

第一節 何謂扶乩

扶乩，按字義解釋，是「扶持乩」的意思。根據《說文解字》，「乩」是「卜以問疑也」。扶乩的做法因時代、地域多少有所不同。一般是用桃木或柳枝做成 T 字形或 Y 字形的「乩筆」，由一位或兩位「乩手」手持，乩筆的大小、長短也有多種。一位乩手扶持的「單乩」，乩筆一般又短又輕；兩位乩手扶持的「雙乩」，乩筆又長又重。開始扶乩時，乩手首先扶持乩筆準備，乩筆的筆尖部分附有小凸，該凸起放在鋪有沙子或香灰的「沙盤」上。信徒們燒符或念咒後，神靈一旦降臨，乩筆就開始滑動或敲打，畫出文字或記號，由乩手自己或由守候在旁的第三者開聲讀出，並由書記記錄下來。之後解釋文字羅列或記號，視之為神靈的「乩示」。

扶乩有不少別稱——「扶鸞」、「飛鸞」、「扶箕」、「揮鸞」、「降筆」等。在香港比較普及「扶乩」的稱法，而在台灣則比較普及「扶鸞」。香港的道堂一般採用單乩的做法，就是一位乩手扶持 T 字形的乩筆，而在台灣則多由兩位乩手——台灣多稱「正鸞」、「副鸞」——扶持 Y 字形的乩筆。

從精神醫學和心理學的角度解釋，扶乩可謂是利用「自動書寫」(automatic writing) 的占術之一。自動書寫，從西洋的通靈板 (planchette, ouija board)、日本的「狐狗狸先生」(kokkurisan)¹ 等孩童玩的占術，至 19 世紀歐美出現的著名靈媒所寫的「靈界見聞」、「靈訓」以及日本的新宗教「大本教」、「天理教」教主的「御筆先」

(Ofudesaki)，在古今中外相當普遍而且大多被認為是有宗教性的現象。

以扶乩為核心的宗教慈善結社，在歷史上有「乩壇」、「鸞堂」、「善堂」、「仙壇」、「道堂」、「佛堂」等各種各樣的名稱。本文將所謂「以乩治壇」的壇堂統稱為「扶乩（扶鸞）結社」。

第二節 扶乩信仰的源流

曾在香港大學任教的許地山先生 (1893-1941)，是第一位從學術角度研究扶乩的中國學者。在此，根據他所著的《扶箕迷信底研究》，可追溯扶乩信仰的源流。² 扶乩可以回溯到在 5 世紀左右的江南地區流行的紫姑神信仰。關於紫姑神最早的記錄出現在六朝時期的志怪小說劉敬叔的《異苑》卷五中，當中提到女仙紫姑的來歷，她生前是子胥之妾，為正房曹姑所嫉妒，常被恣意使喚去做除污穢的事務，遂於正月十五日自殺身亡。因此，每逢正月十五日，人們作人偶，在茅廁或豬圈迎紫仙姑，念咒說：「子胥不在，曹姑亦歸，小姑可出戲。」一旦感到人偶變重，就說明神仙降臨，立即供上酒果。如果人偶大動便是吉，若上仰不動則判斷為凶，且以人偶的動靜來占卜養蠶收益等諸事。

宋代的文獻中也有種種迎紫姑的方法，除人偶之外，還有在草木、箕或帚上裹以衣服作為紫姑神的憑依物件，並插上筷子或筆，使其寫字。蘇軾在《東坡集》說：「江淮間，俗尚鬼，歲正月，必衣服箕帚為子姑神，



或能數數畫字。」南宋洪邁撰《夷堅志》卷四十二也說：「紫姑仙之名，古所未有，至唐乃稍見之也。世但以箕插筆，使兩人扶之，或畫字於沙中，不過如是。」現代香港的一間道堂「金蘭觀」能看到與宋代的迎紫姑相似的扶乩儀式，插筷子在用竹織的箕上，兩人扶持箕，寫字在沙盤上。

有時候紫姑會直接降於人的身體，親手寫流麗的文章。北宋的科學家沈括（1031-1095）在《夢溪筆談》卷二十一裏說，景祐年間（1034-1037），在太常博士王綸的家迎紫姑時，有一位女仙降在閨女的身體，自稱上帝後宮的侍女，用手中筆撰寫文章。女仙能文章，其書甚有筆力。其女結婚後，神就不降了。

至宋代，紫姑神不但善詩文，而且發揮了很多能力。沈括又說：「近歲迎紫姑仙者極多，大率多能文章。歌詩有極工者，予屢見之。多自稱蓬萊謫仙；醫卜無所不能，棋與國手為敵。」據沈括描寫，由神仙附體人身，使其執筆書寫的扶乩法，早於4世紀就出現。

道教與扶乩的關係由來已久。據記載，在現今江蘇省句容縣茅山，有一位名叫楊羲的青年「扶乩降仙」，以三十年前升仙的女仙魏華存為首的真人（得道者，即是神仙）漸次降臨，傳授其經典及為人之道。楊羲扶乩所錄神仙啟示，文筆格調高雅，令人驚嘆，後世陶弘景（456-536）將其文稿匯編加以註釋，成《真誥》二十卷，收入《道藏》太玄部，又整理諸經典而形成「上清派」。道教經典與扶乩淵源甚深，流傳至今的道教典籍，有相當部分來自扶乩的神仙降筆。



金蘭觀之扶乩



請紫姑之圖（《點石齋畫報》）

第三節 宋代到明清時代

宋代以後，扶乩的形態和從事者發生了巨大變革。先前請紫姑只是正月十五或中秋節婦女玩的占卜，宋代後神靈不一定降於正月十五和中秋節，降臨的神靈也不一定是紫姑神和其他女仙。最大的變化是男性讀書人階層也紛紛加入成為扶乩愛好者。扶乩在文人階層中興盛起來，文人通過扶乩求問神仙的事，包括科舉試題、個人命運、死期，再就是自己的前生事。他們還喜歡結成詩文社，與乩仙降筆的詩文相唱和。

宋代以皇帝為最高代表的中央集權官僚機構成立後，掀起了考科舉的熱潮，人們不辭勞煩地求神仙的幫助。南宋的《夷堅志》卷二十一裏也有些迎乩神問試題的記事。紹興丁巳年（1137），福建省莆田有一位名叫方彞的青年，因為要赴鄉舉，每天都邀請紫姑神問試題。神不肯告訴他，說「天機不可漏」。方彞還請幾次，神就寫出「中和」兩個字來。方彞當時十八歲，習辭賦，搜尋到了如「天子建中和之極」、「致中和、天地位」、「以禮樂教中和」、「中和在哲民情」等，對可作題的詞賦都做了準備。那年考科舉的舉子很多，分為兩場。詞賦的前題是「中興日月可」，後題是「我和戎、國之福」。方彞才明白乩文所告。

宋代四川梓潼帝君信仰普及，也與科舉考試的熱潮有關。梓潼帝君原來是只有四川梓潼縣一帶流行的地方神。至宋代，梓潼神在科舉顯示靈驗，作為科舉之神祇普及到全國。後來祂被認為是北斗星文昌星的化身，



被稱為文昌帝君。梓童帝君的扶鸞儀式別具特色，據記載：「廟在劍州梓潼縣，九曲之下。其殿有降筆亭，中以金索懸一五色飛鸞。鸞口銜筆，用金花牋數百番，常留筆下，筆墨皆具。」（續道藏本《搜神記》卷二，〈梓潼帝君〉）³

到明代，熱衷於道教秘術的嘉靖帝在位期間盛行扶乩。嘉靖帝的身邊有藍道行等擅長扶乩的道士，自己沉迷扶乩，甚至罷免下令禁止扶乩的吏部尚書。⁴

明代，扶乩也流行在佛教徒之間，例如明末福建佛教勝地黃檗山的高僧們就是扶乩熱衷的信奉者，每遇事均扶乩求問神意，但在其扶乩儀式中臨壇指導的並非佛陀，而是五代宋初的道士陳搏。⁵

明末以降，扶乩幾乎普及全國。在清代的情形是「幾乎每府每縣底城市裏都有箕壇」⁶，「已有一種專門替人扶箕底職業家到人家去趁熱鬧底」，「他們有時也設箕壇在自己家裏或祠廟裏，有時請定一神，有時請來才知道是那位神靈」。⁷

清代盛行扶乩的證據，也可以從許多小說或筆記裏看出。比如，《紅樓夢》第九十四、九十五回有妙玉為刑岫烟扶鸞請神，問寶玉丟的玉所在。蒲松齡撰《聊齋志異》、紀曉嵐撰《閱微草堂筆記》、袁枚撰《子不語》，也有不少有關扶鸞的記事。

此外，清末民初作家兼翻譯家包天笑（1876-1973）晚年所發表的《鈞影樓回憶錄》中，言及孩提時在蘇州外祖父家祠堂有私設乩壇。包天笑稱幼時江南一帶盛行扶乩，蘇州城內外即有十幾所乩壇。公開乩壇一般設置

在善堂，供一般信徒前往問病求事，而私設乩壇則置於民宅祠堂。江南乩壇所信奉的神仙最受歡迎的是濟顛僧（濟公）和呂洞賓，信佛教的奉祀濟顛僧，信道教的奉祀呂洞賓。包天笑的外祖父家祠堂供的是濟顛僧，外祖父及舅父們悄悄聚在那裏「求仙方」。⁸

清代的扶乩方法如何呢？據徐珂《清稗類鈔》說：「術士以硃盤承沙，上置形如丁字之架，懸錐其端，左右以兩人扶之，焚符，神降，以決休咎，即書字於沙中……。」⁹在清末《點石齋畫報》所收入的〈飛鸞新語〉之圖是與此大體一樣的扶乩做法。當中描繪清代江南文人的扶鸞儀式，兩位乩手乩盤隔着桌子面對，一位用右手，另外一位用左手拿丁字之乩架，在乩架的前端垂直懸着細長的錐子。¹⁰北方的乩筆更多不同，河北省張家口有一家乩壇，叫「光明仙壇」，一張載於光明仙壇的《繪像呂祖八寶救世全書》的圖片表示，兩位乩手扶持的乩架有點像窗檯。¹¹

總的來說，扶乩的歷史最初源自女性及孩童逢年過節的遊戲性占卜，發展至宋代與現今形態基本相近，參與者轉而以讀書人階層的男性為中心。扶乩可以說就是包括紫姑神信仰在內的基層巫術文化，與將文字視為神聖的中國高位文化相融合的產物。

第四節 扶乩與神道設教

至清末，在當時太平天國、天地會等作亂和災害、瘟疫頻發的動蕩的社會形勢下，借助神祇進行教化，即



《點石齋畫報》所收入的〈飛鸞新語〉圖



光明仙壇之扶乩（《繪像呂祖八寶救世全書》）

「神道設教」的需求越來越迫切。清末善書提倡「神道設教」，是神明由飛鸞顯化而代天宣化之方法。因此，舉行扶乩的善堂、鸞堂在全國各地湧現，轉化為一種宗教運動，可以說是近代中國的新興救世團體出現的原動力之一。救世新教、道院紅卍字會、同善社等，多數是成立於清末民初的新興救世團體，都是以扶乩為契機創立問世的，且以諸神乩示為其行動指針。這一項宗教潮流與至今在香港、台灣、東南亞華人社會仍甚活躍的各種宗教結社，頗具淵源。

就扶乩歷史而言更為重要的是，扶乩不僅屬於一種占卜之術，且清代以後，乩示更帶有勸善懲惡、因果報應等通俗道德說教，把這種乩文編成「善書」，廣泛傳播於不同地區和階層之間，為確立大眾宗教倫理觀念發揮了巨大作用。

所謂「善書」，是勸善書的略稱，勸人為善的通俗讀物的意思。現存最早的善書是大約南宋初期的《太上感應篇》，至明清時代特別盛行。與《太上感應篇》並稱為「三聖經」的《文昌帝君陰騭文》和《關聖帝君覺世真經》都是明末清初通過扶鸞降筆寫成的。清代善書更廣泛盛行，大多是把用扶鸞降下的乩訓編成的。

熱心於刊印善書的主要階層是領導地方社會的「善人」，包括鄉紳、士人、商人，多為文人、居士等知識分子。他們遵從聖賢神佛的「乩示」，以「行善」為使命，在各地創立稱為「善堂」、「鸞堂」的扶鸞結社。扶鸞結社的活動大致可以區分為兩種。第一種是「教化」，教化最具代表性的方法是「宣講」和「贈善書」。宣講

是每次把聖賢神佛降下的乩訓演講，以便連不識字的人也能理解。「贈善書」是把聖賢神佛降下的乩訓編輯善書而募捐印送。印送善書是積功德的一個很好的辦法。另外一種活動是「救濟」。救濟生者的最普遍方法是「贈醫施藥」，通過扶乩得到「神方」、「仙方」，即是神仙的藥方。治病特別靈驗的神仙藥方，更會以「藥簽」的形式廣泛流行，如呂祖藥簽、黃大仙藥就相當著名。

第五節 現代的扶乩研究

1941年，許地山先生發表《扶箕迷信底研究》以後，有學術性的扶乩及扶乩結社研究很久沒有更大的進展。1970-1980年代開始出現有關台灣鸞堂的學術研究，歷史學者 D. Overmyer(歐大年)和人類學者 D. Jordan(焦大衛)合著的《飛鸞——台灣中國民間宗教教派面面觀》(*Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*)，取得出色的成果，給其後的扶乩及鸞書研究帶來了很大的影響。1990年代後，台灣鸞堂研究開始引人注目，王見川、李世偉、范純武等台灣的青年學者加入這項研究領域，收集了大量的鸞書。與此同時，筆者在香港亦開始進行道堂的田野調查。2000年代以後，不僅是台灣和香港，對不同地區和不同時代的扶乩結社及鸞書的研究也紛紛出現。這十多年來，扶乩研究取得了豐碩的成果，尤其是對從清代至民國時期的道教經典與文人鸞壇的研究非常出色，比如香港黎志添的《呂祖全書》、《道藏輯要》研究、法國高萬桑(Vincent Goossaert)的江



南道教以及救劫經研究、台灣王見川的四川、雲南、上海的鸞堂和扶鸞人士的研究等。

在中國大陸，以前扶乩結社被視為「封建迷信」或「反動會道門」等，被扣上「反社會」的帽子。但如宗教人類學者陳進國將以扶乩結社為主的近現代中國的新興救世團體以及繼承其性質的海外華人宗教視為「一種以『救劫』母題為神性感召力的本土主義的『濟度宗教』類型」那樣，宗教研究者開始對這種宗教運動重新評價。¹²

現在，扶乩研究在中國宗教研究的學界中已經成為一個獨立的、成果相當豐富的領域。¹³ 2018年，台灣的蘭陽博物館首次舉辦以台灣扶鸞為主題的展覽，同年5月，台灣的佛光大學歷史學系舉辦了「扶鸞與民眾宗教」國際研討會。2019年6月在德國，又舉辦了「中國歷史上的扶乩」研討會，歐美、中國內地、台灣、香港、日本的研究扶乩的學者聚集一堂。

香港的扶乩信仰及文化，在中國的扶乩信仰史中，尤其是在近代扶乩結社的發展史上，佔有相當重要的地位。香港是一個移民城市，中國各地的人士、資金和知識不僅匯集到香港，同時，如先天道、德教所示，香港的乩手、道侶、信徒隨着移居行腳，將扶乩信仰活動及文化傳揚到東南亞、歐美澳洲等地。總之，香港扶乩文化，在近現代一直都起到了作為樞紐點的作用。下一章將探討與香港扶乩文化分不開的廣東壇堂史。



註釋

- 1 所謂「狐狗狸先生」是一種與中國的「銀仙」非常相似的遊戲。
- 2 許地山：《扶箕迷信底研究》（香港：商務印書館，1941）。此節介紹的幾個例子都是由許氏著作引用的。
- 3 謝聰輝：《新天帝之命：玉皇、梓潼與飛鸞》（台北：台灣商務印書館，2013），頁111。
- 4 葛兆光：《道教與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987），頁293-294。
- 5 Russel, Terence C. “Chen Tuan at Mount Huangbo: A Spirit-writing Cult in Late Ming China”, *Asiatische Studien*, Vol.44, No.1(1990), pp.107-140.
- 6 許地山：《扶箕迷信底研究》，頁32。
- 7 同上，頁21。
- 8 包天笑：《鈞影樓回憶錄》，載《近代中國史料叢刊續輯》第五輯（台北：文海出版社，1971），頁68-72。
- 9 徐珂：《清稗類鈔》第十冊（北京：中華書局，1986），〈方伎類·扶乩〉頁4547。
- 10 〈飛鸞新語〉，載吳友如等繪，張奇明主編：《點石齋畫報：大可堂版》第一冊（丙集）（上海：上海畫報出版社，2001），圖237。
- 11 善書圖書館，http://www.taolibrary.com/category/category76/c76080.htm?fbclid=IwAR3UScwRcg6q_qrv10jrDUc_JVyzIwkUE52Cflr8o_T-xoWYwxuAgzDyys（瀏覽日期：2021年5月23日）。
- 12 詳看陳進國：《救劫：當代濟度宗教的田野研究》（北京：社會科學文獻出版社，2017）。
- 13 Wang, Chien-ch'uan (Translated by Vincent Goossaert), “Spirit writing Groups in Modern China (1840-1937): Textual Production, Public Teachings, and Charity,” in *Modern Chinese Religion II* (Leiden: Brill, 2015), pp.651-684.