

客家聚落扶鸞的身體研究：
以苗栗縣南庄鄉小南埔育化堂為例*

廖經庭

復旦高級中學教師

摘要

苗栗中港溪流域擁有頗為興盛的「扶鸞」儀式，此乃透過「木筆」（桃筆）將神明的意志傳達給世人，正乩（正鸞生）與副乩（副鸞生）兩人站在兩側（正乩站在左側；副乩站在右側），二人手持「木筆」在「砂盤」上不斷晃動，正乩對浮現於砂盤上的文字進行判讀，並用「四縣客語」唸出神明所欲傳達的字句，「紀錄生」則在旁將這些字句抄錄下來。此種「扶鸞」文字基本上可分為兩類：一為神祇降下詩句，藉以向信眾勸善，達成教化世人的功用；另一種則是所謂的「問事」（mun sii），此乃當地人用客家話發音的辭彙，意指當生活不順或對未來不明時，向神明詢問發生之因以及化解之道，當地居民凡舉生病治癒、祖先靈骸撿骨、婚喪喜慶看日子等，均會到此進行「問事」。

過去臺灣學界已進行扶鸞之研究，唯以往研究大多從鸞堂源流與發展歷史角度進行探討，這些研究成果雖有助於吾人了解苗栗鸞堂自日治時期以來的歷史背景，但較難顧及更細緻的文化實踐面向，也欠缺鸞生身體感知的探究。此外，扶鸞乃是中港溪流域重要的文化活動，而崇聖宮（育化堂）也是北臺灣客家地區最重要的鸞堂之一，但過去學者卻也甚少對客家地區的鸞堂進行個案式的細膩討論。在上述的兩項因素，本文希冀從「身體」（Body）的研究面向出發，以小南埔客家聚落的地方公廟－崇聖宮（育化堂）作為研究場域，除了探討鸞生在扶鸞過程中如何展演身體與體現身體感知外，也將討論崇聖宮（育化堂）此一神聖場域中，身體又如何被規訓的現象與意義。

關鍵字：小南埔、扶鸞、身體、客家、問事

壹、前言

苗栗中港溪流域擁有頗為興盛的「扶鸞」儀式，此乃透過「木筆」（桃筆）¹將神明的意志傳達給世人，正乩（正鸞生）²與副乩（副鸞生）兩人站在兩側（正乩站在左側；副乩站在右側），手持「木筆」在「砂盤」上不斷晃動，再由正乩判斷並用「四縣客語」³唸出神明所欲傳達的字句，而「紀錄生」則在旁將這些字句抄錄下來，凡舉生病治癒、祖先靈骸撿骨、婚喪喜慶看日子等，均可來到崇聖宮（育化堂）「問事」（mun sii）「問事」是當地人用客家話發音的辭彙，其意為當生活不順或對未來不明時，向神明詢問發生之因以及化解之道。

過去臺灣學界已進行扶鸞之研究，不過以前的研究大多從鸞堂源流與發展的歷史角度進行探討。王世慶討論臺灣降筆會的傳入過程與發展情形，並針對鸞堂組織進行剖析，甚至也點出鸞堂組織與日治時期的戒煙運動有著非常密切的關係。⁴康豹以臺北指南宮為例，探討當地鸞堂的歷史發展與演變過程。⁵王見川則以日治初期的鸞堂發展進行論述，並回顧了歷年臺灣鸞堂

* 本文曾發表於「2010 客語及文化田野研討會」，感謝評論者陳運棟老師中肯的建議，然文責由筆者自負，在此謹致謝忱。本文完成於筆者擔任「臺灣客家族群的聚落、歷史與社會變遷：以鳳山、頭前、中港及後龍四溪流域為範圍之跨學科研究」（簡稱「四溪計畫」）兼任研究助理期間，感謝莊英章院長與連瑞枝教授的關懷與指導，提供筆者優質的研究環境。

1 一般均稱為「桃筆」，但本研究區域報導人稱「木筆」，為更為貼近當地文化知識與詞彙，故本文採用「木筆」一詞論述。

2 李豐楙則在〈禮生與道士：臺灣民間社會中禮儀實踐的兩個面向〉一文中點出某些儀式專家同時也會扶乩，這些人通常被稱為「鸞生」，藉由降乩宣講編成善書，並致力於發揚「儒家」倫理。請參見：李豐楙，〈禮生與道士：臺灣民間社會中禮儀實踐的兩個面向〉，收錄於王秋桂等編《社會、民族與文化展演國際研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1996年），頁331-364。小南埔的報導人，多將「正鸞生」稱為「正乩」，為了符合當地報導人的用語，故本文採用「正乩」一詞，「副乩」也是相同之理由。

3 「四縣客語」是臺灣客家話的其中一種腔調，也是臺灣客家人使用最多的一種客語腔調。語言學者羅肇錦將臺灣客家話區分為「四縣」、「海陸」、「大埔」、「饒平」與「詔安」（簡稱「四海大平安」）五種腔調，當然臺灣地區的客家話不僅上述五種腔調（尚包括永定客語、五華客語等），不過羅肇錦的區分方式基本上已廣為各界接受，請參見：羅肇錦，《臺灣客家族群史：語言篇》（南投：臺灣省文獻委員會，2000年）。

4 王世慶，〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉，《臺灣文獻》，第34卷第4期（1986年12月），頁111-151。

5 康豹，〈臺灣的呂洞賓信仰—以指南宮為例〉，《新史學》，第6卷第4期（1995年12月），頁21-43。

的研究成果。⁶ 王志宇則探討「儒宗神教」恩主公信仰的活動、社會教化與社會救濟，並試圖比較儒宗神教、一貫道與慈惠堂之間的不同。⁷ 李世偉則從日治時期鸞堂的歷史與善書的著作與流通面向進行研究，並討論了鸞堂的濟世活動及儒教運動之發展。⁸ 除此之外，也有一些外國學者關注扶鸞活動與鸞堂信仰，最著名的研究莫過於焦大衛（David K. Jordan）與歐大年（Daniel L. Overmyer）二人合著的《飛鸞——中國民間教派面面觀》一書，本書討論奧法堂、慈惠堂與一貫道三個民間教派的組織發展與扶鸞儀式，可說是一本透過田野調查與歷史資料而撰寫的研究成果。⁹ 柯若樸（Philip A. Clart）則是近年來另一位關注臺灣扶鸞的學者，他以臺中聖賢堂為研究場域，探討戰後臺灣善書的重要以及儒宗神教之特徵。¹⁰

另一篇與本文研究區域較為相近的論文是周怡然的碩士論文，她以苗栗地區為例，討論日治時期鸞堂信仰在苗栗客家地區的傳布與發展，探究新竹鸞堂對苗栗客家地區的影響以及苗栗鸞堂的多元發展，並分析日治時期鸞堂運動對苗栗關帝信仰的影響，並藉由區域研究討論文人仕紳在鸞堂中的角色，以及鸞堂信仰在社會變化下的因應，¹¹ 周怡然的碩士論文有助於吾人了解苗栗鸞堂日治時期以來的歷史背景。另一篇與本文研究議題較為相關的是鄭育陞的碩士論文，他處理埔里鸞生鍛乩的情形，但他的研究僅侷限於鸞生的學習過程上，也欠缺討論當地居民如何感受神力與認知鸞生作為神明代言

6 王見川，《臺灣的齋教與鸞堂》（臺北：南天書局，1996 年）。

7 王志宇，《臺灣的恩主公信仰—儒宗神教與飛鸞勸化》（臺北：文津出版社，1997 年）。

8 李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》（臺北：文津出版社，1999 年）。

9 David K. Jordan、Daniel L. Overmyer 合著、周育民譯，《飛鸞——中國民間教派面面觀》（香港：中文大學出版社，2005 年 [1986]）。

10 Philip A. Clart, "Chinese Tradition and Taiwanese Modernity: Morality Books as Social Commentary and Critique," In Philip A. Clart and Charles B. Jones, eds *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2003. P. 84-97 Philip A. Clart "Confucius and the Mediums: Is there a 'Popular Confucianism'?", *T'oung Pao* (通報) 89, 2003, P. 1-38.

11 周怡然，〈終戰前苗栗客家地區鸞堂之研究〉（中壢：國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文，2008 年）。

人的社會情境。¹² 鄭寶珍以新竹九芎林飛鳳山代勸堂為例，討論日治時期客家地區鸞堂發展的情形，1901 年日本警察取締前新竹三大鸞堂系統（明復堂、代勸堂、宣化堂），而該文的研究個案崇聖宮（育化堂）即是源自新竹宣化堂，而該文主要焦點也討論了代勸堂正鸞生楊福來在日治初期與西來庵事件發生後兩波鸞堂發展高峰期的過程與影響。¹³ 劉智豪完整記錄扶鸞儀式，透過苗栗獅頭山勸化堂、宜蘭新民堂、中華玉線玄門真宗等三個個案研究，解釋臺灣鸞堂中扶鸞儀式的變與不變的現象，研究結果發現苗栗獅頭山勸化堂維持傳統儀式，而宜蘭新民堂與中華玉線玄門真宗則有較多的改變。¹⁴ 徐碧霞討論苗栗頭屋雲洞宮施勸堂由鸞堂到公廟的轉變過程，以文獻探討、田野調查與深度訪談研究，藉由雲洞宮天神良福、年中慶讚中元祭典、與年末最盛大的聖佛登龕紀念禳燈平安酬福禮懺法會的參與觀察、訪談與祭典儀式資料，鋪陳了雲洞宮的祭祀活動，藉此提供鸞堂研究的不同視野，並結合祭祀圈、祭祀組織、公廟、地域社會的概念，討論雲洞宮村廟祭典的地域特性、與職能日益擴大的管理組織，再由雲洞宮複雜且多元的祭典儀式，呈現鸞堂型村廟與公廟的變遷過程。¹⁵ 徐艾鈴一樣以苗栗頭屋雲洞宮為例，透過祭祀圈、地域社會、鸞堂組織、個人宗教心理、宗教態度等討論，觀察記錄當代鸞堂活動的動態發展，探究鸞堂村廟的擴張與興盛，該文發現參與雲洞宮祈福活動之信眾除了早期祭祀圈內的居民外，還有一些信眾是因為扶鸞問事靈驗而參與，同時透過雲洞宮參與鸞生、信眾的觀察統計與深度訪談，也可知道地緣關係、家族傳承與靈驗感受是鸞生重要參與動機，共同參與神聖扶鸞

12 鄭育陞，〈鍛乩、修行與功德：埔里鸞堂信仰與實踐〉（埔里：國立暨南國際大人類學研究所碩士論文，2009 年）。

13 鄭寶珍，〈日治時期客家地區鸞堂發展：以新竹九芎林飛鳳山代勸堂為例〉（中壢：國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文，2008 年）。

14 劉智豪，〈傳統與現代—論臺灣鸞堂扶鸞儀式及其變遷因素〉（淡水：真理大學宗教文化與組織管理學系碩士班，2008 年）。

15 徐碧霞，〈鸞堂型村廟的儀典與組織：以苗栗頭屋雲洞宮為例〉（新竹：國立交通大學客家文化學院客家社會與文化學程學位論文，2011 年）。

儀式的進行，凝聚了鸞生對雲洞宮的向心力，雲洞宮的扶鸞問事，不但讓信眾感受到靈驗，同時也明確得到神明對信眾的各別指示，此時，若身邊的至親好友也能認同雲洞宮之教義，則更加強化了求問者對雲洞宮的信仰。¹⁶

由此可知，上述的研究成果雖有助於吾人了解苗栗鸞堂日治時期以來的歷史背景，但以往的成果往往研究區域較廣，較難顧及各個鸞堂與當地社會民眾的互動情形。鸞堂乃是當地地方社會重要的文化實踐活動，但過去卻甚少學者探究鸞堂與地方社會的互動關係，而扶鸞作為一種地方社會再生產的媒介，其往往也必須透過身體的實踐與表演來展現。故本文希冀從「身體」（Body）的研究面向出發，以小南埔客家聚落的地方公廟－崇聖宮（育化堂）作為研究場域，除了探討鸞生在扶鸞過程中如何展演身體與體現身體感知外，也將討論崇聖宮（育化堂）此一神聖場域中，身體又如何被規訓的現象與意義。

本文將採取觀察與訪談兩種研究：首先，筆者將觀察崇聖宮（育化堂）的扶鸞儀式，並進行相關儀式的紀錄；其次，筆者訪問崇聖宮（育化堂）的正乩，透過生命史的訪談面向了解其學習鸞法過程、神靈觀與身體感知等現象。此外，本研究的報導人除了使用國語外，尚也使用客語，且許多關鍵詞句多用客語發音，本文採用「國際音標系統」（IPA）進行標音。

貳、田野地與當地扶鸞的介紹

一、田野區域介紹：小南埔

本文研究的地點是位於中港溪上游的小南埔聚落，此聚落今日乃是南庄鄉員林村的三個聚落之一，聚落發展至今已百餘年。南庄鄉員林村有小南

16 徐艾鈴，〈濟世與問事：苗栗雲洞宮當代扶鸞活動之研究〉（新竹：國立交通大學客家文化學院客家社會與文化學程學位論文，2012年）。

埔、屯營、下員林三個聚落，小南埔以崇聖宮（育化堂）為地方公廟、屯營以南福莊福德正神為地方公廟、下員林則以三聖宮為地方公廟，本文則以小南埔為研究區域。

表 1 員林村三大聚落與地方公廟

聚落	地方公廟	備註
小南埔	崇聖宮（育化堂）	本文研究區域
屯營	南福莊福德正神	—
下員林	三聖宮	—

小南埔崇聖宮（育化堂）源自宜蘭喚醒堂的「新竹宣化堂」體系。崇聖宮的前身是「育化堂」，育化堂源於斗煥坪「感化堂」，感化堂又源於宜蘭「喚醒堂」吳炳珠在送善書南下途經新竹時，所創建之「宣化堂」。¹⁷

小南埔居民以崇聖宮（育化堂）為祭祀場域，每年選出兩梯的爐主與頭人人選：第一梯的爐主與頭人負責每年農曆 1 月 15 日與 10 月 15 日祭拜三官大帝，頭人會向庄內居民收取「丁口錢」（tan keu t ian），臺灣某些客家地區將「丁」（tan）與「口」（keu）依照性別的不同區分開來，「丁」乃指男丁、「口」乃指女口，而一般而言，「丁」所交納奉獻予神的錢數是「口」的兩倍，不過小南埔所收取的丁口錢，無論男女均算入「丁」中，每「丁」收取新臺幣 100 元。

第二梯的爐主與頭人負責籌辦每年元旦奉請媽祖看戲的儀式。每年元旦，崇聖宮（育化堂）信眾至彰化南瑤宮、新港奉天宮、北港朝天宮奉請媽祖前來看戲，天穿日（農曆 1 月 20 日）過後才再送回原廟。由於此次的活

17 林漢章，〈清代臺灣的善書事業〉，收錄於《臺灣史研究暨史料發掘研討會論文集》（臺北：中華民國臺灣史蹟研究中心，1987 年），頁 141-150。陳運棟，〈洗甲心波導讀〉，收錄於修省堂編纂《洗甲心波（一）》（苗栗：苗栗縣文化局，2005 年），頁 15-18。

動項目較為繁瑣，故庄民較不願意接任爐主一職，往例均由員林村長擔任爐主，此項活動不以「丁」、「口」為單位收取祭祀費用，而是每戶收取新臺幣 600 元。

除了透過「廟宇」聯繫地方社會外，「家族」也是當地重要的社會組織，當地以張姓、黃姓、邱姓與栢姓為主要姓氏：¹⁸

（一）張姓

本地第一大姓為張姓，過去為員林村地主，但戰後國民政府推行土地改革，張屋損失不少地，即便如此，張姓在員林村的人數仍是最多，佔有一席之地，在小南埔、屯營、下員林三聚落均有張姓族人的分布。不過員林村的張姓可依族群分為「客家」與「閩南」兩支：閩南籍的張姓因鄰近都是客家族群的關係，現在大多已使用客家話，惟在宗教活動上尚可區辨，這支閩南張每年農曆 12 月 24 日以前要將神明請上天庭，此風俗與客家籍的張姓族人不同。

小南埔有一座「張姓百忍會館」，其座落於員林村 9 鄰，此乃張仕王公祠堂及張成江公祭祀公業管理委員會辦事處。張仕王是來臺開基祖，其祖籍為潮州府饒平縣，乾隆年間張仕王東渡來臺，先於彰化縣東勢角（今日臺中縣東勢鎮）落腳，隨後又後遷往南興莊，而張仕王生有成江、成養、成桂、成海、成足、成到、成用等 7 子，僅傳下成江、成養 2 子，其餘 5 子行蹤不明而無傳。約 1882 年，成養公分遷竹南珊瑚湖分居竹南口公館（今日淡文湖、石鐘臼）。

（二）黃姓

黃姓的族群別屬於客家人，報導人表示該姓祖先以前也是員林村的地主。

18 員林村主要姓氏的資料，主要來自於員林村村長邱梓增先生的訪談稿（2008 年 8 月 14 日於崇聖宮前廣場）。

（三）邱姓

邱姓的族群別屬於客家人，邱姓祖籍來自廣東梅縣，祖先邱雲成（16世）到北埔，而一部分的族人來到員林村。邱家有一家庭式的宗祠，位於邱鎮森先生住處二樓。邱屋也有簡單的祖墳，位於南庄大南埔文武宮旁，由於祖墳空間不甚寬敞，故以後幾代的子孫逝後，恐將無法進入這座祖墳。

（四）栢姓

客家人，以前是住在山區，後來才搬出來。栢屋族人生活較苦，因此在社區捐獻上，他們雖有出錢，但金額不算大。在這四個姓氏中，栢姓是較窮的一個姓氏。



圖 1：小南埔、屯營、下員林相對位置圖

資料來源：「GOOGLE 地圖」，網址：<http://maps.google.com.tw/maps?hl=zh-TW&tab=wl>（2010/1/18 下載）

二、中港溪流域的扶鸞活動

根據筆者的口述訪談與實地田野調查發現，中港溪流域共計有 12 座廟

宇進行扶鸞活動（不過有些廟宇已停止扶鸞），從中港溪上游至下游的扶鸞廟宇為：南庄鄉蓬萊村慈惠堂、東河村永承宮、永昌宮、文武宮、白雲寺、社寮盡善堂、小南埔崇聖宮（育化堂）、獅頭山勸化堂、三灣鄉三灣村保安宮、內灣村文衡宮、頭份鎮珊瑚湖里湖蓮宮、上興里昊天宮。

表 2 中港溪中上游的扶鸞廟宇

序號	廟宇名稱	主祀神祇	創設時間	所在地	扶鸞日期	說明
1	蓬萊村慈惠堂	瑤池金母	—	南庄鄉	—	女孩子可以參加
2	東河村永承宮	三官大帝	—	南庄鄉	週日	週日白天扶鸞。
3	永昌宮	三官大帝	1952 年	南庄鄉	—	以前有，現在沒有了，姓李的死掉之後就沒有了。
4	文武宮	關聖帝君	1843 年	南庄鄉	—	以前也有，現在沒有了。
5	白雲寺	觀音菩薩 三相恩主	1951 年	南庄鄉	農曆逢九、十九、廿九日	農曆逢九、十九、廿九白天扶鸞。
6	社寮盡善堂	觀音菩薩	1883 年	南庄鄉	—	觀世音菩薩，以前也有。
7	小南埔崇聖宮 （育化堂）	關聖帝君	1902 年	南庄鄉	農曆逢六、十六、廿六日	現在還有，農曆逢六晚上扶鸞。
8	獅頭山勸化堂	玉皇大帝	1901 年	南庄鄉	農曆二、十二、廿二、六、十六、廿六日晚上扶鸞。	農曆逢二、逢六晚上扶鸞。
9	三灣村保安宮	開漳聖王	—	三灣鄉	農曆逢七、十七、廿七日	農曆逢七晚上扶鸞。

10	內灣村文衡宮	關聖帝君	1774-1778 年	三灣鄉	農曆三、十三、廿三、八、十八、廿八日晚上扶鸞。	農曆逢三、逢八晚上扶鸞。
11	珊瑚里湖蓮宮	觀音佛祖	—	頭份鎮	每日	每天上午八點到十二點都有。
12	上興里昊天宮	玉皇上帝	—	頭份鎮	—	以前有，現在沒有。

資料來源：訪問徐增榮先生（2008 年 8 月 26 日）。財團法人陳運棟文教基金會編纂，《三灣鄉志》（三灣：苗栗縣三灣鄉公所，2005 年），頁 513-525。

由上表可知，中港溪中上游有十餘間廟宇與扶鸞活動有關，然而這些廟宇的扶鸞活動未必互有密切關係，受限於篇幅本文暫不討論中港溪中上游扶鸞廟宇之間的淵源或交陪關係，接下來本文將聚焦討論於崇聖宮（宣化堂）的歷史淵源。

三、崇聖宮（育化堂）的歷史發展：開堂、沉寂到再復

崇聖宮（育化堂）是小南埔地區的地方公廟，崇聖宮（育化堂）源自頭份感化堂，頭份感化堂則是承自新竹地區宣化堂的鸞法。據感化堂著書《喚醒新民》所載，頭份文人江志波因長子病故後曾託夢其父倡建鸞堂，於是，江志波乃邀請林會川、林碧堂、陳玉堂（即陳謝德）等人，在土牛五梅村（今頭份鎮頭份里）尋得羅阿鼎之地創設鸞堂，並於庚子年（1899）秋，前往新竹宣化堂請賜堂號，號曰「感化」；次年（1900）編著了鸞書《喚醒新民》。後因日本當局取締鸞堂扶鸞戒鴉片，感化堂遂逐漸衰微，廟地被地主羅氏買給黃家做穀倉之用，並將三恩主畫像送給涂阿石，後由下興里十多位鸞生奉持該堂香爐，改稱「鑒化堂」。¹⁹

19 陳運棟，《洗甲心波（一）》，頁 15-16。

明治 35 年（1902），南福庄（今南庄屯營）文人邱仁烈，因遍閱善書，欲開設鸞堂，遂邀集同志張心麟、黃新盛、張澄水等十人，赴頭份感化堂請命堂號，恩主賜號「育化堂」，感化堂分出南庄育化堂，在南福庄（屯營）建立原廟。明治 36 年（1903），三恩主降鑒指示「爾諸鸞下，有志開堂，代天宣化者，必須覓得一福地建宮，方有久遠之計」，當時張澄水、張新麟、邱仁烈、黃元盛、黃永龍等到各地勘查卻未有所獲，於是三恩主再度降鸞指示「吾神既有預定之建宮地址，乃張生澄水之業產，斯處有福地，可以建廟，未知張生肯否獻出供為建宮之用？斯福地座落於小南埔境內，其形狀酷似飛燕落洋」，經過張澄水同意後慷慨獻出，在此建廟。宣化堂對於扶鸞工作十分積極，先後共著四書：明治 35 年編著《一聲雷》、《一字譜》兩部鸞書，大正 2 年（1913）又編著《懲勸錄》。

日治時期崇聖宮（育化堂）曾兩度中斷鸞法活動，昭和 10 年（1935）3 月 19 日早晨發生中部大地震，崇聖宮（育化堂）建築全毀，黃運成、張阿傳有鑒於此慘況而希望重建廟宇，但日本不久實施「皇民化」運動，使得重建廟宇的工作戛然而止。

隨著日本戰敗離開臺灣，民國 35 年（1946）黃運成、張阿炳、邱阿火、邱阿武、黃水生、吳袁、曾鼎松等人，倡議重建廟宇恢復舊觀，然而時光荏苒，老一輩的正鸞生林阿番早已逝世，因此扶鸞活動只好隨之停頓，扶鸞活動沉寂多年後，年輕一輩的鸞生鍾光輝、邱錦森、賴宗男、邱平生等人不忍長蟄久伏，於是眾人提議習練乩生扶鸞濟世。民國 61 年（1972）遂請旨啟筆開練，經過數年逐夜兼程苦練之下，果然達到爐火純青之境，而木筆也能暢通聖意，並訂農曆每個月的 3、6、9、13、16、19、23、26 與 29 日，定期舉行扶鸞的活動。²⁰

20 苗栗南庄員林崇聖宮著刊，〈本堂沿革史〉，《正字譜》（苗栗：苗栗南庄員林崇聖宮，1974 年，未出版），頁 1-6。

叁、神化身體

身體不僅只是一種生物性的載體，其也蘊含著文化性的意涵。在本小節，筆者將從「神化身體」的角度探討扶鸞的身體意義，所謂的「神化身體」乃指身體做為一種傳達天與人之間溝通的橋樑，在扶鸞儀式的場域中，吾人可清楚的看到儀式專家與神祇如何達成聯繫，因此本部分將較為細緻的討論：在扶鸞活動中，一個不具有神人溝通能力的人，如何變成「神的代言人」以及這樣的扶鸞儀式過程中，突顯出何種身體感知與意義。

一、「練乩」：鸞生的學習過程

扶鸞之時，往往需經由正乩、副乩、掃砂生與紀錄生等幾位「儀式專家」相互配合，其儀式過程為正乩與副乩隨著木筆進行律動，而木筆在砂盤上揮動速度頗快，一般人很難判斷出究竟是何字，不過正乩卻可判斷出來，進而頌讀出來供紀錄生抄寫下來。降筆的儀式告一段落後，紀錄生即會來到內殿通往外殿的門口旁，宣講剛才仙佛所降旨的鸞文。這些「儀式專家」的相互配合下，最終使得扶鸞儀式得以演出，而「正乩」可說是這些「儀式專家」中最重要角色，因他可讀出砂盤中的文字，成為直接與神祇建立互動的角色，在扶鸞儀式中，正乩被視為扶鸞儀式的發電機，其重要性自不在話下。

正乩要傳達出神祇的旨意，除了本身必須具備一些「天賦」外，也往往必須經過一些「鍛鍊」的過程。崇聖宮（育化堂）目前僅有一位正乩－邱平生先生，他替三恩主（崇聖宮的主神）「效勞」²¹（*hiau lou*）已超過30年，這位邱先生練乩時僅二十餘歲，當時他在頭份地區做木匠的工作，由於邱先生的父親也在崇聖宮（育化堂）「效勞」，故邱先生從小便跟著父親在崇聖宮（育化堂）走動。當時的正乩年事已高，崇聖宮（育化堂）正準備再訓練

21 「效勞」（*hiau lou*）：崇聖宮的鸞生們在稱呼他們的扶鸞工作時，經常用「效勞」這樣的字眼替代，「效勞」的對象是扶鸞時蒞臨的神祇。此一概念也是另一種理解當地扶鸞身體觀的面向（即：鸞生的主體性問題），唯目前的資料並不完善，待往後繼續收集資料，再予深究。

幾位正乩人選，邱先生的父親告知他此消息，邱先生年輕時敏而好學，便積極投入正乩的培育工作，白天邱先生忙於工作，晚上則來到崇聖宮（育化堂）面內練習扶鸞的技巧。當時除了邱先生外，尚有來自小南埔與鄰近村落的村民前來共同練乩，練乩的成效是執行扶鸞活動時，能看出木筆在砂盤書寫的字樣，邱先生最終能正確判斷出神明所欲傳達的文字，故當時僅邱平生先生被神明封為正乩。²²

除了正鸞生外，玉旨也奉派効職鸞下如下：

奉派總務 黃水生

奉派經理兼抄文生 鍾福觀

奉派正校正生 黃壬水

奉派正乩錄 邱鎮森

奉派正鸞生 林武雄、邱平生

奉派副乩生 賴宗男、邱錦森、鍾光輝、黃宣棋

奉派掃沙生 張萬來、張鴻源、邱炳華、張振托

奉派司茶果兼督導男眾生 莊慶增

奉派司鐘生 邱炳財

奉派司鼓生 賴玉雲

奉派迎聖駕生 徐紅龍、謝瑞明

奉派內堂執事兼副乩錄 邱炳添

奉派外堂執事 邱坤森、余文郎

奉派採花生 張賴玉英、徐陳玉妹、張徐三妹、吳彭春妹

22 在《正字譜》中也提到崇聖宮（育化堂）戰後重新恢復練乩的過程，民國 61 年鍾光輝、邱錦森、賴宗男、邱平生等人率先倡議練習乩生，以復振堂門，端午之後每位練習鸞生都沉潛意念，赤誠相期，立下「以孤臣孽子之心，立萬事不拔之基」的宏願，切實把握此稍縱即逝的良機，熬更守夜，認真勤練，不憚其煩，雖然當時曾遭受胡謔譏刺，但這些鸞生志氣奮發猶如山嶽之不移，經過三個月後，邱平生在多位鸞生中脫穎而出，蒙玉旨賜封為正鸞，於是選擇於當年丹桂飄香明月皎潔的中秋後一日，正是開堂扶鸞勸世，利濟十方。請參見：苗栗南庄員林崇聖宮著刊，〈開堂簡序〉，《正字譜》，頁 1-2。

奉派採花兼督導女眾生 徐吳鳳蘭

奉派配膳食 黃維軒、徐紅鎔

奉派編輯兼訂字生 張鏡明、張鳳謙

奉派淨壇生 鍾光輝

奉派外堂洒掃生 劉田和、袁鼎財²³

二、「降筆」：扶鸞儀式

每逢農曆 6、16 與 26 日，崇聖宮（育化堂）均會舉行扶鸞儀式，以下茲以民國 98 年（2009）農曆 9 月 26 日所進行的扶鸞儀式進行記錄。

（一）敲鐘鼓

扶鸞儀式開始前，鸞生們必須各自站好位置，此時可分為三個部份進行討論：1. 正、副乩、紀錄生與掃砂生位於「內殿」中；2. 兩位敲打鐘鼓的鸞生為於鐘鼓下方，由於鐘鼓懸掛於「外殿」左右兩側的涼亭天花板上，故兩位鸞生須手持長約一點五公尺木棍，準備敲打鐘鼓；3. 在「外殿」中央之處，也有兩位鸞生手持焚香，面朝崇聖宮（育化堂）前廣場（即背對崇聖宮殿內的神明），鸞生身體前方擺有拜墊。

當儀式開始時，涼亭內的兩位鸞生隨即敲打鐘鼓，而外殿中央處的兩位鸞生則身體躬屈跪拜於拜墊上，手上則持著焚香置於頭的上方。此外，尚有幾位前來觀禮的信眾，他們則依照「男左女右」的方式站於「外殿」兩旁，立於右側的男信眾面朝左方、立於左側的女信眾面朝右方，男女信眾彼此相對，迎接著神祇的蒞臨，這樣的空間配置與身體樣態，乃構築於一種想像神祇降臨的框架上，鸞生與信眾們相信，當鐘鼓聲響時，神祇即慢慢地從經過「外殿」，並進入「內殿」準備進行神人溝通的扶鸞儀式。

23 苗栗南庄員林崇聖宮著刊，〈開堂簡序〉，《正字譜》，頁 15-16。

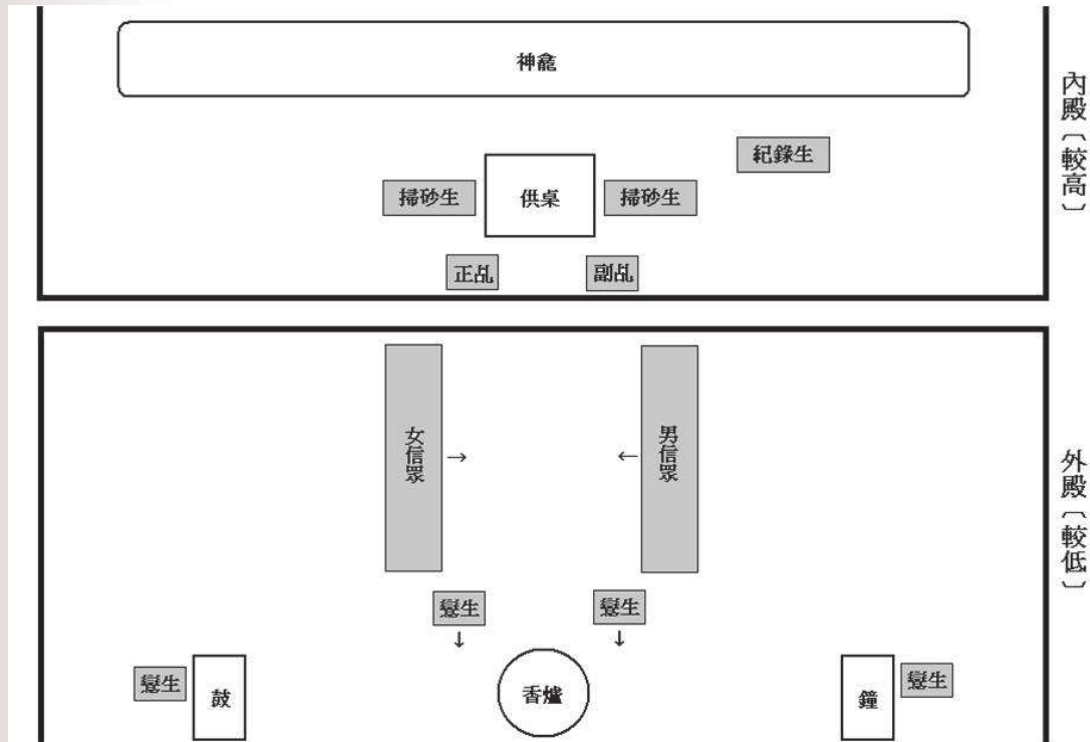


圖 2：崇聖宮（育化堂）扶鸞人員位置圖。

資料來源：本研究繪製。

（二）請神

一場降筆儀式通常需要下列幾位不同職務的鸞生協助：1. 正乩：因正乩具有判讀神祇傳遞詩句的能力，故正乩可說是扶鸞降筆儀式中最重要的角色。2. 副乩：副乩與正乩二人均是手持木筆在砂盤上傳遞神意的角色，但副乩通常未必具備通曉砂盤字樣意涵的能力。3. 紀錄生：紀錄生立於供桌旁，負責降筆文字的紀錄，正乩判讀出降筆詩句後便唸出，紀錄生聽聞後隨即記錄在「鸞章」的冊子內。4. 掃砂生：掃砂生二人立於砂盤的兩側，當砂盤的砂粒因木筆多次書寫而並不平坦時，左右兩側的掃砂生即手持砂扒將砂粒推平。

敲鐘鼓結束後，意味著神祇已進入「內殿」神聖空間內，此時「內殿」的鸞生們也準備開始扶鸞降筆。一場扶鸞降筆儀式，乃是「神明」與「世人」

共襄盛舉，除了上述的幾位各司其職的鸞生外，也有多位神明蒞臨參加。一開始，參與此次扶鸞降筆的神明會先報上其來自之處與神職名稱，而扶鸞降筆的神明大致可分為三類：

第一類為崇聖宮（育化堂）內所供奉的神明，該廟宇內的神明幾乎都會參與扶鸞降筆的儀式，包括「本堂主席關聖帝君」、「本堂孚佑帝君」、「本堂司命真君」、「本堂駐生娘娘」、「本堂桓侯大地」、「本堂地藏王菩薩」、「本堂關聖太子」、「本堂周太將軍」、「本堂天上聖母」、「本堂觀世音菩薩」、「本堂福德正神」、「本堂閻羅天子」、「本堂供役福神」、「本堂大上老君」、「本堂文昌帝君」、「本堂王天君」。其中最重要的神明是「本堂主席關聖帝君」，崇聖宮（育化堂）乃以「三恩主」（關聖帝君、孚佑帝君與司命真君）為祭拜主神，而關聖帝君又是「三恩主」之首，遂成為每次扶鸞降筆儀式的「主席」。

第二類為「南天」的神明，「南天」是神明駐紮在上天之處，包括「南天三相恩主」、「南天文衡聖帝」、「南天關聖太子平」、「南天齊天大聖」、「南天柳天君趙大元帥」、「南天廖天君」等神明，這些神明未必每次都會出席。

第三類為其他廟宇所供奉的神明，例如「苗栗東嶽府東嶽大帝」、「四灣盡善堂駐生娘娘」、「新竹都城隍」、「苗栗大湖白雲寺九天玄女」、「苗栗東嶽廟文宣王林」、「大南埔文武宮關聖帝君」、「三灣庄五谷先帝」、「龍溪縣城隍」、「南昌永承宮三官大帝」、「頭份仁忠堂關聖帝君」、「新竹縣竹蓮寺觀音菩薩」、「臺北烏來山福神邱」、「小南埔下員林三聖宮關聖帝君」、「臺南延平郡王」、「頭份三角庄福神」、「小南埔邱細武供奉觀世音菩薩」、「彰化都城隍」等神明，這類的神明的神職高低與距離遠近更有不同，這些神明也都未必會每次均出席，但報導人提到「新竹都城隍」

是經常蒞臨的神明，其原因在於新竹都城隍廟屬於省級城隍，中港溪上游也隸屬新竹都城隍管轄範圍，故新竹都城隍經常蒞臨崇聖宮（育化堂）的扶鸞活動。

（三）降筆

在扶鸞降筆的儀式過程中，紀錄生站在高腳桌旁，並將「鸞章」置於高腳桌上進行降筆文字的紀錄工作。正乩與副乩則均面向主神三恩主，站於供桌上的砂盤前方，正乩站於左側、右手持木筆，副乩則站於右側、左手持木筆。雖然正乩、副乩均手持並擺動木筆，但如同上述所言，正乩是負責判斷扶鸞文字的主要角色，故在扶鸞降筆過程中，也可感受到正乩與副乩所處的「主」、「客」位置。從當地人的觀念而言，左位尊於右位，正乩立於左位之處，以突顯其較副乩更為重要的地位，若細心觀察扶鸞降筆的過程，可發現正乩在擺動木筆時充滿著「主動性」，正乩右手擺動的幅度也較副乩的左手擺動的幅度激烈，木筆的行走方向由正乩控制著，副乩則是配合著正乩而擺動。

（四）宣讀降筆內容

降達之神意紀錄於「鸞章」後，紀錄生隨即來到「內殿」通往「外殿」的門前，使用「四縣客語」向信眾宣告今日扶鸞降筆之內容。首先，宣告今日前來參與扶鸞降筆的四方神祇。隨後，誦讀神明所傳達的神意內容，其內容大致可分為兩類：一類是「勸善」性質的內容，每次扶鸞降筆均有神明降詩提示信眾應積極向善；另一類則是關於「問事」性質的內容，小南埔居民認為迎娶新娘、開工修繕、甚至替祖先「撿骨」²⁴ (*giam gut*) 時，均必須挑個「好日」(*ho nit*) 才可進行，有些居民也會向請「地理先生」挑選「好日」，不過一位當地報導人表示小南埔居民來崇聖宮（育化堂）「問事」（問「好

24 以前小南埔當地居民多採用「土葬」方式埋葬祖先，唯經過數年之後，必須將祖先的骨骸撿起，當地人稱為「撿骨」(*giam gut*)。

日」)的比例還是較高。居民請「地理先生」挑選「好日」必須花費上千元(視定價而定)，但來到崇聖宮(育化堂)扶鸞問事僅需添「香油錢」即可，一般行情約數百元。

(五) 降筆內容後續

降筆之後隨即進行內容之宣讀，宣讀完後會將這些文字記錄並妥善保存，此外廟方人員也會將近期的降筆內容謄寫於崇聖宮(育化堂)二樓外右側的黑板上(請見附圖四：登堂降詩)，這些內容大多與勸世有關，因此可供信眾參考，累積一段時間後也會將降筆內容集結成鸞書，並由信眾捐資印刷。因崇聖宮(育化堂)的扶鸞活動在日治後期稍有停頓，故民國61年復行扶鸞活動後，眾人皆十分期待降筆內容能夠集結成書，故民國63年(1974)遂將這些降筆內容整理並刊印成《正字譜》一書，書中內容除了介紹崇聖宮(育化堂)的扶鸞嚴格外，也將降筆內容分為忠、孝、節、義四大部分：1. 忠部共收錄將近80首由桃、竹、苗各地神佛所降的詩，透過故事說明忠勇的觀念；2. 孝部共收錄有30餘首由桃、竹、苗各地神佛所降的詩，藉由故事說明孝順的觀念；3. 節部共收錄有36首由桃、竹、苗各地神佛所降的詩，而這部分主要是以女性故事為主；4. 義部共收錄有46首由桃、竹、苗各地義民、土地公等所降的詩，用故事印證仁義的重要性。

三、「眼觀砂盤、心隨木筆」：扶鸞的身體感知

「扶鸞」作為一種傳達神意的儀式，木筆、砂盤與鸞生的身體成為神意傳達的媒介，在此儀式場域中可顯見許多的身體感知現象，以下分為神人合一、人鬼聯繫與身體意識等面向進行論述。

在扶鸞儀式過程中，正乩與副乩透過手擺動木筆來傳達神意，旁人最好奇者莫過於正乩如何判知砂盤上的內容，正乩對此疑問回應道：「眼觀砂盤、心隨木筆」，正乩必須專心地看著砂盤，雖然是手持著木筆，但事實上木筆

隨著「心」裡的感受進行擺動，旁人無法看出砂盤中究竟呈現出哪些詩句，但隨著木筆的擺動與砂盤的痕跡，正乩腦中便浮現出詩句的字樣，且這些詩句又具有押韻與勸善的性質，正乩也坦言「這種感覺很奇妙」，這是一種自我感知的過程，他人難以感知。

對於自己所判讀出的扶鸞詩句，正乩也有其一套的看法，他認為正乩自己的漢學素養，也是左右扶鸞詩句的關鍵。正乩提到自己的學歷不高（國中畢業），因此無法扶出「很優美的詩句」，但透過其判讀出來的扶鸞詩句，仍可發現有許多押韻詩句，一般人要造出這些詩句並不容易。報導人提到由於以前的正乩有漢學底子，故以前扶鸞的文字較優美，他可造出更多押韻的詩句，相對地，今日的正乩雖也可判讀出扶鸞詩句，但押韻與優美度似乎不若以往的正乩。

在此姑且不論究竟哪位正乩所判讀的扶鸞詩句較為優美，不過從上述報導人的論述中，可察覺到在扶鸞降筆過程中，正乩的身體儼然成為一種「神人合一」的狀態，神明透過正乩的身體來傳達神意，不過正乩也並非沒有自主的能力，正乩強調自己若能多唸點漢學的東西，判讀出來的詩句將更為優美，因此可知正乩在判斷砂盤詩句的過程中，仍有其「身體自主性」的一面。

正乩的身體除了是一種「神人合一」的身體外，其也是鬼與人聯繫的一種媒介。以前崇聖宮（育化堂）的扶鸞有「陰魂會話」的項目，所謂的「陰魂會話」類似「觀落陰」，可請來已逝的先人，透過木筆、砂盤向世間的人們溝通。正乩提到以前仍辦理「陰魂會話」時，每逢扶鸞當日，傍晚開始他便會感受到陰間陰魂的糾纏，不過數年前「陰魂會話」的項目停辦之後，陰魂糾纏的情況便逐漸舒緩。

扶鸞過程的另一種身體感知也體現在扶鸞讓鸞生不易感到疲累。早年當地的醫療環境並不充裕，故當地人身體產生病痛時，往往求助於神祇，在崇

聖宮（育化堂）已擔任正乩三十餘年的報導人表示：「在十幾年前我們這裡的扶鸞風氣很盛，來這邊問事的人很多，當時扶鸞往往需要兩、三個小時，有時甚至扶到十一、十二點；不過現在就不一樣了，醫療環境變的比較好，人們生病的時候就直接去看醫生了，比較少到廟裡問事。」扶鸞的時間雖然變短了，但扶鸞過程儀式專家都必須站著，中間也毫無休息的機會，再加上88年9月至12月間，正乩的腳也出現毛病，腳經常無故酸麻，筆者詢問正乩在扶鸞過程中，是否會覺得身體疲累無法負荷？他表示並不會感到疲累。此外，十幾年前小南埔聚落的扶鸞往往必須耗費兩、三個小時，扶鸞儀式進行時，正乩必須從頭到尾一鼓作氣完成，其間也不可離開內殿而去上廁所，而正乩也表示，在他過去的經驗中，扶鸞儀式進行時，他從來不會突然中斷前去上廁所，因時間總是不知不覺的消逝。

正乩對於自己的腳無故酸麻的現象也有一套解釋，認為或許是關聖帝君在提示他，因正乩的酒量挺不錯，從年輕開始便喜愛與友人小酌幾杯，如今他的腳無故酸麻，一方面可能是關聖帝君提點他不應再飲酒過度，另一方面也使得他在與友人聚餐時，有了不用飲酒（或飲酒量變少）的理由。正乩腳無故酸麻的毛病，使得他平日無法久站，平日走路也可察覺他一拐一拐、雙腳不太舒服，但每逢扶鸞之日時，正乩的身體又表現出與平日不同的感知。進入扶鸞儀式空間與時間內時，正乩雖仍會感知腳部的酸麻，不過酸麻程度輕微許多，也不會覺得扶鸞時間過長而讓身體無法負荷。

在扶鸞儀式過程中，正乩的身體感知呈現出不同於平日的感受，這猶如張珣所言的「無分別時間」，她曾以大甲媽祖進香為例，提到香客透過進香的過程，一層一層地進入不同的時間概念，即從制度時間→靜止時間→系譜時間→無分別時間，進而得到宗教神秘的體驗。²⁵ 運用張珣所提出的「無

25 張珣，〈香客的時間經驗與超越：以大甲媽祖進香為例〉，收錄於黃應貴主編《時間、歷史與記憶》（臺北：中研院民族所，1999年），頁75-126。

分別時間」觀之，小南埔崇聖宮（育化堂）正乩的身體感知也隨著宗教儀式的氛圍，一步一步進入不同的時間體驗中，進而衍生出不同於平日的身體感知，平日的身體疼痛與排泄也因此獲得「抑制」或「紓解」。因此，當正乩進入神聖的空間與時間時，其所感知到的不只是時間上的靜止，「平日」身體的疼痛感也在此時空場域內變得較為模糊。

肆、規訓身體

「規訓」（discipline）是進行「身體研究」的重要面向，過去已有學者從「規訓」的角度進行身體研究，而「規訓」的概念大多從傅柯（Michel Foucault）的主張而來，傅柯的《規訓與懲罰》（Discipline and Punish）一書中，提到學校、軍隊、醫院、工廠等規訓機構，透過嚴謹繁瑣的規章、嚴格縝密的檢視等細微技巧來管理身體。²⁶ 地方社會的文化次序乃透過身體規訓加以達成，而此種規訓又可從「空間」與「性別」的角度進行討論。

一、空間的規訓

學者伊里亞德（Mircea Eliade）在《聖與俗：宗教的本質》曾表示神聖與世俗相對立，從宗教的角度來說有一種「非同質性」的空間聖地，這個的聖地是一個強烈而有意義的空間，與其他地方絕對不一樣²⁷，而在扶鸞中也有類似的神聖空間（Sacred Space），扶鸞不僅彰顯天人之間的溝通關係，其也是界定社會規範與次序的重要場域。從崇聖宮（育化堂）神祇的空間配置，可一窺當地人的宗教世界：一樓所供奉的神祇地藏王菩薩與李慎彝²⁸等神祇，都是掌管地府之神，或是當地著名的歷史人物，而此樓層也繪有「二十四

26 傅科（Michel Foucault）著；劉北成、楊遠嬰譯，《規訓與懲罰：監獄的誕生》（臺北：桂冠出版社，1992 年）

27 伊里亞德（Mircea Eliade）著；楊素娥譯，《聖與俗：宗教的本質》（臺北：桂冠出版社，2001 年）

28 李慎彝為四川威遠人，1826 年任淡水同知，准紳士鄭用錫等僉稟，建竹塹石城，事成，賞知州銜。又修廨署、明志書院，重祠祀，興水利，設石碇崙隘，募丁防番等。請參見：許雪姬、薛化元、張淑雅等，《臺灣歷史辭典》（臺北：遠流出版社，2004 年）。李慎彝也是開發新竹與苗栗內山地區的重要人物，故小南埔村民為了緬懷李慎彝的事蹟，故特闢一神位供奉。

孝」與「十八層地獄」等壁畫，一樓的空間配置不僅具有警世意味，也反映出當地人的文化邏輯。當地人將神明的歸屬分為三類：第一類為駐紮於南天的神祇；第二類為駐紮於凡間各地，享受世人香火的神祇；第三類則是負責掌管陰曹地府的神祇，當地人以為倘若人生而在世作惡多端，便會淪入陰曹地府，在陰間地府也有掌管的神祇。每逢扶鸞儀式舉行之時，來自南天、凡間各地與陰曹地府的神祇也會蒞臨參與。

二樓則供奉三恩主（關聖帝君、孚佑帝君、司命真君）天上的神祇，不過左右兩側廂房則是供奉建立此廟有功者或捐獻者的長生祿位，長生祿位較具「陰」的性質，報導人表示因放置空間不夠，故將祿位安置於二樓，且二樓中間的天上神祇與左右兩側的廂房並不相連，彼此之間用牆壁隔開。崇聖宮（育化堂）二樓是主要的活動空間，該廟管理委員會便設置於崇聖宮（育化堂）二樓左側廂房旁，當地村民除了上香會到一樓外，其他時間幾乎不會停留於一樓。二樓是主要的儀式活動空間，二樓的空間配置尚可分為「內殿」與「外殿」（「內殿」地勢較高、「外殿」地勢較低），除了個別神祇的誕辰祭典之外，崇聖宮（育化堂）固定的儀式活動有兩個會於「內殿」舉行：一是香公每日下午3時進行約一個小時的誦經，二是每逢農曆初六、16與26日晚間7時起，該廟會舉行扶鸞活動。

「內殿」形成於不同於「外殿」的空間範圍，誦經與扶鸞活動均於「內殿」進行，而「內殿」被視為是此廟最神聖之空間。由於過去麻雀為患，麻雀飛入「內殿」隨意大小便，造成「內殿」的環境十分髒亂，而廟方趁著改建的機會，將「內殿」重新整修，裝設了不銹鋼窗門，並在不鏽鋼窗門上設置了玻璃避免麻雀進入「內殿」。平日廟方人員會將「內殿」上鎖，以防對神明不敬者進入「內殿」，似舉行儀式之時，才會將「內殿」開啟。

「內殿」開啟後也並非一般人均可隨意進入，僅有舉行儀式的人員可進

入「內殿」，鸞生必須身著「長衫」方可進入，且須將鞋放置於「內殿」外，進入「內殿」後穿上備妥之脫鞋，雖可將手機帶入「內殿」，但須關機或不得發出聲音，更不可在「內殿」接聽手機。進入「內殿」的鸞生在行為上都顯得十分拘謹，各個表情嚴肅不苟言笑，即便有所交談也都是關乎儀式活動的話語，交談時輕聲細語。因此，透過空間規劃與行為約束，「內殿」轉換成一個不同於世俗社會的空間，其神聖性也因此形塑，這樣的情緒氛圍，也鋪陳出了一種神人相互聯繫的神聖空間。

二、性別的規訓

除了透過「空間」配置來規訓身體外，「性別」也是身體規訓的另一個面向。臺灣中部的埔里地區也有頗為興盛的扶鸞信仰，根據鄭育陞的研究可知：埔里宣平宮覺醒堂有男乩、女乩，男女性均可從事扶鸞工作。²⁹但根據筆者所進行之扶鸞活動調查，中港溪流域均由男性進行扶鸞活動，女性不得擔任扶鸞工作。如同上述所言，崇聖宮（育化堂）「內殿」除了區隔對神明不敬者之外，女性也是其嚴格管制的對象，女性絕對不准進入「內殿」之內，即便是在該廟宇擔任重要職務的女性，也不得進入「內殿」中。現今崇聖宮管理委員會的主任委員是一位年紀約七十餘歲的女性，這名女性主委雖然也會如同其他男性鸞生一般，穿上「長袍」的服飾，但每逢扶鸞之時，這名女性主委只能如同非鸞生者站在「外殿」中，不得踏入「內殿」一步，也再次說明「內殿」作為一個神聖空間。³⁰

小南埔居民之所以在扶鸞儀式中限制女性的活動空間，其乃根源自「月經污染」與「女性污染」的觀念，人類學界對於漢人文化的「月經污染」已

29 鄭育陞，〈鍛乩、修行與功德：埔里鸞堂信仰與實踐〉。

30 評論教授提到：「文中論述女性不能進入內殿，但此現象是否可說明『內殿』是一個神聖空間，值得討論，因為這樣的推論，隱含認同女性不潔之看法，建議斟酌。」但筆者在崇聖宮（育化堂）進行田野調查訪談時，當地的女性信眾也提到女性不若男性「乾淨」，因此不得進入二樓的「神聖空間」，為了尊重當地居民的文化價值觀念，故本研究暫不修改此一論點。然而隨著時代變遷，未來崇聖宮（育化堂）是否仍認為女性不若男性「乾淨」？值得後續觀察與研究。

有許多的研究與討論，例如 Emily Ahern 提到在中國文化的概念中，經期中的婦女、喪家、產婦與行房事者均被文化劃歸為「不清潔」的人，因不清潔故在宗教的意義上而言是不可祭神的。³¹ 翁玲玲則加入婦女階層的變項進行討論，她發現越少接受現代醫學知識的勞工階級婦女，對月經的看法與感覺越是多樣，不會呈現單元解釋，也不會只是負面的看法；相對地，知識份子婦女，對於月經的知識呈現比較單一而且負面的看法。³² 小南埔居民對於女性月經也存著「污染」、「危險」的想法。筆者曾訪問幾位六、七十歲的廟方管理男性，他們都認為女性月經之時，不得進入廟宇以免褻瀆神祇，非月事期間的女性雖可進入廟宇，但也絕對不得進入二樓的「神聖空間」內，因為女性不若男性「乾淨」，故即便無月事也不得進入「內殿」。而根據筆者的訪談資料，當地的女性信眾基本上也服膺月經污染的概念，女性信眾表示當月事來時她們也便不會擅自進入「內殿」之中，此觀念從以前便約定俗成流傳下來。

此種男女性別的身體規訓也展示當地社會的文化次序，經由「空間」的規訓，當地人展現出一種二元對立的劃分標準，即：上天 vs. 地府、內殿 vs. 外殿、男性 vs. 女性、乾淨 vs. 污染，這套二分的邏輯實踐，不僅形塑了當地的社會秩序，也支撐了小南埔當地的文化再生產（Cultural reproduction），在這套的規訓邏輯，小南埔男性與女性信眾在崇聖宮（育化堂）的神聖空間中，男性與女性表現出不同的社會權利與責任，而《正字譜》一書中也特別開闢「節部」隱含著「女性」應貞烈剛正進行守節或殉節³³，在宮內女性有「不潔」的隱喻，但在宮外女性有必須「守節」，但對於男性卻沒有類似的規訓及要求，反映出男性與女性不同的性別規訓文化。

31 Ahern, Emily M. "Power and Pollution of Chinese Woman," In Margery Wolf and Roxane Witke, eds, *Woman in Chinese Society*. (Stanford, California: Stanford University Press, 1975.) pp. 169-190.

32 翁玲玲，〈漢人社會女性血餘論述初探：從不潔與禁忌談起〉，《近代中國婦女史研究》，第7期（1999年8月），頁107-147。

33 然而隨著時代演變，小南埔聚落的社會秩序與文化再生產也可能會出現不同的景象，例如未來是否開放讓有月事的女性信眾進入「內殿」？未來是否不再如此強調女性應貞烈剛正守節？這些議題都是未來可繼續觀察與研究的議題。

伍、結語

「扶鸞」此一信仰活動日治時期以來一直流傳於臺灣各地，且也有不少學者進行相關主題的探討，但過去的研究主要從歷史層面進行剖析，卻忽略扶鸞此一信仰的文化意涵。有鑒於此，本文試圖將扶鸞之研究放回當地脈絡，以「身體」（Body）作為研究觀察的視角，探究小南埔扶鸞活動的身體現象與意義。

透過實際的田野觀察與口述訪談，筆者從「神化身體」與「規訓身體」兩個角度進行探討。首先，筆者鋪陳小南埔崇聖宮（育化堂）的扶鸞儀式，希冀讓讀者能感受當時儀式活動的氛圍，「正乩」可謂是扶鸞儀式中最重要的角色，正乩與副乩雖然都手持並擺動木筆，但在扶鸞降筆過程中，可明顯感受正乩與副乩所處的「主」（正乩）、「客」（副乩）地位，而正乩判知砂盤上的內容，也採取了「眼觀砂盤、心隨木筆」的身體感知方式，這是一種正乩自我感知的過程，旁人難有相同的感受。正乩作為聯繫上天與世俗的管道，他也常可感受到來自非世俗世界的力量，過去的「陰魂會話」使得正乩每逢扶鸞當日傍晚，便會感受到陰間陰魂的糾纏。此外，正乩似乎也未完全遺棄了自我身體的自主性，透過個人知識的精益求精，正乩所判讀出的詩句，將有更為「優美」的可能性。

本文主要以「身體」做為出發點，討論崇聖宮（育化堂）的扶鸞活動如何神化與規訓身體，然而受限於篇幅與時間，仍有許多議題值得繼續深究，例如崇聖宮（育化堂）的扶鸞如何與小南埔聚落產生互動？小南埔地區的張、黃、邱、栢姓四個主要姓氏，又如何參與崇聖宮（育化堂）的宗教活動？這些都是未來可繼續深究的研究議題。

客家聚落扶鸞的身體研究：以苗栗縣南庄鄉小南埔育化堂為例



圖 3：扶鸞過程



圖 4：小南埔崇聖宮（育化堂）



圖 5：崇聖宮（育化堂）落成紀念碑文

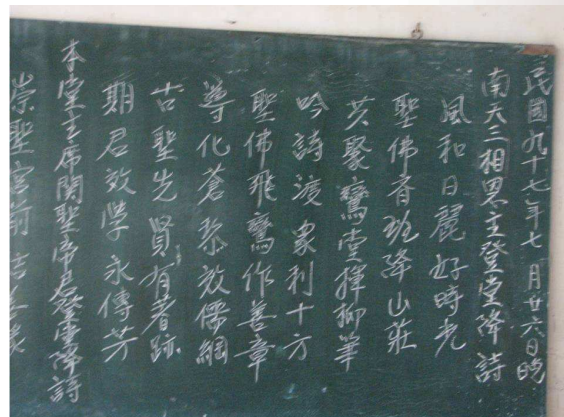


圖 6：登堂降詩

資料來源：筆者田野調查所拍攝。

參考書目

一、專書

David K. Jordan、Daniel L. Overmyer 合著、周育民譯，《飛鸞—中國民間教派面面觀》（香港：中文大學出版社，2005[1986]）

王志宇，《臺灣的恩主公信仰—儒宗神教與飛鸞勸化》臺北：文津出版社，1997 年。

王見川，《臺灣的齋教與鸞堂》。臺北：南天書局，1996 年。

伊里亞德（Mircea Eliade 年）著；楊素娥譯譯，《聖與俗；宗教的本質》。臺北：桂冠出版社，2001 年。

李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》。臺北：文津出版社，1999 年。

李豐楙，〈禮生與道士：臺灣民間社會中禮儀實踐的兩個面向〉，收錄於王秋桂等編，《社會、民族與文化展演國際研討會論文集》。臺北：漢學研究中心，1996 年，頁 331-364。

林漢章，〈清代臺灣的善書事業〉，收錄於《臺灣史研究暨史料發掘研討會論文集》。臺北：中華民國臺灣史蹟研究中心，1987 年，頁 141-150。

苗栗南庄員林崇聖宮著刊，《正字譜》。苗栗：苗栗南庄員林崇聖宮，1974 年，未出版。

財團法人陳運棟文教基金會編纂，《三灣鄉志》。三灣：苗栗縣三灣鄉公所，2005 年。

張珣，〈香客的時間經驗與超越：以大甲媽祖進香為例〉，收錄於黃應貴主編《時間、歷史與記憶》。臺北：中研院民族所，1999年，頁75-126。

許雪姬、薛化元、張淑雅等，《臺灣歷史辭典》。臺北：遠流出版社，2004年。

陳運棟，〈洗甲心波導讀〉，收錄於修省堂編纂《洗甲心波（一年）》。苗栗：苗栗縣文化局，2005年，頁15-18。

傅科（Michel Foucault 年）著；劉北成、楊遠嬰譯，《規訓與懲罰：監獄的誕生》。臺北：桂冠出版社，1992年。

羅肇錦，《臺灣客家族群史：語言篇》。南投：臺灣省文獻委員會，2000年。

二、學位論文

周怡然，〈終戰前苗栗客家地區鸞堂之研究〉（中壢：國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文，2008年）。

鄭育陞，〈鍛乩、修行與功德：埔里鸞堂信仰與實踐〉（埔里：國立暨南國際大人類學研究所碩士論文，2009年）。

鄭寶珍，〈日治時期客家地區鸞堂發展：以新竹九芎林飛鳳山代勸堂為例〉（中壢：國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文，2008年）。

劉智豪，〈傳統與現代—論臺灣鸞堂扶鸞儀式及其變遷因素〉（淡水：真理大學宗教文化與組織管理學系碩士班，2008年）。

徐碧霞，〈鸞堂型村廟的儀典與組織：以苗栗頭屋雲洞宮為例〉（新竹：國立交通大學客家文化學院客家社會與文化學程學位論文，2011年）。

徐艾鈴，〈濟世與問事：苗栗雲洞宮當代扶鸞活動之研究〉（新竹：國立交通大學客家文化學院客家社會與文化學程學位論文，2012 年）。

三、期刊論文

王世慶，〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉，《臺灣文獻》，第 34 卷第 4 期，（1986 年 12 月），頁 111-151。

翁玲玲，〈漢人社會女性血餘論述初探：從不潔與禁忌談起〉，《近代中國婦女史研究》，第 7 期（1999 年 8 月），頁 107-147。

康豹，〈臺灣的呂洞賓信仰—以指南宮為例〉，《新史學》，第 6 卷第 4 期（1995 年 12 月），頁 21-43。

Ahern, Emily M. "Power and Pollution of Chinese Woman," In *Woman in Chinese Society*, Margery Wolf and Roxane Witke, eds, pp. 169-190. Stanford, California: Stanford University Press, 1975.

Philip A. Clart "Chinese Tradition and Taiwanese Modernity: Morality Books as Social Commentary and Critique," In Philip A. Clart and Charles B. Jones, eds, *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2003, P84-97.

Philip A. Clart "Confucius and the Mediums: Is there a 'Popular Confucianism' ? , "T' oung Pao (通報) 89:, 2003, P1-38.

The Study of Spirit Writing and Body of Chong Sheng Temple in Nanchuang

Ching-Ting Liao*

Abstract

The Miaoli Chung-kang River Basin has a prosperous Spirit Writing rituals. This is to convey the will of the gods through "Wooden Pen" (*Peach Pen* 桃筆). Two Phoenix disciples (*lan sen* 鸞生) stand at both ends, they holding "wooden pen" shaking on the "sand box" (*sha pan* 沙盤) constantly, interpreting the text appearing on the sand box and using "xi ien kiong" (四縣腔) pronounced the words that the gods wanted to convey, and the "record students" (紀錄生) transcribed them.

In this way, the " Spirit Writing " context can be basically divided into two categories: one is Gods expresses meaning , hope people will be kind; the other is the so-called "question" (*mun sii* 問事) , which is local people use the " xi ien kiong ", which means when the life is unsatisfactory or the future is unknown, ask the Gods for the cause and the way to resolve it. When the local residents are cured of illness, the ancestor's bone aftercare, and the wedding and funeral choose the day.

In the past, Taiwanese academics have conducted research on Spirit Writing. However, most of the previous studies have been

* Teacher, Fudan High School, Taoyuan City.

discussed from the perspective of Phoenix Hall (luantan 鸞堂) origin and development history. Although these research results help us understand the historical background of Miaoli Phoenix Hall since the Japanese rule, it is difficult to take into account. The more detailed cultural practice aspect also lacks the exploration of Phoenix Hall's body perception. In addition, Phoenix Hall is an important cultural event in the Chung-Kang River Basin, and Chong Sheng Temple is also one of the most important Phoenix Hall in the Hakka area of Northern Taiwan, but scholars have rarely conducted Phoenix Hall in the Hakka area in the past. Delicate case-by-case discussion. In the above two factors, this article hopes to proceed from the research aspect of "Body", using the local public temple of Siaonapu Hakka settlement- Chong Sheng Temple as the research field, in addition to discussing the support of Phoenix Hall in support. In addition to showing the body and embodying body perception during the process, the phenomenon and significance of how the body is disciplined in the sacred field of the Chong Sheng Temple will also be discussed.

Keywords : Siaonapu, Spirit Writing, Body, Hakka, Question (*mun sii* 問事)