

鸞堂的宗教社會學考察： 以「奧法堂」為例的分析

丁仁傑*

摘要

本文的目的，在以一間1970年代曾達到發展鼎盛，1990年代以後則趨於沒落的麻豆鸞堂「奧法堂」為例，在經由宗教社會學中與教派發展有關的概念框架的引導下，試圖來討論漢人社會中飛鸞活動的社會與文化意義。本文將先對既有鸞堂文獻提出回顧，接著討論相關的宗教社會學理論框架，然後在扣緊有關理論框架的情形下，重先來檢視這個曾經被David Jordan當做「具有代表性的地方性鸞堂奧法堂」的相關發展歷史。我們除補充David Jordan的討論外，也希望在經由新的概念框架的引導後，能更深刻的突顯出一個地方性鸞堂的發展背後，所呈現出來的漢人民眾宗教——尤其是關於扶鸞結社的活動——的性質，和說明鸞堂發展過程中所可能會出現的各種內外在此的緊張性。

*丁仁傑：中央研究院民族學研究所副研究員

壹、既有的飛鸞研究

扶鸞是一種特殊神人溝通模式，伴隨著扶鸞而產生的鸞書的大量出版，也是一套獨特的宗教傳播方式。扶鸞自清代傳入台灣，起先可能只是個人求神問卜的需要(王志宇 1997: 162-164)，後來先是與地方官紳所舉辦的宣講相結合(王見川、李世偉1999: 358-362)，後來在日治時期又與民間自發性的戒除鴉片煙運動相結合，使鸞堂在台灣大為盛行(王世慶1986)。

1945年以後，由於日人控制的解除、經濟富裕與印刷術發達，各地鸞堂有很好的發展條件，不過各鸞堂皆有其自身的自主性(王志宇1997: 59-71)，且大陸淪陷後各種民間教派傳入後，又多以扶鸞來著書，鸞堂系統變得更為複雜(鄭志明1998: 316-318)。

我們觀察到，在鸞堂活動中，漢人社會裡的「文字傳統」，經由通靈形式的媒介，而得以在基層民眾日常生活中扮演了指導性的角色。這便引發出了豐富的理論討論上的意義，譬如說，以下這些問題，都可能透過對於扶鸞活動的考察而得以獲得某種解答：扶鸞社團背後所帶有的神靈觀或世界觀反映出什麼樣的漢人宗教的性質？到底有沒有一個所謂的儒教？儒家與地方社會的關係在哪裡？在民間扶鸞性的社團中，讀書人扮演著什麼樣的角色？所謂的大小傳統，或是大小傳統之間的關係，在漢人基層社會裡，應如何來被加以理解？扶鸞社團與民間信仰之間的關係又在哪裡？

不過，過去的有關研究，只有少數研究能對這些問題直接去進行回答。既有的研究，曾花了大量的精力在處理關於鸞堂起源、傳承與演變方面的問題。例如說林文龍（1987）推論，鸞堂在台灣最早可追溯至康熙五十八年（1719），王世慶提出鸞堂起源的五種可能性，而認為最可能的是在咸豐三年（1853）由澎湖傳入台灣。鄭志明（1984）則將鸞堂在台灣的發展分為南北兩個源頭，各自的源頭分別是澎湖一新社和宜蘭新民堂。當然，還有許多學者提出來了不同的看法（如宋光宇1994；林漢章 1987）。

一些研究則處理了鸞堂背後的社會與文化基礎，鄭志明（1998：301-309）曾提出了三點：清代的宣講制度、明清的文人箕壇、和明代以來的民間教團等等。

此外一個重要的研究關懷點，是關於台灣獨有的一股鸞堂運動：楊明機所推動的「儒宗神教」（王志宇 1997），這一個由日治時代延伸至1980年

代的鸞堂整合運動，不僅讓鸞堂帶上了更為濃厚的儒家色彩，也讓台灣的鸞堂系統出現某種統合性，並且是往「確立出扶鸞之做為一種獨立之宗教體系」的發展方向而有所前進。

鸞堂的宗教觀與社會意識，也是另一個歷久不衰的研究主題，尤其是鸞書中的內容如何與時俱變？其中又反映出了民眾宗教意識裡什麼樣的現實感？鄭志明（1984，1988，1990），宋光宇（1982，2002），王志宇（2003）在這一方面都已有豐富討論。

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

以上這些研究，固然有助於說明台灣鸞堂發展的源流與歷史性格，但是站在一個理解民眾宗教內在運作邏輯的角度來看，像是前面提出過的那些具有理論意義的啟發性的問題，似乎都還沒有能夠得到充分的說明。

相較於前述研究，更具有理論上的企圖心的，是來自於David Jordan 和Daniel Overmyer 1986年所合著的《飛鸞》（*The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*）。透過人類學家David Jordan和歷史學家Overmyer的合作，該書有系統的討論了扶鸞活動在華人宗教世界裡的意義。該書中選擇了三個個案：奧法堂、慈惠堂、與一貫道，而對於漢人社會中的扶鸞活動，做了以下的歸納：扶鸞強調著有別於社區義務性宗教的志願參與的特性、扶鸞宗教結社背後帶有濃厚的「綜攝主義」（syncretism）色彩、在文化脈絡裡，扶鸞有著那種透過它而讓個人得以參與大傳統的基本行動取向、參與扶鸞結社能得到他處所得不到的特殊宗教情感上的滿足、扶鸞有著超出地方與宗族等的特色。該書中所描述的這些特徵，已經是後來研究者對於

扶鸞結社性質的基本共享的看法。我們後面還會再回到這本書上來做說明。

貳、宗教社會學討論下的「飛鸞」

一、「飛鸞」作為一種具有文化特色的「神靈招魂」活動

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

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

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

（1）、漢人社會裡，「神靈招魂」，或是說「飛鸞」，已形成了組織化的教派傳統，制度化的程度也比較高；

（2）、在漢人社會裡，當其它具有競爭性的民間經典並不多的情況下，「飛鸞」的文本更可能進入民間經書之林；

（3）、在漢人社會裡，更有可能是由神明來降筆，而非是一般性的魂靈。

二、Bryan Wilson 的教派類型學

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

筆者發現到，這一個教派社會學的架構，其中的某些部分，非常能夠幫

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

我們這裡就先更完整的來介紹Bryan Wilson 所提出來的教派類型學的討論。

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

一般認為，這一組「教會—教派」的概念，只能被引用在基督教的社會文化脈絡裡，不過Bryan Wilson 曾單獨拿出「教派」(sect)這個概念，並嘗試把他由基督教發展史中歸納出來的教派類型學，應用在部落社會與第三世界國家，其名著《巫術與千禧年》(*Magic and the Millennium*)(1973: 18-26)中，採取寬鬆的定義，不以教義為唯一標準，而以與社會既存秩序的反彈——包括對正統宗教傳統的排斥和新的救贖管道的追尋等等——來定義所謂的「教派」，他並以此定義大規模的分析了非西方國家中各種新興教派的宗教活動。

當然，在一開始，Wilson還是小心翼翼的提醒了我們注意到這些重點：

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

訓練某種特殊祭拜方式而已。很明顯的，這個曾應用在基督教運動裡的概念「教派」，其中一些具體的概念，和基督教以外的傳統裡的情況，並不是完全一樣。（Wilson 1970：14）

接著，Wilson說，在社會學的意義上，而不是由教義上的區別來看，我們可以把「教派」定義為是：「在各類主流性的宗教傳統中，所產生的分離性的少數派的運動。」這樣子，我們就可以把這個概念文化的限定性降至最低，而得以更普遍性的去觀察在不同文化裡的新興宗教滋生的各類運動（Wilson 1973：11）。而在這樣的一個討論的基礎上，Wilson乃進一步對非西方的各類新興宗教活動做了初步的分類，包括：法術性運動、千禧年運動、內向性運動等等（thaumaturgy, millennialism, introversionist），而在另一處討論裡，Wilson（1970：36-40）則把這個類型學做擴充，試圖更廣泛的同時應用在西方與非西方國家，而將「教派」，在型態學上區別為：皈依型、革命型、內向型、操控型、法術型、改革型、烏托邦型、（conversionist, revolutionist, introversionists, manipulationists, thaumaturgical, reformist, utopian）等等。

最簡單的來說，我們可以參考表1，其中，遵循傳統的宗教實踐模式，被稱為「遵循型」（Conformist）。主要是指人們透過某種傳統已安排好的制度性的安排（如定期做禮拜，固定參加儀式的進行，固定參與地方廟會等等），便認為自己已經可能得到某種救贖，而不需要在日常生活裡做太大的改變，這當然是一種傳統性的方式，不屬於教派式的新興結社的行動模式。

表1 Bryan Wilson 的教派行動模型：
不同教派行動對於世界所採取的不同的反應

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

表上其它的項目，都是屬於某種「非正統」或「非主流性」的反應，但強調的重點各有所不同。其中「皈依型」（conversionist），或者筆者要譯之為是「直接經驗型」，指的是除了傳統儀式性的程序以外，更為強調直接的經驗，像是為神所觸，來自救贖者的靈恩等等。於是，救贖不許要透過僧侶或儀式，反而是人們必須要有直接的經驗，才得到救贖。

「改革型」（reformist），他們看到了這個世界所包含著的邪惡，不過，他們認為，根據良心的主宰，邪惡可以經由改革來克服，而良心是來自於認識神以後的反應。只要每給人能回歸到良心上的基本原則，世界也能因此能得以變得更好。

「革命型」（revolutionist），他們宣稱整個世界是邪惡的，世界唯一的希望，在透過超自然的行動來加以扭轉。目前的世界已無法改變，只有當神明出面來扭轉世界，人們才能得到救贖，但是也只有是屬於「真正信仰者」的這一群人，才能得到救贖。這種對世界的反應，本質上，重點不是在要求個人性的改變，而是在要求著一個全面改變的世界的到來，而他們也正在期望這個事件的發生。尤其是在神聖力量即將降臨的徵兆出現時，他們會被召喚來採取行動。這種行動模式，其重點不在人的內在經驗的改變，而是在人們等待外在超自然界介入於世界後所產生的世界的轉變。

「烏托邦型」（utopian），他們既不拒絕也不去扭轉這個世界，而是要去尋找一個可以做激烈重建的基礎。因為人類創造出了一個邪惡的系統，所以這個世界是邪惡的。救贖要透過回歸到造物者為人類設計的基本原則來達到。這個原則是由神明啓示或由聖典中得到，在這個基礎上，世界可以重建，人們也不再憂慮。這個重建社會的手段本身，是理性的，不過他的目的，則在於與超自然重新建立連接。「烏托邦型」與「革命型」的差別，在於前者更著重於人類挺身而出來重建一個美好的社群，而不只是在期待於神的降臨所帶來的新世界。

「內向型」（introversionist），他們深深了解著人類情境的邪惡，他們認為必須要透過退出這個世界，透過將自己與世界污染脫離而得到救贖。救贖，不在於改變人類，也不在於改變世界，而是在於拋棄這個世界以來得到救贖。這些退出世界的人，他們要藉此來保有自己的聖潔。

最後兩種，是「操控型」與「法術型」，它們所涉及到的，比較不是關於終極救贖的追尋，而是出於傳統的宗教手段無法滿足它們世俗安全感層面

上的需求，因此想要在主流或傳統管道以外，另外尋找超自然的方法。其中「操控型」是建立在「系統性的方法」之上的，「法術型」則是在於與「超自然中介者」建立某種特殊性的交互關係。

以上，只是一個初步的藍圖，我們並不試圖全面的進入於Wilson的概念體系裡去做討論，不過，在這個Wilson所刻畫出來的「教派」光譜中的類型學裡，有三種類型，和我們所進行的鸞堂討論特別有關，因此我們要必要說明的更詳細一些。根據Wilson（1970：39-40）：

1. 操控型（manipulationist）：

人們透過某套成系統的，具有超自然性質的特殊知識，以來獲得世俗性的目標。參與者們並沒有在這個世界以外去尋找救贖，但是所使用的手段，卻有著一種超自然的性質，通常是某種秘密性而只有少數人懂得如何操作的手段。其所尋找的救贖的特徵，比較是一種就近性可以得到的目標，那種可以在世界上獲得的某種世俗性的尊重，但是它又有著飄忽不定不容易掌握的特性，譬如說像是關於身體的活力、心靈的能力，或是說某在某些文化裡：地位、權力、或者經濟資源的掌握等等。比起其他的行動模式，這一種型態，其所追求的目標，世俗性比較高，救贖通常也並不會是出世性的或超越性的。這種反應裡的宗教層面上的屬性，主要是來自於參與者相信著「透過宗教知識或是超自然中介者，他們能夠獲得一些比目前既有的手段所還要更好的方法（超自然的，而且通常是密傳和神秘性的），以之來得到某種世間的利益。

2. 法術型（thaumaturgical）：

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

現某種普遍性的救贖原則。

3.改革型 (reformist) :

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

我們以下將會看到，靈活的運用以上這些概念，極有助於我們去理解扶鸞活動在漢人社會裡所扮演的角色，以及它在宗教結社的過程中，和周遭社會與文化生態間的一個複雜的互動模式¹。

三、非西方社會中的教派的產生

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

和大部分「非一神論」文化區域類似的，因為並沒有被單一的高度組織化的教會所長期壟斷真理和壟斷宗教專職人員的歷史背景，在漢人社會裡，宗教結社，往往缺少明確的組織界線和共享的意識型態。Wilson (1970: 167) 說：「所有被建立起來的大宗教，以及猶太教，都限制了或是排除了法術型 (thaumaturgical) 的操作。因為法術，它是特殊性、人身性和地方性的，這永遠和僧侶階層想要將權力予以壟斷化和系統化的意圖相抵觸。」相對的，在沒有這類宗教傳統的區域，「法術型」的活動會特別旺盛。

單就「法術型」行動模式來看，若要將相關行動予以組織化或例行化，有著相當的困難，這是因為它主要取決於法術之立即性效果的追求，其基礎則建立在信眾與特定超自然中介間的相互性關係，這中間並沒有固定的組織和意識型態上的基礎，因法術的訴求而所形成的結社，而要來產生穩定而長

¹ 另外一個Wilson (1970: 38, 93-117; 1973: 63-69) 所提到過，而和漢人世界的宗教生態高度有關的類型是「革命型反應」(revolutionist response)，這一類的行動宗旨，不僅是要從內在將個人加以改變，更是要透過宗教性的或是超自然的作用者（不同團體對是否使用政治性的手段這個層面上，則會有著程度不同的差異）來達成其革命性的理想，其強烈的訴求是要去將世界加以改變，某個救世主的來臨以來完成神明已預表過的藍圖，會是行動中的重要元素。漢人歷史上各類曾與帝國形成對抗性關係的教派活動大致上都可以被歸類為是這一類活動。不過，許多這類團體並沒有明顯的政治上的傾向。還有，當帝國已經不存在以後，在社會上仍然能發現不少這類團體。限於「鸞堂」的主題，本文在此對於這一個範疇並未多做討論。

期的發展，這並不容易，而因為它缺少「非人身性」的整合基礎。往往，這類結社的持續，還需要透過領導人的「克理斯瑪」，或是透過超自然之法術的持續性的不斷展現。在「法術型」結社中，要如何持續維繫住參與者的參與熱情，將始終會是一個關鍵性的困難。

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

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

但是，反過來說，在「非一神論傳統」的社會裡，當「法術型」活動仍

是大部分人宗教活動的主流，且在「結社活動的持續性又本來就是組織生長的一種內在性需求」（即使在外在宗教與社會生態環境有重重困難的情況下）的前提下，於是，當「法術型」行動，在面臨到有利其發展的生態環境時，其實還是有著可以得以較為持續性發展的機會，而這甚至會讓宗教教義和組織運作程序上，逐漸產生某種內在一致性和合理性，並開始帶有「操控型」或「改革型」結社的性質。在「非一神論傳統」社會裡，這種情況往往還可能成爲一種較為常態化的發展規律。甚至於，這些發展還有可能進一步產生某些獨立而持久的宗教或文化傳統。

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

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

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

參、David Jordan與奧法堂

1966年秋到1968年夏之間，芝加哥大學博士生David Jordan（1972）在台灣南縣西港鄉保安村（假名），進行民族誌的資料收集，他主要的觀察對象是地域性環境中，村落的民間信仰活動，尤其是超越於宗族組織的神明祭拜活動。就在其離開田野前的幾天，Jordan跟朋友到鄰近的麻豆鎮去看了一次扶鸞活動。結果，這次造訪，他看到了和過去兩年來所經驗到的民間信仰所完全不同的一種信仰型態，這也部分的改變了他對中國宗教的看法。接著，在他寫作完成關於村落宗教的博士論文以後，他爾後大半生的精力，反而是更多的關注於漢人社會裡地方信仰以外的宗教結社的問題。

1976年，Jordan再次來台灣進行宗教考察，他便以超社區性的宗教結社為主題（1994），他還記得八年前他所看到的那一場令他印象深刻的扶鸞活動，於是他繼續回到麻豆去追蹤那一個扶鸞團體的後續發展，而該鸞堂「奧法堂」，後來也就形成了Jordan理解漢人扶鸞結社活動和建構相關理論的最主要的根據。

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

這一群人一開始借用當地的公廟關帝廟進行扶乩。雖然起先大家還半信半疑，但經過幾次神明乩示，以及神明各類奇蹟式的示現（托夢；以人物化身而出現等等）以後，這一群人被說服而正式成立了拜鸞團體，但是後來主要是因為與地方公廟的成員和職能都不相符，以及場地使用費方面的問題，關帝廟驅逐了這一群人。後來這一群人分別成立了兩個扶鸞團體，一群人到了麻豆地方上主要的媽祖廟繼續活動，一群人則與麻豆龍泉村的另一個扶鸞團體結合，但後來又產生分歧，便又分離出來，而由其中一位核心人士陳守仁出面，在自己的家裡蓋起了簡易的扶鸞場所，場所名稱不斷更迭，「奧法

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

堂」是其中用過的一個最久也最主要的名稱。

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

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

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

而在1950年代時，地方上已延續久遠的活動是，每年農曆三、四月左右，麻豆人都會去迎請南鯤鯓的李、池、吳三位王爺至麻豆地方各角頭巡狩與駐駕，時間約近一個月。1956年，正值南鯤鯓王爺駐駕麻豆期間，王爺突然附身在麻豆當地的乩童上，而一路走到麻豆已幾乎無人居住的「水堀頭」舊址，並開始將一大把香一枝一枝的插在地上，圈出一大塊圓弧形區域，神明指示信眾在此區域向下開挖，說是要恢復龍穴、再興地方。

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

當時，在奧法堂，神明也降筆指示，指示奧法堂應出面主持開挖龍喉的使命。在新使命的驅使下，扶鸞活動更大規模的展開，民眾的參與也更熱烈。奧法堂於是開始和地方上熱心人士共同協力來推動開挖龍喉與建廟的工作。奧法堂除在龍喉穴位邊蓋了一間白虎殿以外，許多參與成員也被附成為乩

身，包括瑤池金母、關帝、燃燈古佛、太上道祖、清水祖師、李府千歲、池府千歲、吳府千歲、朱府千歲、范府千歲等等（這些名稱除了五府千歲以外，其它的名稱David Jordan書中並沒有寫到）。乩身的出現，使得鸞堂的性質有了改變，聚會時除了扶鸞活動以外，往往活動中還有乩身跳起，而引領信徒至龍喉穴地繼續搜尋各類物品。由於活動的方式與組織的目的性更為複雜，奧法堂也開始吸引到了來自四面八方動機不盡相同的參與者。Jordan這樣子描述：

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

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

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

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

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

Jordan 1968年的造訪奧法堂，就已經覺得，該堂堂主的充滿幻覺性的視野，這固然帶動了鸞堂的誕生，但那也可能是一個毀滅性的因素（周育民譯 2005：88-91）。到了1976年Jordan的第二度造訪，在看到了陳守仁衰老的狀態以後（當時陳守仁七十六歲），Jordan似乎更肯定了他的推論：陳守仁的對於自己幻覺的過度熱中，毀掉了奧法堂。Jordan是這樣子說的（周育民譯 2005：90-91）：

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

隨着陳先生年事已高，他的耳聾越加重，成員們幾乎無法和他討論什麼問題。到1976年去訪問的時候，這地方大都被人遺棄了，陳先生獨居一室，有一位「信徒」像護士一樣地照料他。樹叢都被砍掉了，代之以亂搭的石階，前後放滿神壇，上面供著數以百計的新來的神仙。那些涼棚破舊不堪，到處充斥，沒有什麼最近被使用過的跡象，儘管陳先生還想維持禮拜的活動。周校長也改皈依一貫道了。

根據焦大衛對奧法堂有限的接觸（從保安村抄近道去那裏不方便），有一點是清楚的，它的終結是由於陳先生對其靈媒的支配，他對於自己幻覺的熱中，只是偶而引起別人的興趣。

關於奧法堂出版的鸞書，Jordan收集到了兩本，《大覺龍鳳醒迷寶鑑》（1965年出版）和《太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟濟顯妙經》（1967年出版）。前者是一本關於教義與告誡的集子，全書厚達557頁，收錄了724件乩示，除了各神明降下的詩文外，還包括了各類因果故事，這是由陰間的魂魄自

述給神明聽，而由神明再向堂中諸生所講述的。「因果故事」中有因做好事而得以成神成仙者，也有因為惡而在地獄受刑受罰者，十殿閻王的審判情境也都被記載了。在書中。而32個因果故事裡，還有21個因果故事是有關於奧法堂堂中成員的前世故事。而另一本《太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟濟顯妙經》，這本書一共42頁，主體是禮拜時誦讀的經文，經中文字除了各式各樣的咒語以外，還包括了世界創造的經過、人心的墮落、和各式各樣有關修行與返璞歸真的道家式的訓誡等等。

對於奧法堂，或者說對於更一般性的鸞堂的社會與文化意義，雖然Jordan所敘述的不是很清楚，但大致上Jordan想要說的是（參考周育民譯 2005：124-138），鸞堂的意義，可以被放在漢人宗教中的「通靈尋求啓示」的這個文化範疇裡來被加以看待，在漢人社會裡，不論是出於公眾性的目的或是私人性的目的，請求神明諭示，這已是文化中所通用且被廣被接納的處理問題的手段。就這一點來說，鸞堂與一般廟裡的詢問乩童差別並不大。鸞堂活動中，雖然程度上的多寡有差異，但的確多多少少都還是存在著問事的場合。

不過，在另外的一些特點上，鸞堂還是相當不同於一般的乩童或問事，其中最主要的一點是，當一個人到了鸞堂，他已經知道，這已不是單純的如同找乩童問事般，只是尋求驅魔和解決實際的問題，而是，信徒已有預期，鸞堂的神明在提供信徒答案時，往往會給予更為一般性的關於道德原則上的指示，神明往往還會要求信眾，在「三世因果」的世界觀的基礎上，進行道德的實踐與心靈層次的提昇。還有，在鸞堂中，神明常會對個人加以明確的褒貶（對積極參與者肯定，對退教者斥責），甚至於堂生或堂生家屬死後果位的晉升也會被明確的告知。而這樣的一個宗教文字書寫或神明溝通的傳統，其所附帶而出版的大量善書，也早已是中華帝國晚期以來民間文學的重要主題，而它也更是漢人民間教派結社活動裡的一個最基本的構成型態。

肆、2009年我的再度造訪奧法堂：重新理解奧法堂

Jordan對於奧法堂的田野報導相當具有啟發性，但是他的描述是不是都正確呢？其中有沒有遺漏某些重要部分？還有，他對於奧法堂的某些解釋是不是還有待商榷呢？譬如說，Jordan認為奧法堂的失敗是出於主事者過度幻覺性的視野，而讓整個組織走向衰退。但事實上，奧法堂是一個處於組織發展初期的扶鸞團體，它的發展，還談不上真正的進入穩定期，一個都還沒有達到成功階段的團體，在漢人宗教發展的脈絡裡，我們要根據什麼樣的基礎來論斷它的失敗呢？更且，扶鸞活動本身，由非參與者的角度看來，本來就是一種富有神秘性和幻覺性的活動，影響這個團體發展的因素，應該不會是出於這種幻覺的過多或氾濫，而是出於這個團體是否能夠把這種幻覺，有效的聯結到一些更為穩定的組織和意識型態方面的因素上，由此看來，Jordan在這一方面的推論，並不是十分適當。

2008年至2009年間，筆者長期在台南縣西港、佳里與麻豆地區進行民間信仰的田野考察。期間也刻意搜尋關於奧法堂的資料，但當地已沒有人聽說過這個團體。後來筆者經由中研院民族所博物館裡收集到的一本奧法堂善書中所載的舊住址，才輾轉找到了這個團體。並不令人驚訝的，這一個鸞堂確實是如同Jordan在三十四年前（1976）所看到的，它已進入了凋零期。但是，和Jordan的預期所不同的是，直到現在它都還並沒有完全死亡。甚至於，在其原址附近，它還蓋起了一棟宏偉的廟宇建築，供奉著諸多神明（如圖1），而不再只是Jordan當時所描述的，僅是三合院正廳前的屋埕上所加蓋的一個屋棚而已。此外，Jordan書中所提到的龍喉穴位邊的「白虎殿」，如今已改名稱爲「龍鳳閣」（如圖2）。

爲了敘述上的便利，這邊我將先補充一些相當重要，而Jordan在書中卻沒有提到的線索，然後我再將Jordan之後奧法堂的發展略做陳述。首先，我們可以參考以下的年表（如表2）。

二樓

北 斗 星 君	天 上 聖 母	文 衡 聖 帝	三 官 大 帝	玉 皇 上 帝	瑤 池 金 母	觀 音 佛 祖 ----- 范 尊 佛	林 大 仙	南 斗 星 君
------------------	------------------	------------------	------------------	------------------	------------------	--	-------------	------------------

一樓

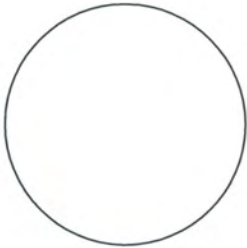
	五府千歲	
		

圖1 2010年時的奧法堂

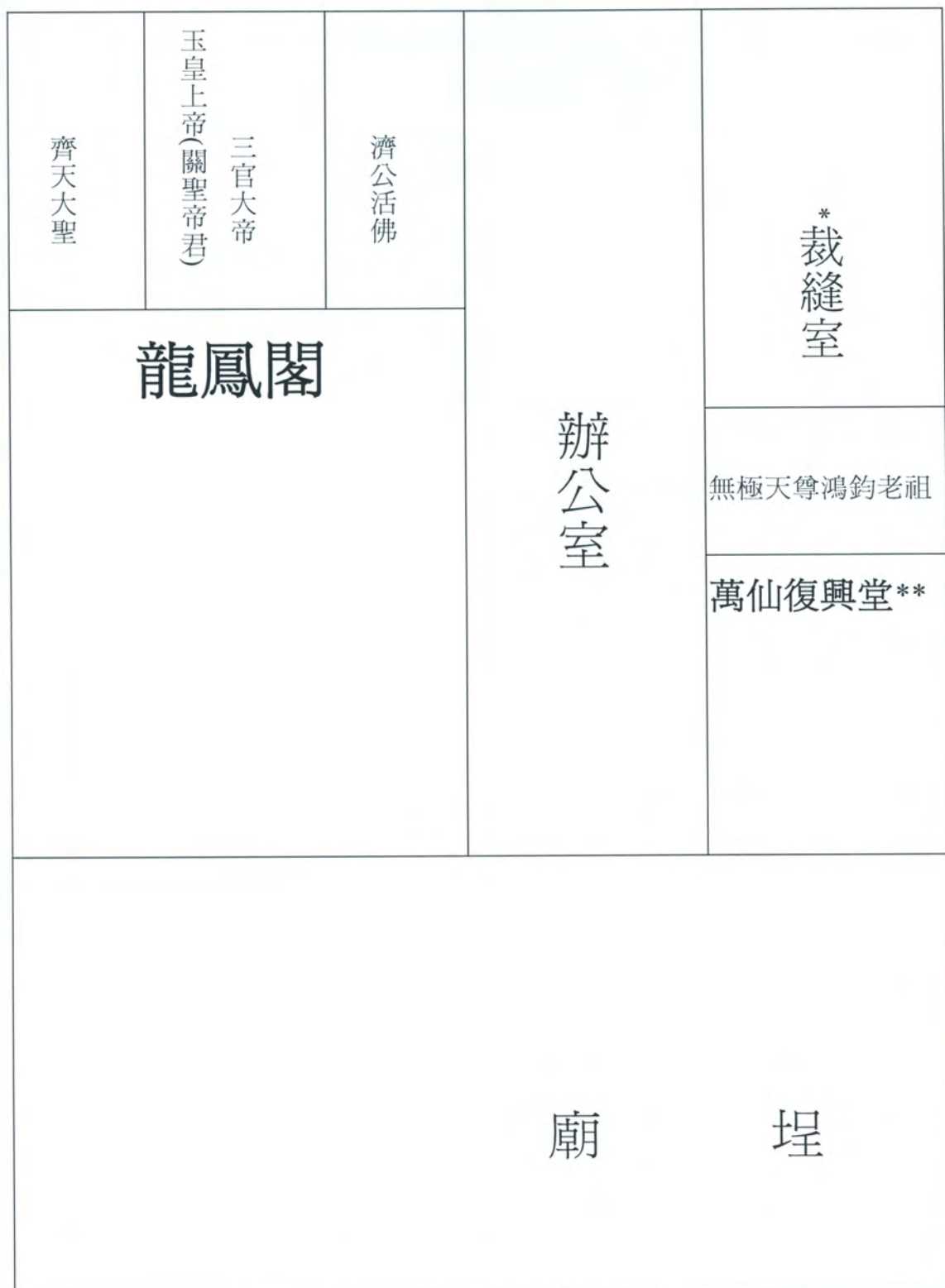


圖2 2010年時的龍鳳閣

* 縫製超渡用之衣服的地點，所縫製的小衣服，為給孤魂之用

** 在龍鳳閣邊同時興建了「萬仙復興堂」，主祀無極鴻鈞老祖

表2 奧法堂發展史簡表

1937	「五家結義」（李滾、李侯、王明長、蔡慶、陳守仁），五位麻豆糖廠員工結拜
1937	仙人來訪陳守仁，指示未來將有使命降臨「五家結義」
1943	李滾病逝
1948	台中工程師兼正鸞手王恭義來麻豆教導麻豆人扶鸞
1948	第一次在麻豆關帝廟扶鸞
1948	多位仙人前來示現啓示
1948	正式在麻豆關帝廟開始扶鸞，名義上稱之為「醒明社勸善堂」（每二、五、八及初一、十五夜間八點參拜,扶鸞）
1948.5.18	齊天大聖訓練鸞手，李天化為正鸞手、林後協為副鸞手，由灶君監造出《特訓五家寶鑑》鸞書一本
1948.6	《特訓五家寶鑑》焚化繳天，不準留存凡間
1948.10.15	下營北極殿指明社昭善堂鸞生前來協助鸞務
1949	下營北極殿指明社昭善堂鸞生前來協助鸞務
1949.3	協助麻豆附近麻豆龍泉巖清水祖師廟成立鸞堂「普明社修善堂」
1949	文昌公頒賜奧法堂多位堂生堂號，稱之為「七主十三生之堂號」，讓這些堂號永存堂生家中供奉、有奧法堂、慈妙堂、醒覺堂、存德堂等
1949	至台灣多處巡遊尋找仙人
1954	奧法堂奉旨撰《悟靈金針》一書，8月25日（經數月）完成
1954	至麻豆媽祖廟護濟宮協助該處鸞堂成立
1955	鸞堂被人投訴說是一貫道道場，核心成員被羈押60天後放回。
1956	麻豆龍喉開挖，同年代天府開工（由其他地方人士執行，歷時十年完工）
1962	蔡慶過世
1963	上天再降旨設壇於奧法堂中設「慧明社慈善堂」，1954完成《大覺龍鳳醒迷鑑》一書
1967	無極聖祖降臨賜奧法堂賜堂號為「奧法太極堂」
1968	造鸞書（頌念本）《太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟顯妙經》一書

1968	逐漸轉型為靜坐修煉的場所
1969	奧法堂前建司令台完成，協助元帥「征服野仙歸駕」，並於龍穴建造聚仙台
1971	聚仙台完成
1972	龍地聚仙台結束，啓建四十九天大醮
1979	《麻豆龍喉龍鳳穴復古記》一書由陳守仁口述，李天海紀錄
1983	陳守仁過世（84歲），堂務由兩位公子接手，堂務進入蕭條期
1998	奧法堂新建廟堂，改稱天仙金龍堂
2010	陳守仁兩位公子1992中的哥哥陳丁玉（87歲）繼續管理奧法堂，弟弟陳瑞賢（84歲）則繼續管理龍鳳閣

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

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

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

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

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

後來，在神明的多次考驗與訓斥下，大部分成員們在半信半疑的狀態下，先借用關帝廟的場地（場地的借用，也是透過神明訓斥關帝廟廟方人員後，而得以讓這些人員所首肯的），而以「醒明社勸善堂」的名義，正式成立了鸞堂。初開始時，團體還常賴附近下營，歷史已達十五年以上發展成熟的鸞堂「指明社昭善堂」³鸞生前來協助。鸞堂初起，眾神降臨，而且對在現場者俱加以肯定，並以能呼應天地運行使命的鸞書「五家特訓寶鑑」的造作為其核心使命（《復古記》：26-28），初期的扶鸞，在麻豆當地亦為首創，沸沸揚揚，熱熱鬧鬧，招攬了不少旁觀者，也讓鸞堂開始逐步產生自己的專門人才和分工模式（根據陳丁玉與陳瑞賢口訪）。

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

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

奧法堂的出現，符合於戰後初期民眾徬徨與尋求道德準則上的需要，觀看神明扶鸞示字所可能會產生的強烈的好奇心，當然也有助於吸引游動的志

³ 根據鄭志明（1998：357-360）所列出1945年以前的台灣鸞堂名稱，下營的「指明社昭善堂」是當時台南縣唯一的一間鸞堂，顯示該鸞堂的歷史悠久，及其在地域性脈絡裡的重要性。事實上，本文中提到過的幾間麻豆鸞堂，據各堂老堂生的回憶，都曾得到下營方面鸞生的支援。「指明社昭善堂」沿革中所紀錄的成立的年代為1933年。

願參與者。而就在民間結社奧法堂的初始階段，它就已經被捲入了協助地方上其它廟宇成立鸞堂的工作，這主要所做的，是將扶鸞技術帶入到其它廟宇，並協助其產生固定的扶鸞團體。麻豆龍泉里的公廟龍泉巖（在1949年開始扶鸞）和麻豆鎮街市裡的大廟護濟宮⁴（在1954年開始扶鸞），都透過奧法堂鸞生的幫助而建立的自己的扶鸞系統⁵，爾後也都獨立經營了十年以上，但是到了1980年代以後，它們也都和奧法堂一樣走入了衰退期。根據當地人的解釋是，光復初期農業社會人丁旺盛，而且也沒有額外的娛樂活動，扶鸞活動一出現，就讓麻豆當地產生了相當大的熱潮，吸引了農村民眾極大的興趣。但後來隨著工商社會發展，民眾娛樂活動增多，人口也大量外移等等因素，傳統扶鸞活動的盛況就不再重現。

和龍泉巖與護濟宮這兩處鸞堂不同的是，奧法堂始終沒有和其它的公廟結合在一起，從一開始，奧法堂和當地關帝廟的關係就不穩定，另外，奧法堂的發展則始終是和陳守仁個人的推動有關，陳守仁也從來沒有釋出過鸞堂的管理與經營權，這使得奧法堂一直帶有濃厚的家族性的色彩。1949年以後，奧法堂已固定在陳守仁家前所搭的壇前來扶鸞，1954年扶出的鸞書《悟靈金針》裡面就寫道：

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

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

這裡，要多介紹一下這一本 Jordan 沒有報導過的善書《悟靈金針》，該書付印於1954年，全書八十二頁，付印者署名「普明社奧法堂」，書中有時又自稱該時期的堂號為「陳門奧法堂」。全書的內容，已經揭露出來了未來在1965年所出版的厚達557頁的鸞書《大覺龍鳳醒迷寶鑑》（Jordan所詳細記

⁴ David Jordan 在《飛鸞》一書序言中所紀錄的扶鸞活動，就是他在1968年間於麻豆護濟宮所觀察到的場景，當時是由奧法堂人員與護濟宮人員協力進行扶鸞。

⁵ 麻豆當地廟宇的概況，參考詹評仁（1977：79-109）。

載的一本善書)的基本形式,包括:神明嘉許,頒旨開壇,眾神齊降,詩文中嵌入神明和堂生的名字,神明稱讚或訓誡堂生,各殿閻王出面講述各類因果事蹟,已故老堂生臨壇,某些已故老堂生被封神等等。其實這些書寫形式也是周遭下營、麻豆、佳里等鄉鎮地區之鸞書所通常具有的一種論述形式⁶。不過在短短八十二頁的這本《悟靈金針》,因果故事引述的比較少,僅有兩則,都是當地真人事蹟,一則事蹟是秦廣王降筆,敘述麻豆當地林氏流氓,平日胡作非為,目前已至地獄受審,未來子嗣必絕。另一則事蹟,是堂生李滾與李侯家族中的親人(確實身份關係筆者還沒有能查證清楚)李調,目前已被任命為麻豆當地土地公,降筆自述其在陽間常為善事,現奉旨上任為本地土地公,並將於三年內與本堂生共同結會,以利教化眾生的使命得以完成。書中還曾有太白仙翁攜旨降下:

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

以為確認李調上任土地公的派令。

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

而這整本共八十二頁的善書,大約有四分之三的篇幅,都是神仙所降下的詩文,幾乎所有堂生的名稱都已被嵌入了書裡的詩文中。詩文內容不外眾生迷悟,有待神明開導,而今大道開展,有待奧法堂諸堂生齊心協力,創設善堂,挽轉世人回心轉意,認識三世因果,早日覺悟。

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

欽奉旨令七主十三生到來普明社修善堂,找有緣之人,將來各度回天界

⁶ 除奧法堂外,筆者還收集了麻豆、佳里與下營一帶鸞堂各時期所出之鸞書以進行比較與對照。涵蓋的鸞堂與鸞書,包括下營指明社昭善堂十三本、麻豆護濟宮兩本、佳里昭清宮一本。

，文昌宮頒賜七主十三生之堂號，永存在家中供奉鎮守，在五家有：

一塵子堂號奧法堂 堂主陳守仁

玄貞子堂號慈廟堂 堂主蔡慶

傀儡生堂號醒覺堂 堂主李侯

御風生堂號存德堂 堂主李天海

而且有第十殿閻羅天子轉輪王之牌位，亦鎮守奧法堂

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

三、鸞堂地方性特殊使命的過度承擔與發展階段的倒退化 （1956-1963）：奧法堂與白虎殿的並存

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

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

我父親並不是很清楚為什麼要參與開挖龍喉的事情，但是林大仙之前（開挖龍喉之前）就來跟他說龍喉是一個重要的穴地，清好後地方上會出重要人物，到了以後，這些事情的用意就會被清楚的呈現出來。這是一件很重要的事，你必須要認真的去做，認真做你就會有很大的功德，自然你的家庭就

會有福報，事業會更好，子女會成為有名望的人，你和家人也都能得到超生。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

如前述，雖然透過「預表、虔誠、與功德」等機制，可以將「關心道德原則」的使命和「與地方神明結盟」的任務相互聯結在一起，不過奧法堂的參與開挖龍喉，很可能一開始僅是一個意外性的發展。雖然後來堂主陳守仁口述的《復古記》裡講到，神明早在1949年開始，就常在夢中告知堂生，未來奧法堂將參與龍穴復古的使命，但考察1954年（龍喉開挖前兩年）奧法堂出版的善書《悟靈金針》，在數百位降詩的神明中（許多神明都是降臨多次），五府千歲只不過降臨了一次，而且也僅是降下兩首慰勞堂生的七言絕句而已⁷。顯然的，將開挖龍喉的歷史使命看做是奧法堂早有預表的歷史使命，這是後溯性的添增。

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

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

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

莫亂聽乩童之言，亂動神聖之力惑眾。……近日中，乩童假藉神聖之

⁷ 《悟靈金針》全書八十二頁中，僅在第七頁，五府千歲曾臨壇一次，並賜詩兩首：「瑞氣千香萬眾群，候迎回駕本居門；喜歡有志成和協；費盡苦勞如集雲。」；「五人回轉察遊中，詳悉陳門顯氣祥；拜祝讚欣落一筆，妙哉賜得萬年香。」。

意，亂毀聖域之壇……(P. 33)

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

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

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

筆者稱這一個階段奧法堂的發展是：鸞堂地方性特殊使命的過度承擔與鸞堂組織發展階段的倒退化。

四、鸞堂型態的回歸與組織的重整（1964—1968）：慧明社慈善堂

隨著龍喉開挖任務與廟宇重建任務的雙雙轉移（轉移到其它地方民間人士）而所產生的失落感，反而讓奧法堂又重新恢復了以扶鸞降筆為主的活動形式。但是這時，奧法堂裡最有地方聲望的核心幹部蔡慶（原麻豆糖廠製糖主任）就在此時過世（1963年），奧法堂開始面臨了重新整頓的階段，堂內主事者重新改組，奧法堂並重新設壇，建立了「慧明社慈善堂」，以專心致志扶出新的鸞書為目的。

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

》：97）。

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

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

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

朕居黃金闕白玉宮。掌握四大部洲。權威法象無極。惟是聖心洪慈大開惻隱。念切妙生之德。欲挽黎民。從善去惡。敦乎英豪。學養於善。朕心喜悅。准卿三相設壇。名曰「慧明社慈善堂。」使後群生共仰尊崇。以省躬之所。准予四大部洲天神下界。勘察凡情。顯化才慧。就着生行。沾化轄境。闡法真言。達明宣聖。立身造化。運元祖德。懇望海涵。救苦羅劫。立本氣質。性出於天。才出於氣。五行五德。相配合備。恪其非心。天理於事。與人方便。並可普天下之人。更可千秋萬歲。同歸於善。各自凜慎。書成之日。論功嘉賞。欽哉。謝恩。……

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

發展還是充滿了重重困難：

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

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

上面所述是關於乩手的借用。至於校正生，之前所出的善書《悟靈金針》（1954），是由下營指明社昭善堂裡宿有名望的儒生沈順所校正（p.80）。雖然訪問奧法堂的老堂生，大部分回憶起來，還記得他們的鸞書都是沈順所校正的。不過事實上根據書中本身自載，現在這個時期的兩本鸞書：《大覺龍鳳醒迷寶鑑》（1965）和《太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟濟顯妙經》（1967），則都是加入還不久的道士史貽輝所校正的。前者書中第四頁寫道：「校正鸞生和嗣漢天師府法官覺新道人。史貽輝薰沐百拜，敬序於合妙混元壇。」後者在書中第四十二頁寫道：「嗣漢天師府大法師紫霞全真弟子覺新道人史貽輝薰沐百拜敬序於混元合妙壇。」《太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟濟顯妙經》這本書，正如同Jordan所述，全書充滿了「全真道」裡的「金丹派」的語言，而讓Jordan懷疑，全書受到「全真道」的指導（p.104）。Jordan的推論不能說是推的太遠，不過至少我們需要知道的是，不管書的風格或內容如何，《太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟濟顯妙經》並不是一本典型的鸞書，而還不如說，這是道士史貽輝在新加入奧法堂不久並擔任鸞生和校正生，

而後所校正與引導出來的一本充滿了道教風格的鸞書⁸。不管怎麼說，至少這一個時期，奧法堂已不再跟下營借用校正生，而開始以一位新加入不久的道士史貽輝來擔任校正生。另外，在鸞生借用方面，奧法堂也與下營方面產生了衝突，這些在在都顯示出奧法堂鸞生與校正生不足的困擾。在後來的《復古記》裡是這樣子記述這一段過程的：

在鸞堂進行過程中，為本桃筆手缺乏奉旨地府閻殿諸王要來本堂案證無法應付，所以住下營昭善堂請鸞筆手數名到堂協助案證任務，最初他們也是非常熱誠，不辭遠路之苦，每逢地府要來案證之期都來幫助，慧明社慈善堂之主事，也盡地主之誼以禮相待，可是有時正鸞手妄念不靜，揮桃筆寫出文字，有違神聖仙佛應示本意，最感遺憾，幸得奧法堂范尊佛，每能及時指正改變錯誤，否則認假為真必遭天罰，聖堂威信減失，值得慶慰者陳總主事，財教之靈敏受神示改正，領導堂務成功，為正鸞手執桃筆，六神必統一，化開識性心神為零，凡欲妄念除盡始得入妙通神正確，造福眾生。

這裡記述的是奧法堂因自身鸞手不足而向下營借用鸞手，但該鸞手又不能扮演好他的角色，結果幸好靠奧法堂的神明「范尊佛⁹」的指正，才免於犯一些嚴重的錯誤。

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

⁸ 據口訪陳守仁的兩位公子得知，史貽輝，外省人，他的工作是台糖一個文書部門的組長，文學與宗教素養豐富，本身還是一個沒有公開執業的有正式身份的道士，法號全銜「嗣漢天師府大法師紫霞全真弟子覺新道人史貽輝」，他自己有一套扶鸞用具，是以一人即可擔任鸞手的特殊扶鸞道具。《太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟顯妙經》是史貽輝一人所扶出的經文（當然還是有唱生和紀錄生），事後也是經由他自己所校訂。堂主陳守人相當尊重史貽輝。雖然沒有正式執業，史貽輝本人顯然是一個富有學養的道士，他的另有專作《道教典故集》（史貽輝、李叔還合著 1975），可以說明這一點。

⁹ 范尊佛，是奧法堂中所獨有的神明，因為常來托夢給堂主陳守仁指點迷津，後來被雕成神尊供信眾祭拜，目前的奧法堂中仍有供奉，參考圖二。

第三個問題，是關於缺乏領導人的問題。雖然奧法堂一直有陳家宗族做為長期資源與組織上的支撐者，但陳守人本身僅是台糖麻豆廠的初級幹部，過去並無特別國學上的素養¹⁰，本身雖然充滿了神秘性的視野，但他既不能當乩手，也無法擔任校正生，做為鸞堂道德使命的承載者，陳守仁不僅份量不夠，他自己也始終面臨著因受到週遭各種不同力量介入而改變組織發展路線的徬徨當中。

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

後來，奧法堂因龍穴挖掘而吸收到不少地方菁英的參與，但由後來的發展看來，這些捲入的菁英，起初參與的動機，似乎都是以關心麻豆地方復興為主，後來在扶鸞著書的過程中，雖然掛名為鸞務的正副主壇等，但完全沒有扮演任何實質性的扶鸞方面的角色（鸞手、副鸞手、紀錄生等等，參考《復古記》：121-122中所列的名單）。

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

¹⁰ 其家人說陳守仁僅有初級學校畢業的學歷。

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

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

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

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

1966年 「萬谷試史」：金母娘娘指示各乩童夜夜值勤，這稱之為萬谷試史(p.99)

1970年「野仙歸正」：設「九皇燈」以進行征服野仙歸順之任務。（p.101）

1970年 建司令台

1971年建萬仙堂

1972年 四十九天大醮與放焰口

在這些繁複的道術儀式展演的背後，我們似乎可以清楚看到一個全真派道士的影響。

於是，雖然說在前一個階段，才剛將過度承擔於地方性風水復興的發展

方向拉回到屬於鸞堂發展的道德勸善的方向上，但是，現在，因為自身鸞手的不足、沒有自己的校正生（始終要借重下營的儒生沈順）、和缺少內部有計畫的鍛鍊等等，拉回鸞堂方向的任務，反而落在了一個新近參與的「道士鸞手」史貽輝（身兼「一人鸞手」與校正生）身上了。結果是，這，一方面固然是產生了新的更有活力的扶鸞活動，一方面在此之後，反而組織宗教層面的發展完全被史貽輝的道士身份所引導，而愈來愈脫離了公眾性框架裡的扶鸞勸善的傳統。組織也愈來愈將所有的資源，放到了新的發展方向上去了。

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

新的發展方向，固然將奧法堂儀式性施為的層次更為提高，卻也讓奧法堂將全部的資源擺在了一個脫離於鸞堂系統，而更親近於專業道士系統的一個象徵性的秩序上了。

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

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

根據採訪，我要概略建構出1981年以後的奧法堂的發展：

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

陳守仁過世前將奧法堂與龍喉邊的龍鳳閣，分別交代長期參與鸞務的長子陳丁玉與次子陳瑞賢管理。陳丁玉本身原為正鸞手、陳瑞賢原為副鸞手。陳守仁過世後，一些老鸞手還能勉強延續鸞務，但到了1990年代以後，鸞務

幾乎已經完全停頓，僅有老鸞生還會在固定時間（每月初一、十五，與殿內神明聖誕時）至堂內靜修與拜拜。不過後來，在1998年，陳守仁的女婿賀先生，長期祈求奧法堂中的關公，事業得以順遂發展，爲了還願，乃出力號召堂生協助奧法堂興建正式的廟堂（過去都僅是搭棚），結果廟堂造價832萬，賀先生即捐獻約560萬。廟堂稱爲「天仙金龍堂」，共有兩層，一樓供奉五府千歲，二樓中殿供奉玉皇大帝、瑤池金母、三官大帝、文恆聖帝，兩邊供奉觀音佛祖、南斗星君、北斗星君、范尊佛和林大仙（這兩位都是曾示現於陳守仁面前告知其要創設鸞堂的仙人）等（如圖一）。

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

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

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

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

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

伍、討論與結論：對於奧法堂發展的社會學上的理解

套用Bryan Wilson的類型學，我們可以說，在西方，「神靈招魂」，一種「法術型」活動，出於，一般而言，「法術型」活動的被一方面被主流教會已完全替代，一方面又被主流教會所刻意壓抑，它較不容易往「操控型」甚至「改革型」的行動方向有所發展。這要直到現代都市化情境出現以後，市民一般而言開始有較高的理解上的自主性和邏輯性，才有可能帶動一些宗教上的新發展，讓「法術型」活動有可能轉變為「操控型」或「改革型」的社會組合。

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

有著「操控型」和「改革型」的行動模式在結社活動裡。

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

就奧法堂來說，一群台糖員工，出於好奇與神秘感，組織了一個扶鸞的小團體，但他們一開始並沒有固定的地點和可依附的廟宇，而僅是四處遊走在不同廟宇之間，這個遊走的範圍，也和麻豆城鎮內因大範圍繞境而所形成的長久的廟宇網絡有關。

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

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

在模糊的組織界線中，參與者的身份很難得到定位，一個新起的扶鸞結

社，也一直擺盪在「法術型」、「操縱型」與「改革型」的型態之間。

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

一、奧法堂參與了全城鎮的地方風水的恢復，而這一件事，神明的諭示曾指出來，它將會牽涉到地方人才、聲望、財富等等的新的創造；

二、相關的，奧法堂原來僅是與鸞堂背後神明體系（要聯結到哪一位或哪一組神明，則端視啓發信眾從事道德勸化的官僚階層為何）有所聯結的系統，但現在一旦當被聯結到地方性的五王（李池吳朱范五位王爺）身上時，已開始讓奧法堂成為了有助五王復興的人間的中介者。

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

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

然而，為什麼公眾性提昇的同時，卻又是宗教組織教義合理化的一個倒退呢？顯然的，擴充一種公眾性關懷以和抽象性的人道或博愛情操聯結在一起，和擴充一種公眾性關懷以和民間信仰的社區性關懷相互聯結在一起，這二者之間有親近性，但卻又不完全是一樣的事情。尤其我們注意到，當主流漢人民間信仰「地方性神明崇拜」，它往往仍是必須要建築在「法術性」的性質（以超自然和人們之間的相互性關係和相互結盟為焦點）上時，其表面上的公眾性，並不是以抽象性道德原則為基礎，而是以「社區集體性法人」和神明間的特殊性交換關係為核心，因此，成為地方社區活動的一部分，雖然的確能較快的展演出某種「改革型行動」的徵兆，但它卻不能不同時過多的帶有了「法術型」行動的「地方性」與「具體性」的取向，因此，這在鸞

堂的要成爲一個更有著系統性教義與組織程序的發展方向而言，看起來，奧法堂這一個階段的發展軌跡是倒退性的。

除非，在這個時候，鸞堂組織能夠在一種雙軌的結構上，同時平行性的包納兩種不同的取向（「特殊人身性的法術型行動」vs. 「一般性的改革性行動」或「一般性的操控性行動」），例如說將扶鸞出字造作善書的場合，和扶鸞問個人私事的場合加以嚴格的分開；或是說雖將扶鸞結社附著與地方公廟，卻又能在運作上完全保持獨立經營等方式，都是一種可能的安排。否則，鸞堂過多的涉入於社區事務，就極有可能會被地方神明系統所過度的引導，而逐漸，一方面讓參與者的構成愈來愈走向社區化與地方化，一方面團體本身教義與組織的制度化也會進入發展瓶頸，而終極，便會造成鸞堂發展脫離於扶鸞結社原來基本宗旨的結果。而前述所提的兩種方式（活動時間分開，或組織相對分離），似乎都沒有能在奧法堂中看到，口訪陳丁玉與陳瑞賢而得知，當時的活動方式，是在群體靜坐中，同時來等待乩手或乩童的附身，端看是扶鸞出字還是乩童附身何者先出現，而接著來接續後面的活動，而有時這兩者交互出現的情況也所在多有，這顯示出在奧法堂，「法術型」取向，和「操縱型」或「改革型」取向間，始終不能適度加以區隔與分離。

甚至於，在奧法堂的例子裡，我們還看到，儘管憑藉著公共性的提昇，奧法堂突顯出了它的社會改革性的色彩與社區參與的公眾性，並擴大了它的社會基礎，但是，出於地方各角頭一旦開始較爲積極的參與了五王廟的興建，具有正當性能代表地方的當地頭人，一旦開始熱情的介入與地方神明的結盟，甚至於擔當起廟宇興建的使命時（不管這個擔當是出於政治上的或商業上的考量），這便使奧法堂原來秉藉以提昇其公眾性的正當性，旁落到比鸞堂更能真正代表地方性的地方公廟或是地方頭人身上。

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

後來，奧法堂在鸞手不足與無校正生的情況下，一位道士的適時介入，

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

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

一個不能進入穩定化的「操控型」（有自成完整邏輯的行為與道德原理）與「改革型」行動（能提出與社會現況相呼應的自我修行方案）的結社組織，如果它又不能在「法術型」型態的這個層面上，或著是能夠站穩其「社區法人代表性」的立足點（如因與重大歷史事件密切捲在一起而成為類似於地方公廟的組織），或著是能隨時保持其靈驗性（如有著善於治病的乩童），或是能創造出豐沛的交陪網絡（如成為祖廟），那麼，它在先天上已經有著極大的不穩定性了。這也正是奧法堂在1980年代以後因為意識型態與組織化的失敗，而進入家廟化的潛伏期的一個發展結果。

然而在民間信仰的氛圍中，也就是在一個民間普遍充斥「法術型活動」的氛圍中，透過與神明形成某種交互性的互惠關係，這即可達成基本宗教需求（治療疾病、獲得安全感與歸屬感等等）的滿足，那麼，為什麼一般人還要去主動追尋著道德上的自律與因果法則的規訓呢而來參加鸞堂呢？

如果我們以引用的Wilson的三種類型來看，民間信仰的偏於「法術性」的行動，這是取決於與特定超自然中介者之間的具體性的關係，而來獲得現實性的好處，但是鸞堂的偏於「操控型」與「改革型」，則是信徒要透過遵

循某種行為因果律，而讓自己積累功德與獲得福報，神明並不介入於這一套因果律，而是不斷降臨筆端，實際舉出各種真實案例，讓信眾更為確信這一套因果律之絲毫不爽的賞善懲惡的嚴密性；而在組織的運作上，則有嚴謹的角色與程序，也有定時的善書出版，使信眾實際感受到組織介入社會以進行改革的「無量的功德」。簡言之，在鸞堂中，將已廣被社會意識所接受的因果道德律，透過「招魂通靈」的形式，由經過了體系化的神明系統與賞罰原則，來將這一套規律予以再確認與有所強化，並以文字外顯的方式，將鑲嵌著一群特定社會關係的信眾網絡，加以神聖化與結晶化，而最終成為包含著無限功德的，在公眾中廣為傳佈的勸善經典。

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

換句話說，同樣是想要對現實處境加以某種控制，相較之下，「法術性」的行動，比較是出於與「超自然」的中介者進行某種互動而預期避開災害或得到實質上的利益；鸞堂的活動，則較多的出於一種自身行為上的控制，而這種控制的前提，則在於某種道德原理的普及化，以及人們開始能夠去認知到這樣的一件事情，也能夠在將這種認知，提昇到信仰層次而化為行為實踐，這件事情也就是：人們相信，自身對於某種行為規範的遵守，能夠和與超自然中介者的結盟一般，達成同樣的趨福避災的結果（甚至於它還可能具有著更為穩固的效果）。

由這個角度看起來，在漢人社會裡，鸞堂，顯然是一種，相對於一般「法術型行動」的民間信仰而言，更積極的試圖要去提昇人本身在信仰過程裡面的「控制性」的一種宗教性的選擇。

參考書目

- 悟靈金針（1954）。普明社奧法堂。發行：台中市瑞成書局。
- 大覺龍鳳醒迷寶鑑（1965）。印贈處：慧明社慈善堂。發行：台中市瑞成書局。
- 太上洞玄靈寶修真煉性度幽濟濟顯妙經，（1967）。印贈處：奧法堂
- 麻豆龍喉龍鳳穴復古記（大乘奧法天仙金龍堂），（完成於1979，印行於1992）。
- 堂主陳守仁述，主事李天海紀錄編著。
- 王世慶（1986）。日據初期台灣之降筆會與戒煙運動，台灣文獻37(4)，111-151。
- 王志宇（1997）。臺灣的恩主公信仰—儒宗神教與飛鸞勸化，台北：文津出版社有限公司。
- （2003）。台灣民間信仰的鬼神觀——以聖賢堂系列鸞書為中心的探討，〈逢甲人文社會學報〉，7：117-140。
- 王見川（1996）。臺灣的齋教與鸞堂，臺北：南天出版社。
- 王見川、李世偉（1999）。臺灣的宗教與文化，台北縣：博揚文化事業有限公司。
- 李叔還、史貽輝（1975）。道教典故集，高雄市：作者自印。
- 宋光宇（1982）。「地獄遊記」所顯示的當前社會問題，〈民間信仰與社會研討會論文集〉，省府民政廳編，頁116-136。
- （1990）。〈評David Jordan 和Daniel Overmyer 1986. The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan〉，〈新史學〉1（2），155-159。
- （1994）。關於善書的研究及其展望，〈新史學〉5（4），163-191。
- （2002）。從最近十幾年來的鸞作遊記是善書談中國民間信仰理的價值觀，宋光宇宗教文化論文集，121-213。
- 林文龍（1987）。台灣最早的鸞堂小考，宜蘭縣礁溪鄉。
- 林漢章（1987）。台灣史蹟叢論（上冊信仰篇），289-291，國彰出版社。
- 。清代台灣的善書事業，台灣史研究暨史料發掘研討會論文集，141-150。
- 張達民（1982）。麻豆代天府五王廟沿革，頁225-228，〈南瀛雜俎〉，台南縣：台南縣政府編印。

- 詹評仁（1977）。麻豆鎮鄉土誌，台南縣：作者自印。
- 鄭志明（1984）。台灣民間鸞堂儒宗神教的宗教體系初探。台灣民間宗教論集，91-150。台北市：台灣學生書局。
- （1988）。中國善書與宗教，台北市：台灣學生書局。
- （1990a）。台灣民間鸞書的神道設教，宗教與文化，177-228。台北市：台灣學生書局。
- （1990b）。台灣的鸞書，臺北縣板橋市：正一善書出版社。
- （1998）。台灣民間宗教結社，嘉義：南華管理學院。
- Clart, Philip. 2003. Confucius and the Mediums: Is there a "Popular Confucianism"? *Toung Pao* LXXXIX: 1-38.
- Jordan, David K., 1972, *Gods, Ghosts, and Ancestors: the Folk Religion of a Taiwanese Village*. Berkeley: University of California Press.
- , 1994, Changes in Postwar Taiwan and Their Impact on the Popular Practice of Religion Pp. 137-160 in Stevan Harrell and Huang Chun-Chieh edited. *Cultural Change in Postwar Taiwan*. San Francisco, CA., Westview Press
- Jordan, David K. and Overmyer, Daniel L., 1986, *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. New Jersey: Princeton University Press. [中譯本：周育民譯，《飛鸞——中國民間教派面面觀》，香港：中文大學出版社，2005]
- Katz, Paul. 2009. Puil's Modern History as Seen through its Phoenix Halls——A Progress Report. 發表於台灣漢人民間宗教研究——理論與方法研討會。台北中央研究院民族所。
- Legerwey, John 1987. *Taoist Ritual in Chinese Society and History*. New York: Macmillan Publishing Company.
- Weber, M. 1963 (1922). *The Sociology of Religion* (Tr. E. Fischhoff.) Boston: Peacon Press.
- Wilson, B., 1970, *Religious Sects: a Sociological Study*. London: World University Library.
- , 1973, *Magic and the Millennium*. New York: Harper & Row Publishers.