷寶鑑》書中的頁數）：

11 《悟靈金針》全書八十二頁中，僅在第七頁，五府千歲曾臨壇一次，並賜詩兩首：「瑞氣千香萬眾群，候迎回駕本居門；喜歡有志成和協；費盡苦勞如集雲。」；「五人回轉察遊中，詳悉陳門顯氣祥；拜祝讚欣落一筆，妙哉賜得萬年香。」。

神仙轉話仍須藉人為，以鸞手乩童作橋樑，主事要嚴格管理壇歸……
(Pp.27-28)

莫亂聽乩童之言，亂動神聖之力惑眾。……近日中，乩童假藉神聖之意，亂毀聖域之壇……(P.33)

你等五府千歲乩童要十分心，……自身不休養，何能普化群眾？……何能顯化龍湖聖池……。(Pp.63-64頁)

自明夜起，禁止乩童不可進壇前。如有亂進壇前者，希陳壇主及主事商量準備油盆一套在壇。凡欲入壇之乩童，必須先過油盆後，方准其進入壇來。……你等主事，不要特別看重鸞手或乩童，同樣心情來堂修心，與其他諸生何異？(Pp.130-132)

其實，這些話中所反映出來的，固然是攸關於乩童的不受控制的問題，其實，其背後更大的問題是出於：建築在「以個人道德層次提昇為訴求」的鸞堂，和建築在「一心祈求神恩與靈驗」的民間信仰間的本質上的矛盾。¹²結果是，固然這個階段的奧法堂，可以因吸引到大批欲圖見證地方神明興盛的各路複雜人士的參與，而更深入的參與到地方公眾事務當中，但是，一旦當廟宇興建的實質工作，被轉移到了地方角頭有著牢固政經權力之領導人時，奧法堂顯然很難再在這當中扮演核心性的角色。奧法堂原來所吸引到的大量信眾，甚至於原來本是熱烈投入的來自各方的自發性的乩童，也頓時失去了角色依歸。

筆者稱這一個階段奧法堂的發展是：鸞堂過度承擔地方性使命與發展階段的倒退化。

(四)、鸞堂型態的回歸與組織的重整(1964-1968): 慧明社慈善堂

隨著龍喉開挖任務與廟宇重建任務的雙雙轉移(轉移到其它地方民間人士)而所產生的失落感，反而讓奧法堂又重新恢復了以扶鸞降筆為主的活動形式。但是這時，奧法堂裡最有地方聲望的核心幹部蔡慶(原麻豆糖廠製糖主任)就

12 早期信眾根據回憶曾指出，1956年前後(龍喉開挖時)，當時鸞堂共修的方式是：一群信眾在後方共同打坐，前方則有鸞手進行扶鸞，但扶鸞過程中，打坐信眾中常會有人被神明所附身，而起身宣說神明旨意，這顯現了當時扶鸞與乩童共同出現在同一個場域裡的混亂情況。

在此時過世（1963年），奧法堂開始面臨了重新整頓的階段，堂內主事者重新改組，奧法堂並重新設壇，建立了「慧明社慈善堂」，以專心致志扶出新的鸞書為目的。

新的改組名單裡，將部分因為開挖龍穴事件能得以被納入於奧法堂的地方性知識份子，放在名單中的首位。如慧明社慈善堂的「首事」李兆彥（麻豆國中校長），「副首事」李添寶（台南縣議員），董事陳守仁，理事吳丙火，監事柯國語等五人為主事，鄭丙三（麻豆國小校長）為護壇（《復古記》：97）。

新鸞書的造作，由1963年六月開始，至1964年八月完成，經修訂後於1965年二月出版。所完成的這本書《大覺龍鳳醒迷寶鑑》，格式與內容已如前面Jordan所述。筆者要強調的是，這本書在一開始，透過玉皇大帝的詔書，就先將地方神五府千歲納入玉皇大帝之「宣揚教化拯救黎民」的系統，然後再將奧法堂濟化度眾的天命與道德藍圖直接加以鋪陳出來（i-iii）：

朕自太歲丙申穀旦。巡狩五位賢卿。近前奏請。擬是開基。翻復靈跡。顯化天下挽救黎民。漸入善途。仙泉甘露。普濟世間。朕龍心大悅。特勅太白金星李卿長庚。下凡稽查。果見善池水堀頭。山明水秀。真炁氤。水碧池清。星辰垂耀。日月照臨。晨霞夕彩。包羅萬象。日積月累。忠勤自周。自生自育。白霧朝天震代天府。興動幽明。譽讚仁人。佑人千里。朕悅善用琢磨篤實。此可着乎於龍神噴氣虎神護土。廣大雍和。誠感世人。上上下下。庶民共仰尊崇。甚益於人。國可以興。家可以成。功可以立。名可以遂。至獲隆光。威烈千古。極振萬年。依仁由義。得其敦化。德配宇宙。與天地參誠則妙達。欽哉。……

朕心大悅特飭蓬島仙真。隨時教化。俾爾等道成丹結。魂靜魄凝。着有成績後。朕先授仙銜。壽終羽化。立證仙階。爾等務宜諸惡莫作。眾善奉行。毋負朕意。將來紫誥重申。尚冀玄元晉品。欽哉。……

朕居黃金闕白玉宮。掌握四大部洲。權威法象無極。惟是聖心洪慈大開惻隱。念切妙生之德。欲挽黎民。從善去惡。敦乎英豪。學養於善。朕心喜悅。准卿三相設壇。名曰「慧明社慈善堂。」使後群生共仰尊崇。以省躬之所。准予四大部洲天神下界。勘察凡情。顯化才慧。就着生行。沾化轄境。闡法真言。達明宣聖。立身造化。運元祖德。懇望海涵。救

苦羅劫。立本氣質。性出於天。才出於氣。五行五德。相配合備。恪其非心。天理於事。與人方便。並可普天下之人。更可千秋萬歲。同歸於善。各自凜慎。書成之日。論功嘉賞。欽哉。謝恩。……

歷時近兩年，厚達557頁的鸞書《大覺龍鳳醒迷寶鑑》的完成，象徵奧法堂重新確立了自身的發展方向，以及進入了較為穩定的組織發展與教義完成的階段。同時，書的扉頁裡所充滿的各類地方政治人物（台南縣長，台南縣會議長、副議長、縣議員，省議員等等）的賀詞，也顯示奧法堂逐漸在公眾性上取得了某種正當性。但事實上，隱藏在這些表象的背後，奧法堂的發展還是充滿了重重困難：

第一個問題，是關於乩手與校正者不足夠的問題：雖然已經成立超過十年，一方面出於領導者陳守仁的地方威信並不足夠（他只是糖廠中的低層幹部）、一方面出於團體宗旨的不斷搖擺、一方面更是出於一直沒有人能在團體中設計出適當完整的乩手訓練課程，直到這一階段，奧法堂仍在兩件事情上需要倚重外界的支援：一個是乩手不足（包括人數、穩定性、敏感度等等的不足），一個是缺少自己的校正生（鸞書造作中的靈魂人物，負責乩文校訂與編訂成書），而這兩個問題，奧法堂都還是要高度倚重於附近重要的鸞堂「下營指明社昭善堂」的支援。《大覺龍鳳醒迷寶鑑》一書中「監察神」降筆說出了這樣的話：

吾乃天庭監察神也。日前初七日案證一事。吾有來監察。是日略有成功。但尚不夠理想。因鸞手不齊恐其地府百官要揮筆各項。未能完全表達。惟恐眾生被責罪。吾今夜特來預先下堂指示。以後凡案證日期必須充足予以準備。若本堂鸞手不足時須向下營調撥鸞手幫助為要。(p.262)

上面所述是關於乩手的借用。至於校正生，之前所出的善書《悟靈金針》（1954），是由下營指明社昭善堂裡宿有名望的儒生沈順所校正（《悟靈金針》：80）。雖然我所訪問的奧法堂的老堂生，大部分都還記得他們的鸞書多是沈順所校正的。不過事實上根據奧法堂書中本身自載，後來的兩本鸞書：《大覺龍鳳醒迷寶鑑》（1965）和《太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟濟顯妙經》（1967），則

都是加入還不久的道士史貽輝所校正的。前者書中第四頁寫道：「校正鸞生和嗣漢天師府法官覺新道人。史貽輝薰沐百拜，敬序於合妙混元壇。」後者在書中第四十二頁寫道：「嗣漢天師府大法師紫霞全真弟子覺新道人史貽輝薰沐百拜敬序於混元合妙壇。」《太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟濟顯妙經》這本書，正如同Jordan所述，全書充滿了「全真道」裡的「金丹派」的語言，而讓Jordan懷疑，全書受到「全真道」的指導 (p.104)。Jordan的推論不能說是推的太遠，不過至少我們需要知道的是，不管書的風格或內容如何，《太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟濟顯妙經》並不是一本典型的鸞書，而還不如說，這是道士史貽輝在新加入奧法堂不久並擔任鸞生和校正生，而後所校正與引導出來的一本充滿了道教風格的鸞書。¹³

不管怎麼說，至少目前這一個時期，奧法堂已不再跟下營借用校正生，而開始以一位新加入不久的道士史貽輝來擔任校正生。另外，在鸞生借用方面，奧法堂也與下營方面產生了衝突，這些在在都顯示出奧法堂鸞生與校正生不足的困擾。在後來的《復古記》(p.98)裡是這樣子記述這一段過程的：

在鸞堂進行過程中，為本桃筆手缺乏奉旨地府閻殿諸王要來本堂案證無法應付，所以住下營昭善堂請鸞筆手數名到堂協助案證任務，最初他們也是非常熱誠，不辭遠路之苦，每逢地府要來案證之期都來幫助，慧明社慈善堂之主事，也盡地主之誼以禮相待，可是有時正鸞手妄念不靜，揮桃筆寫出文字，有違神聖仙佛應示本意，最感遺憾，幸得奧法堂范尊佛，每能及時指正改變錯誤，否則認假為真必遭天罰，聖堂威信減失，值得慶慰者陳總主事，財教之靈敏受神示改正，領導

13 據口訪陳守仁的兩位公子得知，史貽輝，外省人，他的工作是台糖一個文書部門的組長，文學與宗教素養豐富，本身還是一個沒有公開執業的有正式身份的道士，法號全銜「嗣漢天師府大法師紫霞全真弟子覺新道人史貽輝」，他自己有一套扶鸞用具，是以一人即可擔任鸞手的特殊扶鸞道具。《太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟濟顯妙經》是史貽輝一人所扶出的經文（當然還是有唱生和紀錄生），事後也是經由他自己所校訂。堂主陳守人相當尊重史貽輝。雖然沒有正式執業，史貽輝本人顯然是一個富有學養的道士，他的另有專作《道教典故集》（史貽輝、李叔還合著 1975），可以說明這一點。

堂務成功，為正鸞手執桃筆，六神必統一，化開識性心神為零，凡欲妄念除盡始得入妙通神正確，造福眾生。

這裡記述的是奧法堂因自身鸞手不足而向下營借用鸞手，但該鸞手又不能扮演好他的角色，結果幸好靠奧法堂的神明「范尊佛」¹⁴的指正，才免於犯一些嚴重的錯誤。

而第二個問題，也正是和前面這一個問題所息息相關的。因為校正生的缺乏而引進的新的宗教英才——道士史貽輝，他卻將鸞堂整個的引導到一些新的完全不同的發展方向上去了，這些新的方向，一個是靜心養性的修煉，一個是過多的非扶鸞性的儀式主義。這兩者都是道教，或更狹隘一點來說，道士，所著重與專精的重點。這一部份我們會到下一節中再來談。總之，我們所看到的是，一個以扶鸞勸善為初衷的團體，因為組織宗旨的不明確和人才培養的失敗，而始終在不同的發展方向上擺盪，而影響了它原本可以及早以進入穩定發展階段的時間與契機。

第三個問題，是關於缺乏領導人的問題。雖然奧法堂一直有陳家宗族做為長期資源與組織上的支撐者，但陳守人本身僅是台糖麻豆廠的初級幹部，過去並無特別國學上的素養，¹⁵本身雖然充滿了神秘性的視野，但他既不能當乩手，也無法擔任校正生，做為鸞堂道德使命的承載者，陳守仁不僅份量不夠，他自己也始終面臨著因受到週遭各種不同力量介入而改變組織發展路線的徬徨當中。

雖然早期「五家結義」中，有糖廠製糖主任蔡慶的參與，但由資料看起來，他似乎始終對於扶鸞的宗教層面持半信半疑的態度（幾次神明降筆都是在教訓蔡慶的不夠投入和自以為是）（《復古記》：33），更何況他在1963年即已過世，使得奧法堂頓然失去有名望的地方人士做其領導象徵。

後來，奧法堂因龍穴挖掘而吸收到不少地方菁英，但由後來的發展看來，這些捲入的菁英，起初參與的動機，似乎都是以關心麻豆地方復興為主，後來

14 范尊佛，是奧法堂中所獨有的神明，因為常來托夢給堂主陳守仁指點迷津，後來被雕成神尊供信眾祭拜，目前的奧法堂中仍有供奉，參考圖三。

15 其家人說陳守仁僅有初級學校畢業的學歷。

在扶鸞著書的過程中，雖然掛名為鸞務的正副主壇等，但並沒有扮演扶鸞方面的角色（鸞手、副鸞手、紀錄生等等，參考《復古記》：121-122中所列的名單）。

我們先假設這些地方菁英（校長、地方民代等）的捲入奧法堂，確實是出於真誠的宗教熱忱，因為根據陳丁玉和陳瑞賢的口述，得知這些人中不少也都是持續參與十多年而直到往生。但是我們也發現，在奧法堂裡，地方菁英與宗教稟賦之間，始終是分佈在兩群人中，而沒有聚焦在同樣的人身上。如正鸞手、副鸞手、校正生、和能聽聞神意而間接傳達神意的堂主陳守仁等等，這是一群人；而具有地方名望的人士，如台糖主任蔡慶、地方民代和中小學校長等，他們擔任壇務主事，卻與實際宗教經驗層面有著相當大的隔閡，這些則是屬於另外一群人。即使在共同參與多年後，前一群人並沒有因此而大幅提高其政治社經地位，後一群人也沒有因此而能進入感通神意的範疇。這種隔絕，對於是否能夠創造出富有聲望的宗教領導人才而言，始終是奧法堂發展上的一個隱憂。

（五）、鸞手的消沈與易位，與脫離「鸞堂化」的發展（1968–1980）： 大乘奧法太極堂

接下來兩個時期的發展，都是Jordan所沒有寫到的，這一部份是出於Jordan僅是在兩次觀察期（1968與1976）中，得到了一些片段性的觀察資料，卻未能引導出較有時間向度的推論；一方面也是因為Jordan在觀察中，可能確實是忽略了一些可能是具有重要理論意義的線索。但是，這些線索，對於更完整的理解扶鸞在民眾宗教中的位置與角色而言，卻都是極端重要的。

在史貽輝扶鸞所出的這本《太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟濟顯妙經》（1967）之後，有著專業道士身份的史貽輝，在奧法堂中的影響已經是愈來愈明顯。這個影響有兩方面，如前所述，一個是修心養性的靜坐更為重要，一個是經常搭壇設台的做法與超渡。不過，因為沒有直接的資料，老信眾的回憶裡一方面承認史貽輝當時的影響力，一方面卻也不認為奧法堂的發展方向在當時有任何的變化，因此，底下的討論會是高度假設性的，我主要是根據《復古記》中所記載的奧法堂的變化，而推測，這些劇烈變化可能會和史貽輝有著高度的相關性。

先是1967年，由「無極天無極聖祖」降筆，給了奧法堂一個新的堂號「大乘奧法太極堂」（《復古記》：99），這顯示出，透過道德教化以渡眾的鸞堂使命，將被轉移到一種更為抽象性的挽救宇宙紛亂的層次上（這也顯示出鸞堂與「儀式性之道教」間的實際差異）。其間（1966－1970），還舉辦了好幾次名目奇特、耗費資源與人力眾多的大型法會，例如，根據《復古記》中的文字記載：

1966年「萬谷試史」

七月十八日無極瑤池金母娘娘聖誕佳期。

吾金母自今起特勅緣姬為師，須先征服眾野先歸順以免後日之麻煩，名稱曰「萬谷試史」，從此夜夜都在武科場金母娘娘帶領緣姬元帥並仙佛各降起女乩童身穿服裝征服各部野仙歸順正派，（p.99）

1970年「野仙歸正」

民國五十九年庚戌八月中秋夜，斗宮九皇大帝駕臨太極堂揮起桃筆指示，不久南天關聖大帝奉旨掛帥征剿，凡界各部道行深高為非亂作之野仙歸順正派，免得後日爭奪龍穴之患造成麻煩，是以本太極堂要設一座名曰：九皇燈（形體一個八角大燈內中放置九盞油燈日夜火光不可有失）照耀凡界各部深山谷洞野仙，配合南天關聖大帝為元帥帶領神仙並將軍士征服，開點九皇燈日期九月初一卯時起開放火光。日夜不可有失，此乃吾斗宮奉旨配合龍穴協助關聖帝君元帥征服野仙歸順之任務，太極堂主事等遵照而行。（p.101）

1970年建司令台

在正月初自有一天元帥指示，因道行深高之野仙今後陸續到來爭奪龍地，必有激烈之戰鬥，而且龍地需要嚴密防守，是以希汝主事等趕快在龍地白虎殿後面建造一座名曰：聚仙臺，寬二十五尺、長二十尺、台下七尺、台上十三尺，上面要蓋起來，無論晴雨天都可以使用，關於土地應要向地主租用，到二月十五日吾即帶領諸位神仙佛住在台上，尚要請四大部洲之仙佛到來幫助吾一臂之力，才能應付防守龍穴，（p.102）

1971 年建萬仙堂

關聖帝君元帥再指示以前金母娘娘帶緣姬元帥收服歸順之萬仙高真，今要請他們幫助防守龍穴起見，在龍湖西側建造一間簡單名曰：萬仙堂給眾位高真安住，日期定三月十五日卯時入火，希各主事照辦。(p.103)

1972 年 四十九天大醮與放焰口

帝君本帥：「在此視事已經一年有餘，大部分水陸深山谷洞之野仙都來歸駕順，現在可以說是很多是以此應在此龍穴啟建簡單之四十九天大醮，佛式或道式都可以，一者答謝上天並諸位大羅神仙佛聖協助大恩，二者誦經禮懺揭開下級靈魂之智慧而起度日期定于三月十四日卯時豎起燈篙五支，十五日子時正式引鼓入醮每天繼續誦經禮懺不可中斷，至七七四十九天為止，最後一天該要特請高僧為餞口主施食，普渡物品要多。」

法台前下面田地是豎燈篙位置希汝主事並諸生等應竭力一致，神人合作來完成此段任務，主事等遵照而行，依規定日期正式開始採用佛式每天誦經禮懺超渡水陸亡魂，到後段嗣漢天師府法官覺新道人史貽輝帶領一班道士到來龍穴，在另建法台，做了七天法事此時可以說是佛道兩方並進，實是莊嚴，四十九天最後那天下午三點起開始普渡，麻豆鎮轄內及附近外鄉民眾多數各帶物品到來，龍穴助普餞口方面佛式特請三位高僧做主，並請赤山龍湖岩僧尼為助，而道式方面是覺新道人為餞口主，以外道士為助，兩座餞口台上，真是隆重威嚴。(Pp.105-106)

在這些繁複的道術儀式展演的背後，我們似乎可以清楚的看到了一個道士的影響。

於是，雖然說在前一個階段，才剛將過度承擔於地方性風水復興的發展方向拉回到屬於鸞堂發展的道德勸善的方向上，但是，現在，因為自身鸞手的不足、沒有自己的校正生（始終要借重下營的儒生沈順）、和缺少內部有計畫的鍛鍊等等，拉回鸞堂方向的任務，反而落在了一個新近參與的「道士鸞手」史貽輝（身兼「一人鸞手」與校正生）身上了。結果是，這，一方面固然是產生了新的更有活力的扶鸞活動，一方面在此之後，反而組織宗教層面的發展完全被

史貽輝的道士身份所引導，而愈來愈脫離了公眾性框架裡的扶鸞勸善的傳統。組織也愈來愈將所有的資源，放到了新的發展方向上去了。

這些新的方向，一部份是開銷有限但卻脫離於公眾事務的靜坐修煉，一部份是開銷極為龐大的——而道士極為專精與擅長並能由其中獲利的——看起來與公眾有關，卻是極為形而上式的，拯救宇宙的「公眾超渡儀式」的施為與展演。

新的發展方向，固然將奧法堂儀式性施為的層次更為提高，卻也讓奧法堂將全部的資源擺在了一個脫離於鸞堂系統，而更親近於專業道士系統的某種象徵性的秩序上了。

(六)、組織與意識型態制度化的失敗而進入家廟化的潛伏期（1981以後）：天仙金龍堂與龍鳳閣

2009年，我的再度拜訪奧法堂，發現到它在形貌上已轉變為成為一個「宏偉」的家廟（如圖二），名稱也已改為「天仙金龍堂」。至於龍喉，奧法堂則仍以駐守在龍喉邊的小廟的方式而苦心維持其守護地方風水的使命，小廟的名稱現在叫做「龍鳳閣」（如圖四）。

根據採訪，我要概略建構出奧法堂在1981年以後的發展：

陳守仁生命的晚期，奧法堂活動也逐漸減少，大致上是以來禪定靜修與固定日子（每月初一、十五）的神明祭拜為主，神明誕辰時則舉辦較大型的聚會。扶鸞問事並沒有完全停止，但鸞書的造作卻停頓了下來。1983年陳守仁過世（84歲），老的乩手也相繼過世，奧法堂並沒有能夠培養出能繼續接續鸞務的鸞手。

陳守仁過世前將奧法堂與龍喉邊的龍鳳閣，分別交代長期參與鸞務的長子陳丁玉與次子陳瑞賢管理。陳丁玉本身原為正鸞手、陳瑞賢原為副鸞手。陳守仁過世後，一些老鸞手還能勉強延續鸞務，但到了1990年代以後，鸞務幾乎已經完全停頓，僅有老鸞生還會在固定時間（每月初一、十五，與殿內神明聖誕時）至堂內靜修與拜拜。不過後來，在1998年，陳守仁的女婿賀先生，¹⁶因

16 主要經營儲油車出租行業（長期貿易伙伴為中油公司）。

為祈求奧法堂中的關公保佑，事業得以順遂發展，為了還願，乃出力號召堂生協助奧法堂興建正式的廟堂（過去都僅是搭棚），結果廟堂造價832萬，賀先生即捐獻約560萬。廟堂稱為「天仙金龍堂」，共有兩層，一樓供奉五府千歲，二樓中殿供奉玉皇大帝、瑤池金母、三官大帝、文恆聖帝，兩邊供奉觀音佛祖、南斗星君、北斗星君、范尊佛和林大仙（這兩位都是曾示現於陳守仁面前告知其應創設鸞堂的仙人）等（如圖三）。

一個已經沒落的鸞堂，搭配上一棟宏偉的廟宇建築，這並非全無作用。一方面這構成了麻豆熱絡地方宗教網絡中的地景的一部份，一方面這也形成了陳家重要的象徵資本。事實上，陳丁玉的三子，也就是陳守仁的孫子陳育輝，自1995年以來，即擔任麻豆鎮鎮民代表，並且由2003年起擔任代表會主席。他自述他自小對宗教興趣並不高，也很少參與奧法堂的宗教活動，他本身的從政與其祖父的宗教志業間關係不大。不過，他祖父在地方上所累積的人脈和知名度，確實是陳育輝競選時的一個助力，平日跑基層和選舉時的拜票活動中，總是會有長輩因為他是陳守仁的孫子，而格外跟陳育輝多講幾句，並會談到那時候與其阿公在鸞堂裡相處的事。

陳育輝本身雖然對宗教興趣不高，但出於孝心，儘量護持家中的奧法堂，也讓年邁的父親陳丁玉能儘量維持住其每日晨昏點香進供的心願和生活步調。訪談中陳育輝也屢屢提及未來待其從政工作稍歇，他定會回頭來將奧法堂重新整理與經營。

而奧法堂還是有某些熱鬧的時刻，麻豆地區熱鬧出名的廟會，由代天府主辦的麻豆刈香，每三年一科五府千歲巡境，麻豆地方各角頭廟及陣頭，五六十個單位，轎號總共一百多號，在三天內會繞遍麻豆境內的重要廟宇，而奧法堂因財力有限並沒有參加繞境，但做為有歷史傳統的鸞堂，以及出於陳育輝擔任代表會主席的身份，香科期間，各神轎與陣頭都一定會至奧法堂進行參拜與展演。類似的，麻豆地區重要的廟會活動，若神明繞境會經過奧法堂所在的磚井里，除了至該里的公廟清水殿（供奉清水祖師）參拜外，通常也會至奧法堂參拜。某個程度上來說，成為地方民間信仰地景中固定的一部分，也等於是使奧法堂取得了某種恆存而確定性的位置，雖然這不是出於奧法堂的鸞堂角色而產生的，而是出於它的交陪網絡的深耕（經由廟的參與進了地方性的歷史，和經

由廟之主事者的社會身份與交遊網絡)，而使其在地方網絡關係中，取得了一個較為確定性的位置。

做為能代表鸞堂傳統的奧法堂，當堂內不再有扶鸞活動，並進入了地方性民間信仰的交陪網絡當中時，其做為鸞堂傳統的這樣一個基礎，其實質上的延續性已經出現了斷裂，然而其在宗教層面上的影響力，經過核心參與者在另外宗教軌道上的媒介與轉化，它也不盡然是完全歸零的。例如，其第一代的參與者，「五家結義」中的王明長，後來仍堅守修行之路，但興趣已轉移到佛教上，而於六十九歲時於台南開元寺出家，現已九十歲，訪談中他強調參與奧法堂時期讓他眼界大開，得以親近宗教的神秘世界。另一位早期參與的正鸞生李文德，在經過了奧法堂的訓練成乩以後，一生都走在通靈辦事的路上，他在參與奧法堂數年後而離開，後來成為麻豆地區有歷史傳統的文昌祠（當地人稱孔子廟）的主事者，他並改變了文昌祠原來只是在地方上主辦祭孔大典的較為沈寂的狀態，而刻意以通靈辦事，¹⁷弘揚儒教，與化解人間因道德淪喪而災難瀕臨的各種危急為終身職志（所謂的「辦事」，根據李文德，指的是：去調整與處理無形界在人間的各種影響），至今他已八十六歲，仍以麻豆文昌祠為基地，通靈著述不綴（但多僅是散發傳單而尚未結集成書）。

四、既有的鸞堂研究

全面回顧關於鸞堂的文獻並非本文重點，本文的篇幅當然也更不允許筆者如此做。不過，在對奧法堂個案進行實質分析之前，某種摘要性的回顧還是有其必要，將有助於引導出目前本個案相關資料在理論層面上所可能啟發出來的更為深刻的意涵。

首先，我們發現，既有的研究，大部分在處理關於鸞堂起源、傳承與演變方面的問題。例如說林文龍（1987）推論，鸞堂在台灣最早可追溯至康熙五十八年（1719），王世慶（1986）提出鸞堂起源的五種可能性，而認為最可能的是

17 相當類似於當代台灣社會流行的會靈活動中的型態與宗教實踐（參考丁仁傑2009：105-182），但不同的是，主事者李文德並沒有另外去組織新的宗教修行組織或團體。

在咸豐三年（1853）由澎湖傳入台灣。鄭志明（1984）則將鸞堂在台灣的發展分為南北兩個源頭，各自的源頭分別是澎湖一新社和宜蘭新民堂。當然，還有許多學者提出來了不同的看法（如宋光宇 1994；林漢章 1987）。

關於鸞堂背後的社會與文化基礎，鄭志明（1998：301-309）曾提出了三點：清代的宣講制度、明清的文人箕壇、和明代以來的民間教團等等。

此外一個重要的關懷點，是關於台灣獨有的一股鸞堂運動：楊明機所推動的「儒宗神教」（王志宇 1997），這一個由日治時代延伸至1980年代的鸞堂整合運動，不僅讓鸞堂帶上了更為濃厚的儒家色彩，也讓台灣的鸞堂系統出現某種統合性，並且是往「確立出扶鸞之做為一種獨立之宗教體系」的發展方向而有所前進。

鸞堂的宗教觀與社會意識，也是另一個歷久不衰的研究主題，尤其是鸞書中的內容如何與時俱變？其中又反映出了民眾宗教意識裡什麼樣的現實感？鄭志明（1990），宋光宇（1982，2002），王志宇（2003）在這一方面都已有豐富討論。

而 Seaman（1978）以埔里醒覺堂為研究焦點，特別注意到的是在文化主導權與派系動員的競爭中，鸞堂所實際扮演的關鍵性角色；康豹與邱正略（2008），將鸞堂與社區特有的歷史與文化生態聯結在一起，以一地多達十多座鸞堂的埔里為研究對象，用「分進合擊」的網絡聯結模式，來解釋1945年後，經日本人「皇民化運動」打壓過後，民間鸞堂如何？和又以何種方式？而如雨後春筍般的蓬勃發展起來，Seaman和康豹與邱正略等的研究，都是比較能夠注意到鸞堂與社區關係的較為寬廣的研究取向。

在鸞堂活動中，「文字傳統」經由通靈形式的媒介，而得以在基層民眾日常生活中扮演了指導性的角色。在這種背景下，鸞堂是一種相當有特色的宗教結社活動，於是，透過鸞堂活動與其它宗教活動間的對比，一方面有助於突顯出不同社會階層或不同宗教活動間的差異，一方面也有助於去實質性的回答某些極具有理論性意涵的問題，如：到底有沒有一個所謂的儒教？儒家與地方社會的關係在哪裡？在民間扶鸞性的社團中，讀書人是不是扮演著某種角色？所謂的大小傳統，或是大小傳統之間的關係，在漢人基層社會裡，應如何來被加以理解？扶鸞社團背後所帶有的神靈觀或世界觀又反映出什麼樣的漢人宗教的性質？扶鸞社團與民間信仰之間的關係在哪裡？甚至於各式各樣的宗教結社活

動中，扶鸞團體在其中扮演著什麼樣的角色？各類社團之間的關係又在哪裡？而由以上這所有問題的答案裡，又可能讓我們看到了一種什麼樣的漢人宗教世界的特色？

譬如說，2009年中研院民族所所舉辦的「台灣漢人民間宗教研究，理論與方法國際研討會」上，在這個討論民間信仰的脈絡裡，當Paul Katz（2009）的論文主題是關於埔里鸞堂的地方性網絡時，有關問題的爭議點就被凸顯的更為明顯了，與會者在這些問題上引起了激烈的爭論：鸞堂到底和一般民間信仰活動的差異在哪裡？其間的扣連機制又在哪裡？當鸞堂已具有了地方公廟的性質，它難道不是屬於民間信仰景觀中的一部分？為什麼某些鄉鎮區域中鸞堂活動特別熱絡？當整個地方的民間祭拜活動已與鸞堂活動的框架相扣連在一起時，這又該被如何來加以理解？

又如，在鸞堂的扶鸞設教中，到底讀書人在其中佔有多大的角色？而加入了通靈扶乩的宗教活動，它能被叫做儒教嗎？鄭志明認為台灣鸞堂的北宗，起源於文人箕壇與民間教徒的相互混合（轉引自王見川 1996：188），王見川（1996：188）根據歷史材料，就直接說，這是一個錯誤的立論，他還進一步指出，台灣早期的鸞堂是有濃厚的儒家色彩而拒斥民間宗教的。Philip Clart（2003）在討論通靈與儒教的關係時，最後在結論中指出：扶鸞與儒教的關係是什麼，端視考察的角度而定，由正統儒家的角度來看，當然不能接受扶鸞這種神媒性的活動和對綜攝性的教義詮釋方式，所以鸞堂不是儒教；由鸞堂參與者的角度來說，因為道德立場的一致和儀式主義的特性，又當然會認為自己參與的就是儒教；至於學者的立場，則會在加上了「通俗性」（popular）這個字眼以後，而在這樣的條件下（儒教指的是「通俗性儒教」〔popular Confucianism〕），接受「扶鸞可以說是一種儒教」的說法。

深入有關於扶鸞活動的實際田野材料，並將之放在較廣的時空脈絡中去加以理解，顯然能對前述問題提供一個較好的觀照機會。而Jordan在1970年代所報導過的奧法堂，可以說是處在一個戰後社會已復甦而逐漸要步入工業化與都市化的階段，那也是全台灣不少鸞堂都正開始要興起的階段。而這其中之一奧法堂，在複雜的地方生態中，它歷經了各種變化與轉型，也扶出了四本鸞書（一本被火化而沒有留底稿）。筆者在2009年繼續追蹤此鸞堂時，則發現它已成為了鑲嵌在地方景觀中的家庭廟堂。在這種時空縱時性與地方多重實

踐交錯中的一個鸞堂的發展，到底該如何來被加以理解？相關理解又如何能有助於我們更深入的來認識漢人民眾宗教——尤其是其中扶鸞結社活動的這一部份——的性質呢？

以下，我們嘗試用社會學的概念來理解與分析我們的資料。

五、討論與分析

「飛鸞」作為一種具有文化特色的「神靈招魂」活動

飛鸞，放在一個跨文化比較的框架下，可以被當做是「神靈招魂」¹⁸ (spiritualism) (Bryan Wilson 1970: 169-176)——人們在相信「亡者會以靈魂的方式來到這個世間與人溝通」而所進行的某種宗教活動——這件事，在漢人文化脈絡底下的一種特殊的表現形式。

Brayn Wilson (1970: 171) 指出，出於幾個因素，「神靈招魂」在各文化區域都頗受歡迎：一、它解釋了精神感應的現象；二、它證明了死後世界的存在；三、它安撫了人們死去親人或朋友的難過；四、它滿足了人們需求救贖的心理；五、它也滿足了人們強烈的好奇心。根據歷史與全球性的考察，Wilson 更指出 (1970: 171)，通常都是在社會解體或動盪的過程中，才會更普遍的出現這一類「神靈招魂」的活動或組織。

Jordan & Overmyer (1986: 280-288) 在《飛鸞》一書的結論中，雖然並沒有引用到 Bryan Wilson，但在進行跨文化比較時，所舉的來自歐洲、美洲、和巴西的例子，大致上和 Wilson 所舉的例子是一樣的。而最後，Jordan 和 Overmyer 在結論中指出了漢人社會裡的「神靈招魂」，和其它地區「神靈招魂」之間所存在的一些基本差異：

18 Spiritualism，不是單純指和靈性方面有關的活動，而是特定的指十九世紀時在英美興起的一股宗教運動，其形式，是通過靈媒以來和死去的人進行交流的小型聚會活動，後來這個字的字意有所擴大，可以泛指全球各文化區域裡類似形式的通靈活動，在當代「新時代運動」(New Age Movement) 中，「神靈招魂」活動也極普遍，參考 Nelson (1969)、Ward (1990a, 1990b)、Wilson (1970: 169-174)。

- 1、漢人社會裡，「神靈招魂」，或是說「飛鸞」，已形成了組織化的教派傳統，制度化的程度也比較高；
- 2、在漢人社會裡，當其它具有競爭性的民間經典並不多的情況下，「飛鸞」的文本更可能進入民間經書之林；
- 3、在漢人社會裡，更有可能是由神明來降筆，而非是一般性的魂靈。

Bryan Wilson 的教派類型學

進一步加以追究，我們發現，引導 Bryan Wilson 來對「神靈招魂」進行討論的概念框架，是一個更為繁複的「教派社會學」的架構。這個架構，雖然是以西方歷史與文化脈絡為背景而所歸納出來的，但事實上也曾為 Bryan Wilson 擴大引伸到非西方社會當中來。

筆者發現到，這一個教派社會學的架構，其中的某些部分，非常能夠幫助我們去理解漢人社會中的鸞堂發展。因此，筆者想要應用這個類型學來重新理解和詮釋麻豆「奧法堂」的發展，並希望在經過這樣一個應用後，有助於幫助我們去瞭解，在「跨文化比較」的脈絡下，漢人社會中的鸞堂，它在宗教上的普遍性與特殊性到底在哪裡？以及，在鸞堂的發展過程中，它的背後到底受到一種什麼樣的教派發展的內在邏輯所影響？

我們這裡就先更完整的來介紹 Bryan Wilson 所提出來的教派類型學。首先，我們注意到，宗教社會學領域中既有的解釋宗教分裂與興起的模型，以所謂的「教會—教派」(church-sect) 這一組基本對立結構及其衍生類型，來觀照新興宗教團體所可能具有的性質，這主要還是根據觀察西方特定歷史發展時期宗教發展史中所得出來的概念架構。Weber (1963: 60-79) 指出，「教會」(church) 是一個制度性的統一的宗教組織，大家一出生就生活在這樣的一個制度性的宗教環境裡面。「教派」(sect) 則是一個教義上的異端組織，是一種社會上的少數，但是是一種有選擇性的志願參與團體，信徒相信他們是唯一可以獲得真正救贖的對象。

一般認為，這一組「教會—教派」的概念，只能被引用在基督教的社會文化脈絡裡，不過 Bryan Wilson 曾單獨拿出「教派」(sect) 這個概念，並嘗試把他由基督教發展史中歸納出來的教派類型學，應用在部落社會與第三世界國家，其名著《巫術與千禧年》(Magic and the Millennium.) (1973: 18-26) 中，

採取寬鬆的定義，不以教義為唯一標準，而以與社會既存秩序的反彈——包括對正統宗教傳統的排斥和新的救贖管道的追尋等等——來定義所謂的「教派」，他並以此定義大規模的分析了非西方國家中各種新興教派的宗教活動。

當然，在一開始，Wilson 還是小心翼翼的提醒了我們注意到這些重點：

較寬鬆的來說，做為分離性團體的教派，只在所有主要宗教的裡面或邊緣裡存在：不過，教派的概念，會根據其源起母體宗教的組織結構而跟著有所變異。在印度教裡，那是一個瀰散性的、非中心化的和多元的環境，教派主義的存在，沒有像基督教世界中那麼的嚴謹。印度教中，多樣的傳統和祭拜，以及各式各樣的哲學學派，長久以來都同時存在著，而各種特殊性的崇拜團體，在操作著其認為是最有收穫性的儀式時，也不覺得有必要去與其他他人分離獨立開來。不過，像這類在婆羅門中所產生的 Lingayat 運動，「教派」這類概念也曾被寬鬆的使用在這些團體上，即使說這些運動也還僅只是在訓練某種特殊祭拜方式而已。很明顯的，這個曾應用在基督教運動裡的概念「教派」，其中一些具體的概念，和基督教以外的傳統裡的情況，並不是完全一樣。(Wilson 1970: 14)

接著，Wilson 說，在社會學的意義上，而不是由教義上的區別來看，我們可以把「教派」定義為是：「在各類主流性的宗教傳統中，所產生的分離性的少數派的運動。」這樣子，我們就可以把這個概念的文化限定性降至最低，而得以更普遍性的去觀察在不同文化裡的新興宗教運動 (Wilson 1973: 11)。而在這樣一個討論基礎上，Wilson 乃進一步對非西方的各類新興宗教活動做了初步分類，包括：法術性運動、千禧年運動、內向性運動等等 (thaumaturgy, millennialism, introversionist)，而在另一處討論裡，Wilson (1970: 36-40) 則把這個類型學做擴充，試圖更廣泛的同時應用在西方與非西方國家，而將「教派」，在型態學上區別為：皈依型、革命型、內向型、操控型、法術型、改革型、烏托邦型、(conversionist, revolutionist, introversionists, manipulationists, thaumaturgical, reformist, utopian) 等等。

最簡單的來說，我們可以參考表二，其中，遵循傳統的宗教實踐模式，被稱為「遵循型」(Conformist)。主要是指人們透過某種傳統已安排好的制度性情境(如定期做禮拜，固定參加儀式，固定參與地方廟會等等)，便認為自己已經可能得到某種救贖，而不需要在日常生活裡做太大的改變，這當然是一種傳統性的方式，不屬於教派式的新興結社的行動模式。

表二、Bryan Wilson 的教派行動模型：不同教派行動對於世界所採取的不同的反應

形式 \ 拯救的層面	終極神聖性	世俗性
傳統手段	遵循型 (conformist)	系統性的手段：操控型 (manipulationist) 特殊具體性的手段：法術型 (thaumaturgical)
直接去體驗神聖	直接經驗型 (Conversionist)	
改變個人	改革型 (reformist)	
改變世界	革命型 (revolutionist)	
重建新世界	烏托邦型 (utopian)	
退出世界	內向型 (introversionist)	

表上其它的項目，都是屬於某種「非正統」或「非主流性」的反應，但強調的重點各有所不同。¹⁹我們並不試圖全面的進入於 Wilson 的概念體系裡去做討論，不過，在這個 Wilson 所刻畫出來的「教派」光譜中的類型學裡，有三種類型，和我們所進行的鸞堂討論特別有關，因此我們要必要說明的更詳細一些。根據 Wilson (1970: 39-40)：

1. 操控型 (manipulationist)：

人們透過某套成系統的，具有超自然性質的特殊知識，以來獲得世俗性的目標。參與者們並沒有在這個世界以外去尋找救贖，但是所使用的手段，卻有著一種超自然的性質，通常是某種秘密性而只有少數人懂得如何操作的手段。其所尋找的救贖的特徵，比較是一種就近性可以得到的目標，那種可以在世界上獲得的某種世俗性的尊重，但是它又有著飄忽不定不容易掌握的特性，譬如

19 表一中的「皈依型」(conversionist)，或者筆者要譯之為是「直接經驗型」，指的是除了傳統儀式性的程序以外，更為強調直接的經驗，像是為神所觸，來自救贖者的靈恩等等。於是，救贖不需要透過僧侶或儀式，反而是人們必須要有直接的經驗，才能得到救贖。「改革型」(reformist)，他們看到了這個世界所包含著的邪惡，不過，他們認為，根據良心的主宰，邪惡可以經由改革來克服，而良心是來自於認識神以後的反應。只要每給人能回歸到良心上的基本原則，世界也能因此能得以變得更好。「革命型」(revolutionist)，他們宣稱整個世界是邪惡的，世界唯一的希望，在透過超自然的行動來加以扭轉。目前的世界已無法改變，只有當神明出面來扭轉世界，人們才能得到救贖，但是也只有是屬於「真正信仰者」的這一群人，才能得到救贖。這種對世界的反應，本質上，重點不是在要求個人性的改變，而是在要求著一個全面改變的世界的到來，而他們也正在期望這個事件的發生。尤其是在神聖力量即將降臨的徵兆出現時，他們會被召喚來採取行動。這種行動模式，其重點不在人的內在經驗的改變，而是在人們等待外在超自然界介入於世界後所產生的世界的轉變。「烏托邦型」(utopian)，他們既不拒絕也不去扭轉這個世界，而是要去尋找一個可以做激烈重建的基礎。因為人類創造出了一個邪惡的系統，所以這個世界是邪惡的。救贖要透過回歸到造物者為人類設計的基本原則來達到。這個原則是神由神明啟示或由聖典中得到，在這個基礎上，世界可以重建，人們也不再憂慮。這個重建社會的手段本身，是理性的，不過他的目的，則在於與超自然重新建立連接。「烏托邦型」與「革命型」的差別，在於前者更著重於人類挺身而出來重建一個美好的社群，而不只是在期待於神的降臨所帶來的新世界。「內向型」(introversionist)，他們深深了解著人類情境的邪惡，他們認為必須要透過退出這個世界，透過將自己與世界污染脫離而得到救贖。救贖，不在於改變人類，也不在於改變世界，而是在於拋棄這個世界以來得到救贖。這些退出世界的人，他們要藉此來保有自己的聖潔。最後兩種，是「操控型」與「法術型」，它們所涉及到的，比較不是關於終極救贖的追尋，而是出於傳統的宗教手段無法滿足它們世俗安全感層面上的需求，因此想要在主流或傳統管道以外，另外尋找超自然的方法。其中「操控型」是建立在「系統性的方法」之上的，「法術型」則是在於與「超自然中介者」建立某種特殊性的交互關係。

說像是關於身體的活力、心靈的能力，或是說某在某些文化裡：地位、權力、或者經濟資源的掌握等等。比起其他的行動模式，這一種型態，其所追求的目標，世俗性比較高，救贖通常也並不會是出世性的或超越性的。這種反應裡的宗教層面上的屬性，主要是來自於參與者相信著「透過宗教知識或是超自然中介者，他們能夠獲得一些比目前既有的手段所還要更好的方法（超自然的，而且通常是密傳和神秘性的），以之來得到某種世間的利益。

2. 法術型 (thaumaturgical):

這是一種較為人身性與個別性的反應，參與者尋求的是比較狹隘的個人眼前的目標，通常是指能讓參與者現在的疾病狀態（不論是身體的或心理的）得到某種治療。所謂的救贖，是指夠透過超自然的中介者，經由介入，而得以改變個人的狀態。這裡，並沒有轉化世界的概念，而只有個別參與者，經由超自然的中介者，而得以立即性的抒解緊張與困難的狀態。這個類型和「操控型」的差別，在於它沒有明顯的普遍性的原則，而只是一種相當特殊而具體性的救贖，行動者對於這種行動所可能會累積到的利益，也並沒有明確的想法。救贖的操作是人身性的和區域性的，而且手段本身也不具有普遍性，它也沒有辦法透過一種具有普遍性意義的辭彙來加以陳述出來。這種行動類型事實上是一種要求奇蹟出現的反應模式，參與者並沒有期望能夠去發現某種普遍性的救贖原則。

3. 改革型 (reformist):

這一種反應，認為世界是一個充滿了邪魔的地方，人們可以透過掌控住自己的良心，而來進行某種改革而使世界更好。良心的自覺，來自於認識超自然的旨意。在這種反應中，相信一種合理性的程序，而這個程序，還被一種宗教性（或是超越於理性的）的熱情所加以正當化了。

我們以下將會看到，靈活的運用以上這些概念，極有助於我們去理解扶鸞活動在漢人社會裡所扮演的角色，以及它在宗教結社的過程中，和周遭社會與文化生態間的一個複雜的互動模式。²⁰

非西方社會中的教派的產生

在既有的理論資源下，有助於我們討論在漢人社會中，扶鸞結社活動的性質，然而在應用西方理論資源時，一個基本的關於東西方宗教生態差異上的察覺是有其必要的。

和大部分「非一神論」文化區域類似的，因為並沒有被單一旦高度組織化的教會所長期壟斷真理和壟斷宗教專職人員，在漢人社會裡，宗教結社，往往缺少明確的組織界線和共享的意識型態。Wilson (1970: 167) 說：「所有被建立起來的大宗教，以及猶太教，都限制了或是排除了法術型 (thaumaturgical) 的操作。因為法術，它是特殊性、人身性和地方性的，這永遠和僧侶階層想要將權力予以壟斷化和系統化的意圖相抵觸。」相對的，在沒有這類宗教傳統的區域，「法術型」的活動會特別旺盛。

單就「法術型」行動模式來看，若要將相關行動予以組織化或例行化，有著相當的困難，這是因為它主要取決於法術之立即性效果的追求，其基礎則建立在信眾與特定超自然中介間的相互性關係，這中間並沒有固定的組織和意識型態上的基礎，因法術的訴求而所形成的結社，而接著要來產生穩定而長期的發展，這並不容易，而因為它缺少「非人身性」的整合基礎。往往，這類結社的持續，還需要透過領導人的「克理斯瑪」，或是透過超自然之法術的持續性的不斷展現。在「法術型」結社中，要如何持續維繫住參與者的參與熱情，將始終會是一個關鍵性的困難。

20 Wilson (1970: 38, 93-117; 1973: 63-69) 所提的類型中，「革命型反應」也是和漢人世界的宗教生態高度有關的，這一類的行動宗旨，不僅是要從內在將個人加以改變，更是要透過宗教性的或是超自然的作用者（不同團體對是否使用政治性的手段這個層面上，則會有著程度不同的差異）來達成其革命性的理想，其強烈的訴求是要去將世界加以改變，某個救世主的來臨以來完成神明已預表過的藍圖，會是行動中的重要元素。漢人歷史上各類曾與帝國形成對抗性關係的教派活動大致上都可以被歸類為是這一類活動。不過，許多這類團體並沒有明顯的政治上的傾向。還有，當帝國已經不存在以後，在社會上仍然能發現不少這類團體。限於「鸞堂」的主題，本文在此對於這一個範疇並未多做討論。

不過，當「法術型」結社持續到某一種程度，在較為穩定化的角色與行為期待下，它也有可能產生某種系統化或倫理化，這時，其實它已經是在往「操控型」或「改革型」行動過度了，或者至少我們可以這樣說，它已經是開始帶有著「操控型」（manipulationist）或「改革型」（reformist）的性質了。這裡，「操控型」，指的是在教義或修行方法上出現了某種系統性，但是救贖層面的需求上，主要還是在世俗層面上的，譬如說身體健康、家庭平安、財富或聲望的累積等等；「改革型」，則是指組織中已經出現了某種持續而有著內在一致性的倫理標準，參與者必須理解到這一套道德原則的內在合理性，並努力在行為上去遵守它，甚至於將這一套道德原則進一步的向更多人推廣，即使祭拜超自然，其目的也不再僅是與超自然中介者建立某種關係而已，而更是出於超自然中介者會對某一套道德原理有著長期而固定的支持。

這種由「法術型」到「操控型」或「改革型」的過度，或是「法術型」、「操控型」與「改革型」間的混合狀態，並不是在每一個社會裡都會發生的。例如說在基督教國家，一方面其本來就刻意排除教會以外的民間任何「法術型」的結社活動，於是各類地方性「法術型」活動，在被壓抑中，將始終停留在某種地方性裡，而難以發展出可和基督教相競爭的較完備的倫理性原則。另一方面，在正統教會組織中，已切斷與神明做功利性交換的管道，而是經由系統性的教義和一致性的倫理原則，和透過「唯一神」的概念，以來型塑信徒的需求與滿足模式，這也讓「法術型」結社不容易發展；甚至於，在正統教會組織中，教會本身，在不同時空裡，也早已在某種程度上，吸納了某些地方性的傳統，而讓「法術型」活動得以適度的保留在正統教會中（聖人、遺物崇拜等等）。簡言之，在正統教會的高度組織化，和對宗教真理的近乎完全壟斷的框架下，系統性的教義和系統化的倫理原則，與「法術型」結社間，往往是分離的，相互對立的，而且，在這種環境中，「法術型」結社也不容易發展到比較穩定而持續性的規模。

但是，反過來說，在「非一神論傳統」的社會裡，當「法術型」活動仍是大部分人宗教活動的主流，且在「結社活動的持續性又本來就是組織生長的一種內在性需求」（即使在外在宗教與社會生態環境有重重困難的情況下）的前提下，於是，當「法術型」行動，在面臨到有利其發展的生態環境時，其實還是有著可以得以較為持續性發展的機會，而這甚至會讓宗教教義和組織運作程序

上，逐漸產生某種內在一致性和合理性，並開始帶有「操控型」或「改革型」結社的性質。在「非一神論傳統」社會裡，這種情況往往還可能成為一種較為常態化的發展規律。甚至於，這些發展還有可能進一步產生某些獨立而持久的宗教或文化傳統。

不過當然，在這種規律性中，因為外在生態與組成成員的差異，「法術型」結社的後續發展方向，還是會有著各式各樣的形式上的差異。

例如說，Wilson曾指出，強調「透過某種特殊知識的嫻熟以來操控世界」的行動，是只有在特殊時空與狀況裡才會發生的，像是都會中心裡，人際關係是角色性與非人身性時等。「操控型行動者」往往會認為自己有著較高的見解，且在思路上有著較高的複雜性，所以可以理解與掌握某種抽象性原理，並將之應用在複雜的生活狀況裡。「操控型」結社中，所傳佈之訊息具有某種複雜性與抽象性，但其訴求則是以實用性與邏輯性出發（Wilson 1970: 141-142）。於是我們或許可以期待，當農村社會轉型進入分工化社會或城鎮時，因為社會的複雜性增高，人際互動關係也有所改變，那種較相應於這種背景的「操控型」結社活動，乃會更容易出現，進一步的，那種「法術型」結社的開始結合進「操控型」的行動取向，或是「法術型」結社的開始往「操控型」結社方向的发展，這一類的發展路徑也就更容易的被我們所觀察到。

又如，Wilson（1970: 177）也指出，「改革型」結社並不常出現，而且通常是只有在某個地區其社會化程度已深入密集到，能讓許多人，對外在世界，已能產生出共同的集體性的道德感的情況下，這類結社活動才可能出現。因此，在此，我們或許也可以期望，在一個文教相對發達的區域，或是在有較多地方仕紳參與的團體中，「法術型」結社的結合「改革型」結社，或是「法術型」結社的往「改革型」結社的發展，才會較可能被我們所觀察到。

對於奧法堂發展的教派社會學分析

在地域性脈絡裡，奧法堂的宗教結社，到底扮演著一種什麼樣的角色？而在不同發展階段中，到底奧法堂受到哪些不同因素的影響而改變了它的發展路徑？更廣義的來說，我們又該怎麼樣的來理解鸞堂在漢人社會中所具有的一種位置？這個位置與其它的宗教或社會實踐之間，又存在著什麼樣的差異？各類宗教實踐之間，又有無可聯結之處呢？

摘要性的歸納奧法堂的發展和各階段主要的特徵，它曾歷經了這些發展時期：

- 1 建立時期：醒明社勸善堂（1937-1948）：
由法術型到操控型與改革型行動的轉化
- 2 初步發展期：陣門奧法堂（1949-1954）：行動類型固定化與組織化的掙扎
- 3 地方化與奧法堂的重疊：奧法堂與白虎殿（1956-1963））：
正當性提昇過程中，經由地方公共性而夾帶了法術型行動的過度引入
- 4 鸞堂的重整期：慧明社慈善堂（1964-1968）：回歸操控型與改革型行動
- 5 鸞堂的道教化：大乘奧法太極堂（1969-1980）：
人才的斷層與道士集團之操控型行動的引入
- 6 家廟化的潛伏期：天仙金龍堂與龍鳳閣（1981迄今）：
缺少地方社區的基礎，也未能將操控型與改革型行動予以固定化

對奧法堂來說，它並不單只是扶鸞聚會而已，由一開始，它就是「地方自發性小團體」與「扶鸞聚會」的相互結合。1937年麻豆糖廠一群員工的義結金蘭，雖然純粹出於聯誼的目的，但已經反映出社會分工與專業化情境中的新的社會意識的萌芽，相對於農民階層來說，新的社會意識中，也有較多理性認知與道德自律的元素。而正是這一個小型的結社，在偶然的機會中，開始和扶鸞活動相聯結在一起，於是也就開啟了奧法堂後來的發展。

簡言之，在漢人民間社會的脈絡裡，在「非一神論傳統」以及「教會正統性的宰制相對都較弱」的情況下，具有「法術型」特質的扶鸞活動，已經具有一種較為穩定化的組織與經典型態，甚至於在參與成員的階級屬性上，也突破了在別的文化區域裡之多偏於低階層的限制（Wislon 1970: 172），不僅參與者的社會地位不限於低階層，甚至於「扶鸞」已成為漢人文化傳統中能夠持續性存在的一個部分，這時，事實上它已經開始複雜的帶有了「操控型」行動的特質。

其實，套用類型學的角度來說，我們可以說，在西方，「神靈招魂」，一種「法術型」活動，出於，一般而言，「法術型」活動的一方面被主流教會已完全替代，一方面又被主流教會所刻意壓抑，它較不容易往「操控型」甚至「改革

型」的行動方向有所發展。這要直到現代都市化情境出現以後，市民一般而言開始有較高理解上的自主性和邏輯性，才有可能帶動一些新發展，讓「法術型」活動有可能轉變為「操控型」或「改革型」的社會組合。

但是，在漢人社會裡，這種情況卻不同，從一開始，漢人的「神靈招魂」的形式，也就是「扶鸞」中，經由附加了「完整的神明體系」、「已被社會大眾多數所接受的因果道德法則」、「詩文性的語言形式」、和「募款印書制度」等形式之後，它已不單純僅是「法術型」活動而已，而往往會帶有著「操控型」和「改革型」的行動模式在結社活動裡。

但是，即使如此，我們仍然要說，在「扶鸞活動」的混合性複雜型態裡，即使它已不單純是「法術型」行動，但是因為仍承擔著「法術性」行動在組織化與制度化上所會具有的困難（這些困難有：法術型行動只取決於個別參與者與超自然仲介者之間的關係、組織與外在界線的模糊、宗教專職者只憑特殊宗教能力而沒有其它專業身份上的判準、參與者沒有清楚的身份規範、組織與意識型態的穩定性都不夠等等），以及承擔著漢人社會裡特殊宗教生態的影響（包括了：以神人交互性互惠為宗教實踐的主軸、宗教組織間模糊的界線等等），扶鸞結社活動的持續化與穩定化，仍然會是它所時時要面臨到的發展上的障礙與困難。

這一群台糖員工，出於好奇與神秘感，組織了一個扶鸞的小團體，但一開始他們並沒有固定的地點和可依附的廟宇，而僅是四處遊走在不同廟宇之間，這個遊走的範圍，也和麻豆城鎮內因大範圍繞境而所形成的長久的廟宇網絡有關。

由1954年扶出的鸞書《悟靈金針》看來，內容是以揭示因果、勸誡門生修道修德，一心歸善，以及由上蒼發出各種集體性堂號或是個人姓名號的冊封以加深信眾的確認感，但還談不上有任何明顯的社區或公眾意識。這時，這個社團大致上是將民間的「法術型」的行動（與超自然中介者間的具有特殊性關係的互換），提昇到與一套「因果輪迴」法則相扣連在一起，而開始帶有初步的「操控型」（遵循因果法則的道德律即能獲得福報與功德）行動和「改革型」（透過掌控個人的良心來改善世界）行動的特質，「神人交換關係」，轉換成「經過了神明肯定、嘉許與背書的道德因果法則」，攸關行為規範的道德性的意識型態，也有了更為理性化與系統化的基礎。

不過，這一個基礎，還是不足夠以建立穩定而持續性的宗教組織，而是，暫時，在漢人社會裡，還是要透過家族組織的支撐，經由陳守仁的家族基礎而得以維繫下去。由無定所的扶鸞（法術型），到成立了堂號（操控型），到以「奧法堂」（或者說「陳門奧法堂」）為一個較為固定性的堂號（有家族支持），以及雖有了較為固定的堂號，卻仍然不斷變更各種稱號，這所有的變化，正是反映出來「法術型」、「操控型」、「改革型」之間的交錯與遞變，以及扶鸞活動在漢人宗教脈絡裡的組織化層面上的困難。

在模糊的組織界線中，參與者的身份很難得到定位，一個新起的扶鸞結社，也一直擺盪在「法術型」、「操縱型」與「改革型」的型態之間。

1956年「龍喉事件」的出現，則讓奧法堂在兩個層面上開始帶有了某種公共性格，而且，這種公共性格是與地方民間信仰所共同均霑的一種公共性格。

- 一、奧法堂參與了全城鎮的地方風水的恢復，而這一件事，神明的諭示曾指出來，它將會牽涉到地方人才、聲望、財富等等的新的創造；
- 二、相關的，奧法堂原來僅是與鸞堂背後神明體系（要聯結到哪一位或哪一組神明，則端視啟發信眾從事道德勸化的官僚階層為何）有所聯結的系統，但現在一旦當被聯結到地方性的五王（李池吳朱范五位王爺）身上時，已開始讓奧法堂成為了有助五王復興的在人間的中介者。

這一種公共性的提昇，原本是有助於「法術型行動」向「改革型行動」轉化，而這在某一程度上也確實如此，例如說因為參與龍喉開挖，而確實吸引到不少地方菁英（地方民代、地方中小學校長等等）對奧法堂的認同與參與。

但是，就其基本宗旨來看，對於一個重視道德因果行為自律法則的鸞堂來說，這種「地方公共性」的概括性的納入，反而會因為過多的納進具有暴力與「陰陽不確定性」（liminal）性格的神明「王爺」，而對鸞堂內部初建起來的秩序與權威基礎形成某種挑戰。一個原本較為精緻細膩的鸞堂系統，反而會倒退成為了一個熱鬧而無穩定中心的「法術型行動」展演的場所。David Jordan所紀錄的這一個階段中乩童和鸞生的爭執與矛盾，正是反映出了這種現象。

然而，為什麼公眾性提昇的同時，卻又是宗教組織教義合理化的一個倒退呢？顯然的，擴充一種公眾性關懷以和抽象性的人道或博愛情操聯結在一起，

和擴充一種公眾性關懷以和民間信仰的社區性關懷相互聯結在一起，這二者之間有親近性，但卻又不完全是一樣的事情。尤其我們注意到，當主流漢人民間信仰「地方性神明崇拜」，它往往仍是必須要建築在「法術性」的性質（以超自然和人們之間的相互性關係和相互結盟為焦點）上時，其表面上的公眾性，並不是以抽象性道德原則為基礎，而是以「社區集體性法人」和神明間的特殊性交換關係為核心，因此，成為地方社區活動的一部分，雖然的確能較快的展演某種「改革型行動」的徵兆，但它卻不能不同時過多的帶有了「法術型」行動的「地方性」與「具體性」的取向，因此，這在鸞堂的要成為一個更有著系統性教義與組織程序的發展方向而言，看起來，奧法堂這一個階段的發展軌跡是倒退性的。

除非，在這個時候，鸞堂組織能夠在一種雙軌的結構上，同時平行性的包納兩種不同的取向（「特殊人身性的法術型行動」vs.「一般性的改革性行動」或「一般性的操控性行動」），例如說將扶鸞出字造作善書的場合，和扶鸞問個人私事的場合加以嚴格的分開；或是說雖將扶鸞結社附著與地方公廟，卻又能在運作上完全保持獨立經營等方式，這些都是可能的安排。否則，鸞堂過多的涉入於社區事務，就極有可能會被地方神明系統所過度的引導，而逐漸，一方面讓參與者的構成愈來愈走向社區化與地方化，一方面團體本身教義與組織的制度化也會進入發展瓶頸，而終極，便會造成鸞堂發展脫離於扶鸞結社原來基本宗旨的結果。而前述所提的兩種方式（活動時間分開，或兩類組織相對分離），似乎都沒有能在奧法堂中看到，口訪陳丁玉與陳瑞賢而得知，當時的活動方式，是在群體靜坐中，同時來等待乩手或乩童的附身，端看是扶鸞出字還是乩童附身何者先出現，而接著來接續後面的活動，而有時這兩者交互出現的情況也所在多有，這顯示出在奧法堂，「法術型」取向，和「操縱型」或「改革型」取向間，始終不能適度加以區隔與分離。

甚至於，在奧法堂的例子裡，我們還看到，儘管憑藉著公共性的提昇，奧法堂突顯出了它社會改革性的色彩與社區參與的公眾性，並擴大了它的社會基礎，但是，出於地方各角頭一旦開始較為積極的參與了五王廟的興建，具有正當性而能代表地方的當地頭人，一旦開始熱情的介入於與地方神明的結盟，甚至於擔當起廟宇興建的使命時（不管這個擔當是出於政治上的或商業上的考

量)，這便使奧法堂原來秉藉以提昇其公眾性的正當性，旁落到比鸞堂更能真正代表地方性的地方公廟或是地方頭人身上。

接著的發展是，在重新整頓後，奧法堂確實想要重新回歸到扶鸞勸善的宗教傳統，以繼續來鞏固它的，相較於民間信仰（純「法術型行動」），而有著較高系統性與內在一致性的道德因果法則（「操控型行動」），和有著「必須自我克制以進行修身的社會淨化法則」（「改革型行動」），但是不斷延宕的專門人才的訓練（如正鸞手），以及吸納不到具有傳統人文素養的地方菁英（如校正生），使得奧法堂在型態轉接的路上，發展的並不順利。

後來，奧法堂在鸞手不足與無校正生的情況下，一位道士的適時介入，的確有助於鸞堂的快速的專門化，但是，這卻也將鸞堂引入了新的方向。此處，漢人宗教世界中道士僧團的位置與宗教屬性，不是我們能夠詳細加以討論的（參考 Legerwey 1987：241-252），但至少扣緊 Wilson 的類型學，道士集團，以私人性修煉和公共性儀式為活動核心，它是扣緊在社區各類立即性需求中，也就是「法術型」行動旨趣中的一個「操控型」的行動集團，因為它有一套較為精細的體系，目的在於追求宇宙秩序的重建和個人救贖，雖有助於社區民眾或個人得到神明庇佑，但道士集團的施為本身，不是以立即性的靈驗或神蹟展現為形式。

不過，即使道士集團的行動模式，和扶鸞一樣都帶有「操控型」的邏輯性與體系性，它和扶鸞所不同的是，它的構成基礎，不是普及民主式的，而是密傳性的授業團體；它所服務的群眾，也不是出於「操控型行動」的訴求而來的，而有更多是出於「法術性行動」的訴求。於是，鸞堂的借用道士與道教系統來達成鸞堂組織與教義的精細化與穩定化，雖然能夠因此而更順利的進入「操控型」的行動模式，但並無法擴充鸞堂的社會基礎。更何況二者內部的基本邏輯並不相同，道教集團的救贖與儀式主義，和鸞堂的道德因果律之間，將完全導向於不同的方法與行動旨趣。

一個不能進入穩定化的「操控型」（有自成完整邏輯的行為與道德原理）與「改革型」行動（能提出與社會現況相呼應的自我修行方案）的結社組織，如果它又不能「法術型」型態的這個層面上，或著是能夠站穩其「社區法人代表性」的立足點（如因與重大歷史事件密切捲在一起而成為類似於地方公廟的組織），或著是能隨時保持其靈驗性（如有著善於治病的乩童），或是能創造出豐

沛的交陪網絡（如成為祖廟），那麼，它在先天上已經有著極大的不穩定性了。進一步的，一旦社會變遷中出現了各種宗教生態的急遽變遷，這樣的一個宗教團體，若還不能相應於社區或城鎮生態而有所調整，當然就更可能因適應不良而逐漸蕭條沒落了。我們在結論中還會對這一點有著摘要性的提示。

六、摘要與結論

法術型活動氛圍中操控型與改革型行動的建構：宗教的理性化

我們曾指出，「改革型」結社並不常出現，而且通常是只有在某個地區其社會化程度已深入密集到，能讓許多人，對外在世界，已能產生出共同的集體性的道德感的情況下，這類結社活動才可能出現。

那麼，現在，具有「改革氣息」的鸞堂，顯然也是要在一個普遍儒家化或是因果道德律已經深植人心的社會氣氛裡，才比較容易出現。

但是，即使如此，我們還是要去問，在一個民間普遍充斥「法術型活動」的氛圍中，人們透過與神明形成某種交互性的互惠關係，這即可達成基本宗教需求（治療疾病、獲得安全感與歸屬感等等）的滿足，那麼，為什麼，一般人還要去主動追尋著道德上的自律與因果法則的規訓呢（即參加鸞堂）？

這裡，或許可以帶入另一位前面提到過的西方學者的鸞堂研究。Seaman (1978) 曾以1973年前後埔里的鸞堂醒覺堂為焦點，探討了鸞堂在地方社會裡所扮演的獨特角色。而鸞堂與地方民間信仰間的差異，更是他所探討的重點。在民族誌中，Seaman運用了Max Weber (1963)「理性化」(rationalization) 的概念，而將鸞堂定位為是一種有別於一般民間信仰的較為理性化的宗教實踐。其間的區別，主要在於相對於民間信仰而言，鸞堂中：儀式過程更為嚴謹、角色扮演確定、倫理觀更為系統性、自身有經書的出版與流通、文字運用較多、對個人功德積累效果的承諾更明確、和有固定常設的組織基礎等等 (Seaman 1978: 156-163)。而所謂的「理性化」，Seaman基本上沿用Weber (1963)，而指的是：「一個將系統和秩序，引入於人們關於自己的概念，和關於他的社會生活的這個過程」(Seaman 1978: 4)；這個過程的關鍵之處，則

在於三個社會組織與觀念的基本原則：一、「理性化」指涉觀念的系統化；二、「理性化」指涉對於社會的規範性的控制，而試圖將某種「法制性」(legality)引入於人類行動當中；三、「理性化」包含對於動機與行動加以整合的過程(它的結果，也就是一種由信仰所引導出來的行為實踐)。

而因為鸞堂裡的宗教實踐，具備有某種「理性化與系統化的道德取向」，因此有可能在出於理想化行動藍圖的實踐過程中，而能帶動社會資源，創造正當性，甚至於能成為社區中派系力量的重要社會與道德基礎，而且這種力量往往是具有改革與提昇社會風氣的正面效果。

文字，當然也是「理性化」過程裡面的一個重要元素，相對於乩童的附身，文字書寫的扶鸞，是用寫的而不是用說的，這是人為操弄技術的提昇，人本與人為的層面都有所增加，它通常被當作是一種比較受到尊重，而且具有相當教育意義的形式(Smith 1991: 226-233)。Seaman 也認為，鸞堂的文字書寫提供了一般村民識字與學習的管道，也創造了公開持續傳播其功德思想與作為的形式(1978: 158)。當然，在漢人文化脈絡裡，出於象形文字本身所具有的符號象徵上的形式，使得它在宗教影響層面上會有某些特殊的作用，這一點對於「扶鸞」的影響到底是屬於「理化」還是「非理化」的層面(一方面這種莊重的符號，可能可以過濾附身神靈的種類，一方面它本身卻有一種特殊的神秘性)，這一點相關研究很有限，未來還需要做深入探討。

不過，整體看來，筆者同意Seaman的將鸞堂視做為是一種，在漢人社會中，相對於民間信仰而言，「理性化」程度較高的宗教。但筆者也要提醒讀者，我們應視Seaman的分析是「理想類型似的」，因為在漢人社會裡，我們尤其要小心，出於普遍性的社會氛圍多為「法術型宗教行動」所充斥，以及宗教團體間的界線模糊而讓信眾較可以隨意自由進出的情況下，鸞堂活動中往往同時包含了「法術型」、「操控型」與「改革型」的行動模式，而很少有純粹的或是完全的「理性化」的鸞堂存在。更何況，如我們前面已經提到的，只要鸞堂能適當區隔「法術型活動」與「操控型」或「改革型」活動之間的界線，那麼即使是各類不同的行動模式，是仍可能共同的出現在同一個鸞堂之中的。甚至於，更進一步的，正如Weber(1963: 98-99)所說：

只要是哪裡有著對於純粹巫術或純粹儀式的依循被先知或改革者所打破，工匠、手工藝者、和中產階級，就更有可能傾向一種初期理性式的對於生活的倫理與宗教觀。更且，他們職業的專業化，也使得他們成為一種獨特生活形式之整合性型態上的「擔綱者」。然而，工匠與中產階級團體生活上的一般性條件裡，在宗教層面上，並沒有確定性的決定論存在。像是，中國的小商人，雖然總是精確算計，卻絕非一個理性宗教的「擔綱者」，中國的工匠，就我們所知也不是。他們遵循佛教的因果報應觀，卻也遵循巫術。問題的關鍵，在於他們缺乏一種倫理化的理性化的宗教，這點實際上也導致了他們技術中有限的理性主義。這個事實不斷提醒我們的是，單只工匠與中產階級的存在，絕不足以產生一種倫理性的宗教，就算是那種非常大眾性的也沒有辦法。

由這段話看起來，順著 Weber 的脈絡，我們或許可以說，漢人社會裡，鸞堂，相對於民間信仰，確實是屬於有著更多理性化質素的宗教實踐，但是，在漢人社會裡，它並沒有能夠真正獨立出來，而是與民間巫術並存的一種宗教選擇。而且，也沒有先知或改革者，能夠真正站在鸞堂世界觀與宗教實踐的基礎上，去打破民間信仰中較盛行的純粹巫術與儀式的形式。這也使得中產階級生活與技術方式，與理性宗教觀二者之間，原本可能形成的相互增強與相互促進的結果，在漢人社會裡，根本不曾真正的發生過。而即使在某些時空條件中，出現了像是鸞堂這一種偏於較多「初期理性式的對於生活的倫理與宗教觀」的宗教實踐，它也仍然處在不斷與其它型態的宗教活動間（如法術型活動、整合地方之特殊性使命的承擔等）相互交織與相互干擾的狀態。

另一個問題，為什麼宗教團體要進行「理性化」，進行了「理性化」以後的宗教團體，也等於是經過了某種「內在的除魅化」，那麼它還會對於強烈渴望靈驗性和奇蹟的一般信眾有任何吸引力嗎？

如果以我們引用的 Wilson 的三種類型來看，民間信仰的偏於「法術性」的行動，這是取決於與特定超自然中介者之間的具體性的關係，而來獲得現實性的好處，但是鸞堂的偏於「操控型」與「改革型」，則是信徒要透過遵循某種行為因果律，而讓自己積累功德與獲得福報，神明並不介入於這一套因果律，而

是不斷降臨筆端，實際舉出各種真實案例，讓信眾更為確信這一套因果律之絲毫不爽的賞善懲惡的嚴密性；而在組織的運作上，則有嚴謹的角色與程序，也有定時的善書出版，使信眾實際感受到組織介入社會以進行改革的「無量的功德」。

回到原來的問題，相較於一般民間信仰，進行了某種「理性化」的鸞堂，它的吸引力之所在，也正是在前一段裡所提到的那種「控制性」上，因為因果律和道德法則，即使是透過十殿閻羅殘酷審判的恐嚇而使人遵守，就法則本身來說，它仍是明確的、穩定的、以及是個人自身可以透過行為上的節制而加以掌控的，而不像與超自然中介者的交換，行動者在這種關係當中，有著高度的不可掌控性。

推論下來，這裡，我們先不必去預設任何「演化論」般的立場。而這樣說，有著「理性化」內涵的鸞堂，會比一般的民間信仰，在宗教演進上更進步，或是說會有更多菁英階層會去參加它；而是，在不需要去預設這些前提的情況下，我們仍然可以做出一個明確的比較與對照，也就是，同樣是想要對現實處境加以某種控制，相較之下，「法術性」的行動，比較是出於與「超自然」的中介者進行某種互動而預期避開災害或得到實質上的利益；鸞堂的活動，則較多的出於一種自身行為上的控制，而這種控制的前提，則在於某種道德原理的普及化，以及人們開始能夠去認知到這樣的一件事情，也能夠在將這種認知，提昇到信仰層次而化為行為實踐，這件事情也就是：人們相信，自身對於某種行為規範的遵守，能夠和與超自然中介者的結盟一般，達成同樣的趨福避災的結果（甚至於它還可能具有著更為穩固的效果）。

由這個角度看起來，在漢人社會裡，鸞堂，顯然是一種，相對於一般「法術型行動」的民間信仰而言，更積極的試圖要去提昇人本身在信仰過程裡面的「控制性」的一種社會選擇。其做法，則是將已廣被社會意識所接受的因果道德律，透過「招魂通靈」的形式，由經過了體系化的神明系統與賞罰原則，來將這一套規律予以再確認與有所強化，並以文字外顯的方式，將鑲嵌著一群特定社會關係的信眾網絡，加以神聖化與結晶化，而最終產生出包含著無限功德的，在公眾中廣為傳佈的勸善經典。

參加鸞堂之做為一種社會文化選擇的盛行化： 複雜社會生態中「對應性的可信性」與「反差性的可信性」的相加

而在眾多社會文化形式中，參與鸞堂這種新的社會選擇的流行，筆者以為，至少取決於兩個層面。一個層面和社會變遷中生產模式的變遷有關。正如 Weber (1963:97) 所說：

理論上，中產階級，因其經濟生活的特殊模式，只要有著有利於理性倫理化宗教興起的條件，就會傾向於往理性倫理化宗教的方向發展。我們比較低階中產階級者（尤其是都市工匠和小商人）和農民的生活，就會清楚發現，前者和自然環境間關聯性較小。因此，依賴巫術以影響自然的非理性力量，對於城市居民，並沒有扮演著其於農民所具有的那種重要的角色。同時，城市居民生活的經濟基礎顯然具有遠為強烈的理性特徵，也就是精確計算性和有目的性的操控能力。……小商人與工匠易於接受一種包含「報償式的倫理觀」（ethic of compensation）的理性世界觀。……另一方面，農民，要到他們所習慣的巫術被其他力量所根絕後，才有可能去接受那一類「報償式」的觀念。

顯然的，中產階級的生活方式，會更傾向於「精確計算性」與「自我操控性」成分較濃的宗教，而農民階層更傾向於「法術型」的宗教。也就是說，整體社會生產型態的改變，當然會創造出新的宗教形式和產生了這種形式的更趨於普及化。

另一個層面，則是出於鸞堂背後所帶有的自律性的道德原則，而使得它更和「透過鸞堂所建構出來的現實觀與宗教實踐，是否能幫助人們不受環境影響而仍能過著自律性的生活」有關。這裡，筆者嘗試提出一個「可信性假說」（plausibility hypothesis），以助於說明鸞堂發展與外在生態間的這種複雜性的辯證關係。說明之前，筆者先引述一段 Seaman (1978:7) 對於鸞堂的解釋：

在村落裡的宗教信仰，和政治派系之間的對應性的函數關係，在於那些遠遠超過村落層次以外的時空歷史事件的影響。村落裡的結構變遷，是村落對於它本身沒有力量去控制的世界之事件與世界之行政決

策的反應。事實上，村落信仰裡的許多宗教觀念，很大的一部份，是出於，村民對於真實世界的政治與道德秩序之正當性的否決。沒有跟這個真實世界去交涉，許多村民反而轉向到這個根據於玉皇大帝的天庭帝國秩序中的真正的賢能管理體系。天上的神明，是根據對於人的行動與意圖的確切真實的評量，而不像人間的權力，僅是官方不穩定的判斷和粗糙的政治考量。

如果這一段話成立的話，事實上，我們可以這樣說，雖然宗教的「可信性」，某種程度必須要取決於宗教系統與現實生產模式或社會組織模式之間的某種對應性（例如生產模式、社會組織模式等等）。但是，除了這個層次的對應性以外，拉到一個更大的社會現實層次，宗教系統的與現實生活的某種差距，也不見得就會減弱其「可信性」，反而，在某些現實社會背景（城鎮化、外來政權的壓迫等），和特定條件（有專業神職人員、嚴謹的儀式、團體內信眾的相互支持等等）配合下，與現實社會的反差，還可能建構出某種獨特的「可信性」（理想性的社群在一個與外界不同的世俗社會中，還會顯得出是格外的神聖）。

為了做區別，筆者就將「可信性」分為前述所提的這兩類：「對應性的可信性」（corresponding plausibility）和「反差性的可信性」（discrepancy plausibility）。當然，它們之間指涉的層次是不相同的，前者指涉的是特殊生產模式或組織模式所可能對應的宗教思維與實踐模式；後者指的是宗教所描繪的理想世界，如何在與世俗世界有著極大差距下，還能夠為信徒所深深感動和需要，並能產生極大共鳴的這樣一個社會建構過程。

鸞堂，出於它所建構起來的與外界有所差異的神聖秩序與道德原理，使得它不同於一般民間信仰的僅以「與神明互惠性的結盟關係」為主軸，顯然的，鸞堂，它的基礎，固然有一部份是建築在其構成之社會網絡背後所帶有的「對應性的可信性」上（如功德觀背後可能對應著麻豆糖廠員工勤奮工作的倫理觀），但是就其所加以建築出來的理性化的宗教活動模式和自律性的道德準則而言，它的基礎，卻有很大的一部分必須要建築在所謂的「反差性的可信性」——也就是在當真實世界脫離了村民的控制之時，鸞堂的結社活動，透過神明的確認，仍能重新去確立出一種自律性的道德生活原理——上的。

這裡，以這種「反差性的可信性」為出發點（基本上是決定鸞堂發展的外部因素），再搭配上內部因素（人才是否足夠、團體領導權威是否有信服力、組織能否將「法術型」「操控型」「改革型」等行動做適當調和）的考量以後，我們或許就可以比較全面的去解釋複雜宗教生態中鸞堂發展的問題了。²¹不過，我們也要注意，出於鸞堂背後「反差性的可信性」的內在構成會隨歷史情境而改變（有時是出於城鎮文化與鄉村生活的反差，有時是出於外來統治與本土社會關係間的反差等等），於是，即使是同一個鸞堂，不同時期會影響其發展的關鍵性的因素也很可能是會不同的。

本文的限制與未來研究的方向

總之，透過聯結 David Jordan 1980年代的個案研究，和本人2009至2010年間的田野訪談與觀察，本文試圖透過對於一個1940年代創立，1960年代至1970年代之間極為盛行，而在2000年以後已趨於蟄伏狀態的鸞堂，去進行更為系統性的分析。尤其是在台南縣麻豆鎮這一個地方性的民間信仰脈絡中，如何浮現出鸞堂這樣的一種宗教結社方式？這個結社如何在複雜的地方文化生態中有所發展？它又如何因內外發展因素的有所不足或不協調而走向蟄伏？這些都是本文主要考察的焦點。而所有的考察，又希望能夠站在一個更具有比較宗教文化的理論意義層次，以來將扶鸞結社這一種文化選擇，之在漢人社會與宗教場域裡的一般性的社會位置，予以適當的加以釐清。

然而，畢竟因該個案規模不大，歷史不長，且老堂生仍在世者（約十人左右）也有限，曾實際參與扶鸞者更是僅剩兩三位，況且該個案又是位於鄉村不重視文物保存的環境裡，因此研究過程中在資料收集上進行的並不順利。還有，麻豆是一個極早就有漢人開始進行移民與圍墾的富有歷史厚度的城鎮，當

21 譬如說，在埔里，漢人族群進入較晚，漢人公廟也形成較晚，許多鸞堂多在日治時代開始出現，其時，也是埔里「漢人化城鎮」開始形成，而公廟開始逐漸出現雛形的時候。那時，日本統治與本地社區之間的一個「反差」，剛好是當時時代背後的一個大的背景，當地公廟的形成（以「對應性的可信性」的建構為主），與奠基在「反差化視野」的鸞堂的出現，這二條線索，在當時等於是併在一起而發展起來的，而讓不少鸞堂幾乎等於就是當地的公廟。埔里鸞堂的數目之多，以及鸞堂間彼此並無競爭關係，甚至於可以形成一個相互聯結的廟宇網絡關係，雖然這裡還無法去討論細節，但我們或許可以由前述這些線索中去找出適當的歷史上的和社會學意義上的解釋。

地地方菁英透過宗教活動來進行教化與地方整合，這是影響地方發展的重要面向，鸞堂活動在這個大脈絡裡的歷史文化意義何在？這也是本文所完全沒有著墨的地方。不過，本文的分析，並不是試圖全面性的去重建奧法堂這個個案，也不是要去對於麻豆地區的文化權力網絡進行全面性的考察，而是企圖，在這個個案發展過程背後所展現出來的豐富的社會文化線索裡，去摸索出地方社區脈絡中，一個曾經盛行而後又蟄伏的鸞堂，各種影響它發展的元素到底何在？David Jordan 早期留下來的西方人類學者對於奧法堂的觀察，自然也是與本個案有關的，最為珍貴的有助於思考與反省的線索。

當然，目前台灣的鸞堂研究，除了歷史層面的探討以外，不少研究都已經注意到當代發展興盛之鸞堂的社會思想與文學形式，以及以此基礎所進行的資源動員方式。這些當代都市化情境中利用現代組織經營模式與傳播媒體管道而得以興盛發展的鸞堂，當然也出現了新的元素，這些元素並不存在於奧法堂這個個案當中，這一部份就是本個案所比較沒有觸及的部分了。另外，以整個台灣環境來說，鸞堂的興衰，可能會和性質有些類似的戰後新興教派（如一貫道、慈惠堂）在戰後的興起有關，因為一些性質相近的新興教派的興起，會形成與鸞堂的競爭，而或是擠壓了鸞堂的生存空間，或是改變了鸞堂的適應與經營模式，這些層面，是筆者對於麻豆鎮地方情境的單一考察裡，所比較沒有注意到的，這也是本文的一個極大限制。

不過，本文透過一個個案，而就漢人宗教文化脈絡裡鸞堂結社所反映出來的社會學意義進行分析與討論，有關的分析工具，雖然不見得能夠被使用在不同的個案當中，但至少希望本文的分析，能夠提供未來的鸞堂研究者一些可加以參考的新的研究視野與考察的大方向。

參考書目

一、奧法堂文獻 ao-fa-tang wenxian [Sources of Hall of the Wondrous Dharma]

- 1954 悟靈金針 wuling jinzhen [Golden Needles for Enlightening Spirit]。臺中：瑞成書局 taizhong [Taichung]: ruicheng shuju.
- 1965 大覺龍鳳醒迷寶鑑 dajue longfeng xingmi baojian [The great enlightenment dragon-phoenix precious mirror for awakening the lost]。臺南：慧明社慈善堂 tainan [Tainan]: huimingshe cishantang.
- 1967 太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟顯妙經 taishang dongxuan lingbao xiuzhen lianxing duyong jixian miaojing [The marvelous scripture of the most high mystery penetrating divine treasure, which cultivates the real, refines the nature, rescues (those in) the realm of darkness, and saves (those in) the realm of light]。臺南：慧明社慈善堂 tainan [Tainan]: huimingshe cishantang.
- 1992[1979] 麻豆龍喉龍鳳穴復古記 matou longhou longfeng xue fugu ji [The note of the revival of the ancient dragon-phoenix cave in Lung-hou, Ma-tou]。堂主陳守仁述 tangzhu chenshouren shu [Narrated by the master of the hall Shou-ren Chen]，主事李天海紀錄編著 zhushi litianhai jilu bian zhe [Compiled by the director Tian-hai Li] 臺南：大乘奧法天仙金龍堂 tainan [Tainan]: dacheng aofa tianxian jinlong tang.

二、中英文書目

丁仁傑 Ting, Jen-chieh

- 2009 當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產 dangdai hanren minzhong zongjiao yanjiu: lunshu, renting yu shehui zaishengchan [Contemporary Popular Religions of Han People: Discourse, Identity, and Social Reproduction]。臺北：聯經 taipei [Taipei]: lianjing.

王世慶 Wang, Shih-Ching

- 1986 日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動 riju chuqi taiwan zhi jiangbihui yu jieyan yundong [Jiangbihui and Opium-Prohibition Movement in Taiwan under Early Japanese Rule]。臺灣文獻 taiwan wenxian [Taiwan Historica] 37(4): 111-151.

王志宇 Wang, Chih-Yu

- 1997 臺灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸化 taiwan de enzhugong xinyang: ruzong shenjiao yu feiluan quanhua [The Cult of General Kuan in Taiwan: Di-

- vine Teachings of Confucian Religion and Exhortation of Flying Phoenix]。臺北：文津 taipei [Taipei]: wenjin.
- 2003 臺灣民間信仰的鬼神觀：以聖賢堂系列鸞書為中心的探討 taiwan minjian xinyang de guishenguan: yi shengxiantang xilie luanshu wei zhongxin de tantao [The Concept of Ghost and God in Taiwanese Folk Beliefs: A Study of the Phoenix Books Published by Sheng-Xian Temples]。逢甲人文社會學報 fengchia renwen shehui xuebao [Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences] 7: 117-140.
- 王見川 Wang, Chien-Chuan
- 1996 臺灣的齋教與鸞堂 taiwan de zhajiao yu luntang [Zhajiao sect of Buddhism and Phoenix Halls in Taiwan]。臺北：南天 taipei [Taipei]: nantian.
- 李叔還、史貽輝編撰 Li, Shu-hai and I-hui Shih eds.
- 1975 道教典故集 dao jiao diangu ji [A Collection of Allusions to Taoism]。高雄：編者自刊 gaoxiong: bianzhe zikan [Kaohsiung: editors].
- 宋光宇 Sung, Kuang-yu
- 1982 從地獄遊記看當前臺灣社會問題 cong diyu youji kan dangqian Taiwan shehui wenti [Contemporary Taiwan Social Issues under the Perspective of the Journey to the Underworld]。發表於 [Presented]「民間信仰與社會研討會」 minjian xinyang yu shehui yantaohui [Conference on Folk Beliefs and Society]。臺灣省民政廳與東海大學社會學系主辦 taiwan sheng minzhengting yu donghaidaxue shehuixuexi zhuban [Department of Civil Affairs of Taiwan Province and Department of Sociology, Tunghai University] 於臺中 taizhong [Taichung]，9月24-25日 [September 24-25]。
- 1990 評 David Jordan 和 Daniel Overmyer 1986. The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan [Bookreview of David Jordan & Daniel Overmyer 1986. The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan]。新史學 xinshixue [New History] 1(2):155-159.
- 1994 關於善書的研究及其展望 guanyu shanshu de yanjiu jiqi zhanwang [On the Studies of Morality Books]。新史學 xinshixue [New History] 5(4):163-191.
- 2002 從最近十幾年來的鸞作遊記式善書談中國民間信仰裡的價值觀 cong zuijin shijinian lai de luanzuo youjishi shanshu tan zhongguo minjian xinyang li de jiazhi guan [On the Value System within Chinese Folk Beliefs from Spirit-writing Morality Books with the Form of Journey Published in Ten Years or More]。刊於 [In] 宋光宇宗教文化論文集 songguangyu zongjiao wenhua lunwenji [The Year Works on Chinese Religion and Culture by Kuang-yu Sung]。宋光宇編 songguangyu bian [Kuang-yu Sung ed.]，頁 121-123 [Pp.

121-213]。宜蘭：佛光人文社會學院 yilan foguang renwen shehui xueyuan [Yilan: Fo Guang College of Humanities and Social Sciences]。

林文龍 Lin, Wen-lung

1987 臺灣最早的鸞堂小考 taiwan zuizao de luntang xiaokao [A Survey of The First Phoenix Hall in Taiwan]。刊於 [In] 臺灣史蹟叢論 (上冊信仰篇) taiwan shiji conglun (shangce xinyang pian) [Collected Essays of Taiwan History, Volume 1: Beliefs]。林文龍編 linwenlong bian [Wen-lung Lin ed.]，頁 289-291 [Pp. 289-291]。臺中：國彰出版社 taizhong [Taichung]: guozhang chubanshe.

林漢章 Lin, Han-chang

1987 清代臺灣的善書事業 qingdai taiwan de shanshu shiye [The Enterprise of Morality Books in Taiwan under Qing Dynasty]。刊於 [In] 臺灣史研究暨史料發掘研討會論文集 taiwanshi yanjiu ji shiliao fajue yantaohui lunwenji [The Conference of the Studies of Taiwan History and the Discoveries of Sources]，中華民國臺灣史蹟 究中心 究組編 zhonghuaminguo Taiwan shiji yanjiu zhongxin yanjiuzu bian，頁 141-150 [Pp. 141-150]。高雄：中華民國臺灣史蹟 究中心 gaoxiong [Kaochung]: zhonghuaminguo Taiwan shiji yanjiu zhongxin.

康豹、邱正略 Katz, Paul R. and Cheng-Lueh Chiu

2008 鸞務再興：戰後初期埔里地區鸞堂練乩、著書活動 luanwu zaixing: zhanhou chuqi puli diqu luntang lianji, zhushu huodong [The Revival of the Phoenix Affairs: Spirit-writing Training and the Writing of Morality Books in Puli during Early Post-War Period]。發表 [Presented] 於「2008 年水沙連區域研究學術研討會」2008 nien shuishalien quyu yanjiu xueshu yantaohui [The 2008 Conference of the Studies of the Shui-Sha-Lien Areas]，國立暨南國際大學人類學研究所、國立暨南國際大學原住民族文化教育暨生計發展中心主辦 guoli jinan guoji da xue renleixue yanjiusuo, guoli jinan guoji daxue yuanzhuminzu wenhua jiaoyu ji shengji fazhan zhongxin zhuban [Graduate Institute of Anthropology, National Chi Nan University and Center of Formosan Aborigines, National Chi Nan University]，南投 nantou [Nantou]，10 月 18-19 日 [October 18-19].

張達民 Chang, Ta-Min

1982 麻豆代天府五王廟沿革 madou daitianfu wuwangmiao yange [History of the Shrine of the Five Kings in Matou]。收入 [In] 南瀛雜俎 nanying zazu [Miscellanies of Tainan]。臺南縣政府編 tainan xianzhengfu bian [Tainan County Hall ed.]，頁 225-228 [Pp. 225-228]。臺南：臺南縣政府 tainan: tainan xianzhengfu [Tainan County Government]。

詹評仁 Chan, P'ing-Jen

1977 麻豆鎮鄉土誌 madouzhen xiangtuzhi [Gazetteer of Madou]。臺南：作者自刊 tainan: zuozhe zikan [Tainan: author]。

蔡秀鳳 Tsai, Hsiu-Feng

2009 臺灣慈惠堂瑤池金母信仰研究 taiwan cihuitang yaochijinmu xinyang yanjiu [Study Temple Sainly Mother's Love of The Sainly Golden Mother in Taiwan Religion]。國立臺灣師範大學臺灣文化及語言文學研究所碩士論文 guoli taiwan shifan daxue taiwan wenhua ji yuyan wen xue yanjiusuo [M.A. thesis. Graduate Institute of Taiwan Culture, Languages and Literature, National Taiwan Normal University]。

鄭志明 Cheng, Chih-Ming

1984 臺灣民間宗教論集 taiwan minjian zongjiao lunji [Collected Essays of Taiwan Folk Religions]。臺北：臺灣學生書局 taipei [Taipei]: taiwan xuesheng shuju.

1988 中國善書與宗教 zhongguo shanshu yu zongjiao [Morality Books and Religions in China]。臺北：臺灣學生書局 taipei [Taipei]: taiwan xuesheng shuju.

1990a 臺灣民間鸞書的神道設教 taiwan minjian luanshu de shendao shejiao [The Use of Phoenix Books in Taiwan Society: Education through Religions]。刊於 [In] 宗教與文化 zongjiao yu wenhua [Religion and Culture]，鄭志明編 zhengzhiming bian [Chih-Ming Cheng ed.]，頁 177-128 [Pp. 177-228]。臺北：臺灣學生書局 taipei [Taipei]: taiwan xuesheng shuju.

1990b 臺灣的鸞書 taiwan de luanshu [Phoenix Books in Taiwan]。臺北：正一善書出版社 taipei [Taipei]: zhengyi shanshu chubanshe.

1998 臺灣民間宗教結社 taiwan minjian zongjiao jieshe [The Communities of Folk Religions in Taiwan]。嘉義：南華管理學院 jiayi: nanhua guanlixue yuan [Chiayi: Nanhua College of Management]。

Jordan, David K.

1972 Gods, Ghosts, and Ancestors: the Folk Religion of a Taiwanese Village. Berkeley: University of California Press.

1985 Sworn Brothers: A Study in Chinese Ritual Kinship. Pp. 232-262 in Hsieh Jih-Chang & Chuang Ying-Chang eds. The Chinese Family and its Ritual Behavior. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.

1986 The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan. New Jersey: Princeton University Press. [中譯本：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]

Katz, Paul

2009 Pui's Modern History as Seen through its Phoenix Halls—A Progress Report. 發表於台灣漢人民間宗教研究：理論與方法研討會。台北中央研究院民族所。

- Legerwey, John
1987 Taoist Ritual in Chinese Society and History. New York: Macmillan Publishing Company.
- Nelson, G.K.
1969 Spiritualism and Society. New York: Schocken Books.
- Smith, Richard J.
1991 Fortune-tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society. San Francisco: Westview Press.
- Seaman, Gary
1978 Temple Organization in a Chinese Village. Taipei: The Chinese Association for Folklore.
- Ward, Gary L.
1990a edited. Spiritualism I: Spiritualist Thought. New York: Garland Publishing.
1990b edited. Spiritualism II: The Movement. New York: Garland Publishing.
- Weber, M.
1963 (1922) The Sociology of Religion (Tr: E. Fischoff.) Boston: Peacon Press.
- Wilson, B.
1970 Religious Sects: a Sociological Study. London: World University Library.
1973 Magic and the Millennium. New York: Harper & Row Publishers.

丁仁傑

中央研究院民族學研究所

Email: jcting@gate.sinica.edu.tw

From the Hall of the Wondrous Dharma to the Hall of the Celestial Golden Dragon:

After David Jordan's *Flying Phoenix*

Jen-chieh Ting

Institute of Ethnology Academia Sinica

The purpose of this paper is to do a restudy of David Jordan's ethnographic field in the 1970s, the Hall of the Wondrous Dharma in Matou, Tainan county. The Hall of the Wondrous Dharma began as a small spirit-writing group in the 1940s, and evolved into a local geomancy historical event in the 1950s, moving into a high peak in 1960s, and declining after the 1980s. Using Bryan Wilson's sociological typology of sects, I try to shed light on Chinese spirit-writing halls. The thaumaturgical, manipulationist, and reformist types of action in Wilson's typology are especially relevant to my analysis. I characterize the spirit-writing hall as a way that thaumaturgical action begins to move toward the manipulationist and reformist types of action in Chinese popular religious contexts. Finally, I offer a dual plausibility model to explain how different spirit-writing halls build their plausibility from folk religion's. The dual plausibility model of corresponding plausibility and discrepancy plausibility can help us to understand the developmental trajectory of the spirit-writing hall in the Chinese cultural and social complex.

Keywords: Spirit-writing, the Hall of the Wondrous Dharma Hall, Sect, Morality book, Plausibility
