

台灣奉祀「地母至尊」宮廟考查及 信仰觀念探析

林仁昱*

摘 要

自初民以來，因人們意圖解釋自然現象，進而希求心靈安適，於是產生了豐富多彩的「神話」。而許多關係著「神話」的設想，進而成為民間信仰觀念建立與變化、發展的依據，例如對天公、地母的崇拜即是。而本文以台灣奉祀「地母至尊」宮廟的信仰觀念考察為例，並參酌相關文獻資料，以探討在大地崇拜、追源崇拜、母性崇拜等「神話」設想的基礎之上，適應不同的時空環境、乃至不同的社會政經與宗教發展條件下，民間信仰觀念的融變與發展狀況。此外，本文論述將以「地母至尊」作為后土或天公對應神、作為女媧或大地萬物之母(源)、作為慈母象徵等對於「地母」的不同「認定」為綱目，不僅進行文獻及學理上的討論，更佐以問卷、親訪等信仰觀念之實際考察成果，讓台灣「地母」信仰觀念建立及變化、發展多元豐富的實際面貌呈現出來。

關鍵詞：地母、后土、女媧、無生老母、民間信仰觀念

* 國立中興大學中文系助理教授

The investigation and research of belief ideas about the Earth Mother in Taiwan

Lin Jen-Yu *

Abstract

From ancient times, the people purport to explain the natural phenomenon, then the hope mind is peaceful and comfortable, thereupon has had "the myth" richly colorful. Many thoughts about myth become the folk belief idea establishment and the change, the development basis. For example, the worships of the Heaven Father and the Earth Mother. This research is offers the temples which sacrifice the Earth Mother in Taiwan, and takes their belief ideas inspection as an example. By this example, discusses in the earth worship, source worship and maternal worship develop the folk belief idea in the different space and time environment, and even the different social politics after with the religious development condition. In addition, this article will elaborate by the Earth Mother as the deity which correspondence the Heaven Father, as Lady Wa (女媧) or the Eternal Mother, as the loving mother symbol. Except in the literature and the scientific theory or principle discussion, and assists asked the volume with questionnaire and field

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Chung-Hsing University

investigation, presents the rich appearance of belief idea about the Earth Mother in Taiwan.

Key words: the Earth Mother, the Eternal Mother, Lady Wa (女媧), Folk belief idea.

4 第二十三期興大中文學報 增刊
文學與神話特刊

台灣奉祀「地母至尊」宮廟考查及信仰觀念探析

林仁昱

一、前言

「神話」的思維可以記錄在自初民以來的圖像、器物，乃至於語言、文字等種種藝術表現，也可以記錄在民間信仰與崇拜的觀念中，例如天公、地母、太陽、太陰，乃至於身體、動、植物與山河、星辰的崇拜與信仰，這表現了人們面對自然現象，因無法有效掌握，心生畏懼，進而希求安適的心理，於是透過「神話」的思維，產生可作解釋的「神話」，冀求在這思維與解釋中，獲得身心安頓的力量。但是，歷經時代環境、哲學或宗教思潮，乃至於生活環境的變遷，民間信仰的觀念也將產生變化，於是這些「神話」就有了新的發展，甚至產生多元、豐富的面貌。例如「土地」孕育、滋養眾生，似「母親」般貼近庶民生活，因此，自初民以來就少不了對「土地」的崇拜與信仰，且依著「后土」、「地母」等稱呼，發展著引導信仰觀念的「神話」，跨過時代與地域的區隔而普及開來，而今日在台灣各

地都有許多主祀或配祀「地母」的宮廟¹，就關係著因「神話思維」而來的「土地」崇拜，卻在實際的民間信仰觀念中，又有了多元豐富的詮釋及說法，超出原本純粹的「神話思維」。因此，筆者試圖以「地母」作為對象，先整理關於「地母」信仰與崇拜的文獻，再試著透過田野調查的方式，考查台灣奉祀「地母至尊」宮廟的「信仰觀念」，並由各宮廟表述「信仰觀念」的考查結果，整理出「作為后土或天公對應神」、「作為女媧或萬物之母(源)」、「作為慈母神」等類別，進行「神話思維」與民間信仰觀念融變與發展之探討。

而筆者對於「地母」宮廟的注意，起因於 1994 至 1996 年間，曾協助宜蘭縣史館，進行宜蘭縣佛教史田野調查及撰述工作，在查閱 1957 年張文進所編《台灣佛教大觀》所列的佛教會佛寺名冊時，發現位於宜蘭市慶和里的「慈民寺」是筆者遍訪不得的，後經宜蘭大學林清志老師(時為宜蘭農工專)提醒，此寺可能是宜蘭河畔的「地母廟」，因詢問附近居民尋得「地母廟」，只見其名稱作「慈民宮」，而實以「地母至尊」為主神。從此，筆者即持續注意「地母」，而欲探索其神話傳說與民間信仰現象等相關論題，但直至 2006 年底因緣成熟，方始進行台灣奉祀「地母至尊」宮廟的查考工作，希望能瞭解「主」祀「地母至尊」宮廟的建立因緣、信仰觀念、發展狀況、靈驗故事；乃至於「配」祀「地母至尊」宮廟的主祀神明與其「配」祀(或稱「同」祀)「地母」的意義。而此「地母」宮廟查考工作之進行，得以有效獲得查考資訊，首先，乃藉助於 2005 年第四屆中華道教總會「地母至尊」

¹ 依筆者之考察，台灣奉祀地母宮廟的建立時間，主祀宮廟尚未見有建於清領時期者，配祀如本文附表所列則有嘉義市大天宮、壯圍補天宮，但尚無法證明地母入祀該廟的時間，即確定於清領時期；而主祀宮廟有宜蘭慈民宮、古坑建德寺、埔里寶湖宮建於日治時期，然曾景來《台灣宗教之迷信陋俗》(台北：南天書局據 1939 台灣宗教研究會排印本二刷發行，1995)所附「台灣寺廟總覽」所列三千七百餘座寺廟，均未見主祀地母之宮廟，然而本文所訪得三座建於日治的主祀宮廟，建立時間均稍早於曾書，未得收錄；而大多數主祀配祀地母的宮廟，均建立於戰後，特別是近二十年，詳請參閱本文附表。

台灣區爐下團體輔導委員會所印行：「道教地母至尊主(配)祀神宮堂名冊」，該名冊共列有 123 座「主」祀或「配」祀「地母至尊」宮、廟、堂，皆為筆者考查之準對象²。而考查工作先後透過郵寄問卷與實際訪談兩部分進行，其中，問卷採全面郵寄的方式，有 5 座宮廟因遷址或地址錯誤，問卷遭到郵局退回，其餘僅有 20 座宮廟回覆，回收率不甚理想，因此，實地考察以補足問卷之不足，並擴大且深入探訪內容為主要目的，且考察對象包括問卷有回覆與未回覆的宮廟³，亦涵蓋，「主」祀與「配」祀兩類，經過整理之後，共獲得 27 個有效樣本⁴。訪問查考的問題設計涵蓋：宮廟主祀與配祀情形及其信仰觀念、宮廟建立緣由、宮廟與社區關係、宮廟祀典活動等四個部分，並記錄受訪者姓名(或僅得知其姓)、年齡及其於宮廟之關係。所獲得的查考資料，可以作為持續探索台灣「地母至尊」信仰之材料，而其中關於信仰觀念、宮廟建立緣由等項目，將對本文探討「神話思維」與民間信仰觀念融變與發展等相關議題，且以台灣奉祀『地母至尊』宮廟為例的條件下，提供了舉例論述的依據。

² 內政部民政司編《全國寺廟名冊》(台北：內政部民政司，2001)僅列有奉祀地母至尊宮廟 8 座，此乃限於主祀且以「地母至尊」作寺廟登記者，可見多數主祀宮廟未作登記。此現象應與主祀宮廟常為社區神壇式有關，以致無法合乎登記標準，如附表所示本文實際考查結果，多有宮廟位於公寓或巷道透天社區。而《人間福報》2008 年 4 月 18 日第九版「宗教」有關於埔里寶湖宮天地堂地母廟 60 年宮慶的報導，指出內政部已同意成立「中華地母至尊道教會」，並已有一百七十餘個地母宮廟與個人會員，應是包括主、配祀宮廟。

³ 問卷樣本，如附件一。於實際訪談時，亦查訪各宮廟對於問卷設計上的意見(特別是未回覆的宮廟)，並檢討問卷，得知有部分問題如「信徒職業、年齡以何者居多？」乃至「建廟因緣、靈驗事蹟為何？」雖作為複選題，仍因問題可從不同方面回答，使作答者心生疑惑、困擾而不願回答。當然也有答以未收到或本欲回答，但宮務繁忙，擱下未答者。然透過回收的問卷，仍有助於對地母信仰概念及實況之瞭解，方便實際訪查工作之進行。

⁴ 訪得樣本資料表，如附表。

二、「地母至尊」作為后土或天公對應神觀念與意義

「大地」是人們賴以生存的確實依靠，也是見證萬物生養、死亡的場域，因此，將「大地」類比為生育、養護、容納己身，乃至萬物的「母」體，且進而作為生命萬物終將回返歸結之所，也就成為顯易而起的「神話思維」。而這般「大地」與「母親」的聯想，在人類社群發展的階段中，可能將「大地」與其變形作為女性最高和最根本的奧秘象徵⁵，甚至也有學者解釋為「生兒育女和傳宗接代」的表現意義中，「大地」為女人樹立了榜樣⁶。而中國古來即有「皇天后土」、「天公地母」的概念。然如此「並存」的思維方式，容易將「地母」視為「后土」或「天公對應」神，雖不減損自初民以來，對生養萬物的「大地」敬畏、感念心理，並發為集體信仰與崇拜，可視為「地母」信仰與崇拜的初始觀念，卻也因與「天公」的對應關係，乃至與「后土」的等同概念，降低了「地母」的絕對尊崇性，增加了「地母」乃至於「后土」的多樣、複雜性。於是，觀諸於傳世文獻，「后土」一詞的使用，遠較「地母」為多，且其意義複雜多樣，非「大地母親」甚至非「配天之地后」所可以概括。而呂宗力、樂保群編《中國民間諸神·丙編》曾列舉自《左傳》、《禮記》、《楚辭》、《山海經》以來，以至於近人丁山《中國古代宗教與神話考》等歷代文獻所表述的「后土」⁷，而有Lai, Whalen W. "The Earth Mother

⁵ 參看[德]埃利希·諾伊曼(Erich Neumann, 1905~1960)著，李以洪譯《大母神—原型分析》(The Great Mother—An Analysis of the Archetype)(北京：東方出版社，1998 初版，頁 50。

⁶ 參看[德]埃利希·諾伊曼(Erich Neumann, 1905~1960)著，李以洪譯《大母神—原型分析》(The Great Mother—An Analysis of the Archetype)，此書對於柏拉圖《美尼克塞諾篇》的詮釋。

⁷ 呂宗力、樂保群編《中國民間諸神·丙編》(石家莊：河北教育出版社，2001)頁 148-153。

Scripture: Unmasking the Neo-Archaic"⁸與蕭登福〈后土與地母----試論土地諸神及地母信仰〉⁹等論文更在呂書所列舉的文獻基礎上，進一步針作分析探究，並為不同時空、多方轉變的「后土」(Hou Tu)樣貌，理出頭緒。而縱觀上述論著所列舉的文獻，說「后土」之性質，於《左傳·昭公二十九年》、《禮記·祭法》、《山海經·海內經》均指「共工」氏之子為「后土」，而其「能平九州」故祀以為「社」，「后土」似乎被具體化為氏族之爭裡的人物，故呂書援引袁軻案《國語·魯語》云：「共工生后土，神話之歷史化」。而《禮記·月令》及《淮南子·天文》則在「中央土，其帝黃帝」的前提下，分別言「其神后土」、「其佐后土」這是在五行相應的概念下，將「后土」指為中央尊貴之神。然筆者認為不論是具體化的氏族人物或概念上的方位尊貴神，都是干涉到政治權位的稱呼，而與原本生養大地為「母」的概念疏遠，甚至於後來道教「四御」裡的「后土皇帝祇」，都是這種神話思維轉與現實政治思維的結果。於是，「后土」形象作為男性，甚至必須為男性的情形，也就成了勢所必然的發展結果。這也使「后土」與「地母」兩種概念，雖在民間似乎有所聯繫，但在神格能力，甚至「性別」形像等基本前提上，多有扞格。甚至在同一書上，亦有所出入，如明·無名氏《三教源流聖帝佛祖搜神大全》雖承續《搜神廣記》的說法，在敘述「后土皇地祇」時，將「地母」與「后土」等同視之，並作如是說：

天地未分，混而為一，二儀初判，陰陽定位，故清氣騰而為陽天，濁氣降而為陰地。為陽天者，五太相傳，五天定位，上施日月，參差玄象。為陰地者，五

⁸ Lai, Whalen W. "The *Earth Mother Scripture: Unmasking the Neo-Archaic*." In: Jacob K. Olupona [ed.], *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*. New York, London: Routledge, 2004. Pp. 201-203.

⁹ 蕭登福〈后土與地母----試論土地諸神及地母信仰〉，《世界宗教學刊》第四期，2004年12月，頁1-41。

黃相乘，五氣凝結，負載江海，山林屋宇。故曰天陽地陰，天公地母也。《世畧》所謂「土者¹⁰，乃天地初判黃土也，故謂土母。」正廟在分陰¹¹，宋真宗朝¹²大中祥符五年七月二十三日，誥封「后土皇地祇」，其年駕幸華陰親祀之。今揚州玄廟觀后一祠也。殿前瓊花一株，香色柯葉絕異，非世之常品也。真宗皇帝封曰：「承天効法厚德光大后土皇地祇」¹³。

此明確指出「天陽地陰，天公地母」的概念，且認定「地母」是為「土母」、「后土」或「后土皇地祇」。然而，名稱既牽涉政治權位之思維，尤以稱之為「皇」地祇者，尤能顯示其尊貴性，且能與「皇天」對等，於是在該書的插圖上，就刻畫為「男性穿著帝服」作「指導農作」的形象，如此一來，似乎就與同書揭示「后土皇地祇」就是「地母」、「土母」的說法相異，亦異於《新編連相搜神廣記》內文與附圖均為女性形象¹⁴。蕭登福〈后土與地母——試論土地諸神及地母信仰〉指出男性形象的「后土」，才是「后土」的原始面貌，故「后土」之「后」字，其實為王者之意，如夏王又稱夏后，又猶言天皇地帝，蕭文繼而根據《舊唐書·卷二十四·禮樂志》推測「后土」現為「婦人塑像」，應始於唐代武則天時期，此固與

¹⁰ 淮南秦子晉編撰《新編連相搜神廣記》(臺北：台灣學生書局影印本，1989，收入王秋桂、李豐楙主編《中國民間信仰資料彙編》第一輯)前集十二，重編頁24，作「后土者」。

¹¹ 蕭登福〈后土與地母——試論土地諸神及地母信仰〉，作「汾陰」。

¹² 蕭登福〈后土與地母——試論土地諸神及地母信仰〉，頁2據《宋史·卷一百四·禮志七》所載，徽宗政和六年九月朔「謹上徽號曰：承天効法厚德光大后土皇地祇」故封此號者應為徽宗。

¹³ 見於無名氏輯《三教源流聖帝佛祖搜神大全》(臺北：台灣學生書局據明西天竺藏版七卷本影印，1989，收入王秋桂、李豐楙主編《中國民間信仰資料彙編》第一輯)卷一，葉一二至一三(影印本重編頁26-27)。

¹⁴ 參見淮南秦子晉編撰《新編連相搜神廣記》(版本同前註)前集十二，重編頁24；又呂宗力、樂保群編《中國民間諸神·丙編》(版本同前註)頁148，「后土」條有插圖影印元刊本《新編連相搜神廣記》「后土皇地祇」，兩版本均為女像，騰雲間，有兩侍女隨於兩側。

當時皇帝為女性有關¹⁵，然此後「后土」為女像漸為慣例，雖《說郛》引宋·俞琰《席上腐談》之說，強烈反對「后土」作女形象，甚至激問以「謬矣」、「后稷亦可為婦人乎？」之語，而《山西通志》亦批評「后土」作女像乃「愈失之褻」。蕭文的論述與推測頗具價值，可惜僅從現實政治思維下的「后土」為出發點。筆者因而據民間確有將「后土」視為「地母」的概念(如前引搜神大全所言)，對照「地母」之為神話思維的可能性，並檢討如此「后土」徘徊於男女形像之間的原因，於是可知「地母」一詞，關係著「大地」如「母」生養己身乃及萬物的神話思維，其為女性是為必然；而稱「后土」牽涉權位，於男尊時代的政治思維中，固為男性形象¹⁶。兩種思維並存於民間，造成二者之間的聯繫，甚至混淆，但在現實政治影響力主導於文本刊刻，甚至是讀書人(如俞琰或《山西通志》作者)的性別觀念、政治思維，主導官方或導之於民的概念時，「后土」之為男性帝王形象者，也就變成理所當然。但是，作為「大地」如「母」的神話思維，仍隨時冒現於民間表現信仰概念，甚至塑造形象之時。

況且天父地母、天陽地陰、乾天坤地、天健而地順等概念，都使「大地之神」往「女神形象」推進，於是「地母娘娘」乃至於「后土娘娘」的稱呼，雖為在乎政治思維的讀書人評為「謬矣！」激問「可乎？」，仍逐漸成為民間普遍且自然接受的概念，未必僅限於武則天女皇時期。甚至，可以進一步說，這男轉為女或者說是原本該為女性的「后土」概念，其實是比較符合人群的生活經驗與心理發展現象的，因為不論在父權或母權的社會中，人類來自母親的生養，如同接受大地的生養，這是無可懷疑的類比方向，母親與子女的親密度，亦如人類立於大地之踏實。尤其在現實環境的想像中，人與萬物同「地」一起接受「天」之覆蓋，晴

¹⁵ 蕭登福〈后土與地母——試論土地諸神及地母信仰〉，頁 35。

¹⁶ 有學者如何新《諸神的起源》(臺北：木鐸出版社，1987)頁 127，認為「后」的初義，是全族的尊母，代表母系社會時期理所當然的領袖與權威(昱按：若依此說，則可知「后」在社會轉男性為尊之後，為男尊所吸收，故為男尊形象)。

雨、風雲、寒暑這些來自於「天」的力量，人、萬物甚至於「地」都是無以逃脫的，這讓人們與大地似乎站在「同一陣線」，而當傳統舊社會越來越向父權傾斜時，子女與母親的親密感，類比人與大地共生存的想像，其實更能切合實際，「大地母親」乃至於地母、后土都不過就是這種親密感與想像下的不同稱呼。不過，從另一方面看，母親既是貼切的生養依靠，卻也就成為賞罰子女的主要執行者，這就像人類與萬物接受大地的生養，卻也必須面對大地的毒害¹⁷，這使人們對於大地的敬畏，並不低於蒼天，甚至設想那覆蓋於上的「天」也必須撐搭在「地」，撐搭於「地」的天柱若折，「天」就會「塌」。而這樣的設想，是有機會讓「地」的尊崇性甚至超過「天」，但「天」畢竟「覆」之於上，如父權社會裡的父親對子女，雖然是遙不可及，看得見夠不到，卻難逃其「覆」，而當傳統舊社會的父權，被推向絕對至上之後，天、父宰制一切，甚至就剝奪了原本「地」之為「母」的設想，大地承載之功也給了男性、帝王形象的「后土」。換句話說，「后土」定為男性、帝王的形象，是一種父權社會硬拗出來的結果，轉為女性形象，不過是轉回自然而已，將民間能「后土」等同於「大地」如「母」，甚至依「地母」之名而為「至尊」，也就不足為奇。此雖不至於與「天」爭尊，卻也確立了「地」類比為「母」的尊貴性。如丁山《中國古代宗教與神話考》所言「后土」與「地母」之間的關係：

……由卜辭、金文「后」字的結構看，它是象徵母親生子之形，詩經所謂「載生載育」，即基本誼。那末，農神稱「后稷」，地神稱「后土」，當然是從生殖神話演來，其原始的神性都應該屬於婦女……追懷去年捐棄在田中的種子，居然能夠熬過冰雪的磨折，一定有個大神在地下庇護它，必護這

¹⁷ 參看[德]埃利希·諾伊曼(Erich Neumann, 1905~1960)著，李以洪譯《大母神—原型分析》(The Great Mother—An Analysis of the Archetype)，頁 51。

個種子者，應該是「大祖母大地」，于是乎人們要宗功報德記祀鼓神，必先祭祀地母……農神都是自「地母」分化出來的，從宗教發展的過程看，農神之上，總該有個「地母」神。據我的管窺，能植百穀百蔬的柱，就是「地母」別名，也就是「后土」省稱。¹⁸

本文暫不評論如此「五穀之人工培植與女性中心社會關係」的觀點，但此說將「后土」回觀於「大地」如「母」，著重其本具「載生載育」的生養之功，而跳出政治權位思維下「指引農作」的「后土」，其實更接近民眾生活經驗，合乎民眾對於生殖繁衍力量的驚嘆與崇拜，也使「后土」等同「地母」的概念，能為民眾自然接受。而在台灣主祀祀「地母至尊」宮廟的考察中，亦可見到「地母」就是「后土」的信仰概念，甚至有人依此概念撰寫介紹文¹⁹，作為奉祀「地母至尊」宮廟指引民眾認識、信仰之用，此篇有懸掛於宮廟牆壁(如嘉義縣地母修源宮)，亦有登載於該宮廟關於「地母至尊」之神明介紹網頁(如臺北縣無極慈母宮的網頁 <http://tzumu.pc-net.com.tw/gods/hsukung.htm>)：

地母娘娘全名虛空地母至尊，一般又稱其為即后土娘娘或后土夫人。「后土」道教神名，全稱承天效法厚德光大后土皇地祇，為道教尊神「四御」中的第四位天帝，神位極高。周禮載：「王大封，則先告后土」；左氏云：「君履后土，而戴皇天，皇天后土，實聞君之言。」后土神亦為主宰大地山川之大神，與主宰天界「玉皇上帝」，同樣受到人間崇敬。西漢文帝（西元前一七九年）詔令全國統一祭祀地祇（后土），規定「冬至祭太一，夏至祭地祇。」

¹⁸ 丁山《中國古代宗教與神話考》(上海：上海文藝出版社據 1961 年龍門聯合書局排印本影印，1988)，頁 18、27、30。

¹⁹ 刊布此文之處，均未註明撰述者。

漢武帝時（西元前一四〇年）命建后土祠，親自祀拜，如上帝禮。此後歷代帝王皇朝，皆列入祀典。大約在唐朝（西元六一八年）以後，由於國人觀念，天陽地陰，男為陽，女為陰，后土神遂漸奉為女神。唐杜佑通典記載，汾陰后土祠為婦人像，民間乃稱為后土娘娘。唐代並有「后土夫人傳」，而后土夫人祠以揚州最盛，並指沿自西漢。宋代以後，道教列為四御尊神之一，職掌陰陽生育，萬物之美與山川之秀，道觀並設后土殿。民間建后土娘娘祠，每年農曆十月十八日，相傳是「后土娘娘」聖誕日，隆重祭祀之。

這段介紹文於開篇之處，即宣告「地母至尊」就是后土娘娘，於末尾之處揭示農曆十月十八日，相傳是「后土娘娘」聖誕日，此正與台灣主祀祀「地母至尊」宮廟所認定，並舉辦祭典活動的「地母至尊」聖誕日相同。而這篇介紹文肯定了「后土神亦為主宰大地山川之大神，與主宰天界『玉皇上帝』，同樣受到人間崇敬」的說法。不過，經問卷與實際訪談的結果，關於「地母」是「后土娘娘」的說法，在另有「大地萬物之母(源)」的選項下，主動提及此說的宮廟受訪者僅有四分之一(7/27)²⁰。筆者於實際訪談時，有宜蘭市慈民宮負責人柯先生²¹與嘉義縣地母修源宮建廟人林女士肯定此說：

地母有人說是「后土」，這是從「皇天后土」的講法來的，這「后土」的意思是普遍的土地，生養萬物的大土地。(柯先生 2007.8.30 宜蘭慈民宮)

地母是「后土」，這是講地母是土地上的萬物之源，一般墳墓邊的「后土」

²⁰ 本文之比例量化資料，依附表所呈現的考察結果而來。

²¹ 為避免因信仰觀念差異，以致本文發表後對當事人造成困擾，本文僅公布受訪者之姓，其他關於年齡及擔任宮廟職位身分，僅作存檔參考資料，不公布。

其實是「護土」，絕對不是「后土」，這要分清楚。(林女士 2008.3.6 嘉義中埔地母修源宮)

可見其能認同如此說法的理由，是基於認定「后土娘娘」有主宰大地山川、生養萬物之尊貴性，是「普及大地」之神，並非土地公、地基主僅守護一方一地，尤其忌諱將其歸為陰神，強調「后土」有其神聖性，而目前普遍見於墳墓邊的「后土」，其實是「護土」之誤，萬不可與「地母至尊」相提並論。然而前文有言大地既可生養，卻又行其荼毒，也是收納萬物凋落、死亡遺骸之處，這使「后土」與司陰之神相混的概念，得在依據生活經驗想像的神話思維中，合理地展開，如《楚辭·招魂》有言：

魂兮歸來！君無下此幽都些。土伯九約，其角鬣鬣些，敦胘血拇，逐人駭駭些。參目虎首，其身若牛些，此皆甘人，歸來，恐自遺災些。

這是對於地表之下「世界」的豐富想像，而對此幽暗世界的主人，則從地下水泉流動等現象，想像如虎如牛種種不堪之形，然而東漢·王逸注，卻使之與「后土」聯繫，使「后土」為此幽都冥神：

幽都，地下后土所治也。地下幽冥，故稱幽都。土伯，后土之侯伯也...

雖然如此神話思維有跡可循，然這將「后土」往幽都冥神的設想，對於民眾接受「后土」的神格而言，是一種貶損，也就影響奉祀「地母至尊」宮廟，對於「地母」就是「后土」說的接受度了。換句話說，民間同樣稱作「后土」，卻有許多不同的意義，有掌一地一方之神祇，也有轉為司陰之神，卻也有代表整個大地，而與皇天相對應的「后土皇地祇」，因此，主祀「地母至尊」的宮廟，在面對民間於「后土」認定如此分歧的現實下，為了避免引起信眾之議，甚至產生混淆，通

常不習慣採用「后土」之稱。

此外，「天公地母」、「皇天后土」雖然已為民間慣用的神話思維概念，但能於問卷主動選出「地母」是「與天公相對應的神明」選項的宮廟，顯然又比選擇「后土」項者更少(2/27)，因此，筆者在實際訪問時，特別問及這個現象，發現主祀宮廟對於這個問題有著相當嚴明的說法，不僅多不願意接受此說，甚至強調「地母」是高(先)於「天公」：

是有人講「地母」和「天公」相對應啦，但是「地母」和「天公」(玉皇大帝)應該是沒關係……(柯先生 2007.8.30 宜蘭慈民宮)

「地母」與「天公」是沒有關係的，「地母」是宇宙之源，當然是先於「天公」的。(唐女士 2008.3.6 嘉義無極慈母宮)

「地母」與「天公」沒有關係……「地母至尊」是萬物之母，位階是高於天公「玉皇大帝」的。(林女士 2008.3.6 嘉義中埔地母修源宮)

其實，這樣的信仰觀念，除了緣於主祀宮廟，強調「地母」作為宇宙根源的「至尊」性之外(此觀念詳見後文論述)，民間通常將「天公」具體指為「玉皇大帝」的概念，更使主祀宮廟排斥「地母」對應於「天公」的說法，且在認定「地母至尊」為萬物(宇宙)之源的立場上，依其「先之於天」的信仰概念，論其位階必高(或先)於天公。此外，「天公地母」、「皇天后土」這樣的稱呼次序，對於主祀「地母至尊」宮廟信眾來說，無疑也是一種委屈，而不論在信仰的情感與強調攝受力的「至尊」神格方面，似乎都「矮」了一點，尤其在男尊女卑的傳統舊社會中，這種概念上的失落感會更明顯，即使如前引《三教源流聖帝佛祖搜神大全》於所配插圖上，讓「后土皇帝祇」為男性帝王形象，但以穿著「皇帝居室服」指引農事，

無隨侍官，與穿著「皇帝朝服」騰雲而行，並有隨侍官之「玉皇大帝」²²相較之下，就可從其「待遇」見「位階」之別，因此，對大多數宮廟而言，通常會避去這種對應的概念，以免減損「承載化育之德」至尊至大神格。不過，避去這個對應概念，卻讓部分主祀「地母至尊」宮廟，有了配祀或同祀多尊「至上神」的可能(不致因為對應的概念產生尷尬)，如台北縣月鳳宮、天地靈元宮、台北市真明道場等宮廟，即配祀玉皇大帝、元始天尊、玄天上帝均能安然合宜²³，擴大了宮廟信仰的包容性。

不過，上數的考察與論述結果，並不能說台灣民間崇奉「地母」的信眾，完全無法接受「天公地母」、「天父地母」、「皇天后土」這樣相對應的神話思維概念，或由這個概念轉之而來的學理推想。而目前奉祀「地母至尊」宮廟所誦讀的《地母經》於經文之前多有誦、唱讚偈，然不同版本卻有所增刪，其中有一未刊印處的版本，於「開經讚」後接「天父地母脈元始祖寶誥」言：

……天地合一，化生萬靈萬物，體質氤氳，造化靈應，天父地母威靈普化三曹，闢開渾沌，造化宇宙，萬靈棲居，滴滴心血，養育群生，玄源玄化，養生保命，水有源，樹有根，飲水思源，認源皈根，蓄素守中，苦修脈元，大忠大孝，萬靈扳扶……²⁴

如此稱「天父」非稱「天公」，並轉出認祖源、尊孝道等概念，既然能為部分宮廟印行《地母經》所接受，且為誦唱行儀的一部分，或許更可解釋主祀宮廟「地

²² 見於無名氏輯《三教源流聖帝佛祖搜神大全》卷一，葉七至八，新編頁13-15。

²³ 參看附表。

²⁴ 《地母經》於經文之前所附配合行儀進行的「讚」及「寶誥」之類，各版本多不同，採用「天父地母脈元始祖寶誥」者，如網頁<http://madam-melody.myweb.hinet.net/lecture.htm>所刊，也有此處改為「無極老祖寶誥」者，如網頁<http://www.jnk.org.tw/w02-14.htm>所刊。

母」不與「天公」並稱的現象，其實只是「天公」等於「玉皇大帝」的民間普遍觀念，讓「天公」有了特定的指涉對象，限制了受訪者對於「天公」的認定。若能跳脫這「玉帝」概念，天地對應的神話思維，也就可能通行於信仰觀念中，特別是在配祀或同祀「地母」的宮廟中，如台北縣板橋市寶妙宮，既同祀「地母」與「天尊」，則強調「天尊」是蒼天之神，對應作為大地之神的「地母」，並於其發送的「地母尊」護身卡上稱頌：「大哉坤元，與天為配，含容萬物，無不持載」承認「地」與「天」共同含容萬物的概念。

三、「地母至尊」作為女媧或萬物之母(源)的觀念與意義

人們對於萬物，甚至是宇宙的起源好奇與追索，產生了自初民以來許多的「神話思維」。這個追源、崇源的思維趨向，不僅產生各民族豐富多元的「創世神話」、「造人神話」，甚至是許多宗教確立、發展的教義核心。而從另一方面來說，這些創世、造人神話，乃至宗教論及創造世界(乃至宇宙)上帝的教義，就是這追源、崇源思維的「具體化」現象。而此「具體化」現象，當然也可能成為民間信仰概念建立的依據，在中國民間最具歷史的追源、崇源具體化民間信仰，當然就是對於盤古、伏羲、女媧、神農的崇拜，不僅多有主祀盤古、伏羲、女媧、神農的宮廟，亦有將此創世、造人的「具體化」神明同祀，甚至譜出彼此聯繫的神群關係。而「天公地母」、「皇天后土」的概念，原本應不屬於這追源、崇源思維的「具體化」現象，或者說是這追源、崇源思維下，被「開闢」或被「創造」的對象。然而近代「地母」信仰觀念，卻將「地母」推向追源、崇源的主角，於是「地母」從生養萬物如「母」，進為創發大地萬物之「母」，甚至推為創發宇宙之「母」、萬有的「至極根源」。而這個轉變的依據，在於目前奉祀「地母至尊」宮廟普遍念誦的《地母經》，此經據傳為光緒九年正月初九日，於陝西漢中府城固縣地母廟，經「飛鸞

傳經」而來，全名《無上虛空地母玄化養生保命真經》，經文有「媧皇制人倫，從此地母神」句，使早期論述「地母」信仰概念時，即將「地母」與傳統追源、崇源具體化的女性形象「女媧」相繫，如仇德哉《台灣之寺廟與神明》在「女媧娘娘」條目下，附註「地母」並作解釋：

女媧娘娘為上古女帝，又稱女媧氏、女希氏、媧皇、地母……女媧娘娘亦奉為地母，光緒九年勸諷地母經中有「媧皇制人倫，從此地母神」之句。地母又稱無上虛空地母，大道玄玄虛空地母、無上虛空地母無量慈尊。據地母真經謂：「盤古初生我當尊，陰陽二氣配成婚」，又「天君本是玄童子，他輩我啞配成雙」此說為地母與盤古氏同時生，較傳說先盤古，再天、地、人三皇，神農、伏羲、女媧等有異²⁵。

因此，仇書將「地母」與「女媧」等同視之，並在其所附的台灣女媧寺廟列表，包括了主祀女媧娘娘與地母至尊的宮廟共十座，並指出若依《地母經》的說法，則上古諸神的出現次第，女媧(地母)將提早到與盤古同時。然而筆者理解「盤古初生我當尊」語，甚至可以意味女媧(地母)「當尊」於盤古初生之時，如此一來，《地母經》所定的「媧皇」，甚至出於盤古之前，而這樣的理解巧合於實際訪談宜蘭縣補天宮時，得自負責人陳先生的說法：

女媧皇必然先於盤古、伏羲等男性神，想想看這種女性為尊的皇神，若不是在早已獲得資格，當男性為尊的社會形成後，在崇敬盤古、伏羲、神農的情況下，女媧還能為『皇』嗎？(陳先生 2008.2.25 宜蘭縣壯圍鄉補天宮)

²⁵ 仇德哉《台灣之寺廟與神明》(二)臺中：臺灣省文獻委員會，1983，頁3-4。

姑不論陳先生所言，是否符合一般所認定中國創世神話裡的「神群關係」，卻可見主祀女媧宮廟(或至少是像陳先生這樣一位女媧宮廟負責人)，在面對上古具有「起源」性質的諸神時，已將「女媧」或「媧皇」的神格，推向了宇宙之源的地位，而本文大多數的樣本宮廟，既首要認定「地母至尊」為大地萬物，甚至於宇宙之源，所以若如仇書的說法，則「媧皇」是為地母神，那麼在推向宇宙之源的信仰趨向上，「女媧」作為宇宙之源的說法，似乎也就理所當然。但事實上，作如此推想的大前提：即「媧皇」是為「地母」的說法，似乎不能為主祀地母宮廟所接受，故於問卷考察時，無有主祀宮廟勾選此項，甚至配祀宮廟也僅訪得二座勾此選項(宜蘭縣補天宮、台中市無極天道監修所)，當然這個現象可能類似前文言及奉祀「地母至尊」宮廟對「天公」名號，即思其具體指為「玉皇大帝」的情形，雖《地母經》牽繫者「媧皇」與「地母」，亦不願落於具體指稱「地母至尊」即為「女媧」的說法中。而仇書如此「肯定」的論述，可能是該書以女媧信仰為標目，故站在女媧信仰的立場而得。不過，主祀女媧的宜蘭縣補天宮，卻於正殿配祀「地母娘娘」，負責人陳先生對此說明如下：

地母娘娘是女媧的化身，這在《地母經》就說得很清楚：「媧皇制人倫，乾坤合其德，兩儀妙生成，從此地母神」。(陳先生 2008.2.25 宜蘭縣壯圍鄉補天宮)

所以，陳先生站在主祀女媧宮廟的立場，表述對於該宮廟配祀「地母」的信仰概念，雖不稱直接稱地母為女媧，卻將《地母經》解釋成「地母」是「女媧」的化身，而女媧的神格居於宇宙虛空之中，地母正是其化現於此大地之上的形象。當然在主祀「地母至尊」的宮廟，不作此解釋，因此，將「地母」普遍推向「至尊」或「萬有之源」的信仰觀念，應該與追源、崇源具體化稱為「女媧」，再化身為「地母」的說法有異，甚至「媧皇制人倫，從此地母神」語，在主祀「地母至

尊」的宮廟，反而解釋為「制人倫」的「媧皇」，是「地母」至尊具體化現的形象之一。所以，有必要從《地母經》再作探索，且先注意再誦讀經文前有引領禮拜行儀的「地母寶誥」及引入經文如下：

地母寶誥 志心皈命禮 地母化生，普天肅靜，河海淨默，山嶽吞雲，萬靈扳扶，召集群真，天無雜氣，地無妖魔，明慧洞清，大道玄玄，虛空地母無量慈尊。 奉勸世人虔誦地母經：地能生萬物，如母養群生，慈悲德方厚，廣大無比倫，混沌初分後，媧皇制人倫，乾坤合其德，兩儀妙生成，從此地母神，流傳一卷經……²⁶

此經文首開「地能生萬物，如母養群生」之語，正是目前大多數信眾對於「地母至尊」的信仰認定。這也可以從本文進行查考的樣本中，大多數的宮廟都勾選「大地萬物之母(源)」(23/27)的情形得證，甚至許多宮廟將此視作唯一選項。而緊接其後的《地母真經》，則多方列舉具體事項，指出從天地混沌初開，至人倫萬物之化成，均為「我」(地母)所長成：

²⁶ 本文所引《地母經》經文，乃根據嘉義縣中埔鄉「修源地母宮」創辦人林女士所提供之吳佩珊發願助印排印本，中和：印隆印刷品行承印，未載印行時間。另參照王見川教授所提供《地母尊經》(上海：邑廟園內翼化堂善書局，1923)即包含前述吳佩珊助印版之《地母真經》與《地母妙經》但僅於香讚後，題「無上虛空地母養生保命真經」，此「真經」文後有「焚香寶誥」接「妙經」經文，但未題「妙經」之名，且經文多有差異，如吳佩珊助印版較上海版句數為多，如「陰陽會合真造化，造化天地產賢君」、「菩薩不離母一身，各位諸神不離我」等語為上海版所無，又上海版不用地母自稱之「我」字，如「他輩我啞配成雙」作「天輩地啞配成雙」；排比地母化成萬物之句，如「我造成」、「我養成」、「我長成」之「我」字，均作「母」字。

盤古初分我當尊，陰陽二氣配成婚，萬物本賴風和雨，開堂先念地母經……
 地母本是戊己土，包養先天與後天，天君本是玄童子，他聾我啞配成雙。
 神與氣和化天地，氣與神和產賢人，真氣為母母是氣，真神為子子是神。
 陰陽會合真造化，造化天地產賢君，雖然不會人言語，三九二八時時行。
 子母不離懷胎孕，身懷有孕十年整，十月胎足卦爻定，胎滿產出六賢君。
 天皇地皇人皇氏，伏羲軒轅與神農，伏羲能化天合地，陰陽二氣八卦分。
 神農皇帝治五谷，軒轅皇帝治衣襟，飲食衣服從此起，留下後世照樣行。三世諸佛從我出，菩薩不離母一身，各位諸神不離我，離我何處去安身。東西南北四部洲，春夏秋冬我造成，江河湖海不離我，萬國九州我長成。歷代帝王不離我，大小皇官我養成。天下五嶽仙山境，山林樹木我造成。庶民百姓不離我，五谷六米我長成。七十二樣不離我，萬物草木我長成。人活在世吃用我，死後還在我懷中。各府州縣不離我，庵觀寺院我體成……樣樣都是我造成，萬般都是我造成。地母心血都費盡，地母費了無邊心。老娘為兒更為女，兒女忘了我的恩……世上只知天為大，地母敢大天一層。天上一點甘露水，地下田苗五谷生。雖然降下是好雨，還是地母骨體精。龍藏千里不離我，風雲還是地母生。母不與龍起風雲。看龍何處有兩行……說來說去都是我，世上怎知我苦心……

可見《地母真經》所傳播的信仰概念，是從追源、崇源思維「具體化」的立場出發，指「母」象徵著造成天地之「真氣」，接著再從此回歸大地如「母」生養萬物的思維上，指大地上萬物都是「地母」所生成，甚至發生在大地上的事情現象，也緣「地母」所安排。更具體言之，關係著上古「文明起源」神話的伏羲、軒轅、神農，乃及三世諸佛皆由「我」(母)所生。進而勸眾人信仰地母，就如兒女能憶念母親之恩，也就是不忘生成的根本。所以，在實際訪談的過程中，即有宮廟信徒強調「地母至尊」不僅是問卷選項裡的「大地萬物之母(源)」，更應是「宇宙之母(源)」(如嘉義市無極慈母宮唐女士)，這已將「地母」從作為追源、崇源思

維「具體化」的對象，更推而為無極「萬有之源」(或「萬有真原²⁷」)的「具體化」指稱。而此「萬有之源」的尊崇性既明，進而就崇敬以「安排」世間事件、遭遇的「能力」。而這種從「根源」發為「安排能力」的思維趨向，是普遍存於不同民族，只是有些民族可能注意到「熱能」的來源，就歸於崇拜太陽神，而此類凌之於上的「無極」之源，通常被具體化為男性神，也有民族注意到大地生養之力，歸於大地之「母」，就易具體化為女性神。於是，人類自初民以來，許多無以有效掌握、解釋的現實遭遇及恐懼，可從這思維趨向的「具體化神」得到身心安頓的依靠，或由安排萬物生滅、萬事發生的能力，強調其「主宰性」，從而起順從、敬拜之心，當然這「主宰性」也可能為世間之人所假借，成為獲得某些社會權利的依據。不過，從《地母妙經》的內容看來，這「主宰性」的賦予，並未使「地母」展現出絕對權威，以及絕對掌握懲罰權力的形象，反而常以感嘆之語，如慈母苦口婆心般勸說，表述信仰之益與不信之害，顯示這種「主宰性」非剛性的掌控與懲戒，而是軟性的訴諸人情：

……地母傳說此經起。誦念真經堅可成。人人若不敬地母。死後永坐地獄門。人生若不敬地母，造下罪孽海樣深。吃穿二字從我出，誰知地母這苦辛。那個兒女把孝敬，替娘行道勸化人……母為兒女心費盡，兒女把娘不在心，世上樣樣心費到，樣樣地母都治全。七十二神都有會，惟我地母會不成。天下各處都有廟，諸神會內亂紛紛。老娘廟宇無一座，反將老娘落了空。天無雨來地不生，荒亂年間不太平……人人皆得傳此經，傳與天下老幼人。倘若有念老母經，日後康健子孫賢。四時八節多重利，天和地靈

²⁷ 參看馮作民《清康熙兩帝與天主教傳教史》(台中：光啟出版社，1966)頁150，清康熙帝曾題「萬有真元」於北京天主教「南堂」，乾隆40年大火後，乾隆改題「萬有真原」。而此「萬有真原」一詞，後常為天主教形容上帝尊崇之用語，近年台灣有關係追源、崇源思維「具體化」之非基督宗教教派及信仰團體，亦用此語頌詠其信仰對象(如無極老母)。

多收成。男女大小都要記，誠心要念地母經……快快說來快快傳，眼前就是豐收年……人念我地母經，保佑一方好修成。有人傳我地母經，諸神家神得安寧。天官賜福全家興，青龍白虎應接身。十月十八午時生，辰戌丑未易改成……人民不聽地母勸，水火大劫風又臨。老娘要把大劫免，男女不順地母心。老娘要不免劫數，為娘見死心不忍。左思右想娘無路，差下善惡眾神靈。善者正歸善人引，惡人歸入惡人群……地母收完了萬法，呼雷閃電漏了形。地母收了諸萬法，普天匝地現真人。地母玄妙現訣法，東西南北化蓮心。男女個個金身現，大羅天仙永不生。功果雙全齊赴會，蟠桃大會受榮華。永不投東把凡下，能塑地母壽長青。

其中「死後永坐地獄門」、「造下罪孽海樣深」等語，表面上是吸收了佛教普及於民間的信仰觀念，然以「飛鸞傳經」的時代背景來論，這應是藉助普及化的民間信仰語彙，讓地母信仰之於「世俗效用」的概念更加具體化，也就是從與大地關係密切的農事，擴大到日常無病無災的祈願。此外，透過慈母感嘆語氣的勸善語，則是透過同理心的引發，擴大了地母信仰的民間接受面。而由追源、崇源思維的「具體化」形象，發為安排萬事、遭遇，卻柔和的主宰性，再落實為世間勸善阻惡的「老母」，也使「地母」與其他女神，特別是具有「母源」或「至上」性格女神產生的干涉。所以，可以推測《地母經》(含真經與妙經)所表現的這位化成萬物，甚至安排萬事的地母形象，應該有個早於「飛鸞傳經」的信仰淵源，也就是明代以後興起的「無生老母」信仰。馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》指出羅教的創立者羅夢鴻雖在「五部經」中，一再排斥對於外在「具體化」神明(特別是有明確指稱對象)的膜拜，卻實在民間傳佈的過程中，塑造了「無極聖祖」這樣一位非有具體形象(當然沒有具體性別)的至上神，既「不懷真身，非男非女，亦男亦女，即祖即母」，則「無極聖祖」轉成「無極聖母」是自然可能的變化，而在民間對慈母依戀的信仰趨勢下，將羅祖的「譬法」當成「正法」，於是具體容納慈母形象，卻被推向「無極」至上地位的「老母」也就出現了，也就是明清以

來，眾多民間教派所崇奉的「無生老母」²⁸。然而，「無生老母」的觀念，又何以和「地母」的信仰結合，乃至推出《地母經》(含真經與妙經)所呈現的「地母至尊」形象，對此Lai, Whalen W. "The *Earth Mother Scripture*: Unmasking the Neo-Archaic"有如下的推測：

By Late Ming, the figure of the Eternal Mother appeared and called for a return of her children to her. Because the White Lotus was proscribed by the state, one way to hide the identity of the Eternal Mother was to hide behind persona, such as the Earth Mother.²⁹

而白蓮教與羅教信仰觀念混合的教派(如大成教)，在普遍流傳且參與農民暴動³⁰的情勢中，如果真受到當局壓迫，就讓「地母」成為隱去「無生老母」的代稱，這當然不無可能。但要明確認定「地母」信仰融攝「無生老母」特質的因素，似乎還需要更進一步的線索。而鄭志明〈台灣瑤池金母信仰研究〉根據「中華佛聖神仙誌」所錄慈惠堂「王母淵源」，指出台灣的瑤池金母(王母娘娘)信仰已經融合了羅教「無生老母」的教義，並指出這種融合「無生老母」的現象，如一貫道的「無極老母」、儒宗神教的「至聖先天老母」、天德聖教的「無生聖母」等，只是名稱不同，但基本思想仍然大同小異³¹。而所尊稱的「母」既為「先天」之「母」，

²⁸ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》(北京：中國社會科學出版社，2004)頁 165-168。

²⁹ Lai, Whalen W. "The *Earth Mother Scripture*: Unmasking the Neo-Archaic." The *ibid* is similar to the front explanatory note. p. 201-202.

³⁰ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》，頁 129-131，描述了結合白蓮教與羅教的民間教派(如大成教)與明朝農民動亂之事。

³¹ 鄭志明〈台灣瑤池金母信仰研究〉，《西王母信仰》(嘉義大林：南華管理學院，1997)頁 437。

是無極之母，故將「母」字書成𡗗，以示與「後天」之「母」有別。而鄭文雖然未提及「地母至尊」，但若以此融合「無生老母」的「普遍」現象，推於解釋「地母」能為「至尊」，而能具備「化成萬物、安排萬事」的至上性神格，似乎亦屬合理。且「地母」有其本具諸多生養化育萬物的可觀之質，在解釋萬有化成之源「炁」的立場上，就更容易成為被具體指稱的對象。在筆者實際訪查中，發現主祀「地母至尊」的宮廟，也有如台北縣坪林鄉靈元宮，將指引參拜的廟名招牌寫作「地𡗗至尊」。

此外，近代基督宗教在東方傳播，其慣用辭，乃至信仰觀念也可能為各種「類無生老母」信仰所吸收，或引為傳布信仰觀念的類比之用。如確立各種「類無生老母」至上神的絕對性(類比為「上帝」)，而透過派遣「使者」的觀念，產生許多言之成理的聯繫，整合了多種民間教派的信仰觀念，甚至將佛、儒、道、耶、回等大宗教，聯繫在以其至上神為中心的「神群系統」之下³²。而這種藉著「神群系統」聯繫解釋信仰觀念的方式，也出現在主祀「地母至尊」的宮廟中，如花蓮縣混沌古鳳宮地母廟(非本文之樣本宮廟)的說法，在該宮網頁刊出署名陳漢聲所整理〈地母娘娘就是創造宇宙的上帝〉一文³³，直稱地母是上帝，王母娘娘是其女兒，盤古、女媧為仙桃樹所化，且依此發展出一個連繫不同宗教、民間信仰教派概念的「神群系統」：

話說上古時代，當年尚無人類之時，宇宙一片混沌，天地本是虛空，地母娘娘並不是肉體所生，而是白炁陰陽二氣煉化而成的，此典故本來不讓世人知曉……地母娘娘為天地間總教之教主，無論何種教派，均脫不出地母

³² 如李世偉主編《台灣宗教閱覽》(臺北：博揚文化，2002)洪孟君、劉文星、徐文雄等人執筆，對於一貫道、天帝教、天德教、大同教等教義描述，均有依「使者」聯繫多教主的說法。

³³ 其網址為<http://chchsng.myweb.hinet.net/index/humansouce.htm>。

娘娘之掌中。却有人傳說，「吾」就是梨山老母，並不正確……「吾」本修行在混沌雲霧青石岩裡，無水無草無物可吃，雙眼必看地(人世間)，雙眼若抬起，天地便要震動。「吾」修至八萬五千零二年時，心想只有地母我一人也沒有用。所以就煉製無極圖(即虛空)，經過一年虛空煉成，於是有了氣候...心想如果有人為伴，豈不是更好？因此有一天，乃將無極圖(虛空)棄之於地，落地時有十指，其小指有一點血珠滴在白玉石上，年久月深，凝結精華，經過一萬二千年後，變成一個十一、二歲孩童，取名「慈心」就是王母娘娘也。有一天女兒王母娘娘說：「天下間需要有人類傳宗接代，乃以仙桃樹之金果二粒變成人形。」金果者，何人耶？一是盤古，一是女媧(盤古與女媧也就是耶穌創世紀篇中的亞當與夏娃)。盤古身著樹葉，赤腳，無腦漿，後來轉世為五谷先帝(即是神農氏)，集天下靈藥由此起也。女媧(後轉世為九天玄女娘娘，祂另創立佛教，稱為十八手菩薩)，此二人亦非人所生，乃樹生也。此時一家共有四人。但女媧聰明如珠，在五谷岩山下，煉成三聖—玉麒麟童子(後轉世為太上老君)、金爐童子(後轉世為八卦祖師)、白鶴童子(後轉世為鴻鈞老祖，祂另創白羊教，亦奉地母娘娘為教主。此三兄弟是共爐煉成……

這個「神群系統」已經超出了《地母經》對於「地母至尊」的解釋，雖然未能成為主、配祀「地母至尊」宮廟的普遍概念，卻也反應了台灣民間信仰多元融合的包容性。於此，不僅關係上古「文明起源」神話的伏羲、神農，甚至關係上古「創世」與「造人」神話的盤古、女媧，也都在這個系統中，成為地母化生王母娘娘之後，再由王母娘娘所化成。換句話說，關係上古「創世」與「造人」神話的盤古、女媧，尚且都是這「無極虛空」化的「地母至尊」間接生成，則一切可以具體指稱的神佛，也都應該歸於無極的「地母至尊」之下(後)，於是，這樣的信仰觀念，就可以解釋前文所言，「地母」作為「天公」對應神之說(民間普遍將「天公」具體指為「玉皇大帝」)，或將「地母」視為「女媧」，都因「具體」指

涉性太高，與《地母經》生成「六賢君」，乃至於類似此篇以地母為本源之「神群系統」不合(既然說是「發於其下」，又何以能等同視之)，固不為主祀「地母至尊」宮廟所接受。

四、「地母至尊」作為慈母象徵的觀念與意義

母親溫柔輔育、照護幼子的形象，是許多人生命發展歷程中永遠的眷戀，更是面對各種困難，甚至受到侵侮，內心無助時的傾訴對象。這種「戀母」、「依母」的心理理想，更是女神信仰能落實、普及於民間的重要因素。所以，男性神崇拜的神祇雖多，但往往有來自於社會制度的權力思維；女性神崇拜的神祇較少³⁴，然其基本形象、神話、靈驗傳說，卻與通常人們與生俱來需求依靠的心理相應，容易產生跨區域與群體的影響力，例如觀音、媽祖、王母娘娘(瑤池金母)，乃至於類「無生老母」的女神信仰皆是³⁵。換句話說，女性神與象徵「慈母」的大眾化企求結合，將是女性神得以廣傳於不同區域、族群，甚至在民間演為「萬能神」之後的普及力量，超越男性神在特定社會(政治)制度下的局限性。因此，「地母至尊」雖已被尊為無極、萬有之源，但主祀「地母至尊」宮廟的建立因緣，卻常常是來自女性神在民間作為「慈母」形象的基本特性，呼應著民間最急迫需要的現實企求，而後延續、擴大宮廟信仰規模的要素，也多藉由托夢、入定神諭、扶鸞起乩

³⁴ 李豐楙〈從成人之道到成神之道——一個台灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》第四期，1994年，頁184，依台灣地區寺廟主祀神明作「興盛程度」的統計，前二十名只有第二名的觀音，第三名的媽祖與第十八名的王母娘娘(瑤池金母)是女性神。

³⁵ 參看Vivian-Lee Nyitray(南微莉)“Question of Gender in Tianhou/Mazu Scholarship”(天后媽祖的性別議題探討)，收於張珣、葉春榮主編《臺灣本土宗教研究——結構與變異》(臺北：南天書局，2006)，頁150。

等方式表現靈驗，並協助大眾關於解除病苦、消解災厄、祈求家庭和諧、生男育女、金榜題名等世俗企求。此外，適應台灣的民間信仰環境，也常有代人「問事」的服務³⁶，甚至有「提米水」儀式，讓不好養育的小孩藉此儀式，提回地母宮廟的米水回家食用，成為地母的「契子」³⁷。還有配祀地母的宮廟，如嘉義縣勝化堂(主祀觀音佛祖)白女士於筆者實訪時表示，關於「卡到陰」的事情，向地母祈問、化解特別有效。

而在本文實訪的樣本宮廟中，如雲林縣建德寺、宜蘭市慈民宮的建廟因緣，都與「慈母」形象的夢境有關，前者為光緒 34 年(1908 年)因戰事頻繁，民不聊生，平日奉祀地母的福建漳州花甲老翁陳春，忽於農曆十月十八日夜，夢見一慈祥老婦人，手執佛塵天掌八卦，身座地球上，諭云：「弟子不需多慮，一切災難，吾母為汝化解。」後又霹靂一聲，不見形影，事隔不久再托夢指示曰：「台灣有吉地，弟子可速前往。」陳春依地母所示，謹佩香火來到台灣建廟；後者為日治昭和 7 年(1932 年)受婆婆苛薄待遇的「菜姑」李阿錦，決意淨身修煉又不得丈夫諒解，痛苦之日地母託夢安慰，因而決心奉祀地母，原奉「地母至尊」於家，後寄奉於慈雲寺佛祖廟，終於從日本人廢棄於宜蘭河畔建的三坪大守衛室建廟，進而覓得今日建宮之址³⁸。此二例皆是地母以「慈母」形象，解人生遭遇之困厄，信眾感念建廟。而慈民宮柯先生則表示自己與地母之緣：

我少年時，有一次生病很久都不會好，沒辦法起床，後被送來地母廟，虔誠敬念地母，病竟然就好了……(柯先生 2007.8.30 宜蘭慈民宮)

³⁶ 參看附表。

³⁷ 參看游謙、施芳瓏《宜蘭縣民間信仰》(宜蘭：宜蘭縣政府，2003)，頁 461。

³⁸ 參看游謙、施芳瓏《宜蘭縣民間信仰》，頁 461。

此外，目前台灣最具規模的主祀「地母至尊」宮廟，南投縣埔里鎮寶湖宮天地堂地母廟，其建立的因緣則為地方人士梁傳興始奉，後地震梁家無恙，感念地母而遷於現址擴建，不僅獲得地方士紳支持，近年與科技產業界(特別是宏碁集團)的特殊因緣³⁹，更增益其香火。可見「地母」信仰已在新時代，有了不同的信仰意義，方能獲得新時代民眾，甚至是科技新貴所接受。而筆者觀察這個信仰觀念發展的「新趨向」，發現有二條「路徑」值得注意：一者增益其傳播道德教化，改善社會風俗的「入世」意涵，另一者則著重往內心修養方面(靈修)發展。如此一來，「地母至尊」的形象從安慰萬民的「慈母」，發展為導引「子」民行爲、急嘆「子」民不行正道的「慈母」，甚至更進一步成爲「導師」。1995年在台中市武廟明正堂扶鸞所得的《地母普化真經》⁴⁰，雖然尚未爲主祀「地母至尊」宮廟普遍採用，然此經的出現，可以說就是「增益道德教化」趨勢的象徵，其經文前有「玉皇大天尊玄靈高上帝」詔曰：

朕居尊而鑒卑，無時不以蒼生是念。每見群黎苦海沉淪，好惡而惡善，狠戾剛強，驕奢淫泆，悖逆凶頑，永迷死路，實堪悲焉！朕憂心重重，黯然神傷，幸有台疆地區「無極證道院·武廟明正堂」，神人一志，上體天心，下分勞憂，代天宣化，不遺餘力，功績永誌凌煙。今商請地母應允締著「地母普化真經」一部，以喚醒世人回歸正道。自乙亥年閏八月十三日起開著，

³⁹ 關於宏碁集團與埔里寶湖宮天地堂之深厚因緣，導因集團創辦人施振榮之母對於地母之崇拜，據2008年3月31日考查寶湖宮時隱名受訪者表示，施振榮初創業時，據說曾遺失數千萬的積體電路，是向地母祈求，才找回來的。

⁴⁰ 德國學者柯若璞(Philip Clart)即於此經扶鸞出現前後，於此堂研究相關信仰現象，並依此研究成果，完成包括博士論文(A Case-Study of a Taiwanese Spirit-Writing Cult." Ph.D. dissertation, University of British Columbia, 1996. 549 pp.)在內的相關論著，且向歐美研究東方宗教學者介紹此經及扶鸞得經等現象。

至經成為止。希神人各盡厥職，共負聖命，經成之日，論功行賞，勿負朕意⁴¹。

而此詔之前的「欽差大臣諸葛上相」降詩，及其後所接「太上老君」降而作序也都強調黎民百姓沉淪苦海，而於此世風日下，人心汨沒天真、倫常儘喪、道德沉淪、社會敗亂、天道難行之時，地母以「慈懷之心」傳此經，希望挽救「頽風」度世人回歸康莊大道(正道)。故此《地母普化真經》經文著重於勸人歸向道德規範，並以四、五、七言詩讚體交替陳述(摘錄如下)：

虛空地母曰：陰陽初分判，乾坤始清明。天道運行健，地闢丑資生。四時準有節，萬物得康亨。坤德母慈悲，普化眾迷盲。期願能醒悟，合性見光榮。為人之大本，貴在心忠誠……天道循環運始終，五行氣數轉無窮。人生有德宜敦守，世事無情慎寸衷。仁主於心慈貌相，義根於性性明通。為人恭禮無偏節，處世平和德可風。雙親孝敬盡心力，感動蒼天福自隆。恩愛夫妻須敬重，家庭美滿在其中。兄弟和宜如手足，同胞情義自相融。朋友相交重義氣，誠心有信不迷蒙。五常倫理不違背，清正為人翠似松……靜神不動可心正，激濁揚清性不移。心如明鏡不塵染，照耀清虛淨靈池。心是法身證萬法，性無形相法相隨……地母說法，玄理深藏，普化萬靈，道氣光芒……人心最危，世路不仁，善惡感應，惟德是親。嚴行律己，德性堪珍，動靜有常，善無不臻。玄門初近，清氣無塵，至誠存心，定靜養神……學道須明空色相，有形色相去心田。心生妙法靈台淨，醒己度人福萬千。修空悟性妙真諦，返本還原自在仙。立德仁慈義為本，萬靈普化任

⁴¹ 本文據無極證道院·武廟明正堂奉旨扶鸞著作《地母普化真經》(臺中：鸞友雜誌社，1996)引述經文。

雙肩……天恆其靜運久長，定靜人心命可圓。純青爐火鍊真靈，任督二脈血安平。寸心洞察培根本，鍊性養神不老泉……孝為百行首，淫是萬孽先。世人須猛省，兩路異天淵。家家有活佛，侍奉感動天。邪正路分明，善惡繫心田。盡孝悌可生，孝悌緊相連。悌道凜無為，克恭意心堅。他兄似我兄，友道盡恭虔。貴賤休言論，荊花粹益鮮。忠孝雙全格，天地鬼神欽。忠心沖日月，浩氣貫古今。在家成孝子，出仕盡忠心。名傳垂千古，青史燦如金。信道重於人，豈可愧心深。出言不違約，處世之寶箴……廉士人間少，誰能猛省真。清廉無利欲，天地重如神……

可見社會倫常觀念(特別是忠、孝)是地母「普化」的首要重點，而立身處世所重的信義與廉潔不貪，也是經中強調的要項。其實，這可說是適應台灣這樣一個現代化社會，政治民主、經濟發展，傳統價值(世間道德規範)卻逐漸消失的一種反響⁴²。換句話說，同樣透過扶鸞的方式表述，但接受「無生老母」、「真空家鄉」概念的《地母經》強調「母」、「子」關係，重視「母」之至尊性，以及將來要回歸「母」之「國土」的理想，是專制王權及社會貧富貴賤地位不平之下，民眾紓解現實與壓抑的想望窗口；《地母普化真經》則表現了充足之餘，面對物慾橫流、焦躁暴戾，卻漸失節度的社會，恐懼因此失去「擁有」的一種心理。而「普化真經」末尾的四言詩讚，則以排比的方式說此經的信仰概念，並且強調世人必須依「經」行於世，而有「寰宇和康」的盼望：

普化真經，喚醒迷靈，歸依地母，靈性光明。普化真經，虔誦奉行，仙神感應，元亨利貞。普化真經，虔誦輸誠，消災解厄，吉祥安平。普化真經，

⁴² 參看Lai, Whalen W. "The Earth Mother Scripture: Unmasking the Neo-Archaic." The *ibid* is similar to the front explanatory note. p. 208-209.

朗誦無停，修功立果，德業芳馨。普化真經，文意闡明，喚醒迷子，去邪歸正。普化真經，感化群生，回歸正道，護祐元靈。普化真經，含義深微，力行體悟，德性光輝……普化真經，靈應非常，陰陽兩利，得遂禎祥。普化真經，萬道之光，三曹化育，恩澤明昌。普化真經，五教同匡，齊心宣化，寰宇和康。

而從《地母普化真經》來看，重視現世道德規範，也將強調從自己的內心修持作起，尤其面對這樣物慾橫流、焦躁暴戾的社會風俗人心，實應注意「靜神不動可心正，激濁揚清性不移。心如明鏡不塵染，照耀清虛淨靈池」的道理。不過，在專誦《地母經》(通常未誦「普化真經」)的主祀「地母至尊」宮廟，亦有重視靈修的施行之事，這除了呼應《地母經》期許信眾能「功果雙全」齊赴「蟠桃大會」，那種譬喻「母盼子回歸」的信仰意義，更反應了奉祀宮廟常與明清以來盛行的民間教派有所關聯(如齋教、一貫道等)的現象，由於尊崇地母者不同的出身背景，許多民間教派的信仰觀念、儀式，甚至是「修持」方法融入「地母」信仰之中(如前文所言，「地母」轉而為「類無生老母」至上神的現象即是)。而本文前言所述筆者注意奉祀地母宮廟的因緣，乃是進行佛教史之考察工作，當時不免懷疑宜蘭市慈民宮何以在 1950 年代，曾與佛教界發生密切關係？而藉本文之實際訪查機會，得問此因緣於負責人柯先生：

……建廟的錦姑原來崇奉「龍華派」齋教，有淨身修行之志，所以跟北門口齋堂啟昌堂⁴³、西門佛祖廟慈雲寺，還有九股山吉祥寺、大溪(按：位頭城鎮)石觀音寺都有密切往來，吉祥寺住持意妙法師擔任縣佛教會常務理事

⁴³ 即為後來的雷音寺，現為佛光山蘭陽別院，參看林仁昱〈蘭陽地區佛教發展史初探〉，《宜蘭文獻》第 23 期，1996 年 9 月，頁 23。

的時候，曾經勸她加入佛教會，想轉此廟為佛寺，但當時詳細情形，因為人事已非，無得確切查考……但是，幾年前慈民宮重建時，曾與意妙法師聯絡，問其建議，意妙法師以年歲高，且說：「宗教不同，不方便」婉拒，如今慈民宮已久未與佛教界往來。(柯先生 2007.8.30 宜蘭慈民宮)

筆者推測這短暫入於佛教會的現象，與建廟者的特殊身分有關，可以解釋為自日治以來，齋教漸為「正統佛教」吸收的現象，乃至於戰後齋教須加入佛教會的結果⁴⁴。而主祀「地母至尊」的宮廟，於主客觀條件來論，雖然終究難如齋堂融於佛門，卻可見其藉著齋教，甚至佛教信仰概念，行「靈修」之道的可能性。而經實際訪查可知，許多宮廟多藉著打坐等方法進行靈修，而地母至尊與《地母經》為其指引靈修的依據，如：

我獲得地母、驪山老母的指示，通常攏是在打坐時。(林女士 2008.3.6 嘉義中埔地母修源宮)

我與慈母宮(原名八卦地母廟)結緣，就是來自於建立本宮的林老師有教打坐、引導靈修。(唐女士 2008.3.6 嘉義無極慈母宮)

於是，「地母至尊」不僅可為「慈母」安慰信眾，呼引信眾歸正道，也可能成為「導師」引領信眾。而從另外一個角度來看，「地母至尊」形象由此產生的擴大化、入世化、引導修行化等現象，促進奉祀「地母至尊」宮廟的包容性，特別是對於民間類似「慈母」形象女神的包容。因此，筆者問卷與實際考察發現，奉祀「地母至尊」宮廟常兼融「五母」的信仰觀念，而崇拜「五母」的宮廟，主祀神明雖然有別，如台北縣深坑鄉無極慈母宮主祀驪山老母、臺中縣太平市開天

⁴⁴ 參見王見川《臺灣的齋教與鸞堂》(臺北：南天書局，1996)，頁 62。

宮主祀無極老母、嘉義縣中埔鄉地母修源宮主祀地母至尊、高雄縣美濃鎮玉龍宮主祀王母娘娘，而各宮廟對於「五母」的說法，雖然各自不同，「地母」卻都是其中不可被取代的「成員」：

台北縣深坑鄉無極慈母宮	無極驪山老母、無極瑤池金母、準提佛母、 <u>虛空地母至尊</u> 、無極九天聖母
台中縣太平市開天宮	東王無極聖母、 <u>南王地母至尊</u> 、中王無極老母、西王瑤池金母、北王無生老母
嘉義縣中埔鄉地母修源宮	<u>地母至尊</u> 、驪山老母、瑤池金母、王母娘娘、天上聖母
高雄縣美濃鎮玉龍宮	王母娘娘、 <u>地母娘娘</u> 、準提佛母、九天母娘、天上聖母

而整理本文考察樣本中主祀「地母至尊」的宮廟，其配祀的神明多有五母，或其中的驪山老母、瑤池金母(王母娘娘)或九天母娘(玄女)，偶有觀音佛祖、天上聖母；而配祀「地母至尊」宮廟，又以主祀瑤池金母(王母娘娘)者為多(6/13)，而且瑤池金母(王母娘娘)也是「五母」不可缺少的成員。可見「五母」之中，似乎又以「瑤池金母」(王母娘娘)與「地母至尊」的關係最為明顯重要。其實「瑤池金母」(王母娘娘)就是「西王母」，戰後在台灣形成一股新興的宗教信仰力量⁴⁵，目前有慈惠堂和勝安宮兩大系統，而此二系統均發跡於花蓮縣吉安鄉，據說 1949 年 6 月

⁴⁵ 鄭志明〈台灣瑤池金母信仰研究〉，《西王母信仰》(版本同註 31)頁 437，言 1931 年台灣總督府文教局社寺臺帳，列有全台 3580 座廟堂，竟無有瑤池金母廟，此外，鈴木清一郎《台灣舊慣婚葬祭と年中行事》、片岡巖《臺灣風俗誌》、增田福太郎《臺灣の宗教》等書……並無瑤池金母相關記錄。筆者查閱 1939 年曾景來《台灣宗教と迷信陋習》(版本同註 1)所附「台灣寺廟總覽」3774 座寺廟亦未見瑤池金母(王母娘娘)廟。

13 日凌晨，瑤池金母神靈突然蒞止於此鄉，初以鸞方整救因霍亂垂危之人，繼而靈感一再出現，終使信徒迅速擴增，後分兩派即為今日兩大系統，勝安宮稱祀「王母娘娘」、慈惠堂稱祀「瑤池金母」。於筆者問卷訪查階段，勝安宮主廟及其分爐的花蓮縣崙敦古鳳宮，慈惠堂派下的彰化縣吾龍宮慈惠堂、台北縣無極慈恩宮等宮廟即填寫回覆，稱述該宮廟配祀「地母娘娘」，且均選擇地母為「大地萬物之母(源)」選項，其中勝安宮主廟的慶典，除了農曆七月十八日王母娘娘聖誕，另有十月十八日王母娘娘安座紀念，恰巧為地母聖誕日。而在慈惠堂所誦讀的經典，就可見《瑤池金母普渡收圓解脫真經》與《無上虛空地母玄化養生保命真經》同刊一冊的情形。而魏光霞〈台灣西王母信仰的類型研究〉曾對台灣的西王母信仰作過分類，其中有「無生老母」型，魏文則指此類西王母信仰，實質與明清以來的「無生老母」信仰無異，兼具創世色彩和人類始祖母的至上神身分，只是透過「無極虛空天母至尊瑤池老母」、「無極虛空天上王母娘娘」等名號或形象作為方便法⁴⁶。此外，魏文又在西王母的信仰類型中，另分「準地母型」、「地母下轄型」，顯示西王母信仰向無上、無極，乃至於「無生老母」方向發展過程中，與「地母至尊」的對照或聯繫是可能的關鍵。所以，如魏文指出台北縣泰山寶鳳宮雖主祀王母娘娘，卻有陳英略為該宮作《王母娘娘正傳》，而直稱其主神是為「地母娘娘」，讓「王母娘娘」具有「地母娘娘」的神格與稱呼，進而為「無極聖母」的思維聯繫，就是很好的例子。至於，魏文引《玄化養生保命真經淺釋》所解釋的地母與天父，指出「地母下轄型」的地母與瑤池金母的關係，其實是「女媧娘娘」下轄「金母」：

……地母娘娘代表的就是由於內聚力的關係，凝成的各星宿本體，地球也是其中之一。盤古氏天父所代表的是屬於清虛漂浮，相互牽引的另一股力

⁴⁶ 鄭志明〈台灣瑤池金母信仰研究〉，頁 482。

量⁴⁷。

然引文其實未明言為「女媧」，可見魏文是從與盤古對應的立場推想而來，不見得是該「淺釋」所揭之義，況且在無上、無極乃至「無生老母」的信仰思維中，「女媧」之名通常少有至尊、無極之意(正如前文所言，僅有主祀女媧的宮廟肯定此意)，就像「玉皇大帝」雖為管理神界的至上神，但面對無上、無極之源的追探時，落實於此「名」似乎就無法滿足，進而轉發設想，其上應該還有相當於皇太后地位的「無極至尊」。所以，若將地母具體化為「女媧」，似乎就將地母從作為「萬物之母(源)」的無上、無極神格上拉了下來，因此，透過地母即女媧來解釋「地母下轄型」的瑤池金母，是值得商榷的。只是的確有將金母列於地母下轄者的情形，而此觀念普及於主祀「地母至尊」的宮廟，而主祀「瑤池金母」的宮廟，卻未聞有提出金母下轄地母的說法，而解釋這個現象的因由，應該是作為生、養大地萬物之「母」的地母，比起原為一方之母的金母，在擴大為無生、無極的想思上，要容易許多。只是主祀「瑤池金母」的宮廟，在不去強調這一層關係的情況下，配祀「地母至尊」以增強宮廟吸引大眾的容納性或多面性，也不覺為奇了！

除了「瑤池金母」之外，驪山老母、九天聖母(母娘、玄女)，也經常被賦予無上、無極、無生之意，且在「五母」甚至「多母」並祀的情況下，以驪山老母為主祀的宮廟，也經常同祀地母至尊與瑤池金母(如台北縣深坑鄉無極慈母宮)，主祀地母至尊的宮廟，也常同祀驪山老母、九天聖母、準提佛母。換句話說，只要確認主祀神(可能是地母至尊、或驪山老母、九天聖母)的尊崇性，且不落於何為「絕對」無生、無極的比較關係，那麼兼容並祀的情形，也就相當普遍了。如嘉義縣中埔鄉地母修源宮雖主祀「地母至尊」，但是筆者於實際訪談時，「領旨」創立宮廟的林女士，談起該宮廟與驪山老母之因緣(如老母與其孫女之因緣，還有九二一

⁴⁷ 鄭志明〈台灣瑤池金母信仰研究〉，頁 484。

地震前，老母預告前往台中縣梨山公路將斷等事)，亦能列舉多端、侃侃而談。至於，地母至尊配祀於男性主神宮廟的狀況較少，在本文所訪查的樣本中，僅有主祀三皇聖帝(神農、伏羲、軒轅)的嘉義市大天宮，主祀盤古老祖的花蓮縣鳳林鎮無極天地宮盤古廟。

此外，前文言無上、無極、無生等概念，可能被附加於地母至尊、瑤池金母、驪山老母的身上，但彼此卻經常同祀於一個宮廟當中，而不影響該宮廟原主祀神無上、無極、無生的地位，這除了是不強調彼此「絕對性」的結果，其實還有一個重要因素，也就是彼此間共同具有的「慈母形象」。施芳瓏〈十種女神一種極致的臉——宜蘭縣女神信仰分析〉在呈現宜蘭縣女神廟的考查結果後，曾提出如下的說法：

……宜蘭縣的女神雖然有十種之多，但是共同存在著一個基本範型，即生生不息與包容的母親形象，反而有諸多個體混同、合而為一的現象，換句話說，也就是這樣一個「生育」的事題與母愛的情操，即所在漢人社會迫切需求的特質與渴求的願望，使得十種女神朝著一種形態演變發展，而有混通、同化於一的趨向。簡單的說，宜蘭縣的十種女神可以濃縮為一種臉，即母性的臉。另一方面，由此基型的「臉」出發，再延伸發展，擴及到不同的宗教或社會範疇，終而以「兼跨一種以上不同的宗教或社會範疇」的樣態出現，令人眩然有女神蓬勃發展和多元面貌的印象……⁴⁸

於是，由此可明瞭主祀神雖只有一尊，卻可容納許多神格相近的女神，即使信眾對此宮廟的歸依在於主祀神，卻同樣敬重配祀的女神，這其實可以類比傳統

⁴⁸ 參看施芳瓏〈十種女神一種極致的臉——宜蘭縣女神信仰分析〉，《宜蘭文獻》第 26 期，1997 年 3 月，頁 26。

大家庭的生活文化，主祀神就如母親，配祀神就如家庭中的祖母、伯母、嬸、姑、姐、嫂，於是這「群聚」的女神，成為信仰圈內民眾居住生養的依靠。

五、結語

雖然「地母至尊」作為后土或與天公對應神的信仰觀念，來自於對大地尊崇、敬畏的自然神話思維，應該就是信仰地母的原本意義，而成為學界從文獻論述地母信仰發展所主要依據(如丁山、呂宗力、馬書田、蕭登福等)，或首要注意(如 Lai, Whalen W.)的論點。然透過台灣奉祀「地母至尊」宮廟的實際考察，卻發現因民間對「天公」一詞的指涉性明顯(即「玉皇大帝」)；「后土」的意義又牽涉不同的權力範圍亦生混淆，故少有宮廟依此觀念作表述(或述而不強調)。而「地母至尊」作為大地萬物之母(源)的信仰觀念，是為普遍接受的「共識」，這應是追源、崇源思維的具體表現，合於與創世、造人神話的思維想望，以及大地生養萬物之明顯特質，然因《地母經》有「媧皇制人倫，從此地母神」一語，引人將「地母」牽繫於「女媧」(如仇德哉、宜蘭補天宮陳先生)，此觀念卻非為主祀「地母至尊」宮廟所接受，又以《地母經》(含真經與妙經)可見地母不僅化生萬物，亦能主導萬事，乃至多有宮廟負責人強調地母是「宇宙之源」等因素，推想台灣「地母至尊」信仰，乃融攝了明代以來「無生老母」的信仰概念，「地母至尊」就成為許多被賦予無極、無生、無上概念的女神之一，且因這個概念的普及，使台灣「地母至尊」信仰在戰後得以迅速發展。此外，對母親依戀的心理反應，推為崇母、戀母的神話思維，落實於民間信仰觀念，就是從「慈母形象」的女神得到安適的依靠，而此亦為民間信仰「地母至尊」的重要因素之一，故「地母至尊」雖有至上、主宰性並非絕對權威，由《地母經》「苦口婆心」的勸說，更見其特質，而透過「增益道德教化」與「引導心靈修練」等信仰發展趨向，使地母在當前台灣的社會環境中，擴大了信仰的「形象」(由慈母而為導師)，照臨於此多元化社會豐富多樣的人

群遭遇與人生經歷，也表現了神話思維與民間信仰觀念，在特定時空環境中融變與發展的現象。

主要參考文獻

- 《地母經》，中和：印隆印刷品行承印吳佩珊發願助印排印本，未載印行時間
- 《地母尊經》，上海：邑廟園內翼化堂善書局，1923
- 無極證道院·武廟明正堂奉旨扶鸞著作《地母普化真經》，台中：鸞友雜誌社，1996)
- 《地母普化真經課誦釋義》，台中：鸞友雜誌社，1996
- 丁山《中國古代宗教與神話考》，上海：上海文藝出版社據 1961 年龍門聯合書局排印本影印，1988
- 王見川《台灣的齋教與鸞堂》，台北：南天書局，1996
- 內政部民政司編《全國寺廟名冊》，台北：內政部民政司，2001
- 仇德哉《台灣之寺廟與神明》(二)台中：臺灣省文獻委員會，1983
- 呂宗力、樂保群編《中國民間諸神·丙編》(石家莊：河北教育出版社，2001
- 李世偉主編《台灣宗教閱覽》，台北：博揚文化，2002
- 李豐楙〈從成人之道到成神之道——一個台灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》第四期，1994 年
- 何新《諸神的起源：一個遠古神話與歷史》台北：木鐸出版社，1987
- 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》，北京：中國社會科學出版社，2004
- 馬書田《中國諸神大觀》，台北：國家出版社，2005
- 淮南秦子晉編撰《新編連相搜神廣記》(臺北：台灣學生書局影印本，1989，收入王秋桂、李豐楙主編《中國民間信仰資料彙編》第一輯)
- 馮作民《清康乾兩帝與天主教傳教史》，台中：光啓出版社，1966
- 曾景來《台灣宗教と迷信陋俗》，台北：南天書局據 1939 台灣宗教研究會排印本二刷發行，1995
- [德]埃利希·諾伊曼(Erich Neumann, 1905~1960)著，李以洪譯《大母神—原型分析》(The Great Mother—An Analysis of the Archetype)，北京：東方出版社，1998

- 無名氏輯《三教源流聖帝佛祖搜神大全》，台北：台灣學生書局據明西天竺藏版七卷本影印，1989，收入王秋桂、李豐楙主編《中國民間信仰資料彙編》第一輯
- 陶陽、鍾秀《中國創世神話》上海：上海人民出版社，1993
- 游謙、施芳瓏《宜蘭縣民間信仰》宜蘭：宜蘭縣政府，2003
- 施芳瓏〈十種女神一種極致的臉---宜蘭縣女神信仰分析〉，《宜蘭文獻》第26期，1997年3月，頁3-37。
- 蕭登福〈后土與地母---試論土地諸神及地母信仰〉，《世界宗教學刊》第四期，2004年12月，頁1-41。
- 鄭志明、魏光霞《西王母信仰》，嘉義大林：南華管理學院，1997
- 鄭志明《宗教神話與崇拜的起源》，台北：大元書局，2005
- 鄭志明《台灣傳統信仰的宗教詮釋》，台北：大元書局，2005
- Lai, Whalen W. "The *Earth Mother Scripture*: Unmasking the Neo-Archaic." In: Jacob K. Olupona [ed.], *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*. New York, London: Routledge, 2004.
- Vivian-Lee Nyitray(南微莉) "Question of Gender in Tianhou/Mazu Scholarship"(天后媽祖的性別議題探討)，收於張珣、葉春榮主編《臺灣本土宗教研究—結構與變異》，台北：南天書局，2006

後記

感謝王見川、柯若璞(Philip Clart)教授提供研究資訊；感謝二位匿名審查人提出修改意見；感謝所有同意受訪、填寫問卷的各宮廟負責人；感謝中興中研所石羽歆同學代為整理郵寄問卷資料，使相關考查及研究工作得以順利完成。

附表：主祀地母至尊宮廟訪查資料

宮廟 名稱	主祀	配祀	信仰地母的概念	常見靈驗祈求重點	備註
	主祀典日	其他祀典日	主要祀典活動	建築樣式	
	建立時間	建廟者身分	建立緣由	地理環境	
	訪問資料				
宜蘭 市慈 民宮	地母至尊	地藏王菩 薩、福德正神 及夫人、陳靖 姑	地母是大地萬物之 母，亦有人說是后 土	顯聖、治病、調和家 事	
	10/18		誦經	傳統廟宇式	
	日治 1932	家庭主婦	託夢顯聖後崇拜	河邊	
	柯先生 實訪：2007.7.30 2008.2.10				
嘉義 縣梅 山鄉 地母 廟	地母至尊	觀音、媽祖、 關聖帝君、濟 公	后土、大地萬物之 母	事業順利	
	10/18		法師誦經	傳統廟宇	
	戰後	仕紳	1.地母至尊顯聖指 示 2.自中國山西萬 榮縣榮和鎮迎請	山腰可俯瞰平野	
	羅先生 63 歲 問卷 2008.1.2 實訪 2008.3.2				
雲林 縣古 坑鄉 建德 寺	地母至尊		大地萬物之母 (源)、與天公相對應 的神明、慈母的代表、和藹溫柔的守 護神	任何事皆可	

10/18

神明出巡遶境、戲 多殿式傳統廟宇

			曲演出、陣頭表演、法師誦經、普渡	
	日治	群眾	自大陸迎請	山腰可俯瞰平野
	隱名氏 問卷 2007.12.5 實訪 2008.3.2			
彰化縣鹿港鎮無極天地堂	地母至尊	驪山老母、九天玄女	大地萬物之母(源)	任何事皆可請示地母
	10/17-18		神明出巡遶境、陣頭表演、普渡、南北管樂團表演	透天住宅
	戰後 1963	男性	仙人指示	聚落房舍間
	黃春梨女士 64 歲 問卷 2008.1.9			
桃園縣大溪鎮乾坤寺地母廟	地母至尊		大地萬物之母(源)	病癒、生男、事業順利、顯聖神蹟
	10/18		佛教法師誦經、普渡	鐵皮屋
	戰後 1990	主婦	顯聖神蹟指示	山腰可俯瞰平野
	隱名氏 問卷 2007.12.6			
台北縣中和市鳳天宮	地母至尊	王母、天上聖母、元始天尊、五聖、開台聖王	大地萬物之母(源)	
	10/18	7/18	法師誦經	公寓
	未詳	主婦	未詳	聚落房舍間
	隱名氏(管理會主委) 63 歲 問卷 2007.12.7			
屏東				

地母至尊 王母娘娘、大地萬物之母(源) 病癒、家庭和諧

縣長		玄天上帝、 福德正神		
治鄉	10/18		道士誦經、布袋戲	透天住宅
南部			自新店妙明宮分	
無極	戰後	男性	爐	農村聚落
妙明宮	妙龍子 61 歲 問卷 2007.12.6			
屏東市無上乾坤鸞堂		地母至尊	中壇元帥、 濟公、無極 小王爺	后土、大地萬物之 母 病癒、家庭和諧、扶鸞起 乩、顯聖神蹟
	10/18	5/5 吾及小 王爺	誦經、普渡	透天住宅
	戰後		無意間得地母畫 像	聚落房舍間
	李先生 50 歲 問卷 2007.12.8			
台北縣三重市月鳳宮		地母至尊	玉皇大帝、 觀世音菩 薩、濟公禪 師	對應於天公、后 土、大地萬物之 母、慈母的代表、 和藹溫柔的守護 神 病癒、事業順利、家庭和 諧
	10/18	4/21 宮慶	道士誦經	公寓
	戰後 1981	乩童	自蘆洲護天宮分 爐	聚落房舍間
	隱名氏 男 30 歲 問卷 2007.12.6			
台北				

地母至尊 中壇元帥、大地萬物之母、慈佛道宣化、共命修持、參

市真明道場		孚佑帝君、太上老君、玉皇大帝、聖母、驪山老母、孔子	母的代表、和藹溫柔的守護神	悟天命、普渡收圓，期共赴龍華、選賢拔聖、隨緣救世	
	10/18	3/3 6/6 9/9 1/15	拜斗(本道場有自己的誦經團體)、普渡	公寓	
	未詳	社會人士	託夢顯聖指示，建廟者發願團體共修共同護持	聚落房舍間	
	李玲玲女士 問卷 2007.12.15				
嘉義市無極慈母宮	地母至尊	觀音佛祖、九天玄女、驪山老母、濟公、五營將、虎爺	宇宙之母、萬物本源、指引靈性修持的歸依處	消災解厄、注重打坐靈修、地母於靜定中指引解決困境的人生正確路	原八卦地母宮
	10/18	6/26 建宮紀念	誦經	鐵皮屋	
	戰後(約1990年)	女性	地母至尊指引建廟，更名乃因宮廟格已進一步	河邊	
	唐女士 實訪 2008.3.6				
嘉義縣中埔鄉地母	地母至尊	驪山老母、王母娘娘、天上聖母等「五母」	后土娘娘(但絕非護土)、大地萬物之母(源)	消災解厄、重視誦經修持、至尊常於夢中、定中有所指示，均能應驗	

修源 宮	10/18	7/10 普渡	請道教法師誦經	鐵皮屋
	戰後(約 1980年)	女性	打坐時地母指 示,自古坑建德寺 迎請令旗而建	聚落房舍間
	林玥娥女士 實訪 2008.3.6			
南投 縣埔 里鎮 寶湖 宮天 地堂 地母 廟	地母至尊		大地萬物之母	消災解厄
	10/18			多殿式傳統廟宇
	日治 1914	仕紳	梁傳興始奉 1917 年地震梁家無 恙,後遷於現址地 方士紳支持擴建	可俯瞰平地的山腰
	隱名氏 實訪 2008.3.31			
台北 縣坪 林鄉 天地 靈元 宮	地母至尊	無極皇母、 西王瑤池金 母、盤古大 天尊、玄天 大帝…		
	10/18			傳統廟宇
		夫妻		山區
	隱名氏 2008.2.26			

表二：配祀地母至尊宮廟訪查資料

宮廟 名稱	主祀	配祀	信仰地母的概念	常見靈驗祈求重點	備註
	主祀典日	其他祀典日	主要祀典活動	建築樣式	

	建立時間	建廟者身分	建立緣由	地理環境
訪問資料				
台北 縣泰 山鄉 法寶 山無 極慈 恩宮	瑤池金母	地母、女 媧、九天玄 女、驪山老 母、觀音、 池王爺	大地萬物之源	顯聖(每週三問事訓靈乩 等、每周六俗事改運制煞 等)
	7/18	10/18 5/9 6/19 2/15 等	進香 布袋戲 神 將 車鼓等	公寓
	戰後	家庭主婦	顯聖指示	聚落房舍間
	妙靜師父 55 歲 問卷 2008.1.24			
花蓮 縣玉 里鎮 崙敦 古鳳 宮	王母娘娘	地母娘娘 (尊)	大地萬物之母、后 土、女媧本宮均尊 敬	通靈辦事化吉
	7/18	10/18	法師或道士誦 經,其他活動視收 支狀況而定	傳統廟宇
	戰後(乙巳 年正月十 二)	社會信徒	自花蓮勝安宮分 爐	聚落房舍間
	吳潮明先生 72 歲 問卷 2007.12.15			
彰化 縣芳 苑鄉 吾龍	瑤池金母	地母	大地萬物之母	扶鸞起乩,法師誦經,乩 童已經過世,目前停辦法 事
	戰後 1986	群眾	自寶湖宮分爐	鐵皮屋

宮慈				
惠堂	7/18		佛教法師誦經	農村
洪先生 70 歲 問卷 2007.12.21				
花蓮 縣吉 安鄉 勝安 宮	天上王母娘 娘	地母娘娘	大地萬物之母(源)	扶鸞起乩、事業順利
	7/18	6/13 下降紀 念 10/18 安 座紀念地母 娘娘誕辰	神明出巡遶境、歌 仔戲演出、道士誦 經、普渡	多殿式傳統廟宇
	戰後 1949	仕紳	王母娘娘自降顯 靈	聚落房舍間
	陳敏志先生 52 歲 2007.12.10			
嘉義 市大 天宮	三皇聖帝 (神農、伏 羲、軒轅)	地母等	大地萬物之母(源)	扶鸞起乩、事業順利
	清領	主婦、仕 紳、農	建廟者發願	傳統廟宇
	4/26	4/23-4/28	禮斗法會、戲曲演 出、陣頭表演、誦 經	聚落房舍間
	隱名氏 57 歲 問卷 2007.12.10			
花蓮 縣鳳 林鎮 無極 天地	盤古老祖	無上虛空地 母至尊、萬 星主中天紫 微大帝	宇宙天地之氣是 地母至尊源	病癒、金榜題名、事業順 利、家庭和諧，扶鸞起乩

戰後(乙亥

顯聖指示

透天住宅

宮盤 古廟	年正月初 一)			
	正月祈安禮 斗	4/18 10/18	道士誦經、國樂團 表演	聚落房舍間
	林文乾先生 58 歲 問卷 2007.12.14			
台中 縣沙 鹿鎮 鳳慈 玉寶 殿	王母娘娘玉 皇大帝	南海古佛、 鳳母至尊	大地萬物之母	家庭和諧
	2/19 6/19		道士誦經	透天住宅
	9/19 10/18			
	未詳	女性	問卜	
	楊阿近女士 56 歲 問卷 2007.12.14			
台北 縣板 橋市 寶妙 宮	日月天尊	地母尊菩薩	大哉坤元、與天為 配 含容萬物、無不持 載	結合國術館有氣功穴道 療法
	未詳			公寓 4 樓
	未詳		地母化生…天無 雜氣，地無妖魔…	聚落房舍間
	黃愛惠女士 2008.1.7			
台中 市東 區無 極天 道監 修所	金母娘娘 順天聖母	地母、太上 老君	女媧娘娘、大地萬 物之母、人間慈母 代表	顯聖神蹟、生男育女
	1/15 7/18	2/15	法師或道士誦 經、國樂演奏、布 袋戲	鐵皮屋
	10/18			

	戰後(約 30 年前)	農民、仕紳	顯聖神蹟、托夢指示	河邊
隱名氏 女 50 歲 問卷 2007.12.10				
宜蘭 縣壯 圍鄉 補天 宮	女媧娘娘	地母娘娘、 九天玄女	女媧化身之一	消災祈福、分身到家中消 災(娘娘有文武造型)
	5/9		戲曲表演	多殿式傳統廟宇
	清領(道光 8 年)	村民	女媧神尊由浙江 漂海而來為村童 拾得迎請，因地母 為女媧化身之 一，另塑神尊	海邊農村
陳先生 實訪 2008.2.25				
嘉義 縣中 埔鄉 勝化 堂	觀音佛祖	王母娘娘、 地母娘娘、 靖姑娘媽	大地守護神、 解陰去厄	消災祈福，地母對於解除 「卡到陰」的事情特別有 效
	2/19 6/19 9/19	10/18	誦經	透天住宅
	戰後(約 1980 年)		觀音佛祖迎自大 仙寺，地母娘娘另 有迎請因緣	聚落屋舍間
白太太 實訪 2008.3.6				
台北 縣深 坑鄉 無極 慈母	驪山老母	瑤池金母、 準提佛母、 地母至尊、 九天聖母 等...	后土娘娘 (驪山老母是女媧 皇)	

宮				傳統廟宇
	2001 年	原從事貿易 之現任宮主	與老母同祀正殿	山區
	參考該宮廟網頁			2008.3.9
高雄 縣美 濃鎮 玉龍 宮	濟公禪師	王母娘娘、 地母娘娘、 準提佛母、 九天母娘、 天上聖母	地母娘娘是后 土，是社稷之神	
	1/29-2/2	10/18		傳統廟宇
	1998		五母懿旨、濟公師 父親繪設計	農村
	參考該宮廟網頁			2008.3.9

【附件：問卷樣本】

敬愛的 執事大德：

我是中興大學中文系的教師林仁昱，也是熱愛鄉土的歌謠、信仰與文化的研究者，很冒昧寫信給您，是想請您幫忙填寫此份問卷。這份問卷純粹提供我的研究計畫「台灣地母信仰傳說的考察與辨析」之用，不作其他用途。懇請 惠予填寫，相信您所提供的資料，將對研究工作有莫大的幫助，且使地母至尊的德行神蹟，更廣流傳。 敬請

道安

末學 林仁昱 敬啟 2007.08.20

一、()貴宮(廟)建立的年代是：①明鄭②清領③日治④戰後(1945年迄今)⑤其他

二、()貴宮(廟)所在的位置是：①都會區②城鎮③農村④漁村⑤礦區⑥山區⑦其他

三、()貴宮(廟)所在的地理環境是：①河邊②湖邊③海邊④可俯瞰平野的山腰⑤聚落房舍間⑥其他

四、()貴宮(廟)的建築形式：①傳統廟宇式木造②傳統廟宇式鋼筋混凝土③鐵皮屋④透天住宅式⑤公寓式⑥其他

五、()貴宮(廟)信徒的所用語言以何者居多：①福佬語②客家語③國語④都不少⑤其他

六、()貴宮(廟)信徒的職業何者居多(可複選)：①農②工③商④軍公教⑤退休人員⑥主婦⑦其他

七、()貴宮(廟)信徒的年齡以何者居多：①60歲以上②50-60歲③40-50歲④30-40歲⑤都不少

八、() 貴宮(廟)奉 地母至尊為①主祀②配祀

◎若為主祀，則主要配祀神明有_____

◎若為配祀，則主祀神明為_____

九、() 您或大多數信徒所認識的 地母至尊是(可複選)：①與天公相對應的神明②女媧娘娘③后土④大地萬物之母(源)⑤人間慈母的代表⑥和藹溫柔的守護神⑦其他_____

十、() 貴宮(廟)的建立緣由與下列何事有關(可複選)：①先輩自大陸迎請地母至尊來台(何地_____)②自他廟分爐(原廟為_____)③地母至尊顯聖蹟指示④地母至尊托夢指示⑤問卜⑥建廟者發願⑦其他_____

十一、() 啓建廟者的身分是：①女性②男性③群眾發起④其他

◎若為女性，其身分為(如：主婦、姑娘、養女...)_____

◎若為男性，其身分為(如：族長、仕紳、農民、道士...)_____

◎若為群眾，其身分有_____

◎若是其他，請略述情況_____

十二、() 貴宮(廟)常見的靈驗事蹟(可複選)：①病癒②生男③生女④金榜題名⑤事業順利⑥家庭和諧⑦扶鸞起乩⑧顯聖神跡⑨其他_____

十三、() 貴宮(廟)每年最重要的祀典是 地母至尊誕辰 某神明誕辰(誕辰的神明為_____) 其他_____

◎此最重要祀典的日期為農曆____月____日

◎貴宮(廟)其他重要祀典有(請標日期)_____

十四、()貴宮(廟)於重要祀典活動所舉行的活動有(可複選)：神明出巡遶境戲曲演出陣頭表演佛教法師誦經道士誦經普渡其他

◎若有戲曲演出，類型(如布袋戲、歌仔戲...)有_____

◎若有陣頭表演，類型(如漢樂團、北管或南管樂團、神將、布馬陣、公措婆、車鼓陣、舞獅、八家將...)有_____

=====

十五、()非常感謝您花時間填寫問卷，請問您(填表人)是貴宮(廟)的(可複選)：建廟者管理委員會主委管理委員會理監事日常管理人(廟祝)經常出入的信徒一般信徒其他_____

◎請問您的尊姓大名_____ (若不願提供，可填隱名氏，或僅提供貴姓)

性別_____ 年齡_____

十六、若有較為詳細的建廟或靈驗傳說，懇請提供。(可另以書面資料，或書寫於本問卷背面的方式提供。若以口述為宜者，請提供可被採訪者之尊姓大名及聯絡方式，另安排電話訪問或田野訪談)。若貴宮(廟)有網路首頁或電子信箱，則請提供首頁與信箱網址。

★★★非常非常感謝您★★★

