

從寺廟發現歷史——以高雄道德院的創建過程與社會變遷為例（上）

撰文／國立中正大學歷史研究所博士班研究生 康詩瑀

摘要

高雄道德院成立於民國49年（1960），最初是由創建人高雄三塊厝人士——郭騰芳先生，早年憑著對《易經》、《道德經》、《三官經》等諸多傳統道教經典的熱忱，1944~1945年期間在留日返回臺灣之後開始進行傳道、布教與宣講的工作，1955~1960年期間，經過多年努力布教與宣講工作且獲得眾多地方信眾的支持，先後經歷「道教布教所」與「道善堂」的草創時期，最終得以在高雄三民區金獅湖畔落成。高雄道德院的神職人員在郭騰芳的規劃下，並於民國63年（1974）開始進行培養出家法師。由於高雄道德院的風水地理之因，辰山地形適合女道修行，此後高雄道德院則成為坤道的修行之地，並採取全真道的修行方式，結合正一道的科儀法事，出家法師主要是從事齋事（即喪葬類的法事）居多。本文則以高雄道德院在民國49年（1960）建立之後，期間的創建過程與地方社會之發展演變，以及經歷兩任住持的管理，郭騰芳在數十年期間藉由成立太乙真蓮宗法門，修真道學院，舉辦道教宣講活動、年度祭典活動、慈善會進行社會救助等各項活動，在臺灣的各宮廟與宗教團體間頗具聲望，並進一步探討臺灣戰後寺廟的發展與都市社會之變遷。

關鍵詞：高雄道德院、郭騰芳、道教布教所、道善堂、全真道、正一道

本文接受刊登日期：2010年2月9日

* 本文承蒙匿名審查老師的指正與建議，受益良多，特此感謝。



- 壹、前言
- 貳、高雄道德院創建過程
- 參、廟宇概況
- 肆、高雄道德院的管理組織與出家法師
- 伍、結論
- 陸、參考書目
- 柒、附錄表

壹、前言

高雄三塊厝人士——郭騰芳先生，二戰結束後自日本返回臺灣，憑著對《易經》、《道德經》、《三官經》等諸多傳統道教經典的精研心得，開始積極投入布道傳教的工作，經過多年的努力，前後歷經三處臨時布教所，獲得眾多信徒所提供的人力與經費，最終在民國49年（1960）於高雄市三民區金獅湖畔建立「高雄道德院」，爾後廟宇的擴建，特別受到高雄陳啓清家族（其母陳孫款夫人）的捐地協助。藉由高雄道德院的建立，讓道教神祇——太上道祖與太乙救苦天尊的信仰更加興盛。郭騰芳於民國63年（1974）年開始培養女性出家法師（出家眾），結合高雄道德院的風水地理較合適坤道修行（辰山）之說，以全真道的清修簡約做為修行的方式，經過郭氏多年培養、教授，加以高雄苓雅區的孫番賓道長及左營的高却道士傳授正一道科儀法事，使之成為坤道的修行地。

建廟初期的命名，郭氏主張以道德院的「院」字取代「廟」或「寺」，然「院」字所代表的意義即教化之義，並在民國70年（1981）成立太乙真蓮宗法門及其皈依法會，民國77年（1988）成立首屆皈依法會，藉由講經說道的活動課程內容，讓眾多的信眾對於道教徒的往生世界能有所體悟，同年成立「修真道學院」規劃成為坤道修行與皈依法會自我修行的場所。在民國75年（1986），郭氏將住持之位交任給承嗣弟子翁太明，持



圖1-1 位於金獅湖畔的高雄道德院（江秉穆 攝）

續進行廟務工作的推展。本文即以高雄道德院在民國49年（1960）建立之後，期間的創建過程與社會變遷，並歷經兩任住持的管理，經過數十年期間的弘道、布教所累積的人脈與資金，進而成太乙真蓮宗法門、修真道學院，並定期舉辦道教宣講活動、年度祭典活動、進行社會救助等各項活動，在臺灣的各宮廟與宗教團體間頗具聲望，並進一步探討臺灣戰後寺廟的發展與都市社會之變遷與網絡關係。

一、研究目的與動機

有關宗教在社區生活中所起的作用，越來越多的學者開始體會到，地方崇拜是權力的三角形網路中心中的一個主要節點，這個三角形代表著三類人：1、官員，代表政府和施行政策的努力；2、精英，控制著各自社區的社會和經濟事務；3、神職人員，掌控著社區生活中的儀式方面。官員們試圖通過授予頭銜、發放布告給准許的寺廟，以及提供文化及文書上的支援而控制社區的宗教傳統。他們也想方設法通過限制授予神職以及寺廟的數量來管理神職人員的活動。精英們依靠寺廟和他們的儀式來鞏固他們對社區事務支配權的合法性並以宗教儀式的名義徵收錢款以實現對經濟的控制，劃分地界，形成社區個體。神職人員們則努力從所在的地方社區中蒐羅資源重建廟宇，以支援它們的存在，同時也期盼政府支援並確認他們傳統的正統性。所有這三個團體在寺廟儀式這個權力問題集中在一起的時候互相作用（包括是否允許寺廟舉行慶典，誰來參加遊行以及佇列怎麼安排等等）。而且，這些個人之間的交互作用的特徵看起來還是自上而下進行控制和改革，以及自下而上體現合法性和個體。¹

康熙年間，道教隨著移民傳入臺灣，形成在地化的特色，並傳承自福建、廣東正一派的火居道法傳統。其中「道法二門」以吉慶度生道法為主，不做家族拔度齋事；「靈寶道壇」（又稱靈寶派）則兼行烏紅齋醮科儀，平日以家族拔度為主。臺灣正一派道士不出家、不住道觀，以家傳或師授成立道壇，並與信眾結伙而居的方式，為族群信眾從

1 更多關於這些問題的資訊，見Paul R. Katz（康豹），“Orthopraxy and Heteropraxy Beyond the State: Standardizing Ritual in Chinese Society,” *Modern China*, 33.1（January, 2007），pp. 72-90；康豹，〈中國帝制晚期以降寺廟儀式在地方社會的功能〉，收入林富士主編，〈中國史新論·宗教分冊〉（臺北市：中央研究院、聯經出版事業股份有限公司，2011），頁439-476。康豹主編，〈民俗曲藝：神職人員與地方社會（I）（II）〉，（臺北：財團法人施合鄭民俗文化基金會2006）頁1-24；1-21。

事道教專門禮儀，也稱「道壇道士」。²在神職人員與地方社會的研究上，今日臺灣道壇源流傳承發展，丁煌〈臺南世業道士陳、曾二家初探：以其家世、傳衍及文物散佚為主題略論〉一文，³著重曾、陳兩世業道壇的傳承探討外，以及李豐楙〈中部山線道士行業圈：陳、李兩個道壇的合作傳承〉，文章裡闡述中部道壇的分布以鹿港為中心的海線泉州派，以及山線派和福佬客等，這些區域也就形成所謂的行業圈。另一文是〈制度與擴散：戰後臺灣火居道教的兩個宗教面向〉，說明道壇擁有師徒相傳的制度、制度化的教義、神話等，用以支持道士舉行相關齋醮等儀式，此外又能適切的存在於聚落社會中，將此道法擴散於民間，同行之間能維繫著合作與競爭的關係，且為了適應社會的變革和需求，自我調整成一套符合社會的型式。⁴

然而寺廟、神職人員、地方精英，或是著重寺廟和地方社會的發展在高屏地區的相關研究則是相對的缺乏，加以現存的日治時期寺廟臺帳則是缺乏高雄縣市與屏東縣市的資料，在研究寺廟與地方社會的發展上，史料上的引用與考察則增加不少困難性，僅能以廟方自行出版與編輯的廟誌、沿革做為參考，及田野訪查地方耆老與廟宇管理人的方式做為輔助。但就地方耆老日漸凋零與廟方自行編纂廟誌的記載之正確性與否，及口述資料正確性與完整性與否等等的爭議之下，研究高屏地區之寺廟與地方社會的發展關係實一件不容易之事。上述種種的缺失與困難性，促使筆者想要突破現況，嘗試以整合歷史學、人類學與社會學等學科的方式來撰寫高雄道德院的發展歷史以及神職人員（出家法師、火居道士團），參與寺廟活動之地方發展史的動機。

筆者想以高雄道德院的歷史發展做為主要的研究目標，並探討戰後道教在高雄地區的發展情況，以及與神職人員的互動、合作等等關係，建廟過程與臺灣省道教會理事長趙家焯、嗣漢天師府第六十三代張恩溥天師以及透過高雄地方士紳陳啓清家族、鹿港辜振甫家族等的協助，以及與鄰近的地方公廟（大港保安宮、覆鼎金保安宮等等的網絡關

2 劉枝萬，〈臺灣的道教〉，收入福井康順等監修《道教》（第3卷）（上海：上海古籍出版社，1992），頁131-150。

3 丁煌，〈臺南世業道士陳、曾二家初探：以其家世、傳衍及文物散佚為主題略論〉，《道教學探索》，第3號（1990），頁283-357。

4 李豐楙，〈中部山線道士行業圈：陳、李兩個道壇的合作傳承〉，鄭志明主編，《道教文化的精華》（嘉義縣：南華大學宗教研究中心，2000），頁159-203；〈制度與擴散：戰後臺灣火居道教的兩個宗教面向〉，《臺灣宗教研究》，1（2）（2002），頁109-144。

係與交陪境的建立，做為主要的研究方向，藉以探討官方、寺廟神職人員、地方精英三者勢力，經過日治後期至戰爭的臺灣社會產生了哪些權力結構的改變與突破。

透過高雄道德院所編列的年度大事紀，⁵可看到民國60年代至90年代的地方發展史，高雄道德院除了積極的與中國的道教團體進行交流與參訪之外，也在臺灣舉辦多場超度儀式之祭祀法會，其中更有多位政府官員參與其中（如：前資政王玉雲、前高雄市議會議長陳田錨、前高雄市市長吳敦義、謝長廷以及現任市長陳菊、三民區區長等）與地方代表也受邀參與。寺廟也是地方社會一項關鍵的「公共領域」（public sphere），可藉由支持儀式法會的舉行，進而探討政府官員、地方精英、神職人員參與的情況，這三種身分的人物彼此組成，藉由參與、支助廟宇所舉辦的儀式活動，透過自身擁有的資源並在權力的支配與動員之下，最終達到累積象徵資本（symbolic capital）的目的，這也是筆者欲探討的方向。

此外，高屏地區的神職人員之研究這部分在過去所涉獵的資料相當缺乏，目前關於高雄地區道士家族的研究，謝聰輝進行清代臺灣南路鳳山縣靈寶老道壇的傳承與道法專門研究。⁶再者，高屏地區具有百年以上傳承經驗的道士團家族為數不少，例如：高雄縣路竹鄉郭氏、高雄縣茄萣鄉郭氏、高雄縣岡山鎮林氏、高雄縣岡山鎮余氏、高雄縣大寮鄉張簡氏、高雄縣林園鄉蔡氏、高雄市苓雅區孫氏等、高雄市三民區蔡氏等，但目前卻無較具完整性與規模性的專家學者進行深入探討與研究，實為可惜之處。另一方面的感性因素；則是因筆者本身是高雄人，基於研究者對地緣關係的熟悉度與鄉土情懷的認同感，故而產生對該項研究的動機。

二、研究方法

本文的研究方法可分為史料分析和田野調查兩種方式並行，並採取以史料分析為主，田野調查為輔的方式進行。研究的方向是探討高雄道德院的創建過程，重點主要是探討「寺廟與都市社會之變遷」的關係，內容涵括郭騰芳在留日返臺後創建高雄道德院

5 基於編輯版面的考量，此一大事紀附錄表將刊登於下期，敬請讀者見諒。

6 謝聰輝，〈研究大人宮翁家祖譜與道壇源流考述〉，《臺灣史研究》，16（2）（2009），頁206。

的過程，以及廟宇內部組織運作，出家法師的形成以及正一道火居道士團（孫番賓道長、高却道士）所扮演的角色，做為本文主要的探討重點。在整體分析架構方面，筆者將依下列二種途徑做為本研究的中心：

第一：神職人員的角色

道教為漢人傳統社會與生、老、病、亡故等過程有密切的宗教，根據性質的不同，臺灣的道教儀式可分為道場、法場、拔度三大類型，它雖無如佛教或基督教一般的教團組織、教義以及宗教活動，仍有自身的闡教系統，儀式由神職人員協同信士或樂師，在布置著以道教神格最高階的三清大帝（元始天尊、靈寶天尊、道德天尊）及各有關諸司神明之空間，依著有一定節次的法事或直以科儀書為憑，伴隨著科介（法事動作）與唱腔之科演，以祈福降神、消災解厄或超度亡靈，為一具有固定參演者與空間的宗教活動。⁷

康豹所主編民俗曲藝153、154期特輯之主題「神職人員與地方社會」，內容著實是與神職人員與地方社會的發展關係，編輯此特刊的目的之一是要驗證以下這個假設：「社區的宗教活動促成了這三種人，包括：官員（代表政府並且，力圖執行政策）、精英（控制社區裡的社會及經濟事務）、神職人員（主持社區生活的儀式層面）。」根據此一假設，官員透過頒發頭銜及匾額來贊助廟宇，也提供金錢及文藝上的資助，以求控制社區裡的宗教傳統。他們也以廟宇數目及度牒的設限，力圖管理神職人員的活動。精英仰賴廟宇及儀式來加強他們在社區事務上領導地位的正當性，以儀式徵收額的形式來掌控經濟，並且定義權力範圍及培養社區意識。神職人員試圖吸收並且重構支持他們生存的當地廟宇諸神明之系譜，同時也指望政府能贊助並確認他們的正統。三方人馬在廟會活動時一即權力議題緊要關頭一互動（廟宇是否能得到舉辦廟會的批准？誰來付錢？廟裡會雇用哪位專家來主持儀式？誰來參與遶境？誰先誰後的順序？）而且，他們之間的互動明顯標示著由上而下的控制改革努力，以及由下往上的主權和身分的主張。⁸

三角模式強調了這三群人的同等地位，這與從前的地方社會研究總是過度強調官員

7 呂鍾寬，《臺灣的道教儀式與音樂》（臺北：學藝出版，1994），頁1。

8 關於這些議題，請見康豹 “Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State: Standardizing Ritual in Chinese Society.” *Modern China*, 33.1 (January, 2007)。

和精英，而忽視了神職人員的重要性有明顯差異。其中的一個經典例證：James L. Watson 認為中國的文化融合是經由政府權威和地方精英之間的文化統一而達成的。而且，David Faure在引用Watson的研究時也偏向於主張中國政府「滲透」村莊，並因而由上往下的促進地方社會的融合。⁹同一問題的另一個例證來自郭琦濤對五猖這群驅鬼神祇的開路之作，郭琦濤在探索這個十分隱晦的信仰意義時用了Watson的統一化理論來聚焦討論他定義為地方精英所促進的「融合」及「士紳化」過程，他認為這些地方精英乃五猖信仰成功發展的幕後最大功臣。這種觀點很容易就輕忽了自宋代興起的道教儀典傳統的影響，而在郭琦濤專著的第一部分，恰恰提及了道教傳統吸收了五猖成為趙元帥（即趙公明）的部將，因而促進了五猖信仰的散播。同時，表演如目蓮戲和跳五猖等儀式戲的專家們的貢獻也同樣的被忽略了。總而言之，郭琦濤接受了Watson認為統一化是由政府和地方精英共同推動的定義似乎使得他忽視了一件事，那就是：「社區的宗教傳統的發展並不只是官員和精英的努力，也包含協助指導社區的宗教儀式生活的神職人員的貢獻。」¹⁰

一般而言，神職人員在整個道教文化中扮演著很重要的傳達角色，一般民眾對道士及法師的功力的高低、派別源流及其正統性也是相對的重視，神職人員因為具有幫民眾消災解惡、趨吉避凶、治邪退病等等儀式的功能取向，因此在一般民眾對道教儀式的過程都附予心靈上的寄託，也可看出在道教儀式發展的過程中與民眾心理需求之間有其密切的依存關係，這也是神職人員與地方社會發展與結合的原因之一。

第二：地方精英

本文對於地方精英的身分界定，並不侷限於有功名者或榮獲官職者，主要是以個人或家族在過去的時間，透過各種方式去支援及分配社會資源，包括物質上的土地、產業或金錢，象徵性的名譽及榮耀等等，由上述的多重管道，不僅取得實質的經濟利益，在

9 James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T' ien-hou 天后 ('Empress of Heaven') along the South China Coast, 960-1960," in David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 292-324; David Faure, "The Emperor in the Village: Representing the State in South China," in Joseph P. McDermott, ed., *State and Court Ritual in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 267-298.

10 Guo Qitao, *Exorcism and Money: The Symbolic World of the Five-Fury Spirits in Late Imperial China*, Institute of East Asian Studies, University of California at Berkeley, China Research Monograph 55 (Berkeley: The Regents of the University California, 2003).

地方也建立起一定的地位與聲望，並累積其「象徵資本」，¹¹進而擴充其人派與影響力，使個人成為地方上的首要人物，並對該地區有一定程度的影響力者，並對於高雄道德院的發展有貢獻之處，才是筆者所著重之處。

過去學界對於地方精英的分界，主要是以蔡淵絜¹²、吳文星¹³、陳世榮¹⁴等人的劃分，但當時對這些地方精英的歸納主要是以清代和日治為主，諸如「地方士紳」、「地方頭人」、「官方的鄉治代理」，較少注重於這些身分類別以外的人士。本文以研究高雄道德院的歷史發展為主軸，時間點是以1960年代以後的地方社會，故此時的地方精英的類型則不同於早期的劃分，人物的身分與背景也有所不同。高雄道德院從無到有的發展過程，參與的地方精英部分具有傳統精英的色彩，早期的發展主要有賴於大港保安宮提供布教所給予郭騰芳傳道的機會，加以與趙家焯與第六十三代張恩溥天師的交流打開廟宇的名聲，民國50年代高雄陳啓清家族的捐地，以及鹿港辜家的協助得以順利購買廟地，交陪境廟宇覆鼎金保安宮等的協調，得以順利擴建廟宇，俾使建立今日的廟宇結構。

順利建廟之後，在領導人部分的後續發展，道德院的創建人郭騰芳亦是功不可沒，其郭姓家族勢力在高雄三塊厝一帶亦是有其影響力，在經濟上提供不少貢獻，第二任翁住持其家族勢力亦是不可忽視，翁家的家族事業（經營旅店等服務型事業）¹⁵，在地方上建立一定的政商關係。上述對於建廟過程以及爾後發展有功的人物，即是本文所討論的地方精英，且不同於傳統的劃分。類似的情況，可以〈臺灣呂洞賓信仰——以指南宮為例〉¹⁶、

11 象徵資本是指牽涉到名望及世俗所認同的一套禮遇方式，它是對其他資本之擁有（如經濟資本、文化資本和社會資本）的認同及其所帶來的權威性和信用度。參見朋尼維茲（Patrice Bonnewitze）著，孫智綺譯《布赫迪厄社會學的第一課》（臺北：城邦文化，2002），頁132-142。

12 蔡淵絜，〈清代臺灣的社會領導階層（1684~1895）〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史所碩士論文，1980）

13 吳文星，〈日據時期臺灣社會領導階層之研究〉（臺北：正中書局，1992）

14 陳世榮，〈清代北桃園的開發與地方社會結構（1683~1895）〉（中壢：中央大學歷史研究所碩士論文，1999），頁27-30。

15 翁家過去曾在高雄市南臺路與六合路的交叉路口經營「嘉賓大旅社」（今已停業），在民國60~70年代的臺灣社會享有盛名，也經營其他服務性質的副業，當時在當地算是財力雄厚的家族。嗣漢天師府第六十三代傳人張恩溥、第六十四代傳人張源先與翁姓家族有世交關係，每逢張天師南下高雄參與爬刀梯儀式時，皆由翁家做為地陪與招待，進駐翁家所開設的嘉賓旅店，可見翁家在地方上的人脈關係是相當廣闊。筆者口訪翁住持與黃川田法師，口訪時間：2011年2月3日~2月12日。

16 康豹，〈臺灣呂洞賓信仰——以指南宮為例〉，《從地獄到仙境——漢人民間信仰的多元面貌》（臺北：博揚出版社，2009），頁84-104。

〈中國帝制晚期以降寺廟儀式在地方社會的功能〉¹⁷、〈一個著名上海商人和慈善家的宗教生活——王一亭〉¹⁸等幾篇文章為例，由此可看出在臺灣戰後以及中國解放後，這些地方精英的活動促成了錯綜複雜的權力三角網絡結構。此外，寺廟的廟會活動也為這些團體的領導人提供了一個主要的競爭場所，他們試圖透過這些公共活動來強化他們自身的事務和關懷，具有商人身分也慢慢形成對廟宇發展有貢獻的地方精英。

然而在討論地方精英的身分界定之餘，另外也必須探討與公共領域（public sphere）的關係，公共領域根據陳世榮〈清代北桃園的開發與地方社會建構（1683~1895）〉¹⁹的說法，對公共領域有多種解釋，筆者使用下列的說法：「地方社會存在著一個具有持續擴大、發展的能力，而又中介於國家政權與地方社會之間的領域。除了可以讓國家政權與地方社會在此進行溝通之外，還可以讓國家政權在此彰顯其統治的合法性與合理性，或拓展其威權或影響力以及對於地方社會的控制力，甚至企圖透過這個社會來掌握地方社會。」

另一方面，公共領域也可以是地方民眾，特別是地方精英，在此投資象徵資本或建構文化權力網絡，藉以提高其聲望和社會地位，或展現他們對地方社會的影響力甚至做為官方與地方之間競爭與抗爭的中介領域。由此可見，這些地方精英在沒有擔任國家官職或是取得功名資格時，他們也能藉著參與各種非官方體系下的組織，例如：水利、宗族、廟會活動等等，以主動的方式與地方上建立起一種特殊的網絡關聯，以取得各種資源及打通各層人脈關係，甚至可以獲得官方的認同及禮遇，形成一種文化權力網絡。²⁰

由上述的討論與分析，可知在地方社會結構中存在著多種不同的社會階層（政府官員、廟方、神職人員），這些階層分別又代表不同的地方勢力、國家力量，這些不同的力量卻同時在地方社會上運作。就國家政權與地方勢力的互動關係看來，長久以來，

17 康豹著，林富士主編，〈中國帝制晚期以降寺廟儀式在地方社會的功能〉，頁375-412。

18 康豹著，劉永中譯，〈一個著名上海與慈善家的宗教生活——王一亭〉，《從城市看中國的現代性》，（臺北：中央研究院近代史研究所，2010），頁282-292。

19 陳世榮，〈清代北桃園的開發與地方社會建構（1683~1895）〉，頁290-291。

20 Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900~1942*；杜贊奇著，王福明譯，《文化、權力與國家——1900~1942年的華北農村》（南京：江蘇人民出版社，1994）。Duara（杜贊奇）提出「權力的文化網絡」或「文化權力網絡」的概念，說明19世紀以來華北地區國家政權與地方社會如何整合。例如在中國，類似水利組織的職務、祭祀、政治、經濟性的各種等級制度（*hierarchical organizations*），和親朋、鄉紳等非正式的關係網絡（*networks of informal relations*），以及帝國的行政機構相互作用，共同形塑鄉村的政治、經濟、文化生活。也就是說，地方士紳望族、寺廟（或宗教信仰中心）與國家政治權力，三者之間呈現密切的互動關係。

官方力量一直都嘗試要深入地方社會進而控制地方社會。當然這種態度或企圖心在執行層面上，常常是無法達到預期的目標，另一方面，就地方勢力而言，各類型的地方精英反而是很活躍的在地方上並建構一定的勢力範圍。但眾多精英在面對生存競爭的壓力之下，部分地方精英會選擇依附在官方的威權下，當然這也是官方勢力深入地方的大好機會；有些地方精英則選擇不和官方合作，甚至官方反而必須被迫承認、默認或容許該地方精英的力量；但地方精英的勢力若太過於強盛，反而容易招徠官方的側目，招致國家權力的積極介入。

總之，地方精英就是存在國家和地方社會的領域之間，並其逐漸擴展自身的象徵資本，建立其地方性的文化權力網絡，這些錯綜複雜的權力結構關係與各階層人物的運作方式，建構出戰後都市社會的發展過程中，廟方藉由儀式活動的舉辦、管理組織的職務安排，以及地方精英、政府官員參與廟務活動的過程，呈現出宗教活動與地方社會發展史的縮影，亦是本文欲探討的內容之一。

在研究方法上，首先是資料的蒐集、分析和研讀，並針對所蒐集到的文獻做分內工作的考證工作。在考證部分，一方面判斷該史料的作者身分和撰寫年代日期是否有誤，以確立該史料是否有涉及偽造或篡改等問題；另一方面則是從作者的立場、出發點或記錄者的能力、心態、撰寫目的以及所處的時代背景著手、深究作者有意或無意間所傳達之訊息。²¹其次在分析方面，透過史料的初步研讀，除了說明各種史料的優劣處和使用上的限制之外，希望了解史料間的互補性，藉此鋪陳出較為完整的歷史內容。本文所使用的史料與相關文獻，包括日治後期至戰後時期的地方志書、公文檔案類纂、總督府的寺廟調查報告、日治後期至戰後的報紙記載相關廟宇與建醮等其他儀式活動記錄，以及包括線上資料庫所記載的人物誌等。茲以下列三點說明本文主要的史料來源與研究方法。

（一）檔案史料、資料庫

本論文在檔案史料的運用上，將著重於戰後的資料，特別是有關戰後城市發展史與寺廟的關係、地方精英的協助、官方對於宗教活動的參與相關規定等等，則以《臺灣日日新報（漢珍漢文版）》、《臺灣日誌》、《中華日報》全文影像、《中國時報》全文

21 參見Robert Jones Shafer著；趙干城、鮑世奮譯，《史學方法論》（臺北：五南圖書，1990），頁145-181。

影像、《中央日報》影像、《聯合知識庫》、《鵝湖知識庫》、《臺灣人物誌（上中下合集）》、《臺灣當代人物誌》等線上資料庫做為蒐集資料的來源。

（二）地方志與調查資料

臺灣在戰後，一直到民國48年（1959），才在省文獻委員會劉枝萬負責主持下，展開全省性的寺廟調查及分析，於民國49年（1960）發表在《臺灣文獻》2期11卷，由於在當時算是較新且較完整豐富的資料，因此被許多研究學者做為引用的依據。根據上述的資料，再參以各縣市的志書與《臺灣寺廟名鑑》，民國60年（1971）《臺灣省通志》〈宗教篇〉列印成「臺灣省寺廟一覽表」，依照縣、市、鄉、鎮、區依次劃分各行政區域中的寺廟名稱、主神、教派、創建年代等等，可做為參考資料使用。1960年代，謝石城、陳清誥從民國49年（1960）五月起著手採集全省寺廟之沿革資料，並彙編成《臺灣省高雄縣市寺廟名鑑》、《臺灣省臺南縣市寺廟大觀》、《臺灣省嘉義縣市寺廟大觀》、《臺灣省雲林縣市寺廟大觀》四書，在結合各縣市地方志與清代、日治時期舊志，加上作者實地採訪，此四書做為研究上的參考價值相當大。另外一方面在政府機關的統計資料下，則有民國64年（1975）臺灣省民政廳編印《臺灣省各縣市寺廟概況表》、民國66年（1977）臺北市民政局編印《臺北市寺廟概覽》、民國71年（1982）省政府民政廳再出版《臺灣省各縣市寺廟概況表》等等資料。²²

（三）口述資料與田野訪談

口述資料與田野調查的部分，筆者主要想以參與調查道德院歷年儀式活動的過程及設定人物的訪談為目標。調查的時間以2010年1月～2011年12月共兩年的時間做為田野調查的安排，並進行長時間的深入考察、訪談。在研究步驟上，筆者將從高雄道德院的建廟歷史沿革做為起點，再就當地的宗族、姓氏以及信仰活動狀況做一分析與整理，以作為了解當地社會與各階層人群的結合情形。

關於訪談人物的選擇，筆者將依下列幾個目的為原則：第一、尋找當地對高雄道德院參與贊助的宗族或地方團體，例如：高雄縣大樹鄉姑婆寮天公廟、捐地者士紳陳啓2先

22 卓克華，〈從寺廟發現歷史：臺灣寺廟之解讀與意涵〉（臺北：揚智文化，2003），頁35。

生家族後代與覆鼎金保安宮，並選擇其一、二之後代或相關人做為訪談對象。第二、戰前、戰後地方上的頭人、地方精英、高雄地區大地主的後代子孫等等人物，以了解這些重要的人物對高雄道德院的貢獻及其影響。第三、廟宇的董監事與委員、歷任幹事、管理人（員）、住持。第四、參與道德院祭典的儀式專家，主持法會的法師、道長（士）等或是負責法會儀式的相關人物。第五、地方耆老，由於地方耆老大都年事已高或已凋零，因此筆者將透過上述幾種類型的人物，加以互相介紹與熟識使口述歷史的記錄能更充分完整。

除此之外，目前高屏地區已有數本相關的口述資料的整理，例如較早期由臺灣省文獻會所出版的《臺灣省通志》、《臺灣歷史叢刊》；高雄縣市、屏東縣市文獻委員會的各類相關出版品；高雄縣市政府、屏東縣市政府所出版的文獻及出版品；高雄縣市、屏東縣市文化中心之出版品；各大學之地理系所對高屏地區所做的相關區域發展研究、臺灣經濟研究室針對高雄縣市及屏東縣市的地方志、大通書局所出版的《臺灣文獻史料叢刊》、高雄市文獻會所出版的《高雄舊地名探索（1983）》等，這些耆老訪談紀錄都為我們提供許多值得觀察的線索與脈絡。總之，口述訪問是為理解文字記載的資料和現實生活做一個聯繫，透過記憶看到了不同時代的歷史風貌，這方面的資料正可補足地方文獻史料所缺乏柔性的部分，也讓筆者對於此一信仰文化有了新的認知及體驗。

三、研究成果

近來關於近代宗教活動與地方社會的關係，自清帝國晚期至現代的中國、臺灣，在官方、神職人員、地方精英三者的權力結構產生很大的轉變。在道教議題研究上以西方學者與日本學者在時間上的研究為較早，後來臺灣才逐漸有學者如劉枝萬、丁煌、李豐楙、康豹、蕭登福、謝聰輝等作深入研究，西方學者在道教研究上已經將龐雜的文章整理成《西方道教研究編年史》一書，²³書裡按照道教研究的各主題，清楚的列出從1950年到1990年間的各學者研究文章及其重點，在探討中國文化中的道教單元內，指出學者對於區別道教與民間宗教與否的論戰，並對於道士界的自我界定裡，認為道教因為有其制度、儀式，所以不同於民間宗教。也有學者認為道教某部分起源於民間宗教，並致力於

23 索安，《西方道教研究編年史》（北京市：中華書局，2002）。

與上層社會的結合。

臺灣在80年代中期對於道教文化與宏揚，可分幾個部分：

- （一）創辦道教學校，民國77年（1988）高雄道德院開山宗長郭騰芳創立修真道學院，為臺灣培養道教人才開創一個先例，此後不久臺灣中華道教總會便於民國78年（1989）成立中華道教學院，另設研究生班，分經典、教義、威儀、文學、方技等組，對於道教文化進行研究。
- （二）成立研究機構，80年代中期臺灣還沒有專門從事道教文化研究的機構，道教研究人員大多分散在各大學及其附屬研究所，道教研究活動也是處於個人研究狀態。民國76年（1987）成功大學歷史系設立道教研究室，由丁煌負責講授道教神學、道教史專題研究等，與臺南道教會合作編印《道教學探索》。經過十多年的成果，共計有道教傳秘的經典300餘種、論文7,000多篇，近現代著作6、700冊，擁有《正統道藏》、《道藏輯要》、《道教文獻》、《莊林續道藏》、《藏外道書》、《石刻史料新編》等各一部。並在歷史系開設日、夜間部《道教史》課程，更積極參與高雄道德院修真道學院的教學工作，並向日本與韓國招收留學生，當時在臺灣學術界和道教界影響很大。民國81年（1992）春，淡江大學中文系成立以劉翰平為首的道教研究中心，並籌辦道教學報和道教學術會議，進一步推動了道教研究和道教學術研討會的召開。
- （三）創辦道教學術刊物，《道教文化》雜誌創辦於民國67年（1978），九月，為季刊，發行人為黃公偉，在當時開闢有專論、學府消息、專題研究、圖片精選、資料室等欄目，為臺灣道教界自己創辦的刊物，除了刊登道教徒自己的文章外，還廣泛吸收學術界的道教論文；由龔群主辦的《東方宗教研究》，創於民國76年（1987）九月，為年刊，在當時主要刊登道教、佛教、民間信仰方面的論文；《道教學探索》創刊於民國77年（1988）十二月，為年刊，由成功大學歷史系道教研究室與臺灣中華道教總會及臺南道教會合作編印，在當時主要刊登道教研究室的研究成果和國內外道教研究的相關訊息；《中華大道》創刊於民國75年（1986），雙月刊，該刊熱衷於舉辦各種文化活動，如民間宗教活動、創立靈乩協會、道德宏揚傳播活動、民族宗教學術會議、海峽兩岸傳統文化學術會議、山東曲阜祭孔參禮訪問、陝西黃帝陵祭奠活動等，民國81年（1992）該刊第35期曾為兩岸中國傳統文化學術研討會專號。此外，還有《臺灣文獻》、《臺灣風物》、《民俗曲藝》、《思與言》、《漢學研究通訊》、《漢學研究》、《鵝

湖》、《食貨》，以及各大學的中文、歷史、哲學、考古人類學等系所發行的學報，都對於道教的研究有其刊載。

(四) 研究成果，以道教經籍史料和編纂道教工具書方面，民國46年(1957)張恩溥、嚴家淦、于佑任等九人發出重刊《正統道藏》的倡議，組成以趙家焯為首的編集委員會，民國66年(1977)由新文豐出版社出版，名為《正統道藏》，另做《總目錄》1冊；民國63年(1974)美國夏威夷大學教授蘇海涵(Michael Saso)，將其在臺灣收集的起源於福建而流傳於臺灣的藏外道書104種彙編成25冊，由臺北成文出版社出版，定名為《莊林續道藏》，為臺灣的道教提供了重要的文獻；民國66年(1977)的《石刻史料新編》一書由新文豐出版社出版，收錄了清代以來道教全部的石刻資料，為研究近代道教提供了寶貴的資料；民國69年(1980)由蕭天石主編的《道藏精華》一套17集，由自由出版社出版，有平裝本與精裝本，又有外集2種，一種是民國70年(1981)出版的6卷本《道海玄微》，一種是民國72年(1983)出版的5卷本《道家養生學概要》，其中所收古本、孤本、抄本、秘籍達800多種，是為《道藏》中的精華；民國72年(1983)林潔祥主編的《道教文獻》20冊，由丹青圖書公司出版發行，收錄明清道教經典《龍虎山志》、《太岳太和山志》、《逍遙萬壽宮志》、《三教授神大全》、《金蓋心燈》、《玉定金科例誅輯要》、《玉定金科例賞輯要》、《玉定金科例宥輯要》8種。民國77年(1988)臺北成文出版社負責人黃成助邀請丁煌主編《道教文獻集成》，助手收集整理道藏未收或晚出玄典及藏外別本。

另外，尚有許多相關的論文發表如姚道中的《道藏全真著作的歷史價值》、陳祚龍的《看了兩種模擬偽造的敦煌唐抄道經以後(上)、(下)》、蕭登福的《魏晉道教楊許〈上清大洞真經〉39章經探源》、《漢六朝道教經書開天創世說》、龔鵬程的《太平經釋義》、楊福程的《雲笈七籤的卷數辨析》、等等。另外在工具書方面則有：民國51年(1962)和民國60年(1971)由戴源長主編的《仙學辭典》和《道學辭典》，民國68年(1979)李叔還編《道教大辭典》，民國74年(1985)楊逢時編《中國正統道教大辭典》上、下冊。²⁴

24 參考胡孚琛主編，《中華道教大辭典》(北京：中國社會科學出版，1995)。轉引自李養正，《當代道教》(北京：東方出版，2000)，頁298-301。

林富士彙整一本關於道教研究的書目〈臺灣地區的「道教研究」概述（1945~1995）〉，文章裡按照不同主題統整了臺灣道教在1945~1995年的相關研究，以工具書、道士與仙人、方術與儀式、信仰、道教與其他宗教、道教的政治與社會關係、道教與文化、道教歷史、道教的區域性研究主題，亦在文末則指出道士的生命史的缺乏及群體史的空白。²⁵在民間信仰方面，林美蓉整理了《臺灣民間信仰書目》一書，²⁶在民間信仰方面的認定採取較寬鬆的定義，把宗教信仰、習俗信仰都涵括進來，與道教科儀、道士相關一類歸屬於民間教派，民眾信仰的各類神明、祖先崇拜等歸屬於民間信仰，風水、符咒、收驚、生命禮俗、歲時習俗等一類歸屬於民間俗信。

在記載有關道教的文獻資料，目前在臺灣除了有《道教學探索》、《宗教學研究》期刊，專門探討道教相關面向的文章，包括道教經典討論、道教義理溯源、道教與道家關係、道教與儒、佛教關係……等，但對於道教與地方社會文化銜接的重要角色——道長卻缺乏深入性的探討與研究，丁煌曾以臺南道的陳、曾兩道長世家作為研究題材，詳細記載兩家系譜與相當人士事略，可稍補充神職人員與地方社會的互動關係與發展。²⁷此外，日本學者丸山宏的《道教儀禮文書の歴史的研究》，全書共分三部分，第二部為〈現代臺南道教的儀禮與儀禮文書——以文檢為中心的歷史研究〉，分五章論述之，以對現代臺南道教功德儀禮所使用的儀禮文書範例集之功德文檢為例，加以歷史性考察，更以道長對神明上奏的奏職儀禮，收集其儀禮文書範例集的奏職文檢，整理其中發奏用的文書113道，與宋明之清微法、靈寶法的傳度文檢作比較研究。另一篇文章則是以高雄縣永安鄉杜姓道士壇作為田野工作場域，把現今臺南道的道教儀式田野資料與道教經典《道藏》等文獻資料作一整理比較，內容多著重於古今儀式與經典的分析。²⁸他所採用的是文獻研究和現場實地研究併用的方式，來研究中國、臺灣道教和民間信仰。另外關於喪禮方面的功德科儀研究方面，淺野春二也於其著作〈臺灣南部の道士の行う「功

25 林富士，〈臺灣地區的「道教研究」概述（1945~1995）〉，《臺灣宗教學會通訊》，第5期（2000），頁34-74。

26 林美蓉，〈臺灣民間信仰書目〉，（臺北：中央研究院民族學研究所，1997），頁1-391；《高雄縣民間信仰》（高雄：高雄縣政府出版，1997）。

27 丁煌，〈臺南世業道士陳、曾二家初探：以其家世、傳衍及文物散佚為主題略論〉，《道教學探索》（1990），頁283-357。

28 丸山宏，〈道教儀禮文書の歴史的研究〉（東京：汲古書院，2004），頁660。另參見高致華，〈評丸山宏著《道教儀禮文書の歴史的研究》〉，《漢學研究》，24（1）（2006），頁491-495；張澤洪譯，〈論臺灣南部的功德儀禮：從道教儀禮史角度的考察〉，《宗教學研究》，1（1999），頁33。

德」について：その種類と名稱を中心として〉一文中，探討臺南地區道士的功德科儀，頗具有參考價值。²⁹

然而道教在田野現場，松本浩一的〈臺灣の道士とその儀禮〉³⁰一文中對今日臺灣民間宗教者之法師做詳細的實地調查報告。關於醮典的儀禮研究，松本氏與平木康平也對臺灣南部的王醮祭典進行了訪查與分析。³¹李豐楙提出民間的道團組織出現游走在制度型與擴散型兩者之間的狀態，在制度宗教裡又融合了民間宗教特質，他以親身經歷道士養成的歷程，寫出〈制度與擴散：戰後臺灣火居道的兩個宗教面向——以臺灣中部的道壇道士為例〉一文，³²即認為發源於民間的道教同時具有兩種特質。謝聰輝以高雄大人宮翁家道壇後人、流落在外的科儀抄本為研究目的，原本存留於翁家的《翁家族譜》與116本清初至戰後前的科儀抄本，配合田野調查資料，相關的歷史文獻資料，希望能重建部分三百年來正一派靈寶道壇南路道法的來源與傳承體系。³³

此外，七位研究者開始有系統地探討神職人員在地方社會中所扮演的角色，他們的研究成果發表在民國95年（2006）九月、十二月的《民俗曲藝》153期與154期中。Vincent Goossaert的文章描述帝國晚期官方祭祀人員與地方寺廟住持（廟祝）的權利與責任，具有合法身分的神職人員被雇用來住在廟宇中並為信徒提供服務。Goossaert運用包含寺廟碑文、檔案、故事在內的廣泛資料，藉此分析地方精英與被雇用來管理寺廟的神職人員之間的關係。第二篇論文的作者為鄺光潤，他生動地描繪出湖南湘潭地方道教正一派的發展。其他兩篇文章則在處理中國北部神職人員的議題：Adam Yuet Chau（周越）談到中國北方的靈媒和其他神職人員被稱為「迷信專業戶」，現在勉強得到中國官方的許可。Daniel L. Overmyer（歐大年）則透過大量歷史與民族誌的資料，揭示河北、山東、山西和

29 淺野春二，〈臺灣南部の道士の行う「功德」について：その種類と名稱を中心として〉，《國學院雜誌》，90（12）（1989），頁60-88。關於日人在臺灣的宗教調查與研究回顧參見伊藤桃子，〈戰後日本對臺灣宗教信仰研究的回顧——以方法論為中心〉，收於陳坤宏主編，〈國立臺南大學110週年校慶臺灣文化研究所「2008-2009跨國學者臺灣文化研究論述」系列演講專輯〉，（臺南市：國立臺南大學臺灣文化研究所，2009），頁99-120。

30 松本浩一，〈臺灣の道士とその儀禮〉，收於福井康順等監修，《道教》（第1卷）（東京：平河出版社，1983），頁193-210。

31 松本浩一，〈臺灣南部の醮祭：臺南縣安定鄉長興宮の王醮〉，《史境》，5（1982），頁124-135；平木康平，〈臺灣における王爺信仰：東港東隆宮の燒王船をめぐって〉，收於秋月觀暎編，《道教と宗教文化》（東京：平河出版社，1987），頁124-135。

32 李豐楙，〈制度與擴散：戰後臺灣火居道的兩個宗教面向——以臺灣中部的道壇道士為例〉，《臺灣宗教研究》，1（2）（2002），頁109-144。

33 謝聰輝，〈研究大人宮翁家祖譜與道壇源流考述〉，《臺灣史研究》，16（2）（2009），頁205-258。

陝西等地區的神職人員如何促成地方宗教傳統的發展。其他三篇論文則在探討閩南地方神職人員的角色。許思偉試著去處理新加坡閩南道士內部網絡的結構，同時關注道士與地方彼此依存的關係。³⁴筆者研究臺南紅頭仔〔紅頭師（司）公〕透過法事促成臨水夫人儀式的發展。³⁵最後，梅慧玉提供了一個乩童如何協助撰寫臺南安平伍德宮的廟誌的有趣紀錄。³⁶

在宗教與近代都市社會史方面，康豹的〈一個著名上海商人與慈善家的宗教生活——王一亭〉一文中透過檢視一個晚清與民國時期知名的上海精英成員——王一亭的宗教生活，嘗試探索在現代中國、社會與宗教史的框架下的個人信仰、行為，並且討論宗教如何建構他作為上海精英分子的生涯，以及宗教與現代性在都市化的中國所呈現的各種議題。高雄道德院的創建者郭騰芳道師，在戰後的臺灣社會的精英分子，如何以個人對道教的熱忱結合對宏揚道法的同道，慢慢由布教所、道善堂到建廟的過程，與地方上的各方勢力打交道、交陪，甚至獲得地方士紳、地方大家族的金援或捐地，這些過程與王一亭是有其共通性與相似之處。

在儀式方面與日常生活的歲時禮俗相關研究，在林怡菁的〈高雄縣路竹鄉安太歲文化研究與鄉土教學上的應用〉一文中，³⁷提及在路竹鄉的地方居民，藉由安太歲的儀式讓「煞」與「非常」的狀態回復到正常狀態。主持該儀式則有三方面的人參與其中：一是道士、二是法師、三是廟方主持，道士與法師之差異則在於道士著重於「請神」、「公讀疏文」，而法師則視太歲為煞星，雖然也有請神的儀式，但卻著重於解運上，以替身的紙人與金紙一起燃燒即可讓厄運消失。在探討道士與村民生命禮儀的關聯上，張譽薰〈道教「午夜」拔度儀式之研究——以高雄縣大寮鄉西公厝道士團為例〉一文中，作者

34 其他關於此議題的重要研究，尚包含劉枝萬，〈臺灣的道家〉，收入福井康順等編、朱越利等譯，〈道教〉（第3卷）（上海：上海古籍出版社，1990），頁116-154；Lee Fong-mao（李豐楙），“The Daoist Priesthood and Secular Society: Two Aspects of Postwar Taiwanese Daoism,” in *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society*, eds. Philip Clart and Charles B. Jones (Honolulu: University of Hawaii Press, 2003), pp. 125-157.

35 近年來的研究更多關於法師（師公、司公）的研究，參見許麗玲，〈疾病與厄運的轉移：臺灣北部紅頭法師大補運儀式分析〉，收於林美容編，〈信仰、儀式與社會：第三屆國際漢學會議論文集〉（臺北市：中研院民族所，2003），頁339-365。

36 乩童在臺灣社會中的角色，參見林富士，〈醫者或病人：童乩在臺灣社會中的角色與形象〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，3（76）（2005），頁511-568。

37 林怡菁，〈高雄縣路竹鄉安太歲文化研究與鄉土教學上的應用〉（臺南市：國立臺南師範學院鄉土文化研究所碩士論文，2003），頁61。

身處於高雄縣著名的道士團家族，本身也是張姓道士家族內的成員之一，藉由自身家族的發展與從事的喪葬儀式為研究對象，詳細的描述高雄縣大寮鄉西公厝道士團在處理喪葬儀式時所扮演的角色與儀式的展演，從喪禮的拔度儀式所需的科儀經典探討道士火居的特性，道教與村民結夥而居成擴散性質，且道教的制度化也能讓它存續於社會裡，展現出道教不同於民間信仰特色的制度化面向。³⁸

陳虹雯的〈道與地方文化——一位道長的成長歷程〉一文當中，以舅舅杜道長做為研究對象，並對臺南道在高雄縣永安鄉的流布與影響做了完整的田野調查，可看出一個道長的生長過程，以及藉由拜師與自我修鍊而取得道長的身分，藉由家傳的「小法」與拜師習得的「大法」參與一般民眾的與地方廟宇的法事，可藉此看出神職人員與地方社會的互動關係與影響力。

由上述這幾個面向看來，在高雄地區對於神職人員與地方社會的研究之涉獵仍是未來需要努力的空間，過去已經有大量的神職人員相關的研究，例如，我們現在對於中國古代和中世紀的神職人員有深入的瞭解，³⁹也清楚在臺灣執業的各種類別的神職人員。⁴⁰最近在中國的長期合作研究計畫也說明了神職人員在社區宗教傳統所扮演的角色。⁴¹但這些研究以散播模式、儀式演出報告、及科儀本分析為主。由以上的論述，筆者認為未來的研究者需要將道德院內神職人員（出家法師與火居道士團）的宗教背景、彼此之間的聯繫與關係，以及他們在廟宇和社區裡所執行的實際功能區分開來，也就是說，即使他們的訓練和修行的程度有很大的差異，身分不同的神職人員仍然可以執行相類似的宗教儀式（如做醮、治療、喪葬、超度、禮斗法會等等）。

38 張譽薰，〈道教「午夜」拔度儀式之研究——以高雄縣大寮鄉西公厝道士團為例〉（嘉義市：南華大學生死學研究所碩士論文，2001）

39 參見 Stephen R. Bokenkamp, ed., *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997) ; John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism 10 (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997) ; 林富士，〈漢代的巫者〉，（板橋：稻鄉出版社，1999）

40 一些經典著作包括 David K. Jordan, *Gods, Ghosts and Ancestors. Folk Religion in a Taiwanese Village* (Stanford: Stanford University Press, 1972) ; Kristofer M. Schipper, "Vernacular and Classical Ritual in Taoism" *The Journal of Asian Studies*, 45.1 (January, 1985), pp. 21-57. 近年來的研究，參見 Donald Sutton, *Steps to Perfection: Exorcistic Performers and Chinese Religion in Twentieth-Century Taiwan* (Cambridge: M.A.: Harvard University Press, 2003) .

41 這些研究計畫的成果出版於以下系列：（1）民俗曲藝叢書（84冊；王秋桂主編）；（2）中國傳統科儀本彙編（7冊；王秋桂主編）；（3）客家傳統社會叢書（22冊；勞格文教授（Professor John Lagerwey）及他的中國同事編）；（4）浙江傳統社會叢書（4冊；連曉鳴、徐宏圖、及康豹編）。轉引自康豹主編《民俗曲藝：神職人員與地方社會（I）（II）》，153（2006.9），頁1-24；154期，（2006.12），頁1-21。

此外，官方在整個建廟的過程中所扮演的角色為何？道德院建立於民國49年（1960），創建者郭騰芳具有留日背景身分者，創立於戰後的臺灣社會，以及仍處於戒嚴時期的道德院，官方對此的態度為何？是阻力還是助力？這些問題都是筆者爾後想進行深入探討，希望未來能以結合學科整合的方式以及跨領域的研究方法，



圖1-2 郭騰芳於民國49年創建高雄道德院（江秉穆 攝）

以歷史學的研究方法為基準，為寺廟發展的脈絡做整理，輔以人類學針對儀式行為與過程做為觀察的個案，並對神職人員所使用的傳統經典、科儀本等做一整理與比較，以及以日治時期至戰後官方所做的相關宗教調查研究、寺廟調查、寺廟概況等為另一研究線索，以避免過於偏頗某一面向的研究方法而忽略另一研究的方法重要性與意義。

貳、高雄道德院創建過程

高雄道德院於民國40年代末期建立，期間經過「布教所」與「道善堂」的草創期，創建人郭騰芳（道號郭藏應）與多位信徒努力的宣教與布道之下，最後選定在金獅湖畔落成，並於民國49年（1960）正式建立「高雄道德院」，創廟初期的數十年當中，也曾得到覆鼎金保安宮、高雄苓雅孫番賓道長、高雄陳啓清家族與鹿港辜振甫家族、聯誼廟宇，以及諸多信眾的多方支持與協助才能造就今日的規模。廟宇的發展過程也結合了風水地理之說，⁴²金獅湖與獅頭山造就風水上的「辰山」地形，傳說此一地理是較利於女性神職人員於修行，也造就日後道德院除了信徒的信仰中心之外，也成為女道士（坤道）或女法師的修行之地。

42 風水也稱堪輿，是中國人對天體運行及其自然環境的綜合論述，並反映在居住生活的思考模式中，以有形的存在實體（空間）與無形的理氣變化（時間）等兩方面，判斷實體建物的吉凶剋應，形成對居住環境的依賴感與價值觀。換言之，風水之道即是依據建物外形與內體在不同時空中所反映的現象及其演繹出的吉凶剋應關係，風水的型態分為陰宅與陽宅兩種。【轉引自謝耀德，〈道教風水理論與實踐：《黃帝宅經》探究〉，《唐朝道教思想學術研討會會議論文》（新莊：輔仁大學宗教系，2010），頁1。】

一、地理概況

今高雄市三民區區與鳥松區交界的聚落，名為「本館」。「館」在臺灣是指練武的場所，謂之「豎館」，也即設武館之意。早期赤山一帶民性強悍，以習武為娛，常利用農閒，開館練武，乃以本館名之。⁴³本區東北隅，橫斜著一列綿延的崗丘，舊志謂之大灣山，自楠梓延伸入高雄市鳥松區，再分南北兩支輾轉拐入澄清湖畔，南支邁入市境的覆鼎金，謂之「毯山」，南側又突起一丘，形如伏獅，遂名獅山或獅頭山。據鳳山縣采訪冊載：

毯山，在清屬興隆里覆鼎金莊內，脈由大灣出山，距其西四里許的平地，突起如毯狀，乃肖形取名毯。又云：獅頭山在興隆里，縣西北九里，脈由大灣出山，屹立覆鼎金陵中，西、南、北三面環水，堪輿家以為獅子弄毯云。⁴⁴

獅頭山在興隆里，脈亦由大灣山延出，屹立「覆鼎金埤」中。由於獅山面對毯山，宛如一座巨型的吉祥石雕——獅子弄毯，位於本館之北端，如寶國、寶華、寶民、寶興諸里，位於獅頭山之首，地形如伏獅之首級，乃稱「獅頭」。其北覆鼎金為獅頭山的脊頂，傳說金獅湖畔高雄道德院的後殿，即凌霄寶殿的樓下凹處為「獅喉」所在地，堪輿家認為這是人間罕有的「寶穴」。⁴⁵金獅湖，舊誌叫「覆鼎金埤」，位處獅頭山下，山之



圖2-1 太乙救苦天尊像
(康詩瑀攝於2011年3月19日)

43 《高雄市各區發展淵源》（高雄市：高雄市文獻會出版，1992），頁643。

44 清·盧德嘉，〈地輿（二）諸山〉，《鳳山縣采訪冊》，第3冊乙部，臺灣文獻叢刊第73種（臺北：臺灣銀行經濟研究室編，1960），頁23。

45 《高雄市各區發展淵源》，頁643。另，筆者幾次走訪這處獅喉所在地，後殿在高起的山坡上，中殿在平地的地基，前殿臨近湖水，可謂上中下三穴齊全。由中殿可看到後山坡之金黃土質，而且因建在鼻唇處，所以後殿雖為三樓建，但地下室之後方只留大柱，而不設磚牆，使獅鼻之土脈得以吐納地氣。現今高雄道德院將其金黃土質處以鐵閘門封住，內部保留原始的泥土堆，並不作其他的建設，此風水地的上方，即高雄道德院的修真道院與凌霄寶殿所在地，根據高雄道德院內的義工何師兄表示，此處雖屬於獅喉之風水地，但為避免獅子大開獅口而傷及無辜，郭騰芳祖師在風水原則的推算下，於民國71年（1982），在廟宇左側建立一座太乙救苦天尊的神像做為鎮壓，這是臺灣最高的神像，救苦天尊的造形是身騎九頭獅，與此金獅穴的地理吻合，「落水金獅」的地理也正代表此處合適做為奉祀太乙救苦天尊的風水地理，加以民眾口耳相傳的風水地，成為當地信眾的信仰聖地。（參見圖2-1）

西、南、北三面均被潭水所環抱，湖面成一魚勾狀的外形，人們以地緣為由取名為「金獅湖」，此湖廣約十甲餘，早期為灌溉用的埤堰，灌溉面積約六十八甲，采訪冊也記載：「覆鼎金埤，在興隆里獅頭山下，埤環其下，周五里許，源受覆鼎金圳，分注一陂田圳，溉田六十八甲，多產菱芡。」⁴⁶（參見圖2-2）



圖2-2 三民區舊部落舊地名地圖

資料來源：《高雄市舊地名探索》，高雄市文獻委員會編輯，1983。

46 《高雄市各區發展淵源》，頁689。



圖2-3 高雄道德院（康詩瑀攝於2011年3月19日）

高雄道德院自行刊印的廟誌也提及：

廟地坐東〔辰山〕向西，來龍是雄偉活潑，全身完整之獅山吉地，廟殿在旺氣呈現之鼻唇。後殿三樓建，象徵天地人三才。尤其是後殿在山地起聳，中殿在平地立基，前殿靠近環水。正符合道教統御三界〔天地水〕萬靈之天然配置。⁴⁷

由此可見高雄道德院整體的建築方式，充滿著濃厚的陰陽五行與風水地理之說。（參見圖2-3）

47 《高雄道德院沿革》（廟方自印，1979）。

二、創建沿革

高雄道德院成立於民國49年（1960），其間的發展歷史過程根據廟方自行刊印的簡介如下所述：

高雄道德院位在金獅湖畔，主祀太上老君，創院於民國49年（1960）。高雄道德院前殿院址為鼎金保安宮信徒所捐，後殿土地係民國55年（1966），由士紳陳啟清之母陳孫款捐獻後殿用地。其後又有眾多信徒響應集資興建，始成今日之規模。高雄道德院開山宗長為郭藏應道師，原名郭騰芳，藏應是其道號，早年留學日本，研究儒道釋三教聖典。開設道教布教所後，還曾擔任省道教會的傳教師。民國70年（1981）成立道教太乙真蓮宗法門。民國77年（1988）年成立修真道學院，並舉辦道教太乙真蓮宗第一屆團體皈依大法會，又創建三清真道修鍊院。其基本主張為正統道教之推行，宏揚正教。高雄道德院依山而築，廟奧四周，林木蔭護，迴廊曲折環繞，古樸雅緻，為南臺道場勝地。⁴⁸

由廟方自行刊印的簡介看來，高雄道德院建廟的前身是源自民國44年（1955）至民國49年（1960）期間的傳教布道過程，建廟時受到覆鼎金保安宮信徒與高雄地方士紳陳啟清家族的捐地，以及四方信眾的捐款，在累積一定的財力、人力、物力的資源下，於民國49年（1960）於高雄金獅湖畔建廟，之後憑著郭騰芳對於宏揚道學的熱忱，於道德院內陸續成立道教「太乙真蓮宗」法門、三清真道修鍊院、太乙真蓮宗法門的皈依活動，並主張以宣揚道教義理與經典為修道的方式，結合對於太上道祖的信仰，開啓了高雄道德院的結合修道與信仰的中心。

目前高雄道德院現有的廟地是開山宗長——郭騰芳，道號「藏應」，經過多年努力而來的結果，⁴⁹他在二次大戰結束自日本返臺後，便相當投入道法的專研與宏揚，在當時郭氏常常走訪各處宣揚道教義理與經典，宣講布道的對象不分男女與老幼以及貧富貴

48 《高雄道德院沿革》（廟方自印，1979）。

49 郭騰芳，法名郭藏應，高雄三塊厝人，主要的工作為務農，有結婚，育有二男三女，家境良好，17歲時曾至日本就讀高中，無意間發現《易經》的深奧義理，此後便投入於儒、釋、道的經典研究，在日本求學期間，整理不少道教經典的義理，適逢二次大戰結束，郭騰芳應雙親的要求返臺，才結束在日本求學的階段，回臺之後便專心投入道教的宣揚與布道的活動。

賤，只要對道教義理有興趣者，他皆很樂意的為眾人宣講，可見郭氏積極投入宣講的熱忱，以身體力行的傳教方式藉以吸引對道學有興趣的有識之士。⁵⁰在創建高雄道德院之前，總共有三處傳道布教的地點，最早的布道時間於民國44年（1955）歲次乙未，地點是在高雄市苓雅區布教講道，這是一個臨時搭建的布教場所，最初的傳教方式是以《道德經》做為開場白，內容部分時而以《金剛經》、《華嚴經》，並引用《易經》做為講經說道的內容，因這是首開道教講經風氣，傳道布教的情況是由一開始無人入座，後來發展成僅剩下能站在後排試聽的盛況，可看出當年傳道之艱難，之後因傳道內容豐富才陸續有信徒入座聆聽，郭氏首次公開演講論「道」，時年不過33歲而已。⁵¹

此後，郭騰芳的傳道活動便遷移至高雄市舊大港保安宮（即今大港保安宮）舉行，傳道地點大約是今之高雄市舊火車站前，並由郭氏開設開設全國首創道教布教所，這也是第二個臨時宣講場所。在當時有一位信徒受靈感之引導，前往高雄縣大樹鄉姑婆寮天公廟所奉祀之太上道祖暨三官大帝金身，帶至高雄市大港保安宮奉祀，此一受感應的信徒即是高雄苓雅一帶祖傳正一道道法的孫番賓道長與孫全兄弟，他們亦是爾後參與高雄道德院建廟工作以及內部組織運作的重要人物。⁵²關於詳細的建廟過程以及參與其中的人物，則由下一小節論述之。

郭氏在舊大港保安宮所傳道的經典包括：《道德經》、《清靜經》、《玉皇心印經》、《太上感應篇》、《易經》、《定觀經》、《陰符經》、《金剛經》、《六祖壇經》、《列子沖虛經》、《三官經》、《北斗經》。⁵³經歷一段時間的傳經講道後，當時的嗣漢天師府第六十三代張恩溥天師，在臺灣省道教會理事長趙家焯的介紹下，聽聞

50 筆者口訪黃錫鐘先生，現年70多歲，已皈依為太乙真蓮宗在家修的信眾，原居住於臺南縣佳里鎮，現居住於高雄市，學歷是國民學校程度，是早年郭氏宣道時的追隨者，主要負責安排交通事宜，亦參與高雄道德院的創立過程，他也說在創廟初期常常與郭氏走訪各處，陪同郭氏宣道與籌建高雄道德院的經費，只要遇到志同道合的信眾，他總是滔滔不絕的替人宣講，甚至常常忘記晚上要回家的時間。身上的裝備就是以簡約樸素為主，不喜歡華服與奢侈品，即使擔任高雄道德院的住持時，一樣是以簡樸節儉為主。（口訪時間：2011年7月4日）

51 筆者口訪翁住持所得。（口訪時間：2011年3月3日）

52 關於信徒受感應而至高雄縣大樹鄉姑婆寮天公廟所奉祀之太上道祖暨三官大帝金身的內容，參見《高雄道德院簡介》，廟方自印。大港保安宮，位於三民區港南里中山一路上，創建於清嘉慶7年（1802），主祀保生大帝，係由大港村民自左營區桃仔園青雲宮（已廢）分香而來，至咸豐8年（1815）另擇地建廟，並定名為「大港廟保安宮」。據鳳山縣採訪冊載，光緒6年（1880），曾經總理盧恭募款重建，有屋八間，頗具規模，至昭和12年（1937），日本政府開闢街道，興建高雄火車站，乃被迫遷至現址，民國56年（1967）再由地方人士鳩資重建。〔轉引自高雄市文獻委員會編輯，《高雄市文化資產採訪專輯》（高雄：高雄市政府民政局出版，1982），頁70-72。〕

53 〈郭公騰芳 藏應道師行誼略記〉，中國性命雙修協會編，《郭公騰芳 藏應道師哀思錄》（高雄市：高雄道德院，1998），頁7。另口訪郭國賢先生。（口訪時間：2011年7月4日）

高雄地區有這樣一位積極的傳道者，便有意藉由郭氏講經說道的長處來推廣道教。戰後國民政府時期，省以上之道教團體，一為臺灣省道教會，以研究哲學、闡揚教義，聯絡感情，砥礪道德，增進社會福利為宗旨，會址設臺北市。該會以理事會為執行機關，監事為監察機關。贊成該會宗旨者，得申請參加會員。會員大會，或會員代表大會，每年召開一次。一為道教居士會，其章則第一云「為維護道統，宏揚本教，特組設居士會於天師府內。」該會居士，稱大居士，由天師府就各教派教士中遴選聘之。天師府就大居士中，加聘若干人為常職居士，並就常職居士中，加聘若干人為主職居士，資格限制頗嚴，須有下列資格之一，經審查合格者，方得聘任之；一、對本教研究確有心得者，二、對本教宣揚維護著有成績者，三、曾在各教派中受職者，四、道行高超者，五、曾經開道行教者，六、信奉本教三十年以上者。大居士係終身制，非犯重大教規，不予除名。居士會常會，每年農曆二月十五日舉行一次。⁵⁴這樣的結果，最終聘任郭騰芳擔任臺灣省道教會高雄區布教所宏道委員會的委員，並擔任傳教布教的工作，⁵⁵且敦聘其為天師府大居士，⁵⁶由此也可以看出郭氏與張恩溥天師的交情與關係，以及張天師來臺之後積極拉攏地方上的道教分屬勢力。⁵⁷

民國45年（1956）歲次丙甲年2月15日，舉辦全省首屆團體儀式。後因聽聞郭氏講道

54 趙家焯，《道教概述》（高雄：臺灣省道教會高雄區辦事處布教所，1957），頁10-11。

55 臺灣省道教會，民國36年（1947），嗣漢六十三代天師張恩溥教主發起成立中華道教總會，嗣因大陸易幟不果，民國38年（1949），六十三代天師張恩溥隨政府由龍虎山正一祖庭轉進來臺，駐錫臺北市重慶北路覺修宮，除設立「嗣漢天師府駐臺辦事處」外，乃於民國42年（1953）以正一道士為基礎，而依法成立「臺灣省道教會」並推舉張恩溥教主為首任理事長，並以臺灣省道教會對外代表全國道教會。於民國55年（1966）2月13日召開成立大會通過章程條文，但與臺灣省道教會並未建立隸屬關係。民國56年（1967）臺北市升格為院轄市，同年九月臺北市分會修改章程易名為「臺北市道教會」，乃與中華民國道教會、臺灣省道教會鼎足而三。其時臺灣省道教會仍由宏道大師趙家焯擔任理事長。迨至民國67年（1978），臺灣省道教會第七屆理監事任期屆滿，乃於3月4日在臺中市舉行會員代表大會，通過更名為「中華民國道教會臺灣省分會」，改選理監事而改稱第一屆，至此國內道教組織始建立完整之統一體系。（引自中華民國道教會網站，作者：張攄。）

56 張恩溥，字鶴琴，號瑞齡，譜名道生（又名岩生），生於清光緒30年（1904），為天師道第六十二代天師，張元旭（字曉初）之長子。幼讀詩書五經，誦習道教經典，並習道教之齋醮、符籙，民國13年（1924）嗣掌天師道之玉印、法劍，道教界按習俗傳統稱之為第六十三代「天師」，住江西貴溪上清鎮祖傳之「嗣漢天師府」，在名義上為當時天師道（亦稱道教正一派）之首領，曾在上海、蘇州一帶展開道教教務活動，抗戰期間退引龍虎山。1946年冬，張恩溥在上海倡議成立「上海市道教會」，榜示以「宗教為重，團結為重」，提出產生地方性道教會，然後再組織全國性道教會，意圖在於鞏固其「襲封嗣漢天師」的地位，擴大道教對社會的影響。1949年，張恩溥隨國民黨政府來臺灣，攜帶長子張允賢及祖傳「玉印」、「法劍」一口。初隱居於臺北市大龍峒覺修宮，繼續規劃教務，1950年在臺北創立「臺灣省道教會」，並出任理事長。設立「嗣漢天師府」駐臺辦公處，開展教務，傳授法籙。1957年又附設「道教居士會」和「道教大法師會」於府內，聘用道行高深為大居士，委派道行資深之法師為大法師，1968年在臺灣省道教會的基於上建立了「中華民國道教會」。1969年春病逝於臺北北投，享年65歲，因長子張允賢早已去世，並由族人堂侄張源先繼攝。〔引自李養正，《當代中國道教》，（北京：中國社會科學出版社，1993），頁247-248。〕

57 關於張天師與閩南道壇的關係與戰後來臺的過程，王見川在此部分已有詳細的研究，參見王見川，〈張天師之研究：以龍虎山一系為考察中心〉，（嘉義：中正大學歷史研究所博士論文，2003）；〈張天師信仰在臺灣——一個地域的例子〉，《道統之美》，1（2004），頁7-18。

的信徒人數越來越多，原有地不敷使用之後，又於民國47年（1958）十一月，在郭氏之父——郭芝的資助，與郭夫人——李碧月女士變賣嫁飾贊捐之下，在本市新興區八德一路電信局創立「道善堂」，安奉太上道祖（開基道祖）、釋迦牟尼佛、觀音菩薩、關聖帝君、文昌帝君、至聖先師、福德正神、呂仙祖（呂洞賓）等眾神的金身，至此之後才有固定的講道之處，隨即展開一連串的傳道布教活動。⁵⁸但經過幾年的宣講布道，隨著信徒人數逐漸增長，郭氏深感有必要建廟的需求，遂於民國48年（1959）歲次己亥年元月1日晨間，參與信徒在參拜太上道祖的過程，忽見香爐發爐燃燒，時人皆認為神靈顯赫，嗣後奉神降旨建醮，乃於同年2月15日舉行建醮大典。⁵⁹

建廟之事在郭騰芳向多方管道進行募款與宣導建廟活動，以及郭氏拿出個人部分積蓄之後，便於民國49年（1960）開始展開，並在高雄市覆鼎金金獅湖畔發起興建高雄道德院的活動，在當時也獲得高雄地方人士與信眾的響應與支持，由鼎金保安宮信徒提供金獅湖吉穴地之部分為建廟基地，且也於當年建立了高雄道德院的主殿，並供奉三清道祖為主祀神、太乙救苦天尊、至聖先師、觀音大士等神明。⁶⁰同年10月14日子時破土，同年11月17日落成，將諸神安置於此。

創廟初期當時發起人有：郭騰芳、朱振財、孫番賓、張德戊、曾耀岳、孫進添、謝宗錕、王順益、郭啓芳、孫清俊、鄭心忠、王守鰲、朱文煌、鄭煒明、陳界、湯春木、鄭明山、陳碯等18名信徒發起，民國52年（1963）在新廟址舉行清醮，恭請天師府第六十三代張恩溥天師舉行拜斗儀式，爾後信徒大增，香火更加興盛。高雄道德院在民國55年（1966）的擴建廟宇過程中，當時主要由徐平和、何局甲、楊登順、張德戊、郭騰芳、郭啓芳、朱振財、孫番賓、林禎祥、湯春木、謝宗錕、鄭明山、陳碯、孫兩和、孫進添、朱文煌、林清、陳蔡秋菊、廖清乾、黃豐恩、劉交、鐘元全、林黨生、黃崑樹、

58 當年由郭李碧月夫人變賣金飾所得的費用用於打造道善堂諸神的金身，道善堂時期的眾神金身除了太上道祖（開基道祖）放置於道德院，而如來佛祖金身則奉祀於郭騰芳的兄長家中，其他的神明金身則奉祀於郭氏的長子——郭國賢先生家中的祠堂。（筆者口訪郭國賢先生，口訪時間：2011年8月15日）

59 在新興區八德一路電信局創立「道善堂」，外觀以簡單的磚頭搭建，奉祀著由大樹鄉姑婆寮請下來的太上道祖神像，無意間的發爐，經擲筊請示太上道祖之後，表示要在道善堂裡舉行一場建醮儀式，而當時擔任建醮工作者即是高雄苓雅區的孫番賓道長。（筆者口訪郭國賢先生，口訪時間：2011年7月4日）

60 據郭國賢先生表示，郭騰芳在傳教布道時期即已關注到太乙救苦天尊的神職性，但卻因普遍認知不足，即不被一般信眾所認識，郭氏在當時為了吸引眾多的信眾參與道德院與宏揚道教，故在登記道德院的主祀神之時，即以太上道祖做為主祀神，但民國50年代的開廟入火安座儀式，則是以太上道祖與太乙救苦天尊共同安座入廟。（口訪時間：2011年12月22日）

吳石龜等地方善信的捐獻。⁶¹

高雄道德院在爾後進行側殿及後殿之興建過程中，部分的後殿則是有賴於地方士紳陳啓清之母陳孫款夫人（一說為陳孫堯）之協助才得以落成，這是源自於民國55年（1966）高雄陳家捐地五百坪做為後殿廟地之說。⁶²高雄陳家與道德院的結識則是經過信徒曾耀岳的引介，曾耀岳是高雄苓雅區人且與高雄陳家也是發跡於此，他的工作是唐榮鐵工廠的職員，高雄陳家與唐榮鐵工廠也有合作入股的關係，兩者有其地緣與業緣的關係。曾氏在民國49年（1960）加入高雄道德院的信徒組織，當年他是65歲，當時正值廟宇的草創時期，極需要人力與經費的協助，他便開始向外宣導信奉太上道祖與增建廟之事，之後慢慢打開道德院的知名度，也因此讓高雄陳家知悉道德院的存在。⁶³



圖2-4 高雄道德院建廟有功之先人
（康詩瑀攝於2011年3月18日）

陳孫款夫人即為前高雄市議長陳田錨之祖母，她的身後之事與高雄道德院之開山宗長郭騰芳亦有一段淵源。陳孫款夫人過世之後，陳家一直尋求不到合適安葬陳夫人的風水地理，當時高雄市有五名著名的風水地理師，郭氏即其中之一，但郭氏的特點是為人謙遜，且常常免費為人民服務堪輿之事因而著名，除了頗受地方民眾好評之外，也因此獲得地方士紳陳啓清家族的賞識。高雄陳家更希望郭騰芳能利用堪輿的專長為陳老太夫人覓得一處風水寶地，在高雄陳家的央求下，之後陳田錨便與郭氏不斷踏尋高雄市的風

61 關於參與高雄道德院草創時期的人物，詳見高雄道德院自行刊印的廟宇簡介，另外於高雄道德院一樓右側偏殿的紀念堂，除了奉祀觀音佛祖殿外，也奉祀了林黨生、簡松木、鄭松根、孫兩和、簡拱承、徐平和、陳映琳、劉吳文等八位對創廟時期有功的先人之牌位，以共同享有廟內的香火。（參見圖2-4）。

62 高雄陳家是臺灣五大家族之一，因其發跡於臺灣高雄地區，所以被稱為「高雄陳家」。清末陳中和時期興旺，至日治時期因配合日本「米糖王國」政策，於1904年設立「新興製糖」，為臺灣最早的本土糖業，後代陳啟川、陳啟清、陳田錨等均從政，陳啟川於1960~1968年參選連兩任高雄市長，陳啟清任高雄市議員、制憲國大代表、臺灣省政府委員，所投資或經營之產業包括：水泥、運輸、建築、金融、保險、證券等。長子陳田錨擔任高雄市會議員、議長長達三十二年，曾任中國國民黨中常委等職。（整理自司馬嘯青，《臺灣五大家族（上）》，（臺北：自立晚報社出版，1987），頁157-198；另郭騰芳與陳家的淵源，筆者口訪黃川田法師、謝富雄師兄。（口訪時間：2011年2月3日~2月11日。）

63 口訪郭國賢先生，口訪時間：2011年9月9日；另參考高雄道德院信徒名冊，民國49年（1960）。

水寶地。某天他們來到了高雄道德院附近，適逢下大雨而進入廟院內來避雨，郭氏後來發現高雄道德院的後方有塊風水地，經過察看與推算之後，發現此地是慈航穴，正好適合觀音菩薩地理，郭氏並按照陳孫款老太夫人的生辰八字與逝世時間來推算，恰好是合適此風水地理，郭氏也替她選擇了高雄道德院身旁的風水寶地做為長眠之地。⁶⁴

但由於一般的世家大族對於先人的下葬與風水堪輿之事是相當重視與謹慎，因為亡者下葬的方位這將會影響後代各房的順遂與發展，也擔心此一風水寶地日後是否會特別偏好哪一房的發展。因此為了確保各房的權益以及爾後不必要的紛爭，郭騰芳即以卜筮的方式請示高雄道德院的太上道祖，經過多次的擲筮之後，在太上道祖的見證之下，竟出現了多次允筮的情況，在當時也被流傳為一段不可思議的奇蹟。陳孫款夫人最終則以此地做為長眠之地。關於高雄陳家的房派關係與發展，參見下表2-1：

表2-1 1930年代高雄陳中和家族各房子孫

姓 名	住 址	生 年	學 歷	主 要 經 歷	備 註
陳啟貞	苓雅寮	1883	慶應中學部	烏樹林製鹽會社、新興製糖、陳中和物產會社董事參事、街、州協議會員、總督府評議會員	陳中和長子
陳啟南	苓雅寮	1888	慶應中學部	南興精米會社總經理、陳中和物產會社長	陳中和三子
陳啟峰	苓雅寮	1892	慶應大商科	新興製糖會社長、華南銀行董事、陳中和物產會社董事、烏樹林製鹽董事、高雄共營（自動車）董事、高雄製冰會社董事、第一、二屆高雄市協議會員、高雄州協議會員	陳中和四子
陳啟川	苓雅寮	1899	慶應大經濟學部	烏樹林製鹽會社常務董事、陳中和物產會社董事、第五、六屆高雄市協議會員、臺灣新生報顧問、興南新聞以及高雄新報董事	陳中和六子
陳啟清	苓雅寮	1904	明治大法科	陳中和物產會社常務董事、烏樹林製鹽會社董事、東港製冰會社董事、日治時期高雄市會議員兼苓雅區長、戰後曾任高雄市參議員、全省及全國商聯會理事長、制憲國民大會代表、臺灣省政府委員	陳中和八子
陳啟安	苓雅寮	1908	日本法政大學	新興製糖會社董事	陳中和九子

資料來源：吳文星，〈日據時期高雄地區社會領導階層分析〉，《高雄歷史與文化》，第1輯（1999），頁144；杜劍峰，〈苓雅寮煙雲〉（高雄市：高雄市文獻委員會出版，2005），頁159-160。

64 關於這部分的口述歷史，口訪黃川田法師（口訪時間：2011年3月3日）、郭國賢先生（口訪時間：2011年7月4日）。陳孫款夫人下葬於高雄道德院右側旁的風水寶地後，後來高雄市政府推行保留綠地計畫，由市政府出資徵收多筆土地做為美化與綠化環境之用，為響應政府政策，陳家之後也遷葬他處，原先安葬陳孫款夫人的墓地，現今規劃成金獅湖風景區並做為民眾休憩與登山步道之用。筆者口訪謝富雄師兄。（口訪時間：2011年2月3日~2月11日）

此外，關於高雄陳中和家族對於宗教信仰的崇信狀況，王見川在〈略論陳中和家族的宗教信仰與勸善活動〉一文中，利用陳中和晚年參與的鸞堂「意誠堂同善社」所藏（出版）的文物和《臺灣日日新報》等資料，嘗試描繪出陳中和及其家族的宗教信仰和勸善活動。從意誠堂同善社所藏文物的分析中，看出日治時期陳中和父子積極參與扶鸞和宣講、勸善活動的情況。這是陳家父子的精神生活，亦是他們的宗教信仰，陳中和父子深信這些善舉，會使個人不朽，家業不敗。似乎是基於這樣的信仰，陳家三代在戰後也投入「同善社」。意誠堂收藏的「中華民國參拾陸年」的同善社區額，就記載「陳田錨」、「陳田仁」亦是該社社員，陳啓清、陳啓南也都曾參與這類的宗教活動。⁶⁵由此看來，高雄陳家對於民間宗教活動的參與的態度是積極的，特別是高雄道德院的郭騰芳宗長曾有恩於陳家，加以其家族對於參與宗教活動的態度之因（認為行善則有助於家族事業的延續），爾後對於高雄道德院擴建廟宇的支援與協助則是仍保持一定的關聯。

郭騰芳開始的布道場所以高雄苓雅區為起點，本地亦是高雄陳中和家族的發跡地，高雄陳家自日治時期至臺灣戰後，在地方社會的發展均有其影響力，政、商關係穩固，加以郭氏為人厚道，廣結善緣，在地方上獲得不少支持的力量，除了獲得高雄陳家的協助之外，與高雄陳家有其深厚交情的鹿港辜家，在高雄道德院爾後的擴建廟過程中，處理購買廟地的問題上以及擔任管理委員會的成員組織，也是扮演著重要的角色與影響力。

民國50至60年代左右，高雄道德院在經費逐漸豐厚之下，便開始要購買主殿後方的土地擴建為廟地之用，但由於高雄道德院後方的土地仍屬於當時的臺灣水泥公司所有，⁶⁶加以這些土地的地質已風化不再合適製造成水泥，才讓高雄道德院有意購買以做為擴建廟宇之用。但當時土地的所有權則是屬於鹿港辜振甫家族所有（即臺灣水泥公司），高雄陳家與鹿港辜家在商業界是多年的友好關係，加以陳啓清又是臺泥公司的董事，有了這

65 同善社著造善書計有三部：一是《龍圖奇書》，著於民國12年（1923）。二、《齊家準繩》，著於民國18年（1929），於同善社落成完書。三、《警鐘醒夢》，著於民國22年（1933），於同善社內。以上三部善書由陳家獨資印贈，頒行宇內。而同善社奉旨更名為慈善社，民國65年（1976）歲次丙辰年桂月十五日，改組慈善社，以陳啟清、陳啟安、陳啟輝續其事。（參見王見川、李世偉，〈略論陳中和家族的宗教信仰與勸善活動〉，《臺灣的民間宗教與信仰》（臺北：博揚文化出版，2000），頁123-146。）

66 和信企業團是臺灣的民營企業集團，由鹿港辜家的辜振甫所創立。1991年，中信企業團更名為和信企業團。和信企業團原以臺灣水泥公司（臺泥）的製造業，和以中國信託金融控股的金融業為家族事業的雙核心，經營範圍涉及證券、房地產、電信網路、石油化工、航空運輸、金融等行業。2003年，和信企業團協議金融事業由辜濂松（1933~）率領，傳統產業則由叔父辜振甫（1917~2005）領導。現在和信企業團最主要的事業體為臺泥，董事長乃辜振甫次子辜成允（1954~）。整理自司馬嘯青，《臺灣五大家族（下）》（臺北：自立晚報社，1987），頁81-155；另郭騰芳與辜家的淵源筆者口訪黃川田法師、謝富雄師兄。（口訪時間：2011年2月3日~2月11日。）

層關係之後，高雄道德院在面臨購買廟地擴建的建廟過程中，便由郭騰芳出面向高雄陳家請託。後來則由高雄陳家做為說客，試圖說服辜家能否賣出部分臺泥公司的五百坪土地給予高雄道德院當做廟地。在兩世家交情的交流下，辜家也願意賣出臺泥公司部分的土地，最終是由陳啓清家族出面購得這五百坪的廟地，並以陳孫款夫人的名義捐贈給高雄道德院增建後殿、培訓講經道場、兒童圖書館、太乙神宮等等用途，這也使高雄道德院廟宇結構的完整性更加完備。高雄陳家也算償還了郭騰芳先前替陳孫款夫人尋找風水地的恩澤，現今在高雄道德院的旁殿則放置一尊紀念陳孫款夫人的銅像以做為捐地之舉的紀念。⁶⁷



圖2-5 道德院前殿「太極聖殿」（江秉穆 攝）

民國55年（1966）11月12日，高雄道德院破土拆除臨時行宮，並新建前後兩殿，舉行首次祭祖功德會。民國65年（1976）歲次丙辰五月，並於前殿（無極聖殿及太極聖殿）併廟室東西廳鐘鼓樓全部完成。前殿完成後，後殿（萬神總元殿）於民國73年（1984）歲次甲子十一月修建完成，並依太上道祖指示，擇於同年11月11日舉行聯誼高雄市各道廟聯合護國祈安大醮，盛況空前絕有。⁶⁸

高雄道德院與身旁覆鼎金保安宮的關係，現今除了是交陪境的關係之外，兩間廟宇在早些年前的互動亦是相當密切的。根據高雄道德院內資深信徒謝富雄師兄表示：

「在日本政權離臺前幾年的時間，臺灣部分廟宇的土地都是由人民所捐贈的，民國34年（1945）二次大戰結束，隨之而來的就是國民政府接收臺灣，

67 筆者訪問郭國賢先生、黃錫鐘先生、蔡秋菊女士，口訪時間：2011年7月4日。

68 王賢德編，《高雄市寺廟文化專輯》（高雄市：高雄文獻委員會，2003），頁88。

在日本人離臺之前，有不少的農民都將自己名下或家族名下的土地地契登記給「公仔」（即當地的地方公廟）。因為大多數的農民會認為擁有土地的使用權遠比那只地契重要，農民們寧願放棄土地地契，僅擁有對土地的所有權反而還來得實際些。因為，更令他們擔心的是，等待國民政府正式接收臺灣之後，所擁有地契相對的也可能要負擔更多的土地稅，沉重的土地稅收是普遍臺灣農民所擔憂的問題，在生活物質條件貧困的環境，也通常是無力給付的現實情況，因此臺灣在戰後有不少地方公廟的名下多出數筆土地地契的情況，即是發生在此一歷史環境之下。」⁶⁹

道德院身旁的覆鼎金保安宮即在此一歷史因素之下，擁有現今高雄道德院前殿的廣場以及身旁的公用登山步道，當時覆鼎金保安宮的管理人與郭騰芳的關係尚為良好，也曾表示這些土地將讓高雄道德院以無償的方式使用，另一方面也可以方便路過的人民使用。但經過數十年的時間，保安宮的管理人也換過好幾任，高雄道德院也經過數次的擴建工程，與覆鼎金保安宮的關係也因其管理人的更換，以及高雄道德院幾次擴建廟宇而出現越來越緊張的關係，⁷⁰郭騰芳深感與覆鼎金保安宮的土地使用權倘若不及早解決，爾後兩廟將會在土地問題上產生紛爭。為了讓高雄道德院與覆鼎金保安宮的土地使用權更為清楚與詳細，就在郭騰芳去世前的一、兩年時間，就由高雄道德院出資將這些地權買下。

目前高雄道德院前殿的廣場以及左側臨近覆鼎金保安宮的人行道皆屬於高雄道德院所有，也解決了兩間廟宇長期以來的地權問題。由於郭騰芳本身精通風水地理堪輿學，他早已看出高雄道德院的風水地理屬性，高雄道德院的地理位置屬於風水上之辰山的方位，前方面向金獅湖岸，背面有小山崙做為靠背，按陰陽五行的地理學來看，此處的風水位置利於女性同道來修行，也意味著爾後郭騰芳有意將高雄道德院發展成坤道的修

69 謝富雄，男，高雄人，民國33年（1944）生，現今居住於高雄小港區，高雄海專畢業，過去在中國造船公司工作，民國75年（1986）正式成為高雄道德院的皈依弟子，現今亦是高雄道德院信徒組織的一員，本身對於道教的義理與宏揚有其熱誠之心，每逢高雄道德院的年度祭典活動都自願來當義工並協助廟務工作，民國100年（2011）所舉行的〈祈安祈福朝真禮斗大法會〉即擔任攝影工作一職。（筆者口訪謝富雄師兄，口訪時間：2011年2月3日～2月11日。）

70 根據黃川田法師表示，早期的覆鼎金保安宮與高雄道德院的關係大致良好，但在民國60至70年代，覆鼎金保安宮的管理人也換過好幾任，以往的友好關係開始產生變化，高雄道德院在民國70年代擴建廟宇的工程中，由於大型的水泥攪拌車必定皆會經過覆鼎金保安宮前的共通道路，覆鼎金保安宮的廟方人員也會巧妙的展開監工的工作，擔心高雄道德院在擴建廟宇的過程，可能會影響到覆鼎金保安宮的地權，也因此緊張狀況的發生，才有爾後郭騰芳提議向覆鼎金保安宮購買廟地之事。（口訪時間：2011年4月3日。）

行之處。在高雄道德院主要建築物皆完工與落成之後，亦仍不斷的對外募款，以購買廟地、建廟以擴展廟務與宏揚道法的事業，在向各界所募得的善款累積達一定的金額，高雄道德院在民國78年（1989）於高雄甲仙地區購買一塊土地，並命名為「三清真道修鍊院」，在郭氏的用心規劃下，預定做為高雄道德院出家法師與眾多皈依信徒的靜修道場之用，郭氏畢生最大的心願就是將高雄甲仙的修道場，做為落實為高雄道德院的出家法師與眾多皈依弟子日常身心靈修行之處，以符合推廣太乙真蓮宗自我修持的精神，與落實性命雙修的功能，目前高雄道德院所擁有的廟地資產是高雄鼎金段與甲仙仙林巷兩處。⁷¹（待續）

71 高雄道德院目前的廟地規模是：（一）鼎金段：369.59平方公尺，地號0947-0020；（二）甲仙仙梓巷5號，4,420.2平方公尺，兩處土地面積合計約二十八甲。（資料來源：高雄市政府民政局宗教禮俗科寺廟登記調查表，筆者公開閱覽時間：2011年3月30日。）