

私壇信仰的當事人觀點：

以台灣中部慈惠堂信眾言說為中心

賴亮郡

國立台東大學社會科教育學系副教授

許葉鳴

國立台東大學社會科教育研究所研究生

壹、摘要

私壇林立是台灣社會特有的宗教現象。然而，向私壇求助一向被視為極具功利性的信仰行為。面對來自理性的批判，屬於非理性的宗教只能讓更多圈內人表達屬於他們的「當事人觀點」，讓追隨者的聲音得到適度的傾聽與理解，對此現象的評論才能擺脫權力高度的落差而為人信服。以往關於私壇的研究或以實驗調查，或以文獻考究分析崇信巫術的文化基底。本文則以信眾言說為中心，與信眾進行半結構式訪談作為文本資料的搜集，並輔以參與觀察，考察該壇的請示活動，透過信眾間之交談與互動，整理來自信眾的言說文本，呈現台灣民間信仰中入信者自我詮釋的宗教觀點，並檢討學界普遍認為台灣民間信仰具有高度功利成份的適當性。

關鍵字：私壇、言說、當事人觀點、功利性

前言

本文的「私壇」是指未向內政部登記的私人民間信仰場所，普遍存在於城市或鄉間，部份私壇宛若廟宇，外懸堂號；部份為一般住家型式，建築外觀不甚明顯。每間「私壇」內至少有一位人神溝通者，或稱童乩，以乩示解答求助者的俗世困擾。

供人問事以消災解厄是私壇主要功能，求助於私壇的效果，固然不是科學可以實證，且為一般學術媒體所爭相譏伐，卻又不可否認此現象普遍存在的事實。於是，有關私壇此一神秘領域的研究便在學界間陸續展開：有以區域性研究呈現私壇總數，並延伸探討當地私壇現象者；¹有以私壇的神靈溝通者為研究主體，探討童乩的角色、儀式或其地方上的意義者²；或以私壇的扶乩活動與善書為對像，探討其宗教文化的意義及宗教變遷現象。³一般而言，學界大多將台灣社會私壇盛行現象多歸因於功利主義盛行的結果。⁴

- 1 宋光宇：〈神壇的形成——高雄市神壇調查資料的初步分析〉，《寺廟與民間文化研討會論文集》上冊（台北：文建會，1995），頁97-128；林穗君：〈神壇對都市社區生活之影響——台北市士林區德行里為例〉，《地理教育》21，1995-6，頁117-121；陳杏枝：〈台北市加蚋地區宮壇神廟〉，《臺灣社會學刊》31，2003-12月，頁93-152。
- 2 劉枝萬：〈台灣的民間信仰〉、〈台灣のシャマニズム〉，二文皆收入氏著：《台灣的道教と民間信仰》（東京：風響社，1994），頁117-141、143-172。林富士：〈醫者或病人——童乩在臺灣社會中的角色與形象〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》76：3，2005，頁511-567；梅慧玉：《承繼、創造與實踐——綠島社會的乩童研究》（臺北：國立台灣大學考古人類研究所碩士論文，1991）；蔡佩如：《穿梭天人之間的女人：女童乩的性別特質與身體意涵》（新竹：國立清華大學人類學研究所碩士論文，1998）；王雯鈴：《台灣童乩的成乩歷程——以三重童乩為主的初步考察》（臺北：輔仁大學宗教學系研究所碩士論文，2003）；陳藝勻：《台灣童乩的社會形象與自我認同》（臺北：輔仁大學宗教學系研究所碩士論文，2002）；鄭雅心：《儀式象徵與地方感呈現——以溪州鄉成功村國姓宮關乩童儀式為例》（雲林：雲林科技大學文化資產維護系碩士班碩士論文，2003）；王秀婷：《一個女乩童的生活世界——從啟乩到冷爐的社會網絡發展》（花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2001）。
- 3 Philip Clart, "Sects, Cults, and Popular Religion: Aspects of Religious Change in Post-War Taiwan." *British Columbia Asian Review* 9 (Winter 1995/96): 120-163; Philip Clart, "The Ritual Context of Morality Books: A Case-Study of a Taiwanese Spirit-Writing Cult." Ph.D. dissertation, University of British Columbia, 1996; Chao, Shin-yi. "A Danggi Temple in Taipei: Spirit-Mediums in Modern Urban Taiwan." *Asia Major* 15 (2002) 2: 129-156.
- 4 李亦園：〈宗教的社會責任〉，收入氏著《宗教與神話論集》（台北：立緒，1998），頁120-122；宋光宇：〈當前台灣民間信仰的發展趨勢〉，收入氏著《宗教與社會》（台北：東大，1995），頁246-249；瞿海源：〈術數、巫術與宗教行為的變遷與變異〉，收入氏著《台灣宗教變遷的社會政治分析》（台北：桂冠，1997），頁95-137。

宗教人類學家Spiro認為人類的宗教信仰有三項重要功能，分別為生存適應的功能（Adaptive function）、整合的功能（Integrative function）及認知的功能（Cognitive function）。⁵李亦園以長期對中國傳統信仰及宗教現象的鑽研，亦發展一套功能取向的宗教信仰分層，分為觀念的層次與具體的層次：就觀念層次而言，諸如人生意義的終極關懷、倫理道德與社會正義的相關探討；就具體層次而言，因超自然崇拜而產生或附加的功能，包括整合社群及個人心理需求的滿足。⁶

求助於私壇的行為或許符合Spiro所主張的宗教信仰功能中之生存適應功能。如以李亦園所主張的信仰分層歸類，信眾求助於私壇的信仰行為似乎僅滿足具體層次上的個人需求，並不具整合地方社群的功能。社會學者瞿海源在探討個人求助於新興宗教的因素時指出，當個體無法從世俗的方式解除不確定感時，個體就會尋求另類方法來因應，或從文化，或從宗教，或者求助於術數行為，於是助長了強調靈驗功利的新興宗教及術數行為的盛行。⁷同樣的，李亦園將宗教信仰層次分野，偏向認同宗教信仰的社會整合及造福人群的功能，並將個人滿足的行為視為迷信。⁸

然而，追求超自然、滿足個人需求是否為絕對迷信？西方學者有不同的看法。人本心理學家Maslow認為人有逐次追求生存、安全、被接納、得到自尊的基本需求，基本需求滿足後，人們便會追求更高的需求層次——自我實現，自我實現得到滿足的人能充份發揮潛能，人格協調且一致，Maslow在晚期更強調人的靈性層次，研究中並歸納許多自我實現者皆曾有過高峰經驗（peak experience），一種激盪人心、神祕的、呈現獨特自我的顛峰狀態，相當類似於宗教界的靈感經

5 轉引自李亦園：〈宗教的社會責任〉，氏著《宗教與神話論集》，頁115 - 116。

6 李亦園：《文化與修養》（台北：幼獅，1996），頁167 - 168。

7 瞿海源：《宗教與社會》（台北：台大，2002），頁123 - 128。

8 李亦園：〈宗教的社會責任〉，頁117；《文化與修養》，頁169。

驗；⁹Carl Rogers在臨床心理治療經驗中肯定人「對靈性的渴望」，認為此特質是人之所以為人的獨有特質；¹⁰Brant Cortright提倡超個人心理學，認為人應追求更高層次的自我超越，並積極發展成為心理治療法。¹¹美國耶魯大學宗教學系教授Louis Dupre視神秘經驗（the mystical experience）為一切宗教的基要原理，且不侷限於宗教層面的討論神秘經驗，他認為，人在神秘經驗中經驗到的「擴張」與「整合」，將使自我之內的、自我與環境之間的一切對立被和諧的克服。¹²同樣對神秘經驗持正面看法並詳加討論的學者，還有Jung、William James、Starbuck、Hick、Bloom…等人。¹³由此看來，相信靈的存在並非台灣民間信仰的特有現象，注重靈感經驗的民間信仰成份，似乎也符應了西方學界益受關注的神秘經驗研究。

靈信仰的文化意識長期存在於華人傳統文化之中，向私壇求助，是將俗世困擾訴諸術數力量的巫術行為，此行為實可溯源自中國遠古以來的傳統文化背景。中國自上古時期原始圖騰崇拜起，巫術在統治者、知識份子及民間社會的重要性互見更迭，或入朝廷成為決策大臣，或潛入鄉間成為秘密教派，展現其源源不絕的生命力，直至現今，仍為現代臺灣社會的事實。¹⁴瞿海源自1985年起每五年一次的三次社會變遷基本調查資料顯示，台灣地區民眾的術數和巫術行為有顯著增加的趨勢，因為相信有靈，所以在人生徬徨時會求神問卜。瞿氏的研究中更發現，受教程度較高者在成為主管人員後，也比其他職位者有更顯著的算命及看風

9 彭運石：《走向生命的巔峰－馬斯洛的人本心理學》（台北：貓頭鷹，2001），頁195 - 222。
 10 李安德著，若水譯：《超個人心理學》（台北：桂冠，1992），頁271 - 273。
 11 Brant Cortright著，易之新譯：《超個人心理治療：心理治療與靈性轉化的結合》（台北：心靈工坊文化，2005），頁87 - 159。
 12 Louis Dupre著，傅佩榮譯：《人的宗教向度》（台北：立緒，2006），頁529 - 586。
 13 Carl G. Jung主編，龔卓軍譯：《人及其象徵：榮格思想精華的總結》（台北：立緒，1999）；William James著，蔡怡佳、劉宏信譯：《宗教經驗之種種》（台北：立緒，2001）；Starbuck, E. D.著，楊宜音譯：《宗教心理學》（台北：桂冠，1997），頁99 - 111；John Hick著，鄧元尉譯：《第五向度：靈性世界的探索》（台北：商周，2001）；Harold Bloom 著，高志仁譯：《千禧之兆：天使、夢境、復活、靈知》（台北：立緒，2000）。
 14 趙容俊：〈歷代演變及對後世的影響〉，《殷商甲骨卜辭所見之巫術》（台北：文津，2003），頁285 - 407。

水的行為，足見受教程度所預期的現代化，對於靈信仰的深厚意識影響不大。¹⁵由此看來，追求超自然的力量、相信超自然的並存既是華人文化的一部分，也或深或淺的影響著個人價值決定與行為判斷。由民族長期傳承而來的宗教觀似乎已然形成一股集體意識，相信人世間仍有不可見的「全然他者」存在（the Wholly Other），庇佑著人們。

私壇的盛行是台灣民間信仰的宗教現象，人們以承認靈存在的先決認知理解週遭的俗世變化，向私壇求助於是成為個人面臨重大事件時的抉擇。然而，此類尋求超自然力量的信仰行為是否僅如以往學者所言，因外在現實生活的需要而冀求神助？或言，因個人的需求而祈求靈驗的行為本身是否必為「功利」？為探討上述主題，本文以信眾的言說為中心，由信眾自行言說入信緣由、歷程及對靈的感知，試圖理解私壇信仰的信眾在靈信仰的先決認知下，建構出何種信仰理念與俗世處理態度，亦即以信眾的當事人觀點，重新審視民間信仰中的「功利」成分。

貳、研究場域與研究觀點

一、研究場域

本研究以台中縣某家庭式私壇為研究場域，該私壇座落在豐原市西南方的鄰近市郊，其道場設置於民宅頂樓，未懸掛堂號或厭勝物，也未設大型金爐，因此從外觀上來看，無從察覺這間私壇的存在。最初接觸時，筆者對該壇的初步印象是——含蓄而不欲張揚。

私壇的主事者，人們稱之為「師姑」，是信眾與神靈的媒介。四十

15 瞿海源：〈術數、巫術與宗教行為的變遷與變異〉，頁113；〈術數流行與社會變遷〉，《臺灣社會學刊》，22，1999 - 10，頁1 - 45；《宗教與社會》，頁69 - 82。

年前因身體多病而隨朋友至當地慈惠堂求助，¹⁶接觸之初便能隨即「練身」而入信¹⁷，由於自覺練身的好處，使她往返慈惠堂日益頻繁，漸漸能以手比法、吟詩歌，之後更能因獲得「母娘」的感應開示，以食物湯方自療。該私壇獨特之處在於以時令食物為湯方，配合指壓按摩之指導，以師姑傳達母娘感應神示為依據，信眾便進行自體療癒。¹⁸

師姑及信眾對於本身的信仰持低調的態度，若非熟識絕不對外宣傳，一方面是外界長期對「壇」的負面印象，一方面也避免個人不必要的傷害。因此本研究為尊重受訪者，僅以「T壇」代稱該信仰場所，對於往來的信眾亦僅以姓氏代稱。除此之外，本文對於「T壇」所言的療效不予主觀評論，儘管學術界對於童乩為人治病的行為多界定為「社會文化治療」，並認為治療的對象並非著重於病理上的「疾病」，而著重於文化層次上的患病。¹⁹但本研究仍以尊重為出發點，盼以未設過多立場的態度呈現私壇信眾言說定位的信仰。

二、研究觀點

為了理解當事人往返私壇請示的觀點，本研究選取T壇15位固定往返的信眾為訪談對象。以固定往返的信眾為優先考量的主要原因，是本

16 慈惠堂教派在官方分類中類屬於道教之一，但其傳布與儀式與道教迥異，為台灣戰後本土興起的新興教派，有關慈惠堂教派的起源與背景，詳見鄭志明：《西王母信仰》（嘉義：南華管理學院，1997）；鄭志明：《臺灣新興宗教現象－扶乩鸞書篇》（嘉義：南華管理學院，1998）；鄭青萍：〈臺灣的西王母崇拜〉，收入董芳苑編著：《臺灣民間信仰之認識》（台北：永望，1983），頁181 - 202；王見川：〈慈惠堂與張天師〉，收錄在王見川、李世偉合著之《臺灣的民間宗教與信仰》（台北：博揚，2000），頁261 - 272；胡潔芳：〈瑤池金母下凡來〉，收錄在李世偉編著之《臺灣宗教閱覽》（台北：博揚，2002），頁164 - 178；林美容：〈慈惠堂〉，見林美容、周益民、王見川：《高雄縣教派宗教》（高雄：高雄縣政府，1997），頁117 - 143。

17 慈惠堂教派特色之一，是信眾能集體入乩「練身」；但在此壇，練身的信眾意識並未進入恍惚（trance）狀態，而是聚精會神的相互指壓運動。

18 關於該壇立壇的緣由、往來友壇、道場設置、通靈方式、例行性宗教活動、特殊的民俗療法與其湯方、練身的進行方式，以及其所呈現的意義等，筆者已有詳細介紹，詳見賴亮郡、許葉鳴：〈慈惠堂私壇之民俗療法：以台灣中部T壇為例〉（已審查通過，原定刊於《臺灣宗教研究通訊》第9期，該刊因改版事於未能如期出刊，該文將刊於改版後）；賴亮郡、許葉鳴：〈宗教療法與信仰功利性：以台灣中部慈惠堂T壇為例〉，宣讀於「社會學習領域的理論與實踐」學術研討會，台東，國立台東大學社會科教育學系，2008年5月2日。

19 李亦園：《文化的圖像（下）》（台北：允晨，1992），頁99 - 102。李亦園：〈宗教與迷信〉，氏著：《宗教與神話論集》，頁38 - 39。

研究在以當事者角度討論私壇信仰者的信仰行為，故選取參與頻率固定並往返多年的信眾，以取得較具代表性的樣本。在決定受訪對象前，筆者已有幾次參與道場信仰活動的經驗，與主事者或請示信眾所進行的非正式訪談，作為研究場域的初步認識，並藉此瞭解往返信眾的參與頻率與入信年資。然而不可否認的是，即便是入信多年的信眾，面對筆者訪談的要求，也有不少考慮再三，甚至委婉拒絕的案例，故訪談前與T壇師姑、師伯（師姑之丈夫）及信眾們充份溝通，就成為研究進行前的首要課題。在幾經徵求受訪者同意後，確定15位受訪樣本，接著，再於T壇例行性宗教活動前後與信眾約定時間，進行半結構深度訪談。希望透過與信眾的訪談，由信眾言說個人的入信歷程，以便了解個人世俗經歷是如何影響個人對靈驗或靈感經驗的詮釋，同時，也探討靈信仰的文化背景又是如何構成個人對俗世生活事件的解讀。

本文以15位信眾的言說作為討論的主體，或許會遭致代表性不足的質疑。在此必須說明，首先，本文的目的，是以慈惠堂T壇的信眾為中心，而該壇本來就不是信眾極多的人群廟，15位經常往來於該壇的信眾，其言說即使不能代表該T壇的所有信眾觀點，但至少可說明，「經常往來」即有相當大程度的代表性，也表示他們接受該壇的靈信仰，以此作為討論的主體，應無樣本不足的問題。而且，本文的目的，不在全面討論台灣漢人民間信仰的觀點，僅在以該壇為例，指出經常往來該壇信眾的信仰動機與觀點，以此15位信眾為訪談主體，似乎並無不妥。

其次，量化方法可以看出大的趨勢，但少數人的，特別是與一般人不同的信眾言說，實在無法以量化的方式加以詮釋。自然，華人民間信仰的信眾觀點可能言人人殊，但本文的主要目的之一，在於指出民間信仰的信眾觀點並非「本質化」、「一體化」的，檢視經常往來於T壇的信眾言說，正可說明民間信仰中信眾觀點的多元化與非標準化，也可以呈現慈惠堂教派各自依主事者或堂內乩身所領受之啟示發揮的多元容受樣貌。

第三，更重要的是，慈惠堂教派以靈驗濟世發揮，容易為知識界視為功利，尤其若又以私壇為傳播的道場，更易引人非議。儘管近年來，長期的功利評論在少數論述中得到反省，但是功利評論的適切與否卻需要更多角度的論證，單一價值形成的立論需要再次檢視；同時，相對於言說者群體的「當事人觀點」（the native's point of view），更需要得到更多的傾聽。所謂「當事人觀點」，最初是由馬凌諾斯基（B. K. Malinowski, 1884 - 1942）所提出，再由人類學家紀爾茲（Clifford Geertz, 1926 - 2006）所重新定義。紀爾茲認為：「文化」是由意義、象徵、符號所編織而成的網路，無法以本質論來看待它，必須以「詮釋循環」（hermeneutic circle）的研究策略，來解構所謂科學途徑的研究方式，打破一般學術運作的固著權力，才有可能探究某一文化或現象，在不同的社會、部落、空間中，所擁有不同的定義與意涵；而研究者更必須時時進行觀點的轉換，脫離自身沉殿已久的我族中心（通常是指西方）文化灌輸與複製，站在當地人（當事人）的角度看他們的文化世界。²⁰「當事人觀點」是近代田野工作的主要訴求之一，為了達到當事人觀點的境界，「同理的瞭解」或「同理心」（empathy）遂成為田野工作知識論的基礎。從私壇信眾當事人的角度出發，正是筆者所採納的一種研究態度與倫理取向。紀爾茲所提出的此一觀點，雖然最初

20 關於「當事人觀點」的重新定義與說明，參閱紀爾茲（Clifford Geertz）著，楊德睿譯：《地方知識：詮釋人類學論文集》（台北，麥田，2002）第三章，〈從土著的觀點來看〉。此外，對紀爾茲「當事人觀點」的闡述，參看潘英海：〈文化的詮釋者：葛慈〉，收入黃應貴主編：《見證與詮釋：當代人類學家》（台北：正中書局，1992），頁378 - 413。在此必須說明，「the native's point of view」一詞有多種譯法，楊德睿在《地方知識》一書中，就譯為「土著觀點」。從學術研究的進路而言，當前全球原住民（土著）已隱然有成為「第四世界」的趨勢，因此，「the native's point of view」專門用以指稱「土著觀點」，似乎有其客觀的背景，因而，目前一般也多採用「土著觀點」的譯法。「the native's point of view」常被用來與「the local point of view」（「在地觀點」）或「the insider's perspective」（「局內人觀點」）放在一起討論。關於「局內人觀點」，Malinowski認為，「土著觀點」的了解和獲取，有賴深度「參與觀察」（participant observation）的田野實踐，以便從局外人（outsider）成為局內人（insider），並以當地人的生活方式為生活，使研究者本身成為「冒土著」（a pseudo-native）；而「在地觀點」，則明顯有「地方性」、「區域性」。本文目的之一，是在闡述慈惠堂T壇信眾（當事人）自身的言說與想法，筆者並未積極的成為「局內人」，同時，本文的田野對象，也沒有明顯的「地方性」或「區域性」，因此，「局內人觀點」或「在地觀點」，並不適用於本文的論述。幾經考慮，本文仍採用潘英海早年「當事人觀點」的譯法，或許更能貼近本文的主旨。

主要是針對爪哇、峇里島、摩洛哥等土著部落出發，但這種試圖掌握個別社會脈絡的研究取向，實際上可以運用在許多文化、社會現象上，對本文探討民間信仰中的在地觀點卻有重要的啟發。簡言之，在討論所謂民間信仰的「功利性」時，任何批判的論述形成之前，是否能以更細微的觀察與體會信眾的言說，是值得再次論辯的地方。本文以T壇信眾15人的言說為討論主體，正是「當事人觀點」的研究態度與倫理，也是本研究問題意識形成的主要背景。

參、信眾入信歷程

一、信眾基本資料

來往T壇的信眾以女性為多數，信眾年齡介於四十到六十歲之間，與父母一同前來的子女年齡自十二到三十歲之間，七十歲以上者僅三位。研究對象的選取考量是以參與固定，並同意接受三到四次訪談的信眾為主。受訪信眾基本資料如下所示：

郭小姐：女，56歲，育有二女一男，以家庭式修改衣服為業，二十年前因經血異常尋遍中西醫仍無解的情況下而求助T壇，當初以食物湯方及指壓按摩治癒，之後便長期往來T壇，熟悉自體療癒之法，對於本身身體狀況的改善感到滿意，並肯定母娘的保佑使家人平安，孩子溫順。

許太太：女，51歲，育有二女一男，自成衣業退休，起初因本身及孩子多病而入信，生活改善後牽引娘家前來，並積極參與私壇活動，在私壇祝壽母娘誕辰時負責膳煮，前往花東進香參拜時負責聯絡訂票等事宜。

程小姐：女，50歲，育有三女一男，原信仰無生老母，屬一貫道，在前

往私壇求湯練身指壓的同時，也會去原信仰的廟裡拜拜，目前工作為場地清潔，三十年前即因親戚介紹而來，起初便得感應，現能以手比法，每到T壇便得指示協助他人指壓按摩。

蔡小姐：女，40歲，育有二女，目前為裸姆，入信前母親便經常往來於T壇，自組家庭後，因孩子多病而求助於T壇，並得母娘指示湯方及指壓日益改善，此後平均約每兩週固定往來。

蕭母：女，73歲，先生已逝，育有四女二男，目前退休在家照顧孫子，因一次重病時前往台東做粿，病情因而好轉的經驗而入信，爾後便年年前往台東。

朱太太：女，46歲，育有一女一男，自營家電用品行，二十年前女兒被熱水燙傷當時，向多方西醫求助皆判定將難以痊癒，轉而求助T壇得符水治癒，且未如西醫判言將留下疤痕，因此經常前來T壇練身、求湯。

張先生：男，50歲，育有一女二男，工作經驗豐富，目前於臨近工廠工作，起初隨父母入信，後因個人疾病得癒而固定往來。

蘇小姐：女，48歲，育有一女二男，家庭照顧者，隨夫家入信，後因照顧先生病癒而定期往來。

陳小姐：女，42歲，未婚，目前於量販店銷售成衣，入信前常往來於觀音廟，後因母親得病向母娘求壽而固定往來，並配合神示湯方練身療養自體，改善多病體質。

余小姐：女，43歲，育有一女一男，受雇於小吃店，因身體多病，經朋友介紹而入信，到私壇常協助其他信眾按摩指壓或拍打身體。

康小姐：女，48歲，育有一女，隨夫家入信，該信眾娘家亦設神壇，時常於耳邊聽到指示，數度進入精神醫療院所。目前固定服用安定神經的藥物，每在聽到聲音而害怕起來時便求助於師姑。

周先生：男，50歲，育有二女，自營模組代工工廠，因妻子娘家轉引而來，時常感恩母娘對家人的照顧及個人事業的引導。

許先生：男，60歲，育有二女一男，為退休公務員，因家人健康獲得改善而固定前來求湯練身，也常到住家附近廟裡當義工。

蕭先生：男，50歲，育有一女，自公務員退伍，常跟隨宗教活動前往台東當義工，為主要炊粿師傅之一，於公職退休從事運輸業，肯定信奉母娘後對身體的改善。

林太太：女，56歲，育有三女，先生在馬來西亞創業，長年在外，林太太來T壇前便常勤於前往臨近的寺廟教堂或土地廟²¹，因原先所拜的廟堂降乩，乩文中出現師伯名字而輾轉接觸T壇，此後常帶自製米食或水果來T壇，積極參與花東進香活動，自覺能時刻得靈感感應。

二、入信緣由

台灣民間信仰無所謂「皈依」的儀式，信眾依憑文化背景中根深柢固的靈信仰，或者傳說中、親友口中靈驗顯化的事蹟，來參與宮壇神廟的敬拜。同樣的，T壇信眾的入信媒介是來自親友鄰里同事等社會網絡節點，然而，不同人群大廟祈福求平安的信眾，到私壇求助的信眾通常都有一定的緣由。本文以下歸納整理該壇信眾言說所詮釋的入信經驗，以理解信眾言說者為主體的看法：

（一）因病入信

慈惠堂教派原以靈驗治病傳播，無論各分堂主張的濟世方法何等不同，疾病困擾仍為主訴問題。T壇為慈惠堂分堂，乩示信眾自體療癒之法，因此多數信眾入信緣由為個人身體狀況，以下許太太便是一例：

最初是我身體不好，小孩子都還小，一個抱著，兩個牽著…（受訪著哽咽流淚），身體不好，孩子小，經濟又很困難，當初來的

21 林太太的宗教觀點呈現相當寬容的態度。根據筆者訪談得知，林太太在正逢俗世賽運時，曾因鄰居介紹而參與教會的活動，在參與的當下也曾莫名的感動哭泣。由於此一特殊經驗，她認為世界上多數宗教都勸人為善，即使日後因地緣及同門的親近性，仍較常接觸宮壇與寺廟，但是對於基督教信仰並未排斥。

時候也是很辛苦，孩子很小，又要去坐車，坐到之後又要走一段路，回家時下車後還是要走一段路…【許太太/950319】

許太太入信前因本身及孩子多病，時常奔走於中西醫療院所，經濟的窘迫已禁不起額外的醫藥支出，經友人介紹入信後又因為住家距離T壇有好一段路，常要多次轉車才到得了，艱辛的歷程使許太太在回憶過往時數度哽咽。許太太入信後，健康、經濟、生活環境等各方面日益改善，因深感受惠於母娘，於是帶領娘家親友陸續入信，成為T壇常客中家族人數最多的一家。此外，「身體不好」的泛稱常見於信眾對自己入信之初的身體描述，如程小姐：

這要從我媽媽往生後（說起），我去我舅媽那裡，我舅媽說，我帶你來拜拜，就來拜了，那時二十二歲，我老母娘那裡還有金母都有在拜，身體不舒服才來這裡，我舅舅和舅媽帶我來的，醫好後，我哥哥說他要先拜老母娘（一貫道），（所以）我舅媽就帶我來拜，也算是緣分啦！【程小姐/950319】

程小姐起初是透過親友的轉介而往返T壇，並在敘述自己的入信歷程時，語帶保留地將身體不舒服的症狀略提而過。她曾提到信仰一貫道的哥哥，實則暗示自己和家人當初幾乎同時接觸了這兩類具有若干相似度的教派，相較於信奉一貫道的哥哥，程小姐自己則隨著親友往返T壇，程小姐將其信仰抉擇歸因於「緣」。然而根據筆者參與觀察，得知程小姐是三十年前的信眾當中，少數讓師姑輕點指壓便易昏厥的信眾，由此推知程小姐起初虛弱的身體狀況，因此，仍將其歸類於「因病入信」，而此歸類主要是根據筆者參與經驗，也是筆者在傾聽言說者述說後再以參與經驗加以理解所得。在進行文本資料分析時，研究者本身與受訪者對於同樣的歷史事件在認知詮釋上可能呈現其差異，而此差異若是因信眾的考量而選擇忽略，則須由研究者以其參與經驗深度理解，

固然「緣」的歸因是傳統社會常見的方式，但為具體呈現入信緣由，則需參酌筆者的參與經驗歸類分析。同樣提到因個人身體因素而入信的尚有蕭母、朱太太、蕭先生、周先生等人，其所描述的症狀大抵亦如許太太、程小姐，僅以「身體不好」、「常看醫生」約略描述自己當時的身體狀況。²²相形之下，郭小姐對自己的身體狀況則有較詳細的描述：

（因為）身體不好。我當時在台北拿藥吃，一直吃不好，大家都說要到大醫院檢查，但是檢查歸檢查，藥怎麼吃都沒效，吃藥時狀況好一些，沒吃藥時又一樣……經期一直無法控制，生產以後，自第一胎生產後醫生說是內分泌失衡，無法調適，吃藥時有效，一停用又都一樣，一個月來三次，所以平均一個禮拜停三天又來……那時檢查都說沒事，說妳的子宮頸壁很漂亮，妳的什麼都很好。就是內分泌無法調適……因為藥吃不好，後來我又「改吃中醫」²³。生第二胎後改吃中醫，吃一年仍無效，一個月中醫那裡拿藥要花五千塊。後來，我就沒自己去，叫我先生去拿，直到搬回來這裡，生第三個之後就想，既然要死了就吃好一點的，因為大家會認為這個常來就一定是子宮長東西，大家都這樣認為，可是我多次檢查跟本沒有（長瘤）……搬回來這裡後，就開始吃母娘的湯……【郭小姐/950312】

郭小姐對自己三十年前的身體症狀作相當詳細的描述，當時郭小姐的病症並未被西醫找出確定的病因及病名，甚至有醫師在未確認病因的情況下建議信眾取掉子宮，之後轉往中醫診所治療，仍未能痊癒，正因求醫的挫折，才將自己全然交給T壇。長期喝湯後的郭小姐經期雖趨於穩定，但在經期時仍產生劇痛；之後，郭小姐一方面雖已不服用藥物，勤於配合喝湯練身調整身體狀況，一方面仍希望在西醫診斷下找到答案。

22 整理自95年3月18日、19日之訪談記錄。

23 該位信眾以閩南話的常用語描述，這裡的「改吃中醫」，是指改用中醫的配方進行治療。

終於，醫院診斷出病名為「子宮肌瘤」，且不建議開刀，只要隨經期結束就不會有此症狀。郭小姐的例子顯示，我們看到找私壇治病的人們，通常在尋找另類醫療的同時，甚至在病痛獲得改善後，也會希望在主流醫學的診斷下得到合理的答案。

（二）家人患病

上述七位信眾主要因自身疾病而入信於T壇，陳小姐則因母親的癌症而固定往返T壇。類似於郭小姐的求醫挫折，陳小姐的母親是直接被宣告不治。原本只是如同上述七位信眾的慢性病，卻要接受醫師突如其來的宣判，不論是對病人或對家屬而言，都是一場巨大的生命遭逢，預告在此之後的不久即將天人永隔。

是鄰居，鄰居介紹，說那裡有在指壓，很好喔！但是我媽媽也怕痛，基本上她也不讓人指壓，但是她就是很愛拜拜，在拜母娘以前是在拜觀世音菩薩，在家都會拜佛號，會作大悲咒，自己做功課，早晚課……後來是因為媽媽，就是這樣斷斷續續，她身體從年輕就不好，三十幾歲就吃高血壓的藥……有一年天氣變化很大，快過年了很冷，她都在吃血糖藥，結果我孀孀告訴她，那個藥吃了會有副作用，不要吃。結果她沒吃，導致昏迷！送醫院，整個昏迷……住加護病房，第五天才醒過來。醒過來後我就把工作辭掉，從那時開始回家陪媽媽、照顧媽媽，然後我就自己深入了解母娘這一派，才會了解說原來真的是很好。但是你就是身體不好，就是要吃些營養的東西洗掉身上的毒素，才會健康……當初如果不是媽媽的病已經死馬當活馬醫，我也不會整個放棄，而試試看這一派。【陳小姐/950318】

筆者訪談信眾陳小姐時，其母已過世多年。據陳氏回憶，當初因為母親被醫院宣布只剩幾個月的生命，其姊姊硬是不捨的哭著來求助母娘。此後在六年全職照顧母親身體的歲月裡，母親晨昏念佛，安心靜養，而至

最後沒有掙扎的安然離開人世，陳小姐心中已深感安慰。縱使其家人中至今仍有人不贊同此療法而責咎於陳小姐者，但是想起罹患癌末的母親卻能比西醫所宣布的多活了六年，且在睡夢中安詳的往生，陳小姐因此對母娘始終是滿懷感激。

（三）經濟因素

許先生與許太太這對夫妻以不同的言說角度解讀共同的入信經歷。許先生一方面雖然與許太太同樣表達當初對子女多病的牽掛，認為孩子的健康更甚於自己，另一方面卻強調經濟因素更是當初入信的緣由：

她（女兒）常常發燒感冒，沒想到一個小白菜湯就把她治好。以前常常吃藥打針，一次就花好幾百塊，喝了小白菜湯（以後）也常（會）發燒，但是不用再花醫藥費用，就錢來講相差很多。而且吃西藥有副作用，小白菜沒有副作用，白菜水薤菜水是我們平常就常吃的，吃了也不覺得如何，價錢也差很多……二十幾年前，看個醫生少說要兩百多塊，更重要的是有效，如果沒效早就不來了……【許先生/950823】

起初，許先生因同事介紹而抱著姑且一試的想法帶妻子前來，喝了湯方仍會發燒的言說意味著，用T壇的方法並不是得到不生病的保證，而是生病時可以藉由母娘乩示的湯方與指壓，協助人體盡速排毒，而發燒也是T壇認為自體療癒的排毒方式之一，只要配合湯方，便可避免因過度發燒而損傷身體部位。²⁴所以採隨手可得、價格便宜的時令食物作為用藥。渡過了一段拮据的經濟困難後，孩子的體質也明顯改善，這更使許先生津津樂道，每年必定積極參與T壇的宗教活動。

（四）父母及親屬轉引

子女追隨父母入信的例子在T壇可謂慣例。父母在孩子小時攜家帶

24 T壇對「發燒」的自體療癒看法與主流醫學的看法不同，認為是自體療癒的過程；雖然如此，但是也不會任其自然退燒，大多會開示西瓜、紅菜等湯方，幫助體內盡速排毒，自體退燒。

眷的來拜拜，等到孩子長大成人了，則由子女為父母求湯，蔡小姐及張先生即是如此：

我是從我媽媽開始的，我媽媽先進來，他那時候煮的湯，就是開個紅毛苔，我都不喝。因為我說，只要不是那一樣，我什麼都喝，可是很神奇，祂（母娘）每次開都是那一樣，後來就沒有開給我，因為我都沒喝。過去一直都沒接觸這個，直到我訂婚的時候，因為終身大事，母親就會問啊！問的時候母娘是說這個不同意，『這個人祂不同意，你可以再另外找……』後來母娘很慈悲，說這個人至少是個孝子，『好，過來！』我們有做一些解祭，也許啦！我媽媽就帶他過來，我想連他都會相信，那我就過來……（起初）我們也都是拿香拜拜而已，也沒什特殊（經驗）啦！直到我生老大，小朋友不好帶，狀況很多，醫生沒辦法給答案……（有一天）我小孩子半夜發燒，十點多了，真的不知道怎麼辦，打電話來師姑家，（以前）一直都是我媽媽來問，我媽媽來請，好像不關我的事。這次師姑說，沒關係你來！『母娘要你來！我等你！』（晚上）十點多就來師姑家，我真的很感動。因為是住家，她何必對我們……人家都已經要休息要睡覺了，還要等你，冬天，很冷，我就直接把小孩包一包就過來，可是來了以後小孩就好好的，就很正常，也沒什麼，就開個湯回去煮，可是那一夜（小孩）真的就沒什麼狀況，都很平順……【蔡小姐/950318】

蔡小姐的入信，由原本的漫不經心轉而堅定往來，先生的認同儘管是原因之一，但成家後所面臨的種種難題才是堅定入信的關鍵，孩子的連日哭鬧終於在T壇的包容及神示指導下獲得安撫，既撫慰了孩子，也平復了初任母親的緊張與憂慮。

小時候是因為母親身體不健康，鄰居跟我們說某某地有瑤池金母在「發揮」（閩），對治療身體有很好的感應，於是有人就帶爸媽來拜。後來真的把媽媽的身體改善了……這不算治療，是祂教我們方法，我們照母娘所教的方法來做。【張先生/950319】

張先生是入信三十年以上的信眾，也屬於信眾的第二代。當初父母頻繁往來於T壇時，張先生只是斷斷續續，時而頻繁、時而疏遠的不定時跟隨，直到自己患病後配合母娘指示而治癒，於是倍加虔信。

除了上述隨父母入信的信眾之外，另有一類是隨配偶入信，如周先生、蕭先生及蘇小姐。以下引述蘇小姐為例：

那時剛和先生訂婚，他說要帶我去一個地方拜拜，一個師姑的家，問我方不方便，我說好。那時只是拿香拜拜，沒說什麼。去的時候師姑就說：『你的胃會脹氣，是嗎？』我說是，但心想師姑怎麼會知道。師姑又問，是不是工作時都得坐著？師姑便指示我回去用泥鰍燉粥。後來（我）還質问我先生是不是拿我的八字來先給師姑看過？先來查我的身體（健康狀況）！但先生說絕對沒！於是我又質问他，不然為什麼師姑會知道？為什麼會說得那麼準？回家後我的母親也依指示燉湯給我，吃一吃就沒有這個毛病了。不然以前吃完飯都會一直胃脹、打嗝。【蘇小姐/950319】

蘇小姐因夫家而進入T壇，入信起初的體驗讓她驚奇許久，初次進入道場便可指出蘇胃脹的舊疾，胃疾頓時得到療癒，則建立了其在道場的正向經驗，而此經驗將有助於她對日後療癒的理解。之後當她先生的身體出現危機時，蘇小姐更是無微不至的辛勤照顧，使先生的身體好轉。²⁵

（五）特殊原因

25 關於此療癒經驗，參見下文的描述。

宗教是無法以理性理解的，正如每位信眾的入信緣由，恐怕只有當事人最能體會當中的玄妙之處。一如以下的入信緣由，若非納入靈信仰的先決認知，則無法理解信眾的言說：

十多年前母娘就取師伯去廟裡當堂主，每年母娘生日時（前）就會有乩生，用懿旨，懿旨寫「八月八日xx慈惠堂，堂主：xxx」。她（乩生）就事先寫在黑板，之後就塗掉了……我有一天到山上，我自己騎摩托車要去拜，就看到師伯！他也傍晚時去，我也還不知道他就是xxx。他跟我說，你咳沒關係啦！你拜母娘去住院沒給母娘顧面子啦！你可以出院了，不要再住在那裡了……我當時從慈惠堂騎下來時，心裡很歡喜！高興的是明天就要出院了！沒事情了！【林太太/950318】

林太太入信的經歷十分特殊，是T壇信眾當中唯一非經親友或街坊鄰居等社會網絡介紹而來的。在結識師伯之前，林太太便是F慈惠堂（師姑及師伯入信的廟堂）的信眾，當時林太太正經歷生命中極不順遂的日子，丈夫工作遇到瓶頸，家庭經濟頓時面臨危機，自己的身體又多病起來，也許因此十分注意母娘降乩的乩文，心裡便一直掛念著要找乩文中出現的人名。師伯當時雖與師姑在家修持，但偶爾仍會回廟裡答謝母恩，當天更是因師姑得母娘神示，要師伯到廟裡一趟。師伯一到F堂，見林太太無助神狀，與之交談後，才因此結識。林太太在處於生命裂隙時，因師伯當下直入人心的話語，撫平了所有的擔憂與焦慮，彷彿自己的行動是在榮耀母娘的臨在，母娘為人治病，身為母娘的子女怎能住進醫院？師伯的出現對林太太而言，是母娘的慈悲顯現，正如林太太為自己的心理狀態所下的註解——「沒事情了！」意謂著眼前的一切苦難都將告一段落。

綜觀以上信眾入信緣由，筆者雖分五項討論，事實上，細觀信眾對自己入信經歷的言說其實是含雜其他二至三類不等，如許太太言說選材

中提及疾病、孩子的照顧、經濟及心裡歷經的苦；又或如蘇小姐的母親雖早是T壇信眾，但真正入信是在受到丈夫對T壇的信任，有著親友雙重轉引的成份，言說中流露初為人母的擔憂或可歸類為「家人患病」一類。可見真正使十五位信眾堅定入的，是當初交錯綜橫的俗世經歷。信眾細說入信事件的始末，再現入信前後的背景脈絡與歷經的苦楚，透過當事人言說，筆者得以再次檢視學術評論上長久直觀的信仰價值。不可諱言，T壇信眾起初的入信動機的確是為解決個人眼前的生存困境，但是當設身於信眾彼時的處境時，又有多少人能有如此勇氣泅泳橫渡這生命的急湍逆流？信眾求助於私壇的信仰行為就智識界的普遍眼光而言是「功利的」。也就是說，T壇「功利性的」提供心靈佇足停靠的角落，「功利性的」滿足個體追求健康的需求。這樣的說法想必是與信眾心中的定位互為扞格的吧！

肆、靈驗、靈感與俗世詮釋

相信靈的存在是人類之所以有宗教的原因，制度化的宗教如佛教、天主教、基督教等，即使以繁複的儀軌制度取代了直接與靈溝通的原初模式，舉凡面佛參拜與持十字架禱告等，卻仍然是在靈存有的預設下而存在的象徵儀式。臺灣民間信仰沒有明確的基本教義，各廟的敬拜儀式繁簡不一，私人宮壇在此更顯多元。本文的研究場域所屬慈惠堂教派，同樣也依各乩身領受的濟世天命不同，而使分堂各自宣揚，有些以祭解為主，如北部的慈惠堂王師父；²⁶有些以鸞方濟世，如T壇。如此多元的特質也表現在入信多年的T壇信眾間，部份信眾入信前其實是半信將疑，帶著嘗試的心理前來，因為解決了眼前的問題，所以信眾共同文化

26 施寄青：《看神聽鬼》（台北：大塊文化，2004），頁25 - 44。

中對靈的感知得到觸發，但是真正強化信眾靈存在的認知，讓信眾固定前來長達二三十年的緣由究竟為何？這個問題不易解答，但從以下信眾的靈驗經驗及對靈的感知體驗，或可略知一二。

一、靈驗感應

常民求「靈驗」，亦即在求俗世問題經由神聖的顯化或傳達以獲得解決。「靈驗」與否，時常成為常民判斷信仰選擇的普遍依據，民間信仰中強調「靈驗」的取向，因此也被視為信仰中極待匡正的「功利」成份。西方的宗教意志論者如William James以功利性強化信仰選擇的合理性，由信仰帶來的益處與信仰的目的性為信仰的抉擇背書。²⁷民間信仰的「靈驗」取向的確是十足的實用主義，以全然的主觀經驗依賴超自然力量固然具有相當的危險性，但也呈顯民間信仰對常民俗世生活的高度關懷。對常民而言，生存問題是最迫切且關乎生命的問題，信仰中提供此項需求的吸引力遠大於其他，相較於裝點得金碧輝煌的崇高理念，眼前能讓自己存活的雨露顯然更有價值。前文描述T壇信眾對自己二、三十年前入信前的生命陳述，透露俗世的絕處遭逢，身體病痛是眾多入信因素之中，信眾普遍提及的，向母娘求得湯方也成為信眾請示的主要內容。然而，信眾在T壇得到的靈驗感應，是否僅止於疾病療癒？下文整理信眾言說自己入信後所經歷的靈驗感應，擇列如後：

（一）病痛方面

人體的病痛若非親身經歷，難以深刻感受其中的煎熬。曾在急診室經歷過期盼醫者一瞥的漫長等待、曾在病床上凝視了無盡黑夜的人，才能真正的「知道」、「體會」病痛所帶來的痛苦。主流西方醫學對抑制疫情的成效與外科技術的進步上令人不禁讚嘆，在某些關鍵時刻，不可否認的，也確實必須仰賴西方醫學存在的貢獻。但是若將此成功經驗類放在人類前三大死因的慢性病或癌症的診療成效上檢驗，其結果恐怕是

27 張志剛：《宗教學是什麼》（台北：揚智，2003），頁221 - 230。

令人失望的。因此，醫療的消費者逐漸轉向在西方霸權下為人們遺忘已久的傳統治療者（traditional healer），世衛組織WHO更強調傳統醫學與西醫結合的可能性。²⁸T壇的民俗療法可視為傳統治療法之一，信眾通常在主流醫學上的備感挫折後，才轉而向T壇尋求驗方。信眾因病求湯練身，返家配合後若覺身體得到改善，便覺「靈驗」。

張先生是入信往返信眾的第二代，年少時，常跟隨父母前往T壇，長成後努力打拼事業，曾有段時間疏於照顧自己的身體，遇有病痛常求諸西醫或簡便成藥虛應處理，長年的不適終於在一次病痛中嚴重復發。張先生回顧自己那段痛苦的經驗，作以下描述：

回來後真的實在很痛苦！即使被人按摩也沒痛到像這這麼激烈！天亮就不能走路！腳還能拖著走。隔天要回來時，整隻腳沒辦法抬下床！沒辦法彎曲……到家前還用手機吩咐兒子四腳助行器準備好！到家時還能走，隔天可以下床，再隔天，整個人動彈不得……那時腳腫得像麵龜（閩）一樣，哪能像現在那樣？壓下去的腳像粉粿一樣會跑來跑去……小腿肌腫得圓滾滾的，好的時候整個瘦下去，像是水粿變軟了。後來連手也痛，四肢當中三肢不能動，右手，我曾跟你說過，骨膜破裂過，重新統統再治療一次，好像整個人反轉過來。以前的隱藏疾病或未完全治癒的部份都再重新發作！右手因為是痛在尾指，所以有些能動！這邊就麻麻的沒感覺，師姊幫我從肩胛踩下，踩了很多次！才漸漸好起來！【張先生/950319】

向T壇求助前，張先生已看過西醫，醫師依張先生對症狀的描述原本斷言為痛風，但經檢驗結果，卻推翻了之前口頭上的診斷，因不符合「痛風」的條件，於是醫師將病名歸類為成因至今未明的「類風濕性關節

28 胡幼慧：《新醫療社會學：批判與另類的視角》（台北：心理，2001），頁164 - 166。

炎」。經此含糊診斷，張先生於是轉而配合T壇的鸞方與指壓，一個月多後逐漸痊癒，痊癒後的張先生將這樣的過程視為「重生」：

重新當人！自從那次「重新調整之後」，母娘說，那是重生，我自己也覺得是這樣！你說這腳，現在很正常，那時整個硬梆梆！整個腳背都腫起來！消到哪裡去也不知道，一天天的好起來。那時還以為會流膿之類的，結果也沒有！【張先生/950319】

張先生發病前後約一個多月無法下床，全賴蘇小姐隨側照顧：

像一般人下床尿尿是不是只要幾秒鐘？他卻要半小時，他的腳也不能彎，必須一點一點慢慢移動，他要小號時給他尿桶也沒用，他沒辦法尿，他必須站著才能尿得出來。照顧的人辛苦，他本身也很辛苦，有時姿勢沒調整好，他也是會喊痛，那一個半月都未曾下床，雖然他都沒運動，但是排泄正常，在這一個多月裡，每天喝四種湯。

那時他痛得無法睡，會（呼喊母娘）說，再這樣痛下去我怎麼受得了，當他這樣說時，隔天就會讓他舒緩些，現在如果一腳較好但不是完全好時，就換另一隻腳（痛），或痛到腳趾關節部位，從膝蓋往下逐步發痛，包括手也是，幾乎是全身，以前尿酸高時曾痛過的地方都在這一次重新再痛過。【蘇小姐/950823】

這是蘇小姐身為照顧者的言說，因為經歷了一個多月貼身的照顧，所以能對先生辛苦的復元過程深刻描述。此外，以上言說引起筆者注意的是，蘇小姐似乎體會到，先生的復元是在母娘的照顧下逐漸得以緩解：各部位的疼痛是輪流發生，痛到極點時對母娘的的呼喊求救，似乎能得到疼痛的暫時休止，更顯示母娘的慈悲。蘇小姐在照顧期間，不但必須兼顧繁忙的家務，還得為湯方食材的取得與烹煮往返奔波，偶爾還

要返回娘家盡兒女之責。肉體的勞苦之外，在心理上更承受了來自親友鄰里們龐大的壓力，若不是念及先生的堅持，若不是體會了母娘的慈悲，蘇小姐表示自己也難免陷入左右為難的情緒。在此期間，其他信眾也常到訪關心，如許先生便時常提供所需要的食材，而程小姐與許太太等也曾到蘇小姐家中協助指壓按摩。直到張先生的身體恢復以往的靈活後，在道場除了更常聽到他幽默爽朗的談笑外，對療癒過程的深刻體驗，也使他在為人按壓時多了一分專注與同理的指導，信眾間也常笑稱他為「足部專家」。正因歷經此生命交關的經驗，蘇小姐一家往來T壇更為規律而頻繁，對母娘的信仰益發堅定。

蘇小姐的靈驗感應是來自親人的痊癒，但是並非所有疾病在T壇都能得到治癒，以下陳小姐的母親即為一例：

她很配合我，我不曉得她接不接受，事後啦！但是她多活了六年，這六年她沒有吃藥，就吃母娘派的營養湯，血糖沒有過低或過高，沒有昏迷，血壓也沒過高，她之前就有輕微的中風喔！也沒再發作。以前還有尿酸過高的現象，但是後來幾年都沒有再復發。可是，我覺得信心還有心理建設很重要。【陳小姐/950820】

陳小姐的母親篤信佛教，當被醫師判定為肺癌末期後，陳小姐便負起照顧的責任，母親過世時還曾受到家人的指責，只有父親在一旁支持，認同陳小姐的辛勞，其他家人皆未認同，這使得陳小姐在母親過世後仍時感壓力。訪談最後，陳小姐談到「信心」與「心理建設」，筆者認為有兩種層面的涵義：一是陳小姐對母親生命得以延續的解釋。雖然陳小姐將此歸功於母娘，深感靈驗之外，但也認為心理上對母娘的信賴也是主要原因。二是陳小姐在歷經母親的逝世與親友的誤解後，支持陳小姐重返俗世生活的力量。

以上所述是對慢性病的靈驗感應，下面則是因外傷求助T壇而痊癒

的例子：

我女兒在學校上學時，有同學吃泡麵，然後她同學拿了開水不小心跌倒了，那開水燙到我女兒的腳，她的腳整個腫起來了，都起了水泡，好嚴重！（受訪者哽咽）……我趕快跑到學校，帶著米酒和鹽巴，那是母娘說要這樣做，那是母娘的法寶，帶酒去學校，用水桶給她浸酒，浸到燒燙退掉，然後帶她回家……【許太太/950815】

許太太對孩子的疼愛甚於自己，因此當時一聽到孩子在學校發生意外，是哭著打電話來找師姑，而依乩示所得的療癒成效也使許太太對母娘的信心更為堅定，並進而善用方法幫助他人。許太太平日時常跟著外燴師傅到各地端菜，一次在交通不便的鄉下地方準備宴會，協助烹煮的助理師傅突然被大量的熱湯燙到，許太太依此方法緊急處理，使那位師傅在求醫不便的情況下也能得到及時的救護，恢復狀況良好且無疤痕。自此之後，許太太常將自己經歷的療癒經驗傳達給週遭急需幫助的人，得到結識者的敬重。

如同許太太的經歷，朱太太的女兒在二十多年前也曾被熱水燙傷，當時向多方西醫求助皆判定將難以痊癒，轉而求助T壇得符水及驗方，半年後逐漸治癒，且未如西醫當初判言將留下痂結組織。如今朱太太女兒已亭亭玉立，臉上沒有絲毫燙過的痕跡，經此靈驗經歷，朱太太成為T壇虔信者之一。²⁹

（二）其他

信眾除了表示在身體健康上所得到的靈驗性外，也有部份信眾認為自己在面臨俗世困擾時，可在T壇得到適度的抒發，使得個人在心性、情緒的掌握上得到相當的靈驗性：

29 整理自95年3月18日訪談資料。

說一些在家裡不敢說的話，來這裡跟人講一講，師姑安慰我們一下，別人也講一講，好像覺得說，每個家裡都大同小異，所以來這邊也是一種支持的力量。【余小姐/950823】

就像我們人快要沒電了，充電一下。你有滿腹的委曲，你沒地方宣洩，不用哭鬧，只是這樣聊幾天聊幾句話，你整個人就這樣釋懷了。當你釋懷，你整個人就這樣重新開始，受的委屈再來吧！再來吧！我們垃圾桶會有滿的一天，你來的時候，一句話，哇！清乾淨了！我們不是傾倒垃圾給祂，但是祂都知道。【蔡小姐/950823】

蔡小姐及余小姐是受訪信眾當中年紀較輕的，孩子仍在就學階段，承受較大的家庭經濟壓力，是部份年長信眾一、二十年前的生活寫照。T壇的師姑、師伯對他們而言如同父母般的長者，卻沒有同在一個屋簷下的緊張關係，T壇的長者提供他們情緒宣洩的管道，也提供更為圓融的處世之道。此外，也有信眾提出自己長期入信的幫助為靈驗經驗之一：

孩子也都很聽話……最起碼我們的孩子不會像社會上（所看到的）那樣嚴重。【郭小姐/950312】

郭小姐的言談中時常提到自己乖巧的兩個女兒會主動分擔家務，事事無須人費心，並引以為傲；自己最小的兒子雖然較好動，但本性的純良也讓郭小姐覺得欣慰。T壇主奉的瑤池金母本為慈悲的象徵，信眾對神聖象徵的認同也轉化為俗世生活的準則，因學習母娘的慈悲，對孩子寬容以待，孩子自然溫順、不會出現激烈的反社會行為。

類似的言說也出現在朱太太的訪談言說中：

很感恩母娘的疼惜，讓我們的家庭平安，還有我們的孩子沒做壞。【朱太太/950823】

由以上信眾對靈驗感應的描述，不論是長期的改變或是短期的問題解決，都鮮明的呈現出信仰的功能性。在疾病療癒方面，T壇以鸞方及練身為濟世之方，信眾勤於熬煮湯方、練身強體後多感靈驗，認為自己的身體在長期練身及鸞方服食中獲得改善，因此在問及靈驗經驗時，多提出自己或家人疾病明顯改善的經過。關於前途、事業、心性改善及子女照顧的靈驗描述，亦常見於信眾言談間。³⁰

這些功能性的描述是構成信眾靈驗言說的充要條件，因為信眾預期的效果或願望得到相對的滿足，因此深感靈驗，而靈驗與否正如前文所述，也常是民間信仰的信眾往返敬拜或鄉土廟宇香火鼎盛的主要原因，正如T壇信眾也因為靈驗而長期往返。以往宗教評論者鄙疑信眾於信仰的功能性追求，認為信仰的動機應更為宏觀偉大，才能發揮信仰的最大功能，彷彿追求生存滿足後的個人也會同此以往，一貫的追求個人的利益；入信時關心自己或家人的，日後也只能是一家之人，不可能助益於群體大眾。然而這樣的推論是否為真，卻容易在信眾的靈驗言說中得到反證，如同上文許太太一例，因經歷過孩子燙傷的緊張焦慮，所以懂得在第一時間處理同樣為高溫燙傷的人，平時也常在其他信眾需要湯方食材時，代為奔波採買；又如同張先生經歷過肢體僵直的痛苦，所以更能同理他人身體上的不適，時常在道場為人作足部按壓。T壇信眾間諸如此類的利他行為不勝枚舉，而此利他行為是在信眾滿足了個人功能性需求後發展而成。

二、靈的感知與詮釋

筆者向信眾所提的主要訪談問題之一是：「入信以來是否曾有靈

30 整理自95年9月參與觀察紀錄。

感經驗？」根據訪談結果，大致可將信眾言說的靈感經驗概分為三：「『靈』的直覺感知」、「夢啟」、「感官現『靈』」。學者研究指出，清代官方檔案中神靈附身的紀錄，主要有兩類：一是如王周、朱陳因自身或軀體或精神之病症而受神召成為神媒者，其附身狀態是處於意識清醒，神人彼此和諧互利；另一例則是意識不清，被附身者的身體被神靈恣意控制，神人關係是處於順服與抵抗的不穩定狀態。³¹T壇的乩身相似於前例，在意識清楚的狀態下由內心發出而非由感官接收靈的訊息，信眾當中若有靈感經驗者多所屬此例，但是也有一則如清代官方檔案中附身狀態屬意識不清，神人處於不穩定狀態的案例。

（一）「靈」的直覺感知

附身的定義層面在上文中已作說明，目前學術界已使用「意識的轉變」（altered state of consciousness）此一中性詞彙指稱此類精神現象。³²T壇的信眾練身時未曾有意識恍惚的樣態，在述說靈感應時，同樣少有強調恍惚的言說。

不知道。事後也會忘記，順其自然啊！是神佛住我的肉體向人說，是機緣也是緣分。總說就是母娘疼我。【程小姐/950825】

程小姐自幼喪父，母親也在十多歲時離開人世。嫁為人婦後，需兼顧家庭與工作兩方，經年無休的勞頓，使她的俗世經歷坎坷而辛苦。程小姐每到T壇便會更換敬茶，以手比法後為信眾指壓，力道看似不大，被指壓的信眾卻經常痛得逼出淚來。但其豐富的靈感經驗卻在訪談中輕描淡寫，未作詳細描述，只把一切感應歸因於緣份，也歸功於母娘。「緣」是中國文化自古以來的宿命論觀點，將人我關係繫之於「緣」，則不需有過多解釋，如同對人我關係的詮釋，信眾與母娘間的人神關係

31 莊德仁：《顯靈：清代靈異文化之研究——以檔案資料為中心》（台北：台灣師範大學歷史研究所博士論文，2003），頁435。

32 見張珣為趙容俊：《殷商甲骨卜辭所見之巫術》一書中所寫的「緒論」，頁4。

也同樣為「緣」的結果。

在受訪的十五位信眾中，認為自己曾有過靈感應的信眾並不多，以下是郭小姐、余小姐、林太太的言說內容：

通靈是有，我會感覺，雖然我的耳朵不會像別人會聽到聲音，但是我心裡有事情會直接感覺到。我就是知道這個事情是怎麼樣……我先生一次車子輪胎被刺破，我在家練身、運動，自己就哭起來，我先生趕緊跑過來看，想說我是怎麼了，後來我跟他說，你等會兒出去要小心，我是無法直接知道是什麼事，但就是約略知道，結果他的車還未開出巷子口就不動了。【郭小姐/950823】

一剛開始就是一直打呵欠，我們就會去擤鼻涕這樣，我們剛開始都開玩笑的跟師伯講說，師伯我不是想睡，我的呵欠，我不知道是不是就是讓我們深呼吸，一種長長的呼吸，讓我們……感覺是一種幫助啦！我不曉得那是神助還是什麼，後面這邊來就……打嗝，我也不知道是不是，師姑說那是我的胃不好，我也不清楚。有的時候，我看書，我也不知道是不是啦！我在看善書時會一直想哭，那種感覺會讓我一直很想哭。【余小姐/950823】

感覺！有那種感覺！感應啦！在拜拜時無形中會感應！現在我不用到廟裏，我不是來這裡拜才這樣的（感應），我隨時隨地到每個地方，母娘就會借我的體勸善，母娘說我們這個社會好的人少了，壞的人多，所以常常天災地變會常常發生。【林太太/950826】

（母親過世後）母娘跟我說，如果沒有母娘幫我「消孽」

（閩），我今天還一直在照顧我媽媽，也就是有可能變植物人啦！【林太太/950318】

從以上信眾對靈感經驗的詮釋，可發現信眾對靈感的認知層面不盡相同，在信眾郭小姐及余小姐的認知中，打嗝、哭泣似乎是「靈」的預示，未來的事件是預示的印證；林太太對靈感的認知則表現在俗世經歷的合理解讀，因母娘的疼惜，母親可能承受的折磨得到解脫，自己可能歷經的壓力也隨之消解，對於至親的逝去，經由靈的感知，也沒有什麼好放不下的了。

（二）夢啟

古代中國自有文字以來，夢的意象解讀一向為占卜吉凶、預知未來的重要依據。³³即使是本身早已除魅化的西方天主教在明清之際的傳教活動中，也會在文宣中記下夢的聖示意涵。³⁴清代史料中曾有藉夢溝通人神的例子，民眾在似醒非醒間人神溝通，「夢」成為人神溝通的橋樑。³⁵西方學者Bloom認同人類意識的有限，站在相對於精神分析學家Freud對夢的化約理論的位置，直言「夢」的預言及感應成份。³⁶同為精神分析學派的學者Jung以不同於Freud的理解方式探微人的潛意識，認為夢的本身涵蘊豐厚的歷史特性，為意識理性表達與原初本能象徵的中介，正因其歷史特性，夢的意義顯現於個體生命，為生命灌注能量。³⁷Jung對夢的分析是立基於獨特的生命個體，從個體生命脈絡詮釋夢的象徵，因此詮釋規則無可化約，亦無法套用演繹至看似相同的象徵。³⁸當筆者問及是否曾有靈感經驗時，信眾許太太及朱太太，不約而

33 見熊道麟：《先秦夢文化探微》（高雄：高雄師範大學國文研究所博士論文，2001），頁386 - 390。
34 參閱夏伯嘉：〈宗教信仰與夢文化——明清之際天主教與佛教的比較探索〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》76：2，2005 - 6，頁209 - 248。
35 莊德仁：《顯靈：清代靈異文化之研究—以檔案資料為中心》，頁435 - 438。
36 Harold Bloom 著，高志仁譯：《千禧之兆：天使、夢境、復活、靈知》（台北：立緒，2000），頁86 - 130。
37 Carl G. Jung主編，龔卓軍譯：《人及其象徵：榮格思想精華的總結》（台北：立緒，1999），頁26 - 33。
38 Carl G. Jung主編，龔卓軍譯：《人及其象徵：榮格思想精華的總結》，頁42 - 48。

同的以夢境為靈感經驗的言說題材：

我也說不上是通靈……睡覺時母娘給我靈感，祂說，哪個地方哪一條路走進去，那裡就有兩個人住的房間了，當時很快醒來後，覺得奇怪怎會想這樣……（隔天）確實我載我女兒出去上班，然後照著指示就找到了！【許太太/950815】

許太太對自己的靈感經驗似乎顯得不太確定，神秘經驗的縹緲未知在理性思維的世界難以言說，如同前文中，余小姐不確定自己一到道場便頻頻打哈欠、流鼻涕、打嗝或看善書會不停流淚的狀況是否為靈感經驗的言說立場是雷同的。回到許太太的言說內容，許太太十分關心到外地就學的孩子，眼見開學日已即將到來，孩子的住宿仍無著落，俗世的牽掛於是到了夢中，靈以守護者之姿預示方向，醒來後，許太太依循夢中出現的圖像與文字為指引印證夢境，夢境的被印證強化了許太太對此次夢境經驗的神祕感受。

同樣指出夢境為靈感的朱太太提出以下三例說明自己的靈感經驗：

晚上會有感應，會把妳的腳壓筋路轉動，然後會很痛，這種感覺就好像神明有來。【朱太太/950924】

晚上睡時會托夢，很多，有時也會教化你一些事情，事情不會永遠存在，有一天也會毀滅掉，所以我們要往修的方面來走。【朱太太/950924】

夢境中看見一尊佛，就在我們家客廳對我笑，意思就是告訴我們要以歡喜心面對逆境。【朱太太/950924】

朱太太提出的三個夢境是在不同的時間點出現，第一個夢是在朱太

太入信不久，身體狀況仍待改善之初，轉動筋路以感覺疼痛，是T壇內指導信眾練身的方法之一，半夢未醒中所感受到的疼痛，依日間經驗為脈絡而聖化；當陳述第二個夢時，朱太太談到自己白天在電視上看師父講經說道理，晚上，神明便來教化；第三個夢是談到朱太太的先生是反對入信T壇的阻力後而出現的。就夢境內容而言，前者是朱太太感受到靈調整自己身體現狀，後兩者則是靈對自己俗世領域的心靈指導。

Bloom提出伊朗先知索羅斯特、《聖經》、《古蘭經》、靈知論者、蘇菲信徒、猶太神祕論者乃至印度與中國經典，皆將夢視為神意的顯現。³⁹在夢的世界裡，人在超凡絕俗的氛圍中被守護，一如上述信眾對夢的描述，既是對未來的預言，也是為俗世困頓找到出口，而這些訊息均來自靈的傳遞。

（三）感官現「靈」

康小姐（以下簡稱「康」）對於靈感的詮釋異於其他信眾，認為自己的靈感經驗直接來自外界的聲音，是信眾當中唯一以感官接收到「靈」訊息解讀靈感經驗，康對此現象的詮釋並未呈現一致性。筆者與康小姐共有兩次訪談經驗，第一次問及對母娘的靈感經驗時，康表示有時會聽到聲音，亦即認為聲音是母娘的指示；⁴⁰但是第二次訪談時，康認為聲音是來自日前過世的前男友，並且一再強調在家時心裡會感到害怕，但是只要來T壇就不會，似乎認為只要在母娘的庇蔭下，便不再恐懼。耳邊聽到莫名的聲音，就精神醫學診斷而言，是為「幻聽」，康的其他妄想、異常行為等症狀，皆與「精神分裂症」相符合。有關康的特殊經驗，從其背景或許可見端倪：康原生家庭的母親是位童乩，家中擺放數十尊神像，康在嫁入夫家後也曾追隨母親準備遷移母親原有壇位，欲立更大的宮壇，但是後來因康對人會有侵略性行為，因此她的先生（蕭先生）將她帶至精神院所治療，狀況較為穩定時蕭先生便將康接回

39 Harold Bloom 著，高志仁譯：《千禧之兆：天使、夢境、復活、靈知》，頁99 - 105。

40 整理自95年12月03日訪談資料。

同住，若有發病跡象，便會再度入院。

在筆者與之訪談之前，康已有三次進入精神院所的經歷，最後一次訪談後不久，康再度入院。當問及康的案例時，師姑表示對康的遭遇深感不捨，認為康是因個人對俗世的慾望過於強烈，使得備受考驗，衝不過關卡。

康的案例在T壇雖曾乩示以桃花枝祭解，那一次，康也如奇蹟般的清醒過來，但是當時她也用藥物控制病情，故難以將祭解的效用下定論。最近一次發病是因康暗自停藥而復發，才又隨即送往醫院接受治療。這次T壇並未對康的病情作任何建議，康也未請示師姑。彼此心照不宣的默契，似乎對有限的力量感到無奈，私壇藉靈力協助信眾，當靈力未如預期產生效力時，雙方的失落感恐怕是空洞又深沉。⁴¹

綜合以上信眾對靈感經驗不同層面的詮釋，可強烈感受宗教經驗之於個人的主觀性。身體經驗可以是接收靈訊息的中介，如余小姐直接的身體經驗，頻頻的打嗝、呵欠及看善書而流淚；也如許太太、朱太太藉由身體間接經驗靈的傳達。理性的氛圍也許使人們怯於言說，但是當體驗是如此明確指向生活之時，人們只有保持驚異、讚嘆與喜悅坦然接受迎面而來的感受。對宗教經驗者而言，宇宙萬物都可能顯現自身而成為一個「聖顯」（hierophany）。⁴²「聖顯」以各種型態呈現自身，以「神顯」——神聖以位格神的形式顯現，如朱太太在夢境中看到了靈的顯現教化；或以「力顯」——神聖以非位格的巨大能力顯現，多樣態的向人們展現自身，而已惕除神聖的凡俗人們無以為之感動。⁴³

三、俗世詮釋

當代宗教運動通常的型態，會因信徒個人與神的內在交通，或者（在靈恩派團體中）因共有的聖靈充滿經驗，而在信徒間產生令人愉悅

41 整理自95年12月30日觀察紀錄。

42 Mircea Eliade著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》（台北：桂冠，2000），頁62 - 63。

43 Mircea Eliade著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁61。

的人際關係。⁴⁴入信已久的T壇信眾並不常在言談中提及自己對靈的感知，而是較常以實際的行動相互扶持：有人身體不適便找其他信眾一齊同來T壇相互練身或到家中幫忙指壓；有的為俗世困擾所苦，便以親身經歷彼此分享，久而久之，對俗世生活的種種解讀成為T壇信眾間的共識。下文以疾病觀、對「修」的詮釋及俗世生活中靈存有的隱喻觀作說明：

（一）疾病觀

T壇指導信眾療癒的方法與目前的自然醫學有異曲同工之妙，認為人類的有機體有自體療癒的可能，因此，自己或家人的身體出現不適的症狀，信眾會習慣自己先試著運用以往師姑曾指導的指壓方法按壓身體，若仍感不適便會來T壇請示應加強指壓的地方，如同張先生、許太太、蘇小姐的描述：

母娘常告訴我們的，師姑也常告訴我們的，自己的身體要自己顧，工夫教給你們，你們就要認真學起來，包括像老師教我們什麼，我們就要吸收起來，之後別人都搶不走的意思一樣啦！所以有時孩子如果不舒服，他們會說好痛好痛，但是忍耐一下，痛過之後你會覺得比較舒服，確實如此，在母娘這邊學到的應用在孩子身上，他們感冒時不說他們感冒，是藉此機會把毒素排出，鼻涕唾沫都是排毒的方式。【張先生/951203】

張先生自己也曾飽受病痛之苦，所以不僅對於身體療癒的體會格外有所感觸，也將如何幫助自己療癒的過程視為一種「學習」。張先生曾經被誤診為類風濕性關節炎，如今已能恢復僵直前的身體。下肢是張先生僵直時間最久的部位，當初常被指示要按摩足部，癒後的張先生也自然

44 轉引自林本炫：《宗教與社會變遷》（台北：巨流，1993），頁13。

在經歷過病痛的过程中，熟知足部的按摩方法。深刻的患病經歷，使張先生常在道場認真的為其他信眾指壓足部，能言善道的他也在為人指壓時，詳細說明細微處的按壓方法，宛若一位醫者。當家中孩子一有病痛，也會如道場師姑傳遞看待病痛的正向觀念，要他們正向看待不舒服的感受。

小孩子生病，要靠自己的智慧，自己去想，想辦法去按摩指壓，那是很重要的，練身體的方面就是自己救自己之外，還可以救別人。【許太太/950318】

T壇主事者鼓勵信眾學習其療法，信眾因長期入信而能自我感應，知道如何為人指壓按摩，即為「得法」。許太太便是屬於「得法」的信眾，她常在言談間說起入信後所得到的幫助。許太太的三個孩子原本體弱多病，在學習T壇的療法後，孩子一有病痛便不再像過去一樣，常要三天兩頭地跑診所拿藥，而是思考以往請示的經驗，知道如何立即為孩子指壓，疏緩小孩身體的不適。許太太在一次請示中，也提到先生日前突然呼吸不順暢，原以為要緊急送醫，卻在她為先生拍擊背部後完全恢復順暢的呼吸。⁴⁵有時左鄰右舍或工作同事偶有健康上的困擾，許太太都能不吝分享療癒經驗，多次為他人解圍，因此在人際網絡間頗能得到他人的敬重。

像我最大的小孩是腦性麻痺，但他小時都喝湯喝得較勤，身體就較無病痛，只有當他在新竹教養院時，孩童多，病菌較容易傳染，那時才生病。最近我們帶回家自己帶，健保卡都用不著了，抵抗力在他孩童時已打好基礎，當全家都在流鼻涕時，他便是唯一沒被傳染的。【蘇小姐/950825】

45 整理自97年1月23日參與觀察紀錄。

蘇小姐的大孩子罹患腦性麻痺，雙腳不良於行，不協調的自主神經使他的身體必須不時的扭動。但這個孩子聽得懂日常語言，並能藉簡單手語與人溝通表達，如今孩子已25歲，蘇小姐一路照顧的辛苦，自然難以向外人一言道盡。所幸長期喝湯，使孩子在起居照顧需人費心外，並不需要額外的醫療與服藥。筆者曾在法會時，看到孩子的弟弟揹著他到道場，只要是長期往返的信眾都認得這孩子，信眾們親切而專注的環繞著他說話，逗得他比手劃腳，又是笑又是拍掌的應和著大夥。⁴⁶這孩子的出現，為道場帶來了一陣熱鬧，筆者也因為親見這一幕，而對道場信眾間的情感印象深刻。

根據以上言說，可以看到T壇信眾對於疾病有著類似的認知，即視病痛為正向的經歷，身體暫時的不適是自體調整的過程，只要藉由個人實際的努力，恢復之後自體將更為健康。而學習到的方法可運用在生活周遭，家人的病痛自己有能力為之減緩，甚至推及他人，許多信眾也將自己在T壇得到的按摩練身或鸞方體驗傳達給需要幫助的人，得到幫助的人因而感謝不已，諸如此類的利他行為自然成為T壇信眾間的美談。此外，當談到療癒經驗時，信眾言說選材常以孩子為重心，如同以上三例，將孩子的體驗視為個人體驗，孩子的喜憂彷彿才是心之所繫；同時也因為孩子，所以才開始學習用心對待生命機體。

（二）「修」的詮釋

「修」，意指「修行」、「修持」，在追求私我的超越，以成聖者。「修」亦常見於佛教界，佛家的修持，以信、戒、定、慧為修持方法，以解脫生死，出離三界。⁴⁷由於在筆者參與觀察T壇的經驗當中，發現「修」是T壇言談中常出現的字詞，因此，每當筆者訪談時，信眾提及「修」的字詞，筆者皆會延伸詢問對「修」的解讀：

46 整理自97年4月20日參與觀察紀錄。

47 聖嚴法師：《正信的佛教》（台北：法鼓文化，1996），頁102 - 103。

我不知道別人遇到的怎麼樣，但我知道我遇到的就是要盡本分……【陳小姐/951203】

不論母娘如何回應，第一就是把你本分的工作做好！【林太太/951203】

以上兩位信眾將「修」詮釋為盡本份，同時也身體力行這樣的原則，為何會作如此詮釋，或許可從其背景經驗了解。陳小姐為家中么女，在母親病重時辭職照顧母親長達六年，目前陳小姐的母親已逝，陳小姐則盡心奉養父親，盡力做好當女兒的本份。林太太則因先生工作的緣故，長年在東南亞，養育三個女兒甚至奉養婆婆的責任全擔在林太太的肩上，一個人既要支撐家中經濟開銷，又要照顧家人起居，承受相當大的生活壓力。所幸女兒如今已有能力共同擔負養家的責任，十多年來的艱辛付出的過程正是林太太對「修」所作的詮釋。「順應自然」的態度也常出現在信眾言談之中，以下朱太太對「修」的解讀在有感於多變無常的人生境遇，轉而對無常世事的接納與順從：

修是我們個人本身，修我們的心，因為人心時常在變，有時候是變好變壞，你說他壞，壞到一定程度他也是會變好，好人有時候他也會做壞。所以是順應自然，如果他接觸到宗教方面，他有這個因緣的話，哪一天他就會轉變他的想法。【朱太太/951230】

正當朱太太談到先生對其信仰的阻力時，朱太太提到了「修」，文中對「修」的詮釋是以先生為言談的背景材料，似乎也是朱太太處理夫妻相處的俗世態度。

相對於以上信眾將「修」的解讀置於處事態度的意義層面，余小姐則將「修」置於身體照顧的層面：

我有時問，師姑我們喝湯就是「在修」嗎？師姑都說，「妳把自

己的身體照顧好，妳才能照顧妳的家人，才能應付一些突發狀況啊！假如自己的身體都照顧不好，怎麼有能力應付這些，妳還有能力去幫助人家嗎？」【余小姐/950823】

如同其他女性信眾，余小姐也是在家庭漩渦中打轉的已婚女性，常會為了家人而忽略了自己，因此師姑鼓勵余小姐先把自己照顧好，再將學得的療癒能力照顧家人，學得了幫助他人的力量，是利他的想法，所以也可說是「修」的一種。余小姐在家勤於練身，到了T壇，便以自己練身的心得幫信眾拍打指壓。以下蔡小姐的言說中，更可明顯感受到「自己」可以改變的力量：

我們常常會問師姑我家裡如何如何，事實上問題都出在人為因素，我們自己的心，我們自己有問題，不是神明有多大的力量有辦法幫你改變，只有你，就像《母經》裡所寫的，可是它太文縷縷了，不知道怎麼生活應用。因為師伯的人生歷練很多，他懂得怎麼應用，有時他只是點化一句，我們就懂了！聽的當時不一定立刻就懂，但是有一天它會浮現出來，跟你講的就會很契合。

【蔡小姐/951203】

由以上五位信眾對「修」的詮釋，或許可以作如此解讀：儘管外界在我們看來有多麼荒謬，處境是如何的窘迫，母娘的慈悲因師姑師伯的轉化而了然於心，自己盡好本份，改變個人的想法，並且把自己照顧好，就會有能力幫助別人。信眾對「修」的詮釋呈現較為持守的處世觀，是以內求諸己為出發點解讀俗世困擾。以持守的「修」處理俗世，進而發展利他的想法，乍看也許矛盾，但是在對T壇信眾的言說背景有初步理解後，看到的不僅是在個人處境中努力奮鬥的生命，更可見力求改變的積極人生觀。

（三）靈存有的隱喻

對往來T壇的信眾來說，承襲自遠古以來的靈存有意識，在他們生命的關鍵時刻顯出意義，長期信仰後更儼然成為個人俗世生活的元素。當面臨某些決定時，靈的存有更活化而顯現，左右著俗世抉擇。以朱太太為例：

因為我們那時候租房子住，家裡面都沒有什麼神像拜，小孩生病的時候心裡會很難過，有時候就是拿幾支香，（在）房間外面的陽臺，然後就跟瑤池金母講，讓小孩子身體早日健康，然後就插在外面，就這樣子……【朱太太/950823】

即便是在沒有神龕的時候，心有牽掛的朱太太仰望屋外遼闊的天際，靈便在天聆聽信眾的傾訴。

譬如有一次，母娘生日要回來祝壽，那我先生他不肯……我帶她（婆婆）一起來，我們坐公車，他（先生）就不答應，我們就強硬著要走，走到半路我就想也不對呀！他不答應我還要出來，我心裡就是很難過，心裡就用心求瑤池金母說，我真的心裡很難過……。【朱太太/950823】

先生是朱太太入信的一大阻力，偶爾幾次朱先生會載太太來請示，但總是不進門，只坐在車內等。那次更是直接反對朱太太的參與T壇年度盛事，朱太太的傷心難過不只是來自先生的阻撓，也因為阻力的來源竟來自親密的另一半，無法得到充份理解的委屈只能向母娘說，此時靈的位置在受苦者的心裡。

他的阻力很大，但是母娘都一直在幫忙著我們，像身體方面、家庭的啦、事業方面都有，某方面有困難，他都會幫忙……【朱太太/950823】

有時候是讓你知道，有時候是幫你解圍。

所以有時候人家問，有沒有神的存在？因為我們本身有感應很多事情，有什麼事情祂都會幫忙。【朱太太/950823】

求助於私壇的人們同樣有著承認靈信仰存在的先決認知，當內心陷入泥沼，無法走出困局時，靈存在成一集體隱喻，在看似遙遠的天際安靜聆聽，在每個人的內心深處存在。人於靈存在的需要因俗世處境而強化，傳承自上一代對於靈存有的詮釋與感知，使人們在關鍵時刻便像朱太太的敘述，靈的隱喻將在日常事件中無形顯現，受苦者因其需要而領悟其指導，對靈的強烈需要與長久存在的屬靈隱喻相結合，成為信眾俗世判斷的一部份。

由以上言說可以發現，私壇信仰的信眾不但內化了臺灣民間信仰行為所隱含的宗教觀，其追求超自然力量的行為更具體了宗教於個人的意義。而由此言說的另一層發現是，信眾對於靈對象的隱喻觀點其實是普全性的，也就是信眾對於信仰對象似乎是不分派別的同等看待，並不侷限在信眾所在的宗教派別類屬。T壇為慈惠堂分堂之一，筆者在研究之初，以為信眾是慈惠堂理所當然的虔信者。但在幾經訪談及參與請示觀察後，發現信眾對其他宗教呈現相當包容的態度，時或以佛教觀點或舉自己參與教堂為例說明自己的感受。以陳小姐為例，陳小姐在求助於T壇前便有固定信奉的廟堂，因此經常在兩間廟宇間效勞走動，自己在俗世遇到挫折時，則會以佛家語來詮釋：

母娘的，可能是考驗，好像有時候會覺得很無助，別人會看不起你，但是那或許就是一個成長，你不要去怨懟，等到你真的想通了，覺得沒有什麼的時候，那不就是佛教講的，就是「空」了！

【陳小姐/951203】

其他如信眾許先生，也時常在自家臨近的廟宇講經，得到了善知識，便拿來與師伯師姑分享，師伯若覺得書中想法對信眾有助益，也會

與信眾分享，顯然與其他宗教未劃分界線。⁴⁸信眾林太太更是勤於在各廟堂間走動，臨近的慈惠堂、土地廟哪裡需要人手，她便會前往幫忙，T壇的例行宗教活動，林太太也必定參與，也許正如陳小姐所言：

過了這幾年我覺得都是萬教合一，真的他們的最深教義就是這樣，根本沒有分得很清楚，真的，人就是不能做壞事，善惡要分得好，萬教合一。【陳小姐/951203】

因此，T壇信眾對於各個不同教派的觀點並未顯現明顯的排他性格，姑且不必論其是否影響虔信程度，若再重回信眾的背景，或許可幫助我們了解信眾涵容的宗教觀點。入信二三十年前的信眾在入信之初是面臨生存問題的困窘，如今，許多信眾家庭經濟狀況已在水準之上，孩子能各自獨立工作，甚至分擔家計，從前身體上的病痛早已改善許多，心靈層面於是成為部份信眾關切的焦點。比起以往，不管在時間或經濟上，信眾都更有能力再去追求其他靈性的庇祐，甚至無分中外的參與。不論在實際行動上或信眾的言談中，皆可發現T壇信眾對於普世宗教的涵容觀點。

一個民族的宗教信仰是其對宇宙存在以及對人與社會存在的基本假設理念。⁴⁹關於漢民族源遠流長的靈存有意識所意含的基本假設，李亦園有其獨到見解。他認為中國人的宇宙觀所建立的概念，是在追求一種整體的均衡與和諧：在自然系統上和諧均衡表現在命與運、五形與風水的強調；在個人有機體系統的追求表現在食物的冷熱屬性觀念與姓名八字的強調；在人際關係的均衡與和諧可以從人間與超自然兩系統來理解，亦即和諧不僅是追求現世人與人的和諧，也在追求與神鬼的和諧，例如，民間信仰中的人格神化所傳達的內在自我超越，經由自我修持以

48 整理自95年5月參與觀察資料。

49 李亦園：〈個人宗教性與宗教變遷的檢討〉，收入氏著《文化的圖像——宗教與族群的文化觀察（下）》，頁140。

成聖人，得道成仙，此種觀念便是追求超自然和諧的體現。⁵⁰靈信仰的文化基底可視為傳統文化中的宇宙觀，故筆者嘗試由傳統宇宙觀裡追求和諧的原則理解信眾的靈信仰內涵。

首先，在追求自然系統的和諧方面，根據筆者對請示內容的觀察紀錄可知，信眾請示內容除了請求乩示療癒變方之外，諸如房屋地靈興衰與否、前途事業的抉擇皆為信眾追求與自然系統和諧的表現，此外，信眾許太太在夢啟中得到的方位指示也是人追求與自然和諧的特殊經驗。⁵¹

其次，追求個人有機體的和諧方面，是展現在T壇信眾對治病靈驗的言說，T壇指導信眾與自體和諧共處之法，將自體療癒的觀點轉化為俗世的疾病觀，由此形成的疾病觀也成為信眾家庭照顧的因應方法，個人有機體的和諧共處尤其是T壇濟世的重點，也是信眾表示自己在T壇得到最大的獲得。

最後，在人際關係的和諧方面，T壇信眾彼此互信互助，在信眾身體不適時便能協助練身，於俗世遭遇的挫折可以在言談間轉化想法，彼此形成的社會網絡提供現代疏離的人際網路一處溫馨的場所。人際的和諧也表現在信眾對「修」的詮釋，較多信眾強調的是「盡本分」，亦即擔任好自己每個角色的工作，同時也不忘照顧自己，而後培養利他的能力，俗世人際的和諧因此建立。與超自然的和諧是人際和諧的另一層面，台灣民間信仰中靈媒牽亡魂的儀式，可說是人們追求與超自然界和諧的顯例，因和諧關係的建立，失去親人的哀傷也同時得以紓解。⁵²在T壇，信眾對靈的感知也是人與超自然和諧的呈顯，其中包含三個面向：直覺感知、夢啟及感官感知。其中感官感知靈存有的信眾目前在

50 李亦園：〈和諧與均衡—民間信仰中的宇宙詮釋〉，收入氏著《文化的圖像——宗教與族群的文化觀察（下）》，頁64-94；〈我的人類學觀（一）：說文化〉，收入氏著《田野圖像—我的人類學生涯》，頁89-90。

51 整理自95年6月的參與觀察紀錄。

52 余德慧：〈從靈知象徵領域談哀傷抒解〉，氏著《台灣巫宗教的心靈療遇》（台北：心靈工坊，2006），頁205-225。

醫院接受治療。儘管信眾在言說個人神祕經驗時似乎有著不確定是否為真的感受，但是當時感受的真實卻是事實。兩相對照，無怪乎對個人來說，感受為真的宗教經驗一直以來備受考驗與質疑。

伍、討論和結論

一、信仰功利說的檢討

台灣民間信仰一直以來被認為具有強烈的功利取向。其中，向私壇求助的信眾一向被認為更有著明確的目的性，也就是說，信眾通常希望藉由私壇裡的乩身傳達神意解決眼前的問題，正因為信眾以問題是否獲得解決的前提而選擇此信仰，以致請求神示的信仰行為在學術界長期被認定為「功利主義」。台灣自經濟成長後，整體醫療技術及知識水平相對提高，強調靈存有的非實證行為理應隨之遞減消弱，然而，對照寺廟神壇的數量統計，卻反而有明顯激增的現象，於是早期研究宗教的學者將此現象推論為社會強調靈驗功利思想的因素。⁵³對於此一普遍的觀點，近年卻有學者推翻自己以往的研究角度，而從台灣百年來的疾病變化統計及民眾向寺廟神壇請示原因的歸納，發現在眾多請示事由中，向神靈求助身體健康的福佑與療癒，才是使寺廟神壇不受世俗化影響，反而竄升興起之因。⁵⁴這顯示國內學者開始反省所謂「功利」的觀點。本文無意、也無力全面檢討「功利論」的觀點，僅就以下幾方面提出討論。

學界批評民間信仰有強烈利傾向的看法，大致來自於社會學者、人

53 李亦園：〈宗教的社會責任〉，氏著《宗教與神話論集》，頁120 - 122。宋光宇：〈當前台灣民間信仰的發展趨勢〉，氏著《宗教與社會》，頁246 - 249。瞿海源：〈術數、巫術與宗教行為的變遷與變異〉，收入氏著《台灣宗教變遷的社會政治分析》，頁95 - 137。

54 宋光宇：〈二十世紀臺灣的疾病與宗教〉，《佛光人文社會學刊》，1，2001 - 6，頁42 - 43。

類學者，以及基督教神學家。

社會學者瞿海源指出，信徒向神明祈求平安順遂，以及注重神明的靈驗性，是民間信仰深具功利性的表徵。加上1980年初，十八王公廟的異軍突起、1986年流行的大家樂及後續的六合彩造成陰神廟的香火鼎盛，更顯露出民間信仰普遍的功利主義傾向。而這種功利性格，隨著台灣經濟的快速成長而愈形惡化，信眾多以求取現世生活的平安及快速的效應，以致術數、巫術等大為流行，缺乏所謂「超越性的終極懷」。⁵⁵

人類學者李亦園同樣也認為，過分快速的社會變遷，使得個人功利現實思想急遽形成，人與超自然間只有利害相互的交換關係，「終極意義」與倫理道德所賴以維持的體系消失，因此台灣民間信仰加速走向於迷信、巫術與功利化；在各類廟宇中，私壇以神媒乩童為主要活動，而其信徒也都是有特定目的而來，其現實性、功利性相較於一般寺廟又更為明顯。⁵⁶

首先，我們可以先討論有關方法的問題。瞿海源是第一個長期致力於台灣宗教研究的社會學者，其論點是以1984、1985、1990年中研院的台灣地區社會變遷基本調查資料作為統計分析的依據，來說明台灣的宗教現象。同樣的，李亦園在分析民間寺廟的轉型與蛻變時，最早也是以1983~84年的新竹市為調查對象，對其寺廟作一地氈式的清查，其中雖然也有對信徒、參與者、相關人員作當面訪談，但在論文中，這些訪

55 瞿氏的觀點，除前引諸文外，另參閱瞿海源：〈宗教信仰與家庭觀念〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，59，1986 - 6；〈台灣地區民眾的宗教信仰與宗教態度〉，收入楊國樞、瞿海源編：《變遷中的台灣社會》（台北：中央研究院民族學研究所，1988），頁239 - 276；〈術數、巫術與宗教行為的變遷與變異〉，收入氏著：《宗教、術數與社會變遷（一）》（台北：桂冠，2006），頁223 - 255。此外，宋光宇也認為，台灣在1960、70年代開始的經濟起飛，工商業競爭的壓力，使人們不得不採取功利的態度和手段，以追求個人事業的成功，造成乩童、算命、風水等廣泛流行，形成靈媒與神壇不斷增加的現象。見氏著：〈當前臺灣民間信仰的發展趨勢〉，原刊《漢學研究》2：1，1984，收入氏著：《宗教與社會》，頁221 - 262。

56 參閱李亦園前引諸文，另參閱氏著：〈台灣民俗信仰發展的趨勢〉，《民間信仰研討會論文集》（台中，台灣省民政廳，1982），頁89 - 101；〈台灣民間宗教的現代趨勢〉、〈民間寺廟的轉型與蛻變：台灣新竹市民間信仰的田野調查研究〉，二文皆收入氏著：《宗教與神話論集》（台北：立緒，1998），頁244 - 151、259 - 290。

談的內容並未具體呈現出來。這種量化分析雖然可以看出大致的趨勢，但民間信仰的信眾觀點不應每人都相同，反而較有可能是多元化的與非本質化、非一體化的，信眾的多元觀點，很可能就湮沒在大量的數據之中而無法呈現。欲尋求信眾觀點的呈現，有必要借助田野觀察與深入訪談，以尋求「同理心」的知識論基礎，可能較能反映私壇信眾的當事人觀點，這正是本文所採納的一種研究態度與倫理取向，也是瞿、李二位學者較為忽略的地方。

其次，是有關宗教類型的問題。基督教神學家董芳苑，秉持基督教的「救贖觀」、「終末論」、「因信得生」觀點，認為如果根據一個信仰是不是使我得到利益，免受損失，才來決定要不要這個信仰的態度，就是功利主義信仰。在董氏看來，正是這種信仰態度，導致華人民間信仰中不可避免的現世實利主義、多神主義（Polytheism）、交替神主義（Kathonotheism），以及神人關係與倫理的顛倒；也因此，民間信仰中求財求平安、「有燒香有保佑」的態度，就是在與神明做交易，或者是向神明賄賂。⁵⁷

上述三位學門各異的學者，似乎都傾向接受基督宗教的基本思維：即人們對超自然信仰最基本的動機，不應該出自功利主義，而應出自超越性的「終極關懷」、對終極世界的虔誠，以及對造物者的歸依與順服。從這樣的觀點出發，學者批評民間信仰要解決的是家人平安、身體健康、事業順利等等實際問題，而對於所信仰的神靈與教義，卻常常有「認知上的曖昧」。⁵⁸

這些批評當然不無道理。然而，楊慶堃早就指出，傳統華人宗教是

57 參看董芳苑：〈台灣民間信仰之觀察〉、〈就台灣民間信仰之認識論基督教宣教的場合化〉，二文皆收入氏著：《台灣民間宗教信仰》（台北：長青文化事業股份有限公司，1984增訂版），頁143、295～298；同氏：〈台灣民間信仰之認識〉，收入氏著：《認識台灣民間信仰》（台北：長青文化事業股份有限公司，1986），頁204 - 208；同氏：〈命運天定論之分析及批判〉，收入氏著：《信仰與習俗》（台南：人光出版社，1995年增訂版）。此外，部分社會學者似乎也從此出發，批評民間信仰的功利取向。參看瞿海源：《社會心理學新論》（台北，巨流，1989），第五章，〈宗教經驗與宗教心理〉，頁166～175。

58 參看瞿海源等：《民間信仰與經濟發展研究報告》，台北，省民政廳，1989，頁16～17。

普化的宗教（diffused religion），而非制度化的宗教（institutional religion）。普化宗教的特色之一，就是其教義、儀式與組織，都與世俗的社會生活與制度（例如祖宗崇拜、神明崇拜、歲時祭儀、生命禮俗、符咒法術等）混而為一，不像制度化宗教一樣具有獨立的組織、教義與儀式。因此，傳統華人信仰較不具排他性，而是一種包容兼納的信仰型態。⁵⁹再者，傳統華人宗教信仰的特色之二，是信仰中的超自然因素與倫理道德因素，不像西方宗教那樣的密切結合，而是兩者之間有相當程度的分離。傳統華人民間信仰的核心只是超自然系統或神明而已，而道德方面，則由儒家倫理所規範，這與西方基督教中神與道德緊密結合、道德倫理的根源來自神本身的現象，顯然大不相同。第三，傳統華人信仰中，人與神鬼是一個連續體，人可以靠自己的努力而達到完美的地步，所以現在的神，有很大一部分是過去對人類社會有過大貢獻的人⁶⁰；而西方基督宗教裡的人與神截然有別，人是生來有罪而不完美的，所以如何努力都不能成神。

換言之，華人的「神明」是由人超脫而成的，其完美與神聖，是由人來界定的，不是神本身所確立的；而西方的「神」，是超越人以外的存在。由於這種「人本」取向的宗教觀，使得傳統華人信仰的型態與西方制度化宗教的型態迥然不同。也是由於這種宗教信仰型態的差異，所以西方人觀念中的「一個宗教」，就無法用來描述傳統華人的宗教觀念與態度。因此，以西方宗教的「正信」、「終極關懷」、「永恆的生命」等視角檢視傳統華人信仰，實際上是一種不合理的比較，也是一種文化的偏見。

除了東西方宗教型態的差異外，我們也可以從基督教本身來檢視所

59 C. K. Yang (楊慶堃), *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press, 1961, pp. 20 - 21、294 - 300.

60 春秋時，魯國大夫展禽說：「夫聖王之制祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能扞大患則祀之。非是族也，不在祀典。」（見徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校：《國語集解》，〈魯語上第四〉，北京，中華書局，2002，頁154~155。這種人可以努力而成神的神明觀，一直延續到現在沒有太大的改變。

謂的功利成分。韋伯（Max Weber）在《新教倫理與資本主義精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*）中，試圖證明新教倫理是促成現代資本主義產生的唯一因素。他認為，喀爾文教派的「命運前定論」（predestination），主張每一個人所能得到的恩寵，完全由全知全能的主（神、上帝）安排決定，人無法憑其信仰或意志來改變這個決定，人只能是上帝前馴服的工具，忠實的執行上帝的意旨，並且在「天職」（calling）的召喚下辛勤的工作，相信自己已經是上帝所選定的選民。人們因辛勤工作，克竟事功後就被解釋成為上帝的恩寵和得到救贖的表徵。⁶¹姑不論韋伯對中產階級資本主義只出現在西方社會的解釋是否完整而合理，就其對喀爾文教義中「命運前定論」（predestination）與「天職」（calling）的理解而言，韋伯的命題可以概括為：「如何用事功來證明自己已經得到上帝的青睞，從而證明自己已經得到救贖（Salvation）？」學者指責民間信仰的信眾將宗教視為應付人生現世需求的手段，故以迷信與功利視之。但我們也不可忽略，任何宗教信仰都隱含著迷信的危機，因為信仰經驗必須表達於象徵和制度，而人間的象徵和制度，始終無能完全表達清楚所謂「終極關懷」、「終極世界」的啟示。不論是持「末世論」（Eschatology）的基督教，或是遭批評為「現世主義」（Secularism）的民間信仰都是如此。就前述韋伯的命題來看，獲得上帝的青睞與「救贖（Salvation）」（或「永恆的生命」），仍是新教徒信仰倫理的終極關懷，這又與民間信仰的信眾，祈求現世的平安、幸運、長壽、財富有何不同？

如果從宗教心理學的角度審視，「功利」的想法不單獨存在於華人世界的民間信仰中。西方的宗教學者不乏秉持功利論者。著名的數學家、物理學家、基督教哲學家巴斯噶（Pascal, Blaise, 1623 - 1662）

61 參看Bendix, Reinhard. *Max Weber: An Intellectual Portrait*, New York: Anchor Books, Doubleday & Company, Inc., 1962. pp. 59~62.

就提出應該一「賭」上帝的存在。他認為，單憑理智，我們對神（上帝）的存在及其本質肯定一無所知。既然如此，圍繞「上帝是否存在」所進行的大量論爭並無意義，最好的方式，就是「看看哪一種抉擇與你的利害關係最小」。巴斯噶主張人們應估量一下賭注正面，即相信上帝存在所包含的得與失，面對兩種情況加以估量：

若賭贏了，你將獲得一切；若賭輸了，你並沒有失去什麼。還有什麼可猶豫的？就賭定上帝存在吧！⁶²

在巴斯噶看來，關於認定神明存不存在是一場不可避免的人生賭注，如果不賭上帝存在，那無異於吝惜於一種分文不值的損失；如果賭上帝存在，則可帶來永恆的生命和無限的福祉。也就是說，抵押是相當有限的，而收益卻是無法估量。這種以「利害」、「損失」、「收益」、「福祉」來衡量信仰正當性的觀點，未必就比華人民間信仰中對「靈」或「靈物」的期待更不功利。

無獨有偶，這種功利的信仰觀，更具體表現在近代美國實用主義哲學家及宗教心理學家詹姆斯（William James, 1842~1910）的思想中。詹姆斯同意巴斯噶的觀點，認為「信仰之選擇」只能看成是一場充滿風險的人生賭注，可說是一種「信仰風險論」。他認為既然理性與邏輯無法證明神的存在與否，就應該把信仰選擇的權力交給我們的情感意志，靠「信仰的意志」（will to believe）大膽的選擇信仰。他說：

宗教首先是作為一種價值重大的選擇而呈現在我們面前。若選擇信仰，我們從現在起就該獲得某種無法估量的好處；若拒絕信仰，則全然喪失。⁶³

62 Pascal. Blaise, *Pensees*, London : Penguin Books, 1966, p. 152.

63 James. William, *The will to believe : and other essays in popular philosophy*, New York : Longmans, Green, 1919, p. 17.

順著巴斯噶與詹姆斯二人的觀點，他們是從「效果」來認定信仰。凡是有良好效果的信仰，就是「真理」或「真神」；神或上帝的存在只要在廣義上有令人滿意的效果，那就足以稱為真神。然而，我們不禁要問：第一，什麼是好的？第二，所謂的「效果」又是什麼？這兩點確定了，我們才能知道，什麼才是「真神」。這種思路，難道就不比華人民間信仰者服侍神明以求健康、平安、福祉的作為更不功利？因此，羅素（Bertrand Russell, 1872~1970）就狠狠的批評說，詹姆斯所關心的只是上帝的效果，即祂對住在地球上這顆小行星上的人類有什麼好處，而作為造物主本身的上帝完全被置之腦後了；詹姆斯只是以信仰神來代替神，完全忽略了神的本質。⁶⁴

羅素與巴斯噶、詹姆斯的歧義，在宗教學者看來，實屬於科學與宗教兩種世界觀在方法論、真理觀上的根本對立。⁶⁵本文無法討論這一聚訟已久的議題，在此僅指出一點：相較於西方哲學家關於「唯一真神」或「真理」的爭辯，華人民間信仰中神明的多樣性則顯得寬容許多；而且其信仰實踐的真誠性，也未必較西方的一神論更為遜色，只是二者表現的方式不同罷了。⁶⁶代表科學文明的西方世界存在著無法實證的宗教需要，既無法否認此類需求，又要以看似合理的論述說：不應強調「個人的需要」而入信，否則就要是功利主義信仰！韋伯指出新教的功利性對促進社會繁榮的幫助；詹姆斯則坦言不信的損失遠大於入信後所可能

64 羅素：《西方哲學史》下卷（北京，商務印書館，1982），頁374、377。

65 關於這方面的簡要討論，參看張志剛：《宗教學是什麼》下篇〈宗教與理智〉、〈宗教與情感〉、〈宗教與意志〉三章的相關部分。

66 著名的宗教心理學者奧波特（Allport, Gordon W. 1897~1967）認為，宗教行為的發生卻不全能歸因於社會需要，有其獨立於社會因素之外、屬於自發式的心理因素。因此，從心理層面出發，他將宗教區分為「內發性宗教」（intrinsic religion）與「外發性宗教」（extrinsic religion）。前者指個人毫無保留的將教義內化成堅實的信仰，為宗教服務，而不是希望從宗教得到好處（如基督教）；後者則是服務自我、功利性的、目的性的、自我保護的，宗教的主要目的是在保祐信徒，使其安康並得到拯救，信徒則把宗教當成工具以為自己所用。見氏著 *The individual and his religion: a psychological interpretation*. New York: Macmillan, 1960. 奧波特從發生學角度強調心理層面的區分法，恐怕也是循著《約伯記》、《哈巴谷記》「因信得生」的思路而來。但這樣的區分並不一定恰當，因為，至少就基督教的末世論來看，信徒期望獲得末世的「救贖」（salvation），顯然也是該教的主要教義和目的之一，因此也具有目的性，不完全就是內發的。關於奧波特學說的簡要論述，參看David M. Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*. New York: Wiley, c1991, pp. 202~203.

得到的報償，並同意人於宗教的需要。

以上有關功利觀點正向或負面的言論是西方論述中長久共存的矛盾。然而，就「宗教」此一強調主觀經驗的研究主體而言，未曾傾聽參與者言說，便欲以價值判斷的詞彙涵蓋所有相信超自然的靈性想法或行為，不免失之偏頗。因此，本文以台灣中部慈惠堂T壇15位私壇信仰者的言說文本為題材，嘗試再現私壇信眾的當事人觀點，以重新審視信仰的「功利」成分。

二、T壇信眾的當事人觀點

一般而言，功利被視為滿足私我利益的態度取向，是從行為的結果決定行為的是非；於是焚香祈禱、請求乩示，就被視為人神共酬的交替神主義。

然而，若從宗教社會學的觀點來看，宗教之於人類社會大致有三種重要的功能：生存的功能、整合的功能、認知的功能。⁶⁷當生命面臨無法解釋的遭逢時，人們會嘗試尋找解決問題的管道。傳統文化背景下的靈信仰於此時成為個人先決認知，人們於是攀援任何可能得到靈訊息的機會。T壇信眾在言說入信緣由時，談到當時對親人疾病的擔憂、家庭照顧的壓力、面臨的經濟窘境以及生命突然的遭逢等等，筆者似乎也隨著回到信眾二、三十年前的悲苦年代，看到的是一個個亟欲於社會夾縫中求生存的生命個體，探求人生意義以及關懷全人類的信仰理念，對這些信眾來說則顯得過份崇高而遙遠。對於置身於俗世翻騰與不斷衝突的T壇信眾而言，無論是如何鏗鏘的言論其實都不敵現實的殘酷。非屬資本社會競爭優勢的人們，試圖以其宗教抉擇解決現實生活所面臨的種種困境，而研究者卻未能深入細察信仰者的言說，僅以「經驗疏遠」⁶⁸的

67 此三大功能的簡要介紹，參看郭維夏等著：《宗教與人生》（台北，國立空中大學，1992），頁141～144。

68 有關「經驗親近」與「經驗疏遠」的概念，請參見紀爾茲（Clifford Geertz）著，楊德睿譯：《地方知識：詮釋人類學論文集》第三章〈從土著的觀點來看〉，頁85 - 86。

單向詞彙詮釋常民生活仰賴的準則，由此而建立的解釋通則，對這些信眾來說，無非是空泛而不具任何意義的。

傳統華人的超自然觀，是以「人」為中心而投射出去的世界，所有超自然的存在，都是人的投射與昇華，並祈求與之維持和諧均衡的關係，也就是以人的世界為出發，追求自然與超自然的共同和諧。⁶⁹T壇信眾藉湯方、練身以求健康，也尋求心理與情感的安慰，在T壇長期請示下所得的疾病觀與修世觀更融入於俗世解讀，以更為具體的行為模式，實踐傳統文化對個體於和諧與平衡的要求，其所體現的信仰並非完全的依賴神力的幫助。由此可知，私壇信眾尋求個人困難的解決，也可以說是追求天（自然系統）、人（個體系統）、社會（人際關係）均衡和諧的想法。在此之前，人們可能有種種衝突及不平衡，到私壇是為尋求一種衝突的解決方式，如同受訪信眾余小姐、蔡小姐將俗世間無法解決的衝突帶至私壇，而私壇透過乩示所提供的解決方法也被信眾視作靈驗；信眾程小姐及許太太則進而互為主體的為他人設身處地而想，將自己所得的練身方法或鸞方無所求的提供給需要幫助的人，然後得到更高層次的和諧。這些信眾並不只是單純的追求個人的滿足與欲求而已。

對於常民而言，「神佛」（閩）是一個較之「宗教」或「靈」等更可視為「經驗親近」的字詞，是一個用心感知便可臨在的概念，如同前文引用信眾所言：「是神佛住我的肉體向人說，是機緣也是緣分。總說就是母娘疼我……」⁷⁰。神佛的眷顧是常民遭遇生命挫折的慰藉，來自群體意識的深層認知，無須多作思考便可自然迸發的行為慣性，是屬於「經驗親近」的概念；而學術理論的著述者對於人們的受苦經驗卻是盲目的，僅以其慣有的智識高度賦予「經驗疏遠」的概念，來剖析常民的信仰動機，其所定義的偏狹觀點，或許也僅突顯出學界的社會優勢對普

69 傳統華人信仰中，天、人、社會三者互動的宇宙觀，參看呂理政：《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，1990）。

70 節選自民國95年8月25日程小姐的口訪記錄。

羅大眾現世處境的冷漠。

T壇信眾長期往返道場逐漸習得的方法，是以「自力」而非「他力」的方式進行自體療癒，以他們所能努力的練身與湯方幫助自己，這過程是信眾對待自體所使用的「經驗親近」的概念；但這些概念在圈外人看來，只是信眾為自己圖利的過程。這顯然還是一種偏見。就人的層面看，人之祭拜神明，通常是有現實上的需求；而就神的層面看，神也有需要人的供奉與祭拜的必要性。因此，神與人之間形成了一種緊密的相互需要關係。就此而論，華人民間信仰中的神，與西方世界中的神在性質上是大不相同的。⁷¹以台灣民間信仰中神明的內在性格來說，祂必須展現其靈驗性與博愛性格，來獲得公眾對祂的供奉，公眾在獲得神的保佑後，也必須加以回報（透過供品、燒紙錢、誠心禱唸等）。這不僅是覆行個人對神明的回饋，更是代替神明宣稱其靈驗性得到證明的一種展示行動，這也是人們主動自發所展現出來，一種具有虔誠性內涵的舉動。只是在T壇，這樣的回饋卻是以更實際的療法作為回饋。T壇的療法，就其實踐層面上所呈現的是「食療」、「練身強體」與「自我療癒」、「人人皆可得法」的觀點，「食療」與「練身強體」的方法雖為乩示指導，卻不單純依賴靈力，這意謂著個體對自身生命負責的表現，必須透過湯方的採買、熬煮、服用以及每日的練身按壓，規律而持續的努力實踐，個體才能獲得靈力開法，以改善長期積累且毀壞不堪的軀體。⁷²信眾將個人於療法的實踐所得，在每次的法會與朝聖活動中為在場的他人施行療癒，信眾在兼顧自身社會角色的機能運作下，還能無所求的回饋於他人，這很難以功利的行為視之。

從這裡我們可以發現，T壇固然強調修行的此世性、即刻性，以及自我開悟後自我療癒的奇妙境界，表面上看起來似乎顯現出某種功利性

71 Philip Chesley Baity, *Religion in a Chinese town* (淡水的宗教調查研究), Taipei: Chinese Association for Folklore: Orient Cultural Service, 1975, pp. 238 - 251.

72 參閱賴亮郡、許葉鳴：〈宗教療法與信仰功利性：以台灣中部慈惠堂T壇為例〉，宣讀於「社會學習領域的理論與實踐」學術研討會，台東，國立台東大學社會科教育學系，2008年5月2日。

和靈驗色彩。但事實上，這和學者所批評的，只求各別祈求能夠靈驗的動機是大不相同的。T壇信眾所呈現的，是出自於相信肉體的反應在自我修行過程中的重要性，肯定自身的經驗是選擇宗教的一種判準，以及對於修行此世性與即刻性的一種強調。其靈驗性的背後，是以個人修為作為基礎的，不經過自己修行上的努力，或是純粹功利性的靈驗追求行為，在T壇是看不到的，也是不被鼓勵的。⁷³

至於「功利」一詞，筆者以為，是排除個體經驗之外的負面詮釋，對T壇信眾而言，又是一「經驗疏遠」的詞彙。信眾的言行價值中，並沒有關於「功利」的是非評斷，但是他們將「修」視為個人言行的準則，把俗世逆境視為考驗，以學習母娘慈悲為懷、渡化眾生的成聖之道為奉行的法則，言語中不見「利他」，行為上卻時時能設身處地，做有益眾人的事。對信眾而言，「修」是一個「經驗親近」的語彙，因為將「修」奉為行為圭臬，所以能將個人角色往外延伸，既修己也作利他想，若要以「經驗疏遠」的詞彙形容，「非功利」似乎是較為適切的語彙。將民間信仰冠以「功利性」評價的學者，若曾試著以信仰者的觀點為視角，而非以學術的權力高度俯瞰，相信不會輕易以「功利」的字眼評價常民的信仰行為。

T壇是一個藉由乩示行其宗教療法的道場，在這裡，我們看到的是信眾為求得自己或親人的健康辛勤往返於T壇，為落實求得的鸞方與練身方法，也辛勤於食材的取得、湯方的熬煮與身體的鍛鍊。求得的乩示只是方法，他們知道自己必須無畏辛勞的付出，信心堅定的持續努力，母娘才會以其靈力協助「開法」，幫助打通血路的鬱積。長此養成的疾病觀是一種對待機體的負責態度，以及面對生命考驗的堅毅性格。對大

73 焦大衛 (David K. Jordon) 與歐大年 (Daniel L. Overmyer) 所合著，周育民譯的《飛鸞：中國民間教派面面觀 (The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan)》(香港：中文大學出版社，2005)，曾仔細考察台南慈惠堂的信徒個案，認為慈惠堂重視個人的自我信仰及神聖願景，在此願景之下，信徒們努力以各自的方式卻殊途同歸的完成自我，投入善行 (頁179 - 184)。這個觀察與本文的發現相當一致。

多數T壇信眾而言，身體狀況的改善是敬拜母娘的實質幫助，而這正是知識界所摒棄的功利性。依此而言，因醫藥罔效而請求乩示的行為被視為過於目的性，追求健康的需求被視為滿足私我的利益。而此負面論述形成之時，學者卻未曾貼近社會的實際生活，信眾的真切感受被遺忘，更忽略了信眾由信仰受益的靈驗獲得遠勝於其他神聖卻形式的繁複儀典。信眾因求助於T壇而改變了對飲食的觀念、日常保健的方法，藉此宗教療法所得到滿足的生存需求不僅使信眾免受長期痼疾之苦，也重新建立起對未來的希望，培養出對他人病痛的同理，此實質的獲得非一人受益，在信眾「得法」後，如同傳承了T壇師姑成乩的歷程，由病人轉化為醫者，日漸習得如何依此方法照顧家人，甚至在道場為非親故的其他同修進行練身按壓，所實踐的更不單是僅求私我利益的功利行為，也是「利他」的一種信仰結果。也許當初信眾入信的緣由確實極為「功利」，但是正因自身受益匪淺而逐漸形成擴及他人的助他行為，卻是極端非功利的。生存的滿足若可視為合理，對他人無害的方法也不應遭受非議。T壇信眾們言說中肯定入信的價值，得到了功能性的幫助，不論在身體或於心靈，彼此長期的交會也凝聚成一如家庭般的團體，又是在追求個人「目的」之外得到的另一項「好處」。或可說，正因人的需要，宗教所以存在，而此需要若於他人無傷，便應等同視之。

本文整理T壇信眾關於「靈」的言說，認為信眾是將「靈」視為一存有對象而言，也包含信眾對「靈」的個別感知。因為將「靈」視為一存有對象，所以能真切感受來自於「靈」的幫助，亦即「靈驗」；也因為對「靈存有」的真切感受，所以能描述「靈驗」與來自「靈」所傳遞的「感應」。對於靈的豐富感受逐漸形成個人於萬事萬物的認知，如同文化中追求和諧的古老傳統，表現在對靈驗經驗的詮釋、對靈感經驗的述說以及俗世的生活哲學轉化，恰如其份的如同傳承了中國古老的宇宙觀，將和諧充份展現在人與自然、與有機體、與人際層面的系統中。

這是來自T壇信眾的當事人觀點，未曾經歷過相似痛苦者無權批判

受苦者為生命找出口的努力過程，況且這樣的努力所帶來的是信眾面對生命考驗的無比勇氣，得此方法後更懂得體會並幫助他人渡過類似的苦，若能理解信眾得信後的利他行為對群體的助益，又何以歸咎起初入信時看似小我的動機？

紀爾茲（C. Geertz）在闡述「當事人觀點」的重要性時，曾比喻道：「在盲人的國度裡，有一隻眼睛的人當不了國王，只能站在一旁看。」⁷⁴其意以為，身處不同現實境遇者即便在相似的文化傳統下浸染，也可能因錯置了詮釋的框架而無以整體窺得事物的全貌。藉由信眾的言說，使我們得以認識信眾「經驗親近」的概念，由貼近其概念所得的詮釋架構也許永遠無法充份同理信眾的苦，但是藉由接近，我們嘗試理解私壇信仰者的行為概念。

筆者無意將紀爾茲的想法推展至絕對的文化相對論，更無意為一般信眾尋求超自然力量的行為以非功利的說法提供自由的通行管道。畢竟社會上有裹著靈信仰的外衣、卻大行騙術以滿足私慾的私壇存在也是不爭的事實。但台灣的私壇林立，未必每一私壇的信眾都是那麼功利的，信眾的信仰動機與觀點可能是非常多元化、非一體化的。在此必須強調的是，如果個人的宗教經驗為各自的生命提供了出口；如果在感受靈的臨在經驗裡，個人的生命因而歡喜滿盈時，接受生命關於靈的豐富感受也未嘗不可。歷來對於宗教的定義有多種，前文所舉楊慶堃對東西方宗教的分別，也只是其中的一種。在學術上所假設的宗教，必須正視當事人的社會環境和生活。如果從某種宗教行為環境下來思考，祈禱、啟示、預卜、靈驗等，其文化與社會上的意義，恐怕要比學者的假設或定義豐富得多。

社會學者盧曼（Luhmann）指出，相對於社會學本身的理論，宗教的位置將被挪至一個「他者」的位置上，這個他者參與了溝通而且會

74 前引紀爾茲（Clifford Geertz）著，楊德睿譯：《地方知識：詮釋人類學論文集》第三章〈從土著的觀點來看〉，頁87。

因此受到傷害。⁷⁵民間信仰之所以被批評為功利、庸俗，很可能是以西方基督教的觀點來看待台灣的民間信仰，但這樣的比較研究觀點，其實不是真正的比較，而是先肯定一者的價值觀與信仰型態，再來否定另一者的價值觀與型態，這顯然並不公平。

本文以慈惠堂T壇15位信眾為例，嘗試透過信眾的言說描繪私壇信仰者的當事人觀點，盼以接近私壇信眾當事人的角度，更細微的觀察與體會信眾的言說，一方面呈現民間信仰的包容性，另一方面則呈現民間信仰中信眾觀點的多元性，而這些觀點，未必都是強烈功利傾向的。求財、求平安、求健康，是人的基本欲求，T壇的信眾樸實的面對這些人生的基本欲求，而沒有想要超脫，他們只是把想望的慈悲、救人、度世的人格特質，置於其所信仰的神明身上，並學習慈悲、救人、度世，這種態度與行為，恐怕很難視為功利。求助於私壇的信眾大致應明白社會上對請示行為的普遍評價，但是現實的處境與長期信仰的體會，卻使信眾實實在在的感受到靈的存有，深切的理解信眾於信仰的真切情感，對研究者及信仰本身，似乎才更具意義。

75 尼可拉斯·盧曼（Niklas Luhmann）著，周怡君等譯：《社會的宗教》（台北：商周，2004），頁405 - 406。

The native's point of view on private shrine belief:
focusing on the discourses of the adherents in "T-Tan"
— a private shrine of Ci-Hui-Tang in central Taiwan

Liang-chun Lai* Yeh-ming Hsu**

(Institute of Social Studies Education, National Taitung University)

In Taiwan, a large number of private shrines are a unique religious phenomenon. Most people believe in the existence of "spirit". Besides hoping for the blessings from deities, they resort to the commuters of deities — "Dang-ki" to solve variety of problems in their daily lives. However, resorting to the private shrines has been identified as utilitarian religious behavior. Facing to the rational criticism, the irrational religion can only be realized by interpreting from the insiders. Through "the native's point of view", the voices of the adherents can properly be listened and understudied.

This article takes "T-Tan" — a private shrine in central Taiwan — as an example, and focuses on the discourses of the adherents. By "semi-structural interviews" and "participating observations", this article presents the self-interpreted religious view from the folk believers, and examines the adequacy of general viewpoint on taking folk religion in Taiwan as a highly

臺灣文獻

第六十卷第一期

utilitarian faith.

Keywords : private shrine, discourses, the native's point of view,
utilitarian

私壇信仰的當事人觀點：以台灣中部慈惠堂信眾言說為中心

* Associate Professor, Department of Social Studies Education, National Taitung University