

非家傳入道： 三位青年道士的學習歷程與臺灣北部道教社會網絡¹

王兆立
輔仁大學宗教學系博士生

提要

在臺灣北部的正一派火居道士的道業傳承一直以來多是以「家傳為主，師徒相授為輔」。過去學者們也觀察到正一道士行業圈的職業特殊性，在社會上自成一格，具有強烈的集散性及排外保密性。這種特性也造成「非家傳」的外姓弟子從普通人成為合格道士的困難。本文透過訪查臺灣北部正一派的三位「非家傳」青年道士，來瞭解他們在學習歷程上所遭遇的困境，其中包括了：受到原生家庭反對、與老師不合時造成的決裂，以及無法順利融入道士圈等等。對於這些「非家傳」道士而言，如何進入臺灣北部道教的社會網絡，是一項相當重要的課題。筆者從這些青年道士的學習歷程歸納出四個非家傳道士可能會經歷的階段，分別是：「廟中有道」、「離師別道」、「依人返道」以及最後的「偕群弘道」。這顯示，在臺灣要成為一位合格的正一道士，學會道教科儀與融入道士圈是一樣的重要。在這三位「非家傳」青年道士身上，我們也看到了兩種不同訓練方式對他們的影響，分別為新式的開班授課制與傳統的師徒相授方式。就本文的案例而言，他們仍多肯定傳統的教學方式，但新式的道士教學在未來會如何發展，仍值得我們關注。

關鍵詞：正一派、非家傳、青年道士、道教社會網絡

投稿時間：2023.02.03；接受刊登：2023.05.30；責任編輯：楊士霈

¹ 本文為筆者參與「宗教地景、療癒與社會」標竿計畫之道教調查小組之成果，初稿首次發表於2022年11月的「療遇之境－宗教地景、療癒與社會」國際學術研討會，先後經由張超然老師、陳玫奴老師分別在文章內容與英文標題、摘要部分給予建議，以及三位專業匿名審查老師的細心指正與回饋，特此感謝。另外也對「三角湧企劃」、楊秀娟同意照片的使用，和調查期間所有受訪的道長們的耐心配合，表達謝意。

一、前言：臺灣正一派道士的「家傳」特色

過去學者們觀察到在臺灣的正一派火居道士具有幾項特點，之中包括其職業圈的封閉性以及因其專業知識的秘傳所需，造就強調「家傳」的特色。如劉枝萬就曾如此形容臺灣正一道士的職業特徵：其職業特殊性，在社會上自成一群，而以集散性²及排外保密性為其特徵，且對於職業上之消息，頗為靈通，同時又因此一行業受到社會歧視，反而促成其團結排外的作風，並且自然趨向極端的保密性，在同道內尚劃分小圈子，且經典也不輕易示人，科儀要點動輒列為秘訣，傳子不傳婿。（劉枝萬，1990：39-40）

李豐楙認為道教從早期就建立其道治中家傳與治師相傳的制度，而自明鄭與滿清統治期間，從福建、廣東祖籍地遷移而來的臺灣正一派道壇道士，雖仍有親往龍虎山受籙或返回原籍受傳度者，但更多是在地傳授，逐漸形成臺灣本地的傳授譜系。（李豐楙，2002：113-114）他並且認為，由於正一派道士需要在聚落中火居生存，因此需要特別隱秘其傳承的專業知識與主持禮儀的技能，因此形成了傳子不傳女、傳婿不傳外姓的家傳或是傳徒需要拜師之制。（李豐楙，2002：135）他在觀察臺灣中部道士行業圈的狀況時也發現，道教的道業傳承是以「父子相傳制為主，師徒相授制為輔」，甚至在家傳方面也多以「單傳」或僅擇其中二、三位避免過多，但做為該文案例的守真壇陳清標因應戰後社會形式而採取廣傳多收的方式，即遭到部分行業圈內的人之微辭。（李豐楙，2000：172）李豐楙所記錄的中部地區道士行業圈行規也顯示，在學習道術的規矩上，行內人所遵行的方式視情況而定，但無家學淵源者則需隨師較久，因而有「三年四個月」的說法。（李豐楙，2000：169）

李游坤在研究臺灣林厝派的基隆廣遠壇時，也印證了臺灣正一火居道士重視「家傳」的現象，除前述學者們提及過的道壇道士由於秘傳心授的隱密式傳法方式外，經濟上的競爭所影響的道士執業狀況也是其著眼點，這也使得臺灣正一派的火居道士往往將「道業」視為一門謀生技能，是一門「工夫」，而不將「修道」與「道法傳佈」做為目的。（李游坤，2011：46-47）然而，每到「建醮」這類需要大量人力的活動時，單靠一家恐力有未逮，因此往往需要道友支援，但同時也需要「授徒」以擴充人力。（李游坤，2011：47）這樣的情形，

² 劉枝萬將「集散性」解釋為：火居道士平時分散在各地，構居營生，一旦遇有祭禮等需要集中起來的工作，立即聚集在一起組成道士團，工作結束後便又立即解散，返回原地，秩序井然。（劉枝萬，1990：145）

也造成儘管臺灣的正一火居道士雖以「家傳」為主，但也不得不對外進行「授徒」的現象。

這種重視家傳甚於授徒的特徵，不只展現在臺灣的正一派火居道士身上，在學者研究中國大陸與新加坡的正一道士案例中，也發現這樣的特色。楊德睿指出，火居道士家族傳統的道士訓練是在「家庭」與「師門」之間往返穿梭的過程，且對此過程有四階段的分期，分別是：初級家庭教育、拜小師、高級家庭教育與拜度師。（楊德睿，2010：33）楊德睿的例子也再次突顯「家傳」這依制度在正一火居道士傳統中的重要性，然而在培訓過程中，道士家族會特別在「拜小師」的階段，將受訓階段的道士送至親屬關係較遠或甚至無親戚關係的友人道士處受訓，而在「拜度師」時請德高望重的高功法師成為他們的「度師」，以取得大過實質傳授的象徵與社會意義。（楊德睿，2010：33）這也符合李游坤所描述在臺灣正一火居道士圈所存在的「易子而教」之現象。（李游坤，2011：49）

謝聰輝透過當代閩臺的田野調查中也歸納出，常見的道壇傳承狀況不外乎「內傳」和「外授」，前者「內傳」部分，有以有血緣的家族親屬關係者為主，又或有無血緣關係的入贅或收繼子的方式傳承道法；而「外授」部分除了透過拜師，還有婚姻與友好結拜獲傳經本道法的方式，亦有少數透過買賣或機緣承接。（謝聰輝，2018：33）他並以大人宮翁家道法外傳的情況做為案例，說明台灣傳統道壇中透過拜師、聯姻，甚至結拜的方式來進行道法的傳授。（謝聰輝，2018：151-236）許思偉則發現，新加坡的閩南籍道士皆是正一道火居道士，他們也是多以家傳方式傳授，各壇道士往往擁有親屬關係，家庭色彩非常濃厚。許思偉歸結出新加坡閩南籍的正一火居道士以家傳為主的三個原因，分別為：道業的難學性、職業的艱辛與收入的不穩定，以及傳統華人「肥水不落外人田」的傳統觀念所致。（許思偉，2006：41）不過，在許思偉觀察三間道壇的案例中，其中一間道壇則是兼容家傳制與師授制，並有完全轉向師徒制的傾向，可見理想中的「家傳」體制仍會受到現實狀況的需求而有所調整。

目前學界對於「內傳」的家傳世襲道士已經有一定程度的瞭解，例如丁煌就曾針以曾椿壽、陳榮盛與陳錦錫為代表的台南世業道士曾、陳二家進行詳細考察，溯源至清乾隆年間至今，傳承七世兩百餘年至今的世業。（丁煌，1990：283-357）呂鍾寬也對陳榮盛與其子陳槐中的家傳道業持續進行研究與記錄（呂鍾寬，2009：75-76、2015：42-67），李豐楙分別針對臺中與彰化的家傳世業道

士進行研究（李豐楙，1998：143-174、2000：159-200、2001：11-28、2002：109-144），蕭進銘則對淡水施家與蘇家的世業靈寶道壇有所記錄。（蕭進銘，2012：83-99）然而，多數學者們對於「外授」的「非家傳道士」則相對著墨有限，對他們的「入道」經歷與心路歷程也較少探討。

筆者自 2021 年中起，跟隨系所上的調查小組拜訪大臺北地區的各個道壇與道士們，期間觀察到三位二十多歲至三十多歲（1980 至 1990 年代出生）的「非家傳」青年道士，在與他們訪談的過程中，發現了這些青年道士們也都表示做為「外姓弟子」想要拜師入道的困難。他們之中也有人曾遭遇挫折，甚至一度對於「成為道士」之途產生退卻之心，所幸最終都能度過難關，如今也都成為可以獨當一面的道士。

李豐楙曾經根據臺灣道壇的網絡關係，提出「道士行業圈」的說法，由於適當距離內的道壇間會基於師承關係或合作需要，相互配合組成道士團體的聯絡網，這就是「道士行業圈」的組織型態，是一種民間社會裡道壇、道士與聚落間所形成的文化生態環境；他並且以自己所調查的三個中部客籍道壇為例，說明他們平時在小法事上的獨立行事與在大醮典時組成道士團的相互合作，並顯示了道士在人際關係網絡上的互動情況。（李豐楙，1998：149-150、157）李豐楙還關注到臺灣道壇道士與臺灣早期移民社會的關係，他指出兼有度亡與度生的「烏頭道士」為直接源於泉州及相鄰漳州地區的火居道，而只專行度生傳承「道法二門」的「紅頭道士」則源於漳州南部及相鄰的粵東客家區；他並提到，面對戰後五十餘年的快速社會變遷，道壇的存在相對於其它社會行業具有強固的籍屬依附性，道士壇少有越界遷移至不同籍屬的移民區內，面對祭祀大事也習慣選擇同一信仰文化背景的道士承擔其事。（李豐楙，2022：123-124）

除了李豐楙以「道士行業圈」、「道壇道士與移民社會」這兩個面向來探討道士的社群狀況外，丁仁傑也曾以「臺灣北部正一派道士的社會網絡與擴展格局」為題目進行專題演講，討論道士圈中的人際網絡與關係連結。³筆者受此啟發，試圖從人際關係網絡的角度，來探討這些「非家傳」的外姓弟子，要如何突破傳統道壇保守風氣的限制，打入這樣特殊的生態和關係網絡中。

關於「網絡」的定義，在理察·柯克(Richard Koch)與葛雷格·洛克伍德(Greg Lockwood)合著的《人脈變現》一書中，將其描述為：是一群互相連結的人或

³ 為丁仁傑博士於 2020 年 12 月 2 日上午在輔仁大學宗教學系羅耀拉大樓 117 會議室所進行的專題演講。

事物，彼此互相溝通、分享資訊、達到網絡不存在時無法達到的成果，網絡的成員可受利益，也必須承擔成本與義務；同時，非成員則會被排除在外，網絡的每個部分／成員都彼此相互連結。(Richard Koch & Greg Lockwood, 張美惠譯, 2019: 25-26)。柯克和洛克伍德提出了構成網絡的三項元素，分別是「強連結」(strong links)、「弱連結」(weak links)與「樞紐」(hubs)；其中「強連結」是與我們關係密切的朋友、家人、同事，「弱連結」則是「點頭之交」，而「樞紐」則是許多弱連結與強連結的交接點，「人際樞紐」是由團體組成，如：家庭、企業、社交圈、學校、教會、俱樂部、國家等。(Richard Koch & Greg Lockwood, 張美惠譯, 2019: 26-29)

柯克和洛克伍德強調，儘管「強連結」對每個人來說都相當重要，但完全或過度仰賴強連結的人多半比較孤立；他們更加重視「弱連結」所帶來的效益，並提出「超級連結者」(Superconnect)一詞，來形容那些擁有很多友善的弱連結人脈，並能比一般人發揮更多社會影響力的人。(Richard Koch & Greg Lockwood, 張美惠譯, 2019: 28-29、46-47、81-86) 柯克和洛克伍德還提到：「這世界仍屬於個人，但同時也是網絡的世界，網絡是形塑人們生活的隱藏背景」(Richard Koch & Greg Lockwood, 張美惠譯, 2019: 24-25)。可見，生活在社會之中，個人難以離開人際網絡，其中關於人脈與關係的原則，不僅適用於傳統的社會，也仍在當代商業經營模式中持續被應用。

本篇文章即試圖透過這三位青年道士的案例，來探討這些「非家傳」的「外姓弟子」，是怎麼樣逐步地完成當代正一派火居道士的學習歷程，且如何成功地進入臺灣北部道教的社會關係網絡？文中將透過比較這三個案例學習歷程的差異，同時借用柯克和洛克伍德的網絡三元素（強連結、弱連結與樞紐）與「超級連結者」等概念，來分析這些外姓弟子是如何一步步地「入道」，融入過去總被認為是「保密且排外」的道士圈之中。

二、三位「非家傳」的青年道士介紹

過去學界對於正一派火居道士的研究，往往著重在其「家傳」的特色上，「師徒相授」的非家傳途徑則相對被忽視，且被認為是一種「為輔」的方式。然而在實務上，強調家族世襲的道脈傳承卻不總是如預期般的順利，後世的子孫並不一定有意願繼承家中的道業，因而傳承給外姓的徒弟便成為了另一種選擇。劉枝萬曾提到過，在二戰結束後的臺灣道士圈中「貧者多、富者少」，較

為貧窮的道士必須兼職副業才能維生。（劉枝萬，1990：145-147）甚至由於教育普及、醫療發達的緣故，人們生活方式改變，許多世襲道士的後代也開始不再繼承祖業。（劉枝萬，1990：141、150）就連是現今資深或著名的道長，年輕時也曾歷經過是否要接續家業的猶豫，例如主持三峽廣遠壇的資深道長王宏睿⁴當年其實是直至高中時才開始涉獵道務（林秋梅，2006：37-38）；主持基隆廣遠壇並駐廟於臺北府城隍廟的李游坤道長⁵就曾自述一開始自己也並未有繼承家業的打算，因而遲至而立之年方始學道。（李游坤，2011：44、67）

另一方面，即便是過去順利繼承家業的中生代道士如今也面臨傳承危機，例如現今主持樹林雷晉壇的黃書煜道長⁶，也曾向我們表示自己的孩子對道業並無興趣，而現今徒弟也難以培養，自己就曾有幾位弟子學習多年之後又中輟放棄的狀況。⁷同樣的狀況也發生在王宏睿道長身上，他的兩個兒子曾經一度在道壇幫忙過，但最後也選擇了其它的職業。儘管孩子們並無意願承繼道業，但做為調查者的我們仍能看到幾位年輕的身影出現在三峽廣遠壇這個百年地方道壇的例行活動與所承接的重要祭典上。

2021年12月25日，三峽廣遠壇承接了三峽宰樞廟所舉辦的建廟245週年，重修竣工入火安座慶典。⁸在當日的慶典儀式上，其中就有三位年輕的身影特別吸引我們的眼光，他們正是本文所要討論的三位「非家傳」青年道士：劉瀚澤、林志軒與洪辰諭。

（一）「雷晉廣遠」一道士劉瀚澤⁹

⁴ 王宏睿道長（1948-），道號「通達」。原名「王宏熾」，於2000年改名「宏睿」，但道士圈仍習慣稱他「宏熾伯」，現主持三峽廣遠壇，育有二子。其父親「王添丁」（1902-1970）亦為林厝派著名道士，早在劉枝萬所記錄的1967年樹林祈安慶成醮中即有紀錄，王添丁時任醮典之主持。（劉枝萬，1974：55-63）

⁵ 李游坤（1950-），道號「玄正」。為林厝派著名道士李松溪（1929-2018）之子，現為主持基隆廣遠壇並擔任松山府城隍廟駐廟道士。

⁶ 黃書煜（1974-），道號「大述」。為著名劉厝派道士黃清龍（1929-2011）之子，現主持樹林雷晉壇。

⁷ 出自本小組於2021年12月9日下午於樹林雷晉壇對黃書煜的訪談。

⁸ 本次活動相當盛大，廟方亦邀請諸如前總統馬英九等政要人士蒞臨參與相關報導如下：「三峽宰樞廟重修竣工入火慶典 馬英九受邀參加」（自由時報／記者翁聿煌／新北報導，2021/12/25 12:49）網址：

<https://news.ltn.com.tw/news/life/breakingnews/3779981>

（摘錄時間：2023年6月29日。）

⁹ 本段內容出於本小組2021年11月20日於土城港口德天宮法會對劉瀚澤的訪問與

道士劉瀚澤（1994-），道號「高兌」，為三峽本地人。劉瀚澤自述兒時就在廟裡長大，對神明的事比較有興趣，還沒學習道士時，就有接觸廟會、陣頭，可以說是「廟會的孩子」。兒時廟裡的道經誦經團即為王宏睿道長所教授，但那時候還跟王宏睿道長接觸較少。劉瀚澤家自其曾祖父至祖父一代皆為王家的佃農，淵源深厚。劉瀚澤在高中畢業後，換過幾次工作，爾後在父親的建議下開始跟隨王宏睿道長學習，但王宏睿道長以自己在道士圈的「輩份過高」為由，並不直接收劉瀚澤為徒，而是讓劉瀚澤跟隨自己學習小法儀式與後場樂事數年後，才正式引薦他到「三重正統雷晉壇」向游宗樞道長拜師，正式入道。

游宗樞（1974-），於林厝派傳承的道號為「蘊輝」，在天師張道禎處所受的法名則為「大華」¹⁰，其父親游秋波（人稱「水波」，1948-2007）與祖父游丙旺（人稱「火旺」，1916-1985）皆為林厝派知名道士。游宗樞曾受伯父游秋龍（人稱「水湧」，1946-1991）啟蒙，爾後從父親游秋波學道，其堂弟游堉典（1975-）亦繼承了「三重開基雷晉壇」的壇號，現於蘆洲保和宮服務，可見游家實為一個道士家族。¹¹劉瀚澤表示，自己在和游宗樞道長學習的過程相當順利，因為先前已有接觸了四、五年的基礎，小法中的補運、祭改以及後場樂事裡的敲鑼、打鼓都已學會，也大概知道道士的工作在做什麼，因此拜師後學的就是動作、唱腔以及罡訣等等的訣竅。

以時間點來說，劉瀚澤開始跟王宏睿道長學習是 2007 年，是他高中二年級時，並於 2014 年 11 月 1 日向游宗樞道長拜師。自此，在輩份上劉瀚澤則需稱王宏睿道長為「師公祖」。劉瀚澤於 2022 年 5 月 10 日在臺北市木柵忠順廟的「祈安大慶斗醮」的普度法會上「登座晉升」¹²，除了師父游宗樞道長主持

2022 年 9 月 28 日晚上筆者對劉瀚澤的電話補訪。

¹⁰ 關於「道號」與「法名」的問題，根據筆者於 2023 年 6 月 15 日對游宗樞道長的電話訪問，游宗樞向筆者表示，他認為其實兩個都是「道號」，差別僅在於「蘊輝」是林厝派祖傳，而「大華」則是天師府授予，但由於後者在職帖上寫的是「法名」，為區分兩者而分別稱做「道號」和「法名」。下面的林志軒亦有類似的情形；而無論是林厝派祖傳或天師府的授予，兩者的字輩皆出自「正一三山滴血派派詩」其中的「翀（沖）漢通玄蘊，高宏鼎大羅」二句，差異在於游宗樞在林厝派中所傳的是「蘊」字輩，而天師府已傳授到「大」字輩。

¹¹ 此處關於游宗樞道長的資料出於本小組於 2021 年 11 月 29 日於三重正統雷晉壇對游宗樞的訪談以及劉瀚澤後來對筆者的一些補述。

¹² 此即北部道士俗稱的「大普首座」。一般法會的普度依照其規模稱「中普」或「小普」，唯有在建醮時進行的普度稱為「大普」，因此首次登座進行大普即稱「首座」，對一位道士而言具有特別的意義。王宏睿道長向筆者表示（2023 年 6 月 11 日於樹

外，與其有密切關係的師公祖王宏睿道長則擔任「引進師」，而「保舉師」是由當代劉厝派知名道長朱建成（又名「堃燦」，1956-）擔任，「監壇師」則為三重雷晉壇（三重臺疆城隍廟）的高景清道長（1958-）。在「登座晉升」的同時，劉瀚澤也獲得道號「高兌」，這也標誌著他正式成為一位合格的道士，而在登座日由三重臺疆城隍廟的道長們所贈與的「雷晉廣遠」匾額，更象徵劉瀚澤承繼了三峽廣遠壇與三重雷晉壇兩脈的傳承。

現在的劉瀚澤依舊在王宏睿道長所主持的三峽廣遠壇以及與他們有合作的「三峽祖師廟」（三峽長福巖清水祖師廟）¹³中服務，而三峽廣遠壇的服務項目包括了：酌神建醮、祈福消災、祭關押煞、改運掩魂、奉安太歲、元辰點燈、保財庫、求文昌、添因緣等，這些項目都難不倒劉瀚澤，如今的他可說是受到王宏睿道長青睞有加的得意助手。

◎道士劉瀚澤的學習譜系：

王添丁—（父子）→王宏睿—（教學）↘
 游秋波—（父子）→游宗樺—（師徒）→劉瀚澤
 游秋龍（伯姪）↗

（二）「樹林威妙壇」一道士林志軒¹⁴

三峽廣遠壇王宏睿道長的得意助手除了先前提的道士劉瀚澤外，另一位在壇裡繁忙時會來協助的青年道士，即為現在主持「樹林威妙壇」的林志軒（1986-）。林志軒的道號「蘊迺」，法號為「羅軒」，畢業於高雄應用科技大學模具系，已婚並育有一女一子。道號「蘊迺」是屬於林厝派字輩，而法號「羅軒」則是跟張美良天師奏職而來，他現在也擔任張美良天師的「執行秘書」。

林威妙壇壇慶時面訪），由於北部道士並未有像南部一樣「登刀梯」的儀式，因而採用「大普首座」來做為一位道士「合格晉升」的標誌，自此之後即可被稱為「道長」。在「大普首座」，往往也會由其師父或重要的道士長輩來牽他上座。以劉瀚澤的例子來說，當時是師父游宗樺道長和師公祖王宏睿道長同時牽他上座。游宗樺道長則向筆者說明，北部道士的「大普」科儀全名《靈寶正一大普科儀》或《太上正一靈寶賑濟大普科儀》，兩者內容大致相同，差異只在林、劉厝各自的作法，林厝派使用的是前者。而「中普」或「小普」也都是將「大普科儀」的部分內容拆出去使用（出自 2023 年 6 月 15 日向游宗樺電訪）。

¹³ 王宏睿道長亦擔任三峽祖師廟的常務董事。

¹⁴ 本段內容出於本小組 2022 年 4 月 21 日上午於樹林威妙壇對林志軒的訪談。

根據林志軒向筆者的解釋，「道號」與「法號」兩者的差異在於前者是自身道派的傳承，後者則是天師府所給予。¹⁵

林志軒向我們自述，他自小寫作時就莫名地寫過「長大後想要當道士」的志願，自己的家族則在臺中一帶經營宮廟，走的是鸞堂體系，目前大伯父為廟祝，二伯父則為該宮廟的財團法人董事長。他大約在高中時，開始在臺北府城隍廟向林厝派的李游坤道長學習，大學時在高雄唸書，也是經常為了學習往返北、高二地，但最終則是與李游坤道長產生摩擦而離開，前後約有七年時間。林志軒在離開李道長後，受到了王宏睿道長的幫助，從 2012 年開始跟著王宏睿道長繼續學習。在輩份上，林志軒稱王宏睿道長為「師叔公」，而王宏睿道長也在 2013 年元旦於竹塘鄉祈安三朝福醮的普度法會中牽林志軒「大普首座」¹⁶。林志軒目前已有四位拜師的學生，其中一位是四十多歲的馬來西亞乩童。其餘三位在臺灣的學生分別為：蕭逸翔（1987-）、謝益凱（1987-），以及自己師兄洪文材之子「洪梓恒」（1995-）。其中，洪梓恒是最正式拜師的學生，除引進師為父親洪文材外，其保舉師即為王宏睿道長。林志軒表示自己的弟子其實都各自有自己的工作，都是利用閒暇時間過來學習與幫忙，而目前最認真學習的就屬第三位弟子洪梓恒。

林志軒主要崇奉的神祇是由鹿耳門天后宮請來的天上聖母（媽祖），而樹林威妙壇的壇號與地址都是由聖母所賜予的。當林志軒還在就讀大學三年級時，就和兩位同學在高雄合租一樓的房子，客廳讓他當道壇使用，在 2008 年大學畢業後，就以臺北四樓的阿嬤家為壇，直至 2017 年（丁酉）搬來樹林。林志軒在學習成為道士的路上除了遇到師徒關係的衝突，在家庭部分也遭受到父母的反對，由於父母對他的期待是希望他成為一位工程師，但念到大學卻去當道士，這讓雙親很不能接受。這時信仰成為他重拾起信心的來源，他曾向天上聖母詢問自己是否要繼續堅持道士一途，若答案肯定，則給他十六個聖杯，結果最後真的求到連續十六個聖杯，到第十七個出現笑杯，這個事件給了他堅定在道士之途走下去的理由。如今，樹林威妙壇的服務項目包括了：建醮三獻、中元普度、薦拔先靈、收驚卜卦、開光安神、祭解補運、擇日合婚、驅邪逐煞、

¹⁵ 林志軒的「道號」和「法號」的區分方式幾乎可說和前述的游宗樞相同，其差別僅在於向不同的天師處所奏職。

¹⁶ 即「登座晉升」，參見註 12。

陽宅風水、紫微斗數等項目。¹⁷除了傳統正一道士所應該會的三獻、普渡、祭解補運這些儀式外，林志軒也學習了風水、命理等術數來增添自己服務信眾的多樣化能力。

我們在林志軒的壇裡有看到一塊祝賀威妙壇「入火安座」的匾額，上頭署名者就包括王宏睿道長與劉瀚澤，另外尚有洪辰諭、陳太郎、楊弘旭、陳啟輝等劉厝派道士。這似乎也標誌著原本為外姓弟子的林志軒，儘管在學習過程的中途離開最初的老師李游坤道長，但終究在王宏睿道長的協助下，獲得了北部正一道士圈的認可，成為能夠獨立一方的合格道士。而匾額中的洪辰諭，則正是本文要介紹的第三位「非家傳青年道士」。

◎道士林志軒的學習譜系

王添丁（父子）→王宏睿—（師叔公／教學）

↓（師叔／教學）

李松溪（父子）→李游坤—（師徒）→林志軒→蕭逸翔、謝益凱、洪梓恒等。

（三）「臺北鼎興壇」一道士洪辰諭¹⁸

筆者首次認識洪辰諭（1989-），是在 2021 年 11 月 20 日的土城港口德天宮的法會中。此次法會的訊息也是王宏睿道長告知我們他會來幫忙，而主承這次法會的正是洪辰諭所主持的「臺北鼎興壇」。洪辰諭道號「羅達」，他所主持的「臺北鼎興壇」位於臺北市大同區，目前已婚並育有一子。

洪辰諭兒時居住在臺北市吉林路一帶，也是從小就參與廟會的孩子，到了國中時期則在因緣際會下成為一間宮廟的乩童，後與宮廟主事者理念不合。原本打算回到該宮廟的祖廟「嘉義港口宮」準備「繳旨」，退掉乩身的身份，但卻被南部的一位乩童降神勸退，告訴他「這些只是一個過程，你的任務終點並

¹⁷ 這裡所列舉的樹林威妙壇的服務項目出自林志軒個人名片所羅列；另外在樹林威妙壇的臉書粉專「正一道教威妙壇」(<https://www.facebook.com/waymiy/> 摘錄時間：2024 年 2 月 17 日) 則有更詳盡的服務項目：祈安建醮、三獻法會、禮斗法會、中元普度、宮廟入火、補運祭改、開光安神、收驚逐煞、安奉太歲、安光明燈、藏運祈福、祈求元辰、添補財庫、改冤赦罪、酬神謝愿、敬拜天公、調營犒軍、造橋過限、祭小兒關、夫妻和合、斬桃花煞、安龍出煞、煮油破煞、驅除火煞、陽宅堪輿、祈安路祭、收符斬邪、超度嬰靈、超度祖先、冤親債主、安胎補胎。

¹⁸ 本段內容出於本小組在 2021 年 11 月 20 日於土城港口德天宮法會中對洪辰諭的初步訪問以及 2021 年 12 月 14 日上午於臺北鼎興壇對洪辰諭的深度訪談。

不在這個地方」。這使得洪辰諭打消退掉乩身的念頭，並迎請了港口宮的「三媽」回家，之後又陸續有人找他問事、辦事。關於洪辰諭擔任港口宮媽祖乩身以及鼎興壇的簡介，在臺北藝術大學建築與文化資產研究所碩士鄭明承的論文中亦有記載（鄭明承，2020：108-109），此篇碩士論文作者本人亦為鼎興壇之信眾。

洪辰諭向我們自嘲說自己幾乎讀過所有臺灣的學制，但都沒有畢業。自東山國中畢業後，他依序就讀過及人中學、華夏工專（現華夏科技大學）以及輔仁大學宗教系。大約於華夏工專在學期間，他經過人家介紹而認識了準備開班授課的劉厝派道長——劉漢堯（1962-），當時於臺北文山區景美的「萬慶巖清水祖師廟」進行集體拜師，人數為三十人，洪辰諭是當時年紀最小者。洪辰諭的「臺北鼎興壇」的壇號為劉漢堯道長所賜，其「鼎」字源出自於劉厝派「鼎新門」的字號。「鼎興壇」的立壇時間為2009年的農曆十月底左右，當時地址還在吉林路的老家，而位於大同區的現址則是2020年搬過來的，並於當年農曆12月28日安座。

和林志軒類似，洪辰諭後來也因為與師父理念上的不同與互動上的摩擦，最後與之漸行漸遠。在師徒關係遭遇挫折時，洪辰諭自述其實一度想放棄成為道士，甚至想要改行去跑船，這時對他伸出援手的，則是劉漢堯道長的師兄，已故的板橋感應壇楊忠賢道長（1938-2015），即為洪辰諭的「師伯」。因此後來又到了板橋感應壇繼續學習，讓他重新站起來。

如今的洪辰諭，除了會進行道士的法術和科儀外，同時也會幫信眾進行占卜、算命，非疫情期間也會在週末下午以乩身的身份讓神明降駕為民眾服務。臺北鼎興壇的服務項目，包括了：專門吉慶、補運祭解、開光安神、祈安禮斗、建醮三獻、堪輿陽宅、文王聖卦、起土安胎與收驚押煞。¹⁹臺北鼎興壇主祀港口宮的媽祖與延平郡王，是一種宮廟與道壇複合式的經營形式。關於自身乩、道「複合」的身份，洪辰諭向筆者表示，就他自身的觀察，像他一樣狀況的道士在過去相對少見，但近來則有越多的趨勢；他也認識到一些乩童在當道士之後就放棄原本的乩身身份，而一般道士多會對乩童採取保留或較不信任的態度，因為乩童不像道士一樣，有著一定傳承的科儀和儀式。

目前跟著洪辰諭學習的學生黃筌祐（2003-），則是其卜卦師兄弟黃誌雄之子，現就讀於輔仁大學的夜間部。同時，洪辰諭也積極參與道士圈的交誼活動，

¹⁹ 此處所羅列的臺北鼎興壇服務內容取自洪辰諭個人名片上所列項目。

自 2021 年上半，他就擲到北部道士行會組織「金道德會」的爐主，原本半年輪一次的爐主，又因疫情而多在壇裡待了半年。可見儘管在學習歷程中經歷師徒關係上的摩擦與疏離，洪辰諭最後仍能成功立壇並打入道士圈，擁有了自己的一片天地。

◎道士洪辰諭的學習譜系

楊忠賢

（師伯姪）↘

劉漢堯（師徒）→洪辰諭（師徒）→黃笙祐

三、非家傳道士進入道教社會網絡的途徑

劉枝萬曾描述二戰後初期臺灣道士圈的情形，他將當時所觀察到的道士層級以經濟狀況分為上、中、下三類：上級的道士皆為世襲，主要居於城市，居民以「道長」或「大法師」稱呼，經濟狀況良好；中級道士則世襲與學徒各半，居於鄉鎮，以自宅為壇，經濟狀況一般；下級道士則多為學徒或中途學道，甚至無師自通者，此類人數最多，但往往無法單靠道業為生，需依賴副業。（劉枝萬，1967：40-41；劉枝萬，1990：146-147）李豐楙也提到，在臺灣開發史上著名的港市，由於擁有經濟、文化及交通等優越條件，故常能維繫道法優異的道壇傳統，整個社會的經濟實力、水準及交通便捷，的確與道士之養成及分布範圍有密切的關係。（李豐楙，2002：126）

劉枝萬的文章為我們記錄了半個世紀前的臺灣道士圈的情況，顯示當時家傳與非家傳的出身是直接影響了道士們的經濟狀況，也突顯了依循師徒制的「非家傳道士」在學道與經營上的困難。但這樣的情形，到了半世紀後的當代或許已經不再如此絕對，非家傳的道士並不一定經濟不佳，而世襲家傳的道士也有聽聞家道中落者，加上資訊傳播與網路的發達，「無師自通者」也不少見，但這類人士對於依循規矩而學習的當代道士而言，仍是不樂見的現象。

本文所介紹的劉瀚澤、林志軒與洪辰諭這三位非家傳的青年道士都屬於北部正一派火居道士，前二人屬於林厝派，而後者則隸屬劉厝派。²⁰儘管三人的

²⁰ 呂鍾寬曾描述，從近代的道法傳衍觀之，北部地區的林厝派與劉厝派，分屬於兩個不同的師承系統，猶如中部地區北管文化圈的軒系和園系。（呂鍾寬，2009：1-61）而關於臺北道士林、劉厝二派分類，最早可見於劉枝萬的描述，此二派皆於清代分

學習歷程各有異同，但仍可以提供我們一個關於當代非家傳道士的「入道」軌跡。

（一）廟中有道——從「廟會的孩子」到「道士學徒」

承如劉枝萬所述，二戰後的臺灣道士圈受到教育普及、醫療發達等現代化的衝擊，致使部分世襲道士家族的後代亦受到影響而不願承繼家業，那為何到了二十世紀末至二十一世紀的現今，仍然有這些非家傳出生的年輕人會願意投入道士這個行業呢？首先，「廟會的孩子」可說是來自劉瀚澤與洪辰諭兩人不謀而合的自述，從他們兒時對於宮廟、乩童、法師與道士的記憶，給予他們對於「道士」這一職業最初步的認識。而林志軒也有家族淵源的宮廟信仰體系，這也導致他兒時就對「道士」這一行業產生興趣，甚至成為兒時的志願之一。謝世維在討論「當代道教復興現象」時，曾指出道教做為民族記憶與傳統，是民族生命的烙印，刻畫在生命之中成為宇宙觀和生命觀，形成口耳相傳的集體記憶。（謝世維，2020：130-136）劉、林、洪三人在兒時被華人祭祀文化與道教薰習的「記憶」，形成他們生命中深刻的烙印和宇宙觀，這也成為他們最初的信仰動機。

劉枝萬曾形容臺灣的道教是「深深地扎根於民間信仰之中」（劉枝萬，1990：117），我們也能從這三位青年道士的經歷，發現他們都有身為民間信仰參與者的共同點，這並且成為了他們身處於現代化社會中，仍有興趣「入道」的起點。同時作為道士與民間信仰的參與者，三人身上都具有對於民間神明虔敬的特色。如前所述，林志軒崇奉鹿耳門媽祖，而洪辰諭同時是港口宮媽祖的信徒和乩身；劉瀚澤自幼家中也供奉三峽廣行宮的關聖帝君，而在西元 2022 年 4 月時，劉瀚澤也成為「臺北鼎興壇天上聖母」當年的值年爐主。

李豐楙曾針對臺灣火居道教的「制度化」與「擴散性」的兩個面向進行闡釋，他認為在臺灣的正一派火居道由於一方面對其道法傳統保存良好，一方面又和地區民眾社會生活中的社廟與祖先信仰等禮俗密切結合，形成了兩者兼具的特色，並以此回應楊慶堃在分析中國宗教系統與性質時的兩大類型。（李豐楙，2002：113）

別由道士林章貴、劉師法由漳州傳入臺灣。林厝派長於「建醮祈安」，劉厝派擅長驅邪押煞、消災保運。（劉枝萬，1967：48-49）劉枝萬又提到，林、劉二派雖然平時難免互有角逐、勢力消長，但由於均屬於「天師」門下，尚能經常合作，絕少反目。（劉枝萬，1974：101）

葉春榮則更進一步地提出「民間道教」一詞，他認為相對於過去歷史上道教的前輩祖師試圖建立出排淫祀、不血祀與排斥神靈附身的「理想中的道教」，在實際世界裡的道教混雜了許多民間宗教的元素，因此他將「現在的道教」稱為「民間道教」(Folk Daoism)；他並且指出，民間道教的道士在儀式裡保有主體性，然而也不得不與民間宗教合作，譬如與法師、乩童配合、供奉牲禮，甚至道士也學法師的法術。(葉春榮，2020：150-151)

可見儘管切入的角度不同，但臺灣火居道教與民間信仰的密切關係，仍被學者們一致認同。也由於這樣的現象，致使對道教科儀、法術感興趣而欲「入道」者，除了原本就有家學淵源者外，其餘的外姓弟子多為自幼與民間信仰、廟會活動、陣頭宮廟有接觸之人。從人際網絡理論的觀點來看，民間信仰的「宮廟」即是「網絡三元素」中的「樞紐」(hubs)²¹，它連結了火居道士們與民間信仰參與者的關係。

(二) 離師別道——非家傳者的困境

儘管這些自幼有著民間信仰背景的人年輕人有興趣想成為道士，但實際上當他們真的想要進入「道門」，仍屬不易。在這三人之中，林志軒和洪辰諭最初進入「開班授課」形式的新式道教教育。李豐楙指出，臺灣的道壇道士到了戰後成長的一代，在面對五十年來的社會變遷，由於社會價值觀的劇烈變化與教育環境的大改變，道士人才的培育養成也就出現比較大的改變，也間接刺激了整個道教界的文化生態環境的變化。(李豐楙，1998：151) 因應時代與環境的變化，林厝派的李游坤道長和劉厝派的劉漢堯道長都秉持「廣納學生」的理念來推廣道教，至今網路上也還能看到他們所做的宣傳。然而，無獨有偶地，在兩人的經驗中，這樣的學習過程對他們來說並不順利。

洪辰諭描述，當時一同學習的除了有他們這些集體拜師的學生，還有另一批是劉漢堯道長師兄弟們彼此「易子而教」的弟子們，當時的他就能感受到這兩類學生在被對待上的明顯差異。事實上，這種「易子而教」的方式在臺灣的道士圈早已是行之有年的傳統，劉枝萬就曾記錄臺灣的家傳紅頭道士也會讓孩子去同門同輩的道士處學習與拜師，他並稱這是一種「家傳和師傳的合併方式」(劉枝萬，1990：142-143)。洪辰諭也提到，他觀察到多數人在學道士過程中遇到的困難大多是一開始基於興趣，但也會考慮未來將之當成職業，然而在學

²¹ 見本文「前言」中所引用柯克和洛克伍德對「網絡三元素」的說明。

徒的「學師仔」階段一定沒有什麼錢，有些人就會基於經濟與家庭的考量而難以持續學習下去。洪辰諭表示，據他所知，當初與他一同集體拜師的弟子有三十人，但實際完成學習並獲得師父賜予壇號的只有他一人。爾後，陸續也有近百人的弟子入門學習，但他所知後來學成立壇者也僅約五人左右。

林志軒則自述自己會跟李游坤道長學習是因為本身兒時就住在松山南港一帶，因為地緣關係而認識松山府城隍廟。他表示，會和李道長起衝突的原因之一是自己立壇時的「壇號」問題，現在林志軒所使用的「威妙壇」的名字即為他所崇奉的「鹿耳門媽祖」所授，但李游坤道長認為弟子應該要沿用師承的壇號才是。洪辰諭也曾經遇到相似的問題，原本他主祀的「港口宮媽祖」也已經給了他「港口北興宮」的名字做為他開宮廟的名號，但後來在得到神明同意的情況下，統一使用由劉漢堯道長所給予的壇號「臺北鼎鼎壇」。不過，遺憾的是，雖然洪辰諭一度獲得了其師賜予的壇號，但最終師徒仍走向彼此疏遠的結局。²²林、洪兩人所遭遇的「壇號」問題，其實可說是「民間信仰」與「傳統道教」的衝突問題，做為民間信仰者出身的二人，在面臨「神意」與「師意」的價值選擇上，仍然是以「神意」為其依歸，差別僅在於洪在作法上，採取的是與神明進行協調的方案。可見，即便前人學者們認為臺灣火居道教和當地民間信仰密切結合，甚至形成了「民間道教」，但回到同時做為民間信仰者與正一道士的個人身上，仍會產生兩種價值觀的矛盾和抉擇。

相對於林、洪二人，劉瀚澤的學習歷程最為傳統。因其家族與王宏睿道長一家淵源深厚，在劉瀚澤的習道過程上，王宏睿道長就如同照顧自己的兒孫般，為劉瀚澤扮演了一種「擬親屬」的角色。從高中畢業後有意學道即帶領他學習小法與後場音樂，到了一段時間為他正式擇師，拜師於同為林厝派的游宗樞道長門下，在學成後又回到三峽廣遠壇幫忙。在劉瀚澤「登座」時，除王道長自己擔任他的「引進師」外，又請知名的朱建成道長和高景清道長分別擔任「保舉師」和「監壇師」。這段歷程可說是相當類似於楊德睿在中國觀察的傳統正一火居道士培養的四階段：初級家庭教育、拜小師、高級家庭教育與拜度師，是一套有較為完整的習俗體制。

劉瀚澤向我們表示，自己的學習歷程算是相當幸運，保括王道長和游道長

²² 關於林、洪二人與各自最初老師分離與疏遠的更多細節原因，筆者為盡量保持客觀、中立的角度，不便做過多的描述。本文著重的部分是他們在經歷這樣的過程後，又如何持續在道教圈活動與生存。

都是性格寬厚、溫和的人，因此自己在學習上還算順利，比較辛苦的地方大概就是剛開始在廣遠壇學習的頭幾年，因為還沒有收入。劉瀚澤也認為，傳統的這種師徒相授制的學習是比較完整，相對於人數較多的「開班授課」模式，後者學習的就比較零碎，一旦出來和傳統學習制的道士比較，就會發現自身所學有許多不足，然而這種模式現在也逐漸成為一種流行，許多知名的道長也都開始嘗試這種開班授課的模式。

楊德睿就曾記錄了一位老道長評論中國大陸道教學院所訓練出來的年輕道士的成果，在老道長的眼中，認為道教學院訓練出來的年輕道士「高不成低不就，回來連道場都不會做」，而楊德睿認為，中國當代道教學院的「文本知識」知識論與火居道士的「技藝」教育傳統所體現的知識論差異極大。（楊德睿，2010.3：29-30）這或許也能對照著本文三位青年道士的經歷與觀點，這種在火居道士中著重「技藝」的教育傳統，在臺灣似乎暫時還難以被新的授課模式給取代，但隨著時代的演變，在大環境的影響下，新式教育在未來會如何演變，並在傳統的模式上進行變革，仍是值得觀察的。正如劉枝萬和李豐楙等學者曾提過，傳統的道士教育強調「秘傳性」，而林志軒曾向我們表示，這種秘傳性有時候是為了增加宗教的「神聖性」，是從過去保留下來的習慣。也由於這種習慣於保密的特性，有些道壇至今對於學界的訪問仍感到排斥，而部分學者將原本道壇秘傳的資料披露出來，也讓道士們覺得不被尊重。

另一方面，從人際網絡理論的角度來看，傳統道壇的師徒關係，由於人數少，關係緊密易形成「強連結」，而「開班授課」制的模式，由於人數較多而較偏向「弱連結」。不過，根據林、洪二人的描述，他們隨師的時間已久，因此所形成的師徒關係應已經形成「強連結」，但正如柯克與洛克伍德所述，過度倚賴強連結會讓人陷入險境，完全或過度倚賴強連結的人多半比較孤立，無法得到很有價值的資訊，因而難以改善生活。（Richard Koch & Greg Lockwood，張美惠譯，2019：28）這也正是「非家傳」習道者的危機，由於原本自身和道教社會網絡的關係連結不深，當僅存的「強連結」關係被斷除時，該如何「返道」，就成為其學道生涯的一大考驗。

（三）依人返道——重回傳統道教圈

相對於年紀最輕的劉瀚澤所經歷的是較為傳統的學道歷程，而林志軒和洪辰諭這兩人都同樣地歷經了與他們一開始的老師漸行漸遠，甚至一度想要放棄

道業的過程。最後也都是在願意為他們伸出援手的道士圈同門長輩協助下，重新回歸道業，並打入了傳統的臺灣道教社會網絡。而劉瀚澤也提到，學習道士這一行業，身為非家傳的弟子，如果只靠「一腔熱血」而沒有在人脈或人際上的關係，確實是很難進入道教圈，甚至持續下去。

林、洪兩人所遭遇的狀況或許並不稀奇。根據李游坤的記載，其父親李松溪道長當年在向其師林樹木道長²³學習期間，亦曾與之產生誤會嫌隙，因而在「三年四個月」的學藝期滿後，轉而向其師叔王添丁學習。（李游坤，2011：38-41）可見在這種師徒關係出現狀況的情形下，是否有其它道士圈的有力人士支援，便成為一個能不能在這個行業圈生存下去的關鍵，這也顯示出「人際關係網絡」在臺灣道士圈的重要性。

以林、洪二人的情況來說，他們原本所跟隨的兩位道長其實與傳統的臺灣北部道士圈有著距離，是兩個各自成體系的系統。他們或者因為在理念上或創新的形式方面不同於過去傳統道士圈的模式，因而與原本的傳統道士圈漸行漸遠。例如李游坤道長在 1997 年創立「丹心宗壇」，並在自己的論文中提到了不少希望能夠改革當代道教與道士圈環境的理念，希望重視「傳道」而非僅「傳藝」，提升道教與道士在社會大眾中的觀感，並在收招門生的觀念上能夠更為開放等等（李游坤，2011：71-79），這些想法與做法也讓他逐漸脫離了傳統的道士圈。

劉漢堯道長則在 2002 年成立「中華鼎新道教會」，開創劉厝派鼎新門，試圖將道教國際化，並積極培育道教人才。²⁴劉漢堯標舉自己是劉厝派的第十七代掌門，並將自己原本從養父劉國煥（1923-1994）被授予的法號「大稔」，以承繼生父劉宏福的理由而變更為「鼎稔」。²⁵ 儘管這兩位的道長都有個各自開創性的想法，並有著較為新式的教學與作風，但當他們底下這些非家傳出身的學生與之分道揚鑣後，重回道士圈的方式，卻是依賴著其他較為傳統的同門道士前輩的照顧而回歸。在林、洪二人的例子來說，為他們分別起到關鍵作用的，正是三峽廣遠壇的王宏睿道長與板橋感應壇的楊忠賢道長。

身為王添丁之子，王宏睿道長也是現今臺灣北部林厝派中最資深的道長之

²³ 本名「林汝榮」（1901-1979），道號「漢通」，又稱「樹木先」。（李麗涼，2012：24）。

²⁴ 劉厝派鼎新門網站。

摘錄時間：2022 年 9 月 28 日。網址：<http://www.8k.com.tw/inherit.html>

²⁵ 劉厝派鼎新門網站。

摘錄時間：2022 年 9 月 28 日。網址：<http://www.8k.com.tw/inherit.html>

一，與王道長相同輩份的師兄都比他年長許多²⁶。也由於自己的輩份過高，當年輕的劉瀚澤想要入道學習時，王道長反而不方便直接收他為徒，這也顯示出傳統道士圈中對於輩份、排行的重視；至於對洪辰諭照顧有加的師伯楊忠賢道長，則據說是一位相當「有個性」的長輩，在師兄楊弘旭（1968-）的牽線下，洪辰諭來到板橋感應壇與楊忠賢道長學習之前，他尚未熟悉的道教科儀與小法的訣竅，使他更能掌握這些法術的運用。

李豐楙曾提到，凡是在道士行業圈被公認為比較傑出的高功，常會成為被其它同道拜師、請益的對象，尤其家族內是傳道法的世業道士，由於所保存的科儀、法事較為完備，常被視為大道長。（李豐楙，1998：150）分別向林、洪二人伸出援手的王宏睿與楊忠賢二人，由於在道教圈都具有一定資歷和影響力，方能讓原本失去與師連結的二人有重新「返道」的機會。柯克與洛克伍德在其書中提到：「最重要的不是擁有更多的連結，而是擁有對的連結。」（Richard Koch & Greg Lockwood，張美惠譯，2019：47）也正因為林、洪二人在關鍵時刻把握了「對的連結」，才讓他們在失去原本師徒連結狀況下，得以成功「返道」，回歸台灣北部道教的社會網絡。

（四）偕群弘道——關於道教人際網絡的經營

劉枝萬曾形容：「臺灣道士平常散處在各地營生，一旦有事，即麤集在一起成立道士團，以應其需，事完各還原處。」他並且將這樣的現象以「集散性」稱之。（劉枝萬，1967：41；1990：145）在我們這次的調查中也發現，除了那些嘗試「開班授課，集體拜師」的道長外，一般傳統的北部臺灣道士無論是世襲或授徒，各壇的人數都不會太多，因此在重要的法會、儀式上，彼此相互幫助合作就成為一件相當重要的工作，可說是仍保持著劉枝萬當年觀察到的現象。

在臺灣道士圈中，這種去協助其它道士法會活動的支援人力，臺語稱為「跋數」（kha-siàu），即「人手」之意，但由於此詞同時也蘊含「傢伙」一意，因此在一般人耳中聽起來並不太文雅。如前文所述，李豐楙曾以「道士行業圈」一詞來描述這種在適當距離內的道壇間所形成的合作網絡。不過，根據筆者親身與道士們互動的經驗，儘管這樣的合作關係網絡確實存在，但道士們的言談中並不會直接言明「行業圈」這樣的概念或名詞，反而多是以誰來幫／去幫誰「做

²⁶ 例如李游坤之父李松溪（1929-2018）以及林厝派道士林心婦之子林道境（1933-），後者據王宏睿口述是如今僅存仍在世的師兄。

較數」這樣的通俗用語來形容彼此間的支援互助關係。

2021年12月25日，由三峽廣遠壇主承的三峽宰樞廟重修竣工入火安座儀式中，參與的道士除了有王宏睿道長、劉翰澤、林志軒及其徒弟洪梓恒外，洪辰諭與泰山雷勝壇的張德欽道長²⁷也來幫忙，而劉翰澤的師父游宗樞道長則在此次法事中負責「安龍送虎」的部分；在前述提到的由臺北鼎興壇主承的土城港口德天宮法會中，參與的道士除了一樣有王宏睿道長、劉翰澤以及洪辰諭的學生黃笙祐外，還有洪辰諭在鼎新門時期的師兄們——陳太郎（1963-）以及楊弘旭、朱建成道長之徒顏志宏（1973-）²⁸等人；而在2022年3月17日（農曆2月15日，太上道祖聖誕）在臺北鼎興壇為了金道德會擲新一屆爐主所舉辦的法會中，參與的除了上述的師兄陳太郎與楊弘旭、顏志宏以及學生黃笙祐之外，還有樹林雷震壇的家傳青年道士簡祈璋²⁹。

李豐楙曾經觀察到臺灣中部守真壇早期的八位弟子相互結拜，形成人稱「八怪」的擬兄弟關係。（李豐楙，2000：174-175）像這樣道士彼此間親近的擬兄弟關係也出現在劉瀚澤與洪辰諭的身上，他們與前述的楊弘旭、陳太郎、顏志宏等七人因性情相投，組成了一個彼此以「兄弟」相稱的團體，渾名為「打茫會」，諧音「打忙」，名稱取自於彼此好飲又一同工作之意，又稱「七小福」。³⁰會內成員依照年紀排行分別為：

²⁷ 張德欽（1973-），家傳六代道士。第一代張石生道長約於1872年（清同治11年）立壇於泰山，其子張添（字「淵泉」）亦拜師於劉厝派傳人劉烏九（道號「金陵」，1866-1909）並同為其女婿，後又傳第三代張孫成、第四代張泳沂（1929-1980），至第五代德欽父張志雅（1950-），志雅道長亦將道務多交由張德欽主持。

²⁸ 呂鍾寬所記載朱道長授徒的資料中，就寫到了顏志宏與其七位師兄弟。（呂鍾寬，2009：1-79-1-77）

²⁹ 簡祈璋（1994-），父親簡正勇（1965-）、祖父簡錦成（1940-2017）、曾祖簡榮華（法號「法赴」，1906-1971）四代均為道士。除家中設有「樹林雷震壇」外，父子同時也是樹林鎮安宮（千歲廟）的駐廟道士；簡祈璋本人現亦跟隨三重臺疆城隍廟的高秉禾道長（1980-，高景清之子）學習。祖父簡錦成為樹林雷晉壇黃清龍道長的弟子（李麗涼，2012：144），而曾祖簡榮華亦以「簡法赴」之名列位金道德會的先賢圖。

³⁰ 在田野調查的過程中，筆者經常聽到顏志宏常以「四爺」自稱，洪、劉二人則會稱他為「四哥」，顏也會稱二人為「六弟」、「七弟」；但當筆者向洪辰諭請教他們是否有「正式結拜」時，洪表示他們並沒有向老一輩傳統結拜那麼正式，實際進行的年份也忘記了；顏志宏則表示僅是大家是在洪的壇中簡單祭拜後，就彼此以兄弟相稱。

1. 楊弘旭（1968-，主持「板橋感應壇」）
2. 陳太郎（1969-，無壇）
3. 徐永興（1970-，主持「桃園妙興壇」）
4. 顏志宏（1973-，無壇）
5. 翁士傑（1981-，唯一「非道士」，為眾人的司機兼助手）
6. 洪辰諭（1989-，主持「臺北鼎興壇」）
7. 劉瀚澤（1994-，服務於「三峽廣遠壇」）

洪辰諭表示，到了近年他較少外出當人家的「跤數」，都以自己主承的法會為主，來支援自己的人力也多以自己熟識的師兄弟、朋友與「打茫會」的兄弟為主，可以說他已經形成一套自己的人脈網絡。而這個「打茫會」，以人際網絡理論來看，可說是由「強連結」所組成的「樞紐」，該團體的成員不僅是工作上的伙伴、或為師兄弟，同時也是情感要好的摯友。

洪辰諭除了有「打茫會」這樣的小型「強連結」團體外，也參與「金道德會」這樣的道士行會。根據現今存留的金道德會大簿，有署名劉國煥於戊午年（1978年）重抄的序，其中提到道祖像與天師、奶娘神像分別於癸亥年（1923）與乙丑年（1925）雕奉；又根據朱建成道長的說法，這個會雖然應該在光復前就有，但現在的則是承繼於光復後，大概就是自劉國煥道長之後開始。³¹在金道德會先賢圖上的早期道士包括了著名的劉朝宗、劉金鳳、劉金涵等，早期可說是一個以劉厝派道士為中心的道士聯誼組織，後來才有林厝派道士陸續加入。現今的金道德會成員一共二十二名，包括了劉、林二厝的道士或道士娘，原則上每半年（於農曆2月15日與8月16日）更替一次爐主，並於每次執完爐主後會員一起聚會吃飯。洪辰諭也是在楊弘旭的邀請下，與陳太郎、師兄暨妻姊夫的潘星佑（1980-）三人一同加入了金道德會，並於2021年上半年成為當次的爐主。像「金道德會」這樣做為道士行會的團體，做為人際「樞紐」，則是標準的「弱連結」團體。洪辰諭就曾向筆者表示，除了部分熟識的長輩與摯友外，多數的會員其實也是點頭之交，是相互友善但並不那麼熟稔的同道。

在2022年5月21日（農曆4月21日）的樹林威妙壇壇慶中，我們也見到除了林志軒的弟子洪梓恒、三峽廣遠壇的王宏睿道長有來幫忙外，另外還有

³¹ 內容出自於2022年3月27日朱建成道長於臺北顯妙聖德道壇介紹金道德會的歷史。

剛才提到的泰山雷勝壇張德欽道長以及圓環道德堂的劉啟白道長³²，他們兩位也是經常與林志軒合作的前輩。儘管林志軒並沒有像洪辰論一樣加入像是「金道德會」這樣的道士聯誼組織或有著像「打芒會」這樣的擬兄弟團體，他也因著王宏睿道長的人脈建立起能與自己長期合作的道教人際網絡，使得他在承接各項法會與活動時能有自己固定配合的人手。在需要多人一同進行的法會中，北部正一道士能夠有默契地彼此相互配合是一件重要的事。有一次，一位曾在李游坤道長處學習過的學生與我們一同目睹了這群北部正一道士一起做法事時的集體唱調，發現其實不如他在李道長處所學的那麼整齊劃一，而林志軒則解釋到，這種聽起來並沒有那麼整齊的唱法，才是現今在傳統道士圈中比較常見的現象。

由於北部正一道士圈中這種重視人手配合的關係，擅長於人力資源調度與協調的能力就顯得相當重要。上述提到，做為「打芒會」成員之一的顏志宏道長，儘管本身並未獨立立壇，但本身非常善於聯繫各壇各家道士，光是擔任他人「跂數」的工作，就讓他應接不暇。實際上，顏志宏也不是父子相承的紅頭道士出身，然其外祖父為釋教法師，父親顏兩傳（外號「紅猴伯」，1947-2009），除了學過釋教法事外，亦會一些小法和前場科儀，平時擔任紅頭道士團的樂師，偶爾也做道士團的「跂數」，重要的是顏兩傳與朱建成道長可說是「換帖的兄弟」，因此顏志宏十四歲時就被父親交到朱建成道長手下學習。儘管為樂師而非正式的道士，顏兩傳在逝世之後，也被列入金道德會的先賢之一。

顏志宏的例子可以和現在劉瀚澤的狀況相互對照，顯示在臺灣傳統道士圈中，即便自家並非是完整父子相傳的正一派家傳道士，但只要在人際關係網絡中與道士友好並有著相當程度的交情，便比其它毫無關係，空有熱情的外姓慕道者更容易「入道」，進入劉枝萬所謂「排外保密性」高的道士圈中。而這種重視關係、人際與社會網絡的臺灣道士圈，也在無形之中形成了正一火居道士們「入道即入行」的特殊現象。

在筆者調查的過程中，發現諸如王宏睿道長或顏志宏道長，他們在臺北道教社會網絡中，幾乎符合柯克與洛克伍德所提出的「超級連結者」（Superconnect）。「超級連結者」的特徵是擁有很多友善的人脈，絕大多數都是弱連結，縱使沒有外在動機或潛在利益，也會願意採取行動將人們連結起來。

³² 劉啟白（1976-），道號「羅逢」。父親劉漢欽（1947-2021）為劉國煥最年長之養子，現主持「圓環道德堂」，又名「守玄應成壇」。

（Richard Koch & Greg Lockwood，張美惠譯，2019：46-47、81-86）王道長和顏道長正是如此，對於人際關係，他們並不是刻意的經營，但他們都自然而然熟悉並瞭解過去至今北部道教圈中的人物與關係，成為人際關係網絡中的關鍵人物。

四、結語

約半世紀以前，劉枝萬寫下了對於臺灣正一道士圈的集散性、排外保密性以及職業上消息靈通的這些特徵。如今我們從這些青年道士們的學習歷程中可以發現，儘管臺灣道士圈仍出現了一些新的嘗試和變化，諸如開班授課、不再堅持過去「三年四個月」的學徒傳統，以及相較於過去更願意與學術界接觸等等，但整體來說變化幅度並不大，在一定程度上仍保持了這種集散性與保密性的傳統。

這種傳統最大的體現就展現在臺灣道教的社會網絡上，一個完全沒有道教人際關係網絡連結的慕道者，幾乎很難順利進入臺灣正一道士的學習領域，中生代道長們所嘗試的「開班授課」制儘管能吸收到毫無背景的外姓弟子，但這些弟子一旦與師長產生摩擦，就很難再度「返道」回歸道士圈。儘管可能是少數的特例，但本文中的兩個成功「回歸」的案例，也說明了「返道」需「依人」，必須透過同樣是在傳統道士圈有著一定聲望與資歷的長輩接引，才能讓他們再次進入道士圈。而這樣的「長輩」，同時也可能是在「人際關係網絡」中的「超級連結者」，才得以將原本失去「強連結」關係的外姓弟子，「連」回原本的網絡之中。

本文從三位青年道士的角度出發，意外地發現他們對於臺灣正一火居道士圈在技藝傳授的有效性上，竟然與楊德睿所訪問到中國大陸老道長的意見不謀而合，他們同樣都指出至今傳統學習模式仍較新式方法更為有效的此一觀點。至於這種「傳統」師徒制度與現今逐漸流行的「授課」形態，究竟在未來會如何變化，也是道教研究者須持續關注的目標。當然，本文的這兩個受挫的案例並不能表示這種創新嘗試的「開班授課」制無法成功訓練出優秀的道士，這只能顯示出在傳統臺灣道士圈中「人際關係網絡」的重要性。基於臺灣道士圈中「入道即入行」的隱性觀念而言，是否能進入「道士圈」與同道們合作、共事，或是能夠自行獨立建立起自己的人際網絡，成為了傳統道士們相互判斷新人們是否「入道」的標準。

就如同劉瀚澤在訪談中提到的，要學習成為一名道士，如果沒有人脈，只憑「一腔熱血」是很難繼續下去的；但同時，洪辰諭也曾跟筆者提到了「信仰」對他的重要，在道士圈如果只強調「利」，也是不容易堅持的；前述林志軒在學道士的過程中遭家人反對，之後求助天上聖母給予「信仰上」的支持，也是類似的例子。而無獨有偶的，本文的三位非家傳青年道士都是民間信仰的參與者，再次透露了臺灣正一道教與民間信仰密不可分的關係。另外值得注意的是，林、洪二人在「入道」的過程中經歷較多困境者，他們不約而同的都學習了占卜、命理和堪輿等術數，自己增添自身的文化資本。

在本文的三個案例中，作為其人際網絡的中心關鍵，可說是至今已立壇逾百年的「三峽廣遠壇」。壇主王宏睿道長為人謙和、親切以及願意照顧提攜後進同時堅持傳統的態度，也讓這些原本非家傳的學道弟子能夠順利的「入道」、「返道」。在這一年多來團隊不斷地對道壇的拜訪的過程中，筆者也發現研究者自身也逐漸不知不覺涉入這個道士圈的「人際關係網絡」，從道士們對我們的陌生和好奇，到後來與他們的熟稔，這一段經歷也讓筆者親身體會到這種人際關係的重要性。

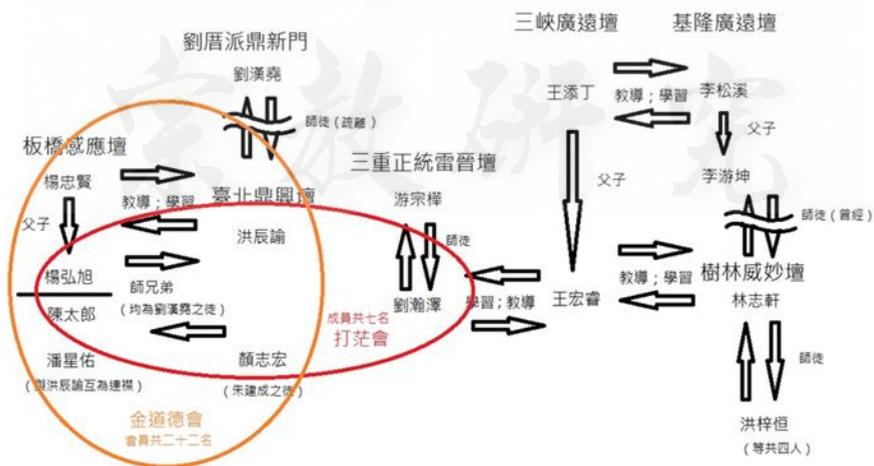


圖 1：本文中的道壇道士關係網絡圖示



圖 2：2022 年 5 月 10 日劉瀚澤於臺北市木柵忠順廟的「登座晉升」。(轉載自劉瀚澤臉書，楊秀娟拍攝／同意使用)



圖 3：由左至右：林顯源（蘆洲慶瑞壇）、王宏睿、吳盈龍（蘆洲顯妙壇）、高稟禾、劉瀚澤、何韋霖（北投應合壇）、朱安迪（蘆洲顯妙壇）、游宗樺（轉載自劉瀚澤臉書，三角湧企劃拍攝／同意使用）



圖 4：王宏睿道長（右）與林志軒（左）（林志軒提供）



圖 5：2013 年元旦，竹塘鄉祈安三朝福醮，
王宏睿道長領林志軒拜宗師（林志軒提供）



圖 6：林志軒（左一）、洪辰諭（左二）與劉瀚澤（中間）（2021 年 12 月 25 日調查小組攝於三峽宰樞廟）



圖 7：陳太郎（左）、洪辰諭（中）、楊弘旭（右）
（2022 年 8 月 10 日調查小組攝於臺北鼎興壇）

參考文獻

一、期刊論文

- 丁煌（1990）。〈臺南世業道士陳、曾二家初探——以其家世、傳行及文物散佚為主題略論〉。《道教學探索》3 號。臺南：成功大學歷史系：頁 283-357。
- 呂錘寬（2015）。〈陳榮盛道長家世及法術養成〉，《陳榮盛生命史暨道教科儀藝術》。臺南：臺南市政府文化局，頁 42-67。
- 李豐楙（1998）。〈臺灣中部紅頭司與客屬聚落的醮儀行事〉，《民俗曲藝》第 116 期：頁 143-174。
- 李豐楙（2000）。〈中部山線道士行業圈 陳、李兩個道壇的合作與傳承〉，鄭志明主編《道教文化的精華》。嘉義：南華大學宗教中心：頁 159-200。
- 李豐楙（2001 年）。〈鹿港施姓道壇與泉籍聚落〉，《臺灣文獻》第 52 卷第 2 期：頁 11-28。
- 李豐楙（2002）。〈制度與擴散：戰後台灣火居道教的兩個宗教面向——以台灣中部的道壇道士為例〉，《臺灣宗教研究》第二卷，第一期：頁 109-144。
- 許思偉（2006）。〈新加坡閩南籍道士研究：道士行業圈的源流以及其與社群之關係〉，《民俗曲藝》154：頁 23-76。
- 楊德睿（2010）。〈當代中國道士培訓教程的特徵與意義〉，《中國農業大學學報》第 27 卷，第一期：頁 29-43。
- 葉春榮（2020）。〈刀梯奏職的想像與真實〉，丁仁傑主編，《道教復興與當代社會生活：劉枝萬先生紀念論文集》。臺北市：中央研究院民族所，頁 149-201。
- 劉枝萬（1990）。〈臺灣的道教〉，福井康順等編，朱越利等譯，《道教》第 1 冊：頁 116-154。
- 蕭進銘（2012）。〈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，頁 83-99。
- 謝世維（2020）。〈當代道教復興現象與反思〉，丁仁傑主編，《道教復興與當代社會生活：劉枝萬先生紀念論文集》。臺北市：中央研究院民族所，頁 119-145。

二、學位論文

李游坤（2011）。《臺灣基隆廣遠壇的傳承與演變研究》。輔仁大學宗教所碩士論文。

林秋梅（2006）。《臺灣正一道派基隆廣遠壇傳度儀式研究》。輔仁大學宗教所碩士論文。

鄭明承（2020）。《港口宮媽祖信仰及其分靈研究》。國立臺北藝術大學建築與文化資產研究所碩士論文。

三、專書

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

李麗涼（2012）。《鼓鐘于宮：黃清龍道長的生命史》。新北市：新北市文化局。

理察·柯克（Richard Koch）、葛雷格·洛克伍德（Greg Lockwood），張美惠譯（2019），《人脈變現：建立共好網絡，讓別人看見你，也讓機會找上你》（Superconnect: How the Best Connections in Business and Life Are the Ones You Least Expect），八旗文化／遠足文化事業。

劉枝萬（1967）。《臺北市松山祈安建醮祭典：臺灣祈安醮祭習俗研究之一》。臺北市：中央研究院民族學研究所。

劉枝萬（1974）。《臺灣民間信仰論集》。臺北市：中央研究院民族學研究所。

謝聰輝（2018）。《追尋道法：從臺灣到福建道壇調查與研究》（上、下冊）。臺北市：新文豐出版社。

四、網路資料

劉厝派鼎新門網站。摘錄時間：2022 年 9 月 28 日。網址：
<http://www.8k.com.tw/inherit.html>

「三峽宰樞廟重修竣工入火慶典 馬英九受邀參加」（自由時報／記者翁聿煌／新北報導，2021/12/25 12:49）。摘錄時間：2023 年 6 月 29 日。網址：

<https://news.ltn.com.tw/news/life/breakingnews/3779981>

臉書粉專「正一道教威妙壇」。摘錄時間：2024 年 2 月 17 日。網址：
<https://www.facebook.com/waymiy/>

五、訪問時間紀錄

- 2021年11月12日、11月19日於三峽廣遠壇對王宏睿初訪、二訪。
- 2021年11月20-21日於土城港口德天宮對洪辰諭、劉瀚澤、顏志宏訪問。
- 2021年11月29日於三重正統雷晉壇對游宗樞訪問。
- 2021年12月9日下午於樹林雷晉壇對黃書煜訪問。
- 2021年12月14日上午於臺北鼎興壇對洪辰諭訪問。
- 2022年4月21日上午於樹林威妙壇對林志軒訪問。
- 2022年9月28日晚上對劉瀚澤的電話補訪。
- 2022年9月29日下午對洪辰諭的電話補訪。
- 2022年9月29日下午對林志軒的電話補訪。
- 2023年6月11日於樹林威妙壇壇慶時對王宏睿補訪。
- 2023年6月15日向游宗樞電訪。

輔仁
宗教研究

Becoming “Non-familial” Daoist Priests: The Learning Journey of Three Young Daoist Priests and the Social Network of Daoist Priests in Northern Taiwan

WANG Chao-Li

PhD Student, Department of Religious Studies, Fu Jen Catholic University

Abstract

The practice and legacy of the Zhengyi Daoist priests, a religious group in Northern Taiwan, have traditionally been passed down primarily through family lineages, with non-familial disciples serving in a supportive role. Previous scholars have observed the distinct professional characteristics of the Zhengyi Daoist community, highlighting their self-contained societal role and marked tendencies towards exclusivity and secrecy. These traits contribute to the challenges faced by outsiders who aspire to transition from laypersons to qualified Daoist priests.

This study explores the difficulties encountered by three such outsiders, or 'non-familial', young Daoist priests in Northern Taiwan, as they navigate their learning journey. These difficulties range from opposition from their biological families to potential ruptures caused by disagreements with their teachers, and their struggle to integrate into the Daoist community. For these “non-familial” Daoist priests, learning how to enter the social network of Daoist priests in Northern Taiwan is a significant challenge.

Drawing on the learning experiences of these young Daoist priests, the author has identified four stages that a non-familial Daoist priest may typically undergo: “Finding the Dao in the Temple”, “Separating from the Teacher and Choosing a Different Path”, “Returning to the Dao with the Help of Others”, and finally “Promoting Dao with a Group”. This underscores that, to become a qualified Zhengyi Daoist priest in Taiwan, mastering Daoist liturgical rites and integrating into the Daoist community are equally important.

In the case of these three ‘non-familial’ young priests, we also observe the impact of two different training methods on their development, namely, the modern classroom teaching system and the traditional master-disciple mode of instruction. According to the cases examined in this study, they tend to affirm the traditional teaching methods. However, the potential for development and impact of modern

Daoist teaching methods certainly warrants our attention in the times ahead.

Keywords: Zhengyi School, non-familial transmission, young Daoist priest, social network of Daoist priests

輔仁
宗教研究

輔仁
宗教研究