

鹿港施姓道壇與泉籍聚落

李豐楙

在台灣漢人社會裡，道教道壇與聚落民衆的密切關係，其重要的宗教職能表現在社區內廟宇慶典、歲時節慶以及民衆的生命禮儀中，也構成了常民生活的信仰習俗。這一種情形特別是在類似鹿港的泉籍優占區內，由於同一籍屬的地緣血緣關係，道教的宗教活動也就成為社區居民的文化認同。

在兩三百年來的開發發展過程中，道壇道士在不同的歷史階段均曾承擔著大體不變的社會文化功能，卻也曲折地反映出不同時期的政經變化的面貌。在此即以鹿港這個泉籍移民為主的鄉鎮為例，從當地一個主要的世業道士施氏道壇的興起發展個案，說明道教所承續的傳統的宗教職能，一方面固然與道教內部的傳承習慣、人才培育有關，另一方面則深受當地社會的經濟發展、人口移動及文化活動等的深刻影響。

由於鹿港在三百餘年來歷經從盛而衰的劇烈變化，道壇道士在執行其宗教儀式，從公眾的到私密的，多曾扮演一個不可或缺或缺的社會色，故施姓道壇的發展變化的確是與社區居民有密切的互動關係。本篇將從道壇個案的社會觀察，根據田野調查的深入訪談、禮儀觀察及相關文獻資料，綜合運用之後凡分三部份分別處理：首先是就施氏及相關家族所傳家譜等原始資料，重建其道法傳授的譜系；然後分別從習俗的「內地化」與「在地化」諸原則說明，施氏形成其道士世家的發展過程，反映出道教齋醮科儀與當地音樂、藝文諸人文環境有密切的關係；其次即就鹿港經濟發展的歷史脈絡，解讀一個道壇道士傳統的興衰起落，具體反映出自然人文環境、經濟發展、社會變遷等所帶來的影響，由此可以說明道教的正一派火居道的宗教活動與聚落信仰習俗的密切關係。

濟發展、社會變遷等所帶來的影響，由此可以說明道教的正一派火居道的宗教活動與聚落信仰習俗的密切關係。

一、有關鹿港道士的譜系問題

在台灣道教正一派的流派中，鹿港的施氏世業道士乃是典型的泉籍道士譜系，所傳承的為江西龍虎山的正一派道法。這一種源於福建泉州府屬的道教傳統，由於與鹿港地區佔有絕對多數比例的泉屬移民，無論在地緣、血緣乃至文化緣上都具有密切的紐帶關係，因此在台灣道教史上，鹿港施氏世業道士家族的道壇傳承歷史，確是一個泉州系火居道傳承的絕佳個案。可以據此探討一個火居道士家族的形成與發展，與當地聚落的經濟、人文社會諸因素具有密切的互動關係。道教正一派形成其火居道的傳統，從創教以來長期延續其在家道士的道法傳承風格，千百年來在江南地區及其他區域傳承不絕。施氏道壇的創設及後來的傳授過程，正表現出福建泉州地區正一派道教的傳承傳統，流傳到台灣中部鹿港一帶，傳續一種兼具親屬與師徒傳授並行的制度。由於火居道士的家族多擁有完整的家譜、拜師譜牒及經書抄本之類，因此有助於重建其傳承譜系，這是當前研究道壇道士與聚落關係的基本史料。

有關鹿港道士傳授的探討，在此之前既有呂鍾寬從道教音樂的立場，針對道教齋醮行事的音樂作研究。（註一）而林聖智則在調查威靈廟普度儀式時，對主持儀式的施並燦、施

博閔道長建立其初步的師承譜系，試擬了一份簡明的傳承關係表（以下簡稱林文）。（註二）本研究的重點則在道士傳承與聚落發展的關係，根據施家等相關家族所收藏多分完整的譜牒資料重新增補、修正，以建立其傳授譜系表作為進一步檢討聚落與民衆關係的基本材料。

鹿港地區的道士圈內流傳有一份珍貴的〈崇真觀先賢圖〉史料，原由施端輝所修，列出道士（前場）中「歷代諸位先師」表，其後並經後人增補而成；而後場從事音樂的樂師則根據南管另有一崇奉「相公爺」田都元帥的先賢冊。目前施氏家族仍保存一張譜系表，與當地絃管社團所傳承的諸種「先賢冊」一樣，表現鹿港人重視社團組織，社團內依俗建立其爐主制，有其技藝傳授嚴密的譜系關係，道士習慣在二月十五日由爐主召集聚會，祭拜先師；並進行「吃會」的聯誼活動；樂師則是在一月十六日相公爺誕辰日，乃根據民間南管樂界的崇祀習慣。（註三）在道教的傳授制上，道教內部以此繼續其重道尊師的傳承習慣，目前台灣各地不同的道教流派至今仍延續保持這一種良好的師承傳統。（註四）因此先解說這一先賢圖的譜系關係，可以重建一、兩百年來彼此之間的傳授關係：

施錦鑾	施江波	許中居	施榮昆	施議淡	楊先師	歷代諸位先師	津	施學塗	施議榮	林錦枋	施議萬
先	先	先	先	先	名財源	莊先師	楊先師	名通寶	先	先	先
施啓東	陳玉泉	施漢棋	葉紫	許烏耳	王先師	楊先師	許先師	莊真贛	莊世傳	施堉鑫	
先	先	先	先	先	名仁祥	名宜顯	名錫顯	先	先	先	
梁皮	陳順慶	莊先師	施先師	施先師	林書潤		翁地賜				
先	先	名福來	名教森	名端輝	先		先				

在「歷代諸位先師」表中間三行的最上層並列的三位，正中爲莊意、左爲楊財源、右爲楊通寶，按照譜例即是鹿津（鹿港）地區最早傳授道法的三位道教先師。根據當地道士通行的說法：最早到鹿港設壇傳法的道士爲莊意，其法號爲以誠，曾到江西省廣信府貴溪縣的龍虎山受籙，爲鹿港地區第一位傳授道法的道士，對於鹿港及鄰近地區道法的傳授具有直接的影響，此爲道教圈內所共同承認。當地道士傳聞：當時還有其他六位師兄弟渡海來台，有兩人到高雄鳳山，而台南、清水、新竹、淡水也都分別各有一人。類此傳說其實所隱含著的真正意義，應是莊以誠「崇修壇」的道法乃是傳承龍虎山的正一派傳統，甚至可能確曾前往受籙；而傳說中其他六位師兄一同來台傳法，則表示這些地區都是傳承同一種流派。根據目前所能調查得知的：泉屬道士的道壇所在，確

如台灣早期移民分佈出現有「泉籍濱海」的現象，主要分佈於南部的高雄、屏東、台南縣市及嘉義、雲林兩縣，中部則台中縣的清水地區，北部則沿苗栗縣濱海一線、新竹縣非客屬地區，及有名的新竹市泉籍優佔區內的莊林及陳氏，北部則尚存有台北縣淡水及北海岸、台北市萬華一帶。由於同屬泉籍及部分漳屬聚落區，因而也會有同籍的道士世家活動的痕跡，因此就被神話化為七兄弟渡台傳法。(註五)

先賢圖即將兩位楊先師與莊先師並列，可見其人在當地道法傳承上的重要地位，從楊家世傳的〈楊氏家譜〉可進一步證明：譜上註明其原籍是「泉州安溪縣五里埔鄉」，因同屬泉籍故也隨同泉屬移民遷移鹿港。譜中其開台祖楊江水既已清楚註明具有道士的身份，為楊彪駱的長子，字德正，道號志順，其名字下還特別註明一行文字：「曾到廣信府受歷」。受歷也就是「受籙」，(註六)乃是正一派道士前往龍虎山祖庭親受符籙信物，道士即以此肯定其身分的受職儀式，通常在受籙前既已在家傳道壇內累積了一定程度的道法經驗，為了要進一步提昇其教內法職的位階，故不惜可觀的花費及遙遠的路途，親往祖庭受職晉階。楊氏的開台祖早在遷入鹿港前，早在安溪原籍既已是世業道士，其生卒年從乾隆壬子到道光丙午(一七九二—一八四六)，所以應是在嘉慶年間移居鹿港，當時並已成年而攜家帶眷。這是符合鹿港開發史移民先至而後道士、法師等一類人繼至的情況，從康熙、雍正時期開始入墾，一到乾隆年間當地有名的泉籍大族已紛紛入墾，由於移墾者衆人數漸多，因而有關養生送死的生命禮儀行事勢所必須，乃足以吸引道士世家開始移入從事相關行業。根據供需關係推測：道士壇的設置須在聚落內已累積到相

當數量的人口數之後，才足以維持一定數量道壇火居道的生存條件，這是符合道士行業與族群發展關係的必然現象。

據家譜所載：楊江水之後長子光陣(一八四九—一九〇九)，字國家，號文螺，道號法鈴，當地道士通稱為「螺先」，即是先賢圖上的楊先師財源。另一位楊通寶(一八六一—一八九六)則是次子，通稱為「寶先」。兩人俱曾傳承家傳的道法，時間約從道光、咸豐、光緒以至日據時期。財源之後即是有名的宜顯(一八七七—一九四二)，字榮光，道號仁明。他在鹿港的道法傳承譜系上是一位關鍵人物，除了傳承楊氏家傳的道法外，又曾拜初到鹿港的莊意為師以精進道業。據本地道士的說法：莊意應屬「寄籍」的泉籍人士，並未曾有後裔在鹿港當地傳承道法；他抵達鹿港後曾專心傳授多位道士，其中特別有意栽培具有道士根柢的楊宜顯，乃使其道術大為精進；此外又曾傳許錫顯(壇名英妙壇洞真靖)，許氏所專精的是作陰事，也嫻熟地理風水及畫符等法術，其後遷到山寮仔發展，圖上有林書潤即為其外孫，另書潤有弟基隆，也曾傳下道業，此外又傳授秀水鄉梁皮等人，這就是圖上中層他為何會與楊宜顯並列的緣故。(註七)而左列的「王先師仁祥」則是楊財源所授，為鹿港米市街人，也曾在本埠從事道士的行業。可知中層的三位先師，其年紀及輩分大體相當，其後許錫顯遷離鹿港、王仁祥則並未家傳其世業道法；而楊宜顯則有幸集合二家之長，在清領末期到日據初期成為成就較大的傑出道長，「顯應壇」也成為當地最受矚目的老牌壇號。

根據實地訪察，楊家有如此優異的世業條件，但是其後裔並未傳承道法而發展其他事業，卻反而傳授並造就出他家衆多出色的道士，當時鄰近地區遠道前來拜師的凡有多位：其中較

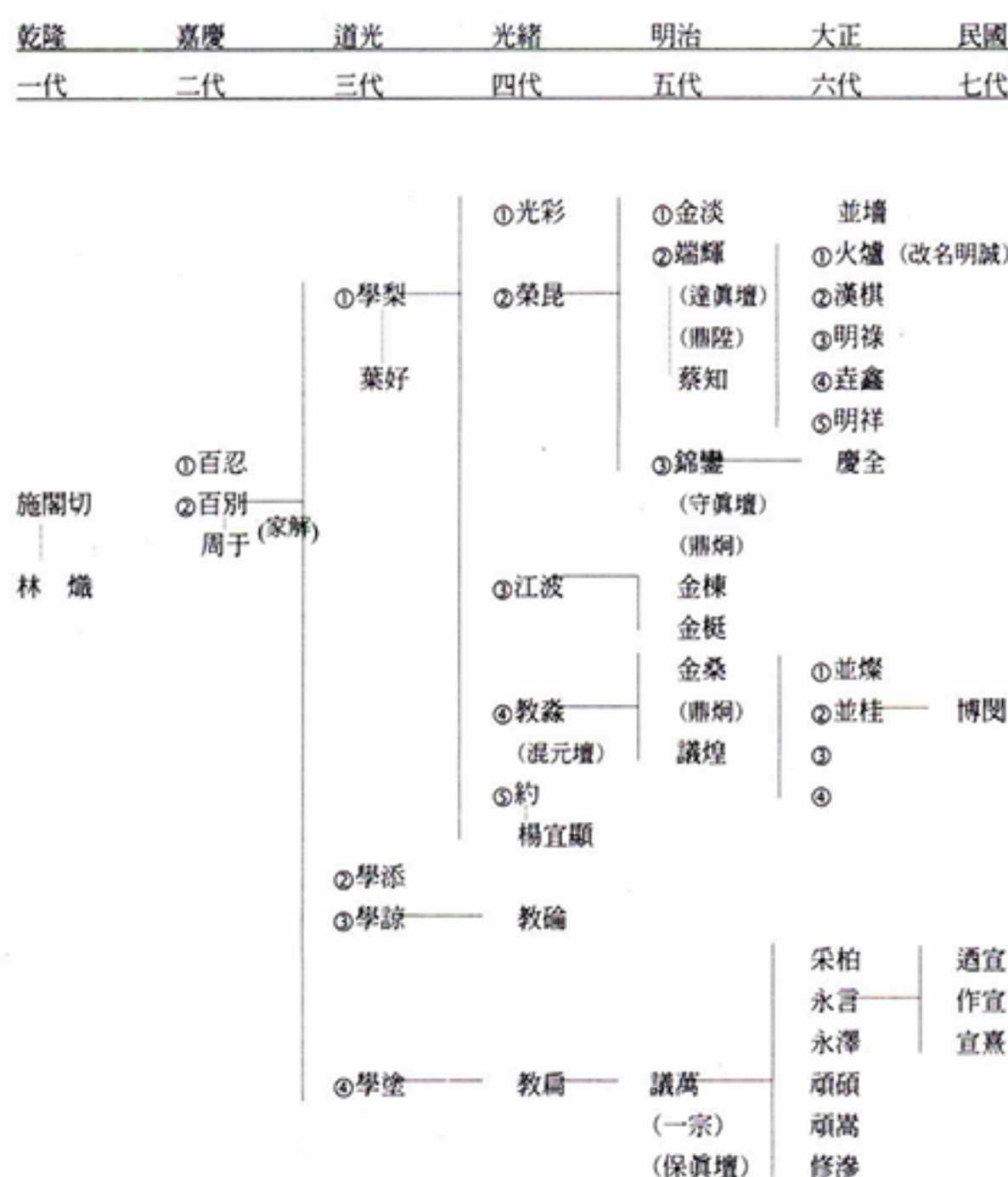
有名望的有遠從雲林褒忠前來拜師的蔡羽士（扶教之子，也是道士世家）；相鄰村鎮則有梧棲李益、和美陳俊（傳子振昌、振聲）、洪吉（傳子洪同、洪巧、洪炳）及秀水鄉福安村的林本連。大概在彰化一帶活動的道士聞聲前來的較多，而他也不吝授徒，因而成為當時深具代表性的道壇、道士。他一生真正可觀的成就，則是緣於娶了本地錢江衍派的施家女子施約，乃基於姻親關係而將其道法完全傳授給施家，因而開展了施家世傳多代道士的基業。

根據施家所傳的家譜，可以清楚理解施氏一家何以能夠傳承道法的緣由，在鹿港的宗族中施姓家族因施琅擊敗明鄭有功，而於清康熙年間已有施世榜率族人開築施厝圳（八堡圳），用以灌溉彰化平原，其神位至今仍供奉在鹿港天后宮內。（註八）其後潯江派施元權、元珍、元捷兄弟陸續至鹿港開發，雍正年間則錢江派施樞遷入，到乾隆年間錢江派施姓移入的愈多，自然就形成了吸引其他族人陸續前來的形勢。因此嘉慶年間，又有錢江派施姓遷入，其中就有施閣君、閣霧、閣燥、閣刻等兄弟。根據施永吉所藏的〈施姓家譜〉註明：原籍為「晉江縣南門外錢江鄉后宅分十七八都」（即今石獅），渡台始祖為施閣砌，字錫學（一七七六一—一八四三）。而從施家所藏〈施家祖先世系及生年日備忘錄〉可知：唐山祖為施樂清（二十六世），開台祖（二十七世）作「閣切」，妻林熾的活動為乾隆末至道光中葉，即是在這次的移民潮中初入鹿港，傳二子長子百忍、次子百別（家解、一八五八—一八九二五）；百別又曾傳衍四子：長子學梨（一八四二—一八八九）、二子學添、三子學諒及四子學塗（一八五八—一九二五），學字輩中已有多位善於南管音樂，能擔任道場の後場職事

，因而多已具備輔助其下一代成為道士的基礎。學梨娶葉好，生四子一女：依齒序列為光彩、榮昆、江波、教森，及女兒約（即適楊宜顯）；學塗生教扁（一八八四—），為當地有名的吹先，擅於哨呐等樂器。教字輩與楊宜顯同輩，都曾一起在道壇前後場互相配合，因此到了下一代就進一步由後場音樂轉到前場從事科儀，轉變的關鍵就是由楊宜顯一手指導完成。

從先賢圖中所列的中央三行的最下一層，即有施教森，首立混元壇，能作陰事；也有施端輝本人的名諱，是後來行內尊崇其道業成就而補填上去的；另一位莊福來也是鹿港本地較有成就的道士，所以被列在中間三行的，都是倍受尊敬的先賢。其他兩旁左五行、右四行中出現許多施姓人名，中央三行及施學塗、施榮昆等的書寫字體同為楷體，可知這是施端輝倡議完成時的原樣。施教森開混元壇，能作陰事，前後場兼具；施江波為其叔父，故得列入；而施議淡（金淡）則為其兄長，曾從學道法而較早卒，故也列入，時間約在日據時期。其餘的名字都是後來才陸續填寫進去的，所以字跡比較潦草而不統一，顯然已是支持先賢圖的爐主制產生變化後所留下的痕跡。現在就根據施家所傳的多種家譜，從開台祖以來列出一個較細的傳承譜系圖，就可以清楚看出其中各支房的榮枯，以及在道業的傳承上世代相傳的傳授關係：

將表中出現的人名與先賢圖上所列的作對照，就可發現第三代施學塗，既因能擔任後場而被列入；而第四代則施榮昆為施端輝之父；施江波及施教森為其叔父，設混元壇，能作陰事，也擔任前後場。楊宜顯所調教的主要是在第五代，凡有榮昆之子：議淡（即金淡）、端輝、錦鑾；教森之子金桑、教扁之子議萬，可謂一代之間人才輩出，多是開設壇號並收有弟子的受錄道士；第六代後來補入珪鑫等人，乃是施端輝一支所補上的緣故。目前這一代正是執掌壇務的道長，凡有施錦鑾之子慶全（現居台北），施永言承續其父議萬之業主持保真壇、施並燦也繼續教森傳議榮的職事，主持混元壇。而第七代則如並桂子博閱，永言子迺宣、宣熹等，目前年齡大多年約二、三十至四十歲，多能擔任前場、後場的職務。



目前保真壇仍設壇在鹿港大有里菜園路，正是錢江派原先所分佈的舊區域，即沿著鹿港舊港灣的碼頭區，為其宗族的聚居區；而混元壇則施博閱已遷到相鄰的福興鄉，繼續從事相關的齋醮活動。（註九）

施家的第五代能在同一世代中同時出現一批優秀的道士，除了家傳道業之外，主因即在楊宜顯娶了施約之後，因姻親之故而大力栽培；並曾按師徒制收錄其他外地的道士，因而得以擴大其影響力。其中施端輝為圈內外所公認的優秀道長，初從楊宜顯學，又曾隨從王仁祥（故列於圖上）。因王仁祥早亡之故，他即前往福建修習道業，據其後裔的說法：也曾親到龍虎山受錄。從福建返臺之後，本來正是發揮所長的年紀，卻因日本政府的統治，並因實行皇民化運動而壓抑道教，乃又前往日本修習佛教經誦，前後凡有七年；返台時攜帶大量的經懺、法器，以日本式佛事儀式行事，其後裔仍保存其所用的經書諸物（附圖），唯一年後台灣光復，由於大戰末期諸多喪葬拔度不方便進行，至此依俗而可以自由行事，才得以展現其輝煌的道業，曾經過天師府第六十三代天師張恩溥授錄，道號鼎隆。其五子中：二子漢棋、三子珪鑫也多傳承道業，但是由於珪欽較早亡故（三十二歲），乃由庶出的明祥承續，由於十八歲時父喪，二十九歲時才再學習，設有「清真壇達性靖」。秀水鄉梁皮原拜許錫顯（宏妙）為師，學作陰事；其後才又到施端輝的達真壇學作醮事，也曾奏職，道號鼎道，設真元壇應化靖。傳授其長子梁涵模（大智）、次子輔維（大慧），目前涵模有四子也俱能擔任前後場，即龍章、鴻儒、志鎬、志騰。施端輝又曾傳街內吳姓的吳清尾（通玄壇）、再傳吳桂照。施錦鑾專擅作陰事；也曾奏職，

道號鼎炯，設守真壇，除有子慶全承續外；另傳有其他的外姓：凡有秀水鄉陳五常（守真壇），再傳陳榮崎；及鍾老鍊（鍊真壇）；施教森也曾傳授街內的何鑑（應化壇）。由此可知施家的道業在第五代時達到巔峰狀態，其時間正是施端輝初次定出「先賢圖」並訂出爐主制的重要階段。

莊意在道光年間設「崇真觀」的名號傳授道法，而楊家世傳其火居道的家業，至楊宜顯時獲得闡揚；施家則從後場而轉當前場，到了第五代即有施端輝等人廣為傳佈。就在家傳及師承所累積的道法專業，經歷數代，始能成就一位較傑出的道長，這是火居道道壇發展的通則。鹿港地區經過百餘年傳揚後出現了眾多道壇，乃有施端輝等人出而號召建立同行組織，期望經由爐主制共同拜祭先師，借以形成師門的規矩。爐主制每年都在農曆二月十五日老君誕日，所有的成員一起在爐主家祭拜老君及眾先賢，並擲筊選出新爐主一人。爐主所負責保管的凡有一幅先賢圖，還有一尊太上老君騎牛的神像與一只香爐，象徵身為道士在道教教主前需遵守教規，共同宣揚教義；後場的樂師則根據其行業習慣，在一月十六日相公爺（田都元帥）誕日聚會。（註一〇）一般同一行業所組的「吃會」，例由爐主輪流召集，此一實際的需要即是經由組織的力量，共同約束成員間需遵守行規：諸如對先師的尊敬、道壇之間的同業道德，以及彼此相幫的費用等。類此組織原本的用意，乃是施端輝等有意建立一套行內規矩，借由敬祀先師以約束同門之間的倫理。不過在光復後，隨著社會變遷所形成的變化，爐主制及先賢圖上的名號已漸形失去影響力，促使這一組織的成員部分退出或不再加入，目前施明祥即因故不再參加「吃會」的活動，只在二月十五日在

自家壇內祭拜；另外保真壇也退出，目前出現較多外姓加入的情況。凡此先賢圖上的傳承譜系、施氏家譜上道業的興衰，及相鄰地區道場的相互關係，均需從鹿港開發史的社會脈絡解讀，始能理解道壇的興衰、道士人數的多寡，確是可以反映地方社會、經濟的發展起伏情況。

二、道教齋醮與聚落族群的內地化

在鹿港道士的傳承譜系表上，如果將其興衰發展的趨勢放置在鹿港開發史觀察，就可發現一些特點：就是在鹿港的宗族、戶數比例上佔少數的楊氏和莊氏，原是傳授道法的主要人物，但是等傳法完成後承繼從事道的行業的，反而讓與鹿港街內的大姓施氏，先從後場轉為前場，並因緣際會地培養出多位傑出的道長，其後直至現在仍在當地及鄰近地區擔任重要的道教事務，是其他姓氏的道士所無法取代的。施家在傳授外姓時，除了有少數如何鑑、吳清尾等是在街內，其他大多屬於鄰近鄉村的人士，由此構成環鹿港的海線道士行業圈。諸如此類問題都涉及道士所擔負的宗教職能，在鹿港及鄰近地區的聚落內與居民的信仰習俗有密切的互動關係。齋醮及歲時行事、生命禮俗之成為民眾的習慣，乃是當地族群的信仰認同、文化認同標幟。在泉籍居絕對多數的形勢下，在鹿港也就如同「內地」的信仰行事一樣，自是具有一種凝聚、整合族群的力量。在此將從內地化與在地化兩組觀念聯結道教的傳授制與族群習俗，說明鹿港道壇道士的興衰與地方社會發展的關係，由此說明當前道壇道士的變化乃是時代大勢之所趨。

正一派道士在傳統社會中主要的宗教職能，就是經由教

團內部所祕傳的專業技能，在聚落內為民眾進行度生度死的齋醮行事。由於道教所具有的民族性格，故能比較當行本色地對於社內的吉凶大事，從公的（集體性）到私的（個別性）都能提供道地的宗教服務。因此在一個聚落內長期發展下來的信仰習俗，也就表現出當地民眾經由社會化之後進一步內化、習慣化，而能擁有共同的宇宙觀、生命觀及神鬼觀，道教正是集中表現這一套具體的信仰理念並實踐其禮儀行事。在台灣的移民開發史上，由於錯綜複雜的族群遷移過程，基於血緣、地緣乃至文化緣所形成的分別氣類、聚族萃居的形勢，也就會進一步加深信仰習俗的文化凝聚力。因此台灣有關齋醮及歲節的習俗，都曾經歷從「內地化」到「在地化」的長期衍變階段，道士所職掌的宗教職能即是這種習俗的現象。經由這一個理論架構可以宏觀考察：鹿港所傳承的道教派別為何會形成以施氏為主的譜系關係？

在台灣早期出現的方志中既已出現關於鹿港的記載，康熙五十六年（一七一七）《諸羅縣志》中即敘及：「鹿仔港，港口有水棚，可容六、七十人，冬日捕取烏魚。商船到此，載脂麻、栗、豆」等語（周鍾瑄一七一七：一二）。清廷曾於此設汛，有陸師目兵八名、水師目兵二十名；《諸羅縣志·外紀》又說：「鹿仔港、台仔挖，舊可泊巨艦，今俱沙壅」。可見康熙末葉鹿港已有些寄籍人，這些寄籍的泉屬三邑人的習俗，就如陳夢林在《總論》一開始就說：「諸羅實具五民，『唯是閩、粵各省之輻輳，飲食、居處、衣冠、歲時伏臘，與中土同。』」這段文字所呈現的真實意義，就是各籍人士聚居之後，所強調的「與中土同」的信仰習俗常常成爲一種凝聚、整合力：對外以此自別於其他的族群，對內則有意形成我

族意識。所以「內地化」是在遷台之初史官所用以總論的一種史觀，之前既有清領首任知府蔣毓英所倡修的《臺灣府志》，在卷五《風俗》、卷六《歲時》中，所記的都以「三邑之人民」為主，係「內地人民流寓到臺，則（歲俗）與內地相彷彿。」之後也有乾隆十、十一年范咸撰《臺灣府志》十三《風俗·序》所說：「閩之漳泉、粵之潮惠，相攜負耒，率參錯寄居，故風尚略同內郡。」在寄籍、寄居的族群中，都會自然形成如同「內地」、「內郡」的風俗。因此「內地化」現象的歷史意義：一是清廷自「內地」調派內地官員前來任職，因而習於從內地觀點作觀察；二是初期移民乃「流寓到台」的「寄籍人」，共同經營為大家所認同的歲時、風俗，以之獲致文化認同的社會文化功能；諸如同籍意識的加強、同籍感情的交流與慰安；也由此聯繫與原鄉、唐山的思鄉戀土情懷，因而「內地化」乃是一種混同了國家、民族及鄉土所形成的文化意識。（註二）

鹿港位屬彰化平原的海岸地帶，在乾嘉年間移民遷入之後，歷經長期的墾拓發展，呈現典型的泉州籍族群聚居的社會。中間經過台灣不同族群的分籍械鬥等情況，到了清領末期既已出現穩定的泉籍優佔區的局面。根據台灣總督官房調查課於昭和元年（一九二六）所作的統計資料《台灣漢籍民族鄉貫別調查》：當時鹿港全鎮泉籍人士高佔總人口數的九·三%，其中施、黃、許三大姓就佔了人口總數的百分之八十，其中又以施姓最多。這些大姓及其他宗族如郭、林、王、蔡、吳等，在鹿港街內呈現了明顯分區聚居的現象，都是歷經長期發展後形成宗族力量的集中，乃得以在同一地域內聯合發展或佔據比較有利的條件。（註三）施姓可分為前

港派（錢江派）與後港派（潯海派）兩大支派；後者集中聚居在宮後（順興里），若干則散居在後寮仔（玉順里）和泊仔寮（新宮里）一帶；前者則分佈更廣，多沿著鹿港舊港灣的碼頭區，自北而南計有埔頭、楊藍（瑤林）、九間厝（洛津里）、低厝仔、后宅、車埕和車圍（大有里）、杉林街（龍山里）和龍山寺口的寺口施（菜園里），從事道士職務的正是錢江派的施姓一支。

早在康熙六十一年黃叔瓚任御史時，既已發現各籍區域內的風俗習尚，呈現出「泉之人行乎泉，漳之人行之彰，江浙、兩粵，未盡同風而異俗。」（註一三）類此風俗習慣與語言、宗教信仰所具有的，乃是同一文化認同的移民意識，鹿港地區由於居民的同籍性特高，也就自然保存了頗為一致的「內地」土風。諸如語言上呈現濃厚的泉州腔、清明節掃墓用彩色冥紙、三耳的天公爐及供奉泉籍家鄉神祇等信仰行為特徵；除此之外像泉州絃管更是保持其組織社團的方式，及演唱時特有的泉州腔。（註一四）從「內地化」的觀點考察，鹿港在乾、嘉時期既已達到相當人口數量的泉籍移民，其中雖然仍不乏寄籍者，但是絕大多數都已穩定下來，也就會遭遇一些實際的問題：諸如寺廟興建後需要遵照泉俗進行祭獻、建醮諸事；歲時節慶中庶民的節日習俗，有時需要請宗教人士進行祭典儀式，諸如上元節的天官大帝神誕、中元節需要慶讚中元等；此外則是生命禮儀中勢難避免的拔度儀式等。類此信仰習俗中屬於公衆性的集體祭祀事務，就不是民衆自行祭拜即可，而需要委請專業的道教（或佛教）人士來主特。若依循內地的泉州舊俗，有時比較盛大的信仰行事要跨海鄭重邀請泉州原鄉的道士，一般就逐漸由在地的內行人士自

行處理，這正是道教在鹿港扎根發展的大好契機。

台灣西海岸與海峽對岸的閩省，從距離的遠近及海程的便利言，鹿港可說是較近而地點適中的地方，據估計在清代中葉的船舶速度，大約只要一、兩天時間，所以必要時可以邀請泉州道士前來並不是特別麻煩的事，證之於台灣其他的港口地區都會有過這一種情況。（註一五）在乾隆年間約百餘年的時間，鹿港地區並未曾留下比較傑出道士的相關紀錄，按照常理判斷：泉州人必行泉州式的祭儀或喪儀，例需由道士等一類人士主持，尤其是大家族之具有社會地位的通常多會重視此事。鹿港的大宗族在乾隆年間幾乎都已遷入，施家之外像黃家即有晉江鄉黃仲漳、黃朝儀；許家有許天寶，林家有晉江縣的林楊園攜子入鹿、王家有晉江縣王孝等。（註一六）這些晉江籍的移民群相繼入墾後，爲了沿襲晉江一帶道教的齋醮風俗，等到入墾的開台祖隨著年事漸長，如以一般六、七十歲的中壽來算，康熙、乾隆年間壯年入鹿到了嘉慶年間都將老去。隨著入墾的人口數漸多，等達到一定的數量後，從原鄉請來崇奉的鄉土神逐漸增多，而要在節慶、神誕時祭獻，在渡過初期而進入中期移民社會的階段，自然勢必形成足夠的誘因吸引福建的泉籍道士前來發展。

鹿港較早的道士紀錄，即是楊宜顯的曾祖楊江水，在家譜中特別註明：「曾到龍虎山受歷（錄）」，表明楊家是世代家傳，其父彪駱及其他三兄弟（媽向、長由、長厥）也可能從事與道教職務有關的工作，楊家在嘉慶年間遷到鹿港從事道士的祖傳行業，符合鹿港已開發到某一過程而有所需要。等到三傳財源、通寶時已是咸豐、同治及光緒初，此時鹿港的戶口、人口數應已達到相當的數目。目前所知曾記載此事

的凡有光緒十七年（一八九一）唐贊袞《臺陽見聞錄》所載的四、五萬丁；洪棄生《跋小作鹿港溪啓後》則說：「光緒末年，鹿港尚有六千一百餘戶居民。」（註二七）言下之意是光緒中葉戶數還要多些，至少已接近四萬之數。只從人口數的穩定增加就足以解說：為何莊意會在光緒初挾其優異的道士材到達鹿港開壇授徒，楊宜顯（光緒三年生）從莊意學習時應在十餘歲，對於一個家傳道業的世業道士，這是合理的推算；至於其父財源是否也曾相與切磋，從道壇一有科事就需要多少位相幫才足以成其道場的情況言，彼此觀摩、交換心得也是常有的事。

施氏家族與道教的因緣，應早在楊宜顯傳授之前，不過據施家後人的說法：施學梨、學塗等兄弟所專長的雖是後場音樂，也曾學習前場，學塗子教扁也以吹噓仔（即噴吶）聞名。施氏兄弟都擅於吹奏樂器，乃是與道教的後場有密切的關聯，凡此都表明較早他們既與楊通寶、財源及莊意等前場道士已有合作的關係。這只要理解泉州系的道士——台灣民間稱為「靈寶派」的活動環境，是在繁盛的泉州絃管的氣氛中，不僅後場道樂會廣泛吸收絃管的技巧，甚至有些後場就由絃管樂師擔任。在原鄉安溪、晉江等既已有相互交流的習慣，到了鹿港自也會沿襲這種內地的習俗，絃管樂友與道壇後場能彼此配合，而前場道士通常也多精通絃管、鑼鼓。所以前、後場的互相轉換並非是特別困難的事，施學塗專長在後場，這一代縱使未曾參與前場的道經誦唸，但是他們為下一代所打下的絃管及其他後場音樂的底子，以及在工作上與諸位傑出道士長久建立的交情，都導使第五代已足夠與道士的行業具有深厚的因緣。

關於道士與玩絃管者的身分地位，原本在當時台灣社會中既有職業、身分分等的階層觀念，因而曾出現過上九流、下九流的說法：道士、絃管玩家（即玩南管）都得預於上九流之末，而能與師爺、伶人、醫生、畫工、堪輿先生、卜卦先生、命相士、僧侶並列，他們與一般的職業樂人、優伶等下九流者相較，彼此之間就被認為具有比較高的身分地位。（註一八）在日據以前類此社會階層的分類是一種封建社會遺留的現象，從中國社會重視「行」所形成的社會分類，都會被貼上特別的名號以標幟其身分階級，故凡上九流者多被尊稱為「先生」，這就是為何道士內部彼此之間互稱，特別是尊稱前輩時會說：「寶先」、「螺先」的緣故。在鹿港的南管界彼此之間也以「某先」互相敬稱。施氏所與絃管社團的交往關係，在當地歷史較久、組織較嚴密的都公推為「雅正齋」，從目前還保存的先賢冊中，可以清楚看出其組織原則中的親屬性、地域性，使該團自開館迄今，泉籍又居街內的施、黃二姓始終都是人數最多的成員。（註一九）因此錢江派也能參與其中，除了他們本身能培育出優異的管絃夙養，也得以結識樂界一批同道同好，凡此均大有助於施家之承擔後場音樂的任務，並進一步讓第五代在同一時期能造就出四、五位傑出的道士。

為何在清領（光緒二十一年前）轉入日據時期由日本政府統治的階段，施家反而會有多至五位從後場轉入前場並能設壇行道？從人口數及經濟觀點理解即可據洪棄生所述的當時戶數：「日人據台後，急劇減少至三千戶，約半數居民遷出。」（註二〇）當時不願接受日本統治而遷回福建的約有半數，雖則如此在鹿港街內的戶數、人口仍然維持一定的數目，

約在一萬五千到二萬；加上街外的莊戶也仍有約近萬人左右。所以日本統治時期整個鹿港及相鄰區域，其人口數仍舊有三萬人左右，對於泉籍道士所慣常職司的齋法，仍是具有足夠的供需條件。第五代施氏各支房的子弟在獲得隨從楊宜顯學習的機會後，基於道教內部的規矩，後場轉入前場時其身分的轉變，就是具有獨力主持道場法事的一種榮耀，尤其能夠開立壇號，在道教內部更是較易在社會上建立其身分、地位，也因而擁有比較豐富的社會資源。在一個施氏、黃氏等大宗族佔有優勢的市鎮，由施氏的同族人自己來擔任主持道場法事，比較之下較諸他姓確實是具有較大的優勢。因此第五代施姓道士能培養完成，在講究社會關係的中國社會裡，人際網絡的優勢條件等於保證了鹿港道士界從此是施家的天下。其他的族姓實在難以獲得同等競爭的機會。

有關第六代施姓道壇授徒的問題。也是被研究者視為「相當特殊」的。（註二）因為道教內部通常會遵照「傳子不傳婿」的原則：傳子即是父子相授的家傳制，縱使是女婿也仍是外姓；甚至傳子也僅傳給其中一人，保持單傳的原則，以避免同行的競爭或妨害其家族內部的親情和諧。從整個施氏家譜所顯示出來的，基本上並未違反這一經驗法則：施端輝三子中，漢棋先學，後來即由垚鑫承續，由於他較早亡故，才又由庶出的明祥接掌而設清真壇。施議榮（混元壇）主要的仍只由施並燦傳續；較明顯的就是施議萬（保真壇）六子中，也只由永言一人傳續，另有四子頑碩僅是擔任後場的吹手；至於施錦鑾（守真壇）也僅傳慶全一人。所以從楊宜顯大力傳授後，一時之間會有四、五位施氏族人的情況言，固然會讓人覺得「特殊」，不過一旦第六代傳續其祖傳之壇

後，卻又回復只傳一子的單傳原則。等到台灣光復後國民政府不再壓抑道教的发展，道業曾經興盛一時；而近二年來新生的一代，由於社會形勢丕變，鹿港街內的发展受限、人口增加數減緩，街外反而擴張較快，且連接福興鄉等外圍鄉鎮發展，目前街內街外就只有兩壇仍比較活躍，基本上街內與街外大體仍能維持適度均衡發展的局面。

第五代如施端輝等曾傳授部分的外姓，除了少數是在街內，其餘仍多是慕名前來進修學習者，乃屬於拜師進修的性質。這些環鹿港的鄉村如秀水鄉、和美鎮等，正是在相距不遠的距離下，符合道士擇徒的經驗法則。因為道教的道場不論是齋法、抑是較大型的醮法，其後場總是需要十人左右，前場除高功一人由掌壇者擔任（或另由其他的高功級替換），至少也要有都講、副講兩人，較大的「發表」或「登座普施」等還要有引班、侍香，總需三或五人，甚至還有外班或臨時替換者。這種壇內的人員配置使得道壇彼此之間常常需要相互支授（即行話「相幫」），形成交陪、互助的合作方式；而道壇之間又不宜太相近太密集，如此就會形成過度的競爭。類此合作關係通常是以具有同門之誼或方便搭配契合良好者為考慮，久而久之也就形成頗為固定的道士行業圈，這就是為何每壇多少會酌情收有徒弟的緣由。

鹿港的道士傳承譜系的建立，是與鹿港多泉籍、又多施姓的聚落、宗族有密切關係的。從早期俗同內地的「內地化」階段開始，經歷一段泉籍道士前來設壇傳法，楊江水及莊意即為該一階段的代表人物。然後逐漸適應本地的社會文化環境：舉凡鹿港的絃管、藝文風尚及諸般絃管、詩文社團等組織，都使得本地的施氏宗族中有一支順利轉變為道士家族，

這是「在地化」的轉變過程。從此施氏的世業道士展開族內的傳承，也聯繫街內街外及鄉鎮的道壇，形成以鹿港施氏為中心的道士網絡，徹底在地化為鹿港的道教傳統。從「內地化」到「在地化」的轉變，道壇的興起發展其實也反映了鹿港聚落居民的風俗習尚的形成與發展，從初期基於「泉之俗行之泉」的內地化準則，同鄉同籍借由地緣、血緣的關係，將一些與道教有關的信仰習俗，從內地遷移到鹿港。因此泉籍道士因集體的社會需求而進入鹿港，這就是「文化緣」所象徵的文化認同感。在共同開發的過程中，鹿港雖是泉籍，但是也曾有過較少的漳、客籍族群建立廟宇以奉祀其鄉土神的，不過長期發展下來，隨著彰化平原先後發生較大的四次漳、泉械鬥事件，漳、客籍族群乃逐漸退出，使鹿港地區的同籍性增高，達到百分之九十八左右。這一形勢連帶也影響及共同操持的語言、遊藝的絃管，乃至道教的齋醮及相關連的信仰習俗，都從內地化而逐漸在地化。這種發展使得施氏道壇成為鹿港街內街外，以至鄰近鄉鎮道士一行的中心，形成一個新的世業道士的地方傳統，因此可以說鹿港的歷史環境造就了施氏的道法傳承的譜系。

三、靈寶派齋醮科儀與鹿港的常民信仰習俗

鹿港道教的發展自是具體表現在道士的宗教職能上，由於閩粵移民族群的遷移關係，另有一種源於漳州南部、廣東東部的正一派，即客屬及閩客混合區，遷臺後也活躍於客屬優佔區及客屬曾活動的地區內，除北部桃竹苗和南部原六堆

地區外，中部彰化、臺中縣市及雲林縣也曾有過詔安客及潮州客移民開墾的區域，至今仍保存了「道法二門」的道法傳統，臺灣方志上通稱為「客仔師」、「紅頭師」。由於這一流派只從事吉祥性質的醮事，平常則以祭改的法事為主，在彰化平原及臺中平原上即以客屬曾經活動的區域為範圍。而在這區域內齋事則由在家的釋教主持，紅頭師絕不參與超薦功德法事，因而在臺灣中部也就自然形成一種宗教文化區。（註三）相較於此，鹿港（彰化縣）及清水（台中縣）等鄰近泉屬優佔區內，則保存了中部較純正的泉屬道法風格，這些被稱為靈寶派的「烏頭師」，即以吉祥慶典為輔，而平常主要的業務則集中在齋法拔渡。由於這種職能自也在鹿港的常民生活中扮演其宗教角色，因此當地舉行科儀行事的規模大小，自是也和當地社會的經濟發展及地方習俗有密切的互動關係，長久下來就成為鹿港道教的地方特色。

在福建的道教傳統中，由於自然、人文環境的長久發展，終能因應語言、音樂而形成不同的派別，但是就道法的本質而言，基本上都同屬龍虎山正一派的在家道、火居道傳統，但在長期發展中卻因應地方的文化傳統而自然形成一些支派。以泉州府屬為主的移民在渡臺後大體聚居於濱海的區域，不過由於大多分布在西部狹長的海岸地帶，經歷長久的族群融合，並適應各地區的地方文化，也就出現一些地域性的差異。相較於臺南縣市、高雄縣市，鹿港確是保持了樸純的泉屬道教風格，從語言、音樂乃至整個科儀的表現，都較少參雜漳州、潮州文化的痕跡。不過就如鹿港道士所傳述的神話，莊意七師兄弟分別到臺灣西部各濱海地區發展，也就是根據同一正一派根源所傳承的宗教職能，本質上並沒有根本

的差異。在此就從道士在鹿港的社會情境中，如何從事其宗教職能，說明施氏道士家族與當地社會的關係。

鹿港所傳承的泉州系道法，也如同臺南縣市晉江籍的曾家一樣，所職司的凡有吉慶性質的醮法和超拔性質的齋法。而「齋醮」正是龍虎山正一派的重要法事，福建因為與江西鄰省，也就有機會傳承完整的齋醮科儀，他們一樣是以火居道的在家身分，在聚落內為居民從事各種度生和度亡的法事。由於道教中人所秘傳的專業知識，均需涉及與他界（神界及鬼界）的溝通，道士所扮演的其實是一種中介者、媒介者的禮儀專家角色，在人與鬼神、此界與彼界之間受託擔任訊息的傳遞者。這種神職人員的祭司職能乃是正一派千百年來所整備完成的，經由一套長久累積的宗教體驗，落實於道場儀式，通過一定的科介及誦唸來溝通人神或人鬼，藉以祈求降賜福祥或獲致赦免。在同一種宗教的文化情境中，人們從出生後即經由共同習慣的社會化過程，不必強迫灌輸既已自然地接受。所以鹿港的道士和鹿港的居民可說彼此都擁有相同或相近的宇宙觀、生命觀及神鬼觀，也因而百姓日用，習焉而不察，只是遵循千百年來的祖先行事而行之。（註三）由於道教具有這種「生活宗教」的特質，縱使鹿港人有許多信仰行為是道教的，卻不像其他宗教如天主教甚或佛教一樣比較明顯地自覺其為某教的教徒。

專業道士在聚落內之所以獲得肯定，乃在他所擁有的專業的秘傳的知識、技能，莊意曾被說成是來自「龍虎山」，就是當地道士及一般民眾以此來肯定他的道法具有專業的水準，在當時的社會是特別崇信「唐山師」的，就因這類人士是挾技走江湖。而楊家的開臺祖楊江水，也特別在〈家譜〉中

註明「曾到廣信府受歷」，正是為了合理化他具有高功身分的資格，乃是經由道教內部所公認的祖庭印可的。在實際的道法能力上，楊宜顯及施端輝等，一方面而要經由家傳、師授才能獲得真才實學，另一方面也要經由教團內部的認可。所以民國三十八年以後第六十三代天師張恩溥隨國府來臺後，凡能經由他親自奏職授予道號乃是一件光榮的事。按照張天師的奏職玉冊中「高弘鼎大羅」的派詩，施端輝獲授「鼎陞」、施錦鑾獲授「鼎炯」，及梁皮獲授「鼎道」等「鼎」字號；到第六代則依序獲六十四代張源先天師授「大」字輩。可見道教內部相對嚴密的階序制度；在不同的階段中經由奏職儀式分別授予不同的職稱，在道壇上執行不同的職務。鹿港道士行業圈自是會使用不同的方式，強調施家的道法師承具有較高的地位，這種身分肯定的方法即以設爐主制並制定「崇真觀先賢圖」為類型，無論是在行內或行外都會明顯地受到注目。因此「鹿港」的地名、「施姓」的族姓，再配合唐山師的真傳、張天師的奏職，都在鹿港街內街外及鄰近的村鎮中，越發加強了施姓世業道士的光彩與榮耀。

在宗教實務方面，施姓道士無論是混元壇或保真壇、守真壇等，也都會鄭重保存一些較古早的道教文物，用以表明其世業道士的身分。在譜系表上施氏自開臺迄今已有七代，而能實際從事道士的前場，也就是能夠開壇行法已有五代，較之於臺南市有名的世業道士曾、陳二家，他們都是早在渡臺前既已是世傳道士世家，（註四）兩者相較之下，施氏的道法傳承並非特別久遠。但是道業的傳授是講究師承或家傳並行的，因此施氏五代再加上楊氏開臺祖、莊先師，則其道法傳承已可溯源至於泉州原鄉，其歷史就可增加一、兩百年

，信物就是他們繼承並珍藏的諸位先師的遺物：凡有保真壇所珍藏的明崇禎年間的《北斗經》抄本；混元壇會在重要的慶典諸如威靈廟慶讚中元時特別掛出較古舊的「三清」畫軸；此外還有許多在壇上所使用的以毛筆工筆所抄的各種科儀書、壇內所藏現存完好的疏文以及各類法器文物，此外就是直至目前這些老壇號都還珍藏的一些木刻的符版等。諸如此類道壇文物確實可以證明：施姓道壇在臺灣中部地區的道教界確是擁有其足以自矜、傲人的地位。

在道教內部及地方人士的心目中，真正檢驗一個道壇實力的方式，還是要看實際排壇後行科演法的能力，是否能真正表現具有師承或家傳的實力，並且本身又能持續精進，這就要看他能否擔當得起隆重繁複的齋醮儀式，由此他們才能的表現就可受到當地地方人士的看重。例如在鹿港的衆多寺廟中，屬於闔港共同祭拜的公廟中，以天后宮、威靈廟等較常舉行道教儀式。在鹿港本地流傳的有名的「普渡歌」中，原本的舊俗：地藏王殿在初一開鬼門；而威靈廟則到月底才開鬼門，七月十五即由天后宮舉行「慶讚中元」，為當地有名的七月祭典；後來經國民政府統一規定在同一天舉辦，亦即固定在七月十五中元節。因此鹿港地區就無法再分散在整個月的祭典中輪番舉行；而道士也只能選擇承擔其中部分的寺廟的普度事宜。以往有一段長時期是由施端輝負責天后宮中元普，再作大眾爺廟的收普齋事，時間達二、三十年之久；施錦鑾也曾任天后宮作齋祭。目前規定在七月十五日的一日之中舉行，地藏王殿即由釋教負責，而保真壇施永吉就負責主持天后宮的慶讚中元，混元壇施並燦則負責威靈廟的普渡儀式，前後已作五年；施家職掌這些公廟的中元齋事，彼

此輪替，以往施永吉也會在威靈廟主壇。類此施家分別主持兩間公廟的普渡，也就表明施家老壇在地方上至今仍保有其獨特的領導地位，而從施氏先人所傳出的其他本地或鄰近的各壇，一般也多能遵守行內的規矩而不介入鹿港街內的公廟齋祭，這正是原先繪制先賢圖並設爐主制的真正用意。

根據臺灣移民開發的歷史，大體可以證明不同的移民族群在移民初期都會帶來原鄉的鄉土神，初抵新土地後就會肇建祠廟，並以此廟作為凝聚、整合族群的核心。(註二五) 在鹿港的一些寺廟中仍有少數可以看出其他族群活動的歷史遺跡：如旅鹿興化人鳩資興建的興安宮，供奉興化媽祖；由漳州府南靖縣人興建的南靖宮，供奉關聖帝君；由粵籍人士興建的三山國王廟則供奉三山國王等。不過等漳、粵等族群逐漸遷離後，整個鹿港的寺廟，不管是公廟、境主廟或角頭廟多奉祀泉籍的鄉土神，也有一些新起的地方神。(註二六) 全鹿港擁有衆多的寺廟，因而形成的信仰行事，諸如神誕、節慶行事，除了部分由當地閩山派法師，配合乩童行使；較隆重的也多與道士的吉慶職務有關。雖然鹿港地區的大型醮事並不多，不過一般的三獻或禮斗法會則是常見的，從歷史的發展來考察，這也是促使唐山師前來，而施家積極學道的原因之一。由於天后宮與施琅、施世榜的密切關係，所以類似「慶祝媽祖飛昇千年禮斗法會」的特別慶典，即由施永吉擔任。由此可見臺灣寺廟中道教廟是與道教儀式有不可分的關係，道士在各種慶典中主持祭獻之儀，而廟中執事也持著手爐或持香隨著跪拜，如此就在自然而莊嚴的宗教氣氛中，道士既為地方(公)也為民衆(私)祈安植福、消災解厄。類此風俗習尚既已入乎日常生活中，因而道士之宣揚道教也在這

種情況下自然而平實地進行，而較少採用西洋基督教的教堂公開傳教的方式。

道教齋法則是比較能夠深入民衆日常生活中的度亡儀式，這也是烏頭道士的看家本領，在臺灣的生命儀禮中，即有成年（即作十六歲）或婚禮時請道士作「拜天公」的儀式；或是祝六十、七十大壽時，也有拜天公祈福的。鹿港本地至今仍保有「拜天公」的習俗，屬於誦經禮懺性質的簡單科儀程序；而真正的生命關卡則仍以「作功德」為最重要，因為其中涉及道教對於魂魄觀、功德觀的理解。凡儒家所不言的死後世界，卻是道教在超拔儀式中充分表現其濟度觀的宗教理念：即認為人之一生所行的功過，到生命終結時都需要妥善地了解，凡是生前所已犯所未犯的罪愆，都必須在命終之後懺悔、解除。因此齋儀中首要「引魂」，引導亡魂前來聽經聞懺，懺悔生前的罪愆，以淨化其靈魂。民間俗稱「作七」的七七四十九天的超度，道士就是依煉度的精神以水火洗煉亡者的魂魄，使之南宮受煉，超昇仙界。其中尚有「填庫」、「過橋」諸儀式，由孝眷人等幫助亡魂還清出生時向庫官所借的庫錢，並手捧亡魂的魂身渡過金橋銀橋，讓整個家族在哀傷的氣氛中，共同幫助亡魂進入仙界。道士即是主持這場儀式的禮儀專家，依傳授的道法啟請諸天聖衆、特別是太乙救苦天尊，祈求諸神以不可思議的功德力濟度亡魂，這也正是正一派齋法的主要精神：慈悲濟渡。（註二七）

鹿港在泉籍族群開發後，到乾、嘉時期已穩定增加其戶數、人口數，直到光緒二十一年割臺前，都一直維持有四、五萬人之多，其中除了部分的佛教徒、或比較堅持只採用儒家禮俗的，其中有一定比例的家庭、家族仍會遵循泉俗而舉

行道教拔度儀。一般說來，一個地區除了特殊的天災人禍外，根據常態的生死曲線分布，通常會維持一定的死亡率，因此道士主持拔度儀的次數也多一定，道壇的經濟基本上多能維持穩定的生活需求；縱使割臺後鹿港人口約略減半，也仍是需要一定數量的道士主持拔度儀式。在日本統治的明治、大正年間，初期有意壓抑道教，終戰前推動皇民化運動時，也曾特別禁制一段短時期，日本政府想要以日本式的佛教經懺取代道教科儀，施端輝即前往日本學習經懺誦唸以求適應。不過國人在堅持其道教拔度儀式的信仰習俗背後，主要的仍在堅持其祖先信仰及相關的鬼神觀，並不是完全可以採用政治力量壓抑、禁制的。基本上道士在進行其超度的齋法時，其實並未受到徹底的影響，這是為何施家在這段時期仍能栽培出四、五位學道有成的緣故。光復後鹿港鎮的總人口數仍在逐漸增加中，但是增加的比例相對於其他地區卻呈現減慢的趨勢，而街內與街外在人口消長上的現象，則越到近期越是明顯，由於鹿港鎮內老街老屋的限制，加上人口大量的外流，使得街外新擴張的房屋、街道反能容納了較多的人口。據統計目前街內人數大多維持在兩萬左右，而街外人數則由一萬多發展到現今的五萬多，（註二八）所以後來混元壇才會遷移到相鄰的福興鄉，乃是有其便利之處。由於鹿港街內的年輕人外流，加以現代人對於住居安寧的要求較高、以及對於生死觀的改變等，目前這種社會文化變遷多少會衝激道教齋法的舉行。

從臺灣生命禮儀與社會變遷的關係言，吉慶性質的信仰習俗變化較大，如婚禮之類比較不涉及神秘的他界，則在禮文、禮具上的改變已幾乎完全現代化；但是喪禮則被認為會

關聯及家族的榮枯、各支房的禍福等，即是與鬼神界有關，人力目前也仍無法完全予以控制，民間也就不敢輕易變更或廢止。只是目前確實已逐漸趨向簡單化，即是以「午夜」的方式為主從過午至午夜，較少見到一朝以上的，施家第七代都承認目前多只作「午夜」，其實這一種情況也是一種地方習慣，雲林縣也是如此；不過高雄縣、臺南市卻仍可見到一朝宿啓或二朝、甚至三朝的。其中自是也反映出一個地區的經濟發展情況，鹿港在鼎盛期原是中部的商港，船運轉輸帶來了經濟貿易的盛況，但是由於後來港口淤積嚴重而失去地利，商業活動乃隨之而需要轉變，在日據時期的五十年間，即轉而從事米穀的加工與交易仲介；也保有它在染坊、榨油、木器雕製等行業方面的經濟傳統，故仍能保有一定的口數，也仍能維持中部第三大都市的地位。光復後五十年來，台灣歷經政治、經濟上的大變革，由於鐵路交通未能經過鹿港，而僅能依賴公路的各項交通建設，使鹿港成為濱海一線的鄉鎮。在這種經濟變革導致人口外移的形勢下，目前社會上對於喪葬儀式的觀念也在快速改變，故採用道教儀式只能維持午夜式的功德而不再過度的鋪張，類此符合時代發展的變化趨勢，都對於道壇道士。

總之，以施氏道士世家為代表的道教傳統，在鹿港的聚落發展過程中，隨著社會的政經變化而與之俱變，在兩百年來卻仍能一直扮演著不可或缺的角色，主因就在鹿港對於一些舊俗有些會變、有些則仍能保守其舊傳統。在這個歷史悠久的市鎮中，既有富麗的寺廟，也有依時序進行的節慶，道士即以其專長參與其中的喜慶，營造出臺灣市

鎮特有的民俗氣氛。由於道教能深入個人的生命史中，從生到死，都能善盡其宗教職能，顯示出道士在鹿港地區，既需與閭山派法師、現代的佛教誦經團，共同分擔鹿港人的生死大事諸儀式。基本上火居道所具有的世俗性格，使之能活動於基層社會中，使這一傳統行業能發揚其強韌的生命力，而不會因為城鎮的沒落就消失。由此可見臺灣各地的道教也如同鹿港一樣，在不同的歷史情境中自有其不可忽視的社會文化功能。

四、結語

道教在臺灣社會中就如同存在於舊日的中國社會的情況，以其民族宗教的親和力深入社會底層，對於聚落內的常民生活具有深刻的影響。在某種宗教意義言，道士其實相當程度地分擔了古代社巫的部分職能，以其較具體系的教義、較為精緻的儀式，扮演人神、人鬼之間的中介者角色；既可為公眾的社事主持祈福及普度性的禮儀，也可為家庭中的個人舉行紅白大事諸儀式，所以在社區生活中火居道士自有其不可取代的宗教職能。臺灣所傳承的這一種宗教文化傳統，從移民初期的「內地化」，逐漸因時因地而「在地化」，鹿港施氏道士世家就是一個典型的個案。在整個臺灣三百年中，他們經由父子相傳或師徒相授而傳續了泉州的傳統，讓泉俗行之於泉；然後又在一個港口市鎮的興衰中，因應了地方經濟的變化、政治地位的調整，道士在自然的調整、調適中，仍能韌性地繼續道教的傳統。由此可見道教在臺灣或在中國社會中，自有其自然存在的活力。

將鹿港施氏家族如何傳習道法，放在臺灣社會或是中國

古老社會的禮儀史脈絡中觀察，就可發現劇烈的社會變遷中，有些信仰習俗較易隨著時代而改變，諸如使用的器物（禮器）、或禮儀形式（禮文）；但是在其深層部分卻是不易變、或是變得緩慢，這就是宗教信仰的精神（禮意）。道教在其制度化的傳承中，由於義理架構的穩固，其儀式架構中的禮器、禮文等也鮮少變動，充分顯示其宗教性的保守與穩定性；如果不施加強制性壓抑的外力，讓它自然地存在、變化，類似鹿港的道士行業及所代表的傳統自是會自然地發展下去。基於道教正一派的火居道傳承制，他們穩定地秘傳其科儀（禮文）而不使之流失，在儀式的象徵動作之下，一般民眾也許並不熱衷也沒有機會探索其中所象徵的意義，他們通常只是依俗舉行相關儀節，而道士也依舊制而傳續不已，這就是信仰習俗的存在方式。

由於道士與民眾都生活在同一宗教、文化的傳統中，支持這一種儀式的力量，主要是在傳統的宇宙觀、生命觀依舊存在。在中國的陰陽思維方式中，陰與陽也就是此界與他界，因此如何溝通兩界，讓此界的訊息能與彼界溝通，就成為道教中人探索那種神聖而又神秘世界的力量。這種宗教意識完全保存在鹿港鎮上的道士傳統中，也為當地的民眾所共同認同，所以道士與民眾、道教與聚落的互動關係，從鹿港的施氏道士世家中都可以明顯地觀察出來。這是道教文化所蘊含的民族性、本土性，從中所保存的聚落生活、廟會習俗及生命禮儀，都在繁複而豐富的儀式象徵中清楚地呈現一種民族文化心理，這大概就是可道與不可道之間的奧妙之處吧！

【註釋】

- 註一：呂鍾寬，《臺灣的道教儀式與音樂》（臺北：學藝出版社，一九八四）。
- 註二：林聖智，《鹿港的道士與威靈廟普渡科儀調查報告》，《鹿港暑期人類學田野工作教室論文集》（臺北：中研院民族所，一九八三），頁一〇九—一二五。
- 註三：有關絃管社團的調查研究，李秀娥〈絃管社團的組織原則——以鹿港雅正齋為例〉，同註二前引書，頁一四七—一八四。
- 註四：在臺北市正一派建壇時，宗師壇前依例會供奉一張先師譜，此一情況蒙李松溪道長解說，特此致謝。
- 註五：詳參拙撰「台灣道壇與聚落」專題計劃，中研院，一九九七—二〇〇〇。
- 註六：在泉州方言中，歷的文讀音¹¹、白讀音¹²；而錄則讀為¹³或¹⁴，參《普通話閩南方言詞典》（三聯書局香港分店，一九八二），其音稍有不同，不過在調查時梁涵模道長強調應讀為¹⁵。
- 註七：在鹿港調查時承蒙梁涵模道長說明，梁皮即其父。
- 註八：鹿港天后宮供奉有施世榜的神殿扁額上書：「功垂八堡」，其祿位則書：「施躍德堂大壇越主恩進士敕授文林郎兵馬司副指揮壽寧縣儒學教諭施諱世榜祿位。」
- 註九：目前混元壇遷到彰化縣福興鄉橋頭村，其地與鹿港相鄰，筆者曾訪問施博閔道長理解其遷居及營業情況。
- 註一〇：此事曾求證於保真壇道長施永吉，告知爐主制的相關情況。
- 註一一：詳參拙撰，《臺灣送瘟、改運習俗的內地化與本地化》，《第一屆臺灣本土文化學術研討會論文集》（臺北：師大，一九九四），頁八二—八六。
- 註一二：林會承，《清末鹿港街鎮結構》（臺北：境與象出版社，一九

八五)。

註一三：黃叔璥，《臺海使槎錄》(文叢四，臺灣銀行，一九五七)。

，頁三八。

註一四：李秀娥，《鹿港的人口與宗族》，同註二論文集，頁四一。

註一五：在基隆港一帶，當地老一輩都說：早期基隆「慶讚中元」時

，是到廈門請師父前來普渡，詳參拙撰《雞籠中元祭》(基隆：市政府民政局)。

註一六：李秀娥，註一四前引文，頁四三—四四。

註一七：林會承前引書所引一，頁一一。

註一八：鈴木清一郎，《臺灣舊慣冠婚喪葬と年中行事》(臺北：古亭書屋，一九八四)，頁二二—二四。

註一九：李秀娥，《絃管社團的組織原則——以鹿港雅正齋為例》，同

註一四前引書，頁一四七—一八四。

註二〇：林會承前引書，頁一一。

註二一：林聖智前引文，頁一一三。

註二二：詳參拙撰，《臺灣中部客仔師與客家社會——一個宗教、民族史的考察》，《臺灣經驗》(臺北：三民書局，一九九三)。

註二三：詳參拙撰，《道教與中國人的生命禮俗》，《宗教與生命禮俗》(臺北：內政部，一九九六)。

註二四：丁煌，《臺南世業道士會、陳二家初探》，重刊於《道教學探索》第參號(台南市：成大歷史系，一九九〇)，頁二八三—三五七。

註二五：莊芳榮，《臺灣地區寺廟發展之研究》(臺北：文大史學所博士論文，一九八七)。

註二六：卓神保，《鹿港寺廟大全》，(彰化：鹿港文教基金會，一九八四)；李秀娥，《鹿港夫人媽的信仰的分初探》，《性別、種格與臺灣宗教論述》(臺北：中研院中國文哲所，一九九七)。

註二七：同註二三，拙撰，頁一八一—二四六。

註二八：李秀娥前引文，頁二七。

作者簡介

姓名：李豐楙

出生日期：民國三十六年(一九四七)八月十日

籍貫：臺灣省雲林縣人

學歷：

國立師範大學 中國文學系 學士 一九六五，〇八一

國立政治大學 中國文學研究所 碩士 一九七一，〇八一

國立政治大學 中國文學研究所 博士 一九七四，〇八一

一九七八，〇七

現職與經歷

現職：中央研究院 中國文哲所 研究員 一九九二，〇八一

經歷：國立政治大學 中國文學系 教授 一九八七，〇八一

一九九二，〇七

國立政治大學 中國文學系 副教授 一九八七，〇八一

一九八七，〇七

私立靜宜學院 中國文學系 副教授 一九八七，〇八一

一九八〇，〇七

專長學科：道教文學、道教文化、中國古典文學、中國現代文學

