

南 華 大 學
宗 教 學 研 究 所
碩 士 論 文

宮廟文化教育之探析－
以嘉義縣梅山玉虛宮之道學研習班為例

Folk Religion Courses at Temples in Taiwan
A Case Study of the Yusu Temple in Meishan, Chiayi County

指導教授：呂 凱 文 博士

研究生：高 曼 娜 撰

中華民國一〇三年十二月

南 華 大 學

宗教學研究所

碩 士 學 位 論 文

宮廟文化教育之探析—

以嘉義縣梅山玉虛宮之道學研習班為例

研究生：高曼娜

經考試合格特此證明

口試委員：_____

蕭漢青

呂凱文

游金潯

指導教授：呂凱文

系主任(所長)：蕭國清

口試日期：中華民國 103 年 12 月 11 日

謝 誌

冬季是個人最喜愛的一個季節，這個充滿生機的季節總是帶給我不一樣的喜悅，論文初審是在元月九日、口考是在十二月十一日，皆是離卦日。論文能順利完成要感謝多位貴人的協助。初審時，游金潁教授建議筆者蒐集第一手資料；口考時黃漢青教授又提供要加深加廣的章節與方式。寫作期間，感謝梅山玉虛宮張總幹事慧鴻小姐提供許多出版品及資料，廟務人員簡碧芬小姐更是細心提供史料，而玉虛宮所有董、監事及代表、顧問皆盡其所知提供有關玄帝事蹟...等資料。

論文得以順利完成，要感謝內政部溫源興參事、輔仁大學莊宏誼教授及劉韋廷博士研究生、玉虛宮前總幹事黃石賓先生、張鴻龍道長、王國平道長，及道學班多位學員，皆於百忙中撥冗接受筆者的訪談，更感謝道學班的所有學員，有您們的協助讓本論文更加豐富，亦要感謝指導教授呂凱文院長，可以接受天資不敏的學生並指導之。

筆者從就學至論文完成，感覺眾神明與諸佛菩薩，總在冥冥之中指引我、協助我，要我細步慢行，一步踏穩後，才再走出下一步。當然，一路走來家人的關懷，讓我充滿期待，而「家」也是筆者人生中最重要場域。最後，筆者祝福所有與筆者相識之人皆吉祥如意。

摘 要

本論文主要研究內容為財團法人梅山玉虛宮辦理的【玄天上帝信仰與道學】研習班，課程活動與社區居民及各地信眾的互動之研究。該宮自民 100 年度開始辦理道學研習班，不僅當地居民踴躍參加外，亦吸引許多外鄉鎮、外縣市的人士前來聆聽，且每期參加人員全勤出席率亦高達 8 成以上，該宮並於民 102 年的下半年度，增開一班【道學讀書會】，以提供信眾對宮廟文化更進一階的認識。梅山玉虛宮期望經由課程內容，提升當地居民對宗教文化的認識，且居民透過參與此研習增加人際互動，使其人格調適（personality adjustment）能有新氣象。

近年來，各地許多宮廟對宮廟文化教育皆積極地推動，但辦理一、二期之後，就不明原因無續辦，為何梅山玉虛宮的宮廟文化課程，能讓信眾如此的青睞呢？顯見該宮對課程之規劃，係經縝密之研擬，亦顯示該宮組織結構健全與穩定。

梅山玉虛宮期待藉由研習班的活動，鼓勵分靈宮廟或影響友宮規劃適宜當地居民的文化課程活動，讓具有豐富內涵、優質瑰麗的民間信仰（folk belief）能深植於常民的心田。更期望經由此文化活動，扭轉社會大眾對宮廟文化的認識，僅停留在「犯沖、收驚、祭解」儀式的偏見與刻板印象。

早期農業社會中，宮廟是民間不可缺少的重要文化場域。而宗教活動所具備的神聖與教化功能是人類文化極關緊要的一部分，對社會文化之提昇，國民精神修養的薰陶一向有積極的正面作用。社會上安定的力量有一部分是來自不成文的習俗規定，傳統的倫理教化、社會輿論、宗教信仰等等，而法律是發生在這些制度之後。梅山玉虛宮自建宮即兼具宗教信仰與教育的空間，因大環境的變遷、且遇不可抗力情事，導致教育活動時有中斷。而生命是一連串的活動歷程，廟方期待經由道學班的研習，來提供無形的精神資源，以幫助信眾自我實現或淨化心靈，確立生命存在的目的與價值，讓信眾的身、心、靈有所調劑外，亦對宮廟文化有更多的認識，並有效傳承於後學。

本研究針對上述研習班，課程活動採用「參與觀察」與「深度訪談」的研究方式，因筆者以學員身份實地參與多期研習課程，故對課程內容、學員上課反應等，具有初步的認識與瞭解。

關鍵字：梅山玉虛宮 研習班 分靈宮廟 民間信仰 宮廟文化

目 錄

第一章 緒 論	1
第一節 研究動機與目的	3
第二節 研究場域概述	6
第三節 研究場域與教育活動	9
第四節 研究背景與動機	11
一、研究背景	11
二、研究動機	15
第五節 研究方法與架構	20
一、研究方法	20
二、研究架構	25
第二章 宗教信仰場域與信眾之互動	27
第一節 寺廟發展歷程與社群關係	27
第二節 台灣民間信仰的特徵與價值	28
第三節 台灣目前宗教信仰現況	30
第四節 信仰空間與信眾生活文化	32
第五節 宗教文化對信眾選擇宗教信仰之影響	36
第三章 文獻探討與問題意識	39
第一節 文獻探討	39
一、文獻探討	39
二、前人研究	40
第二節 社會大眾對「民間信仰」觀感的文獻探討與問題意識	47
一、社會大眾對「民間信仰」觀感的文獻探討	47
二、佛教對「民間信仰」的看法	48
三、基督教對民間信仰的觀點	51
四、問題意識	53
第三節 名詞解釋與研究限制	57
一、名詞解釋	57
二、研究限制	60
第四章 梅山玉虛宮的信仰歷程與教育活動	63
第一節 梅山玉虛宮與玄天上帝信仰	63
第二節 碑碣文物史料之記載	65
第三節 道學研習班開班緣由	71
一、財團法人梅山玉虛宮董監事會組織系統表	71
二、過去宮廟教育活動	71
三、實地訪談逐字稿	73
第四節 道學研習班問卷分析結果與 SWOT 分析	82
一、道學研習班問卷設計形成	82

二、道學研習班參與人數與參與率及意見調查資料	86
三、道學研習班問卷資料分析結果	87
四、道學研習班問卷調查結果	91
五、玉虛宮道學研習班 SWOT 分析	92
第五章 結 論	95
第一節 宮廟教育功能與社會變遷	95
一、道學研習班學員的宗教態度與宗教行為	95
二、梅山玉虛宮如何在現代社會中維繫與信徒間的關係	97
第二節 宮廟教育的新氣象	98
參考資料	102
一、政府出版品	102
二、工具書	102
三、參考書目：	103
四、論文集	106
五、學刊、學報：	107
六、其它	109
附錄一：內政部表揚宗教團體	111
附錄二：梅山玉虛宮第一～三期【玄天上帝信仰與道學】時間、課程及師資表	113
附錄三：訪談大綱	115
附錄四：田野日誌	116

第一章 緒論

自先秦以來，民間宗教¹安撫民眾，養生送死，讓百姓平安度過每個生命階段，這些由文化傳統長期累積出來的「民間信仰²」，屬常民的信仰形態，因無創教的教主、亦無既定的儀式³及教義經典，於是造成民間信仰與當地的居民生活結合在一起，形成一種「文化現象」。

「…民間信仰…與民眾日常生活有密切關係。不論在生活上有什麼疑難，都可以訴諸於神明的庇佑與指點。這不僅對傳統時代普遍未接受教育的廣大民眾而言是一種心理上的依憑，就是對現在的人，也因為不確定感的存在而有相當的支持撫慰作用。」（瞿海源，民 78）

台灣自 50 年代的農業社會→60 年代的輕工業社會→工業化社會→開發中國家→逐漸步入已開發國家⁴→到現今的全球化時代，期間經歷了戒嚴、解嚴⁵及舊台幣⁶換新台幣⁷等特殊時期，而家庭結構也由大家庭（large family）→主幹家庭（single-parent family）→核心家庭（nuclear）→單親家庭（single-parent family），加上這一連串快速的社會轉變中，因大環境的變遷致使許多人雖有豐沛的物質生活，但心靈卻有一份不確定感，亦有許多人因為社會的轉變加上家庭結構的改變，導致一時無法適應社會生活，而這時許多人常會尋求宗教⁸的慰藉。有研究

¹ 民間宗教的“普化宗教”（diffused religion）特性。普化宗教又稱為擴散宗教，亦即其信仰、儀式及宗教活動都與日常生活密切混合，而擴散成為日常生活的一部份，所以其教義也與日常生活相結合，也就較缺少有系統化的經典，更沒有具體組織的教會系統。（李亦園 莊英章，民 74）。

² 指儒、釋、道、巫的混合信仰（瞿海源等，民 78）。

³ 請參閱：張珣〈儀式總論〉一文。「儀式」指稱與象徵意涵有關的一再重複的一套行為。（吳妍蓉譯，2006）儀式（ritual）：定期重覆的典禮，禮拜或其他宗教儀典。

⁴ 指經濟發展水平較高，技術較為先進、生活水平較高的國家，又稱作工業化國家、高經濟開發國家。

⁵ 戒嚴《臺灣省戒嚴令》1949 年 5 月 19 日頒布的戒嚴令，內容為宣告自同年 5 月 20 日零時起在臺灣省全境實戒嚴，至 1986 年 7 月 15 日起解嚴。戒嚴令頒布之時的臺灣省轄區包含臺灣本島、澎湖群島及其它附屬島嶼。

⁶ 舊台幣（臺幣兌換券）：中華民國政府於 1946 年 5 月 22 日發行（因 1945 年 8 月 15 日日本投降，原通用的錢幣停止流通。）臺灣省政在 1949 年 6 月 15 日公布〈臺灣省幣制改革方案〉與〈新台幣發行辦法〉中，要點之一為新台幣對舊台幣折合率為舊台幣四萬元折合新台幣一元；舊台幣於 1950 年元月 14 日正式停止流通遭到淘汰。

⁷ 新臺幣（New Taiwan dollar）1949 年 6 月 15 日開時流通。

⁸ 宗教是一套信念與儀式的系統，涉及神祇或超越凡俗的力量。宗教信仰表現在禮儀形式與信徒

者指出，在傳統社會轉變到現代社會的過程中，世俗化、工業化⁹、和都市化¹⁰是宗教變遷的來源，而「教育」被視為世俗化¹¹程度的一個適切指標（吳蓮進著，郭文般編譯，1986）。亦有研究者指出「...由於教育和科技帶動了人們知識水平的持續提升，可能使得其有巫術性質的活動有衰落的趨勢，但值得特別注意的是，巫術行為在現代社會裡也不可能完全衰落而消失」（瞿海源，1993）...民間信仰場域中人們最重要的集體關懷就是「靈驗」（陳緯華，2012），Horney 指出對個人而言，社會文化在生活環境裡總會造成一些恐懼¹²，有的來自外來的危險，有的來自社會關係的壓力，也有的是種種文化傳統所引發。而「教育」作為一種世俗化的推動力，對宗教態度¹³產生不可忽視的影響，而疏離感也是促成民眾堅持某種宗教態度的力量。由於民間信仰本身是一種擴散性的宗教¹⁴，在教義上較缺乏完整的系統，在面臨現代教育的衝擊時，就會受到很大而不利的影響。（瞿海源，1988）

據內政部於國民對宗教活動滿意情形的報告指出¹⁵，國民對目前社會宗教活動，感到滿意者占 52.1%，不滿意者占 31.3%，顯示目前社會上宗教活動雖為多

生活方式（如：解釋生命的意義與目的，提供信徒道德忠告和指引）兩方面（吳妍蓉譯，2006）。⁹ 〈「根據吳蓮進（1984）民間信仰...和工業化程度有顯著相關（所謂工業化是指二、三級行業人口的比例。）」。請參閱：〈臺灣地區宗教變遷之探討〉，（與姚麗香合著），瞿海源、章英華編，《變遷中的臺灣社會》，頁 239-276，中央研究院民族學研究所，1988。

¹⁰都市化（Urbanization）的概念意指產生都會區以及將鄉村地區轉變成城市空間的社會、經濟與文化實踐，這個過程是資本主義工業化過程中一個極為重要的特徵。都市生活既是現代性的結果也是現代性的象徵，而且指出了現代性本身的模糊特性。涂爾幹（Durkheim）、馬克思（Marx）與韋伯（Weber）等，都認為都市化的過程充滿矛盾性。涂爾幹希望都市生活可以成為提供創意、進步與新道德秩序的空間，卻也擔憂都市生活將成為道德淪喪與失序的空間。對韋伯而言，都市生活是現代工業民主基石，卻也產生生工具理性以及科層組織的「鐵籠」。馬克思將城市視為資本主義所產生的進步符號以及生產力的大躍進，但是它也造成了都市生活成為一個貧窮、冷漠以及骯髒污穢的場地。（許夢芸譯，2007）

¹¹ 世俗化這個概念是指宗教本質的一種衰落。宗教中最根本的超自然觀念和活動、制度在此一衰落過程中逐漸位給講求功利與實效的現世體制。（宋文里，1990：247）

¹²（莊耀嘉 2010、洪栩隆 2012）懼死因應論（Terror Management Theory, TMT）1.文化心理學與人類學家 Becker（1973）認為人最深層的恐懼就是死亡焦慮（death anxiety），而人面對此項存在的困境，會透過社會認同、養育子女、宗教等種種方式，獲得自尊等行為，來緩衝（buffering）死亡的焦慮。2.Greenberg, Pyszczynski, & Solomon, 1986 年提出「懼死因應論」（TMT）認為死亡的覺知會威脅人類心理，而人類會藉其所信仰的文化系統及維持自尊來防禦這種死亡覺知。

¹³指對神、鬼、死亡和靈魂的相信度與宗教信仰的社會功能等。

¹⁴擴散性宗教（diffused religion）：教義、儀式和組織融入世俗制度和其他社會次序中，無獨立自主的地位。例：民間信仰。

¹⁵ 內政部統計處：中華民國臺閩地區一國民生活狀況調查報告（調查時期：九十年六月九日至七月十一日）

數國民所接受，但不滿意者也不少。各式宗教活動，往往透過儀式、組織...各式層面的實踐，構成其和社會之間的互動關係，並於實踐的過程中形成不同的歷史文化，民間信仰亦如此，本論文旨在透過「教育」學習過程，來探討民間信仰理念如何融入於現代社會的生活中，並實踐之。並探討民間信仰如何藉「宮廟教育」此一管道於社會與生活中實踐，以延續其宗教生命。

宮廟文化教育無論在時間或對象方面，涉及的範圍皆相當廣泛，因此本論文所探析的時間則界定於嘉義縣梅山玉虛宮「道學研習班」第一、二、三期的開課時間、對象為梅山玉虛宮「道學研習班」為例，做學員觀察與探討。

第一節 研究動機與目的

「世事滄海桑田，人情變化莫測。」而每個人一生中的富貴貧賤、聚散離合，皆屬無常，更覺得這一切皆是由「天」所安排的。而人與自然界來往，就如同人與神的交涉。尊敬「自然界」是我們先祖歷經千年的生活體驗所產生出來的，認為神靈的力量在冥冥之中主宰一切。人們期望趨吉避凶，於是「敬天」思想便是一種宗教意識。

「有拜有保庇」，在民間信仰裡，許多信眾相信神明會在冥冥中保佑我們。然而「擲香綴拜」一詞，也說明了許多信眾不知為何而拜、為何要拜，也許有些信眾在拜拜中、進香活動¹⁶中，可以體驗到不少的心靈慰藉，但「揸籃仔假燒金（香）」之語，實對部分信眾不友善。俗話說「長工望落雨、乞食望普渡、司公望寄庫。」前者可說僅貪圖個人之小利、小方便，但後者猶如歐洲中世紀晚期的十字軍時代，許多宗教人士藉天主之名販售「贖罪券」(indulgence)¹⁷之行徑。

以往民間寺廟的宗教活動是以提供信眾祈福的功能，如：齋醮、法會、進香、

¹⁶張珣(民75)巫術性儀式，例如廟祠節慶、道教儀式和個人身心性疾病等仍會找乩童等從業人員來舉行儀式；瞿海源(民78)「民間信仰的重要儀式之一，是一年一度的進香活動，信徒通常是在神明面前發下重願，或有重大事情求神明幫助時，如欠病未癒，他們在心理上總是懷有求神相助的觀念，來解除他們內心所憂忡的事，向神訴說股憂、求神指示明路，以解除背負的苦痛(宋龍飛，1971:125)」

¹⁷贖罪券(indulgence)：以錢購得的「大赦」證明書。大赦是建基於「代贖」的古老觀念。大赦僅教宗能賜給，他人只能在得到教宗允許，或受法律委託才能頒賜。

遶境……等儀式性的服務。然而，近一、二十年來，在社會快速的轉變下，許多民間寺廟除儀式性服務外，亦從事社會救助、文化建設、社會教化……等世俗化服務¹⁸。一方面是提升寺廟社會形象外，亦維持信眾對寺廟的認同感與聯繫。

公部門亦針對 1989 年台灣的民間信仰現象，進行社會分析，主要議題為：一、台灣民間信仰的特徵，研究指出乃在於凝聚地方社會的力量，強調靈驗性、具有功利性的本質、祈求神助但也強調個人本身的努力。二、討論競相到大陸進香的問題，……。三、探究術數的持續流行，討論風水、算命的流行……。從八〇年代末「民間信仰」的現象，我們可以看到台灣文化與精神面貌的問題和危機（瞿海源，1990）。且據內政部 101 年國民生活狀況意向調查報告¹⁹，就各項層面觀察，「社會風氣、倫理道德」雖較 98 年上升 2.7%，但滿意度 24.2% 仍顯偏低。而其間的問題項「國民認為要提升生活品質、個人應優先改善項目」中，65 歲以上者²⁰，重要度依序為：「身體健康」、「保持樂觀心情與想法」²¹、「有宗教信仰」²²。而「身體健康、保持樂觀心情與想法、多閱讀及有宗教信仰」之重要度則隨

¹⁸我國民間信仰的特色是普化性的，與日常生活密切配合的，所以其崇拜儀式經常具有神聖性與世俗性的交融；神聖性代表宗教或超自然存在的一面，世俗性則代表日常生活的一面（李亦園、莊英章，民 74）。

¹⁹國民基本特性的變項中含受訪者宗教信仰（包括佛教、道教、一貫道、民間信仰、天主教、基督教、其他宗教和沒有宗教信仰等 8 種類別）。其調查共計 12 大項，87 個子項。依不同的子項，受訪者亦因宗教信仰的不同，其間的滿意度或不滿意度，會有極大的差異。但筆者僅依與本論文研究有關的「國民個人應優先改善項目及政府應加強辦理項目」，其中的「國民認為要提升生活品質，個人應優先改善項目」來探究。項目別：身體健康、保持樂觀心情與想法、充實專業知識、多從事休閒或藝文活動、多兼幾份工作努力賺錢、儲蓄、升遷加薪、找到工作、多閱讀、投資、考進公家機構、改善家中成員相處情形、有宗教信仰、買房子、換工作、改善人際關係、結婚、生小孩、搬家、離婚、其他、無意見或很難說（%）、不知道（%）、不需要（%）計 24 個問題，其中有 21 個問題，單位：重要度。

²⁰年滿 65 歲以上者，依據老人福利法，稱為「老人」。台灣至 2007 年 65 歲以上人口達 234 萬 3 千餘，占總人口數 10.2%，國人零歲平均餘命，男性為 75.1 歲、女性為 81.9 歲。台灣屬高齡化社會。（行政院衛生署國民健康局 98 年老人健康促進計畫（2009-2012））。

²¹ Phyllis Moen (2003) 提出生命歷程 (life course) 的觀點，該觀點融合了個體 (微視層面) 和社會與歷史背景 (鉅視層面) 對人的年齡階段的影響 (Elder, Johnson, & Crosnoe, 2004) (張宏哲等 2013)

²² 靈性層面 (spiritual dimension) 是指人們對自我實存、信仰，以及超自然力量的經驗的整體。這力量不僅幫助我們瞭解生命，也賜予我們平安、指引、力量和方向 (Bullis, 1996; Schuster & Ashburn, 1992)。由於「靈性」涉及我們和一種比我們更大的力量之主觀經驗與感受，各種宗教通常會以更正式的儀式和有系統的方式去建構它，例如：教義、教條、宗派和儀式 (Bullis, 1996; Zastro & Kirst-Ashman, 1990)。宗教信仰帶來的生命意義與老人主觀的幸福感有密切的關係 (Krause, 2003)。過去研究也顯示，宗教性 (個人的靈性信仰) 與身體健康 (Musick, Traphagen, Koenig, Larsen, 2002)、存活的時間長度 (Helm, Hays, Flint, Koenig, & Blazer, 2000)、主觀性的生

著年齡而遞增。

在「多閱讀」項目（年齡/重要度）：20-29 歲/5.3；30-39 歲/6.9；40-49 歲/9.6；50-64 歲/10.7；65 歲以上/11.2。在「有宗教信仰」項目（年齡/重要度）：20-29 歲/1.6；30-39 歲/3.3；40-49 歲/6.1；50-64 歲/8.9；65 歲以上/16.2。（台灣目前屬高齡化社會²³。）由上述資料，顯示的「多閱讀」與「有宗教信仰」，對高齡者而言，除可彌補年少時期因大環境因素的不利就學外²⁴，且因每個人的生命是無法逆轉的，無論生活如何改變、科技、醫藥...等怎麼的進步，人都無法擺脫情境與情緒的交雜糾纏，有些情緒感受是無法靠吐露訴說來發洩紓解的，而這些情緒就成了執迷（*obsession*），時時籠罩於在自身生活的四周，而使自身陷於情緒的折磨裡，往往因自身的不愉悅而影響了整個家庭的氣氛，使「家」變成「枷」。此時，若能透過閱讀別人的經驗與感觸，提供豐沛的情緒資源，自身藉著閱讀的幫助，以便可從容地應付這些不愉快的情緒情境。另亦顯現「宗教信仰」對「成人依附」²⁵的重要性。有神論者的「宗教」可能在許多成人生活中扮演重要的角色，因為它的功能作用等於一種「依附關係」的態度²⁶（Kirkpatrick & Shaver,1990）。

人於生活世界的秩序與失序之間發現苦痛的因素。生活秩序即是我們所稱的倫理，而倫理是情緒的主體，是心理健康或社會苦痛的維繫。信仰的療癒（*faith healing*）所涉及的，是生活方式的改變外，生活風格與型態亦需作調整，而社群

活品質、存活的意志，以及接受死亡的必然性（Hooyman & Kiyak, 2008）都有密切的關係。（張宏哲等 2013）

²³ 高齡化社會（*aging society*）依據聯合國世界衛生組織（WHO）所訂的標準，老年人口總數達全國總人口數的 7% 以上稱為高齡化社會。台灣於 1993 年底，65 歲以上人口達 148 萬人，約占總人口 7.1%，已達 WHO 的高齡化社會指標。且推計於 2018 年 65 歲以上人口約占 17%。（請參閱：張明正〈高齡化社會〉一文。）

²⁴ 台灣本島及附屬島嶼與澎湖群島因馬關條約（1895）割讓給日本，直至八年抗戰勝利（民 26 年—民 34 年）上述地區的居民於民 34 年之前係行日式教育，台灣光復後因百廢待舉，直至民 57 年才將國民義務教育延長至九年。

²⁵ 依附（*attachment*）：是指個體與重要特定他人之間，所建立的強烈且持久的情感連結（Bowlby, 1969）。依附是個人維持安全感的一個重要機制，而不論在經驗或理論的工作上，都提出宗教最重要的心理功能是在安全感的調節，以及個體不同的宗教信仰與親密關係經驗相連（Kirkpatrick, 1994）。（白嘉玲，2010）

²⁶ 成人依附關係：是雙向的，互為往來，雙方均給予彼此安全感與支持照顧。成人依附可內化與依附對象的情感連結，能忍受較長時間的分離而不會感到悲傷痛苦（Hazan & Zeifman, 1994）。（白嘉玲，2010）

的支持亦是至關緊要。

梅山玉虛宮，於乾隆 22 年先民自大陸武當山，隨奉玄天上帝尊身渡海來台，在卜居梅坑（又稱：梅仔坑），即於民房虔祀北極玄天上帝以冀能沐神庥，時有李紹者，籌組元宵柑燈會²⁷以支持，迨嘉慶末期，盧光順、何春梅等首倡建廟以祀典議起，附和日眾遍及五十三莊，捐獻熱烈，嘉慶二十五年，秀春廟竣²⁸。神廟落成，宮號「玉虛」，擬定管理制度，並附設學堂於東畔。道光三年（1823），莊民多人捐建後殿以奉祀觀世音佛祖、十八羅漢（已移祀梅山岩禪林寺），並在東畔附築瓦屋數椽藉為學堂以興教育，民國 65 年成立中華文化研習所（嘉義縣政府核備有案），爾後歷經多次天災（諸羅大地震、嘉義大地震等），導致廟宇倒塌重建或修繕，而廟務行政亦由管理人時期→管理委員會時期→財團法人時期，但祭祀活動均由爐主頭家負責，屬雙軌制運作方式。梅山玉虛宮屬玄天上帝祖廟，迄今尚無前往他廟進香的活動，僅每年農曆三月三日玄天上帝壽誕於境內平安遶境活動一天。而梅山玉虛宮歷經清治時期→日據時代→「皇民化運動」→國民政府→政黨輪替等不同的時空，至今其〈祭祀圈亦無縮小或分裂等情事，在在顯示管理組織內外事務之運作具有嚴謹性，且續前人粒積香銀的精神，並隨時空背景調整廟務活動，以取之於信眾並用之於大眾，來提供民眾的服務。

基於上述背景，本研究主要探討的問題為：

- 一、梅山玉虛宮在現代社會中與信徒維繫的關係為何？
- 二、梅山玉虛宮致力於宮廟文化的教育工作為何？

第二節 研究場域概述

梅山鄉的梅東村、梅南村、梅北村是全鄉文化與交通中心，其餘 15 村分佈偏僻山區，而祭祀圈內除梅山玉虛宮外，尚有許多具有重要歷史或特色的宗教場域，例：梅東村的中華聖母天主堂（1957 年，哥德式建築、著清朝官服的中華

²⁷ 請詳見梅山玉虛宮沿革志（民 77~81 年間編印，頁 24）

²⁸ 劉萬枝對臺灣寺廟的發展分為：（一）拓墾初期，僅奉香火在田寮或居屋。（二）庄社構成期，以土地祠的普遍設立為特徵。（三）街市形成，地方士紳鳩資廟宇。劉萬枝，〈清代臺灣之寺廟（一）〉《臺北文獻》，1963 年，4。

聖母態像)、梅北村的基督教長老教會、梅南村的真耶穌教會，另梅山岩禪林寺雖屬圳北村，但實際距離梅山玉虛宮約 1000 公尺左右。梅山玉虛宮雖屬民間信仰，但自建宮開始即與祭祀圈內或附近不同宗教團體亦有良好的互動。例：梅山岩禪林寺所奉祀的觀世音佛祖、十八羅漢，係由梅山玉虛宮移祀。另民 97 年中華聖母天主堂的梅山儲蓄互助社²⁹舉辦互助節慶亦贊助活動經費³⁰。另與其它縣市主祀神明雖不同、但因有共同信仰，而組成臺灣寺廟金蘭會³¹的廟宇聯誼會（梅山玉虛宮亦主辦第十次的金蘭聚會），由於該組織健全，效果良好，由初期 30 多間宮廟參加，至民 101 止成員已有 70 多間宮廟，分布於本島各地與澎湖。梅山玉虛宮係為玄天上帝的祖廟，由該宮神尊分靈奉祀的分靈數至 102 年 05 月已達 303 尊，其中由宮廟前來分靈奉祀者有 37 間宮廟，而分靈奉祀的個人或宮廟遍佈布島內各地（表一）。

梅山鄉自古即學風鼎盛，清代治台時期，梅山鄉曾經出過三位秀才：江福祺、江文榮及鄭芳春，顯見，不因地處山區而忽略子弟的教育³²。至 101 年止，鄉內畢業的碩、博士人數約 300 人，就讀中亦有 150 人；大學畢業者約 1,700 人、就學中約 900 人；專科畢業者約 1,200 人、就學中約 300 人；高中職畢業者約 4,000 人、就學中約 1,300 人，上述人口約占全鄉人口的一半，其餘一半為國中、小畢業者與就學者和學齡前兒童，而全鄉教育程度，登記為識字或不識字者約 400 人左右³³。由於居民教育程度均在高中職以上，加上祭祀圈內各式宗教場域多，居民可選擇的宗教種類亦多。

台灣漢人在一九四五年以前，大多信奉中國民間信仰，台灣光復後，宗教情

²⁹ 儲蓄互助社於民 53 年在內政部登記為全國人民團體，于斌樞機主教為理事長。民 56 年基督教長老教會總會正式成立儲蓄互助社推行部，民 57 年財政部同意試辦，民 71 年在台北地方法院完成公益社團法人之登記。請參閱：民 92 儲蓄互助社手冊。

³⁰請參閱：附錄一。

³¹1991 年由臺南正統鹿耳門聖母廟主委方文科倡議成立，尚未向內政部登記，僅以和各地寺廟交流學習為目的，是廟宇之間互相聯誼的組織，並以發揚傳統宗教文化，促進社會祥和，增進群眾福祉等為創會宗旨。（請參閱：張珣民 98 臺灣寺廟金蘭會一文）

³²請參閱：梅山鄉公所《梅仔坑影像誌》頁 44。

³³資料來源：同上。登記不識者有部份是受日式教育，但屬非正規學制，例：就讀「國語講習所」。

勢因人口移動³⁴、政策取向，及社會經濟變遷等因素而產生了變化。有研究者指出，地區性社區是傳統宗教的社會基地，都市化³⁵使得地區性的社區衰落，因此也使得宗教沒落。另有國外研究者 Glock 和 Stark (1965), Wilson (1982) 論道，宗教的功能終將為先進科技、自然及社會和現代化組織所替代 (吳蓮進, 1985)。

然而，近年來，有不少新舊寺廟，在原先的地區性信眾基礎上，不僅吸納全台各地的進香信徒，成為宗教觀光勝地，而進香信眾亦日漸增多，例：白沙屯媽祖進香活動…等。信眾往往超過十萬人，且參與的信眾全是自發性的，而這些進香活動，甚至吸引國外媒體前來相繼報導，顯見都市化的結果，不僅未讓宗教沒落，反使宗教活動更加擴大。宮廟要成為民眾的信仰中心，應具備神聖功能與教化功能，若僅停留在廟會活動的儀式上，將導致信仰文化內容的不足。經由研究現代社會中傳統公廟信仰的經營，探討宮廟的功能與信眾互動之需求與影響。藉以觀察歷史古廟梅山玉虛宮在現代社會中維持信眾、信徒參與的機制是否有所改變。此外，經由廟方決策者的經營方式說明梅山玉虛宮辦理「玄天上帝信仰與道學」研習班的信仰組織場域與特徵，期望藉由本論文探究這些元素和現代信眾之間的關聯。

表一：梅山玉虛宮神尊分靈奉祀資料

北部地區分靈數			中部地區分靈數			南部地區分靈數			東部地區分靈數		
地區名稱	個人	宮廟	地區名稱	個人	宮廟	地區名稱	個人	宮廟	地區名稱	個人	宮廟
宜蘭縣市	1	—	苗栗縣市	2	—	梅山鄉	28	—	台東縣市	—	1
基隆市	5	4	台中市	41	3	嘉義縣市	59	6			
新北市	28	8	南投縣	4	1	台南市	16	3			
台北市	10	—	彰化縣市	21	2	高雄市	6	2			
桃園縣市	8	1	雲林縣	35	6	屏東縣市	2	—			
小計	52	13		103	12		111	11		—	1
合計		65			115			122			1
總計											303 (宮廟 37/個人 266)

註：1.至 102 年 05 月 06 日分靈資料。

2.資料來源：梅山玉虛宮提供，筆者自行整理。

³⁴ (余光弘, 1983a)「首先是日本人勢力的撤出。...其次是大陸退後，其他省籍移民的大批遷入，及隨之而來的大批基督教各派的宣道人員，在其強力的佈教組織及活動的發展之下，民間宗教在臺灣的獨佔性被打破。」

第三節 研究場域與教育活動

「嘉義城隍、梅坑帝爺、民雄大士」³⁶是嘉義縣、市三座歷史悠久的宮廟。嘉義城隍廟、民雄大士爺廟皆屬臺灣第三級古蹟；梅山玉虛宮因歷經諸羅大地震（光緒三十三年）³⁷、嘉義強烈震災（民三十年），因廟宇倒塌或拜殿震倒，皆於原址復建或簡易修建，後因廟宇歷久，失修圯傾堪虞，於民五十九年奉臺灣省政府民政廳核准重建，民六十一年原址二次重建，同年陽月初三³⁸落成安香。³⁹

嘉義城隍廟、民雄大士爺廟與梅山玉虛宮不僅有悠久的歷史，亦具有「祖廟」或地方「公廟」等重要角色，「民雄大士爺廟」為『大士爺』原始祖廟⁴⁰，全臺各地大士爺廟，皆由民雄大士爺廟分香而出。「嘉義城隍廟」是臺灣最早官方建立的城隍廟⁴¹，在主神信仰相同的宮廟中具有重要領導地位外，亦是重要的文化傳播與推動中心，嘉義城隍廟於民八十年起即開辦「夜間教學」活動，課程有古箏、花藝、書法、英日語、八字…等陶冶心靈、知識增長課程，迄今已辦理 40 期，除有良好口碑之外，亦是許多信眾的日常生活寄託⁴²。梅山玉虛宮自建宮以來即附築瓦屋籍為學堂以興教育⁴³，民六十五年成立中華文化研習所（圖 3），對扎根文化之關懷亦盡善盡美。

梅山玉虛宮台灣光復後教育記要（表二）：

³⁶ 係指「嘉邑城隍廟、梅山玉虛宮、民雄大士爺廟」（梅坑為梅山舊地名，清治時期：梅仔坑庄。日治時期（1920 年）：小梅庄。民國 35 年，改稱「梅山鄉」）。

³⁷ 西元 1906 年

³⁸ 陰曆 10 月 3 日。

³⁹ 請參閱：玉虛宮沿革誌，頁 21-22。（民 77~81 年間編印）

⁴⁰ 無「大士爺神祇」的廟宇。大士爺僅在普渡時（農曆 7 月 21-23 日）才設紙糊神像在街角祭祀，以超渡亡故的無祀孤魂。

⁴¹ 清治時期臺灣行政區為：一府（臺灣府）三縣（臺灣縣、鳳山縣、諸羅縣）。官建城隍廟為：1.（台南）臺灣府城隍廟（1669 年）2.（台南）臺灣縣城隍廟（1711 年）3.（嘉義）諸羅縣城隍廟（1715）。諸羅縣管轄區：南至新港溪（台南市新市區）北迄基隆包括宜蘭、花蓮、台東一帶。光緒 13 年（1887）獲皇帝賜匾「臺洋顯佑」，是臺灣唯一擁有皇帝賜匾的城隍廟。（石萬壽，1989：69。）昭和 13 年，川添修平市長迫令廢合嘉義市全市寺廟，全市 63 寺朝各存主神一尊合祀於城隍廟。（方輝龍，1961：40），嘉邑城隍廟目前是嘉義市諸廟的領導者。《臺灣地名辭書 卷二十 嘉義市。》

⁴² 每年辦理兩期，每期十六週。（每一學員以最多參加兩班課程為原則。）

⁴³ 梅山國小於民前 5 年（1907 年）日治時期開辦，梅山國中於民 45 年（1956 年）國民政府來台後辦理，目前為梅山鄉最高學府。

表二：梅山玉虛宮辦理教育記要

編號	西元	年 度	事 由	備 註
1	1820	嘉慶 25 年 2 月 15 日	1.神廟落成，宮號「玉虛」，擬定管理制度。 2.並附設學堂於東畔。	
2	1823	道光 3 年 3 月 15 日	玉虛宮東畔附設學堂，以興教育。	
3	1906	明治 39 年 3 月 17 日	嘉義烈震，廟宇頹毀，募捐重建歷時五年。	教育活動暫停。
4	1941	民國 30 年 12 月 17 日	1.嘉義烈震。 2.大東亞戰爭爆發（台灣「皇民化運動」）。	教育活動中止。
5	1976	民國 65 年	成立中華文化研習所	嘉義縣政府核備有案
7	1983	民國 72 年	舉辦公益慈善教育文化事業獲得中央表揚。	
8	1986	民國 75 年	七十五年度嘉義縣慈善公益、教育事業全縣第一名，榮獲中央表揚。	
9	2009	97 年度	獲內政部表揚績優宗教團體（計 246 個宗教團體）	民 98 年表揚手冊 15 頁
10	2010	98 年度	獲內政部表揚績優宗教團體（計 258 個宗教團體）	民 99 年表揚手冊 23 頁
11	2011	99 年度	獲內政部表揚績優宗教團體（計 261 個宗教團體）	民 100 年表揚手冊 28 頁
12	2012	100 年度	1.獲內政部表揚績優宗教團體（計 255 個宗教團體） 2.辦理【玄天上帝信仰與道學研習班】	民 101 年表揚手冊 15 頁

【資料來源：1.梅山玉虛宮沿革誌 2.內政部宗教團體表揚手冊】筆者整理

第四節 研究背景與動機

一、研究背景

欣賞小民智慧的多元文化教育⁴⁴

筆者就學期間曾修習一門「身心障礙旅遊專題」⁴⁵，及部分「社會工作」課程⁴⁶，並於一因緣下，得於加入社工實習的行列，約有 10 週（400 小時）的時間與住在機構的住民接觸，機構中有一半住民係屬民國 34—38 年間，因各式原因（例：跟部隊移動、學校校長帶領、在路上行走突然暈眩，等見到陽光時人已在台灣了……）而來到了台灣。實習期間因要辦理團體活動⁴⁷，故需拜訪住民，訪談時正值中秋，機構配合佳節，致贈每位住民一盒月餅，有位住民，望了一眼月餅，開口對我說：「這時若在家鄉，就只能吃窩窩頭，大麥是要給爺爺奶奶吃的。」聽到此話，我頗為傷感，但也僅能問到：「您的家鄉是在北方吧！」雖是一句寒暄話，但卻讓他滔滔不絕地訴說著往事，這時也讓我體會到唐朝詩人李白的「舉頭望明月，低頭思故鄉」的思鄉情懷。雖然這位住民已在台灣生活超過一甲子，但他對家鄉的思念卻一直深植於心坎，而他的心願更是一個無法隨著時間來消弭的梗，而此「梗」亦是他的心願，為達此心願唯有健康的存活，而飲食有節、作息規律更是健康的重要元素⁴⁸。他告訴筆者，解嚴後⁴⁹，他也曾回去家鄉一趟，

⁴⁴多元文化教育（multicultural education）臺灣係由多種族群（閩、客、原、外省、外籍…等）所組成，而彼此之文化和語言具有很大差異，加上其它弱勢族群，如：身心障礙團體、文化不利群體…等，故如何促進族群的了解，避免族群間的對立與衝突，是一重要教育課題。

⁴⁵身心障礙：指先天或中途發生生理和心理損傷，造成個人在社會生活方面不能充分使用自己能力的狀態。

⁴⁶完整的「社工課程」至少需修習：社會工作概論、社會團體工作、社工實習…等 15 門課程，合計 45 學分。

⁴⁷團體活動是社會工作直接服務方法領域之一。

⁴⁸機構分養護及安養兩類住民，該住民（是超高齡者）屬安養住民，機構僅提供住宿及固定的三餐開伙，其餘生活需自理（洗衣物、房間清理、就醫、購物…）。筆者因有多位友人的家長屬高齡者（75-84 歲）或超高齡者（85 歲以上）。其共同的生理狀況是需軟食（牙齒不佳）且一日需多餐、聽力不佳、有些生活無法自理（洗澡…等）、生活作息隨心所欲（三更半夜看電視；白天呼呼大睡）。友人家中皆有請外籍看護，但友人中，有的在親屬輿論壓力下只好提前退休、有的不敢接主管職（唯恐怠忽職守）、有的明知外傭有虐親行為（身體常有不明的淤青…），但也僅能痛在心裡。

⁴⁹民國 76 年 7 月 15 日凌晨時，中華民國政府宣布正式解嚴，在台灣實施長達 38 年多的戒嚴令自此走入歷史。

在親人的離散外，更有因大環境的關係導致無法聚合的情境，因他那位結婚未滿月的妻子，於文革期間⁵⁰，在迫不得已的情境下，只得另嫁他人。他說，他不能怪她，...末了，他告訴筆者，假若她的另一半不在了，他可以將她接到台灣來。此時我心頭悄悄地浮起了王維的「獨在異鄉為異客，每逢佳節倍思親」那種感念親人的情境。親人和故鄉的點點滴滴，所編織出來的那綺麗年少時期，而過往的親情和鄉情，此時密密地織構成一串串的回憶，留在記憶深處，應是這位住民多年來所交織出來的心境。想起魯米（Rumi）的蘆笛之歌⁵¹「...任何曾被迫與愛人分離的人，都會了解我的哀怨。任何曾被迫和根源分離的人，莫不企盼著歸根，...蘆笛是火，不是風。成為那虛空吧。……」

師法自然以填補空白課程⁵²

對植物而言，根是生命所繫。而人心靈深處的根，是多樣且複雜的，可能是一種感覺、一種回憶或是某種的生活習慣，會因人而異，然而對大多數的人來說，「家」是第一個有這種感覺的地方，除了家和家人以外，故鄉更是許多人懸念的地方，而令人魂牽夢縈，並時時徘徊流連於整個腦海中的，是一幕幕的童年往事，當我們生活在自己熟悉的土地上，享有幸福生活時，此時視擁有一切為當然，有一天我們突然發現「心靈的根」失去了依持，才感覺到它---土地，熟悉的土地，在我們生命歷程中的重要性，因「萬事萬物隱然相連」（蔡昌雄）⁵³。機構有位住民，曾對筆者訴說，有許多人都說他們老人家脾氣不好，想想有三、四十年的時間，是回家不成、祭祖又無門，那種苦悶的心境，是很多人難以理解的。人是群居的動物，從家庭到社會都是最基本的群居，如果一個人連「家」的群居生活都沒有，是一種的不幸，對多數人而言，家是一切的根本，最後的歸宿，一個人在外面無論遇到多大的風霜雨雪，回家就有療癒（healing）的效果，但對機構中有

⁵⁰ 又稱「文化大革命」是 1966—1976 的政治清洗。被廣泛認為是最動蕩不安的災難性階段，常被稱「十年浩劫」。

⁵¹ 魯米（Jalalad-Dinar-Rumi 1207-1273）伊斯蘭教蘇菲派（Sufism）創始者、中世紀波斯三大詩人之一。蘆笛之歌是描述一個關於被拆散的故事。

⁵² 空白課程（the null curriculum）係由艾斯納所提出的概念（Eisner, 1979），探討學校「不教什麼」，產生了什麼結果。

⁵³ 同註 3。

些住民，「回家」之路卻只能沈澱於心窩裡。誠如「失根的蘭花」作者陳之藩所寫的「...我所謂的到處可以為家，是因為蠶未離開那片桑葉，等到離開...即到處均不可以為家。」然而，每個人皆有機會因種種情況，而有長短不一的離鄉背井時段，當遇不順遂時，此時若能有安慰、召喚的隻言片語，便成了孤寂心靈最溫馨之撫慰，亦是鼓舞著我們勇往直前最大的動力。

千金買茭、萬金買茭邊⁵⁴

筆者實習時，需協助一名住民（一手無法使力）參加團康活動，見他悶悶不樂，問他是否有其它事待處理（因他坐輪椅，有些事無法自理），他告訴筆者「他因鄉音濃厚，講的話，別人都聽不太懂，少有人會與他交談。」筆者請他放慢速度⁵⁵，經幾次交談，他告訴筆者，他過去因工作環境固定，本身亦無宗教信仰，也不積極融入當地的生活環境，總覺得桃源雖好，終非久戀之鄉。就在兩岸開放後，他充滿希望的回到他思念已久的家鄉，但故鄉已非他原來熟悉的地方了，且熟識的親人亦都不在了。而此時，他才驚覺自己居然對生活數十年的居住區，周邊生活文化是如此的陌生。因自己的鄉音濃厚，雖然有幾段的露水姻緣，但在文化差異與語言溝通的不良下，就這樣的無疾而終。現在，年紀大了、身體又不適，還好有機構可以居住。顯然語言是我們紮根的重要工具，因語言的溝通、表達無障礙時，可讓我們在有限的時間內，認識一個陌生環境，並可快速融入新環境。

「在台灣，很多人不解，為什麼老一輩『親日』（王瓊玲 2014）⁵⁶語言與童年往事，是現在，許多耄耋之齡者的共同記憶。實習的機構約 5 公頃，但住民中有『親日』、『愛中』更有『仇日』、『怨中』的⁵⁷，而語言亦是許多住民的隔閡，機構高齡者住民所反映的屬性，亦是目前台灣高齡者生活背景、語言訊息的縮小版，但「生活方式」、「語言傳遞」也是他們與家人、晚輩間溝通的一道小小鴻溝⁵⁸。

⁵⁴同華語：遠親不如近鄰。

⁵⁵筆者就讀高中時，上課教師來自不同的省籍，故對不同的口音、腔調之話語皆有一定的理解。

⁵⁶資料來源：103 年 01 月 17 日，聯合報，教育 A，一夜新娘 探索台日糾結情感。

⁵⁷住民省籍多，經歷亦不同，有的目睹「南京事件」、有的參與過「中原大戰」、「八二三炮戰」。

⁵⁸戰後嬰兒潮的上一代許多是接受「日式教育」。

宗教的他律與自律

人不同於植物，但心靈深處那分對人對物的歸屬感、認同感、溫馨感是支持我們快樂活下去的動力。宗教信仰，可為生命紮根，筆者因所學的關係，故在機構訪談住民時，會特別關注住民的宗教信仰，亦發現具有良好正向宗教信仰者，較能妥善安排其私人生活，一位年屆米壽的住民，每天均有誦讀「佛說阿彌陀經」的習慣⁵⁹，另一位耳順之齡的住民，是虔誠的基督徒⁶⁰，雖患有帕金森氏症

(Parkinson's Disease) 但固定安排上教堂的時間，不因年紀或身體的狀態，兩位住民個性均溫靜、開朗。顯然正當的宗教信仰多蘊涵了愛與包容，是心靈最好的情緒出口，也是提供我們如何接受人世間，許多無法理解的困惑，因共同信仰而結識的友人，也是心靈上最容易產生共鳴的朋友，當我們面臨生命轉折的關口，他們也最能以同理心立即關懷與安慰。

另外，筆者修習一門「身心障礙旅遊專題」，因課程需求，故訪談訪身心障礙者，筆者因過去就學時，班上有一名同學是「脊髓損傷」者，便在此位同學的協助下找齊受訪者，而發現「宗教場域」，亦是讓他們脫離不愉悅情境，並快速融入人群的一重要因素。例：一位曾擔任多屆某縣市脊髓損傷協會的理事長，告訴筆者，他曾經是一名頸部以下皆癱瘓的受傷者。於復健學習走路時，讓他憶起，兒少時家長將他送到公廟學習舞獅，踏八卦步的情景。於是他將走路的練習，當成他在踏八卦步，他說剛開始自己走路的怪姿勢，總引他人側目，但他亦不理會（因學舞獅，步伐踏錯，除遭指導師父的糾正或處罰外，亦經常遭同儕訕笑。）他說，現在他不講，也沒有人知道，他是一位極重度脊髓損傷者。

筆者就讀的學校對身心障礙者亦有諸多的關懷，處處可見無障礙空間的設施，故訪談對象，有位就讀文學系的同學，該位同學係屬先天罕見疾病的患者，他告訴筆者，他自幼即定期和家人到某一道場，聆聽上師的開示、講經，他覺得去道場是一種愉悅的時光，除可接觸眾多的人群外，他更從中得知，他所擁有的，

⁵⁹ 住民是隨國軍來台，於軍中服役時皈依。

⁶⁰ 此位住民的外祖母是一位傳教士，住民於婚後即移民美國，他亦不諱言的告訴筆者，他也多次遇到撒旦的考驗，因自幼的信仰，讓他學會如何在逆境中轉境。

和許多人比起來是有過之而無不及，雖然他先天即帶來此疾病，某些活動他總是無法參與，有很多事情自己不但無法自理，尚需要他人協助才得以完成，而此疾病只會讓他的身體越來越差，而且也不會好起來的。但筆者從他樂觀進取的談話中，可感受其雙親是具有正信宗教信仰者，他說，在他應屬學習走路的時期，他的母親即察覺，他似乎有些不一樣了，雖然，當時有些親友總會以關切的言語，來緩和他母親的不安情緒，但他母親卻當機立斷帶他就醫，得知檢查結果，他的父母並非怨天尤人，而是積極協助他如何面對未來人生的生活學習，並自幼即帶他前往道場，參與宗教活動，協助他打開心靈的一扇窗。

正信宗教止於至善

有許多人因與人群疏離、與鄉土疏離，甚至與童年記憶疏離，與「真我」遠離，都是使我們心田的「根」失去養分滋養的因素。而每個人與出生的土地之間有一種神秘的連結，而這連結有一重要指標，即是與該地「主神」之間的權利與義務關係，因主神具有保護村民免於邪靈干擾外，另在信眾的婚喪喜慶中，能給予祝福、為其治病或解決不幸等，展現保衛村民安居樂業的能力，而人對於「神」居住的場域視為一「神聖空間」。

二、研究動機

(一) 個人動機

迷人的咸池總與莊嚴的華蓋相視

筆者因某些因素，偶至宗教場域從事田調事宜，因而有機會到一些面積遼闊、住民較少的村落（以漢人為主的聚落），看見村落中至少會有一座「公廟」，該公廟除了是當地居民的信仰中心外，亦提供學習（漢學、鼓陣、獅陣…）及金融（借貸）功能。因與神職人員⁶¹的接觸及與當地居民交談，深覺宗教場域及執事人員在與當地居民的互動中，亦影響社區、家庭等和諧關係。

⁶¹（李亦園、莊英章，民 74）指從事宗教服務的人員，包括宗教的執行人，如和尚、尼姑、道士、法師、術士、乩童、紅姨以及廟公、土公等等。

「所有宗教現象是因為沒有安全感而發生的。」(楊乃藩民 74)⁶²多年來，筆者有部分友人，喜愛參與各式宗教活動，並喜尋求各宗教神職人員從事宗教療癒儀式。偶會邀筆者一起前往，於某次從事宗教活動時，參加人員竟接近百人(且全是女眾)，而參與者不乏是具有高社經背景或高學歷者，因而讓筆者欣賞到宗教之魅力。筆者亦多次與不同友人，前往屬性不同的民間信仰或純佛教的場域⁶³，禮神拜佛、或參與進香、遶境…等活動，並結識部分入世的宗教師、宮廟負責人等。而部分宗教師、法師亦有從事消災解厄的服務，當然，也碰到一些奇特情事，例：有些宗教師會告訴筆者，身傍有「無形」跟隨、或有「靈童」圍繞者、名字筆劃會阻礙未來運勢、甚至有人拿「佛尊」、「經書」要和我結緣，並告訴我，這些「佛尊」、「經書」和我相當有緣…等。遇到這些情境，筆者大都謝謝這些宗教師的告之，並隨喜添油香。臺灣民間宗教的成人教育，最大的問題在於用巫術化的宗教儀式或活動來宣揚其教義(鄭志明，1996)。因社會整合是有賴於神聖性的共同信仰，而「儀式」亦是維持個體與集體聯繫的重要媒介元素之一⁶⁴。在民間信仰的傳統文化中，有許多社群對巫術(witchcraft)的著迷，已根深柢固⁶⁵。而有些巫術的本質是在改變既存的秩序、事物的內在素質，而具有正信的信仰者相信，世界是有固定秩序的，人的智慧可以理解、掌握秩序，但不宜任意改變的。

意識歷程與雞尾酒會現象⁶⁶

水能載舟，亦會覆舟，因部份宗教師的走偏，致使宗教場域變成扼抑心靈發展之地，例 1978 年南美洲「人民聖殿教」(The Peoples Temple)造成的「瓊斯鎮大屠殺」當時約有 900 名信眾集體自殺。一名宗教人士指出，許多聲稱遭惡魔附身的人其實是罹患心理疾病，例如妄想症、憂鬱症等。「…特別是現代中國的宗

⁶² 《現代生活態度研討會論文集》(民 74 年，中華文化復興運動推行委員會編印，頁 198、218)

⁶³ 有公廟、角頭廟，私人廟、佛教寺院；有的「有辦事」。

⁶⁴ 請參閱：涂爾幹(Emile Durkheim)的宗教社會學。(何明修 2004)

⁶⁵ 韋伯(Max Weber)認為巫術是解除生活狀況中特別的緊張因素的一種超自然手段。(韋伯 1993)。

⁶⁶ 指個人的身心狀態與環境中人、事、物變化的綜合覺察與認識之經過。在其歷程中，當個人對內在與外在一切變化的覺察與認識時，常隨當時注意程度的不同，而經驗到不同的意識層面。若無法清楚其意識層面時，稱為雞尾酒會現象(Cocktail-party Phenomenon)。

教，都認為肉體的疾病是由於不幸者本人，或者他祖先的巫術儀式或倫理罪惡的表現。」(韋伯，1993)

過年期間，筆者亦不免俗，總會到居住地或鄰近熟識的宮廟禮拜或點燈。某次碰巧遇見有位信眾因事與另一半有爭執，而到宮廟抽籤，並請宮廟主事者為其指點迷津，此刻，只見宮廟宗教師不慌不忙的告訴此位信眾，係因她的名字結構不理想，只要改名字即可。聽到此話語，讓筆者相當的錯愕，心想，天底下有那對夫妻沒有不愉快的情事(冥婚者例外)。據研究顯示「更改名字」對某些因創傷後壓力心理障礙症(PTSD)者具有其意義，但並非遇事皆以改名字即能化解其癥結⁶⁷。據內政部戶政司統計，從1997年至2008年全台已有202萬人曾改名，全台約有8.8%的人有改名經驗。筆者過去求學期間，班上有一小群同學突然都改了名字。筆者於偶然間，問了其中一名同學改名字⁶⁸原由，係因「運勢不佳」，她並告訴筆者有人已是第二次改名，而她們都有「老師」⁶⁹指點者。據某縣市戶

⁶⁷ 創傷後壓力心理障礙症(Post-traumatic stress disorder)指人在遭遇或對抗重大壓力後，其心理狀態產生失調之後遺症。筆者因有熟識之人因家長所取的名字或工作情境的不愉悅，經更改名字後，而創造出另一個自己。例1：某位50年代出生的友人原名為「月金」，因居住環境習慣使用閩南語，國中時期，其名字，是許多調皮同學用於捉弄的話語，在家長的陪同下，到相關單位辦理更名，因承辦人員係一名具有濃厚鄉音的高齡男眾，該名承辦人員又問友人，妳為何要改名呢？妳的名字很好聽咧！並大聲的喊著「月金！月金！」。據友人告之，她在更名機關當場哭了出來，才順利改了名字。不知是否此原因，讓她有一種莫名，且無法化解的省籍情結。例2：另位友人，在某一情境下，告訴筆者，她的名字是更改過的，因她的父親於農閒時，總喜愛與閒雜人士在村子裡的雜貨店，從事博奕活動，而她與其學生妹妹的名字合起來，是有一付好牌之意。(筆者因對博奕活動陌生，故不瞭解「好牌」定義為何。)她說，小時候她與妹妹經過那雜貨店，總有一、兩位閒雜人士拉長音喊她們姐妹倆、而其他人總是似笑非笑的，看著她倆，漸漸長大，得知那喊聲是什麼意思之後，她和妹妹好似有某種默契，兩人皆不走在一起，而她除非不得已，也不到那家雜貨店購物。國中畢業後，她與妹妹也分別到不同縣市就業，多年後，在他人的鼓勵下，就讀高職夜間部，同時更名，並順利於商場事業。她告訴筆者，她國中畢業到外縣市就業後，只要想到要「回娘家」，她就身體不舒服，且腦海中就浮起那些似笑非笑的臉孔。例3：有位男眾友人，因家庭關係，不得不離開原服務單位，並請調離住家較近的公務單位，不知是不諳該場域文化、還是不適其作業步調，不是與同儕相左，就是與長官行事不一。後經重要他人的協助，轉往同職系的不同行政機關服務，且另更改一新名字，筆者就寫論文期間因事而前往公務單位，巧遇該友人，聽他敘述，才得知他經轉調、改名、且經一段時間的努力後，晉升為該單位的中階主管。

⁶⁸ 據內政部戶政司統計，全台更改姓名人數在2002年創下31萬人歷史高點外，其餘皆在14萬至20萬人上下。而某縣戶政事務所主管人員指出：「申請改名者以從事工、商、公務員居多，主要是同儕間會討論，連袂尋訪名師指點；農民和勞工較少改名，或許比較認命，且『賜名』需「紅包」致謝，亦非經濟所能允許。」另「許多人遭遇生活的困境，覺得是因為風水地理、姓名有問題而導致境遇不順，因此會期許透過『改名』改變現狀，在此前提下，更改的「新名字」，多數經過「老師」指點，而現在的改名，與以往考慮發音不雅的因素大為減少。」資料來源：99/02/07(中國時報)能省則省 改名創八年新低。

⁶⁹ 她們所稱的「老師」係指從事命理或靈媒工作的人士。

政事務所主管人員指出：「申請改名者以從事工、商、公務員居多，主要是同儕間會討論，連袂尋訪名師指點」。羅蘭女士：「…近一、二十年來，社會有一個很畸型的現象，那就是知識分子（特別是年輕的女性）非常地迷信，算命、看相…，目的是問前程、問婚姻…，從學生時代一直延伸至走入社會。⁷⁰」從 80 年代初期，台灣的命相界有了很大的改變，種種精緻的傳統命相學經過年輕一代受過大學教育的知識份子深入鑽研，形成了一種風潮（瞿海源，1993）。知名的民雄柳相士⁷¹亦曾言：「自己從事命理工作，擅斷「生死」，一生最大遺憾，未能算出妻子早逝。」其實，這種現象也不是臺灣僅有的現象，如《九十年代》九一年八月號的專號中，報導大陸與香港企業界算命看風水的情況，也一點不遜在臺灣的中國人，甚至於有過之而無不及（李亦園，民 87）。

與罌粟花不期而遇

筆者自幼即因同學的邀約或家中長輩的帶領而參加不同宗教的活動，例：兒童夏令營（基督教）、拔薦法會（佛教）、中元普度（民間信仰）…等，故與不同宗教的宗教師（法師、道士、乩童、牧師、傳道人…）皆有熟識，而這些宗教師中，多人係經由專門宗教研習場域的培育，少部分是家學淵源，並皆具有某些術數⁷²等專長，不知何因，有的原本是恩愛夫妻的宗教師，居然勞燕分飛了；尼僧師不知因何而身繫囹圄、而公報刊登開除牧師、傳道人…訊息。而令筆者聞之、閱之，極為訝異！真如他們所述，此乃劫數、遭讒人所陷……等。還是因他們所學不精、或有不如法的行徑於道德法律所不容，還是缺乏再進修呢？（有些宗教師忙於趕經懺、作功德、參香活動、命理分析…）而使行為走偏呢？然而從史料的記載，各宗教團體總會有少許的異類分子夾雜其間，導致其所屬的宗教團體而受人非議，如耶蘇（基督教創教者）亦曾提醒民眾防範經師（拉比）⁷³，因為他

⁷⁰ 《現代生活態度研討會論文集》（民 74 年，中華文化復興運動推行委員會編印，頁 215）

⁷¹ 嘉義縣民雄鄉柳得男相士，人稱「青瞑仙」，14 歲開始從事命理工作，102 年 12 月 30 日凌晨 4 時左右病逝大林慈濟醫院，享耆壽 85 歲。「算命準、口風緊、收費一般」是其特色，曾幫國內外 8 位元首當面論命。

⁷² 請參閱：曾聖益〈「數術」與「術數」之名義辨析〉一文。

⁷³ 拉比（Rabbi）：一位獲認可的猶太教師和精神領袖。

們「喜歡穿上長袍遊行，在街上受人請安，在會堂裏坐上座；」「他們吞沒了寡婦的家產，而以長久的祈禱掩飾。」(谷：十二)(傅佩榮譯 1992)

高峰經驗⁷⁴與終身教育⁷⁵

筆者雖無特定的宗教信仰，但亦入境隨俗，參與居住地公眾的祭祀活動或各式節慶儀式，但筆者對有些儀式始終僅能以「文化表演」來欣賞之，俗云：「行家看門道，外行看熱鬧。」紀爾茲(Clifford Geertz)儀式即是一種文化表演。透過高度符碼化的演出，儀式參與者不只是表達，更實現了他們的共同信仰。

筆者偶會和友人參與晉(進)香活動，於活動中發現多數信眾進入參香的宮廟大殿，就會自動翩翩起舞，且約有一半信眾，皆能用「天語」交談，但筆者皆以平常心觀之。不知是筆者對這些靈性活動的參與始終以平常心待之，或是另有不知情的因素…。因而部分友人也與筆者漸行漸遠。

(二) 社會動機

據內政部戶政司統計，從 1997 年至 2008 年全台已有 202 萬人曾改名，全台約有 8.8% 的人有改名經驗。另香港《九十年代》雜誌在一九九一年有一期論及臺灣的算命風時曾有這樣的記載：「…公司主管用面相及八字來當作人事管理的工具，…企業招收員工時，會想方法設法取得應徵者的生相屬肖…然後配合姓名筆劃、面相等決定此人是否適用。…倘若此人運勢不佳，就算才高八斗，能幹異常，忠誠不貳，也難獲擢拔出任要職。」(李亦園，民 87)「…顯然，只要在具有像中國道教所謂道士這樣的社會團體，以占卜為生，存在的地方，其理論〔風水(feng shui)〕就會具有不可動搖的威力，……因地上的富裕與來世的命運由祂們來決定…(韋伯，1993)」。

「……一般而言，國內的學校教育裡幾乎都沒有宗教教育存在。……民間信仰者雖佔台灣人口 60%以上，但民間信仰並無明確教義，……不過民間信仰有其地方的傳統性，而又可能舒緩低下階層民眾的不滿……。」(瞿海源，2006)

⁷⁴高峰經驗(peak experience):是屬於超個人或靈性層的經驗。

⁷⁵終身教育(life long education):指每個人終其一生都有機會接受教育，以使個人具備適應社會變遷，並促成個人潛能的充分發揮之意。

梅山玉虛宮屬祖廟，至今無前往他處從事晉香活動，宮廟亦無文物流通處或辦事服務。目前梅山鄉總人口數為 20,339 人（其中高齡者為 3,974 人），而信仰圈人口為 9,039 人（其中高齡者為 1,626 人）⁷⁶，由上述人口數可得知梅山鄉及梅山玉虛宮信仰圈的居民屬高齡社會（aged society）。據內政部統計處 101 年國民生活狀況意向調查報告，65 歲以上者在「多閱讀」及「有宗教信仰」之重要度則隨著年齡而遞增的情形下，梅山玉虛宮辦理的「道學研習班」是否能有效提供信眾對「多閱讀」的期待。

神學家田立克（Paul Tillich）：「宗教乃是一種終極的關懷」。宗教（religion）一詞乃是「與神再度連接」之意⁷⁷並獲得啓示，當人們意識可以和內在的神性直接連結時，人便會為自己的生命負責，真正地成為自己的主人（Master）。因真正的宗教是一種內在的宗教，一個人若能時時覺察自己的起心動念，而傾聽內在的聲音，此時「內在的神」便會指引一條解決問題的路徑，而任何的儀式、書籍經典、宗教師、宗教場域僅是一媒介，來幫助自己回到自己的「心」。在現代的社群中，宗教觀念亦是維繫道德整合的重要媒介之一。而早在二次大戰期間，日本漢學界的學者在華北聚落進行調查，即認為社區「廟宇」及其祭祀活動是整合社區人群與生活時的重要關鍵（張珣，2003）。

筆者因某機緣與梅山玉虛宮顧問王國平道長⁷⁸相識，經由王道長介紹得知該宮廟辦理道學研習班，此時筆者先以「局外人」（學員）身份進入學習並參與觀察活動。於課程結束後，將參與研習的活動經過和學習心得與指導教授討論，並經教授評估後，覺得此道學研習活動值得當作研究題材。

第五節 研究方法與架構

一、研究方法

本論文研究方法分為：文獻整理與分析、參與觀察法、訪談法及問卷調查

⁷⁶資料來源：梅山鄉戶政事務所 103 年 09 月。

⁷⁷ 宗教（religion）的拉丁文是 re-ligare，原意為與神再度連接。

⁷⁸ 王國平道長曾於南華大學服務，爾後轉至嘉義大學服務，退休後潛心於道學研究。

法，依本論文各章節的主題進行各種研究方法之運用，就此四方法分述如下：

（一）文獻整理與分析

文獻分析以史料的收集與研讀，並對史料進行內容分析與整理。文獻資料以梅山玉虛宮周圍及宮廟內外的各式碑碣文（圖七～圖十三）、梅山玉虛宮沿革誌⁷⁹、梅山玉虛宮年度農民曆⁸⁰等，以瞭解建廟沿革和聚落的歷史與發展，沿革誌內亦有詳載廟務的管理制度、廟務人員的選任方式及「學堂」的設置，與友宮交流因緣及年度各式活動或神蹟等。官方資料有內政部年度表揚績優宗教團體（附錄一）名冊、統計處的內政統計通報、全國宗教資訊；嘉義縣政府民政處宗教禮俗科資訊、縣府所出版之各項宗教類別的相關出版品。

除了上述資料外，筆者亦親自參與玄天上帝信仰的各式活動⁸¹，且不定期至宮廟觀察各地晉（進）香團與友宮⁸²前來的參香活動方式⁸³，並訪問廟務人員或宮廟附近信眾的口述歷史⁸⁴。另外，筆者時常至學校圖書館閱讀相關書籍與期刊、學位論文以蒐集相關資料，作為研究與調查之依據，用以彌補資料的不足，希望藉由分析整理出梅山玉虛宮辦理的【玄天上帝信仰與道學】研習班，除讓信眾對宗教文化有更進一層的認識外，並能實質獲得身、心、靈之調整。

筆者因閱讀相關書籍與期刊、學位論文等資料時，發現諸多學者、研究者似乎有一種「民間信仰」是屬於社會中低階層民眾的宗教信仰，另亦指出，隨著臺灣社會的工業化和人民教育的提昇，民間信仰會漸趨衰微。而其間亦發現受過高等教育的民眾仍舊信賴民間信仰中沒有科學根據的「儀式行為」例：「收驚」、「刈香或進香」或「安太歲」…等行為，亦顯示現代教育的限性。而宗教及術數行為，

⁷⁹ 梅山玉虛宮沿革誌一冊於民 77～81 年間編印。一冊於民 89～93 年間編印。

⁸⁰ 農民曆內含前一年度的各項活動資料、報內政部各項活動具體事蹟表及基金會收支報告…等。

⁸¹ 癸巳年（2013）上元節、中元節及第二屆玄天上帝信仰與武當文化研究會（2013.07.30 梅山玉虛宮研討會（二））

⁸² 民 80 年「台灣寺廟金蘭會」籌備就緒，梅山玉虛宮應邀參加成立大會，全台計有 46 座友宮。至 101 年金蘭會友宮計有 70 座（宗教信仰有佛、道及民間信仰）。

⁸³ 梅山玉虛宮至 102 年 5 月 6 日止神尊分靈奉祀計有 303 尊。（內含分靈宮廟）

⁸⁴ 因梅山玉虛宮周邊無居民從事閒暇活動區，經廟方人員告之，過去常有居民聚集於廟邊從事博奕活動，後因廟方要辦理大型活動，例：衛生健康講座、各節法會…等，而請他們另覓活動場域。故筆者於居民訪談部份，是以長期居住廟邊並有參加道學班的學員為主要的訪談對象。

不但因個人的社會背景與內在心理狀況而有變異；在社會變遷過程中這些行為也會因世俗化及社會不確定性而產生變化。根據以往的研究，個人的背景諸如教育、性別、社經地位、居住地，以及父母的宗教信仰均會對個人的宗教經驗有顯著的影響（瞿海源，1993）。亦有研究民間信仰在都會區中的轉變情形，發現對教育程度普遍不高，以及職業經常流動的信眾而言，宮壇是幫助個人成長的團體，並藉由籌備活動，學習組織、計畫、採購的能力。宮壇是弱勢移民因應都會生活的一種方式，亦顯示宮壇有某種教育的學習⁸⁵。

（二）「參與觀察法」

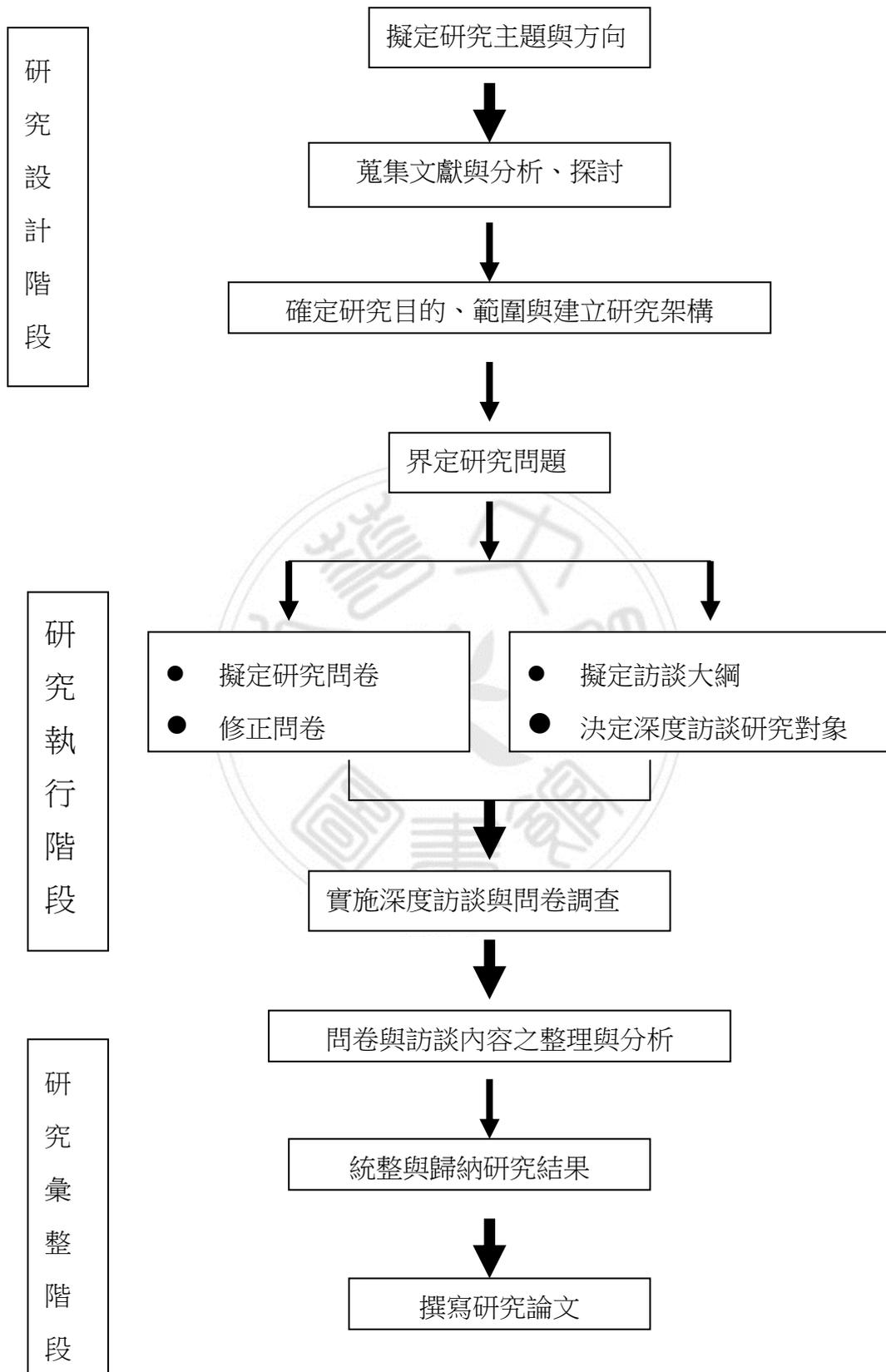
筆者於 101 年因友人的推薦而參加梅山玉虛宮【玄天上帝信仰與道學】第二期研習班的課程⁸⁶，經由參與研習課程活動時，了解玉虛宮信仰範圍並與信眾互動等情形。並藉由廟方所提供的【道學研習班】意見調查表、和上課學員的基本資料作分析，以了解學員上課的緣由。在構思論文內容時，回顧並理解過去關於「宗教教育」的相關研究，依此觀察「道學研習班」學員學習的情形，歸納信仰文化透過宗教教育結合信眾的特色來分析觀察寺廟的教育功能，並依實地觀察來研擬研究架構（表三）。

並於 102 年 06 月～08 月參與【玄天上帝信仰與道學】第三期研習班的課程，而個人在研習期間亦不定期的前往玉虛宮蒐集有關辦理「道學研習班」的緣由，另和廟方人員的相處及互動，得以詳細觀察宮廟的廟務運作事誼及如何和信眾保持良善互動，以瞭解玉虛宮的各項管理及經營的方式。並依研究實施流程圖進行訪談與問卷調查之資料蒐集。參與其中可以實際體認信眾需求，瞭解宮廟經營模式，研究者藉由觀察者與被觀察者一同實際參與「道學研習班」的課程活動，並觀察信眾對研習活動內容、進行方式及信眾的需求…等，希冀對於「道學研習班」的經營有更進一層的瞭解。

⁸⁵請參閱：陳杏枝〈加蚋地區宮廟神壇的現況變遷兼論民間信仰和新興宗教的關係〉《『新興宗教現象』研討會論文集》頁 125-143。

⁸⁶筆者參加道學研習班之前對宮廟的各式活動是屬於「不熟悉」的，經由參加梅山玉虛宮辦理的研習班而對宮廟的各式作業產生學習興趣。

表三：研究架構圖



(研究實施流程圖)

(三)「訪談法」

訪談是一種研究性的交談，運用訪談的方式，以彌補文獻及參與觀察所無法獲知的訊息。另筆者亦用「個別訪談法」對廟方辦理「道學研習班」的主辦人員、參與上課的信眾及授課教師…等進行口語訪談，主要是以廟方辦理「道學研習班」的動機、參與授課教師對信眾學習精神及學員對上課內容的需求、參與上課緣由等為主題進行訪談重點，以瞭解廟方規劃的「道學研習班」能否獲得信眾對提升宗教文化認識的認同。企盼藉由口述歷史及蒐集到的文史資料及參與觀察法所得之結論作呼應。

訪談時，筆者以一般性訪談及深度訪談作二階段訪談：

1. 一般性的訪談

主要為蒐集梅山玉虛宮及聚落的歷史，訪談對象以廟方人員、當地人士…等進行隨機訪談。因筆者準備以道學研習班作為個人的論文研究主題前，已先徵詢廟方人員，並獲廟務人員大力的協助(例：提供玉虛宮沿革誌、董監事會組織系統表、內政部宗教團體表揚手冊資料…等。)訪談對象皆知筆者的身份，故雖以閒聊的方式進行之，但受訪者皆以精確的記憶或經由相互討論的方式來告訴筆者(例：相關神跡的人、物等實證…)並以親身經歷參與活動經驗之動機、感想及其活動的各種現象。筆者採半結構式訪談(semi-structured interview)方式，將蒐集的資料做初步的整理後，再根據相關議題作第二次的深度訪談。

2. 深度訪談

根據隨機訪談時所發現的各種現象以及筆者預先設定的問題，設定特定對象(含：廟方人員、師資群、上課學員)作深度的訪談，筆者以結構式訪談(structured interview)方式。並檢證一般性訪談時相關資料之正確性。訪談時將訪談過程視為「交談事件」(speech events)。筆者設定的訪談主要內容為廟方辦理道學班的緣由、師資群對上課學員的學習精神及回饋等、學員對參與活動的心得感想等。

(四)「問卷調查法」

筆者於第三期上課結束前，依本論文主題及參閱廟方於第二期結束前所編製

的研習心得調查表⁸⁷的統計資料(如表四)，再編製一份研習心得調查表，並請廟務人員協助察看問項內容，有無需作調整處，並經廟務人員於倒數第二次上課簽到時⁸⁸，發放給上課學員勾選及填寫意見，並於正式上課前回收。

表四：研習班意見調查表(第二期)

單位：份

程 度 類 別	變 項				1. 課程安排				2. 課程材料準備				3. 師資群				4. 廟務人員			
	很 滿 意	滿 意	尚 可	不 滿 意																
滿意度	16	12	2	0	12	14	4	0	15	12	3	0	20	10	0	0				
人數	30				30				30				30							
人數合計	30				30				30				30							
%	53	40	7	0	40	47	13	0	50	40	10	0	67	33	0	0				
% 合計	100				100				100				100							

1. 問卷發出 95 份，回收 30 份，回收率為 32%。
2. 由上表可知獲得最高滿度為(1)廟務人員 67%。(2)課程安排 53%。(3)師資群 50%。而三者皆屬「很滿意」變項，且滿意度皆達 50% 以上。
3. 上述問卷係以服務為主要問項，故筆者在問卷設計上增加學員的基本資料(性別、居住地、出生年次、學歷、職業)；活動方式(交通方式、同行人員、開課訊息的獲知、有無參與它宮辦理的課程…)；學員的宗教信仰(宗教行為)；對玉虛宮附屬宮廟及社團的認識；對宗教諸神信仰課程的需求；對宮廟文化課程的需求、對廟方服務的滿意度及建議事項與學習心得。

註：該份問卷是讓學員帶回家填寫。

二、研究架構

本研究內容共分為五章，今將各章節的研究架構說明如下；首章為緒論，內含研究場域概述、研究場域與教育活動、研究背景與動機、研究方法與資料分析。第二章為宗教信仰場域與信眾之互動，及蒐集社會大眾對「民間信仰」的觀

⁸⁷ 此份問卷由廟務人員編製(筆者統計)。

⁸⁸ 大多數學員會提早半個小時左右抵達上課教室，許多學員上課前會前往各殿禮拜神明。

感文獻閱讀，並進行相關文獻的瀏覽與閱讀，另詳閱寺廟的社會功能及祭祀圈(信仰圈)等概述。第三章為文獻探討與問題意識，內含前人研究、臺灣目前宗教現況及名詞解釋。由臺灣民間信仰的特性與教育發展，探討本研究範圍之梅山玉虛宮自神廟落成後，其神聖功能及教化功能與信眾之互動歷程。另由文獻探討社會大眾對「民間信仰」的觀感；不同宗教人士對「民間信仰」的觀感等。第四章將探討梅山玉虛宮自民 100 年～102 年所辦理三期的宮廟文化研習班與當地居民互動後，能否有效提升信眾對宮廟文化的認識，及在參與活動後對身心靈有淨化作用，與分析道學班學員，經由實際參與活動後所填寫的問卷；另實地訪談廟方人員、參與授課人士與上課學員的各式訪談資料彙整。第五章為結論，探討梅山玉虛宮所辦理的道學班與當地居民的互動有無相契合，將其歸納整理後分述之，並作本論文的結論。

第二章 宗教信仰場域與信眾之互動

第一節 寺廟發展歷程與社群關係

臺灣住民的先人，大多數係由大陸沿海地區遷徙而來，而航海是當時唯一的交通工具，先民登船下海前，會至廟宇晉香膜拜，祈求神明保佑。移民聚居後，則集醮資建宮立廟，奉祀從原鄉帶來的神明，作為聚落的守護神，因而寺廟亦成為臺灣村落重要的地標，由「無廟不成庄」之語，可窺知過去寺廟便是聚落的精神領導核心，故對於地區的發展具有穩定性的調節功能，而信眾更以其家鄉的信仰文化來作為實際生活的精神支柱。

寺廟在漢人的聚落裡，與漢人生活有密切的關係，而漢人的生活又與宗教信仰難以脫離關係。清·姚瑩：「閩俗好鬼，漳、泉尤盛。小民終歲勤苦，養生送死且不足，輒耗其半以祀神。病於神求藥，葬於神求地，以至百事營為不遂者，皆於神是求。」而地方公廟不僅是臺灣聚落重要的面貌，更與聚落結合成一體是信仰的實態，亦是庶民的生活空間，亦充滿者庶民的共同經驗，更是庶民生活文化的一部份。

早期移民社會，主要是以「民間信仰」來統合聚落的文化感情。「民間信仰」是一種與臺灣人生活不可分割之宗教文化，時至今日，「民間信仰」的信眾在臺灣地區仍佔人口的多數，不僅融入庶民日常生活裡，亦主導臺灣社會風俗習慣的要角，並成為民眾信仰認知的一部份⁸⁹。世界上著名宗教在初起時無不在底層社會流傳著，屬民間信仰與文化。正統宗教乃是建築在民間宗教的基礎上。⁹⁰

村廟不只是儀式地點，也是民間意識和公共意見的表述點。社區儀式的主體並非神職人員的活動與科儀書，乃是社區象徵與社會活動。宗教活動應是結果而非導因，宗教信仰中神明的超越性是調節糾紛與庇佑眾人（張珣、江燦騰，2003）。

⁸⁹ 宗教在人類社會中扮演的功能至少有三項：認知、整合與表達（李亦園 1978:176）。認知功能是人類對大自然現象、對社會現象或人生百態的疑惑常經由宗教教義來指示。張珣，民 85〈道教與民間醫療文化－以著驚症候群為例〉《儀式、廟會與社區：道教、民間信與民間文化》（中央研究院中國文哲研究所中國文哲論集；8）初版，台北市：中研院文哲所，頁 427-449。

⁹⁰ 同注 12。

第二節 台灣民間信仰的特徵與價值

台灣民間信仰的特徵

漢人自稱「敬天崇祖」的民族，而「敬天」就是敬畏自然、順天行事；崇祖就是飲水思源、慎終追遠。台灣民間信仰在明末鄭成功入台（西元 1661 年）其間，便隨漢人移民、開墾…等時，奉迎家鄉的守護神來台，故多分布於漢人聚居的街鎮、村落等地，信仰遍佈全台各地。

台灣民間信仰無創教的教主，無正式經典、亦無特定的教義和聯系性嚴密的組織，且有地域性，每一地方敬拜的主神大不相同，主要融合儒、道、釋（佛）三教的思想與信仰，並廣泛流傳於民間日常生活與年節慶典裡。崇拜多為地方信仰中心的宮廟（公廟、角頭廟、庄頭廟）、神壇、家廟、宗祠等為主。神廟的空間，除作為人祭拜神明的場域外，亦是服務人的地方。

台灣民間信仰的價值

一、正面價值：

1.保存先民的風俗習慣：

台灣社會的「生命禮俗」（生育、成年、婚姻、祝壽、喪葬…等）和「歲時禮俗」（農曆年節、神明生、做醮）之所以能夠保存傳統與「台灣味」，因為這一生命及節日目的的「過關禮儀」，均藉著「台灣民間信仰」而行事，同時邀請神明和公媽（祖先）參與其中。

2.保存台灣文化與藝術：

民間信仰的迎神祭典中，多采多姿的各種表現，有著傳統的藝術裝飾、交趾燒、陣頭、布袋戲、歌仔戲…等，到處可見，神明、鬼魂（孤魂、公媽）親友等，都被邀請來看熱鬧及吃大拜拜，讓台灣人的精神文化得以保存下來。

二、負面價值：

1.命運觀：

一些信眾迷信生辰八字，喜算命覘卜，甘心成為「時間」與「命運」的奴隸。

而個人若被宿命於神靈與行為，自然其性格傾向被動且無法做命運的主人，遇有挫折就「怨天、恨命」，從不自我檢視與反思其原因。

「命運天定論」這是典型的民間宗教所強調的命運觀，因其信仰；『落土時，八字命』，人的命運是天所安排與註定，是與生俱來的；除以巫術力量以外，人力永遠不能更改。…「生庚八字⁹¹」即個人命運的紀錄，是上蒼安排於個人一生過程之吉凶命運符號。台灣民間長久以來因為有了這類牢不可破的命運信仰，自然也出現了一批「命運顧問」（算命仙、相命仙、看日仙、風水仙…）。「命運自造論」台灣民間通俗佛教的命運觀。台灣社會的勞動者自嘆「業命」、或謂「後出世」不再做「人」的悲觀論調，都與這種宿命觀的命運自造論有關。指個人的「命運」是自己的行為--「業」（karma）造成的，人的過去、現在、及未來的生命，永遠受制於「業感因果律」（law of karma）。…民間宗教具有「崇天」與「敬祖」的倫理特色，却也強化了「命運天定」的信仰（董芳苑，1985）。

2. 功利觀⁹²：

許多信眾崇拜神明之目的，除了祈安求福外，更祈望能恩賜大富大貴。因此神明「靈驗」與否，成為取捨之尺度。而「人」變成主人，「神明」成為任意被驅使利用之僕役，本末混沌顛倒。導致「功利觀」在現今社會中流行的原因。

「Berger 1983,指出東亞經濟現代化的可能因素有六點，其中與台灣有關的有四：1.東亞社會的宗教與價值觀點是多元的，（即以台灣來說，民間宗教即融合有儒、釋、道、巫術等不同成份）多元的價值觀有助於現代化之推行。……4.「民俗宗教」的實用主義。一般人對待民間神明的態度是靈驗則加以奉祀，不靈則置於一邊，甚至丟棄。此種實用主義用到日常生活中便是事事講實際，能力與存在是同一回事，道德其次。」奉獻（添油香）是民間信仰信徒對神明的一種間接傳達心意的方式，信徒為了有所求或尊敬而奉獻給神明的，成為人與神的溝通橋樑。

⁹¹ 就是人「生庚」的「年」、「月」、「日」、「時」八個「甲子」所配合的個人出生時間，稱之。（董芳苑，1985）

⁹² （瞿海源，1989）《民間信仰與經濟發》研究報告。

第三節 台灣目前宗教信仰現況

臺灣寺廟建築物自民 90—101 年底止，約十年間，登記有案者的宗教場域建築物增建 3,000 多座（不含教會（堂）），其中屬道教寺廟約占 78.3%⁹³（請參閱表五），而這些應可提供身心靈活動的場域，卻經常於報章雜誌出現「神壇⁹⁴數量和便利商店一樣多」、「中輟生⁹⁵流連忘返於宮廟陣頭中」、「宮廟利用吸毒控制青少年⁹⁶已非個案」等斗大的字眼，同樣是宗教活動場域，為何「中輟生」、「吸毒」等負面字眼與「宮廟」、「神壇」相結合呢？過去「家將團」⁹⁷曾是許多學校視為負面之校外活動，台灣北部亦有學校將之列為管制之活動，但隨著多元文化民俗技藝之推廣，「家將團」在某些縣市（例：屏東縣「阿猴媽祖盃全國青少年八家將⁹⁸官將首⁹⁹大賽」¹⁰⁰）是列為重大民俗慶典活動之一。而學生為何會加入「家將團」，似不單是個人行為，而是眾多因素（例：家庭因素、學校教育、升學就業之路、偏差行為¹⁰¹、成就動機¹⁰²……）堆疊成形。在社會快速的變遷下，民間信仰也趨向世俗化，傳統農村宗教活動彼此間的行為約束也漸趨薄弱，致使陣頭技藝的失傳與變質。早期「家將團」的成員以在地青壯年為主力，而扮演家將的成員，大都是身體久安或命運乖舛等因素而自願擔任神祇護衛，並期望藉此蒙受神明庇佑，眷顧保安，所以許廟會扮演家將的成員多為賽還愿章（償還先前對神許的願）

⁹³ 102 年第 41 週內政統計通報，國內登記有案者計 1 萬 2,026 座，其道教寺廟占 78.3%、佛教寺廟占 19.5%。

⁹⁴ 未登記有案者的寺廟，民間習慣以「神壇」稱之。

⁹⁵ 中輟生：國民教育階段（國中、國小）學生，未註冊入學，或在學中未經請假而有三天以上未到學校上課者，稱之。

⁹⁶ 青少年：指十二歲以上，未滿十八歲之少年。

⁹⁷ 「家將」泛指著神明的私人衛隊，故不同的主神，將配祀不同之家將，例：八家將、官將首等。

⁹⁸ 「八家將」亦稱「什家將」，是目前台灣民間藝陣中，出現最頻繁也最引人注目的一種陣頭，八家將除了開路、消災、解厄外亦有掃除邪惡、潔淨心靈的任務。請參閱：黃文博（1991）〈跟著香陣走〉一文。

⁹⁹ 「官將首」原稱增損二將，是地藏王菩薩的護法。屬護法神，由於具有保平安、押煞及保駕性質，於出巡期間常受信眾歡迎。

¹⁰⁰ 例：2007 年 12 月 29 日由屏東縣政府主辦、屏東慈鳳宮承辦的「阿猴媽祖盃全國青少年八家將官將首大賽」、及 2012 年 11 月 23-25 日舉辦第九屆，並將活動擴大辦理三天。

¹⁰¹ 「偏差行為」，根據吳武典（1988）的定義為：偏差行為乃顯著於常態，並且妨礙個人正常生活的行為。換言之，行為不但「有異」而且還要「有害」，才能稱作「偏差行為」。請參閱：張春興（1996）心理學概要。台北市：東華書局。

¹⁰² 成就動機（achievement motive）：指個體對自己認為有價值的工作，不但願意去做，而且力求完美的一種心理歷程。「成就動機」含有「與別人較勁」的意味。資料來源同上。

的虔誠信徒（呂江銘，2005）。許願與還願是台灣民間信仰興盛的眾多原因之一，且許多將團皆附屬於當地的宮廟中，但今日許多宗教團體已漸轉成商業化經營，而許多在地的青壯年、青少年因就業、就學而遠赴他鄉，致使許多宮廟活動，為了增添熱烈，便以外聘方式，請外地家將團前來活絡人潮。吳騰達（1999）指出，為什麼學生寧願蹺家、蹺課，跟著進香團睡卡車、餐風露宿去出陣頭？是否「家將團」裡有學校所沒有的東西？亦顯現「宗教教育」並未落實於國人的義務教育裡。而現代教育也是世俗化的主力，尤其對擴散性的宗教，這種世俗化的趨勢會使得教育不成完整體系的民間信仰，產生負面的衝擊。

台灣早期廟會活動以農業社會為主，農暇時配合廟會神誕慶典演出，而「家將團」的主要成員是祭祀圈或信仰圈的青壯年，為了抵禦外敵、保護家園，藉由家將團的操演來鍛鍊身心，具有宗教信仰的意義。然因時代的變遷，青壯年已由以往農務為主的工作轉而其它行業或前往他鄉就業。致使許多宮廟為應付活絡的廟動，便將活動成員由青少年來取代。早期農業社會裡，傳統的家將團僅出現於廟會的陣頭表演活動中，但現今的家將團卻可能出現在各種場合（例：選舉造勢），擔任不同的任務。而民間信仰亦隨著社會變遷而有改變，故「家將團」也隨著時代變遷而呈現不同的社會現象。

梁啟超：「中國是否為有宗教的國家，大可研究。……就中國原有的宗教講……只有道教……做中國史，把道教敘述上去，可以說是大羞恥，他們所做的事，對於民族毫無利益，而且以左道惑眾，擾亂治安。」……**道教的流行——具有濃厚道教色彩的民間宗教卻大大流行於世**，對整個社會產生了非常大的影響（張豐隆，2001）。教育部於（宗教教育之國際比較及政策研究）（民 84 年）委託學者專家的研究亦提到：「…以台灣地區為例，有三分之二的民眾信奉既無經典也無明確教義的民間信仰。…在施行宗教教育上也有實質上的困難。」

由上述的資料顯示，「民間信仰」歸類於「道教」，是屬於低教育程度者的精神信仰，但從內政部近年來興辦公益慈善及社會教化事業績優宗教團體名單，獲

得宗教益獎的宗教類別¹⁰³，為何屬道教（含民間信仰）的團體佔最多數呢？例：民 98 年度受表揚的團體計 258 個單位，而屬道教約 45%（其中屬民間信仰單位 95%以上）、佛教約 32%、基督教約 12%其餘宗教團體約 11%。為何在社會大眾的認知裡，這些「對民族毫無利益，以左道惑眾，擾亂治安。」的「民間信仰團體」會成為『公益慈善及社會教化』事業績優宗教團體的多數者呢？

上述受表揚最多的三個宗教團體，分別為：道教、佛教、基督教；而佛教、基督教在今天西方國家所出版的「世界宗教介紹」的書籍中，一定會和印度教、猶太教、伊斯蘭教等並列，且被視為「世界大宗教¹⁰⁴」之一（周偉馳譯，2002），而本土的宗教「道教」為何總遭人非議呢？而具有道教色彩的民間信仰對社會產生的影響是宗教的本質，還是另有其它的因素呢？

第四節 信仰空間與信眾生活文化

民間信仰與信眾生活文化

瞿海源（民 74）「……民間信仰隨教育程度的增高而減少，……」。為何會有「民間信仰」的信眾教育程度普遍較低的「刻板印象¹⁰⁵」呢？民間宮廟的宗教活動在一般信眾的印象裡，是一種提供祈福、消災解厄的場域，例：齋醮、祭祀、法會、進香、遶境等儀式性服務，或透過宗教的力量（例：普渡、補運法會等）來化解信眾種種不安的情事。在過去的農業社會中寺廟具有社會領導的地位，亦是民間文化傳播或教育的中心，是民間不可缺少的重要文化角色。民間信仰本身具有兩種結構，即「具形結構」與「解釋結構」，但一般人大多只看到宮廟信仰

¹⁰³ 依民 92 年內政部民政司資料，台灣地區宗教簡介計 27 種統計項目：為佛教、藏傳佛教、道教、基督教、天主教、回教、理教、天理教、軒轅教、巴哈伊教、天帝教、一貫道、天德聖教、摩門教、真光教團、統一教、亥子道宗教、儒教、太易教、彌勒大道、中華聖教、宇宙彌勒皇教、先天救教、黃中、山達基宗教、玄門真宗和天道。

¹⁰⁴ 從歷史、人數、教義、影響力等不同的標準做衡量的。請參閱：張珣〈組織派別總論〉一文，例：猶太教、基督教、天主教、伊斯蘭教、佛教。蔡彥仁〈通過死蔭的幽谷之後〉《猶太教》頁 9，例：猶太教、基督教、伊斯蘭教、印度教、佛教。

¹⁰⁵ 刻板印象：基於某一假定的特質或屬性而將某些人歸在某一團體中的歷程；（許夢芸譯，2007）刻板印象一般都與人們的某些負面特質有關，同時在刻板印象化過程中也涉及權力運用的過程。

文化的「具形結構」的表現形態，而忽略了「解釋結構」的存在。¹⁰⁶

著名的宗教人類學家史拜洛教授（Melford Spiro）曾說人類的宗教信仰大致有三項重要的功能，那就是（一）生存的功能（adaptive function）、（二）整合的功能（integrative function）與（三）認知的功能（cognitive function）（Spiro, 1964, 1987）。「生存的功能」就是幫助人類克服種種生活上與心理的挫折、困難、恐懼、不安，藉信仰之力量獲得安定、安心與安全；「整合的功能」就是藉共同信仰以鞏固團體的凝聚力、整合社會的組織力，發揮人類社群關係的至高境界；「認知的功能」則是滿足人類對於終極意義的困惑，提供對人生、宇宙、存在與道德等等根本問題的解答（李亦園，1998）。

然而這幾年的天災（八八水災…）、人禍（金融危機、物價上揚、歐債影響、食品安全…）加上景氣遭逢寒流時，許多宮廟的「搶頭香、遶境、建醮…」的慶典活動，對許多信眾而言，更是一種另類的宗教療癒（religion healing），而這些宗教活動，除神職人員的演法可祈求國泰民安、風調雨順和引亡魂並超渡外，亦可在短暫時間內帶動周邊行業，例：紙藝業、供品業、外燴業、歌仔戲、布袋戲及各式攤販…等。

信眾對宗教文化的依託

臺灣目前社會的人口結構，以戰後嬰兒潮¹⁰⁷出生的這一世代為最多數，現在，這一代民眾最年輕者，皆已步入「初老」的階段，而戰後嬰兒潮出生的人士，皆經歷了農業時代→輕工業→工業時代，並生活於現在的科技化時代，在這短短的半世紀中，其時空的轉變是如此的快速，無論您的腳步是否跟得上，您必須生活於此時代裡，而此世代人士若上有高堂者，而這些長輩們皆經歷太平洋戰爭¹⁰⁸或中原大戰，而那段身心煎熬的苦難時光，早已深深烙印在他們的心田裡，是一道無法隨著時空流轉而去除的印痕，因為「這些長輩們」他們的上一代皆經歷了

¹⁰⁶具形結構：指社會中種種具體可見的行為模式。解釋結構：指具形文化所具有的意義體係（葉啟政，1984）。

¹⁰⁷ 臺灣戰後嬰兒潮屬（1946-1964）年間出生者，每年出生人數約 36 萬人。

¹⁰⁸ 是第二次世界大戰的一部分，戰爭的範圍為東亞、南亞和西太平洋島嶼及鄰國等。

因甲午戰爭而所飛來的橫禍——馬關條約¹⁰⁹，在一夕之間，無論您是漢民族、南島語族或是……只要你是生活在台、澎島嶼（不含金門、馬祖）範圍的人民，全變成了「大和民族」¹¹⁰的一份子。然而「這些長輩們」有一部分在太平洋戰爭後，其身分亦突然由「大和民族」的成員，轉換成「中華民族」的一員，另部分則是因「中原大戰」、「國共內戰」等原因¹¹¹，不得不來到現在居住的土地上，而「落葉歸根」乃是這些長輩們的一項重要心願，然而這群出生於戰後嬰兒潮的人士們，如何讓「這些長輩們」在他們生命停格前知道，生時雖無法麗似夏花，但若像曇花一樣，搏得一夜燦爛，亦不失生命於此地為落點，因往生時若能美如秋葉也是一種圓滿，乃是一重要功課。青春歲月、童年時光鮮明的印記，是難以隨著時間一點一滴來流失，加上顯性生命已慢慢的往隱性生命來移動時，一個人在此段人生時間裡，對未來的何去何從已略感恐慌，但想到「心願未了」更是不安。每個人在生活當中皆會面臨一些困境，因此心裡會有挫折感、不安全感¹¹²。心理的困境，對人的存在是一個威脅，因此需用「精神文化」來彌補它或協助它。而戰後嬰兒潮，這群誕生於矛盾時代背景的人，在家中若尚有長者，且面對少子化，加上平均餘命¹¹³提高之際，「未知」對他們而言更是一種困惑，而此種「另類心情」是難以對人訴說，此刻「宗教場域」便是一處可以提供心靈寄託的空間¹¹⁴。

宮廟文化對信眾的影響

宮廟活動緣起是提供激勵人心的信仰支持，但隨著時代轉變，許多宮廟為博取信眾的認同，便發展出各式不同名目的科儀、法事、祈福物品等。另少數宗教團體因為人的權力與慾望，採取神佛滿天的聳動語言和行為，並藉人依賴神明，

¹⁰⁹ 1895年，清日甲午戰爭結束後訂立，清廷將台灣、澎湖及遼東半島等地割讓給日本。

¹¹⁰ 「大和」日本的代稱。

¹¹¹ 「中原大戰」（1930年）北伐統一中國後，國民黨內最大的內戰，戰事蔓延許多行省。「國共內戰」第一次為1927—1937年，第二次為1945—1949年。

¹¹² 「安全感」，依馬斯洛（A.Maslow）需求層次理論（Need-hierarchy theory）中的，「安全需求」例：人身安全、生活穩定及免遭痛苦、威脅或疾病等。

¹¹³ 內政部統計處2012年元月，臺灣平均餘命男76.16歲、女83.03歲。

¹¹⁴ 人際親密能力（Interpersonal intimacy）1.乃指個體與人相處時，是否能達到互相瞭解，增進彼此關係的能力。2.Erikson（1959）的社會心理學發展階段中，成年期的任務是「親密對孤獨」的發展，若此階段對親密的需求滿足，將有助於以後階段的任務發展。有學者推論「依附」可能會影響所有的親密關係（Hazan & Shaver,1987；Bartholomew,1990；Bartholomew & Horowitz,1991）

而使神棍藉機誤導信眾，至騙財騙色之情事屢見不鮮，令人不勝唏噓。神佛一詞由人所創，是心靈的寄託與光明的象徵，亦是思想言行的教化、指引，而非使人陷於惶恐、無明。似是而非的塑造雕刻形象，不是用來羈絆人心，而是應學習其精神，展現出智慧，取得身心靈上的提升與平衡。

民間信仰是許多台灣民眾生活信仰中的一部分，然而對民間信仰文化有深度認識且學有專精的神職或執事人員卻有限，並非上述人員不精進，而是國內能提供有關「民間信仰」學習的教育機構乏善可陳（請參閱附表一：嘉義縣、市「宗教教育」場域），且在少數不肖分子的操弄下，讓許多人誤解「宮廟文化」為怪力亂神的不良行為，為了傳承民間信仰的宮廟文化，唯有透過力行教育事業，將先人的精神之柱「民間信仰」文化，傳承給普羅大眾認識才能使宮廟的形象再造。鄭志明《臺灣民間宗教的成人教育》當今神廟發展的危機在於「人」，其轉機也在於「人」，神廟如果要繼續發展，目前最需要的是人才的培育，並需在教育資源上作充份的投資。

「臺灣地區的居民絕大多數自認為是有宗教信仰的¹¹⁵，約百分之九十一的人都自我認定信仰了某一類¹¹⁶宗教，其中民間信仰者約佔七成。可見，宗教對臺灣地區的民眾是相當重要且有影響的¹¹⁷」（瞿海源，民 74）。瞿文中發現「教育程度」是影響宗教行為與態度的重要變項之一。筆者亦有幾位友人是某一宗教的虔誠信仰者，究其原因，乃兒少時期即需離鄉背景到他鄉工作，除自謀生計外，亦負有改善家計之重責。在日復一日的單調工作中，亦不知自己的未來在何處，於因緣成熟時，遇到她們「心中的貴人」帶領她們進入某一宗教場域，且透過宗教師的帶領，而認識書籍經典...等，進而提升其個人的教育程度，她們亦由此因素，而成為其虔誠的信仰者，亦有人義務擔任該宗教的隱形宗教師¹¹⁸。

¹¹⁵同上，頁 191-210。（表一）臺灣地區民眾自認宗教信仰類別分佈狀況、（表二）臺灣地區民眾宗教行為類別統計。

¹¹⁶ 指：佛教、道教、民間信仰、天主教、基督教、回教、其它、無。

¹¹⁷ 《現代生活態度研討會論文集》（民 74 年，中華文化復興運動推行委員會編印，頁 215）、《「傳統宗教與新興宗教」2010 台灣宗教學會年暨學術會議論文》，頁 209-223。

¹¹⁸ 個人有其正當職業，但見到他人時，只要巧遇時機，便會適時傳達某一宗教的種種神蹟與理

第五節 宗教文化對信眾選擇宗教信仰之影響

「世界大宗教」的界定是取決於「歷史、人數、教義、影響力」等不同的標準做衡量而定。從歷史，道教自東漢後期形成教團至今約 1700 多年，而人數亦不少於猶太教信徒（全世界約有 1,300 萬人），而猶太人自西元前 586 年亡國之後，四散各地，在無祖國保護又流亡各地的弱勢情形下，在西方中古世紀遭受一而再，再而三的被驅逐和迫害的經歷。到二十世紀時更遭到史無前例的「猶太大屠殺」（Holocaust）悲劇。然而猶太教並無自此即自世界舞台消失，且更成為現今「世界大宗教」之一。且猶太子民耶穌更是基督教的救主。而佛教的宗主釋迦牟尼是出身於印度的貴族（種姓制度）¹¹⁹。印度人出於強勢的傳統本性，佛教在此無法容身，並在它的發源地印度逐漸銷聲匿跡。曾有數世紀之久，佛教以人類宗教的形相盛行於印度大半地區；而它在千年之後歸沈寂時，仍以人類宗教自居。它的影響遍及亞洲各地，潛入人心深處成了解脫的象徵。為何飄洋過海的基督教與翻山越嶺而來的佛教，皆能在台灣這片土地上開花結果，不僅植根，並影響著台灣居民的宗教信仰呢？「…教育程度越高者發生代間宗教流動的機會越大。…女性的代間宗教流動率比男性高，…這可能是因為台灣的女性積極參與佛教、擺脫了家庭的宗教社會化原先所傳遞的民間信仰。…也有驚人的發現，女性一旦發生代間宗教流動，不論父母是哪一種宗教信仰，絕大部份往佛教移動，…。台灣有將近 20% 民眾有經歷代內宗教流動¹²⁰，…而有 22% 左右的民眾發生代間宗教流動¹²¹」（林本炫，2010）。亦有研究者指出，教育程度對宗教信仰類別的影響，大致上，可發現現代教育促成了皈依佛教及基督教人數的增加，而其世俗化的傾向卻又使民間信仰人口減少而無宗教信仰者增加。而在都市地區，信仰佛教者略多於城鎮地區，信仰民間信仰者比城鎮地區則少了許多。…顯示都市社會在這一

念。筆者將之稱為隱形宗教師。

¹¹⁹ 印度種姓制度為世襲，區分為婆羅門、刹帝利、吠舍、首陀羅；婆羅門為祭司貴族、刹帝利屬軍事貴族，掌握國家除神權外的一切權利，而釋迦族屬刹帝利種姓。

¹²⁰ 代內宗教流動（intra-generational religious mobility）：個人一生之內宗教信仰的變遷。

¹²¹ 代間宗教流動（inter-generational religious mobility）：個人和其父母之間宗教信仰上的改變，稱之。

環境一方面有較強的世俗化趨勢，另一方面也有利於制度性宗教¹²²的傳佈。(瞿海源，1988)

瞿海源(1985)對臺灣佛教發展的研究，發現教育程度高者，如大專程度者，信仰純正佛教者的人數在大量增加。大專佛社團的增加及普及、大專程度出家者亦愈來愈多、大專學生佛學夏令及冬令營活動也愈來愈頻繁，以及佛教出版事業的急速擴等，都足以顯示教育程度高者皈依佛教的人數逐漸增加中。筆者亦有數位友人，因就讀佛學院並於在學期間，將色身交給常住¹²³、性命託付給龍天。「…尼僧多是台灣佛教的特色，直至今日，放眼世界各佛教國家，也唯獨台灣這個國家才有此特色。…」(釋慧嚴，2007)。

佛教、基督教在台灣不僅植根，且開枝散葉，若以他們所從事的「公益慈善及社會教化」事業來分析(以98及100年度為例)；道教(含民間信仰)並不亞於其他宗教團體，且屬道教範圍的團體亦高出佛教與基督教甚多。係何因素讓台灣信眾願拋棄先人所傳遞的宗教信仰，而誠心接受外來的宗教信仰呢？據筆者的觀察，基督教與佛教除對個人身、心、靈健康的關注外，更直接致力於興建大型醫院，實質的關懷當地居民的生理健康，並設立學校提供心靈的滋長外，亦培養教育人才，另早期基督徒都是猶太人，猶太民族有重視正規教育的悠久傳統，由聖經的章節可知，如：「你們要去，使萬民作我的門徒……凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守。」(馬太福音 28：19-20)。基督不僅僅關心人的靈性狀況，而且也關心人的身體將況。「我病了，你們看顧我。」(馬太福音 25：36)；「耶蘇走遍加利利，在各會堂裏教訓人，傳天國福音醫治百姓各樣的病症。」(馬太福音 4：23)。而以筆者研究場域所在地，所屬的嘉義縣、市為例，宗教團體設置的區域醫院計有：財團法人佛教慈濟綜合醫院大林分院、戴德森醫療財團法人嘉義基督教醫院；高等教育學府有南華大學(佛光山興建)，除此這些正規的教育場域外、亦有多處佛教場域設立的不定期或短期學習場域(如表七)，然而道教

¹²²制度性宗教(institutional religion)：有自身的教義、儀式和組織，獨立於其他社會制度之外，是特別基於信仰而組合的團體。例：基督教、佛教、伊斯蘭教、猶太教。

¹²³常住：即寺廟，佛、法、僧所在之地。

團體在嘉義縣、市目前尚無興建大型醫療院所或辦理正規教育場域。

表八：嘉義縣、市，佛教團體自設的「宗教教育」場域

編號	學院名稱	辦學簡史	設置地點
1.	香光尼眾佛學院	<ol style="list-style-type: none"> 1. 民 69 年 3 月於香光寺內創辦「香光尼眾淨修苑」。 2. 民 70 年香光尼眾修苑改稱「嘉義香光尼眾佛學院」（於 1981 年 7 月 28 日中國佛教會（70）聖秘字第 0326 號函准予立案備查。） 3. 民 73 年學制改為三級十年制。（研究班四年、進修班三年、預修班三年） 4. 民 76 年學制由三年制，修訂為二部（三藏部、專修部）五年制。 5. 民 85 年學院擴大招生，以教界比丘尼、沙彌尼為招生對象。 6. 民 93 年附設「行者學園」¹²⁴，學制由二部五年制修定為四年制。四年為般若一到四年級。 	嘉義縣竹崎鄉
2.	香光尼眾佛學院—安慧學苑	<ol style="list-style-type: none"> 1. 辦學歷史：民國 73 年 12 月於嘉義市佛教會館開辦第一屆佛學研讀班。 2. 課程學制：次第的佛學課程，採班級制多元互動的學習。每年招收一次新生，依初、中、高三級次第升級，每級上課十八週，每週選定一個上課日，每週上課時數二小時，三級修學圓滿者頒發畢業證書。 	嘉義市
3.	佛光山圓福佛學院	<ol style="list-style-type: none"> 1. 圓福學園成立於民國 79 年，原附設於嘉義圓福寺。 2. 87 年 7 月 17 日嘉義地區發生大地震（瑞里烈震），學園部分柱子裂開，因安全考量，於 87 年 9 月，將已辦學 8 年歷史的圓福學園遷移至屏東講堂。 	嘉義市
4.	般若佛學院	<ol style="list-style-type: none"> 1. 民 64 年起，每年寒暑假舉辦「大專女生齋戒學會」。 2. 民 77 年開辦「般若佛學院」96 年改名「般若淨宗學院」對外招生。 	嘉義縣番路鄉

※佛光山 2004.07 於嘉義市成立博愛社區大學，並於大林講堂成立大林分校，除一般陶冶心靈、語文...等課程外，另有兒童讀經班及成人佛學課程，例：《中阿含經》導讀、佛遺教三經...等。

¹²⁴ 「行者學園」於民 93 年開設，修業年限一年，招收年齡 18-34 歲（民 97 年以前招收至 34 歲；98 年至今招收至 40 歲）、未婚、身心健全、學歷高中（職）以上之欲發心出家的女眾。學生一律住校，以體驗僧團修道生活。學院供膳宿、臥具、教科書等福利，學雜費全免，令其安心道業。

【香光尼眾佛學院，行者學園】

第三章 文獻探討與問題意識

第一節 文獻探討

一、文獻探討

有誰能與虛空曼妙共舞

「有研究指出現代化與都市化使得很多人不再相信民間信仰，因而信徒人口比例下降（吳蓮進 1986；瞿海源、姚麗香 1986）。但也有許多研究者觀察到民間信仰活動變得比過去更蓬勃，像是繞境、進香、法會之類的活動次數更頻繁、規模更龐大以及更多的活動（余光弘 1982；宋光宇 1985；瞿海源、張珣 1989；包如廉 1996）。雖然信徒比例下降了，但整體來說，廟宇數量與人口間的比例卻是上升了（余光弘 1982；瞿海源、姚麗香 1986），尤其是都市中的私壇數量更是大幅增加（宋光宇 1985；李淑慧 1999；陳杏枝 2003）。」（陳緯華 2012），另筆者參閱內政部統計處內政統計通報，近 10 年來（民 88—100 年）國內宗教建物登記有案者，寺廟量亦有大幅增多趨勢（如表五）。

由上述多位學者專家，自民 70、80、90 將近二、三十年來的調查、研究分析的結果呈現，因現代化、都市化及教育普及而導致民間信仰的信眾下降，而『教育』的影響是最為關鍵因素。但其同時，民間信仰活動變得比過去更蓬勃、活動次數更頻繁、規模更龐大，而更為特別的是都市中的私壇數量更是大幅增加。

由前人的研究資料及內政部近年來興辦公益慈善及社會教化事業績優宗教團體名單的資料顯示，實有不對等之處。例：「現代化與都市化使得很多人不再相信民間信仰；都市中的私壇數量更是大幅增加。」因現代化與都市化使得很多人不再相信民間信仰，為何都市中的私壇更是大幅增加呢？「民間信仰隨教育程度的增高而減少；民間信仰活動比過去更蓬勃，活動次數更頻繁、規模更龐大。」台灣自民國 57 年開辦九年義務教育開始，並於八十年代後廣設高等學府，可見國人的教育程度普遍提高，且經調查「民間信仰隨教育程度的增高而減少。」為何民間信仰活動會比過去更蓬勃、規模更龐大呢？例：近年來許多進香活動，如：

白沙屯拱天宮到北港朝天宮進香活動，動輒約十萬人左右參與其活動，而信眾皆係自發性參與，顯見台灣民間信仰文化的內蘊和魅力。

表五：台灣目前宗教寺廟、教會（堂）數量概況（國內登記有案）

建築型式 座教 數別 年度	寺廟		教會（堂）		備註
	道教	佛教	基督教	天主教	
88年	7,446	1,858	2,370	743	週休二日實施年
89年	7,442	1,885	2,346	726	
90年	7,741	1,966	2,387	728	
91年	8,954	2,279	2,452	742	寺廟數量較前一年增10%以上
92年	8,973	2,283	2,516	733	
93年	8,932	2,227	2,412	708	
94年	9,030	2,248	2,439	675	
95年	9,080	2,262	2,444	678	
96年	9,137	2,281	2,457	697	
97年	9,202	2,291	2,507	717	
98年	9,249	2,308	2,539	746	八八水災
99年	9,296	2,333	2,552	740	
100年	9,361	2,354	2,556	737	

1. 資料來源：內政部統計處－內政統計通報 99 年第 30 週、100 年第 25 週、101 年第 28 週。
2. 由上表顯示國內宗教場域以道教信仰最多，且數量接近 50%。

二、前人研究

「西來庵」事件與「民間信仰」¹²⁵

1. 「日本人有其政治統治之迫切性，對臺灣「本島人」的種種習俗都詳細調查，

¹²⁵指混合儒、釋、道三家而流行於基層民眾的信仰。信仰神與敬拜神明，是人精神領域的追尋，祭拜神明是一種最直接的心靈淨化方式。

因此日人累積的有關臺灣民間信仰的研究，成為此方面研究不可不回顧的珍產。」(張珣，2001)。

2. 日治時期的慣習調查 (1895—1945)，1915 年 8 月臺南發生「西來庵」事件，日本政府警覺第一階段的調查不深入，因而有第二階段的調查。...針對漢人民間信仰，以防再有宗教事件發生 (張珣，2001)。
3. 「大正四年 (1915 年) 爆發的西來庵事件，是台灣史上相當引人注目的抗日事件。」(王見川，1999)。

神廟文化與信眾生活

「...台灣地區...，有三分之二的民眾信奉民間信仰。」、「.....教育的影響就很大了，佛教、道教、民間信仰隨教育程度的增高而減少，民間信仰的狀況尤其明顯，...。(瞿海源民 74)。...加蚋地區¹²⁶1975 年之後所設的宮壇，絕大部份是私人宮壇，...宮主的教育程度大部份是國小以下，性別以女性居多...多數的宮主有神佛附身的經驗，認為自己帶有天命，必須開宮濟世，...宮壇主要收入來源是為信眾辦事，...隨著主事者年事已高，後繼無人的情況下，逐漸沒落。」¹²⁷

雖然上述的調查資料是民國七十、八十多年的資料，但依筆者近年來不定時的觀察 (例：參加某神明回祖廟、回娘家...活動)，發現女性宮主人數不亞於男性，且乩身 (童) 女性有愈來愈多的情形，筆者曾多次在進香期間到公廟，並以「對話」方式與女乩身、女宮主交談¹²⁸。(選擇的對象為在公廟神殿辦事者，且帶有奏職¹²⁹者或徒兒的。) 並透過「對話」而作「對話分析」(conversation analysis)

¹³⁰有交談過的女乩身、女宮主，皆告訴筆者，「她們帶有天命¹³¹，時間到了，皆需

¹²⁶加蚋：臺北市舊地名，範圍在今萬華區之南半部 (1990 年前稱雙園區)，大約北至西藏路，東至克難街，南邊及西邊則以新店溪為界。

¹²⁷ (同注 86)

¹²⁸ 「對話」(conversation)：用來理解文化。「訪談」屬於「研究行為 (research acts)」。

¹²⁹ 道教正一派向上天奏請傳授經籙，以認定受度的儀式。

¹³⁰ 對話分析：作為一種用來探索文化範疇的方法論。

¹³¹ 筆者參閱玄天上帝研究會編印的道法自然雜誌，內有多篇訪談女性開宮或建置道場的因緣，皆談及「天命」一事。例：高雄內門月慧山的慧琛法師：「...十九歲時就清楚感受到靈慧降身，許願決志獻身於弘法興教。」(道法自然 (2) 49—56)。台北五股賀聖宮王美雲宮主：「...我只要想到甚麼事情，就會晚上做夢，神佛都會前來清楚指示...而我一向不擅長人與人之間進對應退，帝爺就叫我守在宮裡...」、「王美雲多個晚上均夢見眾蛇團團撲來，經王美雲淨念持咒...。王美雲通

開宮，或担任神明的乩身；且皆有辦事服務。」而辦事服務亦顯示屬主要收入來源，筆者詢問到的辦事價碼約為 1,200-6,000 元，且她們亦告訴筆者若需額外服務價金可另外商議，且可以整個時段或另約時間僅為筆者一人服務（大多數宮主或乩身辦事時間約下午至晚間、每星期固定兩天）因筆者未曾請這些交談過的女宮主或乩身服務過，實無法得知其效力或價碼是否合宜。另筆者從其言談當中得知多數宮主或乩身教育程度以國中、小程度居多，另筆者因多次與友人前往私人宮壇，發現許多年邁的女宮主或女乩身，其家人甚少與其住在一起。

升斗小民與教育路程¹³²

「在本島（指台灣島內）女子出家而為尼僧，又食菜人是非常的多，可是說到如此多數的人出家的是，我想不正好是說明女人的地位，實際上是那樣悲慘的嗎？」…、「…日治時代的台灣尼僧之所以很多，…正是反映女子在家庭社會的遭遇是悲慘的…，生存在重男輕女的社會裡…。」（釋慧嚴 2007）

「收丁錢，或稱「提丁」，…有時按每戶的丁數，有時按丁口數，…所謂丁是男丁，男子一出生即算，口數通常僅計已婚女子的人數，口錢通常只為丁錢的一半。…」（林美容 2000）。

由上述的資料，顯示在農業社會裡，因需較多的勞動力，故男性是社會、家庭的重要人口成員，另從「口數通常僅計已婚女子」一詞，可知女眾的重要性主要在於養兒育女、操持家務則屬次之，由此顯現，在需求眾多勞動力的年代，「受教育」屬非立即必要性的¹³³，而女性「受教育」更無立即的必需性，由人口教育統計，以民國 67 年為例¹³⁴：其中不識字者，女 1,218,547 人；男 460,018 人。初職

靈曉諭，知龜蛇乃協助玄天上帝「降魔伏妖」「普度眾生」之部將，此番異象，乃神示天命…。」（道法自然（3））台北松山慈惠堂郭葉子堂主：「…三十歲時，慕道跟隨父母等參力中部廟會進香，返程…適遇大雨，人車渡橋時，郭堂主突喊「橋樑將斷」…人車剛過，橋樑即應聲斷裂…翌日晚餐時，神靈竟附郭堂主之身曰：「吾乃瑤池金母，因不忍眾生墮落，今命眾聖臨凡，開辦普度收圓大業，共挽狂瀾」…郭堂主即應天順時…認為命中註定…」（道法然（4）70-79）。

¹³²十九世紀，美國的女性，不能夠接受高等教育，這些制度是因為性別歧視所造成。（張宏哲，2013）

¹³³ 清治時期：農牧以自給自足為主要活動。日治時期，雖已設立初等農業學校或其它類別的職業學校，但以初等農業學校為例，係以提高產量（非精緻）為主要目的，故僅需少數研究型的學生即可。

¹³⁴ 據內政部民 87、100 年內政統計年報，臺閩地區十五歲以上教育程度、臺閩地區人口性比例，

畢業者，女 30,590 人；男 67,344 人。國中畢業者，女 505,809 人；男 717,199 人。高職畢業者，女 372,964 人；男 526,504 人。高中畢業者，女 188,995 人；男 337,997 人。由受教育場域（學校）民國 35 年全台國民小學計有 1,130 所、中學僅 89 所（民國 84 年小學為 2,276 所、國中為 612 所）¹³⁵，以筆者所研究的場域梅山鄉為例：民國 35 年以前全鄉僅 5 所國民小學（目前為 12 所）至民國 45 年始有一中等教育的學校。

台灣地形不僅多樣化，且豐富化，例：梅山鄉有丘陵、淺山、深山（圖一、圖二），不僅交通的便利性不佳，人口的分佈亦不均，故受教育的場域難以周全，加上台灣（不含金、馬）有日據時期等非常態歲月，在不確定的大環境下，許多男眾亦因諸多因素（例：家中人手不足、路途遙遠、家境不允許…）導致在教育學習的路途上，有許多人僅能於夜深人靜時，仰望著星空而自我反芻這等遺憾事，而更有人因語言的不同（民 35 年以前，台灣本島與澎湖群島的居民係受日本教育），只得在教育程度欄位留下空白的註記。「…在明治神宮前，母親竟然用典雅且流利的日語與日本婦人交談…在身份證教育程度欄填上「不識字」的母親，曾在日據時代上過 3 年「國語講習所」的課程，並於 18 歲那年，代表嘉義郡拿到全台南州¹³⁶日語演講比賽第 2 名。…」（王瓊玲 2014），筆者於社工實習單位，亦發現有多位長者的教育程度欄是填註識字，但從其談吐、書寫，感覺並非僅識字的程度，就在筆者的事前作足準備，殷勤訪談、加上旁敲側擊、得知有些住民不僅出身書香家庭，亦曾接受中等以上的學校教育，然因造化弄人，在那不確定的年代，為求生存，只好隱忍實際身份。

民 66 年臺閩地區人口性比例：男 8,991,263 人；女 8,211,228 人。因民國 38 年政府遷臺，有大量的大陸人口遷入，且以男眾居多（故性比例為 109.50；民 99 年性比例為 100.94。正常值為 102-107。）性別比失衡時，據一些研究顯示當大量年輕男性無法找到另一半時，社會治安會顯者變差，甚至可能造成戰爭的因素。例：清治時期，因清朝政府早期禁止人民全家移民來台，因此當時台灣社會明顯男多於女，造成了許多「羅漢腳」，增加台灣社會動亂的頻率。民 67 年，為九年國民義務教育開辦第 10 年。

¹³⁵請參閱：臺灣省教育統計年報。

¹³⁶嘉義郡為台灣日治時期的行政區，設立於 1920 年隸屬台南州。嘉義郡轄區為現今的嘉義市及嘉義縣的大林鎮、水上鄉、民雄鄉、新港鄉、溪口鄉、梅山鄉、竹崎鄉、番路鄉、中埔鄉、大埔鄉、阿里山鄉等地。

「菜籽仔命」的心靈獨奏

筆者因某一因緣和社區媽媽教室的成員共同出遊，這些媽媽們（大多屬民國 20—30 年代出生）在遊覽車上，她們一路上所點選的歌曲皆是「補破網」、「孤女的願望」、「懷念的播音員」……無論是清唱、伴唱，個個皆如同專業歌者，聽她們唱者「見著網，目眶紅，破甲這大孔……全精神補破網……」（補破網）……實在讓筆者無法理解，快樂的出遊，為何要選唱這些悲哀、淒美的歌曲呢？而且那傷感的氣氛好似瀰漫了整個車箱，一位、一位的接著唱，不僅是賣力的演唱，還唱到渾然忘我的境界。聽他們唱著這些傷感、哀怨的歌曲，好似她們皆受盡委曲並歷盡滄桑的模樣，無論是歌聲悅耳者或是五音不全的，每位媽媽只要一曲唱畢皆突然變得容光煥發，彷彿透過歌聲可將沉積於內心深處的塵埃一掃而空，並永遠消失於人世間的模樣，而這些歌曲，到底蘊藏著何種神秘的力量呢？實令筆者百思不解。

筆者就學時修習一門「宗教與女性」，由於筆者未曾參與過宗教所屬常態性的團體（例：功德會、誦經團、義工...的組織活動），但因有熟識的長輩是某公廟的資深義工，經由她的介紹而認識幾座公廟的義工成員，因與她們做對話，而這些義工，皆出生於日據時代¹³⁷，孩童時期或青春期皆有躲空襲的經驗，而其婚姻皆是父母作主，有的父母早早將其送作堆的童養媳（媳婦仔）¹³⁸（但非原來所約定的對象）¹³⁹、有的父母為了貪圖聘金且無需負擔嫁妝費用，將之嫁給語言不

¹³⁷ 台、澎居民，於民國 34 年以前出生者，屬日本籍，隨太平洋戰爭結束，而回歸中華民國國籍。

¹³⁸ 未婚女子對家庭的貢獻遠不及年輕男子，因年輕男子是家庭經濟生產的主力；也不如年輕媳婦，年輕媳婦不但能做出嫁女兒所能做的工作，而且還能生育孩子。未婚女子終究要結婚嫁人，遠離家庭，因此任何在她身上的投資都是一項長期的損失（M. Wolf, 1968；M. Wolf, 1972）。年輕的婦女比較能做男人的工作，而且更能順應她夫家的生活方式，特別是她婆婆的習慣（M. Wolf, 1972）由以上所說明的情況，我們可以理解臺灣社會收養女嬰以作未來媳婦（童養媳）的風俗習慣。由於這類婚姻形式可以免除為準備結婚與舉行婚禮所花費的開銷，收養童養媳也有經濟上的好處。且因童養媳是在未來婆家的生活環境中長大，婚後較不會和她婆婆起衝突。另有資料顯示在日據時代，臺灣北部男子與其童養媳結婚是非常普遍的現象，占總結婚數的三分之一。（John Brent Casterline 著、朱柔若譯 1986）

¹³⁹ 因民 35 年 4-9 月間，霍亂、鼠疫隨軍艦、民船來台，其間因衛生不佳，另有天花等疾病，導致多人因感染病媒而往生。另第二次世界大戰後期（1942-1945）許多台灣人（台籍日本兵），被日本殖民政府徵召去服兵役。據日本厚生省在 1973 年的統計資料顯示，自 1937-1945 年為止，台灣總督府（台灣日據時期的最高統治機關）共召募與徵募軍人，合計約 20 多萬人。其中在戰場上陣亡的有 2 萬 8 千名戰死的台籍日本兵，被供奉在日本的靖國神社。另在台灣新竹縣北埔鄉的

通、飲食習慣又不相同的陌生人（外省人）¹⁴⁰。經過歲月的磨合，有的是少年夫妻老來伴，但卻有不懂事的兒女；有的因年齡的差距，導致單獨拉拔子女……而此刻，筆者才恍然大悟，和那些媽媽們出遊，為何她們皆能融入那些優美的旋律¹⁴¹，唱出那些淒美、哀怨的歌詞呢？原來她們藉由歌聲，作情緒的宣洩及情感的舒發。因為她們的童年是日據時期，而方言是她們與家人、朋友溝通的語言。在那個不確定年代，點點滴滴的生活情境是她們共同的記憶。而這群快進入耄耋之齡的長者為何會至宮廟擔任義工呢？原來每個人皆「心願未了」，她們不僅期待今生能圓滿，亦寄望來生能美滿。致使她們皆發心於各宮廟的義務工作上，並在各種儀式上皆不落人後的參與。但有的依舊家庭不圓融，而心生怨懟（例：與兒孫的溝通不良（miscommunication）、白髮人送黑髮人…等）。筆者觀察其原因，並非她們故步自封，而是缺乏學習場域，若有解經著¹⁴²或文化教育講座，能將經書的內涵傳達給這些信眾，讓她們知道生命的無常、大眾好修行之緣由，應可使其轉境。但筆者發現有辦理文化教育活動的宮廟好似不多，有的辦理一、二期之後，就不明原因無續辦。但曾有研究者指出，「宮壇提供信眾的是情緒（諮商）、情感（友誼）或財務上的支援，甚至是休閒活動（進香餐會）」（陳杏枝 2003）。然而這些服務項目並非公廟的重點廟務，因而促使神壇增多，據筆者觀察許多神壇的宮主、乩身，且無分男、女，皆有一定的社會歷練，且以庶民居多，大多數略具粗淺術數的背景及略通儀式流程，並具讀懂信眾的心情能力。或許因有這些特質，而吸引一些高社經背景的人士參與其間的各式活動。

學習與吵鬧的沉默為友

情緒、儀式與宗教是沉默的，但他們的意義一直沒有獲得注意，而既有的研究典範亦無法包容這些異質性的元素。

教育普及除可提升個人的專業知識外，更有助於培養個人的獨立思考能力，

濟化宮裡，亦供奉著 33,000 多名台籍日本兵。

¹⁴⁰（丁庭宇、馬康莊民 75）1948-1949 年間，中國國民黨在內戰中受挫後，以臺灣做為根據地。150 多萬「外省人」在那時候來到臺灣。

¹⁴¹ 許多閩南語歌曲，係用日本曲填上閩南語歌詞。

¹⁴² 講解經典者。

台灣雖是宗教自由的國家，但宗教教育並不普及，例：台灣的高等教育於民 81 年輔仁大學才成立第一個宗教系（77 年先設立宗教研究所、92 年成立博士班）。爾後，陸續於其它大學成立幾個系、所（如表六）。據 1997 年瞿海源¹⁴³〈宗教教育的國際比較研究〉一文，提到東西方幾個國家的宗教教育，例：在法國，社會學家涂爾幹強調在學校施行無宗教的道德，雖然天主教會抵制，但終成法國學校教育的基本原則。美國，則仍保持公立學校從事宗教教育的做法。在德國，政府大力支持教會施行宗教教育。由於德國人絕大多數仍是基督宗教信徒，但宗教教育不是很成功。在東方，日本在戰後對宗教教育戒慎戒懼，原則上在公立學校也不准有宗教教育和舉行宗教儀式。韓國和日本類似，新加坡則在 1980 年代施行過宗教教育，最後仍告失敗。另據 2002 年李豐楙〈道教教義與研修機構的未來〉一文（李豐楙，2002），提到「當前地方公廟大多有餘裕及空間從事一般性社教、社福，而無法如制度化宗教進行較多社會、文化功能的事務，更缺少傳授宗教知識的學養與訓練。…規模較大的宮廟並不特別熱衷宗教知識，而大多只需要行政事務的管理技術而已…地方公廟的主要負責人，基本上仍將公廟視為一個「社會」舞臺，而不是宗教、道教知識及教化場所。…這也是為何有基督教、佛教興學，而至今並無道教、道廟興學的原因。」此由台灣目前設有宗教學系的高等教育機構即可窺知的（同表六）。此外，據 2002 年吳永猛「宗教是人類文明的淵源，古代音樂、舞蹈都起源於宗教祭典。當今西方大學設立也起源於中世紀的教會組織。往昔台灣寺廟附帶有宣導教育的功能，一如書院。」（吳永猛，2002）

綜觀上述，無論東西方國家，於正規教育中好似對宗教教育的納入，皆有所顧忌，台灣目前國民義務教育，在國小的社會課程中好似有略為介紹，而宗教活動乃自古以來即有的活動，而如何借助地方公廟，來補足正規教育的不足，實有探討之處。

¹⁴³ 1993 年教育部委託的專案。請參閱：瞿海源〈台灣宗教社會學的發展〉一文。

表六：台灣高等教育設有宗教學系學校成立時間與學校宗教屬性

編號	學校名稱	系、所成立時間	學校宗教屬性
1	輔仁大學	碩士班 1988 年、學士班 1992 年 博士班 2003 年	天主教
2	真理大學	學士班 1996 年、碩士班 2000 年	基督教
3	玄奘大學	碩士班 1997 年、學士班 2000 年	佛教
4	國立政治大學	碩士班 2000 年、博士班 2007 年	
5	中原大學	碩士班 2000 年	基督教
6	東海大學	碩士班 2001 年	基督教
7	慈濟大學	碩士班 2000 年	佛教
8	南華大學	碩士班 2001 年	佛教
9	佛光大學	碩士班 2001 年、學士班 2002 年 博士班 2012 年	佛教
10	長榮大學	學士班 2007 年	基督教

註：按成立時間排序（筆者自行整理）。

第二節 社會大眾對「民間信仰」觀感的文獻探討與問題意識

一、社會大眾對「民間信仰」觀感的文獻探討

（一）「台灣民間信仰庸俗嗎？」

1989 年 6 月 21 日《首都早報》有一篇洪瑜先生的大作，題名「台灣通俗宗教的庸俗性」，該文從神職人員的低劣、信徒之求財求平安的信仰行為、婚喪禮俗的吵雜擾人及廟宇的醜陋等方面，來批判台灣民間信仰的庸俗。如本文作者林美容女士所言，1.求財富求平安，乃人之常情。2.信仰的形成有文化傳統與根源。3.民間信仰的核心是群體性信仰。4.地方公廟基本上是多神信仰。5.民間信仰表達對社會的崇拜。

台灣屬多元族群，而各族群皆有其特有的生活文化，如：先民來台於墾拓時期，害怕原住民出草，而他們信仰的土地神、神明都有防番害的功能。而在這瞬

息萬變的全球化時代，許多人對於未知的未來，其疑懼、不安全感，較之他們的上一代更為恐慌。而在這個無所依恃之時，若有一個香符、或前往一座宮廟敬拜一番，或許可使自己的身心有一平靜與寄託之處。

台灣民間信仰從早期先民開疆闢地，祈求神明保佑在這片土地上能開花結果，當純樸的人民感念豐收之餘，蓋廟建宮以祈求趨吉避凶、消災解厄。李亦園（民 72）「民間信仰」在一般世俗大眾的評價中其文明程度是較次於「制度化的宗教」。為何社會大眾會有這樣的認知呢？而究其原因乃「民間信仰」的神職人員其「宗教教育」的養成，或「養成的場域」極為匱乏（陳其南，1986）（董芳苑，1996）。宗教信仰可以影響社會行為方式乃不爭之事實。宗教信仰不僅在處理一些玄上的領域，而且變成了『日常生活』的指導原則，例：民間之喜、喪事均依賴「道士」與「紅頭法師」。英·泰勒（Edward B. Tylor）（1981）：「文化是人類由『生活經驗』所獲得的智慧，使他們與其他動物有別。」

二、佛教對「民間信仰」的看法

大師¹⁴⁴以中國為例指出：「最早民智未開的時代，人們對大自然不瞭解，並且充滿了神秘感和恐懼感，以為大自然的一切現象都各有神明主宰其事，因此有了所謂的山神、雷神、電神…，這是由於人們對自然界的瞭解，因而產生敬畏自然的『自然宗教』。此後民智漸開，英雄人物不斷出現…」。

崇奉神明，這是中國民間信仰的特色之一，也因此常被一些知識分子，譏為迷信…「星雲大師：「迷信」雖然不如「正信」好，但是總比「不信」好，更比「邪信」好。…例：「我們經常可以看到一些老公公、老婆婆跪在神明前面，虔誠的禮拜著。雖然他們不懂高深的哲理，他們的信仰被批評為『迷信』，但是他們的信心好純潔，好高尚！」。

（頁 4）過去一般人總是「佛道不分」，乃至把民間信仰當成是佛教。請問大師什麼是民間信仰？民間信仰與佛教信仰最大的不同是什麼？

答：所謂「民間信仰」指的是一種地方性的信仰，並沒有成為國際性的宗

¹⁴⁴ 星雲大師（2004）。

教。民間信仰是一種傳說，既沒有歷史根據，也沒有教理、思想，只是對於英雄人物的崇拜，對於俠義人士的尊重，對於大自然的敬畏，都成為民間的信仰。

隨著時代的遞移，由自然界的信仰，進而走向以民族英雄為崇拜對象的宗教。譬如關雲長忠義可佩，遂和孔子並列為文武二聖，…。

民間信仰所崇奉的神明很多，諸如觀音、土地公、玉皇大帝、城隍、灶君…等。從古以來，民間的信仰一直是三教九流、神佛不分，甚至充滿道教的色彩。例如扶乩、跳童、求籤、卜卦、擲茭、拜斗、看相、算命、建醮、靈異等，都於道教密不可分，所以一般人總把民間信仰歸於道教，這也是「佛道不分」的主要原因之一。

其實不只是民間信仰，最早的宗教基本上就是起源於人類對自然的力量不可知，以及對未來的無知與懼怕。也就是說，當自然界的變化破壞了人們平靜的生活時，追求一個高於此力量人格化的「神」，就成為必然的趨勢。這個「神」依民族、習性、地區的不同，有不同的解釋與呈現。…不論崇拜的對象為何，他們的共同點是相信所崇拜的對象具有神秘超人的力量，藉由禱告、祭祀就可以免遭災禍。

…信仰最終的目的，是要指引我們人生的方向，幫助我們解脫生死煩惱。信仰神祇並不能幫助我們解脫生死，也不能提昇我們做人的智慧、道德、勇氣，所以我們應該提昇信仰，從有所求的神祇信仰昇華為菩薩道的實踐，從慈悲喜捨，為人服務中，開發自己的佛性，進而解脫生死煩惱，這才是真理的宗教。

因此，若問民間信仰與佛教有什麼不同，一般說來，民間信仰都是對神明有所要求，求發財富貴、求長壽百歲、求家人平安、求子嗣等；但佛教都是布施，都是喜捨給人，所謂「但為眾生得離苦，不為自己求安樂」。

…人必須要體證真理，才有力量面對人生的橫逆，才有智慧通往生命真實的世界。

（頁5）談到民間信仰，一般人容易把他跟迷信畫上等號，請問大師民間信仰是迷信嗎？佛教對「迷信」的看法如何？

有的人一起到宗教，就聯想到「迷信」，特別是對敬天畏神的民間信仰，總認為那是愚夫愚婦的迷信行徑。在我看來，民間宗教信仰根植於傳統的敬拜天地萬物的信仰文化，用禮義仁愛來維繫人倫綱常，以善惡報應的思想建構祥和族群，其本質是善美的，只是由於現代人過於追求物質的滿足，迷信神通能改變一切禍福命運，於是有不肖的靈媒假神明附身之名，藉機斂財騙色，更是玷污了神聖的宗教信仰。

其實，民間宗教膜拜神明的信仰，以「舉頭三尺有神明」的觀念自我規範，對維持井然有序的社會有一定的助益，…。

（頁7）佛教有很多的活菩薩，以及各種的護法神祇，如天龍八部、伽藍、韋馱、帝釋天等，請問大師，佛教的護法神跟民間信仰的神祇一樣嗎？佛教對神祇信仰的看法如何？

多神信仰其實也與政治有關，因為在現實生活中，人民的希望要求，政治無法給予寄託與滿足，所以轉而尋求宗教信仰，民間信仰於焉出現。…

由上述信眾的提問與大師的回答，「崇奉神明，這是中國民間信仰的特色之一，…「我們經常可以看到一些老公公、老婆婆跪在神明前面，虔誠的禮拜著。雖然他們不懂高深的哲理，他們的信仰被批評為『迷信』，但是他們的信心好純潔，好高尚！」。」

由於大師自幼即進入佛門，並於僧團成長，於民38年隨國軍前來台灣，但台灣於1894年因甲午戰爭而割讓日本直到1945年才回歸祖國，然而台灣在屬殖民地的時期，莫說是求學識字，就連基本三餐的溫飽都是一大問題，所以生活於當時的居民，僅期望能平安渡過每一日，而虔誠的禮拜亦是他們發自內心的真誠期盼，是感恩、還是發露懺悔呢？就隨著一柱清香筆直、香煙繚繞的情境，讓人沈靜平和。而「香」不僅是信眾與天上神明的溝通媒介，亦可使人紓解壓力，此外燒一份「金銀紙¹⁴⁵」（圖三、圖四）感謝諸佛菩薩於冥冥之中的庇佑與教化，

¹⁴⁵（李亦園，民74、民87、2010）冥紙（金銀紙）供神（天、神明）用金紙；供鬼（祖先、鬼）用銀紙。「…宗教理念每每藉象徵物得以具體表達，象徵物也就成為神聖意義之所在；惟象徵體

而在此情境之下**虔誠的禮拜**要比求學識字來的重要。

「所謂「民間信仰」，指的是一種地方性的信仰，並沒有成為國際性的宗教。民間信仰是一種傳說，既沒有歷史根據，也沒有教理、思想…」雖然「民間信仰」是地方性的信仰，但屬民間信仰者的信眾，始終不曾因宗教信仰而發生大規模戰爭，如基督教中世紀的十字軍東征（1096—1291）、三十年戰爭（1618—1648）及近代的中東戰爭（以色列屬猶太教、阿拉伯屬伊斯蘭教）。或因對教理的不同理解，和修行方式的不同，在不同的歷史時期有不同劃分，如目前佛教，三個主要派別為：上座部佛教、大乘佛教、密乘佛教。雖然民間信仰沒有歷史根據、教理。或許台灣的特殊環境因素（有荷蘭人、西班牙、日本人等佔領時期）¹⁴⁶，所以許多前輩將一些作人處事的規矩就用廟宇建築方式告訴晚輩。例：許多廟宇會以吉祥物鑲嵌於建物上，如：四蝠（賜福）圖案，因蝙蝠的聽力極為靈敏，亦代表凡事需三思而慎言，因上蒼要賜福給您，亦需經過審慎的考核，因為上天對每一位眾生都是公平的，都是「寸功不昧，纖過必察」的。同時亦告之晚輩「師法自然」是一切最佳的學習。）

三、基督教對民間信仰的觀點¹⁴⁷

1872年馬偕（George Leslie Mackay）在淡水展開宣教工作。1880年，馬偕在淡水開設北部最早的西式醫院「偕醫館」，其醫療宣教事務的基礎更形穩固，1882年創立北部最早的神學校「牛津學堂」。

1875年巴克禮（Thomas Barclay）來臺，籌辦神學校、重譯臺語聖經、創設教會報。

正因傳達訊息的重要，當神學校設立之後，宣教師巴克禮即表示，學生從實地工作了解侍奉上帝的真意，有的學生佈道的內容，是從正面傳福音，並不盲目地攻擊「偶像」，努力要把上帝介紹給民眾。

系有其一定的內在邏輯，超越了此邏輯系統，即成為不可解的神秘性了。...我國民間信仰最明顯的象徵體系，即是祭品、冥紙（金銀紙）等所代表的體系。」

¹⁴⁶ 荷蘭人信奉基督教、西班牙人信奉天主教、日本神道教。

¹⁴⁷ 請參閱：臺灣文獻第63卷第4期。「臺灣基督長老教會對「異教」的觀點與實踐（1865-1945）」

馬偕：「漢人的祭拜都與祖先有關，因為所拜均是過往傑出人物，換言之，漢人真正的宗教是拜自己的祖先，相信人有三條魂，死後分別進到靈界、墳塋、神主牌。」馬偕認為，祖先崇拜頗符合人類天性，其動機出於害怕，但卻以孝順為根本。

日治初期基督徒人數不及全臺百分之一，但對新式教育的接受度高於一般臺人，在 1902—1906 年間的總督府醫學校的畢業生竟有四分之一是基督徒，其比例足堪重視。

在清治和日治時代，長老教會常常批判民間風俗，尤以本地人的抨擊最為尖銳，且跟社會的互動也十分有限，教會相較寺廟，處於較封閉、孤立的狀態。

宣教師梅監務 (Campbell N. Moody)：「在宣教場域最大的落差，並非前一兩代信徒和後代信徒的差異，而是「宣教師的宗教」和「改信者的宗教」之間的落差。」

由上述一文可知，「宗教師」對宗教盛衰榮枯的重要，基督教經過本土化的歷程，雖非社會大眾皆接受「祂」，但在宣教師的努力下，其辦學、醫療設施皆為一般人接受。

由上述的「佛教對「民間信仰」的看法」及「基督教對民間信仰的觀點」二文可知，雖然「佛教」與「基督教」皆是屬外來的宗教，但透過宗教師的宣教及長期有計畫的培育本土的宣教師（例：佛光山的叢林學院¹⁴⁸、臺南神學院¹⁴⁹。）且在有關人們生、心理的醫療設施大力投注其設備、並培養其人材，此外，對教育的關懷亦極為重視，除高等教育學府外，亦有極多的中等教育學校，所培育的人材雖不一定是其宗教的信仰者，但其心態上亦不排斥該宗教。而此二者宗教在經過多年的深耕下，不僅融入當地居民的日常生活中，亦為一般民眾所接受，且

¹⁴⁸ 佛光山叢林學院：係佛光山開山宗長星雲大師自 1965 年創辦壽山佛學院伊始，幾經沿革，於 1989 年更名為「佛光山叢林學院」。學院除學雜全免外亦提供食宿，另無就學期間或畢業需出家的就學條件。

¹⁴⁹ 臺南神學院：係巴克禮傳教師於 1876 年創辦。1884 年因清法戰爭停辦，翌年二月續辦，1895 年因甲午戰爭爆發停辦，戰後復校。1940 年因太平洋戰爭爆發停辦，此次停辦達八年，1948 年日本戰敗後三年復校。屬歷史悠久的學院。

社會大眾亦不在以「異教」或「外來宗教」看待之。

四、問題意識

(一)「民間信仰的信眾教育程度低落嗎？」

「……我們發現受過高等教育的民眾仍舊有相當比例的人口有這類(宗教及擬似宗教的)行為,卻也顯示了傳統信仰的韌力以及現代教育的侷限性。……這樣高水準的民眾仍舊信賴沒有科學根據的方法來解決問題,實在很值得注意的。」

(瞿海源,1986:78)。「李亦園等(1985),瞿海源(1986),李亦園、宋文里(1987)對全台灣或針對一個城市所作的調查都發現:教育這個因素和民間信仰、民間術數就某方面而言是有相反的關係。但非絕對的。」(宋文里,1990:258)

台灣於清治時期屬邊陲地帶,且由內陸來台需渡黑水溝(台灣海峽),俗諺:「十去、六死、三留、一回頭。」形容黑水溝之危險,顯見唐山過台灣,不沉的很少。而「三年官、二年滿。」亦道盡清廷派駐台官員的心境,俗語:「千里為官只為財。」另由,江日昇(1704)《台灣外記》:「台地初闢,水土不服,病者即死,故(鄭氏)至各島搬眷,俱遷延不前」應該也是實情。

甲午戰爭(1894)清政簽署《馬關條約》,清廷割讓台灣、澎湖為日本領土;到太平洋戰爭(1945)結束,日簽署投降書,將台灣、澎湖歸還中國。在那不確定時代,除受教育的場域有限外、語文教育的不同及三七五減租(民38年)、公地於領(民40年)、耕者有其田(民42年)等一連串的土地改革活動,致使許多人為了家計、生計實無法分心於正規教育的學習。雖如此,許多居民便藉由農村「家政班」¹⁵⁰、「四健會」¹⁵¹等教育研習課程,提升與時俱進的各項知識與技能。當兒女拉拔長大時,也屆中、老年了,此時,能含飴弄孫、閒暇能和友人話家常,此乃愜意生活,而教育「文憑」的需求似乎無關緊要了。

¹⁵⁰ 農村家政班,於民45年農委會開始在全國各地推廣的家政教育。讓農村媽媽們長期參與與時俱進的教育研習課程。

¹⁵¹ 四健會(4-H club),農委會於民41年,自美引進的一種農村教育運動,目的在訓練農村青年將來具備科學知識和技能的農民。其目的是要培育出身、心、手、腦,四項健全的農村青年(9-24歲的青少年均可參加。)以農業學習為主,佐以學習領導能力、協作能力、地理訊息系統及公開演講等。

(二)「民間信仰對民族毫無利益，以左道惑眾，擾亂治安嗎？」

民 100 年表揚的宗教團體計 261 個單位，屬道教（其中屬民間信仰單位約 95%）約 45%、佛教約 30%、基督教約 13%、其餘宗教團體約 12%¹⁵²。另從內政部近年來（民 98—101 年）興辦公益慈善及社會教化事業績優宗教團體名單，獲得宗教益獎的宗教類別¹⁵³，為何屬道教（含民間信仰）的團體佔大多數呢？

(三)「如何扭轉社會大眾對民間信仰的觀感？」

學者專家（民 74）的研究亦提到：「…以台灣地區為例，有三分之二的民眾信奉既無經典也無明確教義的民間信仰。…在施行宗教教育上也有實質上的困難。」另據臺閩地區國民生活狀況調查報告—國民對宗教活動滿意情形（民 90）。國民自認有宗教信仰者占 64%；惟對目前社會上宗教活動感到滿意者僅占 52%。自認有宗教信仰者：年齡以 50-64 歲間者佔大多數。婚姻狀況：以離婚或分居者信教比例最高。國民對目前社會宗教活動，感到滿意者占 52.1%，不滿意者占 31.3%，顯示目前社會上宗教活動雖為多數國民所接受，但不滿意者也不少。

民 74—90，從學者專家至臺閩地區國民生活狀況調查皆指出，宗教活動是大多數國民所接受，但不滿意者亦不少，另「...台灣地區有三分之二的民眾，信奉無經典、無明確教義的民間信仰...」，為何無委託學者專家，針對這些信奉民間信仰的龐大信眾及可觀察的文化（observable culture）做實質的調查呢？係何元素，這些無經典、無明確教義的宗教活動，能令他們深信不疑，並有極高的信仰忠誠度呢？「...在受過大專以上教育的人口中，甚至有超過半數的人認為在他們的生活中需要一本記載行事宜忌與日期吉凶的農民曆¹⁵⁴。...」（宋文里，1990：250）另「...在施行宗教教育上也有實質上的困難。」實應列為優先教育，並培

¹⁵² 上述資料為內政部 98、100 年宗教團體表揚大會活動手冊，興辦公益慈善及社會教化事業績優宗教團體名單。

¹⁵³ 依民 92 年內政部民政司資料，台灣地區宗教簡介計 27 種統計項目：為佛教、藏傳佛教、道教、基督教、天主教、回教、理教、天理教、軒轅教、巴哈伊教、天帝教、一貫道、天德聖教、摩門教、真光教團、統一教、亥子道宗教、儒教、太易教、彌勒大道、中華聖教、宇宙彌勒皇教、先天救教、黃中、山達基宗教、玄門真宗和天道。

¹⁵⁴ 李亦園、莊英章、呂理政、宋文里（1984）〈民間現行曆書的使用情形及其影響之研究〉，台灣省政府教育廳。（宋文里，1990：250）

育師資，以做有效改善，然就現行的各級正規教育師資培育課程裡，筆者尚無發現有專門培育宗教師的科系。

(四) 為何「多閱讀」、「有宗教信仰」對 65 歲以上者之重要度隨年齡而遞增呢？

據內政部統計處「101 年國民生活狀況意向」調查資料，其間的問題項「國民認為要提升生活品質、個人應優先改善項目」中，65 歲以上者，重要度依序為：「身體健康」、「保持樂觀心情與想法」、「有宗教信仰」。而「身體健康」、「保持樂觀心情與想法」、「多閱讀」及「有宗教信仰」之重要度則隨著年齡而遞增。有研究者指出「不同年齡群的民眾經歷者不同的社會文化變遷的衝擊有關，另一方面也與年齡本身的因素有關，亦即由於生活的歷練較多，經歷的不確定的狀況乃至現實的挫折也比較多，因此，年齡愈大，宗教性就愈強。」(瞿海源，1988)

依內政部統計年報，國人因醫藥衛生技術的發展，平均餘命¹⁵⁵也逐年提高，民 70 年(男：69.47 歲、女：74.64 歲)、民 80 年(男：71.83 歲、女 77.14 歲)、民 90 年(男：74.07 歲、女：79.92 歲)、民 100 年(男：75.96 歲、女：82.63 歲)、民 101 年(男：76.43 歲、女：82.83 歲)。三十年來男性約提高 7 歲、女性約提高 8 歲，且皆進入高齡社會，雖然台灣社會醫藥衛生技術進步，但人的生、心理健康屬不可逆的。

據內政部統計處¹⁵⁶，統計至 2013 年，台灣 60 歲以上老年人口¹⁵⁷，占總人口比率為 17.4%，其中 80 歲以上者占 16.8%。顯現目前台灣人口結構已屬老化指數¹⁵⁸。隨著醫療技術的進步與台灣健保制度的完善，生活於此的人，其平均餘命皆由以往的耆艾之年→而步入人生七十古來稀→並已漸多耄耋之齡→並隨日新月異的現代醫學而進入人中的祥瑞出現。然而老年期是一段身體及心理俱衰退的時期。六十五歲以上罹病率逐年提昇，心智退化在七十歲以上漸漸顯著。八十歲

¹⁵⁵ 假設一出生嬰兒遭受到某一時期之每一年齡組所經驗的死亡風險後，所能活存的預期壽命而言，即到達 x 歲以後平均尚可期待生存之年數稱為 x 歲之平均餘命。零歲之平均餘命稱「平均壽命」。(請參閱統計名詞定義。)

¹⁵⁶ 內政部社會司，內政統計通報 101 年第 42 週。

¹⁵⁷ 老年人口：實足年齡為 65 歲以上人口數。(請參閱統計名詞定義。)

¹⁵⁸ 老化指數：衡量一地區人口老化程度之指標，為相較於每百名未滿 15 歲人口，65 歲以上人口之數量。(請參閱統計名詞定義。)

第三節 名詞解釋與研究限制

一、名詞解釋

(一) 民間信仰 (folk belief)

1. 林美容：「所謂『台灣民間信仰』¹⁶⁰是指台灣漢人之所有超自然信仰以及與超自然信仰有關的思想、儀式、組織、活動、事物等。」；它有它的 Belief system (信仰系統)，表現在口說傳統、儀式、經典科儀本上。民間信仰指涉的範圍要比民間宗教 (folk religion) 寬廣，因為它包含神明以外，如祖先、鬼魂、巫術等超自然的信仰。
2. 周宗賢¹⁶¹：「民間信仰」是經長久時間流傳而形成的，不但沒有教主、經典、既定儀式，就連「宣教的管道」也沒有，於是造成民間信仰與當地的居民生活結合在一起，形成一種「文化現象」，是由信徒自己認同而構成。
3. 張珣：「民間信仰①信徒身份不具排他性，因而很難指認或加以固定。②不會要求信徒不去拜佛教、道教或任何宗教的神。③按西洋的「宗教組織」¹⁶²，民間信仰並無「純信徒」。」¹⁶³
4. 陳奇祿：是研究社會中低階層民眾的宗教信仰。
5. 劉枝萬 (1974、1983) 幾乎等同道教，因為真正從漢人之民間社會產生的超自然信仰都是以道教為基底的。¹⁶⁴
6. 董芳苑 (1986) 無創教的教主、沒有既定的儀式 (ritual) 及教義經典，僅自然發生於民間，經過長久時間的傳承而流傳。¹⁶⁵
7. 王見川 (2001) 指常民的信仰形態，如媽祖、王爺等神明信仰。非「既成宗教 (如：佛教、道教、回教等)」。

¹⁶⁰ 由儒釋道巫綜合而成。

¹⁶¹ 請參閱：周宗賢〈台灣民間信仰序論〉《中華文化復興月刊》21卷4期，1988年，頁49。

¹⁶² (張珣、江燦騰，2003)「宗教組織」……關鍵點，信徒需經由一套入會儀式(受洗)才可成為信徒。」

¹⁶³ 同上。

¹⁶⁴ (1)(2)請參閱：林美容《台灣民間信仰的分類》頁VII

¹⁶⁵ 請參閱：董芳苑《認識台灣民間信仰》頁193

(二) 祭祀圈¹⁶⁶：

1. 岡田謙：「共同奉祀一個主神的民眾所居住之地域」。「鄉鎮範圍內祭祀圈、市場圈與通婚圈互相重合。」(林美容，2000)
2. 許嘉明：「是指一個以主祭神為中心，共同舉行祭祀的信徒所屬的地域單位。其成員則以主祭神名義下之財產所屬的地域範圍內之住民為限。」
3. 張珣：「民間信仰的隱形組織」，絕對不存於政府或官方記錄文字中；可以因為地理變化或人口變化而擴大或縮小；祭祀圈內的人口多數是世代居住者所自然形成的向心力；無法約束成員的脫離、加入或遷移¹⁶⁷。
4. 林美容：
 - (1)「是指一個以主祭神為中心，共同舉行祭祀的居民所屬的地域單位。」有一定的範域 (locality)，在這範域內居民以共神信仰而結合為一體，有某種形式的共同祭祀組織，維持例行的共同祭祀活動。指涉社區性的公眾祭祀 (communal worship)，具有展現地方集體凝結 (solidarity) 的作用。
 - (2) 祭祀圈的活動和組織：有收丁錢、例行性祭典和演戲、卜頭家爐主、神明遶境等指標來界定其祭祀圈的範圍。

(三) 信仰圈¹⁶⁸：

1. 林美容：
 - (1)「以某一神明或(和)其分身之信仰為中心，信徒所形成的志願性宗教組織。信徒的分布有一定的範圍，通常必須超越地方社區的範圍，才有信仰圈可言。」具有表現區域聯盟 (alliance)。指涉區域性的祭典組織 (regional cult)。
 - (2) 一定是由一個祭祀圈逐漸發展而成的，但並不是所有的祭祀圈都可發展成信仰圈 (林美容，1987b)。

¹⁶⁶ (1)、(2) 請參閱：林美容 (2000) 頁 122、129。(3) 請參閱：林美容〈台灣區域性祭典組織的社會空間與文化意涵〉《人類學在台灣的發展經驗研究篇》頁 70。丁仁傑〈全球化下的地方性：臺南西港刈香中的時間、空間與村際網絡〉，頁 94-96。

¹⁶⁷ 請參閱：張珣〈組織派別總論〉一文。

¹⁶⁸ 請參閱：註 55 (3) 及丁仁傑，頁 96。林美容 (1987b、2008)。

(四) 頭家爐主：

1. 通常出丁錢或捐獻戲金的人，都有資格當頭家爐主，往往酬神演戲之後，以擲筊來卜頭家爐主。卜到者視為幸運，以紅紙公告，稱為捷報。卜選出爐主主理公眾祭祀事宜。(林美容，2000：105、256)。
2. 漢人的家庭有一特點，那就是它是地方社區中的一個儀式單位。這一個特點在台灣更是顯著。在各種層次的地方社區中，都有地方的公眾祭祀。這些公眾祭祀都是社區內的每一個家庭（或是家戶）要共同參與的。通常有頭家爐主的祭祀組織，每一個家以家長為代表參與頭家爐主的卜筊，得筊數最多者即是爐主，代表社區居民主理當年之祭祀的事宜，有些人當他的幫手，即是頭家。

(五) 丁口錢 (林美容，2000、2008)：

1. 共同祭拜神明時的用度。(例：牲禮、祭品、花果香燭及演戲花費等。)
2. 「收丁錢，或稱「提丁」，丁是男丁，男子一出生即算，口數通常僅計已婚女子的人數，口錢通常只為丁錢的一半。」
3. 「口」意指已婚婦女，未出嫁的不算「口」，口錢通常只有丁錢的一半，意指婦道人家「不夠看」，二「口」才算一「丁」，沒結婚的更不算一「口」。在地方社區的公眾祭祀中，女人的地位亦不如男人，男人被認為是一個完全的社會人，可以完全沒有疑義地參與地方公眾的事務，女人則只是半個社會人，未婚的女人甚至一點社會地位都沒有。(林美容，1993：125) 這也是民間信仰對社會人的界定，什麼樣的人是社會人 (social person)，在民間有其宗教儀式的界定。
4. 漢人社會是一個父系社會，家庭的嗣系是兒子繼承，財產亦由兒子繼承，居住的方式是從父居。女子在這樣的社會中是沒有什麼地位的，她可能要犧牲自己受教育的機會來給她的兄弟們受更高的教育 (Wolf 1972:92~93)，其原因並不僅止是經濟的，它牽涉到傳統的「女子無才便是德」的理念，認為女子受太高的教育以後不容易找到合適的對象。

(六) 人格調適 (personality adjustment)：一個社會的宗教信仰趨勢也常反映該社會形態的變遷模式 (李亦園, 1992b)。

(七) 文化的內涵 (李亦園, 2010)

1. 可觀察的文化 (observable culture)：物質文化、社群文化 (倫理文化)、表達文化 (精神文化)。例：文學、音樂、宗教等屬表達文化，即藉外在的東西來安慰內在的感情。
2. 不可觀察的文化 (unobservable culture)：文化的文法。在台灣的民間信仰觀念中，認為超自然的存在大致可以分成天、神明、祖先、和小鬼等四個範疇，這四大類的超自然範疇可以有很多的方法來分辨它，但是重要的一個分辨辦法是祭品與獻給神靈的冥紙。

例：祭品 (祭品、祭物) 的文法 (華南民間文化)

超自然類別	天	神明	祖先	小鬼
祭物	全、生	大塊、半熟	小塊、熟	熟 (隨意)
冥紙	金紙		銀紙	
	天金	壽金	大銀	小

祭品、冥紙的分類都是用以表達對不同範疇 (天、神明、祖先、小鬼) 的超自然存在的態度，而祭品所代表的意義，更有其內在邏輯的系統，那就是以完整與部份來象徵神格的高低 (完整：部份；高：低)，以生與熟來象徵神人關係的生疏與稔熟 (生：熟；高：低) (李亦園, 民 74)。例：民間信仰者在祭天的時候，一定要殺一頭大的豬。拜天公的豬一定是一整隻的、完整的；拜天公以下的神，用的豬肉則是一大塊，非一整隻，且這一大塊肉是半熟的；拜祖先的祭肉是切成一小塊，要煮熟，且需調味的，拜小鬼僅需煮熟即可 (李亦園, 2010)。

二、研究限制

- (一) 梅山玉虛宮祭祀圈信徒約 600 人 (人口數約 9,000 多人)，參加道學研習班學員約 100 人左右 (含外鄉鎮)，問卷數量有限。
- (二) 參與道學研習班學員，年齡層約屬中高齡 (如表七)。對課程需求缺少年輕族群的意見。另該年齡層居民有許多不可抗力的求學不利因素。
- (三) 梅山玉虛宮受限於場地關係，辦理道學研習班，僅在宮內張貼開班訊息，

無對外宣傳等情事，信眾僅以口耳相傳方式得知開課消息。

(四)「...但因民間宗教存在若干地域性的差異，而學者做過實地研究的地區仍屬有限，...。」(余光弘，1983a：67)因『地域性的差異』故筆者僅以梅山玉虛宮所開辦的「道學研習班」為研究範圍及題材。

(五)筆者居住地與研究場域，雖屬鄰近鄉鎮，但俗云：「三里不同風、五里不同俗。」筆者在研究方法中雖用文獻整理與分析及問卷調查法與訪談法，並自決定研究題材之後，即積極參與研究場域的各式活動，並加入田野觀察，因筆者無人類學或歷史學的相關背景之訓練。故在解讀文獻或實際參與觀察、記錄.....皆有不周全與疏漏之處。

(六)筆者就學期間，雖曾修讀「宗教學暨佛學日文名著選讀」一學年，但僅一年的學習，對閱讀日文專書尚有一段距離，更遑論解讀文獻，而日治時期的寺廟總整理、有關臺灣民間信仰的研究等原文書，亦僅能參閱前人研究的資料。

(七)筆者至研究場域作田調時，因受訪者的背景差異頗大，例：時代環境、生活背景、社會經歷...等，故相同的話題、語言，因時空文化等差異性，皆需作調整與事前準備，以致相關資料蒐集頗為費時。

表七：第三期學員基本特性（含年齡層）

變項	樣本數	百分比	變項	樣本數	百分比
性別			年齡(出生年次)		
男	28	41.2%	民 65 年以後	1	1.5%
女	40	58.8%	民 55—64 年	7	10.3%
學歷			民 45—54 年	30	44.1%
國小	13	19.1%	民 35—44 年	21	30.9%
國(初)中	22	32.35%	民 24—34 年	6	8.8%
高中職	22	32.35%	民 24 年以前	3	4.4%
大專學以上	11	16.2%			

1. 由表七可得知學員的年齡群屬中、高齡居多（合計佔 75%）。

2. 不利就學因素如下！

- (1) 民國 45 年出生者，適逢民國 57 年開辦第一屆九年國民義務教育，故接受中等教育機會增加。
- (2) 民國 35 年—44 年生者，進入就學之齡時，適逢台灣農村土地改革（民 38—42 年），三七五減租、公地放領、耕者有其田。家中需大量人力工作。
- (3) 民國 25 年—34 年出生者，接受基礎教育時，適逢甲午戰爭（民 26—34），求學較不順遂（例：躲空襲…）。
- (4) 民國 24 年以前出生者，所接受的基礎教育部份為日式教育。

註：上表係參閱問卷調查表，筆者自行整理。



第四章 梅山玉虛宮的信仰歷程與教育活動

第一節 梅山玉虛宮與玄天上帝信仰

一、玄天上帝與梅山玉虛宮的設立

梅山玉虛宮奉祀主神玄天上帝。因玄天上帝備受佛、道信眾共尊，且傳說紛云，獨號亦多，如：真武大帝、玄武大帝、北極大帝...等。而地方虔誠信者都親稱為「上帝公」或「帝爺公」。

玄天上帝信仰，仍起源於上古時期人們對於大自然的崇拜。【漢書藝文志】云：「北極玄武」，統率北方「斗、牛、女、虛、危、室、壁」七星。【後漢書】云：「王梁主衛作玄武」。註：「玄武北方之神，龜蛇合體。」

宋趙彥衛【雪麓漫鈔】：「繪其像為北方之神，披髮、黑衣、仗劍、蹈龜、蛇，從者執黑旗。」此乃是梅山玉虛宮奉玄天上帝，右手摯七星寶劍、左手印訣、一指朝天，左足踩龜、右足踏蛇，威風八面氣概凜然的神尊造像。

「先民渡台的時候，也許要經過一段居無定所或是寒茅草舍或是人的流動性較的前期部落時期（增田 1967）」、「前期部落其實也是無廟的時期，庄社發展穩定、人口多、財力夠的話就有村廟的建立，奉祀由大陸攜來的神祇。（劉萬枝 1963，增田 1967）」（林美容，1987b）

梅山玉虛宮醮資建宮的先民，亦經前期部落的階段，而其建宮緣由如梅山玉虛宮沿革誌所載：「清乾隆二十二年（1757）福建漳州居士董華，恭請玄天上帝金尊護身來台，卜居梅仔坑，晨昏上香禮敬，神蹟時顯，每常為鄰近村人解難釋疑。於嘉慶二十五年（1820）庄人盧光順、何春梅等，乃首倡建廟。消息傳來村人欣然走告，除了梅仔坑本莊之外，鄰近等五十三莊信眾都熱烈捐獻共襄盛事。神廟竣工乃擇宮號「玉虛」。自此上帝公神威顯赫，香火日盛。」

二、奉祀的神尊

梅山玉虛宮和臺灣地區許多廟宇相同，除了主祀的玄天上帝，也有配祀神尊：城隍、註生娘娘、中壇元帥、虎爺、門神（秦叔寶、尉遲恭）。從祀神尊：

康元帥、趙元帥（如表九）。

梅山玉虛宮正殿東南有太歲殿、東有文昌殿。文昌殿神尊有：文昌帝君、左右兩側為武財神爺、月下老人。太歲殿內主神斗母元君「綜領七元星君，功沾三界，德潤群生。」南斗星君（延壽）、北斗星君（解厄），左右司命。殷郊大元帥手執鐘鈴、神斧、統帥兩旁值年六十太歲。

表九：梅山玉虛宮奉祀神明表

奉祀祀位	主神	配祀神尊			從祀神尊		配祀神尊	
供奉位置	正殿	正殿			正殿		正殿三川門 中門	
		右	主神前下	左	主神前左右兩側			
神尊名稱	玄天上帝	註生娘娘	中壇元帥	城隍爺	趙元帥	康元帥	門神	
			虎爺				尉遲恭	秦叔寶

參考資料：梅山玉虛宮沿革誌

製表：筆者

三、慶典與爐主頭家

梅山玉虛宮每年舉辦的大型慶典有：消災祈福補運法會（農曆元宵節前）、上元平安龜祈愿（農曆元月十五日）、玄帝聖誕萬壽系列慶祝活動（農曆3月3日）、中元普渡贊普（農曆7月15日）、下元平安節謝愿（農曆10月15日）。而其中上元節及中元普渡贊普的祭祀活動由爐主頭家負責（謝壇後，即擲筊選出次年祭祀活動的爐主頭家，並將其姓名書寫於紅紙上，且張貼於廟內。）（圖五、圖六）

圖五：爐主頭家姓名

圖六：上元節祝壽活動



第二節 碑碣文物史料之記載

碑碣在文化資產的類別可歸為「古蹟」或「歷史建築」等。就碑體及碑文的內容，可能具有特殊歷史意義或表現傳統、族群與地方文化特色。

梅山玉虛宮（圖七）歷史悠久，加上完善的組織管理，碑碣文物雖有年久風化、與天災等不可抗力之情事，故有部分毀損，且無法恢復，但因史料記載詳實及保存管理完備，其文物亦提供完整史料，例；神蹟感應、修建沿革、捐題記錄（開支記錄、香燈田業（租）...）等。而讓後人能由碑記的內容來瞭解寺廟碑記所反映出來的寺廟公眾管理模式。梅山玉虛宮由於文物、碑碣頗多，加上時空的改變亦會增加，故筆者僅針對與本論文有關之文物、碑碣選錄於下。

梅山玉虛宮的文物、碑碣計有：

一、神蹟感應

（一）武當分鎮（翁裕公獻匾之由來）（圖八）

昔、嘉慶二十三年，雲林境內有位翁品山（家境富裕又樂善好施，鄉人稱他「裕公」，為當時的雲林三公之一），是清朝恩候補州同身份，因其公館設於山下清靜而優雅之處，翁裕公有一位十九歲之掌上明珠，如有適人可以出嫁，平時活潑而賢慧，有一天在宅內花園賞花，突然覺得一道大怪風對身邊吹過，從此發燒倒在閨房，食欲不振，閉門不出。當初視為感冒，延請大夫來醫治，並未見起色，反而常唸奇妙亂語，裕公聘請道士設壇祭拜天地，祈求平安，仍然一無所用，因怕女兒之病，會影響到出嫁問題，不敢漏出風聲，結果有人主張此病應到大陸武當山去奉請 玄天上帝來醫治，事後備辦香果向西稟告奉請之事，擇吉日將從朴仔腳（朴子）渡海。

但時為六月天氣，海浪朱靜，在朴子住一夜，船尚未得能開，正猶豫間突然神靈扶乩起駕，說是：武當山玄天上帝到並指示「現時梅坑已有本山分鎮之處，翁家欲赴武當山之事，向梅坑奉請可也。」

翁裕公敬領神諭，聘吹陣赴來梅坑，奉請玄天上帝回家後，病情日漸好轉，

翁裕公為謝神恩，那時適逢本地信眾正在籌募首建廟宇，翁裕公慨然捐出緣金，並在嘉慶二十五年玉虛宮落成時，遵照玄天上帝神意敬書「武當分鎮」，精雕細刻鑲成金字匾額，現時懸掛在內殿以謝神恩，迄今已經將近二百年。

（二）玄天上帝賜子之神蹟¹⁶⁹

時值民國九十三年（甲申年）臘月吉日，有某宮壇之乩駕於本宮起駕，由於該宮壇會借用本宮主神起駕救世，常有信徒把握機會借問神機。

是日，有信徒想求玄天上帝指點迷津，但乩駕卻向本宮服務多年的志工——謝師姐招手，要其上前，指示玄天上帝有話要對她說。

謝師姐當下納悶，並無意求神指點迷津，於是便回應：「我並沒有事要請示玄天上帝。」，這時乩駕開口：「玄天上帝要賜子於妳。」

謝師姐非常訝異，距離她的第一胎出生已過十二年，在這期間之中皆懷孕未果，玄天上帝卻指示說要賜子予她，即向玄天上帝祈願：「但願此孩兒是來與我結善緣，而不是孽緣。」

經過數月，民國九十四年花月吉日，本宮主神玄天上帝聖誕之日在即，該宮壇乩駕又駕臨本宮，謝師姐此次請示玄天上帝，為何遲遲未傳喜訊？乩駕指示：「該靈兒已經降臨，好好靜待佳音。」

在本宮主神玄天上帝聖誕（三月三日）時，許多宮廟、香客絡繹不絕，前來晉香祝壽。於本宮服務多年的謝師姐，負責整理鮮花之事宜，忙碌之下並無特別注意懷孕跡象。但就在玄天上帝聖誕隔日，發覺身體不適，且休養多日未見好轉，便前往醫院看診，經醫生診斷結果證實已有身孕。是年葭月，謝師姐順利誕下一男嬰，成全了謝師姐多年的心願，此又增添玄天上帝神蹟顯驗之事件，可喜可賀。

二、其它

除上列相當常見的類型之外，寺廟碑記還有幾種特別情況的記載，這些事項或與祭祀有關，或與廟產的變化有關，但是又不是上列單純的廟產變動項目，故列於其他項目。

¹⁶⁹ 神蹟感應，請參閱：梅山玉虛宮沿革誌及民 102 年玉虛宮癸巳年農民曆。

(一) 元宵香燈石碑記：(圖九)

蓋聞，莫為之、前雖美而弗彰、既為之、後雖盛而弗傳；緣我梅坑玄天上帝由來久矣。稽昔自乾隆年間，先輩之人於元宵夜，設立柑燈生放微利，粒積香燈銀項不小。始則李紹辦理，次則邱勤接之，再則莊尚繼之後，則莊源仍之俱侵漁噬嗑。迨至嘉慶晚年，有本街職員，劉深池出首，鼎力鳩集，於道光五年十二月，買過吳天生等水田一甲五分，址在尾庄洋橫山仔前，配水圳灌溉，東至劉家田橫圳，西至劉家田併大路，南至劉家田路，北至吳家田，契價銀貳佰玖拾圓，親立杜賣契一紙，帶上手契二紙共三紙，為中人吳芽知見。母親黃氏文於道光廿一年正月，買過吳帝傳等水田一甲五分併園一所，址在尾庄洋橫山仔脚，配圳水灌溉，以前段毗連，東至詹劉二家田，西至埔仔水溝，南至上帝公田，北至山脚，契價銀貳佰兩拾圓，立杜賣契一紙，帶上手契四紙，圳路字一紙共六紙，為中人吳東宗，代書人王步雲，公見人業主何。此兩宗田業各有立契為憑。其遞年所收租，除元宵祭費外，所存之項留為公銀，倘有應用之際，當邀眾議妥方得取用，毋許濫用第，恐年久契沒，理應勒石以垂永遠，俾後賢存閱，頗知來歷之可據也。爰為立記。

大清道光二十四年陽月 日立

「元宵香燈石碑記」後記(圖十)

玉虛宮第三屆董監事會，見於此碑歷經一百四十餘年：「經年累月風雨侵，日趨腐化字跡靡，逐漸模糊不清晰，唯恐斷闡石碑記，辱耀玉虛開拓史，感念先德以跋錄，為啟後澤而誌之，梅坑玉史始長註。」

財團法人台灣省嘉義梅山玉虛宮第三屆董監事會謹記

中華民國七十五年九月一日總幹事 黃石賓考記並撰

(二) 梅山炭頭厝械鬥和解契約碑記¹⁷⁰：(圖十一)

同立契約書，原因乾隆年間炭頭厝地方及梅仔坑地方人民共同恭祀玄天上帝爺神像二座，一日老帝爺，二日二帝爺，二處合同建築廟宇在梅仔坑街，逐年舊

¹⁷⁰ 「梅山炭頭厝械鬥和解契約碑記」是一民俗信仰分合資料，原件典藏單位：國立中央圖書館臺灣分館。另碑碣除有建廟淵源及歷史記錄外，另在寺廟管理具有公信、制裁等作用。請參閱：王志宇(2009)〈臺灣寺廟碑碣與村莊社會〉(1683-1945)《通識研究集刊》15:1~24。

曆三月一日於崁頭厝人民到梅仔坑恭請二帝爺前去祭典。迨至明治四十四年於崁頭厝人民共議，欲在崁頭厝再建築廟宇，依舊迎請時，於梅仔坑耳聞崁頭厝今年前來恭請帝爺欲永久留存不還，崁頭厝人民亦聞梅仔坑不准予崁頭厝迎請，兩處言語誤謬，致成口角相爭，由是竹頭崎及斗六兩支廳長到處和解，斷將二座神像各得一座，其老帝爺應座梅仔坑廟宇，二帝爺應座崁頭厝廟宇，逐年仍於三月初一日崁頭厝庄向梅仔坑恭請老帝爺前去祭典，梅仔坑人民不得阻擋，越日理當送回梅仔坑廟宇，如梅仔坑舊曆三月初三日有欲向崁頭厝恭請二帝爺前去祭典，崁頭厝人民不得阻擋，越日理當送回崁頭厝廟宇，以後二處人民必得一團和氣，欲迎請上帝爺須單用鼓樂旗藝而已，不得執用武器，誠恐生端反為不美，且將來玄天上帝迎送之時，崁頭厝人民崁頭厝區長，梅仔坑區長引率或區長有事故之時，所在地之保甲聯合會長代理引率人民，以防紛擾滋事，此係兩處公議聽允二位官長判斷息事，特立契約書四通共一樣，區長及保正為人民總代連署捺印，斗六及竹頭崎兩支廳各保存一通，餘二通兩處區長各執一通為後日證據。

明治四十四年四月二日

梅仔坑區長：吳春委

梅仔坑保正：林鄭友梅 江匡國

崁頭厝區長：陳 六

崁頭厝保正：張土城 吳進江 吳年達

此碑為臺灣地區現存碑碣中，同一式碑文在不同年代勒碑豎立在同一個地方，目前僅見：

- ①高雄市旗山乾隆 44 年(1779)及喜慶 22 年(1817)〈奉憲嚴禁羅漢腳惡習碑記〉。
- ②高雄市美濃東門門樓光緒 11 年(1885)及民國 61 年(1972)〈端風正俗碑〉。
- ③嘉義縣梅山玉虛宮明治 44 年(1911)及民國 75 年(1986)〈梅山崁頭厝械鬪和解契約碑記〉

(三) 玉虛台落成紀念碑：(圖十二)

玉虛台。第一屆第三次信徒代表大會決議：「交由本會設計興建康樂台一座

為正當娛樂場所，供群眾康樂活動之用。」經本會審慎研討，咸以藉梅山鄉公所興建消防車庫之機緣，即以車庫平台為基址興工構造，自中華民國五十四年三月動工，歷時半載完成，定名為玉虛台，總工程費計新台幣壹拾參萬肆仟貳佰元，由本會撥支捌萬柒仟貳佰元，外由本境及各地人士鼎力捐獻資助。擇吉於中華民國五十四年十月二十四日，歲次乙巳陽月朔日開臺落成，特將捐款人士名號錄明如下，以垂永久而彰美德。捐獻人吳原酌等一八〇名，計新台幣壹拾參萬肆仟貳佰元正。（原碑芳名冊有一一記明，因數目多在此從略）

（四）嘉義縣政府立玉虛宮誌石碑：（圖十三）

玉虛宮歷史悠久，遠在遜清乾隆二十二年（公元一七五七年），居士名董華者，由大陸武當山隨奉 玄天上帝尊像（現稱老上帝）為護身，渡台卜居梅坑。迨嘉慶廿五年首建廟宇，廟名玉虛宮，從此神靈顯赫，恩澤廣被，信徒絡繹不絕，遍及各地。光緒三十二年春，諸羅地區大地震災，廟宇倒塌，神像泰然。宣統三年第一次重建完成。民國四十六年，為加強管理，依法組織玉虛宮管理委員會，以促進宮務發展。民國四十八年，增建玉虛台暨羽毛球場，以提供民眾正當娛樂文康活動。但因原宮殿簡陋，且歷久失修，危危欲傾，仍於民國五十九年組織重建委員會籌劃重建動土興工。於民國六十一年十月第二次重建落成，亦即今之巍廟貌，爰立碑示以垂久遠。

中華民國六十四年 月 日

嘉義縣政府立



圖七：梅山玉虛宮



圖八：梅山玉虛宮正殿武當分鎮字匾



圖八：元宵香燈石牌記



圖九：「元宵香燈石碑記」後記



圖十：和解契約碑記



圖十一：玉虛台落成紀念碑

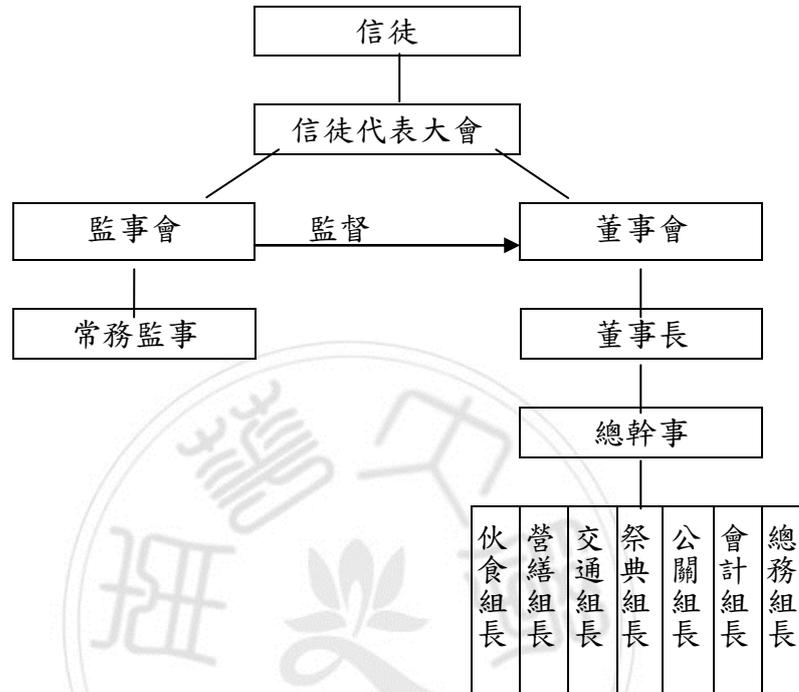


圖十三：嘉義縣政府立玉虛宮誌石碑

第三節 道學研習班開班緣由

一、財團法人梅山玉虛宮董監事會組織系統表

(表十) 財團法人梅山玉虛宮董監事會組織系統表



(資料來源：梅山玉虛宮提供)

二、過去宮廟教育活動

梅山地區在清代時便有漢人在此活動，因梅山地區地處山區，一般教育設施往往受限地勢無法普遍，一般家庭教育子弟多以家庭自我教育為主，清代的私塾教育據文獻所見則僅有**帝爺廟**一處。由於梅山地區明治四十年（1907）年才設立「梅仔坑公學校」（即現今的梅山國小），學校座落於較靠山腳的市街上，對於住在山區的學童就學較為不便。因此在當時私塾教育就顯相當重要。¹⁷¹

由楊弘任在梅山安靖村深度訪談了當年參與其事耆老李淡先生一文可得知廟宇在當年交通不便時，亦提供教育學習場域。

李淡生於大正九年（1920），訪談中，他提及「…就讀竹崎公學校之前，曾

¹⁷¹ 請參閱：梅山鄉公所《梅仔坑影像誌》頁44。

在小梅庄安靖村玄天上帝廟跟著漢學老師唸了一年書，…後來陸續在安靖村玄天上帝廟發生了日本警察搜查、審問…，而漢學老師寄居的農家農民被捕後，漢學老師不得不離開…。」(楊弘任，民 98)¹⁷²

由上述所提的帝爺廟與玄天上帝廟，可見當時廟宇是一重要的教育場域，而因日治時期「皇民化運動」及「西來庵」事件，導致許多宗教場域被迫中止教育活動。例〈臺灣宗教社會學研究之回顧〉一文提到：

……日治初期，殖民政府對臺民的信仰採放任態度。1915 年臺南「西來庵」事件發生後，為了加強對本島寺廟的管理控制……，殖民政府開始對全臺廟宇展開一系列的調查，至 1918 年調查結束，……(陳杏枝，2001)

大正四年(1915)爆發的「西來庵」事件(王見川，民 88)，是台灣史上相當引人注目的抗日事件。

1915 年 8 月臺南發生「西來庵」事件，日本政府警覺第一階段的調查不深入，因而有第二階段的調查。此次由臺灣總督府民政部社寺課負責，針對漢人民間信仰，以防再有宗教事件發生。分三次 1915 年 8 月……1918 年 3 月……臺灣總督府對漢人民間信仰的調查並未結束。1929 年 4 月繼續由增田福太郎主持進行。……(張珣，2001)

另〈日治台灣佛教的特點與研究〉一文亦提到：

南瀛佛教講習會自「九一八事變」(1931)後開始轉變，並在「七七事變」(1937)前一年，講習會嘎然而止，走向完全國家主義協力的角色，正如「皇民化運動」啟動前(1936)，透過《南瀛佛教》表示：

鑑於國家當今之情勢，作興國民精神，島民一致，期國民正確生活之徹底，為本島緊要事。……有關島民之國民化，一是期國語(指日語)徹底普及；二是透過舊有寺廟對宗教進行改革；三是打破地理師、巫覡、術士及關死靈的迷信；四是打破、改善聘金、童養媳、殯殮、哭孝等陋習；五是打破、改善婚姻、祭祀、葬儀、其他生活上的弊風等最為緊要，且是舊慣改善上最合時宜的措施。

¹⁷² 2007/11/21 梅山李淡訪談，訪者楊弘任。

後期（1931—1945）：皇化與改造，……。這一連串與「皇民化運動」有關措施的推展，無論是佛教或是民間信仰（道士、乩童）也一併予以改造，展現在「寺廟整理運動」中的趨勢是……民間信仰的中國神祇一律遭廢撤……進入日本「皇國佛教化」（闕正宗，2010）。

三、實地訪談逐字稿

（一）訪談黃前總幹事石賓先生與張總幹事慧鴻女士

筆者根據上述文獻，向梅山玉虛宮前總幹事黃石賓先生、現任總幹事張慧鴻女士，請教有關梅山玉虛宮教育活動中斷、與開「道學研習班」等情事。

黃石賓（民 61 年於梅山玉虛宮服務至七十歲榮退）他回憶道：「我就讀小學時，時常在躲空襲，經常上課一半，老師即帶我們至防空洞躲起來，約半個時辰左右，出來後，就趕緊叫我們排隊回家……印象中，街上好似有住宅，聽大人講，叫作公民塾¹⁷³…是教成人識字的地方。隨後因台灣光復，皇民化運動亦中止。」

（黃）¹⁷⁴「民國五十年左右，漢學老師沈富進亦在梅山玉虛宮教授十五音，另有吳木榮先生教台語文，之後，因省政府民政廳，為轉移社會風氣，本宮於民 65 年成立中華文化研習所，並推薦本人赴省受訓，省府推行「倫語」，本宮董事羅萬吉先生（第二屆監事、第三、四屆董事）、和服務於本鄉公所的王清泉先生等亦在此擔任授課教師。」

問：「請問當時您有無，和學員一起上課。」

（黃）「沒有，我當時亦擔任梅山農會的理事長，因有些放貸案件事涉複雜，耗費多年時間才處理妥善。爾後本人亦多次前往參與受訓，有到過宜蘭草湖的玉

¹⁷³公民塾：日治時期，為提升台、澎居民國語（指日語）能力，辦理的「成年識字班」稱之。請參閱：黃雯娟〈日治時代北投地區的區域發展與社會網絡〉《臺灣學研究》第八期民 98 年 12 月頁 23。「昭和 13 年（1938）6 月改正「青年團設置標準」……青年團員更成為部落振興會國語講習所及公民塾主要的師資來源……」；「國語講習所招學的對象為 11-20 歲，沒有就學經驗的部落民，……每日上課 2-3 小時，每年上課 100 日以上。」筆者親訪居住北港鎮曾擔任公民塾教師的耆老（女性），據她所述：「公民塾上課的學員皆為中年婦女（女性教女學員），一班約 20 人左右，一週上課好似 2-3 天，因事隔已久，記得不是每天上課，上課時間約下午 2-4 時或 3-5 時，太陽下山前即下課。」日治時期，每學年為三個學期。

¹⁷⁴ 指黃石賓先生，以下皆同。

尊宮、有次是在佛光山…受訓，是有關推行中華文化研習之課程，每次上課時間大約兩星期左右。」

問：「梅山玉虛宮研習課程，大約在何時停止辦理呢？」

（黃）「大約在民國七十七年左右，就沒有辦理了。」

張慧鴻總幹事：「我印象中，七十七年尚有辦理一期，因那時我剛進宮廟服務。……當時參與的人數約二十多人左右。」

問：「請問這跟解嚴¹⁷⁵有無關連呢？」

（黃）「可能當時股市行情好，許多人投入股市交易活動，加上許多人前往都市就業，……對參與宮廟文化的學習，就較不積極。」

問：「為何在停止這麼多年後，又想辦理呢？是有什麼機緣、或神諭嗎？」

（張）¹⁷⁶「本宮顧問王國平道長，有次向我提及來辦理道學研習班，可讓信眾對宮廟文化有更多的認識。……剛開始，覺得提案不錯，……爾後一機緣碰到內政部溫（源興）參事¹⁷⁷，他聽到我的敘述，又極力的鼓勵我，來開辦道學研習班，……說實在的，當時內心有股想辦，又不知道該如何來辦理，……這時我就向帝爺公請示，並獲允杯，這讓我對辦理道學班的信心大大的提昇，於是在董監事會議上，提議辦理此研習活動時，亦獲得董、監事大力的支持。……至於師資的遴聘，例：溫參事、輔仁大學宗教系具有玄天上帝研究專長的莊宏誼教授、南華大學哲學系的陳德和教授……，及實務界多名學養均佳的道長，和本宮資深榮退的黃總幹事……，皆願撥冗協助，並擔任師資人員。但，開課時間、學員那裡找……一時半載我也愁著不知該怎麼處理，可能帝爺公……在冥冥之中早已為我安排好了。雖然開班之事蘊釀了半年之久，但一推出（僅在廟內公告欄貼出開課訊息，並向來宮參拜的信眾告之，宮內要辦理此活動，歡迎大家幫忙宣傳。）

¹⁷⁵ 由於國共內戰因素，中華民國政府於 1949 年 5 月 19 日-1987 年 7 月 15 日止臺灣省轄區（臺灣本島、澎湖群島及其它附屬島嶼）全境宣佈戒嚴，並自 1960 年起，學校禁講台語、電台或電視台限制台語歌曲等的演出。

¹⁷⁶ 指張慧鴻總幹事（於民國七十七年至梅山玉虛宮服務，於黃石賓總幹事榮退後，接任總幹事一職）以下皆同。

¹⁷⁷ 溫源興先生服務於內政部參事室，於 103 年 07 月屆齡退休。

沒想到，短短幾天之內報名人數已達七、八十人之多。……我亦希望未來道學研習班，能成為本宮一項常態的活動。」

問：「請問總幹事，之前報紙會刊登一些神像遭人破壞或丟棄的事件，不知玉虛宮有沒有碰過這些情事呢？」

（張）「有的，有一陣子，常有民眾將神像棄置於玉虛宮的台階上，我曾有一次在台階上看到遭棄置的神像（又稱「落難神像¹⁷⁸」）有三尊，看到這些遭棄置的神像，我的心裡很難過。…因距離本宮兩公里處有一鎮安宮屬玉虛宮代管的宮廟，所以將這些神尊暫供奉於那裡，目前那裡的神尊約有 2、30 尊，也期待有緣人將之祂們請回供奉。」

問：「過去有一陣子，我經常碰到一些一面之緣的朋友，都說要將他們所請的神尊與我結緣，…但我都謝謝他們的好意。請問，未來是否會有與供奉神明有關的課程呢？例：供奉神明的緣由、如何恭敬神明…的有關課程。」

（張）「所以我也期望信眾若要請神尊供奉時，要仔細考量，莫心血來潮就請，不想供奉就任意棄置。關於課程…可能會參考學員的意見與需求。」

（二）訪談玉虛宮顧問王道長國平

問：「道長您好，請問您在何因緣下，向玉虛宮提及開辦『玄天上帝信仰與道學』研習班呢？」

（王）「您好！個人住家旁邊有一宮廟，退休後，受邀擔任該宮廟理事一職，這也是我正式對道教文化有了初步的接觸，但有進一步的學習大約六、七年的時間，因我過去在南華大學服務時¹⁷⁹，接觸較多的宗教是有關佛教方面的。目前亦擔任玉虛宮顧問，閒暇時，個人喜至各宮廟參訪，覺得有部份宮廟的人員，對道教文化好像也不太認識，而梅山鄉屬地廣人稀，與大都會相較，學習場域較有限，若地方公廟能提供有關於道教的課程，讓大家能相互學習與認識，不僅可提昇宮廟人員對道教文化的認識外，亦可提供當地居民一社會教化活動的學習場域。」

¹⁷⁸ 落難神像：已開光點眼之神像，遭人棄置於寺廟，經廟祝或廟務人員將之安置於寺廟的偏殿或另建有遮風擋雨處的神像稱之。神像若無開光點眼是屬藝術品，若已開光點眼，即具有「靈力」。

¹⁷⁹ 受訪者於民 85-90 年，任職於南華大學。

問：「請問在籌備開班時，有無碰到較具困擾的情事呢？」

(王)「因家母亦住在玉虛宮附近，平日探望家母時，亦會到宮裡與董監事或廟務人員閒聊，偶然機會提及辦研習班活動，因玉虛宮屬財團法人，辦理各項活動需經程序表決，並需考量各項資源（人力、財力、時間、地點…），雖經董事會人員大力支持，但也籌畫約半年的時間，例：要開何類課程、師資的遴選…，另亦要考量居民的需求。所以先安排部份實用性課程，例：如何看懂農民曆、道教養生學…等課程。另師資的考量亦安排學界教授前來授課，以讓學員獲得品質良善的內容。」

問：「請問係何原因，而開辦第二期呢？」

(王)「原先預計招收 30 人，但報名人數居然高達 80 多人，可見居民對這類課程有需求，且第一期學員上課後，反應良好，董監事會因而決議續開第二期。」

問：「請問道學研習班所需的經費如何統籌呢？」

(王)「目前所有費用（例：講師費、交通費、學員講義資料費、茶水費…）皆玉虛宮統籌，當然啦！有些道中人，純屬義務性質來授課。」

問：「請問未來有無進階班的開課預計呢？」

(王)「梅山鄉人口數並不多，加上人口外流因素，實際居住本地的居民有限，若課程一直重覆，亦不理想，下期可能會開進階班課程，針對單一課程作加深加廣，讓居民對道教文化有更一層的認識。這是目前的初步構想，除廣納居民意見外，亦需董監事會進一步的研擬。」

問：「請問有無計畫邀請友宮，例：同屬玄天上帝信仰或金蘭會…等宮廟，辦理研習班或研討會呢？」

(王)「有考量，但可能需有上級（例：鄉公所…等單位）統籌、或區域性（例：同屬金蘭會或主神為玄天上帝的宮廟）有共識，才較妥善，因各地宮廟皆有年度計畫或其他考量，未來也期待大家能共同籌畫大型的道教文化活動。」

(三) 訪談民雄鄉三鳳宮張道長鴻龍

問：「張道長您好：請問何因緣參與玉虛宮「玄天上帝信仰與道學」研習班

的活動呢？」

(張)「玉虛宮總幹事打電話至嘉縣道教會，詢問有關師資一事，而我剛好在道教會上課，因而與總幹事結緣。」

問：「請問你為何選擇「如何看懂農民曆」這一課程來授課呢？」

(張)「因我有從事神職工作，故對與神職有關的事物，我均會有所涉獵，偶有信眾問事，才能告之，過去我曾至道教學院就學，曾學習與農民曆有關的課程，爾後我亦在他處學習「通書」的課程。而多年來我每年皆有印農民曆與信眾結緣，農民曆內有提供一些簡易的趨吉避凶方法，可讓信眾自行參閱。」

問：「請問您與神職工作如何結緣呢？」

(張)「我約 20 多年前與神明結緣，10 多年前到台北道教學院上課，真正開宮辦事約 10 年左右，因我平時在附近的一家公司上班，目前僅週日晚間有「辦事」；另我也在一間宮廟教誦經班學員一些經典課程，不收費，純屬與他們結緣。而我岳父亦是神職人員，且我與內人同於一家公司服務，故公司的業務內人可以協助我處理，讓我有充裕時間準備一些宗教課程的備課工作，且內人亦鼓勵我從事授課事宜，希望我多結善緣。自開宮辦事以來，我個人於冥冥之中有感受到龍天護法的照顧，像我的父母已屆耄耋之齡，除不可逆的老化之外，身心皆屬硬朗，我的三個小孩也平安成長功課亦順利。辦事純屬結緣不收費，後經多位友人建議，設置一小型功德箱讓信眾隨喜，功德金除供神明用的香、燭、花、果等供品的開支外，節餘金就是用來印製農民曆與平時講課的各式耗財開銷。多年來我獲得的友誼，與課程知識是無法量化的。」

問：「請問您為何對「農民曆」會特別鑽研呢？」

(張)「是無特別的研究，因我有從事神職的服務工作，且每年皆會印製「農民曆」分送信眾，心想若信眾看不懂「農民曆」，那送他們也無意義。而農民曆係由「通書」顯取可說是通書的簡易版，一般人較易看懂。加上信眾亦會問我一些有關趨吉避凶的情事，所以我要更用心的學習，以服務信眾且不誤導信眾。」

問：「為何一般社會大眾對道教或民間信仰的神職人員較不具信任感呢？」

(張)「有許多神職人員是屬家學淵源，但過去有許多長輩識字不多，作法事時所唱誦經典的「音」是對的，但所記載的「字」是有出入的。故對長輩所遺留下來的抄本，若晚輩無經探究或校正，就直接拿來當作教材使用，那會誤導有心學習者。況且過去正規教育亦無這方面的學習場域，所以許多信眾對於神職人員所從事的科儀¹⁸⁰、演法係當藝術表演一樣看待，並不知這些科儀、演法的意義和內在的神聖性。加上少數不了解儀式內涵的有心人繪聲繪影，對法師、道士演法的步罡踏斗任意曲解，導致許多信眾與神職人員保持距離或疏遠。」

問：「請問是否需經「拜師」才算屬於道教門徒呢？」

(張)「作科事時，寫疏文需用「法號」以對天稟報，所以需有師承的保舉。若無替人辦事者，是可不用拜師的。「拜師」需有師承的保舉，亦是一種品德的考核，因從事神職工作者若品德不佳，除誤導信眾外，亦危害信眾的身心或財物。一些嚴謹的道長，若其門徒無經「拜師」儀式，是不會將其所學傳授之，避免少數有心人的胡作非為，故有些道長採取傳子不傳他人的傳承方式。例：我有一位老師，他對文史哲研究不僅深入且學術涵養亦佳，當初他為專研於道教文化，想拜一位道長為師，而這位道長告之他僅能傳子，無法傳授旁人。但此位道長之子因忙碌於醫事工作而無暇學習道教文化...等。後經其他道長的規勸並告之，有如此有心的人想拜您為師，您為何一定要僅有傳子的心境呢？而當這位道長欲收我的老師為第一位門徒時，該名道長的兒子亦向其父提出願學習道教文化。於是我的老師與道長的兒子同時向該名道長拜師學習。也因我的老師有拜師，該名道長才願將其所學傾囊相授。」

問：「請問有些宮廟辦理「奏職」¹⁸¹儀式，這儀式具有那些意涵呢？」

¹⁸⁰ 道教儀典、醮科的總稱。科，動作。儀，為典章制度的禮節程序、法式、禮節、儀式等。道教門徒做道場法事的規矩程序，依不同法事定的不同形式，按一定法事形式準則做道場叫「依科闡事」即名科儀。請參閱：中國道教大辭典，頁 795。

¹⁸¹ 奏職所傳度的經籙，包含經典、戒律、度牒與法籙（紀錄道士、人、神溝通的秘訣功法和符圖文書等）。經由奏職授籙後，道士取得法名（依派詩字序命名），經籙（初授為「太上三五都功」）、仙職（按《天壇玉格》經籙分 5 級）、壇靖（依出生甲子）與相予配合應用的法器，才能具備主

(張)「懂科儀者作法事、祭典，寫疏文稟天時需有「法號」，所以有從事辦事者需「奏職」，因辦事皆需承擔責任(因果)。「奏職」有區分為「法職」「道職」。像妳有在從事田野調查的作業，是可以奏道職(文職)，像我有從事辦事工作，需奏法職(有法號)，但我亦有奏道職，例：宣經用。我是經過一段時間的學習、並至道教學院上課後，因開始要從事辦事的工作，才奏職。」

問：「請問有些宮廟的神職人員會辦理「領旨」儀式，這儀式具有那些意涵呢？」

(張)「領旨(令)目前為靈修團體的人士較常使用的儀式，有許多信眾對旨(令)的意涵不清楚，旨(令)是「修」的意思。若要從事神道活動的濟世工作，是需先轉化自己，俗說欲救人需先救自己，若自身無轉化，例；自己的家庭已亂成一團，那領旨(令)又有何意義呢。」

問：「請問您對玉虛宮辦理道學研習班活動，有無特別的感想呢？」

(張)「玉虛宮辦理此研習，可說是當地居民的福氣，若各地宮廟願意撥出一些人、財力…等，像玉虛宮一樣為信眾辦理此類的課程活動，相信社會大眾對道教文化會有更進一層的認識外，亦可激發道中人的精進，並作自我調整與自我嬗變，以重樹自我形象。」

問：「請問為何外界對道教的神職人員都存有一些僅作「犯沖、祭解…」等儀式的刻板印象呢？」

(張)「這也是我剛剛談到的，許多前輩都有傳子不傳外人的觀念，另外道教的學習場域相當有限，像佛教除了佛學院之外，到處都有講堂等弘法的場域，許多人透過學習對佛法多少都會有一些的認識。另外像佛教培養法師、基督教培養牧師皆不遺餘力，但道教在培養宗教師好似較不積極，道士人才難免會有良莠不齊的現象，俗云「人能弘道，非道弘人」。」

(四) 訪談上課學員逐字稿

壇行持道法與成為道師的資格。請參閱：臺灣大百科全書，謝聰輝《奏職》一文。

1. 上課學員李小姐

問：「請問您是如何知道玉虛宮開課的訊息呢？」

回：「我就住在玉虛宮附近，有時也會到廟辦公室走一走，開課訊息是服務人員告訴我的。」

問：「請問為何想要來上此課程呢？」

回：「家中亦是屬民間信仰，小時候都是父母親，教我們拜拜，逢年過節長輩說要拜拜就拜拜，結婚後，公婆說要拜拜，就按照公婆的指示敬拜神明或祖先。這一切的活動是很自然的，而拜拜也是家中日常生活的一環。但說實在的，我也不太瞭解為何要拜拜。希望能經由上課，對神明、神蹟有更多的認識？」

問：「請問您對上課有無特別的期待與感想呢？」

回：「因過去未曾接觸這類的課程，課程都是屬初次接觸，僅覺得上課後對宗教活動有更多的認識。」

問：「請問您，上課後您是否會與家人、友人，談論或討論課程的內容呢？」

回：「我先生也有參與道學班的課程，所以下課後我們會彼此分享上課心得與感想，平常我和我先生就很有話談，上課後更是增加談話的題材。」

問：「請問您，未來若再開課，有無期待上何類課程呢？」

回：「養生課程，因我屬中高齡，這方面的課程，對我而言除較有興趣外亦很實用。另期望能將歷史故事融入宗教，例：引用籤詩的戲文，以深入淺出、生動、生活化、活潑性的教學方式，可能較容易體會與實際認識其意涵。且若能將玉虛宮的歷史、建築藝術…介紹給居民普遍認識，有外地的信眾或親朋好友前來參拜或旅遊時，亦可簡易介紹玉虛宮之美，讓外地遊客對玉虛宮有認識外，亦有意願再度前來梅山鄉旅遊與作客。」

2. 上課學員吳小姐

問：「請問您是如何知道玉虛宮開課的訊息呢？」

回：「我本身是玉虛宮的志工，廟裡辦理各式活動志工都會幫忙或參與。」

問：「請問為何想要來上此課程呢？」

回：「雖然我是志工，也經常參與廟裡的各式活動，但說實在的，在這方面並非懂得很多，還需要繼續學習。」

問：「請問您對上課有無特別的感想呢？」

回：「課程不僅多元化，內容亦相當的實用，且所聘請的講師皆學有專精，雖然只有十週左右的課程，可說獲益良多。」

問：「請問您上課後，是否會與他人分享課程內容呢？」

回：「與熟識的學員會互相討論與分享，畢竟每位學員的家庭背景皆不相同，且各家敬拜神明的方式也會有些相異，大都是按照過去父母或公婆的習慣方式來敬拜。現在透過課程的講解，對神明、敬拜儀式等宗教活動有更進一層的認識。」

問：「有無特別的感驗情事呢？」

回：「當我心情煩悶時，我會到廟裡祈求帝爺公，請祂給我指點迷津，我並非迷信，但當我對帝爺公訴說後，整個思緒好像突然豁然開朗。說實在的，我也遇到一些兩難的情事，在束手無策的時候，我亦祈求帝爺公，請求祂協助我。而冥冥中好似有一股特別的力量在協助我、鼓勵我。」

問：「請問您，未來若再開課，有無期待上何類課程呢？」

回：「有開課，只要時間允許我都會前來聽課，至於要上何類課程，我也不知道該怎麼回答妳耶！課程的安排就由董、監事或總幹事等服務人員安排就可以啦！（受訪者笑逐顏開回答者。）」

3. 上課學員吳先生

問：「請問汝是按怎知影玉虛宮欲開課的消息？」

回：「啊！查仔人去買菜啦！有聽著人咧講廟裡，欲上課的代誌，轉來咧共我講啦！我講我來去廟裡問看咧！我過去嘛有參加轎班（轎班會¹⁸²），即馬已經退休啊！阮兜離廟嘛近近啊！我著行過去，一去問，服務人員著叫我愛報名參

¹⁸² 梅山玉虛宮的轎班會有兩班，係由梅東村與梅南村的在地信徒各組一班，每班 40 人，班長皆為玉虛宮的信徒代表。玉虛有慶典活動時才需要出來幫忙，而這類組織係屬隱形組織。隱形組織：民間信仰的組織是為活動而組成的活動組織，活動結束，組織也隨之解散，而不是常備組織。例：民間信仰的轎班會、丁口組織等，因此平時不容易看到其作用。請參閱：張珣〈百年來臺灣漢人宗教研究的人類學回顧〉《當代臺灣本土宗教研究導論》頁 238。

加，我就順繼共查仔人的名嘛報去。」

問：「請問您對上課的內容，有啥乜？特別的感覺否？」

回：「逐个，隴講了誠精彩，毋知是食老，啊是按怎咧！佇迄講，聽仔真清楚、嘛隴聽有，轉來太連鞭著袂記了了啊！」

問：「恁上課轉來，敢有佻序細作伙開講咧！」

回：「囡仔，個人攏有稽頭愛做，我佻查仔人，是共囡仔鬥看頭巡尾啦！熱天時啊！日卡長，暗時仔出來行行咧！聽一个課，罔作藝量，囡仔攏有個人的都合。我共查（某）仔人，已經參加兩期啊！身體佻勇健，有開課就會去聽，我的耳孔著有卡重啦！閣有一寡仔老大人症頭，有時陣嘛愛去予先生（醫生）看。」

問：「閣來，那有開課，汝有想欲聽佻即種的課程咧」

回：「攏嘛好，廟裡欲倩先生來講課，已經誠好啊！」

經由實地訪談，得知玉虛宮辦理各式活動，需經董監事會議決議再執行，而承辦的張總幹事，欲辦新的活動之前皆會先向帝爺公擲杯筊請示，而訪談的居民若遇難以抉擇之事，也都會向帝爺公擲杯筊、或以敬拜方式，祈求能在冥冥之中助其一臂之力。由於居民皆屬初次接觸此類課程，對玉虛宮所排的課程及所聘請的師資其滿意度極高，或許學員屬中、高齡者較多，故對養生課程、農民曆的實用課程有較高的學習興趣，另玉虛宮的主神是玄天上帝，故期望能多安排對認識玄帝的信仰、三官大帝…等與節慶活動有關的神明信仰、事蹟的課程，並期待能安排一些認識宮廟建築，讓居民結合觀光休閒活動（道學班學員中，有多位學員兼任地方社團的導覽解說員一職）；或認識運籤¹⁸³、藥籤的課程。

第四節 道學研習班問卷分析結果與 SWOT 分析

一、道學研習班問卷設計形成

1. 根據第二期道學班意見調查表中，問項 6.若是再次開課你希望以什麼為課程主題？由學員所填寫的課程，經整理如下：

¹⁸³ 梅山玉虛宮曾於 2005 年農曆 3 月配合玄天上帝壽誕辦理籤詩大展活動；並於民 98 年辦理一期五行八卦課程（6 堂課程）。

- (1) 經典課程：道德經、易經、道教學、道教養生學、佛經。
 - (2) 宮廟文化課程：如何擲筊抽籤問神明問題、參拜禮儀及拜拜習俗和禮節、五術課程。
 - (3) 諸神信仰課程：玄天上帝的信仰、道教神仙人物事蹟、龜蛇的來源。
 - (4) 其它：道教與佛教的差別、認識太上老君課程、如何看懂農民曆、乩身與神明及問神之事、祖先牌位、紫微斗數與姓名學。
2. 梅山玉虛宮尚代管鎮安宮、大將宮，另萬善廟目前已成立管理委員會。並贊助文化建設梅山軒...經費。
 3. 根據梅山玉虛宮沿革誌（僅擇與問卷有關事蹟或目次）：

- (1) 梅坑 玄天上帝之顯赫（沿革誌，民 77-81 年間編印，頁 36）

朱萬里獻匾

沐恩信士朱萬里係本縣番路鄉人氏，於民國六十一年間突然腹痛異常體力日感不支，歷數月之間經遍訪名醫多人求診結果雖獲悉係寄生蟲作狀但藥石罔效……，正在坐以待斃之際，偶聞傳說梅山玉虛宮玄天上帝藥籤¹⁸⁴靈驗，曾治癒寄生蟲患者奇跡顯然，是以經齋戒沐浴虔誠晉宮求藥籤療治果蒙。

玄天上帝神恩有感賜下藥籤一服見效立即排洩寄生蟲長約五台尺左右迄今尚存為見證，且藥價廉而簡，俾沐恩信士得回生有術重獲健康實感神恩之莫測道力之宏深，欲報無方只得永生難忘，除每年聖誕日必親晉宮禮拜外謹將應驗經過略書於匾恭獻神前以誌千秋之景仰。

沐恩信士 朱萬里叩謝

嘉義縣番路鄉公田村龍頭

太歲己未年三月初三日

- (2) 宮殿建築文物及配祀神尊（沿革誌，民 89-93 年間編印，頁 10-23。）

¹⁸⁴ 筆者曾訪談住家附近中藥店負責人（已屆耄耋之齡），他告訴筆者他自幼家中即聘請漢藥先生前來指導把脈、配藥...等，後因醫療法，即不再為人從事把脈等服務，但可出售中藥材，因他有中藥基礎，看到藥方即可知是治療用或補身用...等，因常有人拿公廟的藥籤前來抓藥，他亦會詢問一下是何原因前來抓藥，但聽客人的敘述後，經常覺得該藥籤非對症下藥，但經常是藥到病除，而且，這些神明所賜的藥籤不僅藥價低廉，藥材也很容易取得。

自古玄天上帝被稱為北方之神、水神、生殖之神、司命之神。『北方黑帝，體為玄武，其人夾面兌頭，深目厚耳』，把玄武神描述為（半人半龜蛇）的形象。在台灣的玄帝廟主神「玄天上帝」其人格神造型（神像）是左踩龜右踩蛇，其意義是「玄天上帝」的身體（龜生）與靈（蛇養）。而玄帝的陪祀神：左為「註生娘娘」（代表本命斗、龜、母親、生），右為「福德正神」（代表靈性、蛇、父親、養）。母生、父養在中國人倫與禮教是社會的基本，而道教在其核心教意上是以孝為要素¹⁸⁵。

①配祀神尊：城隍、註生娘娘、中壇元帥、虎爺、門神。（福德正神另供奉於本宮鎮安宮¹⁸⁶。）

I. 城隍：「城」是指城垣，「隍」是指壕溝，二者都有防衛轄境保戶當地居民的功能。

II. 註生娘娘：專司庇祐婦女保護嬰孩之責，並鑒察世人功德之厚薄予以生男女，或賢或不肖。

III. 門神：梅山玉虛宮門神彩繪係出自名家潘麗水手筆。

②宮殿建築文物：二十四孝、八仙、蘇武牧羊、精忠岳飛……等。

③玄天上帝籤詩解說、太歲殿奉神君及六十太歲

4. 根據梅山玉虛宮農民曆提供的服務項目（僅擇與問卷有關服務）：①安奉太歲、光明燈。②點頭前燈、斗姆燈、平安燈、發財燈、文昌燈、月老燈。③消災祈福補運法會。④上元平安龜祈愿。⑤中元普渡贊普。⑥下元平安節謝愿⑦收驚補運。

5. 根據前人研究：

（1）（阮昌銳，民74）「二、民間宗教信仰的特色（二）傳統性，民間對所信的神靈體系並不十分清楚，對神靈的知識和理論也缺乏認識。只知「遵循傳統」，對信仰習俗只知其然，而不知其所以然。（三）私自性的祈禱，民間對神靈的祈

¹⁸⁵ 請參閱：黃發保〈玄帝信仰與孝道文化〉一文，《道法自然》，第5期，頁36-38。

¹⁸⁶ 請參閱沿革誌〈興建鎮安宮奉祀土地公〉，頁63。

求以私事為主，這些私事以目前所遭受的困難，祈求神明指點迷津，解決事情的方法。……為了祈求私自性的祈願達到目的，民間特別重視所祈求神靈的是否靈驗，若靈驗，「有求必應」則香火很盛，不管所祈求的對象……反之，若有求不應，或乏人管理，人們去祭拜就少了，如台南市的三官廟、三山國王廟皆為古廟，而神格也很高，但是香火却沒落了……。(五) 多功能的寺廟，由於社會文化的變遷……新興的寺廟……除單純的信仰之外，已轉向社會慈善或福利事業，以及休閒、旅遊的觀光事業上了……。」

(2) (瞿海源等，民 78)「(一) 民間信仰的特質之一，是以靈驗為本位，通常影響寺廟的香火之多寡除了神格本身的高低外，重要的因素則是神祇的靈驗與否。信眾對神明的膜拜，在於神明是否靈聖，而不在乎其是什麼神明或由來等根源性問題……因此通常不會只固定拜某一種特定的神明……從訪談資料中發現，民間信仰者自陳什麼神都拜的乃是絕大多數約佔 83.9%，如此高的比例並不令人意外，正是民間信仰普為人知的特質。基本上信眾是逢廟燒香，見神即拜，並不計較所拜的神明為何？(二) 一般而言，民間信仰者對於神明的觀念並不是很清楚。……根據……訪問調查，許多報導人表示拜神是跟著大家拜的，也是一種依祖先傳下來習俗行事的作法。……有將近四成的人(38.4%)表示不知道人神間的關係是什麼。(三) 民間信仰是較具功利性的宗教。一般信眾在向神明祈求時，多是祈求大小平安，二求身體健康。」

(3) (李亦園，民 87) 宗教與迷信，「臺灣目前的宗教狀況不但廟宇眾多、童乩等行法術者泛濫，而到廟宇去燒香、拜菩薩、抽籤、卜卦的人也極多。根據中研院民族研究所在臺北市郊一個社區的研究，發現該社區有百分之九十三的人都曾經或多或少地到廟裡燒香、問神，而百分之九一·九九的人認為燒香問神是相當靈驗的……。」

6. 筆者統計方法，僅用百分比，而無用其它統計方式¹⁸⁷原因：

¹⁸⁷ 筆者於 2002 年，參加第二屆觀光休閒暨餐旅產業永續經營學術研討會論文投稿，獲推薦發表，統計資料分析工具為 SPSS (8.0) 套裝軟體。

(1) 已知問卷數量在 100 份以內。

(2) 學員填寫問卷時間有限，且全部集中於上課前約 5-20 分鐘內。(因學員大都會在上課前 5-20 分抵達教室內。)

二、道學研習班參與人數與參與率及意見調查資料

(表十一) 道學研習班參加人數與參與率

期別	項目 人數	報名人數	參與課程達 2/3 以上			參與率%
			祭祀圈學員	它區學員	合計	
1. 第一期		89	68	12	80	89%
2. 第二期		106	78	17	95	85%
3. 第三期		114	78	14	92	81%

1. 上課日期、次數

(1) 第一期：100/08/05—10/18 (農曆 07/06—09/22)；次數：12 次。

(2) 第二期：101/06/22—08/24 (農曆 05/04—07/08)；次數：10 次。

(3) 第三期：102/06/21—08/16 (農曆 05/21—07/10)；次數：9 次。

2. 第三期學員有多位外縣市友宮的宮主、主持或信眾一同前來上課，因各宮廟皆有既定的宮(廟)務，故無法全程參與研習班課程。

(表十二) 研習班意見調查表 (第三期)

單位：份

程 度 類 別	變 項				1. 課程安排				2. 課程材料準備				3. 師資群				4. 廟務人員			
	很 滿 意	滿 意	尚 可	不 滿 意																
人 數	34	28	6	0	27	35	6	0	27	37	4	0	38	26	4	0				
人數合計	68				68				68				68							
%	50	41	9	0	40	51	9	0	40	54	6	0	56	38	6	0				
% 合計	100				100				100				100							

1. 問卷發出計 91 份 (102.08.09 當日出席人數 91 人)，回收 79 份 (回收率為 87%)；有效問卷為 68 份 (占回收問卷 86%)

2. 由上表可知獲得最高滿意度（很滿意）為（1）廟務人員 56%。（2）課程安排 50%。

3. 若以很滿意及滿意合計，以廟務人員與師資群皆佔 94%、課程安排及課程材料準備皆佔 91%。

三、道學研習班問卷資料分析結果

（一）學員基本特性（詳見表十三）

性別：女性學員佔 58.8%，高於男性學員；年齡：以民 45-54 年及民 35-44 年出生者合計佔 75%；學員居住區：祭祀圈區佔 75%；學歷：以國（初）中及高中職合計佔 64.7%；職業：以從事農、商及家管者合計佔 61.3%。

（表十三）道學班學員基本特性

變項	樣本數	百分比	變項	樣本數	百分比
性別			學歷		
男	28	41.2%	國小	13	19.1%
女	40	58.8%	國(初)中	22	32.35%
年齡(出生年次)			高中職	22	32.35%
民 65 年以後	1	1.5%	大專學以上	11	16.2%
民 55—64 年	7	10.3%	職業		
民 45—54 年	30	44.1%	農	13	19.1%
民 35—44 年	21	30.9%	工	4	5.9%
民 24—34 年	6	8.8%	商	14	20.6%
民 24 年以前	3	4.4%	自由業	12	17.6%
居住區			軍公教	2	3.0%
祭祀圈區	51	75.0%	服務業	8	11.7%
梅山鄉	5	7.4%	退休	1	1.5%
其它鄉市鎮	12	17.6%	家管	14	20.6%

（三）學員宗教信仰及參與方式（詳見表十四）

宗教信仰：以道教佔 64%；家中供奉的主神：以觀音菩薩佔 28%為最多、玄天上帝 21%次之；到宮廟主要活動是：拜拜佔 92%；是否是會幫自己或家人點平安燈：會（不會每年點）佔 47%、會（每年皆點）佔 44%；是否會幫自己或家人安太歲：會（遇太歲年才安）佔 62%。

(表十四) 道學班學員宗教信仰及參與方式

變項	樣本數	百分比	變項	樣本數	百分比
宗教信仰			家中供奉的主神		
無特定信仰	13	19%	家中無神明廳	9	13%
道教	43	64%	三清道祖	4	6%
佛教	11	16%	玄大上帝	14	21%
天主教	0	0%	媽祖	4	6%
基督教	0	0%	觀音菩薩	19	28%
一貫道	1	1%	其它	18	26%
其它	0	0%	到宮廟主要是		
			拜拜	62	92%
			擲筊	3	4%
			抽籤	2	3%
			指點迷津	1	1%
是否會幫自己或家人點平安燈			是否會幫自己或家人安太歲		
不會	6	9%	不會	4	6%
會(不會每年點)	32	47%	會(遇太歲年才安)	42	62%
會(每年皆點)	30	44%	會(每年皆安)	22	32%

(二) 學員參與道學研習班活動方式(詳見表十五)

開班訊息：由廟務人員告之佔 78%；交通方式：以騎機車為主要交通工具佔 48%；同行人員：以單獨一人前來佔 56%；曾參與前期課程：以一、二期皆上過佔 46%；曾參與它宮課程：無佔 80.9%。

(表十五) 道學班學員參與研習班活動方式

變項	樣本數	百分比	變項	樣本數	百分比
交通方式			開班訊息		
步行	14	21%	廟務人員告之	53	78.0%
騎腳踏車	2	3%	親朋好友告之	9	13.2%
騎機車	33	48%	友宮人員告之	6	8.8%
開車	16	24%	同行人員		
他人接送	3	4%	自己一人前來	38	56%
曾參與前期課程			和家人一起來	12	18%
無	15	22%	和友人同來	18	26%
有上過第一期	3	4%	曾參與它宮課程		
有上過第二期	19	28%	無	55	80.9%
一、二期皆上過	31	46%	有(一次)	5	7.3%
			有(三次)	8	11.8%

(四) 學員對玉虛宮附屬宮廟及社團的認識 (詳見表十六)

是否知道梅北村的鎮安宮：知道 (有去過) 佔 59%；是否知道梅南村的大將宮：知道 (有去過) 佔 46%；是否知道梅東村的萬善廟：知道 (有去過) 佔 53%；是否知道並參與梅山軒：知道 (沒參與) 佔 68%；是否知道並參與玉虛宮誦經團：知道 (沒參與) 佔 75%。

(表十六) 道學班學員對玉虛宮附屬宮廟及社團的認識

變項	樣本數	百分比	變項	樣本數	百分比
是否知道梅北村的鎮安宮			是否知道並參與梅山軒		
不知道	11	16%	不知道	20	29%
知道 (沒去過)	17	25%	知道 (沒參與)	46	68%
知道 (有去過)	40	59%	知道 (有參與)	2	3%
是否知道梅南村的大將宮			是否知道並參與玉虛宮誦經團		
不知道	17	25%	不知道	7	10%
知道 (沒去過)	20	29%	知道 (沒參與)	51	75%
知道 (有去過)	31	46%	知道 (有參與)	10	15%
是否知道梅東村的萬善廟					
不知道	13	19%			
知道 (沒去過)	19	28%			
知道 (有去過)	36	53%			

(五) 學員對宮廟文化課程需求性 (表十七)

課程調查是依筆者對居民訪談 (例：寺廟建築藝術) 及過去曾經開過的研習課程 (例：98 年五行八卦解籤課程) 和玉虛宮沿革誌記載、農民曆服務項目等。

建築藝術課程：需要佔 60%、很需要 21%；藥籤課程：需要佔 61%、很需要 19%；運籤課程：需要佔 56%、很需要 29%；禮斗文化課程：需要佔 52%、很需要 22%；消災超度課程：需要佔 46%、很需要 29%。

(表十七) 學員對宮廟文化課程需求

變項	樣本數	百分比	變項	樣本數	百分比
建築藝術課程			禮斗文化課程		
很需要	14	21%	很需要	15	22%
需要	41	60%	需要	35	52%

尚可	10	15%	尚可	17	17%
不需要	3	4%	不需要	1	1%
藥籤課程			消災超度課程		
很需要	13	19%	很需要	20	29%
需要	41	61%	需要	31	46%
尚可	13	19%	尚可	17	25%
不需要	1	1%	不需要	0	0%
運籤課程			宮廟門神課程		
很需要	20	29%	很需要	14	21%
需要	38	56%	需要	37	54%
尚可	10	15%	尚可	16	24%
不需要	0	0%	不需要	1	1%

(六) 學員對宗教諸神信仰課程的需求 (表十八)

玄天上帝信仰：需要佔 58%、很需要 29%；三官大帝信仰：需要佔 60%、很需要 26%；城隍爺信仰：需要佔 56%、很需要 22%；註生娘娘信仰：需要佔 51%、很需要 24%；中壇元帥：需要佔 58%、很需要 25%。虎爺信仰：需要佔 58%、很需要 19%；太歲信仰：需要佔 63%、很需要 22%；福德正神信仰：需要佔 53%、很需要 31%；將爺（康元帥、趙元帥）信仰：需要佔 56%、很需要 18%；宮廟門神：需要佔 54%、很需要 21%。

(表十八) 學員對宗教諸神信仰課程的需求

變項	樣本數	百分比	變項	樣本數	百分比
玄天上帝信仰			虎爺信仰		
很需要	20	29%	很需要	13	19%
需要	39	58%	需要	39	58%
尚可	9	13%	尚可	15	22%
不需要	0	0%	不需要	1	1%
三官大帝信仰			太歲信仰		
很需要	18	26%	很需要	15	22%
需要	40	60%	需要	43	63%
尚可	9	13%	尚可	10	15%
不需要	1	1%	不需要	0	0%
城隍爺信仰			福德正神信仰		
很需要	15	22%	很需要	21	31%
需要	38	56%	需要	36	53%
尚可	12	18%	尚可	11	16%
不需要	3	4%	不需要	0	0%

註生娘娘信仰			將爺 (康元帥、趙元帥)		
很需要	16	24%	很需要	12	18%
需要	35	51%	需要	38	56%
尚可	16	24%	尚可	17	25%
不需要	1	1%	不需要	1	1%
中壇元帥信仰			宮廟門神		
很需要	17	25%	很需要	14	21%
需要	39	58%	需要	37	54%
尚可	11	16%	尚可	16	24%
不需要	1	1%	不需要	1	1%

四、道學研習班問卷調查結果

參與上課的學員以「中高齡」者(75%)佔多數，且教育程度以「國、高中」(64.7%)居多，亦顯現「多閱讀」對中高齡者的重要性。由上述可知，與內政部統計處101年國民生活狀況意向調查報告中的「多閱讀」及「有宗教信仰」之重要度則隨著年齡而遞增一項相符。學員前來上課以騎機車、開車、步行佔多數，顯示學員健康狀況佳外，亦可知該課程口碑佳，才能吸引外鄉鎮居民前來聆聽。且參與道學班的學員中以「無參與過它宮課程」者佔80.9%，顯示附近宮廟甚少開辦此類研習課程。參與學員得知開班訊息以「由廟務人員告之」佔78%為最多，顯示廟務人員服務態度、及課程規劃(上課日期的安排、師資遴聘…)的重要性，攸關活動辦理的良窳。

參與學員的宗教信仰以道教佔64%為最多，但家中供奉的主神係以觀音菩薩佔28%為最多、玄天上帝21%次之¹⁸⁸，亦顯現道教信仰在1931-1945年的「寺廟整理運動」中受到影響。

參與學員的宗教行為中以去拜拜、會點平安燈、會安太歲均佔90%以上。亦顯現學員的宗教態度對不確定的情事會尋求神的協助，且具有高度的相信度。

參與學員對課程的需求以建築藝術課程、藥籤課程、運籤課程、玄天上帝信仰、三官大帝信仰、中壇元帥、太歲信仰、福德正神信仰，其需要與很需要合計

¹⁸⁸ 佛教徒是經過正式皈依儀式的，每個佛教徒均應經由皈依師認定。一般信眾普遍將民間信仰視為道教。而民間信仰者，生而為之，並無經任何皈依儀式。在本問卷中，並無問項詢及皈依與否問題，但學員經上課講師的介紹，應可區分佛、道教。梅山玉虛宮已往亦供奉觀世音菩薩(緒論第一節已說明)。

皆超過 80%以上。亦顯現學員對道教文化課程有其需求性。另運籤、藥籤課程在需要與很需要中過皆超過 80%以上，亦顯現學員對養生與保健的需求性，而面對本身無法抉擇時，會選擇拜拜、抽籤…等宗教行為的宗教態度處理之。

參與學員對玉虛宮附屬宮廟，以知道（沒去）過皆佔 25%以上，顯現梅山鄉山區遼闊及交通的不便性，附屬社團以知道（沒參加）約達 70%，社團活動需固定時間練習，而當地居民以農、商為主要經濟活動，梅山鄉係以柑橘類及高冷水果為主要農作，每年農曆九月至次年春節過後是收穫期，期間需大量的人力投注，導致居民對參與社團活動是心有餘而力不足的窘態。另道學班學員非祭祀圈的學員亦有 25%（含外鄉鎮），故對附屬宮廟及社團較顯陌生。

五、玉虛宮道學研習班 SWOT 分析

（一）優勢（Strength）

1. 梅山玉虛宮屬玄天上帝的祖廟，亦是一座歷史悠久的公廟（現在宮址於嘉慶二十五年（1820）首次建廟）。
2. 梅山玉虛宮目前有 300 多尊玄天上帝神尊分靈奉祀於全臺各地。
3. 梅山玉虛宮有完整的祭祀圈，信徒約 600 多人，宮廟位於梅山鄉人口集中區。
4. 信徒（具選舉權、投票權）皆居住於祭祀圈。
5. 董、監事、信徒代表與專職服務人員、亦居住於祭祀圈內，對於各項事務皆能快速討論與定案、由於機動性佳，若需大量人力協助時亦可快速動員並分工。
6. 有完善的志工團隊，協助年度法會或大型活動的辦理。
7. 宮廟落成即擬定管理制度（民 46 年組成梅山玉虛宮管理委員會、民 66 年嘉義縣政府核准成立財團法人），並附設學堂從事教育工作（民 65 年成立中華文化研習所）。

（二）弱勢（Weakness）

1. 梅山鄉屬丘陵地型的農業鄉，鄉內無大型公司或需大量人力的工作場域，

故有人口外流現象。

2. 梅山鄉最高學府為梅山國中，缺乏專門教育學習場域。
3. 梅山玉虛宮因無香客大樓可提供住宿，對辦理連續多天的課程亦有不便性。
4. 梅山玉虛宮的多功能教室僅有一間，無法長期提供專屬教育的活動場域。

（三）機會（Opportunity）

1. 梅山玉虛宮周邊兩公里內有天主堂、佛寺、教會，可結合不同宗教的神職人員共同擔任研習課程講師，讓上課學員有機會認識異宗教之文化。
2. 可針對分靈奉祀神尊的宮廟人員辦理【玄天上帝信仰與道學研習班】活動，以增進分靈宮廟人員，對民間信仰知識與禮儀有更進一層的認識外，亦可增加各分靈宮廟的聯繫。
3. 玉虛宮可培訓志工隊成員，成為導覽解說服務員，於晨間活動時間至當地的國中、小，配合社會科或鄉土語文課程辦理認識「民間信仰」的宗教文化活動，培養學童認識宗教之美。另於其它宮廟人員於參香時擔任解說服務員，讓分香宮廟參香人員到梅山玉虛宮參拜時，對梅山玉虛宮及附屬宮廟、團體有進一層的認識。
4. 可於每年的寒、暑假擇一短期時間（例：3 天或 2 天）為高中生或大專青年辦理認識宗教文化的研習活動，讓鄉內青少年或對宮廟文化有興趣的學生有親近民間信仰的場域。
5. 梅山玉虛宮每年捐助訓練的梅山軒北管團等傳統技藝的團隊，可結合橫山的「土地公廟」（鎮安宮）成為一處觀光休憩景點區。
6. 梅山玉虛宮舊辦公大樓，可考慮改建成香客大樓，並內置教育活動空間。
7. 工商社會人際疏離、親情漸淡，求神問卜解悶者日增。

（四）威脅（Threat）

1. 鄉內人口有高齡化趨勢，因鄉內無需求大量人力的就業場所，許多青壯年因就業而遷居它鄉鎮市。導致一些青少年、青壯年對於家鄉的生活文化顯著生疏。

2. 梅山鄉屬農產品產區，而農產品的產期有季節性，各種蔬果產期亦不同，成年居民若要前往正規學校參加正式課程的學習，時間恐難以配合。
3. 由於交通工具便利，鄰近鎮鄉有許多佛教講堂或佛教、基督教辦理的醫院，居民接觸異宗教的機會日漸增多。
4. 在多元化的社會，宗教亦是一種服務業，宮（廟）務需增加行銷元素，傳統公廟的行銷方式有待加強。
5. 當今許多外來宗教，都有高等學校的專門學習場域，若僅靠公廟的短期學習，其效果有限。



第五章 結 論

第一節 宮廟教育功能與社會變遷

一、道學研習班學員的宗教態度與宗教行為

人類是少數知道自己會死亡的生物，為了追求生命的存續，便藉由投身於追求社會成就、養育子女、獲得自尊等行為，來緩衝（buffering）死亡的焦慮。然而生命是無法逆轉的，並隨著生、老、死而直線前進的。有形的肉體隨著歲月的流逝，「靈魂」將何去何從呢？是天堂、極樂世界、淨琉璃世界或天界，還是地獄呢？此時，宗教信仰是人類精神生活最重要的一部分，也是讓人安定人心，使人幸福的重要元素。

宗教就是教育，它的目的在求真、求善、求美、求慧、求聖，所以具有美化人生，充實感情的功能，…人是感情的動物，感情和意志是最微妙的心靈活動，…倘使缺乏宗教的感情，易使人生陷於渺茫、悲哀和失望，甚至毫無目的，也無存在的意義。（李亦園、莊英章，1985）

由道學班學員宗教信仰及參與方式問卷（表十五）的資料分析，可知學員到玉虛宮的主要目的以拜拜為主，但為何事拜拜呢？只有當事人才能知曉。俗云：「心誠則靈」，例：今（103）年九合一選舉，屏東縣有四對村里長候選人同票，需於各公所抽籤決定誰能走馬上任，多位候選人皆表示要去廟裡上香、拜拜求好運¹⁸⁹。因玉虛宮屬公廟故無乩童辦事與問事服務，顯示學員對於自身無法解決的情事，皆期望能獲得自己所信仰的神明在冥冥中給予啟示。常言「舉頭三尺有神明」，例：一則「祭拜殉職警隊長...果真逮肇逃犯」¹⁹⁰的新聞，但若無偵辦人員

¹⁸⁹請參閱 103/12/01 聯合報 A9〈村里長同票 抽籤決勝〉《2014 大選過後立委補選》。筆者經查閱當選名單，例：一位服務多屆，且已年過七旬的長者，抽籤前表示「已經拜拜求好運，其他的就聽天由命吧！」但並沒有抽到「當選」的籤，可能神明體恤他年事已高，為里民服務已超過 20 載，應好好享受清福。

¹⁹⁰請參閱 103/12/06 聯合報雲嘉 B 版。兩個月前家住竹崎鄉七旬老農凌晨載水果欲至市場販售，遭人開車撞死。偵辦員警前往該鄉查案，看到路邊草叢中有石碑，趨前一看是洪旭墓園（洪旭於民 73 年執行「一清專案」緝捕十大槍擊要犯林博文，英勇殉職的台中縣警局刑警隊長）心頭震撼，於是在墳前祭拜並說明案情，求學長保佑，果然案情獲突破，且順利破案。

的經驗累積與豐沛學識加上抽絲剝繭的辦案態度，恐也難以順利破案，這也應驗「也著神、也著人」的俗云。目前社會大眾有許多人，對於這類毫無科學根據的宗教行為，抱持懷疑的態度，並以「心思無定，抽籤算命」的話語來回應這類宗教態度。但以今（103）年的縣市長的選舉，許多參選的獲選人在其競選總部，皆會供請多尊神明庇佑，雖無人明講希望一定當選外，皆以期望競選期間，眾神明能保佑工作人員平安、競選平和為主要訴求。亦說明者這種毫無科學根據的術數行為是大多數人接受的並相信的（許多參與競選者的學歷為碩、博士；且多人為國外名校畢業者）。而在點平安燈、安太歲等宗教行為亦高達 90% 的學員有其需求，有研究者指出 1985 年曾安太歲者佔了 21%、1990 年為 35%。點平安燈、安太歲的術數行為都是想憑藉儀式而能在短期內的運途朝好的方向改變。因中國命理之學多以陰陽五行之說為依據，而又以天象為重要之比擬對象而據之以推演。太歲本為本，星十二年繞行一週。在命理上，太歲被視為一年之主宰，一切神煞皆從太歲起。太歲乃眾煞之主。因此個人一年的運常與太歲有關，如《子平粹語》稱：「大運不宜與太歲相剋相沖，尤忌運剋歲與日犯歲君同，主破財耗喪事有貴人祿馬解之稍吉。四柱有救無虞。經云，歲沖剋運者吉，歲沖剋歲者凶。格局不吉者死，歲運相生者吉。」（徐樂善，1991〔1918〕，卷 3，頁 71）這個論點是太歲觀念的基礎，也是民間安太歲儀式的重要根據。對許多人來說巫術行為都是不可避免的，Mauss 說：「雖然我們會覺得我們自己和巫術已搭不上什麼關係，但是我們仍舊被它牢牢捆住。我們對有關好運、壞運的觀念還是很熟悉，這就和巫術的觀念非常接近。」（瞿海源，1993）。

道學班的學員在到宮廟主要活動中（表十五），其中以擲筊、抽籤、指點迷津三項合計不到 10%，但學員在運籤課程的需要度卻佔 85%（表十七），因玉虛宮無解籤師，但不表示學員對抽籤的行為是不需要的。例：今（103）年剛當選台北市長的柯文哲先生，其母親亦拿出一張，半年多前柯文哲要比民調時，她前往新竹某城隍廟求得的籤詩「彼亦儔中一輩賢，勸君特達與周旋，此時賓主相見

歡，他日王侯卻並肩。」¹⁹¹柯母亦說她未請廟祝解籤，係由她自己解籤。由於柯母為一退休公務人員，故對籤詩的詩句具有一定的理解能力，加上自身豐富的社會經歷故可自行解籤。但柯母為何選擇新竹的城但在目前社會重理工，輕人文的氛圍下願從事解籤者屬少數¹⁹²。因解籤者需有較佳的歷史、文學程度外，另需對動、植物的生活習性有一些的瞭解，及對星象的認識外，尚需有一定的社會歷練，才能達到解籤的目的，且一籤僅能問一事¹⁹³。道學班的學員當中亦有多人專研且擅長五術，故可自行解籤詩，但多數學員為免誤解籤詩詩意，會以拜拜方式祈求神明的保佑¹⁹⁴。

二、梅山玉虛宮如何在現代社會中維繫與信徒間的關係

清代臺灣是個移墾社會，受到移民開發的影響，移民聚居後，隨著開發的進程。往往建立宮廟，奉祀從原鄉帶來的神明，作為聚落的守護神，也使宮廟成為臺灣村落重要的地標，宮廟與聚落住民之間關係緊密。祭祀圈的組織與活動是民間信仰的核心，它蘊含著民間信仰的信徒旺盛的組織力與活動力。因它不僅是村民共同居住一地的關係，它亦奠基村民的命運共同感。

宮廟除管理制度外，其廟務人員的良窳與否「…許多廟祝（廟公或廟管理人）或甚而寺廟管理委員會的主任委員都不清所奉的神明是誰，連神明的名字都不知道。即使知道神明的名字，但却對神明的來歷也不清楚…（阮昌銳，1985）」，攸關宮廟的香火延續，而明確的分工與管理，除可凝聚社區居民的團結力與向心力亦可提昇社區精神層次的文化與道德心的昇華，且可將宮廟的特色，發展成新的觀光景點。各式宗教活動，往往透過儀式、組織…各式層面的實踐，構成其和社會之間的互動關係，並於實踐的過程中形成不同的歷史文化，屬民間信仰的梅山玉虛宮亦如此。

¹⁹¹ 請參閱 103/12/01（星期一）聯合報 A4〈柯媽媽秀籤詩 城隍爺洩天機〉《2014 大選過後柯文哲新政》。

¹⁹² 解籤是附屬的服務工作，非宮廟的主要工作項目。

¹⁹³ 求籤時需向神明稟明欲求所事，例：購屋（需稟明購屋地段，自住或作商業用途），不宜同時再問他事（例：家人健康、或求職）。

¹⁹⁴ 筆者於田調期間，常至玉虛宮大殿觀看信眾拜拜、求籤…情事。因求籤需稟明事由、一事一問外、並有三允筊，才屬獲籤。故若無特別情事，信眾皆以拜拜祈求神明的庇佑。

梅山玉虛宮因社會的變遷，致使文化教育活動中斷一段時間，於 100 年度—102 年度，連續辦理三期的【玄天上帝信仰與道學】研習班，不僅信眾報名踴躍，且透過口耳相傳亦吸引鄰近鄉鎮、縣市居民前來聆聽，在那最佳容納量 80 人的教室裡，往往高達百人同時上課。另藉玄天上帝誕辰及文昌帝君、文昌殿三週年慶，梅山玉虛宮在今（103）年的 2 月 28 日，辦理全縣性的「玉虛宮文昌杯」書法比賽。比賽字帖題材以梅山玉虛宮玄天上帝 28 首籤詩及玉虛宮四大門聯為主題。梅山玉虛宮的廟務人員僅七位（其中一位長駐於代管的鎮安宮）在人力的有限下，今年度除靜態性的書法比賽外，亦選擇辦理室外型式的文藝活動，於 5 月 11 日辦理「橫山屏休閒園區」揭牌儀式、正式開放，暨「母親節」的慶祝活動，讓信眾體驗玄天上帝信仰核心之一的孝道精神。且於今（103）年 10 月 28 日（農曆閏九月初五日）辦理迎接武當山祖庭 600 年神尊梅山巡境活動，當日祭祀圈的國、中小及各社團...皆參與巡境活動，且玉虛宮附近兩傍的住家、店商皆置香案恭迎聖駕，更見玉虛宮與當地居民的熟絡與互動，顯示與社區的發展是緊密的。

第二節 宮廟教育的新氣象

讓人回春的童年記趣

採「金針花」、「曬金針花」是梅山鄉，許多年過不惑之齡居民兒時的共同記憶，因「金針花」而帶來家中的「第一桶金」，更是許多年過古稀長者的甜蜜回憶。有「一日美人」之稱的金針花，是梅山鄉許多地區早期的重要經濟作物，但因耕地有限，致使一些居民遷移到緯度較相同、耕地面積較寬廣的後山繼續栽種。另因金針花每年僅收穫一次，在經濟效益的考量下，許多人只好忍痛剷除，改種其它一年可收成多次的作物。

梅山玉虛宮於三年前提供廟產約 1.6 公頃的土地，在原為桃花心木與雜木的山坡地，除董、監事及代表和志工們，不辭辛勞的為園區內一花一木的付出心力外，亦推動民眾捐植各式櫻花、桂花、杏花等植栽，並於林間步道及環山小徑

栽種數萬株的「金針花」，經多年的細心照顧，於今年的四月間陸續開花，梅山玉虛宮選在「母親節」當日，經由信眾投票命名的「橫山屏休閒園區」做揭牌儀式、及正式開放。當日不僅當地居民前往賞花，連路過的遊客也紛紛進入園區，看到數萬株金針花齊開的金色花海，莫不發出驚豔的讚賞聲。走在園區內，不時聽到許多居民，談論著當年家中種植金針花的情景，那情境彷彿昨日光陰，並感嘆著歲月的飛速流轉，亦有許多居民看到園區賞心悅目的景緻，除細步慢行的欣賞各式花木外，且不時與其他同伴交流，並訴說著帝爺公在冥冥中庇佑的各種事蹟。

整個活動在志工的協助、招呼下，所有與會的賓客皆流連忘返。而如此盡善盡美的活動是由一群默默隱身幕後的廟務人員，透過經年累月群策群力的努力結晶。梅山玉虛宮的廟務人員其服務的精神與態度，就如同園區所栽植的「金針花」一樣。因「金針花」是不畏嚴寒與酷熱的氣候、更不懼貧瘠的土壤，雖然每朵花的花期僅有一日，但他們總是謹守本份，隨著時序默默的成長、悄悄展開迷人的笑靨、並靜靜的等待花瓣褪去，從不眷戀、亦不居功。所有的廟務人員不僅是信眾的最佳迷津指點者，亦是廟方與信眾的溝通橋樑，更是宮廟文化的幕後推手。

與時俱進的知識殿堂

E 世代加上社會步調與農業時代有極大的差異性，許多高齡者面對認知功能的改變外，亦要面臨分離與失落¹⁹⁵（loss）的挑戰。隨著社會結構的改變，台灣原本農業社會時期的家庭或社區結構轉變頗大，在空間與時間的壓縮下，人際關係不易維持，加上個人與社會、環境間的互動緊張，使得一般人不論在身體上或心理上的均承受著各式各樣的困擾，若個體無法舒緩亦可能導致心、生理疾病。而人的一生不可能只有愉快的經歷，完整的人生歷練必然有苦有樂，有歡笑有悲傷。而自古以來，宗教和醫療就密不可分，而醫療亦是各個宗教（道、佛、巫¹⁹⁶...

¹⁹⁵ 職場、社交場域縮減外，居家生活層面亦面臨子女成家立業而離別，配偶、親友，甚至街坊鄰居的驟失或逐漸凋零，倍增失落與孤寂。

¹⁹⁶ 古代巫即是醫。《呂氏春秋·勿躬》「仁彭作醫」。《國語·楚語》謂「在男曰覲，在女曰巫」，巫覲亦合稱為巫。

等)主要的社會活動,而各自的醫術特色:道士用「章奏」、僧尼用「齋講」、俗師用:「解除」等(林富士,2008:452、206)。哈金·莫隱丁(Shaykh Hakim Moinuddin Chishti):「倘若我們對疾病的探索夠深入,便會發現所有背後的成因都源自於心靈。」由自然界和中國醫療,可以看出人的思想和身體是密不可分的,而「宗教信仰」無疑對人的思想有極為重要的影響¹⁹⁷。「…不幸是因魔鬼或神憤怒和嫉妒而產生的。…特別是現代中國的宗教,都認為肉體的疾病是由於不幸者本人,或者他祖先的巫術儀式或倫理罪惡的表現。(韋伯,1993)」,因社會整合是有賴於神聖性的共同信仰,而「儀式」(ritual)亦是維持個體與集體聯繫的重要媒介元素之一(何明修,2004)。韋伯指出,儒家傾向於摒絕所有宗教性的情緒性的因素,諸種儀式只成了形式而空無所有,最後也只成為一般社會習慣。民眾顯然無法在這種狀況下獲得滿足。換言之,儒家傳統下的知識份子或可滿足於理性的非宗教傾向,然而百姓們卻須要依靠宗教性乃至巫術性的信仰和力量來適應其自主性生計經濟艱困的狀況(韋伯,1993)。也因此,道教的神秘主義和巫術傾向就提供民間信仰重要的憑藉。韋伯認為,道教鼓勵了民間有關鬼神及相關的宗教乃至迷信的觀念,更協助民間信仰創造了一個宇宙觀,人們的好運和惡運乃取決於神靈的運作,而符咒巫術則成了操弄神靈的工具。李炳南居士:「……宗教上,“火”(包括燒金紙),被視為聖潔,有無比的靈力,藉聖火的靈力拔除不祥的意義存在,所以我們不應一味強調它負面的功能,而破壞民間傳統宗教儀式之完整性」(陳王癸,1985)。

現代人煩惱的另外一個來源就是其他人在對於這個人的否定中表現出來的具有宿命論傾向的「法利賽信仰」¹⁹⁸(Pharisaism),伊斯蘭教穆塔齊賴派(Mutazilites)認為,一個人如果只是般意義的「信教」,而沒有學習過教義,實際上不是一

¹⁹⁷ 請參閱:王維瑩〈從聖經的梅瑟舉蛇看宗教療癒〉一文。

¹⁹⁸ 馬太福音 16:6「你們要謹慎,防備法利賽人和撒都該人的酵。」(法律賽人就是讓信仰變成一種習慣,但「信仰」是活的,每個時代的生活方式都不一樣,我們不能用「過去」的思維來面對「未來」。只要不違反真理,不必過度強調行為。)(2014.05.02 中國時報 社會新聞(台中)罵牧師「法利賽人」母女判拘役。)
「法利賽人」在基督教群體中是指人「教條主義、腐敗、偽善」的代稱。

個真正信仰團體的成員。「…宗教倫理的發展都需要獨立的和受過專門教育的僧侶、道士，他們永久性地投身一種信仰並實際解決治靈魂的問題。(韋伯，1993)」

梅山玉虛宮是許多信眾或當地居民生活的重要場域之一，玉虛宮一年四次的慶典，就如同他們一年當中生命情調的變換。「常」與「非常」的生活步調是隨著梅山玉虛宮的法會與慶典活動而更動。「日常」的作穡、作生理，與「非常」的法會、慶典儀式，這樣的相互調劑讓信眾的生活充滿豐富的情趣。

道學班的課程雖僅有 10 週左右，但從學員上課前的提前早到、上課中的靜默無聲、下課後，經常看到學員再向授課講師請益的情境，讓許多講師深受感動，而學員精進的學習態度，亦是廟方董、監會與廟務人員願積極持續辦理各式活動的最佳動力，廟方經由研習班與信眾的雙向交流，更能了解信眾對民間信仰的認識，而學員亦對民間信仰認識非僅於慶典活動上，期望透過課程的學習有助於信眾，對具有豐富多彩的台灣民間信仰有進一層的認識外，亦能調節自身的身、心、靈。

參考資料

一、政府出版品

內政部

- 2012 〈人口－15 歲以上人口教育程度〉《內政統計年報－中華民國 100 年》，台北：內政部統計處，頁 64-71。

國史館臺灣文獻館採集組

- 2001 《臺灣地名辭書 卷二十 嘉義市》臺灣文獻館，民 90 年 3 月一版二刷，頁 126-128。(嘉義城隍廟)
- 2008 《臺灣地名辭書 卷八 嘉義縣(上)》臺灣文獻館，嘉義縣政府，民 97 年 12 月初版，頁 363-382。(民雄鄉)
- 2008 《臺灣地名辭書 卷八 嘉義縣(下)》臺灣文獻館，嘉義縣政府，民 97 年 12 月，初版，頁 757-772。(梅山鄉)

二、工具書

宗教辭典(上冊)

- 2003 任繼愈主編，宗教辭典編輯委員會編。台北市：恩楷股份有限公司

宗教辭典(下冊)

- 2003 任繼愈主編，宗教辭典編輯委員會編。台北市：恩楷股份有限公司

林美容編

- 1997 台灣民間信仰研究書目。台北：中研院民族所

屏師國教所研究會主編

- 2003 教育名詞彙編，頁 5-42，高雄：復文圖書出版社。

Chris Bafker.著 許夢芸譯

- 2007 文化研究智典。新北市：韋伯文化國際出版有限公司。

臺灣省政府教育廳

1997 臺灣省教育統計年報：臺灣省所轄各級學校校數。臺灣省政府教育廳編印。

三、參考書目

王見川、李世偉

1999 〈西來庵事件與道教、鸞堂之關係——兼論其週邊問題〉《臺灣的宗教與文化》博揚文化，台北縣·蘆洲市，民 88 年初版，頁 309。

王見川

2001 〈臺灣民間信仰的研究與調查以史料、研究者為考察中心〉《當代臺灣本土宗教研究導論》，台北：南天，頁 84

丹·康－沙塞保（Dan Cohn-Sherbok）著 傅湘雯譯

1999 《猶太教的世界》貓頭鷹出版：城邦文化發行，台北，民 88 年初版，頁 52-53、128-129。

伊凡·普里查（E. E. Evans-Pritchard）著；陳奇祿、王崧興等合譯

1997 〈田野調查與經驗的傳統〉《社會人類學》台北：唐山出版社，頁 61-79。

沙依仁

2010 人類行為與社會環境（修訂版），台北：五南。頁 203-258、341-368。

吳蓮進著，郭文般編譯

1986 台灣社會變遷的經驗——一個新興的工業社會：現代化對民間宗教信仰與行為的影響，台北：巨流圖書公司。頁 209-247。

李亦園

1983 〈析論當前宗教問題〉《師徒·神話及其他》，臺北：正中書局，頁 163。

1991 文化的軌跡：人類學者的社會文化使命，台北：允晨文化，頁 5-11。

1992 文化圖像（下）：宗教與族群的文化觀察，台北：允晨文化。

1998 宗教與神話論集，台北縣·新店市：立緒文化，民 87 年初版，頁 200-241。

2010 說文化，談宗教：人類學的觀點 新北市：Airiti Press Inc（華藝數位）

呂江銘

2005 《八將》新北市：石渠出版社

林美容

1993 臺灣人的社會與信仰：台灣漢人家庭傳統的兒童社會化、台灣人的宗教生活。台北：自立晚報。

2000 鄉土史與村庄史－人類學者看地方：聚落的指標－土地公廟：以草屯鎮為例；由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織；由地理與年籤來看台灣漢人村庄的命運共同體。中和市：臺原出版社。

2008 《祭祀圈與地方社會》蘆洲市：博揚文化。

林本炫編譯、瞿海源校閱

1993 社會變遷：台灣與中國大陸宗教變遷的比較研究，台北市：巨流圖書公司，頁 398-400。

韋伯（Max Weber）著/劉援、王予文譯

1993 《宗教社會學》臺北市：桂冠，初版，1993，頁 36、73-104。

徐正光、宋文里

1990 臺灣新興社會運動－民間信仰、世俗化與迷信：一個心理學的觀察與討論，台北：巨流，頁 245-266。

徐正光、林美容

1999 人類學在台灣的發展：經驗研究篇－台灣區域性祭典組織的社會空間與文化意涵，台北：中央研究院民族學研究所，頁 26-27、69-83。

張珣

2001 〈百年來臺灣漢人宗教研究的人類學回顧〉《當代臺灣本土宗教研究導論》台北：南天書局，頁 204-206。

張珣、江燦騰

2001 當代臺灣本土宗教研究導論。台北：南天書局。

2003 台灣本土宗教研究的新視野和新思維。台北：南天書局。

張宏哲等譯/Jose B. Ashford, Craig Winston LeCroy 著

2013 人類行為與社會環境三版。臺北市：新加坡商聖智學習，頁 24-41、667-691。

陳其南

1991 文化、結構與神話－文化的軌跡〈上冊〉：文化發展的程式，台北：允晨文化，頁 3-7。

1991 文化、結構與神話－文化的軌跡〈上冊〉：文化的精緻與通俗，台北：允晨文化，頁 9-14。

1991 文化、結構與神話－文化的軌跡〈上冊〉：東西之道，台北：允晨文化，頁 49-51。

陳杏枝

2001 〈臺灣宗教社會學研究之回顧〉《當代臺灣本土宗教研究導論》台北：南天書局，頁 460-461。

基辛 (R. Keesing) 著；陳其南校訂；張恭啓、于嘉雲合譯

1989 〈文化的成長－都市化和文明的興起〉《人類學緒論》，台北市，远流，民 78，頁 178-180、185。

雅士培著/傅佩榮譯

1992 《四大聖哲》頁 110-114，台北：業強出版社。

雅各·紐斯納 (Jacob Neusner) 著，周偉馳 譯

2002 《猶太教》台北：麥田出版－城邦文化發行，頁 007-014。

葉啟政

1984 《社會、文化和知識分子》台北市，東大圖書公司，1984·頁 206。

董芳苑

〈天命思想之流弊〉《台灣民間宗教信仰》頁 211-213。

1986 認識台灣民間信仰－台灣民間信仰之認識。台北：長青文化，頁 193。

1996 〈台灣民間信仰的「結構分析」〉《探討台灣民間信仰》台北：常民文化，頁 149。

鄭志明

- 1996 臺灣民間的宗教現象：臺灣民間宗教成人教育的現象分析。新北：大道文化事業有限公司，頁 206-225。
- 1996 臺灣民間的宗教現象－臺灣神廟發展的現象分析。台北：大道文化事業有限公司，頁 228-260。
- 1999 臺灣新興宗教現象－傳統信仰篇：臺灣神廟發展的危機與轉機。嘉義·大林：南華管理學院宗教文化研究中心，頁 196-227。

衛金森、查靈 著/吳妍蓉譯

- 2006 《宗教百科全書》貓頭鷹出版，台北市，2006，頁 10、296。

瞿海源

- 1990 〈台灣的民間信仰〉《民國七十八年度中華民國文化發展之評估與展望》，台北：行政院文化建設委員會，頁 23-48。
- 2006 〈宗教教育之國際比較研究〉《宗教、術數與社會變遷（二）》台北縣·新店市：桂冠圖書，頁 271-324。

John Brent Casterline 著/朱柔若譯

- 1986 台灣社會變遷的經驗－一個新興的工業社會：臺灣婦女遲婚因素的分析（1905-1976）台北：巨流圖書公司，頁 331-335。

四、論文集

林本炫

- 2010 〈宗教信仰的變與不變；台灣民眾的代間宗教流動〉《「傳統宗教與新興宗教」2010 台灣宗教學會年暨學術會議論文》，台灣宗教學會，民 99 年 6 月，桃園·觀音，頁 209-224。

吳寧遠

- 1997 〈宗教與家庭〉《第一屆當代宗教學學術研討會》會議手冊，1997/12/19-20 頁 209-210、229。

阮昌銳

- 1985 〈如何端正民間宗教信仰〉《「民間宗教儀式之檢討」研討會》論文集，
中華民族學會，台北·南港，民 74，頁 130-144。

李亦園、莊英章主編

- 1985 〈民間宗教儀式之檢討：討論的架構與重點〉《「民間宗教儀式之檢討」
研討會》論文集，中華民族學會，台北·南港，民 74，頁 1-7。

陳王癸

- 1985 〈民間祭祖、拜神儀式之檢討〉《「民間宗教儀式之檢討」研討會》論文
集，中華民族學會，台北·南港，民 74，頁 31-55。

董芳苑

- 1985 〈「命運天定論」之分析及批判〉〈民間宗教儀式之檢討：討論的架構與
重點〉《「民間宗教儀式之檢討」研討會》論文集，李亦園、莊英章主編
中華民族學會，台北·南港，民 74，頁 8-30。

楊國樞、瞿海源編

- 1988 〈台灣地區民眾的宗教信仰與宗教態度〉《變遷中的台灣社會》台北：
中央研究院民族學研究所，頁 239-276。

陳淑娟、陳杏枝、瞿海源

- 2010 〈台灣民眾的靈修行為與經驗〉《「傳統宗教與新興宗教」2010 台灣宗教
學會年暨學術會議論文》，台灣宗教學會，民 99 年 6 月 桃園·觀音，頁
229-242。

瞿海源

- 1985 〈現代人的宗教行為與態度〉《現代生活態度研討會論文集》，中華文化
復興運動推行委員會編印，民 74 年 12 月出版，頁 193-218。

五、學刊、學報

丁仁傑

2012 〈全球化下的地方性：臺南西港刈香中的時間、空間與村際網絡〉《臺灣人類學刊》第十卷，第一期，2012年6月。台灣人類學刊編輯委員會，中央研究院民族學研究所，台北市·南港，頁94-96

余光弘

1983a 臺灣地區民間宗教的發展：寺廟調查資料之分析。中央研究院民族學研究所集刊，53：67-103

何明修

2004 〈集體行動中的情緒、儀式與宗教：一個涂爾幹社會學的分析〉《社會理論學報》第七卷，第一期（2004）：41-87

林美容

1987b 由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織，中央研究院民族學研究集刊 62:53-114。

星雲大師

2004 〈佛教對「民間信仰」的看法〉【當代問題座談記實】之九《普門學報》 24：1-23

洪栩隆

2012 〈臨床護理人員死亡焦慮之預測因子〉《社會科學學報》民 101，19 期，頁 001-26。

張豐隆

2001 〈淺說道教與中國民間信仰〉《歷史教育》第八期，頁 141-167。

張珣

2003 〈儀式與社會：大甲媽祖轄區之擴展與變遷〉《信仰、儀式與社會》台北：中央研究院民族學研究所，2003，頁 297-238

盧啟明

2112 〈臺灣基督長老教會對「異教」的觀點與實踐（1865—1994）〉。臺灣文獻，第 63 卷第四 4 期，頁 33—66。

曾聖益

2010 〈「數術」與「術數」之名義辨析〉《輔仁國文學報》第三十期，2010年04月臺灣臺北，輔仁大學，中國文學系編印，頁65-80。

闕正宗

2010 〈日治台灣佛教特點與研究〉《圓光佛學學報》第十八期，民100年12月，圓光佛學研究所，中壢市，頁128-138。

釋慧嚴

2007 〈略探尼僧在台灣佛教史上的地位〉《玄奘佛學研究》第八期，2007年11月，頁56-74。

六、其它

白嘉玲

2010 不同背景變項的單身成人依附風格、宗教認同態度和人際親密能力關係研究。國立臺灣師大學教育心理與輔導學系 在職碩士論文。

吳騰達

1999 〈家將團員的心理歷程〉《臺灣傳統雜技藝術研討會 會議手冊》民88年3月10-12日。臺東市：國立傳統藝術中心籌備處

吳永猛

2002 〈宗教資源運用之探討〉《宗教論述專輯（四）》內政部，頁71-102。

李豐楙

2002 〈道教教義與研修機構的未來〉《宗教論述專輯（四）》內政部，頁103-128。

陳緯華

2012 〈資本、國家與宗教：「場域」視角下的當代民間信仰變遷〉《台灣社會學編輯委員會》（台灣社會學第23期）群學出版有限公司，2012年6月，出版，頁1-49。

莊耀嘉

2010 子女對中老年父母的存在性意義：親子關係是否作為父母抗衡死亡焦慮的憑藉。《行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告》

曾國棟

2013 〈高雄市「游民流丐類示禁碑」文化資產價值之分析〉《高雄文獻》(第3卷第4期) 高雄市立歷史博物館, 2013年12月, 頁170-182。

楊弘任

2009 〈日治時期嘉義地區的左派運動初探〉《嘉義縣文獻》民98年3月, 第34期, 頁008-010。

瞿海源

1993 〈術數、巫術與宗教行為的變遷與變異〉《國家科學委員會研彙刊：人文及社會科學》, 第3卷, 頁125-143。

瞿海源、張珣

1989 《民間信仰與經濟發展》研究報告, 台灣省政府民政廳委託研究, 民78年01月

附錄一：內政部表揚宗教團體

附件一 財團法人臺灣省嘉義縣梅山玉虛宮

縣市、鄉鎮市區別：嘉義縣梅山鄉

負責人：陳良清

地址：嘉義縣梅山鄉中山路 72 號

具體事蹟：

一、社會教化：舉辦宗教、文藝、敬老、環保、災害防治等宣導講座及活動。

- (一) 1.18. 為減少公共危險發生,舉辦防火防災宣導 1 場,人數約 300 人【地點:本宮廣場】。
- (二) 2.21 為增加春節熱鬧氣氛,舉辦燈謎有獎徵答 1 場、人數約 500 人【地點:本宮廣場】。
- (三) 3.29-6.5,舉辦健康及環保減碳救地球活動 2 場,受益人數 500 人【地點:會館、國小】。
- (四) 3.16-4.20-6.15-9.24 舉辦敬老、長青健康運動及自強等 4 次,參與人數約 800 人。
【地點:老人會館、國小】。

二、文化建設：提昇鄉民文化素養，創新傳統民俗技藝，強化文化資產與古蹟之保存。

- (一) 97 年度開放本宮文物館、圖書室閱覽等事宜,閱覽人數約 1000 人【本宮文物館】。
- (二) 97 年度保存舞獅、北管等民俗技藝,捐助 5 團訓練經費,人數約 125 人【本宮廣場】。
- (三) 3.5. 加強文化保存,辦理經典儀規研習訓練課程【地點:本宮教室】。
- (四) 3.12 舉辦青少年「反毒、反飆車」籃球比賽 1 場,人數 200 人【地點:運動場】。
- (五) 6.30. 頒贈鄉內國中、國小優良畢業生紀念品共 13 所,人數 50 人【各國中、國小】
- (六) 9.8 配合梅山鄉公所,舉辦鄉長盃游泳比賽 1 場,人數 120 人【游泳池】
- (七) 9.14. 舉辦中秋節民俗才藝遊行活動,保留傳統,創新民俗技藝,人數 3000 人【本鄉境內】。
- (八) 12.19 捐助世界和平會「百萬助學園遊會」1 場,600 人【地點:嘉義市立運動場】。

三、端正禮俗：推行國民禮儀、導正婚喪喜慶祭祀觀念、改善不良風俗、提供節約範例。

- (一) 4.8 舉辦本宮文化慶祝活動,有傳統戲曲、武術表演 1 場,人數約 3000 人【本宮廣場】
- (二) 8.15 舉辦慶讚中元普渡,宣導節約拜拜,導正祭祀觀念,人數約 3000 人【本宮及境內】

四、配合各單位辦理關懷弱勢、慰勞軍警、營養午餐等共益慈善事業經費共 (661200 元)

- (一) 97 年度辦理急難救助、喪葬補助,慰問低收入戶,發放救助金及仁愛米 1000 斤,受益人數約 300 人 (248000 元)。
- (二) 1.31 配合農會提倡優質農業,表彰優良農民 1 場,人數約 200 人 (28000 元)【農會】
- (三) 02.01 配合鄉公所舉辦環保意識活動春節慰問經費 (36000 元)【梅山鄉公所】
- (四) 03.04-10.02 捐助國小運動會及附設游泳池維修費 (30000 元)【太平、梅山國小】
- (五) 08.05 慰勞軍、警、義消、義警、後備軍人、婦女宣導隊 6 場經費 (166000 元) 受益人數約 2000 人【大林、中坑營區及各辦公室】
- (六) 09.03 捐助鄉內國中、國小營養午餐經費 (97200 元)【本鄉各國中、國小】
- (七) 10.25 捐助梅山儲蓄互助社舉辦互助節慶祝活動經費 (20000 元)【梅山國小】
- (八) 11.03 捐助梅山鄉公所舉辦鄰長自強活動經費 (36000 元)【梅山鄉公所】

財團法人臺灣省嘉義縣梅山玉虛宮

縣市、鄉鎮市區別：嘉義縣梅山鄉

負責人：陳良清

地址：嘉義縣梅山鄉中山路 72 號

具體事蹟：

一、社會教化：(397,012 元)

- (一) 08.05-10.18 月舉辦【玄天上帝信仰與道學研習班】(119,912 元) 推廣與教育廣大道教信眾，道教知識與禮儀傳承及發揚玄天上帝信仰，具實質教化意義，反應良好。
- (二) 09.12, 舉辦中秋佳節信徒聯誼暨火災防治、地震逃生等宣導活動。(137,600 元)【本宮廣場】
- (三) 歲次辛卯年增加春節熱鬧氣氛, 舉辦平安粥、猜燈謎、乞龜 1 場, 人數約 1,200 人。【本宮廣場】
- (四) 100 年度配合鄉公所舉辦環保意識活動暨捐贈春節慰問金(36,000 元)【梅山鄉公所】
- (五) 100 年度捐贈及贊助梅山文教基金會等 5 單位推動會務發展經費。(44,100 元)
- (六) 100 年舉辦敬老、長青健康運動及自強活動等 3 次, 參與人數約 800 年【老人會館】

二、文化建設：提昇鄉民文化素養，創新傳統民俗技藝，強化文化資產與古蹟之保存。

- (一) 03.07 進行 2 公頃生態休閒園區整建工作, 免費提供民眾休閒-運動-散步的場所。【所屬鎮安宮】(249,209 元)
- (二) 03.14 舉辦「玄天上帝壽誕鄉內各界民俗技藝踩街活動」人數約 3,000 人【本宮、鄉內】
- (三) 06.28. 捐助梅山國中、小等 13 所學校畢業紀念品及文藝展演, 人數 180 人。
- (四) 06.30 舉辦「建康青年、遠離毒害」籃球比賽 2 場, 人數 200 人【地點：鄉屬運動場】
- (五) 07.15 改善興建本宮公共飲水設備提供香客及單車族飲水補給站。(473,850 元)
- (六) 11.10 舉辦「下元平安節民俗療法義務活動」(23,080 元)。【本宮廣場】
- (七) 100 年傳承道教科儀、北管等傳統技藝, 捐助 3 團訓練經費, 人數約 120 人【本宮廣場】

三、端正禮俗：推行國民禮儀、導正婚喪喜慶祭祀觀念、改善不良風俗、提供節約範例。

- (一) 08.12 舉辦慶讚中元普渡, 宣導節約拜拜, 導正祭祀觀念, 人數約 2000 人(本宮及境內)

四、配合各單位辦理關懷弱勢、慰勞軍、警等公益慈善事業經費共(472,000 元)。

- (一) 100 年捐急難救助、喪葬補助、慰問低收入戶及仁愛米 600 斤(142,000 元), 人數約 200 人。
- (二) 贊助「山茶花學生課輔專案」, 針對優秀-清寒-單親-外配等弱勢學生, 加強課後輔導(50,000 元)【本鄉國中、國小共 13 所】
- (三) 捐助嘉義家扶中心、脊髓損傷協會等 4 單位活動經費 6 場(31,000 元)【嘉義演藝廳】
- (四) 捐助梅山鄉公所舉辦「美麗梅山魅力風情」活動經費(20,000 元)【梅山公園】
- (五) 配合農會提倡優質農業, 表彰優良農民 1 場, 人數約 180 人(20,000 元)【梅山農會】
- (六) 中秋佳節慰勞軍、警、義消、義警、後備軍人、婦女宣導隊等單位經費(209,000 元) 受益人數約 1,800 人【大林、中坑營區及各辦公室】

附錄二：梅山玉虛宮第一～三期【玄天上帝信仰與道學】時間、課程及師資表

(第一期) 梅山玉虛宮【玄天上帝信仰與道學】研習班課程時間

日期	星期	時間	上課內容	師資
100/08/05	五	14:00-17:00	玄帝信仰與道學專題演講	內政部參事溫源興
100/08/12	五	19:00-21:00	認識道教	王國平 道長
100/08/19	五	19:00-21:00	道教禮儀	何金鳳 道長
100/08/26	五	19:00-21:00	道教重要經典導讀(一) 道德經、南華真經	南華大學 陳德和教授
100/09/02	五	19:00-21:00	如何看懂農民曆	梁明和 道長
100/09/09	五	19:00-21:00	道教主要神聖仙真簡介	葉長庚 道長
100/09/16	五	19:00-21:00	認識玄帝信仰	玄帝研究會 秘書長黃發保
100/09/23	五	19:00-21:00	玄帝靈感神蹟介紹	王國平 道長
100/09/30	五	19:00-21:00	道教養生學	輔大宗教系 莊宏誼 教授
100/10/07	五	19:00-21:00	道教廟宇建築簡介	王國平 道長
100/10/14	五	19:00-21:00	教徒應有的認知與作為	榮譽總幹事黃石賓
100/10/18	五	19:00-21:00	結業式、研習心得分享	董事長 陳良清

(第二期) 梅山玉虛宮【玄天上帝信仰與道學】研習班課程時間

日期	星期	時間	上課內容	師資
101/06/22	五	14:20-14:30	報到(始業式)	內政部參事 溫源興 (南屏居士)
		14:30-15:00	主席致詞、來賓致詞	
		15:00-15:50	玄帝信仰與道學專題演講	
		15:50-16:10	茶點	
		16:10-17:00	玄帝信仰與道學專題演講	
101/06/29	五	19:00-21:00	如何問神明問題擲筊抽籤	葉長庚 道長
101/07/06	五	19:00-21:00	玄帝信仰之現代意義	輔大宗教系 莊宏誼 教授
101/07/13	五	19:00-21:00	王虛宮沿革介紹	榮譽總幹事 黃石賓
101/07/20	五	19:00-21:00	如何看懂農民曆	嘉義縣道教會 張鴻龍 講師
101/07/27	五	19:00-21:00	道教禮儀	何金鳳 道長
101/08/03	五	19:00-21:00	道教生死學	王國平 道長
101/08/10	五	19:00-21:00	1.真善美人生觀。 2.宮廟效勞人員幹部應具的情操。	宜蘭玉尊宮主委 李炳南
101/08/17	五	19:00-21:00	道教養生學	劉韋廷 老師 輔仁大學博士班 研究生
101/08/24	五	19:00-21:00	結業式、研習心得分享	董事長 陳良清

(第三期) 梅山玉虛宮【玄天上帝信仰與道學】研習班課程時間

日期	星期	時間	上課內容	師資
102/06/21	五	18:30-19:00	報到(始業式)、團體照	內政部參事 溫源興 (南屏居士)
		19:00-19:30	主席致詞、來賓致詞	
		19:30-21:00	玄帝信仰與道學專題演講	
		21:00-21:30	簡易茶點	
102/06/28	五	19:00-21:00	發心	台中聖母宮 吳師姐(錦蓮)
102/07/05	五	19:00-21:00	道教祭祀禮儀	高雄 葉長庚 道長
101/07/12	五	19:00-21:00	道教與生活	嘉義 王國平 道長
101/07/19	五	19:00-21:00	八大神咒生活運用實例(一)	元始道長 宜蘭三清總道院
101/07/26	五	19:00-21:00	八大神咒生活運用實例(二)	元始道長 宜蘭三清總道院
101/08/02	五	19:00-21:00	家禮大成	徐福全博士 銘傳大學 教授
101/08/09	五	19:00-21:00	認識玉虛宮 28 首籤詩	陳易傳教授 台灣追龍籤解研究會
101/08/16	五	16:00-17:30	生活談	台中 陳華星 道長 董事長陳良清
		17:30-18:00	結業	
		18:00-19:00	結業式聯誼餐敘(自助式)	

梅山玉虛宮道學讀書會課程時間表

日期	星期	時間	上課內容	師資
102/11/22	五	19:00-19:10	董事長致詞	東石御龍宮文史館 劉易智講師
		19:10-21:00	易經淺談	
102/11/29	五	19:00-21:00	易經淺談	東石御龍宮文史館 劉易智講師
102/12/06	五	19:00-21:00	如何看懂農民曆	嘉義縣道教會 張鴻龍講師
102/12/13	五	19:00-21:00	如何看懂農民曆	嘉義縣道教會 張鴻龍講師
102/12/20	五	19:00-21:00	諺語開講(教育勸誡篇)	梅山文教基金會 執行長許應典
102/12/27	五	19:00-21:00	諺語開講(幽默機智篇)	梅山文教基金會 執行長許應典
103/01/03	五	19:00-21:00	道德經太上感應篇淺釋	嘉義縣道教會 張鴻龍講師
103/01/10	五	19:00-21:00	道德經太上感應篇淺釋	嘉義縣道教會 張鴻龍講師
		21:00-21:15	讀書會結業董事長致詞	

附錄三：訪談大綱

【承辦單位】

- 一、 在何因緣下想要開辦「玄天上帝信仰與道學」研習班。
- 二、 在籌備開班時，較具困擾的因素為何？（例：師資遴選、學員需求…）
- 三、 基於何理由？續開第二期。（例：友宮詢問、當地居民攘受度、學員反應…）
- 四、 研習班所需經費如何統籌？
- 五、 未來開課籌劃（課程內容、時間及師資選聘）
- 六、 有無計畫邀請友宮（同屬玄天上帝信仰、金蘭會…）辦理研習班或研討會。

【師資群】

- 一、 係何因緣參與「玄天上帝信仰與道學」研習班。
- 二、 對「居民」授課，最大的考量為何？（學員先備經驗、與其它課程課程的協調性…場地、設備、時間…）。

【居民】

- 一、 如何知道開課訊息。
- 二、 為何想來上此課程。
- 三、 上課感想，教師上課口條、用語、語言使用…
- 四、 上課後有無與他人分享課程內容。
- 五、 有無期待上何類課程。

附錄四：田野日誌

活動參與札記一

日期：102.07.30 天氣：晴

事由：第二屆玄天上帝與武當文化研討會

廟方人員與參與人員互動方式：

1. 參與研討會成員有社區居民、當地社團人士及各地友宮人士。
2. 全體董監事皆出席參與活動（董監事皆穿繡有姓名、職稱的背心）。
3. 志工參與：（志工皆穿亮紫色上衣。）
 - （1）研討會外場志工於廟辦公室、玉虛宮及太歲殿做定點服務、內場志工協助與會及參與人員入座、上車等走動式服務。
 - （2）中午餐敘每桌皆有志工為大家作分菜服務。

觀察札記：

1. 研討會的活動非「熱鬧」即可，而是需實際將研究心得分享於大家，廟方事前縝密的規劃（動線、流程）及人員的工作安排（含志工），亦作最貼心的服務，參與的成員除當地居民外，亦邀請友宮人士參與。整個活動係由廟方人員、社區居民、外地人士共同的參與與分享，並讓此次研討會達到最佳的效益。
2. 研討會活動日期於道學研習班第二期課程中辦理，在廟務人員有限的人力下，廟方如何統籌兩岸文化交流研討會的安排與人力分配等事宜，係活動成功的一大關鍵，玉虛宮於此次活動不僅獲得與會人士的好評外，亦達文化交流的實質效益，顯示玉虛宮平日與地方民眾及公私機構服務人員已建立良好友誼、並獲協助（如：當地公部門長官參與、交通安排…等）。

活動參與札記二

日期：103.02.09 天氣：晴

事由：甲午年「消災祈福補運法會」

廟方人員與信眾之互動：

1. 參與成員以社區居民為大眾、外地信眾為輔。
2. 信眾進入法會場域即保持安靜。
3. 志工參與：（志工皆穿橙色背心。）
 - （1）協助信眾將補運衣物等排放敬桌上。

(2) 點香、分香、協助信眾更換香（中午信眾會離開會場）。

(3) 法會結束，協助信眾於補運衣物蓋印。

4. 廟方前置作業：

(1) 法會前由廟祝安排信眾登記補運事宜，並告之信眾需準備的物品、欲補運者一起書寫於疎文上。

(2) 廟方準備香、金紙、供品。

觀察札記：

1. 廟務人員於農曆年前即以口耳相傳方式告訴信眾、居民「消災祈福補運法會」的服務。

2. 法會前兩位婦女的對話。

甲：「咦！誰把我的衣物移到中間呢？」

乙：「中位不是最好的位置嗎？」

甲：「大家都嘛！要排在邊位，這樣法師灑甘露水，才能被灑到。」

活動參與札記三

日期：102.07.30 天氣：晴

事由：橫山屏休閒園區牌揭牌暨慶祝母親節列活動

廟方人員現地服務：

1. 董監事：貴賓接待、交通指揮…等。

2. 廟務人員、志工：司儀、園區動線指引、用餐服務、紀念品發放…等。

廟方人員與當地居民之互助：

1. 參與成員有公部門人士、友宮人士、社區居民、當地社團成員、鄰近國中、小學生及遊客。

2. 社團成員、國中小學學童於開園儀式作各式精彩活動表演。

3. 社區居民主動提供拿手菜分享入園居民、遊客。

觀察札記：

1. 信仰圈的社團及國中、小帶來精彩的開園儀式外、周邊村落的學校亦帶學童來參與此次活動並作各式表演，顯示宮廟文化教育的重要性。

2. 宮廟是提供信眾趨吉避凶之地外，亦是教化人心之場域，梅山玉虛宮於橫山屏休閒園區種植金針花除讓居民有回憶的場域外，亦將玄帝信仰文化的社會核心價值孝道融入活動。