

# 台灣民間信仰的鬼神觀—— 以聖賢堂系列鸞書為中心的探討

王志宇\*

## 摘 要

本文以台中聖賢堂系列鸞堂所扶鸞著作之鸞書為主，大致上包括了早期聖賢堂鸞書、明正堂、聖德堂的鸞書為主要論述對象，因此三處鸞堂主要領導人的活動時間與王翼漢出來領導鸞堂統合運動，以及聖賢堂系列鸞堂致力於發展儒宗神教神學體系的時間有所交集，在儒宗神教的神學體系上有其代表意義，以此為基礎進一步探討台灣民間信仰的鬼神觀有其價值。作者指出過去此類相關研究大致認為民間信仰的鬼靈神祇是有所區分，甚至有一譜序的。本文即透過儒宗神教派下鸞堂的扶鸞著作，說明這些鸞堂不僅建構出鬼靈神祇的譜序，還本持道德實踐的精神，闡揚功果觀作為此一封神譜序的理論基礎。此一理論可說是戰後為適應現代社會而發展出來的簡易修持法則。儒宗神教派下鸞堂所發揚的功果觀及其建構出來的鬼靈神祇體系，透過民間信仰的種種傳布方式，足以影響民間信仰，進而建構民間信仰的神祇譜序。

**關鍵詞：**鬼神觀、儒宗神教、功果觀、鸞友雜誌社、聖賢堂、明正堂、聖德堂

---

\* 逢甲大學歷史與文物管理研究所專任副教授

## 壹、前言

漢人的民間宗教或稱為民間信仰是個相當龐雜的信仰體系，受到中國儒釋道三教的影響，然而又與此三教有相當程度的不同。過去楊慶堃將中國的宗教分成制度化宗教（institutional religion）和普化宗教（diffused religion），認為普化宗教的神明及教義皆取自於制度化宗教（institutional religion）<sup>1</sup>。鄭志明將民間宗教略再分為民間通俗信仰與民間宗教結社，民間通俗信仰屬普化宗教，其信仰與儀式混合在民間制度與風俗習慣之中，無教團形式，也無固定教義。民間宗教結社則介於普化宗教與制度化宗教之間，一方面自立教團，但對通俗信仰有相當的依存關係，在教義思想上代表民間文人或鄉土百姓的意識型態，教團組織鬆散，形成各自為政的小教團<sup>2</sup>。林美容則使用民間信仰指涉一般民眾的信仰體系，台灣民間信仰之範圍為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<sup>3</sup>。大致而言，民間信仰有相當的複雜性，筆者在本文所述，仍使用民間信仰一詞，指涉範圍包含一般的通俗民間信仰與民間宗教結社。

台灣漢人社會歷經明末到戰後的歷史發展，又具有台海一水之隔的獨立區域特質，其發展如過去學者所論，兼有內地化與本土化的發展趨勢<sup>4</sup>。在區隔日久下，台灣社會的發展已與大陸顯有不同，其信仰體系也與大陸地區有異。此從台灣神話傳說的發展上，更容易看得清楚。鄭志明於討論台灣民間信仰的神話時，指出台灣的區域性神明與台灣漢民族的移墾性社會有密切的關係，在族群分立的文化現象以及移墾社會的現實性與功利性和對鬼魂的恐懼心理的刺激下，使台灣民間信仰具有小傳統、區域性及多元性的特質。<sup>5</sup>在此不同的區域特性下，台灣地區相當普遍的有應公、百姓公、大眾爺等孤魂信仰，部分信仰轉化為神格，以及各類廣泛傳佈的成神證道故事，被著錄於各類廟記及地方志之中，因而被大陸學者視為台灣民間口述傳說的「文獻化」或「經典化」過程<sup>6</sup>。無論是區域性

<sup>1</sup> 參見 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, (1961, rpt., Taipei: Southern Materials Center, INC., 1978) pp. 294-300

<sup>2</sup> 鄭志明，〈淺論中國民間宗教研究的態度與方法〉，《台灣民間宗教論集》，（台北：台灣學生書局，1984），頁 18-19。

<sup>3</sup> 林美容，〈台灣民間信仰的分類〉，《台灣民間信仰研究書目》，（台北：中央研究院民族學研究所，1991），頁 IV。

<sup>4</sup> 有關內地化、土著化的討論，參見陳其南，〈論清代漢人社會的轉型〉，收入氏著，《台灣的傳統中國社會》，（台北：允晨文化實業股份有限公司，1987，1993 一版五刷），頁 153-182。

<sup>5</sup> 此論點見鄭志明，〈台灣民間信仰的神話思維〉，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，（台北：漢學研究中心，1994），頁 95-140。

<sup>6</sup> 陳春聲，〈三山國王信仰與移民社會〉，《中央研究院民族學研究所集刊》80（1995），頁 74-80。

及多元性的發展或是大陸學者所指稱的「經典化」過程，此都顯示台灣民間信仰的特殊性。因此要對台灣民間信仰深入理解，或許必須進一步從台灣社會對神鬼觀的定位和瞭解下手，才能真正瞭解為何台灣社會的鬼神觀會是如此，以及此種鬼神觀反映出來的社會價值觀念及變化。

由於民間信仰的龐雜，探討台灣社會的鬼神觀著實不易，本文擬以過去台灣儒宗神教派下的重要鸞堂派系——聖賢堂、明正堂、聖德堂等的鸞書<sup>7</sup>為中心，探討台灣社會的鬼神觀念。此三處鸞堂系出同源，最初乃邱垂港與王翼漢合作建立鸞友雜誌社發行聖賢堂著作的鸞書，民國六十五年間，楊贊儒加入了聖賢堂，後來並以扶鸞著作《地獄遊記》與《天堂遊記》而出名，民國七十年楊氏離開聖賢堂，自創聖德堂，並積極扶鸞著書，至七十三年間而開始轉向佛教的發展。<sup>8</sup>民國六十四年王翼漢和邱垂港因理念不合而分離，王氏保有鸞友雜誌社，並另創明正堂，邱垂港則保有聖賢堂，另創聖賢雜誌。此後明正堂扶鸞著作不斷，而聖賢堂因缺乏乩手，在民國七十六年左右終止扶鸞，而以翻印鸞書為主。<sup>9</sup>此三處鸞堂的著作有其代表性（文中使用的鸞書將於本文第三節中說明）。此外，此種研究取向有其不得已的理由，一是民間信仰體系太過龐雜，其內涵有來自儒釋道等制度化宗教的種種觀念，亦雜取自種種流通的善書，綜合成一複雜的信仰體系，成為民間信仰觀念的重要來源之一。因此，從台灣鸞書內容的研究，應可適度反映部分民間信仰的觀念。第二，台灣的鸞書來自許多不同系列的鸞堂，這些鸞堂彼此之間的宗教觀念雖有部分的一致性，但也有若干歧異性。聖賢堂系列鸞堂為過去台灣眾多鸞堂中，重要的一支，足以代表部分民間教派的義理思想，表現部分教派的信仰理念。是以依此研究取向應可部分呈現民間信仰中的鬼神觀，以及它所反映的社會價值。第三，筆者希望透過台灣幾個重要民間宗教和田野調查得到的通俗民間信仰的資料，勾勒台灣民間信仰的神鬼圖譜及其架構。聖賢堂系列鸞堂的鸞書研究，僅是個起點，礙於篇幅所限，日後將另行撰文討論一貫道、天帝教、慈惠堂等重要的民間教派之神鬼觀念以及屬於不同系列鸞堂之鸞書的神鬼觀，以瞭解其差異。

## 貳、台灣民間信仰的神鬼觀及其問題

台灣民間信仰的鬼神問題相當複雜，自清代以來，纂修地方志的儒生，大致將官方承認的信仰視為政教關係的一環，將其置於典禮志、祀典志中，《台灣縣志·典禮志》云：「朝廷以辨尊卑，享祀以昭誠敬。至於飲射類禡、秋報春祈，

<sup>7</sup> 鸞書為善書的一種，專指由鸞堂以扶鸞方式著作的善書。

<sup>8</sup> 有關楊贊儒的扶鸞及日後轉向佛教的發展，參見鄭志明，〈楊贊儒與聖德寶宮〉，《台灣文獻》51：3（2000），頁139-163。

<sup>9</sup> 參見王志宇，〈台灣善書出版中心之研究——武廟明正堂鸞友雜誌社與善書出版〉，《台灣史料研究》7（1996），頁101。

台雖海邦，厥有常典。」<sup>10</sup>《彰化縣志》亦云：「『國之大事，在祀與戎』。而祀事尤先乎戎事。宗伯所以先司馬而列為春官也。台雖僻處海外，其祀典豈或殊哉？」<sup>11</sup>而對於官方有所批判的信仰行為，往往置於風俗或雜記項目之下。對於台灣民間信仰風俗，這些儒生官員常以陋俗視之。如批判台俗「……好巫信鬼觀劇，全台之弊俗也……」<sup>12</sup>，「俗素尚巫……又有非僧非道，以紅布包頭，名紅頭司……稱神說鬼，鄉人為其所愚」<sup>13</sup>，「佞佛諂鬼，各尚茹素，或八、九齋、朔望齋，或長齋」<sup>14</sup>等。這些批判都反映了台灣社會對鬼神的崇祀態度，也凸顯此議題的重要性。

大致而言，台灣社會的鬼神觀念的形成與其移墾開發及社會發展之間有相當密切的關係，此種鬼神觀念尤其表現在對厲鬼及各類與台灣開發有關的神祇信仰上。這部分早已為宗教研究者所注意，而有相當的研究，不過針對台灣民間信仰的鬼神觀念間是否有所邏輯，有所譜序的研究，卻相當少見，僅李亦園、李豐楙、胡台麗、呂理政、余光弘、戚長慧等略有觸及。

過去研究民間信仰有關鬼神觀念的研究，或偏重在鬼，或偏重在神，重心偏重在「鬼」的問題，大多侷限在有關鬼信仰的緣起、特質、社會關係等，<sup>15</sup>而有關於神祇的討論，則相當偏重個別神祇的研究，尤其集中在媽祖及王爺信仰上。<sup>16</sup>台灣民間信仰所呈現出來的鬼神觀，到底有無邏輯可尋，神鬼之間究竟有無階層組織性質可言，僅有少數學者論及。Arthur P. Wolf 以住家的神、鬼和祖先崇拜的不同，尤其是親屬身份的不同，死後有不同的供奉方式，指出中國人對鬼神的指稱有精神以及道德上的對立性，神與祖先是「神」或「神祇」，鬼是「魔鬼」，他並強調鬼的範疇應該包括家族以外的所有死者的靈魂，但是他們並非全是邪惡的，因為他們大部分均有子孫祭拜，但如同陌生人一般具有危險性<sup>17</sup>，可說指出神鬼基本的區隔特質。

余光弘進一步討論 Wolf 所提出的觀念，認為鬼、祖先、神等可置於一直線上，而鬼的位置視供奉者想從鬼取得什麼樣的需求而決定。在祖先、鬼與神這一線段上，鬼的變異性最大，他可以在線段上的任何位置，也可以轉變進入祖先和

<sup>10</sup> 清陳文達，《台灣縣志》，（南投：台灣省文獻會，1993），頁 151。

<sup>11</sup> 清周璽，《彰化縣志》，（南投：台灣省文獻會，1993），頁 151。

<sup>12</sup> 清周鍾瑄，《諸羅縣志》，（南投：台灣省文獻會，1993），頁 136。

<sup>13</sup> 清周璽，《彰化縣志》，頁 293。

<sup>14</sup> 清蔣毓英，《台灣府志》，（南投：台灣省文獻會，1993），頁 58。

<sup>15</sup> 有關孤魂信仰的討論可參見林富士，《孤魂與鬼雄的世界——北台灣的厲鬼信仰》，（板橋：台北縣立文化中心，1995）；王志宇，〈台灣的無祀孤魂信仰新論——以竹山地區祠廟為中心的探討〉，《逢甲人文社會學報》6（2003），頁 185-187。

<sup>16</sup> 有關台灣神祇的研究，大多集中在媽祖、王爺、玉皇上帝、關公等方面，由其以媽祖、王爺為盛，相關論文篇目可參考林美容，《台灣民間信仰研究書目（增訂版）》，（台北：中研院民族所，1997），頁 39-74。

<sup>17</sup> Arthur P. Wolf 著，張珣譯，〈神、鬼和祖先〉，《思與言》35：3（1997），頁 233-292。

神的領域。<sup>18</sup>這一討論指出了鬼所具有的變異性，在某些情境裡，可轉換進入祖先或神的象限。呂理政則以喪禮、厲祭、普渡、冥婚等禮儀，說明這些禮儀都是因為「死亡」所帶來的震撼，產生畏懼與崇敬的兩極化情緒，而有種種祭儀的產生。而由這些祭儀也可以看到人、鬼、祖先、神靈的轉換關係。<sup>19</sup>

戚長慧也以金門的李光前團長為例，說明他戰死後，由中校追封為將軍，而在西浦頭當地的村民對李將軍產生信仰下，該信仰由原來的鬼格為起點，透過民間的闡述以及軍方介入，為其勒石、建牌樓、銅像等，強化其正統性，而讓李將軍的信仰脫離了鬼格轉向神格。<sup>20</sup>筆者在討論竹山的孤魂信仰時，亦指出竹山地區的紅旗公、黃德公、莊仙公等，有異於一般有應公的發展，有由鬼格轉向神格的趨勢，尤其紅旗公實已由鬼格轉為神格，被封為聖義元帥。<sup>21</sup>人死為鬼，但死後往往因為與當地人們的互動，進而有所謂的靈異或靈驗事蹟，而產生了新的意義。

這些討論都指出了神鬼關係有相當的複雜性，不只神鬼之間有所區隔，兩者之間的關係似乎也不是那麼固定。有關神鬼的區分，李亦園曾做過一番解釋，認為神像的有無是區分神鬼的一個標準，他論道：

成為神者就必須塑成偶像而供奉之，所以稱為「神像」。而祖先只是鬼的一種，因此不能塑像，只能製成牌位供奉，同樣的，一般未達神格的鬼廟，如台灣鄉間所常看到的如有應公、萬靈公、「好兄弟」（無主的白骨）等等，都不能塑神像，只能有牌位，或寫在廟牆上，甚至拜一個骨灰罐而已，這也就是在台灣民間信仰的寺廟中有所謂「陰廟」與「陽廟」的分別<sup>22</sup>。

<sup>18</sup>詳見 Kuang-hong Yu, "Making a Malefactor a Benefactor: Ghost Worship in Taiwan", *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica* 70:39-66. (1990)

<sup>19</sup>呂理政，〈禁忌與神聖——台灣漢人鬼神信仰的特徵〉《傳統信仰與現代社會》，（台北：稻香，1992），頁 89-105。

<sup>20</sup>見戚長慧，〈從鬼格到神格：古寧頭戰役後金門西浦頭軍魂崇拜的時間與空間探討〉，見李豐楙、朱榮貴主編，《性別、神格與台灣宗教論述》，（台北：中研院文哲所籌備處，1997），頁 169-187。

<sup>21</sup>參見王志宇，〈台灣的無祀孤魂信仰新論——以竹山地區祠廟為中心的探討〉，頁 197-200。

<sup>22</sup>李亦園，〈中國人信什麼教？〉，《宗教與神話論集》，（新店市：立緒文化，1998），頁 182。

神像的有無是神鬼之分的大致標準，但並非是絕對標準，尤其是在下層層級的神明和厲神等孤魂信仰之間，其區分並不是那麼嚴謹。<sup>23</sup>神鬼之間所存在的灰色地帶，或許可以從胡台麗的研究看出一點端倪。胡台麗以民國七十五年前後盛行的「大家樂」為例，說明民間信仰在大家樂發展過程中反映出來的信仰及社會價值觀念。她指出：「不論神明被奉祀於合法登記的寺廟或地下神壇，賭徒大都相信大神是正神不會管『大家樂』。許多學者發現民俗信仰中的神祇是中國官僚體系的反映。大神、正神接受過玉皇大帝或今世皇帝敕封，並擁有權威者的尊稱如『帝』、『皇』、『元帥』、『將軍』、『爺』、『公』、『娘』等。祂們是制法、執法者，致力於維繫社會道德與規範。正神的階序愈大愈不參與賭博，階序小的正神如土地公就捲入『大家樂』，中等階序的神有些偶而參與。<sup>24</sup>」也就是說一般的社會觀念對神祇的瞭解，其實是有陰陽之別，大小之分的模糊概念。

真正觸及所謂民間信仰神鬼譜序者應為李豐楙，他在討論其所提出的「常與非常」的成神理論時，認為民間信仰的神祇在歷史發展過程中，由於不同的社會需求，民眾、教團、甚或帝王都會重新加以選擇、雕塑而賦予新形象、新意義，因而出現佛教化、道教化或儒教化的現象，然後又被收列於各自新的神統譜系中。而不管是民間信仰或道教信仰，有關兩者間神祇的互動，大體都會相信諸神俱屬於神譜中的一員，按照其職司而可在神界中佔有尊卑高下的階位中的一個位置。<sup>25</sup>

上列的研究大致透露了台灣民間信仰的神鬼世界是有階級譜序區分的，且有些有邏輯可以遵循。然而究竟此邏輯為何？鬼的性質如果是具有變異性的，那麼在什麼情況下，祂可以轉變為神？以目前的民間信仰型態，想理出此一譜序，實有相當的困難。或許就民間教派的教義理論以及對民間信仰的個案進行研究，比較容易看到這個轉變標準和其神鬼間的位階。<sup>26</sup>以下即以屬於台中聖賢堂、明正堂、聖德堂系統的鸞書為例，說明鸞書中所述及的神鬼世界及觀念。

## 參、聖賢堂系列鸞書及其反映的鬼神觀

聖賢堂系列鸞書因系出同門有其一致性，本節將以聖賢堂自己扶鸞著作的鸞

<sup>23</sup>此可參見筆者以竹山地區為例的討論，見王志宇，〈台灣的無祀孤魂信仰新論——以竹山地區祠廟為中心的探討〉，頁 183-210。

<sup>24</sup>胡台麗，〈神、鬼與賭徒——「大家樂」賭戲反映之民俗信仰〉，收入中央研究院編，《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集（民俗與文化組）》，頁 421。

<sup>25</sup>參見李豐楙，〈從成人之道到成神之道——一個台灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》4（1994），頁 183-210。

<sup>26</sup>雖然李世偉認為鸞書的內容重複性太高，很難做個別性的討論，不過戰後聖賢堂系列鸞堂出版的鸞書，因為王翼漢想要整合儒宗神教，此系列鸞書對於神學體系的建立不遺餘力，顯然有相當的特殊性，故仍以聖賢堂系列鸞書為探討的對象。李氏之看法，見氏著，《日據時代台灣儒教結社與活動》，（台北：文津，1999），頁 125-142。

書（指停乩以前），和明正堂以及聖德堂楊贊儒在轉向佛教以前的鸞書為對象，說明儒宗神教的鬼神觀。

大致而言，聖賢堂系列鸞堂之鸞書數量極多，其出版之鸞書請參見附錄。三處鸞堂所所扶鸞著作的鸞書，以明正堂為例，大致可分為十類，其類別如下：

1.遊記類鸞書：採取冥遊方式，由降鸞仙師帶領正鸞拜訪受訪對象，書中以對答形式出現，如《三曹成道捷徑史傳》、《畜道心聲》、《瑤池聖誌》、《水晶宮遊記》、《枉死城遊記》、《道程真理》、《迷靈點化記》、《浮生醒道記》、《蓬萊仙島遊記》等。

2.主題式鸞書：大致而言此類鸞書的每篇鸞文，在內容方面都會設定一主題加以發揮，如談「心性」、「修持」等；在形式上則包含「述」與「對答式」等。此類鸞書有《大道康莊》、《大漢天聲》、《大道心德》、《開迷易俗》、《道心秘藏》、《天道奧義》、《訓婦道》、《明正之道》、《鳥語搜異記》、《彌勒古佛普化篇》、《群真道程啓示錄》、《真理、頓悟、禪》、《皇母指迷篇》、《駐駕仙真訓鸞篇》、《八仙翁戒淫篇》、《老母懿訓》等。

3.解事類鸞書：此類鸞書為鸞生對鸞門或生活等各方面有所疑惑，乃提出問題由仙佛解惑之鸞文彙集而成，如《釋疑闡道錄》。

4.幼教啓蒙類鸞書：此類鸞書不僅在文字旁加上注音符號，其內容亦較淺顯，為針對孩童而著作之鸞書。計有《明正啓蒙》、《生活指南》。

5.行述案證類鸞書：此類善書每篇鸞訓仍會環繞在一主題上，但以故事形態出現，如《觀世音救苦救難傳真》、《濟佛點化金篇》、《地府審案》、《關帝顯靈聖記》、《實人實事因果報應》、《茫海歸舟》、《警世因果報應實錄》等。

6.醫藥類鸞書：如《壽世救急藥方》。

7.玉律類鸞書：主要談功過格、玉律等鸞書，如《文衡聖帝功過律》（上、下）、《地府治罪條例》。

8.家書類鸞書：《皇母家書》。

9.經咒類鸞書：《無極皇母喚醒天經》、《無極證道玄妙經》等。

10.雜論類鸞書：此類鸞書雜有主題類鸞書的論述，亦有案證類善書的案證。內容方面，其論述較博雜，有論道德、談神鬼，談修道等等。如《處世真詮》、《老母懿訓》。<sup>27</sup>

聖賢堂系列鸞書的內容往往先發表在鸞友雜誌、聖賢雜誌或聖德雜誌中，再集結成書出版，所以除了部分例外的引述，本文所舉例子將以鸞書為主。大致而言，有關神鬼觀念的敘述，散見於遊記、主題式、解事類及雜論類鸞書中，本文之論述大致將上述各類鸞書中有牽涉鬼神觀念的論述，加以摘錄引述，作為該論據。各類的鸞書之中，尤其以解事類鸞書所反映的鬼神觀念，最值得注意。如《釋疑闡道錄》，截至民國九十二年九月，已出版至第十六輯，此書往往是信徒或鸞

<sup>27</sup> 王志宇，〈台灣善書出版中心之研究——武廟明正堂鸞友雜誌社與善書出版〉，頁 105-109。

書的讀者有所意見，經提出後，形式上以扶鸞方式由仙佛來回答。在一問一答中，往往反映了社會的問題與宗教立場的解釋，也連帶呈現其鬼神觀念，而直接反映一部分的社會觀念。聖賢堂系列鸞堂之鬼神觀念，除了《天堂遊記》、《天界傳真》、《地獄遊記》等，有直接的描述之外，其它相關的鬼神觀念，大多集中在《釋疑闡道錄》中。筆者在翻閱聖賢堂系列鸞書後，發現其它的鸞書較少提及鬼神位序的問題，因此本文的論據將偏重在上列幾種鸞書。

聖賢堂系列鸞書對人、鬼、神之間的關係有一邏輯性的看法。在其教義中，將人、鬼、神和天堂、地獄以及輪迴等觀念結合起來，認為人死後純淨者成天仙，重濁者成幽魂，如《三曹成道捷徑史傳》言：「天地人之別在於依所行善惡，純淨者昇天成仙，重濁者則墜地府成幽魂。」<sup>28</sup>因此，善惡之分成為人死後成鬼成神的重要依據。儒宗神教的鬼神觀裡，人是萬物之長，因此認為草木僅一魂，曰生魂，禽獸有二魂，一曰「生魂」能知生長走動，二曰「覺魂」能知痛苦與喜樂哀鳴之情。人則有三魂，生魂、覺魂、靈魂。<sup>29</sup>人死之後，如係在世作惡多端之人，乃下地獄，按其罪過受種種磨煉，此即《地獄遊記》所言：「人若生前造業，死後靈魂亦將受累，墮入惡道，接受輪迴磨煉，也就是地獄的由來。」<sup>30</sup>死後如有功德但尚未達封神之境者，可以先進「聚善所」潛修，達到一定功德後，則可以封神。聚善所設置之目的在於要亡魂死後仍能勤修，而進入聚善所之善魂有一定之標準，其標準如下：

一、己身在世頗有功德者，歿後即列入善魂之列，或因功果特大，而證上天曹「證道院」。

二、子孫潛行功德，蔭及祖先，抹去已亡祖先之罪業者。

三、子孫不斷行功立德，迴向先亡者，使先亡者受蔭，而入善魂之列。<sup>31</sup>

此外，亦有受某聖神特予引渡保薦者，不在此列。此輩善魂入「聚善所」潛修，年數不限，每兩年上天考校一次，合格者，即為下界神祇，任職五百年後，再度輪迴；如受考校不及格者，則再潛修之。<sup>32</sup>上列的第二及第三點，有鸞堂的特殊背景，第二點指的是一般的善行，而第三點尤指特定的功果，如印善書、建廟或其他種種，經指明迴向某位先亡者，與戰後鸞堂的活動有較密切的關係。

儒宗神教的這一套思想，緊扣著他們的封神理論——神祇職官化，將凡間各寺廟的神祇皆視為派駐神，是行善積德之人，死後受冊封的結果。他們極力闡述地獄受苦的慘狀以及天堂的瑰麗美景，對陽世的凡人造成去惡行善的誘因，使人

<sup>28</sup> 不著撰人，《三曹成道捷徑史傳》，（台中：明正堂，1980），頁124。

<sup>29</sup> 不著撰人，《大道心德》，（台中：明正堂，1979），頁65-66。

<sup>30</sup> 不著撰人，《地獄遊記》，（台中：聖賢堂，1978），頁19。

<sup>31</sup> 不著撰人，《釋疑闡道錄（第一輯）》，（台中：明正堂，1986），頁23

<sup>32</sup> 不著撰人，《釋疑闡道錄（第一輯）》，頁24。

們諸惡不做，眾善奉行。<sup>33</sup>此本為儒宗神教此一民間教派在發展過程中，必然建構的教義理論，不過更值得注意的是在其鸞書中所敘述有關某些厲神或神祇的看法，這些記載或許有助於我們更進一步的瞭解民間信仰有關神鬼體系的問題。

明正堂為儒宗神教派下鸞堂，其領導人王翼漢曾試圖領導台灣的鸞堂進行整合。<sup>34</sup>因此，該鸞堂著作的鸞書相當程度的展現該教建立教義理論的企圖。在聖賢堂所著作的《天界傳真》中，對神明的世界做了詳細的介紹。書云：

天有十三層天，由十三層天再分為三十六天，天外之天，謂之「無極」，  
天內之天，謂之「太極」，即「六合三界」也。天分東、西、南、北、  
中天，天上宮殿樓閣、亭榭池沼、異花奇木……比比皆是……東、西、  
南、北天雖各有天門，但僅「南天門」啟開，有路直通凡塵，諸聖、  
佛、仙、神均由「南天門」出入，其它三天門均被封閉，不與凡塵接  
觸。<sup>35</sup>

此東、西、南、北、中天不只有神仙居住，皆設有各種行政機構，掌管天界不同的業務。茲將此天界組織製表如下：

---

<sup>33</sup>有關鸞友雜誌社系列鸞書所建構出來的這一套理論，參見王志宇，《台灣的恩主公信仰》，（台北：文津，1997），頁 194-218。

<sup>34</sup>參見王志宇，《台灣的恩主公信仰》，頁 61-64。

<sup>35</sup>不著撰人，《天界傳真》，（台中：聖賢堂，1986），頁 11-12。



煉度仙：盡忠、節、孝、義，正氣長存，錄入南宮煉度而成仙者。

上列屬仍須輪迴之神仙，另有聖仙、金仙、化仙，此為天仙以上之等級。<sup>37</sup>這些不輪迴的仙神必須是氣斂於三界的金仙，始能永遠脫離輪迴與毀滅的渾沌劫數，而要位證金仙之前，必須先修成「無極至正神道」，此是上天最高大道，惟金仙者得修。<sup>38</sup>此亦同於《聖賢真理》所述：「仙有『金仙』，實與『佛』同品，金仙不生不滅，不增不減，如同金剛不壞身，非在神道之內，所謂神道乃是一般無何大功德之人所結之品位也。」<sup>39</sup>此外，如皈依鸞門，生前除犯大過者，判入地獄外，尚有中上乘果位之得道者。一般鸞生修士，如無何大德，則在南天（氣天）之中，位證中乘果位或由此再加修煉晉升為上乘無極果位。然道高德厚者，則直接位證無極上乘果位。<sup>40</sup>這些例證都指出了一部分有關儒宗神教神仙品位的階序。

聖賢堂系列鸞書，在建構儒宗神教神學體系的同時，無疑地也強化了儒宗神教欲圖建構的神仙體系，此外這類鸞書記錄有關吾人熟悉的下界神祇，卻是我們研究下界神祇或者是厲神信仰不可多得的材料。如書云：「城隍尊神為地方之神靈，俗稱為城隍爺……省城隍為省主，縣城隍為縣主，境城隍為境主是也。」<sup>41</sup>指出縣之下還有所謂境城隍。而城隍之職責在溝通陰陽兩界，凡是在陽間死亡之魂，皆要先向城隍報到，再轉往他處辦理。<sup>42</sup>又《釋疑闡道錄（第五輯）》亦言：「境主高於福神，低於城隍或平於城隍。」<sup>43</sup>將福德正神與城隍的神格做了比較，因此形成了縣城隍、境主、福神的階級。

此外，針對陰神部分指出地基主乃家之陰神，<sup>44</sup>而「普度公係指該廟祠眾鬼魂之領導者」<sup>45</sup>；又將床母列為善之陰魂，乃奉註生娘娘之命，執行護佑家中大小之平安。<sup>46</sup>這些觀點不見得與各民間教派或相關研究的論點一致，然而卻可以提供一個比較的基礎。值得注意的是儒宗神教對此類神鬼的區分，似乎仍秉持著功德大小的看法，此從其法會超渡的孤魂可以看出，其法會所赦孤魂分為六級：

- 一級：捐軀之三軍將士，受赦轉生為貴族之人。
- 二級：為在世有善德者，受赦轉生為富家之人。
- 三級：凡功多過少者，受赦轉生為士、商之人。

<sup>37</sup> 不著撰人，《文衡聖帝功過律（上）》，（台中：明正堂，1985），頁 41-42。

<sup>38</sup> 見不著撰人，《三曹成道捷徑史傳》，（台中：明正堂，1995），頁 8-13。

<sup>39</sup> 不著撰人，《聖賢真理》，頁 31。

<sup>40</sup> 不著撰人，《靈山求道記》，《聖德雜誌》105（1985），頁 14。

<sup>41</sup> 不著撰人，《釋疑闡道錄（第三輯）》，（台中：明正堂，1988，1989 再版），頁 2。

<sup>42</sup> 不著撰人，《人間遊記》，（台中：聖賢堂，1984 再版），頁 100。

<sup>43</sup> 不著撰人，《釋疑闡道錄（第五輯）》，（台中：明正堂，1990），頁 60。

<sup>44</sup> 不著撰人，《釋疑闡道錄（第三輯）》，頁 78。

<sup>45</sup> 不著撰人，《釋疑闡道錄（第十三輯）》，（台中：明正堂，1998），頁 47。

<sup>46</sup> 不著撰人，《釋疑闡道錄（第十一輯）》，（台中：明正堂，1996），頁 50。

四級：功過平均者，受赦轉生為農、工之人。

五級：無主孤魂，受赦轉生為貧苦之人。

六級：過未及罪者，受赦轉生為四生，即胎生、卵生、濕生、化生。<sup>47</sup>

儒宗神教的鸞書所流露出一來的神鬼觀念雖有其派別屬性，然而卻可以成為我們研究百姓公、地基主、境主公等種種信仰的基礎，而其建構出來的神仙世界及觀念，亦可以做為我們深入瞭解台灣民間信仰神祇譜序的一個踏腳石。

## 肆、成神之道——修持與功果

儒宗神教系列的鸞書，鬼與神之間如何變化，在相關鸞堂的努力下，已逐漸的形成一套理論，對於人死後成為鬼靈，以及何種情況下，能升格成為神祇有相當程度的描述。儒宗神教的鸞書裡所闡述的天界組織以及不斷強調的地獄觀念，加上輪迴觀念的引入，形成了一股向上的吸引力以及防止墮落的壓力，迫使人們積極向善，這是儒宗神教神學理論的一個積極目的。當然此套理論的運作有其思想基礎，此即儒家的「內聖外王」。在儒宗神教的教義裡，將其轉化為「內功外果」的觀念，而將意誠、心正、身修視為內聖之道，即修內果；將救世、佈施濟困、樂助等之造功德，視為外王之工夫。<sup>48</sup>是以儒宗神教的「內功外果」工夫，實即一套道德實踐的理論。透過這套理論結合了該教所論述的天界組織及安排，形成一套完美的教義理論。人經過不斷的道德實踐，在死後得以成仙成佛。當然成仙之後，亦受到功果觀的影響，天上的神仙仍不斷的進行修持的工夫，而派駐凡間寺廟的仙佛，亦需戰戰兢兢，恐稍有誤失，仙籍不保，甚至子孫不肖，亦會牽累已封神之祖先。如《聖賢真理（第三輯）》記載受陽世子孫超拔而任神職如城隍者，其陽世子孫無法持續為善，其父之神職亦將被降，而為福神。<sup>49</sup>

這一套內功外果的觀念，也就是道德實踐理論，不僅為儒宗神教所強調，亦為其它民間宗教所接受，僅在詮釋及強調的重點上略有不同而已。<sup>50</sup>如天帝教將人死後分為八級，分別為普通和子、自由神、天君、聖、天尊、仙（菩薩）、佛、上帝，而人死後能成為自由神，其標準在於：

- 一、生前有功德於世者（如宗教家、哲學家、政治家、教育家之純正者。）
- 二、生前有貢獻於人類社會者（如科學家、慈善家等）。

<sup>47</sup> 不著撰人，《無極恩光大救天下孤魂》，（台中：明正堂，1992），頁 21-22。

<sup>48</sup> 詳見王志宇，《台灣的恩主公信仰》，頁 181-231。

<sup>49</sup> 不著撰人，《聖賢真理（第三輯）》，（台中：聖賢堂，1979，1981 再版），頁 14。

<sup>50</sup> 陳主顯指出善書普遍性的道德觀，並指出要由不道德的人變成道德的神需賴自力與他力的協助，自力即道德的實踐，見氏著，〈善書的宗教義理要義初探〉，收入《民間信仰與社會研討會論文集》，（台中：編者，1982），頁 7-20；李世偉指出宋明以後流通的善書，內容全是以世俗倫常為主，這些善書流傳至今，流傳極廣，見氏著，《日據時代台灣儒教結社與活動》，頁 126。

三、忠孝節義者。

四、具有智慧之善良者。<sup>51</sup>

這一個標準還是受傳統的道德觀念所左右。然而功果論並非戰後鸞堂的專利，明正堂等鸞堂將過去流行的功過格整合進來<sup>52</sup>，吸收消化後，和其闡揚的功果觀互相配合。也就是說戰後的鸞堂將過去流行民間的觀念，加上儒家的部分思想，重新加以吸收整合，而形成一套自己的宗教理論。此如《文衡聖帝功過格》將善綱律分五級：得、善、功、德、道，十得為一善，百善為一功，百功為一德，百德為一道。惡條律也分五級：失、過、罪、惡、刑，十失為一過，百過為一罪，百罪為一惡，百惡為一刑。而在此功過律下，昇神的等級：一、五道功以上，昇立為下界神祇；二、十五道功以上，昇立為中界神祇；三、二十道功以上，昇立為上界神祇；四、百道功以上，證果理天，依願可成仙、成聖、成佛（超脫輪迴）。<sup>53</sup>各善惡綱目均有詳細的條目可供信眾遵循，而成為一道德實踐的簡明條目。

大致而言，儒宗神教聖賢堂系列鸞堂，將儒家的內聖外王觀念，化約成一般群眾更容易瞭解的功果觀念，形成一套簡便明瞭的道德實踐規範，功果觀成為民間版的道德實踐指導原則，也成為儒宗神教鬼神升級的基本原理。也正是在這些民間宗教結社的功果觀念的影響下，其信眾得以據此強化其道德實踐能力。

這類由民間教派所提出的功果觀念對一般的民間信仰有何影響？民國八十七年以後，筆者致力於地方志的編纂工作，纂修了《竹山鎮志·宗教志》的部分。筆者造訪竹山鎮包公廟牛湖包德府，廟祝賴萬金提出一紙乩示，乃竹山克明宮所送來的竹山德山寺觀世音菩薩的降文，其言：「賴施主萬金，施主福慧雙修，晚年能在山林中設壇修持，慈悲渡眾，無憂慮，保持目前狀況，不以營利為目的，繼續渡化迷津，並認真修持，將來功德圓滿，必有祿位可座也。觀世音菩薩接受汝之香煙，渡你來克明宮，飛鸞數句，勉勵於汝，希望不負本菩薩之所期也。丙子年夏月」。<sup>54</sup>竹山克明宮於扶鸞時，由仙神降下乩示，提及了賴萬金盡心盡力為仙佛奉獻（因其獨力興建廟壇奉佛），特別賜給這位廟祝一紙乩文，以資鼓勵。當然這篇乩示也就由該廟的執事人員，帶給了賴萬金<sup>55</sup>，可見民間信仰彼此之間存在著相當多元的交流形式。此外，鸞書中也常見某些神明封神的故事，尤其與現世實際的情況有關連時，其影響也就更大。如《聖賢甘霖》所記聖賢堂堂主邱垂港先父邱創耕昇任該堂城隍；明正堂堂主王翼漢先兄王亮昇任為南天秘書府秘

<sup>51</sup> 見巨克毅，〈中國新興宗教的生死觀——天帝教生死理論初探〉，《宗教哲學》5：3（1999），頁 88-90。

<sup>52</sup> 有關戰後鸞堂吸收功過格的作法，參見鄭志明，〈功過格的倫理思想初探〉，《中國學術年刊》10（1989），頁 315-340。

<sup>53</sup> 不著撰人，《文衡聖帝功過律（上卷）》，（台中：明正堂，1985），頁 6-7。

<sup>54</sup> 筆者訪問時抄錄。

<sup>55</sup> 民國八十八年五月廿五日訪問。

書。<sup>56</sup>民間社會與善書或鸞書的關係由來已久，善書或鸞書不僅可以反映社會現象<sup>57</sup>，反過來說，善書或鸞書的流通，也可以對民間社會有所影響。大致而言，民間宗教結社的觀念透過種種不同的傳佈方式，對一般的民間信仰是有所影響的。在此功果觀念的傳佈下，台灣社會裡接受民間信仰的人們，普遍持有修持以成仙成佛，脫離世間苦海的觀念。

在此種道德實踐觀念的影響下，我們看到台灣的民間信仰出現一種特徵，許多原屬孤魂信仰的祠廟，在乩童、口述傳說、寺廟濟世活動等等具有靈驗事蹟的宣揚下，鬼格逐漸的轉化為神格，金門的李光前將軍、竹山的紅旗公、蔡三公等皆是。這樣的轉變不僅符合台灣社會的道德價值觀念，傳達人們對於公共道德、社會正義的要求，不僅有內省的功夫，也有犧牲奉獻的外在表現。此也展現了宗教信仰的正面價值，以及輔助法律之所不逮的功能。

## 伍、結論

從上面的論述或許可以看出民間信仰的內容雖然龐雜，然而紊亂之中，其實有部分原則的原則存在。在台灣民間教派裡，以聖賢堂系列鸞堂，因其試圖建構其教派的神學理論，因此從鸞友雜誌社出版的鸞書內容為對象，比較容易看到其建構的神鬼世界。而這類民間教派的發展，也確實得以影響一般民間信仰的觀念。

在這些鸞書中，我們可以看到神與鬼是有所區別的，其區別在於道德實踐能力的強弱，也就是功果的高低。聖賢堂系列鸞堂整合了過去民間流行的功過格以及儒家內聖外王等觀念，形成其功果觀，並建構了神界與地獄惡鬼體系，完備了其神學理論。作為封神理論基礎的功果觀，也反映在民間信仰中，因其與中國傳統的儒家觀念接近，因此容易被接受。漢人的鬼神觀是建立在道德觀念之上的，尤其是漢人的人格神，更是具備有相當的道德修持，才得以成就其神格。這個理論在現代社會是有其實用性的，信仰上由鬼成神需靠修持，當世人憧憬脫離苦海的神仙生活，轉而尋求信仰的支持時，內功外果的觀念不僅變成簡單明瞭的修持法則，在結合功過格等思想下，功果也成為方便的計量工具，強化了功果觀念的傳佈，形成台灣社會常聽見的勸修說法。

在民間信仰裡，一般人常以為民間宗教對於神鬼的觀念都是一致的，其實不然。本文以聖賢堂系列鸞書為基礎，指出儒宗神教的鬼神觀念及粗略的譜序分別，鸞書裡所提到的境主公、境城隍，與台灣社會實際的民間信仰行為息息相關，書中將地基主、床母等歸納為一般陰神善魂的說法，或許並不被所有人認同，但

<sup>56</sup> 不著撰人，《聖賢甘霖》，（台中：聖賢堂，1973），頁 16，34，36。

<sup>57</sup> 善書反映社會現象的看法，宋光宇與陳主顯等，已在民國七十一年間已提出，見宋光宇，〈「地獄遊記」所顯示的當前社會問題〉，省府民政廳編，《民間信仰與社會研討會論文集》，頁 116-136；陳主顯，〈善書的宗教義理要義初探〉，收入《民間信仰與社會研討會論文集》，頁 7-20。

卻是研究此類信仰的重要參考資料，也是建構民間信仰神鬼譜序及架構的重要材料。

在這一套強調道德實踐的宗教理論下，當我們回顧台灣民間信仰裡的「鬼」，便可明瞭這些孤魂野鬼的性格為何不是固定不動的。因為鬼在接受奉祀後，隨著祂和周遭環境、社會、居民間的互動，極有可能因種種濟世及靈驗現象而轉化為神。這些濟世靈應現象可說是「鬼」所施行的積善行為，也反映了社會的現實需求。台灣民間信仰裡面的「神」，也帶有相當的人性，因為他們本來就是人死後所形成，在人、神、鬼三界而言，其關係是互相連動的，因此部分的孤魂，可以透過種種方式成為神祇，而較低階的神祇，也可能因為子孫不肖或本身的失德問題，再度墮入輪迴之中。聖賢堂系列鸞書，或許僅能呈現儒宗神教教派的鬼神觀念，但是這些區分當有助於釐清台灣民間信仰的神鬼觀及其投射出來的社會價值觀念，也是建構民間信仰中神鬼譜序的第一步。

附錄：

## 一、聖賢堂鸞書（以民國七十五年以前為主）

編號	書名	出版年
1	玉虛宮拜壽記	1972
2	玉皇普度聖經	1972
3	修道指南	1972
4	太上無極混元真經	1972
5	武聖聖蹟三字經	1973
6	五教聖尊共議薦舉 關聖帝君受禪玉帝經略	1973
7	聖賢甘霖	1973
8	聖賢甘霖第一輯	1973
9	聖賢真理第一輯	1973
10	《玉皇普度聖經、太上無極混元真經註釋》	1974
11	《淺述古今善惡因果報應》	1974
12	《十殿地獄》	1974
13	《天界傳真》	1975
14	《天德鸞音》	1975
15	《地獄遊記》	1978
16	《了道秘要》	1978
17	《道鑑》	1978
18	《聖賢真理第三輯》	1979
19	《聖學要義》	1979
20	《圓頓寶卷》	1979
21	《天堂遊記》	1980
22	《醒鐘》	1981
23	《聖賢真理第四輯》	1981
24	《人間遊記》	1982
25	《開心門》	1982
26	《聖賢真理第五輯》	1983

資料來源：王志宇，《台灣的恩主公信仰》，頁 274-276。

## 二、明正堂鸞書（至民國八十四年）

編號	書名	旨別	完書日期	乩生	傳真類別
1	觀世音救苦救難傳真	奉旨	67,3,15	勇筆	桃筆
2	實人實事因果報應	奉旨	67,7,28	勇筆	桃筆
3	大道康莊	奉旨	67,11,23	墨仙子	桃筆
4	大道心德	奉旨	68,10,05	墨仙子	金指
5	茫海歸舟	奉旨	69,05,06	墨仙子	桃筆
6	三曹成道捷徑史傳	奉旨	69,08,25	勇筆	桃筆
7	畜道心聲	奉旨	70,02,19	勇筆	桃筆
8	大漢天聲	奉旨	70,04,22	墨仙子	桃筆
9	開迷易俗	奉旨	70,06,03	墨仙子	金指
10	壽世救急妙方	奉旨	70,07,16	墨仙子	金指
11	天道奧義	奉旨	71,01,09	墨仙子	金指
12	無極皇母喚醒天經	奉旨	71,06,13	勇、明	桃筆
13	無極皇母喚醒天經註釋	奉旨	71,06,15	墨仙子	金指
14	瑤池聖誌	奉旨	71,07,05	勇筆	金指
15	明正之道	奉旨	71,08,18	正筆	桃指
16	彌勒古佛普化篇	奉旨	71,08,21	勇筆	金指
17	明正啓蒙	奉旨	71,08,21	明筆	桃筆
18	水晶宮遊記	奉旨	72,04,30	勇筆	桃筆
19	關帝顯靈聖記	奉旨	72,05,22	明筆	桃筆
20	濟佛點化金篇	奉旨	72,06,01	正筆	桃筆
21	生活指南	奉旨	73,01,22	明筆	桃筆
22	鳥語搜異記	奉旨	73,03,11	勇筆	桃筆
23	孝典	奉旨	73,04,28	正筆	桃筆
24	道心秘藏	懿旨	73,05,16	墨仙子	金指
25	舜帝勸孝經	奉旨	73,09,15	正筆	桃筆
26	枉死城遊記	奉旨	74,01,26	勇筆	桃筆
27	地府審案	奉旨	74,03,17	勇、墨、明	桃筆
28	老母懿訓（第一集）	懿旨	74,05,04	勇、墨	金指
29	文衡聖帝功過律（上卷）	奉旨	74,11,09	明筆	桃筆
30	處世真詮	奉旨	74,11,10	明筆	桃筆
31	皇母指迷篇	懿旨	75,05,20	墨仙子	金指
32	釋疑闡道錄（第一輯）	玉敕	75,06,11	勇、墨、明	金指
33	文衡聖帝功過律（下卷）	奉旨	75,06,28	明筆	桃筆
34	道程真理	奉旨	75,09,07	明筆	桃筆
35	釋疑闡道錄（第二輯）	玉敕	76,06,07	明筆	金指
36	地府治罪條例	奉旨	76,06,28	明筆	桃筆
37	迷靈點化記	奉旨	76,06,29	明筆	桃筆
38	無極證道玄妙經	奉旨	76,11,07	明筆	桃筆

編號	書名	旨別	完書日期	乩生	傳真類別
39	老母懿訓（第二集）	懿旨	76,12,05	明筆	金筆
40	無極證道玄妙經註釋	奉旨	77,02,21	明筆	桃筆
41	群真道程啓示錄	奉旨	77,03,20	明筆	桃筆
42	釋疑闡道錄（第三輯）	玉敕	77,08,20	明筆	金指
43	浮生醒道記	奉旨	77,11,19	明筆	桃筆
44	皇母家書	奉旨	78,01,29	明筆	桃筆
45	釋疑闡道錄（第四輯）	玉敕	78,08,19	明筆	金指
46	老母懿訓（第三集）	懿旨	78,10,28	明筆	金指
47	聖哲箴言釋義篇	奉旨	78,11,11	明筆	桃筆
48	訓婦道	奉旨	78,12,03	明筆	桃筆
49	釋疑闡道錄（第五輯）	玉敕	79,08,14	明筆	金指
50	八仙翁戒淫篇	奉旨	79,11,04	明筆	桃筆
51	蓬萊仙島遊記（附冊：無極仙童降凡來）	奉旨	80,05,04	明筆	桃筆
52	釋疑闡道錄（第六輯）	玉敕	80,08,04	明筆	金指
53	老母懿訓（第四集）	懿旨	80,08,25	明筆	金指
54	人生倫理之探求	奉旨	80,12,22	明筆	桃筆
55	老母懿訓（第五集）	懿旨	81,05,02	明筆	金指
56	真理、頓悟、禪	奉旨	81,07,04	明筆	桃筆
57	釋疑闡道錄（第七輯）	玉敕	81,08,15	明筆	金指
58	無極恩光大赦天下孤魂專輯	奉旨	81,11,09	明筆	桃筆
59	思歸正道人生	奉旨	82,02,07	明筆	桃筆
60	釋疑闡道錄（第八輯）	玉敕	82,08,11	明筆	金指
61	老母懿訓（第六集）	懿旨	82,10,30	明筆	金指
62	三教修真心法	奉旨	82,11,13	明筆	桃筆
63	警世因果報應實錄	奉旨	83,07,31	明筆	桃筆
64	釋疑闡道錄（第九輯）	玉敕	83,08,21	明筆	金指
65	駐駕仙真訓鸞篇	玉敕	84,02,26	明筆	桃筆
66	釋疑闡道錄（第十輯）	玉敕	84,08,13	明筆	金指
67	因果因由錄	奉旨	84,9,16	明筆	桃筆
68	老母懿訓	懿旨	84,10,21	明筆	金指

資料來源：王志宇，《台灣的恩主公信仰》，頁 276-280。

附註：至民國九十二年九月，《釋疑闡道錄》已出版至第十六輯；《老母懿訓》亦至第十四輯。

三、聖德堂鸞書

編號	書名	著作出版年代
1	《畜道輪迴記》	1982
2	《幸福之道》	1982
3	《生命之光》	1982
4	《濟公活佛正傳》	1983
5	《聖德寶訓》	1983
6	《達摩指玄寶錄》	1984
7	《學佛因果錄》	1984
8	《聖道旅程》	1985
9	《靈山求道記》	1986
10	《無極瑤訊》	1987
11	《聖德寶訓第二輯》	1987

資料來源：王志宇，《台灣的恩主公信仰》，頁 407。

## 參考書目

### 一、史料

- 不著撰人，《三曹成道捷徑史傳》，台中：明正堂，1980
- 不著撰人，《天界傳真》，台中：聖賢堂，1986
- 不著撰人，《文衡聖帝功過律（上）》，台中：明正堂，1985
- 不著撰人，《無極恩光大赦天下孤魂》
- 不著撰人，《聖賢甘霖》，台中：聖賢堂，1973
- 不著撰人，《聖賢真理（第三輯）》，台中：聖賢堂，1979，1981 再版
- 不著撰人，《釋疑闡道錄（第一輯）》，台中：明正堂，1986
- 不著撰人，《釋疑闡道錄（第三輯）》，台中：明正堂，1988，1989 再版
- 不著撰人，《釋疑闡道錄（第五輯）》，台中：明正堂，1990
- 不著撰人，《釋疑闡道錄（第九輯）》，台中：明正堂，1994
- 不著撰人，《釋疑闡道錄（第十一輯）》，台中：明正堂，1996
- 不著撰人，《釋疑闡道錄（第十三輯）》，台中：明正堂，1998
- 清·周鍾瑄，《諸羅縣志》，南投：台灣省文獻會，1993
- 清·周璽，《彰化縣志》，南投：台灣省文獻會，1993
- 清·陳文達等，《鳳山縣志》，南投：台灣省文獻會，1993
- 清·陳培桂，《淡水廳志》，南投：台灣省文獻會，1993
- 清·蔣毓英，《台灣府志》，南投：台灣省文獻會，1993
- 聖德雜誌社編，《聖德雜誌》，1981-1999
- 聖賢雜誌社編，《聖賢雜誌》，1976-1983
- 鸞友雜誌社編，《鸞友雜誌》，1969-2003

### 二、專書

- 仇德哉編著，《台灣之寺廟與神明（四）》，台中：台灣省文獻委員會，1983
- 王志宇，《台灣的恩主公信仰》，台北：文津，1997
- 呂理政，《天、人、社會——試論中國傳統的宇宙認知模式》，台北：中研院民族所，1990
- 呂理政，《傳統信仰與現代社會》，台北：稻香，1992
- 李世偉，《日據時代台灣儒教結社與活動》，台北：文津，1999
- 李豐楙，《性別、神格與台灣宗教論述》，台北：中研院文哲所籌備處，1997
- 林美容，《台灣民間信仰研究書目（增訂版）》，台北：中研院民族所，1997

- 林富士，《孤魂與鬼雄的世界——北台灣的厲鬼信仰》，板橋：台北縣立文化中心，1995
- 姜義鎮，《台灣的民間信仰》，台北：武陵，1981
- 陳哲三總編纂，《竹山鎮志》，南投縣竹山鎮：竹山鎮公所，2001
- 黃文博，《台灣冥魂傳奇》，台北：台原，1992
- 蔡相輝，《台灣的祠祀與宗教》，台北：台原，1989
- 鄭志明，《台灣民間宗教論集》，台北：台灣學生書局，1984
- 鍾華操，《台灣地區神明的由來》，台中：台灣省文獻會，1979

### 三、論文

- 王志宇，〈台灣善書出版中心之研究——武廟明正堂鸞友雜誌社與善書出版〉，《台灣史料研究》7（1996），頁 100-121
- 王志宇，〈台灣的無祀孤魂信仰新論——以竹山地區祠廟為中心的探討〉，《逢甲人文社會學報》6（2003），頁 183-210
- 包如廉撰，陳有方、陳豫林譯，〈現在台灣的宗教生活——1994-1995 年實地考察報告〉，《民族學資料彙編》11（1996），頁 81-100
- 包筠雅，〈明末清初的善書與社會意識形態變遷的關係〉，《近代中國史研究通訊》16（1993），頁 30-40
- 巨克毅，〈中國新興宗教的生死觀--天帝教生死理論初探〉，《宗教哲學》5：3（1999），頁 79-96
- 呂理政，〈鬼的信仰及其相關儀式〉，《民俗曲藝》90（1994）：頁 147-192
- 呂理政，〈禁忌與神聖——台灣漢人鬼神信仰的特徵〉《傳統信仰與現代社會》，台北：稻香，1992，頁 89-105
- 宋光宇，〈「地獄遊記」所顯示的當前社會問題〉，省府民政廳編，《民間信仰與社會研討會論文集》，台中：編者，1982，頁 116-136
- 李亦園，〈中國人信什麼教？〉，《宗教與神話論集》，新店市：立緒文化，1998，頁 168-199
- 李豐楙，〈從成人之道到成神之道——一個台灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》4（1994），頁 183-210
- 胡台麗，〈神、鬼與賭徒——「大家樂」賭戲反映之民俗信仰〉，收入中央研究院編，《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集（民俗與文化組）》，頁 401-424
- 戚長慧，〈從鬼格到神格：古寧頭戰役後金門西浦頭軍魂崇拜的時間與空間探討〉，見李豐楙、朱榮貴主編，《性別、神格與台灣宗教論述》，台北：中研院文哲所籌備處，1997，頁 169-187

- 陳主顯，〈善書的宗教義理要義初探〉，收入《民間信仰與社會研討會論文集》，頁 7-20
- 陳其南，〈論清代漢人社會的轉型〉，收入氏著，《台灣的傳統中國社會》，台北：允晨文化實業股份有限公司，1987，1993 一版五刷，頁 153-182
- 陳春聲，〈三山國王信仰與移民社會〉，《中央研究院民族學研究所集刊》80（1995），頁 61-114。
- 陳敏慧，〈來自民間口頭傳統的心聲：以一場陳靖姑故事之轉述為例〉，《漢學研究》8：1（1990），頁 309-326
- 黃萍英，〈台灣民間信仰「孤娘」的奉祀——一個台灣社會史的考察〉，中央大學歷史所碩士論文，2000
- 鄭志明，〈功過格的倫理思想初探〉，《中國學術年刊》10（1989），頁 315-340
- 鄭志明，〈台灣民間信仰的神話思維〉，見《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，（台北：漢學研究中心，1994），頁 95-140
- 鄭志明，〈淺論中國民間宗教研究的態度與方法〉，《台灣民間宗教論集》，台北：台灣學生書局，1984，頁 15-33
- 鄭志明，〈楊贊儒與聖德寶宮〉，《台灣文獻》51：3（2000），頁 139-163

#### 四、英文

- Jordan, David K. *God, Ghosts, and Ancestors: Folk Religion in a Taiwanese Village*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972.
- Yang, C. K., *Religion in Chinese Society*, 1961, rpt., Taipei: Southern Materials Center, INC., 1978
- Yu, Kuang-hong, "Making a Malefactor a Benefactor: Ghost Worship in Taiwan", *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica* 70 (1990), pp.39-66.

Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences  
pp.117-140, No.7, Nov. 2003  
College of Humanities and Social Sciences  
Feng Chia University

# The Concept of Ghost and God in Taiwanese Folk Beliefs: A Study of the Phoenix Books Published by Sheng-Xian Temples

*Chih-Yu Wang*<sup>\*</sup>

## **Abstract**

This study is based on an exploration of the phoenix books published by Sheng-Xian Temple, Ming-Zheng Temple and Sheng-De Temple. These phoenix books are meaningful because they were published in a time when the leaders of the three temples established the religious sect of Ru-Zong-Shen-Jiao. Therefore, it is worth to use these phoenix books to explore the concept of ghosts and gods in Taiwanese society. The existing studies on folk beliefs only distinguish ghost from god, and regard that they are placed in sort of lineage. This study not only explains the lineage of ghosts and gods in Taiwanese folk beliefs, but also argues that the phoenix books construct the concept of Gong-Guo as moral practice to underpin the lineage of ghosts and gods. The concept of Gong-Guo is developed according to the adaptation to modern society. In short, this paper argues that the concept of Gong-Guo distributed by the temples of the Ru-Zong-Shen-Jiao sect can situate all ghosts and gods into the system of pedigree of the folk beliefs in Taiwanese society.

---

\* Associate Professor, Graduate Institute of History and Historical Relics, Feng Chia University.

**Keywords:** ghosts and gods, Ru-Zong-Shen-Jiao, Gong-Guo, Luan-You Magazine, Sheng-Xian Temple, Ming-Zheng Temple, Sheng-De temple

