

三十六天宮信仰的南方觀點*

撰文／國立高雄師範大學臺灣歷史文化及語言研究所副教授 劉正元

摘要

發軔於南部高雄地區的三十六天宮信仰，是上世紀中葉以來南部地區出現的新興宗教。原先在高雄前鎮草衙及鼓山哈瑪星一帶活動，1972年並在前鎮草衙建立一座「三十六天罡壇」，2008年內部因若干派系問題而分裂，接著若干信眾又移至屏東潮州潮泗里另立道場，新立之道場稱之為「三十六天宮」，藉以區隔於前鎮之「三十六天罡壇」。本文將從近年來澳洲社會學者Connell提出的南方理論（southern theory）觀點切入，試圖檢視三十六天宮信仰的形式、內涵及宗教論述，並具體舉出宗教實踐及婚俗的實例，初步探究此信仰所蘊含的南方觀點。三十六天宮目前在臺灣其他地區並無類似的信仰型態，其信仰的方式與內涵在地緣上具有南方在地特色；更重要的是：在宗教論述上，其教義一方面繼承部分道教的論述；另一方面則又藉著重新詮釋傳統道教教義，提出了一套有別於傳統道教的論述。論述的主軸主要來自兩個方面：其一是本信仰在日常實踐上以「素樸」、「簡要」及「去偶像化」等論述來回應現時道教日趨鋪張、浪費、儀式細節日趨繁瑣、偶像崇拜化的趨勢；另一方面，其反抗是來自於知識上的論述：三十六天宮信仰獨創了對於所謂「真道」的分級，雖然潮州三十六天宮信徒與前鎮「三十六天罡壇」對於第三十六天宮的解釋不同，但是上述對於真道分級的基本論述並無顯著差異：兩者皆以這套分類知識區別了新興宗教與傳統道教之間的差異，形成了一套知識系統上新的分類。換言之，掌握宗教權力者對於知識有不同的解釋，但是其與一般世俗道教區隔的用意明顯，構成了本信仰最核心的論述。

關鍵詞：三十六天宮、新興宗教、宗教儀式、南方理論

本文接受刊登日期：2012年4月14日

* 本文承蒙屏東潮州三十六天宮協助田野調查；同時，研究生助理洪旭典協助田野調查及記錄工作，謹此誌謝。

- 壹、前言
貳、道教及其不滿
參、三十六天宮信仰與南方觀點的討論
肆、結語：包含與去除

壹、前言

發軔於南部高雄地區的三十六天宮信仰，是上世紀中葉以來南部地區出現的新興宗教。原先在高雄前鎮草衙及鼓山哈瑪星一帶活動，1972年在前鎮草衙建立一座「三十六天罡壇」，2008年內部因若干派系問題而分裂。若干信眾又移至屏東潮州潮泗里另立道場，新立之道場稱之為「三十六天宮」，藉以區隔於前鎮草衙之「三十六天罡壇」。

目前兩者均持續道場運作，惟道務互不相涉。即使如此，兩者在宗教的主要論述及儀式行為上並無非常明顯之差異。本研究以三十六天宮信仰為主，本信仰以道教為核心，又融合了信眾本身對於傳統道教的詮釋，建立了一套新的宗教論述，例如不崇拜偶像、不燒金銀紙錢，祭拜儀式力求簡約、以及關於道教神祇及古今中外各聖賢的修道層級等，直接挑戰了傳統道教的論述。三十六天宮目前在臺灣其他地區並無類似的信仰型

圖1 三十六天宮外觀



態，在地緣上，其信仰的方式與內涵具有南方在地特色；更重要的是：在宗教論述上，一方面既繼承了部分道教的論述；另一方面又重新詮釋傳統的道教，提出了一套有別於傳統道教的論述，是故，本個案不能僅從新興宗教的「世俗化」及「功利性」觀點視之，而必須從知識論的角度切入。本文將從近年來澳洲社會學者Connell提出的南方理論（southern theory）觀點切入，試圖檢視三十六天宮信仰的形式、內涵及宗教論述，並具體舉出宗教實踐及婚俗的實例，初步探究此信仰所蘊含的南方觀點。

在研究方法上主要採取了深度訪談法、文獻分析法及觀察法。整個調查期間從2011年八月到2011年十一月。田野調查地點為屏東潮州的三十六天宮。

一、信仰源起

原先位於前鎮草衙地區的「三十六天罡壇」創始於1957年，設立在前鎮里壇生陳如川私宅，招募信徒，立願凡逢農曆「三、六、九」日為期濟世；¹1958年因道場狹小，遷移神壇至草衙二巷壇生蕭水河名下之土地上；1960年又遷至當時副壇主楊海同住宅；1964年因為政府整修前鎮漁港再度移至仁愛里壇生趙新、蔡清泉後宅；1968年信徒決議拆除臨時壇，興建正壇，幾經波折至1972年正式完工。三十六天罡壇所信仰之主神為朱府千歲。1971年「三十六天罡壇」立下正式條規：規定不得「增置佛像；供奉牲醴腥物；燒金紙帛；奏醮演戲；違理浪費」等「五大條規」；另外，也不允許「壇生演敬」，並規定所有儀式只需「奉敬香花素果」。

三十六天宮信仰基本上源自於前鎮草衙地區的「三十六天罡壇」。信徒原先也多是同一批人。但後來若干信徒因個人因素出走，並由葉主雄法師奉三十五天宮上帝、太上道尊（宣稱為三十六天宮）旨令，在2006年（丙戌年）年遷移於鼓山哈瑪星一帶，並凝聚了相當的信徒，最後又在2008年（戊子年）在屏東潮州另立道場，祀奉太上道尊為主神（而非「朱府千歲」），並援引舊例持續以「三、六、九」為期免費濟世。2008年農曆六月十六日舉行安爐典禮，並將高雄等地的服務遷移回宮。目前（2011年）固定信眾總數約僅百人，主要居住在高雄市及屏東潮州附近地區為主。

1 即農曆每月初三、初六、初九、十三、十六、十九、廿三、廿六、廿九。

在高雄前鎮，以「上天府朱府千歲」為主祀神的三十六天罡壇，宗旨與規範也與三十六天宮相去不遠，不過由於主神不同，早期曾在三十六天罡壇的報導人許先生也表示，兩方在道務推行上有所出入，雖然三十六天宮的信徒有一部分是離開三十六天罡壇之後重新凝聚而來的，但他們認為兩方是有相當差異的。但兩方之間的分裂，其牽涉原因並非可以簡短回答，不在本文的討論的範圍內。

目前不論是前鎮草衙或是屏東潮州的信仰，僅出現一本書面的出版品：《修道破迷真經》。此書第一版成書於1974年（民國63年）；2008年部分信徒遷移至屏東潮州之後，另行印製新版的《修道破迷真經》，封面上仍延續一版的綠皮黃色燙金字樣，惟去除「三十六天罡壇」及負責人字樣，以示兩者的區隔；至於內容，2008年版移除了過去草衙時期的歷史



圖2 太上道尊神位

緣由及牽涉到人事部分的神蹟事項，其餘部分均保留了初版的所有文字內容，由此可見信徒標榜的修道宗旨及方式其實仍延續原來草衙時期的信仰；最大的改變是最高主神部分，從原先的祭拜無偶像崇拜的「朱府千歲」，至潮州時已改為「太上道尊」。另外，在〈前言〉的部分，也將「上蒼慈悲，特命朱府千歲招（召）集信徒建設三十六天罡壇，供一般眾生信仰」中「朱府千歲」字樣改為「上蒼慈悲，特命大神召集信徒建設合宜道場，供一般眾生信仰」，以示兩者的區別。從《修道破迷真經》（1974，2008）中的記載以及與信徒們的訪談中，可以確定的是前鎮的三十六天罡壇是高雄在地興起的，三十六天宮雖然是在澎湖創設，現址也離開鼓山哈瑪星來到屏東潮州，但信徒大多是在「哈瑪星時代」入宮，現今道務推行的順利，在哈瑪星的發展可以說是相當關鍵的，因此三十六天宮可以說是高雄在地的宗教。

二、三十六天宮的概念

關於三十六天的由來，信眾認為：所謂「真道」，包括三十五天「玉宮」及一天

「玉京」：其中第三十六天玉京上帝為最高神祇；其餘三十五天玉宮代表玉京上帝辦理道務。「大道」的等級分為「真大道」、「真中道」、「真小道」三級。「真小道」為第一天至下下界止，分為四級（下界四級；中界三級；上界二級；第一天一級）；「真中道」範圍自第二天起至第十五天止，分為七級（第二、三天七級；第四、五天六級；第六、七天五級；第八、九天四級；第十、十一天三級；第十二、十三天二級；第十四、十五天一級）；「真大道」範圍從第十六天起至第三十五天為止，分十級（第十六、十七天十級；第十八、十九天九級；第二十、二十一天八級；第二十二、二十三、二十四、二十五天七級；第二十六、二十七、二十八、二十九天六級；第三十、三十一、三十二、三十三天五級；第三十四、三十五天四級；第三十六、三十七天三級；第三十八、三十九、四十、四十一、四十二、四十三、四十四、四十五天二級；第四十六、四十七、四十八、四十九、五十、五十一、五十二、五十三、五十四、五十五天一級）；最後，第三十六天為上級。

上述分類是以修道的深淺程度來區分的，並以此標準是分辨中國歷代聖賢及西方主要的宗教領袖，詳細的分類見諸於《修道破迷真經》第二十一章。例如孔子、孟子均被列在第九天，理由是分別是「犧牲家庭、廣揚傳道教學」及「按照孔子的宗旨」；佛教的釋迦摩尼佛位於第四天，理由是「看破名利、廣揚行道」；耶穌基督被列在第四天，理由是「犧牲自己為萬民」；瑪利亞位於第三天，理由是「按照耶穌的宗旨」。三十六天宮信仰將「太上老君」、「關聖帝君」、「國父孫中山」三位均列為高等級的上天府，理由分別是「普化世間、傳大道」、「重義」及「愛國愛民」。至於這些修道的層級如何計算出來？報導人的答覆是依照神的懿旨（而非人的懿旨）所定位的。

自2008年信徒出走屏東潮州之後，關於三十六天宮的定位起了微妙的變化。這些變化反映在《修道破迷真經》及信眾的言詞中。在新版的《修道破迷真經》中，是最高主神部分，從原先的祭拜「朱府千歲」，屏東潮州已改為「太上道尊」；另外，起源地也由前鎮改為澎湖；最大的改變為信徒對第三十六宮的解釋，報導人許先生陳述：

對三十六天宮而言，「太上道尊」、「三十五天玉宮」、「一天玉京」是由無極降世的三十七位天神，與其他在世間化育生成的神祇不同，其中「太上道尊」（或稱太上道祖）是三十七位中的主席，負責傳大道，而「大道」包括三十六天，其餘三十六位直接於各天行道，「三十五天玉宮」代替「玉京」辦道，「玉京」統天下巡道。

就上述這段話語而言，屏東潮州的信眾欲另立以一「太上道尊」來取代原有的朱府千歲，並且在知識上論述：「三十六加上一位太上道尊」代表「真道」的最高形式；其

餘三十五天玉宮則代表「玉京上帝」（在此包含「太上道尊」）辦理道務。但是即使如此，不論是位於前鎮草衙的「三十六天罡壇」；或是位於屏東潮州的「三十六天宮」，其基本的信仰形式及儀式細節，並無其他顯著的差異。

三、主要宗教理念

整個三十六天宮的信仰理念仍是依循著傳統道教崇尚自然，依循天地道統的法則。報導人許先生表示，三十六天宮遵行道教最原始的精神，重視自然法則。在《修道破迷真經》中亦有記述，對於人的產生與人在世間，主張：「在世間每個人靈魂原始靈性就是要受陰陽交和，順天地大自然創造，五行運化之好壞。」²、「命運來說：一半是原始因果，一半是知音修養，有得知人不生不滅，無德之人變成萬物生死輪迴，天地公平由人自然行為。」³、「天地創人之目的在開發宇宙、促成進化。」⁴

因此，為了順應天理循環，《修道破迷真經》中亦云：為人自從知音即要盡心學習，培養生活技能及社會服務之各種能力，學成選擇良善正途，順自然興趣努力發揮。成年即該正當建立家庭，最主要的原因，第一是藉由成家立業，知父母生養大恩，誠心回報奉養，實行孝道；第二是知學道進修，藉由家庭功能的經營達到修行修為，以求向善積德，終至靈魂累功達道。

而在生活方面，三十六天宮講求以五穀類為主食，魚肉菜類青果為配食，注重均衡飲食營養。許先生指出，在他們的觀念中，魚肉類可以幫助發育及補足元氣，菜類青果用來清滌五臟六腑、預防病症。天地大自然所產生的各項食物樣樣都要吃，也因此人的飲食葷素不拘。但不可過量飲食，以避免過分享受造成身體負擔。另外，雖然人可以吃魚肉，但祭祀不可用魚肉，僅以清香四果祭祀即可。而住居方面，以出入方便、排水良好、環境整潔為要，並講求窗戶寬大，以便光線充足，空氣暢通；衣著則需寬敞舒適、神清氣爽、樸素整潔即可。並要時常赤腳，接收自然地氣，以裨益身體。

2 引自《修道破迷真經》，2008，頁1。

3 同上註。

4 引自《修道破迷真經》，2008，頁8。

貳、道教及其不滿

本信仰在宗教理念的論述上，基本上在核心理念的論述上是以傳統的道教為本，例如《修道破迷真經》中也強調所謂「元始開基道教」（頁11）、「替天行道」（頁16）、「以神聖仙佛為處世的榜樣」（頁14）、「因果報應」（頁21）等傳統道教的元素。真經的〈前言〉及第12頁也分別提到「挽回道教正軌」、「玉皇上帝大發慈悲，留存清香一項作目標……」等語，足見本信仰仍是源自於道教信仰的新興宗教型態。然而，《修道破迷真經》並非全盤接受傳統道教的說詞與儀式。《修道破迷真經》中宣稱：原始開基道教的弟子保存了道教純樸求道、公正無私以及不鋪張浪費的態度，但是因為「不明（瞭）道理」的緣故，後來開始鋪張浪費。⁵這樣的批判，奠基於本信仰者對於道教的認知與儀式行為的不認同。道教源自於中國東漢末年的張道陵，主張神明的威靈及善惡因果觀。⁶道教信仰者普遍認為信士必須「取悅於神靈，求得神靈為實現對個人的理想夙願的護祐，發明了種種求神的科儀和法事，以溝通人神之間的交流……。」在這些科儀及法事中，最具代表性的即傳統道教的「放焰口」儀式，即一種施食濟拔各方遊魂的儀式，這個儀式自唐代之後直到現在，事實上普遍存在在道教的科儀內。然而，誠如三十六天宮信仰所批判的核心：這個放焰口儀式其實在早期的道教中並不存在，而是自中國唐代之後並才逐漸有放焰口的說法。南宋道士林靈真編輯的道經《靈寶領教濟度金書》中提到：「諸鬼神久處幽陰，形體飢渴，想念世間飲食，無頃刻忘，故施食一事，所以慰其想念，濟其饑渴。」；另一部南宋道士王契真、金允中編輯的《上清靈寶大法》說到施食的意義是：「宣說靈章，咒師法食，三途五苦，盡得沾濡，十類四生，悉皆飽滿，即超陰境，共涉仙鄉」。⁷

就上述分析來看，三十六天宮信仰所批判的，並非是「道」的基礎核心；相反地，它所著重的「改革道門」的若干儀式行為，特別是在道教沿襲千餘年，儀式逐漸鋪張浪費的放焰口為代表的「事鬼神」行為。《修道破迷真經》的〈前言〉中明確指出：為

5 引自《修道破迷真經》，2008，頁11。

6 劉文國、周作奎，〈解讀道教的施食科儀〉，資料檢索日期：2011年12月16日。網址：<http://www.ctcwri.idv.tw/godking.htm>。

7 同上註。

何會成立這個教派，其原因是因為「世人誤信燒金銀紙、奏醮演戲、進香遊行、拜牲禮腥物能平安得福，其實那是違背天理的浪費，不能達成希望、有時反會招引災劫。」然而，接下來的前言中又指出，本信仰的本質在於「特立五大條規普化社會，挽回道教正軌，以免繼續迷信浪費」所謂五大教條，係指下列五項：絕對禁止佛像設置、絕對禁止牲禮腥物、絕對禁止燒金紙帛、絕對禁止奏醮演戲、絕對禁止違理浪費；在筆者今年中所蒐集到的田調資料中顯示：在名為〈拜神的目的〉一文中，三十六天宮信仰揭櫫如下理念並隱喻著「世俗化」行為的不可靠性：

拜神事要以神意、真道為主，不是以人的觀念、意識為主導。人有七情六慾往往會以慾念做事，所做之事都是符合人意，這是離道越遠，會迷失在人的慾望之中而不自覺，還認為他在替天行道，不知已墜黑暗深淵而不自覺還洋洋得意……

上述的論述如何能落實在日常的生活實踐上呢？接下來筆者要提出田野中觀察到的兩個例子來做說明。其一是關於農曆七月及普渡的作為；其二是關於婚禮的例子。第一個例子呈現出三十六天宮信仰對於「鬼月」及「普渡」的看法；後者的主要報導人許武仕先生，年約六十歲，原是前鎮草衙三十六天罡壇的信徒，後來因為與葉法師結緣，隨著三十六天宮到屏東潮州。這次的訪談，主要是藉由許先生的介紹，除了了解三十六天宮的精神、探究在《修道破迷真經》中所述之三十六天宮對婚姻的觀念與看法，以及在天宮舉行婚禮的相關事項，並以近日在三十六天宮遵循宮中儀式結婚的個案為例進行探討。

一、例一：農曆七月及普渡

三十六天宮對於傳統道教最大的批判來自於他們認為「放燄口」等事鬼神的行為鋪張浪費。不論是在前鎮草衙的「三十六天罡壇」；或是位於屏東潮州的「三十六天宮」，均非常不贊成燃燒金銀紙錢、祭拜大魚大肉等行為。在潮州的三十六天宮，主要的祭壇除了上書「太上道尊」幾個字之外，並不像傳統的道教廟宇一般裝飾，偶像化神祇、門前也無香爐陳設。其中一份三十六天宮的題目為〈普渡的意義〉的文宣品中，明白顯示著他們反對以大肆祭拜的方式在農曆七月祭拜無依無靠的眾亡魂：

並不是一般人所講的，七月分要燒很多的銀紙，用很多的物件大魚大肉來祭拜，講這樣他們就不會來擾亂咱，這是非常錯誤的講法，……今日有他們的指點，大家才有這個善緣，帶水果來參加引渡聖典。……帶來的水果，祈求大神感應在盛典結束消災完，請帶回全家吃，賜得平安，也希望大家有一個新的觀念，不要再感覺恐怖與不安，因為這是咱了解因果，消除業障，行善德最好的機會。

在另外一篇名為〈對七月的認識〉文中，三十六天宮進一步地反對所謂「七月分是不吉祥月分」的態度，文中特別提到信徒應該重新省思農曆七月的意義：

七月是天尊慈悲特赦賜大赦的月分，他們來到這個花花世界漢遊，看一看，走一走，找機會造善德，他們可以出來是在地府安守本分，表現良好的正魂……並不是一般人所講的，所有的鬼魂都是隨便出來討吃，擾亂這個社會的安寧，如果他們有來指點，就會幫助咱們，無形中消除咱們業障，因為這些正魂有可能是，諸位的親戚朋友或是祖先，……請大家不要再受迷信所誤，把所聽到的消息和新的觀念傳（按：傳）出，講給其他人知道，這也是做善事的一種方式「功德無量」。

在筆者所觀察到的儀式或固定聚會，簡約及樸實是信眾共同的約定。除了不燒金銀紙錢之外，所有的祭祀行為均以一柱清香及素果代替。

二、例二：三十六天宮的婚禮

一般道教的廟宇並無特別舉行結婚的儀式。在2011年對三十六天宮信仰的調查中，筆者蒐集到自2008年以來，三十六天宮所舉行的唯一的婚禮儀式。從婚禮的流程、儀式細節及對婚姻的觀念，我們可以較清楚地掌握本信仰在日常生活中的實踐。2011年三月，報導人許先生的外甥於三十六天宮完婚，本例以深度訪談方式呈現婚禮儀式與流程。

許先生的外甥是一位貿易公司職員，並非三十六天宮的同修，因之前曾經至宮中求問，與太上道尊結緣，雖其母親（醫師的妻妹）曾發願心欲入門未果，但這次太上道尊

在兒子問事祈求下，除了為新人擇選訂婚與結婚的日期外，同時應允為新人證婚，也因此兩人得以在三十六天宮完婚，也留下這次寶貴的紀錄。

結婚當天，吉時一到，新人在雙方親友祝福見證下進到三十六天宮大廳，開始結婚儀式，首先新人面向大廳堂前，拜上帝與拜主，接著由法師葉主雄先生為新人聲明結婚須遵守的三個條件，然後唸法語「天地重光、日月運行、手接天筆點人人長生」，後以天筆點新郎新娘額頭，完成後兩人叩謝聖神，儀式就告一段落。

報導人許先生表示，對三十六天宮而言，「太上道尊」與「三十五天玉宮上帝」、「玉京上帝」是從「無極」降世之三十七位天神，在三十六天宮中，「太上道尊」為主席，「太上老君」、「西方佛祖」、「耶穌」為副主席，只要是三十七位天神所認可的神祇，都是可以敬拜的，也因此接觸三十六天宮的民眾可以有自己的宗教信仰⁸，只要能和教義所應，遵守結婚的三條誓約，便可以在太上道尊與宮中同修們的見證之下舉行婚禮。而結婚典禮最理想的地點，就是在信教的教堂、寺廟或公證結婚，以簡單隆重的形式完成即可，避免過度鋪張浪費、勞民傷財。因此，在一般結婚儀式中，許多準備的事項，當然，在講究節約的三十六天宮就不復見。三十六天宮注重儀式簡單隆重，因此繁文縟節的傳統結婚儀式都精省下來，就連服裝與禮儀用品也都能省則省，許先生也補充：如果過度鋪陳，講究華麗，反倒造成浪費，就與教義以及現今講求環保的社會型態相違背了。

訂婚與結婚的時間，自古以來都講究擇日，主要是因為冀求未來可以順利美好，在三十六天宮，擇日的工作會在問事時進行。與一般問事⁹一樣，欲求擇日者填寫掛號單

號		三十六天宮		善者獻	
德者應		姓名	性別	住址	
中華民國歲次 辛卯 年	伏請 弟子	頓首	市縣	鎮區市	里村
			年齡		
			街路	弄巷	
			號	樓之	
日					
108	72	36	七星	白蠟	36
紅樹	紅樹	紅樹	寶劍		清香

圖3 問事之掛號單

8 許先生引述《修道破迷真經》第七章為佐：「宗教信仰、只需至誠之心敬拜，以神聖仙佛為處世的榜樣，……，上蒼自佑賜福。」

9 「三、六、九」濟世時，信眾可以將所求之事填於掛號單，交由法師與太上道尊通靈以解惑。



圖4 問事開始前，文生及武生須就位

後連同雙方生辰八字交予法師，法師在與太上道尊通靈感應後，便會將日子提選出來，原則上都是以農曆的時日為主。而訂婚儀式相當簡要，不需要繁瑣的過程，在法師、宮中同修與親友的見證之下，雙方互許承諾即可，也無需交換信物，以節省花費。至於結婚，如同上文所述，如果有自己的宗教信仰，也可以在所屬的教堂或寺廟完婚，甚至直接到法院公證亦可。如果是在天宮的話，只需準備「清香」、「茶水」、「素果」（基本上會用香蕉、鳳梨、荔枝、蓮霧等水果，準備原則為迴避世俗祭祀之禁忌即可）就可以了。至於衣著方面，建議男女雙方身穿白色不及地服飾¹⁰，簡單樸素即可。以下列舉在三十六天宮舉行之婚禮具體流程：

10 三十六天宮法師著黃色法服，武宮生著藍色宮服，文宮生著白色宮服。至於白色不及地服裝，許先生表示，一來是純潔的表徵，以及為了遵循教義的簡單樸素。二來是世界正處「白陽期」，白色是兩百年前至今的「主流色」。

（一）拜「上帝」

此處所謂的「上帝」並非指基督教的「上帝」，而是包含「太上道尊」、「三十五天玉宮上帝」、「玉京上帝」等三十七位天神（三十六天神加上太上道尊），禮制上是三跪十二拜。

（二）拜「主」

如上文所述，三十六天宮認為只要是天神認可的神祇，都是正當的宗教信仰，當然信徒也可以到三十六天宮舉行婚禮，在拜「上帝」之後拜的「主」即為新人主要信奉宗教的精神領袖或主祀神祇，如道教的太上老君、佛教的釋迦摩尼、基督教的耶穌、天主教的瑪利亞……等，隨著新人原有信仰的不同，拜的「主」就會有差異，原則上是三跪九拜。

（三）法師再次宣告結婚須遵守的三個條件

行孝父母、家屬圓和、夫妻始終合作，這個聲明最主要是「交代」新人務必遵守，若能實行者，永生大幸。

（四）天筆點額

法師唸法語「天地重光、日月運行、手接天筆點人人長生」¹¹，以天筆點新人的額頭，也等於是開啓新人未來之光明。

（五）叩謝聖神

法師的儀式完成後，新人即叩謝聖神，這也是宮中流程的結尾，拜「上帝」感謝祂見證與同意兩人的姻緣，也象徵儀式有始有終圓滿完成，這個部分也是一跪三拜即可。

11 引自《修道破迷真經》，2008，頁30。

（六）祭祖

回家後，新人需祭拜祖先，一來慎終追遠，二來告知祖先子孫今日已經完婚，家裡即日起增加一位新成員，祈求祖先保佑，這部分是三跪九拜。

上述儀式完成後新人就算是完婚了，以往傳統婚禮的繁瑣過程，在三十六天宮一律精省下來，主要是因為訴求配合自然法則，儀式與準備越簡單樸素，不鋪張浪費，所得到的祝福就會越多，如同職場面試，簡單整齊大方的衣著會給人好印象，反倒穿著華麗會有反效果的道理一樣。同時儀式過程中也不會焚燒紙錢或燃放鞭炮，以訴求乾淨環保。原則上，儀式結束是無需宴客的，但是現今社會難得會在這樣重大的場合才能聚首，所以宴客的規定並沒有絕對禁止，但如果有宴客，新人是不收紅包的。而宴席也是葷素不拘，在大自然中的萬物皆以生存為要，各種食物的營養都應均衡，三十六天宮認為現今許多人並非以講求健康為要，只聽信他人言論就一味茹素，這樣子可以說是不求真不求實，修行反而失去效果。

（七）對於婚姻的觀念

在三十六天宮的教典《修道破迷真經》一書中提到：「每個人出生，男性至少帶三分罪，女性帶六分罪，所以女性必須出嫁、消滅苦業。」¹²許先生對此解釋，三十六天宮主張每一個男女成年（即滿二十歲）都必須正當結婚，以守五倫社會安定。另外，同性婚、近親婚等在宮中是不被接受的。如書中記載「開基始祖、族親內不可成婚，結婚之人對祖宗無禮；遠親同姓者，父母了解贊成、雙方同意，可以完婚。」¹³這一點原則上是與現行法規相符的，律定之親等內不得結婚，也顧及優生保健與遺傳學的考量。

許先生也提到，結婚雖然是人生相當重大的事，但三十六天宮的宗旨還是希望可以力求節省，避免浪費，並彰

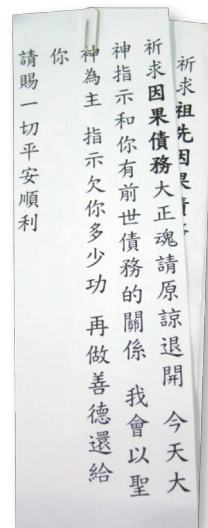


圖5 信中請示神明內容

¹² 引自《修道破迷真經》，2008，頁21。

¹³ 引自《修道破迷真經》，2008，頁29。

顯「安慰父母精神愉快、創造良好模樣普化社會、建基圓滿家庭」等社會功能。而宮中男女如要結婚，必須立約遵守宮中所訂下的三個條件：行孝父母、家屬圓和、夫妻始終合作。（《修道破迷真經》中亦有詳載並強調這三個條件。）¹⁴也因此，在一般情形下，三十六天宮不贊成夫妻離婚，尤其在有小孩的情形下，使得家庭破裂，就違反家族圓和的意旨了。但許先生也表示，如夫妻一方在婚後不孝父母或好吃懶做，致使家中不能融和相處，這就算是例外，可以訴請離婚。

參、三十六天宮信仰與南方觀點的討論

筆者援引上述三十六天宮的例子，主要目的除了在於以地緣的角度來分析一個興起於南臺灣的新興宗教之外；另外，也試圖援引近來興起的「南方理論」（southern theory）觀點來討論這個新興宗教所帶來的社會文化意涵。¹⁵某些學者會將上述三十六天宮信仰視為新興宗教現象，幾個實證性的研究例如趙星光（2003）對於「清海無上師世界會」；張家麟（2003）對於「山達基教會」研究；游謙（1999）對於「新約教會」及「飛碟會」；龔立人（2001）對於「法輪功」；鍾秋玉（2000）對於「印心禪學會」；在論述方面：瞿海源（1988；1989；1997）在1980年代後期及1990年代陸續對一貫道、新約教會等新興宗教的調查，提出新興宗教的七個特徵說，包含「全區域及都市性」、「悸動性」、「靈驗性」、「傳播性」、「信徒取向」、「入世性」及「再創及復振性」；鄭志明（1995）則從宗教體驗經驗去界定新興宗教，他判定新興宗教的標準是：「傳播顯靈經驗」、「教主為神明轉化」、「修行具有靈驗」、「宗教神祕體驗」；張家麟（2003）則綜和上述學者的說法，提出新興宗教的幾個判定標準，其標準基本上與前述瞿海源等所提大致並無差異。這些學者主要以「儀式差異性」、「世俗性」等觀點來檢視近來世界各地出現的新興宗教。然而，筆者認為：上述的討論雖

14 引自《修道破迷真經》，2008，頁30。

15 Connell, R. (2007) Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science. Cambridge: Polity Press.

然也有從宗教儀式本身的靈驗性或宗教領袖本身的「領袖魅力」（charisma）等面相著眼，但論點偏重於外顯性的標準，基本上忽略了這些宗教所要挑戰主流論述中所呈現的知識論差異等核心問題。

近年來社會科學學者興起了「南方理論」（southern theory）的討論，或許可以解答這個面相的問題。澳洲社會學學者Connell 針對這樣的趨勢提出所謂的「南方理論」（southern theory）。在Connell的筆下，所謂「南方」，係指兩種意義：一個地理的及空間的地緣政治（geopolitics）意義。他以澳洲為例：澳洲在地理上位居南半球，社會文化的傳承上，基本上是奠基於英國或以歐陸為主的文化遺產。然而，自涂爾幹以降，澳洲的原住民的研究又使得澳洲在社會學或人類學的遺緒上又凸顯了其特殊的地位，形成了一個獨特的學術傳統。

另外一個意義則來自所謂「主流性」理論的討論。關於此，Connell 要挑戰的是所謂「北方性」（northernness）的主流概念。作者提到他之所以使用「南方理論」，主要基於三個理由。首先，南方一詞的概念主要牽涉到知識的領域中的「邊陲—核心」（periphery- centre）關係。這種關係是一種權力之間的關係。作者進一步說明：

我使用「南方的」一詞，並非意指著一種被固定領域範疇的狀態或社會，而是強調一些關係——包含在核心地區和邊陲社會裡的知識分子和機構內的一系列關係，例如統治權、包含與去除、霸權、夥伴關係、資助關係、分配等。

其次，Connell說明：社會科學大部分的知識並非來自核心地區，相反地，理論的資料大部分生成於邊陲地區，並且也多樣的文本類型與風格呈現。最後，作者說明他是在澳洲書寫。澳洲是一個在地理上及知識上奇特的地方。一方面，英文中的「澳洲」（Australia）一詞是十九世紀初期由英國殖民者所命名的，意思是：「南方的土地」。另外，澳洲的白種人認為他們生活在世界的邊緣，與核心地區的距離感讓澳洲人發展出不同的社會科學思想的可能性。然而，澳洲的原住民並非生活在世界的邊緣，他們擁有世界上既存的最古老的文化，就這點來看，澳洲反而是處於核心位置。綜言之，南方理論將焦點著重於邊緣性、底層的人民或群體的發聲，目的在於探討在「一般性」（「北方」）與「特殊性」（「南方」）之間複雜的互動及協商關係。

肆、結語：包含與去除

上述的南方觀點如何地應用於本研究？發軔於南部高雄地區的三十六天宮信仰，是上世紀晚期來南部地區出現的新興宗教，而且目前並未在臺灣其他地區生根，這點在地緣政治的討論上，符合了南方理論的地緣政治面相。但是除開地緣政治之外，究竟這個信仰是否也挑戰了南方理論所提到的知識論層次的面相？（即挑戰「北方性」的核心論述）關於這點，筆者的答案是肯定的。不論是前鎮草衙地區的「三十六天罡壇」，或是2008年屏東潮州由信徒另立之三十六天宮信仰，均是源自於對道教之不滿。這個不滿主要來自於兩方面：其一是對於傳統道教日趨鋪張、浪費；儀式細節日趨繁瑣；偶像崇拜化的回應；對此，從三十六天宮信仰的日常生活實踐上，我們觀察到本信仰是以「素樸」、「簡要」及「去偶像化」等原則來回應。從上面兩個主要例子的內容視之，本信仰鼓勵簡約祭拜儀式，除了不燒金銀紙錢之外，所有的祭祀行為均以一柱清香及素果代替；另外，在神祇的祭祀方面，本信仰反對偶像化的崇拜，僅以大字書寫「太上道尊」取代具體的形象，滿足了信徒對於「道」的自然精神的堅持與想像；同時，鐵皮屋的簡易廟堂形式雖為暫時性的建築（信眾表示幾年後會在原址興建新的廟堂），但基本上也反映了整個宗教所堅持的簡約精神。

另一方面，其不滿是來自於知識上的論述：三十六天宮信仰獨創了對於所謂「真道」的分級，用以區別新興宗教與傳統道教的差異，形成了一套知識系統上新的分類。雖然屏東潮州三十六天宮信徒與前鎮草衙「三十六天罡壇」對於第三十六天宮的解釋不同，但是基本的論述並無顯著差異。換言之，掌握宗教權力者對於知識有不同的解釋，但是其與一般世俗道教區隔的用意明顯，構成了本信仰最核心的論述。

參考書目／

- 張家麟（2003）．〈靈驗、悸動與宗教發展——新興宗教山達基個案研究〉．《宗教論述專輯》（第五輯）。
- 游謙（1999）．〈飛碟會陳恆明與末劫明王——一個末啟修辭法的分析〉．《中外文學》，28(6)。
- 游謙（2003）．《神秘經驗與宗教運動的形成——以三個靈恩教派為例》．花蓮市：慈濟大學宗教與文化研究所。
- 趙星光（2003）．〈本土新興宗教的全球化質素——以清海教團為例〉．新宗教團體與社會變遷研討會。
- 鄭志明（1995）．〈臺灣「新興宗教」的現象商議〉．《宗教哲學季刊》，1(4)。
- 鄭志明（1999）．〈臺灣「新興宗教」的文化特色〉．《宗教哲學季刊》，5(2)。
- 鍾秋玉（2000）．《禪修型新興宗教之社會心理學研究：以印心禪學會為例》．臺北市：國立政治大學心理學研究所博士論文。
- 瞿海源（1988）．《探索新興宗教現象及相關問題》．臺北市：允晨文化。
- 瞿海源（1989）．《解析新興宗教現象》．臺北市：巨流。
- 瞿海源（1997）．《臺灣宗教變遷的社會政治分析》．臺北市：桂冠。
- 龔立人（2001）．〈新興宗教與宗教自由：法輪功個案〉．《輔仁宗教研究》，3。
- 《修道破迷真經》（2008）．屏東：三十六天宮，未出版。
- Connell, R. (2007) Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science. Cambridge: Polity Press.

