

這點靈，何住所？

臺灣民間「會靈山」一語及其宗教傳統的闡釋

李峰銘

國立政治大學民族學系博士

國立高雄大學通識教育中心兼任講師

## 摘要

本文以心理人類學（尤指精神分析）與宗教史學的角度，探討臺灣本土民間宗教信仰：「會靈山現象」之產生的可能歷史脈絡。此歷史脈絡牽涉到中國民間的巫文化之上古時期的原始發展，期間又受到中國佛教譯經文化與禪宗文化的影響，進而孕生了中國民間宗教對靈魂的重要思想，此思想隨著民間宗教傳播至臺灣的發展，而影響了臺灣民間信仰對魂魄的傳統觀點，並注入了人有靈魂的神學觀點。此觀點，不僅確立了人有靈魂的概念，也同時確立了會靈山之靈的多重概念。而此靈的概念不僅包含：人之靈、神之靈、或通神之靈的人，同時也隱含著人透過「點地脈」所構成的「靈脈」觀點。這一步步的說法與其觀點之堆疊，逐漸形成一套在臺灣會靈山現象的靈學傳統，且涵蓋了「天神、地祇、人鬼」三者之宗教信仰觀念，而此宗教信仰觀念，則是由「靈」的概念來加以貫穿，遂形成靈的多重性與整體性。

關鍵字：靈、會靈山、巫文化、佛教禪宗、民間宗教信仰

這點靈，何住所？臺灣民間「會靈山」一語及其宗教傳統的闡釋

如果一個靈魂想要了解它自己，那麼它必得向內自我凝視。<sup>1</sup>

靈，謂神降於巫之身者也。……蓋身則巫而心則神也。<sup>2</sup>

## 壹、前言：「靈」，心的異化過程

「靈」的概念，到底是從何來？謂何人會有「靈」的概念？這是人類對自身生命的好奇，也是一個大哉問的問題。在人類精神文化中，宗教尤其作為主要的一環，當然此問題在宗教信仰中，即成為不可避免的重要問題。以科學的角度而言，「靈」似乎無法被視為一種物理現象（physical phenomena）來解釋，雖然有些科學家，如：史威登堡（Emanuel Swedenborg, 1688–1772），試圖證明它的存在，但還是無法切確的說明此一現象的真實性，並未能獲得其他科學家的認可。<sup>3</sup>在此，「靈」的概念，或許只能作為一種人類的心理現象來加以解釋。此種解釋曾在心理學家的努力之下，有其基本的輪廓。承如德國實驗心理學家（屬於「個體心理學」），另一身分也是民族心理學家（屬於「社會心理學」）威廉·馮德（Wilhelm Wundt, 1832–1920），就曾對人類的信仰宗教的心理作了深入的研究，認為：人類的靈魂（psyche）的產生與人恐懼死亡有其關聯性。靈魂是深藏在肉體中，

1 Plato（柏拉圖），《對話錄》，〈Symposium（饗宴）〉，Alcibiades語。

2 朱熹，《楚辭集註》，〈九歌〉第二。若以法國早期道教研究者馬伯樂（Henri Maspero, 1883–1945）的話來說：「附體之時，身雖為己，心已屬神，口為神語。」參見Henri Maspero, *China in antiquity*, translated by Frank A. Kierman, (Jr. Amherst : University of Massachusetts Press, 1978), pp.116 - 119.

3 有關史威登堡的靈學著作可參考：*The Infinite and Final Cause of Creation*（自然事物的原理）（1734）、*The Worship and Love of God*（神之愛與信仰）（1745）、*Heaven and Hell*（天堂與地獄）（1758）、*The New Jerusalem and Its Heavenly Doctrine*（新耶路撒冷）（1758）、*Divine Love and Wisdom*（神智與神愛）（1763）與*Divine Providence*（神慮論）（1764）等。另可參考中文翻譯本：史威登堡研究會編著，王中寧譯，《通行靈界的科學家：史威登堡獻給世人最偉大的禮物》（*Swedenborg's Great Gift*）（臺北：方智出版社，2011年）。

當肉體消亡靈魂從中獲得釋放，並成為一個鬼魂徘徊在屍體附近，而產生了肉體靈魂的觀念。但當人確定認為有靈魂是可以離開身體，不再徘徊在屍體附近，並完全獨立時，靈魂的概念才產生了呼吸靈魂（the breath soul）與影子靈魂（the shadow soul）。<sup>4</sup>

靈魂的概念對萬物有靈論者（animist）而言，並非一種統一的概念，它可以在身體裡的任一器官之中。這些器官如心臟、呼吸器官或鼻子、隔膜（尤其是指：橫隔膜，一般被認為是承載靈魂的地方，在道教或民間宗教的修煉者，常將身體以隔膜區分為頂八卦與下八卦）或腎臟、男性生殖器（陰莖）<sup>5</sup>……等等。但無論如何，這些觀念是非常地古老，也就是說，靈魂可能不祇只有一個，而是有很多個，且是由許多不同地域與民族的靈魂概念，因為常常遷徙或移動，而有所疊合的關係。但這些疊合在一起的靈魂概念，也可能隨著民族間的相互融合，而交織在一起，並成唯一體或一個體系。誠如中國的「三魂七魄」觀，就是中國古代的一些民族相互融合後，所形成的靈魂觀念。<sup>6</sup>這基本上是一種權宜之計，為了調和眾多靈魂觀念的說法，所延伸出來的綜合觀念。此種綜合的靈魂觀念之演變，在中國道教的經典中，留下了許多跡象，<sup>7</sup>並影響了臺灣漢人民間信仰的重要觀念。

但在這篇文章中，我們所要談的靈魂概念，則是一種較屬於純粹的精神靈魂觀（the idea of a purely spiritual soul）。這種靈魂觀念，在臺灣漢人的

---

4 Wilhelm Wundt, 陸麗青、劉瑤譯，單純校，《民族宗教心理學綱要：人類心理發展簡史》（*Elements of Folk Psychological History of the Development of Mankind*）（北京：宗教文化出版社，2008年），頁196 - 197。有關此書的翻譯引用部分，筆者略作語法上的調整。

5 在道教或內丹術的宗教修行中，氣海的運作與男性生殖器的勃起有其關聯性。一般在體驗靈力（靈魂的作用力）時，氣海的竄動會連帶引發男性生殖器的勃起。在中醫裡，男性的精氣的充滿與腎有關，所以在靈魂的引發中，會感受到生殖器的勃起。此也代表腎之精氣的旺盛，也就是生殖力與生命力的旺盛。

6 據余英時的推論，西元前六世紀時期，「魂」是中國南方的觀念，「魄」則是華北的觀念，之後這兩種靈魂匯合為二元的靈魂觀。請參閱余英時，〈中國古代死後世界觀的演變〉，收入氏著，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經，1987年），頁123 - 168。

7 如葛洪的《抱朴子》一書中則記載了：「形分則自見身中三魂七魄」。

民間宗教信仰<sup>8</sup>中普遍以一個單字：「靈」，來稱呼之，且較具抽象性。因此，靈的觀念，似乎可以與人的心性或本性畫上等號，又可以獨立成為一個或多個靈魂的實體；是一種不斷擺盪在人之內（inner）與之外（outer），或者可以同時並存成一體（all in one）的重要觀念。又因為這種靈觀念，也可以作為人的心性之說，所以靈修也就與心性的修持有很大的關係，同時也涉及到靈修核心性的問題：情緒（emotion）。也就是說，人的靈與人的情緒是有所相關聯性。這種相關聯性展現在靈修的向度上，同時隱含著：靈的能動性（agency）是受到人的情緒性主體的影響。此即漢人的情緒性主體的象徵，並以「心性」（mind）或「本性」（self，或稱自性）作為代稱。這與英國的生物遺傳學家，也是人類學家的葛雷格里·貝特森（Gregory Bateson, 1904–1980）所提出的觀點相關，即：每一個人類之個體（each human individual），皆可以被視為一個「能量源」（energy source）。<sup>9</sup>而此能量源觸使了人類在一定社會文化環境中的個體能動性之創造性（creativity）。這種創造性的觀點在漢人的社會文化中之民間宗教信仰，即以「靈」作為象徵，並擁有其淵遠流長的歷史。

靈的這段歷史，牽連著漢人的通靈文化論述，並與中國上古的巫文化有著密不可分的关系，而且也與臺灣當代新時代（New Age）的靈性（Spirituality）觀點有其關係。<sup>10</sup>因為靈的這種多重關係，使得靈的論述增添了更多的歧異性。甚至在反宗教的理性思潮下，靈已成為一種人類的內心自我異化（alienation, Entfremdung）<sup>11</sup>過程，是人的存在與他的本質疏遠的結果。但此種理性批判確實說出了漢人民間宗教信仰中的靈的重要觀點，即人的所作

8 在此筆者用「民間宗教信仰」一詞，是想同時指涉兩個層面：一是指「地域性的民間信仰」，如一些臺灣民間村落型的廟宇信仰或神壇；另一是指「教派型的民間宗教」，如：齋教、鸞堂、慈惠堂或一貫道等等；以及「混合型的民間宗教信仰」，即混合「地域性的民間信仰」與「教派型的民間宗教」二者的。

9 Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (London: Paladin, 1973), p. 126.

10 林美容、李峰銘，〈臺灣通靈現象的發展脈絡：信仰者角度的考察〉，發表於東海大學歷史系舉辦「宗教中的教徒：第二屆歷史上的民眾與社會」學術研討會，2012年。

11 有關「異化」的辭源考據，請參閱孫中興，《馬克思〔異化勞動〕的異話》（臺北：群學，2010年）。

所為並非由他自己所能了知，是由一個他自己的他者（the other）：靈，支配產生。也就是說，人作為與客體（靈）相分離的主體被動地、接受地體驗世界和他自身。並意味著人在他把握世界的時候並沒有覺得自己是發生作用的行動者，而是覺得世界（自然界、別人和他自己）對他來說依然是陌生的。它們作為客體站在他之上，與他相對立，即使它們可能是他自己創造出來的對象。<sup>12</sup>因此，靈即是民間宗教信仰者之內心自我異化的過程，同時也是結果，並且是一個強而有力的宗教神學之形上學基礎。

若靈的概念是肇始於人的異化過程與結果，則通靈文化的產生即與人的心理結構產生關聯。也就是說，通靈文化的產生與心性說形成了連帶關係，心性的修持又與人類個體的心理能動性之情緒性有所關聯。因情緒性所誘發的創造性，而產生了自我（ego）的出現，即藉由心理作用投射所產生的自我感覺。在此自我（ego）與自性（self，或稱本性），是兩種不同心理面貌：自我是人類心理的異化結果，它是脫離人的心理本質的原始面貌；自性，所產生的結果，即受人類情緒之能動性所創造出來的幻象（illusion）。在此定義之下，自我即是靈，也是自我投射的客體，因此自我可以很多個，是代表著不同的靈。靈即是自我的投射所形成的對象（counterpart）。這就是謂何會靈山需要會許多的靈，因為這些靈都是靈乩自身內心自我的展現。每一種展現即是自我不斷投射的結果，是一種投射到外在世界的人心。<sup>13</sup>

人的內心產生了異化，並藉由靈的追尋欲回歸到原始的自性，回到一種人尚未產生自我，尚未分化本是一體的原始狀態。<sup>14</sup>這種原始狀態即會靈山在嘗試建構與說明的宗教宇宙之神聖圖示：「無極」。也就是說，人最終以追尋為名的過程（也就是「會靈」的過程），就是為了回歸這種人神一體的（anthropomorphical）、尚未二分的原始混沌狀態。因此，人的自我異化

12 Erich Fromm, *Marx's Concept of Man*, translated by T.B. Bottomore, (London : Continuum, 2004) , p. 37.

13 Sigmund Freud, *The Psychopathology of Everyday Life*(the standard edition), translated by James Strachey, (New York :W.W. Norton, 1989), p. 330.

14 自我（ego）是因為人出生之後受到社會、文化的影響，所產生的虛假自身。



確立了靈的產生，靈基本上即是自我的展現，也是一種內在情緒的發射。所以，在所有的宗教與靈性上的修持，也就是靈修，即是要去除自我所造成的障礙，即「靈障」或是援引佛教的「業力」觀點所認為的「業障」，或是受業障影響所導致的「靈病」（此為會靈山的專門術語），以致使自我無法得到消解，進而產生的精神醫學所謂的心理上的或精神上的疾病現象。會靈或會靈山就是要尋找這種回歸人類原始面貌的本源過程，繞過、解決或消除這種作為自我產生的業力障礙，並回到人類作為宇宙本體的無極狀態。這種回歸人類作為宇宙本體的無極狀態之過程，靈乩界通靈人士以「會靈」或「會靈山」稱之。但有一個比「會靈」或「會靈山」更原始或可說是更完整的稱呼，名之為「靈山會母」。

靈山會母，是一種靈乩通靈的儀式過程，這個名詞隱含著藉由通靈儀式之實踐，也是一種回歸到人類本來面目（這也就是回歸到人類的自性或無極的狀態）之手段與方法。此種通靈儀式以一種極其宗教性的象徵手法，將回歸到宇宙本體的無極狀態之過程類比（analogy）<sup>15</sup>為：如同人類回歸到未出生時的母體狀態，也就是如老子（第二十八章）所說的「復歸嬰孩」的狀態，即嬰兒尚未脫離母體為二分的狀態。在此，母體的子宮是道的一種象徵，嬰兒脫離母體象徵一種與道分離，也即是人類脫離宇宙那種混沌、未分的無極本源之狀態，並開始作為一個獨立生命的個體。這個生命個體在成長的過程中（榮格稱之為個體化過程，individuation process），<sup>16</sup>逐漸地與原生的母體產生了極大的張力（tension），此即法國女性主義精神分析師克莉絲蒂娃（Julia Kristeva）所提出的母與子的賤斥（abjection）。<sup>17</sup>人類經由個體化過程逐漸地產生主體性（subjectivity），此主體性建立遂形成了自

15 在佛洛伊德用類比說明了神話、歷史與遠古時代間的關係，以類比至人的心理病理學，是在一個個體心理學的領域中遇到，而宗教現象必須被看做是群體心理學的一部份。參閱Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, translated by Katherine Jones, (New York: Vintage Books, 1967), p. 90.

16 有關榮格（Carl Gustav Jung, 1875–1961）個體化過程的定義，請參考Robert H. Hopcke，蔣韜譯，《導讀榮格》（*A Guided Tour of The Collected Works of C. G. Jung*）（臺北：立緒，1997年），頁59–61。

17 請參閱Julia Kristeva，彭仁郁譯，《恐懼的力量》（*Pouvoirs de l'horreur*）（新北市：桂冠圖書，2003年），頁16–17。

我（ego）。因此，西方的精神分析之心理學，皆在討論人類從出生到死亡的生命過程中的主體之建立，但這個主體其實是受到自我所產生出來的幻想。<sup>18</sup>

人類作為一個主體被其母體（宇宙）被誕生於這個世界，產生了與母體難以捨離的關係，逐漸在心理的層次中異化了自己，成為一個難以成就自身的完整獨立性的個體。但在宗教的精神層次，為了縫補這種難以解決的心理層次，而產生了一系列的靈修方式，藉以解套任何生命中所遭逢的心理或精神困境，並用以縫合生命原始創生的諸種創傷<sup>19</sup>（traumas）。<sup>20</sup>或許透過靈山會母的通靈儀式行為，基本上就是在修復這種人與母體間的種種矛盾情結，或是再次經歷此種誕生所造生的原始創傷，並賦予宗教上的神聖「使命」。<sup>21</sup>因此，可以說會靈山（靈山會母）的靈修實踐，即在於漢文化的諸種宗教通靈文化脈絡下，所融合、匯流與孕育而出的一種符合於這個時代的通靈者所需要新的形式。在此新的形式之下，藉由一種獨特的通靈方法，凝視了作為這個時代的某一文化的某一群人之心靈表現型態。

- 
- 18 拉岡（Jacques-Marie-Émile Lacan, 1901-1981）認為：主體（subject）並不單單等於能動者的意識感受，這種意識感受只不過是自我所生產出來的幻象，主體其實是無意識的主體。請參閱 Dylan Evans, 劉紀惠、廖朝陽、黃宗慧、龔卓軍譯，《拉岡精神分析辭彙》（*An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*）（臺北：巨流，2009年），頁328。
- 19 有關佛洛伊德對創傷的定義，請參閱 Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, translated by Katherine Jones, (New York: Vintage Books, 1967), pp. 90 - 91.
- 20 梅蘭妮·克萊恩（Melanie Klein, 1882-1960），提出了三個心裡位置，即（1）偏執—類分裂心理位置（paranoid-schizoid position）、（2）憂鬱心理位置（depressive position）與（3）修復（reparation）。其中第三個心理位置：修復（reparation），則大幅度地修正了精神分析對創造力和藝術的看法。認為：藝術並非本能的昇華，而是源自想修復和客體的關係，最原始的是和母親的關係。在創造行為的背後其實是一種企圖，企圖修復在嬰兒時期所攻擊的母體。請參閱 Melanie Klein, 呂煦宗、李淑珩、陳維峰、甄家明、龔卓軍譯，《愛、罪疚與修復》（*Love, Guilt and Reparation and other works 1921-1945*）（臺北：心靈工坊，2009年），頁338 - 339。
- 21 會靈山的最終極目標，是要使靈修者獲知他/她謂何會出生，並會來到這個世界（人間）的目的，也就是使命。使自己擁有謂何活著的生存基礎或理由。「使命」在會靈山的術語中，是專指承接並執行上天命令之意。



## 貳、潛抑的心，及其靈體現形：出神、附體與感應

自我（ego）的出現伴隨人類出生的原始創傷，在生存的恐懼與焦慮之下，壓抑了自我形成的過程，而失去了原本自我內攝與外攝/投射（introjection and extrajection / projection）的功能與機制，轉而潛入了無意識（unconscious）的巨大心靈之海裡，而隨著自我異化的靈之展現也此種心理機制之下，潛抑（repression）於人的無意識裡頭。靈於是形成了另一種客體的樣貌出現，並反客為主，構成了靈體的產生。靈體成為靈的一種衍生物（derivative），徘徊在意識與前意識、前意識與無意識或意識與無意識之間，<sup>22</sup>並昇華（sublimation）為文化中各種神魔鬼怪。因此，通靈其實是針對無意識裡強大的自我異化之靈的昇華過程，是自我遭到異化之後潛入無意識的心靈之海，所構成的衍生物（靈體）與之後成為意識可辨別的對象物，其所成為可溝通或連結的過程。或許可以這麼說，通靈是一種在無意識主體中自我異化所無法逃離其異化自身的心理機轉。或是一系列防衛（defense）、<sup>23</sup>拒絕與昇華的自我異化之心理無意識活動，轉為可被意識的精神活動。

因此，會靈山的通靈儀式現象，則可將之這種自我異化遭致潛抑的無意識心理活動將之具象化，成為一種透過意識可以想像或創造的宗教精神現象。在此，宗教精神現象，又以完全屬於純精神化的出神（ecstasy），最為精緻化，它幾乎近似於虛構性的神話人物，並成為一種純然的它者的樣貌展現，構成許多千古不變的神話故事或小說，此如：《四遊記》中玉皇大帝以之魂一魄轉世/降生，並再度昇華為神（玄天上帝）；另一種則與這種完全屬於純精神化的出神狀態相反的附體（possession）狀態呈現，它則是完全

---

22 佛洛伊德，認為從無意識通往意識有一個稽查機制，如同無意識與意識之間的防護層，此為為前意識（pre-consciousness, das Vorbewußte）。因而構成無意識（consciousness, das Unbewußte）、前意識與意識（consciousness, das Bewußtsein）。請參閱Christfried Tögel，劉慧萍、闕旭玲、林雪芳譯，《夢一場→弗洛伊德》（*Freud Für Eilige*）（臺北：商周出版，2006年），頁78-81。

23 「防衛」，即所謂「心理防衛機轉」（defense mechanism），是指「自我」（ego）的心理防衛作用，用來應付挫折與不安的適應機轉。

潛入無意識的恍惚（trance）狀態，是一種將自我所異化的主體（靈），以一種看似返回但其實是停留在無意識裡頭的方式活動著，而無顧於意識，甚至是拋棄意識層次，完全融入自我異化的主體，是自我的再度失去自我，並在強大的潛抑作用無限地拓展無意識的世界。而會靈山的心靈世界，則是介於出神與附體這兩者之間，是一種異化自我後的擺盪與餘震，觸動「無意識情感或無意識感覺」，並受潛抑的關係構成各種情感所造成的情緒性顯現與投射，但也有可能被壓抑，致使發展遭到阻礙，成為感應（gnosis）上的碎片（片段），也就是一種凌亂，造使成為精神性的疾病，也就會靈山所說的「靈病」；精神醫學上所說的精神疾病。

這些心靈的活動因為自我的異化遭到外在世界生存壓力的影響，並造成了潛抑作用的運行之下，轉進了無意識的心理世界裡頭。在回歸自性的過程中，自我的構成與建立也就是個體化過程，是一種不斷地脫離母體的過程，自我的異化伴隨著靈的產生，正好可以作為一種安全機制，逆向式地碰觸原本欲以脫離的母體，也就是宇宙自然本體。只是這種通靈過程，是以一種純精神式的出神方式，以自我異化的純然性靈體逆向式地回歸宇宙自然的母體，以防範免受母體所吞噬；還是以另一種完全暫時性的完全失去意識，並在自我異化下完全成為異化的對象物「靈體」的整體之附體方式，逆向式地碰觸宇宙自然的母體，並暫時性地被母體吞噬；還是另是透過自我異化，以靈體作為感應的方式，逆向式地碰觸宇宙自然母體，與母體保持一種若即若離的安全距離，以防備母體的吞噬。這三種通靈方式，幾乎是構成漢人文化如何透過保有自我，並在自我異化的方式，與宇宙自然的母體再度進行連結，重新獲得生命能量（也就是Bateson所說的「能量源」（energy source）的方式。

個體的生命能量仰賴宇宙自然的母體所給予，每一個人在出生之後能量源不斷地流失，為了保有自我也就是個體性的成長完成，又能夠擁有如回到出生時原初生命能量，以至不會生老病死，如同重獲新生一般，成為人類免除或克服生物性的恐懼，也就是免除或克服死亡的威脅之下，所形成的一

套心理的防衛機制。<sup>24</sup>只是這一套防衛機制與構成人之主體性的自我有所關聯，自我仰賴於主體性的建立，並受外在自然環境的挑戰之下，產生了生存上的焦慮（anxiety），且是透過自我異化，也就是靈的產生，有意識地抵抗（resistance）<sup>25</sup>那些使自我過份痛苦或引起焦慮的欲望、情緒和記憶進入意識，拒絕承認實際上影響人的行為和經驗的潛意識動機。也就是說，在漢人的宗教文化自我為了再次獲得新生與生命能量，經由自我異化產生靈的概念，在抵抗與潛抑之下，形成這三種通靈方式（出神、附體與感應），有意識或無意識地碰觸宇宙自然的生命本源。而會靈山的通靈方式則是座落於感應的方式，是一種以心法（感應）而非神識（出神）的方式，在無意識裡頭進行宇宙本體的連結過程。由於自我擁有創造力的本源，所以其異化的靈，也就擁有許多靈的展現。隨著自我的無限擴大，遂投射成為一種趨於無限大地神靈概念，這種無限上綱式的神靈，是在一種自我過度膨脹的結果。於是產生了許多神靈的出現，會靈山成為一種考驗自我無限擴張（自大，self-confidence）與分裂（精神分裂，schizophrenia）<sup>26</sup>的過程。這也成為靈修實踐上最危險的區域，與最具挑戰性的過程。

---

24 精神分析師賴希（Wilhelm Reich, 1897-1957），認為這種心理機制是與人的性（sex）有很大的關係。性基本上就是構成生物性的生命能量源，與宇宙間有其關係。他曾提出一種Orgone，生命能的研究，也就是此可以增加人類的生命能量本源。有關這方面的研究，請參閱Wilhelm Reich這三本著作：(1) *The Function of the Orgasm: sex-economic problems of biological energy*, (*The Discovery of Orgone*, Volume 1), newly translated from the German by Vincent R. Carfagno, (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1973). (2) *The Cancer Biopathy. (The Discovery of Orgone*, Volume 2), newly translated from the German by Andrew White, Mary Higgins, Chester M. Raphael, (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1974). (3) *The Orgone Energy Accumulator, Its Scientific and Medical Use*. (Rangeley, Maine: The Wilhelm Reich Foundation, 1951).

25 「抵抗」在佛洛伊德的著作中：《精神分析引論》第七講與第十九講，有深入的說明。請參閱Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis* (the standard edition), translated by James Strachey, (New York: W.W. Norton, 1989), Chapter 7 & Chapter 19.

26 精神分裂（schizophrenia），在二十世紀以前，被命名為早發性癡呆（Dementia praecox）。榮格在其著作《轉化的象徵：精神分裂症的前兆分析》的第二部份，也有討論到母親的力比多（libido）與自我如何決裂的過程，將會造成自我（ego）的決斷力量與意志（will）的爆發，而有如一種精神病症。此狀態是可以輕而易舉地毀滅掉一個人。請參閱Carl Gustav Jung，孫明麗、石小竹譯，《轉化的象徵：精神分裂症的前兆分析》（*Symbols of Transformation: An Analysis of The Prelude to a case of Schizophrenia*），第二部分（北京：國際文化出版公司，2011年）。

## 參、諸種會靈山的發展脈絡：從古至今

談論了漢人通靈的可能三種機制之後，我們將就會靈山形成的可能歷史脈絡進行分析。這些脈絡基本上淵遠流長，是一個不斷累積的過程。每一個傳統都影響著會靈山的形成，是一種多重線頭的歷史開端，如河川支流不斷地匯聚成滾滾大江。這支大流基本上是在臺灣開花結果，形成一種獨特的漢人通靈現象。此宗教現象的產生與從中國大陸傳播來臺的宗教，有著密不可分的關係。這些關係又與「中國、臺灣、日本」三方政治情勢有著緊密的關聯性。隨著政治與歷史不斷地嬗變，牽連著人與文化間的變動過程，在宗教的面向上，也就有著顯著性的變革。宗教基於人的內在心理的變化，而有所改變。此改變是一種複合式的變遷的過程，並逐漸地產生新的通靈方式（會靈山：感應）。雖然，其間也夾雜著舊有的通靈方式（乩童：附體、道士或方士：出神），但不可忽略的是：以感應為主的會靈山宗教現象，已成臺灣當代的主要的通靈方式。

這與現代化所造成的資本主義社會有其關連，影響著傳統通靈方式的發展。或許我們可以說，傳統的通靈方式已被快速與繁忙的現代社會實況所淘汰。也就是說舊有的通靈方式已經無法應付現代人龐大的內在心理需求。為了讓會靈山的通靈脈絡有其歷史性的追溯，我們將直探中國上古巫文化的傳統，以及佛教及後來由佛教發展而來的禪宗對巫文化的深刻影響，至明朝時代的羅祖如何在既有的巫文化與佛教禪宗的宗教信仰現象上，增添自我的心理體會，而衍伸出中國秘密教派的神學教義，此神學教義又深入地影響了民間宗教信仰，如：一貫道的產生，而後隨著宗教傳播來到臺灣，影響了早期靈乩的祖師輩之一的陳玉霞。陳玉霞再結合其個人「點地脈」的通靈法術，進而引發會靈山的宗教現象，並擴及影響了臺灣當代通靈文化的轉變。

因此，底下將就「靈山」這個詞語與通靈或從事通靈的人：「巫」之間的關係，作一種宗教史學的考察。所謂的宗教史學，即先就以一種類型學的方式進行分類。分類之後的各種類型之間彼此又有其歷史時間性的相續性



或獨自性。這也就構成一種既又相關，且又彼此間各自獨立的形式。也就是說，以此種宗教史學的方法進行考察，一方面說明會靈山可能有著的歷史性的貫穿性與關聯性；另一方面又可說明，在某個時代或某個人的獨特發展下，形成一種新的獨特面貌，且具有翻轉傳統歷史脈絡的走向與能力之事實。這樣才不會流於武斷式的歷史性說明，又可以嘗試說明其來源的原因或理由。

### 一、第一階段：中國上古經典的初始

中國上古的「巫」文化，幾乎說明了「巫」為祭祀或交通鬼神之事有關。也就是說，「巫」基本上是主掌「事鬼神」的人。<sup>27</sup>既然「巫」與「事鬼神」有關的話，則不能不談到「巫」事鬼神所從事的技法（technique），也就是「通靈」之地方。在《山海經》中，就有著這樣的一段記載：「有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降」<sup>28</sup>這段記載說明了「靈山」與「巫」之間的關係，似乎是在描寫巫師從事通靈地方或通道。但這個地方或通道的切確地方，是否有其真實地理位置可以對應，則不得而知。而在《昭明文選·左思〈吳都賦〉》中則記載：「巨鼇鼉肩，首冠靈山。」呂向注：「靈山，海中蓬萊山。」若依呂向所說的話，靈山似乎是在海上的島嶼山脈。此種說法，似乎更賦予了「巫」與「靈山」，及其通靈的神祕性。「靈山」在何處，似乎還沒有一個確實定位。

另在朱熹所寫的《楚辭集注》中則談論到巫的通靈經驗，認為：「靈，為神降于巫之身者也。……古者，巫以降神，神降而托於巫……蓋身則巫而心則神也。」<sup>29</sup>並且稱巫為「靈子」。<sup>30</sup>朱熹似乎已經注意到巫師是具有被神靈附體的能力，且巫師是「靈」之子。這似乎說明了「會靈山」的「靈」的概念，即所謂的「靈」是「巫」事鬼神之交通往來的過程，也就一種通靈

27 請參考林富士，《漢代的巫者》，第2章（板橋：稻鄉出版社，2004年）。

28 袁柯，《山海經校注》（臺北：里仁書局，1995年），頁396。

29 朱熹，《楚辭集注》，〈九歌·第二〉（臺北：河洛，1980年）。

30 同上註。



現象的稱呼。然而，「靈山」一語確實是跟上古「巫」所從事的通靈活動地點，有其緊密不可分的關係。或許我們可以說，「靈山」在中國上古時代，在佛教尚未傳入之前，一直保持著一種神祕性，且只有「巫」才會知道的地方；也或者是在說明「巫」所從事通靈活動時的一種技法。直到「靈山」在唐朝時經呂向的註解說明之後，才將「靈山」賦予切確的地理位置。只是「靈山」所在的地理位置是在海上的島嶼山脈，名為「蓬萊山」。這種說法一直影響著中國對海外仙山的想像與追尋，且也影響了當前自居蓬萊仙山所在之處的臺灣的說法。此種傳說式的說法，受到當前臺灣會靈山的通靈者靈乩的運用，並以歷史上所記載的資料，疊合宗教神啟（oracle）的神祕經驗，加以驗證而認為：「靈山」即是指蓬萊仙山的臺灣。

「靈山」可能指的是巫師通靈地點、通道或技法；「巫」是「事鬼神」的主要通靈人物；「靈」是巫師與鬼神交通的過程，以上三者構成了中國上古時期「會靈山」一語初期可能形成的基本雛型。尤其，「巫」在經過朱熹的評點之後，更深化地描述了巫師的身、心狀態。巫師似乎心已非其自身所有，而是由另一個力量：神，所擁有。<sup>31</sup>「靈」其實是說明了，巫師在與鬼神交往溝通的狀態與過程。同時也表明了，巫師的心理狀態，已是進入了一種通靈過程，且是一種中國古代描述人的內心狀態之自我異化的心理現象。

## 二、第二階段：佛教翻譯經典的元素

佛教從印度傳入於中國，不僅對中國的宗教文化影響之大，甚至是對中國歷史文化之整體也造成莫大的衝擊，這已經是無庸置疑的事實。<sup>32</sup>尤其是中國本土的宗教道教更是受到來自佛教的挑戰，轉而吸取佛教的學說體系

31 朱熹會如此說，可能與《楚辭》，〈九歌·國殤〉的這段文字有關：「身既死兮神以靈，子魂魄兮為鬼雄」。

32 要了解中國文化如何適應佛教這個外來宗教的傳播與影響，請參閱許理和（Erik Zürcher, 1928–2008），李四龍，裴勇等譯，《佛教征服中國：佛教在中國中古早期的傳播與適應》（*The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adoption of Buddhism in Early Medieval China*）（南京：江蘇人民出版社，1998年），第二章歷史概觀。另可參閱Kenneth Ch'en兩本討論佛教在中國的歷史考察與轉型過程，Kenneth Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey*, (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964)；Kenneth Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism*, (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1973).

與義理架構，甚至回過頭來影響了佛教，使佛教完成在中國本土化。<sup>33</sup>佛教在中國的本土化，對民中國民間宗教信仰，也產生了深入的影響。這裡將只就佛教對「靈山」一語之概念的影響作詞源上的探討，以說明「靈山」一語為何更加地深入巫文化的通靈傳統之中，進一步促成「會靈山」一語形成的基礎。因此，以下將就兩個佛教傳統進行討論，一個是佛教的譯經傳統，另一個是佛教禪宗傳統的影響。

### （一）佛教譯經傳統

佛教的「靈山」概念，如何影響中國傳統巫文化對於「靈山」的解釋？這與佛教的譯經傳統有著莫大的關係。據《梁僧傳》的記載，最早完成的一部譯經的佛教典籍，是在東漢明帝永平年中（西元58 - 75年），由迦葉摩騰、<sup>34</sup>竺法蘭<sup>35</sup>兩位印度僧侶所翻譯而出的《佛說四十二章經》（簡稱《四十二章經》）。佛教譯經的傳統基本上淵遠流長，且幾乎都受到歷朝國家的護持和推行。但有關「靈山」一語，在佛教原始的梵語（Sanskrit, *saṃskṛtā vāk*）意義到底指的是什麼意思呢？這必須回到佛教經典裡頭來看。「靈山」一語在佛教的意思是指釋迦牟尼（Śākyamuni）在「靈鷲山」（Gṛdhrakūṭa）講經說法的地方。Gṛdhrakūṭa一詞原本的梵文意思是： $\sqrt{\text{grdh}}$ （貪求）+ ra = 一種喜歡喜食屍肉的鷲鳥 + kūṭa（山峰），就其字義是指在山峰上的鷲鳥。因此，在大部分的漢譯佛典將此語譯成「鷲峰山」。<sup>36</sup>但也有將此語譯成「耆闍崛山」。<sup>37</sup>但謂何會將Gṛdhrakūṭa譯成「靈鷲山」，甚

33 佛教對道教的影響，以及道教如何反過頭來影響佛教的研究，前部分可參閱Erik Zürcher, "Buddhist Influence on Early Taosim: A Survey of Scriptural Evidence," *T'oung Pao* LXVI, 1-3 (1980), pp. 84-147, 後部份可參閱Erik Zürcher, "Prince Moonlight: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism," *T'oung Pao* LXVIII, 1-3 (1982), pp. 1 - 59.

34 迦葉摩騰（西元? - 73年），又稱攝摩騰、竺攝摩騰、竺葉摩騰，為中印度人，是印度佛教的高僧。

35 竺法蘭（Dharmaratna，生卒年未詳），為印度中部佛教的僧人，並通曉佛教義理。於中國東漢漢明帝永平10年（西元67年）與迦葉摩騰二人隨同蔡愔來到洛陽傳佈佛教。

36 譯成「鷲峰山」：智慧輪譯本，《般若波羅蜜多心經》（*prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*），於《大藏經》，第8冊，頁850中下；施護譯本，《佛說聖母般若波羅蜜多經》（*prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*），於《大藏經》，第8冊，頁852中下。在此引用的大藏經版本是由臺灣的新文豐出版，大藏經刊行會（編輯）的《大正新修大藏經》。

37 譯成「耆闍崛山」：般若共利言等譯本，《般若波羅蜜多心經》（*prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*），於《大藏經》，第8冊，頁849 - 850上。

至是簡稱為「靈山」呢？這與佛教傳統譯經的習慣有關。例如：「菩薩」一詞若依佛教梵語的音譯傳統的話為「菩提薩埵」，其梵文為：*bodhisattva*（巴利語為：*bodhisatta*），但為了方便漢文的理解，將此語簡譯成「菩薩」，成為一個佛教專門的術語。也有將音譯與義譯混合使用的譯法，如：「蘭若寺」：「蘭若」的梵語是 *arañña*，音譯為「阿蘭若」，意思是：寂淨無苦惱煩亂之處，後來簡稱為「蘭若」，「蘭若」其意義其實就是「寺」的意思。因此，蘭若寺是一種佛教翻譯傳統音譯與義譯疊用的情形。

然而，在譯經的過程中，佛教的譯經師們也常是援引中國固有的經典，如：《老子》、《莊子》……等典籍，嘗試將佛教義理依附在中國傳統思想裡，才能被中國文化所接受，此稱為「格義佛學」。格義佛學使得佛教更加地深化入中國的宗教傳統裡，這無疑也影響了中國的巫文化傳統。也可以更深刻地瞭解到為什麼 *Gṛdhrakūṭa* 會用「靈山」一語來加以翻譯。或是保留 *Gṛdhrakūṭa* 的鷲鳥與山峰的意思，而譯成「靈鷲山」，後來更簡稱為「靈山」，即將 *Gṛdhrakūṭa* 中的鷲鳥意思去除，而轉為使用更具中國本土巫文化思維的「靈山」一語。這有一種不謀而合特別意義在裡頭，即佛陀在靈山說法的場合，也是有著指涉一個「地方」或「場景」的意涵。此與《山海經》中記載「靈山」，同樣是在指涉「十巫」於某一個地理位置通靈的場景一樣，皆在說明一個宗教性與神祕性的地點。只是在佛教的譯經傳統裡，將靈山更帶進了一種佛教啟化人心，欲以解脫生死、開悟的定義裡頭。通靈與佛法，原本來自兩個不同宗教傳統的思維，逐漸合而唯一，這種合而唯一的過程在中國民間如火如荼地進行著，並衍伸為後來臺灣會靈山在通靈與佛法相互援用的情形，或是以通靈來解釋佛法的奧義。

## （二）佛教禪宗南派的傳統

除了佛教譯經的傳統影響了「靈山」一語的內涵之外，大乘佛教的宗教傳統與義理，更是直接地影響了「靈山」一語的轉變。因為，釋迦

## 這點靈，何住所？臺灣民間「會靈山」一語及其宗教傳統的闡釋

牟尼曾在「靈鷲山」<sup>38</sup>宣講幾部大乘經典，如：《妙法蓮華經》、《楞嚴經》、<sup>39</sup>《大無量壽經》（Mahâsukhâvatī-vyūha-sūtra）、《觀無量壽經》（Amitâyurdhyāna-sūtra）、《般若經》（Prajñāpāramitā-sūtra）<sup>40</sup>……等等。但其中最著名的是釋迦牟尼成道之後的四十二年期間，在「靈鷲山」（又譯名為：耆闍崛山、鷲峰山、靈山）花了八年的時間所宣說的經典：《妙法蓮華經》（Sad-dharma-puṇḍārika-sūtra，簡稱《法華經》）。《法華經》對中國民間宗教來說影響之深，以經中提到釋迦牟尼在靈鷲山主持宣講《法華經》的靈山法會，最為重要。因此，在臺灣有些會靈山的系統以《法華經》作為了脫生死的重要法本。除此之外，「靈山」一語在中國佛教的系統中，也不斷地被強調，如：智顗（西元538 - 597年，又稱智者大師），到光州大蘇山拜見慧思禪師（西元515 - 577年）時，慧思一見面就很高興的對智顗說：「昔日『靈山』，同聽法華，宿緣所追，今復來矣。」<sup>41</sup>後來授以普賢道場，令修持智顗法華三昧。智顗在誦《法華經》時，寂然入定，忽見「靈山一會」，儼然未散，因而豁然大悟。「靈山法會」或「靈山會」遂成為開悟的過程的代稱。所以，以此推知，「會靈山」可能是來自於仿效《法華經》之「靈山（法）會」的一種詞語上的倒轉結果。

另外，在禪宗公案中最有名的拈花微笑，更把「靈山」賦予禪宗非文字

38 依據英國考古學家康林罕（A. Cunningham）的推定論，「靈鷲山」是位於古印度王舍城的西邊之處。他據《大唐西域記》與《法顯傳》之記載，推定出其位置應該在今貝哈爾州（Behar）、拉查基爾（Rajgir）東南的塞拉吉里（Śaila-giri）。

39 《楞嚴經》全名《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，又名《中印度那爛陀大道場經》，於灌頂部錄出別行，簡稱《大佛頂首楞嚴經》、《大佛頂經》、《首楞嚴經》。梵文本已經遺失。目前的譯本為：般刺蜜帝譯。請參閱《大藏經》，第19冊。

40 《般若經》是其他許多佛經的總稱，且沒有存在一部單純名為《般若經》的經典。以它（梵語原為：般若波羅蜜多經，prajñāpāramitā-sūtra）為名的佛經極多。請參閱鎌田茂雄、早島鏡正等著，劉欣如譯，《大乘佛典入門》（臺北：法爾出版社，1999年），頁13 - 19。

41 引自釋宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》，卷3，《卍續藏經》，第14冊（臺北：新文豐，1977年）。又據清周克復纂，《法華經持驗記》，卷上，記載：「誦法華無量義普賢觀等，歷二旬，誦通三部。陳天嘉元年，聞思大禪師止大蘇山，即往頂拜，思曰：昔日靈山同聽法華。宿緣所追，今復來矣。因示以普賢道場。……是名真法供養如來，身心豁然，寂而入定。乃見靈山一會，儼然未散。宿通潛發，以所證白思。」請參閱《卍續藏經》，第134冊（臺北：新文豐，1977年）。



系統的意義。據《五燈會元》卷一〈七佛·釋迦牟尼佛〉的記載：「世尊於靈山會上，拈花示眾。是時眾皆默然，唯迦葉尊者破顏微笑。世尊曰：『吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。』」<sup>42</sup>在唐朝之前「靈山會」一語似乎已經和佛教的翻譯牽扯上關係，等到禪師們紛紛引用《法華經》中，世尊在「靈山會上」說法，並開啟教外別傳、不立文字的禪宗傳統之後，靈山的說法更增添了許多禪意，並與佛教的「以心傳心」的心法傳統接連上關係。<sup>43</sup>「靈山」似乎可以作為「心法」的相等代稱，使「靈山」一語更具象徵人之內心的世界，且較屬於

42 另有關於拈花微笑的記載也可在下列文獻資料中找到，引證如下：

- (一) 宋釋契嵩大約於1049至1053年之間撰《傳法正宗記》，於其卷一有兩段文字：「其後以化期將近，乃命摩訶迦葉曰：『吾以清淨法眼，涅槃妙心，實相無相，微妙正法。今付於汝，汝當護持。』并敕阿難副貳，傳化無令斷絕。而說偈曰：『法本法無法，無法法亦法，今付無法時，法法何曾法。』偈已，復謂大迦葉曰：『吾將金縷僧迦梨衣亦付於汝，汝其轉授補處慈氏佛，俟其出世。宜謹守之！』大葉聞命，禮足稱善，敬奉佛敕。」又說：「或謂：如來於靈山會中拈花示之，而迦葉微笑，即是而付法。又曰：如來以法付大迦葉，於多子塔前。而世皆以是為傳受之實，然此未始見其所出。吾雖稍取，亦不敢果以為審也。」。請參閱《大藏經》，第51冊。
  - (二) 宋惟白於1101年集《續燈錄》（全名：《建中靖國續燈錄》）呈獻給宋徽宗，其卷一中有「正宗門」條：「爾時，世尊種智圓成，熏修示跡，悲深願廣，應現受生，性潔霜花，心馳雪嶺，逾城午夜，習想六年，沐尼連河，詣菩提樹，陞金剛座，敷吉祥茅，諸定遍修，明星現悟，頓成正覺，等念含生；四十九年，三乘顯著，拈花普示，微笑初傳，對大眾前，印正法眼，囑行教外，別付上根。蓮目普觀，華偈親說：法本法無法，無法法亦法，今付無法時，法法何曾法。爾時，摩訶迦葉尊者，分坐傳衣，因花悟道，巖間石室，演法度生。」請參閱《已續藏經》，第136冊（臺北：新文豐，1977年）。
  - (三) 宋晦翁悟明於1183年撰《聯燈會要》，其卷一載：「世尊一日陞座，大眾集定，迦葉白槌云：世尊說法竟。世尊便下座。世尊在靈山會上，拈花示眾，眾皆默然，唯迦葉破顏微笑。世尊云：『吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。』妙喜頌云：『拈起一枝花，風流出當家，若言付心法，天下事如麻。』世尊昔至多子塔前，命摩訶迦葉分座，以僧伽梨圍之，乃告云：『吾有正法眼藏，密付於汝，汝當護持，傳付將來，無令斷絕。』」請參閱《已續藏經》第136冊（臺北：新文豐，1977年）。
  - (四) 宋釋智昭於1188年撰《人天眼目》，其卷五的〈宗門雜錄〉中，有「拈花」條：「王荊公問佛慧泉禪師云：『禪家所謂世尊拈花，出在何典？』泉云：『藏經亦不載。』公曰：『余頃在翰苑，偶見大梵天王問佛決疑經三卷。因閱之，經文所載甚詳：梵王至靈山，以金色波羅花獻佛，舍身為床座，請佛為眾生說法；世尊登座拈花示眾，人天百萬，悉皆罔措，獨有金色頭陀，破顏微笑。世尊云：吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，分付摩訶大迦葉。此經多談帝王事佛請問，所以祕藏世無聞者。』」請參閱《大藏經》，第48冊。
- 43 《達摩血脈論》：「三界興起，同歸一心。前佛後佛，以心傳心，不立文字。」；《六祖壇經》：「昔達摩大師，初來此土，人未信之，故傳此衣，以為信體，代代相承。法則以心傳心，皆令自悟自解。」請參閱達摩大師，《達摩四行觀·達摩血脈論·達摩悟性論·達摩破相論·最上乘論·黃檗傳心法論》（臺北：新文豐，1996年）；法海集記，《六祖壇經》，《大藏經》，第48冊。



直指人類心性或本性的心理世界。這跟早期《山海經》中所記載的「靈山」已經非常地不同，雖然都是使用「靈山」一語，但此處的「靈山」是在佛教與禪宗脈絡下的宗教傳統意義。所以，在此脈絡之下已經可以看出，「靈山」即代表人尚未異化的心，是一個沒有自我（ego）、沒有一個想像自我的主體；而是象徵一種回歸人類的自性（self），回歸到人類從宇宙創生以來的本來面目。

### 三、第三階段：羅祖及其著作《五部六冊》

「靈山會」到了明朝羅祖時代，更是大放異彩。羅祖本名有羅清，或名羅靜、羅成、羅因、羅英等諸種說法。<sup>44</sup>羅祖本不識字，但在誦持了宗鏡的《銷釋金剛經科儀》之後豁然開悟，並由後世弟子將其所悟到的心得，撰書下來。而後集結成《五部六冊》（這五部書是：《苦功悟道寶卷》、《嘆世無為寶卷》、《破邪顯正鑰題寶卷》、《正信除疑無修證自在寶卷》、《巍巍不動太山深根結果寶卷》，其中《破邪顯正鑰題寶卷》又分成上、下兩冊，故因此稱為「六冊」。）《五部六冊》幾乎是集結了羅祖重要人生體悟與宗教思想。由於《五部六冊》所旁涉及其引用印證的佛教經典繁多，從此可推論羅祖在當時所涉及的佛教思想之多樣。依《苦功悟道寶卷》記載，羅祖早年在孫宅裡的師父（原文：「孫甫宅，有一明師」）那裡學習到了淨土法門，而習得了「彌陀佛，無生父母。這點光，是嬰兒，佛嫡兒孫。」<sup>45</sup>後來展開一系列「參悟虛空」的過程，從「當初無天無地，是個甚麼光景？」<sup>46</sup>開始，才「忽然參透虛空，未曾有天有地，先有不動虛空。」<sup>47</sup>而什麼是虛空呢？是「空在前，天在後，真空不動。」<sup>48</sup>羅祖進一步談論到真

44 鄭志明，《無生老母信仰溯源》（臺北：文史哲出版社，1985年），頁16 - 17；吉岡義豐，《現代中国の諸宗教——民眾宗教の系譜》（東京：佼成出版社，1974年），頁87。

45 王見川、林萬傳編，《五部六冊解本：開心法要版》，收入《明清宗教經卷文獻》第2冊（臺北市：新文豐，1999年），頁19右下。

46 《明清宗教經卷文獻》，第2冊，頁27右下。

47 《明清宗教經卷文獻》，第2冊，頁27左上。

48 《明清宗教經卷文獻》，第2冊，頁28右上。

空與人身（此指人的身體），認為：「這真空，穿山海，普覆人身。（身體）裏頭空，（身體）外頭空，原是一體。」<sup>49</sup>再進一步談到人的自性誕生問題，認為：「娘是我，我是娘，本來無二。裏頭空，外頭空，我是真空。」<sup>50</sup>至此是羅祖對自性極為重要的體認，也是銜接禪宗以來對於自性最重要的參悟。「真空」是人的自在本性的真正狀態，也是人的本來面目，是人的心尚未異化的初始。「娘」所代表的是宇宙的本源，是一種援用「母子」關係的手法為譬喻，以說明人的自性是一種在宇宙混沌未開之時，即存在的狀態。

接下來羅祖更用了許多「儒、釋、道」的觀點加以體證，例如：問曰：『老君、夫子何處出？』答曰：『本是真空能變化。』問曰：『山河大地何處出？』答曰：『本是真空能變化。』問曰：『天地日月何處出？』答曰：『本是真空能變化。』問曰：『五穀田苗何處出？』答曰：『本是虛空能變化。』問曰：『三千諸佛何處出？』答曰：『本是真空能變化。』……一切萬物何處出？本是真空能變化。」<sup>51</sup>又如：「天地日月，森羅萬物，五穀田苗，春秋四季，一切萬物，三教牛馬，天堂地獄，一切文字，都是無極、虛空變化。本來面目，就是真無極。本來面目，相連太虛空。」<sup>52</sup>但這些說法，只是為了說明人的自性，是如何地超越在各種名相之上。可是，在此之後吸取羅祖宗教思想的許多民間教派，皆將這些名相加以具象化，並誤解了羅祖的參空的話語。其中最著名的莫過於「無生父母」、<sup>53</sup>「靈光」、<sup>54</sup>「靈山」、<sup>55</sup>「靈山會」、<sup>56</sup>「無極」<sup>57</sup>……等名詞，硬將這些名詞加以神像

49 《明清宗教經卷文獻》，第2冊，頁32左下。

50 《明清宗教經卷文獻》，第2冊，頁32左下。

51 《明清宗教經卷文獻》，第2冊，頁41右下、左下；42右上。

52 《明清宗教經卷文獻》，第2冊，頁444左上。

53 《明清宗教經卷文獻》，第2冊，頁20右上；22右上。

54 《明清宗教經卷文獻》，第2冊，頁47、48右上；48左上。

55 《明清宗教經卷文獻》，第2冊，頁47右上。

56 《明清宗教經卷文獻》，第2冊，頁454左下。

57 參閱〈未曾出分無極太極雞子在先品第十七〉，《明清宗教經卷文獻》，第2冊，頁443 - 445右下。

化或再次加以神話化，彷彿是以羅祖的宗教思想與體會，所掀起的一波新興造神運動。其實羅祖會使用這些詞語，是他對自身的一種自我生命本質的思考，且是在破除我執的過程中，所使用的名詞與話語。但後來諸如先天道，則將這種象徵譬喻的宇宙母體概念，加以附會成瑤池金母，因而就又成了一個新的宇宙創造神的概念。例如在其經典上則有：「靈山會上諸佛、諸祖、諸大菩薩，男女兒某跪在瑤池金母」。<sup>58</sup>

也就是說，羅祖使用諸如「靈山」、「靈山會」或「靈光」只是以譬喻的手法，方便說明自性的存在。自性如靈性之光，是生命的本源，也是一種生命源頭的開先。對於一個已經參悟得道之人，他所說的每一個字、每一句話，都是為了方便描述開悟的狀態可能會是什麼！甚至是就是什麼！但是對於尚未開悟的人，這些名詞顯得就非常的重要，也就是一種著重於名相的結果，導致延伸出許多額外的意義與絃外之音。這也就是為什麼，禪宗以不立文字為戒惕。但又不能不立言以示後人，所以才會有言簡意賅的〈信心銘〉<sup>59</sup>或〈證道歌〉。<sup>60</sup>然而，羅祖對自己的悟道過程進行了一系列的說明與分享，原本是想讓更多人知道他如何親身參悟體證，但反而掀起了一種反作用。這個反作用力之大，孕育了許多民間教派，其中又以對一貫道的神學思想影響最顯著。因而形成了一個先天無極的老母為著稱的神明出現，並在其教門祖師的參悟不足之下就此創生，且成為宇宙（先天或無極）的創造神。這是羅祖當初並沒有設想到或預料到的情形。這個情形將會越演越烈，並隨著齋教（龍華、先天、金幢）與一貫道的傳播來臺，影響了後來臺灣會靈山的宗教現象的產生。

另外，臺灣會靈山的宗教現象的產生，正是當初羅祖對神通、法術，以及修煉等諸方面的體認之認為不可行處。羅祖認為：「說出陽神，又是邪

58 林萬傳編著，《先天大道系統研究》（臺南：龍巨書局，1986年），頁二 - 24-25。

59 〈信心銘〉，傳統認為是禪宗三祖僧璨所作，出自《景德傳燈錄》，卷30。請參閱《大藏經》，第48冊。

60 唐慎水沙門玄覺（西元665 - 712年）撰，全名〈永嘉證道歌〉。請參閱《大藏經》，第48冊。

法。說三昧是虛氣。說養寶。說三關，一包膿血不可談論。」<sup>61</sup>羅祖會批評通靈的問題是因為，他認為神通、通靈或道教的養身修煉，是無法幫助人們獲得心性上的解脫，反而容易陷入另一種執著的窘境。因此，在《五部六冊》之中不乏對通靈的批判，這基本上也繼承了佛教一貫認為「神通不敵業力」的基本態度，這更何況是崇尚自在解脫與心靈自由的禪宗，所斥之為不究竟的重要體證！因此可以說，羅祖的宗教思想與體會，依然依續著禪宗對於生命解脫的本懷，以及提出如何針對自性修持的種種正確方針或方向，以至可以回歸人所擁有的恆常不變的自性與本來面目。反而，在民間的其他教派，將其回歸自性的參證體悟加以巫術化（有時甚至是形上學化，因而產生宇宙創造神的諸多概念），使得「靈山」、「靈山會」、「靈光」（也就經典上記載的「這一點靈光/靈魂」，或「先天」、「無極」等概念）增添了更多地宗教上的神秘色彩，並與通靈的巫文化傳統再度相互結合。

#### 四、第四階段：陳玉霞與其法術—「點地脈」

要探討「會靈山」最重要的形成過程與最早期的雛形，不得不談論到臺灣會靈山早發時期的最要祖師，也是被譽為開創會靈山的三個主要的女祖師「三霞」之一的陳玉霞（如：附圖1）。<sup>62</sup>陳玉霞是臺南六甲林鳳營小埤村人，大正11年（民國11年，1922年）出生。陳玉霞從小素有通靈能力，在二八年華之際，即為人指點迷津，解決信眾在生命上的各種問題。於臺灣日治時代後期，因為跟隨與信仰她的徒眾逐漸增多，因而遭到日本政府的調查與追捕，所以時常躲避藏身於臺灣的山林裡頭，並以地理風水等巫術陣法，也就是「點地脈」，作為隱匿藏身之所。民國34年（1945年），日本政府戰敗投降，臺灣轉為國民政府管轄。陳玉霞由於信徒眾多，再度受到國民政府的高度注意而再次遭到禁壓。<sup>63</sup>

61 《明清宗教經卷文獻》，第2冊，頁25。

62 有關陳玉霞的生平事蹟，感謝阿美師姐、阿義師兄、何師兄、李師姐等諸多師兄師姐的幫忙。

63 有關會靈山的形成與政治間的問題，請參考李峰銘，〈靈學：臺灣民間會靈山的一次轉向〉，發表於「臺灣人類學與民族學學會2012年會：區域研究@臺灣人類學」，臺北：臺灣人類學與民族學學會舉辦，2012年10月6-7日。



## 這點靈，何住所？臺灣民間「會靈山」一語及其宗教傳統的闡釋

由於統治政權的關係，會靈山在早期的發展過程中，一直受到政治的影響。所以，其神話或神學的建構也往往可以看到政治色彩的影子。致使點地脈的巫術陣法，開始與中國傳統地理風水學說，也就是「龍脈渡峽說」，開始產生連結，並將其牽連至政治上與文化上的中華文化之道統的說法。也就是說，中國國民黨經過臺灣海峽來到臺灣這塊寶島，且是在延續中華文化道統上的命脈。這是會靈山最早的雛形，同時是巫術與地理風水學說的結合，也是當時會靈山為了服膺於政治，所不得不的發展結果。會靈山除了受到臺灣當時政治的影響之外，也受到當時由中國大陸傳播來臺的一貫道之影響。一貫道基本上是以宇宙創造神為主的「無生老母」為信仰體系之民間教派。在相當大的程度上，是繼承中國明末以來民間秘密教派的宗教思想體系。一貫道隨著國民政府播遷來臺，開始在臺灣民間展開傳播「天道」的工作，在臺灣民間逐漸形成一股影響力。由於一貫道在臺灣民間的勢力逐漸增大，也就受到國民政府的注意與壓迫。<sup>64</sup>陳玉霞就在早年一貫道在臺灣傳播的時期，加入了一貫道。這對會靈山的影響最為關鍵，因為一貫道的神學體系直接影響，並加強了陳玉霞對於通靈與點地脈的看法，及其在體證上與學理上的完整性。

陳玉霞在接受了一貫道的神學教理的陶養與學習之後，更是以無生老母所派下的使者自居，並透過其通靈自命為「上天老師」（即承受「天命」的



圖1 上天老師法像。李世偉提供，攝於石門妙法寺。

64 參閱林本炫，《臺灣的政教衝突》（板橋：稻鄉出版社，1999年），一貫道部分。

使者），且以日據時代對日本皇室的菊花崇拜為象徵，<sup>65</sup>並以其道脈稱呼之為「菊花道脈」。<sup>66</sup>（如：附圖2）與此同時，靈山會的概念也一併受到影響。<sup>67</sup>靈山的概念已經不止於包含：「自性」與「巫術」的內涵。這個名詞已經擴展到一貫道所繼承的民間教派以來的原靈概念，即是一群原靈從無生老母身旁下降、墮落至人間滾滾紅塵，但由於無生老母思念「靈兒」（也就是原靈，指尚未異化的人心），因而展開一系列無生老母派下眾神靈，投胎轉世來救渡這群失落紅塵的靈兒。等到這群靈兒被救渡完成之後，即大開龍華法會，此則代表人的自性得到解脫，不再墮入紅塵，並用比附釋迦牟尼當初在靈山說法，欲以解脫眾生的概念與模式相同。只是這裡已經混合了許多中國傳統的巫術，尤其是地理風水的學說，進而建構出一套靈脈的系統。靈脈，基本上是以人的原靈（用以指稱人的「自性」）為主，並旁附其「點地脈」的地理風水之巫術的想法，與靈兒墮入紅



圖2 菊花道脈圖，結合了一貫道的神學思想的通靈系譜。妙法寺師兄提供

65 感謝新港金益芳文史工作室：林伯奇學長，在「『臺灣民間宗教及其與傳統之間的融合』第二次討論會」中，指出有關陳玉霞所使用的菊花，為象徵日本皇室的十六瓣菊花。在此特別感謝！

66 參閱李峰銘，〈靈光乍現：臺灣民間會靈山之「上天老師」一脈的靈學論述〉，「『臺灣民間宗教及其與傳統之間的融合』第二次討論會」，臺北市：中央研究院民族學研究所，2012年2月。

67 陳玉霞因為經歷了日據時代的打壓，為了免除日本政府對通靈人士效忠日本國的疑慮，也無意識地將象徵日本皇室的十六瓣菊花，納入其所建構的神學系統裡頭。

塵欲以回歸老母身邊，所形成的複合式宗教思想觀點。

「靈山」、「靈山會」的想法就有了一次重要大的轉折，而稱為「會靈山」或「靈山會母」。原本的「靈山會」是著重在自性解脫的結果，是一種意識層次的面向轉化與提升（也可以說是一種昇華），而「會靈山」則是著重回歸自性解脫的過程，也就是想要找尋重回生命能量本源的過程。尤其是「會」這個字，原本在「靈山會」是指佛陀在靈山說法的地方，欲以啟迪人心所召開的盛會之義，其「會」字的辭意，是用作名詞來解釋；而在「會靈山」的用法裏，此「會」字則有轉為動詞來解釋，其辭意是指去赴會或是去靈山參與盛會的意思。因此，「會靈山」在民間也就沿伸出另一個辭彙：「走靈山」，但需要用臺語來說。所以「走靈山」若以臺語（此指閩南語，也就是河洛話）發音的話，有慢走、快步或奔跑的意思。此外，「會靈山」的另外一個辭意「靈山會母」，其意義也就是指人再度回歸其先天以來就擁有的自性（生命本源）。「自性」本來就是人的原靈象徵，也是一種象徵宇宙處於混沌未開之時（即無極）的靈光，更是象徵在宇宙中的生命本來的能量來源。此象徵如母親與嬰孩（即「母－子」一體的模式）的關係，也是一種代稱宇宙母體與生命來源的心理感受之類比機制，並如同一種意識之光從混沌黑暗的宇宙母體中誕生，而在「點地脈」的法術象徵儀式之中，以「五爪金龍」（象



圖3 五爪金龍從蓮花竄起：象徵自性、意識或生命力的五爪金龍，從象徵混沌宇宙母體的淤泥所生的蓮花升起。作者攝自：北投無極三元臺。



徵自性、生命力與意識，附圖3）<sup>68</sup>竄出地中水池裡的蓮花（象徵混沌未開的宇宙母體），具體化人類整個意識轉化的過程（如：附圖3）。或許，我們可以說，會靈山是一種在漢人的宗教文化氛圍下，欲以回歸自在自性，即防止內心異化的過程，所演變的通靈活動；也是一個人再次從宇宙母體，重獲生命能量本源的過程。此同時牽涉到人的內在心理過程與刺激、影響其心理過程的生命能量之如何再度擁有。因此，會靈山的整個雛型構成，到了陳玉霞的階段大抵確定，並影響了後來許多會靈山的支派與發展；並也開啟了靈學之科學論述的先河，強調生命能量如何透過通靈的方法，使人重獲新生，回歸自在的自性源頭。<sup>69</sup>

#### 肆、結論：還我本來面目<sup>70</sup>

你到達頂峰，自我的聖母峰，來到無自我的無底深淵。

於是你知道兩者—幻象和真實，馬亞（Maya）和大梵。<sup>71</sup>

「會靈山」會在臺灣發展而出，除了眾多的歷史根源之外，並非是沒有道理的。臺灣在經歷日據時代末期與國民政府遷臺的影響，兩個統治政權皆曾經對民間宗教信仰，大規模的管制與壓迫。在一個如此動盪的時代，人

68 為何是「五爪金龍」？是以中國古代稱皇帝為「九五至尊」，以及皇帝為龍子等意義為其意涵。

69 有關靈學的發展，可以參考陳玉霞的記名弟子許衡山之《靈學真理：天眼》（嘉義：協同出版社，1988年）、《開天眼神通祕法》（臺北：武陵，1998年）、《開天眼神通研究：密察天機的神通法術》（臺北：武陵，2005年）等靈學相關著作。

70 在此段落與在文章的行文當中，為何沒有提到余德慧相關的「巫」文化研究文章之主要原因在於：余德慧的文章，大多還是依尋西方心理學對「自我」的觀點之論述。而作者的文章是要嘗試說明，「自我」其實就是人的幻象，也是造成人自我異化而導致通靈的結果，並使人產生一種分離的狀態。只有當自我不存在，人才能真正地成為自身。

71 引自奧修（Osho），林群華譯，《奧修說自我—幻象中解脫》（The Book of Ego : Freedom from Illusion）（中和：布波出版，2004年），頁251。



的內心是需要得到一種精神的解脫。宗教在這樣的時代氛圍，通常扮演著莫大的功效。置身於社會文化底層的人們，原本在社會經濟已經是較不寬裕的情形之下生活，又在如此高壓的政權掌控之中，使得生活更顯的痛楚。這種痛楚，壓抑了生命的本能，以至潛抑了內心的感受。通靈遂成為一種在潛抑的心理過程中，逐漸衍伸、萌發的精神現象。在解釋此種人的心理現象時，隸屬於在漢人的社會文化與宗教脈絡之下的人們，以其宗教信仰的術語解釋此一生命現象的實際情況。自性、靈山都是在漢文化下所產生的宗教術語，是在描述人的內心狀況的寫實手法，並以古鑑今述說著千古不變的人心與鄉愁。

在心理學的脈絡之下，尤其是精神分析，自我（ego）是一種由於人不斷與母親分開並試著建立自我的主體性過程，且是一個不斷與母體或生命能量本源決裂的過程。但要如何成唯一個既又成為完整的個體性，而又不限於自我所虛設的主體性之中，而逐漸失去生命能量本源，朝向死亡的過程，則成了人生命中最大考驗與課題。或許通靈就是一種人類嘗試為了將其生命能量作合理運用，同時保有心理異化的空間與可能性，此機轉並試圖拉回自然本性的過程中，才不至於在自我的幻象中，箝制了作為生命能量體的自身生命當中。

但是當人要回歸自性的過程中，這個從小到大賴以建立的自我與主體性，可能會在追求回歸自性的宇宙母體過程中，若無法以象徵自性的意識之靈光，點亮象徵混沌黑暗的宇宙母體的，則必須冒著再度失去自我與主體性的風險。在此所產生對於宇宙或生命的無限的開放性，將會造成失去自我的保護機制與恐懼。失去自我，同時隱含必須拋棄建立以久且安全與穩定的主體性。這同時也挑戰到失去一切自我所投射的人格而建立的社會價值與人格面具。而通靈只是將這種回歸自性之宇宙母體的機制，轉向人的內心之異化與昇華為精神的世界，也就是一個針對自我的內在不斷投射、潛抑過程。也就是說，通靈是自我異化的再次伏流。這通常會導致人對自我的幻想無限膨脹，並投射於外在成為神靈的世界，甚而隱匿於頭腦之中，構成了邏輯世界

之意識型態。因此，通靈是一種人的內心不斷朝向自我異化的過程，是自我之死的最後掙扎。如此才能卸下這個自我所設下的面具，朝向人類生命所擁有最真實的本來面目。

### 伍、附論：「會靈山」研究小史

為了補足會靈山的沒有經典與文獻可供參考的窘境，筆者特地在這篇文章之後附加一節，談論有關會靈山研究史的發展脈絡，以供說明，其會靈山在無文字傳統的記載下，當代學者所作的研究與努力。以推敲或銜接會靈山發展脈絡的可能根源。

臺灣最早提出會靈山文章，是呂一中所寫的一份田野調查報告：〈「會靈山」現象初探—以臺南縣西港鄉啦嘸宮為例〉。<sup>72</sup>這篇文章記錄了會靈山的亂語與靈動現象，是一篇將會靈山現象介紹給學術界認識的重要文章。之後，呂一中將會靈山與基督教的靈恩現象，做了一番比較，並將會靈山與靈恩運動等而視之為反宗教傳統靈性僵化的反動現象。<sup>73</sup>繼呂一中的研究之後，以會靈山之宮廟為研究對象的學術論文個案研究，才陸續出爐。雖然，在呂一中之前，還有一篇未刊登的學術論文，也就是劉宏信以心理學的角度探討靈乩的生命經驗，<sup>74</sup>但這篇文章，只著重在探討會靈山的通靈者靈乩的內在心理機制，較不是以一個廣大且整面性的方式來追究會靈山的源流。

首先，以會靈山單一宮廟為研究開端論文，是臺大人類學研究所林

72 呂一中，〈「會靈山」現象初探—以臺南縣西港鄉啦嘸宮為例〉，《臺灣宗教研究通訊》，創刊號（2000年），頁87-91。

73 呂一中，〈「會靈山」運動興起及其對民間宗教之影響〉，《臺灣宗教學會通訊》，7（2001年），頁88-98。

74 劉宏信，〈一個靈乩信仰者的宗教經驗分析〉，「宗教傳統與社會實踐中型研討會」，臺北：中央研究院民族學研究所，1999年。

碧珠的碩士論著：〈靈乩觀點與信仰實踐：新竹天宏宮道統宏揚的現象分析〉。<sup>75</sup>這篇文章採取靈乩的信仰角度作為切入點，論述一間靈乩廟的成立過程與信仰理念，文中有許多剖析靈乩通靈時所使用的政治觀念（如：中華道統觀與老水還潮等）。這本論文基本上揭示了靈乩在國民黨黨國教育的思想下，如何將信仰深根立基的實踐理路。再來是中研院民族學研究所丁仁傑，對會靈山統合性的田野調查研究發表，為：〈尋找靈山仙境：民間信仰的當代變遷及其相關啟示〉，並附上拍攝會靈過程的21分鐘之影像紀錄片，片名為：「尋找靈山仙境」（Searching for the Ling-Shang Wonderland）。丁仁傑的會靈紀錄片之產出，補足了會靈山在文字描述上的所無法呈現的真實感。影片中除了紀錄與呈現了會靈山的實況，也凸顯了道教會對會靈山的歧異見解。<sup>76</sup>與此同時，現任輔仁大學宗教學系主任的蔡怡佳，則發表了以靈乩所組成的靈乩協會的博士研究論文，並以歷史與精神分析的角度，提出了「歷史書寫」（the Writing of History）的觀點，分析了會靈山作為臺灣當代民間信仰革新的意涵。<sup>77</sup>

在丁仁傑之後，則有輔仁大學宗教學系教授鄭志明對於會靈山的宗教型態，作了一個簡單且概要式的論述，此確立了研究靈乩的宗教內涵、現象與神學上的輪廓。<sup>78</sup>在幾位學者前人的努力之後，也就是2004年之後，會靈山的研究走入了更為縱深化的階段，而較不是以整面性的會靈山現象為主。

---

75 林碧珠，〈靈乩觀點與信仰實踐：新竹天宏宮道統宏揚的現象分析〉（臺北：國立臺灣大學人類學研究所碩士論文，2002年）。

76 丁仁傑，〈尋找靈山仙境：民間信仰的當代變遷及其相關啟示〉，發表於「週一演講」，臺北：中央研究院民族學研究所，2003年。另有記錄片，21分鐘，「尋找靈山仙境」（Searching for the Ling-Shang Wonderland），2003年。

77 Tsai, Yi-jia（蔡怡佳），“The Reformative Visions of Mediumship in Contemporary Taiwan.”（歷史的書寫與自我的技藝：臺灣當代靈乩研究）Ph.D. Dissertation. Rice University. 2004.

78 鄭志明，〈臺灣靈乩的宗教形態〉，收入黃麗馨總編輯，《宗教論述專輯（六）：民間信仰與神壇篇》（臺北：內政部，2004年），頁1 - 39。

這可從2005年所發表的三篇碩士論文窺知，即：黃琦翔<sup>79</sup>、龔瑞祥<sup>80</sup>、邱任鐸。<sup>81</sup>前兩篇論文，談的依然談的是會靈山大型宮廟的建立過程與儀式的內涵。而最後一篇論文，則是談到推動靈乩協會成立的重要推手之一，也是當代會靈山靈乩的重要人物之一的聖乩黃阿寬之民間宗教神學的內容。這篇文章的大量引述黃阿寬通靈所扶寫的「玄文」，嘗試說明「玄文」的內涵與造作的結構，以中國古代的神誥讖文（也就是讖緯）脈絡，來解釋天啟文化的重要性。

在這三篇論文之後，會靈山的研究開始朝向五種類型發展：一種依然是以屬於靈乩單一宮廟類型為主的研究，如：李峰銘（2006）、<sup>82</sup>蘇仁貴（2009）、<sup>83</sup>林育嫻（2010）；<sup>84</sup>另一種則是朝向心理學的研究脈絡，如：蔣季芳（2007）、<sup>85</sup>林佳芃（2009）、<sup>86</sup>張麗萍（2010）；<sup>87</sup>第三種類型是

- 
- 79 黃琦翔，〈邁向「飛馬」聖地：臺北市日月無極此乃宮信仰組織及活動分析〉（新北市：私立天主教輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2005年）。
- 80 龔瑞祥，〈高雄燕巢一炁化三清凌霄寶殿之信仰與儀式研究〉（新北市：私立天主教輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2005年）。
- 81 邱任鐸，〈當今神誥讖文初探：以無極天元宮住持黃阿寬為例的一些看法〉（新竹：玄奘大學宗教學研究所碩士論文，2005年）。
- 82 李峰銘，〈靈山仙境：論淡水無極天元宮的空間神學〉（新北市：私立天主教輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2006年）。論文後來出版成書：李峰銘，《靈山仙境：論淡水無極天元宮的空間神學》（新北市：花木蘭出版社，2013年）。
- 83 蘇仁貴，〈嘉義聖恩宮的信仰與儀式研究〉（嘉義：國立中正大學臺灣文學研究所碩士論文，2009年）。
- 84 林育嫻，〈神聖與遊戲：三重無極殿的宗教實踐〉（臺北：國立政治大學宗教研究所碩士論文，2010年）。
- 85 蔣季芳，〈第三眼的天空：靈乩宗教經驗之探討〉（嘉義：私立南華大學生死學研究所碩士論文，2007年）。
- 86 林佳芃，〈從求助到助人：靈乩的生命成長〉（新北市：私立淡江大學教育心理與諮商研究所碩士論文，2009年）。
- 87 張麗萍，〈慈惠堂妙善公主與靈乩玉慈共命關係之敘說研究〉（嘉義：私立南華大學生死學研究所碩士論文，2010年）。



屬於宗教醫療的層次，如：蔡怡佳（2006、2010）、<sup>88</sup>員紹瑄（2010）、<sup>89</sup>李峰銘（2010）；<sup>90</sup>第四種為持續會靈山大架構的歷史論述，如：鄭志明（2006）、<sup>91</sup>李峰銘（2013）最後一種研究類型則是屬於儀式展演的形式，此形式多根薩滿的跳神的儀式舞樂為主，如：Alison R. Marshall（2006）、<sup>92</sup>林珮瑜（2011）。另外，還有一篇以現代科學的角度研究會靈山的文章，為：黃秀媛（2007）。<sup>93</sup>但，也有從研究神靈的角度來看會靈山的發展，如：早期的魏霞光（1997）<sup>94</sup>的研究，與後來的李峰銘（2006、2008）<sup>95</sup>的研究。

這些研究的無不是嘗試從各種學科領域的解釋方式著手，以了解會靈山作為一個宗教現象的重要來源。但這些研究往往避開會靈山，為什麼會產生的歷史源流，而淪為理論強勢解釋，以致架空探索會靈山真正起緣的原

- 
- 88 Tsai, Yi-jia, "Moving the body, awakening the spirit: lingji's performance of healing in Taiwan." (身體的舞動、靈魂的甦醒：談靈乩的療癒實踐)，「身心靈治療—宗教與科學的對話國際學術研討會」，新北市：輔仁大學宗教學系，2006年；蔡怡佳，〈倫理自我的形塑：臺灣民間宗教靈乩的「調靈訓體」〉，收入Palema J. Stewart、Andrew Strathern、葉春榮編，《宗教與儀式變遷：多重的宇宙觀與歷史》（臺北：聯經，2010年），頁333-359。
- 89 員紹瑄，〈依神而醫：一位當代靈乩之乩示醫療研究〉（桃園：私立元智大學社會暨政策科學研究所碩士論文，2010年）。
- 90 李峰銘，〈臺灣民間漢人宗教自我通靈療癒的極象限〉，收入《「王母信仰與宮廟發展」論壇》（花蓮：花蓮勝安宮，2010年），頁85-88。
- 91 鄭志明，《臺灣全志·卷九，社會志，宗教與社會篇》（南投：臺灣文獻館，2006年），頁118-122（新興靈乩的崛起與發展）；李峰銘，〈彰化民間宗教信仰的新走向：從會靈山的脈絡談起〉，《宗教與民俗醫療學報》，第五期（2013年），頁92-104。
- 92 Alison R. Marshall, "Shamanism in contemporary Taiwan." in James Miller, ed. *Chinese Religions in Contemporary Society*. Frank Korom, Series Editor. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2006, pp. 123-145.另，Alison R. Marshall在早期的研究中，還有兩篇談論到會靈山儀式舞樂的經典文章。即：Alison R. Marshall, "Moving the spirit on Taiwan: new age lingji performance." *Journal of Chinese Religions* 31(2003), pp.81-99. Alison R. Marshall, "Négocier la transcendance." *Ethnologies*, Volume 25, numéro 1(2003), pp.17-28.
- 93 黃秀媛，〈會靈活動與心靈動能研究〉（宜蘭：私立佛光大學生命學研究所碩士論文，2007年）。
- 94 魏霞光，〈臺灣西王母信仰的類型研究〉，收入鄭志明主編，《西王母信仰》（嘉義：南華管理學院），頁471-495。
- 95 李峰銘，〈東方木公〉、〈九天玄女〉，收入吳冠衡主編，《臺北市寺廟神佛源流》（臺北：臺北市政府民政局），頁46-48、頁75-77；李峰銘，〈臨水夫人與臺灣民間會靈山的母神信仰以及姑娘仔信仰的鍵結〉，收入林進興編，《2008臺閩臨水夫人陳靖姑研討會會議手冊&論文集》（馬祖：連江縣政府），頁130-134。

因。<sup>96</sup>這是目前臺灣民間宗教研究所遭遇到的嚴重問題，也是會靈山一直給人一種模糊不清的感覺。其實，會靈山是有其根本的脈絡發展，在中國、臺灣、日本等三方面政治文化歷史的衝擊下，所堆積引發的宗教心理現象。此心理現象與華人宗教亙古的心靈世界，有著密不可分的關係與漣漪。只不過，在不立文字與非文字語言系統的宗教傳統中，容易被隱藏與忽視而已，且是不容於外人（outsider）所知；但這並不能抹煞會靈山的宗教傳統，是有其神祕性與相續性的發展脈絡與真實意義。因為，只有「進入」（inter）成為門內中人（insider），才能了解（understanding）會靈山的真實義（tattva）。<sup>97</sup>

---

96 直到近期才有李峰銘的田野研究嘗試突破，會靈山歷史發展的根源。參閱李峰銘，〈靈光乍現：臺灣民間會靈山之「上天老師」一脈的靈學論述〉，發表於「『臺灣民間宗教及其與傳統之間的融合』第二次討論會」，臺北市：中央研究院民族學研究所，2012年2月；李峰銘，〈靈學：臺灣民間會靈山的一次轉向〉。

97 「真實義」（tattva），此語引自鳩摩羅什的翻譯（Kumārajīva，西元344 - 413年，一說西元350 - 409年）。

## 參考書目

### 一、文獻編纂（含編輯校注與佛典翻譯）

王見川、林萬傳編，《明清宗教經卷文獻》，第2冊。臺北：新文豐，1999年。

朱熹，《楚辭集註》。臺北：河洛，1980年。

周克復纂，《法華經持驗記》，《卍續藏經》，第134冊。臺北：新文豐，1977年。

法海集記，《六祖壇經》，《大正新修大藏經》，第48冊。臺北：新文豐，1999年。

施護譯，《佛說聖母般若波羅蜜多經》，《大正新修大藏經》，第8冊。臺北：新文豐，1999年。

袁柯，《山海經校注》。臺北：里仁書局，1995。

般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正新修大藏經》，第19冊。臺北：新文豐，1999年。

般若共利言等譯，《般若波羅蜜多心經》，《大正新修大藏經》，第8冊。臺北：新文豐，1999年。

惟白，《建中靖國續燈錄》，《卍續藏經》，第136冊。臺北：新文豐，1977年。

晦翁悟明，《聯燈會要》，《卍續藏經》，第136冊。臺北：新文豐，1977年。

智慧輪（譯），《般若波羅蜜多心經》，《大正新修大藏經》，第8冊。臺北：新文豐，1999年。

達摩大師，《達摩四行觀·達摩血脈論·達摩悟性論·達摩破相論·最上乘論·黃檗傳心法論》。臺北：新文豐，1996年。

僧璨，〈信心銘〉，《大正新修大藏經》，第48冊。臺北：新文豐，1999年。

釋玄覺，〈永嘉證道歌〉，《大正新修大藏經》，第48冊。臺北：新文豐，1999年。

釋宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》，《卍續藏經》，第14冊。臺北：新文豐，1977年。

釋智昭，《人天眼目》，《大正新修大藏經》，第48冊。臺北：新文豐，1999年。

釋契嵩，《傳法正宗記》，《大正新修大藏經》，第51冊。臺北：新文豐，1999年。

## 二、近人研究（含翻譯與原文著作）

丁仁傑，〈尋找靈山仙境：民間信仰的當代變遷及其相關啟示〉，發表於「週一演講」，臺北：中央研究院民族學研究所，2003年。（另有記錄片，21分鐘，「尋找靈山仙境」（Searching for the Ling-Shang Wonderland），2003年）。

吉岡義豐，《現代中国の諸宗教——民眾宗教の系譜》。東京：佼成出版社，1974年。

余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》。臺北：聯經，1987年。

呂一中，〈「會靈山」現象初探—以臺南縣西港鄉ㄟ喚宮為例〉，《臺灣宗教研究通訊》，創刊號（2000年），頁87 - 91。

呂一中，〈「會靈山」運動興起及其對民間宗教之影響〉，《臺灣宗教學會通訊》，7（2001年），頁88 - 98。

李峰銘，〈東方木公〉，收入吳冠衡主編，《臺北市寺廟神佛源流》（臺北：臺北市政府民政局，2008年），頁46 - 48。

李峰銘，〈九天玄女〉，收入吳冠衡主編，《臺北市寺廟神佛源流》（臺北：臺北市政府民政局，2008年），頁75 - 77。

李峰銘，〈臨水夫人與臺灣民間會靈山的母神信仰以及姑娘仔信仰的鍵結〉，收入林進興編，《2008臺閩臨水夫人陳靖姑研討會會議手冊&論文集》（馬祖：連江縣政府，2008年），頁130 - 134。



這點靈，何住所？臺灣民間「會靈山」一語及其宗教傳統的闡釋

- 李峰銘，〈臺灣民間漢人宗教自我通靈療癒的極象限〉，收入《「王母信仰與宮廟發展」論壇》（花蓮：花蓮勝安宮，2010年），頁85 - 88。
- 李峰銘，〈靈光乍現：臺灣民間會靈山之「上天老師」一脈的靈學論述〉，發表於「『臺灣民間宗教及其與傳統之間的融合』第二次討論會」，臺北：中央研究院民族學研究所，2012年2月。
- 李峰銘，〈靈學：臺灣民間會靈山的一次轉向〉，發表於「臺灣人類學與民族學學會2012年會：區域研究@臺灣人類學」。臺北：臺灣人類學與民族學會，2012年10月。
- 李峰銘，《靈山仙境：論淡水無極天元宮的空間神學》。新北市：花木蘭出版社，2013年。
- 李峰銘，〈彰化民間宗教信仰的新走向：從會靈山的脈絡談起〉，《宗教與民俗醫療學報》，第5期（2013年），頁92 - 104。
- 林美容、李峰銘，〈臺灣通靈現象的發展脈絡：信仰者角度的考察〉，「宗教中的教徒：第二屆歷史上的民眾與社會」學術研討會，臺中：東海大學歷史系舉辦，2012年。
- 林本炫，《臺灣的政教衝突》。板橋：稻香出版社，1999年。
- 林佳芃，〈從求助到助人：靈乩的生命成長〉。新北市：私立淡江大學教育心理與諮商研究所碩士論文，2009年。
- 林育嫻，〈神聖與遊戲：三重無極殿的宗教實踐〉。臺北：國立政治大學宗教研究所碩士論文，2010年。
- 林富士，《漢代的巫者》。板橋：稻香出版社，2004年。
- 林碧珠，〈靈乩觀點與信仰實踐：新竹天宏宮道統宏揚的現象分析〉，臺北：國立臺灣大學人類學研究所碩士論文，2002年。
- 林萬傳編著，《先天大道系統研究》。臺南：鯤巨書局，1986年。
- 邱任鐸，〈當今神誥識文初探：以無極天元宮住持黃阿寬為例的一些看法〉，新竹：玄奘大學宗教學研究所碩士論文，2005年。
- 孫中興，《馬克思〔異化勞動〕的異話》。臺北：群學，2010年。

- 員紹瑄，〈依神而醫：一位當代靈乩之乩示醫療研究〉，桃園：私立元智大學社會暨政策科學研究所碩士論文，2010年。
- 許衡山，《靈學真理：天眼》。嘉義：協同出版社，1988年。
- 許衡山，《開天眼神通祕法》。臺北：武陵，1998年。
- 許衡山，《開天眼神通研究：密察天機的神通法術》。臺北：武陵，2005年。
- 張麗萍，〈慈惠堂妙善公主與靈乩玉慈共命關係之敘說研究〉，嘉義：私立南華大學生死學研究所碩士論文，2010年。
- 黃秀媛，〈會靈活動與心靈動能研究〉，宜蘭：私立佛光大學生命學研究所碩士論文，2007年。
- 黃琦翔，〈邁向「飛馬」聖地：臺北市日月無極此乃宮信仰組織及活動分析〉，新北市：私立天主教輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2005年。
- 劉宏信，〈一個靈乩信仰者的宗教經驗分析〉，發表於中央研究院民族學研究所主辦，《宗教傳統與社會實踐中型研討會》，臺北：中央研究院民族學研究所，1999年。
- 蔣季芳，〈第三眼的天空：靈乩宗教經驗之探討〉，嘉義：私立南華大學生死學研究所碩士論文，2007年。
- 鄭志明，《無生老母信仰溯源》。臺北：文史哲出版社，1985年。
- 鄭志明，〈臺灣靈乩的宗教形態〉，收入黃麗馨總編輯，《宗教論述專輯（六）：民間信仰與神壇篇》（臺北：內政部，2004年），頁1 - 39。
- 鄭志明，《臺灣全志·卷九，社會志，宗教與社會篇》。南投：臺灣文獻館，2006年。
- 魏霞光，〈臺灣西王母信仰的類型研究〉，收入鄭志明主編，《西王母信仰》（嘉義：南華管理學院，1997年），頁471 - 495。

這點靈，何住所？臺灣民間「會靈山」一語及其宗教傳統的闡釋

鎌田茂雄、早島鏡正等著，劉欣如譯，《大乘佛典入門》。臺北：法爾出版社，1999年。

蘇仁貴，〈嘉義聖恩宮的信仰與儀式研究〉，嘉義：國立中正大學臺灣文學研究所碩士論文，2009年。

龔瑞祥，〈高雄燕巢一炁化三清凌霄寶殿之信仰與儀式研究〉，新北市：私立天主教輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2005年。

史威登堡研究會編著，王中寧譯，《通行靈界的科學家：史威登堡獻給世人最偉大的禮物》（*Swedenborg's Great Gift*）。臺北：方智出版社，2011年。

奧修（Osho），林群華譯，《奧修說自我一幻象中解脫》（*The Book of Ego : Freedom from Illusion*）。中和：布波出版，2004年。

Evans, Dylan，劉紀惠、廖朝陽、黃宗慧，龔卓軍譯，《拉岡精神分析辭彙》（*An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*）。臺北：巨流，2009年。

Hopcke, Robert H.，蔣韜譯，《導讀榮格》（*A Guided Tour of The Collected Works of C. G. Jung*）。臺北：立緒，1997年。

Jung, Carl Gustav，孫明麗、石小竹譯，《轉化的象徵：精神分裂症的前兆分析》（*Symbols of Transformation: An Analysis of The Prelude to a case of Schizophrenia*）。北京：國際文化出版公司，2011年。

Klein, Melanie，呂煦宗、李淑珺、陳維峰、甄家明、龔卓軍譯，《愛、罪疚與修復》（*Love, Guilt and Reparation and other works 1921-1945*）。臺北：心靈工坊，2009年。

Kristeva, Julia，彭仁郁譯，《恐懼的力量》（*Pouvoirs de l'horreur*）。新店：桂冠圖書，2003年。

Tögel, Christfried，劉慧萍、闕旭玲、林雪芳譯，《夢一場→弗洛伊德》（*Freud Für Eilige*）。臺北：商周出版，2006年。

- Tsai, Yi-jia (蔡怡佳), "The Reformative Visions of Mediumship in Contemporary Taiwan." (歷史的書寫與自我的技藝：臺灣當代靈乩研究) Ph.D. Dissertation. Rice University. 2004.
- Tsai, Yi-jia, "Moving the body, awakening the spirit: lingji's performance of healing in Taiwan." (身體的舞動、靈魂的甦醒：談靈乩的療癒實踐)，「身心靈治療—宗教與科學的對話國際學術研討會」，新北市：輔仁大學宗教學系，2006年。
- 蔡怡佳，〈倫理自我的形塑：臺灣民間宗教靈乩的「調靈訓體」〉，收入Palema J. Stewart、Andrew Strathern、葉春榮編，《宗教與儀式變遷：多重的宇宙觀與歷史》（臺北：聯經，2010年），頁333 - 359。
- Wundt, Wilhelm，陸麗青、劉瑤譯，單純校，《民族宗教心理學綱要：人類心理發展簡史》（*Elements of Folk Psychological History of the Development of Mankind*）。北京：宗教文化出版社，2008年。
- Zürcher, Erik，李四龍，裴勇等譯，《佛教征服中國：佛教在中國中古早期的傳播與適應》（*The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adoption of Buddhism in Early Medieval China*）。南京：江蘇人民出版社，1998年。
- Bateson, Gregory, *Steps to an Ecology of Mind*, London: Paladin, 1973.
- Freud, Sigmund, *Moses and Monotheism*, translated by Katherine Jones. New York : Vintage Books, 1967.
- Freud, Sigmund, *Introductory Lectures on Psychoanalysis* ( the standard edition ), translated by James Strachey, New York :W.W. Norton, 1989.
- Freud, Sigmund, *The Psychopathology of Everyday Life* ( the standard edition ), translated by James Strachey, New York :W.W. Norton, 1989.



這點靈，何住所？臺灣民間「會靈山」一語及其宗教傳統的闡釋

Fromm, Erich, *Marx's Concept of Man*, translated by T.B. Bottomore, London : Continuum, 2004.

Kenneth Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964.

Kenneth Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1973.

Marshall, Alison R., "Moving the spirit on Taiwan: new age lingji performance." *Journal of Chinese Religions* 31(2003),pp. 81–99.

Marshall, Alison R., "Négocier la transcendance." *Ethnologies*, Volume 25, *numéro* 1(2003),pp.17–28.

Marshall, Alison R., "Shamanism in contemporary Taiwan." in James Miller, ed. *Chinese Religions in Contemporary Society*. Frank Korom, Series Editor. Santa Barbara, CA: ABC–CLIO, 2006, pp.123–145.

Maspero, Henri, *China in antiquity*, translated by Frank A. Kierman, Jr. Amherst : University of Massachusetts Press, 1978.

Reich, Wilhelm, *The Function of the Orgasm : sex-economic problems of biological energy*, (The Discovery of Orgone, Volume 1), newly translated from the German by Vincent R. Carfagno, New York : Farrar, Straus and Giroux, 1973.

Reich, Wilhelm, *The Cancer Biopathy. (The Discovery of Orgone, Volume 2)*. newly translated from the German by Andrew White, Mary Higgins, Chester M. Raphael, New York : Farrar, Straus and Giroux, 1974.

Reich, Wilhelm, *The Orgone Energy Accumulator, Its Scientific and Medical Use.*, Rangeley, Maine: The Wilhelm Reich Foundation, 1951.

Zürcher, Erik, "Buddhist Influence on Early Taosim: A Survey of Scriptural Evidence," *T'oung Pao* LXVI,1-3., pp.84-147, 1980.

Zürcher, Erik, "Prince Moonlight: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism," *T'oung Pao* LXVIII,1-3., pp. 1-59, 1982.

這點靈，何住所？臺灣民間「會靈山」一語及其宗教傳統的闡釋

Where the soul live in ? The Various Interpretation  
of Will-Lingshan ( as a Development of Gnosis Process ) and  
Its Tradition for Taiwan Folk Religion Phenomenon

Lee, Fongming<sup>\*</sup>

Abstract

This thesis will be the perspective of psychoanalysis anthropology and religious studies explore Taiwan folk religious phenomenon: “Will-Lingshan”(as a Development of Gnosis process) generated by the possible historical context. Involved in this historical context to the original development of the Chinese the folk wu(shaman) culture of the ancient period, the period during which it was influenced by translation of Chinese Buddhist scriptures culture and the Zen culture, and thus give birth to the important thinking of the Chinese folk religion of the soul, this thinking with the folk religion spread to Taiwan’s development, while the influence of the traditional view of Taiwanese folk religion of the hun and po souls, and injected into the human soul theological ideology. This point of view, not only established the concept of a soul, and also established multiple concepts Will-Lingshan Soul. These soul concepts include: the Soul Itself, the Soul of God, or Soul of the truly inspired people, and also implicit “Lingmai” (the source of the soul) point of view constituted through “dian-dimai” (point to the land soul of sources). Say their point of view of the stack in this step-by-step, gradually formed a set of in the Taiwan Will-Lingshan phenomenon Soulological traditional, and is covered by the concept of “god,” “the land” and “the ancestry” three part religious beliefs, just the concept of this religion, to be run through by

---

\* National Cheng-Chi University, Department of Ethnology, Doctoral student.  
National University of Kaohsiung, General Education Center, Adjunct Instructor.

the concept of Ling(Gnosis), then the formation of the multiplicity of Ling(Gnosis) and integrity.

Keywords : Ling(Gnosis), Will-Lingshan (as a development of Gnosis process),  
wu culture(shaman) , Zen Buddhism.