

國立中央大學

客家社會文化研究所

碩士論文

探討宗教社群的組織活動與信仰特色：  
以中壢慈惠堂為例

指導教授：呂玫媛 博士

研究生：陳倚幼

中華民國九十七年七月

本論文獲行政院客家委員會  
97 年客家研究優良博碩士論文獎助

國立中央大學碩士班研究生  
論文口試委員審定書

客家社會文化研究所 陳倚幼 研究生所提  
之論文 探討宗教社群的組織活動與信仰：以中  
壢慈惠堂為例 經本委員會審議，認定符合碩  
士資格標準。

學位考試委員會召集人

林本炫

委

員

林本炫

林倚幼

呂政媛

(簽章)

中華民國 97 年 7 月 8 日



# 國立中央大學圖書館

## 碩博士論文電子檔授權書

(95年7月最新修正版)

本授權書所授權之論文全文電子檔(不包含紙本、詳備註1說明)，為本人於國立中央大學，撰寫之碩/博士學位論文。(以下請擇一勾選)

- (  )**同意** (立即開放)  
(  )**同意** (一年後開放)，原因是:\_\_\_\_\_   
(  )**同意** (二年後開放)，原因是:\_\_\_\_\_   
(  )**不同意**，原因是:\_\_\_\_\_

以非專屬、無償授權國立中央大學圖書館與國家圖書館，基於推動「資源共享、互惠合作」之理念，於回饋社會與學術研究之目的，得不限地域、時間與次數，以紙本、微縮、光碟及其它各種方法將上列論文收錄、重製、公開陳列、與發行，或再授權他人以各種方法重製與利用，並得將數位化之上列論文與論文電子檔以上載網路方式，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

研究生簽名: 陳倚幼 學號: 947201006

論文名稱: 探討宗教社群的組織活動與信仰特色：以中壢慈惠堂為例

指導教授姓名: 呂玫鏐

系所: 客家社會文化 所  博士班  碩士班

日期:民國 97 年 7 月 8 日

備註:

1. 本授權書之授權範圍僅限電子檔，紙本論文部分依著作權法第 15 條第 3 款之規定，採推定原則即預設同意圖書館得公開上架閱覽，如您有申請專利或投稿等考量，不同意紙本上架陳列，須另行加填聲明書，詳細說明與紙本聲明書請至 <http://blog.lib.ncu.edu.tw/plog/> 碩博士論文專區查閱下載。
2. 本授權書請填寫並親筆簽名後，裝訂於各紙本論文封面後之次頁（全文電子檔內之授權書簽名，可用電腦打字代替）。
3. 請加印一份單張之授權書，填寫並親筆簽名後，於辦理離校時交圖書館（以統一代轉寄給國家圖書館）。
4. 讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印上列論文，應依著作權法相關規定辦理。

# 探討宗教社群的組織活動與信仰特色：以中壢慈惠堂為例

## 摘要

慈惠堂信仰在台發展將近六十年，吸引眾多人們成爲母娘的契子女。本研究將以社群研究作爲理論基礎，探討慈惠堂信仰作爲一個宗教社群的同時，其參與者的歸屬感以及認同感之情形。筆者希冀對慈惠堂信仰的研究，能夠爲新興宗教提供不同思考的新方向。研究地點上，擇以中壢慈惠堂透過組織活動、信仰服裝以及族群關係等面向進行深入探討，以能夠確切的對宗教社群有著全面性的掌握與理解。

本研究發現，宗教社群內部的信眾藉以健全的組織和多樣性宗教活動，使得信眾能夠在參與廟宇活動時候，提升對於自我信仰的認同感。其次則是「青衣」服裝具有提高參與者對慈惠堂內部的歸屬感，無論是內部信眾之間、或是透過與非信眾的比較，都顯示宗教服裝是增強參與者對宗教社群認同感的重要元素。最後，田野期間對族群關係的發現，參與者藉由共同的信仰，使得彼此之間外在的族群差異性降低了，同時也受到了共同宗教經驗和宗教活動的影響之下，進而降低了族群差異性以及族群刻板印象，達到了宗教社群更加融洽的一面。

**關鍵字：** 慈惠堂、母娘、社群研究、青衣、族群關係

# **Approaching the Community from its Activities and Religious Features: Study on the Cihuitang Temple of Jung-Li City in Northwestern Taiwan**

## **Abstract**

The belief in Cihuitang has developed almost 60 years and attracted many people to become Mu-niang's sons or daughters. In this thesis, "the Community Research" is the basic theory to discuss the sense of belonging and identity to the religious group-Cihuitang. Through this study of Cihuitang, I hope I could provide a new thought concerning new religions for the folklorists. Therefore, I regard Cihutang in Jung-Li as a field site and as a religious community. In order to understand this religious groups as a whole, I will approach this community in terms of its organization, communal activities, religious clothing and the relationship with other temples.

Because of healthy organization and various activities, this thesis investigates one thing that these religionists in the group increase the sense of identity for their belief when they join the temple activities. The second thing is the acquirement of "the blue clothing". The foregoing makes the sense of belonging about Cihutang. Compared the inside religionists with outside religionists, these religious dressing is one of the most important elements for the sense of identity. Finally, I discovered that the difference of group relation is lower because joiners have the same religion and affected by the same religion experience and activities. Furthermore, religious group lower the difference and also shows a more harmonious aspect.

**Key word: Cihuitang, Mu-niang, Community, the Blue clothing, Ethnical relation**

## 誌謝

終於寫到感謝辭的時候，三年的求學生涯，讓我體會到學問的奧妙，感受到人類學田野研究的樂趣，這段學習期間讓我獲益良多。

首先，最感謝的是我的父母親，若沒有你們全力以赴的「金援資助」，我絕對無法毫無後顧之憂的唸研究所。另外還要感謝我的家人，姐姐、姐夫、哥哥、舅舅們、小胖，以及朋友尿神…等，南征北討陪我發表文章真是辛苦你們了。最讓人遺憾的則是三月間外婆的離開，還記得過年時候開玩笑的對您說：「記得活久一點，吃長命一點喔！我快要賺錢嚕！明年換我包紅包給妳了。」殊不知當我正在埋首寫論文時候，她竟然悄悄的離開了，無預期的走了，大家都措手不及。

其次，謝謝呂老師不厭其煩的耐心教導，這些日子以來對我的細心指導與諄諄教誨，讓我感受到人類學田野的樂趣，開啟我研究上的眼界，未來我將秉持作研究的精神與態度，保持著這份熱誠，快樂地運用在生活和職場上。

最後，感謝中壢慈惠堂的師兄姐們，拔刀相助全力支持之下，讓我在田野期間受惠許多，記得大家集思廣益為我思考著事情的神情，以及你們在資料上的提供，讓我的論文更加完整。最感謝就是堂主阿公，若您沒有建立中壢慈惠堂，五十年後的今天，我絕對沒有機會踏入中壢慈惠堂，感受宗教信仰的美麗，這本論文若是有任何不足之處請多包涵了。

生活宛如一場戲，每一個階段都有要完成的任務，這份使命感來自於對生命態度的負責。回首這三年，成熟多一點、認真多一點。阿倫兄、瑛玳、麒鈞、瑜蔚以及眾同學們，我會記得在中央的一切美好回憶。再次感謝所有生命中的貴人，要感謝的人實在太多了，在此若是沒有照顧到的地方請多包涵了。

「要感謝的人太多了，那就謝天了！」

感恩各位，咱們後會有期了！

倚幼 YOYOman 2008.07.19 宅

# 目錄

## 第一章 緒論

第一節 研究動機	1
第二節 背景與問題意識：當前慈惠堂發展情形	2
(一)研究背景	2
(二)問題意識	4
第三節 文獻回顧	5
(一)社群概念	5
(二)象徵	8
(三)族群互動	10
(四)相關研究成果	12
第四節 研究方法與田野介紹	17
(一)參與觀察法	17
(二)深度訪談法	18
(三)研究田野適切性：中壢慈惠堂	18
(四)研究過程	21
第五節 論文章節結構	23

## 第二章 中壢慈惠堂的組織與活動

第一節 中壢慈惠堂的組織演變	24
(一)民國四十一年~五十三年以前	24
(二)民國五十三年財團法人化	25
(三)現今組織運作情形	26
1. 董事會	27
2. 大鼓隊	31
3. 誦經團	33

4. 廚房組-----	35
5. 義工組-----	36
第二節 中壠慈惠堂的宗教活動-----	38
(一)堂慶與法會-----	38
(二)定期回到花蓮總堂宗教活動-----	42
(三)與其他慈惠堂的聯誼-----	45
第三節 小結-----	47

### 第三章 中壠慈惠堂的青衣

第一節 宗教信仰的象徵研究-----	49
第二節 青衣由來-----	51
第三節 青衣樣式-----	53
(一)長袍青衣-----	53
(二)合身青衣-----	55
(三)誦經團的「海青」-----	57
(四)棉質 POLO 衫-----	57
(五)背心-----	58
第四節 青衣詮釋觀-----	60
(一)長袍青衣與誦經團的「海青」-----	60
(二)合身青衣-----	62
(三)POLO 衫青衣-----	66
(四)背心-----	67
第五節 小結-----	68

### 第四章 從中壠慈惠堂看閩客族群關係

第一節 中壠地區族群關係-----	71
-------------------	----

第二節	中壢慈惠堂的族群關係-----	73
(一)	內部組織族群互動與關係-----	73
1.	董事會-----	73
2.	誦經團與科儀組-----	73
3.	義工組-----	75
4.	大鼓隊-----	76
5.	廚房組-----	77
(二)	一般信眾的互動關係-----	77
第三節	中壢慈惠堂董事會權力結構之分析-----	79
第四節	小結-----	81
<b>第五章 中壢慈惠堂「信仰社群」的意義</b>		
第一節	組織活動參與認同感與歸屬感-----	83
第二節	中壢慈惠堂的地方角色-----	89
第三節	中壢慈惠堂與其他友堂之間的互動情形-----	92
第四節	小結-----	93
<b>第六章 結論</b>		
參考書目	-----	99
附錄一、中壢慈惠堂民國九十六年相關儀式活動與參與觀察時間表	-----	109
附錄二、中壢慈惠堂組織章程	-----	110
附錄三、中壢慈惠堂誦經團課表	-----	112
附錄四、主要受訪者基本資料(皆以化名呈現)	-----	113
附錄五、中壢慈惠堂民國九十七年繞境中壢市區圖	-----	114

## 圖表目錄

表 1.1	相關著作對於慈惠堂分堂的說明情形.....	3
圖 1.1	中壢慈惠堂空間示意圖.....	20
表 2.1	中壢慈惠堂信徒宣誓疏文.....	28
圖 2.1	中壢慈惠堂董事會組織圖.....	29
圖 2.2	中壢慈惠堂組織結構圖.....	30
表 2.2	歷屆大鼓隊長.....	32
表 2.3	中壢慈惠堂年度例行法會.....	40
表 2.4	民國九十七年中壢慈惠堂回花蓮進香活動暨中壢繞境時間表.....	43
圖 3.1	長袍青衣，儀式執行者正在請神.....	53
圖 3.2	合身青衣，隨著不同年代有所差異.....	55
圖 3.3	誦經團海青.....	57
圖 3.4	POLO 衫青衣，大鼓隊團練情形.....	57
圖 3.4	背心青衣，印有瑤池金母、中壢慈惠堂.....	58
圖 4.1	中壢市空間位置圖.....	70

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機

臺灣是一個民間信仰蓬勃發展的地方，一年到頭不乏聽見與民間信仰相關的活動。每個人都會以最適合自己的方式來參與各式各樣的民間活動，有人拜媽祖、有人拜保生大帝…等等，許多人虔信之後便會憑藉著自己的能力來服務廟宇，最後還可能成為廟內重要的幹部。如此情形正發生在臺灣各個角落，讓我們不得不承認宗教與社會生活是息息相關，同樣也是天天在我們生活中上演著。

對自小喝符水長大的筆者而言，受到臺灣特有且豐富的民間信仰影響相當深刻，自筆者有記憶開始，拜拜這件事情就已經離不開生活，還記得只要家中若有不順遂時，家母便會到鄰近神壇、大廟為家人祈福，還會看到辦事人員拿起沾有紅色顏料的毛筆在符咒上畫著任誰也看不懂的文字，回家之後，符咒混著冷水與熱水讓全家人都喝下，說也奇怪喝下之後似乎得到療效，不順遂事情也迎刃而解了。進入研究所之後，才正式地研讀了民間信仰的素材，起先只是單純修課所需，想不到一次又一次的參與教授的田野計畫之後，便開啓筆者宗教研究的觸角。經筆者歸納<sup>1</sup>發現到當前臺灣最多的民間信仰研究有媽祖、王爺、土地伯公，以及近年來客家人的義民信仰…等。

浩瀚的素材之中最為筆者注意的是「慈惠堂」信仰，其研究動機有二：一、在眾多的民間信仰研究當中，慈惠堂信仰仍相當少有人研究，從慈惠堂的發展看來，它的歷史似乎未如其他信仰來得長久，但是全台各地卻隨處都有慈惠堂的蹤跡，這是啓發筆者欲探究慈惠堂信仰何以能夠吸引如此眾多的信眾第一動機；二、筆者幾經研讀相關素材後發現，原來慈惠堂的主祀神瑤池金母，竟然就是自小拜到的「王母娘娘」諸多信仰的巧合與生活驚奇，讓筆者下定決心要好好對慈惠堂信仰做一番研究與探討。我相信這將會是一場筆者對於自我信仰實踐與對臺灣民間信仰關懷的表現。

---

<sup>1</sup> 筆者乃根據全國碩博士論文資訊網搜尋結果，以及透過相關搜尋網路引擎得到的初步結果。

## 第二節 研究背景與問題意識

### (一)研究背景：慈惠堂發展情形

慈惠堂信仰在台發展超過六十年，筆者將對慈惠堂發展情形作歸納探討。一般人對於慈惠堂信仰普遍的了解是慈惠堂的主祀神瑤池金母，又可稱祂為王母娘娘、金母娘娘、母娘…等，慈惠堂的服裝上則統一穿上藍色服裝，平日信眾之間是以師兄、師姐相稱。根據《慈惠堂史》記載，民國三十八年金母娘娘下凡到花蓮市郊田埔，當初發祥的地方只是一家小茅屋，並且附身於蘇烈東身上，啓示曰：「吾乃王母娘娘親身下凡界、救世人、統御收圓、普渡眾生，及早回頭」，又在發祥的第一百二十天啓示曰：「須當塑像與擴大設堂，並賜堂號曰「慈惠堂」，同時並賜青色寶衣(慈惠堂史 1979:39)。」此乃慈惠堂訂在每年農曆二月十八日的堂慶由來，並以黃色令旗、身穿青衣為標誌(胡潔芳 2002:168)。

慈惠堂的主祀神瑤池金母雖為道教的神祇，但是慈惠堂的創立卻和隨著漢人移民而來的道教流派有所不同，慈惠堂是台灣本土創立的民間教派(余德慧 2006:48)。又學者們也將慈惠堂歸類在「新興宗教」內，主要是透過三個分析角度而來：一、是時間或年代上的新；二、空間或地理上的新；三、意義或內容上的新(鄭志明 1996:12)。董芳苑則認為新興宗教分成三個類型是：第一、戰後為了迎合臺灣民眾的心理需求和寄託而創立的新教門；第二、戰後從中國大陸或者其他國家傳入的宗教；第三、戰後發生於傳統宗教的新現象(董芳苑 1986:320-1)。根據學者們的分類可知慈惠堂信仰在民間信仰的地位，隨著不同的解釋呈現了多樣性的面貌。

分堂組織方面，在民國六十三年因為分堂眾多，組成東北中南區聯誼會(胡潔芳 2000:169)。成立之初，由花蓮慈惠總堂的堂主為會長，自花蓮總堂分出的第一間分堂「中壠慈惠堂」堂主為副會長，爾後各分堂各自發展經營，此聯誼會趨向名存實亡的結果，近年來已少有人提起。不久之後，中壠慈惠堂又在北區另外發展出「北區爐下團體聯誼會」，此聯誼會最大的特色乃是自行發展出一個香爐為所有參與北區爐下團體聯誼者所擁有，每半年舉辦一次公開的擲筊得以最多聖杯者得以擁有該香爐半年，爾後慈惠堂體

系各分堂，得以每半年共同齊聚一堂，聯絡各分堂之間的感情。

經典方面，乃是花蓮慈惠總堂自民國三十九年，由當時的開山元老北上自台北餘慶堂杜爾瞻取得《瑤池金母普渡收圓定慧解脫真經》使得慈惠堂有了屬於自己的經典(焦大衛等 2005:xii)。民國五十六年與民國六十年慈惠堂分別通過了「中華道教慈惠堂章程」與「中華慈惠堂分堂組織通則」兩個章程，其中「中華道教慈惠堂章程」經過三次修正，主要內容說明慈惠堂屬於道教瑤池派宗教團體，以及堂主與堂務委員會的職責、得視情況分立堂務區以茲監督。慈惠堂堂主聯誼會為慈惠堂之權力機構，每三年舉辦一次等等內容，但是實際上並沒有做到如此制度化(胡潔芳 2002:170)。此一解釋說明了慈惠堂各個分堂的發展乃是相當自由且彈性發展。由於總堂對於各分堂是採取放任自由發展，使得目前花蓮慈惠總堂對於其他分堂數目一直沒有確切統計，礙於筆者研究旨趣與能力所限，僅以掌握的資料對慈惠堂進行各分堂數來歸納與整理，如下：

**表 1.1 相關著作對於慈惠堂分堂的說明情形**

作者	分堂數目	年代:頁數	資料來源
姜憲燈	206 間	1979:目錄	《慈惠堂史》
徐榮	300 多間	1980:37	載入《西王金母信仰與天山瑤池聖地之研究》
鄭志明	5~600 間	1990a:160	未說明
鄭志明	1982 年阮昌銳統計約 141 間	1990b:165	沿用阮、宋二者文章而來
	1982 年宋光宇統計約 160 間		
王志宇	800 多間；具規模 100 多間	1997:335	未說明
王見川	804 間	2000:261	1997 年田野得知
胡潔芳	超過 848 間	2000:1	田野報導者
道錚	超過 2000 間分堂	2006:21	未說明

從以上資料，可以看出慈惠堂分堂數目有逐年增加之情形，即使各作者對於分堂正確數字來源並不相同，卻得以自數字的資料得知慈惠堂是一個逐年在增加，並且蓬勃發展的信仰團體。

此外，慈惠堂信仰與傳統民間信仰最大的差別在於，所謂的傳統地方公廟是在有祭祀圈、丁口錢的概念下發展而來，有別於慈惠堂信仰乃是透過信徒自由樂捐建立的廟

宇。所謂的祭祀圈是指以一個主祭神為中心，信徒共同舉行祭祀所屬的地域單位(林美蓉 1987:1)。其成員則以主祭神明名義下之財產所屬的地域範圍內之住民為限(許嘉明 1978:62)。身為祭祀圈內的人是有「出錢有份」的人，當爐主頭家的資格，對於主祭神有義務要幫忙，若是遇到婚喪喜慶祭祀圈內的人有優先權可以請主祭神作主，最終就是祭祀圈內的居民對於共同祭祀的主祭神有幫忙的義務，諸如:收緣金、丁口錢(許嘉明:1978:61)。因此從祭祀圈概念的有助於我們對一般民間信仰廟宇的認識，也可以了解到慈惠堂信仰的發展，與一般民間信仰廟宇有所差異，也就是說慈惠堂信仰的發展是別於一般民間信仰發展。

其次，則是人類學研究宗教長久以來關注的台灣漢人社會文化，研究設定以社區宗教為主而非個人性宗教為主(張珣 2004:78)。社區宗教類似於庄內的廟宇，由好幾個村落的居民擁有，舉凡廟宇祭典等活動，這些村莊的人民都有責任與義務對該廟宇付出，因而延伸出祭祀圈的概念。這說明了慈惠堂信仰從過去到現在是少有被關注的，但是卻在過去少許的研究資料上得以發現到，慈惠堂信仰漸漸地在近年來影響著我們的生活，筆者將透過對於該信仰的好奇，以及該信仰近年來吸引眾人加入的因素，進行深入探討與理解，試圖對宗教社群內信眾的認同感與歸屬感有更深入的認識。

## (二)問題意識

本研究目的主要探討宗教團體作為一個宗教社群下，參與者在分享共同宗教經驗、宗教價值的同時，是否有助於信眾感受到歸屬和認同感的提升。除了共同的宗教經驗，參與者是否也會因為其他因素，諸如：活動參與、組織加入、服裝標誌、象徵意義…等等，以達到參與者對於宗教社群的認同感和歸屬感。至於族群關係，則是筆者關懷的焦點之一，臺灣是閩客族群混居比例相當高的地區，宗教信仰是否有助於族群關係的融合與刻板印象的消弭呢？諸如以上的關懷焦點，筆者歸納出以下幾點，作為本研究探討的方向，其分別是：

1. 從宗教社群的組織與活動運作情形，以理解組織運作的健全性以及宗教活動多

樣化，是否有助於提升參與者對於該宗教團體的認同感。

2. 宗教社群的服裝意義上，探討共同的服裝是否能夠加速參與者對於該信仰團體的歸屬感。
3. 族群關係的互動情形，共同信仰是否能夠消弭族群刻板印象並且達到族群互動融洽之可能性。

根據以上問題意識，本研究將會以社群理論作為研究基礎，透過象徵、族群互動等諸面向，企圖檢視宗教社群內的種種以及對外的互動情形，進而對宗教社群的認同感與歸屬感進行探討與論述。

### 第三節 文獻回顧

#### (一) 社群研究

社群研究早先是從社會學發展而來，根據張珣引自劉豪興的文章，她提到「社區研究」在社會學是 1887 年由德國的 Toennies 提出“gemeinschaft”和“gesellschaft”即為社區與社會的分別開始。但是實際展開調查則是人類學的初民社會研究，及歐洲學者的村落社區研究。而稱之為一個科學的社區研究，則始於美國芝加哥社會學界(劉豪興 1998:363-412;張珣 2004:266)。Toennies 在 community and society(Gemeinschaft und Gesellschaft)一書中第一次提出「社群」(community)和社會(society)的理想型，開啓了社群研究的社會學的探討的模式，這樣的對比是爲了找出社會體(social body)更爲有機(organic)的歸屬感(belonging together)、集體意願(collective will)在各個層面的整合。繼 Toennies 之後 Durkheim 的社群研究則能從《宗教生活的基本形式》得出，他企圖從部落社會的社群生活裡尋找社群存在的形式(form)、內涵和動態(dynamic) (林秀幸 2003:56-60)。

自早期到現在社會學界對於社群研究的定義主要是指「一定地理區域內的人及其社會性活動及現象的總稱(蔡宏進 2006:5)。」社群範圍小自村落爲界，大則包含到整個國家，也會因爲不同屬性的社群進行分類。社區與大眾社會的差異在於社區是較小範圍的，社區內部的成員之間也較有共同的心理特性，人際關係也較親密(蔡宏進 2006:12-14)。

相較於社會學情況，傳統人類學對「社群」理解主要是「人群之間有共同利益、具有相同的生態與場所，以及有相同的社會系統或社會結構(Rapport1996:114-117)。」這個概念讓我們能夠輕易理解到人類學者所從事村落或部落的研究，這個概念的背後，還是環繞在一個有明確區域範圍的田野，並且對於田野內部大小事進行深度的研究。誠如：早期在臺從事研究的人類學者，Bernard Gallin(1966)在台灣彰化縣新興小龍村的研究、孔邁隆(1976)研究美濃地區、桑高仁(1987)在大溪所研究…等等，這些學者以台灣某一個村落作為田野地點，並且田野都是具有一定的地理範圍，研究者就是在此範圍內進行研究。也就是說許多學者認為一個 community 往往就是人類學者研究的地點或單位，例如部落、村落(陳文德 2004:4)。

1980s 年代的 Anthony Cohen 致力於歸屬感和界線的社群研究，他認為社群是民族誌學家對於所處在某一地域上的一群人產生共同感覺，以了解這群人的經驗，並且表達他們與其他社群不同的地方。首先，社群內的人能夠透過學習認識自己的文化，在社群內得到共同的價值，價值最終會堅信地為成員所擁有，同時，社群內的成員也可以透過語言、系譜學上的知識、或者共同的祖先而產生歸屬感。簡而言之，人們是透過承認自己的文化，以區別與其他文化不同之處；其次，透過與其他文化接觸之後，進而產生出來的共同感受；第三，共同的感受是須由日常生活經驗而來，並不是仰賴儀式過程就可以感受得到。因此社群研究首重由當地人生活經驗而來，說明著文化經驗的感受是透過經年累月影響而來，社群內的成員才會有感受到自己的歸屬感以及對社群的認同感。這樣的集體經驗在不斷地互動之下而產生，若是人類學研究未能貼近當地人的視野，在這樣複雜脈絡下進行研究，將會對田野產生失真的可能性(Cohen1982:1-9)。

漸漸地 Cohen 從只強調社群的地域性轉向對社群象徵意義進行討論。他強調社群在象徵建構過程是透過社群成員共享的感覺，而不是社會結構或者社會行為而來。其中以 Mbuti 和 Bira 二個部落為田野例子，說明了部落即使共同處於某一個空間下，並且進行儀式，但是不同的部落對於儀式符號象徵詮釋卻有相當大的歧異性(Cohen1985:97-98)。說明了成員歸屬於哪個社群是要透過內部成員的經驗累積，這樣的界線並不是真實地存在於部落內，而是烙印在社群成員的腦海內。唯有透過表達和符號的呈現，界線才會被

明顯顯現而來。社群不單單只是發生在某個區域上，而是在文化、地方以及社會交互關係下產生了集體認同感(Amit2002:5)。

當 Cohen 企圖要超越鄉村區域研究模式是令人相當鼓舞的，雖然他依舊致力於社群內的認同感和歸屬感，不過似乎有別於過去對於某一個特定的田野地點內部鉅細靡遺的深入探討。意即在 1985 年之後，他轉為致力強調象徵架構下的意義以及所傳達的文化差異，較少對於社會實踐和社會制度進行理解(Amit2002:5)。但是對於社群研究不但不能忽略當地「社群」的觀念，同時也必須將「社群」的建構放置在當地社會文化的特性，及其在歷史過程的脈絡中來思考(陳文德 2002:88)。

至於主要以宗教社群為主要的研究，有 Larsen 在 1982 年對北愛爾蘭宗教遊行研究最引人注目，內文說明在每年七月十二日都有新教徒對天主教徒展開遊行，遊行過程中透露出雙方藉由遊行方式示威自己的信仰主權。這場遊行指涉當地的歷史文化，每當參與遊行的教徒在遊行過程中，就像是回到過去光榮時刻，近而感受到自己是新教徒，並且對於所屬社群充滿強烈地認同感。多年過去新教徒依舊能在遊行中感受到那段歷史記憶(Larson1982:276-91)。與其說透過遊行使得自己與其他宗教社群有區別，不如說宗教社群透過集體行為達到共同宗教經驗增進集體認同感。即使遊行過程中不同宗教社群的成員會產生衝突，而這些衝突反而是加速凝聚成員們的團結性。正也說明歷史脈絡下的宗教社群為了能夠維繫社群成員之間的凝聚力，都是竭盡所能透過定期的集體活動來凝聚成員對宗教社群的認同感。

相較於 Larsen 對於北愛爾蘭新教徒的研究，童元昭(2004)則是對大溪地當地華人自我文化認同感進行社群研究，文中的關帝廟看似是當地人的信仰中心，其實展現出來的則是一個文化記憶的空間，建立該廟宇所希望展現的是漢人文化在大溪地的一種象徵作用。關帝廟逐步由經驗抽離為符號之後，漸漸地成為大溪地華人的共同表徵。在異地生長的華人則以宗教信仰來聚集該地的華人，使得所有華人即使已經離鄉背井多年，甚至在異地落地生根，也依然可以在他鄉建立起屬於自己華人的認同感。

文化背後的歷史意義驅使於我們不得不去思考，被研究者在意識到自我歷史過程與區域性脈絡的必要性與重要性(陳文德 2002:45)。Gupta 和 Ferguson(1997)將社群放在更大

的區域來思考，當便捷生活為人們帶來了便利性，在不斷地遷徙當中，我們將原有的文化帶入其他區域，使得社群打破了過去的空間，甚至脫離了原有的區域上。就此而言，Benedict Anderson 提出了「想像的社群」(imagined community)觀點，提供了另外一種探究模式。雖然那是透過國族主義為研究重點，在印刷資本主義的擴散與民族主義的發達之後，社群得以透過被想像了(吳叡人譯:2003)。Anderson 認為想像的範圍比成員之間直接來接觸初形村落(primordial villages of face-to-face contact)還要大，所有「社群」都是被想像的(imagined)，這種想像的特性甚至也可能適用於村落的事例。因此，對 Anderson 而言，區別不同「社群」的基礎並非在於它們的虛假與真實性，而是它們被想像的方式(style)(Anderson1983:15;陳文德 2004:46)。這也間接透露出一旦自認為是社群內的人，就會無私地奉獻自己，全因為這「想像」社群的驅力造成。

Appadurai(1998)談論著面對全球化同時，我們不再像過去只活動於某一個地方，我們會遷徙、會移動，更重要的是科技發達、交通便捷，引領我們走入更快速且去地域化的可能，資訊透過科技傳播開來，可以不再受限於固定區域，運用科技傳播讓世界各個角落有了對話的可能。他提出了五個景觀：族群(ethnoscapes)、媒體(mediascapes)、科技(technoscapes)、財務(financescapes)以及意識(ideascapes)。所謂的景觀(scape)意指為一種流動體，流動體是不規則在這些地景當中流竄，其中特別強調大眾媒體的影響力，使得我們沒有明顯的界線，最終可以透過網際網絡、高科技傳達訊息(Appadurai1998a:33)。地景概念已經完全別於以往受限於某一個地理區域當中，我們不再需要面對面才能溝通，這是 Appadurai 聲稱的想像世界(imagined worlds)透過個人的經驗背景遷徙在全球各地，並且可以拓展到整個世界。

## (二)象徵

對研究者而言社群的認同感和歸屬感的重要之外，人群的互動、社群價值的維繫也同樣是重要的，其中這些維繫則仰賴象徵的意義伴隨而生。正如陳文德(2004)提說社群研究除了研究內在意義，被研究者的象徵(symbol)、邊界(boundary)、歸屬(belonging)、認同(identity)等議題也是不容小覷。

人類學家 Clifford Geertz 六〇年代在巴里島的鬥雞研究。巴里島的男人鍾情於鬥雞活動，即使這項活動是被政府所禁止，依舊深受當地男性的興趣。其中最重要是在鬥雞過程中展現了深層的意義，Geertz 則發現了這一層文化邏輯，說明無論男性平時在社會地位如何，但是鬥雞比賽卻讓這群男性能夠在勝利之後得到歡喜與成就感，透過鬥雞活動讓自己可以真正地感受到存在的價值，也就是說在社會當中，他們仰賴的是在鬥雞過程中短暫地換來了男性氣概，象徵性地透過鬥雞活動能夠讓自己轉換現實生活的地位，即使這些比賽並不能真正地改變他們的社會地位(Rapport1996:115)。他還認為宗教誠如一個文化體系，指出宗教所要表達的可能不單只是生活上的一種心靈信仰，它其實還有牽扯複雜的象徵符號體系，以及宗教內人類所建立的權力(Geertz1973:93)。其他情形的象徵，則可以指涉任何事物(object)、行動(act)、事件(event)、特性(quality)或關係(relation)，能夠作為傳達某一概念，當然這個概念則是象徵所指涉的意義(Geertz1973:91)。因此對於象徵為社群所帶來的意義，可以是明顯涉及到某一個事物，也可以是抽象概念下的意義，最終目的仍舊希望在社群內的人，得以透過象徵傳達訊息。

Evans-Pritchard 在 1956 年針對努爾人的宗教進行研究〈The problem of symbols〉一文中闡述了努爾人的宗教象徵概念並認為宗教信仰在所有社會中都刻印社會關係，並對某些努爾人的等同象徵如「雙胞胎是鳥類」，祭儀中小黃瓜即是牛等，提出解釋(張慧端譯 1996:228-229)。各種不同的象徵其實是指涉努爾人的思考模式，對於圖騰象徵的分類展現努爾人面對氏族時，其背後的精神(*kwoth*)是有所差別的。我們不企圖了解精神，而是要了解努爾人在精神分類概念究竟是怎樣產生，才是研究者所欲了解的部分(Evans-Pritchard1956:143)。詮釋努爾人的宗教，主要在研究象徵分類概念對於努爾人的思維模式，對於宗教的態度就好比對於生活上的態度，圖騰象徵在生活中影響著他們對事物的思考邏輯。所以當某一個部落被作為研究單位，理解該部落對於事物的看法，對於圖騰的分類概念，同時也就理解了他們在思考上的邏輯。社群研究也同樣會發現到，社群內維繫著彼此的認同感是仰賴象徵物而來，或者象徵意義而來，無論這個象徵是實體或者抽象的，它都將成為維繫社群認同的重要元素之一。

象徵誠如上述所言，它可以是象徵行為所帶來的意義，也可以是指向某一個象徵物品...等等，服裝的象徵也是促進社群內成員更直接感受到我群、他群的差異。Bowie 引述了 Comaroff 的說法，說明了 Tshidi 人制服的力量是實際的，並且會伴隨著儀式實踐的再現了意義(Comaroff1985:220；Bowie2000:79)。讓我們知道服裝作為某一個社群的象徵符號，成員可以透過服裝標誌出所屬社群與他群之間的差別，並且在服裝上的區分也是一致性呈現，輕易地得以就社群的整體進行了解。陳文德(2004)也曾在南王卑南的服裝探究他們的族群認同。他轉述了知本卑南人所說的：「我們穿衣哲學，也是我們族群文化的具體展現。」說明了服裝對於某一個族群是有助於認同感的提升。至於社群成員來說服裝也同樣具有凝聚的效果，那怕服裝背後可能與禁忌有所關聯，卻使得成員對於服裝更加小心謹慎，深怕一不小心就破壞了社群的價值觀。

### (三)族群

Amit(2002)認為 Barth 談論的族群邊界理論和 Cohen 所談論的社群理論是相同的概念，他認為兩者都是在「表達兩者的文化」以及集體認同感。事實上，文化和認同感是彼此無法分開的，因為人們認知的文化就是他們對於自己的在地認同感。

Barth(1969)認為族群界線是一群共同文化的人群聚在一起分享著文化價值。他的「族群邊界理論」認為族群是透過與其他族群接觸之後才會感受到彼此之間差異。但是他對於族群界定還是以行動者主觀認知為主要考量。他懷疑「族群」是一有共同的客觀體質、文化特徵的人群，而是認為族群是由族群邊界來維持，造成族群邊界的是一群人主觀上對外的異己感(the sense of otherness)，以及對內的基本情感聯繫(primordial attachment)，此外他還認為族群邊界的形成和維持是在資源競爭關係中，為了維護共同資源而產生；第三、族群邊緣環繞中的人群，以「共同的祖源記憶」來凝聚。族群邊界主要是分辨出彼此之間的差異，有助於凝聚內部成員之間的認同感(Cohen1985:12-3)。別於過去人類學者，他認為族群是：一、生物體的自我體現；二、分享基礎的文化價值，相對於其他文化規範；三、建立在一個溝通和互通的田野內；四、成員之間相互認同彼此，同樣也認同於其他族群的人，並且維持了分類的概念。就 Barth 觀點看來著墨在主觀的認知上，

是有別於過去人類學者著重在客觀的觀點上，還強調族群邊界上劃分的概念，因為這個界線是社會的界線，原因是界線不單單是維持了內部成員之間的認同與互動，更重要是界線維繫了分類的概念(Barth1969:10-16)。因此他對於族群研究的重點，則應該透過行動者的主觀意義去探究行動者在互動情境下進行對人的區辨，以及我群與他群的分類(李威宜 1999:12)。更且他還強調族群的歸屬或身分的認定，並不以血緣或系譜關係為準則，而需要經由個人的主動宣稱與認同，周邊是 Barth 的重要概念，以一組對立的特質來區分兩個彼此熟悉且經常往來的族群。(童元昭 2004:306)。

根據王甫昌(2003:9-20)對於族群的研究，他認為「族群」(ethnic group)這個詞彙，乃是以西方社會科學中對於「族群」與「族群認同」界定開始，並且歸納出五個族群的定義，分別是(1)「族群」以共同區分我群、他群的群體認同；(2)族群是相對性的認同；(3)族群是弱勢者的「族群意識」；(4)「族群」的位階與規模，族群一般被認為是在「國家」或「民族」的範圍內，具有不同文化的社會團體；(5)將「族群」做為一種人群分類的想像：把他族族群也當作是人，只是要求平等、或者是要求他族群尊重自己的獨特性。

綜合王甫昌對於現代西方社會科學對於族群的定義，王甫昌則又簡述了族群的定義：「族群是指一般因為擁有共同的來源，或者是共同的祖先、共同的文化或語言，而自認為、或者是被其他的人認為，構成一個獨特社群的一群人。」(王甫昌 2003:10)。也就是說族群的認定他分成「主觀認定」與「客觀認定」。主觀認定是指自我認定或者是被其他人認定，而客觀認定而是成員分享共同文化。族群是透過相對性的情形下，才出現「我群」與「他群」的標準，是一種相對性的認同。通常族群意識的內涵可以分成三個層面，消極的「差異認知」、比較下得到的「不平等認知」以及激進的「集體行動必要性認知」改變這種不平等的待遇。弱勢族群透過三個層面的族群意識下，更加凝聚了彼此的團結性，讓我們得以從王甫昌的論述了解到主觀的認知影響相當大(王甫昌 2003:9-20)。

施正鋒(2004:42)針對客家議題的研究對於族群的界定——特別是客家人——也指出了客家人對於自己族群的主觀的認同(是否承認自己是客家人)、以及客觀的特徵(會不會說客

家話)二個面向來確認，他還預設了四個面向，根據不同的認同程度進行分類。是故，對於自己是否是客家人，可以透過自我承認之外，血緣的認定也是一種認同方法。也因此族群之間的差異是透過了主觀的自我認同，以及客觀的血緣差異得以理解。

吳乃德(1993)則認為族群認同的形成，一般而言是來自世代間的遺傳，以及因遺傳而帶來的文化傳承，另一方面，族群認同也可以是「取得的」(acquired)。而所謂的取得強調的是自我主觀意識的取得，能夠透過行動者本身對於族群認同而選擇自我族群。

鄭依憶(2004:65)在向天湖賽夏族研究的同時，她發現到族群的辨認不單單只有閩客分辨上的困難，賽夏族由於長久與客家人互動情形下，也產生了辨識上的困難。「我群」與「他群」的區別顯得模糊不清，是因為長久互動頻繁的結果。不過卻可以在賽夏族的儀式中找尋到族群差異，也就是說族群在平日互動上可能是難以明顯區別，不過我們卻能夠在某些“特定的”場合之中發現到這樣現象。

綜合上述學者看法，筆者認為行動者對於族群意識的看法，很大部分受到了自我主觀意識的影響，也就是說行動者本身無論是血緣、外顯的生活方式或者自我意識的決定，即使面對不同族群之間的互動頻繁也不至於改變太多。但是，族群意識會因為長期頻繁互動之後顯得模糊不清，卻又可以在某些特定的情況下、儀式下被突顯出族群差異性質。因此對於宗教社群而言，內部族群差異是否會因為共同信仰、價值觀念、象徵意義弱化了族群間的差異，值得透過宗教社群進行深入探討。

#### (四)相關研究成果

慈惠堂信仰自出現迄今在台已經有六十年的時間，關於慈惠堂的研究多以慈惠堂的歷史發展最為多，然而筆者認為慈惠堂的信仰何以能吸引到眾多信徒，這將是筆者在研究上的一大重點，也將會是筆者試圖建立在理論與實務對話的一個重要環節。是故，以下將回顧慈惠堂的相關研究。

當前最早的專書就屬歐大年與焦大衛就歷史學與人類學角度合著的《飛鸞》，該書出版於1986年主要從扶乩、鸞書角度對慈惠堂信仰作為主要切入點，同時也比較當時

臺灣同樣興盛的奧法堂、一貫道。該書中主要的背景文是由《慈惠堂史》而來，其次最大的貢獻就是透過人類學田野研究方法對其中兩間慈惠堂進行研究。第一間慈惠堂主要是田野內有兩位女性受訪者，在經歷「訓身」之後所表現的行為，以及對於自我訓身的詮釋觀點；第二間慈惠堂闡述堂內的正鸞生是如何透過神諭方式以取信於信徒，進而透過權力操弄得到了眾人愛戴，最終在該正鸞生的靈力失效之後漸漸地失去了原本在廟內的地位，最後則以離開慈惠堂為收場。

神格方面，相較於早期研究，漸漸地有學者回歸到信仰源頭的無生老母進行探討，也就是說慈惠堂的主神在一般學者看來與無生老母是有相關聯，誠如宋光宇認為眾多教義當中沿用無生老母信仰的概念除了有一貫道之外，尚有齋教(分成龍華、金幢、先天三派)、一貫道(分成基礎、發一、浩然、文化、寶光、金光、紫光、法一、師兄等派)、**慈惠堂(分成瑤池王母、瑤池金母)**、紅卍字會、正宗書畫壇(宋光宇 1981:559-60)。隨後，鄭志明又加以補充認為除了以上所提之外，還有儒宗神教(奉祀關聖帝君等恩主公的鸞堂)、天德聖教(分成天德教與天帝教兩派)、軒轅教等均以無生老母信仰為主(鄭志明 1984:32)。這一資料顯示在臺灣以無生老母信仰為主的宗教團體相當多，不過無生老母到了慈惠堂之後，則改以瑤池金母、瑤池王母的信仰觀念為主，與無生老母又有了新的切割。

宋光宇認為瑤池金母是源起於無生老母的概念，還認為羅祖的五部六冊寶卷很可能是最早提出無生老母信仰的寶卷(宋光宇 1981:567)。鄭志明則認為無生老母的末世收圓概念，是成為民間層出不窮的宗教運動，從佛教的龍華三會發展成三劫收圓的末世救劫法門，經常有仙佛奉無生老母旨令，在末後的劫難中，應命來解救眾生(鄭志明 2001:415)。此一情形並非僅出現在慈惠堂信仰，當時的社會背景，多數打著三劫收圓、末期救世的口號教化社會，是以慈惠堂信仰無論是日後在《瑤命皈盤》、《瑤池金母收圓定慧解脫真經》都極有可能也會受到當時時代背景影響。

其中《瑤命皈盤》有「佛祖請母娘建慈航」開航普渡九二原人，並且開「三期末劫」拯救世人(瑤命皈盤 1996:32-46)。這些教義對於慈惠堂信仰是相當重要，日後慈惠堂無

論是儀式活動或者宗教法會都是根據此項觀念進行消災祈福。同樣也會根據教義經典舉辦祈福法會，像是龍華盛會、蟠桃盛會…等，這些都是慈惠堂信仰根據教義而來的。另外，慈惠堂信仰在台出現的年代為民國三十八年，尚屬戒嚴年代，所以政府單位對於民間宗教都會保持密切注意，凡是有集會結社之情形，無不是受到政府單位關注，直到民國五十六年由道教總長張恩溥進行公開演說之後，並正式認為慈惠堂乃屬於道教的瑤池派，慈惠堂信仰在臺灣道教地位才真正開始確立(王見川 2000:265)。

宗教特色上，慈惠堂有別於一般的傳統民間信仰，其中以「訓身」最為特別，平時活動主要藉由靜坐引動的自由跳躍…等練身健體工夫(王志宇 1997:337)。慈惠堂一些基本儀式，包括集體念經、降乩會、崇母降僮，在降僮方面最奇特的是「跳神」，受到神靈影響的某個人「舞蹈」起來；較文雅的形式是「訓練」。訓練在這裡是指一種迷狂狀態，通常伴有向象徵物揮拳擊掌，或者將兩手輪流伸出，以一種極快的頻率反復地做，使人的身體促動起來(周育民譯 2005:120)。

另外，以彭榮邦與余德慧二人研究是透過牽亡儀式由生者與死者的一種象徵治療研究。對於未亡人而言可以透過象徵情結讓在世的人能夠達到一個心理平衡狀態(余德慧、彭榮邦 2006:172-3)。起乩是人與神之間的溝通，而且存有一個心靈療遇過程。起乩者又是人與神之間的中介者，像是牽亡一事。許雅婷(2000)主要是對慈惠堂內師姐的精神世界進行分析，著重在「訓身」時候的靈象徵研究，讓原本神秘的宗教行為，得以窺視內在文化邏輯性。

朱慧雅(2004)所要解決的問題則著重在以新興宗教的角度來理解松山慈惠堂靈驗的情形。她透過靈療師在替人治療的經驗情形進行研究分析。若是要為靈驗作為研究，除了要探討靈療師本身的宗教經驗，對於受到靈療者本身的內在態度也同樣重要，一旦忽略了某一方靈療的療效似乎像是看了醫生、了解病因，卻沒有按照醫生囑咐吃藥病情根本沒法改善。更何況她還想要透過組織層面進行探討，最後卻限於受訪者本身意願不高情形下，無法深入組織內對成員進行訪談與了解實為缺憾。

慈惠堂的歷史發展，僅有胡潔芳(2000)交代最完整，透過全面性素材的捕捉與歸納，統整了當前慈惠堂信仰的發展情形有：《瑤命皈盤》、《瑤池金母普渡收圓定會解脫真經》…等等重要著作進行分析，透過這些教義以理解在台灣社會變遷下導致教義轉變的原因。然而，她的著作中田野報導人表達說當前慈惠堂分堂有 848 間，卻在結論處告知發展近千堂，似乎有言過其實之情形(胡潔芳 2000:106)。不過，她終究還是為近年來慈惠堂的發展下了最好的註解並提供了認識慈惠堂信仰的第一步。

其他研究者如：蔡志華(2003)、蔣美枝(2005)是針對高雄的慈惠堂來研究。蔡志華的研究是對彌陀慈惠堂的乩示活動為主要探討，並對廟內 2895 位登記前往問事者的背景資料、問事目的進行分析，以了解聖示內容對於問世者的功能，並強調聖示對於宣揚母教乃有不可忽視的力量；至於蔣美枝則是對岡山地區的慈惠堂信仰進行調查研究，歸納出堂生是自發性的信仰母娘，發現許多女性信徒之中，也存有知識份子，顛覆了過去虔信者的教育水平多是低下的觀念，蔣也認為區域性的研究有助於了解慈惠堂的全貌。不過，筆者分別對二位所言有甚不解之處，像是蔡所根據資料乃自堂內的報名人員背景資料進行推論，少了對於問事者貼切的訪談，若是過於仰賴統計數目字概述臺灣的民間信仰情形，似乎有言過於實的情形。不過筆者最為關切則是在蔡認為所研究的慈惠堂乃是最臺灣回到花蓮最多人數的分堂，

每年農曆二月十八日為花蓮總堂堂慶，亦為彌陀慈惠堂的開堂紀念日，彌陀慈惠堂都會組成浩大的朝聖團前往花蓮總堂進香，迄目前為止，為全省朝香人數最多者。由表所示(表請參閱該論文 100 頁)，近四年來進香人數最多者為八十九年的 517 人，而人數最少者為民國九十年的 410 人，參與進香人數的多寡，據堂主表示，與台灣的經濟景氣和學生的上課開學日有相當的關係。

(蔡志華 2003:99)

蔡文中並未見他與其他分堂進行比較，就稱彌陀慈惠堂是最多進香人數似乎有欠考量，原因在於筆者研究的田野地點在研究期間就已經超過蔡研究所說最多人數的 517 人，使得筆者對於該論點有所質疑。

其次蔣文提到論述如下：

任何「面」的形成，都是由單一的「點」所組成的，岡山的慈惠堂雖只是全台灣慈惠堂廟群中的幾個小點，透過對其中的研究，卻有助於我們了解慈惠堂的教義組織在地方的實踐，也能比較出「正統」與「非正統」之間的差異性。（蔣美祝 2005:11）。

筆者認為若說慈惠堂早已被列入成為道教一支，並無正統與否的問題，若是以新興宗教角度探討慈惠堂，那麼對於新興宗教的定義學者們多半是從年代、組成教義…等進行探討並未視之為非正統宗教。再者，作者從點、線、面三個角度敘述慈惠堂的分堂情形，但是既然是從岡山地區的慈惠堂作為出發，則慈惠堂之間的互動情形若有充分說明將會有能對慈惠堂之間的互動有更多的認識。

最後是陳立斌(2004)對慈惠堂信仰的鸞書研究。從他的研究可以得知目前台灣慈惠堂鸞書，可以分有三個部分：「經懺類鸞書」、「分堂類鸞書」以及「雜誌類鸞書」。扶鸞行為並非起源於慈惠堂，藉由扶鸞脈絡談起，再來談論關於慈惠堂扶出鸞書進行分析，詮釋鸞書對於慈惠堂信仰的影響力。鸞書出現對於慈惠堂而言是有意義的，每一分堂扶出的內文也根據不同的需求有所差異，讓鸞書成為慈惠堂重要的特色。隨著社會變遷，扶鸞的內文已經別於過去咬文嚼字那樣情形，很多情況可以改以問事也扶鸞。扶鸞漸漸地在慈惠堂信仰有式微情形，慢慢地慈惠堂也需要找尋新的方向，並且慈惠堂的傳播發展勢必受到考驗。

以上主要是筆者對於近年來慈惠堂信仰的研究進行的歸納與了解，主要是碩士論文為主。專書方面則屬歐大年和焦大衛的《飛鸞》(2005 周育民譯)以及余德慧(2005)《台灣巫宗教的心靈療遇》，其餘對於慈惠堂的研究零星散佈在各個專書中，且多對透過《慈惠堂史》撰寫瑤池金母發展少有對慈惠堂信仰其他層面進行討論。

目前對於慈惠堂信仰的組織活動與信仰特色並未有特別研究，僅限於在歷史發展上探究，因此若一個信仰真能夠吸引眾多的信眾加入，勢必除了宗教靈驗事蹟之外，更重

要還是有一個完整的組織架構方有可能吸引人們加入，而信仰社群的維繫則從多方面來進行理解，因此筆者接下來將分別從組織活動、服裝、族群關係上進行討論，並以社群來貫穿整份論文，試圖就「社群」研究來為信仰社群有完整性的理解。因此下一章將對田野內的組織活動進行了解，並且對田野成立背景及發展過程作一完整的介紹。

#### 第四節 研究方法與田野介紹

本研究透過「參與觀察法」與「深度訪談法」作為研究基礎，田野期間蒐集的資料也是分析之一。最終仍會以符合民族誌研究之精神，讓研究能夠貼近當地人的觀點，以及以當地人的口吻陳述研究。

##### (一)參與觀察法

參與觀察是要能夠讓研究更加貼近研究者，並且能夠透過圈內人口吻表達出生存的意義。Jorgensen 提到圈內人觀點中的日常生活世界，便是參與觀察法所要描述的基本現實情境，意即參與觀察法便是要揭露人們日常生活的意義，並且參與觀察法也會產生概念和歸納的結果，進而成為解釋性理論。參與觀察中，研究者可以直接以參與者身分涉入人們的日常生活。(王昭正等譯 1999:21-9)。參與觀察法是人類學最常使用的研究方法之一，依據研究者滲入的情況可分為四種情形：完全參與者(complete participant)、參與者如觀察者(participant-as-observer)、觀察者如參與者(observer-as-participant)、以及完全觀察者(complete observer)(顏祥鸞 1995:199)。

筆者藉由參與觀察法作為本研究主要的方法之一，筆者實地走訪中壢慈惠堂，且參與了對外的活動，時而是一位活動參與者，有時候則只是完全觀察者。尋找出中壢慈惠堂信眾對於慈惠堂信仰是如何受影響，以及如何對慈惠堂信仰產生認同感。因此，筆者透過與中壢慈惠堂內部組織與信眾之間的互動和日常參與，以試圖呈現出中壢慈惠堂信仰的特色和社群活動的理解。

## (二)深度訪談法

深度訪談法是希望透過對於當事者深入的對談以能對於研究對象、背景的深刻捕捉，在依循著研究脈絡同時，若是可以透過當事者本人陳述，提供明確的資料訊息，並將所有訊息歸納釐清，進而呈現出對研究對象、研究地點的完整圖像。

本研究主要訪談對象以中壢慈惠堂的董事會重要成員、虔誠參與中壢慈惠堂活動信眾為主，並以少有參加相關活動者為輔。針對受訪者當初加入中壢慈惠堂的動機、加入時間、靈驗事蹟以及與族群關係…等陳述，找出中壢慈惠堂信眾對於慈惠堂信仰的認同感和歸屬感。

筆者會因為受訪者在中壢慈惠堂所扮演的身分著重不同的訪談內容。像是董事會成員，筆者就會將重點落在當事人從虔信過程到進入董事會的相關事宜的推動進行訪談。若是虔誠信眾以及較少參與中壢慈惠堂的信眾，就著重在當事人對於慈惠堂信仰的認同感以及受到慈惠堂信仰的影響進行訪談。依此，筆者希望透過全面性的照料，可以歸納出中壢慈惠堂若作為宗教社群的認同感和歸屬感。

## (三)研究選擇：中壢慈惠堂

本研究選以「中壢慈惠堂」作為研究地點。試圖藉由社群研究以及人類學的訓練精神，對中壢慈惠堂進行深入研究。筆者以自花蓮慈惠總堂分出的第一間分堂「中壢慈惠堂」作為本研究田野地點，一是由於中壢地區一直是閩客族群混居地，二是因為在時間、空間上，中壢慈惠堂提供了我們無論是族群互動或者組織活動上得以滿足筆者研究旨趣的需求，因此以中壢慈惠堂作為田野地點，無論在時間縱貫性的發展，或者橫貫面的組織運作情形，都能更為田野研究有更深入觀察和探討。

中壢慈惠堂成立於民國四十一年，確立自總堂分靈而來的時間則是民國四十三年。堂主乃從事香舖事業，並且事業版圖遍及全省各地，於民國四十年時候來到花蓮地區，經由當時總堂成員的李阿福介紹，前往花蓮慈惠總堂進行朝拜，隨即叩請令旗回家安座。回家安座的令旗，原本僅止於家人膜拜並祈求家人平安，不過堂主家中乃從事香舖

買賣，自然而然地會吸引眾多民眾前往，許多婦人購買金香用品的同時，也會對令旗來膜拜，久而久之靈驗事蹟竟也傳遍鄉里，漸漸地就有相當多地民眾前往參拜。

民國四十三年，堂主再次造訪花蓮，這次由花蓮慈惠總堂分靈雕刻金像，並且將金身請回家安座，正式以「中壠慈惠堂」開堂供人參香、膜拜，成為自花蓮慈惠總堂分出第一分堂，奠定了中壠慈惠堂在慈惠堂體系的重要基礎。之後，堂主遭逢事業不順遂，便負笈巴西創業製作麵條，據堂主描述當初選擇到巴西也是母娘的旨意。接著在堂主到巴西之後，中壠慈惠堂在民國五十三年改組為財團法人，由范華榮擔任首屆董事長，堂內依舊保有堂主的職務並將堂主採以終身制。可見堂主的影響力並未因為堂內改組而減少。

信仰地位上，由於中壠慈惠堂作為慈惠堂信仰自東部傳播到西部的首站，陸續有多間慈惠堂的分堂，多從中壠慈惠堂分出，遍及基隆、南投、雲林…等地，突顯了中壠慈惠堂在慈惠堂體系中具有的關係網絡，以及慈惠堂信仰對於各分堂彈性與自由運作方式。即使如此，慈惠堂眾分堂對於花蓮慈惠總堂依舊保有強烈認同感，所有分堂都認可花蓮慈惠總堂的宗教地位，並且視花蓮慈惠總堂是慈惠堂的信仰聖地，每年到了花蓮慈惠總堂的堂慶，來自全國各地的分堂都會在正月份回到花蓮慈惠總堂共襄盛舉。

地理位置方面，中壠慈惠堂位居中壠元化路 SOGO 商圈，鄰近於平鎮、中壠地區，也使得信眾多來自這中壠、平鎮兩區。其所處的地理位置與中壠傳統信仰中心仁海宮媽祖廟相距不到二公里距離，在行政區劃分上中壠慈惠堂屬於興南里，仁海宮媽祖廟則為水尾里，兩里之間是相連一起。從時間縱線發展觀察，仁海宮主祀神是媽祖，且是有祭祀圈範圍的廟宇，每年與鄰近的平鎮義民廟共同進行輪祀活動，相當傳統且深植於地方生活。然而，中壠慈惠堂卻是在信眾自由樂捐之下建立之廟宇，既沒有祭祀圈也沒有輪祀活動，是別於傳統民間信仰的廟宇，依然有相當多且虔信的信眾成為母娘的契子女。另外由於中壠地理位置處於閩客族群交界之地，自古迄今總吸引到許多族群前往開墾形成了族群多樣性之情形。同樣地，中壠慈惠堂也有相當多不同族群的人前往朝拜，其中以閩南、客家族群為最大宗。

內部空間上，中壢慈惠堂主祀神是瑤池金母，同祀神有玉皇大帝、地母，陪祀神則有至聖先師、太上老君、釋迦牟尼、觀音佛祖、九天玄女、註生娘娘，還有一些放置在陪祀神龕內的如：三太子、濟公活佛、媽祖娘娘等等(參見下圖)。可謂是儒、釋、道三家齊聚一堂，為信眾提供多元且便利的信仰方式。此外，中壢慈惠堂的堂內僅有一個香爐，廟方則以瑤池金母乃神格高於玉皇大帝之說法，別於一般傳統民間信仰多爐的情形，因此整個堂內僅有一個香爐供前往參拜信眾所用。當然在內殿中尚有神明爐，僅允許廟方人員自行拜拜完後插香使用，一般信眾若是來到中壢慈惠堂還是以大殿內的香爐作為與神之間稟告而用。

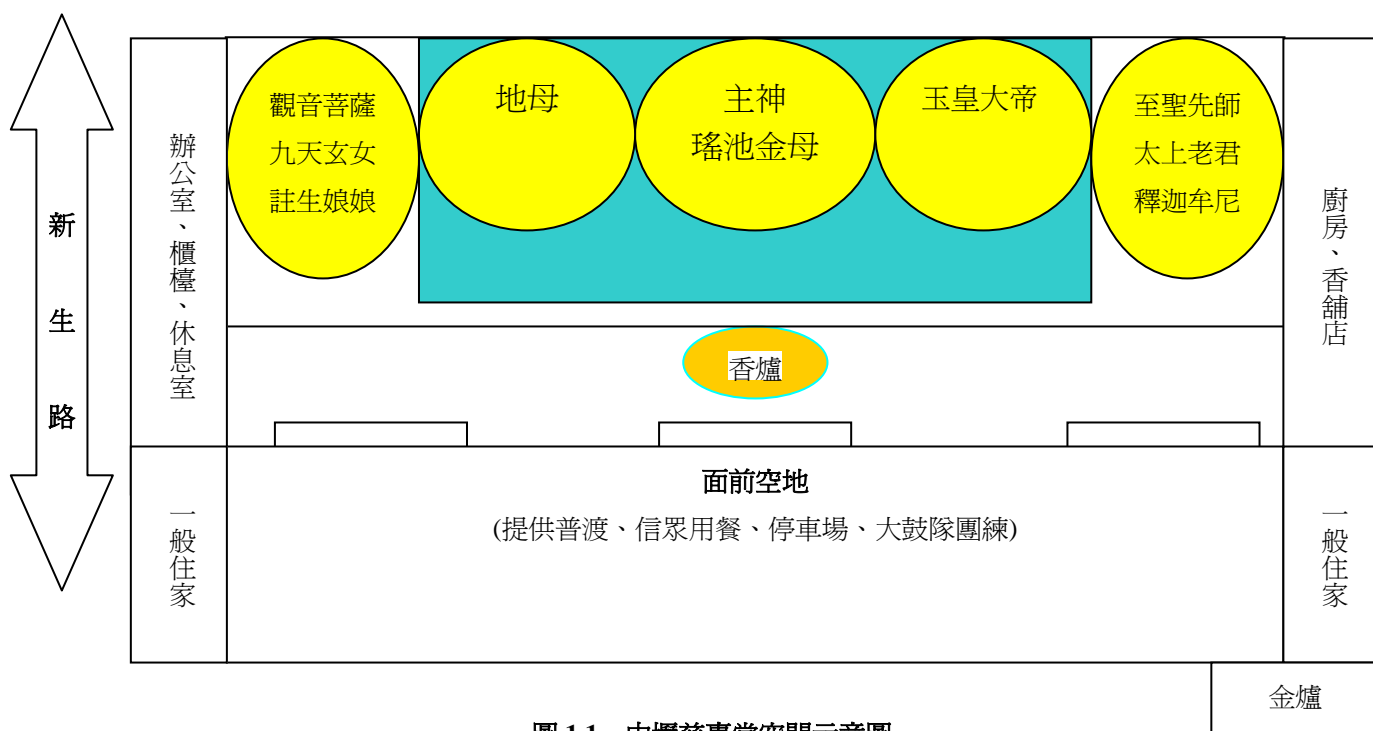


圖 1.1 中壢慈惠堂空間示意圖

筆者為田野進行超過一年的儀式參與和對信眾們深度訪談。透過參與觀察和深度訪談了解中壢慈惠堂的內部運作與發展之情況。儀式活動的參與讓筆者更加了解內部運作，活動的觀察讓我貼近了每一位信徒的觀點，深度訪談法則幫助我釐清對於慈惠堂信仰的疑問以及研究上的好奇觀點。

記得第一次踏入田野時候，身為研究生的我迄今仍然難以忘懷初入田野的心情。

這已經不是第一次找—中壢慈惠堂，既第一次經驗之後今天決定我先到中壢市

公所了解一下情形並詢問路人好了。終於如願讓我找到了這藏身在這繁榮商圈內的大廟。起先我簡直不敢相信自己的眼睛，因為我已經來回騎在這條新生路上不知道來回多少次原來它就身邊。想起課堂上老師的一段話：「人類學家是走路進入田野、社會學家則是騎車進田野。」說真的我若是走路的話，應該早就找到中壢慈惠堂了。之後，當我從廟右側進入，在我的右手邊有一間香舖，香舖前面有一張圓形桌子，周圍坐著幾位師姐正在折蓮花。對面則有一個櫃檯，是信徒拿平安符的地方，裡面坐著一位中年先生，穿著青色的棉質衫。另外就是眼前超級大尊的神像，我想這就是大家口中說的瑤池金母了。(筆者田野紀錄)

田野選擇上，對於筆者具有相當的便利性，所以得以免於舟車勞頓之苦，又因為筆者秉持人類學研究之精神，因此即使未能長期進駐在中壢慈惠堂內，筆者試著將觀察時間延長到一年左右的時間以彌補無法完全住點在田野內的遺憾。

妹妹你又來了？，今天不用上課嗎？怎麼有空過來呢？(陳廣德)

這樣重複著對話不知道經歷多少次，在田野期間從大家半信半疑到完全熟識，從完全局外人到有時候扮演半個局內人的觀察者，人類學研究精神時時刻刻在研究者身上演並且考驗著研究者的耐力和體力。

#### (四)研究過程

中壢慈惠堂的所有儀式時間都是依據農曆時間。從農曆一月份開始神佛聖誕法會、回花蓮進香活動、春斗和秋斗法會、龍華盛會…等等，一年下來平均每一個月便會有一次宗教活動，扣除初一、十五例行活動，一年就有將近 12 次之多法會活動。若是錯過了某次，只得明年再來了，因此筆者參與中壢慈惠堂的宗教活動無不是戰戰兢兢(請參見附錄一)

筆者累積了將近六十次的宗教活動，並且還有不定期的前往田野對受訪者進行深度訪談，因此累積了人類學田野基本要求，也符合人類學研究之精神。在訪談田野受訪者

時候也多次對一位以上的受訪者進行多次的訪談，主要原因是這些受訪者本身在慈惠堂的地位重要性，或者是針對某些問題不清楚部分來對慈惠堂的師兄姐進行深度訪談。

筆者使用滾雪球方式透過報導人的介紹能夠尋找到下一個受訪者，到目前為止筆者有做錄音者有 20 位，沒有錄音的受訪者則有 5 位。錄音者的身分有：董事會成員 10 位、誦經團成員 2 位、廚房組 2 位、入信慈惠堂多年的虔誠信徒 4 位以及僅有幾年的信徒 2 位。沒有錄音的受訪者多以一般信徒為多。訪談過程中，有些信徒的職位是有重疊性的，所謂有重疊性也就是職務不只一個，有些人可能身兼數職，對於堂內的大小事情也相當了解。本研究所有的訪談對象將以匿名方式進行分析，以能夠符合人類學田野研究之精神和人類學田野倫理之外，也得以保護受訪者之權益進行研究。

入信多年慈惠堂虔誠信徒筆者主要依據是否擁有「青衣」為標準。由於每一個信徒即使身為信徒不過在慈惠堂內擔任的職務有所區別，像是擔任慈惠堂內部的董事成員擁有的青衣形式就與信徒所擁有的青衣形式有所差異，彼此的信仰狀況也隨之不同。關於青衣的形式，研究者也將在其他章節來進行探討。因此，在訪談的內容上根據不同的身分，內容結構也不同，分別有下列幾個問題方向有以下三點：

第一、中壢慈惠堂屬於財團法人性質，因此，組織方面已經擁有健全的組織型態，透過內部董事會成員對中壢慈惠堂歷史背景深刻了解，以及了解成員究竟是怎樣認同慈惠堂信仰，還有內部族群互動情況。

第二、入信慈惠堂多年的虔誠信徒，則是依據虔誠情形最為研究焦點，分辨方式主要有以穿著青衣為主要受訪焦點，慈惠堂信仰最特殊的地方乃在於服裝表現上，故所以「青衣」成為慈惠堂信仰重要象徵符號，並且分辨社群之間差異重要的根據。

第三、僅有幾年的信徒，慈惠堂信仰除了青衣服裝別於一般傳統信仰之外，還是有許多非青衣信徒參與期間，所以信徒層面相當廣泛，即使沒有穿著青衣的信徒，仍然會是分析焦點，一方面可以了解信仰型態，二面則透過一般信徒了解對於慈惠堂信仰的認同感是否與青衣信徒之間有所差異，諸如此類的問題均相當值得思考。

筆者透過參與觀察法、深度訪談法為研究方法，資料蒐集方面則有田野期間蒐集的相關資料為基礎，以及筆者田野日誌輔以資料分析時使用，以符合民族學研究精神，試圖對中壢慈惠堂爬梳信仰內部的組織、活動、族群關係…等等情形有所了解。作為一個信仰社群的中壢慈惠堂，究竟是什麼樣的原因凝聚了慈惠堂社群？是什麼樣的關係讓信徒對信仰社群有如此重的認同感？還有，中壢地區本身就是族群互動多元的地方，面對一個新興成立的宗教團體，閩南、客家族群在內部互動情形到底呈現怎樣的情形呢？這些問題也將會在接下來的篇幅當中進行深入的了解與探討。

## 第五節 論文結構

本研究第一章誠如筆者以上所述。第二章則是對於中壢慈惠堂的組織與活動進行探討，中壢慈惠堂作為宗教社群，首先，以成立的歷史年代進行探究，以期能夠深入了解中壢慈惠堂的整體演變過程。同時也配合宗教活動更能夠掌握整體發展脈絡。第三章方面，筆者試圖透過慈惠堂信仰最明顯，也是最為重要的服裝「青衣」進行探討，本章研究目的是要透過服裝象徵意義來理解慈惠堂信仰對於信眾而言，服裝究竟存著怎樣的詮釋觀點還有象徵意義。第四章則是就中壢的族群混居情形來看，中壢慈惠堂地處中壢市中心，筆者欲透過中壢慈惠堂來理解內部族群關係與權力運作情形。至於第五章，筆者則對於整篇論文進行探討，以期能夠從多個層面論證宗教社群的意義究竟為何？透過多個視角來進行評論與探討。最後一章則是總結本論文的研究結果，以期透過慈惠堂信仰，能夠對社群研究還有慈惠堂信仰提供不同的研究視野。

## 第二章 中壢慈惠堂的組織與活動

本章主要對中壢慈惠堂的組織架構以及宗教活動進行分析與探討。中壢慈惠堂是自花蓮慈惠總堂分出的第一間分堂，無論是在組織發展，或者宗教活動上都已有了健全的規模，透過歷史脈絡而來，筆者將中壢慈惠堂的演變分成三個時期，並且透過時間發展進行討論。其次，宗教活動方面，主要針對中壢慈惠堂提供的宗教相關活動進行理解。以期能夠就中壢慈惠堂的組織和活動方面，能夠理解對於慈惠堂信眾對於慈惠堂信仰的認同感與歸屬桿之情形。

### 第一節 中壢慈惠堂的組織演變

首先從中壢慈惠堂的成立經過談起，主要分成三個發展時期，分別是：

- 一、民國四十一年私人神壇發展期；
- 二、民國五十三年至民國九十三年財團法人發展期；
- 三、民國九十三年迄今組織運作情形。

筆者田野期間主要以第一、二階段作為背景陳述，第三階段則有相當多的田野資料以及對於堂內運作的情形具有諸多的觀察與探討。

#### (一)民國四十一年私人神壇發展期

中壢慈惠堂成立於民國四十一年，由堂主建立，他早年從事金香事業，事業版圖遍佈整個臺灣，因緣際會下於民國四十年來到花蓮從事生意買賣，並經由友人李阿福介紹前往花蓮慈惠總堂參香膜拜。

當初想要去問事是因為剛搬到中壢這邊，按照慣例都會烹煮湯圓宴請賓客，結果湯圓沒煮成整鍋的壞了，接下來居住上又不平安，晚上都會有人在天花板上丟石頭的聲音，所以才會有人介紹到花蓮那邊問神(堂主)。

之後，堂主有感於神明靈感，所以在民國四十一年將令旗請回家中安座，平息原本

居住上的不安寧，頓時讓家人都得以平靜生活。由於堂主家中本身從事金香物品的販售，許多顧客自主性的拜起來，慢慢地母娘的靈驗事蹟在鄉里之間傳誦開來，吸引越來越多人前往朝拜。

一拜就很多人來，很靈感，什麼病都好了，都是自己醫治自己的唷！都是在那邊自己打，自己醫自己竟然就好了，有台大醫生都不給他住了，結果回來這邊自己醫治就好了。(堂主)

靈驗事蹟影響下，加速了前往朝拜信眾，使得堂主在民國四十三年再度回到花蓮慈惠總堂，得到總堂首肯之後，雕刻母娘金身回到家中供人們朝拜，正式開堂為「中壠慈惠堂」，成為自花蓮慈惠總堂分出的第一間分堂。

民國四十多年，台灣尚屬於一個民生疾苦的年代，中壠慈惠堂出現在這樣時空背景下，提供農業時代的人們一個因生活疾苦，沒有充裕的經濟能力到院就醫，改以求神問卜方式尋求生活上的解脫。中壠慈惠堂以求神問卜、扶鸞問事的方式，為當時的信眾尋求了一個紓解生活困惑的管道，更因為堂主堅持以不收分文作為經營方式，更開放性地吸引了更多信眾的參與。正因為吸引了眾多信眾的參與，群聚在廟內影響了當地警察機關的注意，可見當時的中壠慈惠堂在信眾基礎上，已經有與日俱增的現象。

這段時期的中壠慈惠堂只是一間家庭式私壇，能夠引起眾多人的加入，堂主在訪談間不是透露出自豪神情，當時的中壠慈惠堂在中壠地區也累積不少名氣，早期的中壠慈惠堂在他帶領下，在地方上奠定了穩健的基礎，吸引許多當地居民前往膜拜，這群虔誠的信眾成為日後建廟時候重要的功臣。直到民國五十三年中壠慈惠堂在組織方面，日漸趨於成熟有了莫大的轉變。

## (二)民國五十三年到民國九十三年財團法人發展期

民國五十三年，無論對中壠慈惠堂或者堂主一家都有著巨大轉變。這一年堂主由於經商關係將事業版圖轉移到巴西改從事麵食製品，一待就是五年，期間仍舊保持與中壠慈惠堂內部組織之間的緊密聯繫。

民國五十三年，由當時地方上著名的水果商范華榮發起成立財團法人，並且根據民法第六十條規定：

設立財團者，應訂立捐助章程。但以遺囑捐助者，不在此限捐助章程，應訂明法人目的及所捐財產。以遺囑捐助設立財團法人者，如無遺囑執行人時，法院得依主管機關、檢察官或利害關係人之聲請，指定遺囑執行人。

這一案提出旋即獲得信眾支持，中壢慈惠堂成立為財團法人為主的經營方式，范華榮先生先後擔任了第一屆、第二屆、第五屆董事長。在中壢慈惠堂章程中，第四章第十五條說明：「本財團設堂主一人為住持，協助董事長負責宗教活動。」(章程請見附錄二)。章程擬定時候堂主本人還在巴西，民國五十八年方才返台，返台之後並沒有因為堂主一職中止參與堂內行政事務，仍然擔任了四屆的董事以及一屆的常務董事，以董事會目前已經經營到第十一屆情形分析，堂主在中壢慈惠堂的影響力似乎沒有因為中壢慈惠堂改變經營方式產生巨大變動，依然具有舉足輕重的地位。

民國五十三年財團法人後，初期依舊維持著舊有的扶乩問事，直到民國五十八年堂主返台之後，發生了類似於焦大衛、歐大年筆下「孝筆」所發生的情形，使得堂主憤而以斧頭將鸞筆劈之，結束扶乩問事的活動。多年來，這一段回憶成為眾人不願意多陳述的記憶。就在堂主當機立斷以斧頭將鸞筆劈開的同時，結束了以扶乩問事為主要經營方式的中壢慈惠堂，確保住了信眾對於中壢慈惠堂的信賴和名譽，仍舊在地方上扮演著重要的信仰地，擁有著相當多當地人前往膜拜。

經筆者分析認為，董事會的成立乃至堂主結束了扶乩問事的活動，說明中壢慈惠堂正邁向另一個里程碑。堂主可謂中壢慈惠堂重要推手，他將給予中壢慈惠堂的董事會在組織運作上有了更加明確的方向，並且在董事會的運作影響下，保有宗教組織與董事會相輔相成的關係，成為筆者分析與觀察焦點。

### (三)民國九十三年迄今組織運作

若說范華榮先生將中壢慈惠堂推向另到有組織的信仰中心，那麼堂主可以算是徹底

改變中壢慈惠堂經營方式的重要人物。董事會運作上，依舊保有誦經團之外，陸陸續續地成立大鼓隊、廚房組、義工組…等等，透過慈惠堂信仰特有的青衣服裝，也可以觀察到組織之間的差異性。

### 1. 董事會

董事會是整個中壢慈惠堂運作的重要組織。董事會自民國五十三年成立迄今已運作到第十一屆，每一屆董事會成員人數有十三位，常務監事有三位，共有十六位成爲董監事。所有參與董事會的信眾，必須經過層層步驟才有機會進入董事會。其中最爲重要就是要具備「信徒」條件，根據中壢慈惠堂組織章程第六條所立：

凡崇拜本堂諸神聖佛皈依瑤池金母且對本財團捐助及功績顯著者經信徒二人之介紹及董事會審核通過者始得爲信徒。

所謂的信徒是組織章程所說，除了對於瑤池金母信仰相當虔誠外，必須要常出現在廟內服務、幫忙者，再來經過董事會二人推薦，以及所有董事會成員一致同意方能成爲信徒，享有選舉、罷免和被選舉權，有義務參與定期舉辦的信徒大會。又，中壢慈惠堂內部有不成文的說法，若是推選人年紀超過六十五歲以上，即使被推薦爲信徒也不得進入，廟方認爲六十五歲以上加入信徒者對於廟內的服務相當有限，因此有了這樣不成文的規定，所以在民國九十七年信徒推薦名單中就有位余姓師兄因此不得成爲信徒。除了年齡規定，還有夫妻不得雙人進入信徒內。這是近年來的不成文規定，廟方發現多數信徒是夫妻，爲了避免權力集中情形，所以廟方秉持年齡原則，以及避免夫妻都成爲信徒。

筆者根據民國九十六年資料顯示，目前中壢慈惠堂登記爲信徒者有五十五位，其中三位已往生，所以民國九十七年又再增加了八位信徒加入，截至目前爲止登記爲信徒者有六十位。人數上對於信徒的控制是根據內部董事會商討而決定，並沒有嚴格限制多少，顯示出董事會是具有控制信徒人數的權力。因此，一旦成爲信徒之後除了備感榮耀之外，廟內還會安排立誓疏文以確立了信徒在中壢慈惠堂的身分，這一項舉動也在再顯示出中壢慈惠堂信仰所具有的信仰特色是有別於一般的傳統民間信仰的，立誓疏文內容如下：

表 2.1 中壢慈惠堂信徒宣誓疏文

財團法人中壢慈惠堂信徒宣誓疏文

金恩浩蕩 天地均蒙雨澤

母德廣大 萬姓皆受神庥

今 據 宣誓人：

歲 月 日 時健生

住中華民國台灣桃園縣中壢市

奉 瑤池金母神恩庇祐 齋戒薰沐 誠惶誠懇 敬叩于

無極瑤池大聖西王金母大天尊 無極寶殿聖前曰：

今 ○○○ 初入財團法人中壢慈惠堂為記名信徒，終身為瑤池金母慈惠堂門下  
青衣弟子，而今爾後誓遵 母娘教誨格守法門堂規，盡忠盡孝，積善修德，發揮  
慈惠精神，宏揚母教不得忘背母恩，如違誓言，願受 母娘責備，謹立誓文，以表  
丹忱。 百拜再拜，叩表上

申宣誓人：沐恩信徒：○○○

監誓官：沐恩董事長：○○○

監禮官：沐恩堂主：○○○

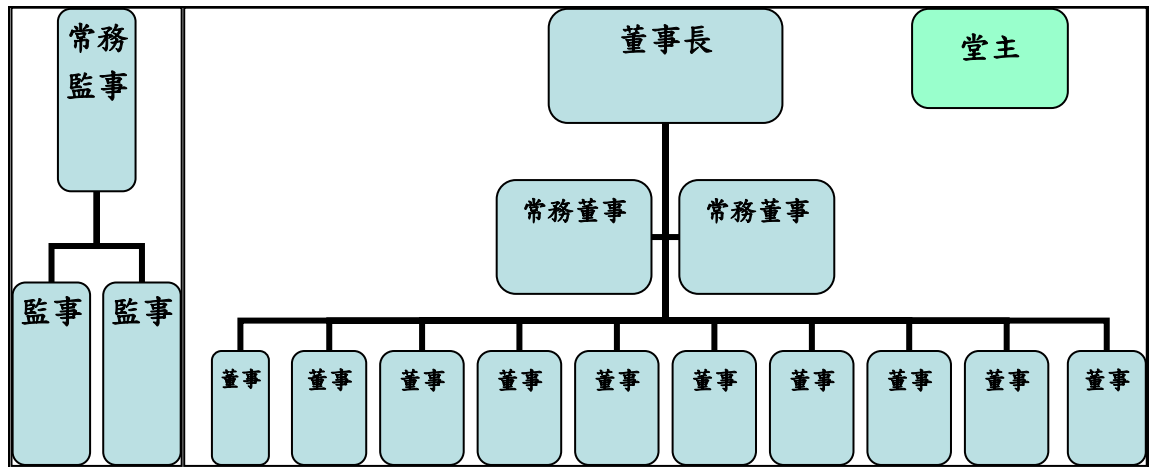
歲次 天運 中華民國○○年 ○ 月 ○ 日

信徒資格乃終身制，最重要就是行使投票權，若是成為董事會成員就能夠行使決策權力，因此董事會除了維持權力之間的平衡，對於信徒的控管則握有相當大的影響力。其中是董事會內部成員，均有相當地默契與共識，希望能夠在信徒名額上控制得當，基於此原則使得信徒人數一直沒有確定，顯示出董事會在維繫中壢慈惠堂權力運作上是具有高度影響力。

選舉規則上，目前每四年選舉一次董事會成員，每一屆均公開選舉為原則來進行投票，先由信徒推選多位候選人，並且根據票數多寡當選董事長、常務董事、董事等等職務，因此平日在廟內服務的情形顯得相當重要。不過，公開選舉也是有例外的，以第九屆董事會為例：該屆董事長誕生方式乃以「擲筊」多數聖杯者為董事長，其餘依序根據聖杯多寡決定各級幹部，其中原因是堂內已有風聞說有人將權力集中的傾向，因此堂主當機立斷便叩請母娘給予指示，就在堂主的決定之下，所有信徒一致通過，最後改以擲

筊方式產生該屆董事會成員，寫下了董事會成立迄今唯一以擲筊來誕生董事會成員。

圖 2.1 中壢慈惠堂董事會組織圖



任務上，堂主主要是廟內祭典時候重要的主祭者，其餘時間則勤走於各個慈惠堂體系分堂之間。由於堂主年歲已高，重要任務多已由黃金龍負責。其餘的董事會成員負責於堂內事務，還肩負著儀式執行者的重要任務，基本上所有的董事會成員在法會或者祭典都是當然成員，除非是特殊專門負責科儀誦讀者，其餘重要的慶典都是由董事會成員負責執行。透過與其他分堂友好往來，為中壢慈惠堂締結了不少友好互動的慈惠堂分堂，加深了彼此之間往來互動的頻率。

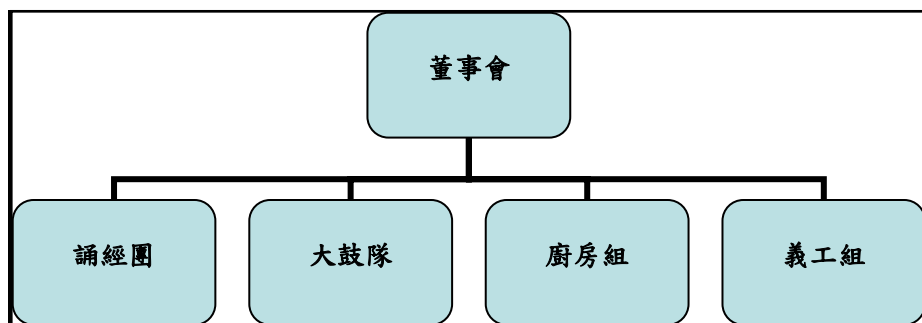
對外活動方面，董事會成員多半已經是退休年齡，一旦有慈惠堂體系分堂有慶典活動都會有派人前往參香，並由代表穿上長袍青衣代表，其餘穿上合身唐裝樣式的青衣(工作服)一同參香。當然，若是堂主也出席場合則中壢慈惠堂同時間就是分別以宗教以及財團法人之姿對友堂慶賀。

慈善活動方面，堂主在六十大壽時將子女給予的禮金轉而成立「愛心功德會」，此功德會目前由董事會一併經營管理，功德會秉持「救急不救貧」之精神，於每年農曆十二月十五日舉辦「冬令救濟」活動與同濟會合作，從中壢市公所取得低收入戶名單將近有百餘戶，根據不同情況分別給予三千、二千以及一千元，再給予米、油以茲協助。地方上，中壢慈惠堂也響應許多捐款、捐米活動，若有需要協助之地方，廟方多願意以中壢慈惠堂名義協助需要幫助的人。

以上是董事會在中壢慈惠堂主要負責的相關事務，無論是宗教儀式上、活動參與上或者是救助活動上，董事會扮演了宗教與行政事務的雙重角色。讓加入中壢慈惠堂的信眾原本只有具有了靈驗事蹟虔誠參與，進而透過董事會的推薦成為信徒之後，再來經過投票加入董事會成為具有行使決策權的一員。層層的關卡，說明了成為中壢慈惠堂的信眾在成為董事會之前，必定要奠定相當的信仰基礎，才有機會漸漸地邁入董事會核心。

由於董事會成員乃屬無給制卻又對中壢慈惠堂虔誠付出，多數起因於中壢慈惠堂母娘的靈驗事蹟，董事會成員多數人都曾經受到母娘的眷顧，使得生活、事業、家庭都有相當的保佑，漸漸地這群人秉持回饋廟內的心情，即使服務廟內出自於義務性，沒有給予任何的薪資依舊甘之如飴。此外，董事會之下依據田野報導者告知，廟內尚有附屬幾個重要組織，分別有：誦經團、大鼓隊、廚房組以及義工組(見下圖 2.2)。這些組織之中，班長職務都由董事會成員出任，扮起了宗教組織與董事會之間溝通的橋樑，讓董事會成員對組織有更加深刻緊密的聯繫，形成下對上能夠充分溝通的情形。

圖 2.2 中壢慈惠堂組織運作圖



經過多年努力，中壢慈惠堂已經有完整的組織結構，也有明確的分工體系，當然並不是每一位人都有機會成為信徒或者董事會成員，卻可以透過個人喜好或者自由意志加入每一個組織。若說董事會是維繫著中壢慈惠堂運作的主舵者，那麼結構圖下的每一個組織則是撐起中壢慈惠堂能夠凝聚眾多信眾，維持著中壢慈惠堂運作的重要團體。因此，董事會與其他組織之間是相當緊密聯繫著，並且這些組織團體也是影響著中壢慈惠堂的發展。

## 2. 大鼓隊

中壢慈惠堂大鼓隊成立於民國七十九年，全名為「中壢慈惠堂慈惠花式大鼓隊」，是目前中壢慈惠堂唯一陣頭。目前登記成員有四十二位，設有隊長、副隊長、財務、團員、顧問。其中男性有三十一位，女性有十一位，並且董事會成員全屬於大鼓隊一員。目前第八屆大鼓隊長是由劉俊強董事擔任，其餘幾屆則分別由現任董事長以及常務董事擔任。

當初成立原因乃中壢慈惠堂感於成立將近三十年，堂內沒有屬於自己的陣頭，因緣際會下由目前擔任董事的劉學興，從中牽線使得堂內一致通過此一建議，由當時幾位重要董事商討後，聘請當時平鎮義民祠大鼓隊教練葉金旺前來指導，為期三個月訓練便在大夥們簇擁下由葉金旺出任首屆隊長，之後礙於他本人事業繁忙，職務轉交張忠良擔任。

參與資格上，是以對於大鼓學習有興趣者，或者有心服務母堂者均可參加，由於沒有嚴格限制，因此吸引了相當多的信眾加入。團練時間上，平日星期一、三、五有個別練習，至於每月農曆初一、十五則是固定團練。每當晚間七點時間一到，所有成員必定會群聚在廟前空地，有人打鼓、有人敲鑼，為時近二個小時的時間。平日的大鼓練習慢慢地培養出團體默契，使得地方上一旦有任何重要慶典活動就會有人前往邀約表演。現今中壢慈惠堂的大鼓隊還是以支援慈惠堂體系的友堂慶典活動為主。服裝上，大鼓隊成員有中壢慈惠堂特別規定的服裝樣式。在特定的場合必定要穿著該服裝，突顯中壢慈惠堂花鼓隊的身分。服裝樣式即是搭配青色 POLO 上衣、黑色長褲和白色布鞋。每一位成員在重要活動場合必定以該樣式出席。

大鼓隊重要推手有二位，分別是現任王家興以及張忠良。過去這兩位均擔任過大鼓隊的隊長，張忠良擔任期間由於個人人脈影響，本身來到中壢慈惠堂已經是第三代，所以在當時的社會上經常性的慶典活動，都會帶領大鼓隊員前往各地祝賀，打響了中壢慈惠堂花鼓隊的名號。到了王家興擔任大鼓隊長時候，張忠良則擔任中壢慈惠堂的董事長一職。因此對於中壢慈惠堂的成員而言，擁有屬於自己廟內的陣頭，透過定期的團練以及對外的活動表演，似乎有助於參與者以及中壢慈惠堂成員的凝聚力的提升。大鼓隊具

有相當大的約束力，每任隊長要負起點名任務，全勤者可以在年終得到適當獎勵。對於個人而言，積極參與不但培養出在慈惠堂的重要性，透過社群互動享有共同經驗情況下，讓大鼓隊成員擁有絕佳默契。

大鼓隊除了隊長之外還有獨立財務長，定期對廟內或者成員進行會報，所以大鼓隊的分工職務有：隊長、財務長、隊員以及顧問。大鼓隊長誕生方式乃透過隊員投票決定，擔任時間視情況而定，所以大鼓隊的屆數與擔任時間與董事會有所差別，不過到了第八屆之後，即現任大鼓隊長劉俊強提議下，一律改與董事會同時間一起改選大鼓隊長，一方面得以減少人力成本上的負擔，二方面則能夠讓大鼓隊選舉與董事會選舉有所接軌。(參見歷屆大鼓隊長下表 2.2)

表 2.2 歷屆大鼓隊長

屆	姓名	年
第一屆	葉金旺	民國 79 年
第二屆	張忠良	民國 80-81 年
第三屆	張忠良	民國 82-83 年
第四屆	張忠良	民國 84-85 年
第五屆	余陳裡	民國 86-87 年
第六屆	王家興	民國 87-90 年
第七屆	王家興	民國 91-94 年
第八屆	劉俊強	民國 95-98 年

大鼓隊成員藉由定期團練以增加默契，定期來堂內服務是一種自我與神之間的行為約定，久而久之無論是個人信仰層次，或者個人在慈惠堂的能見度也逐漸提高。大鼓隊成員當中，起先是以興趣為由加入大鼓隊，經過多年的努力以及活動的參與，被當中的董事會成員推薦成為信徒，成為信徒之後的大鼓隊成員，從原本只是興趣動機加入大鼓隊，卻可以因為成為信徒有機會行使投票權，甚至加入董事會權力結構上。以目前擔任劉俊強為例，當年退休之後經過友人介紹到廟內服務，友人相繼離開廟內後，剩下他與蔣師兄依舊留在大鼓隊，多年後二位分別成為廟內重要的幹部成員。

綜觀過去的大鼓隊長可以發現到，除了第一屆與第五屆大鼓隊長沒有成為董事會成

員之外，其餘的三位大鼓隊長也都是從大鼓隊成員慢慢地成爲董事長。與其說是巧合，到不如說是因爲這些大鼓隊成員，願意付出與配合廟內活動，也才有機會逐步邁入董事會成爲重要的權利決策者。

### 3. 誦經團

自開堂迄今，誦經團是中壠慈惠堂最爲悠久的宗教組織，成立之初由堂主聘請當時新莊慈惠堂堂主前往教授誦經，誦經團主要以閩南語發音，目前則由張秀英擔任班長，並負責教導誦經。班長一家人加入中壠慈惠堂迄今超過到了第三代，自小便參加誦經團的她，耳濡目染影響下，如今已經是中壠慈惠堂相當資深的人物。

目前誦經團人數有四十一位，全部是女性，並且分爲早課和晚課兩班，早課有十五人，晚課有二十六人。課別乃根據個人意願加入，多數都是家庭主婦，所以則必須配合個人時間參與誦經。早課是早上五點半，晚課則是七點，若是冬天則自動順延半小時開始進行誦經課程。

平日誦讀經文有《玉皇大帝經》、《瑤池金母普渡收圓定慧解脫真經》以及《地母經》三部，再來根據一星期爲單位配合不同日期誦讀不同的經文，例如：星期一以上三部經文誦讀完畢，再來就是早課誦讀北斗經文、晚課則是誦讀母懺上部。若是遇到初一、十五或者大型法會時候，根據課表上所寫來執行經文誦讀，例如：秋斗法會第二天到第四天早上以誦《藥師佛》爲主(誦經課表請見附錄三)。

每次誦經人數並沒有嚴格規定，就早課目前有十五人，晚課有二十六人情況看來，由於早課主要時間相當早，所以早課僅需要負責每日或者法會該時候早課誦經即可；晚課由於人數較爲早課多，所以人員分配上相當彈性，因此負責的場次主要是晚課，遇到了法會時候下午場次也是由晚課負責誦經。經年累月培養的默契所有成員都可以配合進行著。

誦經團可是中壠慈惠堂法會舉行時候的要角，串起整個法會並傳達誦經聲音來爲信眾祈福消災，同時也是儀式執行者之一，原因是中壠慈惠堂的法會並沒有特意聘請法

師，僅有在一年一度的普渡時候才有聘請專業法師前往協助。其他法會活動僅仰賴誦經團負責所有經文誦讀，每當誦經即將告一段落時，誦經團主唱者就會引領所有誦經團者從內殿走到外殿，凡經過每一尊神面前便會暫停下來，期間誦經聲持續不斷，同時並拿起該日由廚房組準備的供品在空中來回比劃，依序在各個殿內都執行完畢之後，又再度回到母娘神尊面前，整個誦經工作便告一段落，稍作休息等待下一場次的進行。

多位師姐從小誦經到現在已經為人祖母，她們依然秉持自己的信仰日夜參與誦經團活動，張秀英便說明自己來到中壢慈惠堂從祖母開始到自己，已經是第三代人了，相較於現在誦經團主要負責誦經工作，張秀英提到過去，她說道：

以前保身符黃黃的紙，要劃這樣，我們誦經團都要幫忙劃八卦，畫完還要拿去給契母檢定(畫的好)，可以的話就蓋章，就折成四四方方拿去給舅公(櫃檯)寫王母娘娘，用紅絲帶弄好就成品了。(張秀英)

當時中壢慈惠堂尚未有完備組織與經費，參與中壢慈惠堂的信眾都要配合幫忙許多雜務協助，至於現在則不再用手畫符咒，改以印刷方式放置櫃檯供信眾自由取用。

誦經方面，過去中壢慈惠堂會根據各種神祇的聖誕來進行誦經儀式，有時候在廟方選擇良辰吉時下會在夜晚舉行，凌晨一、兩點才結束。現在則因應工商業時代，無法像過去農業時代擁有那麼多彈性時間，所以改以初一、十五分別由董事會請神過後，由誦經團配合著早課、晚課進行誦經，通常儀式都會在中午十二點前完成，若有超過兩天以上的法會，整個誦經工作也會在最後尾聲當天中午十二點以前結束誦經工作。

中壢慈惠堂不但是信仰中心，而且還是許多誦經生的成長記憶的地方。很多人對於中壢慈惠堂的情感不單單只是宗教上的，它還有濃厚的家庭宗教經驗上的記憶，以及誦經生長年培養下默契的情感。即使大多數人已經成家立業，仍舊不斷地來到廟裡服務大家，持續不斷地誦經。誦經已經成為生活中的一部分，是一種習慣的表現，也使得誦經團成員之間的情感有著濃密的革命情感，彼此在中壢慈惠堂分享了共事的宗教經驗，也在結束之後回到各自生活圈內維繫著彼此的友誼。

#### 4. 廚房組

廚房組現有登記的成員有三十九位，職務分別有：組長、副組長、班長、副班長以及組員。別於過去未成立廚房組時，僅是依附信徒自願性的參與，現在的廚房組是一個組織嚴密的團體，若是遇到了重要慶典廚房組成員總是忙進忙出一刻不得閒。

目前擔任廚房組的組長則是董事會成員林家揚，組長是由董事會成員指派任命的，協調內部成員和諧以及維持信眾們在享用餐點時候的秩序，若是有需要也要負責採買工作。每逢初一、十五廟方提供會提供素食粥、麵讓人食用，廟方稱之為「平安餐」，目的是希望前來朝拜的信眾可以吃個平安。往往一個早上廚房組成員就來往廟前的空地數十遍，煮出了將近有二十桶的粥、麵免費供人食用。只要粥、麵一出爐很快地就被一掃而空，若是手腳慢一點就只得等上下一回合才有機會吃到平安餐。

廚房組成立時間，沒有一個確切時間劃分，中壢慈惠堂很早就有免費供人想用餐點。話說早期農業時代，廟方還有在幫人問事的時候，前往問事的信眾若是一到中午時間廟方就會義務性煮食供人吃，讓遠來的信眾可以有個溫飽。慢慢地因為中壢慈惠堂的廟譽越顯提升，前往問事的人增多，以及廟內也會定期舉辦法會祭典，因此一度廟方還聘請專人負責煮飯，殊不知實在有太多信徒了導致罷工的情況。

我自己覺得都很好笑，那個時候請人煮飯，能夠給人家吃我也覺得很高興，表示我這邊很靈感，所以很多人會過來，結果那個煮飯的人竟然煮到生氣耶。（陳清富）

過去到現在仍然有很多的人都會前來享用中壢慈惠堂供應的餐點，只是在廚房組變得有系統組織之後，仰賴信眾自願性的加入，很多人是成為信眾之後感於自身的使命感所以自願加入，因此切菜、炒菜、端盤子，對於廚房組成員而言都有著相當的默契配合著。

食材方面都有相當多的地方人士捐獻，使得廟方在供應大量的食物時候，僅需要負擔柴米油鹽基本佐料即可。因為許多人出自於自願性捐獻，通常就把菜放在門口就默默

的走開，慈惠堂與信眾這樣的默契已經維持了很多年，沒有人會刻意去追溯到底是誰提供的食材，只要為母堂好很多人相當開心默默付出。

除了烹煮食物給前往參拜的信眾，廚房組還需要負責廟內所有的祭品，像是初一、十五、法會都需要由廚房組負責。像是，犒軍所要祭品就多達二十碗之多，沒有相當的人力是無法完成的。平日的犒軍則是由信眾自行結拜祭拜即可。

廚房組主要的服務範圍就是廟內為主，一旦遇到友堂需要協助的時候，就會依據實際情形，並由董事會發落需要支援的人數，再由廚房組成員自行報名完成。廟方通常屬於義務性支援，如：民國九十六年竹南某間廟宇舉辦百年洞慶活動，中壢慈惠堂則動員了有三十位成員前往協助長達一星期，期間有因為餐飲供應上的爭執，還有天候不佳前往參香信眾少於供應餐點的情形，還是在互助合作之下完成了這項任務，即使眾多師姐們早已疲憊不堪，仍然還是身體力行完成這項甜蜜的負荷。

廚房組是具有高度獨立性的團體，內部成員之間也有許多次團體存在著，不過對於瑤池金母信仰而言，她們都還是有一靈驗性基礎存在，所以都還是相安無事。若是有任何意見上的不合，都會透過協調或者組長的溝通解決，由於成員之間以女性居多且可以透過聊天認識彼此，同樣地也造成許多次團體的形成，漸漸地不難發現廚房組的次團體不少，也不容易為人所了解。

整體而言，廚房組的成員對內突顯了高度的差異性，對外則有強烈的團結。維繫著團隊之間合作還是需要透過組長協調，成員之間最終還是有一個更高層面的母娘信仰維繫著彼此，若是遇到摩擦時候最後都會把想法投射在母娘信仰上以達到社群內部和諧。

## 5. 義工組

義工組的成員目前登記有沒有一定的數目，只要是虔誠的信眾都可以被列入義工組，工作範圍主要以廟內為主，服務的對象即是來到廟內參拜的信眾，至於工作的內容有折蓮花、內殿奉茶、幫忙信眾解決疑難雜症或者指導信眾如何正確奉香…等等，服務事項相當彈性，參加者也相當多。

擔任義工組員多半是虔誠的信眾，例如：林華芬則說由於本身是就有靈駕在身上的，也會一些通靈的能力，所以若是神明告知要幫忙則會自行前往幫忙，若是信眾沒有主動詢問，盡量保持低調。另外，蘇芮珠主要的服務則是在奉茶，請神喝茶要搭配著誦經團，誦經到哪裡茶水叫要奉送到哪裡，不過蘇芮珠強調會這些口訣是因為母娘教導的，也要盡量保持低調否則會遭人非議。

在整個信仰社群當中，義工組的成員相當多元，不過多穿有青衣服裝者，都是虔信多年的信眾，若有宗教相關事宜請教她們，多半會相當熱心的告知。有些人則深怕光芒外露，遭受到其他人的忌妒。訪談過程中，多數人強調保持低調，一方面要維持個人在信仰社群當中一致性，希望可以維繫著信仰社群裡的和諧性。對於信仰社群內部難免有摩擦產生，並且這些虔誠的信眾幾乎都有豐富的宗教經驗，即使每一個人可能不盡相同，但是在面對母娘信仰時候都有著許多靈驗事蹟相伴著，存著許多多采多姿的詮釋觀，深入訪談後會或多少保有一絲的神秘感。

Cohen 曾經對兩個部落進行研究，發現到這兩個部落即使進行相同的儀式不同部落卻詮釋不同的意義(Cohen1985:97-98)。同樣地，在慈惠堂內部的義工組人員來說，每一個人都可以透過自身的體驗達到不同的信仰體驗，但是卻仍舊屬於同一個信仰社群，因為彼此是認同瑤池金母信仰，也穿著共同青衣服裝，更重要還是隸屬於中壢慈惠堂的信眾。所以中壢慈惠堂多年來有相當多的信眾加入義工組，為廟宇服務，也為母娘的契子女服務。

這一群小眾團體重要性不可忽視，對於前往參拜的信眾，義工組的師兄姐不經意的就扮演起引門人的工作。楊慶堃一書中提到，對於一神教而言所有的精神與需求都會求助於唯一的真神，中國人多神信仰傳統當中，人們就會依據不同的目的對神明祈求(范麗珠譯 2006:25-26)。中壢慈惠堂除了主神為瑤池金母之外，也提供不同的神祇供人參拜，義工組的師兄姐往往就必須要扮演著正確引導著的角色來協助前來參拜人。

信仰社群有必要於透過不同的人群刺激鞏固我群與他群差異性。初入中壢慈惠堂參

拜的信眾與師兄姐很快的就有了明顯的差異，師兄姐身穿著青衣服裝穿梭廟內，前往參拜的信眾透過師兄姐的指引有些得到了生活上的啟發，心理上的舒緩，慢慢地走入了所謂「修行路」之後，則有機會成為信仰社群的一份子。因此，義工組的師兄姐是彈性的、沒有約束力的。完全是效忠於母娘信仰，並且期待著自己修行的業績，祈禱著自己在百年後回到母娘身邊修行。

義工組的這一群人，相較於其他較有清楚組織方針的情況下，不過每一位義工成員對於母娘信仰則是相當堅定，許多人是奠定在有靈驗事蹟基礎上，使得這群人即使沒有強制約束力量，讓他們在義工組內，卻得以藉由共同的信仰對中壢慈惠堂產生強烈的認同感。

## 第二節 中壢慈惠堂的宗教活動

本節主要是對中壢慈惠堂的宗教活動進行歸納與理解，所處理的方向主要有三個層面，分別是：(一) 例行法會；(二) 定期回到花蓮總堂宗教活動；(三) 不定期與其他友堂互動活動。

這三個層面看似相同其實不然，有的屬於純粹的宗教活動，有些則是藉著宗教活動卻有旅遊層面，為信眾們帶來了不單只有宗教經驗還結合了生活經驗。陳文德(2004:7)曾提到社群不但是當地人日常生活的實踐，也必須要從當地的社會文化性質來理解，而認同(identity)、歸屬(belonging)與情感(sentiment)是社群研究必須思索重要課題。所以中壢慈惠堂宗教社群提供了信眾是情感的也為信眾建立起不少的信仰認同感，其中最重要因素就在宗教活動層面上。因此筆者試圖在這部分對田野期間所觀察與參與的情況進行討論。透過活動的舉行為信眾吸引的活動讓中壢慈惠堂參與者達到認同感、歸屬感。

### (一)堂慶與法會

中壢慈惠堂內一年的法會活動可以分為六個部分，第一、每月農曆十一日消災法會；第二、農曆初一和十五慶祝聖誕法會；第三、春斗與秋斗祈福法會；第四、與經文

相關的重要法會，如：蟠桃勝會、龍華勝會；第五、普渡法會；以及第六、一年一度的堂慶典活動。

表 2.3 中壠慈惠堂年度例行法會

編號	法會活動	說明
1	例行消災法會	每月農曆十一日,100 元/戶
2	例行聖誕法會	每月農曆初一、十五
3	春斗法會	農曆二月十九、二十、二一
4	蟠桃法會	農曆三月初一到初三
5	先天龍華勝會	農曆三月十三到十五日
6	中天龍華勝會	農曆五月十三到十五日
7	蟠桃法會	農曆六月初一到初三
8	普渡法會	農曆七月十四日
9	母娘聖誕日	農曆七月十六日到十八日,卯時過火
10	堂慶	農曆八月十五日
11	秋斗法會	農曆九月初一到初九
12	後天龍華盛會	農曆九月十三到十五

筆者將中壠慈惠堂所有的法會分為六個部分，有些屬於單純慶典活動，有些則是消災或者祈福法會。參與者可以相當自由，並且信眾能夠根據個人需求向廟宇登記並購買相關貢品前往中壠慈惠堂。

首先是每月農曆十一日的消災法會，這是信眾若感於個人生活上不順遂，或者需要化解一些內心上的不安寧，多數人自行到櫃檯登記。可以是個人的，也可以一家戶為單位參加，並且僅需要繳納一百元即可，廟方會為信眾安排兩付金紙與一張消災單子，只要等誦經法會結束之後，廟方便會由義工協助將所有的金紙化掉，並不需要本人前往處理。

其次，每月初一和十五日，主要是由董事會負責請神，再由誦經團負責誦經。過去是每月每日都會舉辦請神儀式，礙於時代轉變多數人無法配合情況下，廟方則統一改為初一和十五二日由當月所有聖誕神祇都廣邀前來慶賀。由於實在有相當多的神明聖誕，所以廟方已經自行裝訂成冊為《列聖仙神佛聖誕寶誥恭誦本》，內文主要詳細記載著每

月每日聖誕神仙名稱，儀式負責人只要透過內容恭請神明來作客即可，全程以客家話誦讀，並且請神時間根據當月聖誕神祇有所不同。至於以客家話誦讀之因與誦經團原因相近，是因為儀式負責人操以客家話，使得後期學習科儀者也就都已客家話了。

第三、春秋斗法會是祈福法會性質，春斗為期三天、秋斗則長達九天。同樣地負責科儀者，在春斗和秋斗也有專門範本《禮斗法會總誥》，內文主要一些咒語並且有是列出了相當多的神祇名稱，在法會執行前就要負責請神。誦經團方面，除了前述必須要先誦讀三本經文《玉皇大帝經》、《瑤池金母解脫真經》、《地母經》之外，九天的法會就要另外配合專門九天誦讀的課表，例如：第一天晚上就要誦讀《瑤池金母消劫救世寶懺》(請見附錄三)。

由於春斗和秋斗法會屬於祈福性質，此時廟方便會提供斗米，內部插有寶劍、鏡子、尺、剪刀等等，每一個象徵著不同意義，最後斗米內會放上每一黃色疏文，疏文內會寫入家人姓名祈求平安，法會結束之後廟方徵求自願者逐一將姓名朗讀傳達到母娘那，為家家戶戶祈福。

每一次舉辦禮斗法會參加人數眾多，多有將近千人一同共襄盛舉，中壢慈惠堂在禮斗收費上別於一般廟宇動則上萬，中壢慈惠堂提供一個既平價又人人能接受的費用，讓所有信眾都有機會參與。費用方面：母娘斗是一千二百元、玉皇斗與地母斗各要一千元、三官斗則每人三百元。禮斗法會只要結束之後，每一家戶都可以憑藉著號碼單前往領取自家的斗米將近十台斤，若是參加三官斗的人則可以領取將近一百公克的斗米。由於是祈福性質，所以相當多人踴躍參加，在法會結束之後也可以將米帶回家吃平安，成為中壢慈惠堂每年春季和秋季的重要活動。

第四、與經文相關的法會有蟠桃盛會、龍華聖會等，主要是廟方自我辦理為主，若是信眾有需要則可以自行購買壽桃為仙佛慶賀。科儀負責人就會拿著《龍華蟠桃大法會寶誥恭誦本》進行請神動作，請神結束之後再來由誦經團根據不同星期選擇誦經本。蟠桃盛會一年有二次，龍華盛會則可以分為先天、中天和後天三個盛會，而且都是依據《瑤

池金母普渡收圓定慧解脫真經》而來，經文內容就有提到瑤池金母下凡來普渡眾生，所以開啓了龍華三會情形，還有蟠桃盛會描述，《瑤命皈盤》也曾提及這樣說法，在第十九回、第二十回記載：「天曹聖會議救世，佛祖請母建慈航」、「老母慈悲決聖會，佛仙奉命度眾生」。不斷地強調瑤池金母下凡普渡救世的情形。中壢慈惠堂就是根據這些經文內容，延伸出來別於其他民間信仰的法會活動，蟠桃盛會、龍華盛會是中壢慈惠堂特有的，且依據經文而來的。

第五、普渡法會則在每年的七月十四日舉行，是唯一有到外聘請專業的法師進行一連串的儀式活動，這個法會是辦在廟門口，並且面前空地佈滿供品以及蓮花，與民間信仰無其他差異。只是要法會結束之後，便會商借信眾家中空地將所有的蓮花、祭品載到工地焚燒，同時也會有些師兄姐具有靈動現象，並且在天空中比劃一番，法會在下午將近五多鐘左右才會結束完成。

第六、除了消災祈福法會之外，在中壢慈惠堂還有一個相當重要的活動即是農曆八月十五日「中壢慈惠堂堂慶」，這一天契子女均回到中壢慈惠堂參與堂慶，堂慶主要是以祝賀中壢慈惠堂成立，也因為正值中秋節吸引了許多信眾攜帶月餅前往呈現一片特殊景象。同時廟方還廣邀地方士紳、縣市長或議員…等人參與祭典活動，這與廟方近年來積極拓展在地方上的能見度有所關聯，主祭官由董事長擔任，其餘陪祭官則以地方人士為主。當司儀以閩南語講述著所有的流程，負責儀式的師兄則以客家話來完成儀式，也說明著中壢慈惠堂的族群多元性，在參與人員莊嚴肅穆的神情下，堂慶在司儀喊著「禮成」之下結束了。

中壢慈惠堂的堂慶與例行法會的舉行有助於提升社群的認同感以及強化彼此對於中壢慈惠堂的依賴。消災祈福法會讓信眾帶著濃厚的因果輪迴觀，希望可以透過此世的消災祈福讓家人，自己得到今世生活上心安理得與來世的福報，大多數慈惠堂信眾是相當踴躍參與蟠桃和龍華盛會，希望自己可以得到祈福來日可以在修行道路上得到更多的祝福與福報。幾經詢問得知，師兄姐們參與法會之後，都感覺到家中成員的平安以及個人心靈上的安慰，所以是產生她們一直不斷地參與法會重要因素之一。近年來，廟方則

積極經營廣邀地方人士參與廟內活動，不斷地在重要時刻強調中壢慈惠堂的經營情形，對於參與人士或者信眾而言，無非也是一種情感的強化與共同經驗分享的重要關鍵。

## (二)定期回到花蓮總堂進香

每年農曆過年期間，許多人剛過完一個輕鬆愉快的農曆年，中壢慈惠堂便緊鑼密鼓的舉辦著回到花蓮總堂進香活動，一旦錯過了報名時間，就必須要等到明年了。農曆二月十八日是花蓮總堂的堂慶，全國各地來自慈惠堂系統的相關廟宇都會前往共襄盛舉，近年來已經有相當多的慈惠堂分堂如雨後春筍般成立，廟方已經在住宿方面無法負荷，使得各個慈惠堂分堂必須要分批回到花蓮總堂進香。

對中壢慈惠堂信眾來說，每年回到花蓮總堂是一件相當重要的盛事，總是吸引了很多信眾踴躍報名參與。由於廟處中壢火車站附近，所以，廟方也選以搭火車回到花蓮總堂進香。火車具備舒適便捷功能，又可以解決乘客舟車勞頓的困擾，對於年長信眾無非提供一種既可以回到花蓮總堂進香，又可以難得到花蓮遊玩的進香方式。不過因為鐵路局限制至多只能連結十一節車廂，參與人數則必須要被控制在五百上下，也讓許多未能前往參加的信眾，只能參與中壢慈惠堂回到中壢的繞境活動。

中壢慈惠堂還有一個不成文的說法那就是「三年火車、三年遊覽車」，筆者在民國九十六年以及民國九十七年研究期間共參與廟方二次的回花蓮總堂進香活動，廟方都選以火車作為該年回花蓮總堂工具，火車上一行人無不是帶著歡心喜悅的心情回到花蓮總堂，透過參與、觀察、訪談互動也都受到了信眾們深刻的感動，即使廟方不斷地奉請年邁的信眾注意個人的身體狀況，絕不要刻意勉強自己的身體，不過對於能夠回到花蓮總堂，並且回到中壢時參與一年一度的慈惠堂繞境都讓信眾備感榮耀。

本段落乃以筆者二次的參與觀察作為基礎，綜合整理筆者參與中壢慈惠堂回到花蓮總堂時候的情形。筆者並在二天一夜的進香活動當中，將活動時間分成三個階段進行討論，以希望在釐清時間脈絡同時，能夠在為進香活動剖析同時，理解到信眾在參與中壢慈惠堂的活動當下，所接收到的影響與訊息。

表 2.4 民國九十七年中壠慈惠堂回花蓮進香活動暨中壠繞境時間表

天	階段	時間	內容
第一天	第一階段	05:30	中壠慈惠堂集合，董事會請出隨行神尊。
		06:00	中壠火車站，神尊安座在第一節車廂，董事會成員負責看守神祇，隨香不能停止燃燒。
		07:00	出發前往花蓮吉安車站。
		11:30	抵達吉安車站。
		12:00	所有成員步行抵達花蓮總堂，並安座神尊於廟內。
	第二階段	21:00	全體慈惠堂信眾參加，各堂主、董事會成員於內殿依照總堂安排位置，參拜信眾則於殿外自行排列。
21:30		團拜結束。	
第二天	第三階段	07:00	花蓮總堂出發到吉安車站
		08:00	吉安車站出發回中壠
		12:00	抵達中壠車站，開始繞境活動
		14:00	回到中壠慈惠堂，神祇安座圓滿結束。

相較於傳統民間信仰在進香活動所展現的情況，黃美英(1994)研究的大甲媽祖為期八天七夜的情況而言，中壠慈惠堂呈現的進香活動可說是既簡單又不失莊嚴是相當不同的進香方式。

出發當天廟方提供了專門印有「中壠慈惠堂」字樣的背心以及名牌以利辨別，信眾根據背心與名牌很快地可以找到自己的位置。第一階段在第一天約莫五點多開始，董事會成員抵達中壠慈惠堂將隨車的神尊請示出來之後，所有神尊請到火車上安座就定位後出發。第一節車廂有董事會成員，第二節到第三節車廂以誦經團和義工組成員為主並身穿青衣。至於第四節到第七節車廂以有穿青衣的虔誠信眾與沒有穿著青衣信眾參半，第八車廂與第十一節車廂則以一般信眾為主。抵達吉安車站後由壽豐鄉花鼓隊前來助陣，中壠慈惠堂則等待總領隊整隊完畢後，由寫著中壠慈惠堂紅色布幕帶領著大家，布幕後面分別排有：黃旗與藍色旗幟共十六面，其中八面藍色旗幟是屬於中壠慈惠堂堂旗，另外八面黃色旗幟則是中華民國道教協會、中壠慈惠堂黃色令旗一面、繡有中壠瑤池金母鑾駕娘傘與中壠慈惠堂字樣的旗幟各一面、臨時成立繡旗隊成員手持十二面繡旗，站在繡旗之後的則為轎子是由董事成員負責推動轎子，隨行成員則跟在後方前進到花蓮總

堂。

持旗者是由火車內的義工組與誦經團組成，主要以穿著青衣者為主。繡旗由女性負責，道教協會的旗幟則男女均可。超過五百人浩浩蕩蕩走在原本寧靜的吉安街頭一下子就熱鬧起來。沿途中壢慈惠堂自行燃放鞭炮，所以成員充滿歡喜愉悅的心情來到花蓮總堂，最後在董事會成員獻花、獻果情況下完成了第一階段。

第二階段則是在當天晚上的團拜，主要對象是來自全省各地的慈惠堂信眾，不分男女老少全體都可以自由參加。參加時間是由廟方決定，廟方則會依據預約的分堂情況決定時間，通常是在夜間九點左右舉行。夜間時刻是每一次總堂所會舉辦的團拜時刻，全國各地的慈惠堂分堂夜間時刻都會齊聚一堂。各個分堂代表依據總堂安排分別依序排列，信眾則被安排到總廟外頭的空地，男左、女右站著，若是年歲較高者則可以依照個人的身體狀況決定是否參加跪拜活動。此刻所有的慈惠堂信眾聚集在花蓮總堂，信眾僅能仰賴身上的青衣標誌區別所屬社群，中壢慈惠堂的信眾由於穿著背後印有「中壢慈惠堂」的字樣的背心，總堂內的司儀也正在講述者前往的各個分堂堂號，說明著回到花蓮總堂慶賀總堂堂慶所有成員。

第三階段的開始是在中壢慈惠堂信眾回到中壢之後，一出火車站所有前往支援的陣頭已經陸續就位。董事會成員把神尊安座在轎子內展開瑤池金母一年一度的繞境，繞境路線從中正路出發→中央西路→中山路→環北路→元化路→中央東路→延平路→大同路，最後約莫四點鐘回到了中壢慈惠堂，為期將近四小時路程(繞境圖參見附錄五)。沿途中並沒有太多當地居民出來迎接，但廟方一經過信眾家門口，扛轎者便會將神尊來往搖晃以示歡迎。中壢慈惠堂屬於樂捐性質成立的，別於傳統民間信仰有固定的祭祀圈，因此繞境的範圍除了以中壢市中心為主，更重要沿途都會在居住在市區從事商業活動信眾家門口停留下來增加神尊停留時間。

對於所有中壢慈惠堂信眾而言參與回到花蓮進香活動固然重要，若是全程參與才是功德圓滿。無論身體多麼疲憊不堪，所有的信眾還是堅持完成繞境活動。即使廟方苦口

婆心希望年邁信眾只要是心意已到即可，千萬不要逞強身體走完全程，不過依舊可以看見許多虔信多年且年邁的信眾跟隨在母娘轎子後面。所有信眾在繞境過程中，穿著青衣或背心，虔誠的走在神轎後方，沿路有著前來支援的陣頭車子將近 10 台，並且有繡旗持旗者、道教協會掌旗者、扛轎者、扛花籃以及中壠慈惠堂大鼓隊…等等，整個隊伍長達一公里之多，所有成員呈現興奮狀態，人人手持一柱清香，若是遇到有商家也來拜就會與商家「換香」，與傳統民間信仰行為相同。

筆者參與了兩年回到中壠市區的繞境活動，第一年並未完全走完，第二年則全程參與，不過筆者發現到兩次的繞境路線完全不同，並且繞境的範圍小於當地傳統廟宇—仁海宮的祭祀圈範圍。因此筆者將中壠慈惠堂的進香活動分成三個階段來分析，主要是透過不同的階段可以理解中壠慈惠堂的社群是怎樣被強化，以及如何不斷地被強調瑤池金母信仰的重要性，以團結信仰社群。從回到花蓮總堂的路途中、夜間團拜、回到中壠繞境，三個階段都是不斷地強調中壠慈惠堂的到來，以及透過不同的形式讓參與的信眾享有共同的宗教經驗。對於中壠慈惠堂繞境活動具有了凝聚全體的效果，所有參與者回到了中壠慈惠堂情緒都是相當高昂的。整個進香活動藉由回到花蓮進香，再度將原本的社群更加的強調來自中壠慈惠堂的情形，透過繞境活動使得所有中壠市區的居民也可以認識中壠慈惠堂之外，社群內的信眾也更加團結、認同慈惠堂信仰。

在一片「藍海」內，參與的信眾找到了自我的信仰，也透過集體的行為、分享共同的宗教經驗、還有服裝、價值…等，使得中壠慈惠堂信仰社群可以不斷地在地方上、在慈惠堂系統上，擁有著相當多的信眾參與。讓進香活動不是結束在短暫的花蓮進香而已，回到了中壠之後透過繞境方式團結了內部的信眾，透過與非信眾之間的接觸，使得參與的人有更強烈的使命感，為中壠慈惠堂吸引到更多的人加入。

### (三)與其他慈惠堂的聯誼

中壠慈惠堂參與的聯誼會主要是根據：「分區聯誼會」與「北區爐下團體聯誼會」而來。前者乃被記載於《慈惠堂史》內，由總堂堂主擔任總會長，其餘分別選出北、中、

南分區聯誼會長。過去北區聯誼會長為以及副會長是由現任中壢慈惠堂堂主擔任，不過隨著時光流逝，以及總堂對於各個分堂的約束力降低，各分會形同虛設，失去了當初成立的意義。

至於北區後來自行成立的「北區爐下團體聯誼會」成立時間未確，但是經營相當的有聲有色。其中每半年的聚會活動，主要是強調母娘信仰的重要性，二來則有擲筊活動。由於此項活動乃中壢慈惠堂發起，希望北區爐下團體聯誼會所有參與分堂，能得在享有共同爐的活動之下，每半年讓所有分堂齊聚一堂，可以藉由活動讓參加者將北區共同享有的爐奉請回到自己分堂供奉。透過擲筊方式取得供奉爐這個爐半年，象徵著母娘庇祐的功能該分堂，所以吸引了相當多分堂參與。因此，許多人特地從各個地方趕往該次共同爐的分堂所在地，等待擲筊完畢，結果揭曉之後，許多分堂信眾便迅速離開，可見該爐具備了一種無法用言語形容的魅力所在。

中壢慈惠堂的對外活動，除了每半年定期的北區爐下團體聯誼會，則是不定期參與其他分堂堂慶活動為主。過去堂主擔任北區聯誼會的會長時，約束各分堂將以每五年、每十年方可舉辦大型慶典活動以舒緩了分堂數眾多，未能全部參與之情形。筆者跟隨著中壢慈惠堂參與幾次其他友堂活動發現到，主要參與代表成員以董事成員為主，內部成員彼此協調參與，若逢假日廟內則適時邀請信眾一同前往。這不但有助於中壢慈惠堂與其他友堂之間互動的效果，也達到了藉由宗教進行觀光的活動。

參加對外活動期間，中壢慈惠堂會發印有「中壢慈惠堂」字樣的背心，作為中壢慈惠堂信眾統一的服裝，即使沒有青衣服裝者只要背心一穿上，旋即產生了共同體的效果。參與團拜的信眾也很快地具有歸屬感效果。

雖然共同認同了慈惠堂信仰，由於來自於不同的地方，所屬不同的分堂，因此每一個人的歸屬感也會不盡相同。對於中壢慈惠堂信眾而言，對外參與其他友堂活動，一方面具有旅遊效果，更重要是對外的歸屬感是有差別的。當所有人代表著中壢慈惠堂前往某一個分堂參與活動，最重要就是要透過團體的認同達到共同體的效果，進而使得所有

參與信眾可以有更強烈的歸屬感，使得信仰社群有更堅固的宗教體驗。

### 第三節 小結

本章是從中壢慈惠堂的歷史脈絡鋪陳下對中壢慈惠堂各個組織之間的內部情形以及宗教活動進行描述，呈現出中壢慈惠堂在整體的樣貌。

歷史脈絡看來中壢慈惠堂的成立是在擁有一批信眾之後，才又成立為較具有規模的情況，到了民國五十三年成立財團法人之後，又歷經了內部人事異動，完整改變了中壢慈惠堂求神問事的經營方式。

董事會真正成為核心運作要在民國五十八年之後才算正式步上軌道，因此董事會迄今一直扮演掌舵者的角色，董事又是各個組織內部重要的幹部，協調上與下之間的疑難雜症。況且參與內部所有的組織都屬於自願性質，所以許多人都是由於感應到神靈事蹟，所以從人與神之間單向互動，轉而加入組織之後形成人與人互動更加頻繁，因此讓中壢慈惠堂成員得以不斷地強化自我信仰之外，也能透過組織參與讓達到更加凝聚力的效果。

至於在宗教活動上，中壢慈惠堂提供了比民間信仰還要多元且平價的功能，讓許多人可以參加，達到消災祈福的效果，使得參與者心靈上或者生理間都獲得了相當性的慰藉，這也是促使中壢慈惠堂每到了法會活動都能夠吸引相當多人參與的重要因素之一。

除了堂內例行法會之外，每年回到花蓮進香以及不定期參與其他友堂的參香活動，可謂是活動相當多元。每年回到花蓮進香活動主要參與者是所有信眾，不定期的參香活動則以董事會成員為主，若是有特殊大型慶典則會廣邀信眾一同參與。

許多活動都是藉由共同的活動參與以及經驗分享下讓信眾之間達到更加融合的感覺，參與者能夠透過共同的宗教經驗提高了彼此之間的認同感，以及對於中壢慈惠堂的歸屬感，這些活動有效促進了信眾在信仰上的聯繫。

即使對於中壢慈惠堂的信眾來說，回到花蓮或者從花蓮進香回到中壢繞境的情況看來，都屬於中壢慈惠堂信眾參與為主，與一般的繞境有相當大的差別，不過卻因為參與者集中在信眾為主，所以內部的凝聚力卻可以在與其他人差異比較上顯得更加突出並且更具能見度。

即使每年回到花蓮總堂僅有短短的兩天一夜，總是必須要趕在中午時間趕回到中壢進行繞境活動，不過短暫且緊湊的行程，意外地讓許多信眾感受到更加高度的認同感，在同一個時空之下每一個人無不是高度沸騰，高昂的氣勢，爲了就是能夠在宗教活動之下團結彼此的力量，讓中壢慈惠堂在地方上或者個人信仰上產生更加重要的意義。

所以，中壢慈惠堂作爲一個信仰社群，不單單只是提供一個信仰場合供人來拜拜罷了，還具備了健全的組織架構，吸引夠多有興趣的信眾得以加入，讓信眾與中壢慈惠堂的聯繫更加緊密。宗教活動則是爲信眾帶來了更多方面的服務，不但可以產生心靈慰藉功能，也可以達到在廟內、外認同感與歸屬感增加。

### 第三章 中壢慈惠堂的青衣

#### 頭青、尾青、家財萬貫，不值一件青衣

—中壢慈惠堂堂主 堂主

#### 第一節 宗教信仰的象徵研究

本章所要處理的是慈惠堂青衣的象徵研究。青衣是慈惠堂信仰中最為顯著，也是最重要的服裝了。舉凡各種慶典活動、誦經法會，無論信眾、誦經生、儀式執行者，每一個人都會根據自己在當下所居的地位，穿上不同款式的青衣。青衣象徵著慈惠堂信仰的精神，也是信眾對於慈惠堂信仰的重要象徵服裝。

Bowie 曾說過「人類本來就是生存在象徵世界之中」，穿上宗教慣習的衣裳後，個人將被象徵為對神的貢獻。同時，象徵是文化結構的一部分，通常不只有一個意義，它是賦予多種的且具有複雜性的意義(Bowie2000:40)。

西方思潮下的象徵人類學把文化當成象徵符號體系加以探討。象徵學派的人類學家風格各自不同，但是他們共同主張，社會與文化人類學的任務在於透視和理解被研究者的觀念與象徵型態。對他們來說，象徵是意義的『濃縮形式』(condensed form)或多種意義的聯想(王銘銘 2000:162-3)。

反觀中國傳統的象徵符號，老祖先對於陰陽五行運作概念早已深刻的環繞在象徵符號之中。象徵的概念包括了相當抽象的性質。我們運用了顏色的概念來表示不同的方位，同時也類比於不同的季節。像是所謂的五色，即青、赤、黃、白、黑，其五行類比關係是：東方、春、木、青色；南方、夏、火、赤色；中央、土、黃色；西方、秋、金、白色；北方、冬、水、黑色(呂理政 1990:57)。還可延伸到星宿…等等概念，老祖宗就透過這些象徵意義預測各種事物，而這樣的文化觀念早已根深蒂固在我們的文化邏輯當中。

宗教的象徵究竟是存有著怎樣的意義？對於我們進行分行時候有什麼樣的幫助呢？涂爾幹與莫斯合著的(2005)《原始分類》雖然沒有對原始部落當中的物品、圖騰進行象徵上的研究，卻透露出在部落當中，每一個部落自己對於圖騰符號的分類概念，根據不同文化脈絡進行分類。每一個圖騰分類的概念是清楚明白的，任誰也不會挑戰圖騰背後牽引的禁忌觀念，分類概念與文化邏輯緊緊相依。

Evan-Pritchard 從努爾人的宗教(Nuer Religion)進行研究，體現了努爾人的宗教信仰與習俗，透過當地人的宗教信仰理解他們的分類概念，和圖騰象徵呈現出的社會的分類概念。了解到努爾人在面對象徵，是清楚知道當某些物品代表某一個動物時，涉及到的經驗層面以及想像空間竟然是如此的緊密的。這也是他因而根據努爾人的宇宙論及其象徵關連來詮釋其信仰(張慧端譯 1996:229)。也就是說每一個圖騰與人所做的連結，最後還是因為某些神話、神意產生了有意義的連結，它不會憑空產生，而是根據有系統、有意義的產生。

當然，Mary Douglas 提出的純淨與危險概念對於象徵也具有相當重要的意義。她透過食物的分類系統來詮釋宗教象徵的思想，提出了食物禁忌的理論，哪些屬於污穢的，哪些屬於潔淨的，這些都是因為象徵物的範疇產生的概念，並不是因為物體本身的污穢與否而定的。因此人類不斷地在製造個人所體現出的意義以及不斷地透過集體的經驗，意即象徵最重要且深層的意義就是對象徵進行詮釋。象徵各個層面中，無論是語言、藝術、歷史或者宗教，都聯繫著符號(sign)與象徵(symbol)的區分。符號是物理世界的，是「操作者」；符號和其所代表的事物之間有一種「內在」、「自然」的關連；另一方面，象徵則是「人為的」，是「設計者」，屬於人的意義世界(張慧端 1996:252)。

同樣地，慈惠堂信仰本身也具有相當指標性的服裝「青衣」是具有相當的象徵意義。當我們對社群理論進行回顧同時，發現到服裝同樣也具有區別我群、他群最好的方式之一，所以青衣一旦被信眾穿上，慈惠堂信仰存在的價值觀、象徵性、詮釋觀就會被突顯重要性。筆者於田野期間更發到青衣不單單只是服裝，它似乎還有著更多內在意義，對慈惠堂信眾而言，青衣在各種不同場合以及時空脈絡下，總是能夠不斷地被強調，強化

了所有參與者對於服裝的依戀，同時也增強了信眾成爲慈惠堂信眾，讓信眾得以藉由服裝意義更加認同青衣爲慈惠堂信仰帶來重要的意義。

## 第二節 青衣由來

根據《慈惠堂史》〈母教特點〉內文記載著關於青衣服裝的顯性特徵，

本母教無硬性朝拜修行、日期、時間，又無任何拘束，隨人功德而修，煉身、參禪、誦經、講道，等任人自由，人人平等，親爲兄弟姐妹，無身分之區別，彼此相敬之一大家庭，身穿青衣者，則皈依之表現及誌號，（青衣又曰寶衣<sup>2</sup>）此爲母教之特點也（慈惠堂史 1979:21-2）。

慈惠堂青衣確切由來時間，筆者掌握到兩種說法：第一種說法乃源自於《慈惠堂史》而來，

三十八年歲次己丑十二月十五日即發祥第壹百貳拾天，王母啟示曰：須當塑像與擴大設堂，並賜堂號曰「慈惠堂」，同時並賜青色寶衣…（慈惠堂史 1979:39）。

；第二種來自於《瑤命皈盤》記載說，

民國四十四年歲次乙未二月十五日降曰：三月一日起，皆要裁製青衣褲，作爲參拜禮服，眾人皆不明青衣何等型式，跪求指示，當晚即示夢與簡丁木以型式及顏色乃是古代衣裳，只因現在是文明時候，並不合乎漫流，只好改爲束袖的現代服。但是婦女們的卻是束袖高領緊身，亦極雅觀，即依古法裁製其

---

<sup>2</sup> 中壢慈惠堂內部對於寶衣說法有二種形式。第一種：主要僅限於少部份人擁有，取得過程多數人告知也是母娘允諾或者托夢才可以花錢製作。該服裝形式主要是擁鳳冠、披風、繡花鞋三種，相當華麗價值不斐，顏色則是依造各信徒受到母娘托夢形式而自行請師父製作。不過該服裝現在已經受到禁止，據報導人陳述原因在於，寶衣僅限於某些人擁有（通常是年紀大的信徒才有），且製作服裝花費相當高，因此並不鼓勵大家去製作此種形式寶衣。第二種：所謂的寶衣則是信徒本身透過擲筊方式，三次聖筊之後自行購買的「青色合身唐裝」。因此，在符合研究旨趣下，我所要強調的是後者形式的寶衣，前者的寶衣僅限於小眾群體所有，也並非盛行於台灣的慈惠堂相關體系下，經報導人陳述僅有少數慈惠堂信徒才有這樣穿法，廟方則是站在不鼓勵且消極制止的態度下對前者寶衣有所限制。

詩曰：

1. 母娘救世降東濱，大展瑤門納善人。賜子青衣為禮服，來堂參拜必穿身。
2. 老娘兒女若青煙，前世修來此世緣。天下佛仙接領認，邪魔俯首伏跟前。
3. 禮服穿來自儀，力求清淨勿輕披。如逢穢處須除下，刻刻留心善保持。
4. 神仙妙化，傳授真法，心堅意切，練身健體。(瑤命皈盤 1996:94-5)。

筆者根據《瑤命皈盤》的時間推斷認為，早期慈惠堂信仰主要仰賴扶鑾問事方式得到母娘指示信仰較為仰賴神蹟顯現，自民國三十八年降臨花蓮，由蘇列東乩示說明乃瑤池金母降臨。翌年(即民國三十九年)收滿五十一名契子女，奠定了建堂基礎(中壠慈惠堂史:7-8)，之後由固定信眾到民國三十九年再度說明要雕刻金身的事由發生，接下來民國四十年降詩賜予「慈惠堂」號，一直到了民國四十四年分別以托夢和乩示給當時的五十一名契子女，經由口耳相傳之後，確立了青衣服裝的樣式，較為符合邏輯性。

至於《慈惠堂史》記載的青衣服裝由來，說法則是認為民國三十八年就有母娘啓示要雕刻金身、擴大設堂、賜名「慈惠堂」以及青衣服裝，似乎不甚合乎演變過程，畢竟廟宇草創時期，若是沒有建立成員基礎，實在難以維繫下去。因此若契子女尚未成為固定成員，又慈惠堂早期乃仰賴乩示、扶鑾方式進行，在沒有共同的經驗基礎上，社群實難維繫下去，唯有經過了人員基礎的確立，接下來的乩示才會顯得有意義。更何況五十一名契子女是在民國三十九年之後確立，因此筆者傾向於採用民國四十四年「青衣」是由乩示、夢示才有的服裝。

慈惠堂法門堂規八則當中第二則提說，

凡入堂服務或受訓者，宜必穿青衣，冠履整肅，禮貌端莊，洗掃聖前，依職務各勤其事，焚香頂禮端正鞠躬，出入必由禮門義路，謙讓溫恭，上行下效，然後歸修，以盡真誠焉。(慈惠堂史)

可見青衣對於慈惠堂而言乃是件相當重要的象徵意義，除了是母娘所賜予的，更重要對於慈惠堂來說象徵著必要的禮節以及慈惠堂本身。

筆者於中壢慈惠堂的田野研究期間發現，過去《瑤命皈盤》提及的青衣是屬於有古代衣裳樣式並且還以束袖領口樣式改良而成，截至目前為止，慈惠堂的各堂間還是有這兩種樣式服裝為主，只是中壢慈惠堂近年來則又加以拓展出另外兩種輕便的款式，分別是：1.POLO 衫以及 2.背心樣式的青衣。

綜觀以上描述，接下來筆者主要是根據田野期間觀察的四種青衣形式進行分析。分別是長袍、傳統青衣、誦經團的海青青衣、POLO 衫以及背心五種，根據信眾在中壢慈惠堂所屬的身分位置、儀式場合，都不同的樣式呈現。

### 第三節 青衣樣式

#### (一)長袍青衣

中壢慈惠堂的長袍青衣又稱禮袍。款式為素面長袍且右肩斜口有一到二個鈕結而成(請見圖 3.1)。



圖 3.1 長袍青衣，儀式執行者正在請神

過去，中壢慈惠堂還是有扶鸞時，只要廟內扶鸞時間一到，所有的正、副鸞生都必須穿上禮袍以示尊敬。隨著廟內因故停止扶鸞活動，禮袍被使用的場合則限於儀式場合了。

現在，每當禮斗法會、祈福法會舉行時，穿著禮袍的師兄們先行到內殿，手持疏文、

恭誦本進行請神儀式，請神儀式結束之後，整個法會才算正式開始。負責請神儀式者有三位，其中二位是董事會成員，另外一位是目前擔任大鼓隊總務的蔣師兄。請神時候主要以客家話誦讀，三人跪在母娘面前成一橫排面，中間者負責誦讀，旁邊其餘兩位，一位負責敲打木魚，另一位則是後期加入的信眾先行觀摩。誦讀內文依據該月份聖誕神祇數量或者法會內容而定時間長短不一。

以初一、十五聖誕法會為例，負責儀式的師兄誦讀完所有當月份聖誕的神祇之後，最後會在三個聖杯指示下，完成了請神儀式，分別對內、外再行跪拜之後，法會才正式開始，誦經團才會執行誦經活動。完成請神儀式的師兄們，便會迅速的從內殿回到辦公室，馬上將禮袍脫下，之後才得以自由地穿梭廟內各地方。其他的相關法會也同樣如此，所有的法會都由儀式執行者完成之後才算揭開，並到了儀式執行者將疏文焚燒完之後，整個儀式才算完整。週而復始的在中壠慈惠堂各個法會中上演著，訴說著穿上了禮袍的師兄，不單單只是請神、送神的儀式要執行完好，似乎少了他們，整個儀式是沒有辦法完整被呈現的。

除此之外，穿上禮袍後的師兄被賦予了神聖的使命，不能夠嬉鬧、開玩笑，必須莊嚴肅穆的心情進行儀式活動，同樣地也要遵守一些禁忌，像是：1.不可以穿禮袍進入廁所；2.不可以將禮袍穿進廚房用餐。所有人都培養出了相當默契，誰也不會犯下錯誤。嚴格說來，禮袍被穿上且出現在中壠慈惠堂的時間是相當短暫，僅在法會開始以及結束才會出現，其他的時間都是被放置在櫃子內，小心存放著。

再者，到中壠慈惠堂堂慶時，當廟內舉行盛大的活動，一到了團拜時候董事會成員也穿上禮袍，分別由堂主擔任主獻官、董事會成員有大到小依序為副主獻官、一般獻官等等，若是邀請地方人士一同參加，也同樣被要求穿禮袍進行獻禮活動。所以，禮袍這時候不是只有請神、送神儀式執行者可以穿，正式活動儀式朝拜時候也是會被央求穿上的，穿上的同時代表了全體中壠慈惠堂的信眾對於母娘、其他眾神的慶賀相當莊嚴。

所以禮袍僅有儀式執行者和董事會成員才能夠穿上的服裝，僅出現在法會、堂慶時

間，平時是不允許穿著禮袍到處游走。它對於儀式執行者來說，禮袍不但是僅有特殊身分者才有資格穿的服裝，而且穿上禮袍之後肩負了儀式執行的神聖使命，令所有的參與者無不是謹言慎行，莊嚴肅穆神情，面對任何法會活動。

## (二)合身青衣

除了長袍青衣之外，慈惠堂信仰中最為普遍的青衣款式就是合身青衣。(參見圖 3.2) 它也可以稱為最為普及的工作服。相傳此款青衣是母娘托夢的樣式，確立了慈惠堂信仰重要服裝。對於多數信眾而言能夠獲得合身青衣，一方面對於慈惠堂信仰具有相當的認識之外，最重要就是獲得了母娘的認可，所以對於信眾而言合身青衣不單是工作服，更重要是獲得了母娘的認同。

母娘托夢給兩三個人(在夢裡)都拿一些青衣去發就是這樣。之後大家每個晚上抬槓時就會問昨晚母娘有沒有跟你說什麼？他們每人都這樣說，就是先化夢，母娘就降乩，所以說「頭青、尾青，家才萬貫不如一件青衣」，說再有錢也不如得到一件青衣，這就是從以前開始。(堂主)



圖 3.2 合身青衣，隨著不同年代有所差異

服裝上，所有的合身青衣一律都是長袖。款式方面，女性多數穿著斜邊開口的青衣並且可以透過是否服裝邊緣滾有黑邊判定信仰時間，若是超過二十年以上者多數會穿上滾有黑邊的合身青衣，若是近幾年才參與者的青衣則沒有滾上黑邊較多。男性服裝則是中間開口並且有八顆賢釦，直桶的上衣並搭配青色長褲為主。即使隨著時間變化，樣式

上會做些許的改變，不過依舊是保存著合身青衣的元素在改變，頂多女性服裝上略有改變，大致上還是維持著青衣服裝的基本元素。

基本上，若是穿上合身青衣者都是虔信瑤池金母的信眾，並且此款服裝也是母娘當初降示時候所指示的服裝，所以青衣尚未販售普及化之前，信眾都必須要經過母娘認同且求得三個聖杯之後方可添購合身青衣。

根據虔信母娘信仰多年的師兄姐陳述，以前若是獲得了母娘許可擁有青衣之後，就要自行購買染料、布料剪裁製作，若是到了雨天，則會有染色、褪色的困擾。隨著時代改變，生活較為便利之後青衣不再難以獲得，現在多數只要透過三個聖杯之後即可自行購買。

以前母娘有說「頭青、尾青，家才萬貫，不值一件青衣」，意思說再有錢的人也不值那一件青衣。為了這個青衣，五十年前沒有這個青衣，都是白布，就去買青藥來染，後來染了，別人流汗之後，就會染到了。(堂主)

裝扮上，女性多以包頭、青衣、青鞋為主；男性則是穿青衣、青鞋或黑鞋。由於中壢慈惠堂並沒有提供青衣販售，所以每年信眾僅能利用回到花蓮總堂時候方可購買，使得許多信眾都會把握住一年一度難得的時刻。

禁忌上，穿著合身青衣的師兄姐訴說著過去服裝上的禁忌，像是不可以穿著合身青衣進廁所，不可以從他人家中曬衣處穿越，遇到喪事要迴避…等等。但是這個觀念早已經被現代人所改變，原因是大多數人來到中壢慈惠堂的時間不像過去一待就是一整天，往往只有重要節慶活動，或者有需要特定協助才會到廟內，其餘時間回到家後都會馬上換上一般服裝，不再穿著青衣到處走動。

更且，合身青衣主要是以服務廟內事務為主，還是會有如廁需要，所以廟內已經沒有嚴格限定，所以現在已經沒有過去傳統上嚴格限制了。因此，合身青衣對於多數而言是工作服，也是廣為信眾所穿的服裝。

### (三)誦經團的「海青」

「海青」是誦經團專門誦經時候所穿的服裝，與佛教系統誦經時候所穿的服裝稱呼相同，因此海青並不是中壢慈惠堂特有稱呼，借用了佛教對於誦經團稱呼。一般信眾是不可以隨意穿上海青的，僅有慈惠堂的誦經團成員才有資格(請見圖 3.3)。



圖 3.3 誦經團海青

款式上，中壢慈惠堂誦經團的海青樣式與佛教誦經團海青樣式有區別。中壢慈惠堂誦經團的海青是在腰際附近有打打褶，通常打有四到五褶之多，顏色上以青色為主色，僅有主誦者是穿有黃色海青，其餘則維持腰寬袖闊的標準；相較於佛教系統的誦經團海青僅有腰寬袖闊，腰際處並沒有打褶並且以黑色為主。

禁忌上，一旦誦經團成員穿上海青之後，活動範圍僅限於內殿，不可穿著海青在廟內任意走動，若需要到其他地方活動則必須要脫下海青才可。

### (四)棉質 POLO 衫

棉質 POLO 衫(請見圖 3.4)目前是大鼓隊、廚房組還有義工組主要的服裝。樣式上為左胸口附上口袋，與一般 POLO 衫並沒有太大的差異，僅此款 POLO 衫在色系上還是維持了慈惠堂信仰本有的青色。



圖 3.4 POLO 衫青衣，大鼓隊團練情形

POLO 衫的發展是在中壢慈惠堂最近十幾年才有的服裝，其他慈惠堂分堂大多沒有此款服裝，可謂是中壢慈惠堂獨有的。最早董事會剛成立大鼓隊時，並不是以現在的服裝為主，僅集體訂製運動衫作為統一服裝。隨著 POLO 衫的出現，大鼓隊則換作此款 POLO 衫最為統一的服裝，同時搭配黑褲子、白鞋子為標準形式。

至於廚房組則是以 POLO 衫為工作時統一的服裝，所以到廚房幫忙的組員都會穿上 POLO 衫，同樣地，義工組也是如廚房組一樣，只有在服裝上會有要求統一樣式以便分辨，至於褲子則沒有如大鼓隊嚴格限定。

除了大鼓隊、廚房組、義工組之外，這款服裝在慈惠堂五十週年時候也曾大量訂製，當時凡是有捐款者大多有印著中壢慈惠堂五十週年堂慶字樣服裝。由於 POLO 衫並不需要透過擲筊才有資格擁有，況且 POLO 衫對於大多數義務性協助廟內事務的信眾而言，是相當方便且輕便的服裝，所以凡是獲得的信眾多數會穿著 POLO 來廟內。

因此，若是參與組織者有機會可以獲得 POLO 衫，或者經常義務性來協助廟內事務但是沒有加入任何組織者也有機會可以獲得。通常誰可以穿上這款服裝多半由董事會成員決定，大家可以依循著相關管道透過董事會成員來獲得。

#### (五)背心

同樣地，背心也是近年來董事會統一製作的服裝。它主要是青色為底色，邊緣滾上

了黃色邊，背心兩旁左邊印有瑤池金母、右邊則印有中壢慈惠堂，樣式上與普通集會遊行時候所穿的背心相似。(請見圖 3.5)



圖 3.5 背心青衣，印有瑤池金母、中壢慈惠堂

背心通常出現在中壢慈惠堂對外集體活動時候，廟方會提供所有參與者無論是已經身穿青衣者、POLO 衫者甚至便服裝者，都會要求再披上背心以作為中壢慈惠堂集體的服裝，因此只要有中壢慈惠堂出現的地方，隨處可見印有「中壢慈惠堂」字樣的背心出現。

由於這是廟方提供，所以凡是集體活動並需要對外表示來自中壢慈惠堂時候，廟方都會發放背心要求所有參與者都必須要穿上，一旦活動結束之後，所有的背心都會再度回收。

是故，筆者透過田野的觀察發現到青衣除了有自《瑤命皈盤》而來的長袍樣式的青衣以及合身樣式的青衣，演變迄今則有誦經團的海青、義工組織的 POLO 衫以及集體活動時候的背心共五種款式，後三種服裝款式是因應組織需求而誕生的服裝，前二款式則是因為母娘藉由夢示誕生而來。

青衣是服裝的統稱，它代表了不單單只是青色服裝，它是信眾與母娘之間的關係建立，也是信眾與內部組織之間的聯繫。透過不同的款是讓我們有機會窺探中壢慈惠堂的組織與活動，藉由青衣款式的差異理解出信眾在青衣服裝取得過程以及對於青衣為本身帶來的影響會根據不同的款式產生不同的意義。

## 第四節 青衣詮釋觀

本節主要是處理筆者透過田野的參與觀察與訪談對於青衣的詮釋觀點。中壢慈惠堂的青衣主要可以分有五款分別是：1.長袍青衣、2.合身青衣、3.誦經團的海青、4.POLO衫、5.背心。其中長袍青衣與誦經團的海青屬於宗教儀式層面，因此筆者將此兩款一併納入討論，至於合身青衣則屬於個人在慈惠堂信仰中的宗教行為因此將單獨探討，至於POLO衫以及背心隸屬於不同的組織團體與時間所出現，也將逐一進行探討。以上五款青衣是當前中壢慈惠堂最為常見服裝，在中壢慈惠堂隨處可見信眾穿著青衣來往穿梭，青衣對於信眾來說是到慈惠堂必備的服裝，也是對慈惠堂信仰的重要象徵服裝。

根據上一節的描述，可以了解到參與不同組織的信眾被賦予不同款式的青衣，分屬的單位也就不同。筆者透過田野的觀察，對不同的青衣擁有者進行訪談，最後還是回歸到信仰社群層面上進一步探討，來對青衣服裝差異是否影響著中壢慈惠堂信仰社群的認同感。

### (一)長袍青衣與誦經團的「海青」

當儀式執行者身穿長袍青衣、手持誦讀本以及疏文抵達內殿之後，都相當小心謹慎的誦讀科儀本，此刻身穿長袍的師兄們象徵著傳達訊息給予眾神仙前往中壢慈惠堂一同慶賀，或者傳達訊息請示母娘保佑所有的參與者平安健康。所有儀式活動必須由儀式執行者來傳達給予神仙，就像扮演了中介者的角色傳達了各種不同的意義提供給神仙知道，無一不是嚴謹的態度處理科儀活動的相關事宜。

對於身穿長袍青衣成員而言，長袍青衣只出現在請神、送神或者團拜時候才會被穿，穿著資格上僅有董事會成員或者儀式執行者。禁忌上則嚴禁穿著長袍青衣進入人們口中「不潔」之處，如：廁所或者內殿以外的神聖地方均屬之。

長袍很有價值不可以隨便地亂穿，像是我們剛才穿的長袍那種，那是文的，請神時候就要穿，那個吃飯就不可以穿，去廁所也不可以穿，到了廁所或者

吃飯都要脫掉才行，這樣才有尊嚴(維護母娘尊嚴)。(陳廣德)

長袍青衣者爲了展現對於母娘信仰的虔敬態度，沒有人會挑戰違反規範的事情，即使明文規定也沒有人會違背對於母娘崇敬的心情。此外，廁所對於身穿長袍青衣者觀念而言是「不潔」的地方，所謂的「不潔」並不是指說外在環境上的污染，而是人們對於廁所不潔的觀念，也就是說相較於廟內神聖空間而言，廁所代表了一種不乾淨的地方，若是身穿聖潔服裝，或者處於神聖狀態，嚴禁不乾淨觀念還有概念的存在。

誠如吳師兄所言，若是穿著長袍進入廁所引發的不潔觀念，就意味著長袍青衣者一旦穿上了長袍之後，是被賦予了執行儀式的神聖使命，該神聖性是在執行宗教儀式時候的權威意義，若是破壞了這層關係，那麼神聖權威就會產生對於神的不敬態度。畢竟長袍青衣者代表整個中壢慈惠堂恭請眾神仙來到廟內作客，或者奉請母娘替所有中壢慈惠堂的信眾消災祈福。

同樣地，在請神儀式完成之後，誦經團成員便會穿上海青進入內殿進行誦讀經文的動作，直到經文完全誦讀結束之後，便馬上從內殿進到誦經團休息室脫下海青，而海青的禁忌與長袍青衣相同，不可以把海青穿入廁所、廚房內，因爲海青和長袍青衣都屬於法會活動當中最重要儀式服裝，因此海青必須要與長袍青衣配合進行，直到所有經文都誦讀完畢之後，身穿長袍青衣的師兄們就要進行送神儀式，整個活動直到師兄將疏文焚燒完畢之後才算圓滿落幕。

因此 Mary Douglas 對「潔」與「不潔」的二元結構概念進行研究，並承認日常經驗當中這些二元對立的結構是存在的且以食物來對回教徒、摩西人…等進行分析。面對不同的文化，生活受到了宗教影響的人們來說，是宗教的文化系統影響了這群人，並不是物質本身外在的骯髒與否影響了他們對於潔淨的分類概念。Douglas 指出，現代人日常生活中平凡的活動，都帶有原始儀式特點，都具有深刻的象徵意義(王銘銘 2000:421)。也就是說骯髒並不是物體本身的骯髒，而是象徵範疇所衍生出來的骯髒概念(Bowie2000:48)。因此，對於長袍青衣者來說，若是穿著長袍青衣進入不潔之處，象徵著

自己對於母娘信仰的不尊敬，若是抗拒了這樣的規範，則有可能會遭受到母娘的懲罰。

長袍青衣和海青都肩負了傳達訊息的功能並扮演了宗教權威的角色，成為儀式權威的執行者，整個法會活動都由身穿長袍青衣者掌控了儀式的開始與結束，那麼誦經團的海青就是過程中最重要的執行者。

當下的無論是穿著長袍青衣者或者身穿海青的誦經團都掌握所有儀式活動進行，具備了高度的宗教地位，嚴禁地犯下任何違反禁忌的行為。所以禁止穿著長袍青衣與海青進入廁所或者到廚房用餐，這些都是高度被禁止的行為。久而久之，所有的人都小心翼翼的遵循著約定成俗的規定，並且無不是以擔任宗教執行者為榮，因此所有人無不是以維護著母娘信仰為榮耀。

## (二)合身青衣

合身青衣是慈惠堂系統中所代表的意義是人與神關係的建立，原因是信眾經由連續擲得三次聖杯之後取得的服裝，一旦取得了該款服裝也象徵自己虔信得到了母娘的認同，進而獲得合身青衣之後也同時成為母娘的契子女，與母娘之間擬血親的關係在此建立了。在一般的民間信仰也有不少這樣的情況，信眾們相信這樣可以特別受神明的保佑；在慈惠堂中，被金母收為子女，不但是一種保佑的象徵，同時也是一種榮耀與認可(胡潔芳 2002:165)。

禁忌上，看似沒有比長袍青衣嚴格，不過卻是影響信眾對於慈惠堂信仰影響最深的服裝。所有具有青衣服裝者，一旦擁有青衣服裝之後，必定會遵循著只要到廟內才會穿青衣的規定。原因是合身青衣是母娘賜的，若不是神聖的場合是不可以隨意穿上，僅有出席關於母娘信仰相關場合才可以穿上，並且代表了自己在慈惠堂信仰的地位，以及與母娘關係的重要性。

由於合身青衣是由母娘分別依據托夢與乩示而來，其神聖性是依存共同的神話故事而來，此內容已經清楚記載在《瑤命皈盤》之中。表示著自己得到母娘的認同以及母娘的庇祐實乃信眾對於慈惠堂的認同感別具有意義。

除此之外，合身青衣的獲得能夠提升對於母娘信仰的認同感之外，多數穿著合身青衣者還會有「訓身」行爲，所謂的訓身誠如《瑤命皈盤》記載「神靈附身的訓練，使汝身心不由自主的亂跳、亂跑、氣喘神移，甚有唱歌賦曲，怒笑哀哭，亭中叩頭，地上打滾者，並不但是強身健體的運動筋力，並能消除箇疾老病而已，換言之，就是爲吾人解脫自從無始以來的業障災殃，並加消滅近世以來所作的冤愆也。」也就是說信眾在獲得青衣同時，除了是獲得母娘的賜予的榮耀與認同之外，則能夠透過訓身讓自己身強體健，消除有形的、無形的病痛。

經過這樣的理解，同樣地，中壢慈惠堂的師兄姐分別表達了訓身帶給她們自己本身得到的效果。而這樣的效果分別有三種情形：1.透過訓身治療病痛；2.藉由訓身讓自己身體更加強健；3.訓身能夠讓自己的修行更上一層樓。接下來則引述三位師兄姐的談話，

王家興在年輕時後因爲生理上的病痛求助於母娘他說道，

當初來中壢慈惠堂是自己訓練(醫病)每天晚上都來這邊訓練身體。感覺就昏昏的，每次大概持續半個鐘頭或者一個鐘頭，慢慢地不知不覺感覺好了，後來好了就常常來這邊(中壢慈惠堂)。(王家興)

經由神對人的治療，王家興得到了紓解，不知不覺從偶爾來中壢慈惠堂，到之後天天都會來中壢慈惠堂，久而久之身體上的病痛不藥而愈，使得王家興三十年來如一日，每日必定都會來到中壢慈惠堂報稻，迄今已經七十三歲的他，母娘信仰成爲他生活中一部分，更讓他願意不斷地爲中壢慈惠堂付出與奉獻。說明了王家興對於中壢慈惠堂的從原本只是單純個人信仰上的幫助，到獲得青衣以及接受訓身之後，師兄受到了母娘的眷顧身體越來越健康之後，則盡心盡力的爲中壢慈惠堂付出，加深了對於慈惠堂信仰的認同感。

黃阿霞則是讓身體更加強健，所以也會接受母娘訓身。她認爲，

感覺喔！我也不會講。(訓身)就像是好酒醉一樣，ma-say, ma-say 的轉，訓練完之後就氣色很好，很舒服啦！(黃阿霞)

嚴格來說，多數的信眾與黃阿霞相同，每當訓身完畢之後都無法充分表達被訓身時候的感覺，只有在訓身完之後表達出自己是整個身體輕鬆自在，而且反應訓身的效果。因此，許多人與王家興一樣，本身因為有些生理上的不舒服，竟然在訓身之後得到了舒緩。也有些人則是單純的接受母娘訓身，基於好還要更好的觀念，讓自己能夠強健體魄。

接下來，張阿榮最為特別，她是一位虔誠的信眾，本身除了在中壢慈惠堂進行修練之外，平時也會在家中從事修行的行為，她認為訓身就是，

人家說訓體就是要讓你的靈長大，讓你更上一層。可是神要進去你的身體跟你溝通，不是每一個人隨便跟你進去，祂會看你的修為怎樣，看你人格怎樣，然後看你修的有沒有正。因為有的人修行，表面上說我修，私底下他有沒有騙人家的錢，騙財騙色，也是有的呀！（張阿榮）

她的訓身是屬於個人修行層面，由於她平時也會透過修行幫助許多人在生活上的協助，誠如一位心靈導師一般，所以對她來說訓身是一種讓自我靈體成長的方式，也是她訓身的主要目的。

因此，訓身方面筆者在田野期間蒐集以及相關研究上歸納出兩種主要的說法，一是針對自己身體上的病痛透過「訓身」可以得到治療效果；二則是宗教性質較為深厚的修行方面。無論「訓身」傾向於哪一種狀況，每一位訓身者在過程中都會渡過了，誠如人類學家 Van Gennep 對於「通過儀式」(rites of passage)解釋的三個階段，意即無論是人或季節、集體的或者個人的，均因為儀式改變了地位(Bowie2000:151)。認為所有的通過儀式都會經歷了三個階段:脫離→中介→整合。

第一個階段意味著個人或群體脫離的象徵性行為，這個脫離會是從社會結構中的先前的地點或是從一個相當穩定的文化脫離出來；進入了中介狀態期間，(儀式主事者)會在一個模稜兩可情況，經歷的面向或許會有少許過去或者未來的屬性，甚至不具有過去或未來地位的屬性，他是夾雜在各種有明確的文化分類當中；第三階段是一個圓滿的階段，當事者已經回到了原來的世俗社會中，這個儀式主事者，無論是個人或者是團體又

再度回到了穩定的狀態，並且在穩定的結構社會中，有明確的權利和義務，對於他們的言行舉止賦予期望以符合規範並且也要符合道德標準以期能合乎新的社會型態。(Turner1978:2；劉肖洵 1983:51)。

穿上合身青衣之後的信眾似乎更容易呈現這樣的情形出現，「訓身」行為竟成為最主要的表現方式，這群人在訓身時間都短暫性的讓自己與日常生活領域有了斷裂，往往訓身持續了將近有半小時以上。若說穿著合身青衣較為容易達到訓身狀態，那麼中壢慈惠堂就提供了一個神聖的空間得以讓虔信的信眾能夠在母娘的庇祐下達到短暫性與日常生活產生隔離狀態，使得信眾在在訓身過程中，或坐、或跳、或哭、或笑…等等行為，無論多麼的激動，事後回到了現實生活之後，似乎都能夠得到情緒上或者生理上的紓解。

信眾們都聲稱當時是具有「靈駕」，靈駕是幫助個人修練，有些人則會受到靈駕指示替人進行醫療行為。當靈駕退下之後，整個人的臉上都是紅潤的，並且還描述有種喝醉酒的感覺，昏昏沉沉的樣子，內心卻格外輕鬆。因此身穿合身青衣的信眾來到中壢慈惠堂之後，面對的主要是人與神之間關係的連帶，經由神的認可之後在慈惠堂信仰中找到自己的宗教位置。獲得了神所賜予的「寶衣」使得每當來到中壢慈惠堂便要穿上寶衣，離開後回到家中便迅速地將它脫下，以視對於合身青衣的尊重。所以合身青衣除了是母娘給予信眾重要的寶衣，更重要合身青衣還是建立了自己與慈惠堂信仰重要的關係，讓自己成為慈惠堂的一員的重要過程。

至於 Victor Turner 對於結構與反結構描述下，筆者試圖藉由他的概念來對中壢慈惠堂信眾在訓身過程中的現象分析，主因是訓身過程中大多數時間是一種與現實生活隔離的狀態下進行的，與他對於朝聖時刻朝聖者是與日常生活產生斷裂情形有相似之處，都是處於一個宗教時間，一個與日常生活相當歧異性狀態。他強調的是與社會結構斷裂的過程，而非時間上的永恆。若把這樣觀念放在中壢慈惠堂的合身青衣信眾來看，發現到當信眾來到中壢慈惠堂這一神聖空間的時候，所表現出的行為如「訓身」行為都是與日常生活所斷裂的情形。

穿上合身青衣之後，象徵著自己與慈惠堂信仰的關係，它不像傳統民間信仰只有功能祈求行爲，還可以藉由神賦予的神聖力量強化自我。一旦訓練行爲，或者誦經聲音結束之後，這群合身青衣的信眾又回到原本的生活當中，回到自我家庭。他們訓身是一種短暫地進入宗教狀態，與社會斷裂的時間相當短暫，但是短暫的時刻卻賦予他們內在或者宗教觀念的改變，誠如上述王家興、黃阿霞、張阿榮，每一個人都有訓身的經驗，王家興和黃阿霞藉由訓身讓自己身體更加健康，至於張阿榮則因爲修行關係，所以能夠因爲訓身讓自己的靈能夠更加強壯。每一個人在訓身過程中得到了幫助，也促成他們多年來不斷地參與中壠慈惠堂相關活動，認同慈惠堂信仰重要因素。

另外，陳阿香還說：「(青衣)衣服是媽媽賜的。」對於她而言，到中壠慈惠堂穿著母娘賜給她的青衣，一方面是有保平安的效果，二方面也是一種尊重慈惠堂信仰的表現。週而復始的行爲渡過了五十多個寒冬，師姐依舊堅持自己對於母娘信仰忠誠，每到重要節慶她還是會受到母娘訓身一番，她說這是一種說不出的感覺，但是卻可以感受到每次只要訓身完之後，她總是相當的開心愉悅。

另一位張秀英也說明對於青衣的看法，她說：「青衣可不是隨便取得，是要作為契子、契孫之後才有資格穿的。」由於她是家族第三代來拜母娘的人，她還將自己與母娘的關係延伸到孫子關係。象徵著自己取得合身青衣已經是從祖母輩延伸到現在孫子輩的關係，與母娘之間的關係也別具意義。讓我們理解青衣所具有的象徵意義不再只是單純服裝上而已，還有著更深厚的親屬關係維繫著。

若說上述二者(長袍青衣、合身青衣)屬於人與神之間的關係建立，屬於宗教性質較爲濃厚的關係層面，那麼誦經團的海青雖然也具有宗教性質，不過它所象徵的重要性則較接近某一個組織特有的服裝意義。

### (三)POLO 衫青衣

POLO 衫青衣目前主要是大鼓隊主要的服裝，義工組、廚房組其次。與《瑤命皈盤》所描述的青衣不同，主要因應組織上需求而有的，主要是能夠在各種場合之中，輕易的

分辨出組織成員，也就是說身穿 POLO 衫者他們對中壢慈惠堂而言是相當重要且得力的助手。

凡是只要穿上 POLO 衫者象徵著自己屬於中壢慈惠堂的一份子，這些成員雖然在宗教經驗上可能沒有如合身青衣者激烈的訓身行爲，不過他們的重心主要在廚房組、大鼓隊或者義工組，協助廟內所有行政事務方面。有趣地，這些人虔信的時間並沒有合身青衣者來得長，多數人都是藉由口耳相傳以及朋友之間的推薦，在退休之後來到中壢慈惠堂最爲信仰與休閒活動的場所。因此身穿 POLO 衫的信眾在中壢慈惠堂傾向於服務性質較爲濃厚的，比較少有神秘的宗教經驗。

由於較少有濃厚的宗教經驗，POLO 衫青衣者在活動表現上相當活躍，像是大鼓隊就是中壢慈惠堂的唯一陣頭，大多數時間團員們都花費相當多的時間在大鼓練習以及默契培養，訓練場所就在廟堂外的廣場，藉由不斷地練習與表演培養出不錯地默契。

其他如廚房組身穿 POLO 衫，對內是團體一致性表現，對外則代表著中壢慈惠堂團結合作的精神。因爲中壢慈惠堂廚房組織上相當健全，每當有其他友堂需要人員協助時候，中壢慈惠堂廚房組都相當踴躍協助幫忙，而董事會都會規定所有成員必須要穿上 POLO 青衣，象徵著中壢慈惠堂團隊精神，讓夠多友堂能夠在活動中也看見中壢慈惠堂廚房組的動員力量。

POLO 衫對於中壢慈惠堂所有的組織成員來說，是統一成員之間的制服也是象徵著成員們對於中壢慈惠堂的認同感，即使身處於其他地方也要時時刻刻說明著自己是中壢慈惠堂的一份子。

#### (四)背心

每當中壢慈惠堂對外有集體行動的時候，廟方都會提供背心給所有參與者穿上，一方面便於辨認身分，二方面則可以在一片「藍海」中透過服裝統一性突顯中壢慈惠堂的一體感。

此處的背心是透過廟方提供，也就是說廟方希望在對外活動時候能夠呈現中壢慈惠堂所有成員的一致性，即使有些人已經身穿的合身青衣或者 POLO 衫，但是為了能夠達到所有成員都有著共同一致性的效果，因此廟方則會在對外活動的同時發背心青衣，無論來自各個層面的信眾都可以被分辨出來自中壢慈惠堂的成員。

筆者參與了多次中壢慈惠堂對外活動，其中另筆者印象深刻就屬回到花蓮總堂的時候，所有成員在乘坐火車前往花蓮的途中，廟方就會在各個車廂分配給各組組長負責發放背心，作為識別其他慈惠堂的最好標誌。一方面能夠在眾多信眾齊聚花蓮慈惠總堂時候迅速的分辨出哪些屬於我們中壢慈惠堂之外，還可以透過服裝上的一致性呈現出中壢慈惠堂的氣勢與精神。一行人浩浩蕩蕩從吉安車站步行到花蓮慈惠總堂，過程中行經了當地的住家，凡是探頭出來的人就可以馬上透過背心得知來自中壢慈惠堂的信眾。

當來自各地的慈惠堂分堂齊聚在花蓮總堂的時分，中壢慈惠堂得以透過大型的活動再次突顯了中壢慈惠堂率領眾多信眾前往共襄盛舉的情況看來，背心青衣是象徵著中壢慈惠堂屬於信仰社群的團體，在面對不同友堂齊聚一堂時候，意味著中壢慈惠堂是一支相當盛大且具備多數信眾的信仰團體。

## 第五節 小結

本章主要是透過不同款式的青衣進行研究，發現慈惠堂信仰中的青衣是有不同層面，並且依據不同的款式所代表的意義也不盡相同。其中在中壢慈惠堂中就可以將青衣分為五種款式，透過不同的款式在中壢慈惠堂內部的功能上了解到，青衣與信仰社群的聯繫相當緊密，也間接的讓我們知道，即使不同款式的青衣，最終都還是圍繞在中壢慈惠堂的儀式、組織、活動、個人信仰上，也突顯了青衣的多樣性會隨著不同的款式而呈現不同意義。

是故，將服裝作為全體重要的符號象徵的同時，它被賦予得意義則隨著不同的款式

而有所差別。誠如長袍青衣與誦經團的海青，意味著中壢慈惠堂在儀式活動上重要的服裝，對於法會活動都必須仰賴這二款式青衣擁有者來執行所有的法會活動，並且透過彼此相互合作之下，得以讓所有信仰社群在活動當中得到信仰上的歸屬感，以及對於信仰社群的認同感。因此兩款青衣就在相互配合下完成了無數次的法會活動。正因為具備了儀式活動的執行，所以此二款的青衣是關係著整個法會活動缺一不可。

合身青衣是虔信慈惠堂信仰最為普遍的服裝，它說明了個人與母娘之間擬血親的建立，成為母娘的契子女之後並且有機會接受母娘的訓身，不但可以強健體魄，而且還可以藉此機會訓練自我的靈力。服裝象徵著母娘的祝福，能夠在獲得合身青衣之後得到母娘的訓練，讓自己在生活上或者信仰上有著更加堅信母娘信仰的可能，這會比其他青衣擁有者更具備更多宗教經驗，讓個人與慈惠堂信仰能夠更加緊密相連。

至於 POLO 衫與背心青衣，雖然沒有母娘神話最為基礎，不過卻是因應了組織需要而發展出來的款式，它們象徵的意義並沒有太多宗教色彩，卻是信仰團體重要的服裝。原因是它們不用經過擲角方式獲得服裝，往往是出於自願性的加入組織或者出席團體活動時候才需要被穿上，所以對於集體性行為具有團結力量的效果。

另外，每當中壢慈惠堂對外集體活動時候，無論信眾身穿何種服裝，廟方為了方便以及統一成員之間的差異性，所以發放的背心是相當有意義的。所有參與者能夠在各地友堂齊聚同時，清楚表明來自中壢慈惠堂的宗教團體，無非就是要凝聚中壢慈惠堂信仰群眾之間的團結性，也希望能夠透過團體活動增進信仰社群之間的認同感。

青衣服裝對內具有重要的象徵意義，背後可能環繞著神話儀式、禁忌或者只是組織策略…等等，讓我們能夠透過不同的青衣款式，爬梳出對於慈惠堂信仰的差異。有些人具備了較為深厚的宗教經驗，有些人則是傾向於對於宗教信仰的服務，這些在再顯示了信仰社群透過了服裝凝聚了信眾，並且透過不同的方式讓所有的信眾在參與宗教的同時，能夠找尋到屬於自己的認同方式，讓信仰社群得以不斷地對信仰產生情感聯繫。信眾透過「青衣」強化了彼此之間的連帶關係，可以是工作的夥伴，可以是擬血親的親屬

關係，讓所有來自各地的信眾，藉由慈惠堂信仰，存著共同的宗教經驗，不斷地讓加入者可以感受到慈惠堂信仰的力量，社群內部的緊密性也隨之提高。

## 第四章 從中壢慈惠堂看閩客族群關係

本章主要對中壢慈惠堂的閩客族群關係進行討論，希冀了解信仰社群在面對族群差異時候，是否會因為共同信仰而消弭彼此之間的族群偏差，若是如此那又會是什麼樣的原因造成觀念的消弭呢？

### 第一節 中壢地區族群關係

首先從歷史脈絡進行了解，據游振明(2000)研究得知，中壢地區在清朝期間就已經有漢人入墾，由於位置關係使得許多源於北部地區的粵籍人士因為械鬥、生活…等等因素，各籍人士紛紛遷居於此。十八世紀中期開墾團進入中壢一帶，墾民之中就有閩南人與客家人兼容合作。之後便接連因為爭奪土地利益發生了械鬥事件。丘昌泰(2006)引述連文希對於中壢歷史的描述，連說三百多年前的中壢還是以泰雅族和凱達格蘭族人為多，清朝之際開始有廣東人與福建人漸漸地來到此地，前後迄今將近有二百多年的歷史。

中壢慈惠堂位居在中壢市商圈附近，受到附近八個鄉市鎮所包圍，北鄰大園鄉、依次分別為，蘆竹鄉、桃園市以及八德市；南邊則與平鎮市相鄰，西面則與楊梅鎮、新屋鄉、觀音鄉相鄰。中壢市地理志(2001)內文寫到了在中壢市的居民以閩、客為主，在街上大多數均能使用兩種方言。



圖 4.1 中壢市空間位置圖

(取自 <http://www.chunglicity.gov.tw/Jungli/intro/dept3/list.asp>)

廟宇為地方藝文、民間信仰、知識所累積而成的空間，與地方發展有著密不可分的關係，廟埕則為傳統文化展演、社群互動所發生的重要場域，亦是常民活動的文化空間(林政逸、辛晚教 2001:107)。中壢慈惠堂作為一間廟宇，在中壢地區的發展將近有六十年，信徒超過千人(此數據乃根據每年平安燈的人數推估而來)，在中壢地區也已經呈現重要的信仰中心。廟內於民國五十三年改組為董事會，組織成員有董事長、監事、董事所組成，並且閩南、客家人合作其中。信徒方面，則有來自鄰近鄉鎮或者本地的居民為主，同樣也是客家、閩南居民為多。

所謂的客家族群在楊文山(2004)對全國客家人口基礎調查中認為，客家族群的認定不外乎依據血統、語言和文化，另外也可能因為政治、經濟、社會、文化等環境的變動，造成族群認同的變化—也就是「多重認定」。大部分研究者還是依據自我族群認定即主觀認定為研究標準，這樣的受訪者也代表具有較其他人有強烈的客家族群意識。筆者將依第一章根據Barth對於族群主觀認定界定定義以及王甫昌對於族群的多重定義對中壢慈惠堂受訪者進行族群分類。

除此之外，筆者曾參與民國九十五年南桃園計畫研究一案，該計畫案中乃是針對中壢地區各個族群有：客家人、閩南人、外省人、原住民以及新移民探討，對於不同族群之間的刻板印象，其中又以對於客家人的族群印象為焦點。研究結果之一顯示，大部分居住在中壢地區的非客家人，多數能夠接受客家話，並且也會學習客家話為多，尚未學習客家話之前，對於客家族群的刻板印象多為負面的多，像是客家人是小氣的、客家人比較難相處…等等。一旦學習客家話，進而了解客家人的溝通內容，對於原本的刻板印象也就降低了。說明了語言若成為溝通上的障礙會造成族群關係的惡化，相反的卻也因為語言的學習與互通消弭族群間刻板印象的誤解。

當語言被當成是一個族群分類重要指標，或者被認為是族群認同的組成分子，那麼每一個人對於自我母語的認同，就是具備了自我的族群意識，也得以透過不同語言對族群分類。一旦在溝通語言能夠相互學習之後，似乎有助於弱化對於族群刻板的負面印象。依此，筆者透過中壢慈惠堂內的信眾們進行研究，期望得以了解是否會因為語言隔

閩或者族群差異使得信眾的族群關係有所差異，並且在共同的的宗教信仰、共同的宗教經驗是否有助於化解彼此之間的族群差異。

過去特以閩南和客家族群進行的探討不在少數，只是針對某一個宗教信仰並且探討內部的族群關係則少有研究。本研究地點是閩客族群混居所在地，而中壢慈惠堂也是閩客族群的信仰地方，筆者將深入探討中壢慈惠堂的族群間的關係。

## 第二節 中壢慈惠堂的族群關係

「吾係關西介客(家)人」(范明成)

「我是閩南人，在中壢長大，祖先在南崁」(張忠良)

「我係下港人」(黃阿霞)

無論是閩南語或客家話，住在中壢已經多久時間，每當受訪者被詢問到來自何處，每一受訪者都能夠輕易的回答，以顯示出大家對於自己族群身分是相當清楚。筆者詢問受訪者的族群身分時候，主要是透過受訪者本身自我意識下而分類，並以血緣、文化基礎作為輔助。另外，則由受訪者協助完成中壢慈惠堂內部組織的族群比例情形。

### (一)內部組織族群關係

#### 1.董事會

中壢慈惠堂迄今已運作到第十一屆，從歷屆董事會成員看來，客家人佔有相當高的比例，其中董事長就有十屆由客家人所任，僅有一屆為閩南人擔任。董事會比例上，客家人每一屆都有將近七成以上出任董事會幹部，到了近兩屆開始閩客董事會比例才漸漸趨於平緩。

閩南人在董事會比例雖然長期趨於弱勢，不過其堂主最為特別，不但是中壢慈惠堂的堂主，而且還曾經出任四屆的董事與常務董事一職，亦即堂主曾經同為堂主與董事幹部，可見堂主具有的影響力不容忽視。

#### 2.誦經團與科儀組

誦經團部份，乃中壢慈惠堂成立最久的一個團體，成員都由女性信眾擔任。誦經團

成員分有早晚兩課，早課有十五位，晚課則有二十六位。族群比例上，閩客族群各佔一半。經文上，誦經團以閩南語誦讀經文，對於閩南話不甚流利的誦經生來說，初期學習經驗是相當辛苦的，其中鍾蓮香曾說到，

我爸爸就說你去加入誦經團當誦經生，不然你讀書之後就會忘記。我們以前很辛苦，我又不是閩南人，唸那個字好難唸喔！凹不回來多痛苦，很難唸入。客家人就凹不過來。(鍾蓮香)

堂主當初成立誦經團時候，是由後來成立新莊慈惠堂堂主教導，由於她本身是為閩南人，因此所有的誦經生學習經文時候就使用閩南語。對於大部分的成員而言，語言是可以克服的，因此許多人在加入誦經團之後開始學習用閩南語發音誦讀經文。另外有些則本身已經會說客家話與閩南話，因此在誦讀經文上沒有造成太大的障礙。所以，在誦經團內部成員，彼此之間是閩南語、客家話交雜在談話當中，除了誦經時候必須用閩南語之外，其餘時間大多是閩南人用客家話與客家人交談，或者是客家人用閩南話與閩南人交談。

科儀組方面，目前科儀負責人有三位男性師兄，三位之中有二位是董事會幹部，一位則是專門被指定科儀學習者。三位當中又有一位師兄是閩南人，另外二位則為客家人。不過，中壢慈惠堂內所有的請神、送神的科儀都是用客家話，主因乃最初負責科儀者是客家人，傳承下來之後所有學習者都必須用客家話進行科儀儀式。中壢慈惠堂的誦讀科儀本根據不同法會有所不同，不過每次都要進行將進三十分鐘的儀式，所以若是全程用客家話誦讀，沒有流利的客家話則相當難以做到。對於同為儀式負責人且又是閩南人的洪家聲而言，

我會講客家話，因為我太太就是客家人，講客家話對我來說沒有太大問題啦！(洪家聲)

洪家聲過去生活經驗和婚姻關係，讓他即使身為閩南人也能夠流利的說上客家話，所以可以發現到他平時使用的語言有閩南語、客家語。筆者發現許多信眾多會說客家話與閩南話，即使只會說一種方言，卻也有學習另外一種方言的動機，目的就是需要自己

可以在宗教信仰同時，與其他共同信仰的信眾溝通，並且分享宗教經驗，以及能夠在私下聚會同時，透過語言溝通達到良性互動的可能。

### 3.義工組

義工組方面，目前廟內登記有八十位，客家人佔有七成以上，以女性居多有五十位左右。成爲義工組的方式有兩種，一種是董事會成員任命的，或者是自行主動報名參加。其中許多婦女加入中壠慈惠堂超過二十年之久，她們乃中壠慈惠堂最爲重要的信仰成員。由於登記人數眾多，中壠慈惠堂內總是可以看見她們的身影穿梭期間，不時可以聽到客家話與閩南話彼此交談著，或者只有聽到兩位婦女用客家話對談，又或者是年輕小姐、中年婦女多數則可以閩南話與客家話交談著。像是一位客籍蘇芮珠則向我透露自己加入中壠慈惠堂的經過，此外還強調自己因爲是客家人，所以不會說閩南話的情形，蘇芮珠說道，

我生了三個小孩子之後(月經)就沒有來了。我媽媽就來問，就說我是上面派下來的…祂說你(我)不是生病，是這樣就乾淨了啦！所以我二十六歲沒有(月經)那個，我就加入契子，登記成爲祂孩子。而我二十六歲就拜到現在，現在都七十三歲了啦！每次來都要奉茶，還要唸奉茶語，不過我不會講閩南話。(蘇芮珠)

也就是說，蘇芮珠每次來奉茶都是用客家話來進行敬奉語，看見她與人交談也都是用客家話進行交談，雖然她不會說閩南語，但是她的國語溝通相當流利，也彌補在語言隔閡上的缺憾，使得她與其他非客籍師姐相處時候，依然能夠溝通無礙。

陳阿香也是相當虔誠的一位信眾，同樣也是追隨著母娘信仰超過五十年者，由於過去她從事蔬果小販生意，因此閩南語和客家話對她來說則沒有太大的阻礙，使得她能夠輕鬆的與其他師姐們談天說地。最爲陳阿香津津樂道的是回憶堂主之妻，由於堂主一家是閩南籍，剛搬到中壠時候並不會說客家話，在族群接觸之後堂主一家多能夠用客家話與信眾溝通。

她(堂主之妻)是閩南人，讓這些師姐們教到會講客家話。這裡以前是廚房(現在辦公室)，我就去賣水果賣完，吃完飯之後，就再那邊五點多就去幫忙夾東西，他就一直丟進去炸東西，我們就在旁邊幫忙。(陳阿香)

以上說明了長期的閩客族群在中壢慈惠堂互動下，彼此之間爲了能夠在廟內工作得以溝通，以及能夠在溝通中相互了解，自然而然地學習此彼此的語言了。

另外同樣也是語言學習的例子，即是閩籍林華芬，她說到：

來到中壢慈惠堂之後爲了要能夠和其他師姐溝通，我也會開始想要學習客家話，不過現在若是聽到太難的，或者我聽不懂得時候，我就會說請說國語，我聽不懂(客家話)。(林華芬)

林華芬的語言學習，是加入了中壢慈惠堂之後由於需要與其他師姐們溝通才開始學習。筆者還發現到，師姐們只要是和林華芬說話，也多以閩南話、國語和她溝通，彼此之間還是能夠建立在互相尊敬之下互動。

對於義工組而言，無論是客家話或者閩南話，都因爲長期接觸之下，動起了學習對方語言的心態。多數客家人過去生活經驗，培養了說客家話與閩南話的能力，多數閩南人則少有會說客家話且同時說閩南話，會說客家話者人多半是土生土長中壢地區，至於只會說閩南語者而不會說客家話的人，多半是近年來才搬到中壢居住的。其中黃阿霞就是典型的例子，她這幾年搬到中壢，在她身上可以看見對於客家人的刻板印象，

若是聽不懂就不要聽，其實還是有客家人、閩南人之分啦！客家人本來就與閩南人比較不好相處，只是大家都是來拜拜(母娘)的，沒有差啦！(黃阿霞)

但是卻發現還是有族群差別，還是聽不懂客家話，無論相處融洽與否，但是都是母娘的契子女之下，都還是維繫著中壢慈惠堂的族群和諧，反倒是讓我們知道，共同信仰對於來自各地族群的信眾，最終還是會回歸到信仰層面上，畢竟大家都是母娘的孩子。

#### 4.大鼓隊

再者大鼓隊目前都登記人數有四十三位，其中男女比例爲三比二，客家籍佔有二十八位，閩南籍則有十五位。其中相當有趣現象是董事會所有成員都有加入大鼓隊，並且內部還有多對夫妻檔、兄弟檔、父子檔。平日的團隊練習以及定期的活動支援，使得內部成員之間的感情相當緊密。

族群關係雖有差異，不過就如目前擔任大鼓隊長閩籍劉俊強所言，

若是聽不懂就不要聽，反正我是來拜母娘的，若是不懂就不要去理會它。(劉俊強)

由於劉俊強乃因為工作關係北遷來到中壢，工作上、生活上習得了些許的客家話，但是依然未能完全了解，因此就他認為來拜拜最重要的不是族群上的差別，即使有族群上的區別，也不要因為信仰產生了衝突，更重要大家都是來拜拜具有共同信仰的，應該維繫著彼此之間的族群和諧才對。

## 5. 廚房組

廚房組方面，目前登記成員有四十位，以女性居多有三十五位，客家人與閩南人比例是三比一，客家人有三十位。廚房內可以清楚聽到客家話和閩南話交互使用，協商著要怎樣炒菜、菜要什麼時候上桌或者是誰要負責鋪桌子、端盤子。多數時間是有專門炒菜的師兄姐，並且收拾碗筷、洗滌餐具工作則也有專門師姐，分工相當完整。平時在中壢慈惠堂的廚房組，族群之間的差異並沒有會刻意分類，然而，就筆者觀察發現，閩籍和客籍師姐們各自群聚一起，此乃方便工作上分工，也可以在工作時候邊工作邊聊天。即便如此閩南、客家之間的界線平時不會被刻意分類，一旦溝通語言上有所差別之後，族群之間的界線自然而然地就將閩南和客家族群分開。

此外，中壢慈惠堂的廚房工作，其會根據董事會的適時安排，參與其他友堂的活動。中壢慈惠堂廚房組於九十六年十二月期間支援苗栗獅頭山舍利洞的動慶八天，負責所有到訪參客的飲食，期間師兄姐上山、下山輪番上陣，筆者則參與整個活動的最後二天活動，主要是要了解廚房組的分工情形，因此筆者發現到廚房組無論在中壢慈惠堂或者對外的活動，除了身穿 POLO 衫青衣之外，廚房內的大小事物，無論客家或者閩南都是訓練有素，成員之間強調的是中壢慈惠堂團隊的精神，彼此都是相互協助完成一道道餐點，有人負責招呼遠道而來的參香信眾、有人則負責端菜、有人則是挑菜煮菜…等等，一旦遇到了問題，組長成為重要的協調者。正因為每一位組員均已經培養相當默契，族群之間的界線在工作時刻是不會被挑起的，最要緊的是將份內事情完成，是故，筆者即使參與期間也僅能協助廚房外事務，如：餐桌墊鋪設、排椅子…等等，廚房內事物則由成員之間，長期培養的默契下完成了工作。

### (二) 一般信眾的互動關係

中壢慈惠堂除了有完整的組織團隊，更重要的是還有眾多的信眾維繫著廟宇的運作。因此單獨自行前往且不屬於任何組織團隊的信眾，所扮演的角色偏重在個人信仰上，以及信眾自己在廟宇中與其他人互動的情形，都會是影響了日後是否願意持續不斷

地到中壢慈惠堂的意願。一方面可以是信仰實踐，二方面則是因爲人與人之間所建立的情感網絡。

中壢慈惠堂提供的不單只是信仰場所，更重要還有人與人之間所分享的情感元素，使得信仰社群能夠在共同分享、共同經驗之下強化了彼此對於信仰社群的凝聚力和認同感。我們都知道，每一個人都有信仰的自由，在決定哪間廟宇會是個人前往參拜之前，動機是個人的。一旦情感建築之後，動機便是多樣化的，使得信仰不在是個人而已，它的背後已經充滿了更多因素，它可以是宗教價值觀、共同的族群、性別、血緣…等等因素。

所以，筆者長期田野觀察中發現，許多信眾會定期來到中壢慈惠堂，哪怕是刮風、下雨都願意來，慢慢地可以看出除了自己與神之間的約定之外，還有人情網絡所維繫了自己與他、自己與廟宇關係的建立。同時還發現，信眾來到中壢慈惠堂之後，許多人會圍在一起談天說地，有人談論著人生大道理，有人則是交換最近在信仰上的心得。同時間可以發現閩南語、客家話都成爲團隊區別的方式。此時的閩南人多半操閩南語口音交談著，另外客家人則也是開心的分享著最近的宗教心得，當然有些人具備了『雙聲帶』，意旨既能說客家話也會說閩南話，穿梭在不同的方言群之間。

在訪談一位經常與其妻子來廟宇的師兄，對於其他族群之間的看法，特別是客家人，他則說：

哪有什麼分？客家人當中也有好人、閩南人當中也有壞人，若是要說那就外省人就最重義氣，我以前在南部就有跟客家人接觸，所以我覺得什麼族群的人沒有差啦！（李阿泉）

對於信眾來說族群差別並不會造成彼此之間的成見，不過筆者卻在田野期間，觀察到即使強調沒有族群差異，不過卻會因爲語言溝通上、同樣是屬於某一個族群份子，使得一到了聚會時刻，所有的信眾都會竭盡所能的與自己語言溝通方便，以及屬於同一族群者群聚。

因此多數的信眾認爲，彼此之間不會因爲族群差異有互動上的困難。筆者發現最終原因還是可以歸納出三點：

第一、多數信眾都會說客家話與閩南話。

第二、具有雙聲帶的信眾，在面對只會一種語言的信眾，都會自動地轉譯成爲對方熟悉的語言進行溝通。

第三、共同族群之間的成員，較容易親近在一起互動，也就是說閩南人喜愛與閩南人寒暄問暖，客家人則多會與客家人談天說地。

即便如此並沒有造成中壠慈惠堂族群互動上的困難。一方面大多數人認爲信仰最重要目的就是個人信仰自由，族群之間的差異往往只有差別在溝通上，即使無法溝通卻也能夠建立在母娘信仰的基礎上，維繫著社群內的和諧關係。

### 第三節 中壠慈惠堂董事會運作結構分析

本節所要探討是中壠慈惠堂董事會的權力運作情形，依據上一節筆者提到的董事會族群分部情形，可見客家人在董事會的比例一直是相當高比例，但是在真正決策能力上似乎未顯得突出。其中筆者就三位非客籍且具有相當影響力成員進行討論。

首先，堂主具備了濃厚的克里斯馬(Charisma)，他除了是宗教領袖，也曾同時擔任董事和常務董事，說明他在中壠慈惠堂的權力結構是充滿影響力的。堂主曾說道：

我開始沒有收錢，他們就說那麼多人開支那麼大，沒有收錢不行的啦！我說若是要收錢我就不要負責，之後若是要收錢我就給你們負責，若是收到的錢就要存在銀行，**我是負責蓋印章的**就開始這樣子。(堂主)

透過對印章的負責，顯現堂主在整個運作是肩負起最後把關與監督的責任，以維繫組織結構的完整性，若沒有相當的領袖魅力則無法達成的，是故堂主對於中壠慈惠堂的影響力是延續迄今的。

其次，黃金龍近年來積極與其他慈惠堂分堂互動，他扮演著本堂與其他分堂互動的角色，過去由堂主一人擔任，迄今則由於堂主年歲已高少有對外活動，所以黃金龍的出現肩負起堂主過去遊走與分堂之間互動使者的角色。他除了是中壠慈惠堂內的常務董事，負責堂內、外大型活動的主持工作之外，對外則是北區爐下團體聯誼會副會長與中

華道教瑤池金母慈惠協會常務理事，諸多的身分顯現他逐步的累積屬於他的克里斯馬。另外，他也經常利用與其他友堂互動聯誼之餘，學習各個廟宇優點之處，並會適時的將新的理念傳達給廟內的董事會成員，透過協商與溝通推動新的宗教服務和觀念吸引更多的信眾加入。

最後，張忠良也同樣重要者，目前擔任廟內常務董事，也曾是第十任中壠慈惠堂董事長兼任總務一職。虔信到他已經是第三代人，從祖母開始就是中壠慈惠堂虔信的信眾，之後張忠良之兄也曾經在董事會內擔任過重要職務，直到近幾年退休之後他才全心投入中壠慈惠堂的董事職務。他從民國八〇年到民國八十五年為止，擔任中壠慈惠堂大鼓隊長，直到民國八十九年當選董事長，一直都有在為中壠慈惠堂服務。他在廟內擔任幹部期間也積極創新，像是初一、十五為例，當初廟方原本只有單純舉辦拜拜，沒有提供餐點給前來參拜的信眾享用，每到參香完畢信眾旋即離開，陳師兄便在任內提出了「平安餐」的想法，讓所有前來的信眾能夠透過廟方提供的粥、麵，使得大家能夠停留久一點，參與廟宇事務多一點，此一創舉依舊沿用迄今，每到初一、十五信眾們都群聚在大殿內、廟埕前熱鬧非凡。

那時候我在第九屆當董事長(此為受訪者口誤，應當是第十屆董事長)也是總務，我就跟董事會商量每一個初一、十五因為我們信眾很多，而且我們廚房組有義工人員，我們就給大家方便煮「平安餐」。剛開始由廟方出錢，後來很多人知道就很多熱心人士提供米、菜。(張忠良)

張忠良推行平安餐之後，陸續在廟方與信眾之間建立起新的橋樑，除了廚房組的義工能夠在活動上多一些參與機會，信眾之間也能夠提供免費的食物材料給廟方，產生「有錢出錢、有力出力」的想法，增加對中壠慈惠堂的付出，並且讓自己能夠與廟方之間產生更多的聯繫和認同感。他的影響力延續迄今，每當廟內有大小事務或者需要協商溝通事宜，他都會適時協助廟內運作，頗受董事會成員尊重。

以上三位人物乃當前權力核心重要的代表人物。堂主是中壠慈惠堂開堂堂主，除了

是決策能力者，也具有濃厚的克里斯馬的影響力，其領袖魅力是早期影響信眾對於中壠慈惠堂信賴，成爲一群虔信者最重要的領袖指標。至於黃金龍、張忠良則是中壠慈惠堂虔信者的後代，雖然是閩南人但是生長在中壠一帶，兩位均能以流利的客家話與其他人溝通，無形之間成爲客家人與閩南人溝通上最佳的代表。

另外，現年 72 歲的王家興，自 22 歲前來中壠慈惠堂迄今超過五十年，由於早年曾經擔任大鼓隊長直到現在擔任董事長一職，雖然沒有像閩籍師兄扮演著活動推展的角色，他卻扮演了維繫閩客互動重要的調節者，一方面是因為他本身虔信母娘多年在堂內已經建立相當的人脈，二來則可能是德高望重得到相當多人的尊重。即使客家人在董事會內影響力不如閩南人，不過在組織運作上依然可以看見閩客族群關係似乎有著平衡點的狀況。

客家人雖然一直佔有相當高比例，但是卻可能因為虔信的時間、虔信的年紀使得他們即使成爲董事會成員，似乎未能夠發揮影響力。以第十一屆的董事會成員爲例，客家人有 8 位，平均年齡 68 歲；閩南人也有 8 位，平均年齡 58 歲，依此筆者研判客家人沒有閩南人來得活躍之因素有三：第一、年齡因素。年齡上成爲客家人即使佔有 8 席，卻已是含飴弄孫的年紀，少有人視積極推展廟務爲首要任務，至於閩南人則是較爲年輕的一群，所以也較活力推展廟內相關事務；第二、虔信時間。客家人多是在成年之後加入的，董事會內的閩南人則自小就與家人前往中壠慈惠堂者多，在整個虔信時間看來，這群閩南人具備了深厚的信仰歷史，潛移默化的影響力，成爲他們對於中壠慈惠堂最大的動力，而深厚的人際網絡成爲他們對於中壠慈惠堂最大的資源；第三、語言溝通。中壠地區自古以來乃閩客族群互動頻繁之地，董事會內的成員多數閩南人都具備了說客家話與閩南話的能力，無形之中降低了族群差異性，使得族群關係達到和諧互動的狀態。

#### 第四節 小結

社群內部的族群差異，透過了共同信仰以及語言上的學習達到了族群關係和諧的狀態。語言同樣也具有化解族群刻板印象的效果。對中壠慈惠堂信眾而言，是有著明顯且

強烈的族群意識，但是族群意識並不是挑起彼此之間的差異，僅只有分類族群的一種方式罷了。就中壢慈惠堂的信眾而言，族群之間最大的差異只在「語言」上的差異，就中壢地區特殊的地理位置，閩客族群都能夠使用雙語—閩南語和客家語，作為溝通上的工具，進而就是共同的信仰下，即使有些人還是不會說客家話或者閩南話，仍然認為都是為了拜拜而來，何必刻意分出彼此之間的差異。另外，則是認為都是母娘的契子女也沒有所謂的族群差異，即使內部有不和諧的情形出現，也都會藉由董事會成員進行溝通協調解決，誰也不會刻意挑起族群界線。

權力運作上，董事會內的閩籍成員似乎比客籍成員來得活躍，更積極投入廟宇事務，其中主要原因則有筆者歸納出三個主要原因：第一、年紀上，由於多數客籍人士年歲已高，信仰是生活一部分，對於宗教事務並不是那麼積極。第二、虔信時間，多數客家人是自行前往到中壢慈惠堂，加入原因多半是因為生活上需求而來，別於客家人的閩南人，多數人則是因為家庭影響，自小即潛移默化的被影響著，因此這群閩南人對於中壢慈惠堂信仰意義與客家人有所差異的。第三、語言溝通，語言作為人群溝通最重要的工具，董事會內的閩南人多能以客家話、閩南話為溝通工具，使得族群差異降低許多，進而在推動相關事務上也顯得得心應手。

## 第五章 中壢慈惠堂「信仰社群」的意義

本章主要是對中壢慈惠堂作為宗教社群，對於信眾而言，究竟是透過哪些元素讓信眾們得以產生集體認同感並對中壢慈惠堂產生歸屬感。其次，則要處理關於中壢慈惠堂在地方上扮演的角色，一方面透過中壢慈惠堂近年在地方積極投入慈善事業來看；二來則是從中壢慈惠堂自花蓮回到中壢慈惠堂過程中繞境的情形來探討。最後，處理關於中壢慈惠堂與友堂之間互動關係。這三層的概念能夠讓研究更加清晰地理解信仰社群的意義。

誠如Cohen在1982年所說，社群研究是人類學者建構出當地人的視野，這樣的建構過程必定會有特殊的理論傾向以及根據不同田野環境產生而來，他們呈現出來的就是一個社會組織，也就是說展現出人們的規範、價值並且表達出當地世界經驗的知識，而不是只是去建構當地的知識與經驗(Cohen1982:1-2)。信仰社群被劃出來是有必要性的，因為Cohen認為社群的界線含有個人對於社群的認同，讓人在社會互動下感受到自我存在(Cohen1985:12)。筆者透過對於中壢慈惠堂內部成員與組織活動的參與觀察和訪談下，筆者試圖耙梳中壢慈惠堂的社群意義。

### 第一節 宗教社群的認同與歸屬感

本節主要是透過三種信眾對中壢慈惠堂信眾們的認同感與歸屬感進行深入探討，分別是：第一、透過個人宗教經驗而成為虔信者；第二、自小耳濡目染受到家人影響而成為中壢慈惠堂信眾；第三、堂主一家人對於中壢慈惠堂的認同感。

Cohen(1982)談論到社群內的成員所感受到‘what it feel like’ to belong to a culture.意指社群內的成員成為社群內的一分子是因為他們對於所屬的文化應該呈現怎樣的圖像是有一定的概念。當然這樣想法並不是一直被突顯而來，唯有透過學習、相互比較下才會顯得文化之間的差異。就中壢慈惠堂而言提供了不僅是瑤池金母供信眾膜拜，在各級組織方面則有完整且龐大的組織系統讓信眾參與其中，期間可以是個人信仰層面的膜

拜，也可以是單純義務性質服務廟宇的事物。無論附屬於哪一個組織單位，或者只是單純虔信母娘信仰的信眾，都會以青衣串起了所有的成員，自然而然地透過了服裝凝聚了成員，也能夠藉由服裝上的差別分辨出彼此之間的不同與所屬的單位。中壢慈惠堂還有另外一項頗具特色的閩客族群。

Cohen(1982:6)曾說：「讓成員感受歸屬感可以藉由使用的語言，分享的系譜知識…以及生活上的技巧。」都是加速成員歸屬感的可能，然而中壢自古以來就是閩客族群互動頻繁地方，居民所使用的語言除了母語外，也都能夠使用一種以上的方言，像是客家話或者閩南話，這也是與中壢地區的區位位置有相當大的關係。若說語言是區別族群間的分類方式，但是卻在共同信仰的影響下，並沒有因為族群差異影響了族群互動，僅在組織運作上顯現閩客族群不同的權力運作罷了，其餘地並沒有族群產生其他衝突，可見在拜母娘過程中許多信眾已經融入在慈惠堂信仰了。

義工組的陳阿香對筆者訴說著母娘庇祐她們一家人的經過，感受到自己屬於中壢慈惠堂的一份子那份愉悅的神情溢於言表。

母堂還沒有那麼大間，現在辦公室前面就是以前的廚房，我有空就會幫忙堂主太太煮飯，她一邊煮飯我就一邊幫忙收拾，我都在這附近賣水果，母娘都會保佑我賣光光，一有空我就會過來幫忙。另外，母娘還保佑我賺錢，並且母娘讓我買房子在這附近，讓我可以天天來這邊。(陳阿香)

她還說母娘賜給她的青衣具有保護效果，也使得她每次來到中壢慈惠堂都會穿上這身服裝，二來則是一種自己與母娘之間的標誌，一旦穿上了青衣之後母娘可以很輕易地發現到她。正因為陳阿香感受到自己受到了神的保佑，無論在工作上、家庭上處處都得到了回饋，因此師姐對於中壢慈惠堂這個地方有比其他人更加深刻感動。

另一位義工組蘇芮珠對於中壢慈惠堂的歸屬感也格外強烈，原因是過去醫藥不發達的年代，中壢慈惠堂提供「香灰」、「問事」解決了許多生活上的困擾，進而吸引了當地許多人前往參拜，祈求身體上的康健。蘇芮珠說道：

祂(母娘)說你(彭師姐)不是生病，是這樣就乾淨了啦！所以我二十六歲就沒有(月經)了。祂說我是祂女兒，他(彭師姐先生)是祂兒子。神明有扶乩起駕就會跳呀！我不是像她們要跳就跳，我不會，神扶出來叫我跳我才要跳。(蘇芮珠)

因為與母娘之間建立了擬血親關係，加速信眾和慈惠堂信仰認同感建立，蘇芮珠因為得到了母娘的啓示，並且和她先生先後成為母娘的契子女，從系譜關係變成子女關係，這些因素影響了蘇芮珠多年來一直不斷地參與慈惠堂大小事。

擬血親為信眾之間帶來了強烈的認同感，彼此之間都與師兄姐相稱，彼此之間只要透過共同的服裝、共同的信仰，擬血親的系譜關係旋即能夠被拉近，契子女之間則能夠因為個人與神關係的建立，有了共同的信仰，產生了關係。中壢慈惠堂提供了信仰場所，也為信眾開啓了交流平台，得以在在擁有共同信仰基礎下，對於信仰社群產生認同感。

也有因為個人宗教經驗影響之下，而成為虔誠信眾的情況出現，像是：范明成則為其中之一，他自認為受到了母娘眷顧，也讓自己有機會可以感受到母娘的靈感，得以讓他延年益壽。

本來我就是六十歲就要去的人，你看我現在七十三了，你看我拜母娘有沒有差。以前我老人家幫我算命的，說我六十歲本來就要走的人，現在拜母娘拜到七十三歲……是母娘扶著的。(范明成)

至於林家揚師兄則認為母娘影響了他們的生活觀，由於只要一有空閒時間他都會前往廟宇幫忙，他堅信母娘信仰即使無形卻是慈悲的心來幫助世人。

像是有人跟我講說：「師兄奇怪喔！人家把我當成什麼，騙我這樣子」，我就說母娘要我跟你講叫你不要去，你不要隨便把自己名字還有住址跟人家講，你這樣子會被人家拉走，反正你不要講自己的事情，若是找你就要推走就好了。(林家揚)

言下之意是母娘會給予某些信眾靈感，也會透過他將訊息告訴其他需要幫助的人，所以他認為母娘的是相當靈驗且慈悲的，希望大家都可以受到幫助度過難關。這也顯示

出母娘不只是一尊高高在上的神，祂還會顯現祂的靈感讓信徒感受得到，甚至母娘也會透過對於信眾的訓練來體驗祂的存在，誠如筆者於第三章所寫，大部分的虔誠信眾是能更藉由「訓身」得到生理、心理上的幫助，更重要是母娘透過了訓身狀態讓信眾感受到祂的存在，進而透過個人對於神靈顯現讓信眾感受到母娘的存在達到深層的認同感。

再者，義工組成員多半是具有強烈的宗教特質，至於其他像是董事會、大鼓隊、廚房組以及誦經團…等等，則屬於服務性質較為明顯一群，他們對於廟內的事務也同樣盡心盡力、不遺餘力，日復一日到廟裡服務成了生活的一部分。其中就以曾香平例子來說，

有人叫我說，你那麼年輕過來這邊做啦！我是在那邊煮茶給人家喝，現在沒有煮，因為要煮茶早上五點就要過來煮茶。沒有煮茶之後，所以我就過來這邊廚房幫忙。一來就已經來廚房三十多年了。(曾香平)

當初師姐也是單純服務廟內，她認為能夠來廟內服務就像是一種勞動，可以與其他師兄姐們在互動中得到快樂，每天來到這邊是一件愉快的事情，與大家聊天話家常，不知不覺的就已經過了三十多個寒暑。

當然，還有像是姐弟檔的張忠良和張秀英，他們一家從祖母開始就已經是中壢慈惠堂的信眾，迄今已經拜到了第三代，所以對於他們而言，自小就是母娘的契子、契孫，並且也在中壢慈惠堂附近，所以一方面因為地利之便，也因為受到了長輩們的影響，自然而然地中壢慈惠堂自小就已經是生活的一部分了。與他們一樣地還有鍾蓮香，受到父母影響自小就已經常常來中壢慈惠堂拜拜，並且也加入了中壢慈惠堂的組織內協助廟內工作。

閩籍的張忠良師兄先後曾擔任中壢慈惠堂的大鼓隊長、董事長、常務董事，他說：

我很小就來拜拜了，那時候有事業要忙，所以我是直到四十歲才開始(天天)來拜。來拜以後，那時剛好慈惠堂有組花鼓隊，有人來跟我講人員不夠要我幫忙，我就過來學，我運氣好，他們就叫我當隊長，我就帶領他們呀！(張忠良)

張秀英自小就誦經迄今，也都深受到家人鼓勵和影響下才開始接觸誦經團，

我五歲我們家就開旅社，那時候母娘來，像是寶島旅社或者中原旅社老闆娘都會來拜，所以我們生意興隆。我媽媽就會帶我來拜「來來囡仔人(小孩子)對我來拜」後來就加入誦經團到現在。(張秀英)

同樣地，客籍鍾蓮香受到了父親影響加入誦經團服務，

我從五歲就開始拜母娘……國中畢業後大概十六、七歲我就去(誦經團)，我爸爸說加入誦經團妳學的字才不會忘記。(鍾蓮香)

中壢慈惠堂提供了信眾們一個日常生活共同交流信仰的場所，許多人從小來到中壢慈惠堂迄今多超過不惑之年，信眾們把中壢慈惠堂當作是每天必定會前來的一個心靈場合，在這裡大家因為共同的信仰，每到了重要慶典活動時節，必定會卯足全力參與其中，因為每一成員充分感受到自己屬於中壢慈惠堂的一份子，透過廟內舉辦的大小活動深刻去享受著宗教經驗，並且得到神靈的庇祐。因此，作為宗教社群的中壢慈惠堂，凝聚了一群共同宗教信仰的人，彼此之間都是以能夠為廟內付出為榮耀，希望可以竭盡所能參與廟宇各項活動，成員透過了不同的活動參與，讓自己得以在中壢慈惠堂找到歸屬感。

除了透過參與感得到的歸屬感之外，象徵的符號也同樣為社群帶來屬於共同體的可能。慈惠堂信仰中最為重要的兩個重要符號有「母娘」與「青衣」。這些符號不單純只是一種標誌，對於信眾來說這些符號背後所蘊含的意義卻是豐富且重要的，也是這些象徵意義維繫了社群成員對於信仰社群的堅固認同感。Cohen(1985)認為Mary Douglas對於「污穢」一詞不只是在指甲縫下的髒東西，它同樣也是一種不以為然的表達，並且指證要擦乾淨它。也就是說慈惠堂信仰不只是帶來信仰上的影響，最重要是慈惠堂信仰讓參與的人都能夠感受到自己存在內的價值，而這個價值其中就是來自於母娘的靈感，以及青衣帶來的深層意義。

青衣服裝則是實體性的呈現，青衣是成為母娘契子女才能夠擁有的，並且取得過程也同樣需要有嚴謹的程序，若是沒有擲筊三個聖杯就無法成為母娘契子女也就沒有辦法穿上青衣。因此青衣是一個平凡人過渡到成為母娘子女被賦予的服裝，是一種受到了神

認同的標誌，與母娘建立了「擬親屬」關係之後，同樣地同屬於母娘的契子女之間由陌生人關係成爲具有「擬兄弟姊妹」的關係，因此在中壢慈惠堂內無論年紀大小，都可以聽見彼此相互尊稱爲師兄姐，這也是慈惠堂信仰中頗具特色的地方。頓時間，青衣成爲了具有宗教性質且有神靈保護效果服裝，也成爲慈惠堂信仰信眾在與其他社群互動時候最大的差異。

關於中壢慈惠堂的信仰認同，堂主家人與中壢慈惠堂的發展也是相當受到影響。自堂主將慈惠堂信仰帶入中壢成立了中壢慈惠堂，就堂主認爲慈惠堂是要正派經營才算。

慈惠堂很多，因為那是人家的自由我們也不可以禁止人家。反正就是很多，那種"正氣"的也是有，只是歪勾七歹(不正當)的比較多啦！你看那些歪勾跟人家拐騙的呀！比如說你要怎樣弄才會好，要多少錢買哪種金紙，那些就是騙錢的，我們一看就知道。…不過若是有比較正氣我都有人家安座，像是竹山慈惠堂就我去安座的。(堂主)

也就是說對堂主而言，他自己對於慈惠堂信仰究竟應該呈現怎樣的圖像，對他而言必須具備了正派、不隨便與他人收錢才可以算是好的慈惠堂。這是他對於慈惠堂的一個觀念圖像。至於他對於中壢慈惠堂的經營也是依循著這樣的觀念在執行，所以他相當自豪自己爲中壢慈惠堂奠定了這樣的基礎，才有這樣今天如此的成就，能夠穩固的讓眾多信眾願意不斷地日復一日、年復一年來到中壢慈惠堂。對堂主一家中壢慈惠堂不只是廟宇，也是過去的家。

就黃金龍告知筆者，過去的家就是中壢慈惠堂的現址，他還說過去只要到了中壢慈惠堂的堂慶就會有許多母娘的契子女前往，無論善男信女甚至有乞丐們也都前來共襄盛舉，大家不分彼此的共同睡在同一張床上，不分彼此爲堂慶而來，自小價值觀的培養，影響認爲只要是母娘契子女都要被接納，不分貴賤、貧富，甚至是是社會上邊緣的人物，只要成爲母娘的契子女，每一個人都是要做開心胸接納來自全省各地的師兄姐。因此，中壢慈惠堂對於黃金龍而言，這裡不但是成長地方，而且是建立信仰價值觀重要的開始。

現在母娘本尊所處的位置以前是我們的房間，那時候房間是大通鋪，全部小孩子都睡在一起。到了堂慶時候，一些流浪漢、乞丐都有可能都來這邊，由於那時候是二十四小時開放大家前來，所以我們都擠在同一間房間，我們也不會排斥他們一起睡覺。(黃金龍)

綜合以上所言，筆者透過對於中壢慈惠堂信眾參與廟內各項的組織活動，了解到成為母娘契子女的過程，以及青衣的取得的過程，這些都是影響了信眾參與中壢慈惠堂活動時後認同感與歸屬感重要因素。信眾有些受到宗教經驗影響，讓自己成為虔誠的中壢慈惠堂信眾；有些則是受到了家人影響，耳濡目染之下自然而然成為信眾、董事會幹部；最後則是堂主一家人，從出生到成長經驗，都受到了中壢慈惠堂的影響，使得現在也漸漸地在慈惠堂系統中嶄露頭角。所以，無論虔信過程如何每一位信眾雖然在對中壢慈惠堂認同的過程中有所差異，最終在分享共同的象徵符號、宗教經驗、共事經驗上對中壢慈惠堂有了歸屬感。

## 第二節 中壢慈惠堂的地方角色

慈惠堂信仰有別於一般傳統民間信仰，學者們將慈惠堂信仰歸類在新興宗教之一。所謂的「新興宗教」在鄭志明看來可以從三個角度來分作分析：一是時間或年代上的新，二是空間或地理上的新，三是意義或內容上的新(鄭志明 1996:12)。

董芳苑認為新興宗教主要可以分成三個類型，第一、戰後為了迎合臺灣民眾的心理需求和寄託而創立的新教門。第二、戰後從中國大陸或者其他國家傳入的宗教。第三、戰後發生於傳統宗教的新現象(董芳苑 1986:320-1)。董說王母娘娘的崇拜是一種傳統宗教的勃興現象，不只如此，台灣還有許多民間信仰的神祇也都有相同現象，如媽祖、王爺、關公、義民爺…等，都是舊神格的復興仍舊成為人們心中生活重心(董芳苑 1986:335)。

瞿海源則認為「幾乎沒有一個新興宗教是全新的，絕大部分是再創或復振性的，亦即多以既存的不同宗教或文化理念為根基，與以創新改革或重組(瞿海源 1988:371)。」瞿還提出了新興宗教七大特徵，分別是：一、全區域及都市性，二、悸動性，三、靈驗性，

四、傳播性，五、信徒取向，六、入世性，及七、再創性與復振性(瞿海源 1988:373)。

新興宗教的分佈狀況全台灣各地區，其傳播的力量也是相當驚人，透過宗教份子的靈活運用策略達到宗教傳播的效果。悸動性強調宗教經驗，許多慈惠堂信徒都有強烈的宗教個人經驗，靈驗性伴隨產生，許多信徒參與性則相當積極，其中因為新興宗教都有很強的入世性，很快的適應社會的變遷。他再次強調沒有一個新興宗教是全新的，絕大部分是再創性或復振性的(瞿海源 1988:375)。嚴格來說新興宗教不是建立出一個全新的宗教，而是針對傳統宗教進行改革或重組的團體(鄭志明 1996:16)。

依此，中壢慈惠堂與地方上傳統廟宇，諸如：仁海宮、平鎮義民祠，傳統廟宇建立在有祭祀圈的範圍下，定期會在各個村莊舉辦輪祀活動，讓所有祭祀圈內的人都有「份」得以參加，並且傳統信仰的神祇就會定期在村落進行繞境活動。相較於傳統的民間信仰，中壢慈惠堂的形成過程則是由信眾自由樂捐下建立，因此完全沒有祭祀圈的概念，更沒有辦法在自己境內繞行。

中壢慈惠堂每年定期回到花蓮慈惠總堂進行進香活動，筆者參與了兩次的進香活動發現到民國九十六年與民國九十七年的進香活動都是為期兩天一夜，翌日中午十二點以前，參與成員都已經抵達了中壢火車站。出站之後，廟方就已經有前來助陣的陣頭，廟方自行準備的轎子，一行人約莫兩百多人就浩浩蕩蕩的繞行在中壢街上。

筆者發現，中壢慈惠堂所繞行的路線多處重疊，而且繞境的地方也沒有固定範圍，完全根據廟方規劃而走，並不像仁海宮、平鎮義民祠的輪祀圈範圍那麼大，嚴格說來中壢慈惠堂繞境的範圍是在一般傳統民間廟宇的祭祀圈範圍內，當然也沒有像仁海宮、平鎮義民祠擁有廣大的繞境範圍，所以相當少有當地居民出來參拜，僅有零星給戶或者是中壢慈惠堂的信眾會擺放供品來慶祝。中壢慈惠堂的繞境過程並不是以當地居民是否參與活動為主，而是繞境過程中所有的身穿青衣服裝的信眾能夠凝聚了彼此在步行時候感受到的一種愉悅心情。所以午後時刻，兩百多人身穿青衣出現在中壢市中心，頓時間沒有穿著青衣服裝者便馬上可以區別出誰屬於中壢慈惠堂的信眾，或者誰不屬於中壢慈惠

堂的信眾。

另外，信眾得以如此虔誠之因很有可能是廟方提供的信仰與民間信仰沒太大差別。主因是諸多信眾尚未是中壢慈惠堂信眾之前，都會定期到鄰近的仁海宮媽祖廟參香，但是到了中壢慈惠堂之後，一方面得到了母娘靈感，二方面則因為中壢慈惠堂提供了「儒、釋、道」三種融合的神祇，由於中壢慈惠堂提供完善的祈求管道，所以對於信眾而言則沒有必要到其他廟宇參香了。正因為如此，中壢慈惠堂內的成員便能夠在中壢慈惠堂內輕易地得到了信仰滿足，長期下來信眾在廟內互動情形也會增加，進而增加對中壢慈惠堂歸屬感。

在地方上，中壢慈惠堂除了提供信眾像是一家人般的繞境活動，也有相當多元的神祇供人來參拜。近年來中壢慈惠堂對於地方上的相關活動，諸如：慈善活動、愛心功德會、冬令救濟…等等積極拓展地方慈善事業，例如：民國九十六年捐出了十六台的摩托車、安全帽並且印有中壢慈惠堂捐贈字樣提供給中壢市義勇消防隊，以及不定期的透過媒體報導提供給偏遠鄉鎮孩童白米，以及每年定期與同濟會合作提供中壢市低收入戶白米…等等，一次有一次活動都有助於中壢慈惠堂在地方上的能見度。

中壢慈惠堂除了有信眾主動前往廟內膜拜之外，也有許多信眾從廟內請神回家膜拜或者將自家神請來中壢慈惠堂暫時供奉。根據中壢慈惠堂的《請神登記簿》記載，凡是從廟內請出或者從家中請到廟內安座者都會在登記簿內留下基本資料或者添香油錢的紀錄，此登記簿自民國九十二年到筆者蒐集資料到民國九十六年為止，總共有 221 筆信眾登記的紀錄，雖然廟方並沒有嚴格規定登記內容，就筆者掌握的資料中發現，主要請神者可以分為三類：第一、個人的；第二、土地公廟；第三、私壇。並且信眾主要是奉請令旗與母娘神尊請到廟內安座，為期多是一到二天，經過筆者推論，這些邀請活動多出現在堂慶前後時期，象徵著信眾家的母娘與中壢慈惠堂的母娘一同為中壢慈惠堂堂慶共同慶生歡樂。同樣地，地方上的土地公廟在堂慶或者土地公廟活動時候奉請中壢慈惠堂的母娘神尊前往共襄盛舉。可見中壢慈惠堂在地方上與地方土地廟、小型私壇以及信眾之間維繫著良好的互動關係，因此在登記簿中可以發現到每年都會前往廟內請神回家

安座數日或者將自家神尊請到中壢慈惠堂安座的信眾，正也說明了中壢慈惠堂在與地方群眾透過了令旗、母娘神尊以及其他神祇神尊在地方上是擁有相當多地信眾。

透過慈惠堂信眾對於該信仰的認同感以及與地方上的互動關係，若說中壢慈惠堂代表了慈惠堂信仰的其中一個分堂，那麼它呈現出來的信仰究竟與學者所描述的新興宗教究竟是否完全高度相關呢？筆者認為在中壢慈惠堂田野期間發現，中壢慈惠堂包含許多傳統民間信仰本有的元素，諸如：光明燈、平安燈、消災祈福法會、中元普渡儀式、誦經活動、相關科儀儀式…等等，若是沒有刻意提及新興宗教的概念，很少人會意識到慈惠堂信仰與其他民間信仰的差別。

就筆者觀點看來，慈惠堂信仰其實是徘徊在傳統與新興之間的信仰。也就是說在慈惠堂信仰中所看見的信仰方式仍舊是透過傳統民間信仰方式進行著，至於在新興部分則屬於服裝上以及每一位是虔誠信眾都有可能會訓身的情形，這是在傳統民間信仰所沒有的，服裝作爲了慈惠堂信仰最重要且最顯著的方式，提供了與其他宗教社群進行分類的方式，也可以讓信眾在慈惠堂內旋即地感受到自我的存在。筆者認為慈惠堂信仰若是完全劃歸在新興宗教上似乎訴說著它是完全與傳統不同的，慈惠堂信仰像是徘徊在傳統與新興宗教之間的信仰。

綜觀以上所言，筆者認為慈惠堂信仰是代表著過渡在傳統與新興信仰之間的信仰，它時遵循著傳統信仰，時而卻因爲本身教義或者信仰觀念具有獨立創新的元素，它是處於新興宗教過渡時期，這與慈惠堂的經營模式息息相關。這些因素似乎造就了慈惠堂信仰在台的地位，自然而然能夠吸引了許多信眾的加入。筆者歸納出三個對於慈惠堂信仰分類的意見，如下：第一、慈惠堂信仰內的瑤池金母信仰脈絡與傳統信仰任何一尊神祇是令人熟悉的，得以透過神話故事被認識的；第二、慈惠堂信仰延用了傳統信仰特有的儀式活動，如：消災祈福、普渡…等等之外，還不斷地推陳出新的引進各種新興元素來與傳統信仰區隔，如：母娘特有的經文法會…等等；第三、「青衣」、「訓身」則是慈惠堂信仰特有的，任何傳統民間信仰頂多只能看見特殊身分的神職人員才會擁有服裝上、行爲上的差異，但是在慈惠堂信仰則是每一個人都可以對自身以及他人進行治療行爲。

因此筆者就田野期間得到的觀察進行對慈惠堂是否為新興宗教下的論點。

### 第三節 本堂與友堂之互動：看「我群」之形成

中壢慈惠堂不定期會收到其他友堂週年慶的邀請，每次都以董事會成員為主要的活動對象，若是盛大活動中壢慈會堂則會邀請廟內信眾一同前往共襄盛舉。在參與活動期間，無論是信眾或者董事會成員都身穿青衣之外，還會穿上印有「中壢慈惠堂」字樣的背心，以突顯中壢慈惠堂與其他友堂之間的差別，同樣地信眾也得以在眾多人群之間迅速的找到自己的團體。不同慈惠堂信眾群聚其中，信眾之間最常以「你從哪裡來？」或者「你是哪一間慈惠堂的人？」來區分的不同。許多信眾一旦出示自己來自哪一間分堂的時候，總是會介紹自己所屬的慈惠堂，並且自己對於廟宇的歸屬感無形之中似乎也提高了。誠如 Barth 對於我群意識觀點，當一群人共同生活在某一個空間之下，往往我群與他群的意識是相當薄弱的，唯有在與其他社群成員互動的同時，我群與他群的意識才會被突顯而來，進而衍生出我群意識與他群區別。一群分別屬於不同慈惠堂體系的信眾們而言，在中壢慈惠堂信眾與其他分堂成員互動時候，透過被詢問、比較之後意識到自己與其他友堂的不同，對於我群的認同感也展現出強烈的區別，使得所屬團體的認同感顯得格外有意義。

除了集體到友堂參香拜訪之外，中壢慈惠堂也會不定期被邀請到其他的慈惠體系協助幫忙，例如：民國九十六年底廚房組受邀到獅頭山參與舍利洞慶，期間中壢慈惠堂支援了將近有四十位以上的師兄姐前往協助幫忙，八天時間筆者參與了兩天的行程，凡是香客詢問廚房組員來自何地時候，她們總會以一種像榮譽感般的展現中壢慈惠堂成員的團結，顯示出廚房組成員在與他群成員互動時才有的榮譽感。幾天下來發現到，廚房組的成員都是團結一致，除了身穿整齊的青衣服裝，還有分工合作的精神，讓各地的香客都可以馬上感受到中壢慈惠堂團結一致的精神。

若以祭祀圈概念來分析的話，慈惠堂信仰則完全屬於捐助性質的廟宇，別於了傳統

民間信仰對「家戶」就是祭祀圈內的一份子的認知，身為慈惠堂一份子則屬「個人」對信仰的義務性，任誰也沒有權力去阻止對母娘信仰的崇拜。正因為沒有了傳統民間信仰對於廟宇的祭祀圈概念，所以當中壢慈惠堂信眾回到了花蓮總堂進香時候，參與成員是可以透過彼此共享的服裝、共同的團拜活動，想像所屬的社群，齊聚一堂的青衣成員都是母娘的契子女，無論來是何方？身在何處？只要是穿上青衣服裝，所有信眾當可以感受到自己就是慈惠堂的信眾，受到母娘恩惠的契子女，這一社群意義又從中壢慈惠堂延伸到了慈惠堂系統的想像社群當中。這群信眾從花蓮總堂回到了中壢繞境活動，則又回到了中壢慈惠堂成員則是認同於對中壢慈惠堂的歸屬感。因此，宗教社群它也可以是流動地，透過了便捷的交通、方便的資訊改變了舊有的觀念，打破了傳統的地域限制，進而拓展出更多層次的慈惠堂宗教社群。

#### 第四節 小結

社群內的成員在共同的信仰、共同的宗教經驗、分享了共同的宗教儀式和共事活動，促使信仰社群得以在定期的時刻當中被凝聚和強化內部認同感。參與者透過到了廟內服務，並且和師兄姐們互動關係，進而達到了歸屬感可能，認為自己就是信仰社群內的一份子，產生了強烈的認同感。

中壢慈惠堂在地方上扮演的角色，它們近年來積極的拓展在地方上的能見度，並且以不同的慈善方式幫助地方上需要協助的家庭，最終希望能夠透過與其他慈善團體共同偕同方式下達到有效性，近年來陸陸續續有越來越多人得以透過不同的方式認識中壢慈惠堂，同樣地中壢慈惠堂的信眾也能夠在各種不同的活動當中尋求社群內的認同感，透過與其他社群之間的互動，無論在服裝上、活動上、儀式上都可以達到「我群」與「他群」之間的區別，唯有透過了我群與他群的差異更加凝聚了中壢慈惠堂內部的團結性，以及自己在中壢慈惠堂的認同感。

社群界線是需要被突顯的，這是產生社群內部認同的重要方式，唯有透過分類概念

彼此之間的差異意識才會明顯，對於所屬社群才會產生歸屬感，因此，中壢慈惠堂信仰社群的意義是建築在中壢慈惠堂內部的信仰認同，也有立基在對外互動時候產生的差異，對於信仰社群來說唯有不斷地透過儀式法會、宗教活動才能夠強化內部團結，並且鞏固信仰社群。

## 第六章 結論

本章主要是對前面研究進行總結。本研究是以社群研究作為主軸，透過信仰社群的「組織活動」、「服裝意義」以及「族群關係」三個面向進行探討。以中壠慈惠堂作為田野地點，一方面企圖對於慈惠堂信仰能有更精闢的發現，透過組織與活動，針對慈惠堂信仰特有的服裝等諸多面向來檢視中壠慈惠堂的信仰特色，再者中壠地區自古以來就是閩南與客家族群匯集地區，進而探索中壠慈惠堂作為信仰社群是否消弭了族群差異。

首先，筆者是對中壠慈惠堂各個組織間內部情形以及中壠慈惠堂舉辦的宗教相關活動進行了解，再從歷史脈絡來整理出中壠慈惠堂成立迄今的改變有哪些。而從單純的小壇變成了有組織且縝密的情況看來，董事會在中壠慈惠堂扮演的核心角色，一直是權衡了中壠慈惠堂發展的重要單位，在其組織之下有：大鼓隊、廚房組、義工組、誦經團。每一位參與中壠慈惠堂的信眾得以透過個人自由意願加入不同的組織，若是得到了組織的認同則有機會從信眾變成信徒邁向董事會。

筆者透過對 20 位受訪者以及多位受訪者接受 2 次以上的訪談，都是分屬不同的組織當中，中壠慈惠堂對他們呈現出的信仰特色與影響則不盡相同。再者就是，中壠慈惠堂定期舉辦了各式各樣的法會活動，提供了多元性的法會供信眾參加，信眾能夠藉由活動參與得到消災祈福的功效，並且為家人以及個人得到福報，這些的顯示出中壠慈惠堂在多元化的時代下，仍然因應了社會所需不斷地推陳出新吸引更多的信眾加入。

宗教活動方面，中壠慈惠堂一年到尾提供不同的消災祈福法會，無論是在過程中或者法會結束後，信眾都可以透過活動的參與得到了生理上或者心理上的滿足，為家人與自己能夠得到福報，這些例行性的法會活動都是吸引了眾多信眾加入的元素之一。還有每年定期回到花蓮總堂進香以及不定期與其他慈惠堂體系的友堂互動，參與其中的信眾能夠透過活動的參與與其他成員之間進行交流，一方面可以藉由共同的宗教經驗活動來提升中壠慈惠堂成員之間的認同感，二方面信眾也可以透過與其他友堂之間互動下，讓自己對中壠慈惠堂有著更深刻的歸屬感。

其次，慈惠堂信仰的青衣服裝是最具代表性並且別於一般傳統民間信仰的地方在於有統一顏色的服裝「青衣」。中壢慈惠堂內青衣的款式具有五種，得以藉由不同的款式知道信眾本身所屬的組織別，有些人是負責科儀、有些人則是誦經、另外有些則是義工性質像是大鼓隊、廚房組或義工組。這些款式顯現了中壢慈惠堂在青色元素基礎下，依據不同性質符合信眾需求，也替慈惠堂信仰構建出信仰的特色。服裝上除了是明顯區別與其他信仰群的差異，透過服裝上的取得也同樣就是對於慈惠堂信仰的認同，當所有慈惠堂信眾穿上了青衣之後，在關係建立上瞬間從毫無關係的一群人成為共同信仰社群的人，並且藉由青衣服裝使得信眾產生了歸屬感。內部成員對母娘以媽媽敬稱，成員之間則以師兄姐相稱，顯示了彼此間從毫無關係建立起擬血親的關係也加深了信仰社群內部成員歸屬感。

服裝是全體成員之間重要的符號，服裝背後所蘊含了象徵意義是隨著不同的款式賦予了不同的服裝意義，就如：長袍青衣、誦經團的海青是中壢慈惠堂內宗教儀式最為重要的服裝；合身青衣則是帶有濃厚的宗教性質，信眾在信仰過程中得以透過「訓身」方式得到心靈上或者生理上的治療，因此穿著合身青衣者也是慈惠堂信仰中具有較多個人宗教經驗的一群；POLO 衫與背心青衣，雖然都屬於青衣，不過這是因應時代所需配合信眾與組織之間的關係聯繫產生的服裝，這兩款服裝多是義工性質服務廟內為主，所以身穿這服裝者都是利於方便做事而穿。服裝具有凝聚成員間的效果，快速地讓信眾達到集體認同感，青衣服裝也不例外。況且某些特定的青衣服裝還具備了多重的象徵意義，環繞在多采多姿的神話故事，也是讓信眾在得到青衣之後格外珍惜且尊崇慈惠堂信仰。

第三、族群關係方面筆者研究田野地點位在中壢地區，自古以來中壢一直是閩客族群混居的地方，因此閩客族群互動關係頻繁，同樣地在中壢慈惠堂內也有相當高比例的客家人以及閩南人，因為地區性的關係閩南人會說客家話，客家人會說閩南話，這一現象顯示出族群關係在溝通上並沒有造成障礙，反倒是透過共同信仰引起了信眾學習母語以外語言的動機，而且並不希望在廟內因為族群差異造成衝突，只希望能夠在共同信仰下維持族群之間和諧性。

閩客族群在中壢慈惠堂的組織運作上，雖然客家人在董事會一直屬於高比例的一群，就近幾年權力運作上看來，筆者發現到閩南人似乎掌握了比客家人還高的決策力，筆者探究幾個原因，分別是：年紀、信仰時間。透過年齡發現到客家人即使擁有高比例的董事成員，單就年齡上發現到客家人多已經年歲已高，與閩南人相比則有相差近十歲。其次，就信仰時間，多數成爲核心內部要職的成員，虔信時間相當悠久，甚至已經是第二代的成員，所以就整體看來，信仰時間的長短似乎會影響在內部核心的地位。

最後，透過中壢慈惠堂組織活動與信仰特色上的理解，筆者歸納本論文的結論：社群內的成員，由於在共同的信仰以及共同的宗教經驗，分享了共同的宗教儀式和共事活動，促使了信仰社群得以不斷地在定期的時刻當中被凝聚和強化內部認同感。參與者透過到了廟內服務，並且和師兄姐們互動關係，進而達到了歸屬感可能，認爲自己就是信仰社群內的一份子產生了強烈的認同感。

近年來，中壢慈惠堂在地方上，除了扮演著提供信眾信仰的場所之外，另一方面則是對於社會慈善事業的努力，以拓展在地方上的能見度。同樣地，無論在服裝上、活動上、儀式上都可以達到「我群」與「他群」之間的區別，信眾能夠在各種不同的活動當中尋求社群內的認同感，透過與其他社群之間的互動，在我群與他群的差異之下，凝聚力才會被突顯而來，並且增進了內部團結性與認同感的提升。

社群界線是需要被突顯的，這是產生社群內部認同的重要方式，唯有透過分類概念彼此之間的差異意識才會明顯，對於所屬社群才會產生歸屬感。因此，中壢慈惠堂作爲社群的意義是建立在中壢慈惠堂內部的信仰認同，唯有立基在對外互動時候產生的差異，透過不斷的儀式法會或各類的宗教活動，才能夠強化內部團結，並且鞏固信仰社群。

## 參考書目

丁仁傑

2004 社會分化與宗教制度變遷—當代臺灣新興宗教現象的社會學考察。臺北：聯經。

中壢慈惠堂

年代不詳 財團法人中壢慈惠堂堂史：慶祝開堂卅二週年紀念冊，中壢慈惠堂。

年代不詳 弘道寶錄，中壢慈惠堂。

中壢市公所

年代不詳 中壢市志地理志，中壢市公所。(未出版)

王銘銘

2000 社會人類學，臺北：五南。

王志宇

1997 儒宗神教與一貫道、慈惠堂三教派之比較。刊於台灣的恩主公信仰：儒宗神教與飛鸞勸化，頁 325-362。臺北：文津出版社。

王明珂

1997 華夏邊緣：歷史記憶與族群認同。臺北：允晨文化。

王昭正、朱瑞淵譯

1999 參與觀察法。臺北：弘智。

王見川

2000 慈惠堂與張天師。刊於臺灣的宗教與民間信仰。王見川、李世偉合著，頁 261-272。臺北：博揚。

王甫昌

1993 省籍融合的本質——一個理論與經驗的探討。刊於族群關係與國家認同，張茂桂等著，臺北：業強。

2003 當代臺灣社會的族群想像。臺北：群學。

丘昌泰

- 2006 多元主義下的族群關係：中壢市個案研究。發表於「2006 年族群、歷史與文化亞洲聯合論壇：人物與地域研究國際學術研討會」。

全國寺廟整編委員會編輯；江季霖總編輯

- 1986 全國佛剎道觀總覽：瑤池金母專集。臺北：樺林。

朱慧雅

- 2004 松山慈惠堂靈驗之研究。輔仁大學宗教研究所碩士論文。

余安邦

- 2003 宗教療癒與行動倫理：以北縣 SH 慈惠堂的靈媒系統為例。發表於「第一屆臺灣本土心理治療學術研討會」。

余德慧等著

- 2006 台灣巫宗教的心靈療遇。臺北市：心靈工坊。

李世偉

- 2002 臺灣宗教閱覽。臺北：蘆洲市。

呂理政

- 1990 天、人、社會：試論中國傳說的宇宙認知模型。臺北：中央研究院民族學研究所。

宋光宇

- 1981 試論「無生老母」宗教信仰的一些特質。刊於歷史語言研究所集刊, 52: 559-590。

汲喆 譯, Durkheim. E & Mauss. M 著

- 2005 原始分類 (De quelques formes primitives de classification), 上海：上海世紀。

吳乃德

- 1993 省籍意識、政治支持和國家認同—臺灣族群政治理論的初探。刊於族群關係與國家認同, 張茂桂等著, 頁 27-51。臺北市：業強。

吳叡人 譯, Benedict Anderson 著

- 2003 想像的共同體：民族主義的起源與散佈 (Imagined communities : reflections on

the origin and spread of nationalism), 臺北：時報出版社。

林美容

1987 由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織。中央研究院民族學研究所集刊，62：53-114。

林政逸、辛晚教

2001 廟宇文化空間與社群互動之關係：三峽清水祖師的個案研究。都市與計畫，28(1)：107-125。

林秀幸

2003 以社群概念探討祭祀組織與文化—以大湖鄉北六村的臺灣客家聚落為例，民俗曲藝，142：55-102。

林本炫

2004 「新興宗教運動」的意義及其社會學意涵，世界宗教研究，3：1-26。

洪鎌德

1993 多元民族的和諧共處—以星加坡為例。刊於族群關係與國家認同，張茂桂等著，頁 199-222。臺北：業強。

納日碧力戈等 譯，Clifford. Geertz 著

1999 文化的解釋 (The interpretation of cultures)，上海：上海人民出版社。

施正鋒

2004 臺灣客家族群政治與政策。臺中：新新臺灣文教基金會。

姜憲燈

1979 慈惠堂史：瑤池金母發祥卅週年紀念冊。花蓮：聖地慈惠堂。

胡潔芳

2000 慈惠堂的發展與信仰內涵之轉變。國立花蓮師範學院鄉土文化研究所。

2002 瑤池金母下凡來。刊於台灣宗教閱覽，李世偉主編，頁 164-179。臺北：博揚文化。

徐 榮

- 1992 慈惠堂簡介。刊於西王金母信仰與天山瑤池聖地之研究，廖靜寬編輯；林國雄校閱，頁 37-39。南投：慈惠堂。

莊英章

- 1994 家族與婚姻：臺灣北部兩個閩客村落之研究。臺北：中央研究院民族研究所。  
2005 客家族群的「歷史性」：閩、客民間信仰模式的比較。刊於文化、族群與社會的反思：第八屆現代化與中國文化研討會論文集，喬健等主編，頁 279-298。高雄市：麗文文化。

彭榮邦

- 1999 牽亡：惦念世界的安置與撫慰。國立東華大學族群關係與文化研究所。

許嘉明

- 1975 彰化平原福佬客的地域組織。刊於中央研究院民族學研究所集刊，36：165-190。  
1978c 祭祀圈之於居台漢人社會的獨特性。刊於中華文化復興月，11(6):59-68。

許雅婷

- 2002 母娘與祂的兒女：慈惠石壁部落宗教人的經驗世界。國立東華大學族群關係與文化研究所。

焦大衛(David K. Jordan)、歐大年(Daniel L. Overmyer)合著 周育民譯

- 2005 飛鸞：中國民間教派面面觀。香港：香港中文大學。

黃宣範

- 1993 語言、社會與族群意識：臺灣語言社會學的研究。臺北：文鶴。

黃美瑛

- 1994 臺灣媽祖的香火與儀式。臺北：自立晚報出版吳氏總經銷。

陳立斌

- 2004 台灣慈惠堂的鸞書研究。輔仁大學宗教研究所。

陳文德

- 2004 「社群」研究的回顧：理論與實踐。刊於「社群」研究的省思(二刷)，陳文德、

黃應貴主編，頁 1-41。臺北：中央研究院民族學研究所。

童元昭

- 2004 固定的田野與游移的周邊。刊於「社群」研究的省思(二刷)，陳文德、黃應貴主編，頁 303-329。臺北：中央研究院民族學研究所。

張 珣

- 2002 祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨。刊於國立臺灣大學考古人類學刊，58：78-111。
- 2004 大甲社區的研究：以媽祖進香活動為例。刊於「社群」研究的省思(二刷)，陳文德、黃應貴主編，頁 265-302。臺北：中央研究院民族學研究所。

張慧端 譯，Morris. Brian 著

- 1996 宗教人類學導讀 (Anthropological Studies of Religion : An Introductory Text)，臺北：國立編譯館。

游振明

- 2000 當客家遇到福佬--中壢地區的社會變遷研究。國立中央大學歷史學研究所碩士論文。

董芳苑

- 1986 認識臺灣民間信仰。臺北：長青文化。

楊慶堃著 范麗珠譯

- 2007 中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能及其歷史因素之研究。上海：上海人民出版社。

楊文山

- 2004 全國客家人口基礎資料調查研究。行政院客委會委託研究報告。

道 錚

- 2006 慈惠堂傳播迅速影響深遠：近二千分堂勢力不容小覷 年輕新堂充滿活力。刊於道教月刊，8：20-21。

蔡志華

2003 彌陀慈惠堂乩示活動之研究。國立臺南師範學院鄉土文化研究所。

蔡宏進

2006 社區原理(三版二刷)。臺北：三民。

慈惠西元聖宮、無極瑤池金母勒建三峽

2004 瑤池金母普渡收圓定慧解脫真經。臺北：宏得印刷。田野陳燦宏先生贈送。

蔣美枝

2005 岡山慈惠堂信仰之研究。國立臺南大學台灣文化研究所。

鄭志明

1984 臺灣瑤池金母信仰研究。刊於臺灣風物，34(3)：29-52。

1985 臺灣無生老母信仰淵源談論之一：無為教概說與近人研究成果簡述。刊於臺北文獻直字，71：197-237。

1990a 民俗文化學者眼中的慈惠堂。刊於西王金母信仰與宗法拜祖之研究。林國雄校閱；廖靜寬編輯，頁 160-162。南投縣竹山鎮：慈惠堂。

1990b 王母娘娘是何方神聖？。刊於西王金母信仰與宗法拜祖之研究，林國雄校閱，廖靜寬編輯，頁 163-170。南投縣竹山鎮：慈惠堂。

1992 台灣的秘密宗教。刊於台灣的宗教與秘密教派，頁 69-124。臺北：臺原一版三刷。

1996 台灣當代新興宗教卷之一。臺北：靈鷲山。

1998 臺灣瑤池金母信仰研究。刊於臺灣民間宗教結社，頁 265-298。嘉義：南華。

2001 臺灣西王母信仰的文化意義。刊於台灣神明的由來，頁 405-433。臺北：中華大道。

鄭依憶

2004 儀式、社會與族群：向天湖賽夏族的兩個研究。臺北：允晨文化。

劉阿榮、陳倚幼

- 2006 族群語言與族群關係的檢證。刊於「2006年族群、歷史與文化亞洲聯合論壇：人物與地域研究」。

羅臥雲

- 1996 瑤命皈盤。臺東：寶華山慈惠堂。

瞿海源

- 1988 汜濫與匱乏：八〇年代社會評論(長篇)。臺北市：允晨。
- 1990 解析新興宗教現象。刊於台灣新興社會運動，徐正光，宋文理合編，頁 229-243。臺北：巨流。
- 2002 台灣的新興宗教。刊於二十一世紀雙月刊，73：103-113，香港：香港中文大學。

顏祥鸞

- 1996 參與觀察法刊於質性研究：理論、方法及本土女性研究實例，胡幼慧主編，頁 195-237。臺北：巨流。

劉肖洵

- 1983 朝聖一個「類中介」的儀式現象，Victor Turner & Edith Turner 著。大陸雜誌第六十六卷第二期。

蘇兆堂 譯， Bernard Gallin 著

- 1979 小龍村：蛻變中的臺灣農村，。臺北：聯經出版事業公司。

Amit Vered

- 2002 Reconceptualizing community. *In Realizing Community: Concepts, Social relationship and Sentiments.* Vered Amit ed. London:Routledge. Pp. 1-20.

Appadurai, Arjun

- 1996 *Mordernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis: University of Minnesota Press. Ch. 2 &3.

Fredrik Barth

- 1969 “Introduction” in *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Culture Difference.* George Allen & Unwin, London . pp.9-38.

Bowie Fiona

2000 *The anthropology of religion : an introduction* ,Oxford ; Malden, Mass. : Blackwell Publishers.

Cohen, M

1976 *House united, house divided : the Chinese family in Taiwan* . New York : Columbia University Press.

Cohen, Anthony

1982 *Belonging: the Experience of Culture*. *In* *Belonging: Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*. A. Cohen ed. Pp. 1-18. Manchester: Manchester University Press

1985 *The Symbolic Construction of Community* . Chapter 1& 4, Pp. 11-38, 97-118. London and New York : Ellis Horwood Limited and Tavistock Publications.

Delanty, Gerard

2003 *Community as An Idea: Loss and Recovery*. *In* G. Delanty, *Community*, Chapter 1, Pp. 7-27. London: Routledge.

Evans-Pritchard

1956 *Nuer religion*. New York ;Oxford.

Gupta, Akhil and James Ferguson

1997b/1992 *Beyond "culture": space, identity, and the politics of difference*. *In* *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*. Akhil Gupta and James Ferguson eds. Durham and London: Duke University.Press. Pp. 33-51.

Larsen, Sidsel Saugestad

1982 *The Glorious Twelfth: the Politics of Legitimation in Kilbroney*. *In* Anthony Cohen ed. *Belonging: Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*. Pp. 278-291. Manchester: Manchester University Press.

Rapport, Negel

1996 Community. *In* Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology. Alan Barnard & Jonathan Spencer eds. London and New York: Routledge. Pp. 114-117.

Sangren, Paul Steven

1987 History and magical power in a Chinese community. Stanford University Press.

網路資料：<http://www.url.tw/theology05.htm>

附錄一：中壢慈惠堂民國九十六年相關儀式活動與參與觀察時間表

時間(國曆)	地點	名稱
2006.10.06	中壢慈惠堂	中壢慈惠堂 55 週年堂慶
2007 一月份		正式接觸開始
2007.01.24	堂主二兒子家	訪談中壢慈惠堂成立經過
2007.01.25-26	中壢慈惠堂	觀察廟宇早上與下午活動情況
2007.01.28	中原大學附近商圈	訪談陳姓受訪者
2007.01.30	中壢慈惠堂	了解廟宇日常活動情形
2007.01.31		年度尾牙
2007.02.02	堂前	冬令救濟活動與同濟會合辦
2007.02.24-26	中壢慈惠堂	玉皇上帝聖誕安奉太歲開燈
2007.03.10	中壢火車站出發	回花蓮總堂進香 1
2007.03.11	花蓮 慈惠堂總堂	回花蓮總堂進香 2
2007.04.03	中壢慈惠堂	裝斗活動
2007.04.06-8	中壢慈惠堂	春斗法會
2007.04.17-19	中壢慈惠堂	蟠桃法會 / 17 晚大鼓隊團練
2007.04.29-05.01	中壢慈惠堂	先天龍華勝會
2007.05.05	基隆 龍德慈惠堂	二十週年慶
2007.06.16	新埔 天靈山慈惠宮	北區爐下聯誼會
2007.06.27-29	中壢慈惠堂	中天龍華勝會
2007.07.14-16	中壢慈惠堂	蟠桃盛會
2007.08.24	中壢慈惠堂	大掃除 / 義民廟值年請客 / 誦經團預演
2007.08.26	中壢慈惠堂	中元地官聖誕 / 普渡
2007.08.28-30	中壢慈惠堂	瑤池金母大天尊聖壽無疆
2007.09.25	中壢慈惠堂	56 週年堂慶
2007.10.02	松山慈惠堂	再造瑤池金母信仰座談會
2007.10.11-17	中壢慈惠堂	秋斗法會
2007.10.18	中壢新珍香	訪問加入經過
2007.10.19	中壢慈惠堂	秋斗法會
2007.10.23-25	中壢慈惠堂	後天龍華盛會
2007.12.23-26	苗栗 獅頭山	獅頭山洞慶 120

## 附錄二：中壢慈惠堂組織章程 / 本章程摘自《中壢慈惠堂弘道積德》

### 財團法人台灣省桃園縣中壢慈惠堂捐助組織章程

#### 第一章 總則

第一條：依據民法第六十條規定，由中壢慈惠堂改組捐助組織成立為財團。

第二條：本財團定名為財團法人台灣省桃園縣中壢慈惠堂(以下簡稱本財團)。

第三條：本財團以宏揚道教教義、樹立正信、改善社會不良風氣、興辦慈善公益事業為宗旨。

第四條：本財團主事務所設於桃園縣中壢市興南里慈惠二街九號。

#### 第二章 任務

第五條：本財團任務如左：

1. 按月在堂內啓建祇安法會、宣揚教義，並按期恭祝 神誕。
2. 興辦慈善公益事業，辦理急難救濟事宜。
3. 設置獎助學金，鼓勵學生上進，興辦文化事業，闡揚宗教倫理。

#### 第三章 財產及會計

第六條：本財團資產總額為新台幣貳拾壹萬柒仟柒百零玖元肆角正。

第七條：本財團所有財產(包括動產、不動產)不得移作私用，其贈購或處分，應經主管機關核准，始得為之。

第八條：本財團以每年一月一日起至十二月卅一日只為會計年度。

#### 第四章 組織及職權

第九條：本財團以董事會為最高執行機關。

第十條：本財團設董事十三名、監事三名，全部由上屆董事長提名候選人，由董事會選舉之。

第十一條：董事互選三人為常務董事，常務董事互選一人為董事長，監事互選一人為常務監事，組成董監事會。

第十二條：董事、監事任期均為三年，連選得連任。

第十三條：董事會職權如左：

1. 制定本財團內規及辦事細則。
2. 編制預算決算。
3. 管理本財團業務。
4. 聘任本財團員工。
5. 有關社會公益慈善事業興辦事項。
6. 執行董事會議之決議事項。

7. 處理其他重要事項。

第十四條：本財團置總幹事一名、幹事若干名，由董事長提經董事會通過聘僱之。

第十五條：本財團設堂主一人為住持，協助董事長負責宗教活動。

第十六條：監事會之職權如左：

1. 監查本財團預算、決算、收支事項。

2. 監查本財團所有財產。

第十七條：董事、監事均無給職，因公出差時得支交通膳宿費。

第十八條：本財團總幹事以下員工得為有給職，其津貼另訂之。

第十九條：本財團得聘請德高望重賢能人士若干名為顧問。

## 第五章 會議

第二十條：本財團董監事出缺時，不達名額三分之一以上不予遞補，但遞補時由董事長提名董事候選人由董事會同意通過後遞補之，補足剩餘任期為限。

第二十一條：董事會每二個月召開一次，必要時董事長得召開臨時董事會。

第二十二條：監事會每三個月召開一次，由常務監事召集之。

第二十三條：本財團各種會議均以超過半數之出席方得開會，並以出席過半數之同意，方得決議，可否同數時，取決於主席。

## 第六章 附則

第二十四條：本財團捐助組織章程如有未盡事宜，悉依有關法令辦理之。

第二十五條：本財團存續期間定為無限期。

第二十六條：本財團因故解散時，所有財產除清償債務外，不得以任何名義贈與任何個人，應全部歸屬地方政府。

第二十七條：本財團之辦事細則由董事會另行擬定之。

### 附錄三：中壢慈惠堂誦經團課表

平日經文課程表						
星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	星期六	星期日
北斗	南斗	金剛上	金剛中	金剛下	普門品	八十八佛
母懺上	母懺中	母懺下	藥師上	藥師中	藥師下	紫微寶懺
法會和初一、十五按順序 晚上拜紫微斗懺						

中壢慈惠堂誦經團三天法會誦經課程表		
日期別	時間	經文
第一天	上午九點	金剛上
	晚上八點	母懺上
第二天	上午九點	金剛中
	晚上八點	母懺中
第三天	上午九點	金剛下
	晚上八點	母懺下

中壢慈惠堂誦經團九天法會誦經課程表		
日期	早上九點 經文	晚上八點 經文
第一天	紫微	母懺、千佛
第二天	藥師上	母懺、千佛
第三天	藥師中	母懺、千佛
第四天	藥師下	金剛上
第五天	千佛	金剛中
第六天	千佛	金剛下
第七天	千佛	千佛
第八天	千佛	千佛
第九天	齋天科儀	千佛

附錄四：主要受訪者基本資料(皆以化名呈現)

編號	姓名化名	居住地	加入時間	族群
C1	堂主	中壢	56	閩南(龜山)
C2	黃金龍	中壢	57	閩南(龜山)
C3	林家揚	中壢	40	客家(平鎮)
C4	王家興	中壢	53	客家(關西)
C5	曾香平	中壢	30	客家(中壢)
C6	范明成	中壢	20	客家(關西)
C7	張秀英	中壢	50	閩南(蘆竹)
C8	劉學興	中壢	50	客家(龍潭)
C9	鼓隊隊長們	中壢	N/A	閩客
C10	鄭佳祥	中壢	5	客家(中壢)
C11	陳廣德	中壢	25	客家(南投)
C12	張忠良	中壢	59	閩南(蘆竹)
C13	陳阿香	中壢	50	客家(中壢)
C14	張阿榮	中壢	10	閩南(屏東)
C15	彭小文	中壢	3	客家(中壢)
C16	蘇芮珠	中壢	50	客家(中壢)
C17	劉俊強	中壢	10	閩南(雲林)
C18	鍾蓮香夫婦	中壢	40 多年	客家(中壢)
C19	林華芬	中壢	10	閩南
C20	陳麗美	大園	5	客家

附錄五：中壢慈惠堂民國九十七年繞境中壢市區圖



2008年中壢慈惠堂繞境路線圖 / 圖片取自:中壢市都市計畫課