

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 淡水的法教、道法關係及年例祭天儀式－以忠義宮、保安廟及福德廟府為核心的探討

The Faism, Daoism-Faism Relations, and the Annual Heaven-sacrificing Rituals of Tamsui: A Study of the Zongyi, Baoan and Fudemiaofu Temples

doi:10.6720/SCR.201405_(3).0005

華人宗教研究, (3), 2014

Studies in Chinese Religions, (3), 2014

作者/Author : 蕭進銘(Hsiao, Chin-ming)

頁數/Page : 145-196

出版日期/Publication Date : 2014/05

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6720/SCR.201405_\(3\).0005](http://dx.doi.org/10.6720/SCR.201405_(3).0005)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，
是這篇文章在網路上的唯一識別碼，
用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

淡水的法教、道法關係及年例祭天儀式 ——以忠義宮、保安廟及福德廟府為核心的探討*

蕭進銘**

摘要

本文所主要探討問題，計有如下三類：一、淡水法教的主要派別、源流、儀式及特色為何？二、淡水法教法師的地位、功能、角色及其與宮廟、道士和童乩的關係和異同到底為何？三、道法二教所主持之年例祭天儀式

* 有關「法教」或「法派」一詞之指涉合法性，目前的學界，仍存在一些爭議。吳永猛肯定「法教」為一和道教天師、靈寶等流派有所不同的獨立教派，見吳永猛、謝聰輝合著，《臺灣民間信仰儀式》（臺北：國立空中大學，2005），頁 177；葉春榮則以為，「法教」並非獨立的教派，與道教的祀神亦有所不同，是以，「法教」的法師，只是民間宗教當中的儀式專家。詳參葉春榮，〈道與法：從歷史發展看瑜珈派〉，（真理大學宗教文化與組織管理學系主辦，「2013 年首屆臺灣道教學術研討會：道教齋醮儀式與臺灣社會文化研討會」，新北市：2013 年 10 月 5 日）。葉氏認為法師祀神和道教有所不同，且和道教做明顯切割，如是說法，頗值商榷。筆者以為，有關「法教」能否被視為一獨立教派，關鍵之處，係在於對「宗教」或「教派」的定義為何；故相關的爭議，並不具太大的意義。本文所謂的「法教」及「法派」，係指類似閻山、三奶或徐甲等流派的教法及傳承，並非喻指嚴格意義（比如，擁有獨特的祀神、教義、經典、組織、儀式等）的宗教或教派。此類的教法，和道教的天師、靈寶等教派相較，雖有其獨特的形式、內涵及特質，但彼此亦相互交融、影響，故亦難以截然區分。有關此點，在下文當中，將有更進一步的闡析。

** 真理大學宗教文化與組織管理學系助理教授。

的象徵、意涵、功能、作用及其背後之文化、心理和哲學的基礎為何？經由本文的分析整理得出，淡水的法教，至少存在三奶、九天、茅山及天師等幾個不同的傳承，其中尤以三奶法的傳播最廣。正因淡水法教的流派甚多，是以其儀式種類、內涵、施行方法、傳承方式及與道士、童乩和廟宇的具體關係，自然也相當多元而各有異同。本文後半所著力探討的濱海三廟，即可見出其中的細部差異；但在這些差異表象的背後，本文亦針對三廟之祭天儀式進行深入剖析，認為其中實存在一個人類生命及自然宇宙所共同擁有的存有規律及秩序。

關鍵字：法教、三奶派、刀梯、祭天、道法關係

一、本文主要探討問題

學者劉枝萬早期的調查研究曾指出，在臺灣漢人社會的宗教信仰活動當中，擔任民眾與天地鬼神交通媒介的重要從業人員，計有道士、法師、童乩（含文、武乩二種）及尪姨等四者，並曾針對此四類人員的淵源、傳承、地位、功能、特性及彼此間之錯綜複雜的關係，進行概要的介紹和剖析。¹ 對於如上四者的探究，劉氏著力最深、貢獻最多的，主要還是在於道士的傳承及其從事的醮典儀式，此外，則概略涉及法師、法教和童乩等領域。² 劉氏如上的研究及觀點，自有其重要的貢獻和開創之功，但因每人的能力、時間和知識終究有限，且宗教信仰和世間一切法相一般，都處在不斷生成變化的過程當中，也因此，就不免會存在一些值得商榷，抑或可以進一步加以拓展和深究的地方。比如，被劉氏歸入童乩之屬的鸞門乩手，其本身並無全面、深入之探究，鸞手在臺灣民間信仰當中的地位、作用及重要性，也並非如其所言之低下和單純。³ 此外，臺灣漢人民間宗教信仰活動的重要執業人員或儀式專家，除劉氏所指出之四者外，至少還有較接近

¹ 主要參見劉枝萬，〈臺灣的道教〉，收於福井康順等監修，朱越利等譯，《道教（第三卷）》（上海：上海古籍出版社，1992），頁116–154；〈臺灣之 Shamanism〉，《臺灣文獻》，54：2（臺北：2003），頁1-27。劉枝萬，〈閭山教之收魂法〉，《中國民間信仰論集》（臺北：中研院民族所，1974），〈前言〉，頁207-210。

² 劉氏的法教研究，主要為〈閭山教之收魂法〉一文。至於有關童乩的論文，則有〈臺灣之 Shamanism〉及〈臺灣的靈媒——童乩〉，《臺灣風物》，31：1（臺北：1981），頁104-115。有關劉氏道教、法教研究之全面性的概要評析，可參考張珣，〈臺灣人類學宗教研究的二位典範學者：劉枝萬和李亦園的研究特色及其方法學的相關檢討〉，收入江燦騰主編，《當代臺灣宗教研究精粹論集：詮釋建構者群像》（臺北：博揚文化，2014），頁165-180。

³ 近數十年來，David Jordan、王世慶、宋光宇、王見川、王志宇、李世偉、丁仁傑、張家麟及康豹等等學者對於鸞堂的豐碩研究，即不難說明此點。此外，80年代以後，臺灣民間宮廟蓬勃發展之靈乩信仰及會靈山運動，也使靈媒、乩身的角色、地位及影響，和傳統的童乩相比之下，產生重大的質變。

儒家的禮生⁴、屬於佛教的出家僧人和在家的釋教法師，以及戰後大量出現的廟宇誦經團；此數者的重要性，特別是二戰以後，早足以和道士及法教法師分庭抗禮，絕無法忽略不論。再者，有關臺灣各地道士、法師、童乩的淵源、傳承、儀式內涵及彼此間的錯綜複雜的關係和細部異同，也頗有需要再深入探究和析辨的地方。最後，在儀式的結構、功能、象徵、心理、哲學意涵及其與漢人社會、政治、生活、心理的關係，劉氏也較少論及。以上數點，隨著更多學者、專家的投入及繼踵研究，皆已取得不少的突破和進展，惟仍待深究之處，實還有許多。本文所主要聚焦探討之淡水的道教和法教，便是頗具特色和饒富研究價值的重要個案。

淡水一地，位居臺灣北部最大河流淡水河的出海口；由於緊鄰臺灣海峽，水上交通便利，故至少在六、七千年前的新石器時代，即有人類在此群聚生活。漢人在淡水之較大量及長期性的移民，最早可追溯至西班牙及荷蘭人佔領統治淡水時期（1628～1661）。⁵ 及至明鄭時代，因其主要著重在臺灣南部的開發，北部遂成為化外邊疆、流放犯人之地，故當時的淡水，除留存少量的明鄭守軍及漢人外，全為原住民凱達格蘭族的天下。康熙二十二年（1683），清政府攻克臺灣，隔年設置臺灣府，其下統轄臺灣、鳳山及諸羅三縣，淡水即劃歸在諸羅縣下。康熙四十八年（1709），泉州人主導下的「陳賴章」、「陳國起」等墾號，獲清政府許可，開始進入臺北盆地拓

⁴ 李豐楙對於禮生在民間儀式（比如，王爺祭典）當中所扮演的重要角色及其與道士、乩童的複合、競合等複雜關係，闡述最多，可補充劉枝萬所未述及之處。詳參氏著，〈巡狩：一種禮儀實踐的宣示儀式〉，收於李進益、簡東源主編，《臺灣民間宗教信仰與文學學術研討會論文集》（花蓮：花蓮教育大學民間文學所、花蓮勝安宮管委會，2007），頁5-36、頁5-36。

⁵ 西、荷時期佔領下的淡水，統治者為尋求在當地直接取得糧食供給，故與臺灣南部的開發一般，主動招集漢人移民淡水，此乃漢人大量移植淡水及整個大臺北地區開拓的開始。由1654年荷人所繪製的古地圖及當時的文獻記載，可知在今日紅毛城東側的油車口、大庄及淡海新市鎮一帶，已有七、八十位的漢人群居於此，種植稻米等作物，並與凱達格蘭的原住民婦女通婚。詳參翁佳音，《大臺北地圖考釋》（臺北縣：臺北縣立文化中心，1998），頁85。

墾；清初漢人對於淡水一地的全面性開發及移民，亦肇啓於此。大約二十年後，淡水地區即首度出現漢人的群聚「滬尾庄」；到了乾隆二十六年（1760），除原有之「滬尾庄」外，再增添一「竿蓁林庄」（今淡水竿蓁里）。⁶再過數年，比「庄」更大型的漢人聚落——「滬尾街」便形成；其具體地望，則轉移至今日之淡水老街一帶，淡水地區的第一座寺廟——福佑宮，⁷亦創建於此時。此後的淡水，便以滬尾港及滬尾街（以今之重建街及清水街為主）為中心，很快發展成一個以漢人為主體的河港城鎮。

根據日治時期的調查統計，淡水一地的漢人，其祖籍有 98%都是來自中國福建泉州，只有 2%來自福建漳州及廣東嘉應州。⁸淡水這種以泉州移民為主體的情形，除和臺灣西部沿海的台南、鹿港等港口城鎮相似外，也和臺北盆地內艋舺、松山及大稻埕等河港如出一轍。不過，較為獨特的是，淡水一地的道教，大約在清中期後，便一直是以靈寶派為主；且到了今天，則成為桃園以北的整個北部地區，除八里外，尚留存始源於清代之靈寶道壇的城鎮。在法教方面，根據筆者至今為止的調查，淡水法教的流派及儀式亦相當多元和獨特，在流派方面有三奶（閭山）、天師、茅山、鳳陽及九天玄女等傳承，儀式方面則有送王船、過刀梯、過刀橋及法役坐禁等北部

⁶ 淡水文史工作者張建隆，根據清代的史書、古地圖等文獻，考證乾隆六年及二十六年《重修福建臺灣府志》中所出現的「滬尾庄」，其概略位置，應是在油車口、大庄、沙崙及下圭柔山一帶，而非今日的淡水老街（古稱「滬尾街」）附近。以現今福佑宮（創建於乾隆四十七年）為中心而發展出來的「滬尾街」，其形成年代，大約是在乾隆二十五年至四十七年間。至於「滬尾」（亦作扈尾、虎尾、戶尾）一名，最初係源自平埔族的「滬尾社」。詳參張建隆，〈從寺廟分佈看滬尾街聚落之形成〉、〈滬尾地名考辯〉二文，皆收於氏著，《尋找老淡水》（北縣：臺北縣立文化中心，1996），頁 2-65。

⁷ 福佑宮主祀媽祖，配祀觀音及水仙尊王等神靈，創建於清乾隆四十七年（1782），為清代淡水地區的第一座寺廟。該廟最初係由福建的螺陽、武榮、桃源、清溪、晉水、銀同及永定七縣人氏所共同集資建立。

⁸ 淡水的泉州籍移民，其中同安人佔 52.6%，安溪人佔 21.8%，南安、晉江及惠安三邑人佔 15.6%。詳參溫振華，〈寺廟與鄉土史——以淡水福佑宮與鄭山寺為例〉，《北縣文化》，49（臺北縣：1996），頁 2。

地區，甚至整個臺灣皆較為罕見的法教儀式。是以，無論是就道教或法教傳承來說，淡水一地皆有其獨特的地位和價值，只是長期以來，皆未見研究者涉及。⁹ 筆者早先曾針對淡水的靈寶道壇及其功德儀式，做過全面及深入的調查研究，¹⁰ 本文將延展先前主題，進一步析探淡水的法教傳承、道法關係及道法二門祭天儀式的種類、內容及思想意涵。由於淡水法教流派及相關儀式甚多，基於篇幅、時間、能力及成效的考量，本文特別聚焦在分別位於油車、沙崙及大庄三里的忠義宮（蘇府王爺廟）、保安廟和福德廟府三座廟宇，並關注探討如下三類主題：一、淡水法教的主要派別、源流、儀式及特色為何？二、淡水法教法師的地位、功能、角色及其與宮廟、道士和童乩的關係和異同到底為何？三、道法二教所主持之年例祭天儀式的象徵、意涵、功能、作用及其背後之文化、心理和哲學的基礎為何？期待

⁹ 美籍學者 Philip C. Baity 曾於 1968-1970 年期間，在淡水、北投二地進行漢人宗教的田野調查，日後並出版 *Religion in a Chinese Town* 一書；但該書主要聚焦在二地的佛教、民間寺廟信仰及漢人對於神、鬼、祖先和死亡的觀念，並未涉及道壇或法教，請見 Philip C. Baity, *Religion in a Chinese Town* (臺北：東方文化出版，1975)。至於臺灣學者如呂鍾寬等人，雖曾提及淡水一地有靈寶派的傳承，且認為淡水和台南、鹿港二古城，皆並列為臺灣靈寶派的發源地，可見呂鍾寬，《臺灣的道教儀式與音樂》，(臺北：學藝出版社，1994)，頁 432。但也未做更進一步的展論。近年來，無論是學界、學位論文，還是地方文史工作者（如蘇文魁、張建隆、謝德錫等人），皆陸續投入有關淡水漢人宗教的調查研究，但除一、二篇的報導曾簡要述及保安廟的過刀梯儀式，比如，張建隆，〈沙崙保安廟祭典——過火、爬刀梯傳奇〉，《金色淡水》，13 期 6 版（臺北縣：淡水鎮公所，1994 年 3 月 15 日）。劉還月，〈沙崙爬刀梯〉，收入氏著《淡北海岸的甦醒》（臺北：常民文化，2002），頁 88-92。除此之外，其餘皆集中在類似福佑宮、鄞山寺、龍山寺、八庄大道公、行忠堂（鸞堂）、清水祖師、保儀尊王、天元宮（屬靈山、靈乩系統）、土地公及軒社等民間信仰。對於淡水道教及法教的專題研究，直到近幾年才開始，相關成果計有：蕭進銘，〈淡水靈寶道壇的功德儀式——以混玄壇為核心的探討〉，《民俗曲藝》，173 (臺北：2011)，頁 233-277；蕭進銘，〈淡水道教的源流與內涵〉（新北市淡水區公所主辦，「2012 年淡水宗教學術研討會論文集」，新北市：2012 年 5 月 31 日），頁 83-99；楊育霖，〈淡水蘇府王爺廟的送王船儀式〉，收於《全球化下臺灣宗發展之典範學術研討會論文集》（臺北：臺灣宗教學會，2012），頁 203-214。楊育霖、蕭進銘，〈淡水蘇府王爺廟的王船祭典〉，《文化淡水》，154 期 2 版（新北市：淡水文化基金會，2012 年 10 月）。

¹⁰ 詳參蕭進銘，〈淡水靈寶道壇的功德儀式——以混玄壇為核心的探討〉一文。

藉由淡水西濱如上三廟之道、法傳承的探討，而豐富和深化我們對於臺灣法教的流派、內涵、儀式、道法關係及道法年例祭天儀式意涵的認識。

二、淡水的靈寶派及其與法教的關係

現今臺灣的道教，綜合前人及筆者的觀點，可概分為如下四大類：一是傳統的道教流派，比如，屬於符籙派的天師、靈寶、茅山、清微、淨明和禪和，以及著重在丹鼎內煉的全真、西派和隱仙等宗派；¹¹ 其中的天師、靈寶（統稱正一派），自明清以來，即為臺灣道教的主流，也最足以代表臺灣的道教。二是法派或法教，其術法及信仰，乃是長期雜揉民間的巫術和佛（禪、密）、道的神祇及教法而形成，深具融合性質，但道教對其影響尤其深遠。¹² 在流派上，法教雖有閭山（含三奶、法主公二派）、普庵、徐甲及九天玄女等不同名目，其各自的法術、傳承的方式、崇拜的祖師及神靈，

¹¹ 道教丹鼎內煉之法，其流傳至臺灣，雖可追溯至清代（比如，齋教的先天道及新竹道士的林修梅），但當時的傳播範圍相當有限；內丹在臺地較大規模的傳承，還是要等到戰後。

¹² 在臺灣早期的方志史書，常稱法教的法師、法官為「師公」、「客師」、「客仔師」或「紅頭司」，以其穿著、打扮及行法內容，和佛、道皆有所不同，故亦稱其為「非僧非道」。現今學界對於法教的最初源頭及其宗教性質，到底是歸屬於佛教、道教或巫教，亦存在一些不同的見解。劉枝萬以為，法教不同於道教，只是民間之巫術。參劉枝萬，《中國民間信仰論集》，頁207-208。不過，劉氏在論述臺灣道教時，實多半將法教納入其中。葉明生則認為，統稱為閭山派的各種法教傳統，其最初係源自六朝的許遜巫法信仰文化，後來融入吸收道教正一派符籙、密宗佛教瑜伽派的教法及福建女神陳靖姑的信仰，而成為流行於中國南方非常重要的民間道教法派。另一學者徐曉望則主張，閭山派的巫法，主要源自密宗的瑜伽派，後來才從該派獨立出來，最後再被納入道教當中。以上二人的完整論述，請參閱如下著作：葉明生，〈試論「瑜伽教」之衍變及其世俗化事象〉，《佛學研究》，8（臺北：1999），頁256-264。葉明生，〈道教閭山派之研究（一）〉，《道韻（第九輯）》（臺北：中華大道文化事業股份有限公司，2001）。葉明生，〈道教閭山派與閩越神仙信仰考〉，《世界宗教研究》，3（北京：2004），頁64-76。徐曉望，〈論瑜伽教與臺灣的閭山派法師〉，《福州大學學報（哲學社會科學版）》，2（福州：2008），頁5-10。從法教的源流和長期演變情形來看，葉氏的觀點，當較為周全及可從。

也確實有所不同；惟各派的術法，亦常相互交融滲透，在實際的傳承上，也較為任意鬆散和缺乏制度，並無嚴格的教派組織觀念和型態，故其流派名目雖多，但各派確切的內涵及特質為何，事實上亦常模糊難辨。由於臺灣法教的自我認同，多偏向道教，且臺灣的天師、靈寶派道士，也幾乎多兼習法教，由是而有「道法二門」之說，故臺灣法教在教派歸屬上，仍較偏向於道教。三是新興道派：主要是指傳統道教所未見，戰後方出現於臺灣的新興道派，比如，天帝教、慈惠堂、崑崙仙宗及高雄道德院太一真蓮宗等。這些道派雖屬新興，但其主要的信仰教義及神靈儀式，實都沿承傳統道教，再融入些許現代的內容。以其較具教派性與具組織的型態，故對於道教教義及信仰的傳播，反比前二者影響更大，是以這些新興道派的出現，乃成為戰後臺灣道教的一重要現象。四是民間（世俗）道教，指主祀玉帝、三官、玄天上帝、瑤池金母等傳統道教神靈，以及自我認同其奉祀神靈為道教神的民間宮廟及其信仰。¹³ 這些廟宇及信徒數量雖然眾多，其本身也常認同為道教（徒），但對道教的認識，多半十分薄弱，其信仰內涵，也常具三（多）教融合的色彩，並非單以道教為主。

淡水做為臺灣一城鎮，其道教的內涵，實亦不外乎以上四者；¹⁴ 較為

¹³ 清代臺灣的民間宮廟，通常不具明確的宗教歸屬或認同。及至日治時期，官方開始針對這些民間宮廟進行教派的歸屬及認定；但因這些歸類，抑或宮廟的自我認同，常考量到政治因素（比如，類似木柵指南宮等廟宇，為避免在皇民化時期遭到拆除或整併的命運，而自願加入日本佛教體系），故爭議頗多。及至 1953 年，國民政府為方便管理，進而要求宮廟進行登記，且只將宮廟的教派屬性區分為「佛教」及「道教」兩大類，造成大部分民間廟宇，皆選擇登記為道教。如上的官方行政措施，不僅會深刻影響臺灣民間宮廟的宗教認同，也大大改變了臺灣道教的內涵；只是這樣的認同，也常會隨著廟宇管理者認知上的轉變，而有所調整。比如，淡水老街區的清水巖，在戰後的寺廟登記，係登記為道教；而沙崙的保安廟，則登記為佛教。近年來，清水巖無論是在祭典儀式（比如，拜斗、普度皆延請佛教法師主持），還是在各類活動（比如，延請佛教法師講經）的舉辦，都有朝向佛教方面發展的趨勢，廟內的一些主事者，也逐漸認同自家廟宇為佛教。

¹⁴ 有關淡水道教的完整介紹，請參閱蕭進銘，〈淡水靈寶道壇的功德儀式——以混玄壇為核心的探討〉、〈淡水道教的源流與內涵〉及蔡維民、蕭進銘、陳敏祥，《淡水鎮志（下冊）· 宗教禮俗志》（新北市：新北市淡水區公所，2013），頁 6-14。本文有關淡水法教

獨特的是，淡水的符籙道派，係以靈寶派為主，此實為臺灣北部城鎮中的一大異數；¹⁵此外，淡水一地，亦是大臺北地區具有教派色彩之鸞堂及天元宮的重要發源地。在法教儀式上，油車口蘇府王爺廟的送王船及沙崙保安廟的過刀梯，在北臺灣，甚至全台，亦頗具特色。基於本文主旨，此節先概要介紹淡水靈寶派及其與法教的具體關係。

符籙道派傳入淡水之確切時間為何，截至目前為止，仍是一個有待考證的問題。根據劉枝萬的說法，現今北部正一派相當重要的一支——劉厝，其來臺初祖劉師法（1662～？），原籍福建漳州，大約在清乾隆年間渡海而來，先住居在淡水，其後才遷往臺北城內。¹⁶據此，則早在乾隆年間，淡水即有正一派的傳入。劉氏如是說法，其後為勞格文所繼受，¹⁷但這樣的說法，在林振源的〈正邪之辨、道法之合：臺灣北部道法二門的道、法源流〉一文當中，¹⁸則得到辨正。根據林氏所見劉厝派《三房居禮生庚簿》的家譜文獻，劉家初來臺之際，乃先卜居於「福建省臺灣府上淡水八里坌埠角庄」，此「埠角庄」所在地，即今新莊區丹鳳附近。劉枝萬之「淡水」說，應是誤誌或誤聞「上淡水」說而產生；如是，劉厝派所傳正一道法曾

流派的介紹，如會真壇、九天宮及平安宮等傳承，已刊載於後二文之中，本文立基在先前之調查研究的基礎上，對於淡水法教的流派及傳承情形，則做了更為全面完整及深入的分析探討。

¹⁵ 就筆者所知，臺灣大甲溪以北的北部城市，如今還保有清代傳下之靈寶道壇的，只剩下新竹市及淡水、八里二區。北部靈寶道壇的萎縮及消逝，實為戰後臺灣道教的一重要現象。日治之前，大臺北地區的松山、北投、艋舺、蘆洲、淡水及八里，皆可見到靈寶道壇，但至今日，只剩淡水及八里二地。其主要原因，當和正一道士、釋教法師的競爭及喪葬過程的愈趨簡省有關。見呂鍾寬，《道教儀式與音樂之神聖性與世俗化（儀式篇）》（臺中市：文建會文化資產總管理處籌備處，2009），頁 64；蕭進銘，〈淡水靈寶道壇的功德儀式〉，頁 235-237。

¹⁶ 劉枝萬，《臺北市松山祈安建醮祭典》（臺北：中研院民族所，1967），頁 49。

¹⁷ 勞格文（John Lagerwey）著，許麗玲譯，〈臺灣北部一派道士譜系〉，《民俗曲藝》，103（臺北：1996），頁 32。

¹⁸ 林振源，〈正邪之辨、道法之合：臺灣北部道法二門的道、法源流〉（政治大學華人宗教研究中心主辦，「經典道教與地方宗教國際研討會」，臺北：2013 年 7 月 11-12 日）。

於乾隆年間傳入淡水的說法，已可確認為誤。

現今淡水的符籙道教，係以靈寶派為主流，此派的傳入時間，大約是在清咸豐年間；但其確切的傳入時間、地點及人物到底為何，則猶待考索。有關此點，目前存在如下兩種說法：一是源自於淡水施家泉州同安原鄉，一是源自松山；根據筆者對淡水道士的訪談，應以後者的可能性較大。¹⁹ 淡水靈寶派發展過程中最為關鍵的一位道士是施煥（1868～？，道號「德還」，創「虛真壇」）；儘管淡水靈寶派的源頭到底為何尚難完全確認，但目前淡水還留存的幾個靈寶道壇：虛真壇、混真壇、混玄壇及守真壇，皆可上溯至施煥。²⁰ 也由於施煥個人的傑出修為，不僅使淡水靈寶派在日治中期前後達到鼎盛，同時也使淡水成為新竹以北地區之靈寶派的重要發源地及輸出地。²¹ 到了戰後，特別是七、八十年以後，以功德儀式為主的淡水靈寶派，面對正一道士及釋教法師在紅白法事上的雙重競爭，再加上社會、時代環境的劇烈變遷，已逐漸呈現出衰頹萎縮，甚至是難以為繼的情況。²²

儘管臺灣南北的靈寶及正一道士，幾乎都同時習行法教科儀，與法教的關係十分密切，因而皆可統稱為「道法二門」；²³ 但因靈寶、正一道士各

¹⁹ 有關此點的詳細討論，請參看蕭進銘，〈淡水靈寶道壇的功德儀式〉，頁241-242。

²⁰ 施煥之父施庭（施文尾），出生於道光年間，亦是道士，淡水的靈寶派，或有可能就是由施庭至松山學道後所開啓。

²¹ 據淡水道士言，施煥本人因為修為精湛，故不僅是今日淡水各道壇的共同始祖，而且，更有花蓮、宜蘭及艋舺、蘆洲等地人士，遠赴淡水拜師學藝，之後返家開壇。只是這些靈寶道壇，至今都已消失。

²² 有關淡水靈寶道壇的源流及現況詳情，請參閱蕭進銘，〈淡水靈寶道壇的功德儀式〉一文。

²³ 「道法二門」的說法，向為臺灣中北部的正一道壇所強調，較少見於南部靈寶派；事實上，若就實際所學及祀神來說，南部的靈寶道士，和北部的正一道士一般，同樣是兼習道、法二種科儀，並同祀天師及北帝以追溯其道法由來，故雖無「道法二門」之名，但卻有「道法二門」之實。「道法二門」的說法，之所以主要流行於中北部，而少見於南部，其實也正好反映出，臺灣南北兩地，因道派、教法及平日行法主軸的不同，道士與法師的具體關係，也因此而有所差異。強調「道法二門」的北部正一道士，其平日賴以為生的方式，乃是為信眾施行收驚、祭解、補運等法教小法事，如是，也自然足以取代及大大限縮法教法師生存發展的空間。北部地區之所以較少見到法教法師獨自立壇或執

自專長和賴以爲生的科儀本有烏、紅之別，這也使兩派道士與法教法師的具體關係，出現重大差異。在靈寶派盛行的南部地區，靈寶道士雖亦兼行法教儀式，但因其平日主業多爲喪葬功德法事，難以兼顧法教法事，故法師存在發展的空間，便增大許多；在南部許多鄉鎮及各種醮典法事當中，道士與法師同存並立，以及相互搭配施法的情形，實相當常見。²⁴ 反之，在中北部，由於「道法二門」的正一道士，本就可以兼行道教及法教儀式，故極少見到法教法師獨自設壇及執業，抑或道士與法師同時施法的情形。²⁵ 換句話說，在「道法二門」盛行的中北部，法教的傳統及其儀式，實已爲道士所吸納及取代，並無太多獨立發展的空間。此乃臺灣南北二地道法關係的重大區別所在。

淡水的靈寶派傳統，在北部這個以正一派爲主流的地區，本爲異數，如是，淡水之道教與法教的關係，是否也和北部其他地區有所不同，而和南部的情況較爲相似？根據筆者的調查結果，答案的確如此。淡水混玄壇的張正雄（1942～）道長，在長期執業後，因身體不堪負荷及聲帶出現問題，現已退休在家，不再承接功德法事；原有之混玄壇壇號及主要業務，早已轉由其姪張嘉霖（1972～）所承接。平日，已賦閒在家的張道長，仍

業的情形，顯然和本即熟稔法教科儀之正一道士，幾乎可以完全取代法師的工作及角色有關。有關臺灣中、北部「道法二門」的源流及意涵探討，可參閱李豐楙，〈道法二門：臺灣中、北部的道法複合〉，收入譚偉倫主編，《中國地方宗教儀式論集》（香港：中文大學出版社，2011），頁147-179。林振源，〈福建詔安的道教傳統與儀式分類〉，收入譚偉倫主編，《中國地方宗教儀式論集》，頁301-323。

²⁴ 以臺南市學甲區著名的慈濟宮為例，該宮長期以來，皆同時聘請一位道士及一位法師，分別負責該宮年度所舉行的各類不同法事。無論是例行性的上白礁、歲末年初的接送天神法事，還是非例行性的建醮活動，皆可見到道士及法師各自分擔不同科儀的情形。如是的情形，在北部廟宇，便較少見到。

²⁵ 以大龍峒保安宮為例，該宮自1993年以後，即聘請系屬林厝派（兼習家傳三奶法）的李繼昌道長，負責施行宮內所有的道教及法教科儀。舉凡年度的道教中元普度科儀，還是法教的犒軍、過火、收驚、祭解等法事，李道士一人皆可擔綱主持或獨立施行，宮方並無須再另外聘請一位法師來負責。保安宮的情形，實為北部廟宇的常態，而和南部廟宇有所不同。

會為一些信徒做做收驚、祭解、補運等小法事。據其所言，這些法教小法，主要是習自其師蘇義榮，而非由其師爺施煥所傳下；施煥的主要專長，是在功德及建醮，他本人並不做這些小法事，也無暇去做。施煥之徒蘇義榮（立「應妙壇」）及蘇陸有（立「混真壇」）二兄弟，世居淡水小坪頂；其家傳之學，本即三奶法，蘇義榮在未至淡水街禮拜施煥學習靈寶法之前，即在小坪頂的集應廟為信眾施法。張正雄在拜師學習靈寶及三奶法，並自立「混玄壇」後，其長期執業的法事，同樣是以功德齋儀為主；極盛之時，每月甚至會承接二十場以上的功德，如是，其本人自然也無暇去從事法教科儀。

至於蘇陸有之子蘇錦燦（1949～），在繼受其父之「混真壇」及靈寶、三奶法後，同樣是以承接功德儀式為主；若有餘暇，才旁及淡水、三芝等境內之普度、犒軍、拜天公、通疏和入火安座等法事。近年來，隨著功德法事的大幅減少，原本即立壇於清水祖師廟左後方之蘇錦燦及其二子，在廟內和家中為信徒進行收驚、祭解等小法事的情形，也跟著多起來。此外，類似油車口蘇府王爺、大庄福德廟宇的年例祭典中的拜天公儀式，以及八庄大道公一些庄裡的例行性犒軍活動，也都是延請蘇錦燦來主持。

由以上兩個頗具代表性的案例，可以清楚看到，在以靈寶為主的淡水地區，其道士和南部靈寶派的情況類似，在早期，平日皆是以施行醮典及功德儀式（特別是後者）為主，²⁶ 並無太多餘暇涉及法教法事；直到近二十年，功德法事大幅減少，為了生存，其承接各種小法事的情形，才逐漸增加。也正因如此，²⁷ 使淡水地區和南部許多鄉鎮一般，保有較多的法教

²⁶ 淡水的靈寶派道士，和中南部一樣，本來皆是烏、紅法事兼行；施煥本人，即曾因工夫精湛，而屢次受邀到中部及東部主持醮事。但如是情況，傳承至蘇錦燦及張正雄這一代，便出現明顯變化。在蘇張二人長期的執業生涯當中，大概都只做過一、二次小型醮事而已，其主要原因，便是抵擋不住北部正一道士的競爭。至於蘇、張二人之徒，則已完全不會作醮了。

²⁷ 在烏、紅二種法事分別遠比南部清楚的臺灣北部文化、風俗氛圍當中，平日以功德拔度法事為主的靈寶派道士，其從事廟宇及個人的拜天公、過火、觀童、補運等紅頭法事，

傳統及法師獨自立壇和生存的空間。在道士與法師的關係上，淡水的情況，也和南部相近；在當地所舉行一些廟會祭典儀式當中，仍可看到道士與法師分別負責不同法事的情況。比如，蘇府王爺廟每年農曆九月八日及九日的年例慶典，長期以來皆是延請蘇錦燦及張正雄兩位道士主持拜天公及通疏儀式；至於其他的過火、犒軍、普施及送王船等科儀，則一概是由廟內的桌頭、法師和童乩，相互搭配舉行。以上二類法事，若是由道法二門的正一道士接手，則通常只要一人即可完成。

三、淡水的法教傳統及其儀式

和道教、道士的傳統比較起來，法教本身實更為原始、質樸、草根、實用及缺乏經典、²⁸組織、制度、理論和教義；其術法的傳承者，也通常比道士更缺少文字、知識能力，而且也不太重視典籍、文獻。由是，相對於道教，法教的傳承譜系，也往往更為隨意、鬆散、欠缺記錄及模糊難辨。淡水的法教，到底是從何時及由何人開始傳入，因文獻極少，目前已難以詳考。我們或許可以推測，大約在清乾隆中期滬尾街市逐漸形成，定居人

也較容易受到廟內主事者及民眾的訾議和排拒。此點也是淡水法教可以保有其生存空間的另一重要原因。

²⁸ 就筆者目前所知，淡水地區的幾個主要法教傳承，多少都保有一些師祖所流傳下來的符簿、咒書（比如，請神咒）或各類法術（比如，犒軍、探花園、下地府）之小冊，但其篇幅、數量皆較為有限，且內容亦相當的簡略、片段、零散、口語、實用及缺乏系統、整理和信仰、教義的闡述。這些簿冊，經歷代不斷傳抄、轉述的結果，也往往存在不少錯漏；類似白玉蟾評論南宋時期的瑜伽教徒，將「太上在天」謬寫為「大王在玄」的情況，實所在多有（比如，將「丹朱口神」傳抄為「丹朱口唇」）。其術法最主要的傳承方式，乃是透過師徒間的直接口傳、記誦、實練、操作，而非透過典籍、文字；這和法教法師本身的知識、文化程度，通常要比道士、僧人來得低，以及法教的法術，一向都具有強烈的實用性、針對性及技術性有關，故其對於思想、文字，自亦不太重視。對於這些祖傳的符簿、咒書，大多數的法師，或基於神諭、祖訓，抑或惟恐他人誤用等因素，大都不願輕易示人。

人口日漸增加，福佑宮、上帝公、文武尊王、蕭王爺、蘇府王爺等廟宇陸續興建後，因著當地住民及廟宇法事的需要，法教最遲也應當於此前後，開始在淡水地區流傳。根據筆者目前的調查顯示，淡水的法教，初期（大約在清末、日治之前）多半是以法師個人在家傳承的情況居多。這些在家的法師，或立壇或不立壇，其法教教法，有承襲自祖傳家學，有習練自外地，也有傳承自海峽對岸，情況不一而足；其法師工作，通常都屬兼差或義務性質，平日仍多半以務農或其他工作為生，單靠法師的業務，事實上並無法完全生存糊口。從戰後開始，特別是在八、九十年代之前，隨著淡水人口、廟宇數量及廟內各種法事需求的不斷增加，法師也因此而有其更大的活動、揮灑空間；²⁹ 法教的教法也大約於此時期陸續傳播到廟宇當中，並由廟內的桌頭、法師及法役等人員，肩負起傳承的工作。近二十年，因著現代社會、知識、科技（特別是醫療體系）的快速發展變遷，政府法令的重重限制及規範，私人宮廟神壇的大幅增加，³⁰ 以及一般民眾對於法教科儀需求的大幅減少等因素，法師的生存空間也愈來愈狹隘，廟宇便逐漸取代個人性的在家法壇，成為淡水法教傳承的最重要場所。³¹ 只是這些在廟

²⁹ 「通真壇」的陳文煌法師，在接受筆者的訪問時，即曾提到，其祖父鄭國清在世時（約十年前過世），單單依靠其法師的業務，每月的收入竟可達到十餘萬元。如今的他，卻早已無法單靠法師業務維生，平日所主要從事者，乃是泥水匠的工作。

³⁰ 根據初步的統計，淡水的民間宮廟（太小的土地公廟及有應公廟不計），建於清代者，約有 15 間；建於日治時期有 3 間；1945～1960 年間，完全沒有新建宮廟；1961～1970 年間，新建的宮廟有 8 座；1971～1980 年有 15 座；1981～1990 及 1991～2000 年，各約有 24 座；2001 年至今，則約有 22 間。由此統計來看，淡水的新興宮廟神壇，自 1971 年以後，即大量出現；這些宮廟神壇，大多屬於私人或私募，且其中有不少和靈乩信仰及會靈山運動有關。如是的宮廟，常藉由被信徒認為能直接交通神明的靈媒來施行各種的法事。是以，這些宮廟的大量出現，自然也會嚴重影響或排擠法師本有的業務。

³¹ 根據筆者的調查，目前整個淡水地區，除蘇錦燦的混真靈、張正雄和張嘉霖的混玄壇和施鈴鍵（施煥玄孫）的虛真壇等三個靈寶道壇外，仍保有傳統在家立壇形態的法教壇，如今只存原德街「通真壇」及祖師廟後方清水街的「聖真壇」（壇主王慶順，平日皆在祖師廟內，與其他道士，一起為信徒施行祭解、補運等小法事。因其不願接受訪問，故確切的傳承內涵不詳）。再往前兩年，則還有興化店林王池的會真壇（屬三奶法）及學

宇當中所傳承的法教，真正被留存下來的，大多只有類似過火、過刀橋、刀梯及送王船等等廟內常行的公共儀法，以及收驚、祭解等為信徒常行的簡易法事而已；比起法師原先所傳習者，實已大幅減少，且承傳之人，亦皆普遍出現年齡老化的現象。整體而言，淡水的法教，就像靈寶道壇的情況一般，都同樣面臨後繼乏人，甚至消失絕傳的問題和危機。以下，即將筆者至目前為止所調查之淡水法教及其大致傳承情形，依次歸納剖析如下：

(一) 三奶派

三奶派係指以唐代福州女神陳靖姑（臨水夫人）及林九娘、李三娘三人為核心法主及崇拜對象的法教流派。傳聞陳靖姑曾禮拜晉代道士許遜為師，故三奶派和法主公派，³² 向來皆被歸入以許遜為根本法主之間山教的一支。三奶派的教法內容，乃是不斷融攝閭山巫法、道教符籙、密宗瑜伽教、普庵教及福建當地的信仰和法術而形成；³³ 其最為擅長的，則為收魂、補運、驅邪、出煞等法事。劉枝萬早年的調查曾指出，現今臺灣南北（尤其是北部）的法教傳統，乃以三奶法為大宗；³⁴ 就筆者在淡水所見，亦可呼應如是的說法。以下所列，即是淡水三奶派的幾個主要傳承：

1. 通真壇：設址於原德路的通真壇，現今壇主為陳文煙，該壇是目前淡水唯一僅存明確以三奶夫人為奉祀神靈及以三奶法為主要傳承的法教

府路吳金銓的「聖雲堂」（屬茅山法）；但此二壇壇主，都於近一、二年接連過世，如今已後繼無人。若追溯更早，淡水各地，則存有更多的在家法師及法教壇（詳見本文），但如今不是已經消失，不然就是傳播至廟宇，抑或轉型為私人宮壇。

³² 淡水境內現有奉祀法主公的宮廟二間（即義山里的法主公宮及協元里的法聖宮），同時亦有民家奉祀法主公及以法主公為崇拜對象的神明會，但並未見到法主公派的法教傳承。

³³ 比如，下文所介紹的保安廟主祀神清水祖師，在臺灣的一些閭山法本當中，皆可見到有關清水祖師的「請神咒」。在這樣的請神咒中，清水祖師以其為黑面，故被描述為黑帝的化身，神通威猛，斬妖除魔，無所不能。如是民間神被吸納為閭山法教神靈的情況，實相當普遍。在沙崙保安廟法師的認知當中，其廟內所供奉的臨水夫人，事實上即是清水祖師的師父。

³⁴ 劉枝萬，《中國民間信仰論集》，頁 208。

壇。通真壇的最初創立者為陳文煙的祖父鄭國清（1914～？）。國清原居淡水水梶頭庄（今水源里，與忠寮里為鄰），本為忠寮大王廟城隍爺的乩身，其三奶法乃承襲自父親，³⁵ 大約在六十歲前後，才搬遷至淡水街，設立此壇，並同時在祖師廟執業，為信徒施行各類法事，頗得地方百姓信賴。國清所傳承的三奶法術甚多，可知名目者，至少有收驚、祭解、收魂、補運、謝願、拜天公、栽花換斗、煮油、過火、獅場、驅煞走疏等等；他本人也會學習一些常用的道教科儀，是以，當信眾或廟宇有需要時，也會穿起道袍，戴上網巾金冠，兼做謝神、拜天公及普施等正一或靈寶道士所常行的法事。早期民眾對於如上法術的需求及信賴度較高，故國清在世之時，各方法事眾多，收入亦相當豐厚；待其過世，通真壇轉由其孫承接後，因社會環境的變遷，私人神壇的競爭，以及退出祖師廟的執業等因素，法事數



通真壇所奉祀的神尊（中為城隍）及神明聯像（上為三清，下為三奶夫人）

³⁵ 據陳文煙言，其家傳三奶法，最初乃是習自臺灣東部的宜蘭，但其確切的源頭為何，已不太清楚。

量已大不如前，由是而必須轉做泥水匠以維持生計。如今，陳文燭仍例行承接的地方或廟宇法事，主要有興福寮真聖宮於每年農曆八月二十日的年例祭典及水規頭、忠寮等里境內的廟宇、信仰法事（比如，八庄大道公的祭祀、犒軍儀式）；³⁶ 至於平日，則主要從事一些謝神、還願、收驚、祭解、補運等等大小法事。

2. 會真壇：位於淡水興化店（興仁里）的「會真壇」，主行靈寶功德及三奶法事，創壇壇主為林王池（1928～2012）。王池原籍淡水對岸的八里，家族已五代學道，所傳承的道法為靈寶及三奶法；「會真壇」一名，即承襲自家族道壇的原來壇號。王池雖出生於道法世家，但初始只傳承一些家中的三奶法，並未學習靈寶道法，也未準備以道士為業。及至遷居興化店，見淡水地區向來流行靈寶法，故亦開始向應妙壇的蘇義榮學習靈寶齋儀；嗣後，即設立「會真壇」，兼行靈寶功德與三奶紅頭諸法事。淡水「會真壇」在林王池過世後，已後繼無人，故實際上已絕傳。

3. 保安廟：正式建廟於 1913 年的沙崙保安廟，³⁷ 主祀清水祖師，配祀觀音菩薩、三奶夫人、保生大帝及張天師等神靈，是沙崙一帶早期住民醵資合建的地方公廟，亦是淡水除老街區之清水巖外，另一重要的清水祖師信仰。長期以來，保安廟即以每年農曆正月初五、初六所舉行之年例祭典的過火及過刀梯、刀橋及釘橋等法教儀式而聞名；該廟以消災彌劫、登天祈福為主旨之過刀梯儀式，其施行歷史之悠久及持續不斷，可能為臺灣地區廟宇之唯一，因此極具信仰、文化上的特色及價值。

保安廟的過火、過刀梯、過刀橋及過釘橋等科儀，自創置以來，即由法師、法役配合乩身所共同主持；如是的法教傳統，其出現年代，大約是在建廟後的日治時期。根據保安廟的資深法師高再興及蔣文通言，保安廟

³⁶ 陳文燭亦原居水規頭，故其承接這些地方的例行法事，實有其地緣關係。

³⁷ 根據保安廟的簡介，該廟的清水祖師像，係清同治癸酉年（1873）由沙崙人陳念龜至安溪清水巖進香時所迎請回來。初期皆供奉在其家中，至 1913 年正式建廟，進而成為地方的信仰中心。

法教團的建立，最初係遵奉清水祖師的神諭，其後再邀請設籍於石門鄉的「厚先」（或厚仙），³⁸ 來保安廟傳授教導。由「厚先」所開啓的這一法教傳統，保安廟的法師及法役，常稱其為「三全教」；歷來曾經參與齋戒坐禁、成為清水祖師門徒的法役弟子，則自稱為「三全內」。無論是「三全教」，還是「三全內」的稱呼，皆未見載於相關文獻，臺灣的道、法二門也從未聽聞此名，故不知究屬何門何派；但若從儀式本身、資深法師的說詞，以及廟內祀神與法役行法時所召請的神靈等等線索來看，保安廟的法教傳統，應當還是比較接近閭山教或三奶法。進一步來說，在臺灣，「登刀梯」一儀，向來皆被歸入閭山派法術，³⁹ 南部的靈寶派道士，正是吸收閭山之此法，而發展出該派的登梯閱籙奏職科儀；⁴⁰ 臺灣的如是情況，亦可和學

³⁸ 「厚先」為現今保安廟的法師、法役的共同稱呼，但對「厚先」的真實名姓及生平事跡為何，因年代久遠，廟內已無人知曉。今日的石門鄉，也未有人聽聞過「厚先」之名。

³⁹ 現今在臺灣流通之有關閭山法術的文獻或出版品，其中通常都可見到「登刀梯」一儀。比如，真德大師、永靖大師編著，《閭山法門秘旨》（臺北：進源書局，2011），頁364-447。及高雄靜乙壇蔡志民道長抄集的《閭山總神咒簿》（此簿並未公開出版，感謝三重明德壇的蘇西明道長借閱此書）等等。在閭山法門的傳述中，「煮油」（過油）、「踏火」（過火）、「登刀梯」等法，最初都是由閭山第十九代法主朱庭姑（即朱三娘，法名朱法勝）所傳下；《閭山總神咒簿》中，即有「三十六層刀梯師父教，煎油踏火師母傳」之說法。保安廟的正殿，其實還保有一些由厚先所傳下的符簿及咒書，但這些符書，只有在法役坐禁培訓之時，才可取出閱讀，外人自不得窺探，也無法直接由這些符書判斷該廟法教的傳承。

⁴⁰ 李豐楙等，《東港東隆宮醮志——丁丑年九朝慶成謝恩水火祈安清醮》（臺北：學生書局，1998），頁106-108。有關該儀式的詳情，可參閱洪瑩發，〈神人共證：南部道教登刀梯奏職儀式的初探——以府城延陵道壇為例〉，收於李進益、簡東源主編，《臺灣民間信仰與文學學術研討會論文集》，（花蓮市：花蓮教育大學民間文學研究所、花蓮勝安宮管理委員會出版，2008），頁375-395。姜守誠，〈南臺灣靈寶道派登梯奏職閱籙科儀之研究——兼論台南與高屏之異〉，《成大宗教與文化學報》，16（臺南市：2011），頁225-300。楊一樂，〈臺灣登刀梯閱籙晉升道長儀式之研究——以臺南地區道士為例〉（新北市：臺北大學民俗藝術研究所碩士論文，2011）。謝聰輝，〈受籙與驅邪：以臺灣「鳳山道」奏職文檢為中心〉，in *Exorcism and Religious Daoism*, ed. Florian C. Reiter (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011), 213-230。

者近年來在福建地區針對閭山法的調查結果，相互呼應。⁴¹是以，保安廟之「過刀梯」等儀，應屬於閭山三奶法，此為主要理由之一；該廟的一些法師，在接受訪問時，亦秉持如是觀點。此外一個更重要的理由是，保安廟內左側神龕中，本即供奉臨水夫人陳靖姑的神像，且根據蔣文通法師的說詞，昔日該廟法役外出為信徒施法時，皆會奉持三奶夫人陳靖姑的聯像，⁴²以為施法召請之根本法主。由是，保安廟之法教傳統係屬三奶法，應當更確切無疑；其「三全教」或「三全內」之「三全」，有可能是取自「三奶法」之「三」字，而有「三奶護全」之意。

保安廟的法教團正式組成後，為持續培養新一代的法役及精進原有法役的修為，每逢乙年保安廟十年一科的醮典之前，皆會在廟內正殿舉行為期七天的新舊法役齋戒坐禁戒壇；⁴³如是體制化的法教傳承制度，不僅是淡水地區之唯一，在北臺灣亦極少見。在坐禁期間，所有參與的法役，皆須齋戒並持續習練廟內主要儀式的程序、咒語、符法及步法。待七天坐禁期滿，再出關及行過火、過刀橋及登刀梯等儀式，一方面考驗新法役的修行成果，一方面向上天呈疏稟報，以獲得上天的認可，最後再授與新法役正式的職牒。保安廟如是的法教傳承及培訓制度，較常見於臺灣的澎湖及台南等地廟宇，北部極為罕見；這樣的制度，不僅使該廟的法教傳承，得到較穩固的保障，而且也使該廟培訓出來的法役，擁有和道士一般，得到上天的印可，成為人天交通的媒介，足以代天（神）行法濟世。是以，和下文所要進一步析較討論的蘇府王爺廟及福德廟府相比，保安廟的整個年例祭典，主要皆由廟內的法師主持，⁴⁴不須另請道士來拜天公及通疏，此

⁴¹ 比如在龍巖市東肖鎮的閭山教，還保有立刀梯「豎牆」的法事。參葉明生編著，《福建省龍巖市東肖鎮閭山教廣濟壇科儀本彙編》（臺北：新文豐，2006），頁113。

⁴² 該聯像現即置放於三奶夫人神像旁邊。

⁴³ 民國時期的乙年，皆是落在尾數為4之年。保安廟近數十年，除94年因逢廟內主委家有喪事，未舉行法役坐禁及醮儀外，其餘皆依例舉行；每屆參與坐禁的法役，約有二、三十人左右。

⁴⁴ 保安廟約於三十年前，亦於年例祭典期間，即農曆正月初四至初九日，另外舉行為期六

和該廟法師本即領受上天印可之正式法役職牒有關。⁴⁵



保安廟內所存八十四年法役受戒相片（筆者翻攝）

天的「祈安禮斗」法會。此禮斗法會，主要禮請佛教出家師父主持，並由廟內的誦經團配合誦經。

⁴⁵ 保安廟的法役職牒，其文字內容如下：「今據福建省泉州府同安縣移居臺灣省臺北縣淡水鎮沙崙里居住奉道設醮保童受戒法役○○○本命○○年○月○日○建生荷蒙 天地覆載深恩/帝力扶持大德 恩主清水祖師威靈赫濯大小沐恩 恩主佛法無邊欲選教法役以濟世默使代宣化之有權今○○在壇誠心篤志忝任其事喜得 聖判主會眾信喜助庶得建壇受操煉身心謹遵聖判○○月○○日在沙崙里崇建戒壇伏道就壇專心傳法般勤習教旦夕持咒步罡踏斗早晚焚香啓聖連至○○日戒期完滿開壇出禁召集神兵扶持法眾踏火登刀逞揚聖法受諸默庇設醮謝恩功成可紀給牒備投 師主○○○連名申奏 天廷三界諸司列聖給牒為憑右給牒付法役○○○生身佩奉治家養老保運延生愿隨 清水祖師濟世利民驅邪治病必蒙感應異日睹明鏡而請受功勳步青雲而參朝法界所有差撥神兵一付法器開列於後 清水祖師法器齊全科儀罡訣右伏以 清水祖師英靈赫濯啓鴻濛/廣大神通教法童/代天宣化恩非淺/助國救民德靡洪/謹判 天運○○年○○月○○日給牒執□」由此牒文內容，可見保安廟的法役，在受禁期滿、踏火登刀之後，即取得經由上天及清水祖師認可的正式法職，由是可以代天宣化及行法。非常感謝該廟的陳姓法役熱心提供此文獻。

保安廟的法教團，除了負責主持保安廟的年例祭典及廟內的收兵、放兵及犒軍等儀式外，此外，在早期也常會配合廟內的乩身，一起為信徒施行收驚、祭解、收煞、出煞及探地府等法事。但近年來，因社會環境的變遷，此類的儀式，已很少舉行，每年的年例祭典儀式，便成為保安廟法教團最主要的法事。也正因這樣，保安廟的一些法教法術，亦呈現出逐漸流失及後繼乏人的情況。

4. 忠義宮蘇府王爺廟：大約草創於清道光年間的油車口蘇府王爺廟，長期以來，即例行性於每年農曆九月初八、初九之年例祭典的最後，在淡水河畔舉行焚化王船，以送走種種的災厄及不祥，同時祈求來年平安及清明的儀式。如是的長年習俗，在臺灣北部地區，同樣唯一，和盛行於南部地區的同類儀式相較，其內容、流程雖簡單許多，但也因此保存一些民間早期「送王船」儀式的原始面貌及意涵，由是而含藏獨特的信仰、文化特色及價值。⁴⁶ 和保安廟的情況一樣，蘇府王爺廟自建廟以來，亦同樣存在一法教傳統，只是兩者的傳承各有不同，儀式種類及作法亦有其歧異；無論是七月或每月初一、十五例時施行的普度及犒軍，還是年例祭典中的過火、繞境、犒軍、普施及送王船儀式，主要皆由廟內的法師所負責。每年當中，唯一要延請道士來主持的儀式，即是年例祭典的拜天公及通疏科儀；此種情況，和大庄福德廟府類似，而和保安廟皆全由法師獨力主持，有所不同。

蘇府王爺廟的法教傳統，究竟起於何時及由何人所啓肇，即便是廟內人員，也早已無人知曉；據估計，最遲在該廟開始施行犒軍及送王船儀式之時，即應有法師及法教儀式的存在，是以，其存在保守估計亦已超一個世紀以上的時間。⁴⁷ 及至戰後，根據廟內人員的經驗及記憶，負責主理該

⁴⁶ 有關蘇府王爺廟送王船儀式的詳細介紹及探討，請參閱楊育霖，〈淡水蘇府王爺廟的送王船儀式〉，《全球化下臺灣宗發展之典範學術研討會論文集》（臺北：臺灣宗教學會，2012），頁203-214。楊育霖、蕭進銘，〈淡水蘇府王爺廟的王船祭典〉。

⁴⁷ 蘇府王爺廟的送王船儀式，或有可能是起源於咸豐初年為了驅除淡水及臺北地區所發生的瘟疫才開始舉行的。詳參，楊育霖，〈淡水蘇府王爺廟的送王船儀式〉一文。

廟祭典儀式的法師，至少已歷經陳（陳清泉，尚存）、郭（已歿）及楊姓三位；此三位法師，都是油車口當地人士，也皆各有其法教師承，平日本即以法師為業，但其確切的法派及法術內容到底為何，除最後一位楊姓法師尚可約略了解外，其餘二位則皆已難以查考。現今該廟的主要法師楊明鐵，即是楊姓法師之子；據其言，其父的法教，最初係習自住居於淡水清水巖附近的一位法師，但該法師所屬派別及確切壇址為何，亦不太清楚。雖然其父生前係以法師為業，舉凡收驚、祭解、補運、出煞、下地府、煮油、過火……等法術皆精通，現今蘇府王爺廟內的幾位法役，皆得自其教導，但因其自身已無意再以法師為業，⁴⁸ 故只傳習其父親所留下之類似犒軍、過火、送王船等廟內常用的一些法術而已。從蘇府王爺廟之犒軍、過火等



蘇府王爺廟之送王船儀式

⁴⁸ 在筆者所訪問之幾位淡水法師的後代，除陳文煙外，其餘皆不再繼承先人之業。其主要原因，除自身本無興趣，以及因科學技術的發達，法教法術已不再為人所崇信，因而難以據此維生外，也因其普遍認為，這些先人所傳下之法術，其中雖不乏靈驗者，但若施用不當，行法之人，亦必須擔負其因果、業報。再者，一些法術，也可拿來害人，因此，若落入壞人之手，亦不切當。蘇府王爺廟的法師楊明鐵，甚至因此而將其父親所留下的一些符咒書冊，皆加以焚燬。

儀式的節次及所持誦的咒語、口白來看，該廟之法教傳承，仍較偏向閭山（三奶）法；⁴⁹ 比如，「清水神咒」及「調軍、賞軍」起首即言，「閭山門下破穢，三師三童子」，「謹請閭山門下來，閭山門下召兵三師三童子」。由此來看，該廟之法教，係屬於閭山法，應是確然無疑。

（二）九天玄女派

九天玄女一神，始稱「玄女」，東漢的《緯書》，開始出現有關玄女奉上天敕命，降臨人間，教授黃帝「兵信神符」，因而打敗蚩尤的傳說，⁵⁰由是而逐漸被奉為神靈。九天玄女的信仰內涵頗為複雜，除身為黃帝師而成為「兵略」戰神外，另有房中、丹藥、術數、香燭、石匠等神格；⁵¹ 不過，儘管其職能相當多樣，但「術數」或「法術」之神，無疑是其神格信仰的核心主軸。根據日治時期的調查，當時的臺灣，已存在七座奉祀九天玄女的宮廟、道壇或法壇，⁵² 且多集中在臺灣中、南部。及至戰後，特別是八十年以降，因「會靈山」運動的興起，九天玄女做為會靈五母之一，其相關信仰由是也快速增長。⁵³ 根據筆者近兩年的調查統計，單是在淡水一地，

⁴⁹ 法教本不具嚴格的制度及組織，是以，其法術之具有融合性，乃成其重要特質之一。蘇府王爺廟之法教，雖是以閭山法為主，但此閭山法，其實也融入不少道教的符咒。比如，道門常用之「淨心」、「淨口」、「淨身」、「淨天地」、「安土地」、「祝香」和「金光」神咒，以及九鳳破穢符等，皆收錄在其抄本之中，也實際運用在各類儀典上。如是的情況，亦常見於保安廟、福德廟府及臺灣各地之法教。

⁵⁰ 安居香山、中村璋八輯，《緯書集成（下）·龍魚河圖》（石家莊：河北人民出版社，1994），頁 1149。

⁵¹ 有關九天玄女信仰的源流始末及發展變化情形，可參閱李豐楙，〈從玄女到九天玄女：一位上古女仙的本相與變相〉，《興大中文學報》，27（台中市：中興大學中國文學系，2010），頁 17-54。劉怡君，〈九天玄女信仰的源流與發展〉，《2009 保生文化祭道教神祇國際學術研討會論文集》（臺北：保安宮，2010），頁 49-76。

⁵² 劉怡君，〈九天玄女信仰的源流與發展〉，頁 72-73。在早期臺灣，九天玄女的信仰和道士、法師傳統密切相關。比如，在今臺南市下營區紅毛港的一位鍾姓法師（已歿），其傳承即是屬於九天玄女的法教傳統。而現其弟子陳一德（居柳營區），仍繼續沿行此法。

⁵³ 根據臺灣「中國九天玄女祖庭道教會」2010 年的統計，全臺主祀九天玄女的宮廟神壇已達 204 家。詳參朱森炎主編，《名山聖地九天玄女宮廟》（臺中市：中國九天玄女祖庭道

主祀九天玄女的宮廟、神壇，便有七座之多，另有多間廟宇配祀。主祀玄女之廟宇、神壇，其中有三座與會靈山信仰有關，且多出現在八、九十年之後，並常冠以「無極」之名；⁵⁴ 另有四座，則與法教、術數的傳承有關。⁵⁵ 以下所介紹之二間宮廟，宮內即傳承著與九天玄女有關的法教。

1. 埤島九天宮

位於淡水埤島里四十六號的九天宮，始建於 1987 年，主祀九天玄女，同祀瑤池金母、地母元君等神靈；現任主委兼住持蔡燃銘先生，即九天宮的創建人。根據蔡主委的說法，其師爺王啓龍，出生於清道光十七年（1837），是中國山東省人氏，為九天玄女道法的傳人。清朝末葉，王啓龍隻身渡海來到淡水，開始行法、收徒，傳承祭改（祭解）、補運、收魂、收煞、祭煞、風水、地理、落地府、探元辰及符咒等九天玄女法門。蔡主委的師父陳金水，生於清光緒十三年（1887），逝於民國六十年（1971），為淡水水碓里人，師從王啓龍，學習道法。此九天玄女道脈的傳承，係根據「金、玉、滿、堂、春」這樣的排輩順序，其中，王啓龍為「金」字輩，陳金水為「玉」字輩，蔡燃銘為「滿」字輩，蔡燃銘之弟子為「堂」字輩。至今為止，此道脈共傳承四代；陳金水之前，皆只是在家傳承，並未建廟，直到民國七十六年，到蔡燃銘手上，才創建此九天宮。蔡燃銘除了傳承九天玄女道法外，另外也學習閭山法術及中醫藥，其弟子多人則同時兼習道

教會，2010），頁 207-217。淡水地區在七、八十年代新興的民間宮廟，各約有 24 間，其中有不少皆與會靈山信仰有關；這些靈山宮廟，便有多座主祀或配祀九天玄女一神。詳參《淡水鎮志（下冊）· 宗教禮俗志》，頁 18-19。

⁵⁴ 此三座分別為九天宮（竹圍民族路）、無極天山玉聖殿（水源路）及無極九天玄母宮（仁愛街）。

⁵⁵ 此四座即埤島九天宮、竹圍九天宮（民族路 135 巷）、聖雲堂（鄧公路）及九玄壇（竹篙厝清水街，壇主姓曹，已於五年前過世，後繼無人）。其中的聖雲堂，壇主為吳金銓，本身亦為金福宮的乩身，但已於民國 101 年過世；該壇雖奉祀九天玄女，但其所傳承之法教，卻是下文所要介紹的茅山法，故留至下節再介紹。至於九玄壇，壇主姓曹，但已於五年前過世；該壇後繼乏人，實已絕傳，只知奉祀九天玄女，但具體傳承為何，已不清楚。

教正一、靈寶及佛教儀軌；故現今九天宮的道法，已呈現出一種佛、道、法三者混融的情形。一年當中，九天宮主要施行的祭典、儀式，計有補運、祭改、過火、造橋過限、安太歲、犒軍、普度及九天玄女娘娘聖誕法會等等。此外，類似淡水清水祖師繞境前的安營、放軍儀式，及八庄大道公的祭神、犒軍及普施儀式，皆常延請九天宮的法師主持。



埤島九天宮住持蔡燃銘（左二）及其弟子

2. 竹圍九天宮

座落於淡水竹圍民族路的九天宮，係於 2001 年由一位人稱徐老師的法師所創立；⁵⁶ 該宮主祀九天玄女，配祀達摩、關公及觀音等神靈，正殿神龕左右兩側，分別安奉六甲、六丁神兵壇位，佐助九天玄女行法。據徐老師言，其師柯英俊，福建晉江人士，祖傳「鳳陽法」。兩岸重新開放交流後，柯英俊來臺為人堪輿，徐老師有其機緣結識，並得其傳授《鳳陽秘籙》，內有符咒及風水、地理、奇門遁甲等法術。依徐老師之師傳說法，九天玄女即「鳳陽法」之始祖——鳳陽婆，故建立九天宮，為信徒施行消災、解厄、收魂、驅煞、風水堪輿等等法事。類似竹圍九天宮的傳承，除是兩岸恢復

⁵⁶ 徐老師原籍雲林古坑，現年約五十餘歲。

交流後，法教方面較為少見的個案外，和一般歷來對於九天玄女、鳳陽法之認識，亦有些出入，但因無法取得進一步的資料，故對此教法的來由及內涵等問題，仍留有許多深入探討的空間。

（三）茅山派

「茅山派」原稱「上清派」，係晉代奉持《黃庭經》及《上清大洞真經》等上清系經典而形成的一個道派。儘管上清派在發展過程當中，曾吸納融入不少天師道及靈寶派的符咒等法術，但其主要的教法及修持法門，向皆以存思、服氣及誦經等為主。南北朝及隋唐之際，乃上清派風行鼎盛的時代；入元以後，上清派勢力漸衰，再加上政治力的作用，終而併入正一道，由是也使其教派及教法的原有傳承，日益流失，終而模糊難辨。明清以降，常出現在民間社會及章回小說當中，以施行符籙、咒術見長的「茅山法術」或「茅山道士」，實已和原始的上清教法或上清道士的專修、旨趣大有不同，且其術法是否真正源自茅山，通常也不甚清楚。是以，明清以後所常見的「茅山道士」，實多半猶如全真道士及禪門僧人，在傳承未明的情況下，有見「龍門、臨濟半天下」，因此便自附為「龍門」、「臨濟」宗一般。今日臺灣所言之「茅山派」，也常存在如是情形。

在筆者所調查的淡水諸法教當中，亦有自稱屬於茅山派的傳承；此派的法術，係由世居崁頂里大龜崙的莊春永法師（弟子慣稱其為「福先」或「福仙」）所傳下。⁵⁷ 福先出生於民國 14 年（1925）前後，約逝世於 97 年（2008），承襲家傳茅山法，平生主要以法師為業，同時兼務農事。⁵⁸ 現今淡水金福宮（主祀池王爺）、福德廟宇及正興宮的乩童、桌頭及法師，主要

⁵⁷ 由於福先本人已過世，無法再訪問，該派法術系屬「茅山」，乃是根據其弟子的一致說法。不過，福先所傳之法雖屬「茅山」，但其家中所奉祀的神明，乃是三太子、觀音及土地公，其弟子中，亦無人奉祀茅山派的祖師；惟在施行法事之時，必會召請茅山派的祖師。

⁵⁸ 福先與上文所提及之鄭國清、陳金水二法師，生存年代相當，雖然彼此法教傳承有所不同，但據陳文煙言，三人在世之時，關係不錯，常一起共行法事，其彼此的術法，也應當存在相互交流的情形。

皆由福先及其弟子吳金銓、吳仁德所培訓，故福先在世之時，與淡水當地一些廟宇的關係頗為密切。福先家傳的茅山法術，最初由來為何，已不甚清楚，再加上其人已逝，所留存資料又難以取得，故此法的確切內涵為何，仍有待進一步考索。⁵⁹ 吳金銓、吳仁德二兄弟，為福先的外甥兼弟子；二人長期擔任淡水大庄福德廟府、行忠宮⁶⁰ 及崁頂正興宮的重要幹部及顧問，與之關係皆十分密切，兩兄弟並與福先一起教授前二廟施行有關犒軍、過火、過刀橋等法事，是以二廟現有幾位法師、法役，皆承行福先所傳法教。約二十年前，福先曾為金福宮訓練乩童，原居住於該宮附近的吳金銓，後來便成為金福宮池王爺的乩身，其後亦成為法師，自立「聖雲堂」，為信徒施行各種法事，但其人已於民國 101 年底過世。現今福德廟府及正興宮負責法事的桌頭或法師、法役，亦和吳金銓、吳仁德二人，同樣在正興宮的孚佑帝君駕前，共同禮拜福先為師，傳承茅山法；二廟分別於農曆二月初二及四月十三日所舉行的過火或過釘橋等儀式，即承襲自福仙。不過，此派的法事項目和內涵，在福先及吳金銓相繼過世後，亦多少呈現出逐漸流失的情況。

(四) 天師派

在臺灣，所謂的「天師派」，一般皆指傳承龍虎山天師道或靈寶派之道教齋醮傳統的道教流派，而較少聽聞只傳承一些收驚、祭解等小法術的「天師派」；本文此處的「天師派」，乃是沿襲調查對象自身的說法。

⁵⁹ 根據吳仁德的口述，福仙生前所行法事，主要有收煞、收驚、祭解、補運、安神位及過火等。就法術名目來說，和其他傳承並無太大差別。在其體法事科儀上，以筆者所觀察過之正興宮過火儀式來看，與蘇府王爺廟及保安廟相較，在程序上，亦無太大不同。

⁶⁰ 行忠宮為北臺灣鸞堂重要發源地忠寮行忠堂在淡水街的分香鸞堂，主祀五聖恩主，原設在七條通附近，民國 84 年遷來淡海新市鎮區現址。福德廟府、行忠宮及正興宮三廟的位置相當接近，關係頗為密切；福先生所居住之大龜崙，亦座落在淡海新市鎮區（二期），故福先生前與這些廟宇的關係特別密切，顯有其地緣關係。事實上，就像臺灣早期各地的道壇，皆各有其執業的「行業圈」一般，法教法師的執業範圍，多少亦存在類似的情況，至少筆者在淡水所進行的調查，確有此情形。

座落在淡水沙崙里海邊港子平的平安宮，創建於民國 55 年（1967），主祀張天師，配祀清水祖師及九天玄女等神靈。據平安宮現任住持黃永水言，其所傳承的法教，係屬「天師法」。此法最初是由其外祖父陳清的一位表叔，大約在清末自中國來台，並將道法傳承給陳清，陳清再傳給其父黃傳（1929～2004）。黃傳原本在家以法師為業，後來才募款創建此平安宮。是以，此道法在台的傳承，連同他在內，已有四代。黃永水家傳的天師法，據其說詞，乃是一種方便法門，行法時，並不須穿戴任何的道冠或道袍，也未使用帝鐘、法索等法器；教法的傳承，乃以口傳為主，少有文字資料。其平日主要的行法內容，計有收驚、祭解、補運、出煞、安神位及處理倒房事宜等等。每年陰曆的正月初五，清水祖師聖誕前夕，平安宮亦和同庄的保安廟一樣，舉行過火、爬刀梯、過刀橋、釘橋等儀式，為信徒消災、解厄，同時返歸宇宙源頭，以淨化、更新及重啓人、地之嶄新生命和陰陽秩序。不過，上述的法事內容，並非源自家傳的天師法，而是其父黃傳在世之時，傳習自他處，並開創此習例。⁶¹ 淡水沙崙一地，也因此成為臺灣地區極為少見之有二廟同時舉行登刀梯及過刀橋等儀式的村庄。類似平安宮這種「天師派」小法的傳承，在臺灣的道法二門當中，實較為獨特及罕見。

由以上的整理、分析，可以清楚看到，淡水一地的法教傳統，實相當的豐富及多元；諸法派之中，實又以三奶法為盛，⁶² 此和臺灣本島及北部地區整體情況相近。早期淡水法教興盛的原因，和淡水的道教原為靈寶派獨擅勝場，而該道派本無小法的傳承，且道士平日主要從事功德拔度齋儀，

⁶¹ 據沙崙一帶當地人士的說法，黃傳本和保安廟關係密切，後來因故離開保安廟，在同庄的港子坪自建平安宮。當地人以其內亦奉祀清水祖師的緣故，仍慣稱為「祖師廟」。平安宮之所以亦有登刀梯之年例，應和保安廟頗有關連。

⁶² 除本節所列出之各法派外，位在八勢的真武廟（主祀玄天上帝），亦有駐廟法師，傳承閻山法。根據初步調查，該廟的前身為淡水新生街的真武堂，堂主姓盧，原籍石門老梅。盧堂主過世後，由其子盧木安接手，民國 75 年時，在八勢里現址創建真武廟。至於混真壇家傳可能為三奶法的法教，因訪問有困難，故亦難知其詳。

較無暇兼行收驚、祭解及過火等小法事，而給予法教更多的生存及發展空間有關。也正因如此，道士與法師之間，彼此各有其職司及專長，較不存在強烈或尖銳的競爭關係；但這樣的情況，隨著功德拔度儀式的日漸減少，靈寶道士亦必須依靠更多的小法事為生時，⁶³ 彼此間的競爭情形，也會逐漸升高。這再加上各類宮廟神壇的大量增長，使法教獨立生存的空間，更加受到限縮及擠壓。現今淡水地區的法教，已較少見到獨自立壇的情形，即使有獨立的法壇，大概也都難以單獨依靠法事而維生。是以，淡水法教之走入宮廟及依附在宮廟而傳承的情況，便愈加明顯；但即使在宮廟當中，淡水的法教，實仍不免存在日漸萎縮或後繼乏人的情形。

四、蘇府王爺等三廟的法教、道法關係及其年例祭天儀式

（一）蘇府王爺廟、保安廟及福德廟府三廟概況

蘇府王爺廟、保安廟及福德廟府三廟，依次座落在今日淡水西部濱海地區的油車、沙崙及大庄⁶⁴三里境內（詳見下頁圖），分別為三里的公共廟宇及信仰中心。此三里所含轄區域，緊鄰臺灣海峽及淡水河出海口，地勢較淡水老街區來得平緩，很適宜住居及耕種，故早在西荷時期，即有大批漢人來此群居生活，是為淡水及北臺灣最早有漢人群聚開墾之地。其後，隨著西、荷勢力的退出臺灣，明鄭政權的著重南瀛，此地區亦隨之荒蕪。直至乾隆初年以後，才又見大量漢人移入殖墾。乾隆中期左右，有港口之便的滬尾街市逐漸形成，並很快成為北淡地區的商業、生活及住居中心；

⁶³ 比如，混玄壇的道士張嘉霖，其繼承伯父張正雄的壇號獨自立壇後，由於功德儀式案件的日漸減少，他便必須多方地學習各種符咒、法術及承接更多的小法事來維生。其混玄壇，現今更和由其本身所創立的義應宮結合在一起，以增廣更多的法事業務。混玄壇如是的轉變，固有其個人的興趣因素，但亦和整體法事環境的變化有關。

⁶⁴ 大庄原名「大庄埔」，本座落在今日淡海新市鎮內，自清代以降，一直歸屬於沙崙庄；淡海新市鎮設立後，方集體遷庄至現地，且隨著新市鎮人口的不斷增長，再加上臺北縣升格為新北市，因此，乃於 2010 年從沙崙里獨立出來。

油車口等三里之境，儘管亦陸續有漢人遷入，但相對滬尾街來說，實屬庄外之偏僻農郊，故人口成長相當緩慢。根據日治時期明治 29 年（1896）的調查統計，滬尾街的總人口數為 5295，而油車口、沙崙及大庄的人口數，則分別為 450、349 及 199，兩者間顯有極大落差。如是的情況，直到戰後三、四十年間，仍未有太大的變化。大約在八十年以後，隨著原淡水街區人口的飽和及淡海新市鎮的逐次開發，三里境內的人口，亦快速增長。依據淡水區戶政事務所於民國 102 年 4 月的統計，淡水區的總人口數共計 152142 人，油車、沙崙及大庄三里的人口數，則已分別成長至 5787、3561 及 5569；其中實有極高的比例，皆是由境外移入。三里如是的人口結構及成長情況，對其宗教信仰的發展及變遷，自然也會產生重要的影響。



西淡水濱海地區蘇府王爺等三廟位置圖

油車、沙崙及大庄三里之境，本即相互接壤，是以自古以來，三里關係就相當密切；清代以降，三里雖皆劃歸在淡水街，然無論就地理、風土或信仰來看，實和淡水街有些區隔及差別，頗有自成格局之勢。三個庄頭，皆各有其公廟及信仰中心，以泉州籍漢人移民後裔為主體的三庄庄民，長

期以來，便以此三廟為其心靈寄託及信仰核心；⁶⁵ 其中，蘇府王爺廟建廟最早，約在清道光年間，保安廟其次，興建於 1913 年，福德廟府則是到 2005 年方新建完工。⁶⁶ 蘇府王爺廟所在的油車里，至今雖已遷入眾多的新住民，但境內除中崙、油車兩座傳統土地公廟，及近年出現的私壇海莆宮外，⁶⁷ 完全未新建任何宮廟神壇；至於其他宗教的道場或組織，亦未見到，故該廟自清代至今，一直是油車里境內獨一無二的信仰中心。至於沙崙及大庄二里的情形，則有所不同；近三十年，二里境內，同樣遷入不少新住民，這些外來人口，同時也帶進不少新型信仰。在宮廟神壇方面，沙崙里境內即至少增加平安宮、三信宮、太子宮、金闕太子宮及月老仙翁廟等五座，大庄里則增加行忠宮、慈濟宮及修緣閣等三間。在其他宗教方面，大庄里則先後新增淡海長老教會、⁶⁸ 淡水聖教會⁶⁹ 及淡海基督教會⁷⁰ 等三個基督教教會。⁷¹ 三里境內近年大量增長的新住民，事實上，並未見積極參與三個庄

⁶⁵ 淡水街最重要的信仰中心——清水祖師廟，其每年農曆五月五日及六日的暗訪或繞境範圍，從開始到現在，都只局限在老街區，從未到過油車、沙崙及大庄三里；三地公廟的神輿或陣頭、軒社，早期雖曾參與祖師廟的繞境，但近年來，基於種種考量，都已先後退出。事實上，三地的公廟本各有其年例祭典，並於祭典期間，在三里境內，進行巡庄繞境活動，故參不參與淡水街的繞境，對三庄廟宇或居民來說，實影響不大。

⁶⁶ 福德廟府前身為一座位在今日淡海新市鎮內的小土地公廟，後遷來現址重建，並將庄內民家所供奉的第六代張府天師，和土地公一起奉祀，故新建廟名改稱為「福德廟府」。大庄居民在未建設此大廟之前，因地緣關係，故常參與保安廟及蘇府王爺廟的年例祭典活動。

⁶⁷ 海莆宮為私人神壇，座落在蘇府王爺廟右後方民家，主祀天上聖母。

⁶⁸ 該教會創立於 2001 年，目前信徒總數約 156 人。詳參蔡維民等，《淡水鎮志（下）·宗教禮俗志》，頁 46。

⁶⁹ 淡水聖教會創設於 1987 年，原座落在英專路，2007 年遷來大庄里的沙崙路，目前信徒人數約 35 人。詳參蔡維民等，《淡水鎮志（下）·宗教禮俗志》，頁 39-40。

⁷⁰ 淡海基督教會創設於 2001 年，目前信徒人數約 35 人。詳參蔡維民等，《淡水鎮志（下）·宗教禮俗志》，頁 42。

⁷¹ 2000 年以後，大庄、沙崙地區新興的基督教會，雖有三個之多，但由信徒總人數來看，對該地區原本以道教及民間宮廟為主的信仰板塊，並未帶來太大的影響。事實上，淡水一地，因著馬偕牧師於 1872 年的定居傳教，乃成為北臺灣基督教的重要發源地；然即

頭廟的祭典活動，也沒有因此為三廟帶來更多的信仰人口，反之，則有流散其信仰的情況；⁷² 三廟最主要的信眾，大多還是傳統在地的住民。

蘇府王爺等三廟，各自崇拜的神明雖有所不同，但三廟的關係，因地緣相近之故，向來十分密切；年度祭典之時，彼此皆會迎請他廟的神明來作客，繞境的路線，也都會行經其他二廟，以表敬意。誠如上節所析介一般，三廟長期以來，皆各自存在一法教傳統，並由法師負責主持年度的各項儀式；不過，由於法教的傳承及內涵各有不同，因此，法師、童乩及道士在廟宇和祭典當中各自擔負的任務及角色，亦略有差別。蘇府王爺等三廟不同的法教傳承，以及道士、法師和童乩間的錯綜複雜關係，不僅在淡水及北部地區頗具特色，即使在臺灣，甚至所有華人地區的民間信仰當中，都是一個相當獨特有趣及頗具代表性和值得深入分析、探討的案例。這也是本文為何選擇此三廟做為主要分析探討對象的原因。

（二）蘇府王爺等三廟的年例祭典及道、法關係

1. 蘇府王爺廟

西淡水濱海地區三公廟中，以蘇府王爺廟創建時間最早，法教傳承歷史也最悠久。該廟一年當中，主要的祭典儀式及節慶活動，計有接天神、南巡進香、祭奠經仔公、中元普渡、初一、十五犒軍、神明聖誕祭祀、卜值年爐主及年例慶典；另有非例行性的信徒問事、建醮、⁷³ 入火安座及安外營等等。諸儀典中，以每年農曆九月初八及初九，二日所舉行的年例祭典最為重要；在兩天的祭典活動，總共進行過火、巡庄繞境、拜天公、宴王、犒軍、普施及送王船等儀節，其中的送王船，乃是北部廟宇中唯一長

便如此，淡水地區的基督教信仰人口，一百多年來，亦無太明顯的成長。比如，由馬偕所創建、淡水歷史最悠久的長老教會會堂，目前的信徒總人數，也大約只有 917 人左右。

⁷² 以油車里為例，該里人口數量近年雖大幅成長，但王爺廟的人員仍常感嘆，雖然全庄人口數已將近六千，但願意繳交丁口錢的家戶及實際所收到的丁口錢，仍相當有限。

⁷³ 蘇府王爺廟的建醮活動，全依王爺指示是否辦理，並無定例；至目前為止，該廟只於七十六年舉行過一次。

期施行的儀式。

由於該廟本有法師、桌頭及王爺、三太子等神明童乩，如上的廟內儀式，長期以來，主要皆是由法師自身，抑或法師搭配乩童一起來主持；眾儀式當中，少數必須延請道士的，便是年例祭典當中的拜天公和通疏，以及祭奠海墘經仔公和建醮活動。在法師與乩童的具體關係上，儘管蘇王爺廟大多數的儀式，都是由法師獨立主持（比如，犒軍、普施、中元普度），抑或是由法師先開壇，再請神明降乩一起搭配進行，且各類儀式的主要程序及節次也十分固定，但相對神明的乩身來說，該廟的法師，仍比較是扮演支援或配合的角色，代表神明的童乩，仍居於主導或較尊崇的地位。比如，該廟年例祭典的舉行，向來都須於農曆八月一日及九月一日晚上，先操兵及觀童降乩請示王爺有關當年王船的大小、添載事物、水手人數及各種注意事項等等，並請王爺預先敕寫各種法事所須符令。年例當中的過火、繞境及送王船等儀典，也都是由乩身引領神明的輦轎來主導進行；法師或桌頭在整個祭典過程當中，皆較處在從屬或配合的地位。

至於拜天公及通疏文的儀式，蘇府王爺廟長期以來，皆是延請淡水老街區之熟識的靈寶派道士來主持。對此儀式，該廟如是處置的原因，固然和廟內的法師並未學習此科儀有關，不過，其背後更為深層的因素，應當還是和道、法二門之內涵、屬性及特質上的不同，以及漢文化之長期性的積澱浸潤和深刻影響有關。相對法教的原始、草根、直白、口語、實用及不重經典、文字，道教顯然更有其經典、組織、制度，也更為重視文字、教義及儀禮的雅馴，由是而更具「文字教」、「經典教」或「體制宗教」的特質或色彩；而「通疏」一儀，便直接、清楚的關係到文字的書寫、崇拜及運用，因而就非原本即不太重視、也較不熟悉文字書寫運用的法師所專長。且不說「通疏」一儀，其歷史源頭，最初實可追溯至漢末天師道的「三官手書」及「呈章賞會」等儀制，因而本為道士所專擅；道教在近二千年的發展歷史當中，也早已在漢文化及漢人心目中，藉由各種不同的儀制、管道或方式，相當成功及深根蒂固地建立起道士（特別是受過職籙者）擔

任人、天（神）交通媒介的深刻印象及集體認同。⁷⁴是以，當法教法師原本即未學習此科儀，⁷⁵亦不善於文字的書寫及表達，更未曾受過正式的神職及神籙時，則自然只能延請比法師更具體制及文字運用能力的道士來主持。

事實上，在包含道教、漢人民間信仰在內的各種人類宗教當中，人神之間的交流、溝通或祈請、祝禱，本就可直接「以心交心」、「以意交意」、「以神通神」，且「心誠則靈」，或如《禮記·中庸》之謂：「至誠如神」，本不需要透過文字甚或語言這樣的媒介；⁷⁶若是特別企求達到人神間的完全契合、統一之深層性的密契經驗時，語言、文字的存在，則不僅不是助緣，甚且還是一種必須予以放下或超越的不必要間隔、阻礙。如是之理，實幾為各大宗教所共同主張；老莊及道、禪二宗，於此道理，析解發揮的尤其精彩、透徹。道教齋醮當中最為核心的「朝科」儀式，特別著重在人之神與神之神的直接接觸、交通和融合，是以，過程中雖仍有文字及實體性「疏

⁷⁴ 臺灣南部靈寶派道士所舉行之公開性的登刀梯閱籙奏職儀式，便是一個相當典型及極具創意和代表性的範例。藉由象徵登天之登刀梯儀式的公開舉行及展示，地方的百姓，也自然的集體認同一位道長已正式取得上天及張天師的許可和認證，由是而足以擔任人天（神）交通的關鍵媒介。保安廟的年例祭典儀式，之所以不需要和蘇府王爺廟及福德廟府一般，特別延請淡水的靈寶派道士來主持，其根本的原因就在於，該廟法師、法役的培訓，本就需要經過齋戒坐禁及出關過火、登梯及受職的儀式。是以，當一位法師或法役成功的通過層層的培訓和考驗，進而獲得上天的認可及授證後，實已和道士一樣，在當地民眾心目當中，成功及清楚地建立起人天交通媒介的集體印象和認同。

⁷⁵ 法教法師亦有「拜天公」一儀。臺灣民間結婚、謝願之時所舉行的拜天公儀式，便常找法師來主持。不過，無可否認的是，法教法師在各種儀式當中所使用的「疏文」，其最初都是由道士學來。

⁷⁶ 人類原始的宗教，本無文字的使用；臺灣民眾之入廟祭神、祝禱，與神交流，亦無須特別透過文字或書面，且常強調「心誠則靈」。先秦儒典《禮記·祭統》所謂：「夫祭者，非物自外至者也，自中出，生於心也。」、「身致其誠信，誠信之謂盡，盡之謂敬，敬盡然後可以事神明，此祭之道也。」、「君子之齊（齋）也，專致其精明之德也。故散齊七日以定之，致齊三日以齊之，定之之謂齊，齊者，精明之至也，然後可以交於神明也。」亦精要的點出人神交通的根本旨要係在靜定統一、無所染著的誠心。《禮記》如是的齋戒祭義，在道教的齋醮科儀及儀式思想當中，實得到完全的繼承及發揮。

文」的象徵性呈奏及表白，但其實更著重在高功道長出神、出官後之先天純粹之「心詞」、「心意」的發動，以祈求人之神與神之神的直接交融和感通，其故亦在於此。類似臺灣民間漢人社會所常行的年例祭典儀式（特別是其中的祭天儀式），其根本的目的，同樣是在交通人神（天）及連接、回返生命的形上或神聖本源，⁷⁷ 使凡俗生命得以藉此連結及回歸，而得以跳脫過去原有的命運、厄運、氣數、格局或窠臼，進而重新混沌立極或開基，重新啓肇一嶄新的生命、命運或格局。⁷⁸ 如是的宗旨及目的，和宗教人士藉由身心修煉、靜神祈禱等方式所企求達到的，本無不同；只是一為個己性，一為集體性，一為內密性，一為公開性。如是的宗旨及目的，本就不需要特別透過文字這樣的媒介而來成就。由此來看，年例祭典中的祭天儀式，之所以會特別透過類似文字、書面之公開宣讀及展演的方式來進行，一方面乃是植基在漢文化本身所特有的文字信仰及崇拜，⁷⁹ 另一方面，乃

⁷⁷ 以漢文化來說，此終極性的形上本源，即是天、道或無極、混沌。

⁷⁸ 以蘇府王爺廟的年例祭典為例，凡參與祭典的民眾，都會把代表過去或較為不濟之自我的紙牌「替身」，放置在王船當中，隨王船的火化而焚毀；如是的象徵動作，自然含蘊著毀滅與重生的雙重暗示、作用及意涵。在自然宇宙當中，火焰本即帶有毀滅及新生的雙重作用，宇宙的形成與毀滅，便是因著爆炸燃燒而成就。印度教三大主神之一的濕婆神，在不斷燃燒的團團火焰當中，無止盡的婆娑起舞，事實上即反映宇宙萬化因著火焰的燃燒而不斷成毀的根本律則。臺灣各地的年例祭典或送王船等儀式，火焰之所以都是核心主軸及象徵（比如，過火、王船火化），絕非偶然，其實同樣反映及象徵著自然宇宙之如是的根本力量和律則；虔誠的信眾，也藉由如是儀式活動的參與，而得到過度及新生。

⁷⁹ 類似基督教、伊斯蘭教、印度教及佛教等幾大宗教，皆和道教一樣，擁有大量的文字、經典，也都相當重視文字及經典的價值，但這些宗教的儀式（比如，基督教的彌撒及聖餐禮），除漢地化、民間化或受道教影響的某些佛教外，卻極少見到如道教一般的重視疏文、符籙等文檢書面資料的作用。道教儀式如是大量的使用及重視文字書面資料，除是取法中國古代君臣官僚體制的運作模式外（在天人一體及天人相應思想濃厚的古中國，人間的帝制，正如Eliade所說的一般，最初其實乃是模仿天上的神聖原型；紫禁城之對應天上的紫微垣，便是一個典型而有力的例證），更在於道教及漢文化所賦予漢字和符籙文字的神聖性。無論是靈寶派視符籙為天文、神書之觀念。有關此點，可參閱謝世維，《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》（臺北：商務印書館，2010）。特別是書

是藉由如是公開展演及文字莊重書寫登錄的方式，使地方集體參與的信眾，得以強化及深化已和上天或根源再度連結，並獲得來自上天庇佑的印象，進而使其生命或心靈，深刻相信生命乃能因此而跳脫原有的命運、格局，並得以脫胎換骨，抑或重新做人。換個方式來說，類似這樣的年例祭典儀式，其實正是臺灣漢人村莊一年一度或多年一次所集體進行的過度儀式，抑或集體參與演出的「宗教儀式劇」。其中，建造之初即已獲得玉皇上帝敕賜（「玉旨」或「玉敕」）的地方公廟，乃是人天或人神交通的神聖場域，也是村莊小宇宙的神聖根源及中心；⁸⁰ 而「代天巡狩」，抑或為玉帝所派令且可以通天、上達天聽的廟宇神明，則是上帝在人間的分身或代表；至於道士或法師所扮演的，即是交通人天（神）的關鍵媒介。藉由如是儀式活動的投入、參與及觀摩，村莊民眾也因此而使其生命進入類似 Victor Turner 所言之「模稜兩可」、「空洞虛無」抑或無結構、反結構、超越結構的闊限狀態，⁸¹ 進而跳脫或超越生命原有的階段或格局。等到祭典儀式結束後，生命便得以獲得更新，並重新聚合到社會及人生的路程當中。姓名、文字的明載於疏文當中，並且火化呈報上天，無疑乃是為了強化參與信眾的印象或信念，使其深信自身的生命，已和上天、根源再度連結，並能獲得來自上天、神明的護持及庇佑，由是而得以重新轉化。

中的第一、二章。而傳統民間社會對於造字者倉頡及漢字、印章（印信）的信仰和崇拜（比如，臺灣早期各地相當常見的「敬字亭」），也都反映出漢人社會對於文字的獨特認識及崇信。

⁸⁰ 「所有的寺廟與宮殿——擴而充之，所有的聖域與王居——皆是聖山，因此也都是中心。聖城、寺廟等乃是宇宙之軸，為天、地、地下三界交會之點。」參 Mircea Eliade 著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》（臺北：聯經，2000），頁 9。

⁸¹ Victor Turner 著，黃劍波、柳博譯，《儀式過程——結構與反結構》（北京：中國人民大學出版社，2006），頁 94-131。



混真壇道士於蘇府王爺廟年例拜天公儀式中宣讀疏文

2. 保安廟

沙崙保安廟的法教，因一開始即建立起較為嚴格、完整和公開的法師養成、考核及認證方式，⁸² 是以在淡水西部濱海地區三大廟宇當中，傳承最具體系及制度性；也因為如此，使得保安廟的法師或法役，在該廟及當地民眾的心目中，更具崇高的威望及地位。

主祀清水祖師的保安廟，為向祖師正月初六的聖誕祝壽，故其年例祭典舉行的時間，訂定在每年的正月初四至初九日，其主要的流程及儀典內容如下：正月初四日起，至初九日止，由佛教法師及廟內誦經團共同舉行為期六天的「祈安禮斗法會」。初五凌晨「接神」、「迎神」，同時藉由乩身

⁸² 蘇府王爺廟的老法師，為了持續培訓新一代的法師、法役，也會固定選擇某些時間，在廟宇正殿當中由王爺童乩的監督之下，教導志願者學習廟內各項法事所需用到的符咒及身法、手訣。福德廟府法教的傳承方式，亦大體相同；其中較大的差別是，福德廟府及正興宮的法師，因系出同門，故當培訓完成後，會集體於正興宮的孚佑帝君座前，正式發願、立誓，絕不違背師門，並謹守道德、教法，以取得認證，故比起蘇府王爺廟，實更具制度。

向清水祖師請示當年是要舉行過刀梯，還是過刀橋及釘橋。⁸³ 初五早上在正殿舉行淨刀、敕刀儀式，以供應下午的刀梯或刀橋使用；當日下午的未、申時，舉行過火及過刀梯或過刀橋、釘橋。正月初六上午巡庄繞境，下午七點向祖師公祝壽及卜值年爐主。隔日，新任爐主「過頭」。

保安廟的「祈安禮斗法會」，大約是在三十年前才開始舉辦；雖然其設置於廟前之禮斗壇場的神明掛軸，⁸⁴ 乃是懸掛玉皇、南北斗二星君、北帝、天師及康、趙二元帥等道教神靈，但主持法會的，卻是佛教的法師，並由該廟的誦經團配合誦經。如是的情況，在現今臺灣擁有誦經團的民間宮廟當中，早已不稀罕；⁸⁵ 俗諺所謂之「佛無拜斗，道無放燄口」的長期傳統，顯然已因宮廟誦經團在戰後大量地組成及普遍參與各項廟宇法事，而逐漸被打破。除此之外，從法會的壇場佈置、舉行時間（正月初九即「天公生」）、斗首的種類⁸⁶ 及最後一天所安排的「齋天」科儀來看，如是的法會，雖名之

⁸³ 保安廟每年的年例祭典，必會過火，但過火之後，到底是要舉行過刀梯，抑或過刀橋及釘橋儀式，則完全由清水祖師在當日凌晨的降示所決定。據廟方人員說，若是當年度的整體運勢較差，有可能會出現較多的災劫厄難，祖師便會指示過刀梯；反之，若較為平順，則只要過刀橋及釘橋即可。根據筆者針對保安廟及金福宮雙方人員的訪查，保安廟的過刀梯儀式，並非初始即有，而是受到金福宮的影響才開始設置。換句話說，淡水最早（可能在清代即開始）舉行爬刀梯儀式的廟宇，乃是位於三民街上的金福宮；該宮在長期施行此儀後，因廟地原本即座落在狹隘、陡峭的巷弄之中，空間相當有限，多年來雖另借場地施行，但亦困難重重，由是而有終止之意。此時正好保安廟有意舉行如是儀式，所以金福宮便將其登刀梯所用之巨木，奉送給保安廟。也正因二廟之間存在如是的關係，是以，早期保安廟在舉行年例祭典之時，皆會依例迎請金福宮的池王爺到該廟作客，但如是的儀例，近年已不再出現。

⁸⁴ 此是根據 2013 年筆者所觀察到的情況。

⁸⁵ 以淡水的情況為例，淡水老街的三大廟宇——福佑宮、清水巖及龍山寺，皆擁有自身的誦經團，且每年都有「祈安禮斗法會」的舉辦，但主持法會的，同樣是佛教的出家或在家師父。在筆者近年曾調查過的臺北保安宮、台中元保宮及台南學甲慈濟宮北、中、南三座重要的保生大帝廟宇，也都可以見到如是的情況。之所以會有如此發展的主要原因，和廟方考量經濟的因素，以及民間廟宇的誦經團，其屬性往往比較偏向佛教有關。臺灣的道士，顯然也會因為這樣的發展趨勢，而減少許多承接「祈安禮斗」法事的機會。

⁸⁶ 整個禮斗法會，除總斗首外，乃以「玉皇首」為最高（斗金數目與總斗首相同，皆為三

爲「禮斗」，但實質上，亦兼具拜天公及爲天公祝壽的意涵。換句話說，保安廟正是以「祈安禮斗法會」的舉辦，來取代傳統的拜天公儀式；且主持法會及代表信眾向上天呈疏和擔任人神交通媒介之人，已由傳統的道士或法教法師，轉變爲佛教師父，此乃戰後臺灣民間信仰當中的另一重要變化。這樣的變化，一方面和戰後佛教信仰的繁榮興盛有關，另一方面，無疑也會排擠道士及法師在廟宇當中所長期擔負的任務及角色。當然，從如是法會的舉辦，我們亦可看到，漢人社會藉由疏文及書面文字和印章確證的方式，與上天、神明進行交通，仍然在漢人當中，具有積澱深固，甚至牢不可破的文化及信仰基礎，⁸⁷ 當同樣擁有文字及經典傳統的誦經團成立後，廟內的信眾，仍然會尋求藉由上疏呈章及文字明載的方式，來與上天交通。⁸⁸

保安廟年度祭典的重頭戲及長期傳承，乃是初五下午所舉行的過火及過刀梯或過刀橋及釘橋等儀式。如是儀式，自創置以來，便都是由廟內的二位法師，搭配清水祖師乩身所共同主持。儘管代表祖師的乩身皆全程參與，並立居中尊主位，但因該廟領有職牒的法師，本就敬奉清水祖師爲恩主，且成爲有權代替祖師行法濟世的法役，再者，整個法事的流程、儀節也都十分固定，因此，神明乩身在整體儀式過程當中，便比較居處在配合或護持儀式進行的地位。⁸⁹ 此點和其他二廟的情況，略有不同；造成如是差別的原因，主要還是在於該廟的法教或法師傳統的強弱、身分地位或完備程度如何，若是法師養成制度較爲周全，且身分獲得較正式的認定，則

萬六千元），其次則為「三官首」。

⁸⁷ 漢人社會如是對於文字、印章的特殊信任及崇拜，也體現在現實政治、商業及庶民生活當中類似「相信印章、印鑑，而不太相信簽名」的現象。

⁸⁸ 「祈安禮斗法會」既然同時兼具與上天連結、交通及向上天祈福的意義，則其到最後，是否會完全取代「過刀梯」這種既煩瑣、傳承亦不易，且又須勞師動眾、耗費大量人力、物力的儀式，乃是一個值得觀察的可能發展。比如，比較都市化之淡水街上的清水巖，在過年期間只有單獨舉行「祈安禮斗法會」而已。

⁸⁹ 比如，登刀梯時，只有法師會上去，童乩則是站在刀梯底部，護持法師及眾人上下刀梯。

神明乩身的作用及角色便會相對弱化一些；反之，則較強化。也正因保安廟傳統法師養成制度較為完備及周全，是以，該廟曾經歷齋戒坐禁儀制，並已正式取得職牒的法役，實已和南部登過刀梯的靈寶道士一般，足以擔負起人神或人天交通的中介角色，能代替清水祖師施行各種法務。也因此，在保安廟所施行的各種法事、儀式中，惟一會特別延請道士來主持的，就只剩每十年一科的建醮活動而已。⁹⁰

儘管保安廟的年度祭典當中，並未特別舉行如其他二廟一般的道教拜天公及通疏儀式，但其傳統的「登刀梯」儀式，其實同樣含蘊著通達上天，返歸宇宙萬物本源，以求重新立極（太極），重新混沌開基，藉此超越集體及個人原有的時運或格局之意涵。⁹¹ 這樣的意涵，和二廟延請道士所主持的拜天公及通疏儀式，並無兩樣；兩者皆同屬 Arnold van Gennep 所謂的「過渡儀式」，也都具有隔離（閾限前）、邊緣（閾限狀態）及聚合（閾限後），這樣的三重步驟及結構。道士和法師在各自的儀式當中，都同樣扮演人神（天）交通的重要中介角色；保安廟的法師，因領有法役職牒，早已取得上

⁹⁰ 近幾科的醮事，保安廟皆是延請蘆洲顯妙壇（屬劉厝派）的朱傳斌（原為石門鄉人）及其子朱堃燦兩位道長來主持。日治之前，淡水的靈寶道士，都還具有作醮的能力，但如是的能力，隨著醮事的不斷減少而逐漸流失。是以，無論是保安廟或八庄大道公每年農曆七月七日的祈安醮，還是福德廟府於 2005 年 5 月所舉行的三朝慶成祈安醮典（聘請高雄彌陀鄉贊照壇的黃政雄道長主醮），都只能延請外地的道士來主持。

⁹¹ 無論是內丹、瑜伽等身心的煉養修行，祭解、過橋、過關限等儀式，還是現實生命、人格、心靈、意識的轉化或改變，以及成年、結婚、生子、死亡等人生幾個重要階段的過度，其實都含蘊著這樣的思維、理路及模式。如是的規律及理路，其實也就是宇宙萬物向前演化及逆返回歸所共同依循的根本律則（道），因而具有存有論或形上學的意涵。就漢人的文化來說，無論是《易傳》的「太極生兩儀，兩儀生四象…」，《老子》的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，「復歸於樸」，「反者道之動」等說法，還是周濂溪《太極圖說》所謂的「無極而太極，太極動而生陽……」，「主靜以立人極」，皆同樣在闡述如是的順逆存有之道。誠如 Eliade 所說的一般：「任何犧牲儀式，如印度之經文昭然明說的，都只是重複創世紀的行為。」參 Mircea Eliade 著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》，頁 8。漢人及人類的宗教儀式、生命禮儀及歲時節慶，事實上，都同樣地在模仿、順應或尋求超越這樣的存有律則。

天的印可、認證，可以代天（神）行法，所以自然能名正言順的擔負起這樣的任務。兩者間較有差別的，乃是一者較重視及借助於經典、文字的媒介，儀式的安排及表現，也較為靜態、文雅，另一方，則不藉經典、文字，直接以登梯上天之象徵性動作的公開展演，向信徒喻示與上天的連結及交通；如是形式上的差異，其實也正反映出道、法二門各自的特質。此外，登刀梯儀式之「過關」或「消災」的目的及色彩較為濃厚，而拜天公則祈福、謝恩的意味較強；但無論是過關，還是祈福，其宗旨、原理及結構，其實並無兩樣。有關「登梯」儀式之登天、通天的意涵及功能、作用，可進一步闡述如下。

在閭山教法當中，「登梯」一儀，本即存在「登天梯」或「登天門」等別稱；如是的別稱，其實正畫龍點睛的道出「登梯」一儀的根本目的及意涵。如下所見有關「登梯」的一些法咒，便可更直接、有力地印證如是觀點：「祖師存變，本師存變，存變吾身，不是吾身，吾身化為飛仙白鶴正身，飛上三十三天。」⁹²、「一喚天來天門開，天仙兵馬下凡來。二喚地來地門開，地仙兵馬上壇來。……弟子站在刀梯上，喚明天地日月星。弟子起頭望星斗，並天星斗作證盟。上有通天並達地，下有聖賢諸眾神。」⁹³儘管如上的科儀法咒，主要和登天奏職有關，而保安廟的登梯法本，又深鎖在內殿神櫃當中，外人難窺其詳，但其過刀梯的儀式之具有登天返源，藉以重開新機，轉化時運的象徵意涵，乃無可疑議。⁹⁴ 蓋登刀梯所使用之札根

⁹² 真德大師、永靖大師，《閭山法門秘旨》，「存變祖師咒」，頁368。

⁹³ 真德大師、永靖大師，《閭山法門秘旨》，頁377。

⁹⁴ 在中國湖南、湖北及貴州等省境內如苗族、傈僳族等少數民族，亦普遍存在類似保安廟之「上刀山，下火海」的儀式，而其登刀梯所具有登天的象徵意涵，亦得到一致的肯定。可見於如下之說法：「在巫師登上刀梯之後，他做了這樣一個舉動，朝天吹響了掛在梯頂的牛角號，這種象徵意義十分明顯，即溝通天神與人，表達要脫離地面的束縛達到登天目的。」見李夢璋，〈苗族「椎牛」祭文化人類學闡釋〉，《民族論壇》，2008：9（長沙：2008），頁38。根據訪談，保安廟的法師亦透露，當法師登上梯頂之後，有揮鞭、持咒及散符的動作，前二者，實和苗族巫師的吹牛角一般，具有與天神交通的意涵。

於地、直指向天的巨大木，實即代表通天貫地之宇宙中心的「建木」、「宇宙樹」或「崑崙山」、「須彌山」、「宇宙山」，若於人體之內，即為「脊柱」，於宮廟、房舍之中則為「中樑」，此學界早已有闡發；⁹⁵ 巨木上三十六把橫穿而過的刀身利刃，則象徵道教天界觀或宇宙觀中的三十六天，以及法師、凡人在超俗入聖和登天返源路程當中所必須歷經的各種危險艱難及層層考驗。因著法師及信眾登梯儀式的公開演示，一來，可使地方信眾的集體心靈，藉此而同返根源、同登天界聖境，進而得以超脫和過度種種災難，以及獲得上天神靈的庇佑。再者，亦可藉此儀式，而使那些隨著法師、信眾背負上天的廟內神像、法器、法物及鎮宅符咒，獲得來自根源、天界的靈力淨化和加持，同時強化信眾對祂們的信賴及信仰。三者，可藉由此儀式的公開展演，而強化全庄民眾的生命韌度及心理力量，同時提醒民眾，對於來年村庄所可能出現的種種災厄，隨時保持警覺之心，並做好心理準備。第四，如是儀式的公開及重覆性舉行，自然也可藉此凝聚社區民眾的向心力及集體認同，同時加強其對廟內神明和法師的支持、信賴及信仰。是以，登梯儀式的意義及作用，對於社區及社區信眾來說，可謂十分的豐富、多元、深刻及重大。

⁹⁵ Mircea Eliade 著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》，頁 9-13。李豐楙等，《東港東隆宮醮志——丁丑年九朝慶成謝恩水火祈安清醮》，頁 106-108。事實上，人類許多原始的宗教、神話，也把整個宇宙比喻成一棵倒生的樹，Eliade 於此亦早有析論，比如如下之語：「印度通常以一棵巨樹代表宇宙。這個觀念在《奧義書》中有正式而明確的規定：『宇宙是一棵倒置的樹，根埋在天空裡，枝葉覆蓋整個大地。……』這個神話的和形而上學的符號並不是絕無僅有的。Masudi 提 Sabean 的一個傳說，說的是柏拉圖宣稱人是一種上下顛倒的植物，根伸展上天，枝葉延伸到地。在希伯來的秘傳教訓中也有相同的傳說。」參 Mircea Eliade 著，晏可佳、姚禧琴譯，《神聖的存在——比較宗教的範型》（桂林：廣西師範大學出版社，2008），頁 262-263。以此來解讀保安廟的「登刀梯」儀式，實更可見出該儀式之普世性及深具回返根源之存有論上的象徵意涵。



保安廟的過刀梯儀式

3. 福德廟府

三廟之中，以大庄福德廟府的法教，成立時間最短，其茅山法的傳統，亦有異於其他二廟。福德廟府落成安座於 2004 年 8 月，其前身為庄內的一座小土地公廟，日治之前即已存在；如是的土地廟，在現今淡水的 42 里境內，皆至少有一到二座，最多則有四座以上。不過，早在土地公廟時期，該廟即有年例祭典之舉行；其法教的傳承，則已有二十多年的歷史。現今的福德廟府，一年當中較為重要的祭典活動，計有每月初一、十五的例行

性犒軍；二月二日福德正神聖誕，當日下午三點舉行過釘橋及過火儀式；七月的普度；八月初四、初五的年例祭典（祈安廟慶大典）；南巡進香活動（確切日期依神明指示，通常在下半年）。諸祭典當中，自以八月初四、初五的祈安廟慶大典最受重視，也最為盛大；整個祭典活動，共包含八月四日上午的平安遶境，下午的拜天公、通疏及新舊爐主交接；八月五日下午的敬神、通疏、犒軍及普施等。在這些祭典儀式當中，由廟內法師單獨抑或搭配神明乩身共同主持的，計有例行犒軍、過火、過釘橋儀式及平日的信徒問事；至於七月的普度及年例祭典中的拜天公、⁹⁶ 敬神、通疏等儀式，福德廟府長期以來，都和蘇府王爺廟一樣，主要是延請其所熟識的混真壇蘇錦燦道長主持。由此可知，三廟的祭典儀式，實以福德廟府對道士最為倚重；此點和該廟法教成立時間較為短暫有關。在過火及過釘橋儀式方面，據福德廟府李正雄法師言，二儀式皆是依神明的指示而設置，其中以過火儀式較早，約有二十年的歷史，過釘橋乃是近幾年才開始，釘橋的大小、規制（108 釘），同樣是依照神明指示而製作。神明乩身在福德廟府儀式當中的重要性及受倚重程度，實為三廟最高；無論是過火，還是過釘橋，皆是由張府天師降駕主持，法師比較是處在從屬或配合的地位。

⁹⁶ 福德廟府當中，除天公爐外，雖無奉祀玉帝的神位或神像，但大庄埔庄內，自古早以來，即有一座小型「天公爐」，在各里民家中逐年輪祭。在福德廟府尚未建成前的年例祭典時，此「天公爐」會被請出，代表玉帝，接受民眾的祭拜。廟宇建成之後，依舊沿襲此例。

4. 三廟儀式及法教異同整理

綜合、總結前三節的析辨、討論，整理列表如下，以幫助理解：

廟宇名稱	主祀神靈	創立時間	法教傳承	祭天及重要儀式	儀式主持者
忠義宮	蘇府王爺	清道光年間 (1821-1850)	三奶法	拜天公	淡水靈寶道士 (混真壇)
				過火、繞境、普渡、犒軍、送王船	童乩、廟內法師
保安廟	清水祖師	1912	三奶法	過火、過刀梯、過刀橋	童乩、廟內法師、法役
				中元普渡	佛教法師、誦經團
				祈安禮斗（齋天）	佛教法師、誦經團
				建醮（十年一科）	外地正一道士
福德廟府	張天師、福德正神	2004	茅山法	拜天公	淡水靈寶道士 (混真壇)
				中元普渡	淡水靈寶道士 (混真壇)
				過火、過釘橋	童乩、廟內法師

五、結論

年例祭典儀式的舉行，無論是在淡水的老街區，還是在淡水的濱海或山陵地區，皆相當普遍。⁹⁷ 如是祭典儀式的長期流傳及年年舉行，除了體

⁹⁷ 有關淡水平地及山區數里之年例祭典的調查及探討，可參看簡有慶，〈蓬萊老祖與淡水

現漢人社會自先秦以降之「春祈秋報」及「感恩謝神」的美好德性及禮俗外，更具有《禮記·祭義》當中所強調之「報本返始」的形上學、存有論、超越解脫或人類深層意識的深刻意涵。正如臺灣早期漢人傳統宅第當中所普遍懸掛的「天公爐」（三界公爐），乃反映出漢人文化中之以天（道）為根本源頭或依歸的形上或存有學認識外，每年年例祭典的舉行，除向天地宇宙及玉帝眾神這個存有本源祈求消災、謝恩、降福外，它也是在不斷地重返根源，獲得存在的力量和重新混沌開基，以藉此超脫、轉化、更新個人及社區集體的原有命運和格局。淡水及臺灣漢人社區常年所舉行的如是祭天儀式，無疑具有著漢文化及各地方文化所特有的形式及內涵，但在這些各有差別、歧異的祭典形式及內涵當中，我們亦可看到人類的生命、意識及文化，皆普遍存在的共同結構及思維。此共同的結構及思維，即是肯定人類的生命、意識，皆同樣擁有其根本源頭，藉由此根本源頭的連結、回歸及契合，人類現實的生命、意識及命運，將可因此而得到超越、更新、轉化及解脫。不同的民族、地方及文化，皆透過各種繽紛多元的儀式及形式，在尋求連結根源及超越轉化。如是的情況，有點類似《易傳》及《莊子·德充符》當中所說的：「天下一致而百慮，同歸而殊途」，「自其異者而視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」

在本文的分析、整理當中，我們可以看到，淡水的道教，因自清代以來，即是以靈寶派為主，也因為這樣的事實，而使淡水的法教，擁有更多的存在及發展空間，與北部其他地區有所不同，和南部地區的情況，則較為接近。根據筆者的調查採訪，淡水的法教，至少存在三奶、九天、茅山及天師等數個不同的傳承，分別在私壇及宮廟當中流傳；其中勢力最大者，乃是三奶法。由於淡水的法教流派甚多，其儀式種類、施行方法、傳承方式及與道士、童乩及廟宇的具體關係，自然也相當多元及各有差別。從本文後半所著力聚焦的濱海三廟，便可見出其中的細部差異。不過，在這些

八月「年例」祭典》，收於淡江大學歷史學系編，《第三屆淡水學暨清法戰爭 120 週年國際學術研討會論文集》（臺北縣：淡江大學歷史系，2004）。

因著地區、教派及廟宇的不同而呈現出之分別當中，我們也可看到三地皆藉由或同或異的祭天儀式，在尋求與生命宇宙存有根源的連接與交通；而這樣的連接與交通，其實正反映出上文所言之人類生命及自然宇宙所共同擁有的存有規律及秩序！

當然，由於法教本身的神秘、鬆散、較不重經典、文字等等特質，也由於個人時間、能力及篇幅的限制，本文針對淡水法教所進行的一些調查，亦不免存在並不細密周全及值得再深入確認、釐清之處，此乃筆者後續研究可以進一步努力的地方。

後記：本文得以順利完成，特別要感謝以下諸位法師、道長、女士及先生接受訪問或熱心提供資料及各種協助：蘇府王爺廟的楊吉安主委、楊明鐵、陳昭明法師及總務鄭小姐等人；保安廟的周添水、蔣文通、陳啓祥法師及王麗珠主委（里長）；通真壇的陳文燭法師及其夫人；竹圍九天宮的徐老師；福德廟府的李正雄法師、太子乩身謝先生；混玄壇的張正雄道長；金福宮的謝錦煌先生；正興宮的吳仁德、呂良旺法師；平安宮的黃永水法師；明德壇的蘇西明道長；高雄太軒居士林國安。

引用書目

傳統文獻

安居香山、中村璋八輯，《緯書集成（下）》，石家莊：河北人民出版社，1994。

近人論著

朱焱炎主編，《名山聖地九天玄女宮廟》，臺中：中國九天玄女祖庭道教會，2010。

呂錘寬，《臺灣的道教儀式與音樂》，臺北：學藝出版社，1994。

——，《道教儀式與音樂之神聖性與世俗化（儀式篇）》，臺中市：文建會文化資產總管理處籌備處，2009。

李夢璋，〈苗族「椎牛」祭文化人類學闡釋〉，《民族論壇》，2008：9，長沙：2008，頁 38-39。

李豐楙等，《東港東隆宮醮志——丁丑年九朝慶成謝恩水火祈安清醮》，臺北：學生書局，1998。

——，〈巡狩：一種禮儀實踐的宣示儀式〉，李進益、簡東源主編，《臺灣民間宗教信仰與文學學術研討會論文集》，花蓮：花蓮教育大學民間文學所、花蓮勝安宮管委會，2007，頁 5-36。

——，〈從玄女到九天玄女：一位上古女仙的本相與變相〉，《興大中文學報》，27，臺中市：中興大學中國文學系，2010，頁 17-54。

——，〈道法二門：台灣中、北部的道法複合〉，收入譚偉倫主編，《中國地方宗教儀式論集》，香港：中文大學出版社，2011，頁 147-179。

林振源，〈福建詔安的道教傳統與儀式分類〉，收入譚偉倫主編，《中國地方宗教儀式論集》，香港：中文大學出版社，2011，頁 301-323。

——，〈正邪之辨、道法之合：臺灣北部道法二門的道、法源流〉，政治大學華人宗教中心等主辦，「經典道教與地方宗教國際研討會」，臺北：2013

年 7 月 11-12 日。

- 吳永猛、謝聰輝合著，《台灣民間信仰儀式》，臺北：國立空中大學，2005。
- 姜守誠，〈南臺灣靈寶到派登梯奏職閱籤科儀之研究——兼論台南與高屏之異〉，《成大宗教與文化學報》，16，臺南市：國立成功大學中文系宗教與文化研究所，2011，頁 225-300。
- 洪瑩發，〈神人共證：南部道教登刀梯奏職儀式的初探——以府城延陵道壇為例〉，收入於李進益、簡東源編，《臺灣民間信仰與文學學術研討會論文集》，花蓮市：花蓮教育大學民間文學研究所、花蓮勝安宮管理委員會出版，2008，頁 375-395。
- 真德大師、永靖大師編，《閭山法門秘旨》，臺北：進源書局，2011。
- 翁佳音，《大臺北地圖考釋》，臺北縣：臺北縣立文化中心，1998。
- 張建隆，〈沙崙保安廟祭典——過火、爬刀梯傳奇〉，《金色淡水》，13 期 6 版，臺北縣：淡水鎮公所，1994 年 3 月 15 日。
- ，《尋找老淡水》，臺北縣：臺北縣立文化中心，1996。
- 張珣，〈臺灣人類學宗教研究的二位典範學者：劉枝萬和李亦園的研究特色及其方法學的相關檢討〉，收入江燦騰主編，《當代臺灣宗教研究精粹論集：詮釋建構者群像》，臺北：博揚文化，2014，頁 165-180。
- 溫振華，〈寺廟與鄉土史——以淡水福佑宮與鄞山寺為例〉，《北縣文化》，49，臺北縣：1996，頁 1-10。
- 葉明生，〈試論「瑜伽教」之衍變及其世俗化事象〉，《佛學研究》，8，1999 年，頁 256-264。
- ，〈道教閭山派之研究（一）〉，《道韻》，9，臺北：中華大道文化事業股份有限公司，2001。
- ，〈道教閭山派與閩越神仙信仰考〉，《世界宗教研究》，3，北京：2004，頁 64-76。
- ，《福建省龍巖市東肖鎮閭山教廣濟壇科儀本彙編》，臺北：新文豐，2006。

徐曉望，〈論瑜伽教與臺灣的閭山派法師〉，《福州大學學報（哲學社會科學版）》，2，福州：2008，頁 5-10。

勞格文（John Lagerwey）著，許麗玲譯，〈臺灣北部一派道士譜系〉，《民俗曲藝》，103，1996，頁 31-48。

楊一樂，〈臺灣登刀梯閱籙晉升道長儀式之研究——以台南地區道士為例〉，新北市：臺北大學民俗藝術研究所碩士論文，2011。

楊育霖，〈淡水蘇府王爺廟的送王船儀式〉，收於《全球化下臺灣宗發展之典範學術研討會論文集》，臺北：臺灣宗教學會，2012，頁 203-214。

楊育霖、蕭進銘，〈淡水蘇府王爺廟的王船祭典〉，《文化淡水》，154 期 2 版，新北市：淡水文化基金會，2012 年 10 月。

蔡維民、蕭進銘、陳敏祥，《淡水鎮志（下冊）· 宗教禮俗志》，新北市：新北市淡水區公所，2013。

劉枝萬，《臺北市松山祈安建醮祭典》，臺北市：中研院民族所，1967。

———，《中國民間信仰論集》，臺北：中研院民族所，1974。

———，〈臺灣的靈媒——童乩〉，《臺灣風物》，31：1，臺北：1981，頁 104-115。

———，〈臺灣的道教〉，福井康順等監修，朱越利等譯，《道教（第三卷）》，上海：古籍出版社，1992，頁 116-154。

———，〈臺灣之 Shamanism〉，《臺灣文獻》，54：2，臺北：2003，頁 1-27。

劉怡君，〈九天玄女信仰的源流與發展〉，收於《2009 保生文化祭道教神祇國際學術研討會論文集》，臺北：保安宮，2010，頁 49-76。

劉還月，《淡北海岸的甦醒》，臺北：常民文化，2002。

蕭進銘，〈淡水靈寶道壇的功德儀式——以混玄壇為核心的探討〉，《民俗曲藝》173，臺北：2011，頁 233-277。

———，〈淡水道教的源流與內涵〉，發表於新北市淡水區公所主辦「2012 年淡水宗教學術研討會」，新北市：2012 年 5 月 31 日，頁 83-99。

謝世維，《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》，臺北：商務印書館，2010。

謝聰輝，〈受籙與驅邪：以臺灣「鳳山道」奏職文檢為中心〉，in *Exorcism and*

Religious Daoism, ed. Florian C. Reiter. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011, 213-230.

簡有慶，〈蓬萊老祖與淡水八月「年例」祭典〉，收於淡江大學歷史學系編，《第三屆淡水學暨清法戰爭 120 週年國際學術研討會論文集》，臺北縣：淡江大學歷史系，2004。

———，〈淡水道教的源流與內涵〉，發表於新北市淡水區公所主辦「2012 年淡水宗教學術研討會」，新北市：2012 年 5 月 31 日，頁 83-99。

Baity, Philip C. *Religion in a Chinese Town*, 臺北市：東方文化出版，1975。

Eliade, Mircea 著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》，臺北：聯經，2000。

———，晏可佳、姚蓓琴譯，《神聖的存在——比較宗教的範型》，桂林：廣西師範大學出版社，2008

Turner, Victor 著，黃劍波、柳博譯，《儀式過程——結構與反結構》，北京：中國人民大學出版社，2006。

The Faism, Daoism-Faism Relations, and the Annual Heaven-sacrificing Rituals of Tamsui: A Study of the Zongyi, Baoan and Fudemiaofo Temples

Hsiao, Chin-ming*

Abstract

This article explores the following issues: (1) What are the sects, origins, development, rituals and characteristics of Tamsui's Faism? (2) What are the status, function, roles of Tamsui's Faist Priests and the relations between Daoists, Faist priests and spirit mediums? (3) What are the symbols, meaning, function and cultural, philosophical and psychological foundations of Tamsui's annual heaven-sacrificing rituals? After a thorough investigation, we find there are many Faist sects such as Sannai, Mao-shan, Tianshi, and Jutianxuannü in Tamsui. Among these sects, Sannai sect is the most important one. Owing to having so many sects, the rituals, spread and relations between Daoism and Faism are complex and diverse. The last part of this article concentrates on the characteristics of the Zongyi, Baoan and Fudemiaofo temples.

By carefully comparing the similarities and dissimilarities between these three temples, we find an analogous purpose and cosmic order underlying the annual heaven-sacrificing rituals of these temples.

Keywords: Faism, Sannai Sect, Knives Ladder, Heaven-sacrificing Ritual, Taoism-Faism Relations

* Assistant Professor, Department of Religious Culture and Administrative Management Aletheia University.