

南 華 大 學

生死學系

碩士論文

台灣民間信仰中靈修模式之研究

The Study of Spiritual Mode in Taiwanese Folk Belief



研究生：李振瑋

指導教授：廖俊裕 博士

中 華 民 國 一 〇 三 年 七 月 二 十 一 日

南 華 大 學

生 死 學 系

碩 士 學 位 論 文

台灣民間信仰中靈修模式之研究

The Study of spiritual mode in Taiwanese Folk Belief

研究生：李振濤

經考試合格特此證明

口試委員：徐孟弘

王枝燦

廖俊裕

指導教授：廖俊裕

所 長：蔡昌雄

口試日期：中華民國 103 年 6 月 27 日

摘要

本文從一則靈修人至三仙台會靈因海浪捲走為初始研究動機，藉由探討其民間信仰中靈修模式以及靈乩養成歷程，進一步探討靈修的崛起以及各種靈乩養成系統，期盼從研究中窺探與發現靈修者多元的修行脈絡。本論文採用「問題研究法」來進行研究，所謂問題研究法，是站在系統研究法、發生研究法上，以現有的文獻、資料、專書等，找出可進一步探討空間，以客觀性地提出其中具爭議性之處。

關鍵字：靈乩、跑靈山、靈修、瑤池金母、民間信仰



台灣民間信仰中靈修模式之研究

目錄

| | |
|--------------------------------|-----|
| 摘要..... | iii |
| 目錄..... | v |
| 表目錄..... | vii |
| 第一章 緒論..... | 1 |
| 第一節 研究背景與動機..... | 1 |
| 壹、 研究背景..... | 1 |
| 貳、 研究動機..... | 3 |
| 第二節 研究目的與問題..... | 9 |
| 第三節 研究範圍與研究方法..... | 10 |
| 壹、 研究範圍與限制..... | 10 |
| 貳、 研究方法..... | 13 |
| 第四節 文獻回顧..... | 14 |
| 壹、 靈修、會靈、靈山等學術性論文..... | 15 |
| 貳、 靈乩個案研究..... | 21 |
| 參、 靈修、靈乩專書研究..... | 30 |
| 第二章 在民間信仰中崛起的靈修開展之探討..... | 35 |
| 第一節 佛、道教中的三期末法劫..... | 37 |
| 壹、 《佛說彌勒下生成佛經》預言彌勒佛為未來救世主..... | 37 |
| 貳、 龍華三期無生老母普渡眾生..... | 40 |
| 參、 末法劫瑤池金母收圓..... | 44 |
| 第二節 靈修三大信仰系統——貫道、鸞堂、瑤池金母..... | 46 |
| 壹、 靈修修行方式初探..... | 47 |
| 貳、 瑤池金母從神話故事走入道教信仰再到民間信仰..... | 55 |
| 參、 靈修信仰中瑤池金母降世起源..... | 62 |
| 肆、 瑤池金母降示扶著修煉身心之慈示..... | 64 |
| 伍、 東王公修行系統與靈修淵源..... | 70 |
| 陸、 黃阿寬與瑤池金母信仰對於靈乩養成差異..... | 78 |
| 第三章 靈修派中異於乩童的神職人員——靈乩..... | 81 |
| 第一節 台灣「乩」的種類與特質..... | 83 |
| 第二節 不同於乩童形式的靈乩..... | 88 |
| 第三節 靈乩與乩童的混淆..... | 91 |
| 壹、 乩童時期轉為靈乩期的重要分水嶺..... | 91 |

| | |
|-------------------------------|-----|
| 貳、 靈乩其外在特質與乩童之差異..... | 94 |
| 第四節 由神明捉乩走到自發性修行..... | 98 |
| 第四章 靈乩養成歷程與其使命..... | 101 |
| 第一節 完成復古收回使命的靈乩養成過程..... | 101 |
| 第二節 另一種靈乩形態——密契經驗趨使下走入靈乩..... | 106 |
| 第三節 民間信仰中的濟世觀與靈乩使命..... | 122 |
| 第五章 結論及未來展望..... | 129 |
| 第一節 研究發現與貢獻..... | 133 |
| 壹、 研究發現..... | 133 |
| 貳、 研究貢獻..... | 140 |
| 第二節 未來展望..... | 140 |
| 參考書目..... | 143 |
| 一、專書..... | 143 |
| 二、期刊／研討會論文..... | 144 |
| 三、學位論文..... | 145 |
| 四、網路資料..... | 147 |



表目錄

| | |
|--------------------------------|-----|
| 表格 1：靈乩與乩童之修煉養成模式比較表..... | 135 |
| 表格 2：傳統會靈山與自修型靈修模式比較表..... | 138 |
| 表格 3：瑤池金母系統與東王公系統之靈修模式比較表..... | 139 |



第一章 緒論

第一節 研究背景與動機

壹、研究背景

在 2011 年 11 月 7 日，一則新聞引起了台灣大眾對於「靈修」¹的好奇與注意，同時也將潛藏在民間信仰中的「台灣靈修」議題浮上台面。

到海邊靈修，沒想到卻丟了性命！有兩名士官前往三仙台風景區靈修不小心落水！因為據說三仙台是呂洞賓、何仙姑、李鐵拐曾經出現過的地方，靈氣特別好！當時兩名士官有 1 人獲救 1 人失蹤……找到邱姓士官，不過他被卡在大石下，已經回天乏術……。²

據報導兩名士官前往三仙台風景區，是為了吸收三仙台特殊的靈氣，在進行靈修儀式中不小心落水！當時邱姓士官身穿道袍，站上礁石做法事，不慎遭到大浪捲走，根據當地民眾指出，傳說中呂洞賓、李鐵拐以及何仙姑，曾經登臨三仙台，才會吸引不少宗教人士前往舉辦儀式。許多人在宗教儀式後卻留下垃圾，造成當地亂象，這次還鬧出人命，讓人不勝唏噓。

同時的另一篇關乎於宗教靈修的報導：

一群自稱來自南投市的宗教界人士，前天上午跑到日月潭舊環湖公路收費站下方木棧道，擺香案供品祭拜起來，還將金紙與供品等撒進湖面，據稱

¹ 其理論認為每一個人都有一個「本靈」（或稱「元靈」），它是個先天不受污染的，靈修的目的就是要讓此本靈恢復本來面目達到解脫境界。丁仁傑：〈會靈山現象的社會學考察：去地域化情境中民間信仰的轉化與再連結〉，《臺灣宗教研究》第 4 卷第 2 期，（台北：台灣宗教學會，2004），P6。

² 【台視新聞網路報】http://video.n.yam.com/view/mkvideoPage.Php?news_id=20111107117957，（見於 2011.11）

是為了「祈求海龍王幫忙讓颱風轉向」，讓路過觀光客看得傻眼……。當時路過附近遊客詢問他在拜什麼？那群宗教界人士說，「我們來祈求海龍王幫幫忙，讓氣象報導說可能會襲台的颱風轉向。」但遊客反問氣象局不是說這個颱風已經轉向不會來台了嗎？黃姓遊客說，隨便就來國際級風景區設香案拜起來，還把供品、金紙等隨意丟進湖面造成汙染，如果國際觀光客看見了，作何感想？³

上一則新聞在當時出現在各大平面報紙及電子報上，後續引起了相關的節目報導，並引起話題「靈修背後潛藏何種神祕力量，令兩位士官不畏天然環境的危險前往」，後一則報導，則令旁觀者以及未參與宗教修行的人，對這種近年來在台灣新興起宗教產生不解與負面觀感「靈修的意義是什麼？」。當我們站在旁觀者的立場來看待這類新聞時，難免會陷入文化相對觀（又稱文化相對論）的問題。

4

當吾人具備「文化相對論」的認知與素養，在面對完全不同於己身文化的行為時，內心裡將不再直接產生排斥的念頭，抑或未經思索，下意識馬上對其產生一種很奇怪的感覺，而不願對之作進一步的探索，遽而對其進行批判、怒斥等。⁵

站在人文研究的角度既是具備文化相對觀來看待新聞所報導的內容，畢竟每一種文化都具備某一種宗教、政治、人文、神話故事等各方面所統合，筆者相信以上

³ 【聯合報電子報】http://interush.tw/news_list_1_detail.PhP?fname=6467484.xml（見於 2011.07）

⁴ 文化相對論（cultural relativism）由美國人類學家法蘭茲·鮑亞士（Franz Boas），1858 年 7 月 9 日 1942 年 12 月 21 日所提出。取自 <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%96%87%E5%8C%96%E7%9B%B8%E5%B0%8D%E8%AB%96>。（見於 2014.06）。

⁵ 林冠群：〈「我族中心主義」與「文化相對論」——現代大學生應有的素養〉，《止善》第四期（台中：朝陽科技大學通識教育中心，2008 年 6 月），P17。

新聞與個人經歷僅是靈修界的冰山一角，各種靈性傳統都談到許多危險的情形，從偏離正道追求內在的幻影與感官的微細現象世界，到沈迷於各種力量或神通，形形色色，不一而足。⁶畢竟每一種宗教信仰性的行為背後亦有潛藏其文化意義與個人信仰意義。因此激發筆者欲對宗教性的民間信仰⁷角度思索「從民間信仰中快速崛起的靈修背後所隱藏的修行意義為何？宮壇所教導的修行方法是必須還是有更多的可能性？」。這是筆者感到興趣與想深入研究之處。

貳、研究動機

筆者是一位在靈修的修行者，歷經煨身、天語以及近十餘年跑靈山、會靈過程，同時也將本身親身靈修過程，以及跑靈山所見所聞詳細地記錄下來並出版成書。⁸筆者初期接觸靈修並非從民間信仰，而是在一場無預警之下又發生了如七十年前花蓮慈惠堂師姐們所遭遇的煨身現象。全身不自覺地晃動進而開口說出一般人無法解釋的語言。為解決發生在本身這看似不可思議的靈異現象，筆者開始了一段漫長且煎熬之路——靈修到底是什麼？發生在我身上的現象，又將帶給我何種人生省思？與一般人相同，我先從民間信仰中的私人宮壇開始了解，從台北到台中、從台中到彰化，從朋友介紹到網路上找答案，各式各樣的光怪陸離的說法令當時的我感到恐懼與不安。雖然各宮壇、各派別、不同主神的乩身說法不盡相同，但其中心思想都是大同小異——修行的時間到了。這句話並未在我心中帶來一絲絲的光明，反而修行兩字更令我感到迷惑。修行的第一步是什麼？靈修修煉模式的次第是什麼？一連串的疑問，在我近三年在民間信仰找尋答案過程中，並沒有獲得較完整的解答。筆者在這條路上嘗試跳脫在民間信仰中宮壇、道場對

⁶ Brant Cortright 著、易之新譯：《超個人心理治療—心理治療與靈性轉化的整合》（台北：心靈工坊，2005），P202。

⁷ 信仰一詞與意識有些接近，意識大致上是指內在的理念，而信仰則是指外顯的觀念，比意識更具體，形成一套觀念系統，這一套觀念系統會對人們的社會價值人生價值產生定向機制的的作用。參見鄭志明，〈台灣「新興宗教」的定義問題〉，《台灣新興宗教現象——傳統信仰篇》，1999，P246。

⁸ 截至 2014 年 07 月止共出版五本書，兩本塔羅牌相關書籍以及與本研究有關的三本靈修經歷，分別是《我在人間與靈界對話》（台北：柿子文化，2011）、《我在人間的靈界事件簿》（台北：柿子文化，2012）、《靈驗！我在人間看見拜拜背後的祕密》（台北：柿子文化，2013）等三本書。

於靈修的框架，企圖從前人對跑靈山、會靈、靈乩等研究，以更廣泛的角度思維進入靈修世界，將前人的研究心得與收獲釐清與匯整出靈修修煉模式。在這過程中，卻也同時開啟我想進一步了解在民間信仰在靈修派中所扮演的角色。

筆者在後期遇過不少與我有相同疑問的人，他們與筆者相同未有任何的信仰前便遇到了人生第一次煅身經驗，也因此開啟他走入民間信仰之路。他們在民間信仰中尋找著靈修人修煉的方式，也期盼在尋找修煉之路的同時解開身上的問題。為讓此文獻研究幫助筆者更加地釐清民間信仰中靈修的修煉模式，筆者不從個人的經歷出發，而是探勘近年來關於靈乩、靈修、會靈山等相關前人的研究文獻與相關專書中，整理出屬於民間信仰中靈修修煉的新思路。

台灣民間信仰較其它華人世界中，歷史悠久且具備完整制度化的宗教佛教而言較特殊之處。本土新興宗教中的民間信仰能夠吸引信眾之處，可能是對民間信仰內容做了一番去蕪存菁以及補充的工作。

在台灣，更由於大多數民眾為民間信仰者和由現代科學及傳統儒家精神所育化的無宗教信仰者，而在文化上又和佛教和神秘文化有長期的親和性，於是新興宗教現象勃發的機會就更大許多。⁹

這很大程度上是指佛教化，即借助佛教教義、經典與儀式來修整民間信仰的龐雜體系。¹⁰民間信仰有了更完整地的架構，也因為如此，讓更多民間信仰有了更冠冕堂皇與華麗的說法吸引信眾。新興宗教另有一個很大的特色便是融合了非常多我們從小耳熟能詳的神話故事，當神話故事結合了民間信仰，便很快速地打動了人們的心坎。也或許可以說明一件事，中國的神話故事是民間信仰的原型，只是民間信仰將原本單一發展、互不相關的神話故事發揮到淋漓盡致。新興宗教除了吸收了民間神話傳說外，也是民間神祕學說的大會合，基源於民眾對神異靈驗事

⁹ 瞿海源：〈台灣的新興宗教〉，《二十一世紀》（香港：香港中文大學，2002），P108。

¹⁰ 陳杏枝：〈新興宗教團體與社區研究〉，《二十一世紀》10月號（香港：香港中文大學，2002），2002，P131。

蹟的依賴，凡是具有效能的神祕思想與學說，都統統被吸融進去，使新興宗教像個大雜燴。¹¹

「民間信仰」與「民俗宗教」抑或「民間宗教」的稱呼，向來在台灣宗教學研究上難以定義。¹²那麼從民間信仰中所崛起的台灣本土靈修又該屬於是哪一種宗教？抑或是又可稱為民間信仰？在台灣民間宮壇中存在著百神信仰，因其多樣且豐富的崇拜形式，而台灣本土靈修儀式中會靈山、會靈¹³等形式，讓百神信仰從純粹的膜拜進入到具體的形式，神不再是飄渺不可觸摸，透過人在跑靈山過程縮短了人與人的距離，原本已令外界難以探究的民間信仰的靈修，緊密地結合了百神信仰，也因此更令外界難以分判其屬性。

何謂跑靈山與會靈，在丁仁傑先生的〈會靈山現象的社會學考察〉有了詳細的說明：

台灣於 1980 年代以後所出現的一種集體起乩活動，它以各地方非公廟性的宮廟信徒為構成基礎，但卻又超越了特定的宗教組織與教派；它是一套特殊的修行體系，其實踐者間也構成了鬆散的修行網絡；其主要方式是以與特定神明相通而產生靈動或靈知現象，目標為消除個人負面性因果、與個人所屬靈脈相連結、並進而獲得個人現世之幸福與永世終極之救贖。在表現外在的形式上，也就是台灣幾個主要的母娘廟，每日皆有成百成千來自全省各地的「會靈者」至該地「會靈」，或靜坐、或舞動、或歌唱、或哭泣、或喊叫、或說靈語、或寫靈文，或更常出現的是，整個「會靈」團體擺出獨特的陣勢，以極為戲劇性的方式，展現出集體性「會靈」多彩多姿的樣貌。

¹¹ 鄭志明：〈台灣遊記類鸞堂書所顯示之宗教趨勢〉，《台灣新興宗教現象——扶乩鸞書篇》（嘉義：南華管理學院，1998），P211。

¹² 李峰銘：《靈山仙境：論淡水無極天元宮的空間神學》（台北：國立政治大學民族學研究所碩士論文，2008），P1。

¹³ 此指人的意識與仙佛菩薩意識交融接軌之意。

從以上可以清楚的瞭解到，會靈與跑靈山等形式，它從宮壇、非公廟為主要的修行聚集地，它即具有民間信仰的文化，但其形式又超越了現有宗教組織與教派，看似傳統乩童起乩現象，但其背後卻是冀望從此形式中獲得解脫與心靈上的救贖。據丁仁傑的研究〈會靈山現象的社會學考察〉中發現，¹⁴會靈山現象最早期受到了一貫道的宇宙觀、慈惠堂瑤池金母以及私人宮壇所帶動有關係，這也令筆者進一步想要了解瑤池金母信仰如何從僅在東台灣花蓮的地方信仰，成為目前台灣大宗新興宗教的主因。

靈修屬於新興宗教宮壇文化中的一部份，它結合了民間信仰中的道教與宮壇文化，多年來一直與宮壇有著密不可分的關係，因宮主、乩童傳統所接受的養成教育、觀念各有歧異，再加上新興宗教團體的領袖都是魅力很強的「人」，有的幾乎被當作神佛來崇拜。這類崇拜很可能大大超過以往和當前傳統宗教領袖所得到的。¹⁵也因此「多變的人為操作」因素，讓這新興宗教中崛起的靈修賦予一層神祕且多元化的色彩。追溯根源或許可由新興宗教主事者——宗教領袖的特質說起。

新興宗教團體的領袖都是魅力很強的「人」，有的幾乎被當作神佛來崇拜。這類崇拜很可能大大超過以往和當前傳統宗教領袖所得到的。這類極有魅力的宗教領袖至少有兩項重要特徵。第一、信徒相信「師父」有神奇的特殊能力，這種能力神奇到連「神奇」二字都不足以形容，因為他已經是神佛。有些信徒在文字上就用「祂」來稱呼。第二、這類領袖往往又會一種修行的功法，大約就是氣功或禪坐。他的功法不管是如何得來的，都是異常神奇而又簡單易學。或許我們或社會上一般所知道的新興宗教領袖都是已經成功的，那些沒有魅力的已經被淘汰，剩下就是有魅力的。¹⁶

¹⁴ 丁仁傑：〈會靈山現象的社會學考察：去地域化情境中民間信仰的轉化與再連結〉，《臺灣宗教研究》第4卷第2期，（台北：台灣宗教學會，2004），P12。

¹⁵ 瞿海源：〈台灣的新興宗教〉，《二十一世紀》，2002，11月號，P108。

¹⁶ 瞿海源：〈台灣的新興宗教〉，《二十一世紀》，2002，11月號，P108。

由此可推測出，新興宗教在近年來於台灣正統宗教群中異軍突起，領袖本身異於常人的特質與能力，更是有著一定的影響力。以上兩點研究論點與鄭志明對於新興宗教的觀點不謀而合：

- 1.自稱某一神明應劫下凡救世，經由靈媒的傳播，不斷地宣揚其救世的理念，自成一套系統。這一類教團有的雖然沒有教主，但是經由神職人員發展組織，成為宣揚神恩的團體。如慈惠堂、文化院等。
- 2.自稱教主是某一神明托胎下凡，且被信徒視為救世主，相信救主具有某種神祕能力或教法，可以幫助眾生解脫。如盧勝彥的靈仙真佛宗，盧勝彥自稱為西方淨土的大白蓮花童子轉世的活佛。
- 3.自立一套新的修行方法，宣揚其無比的靈驗與效力，正式開班授徒，且形成一套宣傳體系、修行工夫與宗教儀式。這一類的宗教團體目前很多，如現代禪、如佛乘宗、九九神功、禪學會等。
- 4.自立一套教義詮釋體系，特別強調傳統宗教中某些神祕的體驗，將其教義重新組織或改革，進而形成新的運動團體。如清海的禪宗學會與宗聖的萬佛會，前者重神祕體驗，建立出一套新的詮釋神學，後者重教義改革，積極地參與社會運動與宗教創建新運動。¹⁷

從以上兩位的研究中可以發現，當人們對宗教有興趣後，便抱持如此心態親近景仰的宗教，想必日後也會產生相同的心態——追隨神奇的特殊能力，而對宗教修行有著偏頗的態度。就以此特性來說似乎與馬克斯·韋伯（Max Weber，1864年4月21日－1920年6月14日）所提出三大權力中的超凡權力（Charisma Authority）有著相同意義，韋伯用「超凡魅力」一詞，來說明領導個人的人格。

¹⁷ 鄭志明：〈台灣「新興宗教」的定義問題〉，《台灣新興宗教現象——傳統信仰篇》，1999，PP.10-11。

領袖成為超脫凡人，被賦予超自然和超人的權力，或起碼具有非同一般的權力或才能的神秘人物。在韋伯看來，先知、救世主、政治領袖、就屬於這類神秘化的人物……。¹⁸

以就韋伯超凡魅力觀點來看，在台灣新興宗教的領袖中可以觀察到如此特質，宗教性領袖被眾人所期待不單是「對人生的希望」，在他們身上更可看到人民對神明、先知的景仰與崇拜。同時人們也希望在精神導師、宗教領袖的帶領之下，進入到超感知、超凡、密契等特殊經驗，當超凡經驗出現在修行人身上，而修行人卻無足夠的定性與宗教修持時，便會出現所謂的「靈性危機」中的神通危機，當神通能力是個人經驗的主要特徵，而又無法整合這些能力，導致行為和情緒無法調適時，就會造成問題。聽見別人的思想或看見靈界的生命，是很難整合的事。當平常的自我——他人界限消失時，會覺得自我好像四分五裂。¹⁹再加上宮壇素質參差不齊，近年來因私人宮壇斂財騙色的新聞不斷，導致許多人對於靈修有著眾多分歧看法。同時，也因各宮各廟的帶領者²⁰不同，衍生出各式各樣的靈修法門，這也令「靈修」在外界眼中更像是矇上了一層神祕色彩。

由以上論述中筆者有此不禁想要進一步地探究，在眾多的研究中所了解到關於靈修者進入靈修領域後，所接觸到的靈修方式便是靈乩養成必經的訓練過程？畢竟在民間信仰中母娘系統下的靈修修行，在台灣才短短不到七十年光景，與其它大宗宗教相比是年輕許多，其靈修人的修行模式是否已經具有一定可依循的模式？還有尚有更多可能性？一連串的疑問引起了筆者的好奇與研究的動機。

¹⁸ 林揚傑：《全球治理思潮對韋伯官僚行政理論的挑戰：我國考銓系統制度轉型的個案研究》（台北：中國文化大學政治學研究所博士論文，2010），P27。

¹⁹ Brant Cortright 著、易之新譯：《超個人心理治療—心理治療與靈性轉化的整合》，P166。

²⁰ 帶領者是指宮壇的 1) 乩身、2) 教導者或是 3) 主事者，一般情況之下，這種三種身份會融合在一個人身上，在此指主要的教導觀念的對象，故，三者皆有可能。

第二節 研究目的與問題

筆者選擇此研究題材時，閱讀不少關於靈修的研究文獻，而前人的研究大多著墨在靈乩養成、會靈山興起脈絡以及瑤池金母、慈惠堂等研究議題上，從文獻中可發現，不少尚未成為靈乩的靈修人，似乎也都經歷過一段生命的黑暗期。不論是身體上的病痛、財運、工作等的不順遂等，促使這群人因此踏上了為神明服務的靈乩道途。在這邊也不禁令我感到好奇的地方是，踏入靈修的路最終只有成為靈乩為人民服務嗎？靈修的目的也只有成為一名神明代言人的神職人員嗎？

靈修人成為靈乩前，他們每一個人的靈修過程，與宗教性質的道場、宮壇等有著密不可分的關係。難道沒有更回歸生活層面的修行方式嗎？筆者想要闡述的地方是，修行的目的除了提升靈性，達到解脫生活中種種的不順遂外，更重要的是，宗教修行的目的是引領修行人從宗教得到更多高層次的智慧，來看待紅塵俗事的一切，而靈修亦是宗教靈修的一環，它應該也是被賦予了相同的意義，如果，踏入靈修唯一的終點是為人民服務、神明辦事，如此是否將「靈修」給狹義化了。

探究先前研究「會靈山」學者們，例如：鄭志明、丁仁傑、呂一中等，以靈乩²¹、靈修、會靈山²²等研究論文，發現其它可供後人依循的靈修修行法門。期盼透過本文的研究，未來能夠開啟不同靈修視野，讓更多對於靈修有興趣的人，因此找到屬於自己的靈修道途。以更深一層的研究探討「不同領域的靈修人所架構起的靈修觀，其背後是否仍尚有未被發現的生命歷程」，換言之，期盼藉此由本研究能夠發現更多「靈修」背後多元化的樣貌。民間信仰中的靈修背後隱藏著更多中國傳統神話故事以及道教科儀，其修煉過程中會靈、跑靈山皆與以上有著密不可分的關係，除此之外是否仍可開鑿出其它靈修修行？

從前人們對台灣靈修與靈乩個人的修行過程的文獻為研究基石，以綜觀的研

²¹ 靈乩是指從民間信仰中靈修修行為主，後來成為為神明辦事的神職人員，與傳統乩童有類似之意，只因前者是由靈修系統中跑靈山、會靈修煉而起，乩童則無須經過這些過程。後文研究中將有更詳盡的說明。

²² 靈山是指供奉靈修人必去朝聖之靈山廟宇的山頭。

究從文獻中讓人們窺探靈修在修行上之困難之處。這也是研究者想要進一步藉探尋其它靈修者的生命歷程及修行體悟，反觀他們的靈修模式，希望由中觀察出令後人依循與參考的依歸。本文以恭敬且誠懇的研究態度，對於台灣民間信仰中「本土靈修」有另一番不同的詮釋與研究。僅針對「靈修在民間信仰中的崛起過程」以及「靈乩在靈修中養成」的相互影響作一番陳述。

第三節 研究範圍與研究方法

壹、研究範圍與限制

本論文的研究範圍以靈修人成為靈乩時的修煉模式探究，以及瑤池金母、東王公不同的靈修系統，而研究對象的範疇就以前人研究之個案為主，如此鎖定，是因靈修派之靈修人眾多，在靈修人未成為辦事者—靈乩前，其修行的觀念與心性皆尚未成熟，觀念常隨著修行所遭遇的問題而搖擺，如此並不足以構成研究的價值。

本研究以目前關於乩靈、跑靈山、靈修等相同的研究中，分析靈修人進入靈修領域，從訓乩²³、跑靈山、甚至種種密契經驗等等，直到養成到靈乩這段歷程中，分析是否有更多靈修修行法門的相同與迥異之處。在一般人的觀念中，靈修常被冠上民間信仰的色彩，除此之外，其它信仰是否也會成為靈修模式的養份之一。例如：佛教、密宗等等，就筆者對於靈修的了解，靈修只是修行的模式，如同內觀，它不應侷限在原始佛教的宗教色彩之下，內觀則是「專注呼吸、認識呼吸」，如此便是生活便是修行，原始佛教僅是以佛陀所教導的方式教導人們去看見呼吸並融入呼吸中，靈修的意涵不也如此嗎？靈修應是專注內在與認識自己，所以，每一個人都是以自己今世的宗教觀來看待靈修、學習靈修、體會靈修，它應是多樣貌與多元化。故，在研究上除了希望在學術有所貢獻之外，也期盼日後

²³ 所謂「訓乩」，是指受召選者在無預警情況下，任何時間、任何空間，甚至睡夢中都可能突然發生的神明附體現象。參見王雯鈴：《台灣童乩的成乩歷程—以三重童乩為主的初步考察》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2004），P38。

使得研究結果讓更多人看見並了解靈修非唯一單行道。

淨空法師曾言：「古人教給我們的方法，人人都會說，沒有認真去做。戒律、德行上扎根。為什麼？因戒得定，因定開慧。中等根性的人，三、四年能得三昧，七、八年就很有可能開悟了」。²⁴換言之，開悟是無法以時間為論定，十年、八年、七年都是有可能有所成就，端看修行人以何種心態。在《大念處經》（Maha-Satipatthana Sutta）中的〈修習念處的成果〉中提到：

諸比丘！任何人依此修習四念處七年，可得二果之一：今生證得究竟智；若煩惱未盡，則得不還果。諸比丘！不須七年，依此修習四念處六年者，可得二果之一：今生證得究竟智；若煩惱未盡，則得不還果。不須六年，諸比丘！……不須五年，諸比丘！……不須四年，諸比丘！……不須三年，諸比丘！……不須二年，諸比丘！……不須一年，諸比丘！依此修習四念處七個月者，可得二果之一：今生證得究竟智；若煩惱未盡，則得不還果。

不須七個月，諸比丘！……不須六個月，諸比丘！……不須五個月，諸比丘！……不須四個月，諸比丘！……不須三個月，諸比丘！……不須二個月，諸比丘！……不須一個月，諸比丘！……不須半個月，諸比丘！依此修習四念處七日者，可得二果之一：今生證得究竟智；若煩惱未盡，則得不還果。此即如前所述：諸比丘！此是唯一能使眾生清淨，超越愁悲，滅除苦憂，成就正道，體證涅槃之道路，此即四念處。為此而說此經。世尊如是說已，諸比丘歡喜讚歎世尊之所說。²⁵

佛陀亦是藉由四念處（身受心法）的修習來教導比丘，依照正確的方法用心修習

²⁴ 淨空法師：《淨土大經科注》，淨土釋疑網站佛學答問篇（香港，演講線上資源），2011。取自 <http://foxdw.com/cms/detail/?newsId=759&classId=29>。（見於 2013.03）

²⁵ 《大念處經》南傳上座部佛教經典，是《巴利文大藏經》中的長部第二十二篇經，此段取自 PP.15-16。

四念處七日者，亦可得初果與二果（二果之一），由此可知修行不在於時間性而在於是否下苦心精進，這與淨空法師所言亦是相同的道理。當修行者身口意全然浸濡於修行中，因「開悟」而解脫即是當下，它是無法以時間性來做比擬，也因此，在本研究對象並不以進入靈修的時間做為挑選對象，而是純以現有的文獻中的被研究者為靈修者以及已經成為靈乩者的靈修心路歷程為研究對象。而研究的對象上，因乩童與靈乩在訓練過程與辦事方式，前者須由外靈借體附身，而後者則以元神與仙佛菩薩以神識交流，兩者有著明顯的差異，故本研究對於乩童不列入研究範疇內。

本文在靈修的歷史淵源，因已有許多前人深入且精闢研究，例如：丁仁傑〈會靈山現象的社會學考察：去地域化情境中民間信仰的轉化與再連結〉、李峰銘《淡水無極天元宮的宗教學研究上的定位》、蔡秀鳳《台灣慈惠堂瑤池金母信仰研究》、呂一中《「會靈山」運動興起及其對民間宗教之影響》等等，在此將前人對於靈修起源等以匯整方式整理於文獻中，不再另闢靈修起源的研究。本研究將從成為正式辦事靈乩前靈修人的修行模式為主要研究方向。期盼從研究中窺探靈修者的另一條不同的修行脈絡。

在文獻研究過程中發現，瑤池金母鸞書記載了關於道家修行與身心修煉的方法，筆者欲從鸞書文獻研究中發現，瑤池金母相關鸞書相當多，在陳立斌（2004）《台灣慈惠堂的鸞書研究》的研究將慈惠堂分部近五十年瑤池金母鸞書分類為「經懺類鸞書」、「分堂類鸞書」與「雜誌類鸞書」，其中關於記載身心修煉方法的經懺類鸞書有七部，分別是《瑤池老母普度收圓定慧解脫真經》（民 39，餘慶堂）、《無極瑤池金母普救坤道血盆真經》（民 50，法華山慈惠堂）、《瑤池金母消劫救世寶懺》（民 65，中壢慈惠堂）、《萬法寶懺》（民 67，中台慈惠堂）、《無極瑤池老母六提明心經》（民 74，臺北慈惠堂）、《無極瑤池老母六提明心寶懺》（民 74，臺北慈惠堂）、《無極瑤池金母普度收圓瑤命皈盤真經》（民 79，慈光慈惠堂）。

²⁶筆者原欲從此經典鸞書找出瑤池金母教導、宣化煨身、訓體、會靈、跑靈山之祕法，因名詞都是近代後人命名，要能在經典中發現與詮釋實有難度。本研究係在探討「台灣民間信仰中的靈修模式」，並探究靈修崛起過程與靈乩養成的過程，故未能針對瑤池金母鸞書相關的文獻進行詳細的探討與研究，因此研究難免有疏漏與遺珠之憾，也期盼筆者本文獻研究能夠引起對此議題感到興趣的研究者，能夠進一步地將瑤池金母眾經典鸞書與煨身、會靈、跑靈山等現象進行研究。

貳、研究方法

關於民間信仰的靈修研究，不論期刊論文、學位論文並不屬於大宗研究，其研究專書、坊間書籍部份更是微乎其微，雖如此，筆者在搜集文獻中發現不少前人研究在關於靈修獨立性的議題均有了深入的研究，進行學術論文、相關研究專書、坊間書籍、期刊等文獻，閱讀、歸納、分析、詮釋與統整，使筆者能對此研究主題的基本概念與理論重點有系統性的了解，並且也從各方論點作為領導與啟發。研究者不以主觀經驗來看待研究本身，從前人的研究文獻中發現更多值得深思之處，它帶入的是客觀性研究的方法。所以本論文運用「問題研究法」來進行寫作。

在勞思光（1927-2012）先生巨著《中國哲學史》中，曾經討論了四種研究以往哲學史的方法，分別是：「系統研究法」、「發生研究法」、「解析研究法」、「基源問題研究法」。²⁷本文參考勞思光先生的論點與後人的檢討，提出本文的研究法：「問題研究法」。所謂問題研究法，是站在系統研究法、發生研究法上，以現有的文獻、資料、專書等，找出可進一步探討空間，以客觀性地提出其中具爭議性之處。

本文研究主題為台灣民間信仰中的靈修，相較其它大宗宗教，例如佛教、道教等是較年輕，本身就兼具許多的爭論點與不具系統性的修行模式，它包含了道教的天命觀念、鬼神崇拜、神話故事等信仰文化，又兼具佛教念經持咒等形式。

²⁶ 參閱陳立斌：《台灣慈惠堂的鸞書研究》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2004），P278。

²⁷ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》（台北：三民書局，1984），PP.5-17。

台灣民間信仰的靈修的崛起有其發展的歷程，不論是從坊間成為一大信仰的瑤池金母信仰崇拜或是從東王公體系，從發展歷程來看，其不同的發展觀點就是正常的，我們可以以一個系統來論述，有其主軸發展的過程，也有其枝葉。因此本文的研究法就其靈修相關文獻、專書等問題進行檢證與回應的研究法，仍有其適用性，因而使用「問題研究法」。針對所研究之問題進行專書、論文、期刊等文獻的閱讀、歸納、分析、詮釋與統整的工夫，使筆者能對研究主題的基本概念與理論重點有系統性的了解，尤其因民間信仰會靈山中靈乩養成本就因靈修人不同眼光的解讀，因此本文用問題來統攝，這樣才不會使問題與答案失焦，針對現象或文獻的詮釋也能給予理論上的研究。

第四節 文獻回顧

本文從新興宗教與靈修所引發的社會異象談起，從中點出處於靈修世界相較於一般歷史悠久的宗教而言，它仍是屬於尚在發芽有待開發的民間信仰，而選擇靈修的靈修人如何在充滿鬼神世界、通神觀的修行法門中，仍能自處而不失去主體性？經由接神交鬼的操作儀式，可以排解人們恐懼、焦慮與絕望之情，獲得心理的安慰與生存的確立，其儀式下的觀念文化與操作系統，將人的生命形式安置在廣大的宇宙背景與鬼神世界之中，進而確立其生存位置與價值。²⁸

民間宗教信仰的成立過程，是由地方群眾依據所處的時空環境背景，產生出來的。它不像一般制度性宗教，有一位偉大的思想性人物，提出人在現世世界應有的生命價值立場，而形成一個宗教組織。宗教組織為了適應不同的時代背景，因而產生了分化的現象，出現了宗教教派的信仰形態。為何要靈修？靈修有何法門？靈修對於現實生活中有何好處？從過往一些學術界、相關文獻中談到靈修部份雖不甚多，但依舊可以從過去的前人研究中找到一些蛛絲馬跡以其成本研究之

²⁸ 鄭志明：〈巫術文化的哲學省思〉（台北：第七屆儒佛會通暨文化哲學），2003年9月。

基礎，關於文獻探討，本研究區分為論文部份、靈修者的研究以及靈修專書三部份進行回顧討論，「靈修」的文獻研究可分為三個部份，靈修、會靈等相關論文、靈乩研究之論文以及此議題之書籍：

壹、靈修、會靈、靈山等學術性論文

余德慧、劉宏信：《台灣民間宗教虔信者的「啟蒙神學」》（2003）、張家麟：《靈驗、悸動與宗教發展——新興宗教山達基個案研究》（2003）、李峰銘：《如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示》（2008）、許秋剩：《宗教修行暨靈性治療對身心健康的效應》（2009）、丁仁傑：《會靈山現象的社會學考察：去地域化情境中民間信仰的轉化與再連結》（2007）、吳永銘：《靈乩降神治療的靈魂學初探》（1999），以及及呂一中：《「會靈山」運動興起及其對民間宗教之影響》（2001）。以上研究著重在靈修探討，從宗教、心理及新興宗教等切入。

筆者在研究靈修、會靈山等前人文獻時發現到，許多研究者常會將受訪者的觀點便放大，加以詮釋其研究議題，再加以本身的經驗賦予「靈修」內在意涵，其中缺少了一種思辨，以此篇研究為例：

當研究者躋身於靈乩們神壇與神殿時，主事者常會仔細打量著說：「你是驪山老母。」或「你是黑面三媽。」等，這樣的評斷來自於靈乩或修行者彼此的「神交」直覺；也有以所舞動的靈舞來分辨，孩童形態可能是三太子、中壇元帥，優雅狀態可能就屬於女神的母娘系統，舞動大刀壯碩姿態，可能是關公，醉酒樣子可能是濟公等。大部分屬於男神、女神脈絡者，……也有一部分的人並不認同這樣說法。有一部份人則可能男、女神同時是靈源，像王師兄本人到了驪山老母廟前，就現身為女神姿態，說話音聲也屬於女人腔調，但平時會靈山時，卻以關聖帝君或玄天上帝的神像呈現。²⁹

²⁹黃秀媛：《會靈活動與心靈動能研究》（宜蘭：佛光大學生命學研究所碩士論文，2007），P37。

對此研究者在研究當下卻無提出疑問點，例如：肢體動作有無可能是靈修人在內在意識所投射出來的動作？心中所景仰的仙佛菩薩，是否有可能影響其動作姿態？後文言「像王師兄本人到了驪山老母廟前，就現身為女神姿態，說話音聲也屬於女人腔調，但平時會靈山時，卻以關聖帝君或玄天上帝的神像呈現」又是何種原因所造成？再則，肢體動作有無可能是鬼妖而非正神？諸如以上種種疑問，在研究者的研究中甚少看見有研究者提出，大多是接受受訪者的說法而未提另一種思辨。這是筆者感到可惜之處。

另外，在筆者在靈修文獻中亦發現不甚合理之處，例如慈惠堂的煨身³⁰現象。自從民國 38 年（1949）瑤池金母於花蓮聖靈顯化後，靈修人透過煨身的密契經驗的操練方法，信仰瑤池金母的人們也可憑藉一己之力通達神明意識後，也拉近了千百年來人與神之間的距離。

歐大年「靈媒大眾化」一說，可謂貼切又傳神，藉由通感母娘的密契經驗，人人皆可成為神意的接受者與傳達者，顛覆以往靈媒天命天定的神派說，創新信仰的價值觀……中和慈惠堂楊道長則認為：「煨身是要讓世人破解對身體的執著與掛礙，透過煨身的體驗，解除、放下被五陰束縛的肉體，無肉體意識、觸震到無拘無束、無我無人，時空俱無，一種解脫自在與母娘交融的密契經驗，進而印證感應大道的無量無邊，引人修行，正是母教獨特的法門」³¹

歐大年所提靈媒大眾化一說，恰恰地吻合了現今透過靈修法門產生許多靈乩的現象，而靈修中煨身現象並不全然是為靈乩做準備，就如同楊道長所言：以破解對身體執著與罣礙進入密契經驗而印證應感大道。瑤池金母所傳下的煨身法門，不

³⁰ 慈惠堂的原生信仰活動特有的修煉方式，或稱訓身（hùn-sin）、煨身（tùn-sin）。參閱朱惠雅：《松山慈惠堂的靈驗經驗之研究》（台北：輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2004），P72。

³¹ 蔡秀鳳：《台灣慈惠堂瑤池金母信仰研究》（宜蘭：佛光大學生命學研究所碩士論文，2009），P130。

僅使得仙佛菩薩世界大開方便之門，同時也宣告了仙佛菩薩的世界不再掌握在一群少數神職人員的手上，每一個有心人皆有機會擁有與神合一的密契經驗。而煨身的作用不僅是一把進入密契經驗的鑰匙，同時它還是一套獨特地由自體啟發的天然養生功法：

未幾該四個婦人，雙手合十，或上或下，或左或右，搖頭動體，雙眼緊閉，氣喘吁吁，面色或青或白，汗流如雨，忽又拍掌打腿，槌胸擦足，游氏看見不勝驚惶之至，正欲叫簡起來，簡已由夢中驚醒，急急起身，出堂一看，見四人情形皆異，不知是何意思，急上前向四人緊緊握著，大叫曰：你們為何如此，快快起來。一連亂搖亂叫了數次，不但不醒回來，因被搖動其身後，反由座中立起身來亂跳亂跑，此時竟把簡丁木夫婦二人嚇得魂不附體……初坐一二個鐘頭時，並無有何動靜，後來漸覺精神困疲，頭垂心跳，手足麻痺，氣喘眼昏，理智漸次昏迷，全身的筋骨皆被控制著原有的自由，在手足麻痺之時，越打越舒服，越跳越輕鬆，……於今醒來感覺精神舒服，手足靈活，雖是一夜無眠，猶覺得爽快輕浮，大異平日的氣力沉累……不奈眾人強求，又只得扶乩，並求指示昨晚情形的原因未幾降下，詩曰：

其一

噫噫長嘆又嘖哈，膽小凡兒實足嗟。試練外功健體法，驚天動地亂如麻。

其二

毋庸小事自煩神，訓練精功健體身。百病消除延福壽：先天妙法已傳人。

眾人體會詩意後，方曉得是練身健體的工夫，並不是有何可怕之處。³²

由以上可知得知，瑤池金母傳下煨身法門，人們無須再拜師通過漫長、繁瑣的苦練才能學到養生技藝，只要願意帶著一顆虔誠心進入皈依於瑤池金母，每一個人

³² 出自《瑤命皈盤》三十三回，<http://pinguhuang.myweb.hinet.net/menu-05/menu-05-11-33.htm>。由法華山慈惠堂創建者羅臥雲先生所著，記載著瑤池金母初降時之實事，成書於民國 56 年。（見於 2014.06）

均能在因緣成熟之際得到神明的能量，而自然地開啟煨身法門。

慈惠堂的起乩，也就是其所自謂的「訓身練體」，雖不見得是全新的創造，但是大力的推動了一種過去不常出現的特殊起乩方式。……它接近於傳統所謂的「文乩」（不操五寶的較為柔性的起乩現象），但又不盡相同，因為它已經被當做是可以施行在每一個身上的一種富有計劃性與自覺性的修行方法。這種方法，在慈惠堂的歷史發展過程中，本是一個偶然事件所引導，卻一發不可收拾，影響及於全台。³³

這段在丁仁傑的研究中，筆者嘗試借用了丁仁傑研究為前提再更進一步的延伸，煨身現象或許不同於傳統乩童的起乩：承如《瑤命皈盤》所言，煨身現象是瑤池金母所傳下煉身的方法「訓練精功健體身，百病消除延福壽」，用途是希望人們能夠在皈依瑤池金母後有智慧增長外，亦能強健身體。遙想當時有著台灣後山之稱的花蓮，醫療體系不完善的情況下，鄉民除了吃飽要靠天之外，最重要就是有著健康的身體，故，瑤池金母傳下的煨身功法卻也是當時的民情環境。而「起乩」為神明借乩身之體辦聖事時所展現的外在行為，前者純以練體增加體魄為主，後者則為神明降訓於文、武乩³⁴，故筆者認為，煨身現象應與起乩是兩種較不同的形態。文乩的說法來自於乩童，依照仙佛菩薩的形象不同附身於乩童時，以其神明形象文與武來分文乩與武乩，再則，乩童被神明附身後，一般的情況是已進入為百姓民眾服務的辦事階段，與煨身是讓人民操練身體保健之用，兩者之用途已有很大、明顯的差異。

文乩與武乩的分別，可由兩點來進行判斷，一、乩童被神明依附後所表現出

³³ 丁仁傑：〈會靈山現象的社會學考察：去地域化情境中民間信仰的轉化與再連結〉，《臺灣宗教研究》第4卷第2期，（台北：台灣宗教學會，2004），P13。

³⁴ 所謂的「文乩」，是指以通靈為主的童乩，不操「五寶」，透過見聞鬼神，直接與神靈溝通來為人解決問題；這種童乩起乩的方式，多在一瞬間就進入神靈附體的狀態，如在與人聊天中即突然神靈附體。而所謂的「武乩」，則是必須操五寶，且有較固定的起乩儀式，如焚香，稟告神明，（於長板凳）靜坐，以香爐薰吸來幫助淨化，及進入神靈附體的狀態。參見王雯鈴，《台灣童乩的成乩歷程—以三重童乩為主的初步考察》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2004），P4。

來的形象，例如被王爺、關聖帝君、玄天上帝等的神明依附，乩童表現的肢體動作會較粗曠、威武，則可稱之為武乩，而依附的神明為觀世音菩薩、呂洞賓、濟公、瑤池金母等，乩童所展露的形象也就會文靜、斯文，則稱為文乩。另一種的分別方式是依乩童所拿的法器來做判斷，以拿陽剛型的兵器——劍、刀等，以及操五寶等則稱之為武乩，而手拿靜態的法器，例如拂塵、扇子、笛子等，此乩身則會被人稱之為文乩。文乩與武乩純粹是依照乩童被神明附身後形象為主要的判斷標準，而靈乩在煅身時期仍是以鍛鍊身體為主要的訴求，與神明依附在乩童身上有著非常大的差別。

而在慈惠堂瑤池金母研究中，常出現無生老母、瑤池金母與西王母等名詞混淆現象，前人研究對母娘名詞定義仍有分歧始終未能統一，筆者在研究中發現到國外學者歐大年在研究母娘信仰時也遇到文字誤植或混淆現象，而引用他著作的研究者陳立斌在其《台灣慈惠堂的鸞書研究》研究中，亦無發現此。

文獻中提到：

歐大年在 *The Flying Phoenix* 書中提到：慈惠堂的神話體系多樣而複雜，有眾多的神祇、神魔間的戰鬥、道教內丹學和儒教倫理的解釋，都是透過扶乩來啟示聖賢與老母的話語……慈惠堂信仰體系的基本結構，它體現在創世和救世的神話中。這個神話的主要來源就是《玉露金盤》。慈惠堂認為，自前兩次救渡失敗以後，金母不顧一切地命令各界神佛、菩薩，下凡人世，並且親自臨乩，開始了第三期也就是最後一期的普渡，其年代是清光緒元年（1875）。結果產生了大量的啟示，都呼喚世人「歸根認母」。1949年，無生老母在花蓮再次現身，由此而開始第三期的新階段。自那以後，慈惠堂的信徒可以直接受到她的慈愛，當然要通過經卷和集體禮拜，通過神靈附體，無生老母派這些神靈來鼓勵、支持信仰她、意識到他

們是她兒女的人們。³⁵

在歐大年的研究中出現了兩點令筆者感到好奇之處是文中提到慈惠堂認為兩次救渡失敗金母降世普渡眾生，此時所提是金母，也就是前文所提到的金母娘娘、瑤池金母或稱之為母娘，歐大年文中提到 1949 年無生老母（老母娘）在花蓮再次現身等字樣，此時又變成無生老母也就是老母娘，兩者不同級別與尊號的神祇，何以歐大年會搞混？再則引用此文獻的國內研究者何以也未發現錯誤之處？

王母娘娘原本是中國民間小說及戲曲中的神話人物，在戰前的各種寺廟中，並沒有以供奉母娘為主神的。但戰後卻結合了古神話中的西王母、道教瑤池金母與民間教派的無生老母等神話形象，進而成為民間一種新的靈感大神，而其信仰起源正是在花蓮吉安鄉，從乩童蘇烈東被母娘附身降乩開始。³⁶

由文中已經將瑤池金母與無生老母這兩位女神有所區別，歐大年似乎將瑤池金母與無生老母混為一談，這是令筆者感到不解之處。假使，在 1875 年所降乩是金母娘娘，1949 年是無生老母降世，試想，上文中已提「金母不顧一切地命令各界神佛、菩薩，下凡人世，並且親自臨乩，開始了第三期也就是最後一期的普渡」，1875 年已是最後一期的普渡時期，何以文中又提「1949 年，無生老母在花蓮再次現身，由此而開始第三期的新階段」，兩點時間點相差有 74 年之久，即然 1875 年金母已經臨乩普渡眾生，為何無生老母又再度在 1949 年降世？或者歐大年將兩位神祇搞混，前者應是影響清朝二世紀之久的八卦教信仰的主神——無生老

³⁵ 陳立斌：《台灣慈惠堂的鸞書研究》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2004），P220，此段引用歐大年研究文獻來自於 See Richard Hon-Chun. Shek, "Religion and Society in Late Ming: Sectarianism and Popular Thought in Sixteenth and Seventeenth Century China", Ph.D. dissertation, University of California (Berkeley, 1980), PP. 301-306。

³⁶ 釋念慧（謝明哲）：《母娘信仰之身體性、情感性與神職性——以花蓮法華山慈惠堂為例》（花蓮：慈濟大學宗教與文化研究所碩士論文，2011），P36。

母，而降世台灣東部的花蓮則是瑤池金母。不論為何，引用此書的研究者怎會未能發現此前後矛盾之處呢？

貳、靈乩個案研究

李峰銘：《台灣民間會靈山之木公系統的建立：一位女靈乩的民族誌》（2010）、林佳芄：《從求助到助人—靈乩的生命成長》（2009）、許雅婷的《母娘和祂的兒女》（2002）、張麗萍：《慈惠堂妙善公主與靈乩玉慈共命關係之敘說研究》（2010）、劉宏信：《一個靈乩信仰者的宗教經驗分析》（1999）等等，以上之個案研究述說著靈修者生命歷程與修煉過程。

在筆者搜尋相關的研究文獻中發現，許多靈乩修煉成過程與初期接觸宮壇帶領者有著密不可分的關係，帶領者的靈修觀念以及修行的方式影響著後進的靈修人，同時，靈修者本身也會帶著本身的主觀意識挑選帶領者與修行方法，如此上傳承下的教導，且後進又帶者自我意識的修行，這與一般傳統的宗教修行有很大不同之處。同時也在關於靈乩靈修的研究文獻中，看到許多不盡相同的修行過程。

一、宮壇靈修法的迷失

當在西王金鑾殿服務不久後，某天殿主勇師兄便拿出了宮服給他們，由於大家都是進來很長一段時間才拿到的，這令他們感到很驚訝，是一種被團體認同的象徵，也是一種緣分，這件事也讓兩人想在此為母娘服務的心更為堅定了。鳳師姐：「之後在那邊就越走越順阿，慢慢的跑高雄變少了，就變成去金鑾殿，而且高雄師姐她們開始注重靜坐跟誦經，但是我比較想要動³⁷阿，感覺比較有效吧」³⁸

³⁷ 此指煅身、訓體等意。

³⁸ 林佩瑜：《信仰與體現——靈乩的身體實踐》（台北：台北市立體育學院舞蹈研究所碩士論文，2012），P64。

受訪者對於認同宮壇、接受宮壇，有一部分出自於帶領者勇師兄破例提前拿宮服給受訪者——鳳師姐，相較於其它來宮壇服務甚久才拿到宮服而言，此動作令鳳師姐感到被團體所認同，與其它人而言，此動作更令鳳師姐認為本身與眾不同。而鳳師姐為何選擇西王金鑾殿？而不再回高雄的原本修行之處。

去除一般人離開修行場所的主因——帶領者私人行為、個人魅力、以及宮壇師兄姐相處氣氛等等，假使，靈修修行有一定的模式可參考，那其它影響挑選修行宮壇又有何其它因素？鳳師姐的說法是在西王金鑾殿走的比較順(或許與接納度、生活順遂有關，此段話無法從研究中確定其真實意義)，原本高雄道場的師姐注重靜坐與誦經，而鳳師姐較想要的方式則是動(靈動、訓體、煅身)，由此也可判斷出，鳳師姐一位初期的靈修者並非全部依循前人的靈修方法進行靈修，她是以本身的喜好為主要的依據進行挑選，她所謂的比較有效，或者也是指動態比靜態的靈修方式，對靈修更有幫助，但又從語句中可以看出來她並不是非常的肯定。靈修人憑著個人的喜好挑選宮壇以及靈修方式，對於「靈修」修行的方式，似乎受到個人主觀意識左右的成份非常大。再細看宮壇的修行方式來看：

因緣際會下來到的西王金鑾殿，注重訓體的修行方式是吸引鳳師姐的最主要原因，其次是經由開靈盤所得到的靈文，可以較詳細的從中來分析這個人適合走的修行之路，鳳師姐也在殿主的教導下，開始了解到自己必須訓練「鳳」這條靈脈。九龍九鳳是眾生靈脈之源頭，為王母身邊的護衛，統稱男性為龍子(武將)、女性為鳳女(仙女或侍女)。鳳女的動作主要以翅膀舞動為主，也就是手臂的揮動，邊訓體要邊想像翅膀越展越開、越張越大，有時也會配合踮腳轉圈及鳳指及手勢變化，強調身體動作跟意念配合才能達到靈、體合一。鳳師姐認為鳳女如果久沒動，翅膀會慢慢的僵硬，到最後鳳凰飛不動，就無法歸返瑤池了，所以就算再酸再痛也要忍耐，她本身因為長期工作導致的肩頸痠痛，卻也因為這樣的訓練下好轉了不少。

而在龍師兄也開始練習如何扮演好護法「龍」的角色。³⁹

在這一段闡述中，是否能夠歸返西王母的瑤池決定於人（體）與鳳、龍（靈）的合一，靈體合一的程度越緊密便越能夠重返天界。文中提到「九龍九鳳是眾生靈脈之源頭，為王母身邊的護衛，統稱男性為龍子（武將）、女性為鳳女（仙女或侍女）。」所以鳳師姐與龍師兄的靈應該是龍與鳳，同時也意味著他們與西王母之間有著頗深的淵源，但在同一研究中又提到：

同時在靈盤中，鳳師姐也了解到自己領有「三花指仙」，為十八道姑穆桂英的靈脈。十八道姑為驪山老母的十八位門徒，其中比較著名的像是西方的白雲道姑樊梨花……，穆桂英是一名武藝高強的掛帥女將，因此這是屬於武將的角色，需要操弄五方旗來率領兵馬，進行「發照」，也就是將公廟的公文傳送到天庭的任務，就像政府機關送公文一樣，必須讓上天接收到並准許後才能進行後續工作。鳳師姐：「要做一些五方的工作，像帶兵啦、發照啦，拿五方旗，像是歌仔戲她們後面插的那種有沒有，以前事業會失敗都是因為兵馬來亂阿，把這條靈訓起來也才能辦事阿。」⁴⁰

……龍師兄：「後來原本掌旗的師兄比較少來，所以殿主要我去練，他先教我用旗子在空中畫八這樣練，練了很久，之後後面的動作都要自己發揮了阿。」⁴¹

在第一段中，鳳師姐的靈為鳳凰，在第二段中則又變成了穆桂英的靈脈之一，⁴²

³⁹ 林佩瑜：《信仰與體現——靈乩的身體實踐》（台北：台北市立體育學院舞蹈研究所碩士論文，2012），PP.65-66。

⁴⁰ 林佩瑜：《信仰與體現——靈乩的身體實踐》（台北：台北市立體育學院舞蹈研究所碩士論文，2012），P69。

⁴¹ 林佩瑜：《信仰與體現——靈乩的身體實踐》（台北：台北市立體育學院舞蹈研究所碩士論文，2012），P71。

⁴² 參丁仁傑：〈會靈山現象的社會學考察：去地域化情境中民間信仰的轉化與再連結〉，《臺灣宗教研究》第4卷第2期，（台北：台灣宗教學會，2004），P6。本靈被認為是屬於某個或多個靈脈，例如金母的靈脈、地母的靈脈、或九天玄女的靈脈等等。所謂靈脈，也就是靈與靈之間的關

主要的任務是發照、帶兵等等，此時筆者出現了一種疑問？鳳師姐靈體的鳳凰是出自於西王母還是穆桂英的靈脈，如果前者，他已說明是西王母旁的仙女或是侍女，後者又成為了穆桂英靈脈麾下的一名戰將（或者她就是穆桂英轉世，文中未說明？）這兩者之間似乎有了矛盾。如是西王母旁的侍女（鳳）怎又是穆桂英麾下專司於「帶兵啦、發照啦，拿五方旗」。這段的描述令筆者感到不解。在勞思光的《思想方法五講（新編）》一書中提到：

我們知道任何一種符號，本身一定有某些物質性的某種東西。例如一個聲音、一個圖式，或者是一個動作等等，當這些東西還沒有成為符號時，它們也和別的東西一樣，只有物質方面的性質；它一成為符號，便多了一種「意義」；在另一方面看，它一有了物質性質以外的「意義」，也必定已經成為符號。所以「符號性」和「有意義性」是互不相離的。⁴³

藉由勞思光先生的這段話，不僅令筆者對於鳳師姐口中的靈產生了疑問，她到底是所謂西王母旁的鳳凰（侍女、仙女）？或者是十八道姑穆桂英的靈脈？當鳳師姐進入到訓體、靈動中，在未有任何的定義之前，它便只是純粹地一種「狀態」，而當它被賦予一種意義：鳳師姐的靈是一隻鳳（侍女、仙女），或是穆桂英的靈脈。前者為西王母的侍女、仙女，是眾生靈脈之源頭，同為是至高無上西王母身邊的護衛，仙女、侍女在我們一般人的印象中，她擁有溫柔、細心的特質，與穆桂英形象大有不同，也承如鳳師姐所說：「要做一些五方的工作，像帶兵啦、發照啦，拿五方旗，像是歌仔戲她們後面插的那種有沒有……」她是比較具武將的特質，兩者的意義、形象皆是迥然不同。此篇研究中，研究者對於以此的現象並沒有發現異樣與相互矛盾：

聯性，在某些靈之間關係可能會特別密切，這便是屬於同一個靈脈。

⁴³ 勞思光：〈第二講 方法論的任務及其範圍（上）〉，《思光學術論著新編（三）——思想方法五講新編》（香港：中文大學出版社，2005），P12。

鳳師姐：「當別人跟我說他聽到神明跟她說話的時候，我就問她聲音是男還是女阿、有看到人嗎？她說也沒有阿就只是一個感覺。訓體也是一樣阿，就是一種靈感，如果是身體被帶著動那就跟乩童沒兩樣啦。」鳳師姐的話中透露，訓體並不是像童乩起乩一樣，單純依靠「靈帶體」來做出動作，而主要是藉由「靈感」來表現出所接收到的訊息。換言之，並不是什麼外來的力量帶動，純粹是內部的靈感啟發來引導身體可以怎麼做，藉此啟動了靈，打開了靈感的來源，並視為與天地連接的軌道。

研究者還發現，對於分辨靈的種類每個人是各有不同體悟方式的，並不能概括而論，像是以鳳師姐而言，剛開始進入修行時，能力還不足夠判斷自己感受到的靈是何種，只能跟隨著感覺訓體，而在持續的修行期間，資深的靈乩會告知是否有因果的干擾，需要什麼儀式來解決，或是以自己的修行來迴向，就這樣一步一步的排除後，慢慢的提升到本靈的階段，許多能力也會因此展現，像是通靈的能力。⁴⁴

從前述研究中似乎有前後無法連結的說法，或許是研究者在研究過程中未能警覺之處，而在此段的研究中可看出，靈乩的訓體過程中，「前輩、資深靈乩」的身份扮演著非常重要的角色，它具有引導、說明、帶領、指示的功能所在，而後期進入靈修的靈修者則依照前輩的指示，從身體反應在訓體過程中摸索著問題進而了解一切。

鳳師姐：「那時候勇師兄會教我們怎麼『借假修真』阿，像是幻想一個景，裡面有草原阿、有馬、有兵將，讓你比較好進入狀況。」依照宗教的概念來詮釋，研究者以為，「借假修真」其實都是一種想像力的發揮，「假」指的是靠意念幻化出「景」來輔助身體更快進入情境，「真」則是藉此引導

⁴⁴ 林佩瑜：《信仰與體現——靈乩的身體實踐》（台北：台北市立體育學院舞蹈研究所碩士論文，2012），P74。

出元靈並進行修持加以反璞歸真，使靈的能量被喚醒起來，例如鳳師姐幻想自己是一名帶領千軍萬馬的女帥，需要用極具氣勢及力量的動作及表情來領導，當動作及心靈都被開發出來後，穆桂英的這條靈脈被喚醒了，靈與體便能結合，發揮出更大的靈性力量。⁴⁵

如此的修行模式也影響了鳳師姐與龍師兄，當他們兩人在宮壇中有了一定程度的理解與能力後，亦是以相同的模式帶領後期的進入靈修的靈修人：

而當研究者在田野觀察時，常發現龍師兄與鳳師姐在教導信徒時，對於比較難以啟靈的人，會先用引導的方式，帶領她以基本動作來練習，再以個別的靈性角色來加入想像力的誘發……。⁴⁶

靈修的法門是靠以想像而提升修行程度嗎？這其中又隱藏另一個問題：日後靈修人在靈修過程中所產生的超感知經驗，是否在前人言語引導以及訓體過程中因「積極想像」而產生不切實際的幻知幻覺。如此方法又該如何達到自性自悟？此篇研究者怎未能在當下提出對此現象的思辨與質疑？這是令筆者感到不解之處。對此現象也是筆者欲藉此再深入研究的目的。再則，另一個問題亦在相似的研究中浮現出：「靈修的法門是否有可供參考、依循之處？」

二、 宮壇靈修法的歧異

在一般關於靈乩的文獻研究中可以發現，靈乩的訓練養成並沒有固定的模式，承如前文所言，帶領者本身的觀念、修行模式影響著後進靈修者甚大，也無固定的修行模式，例如鳳師姐與龍師兄都是以訓體的方式為主要的靈修方式，而

⁴⁵ 林佩瑜：《信仰與體現——靈乩的身體實踐》（台北：台北市立體育學院舞蹈研究所碩士論文，2012），P72。

⁴⁶ 林佩瑜：《信仰與體現——靈乩的身體實踐》（台北：台北市立體育學院舞蹈研究所碩士論文，2012），P73。

在另一篇研究文獻中並沒有看到如此的修行：

後來我的啟蒙師兄就說，自己學，自己去深入探討，去找解除、恢復孩子健康的方法。我也覺得不錯，所以就在家裡，師兄就帶著我慢慢的學習靜坐。突然有天，啟蒙師兄暗示我，三天後講話「不像人」。結果無形界（靈界）的觀音佛母下來的第一句話是「全台灣是我的道場」，講起來很臭屁喔，就樣開啟了『第三眼』……「我的第三眼開了之後，啟蒙師兄常帶我去看自然界的無形（靈界）現象，像去看「牛鬥」這個地方，在無形的地理真的有兩隻牛在鬥。我們還會去台北，都是看大自然的，真的很有趣，當時還沒有辦事，然後人家問事情會幫人家解答。嗯，覺得好奇，好玩，那時是八十幾年的事。⁴⁷

從這段文字中可以了解，被研究者本身在走向靈乩的路途中，並無經歷過如同鳳師姐與龍師兄的過程，前者以靜坐的方式開啟了第三眼，亦透過如此的模式為人服務，而後者則經歷過訓體的過程，兩者的培養過程有著天壤之別。後者這段的過程乍看之下，較像是坊間所熟悉開天眼訓練成通靈為人服務，又與一些靈乩養成過程又不太相似：

一般民間信眾所認識的乩，過去主要就是乩童，以及鸞堂的鸞生。靈乩現象的興起，確實對「乩」的觀念產生了一些轉變。靈乩並不需要操五寶或是扶鸞，他們表現的形式是說靈語、唱靈歌、跳靈舞，靈動等。⁴⁸

由此可知，靈乩與乩童的養成過程已經有了很明顯的差別，在靈乩部份，它已經

⁴⁷ 林佳芄：《從求助到助人－靈乩的生命成長》（台北：淡江大學教育心理與諮商研究所碩士論文，2005），PP.88-89。

⁴⁸ 許雅婷：《母娘與祂的兒女——慈惠石壁部堂宗教人的經驗世界》（花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2002），P34。

捨棄了操五寶⁴⁹與扶鸞的型式，或者進一步分析，靈乩與扶鸞本就沒有太大的關係。早期鸞堂扶鸞的主要功能不在著書，其主要功能在滿足個人的心理與物質需求，為信徒治病、解決疑難、卜問吉凶、求財尋物等，其主要功能在滿足個人的心理與物質的需求，扶鸞著書則是附帶的宗教活動。⁵⁰靈乩除了仍帶有傳遞聖靈訊息為人民解惑之外，靈語、唱靈歌、跳靈舞，靈動等形式的出現與為人民解惑並無太大的關係。成為仙佛菩薩在民間傳遞訊息的管道，為人民解惑如此的濟世觀一直是台灣民間信仰最鮮明的特色，同時也是與其它宗教最明顯的區別。雖然有著與乩童相似的訓體，也有靜態（靈語、唱靈歌）與動態（跳靈舞、靈動）的修煉過程，卻不再有乩童般充滿濃濃血腥味操練以及帶著各式各樣的法器、兵器等，靈乩又進入另一種不同的層次中。

大道修煉壇在〈修道與靈修者應有的認識〉一文中，提及靈修約略五種方式：「從乩童開始，深一層就是扶鸞，再深一層是靈乩，又再深一層是天人合一，以上皆是外靈借體助您，才有福慧；更再深一層是自性修持，乃以靈體自持修煉。從修行的角度，靈乩的身分高於乩童；從領受天職角度來說，靈乩也比乩童更廣。」中華民國靈乩協會，將「乩」分成「乩童」、「靈乩」、「聖乩」三階段，靈乩仍然只是階段性過程，最高境界就是聖乩⁵¹。

如此說來，靈乩養成是更高於乩童層次，不僅培訓過程有所不同，在日後的自我修煉部份也有相同程度的差別，透過這段文獻研究又再激發出另一疑問？前者鳳師姐、龍師兄操弄五方旗、耍大旗等訓練養成模式似乎較像是乩童，與後期靈乩的培養過程有很大差別。而研究者卻未在研究中提出此疑問，在另一篇文獻中亦

⁴⁹ 五寶：七星劍、沙魚劍、狼牙棒、月眉斧及刺球，此五寶亦代表制煞五方之意。

⁵⁰ 鄭志明：〈台灣遊記類鸞堂書所顯示之宗教趨勢〉，《台灣新興宗教現象——扶乩鸞書篇》（嘉義：南華管理學院，1998），P202。

⁵¹ 林佳芄：〈從求助到助人——靈乩的生命成長〉（台北：淡江大學教育心理與諮商研究所碩士論文，2005），P35。

發現到這現象：

此宮的宮主是中壇元帥（五方將居中）的乩身，很殷切的鼓勵來宮裡修行者個個能夠起靈做動功，甚或「全駕」的起乩，所謂的「全駕」據李師兄的解釋為：處於「氣功態」的催眠狀態或全無意識情境，當然還是有一些意識存在，做著類似神駕的動功，哪一尊神祇降駕就做那一尊神祇的動作，再配合法寶（如：寶劍、鐵環、拐杖等）操弄並口說靈語（有的不講），直到退駕為止。⁵²

可以見得在靈乩養成的文獻探討中，許多研究者並未發現此矛盾之處，靈乩與乩童的訓練方式，以就性質來說有很大的差別，但就肢體展現上仍然可以看出明顯差異：

慈惠堂的通靈現象似乎已開始轉向靈動的型態出現，以說靈語、唱靈歌、跳靈舞……等各種形式，擺脫了傳統乩童以利器擊打身體展現神威的形式，和鸞生以鸞筆扶鸞呈現神靈諭示的複雜儀式型態。⁵³

以上文獻中說明可看出，靈乩養成相較於乩童是較偏向於靜態，而就所展現的肢體動作來看，亦較乩童持利器、血腥來說也較收斂。而會靈山的靈修模式在台灣民間一直飽受其他民間宗教的批評。其來由就是靈乩的通靈模式完全自由心證，不受任何傳統傳承體系的約束。任何一個人只要自身宣示有感應的能力，都可被說是靈乩。⁵⁴這或許也是一些研究者在研究靈乩中無法分出靈乩與乩童的差別的主因。因此，兩者雖同屬以民間宮壇為主要修行場域，但修煉與屬性已有明顯的

⁵² 黃秀媛：《會靈活動與心靈動能研究》（宜蘭：佛光大學生命學研究所碩士論文，2007），P83。

⁵³ 李峰銘：《靈山仙境：論淡水無極天元宮的空間神學》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2006），P47。

⁵⁴ 李峰銘：〈如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示〉，《宗教經典詮釋方法與應用學術研討會》（台北：真理大學宗教文化與組織管理學系，2008），P121。

差異。筆者也從研究靈乩文獻中看見部份研究者雖知兩者差界，但在文獻中卻看不出有研究者提出反思——何種操練修行才是靈乩的養成。

參、靈修、靈乩專書研究

在坊間關於靈乩與靈修類的專書並不算多，主要的原因筆者認為，因靈乩與宮壇文化中產生而出的乩童常被世人所混淆，其就崛起與養成過程兩者間也常有灰色地點之處，或許也是如此在坊間以靈乩角度為研究或敘事式著作的書籍並不多，另一部份，靈乩與其它特殊體質、神職人員，例如：陰陽眼、通靈人等，也常被世人畫上等號。

乩童辦事需要透過外靈附身，外靈泛指仙佛與低等靈等，過程中依然存有個人的意識形態，故其中的真真假假，外人無法分辨。隨著辦事的時間越久，乩童本身的敏感體質也會愈敏銳，有不少原本以乩童辦事的人，逐漸地轉變以通靈方式，不再讓外靈附身。

通靈人便是俗稱的靈媒，以看到、聽到、或是心通為主要的辦事方式，他們無須依靠外靈附身，僅須讓外靈將音聲音或是畫面顯示，再傳遞訊息讓人了解，便達到辦事的效果。一般來說，陰陽眼也是屬於通靈人的一種。

55

從這段可以大約地瞭解到，純就肉體、靈力與外靈的定義上，乩童在辦事是須要由外靈附身，才能為民眾進行解惑與其它的宗教儀式，例如祭改、收驚等等，兩者較像是依附的關係，肉體與外靈在某層次上是融合。而通靈人、陰陽眼與外靈則是兩個獨立的關係，人與外靈在意識上的交流與溝通。

因此也可以進一步定義，以就外顯部份，乩童、通靈人與陰陽眼的判斷方式以就本身是否仍存在大部份的自我意識。以就以上幾點的特質再搜尋坊間專書，

⁵⁵ 宇色：《我在人間與靈界對話》（台北：柿子文化，2011），P268。

發現目前書籍市場仍以通靈人、陰陽眼等敏感體質⁵⁶為主要大宗，例如：向立綱：《看清影響你今生的前兩世－活靈活現第一部》、⁵⁷潘明雪：《為什麼是我？：菩薩找我當代言人》、⁵⁸郁文：《神譯者：聆聽菩薩的弦音》、⁵⁹沈嶸：《靈界原始碼：沈嶸之神鬼對話錄》、⁶⁰筆先生：《當台大人遇見通靈人：科學與靈學之交鋒》⁶¹、索非亞：《靈界的譯者：從學生靈媒到棒球女主審的通靈之路》、⁶²廖雨辰：《我的通靈經驗》……等等，⁶³純就以靈修與靈乩為主要的論述書籍在市面上是寥寥無幾，唯有少數幾本專書以就內容屬於靈修、靈乩範疇，例如：隨緣：《靈界修行筆記》，⁶⁴此書內容為作者分享對於會靈、靈動、天文、靈語等靈修相關的領悟，以及筆者本身近幾年的著作《我在人間與靈界對話》、⁶⁵《我在人間的靈界事件簿》此書共出版兩本，⁶⁶內容為筆者至年輕時無意間出現煨身（訓體），在因緣際會之下便進入跑靈山、會靈等一連串的靈修過程。

在筆者尋找符合本文研究範疇的專書，發現到在更早期以靈修為主要論述的書籍中，活躍於六十～七十年代自稱為蓮花生活佛轉世的盧勝彥在早期著作中，依稀可看見他對於靈修、啟靈、靈動等現象的詳盡說法，雖然他自創「佛教密宗臺灣本土性新興教派真佛宗」後期以宣揚密宗佛教為主要，在丁仁傑《社會分化與宗教制度變遷》研究中提到，盧勝彥所領導的「真佛宗」教團膜拜以盧勝彥形象雕塑而成的蓮花童子，以領導者金身膜拜的儀式，在藏傳佛教中以上師打造

⁵⁶ 此指能與異度空間接觸的體質，不論是看見、聽到、感受等等。

⁵⁷ 向立綱：《看清影響你今生的前兩世－活靈活現第一部》（台北：萬世代身心靈，2008），此書截至2013年止共出版七部，作者向立綱是以旁觀者角度分析另一位通靈人黃日戒，因六部書的內容均是記錄黃日戒通靈問事與對靈界觀點，故不再列出其餘六部著作名稱。

⁵⁸ 潘明雪：《為什麼是我？：菩薩找我當代言人》（台北：宇河文化，2013）。

⁵⁹ 郁文：《神譯者：聆聽菩薩的弦音》（台北：暢通文化，2013）。

⁶⁰ 沈嶸：《靈界原始碼：沈嶸之神鬼對話錄》（台北：喜羊羊，2012）。

⁶¹ 筆先生：《當台大人遇見通靈人：科學與靈學之交鋒》（台北：宇河文化，2012）。

⁶² 索非亞：《靈界的譯者：從學生靈媒到棒球女主審的通靈之路》（台北：三采，2009），此書截至2013年止更出版三集，書內作者為陰陽眼的體質，從小便能看見靈界的鬼，進一步成為與鬼溝通的橋樑，因三集內容均是作者以過來人經驗分享鬼的世界與她對宗教觀點，故不再列出其餘三部著作名稱。

⁶³ 廖雨辰：《我的通靈經驗》（台北：采竹，2011）。

⁶⁴ 隨緣：《靈界修行筆記》（台北：宇河文化，2012）。

⁶⁵ 宇色：《我在人間與靈界對話》（台北：柿子文化，2011）。

⁶⁶ 筆者著作所使用的筆名為宇色，以下研究中引用到筆者的著作時將統一以筆名呈現。

金身供信徒崇拜的例子並不是少數。丁仁傑同時也提到，真佛宗教團以密宗的姿態出現在台灣信仰中。⁶⁷但在瑤池金母聖誕之日他必回國舉行瑤池金母祈福法會，⁶⁸再加上他曾在書籍中不斷地宣揚瑤池金母並教導人們持誦其的尊號，而在書中亦有提及他由花蓮石壁慈惠堂林千代師姨帶領之下進入靈修。

石壁部堂位於花蓮市西郊的山腳下，屬於慈惠堂體系中的一分堂，分靈自法華山慈惠堂。創建於民國 54 年（1965 年），主祀瑤池金母，以渡陰渡陽為宗旨。石壁部堂以牽亡魂聞名海內外，其中牽亡靈媒林千代被譽為「台灣首席靈媒」。⁶⁹

林千代為石壁慈惠堂主要的辦事人員，其信仰的神祇是靈修主要的代表神明瑤池金母，當她帶領盧勝彥進入修行法門時，自然而然便是以靈修為主要的修行，而在盧勝彥早期著作大多是以靈修為主要的主题，例如：《盧勝彥談靈》、《啟靈學——靈宗仙家修行密錄》等等書，故筆者在搜尋資料與尋找坊間書籍時，便將盧勝彥早期關於靈修的書列入研究書目中。

以上關於靈修專書中主要以靈修、靈乩為主要研究的書籍，坊間專書中大多宗教通靈類書中，此類書的作者皆以通靈人、陰陽眼為大宗，甚少以台灣民間信仰中的靈修為主要的修行法門，進而成為一名靈乩，如前文所述，靈乩養成必須經過會靈、跑靈山、啟靈等步驟，所依據便是以他們書中所述修行過程，此類書作者有明確地說明修煉過程，有助於筆者與目前靈乩、靈修相關文獻做一番的比對分析。

因此，綜合上述三種文獻方向及坊間叢書，探討內容其民間信仰中靈修起源、崛起過程、轉變，直到至今，台灣目前靈修現況，以及成為一名正式為仙佛

⁶⁷ 丁仁傑：《社會分化與宗教制度變遷》（台灣：聯經出版世界公司，2004），P195。

⁶⁸ 聖尊蓮花生活佛盧勝彥應邀台灣黃帝雷藏寺主持「瑤池金母水供法會」，<http://blog.udn.com/Johny999/7311271>（見於 2014.07）

⁶⁹ 彭盈潔：《石壁部堂林千代生命史》（花蓮：國立東華大學臺灣文化學系，2011），P1。

菩薩執事的靈乩前，他們在靈修過程中如何將其本身的生命價值緊扣靈修，內化為屬於自己的一套生命意義與宗教使命，這便是本研究所要探討的地方。



第二章 在民間信仰中崛起的靈修開展之探討

中國文化兩千多年的精神文明，隨著時代的變遷，在傳統民間宗教精英份子的轉化底下，變現成一套龐大的神學教理譜系。⁷⁰顯示出在台灣人民心目中，「民間信仰」一直擔任著舉足輕重的地位。

民間信仰是台灣地區大部份人的生活方式，是一種普化宗教，與其它制度化的宗教是不太一樣，沒有系統性的教義與組織，其信仰、儀式與活動擴散成為日常生活部份。……民間信仰是指民間社會化與世俗化的宗教，源起於古代原始信仰的泛靈崇拜，是一種非儒、非道、非佛的宗教，又與三教有著密不可分的關係，……民間信仰實際上是民眾的精神支柱與行動指南，表現出民眾對一定的宇宙觀、社會觀、人生觀等觀念體系的信奉與遵守。⁷¹

從鄭志明這一段對於民間信仰的研究，可以歸納以下幾點：

1. 民間信仰已經深深地融入台灣人的生活中。
2. 民間信仰亦是另一種宗教的象徵。
3. 民間信仰起源於泛靈信仰、崇拜。
4. 台灣人從民間信仰找到屬於自己的精神信仰力，以及當生活感到混沌、不安時，可從中找到參考的行為規範。

其實，從台灣面臨生、老、病、死等人生課題中，窺探出以上蛛絲馬跡在其中。出生，擇日剖腹挑選好日子，期盼能夠因有好的生辰改變肚中小孩未來命運，達到望子成龍、望女成鳳的心願，亦有結婚多年無法如願受孕的夫妻，藉由膜拜送子觀音、註生娘娘而如願受孕。在民間信仰中更有換花的儀式（白花為兒子，紅花為女兒），透過換花來改變已經受孕胎兒的性別。而延長壽命，期盼能夠延續

⁷⁰ 李峰銘：《靈山仙境：論淡水無極天元宮的空間神學》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2006），P5。

⁷¹ 鄭志明：《台灣新興宗教現象——傳統信仰篇》（嘉義：南華管理學院，1999），P175。

在人世間的時間，是每一個人的或多或少的心願，這或許也是另一種象徵著延長生命中不可規避的另一個課題——「老」，而生病這項課題中，台灣人認為，生病是多種禍中的一種，痊癒是福的一種，病之來去全視命運。⁷²藉由消災、祈福化解一場「病」禍，似乎已經成為台灣人遭逢病體時大部份人的心理作用，當人們面對死亡即將來臨時，透過民間信仰的力量延壽避死，已成為絕大部份台灣人會選擇的方式。

綜合以上的觀點可以了解到，民間信仰不僅深植在台灣人的心目中，甚至已經悄悄地融合了佛、道、儒三教的教義、儀式以及經典，人們期盼從宗教中尋求規避生老病死的方式，亦從民間信仰找尋相同的力量與精神支柱，來解決以上生命中的種種課題。當六十年前「靈修派」在花蓮悄然崛起後，靈修與民間信仰在台灣歷經多年的演變，此時的「靈修派」儼然成為「民間信仰」一部份。而瑤池金母於花蓮崛起的時代背景是屬於戰後的台灣，在當時戰後的民間信仰有什麼樣特徵呢？陳逸君（2008）提到（一）其神明來源不限於原鄉、族群性、地方性神明；（二）廟宇規模宏大，並出現觀光廟宇；（三）教團組織專業化；（四）信仰活動擴大舉行，且有民俗化傾向；（五）至中國謁祖進香。由此可以推演至瑤池金母的崛起適時台灣戰後時期，其民間信仰已不再侷限於鄉間部落與地方小鎮，隨著信仰活動的擴大，以及戰後人民剛從戰亂期走至和平時代，在心中自然需要一股安定內心的精神信仰，而瑤池金母治病、醫療、解惑等神蹟，恰恰地吻合了當時時空背景下人們的內心所需。

在這章節中，便是要進一步從不同層面探索，民間信仰從最早期的原始信仰，歷經千百年融入、演變成目前的民間信仰，甚至快速、廣泛地流傳於民間的原因。

⁷² 毛新春：〈宗教信仰對末期癌症病人的意義〉，《宗教與民俗醫療學報》，第1期（台北：大元書局，2005，P118）。

第一節 佛、道教中的三期末法劫

由以上的論述中可知，並不會因時代演化與時空背景的轉換，削弱人們對於「世界末日」奧義的探究心理。而當「世界末日」一直存在人心時，當內心恐懼於死亡與末日的心理因素，人類自知渺小的能力無法扭轉地球毀滅、天災人禍時，自然而然便會產生了「求生」的想法，冀望有一個救世主、彌賽亞⁷³的到來，救世主的身份不僅代表了某派宗教中神明降世的化身，同時也意喻著每一個人都有機會可以藉由信仰某宗教而獲得心靈與肉體救贖，這不僅在西方宗教中出現，在中國歷史上將神話故事中救世主結合佛、道教義，以及救渡眾生重返歸天的民間信仰並非少見。

壹、《佛說彌勒下生成佛經》⁷⁴預言彌勒佛為未來救世主

在中國正統的佛教觀中，不乏所謂彌賽亞降生救世的神話色彩的故事，由西晉竺法護於 265-275 所譯的《佛說彌勒下生成佛經》：

大智舍利弗，能隨佛轉法輪，佛法之大將。憐愍眾生故，白佛言：「世尊！如前後經中說，彌勒當下作佛。願欲廣聞彌勒功德、神力、國土莊嚴之事。眾生以何施、何戒、何慧得見彌勒？」

對於彌勒菩薩將是繼佛陀之後的未來佛，亦將降生到人間，普渡眾生建立未來淨土的預言，也因此增強了民間對於信仰佛教的力量。

爾時佛告舍利弗：「我今廣為汝說，當一心聽，舍利弗，四大海水以漸減少三千由旬，是時間浮提地，長十千由旬廣八千由旬，平坦如鏡，名華軟

⁷³ 在基督教中表示為上帝所指派來到人世間拯救世人的救世主。

⁷⁴ 簡稱《彌勒下生經》，以下文均以此簡稱說明。

草，遍覆其地，種種樹木華果茂盛，其樹悉皆高三十里，城邑次比，雞飛相及，人壽八萬四千歲，智慧威德色力具足，安穩快樂，唯有三病，一者便利，二者飲食，三者衰老，女人年五百歲爾乃行嫁。

雖然佛經出於印度，其中亦未點出轉世降生之處，雖然此部經典所描繪的種種有諸多的不可思議之處，與目前現世尚有一段距離，經文中提到，未來世界中人的壽命長達八萬四千歲而女人年至五百歲後才會出嫁，以就目前人口壽命過百歲已是人瑞來說，經典中所預言的世界尚離現今遙不可及，卻依然燃起宗教信仰者對於未來佛降世的期待。這或許也是一種對於現世不滿、恐懼於未來情勢的心理因素。這不僅在過去是如此，在中國歷史朝代中不乏將此經典放大化，當成教派教義以及說服民眾的經典。

清代中期，這種雙重強化形式的末世宣傳依然存在。嘉慶皇帝在談到 1796 年白蓮教起義的領袖時寫道，劉之協買王雙喜托名牛八，指姓朱（明皇室）後代，又將劉松之子劉四兒托名彌勒佛轉世，可以輔助牛八。⁷⁵

同書說明：

在民間教派的末世觀中，這種能預定政治事件和個人禍福的天數觀念具有極為重要的意義。當彌勒即將降臨的信仰經過教首們的鼓動和吹噓得到加強以後，奉天承運的觀念就會變成現實的力量。⁷⁶

書中又說道：

⁷⁵ 歐大年（美）：〈民間佛教的樣式：信仰與神話〉，《中國民間宗教教派研究》（上海：古籍出版社，1993），P178。

⁷⁶ 歐大年（美）：〈民間佛教的樣式：信仰與神話〉，《中國民間宗教教派研究》（上海：古籍出版社，1993），P170。

612年，宋子賢自稱彌勒出世，在河北建立了一個教派，隨即率其徒眾起事，因計劃洩漏，宋被捕殺。同年陝西又有和尚向海明自稱彌勒佛出世，發動起義，謀立新朝，自稱為帝，建年號為白鳥，當年即被鎮壓了。⁷⁷

在書中註解處道：

695年唐皇后武則天自稱為彌勒佛化身，⁷⁸並以彌勒的名義統治周朝（690-705）。圍繞這一事件的複雜的政治背景和宮廷陰謀姑且不論，只須指出武后及支持她的僧侶集團把一部含有偽造經典的《大云經》散發全國就夠了，在偽造的經典中，佛預言有一女神，品行卓越，將為天下之民而降生于世……⁷⁹

由此可知，對於彌賽亞、救世主的降世，不僅存在於民間信仰中，在動盪不安的時代，它亦會成為政治、朝政等有心人士所操弄，它背後所隱藏不僅單純的是政治、朝政問題，尚包含了人們對於現今以及未來的不穩定性的問題，當人們對於現今與未來有種種不確定感時，自然而然便會對彌賽亞、救世主等產生心理上的依戀，期盼祂們的降世能夠幫助人們獲得解脫。或許《佛說彌勒下生成佛經》並未與政治有所牽連，它又是一部二千五百多年前佛陀尚未滅世前所傳下預言式的說法內容，與中國的關係並不是如此密切，但也就是因為文中未說明彌勒佛降生時間及地點，才能夠引發後人諸多聯想與臆測。

⁷⁷ 歐大年（美）：〈民間佛教的樣式：信仰與神話〉，《中國民間宗教教派研究》（上海：古籍出版社，1993），P100。

⁷⁸ 自稱是彌勒佛轉世並非武則天一人，在民間信仰中一道貫十八祖傳人中，十三祖徐還虛以及十七祖路中一均自稱彌勒佛的化身。參馬沙西、韓秉方，《中國民間宗教史（下冊）》（北京：中國社會科學出版社，2004），P816。

⁷⁹ 歐大年（美）：〈民間佛教的樣式：信仰與神話〉，《中國民間宗教教派研究》（上海：古籍出版社，1993），P125。

貳、 龍華三期無生老母普渡眾生

無生老母與一般我們所知道的道教神祇最大的不同，在於祂並非在人間因種種福報修為而投生於天界，例如媽祖、林默娘、八仙、李哪吒、觀世音菩薩等等，均有著投生人間的傳統故事，而無生老母則是在地球尚未誕生之前，在經無數劫尚未有天地萬物前，逐漸地分化了陰陽兩氣，無生老母因此孕育而生，由此可知祂的出現凌駕於世間萬物與眾仙佛菩薩。在明末道教中流傳了一部經典《古佛天真證龍華寶經》，其中《混沌初分品第一》中記載了關於無生老母降世的内容：

混沌初分一段光，本無前後是混元，一片寒光無上下，不辨清濁圓上圓，
混元一炁如雞子，本來清淨是先天……初分混沌無一物，一炁周流現金
丹，古佛出現安天地，無生老母立先天。⁸⁰

在這段中已經將無生老母塑立了一個凌駕在萬佛之上的形象，前段經典敘說著地球誕生過程與一般東方道教信仰並無太大的差別，以就一部道家代表經典的《太上老君說常清靜經》：

老君曰：大道無形，生育天地；大道無情，運行日月；大道無名，長養萬物。吾不知其名，強名曰道。夫道者，有清有濁，有動有靜。天清地濁，天動地靜；男清女濁，男動女靜。降本流末，而生萬物。清者濁之源，動者靜之基。人能常清靜，天地悉皆歸。⁸¹

從《太上老君說常清靜經》這部經典中隱約可見與《古佛天真證龍華寶經》在

⁸⁰ 據聞此部經典是由明末圓頓教創始人弓長所撰寫，在清順治年間問世，筆者在研究中並無找到此人的經歷，相關研究僅知弓長是指創始人是姓張，全名與省藉不詳。而圓頓教是當時聞香教的一個分教。

⁸¹ 作者不詳，一說葛玄。

描述天地運轉、孕育萬物似乎與道家的陰陽觀有著類似的說法，唯一不同之處在於《太上老君說常清靜經》全文中並未點出任何一尊仙佛菩薩降世，純就萬物生長的原始點結合養生之道，也因此《太上老君說常清靜經》也被道家視為養生練氣之經典，而在《古佛天真證龍華寶經》則多了佛道教中的仙佛菩薩尊號，在〈古佛乾坤品第二〉中有記載著：

想當初混沌時原無一物，從無中生有相一段光明，圓光中化佛身結光成體，化古佛現金身置立乾坤，無生母產陰陽先天有孕，產先天懷聖胎變化無窮，生一陰生一陽嬰兒姘女，起乳名叫伏羲女媧真身，李伏羲張女媧人根老祖，有金公合黃婆匹配婚姻……⁸²

如此創世神話故事中，無生老母的出現隱藏著末世預言在其中，在〈古佛乾坤品第二〉其中的一段：

無生母在家鄉重重囑咐，到東土想父母即早回程，在靈山古佛前摩頂授記，這一去到東土幾時相逢，來東土貪戀著酒色財氣，一個個盡迷在景界紅塵，稍家書上咐你東土兒女，來家罷龍華會早得相逢。⁸³

文中透露出末期時期出自於龍華兩字，而龍華兩字又不得不提到上文中的《彌勒下生經》，在明朝時的彌勒教派大力宣揚佛教經典《彌勒下生經》，它將其中關於彌勒菩薩降世渡化眾生的故事，與當時的教派、政治與民間信仰融合一體，利用人們對於信仰的虔誠心，藉此拉攏人民加入彌勒教派。《彌勒下生經》經中言：

爾時彌勒佛於華林園，其園縱廣一百由旬，大眾滿中。初會說法，九十六

⁸² 見於善書圖書館 <http://www.taolibrary.com/category/category50/c50039/01.htm>（見於 2014.07）

⁸³ 見於善書圖書館 <http://www.taolibrary.com/category/category50/c50039/01.htm>（見於 2014.07）

億人得阿羅漢；第二大會說法，九十四億人得阿羅漢；第三大會說法，九十二億人得阿羅漢。⁸⁴

彌勒教派便將三大法會時期稱之為三期龍華法會，民間信仰最容易取自人民信仰最大的利器便是將正統宗教加入本身的信仰理念，畢竟佛教與道教兩者均是在華人世界中屬大宗信仰的教派，再加入穿鑿附會地令人民覺得有憑有據，也就如此讓人民更容易相信彌勒教派口中的龍華法會確實存在。彌勒救世信仰在融入「末劫說」後，更加具有反對時政的叛逆色彩。到明代又融入了「無生老母」崇拜，形成「天盤三副」教義，⁸⁵成為明清時期秘密教門的信仰核心。⁸⁶「三期龍華法會」並非彌勒教派的專屬品，在當時明末清初政局不安的情況之下，是很容易讓有心想要以此拉攏人心的民間信仰滲入其教派中。

從明迄清，民間宗教的教派，主要有白蓮教、羅教、弘陽教、龍天教、雞足山大乘教、八卦教、聞香教、清茶門教等。各個教派的教主們，在民間宗教的大舞臺上，競相出場，扮演著救世主的角色。他們大肆宣揚「劫變」說，並用通俗易懂的語言，向下層民眾描繪出理想社會的美好圖景，在多災多難的下層民眾中，不斷激發起狂熱的信仰，並不時地掀起信徒暴動的驚濤駭浪，致使得「劫變」的思想觀念在民間廣泛流傳。⁸⁷

《古佛天真考證龍華寶經》在又如何將與無生老母有了連結？

⁸⁴ 見於中華電子佛典（CBETA）網站

http://tripitaka.cbeta.org/mobile/index.php?index=T14n0454_001（見於 2014.07）

⁸⁵ 天盤三副便是指三期龍華法會。

⁸⁶ 秦寶琦：〈民間秘密教門的信仰核心〉，《邵陽學院學報》，2002 年 1 期（邵陽：邵陽學院）

<http://www.Pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=3921>。（見於 2013.03）

⁸⁷ 宋道發、劉光本：〈三陽劫變——思想淺析〉，《宗教學研究》第一期，（成都：四川大學道教與宗教文化研究所，2003 年 1 月），P82。

八卦教在這方面更有創造性，他們把「真空家鄉，無生老母」的八字真言和三陽劫變說結合在一起，更容易打動人心。其具體內容是：一、世界和人類的形成。《古佛天真考證龍華寶經》云：「古佛出現安天地，無生老母立先天……。無生母，產陰陽，嬰兒姍女。取乳名，叫伏羲，女媧真身。」伏羲與女媧又生出九十六億皇胎兒女。無生老母構築了富麗堂皇的天宮，在「黃金為地，金繩界道，樓臺殿閣」的天宮裡，無生老母與皇胎兒女，上慈下孝，其樂融融。二、人類流落塵世。皇胎兒女因犯罪被無生老母貶下天宮，一同經受了生老病死的人生歷程，而且不斷地遭受各種劫難。三、無生老母看到人類經受種種災難，於心不忍，在青陽、紅陽、白陽三劫，分別派燃燈佛、釋迦佛、彌勒佛下世救度人民。在青陽、紅陽劫中各度二億人。⁸⁸

在《古佛天真考證龍華寶經》中所言的青陽、紅陽與白陽期亦是龍華三大時期法會，同時巧妙地將佛教經典中未載明各時期的救世主——青陽期燃燈佛、紅陽期釋迦佛、白陽期彌勒佛——地安插其適當位置，畢竟《彌勒下生經》是由釋迦牟尼佛所宣傳，在經典中又提及了彌勒佛的預言，因此在當時政治不安、民風純樸的時空背景之下，讓《古佛天真考證龍華寶經》又加添了許多的可信度，在此部經典中它將龍華法會三期與佛教經典《彌勒下生經》三大說法時期又做了更緊密的連結：

在紅陽劫盡，白陽當興之時，人類遭受空前的災難，彌勒佛下世，救度「殘靈」九十二億回到天宮，與無生老母同慶龍華三會，在沒有貧富貴賤，沒有生死凡聖的「真空家鄉」，「相伴無生」，永不下世。雞足山大乘教的《末法靈文》、《末劫法寶》等經卷所宣揚的末劫思想，特別重視「劫變」

⁸⁸ 宋道發、劉光本：〈三陽劫變——思想淺析〉，《宗教學研究》第一期，（成都：四川大學道教與宗教文化研究所，2003年1月），P84。

觀念中的「變」字，以變來爭取不滿苦難現狀的人心。而其「末劫」觀念，則是在三陽劫變基礎上，強調從紅陽到白陽的轉變之間，人世間將遭受一場空前大劫——紅陽末劫。到時，刀、兵、水、火、風、疾，天災人禍並行，人類無處躲藏。上天派無極轉世（或稱彌勒臨凡）為張保太（大乘教創教者），駕法船救度眾生。⁸⁹

文中所提到的八卦教是在清朝中頗富盛名及具有一定影響力的民間宗教，它足足在民間生存了至少有兩世紀之久，與當時白蓮教有著密切的關係。

八卦教是清代一支體系龐大、變化多端的教門。在它兩個多世紀的發展過程中，曾經出現過許多教名：五華道、收元教、清水教、八卦教、天理教、九宮教……。因為八卦教與白蓮教有著密切的淵源關係，所以在某些史料中，它又被稱為白蓮教。⁹⁰

經過有心人士在民間信仰上結合政治因素的散播與宣揚，此時無生老母不僅凌駕了救世主身份，同時也象徵性地將無生老母身份提升高於彌賽亞，祂賦予當時張保太為彌勒菩薩所轉世的身份，更是確立了在末法時期救渡世間眾生離苦得樂的代表性象徵。

參、 末法劫瑤池金母收圓

無生老母在清朝時期在各式教派的宣說，在民間開始有了龐大的信仰者，而道教另一尊與無生老母相同非人間投生天界的神祇——瑤池金母，又與無生老母有著密不可分的關連，在台灣，無生老母（或稱明明上帝）的信仰是由一貫道⁹¹

⁸⁹ 宋道發、劉光本：〈三陽劫變——思想淺析〉，《宗教學研究》第一期，（成都：四川大學道教與宗教文化研究所，2003年1月），P84。

⁹⁰ 馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史（下冊）》（北京：中國社會科學出版社，2004），P698。

⁹¹ 一貫道成清朝所盛行的一種民間信仰，至今在台灣仍然流傳於民間，據馬西沙與韓秉方所著

而發揚開來，無生老母一民間俗稱「老母娘」，而慈惠堂瑤池金母一般契子女或信徒俗稱「母娘」，因為如此相近的稱謂，因而一般人大都以為兩者是同源的支派關係。⁹²可見瑤池金母與無生老母又有著密切的關連。關於瑤池金母降世臨乩渡化眾生的淵源，在慈惠堂母娘信仰奉為經典的《瑤命皈盤》一書中有明確地記載：

老母宣曰：吾願已立，吾志已決，非吾親身下凡，難期收圓大任，毋勞聖慮就是。⁹³……此次龍華，却與初二不同，本屆吾自親御指揮，收圓大任，萬教同宗，三界並渡……。⁹⁴

由此可知瑤池金母降世的背景是第三次龍華法會而來，而其任務是收圓渡化云云眾生更使萬教歸一。《瑤命皈盤》瑤池金母降世是因龍華法會而來，與《古佛天真考證龍華寶經》似乎又有著不謀而合的關係，此研究並非討論慈惠堂母娘信仰與明末清初的民間信仰有何關連，且此研究足以匯集另一探討題材，因此不再追源溯始，但從不可否認的一點是，《瑤命皈盤》記載著瑤池金母降世的主因與末劫以及她代表了某一種救世主、彌賽亞的宗教色彩。從佛、道以及民間信仰中關於末法劫的由來可以了解到，人們對於死亡恐懼、未來預知的好奇結合了神話故事，再加上了當時政治因素的推波助瀾，加速了民間信仰在民間快速崛起的主因，在清明期稍具規模以無生老母、無極老母為主要信仰，亦是在如此的背景之下母娘信仰。

的《中國民間宗教史》一書中所記載，一貫道淵源於清朝時由一支大乘教傳入江西省，而後直接衍變的一門信仰。蔡秀鳳：〈台灣慈惠堂瑤池金母信仰研究〉，2008，P99，提到一貫道淵源於清代黃德輝創立的先天道（後稱青蓮教），（王見川、蔣竹山，1996）幾經嬗變後，在清光緒 12 年（1886）才出現一貫道這個名號，又經過數次教團崩解，民國 19 年（1930）由山東濟寧人張奎生重新建立教團，這也是今天我們看到的一貫道。

⁹² 蔡秀鳳：《台灣慈惠堂瑤池金母信仰研究》（宜蘭：佛光大學生命學研究所碩士論文，2007），P99。

⁹³ 出自《瑤命皈盤》二十回，由法華山慈惠堂創建者羅臥雲先生所著，記載著瑤池金母初降時之實事，成書於民國 56 年，<http://pinghuang.myweb.hinet.net/menu-05/menu-05-11-20.htm>。

⁹⁴ 出自《瑤命皈盤》二十回，<http://pinghuang.myweb.hinet.net/menu-05/menu-05-11-20.htm>。

綜合上述文獻探討，當世代正面對處於混亂時期，人們心中的不安心理，壯大了民間信仰在坊間流傳的力量，以及人們對它的信賴度。而在太平時期，人們遭逢人生無常——意外、疾病、人禍、天災以及種種不順遂，尋求醫學、科學以及正統管道無法得到改善，在人類內心中，宗教的安度感更是人們所極需，亦遑論是已經與台灣人生活息息相關的民間信仰。筆者相信，以此種種因素都是造就現在民間信仰深深影響台灣人的主要原因之一。

第二節 靈修三大信仰系統——一貫道、鸞堂、瑤池金母

神界，是人類對超自然的想像所創造出來的產物，諸神的誕生，乃因應人類各種需求而起，或作為精神觀念的象徵而存在。⁹⁵擷取了東木公（陽）與西王母（陰）的神話故事，結合了中國道家陰陽學思想，發展出東木公掌管人世間男子修行，西王母負責世間女子升天修煉之事。進一步擴大詮釋成「凡升仙的，要先拜木公（即東王公）後拜金母」的說法。

然而，在歷史演變之下，東王公的影響力漸小，而西王母卻演化為王母娘娘，成為僅次於玉皇大帝神仙，二次大戰後在花蓮降世後，香火更是興旺，以西王母兩座最主要的宮廟——即勝安宮與慈惠堂為例，分堂數目達一萬六、七千處，勢力十分龐大。⁹⁶

由此可知，神話故事不再停留在文化、想像空間之中，它已經是構成台灣民間信仰中重要且不可或許的元素之一。當它再度與台灣本身既有的信仰文化緊扣在一起，台灣民間信仰中將其特殊的文化與精神信仰，巧妙地融入於其中並加以詮釋，成為一套台灣獨特的信仰模式。在台灣靈修派中將其精神放大，東木公、西

⁹⁵ 陳逸君：〈被遺忘的東王公——從人類學角度的考察〉，《第二屆海峽兩岸東王公西王母信仰學術研究研討會論文集》（台中：國立台中技術學院應用中文系，2008年11月），P190。

⁹⁶ 陳逸君：〈被遺忘的東王公——從人類學角度的考察〉，《第二屆海峽兩岸東王公西王母信仰學術研究研討會論文集》（台中：國立台中技術學院應用中文系，2008年11月），P190。

王母成為了台灣人們主要的信仰神，它們的精神也更進一步地影響人們的思想與宗教觀。

在筆者觀察靈修、靈乩、會靈山等相關研究發現到，早期靈修由兩大信仰——瑤池金母信仰與東王公系統崛起，再逐漸地感染至全省各地宮廟，前者代表了母性、母親等角色，例如：許雅婷：《母娘與祂的兒女慈惠石壁部堂宗教人的經驗世界》（2002）、朱慧雅：《松山慈惠堂的靈驗經驗之研究》（2005）、釋念慧（謝明哲）：《母娘信仰之身體性、情感性與神職性-以花蓮法華山慈惠堂為例》（2011）、陳立斌：《台灣慈惠堂的鸞書研究》（2004）、林佩瑜：《信仰與體現——靈乩的身體實踐》（2012），後者則表現出另一種父親、陽性等信仰特質，例如：李峰銘：《如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示》（2008）、李峰銘：《靈山仙境：論淡水無極天元宮的空間神學》（2006）、李峰銘：《台灣民間會靈山之木公系統的建立：一位女靈乩的民族誌》（2010）。而進入探究瑤池金母與東王公靈修系統前，不得不先談到靈修的種種修行方式。

壹、靈修修行方式初探

靈修系統以就大方向來說雖分為瑤池金母信仰與東王公體系兩種，但仍然不脫離三種的修行方式，一會靈跑靈山、二寫天文、三煨身、訓體、靈動…等等。

一、 會靈跑靈山

呂一中是學界第一個提出會靈山現象而進行研究的人，以就他對於眾多受訪者的回答，而定義了會靈山：

根據一部份受訪者的意見，認為我們身上都有自己的本靈，並且每一個靈都有一個或數個神佛有特別之緣份。「會靈山」的目的，就是藉由到不同的廟宇，去尋找這些與自己的靈有緣之神佛的靈；他們並且相信，當一個

人會到⁹⁷有緣之神佛時，神佛就會使信徒說靈語、唱靈歌、靈動、打手印，並且以這個方式來開發靈體。⁹⁸

會靈山是台灣民間信仰中新崛起的一種修行方式，也是靈修人走入靈修跨進「靈乩」一項非常重要且不可或缺的修行過程，從這段論述中可以明顯看出，每一個靈修者都有其資格與機會，感知與本身有緣的仙佛，從中進入密契經驗開啟天人合一。關於會靈山的形式上，在〈會靈山現象的社會學考察〉有了具體的歸納：

- 1.個人或者個人之親友在生理或心理上發生了某種困難，而至私人宮廟尋求可能的治療或解決方案；
- 2.或者個人在修行過程中有機會接觸與「會靈山」有關的人員而得以進入會靈的程序裡；由此第一或第二點之開啟，將引導信徒進入以下之步驟：
- 3.請求赦因果，通常是至較大的天公廟，備供品並對神明念誦請求赦免的詞句，再擲筊確定神明已同意；
- 4.渡化因果，在天公廟神明赦罪後須到觀音廟渡化因果，同樣是要念誦詞並取得擲筊同意，同時要燒化各種蓮花金以化解冤孽；
- 5.以上程度完成後則要開始走靈山「會靈」：要先從「五母」開始。⁹⁹
- 6.到這一步個人已經是走上了修行的道路，修行的方法最主要的當然就是「會靈」，不過細節與說法各有不同，一本手冊上所寫的是：「拜神感應、布施濟世、道法渡世、感化眾生與渡化陰靈。」；另一本手冊則稱此修行方法為「無極天界之修行」，包括了有九點：a.復古收圓；b.無形寶；c.功力；d.復古歸元；e.道脈歸元；f.天脈歸元；g.本靈轉體；h.無極體歸元；

⁹⁷ 此句「會到」是指感應到神明的能量，或者與感知有緣仙佛菩薩等意。

⁹⁸ 丁仁傑：〈會靈山現象的社會學考察：去地域化情境中民間信仰的轉化與再連結〉，《臺灣宗教研究》第4卷第2期，（台北：台灣宗教學會，2004），P66。

⁹⁹ 而靈修人會靈地是以王母娘娘——花蓮勝安宮、無極瑤池金母娘娘——花蓮慈惠總堂、九天玄女母娘——苗栗仙山靈洞宮、準提佛母菩薩——嘉義半天岩紫雲寺、無極虛空地母——埔里地母廟等處為主。

i.好事；j.功德皆迴向本身冤親債主。

7.而「會靈」的具體地點，是手冊中所列分布在台灣全省各地的宗聖地（超過 230 處）去「會靈」……。¹⁰⁰

由此可知會靈跑靈山，似乎有一個的規範與可依循的模式，而靈山可從兩部份解釋：

a. 有形之靈山山脈：

「會靈山」可以說是靈乩藉由通靈來認識自己的「元靈」，找尋自己元靈的源頭——「靈脈」，並與之相接，之後便能得到個人靈性上的成長，使通靈的品質層次大大提升。¹⁰¹

針對會靈一詞，在〈會靈山現象的社會學考察〉的研究中則提出了更確切的說法：

「會靈山」大致是在 1990 年以後在台灣興起的一股集體性起乩活動。其理論認為每一個人都有一個「本靈」（或稱「元靈」），它是先天不受污染的，靈修的目的就是要讓此本靈恢復本來面目達到解脫境界。這個本靈被認為是屬於某個或多個靈脈，例如金母的靈脈、地母的靈脈、或九天玄女的靈脈等等。所謂靈脈，也就是靈與靈之間的關聯性——修行的手段主要也就是去「會靈」，讓本靈與靈脈的源頭相連接，或者即使不是屬同一條靈脈，天界的各種神靈也仍有輔助個人靈性成長的功能。¹⁰²

¹⁰⁰ 丁仁傑：〈會靈山現象的社會學考察：去地域化情境中民間信仰的轉化與再連結〉，《臺灣宗教研究》第 4 卷第 2 期，（台北：台灣宗教學會，2004），P11。

¹⁰¹ 李峰銘：《靈山仙境：論淡水無極天元宮的空間神學》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2006），P38。

¹⁰² 丁仁傑：〈會靈山現象的社會學考察：去地域化情境中民間信仰的轉化與再連結〉，《臺灣宗教研究》第 4 卷第 2 期，（台北：台灣宗教學會，2004），P6。

b.無形之靈山：

「靈山」指涉某個地方，這個地方是巫人往來之處。聖乩黃阿寬¹⁰³認為，「靈山」不只是心性、本性的所在之處，也是我們心性、本性朝向外界溝通的通道或場域。這個通道就是暗藏在人體裡頭的「靈山脈點」。藉由「靈山脈點」與外在溝通，人的元靈就可以隨著此通道與外在的神靈世界接通訊息，如同古代巫人可以在靈山自由穿梭神聖與世俗兩界。「靈山」在人體內的隱喻，同時是孔洞、同時是一個脈點、也是一個處所。當我們元靈要與外界溝通時，「靈山」便會從「膻中穴」隨著「任脈」上昇到鼻樑下的「水溝」或「眉心穴」，最後直達頭頂上的「百會穴」或「泥丸宮」，然後元靈將此溝通外界。¹⁰⁴

關於靈山的說法各有歧異之處，以就靈修中東王公系統為主要修行的黃阿寬的觀點，在他的靈修經驗中是推崇於內省與靜心的修煉方式，又與儒家心性體認有點類似的觀點，一切由體察心性、觀照身體開始進入修行。這種會靈山形式原本是以身體靈動與經文創作二者並行為主，後來在黃阿寬提出自性靈山之後，身體靈動的動態部分逐漸被捨棄，轉向修練身體靜態的部分，走向神仙修煉丹道的形式¹⁰⁵。在宇色（2011）書中亦有提到：

傳統跑靈山的說法，其目的不外乎接無形旨、無形寶、開天文、增加元神與後天靈融合度等，或是聆聽仙佛教誨、藉靈山氣場協助啟靈，隨著時代

¹⁰³ 淡水天元宮創始人，是早期靈乩代表三霞二黃中，二黃其中一位，以就靈修系統來說，黃阿寬屬於東王公修行體系。

¹⁰⁴ 李峰銘：《靈山仙境：論淡水無極天元宮的空間神學》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2006），P69。

¹⁰⁵ 李峰銘：〈如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示〉，《2008 宗教經典詮釋方法與應用》（台北：真理大學宗教學系，2008），P118。

及帶領者的觀念，從一開始的清靜修演變成目前一場接著一場的會靈大會、擺陣法……，不僅外人霧裡看花，連想進一步了解靈修的朋友也常感覺到無所適從。¹⁰⁶

從由此可知，跑靈山雖然是靈修修行的一部份，但其修行系統不同、帶領者對於靈修觀點的迥異，也產生也不同的修行模式。

二、寫天文

寫天文是一種自動書寫的能力，在靈修中它所代表的意義是多元與富多樣性功能，一般來說，天文是以常人所無法閱讀的方式呈現，有時是類似隨性的蝌蚪文、線條等，有時稍具可辨示的符號、圖形等，在黃秀媛：《會靈活動與心靈動能研究》（2007）中將天文初分為五種 1.自動書寫、2.靈文、3.天地文、4.氣場圖、5.繪圖等。

自動書寫：

靈動在處於氣功態之下，心靈以氣的作用自動以手畫符或口說咒語。有些靈修者靈語講到最後就祇唸咒語，並且畫無形符籙同時又能以學過的語文書寫文章或詩詞，大致說來都是勸世文、修行心得較多……。¹⁰⁷

靈文：

那些在宮廟靈動之後，所謂上表天庭疏文，所寫的靈文的文字就比較屬於「怪異文字」。前面說過在啟靈的氣功態下，會靈動、說靈語或唸咒語，而所寫的靈文可能就是在與神靈溝通之用。如何的寫出來？一樣地不要經過大腦意識，直接由本靈氣感狀態下寫出來。靈文的結構沒有一定形式，

¹⁰⁶ 宇色：《我在人間與靈界話》（台北：柿子文化，2011），P263。

¹⁰⁷ 黃秀媛：《會靈活動與心靈動能研究》（宜蘭：佛光大學生命學研究所碩士論文，2007），P85。

大部分線條扭曲向下或向上，有些修行人直覺的說，好像屬於蘇美人的楔形文字。¹⁰⁸

天地文：

所謂的「天地文」，是屬於靈修者去除因果業力增加靈能的一個過程……。
但也有受訪的靈修者認為，所謂的開「天地文」就是先赦靈修者的因果，才可以走靈修這條路，還看你可能帶有什麼樣的天命或使命。首先由地文—由黑色筆寫靈文赦因果後，再寫天文—紅色筆寫靈文上報天庭，有的宮廟定期的寫一次，有的則不定期的寫，完全看當時的需要而定。¹⁰⁹

氣場圖：

「氣場圖」這個名稱，來自於林孝宗的《氣功與心靈》頁 206 描述蔡小姐除了會寫些奇特文字外，還會在氣功態中，畫出各種線條和圖形，顯示某人身體（或某一地點）的氣場……。除了人體圖譜外，還能畫出宇宙圖譜、財運圖譜、家運圖譜、股市圖譜等，也可以預知運勢與外靈附身在身體的某一處……。¹¹⁰

繪圖：

假如「能量圖譜」能夠算是圖畫的話，那麼畫神像與山水畫，應該更有靈界的信息。靈動、靈語、靈文與氣場圖，多少都會傳達某些信息，但繪畫裡面卻是凝聚作者的靈氣自然地揮灑出來……。所以靈修者採集了無意識

¹⁰⁸ 黃秀媛：《會靈活動與心靈動能研究》（宜蘭：佛光大學生命學研究所碩士論文，2007），P86。

¹⁰⁹ 黃秀媛：《會靈活動與心靈動能研究》（宜蘭：佛光大學生命學研究所碩士論文，2007），P87。

¹¹⁰ 黃秀媛：《會靈活動與心靈動能研究》（宜蘭：佛光大學生命學研究所碩士論文，2007），P89。

的龐大信息庫裡的訊息，做為畫作的原型材料。¹¹¹

從這裡可以看出來，天文具有多樣性，但非每一位靈修人都認同此說法：

靈語與天文只是意念的傳達，它不是語言亦不是文字，所以每一個靈修人所看的角度亦不同……。有人從天文中看到影像，也有人看到純文字¹¹²，隨著不同人的解讀而有些許差異…所以學習如何看懂、聽懂自己所寫的天文與靈語，就是面對自己，挑戰自己心性的開始。¹¹³

靈文不乏是一堆看不懂的文字，在閱讀、翻譯與見解上，每一位靈修人、帶領者皆有各自表述的空間，也因為如此導致讓有心人士讓靈修人在修行上產生更大的疑惑與不解，畢竟天文定義與歸納本就自在人心，素質不一、宗教涵養不夠的神職人員，更容易假藉靈修人看不懂天文的弱點，而假託神明旨意行私人之利益，這或許也是造成靈修亂象之一。

三、 煨身（訓體）與靈動

關於煨身（又稱訓體）最早的說法，這在記載中瑤池金母降世的《瑤命皈盤》找到了跡象。

未幾該四個婦人，雙手合十，或上或下，或左或右，搖頭動體，雙眼緊閉，氣喘吁吁，面色或青或白，汗流如雨，忽又拍掌打腿，搥胸擦足，游氏看見不勝驚惶之至，正欲叫簡起來，簡已由夢中驚醒，急急起身，出堂一看，見四人情形皆異，不知是何意思，急上前向四人緊緊握著，大叫曰：你們為何如此，快快起來。一連亂搖亂叫了數次，不但不醒回來，因被搖動其

¹¹¹ 黃秀媛：《會靈活動與心靈動能研究》（宜蘭：佛光大學生命學研究所碩士論文，2007），P91。

¹¹² 此指在閱讀天文同時，顯現是中文字而非難以解釋的線條、蝌蚪文。

¹¹³ 宇色：《我在人間與靈界對話》（台北：柿子文化，2011），P251。

身後，反由座中立起身來亂跳亂跑，此時竟把簡丁木夫婦二人嚇得魂不附體……初坐一二個鐘頭時，並無有何動靜，後來漸覺精神困疲，頭垂心跳，手足麻痺，氣喘眼昏，理智漸次昏迷，全身的筋骨皆被控制著原有的自由，在手足麻痺之時，越打越舒服，越跳越輕鬆，……於今醒來感覺精神舒服，手足靈活，雖是一夜無眠，猶覺得爽快輕浮，大異平日的氣力沉累……不奈眾人強求，又只得扶乩……。¹¹⁴

在這段故事中可看出來，初期煨身現象出現時眾人皆束手無策，唯一能夠了解此現象的方法仍然是尋求乩童的幫助，瑤池金母此時才降下：

並求指示昨晚情形的原因未幾降下，詩曰：其一噫噫長嘆又噫哈，膽小凡兒實足嗟。試練外功健體法，驚天動地亂如麻。其二毋庸小事自煩神，訓練精功健體身。百病消除延福壽：先天妙法已傳人。眾人體會詩意後，方曉得是練身健體的工夫，並不是有何可怕之處。¹¹⁵

這裡可了解初期的煨身（又稱訓體、訓身）到成為靈乩的這過程中，早期人們遇到所無法解釋與處理時唯一可以尋求的管道是透過乩童向仙佛菩薩詢問，在後續從民間小小宮壇大小事一直到瑤池金母賜名慈惠堂為主，這一路走來皆是由乩童扶乩瑤池金母降臨開示，由瑤池金母直接教導後人，另一篇文獻中似乎找到了跡象：

我們發現慈惠堂在開堂之初是沒有經典的，信眾因為母娘的靈驗紛紛到來，就實際慈惠堂宗教的活動重心來看，各分堂的運作主要以打坐、靈動、

¹¹⁴ 出自《瑤命皈盤》三十三回，<http://pinguhuang.myweb.hinet.net/menu-05/menu-05-11-33.htm>（見於 2014.06）

¹¹⁵ 出自《瑤命皈盤》三十三回，<http://pinguhuang.myweb.hinet.net/menu-05/menu-05-11-33.htm>（見於 2014.06）。

訓身、自發性靈療為主軸的方式，透過靈的轉來轉去，說天語、寫天文與神靈溝通，接受神佛的調教和各種魔考，契子女領旨各種辦代誌的法門，進行母娘收圓、救世的使命。¹¹⁶

可見靈乩的養成是靠自身的修煉「打坐、靈動、訓身、自發性靈療為主軸的方式，透過靈的轉來轉去，說天語、寫天文與神靈溝通，接受神佛的調教和各種魔考」，換言之，在修煉過程中靈修者必須完全自發性地靠自己實修與資質體悟其中的奧祕之處，完全不假於他人之手，在契機成熟之際因密契經驗而蒙受了仙佛菩薩的教導。

貳、瑤池金母從神話故事走入道教信仰再到民間信仰

一、瑤池金母形象演化進程

在林佩瑜(2012)的研究中發現，瑤池金母最早期是從古神話中西王母而來，進入到明、清時期，因政治、經濟以及社會動盪不安，導致融合佛、道的民間信仰大量地崛起，瑤池金母再度從人們塵封已久的遠古神話中喚醒，在有心人士的推波助瀾之下，瑤池金母從遠古神話中西王母身份，結合了道教以及民間教派成為另一尊，比玉皇大帝更高的至高神——無生老母。在古文獻中出現在林佩瑜(2012)的研究中，更詳細地整理了瑤池金母演變的過程：

(一) 先秦至兩漢中的神話階段—神話傳說中的西王母：西王母之信仰於中國神話中，晚至戰國時期已形成，在悠久發展與演變中，隨時代變遷而被賦予不同形象。而研究者則將蔡麗玲所歸納後的形象整理為：1.半人半獸形象……2.長者形象……3.女王形形象……4.仙人形象……¹¹⁷

¹¹⁶ 許雅婷：《母娘與祂的兒女——慈惠石壁部堂宗教人的經驗世界》（花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2002），P39。

¹¹⁷ 林佩瑜：《信仰與體現——靈乩的身體實踐》（台北：台北市立體育學院舞蹈研究所碩士論文2012），P12。

由此而知，在早期遠古神話故事中「瑤池金母」一詞尚未出現，而是稱之為西王母，西王母與東王木公同為陰陽兩氣所幻化，顯示在中國先秦至兩漢時期早已有陰陽觀點。

（二）東漢末年至宋代的道教階段-道教中的瑤池金母：……此時的西王母因具備長生不老藥的功能，間接與道教追求修煉不死形成連結，而被納入道教構造神人譜系其中，在諸道經的增添下，成為位居三清、統御群仙的至上神……。¹¹⁸

這時期的瑤池金母已經從遠古神話，逐漸地進入到古代人們信仰行列。鄭志明：《道教生死學》一書中提及在道教不是崇拜神仙，¹¹⁹道教觀點中亦不認為神明在「人」之外，「神仙」一詞是神仙與人是合為一體的概念，神明是人生命的延續，是人與參與宇宙造化所展現出來的極致形態。在遠古神話中東王木公與西王母的形象，東王木公主人們的死、西王母主生，因此，西王母長生不老、養生等形象、間接地與道教追求修煉成仙的核心精神結合，從此西王母被道教納入其信仰膜拜的譜系中。

（三）明代羅教階段-明清秘密宗教中的無生老母：……羅教（無為教）為明代羅清所創，「無生老母，真空家鄉」與「普度原靈」等教義是無為教信仰的核心。而追溯發展之源頭可從公元三世紀的波斯摩尼教談起。¹²⁰

從遠古神話故事中的西王母，因其精神信仰與道教求長生不老不謀而合，從杜撰的東方創神故事進入到中國傳統信仰道家體系，後因有心人士的操作之下，致使

¹¹⁸ 林佩瑜：《信仰與體現——靈乩的身體實踐》（台北：台北市立體育學院舞蹈研究所碩士論文2012），P15。

¹¹⁹ 鄭志明：《道教生死學》（台北：文津出版社，2006）P1。

¹²⁰ 鄭志明：《台灣民間宗教論集》（台北：台灣學生書局，1984）

瑤池金母從道家系統，更進一步地與人民接觸，變成了民間信仰中的最高神祇。而羅教信仰中崇拜無生老母（或稱瑤池金母）一直延續至今仍然可見其蹤跡。在鄭志明（1984）提到：

台灣的社會上以羅教無生老母為信仰核心的民間教團，計有齋教（分成龍華、金幢、先天三派）、儒宗神教（奉祀關聖帝君等恩主公的鸞堂）、一貫教（分成基礎、寶光、發一、浩然、法一、文化、金光、慧光、明光、安東、紫光、正義等派）慈惠堂（分成王母娘娘、瑤池金母兩派），天德聖教（分成天德教與天帝教兩派），世界紅卍字會，正宗書畫社，軒轅教等。「無生老母」這個名號也轉換成其它名號，如一貫道稱為「明明上帝」、「無極老母」，慈惠堂稱為「王母娘娘」、「瑤池金母」，儒宗神教稱為「至聖先天老母」、「無極瑤池老母」、「無極瑤池金母」、「天母至尊無極老母」、「無極混元瑤池金母」，天德聖教稱為「無生聖母」等，稱呼雖然各自不同，但其基本思想仍然大同小異。¹²¹

從這裡可以很明顯地觀察到，西王母從道教瑤池金母身份走入民間信仰後，已隨著其主事者信仰中心以及當時文化、政治所須，巧妙地做了因應與變化，這讓瑤池金母原本形象更加地多元化。

（四）民國初年鸞堂階段—鸞堂大約在清末由大陸傳入台灣，是一種以「扶鸞」為主要活動的宗教結社，在漢人的宗教生活中扮演著重要角色……扶鸞的別名相當多，在史料之中又被稱為扶鸞、揮鸞、扶箕、鸞術、請仙、卜紫姑、架乩、降乩與降筆等等。台灣光復後新的鸞堂紛紛建立，而其宗教本質已非原本的面目，增加不少其他教門的教義，或者自創出新的宗教形式，或者是民間教團的綜合結晶，造成儒宗神教的紛亂不已而漸失本

¹²¹ 鄭志明：《台灣民間宗教論集》（台北：台灣學生書局，1984），P66。

色。……以同為「瑤池金母」信仰的慈惠堂與無極聖教，和以「無極老母」信仰的一貫道影響最大。而從慈惠堂的經典教義《瑤命皈盤》¹²²與《慈惠堂史》中，都可以看出慈惠堂與鸞堂關係密切，尤其是慈惠堂經典的來源，更可以看出慈惠堂的教義大多建立於扶鸞而降，並在信眾的詮釋下形成一股極大的向心力。¹²³

這時候的「瑤池金母」形象，不再是讓人們膜拜的精神信仰神祇，當民間信仰進入到鸞堂階段，瑤池金母從千百年前老祖先的神話故事走出來，從此「它」從平面變成了立體的「祂」，祂鮮明地與老百姓有更緊密的一層關係。鸞堂文化是一場人與神之間毫無距離的對話，祂不再活在故事中，而是可以面對面與人民對話，信仰瑤池金母的人們心中的苦難可以得以傾訴，瑤池金母透過種種的儀式宣揚祂的理念，這時期的瑤池金母可以說是走出故事步入民間階段。

(五) 現今母娘信仰在台灣之發展—台灣的「母娘」信仰之崛起，始於「美景若仙鄉」的花蓮吉安……慈惠堂的分堂大多會冠上慈惠堂某分堂之名，彼此的連繫也較熱絡，相對勝安宮的開放性，其宮廟之間關係比較淡薄，但也有一些宗教英才不以慈惠堂分堂為名，自立新的堂號，形成獨立的系

¹²² 《瑤命皈盤》主要沿續清朝《玉露金盤》先天道思想，後人再加入神學思想為其中。在陳立斌：《台灣慈惠堂的鸞書研究》（2004，PP.222-223）研究中提及慈惠堂接受《玉露金盤》的神學理論，將「度殘靈九二」、「三期末劫」與「龍華會母」等思想吸收，羅臥雲編撰的《瑤命皈盤》便是《玉露金盤》神學的延續，只是將老母轉變為金母，重新詮釋母娘的救劫神話。由此可知，《瑤命皈盤》除了記錄下瑤池金母降世於花蓮的事跡之外，同時沿用了《玉露金盤》中清朝民間信仰中對於瑤池金母的神學思想。在《台灣慈惠堂的鸞書研究》研究中發現（2004，P218），文已針對民國五十年以來，台灣全省十四間慈惠堂分堂所扶著的三十八部慈惠堂鸞書，分析其產生年代與地域，從中探討慈惠堂「經懺類」、「分堂類」、「雜誌類」鸞書的特色，屬於「勸世模式」下的慈惠堂研究。由此可知，全省慈惠堂各自有發展屬於自己的瑤池金母鸞書，故，鄭志明所言《瑤命皈盤》為慈惠堂經典教義並不合宜，筆者建議此部份須修正為花蓮慈惠堂總堂經典教義。

¹²³ 鄭志明：《台灣民間宗教論集》（台北：台灣學生書局，1984）P66。

統，認為這是一場共同以母娘救劫的宗教運動。¹²⁴

此時期因瑤池金母初次降示於花蓮，在慈惠堂與勝安宮大力推廣之下，使得慈惠堂名號在台灣遍地開花。

二、瑤池金母信仰崛起原因

為何瑤池金母的信仰在台灣短短七十年¹²⁵左右時間能夠迅速地發展，在鄭志明（1984）研究中共歸納了四點原因：

（一）台灣原有的宗教信仰—台灣的社會型態是一大型的信仰團體，即民間通俗信仰，學者稱為「普化宗教」，無固定組織沒有明顯經典，而其信仰與儀式已混合在其它制度與風俗習慣之中。……此民間信仰，在本質上非儒、非道、非佛，同時又與儒道佛三教有密不可分的關係，民眾自以為是佛教徒，民間廟堂則登記為道教。儒宗神教與慈惠堂即依附此生態環境，掌握鄉土百姓企求神媒來驅邪消災祈求安福的心理來佈教，且多登記為道教，未曾自命為新興宗教，即扣緊著民間信仰的生態環境。

（二）急遽變遷的社會結構—政府遷台以來，全國上下致力於經濟發展，工商業急速發達，社會空前繁榮，連帶社會結構也發生重大變遷。……於是瑤池金母信仰等民間教團，在基層社會裡，發揮其宗教整合功能，藉宗教信仰調合社群生活，利用宗教儀式控制維護體系和諧，借神靈旨意安頓徬徨心靈……。

（三）傳統社會的人文意識—……功利主義是民間思想的主流，源出於人類生存消災避禍的本能，民間教團的神媒活動，即是功利主義的彰顯。道德復振是針對社會道德水準日漸低落的改革需求，在本質上仍是功利主義，因道德的頹廢，影響了生活素質與社會秩序，在趨福避禍的心理，選

¹²⁴ 鄭志明：《台灣民間宗教論集》（台北：台灣學生書局，1984）P66。

¹²⁵ 於民國三十二年降乩慈示於花蓮數起。

擇原有的道德文化來維持秩序。在道德復振方面，以儒宗神教推行最力，以神意來彰明道德，也是民間文化的特色之一。

(四) 佈道傳教的宗教英才—民間宗教的勃興教派的分化，主要原因是個人主義昌盛，教派的創始人自命為先知先覺或神靈轉世……，以神祕性來吸引信徒，進而廣為佈教，皆是英雄主義的崇拜，導向於神靈的信仰。另一方面也由於宗教英才輩出，脫離原來系自立新支……。各教派的領導人物皆是宗教英才，具有組織籌劃的能力、能順應時代的變遷，修改教義，吸引社會大眾皈依，以開荒佈教的熱忱拉廣教務，以祭典儀式的莊嚴宣教佈道，以天道真理的奧祕鼓勵修持，使教團日愈龐大穩固，並從事於社會服務，熱衷於社會關懷，推行饒益社會的慈善事業。¹²⁶

瑤池金母信仰崛起，除了符合當時的政治、民風、習俗之外，更重要的是，宗教領導人的特質、組織能力，以及在有心人士的大力推動之下，亦是不能排除在外的因素之一。而瑤池金母從神話故事進入到道教信仰的版圖，一直到現今走入民間信仰成為現在靈修派主要膜拜的神祇之一。因慈惠堂被普羅大眾認定為道教信仰，也因此，靈修派與慈惠堂有著密不可分的關係時，自然而然地，靈修派也便被正式地視之為道教信仰之一。在李銘峰（2006）的文獻中可瞭解到：

以就最早期慈惠堂為例，西元 1962 年國民黨政府考慮查禁一貫道，日本新興「舞蛹之教」教主過境台灣，慈惠堂台北分堂舉行盛大歡迎活動，引起社會大眾疑慮，就在政府快要將其定位為邪教時，道教第六十三代天師公開認定慈惠堂為道教瑤池派……。由於當時政治處於特殊時期，且民間信仰本身就有佛道的混合特質，再加上政府政策的催化作用，即使台灣母娘信仰有其自身獨特的起源，依然在特殊環境的條件下接上道教的軌道，因此當時不論是母娘信仰或者其他民間教派都被分類成為道教會或佛教

¹²⁶ 鄭志明：《台灣民間宗教論集》（台北：台灣學生書局，1984）P66。

會的一份子，這樣的分類方式模糊了母娘信仰內涵的獨特性，也使得民間信仰中的混同現象更為明顯。¹²⁷

從這一段中可得知，慈惠堂母娘信仰在早期被歸入了道教，嚴格來說，瑤池金母在早期便已成為道教膜拜的神祇之一，僅因經過明、清兩代將其融入到民間信仰中，從此祂便從道教系統短暫地脫離至民間，後因台灣道教第六十三代天師的關係，又再度將瑤池金母歸入於道教系統，同時在《如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示》一文中也是提到：

「台灣民間宗教」指的是：除了台灣原住民的傳統信仰、佛教、道教、基督宗教、伊斯蘭教（回教）與新興宗教之外的廣大信仰。在這廣大信仰中就屬以一貫道、慈惠堂與鸞堂這三大信仰較有系統，且也是直接影響會靈山活動形成的重要元素。¹²⁸

由這話中也明顯地瞭解到慈惠堂特殊的「靈修」修行方式與現象已被歸納於道教的系統內。但如前文所提，靈修的目的是「讓此本靈恢復本來面目達到解脫境界。」一位靈修人如何選擇的靈修修煉場所並非以慈惠堂為主，那便不能列入慈惠堂母娘信仰，其靈修方式便也不能算是道教，也因此就如同上所言「不論是母娘信仰或者其他民間教派都被分類成為道教會或佛教會的一份子，這樣的分類方式模糊了母娘信仰內涵的獨特性，也使得民間信仰中的混同現象更為明顯」可見「靈修」夾雜著宗教性質與民間信仰等混同現象。

混同現象本是民間信仰的常態，於母娘信仰內容中除了獨特的母娘起源與靈感修煉法門之外，還融入了教派宗教中關於九六原靈、三期救劫、普渡收圓的教

¹²⁷ 釋念慧（謝明哲）：《母娘信仰之身體性、情感性與神職性－以花蓮法華山慈惠堂為例》（花蓮：慈濟大學宗教與文化研究所碩士論文，2011），P1。

¹²⁸ 李峰銘：〈如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示〉，《2008 宗教經典詮釋方法與應用》（台北：真理大學宗教學系，2008），P113。

義，以及通俗佛教中常見的因果輪迴觀等等。¹²⁹當它依附在慈惠堂體系便可稱為道教，而當它脫離了慈惠堂具有道教色彩的宗教氣息，以純就個人的修煉方式時或許它就只是一般的民間信仰。不論如何，其宗教的分別並不影響「靈修」崛起與慈惠堂母娘信仰有著密不可分的關係。

參、靈修信仰中瑤池金母降世起源

關於瑤池金母最早降世臨乩於之處與起源，在《瑤命皈盤》中亦有了說明：

乃命總察太司下凡查察東林之間，何地何時何人，能為老母顯化救世之基石，速速回報。數日後，察太司回奏東林一部，蓬萊島東，按照現地城隍眾神呈報的結果，此地雖係人種複雜的地方，可喜的民族風俗，俱皆樸素，善良誠實之人為多，善氣沖天，祥光遍地，此地足可為萬世基石，發祥的聖地也。時在六月十三日，乘其事，趁其時，可得其人，八月十五日，秋圓之夜，正好收圓發蹟良機，除此難得三合之利。老母聞奏，點頭暗喜，心有所定，靜待良辰一到，便即顯化，感應世人，聖蹟真傳，由此而產生於福地。

文中記載的蓬萊島東便是台灣東部，選擇其原因則是「此地雖係人種複雜的地方，可喜的民族風俗，俱皆樸素，善良誠實之人為多，善氣沖天，祥光遍地，此地足可為萬世基石」。瑤池金母與前文所提的無生老母是否同為一人，在筆者所搜集的研究文獻中，對此仍然未有明確的定案，有的文獻指出為不同時期代表不同階段的代表。

西王母與無生老母、瑤池金母經過「統攝」、「混淆」和「取代」的三個階段，開發出了一種新的信仰型態，文中並針對鸞書中的西王母神格進行

¹²⁹ 釋念慧(謝明哲):《母娘信仰之身體性、情感性與神職性—以花蓮法華山慈惠堂為例》(花蓮:慈濟大學宗教與文化研究所碩士論文, 2011), P1。

了定位分析。一般而言，由於慈惠堂的教內經典或相關文獻中，對於西王母、金母、王母、西王金母、老母等神明稱呼常常交錯使用，且隨其稱呼可能也出現有不同的神職功能。¹³⁰

在前段文字說明了三者為不同階段與屬性的代表人物，西王母為統攝、無生老母為混淆而瑤池金母則是取代，但在文中後段表示了，慈惠堂母娘系信仰中，僅將西王母、金母、王母、西王金母、老母等稱謂交互使用。

阮昌銳（1982）、仇德哉（1985）、鍾華操（1988）等早期台灣學者多半認為西王母、瑤池金母與王母娘娘其實是同一神明而不同稱呼，如：「王母娘娘又稱瑤池金母，或稱西王母、金母、金母元君、九靈太妙龜山金母，相傳王母娘娘住在瑤池，是以有瑤池聖母、瑤池金母等稱。」¹³¹

雖說是如此，但卻沒有將無生老母與前幾位名稱視同為一位。

但在鄭志明（2009）所形容的「母娘」就包括了民俗的王母娘娘，道教的瑤池金母，神話的西王母，或者加上教派的無生老母。如此可見，母娘信仰實則涵納了如此豐富多元的形象稱號與文化內涵。¹³²

目前在台灣最大宗的母娘信仰慈惠堂中將是將西王母與瑤池金母均稱為母娘，而無生老母則賦予更高地位稱之為老母娘。口語相傳是早期民間信仰散播的主要方式，隨著時代的進步，透過文字的流傳與記載，民間教派最初以寶卷的形式來傳

¹³⁰ 釋念慧（謝明哲）：《母娘信仰之身體性、情感性與神職性－以花蓮法華山慈惠堂為例》（花蓮：慈濟大學宗教與文化研究所碩士論文，2011），P24。

¹³¹ 釋念慧（謝明哲）：《母娘信仰之身體性、情感性與神職性－以花蓮法華山慈惠堂為例》（花蓮：慈濟大學宗教與文化研究所碩士論文，2011），P22。

¹³² 釋念慧（謝明哲）：《母娘信仰之身體性、情感性與神職性－以花蓮法華山慈惠堂為例》（花蓮：慈濟大學宗教與文化研究所碩士論文，2011），P22。

播教義，爾後有勸善書的扶著，¹³³透過善書、扶著更能將其仙佛菩薩的精神更廣泛地讓更多人知道。反觀早期瑤池金母降世的花蓮，現今成為瑤池金母信仰中心的慈惠堂與勝安宮。他們是透過扶鸞方式將瑤池金母降世經文為主要的宣傳、教育的管道，以勝安宮為例：

勝安宮也有經由扶鸞而著作的經懺，即《虛空會上王母養正真經》、《虛空無極天上王母娘娘消劫行化寶懺》、《虛空無極天上王母娘娘消劫救世寶懺》等。以一經兩懺作為主要的科儀經典，強化王母消劫行化的慈悲宏願，就內容來說也是雜揉了傳統儒釋道的教化思想，是數千年中國宗教文化的集大成，聚集了三教會通的形上觀念與道化理論。¹³⁴

由此可知，在民間信仰廣被人們所接受的神尊，要被更多人所瞭解，最終仍然要靠有心人士運用現在的科技、技術，例如文字、電子媒體、平面媒體加以包裝與行銷。以就現在每年的媽祖繞境祭亦是最明顯的例子，在一群有心推廣媽祖信仰的信徒努力之下，以媒體行銷方式推廣媽祖，並且大量地製作當時最流行的周邊商品，例如媽祖公仔等，藉此吸引媒體與信眾的焦點。

肆、瑤池金母降示扶著修煉身心之慈示

如前文研究中發現，在民間信仰中散播各宮各廟所供奉神祇的精神，最早期來自於「乩」的靈感度，藉由為信眾祛病、消災、解厄、捉鬼、化煞、收驚、解決生活疑難雜症，逐漸地拉攏信徒、神祇與宮廟三者之間的關係。由此可知，靈驗度是最早期民間信仰最核心的主力與方式，逐漸地，隨著信仰者日漸增多，以上基本功能再也無法滿足信眾的心理預期。此時民間信仰便須再轉高一層次的知識層面的教育。瑤池金母在花蓮發祥地——慈惠堂與勝安宮亦是遵循如此的模

¹³³ 陳立斌：《台灣慈惠堂的鸞書研究》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2004），P203。

¹³⁴ 鄭志明：〈台灣母娘信仰的在地化發展〉，《王母信仰文化世界學術研討會》（花蓮：國立東華大學民間文學研究所，2009），摘錄自 <http://www.folk.org.tw/hualien/default-5.html>。（見於 2014.07）

式。

早期母娘的顯靈是經由乩童、扶乩等靈媒而宣揚開來，吸引各地有靈感或神啟的民眾前來朝拜，或請分靈回鄉祭拜，將母娘的靈感經驗傳播開來。扶乩的降神巫術對王母信仰的傳播助益更大，從語言提升到文字的交感層次，有助於宗教形式的累積與擴充。¹³⁵

除了最早期記載了瑤池金母降世過程的《玉露金盤》之外，由瑤池金母與慈航大士之間的對話，勸世人們應早早領悟世間為苦海，修煉內心回歸仙榜的《瑤池老母普度收圓定慧解脫真經》，此兩本為花蓮慈惠堂教化弟子、信眾主要的兩本經典。¹³⁶

慈惠堂由神降的巫覡聖顯，由民間發起的慈惠堂相當地「軟」，除了母娘靈感之外，它沒有任何的教義與經典，它必須大量吸收既有鸞堂經典的神學理論來強化自己，它首先將明清鸞堂著作《玉露金盤》吸收，再將台北餘慶堂扶著的《無極瑤池十六部金丹·第七部》經文—《瑤池老母普度收圓定慧解脫真經》吸收，成為所有慈惠堂的共同經典。¹³⁷

從此研究中發現一個非常奇特的現象，花蓮慈惠堂是瑤池金母初降人世的原始發源地，多年的扶乩降文過程中，慈惠堂竟然沒有發展出屬於自己的一部經典。反而是吸收其它供奉瑤池金母的鸞堂所降之經文為主要的經典。

¹³⁵ 鄭志明：〈台灣母娘信仰的在地化發展〉，《王母信仰文化世界學術研討會》（花蓮：國立東華大學民間文學研究所，2009），摘錄自 <http://www.folk.org.tw/hualien/default-5.html>（見於 2014.07）

¹³⁶ 從陳立斌，《台灣慈惠堂的鸞書研究》研究中發現，全台各地的慈惠堂各自發展出屬於瑤池金母降乩宣化後人的經典，此研究中提及：筆者已於本文收集三十八部慈惠堂分堂鸞書，從中分類為七本經懺鸞書、十五本分堂鸞書與十六本雜誌鸞書，探討慈惠堂鸞書所呈現出的神學內涵，慈惠堂如何透過扶鸞的運動來強化草創時期的群眾信仰意識，來宣傳母娘三期末劫下的救劫運動。（2004，P193）因本研究不著重在眾瑤池金母經典研究，故僅從眾經典中選出花蓮慈惠堂早期教化後人《瑤池老母普度收圓定慧解脫真經》，討論關於瑤池金母教導宣化修行之內容。

¹³⁷ 陳立斌：《台灣慈惠堂的鸞書研究》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2004），P235。

慈惠堂的神學核心，仍是繼承民間宗教結社所保留下來「三期末劫」、「度九二殘靈」、「龍華三會」的神學思惟，最先它發跡於蘇烈東的神秘經驗，但蘇烈東卻沒有成為教主，只是代母傳言的一位靈媒，直到簡丁木等人設立了慈惠堂，才逐漸確立慈惠堂的草創雛形，最後又經過林國雄道教化的轉型，成為我們目前所認識的慈惠堂，它一方面重視母娘仙佛救世的靈感，講「三期末劫」、「度九二殘靈」，卻又有道教丹鼎的修煉理論，慈惠堂特別是作為啟靈的靈修道場，成為第一個開發信眾「靈動」的信仰團體，可以說慈惠堂是介於民間與正統之間的複合型宗教。¹³⁸

在前文中發現，最早成為瑤池金母代言的乩身蘇烈東，並沒有因此成為一教之主，而讓慈惠堂奠定了在民間信仰中的地位，反而是由弟子林國雄道教化及有心地經營之下，將其它鸞堂發展出的經典融入於慈惠堂後，才開始慈惠堂有規模性的發展。筆者從此段研究中試擬出幾段值得深思之處，以供後來對此議題感到興趣者進一步研究：

1. 慈惠堂早期拉攏信眾之心單純以辦聖事為主要，此方式不足以建立起核心的信仰力，畢竟在缺乏文字教化與共同的中心思想之下，信徒總是無法從中得到精神寄託與依靠。
2. 在早期花蓮慈惠堂總堂瑤池金母的教化中，並無所謂的「三期末劫」、「度九二殘靈」思想，因後期加入了其它鸞堂降文的經典後，花蓮慈惠堂總堂才開始有了復古收圓、三期末劫等思想教育。

花蓮王母信仰在發展的過程，從乩童到扶乩的轉變，必然會與民間原有的宗教傳統有著相當程度的交涉與混合，吸收了瑤池金母、無生老母等神話的形式與內涵，比如創設花蓮法華山慈惠堂的羅臥雲根據光緒年間扶鸞著作的《玉露金盤》改編為《瑤命皈盤》，號稱於1961年蒙母娘授命編著

¹³⁸ 陳立斌：《台灣慈惠堂的鸞書研究》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2004），P235。

《瑤池金母救世聖蹟之真傳史》。¹³⁹

由以上兩點推斷，或許最早期瑤池金母聖靈降世時，純與一般宮廟、道場相同，辦聖事內容純以濟世渡俗為主要，後期為拉攏信眾、弟子以及達到一般民間信仰中教化人心的功能，不得不發展出一套民間信仰中常見的組織化、系統化，吸收其經典以及融入大家所熟悉的釋、道、儒等教義。

《瑤池老母普度收圓定慧解脫真經》是《無極瑤池老母十六部金丹》（以下簡稱《十六部金丹》）的第七部；《十六部金丹》有十六部，每部有十六篇鸞詩，每一部經文都在描述內丹的修煉方法¹⁴⁰。由此可知，此經典僅是瑤池金母降文教導後人內丹修煉的一小部份。據王見川考證《瑤池老母普度收圓定慧解脫真經》是杜爾瞻等人於 1950 年在台北餘慶堂扶乩造著¹⁴¹。有趣的是，在陳立斌（2004）的研究中卻記載了一段小插曲：

曾於九十二年五月四號參加龍潭慈惠堂進香活動，當天即拜訪花蓮聖地慈惠堂訪問黃明毅先生（聖地慈惠堂總幹事），黃先生表示，據說該經是第一代堂主等人，經金母降乩指示西行至萬華地區取得的，早期也曾針對該經進行來源考證的工作，但沒有得到任何結果。因此，總堂對於經典出處並不清楚，卻也對於該經內容相當的傳統保守，於經文背後附註：「請遵照母娘原著，經文請勿增減刪改。」目前總堂僅題供兩本影印刊物供人索取，一為《無極瑤池金母普度收圓定慧解脫真經》，一為《花蓮聖地慈惠堂簡介》。¹⁴²

由此可知，關於《瑤池老母普度收圓定慧解脫真經》的出處或許可以說是台北餘

¹³⁹ 鄭志明：〈台灣母娘信仰的在地化發展〉，《王母信仰文化世界學術研討會》（花蓮：國立東華大學民間文學研究所，2009），摘錄自 <http://www.folk.org.tw/hualien/default-5.html>。（見於 2014.07）

¹⁴⁰ 陳立斌：《台灣慈惠堂的鸞書研究》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2004），P236。

¹⁴¹ 陳立斌：《台灣慈惠堂的鸞書研究》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2004），P237。

¹⁴² 陳立斌：《台灣慈惠堂的鸞書研究》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2004），P237。

慶堂扶乩造著，但其扶乩過程卻無從考證。筆者在研究《瑤池老母普度收圓定慧解脫真經》時發現，此經典融合了佛經中常見的話語：

爾時。金母慈顏大悅。對慈航大士言。爾以大慈心。顯化東土。今以解脫相請。爾其靜聽。吾為宣說普渡收圓定慧解脫真經。¹⁴³

在漢傳佛教經典中常見仙佛菩薩向佛陀請益時，佛陀便會藉此宣說某一部教化人心的經典。第二，《瑤池老母普度收圓定慧解脫真經》最後出現了佛陀與瑤池金母之間的對話：

釋迦牟尼古佛天尊頌曰。老母真言不忍祕。句句都是波羅蜜。解脫定慧大功夫。留與眾生作舟楫。¹⁴⁴

在《瑤池老母普度收圓定慧解脫真經》巧妙地挪用佛教經典中宣化教義的對話形式，以及借用釋迦牟尼的名號，這正也是突顯民間信仰最具特色之一融合了儒、釋、道的精神。儒、釋、道教並存，是台灣民間信仰普遍的現象，三教之核心更是台灣民間宗教之主要價值，同時成為民間信仰的重要特色之一¹⁴⁵。《瑤池老母普度收圓定慧解脫真經》的真偽並非此篇論文要研究的目的，筆者希望藉由關於瑤池金母降示的《瑤池老母普度收圓定慧解脫真經》找出靈修人修行的依歸與方向，至於瑤池金母所宣說的《瑤池老母普度收圓定慧解脫真經》真偽研究再留待後人研究與探究。

在《瑤池老母普度收圓定慧解脫真經》中關於瑤池金母宣化修行方法，主要有一、慈航大士請瑤池金母宣說不生不滅之法。

¹⁴³ 資料取自世界宗教入口網 <http://www.wrsn.com.tw/religious-texts/B/14.htm>。(見於 2014.06.19)

¹⁴⁴ 資料取自世界宗教入口網 <http://www.wrsn.com.tw/religious-texts/B/14.htm>。(見於 2014.06.19)

¹⁴⁵ 陳逸君：〈被遺忘的東王公——從人類學角度的考察〉，《第二屆海峽兩岸東王公西王母信仰學術研究研討會論文集》(台中：國立台中技術學院應用中文系，2008 年 11 月)，P209。

爾時。慈航尊者。長跪座前。敢請宣說不生不滅之道¹⁴⁶。

慈航菩薩不忍世人在紅塵中受苦，跪求瑤池金母宣說世人能夠修習不生不滅之法。

金母撫膺良久曰。居。吾語汝。道者。反本之用也。萬物皆有本。由本而生枝。由枝而生葉。由葉而生花。由花而結果。人與萬物。不同質而同理也。本立則根生。根生枝葉茂。本枯則根朽。根朽枝葉零。是以修道固本。固本者何。人以孝悌為本。道以精神為本。孝悌立而人無愧。精神足而道可修。修道無他。還全本來面目而已。精神從何處散出。還從何處收來。

瑤池金母向觀世音菩薩宣說之法，不生不滅之法最終回歸人的本質。瑤池金母藉由樹的生成道理隱喻人生成的過程。不生不滅之來自於回歸心與身，心的部份則是修習儒家重倫理，身的部份則是以精還氣，煉氣還神，煉神還虛之固本精氣神。回到心最原始的本質。在這一段宣說中不難看出，《瑤池老母普度收圓定慧解脫真經》將儒學治世觀與道家修煉的觀點融合至其中。最後，瑤池金母再深入地宣說解脫生死之法：

解脫非難。難在定慧。身心大定。便生智慧。智慧既生。解脫亦易。欲明解脫。先除六賊。耳不聽聲。目不視色。身不觸汗。意不著物。鼻不妄嗅。口不貪食。六賊既空。五蘊自明。受想行識。如鏡見形。五蘊既明。三家會合。精氣與神。長養活潑。上下流通。何難解脫¹⁴⁷。

以上簡短的九十六字，慈惠堂稱為「九六真言」，慈惠堂信眾以其作為修身指南。

¹⁴⁶ 資料取自世界宗教入口網 <http://www.wrsn.com.tw/religious-texts/B/14.htm>。(見於 2014.06.19)

¹⁴⁷ 陳逸君：〈被遺忘的東王公——從人類學角度的考察〉，《第二屆海峽兩岸東王公西王母信仰學術研究研討會論文集》(台中：國立台中技術學院應用中文系，2008 年 11 月)。

¹⁴⁸瑤池金母宣說解脫生死之法須先修習定，定學為智慧前的基礎，當身體與心性安定之後，智慧便能油然而生，擁有智慧便能看破紅塵一切，進而解脫生死之輪迴。從這裡已經不難看出《瑤池老母普度收圓定慧解脫真經》經典中佛法教義中戒、定、慧三學之基礎概念。在後半段瑤池金母進一步宣說達到生死解脫境界，須戒除六根眼、耳、鼻、舌、身、意感官所帶來的六塵色、聲、香、味、觸、法，因人世間一切干擾原本純淨心的色、憎、愛、憂、恐均由此生。當修行戒除六根六塵的拉扯，心回歸到平靜本質，便能夠不受紅塵世俗的羈絆，透過修習化精還氣、以氣還神、以神還虛的境界。當精氣神流暢於身，不僅心能夠解脫紅塵的苦難，身也不受色身衰老之苦。以上便是瑤池金母所宣說以身入心、以心入身，跳脫輪迴、解脫生死之祕法。

筆者發現，民間信仰靈修派與其它民間信仰、宗教最大的區別與特色，來自於會靈、跑靈山、煨身以及靈動等現象，也因這些特殊的文化令外界更感到它的神祕，但此關於身心修煉的祕法在《瑤池老母普度收圓定慧解脫真經》中並無提及，僅在最早期《玉露金盤》中記載瑤池金母降世過程中，略提及煨身現象。反而在其它瑤池金母經典，例如《瑤池金母洪慈普渡救劫經》、《瑤池金母普渡救世六提明心真經》經典中有較多瑤池金母降乩時慈示如何從身切入心法，從心修煉色身的修行描述¹⁴⁹。從瑤池金母經典研究中不難發現，它亦符合了民間信仰中新興宗教「合緣共振」的特質。¹⁵⁰因此，慈惠堂將民間神學予以合流，創造出《瑤命皈盤》的神學思維，然而民間許多教派也接受了《瑤命皈盤》的神學。¹⁵¹

伍、東王公修行系統與靈修淵源

在靈修修行中最常被提及便是以慈惠堂母娘脈為主流，此淵源大多出自於

¹⁴⁸ 陳立斌：《台灣慈惠堂的鸞書研究》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2004），P241。

¹⁴⁹ 因此篇論文非研究瑤池金母經典，故此部份再留給有興趣進一步研究的人。

¹⁵⁰ 所謂「合緣共振」，是指新興宗教在特殊的文化教養與宗教經驗中，依其緣份的接觸進行相互的合流，將各自龐大與複雜的信仰體系，在真實的宗教體驗中，產生共振的信仰磁波，建構了該教特有的信仰形式與定教體系，「合流共生」是無意識的重疊現象，「合緣共振」則是有意識的文化創造。參閱鄭志明，〈台灣「新興宗教」的定義問題〉，《台灣新興宗教現象——傳統信仰篇，1999》，P34。

¹⁵¹ 陳立斌：《台灣慈惠堂的鸞書研究》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2004），P280。

《瑤命皈盤》降世臨乩的由來，而另一靈修修行脈源較少被提及的「東王公」(又稱東王、木公、東王木公或是東木公等尊稱)。同時把祂視為因為西王母信仰連帶被引出來的神祇，所以一般的研究，在論述起源上，大都附屬於西王母，認為因為有西王母，而後有東王公¹⁵²。

台灣民間信仰擷取道教思想，視東王公、西王母為大地精醇之氣而化生的第一形象，兩者各為太陽神與太陰神，分別掌管人間男子或女子升天得道者，或者結合亦精、水精、黃老而為「元始生五老」的觀念。¹⁵³

但在蕭登福(2009)的研究中發現東王公的研究可向前推更早年代。

關於東王公的探究，大多可推至漢代或是更早的春秋戰國時期，當時東王公尊號為日神東君¹⁵⁴。據史料中記載東王公是代表著東方太陽之意，稱之為日神東君，周代的東皇公、東君，是陽氣始源，是太陽神。到了漢世，東王公的神格逐漸擺脫單純的太陽神角色，進而成為代表天界，主掌天界的男仙領袖，也是群仙之主¹⁵⁵。

同時蕭登福進一步指出：

東王公的信仰和日神崇拜有關。東方、扶桑，都是古代傳說中日出的地方，東王公在春秋戰國時的典籍中也是以陽氣始源及日神的姿態出現，可見祂

¹⁵² 蕭登福：〈男仙之首、元陽祖氣、日君神格的東王公及其神格轉變〉，《世界宗教學刊》第十三期（嘉義：南華大學宗教學研究所，2009年6月），P24。

¹⁵³ 陳逸君：〈被遺忘的東王公——從人類學角度的考察〉，《第二屆海峽兩岸東王公西王母信仰學術研究研討會論文集》（台中：國立台中技術學院應用中文系，2008年11月），P190。

¹⁵⁴ 蕭登福：〈男仙之首、元陽祖氣、日君神格的東王公及其神格轉變〉，《世界宗教學刊》第十三期（嘉義：南華大學宗教學研究所，2009年6月），P6

¹⁵⁵ 蕭登福：〈男仙之首、元陽祖氣、日君神格的東王公及其神格轉變〉，《世界宗教學刊》第十三期（嘉義：南華大學宗教學研究所，2009年6月），P26。

的來源是日神崇拜，而不是因西王母的信仰興起，才聯想出來的神祇。¹⁵⁶

東王公信仰最早可追溯到漢代或更早的春秋戰國時期，初期東王公信仰與瑤池金母並無太大關連，換句話說，東王公並非瑤池金母信仰崛起後才聯想而起。或許這與後期的人們在信仰上受到道家思想、陰陽學說影響，才逐漸將原本沒有互為關係的神祇連結在一起，成為分別代表一陽一陰的東王公與西王母。

由於日、月皆出於東入於西，日月也代表陰陽，而日為陽精，東方為日出之地，於是逐漸以「東王公」之稱呼來取代「東君」，以與代表西方日月入處的神祇西王母相對為文。¹⁵⁷

有趣的是，在蕭登福的研究中卻發現，也有的認為是因為「西王母」一詞所衍化出來的相對神祇。¹⁵⁸由此可知，或許在早期信仰中，西王母與東王公並非屬於一體之信仰，可能是受到後期宗教信仰的影響，而將兩者結合為一。這也正突顯出宗教信仰的多變性與多元化。

關於東王公與瑤池金母並列於靈乩修行的信仰神尊，在中國道家太極陰陽中可窺探其奧義，在前文提及《易經·繫辭》上傳十一章：¹⁵⁹「是故易有太極，是生兩儀；兩儀生四象，四象生八卦；八卦定吉凶，吉凶生大業。」因中國有著陰陽相生之道理，藉由一公一母的神祇崇拜孕育天地、陶鈞萬物。漢末魏晉道書《太

¹⁵⁶ 蕭登福：〈男仙之首、元陽祖氣、日君神格的東王公及其神格轉變〉，《世界宗教學刊》第十三期（嘉義：南華大學宗教學研究所，2009年6月），P25。

¹⁵⁷ 蕭登福：〈男仙之首、元陽祖氣、日君神格的東王公及其神格轉變〉，《世界宗教學刊》第十三期（嘉義：南華大學宗教學研究所，2009年6月），P26。

¹⁵⁸ 蕭登福：〈男仙之首、元陽祖氣、日君神格的東王公及其神格轉變〉，《世界宗教學刊》第十三期（嘉義：南華大學宗教學研究所，2009年6月），P26。因本研究並非探究東王公與西王母之間先後關係，故起源說便在此先暫做小結，留待後人對此研究有興趣者更進一步說明與探討。

¹⁵⁹ 《繫辭》一般上是指《易傳·繫辭》或《周易·繫辭》。亦稱《繫辭傳》，分為上、下兩部分。《繫辭》是《十翼》中的兩篇。《易傳》是一部戰國時期解說和發揮《易經》的論文集，其學說本於孔子，具體成於孔子後學之手。《易傳》共7種10篇，它們是《彖傳》上下篇、《像傳》上下篇、《文言傳》、《繫辭傳》上下篇、《說卦傳》、《序卦傳》和《雜卦傳》，自漢代起，它們又被稱為「十翼」。

上老君中經》說東王公、西王母「此陰陽之氣也。」東晉·葛洪《元始上真眾仙記》則說東王公、西王母，是「元始陽之氣」和「始陰之氣」，二書的排序，都是把東王公、西王母置於道體之後，其中的一陽之氣則代表了東王公，一陰之氣則是西王母。¹⁶⁰在靈修派中則又有將兩者列入五老的系統之一。例如五老宮山水湖聖道院之廟宇，主祀之五老，為道教概念中，結合東王公、西王母、亦精、水精、黃老而成「元始生老五」（或稱青帝、白帝、赤帝、黑帝、黃帝）¹⁶¹。不論是將東王公與西王母列為陰、陽兩炁的代表，或者是列入五行木、火、土、金、水，依然不脫中國傳統想陰陽調和與五行相生相剋等中心思想。而關於東王公的一段故事中亦有記載到凡人拜東王公與西王母才能進階封神的傳說，古代傳說中，已有欲登仙籍先拜金母與東王公的由來：

凡木公，亦云東王父，亦云東（陽）（王）公。蓋青陽之元氣，百物之先也。冠三維之冠，服九色雲霞之服，亦號玉皇君。……各有所職，皆稟其命，而朝奉翼衛。故男女得道者，名籍所隸焉。昔漢初，小兒於道歌曰：「著青裙，入天門，揖金母，拜木公」。時人皆不識，唯張子房知之，乃再拜之曰：「此乃東王公之玉童也。蓋言世人登仙，皆揖金母而拜木公焉」……。¹⁶²

由此可知在古代道教修道觀念中已經將神祇信仰與養生成仙之術有了連結，甚至希望透過求神拜佛能夠進入成仙的殿堂，如此的觀念一直延續至今，與民間信仰中的靈修又有了神話與修行連結。民間信仰兩大媒介——語言的神話與文字的善書，¹⁶³一代又一代透過口耳相傳的民間神話故事，加深了人們對於神祇信仰力以

¹⁶⁰ 蕭登福：〈男仙之首、元陽祖氣、日君神格的東王公及其神格轉變〉，《世界宗教學刊》第十三期（嘉義：南華大學宗教學研究所，2009年6月），P30。

¹⁶¹ 陳逸君：〈被遺忘的東王公——從人類學角度的考察〉，《第二屆海峽兩岸東王公西王母信仰學術研究研討會論文集》（台中：國立台中技術學院應用中文系，2008年11月），P208。

¹⁶² （蜀）杜光庭撰、嚴一萍輯校：《仙傳拾遺·卷一》（約在前蜀期所撰），P6。

¹⁶³ 鄭志明：〈善書與台灣的鬼神信仰〉（新北：世界宗教博物館演講），2012。

及強化了神明對於人間的影響力量，同時透過文字記載神明渡化人心、勸人向善的故事，民間信仰就像是一種宗教、人神的大熔爐，在無形中模糊了人與神、天與地之間的關係。

不管是「東王公、西王母」或「元始生五老」的信仰，在當代台灣社會，多數信徒或宮壇仍聚焦在西王母身上。若僅從「東王公、西王母」這組概念來分析，西王母之興盛與東王公之微勢的比較，眾學者對西王母信仰蓬勃發展的原因各有解釋，其分析之因不外乎是靈驗感（西王母醫治病痛或信徒起乩感應西王母）、符合社會需求的教義（倫理道德之復振）、教團組織在地化（因而產生分靈、分堂，於各地佈教，並固定舉行謁祖進香活動）、宗教菁英積極參與、以及社會結構變遷（解決從農業轉型至工業社會所產生的不適應）。¹⁶⁴

神尊是否能夠被人民廣泛地膜拜、信仰，有絕大部份仍與當時的時代與潮流有著密不可分的關係，瑤池金母崛起之時，適逢台灣經濟繁榮起飛之際，不論是科技、醫療、衛生、教育等等，正在台灣當時的環境產生了重大的改變。東王公主生，西王母主死，人民即然已經出生在今世，在心理上自然地降低對生的需求，因抗拒死的到來，當時的醫療背景尚處於不斷地進步階段，因此，瑤池金母降世於花蓮時的治病神蹟與故事，在在地增加與拓展瑤池金母的人民心目中的地位。瑤池金母的地位從原本居於東王公之下，因此在時代的推演與有心人士的推波助瀾之下，逐漸地取代了東王公。

東王公在靈修修行中並無像瑤池金母臨乩降世般的記載，但在靈修界前輩、淡水天元宮創始人之一的黃阿寬身上隱約可以找到一點線索，據《如入靈山不為動》以及《靈山仙境：論淡水無極天元宮的空間神學》文獻中可了解到，黃阿寬

¹⁶⁴ 鄭志明：〈善書與台灣的鬼神信仰〉（新北：世界宗教博物館演講），2012。

是早期靈乩開山祖師，在靈修界人稱「三霞二黃」¹⁶⁵之一方美霞（已歿）的弟子，當時方美霞所籌建的靈乩廟宇——無極紫天宮，無極紫天宮是許多靈修人成為靈乩的重要修煉之處，供奉的主神並非一般人所熟悉的瑤池金母，而是便是東王公，可想而知黃阿寬初期學習靈修的道途上，必也浸淫於東王公觀念的教化當中，這在他後期所創建的淡水無極天元宮與石碇無極靈天宮，都有供奉東王公之神像之外，而在天元宮內同時又有供奉由東王公分化而出三童，以及再由三童幻化的三佛等神像。

三童子是辨識此條靈乩系統的重要象徵。……「三童」所化現的另一種造型：「三佛」。「三佛」指得是「無上佛」、「無上元」、「無上真」，合稱「自性三聖」。同時是靈山自性的象徵。這是黃阿寬對傳統木公神學體系的推進，由木公一炁返老化三童，三童顯化三佛，為佛子的象徵，是佛性＝自性＝本性的源頭，此源頭在靈山，是內在靈山的轉化同時是靈山自性的象徵。¹⁶⁶

從此可知東王公與瑤池金母的陽陰兩氣之象徵，進展到漢朝初期的神話故事中童謠「著青裙，入天門，揖金母，拜木公」，在在都將人修煉成仙與這兩位神祇做了緊密結合，在後期靈乩崛起時，瑤池金母的龍華收圓說，以及東王公所幻化的三童、三佛等象徵，前者幻為了靈修人的信仰力，後者神祇代表了靈修的修煉法門的要領及精神力量來源。瑤池金母的宣揚並未因初期乩身蘇烈東往生而中斷，反觀在靈修人心中的東王公地位，隨著方美霞逝世，後來黃阿寬將木公以無極老祖代替，其木公傳承的體系遂隱沒在淡水無極天元宮與石碇無極天宮的神學教義裡頭。¹⁶⁷從此點筆者不禁發現到古代神話故事能夠淵遠流傳至今，後人在文

¹⁶⁵ 三霞二黃分別是方美霞、陳玉霞、許秋霞，二黃則是黃紫微、黃阿寬。

¹⁶⁶ 李峰銘：〈如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示〉，《2008 宗教經典詮釋方法與應用》（台北：真理大學宗教學系，2008），P113。

¹⁶⁷ 李峰銘：〈如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示〉，《2008 宗教經典詮釋

字、語言、圖畫上貢獻功不可沒，人們在宮廷、廟宇、宗祠、藝術、善書上對於仙佛菩薩以各式各樣的神話宣揚，得以將神祇一代又一代地傳承於今，少了人信仰的力量，神祇力量便無法張顯，同時也突顯出神話故事對於人們的重要性：

宗教學家伊利亞德（Mircea Eliade，1907-1986）將宗教經驗視作人類的一種普遍存在的生活方式來理解，經由對許多民族的生活實例加以對比考察，歸納得出「神話故事（秘思）＝典範的模式」的觀點，強調神話對原始社會所具有的範式功能。¹⁶⁸

透過神話故事傳達了人類在生活種種的規範，在神話故事中人們有依循的管道，在神話故事中建立起信仰使得人們在心靈上有力量，得以用更高層次的思維來看待人世間的一切。在這段研究發現到靈乩靈修過程中所追隨的神祇信仰，東王公與瑤池金母在神話故事中均具有一定地位，甚至東王公遠在瑤池金母之上。

東漢·桓麟《西王母傳》說西王母之師為元始天王及扶桑帝君，¹⁶⁹傳中敘述茅君向王母求長生術，王母說：「吾昔師元始天王及皇天扶桑帝君，授我以《玉佩金璫》，二景纏煉之道。上行太極，下造十方，溉月咀日，入天門，名曰玄真之經，今以授爾，宜勤修焉。」文中以扶桑帝君為王母之師，道經傳承次第，大都由扶桑太帝君而傳天帝君、太微帝君、西王母、青童君等。¹⁷⁰

文中所述扶桑帝君即是東王公之別名，可見當時瑤池金母尊東王公為師，而今僅

方法與應用》（台北：真理大學宗教學系，2008），P116。

¹⁶⁸ 張真華：《古帝王神話文化歷程初探》（台中：國立中興大學中國文學系碩士在職專班碩士論文，2004），P11。

¹⁶⁹ 東王公另一尊號。

¹⁷⁰ 蕭登福：〈男仙之首、元陽祖氣、日君神格的東王公及其神格轉變〉，《世界宗教學刊》第十三期（嘉義：南華大學宗教學研究所，2009年6月），P31。

因瑤池金母在距離現代近七十年前有著降世臨乩的傳奇事跡，也因此拉近了人與神之間的關係，在靈修路上後人有著可依循脈絡，相對於東王公仍存在距今千百年前的古書記載，顯得東王公與人們的關係更加地遙不可及。再加上黃阿寬年歲已高選擇了隱修，東王公渡化眾生以及信仰力也逐漸地下滑。雖然黃阿寬創立了台灣第一個台灣靈乩協會，同時又因本身修煉將靈乩帶入更高層次，在靈修界中頗富盛名，但就後來文獻研究中發現，其師方美霞離世，再加上本身年歲已高對於東王公系統的傳承並不如以往，對於推廣東王公靈修並沒有大多實際上的助力，相對於近年來蓬勃發展的母娘系統來說更顯薄弱，使得靈修東王公有下滑與萎靡之態。

對於近年來，相較於東木公信仰逐漸被靈修派信仰所遺忘，瑤池金母信仰卻不斷在台灣的民間信仰中廣為流傳，或許與人民追求特殊、神祕的靈驗感，以及民間信仰中，人們較熱衷於追求聚眾熱鬧的心態有著密不可分的關係，在《被遺忘的東王公——從人類學角度的考察》¹⁷¹的研究中，有了以下結論性的觀點：

（一）東王公興起時，亦有其它教派的至高神出現，形成多元競爭；

（二）與西王母崇祀現象相比較，東王公欠缺靈驗感（特別是治病的靈驗感），也未見積極的、專業化的教團組織，使其信仰較難在台灣的信仰環境中發展；

（三）大部份東木公宮廟講求個人修煉，較少進行集體性的宗教活動，故較難於短時間內凝聚信徒向心力，形成想像的信仰圈；

（四）就實現而論，東王公主生與西王母主死的概念，相較之下，較難滿足信眾的需求。

（五）因欠缺需求性，使東木公之神明特質、傳說故事、與信徒間的交感事情未被充份地直說，使信徒僅知這位尊神，卻不瞭解其來歷，阻礙了信

¹⁷¹ 陳逸君：〈被遺忘的東王公——從人類學角度的考察〉，《第二屆海峽兩岸東王公西王母信仰學術研究研討會論文集》（台中：國立台中技術學院應用中文系，2008年11月），P210。

仰的傳播。

或許，在台灣民間信仰中，決定神明在人民心目中的地位，以及是否能夠廣泛地在全台灣廟宇、宮壇開枝散葉，除了神尊本身須具傳奇故事，以及在祈求膜拜後靈驗度外，其宮廟、宮壇以及信仰者本身在宣揚神尊的方式，是否能夠適時適地地迎合人們的需求，也是影響此神尊精神是否能夠廣為人們所知的一個很重要的主因。

陸、黃阿寬與瑤池金母信仰對於靈乩養成差異

關於靈修人跑靈山的觀點，黃阿寬的觀點與母娘系統很大的差異，以就黃阿寬的說法，每一位靈修人須經過一段艱辛的內省靈山之路，開啟內在靈山與仙佛菩薩意識連結的超感知的密契經驗，而能夠與祂們心念相通，日後為仙佛菩薩們辦事者則能稱之為靈乩。以就黃阿寬的說法與修行經驗確實帶給現今靈修人不少衝擊與反思，同時他許多的觀點與目前靈修人跑靈山會靈有許多格格不入之處：

黃阿寬認為，現還在繼續會靈的靈乩，若一直以靈動的方式不斷地會靈，未來一定會出問題。尤其是精神上的疾病問題。他認為，只有透過靜態的自性靈山的靈修方式，才能確保精神上與靈性上的提升，不至於過度的或瘋狂的靈動導致精神上與靈性上的崩解。¹⁷²

黃阿寬的觀念筆者相信大多來自於其師者方美霞的東王公靈修系統，畢竟黃阿寬早期是一貫道的道親¹⁷³，思想觀念有著一貫道儒、釋、道三家的宗教文化背景，而一貫道中又有培育三才——天才、地才、人才為神明臨乩降世宏法的傳統濟事

¹⁷² 李峰銘：〈如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示〉，《2008 宗教經典詮釋方法與應用》（台北：真理大學宗教學系，2008），P120。

¹⁷³ 李峰銘：〈如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示〉，《2008 宗教經典詮釋方法與應用》（台北：真理大學宗教學系，2008），P116。黃阿寬為何會走上會靈山，這與其通靈的傳承有很大的關係。黃阿寬雖然早期是一貫道的道親，但後來受了靈乩的開山祖師「三霞」之一的方美霞（已歿）點化之後，才擁有通靈能力。

方，純以降詩文渡化眾生，三才中的天才讓神明借體類似乩童中的文乩辦事，並沒有操練五寶與法器，人才以居翻譯一職，地才負責抄寫人才轉述的神明臨乩時所講的內容。黃阿寬 39 歲始才通靈，可見在日前浸淫於一貫道思想中，耳濡目染之下自然有著主觀性神明借體辦事法的既定概念，假使初期接觸靈修和前輩方美霞的靈修觀有很大的落差，豈可能接受前輩方美霞的教導而成為一名靈乩。也因此，當黃阿寬的種種靈修觀確實與現存母娘靈修系統有著很大的差別，以就流通於靈修宮壇的《靈修手冊—無極皇媽娘娘》來說，裡面記載了會靈的地點與流程：

會靈要從先天五母開始：(一) 無極西天瑤池金母大天尊、(二) 無上虛空地母至尊、(三) 驪山老母……(五) 佛母準提菩薩。會完後再會五老：(一) 中華黃老子大天尊、(二) 東華木公大天尊……(五) 北華水精子大天尊。會完後再會天父、地母求元精、元神、元神，天地人三才合一。會完後再會皇媽娘娘（祂是我們的靈母。）¹⁷⁴

由此《靈修手冊—無極皇媽娘娘》上所記載靈修方式與其坊間宮壇教導有許多雷同之處，卻與黃阿寬所提倡的靈乩修煉方法有很大的落差，黃阿寬較朝向於自修、靜心、內省的修行方式，目前大宗母娘系的靈修方式則是朝向於全省四處會靈山，兩者形成極度的落差。從早期黃阿寬積極成立台灣靈乩協會，更開創了台灣幾處知名的靈山聖地廟宇，在在地顯示出黃阿寬其用心與動機。

靈乩黃阿寬似乎一直想成為統領靈乩界的首領，但由於靈乩系統的開放性，致黃阿寬所提出的靈修模式逐漸偏離此種開放性的多樣選擇，導致僵化的靈修模式的出現。……黃阿寬的靈修模式似乎已經與靈乩的會靈山初衷有所背離，走向個人式的寂靜靈修活動，與集體性的會靈活動漸形漸遠

¹⁷⁴ 作者不詳，《靈修手冊—無極皇媽娘娘》，2004，P8。

了。¹⁷⁵

由以上母娘的會靈山系統或是東王公的自性靈山系統可看出，兩者在形體上表現出迥然不同的修行方式，就從黃阿寬提出自性靈山的觀點，雖然他不以會靈山為主要的修行方式，卻也開創出靈乩不同的全新的格局。如此也表現出靈修的多樣性與多元化，它並非一成不變而具有一定的修行脈絡，其中挾雜著靈修人本身的文化思想與宗教觀等意涵。



¹⁷⁵ 李峰銘：〈如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示〉，《2008 宗教經典詮釋方法與應用》（台北：真理大學宗教學系，2008），P121。

第三章 靈修派中異於乩童的神職人員——靈乩

民間信仰保留了人類原始社會傳承而來的原生性宗教，原生性宗教或稱原始定教、原始信仰等，是先民們在救生的過程中隨著社會活動派生出的自發性精神活動。¹⁷⁶董芳苑在《探討台灣民間信仰》¹⁷⁷將台灣民間信仰分為「原始宗教類型」、「古典宗教類型」及「現代宗教類型」三種結構：

(一) 原始宗教類型分為——禁忌 (taboo)、神話 (myths)、巫術 (magic)、薩滿信仰 (shamanism)、圖騰崇拜 (totemism)、動物崇拜 (animal worship)、物神崇拜 (fetishism)、植物崇拜 (vegetable worship)、精靈崇拜 (animism)、自然崇拜 (natural worship)、亡靈崇拜 (dead spirits worship) 及性力崇拜 (phallicism)。

(二) 古典宗教類型——漢文化中古典宗教即是《周禮》春官大宗伯所列出的天神崇拜、地祇崇拜、人鬼崇拜及物魅崇拜。

(三) 現代宗教類型：「台灣民間信仰」也受儒、釋、道三教的影響，明顯地融於其中。在儒教之影響方面「祭祖」成為孝道之重要部份；佛教方面帶來「輪迴」、「果報」之來世審判觀念；道教方面提供「道士」、「法師」為人祈求平安。

原始宗教從最早期的泛靈信仰，受到後期禮教的洗禮後，逐漸地融入了當時大宗宗教的信仰，而衍變成現今的模式。而早期的原生性宗教又參雜了人類最原始的思維，以及對於大自然不可思議力量的崇拜，逐次地產生了靈感思維（又稱原始思維），早期的人們相信，大自然力量隱蔽著我們人類所無法瞭解的事物，藉由

¹⁷⁶ 鄭志明：〈台灣靈乩的宗教形態〉，《宗教與民俗醫療學報》（台北：輔仁大學宗教學系台灣民間宗教學術中心，2005），P21。

¹⁷⁷ 董芳苑：《探討台灣民間信仰》（台北：常民文化，1996）。

大自然神祕力量不僅僅可以改變現實生活中的逆境，同時還隱藏著扭轉生、老、病、死等宇宙運作法則。甚至古人相信，某一群人能夠通過超自然的行為來達到與靈的相通、相交與相感，以便得到來自超自然的力量¹⁷⁸。古代人將這一群異於常人、身懷異能，具有通達大自然力量與具靈感能力的人稱之為「覲」，也就是我們所熟知的巫。巫使用其特殊的靈感能力以及工具，連結大自然神祕的力量，為其民眾祛病厄、消災祈福，這一連串的過程稱之為巫術，「巫」與「巫術」是一個學術界較為通用的概念，用來泛指從原始社會遺留下來，與神相互溝通實現的人與技術。¹⁷⁹

巫具有與神交感的能力，平時是人，降神時為神，是亦人亦神，一人兩任，是介於人與鬼神之間的特殊人物，可以通神也能過陰，是人與鬼神的橋梁與媒介，稱為靈媒，是巫術的解釋者、宣揚者與執行者¹⁸⁰。當然，巫或稱之為靈媒的存在，在當時的原始宗教中，一定在社會有著某一種重要的角色扮演，「巫」的角色才能夠從古至今流傳於此。

靈媒在原始宗教的功能

- 1.穩定社會：在小規模的群體，或快速變遷的不穩定社會，靈媒（或巫師）扮演重要的角色，他們成了排難解紛、專治疑難雜症的人。
- 2.減低心理壓力：在災難來臨時刻，靈媒成為炙手可熱的人物，來幫助人減低心理壓力。台灣九二一震災後的「奇景」之一，是數以百計「收驚婆」擺設攤位提供服務！
- 3.提供有關災難的解釋：對許多民眾來說，「巧合」及「偶然」不是災難臨頭的合理解釋，因此靈媒往往會以通靈的方式，提供對種種災難與不幸，更「合理」的答案。

¹⁷⁸ 朱存明：《靈感思維與原始文化》（上海：學林出版社，1995），P10。

¹⁷⁹ 鄭志明：〈巫術文化的哲學省思〉，《第七屆儒佛會通學術研討會》（新北：華梵大學，2003），P67。

¹⁸⁰ 宋兆麟：《巫覲一人與鬼神之間》（北京：學苑出版社，2001），P105。

4.提供祈福避禍的途徑：對更多人來說，靈媒是可以達到「祈福避禍」的目的之媒介。無論求福、治病、尋人、喜事，靈媒都成為民眾諮詢的對象。

181

從以上的資料我們可以將靈媒的存在，歸納於他們在人民心理上，融合了類似心理諮商師（穩定社會、減低社會壓力）、以及宗教家（提供有關災難的解釋、提供祈福避禍的途徑）的角色。而從某一角度來說，靈媒的存在，反而是因他們更貼進於人們的生活中，在人們心中原本遙不可及的聖靈，因他們擔任人與神之間的中介者，使得人們原本對神的寄望、依賴，轉而在靈媒身上。

第一節 台灣「乩」的種類與特質

台灣社會依舊保存著薩滿式的連續性文明，有著從史前延續下來人神溝通的宇宙觀與巫術，¹⁸²能夠解讀宇宙浩瀚中聖靈的天意，以及運用巫術為人民解決生活中的疑難雜症，唯有依靠「巫」的能力。透過巫通過超越現實思維，與靈相交、相感的作用，達到為人民解惑的模式一直沿續至今，雖然歷經幾千年歷史演化，從一方小眾的地方性信仰，到最後結合了佛、道、儒的宗教融合，從文化的觀點來說，當巫術與宗教混成一團時，巫術宗教化與宗教巫術化，二者早就聯結成生命的共同體，如原始信仰可以延續至今展現其特有的宗教形態，佛教、道教等制度化宗教在其儀式行為中仍保有著大量的巫術文化。¹⁸³尤其是在台灣民間信仰中，更是能夠看見巫文化的蹤跡，主因要的原因來自於，台灣民間信仰除了融合大家所熟悉的宗教文化之外，其最特殊的文化便是充滿泛靈以及超感知經驗的傳承，著重在人與靈的交感。在《台灣靈乩的宗教形態》中提到：

¹⁸¹ 摘錄自網路資料〈靈媒、童乩與女巫〉，《基督教與中國文化（十一）》
http://www.emethchaPel.org/mP3/SundaySchool/Chinese_Culture/cc_2010_03_21.Pdf。（見於2014.06.19）

¹⁸² 張光直：《考古學專題六講》（台北：稻鄉出版社，1988），頁23。

¹⁸³ 鄭志明：〈巫術文化的哲學省思〉（台北：華梵大學第七屆儒佛會通學術研討會，2003），P69。

民間信仰是傳統社會宗教禮儀的傳承與延續，雖然受到後代統治階層的文化意識與宗教制度的洗禮與改造……延續著古代巫文化的信仰系統，其基本原型有三，一是泛靈的認知與崇拜，二是代人通感的巫師，三是交感巫術或法術的操作。¹⁸⁴

這三種原型是以巫師為核心而展開的，以巫師作為人與靈溝通的中介者，由巫師的巫儀，使得人與靈能互相適應對方的願望與請求，發展出人與靈相互協調的生存求優模式。¹⁸⁵

對於原始思維下人神交通的中介降神人物，古代文獻稱為「巫」或「覡」，現代學術界習慣上稱為「薩滿」、「靈媒」、「靈人」等，是指可以溝通人神與體兼人神的宗教性人物，能通過一定的法術實現人願與溝通神意¹⁸⁶，巫師的角色扮演著天、地間的媒介，同時也充份地連結神、人之間的關係，巫術不只是一套神人交通的行為模式，同時表達了人類集體共有的心智思維，通過了某些神祕與情感的體驗，來交流精神性的文化經驗。

較有趣的現象是，從宗教內涵中會產生三種宗教元素的對立現象，(1) 彼此解脫／此世德性；(2) 虔敬皈依／知識體悟；(3) 天啟體悟／教化眾生。¹⁸⁷這些宗教現象在正式的宗教體系中其整合性越高，一個佛教高僧可以具足所有的宗教元素，而無所謂的對立¹⁸⁸，而在民間信仰中「巫」的角色中，卻是壁壘分明，巫在人民祛病厄時，其所扮演的角色宛如救世主一般，當聖靈降臨時，他的一言一行亦是聖靈本身，「巫」不再是日常生活中一般人所熟知的角色，而是聖靈、高

¹⁸⁵ 鄭志明：〈台灣靈乩的宗教形態〉，《宗教與民俗醫療學報》（台北：輔仁大學宗教學系台灣民間宗教學術中心，2005），P1。

¹⁸⁶ 苗啟明、溫益群，《原始社會的精神歷史構架》（雲南：雲南人民出版社，1993），P162。

¹⁸⁷ 苗啟明、溫益群，《原始社會的精神歷史構架》（雲南：雲南人民出版社，1993），P119。

¹⁸⁸ 余德慧：《台灣巫宗教的心靈療遇》（台北：心靈工作，2006），P85。

¹⁸⁸ 余德慧：《台灣巫宗教的心靈療遇》（台北：心靈工作，2006），P85。

靈、仙佛、菩薩等，待以上退去後回復到本人時，不論在當時巫角色是以何種超乎人們經驗值之外的法力為人們祛病解厄，其虔信者亦不再將巫者視為聖靈。或許這也是民間信仰中巫角色，與正式宗教中宗教領導者之間最大的差別。巫的角色沿續至今，在台灣有了另一種形式的名稱，我們稱之為「乩」。

最早期，「乩」是古代求神問卜之法，起源很古。許氏《說作》作「口卜」，云：「口卜」，卜以問匠也。古代以神道設教，凡有重大事情或難以解決的問題都得向神靈請示，再根據神的指示去辦……。上古的符瑞出於河圖、洛書，其文字先由靈龜或龍馬負出，以後改進為龜行沙上，用時文書寫，識可能就是用這種方式製造。再加改進就直接請神降臨，用沙盤書寫，這就是後世扶乩降筆。後世扶乩的方式，可溯源於南朝……。¹⁸⁹

從以上研究可以清楚地瞭解到，「乩」是求神問卜方法，或者可以視之為一種儀式、形式，而乩童則可視為擔任要職之人。而此形式演變成兩種途徑，一則為我們在廟宇常見的乩，而另一種則是我們現在的扶乩以及聖靈降乩辦事。

在台灣의 閩南語系中，一般是以「乩」來代替「巫」一語，如「童乩」、「文乩」、「武乩」、「扶乩」、「主乩」、「正乩」、「副乩」、「乩生」、「乩手」、「乩掌」、「乩身」、「乩士」、「乩子」、「訓乩」等……。¹⁹⁰

童乩延續著古老的巫文明，從交天地與通鬼神的宗教禮儀活動中，滿足人們禱請神明來治病請福的願望，這種古老巫醫不分的文化形態，沒有因醫

¹⁸⁹ 李憲彰：《識的形式及其傳播研究》（花蓮：國立東華大學民間文學研究所博士論文，2009），P97。

¹⁹⁰ 鄭志明：〈「乩示」的宗教醫療〉，《第三屆宗教信仰與儀式研討會》（台北：輔仁大學宗教學系，2003），P3。

學與科學的發達而沒落。¹⁹¹

從鄭志明的研究中可以清楚地知道，不論是早期的巫或是現代的乩，並未隨著醫學、科學的發達，以及教育普及而銷聲匿跡，反而以各種形式融與台灣民間信仰融入了台灣人的生活中，顯示著它在信仰中不可或缺的地位。

除了乩童之外，隨著靈修派的興起，演成了另一種為聖靈辦事的新乩——靈乩，戰後台灣靈乩的崛起與發展，與台灣新舊社會結構變遷有密切的關係，¹⁹²乩童與靈乩宛如代表著台灣新舊世代不同的代表。在本章節中，便是要再進一步地探討兩者之間的差別。

古代文獻中的巫覡，在台灣漢人語言中慣稱為「乩」，戰前台灣的「乩」可以分成三大系統：第一、童乩：源自古越語的「dang」，保存古老降神的文化模型，稱為「著童」、「起童」、「退童」等……，第二、鸞乩：不必操弄著身體與語言，以手執乩筆沙盤寫字，傳真神意以化人……第三、雜乩：不同以上兩種乩的總稱，其降神的方式相當多樣，如觀手轎、觀輦轎、觀落陰、觀碟仙、觀桌神、觀筷神等……。¹⁹³

綜合三種不同形式的「乩」，或許我們可以從中擷取四項特徵：

1. 聖靈降示於乩身，一定有其「工具」，例如童乩「借體」予聖靈、鸞乩則是「借手」予聖靈沙盤寫字以揭開仙佛菩薩所要告誡後人的訊息，鸞乩也是台灣常見的一種靈媒，源自於古老扶乩的降神活動，被視為一種古占法，爭議

¹⁹¹ 鄭志明：〈「乩示」的宗教醫療〉，《第三屆宗教信仰與儀式研討會》（台北：輔仁大學宗教學系，2003），P6。

¹⁹² 鄭志明：〈台灣靈乩的宗教形態〉，《宗教與民俗醫療學報》（台北：輔仁大學宗教學系台灣民間宗教學術中心，2005），P3。

¹⁹³ 鄭志明：〈台灣靈乩的宗教形態〉，《宗教與民俗醫療學報》（台北：輔仁大學宗教學系台灣民間宗教學術中心，2005），P3。

的是神是附在寫出文字的乩筆上，還是附在扶乩者的身上。¹⁹⁴雜乩更是明顯，聖靈藉由「轎、碟、桌、筷」等「工具」傳遞訊息予人們。觀落陰則又是另一種形式。它必須藉由乩身的「身體」，而擔任聖靈代言者能把亡靈牽引到自身來代亡靈說話，或帶領民眾到陰間去交會亡靈。¹⁹⁵

2. 童乩、鸞乩以及操弄著各式不同的「工具」讓聖靈降示使雜乩，三者都僅僅扮演著「傳遞者」的角色，在為民眾辦聖事時，提供肉體讓聖靈使用，他們本身不參與勸世渡俗的角色。
3. 從辦聖事的儀式，可以區分為肉體辦事以及藉由實體道具辦事兩種，前者可稱乩童，後者可統稱為扶乩。
4. 這些特徵明顯與本研究中所要探討的靈修派中，為仙佛菩薩辦聖事的「靈乩」有著迥然不同的差別：

靈乩是乩的一種。「靈乩」為「以靈作為和神明溝通管道的人」，因與仙佛在無極界有因緣且帶有神明指令或是累世宿願而來到太極界，需要透過靈修開發其潛能才能成為一個合格的靈乩，靈乩不同於一般以體為媒介的靈媒及乩童，靈乩在與仙佛溝通時是不需要任何法器和準備儀式……。¹⁹⁶

乩童不論是以借身體給聖靈辦事，或是以實體工具傳遞仙佛菩薩意思予問事者，總是一種擔任著媒介的角色，問事者向乩童（媒介）表達心中的疑問，仙佛菩薩再透過乩童、實體工具（媒介）給予解惑。反觀靈乩則省略了這一道的過程。至於靈乩是如何以心與仙佛菩薩相通，這在後文中將有進一步的探討。

¹⁹⁴ 鄭志明：〈「乩示」的宗教醫療〉，《第三屆宗教信仰與儀式研討會》（台北：輔仁大學宗教學系，2003），P9。

¹⁹⁵ 鄭志明：〈「乩示」的宗教醫療〉，《第三屆宗教信仰與儀式研討會》（台北：輔仁大學宗教學系，2003），P10。

²⁰⁰ 作者不詳：《探台灣道教丹鼎派中之靈乩》2014.05.05，取自 <http://blog.yam.com/kakkoiida/article/1088604>。（見於 2014.06.19）

第二節 不同於乩童形式的靈乩

從前文中可以清楚地瞭解到，靈修修行中所產生的神職人員——靈乩，除了在辦事、修煉的方法上異於傳統宮壇乩童之外，其最大的差別是靈乩不再是單純地為神明辦事、開宮辦事，反而是朝向更高一層協助更多人找到屬於自己有緣的仙佛菩薩，接軌自己的靈山靈脈。早期靈乩並非稱為靈乩，而是叫做「通仔」或「童仔」。後來才於民國七十八年（西元 1989 年），為了成立「靈乩學會」，將傳統對於「通仔」或「童仔」的稱法，改稱「靈乩」。¹⁹⁷

其靈乩屬性與特質上，淡水天元宮創始人黃阿寬有了更詳明解釋：

靈乩，基本上是中國傳統宗教文化下與台灣宗教文化下產生對於通靈者的新稱呼。在華人的宗教文化裡頭，通靈者的出現是有其遠流的。靈乩只能作為台灣當代對通靈者的稱呼，而這個稱呼又是來自某種政治性的要求。若將靈乩放進傳統的靈媒系譜裡，其中會發現此種通靈現象與其他通靈現象，是有其階序性的……。¹⁹⁸

黃阿寬是第一位提出神職人員階段性的代表性人物，也將靈乩的特質與坊間所認知的乩童有明確的區別，在黃阿寬的觀念中，「乩」可分別為三種種類型，第一種乩童，當神明附體之際全然地進入無意識狀態，事後神明退駕後當事人無法回憶起方才所發生的一切，第二種亦是本文所探討的靈乩，靈乩凌駕於乩童之處來自於在修煉過程中，均保持全然地意識狀態，當神明臨乩降體時，外人也無從以外表猜測出是人或是神明，最後一種便是進入到聖乩階段，聖乩所通的神祇高於乩童、靈乩，人與神之間的界線更加地模糊化，換言之在意識層面上已經達到人神合一的狀態。回到乩童與靈乩身上，乩童與靈乩兩者最大的差別在於靈乩以靜

¹⁹⁷ 李峰銘：〈如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示〉，《2008 宗教經典詮釋方法與應用》（台北：真理大學宗教學系，2008），P117。

¹⁹⁸ 李峰銘：〈如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示〉，《2008 宗教經典詮釋方法與應用》（台北：真理大學宗教學系，2008），P11。

態修煉為主，不如乩童在操練上須運用許多法器，令外人在視覺上充滿血腥與暴力。

乩童將自己劈打出血的原因，主要是為了使自己的肉身作為與宇宙力量連結、犧牲交換超自然力量的獻祭方式，「血」是作為一種連結超自然力量的象徵。這基本上是一種古老的薩滿的儀式行為。¹⁹⁹

延續以上說明的觀點，筆者認為乩童在操練以及神明附身之際，有如此劇烈的行為出現，不純粹是以血來交換與神明（宇宙）之間的連結，在乩童操練與出巡時，五寶在這些儀式中扮演著相當重要的角色，五寶分別是七星劍、銅棍、月斧、鯊魚劍及刺球等，乩童透過五寶對肉體的劈打並見血，此象徵著乩童對神明的真誠及顯赫神明至高無上的權力。「操五寶」是指童乩在「起乩」之後，為表示神明附身，或對其所見神祇的誠意，或為了見血避邪等目的，所展現之使用五寶砍身的行為，²⁰⁰操五寶時見血也是有避邪治煞等意涵，在古代，民風純樸時期，操五寶見血如可異於常人的行為，也具有威攝人心之效，讓人們更臣服於無形的神祇力量。畢竟如此民風開放、媒體資訊的爆炸，如此血腥的宗教儀式，多少受到時代進度而有所觀念上的改變。

同時，靈乩則是排斥此種古老的薩滿儀式，認為此種儀式行為只是透過肉身的靈動，並沒有在內心的自性上修持，因此才會有如此失控的身心靈同時無法控制的狀態。此種狀態在靈乩的認識中對於解脫事並沒有任何助益，也就是說薩滿的儀式行為只能解決人當下命運所遇到的問題，無法提

¹⁹⁹ 李峰銘：〈如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示〉，《2008 宗教經典詮釋方法與應用》（台北：真理大學宗教學系，2008），P119。

²⁰⁰ 王雯鈴，《台灣童乩的成乩歷程－以三重童乩為主的初步考察》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2004），P4。

供人存在這世界意義的根本解答。²⁰¹

以就乩童所顯現的形體或許無法帶來心靈上的成長，在許多新聞媒體上亦能看見宮壇乩童令人詬病的行為與層出不窮的陋習，筆者不禁提出另一個反思，此時的乩童都已經是經過一段辛苦的訓乩過程後的正式成乩階段，才能夠出來為神明辦事。真正能夠達到修心養性階段本就在訓乩過程，成乩後讓神者附體或是形式上的宗教儀式並非站在修行基礎上，當然無法達到「在內心的自性上修持」。靈乩在成為正式助人者角度後，仍然須保持一顆精進的態度與修行，其能力才能在成為助人工作者後仍然可一步一步地進階，反觀乩童並非如此，他們一旦成為正式乩童為神明辦事，即無須再經歷如前期訓乩般的辛苦。這也是靈乩與乩童最大的差別，因此靈乩的助人養成，也是融合著助人者生命成長與實務工作。²⁰²而黃阿寬是第一位將靈修的神職人員分等級的靈修人，在他創立的台灣靈乩協會中，更對靈乩與乩童在宮壇文化中的身份地位有了明確劃分。

黃阿寬²⁰³將台灣民間宗教場域的「神職人員」分為三個層次，此三個層次由低至高依序為：(1)、「道術法門」；(2)、「太極法門」；(3)、「無極法門」。所謂「道術法門」是指華人民間宗教信仰的「火居道士」與「法派法師」，這兩類神職人員，都是經由師徒授受的方式，把一些道法傳承於後人，因此黃阿寬認為，這是一門可以經由知識傳授方式學習而來的法門，所以也稱為「後天法門」。「太極法門」則是指台灣民間宗教具有通靈能力的靈媒

²⁰¹ 李峰銘：〈如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示〉，《2008 宗教經典詮釋方法與應用》（台北：真理大學宗教學系，2008），P120。

²⁰² 林佳芄：《從求助到助人－靈乩的生命成長》（台北：淡江大學教育心理與諮商研究所碩士論文，2005），P126。

²⁰³ 李峰銘：《靈山仙境：論淡水無極天元宮的空間神學》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2006），P49。「靈乩」一詞的出現，是由黃阿寬、吳德堂、高天文、李重光、賴宗賢等人在民國七十七年（西元 1988 年）農曆八月廿三日成立「梅花聯盟同心會」，於九月廿三日在新店皇意宮召開第一次會員大會，參加會員計有九十一人，之後正式向內政部提出社團申請，但在內政部建議改稱為「靈乩協會」，於是「靈乩」一詞的出現就在政治當權者的命名下產生……。而黃阿寬在靈修地位上，可由他所籌建靈修派中的靈乩廟「淡水無極天元宮」與「石碇龍虎山無極天明宮」窺見出一二，同時他也是靈乩協會的主要核心人物。

(一般稱為「乩身」)，這些包括：乩童、乩姨、鸞生、天才與母娘乩……等等。黃阿寬認為，這些一般作為神靈的乩身，通常也是經由一定的授受方式即可學得通靈技巧，因此也是屬於後天的法門。而只有「靈乩」是屬於「先天法門」，也稱為「無極法門」。所謂「無極法門」是屬於自我自性的法門，是「心法由心發」，不假外求的先天之法。²⁰⁴

由以上所得知，黃阿寬從道術、太極與無極角度，將靈乩產生與一般我們認知的乩童、道士、鸞生等，做了明顯的區別，而靈乩是否又與我們所認知的通靈人以及具有陰陽眼體質的人一樣呢？

黃阿寬認為作為靈乩只要透過一定的靈山修煉法門，就可以由被動的乩身層次轉為主動修煉成仙、甚至是神的主動性通靈者一詞的出現就在政治當權者的命名下產生。²⁰⁵

在這邊黃阿寬又將進入靈乩身份設定了一個門檻——透過一定的靈山修煉法門，在我們所熟知的通靈人、陰陽眼的人，有許多是天生便具有與鬼神連繫的特殊能力，當然也有不乏是透過後天修煉而成，但是，未能經過所謂的靈山修煉法門者，就算具有與神靈溝通能力亦不能稱之為靈乩。

第三節 靈乩與乩童的混淆

壹、乩童時期轉為靈乩期的重要分水嶺

靈修時間或許也可以稱得上是乩童成靈乩的「靈媒」²⁰⁶交替年代，它從乩童

²⁰⁴ 李峰銘：〈如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示〉，《2008 宗教經典詮釋方法與應用》（台北：真理大學宗教學系，2008），P38。

²⁰⁵ 李峰銘：〈如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示〉，《2008 宗教經典詮釋方法與應用》（台北：真理大學宗教學系，2008），P110。

²⁰⁶ 擁有與第四度空間溝通特殊體質的人。

時期走入到靈乩時期，也是改變大眾對於連繫仙佛菩薩達到為平民百姓解惑管道的認知，在早期，當平民老百姓遇到生活上的疑難雜症，在現實上無法獲得解決時最常尋求的協助管道便是到宮壇請求乩童的幫助，讓仙佛菩薩降乩在乩童²⁰⁷身上與百姓溝通，此時乩童身份宛如是人間與仙界間的一座橋樑。在宮壇中乩童不僅具有某種領袖的象徵，在民間信仰中也是被賦予是仙佛菩薩萬中選一的身份，在早期農庄時代乩童是村落中具有不可或缺的特殊意義。而「靈修」崛起是因乩童意外地帶動起靈乩出現，也宣告由乩童時期轉為靈乩期的重要分水嶺。

在《瑤命皈盤》第二十二回及二十七回記載道：

時有遠山西部苑里的地方，來了一法力高強的道教法師名曰劉添丁者，在其家設壇問陰，俗曰（關陰童，又曰關落陰），甚是靈應，求問者接踵而來，絡繹不絕，甚至有擁擠不開之狀。時有二個壯年夫妻到壇，請求問其先父母之陰靈，時有乩童名曰蘇烈東者……。²⁰⁸

在當時是由一名名喚劉添丁法師與蘇烈東乩童所開設道場，供人詢問往生者之事稱之為關落陰，與現代關落陰（又名觀落陰）最大的差別是，當時是由往生者附身在乩童身上，或者是乩童下陰間代替在世親人詢問，現在的關落陰則是在法師持咒之下由在世親人親自下陰間尋找往生親人。

至八月十五日晚，天清氣朗，涼風微微，一輪皓月如鏡，懸掛於萬籟無聲的虛空中，是時乩童與三五知友閑坐門前，觀月話古人，忽聞一陣刺鼻的香煙撲面而來，即覺得頭昏腦轉，連連呵欠不止，眼淚直流而下，手足麻痺，全身無力，如醉如癡，氣喘心跳，神情不常，未幾竟跳將起來，將身

²⁰⁷ 讓身體借由仙佛菩薩、鬼魅上身，得以人間與之溝通的神職人員。

²⁰⁸ 出自《瑤命皈盤》二十二回，<http://pinguhuang.myweb.hinet.net/menu-05/menu-05-11-22.htm>。（見於 2014.06.19）

一縱，坐在棹上，開言說道：吾乃主母娘娘下降是也。是時家人急急跪下請示曰：不知主母娘娘聖駕降臨，有何指示，主母娘娘說道，吾在天上，常見人世多患惡疾奇病，危難不治之症，層出不窮，今見此地眾生善良樸實，上天慈悲，不忍世人苦難，吾特下降此地，為欲挽救世人，願汝世人
有緣，吾神慈悲，無不應求。²⁰⁹

由此可知，瑤池金母初降人世間臨乩辦事時，一開始是選擇乩童蘇烈東，此時亦無靈乩的出現。在筆者研究相關文獻中對於乩童與靈乩的說明甚多，但似乎卻缺少了兩者之間的交界處，讓神明上身辦事的乩童時期如何變成為靈乩時期，在許多的文獻中似乎是跳過了此段過程。乩童的修煉過程由老乩童傳承給新乩童，自然有其修煉方式可依循，那靈乩呢？就如同上文中所提到，靈乩養成何為與乩童訓體有著類似的情況，在一些文獻中大多是分析到靈乩與乩童相異之處就以下這篇研究為例：

靈乩重視自我靈性的開發，認為若像童乩一樣只是被靈神附體，說著唱著自己不懂的話語，舞著自己無法控制的身體，這樣是無法達到自我修持的目的，終究只是身體被控制、利用的，而無法更深入探究及認知，因此需要以練習的方式來使自身找到與上天連接的靈感，並藉甫訓體修行來達到身心合一。²¹⁰

這篇僅分析到靈乩與乩童有兩大不同之處，一則，非靠外靈借體附身辦事，如此無意識的情況並無法達到自修程度，二則，訓體（又稱煨身）是達到身心合一的法門，但對於靈乩與乩童之間微妙的關係卻未提及，亦未提及靈乩養成是否受到

²⁰⁹ 出自《瑤命皈盤》二十五回，<http://pinghuang.myweb.hinet.net/menu-05/menu-05-11-25.htm>。（見於 2014.06.19）

²¹⁰ 林佩瑜：《信仰與體現——靈乩的身體實踐》（台北：台北市立體育學院舞蹈研究所碩士論文，2012），P64。

乩童影響，不要忘了在最初有提到，瑤池金母降世臨乩時是採取乩童辦事，後期衍變成較具規模宮壇模式後（才有後來慈惠堂產生），靈修法門中煨身訓體也是在此萌芽，而靈修亦是在慈惠堂母娘信仰中發跡，筆者所疑惑是在某些宮壇中靈乩訓體方式與乩童養成似乎有著類似的情形，但在一些文獻研究中卻未發現到初期靈乩又是如何訓練而成。所不解之處是「靈乩一開始是由誰來教？」，靈乩的出現與慈惠堂母娘臨乩渡世時，時間性來說只有 70 年左右，那一開始的靈乩又是誰來帶領？此時須抽絲剝繭找到源頭便可以了解為何靈乩養成與乩童訓乩方式如何相近。

在民間宗教的信仰中，靈驗與神蹟是信仰者所追求與依循的核心，這是宗教引人入教的一項重要功能及憑藉……。然而靈驗與神蹟的發揮與顯現，除了看不到的神之外，另一個主體是人，也就是神附身於人，而這個人便是民間信仰中的核心人物「乩童」。在信仰者的心目中地位僅次於神。隨著時代的轉變及文明的演進，乩童的角色已逐漸褪去，取而代之的是俗稱通「通靈仔」的「靈乩」。²¹¹

在民間信仰中，人們對於至高無上的神明發自內心的崇拜與景仰，移情到為神明服務的乩童身上，得以達到某種心靈上的寄託與慰藉，在上文中可以瞭解到，時代變遷改變人們的生活品質與科技進步，對於神明在人間的代表性主體，由乩童轉為靈乩，內在欲藉神明達到靈驗經驗的本質卻絲毫未有改變。

貳、靈乩其外在特質與乩童之差異

在鄭志明一篇〈「乩示」的宗教醫療〉中，以一段淺顯易懂的文字，貼切地形容靈乩的特質：

²¹¹ 邱任鐸：《當今神誥識文初探：以無極天元宮住持黃阿寬為例的一些看法》（新竹：玄奘大學宗教學系碩士在職專班碩士論文，2009），P26。

神人交通的靈感活動經過漫長時空的演變與發展……神明附體的巫或乩可以不必採用迷狂跳童的方式，也能溝通神明傳達其交感的旨意。被神明附身的人也可以在意識清醒的狀態中，以某些象徵性的動作或語言來與神明靈感相應，甚至以肉身等同於神靈的存有，常駐人間來為民眾解厄治病，「乩」雖然是人，卻常被視為神的化身，已不是普通的人，能直接與神明合為一體，在言行中體會神的能力與意志……彼此間能夠直感關聯與直感整合，產生了「靈實相關」的信仰效應。所謂「靈實相關」，是指人體的「實」與神明的「靈」是有直接關聯的，肉身不只是讓神明附體而已，同時也與神明合為一體，展現出共修的救世情懷，這一類的乩是與童乩有些區隔，自身的宗教意識也較為強烈。²¹²

從這段可知，鄭志明認為靈乩的產生是「巫」在時代演變之下的過程，靈乩在為仙佛菩薩辦聖事的外在形象，與之前我們對乩童的印象有了明顯的差異。

1. 靈乩不必採用如乩童般迷狂跳童的方式，才能進入到與神明交感狀況。
2. 相於乩童在辦事時的意識不清，靈乩被神明附體時意識是清醒。
3. 不須要以神明形象示人，僅以某一些象徵性的動作、語言，表示正與神明靈感相應。
4. 乩童在讓神明附身時，僅剩於「靈」的意識，而靈乩則是靈與實是相融合一，他們與神明合為一體，在語言、意識與行為上體現了神明的能力與意志。
5. 乩童講求是神明附體的程度，靈乩與神明合為一體，展現出靈與實之間共修、共存的濟世渡俗的精神。
6. 靈乩較乩童的宗教意識強烈，這也充份表現出，成為一名靈乩並不單單為聖靈辦事，其心性的修煉中，其須以自我意識與宗教意識為基礎進行靈乩的修

²¹² 鄭志明：〈「乩示」的宗教醫療〉，《第三屆宗教信仰與儀式研討會》（台北：輔仁大學宗教學系，2003），P7。

行。

除此之外，鄭志明在（2005）也表示，靈乩尚有幾點與乩童有很大的差異，例如，靈乩啟靈準備動作較短暫，甚至可以在沒有任何提示之下便有所反應，另外，神明從靈乩身上退靈時，靈乩也不如乩童有大幅度向後倒下或不醒人事的現象發生，以低頭方式象徵性地表示靈聖退駕，最後就是為仙佛菩薩辦聖事過程中，全程意識表示清醒，語言也是如平常一般無異，這與乩童有很大的差別，許多乩童在辦聖事時，均須在闔眼情況之下進行，語調與附身的聖靈有某一種人們既定的印象。

這些均是靈乩與乩童顯著的差異，以上的歸納與筆者在《我在人間與靈界對話》乙書中，以身為一位靈乩的觀點分析靈乩與乩童差異，有著類似的觀點：

乩童辦事須要透過外靈附身，外靈泛指仙佛與低等靈等……，以靈修方式辦事者，我們會以靈乩稱之，有一些靈乩無法看到、聽到外靈的訊息，也無法讓外靈附身辦事，必須是以轉換元神意識，以透過元神才能瞭解訊息來源。與元神意識融合度高的靈乩，便具有轉換靈語的能力……，靈乩所會的能力與後天心性成熟度有絕對大的關係。²¹³

從這裡很清楚地瞭解，靈乩與乩童外在形象、辦事方式以及內在差別之外，靈乩與乩童最大的差別，在於啟靈時不是處於昏迷的狀態，展現出異於乩童的語言藝術與動作藝術。²¹⁴除此之外，從鄭志明的研究也可以瞭解到，在民間信仰中以靈乩形態為仙佛菩薩辦事，近二、三十年來神壇的林立，靈乩有逐漸取代傳統乩童的趨勢。²¹⁵

²¹³ 宇色：《我在人間與靈界話》（台北：柿子文化，2011），P268。

²¹⁴ 鄭志明：〈台灣靈乩的宗教形態〉，《宗教與民俗醫療學報》（台北：輔仁大學宗教學系台灣民間宗教學術中心，2005），P4。

²¹⁵ 鄭志明：〈台灣靈乩的宗教形態〉，《宗教與民俗醫療學報》（台北：輔仁大學宗教學系台灣民間宗教學術中心，2005），P4。

或許，除了前文所言，「巫」隨著科技、醫學、時代推進產生了不同變化，另一部份也有可能是早期，童乩的成乩因緣歸諸於生活環境必與神明之事密切相關，或身份不美滿、生活困苦、教育程度低、疾病纏身等，認為這些就是造成一個人成為童乩的原因。²¹⁶因此，許多人是不得不在的情況之下，不情願地將身體借給仙佛菩薩成為乩童。畢竟，成為一位正式的乩童是須經過一條漫長的路，如果不是走到窮途末路，一般人豈又能輕易成為乩童。王雯鈴（2004）的研究中提及研究中的師姐在某一次的談話中說到「帶乩命的人通常都會比較不順」，認為「帶乩命」的人總是會在生活、情感各方面較一般常人來的艱辛及坎坷。

在童乩的成乩過程裡，遭遇困頓的對象可能不止是受召選者本身，也可能發生在周圍的親友；也不僅是生理上的病痛會引導他親近神明之事，生活中的種種不順遂，如親人病重難癒、痛失至愛，婚姻或人際關係面臨危機等種種事件，也迫使受召選者向「成乩」之路推進。²¹⁷

除此之外，師姐成乩過程：

師姐會成為乩童，對她而言二兒子的去世是一個關鍵的因素……我家裡實在是待不下去，才搬出來的，那個時候我在家裡面只要看到跟他相關的東西我就開始哭……，有一次送金紙到一個宮，剛好那邊有活動，當時有一個王爺剛好起駕，他一看到我就跟我說「你還躲，我們找了十幾年了，你還躲，……」那時候他就跟我說如果我不出來做的話，我兒子也會出來，那時候我想我年紀都這麼大了，與其讓我兒子受苦，到不如就讓我來承

²¹⁶ 王雯鈴：《台灣童乩的成乩歷程－以三重童乩為主的初步考察》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2004），P15。

²¹⁷ 王雯鈴：《台灣童乩的成乩歷程－以三重童乩為主的初步考察》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2004），P25。

受，所以我也沒有什麼反對。就開始到勝安宮坐乩。²¹⁸

從文中可以感受到，師姐因二兒子去世後產生心理極度創傷，為避免大兒子受苦為了乩身，她接受了成乩路的安排，雖然她並無表現出抗拒行為，卻明顯可以感受到是在百般無奈之下的不得不的選擇。現代經濟、物質較為早期豐裕，人們在生活較為困苦從物質漸漸地轉為心靈層面的貧瘠。現代人們在生活中，遇到生活上的困境時，能夠尋求外援資源較早期多，現代的人們也較無法接受成為乩童後，起乩時較為激烈的行為，例如如以五寶砍刺自身，造成全身血淋淋慘不忍睹的畫面，以燒燙香火灰抹臉等。

反觀靈修派為仙佛菩薩辦事的靈乩，靈乩較不著重於外表形式上的展露，帶給人們的印象是較平和以及與一般人無異。雖然如此，靈乩的表現形態其實也是五花八門，其交感神靈的方式不同於童乩，採取較為平和的方式進行與神靈間的交流與溝通，最常見的是說天語、唱靈歌、靈動、打手印等，²¹⁹除此之外，會成為一位專職的靈乩，他們擁有非常豐富的人生體驗，對於世間的人情冷暖感受特別深切，當他們在為他人進行降神治療時，對於神明靈體諭示的解析轉述，常常能切中求助者的內心世界，給予其求助者極大的助益與震撼，更加深其他求助者對於靈乩們的信賴。²²⁰以上的文獻研究在在地顯示了靈乩與乩童在外在形態、特質、內心世界等的差異性，也因此，兩者是不屬於同一性質的靈媒體質。

第四節 由神明捉乩走到自發性修行

靈乩養成出自於自發性，大多是因感召於瑤池金母、眾仙佛菩薩的靈力之下而進入靈修道途，這與乩童又有著極大不同之處，一個人在成為乩童之前，往往

²¹⁸ 王秀婷：《一個女乩童的生活世界——從啟乩到冷爐的社會網絡發展》（花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2002），P15。

²¹⁹ 呂一中：〈會靈山運動興起及其對民間宗教之影響〉，《台灣宗教學會通訊》第7期（台北：台灣宗教學會，2001），P4。

²²⁰ 作者不詳：《探台灣道教丹鼎派中之靈乩》，取自 <http://blog.yam.com/kakkoiida/article/1088604>。（2014.06.19）

會遭受到許多的受苦經驗，身體的病痛不斷、發生異常的行為舉止、情感遭受巨大的打擊，人生需要承受許多的考驗及苦難。²²¹有些人因此而走入乩童世界，有些則是在神明捉乩之下而為神明辦事。

乩童的培養過程基本上有兩種：第一種是從小訓練起，一直到老之後（也就是成為老乩童）方可退休，並由新乩童（年輕的乩童）接下老乩童的職務。第二種是由神明直接降旨命由某某人來擔任乩童，降旨的命令由老乩童宣布，或由新乩童自行宣布自己已被上天所預選為某某神靈的代言人。以上兩種挑選乩童的方式，就叫做「採童」。²²²

第一種的方式是由人來決定繼承的衣鉢，乩童本身的自主性較高，第二種所提到的兩種方式，不論透過神明降旨於老乩童身上宣布，或是由新乩童宣告本身既是神明代言人，都充份地表現出人們對於神權能力臣服。以上在本質上都較屬於軟性式地挑選乩童候選人，另一種選乩的方式較且有脅迫性，在本質上也展現出某一種人對神明、命運的不可逆性。《在台灣童乩的成乩歷程》文獻中一位許姓乩童講出了一段家鄉關於神明捉乩的傳說：

若人被捉當童乩，都是先天的命格有缺陷，可能命中屬短命，或身體不好等；這樣的人，是神捉的對象，被捉者若願意成為童乩，並好好服務，便可增壽強身，若非，將家道中落，身不平安，甚至死亡。²²³

相形之下，靈乩從踏入靈修到因緣際會下成為神職助人者的工作具有較高自主

²²¹ 王秀婷：《一個女乩童的生活世界——從啟乩到冷爐的社會網絡發展》（花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2002），P15。

²²² 李峰銘：〈如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示〉，《2008 宗教經典詮釋方法與應用》（台北：真理大學宗教學系，2008），P42。

²²³ 王雯鈴：《台灣童乩的成乩歷程——以三重童乩為主的初步考察》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2004），P46。

性，乩童則有較多的無奈與不得不的選擇。



第四章 靈乩養成歷程與其使命

第一節 完成復古收回使命的靈乩養成過程

在靈乩的養成過程中，除了前文從各個宗教文獻中所討探到，最早期出自於花蓮慈惠堂系統之外，在鄭志明（2005）的研究中發現，這種以完成天命回歸復古收圓的宗教運動，主要受到以下三種民間宗教系統影響，其一除了前文所言的慈惠堂，其二尚包含了一貫道系統與鸞堂系統。²²⁴

第一、一貫道系統：依據筆者長期的參與觀察，發現靈乩的宗教英才，有相當高的比例具有一貫道背景，尤其是開宗立派的靈派，有的甚至是整個系統從一貫道中分離而出，改變其原本的供奉主神與宗教形態，採用接近民間信仰的廟方式，致力於靈性交感的宗教運動……。有的毫無忌諱地完全採用一貫道的三期末劫與普度收圓的理論……

第二、鸞堂系統：台灣鸞堂的開沙單教大約成型於清末……，其主要的宗教形態是扶鸞著書傳真神意以教化人民，其神靈降乩的方式對靈乩有相當的影響，也提供靈乩豐富的靈界與神學的知識體系……。

第三、慈惠堂系統：台灣戰後新興的宗教勢力，以瑤池金母作為普度收圓的主神，發展出母娘救劫的宗教運動……。在形態上不同於一貫道，較接近於民間信仰，強調母娘救劫的靈驗法力……。²²⁵

在前文研究〈龍華三期無生老母普渡眾生〉篇中可以發現到，從明朝末期一直延續到清朝，因政治動盪以及民間人民內心感到的不安定感，導致當時民間宗教教派大量的繁衍，白蓮教、羅教、弘陽教、龍天教、雞足山大乘教、八卦教、聞香

²²⁴ 鄭志明：〈台灣靈乩的宗教形態〉，《宗教與民俗醫療學報》（台北：輔仁大學宗教學系台灣民間宗教學術中心，2005），P23。

²²⁵ 鄭志明：〈台灣靈乩的宗教形態〉，《宗教與民俗醫療學報》（台北：輔仁大學宗教學系台灣民間宗教學術中心，2005），P23。

教、清茶門教……等相繼成立，其背後挾雜著主事者的宗教、政治觀之外，也融入了佛、道相關教義。前二項中的一貫道系統與慈惠堂系統以復古收圓為中心思想，其源由都是出自於當時民間信仰中的羅教。普渡收圓是羅教信仰系統的基本理論，源於「無生老母」、「真空家鄉」、「九六原靈」、「三期末劫」、「三曹普渡」等教義綜合而成。²²⁶除此之外，筆者在前文研究中尚發現，靈乩養成過程應該將東王木公系統納入其中，此靈乩養成系統會更與現況相符。

要提到東王木公系統不得不再次提到此系統最具代表性之一黃阿寬，黃阿寬早期為一貫道的道友，他的靈修觀點不僅對靈修派有著一定程度的影響力，同時對於現今在「乩」的文化中，對於以上一貫道、乩童、鸞乩的形成，有著屬於自我一套從靈乩觀點出發的詮釋：

黃阿寬認為，一貫道的天才與鸞堂體系的鸞乩相同，勢必會遇到通靈層次上的限制，尤其一貫道對天才²²⁷的養成方式，以一種加以控制方式為主，把天才的個人靈性成長的空間封閉，反而造成通靈層次上的阻礙，使神意無法真正有效地傳達出來。因此，黃阿寬認為，一貫道的此種保守作風，只能作為仙佛廣開法門、普渡眾生的先鋒，但隨著時代的變遷，一貫道的救贖風格將成為過去事，勢必遭受淘汰的命運，如今已是靈乩的時代來臨，人人皆必各自找到自身的元靈與靈脈好好修行，而不再是以依靠某某通靈者作為轉承神靈之意的時代，而是達到人人皆可自由自在隨時透過通靈救贖自身的「人人皆祭司」的時代。²²⁸

由此知黃阿寬不僅認為一貫道在民間信仰中，扮演的角色僅是讓當時人民有機會接觸仙佛菩薩的教誨，以廣傳聖靈的訓示普渡眾生，同時文中提到黃阿寬認為此

²²⁶ 鄭志明：《台灣民間宗教論集》（台北：台灣學生書局，1984），P136。

²²⁷ 一貫道有天才、地才與人才等三才，其中的天才扮演著讓神明借體事之職。

²²⁸ 李峰銘：《靈山仙境：論淡水無極天元宮的空間神學》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2006），P46。

年代為「人人皆祭司」的時代，也透露出他認為靈乩是每一個人都可以修成，每一個人都可以自由地運用本身的意識可以與仙佛菩薩相通，透過祂們的教導讓自己進行修行。黃阿寬除了對一貫道讓神明借體的天才有所批評之外，以道具輔以辦事的鸞乩，他亦有自己的一套詮釋：

就黃阿寬認為，鸞乩會轉向會靈山的風潮是一種趨勢使然，一方面是因為鸞乩的起乩儀式相當繁瑣冗長，若要真正地迅速有效地救贖世人，必須如同靈乩般，不須經由特定的儀式過程，就可以直接馬上與神靈溝通，達到迅速救贖的效力；另一方面，鸞乩也發現自身在通靈層次上，必須透過扶寫鸞文才能明瞭神靈之意，這樣在與信徒溝通時難免有所隔閡，而且在表達神意只通過扶寫鸞書作為救贖的單一管道的不足夠性。這種因為儀式行為需求已漸漸不符合當前資本主義社會快速流的經濟效益性，使得鸞堂的儀式性逐漸由繁入簡，朝向更加簡便的儀式行為……，黃阿寬似乎早已看到繁文縟節的儀式性行為，已不符合當代民間宗教信仰的需求。²²⁹

黃阿寬認為鸞堂的辦事並不是讓神明能夠清楚地降示於世人，必須透過鸞乩的幫助之下才行，另一方面，辦事的方法又侷限於鸞堂工具之上，在工具不足情況之下是無法順利地進行開示動作，反觀靈乩就沒有的困難，一則靈乩以意念與仙佛菩薩溝通，無須要任何的工具輔助，第二，鸞文仍須透過第三者的詮釋與解說，這一來一往已經失去了準確度以及增加了人與神之間的隔閡，另外，靈乩辦事屬於立即性，不僅沒有區域性的問題，同時靈乩不論是轉達信徒的意思給聖靈，或是聖靈透過靈乩的意識傳遞訊息給信徒都是立即性，這是鸞乩所無法取代與無法克服之處。讓仙佛菩薩借體的乩童他亦有一套從靈乩角度出發的觀點，黃阿寬認為，在通靈時這種搞不清楚自己在做什麼或說什麼的乩身，是乩身本身的鍛鍊不

²²⁹ 李峰銘：《靈山仙境：論淡水無極天元宮的空間神學》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2006），P44。

夠，才無法準確地使用人類的清楚意識的理性語言來與神靈溝通，並傳達神靈的諭示。既然乩童傳達神靈意思的過程，連乩童自身都無法明確掌握，其傳達的神意恐怕難以置信。因此，黃阿寬認為，這些乩童／乩姨必須再經過更深一層的靈修訓練，才能提升自我靈性，並在清醒意識之下嚴謹地與完整地把神意傳達與人。230 儘管乩的形態是多樣且複雜的，但是其宗教活動的目的是一致的，在於獲得神聖性的「乩示」，來滿足民眾世俗性禳災祛病與解救危難的生存需求。231 在乩的文化中，透過乩示連接了人、神之間的關係，「乩示」在民間信仰中也扮演著靈媒、人與聖靈之間一種不可言傳的形上的密契關係。所謂「形上的密契關係」，是指「乩示」超越了乩的人體的外在形式，象徵了天地鬼神的抽象的形上存有，與乩產生了神聖的密契感通，是建立在人神合一的宗教體驗上，反映的是人與天地鬼神相貫通的宇宙意識，此種宇宙意識是高度的形而上學，建構出天地的自然秩序與鬼神的超自然秩序的整體和諧，「示」不在於語言或文字的言說形式上，而是透過心靈感通的密契經驗，擴大了內在生命的能量體驗了看不見的靈性力量。232

李峰銘（2008）提到，黃阿寬後來因接受靈乩開山祖師「三霞」方美霞、陳玉霞、許秋霞²³³之一的方美霞點化之後，才開始走入靈修派成為一位靈乩。以就其師方美霞的學習之路則是源自於東王木公系統，在李峰銘的論文中提到：

方美霞建的宮廟位在士林仰德大道旁的無極紫天宮，是孕育靈乩重要的搖籃。無極紫天宮主神是東王木公，木公棄老還童，一炁化成三童子，也就是「木公返老還童」的意思。三童子或簡稱「三童」是辨識此條靈乩系統的重要象徵。在黃阿寬的所建立的兩座靈山道場：淡水無極天元宮與石碇

²³⁰ 李峰銘：《靈山仙境：論淡水無極天元宮的空間神學》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2006），P43。

²³¹ 鄭志明：〈「乩示」的宗教醫療〉，《第三屆宗教信仰與儀式研討會》（台北：輔仁大學宗教學系，2003），P12。

²³² 鄭志明：〈「乩示」的宗教醫療〉，《第三屆宗教信仰與儀式研討會》（台北：輔仁大學宗教學系，2003），P12。

²³³ 三位靈乩老前輩均已歿。

無極天宮，都有「三童」所化現的另一種造型……由木公一炁返老化三童，三童顯化三佛，為佛子的象徵，是佛性＝自性＝本性的源頭，此源頭在靈山，是內在靈山的轉化。後來黃阿寬將木公以無極老祖代替，其木公傳承的體系遂隱沒在淡水無極天元宮與石碇無極天明宮的神學教義裡頭²³⁴。

雖然早期黃阿寬身為一貫道道親，後期則師承方美霞信仰東王木公為主的靈修派，方美霞為早期靈乩派前輩，她點化黃阿寬成為靈乩，自然也就是以東王木公系統為主，後期，黃阿寬所創立的靈山道場——淡水無極天元宮與石碇無極天宮，均是供奉著東王木公一炁返老所化身的三童（三佛）為代表，而不是以供奉一貫道的主神無生老母或是彌勒佛，足以顯示黃阿寬後期本身信仰以及推崇，從一貫道走入了靈修派東王木公系統。雖然黃阿寬所成立的靈乩學會，以及他本身對於靈修派會靈山部份，屬於個人的見解無法與現今大宗會靈觀點相符，導致後來東王木公系統逐漸從靈修派中淡出舞台。身於靈乩前輩三霞的弟子黃阿寬在早期在靈乩界享有名聲，在後期在靈修派中新創了「靈乩」與「聖乩」兩個名詞，其用意不難看出是將靈修派與早期乩童、鸞乩做了一個區隔，但在後期傳承上，卻在宣揚東木公系統上卻沒有太大的助益，以就筆者從各研究文獻中發現，坊間宮壇、道場仍然以瑤池金母的會靈、跑靈山為靈修修行方式大宗，甚少提及東木公系統，以至於東木公逐漸從原本的靈修舞台走向邊緣。在李峰銘的研究中也發現到，原本以方美霞為主的靈乩修煉系統也正逐漸凋零中。

靈乩黃阿寬似乎一直想成為統領靈乩界的首領，但由於靈乩系統的開放性，導致黃阿寬所提出的靈修模式逐漸偏離此種開放性的多樣選擇，導致僵化的靈修模式的出現。致使其他的會靈山系統，難以接受或了解這種靜態靈修的模式……黃阿寬的靈修模式似乎已經與靈乩的會靈山初衷有所

²³⁴ 李峰銘：〈如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示〉，《2008 宗教經典詮釋方法與應用》，（台北：真理大學宗教學系，2008），P116。

背離，走向個人式的寂靜靈修活動，與集體性的會靈活動漸形漸遠了。²³⁵

黃阿寬與早期靈乩前輩三霞之一方美霞為靈修派的靈乩前輩，其信仰以東王木公為主，並非靈修派起源的瑤池金母，足以顯示，靈乩養成系統中，並無一定要信仰哪一尊主神才能得到其傳承，以及膜拜那一尊仙佛才能成為一位真正靈乩，不論是慈惠堂的瑤池金母，抑或是無極天元宮的東王木公，只要一個靈修人願意以一顆虔誠的心走入靈修派，均能成為一位稱職的靈乩。故筆者認為，在現今靈修派中，靈乩養成系統除了受到一貫道、鸞堂以及慈惠堂系統影響之外，建議應該將東王木公系統列入為其中。

在探尋眾多相關文獻與書籍中發現，尚有另一種成為靈乩養成系統，它或許並不直接受到以上四種系統影響，而是其邁向靈乩之路可能是出自於自願，也有一開始屬於非自願，而他們選擇修行之路是以坊間宮壇為主，完成跳脫以上四種形態進入到靈修修行系統。

第二節 另一種靈乩形態——密契經驗趨使下走入靈乩

以上四種成為靈乩形態，在過程中參雜著被動或主動參與宗教活動，致使他們在成為靈乩前已經對民間信仰有一定程度的認識，而尚有另一種人是在被動情況之下進入到靈修派而成為靈乩，此被動形態大多經歷過一段無法解釋的密契經驗。

密契狀態是對於推論的理智所無法探測之深刻真理的洞悟。它們是洞見、啟示，雖然無法言傳，但充滿意義與重要性，通常對於未來還帶著一種奇特的權威感。²³⁶

²³⁵ 李峰銘：〈如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示〉，《2008 宗教經典詮釋方法與應用》（台北：真理大學宗教學系，2008），P121。

²³⁶ 詹姆斯：《宗教經驗之種種》（台北：立緒出版社，2006），P456。

密契狀態是一種無法以言語、文字形容的狀態，它屬於個人內在經驗，他人無法透過模仿學習而來，當某人經過這段過程時，此狀態帶領當事者進入另一種全然不同的思維。而在一些靈乩研究發現到，這樣的人在經歷了一段無法用其本身過往經驗與正常邏輯解釋的密契經驗，而在不得不的情況之下走入靈修派。在筆者研究文獻資料中，此個案並不多見，但在蔣季芳（2007）的例子中便可觀察到：

A 研究參與者並不是小時候就有感應的人，她發生改變是在 34 歲那一年（今年 51 歲），一開始的症狀是精神不濟，眼睛老是閉著想睡覺，有聽到外星人的聲音（她現在覺得那是靈山語），眼睛閉著無時無刻都會看到異像，耳朵好像耳咽管不平衡脹脹的，聽到好像另一空間的世界，也常頭暈或飄飄然的感覺。她也有去做一系列的檢查，答案一樣沒病。她覺得自己可能有神經病，A 的媽媽後來帶她去問神，表示有神明要用她，而且「靈」趕的很急，沒多久一位老師就幫她「開靈（台語）」。接著她感覺到的異像更多，甚至常會感應到數月後才會發生的事。不過她倒是一直排斥這樣的事情，她無法接受，還是覺得自己可能有病。最後她還是得接受事實……開始「辦事」，起初並沒有開設佛堂，信眾皆是朋友間口耳相傳來找她問事……。²³⁷

此蔣季芳的研究參與者一開始並不是從事專職的靈媒工作者，本身亦未接觸民間信仰中關於「乩」的信仰，在一次爾然的機會中，她開啟了某一種能力進入到神祕主義的經驗中。所謂的神祕主義又具備哪些特質呢？詹姆斯歸納出四個特性來做為神祕主義（Mysticism）²³⁸的核心特質：一、不可言說（Ineffability）。二、

²³⁷ 蔣季芳：《第三隻眼的天空——靈乩宗教經驗之探討》（嘉義：南華大學生死學系碩士論文，2006），P31。

²³⁸ mysticism 或譯為神祕主義、冥契主義、冥證主義、神祕教、密契主義、神契主義，眾譯紛紜皆各成一理（這種現象即使在同一刊物一期中也無法避免，參《哲學與文化》367 期，2004.12，

知悟性 (Noetic quality)。三、頃現性 (Transiency)。四、被動性 (Passivity)。²³⁹ A 研究參與者並非從小便具有此體質，而在一場不可預期的情況之下，身體特殊反應另她感到不可思議。初期的她依循傳統的醫學管道，在遍尋不得醫學解釋的情況之下，她與台灣人們會做的方式一嘗試從民間信仰中找尋答案。除了身體反應之外，還發生一連串事件令被蔣季芳的研究參與者 A 感到不可思議。

那時眼睛也常常不自主的閉著，連開車都一樣，經旁人提醒才覺得自己怎會閉著眼睛，而且她「還可以可以去到紅燈，紅燈到了踩煞車，到綠燈可以走，又沒有出過什麼所謂的大問題」。甚至於到後來變成眼前好像有東西飄過，「看到東西從我前面閃過去，閃來閃去不知道在閃什麼東西」。當時 A 認為她不到三百度的近視眼，應該還不至於看到東西會閃，而且看到的次數越來越多，有時甚至「動不動就覺得說，欸奇怪？怎麼這個人後面這有個影子這樣子啊？」這些由聽覺及視覺帶給 A 的奇特經驗，讓 A 覺得有一種說不出的感受。²⁴⁰

對於她這種現象，蔣季芳 (2007) 將它歸屬於一種「原初經驗」(primordial

「基督宗教與神祕主義專題」，此期中各種 mysticism 譯名雜陳。) 本文採陳來先生的意見而用「神祕主義」，陳來先生以為「語言乃約定俗成，人創其說，徒增其亂，所以也就無須改譯。」見陳來：〈神祕主義與儒學傳統〉，《文化：中國與世界》第五輯 (北京：三聯書店，1988)，後改名〈心學傳統中的神祕主義問題〉，收入陳來：《有無之境——王陽明的哲學精神》(北京：人民出版社，1991) 附錄，P394。又神祕主義之「神祕」有些人寫成「神秘」，二詞相通，本文皆以「神祕」代之。陳先生這個意見是可取的，因為其他譯名通常都是為了避免「神祕主義」這個譯名所帶來的負面意義，如「神秘兮兮」、「不可討論」、「非理性」等意含，這個目的筆者以為是無法達成的，因為並不是中文「神祕主義」才有這個現象，即使在英語界對 mysticism 也有同樣現象，認為「模糊、浩瀚、缺乏事實或邏輯基礎」，所以本文採陳來先生的意見。分別參 W.T.Stace 著、楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》(台北：正中書局，1998) 譯序，PP.9-10。溫帶維：〈明道思想在什麼意義下可被稱為密契主義？〉，香港人文哲學會網頁 <http://www.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp>，William James 著、蔡怡佳、劉宏信譯：《宗教經驗之種種》(台北：立緒出版社，2001)，P457。廖俊裕：〈作為神祕主義的戴山學〉，收入南華大學文學系主編：《傳播、交流與融合——明代文學、思想與宗教學術研討會論文集》(台北：新文豐出版公司，2005.08)，P308。

²³⁹ 詹姆斯：《宗教經驗之種種》(台北：立緒出版社，2006)，P458

²⁴⁰ 蔣季芳：《第三隻眼的天空——靈乩宗教經驗之探討》(嘉義：南華大學生死學系碩士論文，2006)，P42

experience) 或「前反思經驗」(pre-reflective experience)。它們是人在還未能夠反思及概念化之前，就對整體情境所擁有的直觀體驗，通常在生命「邊界處境」下的急迫經驗如重大疾病、意外或死亡逼近時會發生，也有可能出現在具有宗教脈絡下的超個人體驗，如出神、恍惚、出體、靈視等經驗。²⁴¹

從蔣季芳的研究中可明顯發現，蔣季芳的研究參與者 A 成為一名靈修派的靈乩的形式，已跳脫鄭志明教授所歸納的三種一貫道、慈惠堂、鸞堂以及東王木公系列，它應該可以屬於另一種成為靈乩的形態，筆者將它稱之為非主動型。除了蔣季芳(2007)的個案外，筆者亦應屬於此類型而走入靈修派成為一名靈乩。在拙著《我在人間與靈界對話》中有清楚地記載筆者「原初經驗」(primordial experience) 或「前反思經驗」(pre-reflective experience) 的過程：

我盯著電腦螢幕，無聊地等著下班。此時，一個莫名的念頭從我腦袋一閃而過：「如果我再這時候放鬆身體，會怎樣？」這是一個非常奇妙的想法，放鬆身體不就靜靜地坐著而已嗎？還能如何？但那晚卻感受到一種莫名地「能量」，要我靜靜地坐著。於是我閉上眼，慢慢靜了下來，沒想到過了幾秒，竟逐漸感受一股「能量」在體內竄動，整個人也因受到那股能量而不自覺地前後晃動，就好像是坐在船上輕盪於湖泊上一樣。我不清楚發生了什麼事，是神明附身嗎？還是鬼魂借體？我想應都不是，因為當時我仍可以操控是否讓身體繼續「動」下去，若是神明或鬼魂附身，意識應該不會這麼清楚。²⁴²

這是筆者的「原初經驗」(primordial experience)，超乎平時經驗的身體的反應令筆者感到不可思議，或許，這是因為在發生「原初經驗」(primordial experience) 前，從未接觸過與「乩」有關的文化，在筆者的印象中並未存有所謂此時此刻的

²⁴¹ 蔣季芳：《第三隻眼的天空——靈乩宗教經驗之探討》(嘉義：南華大學生死學系碩士論文，2006)，P44。

²⁴² 宇色：《我在人間與靈界話》(台北：柿子文化，2011)，P31。

現象過。較特殊的是，在拙著中提到「那晚卻感受到一種莫名地『能量』，要我靜靜地坐著」卻點出當天的特殊經驗，似乎也並非偶然發生。接下來的情況才是真正引導筆者走入靈修，試圖從靈修中找出身體這些反應的主因。

才剛躺下不久，一直存在於四肢、胸口流竄的靈動感，竟然從胸口挪移到喉嚨、口，逐漸地往體外竄出，就好像一股龐大的氣體，鼓滿整個胸腔，直往嘴巴噴出，我的臉部肌肉，開始不自覺地動了起來，最後，嘴巴「啪」一聲：「&%\$#@&^%&*」一連串聽不懂的語言就這樣劈哩啪啦地講了出來……²⁴³。思緒平靜下來之後，我嘗試將自己的意識對上它的頻率，透過心念告訴它說：「我很想知道你是誰，也很想跟你溝通，可是你所表達出來的語言（語調）我真的聽不懂，那又要怎麼溝通？你可以用我聽懂的語言跟我說話嗎？」想不到這一招真的見效了，「它」開始透過我的聲帶講了一連串……²⁴⁴。「唉唷……我又不會害你，你在怕什麼啊！」它的聲音不像是用聲帶發音，而是透過氣（能量）在嘴巴間咬合而講出來的，它每次出來時，我的臉部表情總是既猙獰又用力。

「請問你是鬼還是神？」我的心臟快速跳著，在安靜的夜晚特別清楚。

「我不是鬼啦！你放心啦！」它激動地邊講邊帶動作，似乎有點生氣我將它與鬼界眾生相比擬……。²⁴⁵

在筆者親身經歷描述中也正好印證了如同前言原初經驗的過程「通常在生命『邊界處境』下的急迫經驗如重大疾病、意外或死亡逼近時會發生，也有可能出現在具有宗教脈絡下的超個人體驗，如出神、恍惚、出體、靈視等經驗」。筆者也因這一段原初經驗走進靈修派。在拙著中另記載了另一位發生類似狀況而走入靈修，卻未成為靈乩的實例。雖然，筆者與蔣季芳的研究參與者 A 走入靈修成為

²⁴³ 宇色：《我在人間與靈界話》（台北：柿子文化，2011），P40。

²⁴⁴ 宇色：《我在人間與靈界話》（台北：柿子文化，2011），P44。

²⁴⁵ 宇色：《我在人間與靈界話》（台北：柿子文化，2011），P45。

一名靈乩的「原初經驗」不盡相同，但是，可以從文中觀察到，兩者之間的相同背景：

1. 兩人在發生「原初經驗」前，都不具有濃厚的宗教信仰。
2. 兩人都因「原初經驗」走入靈修派，後來成為一名靈乩助人者。
3. 選擇走入靈修派的體系，都不是一貫道、鸞堂、慈惠堂與東王木公。
4. 每一個人都有機會發生「原初經驗」，至於是否成為靈乩並不是絕對。

從這幾點也可以印證到，並非每一位成為靈乩者前一定具有宗教信仰，同時，發生「原初經驗」(primordial experience)也不一定要走入一貫道、鸞堂、慈惠堂與東王木公體系。或許，每一個人並非走在宗教路後才會遇到「原初經驗」而進入靈修派，而選擇了靈修派後又並非僅能選擇某一種特定信仰，才能達到天人合一的界境而成一名靈乩，在這條路上都擁有高度的「信仰選擇權」。這樣的例子並非有極少數，在筆者拙著中尚記載了另一位案例，在他走入靈修成為一位具有特殊體質的靈乩之前，他也是與我們一般人無異。

他原本已經準備上床休息，卻感覺到手不由自主地在晃動，隔了一會兒，他的雙手竟然伸向半空揮舞，緊接著全身左右大力晃動，口中還不斷地喃喃自語一連串自己都聽不懂的語言，完全搞不清楚狀況的他嚇到全身發抖……。我是過來人，一聽到他的狀況，忍不住大笑不止，小相聽了更生氣，罵我怎麼會是這種反應，「因為你啟靈了啊，和我之前一樣，有什麼好怕的，我還不是活得好好的。」這時距離我初啟靈已經五、六年了，但顯然我的回答並無法安撫他緊張情緒。電話中傳來小相的元神以靈語伴隨白話表示：「不要讓他啟靈，不要讓他啟靈……。」「怎麼會這樣，它叫我不要啟靈，說我會害到很多人，怎麼會這樣啊？」聽得出來小相已經亂了分寸，我連忙告訴他：「管它胡說什麼，反正不要理它就好了。」²⁴⁶

²⁴⁶ 宇色：《我在人間與靈界話》(台北：柿子文化，2011)，P110。

這是筆者拙著中記載的另一位友人初發生「原初經驗」(primordial experience)的情形。由此可知，每一個人都有可能走入靈修成為靈乩，同時，其信仰並不侷限一貫道、鸞堂文化、慈惠堂或是東王木公系統，嚴格上來說，或許後期靈乩養成逐漸脫離不受以上四種民間信仰系統影響，正如李銘峰(2008)研究中所發現，成為一名靈乩必須經過多年一連串會靈山²⁴⁷的階段，而在各私人宮壇以及大大小小靈乩廟²⁴⁸已經各自發展出屬於自己一套詮釋靈修的觀點。

會靈山就是依此脈絡之下形成的宗教活動。以下茲將此三大信仰系統影響會靈山的部分作一說明：

- (1) 一貫道：一貫道對會靈山的影響，主要在宇宙觀的分類方式部分。
- (2) 慈惠堂：慈惠堂的母娘救劫觀，主要脫胎於一貫道無生老母的救劫觀。
- (3) 鸞堂：鸞堂對會靈山的影響，主要在扶鸞的部分。扶鸞也稱為「扶乩」。

……若從會靈山的角度來看，會靈山似乎已經將這傳統三大信仰系統的神話、宇宙觀與儀式，加以吸收轉化，並發展出一套套大同小異的神學模式。每座會靈山的宮廟神壇都有自己所屬的神話、宇宙觀與儀式。在這樣的背景之下，靈乩如何出現在現今台灣民間宗教的舞台上，似乎有跡可循。因為這些從事會靈山活動的人：「靈乩」，基本上大部分都是來自於這三大信仰系統。也就是說，目前這些從事會靈山的宮廟神壇，大都由一貫道、慈惠堂與鸞堂轉變而來，之後逐漸脫胎成為獨樹一格的會靈山宮廟神

²⁴⁷ 依據丁仁傑(2004)研究中發現：「會靈山」雛形的出現，大約在西元1980年代前後，而其盛行於全島是在1990年以後的事，至於各種記述相關活動應遵守之形式的「會靈山手冊」之文本，最先出現時期大約在2000年左右。〈會靈山現象的社會學考察：去地域化情境中民間信仰的轉化與再連結〉，《臺灣宗教研究》第4卷第2期，(台北：台灣宗教學會，2004)，P66。

²⁴⁸ 在李峰銘(2006)研究中，李峰銘將「靈乩廟」定義為靈乩在參與的「會靈山」活動的宮廟神壇。

壇。……但為何靈乩有取代傳統這三大信仰系統的可能性？其主要的原因在於，傳統三大信仰系統的扶乩辦事的傳統形態已經沒有辦法負荷，現今快速求新求變的需求。傳統訓練一個乩手所花費的時間，需要一段很長的時間。再加上民間宗教的信仰者，對於文字需求的較為低，大部分的信仰者教育程度不高，因此與靈乩走向以靈動、不立文字的心法，不謀而合地大受歡迎。²⁴⁹

將此觀點延伸，靈乩逐漸脫離或不受四大系統（再加上東王木公系統）影響，除了李銘峰所言「民間宗教的信仰者，對於文字需求的較為低，大部分的信仰者教育程度不高，因此與靈乩走向以靈動、不立文字的心法，不謀而合地大受歡迎。」此外，筆者認為，尚有一部份是接觸靈修的人有年輕化以及受教育程度較高的趨勢，他們在解讀靈修、跑靈山以及靈乩的觀點，受到其本身的文化、教育以及信仰影響，出現了對以上事件各自表述的情況，同時也顯示了，一貫道、鸞堂、慈惠堂或東方木公系統的觀念，逐漸地靈乩日後養成的影響變小，而新一代以自身的經驗對靈修、會靈有新的詮釋。在筆者拙著中則分享到：

傳統跑靈山說法，其目的不外乎接無形旨、無形寶、開天文、增加元神與後天靈融合度等，或是聆聽仙佛教誨，藉靈山氣場協助啟靈，隨著時代（演變）及帶領者的觀念，從一開始的清靜修演變成目前一場接一場的會靈大會、擺陣法……，不僅外人霧裡看花，連想進一步了解靈修的朋友也常常感覺到無所適從……。²⁵⁰

在認識教導我靈修的前輩已經啟靈三、四年，那段時間我沒有跑過任何一間會靈聖地，雖然對自己所書寫的天文內容尚無法了解，卻已經能為人解讀訊息……靈修是否一定跑靈山？這沒有絕對的答案，仍需回頭自我審思

²⁴⁹ 李峰銘：〈如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示〉，《2008 宗教經典詮釋方法與應用》（台北：真理大學宗教學系，2008），PP.113-115。

²⁵⁰ 宇色：《我在人間與靈界話》（台北：柿子文化，2011），P263。

「用何種心態來看待跑靈山」？帶著一顆欲求心接觸靈修、跑靈山，反而更容易迷失在迷霧當中；以一顆平靜心來看待靈修，反而能跳脫世俗的謬誤看法，從中得到更多真諦。²⁵¹

在這一段筆者自我描述成為一名靈乩的過來人經驗分享中可觀察到，對於現今靈修派會靈山的現況有了深刻的體驗，並認為，現階段會靈山的方式已經不同於早期靈乩前輩，從此自我描述過程中也可以很清楚地明瞭，筆者已不再將靈山定義為真實的一座靈氣聚集的仙山或供奉遠古神祇的廟宇，而將靈山定義為一個的心性，此想法或許延續著筆者本身對於佛教的研究。華人民間教派的最大特色，即在於將傳統宗教神學術語轉為己用或相互融合，並賦予新的意涵。也就是說，當靈乩轉向內在心性修行的鍛鍊時，「靈山」基本上結合著佛教傳統的「心性、本性」之說，與華人傳統深具巫術色彩的通靈經驗，是「六通皆明為化元靈，合一造化人人佛性」之所，成了解脫生死，達到永生之處。²⁵²

現今階段，每一位靈修派的宗教領袖，他們並未受到一貫道、慈惠堂、鸞堂以及東王木公等系統之下所產生的靈乩前輩影響，因本身的宗教信仰方式、價值觀等不同，都擁有絕對的自主權來決定、教育會靈方式，抑或是成為一名靈乩的方法。至於何種人、何種時機才會遇到這種成為靈乩前的「原初經驗」？在蔣季芳的研究中以及筆者拙著中並無詳細說明，但是在研究中發現「原初經驗」在性質上正符合密契經驗四項特質，同時與成為一名靈乩前的經驗相似。

宗教賦予人們一種控制力，以面對充滿危險和不確定的外在世界，人們之所以認為能掌握這種控制力，主要是在經歷密契經驗時，看到了令人敬畏的「更高層次的力量」—這種力量也可以稱之為能被認知的神明、神靈，以及永不改變的絕對存在。²⁵³這種看似自發性卻無法主動地啟動它的密契經驗，因個人的心境、

²⁵¹ 宇色：《我在人間與靈界話》（台北：柿子文化，2011），P263。

²⁵² 李峰銘：《靈山仙境：論淡水無極天元宮的空間神學》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2006），P70。

²⁵³ 蔣季芳：《第三隻眼的天空—靈乩宗教經驗之探討》（嘉義：南華大學生死學系碩士論文，

生長歷程與態度而產生了不同的境界，有的人欣然接受如此特殊的經驗，有些人則是在百般無奈之下接受，有的人則是在這被動式的狀態底下，產生了神性合一的體驗，不論是何種心境現象的發生，此「不可言喻的密契經驗」都已經對當事者日後人生產生了變化。

然而就台灣民間宗教經驗來說，「神」是出現在對人的苦難的救渡裡，以祂的「面目」化現的「靈象徵」，因此「神」做為「靈象徵」，往往是在對人的救渡裡才有了最為鮮活的生命力，在這同時，「神」才得以還其本來面目。離開了民間宗教實踐的土壤，「神」的面目就顯得蒼白無力，成了一種「傳說」而休眠。²⁵⁴

密契經驗似乎都有此相同的特徵，當它仍然屬於理性範疇時，它僅僅只是一種無法解釋的現象，當它進入到感情的宗教世界時，各式各樣的神話故事賦予它鮮活的生命，人們將它完全扣緊生命的每一環節，甚至連同過去所遺忘的記憶，都因它再度活了過來。在蔣季芳研究中的研究參與者 A、B 以及筆者身上，三人對於成為靈乩前的密契經驗都產生了不同的對待方式。

菩薩讓 A 看盡了她的一生，把她從小時候到往生的過程像播放電影一樣，一幕幕的在 A 的眼前播放。她感慨萬分的說：「我說這個難道就是我的一生嗎？難道我一生就是要、就是要做這些事情嗎？她有了一點覺悟，對菩薩說：「這樣子，我說：好，如果真的要叫我做這些事情，你們來教我，我不要有形的來教我，有形的……太可怕了。」心中就有了決定，如果我真的就是要為信眾服務，那就挑明的，由你們神佛直接來教，不要「人」來教。……一是她可「看」清楚了，也算是跟她的主——觀音佛祖正式遭

2006), P17。

²⁵⁴ 彭榮邦：《牽亡：悼念世界的安置與撫慰》（花蓮：國立東華大學群族關係與文化研究所碩士論文，2000），P74。

逢，二是到紫竹林清楚目睹她的一生，當中的意義更肯認了自己的使命，及找到了一個生命意義及未來的方向。²⁵⁵

在這一段的描述中可以很清楚地瞭解，在蔣季芳的研究參與者 A 的心理狀態中，成為一位為神明職事的靈乩，先決條件是讓無形來教導而非有形的人之外，而真正讓她下定決定成為靈乩另一項主要的條件是，菩薩的力量讓她在當下親身經歷看完了一整段的人生經歷，當一個人心中了悟小時的種種都是與長大的歷程有關，同時讓她一直看見到往生那一刻，蔣季芳的研究參與者 A 的心理不僅完全地臣服在菩薩感召之下，同時也讓她了悟人生就只是一剎那間，又有何放不下的呢？一樣是經歷了不同狀態密契經驗的蔣季芳的研究參與者 B，在一開始便已經是欣然接受如此的到來，卻又是從何時他真正下定決定走入為神明服務的靈乩一途。

B 的遭遇並沒有那麼迂迴及辛苦。他找他的到「主」，也就是「關聖帝君」，沒那麼迷茫，很是直接了當，唯一的爭執點只是 B 甘不甘願坐下來，全心全意幫人做身體放筋絡。當然到後來也是妥協：「就像我們靈修、大家都被電……我會把它當作是一種因果循環……誰叫我上輩子要做的那麼糟，所以這輩子才會被電。」他覺得是自己前世種下的因。「我今天會怎樣……我甘願、我、我忍……我會說……像說之前我都賠那麼多錢、三千多萬有沒有？」對自己的命運 B 有相當的覺知及體認。他覺得經過了那麼多的遭遇，到當時雖然錢財變少，可是一家大小平安，他認為關聖帝君有幫到他，人是要懂得知足及感恩的。他說：「……今天就是祂有保佑，祂教我為善……或許我沒拜祂，我某某早就去「藏草（台語）」、變白骨了……。」現在只要接到電話或客人來到跟前就沒第二句話，就是「做」。

²⁵⁵ 蔣季芳：《第三隻眼的天空——靈乩宗教經驗之探討》（嘉義：南華大學生死學系碩士論文，2006），P67。

B 抱著宿命論態度，有相當的覺醒……。²⁵⁶

參與者 B 在一開始便已經接受了這種異於常人的特殊經歷，當個人的「密契經驗」從不可言喻的虛無世界進入到現實中須為人服務時，B 自然而然地接受並且有一套能夠讓自己心服口服的自我詮釋。當人們接受這種密契經驗進而相信「神」的同時，其實也是相信了自己。人對神完美化的想像，其實就是人對人自身完美化想像的顯現。人確立的神的同時，即是人對自身的確立。於是人開始追求成為自身的方式，把對一切最完美的想像的追求，投射在對神完美性的想像。

神對我們來說成為一個對象，人要成為神的過程基本上就成為人的過程。神成為一個可供追求與信仰的目標之後，人便開始一步步朝向通往與神合一的步驟²⁵⁷。這部份在筆者願意接受成為靈乩，走入靈修一途時，亦是有出現類似的心境狀況。

……靈修何時開始？從啟靈開始？從靈動的那一刻？還是跑靈山會靈開始？我認為，是從你開始學習觀察的那一刻開始。近十餘年的靈修路，帶給我的最大收穫就是成為一個「獨立思考」的人。²⁵⁸

……這段時間，我逐漸將發生在身上的奇妙經歷濃縮整合，也因此，促使我對靈修兩字產生了另一層全新的體悟。更精準地說：啟迪我在舊有靈修、玄學上不同的思考邏輯，我隱約感覺到內在正在蛻變，但尚未成熟，我需要更多的時間轉化、醞釀。²⁵⁹

筆者甘願走入靈修成為一名靈乩，在這段自我描述中可以感受到與 A、B 兩者間

²⁵⁶ 蔣季芳：《第三隻眼的天空——靈乩宗教經驗之探討》（嘉義：南華大學生死學系碩士論文，2006），P67。

²⁵⁷ 李峰銘：《靈山仙境：論淡水無極天元宮的空間神學》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2006），P19。

²⁵⁸ 宇色：《我在人間與靈界話》（台北：柿子文化，2011），P74。

²⁵⁹ 宇色：《我在人間與靈界話》（台北：柿子文化，2011），P99。

的不同，筆者並不如 A 般的臣服神明的神力，也不如 B 般地以一套因果論來說服自己，筆者則是以自我成長為主要思考核心，接受了靈修這一條路，進而成為靈乩。榮格（Carl Gustav Jung）在〈意識、無意識與個體化〉一文中曾提及關於個體化歷程的解說：「個體化和集體性是相反的一組觀念，我用『個體化（Individuation）』這個字是為了要說明：以此過程，個人變為一個心理學的『可分割的內在（in-dividual）』也就是，一個可分離的、不可分割的統一體或者說是『整體』。」從個體化歷程來說，研究參與者 A、B 以及筆者從無意間開啟了密契經驗、從探索密契經驗與自身關係，進而從懷疑、內省神的存在，直到「相信」神進而為神「服務」，看似是人與神之間的關係，其實是在完成一趟自我提升內在靈性修煉以及自我認同歷程。這過程與詹姆斯（James）在《宗教經驗之種種》所提的內在之道（inward way）的情境非常的類似：意即人應該徹底毀滅自己的力量，全然捨棄自我，這樣靈魂才能歸回它的源頭——上帝的本質之中。當靈魂經歷這樣的轉變與聖化時，上帝就在其中。²⁶⁰筆者認為詹姆斯口中的上帝不單指聖靈（God），而是內在神，或者進一步延伸為東方佛教思想中的神性。在宗教中因觸發了原始經驗、密契經驗，透過抗拒、否認、認同，進而接受到完全地接受另一種全新的人生觀、宗教觀，這一趟看似複雜且矛盾的心理抗衡，或許可以視之為一趟個體化進程，我們可說「個體化進程」是終極的概念，個體在獲得階段性的意識與潛意識的短暫平衡後，仍需不斷地融合繼之而來的二元對立的矛盾，使得潛意識的內容為意識所了解的，偏頗的意識態度得以修正，人格獲得成長。²⁶¹在《榮格與鍊金術》一書中提及相關的觀念：「深度心理經驗，人人都必須經過的個體化過程，本身就是密教事件。把人調整到其深度之內，擴展其意識，使其人人趨向完整之人的成熟度。」²⁶²由此可知，靈修人在一趟會靈、跑靈山的過程中，他們必須不斷地完成向內深度探索的自修歷程，這是無法言喻以及分

²⁶⁰ 詹姆斯：《宗教經驗之種種》（台北：立緒出版社，2006），P202。

²⁶¹ 胡慧雯：《榮格之「個體化進程」（Individuation Process）研究》（台北：國立中央大學哲學研究所碩士論文，2002），P19。

²⁶² 傑佛瑞·芮夫：《榮格與鍊金術》（台北：人本自然，2010），P45。

享，透過如此過程擴展對現實生活的視野，進而提高對自己、社會以及世界的觀點，使其心性更加地完整與成熟化。至於在成為一名靈乩前或過程中，是否有所謂產生靈性危機²⁶³的可能性？例如幻聽、幻覺，又該如何判別本身並非進入到臨在狀態？在筆者拙著（2011）中將跑靈山、會靈所產生的現象，與我們一般所熟知的精神疾患解離症做了分析：

1. 當靈修人處於靈能狀態時，對於所做所說的一切，本身意識完全清醒。
2. 一般修得較精進的靈修人，要進入靈能狀態大多是採主動權。
3. 處於靈能狀態所做的一切行為，靈修人擁有絕對的主導權。
4. 在靈修路上不斷思辨的靈修者，相當擅於處理自身的情緒問題。²⁶⁴

雖然，筆者的觀點僅能解釋靈修人在會靈中的過程中與一般我們所熟知的精神疾患並不相同，並沒有辦法完全解釋該如何在靈修過程中避免產生幻聽、幻視等現象。也或許正如 Brant Cortright 所言：

超個人研究已經發現危機雖然看似混亂，失控，但透過這種看似脫序的情形，卻有可能產生更深層的次序，許多靈性傳統也證實了這種看法。靈性危機預示意識的嶄新發展，打破舊有的結構，產生全新的成長和更以靈性

²⁶³ Brant Cortright 在《超個人心理治療－心理治療與靈性轉化的整合》一書中將靈性危機分成兩大類：意識的改變與靈界開啟。意識的改變包含拙火覺醒、瀕死經驗、合一意識、回歸核心面得到更新、前世經驗，靈界開啟部份則有神通的危機、巫士的危機、通靈或與指導靈溝通、附身狀態以及遇見幽浮等。筆者認為，在跑靈山與會靈過程中，類似的聖靈附身現象，有可能導致的靈性危機有可能是合一意識、神通的危機、巫士的危機、通靈或與指導靈溝通、附身狀態等六項，這也顯示跑靈山、會靈這一種靈修模式並非真正適合大眾修行。但也因此，它或許也是帶領人們觀照到內心最快捷的一條道路，也正如 Brant Cortright 在書中所言：然而在靈性危機的人，如果可以放入這個過程，就可能在心理和靈性得到更高層次的整合。（2005，P201）。參閱 Brant Cortright 著，易之新譯：《超個人心理治療－心理治療與靈性轉化的整合》（台北：心靈工坊，2005），P208-215。

²⁶⁴ 宇色：《我在人間與靈界對話》（台北：柿子文化，2011），P233。

為導向的生活。²⁶⁵

由此可知，在靈修過程中欲成為一名靈乩，經歷各式各樣的靈性危機或許也是必然的過程。

靈乩的修行觀是建立在神聖感應的神話上，即以靈人交感的神話來建立其神學體系，這些神話是無法驗證的，卻是其信仰的動力，以語言的表述系統傳達神聖的體驗²⁶⁶。由此可知，並不是所有的靈乩都是必須依賴瑤池金母復古收圓神話故事、傳統的仙佛譜系等為修煉次第，進而走入靈修世界成為一名靈乩。神話故事是否真實與具有可驗證性，並非是靈修的必要條件，在鄭志明（2005）的研究中提及：

也有些靈乩意識到靠靈感神話來修行是不足的，重視「自性救劫」的修行法門。強調不能完全靠仙佛的他力救濟，也要本身心性的自力救濟，以仙佛來啟發自我的明心見性，以法門來開啟眾生的自性，肯定自性就是宇宙，達到道化人生的境界。²⁶⁷

由此可知，並非成為一名靈乩都是必須依循著相同東方創世紀神話故事模式前進，會靈、跑靈山、煨身、復古收圓、末法時期這些儀式亦非成為靈乩必經之路。

「啟靈」現象我們可以將它視為一種密契經驗，它引導人們一步一步地從這經驗中去檢視自己與較隱蔽不為人知的一面。鄭志明對台灣靈乩崛起現象，做了以下的結論：

²⁶⁵ Brant Cortright 著、易之新譯：《超個人心理治療－心理治療與靈性轉化的整合》（台北：心靈工坊，2005），P203。

²⁶⁶ 鄭志明：〈「乩示」的宗教醫療〉，《第三屆宗教信仰與儀式研討會》（台北：輔仁大學宗教學系，2003），P26。

²⁶⁷ 鄭志明：〈台灣靈乩的宗教形態〉，《宗教與民俗醫療學報》（台北：輔仁大學宗教學系台灣民間宗教學術中心，2005），P27。

台灣靈乩各有不同的來源與種類，其靈感文化極為豐富與多樣，在傳統童乩與鸞乩的文化環境下另有新的趨勢，是乩的同中求異，形成不同形態的新乩，同時也是異中求同，其複雜的表現形態有著共通的原型與母題，反映出民間靈感文化新的集體性的發展趨勢，綜合了傳統社會深層的原型結構，雖然保留或新創大量靈感神話，同時也注入了理性的人文關懷，肯定生命主體的存有價值。²⁶⁸

在前文的研究中發現，靈乩的角色在民間信仰中，逐漸地取代了乩童、鸞乩，它使得「巫」角色更加地多樣化，它多樣化的色彩豐富了民間信仰。這種戰後發展的新乩，有著極快的傳播速度，成為台灣在地最為主要神人溝通的靈感方法，當母娘信仰從乩童擴展到扶乩的宗教形態時，也吸納正在形成中的靈乩生態，甚至主導了靈乩發展脈絡的走向趨勢。²⁶⁹

「神的臨在」將神——人之間的關係保留在「民間宗教」的源生處境上：神一開始是沒有「面目」的，神始於「靈感」，是神體現在人身上的「神恩」才將人與無形的神聯結起來，這是神出現的第一時代；第二時刻裡，神有了「面目」、有了「話語」，在神對人的「化現」裡，人才「認」了神，「認」神的同時，人也意識到神——人關係裡必然有的承擔。²⁷⁰

成為一名靈乩除了豐富的生活歷練之外，更重要是它將遙不可及的神祇更具人格

²⁶⁸ 鄭志明：〈台灣靈乩的宗教形態〉，《宗教與民俗醫療學報》（台北：輔仁大學宗教學系台灣民間宗教學術中心，2005），P28。

²⁶⁹ 鄭志明：〈台灣母娘信仰的在地化發展〉，《王母信仰文化世界學術研討會》（花蓮：國立東華大學民間文學研究所，2009），摘錄自
<https://www.google.com.tw/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0CB0QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.folk.org.tw%2Fhualien%2F13.doc&ei=0pGiU8iPH4ScugT0poDADQ&usg=AFQjCNHrXwgNDo-soVC00ApCGi90MY5WaQ&sig2=joxuu5pQSlk46Pj061Tn3A>
 （見於 2014.06.19）

²⁷⁰ 彭榮邦：〈牽亡：惦念世界的安置與撫慰〉（花蓮：國立東華大學群族關係與文化研究所，2000），P71。

化，因此也縮短了人、神、天地之間的距離。在現今，靈乩的舞台不僅僅是在民間信仰，同時在社會上更具有某一種影響力，文明的進步與科技的提升，相對帶給人們痛苦與不安的指數也愈高，當心靈的壓抑無法排解時，以西方社會的形態，必定求助於心理醫生，而靈乩在台灣所扮演的，正是類似心理醫師的角色。更甚的是靈乩不但能撫慰人的心靈，最主要的是可以指點出個人的因果業力、身體的病痛，其功能有時甚至不輸給西方的心理醫師，這亦是靈乩對宗教的社會功能之展現。²⁷¹

第三節 民間信仰中的濟世觀與靈乩使命

「濟世」不單單是靈媒、神職人員完成上天所交付的責任，進一步地去分析，任何人一個人都是可以在濟世中完成內在與世界的連結。濟世不僅是民間信仰的一種社會服務而已，而是信眾極為神聖的人生責任，是人類生活自身存在的終極目的，經由信仰所激發的敬畏與嚮往之情。²⁷²在民間信仰中將內身情感投射在其中的濟世行為，與民間信仰融合的中國傳統宗教觀有很大的密切關係。在中國傳統佛教中教導我們須渡化眾生，走人民間成為人間菩薩，道教神化故事中常出現神明化身為人降世人間，解救在凡間受苦受難的人們。如此歷經千百年的宗教觀融入到民間信仰傳承至今，看似迷信，其中又隱藏著天、地、人之間的某一種生命連結。濟世精神不僅深深地支撐起民間信仰在台灣的主要被廣泛接受的主因，同時也深植了民間信仰在台灣宗教信仰的地位。

濟世觀是一套形而上學，實現了個體與宇宙一體化的存在原理，進而確立個體生命存在的意義與目的。這一套形而上學的組成是極為複雜，巧妙地雜揉三教的形上思想，糾正某些自相矛盾的謬誤與填補某些明顯的純漏，

²⁷¹ 邱任鐸：《當今神話識文初探—以無極天元宮住持黃阿寬為例的一些看法》（新竹：玄奘大學宗教學研究所碩士論文，2005），P23。

²⁷² 鄭志明：〈台灣「新興宗教」的定義問題〉，《台灣新興宗教現象——傳統信仰篇》（嘉義：南華管理學院宗教文化研究中心，1999），P117。

發現出一套適應時代與信仰需要的觀念系統。²⁷³

民間信仰之所以能夠在台灣民間傳流廣泛，且又能夠跳脫台灣較為大宗的東方信仰的佛教，主要的原因仍然與「濟世」有著很大的關係。尤其是靈修派的靈乩系統將其關係發揮到極致。靈乩的世界觀是極為複雜多元，各個系統有各自不同的造神體系與宇宙論。靈乩的「神」、「神話」與「宇宙論」是一體，建構出特殊的神學體系與操作體系²⁷⁴。這一套完整的世界觀不僅適用於神職人員，包含了「個人」在民間信仰中完成的任務，同時也是神職人員、靈媒在民間信仰中達到的最高任務。透過傳遞聖靈的訊息，成為人、地與天之間不可取代的媒介，自我內化完成個體化的歷程。

在民間信仰中的濟世行為大致可分為三種性質，第一救濟性質：重新分配有形的物質資源，進行各種資源的援助，例如施粥、奉茶等，第二教化性質：輔導或提昇無形的精神資源，幫助眾生自我實現或心靈淨化，確立生命存在的目的與價值，如經典講座、國學講座等。第三神聖性質：以神靈的超自然力作為濟世的資源，即以神明的靈驗來化解人間現實的苦難，經由對神明的祈禱獻祭，求得神明的憐憫與協助，完成今世與來世的圓融自在，如祭祀、祈禱、許願……等等。²⁷⁵

濟世不僅是民間信仰的一種社會服務而已，而是信眾極為神聖的人生責任，是人類生活自身存在的終極目的，經由信仰所激發的敬畏與嚮往之情²⁷⁶。濟世定義非

²⁷³ 鄭志明：〈台灣「新興宗教」的定義問題〉，《台灣新興宗教現象——傳統信仰篇》（嘉義：南華管理學院宗教文化研究中心，1999），P117。

²⁷⁴ 鄭志明：〈台灣靈乩的宗教形態〉，《宗教與民俗醫療學報》（台北：輔仁大學宗教學系台灣民間宗教學術中心，2005），P24。

²⁷⁵ 鄭志明：〈台灣靈乩的宗教形態〉，《宗教與民俗醫療學報》（台北：輔仁大學宗教學系台灣民間宗教學術中心，2005），P181。

²⁷⁶ 張麗萍：《慈惠堂妙善公主與靈乩玉慈共命關係之敘說研究》（嘉義：南華大學生死學系碩士論文，2010）P155。

常廣泛，從滿足信徒、弟子、世間人的物質生活，也豐富了人們內心的心靈成長。這當中的重點是圍繞在，透過民間信仰濟世觀的力量以及凝聚力，解脫人們生活與心靈上的苦，化解人們生存於世間的苦難。而前兩項在台灣並非受限於民間信仰中，在其它台灣宗教中亦能觀察到。在台灣佛教單位、民間儒學、道學社團、單位等等，亦有舉辦類似的講學課程，尤其是遇到大型的天災人禍時，亦能夠看見不少佛教單位、民間公益單位伸出援手前往求助，這都算是廣義的一種濟世形式。

靈乩一般依附在宮壇、道場的形式底下，自然與有形的「濟世」——救濟、教化以及無形的濟世——神聖性質，有著密不可分的關係，而神聖性質，以神靈力量濟世渡俗的形式，筆者將它視為另一種宗教使命義。「使命」的定義往往是因本身生命意義建立在信仰的深淺度而定，當一個人認同、接受其信仰後，自然而然便會產生將精神與信仰連繫在一起，便將其視為生命與信仰兩者視為生命共同體。

生命意義是指個體賦予自己生命的獨特使命。個體依據這個獨特的使命，將會用來引導他建立自己的生活態度、生涯方向、以及生命價值的看法等，並進而督促自己負起責任，去達成這個使命。生命意義感，指的即是個體對於此獨特使命的自我覺知。²⁷⁷

在宗教使命的課題上，靈乩有著與其它「乩」不同的特殊意義。

靈乩與童乩靈乩強調使命，甚至還會與乩童、或是其他宗教中介者進行比較，以此強調他們有不同的使命或天職。在會靈系統中，會認為靈乩的身分還高於乩童，靈修大略有五種方式：從乩童開始，深一層是扶鸞，再深

²⁷⁷ 蔣季芳：《第三隻眼的天空——靈乩宗教經驗之探討》（嘉義：南華大學生死學系碩士論文，2006），P85。

一層是靈乩，又再深一層是天人合一，以上皆是靠外靈藉體相助；再更深一層是自性修持，乃以靈體自持修練。²⁷⁸

在前文文獻的探討中發現，靈修並不一定要從乩童、扶鸞開始，嚴格來說，筆者認為三者之間並無一定的因果關係，乩童並不一定是扶鸞的前身，而扶鸞也不一定是靈乩的前身。但可以說明一件事，三者之間須存在一種時代演變之下的互相關係。乩童是早期在民間信仰中靈媒的一種形式，當時民風尚純樸物質卻較貧困，人們每天只求健康不生病又能圖得溫飽即可，此時乩童所扮演的角色大多建立在去除、解決信眾的生活疑問等等，隨著時代的演變，戰後的台灣，台灣教育的普及識字的人增多了，扶鸞在此時崛起，它所扮演著角色依然有著前乩童的職責——解決人民的生活疑問，同時又具有推廣仙佛菩薩的精神與教義，善書、扶著反而是有利於推廣的形式之一。而在近期靈乩的崛起，此形式除了扮演前兩者在民間信仰中的濟世形式之外，同時又肩負起「自修自悟」的自我修煉，每一個人都可以在靈修過程中，透過靈語、天文、靈動的方式與內在神性合一，不再依靠仙佛菩薩等外靈的教導，而是一步一步地朝向個體修煉。由此可知，乩的形式有絕大部份與當時時代背景有很大的關係，就如同前文的研究中發現，許多靈修人不僅僅只想成為一名聖靈的媒介——靈乩，同時也希望朝向聖乩的道路邁進。筆者認為，乩童、扶乩、靈乩或是聖乩彼此之間存在某一種模糊的界線，後者肩負起前者的任務，同時又再度開創另一種全新的乩的文化。

至於靈乩修行次第是否高於乩童？也應該並無一定，但是至少從使命的課題上可以很清楚地瞭解，靈乩不等同於乩童。靈乩與童乩的差異，主要就在於其與靈界相關的宗教使命，不只是以神明附體的法力替人驅邪逐煞與除魔治病，還要有一套對靈界的認知系統與操作體系²⁷⁹。乩童在濟世渡人方面，並不特別強調靈

²⁷⁸ 蔣季芳：《第三隻眼的天空——靈乩宗教經驗之探討》（嘉義：南華大學生死學系碩士論文，2006），P16。

²⁷⁹ 鄭志明：〈台灣靈乩的宗教形態〉，《宗教與民俗醫療學報》（台北：輔仁大學宗教學系台灣民間宗教學術中心，2005），P22。

界階級與復古收圓的概念，大部分聖靈降乩多以勸人向善以及為人民解惑、去病、除鬼、消災為主，而扶乩的濟世性質也與乩童相符。

就鸞堂而言，其主要的宗教經驗在於扶鸞儀式，偏重在神人交感的薩滿信仰與靈媒活動，有一套完整神聖儀式的宗教體系，以文字宣化的扶乩方式，將傳統文化與民俗信仰結合，以宗教體驗來提昇個人的生活行為，且經由回歸於傳統的倫理價值，來調適社會文化的變遷。²⁸⁰

由此可知，靈乩的養成不僅建立於復古收圓、造神運動的概念底下，靈乩的造神運動，不只是建立新的信仰核心，同時建構了其宗活動的神話體系，根據這些神話擴大了其靈感的神聖體驗，訴諸於人神直接交會的靈性宗教運動²⁸¹。同時在濟世觀以及宗教使命上，更是由此為精神核心出發，嚴謹地發展出一套其它靈媒系統無法取代的地位。

較可惜的是，靈乩是以靈感的神話來激發信眾修行的使命，認為復古收圓是要經由靈修來完成²⁸²。其「使命」、「天命」建立在幾百年前中國創世紀中，一代又一代傳承的神話故事、末世宇宙論、末法時期……之上，靈乩的這一套末世宇宙論實際上是延續明代以來民間宗教的救劫運動而來，並不是新創的宗教思想，不同的是，靈乩擴大了仙佛的靈界世界，強調靈與人種種互動關係，產生了新的造神運動與新的神話。²⁸³畢竟以上創世、救世的觀點都是歷史時代演變底下的產物，每一個靈修人都擁有自我詮釋的能力，許多靈修人企圖從東方的創世紀神話故事中找到修行的脈絡，但自我詮釋神話故事常有對號入座的心理作用，將其套

²⁸⁰ 鄭志明：〈台灣靈乩的宗教形態〉，《宗教與民俗醫療學報》（台北：輔仁大學宗教學系台灣民間宗教學術中心，2005），P22。

²⁸¹ 鄭志明：〈台灣靈乩的宗教形態〉，《宗教與民俗醫療學報》（台北：輔仁大學宗教學系台灣民間宗教學術中心，2005），P24。

²⁸² 鄭志明：〈台灣靈乩的宗教形態〉，《宗教與民俗醫療學報》（台北：輔仁大學宗教學系台灣民間宗教學術中心，2005），P26。

²⁸³ 鄭志明：〈台灣靈乩的宗教形態〉，《宗教與民俗醫療學報》（台北：輔仁大學宗教學系台灣民間宗教學術中心，2005），P23。

用在每一個人身上都是適用，這也是靈修亂象最主要的原因，畢竟詮釋不同於實踐。也因此，常常使得靈修人缺乏扎實的修行基礎與可供依循、攀爬的內省功夫，導致靈修異象叢生。畢竟，許多的神話故事是一種寓言性、譬喻性，當一個人的修行次第、悟性不足時，便僅能看見神話表面而無法了悟神話故事背後所要傳遞那更深層的意涵。而所謂的「修行」應該是一種跳脫現實世俗生活層次的人生觀，經由某一種宗教儀式、信仰過程達到內在心性的淨化與調整，達到與內在神性合而為一的一種歷程。從務實的世俗觀走入聖靈的神性，再從神性中領悟、參透人世間的愛情、親情、友情，甚至事業、財運、家事等等，從「俗」經歷否認、拒絕到接受，進而走到合一的「聖」境界，再從「聖」中再度進入「俗」世間。

在現今靈修派中，為追求更加的修行層次，許多靈乩從原本與仙佛相會、跑靈山，逐漸地轉向內心的修行，成為一位真正人神合一的乩，俗稱聖乩。「聖乩」是一個較抽象的概念，不是從神人感應的外在形式來分類，而是針對乩內在生命的境界修持，已不是被神附身的乩，可以說是人神合體的乩，是人達到神聖境界的乩²⁸⁴。由此可看出靈修模式不斷地希望擺脫舊有依神話故事、創世故事、依神明而修的修行方式，反而朝向達到類似佛教內觀、觀照，向內修煉的修行，道家性命雙修的修行次第，以不依賴聖靈教導的自修模式。

²⁸⁴ 鄭志明：〈「乩示」的宗教醫療〉，《第三屆宗教信仰與儀式研討會》（台北：輔仁大學宗教學系，2003），P11。

第五章 結論及未來展望

與其它台灣大宗宗教相比（佛教、道教、一貫道等等），靈修從瑤池金母於民國 32 年降世算起，僅短短 72 年有餘，在靈修次第、修行方法等方面，仍然有相當大的修正、討論空間。在現今，靈修的現象已不再依附在任何宗教底下的附屬品，或許有人將它視為乩童、扶乩的進階版，有人將它視為某一宗教的產品，不論如何，從民間信仰、新興宗教的角度分析起，靈修現象已經有逐漸擴大成全新信仰的獨立支流，這有絕大部份要歸功於在社會潮流底下因應而起的「靈乩」，靈乩為台灣宗教發展中相當獨特的一環，其富含藝術的修行活動更為特別，除了訓體外，像天語（歌）、靈文中的語言及文學，都相當值得深入探討²⁸⁵。較可惜之處，靈修的儀軌大多融合了漢傳佛教、神道信仰，甚至依神壇、道教的老師個人經驗而來，缺乏了深入的宗教內涵與教義，導致令靈修後人無所事從的罔狀發生。同時，在台灣民間信仰中，仍然存在著許多令人詬病的行徑與說法，導致外人對於靈修產生扭曲的看法，也因此，令有心以靈修為修行的人，因誤解便對靈修的修行產生卻步。

雖然在黃阿寬以及一群積極重振靈乩地位的人，成立了中華民國靈乩協會，但從黃阿寬到歷屆理事長以及底下的會員資料觀察，²⁸⁶大多數會員都已上年紀，顯示中華民國靈乩協會並無吸引更多年輕人一輩的加入，這或許是未來靈修的隱憂。畢竟人材的培育、在台灣許多的宗教不斷地推陳出新能與社會接軌的活動、儀軌等等，例如台灣各大佛教山頭，總是在各個重要節慶舉辦各式各樣的法會，吸引一群又一群的年輕人加入，近幾年來，台灣各大佛教山頭紛紛成立屬於自己的專屬電視台，除了宣揚本身的宗教理念之外，同時又具有教化意義，反觀靈修派，仍然建立在屬於自己的小世界當中，一直未能真正地走出來與世人見面，它如同中東的女郎一般，總是蒙上一層黑色面紗，令外人對其感到亦神祕又好奇。

²⁸⁵ 林佩瑜：《信仰與體現——靈乩的身體實踐》，（台北：台北市立體育學院舞蹈研究所碩士論文 2012），P90。

²⁸⁶ 參閱中華民國靈乩協會 <http://www.crema.tw/spirit/>。（見於 2014.07）

宗教若作為一種象徵體系，便可從中分析現實與文化互動過程中所產生的概念與意義。因此，與其檢視宗教的社會功能，我們更應該揭示宗教對人的意義，考察人們是如何藉著宗教來理解所處的世界，並且尋找出存在的意義與方向²⁸⁷。

靈修以創世紀、至高神的神話故事為主要修行架構，從中體悟出另一番的人生真諦，但人們最終仍須將「故事」的體悟運用到益己與他人的宗教修行上。

神話故事尤其是創世紀神話故事是台灣民間信仰中不可或缺的一個重要元素，不論是瑤池金母孕育眾靈的創世故事，或是陰陽二炁結合之下創造了世間萬物，它讓原本純是精神寄託的信仰中心，宛如畫龍點睛般地注入了全新的靈魂。在靈修人修煉成靈乩的過程中，神話故事是縮短人與神之間距離最重要的橋樑之一，它讓靈修人有所依靠、有所尋，就好像是迷航中的一盞明燈，靈修人有所方向了解一切的靈修，都是為了回歸瑤池金母這位母體聖靈的懷抱，以及肩負起復古收圓的使命。在本文獻探討卻發現，當靈修人欲成為一名「靈乩」的原始信仰跳脫了慈惠堂瑤池金母系統之外，他們的靈修模式便不再受到「瑤池金母復古收圓」的思想所侷限。以黃阿寬為例，他創立了中華民國靈乩協會，其信仰中心是以東王公為主，他反對一味地會靈、跑靈山，黃阿寬認為靈山在心頭無須向外求，一個人只要懂得靜心觀照，便能夠從心頭自悟一切的道理，進與與內在神性合一。同為靈修人的筆者亦非慈惠堂瑤池金母系統，在拙著中提及，雖然筆者的信仰神是瑤池金母，卻絲毫未提及復古收圓的觀點，也認為靈修人不應該只著重在會靈、跑靈山、煅身等儀式上，應該多加強心性的鍛鍊與觀照。同時在後期的修行中將南傳佛教中的內觀修行融入了靈修中：

²⁸⁷ 陳逸君：〈被遺忘的東王公——從人類學角度的考察〉，《第二屆海峽兩岸東王公西王母信仰學術研究研討會論文集》（台中：國立台中技術學院應用中文系，2008年11月），P191。

在九天兩安居精進禪修營中，我找到了支撐自己在日後靈修路上不產生偏頗的心法——佛法，靈修看似為修行的捷徑，卻也是一條充滿人性考驗的方便法門，盲目地追尋通靈便是註定失敗的開始。……從禪修營回來後，啟迪了我以另一種觀點看待靈修，是次第的提升也是靈修的精進。²⁸⁸

由此可知，靈修人欲成為靈乩，或是在靈修這一項靈性修煉法門中，並沒有絕對、唯一的一條路。在其它非瑤池金母為主要的信仰神的研究中也發現，靈乩前的修煉方法依照本身的因緣而定，除了初期所接觸的宮壇文化為主要的精神信仰之外，他們會再融入本身的文化、生活背景、生活歷練等，加以不同的觀點詮釋民間信仰中靈修的模式。

瑤池金母信仰在台灣短短七十年左右的崛起時間，除了前文鄭志明所推測的四個外在因素 1.台灣原有的宗教信仰、2.急遽變遷的社會結構、3.傳統社會的人文意識、4.佈道傳教的宗教英才之外，筆者認為尚包含其它的因素：

- (一) 至高神、至上神的崇拜信仰，自慈惠堂瑤池金母信仰崛起後，從此也在台灣揭起起至上神的神祇膜拜，例如五母信仰——瑤池金母、驪山老母、準提佛母、九天玄女以及虛空地母，以及五老信仰——東王公、西王母、赤精、水精、黃老。而瑤池金母是眾多至高神中第一位降乩，同時又有歷史文字記載及靈感事跡，也因此，它的存在真實度更甚於其它神祇，也因此，瑤池金母信仰一直在高於其它相同的至高神。
- (二) 延續上一論點，人人總是追求「極致」、「至高」的心理，當至高神、至上神出現後，自然而然對其它位階低於它們的神祇信仰度更會降低。同時，瑤池金母又是眾多至上神之首，想當然爾，它的信仰拓展性以及信仰度便甚於其它。
- (三) 從明末清初開始，瑤池金母、無生老母在創世神話故事中的形象，一直是眾仙佛菩薩、人世間善男信女的母體源生靈，每一個人的靈魂皆來

²⁸⁸ 宇色：《我在人間與靈界對話》（台北：柿子文化，2011），PP.173-174。

自於瑤池金母這尊至高無上的母體仙靈，也因此，在神道信仰中便會將這位無形界代表我們母親的聖靈當成首要的膜拜神祇之一。也因此，不僅僅是慈惠堂以瑤池金母為首要的信仰神，同時在台灣許多民間信仰中，依然可以看見它的身影。

- (四) 瑤池金母被塑造成玉皇大帝之上的母性慈悲的形象。尤其是在《瑤命皈盤》將其形象更加地鮮明塑造成慈悲的象徵，淚眼婆娑等候眾人回歸仙榜。

一更裡。淚盈腮。滿腹愁腸鎖未開。只為嬰兒投下界。九十六億入凡胎。兩會龍華未滿載。度回四億上瑤台。至而今。九二殘零深孽海。不知何日得回來。故所以淚盈腮。肝腸欲斷哭哀哀。

二更裡。淚如絲。咽喉哭斷叫嬰兒。憶自靈根投下世。六萬餘年自不知。奪利爭名心已死。迷花戀酒性何痴。到而今。天道傳來人不識。見娘忘記別娘時。故所以。淚如絲。垂簾空寫斷腸詩。

三更裡。淚汪汪。望兒不見母神傷。榮華富貴層層網。酒色財氣堵堵牆。九品蓮台兒不上。甘心地獄拜閻王。到而今。眼前血水紅波浪。洶灘頃刻罷慈航。故所以。淚汪汪。這回錯過莫主張。²⁸⁹

筆者認為，在宗教信仰的世界中一直存有死後回歸天堂的中心思想。尤其是在宗教信仰中，虔誠的信仰必須建立在感性氛圍中，過度的理性是無法走入宗教世界。也因此瑤池金母慈悲的形象、以及死後回歸仙榜、回歸瑤池金母這位母體聖靈的信仰思想，足以敲動人們內心的脆弱的心靈世界。

- (五) 各地供奉瑤池金母的靈感傳奇與事跡不斷地出現，尤其是在六、七十年代，另一位擁有台灣首席靈媒²⁹⁰之稱的林千代師姑牽亡魂的傳奇故事，

²⁸⁹ 出自《瑤命皈盤》第六回，資料取自

<http://pinguhuang.myweb.hinet.net/menu-05/menu-05-11-02.htm>，(見於 2014.06)。

²⁹⁰ 此稱號為張開基先生為採訪林千代事蹟所著的一本書《台灣首席靈媒》。彭盈潔(2011, P8)

更加添了瑤池金母的信仰力。

隨著慈惠堂的迅速擴張，讓王母信仰能在民間廣為流傳，而石壁部堂的王母信仰隨著林千代的牽亡魂儀式，展現出王母的靈驗與慈悲，廣增知名度。隨著國內各地民眾絡繹不絕前來進香及報名牽亡，石壁部堂可謂是國內的牽亡聖地。從目前收集到的相關資料中可以看出，如果沒有林千代這一號人物，石壁部堂是沒有機會踏上宗教傳奇舞台上的。²⁹¹

林千代為人牽亡魂的宮廟即是石壁慈惠堂，石壁慈惠堂是法華山慈惠堂的分靈，而法華山慈惠堂則是由花蓮慈惠堂總堂分靈而出，因此可知林千代與瑤池金母之間的淵源。而林千代牽亡魂術不僅享譽台灣更遠渡國外。花蓮慈惠堂瑤池金母初期便是以靈感度為主要號召與拉攏信眾為主要的特色，尤其是到後期林千代身為瑤池金母的靈乩後，更讓瑤池金母的名號廣在台灣流傳。以上五點是筆者從較隱諱性的觀點切入，嘗試分析瑤池金母信仰為何在短時間內快速地在台灣信仰中崛起的原因。

第一節 研究發現與貢獻

壹、 研究發現

在研究中筆者發現到：

第一、 靈乩養成系統沒有絕對性：在台灣民間信仰靈修模式中，較多人會將與慈惠堂瑤池金母畫上等號，而在本研究中發現，除了瑤池金母慈惠堂系

研究中提及：張開基《台灣首席靈媒》一書，以花蓮慈惠石壁部堂為田野，進行「牽亡魂」儀式的研究。張開基提到石壁部堂的林千代師姑為台灣的首席靈媒，她通靈牽亡的名氣在台灣地區可說是無出其右。

²⁹¹ 彭盈潔：《石壁部堂林千代生命史》（花蓮：國立東華大學台灣文化學系碩士論文，2011），P9。

統，以及小眾的東王公系統之外，尚有許多許興的靈修模式正在崛起中，有些來自於私人的宮廟道場，有些則是以個人為主的自修模式。這現象不難看出，靈修已不再侷限在宗教信仰中，日後有可能發展出屬於個人、更具小眾的信仰模式。

第二、靈乩養成以神話養成為起點，以自身信仰與生活歷練與為輔：在民間信仰中集聚信徒、弟子信仰力最主要的元素，除了靈驗度之外，神話故事亦是重要的成份之一。在本研究中發現，靈修人成為一名靈乩前，不論其養成系統以及所依循的神話故事為何，最終他們會依個人的觀念、信仰認同度以對民間信仰不同角度的詮釋，而影響日後的靈乩養成，以慈惠堂第一位的瑤池金母乩身蘇烈東、東王公系統的黃阿寬以及筆者為例，²⁹²蘇烈東早期雖為瑤池金母乩身，後期卻因個人與勝化堂（慈惠堂與勝安宮未分家之前的名稱）關係而出走另闢道場，最後他並沒有成為慈惠堂的一代宗教領袖，同時他另闢道場在後來也銷聲匿跡。蘇烈東離開後，勝安宮與慈惠堂又陸續有十幾位乩童作為王母的乩身，以王母的靈感神示來為民眾排憂解難，確立母娘慈悲救世的神聖地位。²⁹³另一位黃阿寬早期是一貫道道親，最後成為靈修派東王公信仰代表，並創建淡水天元宮以及中華民國靈乩協會，他的養成雖以靈乩養成為主，後期則自行發展出靜心修煉，不提倡會靈、跑靈山的觀念，進而提出在心性修為上更凌駕於靈乩的聖乩。或許他的觀點不受靈修派信仰者所接受，大眾仍然較接受瑤池金母系統的跑靈山、會靈，卻不可否認，它的存在正顯示出靈修派中靈乩的另一種養成模式。而從筆者的經驗中亦不難看出，雖然以瑤池金母為主要信仰神，在靈乩養成中亦是遵循跑靈山、煨

²⁹² 筆者嘗試以分別代表瑤池金母、東王公系統中最主要的代表人物，同時提舉筆者自身為例，主要是因為皆不屬於東王公與瑤池金母系統，並認同會靈、跑靈山的觀念，卻認為靈修人在會靈、跑靈山時，須先有如同南傳佛教中內觀的心法為主，以避免如黃阿寬所認為，在一味地會靈、跑靈山將導致精神錯亂等現象。

²⁹³ 鄭志明：〈台灣母娘信仰的在地化發展〉，《王母信仰文化世界學術研討會》（花蓮：國立東華大學民間文學研究所，2009），摘錄自 <http://www.folk.org.tw/hualien/default-5.html>。（見於 2014.07）

身與會靈等模式，在後期部份，結合了南傳佛教經典中所教導的內觀法於靈修中，不反對跑靈山、會靈、煅身，卻認為靈修人應先有如同南傳佛教的內觀修煉，在靈修過程中才不至於受到世俗、紅塵干擾而導致心性不專一的現象。由以上三位靈修人的例子可以發現，靈乩養成並非一成不變，它擁有非常大的可塑性，這也顯示，靈乩養成沒有固定模式，最終回歸人的內心以及觀念。神話故事是靈修人進入靈乩養成的一張註冊單，至於在學成過程端視靈修人本身自由選修，畢業後的發展與心性養成，依然有著相當大的個別差異。

第三、靈乩養成並非一定要進入民間信仰：從文獻探討中發現，許多靈修人成為一名靈乩都有經歷過一段無法向外人言喻的密契經驗，在歷經這一段過程前，他們許多人並沒有接觸民間信仰，此現象除了可解釋為他們的密契經驗與民間信仰、神話故事三者之間並沒有太大的關聯，僅能表示，因這種不可解釋的密契經驗使得他們從民間信仰中尋找答案，東方創世紀及復古收圓的神話故事趨使他們走入靈修世界。

第四、前一項也突顯出另一個現象，煅身現象並不一定是在宗教催化之下的結果。

第五、靈修修煉模式不同於乩童，兩者應同屬於出自於民間信仰中的「乩」，但兩者關係並無絕對的前後因果關係。

表格 1：靈乩與乩童之修煉養成模式比較表

| 乩的類型 修煉 養成模式 | 靈乩 | 乩童 |
|--------------------|---|---|
| 成為乩的起源 | 不論是自願性或非自願性，大多與神明捉乩沒有關係，絕大部份是因發生因自身發生了不可解釋的密契 | 非自願性者大多是因神明捉乩而成為乩童，自願性者則是因主動性接觸民間信仰，或從小訓練起。 |

| | | |
|------------------|---|--------------------------------------|
| | 經驗。 | |
| 性別 | 發生密契經驗或煨身現象而進入靈修者並無特定的性別限定。 | 童乩以男性為大宗。 ²⁹⁴ |
| 修煉方式 | 煨身、會靈、跑靈山。 | 操五寶、坐禁。 |
| 表現方式 | 說靈語、唱靈歌、跳靈舞，靈動、寫天文。 | 視附身在乩童的仙佛菩薩的形象而定。 |
| 辦聖事前的儀式 | 無須有特別起乩儀式。 | 分為文乩與武乩兩者，前者無須有特定式，後者須有焚香、祝禱等儀式。 |
| 辦聖事方式 | 意識清楚，保持絕大部份人的意識。 | 新乩較少有個人意識，大多是在意識不清的情形之下辦事，老乩則個人意識較多。 |
| 辦聖事時間 | 除了固定的宮壇時間為主之外，任何地點都可以進行。 ²⁹⁵ | 大多須在常駐足或自己所開設的宮壇。 |
| 辦聖事以及在修煉之下自我控制程度 | 當成為一名靈乩後，大多可以在自由意識情況之下決定是否辦事或持續修煉。 | 當神明捉乩或是辦聖事時，較無自我意識以及無自我控制的能力。 |

²⁹⁴ 在《台灣童乩的成乩歷程－以三重童乩為主的初步考察》以及《一個女乩童的生活世界——從啟乩到冷爐的社會網絡發展》等乩童相關研究中發現，在台灣民間信仰中，女乩童的比例大大少於男乩童，在王雯鈴以三重市為主要的乩童研究中發現，男性與女性各佔76%及24%，比例約是3：1。

²⁹⁵ 以慈惠堂石壁分部的林千代師姑為例，在彭盈潔：《石壁部堂林千代生命史》中提及一段林千代師姑隨機辦事的故事：有一次我跟她去印尼，坐在飛機上，就有人問我說坐我旁邊的是不是千代師姑，我說：「是，有什麼事嗎？」他說能不能問個事情，我就問師姑說能不能幫他問事，就這樣賺一個紅包。她賺紅包真是信手拈來，比我們摘年柑還快，像有日本人問他事情，馬上就拿日本錢給她。參見彭盈潔：《石壁部堂林千代生命史》（花蓮：國立東華大學台灣文化學系碩士論文，2011），P155。

| | | |
|----------|--|--|
| 後續的修煉發展 | 從初期辦聖事時須與仙佛菩薩意識交感的靈乩，後期則成為到後成則與仙佛菩薩合一的聖乩。 | 視個人情況而定，有些在訓乩時須有神明附身一直到成為老乩，有一些則是在後期逐漸地轉變成以意識與仙佛菩薩交感，再也無須被神明附身。 ²⁹⁶ |
| 與信徒之間的關係 | 因靈乩辦聖事前後並無太大的差別，因此，在無辦聖事時，信徒依然以尊敬心對待靈乩。 | 一般情況之下，乩童在辦聖事前後有較大差別，也因此，信徒對於乩童未辦事時心態會像對待一般人相同。 |
| 宗教領袖特質 | 靈乩大多因個人的修煉方式不同，以及其系統不同，且因前項關係，故較常被信徒、弟子視為某一新興宗教的領袖，例如林千代、三霞二黃以及盧勝彥等。 | 大部份乩童的靈驗度須視附身的仙佛菩薩而定，因此，較難以個人特質與修為成為某一新興宗教的領袖。 |
| 個人後期發展 | 成為一名正式的靈乩後，其個人特質都會非常明顯，到後期不論是否繼續辦事，其個人特質仍然會受到後人的矚目。 | 當乩童從新乩成為老乩後，失去了神明的加持與光環，同時也失去了靈驗度以及信徒的追隨的信仰力。 |

由以上 1、2 項的發現可以很清楚瞭解到，雖然乩童與靈乩同屬於民間信仰中不可或缺的一個重要角色，其角色扮演著承接人與天之間的關係，同時也是讓民間

²⁹⁶ 有部份在早期成乩時，也是以降神做為人神溝通的方式，但在通神經驗日深後，漸漸轉以無需降神而直接與神靈相通的方式為人解惑釋疑；有部份則是僅在「訓乩」期間有神靈附體現象，於成乩後則能見聞鬼神，可直接與其溝通；有極少數是完全沒有經歷神靈附體的經驗。但無論是透過神靈附體，或直接見聞鬼神，他們都有與神靈溝通的能力。參見王雯鈴：《台灣童乩的成乩歷程——以三重童乩為主的初步考察》（台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2002），P4。

信仰持續發展不可缺少的元素之一。靈乩與乩童兩者同時生存在這世代，即是良性地相互學習，也是相互吸收彼此優點，筆者相信這是現階段民間信仰值得再被後人研究之處。

第六、傳統會靈山靈修模式與自修型靈修模式

筆者在本研究中參照了幾位前人靈修、會靈山、靈乩的研究以及專書後，有了以下的發現。

表格 2：傳統會靈山與自修型靈修模式比較表

| 靈修模式 修煉 養成模式 | 傳統會靈山靈修模式 | 自修型靈修模式 |
|--------------------|-------------------------------------|---|
| 會靈山 | 以瑤池金母系統為主，會靈山為主要的靈修模式。東王公系統則不鼓勵會靈山。 | 先修心中的靈山（靜坐以求心靜平和），再求外在靈山。 |
| 靈語、天文 | 為主要的表現方式。 | 不特別強調。 |
| 煨身（訓體） | 為主要的表現方式。 | 認為煨身修煉身體的方法之一，藉由訓體達到身、心一致性。 |
| 靈駕身 | 認為煨身過程中會有仙佛菩薩附身訓體。 | 並不認為仙佛菩薩常有附身降乩的現象。 |
| 宗教觀 | 融合當今現代宗教常有的末法時期，以瑤池金母復古收圓的神話故為主。 | 以瑤池金母復古收圓與末法時期為初入靈修時的宗教信仰觀，後期融合了屬於自己的特有的思想。 |
| 主要信仰神 | 以至神為主，例如瑤池金母、三清道祖、東木公、 | 純以自己初期親近的神祇或接觸的修行道場為主， |

| | | |
|------|-------------------|---|
| | 無極老母。 | 除了至上神之外，觀世音菩薩、濟公等皆為常見神祇。 |
| 價值觀 | 以修行道場所教導為主要的信仰價值。 | 融合較多自己的思維與價值，在後期如有接觸非民間信仰的信仰，會再將其新的思維融入信仰中。 |
| 後期發展 | 大多傳承原接觸的道場。 | 較多元化與具個人色彩。 |

第七、瑤池金母系統與東王公系統之靈修模式差異

表格 3：瑤池金母系統與東王公系統之靈修模式比較表

| 靈修模式 修煉 養成模式 | 瑤池金母 | 東王公 |
|--------------------|------------------------------------|-------------------------------|
| 會靈山 | 以瑤池金母系統為主，會靈山為主要的靈修模式。 | 東王公系統則不鼓勵會靈山。 |
| 信仰精神 | 著重在外在形式上的修煉。 | 著重在內在心性上修為。 |
| 發展趨勢 | 以慈惠堂與勝安宮為主要精神信仰中心，向外擴散已超過上千家分堂。 | 以早期三霞二黃為主，除了後期有式微現象。 |
| 代表人物 | 林千代、盧勝彥、蘇烈東。 | 三霞二黃、黃阿寬。 |
| 靈修模式（次第） | 講求會靈、跑靈山之依循，例如五母五老等，讓後人在會靈山時有依循方向。 | 將乩區分為乩童、靈乩與聖乩之分，讓靈修人明瞭「乩」的差別。 |
| 靈修貢獻 | 在民間信仰中揭開另一波的膜拜至高神之風潮。 | 成立台灣靈乩協會。 |

貳、 研究貢獻

本研究對民間信仰中靈修模式探究進行研究，對於在此研究議題上做出幾點貢獻：

- 第一、 後人對於民間信仰的靈修，不再侷限在慈惠堂瑤池金母、東王公系統，或是坊間道場、宮壇，從前文發現中可以瞭解，靈修人在修習過程中，擁有絕大的自由意志來決定本身的修行模式。
- 第二、 東方創世紀神話故事、復古收圓是強化信仰力的一部份，但卻非靈修的全部，每一位靈修人可以擷取各式的信仰觀念，來修正本身在靈修過程所產生的心性問題。
- 第三、 在會靈現象不斷地在民間信仰崛起之際，本研究可提供不同的觀點給一群對這民間信仰中靈修現象，感到有興趣的研究者，從不同面向切入靈修探究，以及進一步研究靈乩養成模式。
- 第四、 本研究橫面地分析一般人對靈乩養成的刻板印象情形，可以幫助大眾對於跑靈山與會靈瞭解，而非偏頗地一味認為他們是乩童一部份，或是受到宗教團體催化下的結果。

第二節 未來展望

本論文從前人文獻中發現許多值得進一步深思的議題，但也是在這龐大議題中做出拋磚引玉的動作，期盼能夠引發對此相關議題有興趣的後人，進一步地從此研究議題中再次延伸出不同的探究。在民間信仰中隨著時代的推演與變遷，靈乩養成與靈修模式在未來，也將勢必將呈現不一樣的風格與變化。

筆者在做此研究中也發現，民間信仰中的靈修修行仍然存在著進步空間，筆者以此研究為出發點，試提供未來民間信仰靈修模式建議的改善方向：

- 第一、 經典研究：從前人文獻探討中發現，不少靈乩養成大多著重在靈感度之

上，不可否認，靈感度是最早期瑤池金母信仰中擴散於全台最主要的主因之一，但隨著時代進步、知識的普及，此與當時時空背景有很大的差別，建議日後的研究者、靈修人應多著眼於瑤池金母經典的研究，試從經典中找出心性與身體修煉法，即可知研究經典義理提升靈修素質，以經典為切入修行法門，亦可避免過多人為因素以及對靈修偏頗認知的干擾。

第二、靈修系統多元化：靈修系統非常廣泛，到底以何為主至今仍然是自由心證，不論是瑤池金母會靈、跑靈山，或東王公心性修煉、靜坐，靈修人都可以從文獻研究中了解，進而地從各角度中去尋找適合的靈修方式。

第三、從神話故事回到人間：神話故事一直是靈修人進入靈修系統最主要依循的來源，一群靈修人從神話系統中找到依歸。此現象卻也導致靈修人忘了靈性的修行最終是回歸現實生活，以跳脫現實格局看待生活問題。

詹姆斯（James）在《宗教經驗之種種》一書〈健全心理的宗教〉篇中提到一個觀念：

如果有人問：「什麼是人類生活的主要關懷？」我們得到的答案之一可能是：「幸福。」如何獲得幸福、如何保有幸福、如何恢復幸福，事實上是任何一個時代，大部份人情願做的、情願忍受一切事物的神祕動機。……尤其在宗教生活中，幸福與不幸福似乎成為其興趣所環繞的兩極。……但我們必須承認，任何持續的喜樂都可能產生一種宗教，這種宗教出於感恩的讚頌，因為他將幸福的生命視為一種饋贈。即然宗教與幸福有這樣的關係，那麼，人們將一個宗教信仰所能提供的幸福做為這個信仰真實的證據，也就不會讓人感到訝異²⁹⁷。

靈修在台灣民間信仰中是一種新的模式，但它所代表的意義並不脫離「宗教」的

²⁹⁷ 詹姆斯：《宗教經驗之種種》（台北：立緒出版社，2006），P97。

意涵。台灣靈修尚屬年輕，仍然有一段漫長的路要走，它在民間信仰中仍然扮演著為人們解惑、安撫人心的角色，在濟世觀中，每一位靈乩總是在其中尋找著屬於自己的一份使命感，也因此，靈修有著各式各樣不同色彩的靈修方式，這是靈修派與其它信仰最大的不同特色之一。除此之外，從詹姆斯（James）的觀點出發，靈修最終應該是帶給人們發自內心的幸福，將此幸福感放大進而影響身邊的人。



參考書目

參考書目排序：紙本書日均照作者姓氏筆劃遞增排序，網路資料均照查詢時間先後排序。

一、專書

(蜀)杜光庭撰、嚴一萍輯校：《仙傳拾遺，卷一》。

Brant Cortright 著、易之新譯：《超個人心理治療－心理治療與靈性轉化的整合》，台北：心靈工坊，2005。

丁仁傑：《社會分化與宗教制度變遷》，台北：聯經出版世界公司，2004。

向立綱：《看清影響你今生的前兩世－活靈活現第一部》，台北：萬世代身心靈，2008。

宇色：《我在人間與靈界對話》，台北：柿子文化，2011。

朱存明：《靈感思維與原始文化》，上海：學林出版社，1995。

作者不詳：《靈修手冊－無極皇媽娘娘》，2004。

宋兆麟：《巫覡－人與鬼神之間》，北京：學苑出版社，2001。

沈嶸：《靈界原始碼：沈嶸之神鬼對話錄》，台北：喜羊羊，2012。

苗啟明、溫益群：《原始社會的精神歷史構架》，雲南：雲南人民出版社，1993。

郝文：《神譯者：聆聽菩薩的弦音》，台北：暢通文化，2013。

索非亞：《靈界的譯者：從學生靈媒到棒球女主審的通靈之路》，台北：三采，2009。

馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史(下冊)》，北京：中國社會科學出版社，2004。

張光直：《考古學專題六講》，台北：稻鄉出版社，1988。

傑佛瑞·芮夫：《榮格與鍊金術》，台北：人本自然，2010。

傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書股份有限公司，1995。

勞思光：《思光學術論著新編(三)——思想方法五講新編》，香港：中文大學出版社，2005。

勞思光：《新編中國哲學史(一)》，台北：三民書局，1984。

筆先生：《當台大人遇見通靈人：科學與靈學的交鋒》，台北：宇河文化，2012。

- 董芳苑：《探討台灣民間信仰》，台北：常民文化，1996。
- 詹姆斯：《宗教經驗之種種》，台北：立緒出版社，2006。
- 廖雨辰：《我的通靈經驗》，台北：采竹，2011。
- 歐大年（美）：《中國民間宗教教派研究》，上海：古籍出版社，1993。
- 歐文·亞隆（Irvin D. Yalom）：《存在心理治療（上）》，台北：張老師文化，2012。
- 潘明雪：《為什麼是我？菩薩找我當代言人》，台北：宇河文化，2013。
- 鄭志明：《台灣民間宗教論集》，台北：台灣學生書局，1984。
- 鄭志明：《台灣新興宗教現象——傳統信仰篇》，嘉義：南華管理學院宗教文化研究中心，1999。
- 鄭志明：《道教生死學》，台北：文津出版社，2006。
- 隨緣：《靈界修行筆記》，台北：宇河文化，2012。

二、期刊／研討會論文

- 丁仁傑：〈會靈山現象的社會學考察：去地域化情境中民間信仰的轉化與再連結〉，《臺灣宗教研究》第4卷第2期，台北：台灣宗教學會，2004。
- 呂一中：〈會靈山運動興起及其對民間宗教之影響〉，《台灣宗教學會通訊》第7期，台北：台灣宗教學會，2001。
- 宋道發、劉光本：〈三陽劫變——思想淺析〉，《宗教學研究》第一期，成都：四川大學道教與宗教文化研究所，2003。
- 李峰銘：〈如入靈山不為動：淡水無極天元宮之靈乩觀點的一種揭示〉，《2008 宗教經典詮釋方法與應用》，台北：真理大學宗教學系，2008。
- 林冠群：〈「我族中心主義」與「文化相對論」——現代大學生應有的素養〉，《止善》第四期，台中：朝陽科技大學通識教育中心，2008。
- 陳杏枝：〈新興宗教團體與社區研究〉，《二十一世紀》10月號，香港：香港中文大學，2002。
- 陳逸君：〈被遺忘的東王公——從人類學角度的考察〉，《第二屆海峽兩岸東王公西王母信仰學術研究研討會論文集》，台中：國立台中技術學院應用中文系，2008。
- 廖俊裕：〈作為神秘主義的戩山學〉，南華大學文學系主編：《傳播、交流與融合——

明代文學、思想與宗教學術研討會論文集》，台北：新文豐出版公司，2005。

鄭志明：〈「乩示」的宗教醫療〉，《第三屆宗教信仰與儀式研討會》，台北：輔仁大學宗教學系，2003。

鄭志明：〈台灣母娘信仰的在地化發展〉，《王母信仰文化世界學術研討會》，花蓮：國立東華大學民間文學研究所，2000。

鄭志明：〈台灣母娘信仰的在地化發展〉，《王母信仰文化世界學術研討會》，花蓮：國立東華大學民間文學研究所，2009。

鄭志明：〈台灣靈乩的宗教形態〉，《宗教與民俗醫療學報》，台北：輔仁大學宗教學系台灣民間宗教學術中心，2005。

鄭志明：〈巫術文化的哲學省思〉，《第七屆儒佛會通暨文化哲學研討會論文集》，新北：華梵大學，2003年9月。

鄭志明：〈善書與台灣的鬼神信仰〉，新北：世界宗教博物館演講稿，2012年08月11日。

蕭登福：〈男仙之首、元陽祖氣、日君神格的東王公及其神格轉變〉，《世界宗教學刊》第十三期，嘉義：南華大學宗教學研究所，2009。

瞿海源：〈台灣的新興宗教〉，《二十一世紀》11月號，香港：香港中文大學，2002。

三、學位論文

王秀婷：《一個女乩童的生活世界——從啟乩到冷爐的社會網絡發展》，花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2002。

王雯鈴：《台灣童乩的成乩歷程——以三重童乩為主的初步考察》，台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2004。

朱惠雅：《松山慈惠堂的靈驗經驗之研究》，台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2004。

李峰銘：《靈山仙境：論淡水無極天元宮的空間神學》，台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2006。

李憲彰：《識的形式及其傳播研究》，花蓮：國立東華大學民間文學研究所博士論文，2009。

林佳芄：《從求助到助人——靈乩的生命成長》，台北：淡江大學教育心理與諮商研

究所碩士論文，2005。

林佩瑜：《信仰與體現——靈乩的身體實踐》，台北：台北市立體育學院舞蹈研究所碩士論文，2012。

林揚傑：《全球治理思潮對韋伯官僚行政理論的挑戰：我國考銓系統制度轉型的個案研究》，台北：中國文化大學政治學研究所博士論文，2010。

邱任鐸：《當今神誥識文初探：以無極天元宮住持黃阿寬為例的一些看法》，新竹：玄奘大學宗教學系碩士在職專班碩士論文，2009。

胡慧雯：《榮格之「個體化進程」(Individuation Process) 研究》，台北：國立中央大學哲學研究所，2002。

張真華：《古帝王神話文化歷程初探》，台中：國立中興大學中國文學系碩士在職專班碩士論文，2004。

張麗萍：《慈惠堂妙善公主與靈乩玉慈共命關係之敘說研究》，嘉義：南華大學，2010。

許雅婷：《母娘與祂的兒女——慈惠石壁部堂宗教人的經驗世界》，花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2002。

陳立斌：《台灣慈惠堂的鸞書研究》，台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2004。

彭盈潔：《石壁部堂林千代生命史》，花蓮：國立東華大學台灣文化學系碩士論文，2011。

彭榮邦：《牽亡：惦念世界的安置與撫慰》，花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所，2000。

黃秀媛：《會靈活動與心靈動能研究》，宜蘭：佛光大學生命學研究所碩士論文，2007。

蔡秀鳳：《台灣慈惠堂瑤池金母信仰研究》，台北：國立台灣師範大學台灣文化及語言文學研究所碩士論文，2008。

蔣季芳：《第三隻眼的天空——靈乩宗教經驗之探討》，嘉義：南華大學生死學系碩士論文，2006。

釋念慧(謝明哲)：《母娘信仰之身體性、情感性與神職性——以花蓮法華山慈惠堂例》，花蓮：慈濟大學宗教與文化研究所碩士論文，2011。

四、網路資料

日月潭拜海龍王 信徒亂撒金紙

http://interush.tw/news_list_1_detail.php?fname=6467484.xml。(見於 2011.10)

世界末日將至～美國男子製豪華避難艙

http://www.nownews.com/2012/12/20/91-2883938_1.htm。(見於 2013.02)

法一座外星山腳下藏有「世界末日避難地」？！

<http://todo.pixnet.net/blog/post/27851014-%E4%B8%96%E7%95%8C%E6%9C%A B%E6%97%A5%E9%81%BF%E9%9B%A3%E5%9C%B0>。(見於 2013.02)

三仙台靈修落海士官 遺體今尋獲

http://video.n.yam.com/view/mkvideopage.php?news_id=20111107117957。(見於 2013.02)

文化相對論 (cultural relativism)

<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%96%87%E5%8C%96%E7%9B%B8%E5%B0%8 D%E8%AB%96> (見於 2013.03)

秦寶琦，〈民間秘密教門的信仰核心〉，《邵陽學院學報》，2002 年 1 期
<http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=3921>。(見於 2013.03)

聖尊蓮花生活佛盧勝彥應邀台灣黃帝雷藏寺主持「瑤池金母水供法會」

<http://blog.udn.com/Johny999/7311271>。(見於 2013.04)

〈靈媒、童乩與女巫〉《基督教與中國文化（十一）》

http://www.emethchaPel.org/mP3/SundaySchool/Chinese_Culture/cc_2010_03_21.Pdf (見於 2014.06)

世界宗教入口網 <http://www.wrsn.com.tw/religious-texts/B/14.htm> (見於 2014.06)

《瑤命皈盤》資料取自

<http://pinguhuang.myweb.hinet.net/menu-05/menu-05-11-02.htm>。(見於 2014.07)

中華民國靈乩協會 <http://www.crema.tw/spirit/> (見於 2014.07)

作者不詳：《探台灣道教丹鼎派中之靈乩》，取自

<http://blog.yam.com/kakkoiida/article/1088604>。(見於 2014.07)