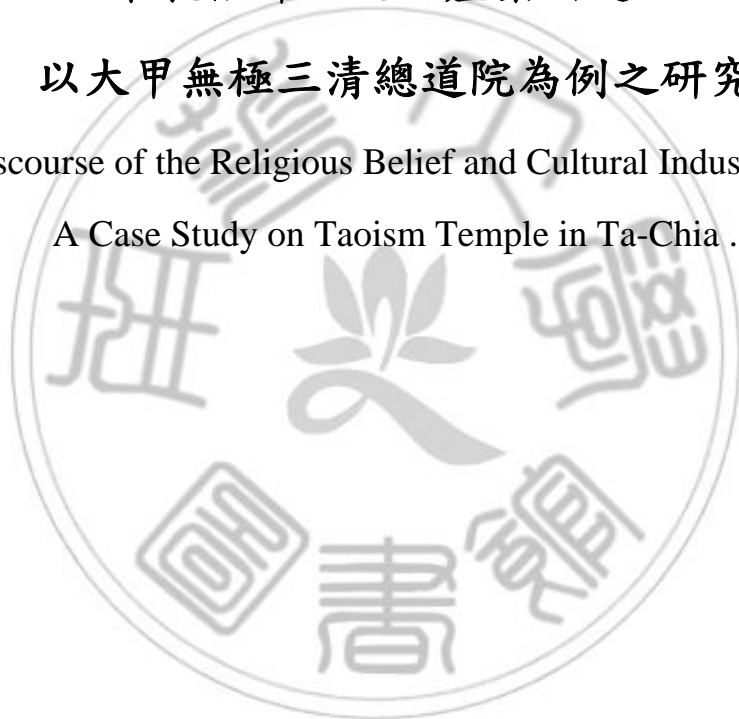


南 華 大 學
視覺與媒體藝術學系碩士班
碩士論文

宗教信仰之文化產業論述：
以大甲無極三清總道院為例之研究
Discourse of the Religious Belief and Cultural Industries:
A Case Study on Taoism Temple in Ta-Chia .



研究生：王 俞 心

指導教授：明 立 國

中華民國 一 百 年 一 月

南 華 大 學
視覺與媒體藝術學系碩士班
碩 士 學 位 論 文

宗教信仰之文化產業論述：
以大甲無極三清總道院為例之研究
Discourse of the Religious Belief and Cultural Industries:
A Case Study on Taoism Temple in Ta-Chia .

研究生：王俞心

經考試合格特此證明

口試委員： 何之國
謝碧娥
陳泓秀

指導教授： 何之國

系主任(所長)： 葉卓如

口試日期：中華民國 九十九年 十二月 十七日

謝 誌

感謝指導教授明立國老師，多年來對學生在研究學問上的啓發，從對田野調查的深入探究到學理的釐清分類，以宏觀的視野引領著做學問的方向，不斷的提供精闢的建議與指導，僅以此深致由衷謝意。

對於書法授業恩師鄭輝雄老師，不其煩的對學生叮嚀與鼓勵，讓學生對藝術勤耕而從不敢怠惰，也因如此對傳統的美學有著更新的寬闊視野。

承蒙口試委員陳泓易老師和謝碧娥老師給予後學研究論文提供的寶貴意見，還有謝謝在研究所指導過我的老師們。

最重要的是我的家人：父母親、癸今、昭尹、聖智還有凱富，謝謝您們的關心與支持。

還有未曾提及而對俞心有所幫忙者、協助訪談的前輩先進們，非常感謝您們的付出。

俞心在此謹致上衷心的祝福與感恩！

摘要

本論文以大甲的無極三清總道院為例，探討宗教發展與文化產業之間的關係。傳統的宗教信仰，在科學發達的現代社會中，如何獲致信眾的認同，凝聚信眾的共識，建廟的經過，或可解讀為意義型塑與建構的歷程。本論文試圖從文化產業的角度來進行下列四個面向的探討：

- 一、從該道院的歷史脈絡與文化景觀中，分析經營模式的現況與人、文、地、景、產等面向的特色。
- 二、探討其宗教信仰中的美感內含與風格表現。
- 三、瞭解宗教觀光發展中文化產業的操作機制。
- 四、探討宗教產業展現的美學內容與意涵。

在論文的架構上，依撰寫內容與撰述方向可分為四個部份：首先是動機、目的、方法及範疇等方面的說明。其次，藉由文獻來探討宗教信仰所萌生之各種文化產業現象。接著，為實地的參與觀察，以主要人物及行政人員做深度訪談，來理解其歷史脈絡與道院建構的過程，並探討人為因素及其地緣性關係。最後再以靈驗事跡及院道場域的美學現象，來對其場域空間所呈現的文化意涵，進一步從經營理念與文化產業的角度來進行探討與分析。

關鍵字：宗教產業、文化產業、無極三清總道院、儀式美學

Abstract

The aim of this study is to explore the relationship between the religious developments and the cultural industries in Taiwan using Taiwan Taoist temple as the subject. One may query how this traditional religion was able to acquire the identification and to aggregate the consensus from the public in the highly technique-developed society nowadays. The course of temple-constructing may provide clues since it can be deemed as the progresses of forming and establishing the connotation of the religious belief. This thesis is an attempt to explore this theme from the viewpoint of cultural industry focusing on the following four aspects:

- 一、Analyzing the present management patterns and the features regarding people, culture, location, landscape, and productivity from the history and outlook of the temple.
- 二、Exploring the aesthetic implications and presentations embedded in the religion.
- 三、Understanding the operating system of the cultural industries in relation to the developments of religious tourism.
- 四、Discussing the aesthetic contents and implications presented by the religious industries.

In light of the content and topics discussed in this thesis, the framework of the thesis consists of four parts. The first part is in association with the motivation, the purpose, the methods applied, and the scope of the research followed by literature review, in the second part, to explore the variant appearances produced by the cultural industries which were derived from the religious belief. In the third part, the interviews with the prime leaders and administrative personnel of the temple, as the field study, are presented in order to specify the historical context and the construction course of the

temple, and also to probe the relation between human factors and geographical features.

Finally, in the last part, the cultural implications of the religion represented by the courtyard of the temple are analyzed and discussed, from the views of management and culture, using some examples of past miracles and the aesthetic landscape of the temple.

keyword : religious industries, cultural industries, Taiwan Taoist temple, ritual aesthetics

目 錄

第一章、緒論	1
第一節、 研究動機與目的	1
第二節、 文獻回顧	4
第三節、 研究方法與步驟	10
第四節、 研究範圍與限制	12
第二章、宗教信仰與文化產業	13
第一節、 傳統漢民族的宗教信仰活動	13
第二節、 臺灣宗教信仰的文化資產發展	17
第三節、 宗教文化與日常生活之相關研究	35
第四節、 宗教機構與非營利事業之探討	40
第五節、 小結	45
第三章、三清總道院的創建與發展	46
第一節、 道院的創辦源起	46
第二節、 道院的經營理念	56
第三節、 道院的社會網絡	60
第四節、 道院的發展策略	64
第五節、 小結	69
第四章、道院場域的美學現象	70
第一節、 道院的傳奇事蹟	70
第二節、 道院場域的空間美感	75
第三節、 祭祀活動之儀式美學	79
第四節、 宗教產業的結構與價值	90
第五節、 小結	92
第五章、結論	94
參考文獻	96

附錄

附錄一、諸神佛誕辰千秋日期表·····	100
附錄二、無極三清總道院日常事務表·····	105
附錄三、獻供科儀流程·····	111
附錄四、結合大甲鎮內之旅遊地圖·····	112
附錄五、籤詩·····	113
附錄六、三清總道院平面示意圖·····	114
附錄七、寺廟登記証·····	118

表目錄

表 1-1 研究流程圖.....	11
表 2-1 廟宇壁邪物一覽表.....	18
表 2-2 非營利區分組織表.....	40
表 2-3 宗教組織及法律區分表.....	42
表 3-1 大甲鎮行政區沿革.....	52

圖目錄

圖 2-1	夔鳳人物帛畫	33
圖 3-1	剛移過去現址的草創期外觀	48
圖 3-2	現廟址草創期之草茅供奉觀世音菩薩	49
圖 3-3	清代大甲地域圖	53
圖 3-4	日據時代大甲四堡圖	54
圖 3-5	早期移民來源圖	55
圖 3-6	民國 99 年道院一樓現況	64
圖 3-7	民國 99 年道院三樓室外現況	64
圖 3-8	民國 99 年道院三樓室內聖域現況	65
圖 4-1	一樓入口正面之神尊	73
圖 4-2	一樓入口左面之神尊	73
圖 4-3	一樓入口右面之神尊	73
圖 4-4	一樓入口右面之建築	75
圖 4-5	一樓天花板彩繪	75
圖 4-6	一樓戶外滴水觀音	76
圖 4-7	二樓室內大型會議廳	76
圖 4-8	三樓室內主神廳	77
圖 4-9	一樓鈦合金建材柱子	77
圖 4-10	三樓鈦合金屬雕花柱子	78

第一章、緒論

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

宗教信仰就筆者的認知，是從小時候起就與生活相關的生活儀式，在有記憶的年齡，起床更衣盥洗後的第一件事是到大廳，做清潔供桌、敬神明茶、燒香拜拜的儀式，家中的大廳即為神明壇名為「希夷堂」，供奉著三清道祖、王天君、臨水夫人陳太后等神明，早起的家事是道教的供茶敬香儀式。幼時對著如此之儀式雖只知照本宣科的聽從大人們的指示操作，然心中思考的可是對神、鬼的崇敬、生命的源滅與儀式的靈驗¹，不諱言的在小小心靈中是對未知的神明存在有著驚怕恐懼的尊畏，及至長大時已從習慣經驗到平常生活的認知，對神明已是像對長者一般的尊敬，從思想神聖體會到進入日常生活習性的相融合。

加上筆者個人的專長及在學教育是以製圖及宗教繪畫藝術為主之工作，故會思考到宗教的藝術型態及內涵，也因家父從事大型法會之主導，所以在參觀相關宗教的各種廟觀寺院之餘，認知到其在民間的發展，雖在科學蓬勃發展及社會快速變遷的當今，宗教信仰不同的差異張珣在《變異、變遷與認同---近年臺灣民間宗教英文研究趨勢》一書中，提及：

臺灣社會歷經工業化、都市化、民主化種種變遷之後，如今已經朝向全球甚至電子化的方向在走了，表現在宗教信仰上的是：人人可以自由參加各種宗教信仰與活動，各種宗教結社也可以自由傳教，信徒不再只限於其所生活的社區範圍²。

於是宗教在現今生活中存在符碼認知更是多元化的變異與文化涵蘊；2002年大甲三清總道院在舉辦了一場大型的水陸超薦大法會，筆者在法會期間，因參

¹ 茲因家中之父母親有從事收驚及斬飛蛇等之道教儀式，來尋求之民衆大都是因其靈驗的體認而會有再次的登門求事。

² 張珣·葉春榮合編，2006，《臺灣本土宗教研究—結構與變異》，台北，南天書局有限公司，頁62。

與其所舉辦的義相³之活動，而第一次參觀了此道院。在其尚未完整落成的建築物中，豐富的蘊藏著屬於台灣民間脈絡的文化符碼。當時除了大型的超渡法會之外，提供了讓民眾解惑的義卜、義相、義診；文化層面則舉辦全國性的書法比賽與民俗文物館，實質方面供予民眾特色小吃。

三清總道院一個表徵著信仰權威的文化殿堂，在其建構物的所在地域氛圍中，是如何的被人定位或感受？對其內涵精神及實體的建築呈現給人的是什麼？對於參與此信仰寄託及外來旅客而言，這些帶有信仰文化歷史性的建構具有何種義意？基於上述的思考，逐漸蘊釀出本研究論文欲析究之「信仰空間文化的詮釋與呈現」的問題意識，進一步推展出本文所欲探討的議題：一個涵蓋信仰內蘊，有傳統宗教儀軌和莊重宏偉的建築實存空間，如何呈顯其內泛的文化與意涵，並將之推廣而形成在地之文化產業。於是，將研究主題設在以大甲三清總道院為研究的「宗教信仰之文化產業論述」。

宗教的蘊涵，在現代若只是單純的信仰，是否也不敷供應於社多樣化的快速轉型機制？以最近的例案：2010年的國家燈會，舉辦在嘉義市，燈會整體的規劃裡，有一區為宗教燈會，那是由嘉義在地源久信仰的廟宇、佛寺、教會及精神團體，以其宗教內涵所屬，所做的相關型態代表的燈會，讓在地及外來觀光客、同宗教信仰者、非同宗教信仰者藉此燈會再將宗教精神作一間接推廣，甚或為宗教行銷行為。

宗教的聖域與宗教的內涵，產生了為宗教用途而發展的宗教藝術，不論是神奇性的文學傳記、宗教音樂、信仰的雕塑、演化後的戲劇、相關的繪畫、神聖的建築、記載的碑石、祀奉的器皿、祭拜的禮儀等等，雖是為宗教而創作的藝術，但就表現型態而言，也成就為人民生活中的文化資產，甚而以此宗教資產轉化了心靈文化內涵。

台灣民間信仰隨著社會經濟快速變遷，逐漸的世俗化、休閒化與觀光化，也轉換成在地的產業化型態，並且回饋地方做社會建設與社區營造或愛心活動等各

³ 2002年，農曆3月大甲三清總道院舉辦為期七天之聖誕及超渡大法會，期間有舉辦全國性書法比賽及民俗義診與五術義相之活動，筆者參與的是義相活動，以紫微斗數論命。

項需求，同時活絡了在地性的文化產業與經濟。

本研究即在系統性的分析此歷史沿革與環境變遷過程，並探討道院經營者、道院志工、外來參聖者與場域美學，由外在空間建築與內涵文化共生的整體架構與機制，依此具體論述此變遷過程的社會宗教文化產業。

二、研究目的

本文探究以文化的理念，將傳統信仰的宗教道院，做為具有精神內蘊的文化資產形成宗教產業空間的適切性與可行性，試圖先藉由理解三清總道院的歷史發展脈絡與空間建構過程，以發掘道院在空間中蘊藏的獨特地方性與文化意象；並探討從起源的神聖靈驗信仰精神形態到今日所擁有的廣大信仰產業空間場域，在空間機能的轉變下，經營者如何讓在地居民對其日常生活中就近空間的道院產生信仰與認同，整合與當地的社會資源、文化資源，並建構屬於大甲三清總道院特有的文化風格。

將研究之目的分項條列如下：

- 一、從該道院的歷史脈絡與文化景觀中，分析經營模式的現況與人、文、地、景、產等面向的特色。
- 二、探討其宗教信仰中的美感內含與風格表現。
- 三、瞭解宗教觀光發展中文化產業的操作機制。
- 四、探討宗教產業展現的美學內容與意涵。

第二節 文獻回顧

本文之主旨在於探討三清總道院的空間內，所承載的宗教信仰、道院文化與空間美學、觀光意象，如何透過生活中的宗教信仰理念與多樣性的在地社區文化運作及廣義性的地方人士參與的機制來建構宗教信仰模式之深層意義系統的整體發展方向；以在地居民為主體，將道院的宗教信仰與文化意涵詮釋、呈現出來。因此，在文獻的探討上，分別從：一、傳統宗教信仰相關專書文獻回顧；二、宗教信仰在台灣的民間文化及變遷的相關論文探討；三、宗教信仰之美學藝術文化相關的專書文獻探討；四、文獻之現況與研究發展定位，依此四個取向分項說明之：

一、傳統宗教信仰相關專書文獻回顧：

宗教信仰在台灣開發史上是民眾日常生存上的重要憑藉，故研究宗教信仰的相關文獻已非常的豐厚；在此以探究從久遠流傳的宗教信仰內蘊出的文化意涵與人文精神到外在的生活所蓋涵的實體儀式演化與習俗深層風格。舉凡自傳統至今相同的宗教美學符碼，或在社會遷異中的變化轉換變呈的運作差異比較來探討多樣性風貌。

宗教精神的思想論述方面有 1999 年中國社會科學院世界宗教研究所道教研究室編的《中國道教基礎知識》⁴，述論著我國以多民族與多種宗教信仰並存的源遠流長、根深葉茂、千姿百態的歷史沿革，產生的廣泛而深遠的影響；及至過程中民族化、本地化的明顯進展。從中國道教本質上說明道教與民間宗教的關聯，該書明確指出在道教整個發展歷史中，不管是處於民間階段，還是處在被官方承認的階段，都有其廣泛的民眾性、民間性的豐富範疇。此書論述著與本研究論文有關的道教歷史、宗派、經典、教義、修練、方術、齋醮、科儀、聖蹟到傳統藝術都有深層的理性彙整與分析。給予本論文一個有系統的初始道教文化內在

⁴ 王卡主編，1999 年，《中國道教基礎知識》，北京，宗教文化出版社。

演變遷異之思考。

以宗教學⁵的方式來觀察臺灣民間信仰與信奉祀神之研究，並在天命思想及儀式行為中作評價分析，比較思想上信仰的來世觀，也以個案方式記實淡水「清水巖」、「土地公」、台北「龍山寺」、「漢民祠」、北投「照明宮」及新竹「財神崇拜」的宗教現象，並解析二次世界大戰前後的宗教比較現象，這些詳述在董芳苑編著的《臺灣民間宗教信仰》於 1975 年即作資料性的比較論述研究，可提供本研究在涉及單一個案型態的廟寺做比較性人文學科的相關探究。

而 2000 年渡邊欣雄著周星譯有《漢族的民俗宗教—社會人類學的研究》述明宗教禮儀以祖先崇拜之社會研究經過鬼魂的課題並在禮儀研究過程比較台灣、香港、馬來西亞系華人的宗教禮儀。此文化論述有助於在了解本研究個案與海外各地的華人系統之濟幽法會的差異。

2007 年楊慶堃著（美）范麗珠等譯《中國社會中的宗教》，論述中國宗教的政治作用下的政治管理與儀式中的宗教面向並探究分散性與制度性宗教角色變化。2005 年增田福太郎著江燦騰主編黃有興譯《臺灣宗教信仰》以增田福太郎的寺廟與神社觀來看臺灣的宗教、信仰與宗教系統的法律裁判述明。二者之著作論述到的宗教系統之法律是在消災濟幽道場時的立論之政治制度，此制度的律法裁判是沿以舊時官方的衙府文書道統。

二、宗教信仰在台灣民間文化及變遷的相關論文探討：

宗教信仰在近年來的相關論文研究已有不少學者在此範圍研究，在此只以有關於信仰、場域、儀式等做探討，並歸略在與本文個案有相關的發展文述，在生活模式與空間組織、地方文化與信仰場域來了解宗教現況之地域影響特質與空間變遷秩序。

⁵ 董芳苑編著，1975，《台灣民間宗教信仰》，台北：行政院新聞局，頁 129。

1、宗教信仰與地方場域之研究：

蔡雪枝的《信仰與地方場域構成之研究---以台中縣烏日鄉東園村例》，在探討台灣最小的行政單位村，如何由信仰而建構其地域性，並塑造了聚落的場域，用不同信仰歸屬及活動參與來檢驗信仰在生活場域上的深刻關聯；毛紹周以《臺南大天后宮的歷史與場域之研究》，探究臺南大天后宮的信仰空間與歷史場域以空間性、歷史性、社會性來探索大天后宮神祇在這個場域存在之必然性與歷史性機緣。

而劉進榮在《清水紫雲岩與地方發展之研究》，是以清水地方的聚落發展，為核心的清水紫雲岩之地方場域，與神聖空間佈局，以地方場域的生活實踐模式，提出在地文化之詮釋。此論文個案，一來地方近於本文個案地點，二來均以信仰者之身分來探究空間在信仰活動的體驗使得文化發展出的常民生活與信仰場域的建構。

2、祭祀與儀式之研究：

曾瑤粧用《民間水難的祭祀與儀式之研究---以雲林縣口湖鄉為例》，探討地方居民的文化傳承及民間水難撫慰演化展現的宗教人文關懷體現。本論文的個案三清總道院每年會在太上老君生日時舉辦祈安祝聖消災濟幽道場，以大型的法會讓八方信眾來參與制改祈福及普渡，型式與歷史雖與雲林縣口湖鄉大不相同，但均有塑造出獨特的地方信仰發展運作儀式。戴如豐的《戲謔與神秘---台灣北部正一派紅頭法師獅場收魂法事分析》，詳細區分記載著正一派的法事儀軌，並分析收魂儀式的神秘及南、北正一派法師之類型之比較，對本論文的消災解厄儀式有深入的脈絡可供了解。

3、政治與經營及宮廟產業之研究：

以政治及消費來分析宮廟產業的有林金龍以《美學、權力與消費—以大甲媽祖遶境進香活動為例之研究》詳述經營行銷的角度，信仰之消費，宮廟產業的政治角力反觀看待宗教信仰的文化產業的新活力。2009年林坤炎已針對本研究個案做了有關經營管理的研究《宗教觀光與寺廟經營管理之研究：以大甲鎮瀾宮與三清總道院為例》，文中以SWOT法分析二間相距不到10公里路程的非營利組織型態之大甲鎮瀾宮與三清總道院之經營、地方資源與政府資源等的比較管理做有系統之分析研究。

三、宗教信仰之美學藝術文化相關的專書文獻探討：

有關此部份的文獻，在其長時間的文化歷經各朝代之流傳，其多樣化的內觀涵蘊與行為模式探討的書籍文獻記載很多，礙於本論文之篇幅有限及研究焦點是集中在於本文個案之宗教內涵的現況研究，在此用以下幾本較為指標性且對於本研究個案可供探討的文獻來參考。

由鄭志明先生，在1990年所編撰的《宗教與文化》：該書所探索之時間自周前期對殷交往的事蹟，藉殷刻辭（甲骨文）的幫助來對巫的新認識始，從老子教義、莊子與嵇康的養生到清代民間宗教的源流及其社會功能轉而談論臺灣民間的宗教文化，關於臺灣鸞書的神道設教到臺灣民間宗教之來世觀、阿美族宗教信仰與儀式歌舞之研究、道教與一貫道及日本陰陽道等，均能深入探究時代性與臺灣民間信仰的宗教與文化功用功能並促使本研究在平行線上的多樣貌觀點參考。

論述範圍放在臺灣族群、文化與歷史的衍生型態、習俗、聚落發展與宗族發展的臺灣人宗教生活與社會組織，林美容在1993年的《臺灣人的社會與信仰》中有詳述民族在生活上、情感上、思想上所連帶的文化財產觀念；這著實給予本研究另一個向度的文化參考。

2002年《法國漢學》叢書編輯委員會編的《法國漢學—宗教史傳號，第七輯》由法國道教研究文獻來論述道教空間與科儀結構及道教文物藝術。2005年，巫鴻著，鄭岩等譯的《禮儀中的美術》分為上、下卷，以考古的現實資料來論及各朝

代的宗教性美術，探討禮儀與美術的關聯，論視覺文化傳統，將宗教的美術沿革做了一系列的詳探；對本論文的研究個案，有助於在了解比較前人所朔沿的宗教藝術之文物的變與不變型態中反觀。2005年，倪彩霞著有《道教儀式與戲劇表演形態研究》，以人類學的思考來分析道教音樂與戲曲、舞蹈、儀式戲等，詳述舞台、服飾、化妝，還論述了道教活動與演出的習俗。2010年正月時，三清總道院邀請了大陸道教界至台灣來做宗教文化交流，即有搭建閩山派的法式儀壇，在交流時雖是以祈求國泰民安之儀式與大陸道教界做宗教交流，也以傳統道教的科儀與樂音及姿儀做一正式的表演宗教儀式讓大陸能了解台灣的道統文化美學。

2008年，卿希泰與唐大潮著有《道教史》自道教產生的歷史背景和思想淵源與歷代的道教，至當代道教之傳播，旨在禪述各支道派系統與道教的文化、道教的美學、道教的音樂。道教信仰與傳統文化探討的相聯結由此來了解本研究個案在宗教系中的文化精神資產。

當宗教信仰意象層面與生活化之文化產業的形成讓來景仰宗教的人們除了為宗教儀式外、尚有為朝聖或為其神聖之靈驗性或文化藝術賞析或閒暇時間做生活之體驗等，此相關文獻在為了解宗教信仰的場域在由內在傳承的脈絡與多向的深層意涵能為現今的生活中宮廟文化產業運變做有系統的整理思考之延伸。

四、文獻之現況與研究發展定位

在從事三清總道院之研究寫作，並回顧相關文獻與論文資料，使本研究在已建立之研究基礎上，更加紮實。因為前人的努力耕耘與地方耆老及地方人士的熱心提供，對本研究的幫助如下：

- (一) 提供對整個三清總道院歷史基本盤的究竟。
- (二) 在道教科儀與誦經儀式之實際模式深入了解。
- (三) 提供地方耆老口述傳承的史話及傳奇靈驗資料。
- (四) 其他提供意見與參考資料者。

筆者透過田野調查與實地訪談，藉由本論文的深入探討，而將研究發展定位如下：

- (一) 針對文化藝術的詮釋。
- (二) 相關起始建廟與發展的追本溯源之調查。
- (三) 對宗教服務與祭祀或儀式之功用為何，筆者也在此作解析說明。
- (四) 究研其現況的文化意義、功用與地方價值。
- (五) 觀光朝聖地位的永續發展經營。

第三節 研究方法與流程

一、 研究方法

本文之研究方法為：透過文獻回顧及整合的方法，將三清總道院台灣道教總廟的發展歷史脈絡，道院空間建立之建立、地方聚落社區的結合、祭祀慶典儀式的功能、信仰教義的宣揚、經典科儀的傳播、美學內蘊的文化等做先前的理解及初步認知概念，並且應用社會學方法作為研究取向，再來以參與觀察法、深度訪談法的方式，與經營者、儀式專家，工作人員、義工、志工、觀光客，進行溝通、互動。經過這樣的行為與過程，試著來詮釋信仰在建築空間中，不斷架構出的精神蘊涵與風格，以此了解在空間、事物及人互動的需求與意涵，並擴展其宗教文化產業的理念。依此，流程中所涉及應用的研究方法條列於下作進一步的說明：

1. 參與觀察法 (Participant observation)：

為証實本研究內容，瞭解三清總道院之現況，以其作為實地觀察的研究場域，在研究過程中，採取直接觀察現場作為蒐集資訊的主要方法，在此環境裡作實地研究並繼續蒐集有關的刊物、書籍、報導、文件、照片，積極地參與三清總道院所舉辦的法會、兩岸宗教交流等大型活動等，以蒐集相關資料。

2. 深度訪談法 (Depth interview)：

本研究針對研究主題之需要，實際長期地參與當地居民生活，瞭解人們對道院的情感與志工服務的經驗；探究紀錄宗教法會儀式。

3. 口述(Oral)資料採訪：

透過居民與信眾之歷史回憶，建構本地與道院所興辦的大事紀年表及相關歷程。

4. 個案研究法：

經營者與主要行政人員與相關特殊體驗人士之訪談。

5. 文獻分析：

研究個案內蘊之道家觀點的生命美學與實現。

二、 研究流程

研究流程規劃如下表：

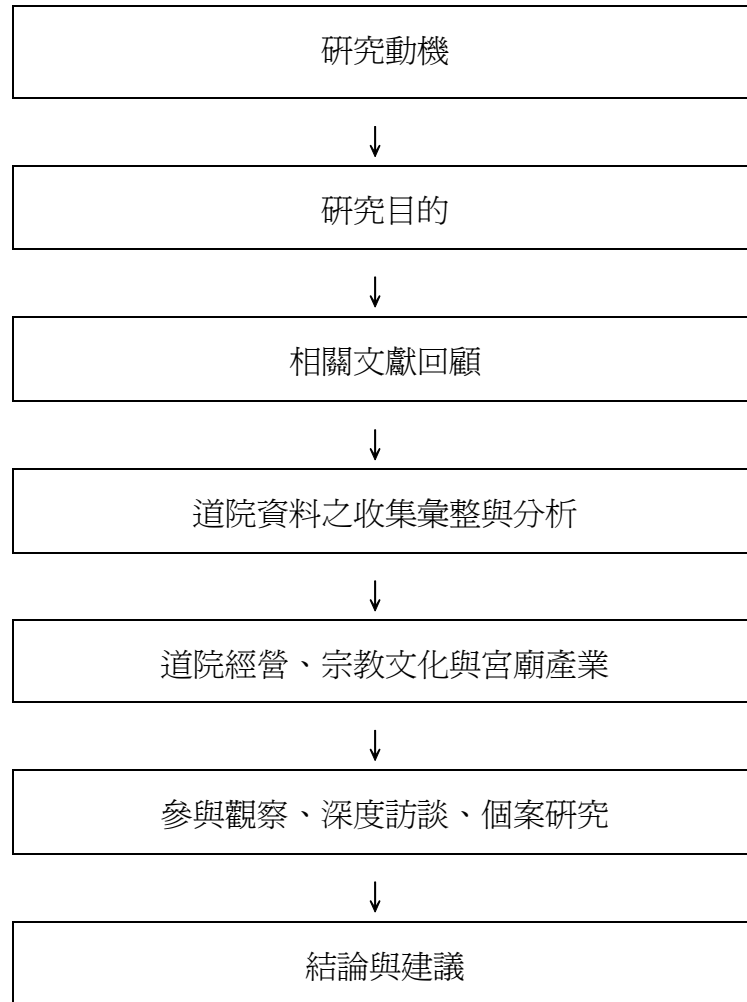


表 1-1 研究流程圖

第四節 研究範圍與限制

一、 研究範圍

本研究以臺中縣之三清總道院為主要的田野地點；旁及周圍村落裡，有所相關連之社區營造部分之聯結，創辦人及管理委員會，主要管理者、工作人員、儀式專家，參與該院誦經團居士與義工、解說導覽志工，外來各宗教不同目的之朝聖者及觀光客等；都是本研究之範圍。

二、 研究限制

本論文所探討之內容限制方面：

- 1、宥於年代及管理者的輪替，可能在精神文化內涵及美學文化建設會有新指標性的管理更新，與建道院初始的文化精神有所發展變易。
- 2、本研究採個案研究方式，以大甲鎮之三清總道院為研究範圍，所得之研究結果不代表所有宗教聖地之宗教觀光之特性。
- 3、本研究針對居住臺灣的信仰群眾與大陸遊客，較能在文化意涵上有互動之建構，有關非漢族之遊客，因先天性的文化符碼限制，所以不在此研究之列。
- 4、本個案之權力結構核心對建構文化產業發展很有關係，茲因筆者非建廟發展中心成員，也非道院之工作成員，所以無法以內在制度或固定模式由內往外觀測，只能從外在學術研究角度用多方面意涵去分析現象。

第二章、宗教信仰與文化產業

本章回顧臺灣宗教信仰之發展背景，探究類型與操作方式，再分析空間場域之相關文化資產，及非營利事業之型態，以此作為宗教信仰之文化產業論述建構的參考。

第一節 漢民族的宗教傳統信仰活動

臺灣有著許多類型的宗教傳統，早期的原住民各族群部落都有其自成系統的信仰；在明末清初，漢民族的信仰也隨著福建沿海一帶來台的拓墾移民而一併傳入⁶，當時在閩南及廣東地區盛行的道教、佛教、民間教派、官廟祭祀等也跟著移民人口在臺灣落地生根；荷西時期帶來的是基督教、天主教；日治時期也因殖民政策而傳來日本神道及日式佛教；接著 1949 年以後，隨著國民政府來臺的大陸藉人士，也帶來了大陸的近代傳統宗教，其中包括一些新興教派，如一貫道、慈惠堂或軒轅教及天帝教等⁷。

及至政府解嚴之後，對宗教採以開放性政策，並以「人民團體法」來讓宗教團體可因登記而成為法人組織，而使得臺灣宗教發展更為多元。韓國的統一教、日本的創價學會、天理教、摩門教⁸及清海無上師的觀音法門⁹等，各形各色的宗教派別隨著社會變遷、經濟發展而蔚然風行。

類型及操作方式

臺灣民間信仰可區分為上界的神明尊崇信仰對血脈祖先的香火禮拜與未知鬼靈的敬畏祭拜；隨著時間的遞進，再加入道教、佛教與儒教思想，累積與混合

⁶ 林美容，《臺灣人的社會與信仰》，台北市：自立晚報社文化出版部，1993，頁 157。

⁷ 張詢、江灿騰合編《當代臺灣宗教研究導論》，北京：宗教文化出版社，2001，頁 3。

⁸ 此段相關的臺灣當代宗教研究在張詢、江灿騰合編《當代臺灣宗教研究導論》，北京：宗教文化出版社，2001，頁 3 及林美容，《臺灣人的社會與信仰》，台北市：自立晚報社文化出版部，1993，頁 157，有相同的宗教發展過程之研究。

⁹ 海無上師的觀音法門之傳入，註 7 的宗教發展過程尚未寫及，為筆者應本論文而研究加入。

俗民的生活體制，而構成了現今的民間信仰基礎。這樣的宗教信仰各有主張的教義與不同的特色，但也常有重疊性的屬性與內容¹⁰。茲分述如下：

（一）神明的尊崇信仰

實現在日常的生活中的尊崇信仰，可區分為一般家族裡所祭拜的家神，或能滿足各種祈求願望能發揮其特定權能的神，或宗教體制最上界的神明與靈驗遠播之神。家族中或自家裡沿襲宗教信仰精神的家神，不論是自先祖就開始祭拜的神明或新安奉的，皆可向其稟告萬事與冀求，並請示任何待定決之俗事等。除家族、家中供奉的神明外，住家附近所供奉的神明也屬於有特定需求的神明信仰，此類型分別以其願望祈求之目的不同而有所區別，例如拜財神為的是求財富金錢；拜關聖帝君為的是事業順利或求公道；拜媽祖為求家運昌隆、一家大小平安或婦女生產順遂；拜文昌帝君為求科舉名成；購屋要找福德正神詢問；拜臨水夫人陳太后為小兒收驚、制改或冀求生男生女之事。關於上界之神明的祭拜，如天公或三清道祖等，為清修或為家中大事祭稟，如：結婚生子之事宜；或地方性大型祭典，如祈雨祈豐收等¹¹。還有各地靈驗遠播，會令人遠道去參香祭拜的神明。各神明的階位及職責是比照人間的階級來分類的，以皇帝、文官、武官、地方官等分門別類，且各司其職。民間的信仰認知是：如果祭祀諸神，諸神就會保佑人們於生活上的諸事平安、吉祥與好運。

拜祭的方式、供品各有針對不同神明而有不一樣的方式與內容來執事，各神明的祭典日期也各不相同，有以聖誕日期者，有些是以神明羽化成仙之日為期者。關於神明的聖誕，很多是無可考究的，一部份是神話人物，所以是無從得知其在世之出生或去世之日。但流傳在民間信仰中却有明確的日子做祭祀之期，顯示了人們賦予其意義與規律的文化性意涵。

¹⁰ 本研究個案大甲無極三清總道院即是有含括道教神明與佛教神祇的廟宇。

¹¹ 本段文字引自王高功忠勇之口述說明，訪問時間為西元 2010 年 7 月 3 日，地點為高雄希夷堂；王高功，法名悟玄子，經懺科儀授之源本為 1949 年隨國民政府來臺之原福州籍住民在臺共同組成福州同鄉會附成立之禪和派系統的“正心崇德堂”。另符錄系統及道教儀式得自六十三代張天師恩溥之親授業弟子史貽輝之個別傳授且經六十四代張天師源先奏職天師府大法師，目前在道教職級為：上清三洞五雷經籙金闕御前巡察御史掌天醫斗府兼雷霆祛邪事。

（二） 祖先的香火禮拜

臺灣漢人的祖先崇拜是納含在宗教祭祀系統中來操作的，祖先是屬於保佑人的靈魂，不同於神明也不歸類於會令人害怕的鬼魂行列。傳統的觀念上，一家一姓的遠久功德，究本探源的被安置在與神明及鬼魂的相對應之中，是信仰與祭祀不可或缺的一環。

祖先與後代子孫的祭祀模式有著很密切的關係，祖先的去逝，形成於空間上存在鬼魂，會往該去的地方，如跟著神明修行、陰間、另類空間，子孫對其的祭祀以日常生活必須物，食、衣、住、財等的供養，表現孝道及對祖先保佑的冀求。祖先借由子孫的祭祀過著與活存時有相同的生活條件，如果失去子孫的供養，就會形成無主靈魂遊，對陽間的人有所乞食或有危害，造成陽間的人諸事不順。

依此祖先之祀祭習俗除了與論理孝道外尚有其互助之關聯性。祖先的住所，往生後的歸宿地“風水”，亦即墳墓，也是要很慎重的安排，在地點的選取，下土的時辰、墳墓的方位與當時的法事儀式，任何的稍一不慎都會形成所謂的刑剋，這都會對子孫有非常不好的影響，可能會諸事不順也許會有血光之災或車關及病厄等；反之好的穴位風水會帶來好的助運，讓子孫生意、金錢等興隆昌旺¹²。

所以祖先在家神與家鬼間只有一線之隔，這種祭祀表現出與另類空間連接性強的互惠結構，這信仰在日常生活中有著親切感却也不得馬虎與忽視的。臺灣對祖先的祭祀是在過年初一及清明時還有忌日或生日時，端午、中秋與重陽也是要祭祖的時日。

（三） 鬼靈的敬畏祭典

對鬼靈的祭祀很明顯的表現出對未知世界與不順遂事物的恐懼，民間對其祭祀非冀求保佑，而是祈求不要帶來災害與危厄，除供以食物祭拜也會以宗教信仰的儀式來做超渡法會或排冤除債，以防止鬼魂所招來的危難及病厄。祭祀的對象

¹² 同註 11，此段風水論說引自王高功忠勇指明，王高功的日常工作之一是堪輿地理師。

出入的範圍廣大，屬應的名稱有亡靈、凶鬼、好兄弟、萬應公、有應公、集應公、孤魂仍至於因各種災變去逝的魂魄，如水鬼、意外事故者，及至動物、牲畜之魂魄等，都是應超渡的對象中¹³。即人會因去逝變鬼外動物牲畜也會有鬼怪的變化招致災害，所以在超渡儀式中要一併做引渡，另因人在陽世有意或無意所造成的嬰靈或因難產而去逝者，也可籍由此法會解除陽人與糾纏的怨靈之間彼此不能延續之宿緣¹⁴。

祭祀日期一般以農曆七月習俗是鬼門開的時期，以祭拜供養來防止鬼靈對人們的加害，廟宇及各地區域都有沿習舉辦水陸超渡之法會，也會以符咒等來保護，以防之加害¹⁵。在為避災之因素外，針做生意或事業的人們會擇日另行祭拜以期錢財廣進與業積興旺。

鬼魂也有其相關的管理機構，即陰間政府體制，以衙府的官僚制度建構權能，俗稱城隍廟¹⁶，是陰間的相對於鬼魂有約束力的管制權力機構，在陽間的人們來說，也另形成一個可祈求的保佑的神明系統；而在與陰界有所糾紛與困擾招災鬼靈纏身等事宜時，城隍也是一個仲裁類似法院性質的申訴單位，但往往仍須藉由仲介者來主事，仲介者可以是通靈者，也可以是宗教法事執行者。

¹³ 在俗世裡的人們，面對未知及不順遂產生於日常生活中，會求神問卜之方式來究其由，通常答案的結果會是前世有存在的冤親債主之照會，於是會以宗教儀式協調與鬼魂的冤親債主之關係，協調的方式之外尚有須付出的條件，如在陰世的鬼魂要錢的或有其它要求的，都要給與滿足，來不致在現世的生活中有不如意或不好運之事。

¹⁴ 本段文字引自王高功忠勇之口述強調；其個人簡介請參照註 11。

¹⁵ 鬼魂對人的影響，除冤親債主外，在個人運勢低潮及場域不淨之處或有些靈感特別之人士會較容易有所與鬼魂應對的影響。

¹⁶ 城隍—二字最早出現的文獻是周易「城復于隍，勿用師」之句。所謂城隍的「城」係指城壁，「隍」是指城下池，本來是古代的防禦工事，後來變成庶物崇拜的對象，被尊為城隍爺。禮記記載：「天子大蠟八，水庸居七」；是因「隍」是「水」，「城」是「庸」，故「水庸」便是城隍。古代以城喻君主，以隍喻臣下，最初並不把城隍當作祭祀對象。後來逐漸演變為天子才有資格水庸，其祭祀方式只營建土壇，既無廟宇也無塑像。至於建廟塑像供奉城隍，可能始於三國時代，如蕪湖的城隍廟是在吳的赤烏年間建造的。到了唐代，城隍廟便已經很普遍了。參見董芳苑，1975，《台灣民間宗教信仰》，台北市：長春文化事業有限公司，頁 185。

第二節 臺灣宗教信仰中的文化內容

所謂「文化資產」是指年代久遠而具歷史、文化、藝術價值之「古物、古蹟、民族藝術、民俗及有關文物，以及自然文化景觀」等資產〈文化資產保存法(71)〉。重視人類共有的文化資產在現今已是世界潮流，無論是有形的古蹟、歷史建築、古老工藝技術者、文物或無形的藝術表現方式、修護技巧等透過文字、影音的紀錄與傳達都是屬於文化資產¹⁷。在此以論述文化資產在為服務於宗教之功能所能呈現的文化符碼。

一、聖域空間

臺灣宗教民間信仰的實體聖域¹⁸空間的存在，可分實體建構與暗喻象徵。實體建構的聖域空間存在，依前後時期的歷史脈絡、當下社會的思考情境、其年代的文化內涵與不同層面的消費結構等都對實體聖空間有細微的聖域符碼變易性，先就以幾個聖域變易文化部分做析究理解：

(一) 空間辟邪物：

臺灣的廟宇是供奉著神明的，對於法力不論職司何位，都有其神聖的法力無邊來應付世間人們之需求，路過的鬼魂也會因畏懼而繞路而行，不敢攝其威嚴¹⁹。然當進入到廟宇的神聖場域時，觸目所及大多有其辟邪物之存在其間，此源自於漢人的萬物皆有靈論。傳統漢民族的民間信仰在發展初期，即對宇宙中的人、事、

¹⁷ 李乾朗，2001，《臺灣廟宇裝飾》，台北市：國立傳統藝術中心籌備處，頁6。

¹⁸ 參見王貴祥，1998，《文化·空間圖示與東西方建築空間》，台北：田園城市文化事業，頁280。聖域：屬於宗教的，與某種神靈相聯屬的空間如古代埃及、羅馬、希臘及希伯來的神殿。或中世紀基督教堂、日本神社、瑪雅神廟等，都可以歸之為聖域之屬。

¹⁹ 本段文字引自王高功忠勇之口述說明，訪問時間為西元2010年7月3日，地點為高雄希夷堂；王高功，法名悟玄子，其符錄系統及道教儀式得自六十三代張天師恩溥之親授業弟子史貽輝之個別傳授且經六十四代張天師源先奏職天師府大法師，目前在道教職級為：上清三洞五雷經籙金闕御前巡察御史掌天醫斗府兼雷霆祛邪事。

物，不論是人際關係、自然關係、超自然關係，都在追求一種均衡與和諧²⁰。針對未知的恐懼與解化，在民間宗教文化系統中有了一套驅邪的儀式，藉由施予驅邪儀式在物體上，形成驅邪制煞之功能²¹。

22廟宇辟邪物	1 外圍辟邪物	廟宇五營（內外五營,五方符）
	2 中樑辟邪物	中樑辟邪（八卦），【太極】
	3 屋頂辟邪物	福祿壽三仙,塔,火珠,蚩尾,【蝙蝠】
	4 枋柱辟邪物	鰲魚,獅子,龍,鳳,八寶，【八仙】
	5 牆堵辟邪物	鵝頭,麒麟,龍,虎,神仙人物,八寶【符錄】， 【八卦】，【凹凸鏡】，【鶴】
	6 門窗辟邪物	門神,八仙綵,石鼓,獅子,八卦,螭虎,【太極】
	7 神龕辟邪物	螭虎,虎爺,（黑虎大將軍）,桌裙
	8 廟埕辟邪物	黑令旗,獅子,蟠龍,照牆
	9【地板辟邪物】	【太極】
表 2-1 廟宇辟邪物一覽表。		
本表根據謝宗榮 2000：頁 23，所列整理，表中附加【】標示者為筆者所加。		

物的型態或名稱或民俗或暗喻等意涵均可形成辟邪物，雖然廟宇本身也是辟邪物，但實體聖域的建造仍會有裝飾性的文化風格來對應，在辟邪物建造上實體建造逐漸強過儀式性或精神暗喻性後，變成裝飾性功能強過實體精神性，以致於後來的工藝裝飾比辟邪性來的顯著。（參見表 2-1）

在聖域空間的辟邪物的裝設，有的是以純裝飾性意涵，有的是以開光或施以驅邪儀式做正式的辟邪物形。有所區分的還在於不同文化表徵下及不同歷史期，在對辟邪物的文化、審美觀及驅邪儀式等傳承也不盡相似。

²⁰ 李亦園，1992，《文化圖像-宗教與族群的文化觀察》，台北：允晨文化公司，頁 68。

²¹ 呂政理，1992，《傳統信仰與現代社會》，台北：稻鄉出版社，頁 45。

²² 謝宗榮，2000，《臺灣辟邪劍獅研究》國立藝術學院傳統藝術研究所碩士論文，頁 23。

（二）彩繪藝術：

在傳統的聖域空間，彩繪的以其功用論原在為保存木造之建築結構，後漸形成為裝飾或教化及宗教之功能。在初始為其建築的長久保存，為隔離環境的潮溼，防止白蟲災害，並有火苗災防的效益等是為實質的功用產生，後來遂變為裝飾性²³。在色彩裝飾下另有教育性質故事做文化流傳，在其時文化尚未普及的年代，也是一種教化的文本，其多以孝順及論理或廣為人知的通俗人物故事，容易引人了解的內化人心的論常事蹟，其繪制除通俗人物故事及教化模本外也有以吉祥物或辟邪物做為引繪內容版本，其風格可華麗並加以藻飾，施以重彩，可為長久保留及凸顯建築之美感²⁴。

另外就是真為其宗教功能作用的意涵，例如門神的繪制，就為宗教的神聖化而有其信仰制式化建構繪彩，相關此類技法在創作上比起純裝飾意涵者，更須用心且有嚴謹的制繪流程及正確的人物臨摹技法與固定的繪制版本，例如門神的相關衣著、姿態、體相、神情、樣式、法器等大都隨匠師承傳做為宗教性意涵象徵繪本，用色及繪制是莊嚴且謹慎。

在地區的人文不同，風格也有為相異，初期來臺的彩繪文化大多是隨宗教由閩粵文化流傳的技法，其營造技術與生產的方式，樣式、模本在來臺後有因材料或地域性因素等，在技術的經驗承傳上融合了本土性的變化。

彩繪宮廟的當時年代，除人文影響外，社會的文化現象與就時的經濟發展，都會對彩繪藝術有細微的風格異變。

針對彩繪因年代久遠或保存情況與材質變化而有須加以整修重建者，有因匠法傳承工藝手法之不同與新舊繪料不能相融及色澤補強的差異存在的問題要克服；常常在重整後呈現皆非原貌型態，重繪過的新色澤與題材之表達會與空間的關係缺乏整體組織協調。

彩繪的表現是將繪畫、書法與建築結合在一起的工藝作品，臺灣因為宗教活

²³ 陳良沛，2002，《臺灣寺廟彩畫的維護及其文化向度之研究》南華大學美學與藝術管理研究所碩士論文，頁 54。

²⁴ 陳良沛，2002，《臺灣寺廟彩畫的維護及其文化向度之研究》南華大學美學與藝術管理研究所碩士論文，頁 116。

動蓬勃，寺廟宇之間也會彼此爭奇鬥艷，彩繪的表現在二十世紀初是很興盛的廟宇藝術，樑枋斗拱無處不畫之外，有些寺廟也會在石獅、石龍柱、石墩或壁上的人物花鳥等勾上色彩或白線等，雖石雕不用上色即有其藝術表現，但也有一說是因為防臺灣沿海之鹽分多而風才使之佈滿油漆繪料等²⁵

（三）石雕藝術：

石雕在建造廟宇的整體性佔了較廣的比率，舉凡台基、須彌座、欄杆、柱子、壁堵、窗櫺、門枕、獅座、樨頭、牌樓、圍牆等，除了是建物的本體外，也因匠師的技法與雕刻文化的塑做，形成石雕藝術。因從事為建廟之工事，所以在題材與裝飾的樣板及吉祥語詞的暗喻上會與彩繪有類似的手法與選擇性，唯不同在於材料與工法之不同。與彩繪的題材，裝飾相似也是為求整體性的觀感來造作。

其藝術風格，約略可區分為三個時期：一、清朝初期至嘉慶年間，其造像表現典雅簡樸。二、嘉慶年間至日據時代，著重於細部裝飾。三、日據時期以後至今，裝飾艷麗，堆砌濃厚²⁶。

廟宇石雕的技法分為三種技術：圓雕、透雕、浮雕。圓雕又稱為立體雕或六面雕，例如廟埕的石獅，各個方位都可將雕作呈現在觀眾的眼前。透雕又稱為漏雕，常用在窗櫺部分，作法上又分為單面透雕及雙面透雕，此種工法的作用要使窗戶能有見光及通風之效果。浮雕是在平面上作不透不漏明的雕刻，區分深浮雕、淺浮雕、平雕，是廟宇的石堵常用的裝飾²⁷。

石雕做為建物支柱及基座的主要建築材料來美化塑造，有其在文化及階層上的語彙，例如做為正殿的主柱，雕刻的龍圖騰，在層級有以五爪、四爪、三爪之區別，五爪龍在層級上有帝王之象徵，民間廟宇大多以四爪或三爪來做造像，五爪龍之型態少出現在一般廟宇中，因為在有皇帝為朝之年代，會有造反之虞慮，或當地之官員懼怕被灌以自立為王罪名等；然在有帝王欽賜之廟宇是可以有

²⁵ 李乾朗，2001，《臺灣廟宇裝飾》，台北市：國立傳統藝術中心籌備處，頁 69。

²⁶ 毛紹周，2005，《臺灣大天后宮的歷史與場域之研究》南華大學環境與藝術研究所碩士論文，頁 6。

²⁷ 蕭志青，2008，《彰化縣古蹟類廟宇石雕研究-以鹿港天后宮後殿龍柱為例》南華大學美學與藝術管理研究所碩士論文，頁 54。

五爪龍之的圖現形現的，鹿港天后宮後殿龍即有五爪龍的形態。然此層級之分在現今已無此忌諱，民間人民也自成一套分類系統，近年較新式的廟宇建築，如神明位階高職司大者，如玉皇大帝等級位也有出現五爪龍之現像。

石雕做為建廟材料，穩定性、堅固性、保存性功能均超於木制材料上，唯在修整的功夫上，要考慮其隨時間風化及崩裂的問題，也因其在建築物的公共空間內，民衆在進出頻繁處或視之美感時的摸觸，均會使之磨耗，長久下來原樣刻工也變模糊折損。

（四）匾額楹聯：

匾額是有分上對下之為賜匾或為與宮廟交流或與團體往來的聯絡對應之象徵，早期的臺灣廟宇的匾額有御賜的是皇上對其功德之讚揚，御賜匾額很少見到，台北天后宮內原有保存匾額為乾隆御筆字題「佑濟昭靈」與光緒御筆題之「與天同功」，廟方於民國 42 年曾經遭逢火災中焚燬²⁸，現保留的是廟方依原有形式進行修復之再造匾額，陳水扁總統任內也曾賀匾「澤溥黎民」，這是以國家主事管理者身份的賜匾，是年代型重要文物，也表示國家主事者之重視。

宮廟團體彼此間也會以匾額來相互交流，這會表現在特殊的活動或日子裡或二造主任委員的關係上以匾額來做互動的模式，團體對宮廟也有這樣的往來。匾額的樣式、造型、題字及年代成了廟宇文化的對外關係表徵，記錄著何年代何威嚴法力與在社會地位的交流型態。

楹聯也是呈現廟宇文化的表徵，有刻於木柱上也有石雕方式表現，在廟宇中各廳堂依所供奉的神明之不同而有不同的對造詞句，字句大多以暗喻、吉祥、對仗的詩詞來表現神明的名諱、職司權責、法力威嚴等，當外來客進入廟宇中而未識供奉之神明時，尙有楹聯可以點詳述名。這文化起源可追究至民衆貼春聯之年代，春聯在民間也是辟邪物²⁹。楹聯現大多以建造方式呈現在門柱上也非以紅色

²⁸ 王美文編著，2005，《閱讀台北天后宮》，台北：台北天后宮管理委員會，頁 60，此台北天后宮位於台北市萬華區成都路 51 號。

²⁹ 本段文字引自王高功忠勇之口述說明，訪問時間為西元 2010 年 7 月 3 日，地點為高雄希夷堂；其道教儀式得自六十三代張天師恩溥之親授業弟子史貽輝之個別傳授且經六十四代張天師源

示之，但形成之文化與春聯相似，也可示之以祥吉及辟邪。

（五）刺繡文物：

刺繡文物廟宇文化中是屬於精緻的手工藝術，質材輕軟，收於保存與公開展示皆適宜；五采繡線、陰陽五行金蔥布刺繡、辟邪吉祥、魯班尺有字吉字、聖號、形制、色彩、圖案、意寓、大小、方向、順序、位置、重量等，有多樣式的型態展示³⁰。刺繡文化的展現與歷史的文化、生活的經濟脈絡及社會情境是習習相關；舉凡在神明所著的神衣，行壇上方所吊的八仙彩或圍起供桌的吉祥彩繡，都有神聖與藝術性的瑞祥喻示，民宅中若有喜事也會於門口吊掛八仙彩以示喜慶，此文物使神聖空間添增熱鬧氣氛，因民間常有購置需求，所以也是有經濟效益的藝術文物。

（六）鐘鼓文物：

鐘鼓文物等是為實用性質或為儀式性的存在物，廟宇裡幾乎存在著鐘鼓為在宗教信仰的儀式所使用，長久歲月下來，因材質也易於長久存放，形成文化古董型式文物被保存著。

台北天后宮就留存著一口古鐘，上面刻有「艋舺新興宮」與「乾隆壬子年閏四月吉旦無錫良冶許四房元和造」的文字³¹，以乾隆壬子年（西元 1792 年）推算，年份已超過 200 年，其間的出品字眼清晰可尋，這是屬於材質的耐久保留物，因其有著宗教法器地位，形成宗教器具性古文物；台北天后宮在日據時期名為弘法寺，其時期尚有銅鐘及磬與木魚法器的保留，也是年代久遠的歷史文物。

依此在時間的接軌衍進中，屬於材質堅硬的文物或儀式文物，變化成廟宇內

先奏職天師府大法師，目前在道教職級為：上清三洞五雷經籙金闕御前巡察御史掌天醫斗府兼雷霆祛邪事。

³⁰ 呂政理，1992，《傳統信仰與現代社會》，台北：稻鄉出版社，頁 10。

³¹ 陳良沛，2002，《臺灣寺廟彩畫的維護及其文化向度之研究》南華大學美學與藝術管理研究所碩士論文，頁 60。

的古藝術品，在宗教信仰聖域中也有其文化意涵。也因其不易毀損性，在儀式上仍是可使用之器物，不會隨著時間而退位替新。

除了鐘鼓外尚有相關於為宗教功能的文物，除了實用性質，在宗教的儀法部份有其藝術，也是一種文化資產。

（七）碑文記錄：

碑文有對正式公告記錄的留存意味，有多以石雕而作。碑文在廟宇的作用也是多不相同，做為內廟宇的碑文，大多數是為記錄建廟源由、沿革誌文、靈驗事蹟、修繕情宜、樂捐芳名、週年記念等，有做獨立石碑形，也有刻於石壁上者，有永久存保之文獻之作用，大多以石材做作碑狀。屬於正式的行文獻誌等文物³²。

在以石材做為獻誌文物是記錄著重要情事，在雕工上常會以在地名家之書法做底文字稿來刻之其形，石材也是耐久之質材，但會有石頭風化遂漸沙粉化的問題，如此一來在其上所刻之字若不夠深入，很容易會模糊而字眼不清難以辨識之狀況，現存放於台南孔子廟內的石碑文，因年代久遠且長期置於戶外，應運氣候的日曬雨淋，外觀是可看出刻文之大致範圍，分段、署名處，然字跡已風化至模糊不清實在辨識不出是何字形。現在的碑文因材質的獲取問題也多以改為大理石板花岡石板來替代，放置方式有立於地上，也有放嵌於廟壁間。

（八）交趾陶：

泉州與潮州很興盛把陶淋以彩釉，呈現華麗的色彩是以低溫燒成的彩陶藝術。這種彩陶藝術可以追溯至明代之前，這種彩陶藝術即是所謂的滷燙藝術，近代又被日本人稱為交趾燒，滷燙藝術轉變為交趾燒或交趾陶只是名稱上有所變化而在材料及在作法上並無不同。造型風格上常是頭大身小的造像宛若是布袋戲中的人物型態，有放於屋脊上作為一種屋簷裝飾，但會有日曬雨淋之不易保存因

³² 陳仕賢，2006，《台灣的媽祖廟》，台北縣，遠足文化事業有限公司，頁 83。

素，很多廟宇嵌在廟內壁塚上³³。

交趾陶發展至現化已是一門獨立的藝術工藝品，也成為某些地方的文物館，在製作技法與創新的研究已與之前大不相同，是一門傳統工藝技術。

（九）建築藝術：

中外建築物的裝飾，起初只為了建造功能，後才演化為裝飾藝術。希臘建築物的屋簷下有齒狀石雕物，歷史學者推斷其可能為古時木造時期之屋椽的遺留影響。中國建築屋脊上的仙人、走獸、瓦件也可能是由鎮瓦之物遺留下來。建築的表飾與原始的構造常是息息相關的³⁴。以下區分幾種建造上的功能性轉變為裝飾性建造物：

（1）御路：

或名為「斜魁」，置在正殿台基之正前，有如斜坡，上面刻有雲龍等圖案，顧名思義是為大官或為大戶人家有轎子或馬車可以進出的功能，在後世逐漸失去了功能，轉為禮儀象徵。

（2）門枕及抱鼓石：

門枕又稱為門箱，因形狀上圓下方有如一個箱子，抱鼓石又名石球，因其形狀上圓下方之故常被雕刻成螺旋形或蚌形所以又名為螺鼓，這兩者的功用為門柱的基座，在於保護與承重的建築作用，在繪刻以紋路裝飾，後來逐漸演變為位高權重的榮耀意義。

（3）鳥踏：

臺灣有些廟宇的柱子上下較細，中段較粗，這是一種建造原理，因上下端承受著橫向力而中段承受著的是彎矩力，所以在設計上呈現著中段較於上下段粗的建造。柱子上方與樑交接處名為鳥踏為又稱為雀替。原來的建築功能在於穩定

³³ 李乾朗，2001，《臺灣廟宇裝飾》，台北市：國立傳統藝術中心籌備處，頁 60。

³⁴ 李乾朗，2001，《臺灣廟宇裝飾》，台北市：國立傳統藝術中心籌備處，頁 72。

棟樑使之不易變形，後世的繁複雕刻使變成裝飾意味大於原本的承重與固定樑架的功用。此段雕刻因在上方所以多以瓜型、獅座、飛龍、螃蟹³⁵等圖騰，就以字義上來看好似是為鳥雀等之棲息處所用，但實際上是為材料的分界線。

(4) 台基：

廟門柱前常有石獅或抱石鼓，為鞏固石獅或抱石鼓下方的台座與門柱，所以有建造台基，也因是為抱石鼓的底座又稱為托鼓座，匠師常會把它刻成龍之九子之一「椒圖」，傳說中椒圖其性好閉，放置於門前，令其守門也。

(5) 樑柱：

樑柱常被雕為花鳥柱或龍柱，正殿或中央走廊處的柱子因在進門後很容易是讓視線最先接收到的，很多廟宇刻成壯觀華麗的龍圖騰還有吉祥瑞和迎客之意，裝飾意味有屬於重點式地位，風格、雕工、圖案、華麗各有歷史背景與先民的審美取向。

(6) 門窗：

建築的入口視覺焦點，門口作為入口的主要重點，是第一眼要裝飾的部位且有對宗教信仰有不同的內涵與傳奇性，有的地方是將老虎畫在門上以其威風來驅邪，山海經上記載神荼、鬱壘為門神。及至唐朝，秦叔寶與尉遲也被列為門神，在建築上會以華麗的彩繪畫以門神有保衛之意。在祀祭的禮儀上，建築的門、戶、井、灶、土地都是有神的，所以春天要祀「戶」，夏天要祀「灶」，秋天要祀「門」³⁶，臺灣的廟宇在彩繪畫師的巧手下繪制了藝術性很高的作品，但年代久遠後，丹青逐漸剝落，在修補的色料與匠師的風格、技法是有不相同的表現方式。

(7) 棟架：

棟架作為建築之作用是以能承受屋頂的重量還要有能耐震抗風之功效，網

³⁵ 刻雕螃蟹的意義在於象徵高中科甲之意。

³⁶ 李乾朗，2001，《臺灣廟宇裝飾》，台北市：國立傳統藝術中心籌備處，頁 87。

目（如意斗拱）與結網（藻井）是臺灣最高級的裝飾。這是源自石窟佛寺天花板的裝飾，臺灣的建造多以圓形或八角形或螺旋式來襯托出華麗富貴的氣派。

（8）屋頂：

寺廟的屋頂在建造的地位有著神聖的暗喻，³⁷屋頂宛若一個人的頭部，穿戴的是什麼樣的衣服，就該要有搭配的帽子；廟宇中的神明是神界是屬地位的神明就該有應呈現地位的頭冠來配襯，不過這一點在近代已不太被重視了，很多小廟也配以華麗的大屋頂。在精神上屋頂是在建築架構上最接近天上的空間，最高的境界所以也被賦予神聖的地位在建造之最後才裝飾，屋頂之圖騰多以能有靈通力能與神界溝通的聖物，如鳳凰能飛天的神聖象徵，另有繪之以鰲或龍者，繪龍之圖騰是因龍有飛天之功且是管理水的神祇，在古代大多為木造建築時，有預防火災之暗喻性。

（9）神像：

作為有靈奇法力的讓世人膜拜的神明，不論是繪圖型態或木雕或以其它材質等，也是一種人類文化資產，而在長久的供奉中其無形的法力是更高強的，這可以從信眾一般是喜到有歷史的廟宇參拜，享其靈驗的法力。

在實質的物體上是文化資產，更有精神上的神奇靈力，所以在有一些歷史傳統的廟宇裡，為怕神像遺失，會以鐵窗隔離神聖空間與世俗祭拜場域。

二 宮廟內蘊的文化資產

臺灣的宮廟內蘊著很豐富的文化符碼，與信仰相關的傳奇神話文學、扶乩活動、齋醮科儀、修煉方術、宗教音樂、繪畫藝術、戲劇表演、游仙詩詞等，都是為宗教服務而產生出來的文化藝術，也藉以宗教能有長久的存續現象，形成文化

³⁷ 本段文字引自王高功忠勇之口述說明，訪問時間為西元 2010 年 7 月 3 日，地點為高雄希夷堂；王高功，法名悟玄子，其符錄系統及道教儀式得自六十三代張天師恩溥之親授業弟子史貽輝之個別傳授且經六十四代張天師源先奏職天師府大法師，目前在道教職級為：上清三洞五雷經籙金闕御前巡察御史掌天醫斗府兼雷霆祛邪事。

資產，在歷史的過程也有各自獨立出的為藝術而創作而非僅止為宗教所演化。

臺灣的民間信仰在所承載的內涵已是溶合了道教、佛教及儒家思想，而在本研究的個案是以道教的最高神明為主要敬拜的精神，但尚有佛教的觀世音菩薩殿尚在建造中，所以本研究的個案也是道教與佛教之信仰精神並存的廟宇；而臺灣的民間信仰在處理神明、祖先、鬼魂之祭祀是以宗教信仰結合區域生態的「地區宗教」，民間信仰與宗教又與地區宗教在相似中又有很大的不同點。

臺灣的道教研究在以前有日據時期日本學者之研究，今有本土學者以及來自日、歐美學者之研究。但李豐楙認為當務之應該釐清道教與民間信仰之區別，才能確立一套正確的道教研究方法與立場。主要原因是民間信仰可以使用人類學的田野調查法，就可以獲得相當成功的研究，但道教却不可以。因為道教牽涉到悠久的文字傳統，必須加上歷史學及文獻學才可以³⁸。

宗教信仰單在臺灣有各大傳統教派，又分門別類的溶入人們信仰的神祇與護法神與在地生活相融的地區信仰，若要仔細的分門別類探討也是很難且不可能可以做到單一區別，因本論文研究個案的齋醮與法會及儀式專家是脈承道家系統，有張天師的法門奏職及傳統天師府的道法，科儀部份是承傳自福州的正心崇德堂；依此本論文在此節探討的傳奇神話文學、扶乩活動、齋醮科儀、修煉方術、宗教音樂、繪畫藝術、戲劇表演、游仙詩詞等都設立在與道教系統的脈沿，若不以做區分，佛教也有其繪畫藝術、音樂藝術，藏傳佛教也有唐卡繪圖制度等，再流傳下去也有民間的或區域性的各種藝術，實在很難究竟。

依此，在探討宗教的內蘊時，將其區分派系是必要的，因思考到宗教雖有為其而造的藝術在發展創造，但蘊造的語彙是深植在宗教精神中後才有配合其精神才有其藝術造型與文化物品，待其時日的久遠才形成文化資產。

人類學家或民俗學家有其方法上與理論上的擅長與優點，也為臺灣道教研究累積不少成果，讓道教不至於在學界空白。但是一個學科終究有其偏重也就有其

³⁸ 張珣、葉春容合編，(2006)《台灣本土宗教研究結構與變異》，台北市：南天書局，頁12。

缺失，道教是一個有長期歷史與文字傳統的宗教，也有一套道士傳承的制度，是需要同時採取文獻學與歷史學才能兼顧的，如此才能建立一套完備的道教學。李豐楙即以臺灣中部道士傳承法脈為例，說明火居道士研究有其「擴散」也有「制度」的兩面性。「制度」的一面就需要研究者拜師，甚至相當大程度的認同，才能取得師承路線、分佈地區，以及科儀密笈或口傳資料³⁹。

譬如就以臺灣的移民來談可分漳州人、泉州人的信仰差距，以臺灣地形來區別可分為海線居民、靠山居民的生活信仰，福佬師與客仔師在齋醮的儀式做法與經典語詞的大不相同，為配合本論文的個案研究在此與天師系有關的道教做為探討之內蘊精神。

道家學派是道教的前身，道家產生於春秋戰國時代，是在那時代的諸子百家之一個重要學派，道教的教祖「老子」即是春末年時期的人，老子是最早提出「道」的理論，宇宙間天地萬物皆源自於道，道德經之始即說明「道可道，非常道。名可名，非常名⁴⁰。」道是宇宙開天辟地之前的渾沌混一的原初形態，包含著一切有形事物的發展玄機，老子說「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，本來無一物的宇宙，從空虛的渾沌中生出了道的元氣，初始是分為陰陽二氣，後交感冲和而化生天地萬物，這是道家關於道及宇宙生成的基本理論。

五斗米教為現今信奉的道教初始組織，形成地點在西南巴蜀漢中地區（現今的四川及陝西南），大約在漢順帝及桓帝時期。有關張天師的脈絡，現傳至六十五代，六十四代張天師⁴¹曾著編撰述之：一天師張道陵於東漢光武十年甲午（西元34年），正月十五日夜生於吳地天目山，時黃雲覆室，紫氣盈庭，室光如晝，昔日之香氣復聞，浹日方散⁴²。由於史書與道書所記載，因年代久遠已多為簡略，且多有神話傳說，現已難為詳究。依六十四代張天師撰述，第三代天師張魯，「隱

³⁹ 張珣、葉春容合編，(2006)《台灣本土宗教研究結構與變異》，台北市：南天書局，頁13。

⁴⁰ 吳靜宇著，1979，《老子義疏註》，高雄市：大眾書局，頁12。

⁴¹ 隨國民政府來台有兩大世家，一脈為孔姓家族，即孔子後裔；另一脈為張姓家族，即張天師，其時隨國民政府來台的是六十三代天師張恩溥，後傳六十四代天師張源先。

⁴² 嗣漢天師府六十四代天師張源先編撰，1977，《歷代張天師傳》，南投：中國道教嗣漢天師府，頁25。

身學道，以符法治病，致米一斗疾苦立癒」，此為五斗米教之始，也是道教的形成之前身。

（一）道教與儒學：

儒學的思想起源早在春秋時期就創立出來，以孔子做為儒家的祖師，其學說影響在政治與論理都很深遠，孔子的思想觀念更為後代學者發揚出一套有系統的理論，道教的創立要比儒家晚很多，於漢朝才在中國本土出現。道教是在中國茲生的宗教，創教的型態即以吸收中國的各種思想，在初創的產生時期、成立後的生長期及至成熟期，都融入了中國各家的思想，儒家以正統儒學發展，初始時與道教相互又相互攻訐，但相互間的影響却在時代下更為結合。

道教對儒家的影響在於哲學思想、修道理論、養生學術、宗教道德倫理等。

唐德宗時太子校書郎李觀在其《通儒道說》中認為：儒、道同源，儒家的仁、信、禮、義，在道教那裡體現為“道”、“德”，「故二（按：指道、德）為儒之臂，四（按：指仁、信、禮、義）為德之指，若忘源決派，薙莖而掩其本樹，難矣」⁴³。具有代表性的道教理論家之一的葛洪對儒家的看法：“儒者博而寡要，勞而少功”葛洪對道家的認為：“唯道家之教，使人精神專一，動合無形，包儒墨之善，總名法之要，與時遷移，應物變化，指約而易明，事少而功多，務在全大宗之朴，守真正之源者也。”因而，“道者，儒之本也；儒者，道之末⁴⁴”。所以道家與儒家之作用與關聯是一種雙向運動的溶合，無論在意識型態與行動間都在長久的歷史時間中都有其相合之理論。

（二）道教與佛教：

佛教是東漢時期由印度傳來的異國宗教，佛教由外來教到能在中國深入且發揚，就須融入中國文化，接受中國化的影響，使之中國化。雖然是有中國文化的佛教，但仍會與固有的宗教信仰間產生既是融合又相互推拒的關聯。道教與佛

⁴³ 卿希泰、唐大潮合著（2008）《道教史》，南京，江蘇人民出版社，頁420。

⁴⁴ 王明（1980）《抱朴子內篇校譯》，北京，中華書局，頁167。

教可以思想上作了解，《般若經》上說：「無在萬化之前，空為衆形之始……一切諸法，本性空寂，故云本無。」這與老子的思想：“無，名天地之始”、“天下萬物生於有，有生於無⁴⁵”是一致的，依年代的先後，不難想到是源自老子的思想。佛教與道教的融合，在中唐以後，兩教的相互攻訐的形況減少了，往往“同歸于善”。無論是在教理教義、修持方法、科儀、戒律等方面，都相互的影響。

（三）傳奇神話文學：

很多民族的起源都有神話，中國有黃帝軒轅、女媧、伏羲、神農氏、后羿、九個太陽、嫦娥等的故事，希臘也有天王宙斯、美麗女神維娜斯、愛神邱比特、戰神雅典娜、潘朶拉的盒子等神話起源；不談很遠的民族神話，在現今的經濟產品也有自行一套成立故事，企業也會有品牌故事。對宗教來說傳奇神話的文學創作品是其精神文化，每個神明有其來處，修道因源，成仙過程，其司何職，有何法力至為何被人民所供奉，再來是在人間的渡世傳奇，保佑神蹟等等，衍生出一套傳奇性的神話文學。這樣立基文學對宗教是有深入民間且達到傳教之功效，道教在這方面也因神祇的衆多，建立了豐富的文學資源；神仙傳說、道教活動、靈神仙居、諸方異術，儀式法器，甚而也對民間的傳奇志怪小說有著切密影響。

（四）扶乩鸞堂：

扶乩活動在臺灣的發展是從十九世紀末開始蓬勃⁴⁶，扶乩在信仰是藉由以對神靈的崇拜，以通靈者為核心的宗教儀式，以超自然感應及其靈驗事實，來增加信徒集體宗教情緒與強化意識整合作用⁴⁷。

扶乩有多重方式來顯示宗教儀式，有以人通靈的動作或口述仙佛的意旨，稱

⁴⁵ 陳鼓應（1984）《老子註釋及評價》，北京，中華書局，頁 53，頁 223。

⁴⁶ 鄭志明著，1998《臺灣新興宗教現象：扶乩鸞篇》，嘉義：南華管理學院，頁 3。

⁴⁷ 同註 46，頁 208。

爲武乩，有以扶轎書寫的方式、扶乩降筆之方式的稱爲文乩，以文字表達的文乩層次較高，也比較能與中國文化結合，這是用扶乩方式體現靈驗的神秘現象，現今有很多鸞堂以文乩的儀式、轉化爲具象與文字，很多有文乩的鸞堂出有勸世善書。

（五）齋醮科儀：

中國的齋、醮在長久的時間經歷，其意涵與時代都有所不同，在此以簡介來區分二者之不同：

醮是祭神之儀典，祭諸神，上章奏天皇，設壇祈禱，還願酬神都可謂之爲醮典，醮者，祭之別名也；齋的方式多樣，均爲處理神、鬼、人的祭典。“齋”原義爲“戒潔”，古人之於祭祀之前，必先齋戒，禮記曲禮：齋戒以告鬼神，祭統又云：齋者，精明之至也，然後可以交神明也。孟子離婁：齋戒沐浴，則可以祀上帝⁴⁸。由此可知“醮”、“齋”之原意是分開且不相同的。然依據劉萬枝（1974：17）之研究早在宋代即已出現齋醮不分的現象：

齋與醮，義異而事同，羽衣家鮮能辨之。……河圖經品，三洞之中，凡有二十四等醮，與齋法相類，並諸雜醮法。⁴⁹

科儀是道教習慣性的用詞術語，在歷史上可以用來說明整套的經典、戒律、規範、禮儀等；道教之成爲宗教是因之有一套成形的系統與宗教儀式，整體與宗教相關的宗教形式，都可以科儀稱之⁵⁰。這與長久的文化生活禮儀有相關，可歸於宗教的精神文化資產。

（六）修煉方術：

⁴⁸ 劉萬枝，1974《中國民間信仰論集》，台北：中央研究院民族學研究所專刊之二十二，頁13

⁴⁹ 劉萬枝，1974《中國民間信仰論集》，台北：中央研究院民族學研究所專刊之二十二，頁16。

⁵⁰ 世界宗教研究所道教研究室編，1999《中國道教基礎知識》，北京：宗教文化出版社，頁171。

道教的修煉方術，在第一代張天師時代即以出現⁵¹，修行之外，已有符籙丹竈、並於煉丹亭上煉丹。道教的創教初始，即以符法為民衆治病，所以有關在修煉方術在今已多元的發展，舉凡：服氣辟穀、食療經典、導引按摩、房中術、養生術、法師的手勢與法術、符錄咒語、呼吸調息法、內丹修煉功法等都是與道教有關的生活儀式，在民間信仰中也廣為民衆接受與發展。

（七）宗教音樂：

音樂一直以來都與宗教有關係，佛教的飛天的圖像，顯示音樂與佛教的關連，飛天的圖騰是飛於天上的仙人拿著樂器作演奏樣，昭顯著天界有著天樂，美好的意境與樂音的關係。

道教音樂更是傳統音樂重要的一部份，道教自古時起在齋醮、祝誕、消災、求仙賜福、降妖驅鬼、超渡亡魂等之宗教法事都會使用音樂，參與宗教的音樂稱為法事音樂。

作為一種為服務於歷時久遠的宗教活動之音樂，在樂曲與樂調無不反應著其宗教的精神論調，宗教原有的信仰內涵、宗教的思想境界、宗教的審美觀念等，都呈現出兩者相對應的風格。

例如道教有養生觀念有老莊思想有清靜無為的指標，都是音樂的創作的源意。既有出世觀也有入世觀，齋醮時以莊嚴樂音、祝誕以熱鬧聲音、消災時以肅穆奏彈、求仙賜福時表現和諧生動的聲樂、降妖驅鬼與超渡亡魂用以神秘烘托⁵²的樂章音法等。宗教帶音樂進入神仙境界，音樂將宗教法事渲染的悠揚縹緲。

唐代是道教音樂的鼎盛時期，李氏皇朝以老子為祖先尊道教為國教，在維期三百年的統治，因有朝廷的扶植與崇奉，道教音樂不僅產生了大批的道樂且有專用於道教樂曲的宮廷樂調“道調”。道曲甚至構成了天寶年間宮廷燕樂主體，道

⁵¹ 嗣漢天師府六十四代天師張源先編撰，1977，《歷代張天師傳》，南投：中國道教嗣漢天師府，頁48。

⁵² 此音樂與宗教使用之分類，採訪自高雄正心崇德堂的樂團老師父洪秀雄先生，洪秀雄與國民政府一同來台，任職於高雄港務局工作，與福州同鄉共組正心崇德堂，專長在於揚琴，凡有道教法會，皆會參與，現高齡89歲。

教音樂上承古代祭祀雅樂，吸收佛教音樂的成份，唐朝時吸收了胡樂，在民間也吸收俗樂，五代時產生長短調，接著影響到宋化詞樂的發展⁵³。

音樂多次因皇帝的宗教信仰，而進入宮廷內除了有規範外也吸收了宮廷內的樂音語調，在帝王的干預編譜改變宗教音樂之風格。佛教音樂有融入西域音樂，而道教音樂又與佛教音樂彼此交流，形成民族文化的融合發展。在民間與各地戲曲名謠相融入，音樂在宗教型態下更有地區化、世俗化、多樣性的拓展風格產生。

（八）繪畫藝術：



圖 2-1 夔鳳人物帛畫

為宗教用途而來的繪畫藝術由來久遠，現存中國最早的“夔鳳人物帛畫⁵⁴”，時代在東周戰國時代（公元前第三世紀）就呈現著導引死者升天的吉祥圖，寓有陰陽交配與生命再生的意思。商代的青銅器上繪了有些離奇古怪的面具藝術或圖騰，都可知是為當時的鬼神崇拜來理解⁵⁵宗教，由此可知在殷夏時期，繪畫的表現已在為當時的信仰、祭司地位、生死觀念、陰陽界而創作。

繪畫藝術表現在宗教裡，宗教形式有繪畫來說明，將無形表現在世俗的藝術使用中；以現實界為主導的自然主義繪畫有神仙意識為主導的強大理想，這種

⁵³ 倪彩霞，(2005)《道教儀式與戲劇表演形态研究》，廣州：廣東高等教育出版社，頁 23。

⁵⁴ 高木森，(1992)《中國繪畫思想史》，台北市：東大圖書，頁 69。

⁵⁵ 高木森，(1992)《中國繪畫思想史》，台北市：東大圖書，頁 56。

宗教繪畫藝術在希臘、羅馬有不少雕像與繪畫都有詮釋的神話故事，有研究指出波斯商人帶來了源自希臘羅馬的畫風“自然主義畫風”與中國畫融合產生了影響力。

佛教的藝術可從敦煌壁畫看出其壯觀輝煌，道教的繪畫也在神明繪像外以神仙故事為題材。例如元始天尊像、天地水三官像、南北斗星像、王皇大帝像、元辰像、藥王像、六甲神像、九天定命真君圖等都是以神明尊像來繪製；神仙事蹟圖、葛洪移居圖、山陰會仙圖、三仙會棋圖、許仙老遇仙圖、桃園洞圖、地獄圖等是以故事型態來做繪畫題材；有些圖像在神聖性外另有作用的例如鍾馗圖、財神像、門神等有其職司上的功用；民間有吉祥暗喻的語彙圖騰，如鶴、蝙蝠、龍鳳、花瓶、牡丹等。多方面多樣態的在歷史上留下文化史蹟。

第三節 宗教文化與日常生活之相關研究

一、民間信仰的相關資源

(一) 社區中心的宗教信仰

傳統的宗教信仰是以在地方信仰中心為主，早期各鄉鎮個自有其形成之信仰中心，按個戶人口，定時繳交丁口錢，以供信仰中心的經濟支銷；其信仰中心也是農民閒暇時的聚會場所，晚間休憩時間，農民會聚攏著聊聊農事家事，交換著廟會慶典祭祀時除有酬神的布袋戲、歌仔戲等傳統文化表演，廟埕也成為公廳或集會所，漸漸的廟口形成熱鬧的貨物集散地與文化中心，在現今農村型的社會已轉化為都市型社會，但對信仰的忠誠是不受影響，甚者更有以信仰組織化的變為社區中心或以信仰組成各種社會公益或教化事業，例如組織誦經團、音樂團體或舞蹈團體等為提昇宗教信仰內涵，公益部分有成立圖書館、育幼院或長春俱樂部等⁵⁶。

(二) 當代信仰的特色

農村社會時的收取丁口錢信仰的活動，因著鐵路公路的建設而交通更利，社會經濟的結構變化，傳統農民耕作已無法有營生效益，於是開始農村人民流向都市，進入工廠工作，大部份農地已不再耕作，收取丁口錢的傳統也就瓦解，信仰也在此產生變化。

早期移民社會中，宗教崇拜作為村落及其他更大社區整合的作用非常大，地域性保護神所扮演的角色也很明顯，許多宗教儀式的舉行也都以村落或社區為共同範疇，其發生的社群團體共同意義遠超過個人需求的意義。但是在現代工業化趨勢出現之後，宗教的社群意義逐漸為個人意義所代替，而個人所需求的無非

⁵⁶ 林美容著，《臺灣人的社會與信仰》，臺北：自立晚報出版社，1993，頁163。

現實種種問題之解答與滿足，這也就是功利主義趨勢的嚮始。宗教信仰的個人意義逐漸取代社群意義的現象，可以從兩方面看出來，其一是私人崇拜的廟宇發展極為快速，其數目經常已超過公眾崇拜的廟宇，其二是即使在公眾崇拜的廟宇中，個人儀式也逐漸超過群體儀式的地位⁵⁷。

以上是李亦園將民間信仰視做漢人文化中的傳統宗教信仰，認定已變化成一種功利現實的信仰型態。當傳統的信仰因社會與經濟的變遷而改，私人的宮廟也在此時興起於社會中，靈修與靈乩現象在此時也以靈驗的面貌廣為信眾接受，很多新興的宮廟在此建造。而靈乩現象為大多為私人處理生活上之事務，以為個人服務之宗教儀式為常。

二、 遵循曆法的歲時節慶

傳統的中國社會是以農立國，先民初遷來臺墾荒時也是照著農民曆過著四季，依照農民曆歲次、節氣來配合農業耕作事宜，行事作為也採用農民曆上明書區分的好、壞日子來遵行，日常的俗民生活中的婚嫁喪祀厝喜吉慶拜神，都是照著農民曆行事過日，舉凡動土建造⁵⁸、開市求財、開幕剪彩、買賣交車、豎旗掛匾、安裝機械、外出行商、交易出貨、安香造廟、祭祀祈福、設醮齋立、移徙入宅、求醫治病、剃頭整容、造修倉庫、造橋開船、嫁娶納婿、沐浴冠笄、新婚安床、入殮火化、進塔安葬等都是與生命禮儀密切相關的範疇。

農村時期的工作安排開池鑽井、結網取魚、捕捉畋獵、納畜牛馬；作物動耕跟著立春、立夏、立秋、立冬四節氣來行事於春耕、夏種、秋收、冬藏。及至今已轉型為都市型社會，人們仍脫離不開農民曆的節氣過日子，近十年來傳播媒體的炒作行銷推廣命理星相等節目，更加強與生命習習相關的歲時節氣農民曆的過節模式，可能與工作相關的安排或求醫治病已不看日行事，但祭祀與婚喪喜慶仍不免俗要個好日子來舉行，各行業也隨著計算著何時為生意興旺期，例如餐

⁵⁷ 李亦園著，《宇宙觀、信仰與民間文化》，臺北：稻香出版社，1999，頁 244-245。

⁵⁸ 整理自林先知造曆館編，《99 年林先知通書便覽》，臺中：文林出版社，2009。

宴業者、婚紗業者會以農民曆先知曉婚嫁好日之期，而知何時為業績旺季與淡季依此辦理行銷推廣或平時度小月時期。

相關於祭祀形況，從開歲吉祥的祈福儀式始、開工、迎神、拜天公等的活動就很熱鬧的開展，雖然不再農村社會，但對敬神的崇拜保佑心理可由大年初一的進香擁擠人潮窺略得知。現今人們不是以迷信的心理來看待，而是以寧可信其有心態加上有拜有保佑來看待對神明的期待。

臺灣民間宗教信仰的神明很多樣化，從平常每年各宗教或民間團體所印刷來贈送的通用的農民曆上，大多有附一份臺灣民間信仰諸神佛誕辰千秋表⁵⁹，這表所記載的日期是臺灣民間常祭拜的神明，自農曆元月初一日開始至十二月廿九日止，共有 174 日是有記載且常為民衆所重視會施以祭典的日期。若詳細來以宗教分類，大約可區分如下：

1. 道教系統的神明：

元始天尊、孫天醫真人、五殿閻羅天子、玉皇上帝大天尊、上元天官大帝、五殿閻羅天子、臨水陳奶夫人、王媽娘娘、水德星君、雷都光耀大帝、一殿閻羅秦廣王、福德正神、土穀尊神、文昌帝君、三殿閻羅宋帝王、太上老君道德天尊、九天玄女、四殿閻羅五官王、南宮趙真君、二殿閻羅江王、玄天上帝、六殿閻羅卡城王、無極老母娘、保生大帝、中路財神趙元帥、土地婆、太陽星君、七殿閻羅泰山王、東嶽大帝、八殿閻羅都市王、九殿閻羅平等王、保儀大夫許遠、呂純陽聖誕、十殿閻羅轉輪王、北極紫微大帝、華陀神醫、李托塔天王、南極長生帝君、霞海城隍爺、張天師、莫府千歲莫英、無極老母娘、王靈天君、南極大帝、雷祖大帝、七星娘娘、魁斗星君、衛房聖母、中元地官大帝、瑤池王母娘娘、太白金星、值年太歲星君、南宮柳星君、雷聲普化天尊、臨水夫人林姑、太陰星君、南斗星君、文財神、九皇大帝、斗母星君、臨水夫人李姑、中壇元帥、酆都大帝、孟婆尊神、女媧娘娘、無極老母、五顯大帝、陰陽公、下元水官大帝、地母至尊、感恩大帝許真人、紫微星君、太乙救苦天尊、張仙大帝、董公真人、南北斗星君。

⁵⁹ 參見嘉邑大天宮五穀王廟 2010 年農民曆，頁 48，詳表請參照本論文附錄一、諸神佛誕辰千秋日期表。

2. 佛教系統的神明：

彌勒尊佛、濟公活佛、觀世音菩薩、普賢菩薩、準提菩薩、文殊菩薩、釋迦牟尼佛佛祖、大勢至菩薩、天然古佛、普庵菩薩、地藏王菩薩、藥師琉璃光佛、達摩祖師、齊天大聖爺、阿彌陀佛、九蓮菩薩、華嚴菩薩。

3. 民俗系統的神明：盤古聖祖、門神戶尉、招財童子、三山國王、精忠岳王、開漳聖王、南天廖將軍、朱府四王爺、接財神、註生娘娘、台南六甲頂姑婆祖、武安尊王、李府大王爺、范府五王爺、彭祖、田都元帥、護國軍師劉伯溫、池府二王爺、西秦王爺、諸葛武侯、法王公、鄭延鄒主、瑤池大會、九天司命灶君、月下老人、姜相子牙、邢天王爺、輔順將軍、吳府三王爺、水僊尊王、青山靈安尊王、南天周將軍、鄔府千歲、安南尊王、尾牙酬謝福德正神、送神日。

4. 道教、佛教皆納入系統的神明：

清水祖師、關聖帝君、天上聖母、關平太子、周倉大將軍。

5. 民間派別宗師：武德尊侯沈祖公、金光祖師、九天馬恩師、九天朱恩師、南宮孔恩師、三代祖師、普庵祖師。

6. 民俗職業所祭拜的神明：堪輿祖師楊公、鬼谷先師、東嶽大帝、神農大帝、藥王先帝、巧聖先師、蕭太傅、至聖先師孔子、朱聖夫子。

以上的宗教派別區分仍尚未十分精準，在於宗教的派別太多且各自有其一套教義應運內含或神靈所產生的任意性宗教神祇與儀式精神，所以不能一概的以簡易區分就有明顯規類。

祀拜之神明的常使用之日子的由來各不相同且自有其故事或表徵於其間，在誕辰之名詞也各有分別；較常出現的語詞是「聖誕」、「聖壽」、「千秋」來表示其賀祝日期的原因，也有使用「佛誕」、「飛昇」、「成道日」、「萬壽」、「佛辰」、「瑤池大會」、「出家日」、「萬壽」、「尾牙酬謝」、「送神日」、「下降」，此為依據神明的法號、職司與神話之形成間，流傳於民間的賀誕祝祭之時日。

三 祭典儀式之禁忌

禁忌的起源可推至古老的山頂洞人時期，距今約一萬八千年前，那時出土的骨骼在其周圍有發現紅色鐵礦粉粒，顯示當時的人們會在死者身邊灑下紅色顆粒，雖不知其儀式為何，但禁忌在當時已是人群的行爲。殷代甲骨文卜辭常爲了征伐、狩獵、祭祀而處理占卜之儀式，占卜的結果會有記錄做某事不吉等，這不吉之意就是禁忌；禁忌也不見得全是不吉的事，《禮記·禮儀》中說：“君子有終身之喪，忌日之謂也。忌日不用，非不詳也。”這在說明忌日是親屬去逝的日子，不能做其它事，因爲以死爲不詳才須迴避其它事宜，不是否定了其它事不好，而是不要在忌日這天做些越矩之事等。

道教的禁忌在接收了漢朝以前的生活習俗的禁忌，除了在生活中以外尚有儀式上的禁忌。喪事有禁忌、懷孕的婦女有禁忌、月信未斷之女子的禁忌、喜事有禁忌，晚上不可遠行，臥睡不可燃燭等。因對原始的崇拜，也有禁止北向便溺、北向理髮、北向唾罵、北向脫衣⁶⁰、不可怒視日月星辰，因道教有部〈北斗延壽妙經〉，不知是否是因爲對北斗星辰的崇拜有關；道教有養生觀念，對醫藥及保養身體也有規定的禁忌，例如出大汗時不可脫衣及洗澡，在房中要節制性事、會見到死屍之前要先喝酒或咬蒜辟毒氣、太疲勞及醉酒不可、反對久視、久立、久臥、久行、久坐、注意衛生、掃地要先灑水、不可倒灰於門後、不可過食等等對生活起居的約束。

也有與佛教的禁忌相互影響，例如全真教的規定“過午不食，菜禁兼味”是有受佛教之影響；在儀式部分有晚上睡時點燈會令六神不安，不可抬腳向灶、夜晚不可曬衣、有惡夢在早上起來要含口水向東方吐出等等。這些起初是爲教義爲約束教徒或爲養生保健，久遠下來對民間影響很大。

⁶⁰ 這些北向的禁忌，因未有研究，不知是否有北方有帝王之意，而形成禁忌。

第四節 宗教機構與非營利事業之探討

一、宗教事業管理模式探究

政府透過要求宗教團體做登記，來整合與管理宗教機構。宗教相關的信仰團體要先以宗教性財團法人身份向在縣市政府做登記申請，才可進行公眾活動。登記申請之後是屬於內政部民政司來管理，民政司其下設有宗教輔導科，主管全國宗教之事務；宗教之事務包括寺廟登記與變動及其相關活動，舉凡宗教人口、宗教財產、宗教法物登記及對其之管理等。「寺廟登記含人口、財產及法物之登記變動事項，此項業務依寺廟登記規則之規定，均由地方政府主管，省市府彙轉報送內政部備。」⁶¹

在經濟與文化的結構與傳統生活快速變化時，宗教機構已非傳統的地區性信仰可能滿足，宗教藉由其神聖性與神奇性力量出現了與變化；宗教團體除了大量出現各宗派外也積極向外擴張，尋求世人的認定與加入，至此宗教團體的本身在信仰人口、宮廟建設、管理制度、對外申辦之活動，也多樣的深入社會，雖然在自行的組織，有著自行的結構與管理，但政府為求管理與整合的必要性編列法規以明示管制。

依據民法第一篇第二章第二節，第二款（社團法人），第三款（財團法人）及人民團體法來管理非營利組織。表 4 為我國非營利組織區分表：

非營利組織	私法人	社團法人	營利社團法人（公司）
		財團法人	公益社團法人
表 2-2 我國非營利組織區分表，本研究繪製。			

⁶¹ 參考《宗教簡介》，內政部編印，各級政府辦理宗教業務簡介。

以表 2-2 來看非營利組織，依申請條件可分為：

(1) 社團法人：

依人民團體法，民衆基於興趣、職業、信仰、地緣、血緣以推進文化、學術、醫療、衛生、宗教、慈善、體育、聯誼、社會服務或以其他公益為目的，由個人或團體組織的團體（人民團體法第三十九條）。

(2) 財團法人：

以所捐助財產及其收入，孳息辦理公益事業為目的。財團法人向目的事業所屬之主管單位立案，因此包括：內政部、教育部、衛生署、環保署、勞委會、青輔會、新聞局等。

宗教有著很多元化的存在著，而政府對其的管理方式是針對多面向化的團體，做不同申請設立條件的多方向管理，是政府以團體在資源及財產的限制有所不同的運應管理單位及辦法。

我國目前有關宗教組織的管理有五個部份：

民法、人民團體法、監督寺廟條例、寺廟登記規則、內政部業務財團法人監督準則，表 2-3 是將宗教組織及法律區分表：

表 2-3 宗教組織及法律區分表

<p>一、 依監督寺廟條例及寺廟 登記規則之非法人宗教 組織：</p>	<p>1 寺廟登記主管機關</p> <p>(1) 縣市政府主管部份，請檢送前項表件逕向各鄉鎮市區公所申請，轉報各縣市政府審查，並由各縣市政核發證明書事宜。</p> <p>(2) 民政廳主管之省級宗教團體部份，請依行政程序轉報由本廳核發證明書事宜。</p> <p>(3) 內政部主管之全國性宗教團體部份，請逕由內政部直接受理申請核發證明書。</p> <hr/> <p>2 寺廟登記內容(寺廟登記規則第六條所謂財產登記包括寺廟本身及附屬或享有之一切不動產、動產而言，法物包括宗教上、歷史上或美術上有關係之佛像、神像、禮器、樂器、法器、經典、雕刻、繪畫及其應行保存之一切古物而言。)</p> <p>(1) 人口登記 (2) 財產登記 (3) 法物登記</p>
<p>二、依人民團體法申請成立但未登記的非法人團體</p>	
<p>三、依民法規定登記為社團法人的宗教團體法人</p>	<p>1 訂定章程</p> <p>2 主管機關許可</p> <p>3 向法院登記</p>
<p>四、依財團法人登記之宗教財團法人</p>	<p>1 宗教財團法人設立要件：</p> <p>(1) 捐助財產</p> <p>(2) 捐助章程或遺囑</p> <p>2 向主管機關申請設立許可</p>
<p>表 2-3，依團體區分的監督準則表，本研究繪製。</p>	

二、 宗教的社會福利

當代的宗教藉來吸引信眾以及贏得社會地位的，除了教義外，還有就是它從事的社會福利事業⁶²。宗教從事社會福利的行為由來已久，剛開始可能爲了要宣傳教義，或爲宣化其宗教事業，到現在很普遍化的成爲與社會衆生相互依存的生命共同體，藉由在社會上的幫助人，其實也是幫助了自己的宗教推展。

當今社會上以佛教在福利組織上最爲有完善之規劃⁶³；但各地之廟宇或宗教團體或民間團體的組織也或多或少有成立與社會相連結的社會福利，現針對常見的社會福利歸類以下幾種：

- (一) 教育事業：1.興辦各級學校，辦理正式的教育體制，培育人才。
 - 2.開辦社會各種文化型態的課程，如美術、舞蹈、手工藝、語文、運動、烹飪、茶道等屬於社會大眾的生活休閒課程。
 - 3.夏令營或冬令營等的生活教育課程。
- (二) 濟世救貧：爲生命困貧難者，如老人、小孩、殘疾病痛或急難者所能幫助的事業：1.養老院 2.孤兒院 3.冬令救濟 4.施棺 5.墓園 6.清貧救援等 7.醫院。
- (三) 衛生醫療：爲病苦者處理救助：1.醫院 2.義診。
- (四) 建造工程：傳統的以公共建設來助人：1.鋪橋造路 2.修補堤防。
- (五) 社區營造：投入社區的公共建設：1.圖書館 2.社區活動中心 3.幼稚園 4.在地觀光 5.捐助技藝
- (六) 宣傳宗教：與自己的信仰相關的佈道活動：1.放生活動 2.普渡法會 3.讀書會、禪修 4.朝山、進香、朝聖 5.神明慶典。

以宗教爲主發展出來的公共社會福利已多元且多樣性的在生活中廣泛的存在著，並有組織有其特定的符號產生一致的作法來深入社會也尋求社會的認

⁶² 鄭志明主編，2000《宗教與非營利事業》，嘉義：南華大學宗教文化研究中心，頁 417。

⁶³ 張珣、葉春容合編，(2006)《台灣本土宗教研究結構與變異》，台北市：南天書局，頁 29。

同，將來自四方的善捐以文化或公益方式再轉化落實到有所需求却缺乏資源的角落；近年來宗教團體大力的發展其公益機構，民衆也逐漸或認定某些社會福利的宗教作為，宗教也藉由此社會福利來拓寬深值人心的認同。

第五節 小結

廟宇從早期在收丁口錢時期的農村社會，是只為單純的處理神明、人、鬼靈的事宜的生存型態，那時的移民社會，對宗教信仰的忠誠以人才分配的方式向神表示敬意，神明是主要祭拜的信仰，接著處理人與祖先的事祭祀，還有一些無名的由外地來的神，俗稱好兄弟或集應公或萬應爺等也在地頭接受人民的香火供奉；這時的宗教儀式專家所要處理的對神明的崇敬對鬼靈的安撫及對人民日常的生活的關照，舉凡在婚喪喜慶生子等的日常生活結構中，在歲月的變遷，工業社會的生活方式與交通的便利，使傳統的農村社會不同於以往的作息，群眾流向都市型密集人口的社會，也有了不同的消費型態與經濟架構，在解散了丁口錢的文化，有些廟宇是逐漸沒落，也有些却因有靈驗與其它因素而越來越興盛。

文化資產是有著歷史、文化、藝術價值的古蹟、古物、民族藝術、民俗及有關文化與自然景觀，宗教信仰不論是在精神文化或宮廟產業等，都具有引申到有歷史文化的存在資產。

涂爾幹認為宗教是社會的集體創作，因為要人們信仰社會有超越自己的力量並不容易，人們只好創立宗教，經過宗教儀式化的過程，深化信仰；宗教的功能可做為社會的潤滑劑，在面對階級不平等的衝突與生活危機時可以通過信仰持續對社會的運作⁶⁴。

近幾年來臺灣的宗教信仰透過社區營造及本土化意識的文化帶動，民眾開始注意到在精神的宗教信仰所賦予的文化資產，在地的社區營造活動所處理的文化季、文化產業、文化商品、文藝活動等大都與象徵在地的文化宗教有關，雖然廟宇的主要功能不是處理文化事宜，但逐漸的宗教在其基本精神處理功能外，已大量的向社會作多樣化的與文化相關的運作相結合，由高高在上的信仰等候信眾前往參拜的地位轉而主動介入社會的種種資源，影響普及至各階層與角落。

⁶⁴ 吳逸驊著，(2004)，《圖解社會學》，台北市，城邦文化事業有限公司，頁 104。

第三章 大甲三清總道院創建與發展

本論文所欲釐清之方向，即是關於三清總道院之歷史發展脈絡，與實體聖域空間的建構過程；探討宗教的聖域在現今社會是以何信仰意涵來積累各方的認同與協助的力量來創建，是靈驗或有其它能成立的條件與社會機緣，從零到一個神聖的信仰空間，且每日來往各方信眾繁多，是神秘通靈的神意傳法或人為行銷經營？經營者與信眾及義工的社會網絡，至於舉辦的相關法會與重要祭典文化讓民眾參與生命的宗教意涵，對外以道教總廟的號召來參香與信眾及與各宮廟彼此的相對應，還有大批的觀光客群參與的宗教符碼，增辦宗教公益慈善事業，德施以民及致力於近代臺灣民俗文物之藝術展演，豐富的內蘊在初建年代尚不久遠的廟宇，能否存在成爲文化資產的條件。

第一節 道院的創辦源起

一、靈通現象

唐朝詩人劉禹錫有首“陋室銘”是這樣寫的“山不在高，有仙則名；水不在深，有龍則靈。斯是陋室，惟吾德馨。”這幾句已點出廟要興，要有靈驗的神蹟，無極三清總道院是在信眾認知很有奧妙的神奇事蹟且能給予信眾對神明的要求，在此無形的神力精神信仰中，讓信眾發願要建廟。

三清總道院所出版之紫雲期刊第一期中記載著，「民國七十三年（甲子）二月十五日當地信士吳風開及一千善信設壇禱祝，老君聖誕。恩逢上天旨示，成立紫玄道院，其時倉促不及準備，暫賃大甲和平路。初創成造，有位神足通：饒淑芬俱涵玷身聖駕之仙佛欽承 老君 中壇 九天玄女 濟公活佛 李府大王及何仙姑賜附。⁶⁵」

⁶⁵ 中原紫禪寺仙佛、紫雲出版社編輯部，1992《紫雲第一期》，台中，中原紫雲禪寺淨海嚴，頁5。

成立之初始，從暫時租賃的鸞堂內，供奉著太上老君、中壇元帥、九天玄女、濟公活佛、李府大王及何仙姑，其時名為中原紫雲禪寺，寺內有位饒淑芬女士，天生俱有通靈的能力，以宗教神聖且奧妙的奇蹟為信眾解決世俗之事務，供奉的神明會擇期下降於饒神通身上，藉饒神通的口中處理信眾之請託，信眾要來相託請教神明之事可謂五花八門，在那一年的時間也正是大家樂的風行期，信眾所欲請求之事，不少也與牌支號碼相關，每到問事⁶⁶時間，信眾很多，有時一個晚上要一、二百⁶⁷人等著問事，常到半夜時分才結束問事⁶⁸。

也因為很靈驗，所以信眾口耳相傳，很多遠方信眾會特地來參拜兼問事。“問事”是對來求疑問相解的信眾，對於寺內⁶⁹的任何重大事務，也是向眾神明仙佛請示，透過神足通⁷⁰神以決策，有關寺內事宜的請示，稱為“聖事”。

做為一間有宗教信仰的寺，有其在精神層面的神蹟宗教文化來幫助信眾解決世俗間的緣份及迷惑之難事，道院在成立之初始即是以鸞堂問事之宗教行為做聯結信眾與道院之交流，神的崇高在此以靈驗與世俗民眾溝通，為俗世間人解惑是三清總道院的前身中原紫禪寺的創立基礎。

二、 創建沿革

透過 2010 年現任主委鄭銘輝⁷¹之口述：原先起始於大甲市區，在和平路上租一房子，每日自下午起提供為信眾解惑問事，信徒人數天天多達至一、二百人，開門至關門時已是夜深時，神明也收了很多徒弟，是在降駕時，藉由饒神通的口中來傳達意旨，收有緣份的人，因為很靈驗，所以神明的信徒開始發心要捐獻來蓋廟。

由文獻及主委鄭銘輝之說明可知初起的建廟因由是始於仙佛之指示及眾多

⁶⁶ 神明下降至凡間借通靈者之口，讓信眾問事情，簡稱問事。

⁶⁷ 此段為 2010 年訪問現任主任委員鄭銘輝口述。

⁶⁸ 同註 66。

⁶⁹ 本研究個案為三清總道院，尚未建成時期是以中原紫雲禪寺為名之，故以“寺”稱之。

⁷⁰ 饒淑芬女士在此寺中稱為神足通。

⁷¹ 民國 99 年 11 月 7 日，下午 4 時 30 分，至三清總道院主委辦公室與現任主委鄭銘輝做訪談，約時 1 小時。

信徒之支持，且決議後，有關廟院的所有重大院務，皆由仙佛透過神足通傳達上示之意旨，由員生信徒遵照執行。

第一任主委楊培元先生，參與著最初的建廟決議。

⁷²楊培元提到：最早是在大甲庄尾庄美里，廟名叫“紫玄道院”，寺主是吳風開，那個時候正當大家樂風行之時，很多人來問事，問身體的，問大家樂的，很多很多，也很多人許願，就睡在神桌下面，差不多都不用關廟門的，很多人樂捐，講要來蓋廟；信徒大家都想盡心，但是錢是一個問題，後來地也有到處去找，看來看去也不知要在那定案，也沒錢，不知該要怎麼辦？後來其其中有一信徒名叫周榮春中了大家樂，就拿錢來買地，就是現有廟的所在地，外埔鄉水美村的山腳的一塊地，捐贈給廟，就在那裡，先搭蓋臨時鐵皮屋，寺主就去刻了一尊觀世音菩薩並改名為“中原紫雲禪寺”，當然在有了地之後，是要蓋廟了，但是有地又沒資金，暫時只好以臨時的鐵皮屋及草茅供奉神明。

當時的鐵皮屋是在廟的一樓處，供奉三清道祖、濟公菩薩、靖姑娘娘、何仙姑娘、福德正神、中壇元帥、李府大王、九天玄女、齊天大聖，現在的廟址是山坡，鐵皮屋的上方蓋了草茅供奉觀世音菩薩。

楊培元是信徒，與寺主吳風開是朋友，楊培元當時已是大甲鎮瀾宮的常務董事，也就任台灣省道教會理事長。



圖 3-1 剛移過去現址的草創期外觀

⁷² 民國 99 年 11 月 14 日，下午 2 時 30 分，至楊培元位於大甲之公司做訪談，約時 2 小時，楊培元為第一任主任委員。



圖 3-2 現廟址草創期之草茅供奉觀世音菩薩

3-2 圖之草茅供奉觀世音菩薩於民國 77 年（1988 年）入火安座。

楊培元：移過去鐵皮屋之後，寺主吳風開自己卜杯⁷³，請示之後，還是要改回原名：“紫玄道院”比較好，所以名字又改為原來的道院，後來才變為現在的名字：“無極三清總道院”。

Patricr Bonnewitz 的文化資本理論提到：在傳統的社會裡，生產及交換基本上是一種社會活動⁷⁴。傳統的社會的形成中生產與交換是有其必要的活動，但是是獨立出於其它的活動，也不是爲了單一利益而產生的。這裡的交換不是指金錢而言，爲的是彼此關係的維持；例如在農村日常生活中，鄰居或親戚之間因都有從事農墾的生產，動物的畜養，所以會以分享農作物或畜肉的方式來連繫相互間的關係與感情，這比喻是屬同一階級的行爲。

不同階級的特殊領域活動，神是高高在上的，神以靈驗的感應交流與信衆，協助信衆在生活的俗世解惑，信衆在景仰其恩澤下發願來建廟，形成了一種社會

⁷³ 卜杯是王高功忠勇指示使用此字，意爲以杯之物來占卜，是台灣民間之台語，也有以搏杯或交杯稱之。

⁷⁴ Patricr Bonnewitz 著，孫智綺譯，（2002），《布爾迪厄社會學的第一課》，台北市，麥田出版，頁 85。

活動，雖是一種交換，但建構在以特殊的神人情感的交流中，宗教的神秘藉由在於能令人圓滿自足的形態中實現。

三、 神意建廟

民國七十六年前，紫玄道院曾在大甲庄尾庄美里租屋而處，也移至大甲市區和平路上暫居，在買地前是安奉在門徒洪金旺自宅中，雖然吳寺主風開與白副寺主秀碧承接聖示要擴大建廟，但因有人力、財力上的種種問題，各門生信眾已積極的尋找可以做為廟地用途的適當場所，但尚未有成果，同年，李府大王就下降旨示要建廟的處所在外埔鄉水美村山脚，這住址是現在的三清總道院的所在地；然其時這地正由建商在推出建設，販賣著預售屋。李府大王下降旨示：我看顧這塊已經五百年了，這就是廟要使用的地⁷⁵。信徒聽在耳中，雖然對信仰的靈驗很尊崇，但是心中想的是不可能吧。

同年七月，九天玄女降示：「限一個月內，完成買地事宜。」當時的寺主吳開風思考到：買地、賣地是很複雜的事，不僅金錢還有人情等問題，光是賣方要不要賣就是個問題，更何況地上已在銷售著預售屋；還有目前寺中餘款並不多，臨時那有可能籌到那麼多的錢⁷⁶。但心想仙佛既然出口如此說，必有其理。但一個月的時間，實在是不可能的。寺主吳開風對著仙佛求：「吾當盡力完成購地任務，但請仙佛務必幫忙。」當天晚上眾信徒也不約而同的到某門生家中談論購地之事，實在沒有結果，要請濟公菩薩出駕指示如何購地；此時原本沈默的信徒周榮春突然開口回應，購地資金，他願意來籌募，周榮春是上班於公路局的司機，以公務員的身分，經濟並不充裕，那來鉅款買地，但既已承諾，錢的問題也解決了。接著是建廟的地，在現在廟址水美村山脚的建設公司，是神明指定要廟地，李府大王也下降說此地他看管了五百年，但現地已在賣屋了，本來建設公司是不賣的，却在那一個月說願意要賣了，開了個高價待售，似乎認為既有人要買了，就實在的開了價錢了，那時的房地產確實是正在上揚，談了沒多久，不知為何也

⁷⁵ 這是借饒神通之口而言出。

⁷⁶ 書本論文時寺主吳開風已去逝，此言詞出自《紫雲第一期》，頁7。

願意下降金額來出售，其時廟地範圍為三甲六分餘地，短短二十八天內完成購地事宜。買地是建廟的第一步工程，捐款的信徒周榮春⁷⁷在事後才說出，仙佛早在三個月前已把錢交給他，也帶他去看過廟地了；整件事的配合非常神奇，在此且不探討其神力奇蹟或巧合，這個事件帶給信眾的感受是令人驚嘆也整合了信眾的向心力。

⁷⁷ 書本論文時周榮春已去逝，此言自楊煒元口述，採訪時間為民國 99 年 11 月 14 日，下午 2 時 30 分，至楊煒元位於大甲之公司做訪談，約時 2 小時。

四、地理環境與人口發展之變遷

無極三清總道院的現址：台中縣外埔鄉水美村山脚巷 77 號，離大甲鎮內只 3 公里路程。位於大甲市區東南方，轄屬外埔鄉水美山麓邊坡，其行政區沿革如下表：

表 3-1，大甲鎮行政區域沿革

受轄時期	改轄年代	行政機關名稱
明鄭時期	永曆 15 年 (西元 1661 年)	天興縣崩山社 (蓬山社大甲社)
	永曆 18 年 (西元 1664 年)	天興州崩山社 (蓬山社大甲社)
滿清時期	康熙 23 年 (西元 1684 年)	諸羅縣崩山社 (蓬山社大甲社)
	雍正元年 (西元 1723 年)	彰化縣蓬山社
	雍正 9 年 (西元 1731 年)	淡水廳蓬山社 (大甲東社、日北社、宛裡社、 貓裡社、德化社、房裡社、雙寮社、吞霄社)
	民前 11 年 (日明治 34 年， 西元 1901 年)	苗栗廳大甲廳
	民前 3 年 (日明治 42 年， 西元 1909 年)	台中廳大甲支廳 (管轄溪底、五里牌、大安、 十八庄、大甲、內埔及外埔等七區)
	民國 9 年 (日大正 9 年， 西元 1920 年)	台中州大甲郡大甲庄
	民國 15 年 (日大正 15 年， 西元 1926 年)	台中州大甲郡大甲街
光復後至	民國 34 年 (西元 1945 年)	台中縣大甲區大甲鎮
現在	民國 39 年 (西元 1950 年)	台中縣大甲鎮

根據表 3-1⁷⁸之顯示，道院之現址外埔在民國前 3 年的行政區域是與大甲鎮同一區。

外埔、大甲、大安因地緣相近，雖現代行政區域有所區別，但在清代以下到民國 39 年以前都是歸劃為同一行政區域內。三清總道院的住址雖然是在外埔鄉，但因台中縣外埔之地名少為人知，道院人士在指明道院位置時會以大甲的無極三清總道院作為介紹，讓來參訪者很容易了解其所處之方向地域。也因道院人士如此自稱之，所以本論文研究以「大甲無極三清總道院」為案例名之。如圖 3-3⁷⁹可知大甲在清代的地形呈現。

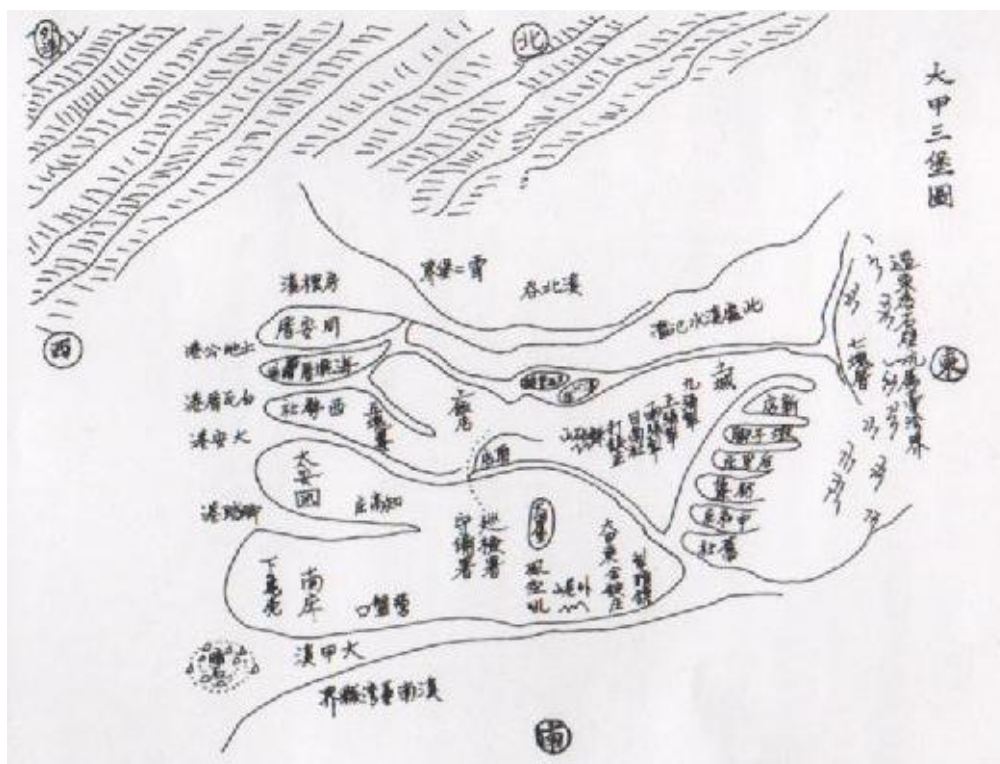


圖 3-3 清代大甲地域圖

大甲自古為土著平埔族中道卡斯（Taokas）聚居之所，漢民族移墾大甲，約自明永曆年間開始，據淡水廳志記載：明永曆十九年（西元 1665 年），諮議參軍陳永華請設屯田制，於是鄭經屯軍大甲溪，北上開拓大甲之地，是年並在大甲

⁷⁸ 大甲鎮籍青年合著，孫智綺譯，（1984），《大甲風貌》，大甲，鐵帖青年社，頁 55。

⁷⁹ 本圖自引大甲鎮籍青年合著，孫智綺譯，（1984），《大甲風貌》，大甲，鐵帖青年社，頁 62。

設置通事，負責番人的教化。永曆二十四年（西元 1670 年）鄭經命右武衛劉國軒出鎮半線（今彰化），劉國軒命遺副將駐大甲鐵砧山，經略蓬山八社（蓬山即崩山，今大甲，蓬山八社為大甲東社、日北社、宛裡社、貓裡社、德化社、房裡社、雙寮社、吞霄社）⁸⁰。漢人大甲的移民、墾荒、定居就與此時開始。

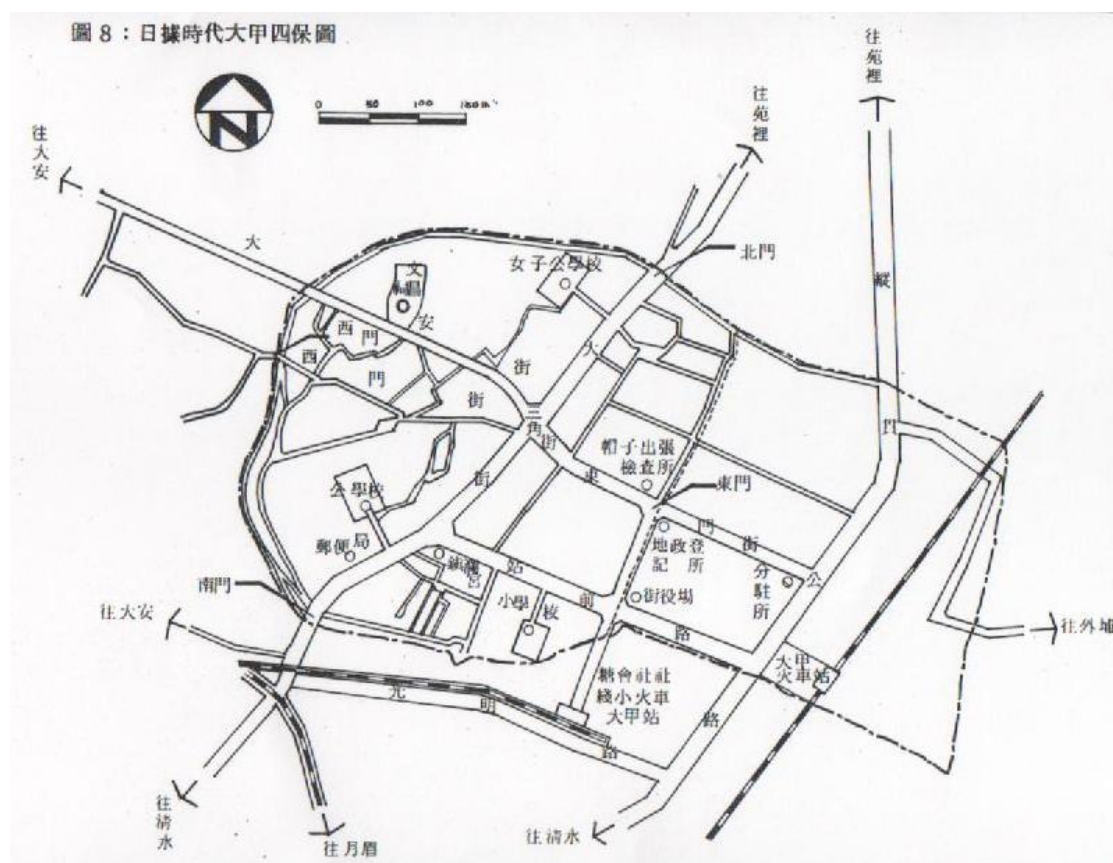


圖 3-4 日據時代大甲四堡圖

依據圖 3-4⁸¹的規劃可知在日據時代，大甲即有完善之行政策劃之型態。

大甲行政區內向西為台灣海峽，北為苗栗新竹，南為鹿港，東向有幾道山麓接連至南投，離中國以泉州在地理位置最近，因地緣關係在宗教信仰上是與中國有緊密的交流。

大甲位於臺灣中部的一個小鎮，隸屬台中縣，本道院正好位於大甲溪與大

⁸⁰ 引自大甲鎮籍青年合著，孫智綺譯，(1984)，《大甲風貌》，大甲，鐵帖青年社，頁 95。

⁸¹ 本圖引自大甲鎮籍青年合著，孫智綺譯，(1984)，《大甲風貌》，大甲，鐵帖青年社，頁 488。

安溪之間的沖積地，依山傍海，風光秀麗，景色怡人。地理位置鄰近聞名的大甲鎮瀾宮只 3 公里距離，當地素來宗教信仰虔誠，寺廟林立，香火興盛，也是宗教觀光要地。

大甲行政區內只隔一台灣海峽，離泉州在地理位置最近。依此，當地的移民以泉州府的晉江、惠安、同安人口最多。依圖 3-5 可知大甲在台灣與中國之間的地理關係。

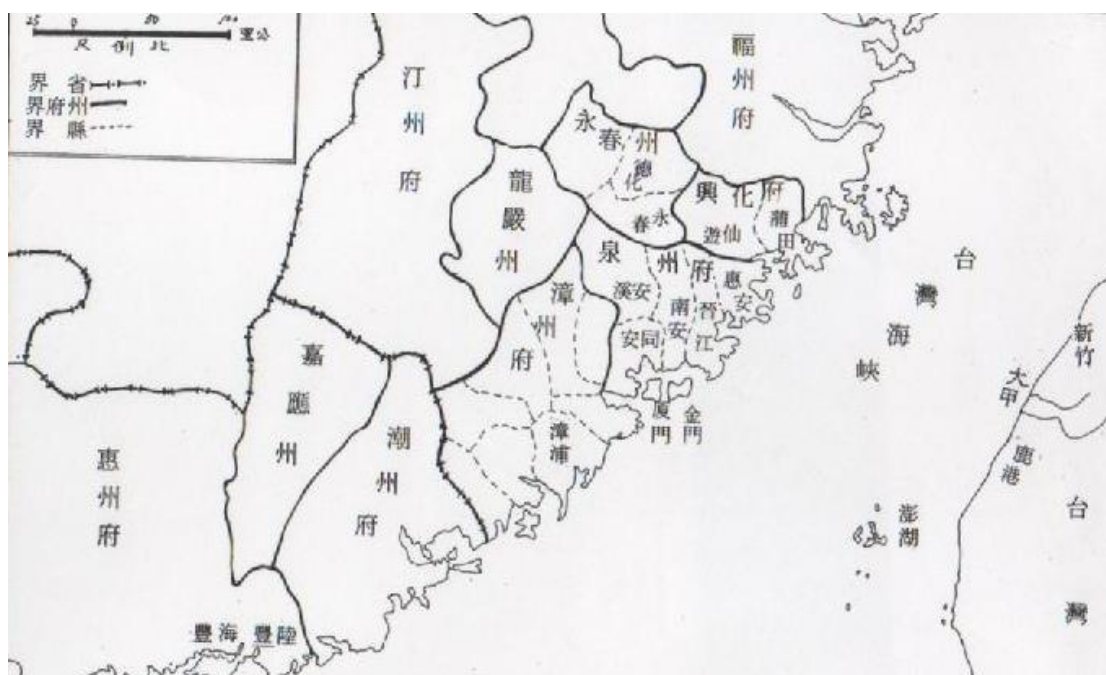


圖 3-5 早期移民來源圖

大甲三清總道院位於大甲市區東南方向位置，轄屬外埔鄉的水美村之山麓邊坡，銜靠著海線鐵道，近第三高速高路的大甲、外埔交流道附近，接連南北縱貫公路，往來交通便利處。

道院佔地面積有三甲六分餘地，山勢峻秀，鞍座龍蟠虎踞，水質甘涼，靈氣溢灑，身入其境自有心胸朗爽，靈台明淨之感受，在山頂觀音寺前，面觀台灣海峽、大安鄉、大甲市區，南望大甲溪、台中港，北眺松柏漁港、台中幼獅工業區，無論是佔地之廣、山勢俊挺、臨近市區及來往南北之主要交通要道，在本省中部海線地區實為難得尋覓之宗教聖地。

第二節 道院的經營理念

一、 精神理念

道院草創時期，名為紫玄道院，自民國七十三年（甲子）起，每星期逢一、四、七會在院內舉辦“啓釋會”，以饒神通將神明的靈驗力來禳解衆信之疑難雜症及處世之厄苦相關問題。隔年起即民國七十四年（乙丑）年初，開始每年照例舉行雲遊活動⁸²與本道院各信衆蒞臨全省各寺、院、宮、廟等做有關宗教的相互參觀研究。當年十月十五日，遵循王母娘娘勅示，從衆多信徒中淬取部分人員，組織「老君研習會」，成立之會務工作廣推至多層面：協助建院之相關業務、對外宣揚本寺之教義、疾病義診、推廣愛心慈善之活動。

1.協助建院之相關業務：

建道院的實現，對內的建設從硬體設施部分建築圖的定案，細節的規劃等；軟體的精神內蘊，對來求事探問的信徒解惑，活動的舉辦，義工的細節整合等等，事小可自行決定，事大就要請示神佛。

2.對外宣揚本道院之教義：

本道院供奉的神明有道教的神明也有佛教的觀世音菩薩，在對宗教的文化上，以不分宗教派系，對太上道德的文化教育與觀音濟世觀念同時對外廣為宣揚。

3.疾病義診：

成立義診部門，讓中醫師義工們為信衆釋解疾病與調理，神佛也會賜藥以其神力奇蹟，幫助衆生解除世間苦痛。

4.推廣愛心慈善之活動：

設立濟公菩薩愛心基金總會，弘揚濟公菩薩慈悲救世的精神，平時辦理愛心捐助，另擇日舉辦冬令救濟、及愛心園遊會與國中國小補助貧困學生營養午餐，受惠的低收入戶以居於大甲、大安、外埔、后里之住戶為主，施予急難救

⁸² 雲遊一詞出自《紫雲期刊》之介紹，經道教法師講述，其時與神足及信衆一起出遊，透過神明指示與其它宮廟做交流宗教文化精神，故以雲遊稱之。

助，發揚助人助己精神。

民國七十五年（丙寅），創立誦經團，每逢內外聖示慶典時可祈禱祝壽、平時梵唸經疏、並為眾信消災求福；以後每年在太上道祖生日二月十五日時舉行大型法會，為神祝賀也為信眾制改因果，並普渡無主孤魂等宗教儀式。

至此其精神架構已然成形且展開對外的宣揚教化普施。

二、 經營理念：

建廟的地既已買成，接下來是建廟的工程，然買地的款項是信眾捐出，接下來的建廟工程款又是一筆開銷。寺主吳開風⁸³去找楊焙元，一來當時楊焙元已當了四屆的鎮瀾宮常務董事，二來是台灣省道教會的理事長，三來是神佛指定要楊焙元出來處理建廟事宜。

楊焙元說：吳風開寺主有卜杯問過神，要我出來籌組幫忙，但我自己有公司在經營，又是鎮瀾宮的董事還兼了台灣省道教會的理事長，很繁忙的，實在有困難。所以我也自己去卜杯，問問看，一問三杯，既然神明的指示要我來參與廟務，我就接受了⁸⁴，先組織了管理委員會。剛開始，廟地也只有蓋了鐵皮屋與草茅而已，經費也無著落，我想這樣不行，地是夠大了，但沒錢要如何蓋，還有一個很大的狀況，廟的住址就離大甲鎮瀾宮不到三公里，以要拜拜來說，一定會選擇去拜媽祖的，不會來這道院的。

在社會的變遷中，當非物質文化/信仰的精神系統的改變速度跟不上物質文化/道院的實體系統之變遷時，會有出現適應上的落差⁸⁵。這社會變遷要思考的是在有名望的鎮瀾宮旁，香火及靈驗都不及鎮瀾出名，即非質文化/信仰的驗靈雖不見得是比不上的，但知道的人少，要如何化解，在此就形成一個社會變遷的思考運作。

⁸³ 三清總道院前身之名為中原紫雲禪寺，信徒都稱吳開風為寺主。

⁸⁴ 民國 99 年 11 月 14 日，下午 2 時 30 分，至楊焙元位於大甲之公司做訪談，約時 2 小時，楊焙元為第一任主任委員。

⁸⁵ 吳逸驊，(2004)《圖解社會學》，台北市：易博文化出版，頁 191。

楊主委繼續提到：我想想不對呢，我去做主委，怎能沒有建樹，這樣說不過去；我思考到本地的信徒因其靈驗而來，但當大家樂風行後又要如何辦，後來我就去聯絡旅行社，請旅遊業者及車行的司機帶人客來，因為既然不能與本地的媽祖有競爭，那就向外發展吧。

在民國七十七年要以旅遊業者帶來客人是很新的觀念，但是當外地的遊覽車帶來了人潮若只見到鐵皮屋與草茅，又會如何虔誠？更何況只爲了來拜拜也可以去鎮瀾宮呀，才三公里之路。楊培元雖然是道院的主委，却同時也是鎮瀾宮的董事，對信仰會區分情況，只好再思考要如何作法才適宜。

Patricr Bonnewitz 認爲：場域並不是嚴格劃分邊界且完全自主的空間，場域之間是相互有機地聯繫起來的⁸⁶。對應在社會結構中不同的場域，雖然會有相似的同形態關係，可在各自在其場域裡保有自行的制度運作邏輯與其自主性，但是場域內的分裂與不同的階級，還是會相互影響的對立。在二個近距離的宗教聖域在其內蘊的社會信仰不同但在結構與功能上是同形的狀態，各自形成保守或顛覆或再生場機制。

楊培元思考的是區別的問題，要做出有所不同，在新舊之異同中以新方法走不一樣的路線。

古時路邊會有善心者提供路人茶水飯食，以供路遙的旅人能有所休憩，在農業社會交通尚未便利及商業未曾普及之年代，做爲讓善衆及過路之人能有果腹飢渴之便利行爲，宛如是客人來到家裡了，奉茶奉食是應該的，更何況是遠方來客。楊培元初步的想法成形了，但要以何特色來供客膳食。

楊培元說：想了好幾種點心，都覺得不太好，要好保存，要新鮮，要有地方特色，要別地方沒有的，很難想很難決定；剛好辦了愛心慈善園遊會，攤位多正好可看有什不同的，發現“鼎邊銼”既是素食又是別處沒有的，於是開始供應起餐點，不論遊客來有無捐獻都無妨，也是一種禮貌相待。

以傳統人與人之間相對的禮貌交流過程，在現代實現在宗教信仰的道院經

⁸⁶ Patricr Bonnewitz 著，孫智綺譯，(2002)，《布爾迪厄社會學的第一課》，台北市，麥田出版，頁 82。

營方式，以傳統的禮俗應對疏離的人際關係，却不會脫離現今的社會，反而多數信眾在食用餐點後會回報添些油香費，做公平的交流，並展現信仰的誠心。

但是只有供餐點也是不夠有讓人想來的豐富點，於是我開始號召親戚、朋友、信眾家中或有不再使用的民俗或農村文物，捐獻至道院裡來值錢的或不值錢的都不介意，藉由各方力量來成立一個民俗文物館，讓來客可以有多樣化的精彩感覺，不會覺得單調。

這樣的經營想法過程，從來此的客人信眾，已做了一個區分，再來是在地經營狀態，也有雛型，這就奠定了道院建設的基礎。

第三節 道院的社會網絡

楊培元口述：「佔地三甲六分餘地的道院是夠大了，但在現代又是新的廟宇，當初期的經營架構已立好了，也不能只有在原地等待信眾就好了」。

楊培元做了主委以本身的經營事業的經驗來推廣道院，除了是鎮瀾宮常務董事及台灣省道教會的理事長，本身也是自己經營公司當董事長，南興化工製藥股份有限公司與宇慶企業股份有限公司，是楊培元的本業，主委是不支薪的職務，除此之外台中縣楊姓宗親會理事長也是其擔任，還有各方參與的社團等，楊培元是屬四方情面都相識的社會人士。

Patricr Bonnewitz 的理念社會的事實是建構出來的，每個階級依照擁有的物質型態、存在條件的不同，而有相對於社會梯級的相對位置。楊培元在這樣的空間領域是有其相對的位階，但每一個社團也侷限了個人與社群在同一個位置。楊培元以其社會資本，這裡指的是他以及他所參與的團體所擁有的社會關係總體，從事社交聯誼工作，與社群相互邀請活動及共同嗜好的來往。

第一任主委就是如此交織的人情網路，以來集聚民俗館的內涵，各方捐獻的農村文物，拆卸的古宅內不要的屋簷、舊廟廢棄的雕像、仿古武器、連神明的舊神轎都出現在民俗村中，這表示信眾的發願心，想為廟宇做點事，無論是大件藝術品或小件文農村使用過的工具等，都很樂意獻出來豐富這有神力的場域。

廟宇的建造也是要有區別，楊培元說：離大甲鎮瀾宮太近了，才 3 公里，開車也不到 5 分鐘。如果蓋的與鎮瀾宮一樣大，就妳想想，妳會去嗎？確實是，二間廟一樣大，當然要去古廟了，參與古蹟且又如此靈驗。

蓋廟我認為要蓋大些，反正地也夠大了，於是與建築師溝通時是談建造面寬一百一十公尺，到今年全國還沒有能超過其寬的廟殿。

剛開始蓋實在很辛苦的，資金是一大問題，廟的一樓剛蓋好，已負債狀況，但還是要繼續蓋，二樓才能容納那麼多遊覽車，整體屬於神的場所會正式的呈現，但負債很多，還好水泥漿叫的是清水陸成水泥公司，有認識，共好去談分

期攤還的事，按月還，還了好幾年，還好對方也很誠心。那時要參與的事務很多，廟共蓋六樓，蓋的寸尺都有卜杯來讓神決定。

知識、信仰、價值等的文化行為改變也能促成社會的變遷，文化很少會靜止不動的，只會分變的大或變的小而已，有些很明顯，有些則是潛移默化中滲入。廟宇的實體可謂是物質文化，當代的經濟與交通的快速變遷，會使物質文化經由社會把文化擴散，相對的這一區的文化特質也會傳遞到其他區域，再造成社會的變遷⁸⁷。

社會網絡的範圍能看出道院的拓展脈絡，功能決定義意，以道院日常處理的事務可以看出其社會網絡的延伸。以道院有交流或業務上有所接觸的單位，分為以下幾個部份：

一、公部門：

蔡其昌立委服務處、台北立法院、后里陸軍、台中地檢署、馬英九總統、國民黨秘書長金溥聰、內政部、大甲警察、彰化救國團。

二、教育單位：

台北文山高中、林園高中、桃園山腳國中、松山光明國小、高雄三民家商、輔仁大學、桃園山腳國中、海山中學、華僑中學、福德國小。

三、宗教團體：宛裡雙慈宮、台中妃雲府太子宮、佛教海濤法師、中華民國道教太清經典科儀協會、台北縣道教會、雙慈宮、台北松山慈惠堂、台北聖鳳宮、東照山、宛裡雙慈宮、嘉義天玄宮、台灣省道教會、老君會、高雄慈善堂、台北太元九龍門道教會、台中市紫龍宮、屏東鎮安宮、宜蘭聖天宮、中和藏法堂、慈佛宮、高雄道教會、花蓮保安宮、花蓮青蓮寺、宜蘭冬山南海宮、二林福海宮、甲南北真宮、玄感宮、新店皇意宮、桃園龍安宮、桃園進坤道教會理事長、紫皇宮、玄道院、玄興宮、彰化縣道教會、台中武聖宮、三重聖鳳宮、天法禪寺、桃園法揚宮、法海宮、慈聖宮、烏日安溪靈安尊王、南投道教會、台灣省道教總會、南投玄義宮、台北士林鎮安宮、鎮南宮、花蓮

⁸⁷ 吳逸驊，(2004)《圖解社會學》，台北市：易博文化出版，頁 188。

港天宮、基隆朝天宮、屏東紫雲宮、嘉義紫雲宮、威鎮宮、新營中壇元帥、台北淡水道教總會、鳳山聖宗堂、新竹慈聚宮、慈母宮、龍井龍天宮、草屯陳府將軍廟、宜蘭昭母宮、三清靈太宮。

四、民間社團：

大肚山玄武會、國術協會、台中道教發展基金會、扶輪社、道法自然、金蘭會、屏東禪武協會、台南新化老人會、信義育幼院、鐵路警察之友會、舞蹈協會、中國創業協會、太極拳協會、台北義相協會、信義育幼院、台北聖道會、中華民國少林拳道、霧峰中壇元帥宏道協會、大甲土風舞。

五、其它：

個人來訪、球隊團體、嘉義生命電視台、超視電視台、台中廣播電台、國衛電視台、台中全民運動會。

六、國外團體：

大陸道教界人士、福建南平市道教協會、廈門市道教協會、澳門手球隊、湖北道教協會、晉江道教協會、立陶宛扶輪社。

上述的分類，是以 99 年 1 月份至 10 月份，在日常事務所接觸的單位⁸⁸。在與公部門的接觸，因歷任主委的治政關係良好，連戰、陳水扁、馬英九、王金平、謝長廷，都曾至道院參訪過，陳水扁及馬英九以國家元首蒞臨是以國家級最高政府單位擔任開香⁸⁹儀式，謝長廷與馬英九是在競選期間曾在道院休憩住宿過。馬英九在上任後也多次於大型祭典時，擔任開香官。與陸軍接觸是因其來借場地舉行演習及讓國軍住宿，台中地檢署有派人至道院勞動服務，內政部因道院之公益活動辦而表揚。

教育團體大多因有於經費，所以選擇至道院內住宿，雖非為宗教而來，但道院之名也籍此推廣出去，也有行銷道院之益。

宗教團體大多為宗教之參香、進香、靈修等而至。例如：佛教海濤法師中區分部，每年會借幾次場地辦法會及放生活動，這是較為特別的，一間道院能納含

⁸⁸ 詳細內容可引自本論文附錄二資料。

⁸⁹ 大型法會儀式，須邀請身份高、地位重要之人士，擔任主持開啓儀式之步驟，名為開香。

其它宗教至此舉辦法會是很少見。而與宗教團體交流的活動也很多樣性，有經書等的交流，舉行宮慶時贊助點心交流，遇法會時贊助人員前往誦經等，與各地及各類團體有著良好關係的交流往來。

民間團體大多為借場地開會，無論是地緣近的大甲本地或台中市縣，都因道院有著大的場地而常來使用租借開會、餐宴、表演武術或舞蹈等皆有，來自遠方的團體，來開會時大多會住宿過夜，此點也因道院的場地與便利性而廣推至各社團。

其它有個人來訪參香或住宿的，有電視台來採訪的，連台中舉行的全民運動會也將聖火在此傳遞⁹⁰。

而在台灣省外，立陶宛、澳門、大陸都有來客觀光訪問。

當道院的建設成型了，也如楊主委的計劃：與名望大的鎮瀾宮有了區別，在單純宗教信仰之外，多樣性的功能也建立起來，為靈修而到，住宿而來，為場地開會、表演而至，為餐宴而蒞臨，或為觀光參訪等；尚在築造的新蓋道院其名氣也在這些來來往往的來客中，行銷至各方。

這樣廣泛的人際脈絡，也為道院帶來建設經費，社會經由「文化擴散」把某一地的文化特質傳遞到其它區域，而造成社會的變遷⁹¹。人際網絡的開放，人與人的關係互動，人際的交流，都可將信仰在短短的時間內，達到有效的傳播行銷，道院就是在如此頻繁的人潮流動中，成功的經營出自己。

⁹⁰ 99年台中全民運動會聖火傳遞時間為10月21日，中午1點10分。

⁹¹ 吳逸驊，(2004)《圖解社會學》，台北市：易博文化出版，頁188。

第四節 道院的發展策略



圖 3-6 民國 99 年道院一樓現況



圖 3-7 民國 99 年道院三樓室外現況

楊培元做了二屆的主任委員，第三任換了火焰山遊樂世界的董事長黃正雄擔任主任委員，第四任也是黃正雄連任，却不到任期結束先行去逝。第五屆、第六屆是由擔任鄭銘輝主任委員，也是現任的主任委員。



圖 3-8 民國 99 年道院三樓室內聖域現況

楊培元提到了鄭銘輝：我只是火車而已，他的真正是高鐵了。

在訪談主任委員鄭銘輝時，發現過程是無法問什問題，鄭銘輝有關台灣的宗教歷史常識很豐富，茲因主委非常忙祿，11月7日當天訪談時間約1小時，才敘述了幾個問題，主委就全都直接回答一大篇，從台灣歷史丁口錢地方性信仰，到日據時期的藉由拜佛型態來保留拜祖先習俗，道教信仰、佛教觀念，出家道士及火居道士等，也讓筆者多一些了解。還好筆者研究大甲三清總道院已約5年久，每次到道院都與主委請教有關道院的概況，甚至在大陸道教協會有約五百人來道院參香交流拜訪時及布拉格扶輪社至道院觀光時，主委也有請託筆者去當導遊介紹，然與主委相處，發現主委不只是經營者而已，他才是最好的道院導遊，主任委員是不支薪的義工，然大小事都親力親為，宮廟來參香拜訪，主委親自介紹，道院繞一圈介紹約費時要一小時，有時假日來參香者多，主委是上下跟著忙，廟務的規劃、活動舉辦、人員的安排、廟宇的行銷等都要

主委相關決策。但最重要的是金錢的規劃了，對一間尚在蓋的大廟來說任何建設都要花錢，更何接手道院時是負債狀況。

鄭銘輝敘述：我在二十歲時，參與一次在埔里辦的淨修活動，遇上一位西藏來的仁波切，那時仁波切對我說如果有任何俗事要在四十歲之前將之完成事業也是在那之前先建立好，四十歲之後若有重要的請託，不要相辭，要全力去完成。那時候我實在是聽不懂，事業真的是早早就上手，一直到進來道院後才知道那位仁波切的話。我進來不是要做主委的，是做黃正雄（第三任主委）的總幹事，怎知公親變事主，變我做主委了。

信仰與人之間，很多的案例都是先有一個徵兆的產生，在後來時間裡如果有驗證的成果出現，會形成了一個驗靈的事蹟。如本個案中的主委，在管理道院之後才想起，年輕時的預言告知，這是被歸類至神奇的且註定的緣份，這是讓鄭主委能在日後親力而為並供奉出金錢的至心體驗。

建廟當時，寺主吳開風對建廟是只要有蓋就好，楊煥元認為不夠，要就要做大，仙佛也指示要 110 公尺。到我接手時真是財務困難，首先也只得向一些比較好說話且有對道院信仰的建材公司來募捐，不論是花崗石或混泥土等建材，都是商量要慢慢還款的，因廟大，款項也大，若非對方對本廟有信心，真是作不到，因承購價低還要很久才能收款。剛來時資金困難，我先去拜訪對廟有過貢獻的信徒，做募款，再來請管理委員會的眾委員們募款，我是主委要出最多有帶頭作用，另再多買二甲多地支出。本道院是以管理委員會方式經營，沒有出家道士，每年的大法會有二月十五道祖聖誕及中元超渡法會。

管理廟務要有金錢為其後盾，每天開廟門就有固定之開銷，尤其是正在興建的建築物，建設、建材之外，人員的開銷及設備的維護，是與經營一家公司有相同的狀況產生。

在台灣道教總廟在本道院成立，除了道教也很歡迎各界人士來此，台灣道教的宮廟都佔地不大，本道院地處台灣中部，南來北往皆很便利，希望各團體都能來此感受神力。政治界的主要人物陳水扁、王金平、馬英九、謝長廷、蕭萬長都來參香過，本道院是台灣道教總廟，每年的道祖聖誕都上告天庭舉辦最高界的祭祀，開香者是現任的總統，都會請其到場開香祭祀，祈國泰民安。

宗教與政治人物的關係，從久遠的年代即有存在著，很多的廟的主神都曾經由皇帝的賜封，例如媽祖在歷代有多位皇帝賜與封號，所以法號甚多，天上聖母，天后等，臨水陳太后原為福州地方之神祇，後因皇帝賜封，才有太后之稱號。關聖帝君也是多位皇帝賜予封號，所以名號很多。再如民間所拜的王爺、將軍等也是因經過皇帝之封號才名之。在現代當然不會有總統來為神明賜封名號之事，然匾額的交流是很頻繁的。

本道院以外來客源居多，各方來參訪的宮廟，還有靈修者，是道法自然的不拒來客的理念。各方募款多，除了建廟外，也還諸四方，舉辦公益活動等來回饋大眾。

道院的經營，是以開放性的接納四方來客，所以很多個人靈修者會到此感受靈氣，靈修團體會整團帶至現場感驗在地的神靈，甚而有整團的香客在聖域中集體靜坐之事，道院還會以圍條區隔，讓靈修者能自在的與在場神靈交流，雖無法研究至靈氣交流之部份，但靈修的通靈者有很多不同的現象：唸唸有詞者、比手動肢者、接連打隔者、輕妙舞蹈者，很多形態產生。

針對未來的經營理念及歸劃，鄭主委也有一些願景在逐步的實行中。

鄭主委現在要推廣理念：近期是宣揚宗教、教化人心、培養解說員、仔細規劃

廟中事務及對廟宇建設的長遠保存計劃，類似國外的教堂一樣，有著歷史與文化；中期是對道教科儀的文化傳揚；長期希望能傳承信仰精神，敬老尊賢與孝道。

在觀音殿的後面要建養老院，現在年青人與老年人已不想住在一起了，很多信眾也不會想留金錢與後代子孫，捐獻到廟裡來，有在規劃使他們能有居住處，年輕時對本道院有貢獻，年紀大時可住道院裡，有人能聊天，也在道院當義工，做點事運動一下，道院也不愁飯食，也要推廣養生運動。在大甲市另一處最近有人捐地出來要做養生館，現規劃把道教的拜拜禮儀、傳統教義、環保素食、食物養生、太極拳、內功修練等研究來發揮。

今年過年前以電視傳媒來行銷本道院，主推斗燈，財神斗、事業斗、平安斗要讓更多人來感受本道院的靈驗，要傳到更廣的角落。

這些話聽下來，已深知鄭銘輝是很有主見與抱負的在經營著道院，對內、對外、對經營、對行銷、對科儀與文化、對未來，是全盤性的規劃與運作。

社會學中的關於組織與權威的理論，以韋伯所提出的「權威類型」最為著名，韋伯把權威類型分為三類：合法性權威、傳統性權威和卡理司瑪權威，說明領導者的權威是如何影響到被領導是否願意跟隨⁹²。

主任委員是被選舉出來的位置，通過合法的直接程序；屬於合法性權威。產生的位置被賦予可支配的權力來行使管理權，相對的也是透過這樣管理權來經營道院。

⁹²吳逸驊，(2004)《圖解社會學》，台北市：易博文化出版，頁 86。

第五節 小結

本節在於探討一個新興宗教，能有什麼的力量，在短時間內來蓋佔地廣泛的大廟，用科學角度來分析，是巧合吧，但時間點又是如此的神奇；是剛好吧，却又能與神明所指示的時間地點相吻合。

信仰要用什麼工具及研究來測量？只能說是很難因為認知中有太多的巧合會干擾理性成就神奇的仙佛指示，雖然初創道院的主任委員楊培元與接手的年輕主任委員，都有寬廣人際關係的脈絡、經營的權威、管理的經驗、行銷的包裝來整合道院，也許真的要像信徒說的“真的有神力”。

宮廟不在於區分大與小，大的宮廟信眾會讚許，小的宮廟是一定要有靈驗才能興旺。但以三清總道院的個案來說，現在是正式的走入擁有傳統的道教科儀內蘊的宗教信仰，不再有神奇的仙佛神示，取而代之的是以傳統的宗教精神。因蓋道院之初，傳達仙佛旨意的饒神通已去逝，還是能與神明溝通，但方式已非像饒神通在世時那麼直接。

社會學家紀登斯指出，所謂變遷即是社會結構改變的過程⁹³。有些制度的改變會影響社會結構的變遷，社會結構的變遷也許很細微，但隨著歷史的前進，還是會發生。

饒神通不存在的宮廟，是否來臨的信眾會減少？這是否定的答案；因著道院建設完成的硬體取而代之的是另一種信仰模式。看來很像是饒神通的功成身退，實際上是人在建廟，還是神在建廟，尚未可知。這答案，也許正是本研究的弱點。

⁹³吳逸驊，(2004)《圖解社會學》，台北市：易博文化出版，頁186。

第四章、道院的場域美感與儀式美學

道院在人為決策的建造後其實體美感與風格將呈現什麼樣的符號，換言之是將回歸到地方性深層的符碼意義系統中來審理檢視，還是產生了新任意性的符號。所以本節將藉由場域空間的變遷與神話系統與傳統宗教儀式內涵來了解文化資產在此有了新的符號架構。

在人類社會中，不論古今中外，宗教信仰、祭典儀式與音樂舞蹈之間，似乎一直維持著穩定、恆常而緊密的關係，它們不僅有著許多相容、共生、互補的作用與功能，同時也深層地呈現了人類普同性的某些心靈結構與運作規則。

這是明立國在《宗教與文化》⁹⁴中深刻的指出，宗教信仰並非單一性的心靈內在文化意蘊，而是與生活運作結構規則中呈現多樣的層面出現多元的文化，有如：道院在單純的對神明信仰外，尚有民俗館的建立，廂房與場地的提供，美食的享饗等都是新獨立出來的文化建構，而在其整合後能與社區在地人民有共識的營造，也能結合在地文化產業，有信仰的文化與觀光，都對道院及當地有提升之效應產生。

第一節 道院的神祇與傳奇事蹟

在建道院初始即有仙佛旨示，凡舉在蓋道院之土地取得、動土時間，完成時間，皆以鸞示來建設，靈驗的是都很巧合的應驗了所有事且都能順利完成無誤。當信眾在敘述時，筆者以研究思考當然是會有質疑，但是口述的當事人，也口出了一句“我也不相信怎麼可能？”但最後還是選擇相信神蹟，並忠心信仰，三清總道院是以驗靈來建廟，本節在於探討幾個覺得神奇，在認知上相信神奇力量在世上真實產生的個案。

⁹⁴鄭志明編，1990，《宗教與文化》，台北：臺灣學生書局，頁 363。

個案一：建廟奇蹟

對象：54 年次，柯先生，在院從事總務職務

我一開始接觸，道院還沒有建設，尚供奉在信徒家中，聽說很靈驗，有些好奇，所以特別來看看，那時是民國 76 年吧，不太記得，是過年時有空去走走，我過去時剛好濟公菩薩下降，就說要收我做徒弟，說是有緣份，因為無妨，也就接受。那時寺主吳開風人很好，一直招呼，就去當了義工。

我要講的是神奇廟地的事情⁹⁵：

仙佛每次下降，都會提要快去建廟，有一次李府大王下降，藉由饒神通的口述，要顯示蓋廟的地給信眾看，指定某一日午時，那一日真的是想不起來了，快 20 年前的事。李府大王交待在那一天的午時於供奉神尊的地方，放風箏，當風箏高度長到了 500 公尺時，把線剪斷，然後看風箏落下的地方，那就是要建廟的位址，風箏就是落在現在的道院位置；那時没人要相信，因為那裡在行銷預售屋，建設公司也不會賣吧。沒人當一回事，可是後來還真的買成了，很神奇；李府大王下降時說：「我看顧這塊已經五百年了，這就是廟要使用的地⁹⁶」。信徒聽在耳邊，不相信的，後來周榮春拿錢出來要去買那塊地，又有困難，對方開價太高了，大家又覺得不可能的，要另外找地了，後來也建設公司居然同意賣了，而且是剛好周榮春拿出來的錢，真的很神奇。

個案二：火燒事件

報導人：同個案一：

這是只有我與另一位信徒師兄才知道的事情，李府元師找地的事情很多人知道。買了地後，在現在的位址先建了鐵皮屋及草茅；那是何年也不記得了，那時是冬季風很大，草也很乾燥，吹著北風⁹⁷，突然草就燒起來了，順著草茅的方向燒，當時只有我與另一位師兄在現場，很緊張趕快去取水，但風很大，燒的很快，我是在想很危險會燒到草茅的，也來不及去叫消防隊，因為吹北風，風速太快，拿水滅火真的來不及的，突然在距離草茅 5 公尺前，火轉向了，向草茅後面燒，把後面的雜草燒光，光也熄滅了。很奇怪的是在草茅前 5 公尺轉向後面那好像是有人拿繩子拉的直的感覺，很整齊。向後燒也剛好把雜草燒完了，火也停止。我

⁹⁵ 柯總務是以台語對答，事情是台語的口音“代誌”，在文本中以事情代之。

⁹⁶ 這是借饒神通之口而言出。

⁹⁷ 大甲地理位置靠近海邊，風很大，冬天吹北風。

也覺得很奇怪，後來觀菩薩也下降來說那是她要把雜草燒掉，因為要建廟了，要開始建設的工程了，需要把場地清理乾淨。

個案三：神奇體驗

報導人：同個案一：

這是我個人的體驗，在三樓有一隻神牛，那是太上老君的座騎，原本在三樓放的是普通的牛，沒有開光。三年前才換現在這隻神牛有獨角，開過光。在牠被開光的那一天一大早，我到廟裡三樓，一進門，就聞到了青草的味道很香很濃。

筆者真的無法判斷真偽，在訪問時也會抱著質疑的想法；但是柯總務在這種種的機緣下，放棄了原本的工作，經營腳踏車店，從當義工到現今在廟中服務。

個案四：

54 年次，王高功淑貞，在道院從事高功

個案四是接續個案三有共通之處：

這隻神牛是我開光點眼的，我也是在開光點眼那天聞到很濃郁的青草味道。是同一種靈驗的顯方式，但是不同個案。

雖然二人同於一個場域工作，有不同的工作型態，却有相同的感受，若非筆者在現場訪問，受訪的二人是彼不知對方曾有過如此的經驗。

此點可探討一、靈驗的經驗是否對不一樣生命磁場的人是採一樣的方式發散使對方得知。二、或靈驗的經驗只是在開光點眼的那個時間點在個場域發散，每個人都會知道牠的降臨。

個案五：車禍奇蹟

對象：56 年次，吳美鈴，家庭主婦

我是在還沒建廟時接觸到神蹟，那時是鐵皮屋時期，聽說很靈驗，有些好奇，求了一尊觀音菩薩，我到鐵皮屋之前已有先夢過觀音，後來居然草茅發現是那尊觀音菩薩，姿態是一樣的，我有求一小吊飾放在車內，有一次南下到鄉下口湖，那吊飾一直在晃動，晃的很大不像是車子移動的晃動法，晃到我還以手去

扶正，在之後 30 分居然遇上車禍是與砂石車對撞，砂石車輪子很大我的車剛好壓在車底下，只有前引擎就被車子壓的大變形，可是我與車內人都沒事，連檳榔攤的人聽到煞車聲及壓成那樣都以爲沒救了。我從那以後每次道院只要有法會，都會來當義工連有工作時也是請假來幫忙。



圖 4-1 一樓入口正面之神尊



圖 4-2 一樓入口左面之神尊



圖 4-3 一樓入口右面之神尊

圖 4-1，圖 4-2，圖 4-3 為建廟初始的神明。

神明的法力是無形的，看不到也摸不到，但其神奇的法力是自遠久以前就從不間斷，在現今人更因科學的進步大大改善了生活，但對神明的景仰雖無可以驗證的儀器，仍然是全心的擁護，走到那拜到那，聽到那有靈驗也一定要去看看，維持宗教的因素是神的奇蹟，很多人是不願去檢驗的寧願相信，無形的東西有真的結果，就如三清總道院是以無形來建造成有形的道院。

第二節 道院場域的空間美感

目前道院尚未建造完成，完成後會改變成怎樣的符號，是不可預知的；現只以實體存在的一切符號來解釋空間美感。

一、建築體



圖 4-4 一樓入口右面之建築



圖 4-5 一樓天花板彩繪

其外觀架構是以簡易的北方宮殿式建築為主⁹⁸，在傳統的鋼筋混泥土之建造外加上鈦金屬為其外觀材。因所屬之土地為背東面西之山坡地，所以是建築物是以連棟的建設依靠著山坡來築造，一樓是入口是原有的神明供奉處，進口即見到初始很通靈之神明，右邊是民俗文物館，展示信眾之捐獻物，左邊為管理委員會、

⁹⁸ 宮廟的建築符號在現代是存在著很多的變遷，多元化的融合建造，是現在的建宮廟建築特色，本研究之道院是以第一任主委與各主事者以所欲之需求，請建築師設計後，再多方修改以符合大廟之功能，根劇楊培元口述是以北方的宮殿式建築為主要外型。

廚房及提供來客食用餐點之處。



圖 4-6 一樓戶外滴水觀音

二樓的右邊規劃為三個用途廂房、會客室與大型室內空間；設廂房可以讓遠客可以有休憩之場所，左邊有大型的室內空間與主管會客，主管會客室置有四間套房，謝長廷與馬英九於競選時間都曾經在此落脚住宿過，大型室內空間用途多樣，除自己院道用以辦活動外也供外人租借。



圖 4-7 二樓室內大型會議廳

三樓正中為三清道祖的正殿，四樓備有房間以供工作人員使用，五樓及六樓是觀世音菩薩殿。目前除了一、二樓建造完成外，三樓以上尚在建造中，三樓的

大殿



圖 4-8 三樓室內主神廳



圖 4-9 一樓鈦合金建材柱子

觀客光客是先至三清殿參香後沿樓梯拾級而下至一樓用餐點，目前工程尚完成未及一半，因範圍是以整棟有接續的在建造所以工程也很浩大外是陸續的營造及籌措建造資金。



圖 4-10 三樓鈦合金，金屬雕花柱子

目前道院尚在建設中，三樓主廳上尚有蓋有觀音殿，台灣的廟宇建造都有很多柱子，這觀音殿特別請建築師設計高 31 米，全部 680 坪，沒有一根柱子，尚在建造中。這是鄭銘輝主委在談及待建的觀音殿時所提的，信徒以高級的建築材料與高藝術工法來建造，供獻予神明，使其神聖的場域有不等同於世俗的場域來表現靈驗的內蘊，讓來者感受到神的境界，沐滌清淨的心靈的神廳計設建造，是世俗人在創造的仙佛環境。

第三節 祭祀活動之儀式美學

一、道院的內蘊之道教儀式溯源

祭祀是源自遠古時代人類行爲，文化資產與文化遺產皆指具有歷史、文化、藝術價值的古物、古蹟、民族藝術等物，其差別只在於可以在法律的規範內可以申請有所有權人的爲文化資產而文化遺產在法律是不能申請所有權人，祭祀做爲宗教內涵的文化行爲時間的歷程是如此的久遠，若有實體的顯現，也可算是一種文化遺產了。

祭祀的的功用、展演在面對不同宗教時，各有不同內涵呈現，不同的年代也區分不同的使用意義，本論文欲探討的個案爲三清總道院，在此祭祀的活動只在道院內的所有使用的相關儀式爲主。

現階段道院內有使用的儀式是源自福州的禪和派，可其由發展脈絡探究來相應於道院的符號意涵

依此，本文以道教的禪和派的變異與儀式過程作一詳述，來了解禪和派的形成、階級區分、儀式中的各種象徵等。

（一）禪和派之淵源與分布

道教是中國古代宗教按其自身內在的邏輯，經過長期的歷史發展而形成的，是中國土生土長的宗教。始創以來，因與漢民族之風俗文化較爲相近，且與節慶禁忌習習相關，例如：漢民族之祖先祭拜儀式，也是道教儀式之一。歷代以來道教也隨著帝王的信仰而有興衰起伏，歷代的變遷與地域的廣大分布，使得道教歧生支派，各有不同之儀，式神祇及習俗等。今在此探討的是一支由福州傳至台灣的道教系統之名爲”禪和派”之宗教團體，以下即是透過田野調查所探訪之相關研究與儀式。

1. 禪和派之歷史之淵源⁹⁹

推朔在明朝年間，有位名為李耿齋之福州人，曾在京城裡當官，在退休後返鄉，路經南京，巧遇雨季一連下了十多天，於是借宿在一間寺廟，閒來就聽和尚們唱經，那些和尚們所唱的經調非常緩慢，聽著聽著……他想，好像可以以此來改為福州家鄉所唱的經懺樂譜，回到家鄉後，李耿齋真的將福州的樂譜經懺作一變更，之後，即為現今的福州禪和派唱腔及南管樂。

在福州當地的音樂風氣很鼎盛，會彈奏樂器者很多，當地有很多團體形成類似禪和派型式的組織，這種團體在閒暇之餘有定期聚會，舉辦道教的祈福祝禱儀式，此儀式兼具唱經與音樂共奏。在福州當地很多地方均有此種團體之組成，也因成員之不同，後來又有分成以文人為主的派系團體及以商人為主的派系團體，流傳在台灣的禪和派是以文人派系為主。

2. 禪和派在台灣之分布

¹⁰⁰禪和派之分布於台灣源起於高雄福州同鄉會。民國三十八年之前，即少數福州人因公務之關係被派至台灣，為接收日人手中之公辦單位，至民國三十八時，大陸淪陷，在福州當地之公務人員大抵都隨政府國民黨來台，並有轉派於台灣方面之公務行政工作。民國 55 年時，李叔還率先與何敦先及李廷駒關絡平時尚有往來之福州朋友等發起福州同鄉會，隔年在福州當地常舉辦的「禪和派」¹⁰¹儀式即開始在台灣運作。

西元 1985 年，有一靈寶派之希夷堂，負責人王高功忠勇，為道教史貽輝道長¹⁰²之徒。在史貽輝之引介下認識禪和派，後拜福州同鄉會中禪和派長老李廷駒為師，

⁹⁹ 此點是在 99 年 7 月 10 日及 11 日 2 日於高雄正心崇德堂向禪和派長老何敦先(96 歲)、道教第 63 代張天師張恩溥之徒李叔還之兒子李福興(91 歲)及希夷堂負責人王忠勇(68 歲)三人採訪口述後作此相關文字敘述。

¹⁰⁰ 此點是在 99 年 7 月 10 日經過訪問何敦先(96 歲)，後作此相關文字敘述。

¹⁰¹ 根據何敦先之口述，因儀式所誦之經典有類似佛教之文字：如..締唎唎呢、無極三天帝、無極三天三乃唎、唵唎唎等，但此點有些疑問尚須澄清，因另有一說是指佛教在歷年的變遷中有習自道教之儀式或經典。

¹⁰² 史貽輝為道教在台之張天師，第 63 代張恩溥之徒，人稱道教活字典，學歷為大學歷史系畢且為中醫師。

學禪和經典及音樂,學成後,有融和靈寶派之儀式及經典等。王忠勇目前有作經典科儀之教學推廣並在各地有主持大型法事等均是以禪和派之儀式運作。¹⁰³

依此禪和派在王忠勇之用心經理下,北至基隆,南至恒春,均有禪和派之學員,王忠勇另有創辦”中華民國道教經典科儀協會”中之經典即是以禪和派為主。

(二) 禪和派之近代發展

1. 禪和派在大陸福州之形態

禪和派在大陸福州¹⁰⁴,歷代以來能在當地與會者,大多是有在朝廷當官者或當地之大富人家才能參與,每月聚會一次,作當月的拜斗儀式,作為與會者的聖誕祈福祝壽之儀式屬祥吉慶典活動。有身分有地位之參與者也視其為休閒聚會功能之神聖儀式,會在儀式的休息時間或儀式後,彈奏個樂曲娛樂娛樂。在大陸福州會唱禪和派經典者,大多也會彈奏樂器。禪和派的聚會時間及場所內,有很明顯的階級之區分,按照身分地位層級的互動相處。

2. 禪和派在台灣之形態

台灣的禪和派,源起於福州同鄉會之創立,入會參與者是只限於福州同鄉即可,加上台灣的自由開放社會也打破了與會者的階級之分,但在儀式上的身分層級尚且分明,例如耆者級,老師級,唱師級,樂師級及一般會員¹⁰⁵或雜工工作者等地位各不相同。早先禪和派在台是因附設於福州同鄉會之下,與會者大多為福州人,但參與同鄉會者因年歲已大而其後人又較無意願參與禪和派之儀式。希夷堂之負責人王忠勇是台灣人,現為延續禪和派之大宗師,在習研經典時也引入一批台灣人學習禪和派之經懺與音樂,至此,禪和派已由福州本地之宗教團體型態,轉而與台

¹⁰³ 本段文字是在 99 年 7 月 10 日引自王高功忠勇之口述,王高功師承史貽輝且經六十四代張天師源先奏職天師府大法師,目前在道教職級為:上清三洞五雷經籙金闕御前巡察御史掌天醫斗府兼雷霆祛邪事。

¹⁰⁴ 此點之由來是在 99 年 7 月 10 日經過訪問禪和派長老何敦先(96 歲)及李叔還之子李福興(91 歲)口述。

¹⁰⁵ 福州會的會員是按月繳會費為經濟收入之來源。

灣的道教與習俗文化作一融合且消弭了團體中原有的階級區分。

（三）禪和派信仰之神祇

供奉之神明：

禪和派所信仰之神祇,大抵同於道教神祇、神尊。壇上供奉之神尊如下：三清道祖、斗姥天尊、臨水夫人陳靖姑、玉皇天尊、三官大帝、太乙救苦天尊、天猶副元帥、天皇紫微大帝、王、馬、溫、趙四天君、值星太歲、南斗星君、北斗星君。

（四）禪和派之儀式服裝與法器

儀式服裝以道服,道冠爲主，區分如下：

- 1.高功：身著大紅之道服，頭上戴著通天冠。
- 2.道士：身著黃色之道服，頭上戴著方巾¹⁰⁶。
- 3.禪和派之使用法器如下:朝板，小魚，大魚，鈸，吉子，鐘鼓，錚，提爐，福壽，鈇，化水盆等。

（五）禪和派之音樂

禪和派儀式所使用之樂器及樂譜大抵是南管國樂，常用之樂器爲二胡，中胡，椰胡，揚琴，鼓，笛子，管，三弦，笙，雙清等。其演奏方式爲配合經典科儀在儀式中之唱調，在儀式中並非全程彈奏,演奏者大多曾經懺唱調,在儀式配合上演奏者自行會知道其該彈奏之時間,同時在場的衆多樂器中，也並非全合奏，有時是單一樂器獨奏。

（六）禪和派之儀式排場圖

¹⁰⁶ 此巾爲孔明所戴之帽又名臥龍巾，也是道教的呂洞賓所戴之道士帽。

供桌	供桌	供桌	供桌	供桌
道長	道長	高功	道長	道長
供桌	供桌		供桌	供桌
道長	道長		道長	道長

(七) 禪和派之儀式簡介

儀式開始時，除學習之人員會隨之翻經懺書籍對照及和唱外，其餘人均未融入此儀式中，可隨意走動（儀式進行場所外）或聊天可，但不可喧嘩。

儀式進行時有一位職務為“司壇”之人員，為安排供應誦經者茶水、線香、供品；在固定時間內會招主祭官來跪拜。整場儀式由‘高功’帶領，高功身著大紅之道服並聲音明顯高於其他人，有時要獨自誦讀奏書或上述表等。

高功需對此儀式較為了解之人擔任，舉凡儀式的奏、表、斗、觀等儀式步聚都要熟悉才能作此職務。

奏書或上述表上是在儀式中表明這場儀式的作用及有何懇求作一明白告知。文書以傳統奏書型式書寫，上會書明主祭者，為求何事，及當天日期等，上奏給神明知曉之溝通模式。

今以99年9月21日(農曆8月14)日，道院儀式為觀察行為及對象，當日之活動是為慶祝”中秋祭典”所辦之儀式，現場尚可提供民眾作制改、補運、收驚、改嬰靈之道教活動等，要制改等之民眾預先把文書寫好（上註明制改活動為何、人名、生辰等）文書之工作人員會把它放置供桌上，以方便高功宣讀，此活動會在結束後燒金紙，給制改之陰間的工作人員及冤親債主¹⁰⁷。

1. 禪和派之早課

時間：早上9：00——12：00

¹⁰⁷ 道教認為在冥冥之中有各種情況相欠債之情形，所以要還以儀式化解並以燒予紙錢以消解互欠之恩怨糾纏。

作用：演淨請聖（清淨道壇並恭請衆神明）

早課約是從九點開始，但不一定會準時的，有時會誤差 10 分左右，因要上場作儀式之人員不一定全部人員會提早到場，有些遲到者會在將近九點才到場，道場的負責人王忠勇是在上場前 10-15 才安排上場名單。安排好了名單，要上場的人員馬上要作一些準備，如上上化粧室，更換道服，戴道冠，整理儀容等雜事。後就入場位置站，等候這一場要上場的人員全部到齊，全齊後，由高功帶領下緩步走上道壇。

上場：就各定位後，高功拿起朝板，其餘道長也執起各人的法器（第七頁有寫明的法器全使用），此時高功先起聲，衆道長才和音齊唱。

約唱 3 0 分，高功會放下朝板，拿起桌上的壇香，朝天空劃符，並口唸咒語，餘衆道長面無表情的在原位停唱等待高功作完儀式，約 5 分後，高功完成此一動作，又起聲開唱，衆道長和音續唱。

約 1.5 小時後，高功帶領衆道長作繞場走動之行爲，一邊繞著儀式壇走動，口中唱的經典也不能停止，此行爲約莫持續了 5 分鐘之久，回歸原位但有轉向門外，持續唱經，約莫 2 0 分，高功轉向面朝神明處，衆道長也一同動作，此時一邊唱經一邊作跪拜，續唸了一段經懺才停止。

司壇人員在一旁隨時補充衆道長之茶水，唱經之道長可喝茶，在進食茶水時要以道袍掩遮此一動作。喝完了馬上又起唱。

場外：儀式場的右邊有一些觀看民衆在一旁泡茶並小聲聊天。左邊是樂師，隨著唱經，有時有奏樂，有時停止，停止時，樂師們會喝茶吃餅，小聲聊聊。

在入口處設有文書組，若有民衆想要制改者，可報名，文書人員馬上書寫，即送至高功桌前供著，以讓高功再下一次唱名時可唸述。

整場儀式約在 1 2 點結束，結束時，在高功的帶領下步離法壇，步行至壇前時，會先繞個七星陣，後離開儀式壇，才更衣出場。

正午：用午餐且休息至一點三十分

2.禪和派之午供

下午 1：30 午供開始

時間：早上 1：30——4：00

作用：午供（祝壽獻供）

供品：香（壇香）、花（鮮花）、灯（燭火）、茶（水）、果（四或五項水果）

此時的午供儀式與早課同，不一樣之處在於所唱之經懺相異，午供之

經懺內容以奉上界之神明為起，禪明誠心之意等為主。

下午 2：30 分，司壇請來主祭官跪拜於壇前，手持香獻。主祭官之身分為團體中較高階之人，一般主委、理事長或董事長為主，或由主委推派。

整場儀式約在四點結束，結束時，在高功的帶領下步離法壇，步行至壇前時，繞個七星陣，後離開儀式壇，才更衣出場。

在午課結束時，會約略休息 10 分至 20 分鐘左右，若有道長會繼續參加晚課的儀式者，會以此休息時間活動一下，吃點心及上化粧室，因若上了儀式場，是無去化粧室的，且晚課直到六點才結束，在儀式中很耗體力，需要進食一下補充體能，以維持長時間的儀式行為。

3 禪和派之晚課

下午 4：20 分晚課開始

時間：早上 4：20--6：00

作用：施食（施下界之衆生）

供品：飯，包子，菜湯等

供請神明：太乙救苦天尊

此時的晚課儀式與午供儀式及早課儀式是相同的，不一樣之處在於所唱之經懺在於超渡下界衆生（舉凡有生命之蒼生皆是），儀式進行到約在五點時，高功會手拿代表性之食物作供獻之動作，約時 5 分時間。

整場儀式約在六點結束，結束時，在高功的帶領下步離法壇，步行至壇前時，繞個七星陣，後離開儀式壇，此時旁衆會大聲鼓掌，以示今天的儀式完滿結束。

在高功及眾道長出壇結束儀式時，音樂尚停止，樂師們會彈奏一段樂曲，此樂曲是看樂師們想奏什樂都可，不受儀式或法規所限，當天樂師所奏的是太湖船，有時興起的話，樂師們會多彈奏些曲子，奏完時，在場之大眾會再一致鼓掌，儀式至此才告完成。

上述的三場儀式，在參與的道長人多時，高功及眾道長是每場可更換的，若人數不多時，也可安排每場儀式人員相同；變通的彈性很大。



圖 4-11 道院三清殿內高功宣讀疏文

禪和派在時代的變遷中，順應著社會的變化，社群中原有的階級區分自行消弭。但在儀式中的階級仍維持不變的，在此指的是高功與道士的儀式中主導儀式進行的階級地位。儀式的內在意義也起了變化，原先以祝壽、祈福的宗教內涵，也在來台後與另一道教支流靈寶派融和而引生出改運、改嬰靈，普渡，謝土等多種儀式。

在儀式的貢品方面，因於台灣的生活資源豐富，所以用以祭拜神明的物品也改以多樣的物資供應；然在晚課之施食的儀式中，所提供的供品-----菜湯，仍以原習俗不作變化，這菜湯之習俗緣於前人的生活物資匱乏，所以在對客人之招待物常是以菜湯為主，此點在儀式中是以象徵性的菜湯作供品的源由，這是在

儀式中的變與不變自行衍生。

生活型態的變化更大，原本是作為宗教與休閒的活動之社群團體，在現今社會結構的不同型態轉變，而改變了執行儀式人員的脈絡-----由只侷限傳承福州地區¹⁰⁸人士變成不限制執行儀式人員之身分且加入了靈寶派的宗教儀式此點雖然不是一種過渡儀式，却可稱的上是一種時間環境的過渡儀式，由本來有所限制之隔離到過渡到回歸團體。

二、道院誦經團之創立沿革

道院草創時期，名為紫玄道院，自民國七十三年（甲子）起，每逢一、四、七舉辦啓釋會，禳解衆信之疑難及處世之厄苦。隔年起即民國七十四年（乙丑）年初，與內外衆多善信蒞臨全省各寺、院、廟等參研，自始每年照例舉行雲遊¹⁰⁹。當年十月十五日，遵循王母娘娘勅示，從衆多信徒中淬取部分人員，成立「老君研習會」，成立之會務工作廣推至多層面：協助建院之業務，、對外宣揚教義、參與愛心之活動。

做為一間有宗教信仰的道院，其會有在精神層面的宗教文化支持廣施信衆結合二者在世俗間的緣份及幫助俗民之難困，道院在成立之始即以鸞堂問事之宗教行爲做聯結信衆與道院之交流，從小間的暫賃用的鸞堂起已以宗教神聖且奧妙的奇蹟爲信衆服務。

在場地移至外埔水美村的正式道院成立時，仙佛之指示所透過的神足饒淑芬已去逝，而早在民國七十五年（丙寅），即已創立誦經團，據紫雲期刊第一期

¹⁰⁸在台灣成立正心崇德堂者爲福州人士，地點設在高雄福州同鄉會，初始加入誦經之人士限福州人士，有區別傳承福州人，不傳台灣人士，於民國 70 王高功忠勇拜經懺科儀老師李廷駒爲師，學習各類相關經典儀式，才打破只有福州人學經懺科儀之貫例。拜師儀式是以傳統的宗教師徒相授之禮儀舉行公開且正式之規範儀式。

¹⁰⁹雲遊一詞出自紫雲期刊之介紹，經道教法師講述，其時與神足及信衆一起出遊，透過神明指示與其它宮廟做交流宗教文化精神，故以雲遊稱之。

記載：「命高生其中為團長，每逢內外聖示慶典禱祝，梵唸經疏，消災祈福」¹¹⁰。此服務是接受神明聖示為民衆辦事，為世俗的凡事以宗教法會來為廣大信徒做禳福却災之事。

時間是在民國七十五年（丙寅）二月十五日，紫玄道院¹¹¹遷居安奉於文武路洪生金旺住宅。濟佛降下旨示每年二月十五日的太上道祖聖誕之日及八月十五日，舉辦團圓聚會，功用在於培養門生團結和協精神。每年的七月十六日恭祝王母娘娘聖誕，特建三天法會。

成立法事服務的規模及誦經團的創立依此旨示為信徒做相關之宗教服務即起於此。後幾經演變，所成立的法事服務有擴大為來客香衆做一般的靜神祛邪的收驚之儀式。

誦經團在道院的建築體擴大建設及法會遂成大型的水陸薦祖祝壽道場時，也普及教育門生正式的科儀祭祝儀典，以應運大場之道教法會儀典。

誦經團習授的相關之道教經典科儀，是由高雄希夷堂堂主王高功大勇，授以自福州源傳至高雄正心崇德堂的道教經典科儀，並佐以道教張天師源先系統的道教法事，其後每年在二月十五日起辦五天道場大法會。

此五天藉由道祖太上老君的聖誕，擴大及至各方信衆並推及各層面的生靈，除薦祖祝壽之活動外，尚以法事恭請上天各醫療神明來相助法會，以神明來醫療有病痛之往生各靈魂，不論人類，牲畜都可接受靈魂受傷病痛的療理，藉由上界神明之法力來邊渡來自各方求治療的靈魄。其超渡理念是為有病痛之往生靈，會帶著病痛往生並存在於另類的靈界且仍有在生時之疾病，將藉由此等超渡法會邀上界天醫的神明來成立天醫院以道教儀式為它們做治療往生後所帶存在另一空間的病疾。

三、道院現階段的法事服務

現階段整體道院的法事規範由王高功淑貞來主導，在道院內定期有因神明

¹¹⁰紫雲期刊，第一期，頁5。

¹¹¹本研究個案三清總道院成立前之名稱為紫玄道院。

生日辦的大小慶典，也會擇期辦理大場醮齋法會，一年三節有誦經謝神，七月有普渡法會，這是屬於例行的法服務。平時若有民衆有所要求相關的宗教問題也會再行幫助解惑，原則上是不對外營業的單位，但會以助唸的角度，支授親戚朋友間的喜喪等事。

三樓有提供法師數位，當有遊客到時以簡易的淨化儀式來爲其清淨，是簡單的拿香繞身的動作，口中唸有除穢咒、清淨咒等來爲到客作儀式，遊客可自由捐獻。

平時王高功淑貞都會在三樓的三清道祖的參拜聖域中，遇有要解籤者就與之解釋，遇有疑難雜症的來訪者會先了解其源由，再區分該以薦祖、制改、超渡或其它的儀式來處理，以儀式專家的角色爲民衆在宗教的迷惑點開解。

王高功淑貞因有自張天師處奏職且拜師於王高功忠勇，專業於經懺科儀、道教法術符咒方面，有定期在道院內開班授課與各宮廟傳授道教的相關儀典，將道教文化以道院的名義來發展，有些宮廟及民間宮壇等會不了解是道或佛的信仰者，也會在道院的相關經懺科儀課程中做區分唯道教的法術與符咒是不拜師不外傳的，所以不在授與之課程內。

道院持續的建造，但宗教精神沒有受此局限已先自行有文化規則的定律在整合，道教在此宗教空間中得到傳揚的根基，道院也在此有了精神內涵來支持其信仰文化。二者同時存有讓三清總道院快速的在其宗教事業中發展傳揚，未來或有其不同的祭儀之變遷，在儀式的主事者及儀式專業者之間在社會、時間或空間的變化都還會引發宗教儀式有不同的變化產生。

符號學（Semiotics）是西方一門研究符號的科學，索緒爾（Ferdinand de Saussure，1857-1913）是瑞士著名的語言學家，是歐洲第一位正式提出符號學言一名稱概念的人，並使用此門科學來微觀社會學，他認爲：符號學是一門研究社會生活中符號生命的科學。¹¹²當符號學的社會理論觀點帶入中國的宗教信仰中，來分析宗教的自成語彙，宗教有其自行的一套行事方式，內涵符號在其儀式中。

¹¹² Ferdinand de Saussure 著，弘文館譯，《普通語言學教程》，頁 24。

第四節 宗教產業的結構與價值

一、建築物與社區營造

道院正式成立且在建設道院主體至二樓完成可使用之後，擁有廣大之室內場地，當道院有大型活動時可以有使用之場地；道院內的工作人員婚慶也會在此以辦桌方式熱鬧，可謂是多功能之場所；也宥於大甲當地無大型之室內用地，在地民衆遇有大型會議、專人演講及文化活動、婚喜慶賀等，道院均贊助場所，以達敦親睦鄰，並以回饋鄉里之意，讓無大型文化中心之大甲鎮及周邊鄉里有大型之室內活動中心可以使用。

道院並與各不同團體及政府單位，合辦或協辦各種文化或行政課程，例如：與勞工局舉辦勞工講習、扶輪社社慶等活動。鄰近的宮廟或宗教團體也會在此辦活動，例如海濤法師也每年在此辦放生等法會，在借用場合之便，也讓各方來客了解三清總道院之道院建築，外以推廣其宗教精神、與道院本體，並廣結善緣。

道院在大甲當地並非主要信仰中心，因在地很興盛的鎮瀾宮媽祖信仰，所以在地人要過去拜三清總道院是機率不大，但道院以場地來提供就近的人民團體申辦活動，也讓附近居民藉參與活動來觀參道院，也是形成一種行銷架構，雖非為宗教推廣，但也推展了道院之環境。在地人會知道宗教在大甲鎮瀾宮外還有道院的存在。

二、休閒觀光產業

除了自行體制的行銷推廣也與附近的社區營造結合，聯結台中縣大甲鎮的觀光產業，讓外來觀光客有多樣化的選擇，目前大甲觀光產業促進協會所出的觀光地圖中有以下幾項旅遊行程：美食之旅、鐵帖山之旅、單車之旅、人文之旅、濱海之旅、賞鳥之旅、手工藝之旅、歲月之旅、牧場之旅、匠師之旅、社區之旅；道院在上面的旅遊區分在“人文之旅”，路線如下：鎮瀾宮媽祖廟→貞節牌坊→文昌祠→中原紫雲禪寺（即為本道院）→鐵帖山生態園區→日南老車站→忘夏谷風景區→外埔永豐社區。

這些都是道院的基本資源，以在地為立足點，在地人義工信眾，結合在地社區，文化資源等等來建構對外的推廣行銷，把宗教精神信仰落實。研究個案三清總道院是一個建築體尚未完成的道廟，來以宗教藝術結合為民衆休閒觀光；宗教意象及宗教藝術，概及休閒觀光的普及運作經營並與在地社區人民互動的中心發展成多層面意涵型態。

三、民俗文物館

從建設起始即在主委及信眾的發心下，廣推民俗文物館，告及四方遇有家中不須要之有關民間文物的東西，日常之生活民俗物品，請捐出做為以後成立民俗文化博物館之展示品，此點也結合了民衆與道院之互動，在展示的任何物品，皆示以俗民之生活演進。這些物品的展示寫出了道院與人民的生活連結互動，互動關係也建立在日常生活中的時代性交流。

由廣大的民衆捐贈之物品，有油畫、日據時期的武士刀、三十年代的木制有頂之八角床，老式碾米機，石磨，牛車，農用工具、蓑衣、宗教法器等多樣化，多層面的呈現與民衆的生活習習相關之物，其點滴展示藉由俗民的過往生活物品來互通民衆與道院之深層記憶。

四、民俗特色餐點

道院對進入的信眾提供了民俗特色小吃鼎邊銼、羹麵、仙草冰、黃羹糕、麻糬、粉粿，米台目這些民俗餐點，讓外地觀光客及本地來客信眾，能有所歇息且嚐品民俗特色美食，這內涵著的是蘊自道院的善意及好客，與廣大來客信眾結緣。但相對的在免費提供之物資，也希望民眾能否參與建廟的共同心願。不少來客信眾於參觀道院之後食用特色民俗美食，會了解並捐助道院為宗教的傳播精神之建設資金，或多或少的以金錢捐贈與道院做結緣；而在地信眾即是以行動的付出來為建道院做義工，烹食的義工、整理場地的義工、招呼添香油錢的義工、從事宗教法事的義工們，多是就近之居民利用時間之餘至道院來參與幫忙。

第五節 小結

儀式與社群在社會中是同時並置而且隨時變更；第二種模式的社會業已結構細部劃分，包括政治、法律、經濟各種層面，具有各種評估標準，將人們依據貧富多寡的角度來加以區分。第一種社會則處於過渡時期，尙未結構化，或略具社會結構的雛形，但尙未進一步分化；甚至是一群人彼此平等共存，共同遵從長者的權威¹¹³。

在上述的第一種社會，或稱之以拉丁文的 *Communitas*(社群)，所有的成長或“過渡”儀式主要包括三個階段：隔離、過渡和回歸團體。過渡階段或處於這個階段的人，屬性必然曖昧不明，因為這個階段或這些人，逸出或滑出了文化空間裡一般定位身分與階級的分類網路。在法律，習俗，成規或典禮所預設的位置上，處於過渡階段者是無法歸類，既非彼亦非此。

依此，再觀第一種模式的社會，在社群尙未達至已開發時，也是有著各式各樣的過渡階段。以漢文化為例，中國地域廣大，然各地的風土民情所略不相同，一般來說較為注重的儀式且在長久的時間裡延續下來，成一種既定的約定俗成者，並深溶在日常生活。

符號學 (Semiotics) 是西方一門研究符號的科學，索緒爾 (Ferdinand de Saussure, 1857-1913) 是瑞士著名的語言學家，是歐洲第一位正式提出符號學言一名稱概念的人，並使用此門科學來微觀社會學，他認為：符號學是一門研究社會生活中符號生命的科學。¹¹⁴當符號學的社會理論觀點帶入中國的宗教信仰中，來分析宗教的自成語彙，宗教有其自行的一套行事方式，內涵符號在其儀式中。

宗教的文化，在社會越來越開放的現今，很多儀式逐漸式微，但仍有較為象徵性的保留下來。這樣的儀式尙有地域或社群之不同而有異同之處，例如在高雄的道教禪和派，其社群在社會結構的變化下，儀式有些許的式微或轉變原有的宗教的規類，以順應在社會或法律或政治的生活結構，但其神聖性的約定俗成及其轉化

¹¹³ Jeffery C. Alexander, Steven Seidman 主編，吳潛誠編校，(2003)《文化與社會》，台北：新世紀出版，頁 178 頁。

¹¹⁴ Ferdinand de Saussure 著，弘文館譯，《普通語言學教程》，頁 24。

屬於上述的第一種模式，然在宗教的精神感知的神秘性算不算是屬於具有上述的第二種模式：以宗教的儀式作一過渡象徵一如“改運”等，當這樣的儀式作完了之後，會令人認知為去除了壞運而擁有了好運的到來。

第五章、結論

基於本研究的最終目的在於究討宗教信仰的文化產業論述，以文化置於宗教產業的適切性與必然性，依此，針對目對宗教信仰在成爲的文化產業之建構的問題論述出其問題點並提出作爲可解問題的建議。

臺灣早期的祭祀圈文化，因先民的教育水平與生活環所以對神明的神聖性是疏離同崇高的敬仰，當變化了農村鄉村形成了都市社會，在生活物質、文化教育不同於以往，應該是對神明要有科學性的檢驗，看看無形的神力是有無實質的何供人去景仰或可在什條件會形成什麼變化，但受過教育的民衆不僅不會想要去檢測，相反比以前更虔誠的神明付出；在本個案中，第一任主委與現任主委都是在當地經濟穩定者，在教育及經濟的無慮，如此才有多樣化的社團經驗，再以所得的經營體驗及人際網絡經營來爲道院付出規劃；他們對神明是如此的忠心，付出最高的金錢捐獻及精神，還有其他靈驗的個案，每人的教育水不都很，頭腦也很清楚，却很相信無形的法力，現代人可謂是走到那拜到那，七月更是要拜，不信宗教的也要拜一下，好像不拜很奇怪，這就是無形的力量，遠超過有形的物質；無形不會毀滅，有形却會隨時間考驗著存失湮滅。

但無形的也會因時地而變遷，如祭祀儀式藉由人爲，經生活圈到文化圈，再有其他的結合符碼或經驗變化等，只是信仰的本質從未移動過。此點可以榮格的理論來思考，榮格認爲各民族的古代神話、部落傳說、原始藝術等顯出人類共同的深層無意識內容和心理結構¹¹⁵，依此，人類的祀祭源自於父母或民族的遺傳，也是延續對無形的尊崇。

藉由對無形的靈驗有所敬畏之心的尊崇，願以最好的來呈以貢上，所創作出來高級的文化資產也籍此得以保存。

文化資產產生了，信仰仍是不變時；其保存與延續更有新的多元的變化生出，於是更龐大的結構出現與宗教結合，觀光、博物館、社區營造、旅遊、文、教育、公益、美食、養生，宗教產業變化成多元化的經營機構來爲民衆增加各生

¹¹⁵ 李醒塵，1996，《西方美學史教程》，台北，淑馨出版社，頁 538。

活上的豐富、不再只為精神層面的靈驗。經營帶動周邊也跟著活絡起來、地區更繁，宗教不僅帶動文化產業連經濟產業也跟著活絡起來。

宗教是文化的一部份，隨著敬仰的民衆、所在地方及時間的不同有不一樣的文化產業滋生。尤其是宗教意涵與會隨著各民衆的文化特質作變遷或展演。在歸納影響該地區宗教信仰、文化內涵、休閒觀光產業與在地社區營造及經濟互惠層面的因素及過程，釐清微觀的村落居民、道院經營各階層機制功能性結構分析，增補前人政策研究巨觀模形下的個案意義與詮釋之不足。

關於宗教信仰的文化產業，有在其整體的意涵上作全盤的規劃，會有更佳的表现形態。廟的建造，信眾是以最好的最高級的來建築，以最出名的匠師為其創作，但有時會忽略整體的協調性，這點在新蓋的宮廟可以有很大的變化來做規劃。

人事也是可以整體來施以文化教育、宗教教育，內蘊的精神質感可影響外在的行為，對人的行為規範，本是宗教在從事的，在此指的是以整體為服務於宗教的人員的教育建構培養，有更多元化的文化與知識可為宗教帶入不同形態。以宗教提升文化，以文化帶宗教，環環相扣，並使之留傳予後代不同的空間與文化。

宗教產業所造成的環保問題，也是須克服的難題，在與神、人、鬼之間能否處理相關要燃燒的金紙、物品，這是長久的傳統但在現今的社會，有否能變應的方式，也是要面臨的問題。

參考文獻：

一、學術專著

De Saussure, Ferdinand, Course in General Linguistics, 1966, 弘文館譯, (1985)《普通語言學教程》, 台北: 弘文館出版。

劉萬枝, 1974《中國民間信仰論集》, 台北: 中央研究院民族學研究所專刊之二十二。

董芳苑, 1975,《台灣民間宗教信仰》, 台北市: 長春文化事業有限公司。

張源先編撰, 1977,《歷代張天師傳》, 南投: 中國道教嗣漢天師府。

吳靜宇, (1980)《老子義疏註全集》, 高雄市: 大眾書局。

李叔還, 史貽輝, (1980)《道教典故集》, 高雄市: 豐華印刷社。

王明(1980)《抱朴子內篇校譯》, 北京, 中華書局。

羅蘭·巴特, 譯者: 李幼蒸, (1991)《寫作的零度》, 台北: 桂冠圖書。

高木森, (1992)《中國繪畫思想史》, 台北市: 東大圖書。

李亦園,《文化圖像-宗教與族群的文化觀察》, 台北: 允晨文化公司, 1992。

呂政理,《傳統信仰與現代社會》, 台北: 稻鄉出版社, 1992。

肯內斯·克拉瑪, 譯者: 方蕙玲, (1997)《宗教的死亡藝術—世界各宗教如何理解死亡》, 台北市: 東大圖書。

明立國, (1999)《社區美學研討會論文集》, 台北: 行政院。

王貴祥, 1998《文化·空間圖示與東西方建築空間》, 台北: 田園城市文化事業。

鄭志明主編, 2000《宗教與非營利事業》, 嘉義: 南華大學宗教文化研究中心。

李醒塵, (2000)《西方美學史教程》, 台北市: 淑馨出版。

托馬斯·古德爾, 杰弗瑞·戈比, 譯者: 成素梅, 馬惠娣, 季斌, 馮世梅, (2000)《人類思想史中的休閒》, 昆明市: 雲南人民。

李乾朗, 2001,《臺灣廟宇裝飾》, 台北市: 國立傳統藝術中心籌備處。

李乾朗, (2001)《台灣廟宇裝飾》, 台北: 行政院。

朋尼維茲, 譯者: 孫智綺, (2002)《布赫迪厄社會學的第一課》, 台北市: 麥田出版。

譯者: 叢書編輯委員會編, (2002)《法國漢學、宗教史傳號、第七輯》, 北京: 中華書局。

Patricr Bonnewitz 著, 孫智綺譯, (2002),《布爾迪厄社會學的第一課》, 台北市, 麥田出版。

Christopher Want, 譯者: 張培倫, (2003)《康德》, 台北縣新店市: 立緒文化出版。

- 霍爾編，(2003)《表征—文化表象與意指實踐》，北京：商務印刷書館。
- 張珣、江灿騰合編，(2004)《當代台灣宗教研究導論》，北京：宗教文化出版社。
- 吳逸驊，(2004)《社會學》，台北市：易博文化出版。
- LlodSpencer，譯者：黃訓慶，(2004)《黑格爾》，台北縣新店市：立緒文化出版。
- 王美文編著，2005，《閱讀台北天后宮》，台北：台北天后宮管理委員會。
- 湯尼·威爾 A.J.Veal，譯者：劉以德，(2005)《休閒觀光政策與規劃》，台北：品度。
- 王銘銘，(2005)《社會人類學與中國研究》，桂林：廣西師範大學。
- 編著：董壽琪、薄建華，(2005)《蘇州玄妙關》，北京：中國旅遊。
- 倪彩霞，(2005)《道教儀式與戲劇表演形態研究》，廣州：廣東高等教育出版社。
- 張珣、葉春容合編，(2006)《台灣本土宗教研究結構與變異》，台北市：南天書局。
- 陳仕賢，2006，《台灣的媽祖廟》，台北縣，遠足文化事業有限公司。
- 高雄道德院，(2007)《宗教與心靈改革研討會論集》，台北：文山教育基金會。
- 周平、楊弘任合編，(2007)《質性研究方法的眾聲喧嘩》，嘉義縣大林鎮：南華大學教育社會學研究
- 卿希泰、唐大潮合著 (2008)《道教史》，南京，江蘇人民出版社。
- Jeffery C.Alexander，Steven Seidman 主編，吳潛誠編校，(2003)《文化與社會》，台北：新世紀出版，。
- 馬書田，(2003)《中國道教諸神》，台北：國家出版社。
- 張源先，(2002)《歷代張天師傳》，南投：中國道教嗣漢天師府，。
- 羅蘭·巴特著，李幼蒸譯，(2004)《寫作的零度》，台北：桂冠圖書出版。
- B約瑟夫派恩二世，詹姆斯 H 吉尔摩 譯者：夏良，魯煒，(2008)《體驗經濟》，北京：新華。
- 李豐楙，謝聰輝，《台灣齋醮國立傳統藝術中心》，台北，中央研究院民族學研究所，1974。
- 巫鴻，《礼仪中的美术巫鴻、國古代美术史文編》，北京，三聯書店出版，2005。
- 林振春著，《社區營造的教育策略》，臺北：師大書苑，2004。
- 林美容著，《臺灣人的社會與信仰》，臺北：自立晚報出版社，1993。
- 陳鼓應 (1984)《老子註釋及評價》，北京，中華書局。
- 鄭志明著，《臺灣民間的宗教現象》，臺北：臺灣宗教文化工作室，1996。
- 鄭志明著，《臺灣新興宗教現象：扶乩鸞篇》，嘉義：南華管理學院，1998。

世界宗教研究所道教研究室編，，1999《中國道教基礎知識》，北京：宗教文化出版社。

張珣、江燦騰編，《當代台灣本土宗教研究導論》，台北：南天書局有限公司，2001。

楊慶堃著/范麗珠等譯，《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》，上海：上海人民出版社，2007。

蘇明如著，《解構文化產業》，高雄：春暉出版社，2004。

鄭志明編，《宗教與文化》，臺北：臺灣學生書局，1990。

林先知造曆館編，《99 年林先知通書便覽》，臺中：文林出版社，2009。

中原紫禪寺仙佛、紫雲出版社編輯部，1992《紫雲第一期》，台中，中原紫雲禪寺淨海嚴。

李醒塵，1996，《西方美學史教程》，台北，淑馨出版社。

二、學術論文：

謝宗榮，《臺灣辟邪劍獅研究》國立藝術學院傳統藝術研究所碩士論文，2000。

吳淑鈴，(2001)《台灣「國際藝術節」建構之研究》，南華大學：美學與藝術研究所。

林瓊婉，(2002)《陽宅天醫方與人體之互動關係》，南華大學：環境與藝術研究所。

陳良沛，(2002)《台灣寺廟彩畫的維護及其文化向度之研究》，南華大學：美學與藝術管理研究所。

廖如玉，(2002)《鹿港「古市街」生活環境博物館建構之研究歷史空間的文化詮釋與呈現》，南華大學：美學與藝術管理研究所。

郭麗芬，(2002)《佛光緣美術館群策略聯盟營運管理之研究》，南華大學：美學與藝術研究所。

洪漢榮，(2002)《美術館公辦民營之研究---兼論國立台灣美術館案例》，南華大學：美學與藝術研究所。

李宜修，(2002)《90' S 年代台灣畫廊文化生態之研究》，南華大學：美學與藝術研究所。

王永裕，(2002)《台灣媽祖造像之圖像藝術研究》，南華大學：美學與藝術研究所。

陳良沛，(2002)，《臺灣寺廟彩畫的維護及其文化向度之研究》南華大學：美學與藝術管理研究所碩士論文，。

蔡珊珊，(2003)《博物館公辦民營已委託基金會營運模式之研究…以台北當代藝術館為例》，南華大學：美學與藝術研究所。

卜敏正，(2003)《民間社團投入藝術贊助之研究以嘉義市六大國際性社團為例》，南華大學：美學與

藝術管理研究所。

羅曉琦，(2004)《消費烏托邦世界中的自我展演---以中興百貨廣告為例》，南華大學：美學與藝術研究所。

涂榮華，(2004)《台灣商業畫廊經紀方式之研究》，南華大學：美學與藝術研究所。

陳伯南，(2004)《宗教觀光旅遊動機，認知價值，滿意度與中誠度關係之研究以南投中台禪寺為例》，南華大學：旅遊事業管理研究所。

陳虹雯，(2005)《道與地方文化：一位道長的成長歷程》，東華大學：族群關係與文化研究所。

戴如豐，(2007)《戲謔與神秘---台灣北部正一派紅頭法師獅場收魂法事分析》，南華大學：美學與藝術管理研究所。

劉素惠，(2007)《利用詮釋現象探討宗教旅遊之情緒體驗》，南華大學：旅遊事業管理研究所。

王信惠，(2007)《宗教觀光地旅遊意象知覺價值旅遊品質滿意度與遊後行為意圖關係之研究－以北港為例》，南華大學：旅遊事業管理研究所。

劉進榮，(2007)《清水紫雲巖與地方發展之研究》，南華大學：環境與藝術研究所。

陳彥霖，(2008)《台灣地方節慶觀光活動永續發展影響因素之探討》，南華大學：旅遊事業管理研究所。

蕭志青，(2008)《彰化縣古蹟類廟宇石雕研究以鹿港天后宮後殿龍柱為例》，南華大學：美學與藝術管理研究所。

王旭全，(2008)《宗教觀光衝擊之研究－以北港朝天宮為例》，南華大學：旅遊事業管理研究所。

王志旭，(2009)《北港的傳統信仰組織與現代社團探討地方活動的基本模式》，南華大學：建築與景觀學系環境藝術研究所。

林坤炎，(2009)《宗教觀光與寺廟經營管理之研究：以大甲鎮瀾宮與三清總道院為例》，中華大學：經營管理研究所。

曾瑤粧，(2009)《民間水難的祭祀與儀式之研究---以雲林縣口湖鄉為例》，南華大學：環境與藝術研究所。

蔡君佩，(2010)《從符碼理論探討民宿網站之設計要素》，南華大學：旅遊事業管理研究所。

黃心辰，(2010)《新興地方節慶與地方認同型塑之研究以二水鄉八堡圳之「跑水祭」為例》，南華大學：旅遊事業管理研究所。

林金龍著，《美學、權力與消費－以大甲媽祖遶境進香活動為例之研究》，南華美學與藝術研究所 93 年碩士論文。

附錄一、

諸神佛誕辰千秋日期表

農曆諸神佛誕辰千秋表	
日期	神尊名號
正月初一日	元始天尊聖壽
正月初一日	盤古聖祖聖壽
正月初一日	彌勒尊佛佛誕
正月初四日	孫天醫真人千秋
正月初五日	接財神
正月初六日	清水祖師聖誕
正月初八日	五殿閻羅天子千秋
正月初九日	玉皇上帝大天尊聖壽
正月十三日	關聖帝君飛昇
正月十五日	上元天官大帝聖壽
正月十五日	門神戶尉千秋
正月十五日	臨水陳奶夫人聖誕
正月十六日	王媽娘娘
正月二十日	招財童子聖誕
正月廿一日	水德星君千秋
正月廿二日	武德尊侯沈祖公聖誕
正月廿四日	雷都光耀大帝聖誕
二月初一日	一殿閻羅秦廣王千秋
二月初二日	濟公活佛佛誕
二月初二日	福德正神聖誕
二月初二日	土穀尊神聖誕
二月初三日	文昌帝君聖誕
二月初八日	三殿閻羅宋帝王千秋
二月十五日	太上老君道德天尊壽
二月十五日	九天玄女聖誕
二月十五日	三山國王千秋
二月十五日	精忠岳王千秋
二月十六日	開漳聖王聖誕
二月十八日	四殿閻羅五官王千秋
二月十九日	觀世音菩薩佛誕
二月廿一日	普賢菩薩佛誕
二月廿六日	南宮趙真君聖誕
三月初一日	二殿閻羅江王千秋
三月初三日	玄天上帝聖壽
三月初六日	濟公活佛成道日
三月初七日	二天主考聖誕

三月初八日	堪輿祖師楊公聖誕
三月初八日	六殿閻羅卡城王千秋
三月十五日	無極老中娘聖誕
三月十五日	保生大帝聖誕
三月十五日	中路財神趙元帥聖誕
三月十六日	準提菩薩佛誕
三月十八日	土地婆聖誕
三月十八日	南天廖將軍聖誕
三月十九日	太陽星君聖誕
三月二十日	註生娘娘聖誕
三月廿三日	天上聖母聖誕
三月廿六日	鬼谷先師聖誕
三月廿七日	七殿閻羅泰山王千秋
三月廿八日	東嶽大帝聖誕
三月廿七日	倉頡先帥聖誕
四月初一日	八殿閻羅都市王千秋
四月初四日	文殊菩薩佛誕
四月初八日	釋迦牟尼佛佛祖佛誕
四月初八日	白主公聖誕
四月初八日	九殿閻羅平等王千秋
四月初十日	台南六甲頂姑婆祖千秋
四月初十日	保儀大夫名許遠
四月十四日	呂純陽聖誕
四月十七日	十殿閻羅轉輪王千秋
四月十八日	北極紫微大帝萬壽
四月十八日	華陀神醫先師千秋
四月廿一日	李托塔天王聖誕
四月廿四日	金光祖師聖誕
四月廿五日	武安尊王千秋
四月廿六日	李府大王爺聖誕
四月廿六日	神農大帝聖誕
四月廿七日	范府五王爺聖誕
四月廿八日	藥王先帝萬壽
五月初一日	南極長生帝君聖誕
五月初六日	清水祖師成道日
五月初七日	巧聖先帥聖誕
五月十一日	都城隍爺千秋
五月十三日	霞海城隍爺聖誕
五月十三日	關平太子聖誕
五月十七日	蕭太傅聖誕
五月十八日	張天師聖誕
五月十九日	九天馬恩師聖誕
六月初三日	韋馱護法佛誕
六月初六日	九天李恩師聖誕

六月初六日	彭祖聖誕
六月十一日	田都元帥聖誕
六月十二日	莫府千歲名莫英千秋
六月十五日	護國軍師劉伯溫聖誕
六月十五日	無極老母娘聖誕
六月十五日	王靈天君聖誕
六月十六日	先天王靈官聖誕
六月十八日	池府二王爺聖誕
六月十九日	觀世音菩薩成道日
六月十九日	周倉大將軍聖誕
六月廿四日	關聖帝君聖誕
六月廿四日	西秦王爺聖誕
六月廿四日	南極大帝聖誕
六月廿四日	雷祖大帝聖誕
七月初七日	七星娘娘千秋
七月初七日	魁斗星君千秋
七月初七日	衛房聖母聖誕
七月十三日	大勢至菩薩佛誕
七月十五日	中元地官大帝聖壽
七月十八日	瑤池王母娘娘聖誕
七月十九日	天然古佛佛誕
七月十九日	太白金星聖誕
七月十九日	值年太歲星君千秋
七月廿一日	普庵菩薩佛辰
七月廿三日	南宮柳星君聖誕
七月廿三日	諸葛武侯千秋
七月廿三日	法王公聖君千秋
七月廿四日	鄭延鄒主千秋
七月廿五日	武德侯沈祖公千秋
七月三十日	地藏王菩薩佛誕
八月初三日	北斗星君聖誕
八月初三日	九天司命灶君聖誕
八月初三日	九天朱恩師聖誕
八月初三日	姜相子牙千秋
八月初五日	雷聲普化天尊聖誕
八月初八日	瑤池大會
八月十五日	臨水夫人林姑聖誕
八月十五日	朱府四王爺聖誕
八月十五日	月下老人聖誕
八月十五日	福德正神成道日
八月十五日	天然古佛成道
八月十五日	太陰星君聖誕
八月十五日	南宮孔恩師聖誕
八月廿二日	燃燈古佛聖誕

八月廿三日	邢天王爺千秋
八月廿七日	至聖先師孔子聖誕
八月廿九日	中華聖母聖誕
九月初一日	南斗星君聖誕
九月初一日	文財神聖誕
九月初九日	九皇大帝聖壽
九月初九日	斗母星君聖誕
九月初九日	玄天上帝飛昇
九月初九日	臨水夫人李姑聖誕
九月初九日	中壇元帥聖誕
九月初九日	豐都大帝聖誕
九月初九日	天上聖母飛昇
九月十三日	孟婆尊神千秋
九月十五日	女媧娘娘聖誕
九月十五日	無極老母聖誕
九月十五日	朱聖夫子聖誕
九月十五日	輔順將軍聖誕
九月十五日	吳府三王爺聖誕
九月十八日	倉聖先師千秋
九月十九日	觀世音菩薩出家日
九月廿八日	五顯大帝聖誕
九月廿九日	藥師琉璃光佛佛誕
十月初一日	陰陽公聖誕
十月初五日	達摩祖師成道日
十月初十日	水僊尊王千秋
十月十二日	齊天大聖爺聖誕
十月十五日	下元水官大帝聖壽
十月十八日	地母至尊千秋
十月廿二日	青山靈安尊王千秋
十月廿三日	南天周將軍聖誕
十月廿五日	感恩大帝許真人千秋
十月廿七日	紫微星君聖誕
十月廿九日	鄔府千歲聖誕
十一月初四日	安南尊王聖誕
十一月十一日	太乙救苦天尊聖壽
十一月十五日	無極老母娘聖誕
十一月十七日	阿彌陀佛佛誕
十一月十九日	九蓮菩薩佛誕
十一月廿三日	張仙大帝聖誕
十一月廿七日	董公真人聖誕
十二月初四日	三代祖師聖誕
十二月初六日	普庵祖師聖誕
十二月初八日	釋迦牟尼佛成道日
十二月十六日	尾牙酬謝福德正神

十二月十六日	福德正神千秋
十二月廿四日	送神日
十二月廿五日	天神下降
十二月廿九日	南北斗星君下降
十二月廿九日	華嚴菩薩佛誕

以上為民間通用農民曆記載之諸神、佛誕辰千秋日期表

資料來源：參見嘉邑大天宮五穀王廟 2010 年農民曆。

附錄二、
無極三清總道院日常事務表
(九十九年度，1-10月)

日期	單位	事務
1/1	大肚山玄武會	贊助點心 500 份
1/2	蔡其昌立委大甲服務處	住宿、用餐
1/3	國術協會	武術表演
1/6	大陸道教界人士 580 人	訪問參觀、晚餐
1/7	宛裡雙慈宮	參拜交流
1/10	福建南平市道教協會 22 人	參觀、住宿、晚餐
1/11	台中道教發展基金會	借場地開會
1/13	台中妃雲府太子宮	贊助點心
1/16	佛教海濤法師	借場地辦超渡法會
1/17	友宮來訪	訪問參香
1/21	許先生	住宿
1/24	中華民國道教太清經典科儀協會	借場地開會
1/27	前往台北縣道教會 扶輪社 380 人 (立陶宛扶輪社來訪)	尾牙中餐 參觀開會宴餐
1/30	佛教海濤法師中區服務處	歲末感恩餐會
2/6	台北松山慈惠堂	點心交流
2/9	友宮雙慈宮辦愛急難求助	點心贊助
2/10	至台北立法院參與會議談書法比賽之經費	參與會議
2/15	楊福金	住宿
2/16	吳弦珉 郭倩亭	住宿 住宿
2/20	去台北聖鳳宮	請喝春酒 (捐一對龍柱)
2/23	慈善宮 高雄	交流點心 贊助佛經
2/25	東照山	進香、午餐
2/27	去宛裡雙慈宮	請喝春酒
3/1	嘉義天玄宮	道經贊經、點心
3/3	台灣省道教會 (各縣市理事長、總幹事)	來此開會
3/5	嘉義生命電視台	來此贊經
3/6	超視電視台常鈴經理來訪	面會王高功悟女子

日期	單位	事務
3/7	去台中市紫龍宮 道法自然（團體）	宮慶點心贊助 借場地開會
3/8	老君會	借場地開會
3/9	高雄慈善堂 台北太元九龍門道教會	進香、午餐 進香、午餐
3/11	超視電視台	訪問主委
3/13	屏東鎮安宮	晚餐、住宿、進香
3/20	宜蘭聖天宮	晚餐、住宿、進香
3/21	參與金蘭會 中和藏法堂 6 輛遊覽車人數	開會 進香晚餐住宿
3/26	台北文山高中（手球比賽） 林園高中	住宿 住宿
3/27	屏東禪武協會 桃園山腳國中（手球比賽） 松山光明國小（手球比賽）	借場地武功研習 住宿 住宿
3/28	慈佛宮 5 台遊覽車人數 高雄道教會	進香 參訪
3/29	花蓮保安宮 花蓮青蓮寺 宜蘭冬山南海宮	住宿 進香 進香
3/31	二林福海宮	贊助點心交流
4/10	甲南北真宮 30 人 禪武協會（武術研討） 玄感宮	住宿、進香 住宿 進香
4/11	新店皇意宮 桃園龍安宮 桃園進坤道教會理事長	進香 進香 帶團參香
4/15	紫皇宮 玄道院	交流道經 交流佛經
4/16	玄道院	贊助點心交流
4/18	玄興宮 台南新化老人會	進香 進香
4/19	彰化縣道教會借場地開會	借場地開會
4/21	王福全生日	辦餐會
4/24	台中武聖宮 三重聖鳳宮 廈門市道教協會 37 人	贊助點心交流 住宿 參觀建築

日期	單位	事務
4/26	本道院	開委員會
4/27	嘉義天玄宮	拜訪
4/28	后里陸軍 天法禪寺	借禮堂演習 贊助佛經
5/1	嘉義天玄宮	進香
5/3	高雄三民家商球隊	住宿
5/7	至金典酒店參與齊天大聖兩岸論談	參與會議
5/12	去台中地檢署（派人來參加義務勞役） 清水龍鳳堂 社會勞動服務人員	勞役會議 進香 報到
5/15	西螺信義育幼院	住宿
5/16	桃園法揚宮 法海宮 慈聖宮	進香餐會 住宿 住宿
5/21	台灣省道教會	開會
5/22	台南林明靜	拜訪
5/23	道法自然團體 烏日安溪靈安尊王團體 南投道教會	借場地開會 進香 借場地開會
5/24	台灣省道教總會	開會
5/30	南投玄義宮	借場地開會
5/31	台北士林鎮安宮 主委去日月潭參與整合觀光際論壇	贊助誦經 參與會議
6/2	參與鐵路警察之友會	參與會議
6/3	鎮南宮 國民黨秘書金溥聰 馬英九總統	贊助道經 到訪 到場開香當主際官
6/4	高雄道教會	進香、住宿
6/6	玄義宮 參與老君會	借場地開會 開會
6/7	花蓮港天宮	進香、住宿
6/12	舞蹈協會	住宿
6/13	玄義宮 大安、外浦、大甲慶端午 中國創業協會	借場地開會 端午活動 借場地開會
6/17	主委去台北超視電視台	錄影
6/20	玄義宮	借場地開會

日期	單位	事務
6/20	中華青年創業協會 超視電視台	借3樓活動 校外教學
6/21	主委至台北超視電視台	錄影
6/23	扶輪社	借場地開會
6/24	道教總會謝榮壽	來訪
6/25	曾老師經絡協會	進香
6/27	南投玄義宮 南投道法自然	借場地開會、住宿 借場地
6/29	去地檢署社會勞動機關	訓練座談
7/1	本院負責人去縣政府	座談會
7/4	南投玄義宮 佛教海濤法師中區服務處	借場地開會、住宿 借場地辦法會、放生
7/11	鎮長杯太極拳協會 南投玄義宮 大陸南屏市 基隆朝天宮	借場地開會、住宿 借場地開會、住宿 拜訪 進香、住宿
7/17	屏東紫雲宮	進香、住宿
7/18	台北義相協會 南投玄義宮 老武宮	借場地開會 借場地開會、住宿 進香
7/20	台北聖道會	拜訪
7/21	信義育幼院	住宿
7/25	嘉義紫雲宮 龍井威鎮宮 台中廣播電台	住宿、晚餐 宮慶、點心贊助交流 訪問主委
7/29	大甲警察分局（警察座談會）	借場地、餐宴
8/3	去接受內政部表揚（因承辦公益活動）	表揚
8/4	新營中壇元帥	進香
8/6	去台北淡水道教總會	開會
8/9	中華民國少林拳道 輔仁大學 霧峰中壇元帥宏道協會 澳門手球隊	住宿 住宿、晚餐 開會 住宿
8/12	彰化救國團	住宿
8/19	桃園山腳國中 去宛裡萬佛宮 海山中學 蘇大智	住宿 贊助誦經 住宿

日期	單位	事務
8/20	桃園山腳國中 台灣省道教會會員大會	住宿 借場地開會
8/21	桃園山腳國中 鳳山聖宗堂	住宿 住宿
8/22	桃園山腳國中 本院道七月普渡	住宿 主委主持開香
8/26	主委去超視電視台 澳門手球隊	錄影 住宿
8/28	鳳山聖宗堂	住宿
8/29	双慈宮	贊助道經、普渡儀式
9/4	大甲土風舞社 宛裡保安宮	借場地活動 贊誦道經
9/5	超視電視台來採訪普渡法會過程	採訪本道院
9/10	台中道教發展基金會	借場地開會
9/12	新竹慈聚宮 總合電子公司	進香、午餐 借場地喜宴
9/13	省道教會	借場地開會
9/15	高雄縣道教會	開會、午餐
9/20	慈母宮	拜訪主委
9/21	龍井龍天宮	點心贊助交流
9/28	華僑中學 福德國小	住宿 住宿
10/1	去台北松山慈惠堂 40 週年	參與週年慶活動
10/3	慈母宮	參與破土典禮
10/5	超視電視台	採訪本道院
10/12	高雄蔡小姐籃球隊	住宿
10/13	國衛電視台	採訪
10/16	甲東百姓宮	贊助點心交流
10/19	超視電視台	採訪本道院
10/21	去慈母宮 台中全民運動會	宮慶交流 聖火傳遞至本廟 1:10 分
10/22	去草屯陳府將軍廟	宮慶交流
10/23	宜蘭昭母宮	住宿
10/24	基隆三清靈太宮	進香、午餐
10/27	湖北到教協會	參香、午餐
10/29	中華全真道教協會	借場地座談會

日期	單位	事務
10/29	晉江道教協會 21 人	拜訪
10/30	中華全真道教協會 慈母宮 本道院重要人士前往泉州迎請關聖帝君、漳州迎請武財神趙公明、湄州迎請聖母媽祖，請回三尊神明之分靈祭拜。	借場地座談會 住宿 迎分靈
10/31	中華全真道教協會	借場地座談會

資料來源：三清總道院柯總務提供

附錄三、 獻供科儀流程

獻供科儀

一、祝聖國拜科儀

二、獻供開始(全體肅立、心平氣和、手抱合同)

三、獻禮生、鐘鼓生各就位

四、沐慈主獻者就位。沐慈陪獻者就位。全體陪獻者就位。

五、鳴鐘、擊鼓(三鐘、六鼓)。

六、中華民國九十七年天運歲次戊子年 月 日 (主任
委員、住持)

無極三清德蓮院、三清、三境、三寶大天尊、觀音大士自在大天尊、禮獻。

七、敬着——禮儀生傳獻——一上着：香煙跪靈傳呈誠；再上着：萬民虔心達天庭；

三上看：道祖恩澤通華黎。自村稟報寧國，禮儀生集着，看執玉爐。

八、獻着花——禮儀生傳獻——一獻：開苑仙花、護都影橫斜；再獻：金瓶燭瘦似
蒸霞；三獻：枝葉競繁華、花春獻、枝奴道祖前。禮儀生進獻

九、獻燈燭——禮儀生傳獻——一獻：五鳳臺燈、琉璃此日生；再獻：金台照出百
千燈；三獻：誌天慈朗朗、燈壽獻、本德興致昌。禮儀生進獻

十、獻香茗——禮儀生傳獻——一獻：武夷仙品、烏春先發花；再獻：龍園峯古共
龍誇；三獻：玉葉黃金芽、茶春獻、開苑真仙家。禮儀生進獻

十一、獻敬果——禮儀生傳獻——一獻：仙園瑞果、寶樹結成花；再獻：摘果春獻
妙堪誇；三獻：色飽仙蒸霞、果春獻、朝元仙子家。禮儀生進獻

十二、獻財帛——禮儀生傳獻——一獻：財寶豐盈 四方慶昇平；再獻：金銀珠玉
世通行；三獻：今將供聖賢、寶春獻、世間濟萬民。禮儀生進獻

十三、恭讀祝文——全體讀跪，請起。

十四、恭向三清、三境、三寶大天尊、觀音大士自在大天尊 ()
三跪九叩首禮。跪。一叩首，再叩首，三叩首。昇；再跪；再叩首，五叩
首，六叩首。昇；三跪；七叩首，八叩首，端叩首。昇。

十五、恭向三清、三境、三寶大天尊、觀音大士自在大天尊 諸列聖行三叩首
禮：一叩首，再叩首，三叩首。

十六、禮成、鳴炮。

十七、掀班納幅、平安吉祥。

附錄四、
結合大甲鎮觀光地圖



附錄五、

籤詩

<p>院道總清三極無 寺禪雲紫原中</p>		<p>籤王</p>	
<p>求得籤王百事良 萬事如意大吉昌 宜加力作行方便 可保福壽永安康</p>		<p>委員黃賢宗敬獻</p>	

<p>院道總清三極無 寺禪雲紫原中</p>		<p>第一籤 甲甲 大吉</p>	
<p>巍巍獨步向雲間 玉殿千官第一班 富貴榮華天付汝 福如東海壽如山</p>		<p>委員黃賢宗敬獻</p>	
詞訟	求財	功名	歲君
得理	有	可	好
作事	婚姻	尋人	問病
好	可	還	痊

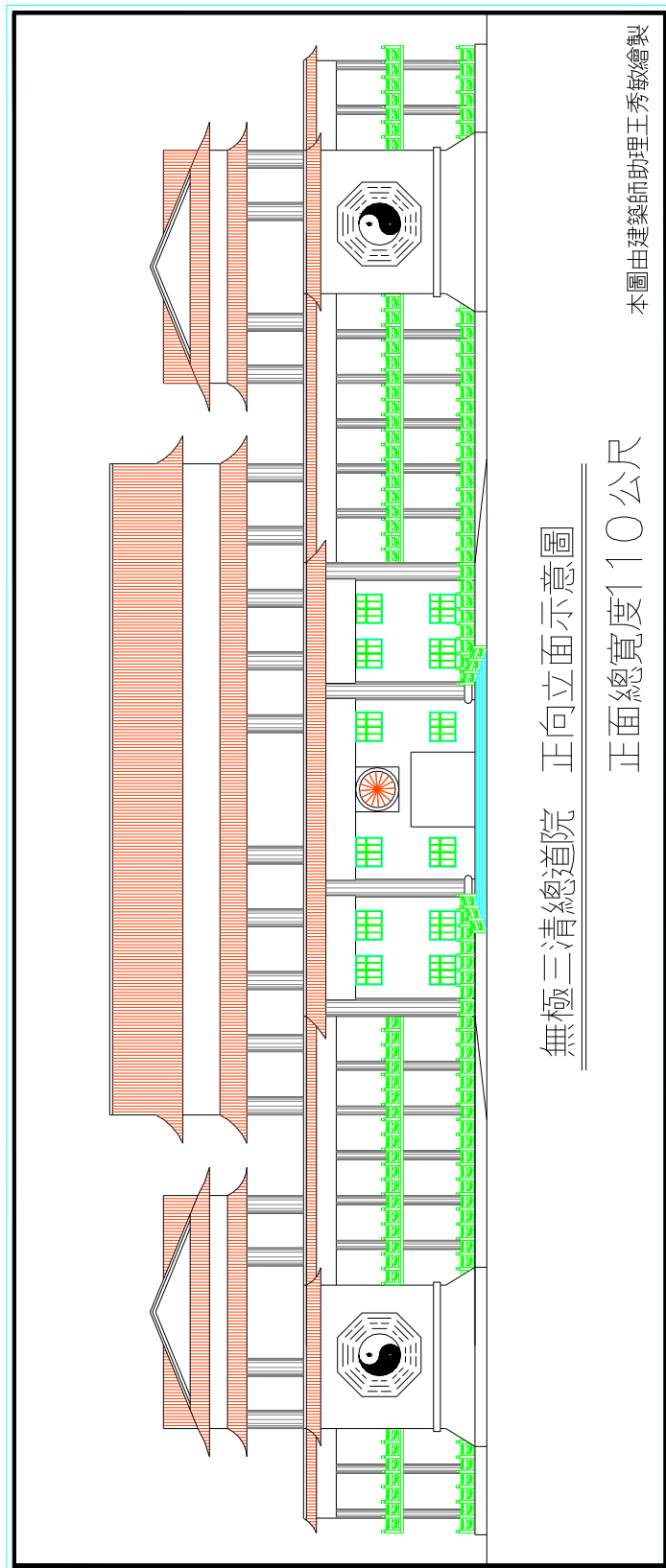
<p>院道總清三極無 寺禪雲紫原中</p>		<p>第二籤 甲乙 上吉</p>	
<p>盈虛消息總天時 自此君當百事宜 若問前程歸縮地 更須方寸好修為</p>		<p>委員黃賢宗敬獻</p>	
詞訟	求財	功名	歲君
和	平	有	平
作事	婚姻	尋人	問病
美善為	好	有	求神

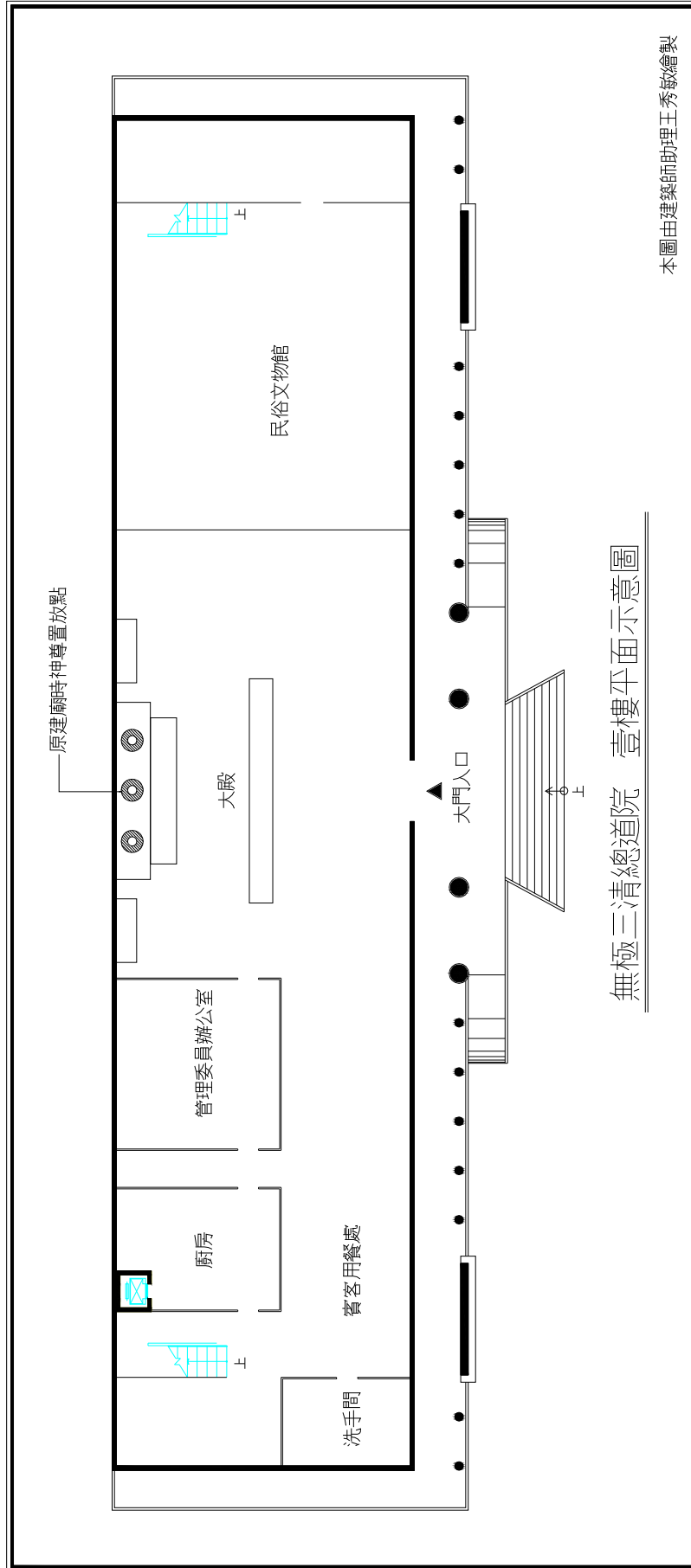
<p>院道總清三極無 寺禪雲紫原中</p>		<p>第三籤 甲丙 中吉</p>	
<p>衣食自然生處有 勸君不用苦勞心 但能孝悌存忠信 福祿來成禍不侵</p>		<p>委員黃賢宗敬獻</p>	
詞訟	求財	功名	歲君
和吉	遲	平	安份
作事	婚姻	尋人	問病
謹守	否	求神	可治

<p>院道總清三極無 寺禪雲紫原中</p>		<p>第四籤 甲丁 下下</p>	
<p>去年百事頗相宜 若較今年時運衰 好把瓣香告神佛 莫教福謝悔無追</p>		<p>委員黃賢宗敬獻</p>	
詞訟	求財	功名	歲君
不宜	淡	滯	行功
作事	婚姻	尋人	問病
阻	難成	尋貴人	緩癒

<p>院道總清三極無 寺禪雲紫原中</p>		<p>第五籤 甲戊 中平</p>	
<p>子有三般不自由 門庭蕭索冷如秋 若逢牛鼠交承日 萬事回春不用憂</p>		<p>委員黃賢宗敬獻</p>	
詞訟	求財	功名	歲君
終吉	無	遲	吉
作事	婚姻	尋人	問病
百事宜	宜慎	歸	可醫

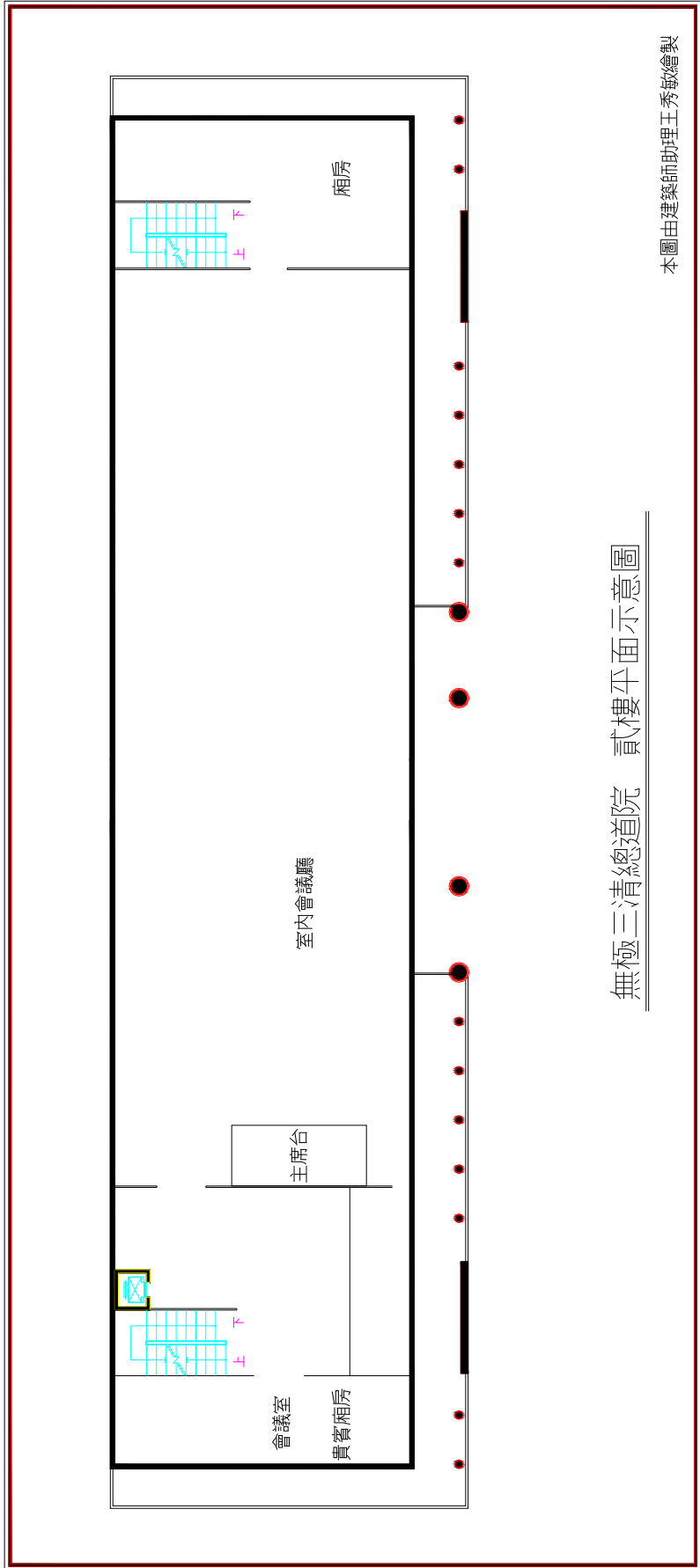
附錄六、三清總道院平面示意圖





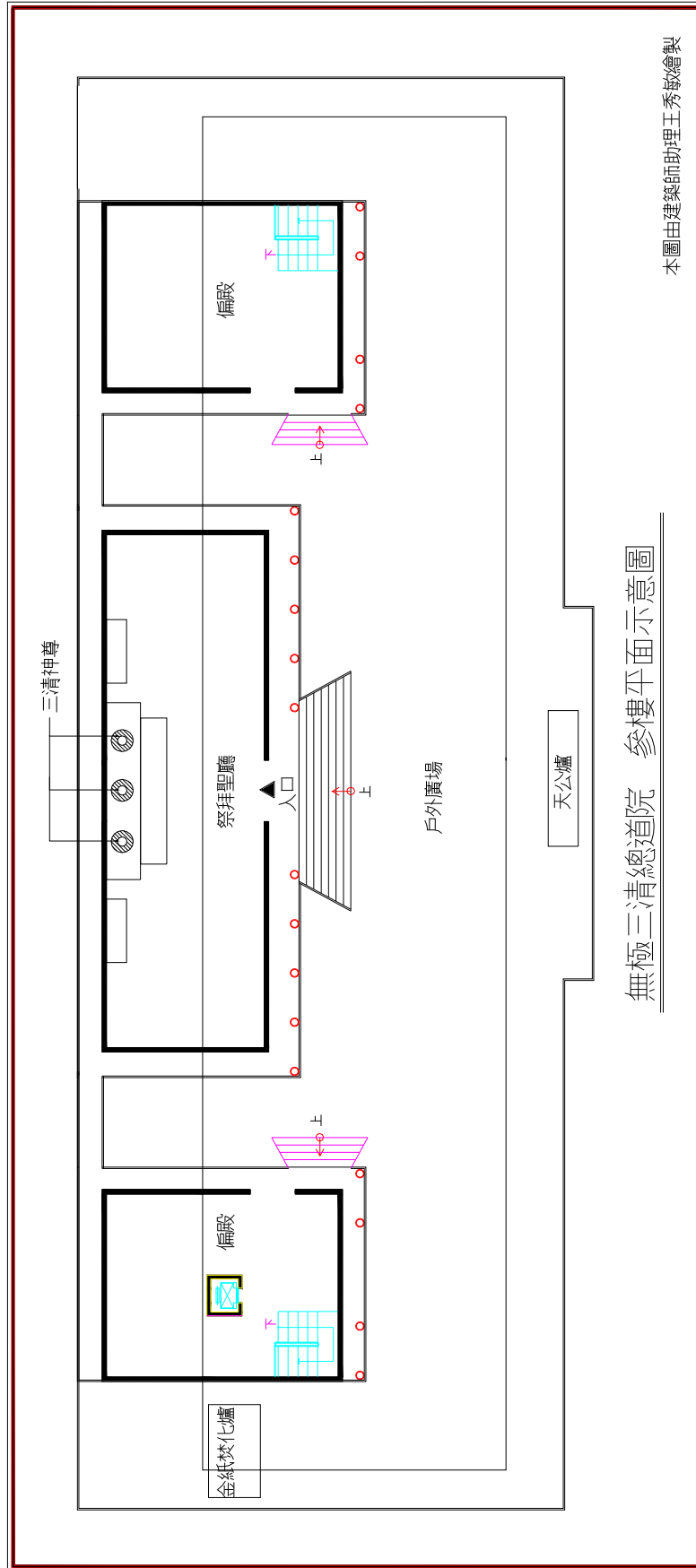
無極三清總道院 壹樓平面示意圖

本圖由建築師助理王秀敏繪製



無極三清總道院 貳樓平面示意圖

本圖由建築師助理王秀敏繪製



無極三清總道院 參樓平面示意圖

本圖由建築師助理王秀敏繪製

附錄七、寺廟登記証

