

# 第一章、緒論

## 第一節 生命終極初探

「死」為人生大事，生命之路有始有終，正如同自然現象，有起必有滅，有生必有死。從出生到死亡乃是人生必經的過程，也是宇宙自然法則，始終是人類無法避免的「歸宿」。人生的結束，雖然不是喜事，但也不是喪事，而是一件莊嚴的事，人的本質與生命的價值與意義，教導我們生存時要有生存時的尊嚴，死亡時也要有死亡的尊嚴，存在的意義形成生死與價值觀之間的認知是息息相關的。人們常說的價值觀係指一定信念、傾向、主張與態度的系統，生死觀卻是一種價值觀念，必須加諸於人類生活上知識與經驗而形成一種觀念系統<sup>1</sup>，它是社會上經驗活動與價值選擇活動的統稱。換言之，任何一個社會可能存在並與許多不同的價值觀念共存，因此構成了不同的生死觀紮根於日常生活中。

台灣鸞書包含許多的民間信仰，該信仰是民間文化的部份，因民間文化是傳統性、非主流、非現代性文化的一部份，尤其人類對於生死的使命是探索、理解與傳統的拯救，且中國人宗教行為本身是以「世俗」做主幹，因此，台灣鸞書的形成就包含著許多的價值觀念在其中，例如生死與價值觀念。筆者何以對於生死問題深感興趣，係個人昔日在社會福利領域中擔任社會工作

---

<sup>1</sup>價值觀念，作為一種觀念系統，可分表層的觀念系統與深層的價值觀念，後者是前者的基礎與根據，前者是後者的具體表現。見李德順（1995），《價值學大辭典》，北京：中國人民大辭典，頁二七四。

員從事社會福利直接服務工作，必須經常接觸家遭變故的喪家。令人不解且亟欲瞭解生命無常，何以遭受突如其來的生死困境，會帶給家人身心創傷且不知所措的悲傷情緒；甚至死者已矣，生還者卻難以面對。人生何以必需慎其始而善其終，養其生而尊其亡，要視你如何看待生命的尊嚴與價值，筆者在研究過程中深受這種文化使命感影響；其次，傳統的生死觀並未正視現代社會的文化衝突，也未正視宗教、心理、價值、思維等不同人文類型並置的觀點，因此，筆者力圖通過文化與權力之間關係的考察來體現文化並置之地位。

當與久未聯繫的朋友談話中，獲悉其父因故病逝的訊息。這位朋友深知我興趣的是生死學，迫切想瞭解其父死後的去處：

我的父親是一位老好人，因罹患絕症從發病、住院至病逝，不到三個禮拜。當他老人家獲知自己的生命已經走到了盡頭，反而安慰家屬：他已經死而無憾，不必為他難過。

人為何會知道自己生命將終了，又即將面臨死亡之人會對其生前功過死而無憾、了無牽掛，生逢其時地、死得其安慰，這也才能顯現出生命的價值和死亡的意義，可以彌補生離死別的遺憾，這又是何以人為自己生命終了時，會對自己有所反省之的行為，「人之將死，其言也善」，肯為自己的行為負責任。

生死之謂陰陽兩隔，過往者魂歸何處，不僅是這位朋友卻始終難以面對喪父之痛的課題，也是筆者對生命的疑惑。他的父親死亡後的去處是否在天堂或地獄，唯有面臨至親生離死別之經驗，為人子女才會感受到「子欲養而

親不待」的巨大莫名失落感，極力想從傳統信仰的認知上去瞭解死後的世界是否真正存在，親人死後在天堂或地獄，處於不同處境應該如何因應。反觀死亡者家屬急迫想要知道亡者死後的去處與歸宿，也怕其挨餓受凍；又許多死亡家屬時常會求神問卜詢問往者死後的去處，心中疑問難以釋懷。在繼承中國儒家思想的孝道文化，持續在傳承、運作，且傳統信仰的祖先崇拜深信血脈相連的祖先會庇佑後世子孫能夠趨吉避凶，但又懼怕惡靈的作祟。談「死」色變，此與中國千年不變的想法有關，尤其對死亡的禁忌充滿著戒慎恐懼及死後世界的諸般想像，像許多哲學家或學者的研究，例如西方社會學家費爾巴哈認為宗教是人本身的投射；哲學家齊克果研究宗教與人內在恐懼之間的關係；以及台灣道教與民間信仰接受人死為「鬼」的民俗信仰，相信人死後的生命就是「鬼魂」，如此信仰等於肯定人死後靈魂不滅的觀念，從古至今探討這類的主題從未間斷。

再者，民間傳說死後存在另兩個世界，是兩極化的世界，不是天堂就是地獄，死後世界想像空間的天堂與地獄為何會產生，其時代背景並對於社會教化的影響如何？又處在陰陽兩隔極限的空間，死人就無法回到陽間，活著的人除了應該如何自處，面對現在甚至未來外，更為設想瞭解亡者是如何決定自己死後的去處？中國人又何以如此盛大要為死者做法事做功德，其目的與影響何在？在民間傳說死後要做七，直做到七七四十九天法事後方稱大功圓滿，為人子總相信只要在此期間可為亡者做功德便能幫亡者決定死後的歸宿，相關死後的去處甚至魂魄觀念深植中國人的生死觀念中無遠弗屆。至於影響未來投胎轉世的來世觀，此傳說之源由又何以仍與今日生活緊密結合一起？生死既然非「人」所能主宰，人應從何處而來，死歸何處？

宗教，正是通往「生來死去」之門，也是近年來掀起民間與學術界對死

後的世界的探索之熱潮；同時宗教必須保持固有的傳統，信仰才能穩定，科學必須有新的發現，認識才能進步<sup>2</sup>。然而，中國歷經新五四運動之後，社會體系與價值觀念起了重大的改變，例如胡適反對宗教，提倡以「社會不朽」來代替宗教<sup>3</sup>，反對宗教並認為宗教是迷信。然而在台灣本土文化中，因世人不明生死之道與生死觀念，又想測知天地鬼神之事，會常藉由宗教儀式或扶鸞經書代天傳道解惑，以解開人類對於生死之謎的神秘面紗。鸞書正代表了大、小傳統之中界橋樑，以鸞書性質分，其中以《天堂遊記》與《地獄遊記》更是探討生死為主之鸞書，彰顯出庶民階層對於當時社會上面臨的各種問題，所持判斷善惡與獎善懲惡之標準與態度。在《天堂遊記》與《地獄遊記》鸞書中提及到天堂與地獄之意境與隱喻，將死亡視如老子的無為、順其自然，教導我們學習應如何成德成聖，無知無欲才是聖人的美德，尤其在天地之間要留有餘地，換言之，要決定天堂與地獄之間遊走的去處，應朝向老子所堅持的聖人之德，為生命尋找一條活絡的出路，與天地同在。因此，道家的聖人之德，是堅持「道」的理念始終如一，與儒家聖人所堅持的道德，在成仁成聖的意境與方法上有所分別。

在此我們不禁要思索一些問題：當處於社會變遷的農業社會轉型到工業社會之際，鸞書昔所秉持禮教所鞏固的社會秩序與道德規範即將遭受衝擊，農村保守型態的生活方式必受現代化洗禮產生許多新的制度與文化，因瀕臨社會的轉型，當時蔚然興起的鸞書其所代表的時代意義與其特徵，為想保留傳統禮儀，所作的努力與訴求為何？是想透過言語與文化的媒介，達成文化傳播或另具有其他的意義；又身為一位觀察者身份應如何去看待它，融合在

---

<sup>2</sup> 見李申（1999），〈儒學的學術與藝術〉《中國儒教史-上卷》，上海：人民出版社，頁三八五。李申認為宗教對於科學的阻礙，主要是阻礙科學新理論的誕生，維護舊理論的權威。

<sup>3</sup> 見林治平編，呂實強著（1980），〈近代中國知識分子反基督教問題的檢討〉《探索者的腳蹤》，台北：宇宙光，頁三九二。

現代化的今日鸞堂相較又會產生何種變化與影響？何以鸞書數目眾多，而《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部鸞作卻能成為天堂與地獄的代表著作，其背後想表達的意涵並想達到的影響為何？似乎鸞書在語言傳播上訴諸於文字的貢獻，因文字內容平實且普遍化性格，不是艱澀難懂，卻能深入人心，人人皆可接受並看懂其含意，其魅力旋風與想達成社會教化的功能何在？

此外，傳統觀念存在陰陽兩隔極限的空間，人不可能經歷死亡之旅後，亡者因不知死後重生且生者不曉死亡過程，陰陽相隔彼此無法訊息溝通往來，因此死亡後不能回到陽間，無法將親臨死亡之旅實際體驗描述；且世人對於死後世界的認知又何以是區分為天堂與地獄；再者，活著的人面對親友死亡除了應該如何自處，接受現在甚至未來生存處境外，更為設想瞭解亡者是如何決定自己死後的去處，在其背後隱藏似乎有一套文化機制在運作著，此概念是來自何處？又鸞書特別闡揚天堂與地獄之境界後，流傳極盛，所彰顯的功能與價值對於社會文化之社會運作機制有何深遠的影響？且《天堂遊記》因標榜萬物唯心造與成聖成德之修行的重要，其背後的意涵與關連意義何在？鸞書《地獄遊記》是以強調善惡因果報可以決定死後去處之說法，卻能深植人心，不被質疑且廣續社會運作影響；兩者與儒教、道教及民間信仰三教滲透的文化機制彼此互動運作且互動關係之機制何在？我們應如何從這二部鸞書所強調的生死觀與對死後世界的認知，由鸞書藉由語言與文字傳播的貢獻更具體的表現在宗教情懷之精神感化下，來突破人類生存上的困境，以追求生命和諧為終極目標之崇高理想？上述問題，在在值得我們去省思與探討，為生命轉化尋找身心靈圓融自在與生命安頓的空間。

本文研究旨將《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部鸞書文本研究，反映鸞作善書當時的社會現象，正值經濟稍起步朝向蓬勃發展之際，但身處物慾橫流的時代，人類精神無所歸依，精神空虛，奢侈犯罪行為自然急劇增加當下，

宗教團體崇天德之至上權威並藉神明之意擔負起代天宣化之責，欲淨化人類心靈，使其達到歸真反璞，明善復初的境界；同時以台中聖賢堂楊贊儒鸞生（目前為台中聖德禪寺住持聖輪法師）當時扶鸞著作的《天堂遊記》與《地獄遊記》善書為主，其所論述的：《天堂遊記》以鼓勵善行修道的可貴，接引善德登天，傳真善人昇天逍遙實況，天堂有路，闡述進道即是之報導；《地獄遊記》以洩漏地獄惡人受報慘況，報導善惡之報，天地間存有懲惡揚善之冥律，如影隨行，欲求靈魂善終歸宿，安息永生，惟求善道。換言之，《天堂遊記》與《地獄遊記》所描述的天堂與地獄是否存在，不是本文討論的重點，而是該兩部鸞書所表達死後世界觀念的特色與形成及其背後存在的意義，在人性論上的意涵又將是如何呈現？弗屆所及人性論的生存實質價值與意義，受之宇宙論與影響所及的社會現象，將如何達成社會教化功能等全方位思考，作為本文主要討論的重點。

此外，我們應該如何去觀看與解析《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部鸞書？為何鸞書何其多，偏以《天堂遊記》與《地獄遊記》所表述死後的世界與生死觀兼具了生死問題的代表？以鸞書具有傳統民間的尊神信仰觀念對於文化的認知，所帶引出來的生死觀與社會價值為何？以及死後的世界與生死觀之間的關係又是如何？隨之社會的價值觀與風俗文化逐漸式微，舊傳統已不敷時宜，原由生到理，到用，再回到生，至聖哲體驗天道的生生不已的訊息，將建立許多哲學理論，再運用到人生社會中，去制訂禮樂教化與政治制度所建構整體生命轉化的系統，因社會的變遷與解構，人道又必須返回天道維護生生之原則，因此，長久以來人道思想除了遵行天道制訂典章制度外，人如果想與自然(天)地三者和諧共處達天人合一境界，人是如何居間橋樑，藉著宗教儀式達成天人溝通？且當個人與群體歷經生命終結時，是如何看待死亡？宗教又是如何看待死亡？其對於人性的尊嚴與追求的價值以及目標又

為何？筆者認為宗教所擔任的角色極其重要，它是教導人在生活中實踐人的本質與生存的意義，尊重人性的可貴，須具備真理、自我與對人的肯定、相互間的感通與尊重；更重要的是具有真實的體驗，由個體自覺達自身的願望、感情與理智推及至全人類普遍的願望、感情與理智上，這種普遍的人性體驗才是人生所追求的目標，並非自私自利的盲目追求。

因此，如何架構在「生」，我所追求；「死」，我所不願之生命不朽的保證，在普遍化人性所存在趨吉避凶的價值體系下，企圖走出「生」的希望與「死」的尊嚴，讓生命以平等權與選擇權瞭解生死的意義，更得以操之個人的權利來決定死後的去處，肯定生命的價值。筆者因此將來自傳統觀念對於死後的世界所二元化所區分為天堂與地獄的觀念，延伸至六十年代鸞書著作的《天堂遊記》與《地獄遊記》鸞書之盛行，從人性論、宇宙論與社會現象等面向來瞭解，為何這兩部善書的代表著作會造成當時社會轟動，一時洛陽紙貴，其背後的時代背景兼具深層意義、特徵與目的，進而欲達成社會教化之影響，配合與當時鸞作之聖輪法師訪談實錄與俯拾心得，希望能從人生思想中提供正確的死亡學之生死觀念進而超越死亡，並為推動生死教育略盡棉帛之力。

## 第二節 台灣鸞書與生死觀

民間信仰的社會功能是繁榮地方與安定人心作用。台灣在六十年代，傳統社會正處工商發達，卻擔心面臨精神虛無空虛狀態；昔日仰賴傳統文化所

賦予之文化運作的機制，也瀕臨文化失調而產生失靈效應。原在日據時代遭受壓抑教禁的台灣鸞書因而介入此洪流中，負起改造一套生死教育機能的社會教化功能，並藉由代天宣化途徑滲雜中國傳統生死觀念與尊神信仰方式，透過語言與文字的反應，並反映民眾尋求生命安頓的生死態度與生死觀念環扣一起，蔚然風氣深入一般民眾生活作息，休戚與共。在此，我們要討論的是在鸞書文化體系下是如何透過小傳統去結合大傳統，依靠彼此的社會網絡交通，而達到文化傳承功能？既然文化是代表人類生活的總體，鸞書也是代表人類宗教活動的文化傳承，何以該善書所標榜的代天宣化之尊神信仰能與生死觀念息息相關，又深植本土文化影響至今台灣民眾對於死亡態度與價值取向？其原因何在與影響，我們可以先從台灣鸞書的歷史與發展的原貌瞭解。

## 一、台灣鸞書的歷史與發展

台灣鸞書起源於鸞堂，鸞堂是台灣民間信仰中頗為興盛的宗教流派，台灣鸞堂的創立與大陸民間教團有密切關係，具有開壇與闡揚兩大教的佈道精神，除了為人占卜與醫病的薩滿信仰<sup>4</sup>外，更賦予神道設教的主要任務，希望經由揮鸞來傳達神意，以啟悟人心，因此大部分鸞堂以著造鸞文、刊印鸞書，負起代天宣化的神聖職責。因為鸞堂與一般民間廟宇最大的不同，在於其扶乩闡教的鸞生組織與宗教活動，且因鸞堂具備了反映神意的傳法道場，趨向

---

<sup>4</sup> 薩滿信仰，指薩滿教（Shamanism）的一種原始宗教型態，其可延伸為世界普遍存在的宗教現象。一般研究薩滿離不開中國東北民族史的考察。自十六世紀滿族入主中原前後一百年，薩滿信仰反映了多重文化的特徵。薩滿信仰包括自然崇拜、動物崇拜，富有原始宗教型態的圖騰（Totem）崇拜與祖先崇拜等。女真人的薩滿信仰除對於前述崇拜外，尤其對靈魂不死與天的崇拜，佔有極其重要的位置。見柳智元（1992），《清初滿族薩滿教的演變及其文化性格》，台灣大學歷史學研究所碩士論文，頁一。

一般性的道場偏重在神靈感應的降筆法術上，藉以神託方式書寫，替人福祿壽喜等禍福問事吉凶等預言診斷。

據說扶鸞始自周平王創鸞，台灣鸞務開基以澎湖為最早。專業化鸞堂是藉與聖神溝通的宗教經驗，以非鸞宣化為神聖儀式，作為其終以信仰的意義取向。鄭志明認為台灣鸞書著造始於清光緒十七年（西元一八九一年）澎湖馬公一新社樂善堂，以演說因果報應故事從宣化社會倫理，在台灣本島鸞書則偏重在論說社會秩序與人際倫理的道德文章<sup>5</sup>。

清代的鸞堂以禁煙得著，日據時代的鸞堂日據時代因中日甲午戰爭，台澎割據於日本，日本為推行皇民化運動，設置鸞堂主要講書以說教所採行的教本皆以四書五經等為主，民間卻推行小傳統推廣，教導信眾深富大漢民族意識，引起日警痛惡遂令禁止扶鸞。為傳襲中國文化，當時的士紳信眾雖然表面奉行日令，實際上卻轉入深居私宅或山洞中，暗中繼續扶鸞，仍不停推行度眾與救世工作。及至台灣光復，台澎重回祖國懷抱，宗教信仰恢復自由，鸞堂之設更如雨後春筍般林立，呈現處處開堂，方方闡教，而興盛一時<sup>6</sup>。台灣光復後，鸞堂的宗教性發展更為普遍，鸞書的刊印蔚成風潮，逐漸成為民間鄉土宗教活動的主流。

《地獄遊記》與《天堂遊記》兩部鸞書始自台中聖賢堂在六 至七 年代鸞作之舉，該堂是民間宗教興起後的專業鸞堂，以扶鸞著書為主的宗教活動，但與早期鸞堂不太相同，專靠扶鸞來宣導教義，使鸞書的形式與內容呈現出性與多樣性，益顯台灣鸞書強調宣化人倫教化與維護社會秩序的救世、救民有關之道德重整文章為主。依據台中聖賢堂編著的《鸞堂聖典》記載有

<sup>5</sup> 見鄭志明（1984），〈台灣瑤池金母信仰研究〉，《台灣民間宗教論集》，台北：學生書局，頁六九。

<sup>6</sup> 見財團法人台中聖賢堂（1998），《鸞堂聖典》，台中：聖賢雜誌社。

關鸞堂的扶鸞活動，該堂供奉 關聖帝君為主神，每遇其聖誕日為農曆六月二十四日必舉辦隆重祭典以示紀念。

扶鸞之舉自周平王時創鸞，迨至漢明帝天運任戌戌年，文昌帝君興鸞迄今，已有二千七百六十年（民國八十九年時），台灣鸞務開基以澎湖為最早。溯其使今，傳自福建泉州公善社。當時地方之文人學士為禱天消除災患與匡正人心，乃於同治三年癸丑（民國前五十八年）六月初三日在馬公先開「普勸社」，崇拜年天 文衡聖帝關及太醫院 慈濟真君許二位恩主，初設沙盤木筆，有時揮鸞闡教，有時宣講勸人，神人同樂，廣行善舉。至光緒丁亥年辛卯（民前廿五年）正月十三日賜號為「一新社」，繼設「樂善堂」。光緒十七年辛卯（民國前廿一年）著作「覺悟選新」一書，分列八卷，亦為全省最早著作之鸞書<sup>7</sup>。

台灣鸞堂何以緣起且興盛之因，係因民國六十年台灣正處農業社會轉型工商社會型態時期，大批離家求職求學的農村子弟，內心眷戀昔日農村社會傳統生活方式，因為心繫家鄉並想發揚整個儒家倫理系統核心德目的孝道，想維繫整個家庭網絡與社會賴以基礎建立的社會秩序，一但有機會接觸到這類傳統生活方式的宗教組織，很容易打動他們的心靈與參與行動，以謀求心靈上的安慰與生活上的實質照顧<sup>8</sup>。換言之，鸞堂藉以儒家傳統價值觀的孝道宣揚之號召，深深打動基層百姓加入該行列之組織與參與活動。

反映鸞堂的主張與信仰的材料是鸞書，鸞書為何標榜道德教化為主，其

<sup>7</sup>見財團法人台中聖賢堂（1998），《鸞堂聖典》，台中：聖賢雜誌社，頁一五。

<sup>8</sup>宋光宇（1995），〈當前台灣民間信仰的發展趨勢〉，《宗教與社會》，台北：東大，頁二五一。

形成與時代背景有關。在六十年代至七十年代隨著台灣經濟的穩定發展，台灣宗教界大量以發行善書為主，鸞堂更以扶鸞為主要的宗教結社活動。王見川在《台灣的齋教與鸞堂》一書中提出儒宗神教的內容與主張，實際就是台中聖賢堂等鸞堂信仰的反映<sup>9</sup>，足顯台中聖賢堂鸞作的《地獄遊記》與《天堂遊記》二部鸞書，正處於當時之時代背景並對於社會教化具有舉足輕重的影響。該兩部鸞書之鸞作時間分別在民國六十五年與六十八年之際，當時的社會與經濟剛從穩定中突飛猛進，人們為了掙得功成名就，光宗耀祖的美譽，莫不竭力參與社會上的各種競爭活動，因此常常為了達成目的而不擇手段，這種社會競爭現象發展到極點，整個社會處於動盪不安局面。宗教界鑑於預防性的道德約束手段，在社會風氣還沒達到極點之時，需要有一股相反的力量來加以制衡，起因於道德和良知的淪喪，必須要喚醒人們，看破紅塵，重振道德，才能夠「達本還原」，返璞歸真，同登大同之境。鸞書因時得宜，就在那個時代下蔚為風氣。

對於鸞書產生的背景，須對因扶鸞而著書之「扶鸞」的意義作說明。「扶鸞」意謂神靈透過人推動筆或桃枝於沙盤上寫字，再由一人唱出神意，另一人做筆錄，整個過程稱之。王見川在《台灣的齋教與鸞堂》一書以〈台灣鸞堂研究的回顧與前瞻〉一文提出，感受神靈推動乩筆的執行者叫做「正乩鸞」，唱出正乩所寫出文字叫做「副鸞」或「唱乩」，筆錄者叫做「錄乩」。經由扶鸞活動寫下文章叫做「乩文」或「鸞文」，因此將這些乩文結集出版成書叫做「鸞書」<sup>10</sup>。一般而言，鸞堂宗教的精英分子以鄉土的知識分子為主，與一般鄉土信仰不同，信仰層次介於「士」與「農工商」之間，鸞堂本身是個義工

<sup>9</sup> 見王見川（1996），〈台灣鸞堂研究的回顧與前瞻〉，《台灣的鸞教與鸞堂》，台北：南天書局，頁二—三。

<sup>10</sup> 見王見川（1996），〈台灣鸞堂研究的回顧與前瞻〉，《台灣的鸞教與鸞堂》，台北：南天書局，頁一九九。

型態的宗教組織，它的宗教特點是靠著扶乩或扶鸞者與神祇溝通，依靠成員智慧的凝聚力重建鄉土性文化，因其擴散性的改革理念，在今日的基層社會已逐漸展現其作用。惟「士」與「農工商」不同，士在於能妥善地運用傳統社會的文化資源，把宗教崇拜行為增強，成為世俗生活不可或缺的精神寄託，更把抽象具體化之展現，把原先哲人的抽象理念經由世俗化的具體詮釋，經過風俗習慣、宗教信仰與人生哲學之轉化融入民眾原已習慣的處世經驗與生活態度中。

鸞書的扶乩著造，皆標榜代天宣化接受天意來佈道於人，其中蘊含中國古代以來的尊神崇拜，以及由尊神崇拜所引申出來的天人相應之神道信仰。鸞書的尊神信仰主要有二：一為玉皇大帝，一為無極瑤池老母。玉皇大帝的命令稱為「玉旨」，瑤池老母的命令稱為「懿旨」，台灣民間鸞書大致可分成「奉玉旨著造」與「奉懿旨著造」兩大類。中國民間信仰以蒼生為念，是中國尊神信仰的特徵，係來自於皇矣上帝，臨下有赫，監視四方，求民之莫。」尊神更以天道或天命形式，來掌握人間的道德規範與社會制度，亦即將社會道德、政治制度與人際關係等生活準則予以天以意化，以天志或天命來形成一定的教條與戒規，成為百姓賴以遵守的價值標準。

中國人將「天」予以人格化，肯定尊神不單是「臨下有赫」的權威實體，更是道德威權的執法者，能轉化為人間秩序的建造者與擁護者。鸞書正表現出自然神威與人性道德呼應天人合一的和諧系統，由地上發號施令統一的帝王體制，相應於發展出掌轄三界統御萬靈的尊神，標榜居高於一切神靈之上，具有統治的無限權威，以維護自然宇宙諸現象與人間社會上之主要問題，此與宇宙觀與人性論息息相關；至於鸞書處於社會轉型是否與傳統文化思想有所相悖？事實上民間信仰傳統的生死觀，並未正視現代社會的文化衝突，也未正視宗教、心理、價值、思維等不同人文類型並置的觀點，鸞堂正處於現

代化的衝擊下，藉扶鸞方式將傳統之地位提昇至現代化，達到自我滿足，對於文化的傳承具有文化與權力之間關係的體現文化並置之地位；尤其個人可藉著參與鸞堂，履行大傳統中的某些善行以造功，並投入大傳統之中<sup>11</sup>。正因儒宗神教在發展過程中，面對政治、社會不斷的變化，自身不斷轉變成一套問題與解決問題的模式，也形成一條可以透過其發展過程來追尋的線索，正是反映出所處時代之社會風氣，面臨社會問題之因應與處置，符應時代潮流之需並可擔負起社會教化之責。

鸞堂的宗教儀式亦即鸞堂的活動，係以「神道設教、代天宣化」為集社的重要目的，因此宣講與扶乩是鸞堂活動的主體<sup>12</sup>，因為鸞堂又稱儒宗神教，顧名思義深受儒家傳統在中國社會的發展及影響，因其活動具有複雜性，尤其儒家在宋明時代的轉變，其對民間宗教的影響<sup>13</sup>。台中聖賢堂著作的《鸞堂聖典》對於鸞堂以宗教性質之正統神職為組織方式以派任之扶鸞諭示方式為之。例如其順位為：

堂主 副堂主 正鸞生 內監鸞 外監鸞 校正生 唱鸞生 紀錄生  
宣講生 茶果生 接駕生 鐘鼓生 鸞生

上述可以窺知在嚴謹架構下的鸞堂組織，視為宗教性社會組織活動的正常運作。

<sup>11</sup>見王志宇（1997），《台灣的恩主公信仰》，台北：文津，頁一。

<sup>12</sup>見陳兆南（1999），〈鸞堂宣講的傳統與變遷-以善書文獻的考察〉，李豐楙等主編《儀式、廟會與社區》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，頁一。

<sup>13</sup>見王志宇（1997），《台灣的恩主公信仰》，台北：文津，頁一一。

## 二、台灣鸞書尊神信仰與生死觀

因為鸞書所表現的神道設教是以尊神信仰為主，亦即以人文精神的設教來發展神道。尊神信仰含藏眾神的慈悲與關懷，在生活習慣上給予民眾信心的保持，使得宗教與人文精神相互妥協，展現出一種新的宗教形式，在宗教與人文互為表裡的內涵上，表面上依然是人文精神的抬頭，實際上尊神信仰仍有其未曾減退的魅力；它同時融合了知識分子的人文理念，使得百姓在信念上藉由消解宗教紓解了內心的壓力並可朝向趨吉避凶的期待而努力。然而面對科學昌明的現代，卻有人把傳統的尊神信仰視為迷信，其實仍是缺乏對於宗教的包容性格。事實上，宗教發展隨之個人在文化生活環境所承襲的文化傳統與所處的社會變遷的轉型而更迭仍是息息相關的。因此，宗教態度會在文化整合中，由小傳統蔚然影響大傳統的知識份子，則會隨著時代潮流與個人對於社會變遷而改變。

鸞書可稱是善書，與台灣的社會文化有著密切的關係。鸞書的標準顯示儒教的倫理道德為主幹，因反映出當前台灣社會的社會現象，標榜「代天宣化」的目標，以天律或冥律之尺度，懲惡揚善，道盡輪迴與民間信仰之因果報應觀念，以勸人行善修行，做好人可免死後罪責下地獄受刑罰之苦，樹立一個行善可朝向天堂之路的去處與希望。因此以鸞書為主的《天堂遊記》與《地獄遊記》，代表了庶民階層對於當時社會上面臨的各種問題，所持判斷善惡與獎善懲惡的標準。同時，從鸞書的善行與惡行的分析，形成當時地方知識分子自成一套的社會文化意識與價值判斷標準。對於宗教性鸞書的認知，必須瞭解鸞書成書時當時的社會結構，其背後的意涵，可以發現鸞書擔任知識分子與一般民眾之間在社會倫理上的同質性相當高，換言之，鸞書對於社

會控制的認知在於「人心」上，認為社會控制多半是人心喪失使然，因此必須換回人心從道德重整與教化著手，鸞書亦具備了中介橋樑的角色，表彰道德自律，在民間宗教上扮演道德價值的傳播者角色；同時鸞書的精神，是透過民間傳統信仰所自立一套生命安頓與社會實踐的機制含藏人文精神涵養與文化傳承。

### 第三節 研究方法與步驟

本文以《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部文本研究為主，探討鸞書背後的原動力係來自於死後的世界「善終」與「歸宿」，尤以該兩部鸞書報導最具體；死為歸也，不論是歸宿或善終，卻含有魂魄說的靈魂信仰觀念；六十年代與七十年代《地獄遊記》與《天堂遊記》兩部鸞書與隨之社會變遷的當下信仰，是否有所差異，其相互影響與變化又會產生何種新的文化思維？本文研究方法採以台中聖賢堂扶鸞經書著作之《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部文本，闡釋台灣鸞書之生死觀所代表的人性論、宇宙觀與社會現象，以及對於人死後去處的生死觀下的意涵，以人性論、宇宙觀與社會現象來表述其目的與影響，包括傳統觀念認為死後另存有兩個世界，即上天（即天堂）或下地（地獄），其背後隱喻善有善報與惡有惡報之善惡因果報應觀念，係包含本土化的民間信仰與佛教與道教三教參揉其中；此外引述鸞堂的文化特性對於死後世界的認識與代表當前社會文化意涵為之探討。

鸞書在境界上的說明是多樣化，藉由各式各樣的神秘經驗來架構或證明出某依玄妙的生命境界，是以境界的觀念，是從物體的有限性轉化出精神的無限性，此境界已不單是宗教的心理需求，同時並轉化成積極的修持工夫，加深解脫的意念，在玄理的實踐下，有了更深層的價值與意義。鑒於此，本研究訪談當時扶鸞經書的正鸞生楊贊儒，為現今已出家修行為台中聖德禪寺主持之聖輪法師，就其當時扶鸞經歷追憶並以昔日與現今天堂與地獄之「境」觀念提出省思，共同找出著作此書當下時空背景與呈現的人文社會現象並開闢另類思考模式。

本文並以《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部文本研究為主，另採文獻資料佐證參考書籍、報章雜誌、期刊等相關文獻資料為輔，探討鸞書的生死觀與死後世界 - 天堂與地獄的生死觀，其背後所代表的人性論、宇宙觀與社會現象的價值與意義，因探討死後世界的歸宿或去處之書籍或博碩士論文，不計其數；尤其天堂與地獄之說自古以來深印人心，惟經典所載以及民間傳說，都是枝節片段模稜兩可，未足以管窺全貌，致善書教化度眾以達警世效果的經書，僅囿於因果善報之懲處效能。在蕭登福所著作《道佛十王地獄說》有關中國歷代佛道兩教的地獄觀念之歷史源流的認識中，告訴世人十王係出自《玉歷寶鈔》，卻不知是倡自藏川，蕭登福認為是藏川的兩種《佛說十王經》，為佛教地獄說本土化的奠基者，而宋朝淡癡的《玉歷至寶鈔》，則是佛教地獄說本土化的終結者<sup>14</sup>。此外，蕭登福在《道教與佛教》一書之一篇〈道教司命司錄系統對佛教檢齋及善惡童子說之影響〉中提到道教中的司命、司錄，掌管人類生死禍福等命運。據道經所載，其手中有青黑簿籍，記載世人善惡功過。

---

<sup>14</sup>見蕭登福（1996），《道佛十王地獄說》，台北：新文豐，頁六。

至於天堂與地獄的歸宿，本研究以台中聖賢堂所鸞作的《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部書為例，研究修道的可貴，喻含欲求靈魂善終歸宿之概念，陳述探討天堂與地獄意境對於當時社會組織與社會現象的影響，例如在《天堂遊記》的首頁則一言以蔽之載以：「一個人心中充滿著善念、喜悅，他就是生活在天堂之中……」；另《地獄遊記》以太上無極混元教主 - 元始天尊降旨：「禍福無門，唯人自召；善惡之報，如影隨行。」，兩部鸞書期盼以激發世人嚮往向道之心，遵循天道，以超昇各自期盼之天堂 - 無憂、逍遙的淨土。

此外，鸞書的文化傳播功不可沒。鄭志明在《台灣新興宗教現象 - 扶鸞篇》一書中指出，地獄的具象作用在民間傳播上仍不可或缺，生死輪迴的因果報應是社會報酬的有效方式，在宗教天命與人文道德相互縮合下，寓道德教化於信仰感應上，即借助尊神賞罰的報應權威，建立民眾所認同的世俗價值與行為規範，因此鸞書對於各種地獄傳說都是給以正面的肯定。<sup>15</sup>另從自悟的觀點，鸞書大多將地獄視為虛象，地獄乃在汝山頭，以為一切唯心造，心取地獄，就有地獄實相；心取天人，就有天人實相，因此，便把民間具象的天堂與地獄信仰導向於人性的自我覺醒上，而又不悖於原始的巫教格局，正是中國式宗教的主要特色。因此，以神道設教之鸞堂來化民成俗，另一方面可以從人文的教化中奠定生命的自覺，鄭志明在其著作之《中國意識與宗教》中有論述到，鸞書落實於禮樂精神與人倫之道，已提供了安身立命的終極關懷的觀念<sup>16</sup>。

在天人合一觀念下的人性論，徐復觀認為以信仰為中心的宗教氛下，人感到由信仰而得救；把一切問題的責任交給神，此時不會發生憂患意識；此

<sup>15</sup>見鄭志明（1998），〈台灣鸞書的神道設教〉，《台灣新興宗教現象 - 扶鸞篇》，嘉義：南華管理學院，頁七七。

<sup>16</sup>見鄭志明（1993），《中國意識與宗教》，台北：台灣學生書局，頁二五一。

時的信心就是對神的信心。只有自己擔當起問題責任時，才有憂患意識。這種憂患意識實際蘊蓄著一種堅強地意志與奮發的精神。此外周人建立了一個由「敬」所貫注的「敬德」、「明德」的觀念世界，來察照、指導自己的行為，對自己的行為負責，這正是中國人文精神最早的出現<sup>17</sup>。同時徐復觀在《中國人性論》之〈周初宗教中人文精神的關懷〉一文中提到德性與人心的關係。徐先生認為好的行為多是與人以好處，乃引伸而為恩惠之德。好的行為係出於人之心，於是外在的行為，進而內在化為人的心的作用，由「德行」之德，發展成為「德性」之德。「敬德」是行為的認真，「明德」是行為的明智。前述可知善行之究竟，是要關照自己的心與檢視自己的行為，為自己的行為負責任，才是善德之舉。

上述學者之著作論述均認為，天堂與地獄是否具有具體實像，並不非常重要亦不強調；其重點在於道德教化於信仰感應上，以符應中國傳統信仰上「天人合一」的連續性理性概念。其次，天堂與地獄均在汝山頭，有賴於個人生前的修行與心修功夫，性是自然界賦予人或物的稟賦或本能（性是與生俱來的），所謂「天命之謂性」，後來給予一個道德性的性，因為大自然有一個自然的規律法則，四時更迭，正如太陽的東昇與西落不變運作的軌跡，大自然是大公無私的天道，因此，人道須遵行天道而行。在萬物唯心造的生死觀念下，人人可以決定死後世界與去處，既然心為萬物之本，則又與儒釋道三教併揉之哲學思想不謀而合，因此天堂與地獄下的生死觀所呈現之人性觀、宇宙論與社會現象之意涵，終極達成社會教化的意義與價值愈顯得格外重要有待深度去探討；尤以所強調人性的本質與尊重生命，配合教育部工

---

<sup>17</sup>見徐復觀（1969），〈周初宗教中心人文精神的躍動〉，《中國人性論史》，台北：台灣商務印書，頁二一至二三。

作重點於九十學年度推動「生命教育」，除了培植種子教師致力於教育宣導外，更建議各界宜推廣死亡教育（死亡學）與宗教教育，學習正確的生死與價值觀，減少對死亡的恐懼，並倡導真、善、美之人文關懷與培育宗教情操，期能提倡良善祥和之文化傳播普及化落實於家庭、學校與社會，則是本文的訴求與重點。



## 第二章 《天堂遊記》文化現象

### 第一節 《天堂遊記》初探

天堂是指安寧、愉悅與自由無束的天人關係，含有超越、終極性的意義。本文主要探討天堂的背景、形成與特色。《天堂遊記》下的文化現象，在天堂信仰下的歷史傳承與天堂是如何形成，其所建構的生死觀成為一種價值傳播者角色，生死觀因含有古代天命的觀念，歷經由思想傳播，佛教、道教與民間信仰是如何看待天堂並繼承此觀念？

#### 一、《天堂遊記》歷史背景及天堂形成

古今中外想像中的天堂，是和平的境界，展現出人類終極追求的目標。因為那兒無貧、賤、富、貴、病、苦、性別、戰爭、不平等，充滿所有榮華富貴之享樂與和平於一身。想像中的天堂境界宛如人間社會，具有組織與社會活動，社會的本質是由一群人所組織而成的機械連帶或有機連帶，彼此相互共生組織而成社會關係，彼此相生相息，休戚與共。

在中國民間觀念信仰中，死後的世界主要指的是陰曹地府，並有天堂與仙境的歸宿。舊時輓聯多有「瑤池添座」、「蓬島歸真」、「篷山鶴史」一類的詞句，這裡的「瑤池」、「蓬島」與「篷山」都是指死後仙境歸宿。台中聖賢

堂係以南天直轄鸞堂著作台灣鸞書的《天堂遊記》，揮鸞勸世目的，自民國六十八年六月三月濟公活佛攜楊生之靈雲遊天地，揭開了人們對於天堂的認識，得讓此境美好風光重現人間。《天堂遊記》的特色強調死後世界的美好，鼓勵仁義善行，好心上天堂，惡行下地獄之生前造作，可以決定死後歸宿之去處，開闢登天之覺路，為使眾生知曉「地獄之苦、天堂之樂」，藉以喚起人心向善，靈性昇華，人格高尚，使人知所依歸，以期身後靈性往生無極天堂，逍遙自在，不再輪迴。

天堂是如何形成的？《地獄遊記》提到關聖帝君慰勉鸞生楊生與濟公活佛著成《地獄遊記》後，普度群生之功不淺，故能得無極老母及玉帝之慈眷，賜開著《天堂遊記》，內文載以：

茲值三曹普度，三曹聖神仙佛忙碌異常，無極老母及玉帝為普度天下有緣眾生，特頒命三界聖神仙佛下凡救世度人，並於鸞堂設立沙盤，大開方便之門，革新度法，宣述應運真理，度回原靈，故吾南天主掌天下鸞堂鸞務，凡是開堂佛鸞闡教者，吾處皆有名冊記載，功過簿中紀錄分明，希世人入鸞修道，務必認真，凡是入鸞堂宣誓修道者，則南天有名，如能貫徹始終效勞，修身積德者，其亡後可由恩師度回南天報到，在按其因緣定其果位，享受天堂之樂。如入鸞後，違背道德誓言，則打下地府受苦。總之，有道有德上天堂，無道無德下地獄，此乃一定之理。世人不守三綱五常，故不能超昇極樂，令吾苦嘆！希天堂風光洩漏於世，世人能嚮往此地，盡力移居來此，則吾心喜也。

《天堂遊記》一文，聖輪法師對此提出了天堂與地獄存乎個人心念而存在的

觀念。其認為此現象是人心所凝聚而成的，所謂「一念一天堂，一念一地獄」，天堂地獄是隨著你的念頭在走，因此共業並存在這個宇宙空間，念力之善與惡可以決定死後的去處。

對於死後的去處，西方思想提到善與惡的觀念。蘇格拉底認為靈魂帶著理性及生氣部分與嗜好禁於暗牢中，因此有各種問題必須得到解決，唯一有理性才有絕對的價值，才是至善，所以人的理性部分必須修養，培養靈魂不死。<sup>1</sup>肉體與感官不是真正的部分，肉體是靈魂的囹圄，因此解脫肉體的束縛，是靈魂的最後目標。在希臘哲學對於倫理學的態度是人應該趕快超脫地面，飛入天堂變成神仙。

## 二、《天堂遊記》中天堂特色

《天堂遊記》中天堂的特色，是個極樂世界與超時空的世界，而且還是個隨心所欲的世界。生活在此世界的人，其生活條件優渥無比，想盡所有資源，應有盡有，想什麼得什麼，更神奇的是只要你的念頭一動，所想之物立即出現你的面前，例如在佛教《無量壽經》卷上「設我得佛，國中人人，欲得衣服隨念即至，如佛所贊應法妙服，自然在身。」更奇妙的是女人可以轉身為男身，得以如願以償。在小乘佛教裡女人是不能夠解脫，需轉生為男兒生才能成佛，因為在淨土世界裡因沒有女人的世界，才會吸引許多善女趨之若鶩前往之，因此女人往生者皆希望轉化為男身，佛教建構極樂藍圖的想像空間，如此隨心所欲令人神往的極樂世界，怎不叫人產生嚮往之心與羨慕之情？因此佛教淨土宗仰賴觀想與一聲聖號「南麼阿彌陀佛」或「南麼觀世音菩薩」，

<sup>1</sup> 見（美）Thilly 梯利著，陳正謨譯（1990），〈希臘哲學史〉，《西洋哲學史》，台北：台灣商務印書館，頁八 至八一。

聞聲救苦的諸佛菩薩，無須借住任何繁瑣的宗教儀式，只要專心一念，觀想於西方諸佛接引，提供與充分發揮個人的想像力，讓信眾深感佛陀精神與慈悲感召，亦達成佛，建立出佛法無邊之目的與死後往生極樂世界，此一祥和的境界，對於信眾來說也無形中加注了一股新活力與重生的新希望，化解死亡恐懼的壓力轉化成生的喜悅。

東西方對於神的定義有所不同，不過共識與認知皆為神是居住在天堂裡。然而天堂裡的眾神是否存在？基本上，天堂是個抽象的議題，含有創造性的想像空間；既然生命短暫且不可預期，生命真正的價值與偉大意義何在？處在科學昌明理性主義盛行的今天，人們對於個人生死、人類前途、地球結局等問題，也大都希望神來干預，以免墮入不可知的絕情深淵裡。事實上地獄似乎比神更有力而真實，因為我們可以憑想像捕捉到它的影像；而神好似陰影下的人物，是由抽象的思想而非具體的意象來定義。蔡昌雄提到人類所說到的神具備有三種性質，即關係性、功能性與辯證性。在關係上，是指神與人之間必有某種關係。譬如亞里斯多德在哲學系統中所安立的神，既不能聆聽凡人的禱告，也不能賜福予凡人，卻只能沉緬於觀想自身的世界，保持超然獨立的姿態，永遠如此，這樣的神是不會有信徒的。因此宗教是「人神關係的體現」，對於死亡的沈思，應從「理性和神，以愉快的心情，等待死亡。」<sup>2</sup>；西方社會對於神方面觀點，認為人神交流本性永恆一致；在人方面，其想法因時因地而改變；兩者的關係有如化學實驗一般，總是隨著人這一方面的變動而產生新的狀況。

在功能上因為我們無法得知神的主體，只能由作用來描述神。至於神的作用何在？凡舉精神性且抽象形而上的知受都歸諸於神；換言之，凡是人的

---

<sup>2</sup>見段德智譯（1997），〈對死亡恐懼的治療〉，《死亡哲學》，湖北：人民出版社，頁一三。

理性所無法解釋的超自然與神聖性的經驗，以及人的心靈所深切需要的，都可以推給神來因應。神又是一種萬能制的生命，居住在「其他時間」中的「其他世界」，因此與死去的「另一自我」有非常相似的屬性，而與「其他世界」合併，以致產生已死去的祖先變成神的概念<sup>3</sup>。此外，從人心來看，人間的災難、罪惡、痛苦與不義，難道只是偶然的命運，或者還有圓滿的理由？諸如此類問題引發出神是否存在；同時也質疑神的正義感，因此構成複雜的人神感情，最後則實落於人的自我承擔之上。因為自我承擔的力量太強，會造成神的退隱，甚至神的死亡；但是真正的神是與死亡絕緣的，因為會死的仍然是人。神的化身其表現大體不外乎：以神為「主宰、造生、載行、啟示、審判」<sup>4</sup>這幾種作用的主體。這就是為何尼采宣稱「神死了」之後，然而神仍然以鮮活的姿態存在著。因為人可以解放心靈，但是無法漠視心靈的需求，本質上心靈的最深需求是「意義」，否則一切歸於虛無。因此，能夠為意義提供基礎的，不是神就是神的化身。

想像天堂世界，不論西方極樂世界是虛幻的建構或真實的世界，至少在心理上有效地消除了人們對於死亡的恐懼。自古以來，人類就有一種畏死的本能，如何消除人們由畏死的本能所產生的緊張情緒，是人類長久以來非常重視的課題並希望有效解決的大事，換言之，佛教對於生死大事均給予人們正面的肯定與相當的貢獻，以天堂般的和平與不死的號召，讓人們專心一致沈浸在西方淨土的想像空間是過著豐裕的精神生活，因此自然感受到死亡不再是人類的威脅與可怕之事；即使有人提出反對論點認為佛教所設計的天國，會帶給人們消極與好逸惡勞且貪圖享樂的寄生傾向；但是，反觀人世間

<sup>3</sup>見埃德蒙·利奇著（Edmund Leach）著（2000），郭凡，鄒和譯，基本的宇宙論，《文化與交流》，上海：人民出版社，頁七四。

<sup>4</sup>主宰是統攝全局的力量；造生與載行是針對自然界萬物而言，啟示與審判是專為人類而設的。見蔡昌雄（1999），〈人神交流關係的歷史〉，《神的歷史》，台北：立緒，頁二三。

充滿太多競爭壓力與無常的呼喚下，世俗的人們因勞碌生活而累倒或死亡者，比比皆是，身心煎熬辛苦的人們找到一塊能夠心理維持平衡的安靜思想的樂土，在正面意義上反對者認為的「望梅止渴」效應，其實善意的謊言也非具有欺騙性，實質上賦有積極意義。烏托邦的世界做為人類死後想像性生存與安頓的空間，是現實世界與我們當前所之社會的必要補充與潤滑劑。往生者死後的西方淨土與天堂般的無憂無慮，與生者所處的桃花源世界一般，是人類生存不可剝奪的精神避難所。因此張三夕在《死亡之思》中提出我們應該在信仰上理解淨土思想的價值與意義只要死亡還存在下去，人們就永遠不會放棄類似西方淨土這樣的死後再生世界一廂情願的主觀臆想<sup>5</sup>。

### 三、《天堂遊記》觀念繼承

《天堂遊記》是如何繼承天堂的觀念，可以由《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部鸞書回顧其鸞堂鸞作善書歷史說起。《地獄遊記》降鸞者濟公，扶佛鸞者楊贊儒，扶鸞地點與堂號台中聖賢堂，扶鸞時間民國六十五年八月十六日至六十七年六月二十六日，出版《地獄遊記》時間在民國六十七年。而《天堂遊記》繼承《地獄遊記》內容，為前後呼應以達社會教化功能，再度鸞作此書。《天堂遊記》之降鸞者濟公，扶佛鸞者楊贊儒，扶鸞地點與堂號台中聖賢堂，扶鸞時間民國六十八年六月三日至六十九年十一月三十日，出版《天堂遊記》時間在民國七十年。謹以表格來呈現二部鸞書之間的關係與脈絡：

#### 鸞書《天堂遊記》與《地獄遊記》成書之歷史脈絡表

---

<sup>5</sup>見張三夕（1996），〈天國的超越〉，《死亡之思》，台北：洪葉文化，頁一三。

書名	降鸞神	扶鸞者	堂號	地點	扶鸞時間	出版時間
《地獄遊記》	濟公	楊贊儒	聖賢堂	台中	民國六十五年八月十六日至六十七年六月二十六日，	民國六十七年
《天堂遊記》	濟公	楊贊儒	聖賢堂	台中	六十八年六月三日 至六十九年十一月三十日	民國七十年

《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部鸞書之出書前後相差約三年，可從其中瞭解出書的目的與意義為何？從許多文獻中看出鸞書是在台中聖賢堂鸞作《天堂遊記》與《地獄遊記》才流行起來，時間約在民國六十五年開始，而且大部分遊記類鸞書都是集中在中部，尤其以台中市最盛，是台灣當今鸞堂與鸞書新的發展趨勢<sup>6</sup>。台中聖賢堂鸞作《地獄遊記》之目的，為解開人類生死之謎，面臨物欲橫流之世，精神的空虛，人類精神無依無助，且奢侈浪費急遽增加而著作，洩漏惡人受報慘況，藉由宗教教育淨化人類心靈，率先作堵惡流之柱。但何以《地獄遊記》之後該堂又繼續三年後完《天堂遊記》，其目的與功能何在？我們可以從《天堂遊記》序文瞭解：

<sup>6</sup>見鄭志明（1998），〈台灣遊記類鸞書所顯示之宗教新趨勢〉，《台灣新興宗教現象-扶乩鸞篇》，嘉義：南華管理學院，頁一九五。

為鼓勵善行，垂一登天之梯，接引善德登述天，逍遙世外，今再遊歷天堂，著成《天堂遊記》，傳真善人昇天逍遙實況。

據瞭解，為求該兩部鸞書前後呼應，彰顯善惡之分野，正、惡、是、非以及天堂、地獄的對比。

《天堂遊記》末尾序文強調靈魂善終歸宿安息永生的境地仍以天堂為希冀，並引用《太上感應篇》文詮釋：

禍福無門，惟人自召；善惡之報如影隨行。<sup>7</sup>

藉著天地間有司過之神在審判的權威，配合俗語：「人在做，天在看」的訓文，標榜天就是代表正義的審判者在觀察人行舉止，在道德良心宰制下依人所犯輕重，計算衡量死後的歸宿，依二分法區別死後的世界不是上天堂就是下地獄，因此從中可以瞭解到法律雖然是對抗惡非之實質裁判者。

然而，天道仍是大公無私的主宰者，人道仍依循著須天道而行；如果法網恢恢疏而漏之，個人仍難免一死且死後將遭遇更大的道德良心制裁並須接受地獄的酷刑責罰。天堂與地獄的分野及天堂的去處<sup>8</sup>，在《天堂遊記》第三回〈再遊南天玉闕-聖帝訓示〉文中記載：

濟公活佛對楊生說明人死後隨個人善果來到陰陽界，一部份不必入地府審察功過，由陰陽界三叉路口分路，向心頭山直去。在世行善道，大果者，死後由各教所屬之使者，接回天堂報到。但若是得道者，

<sup>7</sup>見佛法山聖德禪寺（1988），《太上感應篇寶鑑》，台中：聖德雜誌社，頁五。

<sup>8</sup>見財團法人台中聖賢堂（1981），《天堂遊記》，台中：聖賢雜誌社，頁二。

因知生死，明去路，生時走慣天堂大路，死後識途老馬，自由自在，一點原靈輕飄而浮上天堂逍遙自在。此外，歸天者，頭上各浮有不同光圈，個個歡天喜地，悠閒自在，與趕去地府的亡魂哭哭啼啼迥然不同。

心是生命的宰制者，心頭山是指人的心念，行為造次所產生的善與惡，心善者可以回歸原靈向天堂報到，天堂因此賦予人們自由想像與祥和安全的空間，又因《天堂遊記》具有因果報應，循環不失，生前善行死後得到良好善終的歸宿，以達遏惡揚善，化解死亡恐懼的意含。

天為最高神的地位被突顯出來，源自中國由「大同」進入「小康」，王權誕生之後，最高統治者以遵循天命，代天行事的辦法來達到自己的目的。周朝繼承夏、商兩代天命鬼神觀念，但「監於有夏，監於有殷」<sup>9</sup>的歷史教訓，統治者不再將天命僅視為自己的護身符，也視為對自身的約束。他們認為「天命靡常」<sup>10</sup>可以轉移，要想保持天命不改，必須敬德保民。同時周在禮樂制度規範社會生活與統合社會各階級等方面，已發揮了主要作用，已經用不著祖先神的「權威」了。因此，周人尊禮尚施，事鬼神而遠之。在普遍信仰天命鬼神的基礎上，三代產生並發展了一種統稱「巫術」的文化型態。巫術包括「以舞降神」<sup>11</sup>，巫術是一種交通神人之術，掌握這種交通神人之數的是巫、祝、卜、史，台灣鸞堂屬於新興宗教，鸞書因已存在儒家思想的「三綱五常」<sup>12</sup>觀念並以巫術為工具，透過人神鬼三界溝通橋樑，表面上皆標榜代天宣化

<sup>9</sup> 見《尚書》

<sup>10</sup> 見《詩經》大雅

<sup>11</sup> 見《說文》。

<sup>12</sup> 三綱五常，摘自馬振鋒等（1999），〈世界文明大系〉，《儒家文明》，北京：中國社會科學出版社，頁一三。

接受天意來佈道於人，以闡揚儒家思想的儒宗神教，實際上卻蘊含中國古代以來的尊神崇拜信仰。所謂尊神崇拜，中國上古文明時期天命鬼神觀念就已經存在，黃帝時，「鬼神山川封禪與辦多焉」<sup>13</sup>；帝嚳「明鬼神而敬事之」<sup>14</sup>，正說明五帝時代即存在一種對山川等自然物崇奉的多神宗教觀念，崇拜敬畏天，視天地位高於諸神，又因鸞書對於天存有戒慎恐懼情結，會在人時地利人和因素下，配合上天降鸞的最佳時機，將一切宣教意義歸諸於天授意神的意旨。例如在《天堂遊記》文中揭示對天的公正無私與崇高恩德之感佩，並透過此書載以關聖帝君降旨的意涵：

上天此次降旨者作「天堂遊記」一書，具有非凡意義，因天機既洩，必須收到勸世效果，……。故「天堂遊記」必擇天地人三才配合最佳之善堂而降，此非蒼天有私偏，乃是天道無親，唯德是輔，故希諸生，應覺光榮，加倍奉獻勸世，已答天恩。

《天堂遊記》中濟佛指示天律（天堂之法律）的宗旨，為分散各界的原靈能夠認祖歸根，重返天堂所做的努力與期許：

天地本是一氣所化，大寰包羅萬象，五教教主教主當初傳道教人，... 背後所藏經書，千萬字中，無非將人上天堂之法。... 殊不知各教之理相同，必須和平相處，未正義而勸化人心，挽轉頹風，以進大同之世。..... 天下眾生原自天上來，分散各地，各自謀生治世，久而忘記天堂樂園，上天為使眾生回頭，認祖歸根，故特敕爾台中聖賢堂著

---

<sup>13</sup>見《史記·五帝本紀》

<sup>14</sup>《同上》

作「天堂遊記」一書，洩盡天機，使世人洞曉生靈造化原理，而早日歸回天堂。如再不修身養性，則只有愈墮愈深，終至輪迴六道，萬劫不能復始。」其次，「太清宮乃太上道祖所居，三清<sup>15</sup>殿府，又稱「兜率宮」，位居大赤天，……。「天堂遊記」之著作，須先闡述天地運化之機，道祖乃是上真金仙，混元之聖，故當請其闡化天機。

《天堂遊記》特別重視原靈的本質與意義，尤其強調「九六原靈」的反璞歸真，塵歸塵，土歸土，歸於原點，道以一之說。又《天堂遊記》第四回〈遊太清宮太上道祖說法〉文中，道祖對於闡述天地造化妙理之一段歷史緣由：

夫，天居高，地位卑，人立中，三才立，而世界成。溯自鴻濛未判，天地混沌，日月不分，斯時，無窮盡先天聖佛仙真混元一氣，放無量豪光，運轉虛空，即是「玄玄上人」，又稱「元始天王」。因位居至上，又稱上帝。又為萬物之始祖，故有稱「天父、老母」。因不知其名，故稱「玄玄」；不知其原，故稱「元始」則是大道之「元」，無名之「始」。運轉既滿週圓，氣自分散，故化三清：玉清元始天尊、上清靈寶天尊、太清道德天尊，玄元始三位一體，三我既成，三清分化有形，清輕之氣上昇，而子會開天，日月星現，三寶完成。天

<sup>15</sup>三清，道教名詞。(1) 三清天、三清境。指三十六天中僅次於大羅天的最高天界，亦為神仙所居住的最高仙境。謂由大羅天所生的玄元始三氣化成。《道教義樞》卷七引《太真科》：「大羅生玄元始三氣，化為三清天：一曰清微天玉清境，始氣所成；二曰禹餘天上清境，元氣所成；三曰大赤天太清境，玄氣所成。」(2) 三尊神。指三清天與三清境的三位尊神。即居於清微天玉清境的元始天尊（亦稱天寶君），居於禹餘天上清境的靈寶天尊（亦稱太上道君），居於大赤天太清境的道德天尊（亦稱太上老君）。謂此三神主三天三仙境，謂三洞教主。因此又有「一氣化三清」之說，謂「三清」皆為元始天尊化身。見任繼愈主編，宗教辭典編輯委員會編（1991），《宗教辭典-上冊》，台北：博遠，頁五一。

尊位居三清，再化五老；東華木公、西華金母、南華火精、北華水精、中華黃老，五老既成，而五行全，重濁之氣下降，丑會地闢生。天地生，人種無，玄玄上人為造化天地，用心默運真氣，五方定位，世界成形，無人可立，而三才不貫，故命五老運化原靈下種，五老受命後，共推金母、木公，主持原靈孕化之事。……黃老、赤精、水精靜坐高處神觀，金母、木公乃重立壇灶，移釜架於其上，朝畏其寒，下復陽光之焱；暮恐其燥，上施太乙之精，木公、金母以「金液煉形」之道，至於存神靜養，滌慮忘機，處之咸中，其節抽添既畢，歲後將周，……，木公、金母二老知丹已熟，掀開頂而視之，見中有一物合抱，金母順手攜一視之，乃陽象嬰兒；木公舉起視之，是陰象姪女，兩人微笑而跳出五行鼎爐，此即盤古氏、太玄玉女；亦稱亞當、夏娃，寅會降人，正在此時也。

斯時五行正氣而生人，其偏氣外洩，分散天下，而生動植非潛等物；如五金、河海知水、電光石火、塵土動物等。捏土吹氣成人之典故，即原於此也。人本土做，土生土長，故死而還原歸土。創世既成，嬰兒姪女下凡而去，本為清靜之體，因食凡間動情禁果，陰陽相交，故人類從此生生不已。原由無極元始一動而生太極，太極含兩儀陰陽，而化三才四象五行……。」本散為萬殊，故曰：「眾生」，又謂之「九六原靈」，意取天九地六之象，包羅無窮無盡，非僅九六億位也。五老孕化原靈，各運真氣，故人生而五臟全，五氣盛，此乃五老之功。世界各地人種膚色不一，五方現五色：東方人青色、西方人白色、南方人紅色、北方人黑色、中央人黃色。其顏色正如置泥土在爐中燒磚，火候不同，而生青白黃紅黑色。原靈下凡，初而本性純樸，樹葉遮身，心如原始，不知所以，故生而死，死而歸天。但原

靈種子，入土既久，變質變種，中古之世，性靈濁重，有者已不能死而歸天，濁著重之氣下沉，故地獄自此成矣。五老在天，傷心欲絕，共議收回之策，在不得已之下，五老親自下凡，分形降世投胎五方，各為五教教主，傳教授徒，期「普度收原」，然教主去世，教徒又多離經叛道，致使原靈分散道心，生靈攻奸，傷天地之和氣，金母在五老之天，哀傷原子一去不回，故今頒命，真道普降，廣度緣人，為加速勸化之效，又再藉飛鸞闡教，頒示天音，勸化浪子。惟普化蒼生事切，……，三曹主轄議決，須將天堂風光洩漏於世，引化原靈回歸極樂之地，助金母收原之願。希天下蒼生，閱罷此書，皆能回心向善，歸依大道，返回天堂，原靈會合，而登三清，聚一氣，享逍遙之樂哉。

綜觀，文中對於天堂與地獄的形成，繫乎人心所形成造化。人類為金母與木公所創造出來的，金母與木公共同孕育九六原靈，原靈下凡，初而本性純樸，樹葉遮身，心如原始，不知所以，故生而死，死而歸天。但原靈種子，入土既久，變質變種，中古之世，性靈濁重，有者已不能死而歸天，濁著重之氣下沉，故地獄自成。而《天堂遊記》第五回〈再遊太清宮聽太上道祖說法〉一文時，濟公活佛降旨詩：

佛在靈山莫遠求，靈山只在你心頭，人人有個靈山塔，好向靈山塔下修。

靈山即「心頭山」<sup>16</sup>，區分為上天堂或下地獄的分叉路口，從人道往天道或地道，就在此分野。只要眾生能回心向善，修心問道不必遠求，但可取一原鏡自照，看看自己本來面目，自己像好人或像壞人？摸摸自己的良心，是好人或壞人？靈山就在你心中。如能歸依大道，返回天堂，原靈會合，而登三清，聚首一氣，可免於地獄惡報之苦。換言之，最能打動的靈山不必外求，而是每個人在他們身上所照見的自己，自己真實的慾望與痛楚，最迷人的追尋，不在靈肉或靈山，而是在每個人的心中。

## 第二節 天堂觀念形上思想

在天堂觀念下天堂的形上思想指的是生命的終極追尋，含有修道與歸宿的觀念，形上觀念是採取流動且非具體的觀念，不用明晰固定概念呈現，如莊子庖丁解牛之形上精神昇華。在天堂觀念下探討生死觀的目的，是教人如何以人的道德修持成為生命歸宿的問題，並且落實在修行上，包括天人運作、天道思想、天人合一思想、道與天命等宇宙觀與天道論觀念，何以在中國文化體系上，佛教、道教與民間信仰是如何看待天堂，據以儒道哲學思想生命修養之落實，與社會生活息息相關，並經消化與之結合甚至同化？

---

<sup>16</sup>靈山即「心頭山」，見財團法人台中聖賢堂（1981），《天堂遊記》，台中，聖賢堂聖賢雜誌社，頁二七。

## 一、 修道與歸宿

以儒宗神教方式闡揚修行之道的《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部鸞書，強調死後的歸宿決定於生前的功過。從思想內涵來說，修身（己）的問題是以「仁」為中心而開展；群體生活的問題則是以「禮」為中心而開展。因此，須從己身的修養到群體生活的安排，呈現一種整合性的開展關係，尊崇孔子為儒家代表，其中心思想是「行仁」。張端穗先生在〈仁與禮-道德自主與社會制約〉一文中指出：秦一統宇內，使禮的思想成為束縛人心的工具，幸賴許多知識分子對「道德自主」這個觀念的信持，使「仁」的思想一直有源頭活水注入，發展日臻圓滿。《天堂遊記》與《地獄遊記》均是扶鸞的鸞書，亦為善書，為感念上天有好生之德，方便度化眾生，該書流通於各大街坊市集、車站與廟宇，由於是免費贈閱流通的善書，其所闡述人心修道的重要與引喻，內容不外是：人就像裝滿水的甕，一旦有邪思惡念，便形成裂縫，佈滿破洞的甕，裡面的水勢必流光。為了防止漏水，首要之務是填補漏洞，才會產生「鬼神之論」與「因果報應之說」應運而生，其目的絕非威脅恫嚇，而是建立起個人的警覺性，以對治渙散紛亂。聖德禪寺住持聖輪法師認為欲了知因果，必相信「善有善報，惡有惡報」的訓示，便能收斂心性，堵住外漏的孔道。並且甕內的水，經過謹慎努力的防堵措施，己佛（指佛性）不再外漏。經一番折騰下來，象徵心性的水呈現混濁，淨至時日後污泥沉澱至甕底，上層的水則變得澄清，根據佛經記載，此時是：「清水現前，名為初伏客塵煩惱」，此僅為佛陀教誨「自淨其意」的第一個步驟。

《天堂遊記》中不斷有提及功果的觀念，認為若想成先成佛，就必須能

成就內功外果。什麼是內功外果？在鸞書《天道奧義》中指出：「意誠、心正、身修即內聖與之道，亦即修內果也，【外王】在救世，犧牲自己利益，以幫助別人，則兼愛之精神也……淺言之，亦即佈施濟困，樂助等之造功德亦外王之工夫也。」<sup>17</sup>不論是《天堂遊記》或《地獄遊記》文本均有載明修行養性的重要性，才能超生死，不再輪迴。《天堂遊記》告訴我們修行的重要，因此要效法「內聖外王」之學，儒家的內聖而外王的功夫，是以儒家思想為核心。儒家強調入世的觀念，一個人應由自身的行為做起，最終達到兼善天下為目的。所以儒家主張由日常生活上的綱常倫理做起，三綱、五常、四維、八德成為儒家生活戒律，尤以個人家庭生活作重要的基礎，所謂：「孝悌也者，其為人之本與。」（《論語 學而篇》）因此，「孝悌」是家庭教育中最重要規范。<sup>18</sup>在天堂與地獄之間有一個界限，功果要如何增進？簡單說，為人要行善，見諸《天堂遊記》與《地獄遊記》之類的鸞書，及其他鸞書均有詳細載明。例如王志宇認為在光復後的鸞書中，直接指出的「功果」就是「內功外果」，何謂「內功外果」？簡言之，就是「內聖外王」之學<sup>19</sup>。

由於儒宗神教標榜五教合一，故對內心的修持與關照的強調，正可與其對心生萬物的理解。因此，五教為一，受戒、皈依、清修，均在己之虔心，故不論時地均可。心的重要，在王志宇就明正堂鸞書《老母懿訓》，便指出修道者欲修成道業，最重要的著力點在於「心」，其言：「修道者，當從煉心開始」。<sup>20</sup>許多鸞書之中，直指「心」的重要性地方非常多，如強調業由心造，功由心得，心如不修，將造下意業、殺業、口業等。又言：「修

<sup>17</sup>台中明正堂（1981），《天道奧義》，台中：明正堂，頁四一。

<sup>18</sup>見林榮澤，（1995），宗教的認識《道與教》，台北：若意，頁五三。

<sup>19</sup>內聖外王之學：即內功外果。

<sup>20</sup>台中明正堂（1981），《老母懿訓（第二輯）》，台中：明正堂，頁三九。

道乃修身、修德、修功果……不論如何修道，心之修持乃列為首要。道在於心，心即是佛，即是聖也。」<sup>21</sup>因此，有關鸞書強調修道的道場中，均以儒家的綱常倫理與禮儀規範，已化為成就道場的主要因素<sup>22</sup>。至於儒宗神教是如何透過內聖的功夫已達到「天人合一」的境界，及外王的功夫以達到「世界大同」？要達到天人合一境界，首要以人格的修養為基礎，而人格的修養在於修德以配天，要達到天地合其德的境界，自然能參贊天地的化育。例如，《周易 繫辭傳》即說明在此：

大人者，與天地合其德，與日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。

有關《天堂遊記》對於修道的敘述在《天堂遊記》第十五回〈四遊東華宮參觀眾生原靈樹〉文中對於天人關係，顯示崇拜天的威權與寬容之意涵：

帝君：「天是父母，人（子）就是神的化身，知人即知天，天（父母）希望自己兒女承歡膝下，縱然兒女犯罪，墮落到地（牢）獄受罰，回來時還是親切為兒女設宴、洗塵、解塵、解厄一番。因此，人不要將天堂想得太遠，如果你有滿身罪惡，只要能改過自新，新生命就能萌芽伸長，天堂也歡迎你的到來。」

天堂給人贖罪改過向善的機會，具有仁愛寬大的包容力。

<sup>21</sup>見王志宇，(1997)，儒宗神教神學體系的建立，《台灣的恩主公信仰-儒宗神教與飛鸞勸化》，頁二五。引用《釋疑闡道錄（第一輯）》，頁五。

<sup>22</sup>見林榮澤，(1995)，〈宗教的認識〉，《道與教》，台北：若意，頁六。

楊生：「隨著帝君背後，感覺任重道遠，神聖的後塵，應該是可以追隨的，眼前突然出現了許多飄逸的人們，有者樹下靜坐，有者悠遊自在，每個人臉上充滿喜氣，頭上發著毫光，如一幅無愁忘憂的圖案。」

帝君：「這些是修道的眾生，在體悟無極大道後，歸返五老之天，在此加靈以臻光圓氣滿，再上昇三清境界，合於玄玄一氣，證悟本來面目。」

修道是個人內在自覺與道德的實踐，天堂具有反璞歸真的真面目。

楊生：「大道最高境界就是混元一氣，那麼像八仙們為何仍常下凡塵，現出名相，是否他們的道行尚未與玄玄一氣相合？」

帝君：「天界奧秘，不是三言兩語可以說盡，八仙的道果已和玄玄祖氣相合，即佛說：【一合相】但他們有本能相合，就有分開的能力。所以合無極祖氣（大道）的意思，並不是受到無極的管轄，而是能擺脫無常的拘束，分合聚散自如。得道的仙真聖佛，他們可以在諸法界逍遙，如身置物外之士，有【我心不執於萬物，何妨萬物長圍繞】的工夫。……。大道不拘一法，【放之則彌六合，卷之則退藏於密】。所以成道後的仙真聖佛，雖已脫離氣數拘束，但他們體念芸芸眾生未度，所以仍生活在氣數的境域內，並設行宮遊於諸天，是為接近眾生，普度有緣而工作，過著降鸞扶闡道、下凡投胎，倒駕慈航等等道（佛）化的生活。

一個真正成道者，他們有宏大願力；修道是【為了拯救世人，不

是逃避世人；是接近眾生，不是遠離眾生。】唯有具備這種心懷的人，才配作眾生的導師。……。所以今天你們所看這些仙真，他們有非凡靈氣與道光，來此目的，是促使他們【元靈】光輝十足大到【五氣朝元】境界，以備成道後，發揮無窮道力，任由元會混沌，他們仍可隨緣現身度化眾生。所以此處的加靈，即如凡間眾生在擔負某一工作前的【在職訓練】，以備將來處於任何環境，接隨心應手，無畏於一切魔難阻礙，自由自在工作。」

天堂中仙真之目的隨順因緣度化眾生，內含修道的真理其中，修道是為了拯救世人，不是逃避世人；是為了接近眾生，不是遠離眾生。天、地、人仍然和平共處以達天人合一境界。

道是一，化為宇宙萬物，含藏大自然的真理，森羅萬象具賦道性。道在死後的去處影響弗屆，尤其道的修持個中的道理極其重要，對於「修道」經過與加靈的情形，在《天堂遊記》亦提到：

金仙：「我讀清靜經中：【雖名得道，實無所得。】之句時，豁然開悟，五六年積聚心中的執著，突然解開，以前執迷我已【得道】，心中雖有一種莫名的喜悅與依賴感，深信離世後，一定有一個去處，可是一切還在摸索中。自研讀到【雖名得道，實無所得。】時，我反覆自問：我得了什麼道，兩手依然空，我何有所得？【為化眾生，名為得道。】道是大自然的真理，森羅萬象具賦道性....。」

《天堂遊記》之修道是終身事業，不可一日終止之觀念，仍以主觀心性意念

來推理或演繹生命存在的意義，也兼顧到社會主客體的互動關係；例如《天堂遊記》一書第十五回 四遊東華宮參觀眾生原靈花樹 一文中，闡釋修道要靠自己，如能了悟真理而修行，天堂之路現你前，不用仙佛引度，自然也能回家。

帝君：「修道之成敗，專在個人的修為，好者不修而墮落，壞者肯修終成正果。……希望眾生修道切勿退志……，花圃樹圃不去管理，九而雜草蔓延……，表示人之道根衰敗。」

《天堂遊記》同時注意到內省功夫，在現代社會制度裡重新找到內在的規律性，希望產生集體性的實際行動。鸞書的濟世觀念為安定社會採取兩個行動基礎，以「救」與「修」的觀念做身體力行的實踐。

宗教與人的生活息息相關，個人在群體中的實踐在「救」與「修」。在《天堂遊記》第十五回 四遊東華宮參觀眾生原靈花樹 一文對於「救」是指傳統價值體系的濟世觀：

修道是「為了拯救世人，不是逃避世人；是接近眾生，不是原離眾生。」

將個人規範性的道德行為轉化為社會整合性的經世功能，共同體現或追求社會的集體理想，此時價值理念融合在制度化社會功能的運作與發揮之中。

救世觀念下群體互惠的理念可以參與現代社會的終極目標，發展出社會福利的文化體系<sup>23</sup>。在以經濟發展優先的現代社會裡，除了提高物質的生產

<sup>23</sup>見鄭志明（1993），〈當今台灣鸞書的社會控制機能〉，《中國意識與宗教》，台北：台灣學生書店，頁二七五。

與享受外，更要提昇現世生活的品質，減少人與人之間的相互壓榨或相互剝削，在互惠的原則下加強社會裡理性，進而建立一個共識經濟發展目標。鄭志明認為鸞書的「安生」觀念若能從宗教神聖性需求中走出，可以協助社會體系重新完成社會整合的工作。探索此兩部鸞書揭示天堂與地獄觀念的意涵，係來自台灣社會的「脫序」(Anomie)現象<sup>24</sup>，不是傳統價值的失靈，而是隨著社會結構的瓦解，也喪失了原有的社會秩序，再加上惡劣的政治體質，使人誤以為凡是傳統的價值就是現代社會的絆腳石，令民眾陷入現代迷宮中。傳統宗教若能從現代工業結構的不健全與不穩定處發揮傳統價值的精義，可以成為文化的創意活動。因此鸞書的「救」的宗教性質是慈善救濟，還要包括現代社會經濟問題的參與，考慮到整個社會生產、消費與分配等課題，能以互惠價值理念建立工商社會的新規範與新倫理，滿足現代生活的人文需求與建構人文精神涵養。

第二是「修」的觀念之現代意義。民間宗教傳統信仰價值不是沒有價值，而是將價值混淆。現代人詮釋的修身偏重在外在行為的修飾上，會造成思想認知與行為間的矛盾與差距，價值保守的人們缺乏對於現代社會的思想認知，卻要在實際行動中追隨時代潮流前進，只好外在形式尋求仿冒品，正把修身拿來護盾，將改裝外在形式上下苦工，骨子裡卻是背道而馳，徒有修身之形，實與修身之旨背道而馳。因此，提昇生命的自覺，在權利與義務的信念下，才能勇敢地對生命負責任，在鸞書中常見孝悌忠信的例子，我們可以把它視為道德條目，而視為生命存在的責任與價值，將心性修養與社會公

---

<sup>24</sup>脫序 (Anomie)，又謂 Anomy 為涂爾幹 (Durkheim) 社會學的概念，指沒有規範。社會的或社會之間關係的一種狀態，人們極少有共識或對價值觀念或目標缺乏確定的看法；調整集體生活和個人生活的規範架構以及道德架構已經起不了作用。見戴維 賈里 (David Jary) 朱莉亞 賈里 (Julia Jary) (1995)，周業謙，周光淦等譯 (1999)《社會學辭典》，台北：貓頭鷹出版，頁三二。

道結合在一起。反觀，現代社會的失控，係來自新舊價值體系缺少個合理的對待與溝通關係，彼此相互參透仿冒，難免會產生層出不窮的社會問題。因此，筆者認為鸞書的賡續與傳承，除在道德教育上強化外，其內容闡揚忠孝節義與修身養性的事蹟，須多元化知識的擴展符應現代人的需求與問題解決之道，不應該只停留在教忠教孝之外在形式上。

同時，《天堂遊記》認為修道與修心是息息相關的。引用台中聖德雜誌社之《無極瑤訊》<sup>25</sup>一書，提到對於修道的觀念認為：

神明聖恩浩大，使其能在大地上享受生存的樂趣。大道充塞於天地之間，只要你悟道而修，就能解脫罪愆。……出家或在家修佛的人，不能存偏見，修道的人不能存著驕傲自大的心理，因為這種氣量狹窄的心理，沒有寬宏的度量，內心已無修德的本意。

同時，《無極瑤訊》對於修道的要旨，提出修道與正氣的關係與由「仁」擴展至禮義與忠恕之道：

在培養「道氣」，道氣就是「正氣」，行正事沒有恐懼情緒，自然心志安寧。……災禍從淫而來，豈能容許淫惡產生；幸福之由來由於積善，應當知道內心修為。淫慾、財慾的念頭一動，猶如火在內心燃燒；如果道念經常產生，就像水的滿溢。「禮義」二字可以剋制慾望而正品德：「忠恕」之道可以離去慾念而保全真元。何況人的修德，是不注重名位的，好像容器的內部是虛空的，因其虛空才能存放東西，若是東西

---

<sup>25</sup>見財團法人台中聖德堂雜誌社（1987），《無極瑤訊》，台中：聖德堂雜誌社，頁六九。

放滿了就無法再放。因此修道要空虛其心志，恭敬其容貌，合乎道則進取，不合乎道則退離。<sup>26</sup>

以瑤池金母所講的修道的要旨，強調人正心修身的重要，不要為邪靈所迷惑。

宗教與功利思想似乎環環相扣，以人為出發點的心性始終千變萬化，可善亦可轉惡，存乎心的造作。台灣社會目前最大的隱憂是個人的功利思想太濃厚，有著強烈利己的自我中心意識，缺乏對社會的認同意識或歸屬仰慕感，以及有利於公共福利或大眾福祉的理性判斷精神。以自我中心意識導致集體主義公德心的衰退，在個人利益與慾望下，喪失了現代社會理性化的生存價值，使得在現代化的過程中不僅未得其利先蒙其害。我們不禁要思索一個問題：高度的理性精神應該如何培養？鄭志明先生提到有些學者主張經由後驗的道德思想建立在理性計算下個人生存的功利價值，但是理性計算的計利性功德若缺乏心性的涵養，會產生人際關係的疏離與冷漠。鸞書的重心即以心性修養加強互惠的公德意識，以自我覺悟得方式作為理性化功利計算的基礎，產生具有規範性格的權利與義務。因此，心性工夫必須與理性精神結合，為避免異化為宰制性的道德權威，也應該列入功利計算之中，真正建立起「天下之正揆」與「群倫之法守」的現代社會秩序<sup>27</sup>。

對於心性工夫的理性自覺與價值問題，《天堂遊記》鸞書亦提到。台灣社會的理性化的功利計算最好不要與其傳統獨特性的價值文化體系相違背<sup>28</sup>，又能提昇個人人格與社會互動行為的價值文化，此時必須清楚地認知人的生存需求、生活需求與存在需求，參與社會的整體運作。鸞書以人的理性

<sup>26</sup> 台中聖德寶宮（1987），《無極瑤訊》，台中：聖德雜誌，頁八二至八三。

<sup>27</sup> 見陳秉璋，陳信木（1988），《邁向現代化》，台北：桂冠圖書，頁二三。

<sup>28</sup> 見鄭志明（1993），〈當今台灣鸞書的社會控制機能〉，《中國意識與宗教》，台北：台灣學生書店，頁二七八至二七九。

運作以及知止的心性工夫參與社會以作為具體實踐。尊重人性則有助於現代化的順利推展，人心的自覺與自我慾望的節制，則有助於人性的相互尊重，兼顧到人際之間情感需求與精神需求，則可避免現代社會日夜爭利的物慾危機，以淨化人心。鄭志明對於新舊價值體系避免相互對立改以相互完成其可能溝通形式作以下三點說明：一、心性自覺的落實與實踐，可以重新成為現代社會的創意活動，但是必須以理性的精神來避免或化解有宰制權威的復活。二、經由價值主體的社會化，提昇個人的社會人格，加強互惠的公德意識，促進新舊社會的合理轉化，以避開工業社會人性疏離等問題。三、轉化宗教慈善救濟心理，建構現代福利社會，均衡社會利益與責任義務，進入或完成新的社會結構，取向於社會正義而展現出社會控制機能。

《天堂遊記》與《地獄遊記》呈現台灣鸞書與社會控制的關係，該鸞書卻在台灣社會的價值體系中顯得相當混亂，雖然鸞書含藏著社會價值與社會控制理念，構成一種明顯約定俗成的社會產物，標舉代天宣化，但在台灣傳統信仰上仍有帝王政治意味<sup>29</sup>。以代天宣化之名，接受天意來佈道於人，是屬於民間俚俗的鄉野巫術，可反映世俗文化的教化形態，卻承襲傳統社會化民俗的信念<sup>30</sup>，鸞書性質的內容偏重在民俗民德的宗教感化，卻反映出社會民眾現實利益的信仰心理。鄭志明認為其背後的成因頗為複雜，因長期位處一個文化霸權價值體系的壟斷與蒙騙下，虛構法統可以長期地顛倒是非，教育的思想體系長期為黨國意志控制，任憑社會的文化資源得以恣意行事，此情境造成社會價值與控制體系的脫序而呈現的失靈與混亂，是可以預見的。

傳統民間信仰的危機，因危機的轉化，遊走於霸權體系空隙之中絕地逢

---

<sup>29</sup>見鄭志明（1993），〈當今台灣鸞書的政教立場〉，《中國意識與宗教》，台北：台灣學生書局，頁二三五。

<sup>30</sup>見鄭志明（1993），〈台灣鸞堂與鸞書的社會教育功能〉，《台灣的鸞書》，台北：台灣學生書局，頁二四三。

生；卻位處喜憂參半態勢中，卻也充滿著危機，因此，傳統宗教危機正是台灣社會問題的共同肇因<sup>31</sup>。迎接一現代化多元的社會，奇蹟的是本土文化在民間之傳統宗教宣導下生根，保持住社會的文化傳統；危機是依舊受到霸權體制的宰制，缺乏理性發展空間，導致社會體質愈加惡化。換言之，傳統宗教是否已經不合時宜，這已不單是傳統宗教的問題，而是整個社會的問題，治本清源之道，宜在於樹立真正的自由平等，建立多元社會的共識與聯繫。

因此，傳統宗教關心的是聖境的證悟與生命的圓覺，此宗教意識是勝於世俗社會的體制問題；至於傳統宗教是否關懷人權與社會公義，應先從其宗教的終極關懷來探求其轉化生命的存在意義。這種生命存在的形式是否有助於俗世人權與社會正義的伸張，是可以從其整體的義理結構中追溯其可能存在的象徵價值，釐清宗教主觀經驗的行動規範與客觀實境。《天堂遊記》鸞書認為做一個修道的信眾必須從內修其身做起，建立其信仰與實踐的體系，其內修其身，絕非僅是獨善其身而已，而是包含著兼善天下的宗教理想。因此，《天堂遊記》中所論述的精神意涵不外乎以下列三點歸納，第一：以「知覺本源」的本體認知工夫，作為其成就宇宙造化秩序的根本條件。第二：減少欲望，啟覺眾生在於化掉人的外在慾望與貪念，挽救人心的頹風。第三：克制個人的慾望，以登無極，必須仰賴信眾的自覺。第四：個人的自覺即是宗教教化的力量，可以淨化人類的心靈，擴充宇宙的生機。因此，宗教的教化範圍僅限於道德教化於感化人心上，並非要宗教強出頭，作為宰制人間的治世工具。

---

<sup>31</sup>見鄭志明（1993），〈當今台灣鸞書的社會控制機能〉，《中國意識與宗教》，台北：台灣學生書店，頁二八。

## 二、宇宙淵源思想

對朱熹的上帝觀與天人關係論，李申在《中國儒教史》一書<sup>32</sup>中提出程頤的論點，認為天就是理。而天、理、上帝、鬼、神、乾，都是同實異名的概念。朱熹更忠實地繼承這樣的上帝觀。在《四書集注 八佾》中，朱熹一再指出：「天即理」。此外，在《孟子集注 梁惠王下》提到天的觀念-樂天與畏天：

天者，理而已矣。大之事小，小之事大，皆理知當然也。自然合理，故曰樂天。不敢違理，故曰畏天。

把天視為理，是朱熹上帝觀的基礎。

《天堂遊記》中對於「天」的宇宙思想概念，佛教、道教與民間信仰各有不同的說法。《天堂遊記》第九回〈遊玉虛宮聽元始天尊說法〉文中提到三教對於天的論點，筆者謹將概念略述：

### （一）民間信仰對於天的概念

從民間信仰來看，「天」的概念有十二重天。天仰上，地俯地。天本無窮無盡，上下皆是天，天初成時星球羅列，直到無極聖境之後才脫離宇宙星辰氣質，產生的聖境並賦予人格化的社會組織。將「天」以方位為分類，則有東天、西天、中天、北天、南天五天。

<sup>32</sup>李申（1999），〈朱熹的理學思想〉，《中國儒教史-下卷》，上海：人民出版社，頁三八五。

天以自然如鐘繞十二時計十二重在上，如同人的身體有十二重樓，十二重之上是無盡無極，所以應該稱為十三層天。而地的產生在地下，沈重至極還原而接天，所以以九重天稱之，由地上第一層上堆砌成石迄峰巒 丘陵 槁壤 卑濕 川澤 流沙 黃泉 沈淵 薄漑。薄漑薄如霧狀相薄於虛無之中，地球如蛋圓，故地上地下四周都是天。至於十二重天含有：太虛天、施化天、月輪天、遊道天、陽明天、列宿天、斗樞天、不動天、穹窿天、焰摩天、塊穿天(又名兜率天) 大羅天，其中以玉帝上管三十六天下轄七十二地。

《天堂遊記》第四回 遊太清宮聆聽-太上道祖說法 一文，提到天或上帝命名的由來，係以天居高位，天地因混沌，日月不分之際，無窮盡的仙佛真混元一氣，放無量毫光，運轉虛空，稱為「玄玄上人」，又稱「元始天王」，因位居至上，所以又稱「上帝」，民間宗教的上帝與西方上帝均是萬物的主宰者，又因《天堂遊記》中的上帝是萬物的始祖，故又稱為「天父、老母」，因不知其名，所以又稱「玄玄」；又因不知其原，故又稱「元始」，因為是大道的「元」，無名之「始」，表示宇宙萬物的開端。至於「三清」的形成來自於元始運轉既滿週圓，氣自然分散，故化三清<sup>33</sup>。三清的尊為分三，即玉清元始天尊、上清靈寶天尊、上清道德天尊。此外《天堂遊記》將玄、元、始三位一體，三清分化有形，清輕之氣上昇，子會開天，日月日月星現，三寶完成。我們不禁要思索開天闢地日月星辰的形成，在《天堂遊記》中提到是「三清」的傑作與功勞，所以其權力與地位崇高，是人類的主宰者，亦即所謂的「上帝」？此外，天尊與五老的關係為何？文中提到五老是天尊所化成的。「五老」為東華木公、西華金母、南華火精、北華水精、中華黃老，五老既成，而五行<sup>34</sup>全，重濁之氣下降，丑會地闢生。人類的起源來自玄玄上人造化天地，當

<sup>33</sup>三清大帝為玉清元始天尊、上清靈寶天尊、上清道德天尊。

<sup>34</sup>五行為金木水火土，五老為東華木公、西華金母、南華火精、北華水精、中華黃老構成五

時人種無，五位先定型世界形成，再命五老運化原靈下種，五老共推金母木公下凡主持原靈運化之事。

## （二）道教對於天的概念

《天堂遊記》中分別道教對於天的觀念，分為三十六天，均以大羅天為最高境界。三十六天包括一、大羅天。二、清微天。三、禹餘天。四、大赤天。五、賈尖天。六、梵度天。七、玉隆天。八、常融天。九、秀樂禁上天。十、翰寵妙成天。十一、淵通元洞天。十二、皓庭霄度天。十三、無極曇誓天。十四、上揲阮樂天。十五、無思江田天。十六、太黃翁重天。十七、始黃孝芒天。十八、顯定及風天。十九、太安皇崖天。二十、元載孔昇天。二十一、太煥極瑤天。二十二、玄明恭慶天。二十三、觀明端靜天。二十四、虛明堂曜天。二十五、竺落皇茄天。二十六、曜明宗飄天。二十七、玄明恭華天。二十八、赤明和陽天。二十九、太極濛翳天。三十、虛無平育天。三十一、七曜摩夷天。三十二、光明文舉天。三十三、玄胎平育天。三十四、清明何童天。三十五、太明玉完天。三十六、太皇黃曾天。

## （三）佛教對於天的概念

《天堂遊記》亦有提及佛教將天分為三界二十八天，但因該書為扶鸞善書，在校對與文獻上發生些許誤差在所難免。筆者以參考談錫永所著作《細說輪迴生死書》一文〈佛家的輪迴思想〉佐證《天堂遊記》對於三界二十八

天的詳細敘述：謹以表格呈現並後敘說明：

三界諸天總表			
三	界	天	名
欲界	1	四天王天	
	2	忉利天	
	3	夜摩天	
	4	兜率天	
	5	化樂天	
	6	他化自在天（摩醯首羅天，大自在天）	
色界	1	初禪三天 梵眾天 梵輔天 大梵天	
	2	二禪三天 少光天 無量光天 光音天	
	3	三禪三天 少淨天 無量淨天 偏淨天（淨居天）	
	4	四禪九天 無雲天 福生天 廣果天 無想天 無煩天 無熱天 善現天 善見天 色究竟天	
無色界	1	空無邊處	
	2	識無邊處	
	3	無所有處	

4 非想非非想處
----------

（本表摘自談錫永（1998），《細說輪迴生死書》一書〈佛家的輪迴思想〉一文，台北：全佛，頁二一四。）

佛教的二十八天，以「三界」（欲界、色界與無色界）區分。「欲界」為第一界，共有六天，第一層是四天王天，其次為忉利天、夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天（摩醯首羅天，大自在天）。「色界」居三界之中，分為初禪三天、二禪三天、三禪三天與四禪九天，色界又分為十八天，由初禪乃至四禪，逐漸上昇為初禪三天的梵眾天、梵輔天與大梵天，二禪三天又分三天為少光天、無量光天與光音天（據說人是從光音天而來，因吸地氣過重致無法飛行而在地球生存。）；三禪三天分別為少淨天、無量淨天與偏淨天（淨居天）；四禪九天由而上分別為無雲天、福生天、廣果天、無想天、無煩天、無熱天、善現天、善見天與色究竟天。最高界的「無色界」分四處，下而上的空無邊處、識無邊處、無所有處與非想非非想處，佛教的最高界為非想非非想處。

至於人類在佛教器世間中圍繞須彌山的有四大部洲，為南瞻部洲、東勝身洲（或譯為毘提訶洲）西牛貨洲（或譯瞿陀尼洲）與北俱盧洲，人類是居住在南瞻部洲，屬於四洲中福報最重之處，此洲因有佛法可聞，才有「金剛座」成就菩薩為正等正覺，餘三洲卻不能成就。因此「人身難得」之說，就是希冀人的福報大，勤修成佛的願望與功德也大。

### 三、天道思想淵源

中國文化的本質是天道，仁愛、禮義、德性、理念都是由天道中來<sup>35</sup>。  
五帝三王均以尊天、敬天、承天命而愛民，遵天道以育民，在《易經》觀卦  
彖辭：

觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教而天下服矣。

又《易經》賁卦彖辭：

觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。

大意为人文是自天文中而來，文化是從天道中得來。因此，《易經》乾卦象辭  
「天行健，君子以自強不息。」行健是天道，自強不息是人要效法天的進化  
原理。

儒家的天論，認為天是儒學的基本概念之一，儒學者無不談天，因此，  
儒家對於天的概念有多重涵義。天論可保佑有德、否定並懲罰惡人，是殷周  
宗教有神論天命觀念的最重要支撐點之一，儒家的天命論是相應天的主宰意  
義而建立的理論，它是對殷周時期宗教有神論的天命觀念的繼承。儒家文明  
的基本特點<sup>36</sup>體現在人與自然、人與人、現實與超越三種關係之上，它們都是  
在儒家思想影響下形成的。然而，在人性的自覺下，人畢竟不能完全聽命於  
天，人應為所當為，不要理會是否得到天的許可；先決是人必須為自己的行  
為負責任。

<sup>35</sup>見周長耀（1993），〈序〉，《敬天探源》，台北：世紀書局，頁八。

<sup>36</sup>馬振鋒，徐遠和，鄭家棟等著（1999），〈儒家文明的基本特點〉，《儒家文明》，北京：中國社會科學出版社，頁一七。

來自殷、周天命觀念中，天是有意志、有喜怒哀樂等情感、能賞罰善惡的神，自然界與人世間的一切都由天支配。殷周時期的天命觀念是強調人們一切都聽命於天，行德於民，是為了取悅於天，以求得天的庇祐，因此，對於天界科層組織設立具有懲戒揚善的概念。因此，儒家的天命論則只是將人力所不及的事物委之於天命<sup>37</sup>，孔子敬天、畏天、崇天，而重視天命，進而影響中國人對於天的敬重與崇拜，富有神聖不可侵犯的尊重與敬畏，因此天道與人道具有相互對應性，儒家思想以仁義為經，以禮樂為緯，而仁義禮樂又出自於天道，自古以來儒墨道陰陽各家，皆信天而敬天，例如孟子對於心人性的修養，以事天為目的；墨子的天人合一之理，認為天有神靈意志，兼愛之說，係承天志普愛而來，視天如父，民如子，父親普愛孩子，為人子弟者，應昆弟兼愛；陰陽家認為天是支配人生的原動力，更主張敬天、順天，人世間一切動態，都是天意的安排，因此富有順天的宿命觀念；道家認為皇天上帝為造物主宰者，是宇宙的創造者，宇宙是生生不息，無窮盡亦無始無終，天德無私，故能長久，並認為無為虛靜是上帝的聖功，「人法地，地法天天法道，道法自然」，因人道有窮，而自然之道（天道）卻是無窮盡；又老子「天之道，損有餘而補不足」，可見天道是博愛、平等、無私，創造生命的機能，物質的元素以及人心的良知，都不是人所創造出來非人力所及，因此，天與帝王的關係是「帝王之配德天地」，古人欲曉明大道之理，必須先明天而道德次之，依循道德已明，而仁義次之，……乃至是非已明，而賞罰次之，「天道」已成為人道所遵循的法則。因此道家主張順應自然無為之道，這就是儒家所謂的「天道」。

鸞書《天堂遊記》中的天堂觀念，具有天道的觀念與天神信仰崇拜；嚴

---

<sup>37</sup>見馬振鋒，徐遠和，鄭家棟等著（1999），〈儒家文明的基本特點〉，《儒家文明》，北京：中國社會科學出版社，頁一八。

格區分，天道的觀念與天神信仰崇拜不同。唐君毅先生在所著〈論中國原始宗教信仰與儒家天道觀之關係兼釋中國哲學之起源〉一文裡指出中國的天道觀念已擺脫了天神信仰，其中有四個不合理的成分，成為哲學智慧的道德意識。此四個成分為：一、在原始的天神信仰中，恆視天神為擬人的人格，而想像之為能動作、言語、發命令之一實際存在的大人，此為天神的人格性。二、為以天神存在於吾人之心以外，吾人之心雖可與通，而其本身終為超越於吾心者，此為天神的外在性。三、為人對天神有各種現實的希求與願望，也將我之慾望反映於天神，以天神唯有欲者，於是對之作交易式的祭祀與犧牲，此為天人相對而有欲性。四、為以人外在之禍福，如貧賤富貴死生利害皆原於天神對吾人的賞罰，天神的賞善罰惡唯表現於人所實受之外的禍福，此為外在禍福與內在善惡的不相離性<sup>38</sup>。因此，唐先生的天道觀念下與天神信仰是有差別的。筆者認為不論中國人之天道觀念或天神信仰，均將天神視為擬人的人格神，除天神存在人心之外且將我的慾望反映並與天神相對應，以及天神主宰吾人的賞罰，其與個人外在禍福與內在心的善惡不相離觀念，因此，由天道觀念延伸發展出道德理性觀念之儒家道德文明，與流傳下來的民間宗教之天神信仰，應該是有所區別。

### 第三節 《天堂遊記》生死觀

《天堂遊記》下的生死觀，是如何給予天堂觀念定義。在中國先秦思想

<sup>38</sup>轉錄於鄭志明（1998），《儒學的現世性與宗教性》，〈儒學的現世性與宗教性〉，台北：南華管理學院，頁一九。註解 24。唐君毅，〈宗教信仰與現代中國文化〉原發表於民主評論第七卷二十二期（一九五六年十一月），收入《中國人文精神之發展》，頁三六三。

對於人性論的看法，以人性觀念下的天堂認知，強調原靈即本心的重要，且人性論受之儒道影響及至佛教的經過與脈絡，是如何達到具體實踐的工夫，再談到人的修養問題；另生死觀在人性論觀念下之現實社會生活中所面臨到的問題為何？其次、善惡果報對於日常行為產生的作用；以及天堂信仰所反映的社會現象，鸞堂何以提供此特殊的觀念，所產生的社會現象具有何種教化上的意義，再以《天堂遊記》鸞書下的生死觀對於民眾產生的價值、意義與教化功能之影響表達。

## 一、天堂生死觀

《天堂遊記》下所意涵的生死觀念為何。讓我們先瞭了解何謂生死觀？生死觀是指生死價值觀與態度，是一種文化現象的價值傳播，包括生命的價值、生死態度與個體與群體如何看待生死。《天堂遊記》下之天堂信仰的歷史傳承，在生死觀上含有古代天命的觀念，而佛教、道教與民間信仰是如何看待天堂？至於，天堂的終極追尋，已成為宇宙思想或天道思想探討的議題。古代天命思想觀念下的生死觀，是如何看待生死？可從殷民族說起。從殷朝出土的甲骨文字，大部分叫做「卜辭」<sup>39</sup>，以記載殷民族宗教思想紀錄為主，他們對於任何事情都先決於卜，詢問天帝的意旨，例如「帝命多雨」之卜辭，中國因實行帝制，天帝遂成為殷民族尊奉為最高的神明，因為天地萬物都由「天帝」掌管，祭祀成為殷民族的大事。以鸞書《天堂遊記》之宗教宗旨與人的活動之間相互產生之意義與目的上觀察，宗教的特色為群體在道德規範

---

<sup>39</sup>見楊紹南（1969），〈中國古代的唯一神教〉，《宗教哲學概論》，台北：台灣商務印書館，頁八六。

下從事的宗教團體活動，其最大的功能在於神聖性並與超自然力量溝通，因為人們畏懼死亡，害怕遭遇不測甚至祈求能功名及第光耀門楣，不過主要功能仍然是福祿壽更能消災解厄；同時宗教意義所賦予的生死觀，會對於人的本質與習性的薰染，因接受群體性的社會化改造力量而改變宗教信仰與生死態度。由民間宗教崇拜多神信仰的面向觀之，宗教信仰之個人會由群體裡透過宗教儀式與宗教經驗，達成集體性共同目標與願望，進而對於生死態度與行為均受到群體所影響，筆者嘗試從三方面來了解不同宗教信仰將產生不同的生死態度，以民間信仰的生死觀、佛教的生死觀與道教的生死觀為例。

### （一）民間信仰如何看待生死

民間信仰仍然遵循儒家思想，行事參雜道家作風，傳承民俗文化代代相傳。孔子認為宇宙不斷的運轉，時間無休止的流逝，歷史就像永恆的巨流，不停地奔馳，誠如孔子在川上嘆道：「逝者如斯夫，不舍晝夜。」他相信文化的累積與傳承必然造成歷史的進步此為孔子變易的歷史觀，與儒家體認到歷史的變動，在《易》傳十翼有更周全的發揮。《易》傳的宇宙觀認為「太極」是宇宙的根本整體，「太極」生「兩儀」，就是陰與陽或剛柔並濟，透過兩儀的相互對立與中和，宇宙萬物一切都在運動和變化之中。

相關生死觀的議題，令人省思到人為什麼會懼怕死亡？即俗語所謂的「懼死」。因不瞭解死亡，才會對死亡產生恐懼，自古以來宗教、哲學、心理或精神分析學均思索此類問題者為數不少。例如日本上智大學教授「死學」的阿爾芳 德肯教授所著《思死》一書中<sup>40</sup>，對於「懼死」的理由舉出九個

<sup>40</sup>見黃文雄（1993），〈驚死的收驚學〉，《台灣人的價值觀》，台北：前衛出版社，頁一九五。

理由：

(一)苦痛的恐怖 - 指有肉體的、精神的、社會的、靈魂的苦痛。(二)孤獨的恐怖。(三)不愉快體驗的恐怖。(四)成為家族與社會負擔的恐怖。(五)面臨未知世界的不安。(六)對人生不安所結合對死的不安。(七)對留下人生所未完成的使命或事業的不安。(八)自我消滅的不安。(九)對死後審判或刑罰的不安。

探其因中國人懼死的歷史條件主要來自世俗化的漢文化。因為台灣民間信仰深受道教生死觀影響，特別強調「生」的慾望，將「不死」概念視為終極目標，不死的思想來自莊子中的至人、真人所演化出來的道教神仙思想。在潛意識中希望自己長生不老，因此在深層心理中產生死亡的恐懼、不安與煩惱，進而「懼死」。其實「懼死」也是學習而來的，此與傳統文化與價值所傳承的生死觀念與態度有關。

此外，宗教信仰之教義也會影響個人之生死觀。人有不死的願望，人才懼死，「懼死」的核心是害怕自己已經不存在這個世界，認為死是存在與生的崩潰，因此驚死是恐懼於面對「生的危機」，此又與責任義務有關，可成為拒絕負責的最好藉口。此外，相信來世的人，深信死後有天堂與地獄的人也會害怕死亡，除了懼怕世上的永生希望被抹滅外，更深怕死後報應，因不能善報上天堂，更恐懼下地獄遭受地獄的嚴刑峻罰。

## (二) 佛教的生死觀

宗教不能真正脫離世俗而存在，佛教也不例外。中國古代思想中原有超

越的理想世界（稱為彼世）與現實的世界（稱為此世），此兩個世界是一種不即不離的關係，可稱為「內在超越」，這是中國思想的重要特徵之一。道家的神仙觀念如方內或方外之別，從先秦的絕世離俗性格轉變為秦漢之後「一人成仙，雞犬升天」之出世觀念頗為興盛。

佛教來自印度教，最遲在兩漢末期已經傳入中國，因魏晉南北朝以來中國大亂，佛教趁虛而入，征服了中國上層思想界，因而也逐漸主宰了中國民間文化觀念，所以在魏晉南北朝之後起了很大的變化，為順應地區文化與社會變遷，佛教與當時的中國社會變動發生密切的關係：原始印度教是一種極端出世型的宗教，把彼世看成絕對負面而捨棄之；佛教雖是極端出世型的宗教卻能與中國人間性的文化打成一片，期間自然會經過複雜的轉化過程，除參透中國文化，基本上在佛教之教義上亦力圖改變以適應新環境中的成長與發展，因此佛教為適應中國式文化特色採以儒道互通的出世觀念與精神位居主導地位。當人生最後的精神歸宿與生死觀念之決定，自魏晉至隋唐約七八百年時期的中國人因無法歸於釋，即歸於道。因此，余英時在所著作《中國近代宗教倫理與商人精神》一書上篇〈中國宗教的入世轉向〉一文，對於佛教從出世轉化為入世的變化來自唐代中國佛教的變化<sup>41</sup>，不過，佛教的生死觀仍以「涅槃」與解脫，奉為至高圭臬。

### （三）道教的生死觀

道教強調生命的本質，生命的本質是順其自然，「死而不亡」的中心仍然是欲使人復歸於「道」。「道」的本源是「一」，是形而上的本體，成為萬物

<sup>41</sup>見余英時(1987)，〈中國宗教的入世轉向〉《中國近代宗教倫理與商人精神》，台北：聯經，頁一六至一七。

產生的根源。《老子》第四十二章〈道生一〉文中描述宇宙化育，先形成混然一氣，一氣形成陰陽二氣作用，再與陰陽調和之氣的三，助成萬物的變化<sup>42</sup>：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。

道的生生不息，一是混沌不分的元氣，二是對立且統一的陰陽，三是陰陽二氣相互滲透相交的過程，而生萬物。反觀世間萬物，不正是呈現陰陽兩極的表現，如果調和則萬物滋潤，風調雨順，例如日月星辰河川都是以陰陽來相對照，強調彼此之間的相生相息關係。

因此，生與死亦反映之上，道家希望透過各種途徑，隨順外物，順其大自然賦予的生命時限，學習死亡的不動之心，這種「死而不亡」的觀念屬於精神上的超越不死，而非肉體上的死亡。道教在生死意義上對於天堂觀念的主張，認為個人應逍遙於生死之外，在心理與精神上的超越與提昇，並主張「齊生死」與「超生死」，因此常見「神」或「遊」的寓意，實則是道教仙人的「白日飛天」觀念，想像天堂的無拘無束，超越沈重的肉體，羽化成仙，指的是逍遙自在，身與心的自由無阻。此與西方觀念中長翅膀的天使住在遙遠的天國（天堂），來去自如，純淨善良心地與的安詳的境地是不謀而合的，因此，天堂觀念最主要的冀望仍是希望可以「生命不死」。

## 二、建構宇宙論

古代天文學家的宇宙觀所呈現的自然，是萬物規律運作的實體，沒有超

---

<sup>42</sup>見吳怡(1994)，〈第四十二章-道生一〉，《新譯老子解義》，台北：三民，頁二八四至二八五。

自然的神靈控制，完全以「秩序」結合為一，因為自然的「天」是有秩序的，所以人可以運用智慧去探索並了解這種秩序<sup>43</sup>。鸞書的神道設教是由原始宗教昇華而成的人文精神，人之所以為人的價值之顯現，就其基本情懷皆是有神論者<sup>44</sup>，而人文精神之最高價值實體為「天」，雖然儒家將天導向於形上的宇宙秩序，但是作為生命根源的崇高價值依舊不變。民間宗教卻將天還原為人格神，在其本質上與儒家無限價值的「天」，同樣都肯定天進入個人生命的普遍性與啟發性，是破除限定的無限性之性格，個體生命經由自己的努力，可以無窮地向上，當下呈現出道德自身的無限性擴充，在尊重生命向上提昇，並肯定心性的作主價值。

天堂觀念下的宇宙論是繼承古代天命觀念與天堂的終極追尋。呂理政對於宇宙觀的看法，在所著《天、人、社會-試論中國傳統的宇宙認知模型》一書中提到：先秦時代，中國文化中對於宇宙認知有四種主要思考方式，由神話與巫術的思考方式，顯現一個有意志與具有神靈的「天」，人可以藉由巫師以儀式溝通天人；從其中可以了解以天、人、社會三個關係範疇而言，人一方面不能從社會中孤立出來，而且也必須與自然（天）共處，三者結合成為一個「和諧」的整體<sup>45</sup>。道家莊子的哲學中，人與自然的關係，並不處於對立的分割狀態，而是構成一個和諧的整體世界，道家相信「自然」之所以能致此者，辨識宇宙有一種「自然和諧」存在，萬物一切有其周而不殆的軌道運行，因此我們只要隨遇而安，因循順應，便可得到美好圓滿的結果。換言之，在天、人與社會三者的關係之中，儒家仍以「社會」為核心，將「天」視為

---

<sup>43</sup> 見呂理政（1990），〈多重的宇宙認知〉，《天、人、社會-試論中國傳統的宇宙認知模型》，台北：中央研究院民族學研究所，頁一七。

<sup>44</sup> 見鄭志明（1990），〈台灣民間鸞書的神道設教〉，《宗教與文化》，台北：台灣學生書局，頁二。

<sup>45</sup> 見呂理政（1990），〈多重的宇宙認知〉，《天、人、社會-試論中國傳統的宇宙認知模型》，台北：中央研究院民族學研究所，頁二。

社會道德的宇宙化，「人」則是社會道德制約中，以追求人格之完美。

我們經常說的「天」的事實上即是「理」的表現<sup>46</sup>，歷史天地之理，便是從這種不容違阻的歷史之勢中產生：「順必然之勢者，理也。」古代對於科學的探索，顯現「天」為萬物規律運作的實體，沒有神靈只有秩序，而人可以運用智慧去了解這個秩序（知天）；儒家思想基本上視「天」為自然與自動運行的力量，但不探索具體的自然現象，而集中心力去研究人的「社會」；道家對於「天」的哲學思辨，將天解釋為本然自有的自然之道，人以順應自然為處世原則。然而，儒宗神教對於天命與人性常是耳提面命的。因此我們結果將天視為一種道德力量尤以闡揚禮為天理的具體條文，認為人道遵循天理而行，人的生活以天地之道為規律。天地之道為天理，因此，人的生活便以禮為規範<sup>47</sup>。

又如墨子的「天」，常是主宰的天<sup>48</sup>，「昊天」、「皇天」、「帝」與「上帝」等名稱各異，在實質上指的是有理智，有位格且為「至上神」，因此一般對於天與帝的辨別，天指的是至高無上；帝具有位格，常指最高位統治者統轄與主宰一切。先民崇拜天且歌頌天的偉大，可以從以下略知，例如：在易經乾卦「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」又易經繫辭「天生神物，聖人則之。」又如禮記「萬物本乎天，人本乎祖。」可以證明「天」是至上神，是創造天地萬物的唯一主宰者；其次，天是理智而全知的，例如尚書「惟天聰明」。此外，天是至上神，無所不在，眷顧一切，例如詩經「明明上天，照臨下土」，論語「死生有命，富貴在天」，均以天為最高宰制者；其中最重要「天」的職

<sup>46</sup>見林載爵（1982），〈天道變易，世運終始-歷史思想中的發展觀念〉，《天道與人道》，台北：聯經，頁二十三。

<sup>47</sup>見羅光（1991），〈生活〉，《儒家形上學》，台北：台灣學生書局，頁二三四。

<sup>48</sup>見楊紹南（1969），〈中國古代的唯一神教〉，《宗教哲學概論》，台北：台灣商務印書館，頁八六。

責除至上神之外，仍是具有意志且能夠賞善罰惡之威德，例如書經「天命有德」、「天討有罪」，又書經「上帝不常，作善者，降之百祥，作不善者，降之百殃。」，上述人對於天的威德令人敬畏，標榜人道應遵行天道而行，如有逆倒而行，恐會遭遇不測與天的譴責，因此天的至高無上且具有意志能夠賞善罰惡的威德，自然與《天堂遊記》之中的天所要求的教化人心不謀而合。

至於宇宙如何開始與如何形成的，則不是重要的問題，在《易經》〈繫辭〉：「生生之為易」，又《大學》：「苟日新，日日新，又日新」，該思想基調是強調宇宙不斷創化的過程。生命是生死交替，生生不息，且生命是一條長河，循著宇宙生生不息的道理，以歷史發展的意義，透過「相反相成」或「相生相剋」，一切「變化」與「換代」均因宇宙永遠連續著新陳代謝，新的力量係從舊的事物中產生；新事物早在舊事物中萌芽。如此生、動、變、新是《易》傳宇宙觀的主要內容。因為儒家對於不適時變就是鄙儒，正表現了歷史發展正如江河之流，人若不能掌握時間的流變，就像楚人刻船求劍<sup>49</sup>，愚不可及。明末大儒王船之肯定「天地之德不易，天地之化日新」的道理，歷史長河時刻在變異流動，如同人身之爪髮肌肉，天天在新陳代謝。王船山先生甚至認為「守其故物而不能日新，雖其未消，亦槁而死」。因為他認為「道之所行者時也，時所承者變也，道因時而萬殊也。」因此，他常提到「趨時更新」與「順時中權」<sup>50</sup>等觀念，所以萬世之立法是不存在的。在王船山的歷史哲學中，「時勢」的理解是非常重要的部分。所謂「勢」就是「順而不逆之謂也，從高趨卑，從大包小，不容違阻之謂也。」

<sup>49</sup>見《呂氏春秋》之〈察今篇〉：「楚人有涉江者，其劍自舟中墜於水，遽契其舟曰，是吾劍之所從墜。舟止，從其所契者，入水求之。」然而，「舟已行矣，而劍不行，求劍若此，不亦惑乎。」舉了例子說明楚人不懂時間之變，情勢亦變。

<sup>50</sup>見王船山，《宋論》，卷一。

呂理政<sup>51</sup>對於儒家思想的倫理社會提出了見的。呂先生認為春秋以前，「天」被視為一個人格化的最高力量，指導人世與自然界的事務，操賞罰大權；到了春秋戰國時代，知識界趨向世俗化，開始傾向將「天」視為一個非人格且自然的，自動運行的力量。以孔孟為代表早期儒家，就是其中之一。而孔孟以下發展出來的儒家思想，在兩漢以降的中國社會政治結構中，始終居於支配的地位，例如孔子對於「自然」天的看法，見於《論語 陽貨篇》：「天何言哉？四時行為，百物生焉，天何言哉？」即是將天視為自然現象即萬物流行的自發存在。呂理政認為，實際上，儒家是一種重視今生與關懷社會的學說，將「天」視為一種道德力量，是一種人類道德心的宇宙化。因此，儒家認為以宇宙為經緯，他們所謂的「道」，主要意思是指人世社會裡理想的境界；儒家未將個人與社會的人分開，也未曾將社會的人從整個的自然界分開，因此，儒家始終與社會中的人共生共存。

道家思想自然之道，道家為自春秋戰國以來，知識界對於「天」的哲學思辯影響後世無遠弗屆。例如老子的道德經，其次是莊子，後世所論及的道家，仍以老莊為宗。老子所謂的道，不是社會依循的人道，而是宇宙運行的天道，或謂自然法則。換言之，老子的一貫中心觀念是「尊天黜人」<sup>52</sup>。《老子道德經》中尊崇本然自有的自然之道，因此，其處世之方則是順應自然之道的哲學思想。在《老子道德經》二十五章〈有物混成〉：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改。周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。……人法地，地法人，天法道，道法

<sup>51</sup> 呂理政 (1990), 〈多重的宇宙認知〉, 《天、人、社會 - 試論中國傳統的宇宙認知模型》, 台北: 中央研究院民族學研究所, 頁一七。

<sup>52</sup> 尊天黜人, 係指崇尚自然與厭黜人工。

自然。

宇宙間有一個生化的本體，似有若無，卻與我們息息相關，所以它是「有」「無」的「混成」；而莊子的「自然」，喻示著人性的自由伸展與人格的充分發展，不以一己之意欲強行施諸於他人，是以，莊子的自然哲學係以人類為本位，將生命價值灌注於外在的自然。

此外，《太平經》的神學理論概述如：關於宇宙萬物生成的元氣說，《太平經》認為「天地開闢貴本根，乃氣之元也」。元氣是開闢萬物生成的根本。元氣如何生成萬物？《太平經》：

元氣恍惚自然，共凝成一，名為天也；分而生陰而成地，名為二也；因為上天下地，陰陽相合施生人，名為三也。三統共生長養萬物名為財。<sup>53</sup>

意即，元氣是宇宙構成的原初物質，是「恍惚自然」，凝而成天，分而成地，陰陽相合成人，天地共生萬物。因此，《太平經》也引進了陰陽說<sup>54</sup>，此與《天堂遊記》中提到宇宙天地的生成頗為雷同。

### 三、建構人性論

人性觀念下的天堂認知所展現原靈即本心為人類的生存價值與意義，在《天堂遊記》內容中牽涉到儒家性與天道的觀念，原本是學術的價值理念，

<sup>53</sup>見《太平經合校》，頁三 五。

<sup>54</sup>見馮佐哲，李富華（1994），《中國民間宗教史》，台北：文津，頁二五。

但在鸞書《靈隱明道心燈》中則將性、理、道、神合而為一，要人修功積德，方能轉識成智，轉煩惱為菩提，此即超出三界之外的境界。儒道釋三教的共同內容為「諸惡莫作，眾善奉行」，其最後結論的神是一樣的，僅是名稱不同而已，其均是以人性論作基礎，卻未有人性論的道德判斷，而是強調尊神的多種面貌，宗教信仰雖有異，但仍是以「心」啟信，此處之「心」是指心性。鄭志明在《中國意識與宗教》一書之〈台灣民間鸞書的神道設教〉一文中對台灣民間鸞書含藏在民間宗教對於境界的解釋，認為鸞書大多不會超出儒道釋三教的義理範疇，而其具象化、平淺化的通俗性詮釋，則是將三教的理念以另外語言或象徵的型式，傳達給予一般世俗老百姓，因此三教的雜揉，會通成為民間通俗的宗教意識，已成事實<sup>55</sup>。中國人由於深信價值之源內在於「人心」，都是以自我的認識與控制為努力的主要目的，因此，中國傳統社會中的個人比較具有心理的平衡與穩定。

漢初，儒家已進入人的本體意義，認為人為氣所成，氣的結合而成人性，人性依照天理而定，《中庸》第一章開宗明義，對於天命提到「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的意義；此外，《大學》第一章「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」認為人生活的規範是人性。基於人性是人的天理；因此，宋朝理學便以天、命、性、理在意義上大相逕庭。明德為顯揚人性，實踐於人的日常生活上，都會將人性顯現出來，因此，行住坐臥間事事使人看出人性的天理，法天的原則，是由守禮進為率性。本文討論的人性論是從原靈即本心方向做探討，分從佛教與道教兩個觀點均從「心」做出發點做討論。一為以佛教的「心體空無」的觀點。二為以道教的「玄」、「道」、「一」的觀點。

<sup>55</sup> 見鄭志明（1993），〈當今鸞書的政教立場〉，《中國意識與宗教》，台北：台灣學生書局，頁二一。

### (一) 以佛教的「心體空無」的觀點：

《天堂遊記》認為修道者是接近眾生，不是遠離眾生，成道者發宏願為度化眾生，從使光輝，元會混沌。依儒道釋三家之法，對於眾生所教與需要對症下藥，其最終目標在於「止於至善」、「超凡入聖」、「身心俱滅，入於空性」。

佛教主張「心為本」、「心為性」、「心為寂空」、「無執為心」等觀念。基本上心的涵義，指主體意識、虛靜自然的心理狀態，為萬物的本體。東晉佛教思想家郝超（約 331-373）《奉法要》：

經云：心作天，心作人，心作地獄，心作畜生，乃至得道者，亦心也。...  
是以行道之人，每慎獨於心，防微慮始，以至理為城池。常領以御末，不以事形未著，而輕起心念。

心是三界（欲界、色界、無色界）、五道（天、人、畜生、惡鬼、地獄）的本原，也是得道成佛的根本。

尼洹經云：「心識靜休，則不死不生。」

心為種本，行為其地，報為結實，猶如種植，各以其類，時至而生，弗可遏也。認為心是種子，遷流造做就是土壤，因果報應就是必然的結果。因此，這裡的心包含萬物本體的涵義，包含因緣果報的結果。

西晉支愨度（生卒年不詳）力倡「無心宗」，是當時般若學六家七宗之一。心無宗倡心無義，《肇論疏》所謂的心：

心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。謂經中言空者，但於物上不起執心，故言其空。然物是有，不曾無也。

心無就是從主觀上摒棄外物的干擾，所以，心不執著於外物，外物本身並不是空的，這就是空心不空色，萬物唯心造的道理。由於心無宗沒有論證外物是虛無的，在大乘佛教看來是不徹底，所以受到僧肇的批判。

東晉般若學本無派的慧遠（334-416）《與羅什法師書》：

負荷大法者，必以無執為心；會友以仁者，使功不自己。

認為心的功用就是不執著於外物。他還奉行息心妄念、心往西方、觀想念佛的所謂念佛三昧，作為往生淨土、超脫輪迴的修持方法。因此，心無宗、本無宗都認為心就是主體意識對於外界影響的排除、不執著，也就是虛靜自然的心理狀態<sup>56</sup>，所謂萬物唯心造就是這個道理。

## （二）以道教的「玄」、「道」、「一」對於心的闡釋

《老子》中的「玄」，本來是先秦道家用以描述「道」的代用語。

---

<sup>56</sup>見張立文（1996），〈魏晉南北朝時期心的思想〉，《心》，台北：七略，頁一三 至一三一。

玄又玄，眾妙之門。

玄德深德，遠矣。

在《天堂遊記》第十五回 四遊東華宮參觀眾生原靈花樹 一文提到，玄玄合氣及一合相的道理：

帝君：「八仙的道果已和玄玄道祖氣相合，即佛說：【一合相】。」

心不執著於萬物，不會為萬物所困擾。在《老子想爾注》對於玄的解釋：「玄，天也。古之仙士能守微妙，與天相通。」又將「玄」視為宇宙的本原實體，葛洪為建構道教理論體系，認為「玄」是無所不在，無所不有，無所不為，無所不能。此外，「一」原先也是先秦道家的重要概念。葛洪在《抱朴子內篇·地真》中說：

道起於一，其貴無偶，各居一處，以像天地人，故曰「三一」也。天得一以清，地得一以寧，人得一以生，神得一以靈。……春得一以發，夏得一以長，秋得一以收，冬得一以藏。

表面上，葛洪是在簡單地重複先秦道家的理論，實際上卻與後者有本質上的不同。因為「道家主無，而道教主有，故道家貴無生，而道教貴長生。」此為在「一」上反映尤其突出。

至於，儒道會通彼此含有雜糅觀念，如果要細分，葛洪對於儒道比較談與調和性的論點，葛洪在《抱朴子內篇·塞難》論述了儒道兩者的難易差異：

儒者，易中之難也；道者，難中之易也。……出無慶弔之望，入無瞻視之責，不勞神於七經，……，無為無慮，不怵不悌，此為道家之易也，所謂難中易矣。夫儒者所修，皆憲章成事，出處有則，語默隨時，師則循比屋而可求，書則因解注以釋疑，此儒者之易也。……德行積於衡巷，忠貞盡於事君，……，一事不知，則所為不通，片言不正，則褒貶不分，舉趾為世人之所則，動唇為天下之所傳，此儒家之難也，所謂易中之難矣。

此為知易行難的概念，而以儒道二者間的差異論之，葛洪認為：

仲尼，儒者之聖也；老子，得道之聖也，儒教近而易見，故宗之者眾焉；……儒者，大淳之流也。三皇以往，道治也；帝王以來，儒教也。……夫升降俯仰之教，……經世濟俗之略，儒者之所務也。……儒者祭祀以祈福，而道者履正以禳邪。儒者所愛者，勢利也，道家之所寶者，無欲也。儒者汲汲於名利，而道家抱一以獨善。儒者所講者，相研之簿領也。道家所習者，遣情之教戒也。<sup>57</sup>

文中葛洪對於儒家與道家之間的區別，以兩種學說修習難易予以說明。同時葛洪在《抱朴子 塞難篇》中認為，天形成的，因此人的生命長短取決於各自的星辰。天地雖然包含著萬物，但是萬物不是天地所造設的，所以壽命長短並不取決天地，而在於命運星，而長壽與否卻與聖人無關。在此，葛洪的觀點卻與《天堂遊記》受天宰制與聖人

<sup>57</sup>見葛洪《抱朴子 明本篇》。

之道強調修道的觀念相違甚遠。

綜觀前言，儒家與道家之分野，儒道是相互競合的關係，為此，葛洪將儒道做了一番比較：一是孔子為儒家之聖，老子為道家之聖；二是儒學淺近易見，道旨幽微玄遠；三是孔子重道德仁義，能產生移風易俗社會效果；道家重規律，能施行不言之教化；四是儒家歷史短，道家歷史長，換言之，兩家各有所長，可以擷長補短，但都不可偏廢。因此，從儒道會通雜揉觀察，《天堂遊記》與《地獄遊記》正採擷精華，圓融自在的解釋儒道的禮儀與超越性格；如果以儒道兩家的難易程度看待，抱朴子認為，兩者各有難易：「道家」難在清心寡俗，超世脫俗，易在無牽無掛，毋須為名利奔走；而「儒家」因循守舊，述不作是其易，要博學群覽，要涵養高深是其難。

簡言之，「道家」是萬象萬類的源頭，「儒家」是最淳樸時代的支流。如以歷史淵源探究，在三皇五帝<sup>58</sup>時代以前，是用道家學說來治理的，有了帝王以後，則是需要儒教來教化大眾，鸞書型態的《天堂遊記》書籍就是處在社會變遷中順應時代潮流而紮根。中國思想的發展，是徹底以人為中心，總要把一切東西都消化在人的身上，從人的身上再向外開展。自古以來天命的觀念是從原始宗教承傳下來的觀念，因為天命主要以吉凶與歷年<sup>59</sup>為主，孔子的五十而知天命，事實上是對於人的生命內在所蘊含的道德性格之全部呈露，人性所蘊含的道德性，將會對人的生命給予最基本的規定，而成為人之以為的性，換言之，成為道德性的人性，此為天命與性的合一思想，因此天道與性的關係，是維繫在「性由天所命」的關係上，天命於人，在於人之所以為人之性，因此在人性觀念下的天堂認知，強調原靈即本心，心的重要與務實，

<sup>58</sup>三皇五帝：見《尚書》。係指伏羲、神農、黃帝為三皇時代；少昊、顓頊、高辛、唐堯、虞舜為五帝時代。

<sup>59</sup>「歷年」之「歷」為政權的長短，「年」是年命的長短。見徐復觀（1969），〈從命到性—中庸的性命思想〉《中國人性論史》，台北：台灣商務印書，頁一一六。

與「天命之謂性」相互對應。

#### 四、社會現象

在《天堂遊記》鸞書中特別遵循儒家的三綱五常之倫理禮節行事，依儒家的說法，社會是人群的組合，以「倫理」為社會整合的力量，而維繫社會的主要支柱亦為「倫理」。「倫」即「淪」也，表示以個人為中心的同心圓水波紋的人際關係，而「理」就是制約這些關係的規範。<sup>60</sup>社會關係必須制訂一套規範加予制約人性惡習作為，實踐早期儒家的宇宙意識，是以社會為中心的架構，「順天應人」的社會，是一個講求人際關係及其規範的倫理社會。

趨吉避凶是人之常情，人類更是期盼死後能夠魂歸西方，到天堂享樂與修行。天上的繁華與綺麗風光令人嚮往，在《天堂遊記》善書中更以報導天堂無憂無慮之享樂狀況，指引並闡揚道德上實踐和宗教上的修鍊，朝向西方極樂世界修行，因為天堂境界的產生強調以心性的修持，屬於純粹道德上的教訓為主，為實現中庸之道，須從「道與教」著手。

天堂信仰下所反映的社會現象是解脫與不死。在中國的基層社會裡生命的紓解與永生的渴望，一直是人民心靈深處的理想與願望，追尋一種自我滿足的情境，安頓天堂諸神的威德與不死的存在想法，尤在民間渴望長生不死的信仰意念下，傳統民間信仰正逢時代流行，以彌補儒家教化的不足；鸞書正一般投合於鄉民的信仰理念，也極為關心「了脫生死」的意義，亦即是追求修道與解脫之道。所謂「解脫」一詞包含兩個意義，一為肉體苦難的解除，一為精神極樂的長存。肉體的苦難包括身軀之苦與輪迴之苦，在《無極瑤訊》

---

<sup>60</sup>見呂理政（1990），〈多重的宇宙認知〉，《天、人、社會》，台北：中央研究院民族學研究所，頁一七至一八。

中提到人類有五劫，即生老病死苦。只要以個人立身向善的修道工夫，外則造功立德，內則煉性修心，自然能減輕五劫罹難之苦。此外，修道人所修之功德是要解脫輪迴報應，只要守之本分，遵行八德三綱，平常行善功，喚醒世人向善導行，一旦功德圓滿，即可自解脫玄化脫於六道輪迴。因此，以道德的工夫，使人從物體的有限性中轉出生命的永恆存在，此即為民間所謂解脫的方式。

中國人堅信天道的公平正義，在中國信仰上創設了一套對於世人的懲惡揚善制衡與裁判的機構，因此產生了一套天界科層制度系統。蕭登福在《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》<sup>61</sup>一書中提出天界的考核機關-三官九署百二十曹的說明。以道教的天界來說，區分三清（大羅）九天（九玄三十六天）三界（三十二天）等境界，高低層次不同。天神位階分聖（玉清）真（上清）仙（太清以下）三級。三清有九階二十七品。三界有九宮位及十解十轉，階次層層轉進。而諸神獎進貶退與進階時間，以及世人的功過賞罰，該由何人掌理？道教為解決繁瑣的考核問題，便設立了一個獨立嚴正的考核機構-三官九署百二十曹。

此外，以三官來執行考核善惡工作，東漢靈帝時已以三官司掌人民善惡功過。「三官」指天官、地官、水官，其起源很早，大概在東漢即已存在《見後漢書卷七十五劉焉傳》。此外，三官分屬三元，分為上元、中元、下元。上元一品天官，治於元陽之上，太空之中，又分左右中三宮，以中宮為主，其職責在考核天上諸仙真大神，所謂「總主上真，自然玉虛高黃上帝，諸天帝王，上聖大神。」上元天官之中宮稱為紫微宮，左宮稱為太玄都元黃太極左宮，右宮為太玄都洞白太極右宮。每一宮各置左、右、中三府；左府，主生

<sup>61</sup>見蕭登福，(1989)，《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》，台北：學生書店，頁三一八至三一九。

太陽火官考之；右府，主死太陰水官考之；中府，主生死罪錄風刀之考。每府有一十二曹，天官三宮共有九府三十六曹。中元二品地官，治山洞空玄之中。其職司在考核地上諸仙。所謂「普統地上五嶽四維八極神仙真人神靈……滅度生死，功過罪福簿籍之事。」地官亦分為三宮，每宮有三府，每府有一十四曹，合為三宮九府四十二曹。（即依序為官 宮 府 曹）

對水官的認識，下元三品水官，治九江洞室。其職司在考核水諸帝河神汲水諸一切神靈。所謂「並統三河四海九江水府，淮濟四瀆水帝神王河伯諸大聖，水中一切神靈。」亦分為三宮，每宮三府，每府有一十四曹。地官共有三宮九府四十二曹。因此，上元天宮主天上神仙，中元地官主地上神仙，下元水官主水中諸神。因為三官有青黑二簿，以考核天下之善惡，善入青簿，惡列黑簿。因此，三元的考核機構共有九宮二十七府百二十曹。

此外，蕭登福在《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》一書中，載以道教諸天天神之名諱及其職司亦見於<sup>62</sup>中提及。天神階次據六朝道書所載，分項探討道教諸天天神名諱及職司。茲分為：1.三清、九天、三界諸天天帝名諱及職掌 2.三清九天諸聖與三十九帝二十四玉皇 3.三十六土皇 4.三界三十二天天帝名諱及職掌 5.五斗五帝五魔名諱及職司 6.洞天福地諸仙官 7.酆都六天宮 8.天界的考核機關-三宮九府百二十曹等數項。因三官每官階三宮九府，因而一般經典中亦有簡稱為三宮九府百二十曹。

人生最高的目標在脫離肉體，探求美麗自由無束的天堂觀念世界。世上先聖先賢英雄豪傑，死後可以升格為神，因此賦予他們人格神的崇拜與信仰。死後的世界，死後上天堂稱「天庭」：又稱「天上」或「天界」，是至高天公與天上眾神的住處或活動的場所。從職司來看，天庭是統轄宇宙萬物的中心，

---

<sup>62</sup>見蕭登福（1999），《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》，台北：學生書店，頁二八二至二八五。

對人間之施福降災均出於天命<sup>63</sup>。而「陽間」又稱為「地上」或「明界」，是萬物生靈的住處及活動的場所。《天堂遊記》第十五回〈四遊東華宮參觀眾生原靈花樹〉一文則以內聖外王工夫，引用修道的道理，儒道會通，例如書中楊生問訊關聖帝君：

上天對人的考驗是人自召，還是天賜？帝君表示：天堂上的仙佛，須經過考驗，在形色上有酒色財氣，主要還是在試煉他們的心性有個自我主宰，不被外物所引誘。如果欲成仙成佛，仙佛聖真須經過磨煉，正是上天要給他們一個鍛鍊自己的機會，唯有自身具有抵抗力量，才不致被外力侵犯，所以「魔考」就是「佛試」，是「天賜」也是「人召」的。

在《天堂遊記》文中表述了人在世間受到種種的苦難，除了此世的惡行招報外，應歸於前世因果所繫。因為因果關係的存在，人在生前行為所造下種種的罪惡，在未悟道、解脫之前，罪業是隨在身後不放的，無時不在尋找機會報復 - 因為你欠的必還（毫無推辭理由），但若你領悟了大道，解開心鎖，那些業障，就會很快消失化散無形。

上述因果論點與佛教的「萬般帶不去，惟有業隨身」之觀點則不謀而合，也印證了天界的考核機關為三官九署百二十曹，天界具有懲戒揚善的科層組織，專以考核人間的善惡功過；不過只要修行向善，積善功過正可相抵生前惡行，包容了知善必改善莫大焉的博愛精神。此觀念在《了凡四訓》中亦有提到積陰德功過相抵，可化腐朽為神奇，除了趨吉亦可避凶的概念。

<sup>63</sup>天命：見《中庸》第一章。天命為「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。

鸞堂產生的《天堂遊記》，由於鸞堂的組織戒律嚴謹，賞罰分明，以三綱五常約束人心，其所形成之社會組織階層分工化，自然無形中形成一種安定社會秩序的機制，以達到社會控制與民心安定之目的。王志宇在《台灣恩主公信仰》一書中，提到如何登上天堂之道，仍然以惟有善者得以成先成神，進入仙界，以享逍遙。此與各大宗教裡以勸人行善作為極為重要的機制，描述天堂綺麗壯觀境地，儒宗神教同時也不例外<sup>64</sup>。至於，鸞書對於如何表現在世行善者死後的世界，達到代天宣化效果，也是一項非常重要的課題，因此在《天堂遊記》對於天界組織之記載相當多。天界組織及變化萬千，天界的組織與人間科層組織類似，在儒宗神教的神學體系中，天界、地獄與輪迴構成一套循環系統，這一套系統不僅天、地、人之間的關係統而為一，更將人之過去、現在、未來作了完美的聯結，人在這一套機制裡，受到天界與地獄觀念的制約，表面上是必須遵守某些律則，實際上處於天地人三曹中的人道，必須透過內心的了悟關照與參照體會，才能進入聖人的境界。因此，《天堂遊記》對天界及神明相關觀念的詮釋，可由鸞堂建立嚴密的天界組織概念其意圖，依據天界組織為基礎，且《天堂遊記》與《地獄遊記》鸞書所引入天堂與地獄觀只是強制性社會制約的機制。天《天堂遊記》天界概念強調修身行善積極的誘因，透過仙界逍遙自在成仙成聖的聖境景象另人嚮往；《地獄遊記》地獄觀念的苦刑描述，所構成的人心震撼效果，目的使人改過自新知懼向善。至於文中不斷揭示的輪迴觀念是想達成天地溝通的橋樑，透過橋樑人人皆可自身努力行善免於遭受地獄之苦，朝向天堂之路，此衡量的橋樑與標準就是「功果」，功果的增進在於行善，簡言之，就是儒家的「內聖外王」。

《天堂遊記》所呈現的天界組織（欲見詳文，請參考附錄二）。

<sup>64</sup>見王志宇（1997），〈儒宗神教科學體系的建立〉，《台灣的恩主公信仰 - 儒宗神較與飛鸞勸化》，台北：文津出版社，頁二 四。

## 第三章、《地獄遊記》文化現象

### 第一節《地獄遊記》初探

隨之生命的消長，人在潛意識中，都是深信且希望獲得生命不死與不朽的保證。許多人自出生至死亡，大半是糊裡糊塗來回世間走一回，未必完全清醒；如果死亡仍具表面工夫，無法讓人害怕，肯仔細認真去思考生命的意義與價值，坦然面對生死大事，生死觀念也僅淪為徒具形式的本能反應，一再否認死亡的本質。法國哲人伏爾泰（Voltaire）認為人具有死亡預知的能力曾說過：「人是所有生物中，唯一知道自己會死的，並且人是藉著經驗與觀察而得知的。」是以，人類對於生命直覺的意識最直接且顯著的知覺在於「對於時間的流逝」，成為人類最直覺的意識與預知。假如生死是一種自然現象，因物換星移，人難免一死，人死後的去處會歸宿哪裡？是天堂還是地獄？本文將探討《地獄遊記》中的地獄是如何形成的且具有何種特色？地獄是如何繼承與建構民間信仰中地獄十殿王與佛道觀念的地獄觀，且均是鸞書的《地獄遊記》與宋朝淡癡道士入冥著作《玉歷寶鈔》，所描述的地獄及所繼承的地獄世界觀念有何不同。

#### 一、《地獄遊記》歷史背景及地獄形成

《地獄遊記》的歷史背景以及地獄是如何形成的？在《地獄遊記》鸞書中所呈現地獄十殿的景象與功能，在第十五回〈遊第三殿會晤宋帝王〉一文中對於《地獄遊記》歷史背景的描述。地獄的形成來自世風日下，人心漸惡，因心念作惡所造的地獄，除修道者可免入地獄之苦，餘均墮入六道輪迴中，天界玉帝除悲愍眾生入獄之苦，並下旨命關聖帝君代天宣化，闡揚忠孝節義之文化道德，以達民心教化功效。其歷史來由為：

有一牌樓好像一陽間佈告欄，上貼一紅紙，許多陰府官員及陰差圍觀，其內容為玉皇上帝（玉帝）向幽冥各獄所下之旨令（玉詔）：

幽冥教主欽奉 玉皇大天尊詔曰：朕居靈霄，位統三千，握九幽六道生殺之權。溯自原靈降世以來，上古之世，人心淳厚，天性純真，故生為人，死後歸天，本無地獄之設。迨至中古之世，人心漸惡，天性日染污塵，倫常乖戾，各立堵牆，因而自造地獄，除守忠、孝、節、義，及修真煉道者外，一一墮入六道輪迴之中。今逢叔世，世態囂張，人心變惡加厲，作奸犯科不息，尤於淫風熾甚，天地正氣元靈已墮，禍由自取，故劫煞不絕。天本好生，不忍蒼生盡墮，故真道普降，以平浩劫，拯救善士。今有南瞻部洲南天直轄鸞堂台中聖賢堂 關卿領旨，揮鸞闡教，上繼孔孟仁義，下承佛道真宗，發揚道德文化，普度天下眾生，績業輝煌，朕為使世人知陰間地獄實況 故賜旨於聖賢堂，開著「地獄遊記」寶典，命 濟公活佛大領正乩聖筆楊生，神遊十殿，將陰司各獄刑罰情形，洩漏於世，並在遊冥中，開示真理，破除眾生之迷惑。著作之間，如 濟公活佛引導楊生駕到，命各殿獄官及差吏迎接，協助著書，俾使寶典早日完成，旨到之日，各遵 詔命，如有違者，嚴罰不赦。此諭。

天運丙辰年八月十五日

文中提到玉帝掌握九幽六道生殺大權，地獄十殿陰司依個人生前功過刑罰景象，《地獄遊記》之職責仍然為代天宣化，以闡揚善書濟世淑世頗富社會教化之意義與功能。

又台中聖賢堂鸞作善書《地獄遊記》之緣起，《地獄遊記》載以：

台中聖賢堂上體天心，歷年來，揮鸞闡教，勸世有功，濟公活佛帶領楊善生魂魄親赴陰曹，遂獄採訪取證；而由玉虛童子扶筆，以法眼傳真，攝住幽冥景象，當場揮書而著成「地獄遊記」應揭露陰司之祕，神奇莫測之機，世所罕見。猛省回心，避惡行善，勤行天堂之路，人人如是，則地獄撤空，盡歸極樂！

降鸞序於台中聖賢堂 天運戊午四月十三日（民國六十五年），此書內載揭糝陰間法律，為一度世聖典，神聖而不可侵犯，希望讀者多予宣講勸化，並廣為翻印流傳，凡有所求，皆能應驗如響，有心者善體悟之，費時二載時間，今成書成，世人如能閱讀此書，可免入地獄之苦。

再依太上無極混元教主元始天尊降鸞於台中聖賢堂的扶鸞事蹟，載以降詩文，詩曰：

人生如夢度光陰。枉自賠財與積金。聲色既戕天地性。精神又逐利名心。愛河飄浪頭難出。火宅煎熬業漸深。莫可一生虛過了。凶容應改似觀音。

文序以因社會風氣敗壞，因心的變化，人心沈淪，原性善者心念作惡影響道德淪喪，以天為主宰者所建構的地獄，作為民心教化的「悔改淨化之所」，以修道與心性改造為鑑，免受輪迴之苦。

溯自鴻濛一氣，天地未分，原靈斂汽於無極，逍遙自在。迨至天地開闢，人秉中央真氣而降生；人初性善，故死而歸真返樸。塵土日浸，舉止乃惡，中古人心驟變，故天上特設下「地獄」，作為「悔改淨化之所」。

無奈眾生根性污染變質，愈墮愈下；晚近以來，人心更敗壞不堪，地獄呈現客滿之勢，玉帝不忍蒼生盡墮，垂一線慈光，特准洩漏地域刑罰，以警世人，冀眾生勿重蹈覆轍，而能返本還原，不受輪迴之苦。

輪迴的觀念來自佛教，地獄的刑罰除了殘酷無情外，輪迴的遭遇更是萬劫不復，其煎熬比人間牢獄之罰更多千萬倍之苦，想像恐怖地獄之境，其特別強調修道的重要，目的具有教化功能，勸告世人千萬不要墮落做壞事，否則性惡之人會遭受地獄加倍嚴厲的懲罰，日復一日，因此輪迴具有因果報應觀念其中。

又在《地獄遊記》亦提到了冤有頭，債有主，種瓜得瓜，種豆得豆之因果報應的觀念：

獄官：「因果報應絲毫不差，依冥司的監察，前世債主都有善德，後世各將轉輪索回被欠貨債。世人因果牽連甚為微妙，如蜘蛛網東扯西拉，凡是所關連，接難逃各種報應，世人應以此為借鏡，不可存心不良，任何傷人利己之行，都會造下業障，難怪世人

多逢障網阻絆，而嘆人生苦海。

濟佛：「人生充滿喜怒哀樂與悲歡離合，要修道說來也不容易。要保持身心自在，得下一番工夫，非是口裡說說便可成道，當要有實地德行，立為道基，否則任其講得天花亂墜，亦同一場落花流水，激不起信心與動力。...凡是愛說謊話及背後搬弄是非者；或女性不知溫柔和言；或破壞他人婚姻；或在背後咒罵長輩者，應特別小心，如不改過，將來亦是【刺嘴地獄】之鬼。」

至於地獄是如何形成的，會造成人們如此抗拒與害怕，原因何在？在東西方宗教均有載述地獄的概念<sup>1</sup>。因一般人恐懼死亡，目睹或學習經驗死亡降臨前遭遇生、老、病、死之苦；並且相信人死後靈魂可能繼續受苦，受苦的靈魂在地獄刑場煎熬，因此地獄幾乎是各大宗教及民間信仰觀念處罰惡人所安排的死後歸宿，為酷刑重罰的場所，宛如是人間監獄在宗教想像中的反映。早期的地獄、惡魔並無關係也無所謂懲罰與報應之說<sup>2</sup>。據《俱舍論》卷八、十一與《大乘義章》卷八記載，地獄有「八大地獄」，亦稱「八熱地獄」。《瑜伽失地論》卷四，據地獄所在之處及刑苦輕重，分作三大類：一為根本地獄，為最重罪業受報之處，即八大地獄、八寒地獄。二、近邊地獄，為圍繞根本地獄的副獄，亦名「遊增地獄」。三、孤獨地獄，在人間山中、曠野、樹下、空中等處。佛教中佛教名詞<sup>4</sup>對於所謂的「地獄」解釋，梵文 Narka（那諾迦）的意譯，亦譯「泥犁」、「不樂」、「可厭」、「苦具」、「苦器」等，意為「六道」中最苦之處，為六道中惡道之一。其包括：

<sup>1</sup>地獄，見摘自《宗教辭典（上）》（1991），台北：博遠，頁二九三。

<sup>2</sup>見馬昌儀（1998），〈靈魂回歸探索〉，《中國靈魂信仰》，上海：文藝出版社，頁一九七。

(一) 等活地獄(又稱想地獄<sup>3</sup>)。生此者互相殘殺,涼風吹來死而復活,更受苦害。(二)黑繩地獄。以黑鐵繩絞勒罪人。(三)眾合地獄。以眾獸、刑具等配合,殘害罪人。(四)號叫地獄。罪人受苦折磨,發出悲嚎。(五)大叫地獄(又稱叫喚地獄)罪人比前者受的殘害更重,大聲叫喚。(六)炎熱地獄(又稱燒炙地獄)以銅、炭坑煮燒罪人。(七)大熱地獄(又稱大燒地獄)罪人受煮燒比前更烈。(八)阿鼻地獄(又稱無間地獄)。

另外還有種種不同名目的地獄。英文中的「地獄」(hell)一詞,原來是洞穴之意,無論惡人或善人成為亡人都要去之處,是離體靈魂的地下住所。原始人相信:人死後要回到祖先居住的地方,定居民族則常常魂歸泰山或歸返地下;經過遷徙的民族,必須沿著遷徙路線,爬山涉水,返回他們祖先居住的地方。另「地獄」也是基督教教義的用語。源於希伯來文和希臘文(Gehenna)二詞涵義的混合。前者在猷太教原意為「陰間」,僅指死者靈魂所至安息處所,一般認為在地下,但不含賞罰之意。後者原意為希倫山,傳指耶路撒冷城郊的一條峽谷,古時迦南宗教曾作為將嬰兒投入火內祭獻摩洛神的處所;但在後期的猶太教中,此二詞概念上逐漸演化為犯罪者死後靈魂受處罰的處所。基督教將此概念發展為不信基督、不悔改者死後靈魂受永罰的地方,稱該處是「蟲是不死的,火是不滅的」且「必用火當鹽醃個人」<sup>4</sup>。

中國在戰國秦漢之際,逐漸將死後的「另一個世界」區分成「天上」與

<sup>3</sup>想地獄又謂等活地獄。其中眾生互相殘殺,死已復甦,反覆受苦,故名「等活」,意為等於活著、「想」意為反覆作已死想,分十六小地獄。佛經稱身、口、意三皆造惡業的眾生死後墮想地獄慘酷情狀,如《常阿含經》偈言,令人聞之亦「懼衣毛豎」。摘自陳兵(1997),〈眾生相種種〉《生與死的超越》,台北:圓明,頁一六一至一六一。

<sup>4</sup>見《聖經》〈馬可福音〉第九章四十八節。與宋光宇(1995),〈當前台灣信仰的發展趨勢〉《宗教與社會》,台北:東大圖書,頁四。

「地下」兩部分，其體制如人間的官僚組織<sup>5</sup>，地下世界隱約暗示是個受苦的世界，餘未說明它是個受苦或享樂的世界。因此，地獄之境所呈現地下世界的概念普遍留存於當時的社會；同時，佛教在漢朝張騫通西域後逐漸傳入，帶來多彩多姿的地獄與罪行信仰時，本土的地下世界觀念就經不起衝擊而崩潰；然而地獄觀念生變，加入中國傳統之說人死為鬼的觀念與佛教輪迴報應的因果觀念融合後，在南北朝之後對於中國社會生活起了作用，影響至今，其最大的影響是豐富與發展中國固有的死亡意識與生死觀，且此種宗教化的死亡意識歷久不衰。

## 二、《地獄遊記》下地獄特色與觀念繼承

台灣民間宗教對於人的宇宙觀，迄今仍是「三層式」(trichomic cosmology)的理解，即「天庭」、「人間」(陽界)與「陰間」(冥府)。各層的世界職司分明，居住者(神、人、亡靈)的活動範圍井然有序且不紊亂。中國人信仰的宗教多傾向多神論的尊神信仰，其由來已久，認為宇宙中各有神明，其中有一位神明特別重要，統領其他神明，稱之為「有選擇的一神論」(henotheism)。目前在台灣信仰中，「老母」與「老祖」是相當有選擇性的一神論，尤以「老母」為重要。老母信仰只有一個主神，祂化作許多名號，例如無生老母、無極老母、瑤池老母、瑤池金母……等。老母統領其他神明，使之成為主神的使者，因其其孕育了天地萬物，所以天地萬物之母為無生老母。民間信仰上值得一提的是老母信仰，已在該信仰中公認為天地萬物和人

<sup>5</sup>見宋光宇(1993),《中國地獄罪報觀念的形成》,台灣省立博館年刊 四 26-1,台北:省立博物館,頁五。

類都來自一個共同的源頭；然而鸞書內容在台灣信仰中常見的有關聖帝君、濟公活佛和南極仙翁最常扮演這種角色。鸞堂目的就是將救世的訊息藉著扶鸞方式傳達給世人，《地獄遊記》源自老母信仰或玉帝神祇，老母源頭先天地而生，無形無象。人類就是這位無生老母的子女，稱之為『九六原人』（九、六是借用《易經》九為乾，六為坤的概念），其認為人類降生之後，經不起外界各種物質、慾望的誘惑，容易沉溺其中，以致迷失了本性，因此認不得回家見老母的路徑。處在真空家鄉的無聲老母日夜思念身陷紅塵的子女，淚涔涔的聲聲呼喚，於是屢派使者下凡救渡世人，甚至親自下凡，渡化世人。因玉帝稟賦了上天有好生垂憐之德，不忍蒼生遭受輪迴之苦，以度化世人為志，原靈返本回歸天上為職志，才有鸞作的《天堂遊記》與《地獄遊記》鸞書產生。

又《地獄遊記》之鸞作善書，諸如此類的善書在中國用入冥和扶鸞方式來撰作者，行之中國已有千年之久。唐宋時的傳奇與筆記小說中，也有不少有關入冥的記載<sup>6</sup>。載錄人世善惡之神，起於漢朝，司命神的系統到了道教衍生多種相關的神祇，依其先後次序發展出來與錄記人生善惡，主宰世人生死災祥有關的神，如灶神、三官、南北斗、判官、文昌帝君等。而人世所為諸事都由司命、司錄神所記，並加以考核。《抱朴子·對俗》：「行惡事；大者，司命奪紀，小過奪算；隨所輕重，故所奪有多少也。」此書可看出道教司命神的職司。換言之，道教以司命神掌管人世命運，文書簿籍掌記人間善惡觀念。爾後《地獄》為佛教所引用如《楞嚴經》、《佛說十王經》<sup>7</sup>，歷史記載，

<sup>6</sup>見宋光宇（1982），〈「地獄遊記」所顯示得當前社會問題〉《民間信仰與社會研討會》，台中：台灣省政府民政廳與東海大學合辦研討會，頁一一六至一一七。轉錄註釋一，有關宋人筆記小說記載入冥之事相當多，李昉的「太平廣記」就記載不少這類故事，如卷二八二沈亞的「秦夢記」；卷三四 李景亮的「李章武傳」；卷四一九李朝威的「柳毅傳」；卷四八六陳鴻的「長恨傳」；卷四九 佚名的「東陽夜怪錄」等等。

<sup>7</sup>見蕭登福（1996），《道佛十王地獄說》，台北：文津，頁三一八。

道教司命之說甚至行於西藏。又蓮花生所著《西藏度亡經》，敘述陰間閻王地獄中，有司善司惡神以黑白石，記人善惡；同時，佛經中的「業簿」、「業鏡」、「業秤」等觀念，亦仿襲自道教「青錄」、「黑文」、「生死簿記」等觀念而來，係掌管惡業簿的善惡童子、判官，即是司命系統的屬神。上述對於地獄的論述均以司命神的職司來掌管人間善惡功過，何以有此種思想產生？筆者認為人類社會面臨精神上與心理上的需求，在中國可以想像性地建構一個死後再生的世界，因此不容忽視的宗教具有這一方面特別優勢且不可忽視的力量，除了替代法律制裁的威權外，更以自身良心之善與惡作基準裁判，企圖為生前無法申訴或含冤者建構一個死後再生世界賦有社會公平正義且有意義的幻想世界，或許會為建立一個死後世界的理想國而努力。

### 三、民間信仰下地獄十殿王觀念

民間信仰的地獄十殿王觀念與佛道觀念是如何繼承以及有何不同，依據佛、道觀念與民間信仰三者之間是如何建構地獄觀念？在中國古代原無地獄之說與地獄思想，中土的地獄源自印度，傳自佛教。佛教進入中國之後逐漸吸收中國文化，慢慢形成中國具有特色的佛教；同時佛教的地獄思想，也採取中土傳統冥界主神太山神及道教司命、司錄、天神檢齋<sup>8</sup>與記人善惡等觀念。唐宋以來形成了秦廣王、閻羅王等地獄十王為中心的新地獄說，於是地藏王菩薩成為幽冥教主，以酆督大帝掌管地獄十王，因此佛教地獄之說已成為本土化地獄，與印度的地獄有異。

<sup>8</sup>天神檢齋，以七七、百日、週年忌、三年忌為薦拔亡魂，為檢齋祈福的特別日子；並以初一、十五日兩日持齋，來修生七齋，預備為自己死後救贖。見蕭登福（1996），《道佛十王地獄說》，台北：文津，頁三一八。

具有佛教思想之本土化地獄說，其歷史逐漸形成起自六朝，形成於唐宋，定型在宋朝。地獄思想並將中土孝道的觀念帶入佛教冥界，例如引進道教中元節薦拔亡魂的習俗，使中元救贖亡魂之思想成為佛道二教共同的信仰，如佛教《盂蘭盆經》含有救贖超拔地獄亡魂觀念，六朝時期重要典籍以《淨度三昧經》及《提謂經》；唐代有首屬藏川述兩種《佛說十王經》，宋代有淡痴道士的《玉歷至寶鈔》。中國地獄之說，就陰間的組織而言，死者之王有東嶽大帝<sup>9</sup>、十殿閻羅王<sup>10</sup>，以及地獄之救主地藏王菩薩，他們的臣民都是頭上有角且呈現面貌凶惡的鬼差。「十殿閻王」又稱「十王」，為中國佛教所傳十位主管地獄的閻王總稱。因此，佛教唯心論式的地獄說已經被轉化為具體的冥間，顯然是與中國固有的冥界思想互動結果<sup>11</sup>。

對於亡者，古人稱「死」為「歸」，把「亡者」叫做「歸人」。他們認為，人由精神與骨肉兩部分組成，人死，精神與骨肉分離，各有所歸。因此民間傳說的靈魂回歸地，各有不同。依照道教的說法，地獄位於中國大陸四川省忠州豐都縣的巨岩石之下，共有十殿與一百三十八處的地獄，其主宰者不叫做閻羅王而是稱為「豐都大帝」；然而，一般民間流傳只知道十殿閻羅與十八地獄，對於豐都地獄倒顯得陌生許多。

中國古時候傳說，有人死魂魄歸泰山<sup>12</sup>之說。泰山被視為冥神起源極早，

<sup>9</sup>東嶽大帝：即泰山神。是山風的神化和人格化，源於古人的自然崇拜中的山川崇拜。掌管人事臣民賤貴高下之分、祿取厚科之事、地獄各案簿籍、八十五司生死修短之期，權勢極大，因而受到歷代統治者得崇拜。見國立歷史博物館(1999)，〈東嶽大帝〉，《道教文物》，台北：國立歷史博物館，頁一三八。

<sup>10</sup>十殿閻王，有兩種說法。一為秦廣王、楚江王、宋帝王、五官王、閻羅王、卞城王、泰山王、平等王、都市王、轉輪王，他們分居地獄十殿因而得名，此說始於唐末。另外有一種說詞為十殿有十姓的閻王，即依次為蕭、曹、廉、黃、韓、王、畢、千、薛、陸。亦說依次為蔣、厲、余、鋁、包、畢、懂、黃、陸、薛。見學苑出版社，(1999)，《宗教辭典》，北京：學苑出版社，頁二九三。

<sup>11</sup>見江燦騰主編，沈宗憲著(1993)，〈宋代的地下死後世界傳說〉，《宋代民間的幽冥世界觀》，台北：商鼎，頁一六六。

<sup>12</sup>見蕭登福(1989)，〈六朝道教中，泰山五嶽及泉曲河源三塗五苦等地獄說〉，《漢魏六朝

而五嶽被列為冥神，則是因為泰山的關係。嶽神之被列為冥神，顯然是泰山治鬼的關係，連帶其餘四嶽連帶成為掌理冥界之神<sup>13</sup>。入唐之後，泰山神成為地獄十王之一，玄宗時曾對五嶽神封號：東嶽為齊天王、東嶽為齊天王、西嶽為金天王、南嶽為司天王、北嶽為安天王、中嶽為中天王，這些嶽神在道書中，常把他們視為酆都北陰大帝的屬吏。泰山神在道書中的地位，大部分經典都將之擺在北酆大帝之下，如《真誥》、《天關三圖上清經》等皆以酆都大帝為地獄王，而《元始天尊說酆都滅罪經》內容：「酆都主者，六宮掾吏，四明公，十殿冥官，五嶽府君，九州城隍，司命司錄，五道大神。」因此，從民間看來，地獄與陰間差不多，地獄所置審判亡靈的機構（如地獄十殿），則可彌補陰間，指導活人多積善果，決定來世會有更好的去處。因此，道教的地獄具有審判及拘治兩個作用，拘治係針對陽間作祟之鬼，審判含有地獄十殿王的意義。

地獄觀念又因加入民間信仰，對於死後歸宿的世界或稱為人死後的去處，統稱為「陰間」或「冥府」，顧名思義認為是一處暗無天日之處。民間亦認為它是地底下的世界，因此又叫作「地府」。許多善書有對地獄的報導，除了《地獄遊記》外，例如在善書《靈仙宗》<sup>14</sup>一篇〈人死魂歸何處〉中亦另有載明人死後的去處，認為幽暗的地府也是一個遙遠的地方，還包括惡狗與惡鬼會擋其去路。該書提出：人具有「生魂」、「覺魂」與「靈魂」之三魂，一

---

佛道兩教天堂地獄說》，台北：台灣學生書局，頁三五九。有關泰山與五嶽神的關係，兩漢時泰山神為冥界之主宰。道教興起後，異說轉多，九壘土皇及酆都北帝都曾成為幽冥之主。但泰山神的信仰載民間仍廣為被流傳，六朝小說及詩文中，頗不乏泰山治鬼之記載。如干寶的《搜神記》卷四載以胡毋班行經泰山側，為泰山府君所召，致書河伯，其後復入泰山，得與亡父相見。

<sup>13</sup>見蕭登福（1989），〈六朝道教中，泰山五嶽及泉曲河源三塗五苦等地獄說〉《漢魏六朝佛道兩教天堂地獄說》，台北：台灣學生書局，頁三六。五嶽依次為東嶽泰山、西嶽華山、南嶽衡山（或作霍山）、北嶽恆山、中嶽嵩山。

<sup>14</sup>見《靈仙宗》（2000），一九期，台中：靈仙宗雜誌社，頁三二至三三。該雜誌以靈仙宗道院供奉瑤池金母、觀世音菩薩、關聖帝君及眾神佛為主，以免費濟世服務信眾之鸞堂組織，其服務項目為濟世、靈療義診、開智慧、補財庫、靈修。

但斷氣之後魂將歸於何處？民間信仰觀念認為人死後，七七四十九天內，其魂魄之「生魂」在於靈桌；「覺魂」則在墓地；「靈魂」係向地府報到。在生行善者，到了地府，則可由接引尊者引昇天堂；在生作惡者，其罪自擔，打入地獄受苦，到此時始知無常已到，萬物帶不走，惟有罪孽隨身，追悔已不及。同時，該書將在世行善與作惡者，死後靈魂入地府之經過，有所差別分述於后，以警世人：

頭七：亡魂到了惡狗村，惡狗如狼似虎之兇，作惡者心驚害怕不敢行，惡狗圍來將惡魂咬得血淋淋，叫苦連天。

行善之魂來到惡狗村，自有仙童保護，惡狗低頭不趕哼，平平安安可以通過。

二七：亡魂到了鬼門關，守關判官對於在世作惡多端之惡魂，絕對不容情，必嚴加拷打，打得惡魂遍地麟傷，並有冤親債主前來討債索冤。

行善之善魂到了鬼門關，則受歡迎，並平平安安過關而去。

三七：亡魂來到第一殿，在世做惡者，押到孽鏡台現罪惡，並披枷帶推入獄中受審，惡魂此時雖悔恨，但為時已晚矣。

行善之善魂，到此倍受禮遇，不但可幽遊地府各部門，並能看到親朋好友犯罪待審情形。

四七：到破錢山，亡魂要上破錢山甚為艱難辛苦，此破錢山乃是陽間世人迷信，燒來金錢紙錢，堆積而成山的。然而亡魂接到陽間燒來金銀紙錢，絲毫無任何用處，還不如將此金錢以亡者之名行善作功德，藉以消滅罪愆，較為實際些。

五七：亡魂來到望鄉台，望見家中孝男女披麻帶孝，六親眷屬盡為哀

悲，此刻，方知陰陽兩隔，欲回家已歸不得了，即使再怎麼悽愴痛哭，也無用也。

六七：亡魂來道第六殿，卞城王會命查簿官詳查亡魂在世之功與過，一但功過相抵後，倘有善功准其再超昇；惡性重大者則永沉地獄之苦，阿鼻大地獄即屬此殿管轄。

七七：亡魂來到第七殿，泰山王會命武判官查察亡魂在世是否多殺生靈，若在世持齋戒殺者可減輕其刑；若一味好殺生靈，以享口腹者，則罪加一等。

《靈仙宗》鸞書對於死後世界仍屬民間信仰觀念，顯示傳統民間信仰對於人死後的亡魂會來到望鄉台甚至到地獄第六殿會卞城王，審查生前功過決定歸宿，民間信仰至今仍認為亡魂在七七四十九天之中成為一般亡者必經之路徑，在《靈仙宗》一書中一再告誡世人要能深知「人身難得」而修悟之。

對人死後七七之說，在《地獄遊記》中亦有對於世人亡故後，家屬都為亡者行「七七之禮」，以誦經超度，祈求亡靈超昇，含喻傳統民間宗教信仰其中，講求儒道所奉為圭臬重視的孝道精神。

又何以民間信仰與佛教、道教對往生者死後是做「七七之禮」而不是六七或八七？以民間信仰為主軸的《地獄遊記》之第四十二回〈遊第七殿會晤泰山王、觀熱惱大地獄〉文中有對「七七之禮」的記載：

「七七之禮」，此源於一七為亡者魂到一殿，二七亡魂到二殿，三七亡魂到三殿，四七亡魂到四殿，五七亡魂到五殿，六七亡魂到六殿，七七亡魂到七殿之故，陽人藉通例以七天為一週，而做法事，然不知亡者生前大都集眾罪於一身，非四十九天內就可以通過七殿，再經八、

九、十殿而投生。故死後作「法事」不如生前行「好事」，生前如能行善積德，則死後福神帶路，不必作法，便可自由暢行，否則，任你法術高明，亦逃不過地獄關。

地獄是道德良心的制裁所，人人有份，積德行善的功德可免入獄刑罰之苦。

地獄的描述又提到對亡者行「七七之禮」，為何世人言之「七七」，而不言「八七」、「九七」、「十七」？在《地獄遊記》第四十二回〈回遊第七殿會晤泰山王〉篇文有如此的解讀，仍依照儒家行仁思想，以禮相待仍是百善孝為先的觀念：

獄官曰：「冥府主要殿府為一至七殿，八殿以後是前七殿刑罰所餘之罪，再審判者為多，故若過「七七」之關，餘為副罪，世人為祖先設想，要通關過殿，故下此策，「孝心」可敬，然【善心】更實用。」

濟佛曰：「人死後再接受審判、罰刑期間，或尚未投生之前，儒道稱曰：【靈魂】、【鬼魂】。因其日後將要投生、轉世，於陰府之身僅一個階段，故佛又稱曰：【中陰身】。要度亡魂出苦，後代必行善德，以感召冥王赦免，此為最佳途徑。至於延僧道超拔，若非僧道有德，則僅盡【人事】而已，未能有所補益。寄語世人，行孝及時，生前孝敬雙親一粒米，勝過死後用一壺酒奉敬。設若雙親亡故，更應勵行道德，多印送善書、經典勸世，此善舉感格仙佛冥官最易，亦不失報答親恩，超脫苦海之一種方法。」

避免輪迴之苦，佛教沿襲道教觀念入境隨俗衍生本土化民間宗教信仰「做七」的觀念，認為往生者每七日決定輪迴一次，因此七七的意義更重於往生者未來去處；惟儒釋道三教均以儒家文化所闡揚的孝道與禮儀為準則，因此以民間宗教為主的鸞書《地獄遊記》記載，將「樹欲靜而風不止，子欲孝而親不待」之隱喻，要求為人子女者應多行孝道，並引用濟佛奉勸世人之語，寄語世人，要行孝及時，以「生前孝敬雙親一粒米，勝過死後用一壺酒奉敬。」的比喻，為人子女要多為雙親做功德，多印送善書、經典勸世做「功德」，此善舉最易感格仙佛冥官，亦不失報答親恩，為超脫苦海之一種方法。

至於做功德的目的，不外是對於現世的祈福消災，甚至亦包含往生後可以決定未來好的歸宿；至於是否會造成宗教功利色彩與社會交換之間現實性的酬賞對應，非本文討論的議題。

#### 四、《玉歷寶鈔》地獄觀念

宋朝淡癡道士所鸞作的《玉歷寶鈔》，是如何繼承佛道觀念而建構地獄觀，並形成中國的地獄世界？鸞書《天堂遊記》與《地獄遊記》對於死後的世界，展現出地獄組織的森羅恐怖景象，其與宋朝淡癡道士鸞作的《玉歷寶鈔》對照，均屬於陰間冥律審判生前功過，大同小異均具以警世教化為主要功能。

以台中聖賢雜誌社所印行的《玉歷寶鈔勸世文》<sup>15</sup>內容，參照地獄十殿情形與源起：

<sup>15</sup>見財團法人台中聖賢堂（1999），《玉歷寶鈔勸世文》，台中：聖賢雜誌社。

幽冥教主地藏王菩薩誕辰，十殿閻君諸神合掌拜祝。菩薩大發慈悲以悲願來度此道眾生，奈何世人行善者少，做惡者多。此去彼來，無有盡期。當假何方便，使世人深信因果，懺悔諸惡，力行諸善，迴心向道，漸離生死。

其大意是如何解脫生死？教化幽冥世界眾生的地藏王菩薩在祂誕辰<sup>16</sup>的那天，十殿閻王與其他陰間神明都來合掌向祂參拜祝賀。地藏王菩薩大發慈悲地提到，憑著慈悲的願力，要來救度地獄道的眾生。奈何世間的人行善的人太少，做惡的多。這個去了，那個來，救度無有了期。應利用什麼好方法，使世人深信因果，懺悔罪行，截止所有的罪行，盡力行諸善事。改心向道，俾逐漸離開生死輪迴<sup>17</sup>。一方面息止地獄的業因；另一方面使陰間的眾生，藉著子孫後代，所作的功德，很快得到超昇，「解脫生死」。

地獄是心念聚惡所形成的，因世人所做善少惡多，祇緣邪惡二見。「邪見」，若不以為人死後一切斷滅，誤為人永遠是人，畜永為畜為之常見，或盡情自私自利，或視其他有情為犧牲，造成弱肉強食，殘殺爭奪，種下惡因惡果；「惡見」，更為隨順其一己欺心昧理之私，唱諸邪說，或誨盜誨淫，或撥無因果鬼神，引人入非，遮人入善，為免造成共業浩劫。因此將《玉歷寶鈔勸》呈現地獄道中種種惡因，借有德行之人，令其入冥目睹記述，還陽普傳世間，廣勸世人，欲達到如有知過悔改者，永不復犯；力行向善者，准予從寬量減抵免。《玉歷寶鈔》之目的賦予兼善廣化：一者使遮地獄諸因，二者使

<sup>16</sup>地藏王菩薩在祂誕辰日為農曆七月三十日，載自蓬萊仙島中央戊己台中覺聖佛堂（1990），《覺聖鸞門寶典》，台中（大里）：蓬萊仙島中央戊己台中覺聖佛堂，頁一六二。

<sup>17</sup>輪迴：又作生死。梵語譯作，謂依業因而於天、人、阿修羅、惡鬼、畜生、地獄等六道迷界中生死相續，永無窮盡之意。與「涅槃（菩提）」相對稱；又生死無盡，以海為喻，故稱為生死海。載自佛光大藏經編修委員會（1988），《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，頁二 五九。

此道眾生，藉其子孫嗣續，所作功德，疾得超昇。

同時，《玉歷寶鈔》作用與《地獄遊記》對陽世作惡，但肯悔改一心懺悔者的貢獻，仍然寄予寬容對待，採功過相抵之揚善態度，譬如助印善書或讀經、行善之舉所做的超度作為所產生功德主的效應，則是利用人們相信功德與神明之間獎勵交換相互關連的信仰系統來維繫彼此之間的生存與信賴。換言之，以功德來交換金錢與優良行為，且獲社會好評並被接納的行為會永遠被增強鼓勵，可見鸞書對於功德之重視一斑可見<sup>18</sup>。

《地獄遊記》與《玉歷寶鈔》鸞書對於地獄十殿之地獄組織所呈現的陰世刑律，重在對於靈魂的處罰，例如《玉歷寶鈔》第五殿閻羅王天子（亦名森羅王）所施行的刑罰處所為「誅心地獄」，與《地獄遊記》載以的第五殿地獄處所相同，懲罰亦同；誅心是所有刑罰中最嚴苛的處罰，不僅是靈魂的處罰，亦包括來世對於肉體的懲罰，甚至轉生至畜生道輪迴之苦，因此地獄十殿王不外是古代民間司法機構與刑場的寫照；惟地獄釋出寬容的面貌，如惡人一心悔改行善懺悔，仍可功過相抵：

八月初三，十王諸神，復將所擬議奏呈玉皇大帝，……如有世人誓願向善，在生悔改一事，能不再犯，准贖二罪，如改過力行五件，准替修冥福，超度眷屬亡靈，脫離苦惱，速將所奏各條纂載玉歷，通行下界城隍土地門竈神鬼知之，恪遵此旨，均宜謹凜奉行。

地獄呈現功過懺悔的功德再加諸神的職司嚴刑峻罰面貌，始其變得可怖陰森，但可收警世之效，《玉歷寶鈔》中地獄十殿王組織包括第一殿秦廣

<sup>18</sup>功德，見柯若樸（Philip Clart）著，林聖授譯（1995），〈一部新經典的產生：台灣鸞堂中的啟示與功德〉，《民間宗教-民國時期的教門專輯-第一輯》，台北：南天書局，頁九三至一一四。

王、第二殿楚江王、第三殿宋帝王、第四殿五官王、第五殿閻羅天子、第六殿卞城王、第七殿泰山王、第八殿都市王、第九殿平等王、第十殿轉輪王。正與《地獄遊記》中地獄十殿不謀而合。許多鸞書均以揭示地獄十殿王景象，揉合各家思想發揚，有關十殿職司，配合鸞書《覺聖鸞門寶典》<sup>19</sup> 概述如后：(欲見詳文，請參考附錄三)

《天堂遊記》與《地獄遊記》以及《玉歷寶鈔》均強調輪迴可以決定未來去處，此信仰得自民間信仰之「孟婆神」的記載<sup>20</sup>，在地獄組織與輪迴上佔有重要席位。孟婆神為幽冥之神，持藥煉湯予轉世之魂飲之，會遺忘前世記憶：

孟婆神，生於前漢，幼讀儒書，裝誦佛經，凡有過去之事不思，未來之事不想，在世惟勸人戒殺吃素，年至八十一歲，鶴髮童顏，終是處女，只知自己姓孟，人故接稱之孟婆阿奶，入山修真，直至後漢。……孟婆女為幽冥之神，造築醜忘一臺，准選鬼吏使喚，將十殿擬定，發往何地為人之鬼魂，用採取俗世藥物，合成似酒非酒之湯，分為甘苦辛酸鹹五味，諸魂轉世，派飲此湯，使忘前生各事，帶往陽間，或思涎……，分別常帶一二三分之病。為善者，使其眼耳鼻舌四肢較於往昔，愈精愈明，愈強愈健；作惡者，使其消耗音智神魂魄血精志漸成疲憊之軀，而預報之，令人懺悔為善。

善書仍以善惡因果報應觀念表現行善作惡的往生去處與結果。地獄傳聞兼具民間傳說中，靈魂轉世前要喝下夢婆湯，消耗魂魄記憶，遺忘前世所為，帶

<sup>19</sup> 蓬萊仙島中央戊己台中覺聖佛堂（1990），《覺聖鸞門寶典》，台中（大里）：蓬萊仙島中央戊己台中覺聖佛堂。頁一五九至一六三。

<sup>20</sup> 孟婆神，見財團法人台灣省台中聖賢堂（1999再版），《玉歷寶鈔勸世文》，台中：聖賢雜誌社，頁二三。

業往生的觀念。

十殿十八地獄為發放上投生珍貴的人道或福報深厚的地方，在《玉歷寶鈔》書中，以十殿十八地獄組織如圖表所示：

十殿十八地獄組織表

殿別	審判官	地獄	罪名
第一殿	秦廣王	奈何橋	生前善士走過此橋準備上西天。
第二殿	楚江王	1.割喉地獄	唆使人爭訟或誣陷人者施割舌之刑。
		2.剪刀地獄	誘拐婦女私奔者施剪刀肢解之刑。
		3.吊鐵樹地獄	挑撥父子兄弟不和者施倒懸之刑。
第三殿	宋帝王	4.孽鏡台地獄	不認罪者本鏡一照善惡分明。
		5.落蒸地獄	缺德害人者施落蒸籠熱蒸之刑。
第四殿	五官王	6.銅柱地獄	殺人放火者施抱熱銅柱之刑。
		7.劍山地獄	殺生與欺瞞神佛者施箭山穿刺之刑。
		8.寒冰地獄	通姦害夫不孝不仁者施露體冰凍之刑。
第五殿	閻羅王	9.油鼎地獄	竊盜詐欺為非作歹者施炸油鼎之刑。
第六殿	卞城王	10.牛坑地獄	殺人殺生者施野牛觸踏之刑。

		11.石壓地獄	絞死人壓死兒童者施石壓之刑。
		12.椿臼地獄	飲食不感恩又浪費五穀者施椿臼之刑。
第七殿	泰山王	13.浸血池地獄	瀆褻灶神與公媽之產婦、不孝翁姑、虐待前妻子女、不貞之尼姑處女、拐誘婦女為娼者施浸血池之刑。
		14.枉死城地獄	車禍自殺或橫死之亡靈要監禁在此。
		15.木嶸地獄	侮辱佛神或劫棺者施釘木嶸之刑。
第八殿	平等王	16.火山地獄	破戒之和尚道士與放火燒山者施火山焚燒之刑。
		17.落磨地獄	吃葷或不借五穀之和尚尼姑施落磨之刑。
第九殿	都市王	18.刀鋸地獄	拐誘婦女或詐欺之商人施刀鋸肢解之刑。
第十殿	轉輪王	轉生殿	( 殺人者不得轉生 ) 依人之善惡業果轉世為人或諸種生物。

( 摘自董芳苑 ( 1992 ), < 民間信仰來世觀與基督教終末論之比較 > , 《民間信仰與社會研討會》, 台灣省政府民政廳與東海大學合辦研討會, 南投: 台灣省政府民政廳, 頁二三七至二三八。 )

此外，在鸞書《天律聖典大全》<sup>21</sup>中提及二十四大獄，地獄十殿王的科層處所之刑獄景象，均源自地獄的形成起自於心的造作，因而有善惡根於心，律法對於不宥者，天刑難逭，地獄又稱無間地獄，係四面八方周圍諸獄，絡繹不絕，無有間斷，故名之。

## 第二節 地獄觀念形上思想

前章以《天堂遊記》所展現天堂境界的自由、享樂世界及形而上思想，代表的是一種精神超越與無限生命延展的境界；《地獄遊記》特徵與想表達的是教化人心的手段是呈現地獄嚴刑峻法的獄所景象，在民間傳播上表現懲惡揚善以及善惡因果報應輪迴思想觀念，藉著天意神威設立一套賞善罰惡之道德標準，達成人心向善修道與倫理教化之社會教育功能。

### 一、地獄思想懲惡揚善

《地獄遊記》鸞書借助尊神賞罰的報應權威，建立民眾認同的世俗價值與行為規範下，執行宗教天命與人文道德觀念，寓道德教化於信仰感應，並在相互影響下，對於各種地獄傳說都給以正面的肯定。因此，地獄具象作用在民間的文化傳播上仍不可或缺。又如在鄒文海論述〈從冥律看我國的公道觀念〉中亦提到陰司神明的意見也就是民間意見的說法。因此，地

<sup>21</sup>見雷祖大帝 亦天大帝鑒定(1998),《天律聖典大全》，台北：正一善書，頁九二至九三。

獄思想含括生死輪迴的因果報應觀念應是社會報仇的有效方法。

建立在《地獄遊記》中「孽鏡臺」<sup>22</sup>景象，表達地獄對於懲惡揚善的觀念。據說孽鏡臺是顯示罪證的地方，證物齊全，不容犯人狡賴。該書謂人至死不悟則令其在孽鏡台前自觀醜態，如人能改過行善，法院亦不再提審前案，死後也就不到孽鏡臺。此外，《地獄遊記》中第六十回亦有呈現賞善司與罰惡司的道理，由此可見，地獄觀念在民間是虛實相雜，要它虛時虛，要它實時則實，虛實之間仍有道理可說。相關論述的鸞書例如《靈隱明道心燈》亦提到，迷者認為人生為實，悟者認為人生為幻，陰間與陽間相同，地獄與陽間為一體兩面，全靠個人自悟。從自悟的觀點來看，鸞書大多將地獄視為虛象<sup>23</sup>。地獄實則在汝山頭，以為一切唯心造，心取地獄，就有地獄實相；心取鬼就有鬼的實相。所以將地獄當成實際存有物，以為秦漢以後人心乖離，上天震怒才在陰間設立地獄，設立一套道德準則，藉著神威來代天宣化教育大眾，同時並配合因果立說，主張：如果人人相信有因果輪迴、天堂地獄，則天下自然太平；如果不信因果輪迴、天堂地獄，則人人可以諸惡皆作，眾善莫行，則天下大亂。這種推論，仍以人性為社會教育的重要基礎，以為人由善惡的認知判斷，可以創造出客觀精神價值，因此，人的心靈之保持或持有，可以建立出健全的社會體制。因此，維持心靈的善惡準則，就成為民間鸞書的要旨，尤其《天堂遊記》與《地獄遊記》特別強調心性修持的重要。

另實施地獄懲惡揚善的處所為「轉劫所」。在《地獄遊記》第十五回 遊第三殿-會晤宋帝王 文中，該殿以呈現的正義職司，例如陰府官員都是在世

<sup>22</sup>孽鏡臺：參考蕭登福，《佛教與道教》，台北：東大圖書。

<sup>23</sup>見鄭志明（1998），〈台灣鸞書的神道設教〉，《台灣新興宗教現象-扶乩鸞篇》，嘉義：南華管理學院，頁七七。

有修善德之人提昇；因此打破一般世俗觀念，地獄並非都是受苦之人，地獄如同人間監獄，受苦者是犯罪之人，因此對於地獄是暗無天日恐怖之極的說法，增添了一絲人情味與鼓舞色彩：

冥王：「本殿各官員閒來時常來此品茗聊天，因陰府官員都是在世有修善德之人提昇，所以有此舒適環境。並非地獄都是受苦，地獄如人間監獄，受苦者是犯罪之人。因此我之左右助理與凡間獄中官員一樣，行動自由。故無虧德，在世皆行善事者，魂道陰府，我們接好禮相待，此點希陽人知之。如在生奸詐橫行，不務正道者，則死後到地獄，手銬鐵鎖，頭枷皮鞭，鐵叉鞭打，何能這般逍遙。」

在地獄的社會組織中，《地獄遊記》鸞書亦有對於「轉劫所」八大司職掌的描述，以台中聖賢堂扶鸞善書之《地獄遊記》第五十六回〈遊十殿參觀轉劫所〉一文中對冥王對遊地府的濟公活佛與鸞正生楊贊儒等人的對話，提到地獄第十殿「轉劫所」的社會組織，該所設有專人辦案（因罪魂眾多，均押解至此處，由陰差呈上文件給官員處理罪魂之去處）。其中有關冥王介紹八大司職掌對於轉輪<sup>24</sup>的認識，換言之，八大司各執所司，代表著不同的社會組織與科層制度：

冥王曰：「..我介紹【轉劫所】八大司的情形，以使世人瞭解轉輪之程序。人死經當地福神、城隍、陰差或黑白無常入鬼門關，向【交

<sup>24</sup>台中聖賢堂（1976），《地獄遊記》，台中：聖賢雜誌社，頁一五五至一五七。

簿廳】報到起，經由一殿堂至九殿之遊歷審判，有罪者經刑罰完畢，再交本殿轉輪，本殿最重要者為【轉劫所】，內分八司，一曰：查驗司。二曰：稽善司。三曰：考過司。四曰：恩怨司。五曰：壽命司。六曰：支配司。七曰：掌劫司。八曰：受生司。」

「轉劫所」設在地獄第十殿，分為查驗司等八司，表示人死後經過審判，刑罰完畢後交由轉劫所決定去處。

另有關「轉劫所」的記載，可參考台中聖賢堂著載的《玉歷寶鈔勸世文》說明：

轉劫所，地廣七百由旬，周圍上下，俱是鐵柵，內分八十一處，逐處皆是亭台，判吏設案記事，柵外另有羊腸細路，十萬八千條，盤曲灣通四大部洲，其內暗如煤漆，使漸聾道死生進出此路，外則望入亮如水晶，絲毫畢露，判派吏役，輪班把守。凡此司所在之判吏，悉係在世孝友，並戒殺放生之善人，送入此所，查辦輪迴轉劫等事。

凡有在世不孝，及多殺物命之凶魂，受過諸獄苦訖，發交所內者，將桃條抽死，改頭換面，進發羊腸小路為畜類。凡有禽獸魚蟲，受過萬千百十等劫已滿，如胎生各獸，卵生蛟龍龜蛇飛鳥。濕化相生，蜂蝶蛆蟲之類，使其轉變輪迴受報，復投為胎生之類，劫數已滿，若能三世不傷物命，可使復為人者，敘明冊籍，奏呈第一殿，批判發往。

轉劫所如同人間司法院職掌，判決個人生前功過尤顯著孝行的善功，惡行者需接受牢獄刑罰，受理案件甚至轉案、懲罰等定奪後悉聽發落，罪人最後執行完畢刑獄後註銷登錄註記等手續後（因緣果報）憑證投胎。



## 二、善惡因果報應觀念

華夏文明之各種思想傳統經由一個漫長的發展與演變，同時展現在這個時代裡，有古代崇拜、儒家、官方儒教、道教與佛教等，彼此相互競爭與相互融合，其文化呈現多元化的綜合體。民間信仰正是混合式且多重性的尊神信仰崇拜，因佛教改變了一些古代崇拜的體質，加入了因果與輪迴的觀念，更擴大了傳統崇拜對天神人鬼的想像空間，產生了福禍吉凶的延續性與報應觀念；換言之，佛教的因果觀對傳統福禍報應的崇拜行為有著巨大的影響，因而產生了民間廣為流傳的報應習俗。因為，佛教亦賦有原始宗教的巫術格局，佛教的法師與民間的巫覡與方士鄉類似，要通曉各種法術與醫術，才能藉術弘法，足見佛教是依附在傳統巫術所舖平的道路上尋求新的發展，因此佛教入主中國後，仍然要採擷地主國風俗信仰經由民間崇拜文化的型式，來獲得發展的空間。

佛教能傳入中國絕非偶然，佛道的競合結果是佛教頗能掌握民眾的本土化崇拜心理，以神異的特殊能力來投合民眾的需求，如此佛教才能被民眾接納，還是在其巫術道法，此種道法要具有驅鬼逐邪的超能力，才能獲得民眾的信賴<sup>25</sup>，因此，筆者認為宗教之所以能夠長期深受民眾信服，在於其賦有神聖性與超自然溝通的能力。佛教經典雖在南北朝已被大量地轉譯為漢文，自身教義體系逐漸完成，惟佛教道法的巫術化雖也在民間廣為流行<sup>26</sup>，故進

---

<sup>25</sup>見鄭志明(1997)，〈搜神記的鬼神崇拜〉，《神明的由來 - 中國篇》，嘉義：南華管理學院，頁一七四。

<sup>26</sup>見鄭志明(1997)，〈搜神記的鬼神崇拜〉，《神明的由來 - 中國篇》，嘉義：南華管理學院，頁一七五。

入到社會文化的，不僅是以佛經文為主的義理佛教，主要還是講因果報應與輪迴的崇拜性佛教。就因果報應習俗來說，已經很難區分何種為佛教的因果觀<sup>27</sup>，何種是傳統的報應觀，因為早已統合呈現實人世間的崇拜心理與思維特性。因此因果報應已非佛教所專有，而成為民族新的崇拜文化，產生了善惡因果的報應習俗甚至新興宗教顯而易見其所表彰的教義，鸞書更是屢見不鮮，例如：《地獄遊記》第三十三回 再遊誅心小地獄 一文中，遭受誅心小地獄的因果報應告誡與懲罰<sup>28</sup>：

無才每發妒賢心，毀謗他人使劍陰，惡毒橫行終受報，誅心地獄受哀音。

以「誅心」之刑最是痛苦，一心受創，六根震動，痛苦之情，非筆墨所能描述，罪魂生前不信因果報應，死後已是有苦難言。

又在《地獄遊記》第三十一回〈遊第五殿聽閻王論誅心〉一文對於因果報應的懲罰，尤以誅心之懲罰更甚記載：

誅心小地獄又叫「叫喚大地獄」，三十六誅心小地獄，全誅世間橫心、邪心、毒心、怨心、狠心……等歪心。獄官：「心是人之主宰」，「誅心」之刑是最痛苦無比。

這種報應存有因果關係，所謂善有善報，惡又惡報，鸞書鼓勵人要常積善因，

<sup>27</sup>見劉道超（1992），《中國善惡報應習俗》，台北：文津，頁八一。

<sup>28</sup>見財團法人台中聖賢堂（1978），〈第三十三回-再遊誅心小地獄〉，《地獄遊記》，台中：聖賢雜誌社，頁九九。

才有善果的觀念，也是天網不漏的因果報應觀念含藏其中。佛教的三界中，處於欲界、色界的神人仍有十善的念頭，而處在無色界的神人，不執著，都無善惡念頭與心定，一片澄明淨空故稱「非非想」<sup>29</sup>，此境界以達無我境界，因此不會有輪迴。

佛教因輪迴觀念的傳入，造成中國崇拜文化最大的影響，更擴大了對鬼靈的認知以及冥都地獄或天堂的想像，人死後歸往地府的想法，這是一個比較晚出的概念，在先秦文獻裡並無記載。<sup>30</sup>在《搜神記》卷四的泰山府信仰，已流傳了死魂歸泰山的信仰，泰山已成為眾鬼歸屬之地，而泰山府君主招人魂魄，專門治理鬼，成為陰司的主宰，此為民間的新興崇拜，且也廣為流傳。另有關地獄善惡因果報應觀念，以《地獄遊記》第十九回〈遊四生回魂府〉一文，闡述個人生前因果，因道心不退與強調修行工夫，死後可自行決定的去處，免墮入地獄之苦：

濟佛：「聖賢堂所發出道光，因堂內諸神護駕及諸位鸞生聚精會神，陰陽二氣集中於焦點，自然放出光輝。凡離堂後道心不退，殷勤行道者，光線越強，越明亮。出堂後道心退出，暗地行損德之事，光線變轉暗，失去光明。因在堂內三界高真降臨，道光特別強烈。

四生出世在陽間，死時大部分被殺，所以驚魂未定，一旦陽氣斷絕，便被陰氣所攝，一一歸回地獄，以了三世因果。四生業障較重，靈性暗昧，元氣衰弱，死後不必由陰差押進，

<sup>29</sup>見劉滌凡(1999)，〈佛教業報系統的建構、發展與功能傳播〉，《唐前果報系統的建構與融合》，台北：台灣學生書局，頁四一九。

<sup>30</sup>見鄭志明(1997)，〈搜神記的鬼神崇拜〉，《神明的由來 - 中國篇》，嘉義：南華管理學院，頁一七六。

自然受地氣吸回。」

濟佛：「化生、濕生，體積較小，死時期魂魄如沙被風吹揚，速度甚快，肉眼難以觀察明晰，其飛回陰司聚會，待全靈後，再接受審判，還清三世因果。因鬼門關以人靈魂為主，這些四生罪孽深重，故由兩邊小門而入。

【四生回魂府】是四生轉輪投世接受業報，罪業報盡後必歸此府回魂，復還人身。千歲：主掌【四生回魂府】，為千歲之職，四生如龜有千歲之壽，故該府以千歲稱呼，不以閻王而名。凡是在生惡貫滿盈，經十殿受刑後，被判入六道中之【四生道】輪迴，降世便改頭換面，失去寶貴人身。四生分為胎生、卵生、濕生、化生四類<sup>31</sup>。胎生為一級，因罪業深重，故投世受報應。當四生死後，因胎生、卵生魂魄與人相同，為全靈。濕生、化生罪孽深重，魂魄為散靈。故濕生、化生二道較不容易辦理回魂，必待全靈聚合一體，完整靈性時，方能回魂恢復人身。」

六道輪迴因果報應屢試不爽，在人道中得來人身不易，決定輪迴處所的四生回魂府賦予千歲之職司，不以閻王為名，在輪迴條件下因個人身心念與前造業的不同，輪迴亦不相同。

又在《地獄遊記》第十九回〈遊四生回魂府〉一文，揭示人是「萬物之靈」，為免墮入三惡道，應修道早日重返天堂：

---

<sup>31</sup> 《地獄遊記》提到「四生」分為胎生、卵生、濕生、化生四類，而在佛教《金剛般若波羅蜜經 大乘正宗分第三》：亦對於眾生的解釋：「所有一切眾生之類，若卵生、若胎生、若濕生若濕生」，其意涵大逕其趣。

四生中牛馬、雞鴨、魚蠅、蚊蟲，前生各造下不同因緣，所以此生形狀亦不同，世人是眾生最高貴的，稱為「萬物之靈」，需要珍惜生有人身，快求道修德，也勸勉四生中的眾生各守本分，以消業債，從畜生道開闢一條光明道路，以期早日復還人身，不要像簷前蜘蛛，自造迷網，被困其中，永世在網羅內不能脫出束縛。

為珍惜人身不易，鸞書《地獄遊記》勸世人趁早求道修德，避免輪迴之苦；並以四生死後，被陰氣攝入引來冥府之道理：

千歲：「天地造化全憑一氣運行，故道教有一氣化三清之說。其實一氣何止化三清，一氣足以化萬千，故天有天氣，地有地氣，人有人氣，天地人無時不在一呼一吸。如果天氣斷絕時，天即墜下；地氣斷絕時，人即死亡，此點真氣就是心氣。...濁者下凝為地，即為地心引力所致，此有三種引力造成世界物以類聚現象。因四生中各種物類都是前生染業深重，死後便被地心吸引，自動墮落幽冥接受審判。如有修行者，一點靈性清輕，自動上浮於天，陰差欲押其來地府，也無此能力。.....上浮空中，人要拉它，反而會被拉走，故世人要成仙佛、做鬼卒，全考自己生前所修。至於超拔先靈，必靠實在功德，否則雖費千金，於事無補。要超拔祖先者，除本身需修身養性外，印贈善書為第一大功德。」

生命決定在呼吸之間，成為死亡的關鍵，生命有限稍縱即逝，因此做功德之善舉不落人後。

又以《地獄遊記》第三十二回〈遊四殿會晤五官王〉之情景，表述地獄十殿景觀：

冥王：「管轄十六小地殿，其他上有新增地獄，以防陽人日新月異所犯之罪，地獄分層負責，各有所司。凡是在生為非作歹之人，死後從鬼門關而入，上孽鏡台照出原形，罪證齊全後，看所犯之罪為何殿管轄，逐移交各殿處理。」

《地獄遊記》展現地獄組織背景，地獄各有職司，個人生前功過，死後孽鏡台一照，原形畢露，無所遁逃，萬般帶不走，唯有業隨身，所犯罪行移交各殿處理。

遊冥經過，清潭印月，明亮如洗，但是世人捉之成為水泡，所謂：「鏡中花，水中月，虛浮不實。」

世間無常，是幻或實境？《金剛經》的「如夢亦如電」人生如夢幻泡影，海市蜃樓，恰如鏡花水月，變化無常。體認修行並強調心的體用務實，人易為外物驅役執著所困擾。

仙佛只是一團虛靈金光而已，然可幻化無窮。仙佛在天如一輪明月，凡是有水之江河，海洋皆有月亮的存在，故云：「千江有水千江月，萬里無雲萬里天。」月只是一輪，怎能變化多端呢？因其高明配天之故。人如能行善積德，勤修大道，……皆浮有「聖賢堂」三字，这就是一堂印千心，一月照千江。

「以德配天」，聖賢行善應由內心做起，心的變化多端，難以掌握，把握人與物共鳴，天人合一。

此外，靈山自在汝心頭，「靈山」的重要，在《地獄遊記》第一回 遊心頭山觀地獄洞 亦強調天堂地獄全是心念造作，一念之差：

心可做天堂，心可做地獄。

宇宙奧妙皆在一念之調和相通，世人如要求我降臨，只要心與我相同，感應道交，我就立刻降臨其心目中，此點希世人悟之。濟佛雖只有一位，我在天上，一可千萬，凡有緣者，人人皆可觀之，經云：「佛在靈山莫遠求，靈山只在你心頭，人人有個靈山塔，好向靈山塔下修。

六道輪迴不已，天堂地獄隨人走。「靈山」代表自己的「心」，不必外求，要勤加修行。

前面所述，提到了輪迴與因果<sup>32</sup>的觀念，此觀念緣起於佛教名詞，「因」與「果」並稱，或又指因果報應，在《瑜伽師地論》卷三十八提及：「已作不失，未作不得」，表示自作自受，個人所為所種下的因，會與果產生相應結果，寓含「種瓜得瓜，種豆得豆」的道理。鸞書時常提到「三世因果」一詞，以為現世界人們的貧富窮達，是生前所造善惡諸業決定的結果，今生的善行為，亦必導致後生的罪福報應<sup>33</sup>。在《地獄遊記》對於地獄組織所職司的冥律，賦

<sup>32</sup>因果：佛教名詞，實指因果報應。「因」稱因緣，分六因、十因、四緣等；「果」稱果報，酬因曰果，一般分五果。《瑜伽師地論》卷三十八所載：「已作不失，未作不得」，為佛教因果基本特點，即任何思想行為，都必然導致相應的後果。換言之，不作一定之業因，亦不會得相應之結果。見《宗教辭典》(1991)，台北：博遠，頁三二二。

<sup>33</sup>因果亦稱「業報」。見《宗教辭典》(1991)，台北：博遠，頁三二二。

予監督人心善惡予以賞罰之生殺大權：

獄官：「因果報應絲毫不差，依冥司的監察，前世債主都有善德，後世各將轉輪索回被欠貨債。世人因果牽連甚為微妙，如蜘蛛網東扯西拉，凡是所關連，接難逃各種報應，世人應以此為借鏡，不可存心不良，任何傷人利己之行，都會造下業障，難怪世人多逢障網阻絆，而嘆人生苦海。」

因果報應依陰司冥律而定刑。眾生何以「造業」，因為「無明」所致，主體的心念發動於身、語的行為，就是造業<sup>34</sup>。

又在《地獄遊記》第二十五回 遊刺嘴小地獄 一文，此地獄為第四殿五官王所轄，因人心不同，道盡不同語言與善惡：

人生充滿喜怒哀樂與悲歡離合，要修道說來也不容易。要保持身心自在，得下一番工夫，非是口裡說說便可成道，當要有實地德行，立為道基，否則任其講得天花亂墜，亦同一場落花流水，激不起信心與動力。....凡是愛說謊話及背後搬弄是非者；或女性不知溫柔和言；或破壞他人婚姻；或在背後咒罵長輩者，應特別小心，如不改過，將來亦是「刺嘴地獄」之鬼。

---

<sup>34</sup>見劉滌凡（1999），〈佛教業報系統的建構、發展與功能傳播〉，《唐前果報系統的建構與融合》，台北：台灣學生書局，頁四一四。「無明」就是本心被煩惱、執著、貪欲所蒙蔽，梵語中指稱為最根本煩惱，它是十二因緣的第一支。

為免於墮入地獄之苦，強調生前修道的重要，不是光說不去實踐，要以道德之修與救為主，身口合一，身體力行去實踐。業力指牽引業的力量，從人的身口意的善與惡活動中，引起動力。

決定因果之關鍵是業力，皆由個人行為感召而來。業力繼承個人生前的事業，延續無明的苦痛而來，因此在《天堂遊記》與《地獄遊記》所揭櫫的因果報應源自業力。「業力」具有四項特色：一、業力自召，非鬼神所能主宰。因本體在今世所累積的善德而改變業報結果，因此不會有業力黃牛。二、業力是絕對平等、無偏的。三、業力是絕對有報，只是時間遲速不同。種子留在第八識田中，因緣成熟而受報。四、業力是肯定向善與進取的。傳統天報主宰在天，非人力所能變；儒家的德報，實踐在己；因此如何避免十惡<sup>35</sup>？改變業力的主控權仍是「心的造作」，操之在己。

### 第三節 《地獄遊記》生死觀

生死觀念的繼承與實踐，決定在於心念的善與惡。因生死觀與人性以及人心息息相關，人心為道德之心，心又為萬惡根源，關係著人的本質、生命的價值、生死態度。本文對於《地獄遊記》所表達的懲惡揚善與善惡因果報應與生死觀對應，其次，如果地獄雖不適合人類追尋的境界，且地獄代表人

<sup>35</sup>十惡，指佛教的說法，一切善惡果報皆由自己行為所感召，惡業如鹽，善業如水，它能沖淡十惡的濃度，因此必須積累福德，使重業轉輕。十惡之對峙為十善。十善為不殺生、不邪淫（身三業）、不妄語、不綺語、不兩舌、不惡口（口四業）、不貪、不嗔恚、不痴（意三業）。見劉滌凡（1999），〈佛教業報系統的建構、發展與功能傳播〉，《唐前果報系統的建構與融合》，台北：台灣學生書局，頁四一九。

心醜陋與惡行，世人又是以何種心態來看待死亡與因果報應？此觀念繼承了整個地獄的哲學觀念，如何建立人間與地獄的關係，轉化成生命安頓的思想？以人性論來探討人性善惡起源並對於地獄的認知，對於地獄遊記所表達的人性，對於中國文化傳承的意義與作用，並且如何達成作用？最後以地獄思想所反映的社會現象，《地獄遊記》所要表達的意義與社會教化的關係。

### 一、地獄的生死觀念

生死觀與人性之人心是息息相關的，人心為道德之心，心又為萬惡根源，關係著人的本質、生命的價值、生死態度，因此對於生死觀念的繼承與實踐，決定在於心念的善與惡。所謂「一念一地獄，一念一天堂」，靈山自在汝入山頭，何必捨近求遠，緣木求魚呢？對於地獄觀念的生死價值觀與態度，所代表的文化傳承與價值傳播，文化經過長期發展的結果，因此，在生死觀上含有心與性的相互關係以及心善是性善的根據之推理。換言之，心是萬物的根源，《天堂遊記》中天命之謂性，是指自然的善，性善是人性發展的里程碑，亦為道德發展所要達到的境界，亦為道德自身的無限性延展；反觀《地獄遊記》呈現人性生前惡行之地獄景象似毒蛇猛獸為人唾棄，社會所不容，因此，孟子對於心的「性惡」的來源提出二點，一是慾望，其次是來自不良的環境影響，二者會促使心性失去本性與作用而沈淪。《地獄遊記》下的生死觀因承襲傳統民間信仰觀念，強調心的造作會受外物所役，加上習氣與業力使然，易受不良環境與感官刺激所影響，誤入歧途，造業墮入地獄。

因為個人的生死觀念與價值、態度都會左右心念與言行舉止，如果不提供正確的死亡學及宗教哲學等相關概念倡導生死教育，以道德教化民眾，樹

立懲惡揚善準則，告誡地獄行之嚴刑酷罰與六道輪迴不休，死後比生前痛苦加倍的生死觀念，以《地獄遊記》描述人死後嘗盡地獄煎熬浮沈之苦不堪言的懲罰與良心牢獄的懲戒，為提倡死亡的認知宜提早建立正確的生死觀，可免除嚇阻與遭遇惡果下地獄之不幸因果報應，同時永遠給人性敞開一扇寬恕、包容、自新與悔改的光明之門。

## 二、建構宇宙論

台中聖賢堂鸞作《地獄遊記》鸞書之內文載以地獄景象種種，以勸世教化的力量成為日後促成一般大眾行善積德的主要泉源。該善書以鸞書為證，說明儒宗神教的神學體系，該體系雖具有雜揉性但仍朝向系統化發展。因此，神學體系也是民間信仰之神學通俗觀念的落實化。《地獄遊記》的內文共分六十二回，其內文以彰顯正鸞生楊贊儒隨同濟公活佛遊歷地獄十殿，揭盡陰司之祕，以闡揚傳統中國善惡因果報應觀念，勸告世人宜生前要行善助人，著重修行功夫。《地獄遊記》的善報觀念，其基本架構大致遵照玉歷寶鈔所顯示的地獄系統與罰刑法則。然而其在形式上其比《玉歷寶鈔》來得簡略且不注重文化脈絡細節；且該書的重點不是依照一殿閻君管轄一個大獄和十六個小獄方式，逐獄敘述，而是排一些地獄又創另一地獄，如車訓地獄等來敘述當前社會中該罰下地獄的罪行<sup>36</sup>。因此筆者亦認為《地獄遊記》在文字校正上與歷史考據仍缺乏說服力與考證，此為鸞書何以無法為大傳統接納何以流傳於民間的小傳統格局之因，基於文化傳承確實賦有社會教化與神道設教的意義；惟因儒釋道三教合一甚至耶回二教思想參透，宛如雜家般內容與思想無

<sup>36</sup>見宋光宇(1982),〈「地獄遊記」所顯示的當前社會問題〉,《民間信仰與社會研討會 1982, 9/24 至 9/25》,南投:台灣省政府民政廳,東海大學,頁一一七。

遠弗屆，但其體裁豐富卻因文化思想脈絡非循序漸進與組織系統交代不清，易導向斷章取義之弊。

《地獄遊記》之宇宙思想，仍是依循大道之人道與天道的道理相輔相成，順乎宇宙自然運行之原理而行。依佛家與民間信仰所論述的「六道輪迴」之因果觀念循環不已，地獄似乎存在六道中最下一層的「地獄道」，六道裡仍然有生命在運轉，不過生命轉化與人間道的分野，卻為生前與過往者的死後世界不同，六道之間是對立且屬於不同的世界。至於如何處於六道對立，人與地獄之間的關係如何維繫，並轉化成生命的安頓？筆者認為惟以心性的修持與良好歸宿（又稱善終）來維繫。

人死後為鬼的觀念來自殷商，此與商人敬畏天地，重祭祀禮節的文化傳統有關，中國在商周時期認為人是由魂魄組成，人死後魂盛著升天成為神，魄則滯留地面成為鬼<sup>37</sup>。在商周之世最後發展出人鬼、天神與地祇三者地位相同的觀念，認為人死後魂魄所轉變成鬼神，它與大自然所自然形成的天神（指天、日、月、星、辰、風、雨、雷、電、雲等神）地祇（大地、山、川、湖、河、井、灶、門、道路、樹林等神），三者均擁有超越凡人的超自然能力，能降福或加禍予生人，所以生人須虔敬來祈拜天地與祭祀，此與西方社會學家所稱的泛靈信仰有關，僅不同於祭祀與信仰儀式。

地獄概念所產生鬼的觀念，認為鬼的地位遠高於生人之上，能夠呼風喚雨，且與鬼神祇三者地位無分軒輊，地位相當，因此商周人重祭祀鬼神的觀念由此產生。而且鬼是由宇宙最高領導者或謂創始者「天帝」來直接管轄，因此在古籍中有「賓於天」、「請於帝」的記載。換言之，宇宙最高萬能的主

---

<sup>37</sup> 古人認為人由魂魄所組成，死後魂歸天，魄歸地。見《左傳昭公七年》「人生始化曰魂，既生魄，陽生魂；用物精多，則魂魄強，是以有精爽，至於神明。」又見《禮記郊特牲》「魂氣歸于天，形魄歸于地；故祭，求諸陰陽之義。」

宰為天，執行者為天帝或稱為上帝，六道中不論人鬼、天神與地祇均要接受祂牠來宰制。天界最高的領導者是天帝（或為上帝），其威權超越三界，上至天界甚至下達地獄，因此要在順乎天、應乎人之「天人合一」的生命體系裡服應，順應天道與天理，以宇宙天地之心即道德之心行仁，在合理的規範下人道遵行天道而運轉，故天道所賦予道德性之心性的修持格外重要。再者，人死由天來管轄，因地獄之魂魄（或為鬼）只要有冤有仇之魂魄向天帝請求，更能顯現天恩浩瀚，賞罰分明之公平正義立場，能夠明辨是非，懲惡揚善，皆應驗因果報應屢試不爽的自然法則運作，形成人心安頓，作為精神個性與實質存有的神聖性並轉化生命機轉的無限性與開放性。

### 三、建構人性論

先秦儒家思想是由古代的原始宗教逐漸落實在以人的道德理性為中心而發展建立，依循從神意性質的天命轉化為春秋時代道德法則性質的天命，並從外在道德法則性質的天命落實為孔子的內在生命之中，進而成為人類生命本質的性，以致落實在孟子的在人生命之內，成為人類生命作主，並由每個人當下可以把握得到的心。換言之，心的轉化是由神意天命進而道德法則的性，再將天命落實在人類內在生命，進而達成生命本質與生命之內的性，當下能為自己作主且能把握住自己的心性。因此人性主要還是以「心」為開端，落實在「意」的開展與擴充，中庸「天命之謂性」之天命已經落實於人性上。孔子對「仁」提出無限，因為道德的無限性延展，上至天命，並向外擴充發展，為便是實踐天命，必須從道德出發，進而發展心與意。莊子外篇、雜篇不斷提到性，事實上莊子內篇的「德」實際上便是性。至於如何區分「性」

與「德」？人與物身上內在化的道，以抽象形而上之道便是德；生命的本質不離形，故具體形的展現便是性。因此人性為生命的本質，儒家的性便是表現人生價值的道德，以「復性」<sup>38</sup>把握道德的本體；而道家的德，是提供人生安全保證的虛無，其復性便是守住虛無的境界與作用，成為《道德經》二十八章所謂的「復歸於樸」亦為「歸樸」。換言之，人的本質以生命根源之德作回歸，亦即人通過德而向道回歸。二者均是人向道德的回歸，在《天堂遊記》中的天堂認知是原靈即本心，原靈因人往生而回歸屬於自己註冊之地，那就是天堂。此外，在《地獄遊記》中的不忠、不孝、不仁、不義，巧言令色或耍權謀手段加害於人便是使心知去強調生理存在的價值，成為心知對生理做主張。例如《地獄遊記》第九回〈再遊枉死城〉文中濟佛認為正理可以打破世人迷夢，因為無始元靈在天，因墮落後天，塵心迷住本性，因此教導眾人要修道並「結束因果」，歸真空期：

佛濟：「..溯自無始元靈在天，人人都是仙佛，因為墮落後天，塵心迷住本性，所以不能返本還原。於今降大道，為教人修道，乃是「結束因果」而歸真空之期。...」

儒家的「天人之際」體現了宗教的性質。天作為一個存在是絕對的（absolute）及終極的（ultimate），且天人之際的觀點作為儒家實現解放（salvation）提供了一條途徑（means）。<sup>39</sup>漢代以後的儒家，不僅提出善惡無爭的問題，且多方面試圖解釋此一現象。

<sup>38</sup>見徐復觀（1969），〈文化新理念之開創-老子的道德思想之成立〉，《中國人性論史-先秦篇》，台北：台灣商務印書，頁三四。

<sup>39</sup>見陳寧（2000），〈道德定命論產生的問題〉，《中國古代命運的現代詮釋》，遼寧：教育出版社，頁二九。

在人性觀點下的地獄認知，認為地獄就是以心知強調生理價值，致無法發揮人性良知道德本性，達成孟子所謂在自己的心的活動中尋找道德，成為自覺的德性。畢竟處在娑婆世界，心易造業且受人的耳目口鼻之欲來表達與外在環境的影響與欲望以致造成孟子所以惡的來源。<sup>40</sup>

孟子認為人性本善，心的本性是善良的，惡之所以存在，仍然是心在起變化。以心理作主合理的滿足欲望才是合理的，孟子認為欲望本身非惡；惟無窮盡的欲望，必會侵犯他人的自由，才是惡。象徵惡源的地獄，孟子認為「惡」的來源有二，一是來自耳目之欲，另一來自不良的環境，二者均會失去心性作用。地獄專治生前喪失心性作用心惡之人，除在地獄建立想像空間的教化所之外，並強調天德權威專門施以懲惡揚善之機制對峙惡人，《地獄遊記》傳承原來孟子的性善與荀子的性惡之說觀念，經轉化落實變成因緣果報的思想與觀念，此因果報應亦是中國文化歷經佛道觀念的融合與繼承，經釋道的會通對於文化傳承影響至今。

廣義的儒家天人之際視天為賞善罰惡之主宰，此是來自周人「天命論」以來的觀念，後來被儒家所接受。此觀念建構人與天的關係在禍福方面是有來有回。<sup>41</sup>何以人間法律必須遵從「天」？天要求人以道德行事，人若遵行則獲得天的回報；反之，則受天責罰。天人之間雙向的關係，例如王充「人為之，天應之。」《墨子 天志》更具體表現「我為天之所欲，天亦為我所欲。我為天之所不欲，天亦為我所不欲。」又墨子的「天」是具有宗教性的天，認為天是有德，人間法律之所以遵行天志的仁意，在於天是正義的，更重要如不服從天志，將導致嚴重惡果與天的懲罰，因為天是具有德、有意志、有

<sup>40</sup>見徐復觀（1969），〈從性到心-孟子以心善言性善〉，《中國人性論史-先秦篇》，台北：台灣商務印書，頁一七五。

<sup>41</sup>見陳寧（2000），〈道德定命論產生的問題〉，《中國古代命運的現代詮釋》，遼寧：教育出版社，頁二九 至二九一。

感情、博愛與公義且親和善人，人間的法律與陰間的冥律均是代天宣化且替天行道的執行天志之手段，具有制裁與維護社會正義功效，在文化傳播作用對人的生命本質具有具體的體現與公平對待。

綜觀，人與道德的終極泉源來自於天，天人關係在實現道德方面是雙向的。天賦予人以善性並要求人將其擴充以致完善；且人應該實現天之所賦，完成天之所命，造福他人甚至全人類社會。因此，天人之際欲達成天人合一和諧包括：「天與人，人養之，天命之，人應之」，雙向往來互動的關係。

#### 四、社會現象

地獄思想所反映的社會現象，依《地獄遊記》所呈現的社會現象問題分類：不外乎是家庭倫理、政治風氣、為富不仁、詐欺行為與經濟犯罪、淫佚之戒、不良行為與宗教問題。《地獄遊記》尤對色情問題的篇幅特別強調，大約佔了全書的五分之一，為什麼色情問題特別被凸顯？因為中國以儒家觀念的仁道與禮教為主，男性特別以禮教中的「忠孝」為闡揚重點，女性則以「貞德」為美德發揚光大，又因《地獄遊記》痛擊淫為萬惡之首，位居首位，故鸞書以闡揚守戒的戒律之重要性為當務之急。另以七大類中如果去除地獄遊記中的鬼神部分，純粹就書中所提到的各項案例與冥律，所反映出現象是民間中下層社會對於現實社會的各種問題所抱持的態度，該態度趨向保守與對社會不公平對待的不滿，因此藉地獄之名企圖彌補現世法律制裁的緩不濟急和有缺陷的漏洞之用意在於此，地獄思想反映的社會現象，透過《地獄遊記》所想表達的意義與社會教化，正顯示鸞書代天宣化與神道設教之用心。

人死後的去處在陰間或天界，有人認為陰間就是地獄，一般人對於人死

後的歸宿均歸類於「陰間」。陰間又稱為「地獄」、「冥府」或「幽界」，是亡靈（俗稱鬼魂）的住處與活動場所。同時也是陰府眾神賞罰亡靈的中心，所謂十殿閻羅與佛教的十八地獄就在此處，事實上各是不同的版圖。民間流傳的陰間與人間甚至天界均建構出一套完整的科層化版圖，各職所司，形成一種社會組織與活動。《地獄遊記》中的地獄除是惡行者死後接受審判刑責之處所，另一方面也是眾神代天巡守之處，因為地上充滿了地獄關不住的凶神惡煞與無嗣厲鬼危害人畜。人間制訂法律在保護人民的生命安全，以維護社會公平正義，至於陰間亦制訂一套規則，稱之「冥律」，在人以外之另一度空間或世界執行公權力，其特徵與功能仍是社會正義的維護者，專治懲惡揚善與因果報應輪迴的執行者，並含有替天行道，為天地間所存在的真理而努力制衡與溝通維繫。

因此地獄施行的法律為冥律，與人間的法律皆具法律的公平性與賞罰分明。鄒文海更把冥律看成是民間的自然法：

凡是民間認為不平之事，陰間神明也認為不平；民間認為不義之舉，陰間神明也認為不義；凡是民間認為大逆極惡之事，陰司神明也認為大逆極惡。總之，陰間神明與民間呼吸相關，苦樂相同。陰司神明的意見也就是民間的意見。從這個觀點來看，我國的冥律幾乎就是西洋思想中的自然法。<sup>42</sup>

因此可以看出我國的冥律不但表達了一般社會大眾對於現世社會問題

<sup>42</sup>見宋光宇（1982），〈「地獄遊記」所顯示的當前社會問題〉收錄於《民間信仰與社會研討會》，台中：台灣省政府民政廳，台灣省政府民政廳與東海大學合辦研討會，頁一三三，引用鄒文海（1967），〈從冥律看我國的公道觀念〉收入於《鄒文海先生政治科學文集》一文，頁九八。

以及相關社會道德的一些基本立場與看法，並且設計了一套極盡殘忍的罪刑，來處分那些作姦犯科違犯道德之徒，愈是重罪，所該受的刑罰也就愈多愈重，該現象充分表現庶民社會的不滿予報復心理。<sup>43</sup>筆者認為冥律倒成為了端正人心與道德準則的守護神，賦予維持社會正義之角色與功能。

綜上觀之，民國六十五年面對國家社會工商突飛猛進，但面臨即將脫序現象之局勢，民間的宗教界人士感到痛心疾首，藉著仙佛的飛鸞顯化，對各種色情勾當作嚴厲的批判，因此順勢產生，鸞作之報導警世有關「色情」的部分，因濫觴於北宋時代道士淡癡所著的《玉歷寶鈔》。<sup>44</sup>因此，在民國六十八年起出書的《地獄遊記》之鸞書除要求修行者自己身體力行外，還利用許多場所宣講色情的因果報應，書籍印成小冊，到處散發，希望影響弗屆，引起大眾各界的警惕。《地獄遊記》與其他勸世善書各異其趣，不過仍以善行尺度為圭臬，其代表著庶民階層對於當時社會上所面臨的各種問題，所持的判斷善惡與獎善懲惡的標準；同時對於死後的世界因為生者未曾經歷過，無法預測，又無法約束個人踰越的行為，乃設法藉宗教之名，恰以社會現象宛如是人心境界共業的呈現，對於社會上各種分歧或有問題的行為發揮了約束的力量。

---

<sup>43</sup>同上（註 106）。

<sup>44</sup>見宋光宇（1995），〈從近十幾年來的鸞作遊記式善書談中國民間信仰的價值觀〉，《宗教與信仰》，台北：東大圖書，頁二七二。提到《玉歷寶鈔》以地獄遊記中顯現地獄罪報來警世的善書，其濫觴應該是北宋太平興國年間（西元九七六至九八三）道士淡癡以「入冥」方式而作的書籍。

## 第四章、《天堂遊記》與《地獄遊記》 死後世界

### 第一節 魂魄觀念初探

中國人在歷經生、死與再生之間的情境，處於複雜的認知與道德實踐中，因根據魂魄觀念與二元對立的概念才會產生多元化的生與死之間的關係以獲得人的生命秩序與宇宙和諧，例如遵循著自然/非自然、正常/非常的結構所構成的宇宙生命圖式，將合理地解釋生前與死後的關係，而凸顯善/惡與功/過，均呈現在善死/凶死、好死/歹死在生命終極表現上。

人死後的去處稱為死後世界，民間觀念認為除了天上還有地下，而產生天堂與地獄的觀念；尤其死後魂魄是否存在與所產生的社會現象與影響，本節將探討魂魄說的形成與去處及魂魄說將是生命的另一種型態<sup>1</sup>，其與信仰傳承觀念之關係如何？魂魄說與《天堂遊記》及《地獄遊記》具有的特殊性與宗教意義，又魂魄對於死後世界的影響與現實社會的關係，亦即《地獄遊記》如何透過此觀念以達到民心教化的功能。

#### 一、魂魄形成

---

<sup>1</sup> 見鄭志明（1997），〈搜神記的鬼神崇拜〉，《神明的由來 - 中國篇》，嘉義：南華管理學院，頁一七三。

人死後去處有許多的文獻可供參考，本文以《天堂遊記》與《地獄遊記》二部鸞書為例，探討魂魄說的形成與去處，死後世界傳承的魂魄觀念具有之特殊性與宗教意義為何。除此之外，魂魄賦有的意義，人死為鬼之鬼信仰與佛教所說的「中陰身」之間關係是如何建構死後的世界與歸宿何在？且從民間信仰觀念來看人死後會產生魂魄，令人感興趣的魂魄說是如何形成的，何以始終成為眾所關心的焦點。

討論死後世界必然要涉及靈魂與魂魄的觀念。西方稱之靈魂是否存在，均有提出正負方面的見解。從神靈觀念看宗教起源之「萬物有靈論」觀點，以宗教進化論之英國學者泰勒的《萬物有靈論》<sup>2</sup>為典型代表。而否認靈魂存在者，在亞里斯多德的《形而上學》著作中，卻將靈魂不死的觀點予以否認。亞氏提到的靈魂分為低級部分與高級部分，低級指的是運動、慾望和感覺部分；高級指的是心靈部分，係指靈魂藉以思維和判斷的東西，在他尚未思維時，實際上不是任何現實的東西，因此，亞里斯多德認為既然身體是靈魂的基礎和主體，靈魂只是身體的某種東西，因此靈魂在人死後根本就不存在。<sup>3</sup>但是笛卡兒論證卻與亞里斯多德不同。笛卡兒從精神、物質與思想廣延二元對立，提出之論證「個體靈魂在身體消亡後整個不死」的觀點，換言之，笛卡兒認為：「人的靈魂不可能隨著身體而消滅」。此觀念與泰勒的「萬物有靈論」雷同。然而，西方哲學家所持的靈魂觀，強調的是心靈（精神）形上的超越，尤以亞里斯多德的形上學為主。

至於，英國人類學家泰勒（西元 1832-1917）所提出萬物有靈論的理論，又稱為「泛靈論」，泰勒將一切事物和現象靈魂化的宗教哲學觀點，其認為是

---

<sup>2</sup>萬物有靈論：又稱「泛靈論」，即將一切事物和現象靈魂化的宗教哲學觀點。是由英國人類學家泰勒（1832年-1917年）提出的理論。認為一切具有生長或活動的東西（包括動物、植物、河流、日月以及凡是可能出現於夢境中的東西）皆具有靈魂。見季羨林總主編（1999），《宗教辭典》，北京，學苑出版四二八。

<sup>3</sup>見段德智（1997），《死亡哲學》，湖北：湖北人民出版社。頁七六。

一切具有生長或活動的東西，包括動物、植物、河流、日月以及凡是可能出現於夢境中的東西，宇宙萬物皆具有靈魂，因此死後具有生命的東西均有靈魂。此外，蘇格拉底亦贊同靈魂存在之說，其認為肉體是靈魂的囹圄，以解脫肉體的束縛，是靈魂的最後目標。因此希臘哲學對於倫理學的態度是人應該趕快超脫地面，飛入天堂變成神仙<sup>4</sup>。此外，泰勒對於靈魂的觀念，乃人類宗教意識的萌芽，並認為此觀念標誌著人類宗教發展之途的一步，作為宗教內在核心的神性觀念正是靈魂觀念進化發展的結果。因此，從靈魂觀念推及人之靈魂與萬物之魂，形成「萬物有靈論」之說，並且由人靈魂的思路發展出祖靈論與神靈崇拜；而由萬物皆有靈魂的思路發展出天體論自然神動物與植物神等論說，產生自然萬物的人格化與自然化。

愛比克泰德似乎所贊同的靈魂觀與《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部鸞書強調的「原靈即本心」觀點相似，例如《天堂遊記》第八回〈再遊上清宮-靈寶天尊說法〉文中提到「靈寶還原」<sup>5</sup>之說：

天尊：「...你之原靈。天靈靈、地靈靈、天靈靈也。...真靈至寶至貴，故稱為【靈寶】。...」

天尊：「你心中也有一位【靈寶天尊】，故言【萬法由心生】，人遇困難，為度難關，必想辦法解決，故云【法由心生】，...只要堅心修道，忍耐魔考，一旦功德增添...無魔近身，還可以引火還原。」

人死後原靈回歸原來住所的天堂(與神同在)；希臘哲人愛比克泰德(西

<sup>4</sup> 見陳正謨(1999)，〈希臘哲學史〉，《西洋哲學史》，北京：社會科學文獻出版社，頁八至八一。

<sup>5</sup> 靈寶還原，是指天地人三才至寶至貴。見財團法人台中聖賢堂(1989)，〈再遊上清宮-靈寶天尊說法〉，《天堂遊記》，台中：聖賢雜誌社，頁四四。

元 60-117)，視人的靈魂為人的本質，提到「一點靈魂載負著一具屍體」的觀念，他認為人死後靈魂就回到同神在一起的更高的存在。

愛比克泰德對於死亡問題上的基本命題是「可懼怕的事情不是死亡，而是對於死亡的恐懼」<sup>6</sup>。愛氏認為既然死亡是自然不可避免的，因此我們必須「順從」與「忍受」。對此，似乎與中國儒道的生死觀「順其自然」不謀而和，因此，保持心靈的寧靜與和平，是愛比克泰德生死哲學的基本原理。

至於人死後（俗稱死亡）魂魄去處，在中國民間信仰上對人死後稱為鬼或魂魄的說法，見《地獄遊記》第四十一回〈遊城隍廟看亡人往生情形〉文中，提到人死亡前均有先兆及魂魄的形成：

城隍：「人要死亡，大都有前兆，就是生病，為何生病呢？因人壽命如屆，似樹將倒，先落葉枯黃，經大風一吹，即刻倒斃。人一出生，地府即已註籍，其籍如一樹，陽人形影皆現於地府「原形樹」，一但此樹有變，表示陽人生命將盡，故陰府官員看察【生死簿】，時刻一到，無常帶令到陽世召人。無常到時，則樹木枯倒，稱為死亡。魂魄賦於人體歷數十年，如樹接枝，已被同化，今要脫離軀殼，枝斷皮連，如龜脫殼，甚覺痛苦。可觀死狀不一，有的咬牙切齒，臉凶怒目，面相全變，此屬掙扎現象，怨恨恐懼表徵，皆為業障較重或橫死之臨終。如面貌慈祥，好像安睡，死相如生，則表示魂魄安詳，去路坦然，為有善德者之象徵。」

---

<sup>6</sup>見段德智（1997），〈對死亡恐懼的治療〉，《死亡哲學》，湖北：人民出版社，頁一 二。

人難免一死，死亡有其徵兆，生前功過之善德或惡德，會決定個人死亡時的徵兆與尊容甚至決定死後的去處。可見，中國傳統民間信仰的生死觀觀仍然是環繞著心性善惡、功德與因果報應仍在強調。

傳說人死為鬼，鬼信仰就是靈魂信仰，鬼是生命的另一種型態<sup>7</sup>。古代社會所謂的「鬼」係指「歸回」之意，即人的死亡等於返本歸原，因此不具恐怖意含。《說文解字》註曰：「人所歸為鬼」，《釋言》：「鬼之言為歸也」，就是表述歸回之意。此外，《禮記 郊特牲篇》言及人死後「魂氣歸天，形魄歸於地」，如古人所言，人是靈魂與肉體所構成的生物，人的死亡必亦各有去處，因此中國人認為死後的世界依然是存在的，因此靈魂與生命（包括死後的生命）仍是息息相關的。

而人死後的去處係指魂魄的去處與形成，魂魄代表在死後的世界中死後仍存在生命的延續與活動。例如印度奧義書對於生、死與再生之間認為有一個連續的「業」作用於三者之間，而且一個人此生的所有行業皆會在來生且再生得其果報，因此認為「生」的本身即可認定在以前便存在的一個生命過程；當一個生命過程「再生」之時，人或知或不知地繼續此行業，因而構成的束縛，使他一再地再生；又如印度的《薄伽梵歌》也談到了生、死與再生的輪迴<sup>8</sup>。印度教一般認為人是根據其以前各世的宿業而出世，由於「再生」可認定一切行為，不管善或惡，皆會在來世得到回報，無人能逃脫業的報應。上述可以推定人的出生決定於他自身前世的善惡業。另在《禮記 郊特牲篇》以人死後之「魂氣歸於天，形魄歸於地」，亦成為形成「三魂七魄」的根據。因為中國人重視祭祀的觀念迄今存在，目的為求靈魂不滅與永生的期望，藉

<sup>7</sup> 見鄭志明（1997），〈搜神記的鬼神崇拜〉，《神明的由來 - 中國篇》，嘉義：南華管理學院，頁一七三。

<sup>8</sup> 見 T.R.Sharma 台灣大學客座教授（1994，4），〈生、死與再生〉，《生死與輪迴》，台北：哲學雜誌季刊八期，頁一七五。

以通過此儀式與活動，確保祖靈的永生與家族血脈得以延續，另一方面防止祖靈淪為陰府惡鬼不得超生，等於「祭祀」祖靈，才能幫助祖靈達到「永生不滅」的境地。<sup>9</sup>台灣道教接受人死為「鬼」的民俗信仰，而台灣民間傳統信仰也接受人死後的生命就是「鬼魂」，如此信仰等於是肯定人死後靈魂不滅的觀念。人們因為怕鬼，怕鬼抓人，形成鬼的種類分有兩種，一種是上帝或鬼神派來的，有特殊任務要人去執行；另一種是地獄派來的，表示死期已到。人們祭拜鬼的主要原因，當人無法防止鬼魅的侵害時，大都採取籠絡方式，意圖經過媚鬼祭祀儀式請求鬼靈不要作怪，希望經由祭鬼來防止鬼靈作怪，因鬼與神逐漸合流，期待鬼靈轉善，變化鬼的氣質，善鬼會賜福於人，為人消災解厄可以保佑鄉里合境平安與風調雨順，其是有別於作祟害人的惡鬼。

鸞書對於死後的去處報導陰間差役職司，宛如人間執行公務的警察，在《地獄遊記》中第四十一回〈遊城隍廟看亡人往生情形〉文中亦有提到陰間地府陰差值勤公務情景：

當濟公活佛帶領正鸞生楊贊儒前往人死後前往地獄去處，城隍之職務陽間警察局，專門負責警戒及巡察世人之行動，福德神廟如同派出所，已城隍為主管，分層負責。凡世人陽壽該終，地府陰差<sup>10</sup>持令來到城隍殿照會，然後一同到當地 福德正神處，會同前往陽家待人。<sup>11</sup>

<sup>9</sup>見董芳苑（1994），〈民間信仰來世觀與基督教終末論之比較〉，《台灣民間宗教信仰》，台北：長青文化，頁二三 至二二三。

<sup>10</sup>陰差即牛馬將軍，或稱黑白無常。《地獄遊記》城隍對楊生說明：「陰差凡到善家，只要向陽人一拍，其便暈迷失神，而引導之。若對惡人，則以手銬，加以逮捕，視同楊間罪犯辦理，然後同至 城隍處報到，陽間銷名，列入鬼籍。」見財團法人聖賢堂（1978），《地獄遊記》，台中：聖賢堂雜誌社，頁一四五。

<sup>11</sup>見財團法人台中聖賢堂（1978），《地獄遊記》，台中：台中聖賢雜誌社，頁一四四至一四五。

文中認為人死後去處認為不是天堂就是地獄，如果去向是地獄，陰差如同陽間執行公權力的警察，將押解犯人到法院（陰間稱城隍殿）聽後審判。

在此，我們不禁要問靈魂回歸去向的問題，人一但死後如果靈魂依然存在，是會到哪裡去？有關冥界鬼魂的世界，見諸於許多文章著作，因不同地區、不同民族、不同信仰，而有不同的回答，其中在楊贊儒所著的《菩提聖道》一書中亦有提到靈魂等問題<sup>12</sup>。不過，楊贊儒不強調幽冥世界意涵，直指無形的世界需要慧眼（心眼）開了，才能洞澈；且此議題已不是我們要討論的話題，而是我們更應該關心的是自己的生死問題，加強修行的工夫，修行第一關為破執，並反省自己的心性與行為，才是當務之急。因生死問題關係著你我，誰都無法避免不死，人死是否為鬼？如果人死後的地下世界不一定是鬼的世界；然而中國人依然迷戀魂魄的觀念依然存在，那麼鬼與魂魄的關係何在，此與信仰傳承觀念是否有關？西方亦提到死後世界靈魂是否存在之說，筆者認為雖然東西方文化的不同，是否魂魄、鬼或靈魂，只是定義不同，廣義上其本質殊途同歸。西方社會所持死亡的超越，柏拉圖在生死哲學觀點即提出「哲學是死亡的練習」。學習死亡是超越個人生死的思想境界，會產生一種「自覺的死亡意識」<sup>13</sup>，但亞里斯多德批判與否認柏拉圖所謂：「整個靈魂在死後繼續存在」觀點。<sup>14</sup>此觀點和西方哲人費爾巴哈提倡人本主義死亡哲學相同，觀點一樣是由人的本性出發，強調「與人協調」的意義。筆者認為人存在宇宙中生活，必須建立一套天人合一宇宙觀的人文關懷精神與信仰，達成和諧的社會互動關係。

中國對於靈魂觀念所產生「魂」與「魄」的定義，見於《左傳》〈昭公

<sup>12</sup>見楊贊儒（1996），《菩提聖道》，台中：聖德雜誌社，頁九。

<sup>13</sup>見段德智（1997），〈對死亡本性的再思考〉，《死亡哲學》，湖北：人民出版社，頁七一。

<sup>14</sup>亞里斯多德認為：整個靈魂在死後是不存在的。見段德智（1997），《死亡哲學》，湖北：湖北人民出版社，頁二二七。亦見亞里斯多德（1999），《形而上學》，台北：正中書局。

七年 > 子產解釋伯有是否「能為鬼」的問題：

能，人生始化曰魄。既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強。是以有精爽，至於神明，匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人，以為淫厲。……，鄭雖無腆，抑諺曰：蕞茸國，而三世執其政柄，其用物也宏矣；其取精也多矣，其族又大，所馮厚矣。而強死，能為鬼，不亦宜乎？

靈魂觀因擴及社會每一成員，余英時認為：一般而言，其是與父權家庭息息相關的。<sup>15</sup>因為匹夫匹婦具有個別魂魄的觀念係部分源自於西周以來宗法制度的發展。

在古代神話中所描寫的盤古垂死化身，表示是人身魂魄（小宇宙）返歸大宇宙的過程<sup>16</sup>。馬昌儀提到我國古代魂魄學說的基本觀點有二：其一，魂魄形神可以分離；其二，形亡而神不亡，即所謂精神不滅，靈魂不死。<sup>17</sup>《禮記》稱人的魂為神之氣，魄為骨肉，故人死，其氣發展於上，骨肉歸土：「眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。」同時，民間亦將人死稱為「魂升魄降」，此說法，可以從一個方面表明，人死後他的魂魄是分離的。因此有所謂「魂升」及「魄落」的觀念是存在的，<sup>18</sup>係指魂魄相離之永久分離，因此有俗稱「魂

<sup>15</sup>見余英時（1987），《中國思想傳統的現代詮釋》，〈中國古代死後世界觀的演變〉，台北：聯經，頁一二七至一二八。轉摘 F.M. Cornford, From Religion to Society, New York, 1995, p109.

<sup>16</sup>見馬昌儀（1998），《中國靈魂信仰》〈中國古代的魂魄學說〉，上海：文藝出版社，頁四八至四九。

<sup>17</sup>同上。

<sup>18</sup>見馬昌儀（1998），《中國靈魂信仰》〈中國古代的魂魄學說〉，上海：文藝出版社，頁四十一。轉載《四川名山縣新志》1930年刻本，見《中國地方誌民俗資料彙編》西南卷上冊第三六頁，書目文獻出版社，1989年。所謂所親既死，穿屋宇，泄穢濁，名「魂升」。焚床茵一束，名「魄落」。

游魄降」、「魂散魄歸」、「魂飛魄散」等名詞；而魂魄分離不一定是死亡，所謂「失魂落魄」、「神魂顛倒」是指魂魄的暫時分離或錯位，導致人生病以及精神恍惚。因此魂魄不離延伸古人講究養生之道，追求「必使魂常附魄」，使魂魄「不相離」、「抱一能勿離」等魂魄相守、相合、相隨的狀態。

馬昌儀在《中國靈魂信仰》一書中提到魂魄與形神的二元結構，認為魂魄指的是精神與形體<sup>19</sup>。魂魄與陰陽形神的二元結構，是魂魄學說的核心，並由此形成了影響深遠的神鬼觀與生死觀。馬昌儀把典籍中有關魂魄與形(形骸)神(精神)，神鬼、生死的二元結構主要論述，其中就魂魄與生死(關於魂魄的運動與方位)列表如下：

魂 ( 神 )	魄 ( 形 )	出 處
生	死	生則魂載其魄，魄檢其魂；死則魂游散而歸於天，魄論堅而歸於地也（朱熹《楚辭集注》）。生為神，死為鬼。（朱子語類《卷三》）
動	靜	三月，陽神為三，魂動以生也；四月，陰靈為七，魂靜鎮形也。（《太上老君內觀經》）
動	靜	動者為魂也，靜者為魄也。動靜二字，括盡《卷三》魂魄，凡能運用作為，皆魂也，魄則不能也。今人之所以能運動，都是魂使之爾。魂若去，魄則不能也。今魄之所以能運，體便死矣。月之黑暈便是魄，其光者，乃日加之光耳，他本無光也。所以說哉生魂旁死魄。莊子曰，日火外影，金水內影。此便是魂魄之說。（朱子語類《卷三》）
明	幽	仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知生死之說。精氣為物，游魂為變，是故知鬼神之情狀。（《易經 繫辭傳》）

<sup>19</sup>見馬昌儀（1998），《中國靈魂信仰》，〈中國古代的魂魄學說〉，上海：文藝出版社，頁三五至三九。

寄	歸	生寄也，死歸也。（淮南子《精神訓》）
升（游）	降	魂游而為神，魄降而為鬼。（朱熹《楚辭辨證》）
散	降	魂之盡曰散，魄之盡曰降。古人謂之：徂落。 <sup>20</sup> （《朱子全書 答呂子曰》）
聚	散	人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。（《莊子 知北游》）
歸於天	歸於地	魂氣歸於天，形魄歸於地。（《禮記 郊特牲》）
騰	抑	其魄不抑，其魂不騰。（《淮南子 精神訓》）

（摘自馬昌儀（1998），《中國靈魂信仰》，〈中國古代的魂魄學說〉，上海：文藝出版社，頁三八至三九。）

從上述三個表格可以看出：陰陽的二元觀念影響魂魄的形神二元結構。陰陽是「氣」（朱子語類《卷三》），是魂魄所由產生的基礎，也是鬼神、生死觀念的依據。古人所謂「魂者，陽之神；魄者，陰之神」（《淮南子》高誘注）；陰陽稱鬼神，人死亦稱鬼神（《論衡 論死篇》）。因此，陰陽二氣不僅是骨肉精神的主宰，而且也是生命的根本，王充在《論衡 論鬼篇》中強調要使骨肉堅而精氣盛，必須「陰陽氣具」，足以顯示陰陽兼備與陰陽調和的重要。

## 二、魂魄說信仰傳承

中國古代非常重視精、氣、神三者相生相息的關係，又魂魄說與信仰傳承觀念之關係為何？生死觀的基本觀念是具有靈魂或魂魄的意義，魂魄常以鬼神的型態出現，例如「鬼神便是精神魂魄」（朱子語類《卷三》），「陽魂為神，陰魄為鬼」（《正字通》），因為古代學者把形體（魄）看作是精神（魂）

<sup>20</sup>徂落，又作殂。放勳乃徂落。見《孟子 萬章篇》。

的居所，講究形神相守、魂魄相依。又如《淮南子 精神訓》：「有綴宅而無耗精。」是指精神這種東西在自己的宅第中安居，則生；反之，精神一但離開了自己的居所，則死亡。因此，魂魄實質上是屬於精神性形上思想。

依照中國人傳統見解，死後如果仍有存在的生命，則死後的生命指的就是「鬼魂」。人死為鬼魂，此觀念是出自於靈魂不滅而來，因此常見於道教的「三魂七魄」<sup>21</sup>觀念。在道教信仰中認為「魂」是陽神，「魄」是陰神，因此道教認為人死後，魄是留在墓中（係體內的污鬼），魂則下陰間須接受十殿閻羅之審判。是以，以道教為主的民間信仰，所造成日後民間所見枯骨即生恐怖慎戒，此與「魄」的觀念有關。<sup>22</sup>又因中國人認為人有「魂」與「魄」二分法的見解，以及兩者於人死後分別歸天與歸土的信仰，「魂」與「魄」附於人身之事，亦見於《左傳注》：「人生始化曰魄」與《左傳疏》：

附形之靈為魄，附氣之神為魂。附形之靈者，謂初生之時耳目心識，手足運動，啼呼為聲，是魄之靈也。附氣之神者，為精神性識，漸有所知，則附氣之神（魂）也。

此一說法，便成為今日所謂人有「靈魂」且死後不滅的濫觴<sup>23</sup>。以下僅以圖解說明：

人有魂魄：附形之「靈」 - - 魄（耳目心識）

<sup>21</sup>三魂七魄觀念，係出於靈魂不滅的觀念。本來「鬼」是「歸」的意思，並不含有恐怖之意。說文解字註解：「人所歸為鬼」釋言：「鬼之言為歸也」。在《禮記》郊特牲篇以人死後之「魂氣歸於天，形魄歸於地」，說明魂魄的去處與形成，因而形成三魂七魄的根據。

<sup>22</sup>見台灣省政府民政廳與東海大學合辦研討會，董芳苑（1992），〈民間信仰來世觀與基督教終末論之比較〉，《民間信仰與社會研討會》，台中：台灣省政府民政廳，頁二三五。

<sup>23</sup>見鄭志明（1990），〈台灣民間宗教之來世觀-董方苑〉，《宗教與文化》，台北：台灣學生書局，頁二三一。

### 附氣之「神」 - - 魂（精神性識）

魂魄是附在人的身上，形是魄，氣是魂；魄是有形體的耳目心識，魂則是指精神性形而上的識。同時，董芳苑認為《易經 繫辭》中有「遊魂為變」的說法，其亦指出「魂」為人死後離開形體仍然存在的精神，並且漫遊超越時空領域中變化無常<sup>24</sup>，因此魂是氣體飄蓬四處遊走。

因為死後仍有生命存在不受肉體束縛，因此「鬼魂」造成死後的生命的觀念令人產生了恐懼感，進而出現有傳統民間信仰的「亡靈崇拜」及「祖先崇拜」等觀念<sup>25</sup>，亦在《天堂遊記》及《地獄遊記》兩部鸞書中屢見不鮮。

### 三、魂魄說特色

死後世界觀念，在民間信仰上對於人死後靈魂的歸宿稱為「來世觀」。董芳苑在《民間信仰與社會研討會》叢書中一篇〈民間信仰來世觀與基督教終末論之比較〉文中，提出民間信仰來世觀的觀念<sup>26</sup>，其認為民間信仰來世觀念著重於死後的問題，包括所有繁瑣的喪禮儀式及祖先崇拜的現象。事實在本質上，台灣民間信仰之來世思想中已經揉合了中國原始宗教以及儒、道、佛三教的來世觀念而成，產生一種混合主義的表現；死後世界含有原始宗教類型的特色，包括來世的歸宿，係指陰間，陰間視為死人的去處，是生命過

<sup>24</sup>見董芳苑（1979），〈民間信仰來世觀與基督教終末之比較〉，《民間信仰》，台北：長青文化，頁二三一。

<sup>25</sup>見董芳苑（1979），〈「祖先崇拜問題」商榷〉，《台灣神學論刊》第一期，台北：台灣神學院，頁八八。

<sup>26</sup>見董芳苑（1994），〈民間信仰來世觀與基督教終末論之比較〉，《台灣民間宗教信仰》，台北：長青文化，頁二二九。

程的另一種型態的延續，並含有再生的意義。

魂魄說與《天堂遊記》及《地獄遊記》具有的特殊性與宗教意義，對於死後世界是否存在，仍有持反對觀點者，例如在中國古代幾個學術流派如儒家、道家，以及《管子》的〈樞言〉與〈內業〉兩篇中代表的思想基本上都不相信死後還有世界<sup>27</sup>。以《禮記》、《淮南子》、劉向《說苑》，以至王充《論衡》等都不承認人死後還有知覺。既然死後無知覺，自然就不會產生「天堂」與「地獄」等問題。朱秦諸子中只有墨子公開宣稱有鬼神的，然而細讀《墨子 明鬼篇》之後，方知墨子的想法只是一種「神道設教」的思想，其重點並不強調死後世界的存在；然而墨子最敬天與畏天，「天」是至上神主宰宇宙萬物，違反天道會遭遇天譴之懲罰。又明儒顧炎武《日知錄》卷三十之一篇〈泰山治鬼〉文提到死後世界：

嘗考泰山之故，仙論起輿周末，鬼論起於漢末。……〔史記〕〔漢書〕未有考鬼之說，是元、成以上無鬼論也。……自哀、平之際而讖緯之書出，然後有如〔遁甲開山圖〕所云：泰山在左，亢父在右，亢父知生，泰山主死。〔博物誌〕所云：泰山一曰天孫，原為天帝之孫，主召人魂魄，知生命之長短者。其見於史者，則〔後漢書〕〈方術傳〉許峻自云：嘗篤病，三年不癒，乃謁泰山請命。〔烏桓傳〕：死者神靈歸赤山 ……，如中國人死者魂神歸泰山也。〔三國誌〕〈管輅傳〉謂其弟辰曰：但恐至泰山治鬼，不得治生人，如何？而〔古辭〕〔怨詩行〕曰：齊度遊四方，各繫泰山錄。人間樂未央，忽然歸東嶽。陳思王〔驅車篇〕云：魂神所繫屬，逝者感斯征。劉楨〈贈五官中郎將詩

<sup>27</sup>見余英時（1987），《中國思想傳統的現代詮釋》，〈中國古代死後世界觀的演變〉，台北：聯經，頁一二四至一二四。

> 云：常恐游岱宗，不復見故人。應璩〔百一詩〕云：年命在桑榆，東嶽與我期。然則鬼論之興，其在東京之事乎？

或曰：地獄之說，本於宋玉〔招魂〕之篇，長人、土伯，則夜叉、羅刹之論也；爛土、雷淵，則刀山、劍樹之論也。雖文人之寓言，而意已近之矣。於是魏、晉以下之人，遂演其說，而附之釋氏之說。

上述顯示，死後魂神歸泰山，則與魂魄說之附氣之「神」為魂（屬於精神性識）之觀念不謀而合。鬼思想來自漢末，如果顧先生根據其所引據材料推測「泰山治鬼」的傳說起於東漢，其斷定「元、成以上無鬼論」，「鬼論之興，在東京之世」，因此余英時先生推測中國對於死後世界的觀念要遲至西元一世紀前後才出現<sup>28</sup>。

地獄之說對於後世具有相當大的影響，起自宋玉的「招魂」，招魂雖視為文人的寓言，因此我們推斷地獄之說是魏、晉以下的人附會佛教才產生的。至於，「天堂」與「地獄」的觀念是何時起源的？其具有的特殊性與宗教上的意義何在？因中國敬天、畏天與崇天，認為天是宇宙的創始者具有最高主宰地位，專司人間生命大權，想像天堂祥和極樂的境地，如何能夠死後登天，過著不死、逍遙、自由與安全的生活，惟有不斷修行內功外果的功德，此觀念才能成仙成佛。富有地獄思想因含有生死輪迴的因果報應觀念，具有社會報仇的有效機制，因此，不論死後世界的「魂魄」觀念或謂「輪迴」觀念，均與陽間所處的世界產生了共鳴，不外乎是業報與輪迴，此觀念含有儒道釋三教會通的思想，進而影響到今日的民間信仰觀念。我們如果再以其他文獻佐證，例如余英時先生提出胡適先生早年一直認為中國人所謂的「天堂」與

<sup>28</sup> 見余英時（1987），〈中國古代死後世界觀的演變〉，《中國思想傳統的現代詮釋》，台北：聯經，頁一二五。

「地獄」，是在佛教傳入中國之後才發展起來的；爾後出品的《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部鸞書所提到的「天堂」與「地獄」內容，因缺乏歷史的考證且目的卻不在此，以代天宣化傳遞天人交會的雙向溝通角色，僅以強調民心的教化功能為目標。

#### 四、魂魄說對現實社會的影響

相信死後世界仍有去處者，將宇宙分三層科層職司，分為「天庭」、「陽間」與「陰間」三層，規劃明顯的界限及活動範圍疆域且各職所司與社會活動。天堂為所謂的「天庭」：又稱「天上」或「天界」，是至高天公與天上眾神的住處或活動的場所。從職司來看，天庭是統轄宇宙萬物的中心，對人間之施福降災均出於天命<sup>29</sup>。因神的地位崇高，世上先聖先賢英雄豪傑，死後可以升格為神，因此賦予他們人格神的崇拜與信仰。而「陽間」又稱為「地上」或「明界」，是萬物生靈的住處及活動的場所，也是屬於人類與生物活動之處。「陰間」或稱「冥府」，是一處暗無天日之處，民間認為它是地底下的世界，因此又稱「冥府」或稱「地府」，幽暗的地府也是一個遙遠的地方，還包括惡狗與惡鬼會擋其去路；然而民間信仰之「陰間」傳統觀念與佛教信仰的「地獄」似乎混淆不清，因為人們大都捨棄地獄那種賞善罰惡的觀念，視該處是監禁那些厲魂鬼魅孤魂的地方，且同時把陰間亦看做是一個金錢所能買通的死人世界，只要有子孫的照顧（祭祀）亡靈，祖靈都可以在此安享清

<sup>29</sup>天命：又謂天。天命不已是指天自己，具有終極與創生意義；又天道創生萬物，在《易經》乾卦「大人者與天地合其德」，因此天命又是心性道德創造之極，天之創生過程具有一道德秩序，故宇宙秩序就是道德秩序，因此心性的道德創造性即天道之創造性。見牟宗三（1985），〈心、性與天與命〉，《圓善論》，台北：台灣學生書局，頁一三七至一四。

福<sup>30</sup>，因此民間信仰認為陰間就是地獄。

台灣鸞書的《天堂遊記》與《地獄遊記》亦有專論死後去處有關天堂與地獄的詳實報導，並將天堂與陰間（地獄）採以陽間的行政組織，參酌人間為藍本，並且採用類似古代君權政體的行政組織系統，分層負責各職所司。此兩部鸞書《天堂遊記》與《地獄遊記》報導人死後世界的歸宿，正表現出「人間」處於「天庭」與「陰間」（冥府）二者去處的概念（前面已述）。至於《地獄遊記》如何透過此觀念達到民心教化的功能？因鸞作的鸞書之儒宗神教恰以儒道佛三教會通的觀念對於死後的歸宿制定了一套賞罰分明、善與惡之因果報應觀，此觀點不外乎三點：一、此兩部鸞書採以儒教之「孝道」為本的祖先崇拜，尤其著重「慎終追遠」，而非以死之祭祀為基礎<sup>31</sup>。其二、道教本來並無輪迴的概念，鸞書係抄襲佛教的地獄觀念並混合傳統的來世思想而形成的。將傳統觀念的靈魂信仰（魂魄二分法）擴大為「三魂七魄」之說<sup>32</sup>，因而顯得使道教之靈魂的觀念更加複雜。其三、佛教正能補滿民間來世思想的不足，認為人死後因生命的持續「業報」（karma）與「輪迴」（samsara）之觀念，為抄襲印度教的思想，因為「因果業報」（law of karma）與「六道輪迴」（即天道、人間道、阿修羅道、畜生道、惡鬼道與地獄道），均具有賞善罰惡的警世作用。因此不論死後世界的魂魄觀念或謂輪迴觀念，均與陽間所處的世界產生了共鳴，不外乎是業報與輪迴，此觀念含有儒道釋三教會通的思想，進而影響到今日的民間信仰觀念。另道教對於魂魄觀念的「三魂七魄」觀念，在道教之道藏雲笈七箋言認為三魂為胎光、爽靈與幽情是陰氣，

<sup>30</sup>見董芳苑（1994），〈民間信仰來世觀與基督教終末論之比較〉，《台灣民間宗教信仰》，台北：長青文化，頁二三一。

<sup>31</sup>見台灣省政府民政廳與東海大學合辦研討會，董芳苑（1992），〈民間信仰來世觀與基督教終末論之比較〉《民間信仰與社會研討會》，台中：台灣省政府民政廳，頁二三四。

<sup>32</sup>見鄭志明（1990），〈台灣民間宗教之來世觀-董芳苑〉，《宗教與文化》，台北：台灣學生書局，頁二四。

七魄為尸狗、伏矢、雀陰、容賊、非毒、除穢與臭肺為濁鬼：

夫人身上有三魂，一名胎光，太清陽和之氣也。一名爽靈，陰氣之變也。一名幽情，陰氣之離也。……人身有七魄，一名尸狗，二名伏矢，三名雀陰，四名容賊，五名非毒，六名除穢，七名臭肺。此七魄者，深中之濁鬼也。

《地獄遊記》第四十二回〈回遊第七殿會晤泰山王〉一文，提到了死後除了接受審判，在未投胎前的階段稱為「中陰身」的說明，如「靈魂」或「亡魂」或佛教「中陰身」的說法：

人死後再接受審判，刑罰期間或尚未投生之前。因日後將要投生轉世，於陰府之身僅一個階段，故佛又稱曰：「中陰身」。要度亡魂之苦，後代必行善德，以感召 冥王赦免，此為最佳途徑。

文中含有佛教的輪迴觀念與中陰身的說詞，佛教則認為人死後靈魂進入「中陰」或「中有」( antra-bhara )，便成很小的「細身」( sukusmasirism )，潛在陰內(黑暗中)，不顯露於陽處，等待時機進入輪迴。期間，少者停留七日，多則要七七四十九天，因此民間信仰深信人死要「做七」，七七四十九天做完才表示為亡者做功德得以圓滿。

《地獄遊記》接受此一思想洗禮，並達成台灣民間信仰的儀式與規範影響弗屆。其影響有二：因為相信人一但死亡要等到七天之後，亡靈自己才曉

得，因此要做「旬」<sup>33</sup>；其次，在七七四十九天之內，對待亡靈要特別用心，除祭祀與哀哭外，第七旬（四十九天之後）還要為死者做「功德」，超渡亡靈往極樂世界去，生者除了為亡者做功德的好處多多，誦持地藏經亦予往生者得一功德，生者得九。<sup>34</sup>然而，民間信仰之魂魄觀念所謂的鬼與佛教不同，佛教因相信六道輪迴，不相信人死後統統為鬼，鬼的產生是在六道中的「惡鬼道」中輪迴來的；除非視亡靈為鬼，祖先崇拜才能成立，此與民間信仰的祖先崇拜是不同的。因此，道教與民間信仰為免於得不到後世子孫祭祀的祖靈因挨餓而淪為鬼乞，為祈求善靈的保佑能夠趨吉避凶，免除災厄病苦，普渡成為日後超渡惡鬼的主要儀式。佛教因受六道輪迴且佛教《十八泥梨經》十八泥梨經的影響，加上民間信仰配合原來的陰間觀念，因此只取其中的「地獄道」來加以發揮，所成的十殿閻羅與十八地獄的構想，造成佛教對於亡靈的崇拜恐懼與民間的祖先崇拜衝突，最後以《地藏菩薩本願經》經書，遵奉「地藏王菩薩」發大願力，藉以「地獄不空，誓不成佛」之宏願成為地獄大教主，爾後延續才有「盂蘭盆法會」普渡孤魂野鬼的由來。反觀「超渡」的貢獻，因具有宗教上的經濟價值，例如延請比丘、比丘尼或道士、法師來為亡靈超渡做功德，亦為地方祈求風調雨順，國泰民安，避免厲鬼危害當地百姓。因此儒釋道三教雖在魂魄觀念有異與教義之不同，三者卻有圓融之處並達成民心教化作用，雖然「超渡」出自佛教的慈悲，卻仍有違因果業報的邏輯，抹殺賞善罰惡之功能<sup>35</sup>。筆者認為表面看來慈悲與正義是道德與精神的超越，彼此應交融會通；惟佛道二教與民間信仰所稟持之因果報應與處置懲

---

<sup>33</sup>旬：七天為一旬。

<sup>34</sup>見台灣省政府民政廳與東海大學合辦研討會，董芳苑（1992），〈民間信仰來世觀與基督教終末論之比較〉《民間信仰與社會研討會》，台中：台灣省政府民政廳，頁二三六。

<sup>35</sup>見台灣省政府民政廳與東海大學合辦研討會，董芳苑（1992），〈民間信仰來世觀與基督教終末論之比較〉《民間信仰與社會研討會》，台中：台灣省政府民政廳，頁二三七。

惡揚善的公平正義機制下，似乎慈悲與正義呈現兩極化之矛盾對立與衝突，會令人心存僥倖，如果現世作惡入地獄仍有自新的機會；甚至在生命不死與靈魂不滅觀點下依然有「再生」的機會，則更不懂珍惜人身不易與勤加道德與心性的鍛鍊與培養，故應該如何突破道德的枷鎖，免淪為空談不務實的宗教義理，有待心性涵養的超越。

## 第二節 死後世界的生死哲學

中國人認為天是至高無上的，具有最高位統轄與主宰一切能力。死後世界所反映的生死哲學（宇宙論）概念，死後世界在《天堂遊記》與《地獄遊記》二部鸞書裡，將「天」認為是一個人格化的最高力量，賦予指導人世與自然界的事務，具有操賞罰大權，並視天為一種道德力量尤能闡揚禮為天理的具體條文，據以人道遵循天理而行，視人的生活以天地之道為規律。

本文視心是萬物本源，藉以鸞書溝通天道與人道之天、人與地獄三界之間的連結關係，引喻聖輪師父提示「一念一天堂，一念一地獄」觀念，從死後世界所反映的生死哲學提出宇宙概念，強調境由心生的特色與佛道所謂萬物惟心造的關係，完全繫乎心念與意念宰制做引導，為增進天、人、地三界社會網絡溝通，以連結互信互諒之誠意信心並建立良好互動關係，並瞭解此二部鸞書是如何形達成通俗性社會教化的意義與終極關懷之最高目標。

## 一、 境由心生特色

心是萬物造化的創始者，所謂「一念一天堂，一念一地獄」，《天堂遊記》與《地獄遊記》時常談到社會組織與科層體系的社會關係運作，天堂或地獄之境是否具有實體實相，還是心念感召所造成的幻境？《天堂遊記》第十三回〈再由東華宮聽-東華帝君說法〉文中闡述境由心生的特色：

帝君：「世人原靈有三個籍冊，一冊在天堂，一冊在地獄，一冊在人間。

天堂即是原靈本籍，地獄人間是原靈的寄籍。」

帝君：「當時五老孕育原靈，我木公亦負一份職責，人類的誕生就是樹木花草的萌芽。……他們象徵世間男女生活的型態，只要是間出生一個男子，【原靈樹】苗就萌芽出土；若生產女性，則「原靈花」苗亦出土，在人間曰【落土】，在天上曰【出土】。

文中提到天堂、地獄、人間都是人心的示現，為原靈的出處，在天堂、人間與地獄，而原靈的本籍在天堂。至於如何能登上天堂，應該修持心性早登極樂彼岸。

天堂地獄皆是原靈花樹，是顯像映射世人的活動狀態。天如大鏡，人間動態一一映入鏡中，再反射至地獄，三才合一，攝影追蹤，絲毫無隱，故云：「暗室虧心，神目如電；人間私語，天聞若雷。」人在天之下，地之上，無法逃脫天眼電視，一舉一動，一言一行，盡現於廣大天鏡中。

以原靈在天堂與地獄，正是反映人心的善惡。西方哲學家認為地獄只是牧師用來恐嚇和統治人的思想工具，<sup>36</sup>「善」是天國，「惡」則是地獄，善是服從理性的被動東西，惡則是從狂熱中產生出來的主動東西；佛教認為善惡的標準，是以身口意三項為原則。因此該理性觀念與中國思想的唯心論的萬物唯心造，頗負異曲同工之妙。

濟公活佛：「天地有情，無私視芸芸眾生為一體。...上天大公無私，人道遵循天道而行。」

中國人奉「天」為最高的主宰者，儒道的天具有神聖性、理性與精神性色彩，人道是依循天道而行的。在中國哲學裡，只有《墨子 天志》是具有意志的人格神，即是詩書兩經所言的「上帝」或「天」，此外便無西方所謂「神」(GOD)與「半神」或「神人」(demi-god)，亦無印度教的「梵天」(Brahman)。孔子更將天道內在化為仁體 - 創造性的本身，孟子肯定仁義禮智四端是成聖的內在、先天而超越的天性。老莊亦強調天道的普遍性，而道家所言的天道是自然界萬物的原理；道家所言的神，不是上帝而是精神，或與儒家相同，常用神字作形容詞，係指奧密或玄妙；西方的神亦強調精神與理性。

天堂地獄之說只是在虛無飄渺之中，沒有一個可索驥的藍圖，有心攀

<sup>36</sup>見(德)盧曼(Luhman)著，劉鋒 李秋零等譯(1998)，〈社會、意義、宗教〉，《宗教教義與社會演化》，香港：漢語基督文化研究所，頁六四。引用 Pierre Cuppe，《向一切人開放的天堂》(1782)。「沒有對立面就沒有進步。引力與斥力、理性與狂熱、愛與恨，對人的生存而言，都是必要的。從這些對立面產生虔信宗教者所說的善與惡。善是服從理性的被動東西，惡則是從狂熱中產生出來的主動東西。善是天國，惡則是地獄」。參見 William Black，《天國與地獄的婚配》，Complete Writings，Geoffrey Keynes 編，London，1969。

登天堂的人，也只有摸索前進，所以人的死亡，代表著一切的斷滅，不知所終。

試煉眾生的根基，凡是根基深厚者，只是枝葉搖而根不動，因要修成大道，必須要有堅強意志，如日月星辰依循一定的軌道運行，才能夠長生不滅。

一心嚮往天堂者沒有捷徑可走，只能具有堅強意志行善修行始能達成；人之死亡，代表生命中肉體的結束與終止：惟生前的功過死後仍須接受審判。

眾生出世處不同，因入鸞修道與 關聖帝君結緣，鸞生的靈苗移植於一園，故云：「物與類聚」；因各鸞生分居各地，一遇鸞期，因緣相聚一堂，在天堂的原靈亦相同，花樹相映同園。

濟佛：「修道都是靠自己，如果人能了悟真理修行，則天堂之路在你眼前，不用先佛引度，自然也能回家。」

唯有抱著心德之人，才能超凡入聖。

修道不退志，修道之成敗，專在個人的修為，好者不修而墮落，壞者肯修終成正果。

修道靠自修，所謂好的磁場會相應，修持行善者物與類聚相聚在天堂，暫時原靈因分居不同境界，一旦因緣俱足得善果報仍會在天堂相會。

萬物與我一體，天地雖不語，看人臉色可察知心機，一切現象就是不說話的語言。花開告知春天露面，葉落表示秋天來臨。

生死應視為自然界物換星移不變的道理，四季自然更迭。

關聖帝君：「天即是父母，人（子）就是神的化身，知人即知天，天（父母）希望自己兒女承歡膝下，縱然兒女犯罪，墮落到地獄受罰，回來時還是親切為兒女設宴、洗塵、解厄一番。因此人不要將天堂想得太遠，如果你有滿身罪惡，只要能改過自新，新生命就能萌芽伸長，天堂也歡迎你到來。」

人間與地獄係因墮落習氣使然，只要一心向善，天堂現前，給予人改過向善的機會，儒宗神教除達成懲惡揚善效果，因人性化條件的寬容，卻給予造惡者改過自新的機會。

清靜經：「雖名得道，實無所得。」

金仙：「道是大自然的真理，森羅萬象具賦道性。有形的道並非真道，這一切都歸於一心的應用，任由我心性的自由去與宇宙萬物合一。因此，【得道】只是個名詞，眾生愚痴，如沒有一個名相給他，他反而無從修起，渡海用舟至彼岸則當棄舟，不可痴而不放。」

心的巧妙與道的道理，天上具有心的自由與萬物合一的懷抱思想令人嚮往，趨之若鶩。

六祖慧能說法：「應無所住而生其心」。

楊生：「帝君要用火燒去我的【茅塞】，就是要我發現自己。人住於

茅屋之中，心裡有一種被保護的安全感，長此而住，養成依賴性，鬆懈警覺心。所以安逸於保障生活之中，自然不求進步，帝君要將茅塞燒化，意要使人處在無覆蓋物之時，恍然大悟，自問曰：【我要住哪裡？】平時認屋為主，此刻認己為我，正是發現了自己。」

引用《金剛經》「應無所住而生其心」的論點，心是身之本，無所不在，不受物質所制。因為心是千變萬化也是造作天堂與地獄的處所，但是不要為「我執」所囹圄，因此，自覺性的自我省察與發現自我的工夫非常重要。《天堂遊記》楊生問關聖帝君，我是誰？關聖帝君告誡：要用火燒去我的「茅塞」，就是要我發現自己。人住於茅屋之中，心裡有一種被保護的安全感，長此而住，養成依賴性，鬆懈警覺心。所以安逸於保障生活之中，自然不求進步，帝君要將茅塞燒化，意思是要使人處在無覆蓋物之時，恍然大悟，自問：「我要住哪裡？」平時認屋為主，此刻認己為我，正是發現了自己。

帝君：「三曹普度，瑤池金母收回原靈，五老亦共同主持其事。... 普度原靈，瑤池老母主持，觀音普度，關聖助之。關聖帝君之原靈係我火老所化，所以又說：【紫薇宮內朱衣神】，生而面紅心赤，性烈如火，正氣凜然，義薄雲天，行全五常-仁義禮智信，為眾生修道之標榜。」

原靈的歸宿，應儒宗神教遵行「三綱五常」的道理。生死的態度藉由儒道釋三教會通的圓融，凡事應順其自然不逾越，本靈圓滿後會重返天堂。

天堂原是原靈的本籍地，精神回到生所自來的德，成為歸根，因此歸根

曰靜，落葉歸根便是這個道理。

大師：「此三棵楊桃、橘子、芒果樹可以比喻做儒道釋三教，他們個生長在同一塊土地，雖然枝葉大小不一，……這種濟世利人精神，正是聖賢化身。所以我們當以同等的尊崇敬意。瓜熟蒂落之後，又落葉歸根，回復到本來面目，正寓意著修道人不可固執，不可貪妄，該棄即棄，一切事物，順其自然，罣礙得以令人煩惱、神昏，使心性無法開朗，如長期煎熬，不能放下這付擔子，沉重的腳步要邁上遙遠及樂世界，是費時而緩慢的。」

人何以不能靜，無法歸根，依然輪迴不休？只是因為人有慾望與我執，老子認為人的欲望會發生營謀、競逐情形，並反對以技巧來滿足欲望，此技巧是由心知作用而來。

## 二、 境由心生與佛道關係

境由心生即境由心造，「心」是萬物之源，境起源於心的造作。佛教精神在於識心見性成佛，以心為一切法的本原，心與法互為體用，因而天台宗有「心是一切法，一切法是心故」之見地。<sup>37</sup>對於境由心生的認識，見東晉佛教學者宗炳（375-443）在《明佛論》中提出論點，把心作萬物的根源提出「諸

<sup>37</sup>見張立文（1996），〈緒論〉，《心》，台北：七略，頁一二。

法皆空」<sup>38</sup>的觀念：

精神不滅，人可成佛，精神萬有，諸法皆空。

因為「心」為萬物的根源，認為外界皆是虛無的。又因為「心能造作」<sup>39</sup>，產生萬物。因此在佛經上有：

一切諸法，隨意生形。

「心為法本，心作天堂，心作地獄。」之觀念，印證聖輪師父所謂「一念一天堂，一念一地獄」，完全在於心念與意念宰制做引導。心的造作在佛教思想上會產生業力種子與因果循環，六道輪迴的觀念。

綜觀前言，心與法、性同時重要。如以心來關照因果關係，佛教教育人們要回心向善，依萬法看待，「心是本」，而心的具體型態表現，又呈現煩惱心、苦果心與業心。南朝梁禪學高僧、天台宗第二代祖師慧思（515-577）認為「業由心起」，「心無外境」，因此，從慧思的論述可以看出，心是人身的本體，是真實心，自性清境心，無生無滅，無來無去，不斷不常，無名無字，生死涅槃<sup>40</sup>無一二。如果諸法的本源是心，就可以隨意生形，生天堂，生地獄，千變萬化，境隨心生。「心」無論從時間、空間上說，都沒有規定性，也難以用名字言語來表達。筆者認為「心」的意念藉由行為使喚力量，產生心性善

<sup>38</sup> 見張立文（1996），〈魏晉南北朝時期心的思想〉，《心》，台北：七略，頁一三二至一三三。

<sup>39</sup> 造作，指有所為而為。見張立文（1996），〈為晉南北朝時期心的思想〉，《心》，台北：七略，頁一三二。

<sup>40</sup> 涅槃，梵語，佛教名詞。又作泥洹、涅槃那。意譯作滅、寂滅、滅度、寂、無生。與解脫同義。為超越生死之悟界，亦為佛教終極實踐之目的，故表佛教之特徵而列為法印之一，稱「涅槃寂靜」。見《佛光大辭典》（1998），高雄：佛光出版社，頁四一四九。

與惡，對於天界的天堂或地獄認知下的死後世界歸宿具有關鍵性決定。

在中國哲學裡，只有墨子所論的〈天志〉是具有意志的人格神，在詩書兩經稱為上帝或天，儒道的天具有神聖性、理性與精神性色彩，人道是依循天道而行的。中國人奉「天」為最高的主宰者，但是儒道兩家都僅是肯定沒有犯道論意志的天道。對於心的「善惡之說」，在《尚書》文中常見，《尚書》是夏商周數朝的文獻匯編，其對於心的涵意除表示人的內心感情、願望等心理，並擴及人的道德精神，並提出了善惡之心的觀念，成為心的心理擴充到主體道德層面。儒家認為心善即性善，孔子更揭示天道內在化德性之道德規範以行「仁」成聖為最高目標；孟子肯定仁義禮智四端是成聖的內在、先天而超越的天性。至於道家以老子與莊子為代表。老莊論心，認為心是體現道的虛靜自然之心，因此人應該克服名利之心，掙脫道德之心的束縛，並達心與道合而為一的自然境界。老子主張人心不是法家利欲之心，且與儒家主張仁義之心的觀點不同，是要達到無為則無不治之「虛心」境界。因為道教對於境由心生之「心」的見地，老子認為虛其心就是要去知與去欲，無知則不生機巧智詐，無欲則不生慾利之爭，故使民心不亂，心惡的起源仍然是要去知去欲，心生有為的多智多欲。莊子認為心倒是宇宙萬物所產生的本體，又是天地人物運動的規律，因為天地人物由道產生，因此心歸根究底畢竟是道的產物，因此《莊子 知北遊》認為精神就是「人心」，它生於「道」，受道之配，「天道」對於人心內在要求，應該通乎「道」，合於「德」。

綜觀佛道對於心的闡釋，筆者認為於「心」與「境」的關係雖各有不同的見地，然對於「天」仍是尊崇與敬畏。導致心惡與心善之所以成為心的亂源之行為，一致贊同空無、無為虛心與去欲、去智在合乎仁與道規範，藉以心通道合德，人的精神便可與天地合而為一。

### 三、通俗教化

中國文化中對於宇宙的認知，在天、人與社會三者的關係之中，儒家以「社會」為核心，將「天」視為社會道德的宇宙化，「人」則是社會道德制約中，以追求人格之完美。為了解以天、人、社會三個關係範疇，並顯現一個有意志與具有神靈的「天」，人因不能從社會中孤立出來，也必須與自然（天）共處，三者結合成為一個「和諧」；同時，道家認為人與自然的關係，並不處於對立的分割狀態，而是構成一個和諧的整體世界，道家相信「自然」之所以能致此者，辨識宇宙有一種「自然和諧」存在，萬物一切有其周而不殆的軌道運行，因此儒道均教導我們只要隨遇而安，因循順應，便可得到美好圓滿的結果。

至於中國傳統思想的宇宙意識對於自然與人文之間關係的看法，顯然是多樣性的，由於傳統中國思想家肯定天道與人道之間具有相關性，所以在「天人合一」基礎上與會通上價值問題，使人有安身立命的立足點，也使人間秩序的各個面相都有妥善的安排。中國哲學的天道之生，下至貫通現象界，與萬物同化，構成中國生命哲學之理是「道之理」，或稱「生命之理」，然而這些理卻是與天道息息相通。換言之，天理與人理共通一個理。吳怡在《生命的轉化》一書之〈整體生命轉化的系統〉文中指出，整體生命轉化的系統是由「生」到「理」，到「用」，再回到「生」<sup>41</sup>。此一循環是指聖哲體驗天道的生生不已，所建構的許多哲學理論，再將這種理論運用到人生社會中，去建立禮樂教化與政治制度；然而隨著社會變遷，社會的價值觀與風俗文化逐漸會走偏與僵化，不敷時宜，因此又必須返回天道，使人道不失天道生生之

<sup>41</sup>見吳怡（1996），〈整體生命轉化的系統〉，《生命的轉化》，台北：東大圖書，頁二二至二三。

原則。長久以來除了遵行天道制訂典章制度而行外，人如果想與自然（天）三者和諧共處，人必須居中橋樑可以藉著巫師以儀式溝通天人；儀式正是賦有神聖宗教意義的規範行為，經由嚴密組織化的一種表現，具有增強作用的集體情緒與社會整合現象<sup>42</sup>。因此，鸞書正是存在傳統信仰觀念與世俗經驗之間的關係，採以神道設教中最重要的「儀式」性宗教活動與組織行為。因為《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部鸞書著重在信仰的現象與儀式行為上，因此在表現上特別重視集體行為與宗教組織之信仰儀式應如何落實在社會心理上，且具有從眾行為與順服趨向，藉以鸞堂力量鞏固團體凝聚力與信仰力信心更為堅定。綜上此兩部鸞書藉以「天道」與「人道」之天人與地獄三界之間關係連結，強化社會網絡更加密切與鞏固，以增進彼此的互信互諒之誠意與信心，為當務之急。

因此，天地之道為天理，正式成為人類的生活且視禮為規範，「天」被視為一個人格化的最高力量，指導人世與自然界的事務，操賞罰大權，並將天視為一種道德力量尤以闡揚禮為天理的具體條文，認定人道遵循天理而行，人道的的生活以天地之道為規律。一般對於天與帝的辨別，天指的是至高無上；帝具有位格，常指最高位統治者統轄與主宰一切。先民崇拜天且歌頌天的偉大，見《易經 繫辭》「天生神物，聖人則之。」證明「天」是至上神，是創造天地萬物的唯一主宰者，且天是理智而全知的，至高無上的，無所不在的且能眷顧一切，尤其以儒宗神教闡揚教義的鸞書，對於天命與人性更是耳提面命。基於天的至高無上且具有意志能夠賞善罰惡的威德，因天的威德令人敬畏，鸞書皆標榜人道應遵行天道而行，如有逆行逆施，恐會遭遇不測

<sup>42</sup>見鄭志明（1990），〈台灣民間鸞書的神道設教〉，《宗教與文化》，台北：台灣學生書店，頁一九六至一九七轉錄 R.Keesing 著，于嘉雲、張恭啟譯（1981），《當代文化人類學》，台北：巨流圖書，頁五八。

與天的譴責，因此，自然界的規律會透過《天堂遊記》鸞書之中的天所要求人道如何執行禮教中的代天宣化宗旨，達到民心的教化合而為一。

筆者認為在台中聖賢堂扶鸞善書《地獄遊記》載以地獄種種景象，除繼承儒釋道三教融合地獄思想與觀念，也因天具有懲惡揚善之生死大權，在因果報應觀念習俗下早已統合，呈現給人世間的崇拜心理與思維特性，並以勸世教化的力量，成為日後促成一般大眾行善積德的主要泉源。因此《天堂遊記》與《地獄遊記》以鸞作經書為證，在天的意旨下，「以天地立心，萬物立命，為萬世開太平」之生命永續經營綿延不斷下，貫徹「生」(天道)到「理」(聖哲體證天道而建立的理論)乃至「用」(實用或實踐)週而復始之整體生命轉化系統下之實踐，在儒宗神教落實致用務實的哲學理念，正朝向傳統民間信仰生死觀念與價值觀之神學體系，雜揉性但系統化發展，也讓民間教化之小傳統替代國家社會大傳統，發揚中國固有文化傳統信仰之功能。

#### 四、終極關懷

在死亡哲學裡對死後世界的觀念稱為「生死觀」，生死觀包含死亡意義、生死態度、生死價值取向與終極目標，故欲探討死亡，要對死亡的意義與死亡的價值有所瞭解<sup>43</sup>，同時應該瞭解「死亡的本質」。有關死亡的意義與死亡的價值，段德智在《死亡哲學》一書中提出：死亡是為了揭示它的豐富意涵，我們應注意到它的兩個基本層面：一是死亡或死亡哲學的人生哲學的人生觀或價值觀的意義的一面，另一是死亡或本體論的意義的一面。因此，我們可

<sup>43</sup>見段德智(1997)，〈死不是一個我們不能猜的謎〉，《死亡哲學》，湖北：人民出版社，頁五。

以看到，死亡哲學具有人生觀或價值觀的意義，是人生哲學或生命哲學的深化或延展。《老子道德經》第七十六章揭示生死的本質：

人之生也柔弱，其死也堅強。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。

「死」，並不可怕，人總有一死，這是無法避免的；人因害怕死亡，面對生死，而有所負擔。不過，相信我也總有一天會死去，但是個人對於死的價值與意義卻不盡然相同，最重要的是要重視生命的本質與意義。

我們將死亡的必然性與偶然性（亦即死亡的不可避免性與可避免性）、死亡的終極性與非終極性（亦即死亡的可毀滅性與不可毀滅性）、人生的有限性與無限性（亦即死而不亡或死而不朽）、死亡和永生的個體性與群體性、死亡的必然性與人生的自由（例如「向死而在」與「向死的自由」）與死亡的排拒與融會，諸如此類有關死亡抽象又須具體化實踐之形上的問題，正因為我們研究它，而獲得之研究結果，具有一種普遍的統攝作用與不可抗拒的指導力量<sup>44</sup>。蘇格拉底認為「追求好的生活，遠過於生活」<sup>45</sup>，與其平凡過一生，不如重視真、善、美，富有理性、善惡與正義的人生價值與生活品質。

中國的死後世界觀隨著歷史演變而變，在漢代武帝時最大變化在於求「仙」。<sup>46</sup>自從神仙思想盛行以後，「魂魄」的歸宿會隨之改變。漢代五帝以後方士們流行之仙的觀念包括兩個因素，一是肉體不死，二是升天。因此以後天上的世界便成為神仙的世界，不再是魂的去處了。昔日認定死亡是停止呼

<sup>44</sup>見段德智（1997），《死亡哲學》，湖北：湖北人民出版社，頁四。

<sup>45</sup>見段德智（1997），《死亡哲學》，湖北：湖北人民出版社，頁五八。

<sup>46</sup>見余英時（1992），〈中國古代死後世界觀的演變〉，《中國思想傳統的現代詮釋》，台北：聯經，頁一三八至一三九。

吸，亦有魂魄之說（見本章第一節已述），依《地獄遊記》與儒、道與民間信仰之說，心念的執著，會影響死後的歸宿；再者，儒宗神教強化儒教遵行仁道思想，以「孝」為一切倫理之本，對於宣化孝道之義舉功德，如做七或助念亦會決定往生者死後去處。見於《地獄遊記》第四十一回濟佛對於死亡之亡者與為人子女如何報答親恩的方法，有更進一步的詮釋：

濟佛：「人之呼吸停止，還不算死亡，以【電池】為例，燈泡如點不亮，並非【電能】全部消失！內部尚存微電，只因太弱關係，故不能發光。所以人停止呼吸，應認作【休克】狀態，此時，人之魂魄（神識），尚未完全脫離肉體，氣如游絲，因多年來的執著【我相】所累，故人死其心不死，如幻如夢，知覺皆知，只是有口難言。此刻，子孫宜於亡者耳邊勸慰，輕聲道：【請放心去吧！這裡一切事情，我們會妥善辦理，請不要掛念。】以助其安行泉路，以免留戀痛苦。信佛者，可在旁念佛號【阿彌陀佛】，信道者，可念聖號【太乙救苦天尊<sup>47</sup>】，各就其信仰誦唸，因仙佛聖真皆在上，如此唸誦，可助亡者安心，不畏泉路。因亡人此刻心情恍惚，如行夜路，若以仙佛聖號呼之，可助其膽量，則原靈安定，不致痛苦畏縮。喪期中，陽世子女宜持齋樸素，酒肉淫樂禁忌之，自可感格當地 城隍，上奏 冥王，可減輕王者生前罪過，此點為人子女不可忽視之，此亦報答親恩之方

<sup>47</sup>太乙救苦天尊，道教神仙，又稱太一救苦天尊。道經稱太乙救苦天尊是天界專門拯救不幸墮入地獄的天神。受苦者只要呼喚其聖號便能得救。在《道教靈驗記》描述天尊模樣，端坐於五色蓮花座，周圍有九頭獅子口吐火焰，頭上環繞九色神光，眾多真人、力士、金剛神王、金童侍側在旁。摘自見季羨林總主編（1999），《宗教辭典》，北京，學苑出版社，頁二

法。」

道教認為只要呼喚太乙救苦天尊，可以拯救地獄邊緣的眾生，離苦得樂，不畏往生。人不怕死，只是對死亡的畏懼，生命在呼吸之間，因人死但心不死之我執所致，輪迴不休；至於學習孝道與如何報答親恩是終極關懷方法。

鸞書對於社會貢獻有持以正面的肯定，亦有人持反對的態度。反對者認為鸞書雖受儒道釋三教思想的影響，其宗教的文化理念仍以儒家教誨為核心，標榜儒家的仁道與孝道，所建構之社會使命與政治態度，董方苑稱這種宗教為「教派儒教」，認為儒家道德觀是建立在封建時代帝王政治的產物，是一種阻滯政治民主化與社會公義的落後思想；然而鄭志明卻認為董氏帶有「以偏概全」的謬誤，其將儒家世俗化後確實存在著這種弊病。<sup>48</sup>此偏見受國家儒教的主觀印象影響，認為傳統文官政治以儒教作為御用的政治工具。鄭先生認為儒家的道德思想與作為政治御用的儒教不同，雖然儒家思想在現實社會的具體運作中，有其正面的走向，亦有負面走向；負面走向背離了其思想的原創精義，是一種異化的現象，已非儒家思想本身。然而，鸞書對於儒家思想的瞭解雖有一段距離的，且其深受儒家思想的感化是無庸置疑，且會帶動出其對現實社會關愛的熱情與社會關懷。

《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部鸞書對於死後世界之社會實踐與終極關懷，因始終環繞在生死問題上，強調生命的尊嚴與生命本質與價值之尊重，然而，民間信仰常被視為沒文化的迷信集團，一般人以為民間對所信的神靈體系並不清楚，亦缺乏神靈的知識與理論，其實仍是「士大夫」觀念作祟。中國社會的宗教現象，包括不同時空、不同階層層層關係搭配起來，雖然某

<sup>48</sup>見鄭志明（1993），〈當今台灣鸞書的政教立場〉，《中國意識與宗教》，台北：台灣學生書局，頁二四。

些終極關懷上異中求同，但在具體的表現形式上則同中求異。如果我們能掌握了「同」的抽象理念，雖然無法合理地詮釋其殊相，對於台灣民間鸞堂書屬於民間信仰的多元性質，民間鸞堂雖屬於傳統社會綜合性宗教的一支，攝取了儒家的倫理、佛家的哲學與道家思想以及傳統巫術雜揉而成的世俗化信仰，但在其教義與儀式的傳承上卻自成體系，因此鸞書亦自成一格具有宗教的獨特性格。鸞書一方面強調其生命修持積極意義，重視宗教與社會結合的教化之責，另一方面限定其人生崇高境界僅有效於淑世的倫理道德。當前宗教正處於多元化以及信徒以游宗多重信仰方式選擇宗教，但不可忽視的民間傳統宗教之功能在今日社會相當有效，正能夠補救現世社會缺陷與不足又非法解決或者現代科技無法證實並解決諸如神聖與超自然等問題；尤其鸞堂一系的神道設教，綜合各種神靈的尊神信仰與人文精神的關懷，兼具教化勸世的功能，因此對於社會文化仍是有貢獻的。

### 第三節 死後世界所反映的人性倫理

中國傳統社會中認為個人因具有心理的平衡與穩定，經由尊神信仰多種角色啟迪人性「心」的重要，藉以中國人深信價值之源內在於「人心」，皆以自我的認識與控制之自覺為主要努力目標。「心」含有「良心」的意義，東西方對於「心」的解釋不同。中國傳統思想的特點是天文、地理、自然及政治，都含有倫理化的傾向。對於「心」的本意，是指人體器官；爾後，引伸為思維器官；再引伸是思維及意識，由於思想的演進，近代人乾脆直接稱為

「道德意識」。孔子的「心」僅指意識，但不含「道德意識」，孟子的「心」是指「良心」、「放心」、「心志」及「心思」，含有天賦的「道德與意識」。因為東西方思想的差異，在東方把「內聖」置於「外王」之先，內聖至於外王之上，此中國歷代把良心看做是「理性」、「情感」、「意志」和「信念」；反觀西方思想家並未把良心之探討並置重要的地位。從中世紀至近代，西方對於「良心」的概念，含有「同知」、「共知」及種種「道德意識」成分的整體，且探討的內容大部分均以「上帝」聯結一起，成為哲學及神學的一部份。<sup>49</sup>

然而「心」的修持在《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部鸞書中顯得特別重要。心是「三界」(欲界、色界、無色界)「五道」(天、人、畜生、惡鬼、地獄)的本源，也是得道成佛的根本。以心之基本涵義，指主體意識、虛靜自然的心理狀態，為萬物的本體。在人性觀念下的天堂認知所造成《天堂遊記》之死後世界的認識，以「原靈即本心」思維含有天道的觀念，認為人性是人的天理。漢代儒家闡揚人性思想，依照天理論及天命，所謂「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，認為人生活的規範是人性。因此，《天堂遊記》認為修道者要在群體生活上接近眾生，成道者發宏願為度化眾生，從使光輝，元會混沌。佛教不斷教育人道之人要修行善知識的發揮，能夠了脫生死，因為輪迴的煎熬在六道輪迴載沈，卻無法擺脫六道輪迴，成就涅槃，畢竟不是究竟。因此佛教的生死觀比較圓融，佛教《寶積經》

隨有情業力，應時起黑山，如地獄天宮，有劍林寶樹。

地獄之處無非是因有情的「業力」而起，「輪迴」亦因業力而起，即使地獄的

<sup>49</sup>見何懷宏(1994)，《良心論》，上海：三聯書店，頁八至一三。

箭林還是天宮的寶樹，悉隨業力而變現。又東晉慧遠（334-416）所提到《三報論》其思想對於現報在思想史上影響深遠。

經說業有三報，一曰現報，二曰生報，三曰後報。現報者，善惡始於此身，即此身受。生報者，來生便受。後報者，或經二生、三生、百生、千生，然後乃受。受之無主，必由於心。心無定司，感事而應。應有遲速，故報有先後。先後雖異，咸隨所遇而為對。對有強弱，故輕重不同。斯乃自然之賞罰，三報之大略也。...<sup>50</sup>

業有三報，為「現報」、「生報」及「後報」。業的產生起自心念，隨心轉，有心才會造業，報應有先後，差別在於因緣具足：「萬般帶不去，唯有業隨身。」自然界仍依天的賞善罰惡自然法則意志之天道，尊囑教誨人道遵行，不可避免的佛教的有情世間與器世間觀念的建立，主因仍然在「心」。

處在有情的世界變化萬千之世間無常空間，六道才會遭遇如幻如化之因果報應。此外，佛教主張「心為本」、「心為性」與「無執為心」，依儒道釋三家之法，對於眾生所教與需要對症下藥，其最終目標在於「超凡入聖」與「身心俱滅，入於空性」。因為心又是種子，因緣際會經土壤培育下，因果報應產生必然的結果。換言之，心包含萬物本體亦含因緣果報的結果，且空心不空色，萬物唯心造之理，心從主觀上應摒棄外物的干擾，去除「我執」，心不執著於外物，因此心就是主體意識對於外界影響的排除、不執著，與道家的「道」與「一」之虛靜無皆呈現自然的心理狀態，符合萬物唯心造之理，同時心與性相似，心善與性善均是培養三綱五常與良好德性之處所。「道家」是萬象萬

<sup>50</sup>見陳寧（2000），〈附錄-釋慧遠《三報論》中的「現報論」解釋〉，《中國古代命運觀的現代詮釋》，遼寧：教育出版社，頁三九。

類的源頭，重清心寡俗，超世脫俗，易在無牽無掛，毋須為名利奔走；「儒家」是最淳樸時代的支流，因循守舊，但要博學群覽，涵養心性與高深學識。《天堂遊記》與《地獄遊記》採擷儒道會通精華，性命雙修，以達超凡入聖境界。

天道與性的關係，維繫在「性由天所命」的關係上，天命與性的合一思想，成為道德性的「人性」，因此，自古以來人性依順天命的觀念藉此從原始宗教承傳下來，因為人命深受天命所宰制，實則是寄予人的生命內在所蘊含的道德性格展現，即人性所蘊含的道德性，將會對人的生命給予最基本的規定，而成為人之以為的性。換言之，天命於人，在於人之所以為人之性，因此人性觀念下的天堂認知，強調「原靈即本心」，心的重要與務實，與「天命之謂性」相互對應。《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部鸞書重視心的本質與實踐，以鸞書型態的《天堂遊記》書籍就是處在社會變遷中之人性善根之啟迪，順應時代潮流而紮根。觀看中國思想的發展，皆貫徹以人為中心，宛如雜家般把一切東西都消化在人的身上，再從人的身上再向外開展。因此儒釋道三教會通的觀念，圓融自在的解釋三教禮儀與超越性格。

因為《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部鸞書均揭櫫人的心與人性良善之本性，應朝向道德的回歸的本質，原靈即本心的重要。人通過德而向道回歸為人的本質，以生命根源之「德」作回歸，因人往生原靈回歸原註冊天堂原址；反之沈淪下地獄。換言之，天堂原是原靈的本籍地，精神回到生所自來的德，反璞歸真，成為歸根，因此歸根曰靜，終究要落葉歸根。反觀在人性觀點下的地獄認知，處在娑婆世界中物換星移，世間無常，人心易受人的耳目口鼻之欲來表達與外在環境的影響與欲望，以致心產生惡的來源。同時，地獄就是以心知強調生理價值，致無法發揮人性良知之道德本性，因此孟子之所以提到要在自己的心的活動中尋找道德，成為自覺的德性。例如《地獄遊記》中的不忠、不孝、不仁、不義，巧言令色或耍權謀手段伎倆加害於人

之「十惡」，便是使心知去強調生理存在的價值，成為心知對生理做主張。人何以不能靜，無法歸根？只是因為人有慾望，老子認為人的欲望會發生營謀、競逐情形，並反對以技巧來滿足欲望，此技巧是由心知作用而來。

心的轉化是由神意天命進而道德法則的性，再將天命落實在人類內在生命，進而達成生命本質與生命之內的性，當下能為自己作主且能把握住自己的心性。中庸「天命之謂性」之天命已經落實於人性上，因此人性主要還是以「心」為開端，落實在「意」的開展與擴充。儒家倫理以孔子對「仁」提出無限德性，成為道德的無限性延展，上至天命，並向外擴充發展，為便是實踐天命，必須從道德出發，進而發展心與意。孟子認為人性本善，心的本性是善良的，「惡」之所以存在，仍然是心在起變化。孟子認為欲望本身非惡以心理作主合理的滿足欲望才是合理的；惟有無窮盡的欲望，必會侵犯他人的自由，才是惡，象徵惡源的地獄，孟子認為「惡」的來源有二，一是來自耳目之欲，另一來自不良的環境，二者均會失去心性作用。地獄專治生前喪失心性作用心惡之人，除在地獄建立想像空間的教化所之外，並強調天德權威專門施以懲惡揚善之機制對峙惡人，傳承原來孟子的性善與荀子的性惡之說觀念，經轉化落實變成因緣果報的思想與觀念，此因果報應亦是中國文化歷經佛道觀念的融合與繼承，經釋道的會通對於文化傳承影響至今。

何以人間律法必須遵從「天命」？墨子推崇「天」是最具有宗教性的天。其認為天是有德，人間法律之所以遵行天志的仁意，在於天是具有正義性格，更重要是如不服從天志，將導致嚴重惡果與天的懲罰，因為天是具有德、有意志、有感情、博愛與公義且親和善人，基於人道遵循天命的意旨，《天堂遊記》與《地獄遊記》二部鸞書繼承傳統儒釋道三教對於死後世界之生死觀念，採代天宣化教化人心向善之人間的法律與陰間的冥律互通，均以宗教方式之替天行道執行天志懲惡揚善為手段，兼具制裁與維護社會正義功效，在文化

傳承上藉以提升人的生命本質與存有精神性寄託，產生具體性得信仰體現與公平對待。

#### 第四節 死後世界所反映的社會現象

隨之社會結構的快速變遷，傳統儀式逐漸喪失其權力合法性的社會資源，使原本和諧的社群關係動搖，破壞原有的社會秩序，平添了不少的緊張，社會呈現貧富懸殊與人人不平等狀態，面離社會「脫序」(Anomy)現象，有人犯法仍在法律邊緣逍遙法外，包娼包賭，肆無忌憚；生活在紙醉金迷、無法無天，怨民載道的社會環境，人人自危。因制度瓦解且新制度尚未建立之際，社會結構又遭受重大衝擊與破壞，以今日的台灣社會在民國九十八年九月二十一日面臨空前浩劫「九二一」地震災難意外為例，民眾由原私有且擁有的家園、親人，瞬間化為烏有，突遭重大變故面臨失落之苦的危機，國家機器（指政府）又忙於救災，無法順利運作為民服務績效，導致社會組織與社會秩序遭遇嚴重解組，已經讓社會無法喘息去思考如何提升生活品質，享受人性平等的對待與尊嚴；加之經濟蕭條中年失業危機與九二一災民失業問題，失業率攀升二十年之高百分之四的經濟危機；面臨社會組織解構，家庭組織瓦解，自殺潮近日連連頻傳，形成脫序型的自殺.....，國家處於失序的亂象。本文對於如何實踐《天堂遊記》《地獄遊記》二部鸞書對死後世界生死觀與正向價值觀之社會教育功能，以民間信仰之宗教集體活動，增進成員與社會關係有效之有機連帶與機械連帶關係連結之社會網絡，藉以透過此二部鸞

書之代天宣化闡教意義，因宗教互動與心性薰陶關係，以達成社會關懷與社會實踐之目標做期許。

## 一、社會實踐

宗教信仰對於死後觀念的社會實踐，因信仰程度的不同而異。馬克思（Karl Marx）對於宗教的批評，認為：

人創造了宗教而不是宗教創造了人。

宗教把人的本質變成了幻想的真實性，因為人的本質沒有真實的現實性，因此，反宗教的鬥爭，間接也就是反對以宗教為精神慰藉的那個世界的鬥爭。<sup>51</sup>

費爾巴哈（ad Feuerbach）把宗教的本質，歸結於「人的本質」；然而人的本質並不是單個人所固有的抽象物，事實上，它是一切社會關係的總和。此外，恩格斯對此的解釋包括：觀察宗教感情，假定出一個抽象-是孤立的人類的個體，因此把人的本質理解為「類」是內在無聲，把許多個人純粹自然地聯繫起來的共同性，是知、情、意三要素構成人性本質，因此一個完善之人必定具備理性（指思維力）、意志（指意志力）與心（指愛）；其次，社會生活的本質是實踐。前者西方哲人持以宗教反對立場看待人性，費爾巴哈因未見到「宗教感情」而反對，然而事實上宗教的本質其本身是社會的產物，而他所分析的抽象的個人，實際上是屬於一定的社會形式。

傳統民間宗教信仰，偏重在生活原則與生命途徑所提供安身立命的終極

---

<sup>51</sup>孫中興轉載《馬克思和恩格斯》第一卷：1；Marx & Engels, 1970：9），（1998年秋季）〈馬克思主要概念宗教〉，《古典社會學理論》，台北：台大社會學系，頁一六一頁。

關懷與民主政治的實踐，兼具相輔相成的效果。《天堂遊記》與《地獄遊記》二部鸞書從鸞書所標榜的信仰活動中，可以看出其具有很強烈兼善天下的意向，願以聖神的美善，「成德成聖」，共同創造生命存在的價值；然而鸞書與經書是否並駕而驅，我們持之保留。經由鸞書闡述傳統宗教信仰對於死亡的生死觀與價值觀與一般宗教有何差異？其中不乏發現鸞書雖在教義傳遞上傳達出具象化與平淺化的知識系統，卻在傳統社會中具有傳播的普遍性與發展性。從「知覺本源」的正心工夫來看，鸞書是相當重視人的主體性，且經過道德的實踐，可以負起人類教化之責，是有助於民主與社會公義的伸張，亦即致力成德成聖的道德進路與現代人權的人性尊重是不相違背的。

至於，形成推動儒家思想的教化力量，係來自社會群體宗教儀式的崇拜心理<sup>52</sup>，《天堂遊記》與《地獄遊記》鸞書均標榜社會教化的意義具有道德取向的儒家崇拜心理現象，除彰顯宗教天人感應效力來支撐儒家的道德教化，並具有宗教的支配力量之儒家人文理念權威，逐漸成為集體認可的社會規範。因為以儒家思想為主的鸞書希望啟發每一個人包容人性化的向上精神，一方面又必須避免淪落為集體宰制的神聖崇拜，處於具體實踐的兩難過程，在心靈空虛社會下，儒家思想則成為社會大眾的仰慕與共同追尋的存在價值時，且在政府宣導心靈改革與提倡下，使整個社會都沈浸在「儒家崇拜」中，提倡行仁與忠孝節義之道。

死後世界觀之社會實踐，以「修道」為首要。修道之首要在心性的涵養，以為神聖與超自然力量都根源於心性產生共鳴作用，經由自修的工夫提升自我生命的內在和諧，自然地參與了宇宙的神聖造化。修道是「心」的自我體現，主要在於人心靈的安頓與信任，以本心靈妙自通來安頓人生的真實存有。

<sup>52</sup>見鄭志明（1993），〈儒家崇拜與儒家社會〉，《中國意識與宗教》，台北：台灣學生書局，頁八二。

因此，修道的終極目標<sup>53</sup>在於延續個體生命與體現本性的價值，必須透過自我不斷的超越性修持工夫，才能從存在的有限性完成永生的無限性。民間各種自發性的宗教結社，已具備了相當一致性的神學系統，自成系統的教化體系，具有統整性的神觀與世界觀，能隨著社會變遷做適度的轉換與安置，換言之，鸞書精神透過民間傳統信仰自立一套生命安頓的社會實踐機制。鸞書之存在的原因，在於鸞堂是修道主要宗教型態，以修道法門的相互雜揉，吸收了各式各樣原始宗教的巫術、神通方術與修行法門，來滿足民眾延年益壽與家門增福的現實需求。<sup>54</sup>例如《天堂遊記》則強調心性的內省功夫，在現代社會制度裡重新找到其內在的規律性，產生集體性的實際行動。

《天堂遊記》與《地獄遊記》除強調修道與修心的重要，對於社會實踐兼顧社會安定需具備兩個行動基礎，是「救」與「修」。所謂「救」是指傳統價值體系的濟世觀，將個人規範性的道德行為轉化為社會整合性的經世功能，共同地體現或追求社會的集體價值理想，此時價值理念已融合在制度化社會功能的運作與發揮之中，此群體存有集體行動之互惠的理念，因參與現代化社會行動達到社會關懷之終極目標，進而發展出福利社會的文化體系<sup>55</sup>與價值觀念。

至於鸞書對社會的關懷，例如關心社會體質惡化的問題與道德問題在鸞書裡特別強調記載。民間信仰對於死後世界觀常是儒道釋三教雜揉，教義多元化卻難尋重點與歷史考據，尤其對社會實踐與行動，似乎易淪於呼口號流

---

<sup>53</sup> 見鄭志明（1993），《中國意識與宗教》，〈第十一章台灣民間鸞書的神道設教〉，台北：台灣學生書店，頁二一六至二一八。

<sup>54</sup> 宗教信仰與儀式行為沿續著古代祭神祀鬼的社會傳統與民族信仰、倫理秩序、生活習俗與農業行業等密切相關，是社會文化集體意識的表徵，反映出傳統文化神聖性與世俗性兩個象徵範疇的交替運作。見鄭志明（1990），〈台灣民間鸞書的神道設教〉，《宗教與文化》，台北：台灣學生書局，頁二二四至二二五。

<sup>55</sup> 見鄭志明（1993），《中國意識與宗教》，〈第十三章當今台灣鸞書的社會控制機能〉，台北：台灣學生書店，頁二七三至二七五。

於形式，因此鸞書應如何尋求生存轉化之道？是否應該先自我診斷，心性上改良體質以符合時代潮流。鸞堂原為民俗文化的一分子，卻易落入道德權威失靈的惡性循環裡，《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部鸞書若關心社會的失控現象，應先反省自身的價值體系作體質的改變；然而鸞書並未自覺到此一點，只是體質的改變非易事。鸞書對於新舊價值觀各有所偏，容易造成傳統道德權威與現代價值意識的正面對立，加速現代社會的混亂與矛盾，因此必須在歷史的演進過程中找到一個安身之道。然而，傳統的宗教因崇古的取向，在真理使命感的驅使之下，對其他價值系統產生抗拒對應，其因在客觀的自然條件與主觀的人文意願相互衝擊下，鸞書是否具備有足夠的價值理性來應付既存社會問題的一再挑戰，在傳統宗教自以為是的心態下鼓吹其固有的價值意識，容易強化既有意識，認為自有的價值才是唯一的真理，無法接納與包容異己，是會加深社會各種價值勢力的對立態勢，因神聖宗教的俗世態度與理念，彼此之間發生利益與信仰的衝突。因此，社會實踐與道德實踐息息相關，卻易流於形式。

## 二、影響現實社會關係

世人想死後登上極樂天堂，應該如何修道？修行就是修心，是喚醒原靈即本心，亦即自覺的心性，是「道德規範的心」。對於心的概念，「心」是一種抽象概念。例如拜神就是一種最直接的心靈淨化手段。就傳統的神信仰來說，傳統觀念認為祭神如神在，在祭拜過程中，心誠則靈，則直接與宇宙之超越力量結合，當下的心就是生命的主體，統合了天地萬物生存的原理，以心來主宰肉身，恢復天理。除拜神以肉身的動作契合與宇宙相交所致和諧的

心靈，身心靈的修持就是要修心靈的專注，並做功德的社會交換外，更應加強心性的修養工夫；尤其鸞書《天堂遊記》特別強調心的概念<sup>56</sup>。人死後的去處，人們把宇宙分為「天庭」、「陽間」與「陰間」三層，鸞書勸化眾生認為人人皆有靈性，只要稍加修行修道皆可上天堂，心善具有修行圓滿者，死後登上天堂享樂不死；作惡多端之惡行者，死後下地獄接受地獄十王的審判與刑責。因為人都害怕死後下地獄，民間宗教信仰鑒此，在《地獄遊記》中呈現恐怖地獄酷刑的罪刑，以二元對立教導世人明辨是非，增強修行的重要，以免因果報應，死後墮入地獄萬劫不復，鸞書正具有代天宣化以達社會教化之意義。因此《天堂遊記》以「天人合一」與宇宙合而為一，人神相應，講求修道與修心的重要實踐，以孝道與三綱五常之提倡為主臬，心善者可願朝向天堂之路而行已不遠矣。

在一個有文化傳統的社會裡，儘管社會結構已有很大的變遷，惟傳統的價值意識仍具有高度的社會控制力量，因此很難的轉移價值意識，因為它已經深植人心。如果企圖新建構一套多元的價值體系，是需要時間，故順從傳統價值意識作實際行動的轉化，可能比較容易被人接受。然而，鸞書的轉化形式未必滿足理性的價值運作，充分地將傳統文化導向一個規律性的現代生活，此則受限於鸞堂自身的文化素養<sup>57</sup>；且傳統民間信仰權威卻與理性自覺常是互為衝突。民間傳統宗教的信仰權威意識高於理性自覺，擺開宗教的信仰權威後，鸞書大致是以人心的自覺性的內化工夫建構價值的自主動力，也就是以個人人格的自我完成，作為其社會生活的優先秩序，以抵抗外在環境物質生活的誘惑、享受與追求，此先驗性自覺與社會結構、社會關係緊密結

<sup>56</sup> 見鄭志明（1997），《神明的由來-中國篇》，嘉義：南華管理學院，頁一一。

<sup>57</sup> 鄭志明認為鸞書順其傳統意識的轉化形式，剛好可以作為學術研究的樣本，找到新舊社會生機相互調合的可能之路。見鄭志明（1993），《中國意識與宗教》，〈第十三章當今台灣鸞書的社會控制機能〉，台北：台灣學生書店，頁二七四。

合；惟內省工夫具有主觀意念，其過程大多偏重頓悟形態的生命體驗，缺乏客觀形態的反省作為，則造成鸞堂適應現代化社會結構的一大隱憂。如果鸞書能補充組織化與科層化的反省系統，未必一定要建構後驗性多元道德體系方能適應現代生活<sup>58</sup>；惟能擺脫宗教權威的價值意識，單從社會關係之群體主體的價值互動下，傳統宗教可以從個人終極目標與價值的超驗性自覺中，創意出超越經驗實體的新觀念，轉化為社會行動主體滿足社會結構需求的實踐動力與精神價值。換言之，若具有宗教的獨特性格，就能從精神活動中，形成群體中集體行動達成價值判斷的共識，與新舊社會的調和，可從個人的人格與價值完成，進而支配日常生活世界的社會互動，體現社會的和諧與整合，這樣的改革方式也未必一定能成功，卻也是一種價值理性的社會行動。以下引用《天堂遊記》一書第七回〈遊三清河聽河上公說法〉文中具有民間宗教修道的獨特性格與傳統價值，對於社會關係的影響：

修道是要求得心性解脫、靈性的愉悅。當然修道的過程，要受到層層魔難考驗，考驗就是一種訓練，並非上天有意跟我們過意不去，加以阻擾。

修道是求得心性解脫、靈性的愉悅，但須經過層層關考與自修工夫；順從天意，不逾越，仍為修道的真諦。

靈性的試煉是由個人靈體開發出來，雖言東華靈氣加被，其實是在使修道者本身去「體會」東華靈氣現象，他們經此境界，漸漸感應其中

---

<sup>58</sup>見鄭志明(1993),《中國意識與宗教》,〈第十三章當今台灣鸞書的社會控制機能〉,台北:台灣學生書店,頁二七四。

奧妙，本身亦能同時發出這種靈氣。萬事萬物有人指導，或自己認真去領悟，沒有行不通的。

靈性的試煉要自發領悟，開發人性潛能，人神交感，萬物與我合一的修道精神。

又在《天堂遊記》第七回〈遊三清河聽河上公說法〉一文，對於天地人三才得清、得寧、得聖的無邊道法：

「三清」就是玉清、上清、太清，亦稱曰：天清、地清、人清。道經曰：「天得一則清，地得一則寧，人得一則聖。」故知三清乃是大道一理所生化。...三清為混元古聖，道法無邊。

三清是宇宙的大道，一理所化育而成。

《天堂遊記》第七回〈遊三清河聽河上公說法〉提出四正與罡的關係：

四正者，就是身正、心正、言正、行正。人須守此四正，方能得道，故四正為登天之雲梯。世間學法之人，必在符下書「罡」字，意取四正，心身言行皆正。

天一生水，此三清之水，下注崑崙，流到凡間，化為塵水，則是黃河，故俗稱「黃河澄清之日，聖人出焉。」<sup>59</sup>，係指三清之水，若直

---

<sup>59</sup>所謂「黃河澄清之日，聖人出焉。」雖語出於台中聖賢堂《天堂遊記》一詞，寓意著民國八十九年第二屆民選總統陳水扁當選前，預言家觀測天象，預測台灣濁水溪溪水澄清時，象徵改朝換代變天之說。見財團法人台中聖賢堂（1969），〈第七回遊三清河聽河上公說法〉，《天堂遊記》，台中：聖賢堂雜誌社，頁三九。

流至凡間，則上界有神聖順水下凡投胎。

身心言行均正為「罡」，三清之水下凡，天界有聖人下凡。

在《天堂遊記》第七回〈遊三清河聽河上公說法〉提出修道要去除我執的五行之氣，歸返無極虛空：

世人修道須先脫去五行之氣，如脫去種子之芽，則萬物不生不滅，  
可以回復無極虛空。

「修道」要去欲，反璞歸真。《天堂遊記》生死觀教導我們應由生活哲學中學習如何安身立命與自處之道。面對世間無常，人生事實上是一場空，早晚會戲終人散，遭遇生死輪迴不斷。因此，是否有天堂或地獄的存在，無需要計較，只要心定，安心，萬事萬物都是空；如果以因果報應觀念看待，行事具有懲惡揚善的結果，天堂境界則是神仙逍遙之地，則我們更要勤加修行，先苦後甘；而遭受地獄受苦，是生前自己造業，自作自受，傳統觀念認為天地間存有善惡因果報應之說含藏其中。

儒家以行仁為目標，強調的「忠」與「孝」的觀念是相對應的。從鸞書的《地獄遊記》文中不乏發現男性須遵守儒家文化的忠孝節義，女性必須守貞為三綱五常之本，除可端正社會風氣，又可免於死後入獄（地獄）之刑罰。中國人除在「群」與「己」之間關係的論述，該思想上亦涉及的另一層面就是「公」與「私」的問題。歷史所見，位處該困境之之知識分子選擇「公忠」倫理教為之常見。曾昭旭先生指出漢代以後「孝」的倫理逐漸政治化而僵化變質，內在德性自覺逐漸剝落而徒留其形式的軀殼。「孝」的觀念發展與秦漢以降「忠」的觀念的變質，基本上是相互呼應的，其均與從先秦時多元的政

治權威一元化之趨勢有深刻的關係。

鸞書常是無法登大雅之堂而落在民間流傳之因，其具有大小傳統相互參透的觀念。此觀念源自日本學者酒井忠夫（1949）在《中國的善書》書中把袁了凡的《功過格》之類明代善書，看成是明朝官府教化政策下的產物。特別是民國八年的五四運動之後，正規學校直至今日傳統觀念仍以「唯科學主義」，政府漸失傳統的「社會教化」功能，西方科學色彩濃厚掛帥的教育界痛斥講述因果報應的善書為「迷信」；令人遺憾今日教育雖然標榜德術體群育樂健全皆臻均衡發展，卻不懂教育更應培育社會教育教導學生如何為人處世與道德修業，卻是付諸闕如；因政府既然不擔負社會教化的責任，於是傳統上有關為人處世的各種觀念自然流落在民間宗教人士身上<sup>60</sup>。因此美國學者焦大衛（David K.Jordan）和歐大年（Daneil L.Overmyer）（1986）認為乩文所透露出來的訊息，是俗民大眾這個「小傳統」藉此方式參與到知識份子的「大傳統」中去。然而，筆者認為剛好相反，俗民大眾所關心的是他周遭的社會問題，而這些社會問題是隨著時代變遷與社會經濟環境的變化有所不同。

正因為台灣的鸞作善書以純粹道德上的教訓與對現世社會問題的批判兩類為主，並以台中聖賢堂的鸞作《地獄遊記》之飛鸞方式為發軔，造成道德上批判社會問題的風潮，因此《地獄遊記》與《天堂遊記》兩部鸞書之社會價值貢獻是有所區別的。凡講天堂和人間自由享樂狀況的善書均以闡揚道德上實踐和宗教上的修鍊，例如《天堂遊記》是以「純粹道德上的教訓」為主；凡以講地獄和畜道裡受苦情形的善書則是以「批判社會問題」為主，例如《地獄遊記》即是。探究《天堂遊記》的存在意義與社會變遷中的社會價

<sup>60</sup>社會教化不再由政府擔負，民間的鸞堂或其他教派，不僅藉飛鸞的「神蹟顯化」來達到宣化人心的目的，同時更有「講師」或「宣講生」負責把乩文講給一般社會大眾聽，以達到共同身體力行的境界。見宋光宇（1995），〈從近十幾年來的鸞作遊記式善書談中國民間信仰的價值觀〉，《宗教與社會》，台北：東大圖書，頁二八五。

值有關，且其與鸞堂五、六十年代蓬勃發展的改革運動有著密切的關係<sup>61</sup>，係以純粹道德上的教訓為主，並以重新建構鄉土性且本土化神道信仰為理論架構下，面對當前社會結構型態的變遷壓力，因傳統信仰紛紛的抬頭，使得原始宗教的巫術信仰夾雜著其他高級宗教的生存空間下，難以有效地形成強大的造勢運動，致終極信仰的觀念系統顯得雜亂無章；尤其把重點放在宗教信仰現象的再詮釋上，建構一套神與人之間的社會交換關係，必須重新建立百姓對神到的崇拜信心，進而以儀式與行為上作理性的提昇與道德的教導，行有餘力後再致力宗教境界與修道工夫的闡揚，藉以安頓百姓的空虛心靈世界與精神層次的超越，以祈福消災解厄手段，藉以心性的修持提昇人文涵養且能改善日常生活品質，目標性的散播傳統神道教世的理念與社會的關懷之達成其內在生命的感通轉化。

### 三、死後世界形成的因緣

如何透過《天堂遊記》與《地獄遊記》二部遊記關係所反映死後世界的社會現象？在《天堂遊記》與《地獄遊記》裡，始終關心的議題是生死問題，成為民間宗教修道的共同目標，稟持個人的心性修養統御超越的天命，經由修道的自我體現來契合存在的終極境界。《天堂遊記》與《地獄遊記》係結合民間宗教的發展與三教思想的會通有密切的關係，三教（係指儒、釋、道三教）的信仰體系與儀式活動不斷地被吸納，與原始的巫術信仰與神靈崇拜來相互印證，在雜揉中異化或轉化，把精緻文明落實到下層社會裡，也使得民眾懂得追尋崇高的人生，企圖內外一、物我交融，探求一切存有的最高意義

<sup>61</sup>見鄭志明（1988），〈遊記類鸞書所顯示之宗教新趨勢〉，《中國善書與宗教》，台北：台灣學生書店，頁四三五。

與價值，因此，修道的境界並非高高在上，只要經由自我修煉所產生的神能，就能安頓個體的生命，以求塵世不朽或精神的「永生」<sup>62</sup>。宗教信仰雖有異，但均以勸人為善為，人道不要違反天道而行為宗旨。

《天堂遊記》與《地獄遊記》均為扶鸞的鸞書，亦稱善書。台中聖賢堂為方便度化眾生，經由功德金助印並大量流通於各大街坊市集、車站與廟宇川流不息，造成轟動。由於是免費贈閱流通的善書，其所闡述人心修道的重要與引喻，人就像裝滿水的甕，一旦有邪思惡念，便形成裂縫，佈滿破洞的甕，裡面的水勢必流光。為了防止漏水，首要之務是填補漏洞，才會產生「鬼神之論」與「因果報應之說」應運而生，其目的絕非藉神鬼之說威脅恫嚇，而是建立起個人的警覺性，以對治渙散紛亂以達社會教化為宗旨，同時鸞書自成一格具備了民間信仰淑世與人文精神關懷的特色，又因該兩部鸞書除強調修道與修心的重要，對於社會實踐須兼顧社會安定，並採取「救」的群體互惠濟世觀與「修」的道德良知的自覺兩個行動基礎身體力行。此外，傳統民間信仰對於死後世界的生死觀與價值觀，關係著人性生前心性與良知的實踐，並環繞著人際之間社會關係體系與因耳目之官能產生的我執以及所處的不良環境影響，致心性造作惡行，導致違反天志與天道，遭受懲惡地獄酷刑處罰之苦，並以二元對立方式規勸世人宜保持心性純真的原靈，加強自我心性的體現與修持的重要，並號召儒家成聖，道家皆臻真人與全人之終極天堂目標，反璞歸真重登天堂原宿。因此兩部鸞書讓我們不乏發現鸞書在教義傳遞上傳達出具象化與平淺化的知識系統，在傳統社會中亦具有傳播的普遍性與發展性。

此外，此兩部鸞書均闡揚揭示儒釋道三教的共同目標「諸惡莫作，眾善

<sup>62</sup>見鄭志明（1990），〈台灣民間鸞書的神道設教〉，《宗教與文化》，台北：台灣學生書局，頁二—四。

奉行」，與最後結論的神是一樣的，僅是名稱不同而已，均以人性論作基礎，但卻未有人性論的道德判斷，而僅強調尊神的多種面貌，仍是以「心」啟信，此處之心即是指「心性」。天是至高無上的，含有對人心制裁與道德制約，為天堂地獄審判的機制；除了天的機制外，生死大事真正要面對的還是肉體存在的問題。在《天堂遊記》與《地獄遊記》裡，生死議題仍然是身心靈和諧的問題。《老子》第十三章：

吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患。

人身的不自由不能作主是大患。老子意識到肉身是精神解放的最大障礙，佛教也認為肉身含藏無限慾望與需求，實際上肉身是「五蘊」<sup>63</sup>合和而成，因此佛教與道教各運用修行工夫，來脫離肉體的貪念，達到心靈淨化的理想境界。

《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部鸞書呈現社會現象的報導，以當時發生的行為、面向、靜態、事實、存在為本來探討，宋光宇在《宗教與社會》一書中對《地獄遊記》所呈現當時社會背景認為討論最多的社會問題是「色情」和「為富不仁」，其次是「詐欺背信」和「貪官污吏」，此外列入批判的對象有「不孝」（指家庭倫理）、「吸食毒品」、「教唆興訟」、「偷工減料」（指為富不仁）、「參加不良幫派，打架滋事」、「酒後駕車以致出車禍，傷及人命」、「賭博」、「好打小報告」、「不敬師長」、「拐誘良家婦女」等我們所認為不好的行為，都是列入社會問題批判的對象<sup>64</sup>。該兩部鸞書除了作原則性的宣示，也針對各種生活狀況作合理的疏通，將本心的自覺擴散，例如佛教認為「戒」

<sup>63</sup>五蘊：指色、受、想、行、識，見佛教：《波羅般若蜜多心經》。

<sup>64</sup>見宋光宇（1995），〈從近十幾年來的鸞作遊記式善書談中國民間信仰的價值觀〉，《宗教與社會》，台北：東大圖書，頁二六九。

為一切之本；《地獄遊記》尤其在酒色財氣之中，認為「色」是最大的禍害，第五則認為「淫」是一條闖禍的路，也是一條死路，向死路走，不去求福，而禍必然會至。生前造業，死後世界仍觸犯戒律（指的是「冥律」），地獄就成為懲罰惡人的處所，在《地獄遊記》第十回〈遊第二殿與楚江王敘談並參觀講道所〉一文中，提到該殿是十殿地獄中的第二殿是正式的刑罰所，其主要職司為：

凡由一殿交來之亡魂，其功過大都已明細，但有部分罪魂惡性狡賴，因其在世習性已慣，一時雖遇陰府揭其瘡疤，仍然知過不悟，所以魂到本殿，先將「陰查簿」打開，對照其所犯之罪過，一一示明，如係本殿權責所轄，即判入十六小地獄或其他新設小地獄受刑。因人間事態維新，地府也新增甚多囚獄，所謂「時遷法亦遷」，許多陰律應時增刪，以懲不法之徒。

地獄組織與冥律刑責也會隨著時代潮流而更新異動，並非是守陳不變的。

同時，《天堂遊記》與《地獄遊記》之鸞作鸞書，是以因果報應和地獄刑罰做為立論的基礎，希望對於信仰者產生心理上的壓力，再配合宣講與團體的力量，讓信徒在行為上有所約束，進而影響整個社會制度與規範；但隨著時代變遷與社會風氣日漸衰壞危的同時，這種社會約束力過去形成道德上自然的制約力量之機制，以達到傳統的社會教化力量；是否適用於今日，值得省思。然而，隨著時代變遷民間信仰的鸞書不再是小傳統的參與滲透在大傳統中，而是「大傳統」放棄了對俗民大眾的教化責任，因小傳統被大傳統遺棄了，為了社會教化的傳承責任與義務，未免傳統文化的失傳與道德淪喪，任重道遠與文化傳承，民間有心人士就自動自發的把這個責任承接下來，因

此人文教育關懷社會的精神是無法替代宗教經驗或神秘色彩無遠弗屆，人與人間或國家與國家之間行為的互動關係，彼此會影響與調整行與意向，通過相互認知而成為協議，例如宗教性的鸞書儀式，藉由儒道會通與天人合一的整合關係，將宗教組織中信徒所具備堅定信仰的性格與相互支持，達成天人媒介溝通與互惠目的。

#### 四、社會教化功能

當前新政府執政卻引發社會問題層出不窮，已嚴重影響到民安與民心。同時，《地獄遊記》所討論的社會現象正表達與呈現了當時（民國六十八年至七十年間）經濟復甦與工商發達之際，惟恐當時的社會色情問題層出不窮在所難免，富裕後產生飽暖思淫慾景象致不難想像宗教人士會特別強調「戒淫」的重要，探其因除了觸犯道德、守戒等宗教戒律，究其時代背景亦具有當下時代的意義。以鸞書為代表的儒宗神教是透過內聖的功夫已達到「天人合一」的境界，要達到天人合一境界，首要以人格的修養為基礎，而人格的修養在於「修德以配天」，要達到天地合其德的境界，自然能參贊天地的化育及外王的功夫以達到「世界大同」。

因此，《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部鸞書對於死後世界的意義，企圖以社會現象達成民心教化的社會功能賦予代天宣化角色，正處在這種傳統與變遷的交替過程中，有著重整儀式的使命感，認為天地間自然有一套平等法則在等待，因人心導致共業的災難或個人功過，並秉持天的憐憫與寬容對待，懲惡揚善，制訂一套賞罰機制來運作。中國人以道德、良心作為行為準則規範，約束人們行惡的動機，持以傳統民間信仰宗教的鸞書所標榜因心念

所生的天堂或地獄(即一念一天堂,一念一地獄與境由心造的觀念)生死觀,企圖在傳統的社會價值與行為認知體系中,採擷其精髓,塑立新的且共同認知的價值模式,因為「良心」使然因素下的人們,自然無法逃過個人心理的制裁與社會道德的制約。

在《無極瑤訊》中提到人類有生、老、病、死「五劫」之苦難,對於生死而言,含有「解脫」意涵。「解脫」一詞包含兩個意義,一為肉體苦難的解除,一為精神極樂的長存。肉體的苦難包括身軀之苦與輪迴之苦,只要以個人立身向善的修道工夫,外則造功立德,內則煉性修心,自然能減輕五劫罹難之苦。《天堂遊記》與《地獄遊記》對於生死大事,不斷叮嚀原靈重返與修道的可貴,修道人所修的之果果是要解脫輪迴報應,只要守之本分,遵行八德三綱,平常行善功,喚醒世人向善導行,一旦功德圓滿,即可自解脫玄化脫於六道輪迴。因此以道德的工夫,使人從物體的有限性中轉出生命的永恆存在,成為民間傳統信仰生死觀所謂解脫的方式。

反觀中國人對於死亡的必然性與偶然性之態度,楊贊儒以《菩提聖道》一書提到了「生老病死」觀點看待<sup>65</sup>。楊贊儒認為畢竟每個修行人都說要脫離生、老、病、死,要如何才能解脫?其在台中聖德雜誌社之《菩提聖道》一書中,提出解脫的看法:

一個生命尤其是一個有形物體,它一定有「新陳代謝」,也就是有【生、老、病、死」,會「成、住、壞、空」。宇宙萬物會有這種自然現象,正因為天地在冥冥中依循一定的軌道在運行著。所以我們對於「生、老、病、死」,不要用苛責的眼光,或是用不好的角度來看它,因為這

<sup>65</sup>見楊贊儒(1996),〈「生老病死面面觀」〉,《菩提聖道》,台中:聖德雜誌社,頁九七。

些都是生命中必須經歷的。

佛教《八大人覺經》：「國土危脆，世間無常」，人生歷經十二因緣之器世間無常的過程，因無明產生的無常，令人無法了脫生死，所以輪迴似一條黑色長河綿延不止，永遠無法修止。

我們要如何脫離生、老、病、死？其妙意真諦又在何處呢？《菩提聖道》提到把握「當下」的要義：

方法在於我們的心能夠靜如止水，各種煩惱、災禍的境遇，再也無法震撼、搖動我們這顆平和的心；煩惱的種子，也無法在清靜的心田中生根、發芽。亦即我們要脫離生、老、病、死，並不是人們不要生育、不能生病、不可以老衰、不可以死亡，因為這一切都是器世間的正常現象，所謂「佛法在世間，不離世間覺」，不是死亡後才有佛法的。日常生活中，當我們遭遇、境界現前時，記得要能夠「當下」。當下即是，當下要能去承擔。<sup>66</sup>

我們應該如何去找那當下的神髓？楊贊儒要我們體會「無常」的道理。比如說，人如果吃了虧，往往會痛苦不堪，殊不知這吃虧可能只是暫時的，得到的便宜還在後頭。

《老子》第九章〈持而盈之不如其已〉文中對「功遂，身退，天之道。」宜把握與自然無為。《老子》：

---

<sup>66</sup>同上（註63）。

持而盈之，不如其已。……金玉滿堂，莫之能守。

人的欲望永無休止，刻意營求追求名利者無法長存；金玉滿堂人人皆嚮往，想永遠的擁有，是不可能，因此持盈保泰才是守貞守道，始終如一。人生得失在所難免，雖然失去了某些東西，很奇怪地，在某一方面一定會彌補過來的。就因為死亡充滿了必然性（死亡不可避免），因此，宇宙存乎世間無常的道理，對於死亡的看法，更要視為天地四時更迭與順其自然看待。

再者，人要學習「無我」。佛說眾生皆有我執。既有心要修行，「我執」一定要放下，若執著不放，一輩子都將得不到解脫，也不會得到幸福。楊贊儒比喻為，師父把所有的門窗關起來，只有我能進來，而其他的人都不能進來，雖然師父得到清靜、獨力的自我，但是這房子裡面的東西這麼多，都要我一個人來收拾、打點，豈不相對地失去很多寶貴的時間。因此，依個人承擔了「大好」，就得接受那個「大壞」。每個人都覺得有責任一起來分擔工作，對社會盡一分責任與義務。人的心量一定要能夠包容，乃至包容整個世界、宇宙，這樣人間處處皆吉祥，美滿的極樂世界也將再現。因此，楊贊儒認為要脫離生、老、病、死，首先要能體會「無常」的真諦，無常就算也是「壞的」，也有「好的」成分在裡面；好的，也包含了壞的成分。就像太極圖上陽中有陰，陰中有陽；「善中有惡，惡中有善」的道理是一樣的<sup>67</sup>。

《天堂遊記》與《地獄遊記》二部鸞書參透並結合民間宗教的發展與三教思想的會通有密切的關係。民間宗教修道的共同目標在三教（係指儒、釋、道三教）的信仰體系與儀式活動不斷地被吸納，並與原始的巫術信仰與神靈崇拜來相互印證，在雜揉中異化或轉化求同，把精緻文明落實到下層社會裡，

---

<sup>67</sup>見楊贊儒（1996），《菩提聖道》，台中：聖德雜誌社，頁九九。

也使得民眾懂得追尋崇高的人生，企圖內外一、探求人存有的最高生命意義與價值，以個人的心性修養統御超越的天命，經由修道的無常體會與無我的學習之自我體現來契合存在的終極境界。嚮往死後世界達登天境界並非高高在上無法追求，只要經由自我修煉與心性的涵養，就能安頓個體的生命，以求生命不朽與精神長存。



## 第五章、結論

各種宗教的中心教義，都否認死亡意味著個體自身的自動消亡。生死問題是個嚴肅的課題，人難免一死，且疾病意味著死亡，因為你我始終逃不過它。我們應該如何了脫生死，生命活得自在且尊嚴？追求生命不朽的保證，活在當下，能夠把握得到自己的心，並為自己的生命作主？本文所要揭櫫闡揚與建議的重點有三，一為重視傳統民間信仰對死後世界含有一般信仰的「生死與價值觀念」，具有淑世社會與社會改革的貢獻；其次，鸞書重視儒家思想，將「天」視為一種道德力量，生命的心性修養與大自然交融，達成「天人合一」的共識，以闡揚「禮」為天理的具體條文作為人的生活規範。三為全面提倡「死亡教育」與「宗教教育」的宣導與涵養，了解死亡是超越個人生死的思想境界，以平常心看待「生」、「死」與「再生」，會產生一種自覺的「死亡意識」，培養宗教情操與人文關懷，尊重生命與重視人存在的本質與意義，不畏懼死亡。

《天堂遊記》與《地獄遊記》記載人死後的世界分為兩種極端，不是天堂就是地獄。原靈重返，返原無極，即是靈魂所追求的根源之地，佛教稱為極樂世界。西方極樂世界是我們所嚮往的處所，《天堂遊記》一再告誡我們萬物唯心造，要如何使自己的心性早明，佛性顯現，仙心永懷，力行善德，度己度世，利益眾生，道功既圓，則西方有路可走（指天堂），此時的西方極樂世界即在本性的自覺中，就可以透視囊括全宇宙的無上真理；反觀《地獄遊記》，地獄的形成，也是當下「本心」的造作。天堂與地獄展現死後世界的另

一種生命型態仍然繼續著，死後世界是個多元的世界，人的心如能光明顯露出本性，自然神遊極樂；如果自己的心性陷於有限的空間，則靈魂繫入牢獄。因此，天堂地獄的觀念實際上是一種「境」的轉化，心隨境轉就是「煩惱」，即使是凡夫，也會為自己也為他人帶來困擾，且「事」雖未惹出煩惱與困擾，卻因人心作用，因為加入「人」，啟動了「妄念」，「事」就變得複雜，進而衍生許多令人煩惱不已的問題來，因此生命價值應該學習「無我」與「無常」的道理。

至於，如何將個體生命與自然生命會通為一，生命的心性修養就與自然交融，天人合一？生死問題亙古至今仍是個討論不休的話題。先秦時代就對於時間的流逝，已有敏銳的感受，例如《詩經》中便有「瞻彼日月，悠悠我思」的感嘆。又如《佛經八大人覺經》：「世間無常，國土危脆」之警語，道出無常的空無與自在，自然尚有變異，何況人事無常，當在面對生死的問題之變異時，中國人更易顯得無奈以對，尤對於「天」更是依賴與敬重。在天之絕對至上權威發展下，儒宗神教置處在天、人與社會三者的關係之中，居間闡揚「天人合一」之重要，基於中國人在日常生活上以仁做出發，重視儒家思想，仍將視「社會」為核心，將「天」視為社會道德的宇宙化，「人」則是社會道德制約中，以追求人格之完美。因此，我們將天視為一種道德力量尤以闡揚禮為天理的具體條文，羅光認為人道遵循天理而行，人的生活係以天地之道為規律，因為天理是行天地之道，人的生活便以禮為規範<sup>1</sup>。

隨之生命的消長，人在潛意識中，都是深信且希望「生命不死」。然而，面對娑婆世界之物換星移與世間無常的四季更迭景象，當今社會亂象與組織脫序，道德賡續沈淪，哲學家、社會學家、教育家與宗教人士等專家應要如

---

<sup>1</sup>見羅光(1981)，〈生活〉，《儒家形上學》，台北：學生書局，頁二三四。

何啟迪談死色變的「生死教育」，發揚儒家的五倫體系與社會秩序，實踐鸞書之「修」與「救」治國，提升道德良知，進而改善社會不良風氣？似乎道德擴充與實踐，是個遙不可及的高道德規範，淪為紙上談兵。至於，影響中國人之人性與心念造作之社會關係體系，仍是依循神意性質的天命轉化為春秋時代道德法則性質的天命，並從外在道德法則性質的天命落實為孔子的內在生命之中，進而成為人類生命本質的性，以致落實在孟子的在人生命之內，成為人類生命作主，並由每個人當下可以把握得到的心。

在傳統民間信仰觀念下，《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部鸞書參揉儒釋道三教精神內涵，對於死後世界的生死觀所強調的觀念是「天界」、「地獄」機制下的人道及其出路，在因果輪迴之基本架構下，「有地獄之懲惡，亦有天堂之容善」。以儒家對死亡觀念的看待，從「仁」的思想擴充道德意識，深深影響著中國人，同時也成為中國人現實行動中自覺或不自覺奉行的基本準則，且視「死」為「生」的另一種形式，消除了世人眼中「生」與「死」之間不可跨越的「鴻溝」，這種死亡本體論有助於人們從死亡恐懼中解脫出來，也有助於人們在觀念上透過「死」的陰影，進一步體會到生命的本質<sup>2</sup>。其次，儒家的死亡智慧給世人提供了超越死亡的途徑，換言之，重視道德價值在生命中的深植，追求個體與群體之「德」的契合，為藉助德性超越時空的特性來擺脫個人死亡的限囿。事實上，人們生前的努力與《天堂遊記》及《地獄遊記》所闡述之精神內容正與儒家死亡觀念不謀而合，且該善書係民間宗教之扶鸞經書，民間宗教之死後世界重點含有傳承先民的文化遺風與宗教觀的經驗累積之社會制約意義，以「神道設教」兼具代天宣化之教義。

對於死亡不了解的人才會產生恐懼心理。探討死後的歸宿，須具備我不

---

<sup>2</sup>見鄭曉江(1994)，〈「殺身成仁」的智慧〉，《中國死亡智慧》，台北：東大圖書，頁四四。

入地獄誰入地獄平常心態與經驗去探討；而天堂與地獄的呈現正表達了眾生皆平等的觀念，以寧靜的心做表徵，因為「心」是身體的主宰，地獄正是人類「良心」道德意識的自我審判。雖然東西方宗教對此見地各有不同，唯一不變的是世間無常，人心不要見異思遷，心存正念卻能長存於天地間精神不死；然而，物換星移，人性畢竟始終沈溺貪嗔痴慢疑（五毒）的習氣中，易受外物所役產生我執心理，因此，個性因社會世俗而變，亦隨著時代潮流改變。

本文從《地獄遊記》與《天堂遊記》兩部鸞書對於死後世界的認識，透過人性觀念下的天堂與地獄認知，皆反映在「天」與「天道」思想為道德準則，揭示人道應遵行天道而行觀念，既然人性是人的天理，寄予在「原靈即本心」思維上，產生「心的天堂」與「心的地獄」，以心的修持與造作所宰制的價值行為之「善」與「惡」，起心動念會對死後世界之歸宿產生極大的不同，心善登上極樂天堂，心惡下地獄受刑，全存乎一心，並繼承「天人合一」的人性觀念；畢竟，人生問題一籬筐，經過民間信仰生死觀的傳承瞭解生命的本質及生命意義，進而思考生命的歷程，以提昇個人生命自覺上的反醒與體會。因此，死後世界的生死與價值觀仍以強調「死亡教育」<sup>3</sup>的重要，基於人的本質與價值更應該以理性與尊嚴來看待生命。人因害怕死亡，表現了缺乏死亡的省思，更避諱談「死亡教育」，政府當局更是談死色變；甚至教育部在九十學年列入中等學校教育重點工作的「生命教育」也避重就輕不提「死亡教育」，索性舊瓶新裝。試問本土文化遭受外來和尚念經宰制瓜分，依舊換湯不換藥，不願體認本土文化失調之真正癥結所在，令人遺憾根本無法從根本預防對峙多元文化衝突危機，治療生病的社會提出良藥處方之機制予以對症

---

<sup>3</sup>見何福田（2001），〈認識生死教育〉，《生命教育論叢》，台北：心理，頁二一至二三。

下藥。

近年來盛行修行風氣，因為修行人了知「種福田、結善緣」，所以能減少生活中的痛苦，得到許多關懷與祝福，甚至脫離六道輪迴。聖輪法師正是「游宗」的明顯代表，從鸞堂至顯、密佛教，除了其個人承襲傳統宗教信仰觀念，再加上自修潛能之自發性智慧的開展，並把握人性求生存所尋求宗教與心靈寄託的結合機制，而創造出現代游宗轉型的成就。其扶鸞著作的《天堂遊記》與《地獄遊記》，對於死後的歸宿頗富傳統觀念與天道思想代天宣化之社會教育意義。聖輪法師認為天堂與地獄存乎個人「心念」而存在。所謂「一念一天堂，一念一地獄，天堂地獄是隨著你的念頭在走」。在《天堂遊記》第五回〈再遊太清宮聽-太上道祖說法〉一文中提到心念（靈山）可以自己靠修行達到：

佛在靈山莫遠求，靈山只在你心頭，人人有個靈山塔，好向靈山塔下修。

心是身的主宰，淨化的心靈世界就是最好的靈山淨土。許多事情不需要外求，應該反求於諸己，因為人人心中都有座「靈山」可以依靠與修行。是以，我們更應該珍惜人身不易，應好好修行，避免六道再度輪迴。

人的善惡起於心，所謂「心起於善念，吉神隨之；或心起於惡，凶神已隨至」。如果存有放下屠刀立地成佛的願力，過去曾行惡事，後自改悔，可以轉禍為福。<sup>4</sup>同時，聖輪法師提出：

<sup>4</sup> 見佛法山聖德禪寺 聖德雜誌社（1988），《太上感應篇寶鑑》，台中：聖德雜誌社，頁八。  
《太上感應篇》對於心念的善惡與福禍關係存在因果的闡述：「夫心起於善，善雖未為，而吉神已隨之；或心起於惡，惡雖未為，而凶神已隨之。其有曾行惡事，後自改悔，諸惡莫作，眾善奉行，久久必獲吉慶，所謂轉禍為福也。」

人心的作惡永遠無法逃過良心的譴責，因為天地間自然形成一種懲惡揚善與善惡因果報應的機制在制衡著。你因為如不經過懲罰你的罪無法洗清，良心不能獲得赦免，這種懲惡揚善的手段是一種正向的觀念，可以洗清罪惡獲得重生。

《天堂遊記》與《地獄遊記》這兩部鸞書之社會功能與貢獻，具有教導人行善，知書達禮，改造社會與共進祥和社會之意義，並教誨我們須從學習修心 入定 靜心入門。心念靜能百毒不侵。一切宗教均是勸人為善，尤以儒宗神教代天宣化之職責，發揚國粹與中國倫常的三綱五常為主軸，對於當前社會變遷中逐漸式微轉型的家庭倫理觀念具有潛移默化作用。同時，《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部鸞書代表了庶民階層對於當時社會上面臨的各種問題，所持判斷善惡與獎善懲惡的標準。誠如《太上感應篇寶鑑》<sup>5</sup>一書亦提出鸞書懲惡揚善的銘訓。太上：

禍福無門，唯人自召；善惡之報，如影隨形。

雖然區區數字，卻將人死後的世界隨之：「因果報應，循環不失」而顯現，因為人的禍福沒有門路，完全是由自己的「心念」招來。

「心」能造作「善」與「惡」，產生的「業報」影響死後世界與去處，《瑜伽師地論》卷三十八：

---

<sup>5</sup> 見佛法山聖德禪寺（1988），《太上感應篇寶鑑》，台中：聖德雜誌社，頁一至九。太上感應篇即太上老君勸人向善的書，其是道家至寶經典。每一個人不論行善或做惡，上天必有福報或禍報。這個報，近在子孫，遠則子孫。此書係提醒世人每日要心惟反省，有過則改，無過加勉，如此終身奉行不懈，必能逢凶化吉，遇難可免。

已作不失，未作不得。

「業報」的因緣果報觀，所提真理似乎存在鸞書《天堂遊記》與《地獄遊記》書中亦盡述無遺，道盡之。如果天地有主宰的「神」或「天」，因為「天地有司過之神，存在一種神聖的定律，不論是天律或冥律，依人所犯輕重，以奪人算。」

《七佛通戒偈》：「諸惡莫作，眾善奉行。」即使當今科學如何發達，人類可以巧奪天工，任你瞞天過海，終究難逃此一判決（「良心」的制裁）。蘇格拉底能無畏待死，重要原因仍是非常重視是非、邪正、善惡、榮辱等問題，認為這些問題高於肉體與生命，「追求好的生活」的價值高於生活本身的價值。蘇氏認為：

追求「好的生活」遠過於生活。<sup>6</sup>

死亡不是生命的絕對終結，儘管有死，也要充分的度過一生，因此，人應該做一切屬於人應該做的事，更要為自己的行為負責任。

畢竟重視人的本質與存在的價值與意義，是對生命的尊重，追求好的生活與實踐真善美的圓滿生活，是對正確人生觀的建樹。世人如能遵訓篤行，必能涵養氣質，改變命運，死後的去處可由自己決定與超越，「靈山」自在汝心頭。

---

<sup>6</sup>見段德智（1996），〈對死亡本性的哲學思考〉，《死亡哲學》，湖北：人民出版社，頁五八。



## 參考書目

### 一、鸞書：

財團法人台中聖賢堂 (1979),《地獄遊記》,台中:聖賢雜誌社。

財團法人台中聖賢堂 (1981),《天堂遊記》,台中:聖賢雜誌社。

財團法人台中聖賢堂 (1998),《鸞堂聖典》,台中:聖賢雜誌社。

財團法人台中聖賢堂 (1999),《玉歷寶鈔勸世文》:台中:聖賢堂雜誌社。

財團法人台中聖賢堂 (1999),《太上道德真經講義》,台中:聖賢堂雜誌社。

台中明正堂 (1981),《天道奧義》,台中:明正堂。

台中明正堂 (1981),《老母懿訓(第二輯)》,台中:明正堂。

佛法山聖德禪寺 (1988),《太上感應篇寶鑑》,台中:聖德雜誌社。

台中聖德寶宮 (1982),《畜道輪迴記》,台中:聖德雜誌社。

台中聖德寶宮 (1987),《無極瑤訊》,台中:聖德雜誌社。

佛法山聖德禪寺 (1999),《聖輪法師出家訪談錄》,台中:聖德雜誌社。

楊贊儒 (1999再版),《菩提聖道》,台中:聖德雜誌社。

蓬萊仙島中央戊己台中覺聖佛堂 (1990),《覺聖鸞門寶典》,台中(大里):

蓬萊仙島中央戊己台中覺聖佛堂。

終南子著編著 (1993),《天道歸元》,高雄:易鴻出版社。

雷祖大帝 亦天大帝鑒定 (1998),《天律聖典大全》,台北:正一善書。

靈仙宗 (2000),《靈仙宗》,台中:靈仙宗雜誌社。

## 二、古籍：

《中庸》

《史記·五帝本紀》。

《左傳》

《金剛經》

《老子道德經》

《呂氏春秋》

《周易 繫辭傳》

《宗教辭典(上)》(1991),台北:博遠。

《尚書 召

《抱朴子》

《搜神記》

《聖經》〈馬可福音〉第九章四十八節。

《詩經 大雅

《說文》。

《論語 陽貨篇》

《論語 學而篇》

《禮記 郊特牲》

西晉 張華(1997),祝鴻杰譯注,《博物志》,台北:台灣古籍。

西漢 劉安(2000),許匡一譯注,《淮南子(上、下)》,台北:台灣古籍。

晉 葛洪原著, (2000),《抱朴子》,台北:台灣古籍。

### 三、書籍：

王志宇 (1997), 《台灣的恩主公信仰-儒宗神教與飛鸞勸化》, 台北：文津。

王見川 (1996), 《台灣的齋教與鸞堂》, 台北：南天書局。

牟宗三 (1985), 《圓善論》, 台北：台灣學生書局。

徐復觀 (1969), 《中國人性論史-先秦篇》, 台北：台灣商務印書。

江燦騰主編, 沈宗憲著 (1993), 《宋代民間的幽冥世界觀》, 台北：商鼎。

任繼愈主編, 宗教辭典編輯委員會編 (1991), 《宗教辭典-上、下冊》, 台北：博遠。

佛光大藏經編修委員會 (1988), 《佛光大辭典》, 高雄：佛光出版社。

李德順 (1995), 《價值學大辭典》, 北京：中國人民大辭典。

季羨林總主編 (1999), 《宗教辭典》, 北京, 學苑出版社。

中華道統出版社 (1999) 《台灣道教源流》, 台北：中華道統出版社。

玄一郎著, 吳村山譯 (1997), 《輪迴與轉生》, 台北：東大圖書。

丹波哲郎 (日) (1992) 《靈界之旅》, 台北：慧眾文化。

王夫子 (1998), 《殯葬文化學-上-死亡文化的全方位解讀》, 北京：中國社會出版社。

王玉德 (1994), 《神秘的風水》, 台北：書泉。

王明編, (1960), 《太平經合校》, 台北：中華書局。

王俊秀 (1994), 《環境社會學的出發》, 台北：桂冠。

王煜 (1993), 《老莊思想論集》, 台北：聯經。

卡爾·雅斯貝斯著(德), 王玖興譯(1994), 《生存哲學》(Existenzphilosophie), 上海：譯文出版社。

台灣省政府民政廳 ( 1992 ),《民間信仰與社會研討會》,南投:台灣省政府民政廳與東海大學合辦研討會。

弗 廖 德 里 希 包 爾 生 著 ( 德 1997 ),《倫理學體系》,  
北京:中國社會科學出版社。

矢建國 ( 1995 ),《易居天地-氣與水的原理》,台北:明文書局。

伊·凡·亞布洛柯夫著,王孝雲,王學富譯 ( 1992 ),《宗教社會學》,台北:  
水牛。

伊 凡 普 里 E. Evans-Pritchard ) 著,陳奇祿、王崧興等合譯 ( 1997 ),《社  
會人類學》,台北:唐山。

全澤 ( 1994 ),《禁忌探祕》,台北:台灣珠海。

朱狄 ( 1999 ),《信仰時代的文明-中西文化的趨同與差異》( Civilization of  
Believing Age ),北京:中國青年出版社。

牟 鐘 鑒 ( 2000 ),《中國宗教通史-上、下》,北京:社會科學文獻出版  
社。

舟橋一哉著,余萬居譯 ( 1993 ),《業的研究》,台北:法爾。

艾定增 ( 1998 ),《風水鉤沉》,台北:田園城市文化。

西美爾著 ( 1997 ),曹衛東等譯,《現代人與宗教》,香港:漢語基督教文化研  
究所。

佛洛伊德著 ( 1998 ),楊庸一譯,《圖騰與禁忌》,台北:志文。

何福田 ( 2001 ),《生命教育論叢》,台北:心理。

何懷宏 ( 1998 ),《良心論-傳統良知的社會轉化》,上海:三聯書店。

余英時 ( 1987 ),《中國近代宗教倫理與商人精神》,台北:聯經。

余英時 ( 1992 ),《中國思想傳統的現代詮釋》,台北:聯經。

克拉瑪著 ( 1997 ),方蕙玲譯,《宗教的死亡藝術》,台北:東大。

- 吳怡 (1996), 《生命的轉化》, 台北: 東大圖書。
- 吳怡 (1994), 《新譯老子解義》, 台北: 三民。
- 呂大吉 (1991), 《人道與神道》, 上海: 上海人民出版社。
- 呂大吉 (1999), 《宗教學通論新編》, 北京: 中國社會出版社。
- 呂大吉主編 (1993), 《宗教學通論》, 台北: 博遠。
- 林治平編, 呂實強著 (1980), 《探索者的腳蹤》, 台北: 宇宙光。
- 呂理政 (1990), 《天、人、社會 - 試論中國傳統的宇宙認知模型》, 台北: 中央研究院民族學研究所。
- 呂理政 (1992), 《傳統信仰與現代社會》, 台北: 稻鄉。
- 宋光宇 (1982), < 「地獄遊記」所顯示的當前社會問題 >, 《民間信仰與社會研討會 1982, 9/24 至 9/25》, 南投: 台灣省政府民政廳, 東海大學。
- 宋光宇 (1993), < 中國地獄罪報觀念的形成 >, 《台灣省立博館年刊 26-1》, 台北: 省立博物館。
- 宋光宇 (1995), 《宗教與社會》, 台北: 東大圖書。
- 宋光麟 (1995), 《中國民間神像》, 台北: 揚智文化
- 李德范、林世忠 (1999), 《道教經典精華-上下冊》, 北京: 宗教文化出版社。
- 李豐楙 (1996), 《儀式、廟會與社區-道教、民間信仰與民間文化》, 台北: 中央研究院。
- 李申 (1999), 《中國儒教史-上、下卷》, 上海: 人民出版社。
- 沈清松主編 (1999), 《末世與希望》, 台北: 五南。
- 沃爾夫 (Fred Alan Wolf) 著 (1999), 呂捷譯, 《靈魂與物理》, 台北: 台灣商務。
- 亞里斯多德著 (ARISTOTLE), 李真譯 (1999), 《形而上學》, 台北: 正中書局。

卓新平 (1999),《宗教理解》,北京:社會科學文獻出版社。

周長耀 (1993),《敬天探源》,台北:世紀書局。

拉 德 米 拉 莫 阿 卡 寧(1992),《榮格心理學與西藏佛教》,台北:  
台灣商務印書館。

林富士,(2000),《台灣地區的「道教」概述(1945-1995)》,《台灣宗教學會  
通道訊 5》。

林載爵 (1982),《天道與人道》,台北:聯經。

林榮澤 (1995),《道與教》,台北:若意。

何懷宏 (1994),《良心論》,上海:三聯書店。

威廉·文德爾班 (Wilhelm Windelband) 著 (德), 羅達仁譯 (1998),《西洋哲  
學史》,台北:台灣商務。

柯若樸 (Philip Clart) 著, 林聖授譯 (1995), <一部新經典的產生:台灣鸞  
堂中的啟示與功德>,《民間宗教-民國時期的教門專輯-第一輯》,台  
北:南天書局。

段德智 (1991),《死亡哲學》,中國:湖北人民出版社。

紀登斯 (1995), 廖仁義譯,《批判的社會學理論》,台北:唐山。

紀華松 (1984)《敬神的意義》,嘉義:福正善堂。

約翰·鮑克著 (1994), 商戈令譯,《死亡的意義》,台北:正中。

卿希泰 (1999), 《續 中國 道教 思想 史 綱》,  
哲學雜誌 (1994),《道家智慧與現代心靈》,台北:業強。

哲學雜誌, 第八期 (1994, 4),《生死與輪迴》,台北:業強。

埃 利 希 諾 (Erich Neumann) 著 (德), 高完田, 黃水乞譯 (1998),  
《深度心理學與新道德》,北京:東方出版社。

孫中興 (1998), <馬克思-關於【費爾巴哈】和【關於費爾巴哈的提綱】兩

- 文的比較 > 《古典社會學理論》講義：160，台灣大學社會學系。
- 索甲仁波切 ( Sogyal Rinpoche ) 著 ( 1996 )，鄭振煌譯，《西藏生死書》，台北：張老師文化。
- 馬丙安 ( 1995 )，《中國民間信仰》，台北：上海人民出版社。
- 馬克思 ( Max Weber ) 著 ( 1991 )，派深思英譯本序，于曉、陳維綱譯，《新教倫理與一資本主義精神》，台北：唐山。
- 馬克思等著 ( 1995 )，《馬克思恩格斯選集-第一卷》，北京：人民出版社。
- 馬昌儀 ( 1996 )，《中國靈魂信仰》，台北：漢忠文化。
- 馬昌儀 ( 1998 )，《中國靈魂信仰》，上海：文藝。
- 馬振鋒，徐遠和，鄭家棟 ( 1999 )，《儒家文明》，北京：中國社會出版社。
- 國立歷史博物館 ( 1999 )，《道教文物》，台北：國立歷史博物館。
- 張三夕 ( 1996 )，《死亡之思》，台北：紅葉。
- 張立文 ( 1994 )，《氣》，台北：漢興。
- 張立文 ( 1996 )，《心》，中國人民大學出版社 ( 原 )，台北：七略。
- 張品興、喬繼堂主編 ( 1992 )，《人生哲學寶庫》，北京：中國廣播電視出版社。
- 張榮 ( 1999 )，《神經的呼喚》，河北：河北教育出版社
- 梯利 ( Thilly ) 著 ( 美 )，陳正謨譯 ( 1990 )，《西洋哲學史》，台北：台灣商務印書館。
- 郭璞、郝懿行注，袁珂譯注 ( 1997 )，《山海經》，台北：台灣古籍。
- 陳兆南 ( 1999 )，< 鸞堂宣講的傳統與變遷-以善書文獻的考察 >，李豐楙等主編《儀式、廟會與社區》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處。
- 陳兵 ( 1997 )，《生與死的超越》，台北：圓明。
- 陳寧 ( 2000 )，《中國古代命運的現代詮釋》，遼寧：教育出版社。
- 陳鼓應 ( 1999 )，《道家文化研究》，北京：三聯書店。

喬·威·弗·黑格爾 (G·W·F·Hegel·Samtliche Werke) 著 (德), 魏慶征  
譯 (1999), 《宗教哲學-上、中、下》, 北京: 中國社會出版社。

喬·威·弗·黑格爾 (G·W·F·Hegel·Samtliche Werke) 著 (德), 魏慶征  
譯 (1999), 《宗教哲學-上、中、下》, 北京: 中國社會出版社。

喬繼堂 (1993), 《中國人生禮俗》, 台北: 百觀。

斯塔伯克著, 楊宜音譯 (1997), 《宗教心理學》, 台北: 桂冠。

渡邊欣雄, 周星譯 (2000), 《漢族的民俗宗教》, 台北: 地景。

馮佐哲, 李富華 (1994), 《中國民間宗教史》, 台北: 文津。

黃文博 (1997), 《台灣民間信仰與儀式》, 台北: 常民文化

黃文雄, (1993), 《台灣人的價值觀》, 台北: 前衛出版社。

黃紹倫等 (1993), 《社會學新論》, 台北: 台灣商務印書館。

黃霖, 吳建民, 吳兆路 (2000), 《中國古代文學理論體系: 原人論》, 上海:  
復旦大學出版社。

楊紹南 (1996), 《宗教哲學概論》, 台北: 台灣商務印書館。

瑞 蒙 模 第 著 ( 美1979), 《死後的世界》( Life after life ), 台北:  
星光書報社

董方苑 (1979), < 「祖先崇拜問題」商榷 >, 《台灣神學論刊》第一期, 台  
北: 台灣神學院。

董方苑 (1979), < 民間信仰來世觀與基督教終末論之比較 >, 《台灣民間宗  
教信仰》, 台北: 長青文化。

董芳苑 (1992 二版), < 歷史文化與台灣 >, 《台灣民間的鬼魂信仰》, 台灣  
研究研討會 28-50 回紀錄, 台灣風物。

董芳苑 (1994), 《台灣民間宗教信仰》, 台北: 長青文化。

蔡昌雄 (1999), 《神的歷史》, 台北: 立緒。

漢 娜 阿 倫美), 竺乾威譯 (1999), 《人的條件》, 上海: 人民出版社。

- 蒙文通 (1997), 《中國哲學思想探原》, 台北: 台灣古籍。
- 劉安等原著, 許匡一譯注 (1996), 《淮南子-上、下》, 台北: 台灣古籍。
- 劉枝萬 (1974), 《中國民間信仰論集》, 台北: 中央研究院民族學研究所。
- 劉道超 (1992), 《中國善惡報應習俗》, 台北: 文津。
- 劉滌凡 (1999), 《唐前果報系統的建構與融合》, 台北: 台灣學生書局。
- 慧律法師 (2000); < 中陰身 (下) >, 《佛祖心》, 台北: 佛祖心雜誌 85。
- 蓮花大士原著, 徐進夫譯 (1998), 《西藏度亡經》, 台北: 天華。
- 鄭志明 (1990), 《宗教與文化》, 台北: 台灣學生書局。
- 鄭志明 (1993), 《中國意識與宗教》, 台北: 台灣學生書局。
- 鄭志明 (1993), 《台灣的鸞書》, 台北: 台灣學生書局。
- 鄭志明 (1997), 《西王母信仰》, 嘉義: 南華管理學院。
- 鄭志明 (1997), 《神明的由來 - 中國篇》, 嘉義: 南華管理學院。
- 鄭志明 (1998), 《台灣民間宗教結社》, 嘉義: 南華管理學院。
- 鄭志明 (1998), 《台灣新興宗教現象-扶乩鸞篇》, 嘉義: 南華管理學院。
- 鄭志明 (1998), 《儒學的現世性與宗教性》, 台北: 南華管理學院。
- 鄭曉江 (1994), 《中國死亡智慧》, 台北: 東大圖書。
- 鄭曉江 (1994), < 「殺身成仁」的智慧 >, 《中國死亡智慧》, 台北: 東大圖書。
- 鄭曉江 (1999), 《超越死亡》, 台北: 正中。
- 盧曼 (Luhman) 著 (德), 劉鋒 李秋零等譯 (1998), 《宗教教義與社會演化》, 香港: 漢語基督文化研究所。
- 蕭登福 (1989), 《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》, 台北: 學生書局。
- 蕭登福 (1995), 《道教與佛教》, 台北: 東大圖書。
- 蕭登福 (1996), 《道佛十王地獄說》, 台北: 文津。

蕭登福 (2000),《讖緯與道教》,台北:文津。

賴宗賢 (1999),《台灣道教源流》,台北:中華道統出版社。

戴維 賈里 (David Jary) 朱莉亞 賈里 (Julia Jary), 周業謙, 周光淦等譯  
(1999)《社會學辭典》,台北:貓頭鷹出版。

鄭芷人 (1998),《陰陽五行及其體系》,台北:文津出版社。

羅光 (1991),《儒家形上學》,台北:台灣學生書局。

羅竹風主編 (1996),《宗教學概論》,上海:華東師範大學。

羅 伯 特 鮑 (Robert Bocoock)、 肯 尼 思 (Kenneth Thompson) 編,  
(1992),《宗教與意識形態》,四川:四川人民出版社。

羅納德·L·約翰斯通 (Ronald L·Johnstone) 著,尹今黎、張蕾譯 (1983),  
《社會中的宗教》,四川:四川人民出版社。

埃德蒙·利奇著 (Edmund Leach) 著,郭凡,鄒和譯 (2000),《文化與交流》,  
上海:人民出版社,頁七四。

關子尹 (1994),《從哲學的觀點看》,台北:東大圖書。

#### 四、論文：

李世偉 (1998),《日據時代台灣儒教結社與活動》,台北:私立中國文化大學  
史學研究所博士論文。

沈宗憲 (1991),《宋代的鬼與死後世界傳說》,台北:國立台灣大學歷史學研  
究所一般史組碩士論文。

柳智元 (1992),《清初滿族薩滿教的演變及其文化性格》,台北:國立台灣大

學歷史學研究所碩士論文。

陳光達 (1997),《想像的認知 - 中國古代對死亡的態度》,台北:國立台灣大學歷史學研究所碩士論文。

陳緯華 (1997),《雞籠中元祭:儀式、文化與記憶》,台北:國立政治大學民族學系碩士班碩士論文。

黃美英 (1992),《權力與情感的交融:媽祖香火儀式分析》,新竹:國立清華大學社會人類學研究所人類學組碩士論文。

黃齡照 (1995),《『算命』的經濟分析》,新竹:國立清華大學經濟學研究所碩士論文。

劉靜貞 (1981),《宋人的果報觀念》,台北:國立台灣大學歷史學研究所一般史組碩士論文。

鄭怡甄 (1996),《藏戲『諾桑王傳』人神關係之分析》,台北:國立政治大學民族學系碩士班碩士論文。

謝明勳 (1992),《六朝志怪小說他界觀研究》,台北:私立中國文化大學中國文學研究所博士論文。

謝秋萍 (1994),《六朝鬼信仰研究》,台北:私立淡江大學中國文學研究所碩士論文。



## 附錄一 訪談佛法山聖輪法師

為瞭解聖輪法師當時鸞作《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部鸞書之動機、時代背景與所詮釋傳統民間信仰對於死後世界觀念的生死與價值觀意涵為之探討，透過訪談記錄呈現法師所敘述宗教學習應具備的條件與心態，及其個人由道轉型成佛教之游宗性格，亦揭露自己心路歷程的解析；此外，對於地獄與天堂具有實象或境的意涵，且鸞作鸞書預期達到社會教化之目的，法師對此亦提出見地與省思。

### 訪談佛法山- 聖德禪寺聖輪法師扶鸞「天堂遊記與地獄遊記」文本研究

時間：89.06.01（星期四）上午 8：00-10：00

地點：聖德雜誌社二樓（台中市北屯區青島路四段 39 號）

主要受訪人：聖德禪寺住持-聖輪法師

訪員：陳碧苓（南華大學生死學研究所二年級研究生）

陪行者：年輕比丘一人

訪談主題：回顧《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部鸞書的死後世界觀內涵與建議

## 壹、 問題摘要：

- 一、 師父由濟公活佛帶引下，於台中聖賢堂扶鸞親自進入天堂與地獄一遊而著作經書，請敘述當時之時代背景與其所呈現之社會意義為何？
- 二、 天堂與地獄是否存在？如果代表一種識或境，由人心幻象所創造出來的，其由誰來主宰或帶領進入？
- 三、 瑞典神學家 SWEDENBORG（史維登堡）所著天堂與地獄（HEAVEN AND HELL）一書中，提到引導往生者去天堂的是天使，此天使與中國的阿彌陀佛之接引有何異同？
- 四、 天堂與地獄是否能夠賄賂，其是否有社會組織並與人道組織相同？
- 五、 「法不孤起，仗緣方生」，天堂遊記與地獄遊記是法的示現，民國六十五年是否上天已感昭未來人心散渙瀕臨險惡之途，人類浩劫肆起？
- 六、 《畜道輪迴報》是繼《天堂遊記》與《地獄遊記》二書出書之後兩年，由濟公活佛再度帶引師父入地獄扶鸞見聞，此書與該兩部鸞書是否具有輔佐意義並有增強效果？
- 七、 如應眾生之求，師父會再度帶眾生下地獄去體驗嗎？此方式是否值得鼓勵？
- 八、 扶鸞與佛教儀式有何不同？
- 九、 儒道佛三教均提到超越生死觀念，惟請說明相異之處。
- 十、 《天堂遊記》與《地獄遊記》重視因果報應觀念，此因緣果報是否代表「業」為生命最高主宰者？其關係個人死後未來世界的去處？
- 十一、 請師父說明扶鸞經歷到學佛而出家的過程，並有那些觀念必須破除無明建立正信正念。

- 十二、人類因害怕死亡且未經歷此經驗而否定天堂地獄觀念，尤其學習科學之人更是強調親身體驗，鑒此，我們應如何培養他們建立正確的宗教觀念，進而影響他們。
- 十三、人心的觀念，是代表善或惡？
- 十四、佛教是否為一項事業？如何弘法利生？
- 十五、生者欲進入天堂或地獄，應該如何入門，是否需依賴外力（靈媒）或自發力即可？
- 十六、師父對於《天堂遊記》與《地獄遊記》二書的結論與建議。

## 貳、訪談內容

- 問一、師父由濟公活佛帶引下，於台中聖賢堂扶鸞親自進入天堂與地獄一遊而著作經書，請敘述當時之時代背景與其所呈現之社會意義為何？

師父：我個人是信仰的轉型。《地獄遊記》是在民國六十五年起訖六十七年交梓付印。當時的年代係廿年前對於民間信仰只停留在祈福消災，早期人類只知道善報與惡報觀念，對死後的世界不清楚，更不瞭解死後的去處。當時會著書的原因，我在想：社會無所憑依，經濟社會進步，吃穿解決了，想要活得更好與更長久，死後想保有一種快樂無痛苦的人生，因此人生快樂有三階段：求生（為自己）利生（幫助別人）與往生。一個宗教信仰不求此生，但注重心靈上的世界祈求善報，追求

往生的事業，祈求來生的事業，是長期投資，不求短線它是績優股。

宗教信仰不求此生，但追求心靈世界，該世界代表飄飄然自由無束的世界，但是人們必須接受現實社會艱苦忍受的煎熬。一般人認為肉體不自由，心靈卻比肉體自由，心靈如同夢中魂魄出遊；但是肉體卻是不自由，好比車子開在路上受限；而心靈是自由的浮游光，可以飄浮，會發射能量。因此宗教信仰是追求來生、未來、天堂、極樂與淨土，且會帶來人營善輕飄的感覺。

當初我並無此想法，如今反思這種感覺，扶鸞寫書卻無具體成果，告訴大眾作好事可以上天堂。天堂實際是個什麼樣子，做壞事下地獄，地獄的模樣很籠統，並不寫實；雖然該書對於地獄表露很不人道，但卻以顯露兩極與善惡之報的結果，能夠真正地顯示出一種社會現象，因此才有這兩本書（指《天堂遊記》與《地獄遊記》）的寫實著作而呈現。

至於當時是否有人曾想請師父一同帶往天堂與地獄兩個世界去。答案是肯定的，但是必須透過禪修，發動念力，經過師父的引導，藉由靈性進入空間，因緣俱足才能見到。世人因我執的觀念很重，如同衣服粘上肉體無法拔開且會產生很劇烈的痛苦，平日不易見此現象，人很容易在睡眠出竅，在想睡未睡心情放輕鬆，無我那一煞那，最容易看到許多情況，就像我這種體驗。人一但睡著了就無法控制，須靠睡眠引導帶你走進入另一個世界，我當時就是靠濟公師父引導進入此情境的，濟公師父的引導與一般人進入有所不同。

鸞堂是文化的體系，行走路線是本乎宗教法則，像民間宗教本身粗淺較模糊，如同太子爺帶我們遊地獄，所見聞很簡單，但很多邏輯是相同的；但一般傳統信仰只說禍福皮肉觀念，不像我們細膩的人性

報導，對善惡觀念作骨髓分析。所謂「一水四觀」，人看水是水，天上人看水是甘露，地獄惡鬼看水是血水，低等生靈看水為化糞池的水，好像我們認為糞便很髒，但是狗卻喜歡吃大便。鸞堂與一般乩童不同，鸞堂是似醫生問診，告訴患者那裡發炎；乩童可能告訴你哪裡煞到，這是不一樣的。神也一樣。神與人的對話要看你的層次。信觀音看見觀音來，信耶穌見耶穌來，這是個人內心的顯現。

## 問二、天堂與地獄是否存在？如果是代表一種識或境，由人心幻象所創造出來的，其由誰來主宰或帶領進入？

師父：天堂與地獄是由人心所創造出來的，書的內容本著超越的心所產生對話的說法，基本上由濟公引導上道進入該境界，但扶鸞者必須具備基本宗教觀念，與磁場相應時所產生的境界；因為由人心的變化隨著「空中妙有」的轉化，包括業力、念力與習氣而去，因人亡故後會隨著此三種力量而去<sup>1</sup>。

宇宙大自然神奇的力量微妙存在有賞罰的對峙，會牽引生態平衡，因此因果報償自在天理人心，娑婆世界眾生必有一死，生前造業，死後隨業受生，生死輪迴週而復始煎熬。人心的變化是假的，因果報償論會平衡處罰造業所造罪之靈性反應，應運當前現況監獄的行業此起彼落或許更為興盛，天地之間有一個平衡定律彼此在制衡，相生相

<sup>1</sup>見慧律法師（2000），〈中陰身（下）〉，《佛祖心雜誌八五期》，台北：佛祖心雜誌社，頁二四。

剋，好的心靈會往未來往生之處或一念間突破轉一個境界，惡念會在一念間轉化境界會接受懲罰。

因此，業力須靠處罰來平衡，譬如殺人罪犯造業，未撫死亡家屬的情緒與怨氣，種因得果報，必須以懲罰來贖罪洗清罪責，避免再犯。因為道德良心自在人心，心與社會動態相似，且與天的相應，人神交感，佛是心的顯現相對地西方天使接引亦然，均是系統的連結，彼此間管路是相通的。

問三 瑞典神學家 SWEDENBORG(史維登堡)所著天堂與地獄(HEAVEN AND HELL)一書中，提到引導往生者去天堂的是天使，此天使是否就是所謂的人心，其與中國的阿彌陀佛之接引有何異同？

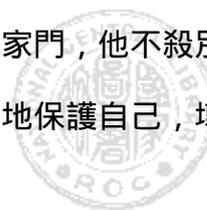
師父：天堂與地獄是兩層的論點。每一個心靈動態會以當時社會動態雷同方式接引去西方，西方的天堂中的天使，天使是被動的，代表心與天是相契合的顯現（天心），其如同佛教的阿彌陀佛接引西方極樂世界一樣，也都是被動的，如同夜叉、金童玉女都是我們心的顯現，管路系統是相通的。所謂「接引」表示心與天的相應，它是一種系統連結狀態，至於是否有天堂，其代表一種境，「妙有」係指靈性世界一種「境」的轉化，無負擔可以穿透，來去自如，亦與「識」有關，所見所聞與磁場相聚產生一種共識，存乎一念決定個人去處，好比夜夢，雖是幻，

但卻有真實感很喘很真實。

事實上天堂地獄是一種「境」，隨著東西方文化不同，產生不同的境界。因為天堂與地獄存乎個人心念而存在。所謂「一念一天堂，一念一地獄」，天堂地獄是隨著你的念頭在走。世界為一幻界，猶如心經所言：「色即是空，空即是色」，實相實則無相，生與死代表一體兩面，因對未來不明確而恐懼，譬如死亡，無法選擇，才會害怕；我本人主張安樂死，有尊嚴的死亡，故提倡死亡選擇權，生者應該提早為往生而鋪路。

#### 問四、天堂與地獄是否能夠賄賂，其是否有社會組織並與人道的社會組織相同？

師父：天堂與地獄不能賄賂。它是一種境，一種現象，譬如地獄內部亦有社會組織，以牢獄懲罰來隔離壞人，天地之間相生相剋的道理就含藏其中。但確實有其去處，因為動物有族群人也有族群，物與類聚，自然架構一套組織，會構成磁場相近的去處。善者之人上天堂，惡行者去地獄苦惱之處，天地間相生相剋，自然會隔離，具有反擊力量阻擋。例如殺人放火者自然會遭人唾棄與親人背棄被逐出家門，他不殺別人而是殺自己的家人，是受自我的譴責且宇宙會自然地保護自己，壞人自然逐漸被隔離開。



問五、「法不孤起，仗緣方生」，天堂遊記與地獄遊記是法的示現，民國六十五年是否上天已感昭未來人心散渙瀕臨險惡之途，人類浩劫肆起，才產生扶鸞動機？

師父：對！「法不孤起，仗緣方生」。法不會孤獨生法，必須仰仗因緣才生法。

每一法的示現均有其歷史背景；亦即每一種法均因當時之需而制定的，佛陀的戒律亦如是。守戒因應時代有不同解釋，是以佛教應該落實，戒無法更改其戒條，但是在解釋上應該合情合理，更要重視持戒的精神與持戒的意義，不要死守一成不變。因此要堅守正信智慧的信仰。因此佛教是經過不斷修正的歷程而適應社會的需要，佛法才會興旺。

問六、《畜道輪迴記》是繼《天堂遊記》與《地獄遊記》二書出書之後兩年，由濟公活佛再度帶引師父入地獄扶鸞見聞，此書與該兩部鸞書是否具有輔佐意義與增強效果？

師父：昔日畜道與人類生活息息相關，因為畜道要投胎轉世所以被人宰割，又有許多動物與人的關係密切又特別護主，所謂「畜生、畜生，罵人當畜生」，是人道下沉至畜道去的，「畜道輪迴記」是闡述畜道的背景，其仍以因緣果報為主與天堂地獄遊記一樣具有勸世效果。許多人帶有獸性，五官帶有動物的胎記，動物來轉世，現世許多人的病態像動物。

因此在輪迴過程中仍帶有其前世的習性在，基因帶來的，從五官個性中可以看出其前世是什麼。由經驗觀察轉世是有軌道可循的象徵，是帶業而來的。帶業是指帶來前世何種事業而來的。

## 問七、如應眾生之求，師父會再度帶眾生下地獄去體驗嗎？此方式是否值得鼓勵？

師父：佛教採取教育意義來宣揚，基本上我是不會處理。陰陽相會這是靈性的工作，具有飄蕩不穩定性的系統，例如與會者起了煩惱心肉體會起障礙，長久以來大家都在此問題上研究，因此須透過禪修穩定靈性，統一出發；不然見仁見智，磁場無法控制。因此人心不同，無法調波彼此相應。例如觀落陰就是將你的眼睛蒙住，為求統一你的精神，才有辦法神遊。因思念往故的親友而採民間方式陰陽會，是方便法門，其實真正透過禪修且有師父的引導你會看到的。一旦個人潛意識被開發出來，無意識狀態下會自然釋放出來，不一定要靠法輪功或自發功，只要是動態下的放下就會出現，由於心靜下來，深沉的意識會浮現，似一個記憶盒子藏於內，會帶著識而走，猶如地獄孽鏡台一照會呈現原貌，因此人仍在轉輪台上打轉，佛亦說過能化身千百億，生外有生，拔一毛吹一口氣，產生八萬四千毛細孔，正是八萬四千法門，而基因正是這個道理，類似分身。為父母作善事，以表孝心，如果要為父母作陰陽會，我個人不鼓勵，因為以生死學來看，陰陽兩隔，祖先往生後在地獄，佛教希望不要執著念記往生的親屬，陽世親屬可以迴向給

他們，以免往者依依不捨眷戀。因此，生者宜努力超越往者，所謂：「子欲養而親不待」就是這個道理。子女對於父母的孝心要行無常道，真正的應把握現世。

#### 問八、扶鸞與佛教儀式有何不同？

師父：台灣的民間鬼魂信仰內容並不單純，探究其觀念雖然是死後靈魂不滅下陰間為鬼的信仰<sup>2</sup>，但又滲入儒教、道教與佛教之神鬼觀念，三者相互影響；但就其個性而言卻有所不同：儒教隨性，道教以老子道德經為主，屬於形而上的哲學觀念，講求無為。佛教專精系統化精神內涵，載明佛陀出家生活並闡揚四聖諦、八聖道與十二因緣等方便法入門，它是有制度且有組織的教徒制度。

#### 問九、儒道佛三教均提到超越生死觀念，惟請說明相異之處。

師父：其實儒道佛三家主張是一致不分的。三教皆一致希望眾生死後去好的地方登上極樂世界。道教講到的地獄與佛教雷同，從《地藏王菩薩本願經》提到耕舌地獄、銅鎖地獄……諸類即是，因此對於死後的世界，

---

<sup>2</sup>所謂的「鬼」，有兩種解釋：一、在禮記祭義篇：「眾生必死，死必歸土，此之謂鬼」。說明人死為鬼之事。二、說文解字：「人所歸為鬼」，釋言：「鬼之言為歸也」。因此「鬼」的註解為「歸」之意。

佛道彼此會通。我個人信仰的轉變，從信奉道教開始到佛教，個人感觀是佛教的信仰比較專注，好像你們寫論文一樣，不能模稜兩可，要專心且確定。例如佛陀講經說道四十九年較有體系，道家的老子道德經屬於形而上的思想，只有佛教系統脈絡清晰，如出家受戒、四聖諦、八正道、十二因緣，很有組織體系，今天一脈相傳得以那麼好，與教徒編列秩序與生活體驗息息相關，所以許多宗教仍然以佛教思想來引用，因為佛教思想已建立了良好的制度。

**問十、《天堂遊記》與《地獄遊記》重視因果報應觀念，此因緣果報是否代表「業」，為生命最高主宰者？其關係個人死後未來世界的去處？**

師父：《天堂遊記》重視個人的修持，地獄重視因果報應。死後的去處是受到業力的使然，所謂願力與業力，表示有了願力就會觸動成熟。誠如此觀是業力的成熟，殺人者會下地獄或行善會獲得眾人的愛戴與邀請，此是心的變化。有人說心是假的，所謂「空中妙有」係指心的突破，可以在一念間突破呈現意義。例如現在很痛苦能夠立即放下，脫離當時的苦難心境，或家遭變故之人瞬間痛苦不堪跌入谷底。這個世界一樣遭受到痛苦時，靈性很不平衡，但天地間自然有一種處罰來平衡你不好因素，那就是業力。造物者很公平，大宇宙間有一種神奇的力量，基因組合本身構成一種微妙的因果關係。犯罪者自然會有一種公平正義來對峙平衡，為什麼？你造罪就是造業，為了撫平對方的怨氣你得

遭受懲罰。

所以因果報應在自然賞罰中應產生果報效應。「種瓜得瓜，種果得果」，因緣果報的「業」是自己種下的。今日監獄越設越多，表示犯罪人數高增，許多行業因隨時代變遷而淘汰或增設，也是相生相剋的道理。你做好可以開出美麗的花朵與世界，在你的心靈世界形成，成為你未來往生的去處；作惡必造成很苦的社會並受煎熬的懲罰。這就是一種靈性的反應。所謂盜賊半夜人心也會有慚愧感，這是他行惡，行為之際個人豁出去在麻醉自己的心靈。因為如不經過懲罰你的罪無法洗清，良心不能獲得赦免，這種懲惡揚善的手段是一種正向的觀念，可以洗清罪惡獲得重生，這就是一般的人性。痛楚會反應給神經知覺知道哪裡痛，如果麻痺神經不知痛，後果是很糟糕的。

問十一、請師父說明扶鸞經歷到學佛而出家的過程，並有那些觀

念必須破除無明建立正信正念。

師父：所謂扶鸞，類似神啟，是神的啟示，與佛教觀念相差甚遠。先民對於神佛很依賴，用神啟方式告訴大眾，因具有權威且神有威德，所以他們很快會接受，但是沒有力量與信服力，卻可收到立竿見影行善懲惡的效果。當時的宗教信仰是沙漠，從信神入門，例如蓮花生大士是以當地信仰方式來度化他的信眾。一但了解真相後不滿足會繼續往前走，很高興神會告知未來，是未知與先知，他們可以預報，得到一種警惕與啟示，讓人們得以依循並生存得踏實。扶鸞是否有神的附體？

歷經時間考驗，個人反思會想要超越神的暗示，而出自是一種自發性的超越。至於鸞書是當時受到濟公師父的引導，演藝寫真給眾生們看的。

問十二、人類因害怕死亡且未經歷此經驗而否定天堂地獄觀念，

尤其學習科學之人更是強調親身體驗，鑒此，我們應如

何培養他們建立正確的宗教觀念，進而影響他們。

師父：心靈的世界是可以感受得到。有些人經過禪修之後的體驗會改變他的想法，閉眼去感受，透過冥想的信念而相信，因此許多科學無法驗證之事，我們可以心眼去看待這個世界。心智科學是未來學，過去佛陀透過冥想會有許多的發現。譬如夢境是由靈性的開發產生一種智慧與能量，科學的發現亦如此，所以許多的科學家最後成為了宗教家，這是形上最高的科學觀念，世間上因常見促機而開悟之舉不勝枚舉。人也是一台電腦電波體，能夠串聯整個世界，人腦證能勝過電腦，由人腦控制電腦，人可以調整與創造，但是電腦僅能聽命行事。

問十三、人心的觀念，是代表善或惡？

師父：人心叫做執著，富有性惡性善的念頭。人類為保護生命力而執著，貪

的過度即產生惡。大乘佛教比較人道，不離群索居。善的動機是好的，但爭多了就是貪，貪毒形成了惡。本分所求叫做善，非分而侵犯別人稱為惡，人性善的過分擴大而成為惡，物極必反。如果貪「道」以砥勵自己不侵犯別人，是一種精進心，是一種努力的行為與勤奮的精神，我們值得鼓勵；但是勤奮努力如果已經傷害自己就成為惡了。因此在別人可以接受的範圍內作事就是善。行中道就是中庸之道，因此不失善也不失惡。佛教教你不強求，造緣而隨緣，一般人得不到會生病，在意反而痛苦，不在意反而保本，容易產生貪嗔痴所謂的三毒，因此，人類必須好好修行之路。

所謂「一念一天堂，一念一地獄」。你認為此時的心境與情境是天堂就是天堂，天堂與地獄本來就隨著你而走的。它會捕捉你，這與人的「識」有關係。與你的知識與你的所見所想有關係。人有一共識且物與類聚，波會相聚一起，此為哲學論點。換以傳統說法是神在影響我們。但佛教理念不認為如此，因為會為此產生執著，世界是假象的，地球會毀滅，同時人也會毀壞。所謂實相無相，實際是幻相。我們所說的實相永遠存在，例如派出所永遠是派出所，例如反攻大陸實際已經反攻了，因為彼此的心早已經登陸了，消滅掉了。正如佛法說「色即是空，空即是色」，是超越了一切的道理。

佛陀說死亡不必哭，死亡只是肉體脫離，人會怕在於衣服與肉體相粘，抽離時會痛苦，死亡似乎是肉體與靈性的分離。<sup>3</sup>因為對未來不

<sup>3</sup> 《禮記 郊特牲》篇：「魂氣歸於天，形氣歸於地」。「魂」為人死後可能離開形體而存在的精靈。易經繫辭：「遊魂為變」。鬼魂被想像是一種出沒不定的死後生命。有「三魂七魄」之說，係台灣民間受道教影響將古代魂魄二分法的觀念擴大之，認為人死後「三魂」一歸墳墓，二赴陰間報到，三附神主牌上受家人供奉；「七魄」即隨屍體腐化慢慢消失。摘自

知且沒有選擇權，如果佛教告訴你上天賦予你有選擇權，你可以現在開始鋪路，例如果樹相接要同一科系，你要成佛菩薩必須要修十善、六波羅蜜等，慢慢提昇自己，且由中體會死亡不足畏的道理，因此，對於死亡不了解的人才會恐懼。我在五六年前提到要自然死亡，不必急救，等到立法通過才能實施安樂死。我認為人的死亡要像植物蔬菜一般自然枯萎，人要死得很莊嚴，不要強迫外力救援，活像殘枝敗柳活得很痛苦，因此，蔣緯國將軍亦主張要自然死亡。

至於天堂地獄遊記的補充，以一死一機來說，我們要有更新的補充如增訂版或再版，這應該是需要的。

#### 問十四、佛教是否為一項事業？如何弘法利生？

師父：這是一門未來學。人類發展到最後就是在探討死亡的問題，應從何來去從何處。我們現在已經不滿足五十年一百年，當今使命要創造一千年的科技一千年的生命，延續未來的生命。因此我以求生、利生與往生三句話共勉，往生代表來生的事業。

學佛是一門來生的事業，須做更長遠的投資，代表績優股不要搶短線。佛教也是一門事業，它是一個團體與組織，非營利事業，因此它是事業。有一個教團出現，具有組織是一個事業體，例如收徒弟要吃飯生活，與開公司異曲同工之趣，因此，必須有營運的團體，各教

---

董芳苑（1992 二版），〈歷史文化與台灣〉，《台灣民間的鬼魂信仰-台灣研究研討會 28-50 回紀錄》，台北：台灣風物，頁二二三。

派均有族群。菩薩道說我去利益眾生，眾生對於佛教亦有貢獻，彼此可相輔相成。在家人從事佛法事業可以影響更多人，有些出家托鉢回來不問世事，小乘是小事業，大乘是大事業，因此，當前台灣隨之社會變遷必須要賦有大乘的精神弘法，走出民間服務社會。現代佛教具有推銷作用，鼓勵大家學佛修行，因為現代人有惰性，求新求速的觀念，仍然期盼週休二日去郊外散心尋求心靈平靜。

問十五、生者欲進入天堂或地獄，應該如何入門，是否需依賴外力（靈媒）或自發力即可？

師父：因佛教因緣我不會再以這種方式處理。要考驗師父的正亮行佛陀精神來處理此事，須靠眾生來評鑑。佛有說未盡的法，佛法未說盡，等未來佛來說，前輩是未來佛來說。未來許多聖者出現來補以前的不足，我說過我傳的法等未來的人來推翻，有更新的方法適應未來的人性之需，因為我們是個種子可以開花結果不斷地前進。

問十六、師父對於《天堂遊記》與《地獄遊記》二書的結論與建議。

師父：《天堂遊記》與《地獄遊記》兩部書代表清流的結果與惡濁的下場，二

者同時都存在於社會上，亦為正邪兩極化的現象。當前社會呈現暴力之氣很嚴重，因為缺乏長遠的人生法，如果未來是一千年，我不必報仇我的仇人有一天也會在世界上消失，所以不必等待多時，我的仇人自然會死亡會投降，可以洩恨而消滅仇恨。因為我們不應該惦記著失去的、被剝奪的、吃虧的記憶，未免吃虧拼命去爭取討回，因此許多死亡並非是正軌自然之死，非正當的死亡，才會造成社會上極大的痛苦，這是一種嗔恨心在作祟；而慈悲代表一種包容，耐心等待，因緣成熟仇人自然會消失，希望殘暴、痛苦與壓抑的社會現象趕快消失。本人希望週休二日應該放下身心走像大自然，真正享受心靈上的富有，追求心靈上的世界，就是我們所說「天堂」。「天堂」的本質就是現在的風景區，希望人們接觸大自然，所以宗教的本職是發現問題，告訴你解決問題的方法，就叫做佛法。佛是覺悟心知，告訴你明路應該如何走。

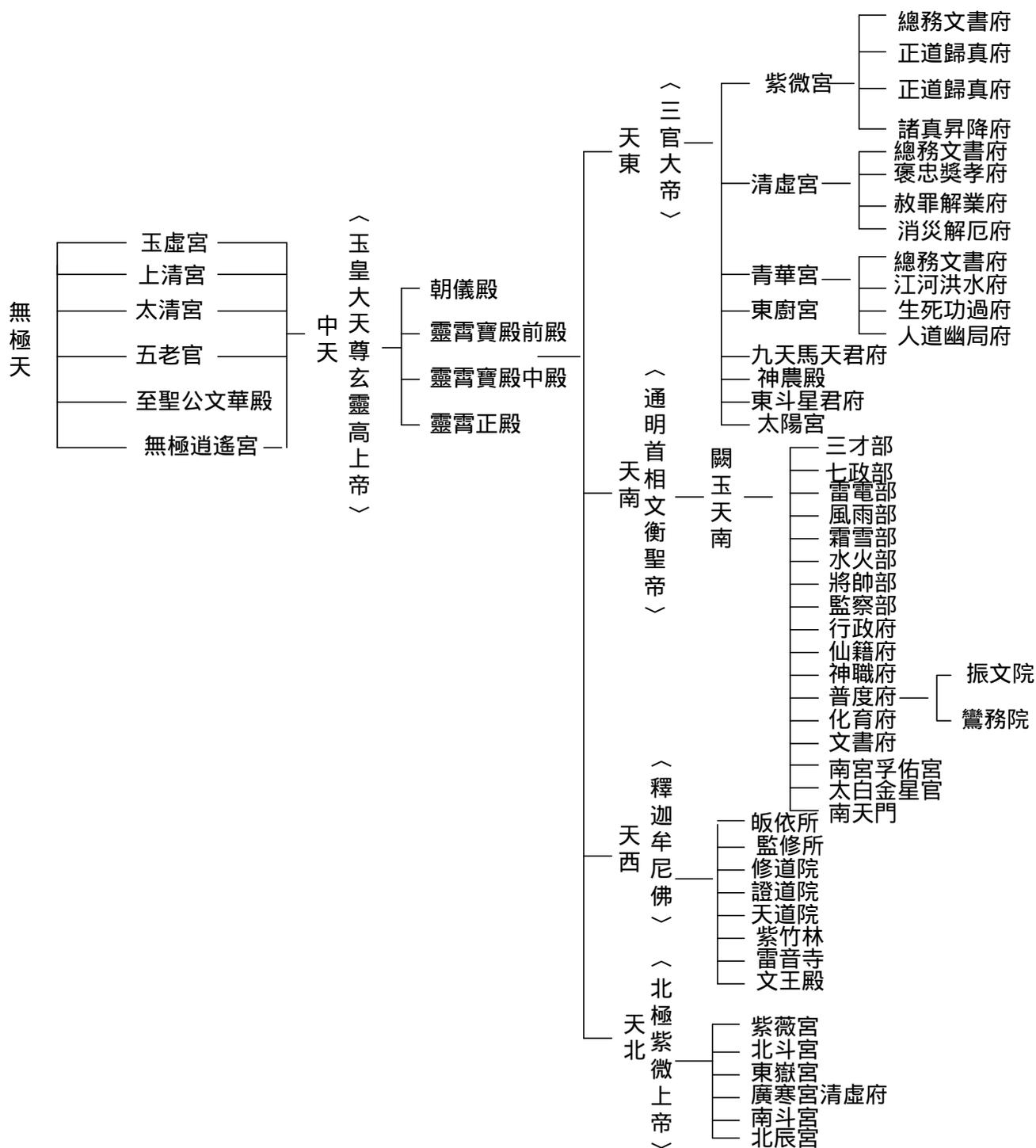
地獄係指心中仇報但真正並未解決你心中的恨，地獄因此產生在你的心中。如果未消平，首先會再造來世的業，因你傷害對方，對方家屬因親情會仇恨於你，兩人間之仇恨產生，彼此間附屬的團體或親屬會產生更大的恩怨，千方百計伺機要打擊對方，古言：「以愛制恨，恨能消」，所以我們要以因緣觀來看因果。所謂因緣際會，我們更應該虛心去接受，去度過難關。因緣就是因果報應，有仇報仇有恩報恩，因此，我們更應該以因緣觀去看待一切。所以，我們要學習冷靜如何控制自己的情緒，培養世界觀的氣度。佛教論三世，一世仍無法撫平心中的結，而親友的形成是長期的共業體，所謂怨親更要以平等心對待，不是親人不結怨，沒有親近關係就不會產生很大的摩擦力。此外，知足常樂可以平淡過一生，如果要風華一生，就得接受罵的考驗，人

生本來就須戰鬥才有風華的歲月。如果你經過聯考及第時，相對地別人會遭受挫敗之地。要以心平的觀修，給別人機會，所以許多事情要留有餘地。佛法不離世間法，佛法應該落實在生活上，沒有落實等於是理論，修行務必行到，聞師修行，修是要修福修慧。

這兩部鸞書問世後對於社會關係的影響深遠，形成洛陽紙貴現象，譬如強暴犯亦知錯會前來拜懺求悔改；但是對於新世代的年輕人似乎不讀此書，才呈現斷層現象，非常可惜！《地獄遊記》提到的地獄是人人有份，對於改良社會風氣有很好的效果，值得推廣流通。

附錄二

天界組織圖



本表根據鸞書的記載，天有十三層天，再分為三十六天，天外有天，謂之「無極」，天內之天，謂之「太極」，即「六合三界」。天又分東、西、南、北與中天，各有行政職守。

(上表摘自鄭志明(1998)，〈台灣民間鸞堂儒宗神教的宗教體系初探〉，《台灣民間宗教結社》，嘉義：南華管理學院，頁三三四至三三五。轉錄財團法人台中聖賢堂(1995)，《天界傳真》，台中：聖賢堂雜誌社，頁一一至八八。)



## 附錄三

## 《玉歷寶鈔勸世文》地獄十殿：

## 第一殿秦廣王：聖誕日期農曆二月初一日。

專司人間壽夭生死冊籍，統管幽冥吉凶，鬼判殿居大海沃燄石外，正西黃泉黑路，凡善人壽終之路，是有接引往生，……，依業緣分別受報，凡惡多善少者，使入右高台，名為孽鏡台，……，孽鏡台前無好人，押赴多惡之魂，自見在世之心之險，死赴地獄之險，那時方知萬兩黃金帶不來，一生惟有孽隨身，入台照過之後，批解第二殿，用刑發獄受苦。

（《玉歷寶鈔勸世文》：1-4）

## 第二殿楚江王：聖誕日期農曆三月初一日

司掌大海之底，正南沃燄石下活大地獄，此重縱廣五百由旬。另設十六小地獄。一名黑雲沙小地獄，二名糞尿泥小地獄，三名五叉小地獄，四名飢餓小地獄，五名焦渴小地獄，六名膿血小地獄，七名銅斧小地獄，八名多銅斧小地獄，九名鐵鎚小地獄，十名齣量小地獄，十一名雞小地獄，十二名灰河小地獄，十三名斫截小地獄，十四名劍葉小地獄，十五名狐狼小地獄，十六名寒冰小地獄。

陽世如犯拐騙少年男女，欺佔他人財物，損壞人耳目手足，指下不明醫藥取利，不放贖壯年婢女，凡議姻親，貪圖財勢，誤人終身，查核事犯多寡，年分深淺，有無延害變端，即令猙獰赤髮等鬼推入大獄，另發應到何小地獄受苦，滿期轉解第三殿，加刑發獄。

（《玉歷寶鈔勸世文》：5）

### 第三殿宋帝王：聖誕日期農曆二月初八日

司掌大海之底，東南沃燄石下，黑繩大地獄，此重縱廣亦五百由旬，亦另設十六小地獄。一名鹹鹵小地獄，二名麻縲枷紐小地獄，三名穿肋小地獄，四名銅鐵刮臉小地獄，五名刮脂小地獄，六名鉗擠心肝小地獄，七名挖眼小地獄，八名鏟皮小地獄，九名別足小地獄，十名拔手腳甲小地獄，十一名吸血小地獄，十二名倒吊小地獄，十三名分墮小地獄，十四名蛆蛙小地獄，十五名擊膝小地獄，十六名爬心小地獄。

陽世為人不思君德為大，不堅臣節，不顧民命，士庶見利忘義，夫不義，妻不順，應愛繼與人為子嗣，曾受恩惠，及得過財產，負良歸宗歸支者，奴僕負家主，夥伴負財東業主，或犯罪越獄，及軍流逃遁，因管押求人具保，負累官差親屬等事，久途而不懺悔，如犯講究風水，阻止殯葬，誘人犯法，教唆興訟，查對事犯輕重，使大力鬼役推入大獄，另發應至重小獄受苦，受滿專解第四殿，加刑收獄。

（《玉歷寶鈔勸世文》：6-7）

### 第四殿五官王：聖誕日期農曆二月十八日

司掌大海之底，正東沃燄石下合大地獄，此重亦廣五百由旬，亦另設十六小地獄。一名砵池小地獄，二名驚鍊竹籤小地獄，三名沸湯澆手小地獄，四名掌面流液小地獄，五名斷筋剔骨小地獄，六名堰肩刷皮小地獄，七名錘膚小地獄，八名蹲峰小地獄，九名鐵衣小地獄，十名木石土瓦壓小地獄，十一名劍眼小地獄，十二名飛灰塞口小地獄，十三名灌藥小地獄，十四名油荳滑跌小地獄，十五名刺嘴小地獄，十六名碎石埋身小地獄。

世人漏稅，抗糧，賴租，用重秤，合假藥，賣著水米，用假銀，富不憐老

恤貧，如有告貸，先已允借，見人有病，家藏藥食，吝不給付，良方秘不傳授，煎過藥渣，或碎碗料器等物，潑置街路，咒詛魘魅，造言驚嚇等事者，查核事犯之大小，令鬼卒推入各大地獄受苦。另再判發小地獄受苦，滿日送解第五殿察核。

(《玉歷寶鈔勸世文》：6-7)

### 第五殿閻羅天子（閻羅王）：聖誕日期農曆正月初八日

「閻羅王」梵文(Yama raja),「raja」係「嚮導」之意，原係印度吠陀(Vedas)神話中第一位人間之死者；另有一說係被貶的天神，後來演變為地獄的司法神。在台灣民間亦被稱為「森羅王」。<sup>1</sup>

吾本前居第一殿，因憐屈死，屢放還陽伸雪，降調司掌大海之底東北沃焦石下，叫喚大地獄，並十六誅心小地獄，凡一切鬼犯，發至本殿者，已經諸獄受罪多年，即有在前四殿，查核無甚大過。每各按期七日，解到本殿。昔時作惡昭彰，神鬼知你，今船到江心補漏遲，可見陰司無怨鬼，陽間少怨人，真修德行之人，世間難得，今來本殿鬼犯，照過孽鏡，悉係惡類，牛頭馬面，押赴高台一望可也，所設之台，名曰望鄉台<sup>2</sup>。三黨親戚，懷怨評論，兒女存私，朋友失信，想念前情，撫棺一哭，冷笑兩聲，更有惡報，男受官刑，婦生怪病，房屋火焚，大小家事，倏忽罄盡，做惡相報，非獨陰魂。凡鬼犯聞見之後，押入叫喚大地獄內，細查曾犯何惡，再發入誅心十六小地獄受苦，小地獄內各埋木椿，銅蛇為鍊，夷犬作墩，網壓手

<sup>1</sup> 民間通俗所稱的「閻羅王」，則統指十殿的審判而言。

<sup>2</sup> 望鄉台：面如弓背，朝東西南三向，灣直八十一里，後如弓絃，坐北劍樹為城，臺高四十九丈，刀山為坡，砌就六十三級。善良之人此台不登，功過兩半，已發往生，只有惡鬼，望鄉甚近。見財團法人台灣省台中聖賢堂，(1999 再版)，《玉歷寶鈔勸世文》，台中：聖賢雜誌社，頁九。

腳，用一小刀，開腔破腹，鉤出其心，細細割下，心使蛇食，腸給狗吞，受苦滿日，止痛完膚，另發別殿。

一名割取不敬鬼神猜疑有無因果報應等心小地獄，二名割取殺害生命等心小地獄，三名割取善願未完諸惡先行等心小地獄，四名割取近邪悖謬習術妄想常生等心小地獄，五名割取欺善怕惡恨他人不速死亡等心小地獄，六名割取計較移禍等心小地獄，七名割取男子行強圖謀姦淫婦女喪貞引誘曲從貪戀有無謀害等心小地獄，八名割取損人利己等心小地獄，九名割取慳吝勿顧生死緩急小地獄，十名割取偷盜昧賴小地獄，十一割取忘恩抱怨等心小地獄，十二名割取取好鬥賭勝牽連延等心小地獄，十三名割取騙誘惑眾等心小地獄，十四名割取狠毒教唆已未能害等小地獄，十五名割取嫉善妒賢等心小地獄，十六名割取執迷不改誹謗等心小地獄。如犯罪者，赴過望鄉台，發入叫喚地獄，受苦之後，應該割碎其心者，押交各層小獄判發，受滿轉解第六殿。

（《玉歷寶鈔勸世文》：11-12）

#### 第六殿卞城王：聖誕日期農曆三月初八日

司掌大海之底，正北沃燄石下，大叫喚地獄，廣大五百由旬，四圍另設十六小地獄。一名常跪鐵沙小地獄，二名屎泥浸身小地獄，三名磨摧流血小地獄，四名鉗嘴含鍼小地獄，五名割腎鼠咬小地獄，六名棘網蝗鑽小地獄，七名碓搗肉漿小地獄，八名暨播小地獄，九名銜火閉喉小地獄，十名桑火排烘小地獄，十一名糞污小地獄，十二名牛雕馬躁小地獄，十三名排竅小地獄，十四名啄頭脫殼小地獄，十五名腰斬小地獄，十六名剝皮搗草小地獄。

世人怨天尤地，憎惡風雷冷熱晴雨，偷竊神佛裝塑法身內藏，刮取神聖佛金，妄呼神諱，不敬惜字紙經書，寺塔庵觀前後，潑積穢物，不戒食牛犬肉，……，作賤五穀，囤米望昂者，俱發入大呼喚地獄，查出所犯事件，應發何小地獄受苦，滿日轉解第七殿。

（《玉歷寶鈔勸世文》：12-13）

### 第七殿泰山王：聖誕日期農曆三月二十七日

司掌大海之底，西北沃燠石下，熱惱地獄，周圍廣五百由旬，並另設十六小地獄。一名搥刃自吞小地獄，二名冽胸小地獄，三名笞腿火逼坑小地獄，四名枒杈抗髮小地獄，五名犬咬脛骨小地獄，六名懊痛哭狗墩小地獄，七名剝頂開額小地獄，八名頂石蹲身小地獄，九名貓鴛上下啄咬小地獄，十名黎皮豬拖小地獄，十一名弔甲小地獄，十二名拔舌穿腮小地獄，十三名抽腸小地獄，十四名螺踏貓嚼小地獄，十五名烙手指小地獄，十六名油釜滾烹小地獄。

凡在陽世，煉食紅鉛陰棗入胞，酗酒悖亂，浪費無度，搶奪略誘略賣，盜取棺內衣飾，取死屍骨殖為藥，離散他人至戚，任妻溺女，悶死私孩，朋賭分財掉帛，師長教導不嚴，誤人子弟，不顧輕重上下，魚肉鄉里，枉口嚼舌，尖酸搬鬥，變生事端者，逐細查明，在此熱惱大地獄內提出，發交何重小獄受苦，滿日轉解第八殿收獄查治。

（《玉歷寶鈔勸世文》：14-15）

### 第八殿平等王：聖誕日期農曆四月初一日

司掌大海之底正西沃燠石下，大熱惱大地獄，此獄縱廣五百由旬，另設十

六小地獄。一名車崩小地獄，二名悶鍋小地獄，三名碎副小地獄，四名掏孔小地獄，五名剪棄小地獄，六名常圍小地獄，七名斷肢小地獄，八名煎臟小地獄，九名炙髓小地獄，十名爬腸小地獄，十一名焚膳小地獄，十二名開腔小地獄，十三名剝胸小地獄，十四名破頂撬齒小地獄，十五名鉍割小地獄，十六名鋼叉小地獄。

世人若不知孝，親存不養，親歿不葬，使父母翁姑，有驚懼愁悶煩惱等心者，若不速悔前非，懵懂日久，灶神先將此等男女，記名上奏，減除衣祿，聽任邪鬼隨身作祟，擲入大獄受苦，再交各小獄分別加刑，受盡痛苦，解交第十殿轉劫所內，改頭換面，永為畜類，如有世間男女遵信玉歷，輒悔前非……，從今改者，臨死本宅灶神分作三等，或在額上寫一遵字，或一順字，或依改字，交勾使鬼卒，帶至第一殿起至第七殿，即犯他罪，悉皆減半，免解本殿受苦，即交第九殿，經查無放火陰毒等事者，隨交第十殿分別發生人道。

（《玉歷寶鈔勸世文》：17-18）

### 第九殿都市王：聖誕日期農曆四月初八日

司掌大海之底，西南沃燄石下，阿鼻大地獄，環疊繞廣八百由旬，密設鐵網之內，另設十六小地獄。一名敲骨灼身小地獄，二名抽筋擗骨小地獄，三名鴉食心肝小地獄，四名狗食腸肺小地獄，五名身濺熱油小地獄，六名腦箍拔舌拔齒小地獄，七名取腦蝟填小地獄，八名蒸頭刮腦小地獄，九名羊糞成鹽小地獄，十名木夾頂搓小地獄，十一名磨心小地獄，十二名沸湯淋身小地獄，十三名黃蜂小地獄，十四名蝎鉤小地獄，十五名蟻蛀熬肌小地獄，十六名紫赤毒蛇鑽孔小地獄。

帝王制定刑法律例，如十惡中之極惡，應得凌遲斬絞處決，死後受過前各殿諸苦解到本殿者及放火焚燒房屋，製蠱毒，揉肚胎，吸臍氣，耗童精，畫春宮作淫書，合煉悶香迷啞，墮孕等藥，如犯此等事件之人，自聞此玉歷章句，若即劈板毀稿，焚方息念，不傳邪術者，准免各苦，即交第十殿發放往生人道。

(《玉歷寶鈔勸世文》：19-20)

#### 第十殿轉輪王：聖誕日期農曆四月十七日

殿居幽冥沃焦石外，正東直對世界五濁之處。設有金銀玉石木板奈何等橋六座，專司各殿解到鬼魂，分別核定，發往四大部洲何處，該為男女壽夭富貴貧賤之家投生者，逐名詳細開載，每月彙知第一殿，註冊送呈酆都，陰律凡胎卵濕化，無足兩足四足多足等類，轉推磨磨輪，或年季生死，或朝生暮死，翻覆變換，為不定殺，為必定殺之類，概令轉劫所內，查較過犯，分發各方受報，歲終彙解酆都。凡陽世讀易儒士，誦經僧道，勾至陰司，念誦聖經咒語，致諸獄不能用刑，使受苦報者，解到本殿，竹名註載，並繪本來面目，名曰墮落生冊，押交孟婆尊神醞忘台下，灌飲迷湯，派投人胎。

(《玉歷寶鈔勸世文》：21-22)