

科技部補助專題研究計畫成果報告 期末報告

從道法關係論地方宗教網絡：以台南和意堂為核心的考察

計畫類別：個別型計畫
計畫編號：NSC 102-2410-H-004-078-
執行期間：102年08月01日至103年07月31日
執行單位：國立政治大學宗教研究所

計畫主持人：謝世維

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理人員：蔡萱霈

處理方式：

1. 公開資訊：本計畫涉及專利或其他智慧財產權，2年後可公開查詢
2. 「本研究」是否已有嚴重損及公共利益之發現：否
3. 「本報告」是否建議提供政府單位施政參考：否

中華民國 103 年 11 月 11 日

中文摘要： 本文將從「道」與「法」的面向來探討區域的宗教與文化網絡。本文先論述宋元以來「道」與「法」在經典當中的意涵與變遷，以及在儀式當中的定位與功能。然後以地方宗教的觀點，探討「道」與「法」在地方宗教所展現的宗教職能。本文以台南地區為主要考察區域，並以和意堂為考察核心。和意堂為台南黑頭法，系屬普庵法教黑頭小法團，傳承上屬於連吉成一系，至王炎山的時候建立和意堂。王炎山與當時台南重要道壇有許多合作，包括陳榮盛的穎川道壇，以及吳西庚的延靈道壇，建立道壇、法壇共同在民間道教儀式中合作的模式，在過程中，「道」與「法」有合作也有融合。這種模式從王炎山延續到下一代王正裕，本文考察在歷史中台南的「道」、「法」模式，以及當代在儀式當中的「道」、「法」模式的實踐。

中文關鍵詞： 道、法、和意堂、黑頭法、王炎山

英文摘要： This study draws a distinction between the Way (Dao) and technique (fa) to analyze the intersections between religion and culture. I begin by discussing the distinction between Way and technique as seen in scriptures written during the Song and Yuan Dynasties. By focusing on how writers articulated these two terms, we arrive at a new understanding of the religious function of the Way and technique. I also incorporate fieldwork conducted in the Tainan region, especially the Heyitang. Heyitang employs the black-head rituals belonging to the group affiliated with the Puan ritual. They are also are of the same affiliation with the Yihetang established by Wang Yanshan. There is now extensive cooperation between the Wang Yanshan's Yihetang and the one in Tainan. Chen Rongsheng, the head of this group, extended his Daoist altar and established a new Daotan (Way altar) and Fatan (technique altar) in order to foster deeper cooperation. In this process, the Way and technique have once again been fused together. The same practice has been carried out by Wang's successor, Wang Zhengyu, and this paper investigates the model of Way/Technique and how it has been implemented.

英文關鍵詞： Dao, Fa, Wang Yenshan, Heyitang

科技部專題計畫研究成果報告

計畫主題：

地方宗教中的道法關係：以臺南和意堂為核心的考察

摘要

本計畫將從「道」與「法」的面向來探討區域的宗教與文化網絡。本計畫先論述宋元以來「道」與「法」在經典當中的意涵與變遷，以及在儀式當中的定位與功能。然後以地方宗教的觀點，探討「道」與「法」在地方宗教所展現的宗教職能。本計畫以台南地區為主要考察區域，並以和意堂為考察核心。和意堂為台南黑頭法，系屬普庵法教黑頭小法團，傳承上屬於連吉成一系，至王炎山的時候建立和意堂。王炎山與當時台南重要道壇有許多合作，包括陳榮盛的穎川道壇，以及吳西庚的延靈道壇，建立道壇、法壇共同在民間道教儀式中合作的模式，在過程中，「道」與「法」有合作也有融合。這種模式從王炎山延續到下一代王正裕，本文考察在歷史中台南的「道」、「法」模式，以及當代在儀式當中的「道」、「法」模式的實踐。

關鍵字：道、法、和意堂、黑頭法、王炎山

一、台南的法教

本計畫首先試圖界定所謂「法教」，一般學者或有稱之為「法派」或是「小法」，指的是一種普遍存在於民間宗教的宮廟，作例行性儀式或消災解厄等服務儀式專家或團體。一般在民間或學界有稱這一類的宗教服務為「小法」或「小法仔」而稱這類團體為「小法團」，也有稱「法派」、「法教」。所謂的「教」雖然在華人宗教的研究範疇當中仍有爭議，但是一般認為必須具有一定教義系統、宇宙觀、神譜、神職人員、救贖觀等。儘管如此，現在學界使用「法教」一詞已相當普遍，因而本文將採用「法教」與「法派」二詞。筆者同時將「法教」界定為一種儀式專家的宗教服務，而這種宗教服務是扣連民間宗教的價值系統。換言之，「法教」是由一群儀式專家進行系統性的儀式服務，而這種服務是在架構於民間宗教的脈絡當中，在民間信徒所共同認知的義意當中而成立。因此，「法教」的儀式專家是為民間宗教的信仰者服務，而這兩者之間共享著一個類似的宇宙觀以及現世價值。

對台灣法教的研究最早是以民俗調查的型態呈現，最早是由日本民俗學者對台灣法師的形象與儀式進行描述與紀錄，這些學者包括丸井圭治郎、片岡巖、鈴木清一郎、國分直一等，¹一九六〇年代則有施舟人（Kristofer M. Schipper）對紅頭法師及閩山法師的調查，大約同時台灣民俗學者也開始對法教進行調查與紀錄，其中江家錦與顧群對法師的形象與儀式內容作了詳細的記載。到了一九七〇年代末，劉枝萬不但對儀式種類與內容進行仔細的描述與分析，並開始對台灣不同的法師進行派別分類，可以說首先將法教進行較有系統的學術性考察，而其研究的對象則以紅頭法師為主。²黃有興則是自一九八〇年代後期到一九九〇年代開始即對澎湖的法師作有系統的研究，將澎湖的法師區分為普庵派與閩山派，並以佔多數的普庵派作研究，其中對澎湖法師各種法事進行描述，留下珍貴的紀錄。³一九九〇年代則有黃文博對法師的研究，黃文博試著對台灣的巫覡傳統的歷史進行考察，並加以分類。其中注意到法師的不同傳統，以及台南紅頭法師與黑頭法師所侍奉的不同神明。⁴李豐楙在考察道教科儀與客仔師的時候分析了小法當中有

¹ 丸井圭治郎，《台灣宗教調查報告書第一卷》（台北：台灣總督府，1919）；後由捷幼出版社重刊，捷幼出版社，1993年9月。片岡巖，〈台灣巫覡〉《台灣風俗誌》第十輯第一章（台北：台灣日日新報社，1921）。國分直一，邱夢蕾譯，《台灣的歷史與民俗》（台北：武陵出版社，1991）。國分直一，〈台灣のシヤマニズム—とくに童乩の落嶽探宮をめぐつて〉《壺を祀る村》（東京：法政大學出版局，1981年），頁310~338。鈴木清一郎，馮作民譯，《增訂台灣舊慣習俗信仰》（台北：眾文出版社，1989）。鈴木清一郎，《台灣舊慣--冠婚葬祭と年中行事》（台灣日日新報社，1934）（台北：南天書局，1995年二刷）。

² 劉枝萬，《台灣民間信仰論集》（台北：聯經出版社，1983）。劉枝萬，〈台灣的道教〉，朱越利、徐遠和、馮佐哲譯，《道教》第三卷（上海：古籍出版，1992）。

³ 黃有興，《澎湖的民間信仰》（臺北：台原出版社，1992）。黃有興編撰，〈澎湖馬公城隍廟志（上冊）〉（澎湖：財團法人澎湖馬公城隍廟，1999）。黃有興、甘村吉，《澎湖民間祭典儀式與應用文書》（澎湖：澎湖縣文化局，2003）。黃有興，〈澎湖的法師與乩童〉《台灣文獻》38:3，（1987），頁133~146。

⁴ 黃文博，《臺灣冥魂傳奇》（台北：台原出版，1992）。

關生命禮俗的種種儀式，同時也對「道法二門」作仔細的分析。⁵二〇〇〇年以後對法教的研究有了開創性的發展，其中李豐楙與謝聰輝合著的《台灣齋醮》較系統性地介紹了道士、法師所從事與生命禮儀有關的儀式，分別從紅頭司與黑頭司所行的法術進行分析。⁶許麗玲一系列對北部紅頭法師的補運儀式的研究，將儀式的細節與內容作了結構式的討論，是針對特定法教大補運儀式進行研究之典範。⁷吳永猛則以其自身經驗以及長期觀察研究，針對澎湖普庵法教作系統性的研究，⁸而在研究的同時也培養法教的人才，並分別在二〇〇九、二〇一〇、二〇一一、二〇一二年由台灣民俗信仰學會、國立臺北藝術大學傳統藝術研究中心共同主辦「台灣民俗信仰學會年會暨法教與民俗信仰學術研討會」學術活動。其中除了吳永猛對法教的儀式研究以外，尚有林承緯對法教與民俗學與藝術形象方面的探討，以及馬上雲對澎湖法教普庵派儀式的音樂研究，同時也帶領一批研究生發表最新的研究成果。此外，國立台南大學的台灣文化研究所也開始對台灣的法教進行有系統的整理，並有一系列研究法教的碩士論文相繼完成，其中較出色的有王鈞雯對台南市宮廟小法團的研究以及許宇承對台灣民間信仰中之五營兵將的研究。其他學校也開始將法教的各種內容當作碩博士論文的研究課題，較出色的有方鳳玉對五營空間的研究等。⁹總的來看，二〇〇五年以後對法教的研究已經不再是儀式的調查與派別的分辨，新的研究不但將法教視為一個完整的學術領域，而且能夠從地方關係與區域歷史來分析法教的傳承與現代化的變遷。

在台灣傳承的法派當中，台南區域的法派傳統頗具特色，在傳承上也較為完整。過去學界的研究多注重在台南地區道壇的研究，但是對法派的調查與研究則

⁵ 李豐楙，〈道、法信仰習俗與臺灣傳統建築〉，收於郭肇立主編《聚落與社會》（臺北：田園城市文化，1998），頁 107-129。李豐楙，〈台灣儀式戲劇中的諧噱性——以道教、法教為主的考察〉《民俗曲藝》71 期（1989），頁 174-210。李豐楙，〈複合與變革：臺灣道教拔度儀中的目連戲〉《民俗曲藝》94、95 期（1993），頁 83-116。李豐楙，〈台灣中部「客仔師」與客家移民社會：一個宗教民俗史的考察〉，收於宋光宇編，《台灣經驗（二）社會文化篇》（台北：三民出版社，1994），頁 121~158。李豐楙，〈台灣中部「客仔師」與客家社會：一種社會變遷中信仰習俗的起伏與消失〉，收於徐正光，彭欽清，羅肇錦主編《客家文化研討會論文集》（臺北市：行政院文化建設委員會，1994），頁 217~242。李豐楙，〈金門閩山派奠安儀式及其功能——以金湖鎮復國墩關氏家廟為例〉《民俗曲藝》91 期（1994），頁 395~464。李豐楙，〈臺灣中部紅頭司與客屬部落的醮儀形式〉《民俗曲藝》116，（1998），頁 143~173。李豐楙，〈凶死與解除：三個臺灣地方祭典的死亡關懷〉，收於黎志添編，《華人學術處境中的宗教：本土方法的探索》（香港：三聯書店，2012），頁 91-133。

⁶ 李豐楙、謝聰輝合著，《台灣齋醮》（台北：傳統藝術中心籌備處，2001）。

⁷ 許麗玲，〈臺灣北部紅頭法師法場補運儀式〉《民俗曲藝》，第 105 期（1997），頁 1-146。許麗玲，〈疾病與厄運的轉移：台灣北部紅頭法師大補運儀式分析〉，《信仰、儀式與社會》（台北：中央研究院民族研究所，2003），頁 359~360。

⁸ 吳永猛，〈澎湖宮廟小法普庵祖師探源〉，《東方宗教研究》4（1994），頁 165-182。蔡相輝、吳永猛，《台灣民間信仰》（台北：空中大學，2001）。吳永猛，〈普庵禪師與民間信仰〉《佛教與中國文化國際學術會議論文集輯》，1995 年 7 月出版，頁 485~497。吳永猛，〈澎湖小法呂山派現況的探討〉《空大人文學報》7 期（1998），頁 287~310。吳永猛，〈民間信仰的道法二門之探討〉《空大學訊》274，（2001），頁 67~69。

⁹ 范李彬，〈〈普庵咒〉音樂研究〉國立藝術學院音樂所碩論，1997 年。陳芳伶，〈陳靖姑信仰的內容、教派及儀式活動〉，台南師院鄉土文化研究碩士論文，2003。林承毅，〈澎湖宮廟小法操營結界儀式之研究〉，國立台北大學民俗藝術研究所碩士論文，2003 年。

是這幾年才逐漸受到注目。大淵忍爾先生的著作曾針對法團作過記錄，也對法派所作的儀式作過介紹。大淵在其巨著收錄了直江廣治對台南誠心壇的科儀本與儀式的整體性介紹，誠心壇屬於閩山派紅頭法，直江廣治對誠心壇的林斗枝所主持的儀式作過調查。直江廣治的研究及其所收錄的科儀本可以當作本研究的基礎。¹⁰而中央研究院民族研究所的葉春榮教授長時間對台南地區的法派作田野調查，其多年調查與研究結果將在最近出版。台南大學近年來培育不少研究生從事台南地區的法派調查，並有部分研究生以台南地區法派相關的課題為研究對象，撰成碩士論文，這些研究成果對台南地區法派的基礎研究工作有相當程度的貢獻，值得參考。¹¹近年來較多學者也開始注意到澎湖的小法團。其中吳永猛對澎湖法教作過數篇研究，對法派的儀式程序與意義有深入的介紹，¹²而馬上雲則對法派音樂有深入的研究。¹³最近由台南市文化局出版，戴瑋志、周宗揚、邱致嘉、洪瑩發等編撰的《臺南傳統法派及其儀式》一書完整描述台南法派傳承與儀式，可以算是很可貴的第一手研究資料。¹⁴

歷來對台南的道與法有許多不同的分類與闡述，從連橫、丸井圭治郎、片岡嚴、鈴木清一郎、國分直一等，一直到劉枝萬，這些分類有些混淆了道法的關係。八〇年代以後對台南道法研究最早的當屬大淵忍爾，其次就是松本浩一與古家信平。松本浩一對林斗枝法師也有專門的紀錄。¹⁵丸山宏則對南部的靈寶派細分為兩大系統，即分布於高雄縣岡山鎮以北，以台南為核心的台南道教，以及分布於岡山鎮以南屏東縣的高雄道教。兩者在儀式上有所區別，而這些道壇都有法教傳承，雙方都採用閩山法，但是有所差異，例如收土煞的方法就有不同。¹⁶不過這些學者尚未針對道法關係作較為系統性的論述。例如古家信平還是將道、法以黑頭、紅頭道士作區分，簡述其職能上的不同。¹⁷

¹⁰ 大淵忍爾，《中國人の宗教儀禮：佛教・道教・民間信仰》（東京：福武書店，1983）。

¹¹ 國立台南大學台灣文化研究所相關碩士論文見王釗雯，〈臺南市宮廟小法團之研究〉，2005；許宇承，〈臺灣民間信仰中之五營兵將〉，2005。歐財榮，〈台南府城小法團傳承之探討〉，2012。本文對小法團的分類系統有所修正；邱致嘉，〈安平宮廟小法團之研究—以海頭社法脈為例〉，2012。本論文對道、法關係也有所著墨。

¹² 吳永猛；謝聰輝合著，《台灣民間信仰儀式》（台北：國立空中大學出版社，2005）。周舜瑾，〈符令與儀式初探：以澎湖西玉聖殿入火安宮儀式為例〉，國立台南大學台灣研究所碩士論文，2008。

¹³ 馬上雲，〈澎湖法教普庵派儀式裏的觀音及其音樂表現〉，二〇〇九台灣民俗信仰學會年會暨法教與民俗信仰學術研討會，10月18日。〈犒軍儀式之音樂研究—以臺灣西南沿海地區為主的觀察〉，台北：國立師範大學碩士論文，1996。〈澎湖法教普庵派儀式音樂裏的南管曲調及其運用〉，台灣音樂學論壇2009研討會，11月4日。《澎湖法教普庵派儀式音樂之研究》，台北：國立臺灣師範大學音樂系因樂學組博士論文，2009年1月。

¹⁴ 戴瑋志、周宗揚、邱致嘉、洪瑩發，《臺南傳統法派及其儀式》（台南：台南市政府文化局，2013）。

¹⁵ 松本浩一，《中國の呪術》（東京：大修館書店，2001）。松本浩一，〈台南林法師の補運儀禮：紅頭法師の儀禮と文獻の傳統〉《圖書館情報大學研究報告》第18卷第1號（1999），頁11~28。松本浩一，〈台南林法師の打城儀禮：紅頭法師の儀禮と文獻の傳統(2)〉《社會文化史學》40號（1999），頁90~108。

¹⁶ 丸山宏，〈道教傳度奏職儀式比較研究〉，譚偉倫編，《中國地方宗教儀式論集》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2011），頁637-638。

¹⁷ 古家信平，《台灣漢人社會における民間信仰の研究》（東京：東京堂，1999），頁92-102。

在台南地區，法教相當普遍，而傳統上台南法教又可以分為紅頭、黑頭與黃頭，其中又以紅頭法為多數。這種區分最早可能與儀式性質與法服有關，同時也與咒調、樂器當中的巴鈴或合尺、大鼓的有無；以及壇場神譜、咒法使用等來作畫分，而其中黑頭法派的內部的差異性較高。

以法脈來看，台南法團可分為五個法脈：李風開山王廟法脈、金安宮法脈、連吉成法脈、澎湖廟法脈以及南廠保安宮法脈。在清末台南已經有法教的傳布與發展，最早以開山王廟與金安宮法系為主。而這兩個法系所傳承的咒調屬黑頭法，其中開山王廟的神譜系統與咒法也在今日的黑頭法系當中可以得見。從歷史發展看來，五法脈當中李風開山王廟法脈、金安宮法脈、連吉成法脈等屬於黑頭法，其傳布時間早，屬於台南早期所傳布的法教主流。到了 1936 年保安宮法系開始傳布，而崑明殿法脈也於十年後開始發展。保安宮法系屬於紅頭法、崑明殿法系屬於黃頭法。台南的法教於是進入五個法系，黑頭、紅頭、黃頭多元開展的階段。但是五〇年代以後，保安宮法脈傳布甚快且廣，使紅頭法成為台南法教最主要的組成部份。¹⁸

再從傳法模式來看，以保安宮法脈為例，可以清楚看出傳法模式主要是透過廟來傳布，因此法的傳承就與神明的分靈、交陪廟網絡關係息息相關。也就是在主廟的中心，傳布於交陪廟與角頭廟，或透過相關網絡，傳布於不同宮廟，這種形式的傳承，法教團體與宮廟有緊密的關係。這也形成當代台南許多宮廟都有自己的法團，來承擔該宮廟年中的各種儀式。另外一種傳法模式是透過法師的傳布，這可以醒心堂與和意堂為例，學法者在這些法團學法之後，再到外成立法館，在外職業行法，因而傳布了該法脈的儀式傳統。¹⁹

但是，無論是宮廟的法師、法團，或者是獨立的法館、法堂，在舉行大型醮典之時，他們都有機會與道壇合作或配合。形成「道」、「法」不同儀式專家團體複合成一個完整的儀式，下文即探討台南的「道」、「法」關係。

二、和意堂與台南道壇

由於法派分布極廣，派別亦雜，本文擬以和意堂作個案式的研究，對台南法教與道教關係作一個初步的探討。初步探討當代台南地區法教傳承與儀式，探討範圍以獨立法教壇為核心，以和意堂為研究對象。小法團有子弟團、半業餘、職

¹⁸ 王釗雯，〈臺南市宮廟小法團之研究〉，頁 98-133。

¹⁹ 和意堂下文將會詳細介紹。醒心壇全稱為「閩山法派西山淨明道醒心壇」，壇主為柯天降法師，在台南當地多稱為降師，為台南著名的黑頭法師。壇內主祀法主閩山許遜真君，內並祀三奶夫人、王楊二太保，同時因壇主個人機緣，又兼奉台南白龍庵如性「慈敬堂」五福大帝趙部振靈公八家將。醒心壇屬閩山法教，現任教主為第九十九代傳人柯天降，柯天降師承九十八代王火樹先生。柯天降在老古石集福宮服務，並成立醒心壇，弟子遍布北台灣與南台灣。一般法團服務項目包括犒賞軍士、調營結界、開光點眼、煮油淨機、過關渡限、收驚祭煞、祭星補運、入宅安座、酬神謝願.....等，但是依傳承不同而作法有異。其中醒心壇承繼王火樹先生之法脈，其符圖豐富而具特色，與道教符圖不同，頗值得比較分析。有關醒心壇相關介紹可見於醒心壇內〈閩山法教醒心壇沿革〉以及筆者對柯天降法師之口訪（2010 年 2 月）。

業團之區別，本文所討論的台南和意堂屬於職業性法團。同時，在此必須特別說明，和意堂屬於「黑頭法」，而台南地區的法派則以「紅頭法」占大多數，因和意堂的儀式服務並不能完全代表台南地區的法教，故本文的調查與案例只能算是對台南地區浩瀚的法教之海作「蠡測」。筆者自 2009 年開始持續對和意堂進行調查，數度參與和意堂之法事科儀，也進行過深度的訪問，以下即說明和意堂的歷史與現況。

和意堂位於台南市小西里西門路一段七三四巷七號，為台南市具歷史淵源並相當有名氣的法堂，目前主持合意堂的為王正裕法師。和意堂所供奉主神為七祖仙師，²⁰為少數以七祖仙師為主祀神的法壇，但現在亦傳至高雄與花蓮等地區，王道長稱這些七祖仙師的信仰皆是和意堂所傳出。不過，在和意堂與壇場所排列出來的神明幕當中是以盤古真人為最高神，在法教的體系當中，盤古代表開天闢地，為宇宙之創始者。而七祖仙師代表教法的執行者，是行法救世，行醫濟世之教主。因此，從法教的體系看來，盤古真人代表法的本體，而七祖仙師代表法的教行。

除了七祖仙師外，和意堂正殿當中還侍奉了普庵教主、黑府千歲、李府千歲、何府千歲、朱府千歲、吳府千歲、黃府千歲、中壇元帥、王靈千歲、金禪祖師、李壇宗天子等神明。而和意堂旁廳則供奉中壇元帥及五營，此處亦是信眾進行收驚的場所。正殿前的對聯云：「七寶莊嚴仰賴聖神安四境，祖靈顯赫保茲黎庶盛千年」。

和意堂的建築與彩繪亦頗具特色，主殿的左右壁繪有精緻的壁畫，由台南名畫師蔡草如所繪，左壁以瑤池獻壽為主題，而右壁則以南極仙翁為題材。畫工細膩，人物生動，現已成為蔡草如僅存少數壁繪之一。而拜亭設計更是獨特，為全台獨有，是由和意堂王炎山與蔡草如一起設計。其地板以洗石子組成圖案，設計成二魚相附之狀，以象徵二儀。穹頂以四隻白象浮雕來象徵四象，並有十二生肖浮雕，象徵十二支。整個拜亭設計理念為象徵天地宇宙。除了該拜亭與正殿保留諸多蔡草如的佳作之外，和意堂也保有一幅陳玉峰所繪的七祖仙師畫像，以及一套儀式掛軸畫。王炎山與台南民俗藝術家往來密切，除堂中有陳玉峰、蔡草如、陳壽彝作品多件，並保存陳玉峰先生的科儀畫，十分稀有珍貴。而現在和意堂所使用的金禪祖師法像也是由陳玉峰的兒子陳壽彝所繪。從這些保留下來的台灣本土宗教藝術精品當中也可以見證和意堂在王得與王炎山這一輩應該與當時南台灣的藝術界，尤其是以陳玉峰為主，及其姪子蔡草如、兒子陳壽彝這一系的畫師有密切的往來。

至於和意堂的傳承與沿革，依據和意堂的本身的記錄，其傳承可以追溯至其

²⁰ 依據和意堂主神事蹟牌匾當中的敘述，七祖仙師世居四川省松潘縣人氏，原姓名黃仲仁，生於商朝太甲丙戌年間，父黃吉，母湯氏。當年五歲時（即太甲庚寅年），四川省一帶暴風雨之災殃，被洪水漂流，經異仙、鐵腳大仙所救，修煉於嵩山。至於太甲壬辰年正月十五日子時，得道昇天。而後仙靈巡遊三山五嶽，大展神道，感應萬靈。於民國辛亥年，在台灣省台南府城和意堂仙靈下凡，降駕顯赫，救世萬民。七祖仙師的祭典日期為每年農曆正月十五日。參見和意堂主神事蹟牌匾。

五世祖。法脈源自漳州龍溪，其傳承從王國至王丁、王得，然後傳至王炎山，再到現今的王正裕。到現在是第五代。²¹因此在神譜與傳承上，和意堂自稱其傳承源自江西龍虎山，而其祖師為普庵祖師，然後法脈傳承至王國，一直到現今的王正裕。從歷史上來看，和意堂的前身為「太原堂」，當時堂主王得以看風水、地理為業，兼作收驚、祭改、補運，王炎山從連吉成習小法科儀，改堂號為「和意堂」，並成立小法團。因此從台南法教傳承的歷史來看，王炎山的法教傳承主要學自於連吉成，這一點也可以從咒本的傳承當中看出。連吉成所傳承的儀式包括清壇、請神、調兵、祝壽、犒軍、造橋過限、祭星解運、栽花換斗、祭送流霞、打城、牽藏等。王炎山在連吉成的法儀基礎上，進而再與康雲南、王魯等當時的法師有法術上的交流。康雲南為保安宮協敬壇的傳人，屬紅頭法，王魯則是和勝堂的傳人，和勝堂屬開山王廟法脈，為黑頭法。這也造成今日和意堂咒本當中雜有保安宮法脈的咒法傳承與咒調。更重要的是，王炎山在法教儀式的基礎上，又與道士交流，其對象有延陵道壇的吳西庚、穎川道壇的陳聯、陳榮盛等。²²交流過程中，王炎山在連吉成的科儀基礎上，逐漸擴展至道教科儀，聘請當時居住清水寺境的吳西庚、吳森泉父子主持道教科儀，從中學習交流，其後王炎山也能主持王醮科事，而在喪葬科儀上，與吳西庚合作喪儀，結合成為和意堂的齋壇儀式。²⁴

和意堂以普庵法為基礎，而王炎山在此基礎上對法教的儀式進行很大的開展，王炎山並與台南著名道士吳西庚、陳聯、陳榮盛往來甚密，彼此學習，因此其儀式服務豐富多元。現任王道長傳承王炎山之教法，對法務多有開展，使和意堂成為台南頗負盛名之法團。和意堂第四代的傳承者王炎山，在和意堂的法脈當中占有重要的角色，不但很可能是和意堂的創新改良者，而且在王炎山過世之後，也被奉為神明，稱之為「金禪祖師」，供奉於和意堂，舉行儀式時，祈請的諸神名單中，亦包含金禪祖師，亦有其神像。和意堂即記錄王炎山之生平。²⁵

²¹ 和意堂沿革誌有如下的敘述：本太原族曾祖祖諱國老曾祖諱丁先祖父諱得翁暨先父諱炎山叔父諱喜文，遠從原籍福建省漳州府龍溪縣，迎請上奉諸位仙佛、尊神，到台南安壇奉祀於小西門之濱現住地（台南市小西門西門路一段七三四巷七號），迄今已閱二百餘年矣。先祖父原係神州龍虎山張道陵天師道祖之宗派，故於到台後仍敬祀，列位顯赫，尊神為護法，以普庇群生。又賴先祖道法靈通，有此良因妙果，相輔相成，靈應本堂香煙年年鼎盛，信徒暨契誼子遍及府城各角落。後因神道時常受聘主持盛大醮典，或神廟開光入火，與新居謝土、入宅、祭煞等等，對奉疏獻表為名正言順起見，敬依神佛指示，將本壇署名曰：「和意堂」三字，登官在案。越幾年，適遇日本東亞戰爭，盟軍飛機日日空襲轟炸台灣各市郊區，人民警駭無處逃藏，本堂諸神聖臨顯示，囑爐下眾信徒如遇空襲警訊來時，速趨本堂香案楹下，可保無事云。果在空襲台南一週期間，各處損傷累累，本堂仍然屹立於彈煙廢墟之旁邊，慶得安然渡過浩劫，人人銘感神功匡扶力量不可思議矣。

²² 有關康雲南與王魯的法脈與傳承，參見戴瑋志、周宗揚、邱致嘉、洪瑩發，《臺南傳統法派及其儀式》（台南：台南市政府文化局，2013），頁 58-79。

²³ 有關吳西庚、陳聯、陳榮盛等台南道壇之傳承與歷史參見洪瑩發、林長正，《臺南傳統道壇研究》（台南：台南市政府文化局，2013），頁 167-176。

²⁴ 有關和意堂的齋壇儀式內容節次研究，可參考曹育齊，〈台南市普庵法教的齋壇儀式概況〉，發表於「2013 年首屆臺灣道教學術研討會」，真理大學宗教文化與組織管理學系、臺灣道教明德弘道會主辦，2013 年 10 月 5 日。

²⁵ 「金禪祖師昇神歷誌」云：祖師：王 諱 炎山誕生於民國七年（公元一九一八年），歲次戊午

實際上，和意堂本有將傳承法師奉祀為神尊的傳統。王炎山之父王得過世幾年後，家人經由扶手轎問得名號，後即以「王靈千歲」之名雕神像奉祀於和意堂內。同樣的，王炎山過世後家人也經由擲筊來得允雕立神像奉祀，以其生前「金禪」的封號為名，奉祀於和意堂以及部份法徒的私壇之中。王炎山之弟王喜文法師於 1993 年過世，亦被奉為「玉禪祖師」，在高雄的濟華宮、阿蓮的聖和堂都有雕立神尊奉祀。²⁶

當前和意堂主要法脈多分佈已有相當數量，主要分佈於台南、高雄地區。相關科儀法術傳授，尚未傳至北部。然所供奉的七祖仙師，則已經傳至北部地區。最新一代的弟子，多約 30 多歲。主要由高中時期開始栽培，多是個人傳授，較少團體或組織式傳授。

和意堂較常進行的儀式為做功德、祭改、過橋、新廟落成、謝土、安五營、收驚等為主。其中新廟落成包含施淨符、安座、壓煞等儀式，而功德儀式也包含打城等儀式。而安五營、祭改，多以淨符為主。其中，功德科儀已越來越少見，而血湖科儀用於生產、流血或溺水而死的亡者，已很難有機會舉行。另外，大補運在當代也較少有機會舉行。而這一類較少舉行的儀式也面臨市場萎縮與傳承的問題。

法壇與道壇的分別其中一項在於道壇經懺較多，科儀與符咒使用較少。法壇符法種類多元，符法依照其功能而有各種形式。目前和意堂多以淨符、壓煞、拜斗與安元神等相關符法使用為主。當前還有使用的符，多為符合時代需求，且儀式中還有使用到的為主。不符時代需求的符籙，便較少或不再使用。書符程序為：點香、靜心、書符、書畢以筆點三下。法派各派間的符式略有不同，可從符頭與符尾判斷。在和意堂所傳承的符法中較少搭配法指（手勢、手印），但在科儀中，配合不同儀式，則會使用不同的法指。

儀式當中會排出的神譜一般有妙道真人、盤古天尊、普庵祖師、閩山祖師、玄天上帝...等。法壇以普庵祖師居中，右為妙道真人、左為萬法教主，下壇則有黑虎將軍。而醮壇則以盤古天尊居中，右內為普庵祖師、左內為閩山祖師，右外為妙道真人、左外為萬法教主。從神譜的排列還是可以看出該壇以普庵法為主，同時融入閩山法。

供奉或祈請的神祇中，並不包含龍樹王。但在使用的咒語中有「九天教主龍

年十一月初五日子時，仙逝於民國七十六年（公元一九八七年），歲次丁卯年十月十一日酉時，享年古稀。幼少時累遭家運不濟，貧苦顛運又逢先祖父擇先嚴而立之年棄養登天，撇下寡祖母暨膝下小姑、小叔等老幼數口相依為命，對掬養攜哺生活之計獨賴先嚴一肩負擔，可燭見蒼天欲降任務於衿身必先勞其心志考驗其耐力精神也。得悉衿十二歲時始進入日政時代公學校兼拜師學道，由因賦性聰穎，十二年來道法與文章超凡入聖，於是行功救世濟度災厄兼常受聘各寺廟，各鄉里代為主醮或祈安植福、禳災煞解劫運，救濟眾生等等。對歷屆醮典主壇法事，如祀主開焰口奉道宣經、虔向上中下三界呈表繳籤等鉅細無遺法事，均臻至善至微至妙之境，幸蒙 鴻恩俯垂笑納，錫福降祥合境平安。迄至丁卯科建醮期，於祀王宴王獻表典禮完成後，祖師突然交代後事，沐浴綸巾道裝坐化于法場，當時四境信眾咸謂全科醮典功德識承帶上天界唉歎。對祖師在世之年行功濟眾德業昭彰，同時榮膺上神欽封金禪祖師之職饗天祿之永年。對祖師一生宏範碩德道法高深，堪稱一代宗師。茲據後輩所知者略陳誌之，以當歷代之孝恩云。

²⁶ 王氏家族將自己先祖塑神像成神，台南市內僅有數例，另一例是西來庵中的陳清吉。

樹王」，主要用於調遣兵將，包括三十六官將。祈請當中也包含許多女神，主要用於安女營兵將。包括九天玄女、觀音、註生娘娘、陳夫人。其中安中營時，亦會祈請九天玄女。進行大型齋醮儀式時，則會祈請眾神。

三、和意堂之儀式

和意堂目前最著名的是收驚與祭改，也是該堂最基本、也最受歡迎的宗教服務。前來尋求收驚的民眾，有的是自行前來，有些是他人介紹，也有被人帶來的。而請求收驚的理由包含生意不順、交通事故、與人爭執、夫妻不和、求子嗣、被交警攔下、動土、目睹車禍事件等，多以收驚或祭改進行處理。收驚符法的方式為先書淨符、化符水、沾符水於唇上點三下，並略塗擦於胸背上。

除了平日一般的收驚與祭改之外，和意堂較常接受延請的儀式服務為神明安座、神像開光、新廟落成等。後者有時包括前二者。安座的儀式程序為：「發表、請神、安座、獻敬、謝三界、謝壇」；開光點眼程序為：「請神、調兵、開光點眼、獻敬、謝壇」；而新廟落成的整體儀式為：「發表、請神、祭符、慶土、淨油逐穢、奠安土府、插柳召祥、開光點眼、開啟廟門、過七星爐、安座、犒賞」。前二者有時一日即可完成，後者需要二、三日的時間完成。其中，慶土當中有一道儀節為送兇星惡煞，在儀節當中布置一個壇場，在壇場當中先置一草席，在於草席上安置兩個篩，一大一小，上下相疊，下方安置四方紙錢，而二篩間亦安放四方紙錢，象徵天羅地網。二篩上再安置一個圓柱形紙罩，上方繪有漩渦形壓煞符。二篩前方以五色紙延伸出去，設置五色的五方符。象徵五方煞皆被收入天羅地網，然後以數粒米灑上紙罩之上，並以炷香在紙罩之上燃出五個小洞。以米粒象徵凶煞，使米粒進入由洞進入紙罩之中。隨著法師持咒並吹法號，讓米粒逐漸跳躍震動而逐漸從洞掉入紙罩之中，象徵五方凶煞皆被收入紙罩之中。米粒收服後，再將置於五方的瓦片擊碎，象徵破除五方煞神。隨後將擊碎的瓦片亦置於紙罩之上，然後將上方之篩蓋上，象徵所有凶煞被天羅地網所罩，隨後以草席將所有東西包紮，並送去江河或大海，象徵將凶煞驅逐。

和意堂最特殊的地方在於該堂對法教形式的轉化，這種轉化可以分幾個層面來探討。首先是儀式的展演形式，和意堂將法派儀式的展演加以改良，融合道教朝科展演形式，在請神、上表等儀式採取更莊重的展演方式，而在法的部分，如逐穢除煞等則更具戲劇性的展演。其次是服裝上，採用八卦衣，五色巾等，使行法者更具法師的威儀，而在外形上也有別於道士以及一般的法教法師。再次是神譜的彈性運用，傳統上是以盤古真人、普庵祖師等為主，但是在某些儀式場合也會以三清、三官為主，因而模糊了道與法的界限。王炎山、王正裕兩代法師在科儀、服裝、科儀形式上的「創意改良」，與其職業團需適應、爭取市場有所關連。

和意堂有多次與道壇合作的經驗，與道壇合作也形成和意堂的一個傳統。和意堂最常合作的道壇為延陵道壇與穎川道壇。在許多醮典當中，和意堂會與延陵道壇合作，延陵道壇負責醮典部分，而和意堂負責法的部分。在早期和意堂王炎山與

延陵道壇的吳西庚常有合作，而吳西庚的兒子吳永欽承接延陵壇以後亦與和意堂有合作，除了醮典，也有功德儀式。而王炎山也曾與穎川道壇的陳聯道長合作，但是次數較少。

與道壇合作當中較大的有民國五十七年良皇宮醮典與穎川道壇合作；民國六十三年和意堂的慶成醮，與延陵道壇合作；民國七十六年昆沙宮醮典與延陵道壇合作；民國九十六年天后宮醮典與延陵道壇合作。最近的一次是在民國一〇一年朝興宮、保和宮歲次壬辰年三朝慶成祈安建醮大典，是與穎川道壇合作。

實際上，這些宮廟有其地緣關係，和意堂所在社區比較有名的是顏氏家族，是社區較有影響力的家族。而王氏家族在 1990 年代長兄王正雄擔任小西里里長，人脈豐富，王正雄不幸在 63 歲病逝，以後由諸弟繼續經營。昆沙宮是該社區中的公廟，祭典時民眾皆出錢出力，參與祭典。良皇宮則是與和意堂隔府前路，相距不到 100 公尺，也是馬路另一端的大廟，廟周圍的民眾皆出錢出力參與祭典。朝興宮也是相距不到 500 公尺的公廟，社區民眾也參與祭典。但近年因都市化、少子化之故及馬路拓寬，許多信眾搬離老社區，子弟兵很少，所以三廟小法團皆不興盛，祭典時須依賴和意堂支援。²⁷同時，良皇宮、昆沙宮、朝興宮原來都屬於連吉成的法脈。也就是說，這些宮廟的法脈本就與和意堂同屬一系，地緣加上法脈，有大型醮典之時，會請和意堂擔任法教儀式。而與和意堂合作最密切的就屬穎川道壇與延陵道壇，這也形成長久以來「道」、「法」合作的模式。

本文將以朝興宮、保和宮歲次壬辰年三朝慶成祈安建醮大典的儀式為案例，從中考察道教儀式與法教儀式的科儀安排。²⁸首先是民國九十九年農曆二月朝興宮進行開廟門的儀式，由和意堂法師執行。其流程為起鼓、發表、請神、祭符、勅符令、安內外營、慶土、謝土、煮油淨壇、奠安土府、插柳招祥、開啓廟門、過七星爐、入火、登殿、安座、宣經演唱，包括《玉樞經》、《北斗經》、《三官經》，最後是謝三界、叩答神恩、獻敬、燒化財帛疏文、犒賞五營兵馬、送聖駕、謝壇。

而民國一〇一年三朝慶成祈安建醮大典的儀式流程如下：

項目	日期	儀式團體
安營賞兵	11/4	和意堂
豎立燈篙	11/5	和意堂
恭請台南市外交陪境列位尊神	11/7	
恭請台南市內交陪境列位尊神	11/10-11	
交陪境列位尊神祭典 安座大吉	11/12	和意堂
火王開光 火醮起鼓 天師陞座	11/19	穎川道壇 和意堂

²⁷另外與和意堂相隔不到數百公尺的南廠保安宮，也是南廠地區的公廟，如本文所提保安宮附近的大、小廟，神壇的小法團，皆屬於保安宮系統，大小廟互動非常頻繁。

²⁸筆者要特別感謝高振宏與邱致嘉在此次慶成祈安建醮大典的協助紀錄。

發表、請神、祀天旗等	11/20	穎川道壇
朝天懺	11/21	穎川道壇
放水燈	11/22	穎川道壇
普渡植福	11/23	穎川道壇
交陪境列位尊神祭典	11/30	
恭送交陪境列位尊神回鑾	12/1-2	
謝燈篙	12/3	和意堂
恭送市外交陪境列位尊神回鑾遶境	12/16	
恭送張府天師回鑾遶境	12/23	
市內交陪境列位尊神安座大吉	12/26	
市外交陪境列位尊神安座大吉	12/28	
平安宴	1/6	

從醮典安排可以看出科儀被區分為「道」與「法」兩個領域，而分別由道壇與法團來負責進行這兩個儀節，由道壇與法壇合作進而完善醮典。這種觀念在台南普遍存在，也就是道士負責特定的醮典科儀，而法師則是負責屬於法場的儀式。從而形成由「道」與「法」相輔相成而完成的醮典。

儀式首先於十一月四日由法師安五營賞兵開始，象徵著聖境的界定。接著由法師於十一月五日豎立燈篙。此次醮典之燈篙竹是在關廟地區選取，選定竹子以後，先擲筊，然後以紅布包裹，用牲禮來拜，然後取竹。本次醮儀共豎三枝燈篙，天燈朝廟；普渡燈朝向普渡壇；七星燈朝醮壇。豎燈篙則要先啟聖、請神，然後調五方，開光平安軍、宣疏、獻敬、謝壇。

十一月十二日晚上九點~十二點朝興宮、保和宮廟前進行交陪境列位尊神安座大典，儀式主要由王昇洋法師(王正裕法師之姪)擔任，法師穿著法眉和法服，進行的是清壇請神的儀式，法師使用淨水在壇場內作灑淨，並進行「召四靈」(青龍、朱雀、白虎、玄武)的動作，召請四靈來護持壇場。到晚上十點整左右，稍作片刻，隨即進行安座及獻敬的儀式。法師持淨水再次於壇場做灑淨，並左手持鹽米，右手持七星寶劍，用七星寶劍挖起一些鹽米向四周撒出以為清淨。隨後法師開始誦讀疏文，法師持劍揮舞，正式進行安座儀式，安座儀式以「獻敬」為主，也就是以香、花、茶、果、供品、菜餚、金紙等等作三獻禮，請列位尊神享用的儀式，「獻敬」儀式從晚上十一點三十八分一直到十一點五十五分。

十一月十九日下午一點，穎川道壇開始進行火王開光、火醮起鼓。當天下午六時和意堂法師負責主普三老爺宮玄天上帝、槓仔林朝興宮天上聖母、馬兵營保和宮池府千歲、廣信府張府天師登殿安座大典。天師的安座其目的在請天師鑿察醮場。傍晚時分張府天師、槓仔林朝興宮天上聖母、馬兵營保和宮池府千歲、以及主普三老爺宮玄天上帝四頂轎子進行遶境。此時三老爺宮震玄壇小法團在三

老爺宮在忠義路上的主普壇前進行清壇請神的儀式。²⁹ 晚上七點半開始，遶境隊伍陸續回到友愛街，³⁰ 和意堂小法團敲鑼擊鼓，並唱誦著請神咒迎接遶境隊伍。首先送張府天師入天師壇，恭請張府天師、童子、黑虎將軍三尊神像入天師壇內登殿安座，之後樣仔林朝興宮天上聖母和馬兵營保和宮池府千歲也盡主人之禮，接著送三老爺宮玄天上帝入主普壇登殿安座。樣仔林朝興宮和馬兵營保和宮眾廟方人員等三老爺宮玄天上帝和康趙二元帥安座好並持香參拜，才回友愛街的醮壇請天上聖母和池府千歲安座。晚上八點二十分，樣仔林朝興宮和馬兵營保和宮所有陣頭、轎輿等等回到友愛街上的醮壇前，將天上聖母、池府千歲神像以及千里眼、順風耳、大太保、二太保等等將爺請至醮壇上安座，廟方眾執事委員在和意堂堂主王正裕法師的主持下，向神明參拜。

晚上八點四十分，眾執事委員和和意堂小法團來到天師壇進行張府天師的安座儀式，由和意堂堂主王正裕法師主持帶領團拜，隨後王昇洋法師正式進行安座儀式，程序為請神、步虛、淨壇、宣疏、安座、獻敬、謝壇。晚上九點四十分結束張府天師的安座儀式，接著樣仔林廟方人員和和意堂小法團立即到三老爺宮的主普壇進行安座及獻敬。到十點整開始進行安座、獻敬的儀式，十點五十七分結束主普壇的安座儀式，回到友愛街天上聖母、池府千歲的醮壇進行安座、獻敬儀式。天上聖母和池府千歲醮壇的安座儀式在晚上十一點零五分正式開始，至十一點四十五分結束儀式。

二十日由穎川道壇進行發表、請神、祀天旗、演拜朝天懺、午供獻九陳、再拜朝天懺、鬧壇、分燈、捲簾、鳴金戛玉等科儀。二十一日繼續由穎川道壇進行道場進四菓茶、拜朝天懺、再獻素供、朝天謝罪大懺、啟告師聖尊、鬧壇、宿啟敕水禁壇命魔安鎮真文。二十二日進行重白至尊、登棚拜表、午供獻寶、拜玉樞經、北斗經、三官經、謝三界、通誠正醮、登座說法。二十三日進行施食普度、完滿謝壇、送聖駕回程、安奉本壇列聖尊神。至十二月三日則由和意堂進行謝燈篙的儀式，完滿醮典。

從儀式大致結構來看，法教的儀式多半屬於潔淨、除穢、界定神聖空間、建立儀式秩序結構等角色。而道士所執行的，是與神明溝通的核心結構。一個屬「外」、屬「武」；一個屬「內」，屬「文」。法教負責結構外在神聖場域，召五營鎮守醮境，潔淨穩定聖域，使諸神陞座；道士則是發奏啟請諸神，三朝行道，分燈散輝，安鎮真文，拜懺宣經，昇天拜表，最後圓滿醮功。二者構成一個完整的科儀。

朝興宮的法脈最早由連吉成建震興壇傳法，因此屬連吉成法脈，後來王炎山率和意堂主持該宮的神誕法事科儀。但是隨後黃樹等帶入南廠保安宮法脈，後即

²⁹ 震玄壇小法團屬於黑頭小法，隸屬於三老爺宮的小法團組織，和和意堂小法團師出同門，不過和意堂性質屬於職業性的小法團，而三老爺宮震玄壇小法團仍舊維持廟內隸屬之業餘小法團。

³⁰ 遶境的隊伍依序有：樣仔林朝興宮、馬兵營保和宮之凸燈一對、頭旗兩面；廣信府張府天師凸燈一對、頭旗一面；台南同興社落地吹；廣信府張府天師長腳牌、開路鑼；黑虎將軍；廣信府張府天師涼傘；廣信府張府天師轎輿；主普三老爺宮玄天上帝頭旗；台南青樂軒落地吹；康元帥、趙元帥將爺一對；三老爺宮玄天上帝涼傘；三老爺宮玄天上帝轎輿；天興轎前鼓陣；池府大太保曲揚大將、池府二太保正罡大將將爺一對；馬兵營保和宮池府千歲轎輿；台南同興社空鑼鼓；千里眼、順風耳將爺一對；樣仔林朝興宮天上聖母轎輿；該科醮典之執事委員。

由黃樹所傳的慈覺堂法團擔任法教科儀。足見朝興宮與和意堂合作的模式有其歷史淵源，使本次建醮科儀法教儀式由和意堂來擔綱。

府城穎川道壇為歷史悠久的道壇，學者已考察其家世沿革。³¹而穎川道壇的科儀歷來已有卓著的研究成果，對儀式的細節與其意義，學者已經有相當多的闡釋，筆者在此不另贅述。³²本文主旨是羅列其儀次節目，瞭解內在聯繫及其與法教儀式的關係。本次穎川道壇擔任的道教科儀，主要由陳槐中主持三朝醮的核心科儀。穎川道壇與和意堂在合作醮典時，會先互相列出科儀節次，並討論儀式舉行時間，彼此協調。這種模式可能在上一代的道長就奠定下來，致使「道」、「法」二壇在科儀的配合上有其默契。

從台南的宗教生態來看，法教的普遍存在使得民間一般的法事由法團承擔，法師能夠供應民間基本的宗教需求。和意堂屬於高度精緻化的法壇，其儀式結構、神譜等多有仿照道教科儀，在歷史的發展當中，與道士有許多交流，但是其自我界定還是一個法教傳統，與道壇的職能、角色還是有嚴格的分界。³³但是這並不是說「道」與「法」皆分別由道壇與法堂來執行，實際上，大部份道壇都能操演法教科儀，也常常將醮典一手包辦。只是在儀式進行過程當中會在裝束上加以區隔，顯示儀式者身分的不同及「道」、「法」不同的儀式內涵。

四、結論

道法在宋代以來的道教多指道教與雷法，以及各式的法術傳統，宋代以後區域的法術傳統以不同的機制，建立與道較體系的連結，形成道教中「道」、「法」並行的多元現象。但是，瑜伽教、閩山教、普庵等「法教」傳統多半是被排除在道教的範疇之外。這雖是以規範文類為基礎的觀察，也許是整理道經的道士、士人所投射出來的理想情境，卻也一定程度地反映了教內的觀點。但是在近現代，地方宗教因區域的不同，法教與道教的相融程度也不一，部份地區有法教與道教混合難分的狀況。再者，儀式專家對自己的身分認同有時也與民眾的認知有差距。我們可以在部份區域看到，儀式專家對自己「道」與「法」的身分有相對的區別，但是某些民眾則都將之視為「道教」。因而對「道」、「法」的認識也因內部人士或外部人士而異。

因此，對「道」與「法」的討論，因時代、因區域而有異，必須就個案進行

³¹ 丁煌，〈台南世業道士陳、曾二家初探：以其家世、傳衍及文物散佚為主題略論〉，國立成功大學歷史學系編，《臺灣史研究暨史蹟維護研討會論文集》（台南：台南市政府，1990），頁 97-147。

³² 參見大淵忍爾，《中國人の宗教儀禮：佛教・道教・民間信仰》（東京：福武書店，1983）。呂鍾寬，《道教儀式與音樂之神聖性與世俗化：儀式篇》（台中：文建會文化資產管理籌備處，2009），頁 101-120。呂鍾寬，《2008 臺灣燈會：道教金籙祈福法會紀勝》（台北：國立臺灣歷史博物館，2008），頁 57-119。李豐楙，《東港迎王：東港東隆宮丁丑正科平安祭典》（台北：臺灣學生書局，1998），頁 213-259。李豐楙，《東港東隆宮醮志：丁丑年九朝慶成謝恩水火祈安清醮》（台北：臺灣學生書局，1998），頁 100-208。

³³ 王正裕在 2004 年經張源先天師授籙為道長，2007 年在台南開基玉皇宮登刀梯，正式晉升為高功大法師。這也是和意堂的改良，是道、法融合的重要例證。

討論，不可以偏概全，作總體性的論述。筆者據此以台南區域的「道」、「法」生態作為案例，提供一個區域性的現象作為我們觀察「道」與「法」在一個區域完美運作的範例，並且將視角著眼在法壇，以有別於過去的研究集中在道壇的現象。

本計畫將和意堂置放在台南地區作一個考察，雖然台南地區以紅頭法的比例較高，但是黑頭法亦具有相當的地位與歷史傳承。和意堂屬黑頭法，且在台南地區具有悠久的歷史傳承，加上和意堂在全台具有一定的知名度與聲望，因而將和意堂的歷史、傳承、儀式展演等，與道壇關係作論述，以彰顯法教與道教在台南地區的關係。

和意堂在歷史發展中顯然有經過幾次的變革，雖然目前和意堂的儀式發展歷史仍有待進一步研究，但是從目前可見的資料可以看出，和意堂大概在王炎山的階段進行過改造，而這種改造的契機與原因可能相當複雜，其中一個原因是因為連吉成法脈傳承的特性，另外也可能是與當時台南地區的宗教氛圍有關，尤其是與台南地區的道教有密切的關係。換言之，可能在王炎山這一輩，其法派團體式呈現較開放的狀態，接納了一些外來元素並創造了新元素，從而改良了和意堂所傳法派的基本結構，這種變化可能是和意堂與當時道壇的互動有關，其目的可能是為了改良其本有的儀式形式並擴充其宗教市場。至少，從現在和意堂的儀式服務形式來看，和意堂無論在法服、頭飾、儀式展演模式、壇場空間布置、神譜等都相當具有特色，呈現著創新與融合的特質。也由於這種新穎莊嚴而具專業性的儀式展演，使和意堂的名聲傳布開來，也讓和意堂法派的儀式服務不限於台南地區，北台灣的宮廟也開始延請和意堂的團隊來主持安座、開光等儀式。

筆者認為現今台灣的主體信仰仍是以民間信仰為主，而民間信仰也是與常民日常生活最貼近的宗教形態。而道壇與法壇都是為民間信仰來服務的儀式專家團體。因此，道壇與法壇都不是一種具有組織性的宗教團體，但是兩者具有相當的區別。首先，台灣的道壇多屬於火居道士，並非常居道觀的出家團體，平時沒有宗教儀式服務時這些團體成員並不具道士身分，常常也是行收驚、祭改等儀式謀生，因此這種道教形態是一種隱性的道教團體，唯有在儀式時間與空間中才會以道士的身分展演道教儀式，筆者將之界定為道教的儀式專家。同樣的，法師也是一種儀式專家，而道教與法教儀式專家分別在不同的儀式空間與場域執行特定的宗教儀式服務。從「同」角度來看，道教與法派的儀式專家都是為民間宗教信眾而服務，他們具是民間宗教的儀式專業展演者。而從「異」的角度來看，除了宗教意涵上「道」與「法」的區分之外，道壇常是受宮廟延請舉行齋醮科儀，而所行的多是一種天地溝通、宇宙秩序重建的儀式模式，這種儀式多半需建立在神聖的齋戒與清淨的時空場域，因此並非一般平民百姓所能參與介入。也因此道教儀式所構建的儀式壇場多是占據一個隱密的神聖空間，透過道場畫幕與廟宇建築將此神聖空間與外界凡俗空街區隔開來。至於法教，其宗教服務是扣連民間宗教的價值系統，因此「法派」的儀式專家所進行的儀式服務是在架構於民間宗教的脈絡當中，在民間信徒所共同認知的義意當中而成立。「法教」的儀式專家是為民

間宗教的信仰者服務，而這兩者之間共享著一個類似的宇宙觀以及現世價值，也因此法派的儀式較無空間區隔，民眾可以隨時參與其儀式，並要求進行宗教服務。

此外，道教的儀式服務由於其神聖隱密特質，以及複雜儀式結構，加上其法本的固定性以及傳承的保守性，使得道教儀式的形式在幾代的傳承後仍能相對保持其原來的型態，即使在今日社會劇烈變動的現代化環境，道教儀式仍然相對顯示其固定性的特質。反觀法教的儀式，其本身就具有高度的開放性與公共性，加上各宮廟與地方本身具有許多自身特色與神譜，以及民眾的高度參與介入，以及其在傳承上的相對開放，這些因素使得法教的儀式型態呈現彈性，不但在神譜上能吸納更多地方神祇，在儀式展演上也相對上具有彈性，能因應時代與市場而有所調整。本文將「法教」界定為一種儀式專家的宗教服務，而依本文對和意堂的分析與考察，這種儀式專家傳統以依照該傳承與該地域的特質而進行調整與吸納，進而與時代的宗教氛圍與信眾需求達到協調。

科技部補助計畫衍生研發成果推廣資料表

日期:2014/11/11

科技部補助計畫	計畫名稱: 從道法關係論地方宗教網絡: 以台南和意堂為核心的考察
	計畫主持人: 謝世維
	計畫編號: 102-2410-H-004-078- 學門領域: 宗教哲學及宗教研究
無研發成果推廣資料	

102 年度專題研究計畫研究成果彙整表

計畫主持人：謝世維		計畫編號：102-2410-H-004-078-					
計畫名稱：從道法關係論地方宗教網絡：以台南和意堂為核心的考察							
成果項目	量化			單位	備註（質化說明：如數個計畫共同成果、成果列為該期刊之封面故事...等）		
	實際已達成數（被接受或已發表）	預期總達成數（含實際已達成數）	本計畫實際貢獻百分比				
國內	論文著作	期刊論文	1	0	70%	篇 〈地方宗教中的道法關係：以臺南和意堂為核心的考察〉，《民俗曲藝》第 183 期，2014 年，頁 139-189。(TSSCI, THCI Core)	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	1	0	10%		〈地方宗教中的道法關係：以和意堂為中心之研究〉，國立政治大學宗教研究所、華人宗教中心主辦，「經典道教與地方宗教國際學術研討會」，地點：國立政治大學行政大樓第五會議室，2013/7/12。
		專書	1	0	20%		〈導論〉，〈地方宗教中的道法關係：以臺南和意堂為核心的考察〉，《經典道教與地方宗教》，台北：政大出版社，2014。
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力（本國籍）	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
博士後研究員		0	0	100%			
專任助理		0	0	100%			

國外	論文著作	期刊論文	0	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	0	0	100%		
		專書	0	0	100%	章/本	
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力 (外國籍)	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		

其他成果
(無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)

〈地方宗教中的道法關係：以臺南和意堂為核心的考察〉，《民俗曲藝》第 183 期，2014，頁 139-189。(TSSCI, THCI Core)

〈導論〉，〈地方宗教中的道法關係：以臺南和意堂為核心的考察〉，《經典道教與地方宗教》，台北：政大出版社，2014。

	成果項目	量化	名稱或內容性質簡述
科 教 處 計 畫 加 填 項 目	測驗工具(含質性與量性)	0	
	課程/模組	0	
	電腦及網路系統或工具	0	
	教材	0	
	舉辦之活動/競賽	0	
	研討會/工作坊	0	
	電子報、網站	0	
	計畫成果推廣之參與(閱聽)人數	0	

科技部補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利： 已獲得 申請中 無

技轉： 已技轉 洽談中 無

其他：（以 100 字為限）

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

本計畫研究結果認為現今台灣的主體信仰仍是以民間信仰為主，而民間信仰也是與常民日常生活最貼近的宗教形態。而道壇與法壇都是為民間信仰來服務的儀式專家團體。因此，道壇與法壇都不是一種具有組織性的宗教團體，但是兩者具有相當的區別。首先，台灣的道壇多屬於火居道士，並非常居道觀的出家團體，平時沒有宗教儀式服務時這些團體成員並不具道士身分，常常也是行收驚、祭改等儀式謀生，因此這種道教形態是一種隱性的道教團體，唯有在儀式時間與空間中才會以道士的身分展演道教儀式，筆者將之界定為道教的儀式專家。同樣的，法師也是一種儀式專家，而道教與法教儀式專家分別在不同的儀式空間與場域執行特定的宗教儀式服務。從「同」角度來看，道教與法派的儀式專家都是為民間宗教信眾而服務，他們具是民間宗教的儀式專業展演者。而從「異」的角度來看，除了宗教意涵上「道」與「法」的區分之外，道壇常是受宮廟延請舉行齋醮科儀，而所行的多是一種天地溝通、宇宙秩序重建的儀式模式，這種儀式多半需建立在神聖的齋戒與清淨的時空場域，因此並非一般平民百姓所能參與介入。也因此道教儀式所構建的儀式壇場多是占據一個隱密的神聖空間，透過道場畫幕與廟宇建築將此神聖空間與外界凡俗空街區隔開來。至於法教，其宗教服務是扣連民間宗教的價值系

統，因此「法派」的儀式專家所進行的儀式服務是在架構於民間宗教的脈絡當中，在民間信徒所共同認知的義意當中而成立。「法教」的儀式專家是為民間宗教的信仰者服務，而這兩者之間共享著一個類似的宇宙觀以及現世價值，也因此法派的儀式較無空間區隔，民眾可以隨時參與其儀式，並要求進行宗教服務。

此外，道教的儀式服務由於其神聖隱密特質，以及複雜儀式結構，加上其法本的固定性以及傳承的保守性，使得道教儀式的形式在幾代的傳承後仍能相對保持其原來的型態，即使在今日社會劇烈變動的現代化環境，道教儀式仍然相對顯示其固定性的特質。反觀法教的儀式，其本身就具有高度的開放性與公共性，加上各宮廟與地方本身具有許多自身特色與神譜，以及民眾的高度參與介入，以及其在傳承上的相對開放，這些因素使得法教的儀式型態呈現彈性，不但在神譜上能吸納更多地方神祇，在儀式展演上也相對上具有彈性，能因應時代與市場而有所調整。本計畫將「法教」界定為一種儀式專家的宗教服務，而依本文對和意堂的分析與考察，這種儀式專家傳統以依照該傳承與該地域的特質而進行調整與吸納，進而與時代的宗教氛圍與信眾需求達到協調。