

**卢胜彦当代著作中灵应故事
的书写范式与文化阐释**

**THE WRITING PARADIGM AND CULTURAL
CONNOTATION OF MIRACULOUS STORIES (TALES
OF SPIRITUAL EFFICACY) IN LU SHENGYAN'S
CONTEMPORARY WORKS**

TOO SENG HEE

DOCTOR OF PHILOSOPHY (CHINESE STUDIES)

**INSTITUTE OF CHINESE STUDIES
UNIVERSITY TUNKU ABDUL RAHMAN
DECEMBER 2021**

卢胜彦当代著作中灵应故事
的书写范式与文化阐释

THE WRITING PARADIGM AND CULTURAL
CONNOTATION OF MIRACULOUS STORIES (TALES
OF SPIRITUAL EFFICACY) IN LU SHENGYAN'S
CONTEMPORARY WORKS

By

涂胜喜

TOO SENG HEE

11ULD00317

本论文乃获取哲学博士学位（中文系）的条件
A Thesis Submitted to the Department of Chinese Studies,
Institute of Chinese Studies,
Universiti Tunku Abdul Rahman,
In fulfilment of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy (Chinese Studies)
December 2021

摘要

卢胜彦当代著作中灵应故事 的书写范式与文化阐释

涂胜喜

本论文乃关于卢胜彦当代灵应故事的书写范式与文化阐释。卢胜彦于1945年生于台湾嘉义，乃当代文艺作家兼宗教学者，亦为当今世界新兴宗派“真佛宗”的创办人，其道场与弟子遍布全世界。他从青年时期开始写作，至今已经超过五十年，出版的著作已经超过288册，并译成多国文字。他在读中学与大专时期的作品主要是以新诗、散文、杂文为主，并屡获台湾文艺奖。他原本是个虔诚基督徒，大学毕业后，偶得灵界奇遇，乃开始钻研道佛，因而他的创作路线有了很大的转变，爱以小说笔法撰写所谓的“灵书”，即类似中国古代“灵验记”或“灵应故事”的篇章。他的佛道灵应故事作品数量很多，汲取了六朝志怪、唐宋传奇、宋代话本、明清志怪与神魔小说等中国神怪小说之文学特色，并积极渲染个人的神通与宗教验证。其故事情节与人物均与“灵应”有关，充分展现了现当代灵应故事的特质。本论文首先集中研究其灵应故事之书写范式，主要从“虚实书写、疾病书写、地志书写”等三个向度，探讨其作品之书写范式以及所蕴含与衍发之文化意义。此外，本论文也会从“宗教人”的视域，进行探究和诠释其灵应故事所呈现“生活世界”之空间与欲望的意蕴。在结论里，本论文也将总结归纳卢胜彦现当代灵应故事在中国历朝灵验记传统的继承与开展，以及其意

义与地位。最后，本论文的附录，亦简介卢胜彦288册著作，并将之分期，方便有兴趣研究者参阅。

关键词：卢胜彦、灵应故事、神怪小说、书写范式、真佛宗

ABSTRACT

THE WRITING PARADIGM AND CULTURAL CONNOTATION OF MIRACULOUS STORIES (TALES OF SPIRITUAL EFFICACY) IN LU SHENGYAN'S CONTEMPORARY WORKS

Too Seng Hee

This thesis is about the analysis of writing paradigms and cultural connotations on Lu Shengyan's tales of spiritual efficacy (miraculous stories). Born in 1945 in Chiayi, Taiwan province, Lu Shengyan is a contemporary literary writer and religious scholar. He is also the founder of the world's emerging sect, The True Buddha School. His ashrams and disciples are spread all over the world. He has been writing since he was a young man for more than 50 years and has published more than 288 volumes of his works, which have been translated into many languages. His works in high school and junior college are mainly poems, and essays, and he has won many Taiwan Literature and Art Awards. After graduating from college, he took a different course and began to write so-called "Spiritual books" in novel style (miraculous stories or tales of spiritual efficacy), which are similar to the "spiritual records" or "spiritual stories" in ancient China. His works on tales of spiritual efficacy are numerous, and he draws on the literary characteristics of Chinese ancient novels and tales, such as supernatural tales from the six Dynasties, legends from the Tang and Song dynasties, supernatural tales from the Ming and Qing Dynasties, and actively plays up his personal supernatural tales and religious verification. The story plot and characters are related to "spiritual sensing

and response", which fully shows the characteristics of modern and contemporary tales of spiritual efficacy. This thesis focuses on the writing paradigm of his spiritual response stories, and discusses the cultural significance of his works from three dimensions, which are "the imaginary and the real writing dimension, the disease writing dimension, and the topography writing dimension". In addition, from the perspective of "religious man/figure", this paper will also explore and interpret the space and desire of the "life world" shown in his miraculous story. In conclusion, this paper will also summarize the inheritance and development of Lu Shengyan's tales of spiritual efficacy in the tradition of the Chinese experience of the past dynasties, as well as its significance and status. Finally, the appendix of this paper also lists the 288 volumes of Lu Shengyan's works and divides them into stages for the convenience of interested researchers.

Key words:

Lu Shengyan, Tales of Spiritual Efficacy, Supernatural Tales, Writing Paradigm, True Buddha School

感恩

感谢我生命的贵人与恩师郑文泉副教授和廖冰凌副教授兼系主任，循循善诱，不断鼓励和帮助我，陪我攀爬这座学术研究峻岭，让我体会了学术研究的方法、态度、热诚以及使命。

感谢前马大中文系林水濠副教授鼓励我进行这个研究课题，并在研究方向、思路与论文架构方面，给了我很大的启示。

感谢马来西亚拉曼大学、中国厦门大学，以及中港台马诸位师长与学友的教导与鼓励。感谢现任世界真佛宗宗委会会长兼马来西亚密教总会顾问拿督高程祖先生（前会长），对我的爱护、鼓励和帮助，让我能够坚持下去，把论文写好。

最后，感谢我的家人的支持，正因有他们的支持，我的兼职博士生的学习阶段方能持续进行并告个段落。

论文核实书

本论文《卢胜彦当代著作中灵应故事的书写范式与文化阐释》为涂胜喜亲自撰写，是为拉曼大学中华研究院中文系博士学位取得之学位论文要件。

此证。



（郑文泉）
指导老师
拉曼大学中华研究院中文系副教授

日期：2021年12月29日



（廖冰凌）
指导老师
拉曼大学中华研究院中文系副教授兼系主任

日期：2021年12月29日

拉曼大学 中华研究院

日期：2021年12月28日

博士论文提交

此证涂胜喜（学号：11ULD00317）在中华研究院中文系郑文泉副教授指导之下，经已完成此一题为《卢胜彦当代著作中灵应故事的书写范式与文化阐释》博士学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以PDF格式上载本毕业博士学位论文至拉曼大学资料库，供作拉曼大学教职员生及社会人士查阅使用。

此致

Too Beng Hee

（涂胜喜）

论文声明

本人谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一切部分均为本人原创之作，且未曾在此前或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用。

姓名：涂胜喜

日期：2021年12月28日

目录

摘要.....	ii
致谢词.....	vi
论文核实书、博士论文提要、论文声明等文件.....	vii
第一章 绪论.....	1
第一节 研究背景.....	1
第二节 研究范围与目的.....	21
第三节 研究问题.....	28
第四节 文献综述.....	33
第五节 研究方法.....	44
第六节 研究意义与价值.....	56
第二章 灵应故事之书写范式（一）：常异书写	61
第一节 前言.....	61
第二节 人与多次元灵界之交接感通.....	66
第三节 人我感通灵应之境遇.....	87
第四节 多元变化之繁复遇合.....	101
第五节 穿梭与超越死生之阈限.....	114
第六节 灵应故事之“常异”书写意蕴.....	119
第七节 结语.....	132
第三章 灵应故事之书写范式（二）：疾病书写.....	135

第一节	前言.....	135
第二节	身心灵医疗之祈求与寄托	142
第三节	多次元灵界众生致病与疗疾之念想.....	157
第四节	不敬宗教导致疾病缠身之因果与应对.....	174
第五节	人与多次元灵界感通相应之体悟.....	181
第六节	灵应故事中疾病书写之文化诠释.....	187
第七节	结语.....	200
第四章	灵应故事之书写范式（三）：地志书写.....	205
第一节	前言.....	205
第二节	远古神话的传承与创新.....	208
第三节	人类生活之地景坐标再现.....	249
第四节	博物地志之历史坐标回响与重构.....	255
第五节	灵应故事中地志书写之文化诠释.....	260
第六节	结语.....	265
第五章	宗教人“生活世界”之文学诠释：空间书写.....	272
第一节	前言.....	272
第二节	卢胜彦灵应故事所透显之“宗教人”哲思.....	276
第三节	“生活世界”之示现	285
第四节	“救度空间”之豁显.....	293
第五节	“涅槃境界”之企求.....	311
第六节	结语.....	315
第六章	结论.....	322

第一节	卢胜彦灵应故事之书写范式与审美旨趣.....	322
第二节	卢胜彦灵应故事之文化意蕴.....	332
第三节	卢胜彦灵应故事在中国灵应故事传统的意义与创新.....	337
第四节	本文的研究不足与未来可开拓的研究课题.....	346
参考及引用文献.....		348
附录一：卢胜彦著作全集与出版年份列表（1965至2022年3月）.....		377
附录二：卢胜彦灵应故事之创作背景、缘起、动机与目的列表.....		384
附录三：灵应故事书写范式各类叙事模式与结构图.....		387
图 1：灵应故事之三维多次元空间主体结构图		
图 2：灵应故事之“人与多次元灵界之交接感通”类型图		
图 3：灵应故事之“灵机神算（通灵占算/占卜）与厌胜”叙事结构图		
图 4：灵应故事之“恩仇果报”类型叙事模式结构图		
图 5：灵应故事之“阴阳二界互感灵应”类型图		
图 6：灵应故事之神医/天医/医仙治病过程结构图		
图 7：灵应故事之“身心灵致病与果报致病”叙事结构图		
图 8：灵应故事之“灵算、厌胜（咒法符箓）祛疾”叙事结构图		
图 9：灵应故事之“虔诚崇拜宗教与信仰疗疾治病”类型图		
图 10：灵应故事之“摧破生死之关：死后复生”叙事结构图		
图 11：灵应故事之“地景人文情境”结构图		
附录四：卢胜彦三部道家符箓专著之功用分类与数目统计表.....		391
附录五：灵应故事中所载“斗法”部分实例分类列表.....		392
附录六：《地狱变现记》中之灵应故事篇章内容概要与题旨列表.....		396

附录七：灵应故事所倡导“双轨并行”疗疾愈病机制之部分实例列表.....	400
附录八：灵应故事中所载卢胜彦曾在中原转世之人物列表.....	402
附录九：灵应故事中所载卢胜彦与瑶池金母针对中国历史传说对话列表.....	405
附录十：灵应故事中所载卢胜彦曾在中原以外地区转世之人物列表.....	406
附录十一：《列子》<华胥国>原文与灵应故事《华胥国》的对比列表.....	408
附录十二：灵应故事中所载多次元灵界、远方异域之人物、博物等列表.....	409
附录十三：灵应故事中所载卢胜彦“真佛传承之本生事迹”列表.....	428
附录十四：灵应故事中所载佛说十二因缘之感知境界与组成结构表.....	429
附录十五：卢胜彦著作中所载密教“胜义口诀”表.....	430
附录十六：灵应故事之“邪恶空间”感官知觉构建实例表.....	432
附录十七：灵应故事之“神圣空间”感官知觉构建实例表.....	434
附录十八：灵应故事之“怪诞讽刺”手法实例表.....	436
附录十九：灵应故事所载瑶池金母与卢胜彦讨论“道与密”列表.....	437
后记	438

第一章 绪论

第一节 研究背景

一、灵应故事与小说之关系

“灵”本指以玉事神之巫，巫实为神与人之间沟通的媒介，也是神意的代言人，故亦具有“神”的象征意义。从字源学角度来说，灵，最初的意思是指巫师。如《说文·玉部》：“灵，巫也，以玉事神。”¹《楚辞·九歌·东皇太一》：“灵偃蹇兮姣服，芳菲菲兮满堂。”王逸注“灵，谓巫也。”²“验”则指“证也”、“效也”之意，“灵验”一词连用，则有神奇效应之意，如晋孙绰《游天台山赋》：“睹灵验而遂阻，忽乎吾之将行。”³北魏酈道元《水经注》卷三十三：“峡中有瞿塘、黄龛二滩。瞿塘滩上有神庙尤至灵验。”⁴唐刘知几《史通》卷八：“此则事关军国，理涉兴亡，有而书之，以彰灵验，可也。”⁵故“灵验”就是透过耳闻目见之接触，以证明神迹显现之实有、神力展现之可信。⁶“灵验”本中国固有之词，佛法东来，借此词而赋以佛法新义。职是，“灵验”被征引到佛教典籍中，则又被赋予宗教心理体验之义涵。如《大日经疏》卷九：“持金刚者，大力威猛所不敢隐弊，谓此尊有灵验故，所作善事皆成。”⁷僧祐《出三藏记集》卷十三《安世高传》：“此庙旧有灵验。”⁸《法

¹ [东汉]许慎著，[清]段玉裁注：《说文解字注》（台北：艺文印书馆，1966），第19页。

² [宋]洪兴祖：《楚辞补注》（北京：中华书局，1983），第56页。

³ [晋]孙绰撰，[明]张溥辑：《汉魏六朝百三家集·孙廷尉集》，《四库全书》本，（台北：台湾商务印书馆，1983），第705页。

⁴ [北魏]酈道元：《水经注》，《四部丛刊》初编本，（北京：中华书局，1991），第23页。

⁵ [唐]刘知几撰，[清]浦起龙释：《史通通释》（上海：上海古籍出版社，1978），第230页。

⁶ 周西波：《道教灵验记考探——经法验证与宣扬》（台北：文津出版社，2009），第1页。

⁷ 《大日经疏》，《大正藏》本，（台北：台湾新文丰出版公司，1983），第679页。

⁸ [梁]释僧祐：《出三藏记集》（北京：中华书局，1995），第509页。

苑珠林》卷五：“故简灵验，各题篇末。”又卷六十：“夫咒是三世诸佛所说，若能至心受持，无不灵验。”⁹

由此可见，“灵验”指的是灵妙不可思议的效验，祈求诸佛、菩萨或持诵经典，而获得不可思议的证验。它与“感应”类似而又有细微的差别。“灵验”强调的是人所闻见的灵妙应验效果，而“感应”则注重的是人神交会的经验过程，前者强调客观，后者偏重主观。根据谷文彬的看法，结合此类小说编撰者之编撰策略与目的，“灵验”一词似乎更能切合此类小说。又，“灵验”与“应验”意思大致相近，然而衡量二词，著一“灵”字，似乎更能点出此类小说是一种神奇灵异的宗教情绪体验，兼顾宗教体验的心理过程，故用“灵验类小说”定义此类小说比较得体。¹⁰再者，明确了“灵验类小说/灵应小说”之研究范畴和“灵验”一词之义涵，对认识和理解此类小说有着重要意义。

所谓宗教，本就有诸多的定义¹¹，但在中国的本土理解中，总不离“关乎天文，以察时变，示神事也”¹²，亦即儒家所揭示的“神道设教”¹³等神道之事。从宗教角度而言，“信为道源功德母”，宗教神迹内容之描述，亦被视为事实

⁹ [唐]道世：《法苑珠林》，《大正藏》本（台北：台湾佛陀教育基金会出版部，1990），第303、735页。

¹⁰ 谷文彬：〈关于六朝灵验类小说定义及其他〉，《华中学术》，2014年第9辑，82-91页。

¹¹ 希克指出，“每一个传统尽管会承认受到外部文化的影响，但却都假定在其核心观念的形成过程中，没有人为的因素影响，也就因此不可能会有错误。相信这些观念已经与永恒的法（Dharma）构成一体，或已被神圣地揭示在《妥拉》、《圣经》或《古兰经》中。但如今很显然地，每一个传统势必都深受到诸如地理、气候、经济和政治等因素的复合体所型塑出的文化力量的影响”。参阅[英]约翰·希克（John Hick）著，蔡怡佳译注：《宗教之诠释：人对超越的回应》（*An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*（1989, reissued 2004）），（台北：联经出版社，2013），第72页。

¹² [东汉]许慎著，[清]段玉裁注：《说文解字注》，卷1，“示”字，第2页。

¹³ 从科学的角度看，神道设教是落后的历史现象。而从中国的传统文化角度看，神道设教是一种儒释道皆利用的一种规范社会的手段，具有其存在的历史合理性，在中国社会存在了很长的时间。神道设教，以神的强制力，来达到规范人心和人的行为之目的。其道德说教，虽然是通过神的“力量”来规范人的行为，但这是法律的一种补充。不畏法、敢以身试法的人，若畏神，则不敢违背神之教导。神之教导通常与社会的道德相符，这是畏神之人将社会道德内化为个人道德的一种契机，像其他宗教道德一样，与主流的道德教化形成一种合力，将对和谐社会的构建起到一种无形的良性作用。参阅泉州市区民间信仰研究会编：《关岳文化与民间信仰研究》（厦门：厦门大学出版社，2008），第26-29页。

之记录。¹⁴佛经中，屡见种种神迹之描述，如佛陀诞生、讲经说法的种种神通事迹，令信徒们敬畏不已，故谓之“灵验记”或“灵应故事”。道教¹⁵灵应故事主题内容与佛教虽然各异，但其教化功效和佛教并无不同。

简言之，灵应故事，又称为感应记、感应传、感通记、冥报传、宣验记或灵验记等，是指“向佛、菩萨祈祷、忏悔或念佛、诵经、造像、造经后出现感通、灵异诸神异事迹的记述”。¹⁶它乃是以佛教的因果报应思想为基础，为了吸引信众、传播教理而创作的作品。作为一种宗教宣传物的，它采用了小说的艺术表现手法，用具体的人物、离奇却又看似合理的情节以及夸张的想象，构成了一个个生动有趣的故事，以诱导人们信奉佛教。佛教作为外来文化，与中国文学之交涉具有多种形态，包含诸多层面。¹⁷孙鸿亮指出，佛经之文学属性大致包含宗教文学、民间文学与翻译文学三个不同之意义层面。¹⁸

诚然，宗教教义内容的传播，除了制定仪式与编纂经典等主要方式之外，灵应事迹的呈现也成为获取大众信仰的主要手段之一，其充满幻化或情节曲折的故事内容，较之抽象而且深奥的经论思想，对一般百姓更具说服与吸引力，

¹⁴ 威廉·詹姆斯曾云：“当吾等面对的是宇宙和普通事物时，吾等处理的只是现象界的象征；但当吾等面对的为私我与个人之现象时，吾等处理者乃是“现实”此名词最完全意义之下的现实。”参阅[美]威廉·詹姆斯（William James）著，蔡怡佳、刘宏信译：《宗教经验之种种——人性之研究》（*The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*）（台北：立绪文化公司，2001），第588页。

¹⁵ 刘守华指出“居民的宗教信仰不但是人民生活、民族文化的一个重要侧面，还往往成为深刻触及人类精神生活的一个领域。道教作为中国固有的民族宗教，同中国各族民间口头文学的关联，只就鲁迅所言‘中国的根柢全在道教’一语即可切中要领”。参阅刘守华著：《佛经故事与中国民间故事演变》（上海：上海古籍出版社，2012），原序，第6页。

¹⁶ 郑阿财：《敦煌佛教灵应故事综论》，收于李志夫主编，《佛学与文学——佛教文学与艺术学术研讨会论文集》（台湾：法鼓文化，1998），文学部分，第121页。

¹⁷ 王邦维揭示：“佛教文化是我们中国第一次大规模接触的外国文化，它使当时的中国人开了‘眼界’。由于佛教的传播，我们不仅知道了一种新的宗教，也了解到了印度的哲学、逻辑学、语言学、文学、艺术、天文学、医学等科学，从而大大丰富了中国传统文化的内容，刺激了自己文化的发展，这恐怕是比佛教本身更有意义的一件事。”。参阅王邦维著：《佛经故事选》（重庆：重庆出版社，1985），前言，第11页。

¹⁸ 孙鸿亮认为，宗教文学是佛经的本质属性，民间文学是指佛经故事之主要来源和原初形态，翻译文学则是针对佛经由梵转华之文体创新与文学传播价值而言的。参阅孙鸿亮：《佛经叙事文学与唐代小说研究》（北京：人民出版社，2008），第2页。

故流传普遍而孳衍愈繁。各个时代的宗教徒亦往往留心搜罗，遂有许多集录之作，而被视为志怪小说之流。¹⁹ 故鲁迅首先将这类小说定义为“释氏辅教之书”，并云：“文人之作，虽非如释道二家，意在自神其教，然亦非有意为小说，盖当时以为幽明虽殊途，而人鬼乃皆实有，故其叙述异事，与记载人间常事，自视固无诚妄之别矣。……大抵记经像之显效，明实验之实有，以震耸世俗，使生敬信之心，顾后世则或视为小说。”²⁰ 其中可观察到宗教信仰之宣传与神怪小说创作合流之现象，这有助于理解影响神怪小说发展之因素。

自六朝以降，因“魏晋好常长生，故多灵变之说；齐梁弘释典，故多因果之谈”，²¹ 文人记载神怪故事逐渐增多。志怪小说的内容，本即深受佛²²、道二教之影响，而灵应故事主要以叙事文学的形式展现，故其与文学作品中的志怪小说关系尤为密切。当时世人对志怪小说里的神奇怪异之事，感到敬畏各类宣扬佛教义理、持戒念咒诵经感应的故事，皆被辑为“佛教灵应故事”。陈寅恪即曾指出：“至灭罪冥报传之作，意在显扬感应，劝奖流通，远托法句譬喻经之体裁，近启太上感应篇之注释，本为佛教经典之附庸，渐成小说文学之大国。盖中国小说虽号称长篇巨制，然一察其内容结构，往往为数种感应冥报记杂糅而成。若能取此类果报文学详稽而广证之，或亦可为治小说者之一助矣。”²³ 陈氏所云“意在显扬感应，劝奖流通”，点出此类作品的创作动机，远托法句譬喻经之体裁，近启太上感应篇之注释”则指出其表现的形式、手法及

¹⁹ 周西波，《道教灵验记考探——经法验证与宣扬》，第9页。

²⁰ 鲁迅此说，已触及此类小说的题材、性质、功用等情况，大致勾勒出此类小说的轮廓与特征。参阅鲁迅：《中国小说史略》（台北：里仁书局，1992），第45页。

²¹ [明]胡应麟：《少室山房笔从》（上海：上海书店出版社，2001），第283页。

²² 任继愈揭示“佛教在中国的传播和发展，经历了近两千年的漫长的岁月，它在中国封建社会各阶层中曾起过广泛影响。……佛教为了达到宗教宣传的目的，曾充分利用文学、艺术、音乐、壁画与雕塑等各种形式，对中国文化艺术产生过巨大影响”。参阅任继愈主编：《中国佛教史》（北京：中国社会科学出版社，1981），第一卷，第12页。

²³ 陈寅恪：《陈寅恪先生文集（二）》（台北：里仁书局，1982），第257页。

其对佛道二教²⁴所产生的的影响，最后更强调其与小说之关系及对于研究小说之价值。周西波指出，若从宋代编纂《太平广记》时，大量收录《金刚经》、《观音经》等灵应故事内容来看，实已将灵应故事与《搜神记》等作品等同视之，而宋、元志怪小说集如《夷坚志》等亦大量采录灵应故事，可见二者已然合流不可分了。²⁵

李唐时期，佛教进入全盛时代，这类灵应故事得以发扬光大，也为唐传奇²⁶注入新的活力。宋代话本以及传奇也秉承了唐代传奇的特色²⁷，《夷坚志》、《太平广记》的成书，可说是灵应故事集大成者。牛景丽指出，以古观古，中国古代的“小说”观念有两大脉络，一是文言小说观念，二是滥觞于唐而盛于宋后的通俗小说，亦即白话小说之概念。与前者相比，后者更具有文学性，也更接近于现代小说观。²⁸唐代刘知几强调小说“叙事为宗”，指的是“能与正史参行”的历史叙事，即使志怪小说如《搜神记》也是本着“发神道之不诬”的实录精神而作。²⁹到了明清，这类小说更如百花齐放，《剪灯三话》、《子不语》、《阅微草堂笔记》、《聊斋志异》，皆富含不少这类灵应故事。乌宗玲指出，魏晋时期的佛教小说已多见佛经感应故事，后世此类故事更不绝如缕，其出处相当广泛：一者、僧人传记和佛教历史书；二者、类书之佛经灵应故事；

²⁴ 刘守华揭示“从印度传入中国的佛教和中国土生土长的道教，在长达两千年的漫长岁月中，给予中国历史文化的诸多方面以深远影响。佛教和道教信仰的沃土，培育出艳丽的叙事艺术花朵”。参阅刘守华著：《佛经故事与中国民间故事演变》（上海：上海古籍出版社，2012），第323页。

²⁵ 周西波，《道教灵验记考探——经法验证与宣扬》，第10页。

²⁶ 陈国军指出，志怪与传奇的分野焦点是创作意识和审美趣味上的差异。志怪和传奇都含有虚构的特质，但志怪因为顽强的宗教意识——诸如鬼神之实有，因果报应的灵验等——较传奇小说的幻设虚构，已经从创作意念上大大弱化了。与此相关，志怪小说借鬼神世界所渲染、所表达的宗教意识和宗教情感，诸如道教、佛教、民间宗教，诉诸传统化的、公众性的信仰。职是，对志怪小说深层意蕴的理会和解读，更大程度上依赖的是人们普遍接受的、具有诚信和理智化的宗教情节。见陈国军著：《明代志怪传奇小说研究》（天津：天津古籍出版社，2006），6-7页。

²⁷ 陈国军揭示传奇小说的底蕴，无论是搜神记异，还是人间世界，抑或是人间现世的张扬鬼神，它倾诉的是人类情感，是作者寄托着的、个性化的人文关怀。见陈国军著：《明代志怪传奇小说研究》，第6页。

²⁸ 牛景丽：《〈太平广记〉的传播与影响》（天津：南开大学出版社，2008），第91页。

²⁹ 牛景丽：《〈太平广记〉的传播与影响》，第103页。

三者、佛教灵应故事集；四者、某部佛经的灵应故事集；五者、散见于笔记小说中的佛经灵应故事；六者、抄于敦煌佛经之前的灵应故事；七者、其他书籍的佛经感应故事。³⁰

据谷文彬的研究，认可并承袭鲁迅“释氏辅教之书”这一说法的现当代学者有李剑国、王枝忠、侯忠义、张瑞芬、吴海勇、孙昌武等人。³¹王昊进一步分析此类灵应故事的义涵云：“这些作品以‘六道轮回’、‘三世因果报应’思想为基础，借动人的神异故事来宣扬佛教的灵应，诱使人们遵循佛教的价值标准和行为规范，或以‘记’称，或以‘传’名，多采用了小说的表现手法，有具体的人物、完整的情节、虚幻的想象、传奇的色彩，以期通过生动、形象的故事，使一般庶众更易接受佛教的意义。”³²认可这个称谓的现当代学者有郑欣、刘慧卿、薛慧琪、李希运、张庆民等人。

亦有学者提出“灵应故事”或“佛教应验类小说”的称名，代表人物有郑阿财、王国良、夏广兴、黄东阳等人。谷文彬以为郑阿财及夏广兴的意见最具代表性，而且比起上述诸家观点和论述，概括更为明确。³³职是，本论文乃划一采用“灵应故事”一词。郑氏认为此等小说“是佛教信众的宗教见证，也是僧人的宗教宣传。因此，自然将之归属于佛教史传部。又因其传说性质，文士听闻之后辄加采录，而发为笔记小说，故有将之归属为子部小说类”，可见此类小说具“宗教与文学的双重特性”³⁴。郑氏还进一步指出这类小说之所以不受重视的原因，“但因非关教理，以致未受佛学研究者之重视；纵有小说志

³⁰ 乌宗玲：〈灵验记中的佛典信仰〉，《世界宗教研究》，2011年第5期，第76页。

³¹ 谷文彬：〈关于六朝灵验类小说定义及其他〉，《华中学术》，2014年第9辑，82-91页。

³² 王昊：《敦煌小说及其叙事艺术》（合肥：安徽人民出版社，2005），第58页。

³³ 谷文彬，〈关于六朝灵验类小说定义及其他〉，《华中学术》，第84页。

³⁴ 郑阿财：《见证与宣传——敦煌佛教灵验记研究》（台北：新文丰出版公司，2010），第3页。

怪、灵异之姿，唯一般视为辅教之具，故于文学研究之中，也未能给予应有之关注。”³⁵ 夏氏则进一步指出：“这些作品从一个侧面反映了当时强烈的宗教意识，是佛教中国化、通俗化历程的具体表现。”³⁶。从自身题材和叙事结构来看，这种命名突出了此类小说与其他志怪小说的不同之处，凸显其文学价值，另一方面从编撰者的创作意图和作品来看，也明显表现出此类小说追求的是“灵应”之效果，承认其宗教意义。

至于中国古代灵应故事的特质，有学者曾分析六朝志怪小说之形式与内容³⁷，揭示“志怪小说之作者，通常采用史传的叙事手法，然后以散文形式写出，偶尔也杂用诗赋”。牛景丽指出，在中国古代小说的发展过程中，历史叙事与虚构叙事之间总是纠缠在一起。这是由中国古代文化的特殊性所造成的，主要表现在以下三个方面：一、史实的神异色彩。由于中国史官文化的早熟和早期文化巫史不分的特点，决定了中国古代虽不能形成西方那种完全以虚构为特色的‘史诗’文学，却又把大量神话、传说、虚构、妄诞成分带进历史叙事中。³⁸ 中国古代的历史叙事，从一开始就不完全是一种真实的陈述，而带有大量想象，虚构的成分。³⁹ 二、志怪小说的实录原则。中国古代有着发达的史官文化，“史”的文化的崇高地位和信史传统的影响，无疑对中国小说叙事观念的形成带来负面效应，严重制约着小说虚构意识的发展，使小说难以冲破“史”的藩篱而真正走向自觉。至于主体需要的虚构成分是很少的，大多以实录为原则。⁴⁰ 三、传奇小说的史传叙事模式。唐传奇存在一个引人注目的现象，小说篇目

³⁵ 郑阿财，《见证与宣传——敦煌佛教灵验记研究》，第3页。

³⁶ 夏广兴：〈试论六朝隋唐的应验类小说〉，《上海师范大学学报》，2004年第3期。

³⁷ 王国良曾分析六朝志怪小说的形式与内容。参阅王国良：《六朝志怪小说考论》（台北：文史哲出版社，1988），第1-44页。

³⁸ 牛景丽：《〈太平广记〉的传播与影响》，第103页。

³⁹ 毛宣国：〈历史、虚构与中国古代叙事〉（《中国文学研究》，1998），第4期，第7页。

⁴⁰ 牛景丽：《〈太平广记〉的传播与影响》，第105-106页。

上喜缀一“传”字，这成为唐传奇篇名的一个固定格式。事实上，传记正是唐传奇叙事的基本格局，一篇传记以一个人物为中心，情节均围绕该人物展开，这已是史传文学早已奠定的叙事格局。⁴¹

六朝以降，此种深富传说色彩的故事与宣扬因果报应的思潮合流，促使志怪小说增添不少新题材，并成为佛教徒自神其教的利器。但作为志怪小说的一个分支，灵应小说因具有宗教与文学的双重属性，故历朝均不为学术界所重视。直到进入二十世纪，佛道灵应故事，才引起学术界的关注，研究者不乏其人，如刘亚丁《佛教灵验记研究》、周西波《道教灵验记考探》、黄东阳《唐代〈金刚经〉应验故事抉微》、何佳玲《明清〈金刚经〉灵验记之研究》、郭迎春《〈涅槃经〉无量功德的宣化与信仰》、刘冠芳《六朝佛教灵验类志怪小说叙事研究》、张欢《宋代佛教灵验类故事及其世俗化》等，上述论著各自探讨了某个时期或某种佛经的感应现象。

二、卢胜彦之声平与其著作中之“灵应故事”综述

（一）、卢胜彦的生平

卢胜彦，法号“莲生”，乃现当代佛教新兴宗派“真佛宗”之创办人。⁴²卢胜彦于1945年农历五月十八日正午时分，出生于台湾嘉义后湖牛稠溪畔的一所

⁴¹ 牛景丽：《〈太平广记〉的传播与影响》，第105-107页。

⁴² “真佛”二字散见在佛教诸大经论之中，它有“修行成就”之义，如《注大乘入楞伽经》云：“佛言四住烦恼无明习气断。故名真佛。”参阅实义难陀译：《注大乘入楞伽经》卷9，《大正藏》，第39卷，第496页。佛陀亦指出，只要断除烦恼无明，就是“真佛”。“真佛”也有“绝对不二”之义。如《大智度论》云：“……是故供养化佛、真佛，以心等故，其福不异……。如是种种因缘譬喻故，真佛、化佛无异，于佛福田供养者，其福无量，以一切法实相无别无异故。”参阅龙树菩萨造：鸠摩罗什译：《大智度论》卷84，《大正藏》，第25卷，第648页。中国禅宗六祖慧能，也有“自性真佛偈”传世。禅宗六祖惠能指出，只要后代之人，能够识透此偈意，就能“自见本心，自成佛道。参阅比丘宗宝编：《六祖法宝坛经》付嘱品第十，《大正藏》，第48卷，第362页。卢胜彦也特别为“真”佛宗之“真”作解释：“这个‘真’，就是‘真谛’。其实真佛宗实是第一乘宗、胜乘宗、最胜乘宗、上乘宗、无上乘宗，也就是利益一切众生乘宗。”卢胜彦：《殊胜庄严的云集》（香港：青山出版社，1991），第55页。因此，他把所创宗派命名为“真”佛宗，并非强调他宗是“假”，而是这个“真”字乃是出于宗教意义上的自我肯认及修行成就之绝对义，而非区别真假之相对义。

鸡舍里。⁴³ 卢胜彦之成长时期，正值台湾光复后，百废待举之年代，其家境贫困。

上了小学之卢胜彦，体型很弱小，经常被班上顽劣同学欺负霸凌，但他无法反抗，仅能忍辱负重。为了减轻家中经济负担，他大清早就提着馊水桶，到处收集厨余，帮忙母亲养猪。在课余时，他还到处捡拾破烂换钱，或到街上叫卖糖葫芦等零食补贴家用。卢胜彦上了高中之后，每逢寒暑假他都到处打散工，如担任车床工人、扛电线杆临时工人、铸造厂工人等粗重危险工作，好几次都差点因意外丧命。⁴⁴ 待他上大学时，为了避免加剧家中之经济负担，他选择了学杂费全免的“军工测量学校”（目前是台湾中正理工学院），主修“大地测量”学系。⁴⁵ 这就让他有机会踏遍台湾每一座山峰、峡谷、草原；跨越每一条溪流，横渡每一个湖潭，为他往后学习堪舆地理风水与实地考察，提供便利，并奠定深厚的基础。

卢胜彦自小学开始，就接触基督教⁴⁶，参加“主日学”、“唱诗班”，以及青年团契之“查经班”和“师范班”，到了高中，还成为“查经班”讲师，对新旧约圣经倒背如流。⁴⁷ 那时候，参与基督教会活动十多年的他，心目中只有一个真神——上帝。卢胜彦从小就喜欢文学和艺术，在中学和大学时期，曾经

⁴³ 时因二战美机轰炸台湾，故全家逃难至养鸡园，卢胜彦于该处诞生，乃早产儿。参阅卢胜彦：《我所知道的佛陀》（台北：大灯文化事业出版，2019），68-69页。

⁴⁴ 卢胜彦：《逆风而行》（台北：大灯文化事业出版，2011），48-51页。

⁴⁵ 卢胜彦：《第一百本文集》（台北：大灯文化事业出版，1999），35-38页。

⁴⁶ 沈骊天与陈红指出，关于基督教、伊斯兰教等一神教解脱生命的思想，基本上都是：由苦难的世俗世界进入美妙的天国，从具有身体的生命飞升为不死的灵魂，离开罪错的人生回到造物主的怀抱。而实现这些理想的条件则是遵循造物主的教诲济世行善。它们基本上没有赋予生命自身的修炼进化功能，而是将解脱生命的全部力量集中于造物主，生命自身可以做的唯一事情只是以济世行善获得造物主的原谅和认可。参阅赖永海编，沈骊天、陈红著：《生死轮回的永恒灵魂：宗教生命文化精要》（南京：江苏人民出版社，2010），21页。

⁴⁷ 卢胜彦参加星期日的聚会所在是高雄明星街，属于基督新兴长老教会。参阅卢胜彦：《灵魂的超觉》（台北：大灯文化事业出版，1975），第15页。

是活跃的文艺青年⁴⁸，在军中也曾担任报社记者⁴⁹，还得过许多文艺奖。⁵⁰他积极写作投稿，除了是自身兴趣使然，也是因为当时家境贫穷，不得不通过写作赚取稿费，补贴家用。⁵¹他的第一本著作《淡烟集》，首刷印了五百本，是自己找出版社自费出版的。⁵²卢胜彦那时的写作出书，纯粹就是为了完成“当文艺诗人”之梦想，但他却万万没想到，这写作的光环竟会照澈他的一生。⁵³

卢胜彦在二十五岁那一年，出现了人生最大的转折点。该年，他的母亲要去台中玉皇宫上香，身为基督徒的卢胜彦就陪同母亲前去，那是他第一次跟灵界/天界有了遇合感通与交接，从此开启了他一生修行之路⁵⁴，踏上了弘法利生，广度众生之道路。⁵⁵玉皇宫的奇遇，给他带来了巨大的震撼，他从此能见一般人不得见、不得闻的无形世界。⁵⁶但一个人的人生方向，毕竟不是在一次偶然

⁴⁸ 卢胜彦在 18 岁的时候，就担任《雄工青年》（校刊）副主编，也担任《高青文萃》（救国团刊物）的编辑。他也写稿，投给《青年战士报》副刊、《中国日报》、《中国晚报》、《中国一周》、《侨光月刊》、《东方日报》、《野风杂志》、《扬善杂志》、《台湾新闻报》副刊、《民声日报》专栏“给丽小札”、《台湾日报》专栏“灵的世界”，以及基督教长老汇报纸——《福音报》。参阅卢胜彦：《第一百本文集》（台北：青山出版社，1992），28-34 页。

⁴⁹ 卢胜彦在军校读“大地测量系”的时候，就担任《预立报》、《干城报》、《飞驼报》、《忠勤报》记者，《忠诚报》特派员。他也担任军校《测量文艺》主编。参阅卢胜彦：《第一百本文集》（台北：青山出版社，1992），35-39 页。

⁵⁰ 卢胜彦得过很多奖项，其中包括：铜驼奖、银驼奖、金驼奖、国军文艺金像奖、文艺青年奖章等。参阅卢胜彦：《第一百本文集》（台北：青山出版社，1992），38-39 页。

⁵¹ 卢胜彦：《逆风而行》（台北：大灯文化事业出版，2011），52-55 页。

⁵² 卢胜彦：《第一百本文集》（台北：大灯文化事业出版，1999），49-52 页。

⁵³ 卢胜彦自 1967 年 8 月出版了第一本著作《淡烟集》之后，开展创作道路至今，数十年如一日，已经出版超过 285 册著作，迄今还是每日一文章，笔耕不辍。

⁵⁴ 卢胜彦认为他最先是基督徒，后改道教徒，后又改佛教徒，并不算是叛教，简单来说，这是旧房子太窄了，他只好搬一间较宽的房子，这是搬家，而不叫叛教。详见卢胜彦：《灵魂的超觉》，第 13 页。

⁵⁵ 关于他的奇遇，可参阅卢胜彦：《灵机神算漫谈（上）》，第 12-15 页。

⁵⁶ 他在 1969 年（25 岁）那年得到瑶池金母帮他开了天眼，并在当天晚上，在金母引领之下，元神进入“太虚幻境”，看到了自己的前世，还游历了很多灵界空间。他终于明白，其本地乃是“西方极乐世界，摩诃双莲池，十八大莲花童子的白衣主尊，大白莲花童子”，转世下生，为度众生而来娑婆世界（人间）。他的传承正是：大日如来——佛眼佛母——莲花童子（阿弥陀佛）——莲生活佛卢胜彦。参阅卢胜彦：《第一百本文集》（台北：青山出版社，1992），78-81 页。卢胜彦曰：“我为什么会相信有‘无形存在’？因为我被指定要学习‘法’。那时（1969 年），我住在‘5802 测量连’的军官苏宿舍，一个人一间房。晚上十二时之后，‘无形’降临，教我‘法’，我的手指会自动结成漂亮的‘手印’，另外，我的脚会自动抬起放下，走‘七星步、魁罡步、参星步、拜斗步、禹步’……‘无形’托住我的脚……果然真的有‘无形’。这个现实世界，不只是‘眼见为凭’，有看不见的佛、菩萨、金刚、护法、神仙、鬼灵……我不是做梦，这不是幻觉，我不是幻听、幻视……我到老了，还是正常的。”参阅卢胜彦：《七旬老僧述心怀》（台北：真佛般若藏，2021），168-171 页。

的际遇中，就能溯本追源，找到答案。于是，为了解答心中的疑惑，他开启了一段新的宗教心路历程，在道教、佛门显教和灵学⁵⁷领域修习，因而先后皈依显教的印顺导师、乐果法师、道安法师，并于 1972 年，在南投碧山岩寺受菩萨戒，戒师是贤顿法师，课仪师父则是上林法师和善赐法师。⁵⁸ 此外，在接受菩萨戒那一年，卢胜彦也得到多次元灵界高真三山九侯先生⁵⁹的指示，前往南投集集大山，拜道家青城派第十四代传人清真道长⁶⁰为师学习道法、丹鼎符篆、九星地理，成为青城派第十五代传人，道号“玄鹤道长”。⁶¹

1980 年，在因缘际会下，卢胜彦在美国纽约获得密宗噶举派（白教）第 16 世大宝法王之“五佛严顶”灌顶以及法王的大弟子泰锡度巴上师之皈依灌顶。卢胜彦亦曾在香港获得格鲁派（黄教）吐登达尔吉上师⁶²、西雅图萨迦派（花

⁵⁷ 卢胜彦得了“奇遇”之后，“就把这些灵界亲身经历，写成一本书《灵机神算漫谈——揭开万年的灵魂秘密》。他成了‘灵学鼻祖’，众人推崇。他的遭遇成了‘神话’，确确实实的‘神话’”。他曾谓：“我的灵书一出版，轰动台湾，不相信的人，就说我是‘神话、鬼话、梦话、神经病、活宝、妄语、谎话’，另有企图、诈财、骗色、神棍。闹到最后，竟然是与政治有关的‘革命’，令我困扰万般。很多很多的毁谤，如排山倒海而来。”参阅卢胜彦：《第一百本文集》（台北：青山出版社，1992），80-81 页。

⁵⁸ 卢胜彦：《灵机神算漫谈（上）》，72-75 页。

⁵⁹ 卢胜彦首次在其第 120 册著作《佛王新境界》中首次披露“三山九侯先生”的身份：“三山”是释迦牟尼佛法、报、应三身，“九侯”是胎藏界中台九尊的尊称。他称：“每当祂们降临时，我自身的觉受，早就分辨出来，不同的‘法、音、力、触、气’等，尊尊不同。……我证知我的能量来自于胎藏界中台九尊，我得到五佛四菩萨的加持力。”卢胜彦的灵师三山九侯先生赐他法号“莲生”，还每夜“教他很多道法、佛法，整整教导多年”。他终于明白：“这就是我的人生转折点，注定要度众生，要被毁谤一辈子，永不停息。我不止看见前世，还亲自登临，亲身体会。我终于清楚理解，也百分百相信，我这一趟来人间不是轻松的，而是负有很大的任务的，是要来度很多很多的众生，回到摩诃双莲池的。”参阅卢胜彦：《佛王新境界》〈三山九侯的真面目〉（台北：大灯文化事业，1996），10-页。卢胜彦：《第一百本文集》（台北：青山出版社，1992），78-81 页。

⁶⁰ 清真道长，是青城山的修道人，长期在“天师洞”修道。道长尚有另一个法号“了鸣和尚”，早年在大陆乃是西藏宁玛派（红教）诺那金刚上师的挚友，故精通藏密大法。道长来台后，隐居莲头山，未曾在社会走动，卢胜彦因启蒙师花莲慈惠堂青衣妇人林千代的启蒙，受教于三山九侯先生，后由三山九侯先生的指引，才找到清真道长，皈依其门下，学习道法、密法与方术。卢胜彦也从他身上学习了藏密红教、五明等大法。

⁶¹ 在道教的学习方面，卢胜彦也曾“过功德”，成为台湾中华道教会慈惠堂石壁分堂的道士。详见卢胜彦：《灵机神算漫谈（上）》，28-30，82 页。

⁶² 吐登达尔吉上师，俗姓李名廷光，广东省潮州人，皈依黄教祖师吐登甘珠活佛，为香港“净音佛阁”住持，于 2006 年 3 月 7 日在香港圆寂，世寿七十五岁。上师在过世前，8 世纪时，曾经转世印度，为著名的印度僧人“寂护大师”，和莲花生大师一起，将印度佛教传入西藏。

教) 萨迦证空上师(德松仁波切)⁶³以及台湾总持寺普方上师等不同教派的人间密教⁶⁴法统传承,并精进实修密法。⁶⁵在上世纪60和70年代,他一边测量台湾山川土地,一边提供问事、堪舆风水等服务;并将其自身所经历之灵异事件,一一记载下来,结集成书,一口气出版了《灵机神算漫谈(上)》、《灵机神算漫谈(下)》、《灵与我之间》、《灵魂的超觉》、《启灵学》等数本探讨灵学、玄学和宗教信仰的书籍,在台湾和世界各地的华裔圈子,引起很大的轰动。他把这些载录佛道灵应故事的著作,称之为“灵书”。

卢胜彦通灵后,从灵界瑶池金母⁶⁶处学会了“灵机神算”,为了通过此神算问事以广度众生⁶⁷,遂在闲暇之余,在家为有缘人神算,因此名闻遐迩,经口耳相传,世界各地和台湾本岛的问事者络绎不绝,家门口每天都群聚着等待问事的人潮,直至深夜,依然盘踞不离。卢胜彦与邻居也因此不胜其扰,他还特为了此事一连搬家好几回。⁶⁸卢胜彦也因“传播迷信”罪名被其军中长官训

⁶³ 萨迦证空上师即是萨迦派法王“第三世德松仁波切”。有关卢胜彦与藏传佛教诸师之皈依学法因缘,详细内容参见<莲生师佛接见郑玉华师姐谈救度因缘>,《真佛报》,第733期,世界真佛报总社,2009年3月。

⁶⁴ 盖三密相应的密教,指的是众生的身语意三密,凡夫运用手印、真言、观想,和如来的三密,同样具备无尽之德用,故与法身佛之三密相应,融合无隔,形成父母所生之肉身,也就是佛身。故,真如是我身,佛法即吾体,即身成佛在密教也。在修密法中,“神变加持”的力量出现,自己或他人同样产生灭罪障、禳灾疫、除病患、圆满愿望等等不可思议的神通力,这是密法的真实之相。由于毗卢遮那内证之德,“神变加持”之故,众生各随本缘之尊,一一消业,行者殷勤修法,能令三密通于本尊,从此一门,得入法界矣!这就是密教的正机,一生即身成佛。参阅卢胜彦:《当代法王答客问》(台北:大灯文化事业,2010),166-168,170-172页。卢胜彦:《清风小语》,182-183页。

⁶⁵ 卢胜彦曰:“其实我这样的修习禅定,在我的著作之中,看起来是“一蹴而得”的,事实上不然,虽然早期的神奇禀赋就已存在,但我从不间断的追随明师学佛学法,每日研究奥理。”参阅卢胜彦:《禅定的云笈》(台北:大灯文化事业,2007年再版),20-23页。

⁶⁶ 日本学者小南一郎考证,在神话中,西王母将东西、日月、男女等宇宙二元要素具备于一身,统合并支配它们,是一个两性共具的最高神祇。在道教,祂是大罗金仙,道教五老之一,参阅小南一郎:《中国的神话传说与古小说》(北京:中华书局,1993),98-108页。

⁶⁷ 卢胜彦通过多年来的频密问事、堪舆等入世活动平台,结合了个人擅长的灵机神算、占星卜卦、佛道神通与各种术法,为众生解决很多人生的种种问题,引导有缘众生起信皈依学佛(入佛智),因而积累了无数亲身经历的第一手灵应故事素材,成为他撰写多本灵应故事书籍的源源不绝动力。近十年来,他进入半退隐状态,生活深居简出,主要的活动就是定期每周讲经说法与主持护摩火供法会,而且极少问事,虽然他还是每日写作画画不辍,但新近出版的灵应故事专辑,数量则比过去四十年来得少。不过鉴于世界各地诸多读者和弟子对他所创作灵应故事的喜爱,他还是会继续撰写佛道灵应故事。

⁶⁸ 卢胜彦:《第一百本文集》,93-94页。

斥了好几回。鉴于那时的台湾社会依然处于国共对抗的时期，“灵学”的探研，并不如现今社会那么开放，初出道的卢胜彦，因书写灵异，弘扬灵学，教导“启灵”，最终被台湾佛教界冠以“大天魔”之称号，因而承受各方舆论界的诬蔑，甚至是黑白两道的恐吓威胁，身心饱受煎熬。⁶⁹

在1982年6月，卢胜彦38岁那年，在饱受干扰之下，搬家⁷⁰无数次的他，在其弟子陈爵恒兄弟协助下，举家移民至美国西雅图。在人生地不熟的新环境中，卢胜彦乃在其西雅图巴拉住家的屋顶阁楼“灵仙阁”内，闭门谢客，专心一致，苦修一切秘密法，其他活动一概暂停。⁷¹那时的他，没有任何收入，他和妻子卢丽香以及两个孩子，只能靠陈爵恒接济。⁷²

在西雅图“灵仙阁”三年静修的后期，卢胜彦也在其著作里，声明他开始收徒，有意皈依他的读者与信众，可以写信到西雅图雷门市的真佛密苑，卢胜彦将会为他们做遥灌仪式。⁷³他也把藏密四大教派古老、冗长和繁复之法本仪

⁶⁹ 卢胜彦：《第一百本文集》，81-84，114-116，135-137页。

⁷⁰ 在《幽灵湖之夜》一书之〈次降兜率陀天〉篇中，叙写莲花童子与弥勒菩萨在兜率内院谈及下生人间度众之事宜。弥勒菩萨曰：“莲花童子下生娑婆，为了安心修行，会常常搬家。要搬到有山有水的地方去，不要住在城市闹区，要息诸缘务。……才是搬迁不落痕迹，一切名利才会无缘。莲花童子在开悟之后，更要住山住水，不要去攀缘，除了修道弘法之外，心情要无挂碍。”参阅卢胜彦：《幽灵湖之夜》，58-65页。

⁷¹ 卢胜彦曰：“我到了美国之后，才在‘灵仙阁’前潜心修炼，放弃昔日‘灵机神算’的繁忙生活，放弃爬山越岭的堪舆生涯，如此隐居，如此禅定，走向了宁静坐忘的正法之路。”参阅卢胜彦：092册《禅定的云笈》，20-23页。

⁷² 卢胜彦虽然以灵机神算成名，但他在台湾并没公开收徒，只是因缘巧合之下，收了一批跟他学习道法、密法、堪舆等术法的徒弟。莲火上师，即是其一。他本名“陈爵恒”，后来卢胜彦在美国成立了“真佛宗”，并封赐很多早期的弟子为真佛宗的金刚上师。目前很多早期的上师弟子均已逝世，莲火上师乃硕果仅存的几位。莲火上师家族经营家私装修生意，在美国西雅图雷门市有自己的产业。卢胜彦来到美国之后，除了靠莲火上师接济之外，就是写文章投稿，赚取稿费过活。无论如何，卢胜彦在台湾那段长时间的问事神算与堪舆经历，不只让他和许多人结下善缘，也让他学以致用，通过多年累积的亲身经历与实修，垫下深厚扎实的道显密基础。

⁷³ 卢胜彦著作的读者与弟子遍布海外各国，除了写信到美国西雅图要求皈依的信众之外，尚有极大数量的信件内容是跟问事或者修习真佛密法有关的。卢胜彦在逐一回信的当儿，会立即开展灵机神算和使用佛道神通与术法，查找问事者所面对问题的因果关系和来龙去脉，提供解决问题的方案，并在回函中一一答复。他在很多时候还要亲自书写加持符篆，与回函一并寄回。这些道术符篆，大都与各种奇难杂症相关。这类远程问事极为耗时耗神，所以需要多位法师和居士在旁协助，帮忙拆信、读信，并将之归类，以及书写回函信封地址、贴上邮票等种种琐碎工作。

轨，重新编订，使之精简化。⁷⁴ 1986年3月19日（农历二月初十），在美国西雅图雷门市真佛密苑，香港沙田慧泉寺的释果贤法师为卢胜彦正式剃度，从此现“出家相”广度众生。⁷⁵ 卢胜彦也曾在1996年11月26日到北印度旅游，特地去达兰沙拉拜会达赖喇嘛，互相讨论密法之奥义。卢胜彦亦在该地之藏密寺庙“哲蚌寺”登座说法。较后，他也获得尼泊尔藏密白教“卡玛列切寺”住持“卡乘仁波切”，为他主持“坐床大典”，并为该寺的密教僧人讲释经义。

卢胜彦发了“粉身碎骨度众生”的誓愿，故不舍一个众生。他创立了真佛宗、并融通道显密⁷⁶，把传统密教法本仪轨精简化，整理浓缩后，保留其精华，成为真佛密法。⁷⁷ 他要求其弟子做到“敬师、重法、实修”。他把有缘人度进了宗派，引导其依法修持，学习真佛密法，并圆满众生的入世和出世的需求与心愿。他不但每日写文章，也在几乎每个周末与周日，在西雅图主持法会、讲经说法。⁷⁸

⁷⁴ 卢胜彦把真佛密法修习仪轨和口诀心要结集成书并出版，有《真佛秘中秘》、《真佛法中法》、《藏密奇中奇》和《真佛仪轨经》。其仪轨确实比藏密法本所载仪轨精简得多，方便现今世界的人修习密法。

⁷⁵ 香港沙田慧泉寺之释果贤法师为禅宗法嗣，出家二十年，是慧泉寺的退居方丈。果贤法师共经历三次、长达十三年多的闭关精进修行，是香港佛教徒所尊崇的大和尚。果贤法师在第三次闭关九年后，于2007年出关，并于同年6月20日前去西雅图雷藏寺拜见卢胜彦。相关新闻可见《真佛报》，第645期，温哥华：世界真佛报总社，2007年6月。

⁷⁶ 在真佛宗各大法会议轨所列的奉请诸尊名单中，可以看到不仅是奉请显教佛菩萨及密宗主尊，另外也奉请道家瑶池金母、龙天护法、诸天神祇及四方宫庙土地等民间世神，这是真佛宗融合道显密的特色之一。另外，在真佛宗的修行护摩法仪轨中，除了有传统藏密、东密诸佛菩萨、金刚等为主尊外，尚包含道家“瑶池金母”，此即真佛密法融合“道、显、密”之一大特色。

⁷⁷ 真佛宗的同修仪轨“前行”中有唱诵“炉香赞”，这是中国显教特有；另有念诵《高王观世音真经》，这是在中国流传已久，非常灵验的“梦授经”；还有“后行”中的“念佛”，原是净土宗法门。同修仪轨“正行”中，“三段法生观”、“入我、我入”观，以及“持咒”、“入三摩地”，修习口诀虽然和藏传佛教所传授的大同小异，但却更为精简扼要。

⁷⁸ 卢胜彦在2019年之前，有半年时间是在台湾，另半年时间则在美国西雅图。他在每年的阳历五月，就从台湾飞回美国西雅图，在西雅图雷藏寺的真佛密苑写作、画画、带领弟子共修真佛密法，加持弟子的回函等等。周日他则在西雅图彩虹雷藏寺主持藏密式护摩火供，然后开示说法并给予弟子密法灌顶。到了11月，他就飞回台湾，依旧每天写作和画画。他每个周末都在台中草屯雷藏寺，主持藏密式护摩火供，开示说法和密法灌顶。间中，他也应邀到世界各国去传法。自2019年开始，他就不再回去台湾，而是长居美国西雅图。

目前，卢胜彦所创办的真佛宗⁷⁹，全世界的皈依弟子人数已经超越五百万人，而真佛宗分布全球的大小弘法道场，总计三百多处。⁸⁰ 道场数目最多者，名列世界第一的是马来西亚，共有 116 所道场，台湾以 79 所排名第二，印尼则以 76 所名列第三。但若论雷藏寺的数目，则美国有 16 座，称冠全球；印尼共有 15 座排名第二；马来西亚共有 9 座，排名第三。真佛宗祖庙雷藏寺共有 3 座，台湾草屯雷藏寺在东半球；另外两座为西雅图雷门雷藏寺以及西雅图彩虹雷藏寺，座落在西半球。弘法人员方面，卢胜彦从创派至今所赐封的真佛宗金刚上师，包括已经逝世者，总人数已经超过 130 人，出家众则超过 660 人。

综合卢胜彦数十年来的弘法、著书、画画、书法、神算与佛道神通济众等来窥探他的人格，可得知他为人生活极有规律，每日定时写一篇文章，写书法或画画；修法、持咒、念佛，数十年如一日。他喜爱寂静，崇尚“淡泊、自然、无为”，对事对人不争，守时、诚信、勤奋有恒，惜缘惜福、慈悲喜舍，修六度波罗蜜，喜爱布施行善。他一生随缘、随性，凡事积极努力，且不造作，更不喜应酬权贵。他身为真佛宗创派人，却不愿冠上宗主虚名，只想以一介密教金刚上师身份讲经说法，普度众生。⁸¹

⁷⁹ 真佛宗最早的时候，在台湾称为“灵仙宗”，后来宗名被人剽窃，他只好将宗派名称更换为“灵仙真佛宗”，简称为“真佛宗”，并沿用至今。卢胜彦强调：“我灵仙真佛宗亦靠念佛成就自己，灵仙乃佛门之助法，非有别于其他宗派，但愿修学者，莫以派别不同而分别观之才好，免得重蹈禅净互相排斥的宗风。”参阅卢胜彦：《灵魂的超觉》，200-203 页。

⁸⁰ 真佛宗在卢胜彦的筹组下，于 1997 年 11 月 1 日，正式成立“世界真佛宗宗务委员会”（*True Buddha Foundation*），简称“宗委会”，乃真佛宗最高行政组织。宗委会的会长与整个委员组织是“由所有上师的公权力产生的，上师们依照各国的法令及佛陀的戒律，密教的戒律，以自由民主的方式，来管真佛宗大大小小的事务。”其宗旨正如卢胜彦所说：“‘世界真佛宗宗务委员会’是符合现代潮流所设立的组织，负责统理宗派一切行政事务……，它未来将是宗派的主脉，延续真佛传承。”卢胜彦指出“‘宗委会’是现代化的组织，是团队精神，合于自由民主的，合于现代管理的，合于组织推展的。将来的‘宗委会’当然更分划细小的部门，形成分工合作的一个大机构。为了‘真佛密法’有秩序及顺利的推展，在合于法律，合于戒律，合于人事赏罚之下，行使一切的权利及义务。‘宗委会’亦可运用基金，帮助分堂及雷藏寺。”参阅真佛宗全球资讯网，<https://tbsn.org/page/index/%E5%AE%97%E5%A7%94%E6%9C%83.html> (2021 年 10 月 22 日)

⁸¹ 卢胜彦根据密教祖师的“敬师、重法、实修”训示，故嘱咐其弟子，要严格遵守显密戒律，待人要坦诚，互相扶持，永远保持修行人的本性；要“修心”和“发大菩提心，离一切相”。他亦时时告诫弟子，密教最尊崇师承，要熟记“密教十四根本大戒”与“事师法五十颂”，切勿违背师父的教诲与戒律，否则一切

卢胜彦总结说，他在写作上，有三个变化：文学、灵学、佛学。在宗教上，也有三个变化：基督教、道教、佛教。在职业上，也有三个变化：测量、写作、弘法。现在的他，早已是个与世无争的出家人，每日写书度众和实修真佛密法，弘法就是他的事业。

（二）、卢胜彦所撰写当代佛道“灵应故事”与中国古代神怪小说

小说与灵异之间又有何联系？当代著名文学史家王瑶曾谓“‘小说’早期的形式，和巫术及占卜的技术有关”⁸²。余国藩先生认同这个看法，并称“尽管可能有学者对此一看法持有异议，但没有人能够否认：不论故事情节或其反映的社会背景如何，早期中国的散文故事都因掺杂有灵异之属而倍增颜色”⁸³。张心沧教授曾经指出“令人惊为题材的超凡事件”，如今已公认为“本身拥有足够吸引力的事件，不再是曩昔以为的历史之一部分了”⁸⁴。上述学者之论点均印证了“灵异”乃小说具备吸引力不可或缺的要素之一。

中国神怪小说，包括了历代的志怪、传奇、灵异等不同类型，其历史源远流长，欧阳健在《中国神怪小说通史》一书中揭示，“神怪小说是中国文学史上年代最为久远、数量最为丰富的以神怪鬼魅等非人世、非现实的事物为描写对象的作品。”神怪小说“同以历史上曾有的人事为对象的历史小说（包括英雄传奇）、以现实中实有的人事为对象的世情小说（包括侠义公案），构成了

因果自负。卢胜彦曰：“我要的不是世间的财富、名声、地位、权势等。……这些都不是永恒的。我要的是永恒的价值，人生的真正意义。后来我走了‘修行’路，原来，人生的意义就是‘修行、解脱、成佛’。这两个字，意义无上，离苦得乐，从此岸到彼岸，脱离六道轮回，永不退转，自在，任运，永恒。然后，你发愿再来度化‘顽劣’的有情众生。”参阅卢胜彦：《七旬老僧述心怀》（台北：真佛般若藏，2021），176-179页。

⁸² 王瑶：《小说与方术》，收入《中古文学思想》，上海，1951年，第153-194页；见余国藩著：《余国藩西游记论集》（台北：联经事业出版，1989年），第187页。

⁸³ 余国藩先生认为，志怪小说最重要的特色，当在作品係独立结集的现象。参阅王瑶：《小说与方术》，第187页。

⁸⁴ H.C.Chang, *Chinese Literature 3: Tales of the Supernatural* (New York: Columbia University Press, 1984), p.5

小说史的三大主流，共同谱写了中国小说史的辉煌篇章。”⁸⁵ 欧阳健举《年大将军平西传》为例，提及小说家独享的虚构的权利，允许他为了获取预期的艺术效果，可以不受编年史的拘缚，而将历史所提供的素材按照艺术构思的需要加以取舍、抑扬乃至挪移、捏合和改作。⁸⁶

欧阳健指出，古老神怪小说的真正价值，以及其对于弘扬中国民族优秀文化的深远意义，长期以来并没有得到足够的认识，欧阳健列举两项原因，以及被误读的成因：

（一）、在中国人的正统观念中，神怪总被认为是无益有害的东西。其误读根源于哲学上的标签论。⁸⁷

（二）、在文学研究领域里，逐渐形成了一种思维定势，研究者以为，神怪小说和历史小说、世情小说一样，都是反映人的社会现实生活，只不过采用了一种非人或超人的离奇诡异的形式，而研究目标趋于统一。其结果无异于取消了神怪小说自身的价值和其特殊地位。⁸⁸

察之卢胜彦当代文集中之灵应故事乃是从未开发的荒地，几乎所有文章都是尚未进入研究者视野的作品群，更期待着发现它们价值的深邃的眼光。欧阳健认为要去发现新的东西，自然需要独特的眼光，而眼光是由思想支配的，眼光是否真正发挥作用，又是与研究者的心地密切相关的。盖发表取其精华、弃其糟粕的宣言是容易的，但欧阳健敏锐地指出，精华与糟粕不仅在被人消化之

⁸⁵ 欧阳健：《中国神怪小说通史》（南京：江苏教育出版社，1997），第1页。

⁸⁶ 欧阳健强调，由于作者借用了历史上确有的人、地、事作为捏合改作的材料，加上具有相当的捏合改作的本领，他笔下的“假历史”，就有了令人信以为实的力量。参阅欧阳健：《明清小说采正》（台北：贯雅文化，1992），459-460页。

⁸⁷ 欧阳健谓：“神怪小说、连同它背后隐藏着的神怪观念的产生，都不是用‘宗教迷信’一类的简单判断所能解释的……”参阅欧阳健：《中国神怪小说通史》，第3页。

⁸⁸ 欧阳健总结说：“此误读，根源于文学理论上的庸俗社会学。神怪小说不光关注于人与人的关系，而且还关注于人与自然的关系。这一方面，尤其是神怪小说所独擅的领地，也是它独特的价值所在。”参阅欧阳健：《中国神怪小说通史》，第3页。

前是居于一体的；而且，人们还往往会误把精华当做糟粕。⁸⁹明乎此，现今大批宗教界学人宣称卢胜彦文集含有大量卖弄神通的糟粕，此亦不出奇。

从古代神怪小说的发展来看，古代神话、传说、史传、志怪、传奇其实都是这类小说的创作源泉，寓以妖仙精怪，实则针砭时弊，从另一个侧面冷眼旁观现实社会，有着其独到的魅力。在神怪小说的杰出作品中，不得不提清代的《聊斋志异》。盖卢胜彦撰写现当代灵应故事，师法《山海经》、六朝志怪、唐代传奇与明清小说，作品风格亦趋《聊斋》，常被读者称之为现代《聊斋》，故不得不提。

盖卢胜彦灵应故事虽为白话文创作，但其写作手法与主旨亦与中国古典神怪小说有着密切关系，例如其旨趣之“大抵记经像之显效，明应验之实有，以震聳世俗，使生敬信之心”，与《冥报记》相似，即“皆序神怪之事”，“多涉祯祥之书，博采神仙之事，妙万物而为言”，“故多灵变之说，因果之谈”，“皆所以徵明善恶，劝戒将来，实使闻者深心感寤”。⁹⁰正如古代神怪小说，卢胜彦灵应故事的内容“或录秘书，或叙异事，仙佛人鬼，以至动植，弥不毕载，以类相聚，有如类书”。其灵应故事所载“皆奇见异闻，鬼神怪异之事，颇骇人视听”。就整体而言，其灵应故事并不是由“百味”杂凑起来的拼盘，而是有一个贯穿全书的作者独特的神怪观——“无所不有，无所不异，使读者忽而颐解，忽而发冲，忽而目眩神骇，愕胎而不能禁”。卢胜彦灵应故事中所写的神仙变幻之术，如同“天方夜谭”，离奇变化，扣人心弦。宗教文学在艺

⁸⁹ 欧阳健强调，“自然淘汰”说不是绝对的真理，否则，发掘和拯救遗产的口号就失去了针对性。参阅欧阳健：《明清小说采正》，15-17页。

⁹⁰ 侯传文指出，“关涉佛教的内容的文学，本质即为宗教文学，本着对现实经验世界的否定精神，对超验世界表现得更为关注。这种超验世界有两个方面，一是高于现实的，即理想的世界；一是低于现实的，即非理想的世界”。参阅侯传文：《佛经的文学性解读》，4-5页。

术上最有魅力的，是对神仙或佛的变幻之术的描写，佛教文学或道教文学的这
一大优势，是传统的“不语怪力乱神”儒家文学所不可企及的。

由于本论文所研究的灵应故事篇章，乃真佛宗创办人卢胜彦五十年来的灵
界亲历验证，跟中国历朝神怪小说有很深的渊源，但由于其主旨、题材、人物
涉及道显密，故被部分教界人士误解并标签为“附佛外道的宗教迷信”⁹¹，殊
不知卢胜彦并非是胡乱冒充的挂名宗教信徒。⁹²他在基督教，是真正获得苏天
明牧师（已故）洗礼的基督徒。他担任过主日学导师，对《圣经》的研究非常
透彻，并把西方与基督教“灵”⁹³的理念，融入其宗派“灵仙真佛宗”之中。

⁹¹附佛外道之称号，首先来自陈慧剑的文章，之后真佛宗就一直被诸多宗教界人士视为旁门左道。参阅陈慧剑：〈二十世纪末期“附佛法外道”之兴起及其加诸“佛教现代化”之破坏与影响〉，辑入霍韬晦编《太虚诞生一百周年国际会议论文集》，香港：法住出版社，1990年。台湾廖玉存在其论文《汉传密教之新宗派研究-以真佛宗发展为例》中，参照多家学说，并将真佛宗定位为“汉传密教”。参阅廖玉存：〈汉传密教之新宗派研究——以真佛宗发展为例〉，《世界宗教研究》，第3期，2010年。廖氏认为真佛宗派的开创形成，在宗教的定位上，应该如同吕建福教授在《论密教的起源与形程》结论中所述的情况：“密教在不同的发展阶段形成了不同的特征，各发展阶段和派别之间，既相承续，又相异别。综观密教，就像大乘佛教（包括部派佛教的一些传统）的深山中汇流而出的一条小溪，在佛教的河床中形成滚滚河流，在不同的流程中接纳了来自不同方向的小河，又分出去不少支流，主流与支流既有共同处，又有相异点，但总的形成一个流域特征。”参阅吕建福：《密教论考》（台北：空庭书苑有限公司，2009），第22页。廖氏指出由吕建福教授的研究可看出，真佛宗在台湾开创发源，融合了“道、显、密”之特色就不足为奇。就如同当初密教传入藏地一般，虽然融合了传统“苯教”地方特色，但并不碍于藏传密教成为佛教密宗教派之一的定位。台湾因为历史因素，而成为世界各宗教文化荟萃的地方，真佛宗就是在这样的时空下产生。真佛宗在法义上，在传播语言上、在内部文化上皆有其地方特色，皆不同于过去其它地区发展之密宗各教派，故不能将真佛宗归类为“藏传密教流派”之其中一支，而应将真佛宗归类为“汉传密教”，并且是在台湾所发展产生的“汉传密教之新宗派”来视之，似较为妥当。显教与密教、密教与真佛宗、真佛宗与其它密教各派，彼此之间就像佛教主流与支流之间的关系，而非有别于佛教以外之“新兴宗教”。另，2021年10月21日，真佛宗“宗委会”曾发布宗律字声明第0001号：“真佛宗是依循释迦牟尼佛的法教，以真佛密法的修持方式，达到觉悟了脱生死诸苦为目的的纯粹佛教修行团体。本宗谨守所有国家及地区一切相关法律规定，不会涉入任何政治活动，亦反对被任何有心人士或组织使用本宗作为攻击及批评任何国家及地区政府的政治工具。”真佛宗的宗旨在“明心见性、自主生死”，而在入世方面，真佛宗也是一个造福世界、救济他人、化育人心，注重和谐社会的宗教团体。
<https://tbsn.org/tbf/detail/400/%E3%80%90%E5%AE%97%E5%A7%94%E6%9C%83%E8%81%B2%E6%98%8E%E5%95%9F%E4%BA%8B%E3%80%91%E7%9C%9F%E4%BD%9B%E5%AE%97%E6%98%AF%E7%B4%94%E7%B2%B9%E7%9A%84%E4%BD%9B%E6%95%99%E4%BF%AE%E8%A1%8C%E5%9C%98%E9%AB%94.html>（2021年10月22日）

⁹² 贝玛仁增仁波切揭示，“想要确定某一种主张和宗派是否属于佛教？是否清净？答案不在大众的观点如何，而在于诸行无常、有漏皆苦、诸法无我、涅槃寂静之‘四法印’”。参阅贝玛仁增仁波切著：《扎昂林巴大伏藏师的传奇与教法》（台北：橡树林文化，2009），96-97页。

⁹³ 道教举行招魂，对亡人进行度亡或超度，举行这些仪式的前提，就是认为人有不死的魂神即同义的灵魂。一般人所说的灵魂，在佛学上叫做神识。人的肉身死了，他的神识是永远不死的。佛教内部对与灵魂同义的神体的叫法并不一致，有的叫做神识，有的叫神魂。《地藏菩萨本愿经》在“初利天宫神通品第一”内讲：“圣女又问大鬼王曰：我母死未久，不知神魂当至何趣？”此处的神魂就是圣女的母亲在地狱受苦的灵魂。

在道教⁹⁴，他是过功德的道教传承继承人，也是台湾道教慈惠堂丹鼎派道法一脉之修行者。在显教，他皈依多位佛教大师，受过菩萨戒，也是得到香港沙田慧泉寺禅宗法脉释果贤法师剃度的出家僧人。在密教⁹⁵，他也得到宁玛派、萨迦派⁹⁶、噶举派和格鲁派的传承。⁹⁷ 职是，卢胜彦在各宗教的长时间经历与钻研⁹⁸，乃是其创立新兴宗派“真佛宗”的本源与缘由⁹⁹，也为真佛法脉和传承奠定了根基。¹⁰⁰

⁹⁴ 在宇宙万物万象之中，一定有共同的“实相”，在印度被称为“佛”，在中国则被称为“道”。这宇宙共同的实相，本来是没有差别的，只因人种不同，地域不同，名称不同，才有了今天佛教与道教的大差异。但世人分别心重，且眼拙，千百年来，佛家与道家，实在是无法沟通，因各有各的本位主义。卢胜彦个人不想把佛家与道家融合，事实上也没有那种能力，只能随缘度众生。清真道长曾作一偈：大道无私岂有二，未明奥义人之过，千圣相传多分歧，佛道本是两蹉跎。参阅卢胜彦：《道法传奇录》，42-45页。

⁹⁵ 大陆藏密学者才让揭示，藏传佛教博大精深，它既是宗教信仰，也是一种文化体系。向蒙古传教的萨迦、噶举等派尤以密宗为主，而密宗法门之多，仪轨之繁，堪称各种宗教之最。密宗除了即身成佛的深奥修炼法门外，尚有众多特定的消灾避难、实现愿望的法门仪轨，如息、增、摄、诛四法门，包括息灭灾难，增长智慧、寿命、财富，摄取欲想之物，除恶降魔等的方法。再如世间八小成就、八大成就，不一而足。因此，凡密宗大师，有“成就师”之称，以神通著称。向蒙古传教的佛教大师皆以“神通”开道，这恐怕也是一种传教策略，唯其如此，才能赢得敬重。参阅才让编著：《神圣与世俗——藏传佛教研究论集》（上海：上海古籍出版社，2011），79-81页。另，西夏建国前，藏传佛教在甘肃河西、青海东部一带一直传承不衰，相继形成了一些佛教文化中心。西夏建国、吞并河西之时，正是西藏地区佛教复兴的阶段。在印度，密宗已成为佛教的主流，并源源不断地传向西藏，又从西藏向四面辐射，尤其向东传播，最远到达西夏。印度、西藏、甘青藏、西夏之间的密乘传播路线畅通无阻，联系非常紧密。参阅才让编著：《神圣与世俗——藏传佛教研究论集》，65-66页。

⁹⁶ 著名的格鲁派喇嘛土观·洛桑却吉尼玛（1737-1802），在其所著《宗教流派晶史》中称萨迦派在宗教上是“显密兼摄，完满具足，而无谬误之道”，“萨迦精要之法，为亲口宝勅及道果”。参阅才让编著：《神圣与世俗——藏传佛教研究论集》，56-57页。

⁹⁷ 关于密教的传承，白玛格桑仁波切指出，“没有传承就像没有钥匙的锁一样，无法充分发挥佛教显密二法的微妙作用，而藏传佛教成了当今世界唯一圆满的法脉传承”。在藏传佛教的各大教派中，旧密宁玛派（红教）具有“四大源流”的法脉传承：释论众经总义是教理源流；释说灌顶妙义是成熟四灌顶源流；直说密义心要是修习秘诀源流；修供护法猛咒是修习利业源流。这个具足四大源流的清静旧密宁玛派，还具备了三个或六个传承。他称：“如此具备四大源流和三个或六个传承的殊胜旧密宁玛教法，是吾等有缘之人一生一世就能修证本觉佛果的深密秘诀，比世间任何宝贝都珍贵，非常值得吾等百般珍惜、万般奉持。”参阅白玛格桑仁波切著：《生死的幻觉》（台北：橡树林文化，2011），100-101页。

⁹⁸ 白玛格桑仁波切揭示，“那些一生修持深密心要而最终取得光明身成就的大德们，如果把全部精力用于经营这一生的事业上，那么他们不仅能够像那些大科学家们一样卓有成就，而且一定能够超越他们”。参阅白玛格桑仁波切著：《生死的幻觉》，30-31页。

⁹⁹ 通过自身的实修验证，卢胜彦觉得学道如同佛教的“显教”，学仙如同佛教的“密教”。显教是学“一心不乱”，使其轻清的自性，返回西方极乐世界，以及在动静之中，一心持佛名，自性归浑穆，蒙佛菩萨接引。而“密教”则须修“拙火、气脉明点”，贯通气脉化光，化了光，入了毗卢遮那光海，合而为一。故，密教的实修，与道教的“学仙”妙用，并无不同。参阅卢胜彦：《道法传奇录》，42-45页。

¹⁰⁰ 部分佛教界人士之所以把真佛宗称为附佛外道，其主因乃是卢胜彦本人极为推崇道教五老之一的西方无极瑶池金母大天尊，并认为瑶池金母乃是大罗金仙，地位跟佛平等。而他本人之三本尊即为“瑶池金母、地藏王菩萨与阿弥陀佛”。其实卢胜彦身为青城道派传人，亦得到瑶池金母以及无形灵师“三山九侯先生”的虚空传承，因此他认为佛道不应互相排斥，而主张以佛道二法接度众生。他指出真正的道家仙学，内理

综上所述，本论文的其中之一主旨，即探讨卢胜彦当代著作中佛道灵应故事的书写范式，揭示其所蕴含之人文意蕴以及其在佛道灵应故事传统中之意义与地位。

第二节 研究范围与目的

一、卢胜彦的创作缘起与过程

卢胜彦在台湾读高中时，已经是个文艺青年，对宗教、哲学、文学、艺术等具有浓厚兴趣，其作品涵盖散文、诗歌、杂文等。那时他还是个基督徒，由于编辑《雄工青年》，爱上写作，就天天练习，毅力持恒，成绩亮眼。他自称：“我这写作，我自己相信，再如此继续的写下去，年少的疯狂兴趣，竟然成了我这一生的活水源头。”¹⁰¹

卢胜彦在大学毕业后，又在台中玉皇宫逢“灵界奇缘”，知道自己的本地以及过去世誓愿，方知其一生的职志乃是“修行”、“度众生”。于是，他把“修行、度众、写作”三者结合在一起，将自己在佛道修行的实证心要与口诀，毫无保留的写在书上，并把这类特殊题材与内容之著作称为“灵书”。¹⁰²由于他本人能够在禅定中，通过“幻身元神”¹⁰³出入多次元灵界空间，故其“灵书”载录为数极多内容关涉灵界奥秘的灵应故事。此外，他的著作亦叙写很多他本

并不孤寡，玄机也非顽空，是真有其实相境界。宇宙共同的实相，从来也都是显密圆融、佛道平等，本身就没有任何分别。

¹⁰¹ 卢胜彦：《孤灯下的思维》（台北：大灯文化事业出版，2002），41页。

¹⁰² 已故宗教学家任继愈说：“宗教萌芽的重要标志是灵魂不死观念的出现。”他又称：“灵魂不死的观念是宗教的重要标志。”任继愈先生的话，指明了灵魂不死观念乃宗教萌芽及宗教演化过程的重要标志地位。参阅任远、任重编著：《中国文化书院九秩导师文集》〈任继愈卷〉，（北京：东方出版社，2013）77-78页。

¹⁰³ 关于出阳神（幻身元神）与死亡之分野，陈撷宁称：“后人所谓出阳神者，因为没有法子摆布这个肉体，只好把自己肉体当作房屋看待，把自己灵魂当作房屋中的主人翁看待。灵魂暂时住在肉体之中，用工夫修炼，一朝瓜熟蒂落，则灵魂可以独立自由行动，与肉体脱离关系。灵魂轻清，飘然飞出此地球之外；肉体重浊，块然抛弃于山谷之间。”参阅陈撷宁著：《道教与养生》（台北：中国道教协会编，华文出版社出版，1993）第273页。至于死亡，陈撷宁在注解《灵源大道歌》时曰：“从小到老，几十年中，身体里面所储蓄的生气，消耗已尽。我们的灵魂就要和我们的肉体告别了。形神分离，人岂能不死。”陈撷宁著：《道教与养生》，第188页。

人应用“灵机神算”、道术与佛教神通度人济世的真实事迹。卢胜彦因为“热爱写作，热爱修行，因此心中时常感到无比的充实与快乐”。¹⁰⁴

若根据他的一生创作来分期，可分为以下4个阶段：

1.文艺青年时期（1965-1975），出版第1册《淡烟集》至第15册《成功者箴言（续）》；

2.宣扬灵学时期（1975-1982），出版第16册《灵机神算漫谈（正）》至第39册《异灵的真谛》；

3.传授道法¹⁰⁵与密法¹⁰⁶时期（1982-2005），出版第40册《通灵秘法书》¹⁰⁷至第183册《走出红尘》；

4.弘扬禅学与密续¹⁰⁸时期（2006-至今）。出版第184册《给你点上心灯》至第288册《灵异事件》（注：卢胜彦依然每日撰写文章，其接下来之新书289册等仍将会陆续出版）。

¹⁰⁴ 卢胜彦，《孤灯下的思维》，41页。

¹⁰⁵ 卢胜彦的道家师父清真道长指出，“学道”是将后天的人之神气，返回到先天之性命，再将先天之性命，回归自然清静宇宙，这就是学道而“得道”。“学仙”一定要从修炼下手，以及修炼内丹、内火，属于丹成而成仙，一般说来，“学仙”可长生，可不老，可出神，克化光，克白日飞升。其实学道与学仙是不可分的，仙道本是合一的。原则上，道是讲玄理，是行善功而德配天地，化育群伦，济助众生。而修仙讲实修，等于是把人体看成是一个丹炉，密集的修炼，把人的元神修成有灵有形之玄妙，这便是仙学之说的主旨。参阅卢胜彦：《道法传奇录》，42-45页。

¹⁰⁶ 显教是三乘教，密教是一乘教。显教是渐教，密教是顿教。显教是权教，密教是实教。又，显教是应化佛释迦牟尼所说的，密教法身佛大日如来所说的。显教的法身理体无形无相，密教的法身有形有相且能说法。显教由大德法师公开传授，密教则须经阿闍梨（密教金刚上师）秘密传授。

¹⁰⁷ 鉴于道藏典籍极为庞大，而古人在书中对道家实修之法的描述也很隐晦与简略，故卢胜彦把历代道家道教先贤修炼的口诀心要，浓缩概括，以通俗易懂的语言，载录于书上。《通灵秘法书》就是一本涵盖历代神仙家道法修炼的精要与口诀总集。

¹⁰⁸ [美]贝利·布莱恩（Barry Bryant）揭示：“密续在梵文的意思是‘连续’，亦即‘依照教法的生活方式’。密续是永恒本质教法的生动表达——包括它的根、它的道、它的果。”盖佛陀的法教可以分为经典和密续，两者都以手写经文保存着，流传了数世纪。……佛陀是以许多本尊的形式示现传授密续，多达数千种。他是以密穿的方式教授个人或团体，因为只有那些具有特殊因缘或是做好准备进入修行密乘的人才能接受这项法教。”他补充曰：“密续是金刚乘的核心，而金刚乘是佛道三乘之一，一般说来透过密续修行转化与成佛最直接的道。每一种密续的中央是一个本尊，被视为佛陀某一种特质的特殊化现。它不是神明崇拜，本尊被认知是一种人格化的意识状态，让一个行者能够在成佛的道路上前进。”[美]贝利·布莱恩（Barry Bryant）著，陈琴富译：《时轮金刚沙坛城》（*The Wheel of Time and Mandala: Visual Scripture of Tibetan Buddhism*）（台北：立绪文化，2005），53-56页。

二、卢胜彦灵应故事的主题类型概述

截至 2022 年 3 月，卢胜彦所出版的著作已达 288 册（请参阅附录一：卢胜彦著作全集与出版年份列表），内容题材广泛，笔者将之归纳并分门别类，列出三十类主题，如下表所示：

主题类型	第一阶段： 文艺创作 时期	第二阶段： 宣扬灵学 时期	第三阶段： 传授道法与 密法时期	第四阶段： 弘扬禅学与 密续时期	灵学与佛道 灵应故事为 主之 著作册数
1.新诗集	1				
2.新诗与散文合集	1				
3.散文集	6				
4.短篇故事集	1				
5.长篇杂文集	1				
6.书信集	1				
7.生意经(杂文)合集	4				
8.灵学研修与披露灵界真相之灵应故事		5	1		6
9.道法研修与口诀心要			4		4
10.道教符箓与咒法专集			2	1	
11.无上密法研修口诀心要			6	6	
12.密法实修验证与研修心得			9	2	
13.密教术法的传授与灵界奇闻轶事		2	4		6
14.禅定、明心见性口诀心要与禅学诠释			9	25	
15.真佛密法仪轨、戒律与读经心得			4	1	
16.神异放光照片之灵应故事			5		5
17.真佛弟子心声与感应之灵应故事			2		2
18.入梦、写梦、记梦之灵应故事			1	2	3
19.伏魔平妖与降服魑魅魍魉之灵应故事			4	9	13
20.方术的传授与实践：堪舆、占卜、神算		2	4		6
21.神算三世因果的实证与六道轮回的秘密		4		2	6
22.神通度世与济世之灵应故事			8	13	21
23.神变、神行、神遇与因果业报、六道轮回灵应故事			21	6	27
24.类佛传、本生、因缘业报、譬喻故事之灵应故事			2	3	5
25.旅游弘法记事、与旅途中灵界人物互动之灵应故事			16	2	18
26.禅意佛心诗歌与散文小品		2	15	11	
27.人生感悟与佛法哲思		3	18	17	
28.专栏方块与时事评论		2	8		
29.书信集与专栏篇章		4	1		
30.莲生与真佛弟子、读者之间的问答录				4	

总数 (288 册)	第一阶 段: 15	第二阶 段: 24	第三阶 段:144	第四阶 段: 105	含灵应故事 之册数: 122
------------	--------------	--------------	--------------	---------------	-----------------------------

注：上表颜色代表意义：1.红色——纯粹为灵应故事（95%的篇章或以上）；2.蓝色——书中部分篇章含有灵应故事（40%的篇章或以上）。

从上述列表来分析，卢胜彦整套文集 288 册著作中，专门叙述灵应故事的著作主要有：“灵学研修与披露灵界真相”之灵应故事系列——共 6 册；“神异放光照片”之灵应故事系列——共 5 册；“真佛弟子心声与感应”之灵应故事系列——共 2 册；“入梦、写梦、记梦”之灵应故事系列——共 3 册；“伏魔平妖与降服魑魅魍魉”之灵应故事系列——共 13 册；“神算三世因果的实证与六道轮回的秘密”之灵应故事系列——共 6 册；“神通度世与济世”之灵应故事系列——共 21 册；“神变、神行、神遇与因果业报、六道轮回”之灵应故事系列——共 27 册；“类佛传、本生、因缘业报、譬喻故事”之灵应故事系列——共 5 册。以上关涉佛道灵应故事专著总数高达 88 册，占文集的 30.6%，将近三分之一。

除了以上所列的灵应故事专著以外，卢胜彦的其他著作，也有不少是参杂灵应故事篇章的，而且在书中所占的篇幅比重颇大。这几个主题类别系列如下：“道法研修与口决心要”系列——共 4 册；“密教术法的传授与灵界奇闻轶事”系列——共 6 册；“方术的传授与实践：堪舆、占卜、神算”系列——共 6 册；“旅游弘法记事与旅途中灵界人物互动”系列——共 18 册。以上总数为 34 册，占文集的 11.80%。

上述二者相加，总共 122 册，占了卢胜彦文集总数的 42.36%，已经超过四成，总计不下 500 篇，由此可见卢胜彦文集中佛道灵应故事，在其文集的分量。上述这些不同主题系列所蕴含之灵应故事，亦即本文之研究材料重点。

三、 卢胜彦撰写灵应故事的动机、立场与旨趣

卢胜彦文集中的灵应故事，乃卢胜彦本人载录其跨越时空和灵界（四次元或以上的空间）遇合感通交接的事迹，以及他在实修密教内法、禅定三昧神行的实证经历，因而构成极特殊的现代灵应故事。¹⁰⁹ 卢胜彦在《灵与我之间》一书序文中，最早提到他为何要创作“灵书”的原因，即“今人不信因果¹¹⁰，不信善恶果报，不信轮回，世道人心败坏，魔师邪教横行¹¹¹，若不仗手中之笔伸张正义，欲等何时？”他强调：“若要人信因果报应，善恶轮回，非吾亲身经历的灵之传奇不足为证。实语者，不假布施，持戒，学问，多闻。但修实语，得无量福。”¹¹² 若从主旨来看，卢胜彦之灵应故事与历朝“灵验记”之宣扬“佛道灵异”与“冥报”，亦即佛教的因果报应，相当一致。其灵书主旨与历朝之“释氏辅佛教之书，大抵记经像之显效，明应验之实有，以震耸世俗，使生敬信之心，皆所以徵明善恶，劝戒将来，实使闻者深心感寤”亦根本相同。此点凸显了卢胜彦的现当代灵应故事，与中国传统神怪小说中的灵验记，实际上是一脉相承的。

卢胜彦亦提到其灵应故事之写作方式，他说：“我尝试将自己的经历，用小说对话的方式，描写出我对‘事件’的观点。早期，写作的方式，是诗，是

¹⁰⁹ 卢胜彦撰写灵书之后，曾感慨说：“我所接触的，是为真实，毫无虚言。我当然希望有人相信，但不信也不能勉强。”参见卢胜彦：《灵魂的超觉》，188-190页。

¹¹⁰ 菩萨得证之“十二因缘法”，说明了生命流转之因果关系，这是相互为因，不断流转的，宇宙当中的一切变化，冥冥中是因果在支配，此种关系是复杂而神妙的。故返妄归真之人，是因法而返妄归真，是“不昧因果”。职是，智慧与善根，亦乃因果所生成的。参阅卢胜彦：《灵仙金刚大法》，76-79页。

¹¹¹ 卢胜彦曾云，其曾用天眼和慧眼观察，发现有些人很有智慧，而无善根，这种因为人前世是邪魔鬼怪，山精水魅来转世，故生性是非常聪明的，越聪明的人，越能恼乱人间，尽做一些害人的坏事，扰乱佛德，这种人越成就，越是破坏力大。而有一种人，是有善根而没有智慧，这也是因果业报。前世做了很多好事，得到善根，但光是会做好事，一点经典也没有看，没有研究，变成没有智慧，而成了愚痴之相，心地很好，想修行，但智慧了了。参阅卢胜彦：《灵仙金刚大法》（台北：大灯文化事业出版，1984），76-79页。

¹¹² 密教修行的行者，是以大法之身体力行，在修法中不断地地改变“祸、夭”之等等劫数，不假他力，来消除前世业障。复次，卢胜彦揭示密教行者乃富有生命创造力之人，因为有了“法力”，故能把恶业消除而得福，此乃一重大突破，以有法力为因，以改变命运为果，此即因果，不昧因果。参阅卢胜彦：《灵与我之间》（台北：大灯文化事业，1975），6-7页。

散文，是杂文，是评论……渐渐的，我放弃散文、杂文、评论的笔法，走向了一个尝试，像一个新鲜人一样的重新来过。”¹¹³ 卢胜彦写作五十年，除了早期的纯文学作品外，后期主要都是撰写“灵书”，故他指出，“这样子的写作方向，就作为生命旅程中前进的一个指标吧！”卢胜彦也提到他不断写作的原因，他宣称：“我继续写书，不停的写，这是基于自己修习正法¹¹⁴得到证验而宣说圣谛。我只想将个人的经历，透过文笔的宣泄，将真实的道理普传。”他认为“推广文集是所必须的，只有推广文集才能普传，使更多的人明白正法，使全世界的人，都能蒙受到正法的利益”。¹¹⁵ 卢胜彦在其第 242 册《怪谈一篇篇》——副题为“见闻觉知”，一针见血地再次强调其创作灵异故事的由来和本意。他说“见——是我看来的；闻——是我听来的；觉——是我感觉得到的；知——是我知道的”。¹¹⁶ 上述言论，很明白地诠释其撰写灵异故事之由来与旨趣。

综合卢胜彦在著作序文中屡屡提及的创作背景、缘起、动机、方式等，笔者将之归纳总结为五项，并列出现代部分中国古代神怪小说作者和评论家，以及现代当代学者之论点，以作比对（参阅附录二：卢胜彦灵应故事之创作背景、缘起、动机与目的列表）。

¹¹³ 卢胜彦强调：“我相信，这样子的不是小说的小说，能写的人很少，因为那须要亲身的经历，那须要在神奇之中又能洞悉，须要在平凡之中又有异赋，……指引众生走向开悟的生命之旅程。”参阅卢胜彦：《灵异的真面目》（台北：大灯文化事业，1998），序文，1-3 页。

¹¹⁴ 卢胜彦灵应故事屡屡叙记，修行密法之人，仍然是“不昧因果”的。他揭示密教行者悟了大道本源，完全证了虚空之性，见色明空，汇归自性，根本就没有大小久暂自他之别，不受生灭法的支配，然而它是有修法之因，才有不受生灭法之果，并非“不落因果”。参阅卢胜彦：《灵仙金刚大法》》，76-79 页。

¹¹⁵ 卢胜彦：《孤灯下的思维》，158-159 页。

¹¹⁶ 卢胜彦宣称：“所谓‘怪谈’：是灵异的、是神鬼的、是因果的、是怪异的。虽然如此，但我想把这本书写的严谨些，主旨是正人心，衡情论理之确当，言简意赅，但望，所言不谬。”他所谓的听，主要是他在神算时，从问事者那边得来的故事素材，抑或在他禅定或睡梦中神行，灵界与其沟通的故事，这点与蒲松龄在创作《聊斋志异》时，到处搜罗故事素材有很大的不同。参阅卢胜彦：《怪谈一篇篇》（台北：大灯文化事业，2014），5-6 页。

从附录二所列卢胜彦创作灵应故事之五项原因来看，他虽以白话文撰写较为通俗性¹¹⁷之灵应故事以利佛道之传播，但身为文艺作家的他，着笔还是倾向于“雅文学”，故可说是兼具二者之特质。¹¹⁸周启志指出，“雅文学”小说通常流溢出理性的美感，具有塑造人类灵魂、提高民族文化的意义；而通俗小说主要是弘扬民族传统文化和民族传统精神，表现人世间的道德美、人情美、世情美。¹¹⁹

察之卢胜彦撰写个人灵界亲身验证的佛道灵应故事，前提是作者必须具备佛道神通力，才能出入多次元灵界¹²⁰，而且还必须愿意透露灵界的奥秘，或

¹¹⁷ 周启志指出，通俗小说与“雅文学”小说可以在创作方法、创作动机、价值取向等方面找到它们之间的区别。从创作方法上看，“雅文学”小说的选材具有宽广性、典型性之特点，通俗小说则偏重于历史和现实生活中偶见的、特殊的、曲折的、新奇的素材，选材面较窄，故而作品的情节和人物令人多有似曾相识之感。“雅文学”小说具有强烈的创新精神，很注重文字的精美，结构的精巧，细节的真实，内涵的深刻，人物形象的立体化，而情节不构成它的本质特征。通俗小说则遵循传统模式，情节密集，悬念迭起，富有浓厚的喜剧色彩，娱乐性和消遣性表现得更为强烈，但语言不构成它的本质特征。从创作动机看，“雅文学”小说追求审美趣味的高层次，蕴藉含蓄地表达作者对人类、对社会乃至自然界的某些问题独特而深刻的美学思考。通俗小说主要是通过编排富有传奇性、趣味性的故事，因而表现出商品属性。见周启志、羊列容等著：《中国通俗小说理论纲要》（台北：文津，1992），4-8页。

¹¹⁸ 历朝佛道灵应故事以及现代卢胜彦创作之灵应故事虽内容各异，形式上却有共同之处，特别是其中的文化意蕴集中展现了佛教自身发展及其对社会、政治、民俗等层面的影响。卢胜彦所撰写灵应故事，继承了六朝志怪、唐传奇与明清小说的特色，故通俗与文雅兼具，故亦符合陈国军的观点。陈国军曾揭示“用传奇法而志怪”，则是将传奇小说所具备的综合、虚构、新奇、寄托等四大特点，以及篇幅、文词、题材、意念和审美等属性，与志怪小说的相关属性有机地结合起来，使得志怪小说兼具传奇小说某种特质的小说技法、观念和文体。至于“以传奇法而志怪”，则使得志怪小说同传奇小说在创作意识和审美趣味上有着某种趋同的倾向。见陈国军著：《明代志怪传奇小说研究》（天津：天津古籍出版社，2006），第6页。

¹¹⁹ 见周启志、羊列容等著：《中国通俗小说理论纲要》，第5页。

¹²⁰ 当东方教界人士还在批判卢胜彦撰写“怪力乱神以倡导迷信”的灵应故事之际，殊不知西方有识之士，早就在这方面有了显著的认知，很多灵疗师著书立说，宣扬自身的灵界验证，并获得多方的尊重。例如，美国著名灵疗专家芭芭拉·安·布兰能（Barbara Ann Brennan）揭示，在她应用能量医疗帮助病患疗愈时，她以“超感知力”（High Sense Perception, HSP, 又称为 ESP）扫描病患的能量场，也就是气场。她可以“看见”周围呈现出病患体内的问题所在。她还可以“听见”描述病患状况以及该如何处理的声音讯息。她强调，这是一个涉及重新平衡能量场的过程，这个存在于我们每个人周围的能量场，芭芭拉称之为“人体能量场”（Human Energy Field）。每个人的身体都被一个能量场或气场所包围并渗透着，这个能量场和健康息息相关。HSP 是以超出人类感官正常范围感知事物的一种方式。有了它，人们可以看到、听到、闻到、尝到和碰触到一般无法被感知的东西。HSP 是一种不透过正常视力去“看到”心中图片的形式。它并非是想象力，有时被称为“灵视力”。HSP 揭示了环绕周围，并且穿透一切事物的互动生命能量场之流的动态世界。她称：“我一生中绝大多数的时间一直在与我们所处其中、活跃的能量之海共舞，藉由这支舞，我发现这股能量支持、滋养着我们，并供给我们生命。我们透过它感受到彼此，我们即是它，它即是我们。”参阅 [美]芭芭拉·安·布兰能（Barbara Ann Brennan）著，黄诗欣译：《光之手——人体能量场疗愈全书》（*Hands of Light: A Guide to Healing Through the Human Energy Field*）（台北：橡树林文华，2015），21-22页。

“泄露天机”，诸要素齐全，方能成事。世上应该也有像他那样的出家人或修士，能够出入灵界¹²¹，但皆隐秘非常，守口如瓶，大巧若拙，丝毫不敢透露自身所具备的神通，更别说要撰写灵应故事。卢胜彦从1975年出版第1册灵应故事合集——《灵机神算漫谈》（上），到2022年3月出版的第288册《一篮子奇想》，都是一贯的“灵书”风格，延续将近五十年不变。目前，像他这样坚持创作原则和立场，撰写亲身灵界验证以广度众生的出家人，可说是独树一帜，在现代佛教史上，实乃一个异数。

第三节 研究问题

香港学者谭伟伦是最早研究真佛宗教派的学者之一。他指出，真佛宗这个教派不仅将追求宗教经验（宗教信徒称之为“感应”）置于极其重要的位置，而且将超常心理现象作为他们宗教经验的一项重要内容。他强调，真佛宗的神学资源来自佛教、道教和民间信仰¹²²，也就是，来自中国宗教传统的各个方面，

¹²¹ 神通并非卢胜彦个人专有天赋，其灵应故事亦非刻意卖弄与炫耀神通以哗众取宠。实际上，西方有识之士亦非常重视神通力的疗愈潜能。例如，美国著名灵气师父（Reiki Master）蕾文·凯耶（Raven Keyes）根据自己的亲身验证，指出：“一开始接触灵气，让我开始发现了自己从来不知道的天赋。不过我想要厘清的是，这些天赋并不是施行灵气一定必要的。在接受点化之后，我惊讶的发现，原来我有灵视力/神通力（psychic abilities），这状况越来越明显。”参阅[美]蕾文·凯耶（Raven Keyes）著，许桂绵译：《灵气触疗的治愈奇迹》（*The Healing Power of Reiki: A Modern Master's Approach to Emotional, Spiritual & Physical Wellness*）（台北：新星球出版，2014），30-36页。她语重心长谓：“坊间有许多讨论灵气的书……却很少是真正谈谈人们和灵气接触的实际真实故事。在这么多年目睹灵气的转化功效之后，我决定分享自己的经验，包括病患的故事、治疗的过程、人们克服创伤的努力，以及它如何改变了我；如此一来，就能帮助人们更了解灵气，明白灵气所具备的强大疗愈力，就这点而言，我责无旁贷。”参阅[美]蕾文·凯耶（Raven Keyes）著，许桂绵译：《灵气触疗的治愈奇迹》（*The Healing Power of Reiki: A Modern Master's Approach to Emotional, Spiritual & Physical Wellness*），第35页。

¹²² 林国平指出，民间信仰是指信仰并崇拜某种或某些超自然力量（以万物有灵为基础，以鬼神信仰为本体），以祈福禳灾等现实利益为基本诉求，自发在民间流传的、非制度化、非组织化的准宗教。参阅林国平：〈关于中国民间信仰几个问题的思考〉，《民俗研究》，2007年，第一期。另，民间信仰具有实用主义特点，大多信仰者在主观上是求“福报”而行善，为避“祸灵”而远恶，但“善恶两途，祸福攸分”的训谕，在客观上无疑是有助于社会秩序的稳定，有益于社会的和谐。民间信仰是一种以民族传统历史文化为深刻社会背景，并深深地根植于民间的特殊文化现象。参阅泉州市区民间信仰研究会编：《关岳文化与民间信仰研究》（厦门：厦门大学出版社，2008），第36-37页。

就这种意义说，真佛宗这个教派是一个融合体。因此，真佛宗为吾等在中国的背景下，研究宗教经验，提供了一个案例。尤为重要的是，真佛宗的宗教经验，有助于吾人理解人的身体在宗教经验中的角色。¹²³ 他认为，真佛宗内有丰富的自传性质材料，描述真佛宗创始人之宗教经验，这为吾人之研究带来了方便。真佛宗的创始人卢胜彦，目前已经写了超过二百本“灵书”。它们记录了他的神疗、神算、堪舆、通灵。这些都是分析真佛宗宗教经验之珍贵材料。¹²⁴ 职是，本论文研究聚焦于现当代文艺作家兼真佛宗创办人卢胜彦（莲生活佛）从1975年至2022年3月，共288册著作中所载之灵应故事，并采纳台学者林淑贞从现象学视域拟定之研究框架，去探讨其灵应故事（文本）之书写范式以及所蕴含之人文意识。此外，本论文也会采纳刘苑如教授所提出之“宗教人”视角及研究框架，来对卢胜彦灵应故事之多重“生活世界”进行诠释。本章稍后会对上述研究理论与方法进行阐释。

实际上，从字面意思上看，灵应乃神奇效验之意。那就意味着在宗教之前，类似宗教或者宗教性的因素中亦有关于灵应之记载。魏晋以来，灵应故事则专指佛教、道教文献中所记载的各种神迹故事，其中尤以佛教灵应最为普遍，也最为典型。灵应故事篇幅或短或长，主要宣扬信仰所带来的神奇之处，为中国文学提供了新的素材和背景。唐宋以降至明清，儒释道有了比较完备之发展，三者关系逐渐趋于稳定，这也体现到了诸多灵应故事中。因此，这时期的灵应

¹²³ 2006年，谭伟伦与其团队在马来西亚、新加坡和台湾，对真佛宗进行实地考察。通过深度访谈，他们相信真佛宗的信徒确实普遍存在宗教经验，而且这些宗教经验绝大部分与该教派创始人卢胜彦有关。他们还做了问卷调查，帮助他们理解真佛宗的宗教经验。他们共收回2,563份答卷。有1,875位真佛宗信徒回答了他们的问题：“真佛宗创立者是否亲自介入了你的生活，为你们解决难题？”共有1,398人，即74.5%的人回答是。谭伟伦把信徒的难题归纳成为九大类，它们是：治疗、职业、生意、精神、家庭、婚姻、子女、学业、其它。这个结果显示，这个宗派的信徒绝大部分的宗教经验，是与解决生活中的实际问题有关。参阅谭伟伦：〈佛教真佛宗的宗教经验之研究〉，《北京大学学报（哲学门）》，第9期，2008年。

¹²⁴ 谭伟伦：〈佛教真佛宗的宗教经验之研究〉，《北京大学学报（哲学门）》，第9期，2008年。

故事与其说是彰显自身的“释氏辅教之书”，倒不如说是根植于中国文化土壤之再次尝试。灵应故事不仅在各种小说中有所体现，一些史诗、戏剧、文论中也有很多灵验的因素，甚至构成了主题。魏晋时，灵应故事就开始成为文学之一部分，并影响着文学的发展。历朝小说中之灵应故事以及现代卢胜彦的灵应故事，则继续拓展和深化着这些影响。

综上所述，虽然卢胜彦灵异故事中的一些情节、人物与主题，和中国古代的神怪小说相当接近，但是，以第一人称的全知叙述观点，综合个人神通验证事迹，关涉佛道之灵应故事，至今仍然是极其罕见的。过去的文言或白话神怪志怪小说，虽有以第一人称的角度来叙述，但大都是作者或编者将所采集到的故事，编撰成书，即使像蒲松龄《聊斋志异》、牛僧孺《玄怪录》、袁枚《子不语》以及纪昀《阅微草堂笔记》等名著，亦是如此。固然，此类历朝名著中不乏“方士灵变、僧伽幻术”之“实录”篇章，但与卢胜彦在济众过程中，亲自运用灵机神算和神通，以解决其弟子与问事者之疑难问题，而较后将有关事情的来龙去脉，原原本本清楚交代因果来龙去脉之灵应故事，有极大差别。换句话说，历朝神怪小说所载之“实录”篇章，与当代卢胜彦亲身涉猎灵应故事主人公的事迹，以及其所扮演的“问题解决者”之角色，有本质上的差别。

此外，卢胜彦在济众之禅定过程中，运用“神通”之幻身神行、入梦，深入“灵界”的亲身体验，再以小说笔法，以第一人全知叙事的小说视角，采用“神运/神定——神算——神变——神行/神梦/神遇——神断/神悟/神决”之独特结构模式，撰写灵应故事之境况，亦与历朝神怪小说及宗教灵应故事有巨大区别。再加上卢胜彦遍历三教——“基督、道、佛”，其在灵界所经历之各类宗教体验，故事所载不仅是佛道灵界人物，还有其他教派之人物，洋洋大观，

历代皆未曾有大德如此融汇叙记，故此种灵应故事之创作风格与手法，可说是极新颖和别致的。

故此，卢胜彦之灵应故事，非但具备中国古代神怪小说的特征，亦具备道教笔记小说之特色，同时亦展现佛经叙事文学之特殊格调。卢胜彦通过学习中国古代神怪小说的手法，叙述他与“灵界”感通之神验故事，内容奇幻怪诞，故事情节¹²⁵曲折离奇，人物形象变化多端，塑造了极富个人风格与充满迷离恍惚色彩之灵应故事，从而冲淡了其“灵书”所蕴含之严肃宗教奥义，较易让读者接受，而且在不知不觉中，思想与心灵都受到熏陶，达到潜移默化的效果。

什么是卢胜彦内在生命之特质？此即一种力求“超越有限以达无限”的度众生企望，以及随之而来的“审美心灵”。他所追求的并非如孔孟所主张之意图，以建树人生之不朽德业为职志。¹²⁶他所追求的，是力图在现实人生——特别是在情感之中，去达到无限的体验，以期进入一种超越有限的、自由的人生境界。而这样的一种境界，正是审美的境界。¹²⁷所以，此一企望落实于人生中，便不是对道德、功业之修养和追求，而是对“情”之尊重和珍惜，此情即为慈悲心与菩提心，对“美”之欣赏和创造，即与道合一。¹²⁸卢胜彦继承了中国

¹²⁵ 王靖宇举前苏联文学家鲍里斯·托马舍夫斯基 (Boris Tomashevsky) 的观点以区分故事和情节：故事就是“行为本身”，而情节“能让读者借以理解行为”。因此，真实的，并非作者虚构的事件也可形成故事。情节则完全是一种艺术创造。参阅[美]王靖宇：《中国早期叙事文研究》（上海：上海古籍出版社，2003），9-10页。

¹²⁶ 儒释道，三家各有所长，只是层次之别而已。儒家讲的是“世间治世至理”，亦乃华严经的不坏世间之相，亦为做人的道理，五戒十善。参阅卢胜彦：《一日一小语》，第25页。沈骊天与陈红指出，中国儒家传统所讲的“仁”、“理”，其最高的依据乃是“天命”或“天理”，它类似西方现代宗教中所言的“终极实在”。“天命”化生了宇宙万物并与之相伴，人为万物中最灵秀者且自觉到自己在宇宙中的使命。儒家把天地万物存在的原因归结为宇宙神秘的生命力，强调人生的价值在于不断地展现这种生命力。参阅赖永海编，沈骊天、陈红著：《生死轮回的永恒灵魂：宗教生命文化精要》，31页。

¹²⁷ 沈骊天与陈红指出，“没有理想、没有精神追求、没有信仰的人不可能创作出任何具有文学灵气的作品。所以说没有一位作家不具备一定的宗教情怀。可以说，任何一部感动人们心灵的文学作品，都不可能不走向远远超越现实的崇高精神世界——那个世界实在就是一种宗教情怀构筑的天国”。参阅赖永海编，沈骊天、陈红著：《生死轮回的永恒灵魂：宗教生命文化精要》，33-34页。

¹²⁸ 道家讲的是“解脱至理”，无为而为，无名而名，是佛门的解脱道，如同佛教的声闻乘。佛陀讲的是“究竟至理”。佛陀的教化，是唯一的实相，真如的教法，是圆满、顿超的。佛陀讲出一切事物的实相，

古代神怪小说的传统，撰写个人真实灵异经历的灵应故事，开了现当代灵应故事之先河。

故本论文的研究问题将聚焦于卢胜彦这几十年“灵书”所载录的“灵应故事”文本。笔者必需先仔细阅读其 288 册著作（参阅附录一之卢胜彦文集列表），总数超过 1000 篇文章，还需深入了解各篇章，包括序文、跋与附录等内容，再进行筛选、甄别，并将各篇章主题分门别类。跟着，笔者需要把关涉卢胜彦与其信众、弟子等，涉及多次元灵界之感通遇合、灵验、感应等不少过 500 篇的灵应故事挑选出来，仔细甄别后，按故事内容与题旨进行分类（参阅前述卢胜彦全集内容主题分类表和相关分析）。此外，笔者除了需要阅读每一篇灵应故事，深究其内容与题旨以外，还需要深入阅读并理解关涉卢胜彦人生观、世界观、哲学思想、宗教奥义之所有篇章，才能有效探赜卢胜彦灵应故事的书写范式，以及其灵应故事之文化意涵，而不会出现以偏概全的现象。

当然，鉴于卢胜彦的现当代灵应故事与中国古代神怪故事和小说，有着极为密切的联系与传承，故笔者还需深入阅读关涉中国神怪小说史、文言小说史等相关典籍，并查阅历代博物、志怪、传奇、笔记小说、神魔小说、佛道灵应故事等名篇内容、思想、时代背景与主旨等，才得以窥其脉络。盖卢胜彦所撰写之灵应故事内容皆涉及宗教题旨、方术、道法符箓、佛教神通等，故笔者亦需查阅相关典籍以及各地学者之研究论文与相关著作，从中观摩与学习前贤的研究框架、方法和成果。这样，当笔者在进行探赜上述研究问题的时候，才不会出现纰漏，毕竟至今仍未有学者对其文集著作进行研究，在此方面的研究成

所说一切大乘经典，“般若”、“唯识”，皆以实相的道理来印证其说，外不能杂，天魔不能破。参阅卢胜彦：《一日一小语》，25 页。沈骊天与陈红指出，道教吸收了生命轮回说，信仰宗旨也从注重肉体长生不死上升到超出生死，从而接近了佛家所倡导的以涅槃求得解脱。参阅赖永海编，沈骊天、陈红著：《生死轮回的永恒灵魂：宗教生命文化精要》，21 页。

果仍然是一片空白。由于卢胜彦文集册数庞大，篇章极多，加上笔者所需查阅的其他种类书籍极多，故此过程极为艰难，所耗时间亦很漫长，可进行学术研究的面向与选择极多，然而最笔者终还是锁定上述问题，作为本论文研究焦点。

第四节 文献综述

有关卢胜彦与真佛宗之学术研究，目前主要还是前述谭伟伦与廖玉存等人之学刊论文。¹²⁹ 鉴于卢胜彦的现当代佛道灵应故事，至今仍未有学者进行系统性的学术研究，故笔者无从参考，惟笔者愿当第一位开荒者，尝试钻研其灵应故事文本之故事内容，书写范式并探讨其文化意涵。虽然如此，笔者在研究过程中，曾借鉴以下学者之研究方法、框架与成果，并获益良多。

一、关于中国佛道灵应故事与古小说之研究

(一)、大陆学者刘亚丁的博士论文《灵验记研究》¹³⁰，着重搜集整理南北朝至唐五代的佛教灵应故事文献，对其进行研究阐释。他指出，灵验指因信仰神灵而导致的某种效验现象，一种超自然力量成就的奇迹。他的论文探讨了法像与舍利灵验记、冥游灵应故事与地狱观、净土灵应故事、观音灵应故事、《金刚经》灵应故事等。此外，他也探讨了上述灵应故事之文学价值如语言、叙述技

¹²⁹ 最早进行研究真佛宗发展的是台湾郑志明教授。他撰写〈卢胜彦与灵仙真佛宗〉一文，主要从新兴宗教的发展脉络视角介绍卢胜彦本人与真佛宗于台湾之前期发展。该论文凸显了卢胜彦凭借撰述及出版系列“灵书”以逐渐形成宗派体系之立教进程，并解析真佛宗的“净土神话”与修行仪轨。该文乃目前所知最早撰述和发表有关真佛宗之学术性考察报告。参阅郑志明主编：《当代新兴宗教：修行团体篇》（台湾嘉义：南华大学宗教文化研究中心，2000），197-215页。

¹³⁰ 刘亚丁认为灵验记是传播幽玄佛理的方便法门，而且灵验记利用了中国固有的民间崇拜心理，有效达致弘扬佛教目标。除一些专书以外，灵应故事主要散见于佛教典籍和文人笔记或通俗小说中。一些佛经在流传过程中形成相应的灵应故事，皆是直接附在所抄佛经前后。至于各种高僧传、文人笔记、类书和敦煌遗书中，亦有大量灵应故事。他总结曰：“南北朝唐五代时期为灵验记的原创期，后来的灵验记主要是模仿其故事模式：灵验记是佛教中国化的途径之一，是中国人的实践理性改造佛教的结果。”参阅刘亚丁：《灵验记研究》，成都：四川大学文学与新闻学院博士论文，2003年。

巧等。刘亚丁之论文，是笔者在进行卢胜彦灵应故事的溯源、定义与文化意涵诠释之良好借鉴。

(二)、台湾学者周西波，在其著作《道教灵验记考探》一书中，则着重研究《道藏》中灵应故事，主要以杜光庭《道教灵验记》、无名氏《清静经注》、零篇散卷之灵验记及无名氏编的《玄天上帝启圣录》等为对象，藉以探究道教灵应故事的性质、形式、内容、结构、功能及其文学价值。¹³¹笔者在进行分析卢胜彦道教灵应故事之内容、类型与文化意涵时，从中获益良多。

(三)、台湾学者刘苑如之《六朝宗教叙述的身体实践与空间书写》¹³²，通过生活世界的“宗教人”视角来进行文学诠释，在经典文本、历史文献的宗教研究外，增多了一种进入宗教家开悟的心灵密奥。¹³³她的研究方法与成果，给笔者带来重大的启示，故笔者得以借鉴其研究思路、框架和方法，对卢胜彦灵应故事之多重空间书写，通过文学诠释，探究其身为“宗教人”之“生活世界”。

(四)、台湾学者林淑贞所著《六朝志怪书写范式与意蕴》¹³⁴一书，针对六朝志怪书写范式与集体表征所透显出来之人文心灵，进行探索。其研究框架、方法与成果，亦启发笔者对卢胜彦灵应故事进行书写范式之研究，并从中探讨文本所蕴含与衍发之人文意蕴与传统意识。

(五)、大陆学者刘冠芳的硕士论文，题为《六朝佛教灵验类志怪小说叙事研究》，主要是采用西方史学理论来研究六朝佛教灵应类志怪小说的叙事角

¹³¹ 郑阿财教授大力赞扬周君此书“行文简练，分析条理分明，论证有凭有据，其研究结果是很值得道教文学研究者的参考。”参阅周西波：《道教灵验记考探》，第3页。

¹³² 刘苑如：《六朝宗教叙述的身体实践与空间书写》，台北：新文丰，2010年。

¹³³ 参阅李丰楙所写序文，载于刘苑如：《六朝宗教叙述的身体实践与空间书写》（台北：新文丰，2010年），iii-iv页。

¹³⁴ 林淑贞：《六朝志怪书写范式与意蕴》，台北：里仁，2010年。

度、传承、开创和对后世的影响，刘冠芳的研究方向与成果，对笔者进行论述卢胜彦灵应故事在中国灵应故事传统中之传承、定位、创新与意义等方面，有很大的帮助。¹³⁵

（六）、大陆学者张欢所著《宋代佛教灵验类故事及其世俗化》的硕士论文，是以宋代佛教灵应故事为主要考察对象，探巧其在时代变迁中表现出的不同特点，从而发现在佛道相争、佛道融合以及儒释道“三教合一”的浪潮下，有关灵应故事所产生的入世化和世俗化的趋势。¹³⁶本论文所研究卢胜彦撰写之灵应故事，就具备了入世化和世俗化的特质，故此篇论文的研究角度和发现亦可提供借鉴。

（七）、大陆学者姜良存所著《三言二拍与佛道关系之研究》的博士论文，是以明代“三言”、“二拍”两种短篇白话小说集为主要研究内容，从宗教文化与文学的角度切入三言二拍之文本世界，探讨其所体现的世人宗教信仰及佛道教与文学的相互关系。¹³⁷他的研究方法和角度，对笔者在进行诠释卢胜彦灵应故事中所蕴含之人文意蕴与“道显密”思想等，提供了借鉴。

（八）、大陆学者冷艳所著《魏晋南北朝佛教与志怪小说研究》的博士论文，通过对魏晋南北朝志怪小说在发展特征、题材内容和观念主旨方面做了深入考察，分别归纳若干类型，予以分析，为这一时期的佛教与志怪小说的关系研究做进一步探索。她进一步论述魏晋南北朝志怪小说展现的释家精神世界，包括三世三界的时空观，因果轮回的报应观，灵魂不灭的地狱观。¹³⁸卢胜彦通

¹³⁵ 刘冠芳：《六朝佛教灵验类志怪小说叙事研究》，新乡：河南师范大学文学院硕士论文，2012年。

¹³⁶ 张欢：《宋代佛教灵验类故事及其世俗化》，成都：西南交通大学中国语言文学硕士论文，2017年。

¹³⁷ 姜良存：《三言二拍与佛道关系之研究》，曲阜：曲阜师范大学中国古典文学博士论文，2012年。

¹³⁸ 冷艳论析魏晋南北朝志怪小说的涉佛题材，主要有佛经文学演绎、观世音应验、僧尼神通、佛教与中土思想碰撞融合等四种类型；并梳理佛经文学演绎类志怪小说的题材渊源和流变情况，对其变异进行分析，进一步归纳分类后三类题材作品，逐类述之，以窥其与佛经之关联，阐述该类题材的现实意义。她指出，佛教精神与思想等观念，在以志怪小说面目出现时，都在向民众传递劝善惩恶的主题，这些作品就成为魏

过撰写本身亲证的灵应故事，来展现释道精神与宗教观，成为当代佛道世俗化的重要传播媒介，这点与魏晋六朝志怪所发挥的作用极其相似，故在分析其灵应故事在中国灵应故事传统的地位、意义与创新之处，冷艳的研究成果对笔者亦有很大的启示。

（九）、大陆学者张依婷所著《六朝志怪小说中的佛教神通类故事研究》的硕士学位论文，以六朝志怪小说中的佛教神通类故事为研究对象，采用文献法、作品分析法、跨学科研究等研究方法，旨在探讨佛教神通类故事的特点及其所蕴含的佛教哲理，同时，希望通过对故事内容的研究，探究佛教在当今社会的现实意义。¹³⁹ 盖卢胜彦灵应故事皆涉及他本人运用神通的任运度众，以及幻身神行出入多次元灵异空间的神验事迹，故张依婷论文的研究方法与成果，亦可作为借鉴。

（十）、大陆学者金官布所著《唐前鬼文化与志怪小说研究》的博士学位论文，以鬼文化与志怪小说的关系为切入点，重点探究二者的结合理路和意义。他首先厘清鬼文化与志怪小说各自发展演变的轨迹，然后探讨汉魏时期志怪小说的发展状况，再深入分析、挖掘典型鬼话中包含的丰富文化内涵。选取最具有代表性的鬼话，系统梳理，深入进行文化阐释。¹⁴⁰ 卢胜彦的灵应故事，很多篇章题材都涉及“鬼神、物怪、仙佛”等多次元空间之“人物”，故上述论文的研究方法与思路，亦值得借鉴。

晋南北朝佛教观念世俗化的重要传播渠道。参阅冷艳：《魏晋南北朝佛教与志怪小说研究》，长春：吉林大学文学院博士论文，2019年。

¹³⁹ 张依婷：《六朝志怪小说中的佛教神通类故事研究》，兰州：西北师范大学中国古代文学硕士论文，2017年。

¹⁴⁰ 金官布论述魏晋南北朝志怪小说中鬼话繁荣的原因，以及鬼文化与志怪小说结合的意义及影响；并研究志怪小说和鬼文化的结合在文学史、文化史、思想史上的意义和影响，探讨鬼话对志怪小说文体独立的促进，对小说叙事水平的提升，对小说虚构能力的推进，加快了小说的演进。探讨志怪小说对鬼文化的文学塑造，使信仰文化成为文学创作的素材和意象。参阅金官布：《唐前鬼文化与志怪小说研究》，西安：陕西师范大学中国语言文学博士论文，2016年。

(十一)、大陆学者刘丽所著《魏晋南北朝志怪小说中的游地府故事研究》的硕士学位论文，探讨这段时期志怪小说中入冥和冥游故事的背景、题材、主旨和故事情节，从中论析冥游故事的文化与宗教意旨。¹⁴¹ 卢胜彦的灵应故事，有不少是跟入冥、冥游、冥報、冥王、地狱等有关的，故上述论文的研究思路与观点，值得参考。

(十二)、大陆学者苟波，专门研究“道教”和中国的神魔小说的关系，除了探讨道教与神魔小说的“济世”、“修道”等主题，也特别提到了道教与“神魔小说”的结构特征、人物形象及其文学意义。他提出“神魔小说”的“天——地——天”结构模式，是具有创新理论的重大意义。¹⁴² 由于卢胜彦本身是道教“青城派”的第十五代传人，其灵应故事亦有古代“神魔小说”之身影，而他的故事中亦有特殊的“神算/神定——神行/神遇——神悟/神决”结构模式，因此，苟波在这方面的研究方法和心得，很值得参考，笔者从中得到启示，因而拟出了卢胜彦灵应故事之独特结构模式，并会在后面的章节，更进一步的阐释。

苟波在其另一著作《仙境、仙人、仙梦——中国古代小说中的道教理想主义》中，重点研究了道教的理想主义以及受其影响的几种古代小说类型。他认为“仙境”、“仙人”、“仙梦”讨论，实际上是中国人对“理想生活”的憧憬以及试图实现这种理想生活的途径。¹⁴³ 笔者在探讨卢胜彦灵应故事的书写范

¹⁴¹ 刘丽：《魏晋南北朝志怪小说中的游地府故事研究》，兰州：西北师范大学中国古代文学硕士论文，2015年。

¹⁴² 苟波认为，“从道教角度来研究‘神魔小说’，特别是结合整个社会状况及社会思想文化背景，也为文学研究提供了一种新方法、新思路，是深化和拓展明清文学研究的一种新尝试”。参阅苟波：《道教与神魔小说》，成都：巴蜀书社，1999年。

¹⁴³ 道教认为，神仙有不同等级，居于不同的仙境。根据这种神仙分等级、分治不同仙境的理论为基础发展起来的道教仙境说，将仙境分为三大系统，即天上仙界、海中仙山和地上洞天福地。苟波借用主题研究的方法来讨论神话传统说对中国小说的影响以及中国本土宗教——道教在中国小说发展过程中的独特作用。通过这几类小说的具体研究（其中包括了“访仙故事”、“游仙故事”、“梦幻故事”等），他也试图展

式方面，特别是涉及“梦应、梦兆”的内容时，苟波的研究方法和成果也很值得借鉴。

（十三）、大陆学者冯汝常则著有《中国神魔小说文体研究》一书，对神魔小说问题分析有很多精辟之见。作者首先从神话故事的神话思维特征、志怪小说的怪异与宗教因素、话本小说的问题幻神等方面探讨了神魔小说的起源与生成；再指出神魔小说在“对立斗法”、“叙事角色”、“宗教与道德”三个方面的类型特征并据此划分出三种类型。他在该书第二章“中国神魔小说的‘幻神’模式”中，第一次将“幻神”提炼为神魔小说的根本特征，认为神魔小说“幻神”首先体现为对题材的“选择”，指出并论证了“幻文”、“幻事”、“幻理”三大主要模式在构成该类文体根本特征方面的重要作用。¹⁴⁴。

此外，苟波与冯汝常也针对神魔小说的叙事时空结构，进行严密的分析，并叙述了相关时空结构的存在与作用的意义，二者在此方面之研究发现，给笔者带来很大的启示。笔者借鉴冯汝常之“幻神”模式以及苟波的“天——地——天”结构模式，在探讨卢胜彦灵应故事的情节结构过程中，总结出“神定/梦中三昧——神变——神行/神游/神梦——神遇/神断/神决/神悟”之小说结构模式。

（十四）、台湾学者释永祥，专门研究“佛教文学”对中国小说的影响。他以时间的先后与佛教之发展为经纬，将佛教文学分为“口头传播期、经典弘传期和发展转化期”。他先个别阐述各期的内容和主题，再将之归结到与中国

现中国文化中“理想主义”传统的特征以及这种传统在中国宗教和文学中的印痕。参阅苟波：《仙境仙人仙梦——中国古代小说中的道教理想主义》，成都：巴蜀书社，2008年。

¹⁴⁴ 齐裕焜认为作者在“幻事”论述中，不仅区分了演事、叙事与幻事三种叙述，还总结出了神魔小说幻事的特殊模式与类型，具有一定的理论创新意义”。参阅冯汝常：《中国神魔小说文体研究》，上海：三联书局，2009年。

的小说的关系上。其研究方法虽为“文学本位框架”之研究，但作为 1980 年代的先导，释永祥在书中亦有不少精湛的意见，值得参考。¹⁴⁵

（十五）、大陆学者孙鸿亮的论题，则“以佛经叙事文学与唐代小说这两类叙事文学的关系为研究对象”。他的研究属于“佛教与文学跨学科交叉研究，又属于两类不同文化地域叙事文学的比较研究”。由于卢胜彦灵应故事与“佛经叙事文学”，特别是“本缘部”经典故事类别，有很多相似之处，故孙鸿亮在“唐代小说与佛经‘框架叙述’”之研究心得，亦特别值得参考。¹⁴⁶

（十六）、大陆学者黄勇，则是在苟波研究的基础上，更进一步的去研究道教的笔记小说，试图“建立一套道教本位的研究体系，以弥补过去学者的‘文学本位’的研究框架”。¹⁴⁷黄勇针对“济世体、修道体、游仙体、谪仙体、辅教体”等道教笔记小说的分类，以及他在借鉴海内外学者如小南一郎、游佐升、乐唯（Levi）、汉森（Hansen）、傅飞岚（Franciscus Verellen）与台湾学者李丰楙等人的研究心得，得出的结论，对笔者在进行卢胜彦道教灵应故事之归类与人文意蕴的探索方面，有很大的帮助。

（十七）、大陆学者王海洋，著有《清代仿〈聊斋志异〉之传奇小说研究》一书。作者首先叙述《聊斋志异》仿作的基本概貌、版本状况，对《萤窗异草》等书的作者、成书时代进行了考述，继而，作者从文学观、人鬼遭遇和狐精怪异两大题材、作品所含民间故事类型、仿作的诸类审美趣尚层面入手进行相关

¹⁴⁵ 释永祥：《佛教文学对中国小说的影响》，台湾高雄：佛光出版社，1980年。

¹⁴⁶ 孙鸿亮认为“比较文学是本研究的基本理论与方法”。虽说如此，笔者本人的论文研究并没有采用“比较文学”的理论与方法，而只专注于文学诠释。参阅孙鸿亮：《佛经叙事文学与唐代小说研究》，北京：人民出版社，2008年。

¹⁴⁷ 黄勇指出，“这种依附于传统小说研究框架之下的道教小说研究固然有其可取之处，但却在一定的程度上，忽视了道教小说作为一种宗教文学的特殊性”。参阅黄勇：《道教笔记小说研究》，成都：四川大学出版社，2007年。

研究。¹⁴⁸ 其论文中之“审美趣尚”研究向度与成果，对笔者在探究卢胜彦灵应故事之传承与文学趣尚方面，亦有很大的帮助。

（十八）、大陆学者霍明琨，著有《唐人的神仙世界——〈太平广记〉唐五代神仙小说的文化研究》一书。卞孝萱评述说霍君“将文献学、文学和历史的角​​度有机地结合起来，互相参证，互为辅助，以《太平广记》中收录的大量唐代神仙小说为切入点，将这些小说作为文献学意义上的‘材料’，文化史意义上的‘化石’，整体梳理，深入考索，成功地展现了一幅丰富生动的唐代神仙世界图”。¹⁴⁹ 盖卢胜彦灵应故事有很多关于古代神仙、洞天、仙境等之描述，故霍明琨此书关涉神仙世界之人文意义诠释，值得笔者借鉴。

（十九）、大陆学者侯传文的专著《佛经的文学性解读》，其切入点与过去探讨佛经与中国文学关系有所不同，乃是直接探讨佛经的文学性，涉及佛经的语言、文体、叙事结构、神话原型、故事母题和意象类型，也涉及与文学形式和内容相关的宇宙观、人生观和伦理观。¹⁵⁰ 其研究角度，对笔者在进行分析卢胜彦灵应故事之书写范式方面，有很大的帮助。

至于大陆学者孙昌武先生所著的《佛教与中国文学》、《中国文学中的维摩与观音》、《文坛佛影》、《文坛佛影》（续集）以及日本小南一郎《中国的神话传说与古小说》，更是从宗教史的切入点深入探讨佛教与中国文学、文化的关系，有很多精辟和独到的看法与创见。另台湾学者廖芮茵所著《唐代服食养生研究》、刘成见著《修道成仙：道教的终极关怀》、大陆学者牛景丽著

¹⁴⁸ 苏州大学罗时进教授与福建师范大学陈庆元教授认为作者“思路清晰，论证严密；文字清畅，学理自洽”。参阅王海洋：《清代仿〈聊斋志异〉之传奇小说研究》，合肥：安徽人民出版社，2009年。

¹⁴⁹ 卞孝萱还大力赞扬此书“新见迭出，经议纷呈，令人目不暇给，赞不绝口。”参阅霍明琨：《唐人的神仙世界》，哈尔滨：黑龙江大学出版社，2007年。

¹⁵⁰ 侯传文：《佛经的文学性解读》，北京：中华书局，2004年。

《〈太平广记〉的传播与影响》、赵益著《六朝南方神仙道教与文学》、万晴川著《中国古代小说与方术文化》、蔡林波著《神药之殇——道教丹术转型的文化阐释》、刘卫英著《明清小说宝物崇拜研究》、岳齐琼著《汉唐道教修炼方式与道教女性观之变化研究》与蒋艳萍著《道教修炼与古代文艺创作思想论》等著作，亦为本论文提供了不少新视野。

除了上述所列各论著之外，本论文所参考的其他关于中国古代神怪小说的专著，尚有大陆学者王连儒著《志怪小说与人文宗教》、陈国军著《明代志怪传奇小说研究》、台湾学者林宝淳著《古典小说中的类型人物》、卢秀满著《〈夷坚志〉之幽鬼世界》等，众多学者之研究方法视角皆各有特色，亦给笔者带来不少启示。

除了上述学者以外，尚有不少学者在释道思想与文学方面的研究，皆各有特色，无法一一引荐，唯有在以下各章中才加以阐述。整体而言，上述学者，各有专长，但治学严谨，则为一贯特色，彼等对论题所涉及的相关研究思路、框架及成果，都作了充分的理解与消化，对海外文献也广泛搜罗，或直接引用，或出以脚注，既不掠人之美，又可见本身的判断与独到理解，实令人钦佩。在研究方法这一方面，上述学者大多以纵横互补的结构去研究有关论题，抑或以跨学科交叉研究为导向，这一点，本论文研究希望能够借鉴上述学者之研究方法心得，为探讨卢胜彦灵应故事之书写范式与从“宗教人”角度出发之文学诠释，作出一个新的尝试。

二、关于卢胜彦灵异故事的研究——原因和目标

笔者选择卢胜彦灵应故事作为本论文之研究范围，其原因有四，兹列如下：

其一、目前各国学者们对卢胜彦所创新兴宗派（即真佛宗）的研究，正方兴未艾，但主要还是集中于其团体组织与架构等社会人文研究。¹⁵¹ 综合前述谭伟伦之研究心得，笔者则以为卢胜彦之灵学著作，特别是涉及佛道神通的灵应故事及其所蕴含之义理，对其所创立的新兴宗派，有极大的影响力，很多读者在阅读其著作之后而皈依他，成为信徒者，为数众多。况且，在当代的汉地佛教团体，目前仅有卢胜彦胆敢冒大不韪，以撰写灵应故事之独特写作方式，即通过描述其幻身元神出入“灵界”的种种奇遇，揭露真人真事，以吸引读者和信众；并深入浅出地将“道、显、密”的密义娓娓细说，在故事中融合了各教派的修持口诀和心要，层层深入地披露宗教主题，达到以“灵书”传法和净化人心的目的。故本论文特以卢胜彦所撰写之灵应故事为研究重点。

¹⁵¹ 马来西亚吉隆坡马大中文系陈秉玮硕士目前正在撰写博士论文，题为《马来西亚真佛宗的发展与本土化（1975-2019年）》。至于陈秉玮硕士所著硕士论文，已经在2014年，由马来西亚大灯文化出版，题为《马来西亚真佛宗密教总会的历史及其发展现状（1996年至2013年）》（*A Study of the Founding and Development of the Federation of True Buddha School Malaysia, 1996-2013*）。另，香港中大谭伟伦教授曾发表一篇论文，题为《佛教真佛宗的宗教经验之研究》（*A Study of the Religious Experience of the True Buddha School*）。参阅谭伟伦：〈佛教真佛宗的宗教经验之研究〉，《北京大学哲学门》，2008年第9期(2)，199-216页。香港中大谭伟伦教授指出，“最早对真佛宗作客观学术研究的第一人可算是前任教于淡江大学、南华管理学院、现任教辅仁大学的郑志明教授”。从郑教授的著作当中，可以看到他的研究，“是通过认真地以客观理性的态度，去系统整理和展现真佛宗的原始资料——即其宗派创办人卢胜彦的著作”。谭教授认为他的“崇高学术精神非常令人敬佩”。郑教授首先把真佛宗作为台湾一个新兴宗教来处理，后来又把它看作民间宗教结社。参阅郑志明：《台湾新兴宗教现象——传统信仰篇》（台北：南华管理学院，1999），10-11页。参阅谭伟伦：〈新“宗教”与新“教派”之辨——对真佛宗研究一个跨学科尝试〉，辑入《第一届台湾密宗国际学术研讨会论文集》，中国真佛宗密教总会，2004年。另，台湾廖玉存则发表了一篇题为〈汉传密教之新宗派研究——以真佛宗发展为例〉，刊载于2010年的第3期《世界宗教研究》，主要目的是“厘清新宗教与新宗派在概念上的差异，并进而为真佛宗定位为汉传密教之新宗派，而非藏传密教之其中一支派”。此外，该文亦简介真佛宗宗旨、真佛密法之特色、组织发展概况及其在教化人心与慈善救济方面的工作。此外，台湾国立成功大学电机系王醴教授，曾于2014年10月共同发表了四篇国际“电机电子工程师学会”（Institute of Electrical and Electronic Engineers, 简称IEEE）的论文。这四篇IEEE国际会议论文都是以卢胜彦的英文姓名（Sheng-yen Lu）以及真佛宗的英文名字（True Buddha School）做为第一作者所发表。其中的一篇文章是以卢胜彦在台湾雷藏寺亲自主持的25场火供护摩法会前后的电场强度变化实际量测为研究主题，开启了佛教密乘与科学研究相互结合的新突破。详情见https://www.tbsva.org/tbnw/epaper_detail58.htm（October 28th 2021）另，姚玉霜亦发表了《两个台湾佛教团体于伦敦发展的研究——伦敦佛光寺与真佛宗真佛堂》，刊载于财团法人佛光山文教基金会主编《1996年佛学论文集一：当代台湾的社会与宗教》（高雄：佛光出版社，1996），第326-358页。

其二、卢胜彦是当代唯一大力宣扬通过“神通济世、灵书度众”为手段，以弘扬道显密及“真佛密法”之出家人。盖当代佛道界大师皆很避忌在著作与说法中谈及自身之“神通”，而且常常都引过去佛陀斥责弟子目键连等人炫耀神通之例，以之训诫门人。可是卢胜彦却反其道而行，在其所撰写的灵应故事中，采用文学手法，大事描述和渲染其本人运用道术神通¹⁵²与佛教神通来济世度众的种种“灵异”的神验事迹，自然引来无数宗教界大师与居士们之口诛笔伐。惟卢胜彦依然没有退缩，反而继续不断地创作，五十年来，累计至今，其灵应故事著作已相当丰硕。诚如前述 2006 年谭伟伦与其团队于马、星、台湾等地之研究总结所言，笔者以为卢胜彦作品之独特文风，多姿多彩如万花筒般之内容叙述，成功吸引全世界华人圈中大量读者与信徒，故非常值得研究。

其三、卢胜彦一生“遍历三教”，积极实修，并融合“道显密”之精髓与心要，创立“真佛宗”，其一生成长过程充满传奇性：一个具有文艺气质的平凡青年，后来却成了开宗立派的宗主，著述超过 288 册，文体涵盖散文、杂文、评论、新诗、小说等，并译成十多种语言，全世界流通；弟子超过 500 万人，遍布全世界；全世界之分堂与同修会，超过 300 余处，而真佛宗雷藏寺 30 多座，对一个新兴宗派而言，在短短几十年内，有这样的一个发展，卢胜彦所撰写的灵应故事，实际上扮演了极重要之传播角色，故值得深入去探讨。

其四、卢胜彦除早期的数本文艺创作，其他均为积极宣扬道显密与灵学之“辅教之书”，主旨离不开宗教。毋庸置疑，其灵应故事乃传承自魏晋六朝志怪小说、唐传奇、宋元话本、明清演义、清代传奇与笔记小说。复次，卢胜彦

¹⁵² 卢胜彦的灵应故事中，有不少关于道术神通与斗法之篇章，其所描绘之场面虽然没有《西游记》、《封神演义》、《平妖传》等那么多姿多彩，但亦富吸引力，能吸引喜爱这类小说致读者群。欧阳健曾谓：“……就小说而论，‘备人鬼之态。兼真幻之长’的‘术’的描写，具有很高的审美价值，是小说中写得最好看的部分。”参阅欧阳健：《中国神怪小说通史》，第 375 页。

在其早期灵书中，有不少篇章关涉“灵魂”的认知与研究，并列举西方灵魂学家针对“灵魂学”的分析与看法，披露了其在此领域之深刻体悟与发现；同时在后期著作中，针对密教内法与道教内丹修炼方法的异同，亦有独到的见解，这些都是佛经、密典与道藏未曾提及的，故卢胜彦灵应故事所拥有的“灵、仙、道、显与密”的独特内涵，通过文学手法呈现出来，乃是很值得研究的珍贵新材料。

综合上述所言，本论文之主要研究目标有三，其一、从三个不同书写范式的向度，深入探讨卢胜彦灵应故事中与道教“济世、修道、谪仙、游仙”等主题相关之内容，以及作品中所蕴含的人文意义。其二、从三个不同书写范式的向度，深入探讨卢胜彦灵应故事中，关涉佛教“缘起性空、地狱变现、苦空无常与果报轮回、涅槃寂静”等主题之内容，以及作品中所蕴含的人文意涵。其三、通过西方学者之“宗教人”视角去探究卢胜彦灵应故事之空间书写，并对文本所展现之“生活世界”进行文学诠释。

第五节 研究方法

一、研究对象、方法与意义

笔者自求学时期起，就喜爱阅读小说，特别是中国古代“搜神聊斋、传奇志怪、神魔叙怪、历史演义”类之文言与白话小说，在1980年代，即开始阅读卢胜彦之“灵书”著作，被他所撰写的灵应故事所吸引，感觉上其灵应故事与《山海经》、《搜神记》、《冥报记》、《玄怪录》、《酉阳杂俎》、《夷坚志》、《子不语》与《聊斋志异》等历代神怪小说名著极为相似，但由于是卢胜彦本人的亲身通灵神验经历，因此更加充满吸引力。大陆学者陈洪，在其著作《佛教与中古小说》一书中提到中古时期的小说，特别是志怪小说，“与佛

教的关系最为密切”。他指出“作为一种叙事性文学样式，小说更适合于通俗、真切地描述佛教的种种奇迹和灵验，更适合社会各阶层用口头或书面的方式来运用；同时，这一体裁在外在形式上也更接近汉译三藏经典的表达形式”。¹⁵³他的观点也证实了卢胜彦通过灵应故事以引导信众皈依，走上修行的道路，是有所依据的。从其信众与读者之热烈反应，亦证明此手段与方式是极成功的。

小说叙述事件，或分析事态，或臧否人物，虽有客观描写，而其内容，实夹主观理念也。小说创作，因内容、题材、形式之异，故谋篇布局亦不得而同也。¹⁵⁴大陆学者高万云指出小说就像一面变幻莫测的魔境，它摄入社会生活，折射、生发出的则是一个个全新的、理想的、渗透了特定情感的艺术世界。¹⁵⁵诚然，宗教与文学都需要一种丰富热情的创造力与想象力，需要无数奇诡神异的意象。宗教依靠这种创造力、想象力与意象构造神系，维系信仰；文学则需要这种想象力与意象创造美的意境。由于这种在思维、情感、内容上的一致性，二者之间常常会不由自主地相互交融。在这个交融的过程，擅长于存思玄想的道教大大刺激了小说的想象力，并为小说提供了神仙与仙境、鬼魅精怪、道士与法术三类小说意象¹⁵⁶，使小说获得了奇幻瑰丽的审美意境，搭上了深深的道教烙印。这是中国自古以来，道教与小说创作关系的最佳写照。

卢胜彦是一个深受道显密思想熏陶的实修行者，他的身份乃是“青城派第十五代传人”，再加上他本身也是富有创造力和想象力的文艺青年，因此动笔写出充满想象力和意象的灵应故事，并强调这是他的亲身“灵界经历”。换句话说，卢胜彦著作中关涉道教之灵应故事，在某种程度上，也是道教文化的产

¹⁵³ 陈洪：《佛教与中古小说》（上海：学林出版社，2007），2-3页。

¹⁵⁴ 郑明娟：《古典小说艺术新探》（台北：时报文化，1987），194-211页。

¹⁵⁵ 高万云：《文学语言的多维视野》（济南：山东文艺出版社，2001），第340页。

¹⁵⁶ 葛兆光：《想象的世界》，《文学遗产》1987年第4期

物。¹⁵⁷ 它具备一种较为明确的传达道教观念、宣传道教教义的功能指向。因此，身为一个正统的道教徒，卢胜彦乃有创作小说进行宗教宣传的自觉性。其灵应故事非但对道教故事作了演绎，反映道教观念，同时也寄寓了道教情感的创作意图。

在另一方面，卢胜彦的灵应故事，在某种程度上，亦展现出佛经叙事文学的特色，例如散韵互用的叙事形式，注重铺排渲染和形象塑造的叙事传统等，因此，具备强大的艺术感染力。正如日本文学理论家坪内逍遥所说：“小说的妙处并不只是让人物进行种种活动，还应使森罗万象跃然纸上。要使文章中的雷隆隆作响，书中的激浪怒涛宛如在撼天动地，还要写出春莺的百啭、梅花的暗香浮动。所有这些，都是小说家的本领之一。”¹⁵⁸ 卢胜彦的灵应故事，确实展现了上述艺术特质。复次，卢胜彦灵应故事创作，已具备了佛教与道教文学的多样化色彩，再加上卢胜彦以第一人称的叙述角度，把他本人的“灵界神验经历”写成小说，乃塑造了融汇古代神怪小说特色的摩登“灵书”。

卢胜彦是“真佛宗”的创办人，其灵书的根本特性在于宗教性¹⁵⁹，这种宗教性的最终指向是传播“真佛密法”的现实目的。任何一种宗教要想扩大影响，必须借助一定的传播手段。与传统的佛、道教一样，“真佛宗”¹⁶⁰的传播手段不外乎口头传播和书面传播两种。对卢胜彦而言，使用小说笔法创作的灵应故

¹⁵⁷ 在这方面，苟波与黄勇对道教小说和道教笔记小说，已有清楚的界定。参阅黄勇：《道教笔记小说研究》，成都：四川大学出版社，2007年。苟波：《道教与神魔小说》，成都：巴蜀书社，1999年。

¹⁵⁸ [日]坪内逍遥著：《小说神髓》（北京：人民文学出版社，1991），第152页。

¹⁵⁹ 信仰是一种社会现象，是人们对某种特定意识的信服和尊重，并在内心形成一种自觉的行动。信仰的形成是自然的，无法强加的；形成的信仰是不易消失的，是根深蒂固的。参阅泉州市区民间信仰研究会编：《关岳文化与民间信仰研究》（厦门：厦门大学出版社，2008），第39页。

¹⁶⁰ 我们从是否有严密的宗教信仰和制度来分析真佛宗的宗教属性：“当一种宗教信念不仅为某个人所接受，而且得到众多信徒的信从时，他们就会在共同的信念或共同信仰的旗帜下组织起来，采取一定的组织形式结为一定的团体。盖宗教组织和制度是一切宗教得以形成、赖以成型的基本要素。”不同的宗教有不同的组织形式，千差万别，但有几个基本特点，即恒常性、专职化、等级化。参阅吕大吉：《宗教学通论新论》（北京：中国社会科学出版社，1998），第344,347页。

事，无疑是一种极为有效的书面传播手段。在道教、显教与密教¹⁶¹的传教活动中，像“道、显、密”的教理、教义；道教的斋醮科仪以及法术系统这些对常人来讲极为深奥难懂的宗教知识，通过形象生动的小说故事情节，却能不知不觉地灌输进人们的思想世界之中，并被信徒所接受；“道、显、密”的道德观、价值观、宇宙观以及宗教思想，能够在大众之中得到普及与认可，并吸引千千万万信众皈依，成为真佛弟子，卢胜彦灵应故事可说居功至伟。总而言之，卢胜彦灵应故事对“真佛宗”与“真佛密法”传播的意义之重大，是不言而喻的。

162

在此，笔者需要对本文的研究思路和方法，作一简要说明。首先，笔者再次阐明，本论文谨遵守一个原则，即**从文本出发之文学诠释**。意大利符号学者兼小说家安博特·艾可（Umberto Eco，1932-2016）指出在诗和小说里，作者是希望能表现出生命的反复无常。作者希望呈现出一连串矛盾的事件，并让其看起来显而易见且强烈深刻。创意作者要求他们的读者去寻找一个解答，他们不提供任何明确的诠释原则。¹⁶³他强调文本是一个被动的装置，应该期待由代替它的读者来代替它进行某些工作。¹⁶⁴

¹⁶¹ 密宗提出“即身成佛”的论调，认为修身成佛不在于时间的长短，而在于修行的方法如何。如果在生身尚存的时间内，以最有效的方法，促使各种条件成熟，万行俱足，净除恶业，便能在此生内成就佛果。正如《大日经疏》所言：“若依常途解释，度三阿僧抵劫得成正觉。若秘密释，超一劫瑜抵行，即度百六十心等重粗妄执，名一阿僧抵劫。超二劫瑜抵行，又度百六十心等重细妄执，名二阿僧抵劫。真言门行者复越一劫，更度百六十心等一重极细妄执，得至佛慧初心，故云三阿僧抵劫成佛也。若一生度此三妄执，则一生成佛，何论时分耶？”《金刚顶瑜伽中略出念诵经》谓：“秘密者，即是如来秘奥之藏……为利诸众生，令得三身故。身口意相应，归命礼三宝金刚身口意，遍满三界者，能为自在主，演说金刚界。我尽稽首礼……”要求“为尽一切众生界，救护利乐，作最上所成事故。广大胜解，心行敦德。具足信心，利乐于他。”

¹⁶² 参阅前述香港学者谭伟伦教授之论文。

¹⁶³ [意]安博特·艾可著、颜慧仪译：《一个青年小说家的自白：艾可的写作讲堂》（台北：高周，城邦文化出版，2014），第6页。

¹⁶⁴ 换句话说，文本的构造原本就是设计来引发读者自己做出诠释的。他提到一个诠释文本的重点，即读者不该只凭借自己的异想天开就随意做出任何一种诠释，而是应该要确认文本是否不只是认定，也鼓励某种特定的诠释方式。参阅[意]安博特·艾可：《一个青年小说家的自白：艾可的写作讲堂》，第44页。

黄毅揭示，文本分析乃文学研究的基础。文学的本质就是表现人类情感本质的。他认为此方法是从文本语义分析入手，以形式结构分析为核心，从形式结构依次探寻隐含于其内的情感结构、心理结构、人性发展情况，最终凝视文学价值本身的由内而外，再由外而内的学术路径和以分析为主的研究方法，并从理论与文学实例的分析中，初步说明这一路径、方法架构与可行性。¹⁶⁵

德国诠释学家兼文学理论批评家沃尔夫冈·依赛尔（Wolfgang Iser, 1926-2007）曾很具体地描述阅读文本之过程。¹⁶⁶ 实际上，吾人不仅会回到业已发生过的情节之中，我们甚至会根据情节之线索与某些暗示去猜测故事如何转折，如何结尾。¹⁶⁷ 职是，在进行研究方面，笔者界定了卢胜彦 288 册著作中的灵应故事为主要研究对象。笔者尝试从诠释与理解的视角来针对卢胜彦灵应故事书写范式中之“常异”过程，进行深层探究，并辅以现象学之学理帮助论述。¹⁶⁸ 盖现象学乃西方之哲学观，最早由德裔思想家爱德蒙·胡塞尔（Edmund Husserl, 1859-1938）所提出。现象学所关心的并非表象，而是本相，即事物之本质。胡氏提出“生活世界”的概念，并指出，人类的意识总是指向一个“客

¹⁶⁵ 黄毅曰：“在文学的诠释评论中，对文本意义有两种既传统又权威的说法，一种是文本的意义就是作者原创时的动机、意向，研究者的目的就是対这种原动机、意向的还原。另外一种则是文本意义既处于更新、流动的动态中，又具有见仁见智的个性化属性，因而具有不确定性。他强调，然而有两种事实不可视而不见，一种是，文本是一种客观存在物，有其自在的客观属性，阐释源于其文本的客观规定性，又受客观规定性的制约。另一种是文本都有其自身语言规范的意义——基始意义和依照某一文化观念由基始意义而推衍出的再生意义。”参阅黄毅、许建平著：《二十世纪中国古代小说研究的视角与方法》第三章〈文学文本的形式分析方法〉（上海：复旦大学出版社，2008），第60页。

¹⁶⁶ 德国诠释学家兼文学理论批评家沃尔夫冈·依赛尔（Wolfgang Iser, 1926-2007）认为阅读文本乃是一个充满活力之再创作过程。他称：“吾等前看，吾等回顾，吾等决定，吾等改变吾人之决定，吾等有所期待，当吾等之期待无法实现时吾等吃惊，吾等提出问题，吾等沉思，吾等接受，吾等排除……。当吾人阅读一篇故事时，会不断回想先前出现过之种种事件，并从新读到之事件出发，重新评估彼等之意义。”参阅[德]Wolfgang Iser: *The Implied Reader: Patterns of Communications in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1974, p.288

¹⁶⁷ 参阅[美]王靖宇：《中国早期叙事文研究》（上海：上海古籍出版社，2003），82页。

¹⁶⁸ 卢胜彦的灵应故事与中国神怪小说传统有很深的渊源。故笔者亦尝试采用林淑贞之研究框架、思路、方法与视角来探赜卢胜彦灵应故事的相关过程。参阅林淑贞：《尚实与务虚——六朝志怪书写范式与意蕴》，（台北：里仁，2010），第4页。

体”，是意向性的，而思维主体及其所指，是相互介入，故不可分割。¹⁶⁹ 复次，德裔哲人兼诠释学家伽达玛尔（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）则认为须把“生活世界”视为一种将过去与当下融合在一起之视域，从文本之理解角度来看，即乃视域不断融合与扩展之过程。¹⁷⁰

复次，蔡美丽曾援引舒兹（Alfred Schutz）对于“生活世界”之理解作为解读中国古典世界本质之方法。¹⁷¹ 蔡氏认为“多重实有”、各种“意义领域”，其实就是从相同的一个“生活世界”之中，开展而出各异的“意义世界”（worlds of meaning）。¹⁷² 复次，本文亦尝试通过运用诠释学¹⁷³理论进行诠释，以便进入并体悟卢胜彦灵应故事所构建之世界，探究卢胜彦在“幻身神行”奇幻幽微之多次元灵界空间时，如何建构一套“宗教性”的宇宙观，或是如何塑造一套人文体系。故此，吾人在研究卢胜彦灵应故事时，应深入探索其核心所要呈现的是何种现象世界与心灵之投影图像。安博特·艾可指出，一部小说并非只是一种语言现象而已。¹⁷⁴ 他还特别提到，叙事文受到到一个拉丁谚语的影

¹⁶⁹ “生活世界”即为“通过知觉实际被给予的、并能被经验到之世界”。参阅 [德] 胡塞尔 (Edmund Husserl) 著，张庆熊译：《欧洲科学的危机和超验现象学》（上海：上海译文出版社，1988），第 58 页。

¹⁷⁰ [德] 伽达玛尔 (Gadamer, Hans-Georg) 著，夏镇平、宋建平译：《哲学解释学》（上海：上海译文出版社，1992），180-194 页。

¹⁷¹ 奥地利社会现象学家舒兹 (Alfred Schutz, 1899-1959) 将“生活世界”视为主体间之世界。蔡氏首先溯源舒兹 (Alfred Schutz) 之学说来源，指出其说法结合了胡氏“生活世界”与美裔哲人威廉·詹姆斯 (William James, 1842-1900) 之“世界知觉说” (Perception of Reality) 等论点，从而创建出生活世界之“多重实有” (Multiple Reality)、多重结构之观点。“多重实有”、各种“意义领域”，基本上就是从同一的“生活世界”之中发展出来之不同“意义世界” (worlds of meaning)。参阅 [美] William James, *The Principles of Psychology* (New York: Dover Publications, 1980), 76-131. [奥] Alfred Schutz, “Multiple Realities,” *Phenomenological Research and Philosophy Vol.5* (1944-1945); & *The Structure of Life-World*. Evanston: North Western University Press, 1973.

¹⁷² 参阅蔡美丽：〈中国古典世界之多重结构——《红楼梦》之现象学解释〉，《当代》第 198 期，2004 年 2 月，第 108 页。台学者刘苑如指出，现象学中之“生活世界” (life-world) 不等于真实之存在 (reality)、抑或是“真实的世界” (real world)，而是奠基於“意义领域” (finite provinces of meanings)。她强调，真实之社会亦可衍生出多重之“意义世界”，而各种文学作品中之人、事描写与叙述，亦可构成一个“生活世界”。参阅刘苑如著：《六朝宗教叙述的身体实践与空间书写》，第 1 页。

¹⁷³ 张汝伦曾引意大利诠释学家蓓蒂 (Emilio Betti, 1890-1968) 之言曰：“解释乃一种过程，其目的与结果即为理解。解释之任务乃是要让某物被理解。”参阅张汝伦：《意义的探究》（台北：谷风出版社，1988 年），第 64 页。

¹⁷⁴ [意] 艾博特·艾可：《一个青年小说家的自白：艾可的写作讲堂》，第 20 页。

响，“把握主题，话语自然从之”（*Rem tene, verba sequentur*）¹⁷⁵。他强调最重要的一点是，叙事文是宇宙等级的事件。为了讲述某件事，作者必须像个造物主般创造一个世界，这个世界必须尽可能造得准确，如此作者才有把握自在穿梭其中。¹⁷⁶ 察之卢胜彦所撰写之灵应故事，其着眼点即是整个宇宙，他就是那个跟宇宙大我合一，在宇宙里面穿梭自如的人。¹⁷⁷

从科学家的视域而言，一切物质现象皆属“实体”，包括物理学家近百年来所研究与证实的各种“粒子”。受到科学进步的影响，人类普遍认为所谓的实际存在，必须眼见为凭，若非亲眼见到、听到、碰触到，皆不可断定正在发生事情是‘真实’存在的，否则就是不科学的“迷信”。¹⁷⁸ 事实上，人类感官所能感知之事情极其有限，宇宙之大，无奇不有，很多现象，无人能晓，例如科学界至今亦无法知道占据整个宇宙大比例之“暗物质”真相。至于精灵罗刹、鬼神妖魔以及多次元灵界种种灵异之事，则非凡夫所能看到、听到，亦无法感知与理解，故人们往往武断地认为上述一切均乃“子虚乌有”之说。

惟社会学认为，只要相信，即能看得到真实，此即信念，乃文化之中心概念之一。在同一文化下之人们，例如渊源流长的中华文化中，崇尚“天人合一”之儒家思想信念，对海内外炎黄子孙而言，即成为行为之参考，故形成了‘文

¹⁷⁵ 艾博特指出，叙事文，包括小说在内，皆乃作者所创建的“宇宙”，和发生在这宇宙里的事件支配了文章的韵律、风格，甚至文字的选择。参阅[意]艾博特·艾可：《一个青年小说家的自白：艾可的写作讲堂》，第20页。

¹⁷⁶ 艾博特指出，一个作者写作的起点就是一个发想，或是一个影像。参阅[意]艾博特·艾可：《一个青年小说家的自白：艾可的写作讲堂》，第20页。

¹⁷⁷ 卢胜彦亲身出入灵界经历，乃是其禅定时，运用佛道神通，“幻身”（元神）神行灵界之经历，全属个人验证，非关幻术或“潜意识”之潜影。

¹⁷⁸ 沈骊天与陈红揭示，人类最初拥有的两种智慧，首类就是最初的科学意识，第二类就是宗教意识的发端。从广泛的意义上理解，科学是人类关于现实的理性认识，宗教是人类超越现实的精神追求。参阅赖永海编，沈骊天、陈红著：《生死轮回的永恒灵魂：宗教生命文化精要》（南京：江苏人民出版社，2010），第1页。

化真实’。¹⁷⁹ 卢胜彦通过撰写佛道灵应故事来图写构设整个宇宙大我之心灵图像，直视小我融入大我宇宙之变化，此即为一种信以为真之生活方式与生活真实。赵益指出宗教构建者需要证据来证明彼等所构建之彼岸世界的真实性¹⁸⁰，于是他们在世俗生活中找到了他们所需要的“英雄”¹⁸¹，并为这些英雄们重新构筑了一个文本的象征世界。所不同的是，在卢胜彦佛道灵应故事的语境中，这些“英雄”克服种种困难时并不需要冒险，而只是需要时时刻刻拥有一种忠诚和坚定之信念；并且，进入高层次多维灵界之仙界与佛国净土之努力过程，永远充斥着一种彻底解脱般的欢愉而并非苦难。¹⁸²

诚然，研究者面对小说中繁复之时空与人事叙述，吾等又如何能发现其中作者意识之参与？如何能透过文本与作者产生“互为主体”之想像关怀？¹⁸³ 文学并非仅只是为了娱乐和抚慰大众而已。它亦可能激发读者，让他们为了要更深入了解文本，而想再一次或多次重读同一个文本。¹⁸⁴ 盖小说所构成之世界不啻为繁复之意识想像与表达，当代日本存在主义作家大江健三郎（1935-）亦云：“小说乃由许许多多词句堆砌而成的。但是，在这一过程之前，自己的意识和无意识是相互重叠的，这里有一个给予或寻找词语之模糊构思阶段。”¹⁸⁵ 梅家玲指出“艺术”乃为“可以使人产生某种特定的美感经验的客体”，而所谓的

¹⁷⁹ 吴逸骅：《图解社会学》（台北：易博士文化，2004），第40页。

¹⁸⁰ 赵益：《六朝南方神仙道教与文学》（上海：上海古籍出版社，2006），第219页。

¹⁸¹ 美国比较宗教学教授 Joseph Campbell（1904-1987）指出，在这个象征世界里，“英雄”从日常生活中出发，通过种种努力，进入到一个神奇的领域，并带着能够为他们的同类造福的力量而归来。参阅[美]坎贝尔（Joseph Campbell）著，张承谟译：《千面英雄》（*The Hero With A Thousand Faces*）（上海：上海文艺出版社，2000），24页。

¹⁸² 赵益指出，此等文本之象征世界，实际上来自于现实生活世界，但又高于生活，皆因它反映了生活之梦想，故又与生活合二为一。因此神仙世界与佛国净土既是彼岸，又是此岸，或者是无此无彼：肉体与灵魂，俱得永恒。参阅赵益：《六朝南方神仙道教与文学》，第219页。

¹⁸³ 刘益州著：《二十世纪经典中文小说评析》（台北：秀威资讯科技，2014），原序，第2页。

¹⁸⁴ [意]安博特·艾可：《一个青年小说家的自白：艾可的写作讲堂》，第39页。

¹⁸⁵ [日]大江健三郎著，王成译：《小说的方法》（台北：麦田，2008），12页。

“经验”，简言之，即是一个过程，亦即一个人的心理活动。¹⁸⁶ 张大春指出，语言和语言的意义之间所有的，只是似是而非的关系，寓言和寓意、小说和小说的指涉之间，也存在着流动不居的、似是而非的关系。¹⁸⁷ 那么，盛装语言的容器究竟是什么呢？曾经建构了符号学的美国思想家皮尔斯（Charles Sanders Pierce, 1839-1914）以“诠释体”（interpretant）此词来概括那些“能了解某种符号（sign）代表某些对象（object）的人”。所谓诠释体，正式受到某个业已成形的语言系统所制约的族群；质言之，一旦某人了解了某符号指涉着某对象，某人即已隶属于这个语言系统，他也就不可能自外于庄子所称的那个“盛装语言的容器”。¹⁸⁸

安博特·艾可指出一个作者创造出一个特殊的叙事世界之后，文字就会从此流出，而这些文字就正好是这个特殊世界所需要的特定语言。¹⁸⁹ 此外，文化时代是很重要的决定性因素。时代不只影响了文体，也影响了叙事者和角色之间不断进行的对话该以何种结构出现。¹⁹⁰ 而卢胜彦亲撰的灵应故事，与六朝志怪、唐传奇、宋元明清志怪等一脉相承，何尝不是一种源自古代之共同流动的话语。安博特·艾可曾提到无限符号（*unlimited semiosis*）的概念。唯此概念并不必然表示诠释是没有标准的。¹⁹¹

¹⁸⁶ 梅家玲认为，此“美感经验”活动，可以视为对某一对象的“目的”和“性质”、“变化”之意义的了解；亦即希望透过它们的“表层”深入“里层”。当然，这是一个极其复杂的过程，其中涉及了各人记忆、想象力的运作，以及种种知性、感性材料的综合激荡。参阅梅家玲：《〈世说新语〉的语言与叙事》，5-6页。

¹⁸⁷ 张大春引庄子曾用“酒杯中的水”来状述语言，由于容器不同，水的形状亦随之而异，这种没有固定形状、随器而变的性质正是庄子对语言的本质的理解。参阅张大春：《小说稗类》（桂林：广西师范大学出版社，2010），第61页。

¹⁸⁸ 张大春：《小说稗类》，第61页。

¹⁸⁹ [意]安博特·艾可：《一个青年小说家的自白：艾可的写作讲堂》，第28页。

¹⁹⁰ [意]安博特·艾可：《一个青年小说家的自白：艾可的写作讲堂》，第20页。

¹⁹¹ 安博特认为，无限诠释跟系统有关，而非跟步骤有关。作家藉由语言系统这装置，可以制造出虚线延伸的语言串列。参阅[意]安博特·艾可：《一个青年小说家的自白：艾可的写作讲堂》，44-45页。

台湾学者刘益州指出小说正是一个文本之世界、符号之世界，作者在意识表述中建构出来一个“人与人相处之所在”，现象学能够发现其中作者在符号中隐藏之深意，发现文本中主体和客体的构成与被构成，将表述符号还原为意识之体验。¹⁹² 安博特·艾科揭示一个重点，即文本的诠释虽说具有潜在性的无限特质，但并不表示没有一个诠释的客体——意即没有真正存在的东西（不管是事实还是文本）。虽然文本具有潜在性的无止境特质，但并不表示任何一种诠释方法都可以导引至好的结果。¹⁹³

复次，本文亦借鉴台湾学者刘苑如的研究方法与成果，尝试运用罗马尼亚宗教史专家兼哲学家依历雅德（Mircea Eliade, 1907-1986），在其《圣与俗——宗教的本质》一书中所提出之“宗教人”（homo religiosus）概念对卢胜彦现当代佛道灵应故事之内容与文化意蕴进行分析。依历雅德之“宗教人”概念，是指其相信绝对真实，经由宗教¹⁹⁴实践而引出主体，盖宗教人并非被赋予的，而是经由各种神圣模式之路径，成为他自己。而每一个宗教人对于宗教¹⁹⁵之理解，或与神圣相遇之方式，均各有其独特性，例如学佛者在修行的道路上，证悟了佛陀所说的“实相”，故“宗教人”或可说是以神圣的方式经验世界之人。

¹⁹² 刘益州著：《二十世纪经典中文小说评析》，2014，原序，第2页。

¹⁹³ 安博特强调，识别出文本的意图，就等于识别出符号学的策略。参阅[意]安博特·艾可：《一个青年小说家的自白：艾可的写作讲堂》，46-47页。

¹⁹⁴ 沈骊天与陈红认为，现代宗教人士和科技人士中的有识之士，越来越认识到宗教文化是引领科学的前锋。如有信仰佛教的人士提出：佛学是大科学、大智慧，因为它融物质与精神领域为一体，示现了其中的变化与生灭，宏阐了万物万法皆然的规律，犹如物质不灭，能量守恒，信息弥存，而精神永远。佛教与现代科学之间存在着一条紧密的智力纽带。参阅赖永海编，沈骊天、陈红著：《生死轮回的永恒灵魂：宗教生命文化精要》，第5页。

¹⁹⁵ 沈骊天与陈红揭示，宗教从人们内心深处的死亡恐惧、焦虑出发，以对人生死之谜的解答为其神学的支柱，宣扬人死后心灵进程并非终结，或灵魂永存、或轮回再生，行善者死后享福、作恶者死后受罪，以此创造劝善止恶的社会教化效益。解除人们对死亡的恐惧，调节和平衡社会心理，在各种社会意识形态中对社会秩序的维持稳定，起着重大作用。参阅赖永海编，沈骊天、陈红著：《生死轮回的永恒灵魂：宗教生命文化精要》，17-18页。

¹⁹⁶ 英国著名宗教哲学家约翰·希克（John Hick, 1922-2012）在承认宗教形式之多元化基础上，对人类的宗教现象提出一个有别于自然主义（naturalistic）或是认信式的“宗教的”¹⁹⁷诠释（religious interpretation），希克遵循依历雅德之主张，称之为“现象学”的理解。¹⁹⁸

复次，丁敏运用依历雅德“圣与俗”之概念，深入阐释与解读佛教“三界天、四圣界与神通任运等圣妙空间之启建与构设”，同时亦探讨声闻缘觉凡俗空间之娑婆世界面向，并统合佛教意识所形成之叙述架构。¹⁹⁹张世君指出空间在叙事学中的作用不容忽视。构成小说叙事从来都要靠空间意向的展开，亦即在文本的时间序列建立起来之后，就要依靠空间的叙述来展开时间序列。²⁰⁰相对于一维的时间，空间更能体现物质运动的延展性。在小说中，空间一词能指涉许多不同的含义，可以指人物活动的场域，也可是指存在于思想、心灵中的空间。根据美学者菲律普的观点，所谓空间，“乃人类栖息与竞逐之所在，亦为梦想驰骋与记忆驻足之场域，既为一种社会过程中之产品，又可产生一种反作用力，影响人类世界之活动范围与发展路径”。²⁰¹故从“真空妙有”的角度来看，空间并非如一个空空如也的实际承载器物，或永处于静态（static）情况下。

¹⁹⁶ [罗]依历雅德（Mercia Eliade）著，杨素娥译：《圣与俗——宗教的本质》（*The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*）（台北：桂冠图书公司，2001），241-244页。

¹⁹⁷ 沈骊天与陈红揭示，一切宗教，无不以拯救生命，超度生命，超越人生为其基本宗旨。宗教生命文化以上帝、精神不灭、万物有灵等观念来看待人生。它固有虚幻缥缈的一面，但又千真万确是智慧生命精神解脱的必经之路。可以说，一切宗教的“神”，其实都是真实存在的，它正是大自然自身蕴含并不断展现的强大宇宙生命——信息。参阅赖永海编，沈骊天、陈红著：《生死轮回的永恒灵魂：宗教生命文化精要》，第6，13页。

¹⁹⁸ 这是一种同时考虑宗教传统与其信仰者的内部观点，以及人文科学的理论，所提出来的对于宗教现象的综合性诠释。参阅[英]约翰·希克（John Hick）著，蔡怡佳译注：《宗教之诠释：人对超越的回应》（*An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*（1989, reissued 2004））（台北：联经出版社，2013），第9页。

¹⁹⁹ 详见丁敏：〈小乘经律中阿罗汉生命空间的特色〉，收入《中国佛教文学之古典与现代：主题与叙事》（长沙：岳麓书社，2007年），39-73页。

²⁰⁰ 张世君：〈《红楼梦》的空间叙事〉（北京：中国社会科学出版社，1999），第263页。

²⁰¹ 空间的意义应该是多元（multi-dimension）、异质（core differences）、多变（multi-transformation）与多动性的（dynamic）。[美]菲律普·韦葛纳（Philip E. Wagner）著：〈空间批评：地理、空间、地点和文本批

笔者采纳刘苑如所提“宗教人”与“空间书写”之研究视角，探索观察卢胜彦灵应故事之空间书写，从卢胜彦在世界各地之雷藏寺与美国西雅图彩虹山庄建构、融合道显密之新兴宗派“真佛宗”²⁰²之创建、以幻身元神出入冥界及天界/佛界、风尘仆仆到世界各国之游方与弘法、所叙写之感应、神通、净土等神圣空间，以至于道教之宗教想像舆图、仙道化之中国图像，及昆仑瑶池仙境、蓬莱瀛洲方丈仙境、洞庭洞府，直到故事中之魔怪物妖与魑魅魍魉猖獗之三界等等。

在此类宗教叙述中，除了所描绘的宗教圣境外，尚并存着另一个异质空间，例如卢胜彦灵应故事叙写之光明、极乐、永不退转之净土佛国，则对照出苦聚无常之五浊恶世，亦即众生之贪嗔痴慢疑与“欲望”（desire）搭起之世俗空间。证之卢胜彦灵应故事叙述之多次元灵界空间，修行者把个人小宇宙之“最深意识（清净识）”，融入整个“宇宙意识”中，“入我我入”，即可产生无限大之灵界体悟与真正的宗教验证。

综合前述，本文拟从卢胜彦灵应故事入手，探索、诠释其身为宗教人“生活世界”所展现的，乃是从凡到圣之自我超越，在“生活世界”中，通过艰苦的修炼与各种有形与无形之考验，趋向神圣道路之可能。如是，在卢胜彦所撰写之灵应故事中，到底展现那些多元繁复之内容？如何深入理解卢胜彦书写灾

评》，收于朱历葵·卧尔弗磊司（Julian Wolfreys）编著，张琼、张冲译：《21世纪批评述介》（*Instructing Criticism at the 21st Century*）（南京：南京大学出版社，2009），第244页。

²⁰² 四川大学宗教研究员陈兵曾谓：“在所有宗教中，以教义体系最为丰富深厚著称的佛教，与多数主要依感情需要仰赖神灵救赎的宗教不同，是以智慧阐明自身，以求解脱生死等痛苦为主旨，以‘自净其心’、‘如理作意’为超出生死的要道。”他补充曰：“在佛教看来，轮回过程中的生老病死等，乃至生命无常的本性，确实是苦，是生命的根本缺憾，如实认识生命奥秘，掌握超出生死轮回之道，自觉进行生命的变革进化，变生死流转、诸苦交攻的不圆满生命形态为‘常乐我净’、永恒幸福、绝对自由的圆满生命，是人应有的奋斗目标和生命进化的终极归宿。”他揭示，“佛经中，对人的身心结构、生死及生前死后的情况，天官地狱、鬼神魔梵、诸佛菩萨罗汉，十方无量世界、无量国土，种种众生，描述至为详悉，展现了一幅极其广大壮阔、多层次、多结构的宇宙全景。佛教对生命现象、宇宙全景论述之广度、深度、明晰度，确非世间同类学说可与伦比。佛教是东方传统文化最重要的组成部分，是人类文化的宝贵遗产。”参阅陈兵著：《生与死——佛教轮回说》（乌兰巴托：内蒙古人民出版社，1994），6-8页。

异苦难、疾病瘟疫、变幻无常之世界现象的动机与目的？他又为何要不断撰写本人幻身神行多次元灵界之亲身经历？其中，卢胜彦通过其佛道灵应故事究竟要展示何种人文心灵？故本文拟从三个主要向度：常异遇合、疾病、地志来分析和解读卢胜彦灵应故事书写范式之人文心灵。此外，本文亦通过“宗教人”之视角对其灵应故事进行空间与欲望之诠释，并关注身处娑婆世界之卢胜彦（宗教人），如何透过道显密的实践，在不同时空与修行次第之视域中，进行三密合一之凡圣融合，最终与“神圣”/本尊相应合一，无二无别，体现其所开展出来之实相世界。

第六节、 研究意义与价值

针对现代与古典文学的传承问题，常有学者认为现代与古典文学是两个不同传统，似乎没有可以衔接的可能。从五四以来，学者一般认为现代中国文学是相对于传统文学的一个全新语言或文化流变的陈述。王德威不以为然，并认为这一观点亟需修正。他指出所谓文学的影响不见得是一种口传心授、耳提面命式的影响。²⁰³ 捷克汉学家普世克（Jaroslav Průšek, 1906–1980）也提出前瞻性的看法。他以为上述说法固然有其根据，但是中国古典文学的一些影响，仍十分值得重视。普世克指出中国古典文学对于现代文学的影响主要是抒情情境的发挥，而且是表现在小说的发展上。他强调中国现代小说的主体性，并不见得完全来自西方的影响，而可能是中国古典诗中主题性的表达，重在中国现代文学中找到了新的发展媒介。²⁰⁴ 美国著名文学批评家布斯（W.C.Booth, 1921-

²⁰³ 王德威：《小说中国——晚清到当代的中文小说》（台北：麦田，1993），第403页。

²⁰⁴ 参阅 Jaroslav Průšek, *The Lyrical and the Epic: Studies of Modern Chinese Literature*, Leo Ou-fan Lee, ed. Bloomington: Indiana UP, 1980.

2005)曾云：“所有的小说都试图成为诗。”²⁰⁵大陆学者王蒙亦说：“短篇小说追求的是诗的境界，诗的语言，诗的表达方法。”²⁰⁶

职是，卢胜彦灵应故事与中国历代的神怪小说，例如中国最古老的《山海经》、六朝和唐代的志怪小说、明清的传奇与神怪小说如蒲松龄《聊斋志异》等等，在内容题材、故事情节、人物刻画、叙述方式、创作意旨和文学手法等，有很多相似之处，例如卢胜彦在其灵应故事中，提到印送善书、佛经、道经等的重要性与利益，亦有不少当代的灵异验证实例，这方面和古代神怪小说是一脉相承的。又比如卢胜彦在其灵应故事中，描述他在“三昧神行”中所到过的多次元空间的国度及该国众生、环境等，与《山海经》、《列子》、《淮南子》等书中所描述的国度亦很相像；至于其灵应故事中所提及的“物怪”、“魑魅魍魉”、“方术”、“神鬼狐妖”等，与《夷坚志》、《聊斋志异》、《子不语》等亦有不少的雷同之处。

复次，卢胜彦在为其灵应故事专辑取名方面亦颇用心思，例如《瑶台月下清虚殿》就充满了道教笔记小说的诗意；《道林妙法音》与中国古代《法苑珠林》有相似之处；《南山怪谈》与清《聊斋志异》就像是“姐妹篇”；《法海勾玄》、《超度的怪谈》、《神行悠悠》、《怪谈一篇篇》、《荒诞奇谈》等与唐代传奇《玄怪录》、《续玄怪录》也很相似；《彩虹山庄大传奇》与唐裴鉞的《传奇》亦很接近，这类例子不胜枚举，由此可清楚看出卢胜彦之灵应故事与古代神怪小说一脉相承，当中亦可看出卢胜彦之“神怪小说”情意结。因此笔者会先概述中国神怪小说的发展脉络，并尝试点出卢胜彦灵应故事与历代

²⁰⁵ [美]布斯 (Wayne C. Booth, 1921-2005) 著，华明等译：《小说修辞学》 (*The Rhetoric of Fiction*) (北京：北京大学出版社，1987)，第 33 页。

²⁰⁶ 王蒙：《创作是一种燃烧》 (北京：人民出版社，1985)，第 148 页。

主要神怪著作，在内容题材与故事情节方面的相似之处，作为卢胜彦灵应故事的文学定位奠基。

本论文之第一章为绪论，主要是阐述卢胜彦的生平、写作背景、著作概览、其所撰写灵应故事的研究概况综述、研究思路、方法与创新之处。

第二章<灵应故事之书写范式（一）：常异书写>，则是针对卢胜彦 288 册著作里的灵应故事的“常异”问题展开论述。全文分从两个面向进行论述，其一是分析其灵应故事之书写范式，其下再分为：多次元灵界空间之诸天界（包括佛界与仙界）、娑婆世界之世俗人界、幽冥地府或冥界之常异遇合等三部分之对比勘探，来解读评析其与现实世界之复杂多元、错综关系；其二是探讨申论卢胜彦灵应故事之叙写动机、立场与目的，其中包括解析他对灵学的体悟以及他的灵应故事中常异书写之文化（宗教）意蕴，特别是关于冥判与地狱惩罚之部分。

第三章<灵应故事之书写范式（二）：疾病书写>旨在探讨与申论疾病书写的疗疾思维。佛陀三法印开头即说“诸行无常”。的确，人生无常，生老病死，在所难免，而卢胜彦在其著作中，屡次提到，众生之种种苦中，疾病之苦为最，戕害身心灵，很多病患者因病苦缠身而宁愿自尽之案例，比比皆是。卢胜彦灵应故事多以超现实手法示现疾病书写，其叙写模式如下：瘟疫害民、心疾致病、蛊毒致病、妖魅作祟、毁佛致病、业力因果致病等。而卢胜彦应对上述各类疾病所进行之疗病治疾之术，很多时候是他施展神通，召请神明、神仙与佛菩萨等前来娑婆世界为众生疗疾治病。²⁰⁷对于某些疾病患者，卢胜彦也会通过幻身

²⁰⁷ 严耀中谓：“神通法术的显示是宗教用来吸引信徒的主要手段，而佛教对此则主要依靠咒术密法。这是密教在印度最终成为佛教主流的原因，也是密教在中国一度盛行并且其法术咒言被佛教各派所广泛接受的主要因素。”参阅严耀中：《汉传密教》（上海：学林出版社，2006），第150-155页。

神游，取得远方异域仙药，解决病患者身上之奇难杂症和病痛。卢胜彦也会通过神算、道术、咒法，并结合灵界仙佛之力²⁰⁸，以驱除瘟疫、消除病痛，或祈福禳去妖除魅，或通过法会斋醮超度六道众生，藉此解决众生病苦。故本章将会深入探讨此一疗疾方式所潜藏的宗教信仰与神秘思维。

第四章<灵应故事之书写范式（三）：地志书写>旨在透过“地志书写”探讨和申论卢胜彦灵应故事之人文与多次元灵界（复数时空）之对应关系。盖地誌，亦乃一种记录不同时代之国度与空间之文本（text）。不同时空的众生或不同时代的人们，皆可对有关文本进行诠释，深入解读其表征，并建构有关地志所示现之人文地理景观。盖卢胜彦灵应故事扮演了人文载体的角色，继承了中国古代神怪小说中的地理博物书写特征与风格。其灵应故事内容涵盖不同时空之人文、风俗与地志书写，亦包括各地神话传说、奇风异俗、宗教信仰、地理博物等。盖其灵应故事之地志书写，尽显多元繁复与错综之人文地理景观，并构设相关社会人文活动，再现多重现实情境之地景坐标。

第五章<宗教人“生活世界”之文学诠释：空间书写 >旨在反复印证卢胜彦灵应故事之“宗教人”生活世界以及所示现之各种空间，不仅是作者所听闻、接触到、或通过“幻神神行”而亲身经历的十法界（复数时空），更包含各种宗教符号再现所建构之象征空间。本章亦会解析卢胜彦身为真佛宗创派者之“宗教人”角色，包括他在累世凡圣交织的修炼过程所面对的种种考验，以及

²⁰⁸ 佛教密宗的法术的主要是宣传身、口、意的三密之法。道教的咒术与密宗的咒术，道教的存想与密宗的意密都多有相似。佛道两教除了法术形式上的趋同之外，在内部义理上也有相通性，印度密教和中国道教在宇宙观、生命观和宗教修持方面都具有诸多的相似性。事实上不管是印度密教还是中国密宗，和中国道教确实都有着一脉相承的关系。道、密之间的相通，在为佛教法术的流传打开空间之际，也为道教法术的完善提供了摹本。这两个教派都是以积极入世的态度为其主要特征。在哲学上都主张二元论。道教把它们最高实在称之为“道”，认为道先天地存在，而一阴一阳谓之道，又是阴阳交感而产生的。自然现象，社会现象和人体自身都受阴阳的规定和制约。道不但是自然万物察赋的自然属性，而且也是社会道德伦理的属性，阴阳和合才能使人类生命得以延续发展。

各种有着密切联系，被加诸于他本人身上的，或者因无明而产生之种种习气与欲望。

第六章则是本论文的结论，归纳收摄全书所论，归结卢胜彦现当代灵应故事之三类书写范式及其潜隐之人文意蕴，并总结其灵应故事中有关“宗教人”之空间书写与欲望之诠释。最后，论文亦总结论述卢胜彦五十年来所撰写之现当代灵应故事，在中国神怪小说传统灵应故事之定位、意义与创新。

第二章 灵应故事之书写范式（一）：“常异”书写

第一节 导言

欧阳健认为，神怪观念产生的途径之一，乃是从物到“神”。物的观念，是先于鬼神而存在的；“怪”的观念，首先来源于“异”。在远古时代，此类怪异之物，大多存在于山林川泽之中。因为时人不熟悉，亦不了解，故自会产生神奇、神异、神秘感、恐惧感，以致把它当作了“神”。“神”之观念，在一定的程度上，又是由物的某种特殊性能所引发出来的。²⁰⁹盖神话²¹⁰乃人类对大自然现象的一种理解、想象、征服与合理化之过程，同时亦为人文心灵之示现²¹¹，在文化进程中，神话²¹²虽事涉神异、神启、超自然之迹，却积存于人类之思维当中。²¹³神话的生产给吾人这样的启示：人类对客观世界的认识要先于对主观世界的认识。而从先秦、汉唐以来深化演变的情况看，人们对生命的可

²⁰⁹ 欧阳健：《中国神怪小说史》，23页。

²¹⁰ [德]恩斯特·卡希尔（Ernst Cassirer）在解释神话中的生命观时曾谓：“生命没有被划分为类和亚类；它被看成是一个不间断的连续整体，容不得任何泾渭分明的区别。各不同领域间的界限并不是不可逾越的栅栏，而是流动不定的。”参阅[德]恩斯特·卡希尔（Ernst Cassirer）：《人论》（*An Essay on Man*），（上海：译文出版社，1985），第138页。

²¹¹ 关于古神话所示现之人文心灵，叶舒宪举例说，比如人变幻为鸟，那就意味着变形者获得了对应于萨满飞行的功能；而人变幻为熊，则具有了熊的高度耐寒耐饥的神异能力，可长时间处于“蛰伏”的冬眠状态，孕育出再生的巨大潜能。参阅叶舒宪著：《神话意象》（北京：北京大学出版社，2007），第36页。

²¹² 吴光正揭示，神话之所以能够成为一个民族的真正起源，之所以能够构成民族性的根本要素，是因为神话是原始宗教的孪生兄弟。一般说来，神话是对原始宗教信仰的解释和演义。他举谢林（Schelling）的观点称：“语言和神话是一个民族的真正起源，是构成民族性的基本要素。”他宣称：“一个民族，只有当它能从自己的神话上判断自身为民族时，才能成其为民族。民族神话产生的时期，当然不可能是在此民族已经出现之后，也不可能是在民族尚未形成、还在人类大集体之中不为人知的成分的时候……”因此，一种宗教祭祀系统往往有一个宗教神话相伴随，一个神祇体系的存在也意味着一个神话体系的存在。儒教、道教和佛教都是从原始宗教衍生而来的高级宗教形态，同样拥有解释、演义其教义的神话、仙话和佛话。作为伦理宗教，儒教催生了诸如二十四孝之类的宗教神话；作为政治宗教，儒教催生了中国政治神话，为历代帝王的奉天承运大造舆论。道教仙话、佛教佛话利用神话的形式自神其教，宣扬教义，对人生进行哲学层面上的思考，为中国文学提供了丰厚的宝藏。远古神话、伦理神话、政治神话、佛教佛话、道教仙话是中国宗教的主要故事形态，对中国文化、中国文学产生了巨大的影响。参阅吴光正：《中国古代小说的原型与母题》（北京：社会科学文献出版社，2004），8-10页。

²¹³ [德]恩斯特·卡希尔（Ernst Cassirer）：《国家的神话》（*The Myth of the State*）（台北：成均出版社，1983），第4-5页。

贵性的认识又要先于对生命价值和生命意义的认识。由于中国神话记录下来的时间都相当的晚，而《山海经》则是一致公认的年代比较古远、“比较接近原始状态，没有经过多少涂饰和修改的史料”，所以是研究神怪观念起源比较可靠的材料。从人到“神”，乃是神怪观念产生的第二途径。《山海经》也记录了人在海外的同类，亦即那“绝域之国，殊荣之人”，而“神的观念”，在很大程度上，又是由海外异人的存在派生出来的。由人到神的变化，更多地来源于历史人物的神化。²¹⁴

汉代是中国小说的孕育、萌芽期。班固《汉书·艺文志》著录小说十五家，千三百八十篇，但皆已亡佚。鲁迅以为：“据班固注，则诸书大抵或托古人，或记古事，托人者似子而浅薄，记事者近史而悠谬者也。”汉代的神怪小说主要题材之所以偏重于“神仙”，主要是基于汉代帝王求仙求长生心理在文学创作中的体现。魏晋是神怪小说渐趋成熟的时期，《列异传》则是其时间世的第一部重要作品。其《小序》云：“魏文帝又作《列异》，以序鬼物奇怪之事。”《列异传》中，神仙的故事仍占相当的比重，实可视为汉代神仙小说的余波。另一方面，神仙和“神术”又是不可分离的，如费长房的缩地之术，堪称人类的幻想最有意义的创造物之一。²¹⁵

从根本上讲，神怪小说并不是佛道的衍生物，它有其自身的发源与演进的轨迹。²¹⁶至于宗教所起的作用，则是有两重性的：丰富了神怪小说的内涵和表现手段；把神怪小说变成宗教宣传的工具。由于宋文帝以及尚书令何尚之的大

²¹⁴ 欧阳健谓：“《山海经》还有一种人死以后灵魂不灭、化生为“神”的观念，可以作为由人到神的一种补充。”参阅欧阳健：《中国神怪小说史》，31页。

²¹⁵ 欧阳健：《中国神怪小说史》，68页。

²¹⁶ 台湾乐蘅军教授认为，汉魏六朝的志怪小说作为中国小说的最早形式，就是神话与民间传说共同作用的结果。他指出，“由于上古神话在文献上记录的零简，神话的‘故事性’这一基本要素，几乎就完全靠早期的神怪小说来表现了。不过在这一阶段，小说以一种素朴状态来描绘神话，因而保存了神话的远处样貌”。参阅王孝廉：《中国神话世界》（台北：洪叶文化，2006），第281页。

力提倡，导致六朝神怪小说在内容上，佛教因果报应²¹⁷的说教大为增加，《观世音应验记》及一批佛教报应小说²¹⁸，即是其突出的代表。唐临在《〈冥报记〉·序》中说：“……或一时令望，或当代名家，并录《观世音应验记》，……萧子良作《宣验记》、王琰作《冥祥记》，皆所以徵明善恶，劝戒将来，实使闻者深心感寤。”足见其影响之深。²¹⁹

神怪小说发展到了隋唐时期，确实起了一个绝大的变化。²²⁰明人编《五朝小说》序云：“唯宋则出土大夫手，非公馀纂录，即林下闲谭，所述皆生平父兄师友相与谈说，或履历见闻，疑误考证，故一语一笑，想见先辈风流。其事或可补正史之亡，稗掌故之阙。”宋人的务实作风，导致神怪小说在小说创作中的比重相对减少，但宋代小说的水准，并不如一般人所悬想的那样平直乏味，宋代神怪小说的价值和它在小说史上的地位，是不应该被低估的。²²¹《太平广记》500卷是古代神怪小说的集大成者，它的伟大意义和价值，在于它第一次对丰富的小说遗产进行了分类，对小说分类学的建立，作出了巨大的贡献。²²²

²¹⁷ 佛教注重因果报应，利用它来说明世上万物间的关系——因果关系。佛教传入中国后，其因果报应观对国人思想冲击极大。表现在两晋南北朝佛教小说类型中，有不可杀生及动物报恩故事等。前者因杀生遭恶报，后者因对动物有恩，受其报答。此二者都属典型的报应故事。同时，佛教的因果报应观与本土“承负说”相融合，其叙述方式也由神奇走向说教。

²¹⁸ 到了“释氏辅教之书”，形同嚼蜡的枯燥说教，正是此类书的特色。虽然其间也不排除有让人感动的说教故事，但总体看，此类文学性较强的故事少。同时，为了助其说教目的，“释氏辅教之书”的作者常借用历史叙事的方法，在开头或结尾注明故事发生时间、地点及具体人名等，以使人们确信真有其事。对此，韩云波先生认为，这主要是因为当时作者和读者都相信它与历史具有同样真实性，属“典型报告”，因此缺乏虚构意识，这正是此类小说的通例。

²¹⁹ 参阅欧阳健：《中国神怪小说史》，115页。

²²⁰ 中国大陆学者王海洋认为，就传奇之创作方式说主要有两种：一是以超现实之方式表现现实之生活；二是以现实之精神涂染非现实之奇闻，两者相互交叉、互相渗透，从而达到一种以奇为美之艺术效果。参阅王海洋：《清代仿〈聊斋志异〉之传奇小说研究》（合肥：安徽人民出版社，2009），第177页。

²²¹ 胡应麟亦云：“小说唐人以前，纪述多虚，而藻绘可观；宋人以后，论次多实，而彩艳殊乏。”（《少室山房笔丛·卷二十九》）参阅欧阳健：《中国神怪小说史》，115页。

²²² 《太平广记》独特分类法，指明了神怪小说的本质特征，乃在对于“物”亦即大自然的重视，从而体现了编纂者独到的文学眼光。参阅欧阳健：《中国神怪小说史》，313页。

神怪小说演进到了明初，产生了一个重大的划时代的飞跃，这就是章回体长篇白话神怪小说的问世，并开始逐渐占据主流的地位，欧阳健认为罗贯中有“不可磨灭的开创之功。”²²³ 文言神怪小说，在明代前期仍呈相当活跃的局面。进入清代初期，文言神怪小说有了长足的发展。蒲松龄（1640-1715）之《聊斋志异》为中国文言神怪小说写下完美的句点。《聊斋志异》仿效唐人传奇之文体规范，而又融入志怪之内容“用传奇法，而以志怪”，“妙在人情、物理、世态上体会入微，各具面目，无一篇一笔重复，即偶尔诙谐，亦是古雅如入化”，在贴近现实生活人情的同时，兼具了传奇与志怪之互补结构特色。《聊斋》之传奇世界奇幻多彩、荒怪迷离、想象丰富，艺术境界十分广阔诱人，几欲包罗了过去文言小说所有的题材领域。²²⁴

中国小说史自从跨入以“小说界革命”为标志的现代时期以后，提倡科学、反对迷信，成了时代精神的主潮，神怪小说便处于基本上被否定和被排斥的地位，理所当然地堕为“革命”的对象，这就决定了神怪小说在现代的命运。无论如何，晚清以后，神怪小说并未完全绝迹，这是由于时代风气所致，它们大多成了披上神怪外衣的带有时代号筒意味的政治宣传品，正宗的神怪味道，可以说已经丧失殆尽。²²⁵ 而趋至上世纪，卢胜彦受到中国历代神怪小说“述奇志怪”笔法的启迪，师法《聊斋志异》等神怪小说之文学表现手法和语言修辞，五十年来以白话文撰写充斥神怪灵异之佛道灵应故事，至今仍未停歇。然而，卢胜彦乃道显密之修行者，亦是喜爱文学创作之作家，当然信持福善祸淫、报施不爽之教条，所写故事皆为证“余善余殃，降祥降殃”的报应之说，“以证

²²³ 欧阳健：《中国神怪小说史》，365页。

²²⁴ 王海洋：《清代仿〈聊斋志异〉之传奇小说研究》，第177页。

²²⁵ 此类作品，就其形式而言，大致可以分为两大类：一是古旧神怪小说的翻新，一是神怪格局的借用。参阅欧阳健：《中国神怪小说史》，640页。

因果之说不谬”。其佛道灵应故事“论断大义，皆本于赏善罚淫与安义命之旨，足以开物而成务”，尽管如此，“劝惩、教化”之宣示，并不意味着作品艺术韵味的完全丧失²²⁶，故“文达即于此寓劝戒之方，含规箴之意。托之于小说而其书易行，出于谐谈而其言易人”。²²⁷

卢胜彦秉承中国历朝神怪小说传统，而使用白话文，继续撰写灵应故事，积极扮演现代“辅教之书”的角色，但其内容却涵盖博物体、搜神体、拾遗体及释氏辅教等各体类，这是比较特别的地方。然则，卢胜彦大量撰写白话灵应故事之意旨何在？其故事情节皆有皆有特定“神运/神算/神定——神梦/神行——神断/神决/神悟”等叙事模式，这又反映何种神思？为何他身为一个现当代佛教僧人兼创派者，却敢冒天下之大不韪，打破禁忌，将其灵界亲身经历、渲染神通救世之事迹载于其中？虽然，卢胜彦撰写灵应故事，并非刻意“妄续幽冥之录，仅成孤愤之书”而起，但他将过去几十年进出多次元灵界空间之超现实亲身验证，清楚写出人、事、时、地、物，以证不虚，其意旨何在？故本文尝试从“常异”视域探析卢胜彦灵应故事中“感通多次元世界之生命遇合”所示现之文化意蕴。

卢胜彦之现当代佛道灵应故事，按照其所叙述“多次元灵界”，涵盖了“诸天/仙界/四圣界”、“人界/凡间”、“冥界/地府/阴间”等多次元灵界空间，其空间层次复杂无比，故在本论文中，仅用“诸天/仙界/四圣界”来概括“天界/佛界”。在这“多次元灵界”中，不同时空之众生亦可互相感通往来。卢胜彦所撰写之灵应故事之人、事、物、地，皆关涉此“多次元灵界”众生之遇合，

²²⁶ 王海洋：《清代仿〈聊斋志异〉之传奇小说研究》，第75页。

²²⁷ 侯忠义编：《中国文言小说参考资料》（北京：北京大学出版社，1985），第577页。

故通过其灵应故事，可窥探卢胜彦之佛道信仰真谛，及其济众、度众、修道等之模式与内涵。

第二节 人与多次元灵界之交接感通

所谓“多次元灵界空间”或“他界/他世/他土”（梵语：*para-loka*），是指与人类所处的现实世界相对的超现实世界。此一奇异空间是与“此界”（娑婆世界）互相投射重叠，亦此亦彼。²²⁸ 依佛家轮回之说，有情众生未得解脱时，将轮回于地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人间、天界等诸六道世界中。故对娑婆世界而言，其他诸世界皆称为他界。人类由于今世行为之善恶，死后或生于他界。诸佛²²⁹之佛国净土，乃不退转之世界，虽亦为死后往生之他界，然生于净土者，将不再转堕落于轮回之世界。至于“生于他界”者，一般即指死后而言，仅有具备神通力者可于生前至他界。复次，《佛学大辞典》谓：“他界，谓人之死也，去娑婆世界而往他世界之俗语也。古通贵贱而用之。后唯限于高堂之人用之。”²³⁰

卢胜彦对多次元灵界空间的理解，建立于其本人之亲经验证。他发现，人有人的空间，鬼有鬼的空间，仙有仙的空间，神有神的空间，佛有佛的空间。佛教的十法界是“四圣界”与不断轮回之“六凡界”，亦各有空间。无论如何，

²²⁸ “他界”此一名词原为海外用语，其语义的产生、发展和固定用法与佛教有着密切的关系。目前所见较早出现于晋代的汉译佛经《增一阿含经》：“波斯匿王便作是念：“我今是国之大王，人民宗敬，名闻四远。今此二人为从何来？见吾至此，亦不起迎。设住吾境界者，当取闭之；设他界来者，当取杀之。” 参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

²²⁹ 贝利·布莱恩（Barry Bryant）强调曰：“佛陀是一个超越因果轮回或是痛苦烦恼的‘彼岸’者，了悟包括色法与心法的诸法都是空性的实相。佛心，是一种处于全知的状态，是悲智结合的圆满心识，是大乐的意识或是清净的觉性。慈悲是有关利他的生命态度，我们的行为和它的果都是为了利益他人。那是一种了悟无我之后无条件的爱和仁慈。智慧，从佛教徒的观点，是了悟空性，直观诸法的实相。这种智慧，在本质上是周遍的，而且是清净的动机、念头、行为同时生起。它是一种洞见的智慧，其运作与大自然的法则一致。其本质是以利他为基础。” 参阅[美]贝利·布莱恩（Barry Bryant）著，陈琴富译：《时轮金刚沙坛城》（*The Wheel of Time and Mandala: Visual Scripture of Tibetan Buddhism*），第57页。

²³⁰ 丁福保编纂：《佛学大辞典》，第919页。

很多人总以为，六道轮回是非解脱境界，尤其三途恶道，此等境界岂会有佛？

然而，在他神行中，竟然发觉佛菩萨慈悲²³¹六道众生，有六道六佛在度众生²³²，

诸佛名号列如下表：

类号	六道	在六道度众之六佛
1	天道	帝释佛
2	人道	释迦狮子佛
3	阿修罗道	净心佛
4	地狱道	法王佛
5	饿鬼道	焰口佛
6	畜生道	狮子善住佛

他在神行中，知晓佛菩萨实在是太慈悲了，真是令人感动莫名。就如同《观世音菩萨·普门品》中所言：“善男子，若有无量百千万亿众生，受诸苦恼，闻是观世音菩萨，一心称名，观世音菩萨，即时观其音声，皆得解脱。”故六道都有六佛在，只要耳闻、口念、心观，就能相契融入，也就能与六佛感应道交。

卢胜彦灵应故事中所载录之凡人与“诸天²³³/仙界/四圣界”感通遇合与交接往来，有二模式：一、卢胜彦神行于“诸天/仙界/四圣界”，与神仙、佛菩萨感通交接。二、卢胜彦以及仙佛，以神通任运方式，将天帝旨意或佛旨下贯人间，或是神/仙/佛菩萨灵光降临娑婆世界，与凡人感通交接。

一、凡人入多次元灵界：“诸天/仙界/四圣界”

²³¹ 兰仁巴大师揭示，拯救众生光有大慈大悲心不够，还要具备拯救众生的大智慧大能。这种大悲心和大智大能，要达到佛的境界才有。因此，为了拯救一切父母众生，必须立志成佛——这种立志成佛之心，就叫发菩提心，也叫树立大乘心。参阅兰仁巴大师著，多识仁波切译：《菩提道次第心传录·序文》（兰州：甘肃民族出版社，2005），2-6页。

²³² 卢胜彦指出，六道六佛不舍众生，诸菩萨不舍众生。因此，吾等凡夫，怎可天天造罪障，应该发大惭愧心，一心至诚，自得身心如法感应。参阅卢胜彦：《孤独的倾诉》，58-59页。

²³³ 佛经中几乎每部大乘经典都谈到释迦牟尼佛的护法神：天龙八部。盖佛陀一说法，龙天护法便云集听法护法，包括：天、龙、夜叉、乾达婆（香神）、阿修罗（战神）、迦楼罗（金翅鸟）、紧那罗（歌神）、摩侯罗伽（大蟒神）。其中，“天”，是梵文 Deva 之意译，意思即为光明、自然、清静、最胜，是佛教所说六道轮回福报最丰盛与最优越的一道。这儿的“天”，即指护持佛法的诸天界神仙，包括三界二十八重天，以及道教诸天。很多重天的天主，如四天王天、帝释天、大梵天等有统治世界之权力。参阅宋珂君：《明代宗教小说中的佛教“修行”观念》，北京：中国社会科学出版社，2005年，206-215页。

卢胜彦灵应故事叙写凡人入“诸天/仙界/四圣界，有以下三种结构模式（参阅附录三之结构模式图1与图2）：

（一）、“凡人获佛缘/仙缘”模式

卢胜彦此类型灵应故事叙写人类获得仙缘抑或佛缘，乃其机缘已到，突然看到“诸天/仙界/四圣界”之仙女、金仙、真人、佛菩萨等，并获得特别教诲，如指示修行秘诀以及开发其自身之神通力，抑或蒙神仙/佛菩萨特别嘱咐，授记，赐予宝物等。

例如<巧妙的奇遇>叙写在民国五十八年（1969年），卢胜彦陪伴母亲去台中玉皇宫上香，身为基督徒的他，却突然之间在庙里，道教五老之一的高灵“瑶池金母”帮他开了天眼²³⁴，让他得以看见“虚空中的三尊坐在莲花座上之佛菩萨，七彩金身、光华璀璨”。佛菩萨告诉他要“一心学佛、一心学法、一心向善”。他还看到上天赐他“一道金光灿烂的红布，布上写着‘忠义’两个字”，同时有声音告诉他，“今玉帝特颁下‘忠义’二字作为他一生做人处世之准则，凡事先问心性，可行与不可行，仰不愧天，俯不愧地，自自如如，道自永生，自自如如，与天地共存”。这则灵应故事就点明了卢胜彦和佛道有极

²³⁴ 通灵并非佛道行者的专利，西方也有很多类似卢胜彦的通灵人，同样获得多次元灵界空间的指导，大多亦有撰写著作叙论此等现象与载录个人亲历验证事迹。美国著名灵气师父（Reiki Master）蕾文·凯耶（Raven Keyes），指出，“每个人一出生，就有许多指导灵跟随他：自愿长相随左右，陪伴他度过人生。他们之所以这么做，有各种不同的理由。有些指导灵帮助我们，是为了让自己也能成长和学习；另一些指导灵可能是我们的亲族，与我们之间有浓厚的情感连结；还有一些指导灵可能是在前世与我们有连结。灵界空间里还有很多天使，在这里帮助我们在俗世生活中找到自己的道路”。蕾文·凯耶（Raven Keyes）根据其师的教法，走向学佛的道路，精熟于打坐冥想和唱诵，还把“通灵”（channeling）加进她的探索和联系。她通过冥想尝试和指导灵联系，结果成功通过灵觉，知晓自身的指导灵，生前原来是19世纪时科罗拉多州印第安阿拉帕霍族（Arapaho）酋长，名叫小渡鸦（Little Raven），一直都在她的面前，引导她，帮她开路，令她惊喜感激莫名（笔者按：卢胜彦与灵界印第安仙人有一段奇缘，读者可参阅本论文第4章中相关的灵应故事与分析）。参阅[美]蕾文·凯耶（Raven Keyes）著，许桂编译：《灵气触疗的治愈奇迹》（*The Healing Power of Reiki: A Modern Master's Approach to Emotional, Spiritual & Physical Wellness*），30-36, 83-84页。

深的缘分，而帮他开天眼的高灵正是道教²³⁵五老之一的“大罗金仙无极瑶池金母大天尊”。这是他一生最重要的转折点，从此踏上学习佛法道术以广度众生的菩提道路。²³⁶ 卢胜彦所撰写的此类灵界亲身验证故事，与中国古代神怪小说所叙写的仙凡遇合的内容，有很大不同。

然而，为何莲花童子会下降人间？祂到底是何方神圣？在<莲花童子露脸>篇中，叙写卢胜彦在某次禅定中，运用宿命通，进入“莲花童子”种子识之中，他看见一座天王殿，有四大金刚护法、三千揭谛、十八伽蓝等在守护。原来那是红尘不到诸缘已尽的佛国净土。殿里面有个大法堂，三十五佛正在密议。第一位佛是“释迦牟尼佛”，最后一位佛是“宝莲华善住波罗树王佛”。密议主题是：娑婆世界犯五无间业者越来越多，须推派大如来下凡尘度众生。密议结果是：推派名气最大的如来下娑婆，而中选的居然是西方极乐世界的阿弥陀佛。其中，三十五佛中的“现无愚佛”曰：“不行，不行，阿弥陀佛不行！”释迦牟尼佛乃问：“为何不可行？”现无愚佛曰：“现今行者，人人皆称念阿弥陀佛圣号，一真有阿弥陀佛降世，众生必以为假，如此，尚未弘法，就已入涅槃了，所以不行。”其中，善游步佛叹息：“如何是好？”释迦牟尼佛说：“弄个假名，就叫莲花童子。”其他三十四佛，一听“莲花童子”之名，心生欢喜，个个点头称善。于是，决定阿弥陀佛化名莲花童子下娑婆世界度众生（有关莲

²³⁵ 法国学者马伯乐（Henri Maspero）在其名著《道教》一书中给道教下定义时称：“道教是引导信徒得到永生的救济宗教。”他亦称道教的本质为“对不死的探究”。因此，如果说神话中“死亡”、“变形”故事是中国文化中追求生命永恒的特质表达的话，那么道教的神仙思想和神仙追求则是对这种强烈的永生信念，对生命热爱和无限延续生命的理想的继承和发扬。参阅苟波：《仙境·仙人·仙梦》，130页。

²³⁶ 卢胜彦曰：“我这一生最尊敬‘瑶池金母’，因为祂启示了我，陪我走完这一生。祂说我是‘莲花童子、佛骨’，‘要度众生’。原本我是军校毕业的工程师，但走上宗教，改变那么巨大，令人称奇。祂改变我‘学道’、‘学佛’。祂叫我去‘受菩萨戒’、‘出家’、‘创立真佛宗’、‘移民美国’、‘建雷藏寺’。我虽然学了佛，皈依金刚上师，知道学佛的人，尤其是出家人，只能信仰佛菩萨、金刚、护法……但我仍然尊敬‘瑶池金母’，不管祂是‘大神’、‘金仙’、‘五老’；不管祂是‘道家’、‘民间信仰’……我不能舍弃‘瑶池金母’，因为祂是我的根源，是我天上的母亲，祂在冥冥中暗助我非常多，多到不可思议。所以，祂是我的根本，根本本尊。”参阅卢胜彦：《七旬老僧述心怀》（台北：真佛般若藏，2021），第164-167页。

花童子的来历、本生故事与下生娑婆经历，可参阅附录六：卢胜彦灵应故事中所载“真佛传承之本生事迹”图表）。其中，无忧德佛问大众：“当弘何法？”精进军佛曰：“昔日，释迦牟尼佛以密弘显。今日，阿弥陀佛以显弘密。如此，显密圆融。”三十五佛一听，皆大欢喜。²³⁷ 卢胜彦通过此则灵应故事，揭露了阿弥陀佛下生，化名莲花童子²³⁸的佛国极机密档案，任何一佛皆不泄露。惟卢胜彦是弥陀化身，肩负度众生重任，面对极大的重重障碍²³⁹，他也得咬紧牙根挺住。

（二）、“偶入多次元灵界/‘诸天/仙界/四圣界’”模式

卢胜彦此类型灵应故事叙写凡人因为偶然机会进入多次元灵界/“诸天/仙界/四圣界”。卢胜彦虽是肉身凡人，但在禅定中，其“幻身元神”能够随意神行，而到了很多他没到过的多次元灵界/“诸天/仙界/四圣界”，这些均非他刻意设定目标后而去的。例如<云游太虚幻境>故事中，提到卢胜彦从玉皇宫回来家里的那个晚上，正要入眠时，突然嗅到檀香味，眼前出现一个光圈，他的身体轻飘飘的飞进光圈，原来他受到了某种力量（瑶池金母）²⁴⁰的指引，进入了一个“太虚幻境”，看到很多佛菩萨和各色大莲花，还有很多雕刻极美的楼阁，耳

²³⁷ 卢胜彦：《佛王新境界》，36-39页。

²³⁸ 西方极乐世界的阿弥陀佛尚是报身境界，摩诃双莲池的莲花童子也是报身境界。阿弥陀佛的法身境界仍然是毗卢遮那佛，是大日如来五智，妙观察智的一个化身。而卢胜彦则是阿弥陀佛的应化身之一。在娑婆世界，卢胜彦曾经转世为舍利弗，为释迦牟尼佛的大弟子。在这一世，释迦牟尼佛原本为卢胜彦授记“大光自在佛”，但卢胜彦认为不可，才改为“华光自在佛”。这是因为“大光佛”就是“大光自在佛”，也是阿弥陀佛的化佛。这个佛国最机密档案，到了2005年，时机到了，才被揭晓。同时三山九侯先生的真面目，才敢公诸于世。参阅卢胜彦：《佛王新境界》，40-41页。

²³⁹ 卢胜彦在他二十五岁开天眼，三山九侯先生授法，就很天真把自己是“莲花童子”降生讲了出去，结果，在天上：魔王大怒，展开灵界大战，使他的修行过程障碍重重，九死一生。而在人间，他更惨，文化界、宗教界、政治界、情治界，均展开大围剿，捕风捉影，谣言满天飞。他之所以没死，那是因为金刚护法诸天的守护。参阅卢胜彦：《佛王新境界》，40-41页。

²⁴⁰ 在<筵宴中的蟠桃>篇中，叙写瑶池金母在西方摩诃双莲池，针对莲花童子倒装下生娑婆世界广度众生之大因缘，先赐法语曰：“莲花童子倒装下生娑婆世界，先以灵仙为宗，后以真佛为宗。因汝有遍历三教之因缘，由基督入道，再由道入佛。这是由方便而入究竟，大宗主必经之路，如此才有光华璀璨。”参阅卢胜彦：《幽灵湖之夜》，42-45页。

中听到有人（其实就是金母）告诉他的前世身份和姓名，唯要他不可泄露天机。他还游历了很多地方，醒来时，已经是清晨七时。²⁴¹ 这故事目的就是要阐明人人皆有前世，而卢胜彦是不经意的被带到“西方净土”²⁴²，得知他的前世乃阿弥陀佛化身之“莲花童子”。²⁴³

换句话说，卢胜彦是西方极乐世界阿弥陀佛（莲花童子）的应化身。他提到《阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》，也称《大阿弥陀经》（另有一本《大阿弥陀经》，是宋朝进士王日休所订正），内容提及“佛说化身童子，即莲花童子。吾等常念：南摩三十六万亿一十一万五千五百同名同号阿弥陀佛，也就是化生童子，莲花童子”。阿弥陀佛是以“莲花”为标记的，故莲花童子的本地即是“阿弥陀佛”也。卢胜彦以“莲生活佛”为号，即莲花化生之意也，也暗合阿弥陀佛应化娑婆世界之意旨。²⁴⁴ 其实“摩诃双莲池的莲花童子”，早在三皇五帝时代，就转世化生在人间，而且不是一次只有一个，甚至一次转世好多个，在同一时代，就有好几个莲花童子。²⁴⁵ 笔者在接下来的第四章中，会列出卢胜彦在灵书中所载录的转世化身，并进行分析。

²⁴¹ 卢胜彦：《灵机神算漫谈（上）》，18-19页。

²⁴² 葛兆光认为，按照道教的说法，凡人若欲到达仙境，只有两条途径，一是偶遇；一是请道士导引或自己修炼神通。参阅葛兆光：《中国宗教与文学论集》（北京：清华大学出版社，1998），第142页。黄勇指出，道教游仙体笔记小说的三大主题是：一、误入仙境之游。二、由神仙引导进入仙境之游。三、修道者求仙访道进入仙境之游。他揭示，所谓误入仙境型游仙小说的故事原型都来源于民间的仙境传说。在道教兴起后，一种以通过神仙的引导进入仙境为情节模式的游仙小说开始盛行起来。此类小说的宗教意识与前者比较，更为浓郁。传法、宣验、度人、解厄等道教思想得到了有意识的强化。参阅黄勇：《道教笔记小说研究》，139-181页。卢胜彦肩负传播道显密的重担，此次叙写他在白天获瑶池金母开了天眼，当晚又获得金母引导，仙游佛国净土以及之后的瑶池仙苑，显示了他继承中国古代道教灵验记的传承，叙写自身的灵界验证经历，作为现当代白话文灵应故事的序幕。

²⁴³ 据台湾学者张明聪的研究，莲花童子并非卢胜彦所创造出来的。祂最早在东汉时期已经出现了，其名号甚多，皆是在不同的时空、背景、环境发展之下，产生同体异名的“莲花童子”。关于祂的溯源，参阅张明聪编著：《莲花童子的根源》，台北：大灯文化事业，2014年。

²⁴⁴ 卢胜彦：《卢胜彦的机密档案》〈阿弥陀佛档案〉（台北：大灯文化事业，2010），110-112页。

²⁴⁵ 卢胜彦强调，一个人在同一时代，扮演两三个角色或更多，太不可思议，但，在佛法上，这种现象非常多，都是常有的事，因为大成就者，千百亿化身。参阅卢胜彦：《法王的大转世》〈懂的运行的人〉（台北：大灯文化事业，2012），106-109页。

复次，卢胜彦灵应故事之<下棋大士>篇中，提到他在叶子湖隐居的某个夜晚，幻身神行到一个仙境²⁴⁶，只见“千峰排列，如莲花瓣一般，此千叶莲花峰，如同孔雀开屏一样，非常壮丽。虚空中有祥光，如轮般的照耀，而千峰之下是云雾含烟，透着清凉之气”。千峰并非光秃秃的，而是“奇花瑶草，玉树参天，有修竹、松柏，景色宜人。更有清澈的溪水潺潺流于古壑，有兰花长于其间，阵阵幽香。鸟、蝶、蜂飞翔其间，此千峰也起起伏伏，是有龙脉藏在其间，地气滔滔，氤氲满地”。他神行至千峰的中央一峰，此峰更是庄严秀丽，有一平台，地长灵芝，根连地秀，周边有青松绿柳，又有紫菊红梅，碧桃银杏，火枣交梨。在中央平台，有二位仙翁正在下棋。卢胜彦走近观棋。二位仙翁头也不抬。一位举白棋曰：“道判混元。打左道旁门，妙算实无差，多人想争霸，数尽便该杀。”一位举黑棋曰：“太极两仪。乌云盖住顶，中军将必亡，英雄也落魄，劫在便难逃。”卢胜彦趋前合掌曰：“逝者阿谁？”二位仙翁望了望他，一位说：“没你的事。”另一位说：“逝者是阿。”然后，一位仙翁对卢胜彦说：“叶子湖闭目。”另一位则说：“善养天真身。”卢胜彦向二位仙翁，合掌道谢，便神行他去。

第二天清晨，当他出门“经行”，念佛持咒时，听到有人闲谈，提到中东地区巴勒斯坦领导人阿拉法特病逝。他听后，心想这两位仙翁，果然很准，他们下的是“人王棋”也，哪一位被围住，就死了。卢胜彦问瑶池金母：“两位仙翁是谁？”瑶池金母告诉他：“汝离天界久矣！一位是南斗星君，一位是北斗星君。二位星君下的正是‘人王棋’也。”卢胜彦感叹不已，世间本就无

²⁴⁶ 仙境信仰是道教的核心信仰之一。传芎称：“不相信地上有仙人、仙境，也就没有了道教徒追求得道成仙、长生久视的愿望。所以说，对神仙世界的崇拜，乃是最基本的信仰，自然是道教不容惑疑的根本教义。”参阅传芎：《道教与传统文化》<漫谈道教的几个基本相信>（北京：中华书局，1992），第309页。黄勇指出，道教经典通常是从宗教神学的角度阐发这个基本教义，而道教笔记小说则用形象化的文学叙事手段宣扬这个教义。参阅黄勇：《道教笔记小说研究》，第168-169页。

常，世事及人事，果然如同下一盘棋，世上之演化，全在棋子上。²⁴⁷ 此则灵应故事的意旨正是“诸行无常”²⁴⁸，但故事情节却很新颖，盖两位星君乃是主宰人类在娑婆世界寿元的，而所下的这盘“人王棋”，决定人间各国领导人的生死，这就印证卢胜彦所强调的“人间有形的种种，其实后面都有无形灵界在主导”的这一灵界奥秘与事实。此则故事的内容与结构似乎类似六朝“偶入仙境”类型志怪小说²⁴⁹，但魏晋时期的志怪小说的主角是以肉身偶入仙乡，等到从仙乡回返人间，已经是好几代后的事。²⁵⁰卢胜彦的故事则有显著不同，他是“幻身元神”自由自在，随心所欲地进出仙界，而且载录的都是亲身验证经历，一切皆乃一刹那的事，在本质上与六朝志怪故事有很大区别。

（三）、“祈求仙道/四圣佛菩萨‘证悟’之道”模式

卢胜彦此类灵应故事叙写凡人或进入多次元灵界“诸天/仙界/四圣界”求赐金丹，欲求不坏之身，抑或企求“诸天/仙界/四圣界”治疗肉身顽疾，或欲向神仙²⁵¹、佛菩萨求道等等。例如<地底圆通国>故事中，卢胜彦提到说他曾经神行

²⁴⁷ 卢胜彦：《见神见鬼记》（台北：大灯文化事业，2005），162-165页。

²⁴⁸ 马琰指出，早在秦汉时代，棋就已经和仙人联系在一起。汉代即有“仙人六博”为主题的画像镜、画像石。古人往往将围棋视作“仙家覃思之具”，因棋理精妙、茫昧莫测，故多以棋局隐喻人生的变幻无常。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

²⁴⁹ 魏晋仙境观模型故事的核心大多是表达人们心灵深处对“时间”的关注和悲情。作者试图在仙界的游历中解决人们在现实中的困境——对时间消逝的忧愁和对死亡的恐惧。神仙的时间可以看做是愉快而自在的日子，当人沉浸在此境界中时，往往感受不到时间的流逝，永恒往往就在其中呈现。这种仙凡之间时间差异的描写对魏晋以后文学创作产生了深远影响，乃至成为一种相对固定的小说范式。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

²⁵⁰ 故事主人公在仙境游历时往往以一种浑然忘我的无意识状态存在，在仙凡两种不同的时空中演绎着不同的生命体验。作者利用时间尺度的之巨大差异，模拟人类在神圣空间中所获得了缓慢的时间流速或生命的恒。当这两个相互隔绝的世界一旦被洞穿，“时间差”随即消失，故事中主角终须回归人世，面对人事全非的现实。关永中指出：“现世中的人到底无法完全把握永恒的圆满，甚至在神魂超拔、静坐见道的时候，这段穿越的经验也不会停留很久，人们也必须回到日常的生活中，继续过着普通的日子。”参阅关永中：《神话与时间》（台北：台湾学生书局，2007），第287页。

²⁵¹ 卢胜彦曾在其著作中提及他的道教师父清真道长羽化登仙，成了“地仙”，这是有一定的依据。东晋葛洪提出了神仙有不同等级的观念：“按《仙经》云：‘上士’举形升虚，谓之天仙。中士游于名山，谓之地仙。下士先死后蜕，谓之尸解仙。”他很清楚的说明“地仙”居于名山。见王明：《抱朴子·内篇校释》，第20页。唐代司马承祯亦称：“生死动静邪真，吾皆以神而解之，在人谓之仙矣。在天曰天仙，在地曰地仙。”后来的道经，如《太真科》、《墟城集仙录》、《三潭圆满天仙大戒略说》等都进一步解说了“地仙”说。参阅苟波：《仙境·仙人·仙梦》，176-177页。

到地球里面的一个灵界空间，此空间有一国度，称为“地底圆通国”，为大自然在地底火焰佛的净土。此佛国净土世界的成就不可思议，俨然是个世外桃源，一切景色极其优美，往生此佛国者，全是历代退隐高人，全具出世之人生观者，是圣人的罗汉界，人人寿同天齐，不老不病。²⁵² 卢胜彦叙述此故事就是要世人明白无形世界确实存在，佛国净土与天堂也都是真实存在于多次元灵界空间，故要人们发“出离心”，转化贪嗔痴，祈求往生此佛国净土，学习修道证真，免除六道轮回，真正得到解脱。

复次，在<不死²⁵³仙丹>篇中，卢胜彦说他某次在昆仑山瑶池仙苑，见到了瑶池金母，突然有了一些痴心妄想，于是向金母祈求：“瑶池金母大罗金仙，请赐予吾不死仙丹²⁵⁴！”瑶池金母不答。他说：“瑶池金母，请赐予吾飞行仙丹！”瑶池金母不答。他说：“瑶池金母，请赐予吾隐身仙丹！”瑶池金母不答。他说：“瑶池金母，请赐予吾神通仙丹！”瑶池金母不答。他说：“瑶池金母，请赐予吾变化仙丹！”瑶池金母不答。他说：“瑶池金母，请赐予吾如来智慧仙丹，使吾证得般若本智。”²⁵⁵ 瑶池金母还是不答。最后，瑶池金母曰：“吾怜悯天下众生，生死轮回，循环不已，业冤相逐，转报无休。卢师尊，汝

²⁵² 卢胜彦：《灵魂的超觉》（台湾：大灯文化事业，1976），26-29页。

²⁵³ 英国学者李约瑟指出：“道教思想从一开始就迷恋于这样一种观念，即认为达到长生不老是不可能的，吾等不知道在世界上任何其他一个地方有与此近似的观念。”参阅李约瑟：《中国科学技术史》第二卷，科学出版社（上海：上海古籍出版社，1990），第154页。

²⁵⁴ 日本学者瀧德忠在《道教史》中写道：“自公元前四世纪至今，中国人一直无限向往神仙，这恐怕有下列几个原因：神仙能永远年轻不死，即不老不死；神仙能实现凡人可望而不可得的一切愿望；神仙能永远享受现实的快乐等等。正因为神仙能即刻实现人类的一切梦想，所以在人们心目中神仙成了实现人类梦想的偶像。”道教“地仙”说则是这种观念的最好写照和诠释。参阅瀧德忠：《道教史》（上海：上海译文出版社，1987），第52页。

²⁵⁵ 关于道家修真度众生，金母谓：“历代的仙家，并非完全的隐居修仙，其实得悟之后，也能变化无穷，神仙的最高境界，亦化四大假合的幻形，归返一真而成真人，真人是不动道场，化身随类现形，依理成事，用福慧妙神通力，加被众生。”金母还称：“未来际，当汝禅定，动静二性，了然不生，根尘双灭，如此内无系缚汝之力，外亦无拘束汝之法，汝可飞升瑶池，照明法界，届时吾再设筵宴，供养莲花童子，再谈妙理。”参阅卢胜彦：《幽灵湖之夜》，42-45页。

去实修吧！汝尽力去完成度生事业吧！”²⁵⁶于是，卢胜彦乃“敬师、重法、实修”，直到现在。²⁵⁷其实，卢胜彦通过此则灵应故事所要传达的主旨，就是修行没有捷径，“天道酬勤”，唯有“敬师²⁵⁸、重法²⁵⁹、实修²⁶⁰”，发菩提心，自度度他，谨守戒律，精进修法，才可证悟。

按，道教修炼又分“内丹”与“外丹”。东晋时，葛洪所建立之神仙学说，确立起了金丹道信仰在道教中之权威地位。²⁶¹蔡林波指出，葛洪除了把金丹本身奉为呈现“大药”之外，事实上，还建构了一个以“丹”概念为中心之修仙方术体系。²⁶²陈国符曾云：“道教外丹术与医术，初无区别，二者分派，疑始自金宋也。”宋代丹、医分流，实质上意味着外丹成仙信仰之衰落。²⁶³

二、“诸天/仙界/四圣界”之法旨垂降凡世与神仙/佛菩萨降临人间

²⁵⁶ 关于道家修法，金母称：“修道家，仍以清静自然为主，这是纯一清静的无为妙性，因为无为最是清静也，因无为而瞋恚根本无由而生。同样要销溶妄尘，以无心而对，内外灵明晶莹，纯净无瑕，光明普照，朗然无碍。”参阅卢胜彦：《幽灵湖之夜》，42-45页。

²⁵⁷ 卢胜彦：《天下第一灵》，58-61页。

²⁵⁸ 关于敬师，贝玛仁增仁波切引更敦却珮学者之言谓：“有些人的心态。最初是以看似极为追寻义理的方式向上师与善知识求教，经过学习并累积了许多观念后，反而以所学的观念和内容去检讨并批评上师，认为上师这样也不好，那样也不是……甚至张大了怜悯的眼神去同情自己的上师！”他补充曰：“故，修持密法行者不可欺人，亦不可自欺，要尽量调伏自己的心性，使自己的心与法相合。自心要内观，不要外求，更不要盲目地追求密法仪式的外相。比起以不知足的心态盲目受法，自己更应当自我约束，立下实修的课程与目标，一心观修持诵，这样才具有更为实际的良好意义。……密乘行者应该反省自己，保持密乘所说虔敬与净观的要点，来看待自己的上师与法友。”参阅贝玛仁增仁波切著：《扎昂林巴大伏藏师的传奇与教法》（台北：橡树林文化，2009），98-99页。

²⁵⁹ 为何卢胜彦要融合藏密各派传承教法仪轨，创造适合现代人修的真佛密法？为何虚空莲花生大士特别嘱咐卢胜彦，所有真佛行者必须“重法”？答案或许可从贝玛仁增仁波切之书找到。贝玛仁增仁波切揭示，“藏传佛教不仅是清净正确的佛教，更是教法圆满的佛教。佛陀所传教法，涵盖人天乘、声闻乘、缘觉乘、菩萨乘、密咒金刚乘，甚至密咒金刚乘中的四部密续，乃至无上续部的玛哈、阿努、阿底的教法，无不俱足；而这些教法，仍保留在藏传密教中。总而言之，全球各地要再找到如同藏传佛教如此圆满齐全的佛教发展，是很困难的事”。参阅贝玛仁增仁波切著：《扎昂林巴大伏藏师的传奇与教法》，96-97页。

²⁶⁰ 关于实修，贝玛仁增仁波切揭示，“许多人付出很多时间接受许多密教的教法，却不知如何实修，如此就可能是因为观念错误的缘故，对自己造成负面影响。像是若只知道闻受教法，却疏于行持，整天认为曾经接受某位上师的灌顶，某某甚深教法，自己曾经听闻，甚至喜欢向他人炫耀闻法的资历，最终可能变成空言之人，甚至产生自心完全不能入法的危险。这些都是学法因缘不能相合的状况，对治的方法应当脚踏实地，一法深入、依止某位具德上师接受指导、真切地完成实修深浅步骤，自然能够恢复良好的实修因缘，集合良好的成就解脱缘起”。参阅贝玛仁增仁波切著：《扎昂林巴大伏藏师的传奇与教法》，98-99页。

²⁶¹ 由此，“丹”这一概念在道教神仙信仰体系中，便具有了权威、普摄性之意义。王明，《抱朴子内篇校译》（北京：中华书局，1960），第40，136，223页。

²⁶² 蔡林波：《神药之殇——道教丹术转型的文化阐释》（成都：巴蜀书社，2008），124-125页。

²⁶³ 陈国符：《道藏源流考》下册（北京：中华书局，1963），第393页。

卢胜彦灵应故事叙写“诸天/仙界/四圣界”之法旨垂降凡世，有以下五种模式：

（一）、“天生佛骨/仙缘”模式

卢胜彦此类灵应故事叙写多次元灵界/“诸天/仙界/四圣界”之天帝与仙佛法旨垂降人身，示现凡事命中皆早已注定。盖卢胜彦本人之所以获得道教金仙瑶池金母开天眼，亦有其过去世之因果。例如<凤林宫谈道>故事记载卢胜彦还在当测量官时，曾经到高雄小港凤鼻头的凤林宫²⁶⁴，朝拜天上圣母（妈祖菩萨）²⁶⁵之后，向祂求教“养生之道”，菩萨很慈悲的告诉他个中道理，然后就问卢胜彦：“未曾问你在何处修道？只见你脸上灵光，三光迸现，知你乃修道之士，功德神随在左右，故而动问。”卢胜彦回答说：“弟子莲生，本信基督，后领瑶池金母法旨，随无形灵师三山九侯先生修道，又拜在清真道长门下。”菩萨听了，也很高兴，并告诉卢胜彦，欢迎他有空常来。²⁶⁶ 通过此灵应故事，卢胜

²⁶⁴ 林美荣指出，信仰圈是以某一神明或（和）其分身之信仰为中心，其信徒所形成的志愿性宗教组织，信徒的分布有一定的范围，通常必须超越地方社区的范围，涉区域性的祭典组织（religious cult），才有信仰圈可言。例如妈祖菩萨信仰圈是以一神为中心，其信仰的对象就只包括妈祖菩萨及其分身，若该神是某一庙的主神，信徒的祭祀并不包括庙宇中其他的配祀神、从祀神等，因为这些神祇的祭祀是地方居民的义务，属于祭祀圈的活动。她认为，台湾各地有关神明的传说以灵验事迹的传说较多，也较为学界所注意研究。有关神明的来历见之于文献者，大多述其成神之事迹，或是在大陆原乡的灵验事迹，极少站在台湾各地信仰者之立场，来说明起其地方保护神之来历。一般都以妈祖为海神，护佑先民来台之航海安全，故崇祀之，颇具“海的意象”。但是，妈祖在台湾逐渐发展成具农业神的性格。迎妈祖必下雨，这些传说故事都具有“水的意象”。参阅林美容：《妈祖信仰与汉人社会》（哈尔滨：黑龙江人民出版社，2003），7-8，201，241页。

²⁶⁵ 刘晓艳指出，妈祖，又称天妃、天后、天妃娘娘、天上圣母等。今天可见到的有关妈祖的最早史料，南宋绍兴20年（1150）廖鹏飞撰《圣墩祖庙重建顺济庙记》就称妈祖“姓林氏，湄洲屿人”。另，《莆田县志》亦称“天后姓林，世居莆田之湄洲屿”。在道教的神仙谱系中，妈祖是天上的妙行玉女化生人世，来拯救世间苦难的，详情可见《太上老君说天妃救苦灵验经》。……明代皇帝钦定妈祖为道教神，许多妈祖庙皆归入道观。妈祖生前救灾救难，扶弱济危，死后精魂不散，绵延千载。千百年来，妈祖神灵的足迹，从湄洲走遍全国，走向世界，成为一尊跨越国界的国际性神祇。……据不完全统计，目前世界上二十多个国家和地区，建有从湄洲妈祖祖庙分灵的宫庙多达五千座，妈祖信众近2亿人，单台湾一地即有75%以上的人信奉妈祖，信众一千六百万，妈祖庙八百余座。妈祖庙成了海峡两岸同胞共同的心灵圣殿，也是海外华侨华人中华情节的寄托。参阅刘晓艳著：《墟城妙韵——八大女仙的风采》（北京：宗教文化出版社，2008），第172，177，195页。

²⁶⁶ 三山九侯先生是释迦牟尼佛法、报、应三身以及密教胎藏界的五佛四菩萨的化名。因卢胜彦乃西方阿弥陀佛应化下生人间度众，故当卢胜彦获得奇遇之后，祂们皆前来教导道法和密法，并指引他去找到隐居

彦告诉众人，他是得到天界大罗金仙瑶池金母法旨，注定在今世要学习道显密，然后成为人间传法教主，此即仙佛法旨垂降其身，命中早已注定也。

（二）、“逆天而行故‘诸天/仙界/四圣界’仙佛垂降灾异”模式

卢胜彦此类灵应故事以多次元灵界“诸天/仙界/四圣界”天帝与仙佛法旨垂降娑婆世界，示现“人事异变”如战争、烽火等，“天象异变”如旱灾、水灾、风灾等，“地理异变”如地震与火山爆发、“生物异变”如病菌与病毒肆虐等种种灾变，预警娑婆世界众生，并时刻提醒人类之行为宜符合天心²⁶⁷，不可逆天而行。例如在<神行于山河大地>故事中，卢胜彦提到他某次幻身神行在山河大地之上时，看见“东南”方有妖氛，他知道该地的山河大地有灾劫²⁶⁸矣。基于慈悲心，他在八卦方位的“巽方”²⁶⁹，吸一口气，想要刮起一阵神风，把妖氛吹散。突然，东南方来了三位“圣者”/仙佛，阻止了他，并告诉他这是众生的共业，劫数难逃。三圣者指给卢胜彦看，在山河大地之上，遍插了“旗子”，表示此乃“天意”也。卢胜彦叹息不已，泪流不止。²⁷⁰此故事传递了一个信息，世间众生因贪嗔痴习性，欲望无穷，故天灾人祸至矣，此皆娑婆世界人类之共业²⁷¹，唯佛菩萨慈悲众生，不忍众生遭受苦难，故勅令“大救难咒”，

在台湾南投县深山的清真道长，拜他为师，此皆乃天命使然，冥冥中自有安排。见《灵机神算漫谈（上）》（台湾：大灯文化事业出版，1975），52-54页。

²⁶⁷ 清真道长指出，修道是人生的意义，是第一等大事，人从道中来，也要回到道中去。盖“天心”原是在“人心”中可见的，“天心”是永恒存在的，吾等只要把“真性”见着了，就明白“天心”，也就可以同“天心”合一，而得证成道了，这个就是成佛成仙的至理。参阅卢胜彦：《道法传奇录》，119-121页。

²⁶⁸ 此则灵应故事写于2003年8月，而卢胜彦所看到的有关天灾，则发生在2004年12月26日，即东南亚印尼苏门答腊海外大地震所引发的大海啸，导致死亡人数超过二十万人，悲惨无比。盖卢胜彦以其大神通力，早在大灾难发生前一年半即已知晓，但神通不敌业力，娑婆世界众生的共业无法避免，在劫难逃。他只能要求全世界的真佛宗弟子，持诵“大救难咒”，以期迅速帮助灾后重建和救济灾民。卢胜彦：《神行记》，68-73页。

²⁶⁹ 八卦方位的“巽方”，在东南方，代表“风”。

²⁷⁰ 卢胜彦：《神行记》，68-73页。

²⁷¹ 詹姆斯·利特斐（James Redfield）揭示：“我们这一代人似乎在处理其他问题。这些问题与我们的生活态度，以及人类在乐观与绝望之间持续不断的斗争有关。这些天，到处都是末世的声音，向我们展示了现代西方生活方式无法持续的证据：空气在变暖，恐怖分子的武库在增长，森林在消失，科技在虚拟世界中肆意发展，让我们的孩子变得疯狂，并有可能让人类分心，把人们带入漫无目的的超现实主义。”（笔者

要全世界真佛弟子全力念诵，以帮助减轻天灾所带来的巨大后遗症，并帮助赈灾以及早日进行灾后重建。

（三）、“‘诸天/仙界/四圣界’仙佛垂降兆应”模式

卢胜彦此类灵应故事叙写多次元灵界/“诸天/仙界/四圣界”仙佛/天帝对娑婆世界之人类、国家乃至总统、国君等统治者行为给予谏喻，以兆应人间祸福吉凶。²⁷² 根据一些西方学者之理论，灾异亦可充作一套解码之过程。例如〈大洪水来了〉，叙写某年亚洲某国干旱缺水，各地方水库的水位已下探最低点。该国的弟子，联署写信给住在美国西雅图的卢胜彦求救。信中提到有一台风逼近，祈愿台风进入该国，因为唯有“台风环流”的水气，能够令全国的旱象解除。于是，卢胜彦乃在自家后院设坛作法，召请龙天，然而，卢胜彦发觉到，不知怎么回事，香案上的甘露瓶竟然倒了，水流了一大片。卢胜彦见状，突然产生不祥的感应，大骇，心中明白这是个兆应，注定了该国有大难临头。他本是救旱灾的，但在作法的过程中，甘露水倾倒，湿透一大片，岂非天灾的兆应吗？那一年，台风果然进入该国，原来是旱灾，竟然成了人间浩劫的大水灾。他只能感叹众生共业难撼。²⁷³ 上述灵应故事叙写卢胜彦虽然运用神通力为某国解决旱灾问题，但因为甘露瓶之水倾倒法桌上，他顿时察觉此为灵界的谏喻，以兆应人间灾劫，果不其然，旱灾虽解但水灾难避，众生共业无法用神通力消

按：上述译文乃笔者译自本书原文：*Our generation seemed to be dealing with other problems, problems that are more related to our attitude toward life, and the constant battle between optimism and despair. Everywhere are the voices of doom these days, showing us factual evidence that the modern Western lifestyle can't be sustained, that the air is warming, the terrorists' arsenals growing, the forests dying, and the technology running wild into a kind of virtual world that makes our kids crazy—and threatens to take us further and further into distraction and aimless surrealism.* 参阅[美]詹姆斯·利特斐 (James Redfield) 著：《香巴拉的秘密》 (*The Secret of Shambhala—In Search of the Eleventh Insight*) (New York: Warner Books, 1999), 第4页。

²⁷² 万晴川称，“关涉谏纬之小说，一般由神启、预言、应验三部分组成。神启有时候是隐藏的，预言话语对全文起提示和纲目的作用，应验过程则是故事的主干”。他还指出，“小说家还常常利用谏纬表现人物性格与营造艺术氛围”。见万晴川：《中国古代小说与方士文化》（北京：中国社会科学出版社，2005），〈原序〉，4-5页。

²⁷³ 卢胜彦：《无上殊胜的感应》（台湾：大灯文化事业出版，2011），10-13页。

弭，阐释了神通不敌业力的主旨。从文学语言符号分析角度来看，关于此则灵应故事中所含讖纬文字符号意义之诠释，列如下表：

类号	文字符号之要素	实际物象	真正事迹
1	符号 (sign)	甘露瓶里面的水。	台风所带来之雨水。
2	符征 (signifier 能指、符名)	甘露瓶倾倒，水大量流出。	雨水过量，填满水库，还外溢。
3	符旨 (signified 所指、符实)	旱灾虽可解，但恐引发水灾。	台风果然导致大水灾。

张大春指出，在文学作品里，预言术的运用有种种变化。它派生于一个基本命题：较早出现的陈述与较晚发生的事件之间的张力关系；无论预言是真或预言落空，此命题皆能反映人对语言（陈述）之态度。²⁷⁴

（四）、“‘诸天/仙界/四圣界’之仙佛任务”模式

卢胜彦此类灵应故事叙写高次元灵界之女仙/空行母等，因仙佛法旨而身负任务下生娑婆²⁷⁵，与凡间男性结缘或成婚繁衍后代，却因人间业力循环与因果牵缠，最终迷失本性，无法返回本地。察之中国历代神怪小说所叙写之仙凡邂逅²⁷⁶，基本上皆能达成任务与目的，但在卢胜彦所撰写之现当代灵应故事中，

²⁷⁴ 换言之，无论是出于神谕的咒诅，先知的示警，巫师、灵媒或其他拥有超凡能力的异能之士的先见之明，或者卑微妄想的小人物疯狂的虚拟臆测，一个应验的预言不止意味作者、受众或故事、角色共同服膺神秘主义的规律，同时它也意味着语言之值得敬畏，意味着语言的陈述可以穿透时间，决定未来。参阅张大春：《小说稗类》（桂林：广西师范大学出版社，2010），251-253页。

²⁷⁵ 吴光正指出，神仙下凡的故事原型可以追溯到远古巫师使神降临凡间的通神活动。《说文》云：“巫，女能事无形，以舞降神者也。与工同意。”巫和覡是沟通神人的非凡人物。作为原型，巫覡的通神活动开启了后世的神仙下凡叙事模式。参阅吴光正：《中国古代小说的原型与母题》（北京：社会科学文献出版社，2004），104-105页。

²⁷⁶ 从文学传承关系看，人神恋模式可追溯至《楚辞·九歌》中的<湘君>、<湘夫人>和<山鬼>中的诗句都已初具早期人神恋爱的情境。神仙家的兴起打破了人世与神界的界限，其故事可追溯至西周时描写周穆王宴会西王母，人神相杂、仙姬如林场景的《穆天子传》。从结构模式的角度来看，此类故事多为俗世男子与仙界女子的恋爱故事。主角多为风流才俊的年轻书生，偶然进入仙界，邂逅姿色美艳的仙女而一见钟情，极尽缱绻。结局或是短暂行留后的分离。中晚唐仙境故事常将人仙相恋故事与仙道思想相融合，使小说中宗教性与世俗性的结合成为有趣的论题。此类作品虽发生在远离人寰的飘渺仙境，其主题思想却较少宣教色彩，而是弥漫着浓郁的世俗生活气息。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

此类邂逅一些能够达成任务与目的，一些则无法达成，就只好在人间辗转轮回。例如在〈勿忘誓约〉故事中，卢胜彦提到他的幻身在“神行”当儿，遇见一位手持鲜花的空行母（天人/女仙），原来是他的一位弟子，在世间助他度人，圆寂后因其善业因果，而生为天人。此空行母告诉卢胜彦说她想要回到娑婆世界，再转世到其原来家族，继续弘法度众事业。卢胜彦喝止她，因为一回人间，恐怕难回本地，即西方极乐世界中的“摩诃双莲池”净土²⁷⁷。该空行母很坚持，要回人间。卢胜彦问其弟子是否忘了过去的誓约，该弟子茫然。于是卢胜彦就显化一个景象给她看：原来该空行母本是摩诃双莲池的佛国众生，当卢胜彦的前世，即阿弥陀佛化身的大白莲花童子，因天命而应化娑婆世界，乃约她相助，她首先不肯，因为娑婆“五浊恶世”实在太苦了——“珊瑚枝挂弱犀牛，苦海扬波难尽头”。卢胜彦却安慰她说：“极乐此时堪驻足，圣凡只隔一条丝。”原来当初卢胜彦千劝万劝才将她劝下娑婆世界来。她在娑婆世界先出世，岁数比卢胜彦还大一些。卢胜彦当初答应她：“有个弥陀在自心，才生一念隔千岭。于中自有回光照，不可望约向外寻。”复次，他再强调说：“只此一回归极乐，重返莲池是观音。”可是如今，该女弟子却忘记了誓约，只想回娑婆世界重整事业。当该女弟子化身之空行母看了这一幕之后，心里还在挣扎之中，卢胜彦告诉她三界火宅，要速速脱离轮回，必须清净无染，目前看来该女弟子并无把握和自信能够脱离六道轮回。于是，最后在卢胜彦的规劝和协助之下，

²⁷⁷ 净土，亦即清净的地方和庄严的世界。《维摩诘经》曰：“心净则国土净。”此即说明净土世界乃是诸佛的清静愿力与功德感应所成就，唯有清净解脱之信众才能往生净土，故净土亦象征着诸佛之智慧与福报之清净圆满。按照大乘佛教之观点，十方世界皆有净土，例如《阿弥陀经》中阿弥陀佛所居之西方极乐世界，《法华经》中释迦牟尼佛之灵山净土、龙女成佛之南方无垢世界，《药师如来本愿经》中药师佛之东方净琉璃世界，《维摩诘经》中之香积佛国，弥勒菩萨经中之弥勒菩萨兜率内院净土，以及《华严经》中之莲花藏世界等等。自古至今，净土法门风行一时，成为厌恶五浊恶世，且冀获得解脱之佛教信徒，所向往之不退转境界，以求来生在净土持续修行，直至成佛为止。参阅宋珂君：《明代宗教小说中的佛教“修行”观念》，215-220页。

该女弟子最终回到了本地“摩诃双莲池”²⁷⁸。此故事展现了强烈的反讽味道，叙写了天界/佛界的众生，本来因畏惧五浊恶世而极不情愿下凡度众，但最后因誓约而下降人间，等到任务圆满时，却迷恋红尘，不欲返回清净本地，幸好得到善知识的提醒与协助，才成功返回天界/本地。²⁷⁹在此则故事中，卢胜彦师法中国古代文言神怪小说的笔法，采用散韵结合的方式，来叙写灵应故事，文字语言虽是白话，但仍透显一丝丝典雅之中古文学特色。

复次，卢胜彦灵应故事之《先天符笔》之〈序文〉中，叙写1988年春季，卢胜彦于美国西雅图住家的“禅定冥想”中，记忆起他本人从西方极乐世界“摩诃双莲池”下生到娑婆世界之经历。在此过程中，他先抵达多次元灵界/天界之“天河胜景处”，“见到一棵玉树，此树花甚红，果甚黄，叶甚绿，枝又是透明的白，树高大雄伟，而压枝下降，垂得如伞盖一般，很是独特”²⁸⁰。卢胜彦乃问该处之仙人：“此乃何树？”仙人告诉他：“此即‘符树’也。此符树有五千年历史，相当娑婆世界数亿亿年。符树有诸多仙众，树顶有八十仙女，树之中有金桃尊者，非常庄严。此树掌管天下符篆，因而得名。”卢胜彦乃向仙人请求观赏符篆，但仙人告知，符树一年只开一度，而开期已过，无法重开。

正在此时，但见符树之中，走出一位仙长，手持拂尘，相貌庄严，全身放微细毫光，正是“金桃尊者”现身。²⁸¹尊者对他说：“造物无常，符树要开花

²⁷⁸ 卢胜彦：《神行记》，40-45页。

²⁷⁹ 若根据吴光正的看法，灵应故事中的神仙被贬滴下凡并不仅是为了度脱济世，而是要让动了凡心的神仙在尘世历劫：即在滚滚红尘中经受红尘劫难看破红尘重回上界。红尘在神仙的眼中是一座炼却凡欲的炼狱。下凡历劫型故事揭示了道教修心炼性的重要性，即使是得道真仙也得时时修持，一旦红尘念起，就得重新回到人世，在富贵场、温柔乡、名利圈中回炉再炼。这类下凡历劫型故事向宗教修道主题的回归是一种大彻大悟的回归。参阅吴光正：《中国古代小说的原型与母题》，111-112页。

²⁸⁰ 卢胜彦后来补充说：“符树之叶片，全画了符的图腾：千奇百怪、龙飞凤舞、又扭又曲、又断又接。”见卢胜彦：《先天符笔》（台湾：大灯文化事业出版，1988），1-3页。

²⁸¹ 卢胜彦在人间的道家师父“清真道长，即金桃尊者的应身是也”。卢胜彦早期学习的青城派符篆，即清真道长所教也。

结果，虽一年一度，但你瞧瞧，这花岂不是甚红，这果岂不是甚黄，这是两度重开，可见圣尊慈悲，草木有灵，符树重开了。”卢胜彦问道：“如何观赏天下符篆？”金桃尊者答：“妙哉！妙哉！摘下一果，食之即得。”于是乃随手摘下一果，递与卢胜彦食之。尊者告诉他说：“圣尊下娑婆，功德浩大，如今食了符树之果，先天符篆全在心胸之中，随心流露即是。汝要观赏符篆，就观赏汝自己之心吧！心中自有黄晶晶的符，红亮亮的符。”然后，卢胜彦就出了定，发觉自己能够从自心流露出种种符式，而且天天变化，于是他就撰写了第77册文集《先天符笔》，载录了很多治病、镇宅、降伏魑魅魍魉的符篆。²⁸²此则灵应故事，写出了一段卢胜彦与天界神仙之奇遇以及他撰写此册符篆专辑之前因后果，也阐明了为何真佛宗弘扬“道法”的其中一个原因。

其实，卢胜彦前后撰写了三部关于道教符篆的著作。第一册《灵仙飞虹法》²⁸³辑录的是清真道长、瑶池金母与三山九侯先生所传授的符篆。第二册则是《先天符笔》²⁸⁴，是来自天界/仙界、佛界的符篆。第三册是《莲生符》²⁸⁵，是他自心流露出来的符篆（参阅附录四：卢胜彦三部道家符篆专著之符篆功用分类与数目统计表）。刘晓明指出，符咒作为一种巫术文化是由一定社会历史条件孕育出来的，离开了这些条件，符咒也就失去了生存的土壤。可以说，符咒发生并发展于符合其生存条件之人类社会之一个特定时代。²⁸⁶卢秀满亦认为，其实，不仅是符咒，如上述道教、佛教之法术以及斋醮（超度）仪式等，即使

²⁸² 卢胜彦：《先天符笔》，1988，1-3页。关于卢胜彦的三册符篆专著的定量分析，可参阅第三章的符篆分类列表。

²⁸³ 此册符篆专辑（文集第42册），出版于1983年，内含稀有的修炼道家“通灵秘法”的修道符篆。

²⁸⁴ 此册符篆专辑（文集第77册），出版于1988年，卢胜彦称之为“世间未曾见过的符篆”。

²⁸⁵ 此册符篆专辑（文集第247册），出版于2015年，亦如第77册。

²⁸⁶ 刘晓明：《中国符咒文化大观》（南昌：百花洲文艺出版社，1995），第590页。

是在现代社会，仍然可在此种符合其生存条件之社会下蓬勃发展，展现了现当代宗教文化上的丰富性。²⁸⁷

(五)、 “‘诸天/仙界’之神仙报恩”模式

卢胜彦此类灵应故事叙写卢胜彦“幻神神行”于多次元灵界，与诸天之神/仙感通交接时，凑巧祂们面临大灾难，不得不求助于“天生佛骨”且具有大神通力之卢胜彦，而卢胜彦一念慈悲，出手相助，诸天之神/仙因此受恩于他，感恩戴德，乃施以回报。例如《山大王请客》篇中，叙记卢胜彦有一次幻身神行到一座高峰，乃神仙洞府也。他看见山峰上立了许多借助地灵而形成的神人。神人告诉卢胜彦说他们的山大王请他赴宴。于是卢胜彦跟随他们来到一处洞天府地，里面楼阁装饰华丽无比，不输人间富贵人王。当山大王出现，身穿通天羽服，原来是卢胜彦早年的一位修道朋友，姓蔡，生前修持《黄庭经》，念金光咒，服气、咽液、修清静，因而死后得道成仙，居于此宝山洞天。蔡山大王列出了神仙洞府之珍品，山珍海味，各种美味佳肴都是特别制作的。酒足饭饱后，山大王才告诉他说，在此山里，奇士修真之人甚多，但修道人参差不齐，有几位道人，上了天界，偷了天界奇书，又偷了自然仙浆酒，因此犯了天条。卢胜彦大骇，原来他所吃的喝的居然是偷自天上之仙肴仙酒。山大王告诉卢胜彦，天帝因此降罪，令火神祝融，领“火鸦阵”，不日欲将此宝山烧了。这一烧，山中修道之士将无处可去，山大王的洞府也将化为焦土，一整座山之动植物皆将灰飞烟灭，尽数归空。山大王与众道人全跪下祈求卢胜彦救救他们。有一位道人竟悲泣吟诗：“现成公案无商量，干犯天条竟烧山。唯求慈悲大弥陀，但放一线白莲光。”卢胜彦叹了口气，发了慈悲心，于是决定帮忙，乃神行去

²⁸⁷ 卢秀满：《〈夷坚志〉之幽鬼世界》（台北：万卷楼，2013），第311页。

挡住祝融与火鸦阵。卢胜彦见了祝融，请祂只烧南山的一棵树即可，因火鸦阵极为厉害，星星之火，可以燎原，一棵着火，就会燃至多棵，很快全山都会烧了，祝融认同其看法，就只去烧了南山一棵树，然后班师回去交差了事。殊不知卢胜彦预先请了水玉之神（即水神），守在南山树旁，等火鸦一喷火，一转身走了，水玉之神就立即喷水，把火给灭了，这就很巧妙地解了蔡山大王与众道人羽士之一场灾难。事后卢胜彦教导他们修习佛法，要他们真心忏悔，修身养性，认真实修，结果后来有很多羽士都修成正果，往生西方佛国净土。²⁸⁸ 此灵应故事较长，情节曲折复杂，富吸引力，而卢胜彦也赋写古诗（注：他为人随性，信手拈来，言简意赅，故不刻意押韵、不重平仄），增加了古典风雅气息。此故事叙写人神遇合感通过程中，神/仙受恩于五浊恶世之人类，即娑婆世界凡夫以大神通力，帮助息掉天火烧山的大灾难，而因此恩情，遂拜师卢胜彦，学习“弥陀大法”，最终得以成就菩提。

以上所述卢胜彦灵应故事诸书写范式，说明“多次元灵界”之“诸天/仙界/四圣界”，虽远离娑婆世界，且地位崇高，深受人类尊崇敬畏，惟对卢胜彦这样的“通天能人”而言，还是“天机尽泄”，只是很多时候，却是“天机不可泄露”，卢胜彦亦无可奈何。卢胜彦延续中国传统神怪小说的传统，透过他一介凡夫，“幻身元神”神行“诸天/仙界/四圣界”，与诸天、神仙、佛菩萨、金刚护法等，相互交接感通往来，可窥探其宇宙观及宗教观，以及相关灵应故事对真佛宗弟子之影响和启示。

从上述灵应故事可知：

²⁸⁸ 此则灵应故事与《西游记》齐天大圣偷瑶池盛会的仙肴仙酒，给花果山众猴子猴孙享用，而后玉帝大怒，令天兵天将，围剿花果山之故事，如出一辙，唯结局不一样。见卢胜彦：《神行记》，162-171页。

其一、儒家²⁸⁹以圣人境界为其人生的最高修养境界，其修养以“入圣”为主旨——“凡事不勉强，就是本真”。道家以真人境界²⁹⁰为其人生的最高境界，其修炼以“炼精化气、炼气化神、炼神还虚、炼虚合道”而“登真”²⁹¹为主旨，即生命的超越。另，佛家以佛的境界为其人生的最高境界，其修持以“明心见性成佛”为主旨。²⁹² 卢胜彦还提到一个概念，即“宇宙意识”，是大我，而个人是小我，修真之目的就是要让小我融入大我，即是天人合一。²⁹³

其二，从上述“偶入多次元灵界/‘诸天/仙界/四圣界’”和“祈求仙道/四圣佛菩萨‘证悟’之道”模式之灵应故事来看，其“幻身神行”所到过的“诸天/仙界/四圣界”与娑婆世界的时间观有很大差异。卢胜彦灵应故事中所

²⁸⁹ 卢胜彦指出，娑婆世界物质文明虽然日益进步，提倡民主、自由，但人欲横流，世风日下，盗贼横行，治安情况每况愈下等人祸，导致人间很不健康，他心里很不安，因昔日孔孟的人道教育早已消失不见，故他认为除了宗教之外，还必须通过中国孔孟的人道教育来净化人心。他赞成孔子所说：“大道之行也，天下为公。又，人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所养”，所以必须“死守善道”，因“人之初、性本善”，此即“人道”精神所在。他建议首先要教导“仁”，所谓仁，就是父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠。此乃人情义理，孝悌忠信，乃正直之德行。此外，他也认为要教导“礼、义、廉、耻”，国之四维。还有八德，即忠、孝、仁、爱、信、义、和、平。参阅卢胜彦：《一篮子奇想》<莲喜上师的弟弟>，50-53页；<是教导‘仁’的时候了>，56-57页。

²⁹⁰ 修道的意义，即是在有生之年，期望能够修炼出适应高次元灵界生活的能力。参阅湛若水著：《气的原理：人体能量学的奥秘》，217-218页。

²⁹¹ 湛若水揭示：“在‘练气化精，炼精化炁，炼炁化神，炼神还虚’这个练气公式里，呈现了一些讯息：气是可以加工、精炼的，而且加工、精炼之后，它会变成不同的成分，每种成分具有不同的功能。首先，‘气’属于物质，在意识层次属于‘心’，成分是‘电能、热能’；‘精’则是‘过渡能量’，属于生物的精华，在意识层次是‘心、意’，成分属于‘生物能’。至于‘炁’的性质属于‘过渡能量’，在意识层次是‘意’，成分类似‘电磁能’；至于‘神’，性质属于‘能量’，在意识层次属于‘性’，成分则是‘光’。至于‘虚’，属于‘信息’，在意识层次，则是‘本体’，成分是‘波’。在上述四种能量当中，高层能量可以控制低层的能量，但是倒过来则不行。此外，心、性同属意识层级，二者可以互换。这是一个‘超凡入圣’的循序渐进层级，‘由有到无’的过程，从物质再转回能量，回归道的本体。”参阅湛若水著：《气的原理：人体能量学的奥秘》，66-71页。

²⁹² 傅风英指出，儒、释、道三家的修行，无论是圣化、佛化还是神化，都以“发大心”/菩提心为入手功夫，三者的修炼目的，都是以达到“天人合一”为旨归的，可说是中国传统文化的关键。由此可见，三家的修持，均离不开道德境界的提高，所以都以修养道德为入手的共同法门，此心性修养即“发大心”也。参阅傅风英著：《二十世纪中国道教学术的新开展》（成都：巴蜀书社，2007），第127页。

²⁹³ “尽善”的思维意识是基于儒学的伦理本位思想。而儒文化的伦理内核是“仁”。“和”是一种人与自然均衡、和谐、个体趋同于社会及群体的文化精神。“和”，承认物质世界的差别和对立；而“和”的内在本质和思维运动则是“以他平他”的统一。参阅泉州市区民间信仰研究会编：《关岳文化与民间信仰研究》（厦门：厦门大学出版社，2008），130-132页。吕大吉举《愿体集·总论》所说：“凡有望于天者，必先思己之所作；凡有望于人者，必先思己之所施。如敬天地，……”这里的“敬天地”，显然是儒家“天人合一”思想在民间信仰中的一种具体表现，而“天人合一”正是人与自然和谐相处的理论基础。参阅吕大吉：《宗教学通论新论》（北京：中国社会科学出版社，1998），第347, 344页。

提到的多次元灵界/天界/佛界的时间观，可分为：一、佛国净土与道教大罗金仙之仙界，其时间是无量寿，已经是超脱六道轮回，乃不退转圣界。二、佛经提及之无色界天、色界天、欲界天²⁹⁴与道教仙人诸天，二者皆为二十八天，其天人寿命还是有限的，当天人福报享尽，天人五衰之相显现，仍然要掉进六道轮回。三、其他精灵界、阿修罗界等不同次元灵界，其寿命亦是有限的，还是无法跳出轮回。故在真正超然、了脱轮回生死之极高多次元灵界/仙界/佛界，其时间是无始无终之圆型时间观²⁹⁵；而在娑婆世界之时间观是直线性的，有生就有死。中国古代神怪小说，每每提到凡夫若能“修道成仙”²⁹⁶，非但可展延其寿命，更能享有与天地同寿之时间形态。

职是，追求神仙不死不仅是历朝帝王所企求的，更是炼丹家们所追求的，藉由服食丹药²⁹⁷，企图从人界往上攀登多次元灵界/仙界。诚然变化如神，快乐似仙，永远长生不死，此种超越现实之非凡境界，此种愿景，乃人类亘古以来，时常萦绕于心之理想与期盼。²⁹⁸

²⁹⁴ 佛教追求的目标分为三个层次，低级目标是人天快乐，中级目标是脱离轮回之苦，最高目标是达到大彻大悟、智慧功德圆满的佛陀境界。“人天快乐”的“人”指的就是地球人。“天”指的是欲界天人、色界天人、无色界天人。这种“天人”指的是一种高级生命，并不是抽象的“神”。“天人”也属六道众生，有生死、有苦乐、有生命。他们的特点就是生存条件好、寿命较长，处于地球人较高的发展阶段。这个“天界”和其他宗教所谓的死后进入的天堂并不相同。其他宗教的所谓“天堂”，完全要靠上帝的恩赐，一进入天堂，大概永享快乐，除了违背上帝、神灵的旨意会遭到惩罚，再不会下堕人间和地狱。但佛教的“天界”是六道中的一个众生界，上升下降，均靠自己的业力因缘，不是靠上帝的意志和神佛的安排。寿尽而亡，业尽下堕，和人没有什么区别。参阅才让编著：《神圣与世俗——藏传佛教研究论集》（上海：上海古籍出版社，2011），130-132页。

²⁹⁵ 凡间之人寿命有限，面对诸行无常，故千百年来，凡夫俗子企求“肉体成仙”以资长生不老之缘由在此。关永中揭示，神话时间是可倒流的（reversible）、循环性的（cyclical）。参阅关永中：《神话与时间》（台北：台湾书局，1997），第27-221页。

²⁹⁶ 或许进入二十世纪，很多人都觉得学道求仙者如凤毛麟角，但其实这类学道的人士不少。卢胜彦的灵应故事中，就提到了他的道教师父“清真道长”，毕生修炼青城派道法，寿终之后，成为地仙。

²⁹⁷ 炼丹包括了内丹和外丹的修炼。关于内丹修炼的道教法门，其实想当繁复，从炼精化气、炼气化神、到炼神还虚，做到了，才能成仙。

²⁹⁸ 道教将神通广大，修真得道，长生不死者成为神仙，但神仙不死思想存在中国的时间，则远早于道教之创设。根据刘向《说苑·修文》对许慎《说文解字》释“神”之阐述：“神者，天地之本，而为万物之始也，故曰天神引出万物”，“神”是具有超绝之能力，为宇宙万物之执掌者。而“仙”，则是凡人“升登帝乡，长生不老”，亦即老而不死，轻举飞升之仙人。仙人思想之兴起，根据《史记·封禅书》所载，

第三节 人我灵应感通之境遇

卢胜彦的灵应故事，几乎都是在叙写他本人“幻身神行”于多次元灵界所亲身经历之奇幻诡异、离奇怪诞之事，乃现代白话佛道灵应故事之奇葩。其实，在中国古代，人鬼相处于同一空间之说法相当普遍。例如，北宋刘斧《青琐高议》曾谓：“鬼与异类，相半于世，但人不知耳。”²⁹⁹ 宋末元初之无名氏撰《异闻总录》所载：“天下之居者，行者、耕者、桑者、交货者、歌舞者之中，人鬼各半，鬼则自知非人，而人则不识也。”³⁰⁰ 郑晓江谓：“中国民间百姓信仰‘鬼神’，一直有着强烈之功利色彩，人们信‘鬼’敬‘神’，必带有一定之目的，总希望能获得某种好处，纯粹地信鬼神实不多见。”³⁰¹ 郑晓江认为内心存在强烈功利主义之中国百姓，对于神鬼之信任与尊崇，通常隐含了从对方处获得某种利益之思维。³⁰²

笔者探析卢胜彦关于“常异”遇合感通交接情境之书写范式，固可分为以下几种模式：一、娑婆世界人类之间遇合之模式，例如社会风尚、历史传说、梦兆预示、生死感通等之叙写；二、凡间人类与异类之间遇合模式，包括人遇异类模式，人与异类姻缘模式，或与变形怪物等遇合感通模式等。³⁰³ 以下乃卢胜彦灵应故事中关涉凡间人类“常异”遇合之叙写范式之各类模式。

一、“梦兆预示”模式

当起于战国之世，而由于神与仙，皆拥有超越常人之能力，包含变化莫测之神通能耐，于是神与仙就混合为一。参阅廖茵茵：《唐代服食养生研究》（台北：学生书局，2004），1-2页。

²⁹⁹ [宋]刘斧撰，李国强整理：《青琐高议》别集卷一、〈西池春游〉一则，收入朱易安主编：《全宋笔记》第二编（郑州：大象出版社，2006）213页。

³⁰⁰ [元]无名氏撰：《异闻总录》卷三，收入《笔记小说大观》（台北：新兴书局，1978）二十二编第2册，1180页。

³⁰¹ 郑晓江：《中国死亡智慧》（台北：东大图书公司，1994），第104页。

³⁰² 此种人鬼难辨，人鬼共处之情况，实不可思议。既然现今社会充斥着人鬼混杂之氛围，与其惧鬼或与鬼争斗，不如寻求与鬼共处之良方，创造互利之情势，是自古以来部分民间百姓鬼神观之显现。无论如何，此种观念或许无法全部概括人鬼间之许多关连，却也指出了一部分崇信鬼神者之某种心态。参阅郑晓江：《中国死亡智慧》，104-105页

³⁰³ 卢胜彦灵异故事时常提到鬼物随意现形，会触犯灵律，而受到惩罚。

梦³⁰⁴是人类所具有之心理、生理现象之一，它与人类的历史相伴始终，不仅如此，由于梦反映着人类之想象、欲望、理想等各种情感活动和思维活动，所以甚至可说对梦的思考就等于对人类问题的思考。又因为文学、文化必然反映人类之各种情感活动和思维活动，因此梦就自然而然地成为一种文化范畴。³⁰⁵ 中国古代早已认识到做梦与精神活动有着一定之关联。³⁰⁶《周礼·大卜》郑玄注云：“梦者，人精神所寤可占者。谓人之寐，形魄不动而精神寤见觉而占之。故云精神所寤可占者也。”³⁰⁷ 韩国学者姜宗妊强调，反映中国古代神秘观念的最具代表性质疑的，就是作为方术重要组成部分的各种占卜活动。作为占卜重要内容的占梦活动³⁰⁸，在以甲骨卜辞为代表的许多古代文献里都可以找到。古人往往通过梦象的象征意义来推知人事的未来和吉凶。³⁰⁹

在文学领域里，梦仍然常常包含着神秘之色彩，写梦³¹⁰的古小说多半是描写梦的神秘性，比如，它的预示、先兆、应验等等。在卢胜彦灵应故事当中，有关梦之叙写极多³¹¹，其入梦、写梦、记梦的专著共有 8 册，里头所载灵应故

³⁰⁴ “梦”在《说文》中解释为“不明也”。“不明”的精神状态，是人类深层意识的沉淀。古人认为睡眠时虽然身体处于停滞状态，但精神能有所遇，即为梦。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

³⁰⁵ 姜宗妊：《谈梦——以中国古代梦观念评析唐代小说》（天津：南开大学出版社，2006），1-2页。

³⁰⁶ “梦”的功能在历代叙述作品中表现出相当多的内涵，可作为与鬼神的沟通手段，传达鬼神的旨意；也可作为一种警示性的预言，预测未来的凶吉；甚至发展成一种自我调节机制，有助于平衡心绪，对现实中的缺憾作以补偿式的满足。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

³⁰⁷ 《十三经注疏》上册（北京：中华书局，1979），第803页。

³⁰⁸ 古人认为梦承载着鬼神的旨意，以明示、暗喻或象征符号的方式在人与鬼神之间作以沟通。梦作为精神魂游现象，精神往来可以与天地相沟通，并带回天地对人间凶吉福祸的运作。在占梦过程中，人们得以跨越本身局限，通达鬼神层面，进而掌握人事脉动，清楚未来的运演。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

³⁰⁹ 姜宗妊：《谈梦——以中国古代梦观念评析唐代小说》，21-22页。

³¹⁰ “梦境”是人类采取最原始的方式，企图以神秘的幻象来沟通超自然界的媒介。并试图利用自身已有的经验与知识诠释未知，使无数缤纷错乱的梦象，成为一个个具有现实指涉意义的符号，以探寻未知的世界、消解内心的悬宕与不安。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

³¹¹ 卢胜彦在最早期的文艺创作时期，出版了三册纯文艺的专著，即《梦园小语》、《飞散蓝梦》、《心窗下：梦园小雨（二）》。后期他的灵书专著则有《真佛梦中梦》、《叶子湖之梦》、《一梦一世界》、

事主要都涉及到梦的征兆性和梦兆的预示形式。其叙写模式有三种类型：第一类是“梦告”，亦称“直应之梦”，梦呈直象，即神仙、佛菩萨或阳间人、阴人，直接在梦中发出预告。第二类是“物告”，亦叫“象之梦”，是指梦中事物以其象征含义作出预示。第三类是“感应”，亦称“意精之梦”、“记想之梦”，都是由感而生，指的是人之间（包括亡者、阴人）或凡人与诸天、神仙、佛菩萨、金刚护法等之间的心灵感应。上述三类“梦兆预示”形式，都具有鲜明的神秘色彩，可说是完全属于宗教文化³¹²之范畴，主要是与宗教或人事吉凶的各种文化现象有关。³¹³

卢胜彦灵应故事所叙写之“梦兆预示”内容，皆涵盖了上述“物告”、“梦告”和“感应”三种书写范式，其故事情节结构之模式主要是“神梦——神示/神感/神兆——神断/神悟/神应”。³¹⁴例如<护佑瓜农>故事中，一位名叫云如居士的虔诚弟子，是位瓜农，有一天晚上，梦见他的师父卢胜彦站在他的瓜田上，要他明天就把所有的瓜，全采收了。云如居士本来是要等半个月后，等瓜熟了才采收的。现在，梦中得到警示，他立即请人，提早采集。过了一个星期，天降大豪雨，连下二天二夜，附近瓜田，全被大水淹没或冲走，若未冲走，

《七十仙梦》、《梦乡日记》、《剪一袭梦的衣裳》、《梦见卢师尊》、《梦中的翅膀》。可参阅附录一之卢胜彦著作全集各册书名与出版年份列表。

³¹² 梦境对心灵的启蒙，也参杂着佛道思想的宣讲。小说主人公往往在梦中获得加官进爵、拥有美好婚姻等愿望满足之际，忽而梦醒。时间与空间的落差对心灵产生巨大的冲击，从而使人生如梦之意义呼之欲出。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

³¹³ 在《庄子》、《列子》和阐述佛教义理的散文中，“梦”与“觉”往往作为一个象征性、比喻性的表达手段出现，此后的哲理性记梦小说也往往延续这一创作手法。魏晋时期受到佛教与玄学的交叉影响，在佛经义理的阐释中将梦的“虚幻性质”逐渐转化为“空”的意涵。因佛法宣扬一切皆有形皆空，使得“人生如梦”思想层次在小说形式结构中更加明确。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

³¹⁴ 中晚唐“他界”小说常将“梦”作为脱离原有时空，进入“他界”的中介。通过梦的跨越，能进一步表现不同于现实生活的非理性空间。另有一类作品将梦境作为小说的主体，以铺展梦境为主要叙述方式。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。另，叶庆炳认为，小说中的梦境结构主要表现为“入梦——梦境经历——梦醒，回应梦境或主旨”。参阅叶庆炳：《六朝至唐代的他界结构小说》（台大中文学报，1989）第三期，第23页。

也全烂了，农作物损失惨重。瓜农全部欲哭无泪，独有云如居士，提前采收，才得以避免损失。³¹⁵ 此故事通过载录卢胜彦应用身外化身，通过托梦方式，提醒其弟子未来天气将会出现巨变，令其提早收割瓜果，故乃得以趋吉避凶。这类梦兆预示之真实灵应故事，吸引了很多读者产生信心，而皈依卢胜彦，学习真佛密法。

复次，卢胜彦灵应故事亦叙写不少关于梦见死者祈求帮助的内容，例如〈冥府律令〉故事中，叙写一位名叫黎威的清朝皇家之后裔，告诉卢胜彦说，他的一位表弟，名叫施清化，已经亡故，最近却常常托梦给他，要求他去找卢胜彦帮忙超度。卢胜彦于是设坛超度，天界/佛界诸尊和一众幽灵都到来接受供养，可是独有施清化之孤魂始终未到。卢胜彦百思莫解，只好再做第二场法会，才从冥王处得知施清化生前乃是出家众，犯了五逆重罪³¹⁶，已被罚入金刚地狱，故永不受人间享供，此乃冥府律令。卢胜彦乃下法座，告诉黎威有关事实，他已经尽力，无奈因果牵缠，实无能为力。³¹⁷ 此灵应故事说明了人类如果犯了恶业，就要面对因果惩罚，故出家与非出家众，均须严守戒律，身口意清净方可免祸。而上述故事中之施清化，生前乃密教僧众，犯了密教十四大戒³¹⁸，故死后下了金刚地狱，永无出期，可见因果昭彰不爽。其实，卢胜彦乃真正具大神通力者，故能自由出入多次元灵界，与人界、天界/佛界、冥界遇合感通交接。

³¹⁵ 卢胜彦：《七十仙梦》（台湾：大灯文化事业出版，2013），30-33页。

³¹⁶ 按佛经的说法，五逆重罪为：杀父、杀母、杀阿罗汉、出佛身血、破和合僧。施清化所犯的是“破和合僧”。卢胜彦指出此罪第一重，因为杀了“修行众”的道心。

³¹⁷ 卢胜彦：《超度的怪谈》（台湾：大灯文化事业出版，1998），49-66页。

³¹⁸ 兰仁巴尊者指出，密教行者犯有四重堕罪、五无间罪等任何一种大罪，通过密法的消业法都可以消净，成就殊胜佛果，但惟有诋毁师长的罪消除不了。《密集主续》中曰：“世上虽犯无间罪，重堕性的种种罪，在那金刚乘大海，修证此道得成就；成心诬蔑上师者，修也不会得成就。”参阅兰仁巴大师著，多识仁波切译：《菩提道次第心传录·引子》（兰州：甘肃民族出版社，2005），31-32页。

从小说观点³¹⁹来分析此则灵应故事，卢胜彦（narrator）所代表的就是过滤视点（visual filter）：由通灵人（卢胜彦）的视角（view point），将资料信息传送给接受者（receiver）——施清化的表哥黎威（包括读者）；而被叙述者（narrated）——施清化，因生前犯了五逆重罪，死后灵识坠入金刚地狱，故虽蒙卢胜彦屡此召请，仍然无法前来接受超度。故卢胜彦通过此灵应故事叙写施清化因犯重罪，而在金刚地狱受罚，永不超生，警示人类因果不昧以及因果业报之可怖，以匡正人心。

复次，载于《七十仙梦》一书中的灵应故事如：〈从高山上脱困〉、〈癌细胞完全不见〉、〈一浪冲上岸〉、〈头痛的痊愈〉、〈膝盖骨尽碎〉、〈欲见亡母〉、〈救死胎〉、〈拔脚钉〉等，或以梦托知未来，或以梦预示吉凶等，其故事叙写内容层面深广，故事情节曲折繁复，也有不少悬念，在在展现因果关系之错综复杂，但所要揭示的主旨却是相当一致的，那就是佛法教义中之“众善奉行”、“诸恶莫作”、“诸行无常”与“不昧因果”³²⁰等。

³¹⁹ 有关视点与叙事之讨论，参阅 Cesare Segre and John Meddemmen: *Narratology and Theater*, in *Poetics Today*, Vol.2, No.3, p.96. David L. Rolston: *Point of View in the Writings of Traditional Chinese Fiction Critics*, in *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)*, Vol.15 (Dec 1993), p.122-124.

³²⁰ 丹津·旺嘉仁波切揭示，“业”意指行为；“习气”则是指行为的结果。它遗留在心识之中，并且影响吾等之未来。它是一种习性、内心和外在行为之模式、根深蒂固的反应与习惯性之概念化。其实“业”决定了存在之各个层面，每个人生活中的情绪和内在现象都是由“业”所组成的。又，存在的感知和理解、身体的功能和外在世界的因果作用，也都是由“业”来决定，大大小小的各种体验都受到“业”的操控。实际上，“业”就是因果关系，一旦吾等能够真正理解每个习气都是下一个“业操控行为”的种子，吾等就能避免在生命中造恶，而能创造影响生命朝好的方向前进的条件。再者，若吾等知道如何在情绪生起时，或起心动念时，就让它“自解脱”（self-liberation），这样就不会创造新业了。无论对于外或内在，清醒或做梦时产生的任何反应，只要是源自贪执或瞋恚，就会在心中留下痕迹。“业”把反应记录下来，反应又播下业种子，接着“业”又记录反应，如此循环不已。这就是“业”的累积，它是轮回之轮——行为与反应之无尽循环，亦即六道轮回之循环不息。盖因者能生，果者所生，有因则必有果，有果则必有因。《十住毘婆娑论》曰：“因以得知，得者成就。果者从因有，事成名为果。”因果之事实，显而明白也。参阅[美]丹津·旺嘉仁波切（Tenin Wangyal）著，林如茵译：《西藏睡梦瑜伽》（*The Tibetan Yogas of Dreams and Sleep*），20-30页。

综上所述，卢胜彦灵通过多姿多彩的灵应故事，诠释了梦作为沟通多次元空间之手段与形式，诸天、神仙、佛菩萨、金刚护法等圣众，对娑婆世界人类之预示与兆应。

二、“阳居人与阴人感通遇合”模式

卢胜彦是个具备“大神通力”之特异人士，故其能以“幻身神行”，通过强化自身“念力”所形成的神通力，即可随意在阴阳两隔之藩篱，随时打开缺口，自由进出两界。³²¹ 其灵应故事关涉此类阳居人与阴人遇合感通交接内容很多。例如〈雷藏寺第一次法会〉故事中，提及卢胜彦在上世纪 70 年代，经瑶池金母帮他开天眼，且在学习道法以及密法一段时期后，在台中住家的小小佛堂（瑶池金母赐名“慈惠雷藏寺”）主持第一次法会，参加者挤得水泄不通。法会中出现不少奇迹：例如有一位住在台中师专附近的杨廖碧桃女士，突然之间，双目竟然看见早年逝世之弟弟，由一位土地公带领着，前来参加法会。其弟弟在日据时代被日军拉去当兵，在东南亚一带战死。此外，住在台中力行路永隆食品行之李老板娘，儿子八岁那年逝世，结果她看见一朵莲花越开越大，那位八岁儿子从莲花座上爬了出来，哭着抱住李老板娘，尚有诸如此类灵应事迹，此处略过不提。³²² 故此灵应故事叙述卢胜彦已经修炼出神通力³²³，能与天界佛

³²¹ 佛经中的众多神灵，多护持善人，惩戒恶行，且多在佛前发愿护持修行人。彼等护法善神，名称虽各异，其形象亦都符合佛道经典中所述之各路天神、护法龙天、鬼王、使者、鬼神众等，其职能类似，大多扮演仙佛与娑婆世界人间的使者，抑或保护修行人，免受灵界恶势力之迫害，以确保其修行之活动有一定的安全保障。参阅宋珂君：《明代宗教小说中的佛教“修行”观念》，206-215 页。卢胜彦灵应故事中所提及的神灵，其实涵盖面很广，除了佛教、道教，尚有基督教等其他教派的护法神祇。

³²² 卢胜彦：《灵机神算漫谈（上）》，第 84-87 页。

³²³ 清真道长强调，道家修炼，小则可以自度，坚固一身之性命，大则可以救国救世，穷极变化之能事，这变化之能事，就是“神通”，而“神通”其实就是人生之元气的显现。故卢胜彦勤奋精进修炼道法与密法，能出阳神，身外化身，已证得六大神通，并运用神通济世。清真道长强调，此天地之间的元气就是“电”，而人乃是一个宇宙天地之缩形，亦即一个小天地，人身上亦有“电”。他揭示，“统摄身心，以神驭气，真火内炼，此种神通是至大至刚的。‘大道颠倒颠，有人颠得转，便是大罗仙’，故真正之神通，乃真正不死之大道，灵魂跳出阴阳五行之外，纯然与天地造化同流，水火不能侵，刀兵不能害，是纯染的炁体，此方为证真之道”。卢胜彦把其修道口诀、心要与相关符篆，写在书上，即《通灵秘法书》与《灵仙飞虹法》二书。参阅卢胜彦：《道法传奇录》，18-21 页。《梵网经》云：“我今卢舍那，方坐莲花台，

菩萨合一，产生大能，让参加法会之阳间人士，能够看见逝世之亲眷，并与之相会。虽然只是短暂的一刹那，但震撼力极大。卢胜彦指出，真正具有力量的超度法会（斋醮）确实能够普利冥阳等法界众生，故目前，全世界真佛宗道场，均频频举办密教祈福与超度护摩（火供）法会，由卢胜彦本人或其弟子，即宗派里的金刚上师负责主持，此乃真佛宗的一大特色，

早期，葛洪的神仙道教主要传行于上层士大夫，稍后其从孙葛巢甫等人构制的灵宝经系，则著重于斋醮科仪的运用，主要流行于民间道教，从而使道教进入一个新的发展阶段。³²⁴ 民间，作度亡醮是道士的一项重要活动，民间的送葬仪式，披麻戴孝本诸儒家礼仪规则，而诵经度亡则属释道所为。儒释道三教，都渗透到民俗活动中。³²⁵ 卢胜彦是佛道兼修者，其叙写超度所见之种种灵应故事极多，大抵都是载录他如何通过佛道斋醮与超度，帮助阴人（中阴）脱离苦海，早日转世轮回，抑或往生佛国净土。

三、“灵机神算（通灵占算/占卜）与厌胜、咒法符篆”模式

卢胜彦之灵应故事中，有不少与方术、灵算、占卜、咒法符篆相关之内容。例如〈灵学印证地灵学〉故事中，叙写一位台湾姓张刑警，某天出勤务，开车时，吹了一阵风，不知为何，右眼就红肿起来，看了眼科医生，吃药打针，折腾了五个月，仍没有改善，晚上痛得无法入眠，故前来求找卢胜彦问事，寻求帮助解决其疾。卢胜彦于是为其“灵算”（用通灵的力量占算），发现原来张刑警

周匝千花上，复现千释迦，一花百亿国，一国一释迦，各坐菩提树，一时成佛道，如是千百亿，卢舍那本身，千百亿释迦。……”《梵网经》与《华严经》的教主是“卢舍那佛”，而卢舍那佛的分身，是无穷无尽的。卢舍那佛是三千大千世界的教主，而释迦牟尼佛是阎浮提一州之教主，祂也是卢舍那佛千百亿化身之一。这样的神通变化分身，是无法想象的。卢胜彦的身外化身，能入梦，能在修道人的静坐中现身，能一时一刹那之间变化种种身，是混元一炁的“一炁化三清”。参阅卢胜彦：《道法传奇录》，90-93页。

³²⁴ 张凤林：〈斋醮科仪与神仙信仰〉《中国道教》1994年第4期，第26页。

³²⁵ 王卡主编：《道教三百题》（上海：上海古籍出版社，2000）第363页。

父亲之坟墓右旁墓柱被撞得粉碎，故必须赶紧修补，一旦墓柱修好之后，其眼睛乃恢复正常。张刑警赶紧去墓地察看，情况果然和卢胜彦说的一模一样。他赶紧找工匠把损坏的部位，重新修补。修好之后，眼睛果然就恢复正常了。此则灵应故事反映出中国堪舆学的神秘与奥妙，盖先人的坟墓与阳间子孙的命运息息相关，所葬之地灵气的好坏，会大大影响先人及其子孙，这是因为彼此血缘相同，故磁场一致。卢胜彦的灵机神算结合堪舆的实际运用，确实令人叹为观止。³²⁶此灵应故事亦显示卢胜彦在帮助众生解决各种奇难杂症时，会混合运用占算（灵机神算）、堪舆术、道术（厌胜、咒法符篆）、天眼神通等，以达到目的。其灵算之准确与神通之神妙，确实帮助了很多人，而大多受他恩惠者，都会皈依他，成为真佛宗弟子，修习真佛密法（关于此类灵应故事之叙事结构模式图，请参阅附录三之图3）。

职是，鉴于现世众生屡屡面对科学与医药尚无法解决之各种奇难杂症，特别是与生理和心理精神相关的，故寻找明师问事与寻求解决方案，是彼等唯一的希望寄托。³²⁷因此，几十年来，来自世界各国之众生，均千方百计寻找卢胜彦问事，而卢胜彦也很慈悲的为有关众生进行灵算/占卜，找出事情的前因后果，再斟酌使用道家咒法符篆，抑或密教火供咒法³²⁸等厌胜方法，为众生禳灾祈福，

³²⁶ 卢胜彦：《阴宅地灵玄机》（台湾：大灯文化事业出版，1987），20-24页。

³²⁷ 本论文第三章，会深层探赜卢胜彦灵应故事中关涉“疾病”的书写。

³²⁸ 在<密教的神通>篇中，卢胜彦指出，密教亦被称为“神通宗”。盖密教密法之神通力，实际上是无边无际，无限、无止境的，乃不可思议之难思议。他揭示，佛之色身如太阳的本体，自性身如佛之能源，智慧法身如阳光。法身和空性是永恒不变的，光芒则是运动变化之特性。《喜金刚密续》曰：“后世吾当化身，为利益众生现凡体。”盖智慧及神通具足的行者，必须具备四大条件，才能成为真正的明师，即“大力”、“方便”、“大悲心”与“无我心”。盖凡夫用“手印、真言、观想”，即与如来的三密，同备无尽之德用。行此三密，则为如来之三密所加持，有了加持力则产生神通力，能够灭罪障、禳灾疫、除病患等等，无量之不可思议现象。参阅卢胜彦：《清风小语》（台北：大灯文化事业，2002），124-125页。其实，密法神通极难对一般人清楚诠释说明，只能以“密法殊胜”来概括，因为“一念”、“咒力”、“传承力”均是天机。卢胜彦之所以能现身在六道救度众生，正如《宝性论》所言：“佛怀大慈悲，利益众生永不停；依众生之心意，满众生之愿，随时随地应化无穷。”又，《不可思议经》谓：“佛智所及之处，即有佛之化身与光明在。佛之光明所照之处，即有佛之声音，而佛之声音无处不在，等于佛之大慈悲无处不在。”该经亦称：“一刹那间，智遍一切，谁想念佛，佛就在身边。”另，《贤劫经》曰：“在

解决彼等之问题。卢胜彦之灵应故事虽叙记很多前来问事众生之真实验证事迹，唯卢胜彦要保护彼等之隐私，故隐去其真实姓名，以假名取代，但地点、时间、事情、人物等，皆是真实不虚的。

四、“神明/仙佛显圣与宗教察检验证”模式

迄今二十世纪，卢胜彦亦继承了中国古典佛道灵应故事遗风，以白话文撰写灵应故事，来宣扬佛道教义。其灵应故事所示现佛道验证之迹大抵有以下二型。

其一是“察检行者修为”模式。

卢胜彦灵应故事之<来去梦幻间>篇中，叙写某天晚上，乌云密布，天在下雨，风在呼呼的号着。卢胜彦从“真佛密苑”开车，回去“幽灵湖”的住家，路程大约十五分钟。突然，有一股很奇特的气氛笼罩住他，他竟然觉得车子前面公路上的三条白线在飞舞，公路仿佛向上飞，飞向虚空中。……原来他在一刹那的“时空转换中”，进入了一个秘密刹土，在如幻的境界中，他看见一位持红灯的妙曼天女，要带他去见佛母。天女曰：“佛母就是密主佛母³²⁹，是宇宙意识的化身，是金刚界的无上佛母，是一切空行母的主人。”这秘密刹土如同天宫，美轮美奂，卢胜彦的内心充满了法喜。他看到金刚台上有日轮月轮，

此贤劫有一千个佛出现”，唯密教经续中曾揭露，“一千尊佛中，仅有四尊佛才传密法，即第四、第五、第十一以及最后第一千位佛”。故“密法”异常珍贵。行者虔修密法，“从外法到极密内法，气入中脉，通中脉，开五轮，成就五大金刚法，五方五如来成就”，即可“烦恼解脱、生死已了、见证真如、不生不灭”。参阅卢胜彦：《天机大公开》<密教的“神通”>（台北：大灯文化事业，2002），42-45页。

³²⁹ 卢胜彦指出，学佛行者当知，佛是由法而生，所以“法”就是佛母。所以般若波罗蜜是生佛之母。《智度论》曰：“般若波罗蜜是诸佛母，父母之中，母之功德最重，是故，佛以般若为母，般若三昧为父。”即有母德者，皆佛母也。佛眼佛母、准提佛母、大白伞盖佛母、尊胜佛母、般若佛母、孔孔雀佛母……其经典有《佛母经》、《佛母般若经》、《佛母孔雀明王经》等……参阅卢胜彦：《卢胜彦的机密档案》<明妃档案>，152-155页。

有莲花宝伞，宝伞下坐著密主佛母，身上呈现著千辐之轮相，光明遍照，令人难以凝视。

此时，密主佛母“呵呵”大笑，说：“莲生，吾欲看看汝修行之功力。”祂边说边手指放白光，白光宛如闪电般的奔向前来，一下子把卢胜彦的头颅盖拿了下来，他的头部以中有一坛城，中央莲台坐著阿弥陀佛，安祥端坐，四周坐著十八位大莲花童子，正围绕著阿弥陀佛，佛与童子相互放光相应，示现了种种不可思议之虹光。佛母欣喜地说：“善哉！善哉！甚喜！甚喜！功课没有荒废。如今，吾已证明汝之虹光三昧，如实不虚，汝可如实受用大乐三昧。”卢胜彦问佛母：“佛母要我来的目的是什么？”佛母答：“考验。”佛母问他：“汝心瞋吗？”卢胜彦答：“无。”佛母乃曰：“既然无，那回去吧！”当卢胜彦从此空间回到娑婆世界，才发觉自己开车已到达“幽灵湖”住家车库前。刚刚的一幕如幻如化，他自觉头盖骨，确有松脱之感觉，好像才盖回去时的。

³³⁰ 此则灵应故事中所提及之密主佛母甚为稀有，少见于典籍，而这样的“剖脑视察修行功力”考之验，亦令人看了感到震惊不已，惊世骇俗，别具一格。作者通过叙写本人的实例，揭示密法修行必须要有信念³³¹及恒心，如法守戒³³²，精进实修，切不可懈怠，才能日久功深。

复次，除了面对多次元灵界之高灵的考验，卢胜彦还需面对人间各教派术士之“斗法”考验。例如，在<三位茅山道士>篇中，记载卢胜彦在某年于台北中正纪念堂广场主持一场“大幻化王金刚”的大法会，约有二万名信众来参加，

³³⁰ 卢胜彦：《不可思议的灵异》序文（台北：大灯文化事业，1997），1-5页。

³³¹ 兰仁巴尊者指出，信念是诸法的根本，这是一条基本行为规律。故印度寂天论师之《入菩萨行论》谓：“佛说诸善法，信愿是根本，其因恒常是，思念其功果。”参阅兰仁巴大师著，多识仁波切译：《菩提道次第心传录·引子》（兰州：甘肃民族出版社，2005），2-3页。

³³² 佛教的戒律都是为人处世的道德行为标准，严守戒律不仅有利于后世，也有利于今世。参阅才让编著：《神圣与世俗——藏传佛教研究论集》，133-134页。

卢胜彦坐在法座上演法。那天的天气不是很好，虚空中有云，遮住了太阳，变得较阴冷。突然，有一道白黄之光，从云层中射了下来，在光网之中，出现了一个道人，从虚空中降了下来，他冉冉前来，向卢胜彦稽首，卢胜彦抱拳回礼。道人说：“卢师尊！我是三茅山的茅固，特来见你。”卢胜彦说：“久仰大名，不知何事？”茅固说：“我有三名门下弟子，在你演法的时候，於较偏僻的一隅，用茅山法伤害你，这要请你原谅，因为你名气太大，他们是来比试较量的。”卢胜彦哈哈大笑：“我没有感觉啊！”茅固红了红脸说：“这三位门下弟子，真是丢人现眼，所以我茅固特来惩罚他们。”卢胜彦说：“谢谢你的通告。”卢胜彦看见了茅固，这是他第一次见了茅山派的祖师爷之一。³³³卢胜彦请人去广场左侧建筑物后方查看，结果是：真的三位茅山道士，穿道袍，持著宝剑，踏步在喃喃的口中唸咒，又是画符，又是用剑，朝著卢胜彦所坐的法座，乱砍乱刺，彷彿要把卢胜彦砍头。当他们看见有人来看，便匆匆忙忙，砍了一阵子，便呼啸而去了。卢胜彦知道，三茅山的道德真君“茅固”到了，这三名茅山道士不会有很好的下场，他们自然会得到报应的。于是卢胜彦在法座上：结了“五雷印”³³⁴，抛了出去。茅固在天上接了“五雷印”，转向抛出，

³³³ 卢胜彦指出，西汉景帝时期，在三茅山，有茅盈、茅固、茅衷三兄弟，入山修行，后来修得了正果，号“三茅真君”。茅山道士本是名门正派，却给后代术士妄用，搞坏了名声，只要是茅山派的，就以为是邪魔外道。此次来帮忙卢胜彦清理自家门户的是茅固。参阅范恩军：《道教神仙》（北京：宗教文化出版社，2007），161-163页。

³³⁴ 根据李远国之定义，“雷法”是一种融道教的丹法（内丹）、气法、符咒、方术等为一体，吸收儒家理学“正心诚意”之理念、佛教“明心见性”之禅观、密宗“三密合一”之密法，并以雷祖崇拜为核心之新型道法。他还指出了“雷法”之精神文化构成要素：“它（雷法）源自中国最古老之原始宗教，即包含着人类文明中最早最本质之自然崇拜，亦保存着人类企图控制造化、主宰天地之胆略与努力。它将人们对天地之敬畏、对神灵之崇拜以及人的主观能动性，三者有机结合，从而形成了一种非常独特之文化现象”。参阅李远国：《神霄雷法——道教神霄派沿革和思想》（成都：四川人民出版社，200）前言，第3页。另，蔡林波指出，南宋道士白玉蟾是将内丹与雷法相并融的大力倡导者，总结出了“内炼成丹，外用成法”之实践性理论形式。在他看来，“法术的灵验与否，主要在于行法者的内练工夫，而内炼工夫，全赖一心而起作用，心能主宰一切”；“法是心之臣，心是法之主……守一则心专，心专则法验”，若合于道，其主宰作用便可通灵无阻，便能感召神灵。进而，他把法术之失效完全归结为修炼者之内在信仰与功力不合乎标准。参阅蔡林波：《神药之殇——道教丹术转型的文化阐释》，第323页。

那三位道士，发冷发热。据说：回去全病倒了，差一点一命呜呼呢！卢胜彦门下弟子认得这三位道士，是“安 X 宫”的。³³⁵卢胜彦通过此则故事，告诉其弟子：密教行者修“护轮”是非常重要的，有了护法神的法会，一切邪魔外道不能趁隙而入。道德愈高，愈要慎之。“走火入魔”的主要原因，是自己的心术不正，不能怪他人。卢胜彦知道：邪法正人用，邪法变正法；正法邪人用，正法变邪法；一切善恶自在人心（参阅附录五：灵应故事中所载“斗法”部分实例分类列表）。

复次，卢胜彦灵应故事之<神行功德>篇中，叙写卢胜彦某次幻身（元神）神行时，见一位老太婆，浑身奇脏无比，样子极为丑陋，凸眼怪耳，嘴歪驼背，神行时，一跳一跳的，只离着草上一尺。卢胜彦看其样子，像是一位“小土地婆”，抑或是“夜叉婆”或“老罗刹女”，甚且是“鬼魅”。老太婆注意到他，怪眼一翻“桀桀而笑”。没想到老太婆居然认得卢胜彦，还跟他打个招呼，但卢胜彦不理她，心中有点瞧不起她，才不想理会她。老太婆也不介意，她挨家挨户的送药给睡梦中之人。老太婆送完了，就腾身在虚空中，一下子变身观世音菩萨，原来是寻声救苦的大慈大悲观自在，祂骑着天龙，全身放毫光，庄严如佛。祂告诉卢胜彦，在这村庄，祂现身老太婆，主要是闻声救苦，帮助众生解除病难。卢胜彦在此则灵应故事中，一边赞叹菩萨之相好庄严，救度众生的辛劳，一边则对自己轻视他人之行为感到汗颜不已，从中揭示其弟子，要以平等心对待所有众生。³³⁶

其实，不管是道教女仙或佛教菩萨，都是非常端庄的。例如道教瑶池金母和云华夫人便是典型端庄型女仙/女菩萨。但是观世音菩萨，伪装成普通人，与

³³⁵ 卢胜彦：《遇见本尊》，66-69页。

³³⁶ 卢胜彦：《神行记》，74-80页。

“传统”端庄型女仙有很大的分别。文学作品中之伪装，往往令角色有着双重身份。³³⁷在上述灵应故事里，观世音菩萨拥有两重身份，一为闻声救苦之大菩萨，一为普通老妇。母仙/大菩萨，因为伪装关系，自有其扮演之角色。其作用，就是为了保护及隐藏神仙之身份，方便履行神仙之使命。由于观世音菩萨之伪装，掩饰了身份，世人/卢胜彦之“视野”，因而被收窄，成为“限知视角”（limited point of view）。³³⁸俗众对老妇人/观世音菩萨之认识，只限于她在俗世之卑微身份及行事，并不知悉她在他界/多次元灵界（other world）之佛菩萨身份（观世音菩萨乃正法明如来之化身）。直至来自他界或熟悉他界人事之人物出现，才抖露母神/菩萨之另一个身份，也是真正的身份。

寻常老妇，被揭穿拥有另一个身份：实为混迹尘寰之神仙/菩萨，便产生惊愕的效果。尊贵的女仙/菩萨，与卑微之普通老妇人，两层身份的反差，便超出了俗众之期待视野（horizon of expectation）³³⁹，产生震撼的效果以及出人意表，期待意外之喜悦。³⁴⁰观世音菩萨虽为拯救型母仙，读者直至篇末，才知道她的真正身份，便增加了趣味性。“方便伪装型”之角色扮演，不但有趣，且仙人/菩萨伪装为寻常老百姓，亦多了一份活在俗众中的亲和，有别于一般高高在上之仙界/四圣界中人。上述灵应故事，皆为考验个人修心与修行证量，同时亦大

³³⁷ 伪装者有著双重身份，参阅 Hugh Maclean: *Disguise in King Lear: Kent and Edgar*, in *Shakespeare Quarterly*, Vol. 11, No.1 (Winter, 1960) p.49. 伪装有著游戏成分，参阅 Robert Weimann: *Textual Authority and Performative Agency: The Uses of Disguise in Shakespeare's Theater*, in *New Literary History*, Vol.25, No.4 (Autumn, 1994), p. 794.

³³⁸ 限知视角，作者操控读者对主角的认知，制造效果。参阅 Fred W. Boege: *Point of View in Dickens*, in *PMLA*, Vol.65, No.2 (March 1950), p.92; Dick Gerdes: *Point of View in Laos de Abajo*, in *Hispania*, Vol.64, No.4 (Dec 1981), p.562.

³³⁹ 期待视野是指读者在阅读前，对作品呈现方式的定向期待。参阅 Hans Robert Jauss, translated by Timothy Bahti: *Toward an Aesthetic of Reception* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), p.24-25.

³⁴⁰ 被揭穿伪装的身份，会带来惊喜和震撼。参阅 Raphael Lyne: *English Guarin: Recognition and Reception*, in *The Yearbook of English Studies*, Vol.36, No.1, (2006), p.90.

力宣扬佛教教义。卢胜彦在此故事中，亦突显了“怪诞”文学手法手法的应用并结合强烈反讽，通过巧妙应用对比技巧，使故事主题与人物更加鲜明。

其二是“神仙/佛菩萨显圣”模式。

卢胜彦灵应故事之<水天大境界>篇中，叙写他在在 1994 年，去印尼雅加达主持法会的时候，刚好印尼大干旱五个月，而法会那天，天气晴朗，艳阳高照，根本没有下雨迹象。卢胜彦在法座上，面对万人宣称，此法会结束后，即刻会降下甘霖。全部人听后当场都愣住了，结果，法会一结束，才十分钟，全印尼大雨倾盆而下，印尼国民大震撼。其实，卢胜彦在开示结束后，立即手结“指示印”，指向西方五天，左手结“水天印”，之后再结“请雨印”。西方飞来一朵乌云，原本只是一小片，之后迅速变大，布满虚空，于是雷电交加，滂沱大雨如注。卢胜彦过后指出，八大龙王皆是其弟子，而且他有三大律令，故“水天”（龙王）亦听他律令，因此他能呼风唤雨。³⁴¹通过此灵应故事，卢胜彦揭示，真正具有大神通者，更需有菩提心和慈悲心，帮助众生消灾解难，而非为一己之私而牟利。

类似的灵应故事在卢胜彦的著作中其数众多。例如<风天神的律令>篇中，叙写某日他在美国西雅图，看到一则简讯，是一位美国加州的弟子孙爱珍传给他的。其内容叙述加州森林大火，燃烧了很多社区，二十万人，流离失所。那野火即将烧到孙爱珍亲人的住家，附近居民早已接到通知，要速速撤离，避免丧失生命与财产。她祈求根本上师卢师尊大加持³⁴²，让亲人免掉灾难。那则简

³⁴¹ “水天”是金刚界曼荼罗之四大神，名列“二十天”。胎藏界曼荼罗，“水天”是西方守护之天。“水天”是龙王，诸经有记载。密教有“水天法”、“水天供”，祈雨常用之。见卢胜彦：《超级大法力》<水天大境界>，（台湾：大灯文化事业，2009），50-53 页。

³⁴² 密教行者须时时虔诚观修与祈祷根本上师，此至为重要。郭仓哇大师曰：“诵咒千万遍，不如祈祷上师一遍灵。祈祷（上师）之功，能使自己与上师心合一；祈祷之功，产生特殊悟神通；祈祷之功，源源不断生感悟；祈祷之功，三宝悲智常关照；祈祷之功，所求诸事尽如意；祈祷上师，空行护法视如子；祈祷上师，恶魔鬼怪不敢欺。”白教祖师谓：“敬奉祈求如顶珠，美的心愿能实现。”七世达赖喇嘛亦云：

信就放西雅图“宗委会”的办公室桌上。当卢胜彦看到后，马上闭目，精神统一，把手按在简信上，念动密教真言（**南缚耶吠。梭哈。**），召请风天神，马上就看见“祂出现在云中，穿着甲冑，左手托胯，右手执独钻头剑，剑上有红色的幡。有二天女随侍，又有药叉众团团围绕”。卢胜彦又念道咒：“**天圆地方，律令九章，速请风天，转危为安。**”风天领了律令法旨，迅速而去。约过了两天，他的办公桌上，又有孙爱珍的简信：“卢师尊的加持，令人惊异。眼看火势不可能改变了，亲人的房子即将付诸一炬，平地突然起怪风，反方向的吹过去，火势迅速的后退，亲人的房子保住了，非常感谢。”³⁴³通过此灵应故事，卢胜彦揭示拥有大神通的密法修行人，能够神通任运，宇宙神祇皆会听令调遣，熄灭人间重重灾难。

卢胜彦透露他有“三大律令，即：第一、瑶池金母律令。第二、如来（佛祖）律令。第三、地藏菩萨律令。瑶池金母律令，于北方世界，掌管了十二天。此十二天乃‘大自在天、帝释天、火天、梵天、日天、毗沙门天、四臂不动天、炎摩天、地天、月天、风天、水天和罗刹天’”。因此，他能调动差遣水天与风天。³⁴⁴

第四节 多元变化之繁复遇合

此类灵应故事主要叙写娑婆世界之人类与“非人”遇合感通之事迹。其中包括了阳居人与冥界/地府众生（阴人）遇合，亦有阳居人与他界“非人”遇合者等等。兹列举如下。

“促使感悟出成就，上师加持力量大，这又依靠信愿力，因要诚心做祈求。”参阅兰仁巴大师著，多识仁波切译：《菩提道次第心传录》（兰州：甘肃民族出版社，2005），3-11页。

³⁴³ 卢胜彦：《南山雅舍笔记》（台北：大灯文化事业，2020），22-25页。

³⁴⁴ 卢胜彦：《南山雅舍笔记》，22-25页。

一、“阳居人与精怪/非人遇合”模式

卢胜彦灵关涉“阳居人与精怪/非人遇合”之灵应故事篇章，共有二种模式：

一、“阳居人感通交接精怪/非人”模式，有凡男遇“非人”异性，或是凡女遇“非人”异性，结局悲惨，抑或满怀遗憾。其二是“阳居人遇合‘非人’或变形物怪”模式，记载“非人”或精怪/物怪作祟，但最终皆被制伏/降伏。

（一）“阳居人感通交接精怪/非人，满怀遗憾”模式

卢胜彦关于此模式之灵应故事包括了人间男士遇“非人”异性，或是人间女士遇“非人”异性，但结局往往都是以满怀遗憾告终。例如〈鬼祟〉故事中，叙写了一位妇女，带着一个女儿来见卢胜彦。这位女儿身材高挑，面貌较好，可惜，神气萧索，面寒肌瘦，非常疲惫。就好像“厌食症”的纸片人一样。妇人说：“我这女儿，生来聪慧，貌美如仙，窈娜异常，像仙女秀曼一般。但是，这五个月来，不知何故，一日又一日羸瘦，现在好像行尸走肉一般。”妇人又说：“她不吃、不睡、不言、不语，就像痍尸祭鬼。”看了不少医师，竟然无法查出病因。束手无策下，她找到卢胜彦。卢胜彦首先神算，答案是：“鬼祟。”卢胜彦先拍那位少女之背（清净法），再问清楚事情来龙去脉。原来这位少女，在五月前，合衣午睡，梦中见一年轻人，相貌俊秀，英俊挺拔，立在床前，年约三十许。这男人说：“慕你久矣！幸赐垂盼。”结果登床，成其好事。虽然是在梦中，但，畅快无比，缠绵甚久（此亦精怪灵鬼盗气）。从此之后，每夜必至，天明则去。她心甚爱悦，没有拒绝他。但，身子越来越虚，越来越瘦，终于茶饭不思，只独坐……。她告诉卢胜彦说：“男人告诉她，再二个月，必来迎娶她，他们会是神仙眷属。”卢胜彦大吃一惊，知道这名女子，

二个月后，必死无疑。于是，卢胜彦立即使用道教“替身法”³⁴⁵：用四十九个替身纸人，写上女子姓名八字，再用灵力加持使纸人变成有神，再将纸人放在女子床上。该女子则睡在别处，房子门窗皆安上金刚神符（道家符箓/厌胜），神符放出大光明，从此女子不受干扰。被男鬼干扰的只是替身。后来卢胜彦再将男鬼用“押符”³⁴⁶，送往冥府森罗殿，由冥王处置。这女子就身心逐渐恢复了。³⁴⁷前一则灵应故事是凡男与善良女鬼遇合，最后还是人鬼殊途，留下遗憾。后一则灵应故事则叙写凡女遇非人男怪盗气，差点丧命，最后幸好被救回，而该灵鬼则被拘到地府，受地狱刑罚之苦。

（二）“阳居人遇合‘非人’或变形物怪”模式

卢胜彦所撰写的灵应故事中，涉及非人/精怪的篇章不少。在〈猪怪〉篇中，卢胜彦提到他在禅定中，见一仙童，引领着他在虚空神行。突然前面来了一人，一样脚踏莲花，相貌和他极为相似。卢胜彦很诧异，和他互看，并问他：“我是莲花童子卢胜彦，你是谁？”对方回答说：“我才是莲花童子卢胜彦，你是谁？”这下子，他愣住了，竟然有灵界众生冒充他，名字和模样与他极为相似，难以分辨。于是卢胜彦手结莲花童子手印，对方也结莲花童子手印。对方口中念念有词，祭出一块“金砖”，化为一道金光，从卢胜彦头上打下。他一时躲闪不及，眼看就要头破血流，一命呜呼了！只见那仙童，张开一个布袋，发出青光，将“金砖”收入布袋之中。接着，仙童不慌不忙，从袖中取出一面镜子，镜子闪了一闪，该假冒者立即现出原形，原来是一只猪。那镜子晃了三晃，猪

³⁴⁵ 卢胜彦在《密教的法术》一书中详细说明替身法的仪轨。此法是瑶池金母所传给他的道法之一。见卢胜彦：《密教的法术》（台湾：大灯文化事业出版，1995），第67-74页。

³⁴⁶ “押符”等降伏邪魔鬼祟的符箓，则收录在卢胜彦的三本符箓专书：《灵仙飞虹法》、《先天符笔》、《莲生符》里面。

³⁴⁷ 卢胜彦：《神通游戏》（台湾：大灯文化事业出版，2019），198-201页。

身起火，一下子就成了烤乳猪，惨叫一声，跌落尘埃去了。仙童告诉卢胜彦，此冒充者是个猪怪。仙童曰：“娑婆世界原是一个大幻虚假世界，将来必有人模仿你，冒充你，又是莲花童子，又是卢胜彦，又是你的家人，你的亲眷，你的师弟，你的师父，你的分身。其实真假是很好认的。只要是不贪、不瞋、不痴，一定是真的卢胜彦。而又贪、又瞋、又痴的，一定是假冒的。这布袋是弥勒佛的，此镜即是照妖镜。”³⁴⁸ 此则故事和《西游记》〈真假美猴王〉的故事很相似，而“布袋”、“照妖镜”也在《西游记》中出现过。卢胜彦通过此则灵应故事，点出娑婆世界冒充他的人极多，提醒读者与信众，需要张开慧眼，勿被此类人士误导欺骗。

上述故事中之“宝镜”所涉及的古代镜文化传统，亦是渊源流长的。钱钟书曾注意到照妖镜，认为“照妖镜”一名是晚唐李商隐最早提出的。当时的风俗以为“凡是镜都可以照妖”，“镜愈古乃愈通灵耳”。³⁴⁹ 对具有超自然力功能之“宝物”的欣羨与想像，是自初民即有之梦；对这种梦境的讲述与书写，则源于数千年前的神话，其后代不绝书。³⁵⁰ 刘卫英认为“宝物崇拜现象，具有较强的渗透力和黏合力，其作为一种惯常性母题（即 motif，情节单元）³⁵¹，是一种叙事文学中最小的可以在传统中持续流传的单位，并非为某一时代小说所独专”。³⁵² 盖神秘之宝物乃人间宝物价值延伸拓展之形象体现，亦乃现实中人

³⁴⁸ 卢胜彦：《通天之书》（台北：大灯文化事业，2008），18-21页。

³⁴⁹ 钱钟书：《管锥篇》（北京：中华书局，1979），第728-730页。

³⁵⁰ 针对中国古代神怪小说中之宝物崇拜，陈洪指出，对超自然力的恐惧与向往，是人类与生俱来的心理。参阅刘卫英：《〈明清小说宝物崇拜研究〉》（北京：中国社会科学出版社，2008），〈序文〉，1-2页。

³⁵¹ [美] 史蒂斯·汤普森（Stith Thompson）著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海：上海文艺出版社，1991，第499页。

³⁵² 母题是美国民间文艺学家史蒂斯·汤普森（Stith Thompson）创造的民间文学分类体系，是指民间故事、神话、叙事诗等叙事体裁的民间文学作品中反复出现的最小叙事单元。“一个母题是一个故事中最小的、能够持续存于传统中的成分。……”参阅吴光正：《中国古代小说的原型与母题》（北京：社会科学文献出版社，2004），8-10页。

们宝物观念在虚拟时空中的一个映射形式，尤其是在实战功能上的夸张与神化。

353

二、“阳居人变幻非人/精怪”模式

卢胜彦此类灵应故事主要内容乃叙述以人变幻非人/精怪。例如，卢胜彦灵应故事之〈黑法的降神〉篇中，叙写了卢胜彦在台湾，某一次看到一位黑法巫师，在法坛之正中央，口中念诵“降神祈祷”，然后身子抖动得非常怪异，先是全身扭曲的抖动，接着爬在地上，全身贴地蠕动，手指、脚趾、身上摩擦部分，均已流血，卢胜彦启开天眼一看，原来是蛇灵附身。该巫师先把供桌上之供品全部吃得一个不剩，然后又转头，对着小孩蠕动而来，张开口要吃小孩，吓得小孩狂奔急走，围观众人尽皆愕然，不知所措。接着巫师张开口，竟拼命追人咬人，围观群众亦拼命走避，人人自危。此时，巫师竟面对卢胜彦而来，卢胜彦站立不动，用密教金刚法，破了附在巫师身上的蛇灵。巫师醒来之后，一脸迷惘，检查浑身伤痕，状至狼狈。³⁵⁴ 此故事叙述了大千世界中，有很多无法解释的事件，如上述黑法巫师降神变怪之可怖事迹，即其一。³⁵⁵ 此则故事所叙述的“阳居人变幻非人/精怪”之奇幻诡异事迹极为可怖，而且变化之后的非人/精怪对他人之祸害极大。

三、“非人/精魅为祟”模式

³⁵³ 宝物功能，根本上说，是现实生活中，人们对于工具器物等体验认识和现象之延展夸大。参阅刘卫英：《〈明清小说宝物崇拜研究〉》，第64页。

³⁵⁴ 卢胜彦：《正法破黑法》（台湾：大灯文化事业出版，1987），6-9页。

³⁵⁵ 变形观念，源自生命一体化：在不同的生命领域间，没有特别的差异。参阅 Ernst Cassirer: 《人论》（*An Essay on Man: An Introduction to A Philosophy of Human Culture*）（New Haven: Yale University Press, 1951）Chapter VII, “Myth and Religion”, p.81.

卢胜彦此类灵应故事叙写精魅变幻人形为祟，阳居人若不察而与之遇合，结局悲惨无比，除非是卢胜彦这类通灵修行人，才可幸免于难。例如〈平地一声雷〉篇中，叙写卢胜彦提到某个时候，某个地方，曾经有一群鬼魅在群聚开会，讨论要如何消灭他。讨论如火如荼的进行，各类鬼众纷纷发表意见。祂们说：“卢胜彦侮辱鬼众，在法座上，公开挑战群鬼，说不要找他的善良弟子，有本事就找卢师尊，这简直就是瞧不起吾等鬼众。”大家群情汹涌，纷纷大喊：“捉了他”另有一群鬼说：“上一回，最凶恶的五大鬼率领千军万马，直奔西雅图卢胜彦之南山雅舍住家，却被他的护法，不动明王和大力金刚，杀个片甲不留，血淌成河，全军覆没。”又有一鬼说：“门外二狮神，咬掉了不少兄弟。而且，他的房间均有瑶池金母结界，六丁六甲神将均在守护！”正在一筹莫展时，有一大鬼吆喝一声：“莫长他人志气，灭自己威风。我吞噬大王隐身鬼去会一会祂。”众鬼欢呼，因为此隐身大鬼在该地区威名昭著，祂“会隐身，一般鬼神不能见，利牙如鲨齿，白森森而咧，不知多少众生被祂吃了。群鬼说：“吞噬大王隐身鬼，可以化身空气，溜进他的书房，书房没有结界，又没有坛城，趁其不注意，一口咬了他的脑袋，吞了他的脑汁，他就失忆了！看他还敢不敢再欺负我辈！”某天，有人送卢胜彦一尊“黑愤怒母”（黑色金刚瑜伽母），他想来想去，就随手安置在书房的架子上。（瑶池金母给他的灵感）黑愤怒母“全身黑，三目，二臂，左手托天灵盖，挟‘权杖’；右手高举‘钺刀’，凶恶无比”。当隐身鬼躲在卢胜彦的书房里，伺机行动，却没想到黑愤怒母第三眼一闪，一下子看到吞噬大王隐身鬼，钺刀一晃，一道白光射出，平地一声雷，“霹雳”一响，震耳欲聋。那吞噬大王隐身鬼，化为黑气，消失了。卢胜彦听到雷声，大感惊异，转头一看身后，是一大鬼，但却已粉身碎骨了。

卢胜彦很感谢瑶池金母和黑愤怒母救了他。此灵应故事揭示修行人常要面对很多考验，包括灵界的干扰和侵害，故宜修持“防护轮”，时时祈求上师加持，本尊摄受，金刚护法拥戴，这点极其重要。³⁵⁶

卢胜彦灵应故事之〈双泰山印与供养印〉篇中，卢胜彦提到其道教师父清真道长初上台湾南投集集大山的时候，有天道长夜间修法，曾有一山魅³⁵⁷来偷窥，“此山魅心思不正，每回均带着妖烟邪雾，纠缠各色光焰”。清真道长起先不理睬，但某日该山魅“竟拿出一个修炼久年的铁钵，由铁钵内，发出一片墨绿色之妖光黑气，把清真道长之小茅屋团团罩住，在这片墨绿的黑气中，有著怪臭之味，也伸出许多鬼手，欲取清真道长之性命”。清真道长明知邪法厉害，但不慌不忙，双手结“双泰山印”，口中念咒，将双泰山印举起，抛了出去，眼前“忽然一亮，震天价响一个大霹雳，携着数百丈金光雷火，自天而下。这一声大霹雳之后，变得整个黑暗的天空全是光华电闪，如同湖水群飞一般，一点点妖烟邪雾，早就震散了，而那山魅，吃这‘双泰山印’一压，一片血光突然涌现，一个头被辟为两半，脑浆迸裂，尸身被压个稀烂。清真道长告诉卢胜彦：“此山魅，邪法相当厉害，一向志得意满，平素骄横狂暴，作恶多端，吸活人精气，收死人魂魄”。清真道长认为“杀了山魅，是因果报应，若不杀山

³⁵⁶ 卢胜彦：《天外之天》（台北：真佛般若藏，2020）142-145页。

³⁵⁷ 《古小说钩沉》辑祖冲之《述异记》载有富阳“山魅”传说。传说内容虽然荒诞不经，但“山魅”自称“山鬼”，也当是地道的山鬼传说。古代中国齐鲁地域的夔，再到江西南部及赣江中上游流域的山都，在山鬼的形象特征、形变妖术，乃至饮食癖好等方面，总能找到彼此一致的地方。从古代神祇产生与流变的基本规律看，“山魅”当属于自然精灵一类的神鬼，应该是人类的一种早期的自然崇拜现象。至于“魑魅魍魉”，亦属山林川泽中的神怪或精灵一类。在《左传·宣公三年》王孙满关于禹鼎之“铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸”描述中，所谓“铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸”，即导源于“神怪或精灵”之“复杂善变”和“伤人害物”的一面。因为只有如此，才能使“民入川泽山林，不逢不若，魑魅罔两，莫能逢之，用能协于上下，以承天休”。故“魑魅魍魉”一类的“复杂善变”兽性特质与“伤人害物”的特征自是可以肯定的。参阅李立：《神话视域下的文学解读》（北京：中国社会科学出版社，2008年），138-142页。

魅，等山魅邪法修成，难保这地方之居民不受牵累”³⁵⁸ 此则故事叙写了物怪作祟³⁵⁹，害人性命，而清真道长慈悲为怀，乃使用道法伏魔降妖，解救百姓之难，护一方百姓。³⁶⁰ 在山魃下毒手的时候，清真道长凭藉个人的力量，进行了打妖、诛妖的平妖战。在正邪的二元对立（dualism）³⁶¹中，清真道长将代表邪恶、害人的力量降伏消灭，为人间除害。打鬼、驱鬼是个重要的行动语码³⁶²，亦是此篇灵应故事中的重要行动。

其实，中国古代山鬼传说是非常丰富的，不同的地域与不同的人群团体皆有自己独特的山鬼崇拜和相关的传说。流传于中国湘西及巫山一带的山鬼传说，在经历了复杂的变迁之后，最终走上了“文本化”道路，并在这一“文本化”的过程中，形成了独特的神话艺术精神和神话美学特点。³⁶³

卢胜彦在其灵应故事中，屡次提到他被邪师、术士、恶道、恶灵、灵界其他众生的攻击和偷袭，好几次差点殒命。幸好他艺高胆大，懂得“破法”³⁶⁴，

³⁵⁸ 此则灵应故事出自卢胜彦：《道法传奇录》（台湾：大灯文化事业出版，1985），66-69页。《聊斋志异》的《山魃》一篇也有描述鬼物山魃的可怕，令人不寒而栗。只是该故事没有提到山魃被歼灭的情节。参见蒲松龄：《聊斋志异》（北京：军事谊文出版社，2005年），卷一《山魃》篇，第4页。

³⁵⁹ 吴光正指出，物老成精，古人称作魅。自然界的一切生物乃至非生物年老寿长或历时久远均可变易形体甚至幻化人形。他举《论衡·订鬼》云：“物之老者，其精为人，亦有未老，性能变化，象人之形。”《抱朴子》云：“万物之老者其精悉能假托人形，以眩惑人目。”妖精“眩惑人目”的最突出表现就是妖精与人类的性爱纠葛。参阅吴光正：《中国古代小说的原型与母题》（北京：社会科学文献出版社，2004），256-257页。

³⁶⁰ 精怪是人类将自身形象和特性投射于自然物体，赋予其灵性而产生恐惧心理的观念物。中国的精怪故事中，动植物甚至器物成精的思想基础主要源于原始宗教的“万物有灵”论。精怪化人在“物老成精”的原始信仰氛围中出现，包含器物化人、草木化人、畜兽化人等多种形式。幻化为人的精怪具有了超出其自然属性的神秘特征。精怪出现的伊始，人们便将其与灾难的降临作以联结，使妖与灾相互诠释。精怪作祟故事又与除妖故事紧密相连。伴随着精怪的出现，人们往往求诸于道士、僧人等施展道术、异能铲除精怪，其中多数除妖是成功的。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

³⁶¹ 神话中，常存在着生死等二元对立。参阅 Claude Levi-Strauss, Monique Layton trans.: *Structural Anthropology* (Harmondsworth: Penguin Books, 1978), Vol. 2, p.198-210.

³⁶² 罗兰巴特所论的五种语码之一。参阅 Roland Barthes, Richard Millers trans: *S/Z: An Essay* (New York: The Noonday Press, 1974), p.18-20.

³⁶³ 此特点亦在不同的时代背景下，形成了文学的独特的审美价值和跨越时空的关于道德操守的现代启示。李立：《神话视域下的文学解读》（北京：中国社会科学出版社，2008年），138-142页。

³⁶⁴ 卢胜彦：《一篮子奇想》〈七种‘破法’〉，130-133页。

才保住自己性命。他总结了修行人在面对各种障碍以及魔难时的破解方法，列如下表：

类号	面对障碍/情况	所使用的破法类型与说明
1	杂念纷纷，障碍修持	一字咒：“呸”，杂念就止住。
2	灵界大凶神来作障碍	时轮金刚的金刚盾法/大威德金刚角法/不动明王宝剑法，可反制和歼灭凶神恶煞。
3	阿修罗千军万马来袭	大白伞盖佛母护持/大白伞盖回遮咒，可保护自己，同时“回遮咒”的反弹，可使对方损失更大。
4	恶法师的咒诅术	替身法（大树/巨岩/金身/大地/大海/大山），恶法师攻击的是他的替身；或金刚护法预警、护持、破除恶法师的法术，从而躲避灾难。
5	女鬼诱惑盗气	他是纯阳体，遇到极阴女鬼，阴阳一合，反而功力大增，对方阴气散尽。故修炼纯阳体，极为重要。
6	冤亲债主讨债	使用甘露法，施放甘露，想要什么给什么，可圆满冤亲债主之愿望。
7	死神降临	信解受持《金刚经》四相：无我相、无人相、无众生相、无寿者相。死神无可奈何。

像上述邪师施邪法，欲致卢胜彦于死地之灵应故事篇章，在卢胜彦之著作里，数目不少。其实，一切的法，皆随因缘所生起，亦在因缘中不断地流传³⁶⁵，而法之内在，实有一恒住不变的，恒在不审、如如不动的真如，一切外在的，仅仅是缘起修证的技巧。³⁶⁶ 在这娑婆世界，并无完全如实相应之法，因为只有佛与佛才能真正能够了知此境界。凡夫俗子贪嗔痴慢疑，五毒兼备，只知外在的斗法，而永远不能了悟内在真如之意义。故世上很多法师学了奇术后，通过自己的修证，若加上为人心高气傲和我慢，一旦起心动念便往往想与他人互比高

³⁶⁵ 佛陀曰：“诸行无常，是生灭法；生灭灭已，寂灭为乐。”卢胜彦思维出，“无常”是跟随着因果果报的，亦即依着吾等自身的“宿命”而来的，是变幻的，故流转无休息。故，“诸行无常是真理，也是宿命的奥秘”。一般的人，无法脱离“无常”之束缚，没有办法改变一下子绚烂，一下子暗淡的命运。因此他的结论是：“无常是自己对自己的本性负责”。唯一要注意的是，在“诸行无常”之中，吾等是否守护住一颗真诚纯洁的心，此“真心”将是仅存的本性。卢胜彦强调，真正有价值的，就守护住这“佛心”。要体会“佛的体性”，要先明白“无常”的道理。参阅卢胜彦：《清凉的书笺》，第20页。

³⁶⁶ 此等技巧，具有多种名相技巧，但全是“有相”、外相。卢胜彦：《守护神的秘密》，146-156页。

下，此即斗法之缘起（参阅附录五：卢胜彦灵应故事中所载“斗法”部分实例分类列表）。³⁶⁷

一般上，法师均需持诵咒语，才能如实催动其护法，例如大梵天咒、秘密天咒、大自在天咒等等。语言方面，有梵文、巴利文、札支达文、布夏孜文（魔鬼之语言）等。³⁶⁸而法师之间相互斗法，亦示现五浊恶世人心因缘所生起之种种幻象，确实是如实如幻的。³⁶⁹一个证悟无上正等正觉菩提心者³⁷⁰，当他了悟斗法之究竟实相后，自己心中只要清楚明白，即可现观法界诸法现象。次等人乃是与等觉菩萨、十方诸佛平等，所有空间圣贤、护世龙天、护法金刚明王、空行母、空行勇父、夜叉罗刹、百灵等等，皆前来守护、相助、敬畏、听命以及拥戴该人。³⁷¹卢胜彦多次死里逃生，故特将这类真实事件披露在书上，让世人更加理解无形灵界的真相与人心的险恶。

四、“六道众生因果昭彰”模式

卢胜彦此类灵应故事主要叙写因果昭彰，六道众生之共业所幻化出来的“世界”投影，即是“一切唯心造”的最佳写照。例如，在<半死三昧>灵应故

³⁶⁷ 实际上，大凡法术神通高明的法师，其背后皆有高灵护法，只要法师有了与人斗法之心念，护法在了知其心念之后，相互之间就会产生无形斗法之现象。卢胜彦：《守护神的秘密》，146-156页。

³⁶⁸ 卢胜彦：《守护神的秘密》，146-156页。

³⁶⁹ 故，卢胜彦总结说：“在修习佛法之中，我认证我是幻人，我做幻事，我弘幻法，我创幻宗，我度幻众。因而，我从来不执著一切幻，故能自由自在，断除一切烦恼，及邪见。我知幻，离幻，教众生知幻和离幻。”参阅卢胜彦：《卢胜彦的机密档案》<如幻档案>，144-147页。

³⁷⁰ 文殊菩萨告诉宗喀巴尊者：“修学佛法，不可对‘断’、‘常’有轻重之分别。断是拨灭因果，等于毁世俗谛。若世俗谛不存在，胜义谛亦不存在了。破坏其中之一，必破坏另一方，此即中观见。”卢胜彦：《法王的大转世》<降智真言>，174-177页。盖《涅槃经》之论意，完全在谈“常”，亦即《大乘大般若涅槃经》所具有的四德“常乐我净”。此“常乐我净”是四德之安乐世界，亦即涅槃之义也。卢胜彦揭示，常——恒不变而无生灭，无二十五有生死名。乐——运用自在，所为适心，不受二十五有报。我一性不变异，是名为我，破二十五有业。净——解脱一切垢染，破二十五有烦恼。参阅卢胜彦：《卢胜彦的哲思》，129-132页。

³⁷¹ 释迦牟尼佛对其弟子开示，佛典所载录的，均言明此理。此等开悟者，非但自己得到安稳，众生世界亦会因他而得到安稳。如果有法师一心想要与他斗法，当然无法得胜，因为一切如来、金刚、诸天所护持之故。唯大开悟者一旦入灭，离开五浊恶世，娑婆世界再无明灯指引，必定沉沦，陷入混乱黑暗，此乃众生共业所致。参阅卢胜彦：《守护神的秘密》，146-156页。

事中，卢胜彦提到他曾经幻身神行到一个灵界空间，他称之为“黑死国”。该国度乌暗一片，伸手不见五指，故曰“黑”；而此国之人，一死百了，全躺着，如死尸状，无一活着，无意识，故曰“死”。卢胜彦大骇，手掌放光，加持了几位躺在地上之众生，却发觉一点动静都没有。他大恸，这是出现了一位如来（佛），告诉他说：“黑死国之众生，是真黑死者，因为彼等已经‘断业、断习’，又断了往生之念，无菩提心，故而生死之际，一死百了，立刻至黑死国，永远无生。此亦六师外道之一，业力使然，故无救”。³⁷² 卢胜彦通过此灵应故事说明了众生执念所产生的果报，实不可思议。故行者宜寻得明师，学习正法，方可避免走上歧途。

卢胜彦由于本身也是地藏王菩萨的应化身，因此其幻身元神也经常神行幽冥地狱³⁷³，在地狱度众生。地狱是六道中最苦之处，其位置于地下，故名地狱。在〈弟子问疑之一〉篇中，叙写释迦牟尼佛曾谓：“佛由心成，道由心学，德由心积，功由心修，福由心作，祸由心为，心能作天堂，心能作地狱。”盖万法唯心造，心能作地狱，意指地狱并非只在阴间而已，换句话说，地狱就是人类自心的感召。根据卢胜彦神行灵界的亲身验证，他所看到的地狱有三类，一名“根本地狱”，有八寒八热之别，是为十六大地狱。二名“近边地狱”，即八热四门之十六游增地狱。三名“孤独地狱”，在山间、旷野、树下、水滨，场所无定，乃各人别业所惑，因此苦报及寿命，亦各不同。若论受苦，根本地狱最甚，近边地狱次之，孤独地狱又次之。³⁷⁴ 由于孤独地狱，场所无定，由此证知，“孤独地狱”是在人间。例如，医院亦可称为地狱。医院虽是帮助病人检

³⁷² 卢胜彦：《神行记》（台湾：大灯文化事业出版，2003），56-61页。

³⁷³ 佛教的地狱，不是神佛对违背神的意志的众生的惩罚，而是指一种处于水深火热之中的生存状态。参阅才让编著：《神圣与世俗——藏传佛教研究论集》，133-134页。

³⁷⁴ 卢胜彦：《清风小语》（台北：大灯文化事业，2002），100-102页。

测、治病和动手术之场所，但事实上亦属消除病业之地，像开脑、挖心、换肝、换肾、洗胃、洗肠、截肢等，与地狱酷刑并无两样。盖人类业障一旦降临，非但心灵大受折磨，身体被病业缠得死去活来，痛不欲生，这与活在地狱又有何异？再者，人在生病时，四大不调，发寒发热，亦形同处于八热八寒地狱里。

375

卢胜彦乃撰写《地狱变现记》³⁷⁶，叙写他“幻身神行”到冥府，见到冥王审判罪魂而彼等业力显现诸多不同地狱，特地记录起来，集结成书（参阅附录六：《地狱变现记》之灵应故事篇章内容概要与题旨列表）。从附录六所列各篇灵应故事中所叙写之地狱惩罚，极其令人触目惊心，罪魂所受痛苦折磨惨不忍睹，然因果业报皆为众生之贪嗔痴三毒所感召，一切唯心造。例如〈黄金蛇的变现〉篇中，叙记卢胜彦神行冥府，看见一位男子跪在冥王前面，冥吏取来一长条黄金，披在男子身上，男子一声惨叫，肉与黄金鳞甲合一，身子渐渐缩小，而且变成长条形，最终男子不见，地上出现了一条黄金色之蛇。冥王大喝：“转世去！”那黄金色之蛇，蠕蠕而动，终于不见。卢胜彦后来禅定，在定中看见一位在银楼当佣之男童，每次都偷走一点点制作黄金饰品之金粉，却不被主人发现。长大后，男童亦开了一家银楼，对前来订购金饰之客人，亦以相同手法每次偷一点点，最后因业力而沦落畜生道，变成“黄金蛇”。此灵应故事揭示了偷盗之因果报应。³⁷⁷

复次，在〈无形的痛钉〉篇中，记述卢胜彦有一皈依女弟子，患“偏头痛”数十年之久，群医束手无策。卢胜彦虽用自身修持之“加持力”、“符咒力”

³⁷⁵ 卢胜彦：《清风小语》（台北：大灯文化事业，2002），100-102页。

³⁷⁶ 第187册《地狱变现记》出版于2006年，专写“阴间的故事”。此外，另有一部也载录一些“地狱变现”灵应故事的著作，即第234册《莲生活佛卢胜彦的密密密》，出版于2013年。

³⁷⁷ 卢胜彦：《地狱变现记》（台湾：大灯文化事业出版，2006），12-15页。

（厌胜）帮她，却不得要领。于是卢胜彦乃用天眼观察，赫然发现该女弟子头上插着一根冥府发出之“无形的痛钉”：紫色，长五寸，触痛头部神经。卢胜彦乃问冥王其因果。冥王答：“汝这位弟子，年轻时，最喜欢吃‘田鸡’（青蛙），所吃之青蛙，用油炸食，其数不可计，已超过自己之福报，故冥府发出‘铜钉’，以惩罚之。”卢胜彦告知其弟子必须真心忏悔，放生补过，念往生咒超度，印行戒杀护生的善书，方可解此“偏头痛”。卢胜彦通过此则灵应故事告诫众生不可贪口腹之欲而杀生，否则必受因果报应。³⁷⁸

中国人认为，为了口腹之欲而进食某种异物，特别是天地灵气所生之动物，从“暴殄天物，神道所恶”之原则来看，便是犯了禁忌。《图腾与禁忌》（*Totem and Taboo*）一书记载禁忌指：“某种含有被限制或禁止而不可触摸等性质之东西之存在。”卡西尔（Ernest Cassirer）指出，“禁忌物”是指某种碰不得的东西。³⁷⁹杀害“禁忌物”，会招来大祸，例如壮族敬蛙，不吃蛙，杀蛙会招来大灾难。若有人吃蛙，那是种犯禁行为。³⁸⁰普罗浦（V. Propp）曾言：“设禁与违禁是一组功能对（function pairs）”。万建中指出，禁忌主题的构成有三个部分：禁令、违禁和惩罚。触犯禁忌的下场，得接受犯禁之惩罚。³⁸¹故上述灵应故事女主人公，被“紫色痛钉”惩罚亦属触犯禁忌之惩戒。

³⁷⁸ 卢胜彦：《地狱变现记》，132-135页。

³⁷⁹ 禁忌之定义，参阅 Sigmund Freud: *Totem and Taboo*, London: George Routledge and Sons Ltd, 1919?, p.30-31. 另，参阅[德]恩斯特·卡西尔（Ernst Cassirer）：《人论》（*An Essay on Man: An Introduction to A Philosophy of Human Culture*），(New Haven: Yale University Press, 1951) p.104-105.

³⁸⁰ 南宁师范学院“广西民族民间文学研究室”编：《广西少数民族风情录》（南宁：广西民族出版社，1985），63-64页。

³⁸¹ 普罗浦之论，参阅 V. Propp: *Morphology of the Folktale* (Austin and London: University of Texas Press, 1977), p.26-28. 禁忌的构成有三个部分。参阅万建中：《解读禁忌——中国神话、传说和故事中的禁忌主题》（北京：商务印书馆，2001），第14页。

纵观上述各篇，可知卢胜彦所撰写之灵应故事，反映佛家因果之篇章极多，此亦“辅教之书”之特质之一。这也证明自六朝以降，佛教之人世流转六道轮回与因果业报观念深植人们心中。³⁸²

第五节 穿梭与超越死生之阈限

卢胜彦此类灵应故事之所以能够吸引广大读者与信众，除了他出入高层次灵界，与神仙、佛菩萨、金刚护法遇合感通，交接往来之外，他所叙写本人时时“幻身神行”冥府，与冥王、地藏王菩萨等一起审判罪魂的灵应故事，亦是其中最令人称道的“灵应事迹”。其故事情节结构模式一般是：神算——神定——神行/神梦——神决/神断。这类灵应故事主要有以下三种书写模式：

一、“阴人/幽魂寻觅阳居人复仇之因果业报”模式

卢胜彦之灵应故事，关于这类故事的，为数不少。例如〈第一次显神通〉篇中，叙述卢胜彦某次和他母亲去台中玉皇宫，参加一个庆典，那时香客很多，突然他看到人群中一阵骚乱，原来有一位疯妇，在大吵大闹：衣冠不整，口吐白沫，双手乱爬，跪在地上，连连向玉皇大帝喊冤枉，要向玉皇大帝讨回她的生命。由于冤魂附体，疯妇力大无穷，无人能制，那时候，有一位神庙之乩童，挺身而出想要制服此疯妇，因此开始施法，可是疯妇却骂他好管闲事，还把该乩童抓伤。在大家束手无策之时，疯妇更加疯狂之际，卢胜彦突然想要挺身而出以解决问题，就启动灵觉，和附在疯妇身上之怨鬼对话，才知他前世即是被

³⁸² 龚鹏程在〈中国小说研究与方法论的应用〉曾提出“天命”来说明中国传统小说的结构原则和意义取向。他认为这样的说解，固然是历史性的，用以解释古代中国小说；却也是方法论的。周锡毅则回应称：“与其用源自周初的古远的‘天命’来说明，不如用‘善恶果报’去概括，适应面似乎更广一些，也更准确、贴切些。”见龚鹏程、刘汉初等主编：《方法论与中国小说研究》（香港中文大学亚洲研究中心，2000），1-21页。

此妇人所害，遂跟冥王讨了律令以附在妇女身上，令其疯癫。今日适逢玉帝出巡，机会难逢，乃求玉帝为被害冤魂报仇雪恨。卢胜彦告诉该冤魂，冤家宜解不宜结，冤冤相报何时了，他愿意帮怨鬼超度，怨鬼虽半信半疑，但还是答应了。于是卢胜彦施法超度，在作法过程中，疯妇渐渐地闭上原本怒目之双眼，双手不再乱晃，口亦不语，等卢胜彦念完之后，该位疯妇竟醒转了过来，那冤魂从此离开了她的身体。原来此疯妇已经整整疯了九年，群医束手。今天是第一次清醒过来，这回卢胜彦总算把其疯病给治好了。³⁸³ 此灵应故事情节离奇诡异，叙写幽魂/冤魂，于冥王面前求得“冥府律令”以附仇家之身，令其疯癫受苦多年，幸遇卢胜彦为其调解恩怨，满怀愤恨之幽魂得以获得超度，转生他界，而阳居人则能够康复，恢复正常生活，但故事却揭示了三世因果牵缠之可怕与业力果报力之不可思议。

卢胜彦指出，此则灵应故事揭示了他所运用的超度法，乃是“真空妙用”度化众生之法，也是未来弥勒菩萨下降娑婆，龙华三会广度群生之佛法。（此类灵应故事之叙事结构模式图，可参阅附录三之图4）

二、“阴阳二界灵通交接”模式

此类灵应故事主要叙写阳居人与冥界/地府阴人，产生心灵互通之事迹。例如卢胜彦灵应故事之〈圆满的誓愿〉篇中，记载一名男子李伟居士，其母黄氏在世时，乐善好施，热心佛教，后因病归西。李伟有一次，参加“朝山”³⁸⁴，李伟随著大眾，很虔诚的念佛跪拜，他偶一回首，看见一群妇女朝山，当中有一

³⁸³ 卢胜彦：《灵机神算漫谈（上）》，32-35页。

³⁸⁴ 在最前头，是出家眾，手上拿著“柳音”，“柳音”是一种法器，“叮叮叮”的发出声音，大家听声音，引领著大家，或跪或拜，或举步或喧佛号。朝山的队伍，蜿蜒很长，来朝山的人，络绎不绝，场面又庄严又热闹。朝山的益处不少：第一、登山运动健身。第二、虔诚礼拜修行。第三、念佛。第四、妄念不生。这条朝山的道路，崎岖难行，约有几百丈长，全是土路，对朝山的人，也是一大考验。

位，身背香袋，面貌身形极似其母。李伟怔住了，忙向她招手，她也向他招手。李伟认定这名妇女一定是自己的母亲，他急忙的脱离朝山队伍，走下几十步路，谁知那面貌极似母亲之妇女却转眼间不见了。李伟不信，但确实不见了。于是李伟找卢胜彦神算问事，他对卢胜彦说：“请告诉我那天朝山事情之真相！”卢胜彦请示佛菩萨，佛菩萨示下一偈：“勇猛坚固愿，身措妙香袋。赞诸佛功德，慈悲示现来”。卢胜彦还告诉李伟：“令慈心愿未了！她在世时，乐善好施，在寺庙裡当志工多年，曾向佛菩萨发下誓愿，要完成这一条朝山大道之道路工程，但由於工程的经费浩大，一直没有能力承担，而在她发下誓愿不久后，也就归西了。鉴于此誓愿未了，因此，在朝山之时，特向自己的儿子示现，可能希望自己的儿子，来完成其建造朝山大道之誓愿吧！”后来李伟得了福报，成为大实业家，但他不忘本，马上筑修“朝山大道”，完成其母之誓愿。³⁸⁵此则灵应故事叙述母子心灵感通，反映了“阴阳二界灵通交接”，确可穿梭死生之阈限。

三、“阳居人死后还魂”模式

此类灵应故事主要叙写人死后，其中阴坠入冥府，但因卢胜彦“幻神神行”，出手相救，而得以还魂人间，抑或转世再生。

例如，卢胜彦灵应故事之〈市虎〉篇中，叙写很早期的时候，他的一位台湾律师友人，名叫戴原放，有一天发生了车祸，被一部军车撞飞，躺在医院里，昏迷不醒，情况危急，快断气了。戴夫人赶紧通知卢胜彦，要他想办法救人。卢胜彦赶到医院，就把一件常穿之黑色“海青”（佛教居士诵经时所穿之法

³⁸⁵ 卢胜彦：《咒的魔力》（台湾：大灯文化事业出版，2001），18-31页。

衣），披在戴原放身上。三天后，戴律师醒过来了，死里逃生。原来车祸后，他（灵识）自觉跟随一大批人向前走，进了一座大厅，厅的上方坐一高官模样之人（冥吏），并开始点名。一个一个的，从此大厅被带出去，垂头丧气的走了。快轮到戴律师的时候，他感觉有人在他身上披上一件海青法衣，他看不清此人是谁。等到他被点名的时候，两位官吏走过来，要押下他，这时上方的高官却说：“且慢，此人念经持咒如此之多，身着海青，海青有光，怎会到此，莫非拘错了，马上放回去。”于是，他乃得以还魂复阳。在那群人中，戴律师是唯一被放回去的。³⁸⁶ 此灵应故事叙记卢胜彦出手解救亡者之验证事迹。刘亚丁谓：“因诵经而被冥王放还人间，并且添寿，这反映了佛教本土化过程中对中土人士心理的迎合。”³⁸⁷ 或许这的确是某部分中国人愿意信仰佛教的单纯动机之一。³⁸⁸

其实，“复活”乃民间故事中的世界性母题（motif），汤普森（Stith Thompson）便将魔法复生、仙药复活等列为一类（EO-E199）。神话中亦有死而复生之人。³⁸⁹ 卢胜彦继承中国古代神怪小说之传统，其现当代灵应故事对神话传说之再造，此类死后复生母题之实例极多。

复次，卢胜彦灵应故事中极为震撼的真人真事篇，是他从地狱救回台湾一所大学之教授的经过。此则灵应事迹是由曾经担任台南县昆山科技大学企业管理系助理教授邓盈嘉博士亲口宣说的。³⁹⁰ 在〈入地狱救人〉篇中，卢胜彦写到当

³⁸⁶ 卢胜彦：《超度的怪谈》（台湾：大灯文化事业出版，1999），67-77页。

³⁸⁷ 刘亚丁：《佛教灵验研究——以晋唐为中心》（成都：巴蜀书社，2006），第100页。

³⁸⁸ 卢秀满：《夷坚志之幽鬼世界》（台北：万卷楼，2013），第70页。

³⁸⁹ 普罗浦之论，参阅 V. Propp: *Morphology of the Folktale* (Austin and London: University of Texas Press, 1977), p.26-28.

³⁹⁰ 邓盈嘉博士与昆山科技大学的合约，在2009年7月31日满了之后，他就出家，法号“莲耶”。他现在是真佛宗的金刚上师，是真佛宗全职的弘法人员。他在2007年5月21日晚服药自杀，被卢师尊救回。邓盈嘉博士的自述《我被师尊救回来的经过》一文，附在206册《超级大法力》〈我被师尊救回来的经过〉，202-211页。

时尚在大学任教的邓博士，因故一时想不开，乃服食百粒的药自尽，而后被送入医院急救。当邓博士的中阴走到冥府地狱门口，卢胜彦幻身现形救他，待他清醒后，在医院慢慢调养，恢复正常人，一切烦忧尽除。卢胜彦说若有不相信的人，可以亲自去问邓博士。其实卢胜彦在地狱门口，将邓博士救回阳世，实在是有其不得不救的理由，其原因如下：邓博士之本地为西方摩诃双莲池的绿莲花童子，带有救世使命，度生因缘尚在，而且未来他会出家。而卢胜彦进入冥府地狱救邓博士的实例，也是要让目击者亲自见证他的大神通与法力。因此邓博士不能死，不能下地狱，卢胜彦必须救他还阳才是。³⁹¹ 从小说视角的观点来看，此则卢胜彦从地狱救人事件特别之处，在于目击证人：邓博士视点（point of view）的插入。³⁹² 此视点的变化，更能彰显卢胜彦使用神通力救援之能。

自古以来，文献中所载之幽鬼，除了少数变形为畜类者外，可谓大都是以生前之形象显现，不难理解，此乃因古人常久以来，视阴间为现世之延长而致。在宋人之认知中，幽鬼亦逐渐形成了一种异于人类，却又颇为统一之鬼神形象。在卢胜彦灵应故事中，文中常出现冥王以及阴曹地府所派出之判官、鬼卒等，此种在冥府专职捉拿将死者之魂魄之役者，在六朝志怪中即已常见记载。至于人类“神游冥府”之故事情节模式，在唐人小说中，更是出现频繁。³⁹³

卢胜彦入冥故事中所出现的判决内容及法规，其实很详细。从卢胜彦入冥故事中的主角因“业报、诉讼”问题而被带入冥府与地狱之故事所占比例颇高，以及冥府法律条文往往详列之情况，可以看出作者的关心所在。其灵应故事，

³⁹¹ 卢胜彦：《超级大法力》，34-37页。

³⁹² 叙事视点的变化，引致焦点之转移。参阅 Gerard Genette: *Narrative Discourse An Essay In Method*, Translated by Jane E. Lewin (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1972), p.194-195.

³⁹³ 卢秀满：《夷坚志之幽鬼世界》（台北：万卷楼，2013），26页。

把焦点放在判决之内容及过程，显现出其较重视亡者在受审之际，判决一方如何以“理”分析、以“法”治事、以“道德劝善”之一面，对于判案之主宰是谁（通常都是冥王与其左右手）则并不特别关注，充分表示出卢胜彦较为理性务实之一面。

卢胜彦灵应故事所叙写记此类死后还魂之故事，用来说明阳间与幽冥死生之遇合感通，交接往来，即使今日发达之科学界，亦无法诠释其中之神奇（此类灵应故事之叙事结构模式图，可参阅附录三之图 5）。王景琳指出，“一切宗教共有的特征就是把人类的社会关系延伸到超自然的事物和力量”。³⁹⁴他还称：“宗教设定宇宙中的控制力，从而维持了一个民族的道德和社会秩序。祖先、精灵或神均能强化规章制度的遵守，并为人类行为提供理由和意义。”³⁹⁵于是，原来互相没有从属关系的诸神鬼开始有了从属关系。

第六节 灵应故事“常异”书写之文化阐释

中国六朝志怪作家始承袭中国史家左手记言，右手记事之传统，惟六朝以降，唐代传奇的性质，杂糅了史传与志怪的特色。唐人传奇由于充分具有史传的“传述”意味，故即使是志怪，也饶有浓厚的人间性质；由于记述不离“奇怪”，亦使有关人事的叙写，充满了可喜可愕、引人入胜的情节。传奇的“人间性质”，彻底改换了魏、晋、南北朝“志怪”小说的体质，不但笔下种种怪异的事物开始注入了人的情感，更换作者的视野，从幽渺难知的恍惚世界，拓展至经验所及的现实世界。³⁹⁶到了明清，传奇小说家具有独特的创作观“盖聚

³⁹⁴ 王景琳等著：《中国鬼神文化溯源》（北京：农村读物出版社，1992），第9页。

³⁹⁵ 从中国民间鬼神的产生，到形成无所不在、经久不衰的鬼神世界和组成有条不紊、井然有序的鬼神系统，是不难看出鬼神在中国传统文化中所占据的重要位置的。参阅王景琳等著：《中国鬼神文化溯源》，第10-13页。

³⁹⁶ 林宝淳：《古典小说中的类型人物》（台北：里仁，2003），292页。

人世酒色财气之业，造成生死轮回；亦举吾身喜怒悲哀之缘，变出悲观离合”。既遨游人世，又剔抉心灵，此即艺术创造的极境。³⁹⁷

纵观卢胜彦之现当代灵应故事，亦继承了中国古代神怪小说之传统，展现了史笔之叙写手法。卢胜彦亦采用史家笔法，撰写其灵应故事。在其灵应故事中，卢胜彦为了保护故事主人翁的隐私，某些时候会更改其姓名，其余各项皆保留不变。不过在很多篇章，他都揭示真实姓名，以示此乃不诬之叙述，若读者不信，欲跟有关人士证实有关事件之真伪亦无妨。例如上述卢胜彦灵应故事之〈入地狱救人〉篇中，叙写了目前仍在台湾的邓盈嘉博士之真人真事。邓盈嘉本在昆山科技大学任职，笔名卫南阳，因为自杀而被送进医院抢救，其神识（灵魂）坠入地狱，卢胜彦乃以幻身元神入地狱，将其神识救出，在医院的他，才逐渐复苏，得以活命。³⁹⁸邓博士还亲自写了一篇文章《我被师尊救回来的经过——邓盈嘉博士的自述》，详细阐述其中过程与来龙去脉。³⁹⁹不过，卢胜彦在其著作中集结发表的大部分灵应故事，为了保护当事人之隐私，都以假名替代。

夏志清指出，中国人浸淫于儒家经典既久，自然养成了他们深求寓意的习惯，但更重要的是，他们对虚构故事的不信任表明，他们相信故事和小说不能仅仅作为艺术品而存在：无论怎样加上寓言性的伪装，它们只有作为真事才能证明自己的价值。它们得负起像史书一样教化民众的责任。⁴⁰⁰夏氏之言甚善。卢胜彦的灵应故事固然都是真人真事，这点是符合上述传统的，惟其灵应故事

³⁹⁷ 自觉地追求作家的主体情志与审美对象的精神、生命、韵致交融合一的艺术意境，是明清文人传奇创作方法的基本特性。亦乃彼等传奇艺术创作之审美目的。参阅郭英德：《明清文人传奇研究》（台北：文津，1991），99-101页。

³⁹⁸ 卢胜彦：《超级大法力》，34-37页。

³⁹⁹ 卢胜彦：《超级大法力》，202-211页。

⁴⁰⁰ 夏志清：《中国古典小说》，（南京：江苏文艺出版社，2008），第18页。

主旨，仍然脱离不了佛道思想。当然，一个故事或小说能否具有复杂的真实性，最终还是仰赖于作者的聪明才智以及对人和社会的了解。然而，即便是最聪明的小说家，他对现实的描写，总不免要受到文化传统的道德、宗教条件的限制。他有从传统中选择各种不同的因素来构成自己的世界观的自由，但却不能完全扬弃那个传统。⁴⁰¹ 以下章节将会从三个向度探讨“常异书写”之意涵，即“灵”的概念，多次元灵界之真相，以及“灵”与“空”之联系。

一、卢胜彦佛道灵应故事的核心思想——“灵”与“灵界”的实相

英国人类学派创始人泰勒（Edward Burnett Tylor, 1832—1917）首次提出“万物有灵学说”，并将灵魂定义为：“灵魂是不可捉摸的虚幻的人的影像，按其本质来说虚无得像蒸汽、薄雾或阴影；它是那赋予个体以生气的生命和思想之源；它独立的支配着肉体所有者过去和现在的个人意识和意志；它能够离开肉体并从一个地方迅速地转移到另一个地方；它大部分是摸不着看不到的，它同样也显示物质力量，尤其看起来好像醒着的或者睡着的人，一个离开肉体但跟肉体相似的幽灵；它继续存在和生活在死后的人的肉体上；它能进入另一个人的肉体中去，能够进入动物体内甚至物体内，支配他们，影响他们。”⁴⁰² 盖人体是由肉体身、星光身（星光体）、灵子身三种合成，星光身和灵子身就是灵魂。⁴⁰³ 星光身和灵子身有无形的磁力牵住，如同原子核和电子的关系一样，

⁴⁰¹ 夏志清：《中国古典小说》，第21页。

⁴⁰² [英]爱德华·泰勒著，连树声译：《原始文化》（南宁：广西师范大学出版社，2005），第351页。

⁴⁰³ 美国灵疗家派屈斯·布夏顿（Patrice Bouchardon）提及人体能量（精微体）的理念。他认为，人类的“意识”正是所有内在知觉、感觉、思想、记忆、对身体的知觉、吾人体验周遭世界的方式，对美、善恶、灵性启发之感受的储存库。它就栖息在自身能量体中不同层次里。他指出，人本质上还是一个精神体、一股能量或能量体，栖住在一具形体上。他指出，人类的能量体层次可分为：肉体、情绪体（emotional body）、精神体（mental body）、因果体（causal body）、灵性体（spiritual body）。每一个能量体散发出震动的光辉，形成气场（aura）。他补充曰：“在某些文化中，能量体被称为“微能量体”（subtle bodies）。这些结构体由能量构成，它们不像肉体那般稠密、厚重，因而多数人感受不到它的存在，但我们却确实感受到其效应、运作，以及结构体间訊息的交流。由于它们每一个都与肉体共同拥有一个轴心，

二者合之，灵眼者便可看见灵魂。⁴⁰⁴ 但若光子体离开灵子体，灵魂便不会放光，永不能出现，因而灵眼者无法得见灵魂的显现，便以为灵魂是会消灭的。⁴⁰⁵

自古以来，中国人向来就有“泛灵”信仰，对多次元灵界深信不疑。灵学一宗，乃中国固有的文化哲理，亦乃天人合一之一项至理印证。孔子作《系辞传》云：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”此即意味人体、器物、动植物属于形而下的容器界，容器之上还有一个形而上的世界（道）。任继愈曾谓：“宗教萌芽的重要标志是灵魂不死观念的出现。”⁴⁰⁶ 他又称：“灵魂不死的观念是宗教的重要标志。”⁴⁰⁷

卢胜彦通过多年来自身元神出入多次元灵界，与灵界众生遇合感通交接的验证经历，总结出他对灵魂的观念，列如下表：

类号	卢胜彦的灵魂观	说明
1	灵魂实有，但讲不出来。	“灵”是超级电能。“万变皆是假，不变才是真”。灵魂是物质的主人，灵魂是真相，物质是假相，本身是不具生命的，生命的存在全靠一口气，这口气就是“心/灵魂的活动”。
2.	众生皆有灵魂，亦即佛性，无分别。	物质只是“壳”只是一种“表面”，事实上这个“壳”是空的，故“色即是空”，其意义即“灵乃真主，壳即假相”。
3.	若非努力禅定意会，不容易容易得到实相。	由于“壳”的假相容易吸引人，同时被误认为真实，因此，真与迷之间，就形成了颠倒之见，因而产生了“我相、人相、众生相、寿者相”。

因此当中的任何改变都会影响肉体，反之亦然。”参阅[美]派屈斯·布夏顿 (Patrice Bouchardon) 著，许桂锦译：《树的疗愈能量》(The Healing Energies of TREES) (台北：生命潜能文化，2007)，42-43页。

⁴⁰⁴ 卢胜彦很早就提倡了“灵魂的投影显现说”，这跟日本桥本建博士的《四次元世界的神秘》里提到的“三次元的物体投影在二次元的映像”概念很接近。一个人的原灵，其波长若和外界的灵魂波长一样，必然产生互相感通的灵力，一个人的眼睛可以看特殊的光，这亦是眼睛的焦点投影才看得见。通灵人的身体的灵波和一般人的灵波长短不一，通灵人可以闭着眼睛去看灵魂，此“灵魂能”投影在通灵人的脑海之中，因而从精神思维之中显像。卢胜彦自身有灵光，用活灵的光，不管是闭目还是开眼，均可让灵魂来投影。参阅卢胜彦：《灵的自白书（正）》，101-107页。

⁴⁰⁵ 卢胜彦：《灵的世界》，55-66页。

⁴⁰⁶ 沈骊天与陈红强调，灵魂不死是所有宗教生命文化的共同信念，对“灵魂”持保留态度的佛教实质上还是接受一个流动的灵魂。不死的灵魂用以战胜肉体死亡的武器就是生死轮回、灵魂不灭。故，生死轮回的永恒灵魂是宗教生命文化的永恒主题。参阅赖永海编，沈骊天、陈红著：《生死轮回的永恒灵魂：宗教生命文化精要》，7-8页。

⁴⁰⁷ 盖灵魂是无形的符号，因无一物可以形容，无形无相，本来一样，说而不中，因此诸佛皆曰不可说，这是只可意会不可言传。参阅任远、任重编：《中国文化书院九秩导师文集·〈任继愈卷〉》（北京：东方出版社，2013），77-78页。

4. 灵魂境界可勉强划分为三个等级。	高级灵魂（觉悟灵）——佛的境界；中级灵魂（正灵）——神的境界；低级灵魂（污浊灵）——鬼的境界。
--------------------	---

因此，为了增强人类对灵魂境界的理解，一些有智慧的觉者，才勉强分之，其结果就是宗教。宗教就是无形灵魂的一种符号，这个符号代表了方向与形式。如此一来，所有宗教上的形象问题，例如极乐世界、天堂、地狱等等⁴⁰⁸，都可以用无形的符号来意会之，例如上表中“觉悟灵”的境界是极乐世界，“正灵”的境界是天堂⁴⁰⁹，“污浊灵”的境界是地狱。所谓的神灵附身乩童，泰半属低级灵魂的最下乘境界，能力自然有限。

“以灵见灵”乃是卢胜彦灵学理论的基础，即“使用自己心灵的能力，去感觉和接触冥冥空寂的无形灵魂”⁴¹⁰，佛家称为“心印”，因为无文字可传法，只有将心印心，智慧相通，互得感应。卢胜彦认为，佛与道是一样的，他称：“佛是觉者，道亦是觉者，二者之间，本无差别。印度梵语的佛是至高无上，而中国本土的道也是至高无上，道即是无量、无碍、无所谓也”。⁴¹¹ 故卢胜彦首创“以灵证佛，以灵证道，由道得佛，由佛得道，二者相通无碍，并无矛

⁴⁰⁸ 卢胜彦用简单的三分法来表达灵魂界。上层是“天上界”，中层是“地上界”，下层是“幽冥界”，而这三层世界，全算在灵魂界之中。“地上界”是唯一物质化的世界，但也是灵魂和物质的“壳”互相综合的世界，尚有很多灵魂不具形体的存在于人间，所以灵界和人间又是重叠又重合的世界。“天上界”乃是包罗万象的天国，即“无量”个天堂由“无量”个上帝来主宰。基督教的耶和华上帝主宰无量天国中的一个小天国，很多佛国净土也在天堂境界之中。道教的玉皇大帝只是一个混合称呼，因为一个天国有一位“天公”，有八万四千的天公，就有八万四千的玉皇大帝。参阅卢胜彦：《卢胜彦谈灵》，78-85页。

⁴⁰⁹ 卢胜彦用天眼观察后，把宇宙间的“无量”天堂，大略分为五种：（一）、美丽天堂——和人类的想象最接近，是宗教型的天堂。（二）、光明天堂——是行善者上升的天堂。（三）、教相天堂——类似团体生活的教育天堂，也称教化天堂。（四）、富贵天堂——有着属跟随，如富贵人间一般，和人间很接近，在天上界，这种天堂最多。（五）清静天堂——也称为“实相天堂”，是有空齐照的，一般得道（真理），悟真的灵魂，所居的天堂，在这五种之中，地位最崇高，也是不容易进入的特殊境界。参阅卢胜彦：《卢胜彦谈灵》，83-85页。

⁴¹⁰ 湛若水指出，灵通属特异功能之一，可以分为四个层次：（一）、灵媒：本人识神退位，由他灵入舍管事。（二）、代言：本人识神清明，可与其他高灵对话，或由高灵指示执行任务。（三）、得道：修行人意识进入异次元，直接解读自然界之影音信息。（四）、神仙：全知状态。总之，所谓灵通即是意识的转换、运作。参阅湛若水著：《气的原理：人体能量学的奥秘》，215-216页。

⁴¹¹ 在佛家来说，就是六大神通，惟慧根深厚，参禅力修，获具正果者，可证得之。

盾”。⁴¹² 台湾黎圣伦教授亦揭示：“一、灵学是科学，不是迷信，它是从人类信仰的基础上产生和建立。二、灵学是我们传统文化，儒家思想学说中已有的东西，我们必须把它发扬，争取在国际学术界领先的地位。三、灵学的研究和发扬，应该是各宗教⁴¹³共同的愿望，于世道人心，有极大的助益。”⁴¹⁴

二、科学验证“多次元灵界”实际存在——“复数时空”的真相

“灵”是一种无形的力量，未被科学证明的“超级电能”⁴¹⁵，而“灵魂之能”和宇宙线之能，是非常仿佛的，二者遥相呼应。人体就是一座体导磁场，磁力若增强，阴电和阳电的活动频繁，灵魂能力就加上一种特殊的力量，超出常人的灵觉，不属于一般的感觉，此即“超感应”，是第六感以上的感觉。⁴¹⁶那么，“泛灵主义”是否有其科学根据？卢胜彦早期灵书所提到的“灵学”研究，是否也只是他个人之主观言论？实际上，针对“泛灵主义”此理念，台湾李嗣涔教授指出，越来越多的神经科学家与哲学家不相信唯物论的观点，认为物质的大脑是第一性的，意识是由复杂神经网络运作所涌现出来的性质，属于第二性的；而开始相信主观的感觉（feeling）、明了（awareness）等特性是任

⁴¹² 卢胜彦：《灵与我之间》，132-135页。

⁴¹³ 沈骊天与陈红指出，宗教以普度众生、拯救灵魂为宗旨，因而宗教生命文化也就是宗教文化的“灵魂”。宗教文化外延广泛：科学、伦理、历史、文学艺术乃至社会政治学无所不涉及，因为信仰神和天国的宗教其实都无比关怀世俗的一切。但宗教关注的核心是生命，因而宗教文化的核心、“灵魂”是宗教生命文化，即与生命自省、感受、价值、理想、法则、践行相关的文化。参阅赖永海编，沈骊天、陈红著：《生死轮回的永恒灵魂：宗教生命文化精要》，第5页。

⁴¹⁴ 卢胜彦：《灵的自白书（正）》，6-8页。

⁴¹⁵ 美国著名灵气师父（Reiki Master）蕾文·凯耶（Raven Keyes）揭示，“灵气（Reiki）代表很多意义：神圣的呼吸、奇迹的能量、超自然的意图，或灵性力量。在今天，‘灵气’这个词意为‘宇宙生命能量’。它是一种纯净、无条件的爱的能量”。参阅[美]蕾文·凯耶（Raven Keyes）著，许桂绵译：《灵气触疗的治愈奇迹》（*The Healing Power of Reiki: A Modern Master's Approach to Emotional, Spiritual & Physical Wellness*），23-24页。

⁴¹⁶ “灵算”就是灵机神算，也就是运用禅定的精神统一，借用“旁力”灵感的启示，获得事情始末的答案。用这种灵示的方法替人占卜过去未来，准确率非常惊人。

何物体本身的基本特质，并给它取了一个名字叫做“感受质”（qualia）。李教授指出，这种观点即称为泛灵主义（Panpsychism）。⁴¹⁷

然而，过去科学无法验证的种种现象，却因现代科技之发达，而有突破性之发现。李嗣涔教授，通过科学实验，破天荒地验证了多次元灵界之存在，称之为“复数时空”。在 1999 年，台大电机系物理学教授李嗣涔进行手指识字实验，有了新发现，也就是小朋友藉由手指识字（超感能力）辨识神圣字彙，例如：“佛”、“菩萨”、“耶稣”等与宗教有关的字彙时，他会看不见这些字，却看到亮光、亮人、十字架等异象而发现了另一个世界。李教授把这个新世界称为“灵界”或“信息场”。⁴¹⁸ 接下来的十多年，李教授继续进行科学实验，并总结出新理论来解释此类神奇现象的背后物理机制，然后在 2014 年，将此理论，用中文发表在国内的《佛学与科学》杂志，并附上英文摘要。

李教授做了两个假设：第一个假设：此真实宇宙是由一个八度的复数时空构成。四度为实数时空，就是目前所知物质的世界，也就是俗称的“阳间”。另外的四度为一个充满意识及信息的虚数时空，就是俗称的“阴间”或者灵界/信息场。⁴¹⁹ 第二个假设：复数量子态的虚数 i 就是代表意识。因此，意识是一个量子现象，可以称做量子心灵。⁴²⁰ 他强调，通过他的复数时空意识模型之下，

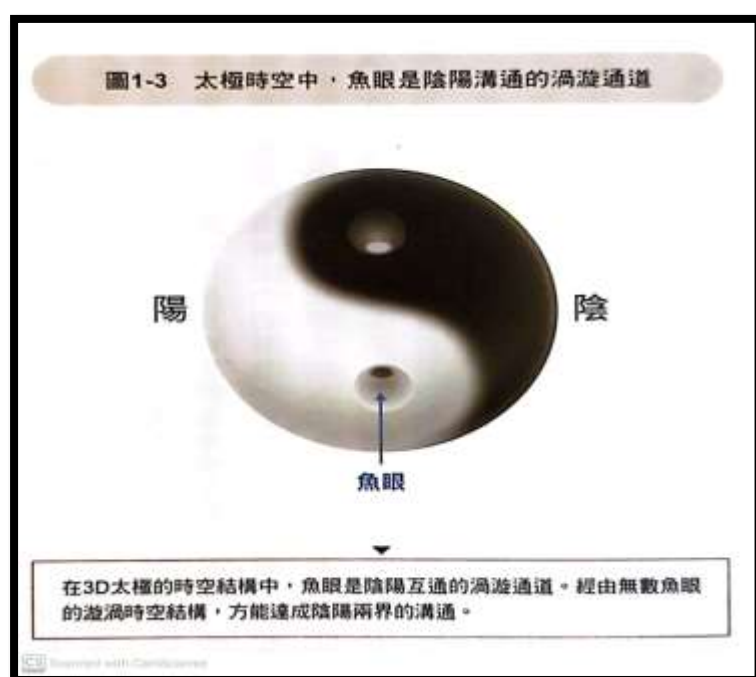
⁴¹⁷ 参阅李嗣涔：《灵界的科学》（台北：三采文化，2018），第 5 页。

⁴¹⁸ 李教授把这些发现投稿在网路期刊 “*The International Journal of Healing and Caring*”，是用科学的方法来证明灵界的存在。参阅李嗣涔：《灵界的科学》，第 5 页。

⁴¹⁹ 李教授指出，真实的宇宙面纱在 1999 年被他和他的团队掀开，2014 年被他用科学理论架构出来，而要到 2018 年起，将逐渐被物理学认真的考虑。他认为“宇宙真相的潘朵拉盒已经向物理界打开了”。在 2018 年，李教授去美国阿里桑那州的土桑市（Tucson）参加“2018 意识科学”（The Science of Consciousness）国际会议。在此会议上所发表的近两百篇论文中，有一位物理学家伊丽莎白·罗切（Elizabeth Rauscher）博士的团队，也提出了宇宙的真相是八度复数时空的物理模型。她宣称，“在八度时空的模型下，量子力学的谜团如量子纠缠的非局部性（nonlocality）可以获得完美的解释”。李教授感到极其兴奋，因为世界上有另一个物理科学家团队，提出了跟他的第一假设完全一样的复数时空。参阅李嗣涔：《灵界的科学》，第 6 页。

⁴²⁰ 李教授认为人类大脑中的灵魂可以跨越虚实两界。这种双重世界的概念在中国儒道释的体系早已传承悠久。李嗣涔：《灵界的科学》，第 6 页，49-54 页。

凡是进入复数量子态的物体，它的意识都会出现。因此，只要进入量子态，“万物皆有灵”，替泛灵主义提供了科学的基础。⁴²¹ 李教授指出，实数时空与虚数时空虽然关系密切，但其间存在实虚障碍（阴阳两隔），仅仅藉由许多不同尺度的特殊时空点交换能量，这些连接点都是旋涡状的时空结构，也就是三度空间中太极图上的鱼眼结构（如下图：“太极时空之鱼眼通道”⁴²²）。



他还称：“虚数时空的意识、神灵及无数的信息网站都具有能量，相当于质量的存在，而这些质量就是暗质，具有引力的特性。”⁴²³

台湾学者杨定一曾谓：“物质之前的的存在（亦可称之为微细的能量、心灵的力量，甚至暗物质或暗能量），从我个人多年来的体会，是由高速的螺旋场所组合的，这个机制，可以解释所有人们眼中‘意外’的现象，包括神通……。”⁴²⁴ 用李教授与杨定一的论点来分析卢胜彦之“幻身神行”，当卢胜

⁴²¹ 李嗣涔：《灵界的科学》，第9页。

⁴²² 此图载录于李嗣涔：《灵界的科学》，第51页。

⁴²³ 换句话说，实数时空与虚数时空就是太极图上所尝试描述的阳及阴，两者相生相克，其能量经过许多鱼眼（漩涡的时空结构）互相沟通，让能量互相交换。参阅李嗣涔：《灵界的科学》，第52页。

⁴²⁴ 李嗣涔：《灵界的科学》，第4页。

彦进入甚深禅定时⁴²⁵，其意识（元神）转化成为量子心灵，而自由出入“复数时空”，即多次元灵界空间。卢胜彦灵应故事所描述的，均强调佛陀所说的“一切唯心造”⁴²⁶，上述种种人与非人之遇合，亦与众生灵识有关，而李嗣涔教授的科学实验证明“一切唯心造”⁴²⁷只发生在充满意识的虚数时空（量子力场）⁴²⁸，实数物质世界是一个唯物论的世界，只有物体进入量子态，发生心物合一现象时，心灵才会出现。⁴²⁹换句话说，物质只要进入复数物质波或量子场一出现，就可以渗入虚数时空，此复数物质波即进入虚数时空的钥匙。由于量子物质波在虚数时空的速度可以远高于光速，因此量子可以很快地传布广袤的空间，亦可汲取过去与未来时间的讯息，而佛教之“神通”、“身外化身”、“横遍十方，穷竖三际”、“无我相、无人相、无众生相、无寿者相”等理念的诠释，就说得通了。

三、“多次元灵界”中“善”“恶”力量的角逐

⁴²⁵ 杨定一称：“生命全部的潜能，是每个人都有的，倒不仅限于智力、头脑或是超感觉力（ESP）的层面。这种无限大的聪明——我过去称为智慧，你我都有，而随时都在等着我们找到。”故，佛教禅定能产生“智慧”与神通，而卢胜彦正是通过禅定产生的神通力，创建了“身外化身”，“幻身”随时显现在不同灵界的空间，进行救度众生之任务。参阅李嗣涔：《灵界的科学》，第3-4页。

⁴²⁶ 佛教关于宇宙万物的本源除业生成说和众缘和合说之外，密续部还提出宇宙万物“生于气，住于气，毁于气”的“气生成”说。“气”属于物质。密法中转世的主体并非纯精神体“灵魂”，而是元气和元神合一的金刚体。“气是神之体，神为气之能”，因此，生命转移和生成都离不开气。地球和天体的生灭转运在密法中被认为是大气的作用，故云：“万物生于气，毁于气。”参阅才让编著：《神圣与世俗——藏传佛教研究论集》，135-136页。

⁴²⁷ 吉姆·塔克（Jim B. Tucker）指出：“我认为意识可以独立存在于物质世界之外。我相信，物质源自于心理，换句话说，物理世界是由你所想的‘心智’、‘意识’或‘心灵’所创造。意识存在于量子系统之外，虽然意识可以和物理宇宙互动，但意识也存在于物理宇宙之外，因此才能辨识、创造宇宙。”他补充说：“综合物理学各类不同发现，我等可以合理推论应该是意识创造宇宙，而其创造过程无时无刻不在进行。”量子理论的提倡人之一的马克思·普朗克（Max Planck）曾谓：“我将意识视为根基，我将物质视为意识的衍生物，而人类入法看穿意识。”约翰·霍普金斯大学的物理学家李察·康恩·亨利（Richard Conn Henry）在《自然》期刊上总结说：“整个宇宙全是由精神意念所构成。”参阅[美]吉姆·塔克（Jim B. Tucker）著，张鏊文译：《惊人的孩童前世记忆》（*Return to Life: Extraordinary Cases of Children Who Remember Past Lives*）（台北：大写出版，2014），184-187页。

⁴²⁸ 李教授指出，“意识是一个量子现象，由于虚数时空充满意识及信息网站，虚数*i*在数学里只是一个符号，但在物理上它代表了意识。量子力学早已把意识带进了物理。”李嗣涔：《灵界的科学》，第52，第241页。

⁴²⁹ 李嗣涔：《灵界的科学》，第241页。

在这娑婆世界，“有相世界”固然存在，但“无相世界”亦存在，无形世界与幽冥众生，同样地存在于娑婆世界（器世间）各个角落，例如诸天，阿修罗、饿鬼道、罗刹、鬼道等六道众生，皆分布在吾等环境周遭。一般人实际上均会受到此等“无形众生”自己影响，只是程度不同而已。⁴³⁰ 故气运高之时，鬼神皆惊惧，不敢靠近；但气运低之时，鬼神就会相欺。⁴³¹ 在〈灵界的恶势力〉篇中，卢胜彦提及释迦牟尼佛曾谓：“灵界亦有战争。例如：帝释天主与阿修罗王的战争，大鹏金翅鸟与龙族的战争等等。”其实，人世间很多战争、祸乱、天灾等，都是灵界在后面操纵所导致的。⁴³²

由于天眼之所见，卢胜彦领悟到这浩瀚无涯宇宙之间，有形的世界似乎被无形的世界⁴³³所控制和主导，如同灵界高灵在下棋一般。娑婆世界人类只是他们棋盘上之一枚棋子。他因此写一偈：“棋盘为地子为天，人按阴阳照化全，行运玄微通变处，原来背后有神仙。”此背后高灵方是真正之下棋者，才是真正的赢家。这些背后高灵到底是谁？实际上，他们来自十法界，有佛界、菩萨界、声闻界、缘觉界等四圣界，还有天界、人界、阿修罗界、地狱界、鬼界、

⁴³⁰ 卢胜彦：《守护神的秘密》，48-50页。

⁴³¹ 此皆因普通人没有修行，缺少法力，完全只凭自身的气运流转，亦即不理睬无形世界，顺其自然，缘来缘去。密教行者，学习密法，若日久功深，法力高强，自然晓得“遣魔退鬼”之结界法，在结界范围内，魔与鬼神众，是无法越雷池一步的。参阅卢胜彦：《守护神的秘密》，48-50页。

⁴³² 卢胜彦：《佛王新境界》，102-111页。

⁴³³ 蕾文·凯耶（Raven Keyes）通过冥想尝试和指导灵联系，结果成功通过灵觉，知晓自身的指导灵，生前原来是19世纪时科罗拉多州印第安阿拉帕霍族（Arapaho）酋长，名叫小渡鸦（Little Raven），一直在他的面前，引导她，帮她开路。她称：“自那时候开始，我便学到一件事，原来宇宙一直以来就是这么运作的。我们在某个灵光乍现的时刻被赋予一个洞见，之后它会在俗世里透过仿佛是个证明的东西，来向你显露这是真的。”她补充曰：“随着指导灵小渡鸦的出现，我开始有意识的觉察，隐藏在平常面对的生活世界背后的灵性世界。我开始会在半夜里醒来，带着一种奇异的体会，感觉到我身旁的每一件事即将出现很大的转变，某种新的东西即将来临。我隐约明白，过去的经验已经为我做好准备，为我未来的人生样貌拟好了底稿。”[美]蕾文·凯耶（Raven Keyes）著，许桂绵译：《灵气触疗的治愈奇迹》（*The Healing Power of Reiki: A Modern Master's Approach to Emotional, Spiritual & Physical Wellness*），30-36，83-84页。

动物灵界等六凡界。⁴³⁴ 故若要知道一个行者的境界有多高，其功力如何，只要看一看其背后之高灵即可清楚知悉。⁴³⁵

实际上，这娑婆世界上，妖王小怪极多，狼虫虎豹等动物精灵更不少。很多寺庙道观、宗教场所，外观庄严华丽，朱栏玉户，画栋雕梁，禅光瑞霭，谈经香满，但里面却是藏污纳垢，乌烟瘴气，大殿莲座上装佛祖的是妖王，底下十八罗汉都是小妖和其他精灵妖魅，假倚佛名，骗信众香火供品，败坏如来清德名誉，俗眼僧人和道士，根本无法看出个中端倪。⁴³⁶ 盖行者修行境界越高，面对的魔障越艰巨，正所谓道高一尺，魔高一丈，就如道家太极图那样，半黑半白，白道黑道实力均衡，永远相伴。⁴³⁷

卢胜彦把他在灵界所见种种法界空间形而下恶灵的特征，列如下表：

恶灵类别		特征	行者被恶灵缠身特征
1	地狱灵	众苦	由于其恒为猛火焚烧，受极热之苦迫；或日月不照处，受寒冷苦迫。行者被缠住，会受极热极寒之苦报。
2	鬼灵	贪邪	均是贪心，谄曲嫉妒与欺诳的，生出邪见。行者被缠住，会得鬼病，或走向邪路，心中也会生起“贪、嫉、邪、妄、谄、曲、欺、诳”。
3	动物灵	淫瞋	主要是“邪淫”，随时随地喜欢交合；还有“嗔怒”，亦即蛇、虎、狼、豹、熊之类的凶性动物。行者被缠住，易生欲火和瞋害之心。
4.	阿修罗灵	骄满	自高自大、骄傲，会有骄慢心、我满心、增上慢心、大慢心、邪慢心、慢慢心。行者被缠住，就会斗争恐怖无极。

至于诸天之灵，比起各类恶灵，可说是清净多了，且具有法力和功力，但因为尚有执着，才会形成诸天⁴³⁸，其执着列如下表：

⁴³⁴ 通过天眼神通，他发现，一般人背后的灵，地位不高，分量也很低，有的是动物灵附体，更有的是鬼怪精魅附体，导致有的变成乱童，有的成了精神病患。卢胜彦指出，有些修行者，其背后之灵地位很高，分量很重，但有些则很普通。参阅卢胜彦：《佛王新境界》，102-111页。

⁴³⁵ 其实，这背后的灵就是行者修出来的本尊。卢胜彦：《佛王新境界》，102-111页。

⁴³⁶ 卢胜彦：《佛王新境界》，102-111页。

⁴³⁷ 灵界的大恶势力，其实相当恐怖，在灵界常发生战争，除了本尊与本尊互相战斗，护法与护法互相厮杀，还有动物领域之动物灵互相吞噬撕咬。灵界这种争斗中，一种力量往上拉，一种力量往下拽，往上较艰巨，往下则容易的多，因为是重力加速度，故极可怕。卢胜彦：《佛王新境界》，102-111页。

⁴³⁸ 卢胜彦：《佛王新境界》，102-111页。

诸天类别		执着何物
1	欲界天	食、色、眠
2	色界天	禅悦
3	无色界天	顽空

虽说诸天之灵并非恶灵，但某些“天众”由于执着过于厉害，也一样会障碍“圣道”，故有“天魔”之说。其实，天魔就是由于执着太过，才成为天魔的，惟彼等法力更强大，故其障碍圣道，乃成为其特征。⁴³⁹

四、“灵”和佛教“空”⁴⁴⁰的概念之间的联系

灵魂本是“空”的无形，但由于“灵性”的显现，固可从无至有，变得活灵活现，有声有色。“灵”是空的，而“性”是有的，二者配合，自成妙理。人类灵魂的灵性升华，亦即灵魂的高超，极致就是“心物一体”的“天人合一”，明白天地宇宙的真理。“天人合一”是无形的，而唯有从灵魂学（神心活动）中可以得到实在的证据。⁴⁴¹ 卢胜彦之所以撰写灵书，提出“灵学研究”，其实就是“天人合一”的实证，是任何宗教所不能否定的，宗教若否认灵魂，宗教就没有立足点。

⁴³⁹ 卢胜彦：《佛王新境界》，102-111页。

⁴⁴⁰ 西方学者盖·纽兰（Guy Newland）揭示，空性是指任何本具自性或真实本质完全不存在。空性不代表“空无”（nothingness）或“了无意义”（meaninglessness）。它是指事物的存在只是相互依存，并无任何独立的自性。了知空性能够让吾等获得解脱自在。吾等目前的限制与过失并未被困在自性之中。吾等的心是开放的，甚至对彻底的转变也是开放的。智慧不只是观见胜义真实——空性，也是指在世俗的层次上，谨慎地辨别什么是修行与帮助他人的最佳方式。参阅[美]盖·纽兰（Guy Newland）著，项慧龄译：《宗喀巴〈菩提道次第广论〉之空性教导》（*Introduction to Emptiness: as taught in Tsong-kha-pa's Great treatise on the stages of the path*）（台北：橡实文化出版社，2011），172-173页。

⁴⁴¹ 其实，从佛法的角度来看，每一个小我的个体，却是真如佛性中的一份子，因为佛性是无限大，是真实的唯一不死的，“灵觉”即佛的源头，直觉悟道，就是真灵的显现。参阅卢胜彦：《灵的自白书》（正），《灵的自白书》（续）、《灵的世界》等三本著作。

故卢胜彦认为“灵学”是一种未来学，有超时空性，超国际性，而且是宗教的共同点。他强调这未来学利益现代人的心灵和精神，无形中，导人走向真善美的路子，故他归纳灵学利益人天重点，列如下表：

类号	灵学对人类的利益	说明
1	使人生有希望	灵学认定宇宙有多重，生死仅是一刹那的小环节。生死不是一种结束，亦非完全的破灭。因而相信灵学者，可以不畏生，不怕死，甚至为国为真理牺牲，毫不足惜，如此之人生方可产生希望。
2.	使人向善	灵学认定有轮回之说，此乃东西方哲学之共同点。人若行善，合于天道，可转世出生于天上；若人行恶，轮回转世，必入地狱。假如人人不信有灵魂，不怕因果报应，则必将无恶不作，人间危矣！
3.	探究宇宙真理	科学是有形的，而灵学是形上的科学，二者可相辅相成。研究宇宙无形之真理，对于宗教和文化帮助尤大。人类若能突破此生死之谜，未来的世界能明白，则真理必可出现在我们的眼前。
4.	破除唯物论的偏差	灵学是主张有神的，而唯物思想只是理的片面而已，一定要归于幻灭。用灵学的实证，正好破除唯物论者的无神论。今天发展灵学，正合时宜。
5.	灵学是智慧的结晶	研究灵学，其结果将使人人灵性上升，得无上智慧，最后成了觉者。

李教授从量子物理学的角度来分析，发现当代宇宙学认为人类身处的宇宙（实数时空）是由真空能量爆发出来，实质上，是由虚数时空（虚空）产生出来的。⁴⁴² 在“真空妙有”的宗教修证体悟方面，卢胜彦首先指出，人生如幻如实，全体十方世界如同大幻化游戏。⁴⁴³ 法界如大海，人生就是一滴水⁴⁴⁴，合起

⁴⁴² 李教授认为，复数时空及量子心灵两大假设的提出以及获得科学实验的验证，可以开始合理的解释暗物质、暗能、量子力学的谜团，以及意识的本质。盖宇宙布满了暗物质/暗能，一般被认为是真空能量所产生的斥力，而复数时空中实数时空与虚数时空经由数量巨大的旋涡连接点紧密黏在一起，虚数时空（信息场/灵界）的膨胀可以带动实数空间（阳间/物质世界）的加速膨胀，导致暗物质/暗能的出现。参阅李嗣涔：《灵界的科学》，56-59页。

⁴⁴³ 印裔瑜伽士斯瓦米韦达·帕罗提（Swami Veda Bharati）在其著作《拙火瑜伽·前言》揭示：“宇宙中穿梭着无数的能量之流，横跨时、空、觉性（consciousness），我们每个人都是这些能量之流交汇所形成的，这是我们真正的本来面目。我们要学的，就是让自己进入那交汇的能量之流中。只要有过神圣的体验就会明白，凡是脆弱的、无常的，凡是令我们感到恐惧的，都只不过是幻觉。在当下，我们就能找回唯一的自我本性。”参阅[印]斯瓦米韦达·帕罗提（Swami Veda Bharati）著，石宏翻译：《拙火瑜伽》（*Kundalini: Stilled or Stirred*），台北：探索·三部曲出版，2014。

⁴⁴⁴ 吉姆·塔克（Jim B. Tucker）指出：“个人当下思绪会影响后续由心智创造的世界环境。在由意识创造的世界中，透过祷告、禅修、内观等，这类忠诚且乐观的信念都有助于达成目标或改变结果。既然某部分的我们可以从此世移动到下一世，在不同的梦境世界之间穿梭，那肯定有某种东西存在于我们所知的世界与时空环境之外——亦即纯粹心智。我们每一个人就像在浩瀚心智中的单一思绪列车，都是具有独立的个人性；也很类似意识的细流，皆属于巨大心智‘宇宙意识’的一部分。”参阅[美]吉姆·塔克（Jim B.

来就是一，分开则是单独一滴水，众生之六道轮回与涅槃经济亦如是。⁴⁴⁵ 他通过大威德金刚之口云：“所谓妙空，是法身在宇宙意识，由最深意识里缘起所生。所谓妙有是一时之幻化，幻化成为大威德金刚，应汝之召请，行汝之律令。”⁴⁴⁶ 故佛法之“空”与“有”，是互生的，亦是并存的，盖“空”生“有”，“有”中生“空”，不可偏废，“空有”互用，缘起性空，不可执空，因为执空入顽空；不可执有，执有入世俗，空有互调匀，此即中道真如。⁴⁴⁷

第七节 结语

小说叙事绝对不是文字游戏的操练，它是作家生命意识的完美体现，不仅要温暖受伤的心灵，而且要提升小说接受者的道德和灵魂。⁴⁴⁸ 小说叙事伦理的最高原则就是：记实传真，亦即小说家在叙事时，不管叙写何人，是何种出身、背景与品性，他们的首要任务是：“不虚美、不隐恶”，忠实地记述他们的生活和心理。换句话说，作为一个富有“人性”与“德性”的作家，应当客观而真实地“记实”出他的人物，传真出人物“行动”的人性目的（或曰潜在隐秘欲望）。⁴⁴⁹

为何中国人对灵异世界以及灵异故事那么喜爱？中国小说，认为生活中蕴藏着无情的奇迹。这些奇迹，尤其是当它们描写仅仅为了证明虔诚相信佛、道

Tucker) 著，张饒文译：《惊人的孩童前世记忆》（*Return to Life : Extraordinary Cases of Children Who Remember Past Lives*），208-229 页。

⁴⁴⁵ 参阅卢胜彦：《守护神的秘密》，68页。

⁴⁴⁶ 大威德金刚还称：“若为妙空，那仅属于体，无相与无用。必须具备了妙有，才能有相与有用。所以吾在空与有之间。”盖人生是幻，四大和合的肉体亦是虚幻的，在这假相中，却存在着真实的启示，要人类借假我之修行，来附和大我的存在，在空有的世界中，寻找一个真实的心，来证明真“灵”的超脱。所以真空不空，才合于真实的佛法。参阅卢胜彦：《守护神的秘密》，68页。

⁴⁴⁷ 参阅卢胜彦：《守护神的秘密》，68页。

⁴⁴⁸ 何永康主编：《二十世纪中西比较小说学》（南京：江苏教育出版社，2006），第165页。

⁴⁴⁹ 何永康指出，越是真实地展现人物所思、所想、所行的原生状态，读者就越容易从接受美学的角度，自然地形成对人物的伦理判断。参阅何永康主编：《二十世纪中西比较小说学》，第165页。

和儒家德行的神效时，中国小说家或说书人都会极感兴趣。吾等可以把中国小说家看作是既支持个人自由又维护社会正义的人。⁴⁵⁰ 而卢胜彦所撰写之灵应故事，其意旨在都示现其守着本誓，舍己救人的匡扶社会正义之“宗教人”角色。他继承了中国古代神怪小说之传统精神，但亦纳入其本人在佛道修行之心悟，为现当代佛道灵应故事谱写了形神具备之新篇章。

卢胜彦通过其灵应故事之“常异书写”范式与表征，传达了他对高层次灵界/“复数时空”的体悟。卢胜彦指出，此娑婆世界上之一切万物，全是经过灵魂界的设计师⁴⁵¹，精心设计的结果，而许许多多的神祇不过依命行事而已。⁴⁵² 科学的建树固然伟大，但浩渺宇宙，科学无法求证的事，实在太多了，此类灵异之现象，唯有灵学才能解释。灵学是科学，是超有形的科学，亦乃“无形意识的科学”，其范围比有形之科学广泛得多，“包含了整个宇宙、能源、心理、生死、宗教、文化等多次元世界”。⁴⁵³ 科学的进步，是人类的福音，而灵学的进步，更是人类心灵的福音”。⁴⁵⁴ 故创造宇宙继起之生命，就是讲“精神永存”，亦即宇宙之存在观了。

⁴⁵⁰ 夏志清：《中国古典小说》，第26页。

⁴⁵¹ 卢胜彦揭示，“世界各宗教的共同点，是慈悲与爱。宗教是一致的，宇宙灵能的爱也是不分彼此的，在灵的世界中，一律平等。他把耶稣基督、穆罕默德、释迦牟尼佛等大圣人称为“光的使者”，为黑暗的大地带来精神的荣光。他们原本就是天上界的“神子”，前世就是居住在四次元世界上的大灵，只因关切世人，所以才带着爱心来挽救世人日趋败坏的心。菩萨就是一个有感情的化身，神仙都是爱心的升华，最真最纯的感情是圣境”。参阅卢胜彦：《卢胜彦谈灵》，78-83页。

⁴⁵² 卢胜彦指出，实际上，科学家之发明，仅是灵魂界诸灵在冥冥中给与的“点破”而已。艺术家之结晶，是天人合一的灵感升华。哲学家的思想，是上天赋予的创造。参阅卢胜彦：《卢胜彦谈灵》，78-83页。

⁴⁵³ 卢胜彦指出，灵魂是一种光体，灵魂能就像一种电磁波，是放射线的综合体，波长数千公里，它是波动的方式，每秒约三十万公里。人类的感官，大都没法感觉，耳不能听，眼不能见，其磁波亦有温度变化，而人的身体无法感觉。卢胜彦很早就提倡了“灵魂的投影显现说”，这跟日本桥本建博士的《四次元世界的神秘》里提到的“三次元的物体投影在二次元的映像”概念很接近。一个人的原灵，其波长若和外界的灵魂波长一样，必然产生互相感通的灵力，一个人的眼睛可以看特殊的光，这亦是眼睛的焦点投影才看得见。通灵人的身体的灵波和一般人的灵波长短不一，通灵人可以闭着眼睛去看灵魂，此“灵魂能”投影在通灵人的脑海之中，因而从精神思维之中显像。卢胜彦自身有灵光，用活灵的光，不管是闭目还是开眼，均可让灵魂来投影。参阅卢胜彦：《灵的自白书》(正)，101-107页。

⁴⁵⁴ 卢胜彦认为，“灵”若不存在，人的生与死，就是毫无意义的一场戏剧，成了一种对生命的嘲笑。而唯有“灵”的存在，证明灵魂确实永生，确实有轮回，才能显出宗教的存在，才能使人生活的更辉煌，更

卢胜彦撰写佛道灵应故事，并不管他人是否误解，是否认为他太神奇，他还是坚决写出在这世界上，从来没有人写过的，为的就是“以灵魂的学说来统治所有的宗教信仰。佛陀的涅槃、道教羽化，基督的永生，就是灵魂的超脱，其最终目标就是证实灵魂世界的存在”。⁴⁵⁵ 卢胜彦灵应故事中“复数时空”之虚幻空间设置，从浅层意义而言，呈现了作者作意好奇之创作情绪，完成了自我之重新审视。从深层意义而言，更着重体现了对社会的理解与小说的实用内涵，鬼神世界不过是现实世界之投影，现实之社会伦理观念仍起着支配作用。

“多次元灵界”空间容摄着现实情境与作者之思维，亦给人提供一个自我空间。

卢胜彦灵应故事叙写他的“多次元灵界”空间神行游历，乃是他独自一人进行对现实的梳理与反省，寻找生命的价值，以人的真实情感来表现灵界众生之形象。通过现实的人对“多次元灵界”之观察、感知，有意的运用人性化视角，以真实的视角感知灵界事物，也因此突显了人的主观情愫。卢胜彦灵应故事中奇幻诡谲的“多次元灵界”时空之构建，实际上亦为冲破藩篱，摆脱束缚之内在人性的张扬。纵使应肉身与天命所限，仍不折损他自我价值的追求，扶助社会现况之理想，以宽阔的眼界、实用的佛道精神、理性的认知，将劝世主旨、殷鉴意识渗透读者之心。⁴⁵⁶

有价值。卢胜彦认为，“‘灵’的存在是必须的，而且是有价值的。因为‘灵’不只是宗教上的问题，而是整个人生的问题。参阅卢胜彦：《灵的自白书（正）》，6-8页。

⁴⁵⁵ 卢胜彦认为古老的道家思想和佛教观念，有实相通之处，而基督的教义较单纯化。《圣经》是小单元的神的灵示，而大单元的灵的世界，才是真正的核心世界。中国人的“空”，不是虚无，而是无穷尽的真理存在，空灵的无尽，不是一本《圣经》所能解释的。他有志于佛道二教的发扬光大，但亦盼望基督的天国福音能相辅相成，使人心中自有其主人，可宗教大同，而世界才有大同。参阅卢胜彦：《灵与我之间》，75-76页，129-134页。

⁴⁵⁶ 兰仁巴大师揭示，佛教从本质上讲是教化、教育人类提升精神境界，提高道德和智慧素质的一种教育系统。佛祖释迦牟尼佛是佛教最初的教师，各教派中的创始人和列祖列宗都扮演着承前启后、教育开化众生的教师角色。教育的兴旺要靠大家重视教育，重视教育就要尊重教师。因此“尊师重教”不但是佛教的根本，也是世间教育的根本。参阅兰仁巴大师著，多识仁波切译：《菩提道次第心传录·序文》，2-6页。

第三章 灵应故事之书写范式（二）：疾病书写

第一节 导言

生老病死，生命无常⁴⁵⁷，没人能够逃过这种寿命的限度。当今社会，变化加剧，生命变得非常脆弱，如此难以把握。放眼身外，环境污染，气候暖化，地震海啸，SARS、禽流感、手足口病、新冠肺炎——新型传染病接踵而至；再看看世上的人们，幸福指数下降，内心焦虑、浮躁，很多人都出现了心理病。所谓生病，有生理、心理及二者交融混杂所形成之疾病。从医学角度来看，“疾病”（disease）和“生病”（illness）二者有其差异之处。“疾病”指有特定的病因、发病形式、发病规律和病理演变的完整的病变过程。⁴⁵⁸十九世纪人类大多死于传染病，例如一些热性病处理不得当，很快就死亡，后来发明了抗生素才加以控制⁴⁵⁹，另外公共卫生也大有改善，因此，人类才免于传染病的

⁴⁵⁷ 宗喀巴尊者把“无常观”列为入法之门，即入法第一观门，也有它深刻的道理。“无常”是包括物质和精神的一切存在的一个普遍规律。“无常”分宏观和微观（佛教称“粗分”和“细分”）。“宏观无常”指的是每一种事物从生成到灭亡的全过程。这种无常物存在的时间不等，有一刹那的存在如闪电，有几小时的存在如昙花，有几十年的存在如人，也有几千万年、几百亿年的存在如星球。总之，无论是什么事物，无论它能存在多长时间，凡是“有”的东西都要灭亡——这就是宏观无常。但从微观上讲，每一件事物和组成它的物质和精神的基本元素，都处于即生即灭、永不停止的运动变化状态，佛教中表达为“刹那无常”、“生即是灭”、“生灭一体”——这就是微观无常。现代物理量子学划时代的发明之一是基本粒子的即生即灭，即测不准定律（The Uncertainty Principle）。佛教哲学中提到的“无常”，在多数情况下指的是这种微观无常。参阅兰仁巴大师著，多识仁波切译：《菩提道次第心传录·序文》，2-6页。

⁴⁵⁸ 在其过程中，人的生理状态因种种原因而出现失调，导致五脏六腑功能衰竭等，而“生病”则指疾病所衍生出来的社会心理状态。参阅张莅云：《医疗与社会：医疗社会学的探索》（台北：巨流，2002），52-55页。

⁴⁵⁹ [美] 莱尔与丹娜（Ray D. Strand & Donna K. Wallace）医师揭示：“目前世界各国的医疗体系和医护人员，都受到疾病和西药的认知范畴所局限。我很清楚此事，因为我本人就是一个执业超过30年的西医。自从人类在上世纪1940年代开发出系列的抗生素与磺胺类药物之后，整个西医体系就专注于如何使用抗生素以消灭一切疾病，因此西医也被称为‘对抗疗法’。但是，在针对如何治疗患上肥胖症以及慢性退化性疾病的患者，摩登西医的哲学，也是采纳上述‘对抗疗法’的治疗理念。可事实证明，这条路是行行不通的，因为种类繁多的药物被开发与无限制使用，却无法解决肥胖症、高血压、高血脂、心脑血管疾病和糖尿病率的居高不下问题，这是极大的讽刺也是人类现代医学上的一大悲剧。为何如此？其中一个原因，就是现代西医并没认清导致这些退化性疾病的根本原因，因而导致他们在进行治疗方面的思路，也出现极大谬误。”（按：上述中文说明乃笔者译自书中原文：Our physicians and medical community are disease and drug-oriented. I know this very well because this is how I practiced medicine for over 30 years. Since the development of sulfa and penicillin in the 1940's, the primary medical focus has been on the focus on attacking infectious disease with antibiotics. This same allopathic (traditional medicine) based philosophy has also been the foundational approach to obesity and chronic degenerative disease. The sad truth remains, however, that in spite of unprecedented use of medication in our society, the rate of obesity, hypertension, hypercholesterolemia, heart

恐惧，但病毒性病原体所导致的出血性登革热、伊波拉、艾滋病、新冠肺炎等，都尚未绝迹，对人类而言，仍然是巨大威胁。在二十世纪多为肿瘤病，这与生活型态、饮食习惯的改变有关，现在的人吃的选择很多，但加工食品亦多，胡乱饮食的结果就产生了癌。⁴⁶⁰ 有人预言二十一世纪的人类将由精神疾病取而代之，因肿瘤未来或许可控，饮食也逐渐回归自然，反倒是压力越来越多，越沉重，使人无法承受，而造成精神上的疾病。

故疾病不会无缘无故地发生，任何疾病必有其根源。生命，本即应该一直似那清澈的江河，但是疾病却使吾等之生命黯然。如果找不到疾病的源头来治理，那么吾等之努力都是白费。治病必须寻根，就如被污染的河流，只有找到那隐秘的排污口将她彻底阻断，再加以综合处理，疾病才能得到根治，不再复发。也只有找到疾病的源头，加以防范，才能真正地祛病养生，活到天年。故治病要祛根，养生要养本。⁴⁶¹

disease, and diabetes is on the rise. Why? One of the primary reasons is that physicians are not recognizing (or if they do they are not treating) the underlying cause of overwhelming majority of these cases.....) [美]Ray D. Strand & Donna K. Wallace: *Healthy for Life* (Petaling Jaya: Advantage Quest, 2005), p. 224-225

⁴⁶⁰ [美] 莱尔与丹娜 (Ray D. Strand & Donna K. Wallace) 医师揭示，众所周知，当今摩登世界的大多数主要死亡原因，源自于人类自身的不良生活方式。各种退化性疾病如心脏病、癌症、中风、糖尿病、高血压、肥胖和骨质疏松等，均与人类不健康的生活方式有关。这就是为什么西医受促在为他们的病人进行药物治疗之前，宜先进行系列改善健康生活方式的措施或方案，这样才能标本兼治 (按：上述中文说明乃笔者译自书中原文：*It is a well known fact the majority of the leading causes of death in the modern world today are the result of our poor lifestyles. Heart attacks, cancer, strokes, diabetes, hypertension, obesity, and osteoporosis are some of the major diseases that are directly related to our unhealthy styles. This is why physicians are encouraged to allow their patients a trial of improved healthy lifestyles for many of these diseases before they begin treating with drugs.*) 参阅[美]Ray D. Strand & Donna K. Wallace: *Healthy for Life* (Petaling Jaya: Advantage Quest, 2005), p. 224-225

⁴⁶¹ 从中国人之医学观点来看，疾病之原因是如此之复杂：先天的体质，环境的影响，不良的情绪，过度或不当的运动，不慎触犯寒暑，饮食失衡，意外伤害……一个人生活中的所有因素都可能是疾病的根源，还要加上天时和地域的因素。故中医是以中医药理论和实践经验为主体，研究人类生命活动中健康与疾病转化的规律及其预防、诊断、治疗、康复和保健的综合性科学。它也是以自然科学知识为主体、与人文社会科学知识等多学科知识相融的综合性医学科学知识体系。参阅栾加芹：《不生病的智慧》第二册（南京：江苏文艺出版社，2008）导言，第1页。

现代社会之医学主流，包括了西医⁴⁶²、中医、民俗疗法、自然疗法⁴⁶³、顺势疗法、能量医学⁴⁶⁴等。西医（Allopathy/ Western medicine）属于西方摩登时代的医疗主流⁴⁶⁵，历史不长，大约两百多年，但却被视为最具科学性的，以各种人工合成药物如抗生素治疗传染病、止痛、手术，使用疫苗预防传染病等为主。例如治疗肿瘤，癌症专科医生（Oncologist）的治疗三板斧就是就是“手术、

⁴⁶² [美]辛蒂·戴尔（Cyndi Dale）认为，西方医学其实是从萨满泛灵论产生出来的。萨满是“僧医”，他们除了采取与西药相关的草药和植物之外，也运用指导灵及仪式，以灵魂出体的方式达成治疗目的。萨满的整合观念变成了现代医学、心理学、精神医学、意识研究，甚至是某些量子物理学的理论基础。参阅 [美]辛蒂·戴尔（Cyndi Dale）著，韩沁林译：《精微体：人体能量解剖全书》（*The Subtle Body: An Encyclopedia of Your Energetic Anatomy*）（台北：心灵工坊文化，2014），5-6页。

⁴⁶³ [美]迈克·穆雷（Michael Murray）揭示，人类的医疗保健领域正掀起一场革命，而冲在最前线的正是自然医学。自然医学或自然疗法，是历史悠久且独特的医疗体系，专门聚焦于采纳自然、无毒、不损害人类机体的疗愈手段与方案，来促进人们的健康以及疗愈病人。随着人类对环境以及人体系统结构的认知越加深入，新的疗愈范式（或疗愈理念）就被开发出来。过去西医学界人士都把人体看成是一幅机器，其结构是由不同零部件所组成的。但，自然医学这门新的体悟范式或系统，却专门探讨人类身心灵、情绪、社会因素与环境等各自的互相联系，对人类健康所产生的影响。自然医疗体系，主要就是使用天然和不损害人体组织的技术与方法，来帮助人体恢复健康以及达到疗愈的目的。（按：上述中文说明乃笔者译自书中原文：*A revolution is occurring in health care. At the forefront of this revolution is naturopathic medicine, a system that focuses on promoting health and on treating disease with natural, nontoxic therapies. As our understanding of the environmental and the human body evolves, new paradigms (explanations) are developed. The old paradigm was that the human body functions like a machine. The new paradigm focuses on the interconnectedness of body, mind, emotions, social factors, and the environment on determining the status of health. Rather than relying on drugs and surgery, the emerging model utilizes natural, noninvasive techniques to promote health and healing.*）参阅 [美]迈克·穆雷（Michael Murray），佐瑟·皮佐诺（Joseph Pizzorno）著：《自然医药百科全书》（*Encyclopedia of Natural Medicine*）（New York: Three Rivers Press, 1998），第1页。

⁴⁶⁴ 辛蒂·戴尔（Cyndi Dale）在其著作前言中揭示，所有的医学本质上都是能量医学，因为能量构成了万物，而且一切已知和可观察的医疗现象，都曾驻留于精微或无法测量的次元。所有的疾病都是一种能量的展现，或者都与能量的流动有关。何谓精微能量？在物质现实背后有一些肉眼看不见，却创造、支撑着万物的能量。所谓的真实世界——你能够听、闻、见、触及品尝到的世界——都是由这些五官无法觉知的能量构成的。她补充曰：“事实上，现实里的一切都是由不断在变化、有机的精微能量创造出来的。”参阅 [美]辛蒂·戴尔（Cyndi Dale）著，韩沁林译：《精微体：人体能量解剖全书》（*The Subtle Body: An Encyclopedia of Your Energetic Anatomy*），xvii-xviii页。

⁴⁶⁵ 辛蒂·戴尔（Cyndi Dale）揭示，直到几年前，现代医学仍然分裂成两大类：西方与东方医学。西方医学也被称为对抗医学，是一种机械式的途径；西医借由科学实证过的方法，来减轻病患的症状。吾等必须尊重这种医疗途径，否则缺少了抗生素或心律调节器，吾等该如何是好？不过，西方医学出现的时间相比较起来是很短的，数千年以来吾等所谓的东方医学（oriental medicine）一直占着主导地位。她指出，“东方医学是一种整合性的治疗途径——兼顾到身心灵三个层面——而非只是顾及到病徵。在西方，吾等通常会用辅助（complementary medicine）或另类医学（alternative medicine）的称谓，来描述东方医学。在其他世界里，东方医学则被称为传统医学，是文化里最主要的医疗方式”。她强调，东西方的医疗方式似乎是完全对立的，而且这道鸿沟似乎很难跨越，直到疗愈师与病患都发现这两种途径其实可以加强彼此的疗效。有了这层发现之后，新的医疗方式于焉诞生，称为整合医学（integrated medicine）：东方与西方的大结合。东方、西方以及整合医学全都是维系生命的重要治疗途径，但还有另一种真正能全面性照护的方式，称为‘能量医学’，更确切一点的称谓是‘精微能量医学’。人体是由无数能量系统组成的复杂体系。疾病本是由能量失衡所导致的，因此平衡一个人的能量，就能重建或恢复其健康。参阅 [美]辛蒂·戴尔（Cyndi Dale）著，韩沁林译：《精微体：人体能量解剖全书》（*The Subtle Body: An Encyclopedia of Your Energetic Anatomy*），xvii-xviii页。

化疗与辐射疗法”。至于中医 (Traditional Chinese Medicine/TCM) 则属于东方传统医学，有几千年的历史。中医主要是调和身体阴阳五行、调养五脏六腑和体质⁴⁶⁶，六脉平和，方可无病。自然疗法 (Naturopathy)⁴⁶⁷源自西方古老之传统医学，其理念主要是采用天然之方法，例如改善生活方式、情绪、饮食，配合适当的运动，辅以充足优质的睡眠，妥善补充营养，抑加上服食天然草药（中医的“本草”）⁴⁶⁸，引用非侵入性手法（手术）之辅助，以达到预防与治疗疾病之目的。自然疗法乃是最接近东方传统医学如中医以及印度之阿育吠陀医疗（Ayurvedic medicine）的疗法。故在西方国家，很多不信任摩登西医的人民，

⁴⁶⁶ 保罗·毗赤拂 (Paul Pitchford) 指出，根据传统中医，一个有机体的各项基因表述与功能，是由人体三宝“精气神”的：精（生命本质）来决定的。生命本质或“精”，负责界定我们的成长和发展的面向，并培育我们的精神意识。现代科学极重视之基因改造工程，其实大大损害食物中的“精”（生物本质），可能会导致人体组织器官的功能系统出现障碍。这些负面影响包括：生命活力、生育力、免疫力、提高意识、优雅的老化和内分泌功能。在中国古代疗法中，“精”包含增长和发展因子，其中包括遗传编码和网络 (RNA / DNA)。在中国古代的许多实践中，人们都会很积极地通过适当的食物、草药以及意识实践，以强化体内的“精力”。（按：上述中文说明乃笔者译自书中原文： *According to traditional Chinese medicine, the genetic aspect functions within the realm of the life essence, or jing (精), of an organism. The jing (精) guides our growth and development and nurtures our spiritual awareness. Damage to the jing (精) of food from the haphazard effects of genetic engineering could cause dysfunction in its sphere of influence: vitality, fertility, immunity, higher awareness, graceful ageing, and hormonal function. In ancient Chinese therapeutics, the jing (精) contains growth and development factors, including the genetic codes and networks (RNA/DNA). In many practices of ancient China, people would actively strengthen their jing (精) with appropriate foods, herbs, and awareness practices.*） [美]保罗·毗赤拂 (Paul Pitchford) 著：《完整食物之疗疾方案》 (Healing with whole foods)， (Berkeley: North Atlantic Books, 2002)， 20-22 页。

⁴⁶⁷ [澳]萝丝·特拉乐 (Ross Trattler) 指出，自然医学的治疗理念强调人体与生俱来的“生命力”，是会持续不断地进行“自我净化”、“自我修复”，努力不懈地朝向积极正面健康的目标而奋斗。其哲学揭示，人体所出现的“急性病”如发烧、上吐下泻、头痛、腹痛等，很大可能就是人体疗愈机制启动“自我疗愈”过程而产生的明确外显特征。此外，自然疗法哲学也强调，很多慢性退化性疾病，是由于采用了不当或错误的医疗手段（措施），因而遏制人体进行“自我净化”和“自我修护”的能力所导致的。（按：上述中文说明乃笔者译自书中原文： *The natural therapeutic approach maintains that the constant effort of the body's life force is always in the direction of self-cleansing, self-repairing and positive health. The philosophy maintains that even acute disease is a manifestation of the body's efforts in the direction of self cure. Natural therapeutic philosophy also maintains that chronic diseases are frequently the result of mistaken efforts to cure or attempted suppression of the physiological efforts of the body to cleanse itself.*） 参阅 [澳]萝丝·特拉乐 (Ross Trattler) 著：《通过自然疗愈以获得更佳健康》 (Better Health Through Natural Healing)， (Victoria: Hinkler Books, 2003)， 3-4 页。

⁴⁶⁸ 大陆学者彭兆荣、张颖指出，《说文解字》释：“药，治病草也。”“本草”包含着生命与身体的“体验”与“经验”，属于“知行合一”的中式道理。“本草学”滥觞于古代的神农神话，故有司马贞的《补三皇本纪》神农“始尝百草，始有医药”之说。“尝百草”是一个行为动作，强调身体力行。网址：<https://mp.weixin.qq.com/s/S70cEWp2HtooYQvIkYXEEQ> (as at 20th Mac 2022)

极喜爱与推崇自然疗法。⁴⁶⁹复次，顺势疗法（Homeopathy）乃西方替代医学（alternative medicine）之一种，其理论基础是“同样之制剂治疗同类疾病”（Likes cure likes），意思是为了治疗某种疾病，需要使用一种能够在健康人中产生相同症状的药剂。至于民俗疗法（Folk Therapy）则从超自然视域来解读和诠释疾病，往往被人们视为灾难，或被当作无知与迷信封建。

在这几类医疗系统当中，中西医乃为主流，而在现今摩登社会，科技医学发达，有中西医可帮助人们除疾止痛，延缓衰老，增延寿算。惟无论是古人或今人，除了寻求医师疗治以外，还有一部分人信赖民俗疗法⁴⁷⁰，例如萨满（巫覡）⁴⁷¹、道士、乩童、宗教之心理疗法。换句话说，在医学日益昌明之时代，尽管医疗体系全面科学化，疫苗与药物研发一日千里，医疗器材也日益精确，加上人工智能等新型科技手段之融合，似乎无所不能，可鉴照清明，惟人是“身心灵”融合体，很多时候，肉体的疾病是情志所引起的，这点是西医与中医、自然疗法以及印度阿育吠陀疗法最大的不同。惟在人心暗幽之处，仍有深

⁴⁶⁹ 美国著名自然疗法医师詹姆斯·巴赫（James Balch）揭示：“我们相信，当我们摄入尽可能接近其自然状态的物质时，身体功能会达到最佳状态。这一规则适用于大多数食物、药草、空气和水。很多时候，它是几种自然疗法的综合方案，如饮食改变、营养补充、运动和其他自然技术。我们与主流医生的不同之处在于，我们认为非紧急情况 and 大多数慢性健康问题，应该尽可能使用整体疗法来处理。它们为身体提供了一种无毒的自愈方式，不会带来使用抑制性或破坏性药物所导致的风险。我们采纳自然疗法作为治疗的基础，这是明智的作法。若有需要，我们可以根据患者的严重程度和反应，增加西医常规治疗。”（按：上述中文说明乃笔者译自书中原文：It is our belief that the body functions best when we ingest substances that are as close as possible to their natural state. This rule holds true with most foods, herbs, air, and water. Many times, it is a comprehensive protocol of several natural therapies, such as dietary changes, nutritional supplements, exercise, and other natural techniques. Where we differ from mainstream doctors is that we believe nonemergency conditions and most chronic health problems should be dealt with by using holistic therapies, whenever possible. They provide a nontoxic way for the body to heal itself, without the risks incurred from the use of suppressive or damaging pharmaceutical agents. By relying on natural therapies as the basis of therapy, we can add conventional treatment if needed, depending on the severity and the response of the patient.）参阅[美]詹姆斯·巴赫（James Balch），马克·史登格勒（Mark Stengler）著：《自然疗愈的处方全书》（Prescriptions for Natural Cures）（New Jersey: John Wiley & Sons, 2004），第 ix 页。

⁴⁷⁰ 张莅云：《医疗与社会：医疗社会学的探索》（台北：远流，2002），52-55 页。

⁴⁷¹ 藏密学者才让指出，萨满教的信徒，“崇拜祖先、崇拜精灵，害怕雷霆，还有男女巫师，能预卜吉凶，呼风唤雨，自言能役使鬼神”。他揭示，虽然密宗也使用各种法术为现实服务，重视神秘主义的体验，但与萨满教相比，其法事仪轨更为系统，法门内容更为齐全，能满足统治者不同的需求。萨满教则显得简陋、质朴，相形见绌，无法与之抗衡。参阅才让编著：《神圣与世俗——藏传佛教研究论集》，第 42，81-82 页。

藏的、潜隐的、极为细微之神秘疾病想像，如影随形地出没在人类心灵最脆弱阴暗角落，不断地浮游移动⁴⁷²，故而民俗疗法在人类医疗史上的长河中，从未断流。

复次，欲研究探赜中国神怪小说，那就非得不提中医，因其故事内容多涉及中医学的范畴。比起历史短暂的西医，中医有数千年的历史，是中国优秀文化的一个重要组成部分。中医学受到中国古代哲学的深刻影响，遵循“天人合一”的系统整体观，故它是包括理、法、方⁴⁷³、药在内的基本概念、基本原理和基本方法的科学知识体系。它是以脏腑经络及精气血津液的生理病理为基础，通过直接观察法与整体观察法，以辨证论治为诊治特点。⁴⁷⁴

中医的医疗体系，形成于两千多年前的战国两汉时期，在长期的医疗实践中形成和完善，是以“不治已病治未病”为主要原则。随着中医四大经典等医学专著——《黄帝内经》、《难经》、《伤寒杂病论》、《神农本草经》⁴⁷⁵的

⁴⁷² 张晓风：〈古典小说中所安排的疾病和它的象征〉，辑入蔡篤坚编著：《人文·医学与疾病叙事》（台北：记忆工程，2007），第73页。

⁴⁷³ 大陆学者彭兆荣、张颖指出，“方”在中医药博物学中是一个关键概念，融入了中国传统的宇宙认知原理。今天的多数人皆以医生的“处方”作为疗治身体疾病的方法和手段。事实上，“方”首先被理解为关于人的身体、生命与宇宙、自然的关系和原理。盖中医理论认为，人的生命和身体不过是宇宙自然的一部分，“方”不独暗合“天圆地方”，也将人的身体以“方”等量齐观，其中夹杂着大量的民间方术的道理，更具草根，更近民俗，知识来源复杂。网址：<https://mp.weixin.qq.com/s/S70cEWp2HtooYQvIkYXEEQ> (as at 20th Mac 2022)

⁴⁷⁴ 中医学有其独特医学理论体系，主要是以中国古代哲学的精气学说和阴阳五行学说为思维模式，并以整体观念为主导思想。中医学认识人体自身以及人与环境之间联系性和统一性的学术思想，注重人体自身的完整性及人与自然社会环境之间的统一性和联系性。中医学认为人体就是一个有机整体，肉体、精神、情志不可切割。从人体功能的整体性来看，乃以五脏为中心，配合六腑、形体官窍，通过经络的沟通联络作用，构成了心、肝、脾、肺、肾五个生理系统，此即五脏一体观。至于人体形神一体观，则是形体与精神相互依存，相互制约，是一个统一的整体。因此，脏腑之间在病理上相互影响；形与神在病理上也是相互影响的。从诊断防治的整体性来看，中医的诊治则是从外测内，强调在整体层次上对病变的部位进行调节，使之恢复常态。中医强调形神共养以养生维护健康，形神共调以康复治疗疾病。参阅吴敦序主编：《中医基础理论》（上海：上海科学技术出版社，1999），1-9页。

⁴⁷⁵ 大陆学者彭兆荣、张颖指出，中国的本草学在漫长的生成时期经历和交织了“圣源”、“巫源”、“农源”等不同的阶段和因素，形成了中国本草学。《诗经》、《山海经》中已经出现了大量的动植物可为药用的记录，而“本草”之名，始见于《汉书·郊祀志》，现存最古老的本草书是《神农本草经》记载了365种物品。明代李时珍《本草纲目》则是中国医药史上划时代的作品。网址：<https://mp.weixin.qq.com/s/S70cEWp2HtooYQvIkYXEEQ> (as at 20th Mac 2022)

问世，奠定了中医的标志。⁴⁷⁶ 中医发展到了现代，并不固步自封，海内外各大中医院校与医家，纷纷赞同中西汇通，除了继续整理和汇总前人的学术成果，还尽量利用现代科学技术的方法研究中医学。职是，东西方医学优势互补，相互融合的趋势已经出现，而中医药开始全面走向国际，现代化与国际化相互促进，多学科结合发展中医。

人类生活在自然界中，自然环境的各种变化，其中包括了四时气候、昼夜时辰、地域环境等，又可直接或间接地影响人体的生命活动。⁴⁷⁷ 这种人与自然环境息息相关的认识，即是“天人一体观”。复次，社会环境因素对人体的生理、病理均有影响，而中医强调通过精神调摄以提高对社会环境的适应能力，以维持身心健康，预防疾病的发生，并促进身心好转，此即人与社会环境的统一性。综合前述，现代西医模式为“生物——心理——社会”，中医学则不然，其整体观坚持“以人为本”，不仅认为人是生物人，注重自身整体的完整性，而且认为人还是自然人、社会人，强调人与自然、社会的统一性。⁴⁷⁸

至于宗教与医学方面，郑志明教授指出，“佛教医学”可说是相当丰富与多样，显示佛学与医学原本就有着极为密切之互动关系，其教义体系带着浓厚之医学目的与治疗方法，针对人类生老病死的存有苦痛，提供身心灵之整体医疗，以佛教的生命关怀对治与消解肉体之疾病。他强调，佛经中有不少医学

⁴⁷⁶ 吴敦序主编：《中医基础理论》，1-9页。

⁴⁷⁷ 关于人类与自然，[美] 派屈斯·布夏顿 (Patrice Bouchardon) 揭示，文明社会里“超级市场”式的生活形态，有时让人遗忘，其实自然世界才是供给我们生命最根本的来源。自然界供给人类食物、衣物、药方、建造房屋的材料、保暖的原料、合成的药物，以及任何一件日常生活所需的物品，其中还藏有更大的奥秘，等待我们去发现。自然世界还提供我们另一件珍贵的礼物，那就是一个适合人类身体和心理状态栖息的居住地。[美] 派屈斯·布夏顿 (Patrice Bouchardon) 著，许桂绵译：《树的疗愈能量》(The Healing Energies of TREES) (台北：生命潜能文化，2007)，32-33页。

⁴⁷⁸ 在医学模式的构建中，中医学提出“人——自然(环境)——社会(心理)”的医学模式，这与现代医学模式有异曲同工之妙。参阅吴敦序主编：《中医基础理论》，1-9页。

方面的著作，将宗教与医疗结合，来为众生诊治各种生存之疾病。⁴⁷⁹ 据统计，佛经中出现过医疗卫生方面的术语名词，多达4,600多条，包含病因、诊断、医疗、病名、药学、医技、医事等方面的名相。⁴⁸⁰ 佛教医学是延续着古代印度的医学传统，也可以是一种自成系统的“民族医学”，是不同于当代西方的主流医学体系。⁴⁸¹

卢胜彦所撰灵应故事，亦和中国古代神怪小说相似，虽说身处医学昌明之二十一世纪，医病疗疾，必须以先进医疗为首选，而非寻求民俗疗法，但其灵应故事中的很多病例，即使找了很多医生，亦找不出病因和解决方案，最后还是要通过卢胜彦的宗教心理治疗，或通过使用符篆、咒法、厌胜之法⁴⁸²等，才得以解决。故，本论文拟从民族医学视域，进行深究卢胜彦现当代灵应故事所呈示之疗疾习惯及习俗，以探求其示现之民俗医疗意识。

第二节 身心灵医疗之祈求与寄托

吾等察窥各种导致疾病之成因，其中属于自然生发之因所导致的“自然生病”，是指因“感染”或“环境剧变”等所形成的疾病，如中世纪“黑死病”（鼠疫），1918年西班牙大流感以及2020年始发之新冠病毒疫情，迄今仍然在

⁴⁷⁹ 佛教医学是从自身庞大的宇宙观与生命观发展而成，在长期的历史传承中有其完备与成熟的文化体系，不必要求符合现代医学的科学检验标准，但是也不用硬将医学与宗教切割为二，双方还是有着相互交集之处，共同满足人们免除疾病的健康需求。参阅郑志明：《佛教生死学》（台北：文津出版社，2006），第172页。

⁴⁸⁰ 李良松、郭洪涛编著：《中国传统文化与医学》（厦门：厦门大学出版社，1990），第29页。

⁴⁸¹ 郑志明：《佛教生死学》，第175页。

⁴⁸² 王连儒指出，使物却鬼，疗人疾患，是道教利用法术传教之有效手段。见王连儒著：《志怪小说与人文宗教》（济南：山东大学出版社，2002），第155页。另，美国人类学家乔治·福斯特（George M. Foster, 1913-2006）曾谓：“医学人类学之根源有四：体质人类学、民族医学、文化和人格研究、国际公共卫生；其中民族医学（ethnomedicine）并非现代医学之范畴，而是民俗化之产物，是与疾病有关之信念与习俗。”乔治·福斯特等著、陈华·黄新美译：《医学人类学》（*Medical Anthropology*）（台北：桂冠出版社，1992），5-12页。

全球肆虐，新型变异毒株接踵而来，世界卫生组织（WHO）以及各国政府，均无法将之扑灭。新冠病毒之最新变异毒株“奥密克戎”（Omicron），传染力超强，目前正在世界各国掀起新一波大感染，即使接种三至四针新冠疫苗抑或曾经感染新冠肺炎而已痊愈者，均无法幸免，再次感染亦是常事，更可怕的是新冠肺炎所带来的长期副作用或后遗症。佛家认为诸行无常，一切物质都会出现“成住坏空”的阶段，故人体因年龄的衰老而抵抗力与免疫力也会有所改变。⁴⁸³目前，西方医学仍然无法找到真正有效的实验室合成药物，以对付病毒导致的疾病，如新冠肺炎等。惟中国传统中医，在2020年3月，新冠病毒于武汉大扩散而西医束手无策之际，根据新冠病毒乃“湿瘟”的思路，采用汉朝张仲景的“经方”，开出“清肺排毒汤”的方药，救了数以万计的重症患者，其灵效震惊世界。

职是，探赜卢胜彦所撰写之灵应故事中之染病者，若无法通过现代医学与传统医学手段获得疗愈，⁴⁸⁴唯一的希望就只能寄托于民俗医疗身上。

一、 妙手回春，挽救生命的神医（天医/医圣/医仙）

中国历史上曾记载先秦时期之扁鹊，三国时期之华佗，皆善治奇疾。彼等之传奇事迹也成为中国古代神怪小说之中的情节。而来到现代，卢胜彦所撰写

⁴⁸³ 例如此次21世纪新冠病毒入侵人体，相比年轻人，老年人免疫力较低，故演化为重症，甚至死亡者，远较前者为多。另外，人体的调适能力也因种族、性别、职业、遗传基因、成长背景等出现差异，例如美国因罹患心脑血管疾病者，非裔与拉美裔人口，远比白人来得多。

⁴⁸⁴ 芭芭拉·安·布兰能（Barbara Ann Brennan）揭示，鉴于现有西方医疗对于许多健康与疾病的问题仍然无解并有着不确定性，美国于1998年成立了国家辅助及另类医疗中心（National Center for Complementary and Alternative Medicine, NCCAM），透过联邦政府的力量以严谨的科学研究来定位辅助另类医疗，部分的另类疗法甚至逐渐被归类为常规医疗的治疗方式，以增加民众就医的选择权与自主性。参阅[美]芭芭拉·安·布兰能（Barbara Ann Brennan）著，黄诗欣译：《光之手——人体能量场疗愈全书》（*Hands of Light: A Guide to Healing Through the Human Energy Field*），第13页。至于马来西亚政府，也在2016年通过国会正式立法，成立了隶属于卫生部的“传统与辅助医疗委员会”（Traditional & Complementary Medicine Council），涵盖中医、印度阿育吠陀医药、回教医药、马来人传统草药以及营养与自然疗法等。实际上，东方民众对于采用传统与辅助疗法，诸如民俗疗法、宗教医疗、生物疗法、能量疗法……等，不但接受度高也甚为普遍。

之灵应故事亦出现打破时空，叙写多次元灵界之古代华佗等神医或神人，为今人治病之内容章节，均凸显天医之医术高明，能准确诊断病症，或施予外科/内科手术，断除现今摩登医学无法治疗之奇难杂症，使病人得以痊愈，恢复健康。这类名医在其灵应故事中，皆为神仙，位于天界/仙界（复数时空）之中。例如卢胜彦灵应故事之<无形的开刀>篇中，记载卢胜彦的一位弟子得了末期胰脏癌，寿命只剩下三个月，医院拒收，令其回家，其家眷乃祈求卢胜彦救助，卢胜彦告诉他们无救了，只能祈求奇迹出现。其家眷只好不断祈求天界/仙界/佛界诸尊，天天上香诵经。后来卢胜彦之幻身元神，特地去了灵界二十八天。在“帝释天”，找到了“天医上人”⁴⁸⁵；在“光音天”，找到“月德上人”；在“无想天”，找到了“日德上人”；在“七曜天”，找到了“天煞上人”，连卢胜彦本人一共五位，从虚空中下降人间。而病患在某一夜的梦中：看见五位穿着白衣的医者，从虚空中降临，其中一位，病患认识，正是不折不扣的卢胜彦。五位天人医师，才一下降，便动手开膛剖腹，从身子正中切开，从上到下；病患居然感觉到刀割下时的一阵痛楚。五位天人医者，开始了洗涤五脏六腑之工作；然后，再将五脏六腑一一归位，肠子也硬塞了回去。五位天医等到手术完毕，便各自一拱手，回天上去了。病患一醒来，自觉全身舒畅，胰脏癌的症状全部消失，气色变好，也能下床走路，彷彿是无病之人。到医院检查，医生大骇，癌指数为零，癌症不见了，医师目瞪口呆。此则故事叙述现当代医学固然昌明，但面对绝症，依旧束手无策，故人们唯有祈求上天，祈冀奇迹出现，而此则灵

⁴⁸⁵ 掌管天上界药库的耆域医王（天医上人）出手帮忙。据说耆域生于人间之时，乃古印度一位神医，善用药草作成一位童子之形，以医诸人之病。此事记载于《大宝积经》曰：“耆域医王，合集诸药，以取药草作童子形，端正殊好。其童子，世之稀有，所作安谛，所有究竟殊异无比，往来周旋，行住坐卧，无所缺漏，所显变业，或有大豪国王太子大臣百官贵姓长者，来至耆域医王所，视药童子，与共歌舞，相其颜色，病皆得除，便致安稳。”见台湾 CBETA 汉文大藏经，网址：“CBETA”，https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0310_001（2020年11月12日）。

应故事中为癌症末期病人开刀之天界医师，在过去世亦生于人间，乃慈悲为怀，救人无数的名医。⁴⁸⁶

复次，卢胜彦本身有病的时候，某些时候亦得到神仙/佛菩萨施以援手，使其病愈。例如<梦里的花落>篇中，叙写有一段时日，卢胜彦的左脚与二趾的中间，居然长了肿瘤，最初是突起一点，后来居然变成像乒乓球大小，连鞋子也不能穿了。他按着凸出来的肿瘤，念佛和念“往生咒”，盼望它消下去，但是无效。于是他祈请“太白仙翁”大加持：“莲生虔诚三祈请，香花请，香花迎，香山太白仙师降来临，有劳仙童通达意，拂去肿瘤解怨气。”当晚，他做了一个梦，梦见自己到了蓬莱仙山，看见白发白须持白拂穿白衣的仙翁，仙翁告诉卢胜彦说：“莲生我来救你！”仙翁用白拂拂卢胜彦脚上的肿瘤，念：“解结，解结，解冤结，速去超生！”一共拂了三下，肿瘤就没了！仙翁说：“好了！”卢胜彦对仙翁说：“不行，此乃梦境，梦中无，唯醒来真实世界又有，该如何？”仙翁笑着说：“放心！人生如梦，梦如人生，此时梦与醒相连结，待汝醒来即知！”卢胜彦醒来后，发觉肿瘤真的消失了！一点痕迹皆无。梦与醒，确实串成一贯。⁴⁸⁷卢胜彦曰：“吾等皆相信，现实的人生是真的，做梦是假的，醒是真，梦是假。但察之本人的亲身经历，梦是真，醒亦是真，实教人称奇不已！”卢胜彦指出，娑婆世界众生有病，就要去现代科技之中西医院寻求诊治，不可一味依靠民俗疗法，除非是走投无路，那就只好寻求其他方案。

不过，天医亦非万能，若患者的毛病根源非疾病所导致，而是其他原因造成的，即使天医也爱莫能助，只好寻求其他方案。例如卢胜彦灵应故事之<自缢者言>，记载一位姓殷的老人家之独生子，名叫殷国，为情自缢，被救下之后，

⁴⁸⁶ 卢胜彦：《虚空来的访客》（台北：大灯文化事业出版，2013），118-121页。

⁴⁸⁷ 卢胜彦：《灵异事件》（台北：真佛般若藏，2021），50-53页。

成为植物人，躺在医院里。卢胜彦应其父之祈请，乃设立法坛⁴⁸⁸，召请天医神仙帮忙，一会儿，由虚空中降下一位神仙来，“头戴鱼尾金冠，身穿鹤氅，八卦仙衣内衬，丝绦双结乾坤，仙风道骨神清气爽，手持药葫芦及药箱。这位仙翁正是华陀仙师，善能医治百病，药到病除，是天医神王也”。卢胜彦向华陀仙师稽首，并将殷国之事，一一禀明。华陀仙翁一听，觉得是小事一桩，宽袍大袖一扬，便飘飘然不见了。卢胜彦心想，殷国这回的病，是华陀天医亲自降临，只要华陀仙翁一出手，自然药到病除，就算是顽疾凶病，也能痊愈。过了一会儿。华陀仙翁回来了，只见他的脸，面有难色，并告诉卢胜彦：“恕不能竟其功，并非植物人不能治，其真正原因是此人犯阴煞，其灵魂不在窍中，非我能治，仙师，另请幽冥诸神查之。”华陀仙翁自去了。原来殷国的身驱躺在医院里，是一个活的尸体（植物人），但身驱内只剩下一魂一魄，其他二魂六魄不见了。卢胜彦万万想不到连天医也束手无策，只好再召请冥王，结果来了一位“登篆鬼王”：这位冥王的头，像骆驼的头，其脖子长得像鹅，脸极狰狞凶恶，其鬍鬚如虾，他的耳朵如牛耳，手如电灼钢钩，其身子如龙，其脚如虎，口生上下獠牙。卢胜彦托他查看殷国魂魄归何处？鬼王马上翻动名册，只一刹那，答案出来了，原来殷国魂魄尚未入册，也就是鬼籍中并无其名。卢胜彦没有办法，只好将鬼王拨遣回去。最后，他再出幻身元神⁴⁸⁹，神行至一处幽冥界“残灵园”，找到了殷国的残魂，再把三魂七魄凑齐，用术法使之进入殷国的肉体，重重波折之下，终于大功告成。结果，三天后，殷国便逐渐醒转，逐渐

⁴⁸⁸ 卢胜彦依照道家玄门青城派的召请法，取剑印，脚踏魁罡，掐诀唵咒，这正是：咒印若风雷，天下须臾至；神仙闻申召，急急如律令。另：念动先天真妙诀，符印剑诀更无差；驱邪伏魅随时应，呼风唤雨只一刹。见卢胜彦：《夜深人静时》（台北：大灯文化事业出版，2000），5-6页。

⁴⁸⁹ 卢胜彦用韵文来描写其出神情景：“風火之声起在空，遍遊法界任西東。乾坤頃刻須臾至，真佛密法自不同。”见卢胜彦：《夜深人静时》，9-10页。

康复出院。⁴⁹⁰ 此则灵应故事情节曲折离奇，牵涉到天医“华佗仙翁”和幽冥界鬼王，最后问题总算圆满解决。

俗语说：“巧妇难为无米之炊。”诚然，天上界的天医神君，有时候也是无法帮到娑婆世界的众生的。例如，在〈天医神君〉篇中，叙写某年卢胜彦回到台湾主持大法会，在草屯雷藏寺六楼，遇到一对夫妇前来问事，因为他们结婚十五年，妻子不孕而无后，故前来祈求卢胜彦展神通赐子女。于是，卢胜彦给他们灌顶加持，把法力注入他们的身心，并赐“天生有孕符”，让他们拿回去，在“成日”焚化入水服用。结果，在当晚，当他在修法禅定时，天上来了一位神明，原来是天医神君，祂“头戴方巾，中等身材，穿儒服天衣，手上有药壶，身上放大白光，在虚空中踱着方步”。天医神君告诉卢胜彦：“汝今日所画的“天生有孕符”是小神的符篆，但该对夫妇是不可能小孩的，若等他们饮了符水之后，而却无效，则为吾神职责所在，故特来通报。”卢胜彦大骇，乃问：“为何？”天医神君曰：“这位妇人之两个卵巢发炎，已让外科医师将卵巢切除，故无法排卵，从此无法怀孕，〈天生有孕符〉当然无效。”

卢胜彦请求天医神君赐两个卵巢给这位妇人，如此，她也能生子女。但神君曰：“本神君是有法力，固能令无牙老人再长牙，令瞎子开眼，能换肝、肾、心肺等脏器，亦可让死者复生，唯独无法帮助这对夫妇。”卢胜彦乃问：“何以故？”神君答曰：“此对夫妇家庭富裕，乃唯其先祖辈以非法所得聚财，故无累积功德。若祖上积德，流传后世，上天或可开恩，宿疾均可痊愈，但这对夫妇先祖无功德，故不能救。”卢胜彦听后叹息曰：“众生务必修功修德，才

⁴⁹⁰ 卢胜彦特针对此事写了一偈，嗟嘆曰：人生价值不敢忘，功名看破火消霜；痴情不解遭魔障，眼前咫尺失天堂。见卢胜彦：《夜深人静时》，1-16页。

可避免祸延子孙，吾悲悯感受夙业果报的众生耶！”⁴⁹¹卢胜彦通过此则故事中其与天医神君之对话，揭露了主题，盖古人曰：“积善之家必有余庆。”因此每个人均需修功积德，才能改变自身命运，亦可避免祸延子孙。

复次，卢胜彦另一则灵应故事<我的肩背部疼痛>，记载卢胜彦的一名吴姓弟子，某天驾着自用小客车，在黄灯快变红灯之前，紧急煞车，被后面风驰雷掣般的一辆载水泥大卡车，猛撞小客车的车尾，把车给撞倒水沟旁，水泥大卡车无大碍，但，吴弟子的车，后面已扭曲变形，车窗全部破碎。吴弟子的肩膀背部却是奇痛异常。他去医院照 X 光，没有骨折，医生只给止痛药。但他的肩膀连续痛了二个月也没有好。他找中医推拿，贴药膏，也不见好。他只好去求卢胜彦，诉说肩膀疼痛之事。卢胜彦只是用手拍了两下，就走了。⁴⁹²当夜，他睡得很甜，恍恍惚惚中，也不知道自己去了哪里，总之，他来到了一个风光明媚的清淨山中，看见一位很慈祥的老妇人，无限的端庄，正在煎一碗药。吴弟子问她煎药何用？老妇告诉他，是卢胜彦拜托她煎药，用来治疗他的肩膀疼痛的。老妇还说：“你师父很清闲，忙的是我们这些地居神（仙），为他操劳。”吴连忙代其师父感谢她。吴喝了药汤，说也奇怪，醒来之后，肩背部的异常疼痛便全好了。吴跑来告诉卢胜彦这件事，并好奇地问那位老婆婆到底是谁。卢

⁴⁹¹ 卢胜彦：《虚空来的访客》，50-53 页。

⁴⁹² 西方有不少能量疗愈师的做法，和卢胜彦的“灵疗”原理是一致的。例如，美国著名能量疗愈师芭芭拉·安·布兰能（Barbara Ann Brennan）曾揭示：“我看见能量场与一个人的健康和幸福息息相关。如果一个人不健康，便会在他的能量场上以一股不平衡的能量流来表现，并且或者停止流动，造成能量淤积，呈现如同变黑的颜色。相对的，一个健康者的能量流会呈现出明亮的颜色，并在平衡的气场中顺畅流动。这些颜色与形式具体的反应了每一种疾病。HSP 在医药与心理辅导上是极具价值的。藉由 HSP，你可以看见心身疾病（Psychosomatic）的形成机制。”关于通灵，她揭示曰：“我发现自己能接收到顾客疾病来源的讯息。这些讯息像是出自于一个智力更高于我的来源，或者出自于平常我认知为自我的那个部分。这种接受讯息的过程俗称为‘通灵’（Channeling）。当我重新调整客户的能量场时，通灵的信息会以话语、概念、或象征性的图片等形式进入我的脑海里。每当我这么做时，都会处于意识转变的状态中。”参阅 [美]芭芭拉·安·布兰能（Barbara Ann Brennan）著，黄诗欣译：《光之手——人体能量场疗愈全书》（*Hands of Light: A Guide to Healing Through the Human Energy Field*）（台北：橡树林文化，2015），21-22 页。

胜彦回答：“是黎山老母。”⁴⁹³此则故事甚为有趣，通过叙写传奇道家神仙“黎山老母”为卢胜彦弟子煎了仙药，因而治好其弟子之肩背痛。此则灵应故事中之黎山老母亦如第二章提及观世音菩萨伪装成一位老妇，皆拥有双重身份，是拯救型母仙在人间度众之另一身份。

复次，在〈分娩下的婴孩〉篇中，叙写卢胜彦某天在台湾草屯雷藏寺六楼，见到一位怀孕妇女，告诉他说：“预产期快到，但，孩子的头部在上方，没有倒转过来，心里很紧张，脚在下方，希望生产时，头能够在下方。医师主张剖腹生产，但，我想要自然生产。卢师尊，你是否可以帮我？”卢胜彦听后乃暗中祈祷瑶池金母，加持这位妇女，生产平安。当他和瑶池金母“入我我入”合一时，他伸出手掌，在妇女十月怀胎的腹部，轻轻拍了一下，他感觉有“法流”⁴⁹⁴，经过他的掌心，进入孕妇的腹中。他跟孕妇说：“等待奇迹吧！”当天晚上，卢胜彦在禅定中，看见一位仙女，五官清秀、髮髻高矗、嘴巴略翘，实乃一代英雄。她身著霞披，天衣重裙，一手持牛角法器，一手持仙拂，五彩云霞，团团围住。她说：“我是三奶夫人陈靖姑。”卢胜彦问：“是闾山道院的陈靖姑吗？”她答：“是的。我特别来助你。”卢胜彦称谢，知道那位孕妇有救了！

⁴⁹³ 卢胜彦：《卢胜彦手的魔力》（台北：大灯文化事业出版，2013），134-137页。

⁴⁹⁴ 所谓宇宙法流，其理念和源自日本且盛行于西方的灵气疗法很接近。美国著名灵气师父（Reiki Master）蕾文·凯耶（Raven Keyes）揭示，“‘灵气’这个词意为‘宇宙生命能量’（亦即法流）。它是一种纯净、无条件的爱的能量”。灵气是一种古老的治疗术，也是现今世界上最为有效、容易做到，而且非常自然的疗愈形式之一，它目前已经渐渐为医疗院所、各种运动计划所采纳。她补充曰：“关于灵气最深刻的一种描述是：‘透过手来分享源自于宇宙的爱’。灵气是一门可触知的艺术；灵气师父在治疗的全程中，所接触、处理的一直都是能量，而能量时常是透过我们的感觉而被理解。”灵气是非常聪明的能量；它会自动到达它被需要的地方。唯一要紧的是，你必须要有容许疗愈发生的意图（intention）。智慧与爱，才是治疗师真正的核心价值所在。她强调，在治疗过程时，也会进入深层的萨满时空旅程（shamanic journey），请求灵界空间的高灵，帮忙疗愈众生（按：萨满通常透过改变意识状态，进入不同次元中，寻求医疗或神启。她的冥想历程与卢胜彦的幻身元神进入多次元空间很相似）。巧合的是，蕾文·凯耶（Raven Keyes）对自身通灵以及进入多次元灵界空间的描述，跟卢胜彦在1975年的第一部灵书所透露的通灵遭遇，内容极为相似。参阅[美]蕾文·凯耶（Raven Keyes）著，许桂编译：《灵气触疗的治愈奇迹》（*The Healing Power of Reiki: A Modern Master's Approach to Emotional, Spiritual & Physical Wellness*）（台北：新星球出版，2014），30-36，83-84页。

祂离去时，芳香满室，久久不散。当晚，那位孕妇也做了一梦。梦见一位仙女下降，持仙拂，用仙拂在她腹部，拂了一圈，而后再再升空而去。仙女对孕妇说：“是卢师尊请我来的。”后来，那位妇女生产了，母子平安。生产时，孩子的头在下，脚在上，而且不费吹灰之力，自然就滑了出来，简直就是无痛分娩。医师觉得太不可思议了，本来头上脚下，才仅仅两天，胎儿就变成头下脚上。那位妇女后来去谢卢胜彦，卢胜彦说：“去谢谢三奶夫人陈靖姑吧！”⁴⁹⁵此则灵应故事则是记载道教女仙“三奶夫人陈靖姑”应卢胜彦/瑶池金母的请求，帮忙怀孕妇女顺产婴孩的经历，相当神奇。

神医/天医/医仙除了能够为娑婆世界凡夫俗子治病，还能为多次元灵界之鬼神治疗疾，例如卢胜彦灵应故事<给地神治病>篇中，叙写卢胜彦在倒装下生娑婆世界时，其真身“大白莲花童子”在台湾嘉义城隍庙暂住并说法。其中有位土地神，“走路一拐一拐的，膝盖上肿了一大块，有血有脓，痛苦不堪，地神皱眉咬牙，不断呻吟叫苦”。原来天神与凡间地居神皆会犯病，而该土地神已经患病五年，是前世冤魂滞留不去之故。卢胜彦乃运元神⁴⁹⁶，再用三个指头，对准地神膝盖处，发出三光，于是地神膝盖处冒出一团黑气，原来是该冤魂所聚，百年冤孽就此化解⁴⁹⁷，地神的膝盖瞬间康复。其他围观众神与其眷属，有病者接纷纷前来求医。卢胜彦除了为众神治病，也为祂们讲述病理和治病秘法。⁴⁹⁸此则灵应故事相当奇特，体现卢胜彦（大白莲花童子）以其报身之大神通力，

⁴⁹⁵ 卢胜彦：《遇见本尊》（台北：大灯文化事业，2014），74-77页。

⁴⁹⁶ 湛若水举《乐育堂语录》曰：“元神者，修丹之总机括也。有为而为者，识神也；无为而为者，元神也。”参阅湛若水著：《气的原理：人体能量学的奥秘》，66-71页。

⁴⁹⁷ 卢胜彦召请转轮圣王，把该冤魂带走，让祂转世去了。见卢胜彦：《幽灵湖之夜》（台北：大灯文化事业出版，1988），147-148页。

⁴⁹⁸ 卢胜彦：《幽灵湖之夜》，146-153页。

治愈鬼神因过去世业报所导致的奇难杂症，帮祂们解除病痛，亦为“大慈大悲”之大医王的示现。

以上皆为卢胜彦以其大神通力，延请神医（天医/医仙/医圣）为娑婆世界众生疗治病痛的实际案例，过程不但神奇而且故事情节也相当曲折，精彩且富吸引力。以上数则故事主要描述特殊的古代神医治疗现当代绝症之过程，而天医固能预知病人之状况，顷刻间即完成了疗疾手术，病人所患绝症乃愈，果如其言而应验。除华佗以外，卢胜彦灵应故事中出现的天医，尚有古印度神医“耆域医王”，亦可说是跨越了中国历代神怪小说的国界了，展现其手法与想象力之创新。卢胜彦使用白话叙事，在人物肖像描写、动作描写各方面，则使用志怪、传奇与古典章回小说笔法，极尽渲染之能事，并夹以韵文，展现了错落有致的华丽辞藻与风姿，令故事生色不少。上述灵应故事着重于描述现当代中西医学的疗疾手段，各有其长处，也是在强调现代人求医疗疾思维，不可偏执（有关灵应故事叙写治病过程结构模式图，请参阅附录三之图6）。

纵观上述所举灵应故事案例，可看出卢胜彦以其修证之“神通力”，在其召请之下，能在天界/佛界找到相关的神仙与佛菩萨，加上他本人也经常化身“医师”，一起群策群力，共同为其弟子与信众成功医治奇难杂症，其效验连现代西医都啧啧称奇，百思莫解。通过此等神验事迹，自然可强化其弟子与读者对他本人以及真佛密法之崇信，也突显了卢胜彦与灵界诸佛菩萨、神仙等之慈悲济众之心。

二、 多次元灵界（复数时空）珍药丹方之灵效

复次，中国古代方士曾经为了“长生不死”，寻找不死药，而把“服药”作为成仙不死的决定性手段。既然“不死之药”⁴⁹⁹可以促人成仙，那么，此“药”本身便肯定属于神仙世界，本质上是“仙药”。⁵⁰⁰由此可见，医源于巫，早期之医术是巫术，医师也就是巫。⁵⁰¹此类记述神巫持仙药之传言，激发凡间人们学不死道、得不死药之动力。⁵⁰²至于服食不死药，则是直接利用外物以成就自己，此种方式最快速又捷便，故极受中国历代好仙长生帝王、将相、士人之喜爱。对彼等而言，服食是成仙之方法，而成仙则是服食之目的。⁵⁰³

盖从先秦诸君王到秦汉帝王，都是神仙长生说的坚定信仰者。周秦时的神仙世界，具有远离人世之外的神话传说特色，例如在茫茫大海的神山中，或在高耸入云的崇山之巔，或在虚无缥缈的云天之上，所以方士们求仙乞药，必须远至海外仙山仙岛。⁵⁰⁴因此，卢胜彦灵应故事亦叙写他为了挽救娑婆世界众生的生命，幻身神行至多次元灵界时空，找到珍奇药物/仙药，让有关染疾众生得以痊愈及康复。例如其灵应故事<回魂草>篇中，叙写卢胜彦某一天在睡梦中，其幻身元神，飞入虚空，只一刹那，回到本地摩诃双莲池去了。原来卢胜彦到

⁴⁹⁹ 《山海经》中有所谓“六巫”之记载，《海内西经》云：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窳窳之尸，皆操不死之药以距之。”郭璞注云：“皆神医也。”他们皆与医、药，与救死扶伤、治病驱邪有关。大陆学者彭兆荣、张颖指出，巫覡乃是天人沟通的使者。在中国的殷商时代，人的疾病被认为与“天”有关，卜辞中所说的“疾天”（乙9067）即指疾顶。医师在出现之前，已有“巫医”之称谓。《世本》：“巫咸，尧帝时臣，以鸿术为尧之医。能祝延人之福，愈人之病。”此处可看出中国早期的名医大都具有巫师身份。《管子·权修》：“上恃龟策，好用巫医。”此处的巫医实指巫者一事而已。网址：<https://mp.weixin.qq.com/s/S70cEWp2HtooYQvIkYXEEQ> (as at 20th Mac 2022)

⁵⁰⁰ 蔡林波：《神药之殇：道教丹术转型的文化阐释》，第53页。

⁵⁰¹ 邓裕华：《<搜神记>研究》，83-84页。

⁵⁰² 道教兴起后，主张人的寿命长短、体质强弱可由自己掌握，推而广之亦能靠自己的修炼延年益寿，乃至长生不老。道家的修炼既包括通过凝神和冥想，加强人格统一性的“养身”，又包含通过服饵及呼吸训练，将粗糙的驱壳净化成精微不死之身的“养形”。于是人参、茯苓、枸杞等草本药物及矿石、钟乳等金石药被神化，“服食”之方也成为凡人修仙的重要途径，这也是丹鼎派道教的核心主张。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

⁵⁰³ 神仙修炼诸法，采吐故纳新、熊经鸟伸之导引，或练气食息、虚静无为等方式者，须凭靠自身摄养之坚定毅力，历经繁琐步骤与漫长时期，成仙过程艰巨且不易立见其效。廖茵茵：《唐代服食养生研究》，3-5页。

⁵⁰⁴ 廖茵茵：《唐代服食养生研究》。第23-24页。

摩诃双莲池的目的，是要采一种名叫“回魂草”的仙草。采了之后，卢胜彦回到娑婆，直接去了医院，见一位大车祸受重伤的弟子，昏迷不醒，三魂七魄渺渺，如如梦幻，将死未死。卢胜彦把回魂草，装入他的脑袋中，立即元神归窍，大功告成。据说：这位名叫宏隆的受伤弟子，慢慢醒转，身体也逐渐康复。他说：“在三魂不定，七魄渺渺，只见卢师尊拿一株仙草，塞入我的脑袋中，脑筋就正常了，三魂七魄被定住了。等我一切都好了，要亲自去感谢卢师尊。”

此则灵应故事以源自西方极乐世界“摩诃双莲池”长生不死之珍药为主。⁵⁰⁵ 故事中的“回魂草”就是传闻中的长生不死之神秘奇药⁵⁰⁶，乃卢胜彦使用神通力，瞬间神游远在十万亿佛土之外的西方极乐世界，从八功德水取得“仙药”⁵⁰⁷而赠予其濒死之弟子，将之救活，可见此长生不老药之功效确实神奇无比。⁵⁰⁸

复次，另一则卢胜彦灵应故事之<筵宴中的仙桃>，叙写卢胜彦尚未倒装下生之际，在其本地西方极乐世界摩诃双莲池，与其眷属群聚演法毕，于是随物化形，随形化物，摩诃双莲池，从池中生出筵宴，随缘而化物，各取所需。正在那个时候，突见西天境界“有一红光，由下而上，冲入摩诃双莲池，此一大红光，再化为千千万万的小红光，停留在筵宴之上，红光吞吞吐吐，煞是美丽。

⁵⁰⁵ 见卢胜彦：《幽灵湖之夜》，40-45页。

⁵⁰⁶ 受原始神仙信仰的影响，“服食”之方在我国起源甚早。在原始的巫术时代，巫医们便广泛使用动植物及部分矿物为人治病，《山海经》中就有上古时期在巫山地区有十巫攀援崖岩，采集不死之药的记载。《大荒西经》云：“大荒之中……有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，從此升降，百药爰在。”参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

⁵⁰⁷ 仙药作为巫术性药物，服食后可获得异乎常人的能力或长生不老的本领。“他界”故事中主人公进入仙境后，往往被赐予玉露琼浆、石髓仙丹等仙药，食之让人不觉饥饿。仙境中的奇花异草也可能具有神奇功效，让人食后身轻体健，甚至益寿百年。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

⁵⁰⁸ 大陆学者彭兆荣、张颖指出，巫覡乃是天人沟通的使者。在中国的殷商时代，人的疾病被认为与“天”有关，卜辞中所说的“疾天”（乙9067）即指疾顶。医师在出现之前，已有“巫医”之称谓。《世本》：“巫咸，尧帝时臣，以鸿术为尧之医。能祝延人之福，愈人之病。”此处可看出中国早期的名医大都具有巫师身份。《管子·权修》：“上恃龟策，好用巫医。”此处的巫医实指巫者一事而已。网址：<https://mp.weixin.qq.com/s/S70cEWP2HtooYQvIkYXEEQ> (as at 20th Mac 2022)

大家仔细一观，原来是瑶池金母天尊的蟠桃果，是瑶池金母送礼来了”。瑶池金母，“戴凤冠，面貌姣美慈祥，手持拂尘，是崑崙山瑶池的主尊，霞光万道，瑞气千条，由董双成仙姑陪侍，前有三位青鸟使者引路，翩翩的下降到临，其座下云车，瑰丽多彩”。⁵⁰⁹ 原来瑶池金母天尊之所以降临摩诃双莲池，是因为卢胜彦未来在娑婆世界，遍历三教，最初传的就是道家清净法，故因此道缘，而呈上仙果。卢胜彦感谢金母天尊的厚爱与启示，以及所赠蟠桃⁵¹⁰厚礼。瑶池金母解释说：“此瑶池蟠桃，俗世误传三年一结，或千年一结，其实是五百年一结，西王母的蟠桃宴就在其时，但是神仙筵宴不同凡尘，全是以清气为食，瑶池的蟠桃是混元之精所形成，吃蟠桃等于吸万圣灵根之源，服食一颗，正是培根养性成三昧之用，这蟠桃树上蟠桃果，具有五行奥妙之理，诸莲花童子，人人一粒，则道心不退，世世能发佛性。”诸莲花童子一听，便人人取食筵宴上的蟠桃，果然佳味不比寻常，神仙圣品，通体清凉，顿生仙气。瑶池金母笑吟吟的再说了一番道家修真之心要⁵¹¹，就昇入云车，青鸟使者在前引路，五位侍仙在左右，董双成仙姑为首，云车冉冉昇空，庄严清淨。此故事着重描述佛国净土亦可得到天界之长生不死之珍药也，此类灵应故事着实很令娑婆世界众生心中向往极乐净土与天界。⁵¹²

卢胜彦灵应故事除了记载和描述远方异域珍品奇药可延寿长生之外，也反躬自省，欲求长生，需杜绝人间物质欲念。而卢胜彦借瑶池金母之口阐明天界

⁵⁰⁹ 卢胜彦描述瑶池金母一边下降，一边吟咏：“道又是何道，有亦又称无。大罗天广际，世人何曾知。吾今本自在，祇知心是谷。一切均包罗，此中含如如。”董双成仙姑亦吟偈道：蟠树结圣果，仙家来相助。童子下生去，法雨不偏误。”见卢胜彦：《幽灵湖之夜》，40-42页。

⁵¹⁰ 瑶池金母的蟠桃，亦属宝物之一。人吃了，成仙得道，体健身轻，长生不老。参阅刘卫英：《〈明清小说宝物崇拜研究〉》，北京：中国社会科学出版社，2008年，

⁵¹¹ 瑶池金母云：“修道家，仍以清淨自然为主，这是纯一清淨的无为妙性，因为无为最是清淨也，因无为而瞋恚根本无由而生，同样要销溶妄尘，以无心而对，内外灵明晶莹，纯淨无瑕，光明普照，朗然无碍。”见卢胜彦：《幽灵湖之夜》，43页。

⁵¹² 见卢胜彦：《幽灵湖之夜》，43-44页。

神仙亦慈悲为怀，时时关怀人界，有需要的时候也会设法相助。⁵¹³ 卢胜彦通过撰写灵应故事，并渲染长生不死之珍药，遂让很多现当代读者兴发想学长生之术。

复次，卢胜彦灵应故事亦载录多层次灵界之“特异药物”，可疗治娑婆世界之奇难杂症。这类药方，并非什么奇花异卉，或是仙丹、金丹等，而是令人意想不到之身体分泌物，如仙界高灵之“唾液”等。例如卢胜彦灵应故事之〈顽癣的治疗〉记载一位名叫“盈如”的新嫁娘，生了一位小婴儿，这位婴儿全身斑斑点点，从头、面、四肢、身子，全是顽癣。她带小婴儿来见卢胜彦，卢胜彦看了大骇，便画了“治皮肤病符”给小婴儿化饮，但婴儿饮了，毫无起色。卢胜彦又用“金刚指”灵力加持小婴儿，仍然没有什麼大变化。他已经没有法子可以想了，突然他想到在三昧地中，弥勒菩萨要他速寻“迦楼罗王”。於是，卢胜彦在禪定之中，出幻身元神，到了宇宙的“天空城”，此城乃灵界之鸟国也。天空城有三王，“迦楼罗”是九凤鸟，“大鹏金翅鸟”是鸟王，“迦陵频加”是妙音鸟。卢胜彦告诉九凤鸟迦楼罗说：“娑婆世界，有一婴儿，全身顽癣，无一处留白，不知如何治？”迦楼罗说：“汝来对了！吾九凤的涎液，正是所有一切顽癣的剋星，任何皮肤病，均可痊癒，汝取回去，画符时，将九凤涎液涂於符纸上，这小婴孩自可痊癒。”卢胜彦一听大喜，向“迦楼罗王”称谢。于是他取了“九凤涎液”，幻身出了“天空城”，马上施法，小婴儿的皮肤病，很快转好。⁵¹⁴ 此则灵应故事之疗治顽癣奇药，居然是天界九凤鸟迦楼罗王的涎液，也真是令人惊叹。

⁵¹³ 见卢胜彦：《幽灵湖之夜》，43-44页。

⁵¹⁴ 卢胜彦：《通天之书》（台北：大灯文化事业，2008），126-129页。

复次，卢胜彦另一则灵应故事之<八功德水>，记载有一次卢胜彦的亲人生病，剧痛无比，医师束手无策，只是在腹部打了四个洞，用内视镜去观察。医师说：“开刀也很困难！”如此，只能吃止痛药，但，连止痛药也止不了如此的痛楚。那时，卢胜彦在台湾，而亲人在美国受病魔的折腾。有一夜，卢胜彦幻身（元神）出窍，飞回美国，带着亲人的元神，飞回摩诃双莲池（即西方净土的八功德水）。双莲池，仍然是：很炫目、柔和、安详、清静、怡乐。虚空中飘着天花，香气令人心旷神怡。七彩的光雨最美丽，变化的颜色，金银阁在其中，亭台楼阁全在变化，还有彩虹般的八功德水。卢胜彦带着亲人，沐浴在八功德水中，洗去世俗、尘土、烦恼、病苦、创伤、怨气、生死、业障。⁵¹⁵他的亲人经过了摩诃双莲池八功德水的沐浴之后，卢胜彦又送亲人的元神回到人世。不久后，其亲人在电话跟卢胜彦说：“嗨！你带我去了一个地方，去了一个美丽无法形容的地方，在水中沐浴，我回来后，身心变得轻安，痛楚完全消失了，从此就不痛了！谢谢！”八功德水，洗去了病痛。如今一切安好。⁵¹⁷此则故事提及的“八功德水”，即《阿弥陀经》中所描述之佛国净土胜景之一，在人们脑海里，并不知晓此水尚有此疗愈百病之功效。经卢胜彦披露此故事中疗疾止痛的“珍药”，居然就是远方异域的“池水”（圣洁之水），结果很多患了重症的信众与弟子，皆纷纷祈求他施展大神通，出元神，带彼等到

⁵¹⁵ 当凡人进入这迥异于人间的世界，即被认为“有昏浊气”，即需要沐浴。这是外在身体的净化，至于身体的内部变化，则需要服食。沐浴与服用水，能使身体内外洁净。水具有宗教意义上净化身心的神秘功能，并可通过生理的变化而引导心斋等心灵升华之洁净的变化。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

⁵¹⁶ 沐浴与服用水，能使身体内外洁净。水具有宗教意义上净化身心的神秘功能，并可通过生理的变化而引导心斋等心灵升华之洁净的变化。小说中常赋予仙境中的事物以非常性的特殊能力，因而形成凡人与仙境之物经由接触——服食或沐浴等，就可传达神秘作用的观念。凡人可由此与仙境或仙人产生联结，甚至脱胎换骨，变化成仙。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

⁵¹⁷ 卢胜彦：《神通游戏》，98-101页。

“摩诃双莲池”去沐浴于八功德水中，以消恶疾。唯卢胜彦揭示，这个案例属于特殊情况，因为患病弟子或信众，必须要有特殊之福德因缘，才能获得佛菩萨的救度。

上述故事中所列举的珍药奇方，皆具备特殊的疗愈功能，这类书写，相当程度反映现今人类畏生惧死，追求长生不死或祛病延寿之思维。⁵¹⁸ 同时，对于奇药丹方之想像，往往叩合古代神话传说，抑或佛道经典⁵¹⁹之内容编写而成，使疗疾之需求，结合奇术、奇方、异产、怪俗之药而成。也就是卢胜彦灵应故事的书写当中，非循现今医学系统之西药、抗生素，或中医之脉法、针灸、药剂、本草等疗法进行治疗，反而记录一些治疗偏方或远方异域奇珍异药的想像，此一现象，益显发现当代人类在面对医疗局限而兴发之医疗想像，以及述奇志怪之集体意识。

第三节 多次元灵界众生致病与疗疾之念想

陈撄宁指出，自古以来，医道同源，中医与道教养生都是分不开的。医道与仙道，关系甚为密切，凡学仙者，皆当知医。⁵²⁰ 中国古代就是巫医不分，到后期的神仙道士和医药方士也是一家。古代的医书也大多收在《道藏》中，道士也多兼行医术，如《肘后方》的作者葛洪、《千金方》的作者孙思邈以及皇

⁵¹⁸ 中国古代小说常赋予仙境中的事物以非常性的特殊能力，因而形成凡人与仙境之物经由接触——服食或沐浴等，就可传达神秘作用的概念。凡人可由此与仙境或仙人产生联结，甚至脱胎换骨，变化成仙。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

⁵¹⁹ 葛洪指出，“仙法欲静寂无为，忘其形骸”。参阅：[东晋]葛洪著，王明校释：《抱朴子内篇校释》，第16页。盖仙佛四圣以及诸天人不同于凡人之污浊，仙人居于深谷幽峻之洞天福地或天界中，雅好清静，因而凡人进入仙境时需要身体内外的净化。惟此灵应故事叙写凡人之沐浴于八功德水的主要目的还是疗愈恶疾。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

⁵²⁰ 傅凤英：《二十世纪中国道教学术的新开展》（成都：巴蜀书社，2007），第112页。

甫谧、陶弘景等，既是著名高道，又是名医。另外像《素问》、《灵枢》等既为医家之祖，也是道书之祖。⁵²¹

鲁迅在《中国小说史略》一书中就提到“宋代虽云崇儒，并容释道，而信仰本根，夙在巫鬼”⁵²²。复次，《宋史》卷八十八〈地理志〉中记载：“福建路，盖古闽越之地。……其俗信鬼尚祀，重浮屠之教，与江南、二浙略同。”⁵²³、“涪陵之民尤尚鬼俗，有父母疾病，多不省视医药，及亲在多别籍异财。”⁵²⁴不仅如此，古代笔记小说中亦对宋代各地此种信鬼尚巫之风俗多有反映。例如：宋人曾敏行（1118-1175）所撰《独醒杂志》卷第三即载：“广南风土不佳，人多死于瘴疠。其俗又好巫尚鬼，疾病不进药饵，惟与巫祝从事，至死而后已。方书药材未始见也。景德中，邵晔出为西帅，兼领漕事，始请于朝，愿赐《圣惠方》与药材之费，以幸一路。真宗旨从其请，岁给钱五百缗，今每岁夏至前，漕臣制药以赐一路之官吏，盖自晔始。”⁵²⁵

叶舒宪指出，沉溺于物质主义之当今芸芸众生，除了追求市场利润和平庸世俗娱乐以外，已经逐渐丧失了人类对自然宇宙之敬畏与神秘感，成为与大千世界万种生灵完全隔绝的城市动物园中的日益痴呆和异化之动物。⁵²⁶他强调，恢复原始人性的途径，就是回到前工业社会或前资本主义之巫术 / 魔法思维与

⁵²¹ 傅凤英：《二十世纪中国道教学术的新开展》，第 112 页。

⁵²² 鲁迅：《中国小说史略》，124 页。

⁵²³ 杨家骆主编：《新校本宋史并附编三种》（台北：鼎文书局，1980），第 3 册，2210 页。

⁵²⁴ 复次，又载：“广南东、西路，盖《禹贡》荆、扬二州之域，当牵牛、婺女之分。……尚淫祀，杀人祭鬼。”杨家骆主编：《新校本宋史并附编三种》，2230 页。

⁵²⁵ [宋]曾敏行撰，朱杰人校点：《独醒杂志》，收入《宋元笔记小说大观》（上海：上海古籍出版社，2001），第 3 册，3228 页。复次，又载：“刘执中彝，知虔州，以其地近岭下，偏在东南，阳气多而节候偏，其民多疫，民俗不知，因信巫祈鬼，乃集医作《正俗方》，专论伤寒之疾。尽藉管下巫师，得三千七百余人，勤之，各授方一本，以医为业。楚俗大抵尚巫，若州郡皆仿执中此举，亦政术之一端也。”参阅[宋]曾敏行撰，朱杰人校点：《独醒杂志》，3229-3230 页。

⁵²⁶ 叶舒宪：《神话意象》（北京：北京大学出版社，2007），第 127 页。

感知传统，那是植根于千百万年的人类生存实践之精神传统。⁵²⁷ 盖巫覡歌舞娱乐神，治病驱邪，观天定律，“兼执筮与卦”，“辨吉凶之妖祥”，具备“智”、“圣”、“明”、“聪”四大特点。可见巫覡无所不知，无所不能。“君及官吏皆出自巫”。⁵²⁸

职是，中国古代神怪小说之疾病书写，很多叙写内容，均与术士、道士、巫覡相关。观之现代卢胜彦灵应故事，虽撰写于科技与医学昌明之现当代，惟其内容亦多涉及方士、术士、道人、咒师等，为娑婆世界众生治病疗疾之过程。

一、道教术法（符篆咒法）之灭疫与禳灾祈福

自古迄今，无论医学多么进步，人力所能及之事，永远有限。在遇到大规模疫病流行之际，仍旧无疑地是一场大灾难，令人有束手无策之憾。以现代西方科技与医学如此昌明，在面对一个新冠病毒传染病时，却依然找不到特效药，只能依靠疫苗、封锁国界等严峻防疫措施来阻遏疫病的蔓延。目前，新冠病毒之变异毒株——奥密克戎（Omicron），不但传染性极强，还可以“隐身”躲避人体之免疫系统，即使已经接种四针疫苗者，均照样染疫。此病毒引起的疫情，从 2019 年杪至今已经三年，世界各国仍无法控制，全球将近五亿人染疫，一千百万人丧失性命，单只美国一地，死亡人数已超 100 万人，不可谓不惨烈。回溯中国古代，瘟疫引起的灾情与破坏，与现今世界之情况亦非常相似，例如宋代苏象先（生卒年不详）撰《丞相魏公谭训》卷五记载：“韩大参，忠献之第八子司门郎中。嘉佑中知颍州，时京西大疫，流殍甚众。公赈济有方，郡人赖以全活者多。乃揭榜邻境，谕以救卹之意，使来就食，邻郡之民襁负而至，来

⁵²⁷ 随着殖民时代的西方理性文化之大扩张，早期的进化论派人类学把人类精神的进化划分成三阶段模式，那即是由弗雷泽《金枝》所提出的“巫术——宗教——科学”模式。参阅叶舒宪：《神话意象》，第 127 页。

⁵²⁸ 李宗侗：《中国古代社会史》（台北：华冈出版社，1954）第 118 页。

者既衆，谷食不足，又聚衆稍多，无寬广之居，或感疫疠饥病，相仍死者頗衆，韩公亦感疾而亡。”⁵²⁹ 复次《夷坚志》中亦记载了数则南宋时期疫病造成民众死伤之例。例如<孙大小娘子>中叙写“吳興孫提舉，家居臨安，……乾道元年，浙西大疫，孫二子並婦及第二第三女死焉。”⁵³⁰ 孙提举一家，因疫病死亡殆尽，实可怜之极。⁵³¹ 揭示此次之疫病蔓延极严重，在嘉兴城里仅十日左右，即已造成百余人丧命。

卢胜彦灵应故事中，对瘟神之介绍以及如何驱除瘟疫，特别是关于民俗医疗的书写，均有提及，其中还涉及天界神仙之助力，才将散播瘟疫病毒之瘟神制伏，帮助娑婆世界众生消弭大难。例如其灵应故事之<小虫虫的世界>篇中，叙写 2003 年，有一群数不清的混世小虫虫（新冠病毒家族成员之一），来到这个娑婆世界，引起了世人的极大震惊，此虫虫被取名为“煞死”（SARS），致死了很多人，连多位年轻力壮的医师也都不治。只要被“煞”到的医院，全部封锁，令世人闻“煞”色变。此小虫虫，连“疫苗”都没有，突然而来，世界各国的专家全傻了眼，只能用“防堵法”。世界卫生组织，疲于奔命。混世小虫虫，令自认为科学文明、医学进步的人类，皆成了缩头乌龟，连专门医病的医生，亦逃之夭夭，或囚禁（隔离），或逃，或死。正当世人惶惶不可终日之时，卢胜彦怜悯世人，劝其弟子，人人唸瑶池金母心咒，祈求疫病早日消除。卢胜彦以幻身神行至瑶池仙境⁵³²，瑶池金母早已知道卢胜彦的来意，特别叫董双成仙姑给他一只白色的小布袋。这小布袋很小，只能装上一个硬币大小。金

⁵²⁹ [宋]苏象先撰，储玲玲整理：《丞相魏公谭训》，收入朱易安、傅璇琮等主编：《全宋笔记》第三编（郑州：大象出版社，2008），第3册，67页。

⁵³⁰ [宋]洪迈撰：《夷坚支戊》卷第二（台北：明文书局，1994），1066-1067页。

⁵³¹ 复次，<符端礼>记载“庆元乙卯夏，淮浙疫病大作，嘉兴城内，至浹日毙百余人。”见[宋]洪迈撰：《夷坚志补》卷第二十五，1777-1778页。

⁵³² 卢胜彦用四言诗来描绘瑶池仙境：仙境真幽，祥光透出。芝兰香胜，玲珑烟霞。见卢胜彦：《指引一条明路》（台北：大灯文化事业，2005），188页。

母告诉卢胜彦说：“去吧！去装小虫虫！此袋迎风则大，可装须弥山、崑崙山。”于是，他带着白色小只袋，离开瑶池仙境，在虚空中一展，就看见白色小袋，遇风变大，如同一个大乾坤袋一般，无穷无尽深不可测，罩护整个人界（地球/娑婆世界），把小虫虫全部收进袋里。自从那天起，“煞死”（SARS）的小虫虫就突然全部不见了，正如从来就没有人知道“小虫虫”是从何而至的？也从来就没有人知道“小虫虫”是如何消失？总之，突然而来，突然而去，全世界的人和世界卫生组织都莫知其所以然。⁵³³ 卢胜彦以其大神通力，结合道家大罗金仙的力量，帮助人间解除了一场大灾难。上述灵应故事着重书写当世人面对重大瘟疫灾害，科学与医学都束手无策的时候，通过民俗与宗教祈愿之神秘力量，多次元灵界之神仙亦会出手相助，力挽狂澜。

复次，在〈心光的流露〉篇中，叙写卢胜彦在大溪地岛上隐居期间，刚好岛上村子和远处小市集，出现了流行性疾病（类禽流感瘟疫），得病的人会很快发高烧昏迷不省人事，不及时医疗的话，就会死亡。当时的岛民已经死了好几位，人人都很害怕，气氛很诡异。于是，他某天禅定时，“药师琉璃光王佛”从虚空降临，他立即诵“药师灌顶真言”⁵³⁴，同时观想心月轮上，有金色梵字，放光普照一切众生，病苦皆除，受安稳乐。卢胜彦手结“药师印”，这时，他的心中放射出蓝光，那是难以形容的光明，由他的心际至手印，从他的五个手指头辐射出去，横亘所有层次的世界，如水般潺潺流出。此蓝色清凉的光明，

⁵³³ 卢胜彦：《指引一条明路》，186-189页。

⁵³⁴ 《药师经》载录：“彼药师琉璃光如来得菩提时，……时彼世尊，入三摩地，名曰除灭一切众生苦恼。既入定已，于肉髻中出大光明，光中演说，大陀罗尼曰：‘那谟薄伽梵帝，鞞杀社鞞噜，薛琉璃钵刺娑喝啰闍也，怛陀揭多耶，阿罗诃帝，三藐三勃陀耶。怛侄阢。唵，鞞杀逝，鞞杀逝，鞞杀社，三没揭帝娑诃’。……若见男子、女人有病苦者，……诵咒一百八遍，所有病苦，悉皆消灭。若有所求，至心念诵，皆得如意，无病延年，命终之后，生彼世界，得不退转，乃至菩提。”

https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T14n0450_p0404c12?q=%E8%97%A5%E5%B8%AB%E7%90%89%E7%92%83%E5%85%89%E5%A6%82%E4%BE%86%E6%9C%AC%E9%A1%98%E5%8A%9F%E5%BE%B7%E7%B6%93&l=0404c12&near_word=&kwic_around=30 (As at 20th Nov 2021)

是绝对纯净心意的流露，照亮了他隐居闭关小屋，再由小屋照亮世间，并用它产生的宁静效果，清凉了许多人的身体和内在。说也奇怪，奇迹发生了。自从那一次禅定之后，再也没有人死亡，那些因感染生病的人，也都恢复了健康，病毒也仿佛自动消弭了。⁵³⁵ 此则灵应故事叙写佛道行者，眼见众生受瘟疫之苦，发慈悲心，以自力本尊结合他力本尊之神通法力，帮助一介众生脱离流感瘟疫苦难，挽救了很多生命。

二、奇方珍药与道术并重之对治蛊毒

蛊本指一种蛊虫，蓄蛊者蓄之以害人，后来蓄蛊发展为不仅蓄虫蛊，也蓄犬蛊、蛇蛊、蜈蚣蛊、蜘蛛蛊、猫鬼蛊等等。⁵³⁶ 蛊的豢养，据云乃上古蚩尤传给三苗氏，而此类传说，自古以来在中国各地皆有流传，特别是在云贵地区，皆云苗族妇女善于养蛊。⁵³⁷ 卢胜彦灵应故事，亦有叙写关涉巫蛊之祸的内容，例如其灵应故事之〈中了虫蛊的人〉篇中，叙写卢胜彦所创宗派（真佛宗）的一个道场裡，有一对夫妇来求他求助并诉说：“卢师尊，我们晚上没有办法睡觉，从早至晚，浑身如虫行蚁爬，痛苦已极！”他启开天眼一看，大骇，原来是虫蛊，他俩身上全是毒虫。于是，卢胜彦为了救他俩，就请了天界神仙“雷声普化天尊”降临，五雷齐发，再配合天雷，震得他俩身上诸毒虫，纷纷掉下，鼠窜而去。结果自那天起，这对夫妇完全正常，晚上睡眠香甜。身上一切不适，尽扫而空。但是，凡有人到了这个道场拜拜，或是持咒，或是念佛，或是禅定，皆浑身有虫咬，整个人皮肤如被虫咬到，红肿发痒，由于很多人被咬，捉又捉不到。住持知道了，以为道场有跳蚤，便请人买了杀虫剂，全道场喷洒一番，

⁵³⁵ 卢胜彦：《月光流域》，118-121页。

⁵³⁶ 孙逊：《中国古代小说与宗教》（上海：复旦大学出版社，2000），19-22页。

⁵³⁷ 中国人相信巫蛊致病，一般医家无法疗愈，尚需懂得此类禳解法术之人，方可一劳永逸解决蛊毒缠身之痛苦。参阅孙逊：《中国古代小说与宗教》（上海：复旦大学出版社，2000），19-22页。

但无效。有一天，“雷声普化天尊”下降，祂告诉卢胜彦说：“你将毒蛊打下，只是一半，但这些虫是无形的，逢人就叮就咬。毒蛊打下，群虫鼠窜，你须用天罗地网收之。”卢胜彦乃问道：“若不用天罗地网收之，只有将大地裂开，让虫虫全掉了进去，再将大地复原，此法行之，可否？”雷声普化天尊答：“此法甚善。”于是，卢胜彦施了此法，从此那座道场，再也没有虫蛊咬人的事件发生了。⁵³⁸此则故事叙写了现今科学昌明时代，依旧有很多无法解释的神秘事件，在周遭发生，上述故事即是一例。蛊毒之祸，并非荒诞无稽之谈，神秘且令人震颤。

蛊道巫术是一种以害人谋财为目的之黑巫术，早在《周易》和《山海经》中已有了关于蛊的记载。卢胜彦早期特地写了《黑教黑法》和《正法破黑法》两本书，多方揭露与阐述黑巫系统（包括藏地原始宗教——苯教）⁵³⁹与黑法之各种秘密，让其读者与弟子，有所认知并提高警惕。以上所述蛊毒之厉害，并非发生在古代，而是在现当代，其事迹甚为可怖，然幸有像卢胜彦这类修行人，能以佛教神通和道术对治，否则，此类无形蛊毒，必将贻害无穷。

三、业力导致“身心灵”疾病之因果⁵⁴⁰报应

远在小小说尚未形成独立文体时，因果报应的思想已成为中国人之道德基层，并为儒道佛三家所共同张扬。儒家典籍《尚书·汤诰》中有“天道福善祸淫”

⁵³⁸ 卢胜彦：《虚空来的访客》（台北：大灯文化事业出版，2013），90-93页。

⁵³⁹ 藏密学者才让指出，吐蕃的宗教是西藏的自然宗教——苯教。其宗教活动主要是“祈福禳灾”、“崇尚咒术”、“驱役鬼神”等等。这些活动，直到新中国成立时还存在。参阅才让编著：《神圣与世俗——藏传佛教研究论集》（上海：上海古籍出版社，2011），第33页。

⁵⁴⁰ 盖因果是无由取代的，不管是前因后果，或前果后因，没有替代，没有取代，没有抵消，此即“因果历然”。《止观》曰：“存诸教则因果历然。”《宗镜录》曰：“一切即一，皆同无性，一即一切，因果历然。”《济缘记》：“妙有则一毫不立，真空乃因果历然。”三世因果，其中自有善恶应报之理的存在。故《观无量寿经》曰：“深信因果，不谤大乘。”《止观》曰：“招果为因，剋获为果。”故因果之事，深不可测，亦不可思议，即使拥有宿命通之仙人或大修行者，亦只能观察一小部分，而不是全部了了于心。参阅卢胜彦：《当代法王答客问》，50-53页。

之一说，《周易·坤·文言》亦云：“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”。在早期的道教经书《太平经》中，善恶报应被概括为“善自命长，恶自命短”，又提出“承负”说，所谓“力行善反得恶者，是承负先人之过，流灾前后积来害此人也。其行恶反得善者，是先人深有积蓄大功，来流及此人也。能行大功万万信之，先人虽有余殃，不能及此人也”。⁵⁴¹

应该说，道教对因果报应思想的探讨已经比较深入。而在佛教理论中，因果报应说得到了更为系统的阐发。⁵⁴²六朝僧人慧远作《三报论》、《明报应论》等文章，详加发挥了“现报”、“生报”、“后报”的三报理论。⁵⁴³复次，卢胜彦提及《胎息秘要》有一歌诀：“忽然身染疾，非理有损伤。……”很多原本看起来很健康的人，突然间就逝世了。卢胜彦看见一个身体强壮的人，有可能说他病了。而当他看见一个衰朽的老人，有可能说他健康得不得了。为何如此？因为他启开天眼，看到那身强体壮的人，业重；而衰朽的老人，业轻。⁵⁴⁴

卢胜彦灵应故事，本即佛道辅教之书，内容记载皆为果报事迹以警戒世人，乃是常态。其故事多以行恶遭致报应，意在宣导善心。此一报应观念，从中国古代沿袭至今，乃佛教因果观⁵⁴⁵与传统的报应观合流之情形。而卢胜彦的灵应故事则有不少是肉体之疾与心疾，并皆有之。在〈不能驱冤魂〉篇中，卢胜彦提

⁵⁴¹ 盖善恶报应，不仅要应在自身，而且还要流及后世子孙，其本人也要承负先人善恶带来的报应。但能行大功者，就可避免先人之余殃。孙逊：《中国古代小说与宗教》，19-22页。

⁵⁴² 佛教认为众生在未达到四圣界之前总是处在六道生死流转、因果轮回的痛苦中。生死祸福、富贵贫贱都是报应，因为人们的思想行为作业不同，报应也就有别。孙逊：《中国古代小说与宗教》，第238页。

⁵⁴³ 所谓“现报者，善恶始于此身，即此身受。生报者，来生便受。后报者，或经二生三生、百生千生，然后乃受。”慧远和尚的学说对当时及后世都产生了广泛的影响。参阅孙逊：《中国古代小说与宗教》，第238页。

⁵⁴⁴ 其实，健康就是业障轻；疾病就是业障重。盖健康与疾病，仅只一线之间，善恶亦是一念之间，健康与疾病全在于“因果”。卢胜彦：《地狱变现记》〈健康与疾病只是一线之间〉，116-119页。

⁵⁴⁵ 主持美国“潜能与医学研究所”的印度学者狄巴克·乔布拉(Deepak Chopra)在《不老的身心》一书中曰：“人类的身心自然具有寻找能量与律动的智慧，只是现代人遗失在庞杂的资讯与纷乱的生活。”由于通讯、传播以及视听媒体的发达，致使现代人类沉醉于感官的刺激，道德观念逐渐瓦解，犯罪层出不穷，忧郁沮丧人口增多，这些现象都显示人类精神文明日趋退化。参阅湛若水著：《气的原理：人体能量学的奥秘》，286-287页。

及他曾应一位富豪邀请，到其家作客，富豪还送他一个红包，要他帮忙超度一个自杀的女佣。富豪告诉卢胜彦曰：“他家里有一个女佣，因与其他几位女佣不和，谩骂吵架，其妻乃训她并打了她，女佣一时想不开，就跳进游泳池自杀。之后，该女佣魂魄不散，在家中作祟，闹个鸡犬不宁，人人精神都快崩溃。”富豪请了很多和尚、道士与乩童前来拜忏、画符、捉妖，但无效，因此特请卢胜彦作法劾治该魂。于是，卢胜彦乃登坛作法，请了雷部正神到来。其时，来了一位苗条且艳丽之女魂，手上持有一黑色三角旗，上书“冤”字。雷部正神一看，就离开了。卢胜彦乃下法坛，告诉该富豪曰：“吾能驱邪魅，但无法治冤魂，请见谅。”然后匆匆回去。⁵⁴⁶

原来该富豪与该女佣，有了密切关系，但其妻善妒，事事为难，互相争斗，最后女佣死于游泳池。其中冤情如何，无人可知，但冤魂手中的“冤旗”，属于地藏王菩萨（幽冥教主）所勅，故任何法术神通皆不能治。⁵⁴⁷ 卢胜彦通过此则灵应故事来揭示世间凡事皆有因果业报，富豪夫妇面对女佣冤魂干扰而精神近乎崩溃，但冤魂手持冥府律令，证明事出必有因，卢胜彦以及神祇亦不可违天行事。

复次，在〈勿伤胎命〉篇中，卢胜彦提到一位女子，堕胎二命。此二胎灵/水子灵与众多胎灵，均在冥王面前，群居而哀嚎。冥王勒令允许胎灵依附在父母

⁵⁴⁶ 虽然，多数之幽鬼、灵怪为祟均有其因，亦往往可以找出对付之法；然而，仍有少数鬼祟，无论法力多么高强之施术者，亦无法退治。此种事例之出现，不仅显示了人为之法术终有其局限外，亦说明了某些“冤债”，除了被害之当事者（冤魂）之外，第三者（通常是施术者）是无法置喙与介入的。不仅是术者们即使施法亦不可治，连冥府冥王、冥吏之帮忙劝说，亦有无法协调和解者，一切端看被害身亡者之冤魂，其本身愿意放下恩怨与否。若愿释结，方有处理之法，例如阳居人藉助放生、印经或善书、主办斋醮和超度法会，功德回向给冤魂。若不愿解怨，则无法可施。参阅卢秀满：《〈夷坚志〉之幽鬼世界》，240-260页。

⁵⁴⁷ 卢胜彦：《古里古怪集》，158-161页。

身上，藉机讨回他们的性命。⁵⁴⁸此二胎灵乃依附在母亲身上，因而导致此女长了两颗“卵巢癌瘤”。此女去求卢胜彦，卢胜彦灵机神算后，知道是因果业报，于是解劝她，在美国真佛宗彩虹雷藏寺安置“水子灵”之位，并且传授“七佛灭罪真言”给她，劝她每日好好持诵，忏悔罪业。女子照做，真心忏悔，后来继续追踪这两颗癌瘤，知其渐渐的缩小，最后消失无踪。

卢胜彦认为人的生命得来不易，而且人并没有杀胎伤胎的权利——怀胎的人没有，医生亦无。很多人不知胎儿之重要，认为未出生不具生命，便随意伤胎杀胎，殃及未出世之骨肉，实乃罪恶深重矣！卢胜彦神行阴间，看见了太多的胎灵/水子灵，在冥王面前，“哭声震天价响，其群聚如同洪水激荡，其呼唤纳命来，澎湃咆哮，真令人恐怖万分”，而阳世人却不知自己的生命正在千钧一发危急之际。这世间很多人得了肿瘤，感到惊慌失措，不知原因何在？而卢胜彦知之，此正是“水子灵”之反噬。当然长肿瘤并非全是“水子灵”之故，但因“水子灵”而长肿瘤的，不管是良性还是恶性，甚多！”⁵⁴⁹

卢胜彦以婴灵聚于地府诉冤讨债一事，藉以告诫世间妇女堕胎之不可行也。其实，自宋以后，将报应观念融入其中藉以劝人切勿堕胎之相关事例，常见载于宋以后之志怪、笔记小说中。⁵⁵⁰若执意堕胎者，不仅是协助堕胎之妇产科医师，抑或是寻求堕胎之本人，双方之家族，均可能因此举而导致家业凋零或子

⁵⁴⁸ 冥王对胎灵曰：“世人无知，任意堕胎，不珍惜胎儿的性命，凭一己的喜好或借口，不负生育的责任。我今勅令，汝等依附在父母身上，藉机讨回性命。”

⁵⁴⁹ 卢胜彦慈悲胎灵，乃在西雅图彩虹雷藏寺设置了“水子灵”的灵位，让水子灵得以安身，主要是安抚那流离失所的水子灵之怨，并且教导他们学习真佛密法。凡有来问事或写信到西雅图前询问关于安置水子灵的人，他都会要求安置“水子灵”的灵位，收费也是随喜，没有定价，与一般商业化寺庙的超度水子灵与安灵位的天价配套，实有极大不同。有人指责卢胜彦迷信，他听了哈哈大笑，回答说：“世间确实有很多谜题，你信也好，不信也好，等到长了肿瘤，你就更迷惑了！”见卢胜彦：《地狱变现记》（台北：大灯文化事业，2006），176-179页。

⁵⁵⁰ 卢秀满：《〈夷坚志〉之幽鬼世界》，77-78页。

孙灭绝，无法善终之惨境。此处亦同样地反映了中国人观念中所谓之“报应”，有时是家族所必须共同承受之一种“共业”之传统观念。⁵⁵¹

在佛教的教义中，杀生业的报应极重，但杀生并不只是局限于动物界的众生而已，植物亦是有生命的物种，若人类肆意伤害，亦会产生恶业。例如，在<花之魂>篇中，叙写一位名叫孙夏的富豪，生平极爱花卉，全家里外种满各种各样的花草树木，但由于患上“肌肉萎缩症”，屡医不愈，故找卢胜彦问事。卢胜彦灵算后，发现他前世是个乞丐，不知为何，心生妒忌，拿了打狗棒，进入一个花园，打烂了园里所有的花卉，花苞花蕊，掉落满地，一个都不剩，他还心有不甘，用双脚狠狠践踏一回，才离去。这一世，他很富足，但爱花惜花成癖，故在家中栽满了花卉。卢胜彦看到其家出现众多花魂盗气，故他才会犯上“肌肉萎缩症”，再这样下去，就会殒命。于是，卢胜彦要他把所有的花卉全部送走，然后帮他的家做了大白伞盖佛母结界。

待卢胜彦作法一个星期后，孙夏在睡梦中，看见一位老婆婆，手持一杯茶，告诉他说：“吾佛母也，受莲生活佛卢胜彦之托，亲手调药，救你而来，故不会害你，勿疑。此为仙汤，汝速速饮下。”说完后，要他喝下。孙夏听了，才一饮而尽，老太婆笑着持杯而去。孙夏觉得仙汤温温的，味道香甜，接着感觉全身清爽，气在全身走动，顿觉有了气力，全身很宽舒，就酣然睡去。他醒来之后，自觉病苦消失，而且肚饿极了，食量大增，体重逐渐增加，一个月内，就恢复如常人一般。孙夏的“肌肉萎缩症”完全好了。⁵⁵²此则灵应故事，点出了三世因果中，杀生业报所导致的果报。故事主人翁前世不知为何突然伤害了

⁵⁵¹ 刘静贞：〈从损子坏胎的报应传说看宋代妇女之生育问题〉（《大陆杂志》第九十卷第11期，1995年1月），第28页。

⁵⁵² 卢胜彦：《飞越鬼神界》，6-18页。

某座花园里的全部花卉，将之破坏殆尽。这一世，造恶业者却沦为爱花惜花者，而花魂不断盗气，使之患上医学界至今尚无法治愈的奇难杂症，幸得遇见卢胜彦，得他相助，用密法解救了他，使之康复。故事情节并不复杂，人物亦少，但通过文学语言与手法来表达此真人真事，仍旧富有很大的吸引力。

复次，卢胜彦另一则灵应故事〈青霓和尚〉，记载有一天晚上，在睡梦间，卢胜彦的幻身元神到了冥间，神游各狱，如同元宵节看花灯一般。至一狱，见一和尚被冥吏捉住，并将之翻转，用锯子将和尚的双脚锯断，一时之间，惨不忍睹，和尚大叫一声，晕死过去！冥吏告诉卢胜彦此和尚名叫青霓，犯了“狎弟子”之戒，故得此惩罚。他听了悚然，特别问冥吏，青霓和尚是否有解救之方？如何救？冥吏回答：“完完全全洗心革面，自己拜水忏百坛或可免其孽业。”第二天清晨，当卢胜彦为来问事的众生灵算的时候，有三位和尚飘然而至，其中有一位就是青霓和尚，和尚不说话，白纸上就写了青霓两个字。卢胜彦下笔写一诗“青天湛然无污染。霓又多色运悲惨。正心诚意将心忏。始无夙冤免岐黄”。青霓和尚读后，乃问吉或凶？卢胜彦告诉和尚此为吉中带凶，要他完完全全洗心革面，亲自拜水忏百坛。

隔了没几天，青霓派一位小弟子来找卢胜彦，他说，青霓和尚回寺之后，无缘无故双脚无法动，关节痛得要死，已躺床上，完全不能动了，无法自拜水忏百坛。于是，卢胜彦又到了冥府地狱。见青霓和尚双脚被锯断，惨叫连连。他问冥吏可否将青霓和尚的双脚再接合回去，使其能走动跪拜，自然能拜水忏百坛，水忏百坛一毕，一切罪障消除，如此，冥府地狱省了麻烦，也利益青霓和尚。冥吏说若要这么做，须有“律令”方可。卢胜彦乃放出“佛祖律令”⁵⁵³，

⁵⁵³ 卢胜彦特此题了二首诗歌，以赞扬佛祖律令，头一首为五言诗：妙法广无边，身心亦无间，令领佛祖令，谁能敢多言。一指伏诛天，二指玄中玄，无人敢阻挡，本是大金仙。另一首是六言诗：朵朵金莲端彩，

冥吏一见大惊，这当下，便把青霓和尚的双脚，又接了回去了。据称青霓和尚果然双脚渐渐复原，也有力了。然而，和尚的双腿一好，便将一切诺言⁵⁵⁴，抛到九霄云外去了。青霓和尚并未洗心革面，仍然“淫狎弟子”，一犯再犯，水忏百坛，并未拜。卢胜彦听了，叹息道：“祸将及矣！孽又生矣！”不久，传出消息，青霓和尚猝死，一命归阴去了。⁵⁵⁵ 此则灵应故事篇幅稍长，故事情节曲折多变，富吸引力。其主旨揭示那些屡屡犯戒，却不肯改过向善之出家人，最终身心罹患恶疾而亡。

关于中国古代小说中之僧人犯罪事件，吴海勇指出，律以戒为主，律藏的主要内容戒律构成佛经文学的重要类别——僧伽罪案文学。戒律叙事简介明了，记言详略得当，暴露僧人过犯是其主体内容，勿怪为僧人所深隐，不愿使外人知之。戒律存录之僧侣性越轨罪案，展示了处于性困扰中的出家人在夺路突围。与一般性罪错不同的是，戒律所记的出家人性行为大多扭曲，为后人提供了珍贵的变态性心理资料。⁵⁵⁶ 上述灵应故事所描述青霓和尚因犯了淫戒而殒命之事件，正是一个极显著之现代僧侣性越轨罪案之实例。

梁漱溟曾谓：“不责人以道德，以道德责人，乃属法律以外之事。”⁵⁵⁷ 正可以说明阳世法律之判断标准。而阳世法律所不管辖的“法律以外之事”的“道德”判断，往往在阴间的法律审判中，成了重要的价值判断标准。冥法的

霭霭祥云万道，巍巍律令三宝，毫光灿灿腾腾。散韵交错，为其白话故事增添了不少古典传奇气息。见卢胜彦：《见神见鬼记》（台北：大灯文化事业出版，2005），86-103页。

⁵⁵⁴ 此前，青霓和尚曾对卢胜彦说：“但使我病得痊，守戒何难，拜忏何难，只病一好，一定做到。”

⁵⁵⁵ 为此，卢胜彦写了首偈，揭示主题：可怜四大是假名，堪破才能了此生，慧性全被慾性侵，幻身自是水中冰。人须回首常常看，一切功过才会明，缺行亏德有祸事，就算聪明道难成。见卢胜彦：《见神见鬼记》，86-103页。

⁵⁵⁶ 处于记实的需要，戒律文学明显具有不避秽俗之特色。存录于戒律文学中性题材内容更是具有惊世骇俗的震撼力。僧侣禁欲主义的修行生活对人的欲求造成极大的压抑，势必引发本能的反弹，特别是那冥顽不化、深藏不灭的性欲的骚动。吴海勇：《中古汉译佛经叙事文学研究》（北京：学苑出版社，2004），55-74页。

⁵⁵⁷ 梁漱溟：《中国文化要义》（上海：人民出版社，2005），第107页。

审判不仅包含了对为恶者之惩罚，同时亦包含了对生前为善者之奖励。而冥法的存在，正是冥府、地狱信仰观念的核心（关于此类灵应故事之叙事结构模式，请参阅附录三之图7）。⁵⁵⁸

四、变形物怪作祟而致病之神通疗治

中国人的思维中，鬼妖、精怪、魑魅魍魉，不仅实有，而且作用于人。对于这样的未知事物，初民自然心生恐惧，视之为灾难与疾病之缔造者；因彼等有一定之通力，能够通过附身、托梦、显形、显身等诸般方法，联络与纠缠生者，以实现自己的企图。⁵⁵⁹ 而卢胜彦现当代灵应故事，关于这类型内容亦屡见不鲜，例如阴尸、动物精怪、魑魅魍魉等幻化作祟于人，导致种种怪疾，群医束手无策，最后乃由其本人，施展道术神通，抑或密教咒法，将魑魅魍魉、精怪、妖孽等祛除。卢胜彦文集中亦有专著提及西藏之原始本土宗教结合巫与医之层面，但更多的是揭示心术不正之黑教巫师如何以黑法害人，以及破解之法。

⁵⁶⁰

关于“方术”，又称“数术方技”。万晴川指出，“大宇宙”，即“天地之道”为主，内容涉及天文、历法、算术、地理学、气象学等学科；而“方技”则以研究“小宇宙”，即“生命”和“人道”为主，内容涉及医学、药剂学、性学、营养学，以及与药剂学有关的植物学、动物学、矿物学和化学等学科。

⁵⁶¹ 概而述之，方术内容庞杂，形式众多，大致包括房中术、神仙术、占卜术、

⁵⁵⁸ 从宗教层面来看，其存在目的具有劝善惩恶之意义；而从一般百姓的思维来说，它是一种公平的追求和救赎，更是一种来世之寄托。参阅卢秀满：《〈夷坚志〉之幽鬼世界》，72-83页。

⁵⁵⁹ 古人不仅惧于鬼妖、魑魅魍魉、精怪等奇特可怖之形象，而且在彼等超凡变化之能力面前，常常变得手足无措，在古代神怪小说中，此等内容极多。

⁵⁶⁰ 可参阅卢胜彦撰写之《黑教黑法》与《正法破黑法》二书。

⁵⁶¹ 古人认为，这些就是分门别类的“科学”，其技术就是“技术”。前者以合天人、通古今的“预测学”，即占星、占候、龟卜、筮占等占卜为特点；后者杂糅针药与巫术。参阅万晴川：《中国古代小说与方术文化》（北京：中国社会科学出版社，2005），第1页。

命相术、奇门遁甲、式法选择等等。⁵⁶² 卢胜彦灵应故事亦涵盖不少占卜、相术、遁甲、堪舆、法术、神通等内容。这里所说的“法术”⁵⁶³，从文化角度看，既是一种“集大成”，又是一种“分支”。说它集大成，是因为它是中国古代诸如迷魂术、隐身术、遁地术、黄白术、缩地术、幻术、还魂术，以及变化法、念咒法、障眼法等各种方术的大杂烩。⁵⁶⁴

在卢胜彦所撰写的现当代灵应故事中，卢胜彦灵应故事最常提及的“灵机神算”为其独创之通灵占卜法，乃综合上述三者与其个人的“灵通力”，再和灵界高灵互相沟通，从而知晓来问事者面对的难题或事情的前因后果，以及解决方案。检视卢胜彦灵应故事之内容，其最擅长的就是运用方术与道术神通，驱除或消灭作祟致病之变形物怪与魑魅魍魉，其模式与步骤如下：

模式一、“神算——神定——神决/神断”：卢胜彦每每先行灵机神算（通灵占算/占卜）之法，以探求病因或因果业报之来龙去脉，然后再寻求“多次元灵界”高灵之首肯，找到其所提供之解决方案，一般上没有涉及他本人所实施之佛道神通。例如其灵应故事之〈手的十指溃烂〉篇中，叙写一位名叫“和美”的妇人，患有俗称的“富贵手”，手的十指头溃烂，皮破血流，令人见之生畏。她遍寻名医治疗，吃药、打针、敷药。头几天有效，后来又无效。其溃烂形状，如同“鱼鳃”，一条纹，又一条纹般的鲜红，血水四溢。后来她信了佛，在莲忏法师座下皈依，法号“普美”，供奉观世音菩萨，诵“大悲咒”。普美信佛

⁵⁶² 万晴川：《中国古代小说与方术文化》，第1页。

⁵⁶³ 本文所涉及的佛道法术主要指通过咒语、念力等方式利用超自然界的力量，对人或物体施加超人力的作用，以期达到某种目的，主要表现在治病救人，呼风唤雨，解除灾害等上面。属于善的一面，是建构在正法之力的基础上的。

⁵⁶⁴ 从某种意义上来看，法术正是人类各种“技艺”的一种夸张神化。然而，从文学的角度看，这些带有“法术”描写的作品，却可以使故事更加生动、精彩。说它分支，是因为它是佛、道两大宗教中经过演变以后所形成的“仙话”之一斑，它更不能等同于某一宗教。参阅石麟：《传奇小说通论》（郑州：中州古籍出版社，2005），第19页。

五年，十指溃烂，仍然未好。有一夜，她梦见观音菩萨对她说：“找卢胜彦！”于是普美来找卢胜彦问事，说是梦中获得观世音菩萨指引。卢胜彦“灵机神算”后，告诉她说：“来得好，汝回家，买五千元的活鱼，到湖里去放生，再服下我画的一符，如此就好了。”普美半信半疑，因为方法太简单了。但她回去后还是照卢胜彦的话去做，说来奇怪，她感应观世音菩萨的杨柳枝在她的手指上拂了几拂。从那天起，手指的溃烂就渐渐的好了，一个月后，十指全部痊愈，这是十多年来，未曾有的现象，真是令人感到不可思议。她问卢胜彦到底是何因果？卢胜彦反问她：“你年轻时，喜吃活鱼下巴，是否？”她恍然大悟：“是有一段时间，专吃下巴。”⁵⁶⁵ 故此故事所披露的乃卢胜彦先进行占卜（灵机神算），再与灵界/天界的神仙/佛菩萨沟通，知道了问题的因果症结之后，开出了“放生”与“禳解”或“厌胜”（道家治皮肤病的符篆）方案，就把中西医专家束手无策的十指溃疡给治好了。

模式二，“神算/神通——神定——神决/神断”：卢胜彦通过灵机神算与天眼神通，查出作祟致病物怪/魑魅魍魉之真实身份，再运用佛道神通、道法或密教咒术，驱逐或消灭附着病患之“魔精、物妖、魑魅魍魉、鬼怪”等，令患者恢复健康。他通常会先启动天眼神通以探察是何物怪/精怪作祟，后再与“多次元灵界”之高灵沟通，才决定使用何种道法或密教咒法，以驱逐或消灭变形物怪、魑魅魍魉等。例如其灵应故事之〈大白伞盖退病魔〉，叙述一位名叫罗玉琴的学生，家住台湾省丰原市田心路九二巷。在 1982 年，因病缠绵病床，生命已至垂危之境。刚开始，她无缘无故的病了，发烧不退，初时不注意，后来转严重，找医师看，医师也看不出原因，一会儿说是高血压，一会儿说是糖尿病，

⁵⁶⁵ 卢胜彦著：《指引一条明路》（台北：大灯文化事业，2005），82-85 页。

一会儿又是缺水症，总之医师看了几家，莫衷一是，病体也没有好，折磨半年之后，她的脸发黑，眼球下陷，神魂甚至入阴间，尽是一会儿见神，一会儿见鬼的。最后，她由亲人扶着，至卢胜彦位于台中的家，哀哀求告，不能跪，又勉强下跪，当时她要求，速速赐其一死，莫再折磨。当时北屯的“英吉外科”医师，诊断为“尿毒症”，也认为九死一生，没救了。于是卢胜彦乃用“灵机神算”并启开天眼视察后，发现原来是她居宅后面大河中的一位“淹死鬼”（俗称“水鬼”）来附身。不过卢胜彦灵算得知原来罗玉琴寿命早已没了，然而，她又这么一跪，于是卢胜彦向诸佛说，此人若不治，证明卢胜彦无能，他须要“破命运因果”，他誓言要挽回她的生命寿数。于是卢胜彦特地到她的住家舍下，用指在其屋宅的前前后后，虚空写下了密教“大白伞盖佛母咒轮”。如此一做，那水魔再也无法入其宅，再也无法附身在罗玉琴的身上，她再到英吉外科，病渐渐减轻而痊愈。英吉外科医师也认为奇蹟，他们也曾到卢胜彦家作客，这都是千真万确的事实。⁵⁶⁶此篇驱魅灵应故事，着重描写卢胜彦结合占卜（灵机神算）、禳解（运用密教佛菩萨咒轮），不但成功驱走“淹死鬼”，达到疗疾的目的，且能延长阳寿已尽之病者“寿元”，使其转危为安。

模式三、“神算/神通——神定/神梦——神决/神断”：卢胜彦通过灵机神算与天眼神通，查出作祟致病之物怪真实身份，以入梦方式，运用道术神通与符篆咒法，祛除患者身上之“变形物怪/魑魅魍魉”，解除患者屡治不愈之病痛或奇难杂症。例如其灵应故事之〈肚子长疮溃烂〉，叙写有一位永锦居士常来听法，也不知何故，肚子长了疮，此疮先是一红点，渐渐的愈长愈大，大的像一个乒乓球一般。再来，颜色由白转红，其疮偶流血水，其臭无比，先是不痛，

⁵⁶⁶ 卢胜彦著：《伏魔平妖传》（台北：大灯文化事业，1983），112-117页。

后来渐渐的痛了。永锦居士首先自行涂药，好像有好些，但不久又重新的复发，一复发，先痒后痛，其苦无比。永锦居士找多位中西医师治疗，但情况也没改善。永锦居士哭了，在自家坛城向其根本上师（莲花童子）哭诉祈求疗疾。当天晚上，卢胜彦就入梦了，然后取出红笔，在永锦居士的肚子疮及其他红点，画了一个圈，用口在圈内，呵了一口气，竟然从大疮中跳出一个红衣女子，这女子用狠狠眼光瞪了卢胜彦一眼，然后仓促的逃走了！卢胜彦哈哈大笑，而永锦居士梦也就醒了！自从做了那个梦之后，他肚子的疮便消失了一半，不痒也不痛了，流脓也停止了，小红点也消失了，逐渐康复。⁵⁶⁷此故事着重描述卢胜彦在梦中用“厌胜法”帮助其弟子驱走致病的鬼魅（红衣女鬼），使其病愈。在此则故事中，作者通过动作与肖像描写，把该女魂的恼怒与无奈，清晰地表达出来，增添不少情趣。

以上所述，乃是卢胜彦采用其本人独特之“神算——神定/神梦——神决”模式，运用灵机神算，结合佛道神通，解决了当今世上许多医生费尽九牛二虎之力，仍然无法治好病患的奇难杂症实例（关于此类灵应故事之叙事结构模式，请参阅附录三之图 8）。故，卢胜彦以其大神通力，能将作祟治病的精怪、物妖、魑魅魍魉、恶神等驱除，帮助患者恢复健康，病痛消除。卢胜彦巧妙地通过此类亲身体验、真人真事之灵应故事叙写，成功地吸引很多读者与信众皈依他。

第四节 不敬宗教导致疾病缠身之因果与应对

⁵⁶⁷ 卢胜彦著：《七十仙梦》（台北：大灯文化事业，2013），90-93页。

论及中国的宗教，道教作为中国土生土长的一种宗教形式，它和许多其他宗教相比，一个很重要的内在特征，就是以术证道或术道合一。⁵⁶⁸ 西汉、东汉之交，佛教传入中国，作为一种初到之势单力薄的外来事物，尚不能大显身手，需要依附于中原本土之鬼神方术，后来又充当玄学的附庸，俾为自身谋得一块生存立足之地。到了六朝“东晋之世，佛法遂深入中华文化”。⁵⁶⁹ 众多释徒从容参与清谈，文人士子倾心攀缘佛教，构成了空前热烈的文化交流景观。⁵⁷⁰

盖佛道之出世主义可缓解社会矛盾，成为儒家入世主义不可或缺之补充。迨至宋代，儒家为了丰富自己的学说，亦从佛道教义中汲取有用的思想资料。⁵⁷¹ 到了明清，儒道释三家互补，标志着明清小说的文化心理特征。例如，在《聊斋志异》中，往往借助因果报应、宿命轮回、阴谴冥诛、得道成仙等佛道观念，弘扬孝悌信义等儒家道德规范，对小说中的僧道法术以儒家民本思想为评判的标准，在关心民生的同时，又流露出一定的出世思想。⁵⁷²

对卢胜彦而言，他自小便受儒家思想的熏陶，宗教方面最早学的是基督，后来接触道显密，故乃三教合一之修行者。在其灵应故事中，虽说比较常叙写的是道法与密法的厌胜与禳解，但往往会针对道显密的理念与相关主题进行阐释。为了大力推广佛道宗教的传播，中国古典神怪小说内容，皆有不少案例是用来佐证信众们虔信宗教的益处。反之，这些神怪小说中，已有很多是描述和叙写不信、不敬，甚至污蔑宗教而遭惩罚之案例，兹列如下：

⁵⁶⁸ 作为道教高级形态的内丹学，更是通过对道论和方术的组合，构成独具特色的以术证道、术道合一的宗教形式。其“以术证道”的内在特征，体现了内丹学在倡导内在超越时重验证的实践精神。参阅傅凤英著：《二十世纪中国道教学术的新开展》，110页。

⁵⁶⁹ 陈允吉：《古典文学佛教溯源十论》（上海：复旦大学出版社出版社，2002），10-15页。

⁵⁷⁰ 故当时之盛况，正如“夫《般若》理趣，同符《老》、《庄》；而名僧风格，酷肖清流，宜佛教玄风，大振于华夏也”。参阅陈允吉：《古典文学佛教溯源十论》，10-15页。

⁵⁷¹ 此种相互补充与融合的突出代表，便是宋明理学。参阅王平：《中国古代小说文化研究》（济南：山东教育出版社，1996），55-61页。

⁵⁷² 王平：《中国古代小说文化研究》，55-61页。

第一类、比丘不遵佛门戒律，或因自身之恶，污辱佛门之名而致病：

例如前述犯罪僧侣灵应故事案例之〈青霓和尚〉，即叙写了和尚犯了淫戒，败坏佛门之名，其神识被拘冥府受罚，在阳间反映在其肉体，即双脚不良于行，最后因为执迷不悟，不发心忏悔所犯罪行，而最终重病致亡，神识堕入三恶道。

复次，在〈治不愈的皮肤病〉篇中，叙写一位专门“赶经忏”比丘，双腿染上皮肤病，奇痒无比，夜难成眠，屡治不愈，卢胜彦画了三道符给他服用，亦无效。原来比丘赶经忏，超度诵经，有口无心。在阴间，人数众多鬼物，变成蜜蜂围住他，叮咬他的双脚，他无处可逃，悲惨嚎叫。卢胜彦悲悯之，故冥王乃称，只需诚心悔改，诵经超度须尽心尽力，不可敷衍了事，之后再持诵补阙真言，即可补救其不尽心与错落之处。⁵⁷³ 僧人听后，真心忏悔力行改过向善，乃愈。卢胜彦提到疼痛令人极其怖畏，例如“痛风、关节炎、带状疱疹、神经痛、腰痛”等，均叫人痛不欲生。西医主要就是贴膏药，吃止痛药，东方国家则有“推拿、贴药、拔罐、放血、针灸、草药”等。⁵⁷⁴ 以上是指有形的疼痛。至于，因果业力造成的疼痛，就更加厉害，表面上跟“有形疼痛”无异，但是却无药可治，唯一的解决办法就是消除“因果业力”。

复次，上举〈手的十指溃烂〉叙写“普美”女士，因“爱吃活鱼下巴”而犯了杀生业，导致十指溃烂，屡医不愈，幸得菩萨指点和卢胜彦采用厌胜法，加上她本人放生功德，才得以痊愈。

第二类、比丘不守戒律，恶意杀生而最终毙命：例如卢胜彦灵应故事之〈鼻上一痣〉篇中，叙写卢胜彦在台湾每日傍晚，日日在后院向外，化食供养鬼神

⁵⁷³ 卢胜彦：《地狱变现记》，88-91页。

⁵⁷⁴ 卢胜彦补充说：“疼痛的原因，不外淤血、寒凝、热毒、脓毒、筋紧、骨伤等。另外还有跌、碰、闪、挫；风、寒、痰、湿等。治疗方法，则有散瘀、消肿、止痛、消炎、舒筋、活血、排毒等。”参阅卢胜彦：《地狱变现记》，116-119页。

众，无一日中断，除非外出。有一回他看见一位赤着双脚，而衣百衲的僧人，也夹在鬼众之中。有时把食物化出，僧魂立着不受。有时闭上双眼不受。他看见僧魂如此，乃曰：“这位法师，既然不接受吾之佈施供养，就应该归去寺院，为何每一日均往来于吾家宅之后？”僧魂合掌不答，仍然立着。他再问：“这位法师，不食一切化食，何故来此？”僧魂张目，眼有怨光：“我就是如此化！”卢胜彦不明白他话中的含意，就这样僵住。再问，亦瞑然不应。突然有一天，卢胜彦化食后，众鬼神散去，独留下那位僧魂法师。僧魂向他恭敬合掌，一改过去不闻不问的态度：“卢师尊，贫僧有礼！贫僧日日造访等候，是等一个人。有一位大和尚，他明日至。”僧魂说的不错，明日确实有一位大和尚将至我处，是在海外闻卢胜彦之名，特地来拜访他。僧魂大叫：“我死得良苦，要他赔我命来！”卢胜彦听了，大骇：“是为了索命？”僧魂乃告诉他一个秘密：原来僧魂与大和尚原是一座大寺的师兄弟。寺院的方丈已老，便想将寺庙托付给两位当中的一位。僧魂与大和尚均想承继。大和尚暗中在饭菜中下毒。僧人暴卒。大和尚顺理成章的成了寺庙的继承人。卢胜彦问他：“你要索命，不直接找他，到我这裡守着，又是为何？”僧魂说：“非汝所知，此大和尚鼻梁上有一颗大痣，是他前世的修为，有一罗刹神守护着他，这罗刹神就是那颗痣，此罗刹神甚凶恶，他若不去，我无法索命。现在特求卢师尊帮忙，我知汝卢师尊有大力也。”僧魂大恸，突然从衣袖中取出一把短刀，自己用手剖开其腹部，把肠子拿了出来，他的手扬一扬，是胃及肠，全成黑炭，腥臭扑鼻，果然是中毒。僧魂又从衣袖中取出冥判的公文，内文无非是：“大和尚毒死僧人，准予索命云云……”卢胜彦看了，不住的点头。

第二天，那大和尚果然来了，鼻樑上，一颗好大的黑痣，看起来较不配衬。和尚问：“我鼻子上的这颗大痣，好不好啊？有人说，这颗大痣太明显，有剋，你看尊意如何？”卢胜彦乃回答说让他启开天眼，先仔细观察。原来此黑痣乃大和尚前世修持“持国天王”结界法，于是感应得到持国天王的护持，这罗刹神正是持国天王派驻和尚身边的大护法神也。卢胜彦于是召请持国天王下降，收了罗刹神，然后他告诉大和尚，此痣可除可不除。等和尚及二名侍者出了门，卢胜彦看见僧魂立在门外迎接他们，然后僧魂飞身而起，缩小成一点，竟然进入和尚的鼻上一痣之中，突然不见。隔了不多久，卢胜彦就听闻大和尚得了“尿毒症”。大和尚遍寻中西名医，但没多久，就死了。⁵⁷⁵此灵应故事叙写一个出家人前世修得好，可惜这一世，身虽出家，却染贪念，极好名位，留心于寺主之名，还心生歹念，居然把师兄弟毒杀，因而犯了破和合僧之五逆重罪，而且还败坏佛教僧人之名，于是变成冤愆随身，死罪不可免了。

第三类、阳居人屡犯杀生罪而致病：例如另一则卢胜彦灵应故事<转业疮痍不见>，叙写卢胜彦的一名弟子，因为时机不好，改行做“钓虾场”，用一大池，养活虾，供人垂钓，钓上活虾，现烤现吃，其生意还不错；他又请美艳少女当招待，生意好得很。“钓虾场”也请人看风水，供上土地公，又因是卢胜彦的弟子，也在土地公后，供奉莲花童子。问题是生意好是好，弟子自从经营“钓虾场”，却皮肤生起疮来，手指头、脚指头、肚子、背部、脖子，通通都是，找皮肤科，总是不见效果。病情严重时，连眉毛也痒，脚底全是“鸡眼”，使他痒痛得呼天叫地，呼喊不休。他持香拜土地公及莲花童子，唸安土地真言，祈求卢胜彦帮他解决此病痛。于是卢胜彦乃幻身（元神）入梦告诉他：“你要

⁵⁷⁵ 卢胜彦著：《飞越鬼神界》（台北：大灯文化事业，1999），121-137页

回心转意，钓虾是杀生业，行者所不为也。请美艳少女，着短裙，是色情业，行者亦不为也。你还是改行吧！做正当的事业才好，如果你改行，全身溃烂的皮肤自然会好。”这位弟子在梦中，听卢胜彦劝化，果然迅速转业开素食生机餐厅，并一心一意持诵《高王观世音经》⁵⁷⁶，从此皮肤就渐渐的复原了，最后终于痊愈了，他的餐厅生意也不错。⁵⁷⁷ 此故事着重描述杀生会导致疾病，况且若身为佛弟子，则更宜守戒律，不可知法犯法，故择行开业需特别注意，以免犯戒导致佛门清名受污，而自身致病。

第四类、轻蔑不敬神佛而致病：例如另一则灵应故事之〈囚禁释迦佛〉，叙写一个富豪的夫人，供养卢胜彦晚宴，然后要他看看她豪宅的风水。这位富豪一直被头痛缠身，连续缠了十多年，中外名医全寻遍了，却检查不出原因；服药，亦没有效应。风水阳宅，改了又改，头照痛。风水阴宅，改了又改，性情更加烦躁。术士不知请了多少，占米卜的，相士、和尚、道士，只要有人通告，他就请。这一、二年来，请的少了。因为他更无奈，那些讲神通的，或是通灵者，发现无效，便不敢再来了，富豪因此也很灰心。当他见了卢胜彦，也把他当做一般的风水师，看了卢胜彦一眼，想要给个红包来打发他走。卢胜彦说他不是为钱而来的，佛教讲缘份，既然到了富豪之家，就算结个缘吧！

卢胜彦在他的阳宅走了一圈，确实看不出有何不妥之处，富豪的夫人跟在卢胜彦身旁，卢胜彦感到纳闷，她也纳闷。当一切均无法时，卢胜彦请夫人准备一间净室，让他在净室修法，以找出原因。卢胜彦乃唸“安土地真言”，唤

⁵⁷⁶ 为何卢胜彦著有那么多关于他本人与弟子信众持诵《高王观世音经》的验证故事？因为卢胜彦本人拥有很多关于念诵《高王观世音经》之真实感应，故他极度尊崇此经。他举出经中有“能灭生死苦，消除诸毒害”之句，而且还特别强调“诵满一千遍，重罪皆消灭”；而且经文中还有“七佛灭罪真言”，因此他要其弟子每日坚持念诵，高王观世音与诸佛菩萨必会大加持，虔心念诵者必有神验。

⁵⁷⁷ 卢胜彦著：《一梦一世界》（台北：大灯文化事业，2004），24-25页。

出当坊地基主。卢胜彦问道：“这豪宅主人，是何因果，得了头痛之症？”地基主回答：“这豪宅无邪，富豪本人因因果报甚佳，他有钱，从不为非作歹。只是十多年前，夫人迎请一尊释迦牟尼佛金身回家，富豪本人从小就不信佛，因此，不准夫人供养，还将佛像置于地下储藏室中，富豪无知，倒不是冲撞了释迦牟尼佛，而是冲撞了护法，只要迎出释迦牟尼佛供奉，头痛自然伏了。”

卢胜彦大骇，曰“原来如此，有这等厉害。”地基主答：“只因这尊释迦牟尼佛金身是高僧开光，正式诵经迎请，怎知受了囚禁。”至此，卢胜彦才明白富豪患上“头痛”之因果。他走出净室，对富豪及夫人说明，富豪不信，否认有此事。夫人说：“我记起来了，我曾佈施佛寺的大殿，该寺的住持感谢我的佈施，特别开光一尊玉佛，由我迎请回来供养，确有此事，只是那尊玉佛不知在何处？”卢胜彦曰：“在地下室的储藏间。”

当富豪及夫人一同在储藏寺间找出那尊玉佛时，富豪及夫人恭恭敬敬地向卢胜彦跪下顶礼。一向不信佛的富豪，反而亲自找到一块乾淨的布，擦拭乌烟瘴气，尘灰满脸的释迦牟尼佛金身，同样发愿佈置佛堂，维护佛教道场，还答应佈施一笔大法财赞助雷藏寺。后来富豪对人说：“莲生活佛卢胜彦有一套，这个人不是假的。一取出玉佛供奉，头痛就如同取掉一样，真的效应如神。”

⁵⁷⁸ 以上故事揭示蔑佛而生发病痛，必须藉由宗教的力量才能免除。卢胜彦通过撰写灵应故事以阐发佛教，强调佛弟子必须守戒律、行八正道；提倡诸恶莫作，众善奉行，觉照本心，便能藉由自省自知而远离疾病、苦难。⁵⁷⁹（关于此类灵应故事之叙事结构模式，请参阅附录三之图9）

⁵⁷⁸ 卢胜彦著：《天地间的风采》（台北：大灯文化事业，1996），57-61页。

⁵⁷⁹ 卢胜彦强调，此乃佛教教义之提点世人，点拨世人的证道之路：其一、信佛得脱。其二、行善有报，行恶致果。其三、污蔑经典、佛教，必遭天谴。四、佛僧具大神通，能治众生病。参阅卢胜彦著：《天地间的风采》（台北：大灯文化事业，1996），57-61页。

职是，中国古典神怪小说的富有形象魅力，对“宗教家”而言实为“象教”之利器，所谓“神道不诬”的佛道思想，千百年来借小说得以广泛传播，小说从诞生之时就与宗教思想的结盟，使作为佛道的果报观念也成了古代小说的基本母题，并形成了大致稳定的叙事框架。⁵⁸⁰ 察之卢胜彦现代佛道灵应故事，亦离不开此母题与叙事框架。其故事内容均叙写他如何通过个人之幻神神行，进出多次元灵界空间，昭示自身作恶多端之娑婆世界人类，因种种果报而致病甚至死亡，以此警戒人类，举头三尺有神明，现代科学与医学不管如何昌明进步，面对无形灵界，亦当束手无策。卢胜彦灵应故事亦叙写他以一介修行人士，如何运用灵机神算、道家咒法符箓和佛家经咒之力，成功驱逐消灭作祟致病之恶灵、物怪与魑魅魍魉等，让其弟子、读者与信众得以起死回生，并恢复健康。

第五节 人与多次元灵界感通相应之体悟

卢胜彦佛道灵应故事之疾病观是遵循佛典而叙写的，主要是集中在对人体病因与病理的诠释上，时时以“四大”来说明人体疾病的发生缘由，与外在气候和饮食有着休戚与共之关系，在日常生活中避免不了各种致病之因缘，导致身体遭受到非命定之疾病侵袭，甚至面临着生死关头的挣扎，躲不过横死的厄运。⁵⁸¹ 卢胜彦佛道灵应故事所叙写的主要就是上述疾病产生之来龙去脉，个中因果及其最终结局。

⁵⁸⁰ 小说也借宗教思想那种打破生死界限、连接天上地下的崭新时空观而大大丰富了自身的表现领域，并为拓展充满想象力的小说世界打下了坚实的基础。

⁵⁸¹ 从佛教的观点来看，此等致病之恶业是可以消除掉的，能经由自身离罪之善行，对治伤害人体的种种病痛，在善知病因与治疗疾病之能力下，超越出生死病痛之种种限制，永灭人间诸苦，领悟到佛陀为大医王之生命境界。实际上，人人都可以具有此种生命自救之能力，在面对一切致病之缘由中，展现出自我医治之实践修行，跳脱出各种疾病逼迫之生存情境。参阅郑志明：《佛教生死学》（台北：文津出版社，2006），第174页。

复次，卢胜彦灵应故事，亦有载录某些人士因为特殊原因，虽然患病，感觉很痛苦，但之后却获得特异功能与通灵能力，结果是因祸得福，正如古人所说的“塞翁失马焉知非福”。例如卢胜彦灵应故事之<露水偶像的传奇>，记载台湾有一位名气很大的算命仙，家财万贯，出入以私家轿车代步，睥睨任何一项行业。据卢胜彦调查的结果，这位算命仙读小学时，突遇空袭警报大作（美机轰炸日据时代的台湾），于是学校停课，算命仙绕小路回家，在乡野的小土路旁，他看到一个小女童死在沟旁，状极凄惨，他一时心中不忍，拾了一片破草蓆，盖在小女童的身上，而后就跑回家了。没想到当天晚上，算命仙的身体忽冷忽热，像得了大病似的。由于这场大病，使算命仙两眼渐渐的失明，到最后竟成了瞎子，手也微微有些颤抖。那时候他开始替左右邻居预言和算命，说也奇怪，百分之百准确，因此名声渐渐的传开，到了成年，他也就名正言顺的替人算命。他算命讲话声音快而有些颤抖，而且毫无沉吟考虑的现象，手也微微的抖来抖去，全省各地来给他算命的人，真如过江之鱼，人人排队挂号，全盛时期，尚有住在旅社等候算命的场面出现，而且一连要等上三天才排到。卢胜彦有一回路经该地，顺便去参观他的算命，那时是他的全盛时期，人山人海，等候算命的人有站有坐，当他走入，就感觉到阵阵的阴气，于是启开天眼凝神望去，却看见有一片朦胧的境地，许多小孩子来回的奔跑不止，一下子跑出门，一下子跑回来，跑到瞎眼算命仙的耳旁陆续的讲话，小孩声音说个不停，而算命仙的手抖个不停，口也说个不停。卢胜彦终于了解，原来瞎眼算命仙也是使用“灵童报千里法”的秘术，这种秘密唯有很内行的人才能看得出。

据卢胜彦所知，瞎眼算命仙的得天独厚本领，得自女阴魂的报恩，女阴魂当夜把算命仙炼成灵体，而且追随其左右，借算命仙之附体而生存，然而算命

仙无法运灵，瞎了双目正是无法运灵的后果，而后女阴灵主动召集灵童，替算命仙卖命，也等于替他赚钱卖命了，此即瞎眼算命仙的因果报应了。⁵⁸² 此故事中的瞎子算命仙，大病一场，眼睛还瞎了，却成为鼎鼎大名的算命师，为人民服务，以解除困惑。像这类例子，中外都有，例如上世纪大名鼎鼎的保加利亚预言大师，俗称“龙婆”的巴巴万加（Baba Vanga），也是在少年时期，因为某些特定原因，双眼瞎了，之后就成为举世闻名之大预言家（关于此类灵应故事之叙事结构模式，请参阅附录三之图 10）。

此外，中国古代神怪小说，亦有叙述人的形体根据道德好坏好坏而变化者，又有叙述人生的穷通富贵受其决定者，甚至还有叙写功名往往无关才学，只需德高便可等等。⁵⁸³ 卢胜彦灵应故事虽亦涉及儒家思想，在强调天命观的同时，也体现出对贤德本位特别是对德的强烈推崇，描述如他的某些弟子因为孝顺而感动上天，使身染疾病的父母与亲人得救，或其祖先滞于幽冥，结果得到超度，而离开三恶道，转世到更好人家。例如，在〈孝感动天〉篇中，叙写某夜，卢胜彦在梦中，看见一位衣服简陋的年轻人，偷了一座庙里别人祭拜的米糕，拿回家后，将米糕煮熟，端给年老的母亲食用，因为其母最爱吃。他告诉母亲是借钱买的，等将来工作后，再还钱给对方。他自己只吃番薯。原来此年轻人是个孝子，为了母亲，他很努力工作，什么粗重的工作都做。母亲有病，他帮她按摩，喂饭给母亲吃，伺候在床边，一夜没睡，还背着母亲到处去看医生。卢胜

⁵⁸² 卢胜彦著：《灵机神算漫谈（上）》（台北：大灯文化事业，1975），122-129页。

⁵⁸³ 同样，德还可以帮助抵抗意想不到之自然灾害；德还可以致痊愈不治之痼疾之灵药。德还可以化导贼人，乃至助人成仙；德可以免去亵渎神灵之罪，甚至左右国祚之长短。此外，子孙之有无及贤愚穷达亦如此，故这类神怪小说也有叙写有以诚信获得好报，不孝则常常遭受惨厉的报应，心生恶念也往往会导致不测之祸。参阅赵章超：《宋代文言小说研究》（重庆：重庆出版社，2004），99-108页。

彦在梦中还看见孝子背后站立一神，竟然是梓潼帝君（文昌帝君）。在梦中，那座梓潼帝君的庙，建得非常辉煌，非常庄严宏观。

大约三天后，问事的人群中，就有那位年轻孝子。卢胜彦故意问他：“你偷了人家寺庙的米糕？怎么可以偷神庙的东西吃？”孝子头低低，小声回答：

“我每次都事先禀告神明，然后卜杯，卜杯的结果若是圣杯，即神明答应我拿，我才敢拿。”卢胜彦笑了，跟他说：“我知道你是个孝子，那米糕都是给你母亲吃的。怪道神明那么疼你，又保护你，你将来必成大器。”卢胜彦告诉孝子曰：“你别妄自菲薄，你答应神明将来会还，就是借，不是偷。将来你怎么还？”孝子曰：“我看那梓潼帝君庙已很破旧，而且太小，将来我若有办法，定要给神庙翻修，再塑金身。”卢胜彦赞他有志气，特地指点他，趁年轻好好读书。孝子读书虽然名列前茅，但是否要继续读下去，犹豫不决，在听了卢胜彦的一番话之后，决心半工半读，一边养家，一边工作。在问事的时候，梓潼帝君就站在孝子背后，开心的向卢胜彦挤眉弄眼，还给了孝子一个法旨“梓潼令”，让他考试不但上榜，而且必得第一。孝子后来考司法官，在司法界服务，还升至庭长。他没忘记他的愿力，号召改建梓潼帝君的小庙，果然建成金碧辉煌的大庙，还把后院变成图书馆，以及成为老人休闲处。在梓潼帝君庙落成之日，他把自己年轻时偷庙中米糕以及发愿修庙之事披露出来，听者皆动容赞叹。

某日，该孝子（庭长）来找卢胜彦，请教八正道的意旨。他告诉卢胜彦：

“司法界很黑暗，令他怏怏不悦，十余年在司法界，如同一场幻梦，所谓的富贵之场，皆地狱境界，今唯恐多审一案，就多造一孽。我当如何？”卢胜彦听后不语，仅告诉他：“汝有佛骨。”于是，庭长决定辞官，没多久，便出家学

佛修行。⁵⁸⁴“善养父母”，“百善孝为先”，孝道是中华民族的核心，亦是人类最自然之善行，最柔软的一颗心。由于“孝”之善行，可引导每一个人达到“至善”之境地，而“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，亦即与佛教之菩萨境界相等。在二十四孝的故事里，各个故事主角行孝之方式各不相同，但殊途同归，其目的均是发扬孝顺的美德。

复次，韩裔学者姜宗妊揭示梦在中国具有特殊意义，并列出了梦之观念：第一，梦是有所不明的。⁵⁸⁵庄子用“梦蝶”来说明物化的概念，明显地指出做梦的状态对梦者而言是不可分明的。第二，古人确实相信鬼神或者灵魂存在。古人认为梦魇或一般梦象都是由鬼神给人们启示而产生的。因此，他们很自然地重视梦象或梦魇现象，并想知道梦境给人们启示的象征意义如何。古代占梦官或占梦术受人门重视而兴盛之根本原因即在于此。第三，梦是神之所交而生的。⁵⁸⁶因此，在做梦时得到的各种梦象、梦境会使人们对不可把握的客观世界作出极为丰富之幻想或想像。⁵⁸⁷第四，古人还重视做梦时所留下的印象。梦，乃是人类想象力之根源之一。但从神秘主义梦观念出发，梦象是古代中国占梦传统的基本素材。没有梦象就根本不能占梦。⁵⁸⁸

卢胜彦灵应故事亦有很多跟梦有关，他的写梦著作有《真佛梦中梦》、《一梦一世界》、《七十仙梦》等等，书中有很多是他与弟子信众在梦中之灵应事迹。其叙写模式为“神算——神行/神梦——神断/神决/神悟”。例如其灵

⁵⁸⁴ 卢胜彦：《神秘的幻象》，18-28页。

⁵⁸⁵ [汉]许慎著，[清]段玉裁注：《说文解字注》（台北：艺文印书馆，1966），第315页。

⁵⁸⁶ 故，这使梦本身具有同文学、哲学等其他领域结合运用的中介之用。姜宗妊：《谈梦——以中国古代梦观念评析唐代小说》，第4-8页。

⁵⁸⁷ 古人已认识到人之精神或者灵魂（识神）之活动与梦有关，“神遇为梦”和“神之所交为之梦”，即指梦是一种基于人之潜意识或者无意识、欲望、想象而表露出来之心理现象。参阅姜宗妊：《谈梦——以中国古代梦观念评析唐代小说》，第4-8页。

⁵⁸⁸ 姜宗妊根据古籍，总结出了四种梦观念，并对占梦的产生与过程，提出精辟的看法。见姜宗妊：《谈梦——以中国古代梦观念评析唐代小说》，第4-8页。

应故事之<大桑树> 篇中，叙写卢胜彦有一次幻身三昧神行地居天，他看到一神仙洞府，洞府前有奇花异草，芬芳馥郁不歇，一阵又一阵的，令人心旷神怡。一仙翁走出，抬头看见卢胜彦，有喜悦之情，仙翁招呼我：“莲生，汝来了，吾之大桑树有救了！”仙翁带他到后院，看一棵大桑树，仙翁说：“大桑树，长了很多虫，虫吃桑叶，桑叶吃光了，现在咬桑根，这一咬噬，便死了，可怜这桑树。”卢胜彦大奇：“仙翁有法，岂不会驱虫？”仙翁说：“各有因缘，因缘在汝身上。大桑树有灵性，下降娑婆世间，现在修持真佛密法，岂不是汝之因缘。昔日，汝师了鸣和尚有驱虫符传汝，一贴树，虫就走了，岂不是因缘。”卢胜彦一听，不多说什么，马上画“驱虫符”，贴桑树干上，只这一贴上，所有白虫全从树叶、树根、树干掉落地下，一落地，白虫皆不见了，一一消失。仙翁笑说：“这下，七年之痒，却好了。”大桑树很快的枝叶茂盛，绿油油，佛力加被，欣欣向荣。后来，卢胜彦获悉他有一弟子，在中国大陆，姓桑，人如树干一般，很高，由一位航空公司的机长介绍皈依，修真佛密法。七年前患了皮肤搔痒症，红红的一块又一块，连髮根至脚，奇痒难治，他一心归命观世音，以观音为本尊，念大明六字真言，八百万遍，祈求治癒皮肤搔痒。忽然有一日，桑姓弟子梦卢胜彦入梦，给一符化食，梦中如饮甘露。过后，搔痒、红肿、溃烂自然全好了，桑姓弟子患此症，刚刚好是七年。⁵⁸⁹ 此灵应故事内容奇特，卢胜彦梦中神行仙界，蒙仙翁所托，以道法符篆救了一棵桑树，而在娑婆世界，他却同样身外化身，进入一位患上皮肤病之弟子梦中，赐以治病符篆，而其弟子屡医不愈之皮肤病最终得以去除。

⁵⁸⁹ 卢胜彦著：《一梦一世界》（台北：大灯文化事业，2004），58-59页。

卢胜彦灵应故事之题旨都跟道佛有关，也跟人们相信多次元灵界是真实存在有关。卢胜彦通过其本人之大神通力，以幻治幻，不仅调理好娑婆世界人们的生理与心理之种种疾病，也通过施食、斋醮和超度，帮助了很多灵界的众生。这是他的灵应故事与中国历朝神怪小说之一大差别。

第六节 灵应故事中疾病书写之文化诠释

中华神秘文化渊综广博，蔚为大观，诸如天人感应、奇门遁甲，谶纬禁忌、炼丹养生、卜筮测字、占星相命等，可谓蔚然大观，光怪陆离。中国古代巫觋、占卜、厌胜、禳解等之流行，和犹豫时局的动荡，及自然灾害如瘟疫、疫癘等频繁而造成的人们内在的心灵焦灼是分不开的。⁵⁹⁰ 卢胜彦历经道显密，继承古代文人遗志，其现当代白话佛道灵应故事亦如是，故有关其灵应故事所蕴含之文化意蕴，特列如下：

一、通过驱除魍魎魍魎以治病除疾之民俗信仰

中国远古时代人类，乃是通过灵媒如巫觋等具备特殊灵力之人物，与大自然及多次元灵界之众生沟通交接。灵媒或巫觋则透过类宗教仪式来传达灵界众生（神明）之讯息与勅令，或示现各种神迹如疾病痊愈、指引未来、趋避凶、避祸增福等。民间也很流行各式各样的镇服邪魅神怪的方法，而灵媒或巫觋亦可帮助人们向灵界神明祈福息灾，以臻吉祥。李立揭示《山海经·山经》载录所涉及之疾病类项目至少有二十五种之多，如：忧、厥、厌、风、愚、蛊、疽等，可说是已经大致涵盖了生活中较为常见的病痛。⁵⁹¹

⁵⁹⁰ 赵章超：《宋代文言小说研究》（重庆：重庆出版社，2004），188-190页。

⁵⁹¹ 李立强调，《山海经·山经》对某些“草木鸟兽”功用方面的描述，已经超出了医学上的药用价值和治疗作用，而是涉及到了精神、情感以及女性生育等方面，从某种角度上看，具有巫术的神秘色彩。他认

到了秦末汉初，随着阴阳、五行学说的兴起与发展，巫覡的身份乃由精通此类学说之方士或术士取代。彼等除了继承旧时巫覡与灵媒的角色之外，还开启了应用多种术法、方术帮助人们进行占卜吉凶、祛病、驱邪、祈福纳吉的新章。综上所述，可看出早期巫覡以及较后之方士取代前者，所进行之祈福、驱邪、祛病等作法，皆属于民间崇拜或民俗信仰极重要的元素。正如葛兆光指出，方技、术数的实质乃是人们创造出来的“避凶趋吉的技术”，这虽然是针对汉代而言，却揭示了该类信仰存在的超越时代的共同社会根源。⁵⁹² 王曾瑜也从心理角度指出“巫卜得以盛行，其重要原因是人们感到无以掌握自己的休咎祸福”。⁵⁹³

东汉许慎《说文解字》谓：“祟，神祸也，从示出。”段注载：“释元应《众经音义》曰：‘谓鬼神作灾祸也’。”⁵⁹⁴ 而五代·南唐徐锴《说文系传》曰：“祸者，人之所召也，神因而付之。……祟者，神自出之以警人者。”可见，早期观念中的“祟”字，主要有天降其罚之意。⁵⁹⁵ 六朝之际，“祟”一字之概念依然清楚地显示了传统天（神）降罚之原意。到了宋朝，“祟”字已非所谓之天降其罚之概念，而是更接近所谓之作怪或为厉之意。⁵⁹⁶ 六朝《搜神记》卷六，附有关于魑魅魍魉致祸，导致人们发病的说法：“妖怪者，盖精气之依物也。气乱于中，物变于外，形神气质，表里之用也。本于五行，通于五事，虽消息

为，《山海经·山经》关于“草木鸟兽”功用价值方面的记述，主要体现在医学上的药用和治疗价值方面，可说是传统医学实践理论的总结。参阅李立：《神话视域下的文学解读》（北京：中国社会科学出版社，2008年），150-152页。

⁵⁹² 故汉代方士、术士，均懂得使用占卜、星相等术法，以得悉患者招致疾病之原因或根源，再通过厌胜、符篆、咒法、禳灾仪轨等方式，帮助人们驱逐魑魅魍魉、妖精物怪等，以趋吉避凶，祛除恶疾，使患者康复痊愈。参阅葛兆光：《中国思想史》第一卷（上海：复旦大学出版社，1988），第228页。

⁵⁹³ 王曾瑜、朱瑞旭等著：《辽宋西夏金社会生活史》（北京：中国社会科学出版社，1998），第255页。

⁵⁹⁴ [东汉]许慎撰，[清]段玉裁注：《说文解字注》（台北：汉今文化事业，1980年3月四部善本新刊），第8页。

⁵⁹⁵ [五代·南唐]徐锴撰：《说文系传》（台北：台湾中华书局，1970），第1册，第4页。

⁵⁹⁶ 卢秀满：《〈夷坚志〉之幽鬼世界》，186-191页。

升降，化动万端，其于休咎之征，皆可得域而论矣。⁵⁹⁷台湾学者康韵梅研究“气化论”得出以下结果，即宇宙磁场（气）的改变，运行方向的顺逆、正反等，与中国古代神怪小说中之“五气化形”、“气变形异”之物怪变魅理论，二者之间有密切之联系。⁵⁹⁸自唐以后，宋、元、明、清各代，在小说作品之记载中所谓“祟”，亦以幽鬼按各人之目的或理由而为之者居多矣。⁵⁹⁹

复次，卢胜彦灵应故事中载录，大凡女鬼、男鬼或男女物怪、精魅等之诱惑为祟，被祟者身体往往会受到伤害，精气神颓丧和衰败，甚至断送性命。此外，亦有因魑魅魍魉作祟与诱惑而导致痴呆丧心者，一旦出现此种结果，有时比起生命之消逝更让人觉得可悲可叹。⁶⁰⁰从现代医学角度来看，此等因“祟”而产生的疾病，不管用什么高科技手段或最先进的医学检测仪器，都无法找出病因，医师亦束手无策，唯有找“民俗医学/宗教医疗”专家了，例如像卢胜彦这类真正的通灵法师，才有办法。

通常鬼怪、精魅之所以会找上被祟者，或许也因被祟者之起心动念，先出现心魔而勾招外魔，才会被祟，抑或因果业报牵缠所致。卢胜彦灵应故事关于此类精怪、鬼魅作祟而致病者的内容叙写很多。虽然一般都是只能视之为是单纯之鬼魂为厉，然而，有部分例子，透显了不少精魅、物怪不断诱惑、与生者或修道者交合或盗取内丹等，达到损人利己之目的，并非只是单纯之为厉。例如，在〈亦神亦鬼〉篇中，卢胜彦叙写早年在台湾，他曾因出差测量而住在山区一小旅店，睡梦中，听见有人行走声音而醒来，启开天眼，看见一青光在室内

⁵⁹⁷ 作者于宝认为一旦天地之气若不顺遂，抑或逆行，就会导致妖精物怪出现。参阅于宝：《搜神记》卷六，67页。

⁵⁹⁸ 康韵梅：《六朝小说变形观之研究》台北：台大文学院硕士论文，1985。

⁵⁹⁹ 卢秀满：《〈夷坚志〉之幽鬼世界》，186-191页。

⁶⁰⁰ 一旦凡俗男女被祟，若不尽早找到源头将之解救，被祟者很可能就一命呜呼或沦为丧失心智，成为痴呆者，再也无法从幻惑迷境中清醒过来，形成无可挽回之遗憾。参阅卢秀满：《〈夷坚志〉之幽鬼世界》，186-191页。

游离，乃问：“是神是鬼？为何至此”青光原来是一鬼魂，祂回答说“亦神亦鬼。”卢胜彦感到震惊，于是听祂继续讲述。原来该亡魂，“居住在森林中，得地理之气，所以血气比一般的鬼强大得多，后来学得道家丹鼎法，吐纳导引，结成内丹，乃成为森林之神，介于山神与土地之间，本根稳固”。到了后来，“祂见到一位农家妇女，颇有姿色，进入森林，他色心顿起，乃附在该女身上，融合为一，而农妇甚媚，遂解衣登床，就枕狎昵，导致所修内丹之力狂泻，被妇人吸取，从此神力渐失，遂变鬼”。由于盖鬼魂是以地理鬼修丹鼎而获得神力，但内丹逢邪念则散，如汤泼雪，本非己物，若被妇女吸取，血气则散，既想再修，亦有心无力。祂不敢求山神相助，因为与阳间妇人淫，已经犯罪，故避居于此小山城，郁郁而宁静，本想匿藏此地，韬光养晦，却遇到卢师尊，特来求“太阴炼形之法”。卢胜彦听到其叩首声，乃叹息，将修炼方法与口诀，略述一遍。该鬼魂再叩九个响头，方才离去。⁶⁰¹卢胜彦指出，神是大力，鬼是小力，皆天地之力，但虽是神，亦不可有邪念，一有邪念，在行差踏错之下，神力就会消失，故不可不慎。

此外，某些亡者，基于特殊情况，其魂魄会通过盗取“阳居人”之“生气”，以达致某种“养尸成人/阴尸”之“炼形”，即可驻足现世或永续存在。这类亡者，其肉体虽早已死亡，但由于“盗气炼形”，“既死十年，颜色肌体如生”，或终变成恐怖僵尸。例如在〈阴尸〉篇中，叙写东南亚的某位弟子，来找卢胜彦问事。卢胜彦一看看他的脸，大吃一惊，其“脸上现青气，胡须变长变白，脸上皱纹加多加深，法令纹如刀刻一般，眼睛周围为黑圈，如熊猫，肌肉萎缩，瘦的皮包骨”。该弟子曰：“自其家中，祖父、祖母逝世后，短短几

⁶⁰¹ 卢胜彦：《怪谈一篇篇》，146-149页。

年内，老一辈几乎都死光了，年轻一辈的，表兄、表弟也去了，其胞兄也跟着病逝。”最初，他不觉得讶异，但太频繁了，就觉得事出有因，有一位真佛宗上师教他修道家“替身法”，可是依旧无效，家族中仍然有人死亡。该弟子的身体近期状况越发不佳，“自觉早上起床，力不从心，很疲惫，呼吸急促，身子僵硬，睡眠不安，毛发乱长，人却越来越瘦，心律不整，去找医师，医师却说没病”。卢胜彦立即为他进行“灵机神算”，发现其祖父、祖母，即将变成阴尸。通常人死后，入土安葬，若葬地不对，就会变成僵尸，即尸体不化，在棺中，毛发指甲继续生长。阴尸之魂魄必须吸取近亲的气，方可存活，所以家族近亲成员，才会纷纷死亡。卢胜彦告诉该弟子，已被祖父母变成的阴尸吸气，须速速回去，开启棺木，将湿土、泥土带着草的土，撒在阴尸上，其阴尸自会化去，就无事了。该弟子回去后，会同家人及一位上师，开启祖父母棺木，结果尸臭飞扬，人人退避三舍，再仔细看，祖父母尸体完整如初，脸色红润，身体长毛，指甲、头发都很长，“颜色肌体如生”，跟僵尸没有两样。众人随即把湿土、泥土、草皮，撒在阴尸上面，再封棺。该弟子自那天起，睡眠安稳，身心慢慢好起来，家族亦无人快速死亡。⁶⁰² 这类盗生人之气的精魅、物怪或阴尸，由于盗取众多阳居人之“生气”，仍可保持遗体不朽，而栩栩如生之状态，甚至毛发指甲还继续生长，恐怖异常。此则灵应故事叙写了现代科学昌明时代，仍然出现类似古代神怪小说和乡野传说中的“阴尸”盗气夺人命之真实事迹，实在令人感到匪夷所思。卢胜彦通过其灵机神算，找到问题的根源，教导相关解决方案，因而成功“化了”阴尸，救了其弟子和家族成员。卢胜彦这类灵应

⁶⁰² 卢胜彦曰：“古来僵尸亦称旱魃，能使天不下雨而出现大旱。盖僵尸须亲人之气，才成僵尸，故亲人难免被盗气而死。僵尸有炎气，以湿土克之，则化去也。”在中国古代，一旦开棺，发现尸骸变化为“僵尸”，则必须将之与棺柩一起焚化，才可去除祸患，或许如此之结果，对其而言，方是真正之解脱。参阅卢胜彦：《怪谈一篇篇》，130-133页。

故事之男女主角，一旦被祟，若无高人解救，彼等最终还是难逃“幽明异路”之一途，且多数人的肉体与精神状况，皆出现“气力枯悴”、“渐觉羸悴”、“精神昏悴”等结果，情况较佳以及幸运者，待问题解除后，再休养些许时日，则能恢复健康，如上述灵应故事中之东南亚弟子，最后亦康复了，但其族人，被严重盗气者，皆难逃殒命之结局。

复次，若要区分远古时代的巫覡与较后出现之道士，并不容易，毕竟二者所执行的任务与扮演的角色，互相融合的情况很多。古代道士多运用符箓、道咒、针灸、占卜、药物、厌胜等方式，为人们治病禳灾祈福，其方法相当多样，而巫覡等灵媒，与灵界沟通所用的方法和仪式，和道士都极为相似相似。⁶⁰³因此，察之卢胜佛道彦灵应故事中所描绘之道士形象，在运用符箓、神咒、占卜（神算）、厌胜等疗疾治病与驱魅除妖，和中国古代神怪小说是一脉相承的。盖此民俗信仰延续至今未绝，在卢胜彦的灵应故事中，他本人在疗疾驱魅的过程中，经常扮演的正是方士、术士、道士的角色。

郑志明教授指出，在文明的发展过程中，宗教性之神话思维亦为重要文化心理，当理性文明无法完全解决人们所面对之问题时，神秘性之灵界鬼神崇拜活动则会有相当大的发展空间，甚至进入文人之创造世界，影响艺术思维。⁶⁰⁴卢胜彦历经道显密，亲证灵界神异经历，并撰写佛道灵应故事，遂为古代宗教

⁶⁰³ 林富士揭示，古代巫覡的任务包括：与灵界鬼神沟通、消灾祈福、疗疾治病、预防水旱、管控生育、丧葬管理与操作等。见林富士：《汉代的巫者》（台北：稻乡，2004），49-86页。

⁶⁰⁴ 盖主宰中国文明发展过程中之主流思想文化潮流的，乃是文士们所推崇之诸子之思维，而在布衣百姓之间所流行的思维与活动，则是与巫覡、灵媒、术士相关的神秘民俗信仰。这类不同阶级的思维与文化信仰依归之间的相融相摄，遂产生了多元且繁复风采的文化意蕴。虽说春秋时期，百家争鸣，诸子思想极为发达，但，布衣百姓所信仰的民俗宗教与灵界神鬼崇拜，依旧根深蒂固潜藏在日常生活与心灵之中。迨至东汉佛教传入中国，以及百姓民间厚积薄发的道教思维之影响，加上原本融合并摄入方术思维之民间巫术文化，遂形成新的宗教信仰与灵界鬼神崇拜，丰富了宗教文化之题材。中国古代知识分子，乃通过撰写神怪小说来发扬修道、济世、辅教等灵应事迹，抑或证明神道之不诬。参阅郑志明：〈搜神记的神话思维〉辑入《第二届魏晋南北朝文学与思想学术研讨会论文集》第二辑，成功大学中文系主编（台北：文津，1993），第338页。

与神话思维之再现。复次，在此医学与科学昌明的摩登时代，此类民俗疗法与民间信仰依然受到重视，有其存在价值。⁶⁰⁵ 例如，卢胜彦曾在南太平洋的大溪地小岛上隐居闭关一段时间，他发现此地原来是一处“鬼神为王”之地。原来这里的居民，大大半都听命于通灵巫覡或灵媒。⁶⁰⁶ 该地的人民一旦染病，往往都认为是触怒了鬼神或恶魔，被视为是精灵在作祟，乃求助于全知全能的通灵巫师，请他们作法禳解灾厄，希冀疾病消失，身体健康好转，此即当地人的普遍概念。

卢胜彦揭示，在此娑婆世界，确实有灵界之鬼神恼害众生而致病，换句话说，“鬼神作祟”的确存在。但凡夫俗子生病一定要去找医生，因为科学与医药系统如此发达，很多疾病是可以现代医药以及手术等医疗手段治愈的。故医药非常重要，人们不应该完全迷信鬼神，精神固然有其力量，但，医药也一样有其力量。⁶⁰⁷ 实际上，鬼神亦在六道轮回中，自身亦有无明⁶⁰⁸、贪、嗔、痴⁶⁰⁹，与人类一样有善恶因缘、痛苦烦恼，缘起缘灭。故信仰鬼神，即为“迷

⁶⁰⁵ 卢胜彦：《月光流域》，90-95页。

⁶⁰⁶ 事实上，在全世界的高山地区，比较原始的荒原，古老的社会，都信奉萨满教（万物有灵论），故通灵巫师的地位崇高。参阅卢胜彦：《月光流域》，90-95页。

⁶⁰⁷ 在此五浊恶世，鬼神的能力，高低不一，而鬼神的存在和一个人的信仰其实毫无关系。因为一个人的上升与下坠，乃是基于自身的善恶因缘（业力），与信仰鬼神毫无瓜葛。若有人被鬼神纠缠，或因鬼神作祟而生病，那是因为该人具有惧怕鬼神和受鬼神困扰的因缘，存在于个人的忧虑和幻想之中。实际上，鬼神亦在六道轮回中，自身亦有无明、贪、嗔、痴，与人类一样有善恶因缘、痛苦烦恼，缘起缘灭。故信仰鬼神，即为“迷信”。真正的信仰乃是“佛法之要义”，此方为生死自主，解脱烦恼之“正信”。故人类不应“迷信”鬼神，凡事皆去请教鬼神，寻求世间诸法抑或修行解脱的答案，因为鬼神跟人同样迷惘，凡夫俗子如此做，与问道于盲无异。参阅卢胜彦：《月光流域》，90-95页。

⁶⁰⁸ 丹津·旺嘉仁波切（Tenin Wangyal）在其著作《西藏睡梦瑜伽》中谓：“吾人所有的体验，包括梦在内，皆由无明所生。西藏把‘无明’（ignorance）分为两类：俱生无明（innate ignorance）与文化无明（cultural ignorance）。前者是轮回的基础和凡夫众生的特性，它让吾等无知与自身和这世界的真实本质，其结果导致吾等纠缠在二元分立之心的迷妄中。”他指出，其实，无明只是心识的障蔽，如果去执着或驱除它，只不过是处于无明之境中，继续玩耍着同一套二元论之老戏法而已。吾等可以看到无明是无所不在的。他强调，如果吾等不明此理，吾等便会随着欲望之风漂浮不定，永远处于不满与不安之中，即被自身之业（karma）所掌控，并继续地为未来的“业”的丰收播下种子。参阅[美]丹津·旺嘉仁波切（Tenin Wangyal）著，林如茵译：《西藏睡梦瑜伽》（*The Tibetan Yogas of Dreams and Sleep*），20-30页。

⁶⁰⁹ 藏密大师白玛格桑仁波切揭示，在藏医学的理论中，认为烦恼为生病之因。藏医学认为，所有的疾病分为风病、胆病和涎液病三大类。其中贪欲会产生风病，嗔恚能产生胆病，愚痴则会产生涎病。故，烦恼

信”。真正的信仰乃是“佛法之要义”，此方为生死自主，解脱烦恼之“正信”。

二、通过采纳先进医学与使用灵算厌胜——双管齐下式之“去疾除病”

虽说人类文明已经进入二十一世纪的科技与医学昌明之摩登时代，但人们一旦患上肿瘤疾病等绝症时，很多时候依旧是面临无药可治的绝境。在这种情形下，海内外中国人在疗疾医病的过程中，也不仅只仰赖先进医学来治愈疾病，往往会把去疾痊愈的希望，亦寄托在深藏人类心灵深处之神秘宗教信仰疗愈方式，抑或巫覡、占卜、厌胜之法。

如此双管齐下之两套医疗系统，自可双轨并行而不相悖，盖前者属于知识层面，仰仗的是先进摩登的现代医疗理念和系统，后者则属生活层面，深植人类心灵深处之巫覡神秘疗疾思维理念。乍看起来，二者似乎处于“科学”与“迷信”极化旋涡之间的矛盾，但数千年来，却能异极存有而相辅相成。在很多尊崇科学文明与先进医药系统的人而言，奠基于民间宗教信仰之民俗疗法，乃是不科学，而且荒诞不经之迷信土法，殊不知，当人们身罹疑难杂症，屡医不愈，孤苦无助，陷入绝望的低谷时，通过民俗医疗所采用的厌胜、占算、降妖除魅、压制邪灵等宗教仪轨，为病患脆弱的心灵带来了新希望，不但抚慰了绝望无助的心灵，亦灌注了新灵力，就像一棵即将枯萎的花木，恢复了一线生机，小心翼翼地在此绽放嫩芽，逐渐地茁壮生长，将原本看起来迷信荒诞且不科学的医疗手段，转变成先进科学亦无法探析的“神迹”。

三毒是产生所有疾病的根源。参阅白玛格桑仁波切著：《生死的幻觉》（台北：橡树林文化，2011），115-116页。

卢胜彦年轻时，在台湾得清真道长传授“祝由科”符法，分成“尚”字部和“鬼”字部。除了清真道长所传的符篆以外，卢胜彦也获得灵界之高灵如瑶池金母和三山九侯先生传授符篆，而他本人在进入甚深禅定时，自心也会化现“先天”符篆。为了方便统计与分析，笔者特将卢胜彦所著三册专著之符篆进行分类归纳列表，置于附录四。⁶¹⁰ 附录四列表显示卢胜彦使用之符篆，主要是以疗疾治病为主，前三项加起来总共有 124 道，占了百分之 33.15。至于修炼“精、气、神”之符篆则有 81 道，占百分之 21.65，排第二位。排第三位的则是“对治魑魅魍魉作祟”以及“驱逐邪鬼、降伏妖灵”之符篆，共有 48 道，占百分之 12.83。此外，其他与人类日常生活相关的符篆亦不少，例如风水堪舆、镇宅、求财、人缘、家庭和合等。故，卢胜彦在问事过程中，往往在灵算之后，找到问题的根源，就会画相关之符篆赐予问事之信众和弟子，带回家，或焚化饮用符水，或佩戴、或张贴，其用各异。

例如，卢胜彦最著名的治病符篆就是“尚”字部的“治皮肤病符”。此符治病的范围很广，可治疗疮丹毒、百般疮疖、冻疮、疽、湿疹、香港脚、白斑、牛皮鲜、溃疡、无名肿毒等等。很多患了皮肤病多年的患者，经医师久治不愈者，服下了他所画的皮肤病符：一符下，发炎立止；二符下，流脓立干；三符下，新皮长出。就算是很顽固的皮癣，三道符下，病就痊愈，无效的例子极少。

611

此外，他也使用上述二部符篆医治精神病患。此二部符的作用是“勒令患者心灵平静下来，睡眠非常深沉，生活起居正常，脑波的频率一如正常人一

⁶¹⁰ 第 71 册《正法破黑法》一书中，亦有附录破除各类“降头”之符篆，共 26 道。参阅卢胜彦：《正法破黑法》（台北：大灯文化事业，1987），183-208 页。

⁶¹¹ 卢胜彦指出，清真道长传授的“尚”字符，可治多种疾病，非常奇验，通常符篆一下，符到病除。参阅卢胜彦：《天南地北去无痕》，38-41 页。

样。”其重点为“饮食与睡眠必须正常”。⁶¹² 鉴于精神病患也有很多是属于“鬼神病”的附灵现象，他首先会用密法驱逐鬼神，再用密教结界法，断了鬼神再次附灵的路，然后用上述二部符篆，令患者精神安定，脑波正常，幻听幻视从此不见。他用此方程式，治好了无数精神病患。⁶¹³ 如果是重病，他则会配合修持密教护摩火供，护摩时用“白物”⁶¹⁴ 或“牛乳”入炉，诵真言时，附加病人姓名，只要修法有了相应，重病也会好。

如果是鬼神病的精神患者，行者会取“杨柳枝”或“吉祥草”，加持真言108遍或1080遍，拂患者身，作祟之鬼神（无形）即会离去。如果病人住得很远，或不能亲到，卢胜彦会在坛城纸上，画病人之形，上写病人姓名八字，诵真言，以石榴枝鞭打纸上的病人，这病人身上作祟之鬼魅住不了，病就会痊愈⁶¹⁵，而被他用密教真言及符术治好的精神病患，不计其数。卢胜彦自身也曾经得过一病，群医束手，一切药物无效。他不得已，画了三道“鬼”字符，念真言，求瑶池金母，焚化后服下，结果奇迹出现，竟然痊愈了。符术真言，皆能治病，灵界无形的神奇力量，确实太不可思议。⁶¹⁶

卢胜彦提到他所学的符篆，“属于清真道长的正传，是上天好生之德，是上天好生之医，最具慈悲威力”。故学习符篆的人，“要守一切法戒，不能有邪思邪行，要斋戒守口业，不可妄语、绮语，行法时必须一心不乱，不可三心两意，心存疑惑”。⁶¹⁷

⁶¹² 卢胜彦：《天南地北去无痕》，38-41页。

⁶¹³ 卢胜彦：《天南地北去无痕》，38-41页。

⁶¹⁴ 密教护摩仪式类似印度婆罗门教火供，但密教护摩的心要在于行者与法身佛菩萨之三密相应。护摩时的种种供品中，白色物品代表息灾作用，黄色是增益，红色是敬爱，黑色或蓝色则是降伏。

⁶¹⁵ 卢胜彦：《智慧的光环》，166-167页。

⁶¹⁶ 卢胜彦：《智慧的光环》，166-167页。

⁶¹⁷ 卢胜彦：《天南地北去无痕》，62-67页。

三、“法义疗法”与“消灭业障”——卢胜彦所倡议之“民俗疗法”

从佛教的角度来看，万法唯心造，故娑婆世界乃是“成住坏空”的大幻空间，但此人间日常生活的世界，亦属于人类生存与经验的真实世界，是娑婆世界众生互为主体之“有”的空间，是一种日常生活的现实。⁶¹⁸娑婆世界种种苦中，以病苦为最，当病人罹患疾病，被病痛折腾与煎熬的死去活来，那是锥心蚀骨的真实，而在很多时候，上述双轨并行之治疗手段与方法，必将是最能顺应时势与符合自然法则的最佳选择。

要如何消除病业？卢胜彦揭示，消除病业，并非仅靠消灾解厄，祈福延寿，拜神拜佛即可达致目标。佛教行者修身口意清净，就是在消除病业。故行者要至心忏悔过去的罪业，再用功精进修习佛的教法，才能彻底消除病业。⁶¹⁹在〈我的医学观念〉篇中，卢胜彦指出，疾病本身就是一种无常，不管一个人如何防范，它通常都会无声无息的到来，让人防不胜防。疾病所导致的痛苦，乃是天下第一苦，被病苦折磨煎熬的患者，很多时候都是痛不欲生，甚至选择轻生以解其痛苦，实令人感到恐惧战栗。⁶²⁰

在〈给地神治病〉篇中，卢胜彦叙写莲花童子降临人间时，曾在城隍庙说法，也谈病理。莲花童子指出，世间有病，皆有其因，才有其果。从佛法的角度来分析，人的病亦与人体四大不调有关，兹将祂的诠释列如下表：

类号	人体四大	说明
1	地大之病	身体枯瘠，肿结沉重，骨骼之疾等

⁶¹⁸ [奥]舒兹 (Alfred Schutz, 1899-1959) 著、卢岚兰译：《舒兹论文集：社会现实的问题》(Collected Papers Vol. 1: Problem of Social Reality) (台北：桂冠，1992)，第三篇〈符号、现实、与社会〉第九章〈多重现实〉第一节，235-256页。

⁶¹⁹ 毕竟凡是有肉身的众生，都会面对生、老、病、死等苦。至于色、受、想、行、识，此五蕴乃是无形的业蕴。娑婆世界众生心中的贪、嗔、痴才是真正的无形病业根本。参阅卢胜彦：《一日一小语》，122-123页。

⁶²⁰ 复次，娑婆世界人类尚面对种种心灵上的痛苦。相较肉体上的痛苦，心灵痛苦则让人泪水流尽，心如枯槁，人生火焰全部熄灭，这一类的苦，慢慢煎熬，比起肉体的痛苦实有过之而不及。参阅卢胜彦：《一日一小语》，122-123页。

2	水大之病	腹痛下痢，饮食器官，痰阴胀满，肾水尿毒等。
3	火大之病	支节皆痛，口耳眼热，便痢不通等。
4	风大之病	肺闷胀急，呕逆气急，呼吸不调，神经系统等。

卢胜彦还揭示，人类疾病产生有三大因缘，即生理得病、心理得病和业障得病⁶²¹，其治疗方法列如下表：

类号	生病的因缘	说明	治疗方法
1	生理得病	四大五脏增损生患	请医师诊治。
2	心理得病	无形鬼神所作得病，世俗人称为“冲犯”	请法师持咒作法，禳解祈福。
3	业障得病	前世的业，今世得业障病	需修福、行善、慈济、忏悔。

莲花童子指出，关于“无形鬼神所作之病”，一般人称为“冲犯”，而更严重的是“业障得病”。有些人一出生就患有“先天病”，皆为业障得病。⁶²² 故人若有病，须先分辨是生理的病，抑或心理方面的病，或是业障的病。生理方面的病，宜请医师诊治；心理方面的病，则要请法师或宗教师持咒作法禳解祈福。至于业障方面的病，则要修福、行善、慈济和忏悔。⁶²³

复次，人类要如何消除业障？莲花童子提出“消业八法”⁶²⁴，列如下表：

类号	方法类别	所依何力？
1	读诵《高王观世音真经》1000遍。	依的是“经力”
2	持诵根本上师心咒一百万遍。	依的是“咒力”
3	修“忏悔法”达一百坛。	依的是“法力”
4	礼拜供养、造寺、造塔、造佛像。	依的是“施力”
5	念佛菩萨名称，直到相应。	依的是“佛力”
6	禅定得戒定慧力。	依的是“定力”
7	根本上师修法加持替代转移。	依的是“上师力”
8	真空化无。	依的是“空力”

⁶²¹ 卢胜彦：《幽灵湖之夜》，147-152页。

⁶²² 至于鬼神作祟病，往往是因业障而来，而业障又是自己所作，所以根本解决方案，就是从消业障着手，只有业障消除，病才能好。参阅卢胜彦：《幽灵湖之夜》，147-152页。

⁶²³ 卢胜彦：《幽灵湖之夜》，147-152页。

⁶²⁴ 莲花童子在城隍庙，说病理及治病，众生皆来听法，包括川神、河神、大山神、小山神、海神、树神、石神、功曹神、律令神等等。一时，祥光万道，直冲牛斗，瑞气千条，普降娑婆，众神皆感受法喜之乐。见卢胜彦：《幽灵湖之夜》（台北：大灯文化事业，2003），147-152页。

上表所列消业各法，主要还是针对那些屡医不愈，很多医师束手无策的“奇难杂症”或绝症，即人们所面对的“业障病”。其中的第七项，是卢胜彦的弟子或信众问事的时候，卢胜彦施展神通力，查出其根源是“业障病”，那么要圆满解决的话，过程其实相当复杂，他往往需要修法进入甚深禅定，才能替代转移，或是祈请灵界仙佛前来协助，帮忙治病。

卢胜彦每回生病，第一件事就是去找医生。外伤小病，他就去找急救药箱。他总是先使用传统和大众化的药品来对治，如消炎药、退热药、热敷、冷敷、膏药布等。⁶²⁵若上述各药之疗效不理想，病仍治不好，身体不能康复，他马上就去看医生。然而，他曾隐居闭关的太平洋小岛之山中偏远小屋，远离医院与医师，只好应用“法义疗法”治疗疾病：首先他取开水，冷水合成的“阴阳水”，观想“瑶池金母”入水中，同时持诵“瑶池金母”心咒，再把加持过，具有灵力的水喝下，疾病通常都会痊愈。⁶²⁶此法是他不变的方式，每当他病了，吃药无效时，就应用“法义”来治疗他自己，因为他明白和相信“无形”的灵界高灵，有大灵力，而信就是力量。⁶²⁷

因此，卢胜彦是身体有了病，先找医生，到最后才用“法义疗法”，而心灵有病，则更需要用“法义疗法”。⁶²⁸卢胜彦常说：“有病，一定要找医师，如果病一直治不好，才来找我，我是民俗疗法——念咒、画符、加持。我是密教上师，召请我的本尊，以本尊的法力帮助人，此即‘灵疗’。”⁶²⁹

⁶²⁵ 卢胜彦：《孤灯下的思维》，124-127页。

⁶²⁶ 卢胜彦：《孤灯下的思维》，124-127页。

⁶²⁷ 卢胜彦：《孤灯下的思维》，124-127页。

⁶²⁸ 他强调，当最强烈的痛苦降临时，即是修行最重要的时刻，一定要用“法义”与“智慧”来处理和对治。盖身心灵最痛苦的时段，就是让一个人去证知“苦”圣谛的最佳契机。故“法义”还能教导修行者，世事无常，人心无常，有情世间变化无常，因此要看破世情，超越世事，活在当下。卢胜彦提醒修行者，任何痛苦都得忍受，要从痛苦中解脱，不可被痛苦击倒，行者必须超越痛苦。从“法义”可理解，身体亦有成住坏空，人有生死无常，那就必须看破身体的病苦。参阅卢胜彦：《孤灯下的思维》，124-127页。

⁶²⁹ 卢胜彦：《一篮子奇想》〈蒙古大夫〉，138-141页。

第七节 结语

综上所述，现代摩登世界的人类，有病首选就是选择西医疗法，因为西医之医疗系统，由于科学的突飞猛进，在疾病的检测、手术仪器的精密、抗生素与特效药等，故成为主流。摩登医学主要涉及医治人类肉体方面的疾病，而心理与精神方面的疾病，并非其强项。即使医疗技术、药物与方法如此先进，西医在面对病毒性感染以及癌症⁶³⁰等绝症，依然无法攻克难关。故，屡医不愈、濒临崩溃边缘的绝症患者，往往会把希望寄托在宗教与民俗疗法。⁶³¹《论语·述而》篇第三十二章提到，有一次孔子生病，子路要替他祈祷。孔子反问：“你真的做了吗？”子路答：“吾向上下各方的鬼神祈祷。”孔子乃云：“那我早就在祈祷了！”显然，在古代中国的春秋时代，生病还是要在上层的心性及信息层面下功夫，把身体阴阳五行失衡所导致的不良状况调整过来，即能疗疾治病。那时代的人们似乎是相信有一个形而上的世界存在。⁶³²

如前所述，先进医疗手段除了能够解除疾病所带来的身体上的病痛（physical body）之外，在心理与精神层面的病痛，其所发挥的角色不多，成效亦不理想。这个真空，只能由历史悠久，流传久远的宗教和民俗医疗来填补。盖疾病是人类生命中“生老病死”的必经阶段，就像一切物质所面对的“成住坏空”一样，人体衰老生病，即意味肉体开始进入“坏”的阶段，人的生命也快接近尾声，人类必须自省“诸行无常”之真谛，才能理解人生的意义所在。

⁶³⁰ 现今世界，“癌症”仍然是十大死亡病因之首。死于癌症的，不计其数。在佛陀时代，癌不叫“癌”，称为“痔”，所以有《佛说疗痔病经》传世。

⁶³¹ 其实，娑婆世界人类发展思维的过程，有一定的脉络和阶段，那就是从最早期的巫覡，再发展到宗教，之后才进入科学的阶段。自古以来，人类所信仰的不同宗教，都有各自独特一套的疗疾理论和仪轨，牵扯到凡夫俗子与多次元灵界之事宜，非一般人所能理解。参阅[英]弗雷泽（James George Frazer）著、汪培基译：《金枝：巫术与宗教之研究》（*The Golden Bough*）（台北：久大，1991）。

⁶³² 故，人类不可一味迷信科学，把一切宗教疗疾手段和民俗疗法斥为迷信或加以污蔑。参阅李嗣涔：《灵界的科学》，第184页。

前面谈及卢胜彦所强调的“密教消业八法”，如祈福、超度、诵经、持咒、禅定、布施等等宗教修持手段和仪轨，即是经过屡次验证而且极其有效的疗愈方法。

故，卢胜彦现当代灵应故事之书写疾病，首先反映的就是他很重视现代先进医学在疗疾方面的重要性以及必要性，他并不鼓励人们迷信，也不建议采用民俗疗疾和宗教疗疾作为首要的疗疾方针，病患往往是在走投无路之下才去找他。但是，在面对先进医疗亦束手无策的奇难杂症以及绝症的时候，他则建议采用宗教疗疾和民俗医疗方案，例如他本人所推崇的“法义疗法”以及“消业八法”，以帮助病患解除病痛和使之痊愈。本章前述种种愈病疗疾实例，均体现了此种双轨并行之疗疾愈病机制。笔者特举上述几篇灵应故事为例，把双轨并行之疗疾愈病机制，总结为表，置于附录七。

盖此双轨齐行的两种医疗理念和机制，体现了他的灵应故事中疾病书写特质，即现代医学与宗教、民俗疗法，二者实际上互融互补，并不产生冲突。疾病书写，其实也是一种心灵验证的真实。故吾等在评述其灵应故事之疾病书写范式与意蕴时，认清这点非常重要，因为这是他的现当代佛道灵应故事和中国历代灵验记的最大分野。无可否认，其灵应故事真正反映的是宗教主旨和佛道疾病观，此亦属于中华传统文化里的民俗疗疾文化之一环，宛如一面能够鉴照人类文化与心灵的灵异镜子，所有深藏心灵最深处的意蕴皆无所遁形。中国人的疗疾理念和思想，从最早期，以巫覡、方术、占卜、厌胜等为主导，到后来则受到道家思想、佛教思想⁶³³、《易经》的影响，二者互摄并合流，为民俗医

⁶³³ 盖中华文化博大精深，中国人的医药疗疾理念和传统，绵延五千年，是中国炎黄子孙传承下来，长久积淀的集体意识的彰显，是无法磨灭的心灵文化烙印。一个民族的医疗文化是离不开社会观念和文化的脉络的，也是受制于社会伦理与秩序的变迁。郑志明教授指出，佛教医学是延续着古印度的医学传统，亦可算是一种自成系统的“民族医学”，与当代西方的主流医学体系不同。佛教医学是从自身庞大的宇宙观与

疗注入了新的力量。中华文明在历史长河的发展与流衍，其根本形态即是相融相摄的，其过程示现了多元化思维的渗透与融合，且不断地扩大与夯实，形成新的主流。

卢胜彦认为，从佛道思想的角度来看，疾病可以是有形，亦可以是无形的。娑婆世界人类的贪嗔痴会致病，人与人之，国与国之间，皆有病，地球亦生病，此等皆乃人类所造的业。卢胜彦衷心希望地球的病（末日）没那么快到来，亦企望人间没有灾难和疾病，一片祥和、人人生活自在。⁶³⁴ 当病业袭身，医师束手无策？人类应该怎办？答案其实很简单，既然人类来地球是“酬业”，那就要消业障，要坦然承受，苦来苦受，观成幻梦，称念“南摩阿弥陀佛”，往生西方极乐世界。⁶³⁵ 换句话说，当人类在面临“病苦”的时候，必须保持“平常心”，不可慌乱或六神无主，而是要坦然去面对它，拨开“病苦”的外衣，看穿它的本质，心里如明镜似的，明白有形的肉体是无常的，是会衰败的，没有任何人的身体是“金刚不坏”的。⁶³⁶

佛虽有神通，但卢胜彦曾谓：“吾有佛家大神通和道家符篆，气聚者神亦聚，故能治种种现代医师无法治愈之奇难杂症，但吾不能治命，故有验有不验，有效有无效，此皆命数也。”⁶³⁷ 卢胜彦强调，因果是不可思议的难思议，佛法

生命观发展而成，在长期的历史传承中有其完备与成熟的文化体系，不要求符合现代医学的科学检验标准，但医学与宗教仍有相互交集之处，共同满足人们免除疾病的健康需求。参阅郑志明：《佛教生死学》，174-175页。

⁶³⁴ 卢胜彦举例，目前整个地球大气层，有数以万计的人造卫星地不停在环绕，并释放出各种各样的电磁波，因而很制造很多太空垃圾。因此，人类唯一可做的就是深刻反省，祈冀药师琉璃光如来的大能，慈悲为娑婆世界众生治愈地球的病，其中亦包括国与国之间、社会之间、家庭之间、人与人之间，以及个人身上的病。卢胜彦在 2022 年 1 月 2 日，与美国西雅图雷藏寺，晚上 8.00 药师佛本尊法共修后，有感而发，说出了这段心声。网址：<https://www.youtube.com/watch?v=86Ip17TqCPw> (as at 7th March 2022)

⁶³⁵ 故医学虽然先进，但人类面对癌症以及其他无药可治的病，也还是束手无策，此乃业力使然。故人类对于生死无常，宜痛下苦心学佛学道。参阅卢胜彦：《孤独的倾诉》，54-55页。

⁶³⁶ 卢胜彦灵应故事中，最令其信徒称道的就是他往往先通过“灵机神算”与神通力，帮助信众和弟子，找到疾病所产生的“有形”与“无形”病因，然后再运用其神通力，得出并执行相关疾病的解决方案，其真正原理是现代科学界至今尚无法验证的。参阅卢胜彦：《孤独的倾诉》，54-55页。

⁶³⁷ 卢胜彦：《怪谈一篇篇》，134-137页。

虽然灵验，惟难敌因果，符篆虽灵验，亦治不好“业力病”。盖诸行无常，即使善治病之在世“华佗”，最终亦难逃“病亡”一途。此即“有方与无方同，神效与不神效同”之谓也。⁶³⁸

综合本章内容，可总结以下结论：首先，现代医学固然先进，医学虽然昌明，但是在医疗“恶性肿瘤”、“病毒性疾病”、“退化性疾病”等等，都是心有余而力不足，人类在绝望的情况之下，只能把希望寄托在“另类医疗”上面。盖在这五浊恶世⁶³⁹，人类心里最深幽之处，宗教医疗与民俗疗法，仍然占有一席之地，牢不可破。再者，虽说现今世界，物质文明非常发达，但现代人生活紧迫，压力很大，在心理和精神层面则相对贫乏与疲惫，因此很容易受到灵界众生之干扰，特别是魑魅魍魉之祟。现代医学在面对此种疾病时，往往是一筹莫展，患者唯有诉诸宗教医疗或民俗疗疾的手段，以驱逐附体之灵，方可恢复健康，回归正常之生活。从宗教角度来看，中国传统“天人合一”思想，亦强调人类的“忠孝仁义”精神⁶⁴⁰，的确能与天地、灵界感通交接，因而获得

⁶³⁸ 卢胜彦指出，凡定数‘轻’者，自可得救；定数‘重’者，佛菩萨，亦难救度，例如犯五无间罪者，如杀父、杀母、杀佛、杀圣人、破和合僧等，此等重罪，皆无法救，而且死后必堕无间地狱，求出无期。凡定数因果，其实是不可测度，因分别节度，妙极微茫。无论如何他只祈求会有神迹出现，不愿有任何疏漏，只要能够做到的，他就会尽心尽力帮助众生。参阅卢胜彦：《怪谈一篇篇》，134-137页。

⁶³⁹ 卢胜彦指出，《法华经》：“三界无安，犹如火宅。”过去，佛陀曾带很多弟子游化象头山，在山顶，佛陀曰：“站在山顶上，看山河大地，世间万物，一切全在燃烧之中。贪欲之火，瞋心之火，愚痴之火，这不是一个人在燃烧，而是终生都在燃烧，三界就是火宅。”卢胜彦：《一日一小语》，22-23页。

⁶⁴⁰ 西方自然疗法医师对中国人的祭祀祖先的认知，从“天人合一”与科学的视角来探讨，亦有其独特之处。例如，保罗·毗赤埽（Paul Pitchford）就宣称，“中国人一个核心意识的实践，乃是对祖先的敬畏而所进行的独特祭祀仪式。根据中国的传统教义，祖先是我们的根和基础，如果不加强和净化我们与祖先的联系，就很难或根本无法取得真正的进步。当代的人们可能认为这样的仪式是纯粹的迷信。然而，从我的角度来看，我们对祖先有意识的祭祀仪式，实际上已经变成一种潜意识的疗愈净化，以清除来自我们祖先——即我们的基因库——的根本遗传影响。”（按：上述中文说明乃笔者译自书中原文：One central awareness practice was reverence for ancestors. According to Chinese teachings, ancestors represent our roots and foundation, and without strengthening and purifying our ancestral connection, little or no real progress can be made. Contemporary folks may consider such rituals as purely superstitious. However, from my perspective, the conscious ritual attention we pay to our ancestors becomes a subconscious healing purification for the fundamental influences from our ancestors—our gene pool.）参阅[美]保罗·毗赤埽（Paul Pitchford）著：《完整食物之疗疾方案》（Healing with whole foods），（Berkeley: North Atlantic Books, 2002），20-22页。

灵界高灵的悲悯，助其疗疾康复。⁶⁴¹ 复次，佛教之因果报应、众善奉行、诸恶莫作等思想和观念，更是甚深烙印在中国文化中，故人们深信人们之所以罹患恶疾绝症，很大概率是因为自身所造恶业之果报与惩罚，此亦卢胜彦灵应故事主旨所在。佛教强调“万法唯心造”，肉体与精神、心理层面的疾病，亦因心所造，唯有“无所得”，悟入“空性”，得到真正的“智慧”，明心见性，才是真正获得解脱的终极方案。

⁶⁴¹ 清真道长曾揭示：“修道是人生的意义，是第一等大事，人从道中来，也要回到道中去。盖‘天心’原是在‘人心’中可见的，‘天心’是永恒存在的，吾等只要把‘真性’见着了，就明白‘天心’，也就可以同‘天心’合一，而得证成道了，这个就是成佛成仙的至理。”卢胜彦：《道法传奇录》，119-121页。

第四章 灵应故事之书写范式（三）：地志书写

第一节 导言

本章旨在透过“地志书写”⁶⁴²来探析卢胜彦灵应故事的宗教意涵与宇宙空间之相对应关系。盖地志，从古至今，扮演了空间文本的角色，提供现当代或未来世代人类持续解读、诠释与重构的机遇。卢胜彦现当代灵应故事继承中国古代神怪小说之风俗、博物⁶⁴³、神话、宗教与地志之书写，其人文载体即为地景布示。卢胜彦运用其自由出入灵界之“神通力”，打破时空，“三际一如”地叙写载录他亲身经历的各种灵应事迹，示现涵盖所有立体层面的社会生活人文景观。盖中国古代神怪小说源远流长，内容涵盖极广，其中包括奇风异俗、地理博物、神话传说以及宗教信仰等“地志”书写。这些小说、自传作者，“读万卷书，行万里路”，足迹与目光所到之处，遍及海内外各疆域，并通过自身的感知与观察，载录了不同时代和地域的人文情景，呈示多重社会生活人文心灵景观与实质性地景坐标。盖人类与所居地理环境的关系，其实是相互依存的，人因为地理而存在，并获得山川大地阳光雨露的滋养，地理坐标则因为人类各种活动的彰现而具备独特文化意蕴。地志书写不仅涵盖描绘风土民情、山川风物、人民生活、民俗宗教等实际地理“空间性”景观，还通过形象的再现，呈示地景本身在不同时代所承载的历史“时间性”感受与意义。从此“空

⁶⁴² 西方“地志”（topography）的原意即是希腊文中之“地方”（topos）与书写（graphein）之结合。故“地志书写”乃是指对某个地方之书写活动（the writing of a place）。

⁶⁴³ 大陆学者彭兆荣、张颖指出，从学科角度看，与生态-生物-文化多样性最为接近的就是博物学；而人类学与博物学原本属于“亲缘性”学科。惟中西对博物学的看法有很大的不同。他们引傅珂的看法，即博物学，就是赋予可视物品名称之作业。中国“博物学”则有本身的完整体制，其意义主要有：（1）通晓众物。如宋代欧阳修《笔说·博物说》曰：“草木虫鱼，《诗》家自为一学，博物尤难。”（2）指万物。如大唐玄奘《大唐西域记·摩腊婆国》：“昔此邑中，有婆罗门，生知博物，学冠时彦……。”（3）旧时对动物、植物、矿物、生理等学科的统称。复次，地理博物志书的特征为“广征”，内容极为庞杂。网址：<https://mp.weixin.qq.com/s/S70cEWp2HtooYQvIkYXEEQ> (as at 20th Mac 2022)

间”与“时间”角度来剖析，地理景观除了涵盖自然立体景观的叙写，还示现了一种社会性与文化性的集体信仰和人文关怀。

中国历代封建帝王对郡县地志所涵盖的山川、高原、洼地、荒漠、湖泊、森林、平原等极为重视。中国古籍中的地志包括了方志、图经、风俗志、地理志、宫殿疏、总志、都会郡县志、河防志、边防志、山川志、古迹、杂记、游记、外记等，记载中国各地之人文、物产、历史、风俗、信仰、神话等。其内容从最早的“古之地志，载方域、山川、风俗、无产而已”，逐渐扩大内容，“颇涉古迹”，甚至涉及历史人物和文艺典故等。例如汉代《神异经》乃仿《山海经》之作品，鲁迅称之“略于山川道里而详于异物，间有嘲讽之辞”⁶⁴⁴，又如“《神异经》固亦神仙家言，然文思较深茂，盖文人之为”。⁶⁴⁵ 侯忠义也指出地理博物志怪小说内容上的特点，指出“它不是单纯的‘记怪’，而是兼有‘博物’（即对事物的博识多知）的特点”。⁶⁴⁶本章拟进行研究之卢胜彦灵应故事书写范式中的“地志”书写，乃是以广义的地理博物叙写为主，所涉及的地域涵盖了中国、港台、亚洲、欧洲、南美洲、北美洲、澳洲、太平洋诸岛等，几乎涵盖全球；其文章记录许多历史典故、神话传说、山川地理、人文物产、风土民俗与风物、宗教信仰与人物等，其实就是一种整体文化地志之书写与人文关怀之体现。

李剑国认为，从早期小说的类型、题材来分析，作为小说叙事源头的故事大体可以概括为五大类，即神话传说、地理博物传说、宗教迷信故事、历史遗

⁶⁴⁴ 鲁迅：《中国小说史略》，第27页。

⁶⁴⁵ 鲁迅：《中国小说史略》，第28页。

⁶⁴⁶ 侯忠义：《中国文言小说史稿》（北京大学出版社，1990年），第77页。

闻、人物逸事。⁶⁴⁷按吴志达⁶⁴⁸与日本学者岡崎由美⁶⁴⁹对中国历朝神怪小说之划分，“地理博物志体”乃以叙写地理风物、异地胜域、山川草木、奇禽异兽等为主。从《山海经》开始，以迄《括地图》、《神异经》到《汉武洞冥记》、《海内十洲记》、《博物志》等有越来越强化地理、博物特质。尤其是《博物志》一书更为重要之代表作。刘叶秋将魏晋志怪分为三个类型，其第二类即为“兼叙山川、地理、异物、奇境、神话、杂事等，而着重宣扬神仙方术，以晋张华的《博物志》为代表，乃《山海经》系统的延续。”⁶⁵⁰

李剑国指出，春秋战国时代时期流行的地理博物传说，乃是古地理博物学巫术化和方术化之产物。这是因为古地理博物学本身就具有“动以物”、“惊以怪”的荒诞成分。在战国时期，由于巫术⁶⁵¹和方术的发达，地理博物学成为巫和方士的专学，更和神话、巫术、方术混合起来。⁶⁵²吴志达认为，地理博物类神怪小说，发轫于《山海经》，至《神异经》、《十洲记》、《洞冥记》，乃形成神怪小说中一个重要流派，它以记载地理山川、殊国异域、奇人异物为特色而杂有神仙方术之说。⁶⁵³

陈文新从创作动机、小说体例、故事写法等方面，对中国古代“博物”体神怪小说特征进行探讨。他称，从创作动机看，“博物”体小说旨在满足读者

⁶⁴⁷ 李剑国、陈洪主编：《中国小说通史》（北京：高等教育出版社，2007），31-33页。

⁶⁴⁸ 参阅吴志达：《中国文言小说史》，济南：齐鲁书社，1994年。

⁶⁴⁹ 宁宗一主编：《中国小说学通论》（合肥：安徽教育出版社，1995），545页。

⁶⁵⁰ 刘叶秋：《古典小说笔记论丛》（南开大学出版社，1985年），第6页。

⁶⁵¹ 大陆学者彭兆荣、张颖指出，从世界范围来看，巫术在人类学学科里可通称为“萨满”。“萨满”不仅泛指原始宗教的某种特殊现象，也与人类远古时代的技艺相结合，并控制人类精神活动，治疗人们身体疾病。事实上，“萨满”疗疾的功能即使在今日社会（特别是民间社会）依然活跃。网址：<https://mp.weixin.qq.com/s/S70cEWp2HtooYQvIkYXEEQ> (as at 20th Mac 2022)

⁶⁵² 李剑国举东汉王逸注屈原《天问》为例，说明屈原“把天地山川和圣灵怪物画在一起，正是表现了在巫风颇盛的楚国地理博物和巫术混合的现象”。参阅李剑国、陈洪主编：《中国小说通史》，34页。

⁶⁵³ 吴志达指出，《博物志》、《玄中记》、《述异记》承其遗风，步其后尘而有所变化，于神话故事、奇人异物之描述中，寄寓新意，含有较多的现实性和人情味，发人联想，具有怪诞美的特质。参阅吴志达：《中国文言小说史》，110页。

对无垠的空间世界（多次元灵界）的神往之情；从小说体例看，“博物”体以方位的转换和迁移为依托；从度世写法看，“博物”体是从地理书发展来的，重在说明远方珍异的形状、性质、特征、成因、关系、功用等，意在使读者清楚明白地把握对象，所以，生动的描写较之曲折的叙事是更重要的。⁶⁵⁴ 卢胜彦秉承中国古代神怪小说传统，在其著作中，屡次提及其通过佛家宿命通，知悉自身曾经多世生于上古时代，亦曾转世为封建帝王和圣哲等，故其灵应故事中之地志书写，布示了大量“空间”和“历史”立体人文景观。本章接下来的章节，将对卢胜彦现当代灵应故事，进行相关地志书写的疏浚。

第二节 远古神话的传承与创新

在中国古代典籍中，并无“神话”⁶⁵⁵这个名词，惟历代学者对称之为“怪异”、“荒诞之言”、“神鬼之说”或“古今语怪之祖”之神话现象却表现出浓厚的兴趣。从东汉流行之讖纬学说，秦汉以来盛行不衰之搜神述异、志怪稽古传统，以及流传下来之大量鬼神志怪书，都可以看出此风之盛。此种“异乎经典”之“诡异之辞”甚至还出现在正统的经、史、子、集之中。⁶⁵⁶ 针对历史化对神话所带来之冲击，日本学者前野直彬认为，历史化的确是把神话中幻想之芽给摘除了，但神话的产生绝不是仅仅仰赖幻想力而已，支配神话之产生，信仰是第一要素。⁶⁵⁷ 神话历史化乃是促使神话衰亡之一个起因是可以断定。不

⁶⁵⁴ 陈文新总结称，如与“搜神”体对比的话，“博物”体注重表达空间里的景象平列，“搜神”体注重展示时间上的情节延续。参阅陈文新：《文言小说审美发展史》，武汉大学出版社2002年版，第14页。

⁶⁵⁵ 现代文学批评家弗莱（Northrop Frye）认为，神话是“一种叙述，其中某些形象是超人的存在，他们所作所为只能发生在故事中，因而是一种与真实性或现实主义不完全相符的传统化或程式化的叙述。”参阅袁珂：《中国古代神话》（北京：中华书局，1981），第73页。

⁶⁵⁶ 历代史学家、经文学家之疑古、疑经之风，使数千年来传袭下来之尧舜圣贤、三皇五帝之古史体系发生了动摇。参阅鹿亿鹿：《中国民间文学》（台北：里仁，1999），1-2页。

⁶⁵⁷ 国立清华大学人文社会学院中国语文学系主编：《小说戏曲研究第二集》（台北：联经，1989），312-317页。

过，从另一方面来看，由于神话经过历史化之过程而变形、固定化，以致得以保存于后世，只是中国神话在历史化之过程中，神秘性之成分就脱落了。⁶⁵⁸ 法国人类学家列维·斯特劳斯（Claude Levi-Strauss, 1908-2009）认为，神话是记录人类进化史的最好载体。他称神话在最荒诞的幻想之下埋藏着“秩序”，而这种“秩序”体现为“一再于全世界重复出现”的形式化了的“故事”。⁶⁵⁹ 近年来研究中国神话并交出很好的成绩的学者很多，如中国大陆的袁珂、萧冰、马昌仪、邓启耀、吕微、叶舒宪等先生，日本的王孝廉先生，台湾的李丰楙、浦忠成、胡万川、郑志明、尹建忠等也长久以来从不同的角度来研究神话。⁶⁶⁰

至于神话的定义，日本学者松村武雄强调“神话是古代民众以超自然性威灵之意志活动为基础，而对周围自然界及人文界诸事象所做的解释或说明之故事”。都铎（Henry Tudor）则认为：“一个神话永远是一个故事，一种以戏剧性方式叙述之事件，它有一个主题，一个开头、中间与结尾的情节。此外神话也是一种实际的主张，而它之所以成为实际的主张，是由于它被当作真的加以接受。”⁶⁶¹ 王青建议加上另一个条件，即必须牵涉“非常”（extraordinary）——以及所谓超自然的（supernatural/paranormal）、神圣的（sacred）或者神秘的（mysterious）——人物、事件或世界。这又可分成两个方面：故事之主角也许作为一个寻常之凡夫俗子出现，但他的行动或行为，则是常人所不能的——

⁶⁵⁸ 原始信仰当然不可能永远以原貌流传下来，不是随着社会的进步而亡，至少也应该有很明显之变形。因此神被遗忘了，或者也变形了，其变形之一就是神话之历史化。国立清华大学人文社会学院中国语文学习主编：《小说戏曲研究第二集》，312-317页。

⁶⁵⁹ 故中国神话应该就是研究中华民族心理发展过程之重要依据，亦是研究中国理想主义文化传统的重要依据。苟波指出，中国的神话与早期小说，示现了两大仙境系统。一是发源于西部高原地区的昆仑神话系统与另一发源于东部沿海的蓬莱神话系统。参阅苟波：《仙境、仙人、仙梦——中国古代小说中的道教理想主义》（成都：巴蜀书社，2008），第2-6页。

⁶⁶⁰ 鹿忆鹿：《中国民间文学》，1-2页。

⁶⁶¹ Henry Tudor: *Political Myth*, (London Macmillan, 1972), p.138.

至少就吾等知识所及之范围内来说。⁶⁶² 不过，王青补充说，上述诠释与其说是一个定义，不如说是一个取舍标准。但它基本上能够概括上古神话之主要特征，亦普遍为史学界采用。⁶⁶³

至于如何区分神话与传说？王青引美国神话学与人文学家威廉·巴斯科姆（William Bascom, 1912-1981）之观点，指出“神话叙述之时间是久远以前，而传说叙述之时间是不久以前；神话叙述之地点是古时的或另外的世界，而传说则是在今日世界；神话是神圣的，而传说的样态则或神圣或世俗；神话之主要角色是非人类的，而传说之主角则是人类”。⁶⁶⁴ 唯他认为，中国神话传说之主角究竟是人类还是非人类，在中国之记载中很难区分，而中国的大部分神异记载都有一个大致之时间范围，并没有一个遥不可测之时间深度，故他强调中国神话与传说不应严格区分，否则纯粹之神话就所剩无几了。⁶⁶⁵

王平曾揭示，神话是人类发展过程中，重要且特殊之一种文化活动，用来解释各种自然现象与社会现象，并构成信仰崇拜的理论基础。⁶⁶⁶ 故研究中国古代小说应从上古神话说起，而神话幻想中隐含宗教信仰之因素。上古神话确实是原始宗教文化的产物，随着夏王朝的建立，卜筮宗教文化逐渐发展起来。到了商代，在卜筮宗教文化影响下产生的神话，自然逐渐演变为英雄神和“帝”，但其宗教信仰的性质却未根本改变，只不过从对自然神的崇拜演变为对天帝及

⁶⁶² 也许故事所叙述之事乃件平常之事，人人会做的，但那做事的则是非凡之人物，或与非凡之世界有着某种瓜葛牵连。参阅王青：《中国神话研究》（北京：中华书局，2010），43-44页。

⁶⁶³ 综上所述，王青认为，神话必须符合以下几个标准：1.神话必须包含一件或一件以上之故事，故事中必须有个主角，主角必须有所行动，如《盘古皇开天辟地》等神话。2.下述两个要求至少要满足一项：（甲）主角是个非凡之人物，或与非凡之世界有牵连，如《后羿射日》等神话；（乙）主角之行动是常人无法完成的，如《嫦娥奔月》、《精卫填海》等神话。3.神话之创作者及与他在同一个文化社会之人坚信神话之真实性，它是社会公共知识体系之一组成部分，并成为日常生活与各种公众活动之知识基础。参阅王青：《中国神话研究》，44页。

⁶⁶⁴ 王青：《中国神话研究》，44-45页。

⁶⁶⁵ 王青：《中国神话研究》，45页。

⁶⁶⁶ 王平：《中国古代小说文化研究》（济南：山东教育出版社，1996），32页。

其部属神之崇拜而已。到了西周末，春秋初，巫史分离，宗教文化开始被史官文化所替代了。⁶⁶⁷

复次，神话传说成为小说⁶⁶⁸的一个起源是不争的事实。从题材上看，上古及晚出的神话传说是被吸纳入神怪小说的重要题材。⁶⁶⁹从艺术思维上说，神话的幻想开启了神怪小说的幻想和想象，成为神话最基本的艺术特征，亦促使小说文体虚构特征的确立。⁶⁷⁰神话传说中的神灵不是一个静止的图腾符号，而都带有事迹之演绎，表现为叙事的动态流程，示现了简朴“意态结构”的神话叙事结构特征，即“小说情节构思间架”⁶⁷¹，具有原型⁶⁷²意义。

卢胜彦灵应故事秉承中国神怪小说传统，结合了神话传说与地志书写，使人文景观与立体坐标呈示神话之意涵，亦令故事中之地理名词更富神秘性与宗教性。考察卢胜彦灵应故事之地志书写，其对神话传说之叙写，除了承继与融合中国与海外各地之旧传说，亦不断地撰写具有时代感之新神话与传说，成为现当代灵应故事之立体人文景观与地理坐标。

一、 远古神话传说的继承——与灵界感通交接的现代验证

⁶⁶⁷ 王平：《中国古代小说文化研究》，81-85页。

⁶⁶⁸ 台湾学者王孝廉在谈及神话与文学关系时，曾谓：“在文学上，神话是文学的母亲；神话和文学的关系，就像中国神话中所见的盘古和日月江海的关系。神话说盘古死后，头化为四岳，眼睛化为日月……盘古虽然死了，可是日月江海及人间万物之中都含着盘古的影子；神话转换为文学之后，虽然往往消失了它本身的神话意义，可是神话却作为文学中的艺术性的冲击力量而活跃起来。”王孝廉：《中国的神话世界》，第281页。

⁶⁶⁹ 吴光正引台湾乐衡军教授的话称：“由于浓厚的人文兴趣的笼罩，神话被尽量地赋予美感和价值观，它在小说里，已经不是以拙朴的原始面貌出现，而是安排在被人向往的梦境中，于是神话和小说的关系开始变得微妙，它摇曳于象喻和真实之间。”参阅吴光正：《中国古代小说的原型与母题》，108-109页。

⁶⁷⁰ 在中国上古神话中，先民创造了许多超自然的神如盘古、女娲、黄帝、共工等等，以及具有神性的动物等，形象常具有自然质朴怪诞之特点，在行为特性上也常常表现为人性和兽性亦即人与自然的混合。参阅李剑国、陈洪主编：《中国小说通史》（北京：高等教育出版社，2007），31-33页。

⁶⁷¹ 石昌渝：《中国小说源流论》（北京：三联书店，1994），第55页。

⁶⁷² 原型是加拿大理论家诺斯罗普·弗莱（Northrop Frye）改造了柏拉图、荣格的“原型”（archetype）概念，以之作为整合人类文学经验，寻找从宗教、神话到文学的发生发展规则，构建史论统一的文学批评规范的核心概念，这一概念引发吾等从宗教、仪式、巫术、神话和民间传说中寻找文学的模式和规则的祖型。参阅吴光正：《中国古代小说的原型与母题》，8-10页。

先民对于这个娑婆世界、无垠宇宙之认知与想像，完全基于直观感知基础之上的推演，而不同地理环境所形成之空间景观与物质构成存在很大的差异，因此，在不同区域内之先民，对于娑婆世界、无垠宇宙之构想，就会产生巨大的差别。故，上古很多神话中，实际上蕴含着先民在特定宇宙观念下，发挥充分的想象力，逐渐形成于发展出对无垠宇宙之观察与认知。⁶⁷³ 先民对天地结构之认知，其实就是最基本的宇宙观念。中国神话从盘古开天辟地、女娲补天造人、共工怒触不周山、大禹治水等神话中，就反映出中国古人对天地结构的认识。

王青在其《中国神话研究》著作中，曾对中国古代神话进行个案研究，并将之分为五大类：1.天灾与英雄圣君神话——以炎黄二帝、夸父追日、赤松子神话以及鲧、禹治水神话为案例。2.创世神话——以盘古神话为案例。3.天体神话——以滨海地区和内陆地区之日月神话为案例。4.始祖神话——以感生神话为案例。5.仙道神话——以西王母神话和仙境乐土神话为案例。他认为以上五类神话包含了中国古代神话中影响最大、数量最多的类型，大致可以代表中国古代神话的基本面貌。⁶⁷⁴ 苟波则指出，与古希腊、古希伯来神话一样，中国神话亦拥有一个“神造万物”之思维。此万物同源的神话思维应是对“原始乐园”得以存在的一个神话学诠释。“神造世界”、“万物同源”的思维决定了原始神话中“原始乐园”的存在，例如《列子·黄帝》中的华胥国，就是这样一个原始乐园的最佳例子。⁶⁷⁵

⁶⁷³ 王青：《中国神话研究》，91页。

⁶⁷⁴ 王青：《中国神话研究》，82页。

⁶⁷⁵ 苟波认为，神话中的“原始乐园”大都有以下特征：1.人、神、万物和谐共存的宇宙秩序。2.富裕、平静而闲适的生活方式。3.长生不死的信仰。参阅苟波：《仙境、仙人、仙梦——中国古代小说中的道教理想主义》（成都：巴蜀书社，2008），第2-6页。

卢胜彦现当代灵应故事，固然体现了如《山海经》、《神异经》、《十洲记》、《博物志》等古代地理博物书的特征，但其故事内容往往打破了空间和时间的局限，叙写其本人之幻身元神，随意出入十法界，得以和多次元灵界的古代神话与传说中之人物，进行沟通、对话，带出不少闻所未闻的新鲜事，在旧神话与传说的基础上，缔造了现代神话与传说的新章。例如其灵应故事之〈口吐天地〉，叙写了盘古皇开天辟地之神话再现：“如何创造天地？是吾口吐天地。⁶⁷⁶ 混沌时代，吾口是闭着，其形无言（不可说），后来，吾口微张，其形若言，混沌先有声音，万物便由声音而生，渐渐始分成微妙，此微妙就被称为‘始初时代’，又称‘洪元’、‘洪钧’。虽是‘始初’，仍然未有天地，未分清浊。‘洪元’有万劫，到了‘混元’又有万劫，最后才是‘太初’。吾即‘太初之师’也。到了‘太初’，始分天地清浊，剖判溟鸿，置立形象。清气上升为天，浊气下降为地，置日月星于其中。而后，上取天精，下取地精，中间和合以成一神，这一神就是‘人’，如此，天地人三分。”⁶⁷⁷ 卢胜彦这段文字虽精简，亦无重复盘古挥动大斧，破开巨蛋，创造天地的神话情节，但却补充了宇宙真正形成的过程。故事里的形象就是神话所描述之盘古皇，而卢胜彦在此则灵应故事中把原本“盘古皇开天辟地”之创世神话，糅合了道家之“无中生有”，

⁶⁷⁶ 蒋艳萍揭示，道教将道家之“道”改造成一个人格化的神。其教主太上老君，即老子，本身就是道的化身，他随方设教，历劫为师，下降人间传道，成为道教神仙的最早代表。如《老子·想尔注》认为：“一者，道也。一散形为气，聚则为太上老君。”《太上老君开天经》更详述了太上老君历世而化为圣者师的经历，在太初之时，天地未分，是由于老君从虚空下，口吐《开天经》，才有了天地、日月、人类的诞生。……凡有明君处，必有老君为师，所谓“秘化之初，吾体虚无，经历无穷，千变万化，先下为师。三皇以前，为神化之本，吾后化三皇五帝，为师并及三王，皆劝令修善”。（见《太上老君开天经》，《云笈七签》卷二，北京：华夏出版社，1996，第9页。）参阅蒋艳萍著：《道教修炼与古代文艺创作思想论》（长沙：岳麓书社，2006），16-17页。

⁶⁷⁷ 卢胜彦著：《法海勾玄》（台北：大灯文化事业，1992），6-10页。

太极生四象万物之概念，叙述了天地人三才的形成，赋予本来通俗易懂的“开天辟地神话”深奥义理。⁶⁷⁸

复次，另一则灵应故事<最最无用是形骸>篇中，卢胜彦则叙述老子之思想大要以及和孔子见面对话之经历，亦为这两个传奇人物增添不少风采⁶⁷⁹；而<曾是“五帝”之一>这一则灵应故事，则记载上古的“五帝”之一的传说⁶⁸⁰；<仍然是一位思想家>则是叙写庄周之传说⁶⁸¹；<大禹的精神>则是记载大禹治水，惠及百姓之故事⁶⁸²；<文王卦的失算>则是叙写周文王遇见姜子牙之一段传说。

⁶⁸³ 上述卢胜彦灵应故事所提及的都是中国古代神话、传说与历史人物。这些人物，根据卢胜彦的灵应故事，皆是其转世应化身⁶⁸⁴，而卢胜彦通过自身的宿命通，把沉淀在记忆带的远古记忆，发掘出来，补充中国神话传说的另一面，令人阅读后，感觉新鲜不已，而且也强化了信众和其弟子对他的敬仰（参阅附录八：灵应故事中所载卢胜彦曾在中原转世之人物列表）。⁶⁸⁵

附录八之列表中，载录了卢胜彦著作中所叙写他曾经转世的中国历代传奇人物，共分为三皇五帝、哲学家（包括诸子）、古代帝王、无名修行人、道士、

⁶⁷⁸ 卢胜彦在此则灵应故事中，叙写祂的法身（宇宙意识），亦即“道”，创造了整个宇宙的过程，亦结合了佛教“地、水、火、风”塑造宇宙的理念，即整个宇宙是由“风”（声音）所生。参阅卢胜彦著：《法海勾玄》（台北：大灯文化事业，1992），6-10页。

⁶⁷⁹ 卢胜彦著：《法王的大转世》，30-33页。

⁶⁸⁰ 卢胜彦著：《法王的大转世》，34-37页。

⁶⁸¹ 卢胜彦著：《法王的大转世》，38-41页。

⁶⁸² 卢胜彦著：《法王的大转世》，42-45页。

⁶⁸³ 卢胜彦著：《法王的大转世》，74-77页。

⁶⁸⁴ 关于前世的问题，瑶池金母告诉卢胜彦曰：“缘本从心生，还是从心灭。生灭尽由谁，请君自分辨。”其实，卢胜彦在开悟之后，由唯识进入五识，再进入开发“末那识”、“阿赖耶识”、“庵摩罗识”，最后进入“无量识”。此时碧天光皎洁，秋月一样圆，他看到“前世今生”，明明白白的多重身份全部如电视连续剧一般浮现出来。此时，他证得“宿命通”，因为在“识”的种子之中，有每一世的种子，每颗种子就是每一世的过程。参阅卢胜彦：《佛王新境界》，31-34页。

⁶⁸⁵ 卢胜彦提到他的转世记忆时说：“我的生命史页，五百年一降，但是像沾了胶水的纸，早已揭不开的。要释放我的‘前世今生’，一页一页的揭开，不是不可能，只要进入前世的记忆之中，就可以看见了幽囚的录影带。我多世活过、多世梦过、多世死过、多世醒过。……我相信，纵然有一方天地，有辉煌的故事，有动人的眼神，我阅读我自己，也仔细阅读过我的大地。但过去心不可得，未来心不可得，现在心不可得啊！”见卢胜彦：《写给大地》（台北：大灯文化出版，2010），28-29页。

禅师、普通人等七类。⁶⁸⁶三皇五帝类别中，他写了三则灵应故事，其中包括了“神农氏”、大禹和其中一位五帝。古代哲学家（诸子）中，他写了八则灵应故事，其中包括广成子、老子、庄子、列子、鬼谷子、孙武、韩非子等著名历史人物。

在古代帝王类别中，他叙写了春秋战国时期的周文王和楚怀王，以及西夏王朝的三位皇帝。故事中比较特殊的是周文王找到姜子牙的一段经历，其中他描述了文王卦和道家“替身法”的应用，令故事增添不少趣味。在无名修行人类别中，他叙写了六则灵应故事，最有趣的是他叙写某一世的应化身入灭后，肉身化掉，变成一堆粉红的枯骨，还能托梦回答展子所提出的系列问题，文字隽永，构思奇妙。至于道士类别，他写了三则灵应故事，其中包括了明代的陆西星。关于禅师类别，他叙写了六则灵应故事，很多都是鼎鼎大名的人物，如禅宗六祖惠能、怀让禅师等。最后一类普通人，他也载录了四则灵应故事，其中包括书生、牧童、小孩等，个个都有其特殊的灵应经历。

复次，卢胜彦的灵应故事所载录的不仅仅局限于中国古代神话传说，由于他足迹所到之处，几乎遍及全球各地，因此他也把他在旅游、说法过程中，在他乡异国，与灵界感通交接之亲身验证经历写在书上，其中就包括了希腊神话、《圣经》中人物等等。例如<遇见火神>篇中，叙写卢胜彦与其弟子在 2006 年 5 月夏天去意大利旅游，住在翡冷翠的 Demidoff Country Resort。当时由于天气炎热，酒店房间的冷气都被调到最冷的温度。但那个晚上，卢胜彦却感觉房间炎热无比，令他全身发烫，难以置信。他在禅定中，看见一团火球从窗外飞入他的房间，不停飞舞，房间如火炉般灼热，令他感到讶异不已。他定睛一看，那

⁶⁸⁶ 鉴于卢胜彦的著作高达 288 册，上表所录灵应故事中之转世中原人物，恐有遗漏，但基本类型应该不出七大类别。另，卢胜彦转世于中土之外的人物列表，较后再做分析。

巨大的发光发热的火球中，居然坐定一个光人，皮肤黝黑，长着胡须，样子似乎有点无奈。原来此光人正是希腊罗马神话故事中的火神伏尔冈，是天神宙斯与天后希拉所生的儿子。祂样子虽丑陋，但心地善良。火神告诉卢胜彦，他来的目的是因为他身边诸尊，特地推派他来提醒卢胜彦：“汝要审度人性，力求甚解，就是避祸，也是智慧。切勿把众生一视同仁，因为此一视同仁，将是汝一生最惨的一种受骗，会被内心恶毒之人出卖，那就是度生的一大损失。”卢胜彦感谢火神与诸尊的善意提醒，不过他不舍一个众生，这是他发的誓愿，纵然被骗的惨兮兮，亦命也。⁶⁸⁷此则故事叙写卢胜彦在欧洲旅行，某夜在酒店房间住宿，他像往常一样禅定，希腊神话中火神竟然来到他的房间，跟他会面。故事叙写东方宗教修行人与西方神话中的神祇，相互沟通对话，掀开现代希腊神话的新章，印证了古代希腊神话并非子虚乌有，而更加新鲜有趣的是，火神到来的主要目的，居然是因为护持卢胜彦之诸佛菩萨/神仙请求祂前来规劝卢胜彦，此故事情节亦甚奇也。

上述有关神话传说再造的实例，即是卢胜彦灵应故事对传统神话传说之承继与创新，亦即卢胜彦灵应故事学习中国神怪小说之精神，非但保存了远古神话传说的意涵，还为吾等提供一个新的视阈，观摩中国本土以及域外各国之神话传说以及不同文化视野中的宇宙观。

二、 个人之“灵界”亲身验证，显现“小我”与“大我”相融互摄

中国神怪小说之发展，从最早期的神话、传说，到汉代神仙传和六朝的志怪，除了继续载录人们所喜爱的神怪诡异事件，还注重描述“人”在神话、传说所扮演的“主动性”角色，换句话说，强化了“人”的意向性。而卢胜彦灵

⁶⁸⁷ 卢胜彦著：《神话与鬼话》，72-75页。

应故事主要都是在描述他本人之“神通任运”，能够轻松自在地出入十法界，把“小我”融入“宇宙意识”（大我），通过亲身验证的神话传说情节的发展，彰现了个人的超能力（大神通力）。这种“人”的意向性与主动性，表现在以下几个面向。

首先，卢胜彦的灵应故事内容示现了现当代仙凡结合之灵应验证。前述古代神话传说〈周穆王见瑶池金母〉一篇，附带叙写了战国时代楚怀王与巫山神女之爱情故事，而巫山神女乃是瑶池金母最疼爱的小女儿“云华夫人”，楚怀王则是卢胜彦的前世应化身之一，因此卢胜彦与瑶池金母是岳母与女婿之关系，这是极度令人感到讶异的事，但从瑶池金母对卢胜彦这一世应化身之多方关照，以大威神力帮他开了天眼，辅以灵机神算，传授丹鼎道法，助他创办真佛宗，在台湾与美国建立雷藏寺等，于情于理，亦说得通，其中自有过去世因果（参阅附录九：灵应故事中所载他与瑶池金母针对中国历史传说对话列表）。

复次，〈名山洞府一仙女〉篇中，叙写一个新婚不久的男弟子，初结婚时，没什么异状。三个月后，他和妻子之间出现了灵异事件。首先，他发现太太的脸变了，宛如天上仙女，声音变了，如像仙女般唱诗的声音，还会讲“四句联”。她的肢体也变了，会结印契，还会加持他的丈夫。同时，他的太太的肢体动作也不一样了，眼神也变了，变得朦朦胧胧。他很惊讶，为何太太好像变成另一个人，情趣大大不同。他问妻子到底是谁？其妻回答曰：“君勿问，吾乃名山洞府一仙女。由于吾等之间有夙缘，故吾只是暂时借用贵夫人的身躯，让她的意志迷糊一阵子而已。吾爱汝，亦爱汝之夫人，绝不会伤害汝等，吾等三人同房，汝等于有了两个妻子。”他问附身其妻的仙女，可否把此事告诉卢师尊？她答曰：“卢师尊之境界高不可测，为人通情达理，拥有众多无形智慧

明妃，自然可以告诉他此事。”⁶⁸⁸ 关于此“凡人与仙女连结”的事件，在这摩登时代，是极其特殊的，说出来恐怕不会有人相信，一定会斥为荒诞不经之说。但在中国古代的神怪小说中，仙女下凡人间与凡夫俗子成婚的故事，则为数不少。

此外，卢胜彦灵应故事也描述他的幻身元神进出多次元灵界的验证。例如，〈拔掉一根大铁钉〉篇中，叙写卢胜彦在多世之前，曾经是一名樵夫，某天因为躲避山中大雷雨，躲进一座废弃的神庙，看见里面祭祀一尊巨大庄严的神像，“头上戴凤冠，面相庄严如佛，其左手执一仙桃，右手执拂尘，但庙宇年久失修，一半倾倒，尘土满布，而一根横梁从空压下，正压在神像的脚丫子，一根巨大的铁钉，钉入脚丫子的脚心”，于是樵夫想像神像若是人的话，一定痛苦不堪，于是心生不忍，就把钉子拔起，再将横梁抬至一旁，还用“金疮药”涂抹了神像脚丫子的伤口。之后他就回家，也把这事忘得一干二净。有一天晚上，他被人用轿子，抬到“瑶池仙苑”，亲眼见到“瑶池金母大天尊”。瑶池金母告诉他：“你我有缘，我会给你开天眼，随时随地护持你，莲生，日后再见！”⁶⁸⁹ 此即卢胜彦在过去世，因为拔掉神像脚丫子一根大铁钉，竟然在这一世，与瑶池金母大天尊结下一个大缘分的奇遇。金母不但帮他开天眼，还传他“灵机神算”，并多次帮助他避开死难、官非难、魔难等灾劫。此外，金母也帮助他在全世界建立真佛宗分堂，树立法幢，弘法度众。故卢胜彦此篇灵应故事，乃属于现代瑶池金母/西王母神话之再造。

复次，除了在台湾本土之灵应故事，卢胜彦到外国旅游弘法时，亦记载了不少他与当地灵界/仙界/佛界遇合感通之事迹。例如，〈圣保罗显现神光〉篇中，

⁶⁸⁸ 卢胜彦：《灵异事件》，22-25页。

⁶⁸⁹ 卢胜彦著：《法王的大转世》原序，4-7页。

记载卢胜彦和一批弟子：郑秀燕、彭德强、郑尚成、孙爱珍、陈传芳等人，到意大利旅行之一段灵异经历。其时他们一团人去参观罗马城外的圣保罗教堂，踏入教堂时，卢胜彦心中默念密教召请咒，当他的弟子帮他们拍照时，照片中显示他们的后方出现一个光人之形象，原来那是圣保罗显现之神光，众人惊讶不已。⁶⁹⁰此则灵应故事，叙写卢胜彦本人运用密咒召请灵界基督教的高灵“圣保罗圣者”，打破了时空局限，再造了《圣经》中关于圣哲之神话传说，原来圣者一直都在默默守护众生，可是五浊恶世⁶⁹¹凡夫愚昧，心中贪嗔痴三毒炽盛，故无法得见。圣保罗尊者显现神光，其中一个原因，也是基于卢胜彦在年轻时，曾经是一位虔诚的基督徒，其中自有很深的因缘。

关于西方教派圣哲的神话传说，卢胜彦也特别叙写了现当代天主“圣·陶丽莎”（又译“特蕾莎修女/德兰修女”）⁶⁹²的灵应故事。他在《圣·陶丽莎的密密密》篇中，叙写印度的圣·陶丽莎（Blessed Teresa of Calcutta），生前为人厚重，具大慈悲心，简默不多言，做人朴实，从未负人。卢胜彦神行至冥府“枉死城”看见圣·陶丽莎，乃问：“汝不在天堂，却身处地狱⁶⁹³，意欲何为？”她答：“吾乃地狱中人也。”卢胜彦再问：“此乃污秽、肮脏、苦难、

⁶⁹⁰ 卢胜彦：《神话与鬼话》（台湾：大灯文化事业出版，2006），108-113页。

⁶⁹¹ “世”即“世界”之义，其意义有二，其一指宇宙。《淮南子·齐俗》云：“四方上下谓之宇，往古今来谓之宙。”世指时间，界指空间，世界即宇宙。《楞严经》亦云：“何名为众生世界？世为迁流，界为方位。汝今当知，东、南、西、北、东南、西南、东北、西北、上、下为界，过去、现在、未来为世。”其二则泛指人所存在之空间为世界，即人之“在世存有”，娑婆世界也，一般又称为“器世间”或“人间”。而此“世间”或“人间”，又大都是指人类存在于其中之社会文化空间。参阅宋珂君：《明代宗教小说中的佛教“修行”观念》，第193页。

⁶⁹² 特蕾莎（陶丽莎）修女（Blessed Teresa of Calcutta，1910—1997），出生于巴尔干半岛，是阿尔巴尼亚裔人。她是世界著名的天主教慈善工作者，主要替印度加尔各答的穷人服务。因其一生致力于消除贫困，她把一切都献给了穷人、病人、孤儿、孤独者、无家可归者和垂死临终者。她于1979年获颁诺贝尔和平奖。1997年9月5日，特蕾莎（陶丽莎）修女逝世，享年87岁。

⁶⁹³ 卢胜彦指出，《俱舍论》曰：“地域有三类：一、根本地狱（八大地狱与八寒地狱）。二、近边地狱（十六游增地狱）。三、孤独地狱（在山间、旷野、树下、空中）。”卢胜彦提醒大家：孤独地狱，竟然“在山间、旷野、树下、空中，故何处没有地狱？人间就是地狱。医院就是地狱，医院之中，实有众苦，开脑、割舌、挖眼、拔牙、割喉、剖心、换肾、割肠胃、割肝胆、截四肢……哀嚎不绝，痛的死去活来的……”参阅卢胜彦：《地狱变现记》〈地狱究竟在何处〉，100-103页。

阴暗之罪魂世界，很少有圣哲到这里来。汝不生天国，却宁愿身处地狱，真不可思议。为何？”祂答：“吾不在明亮的地方，而最阴暗之地方，方为吾之天堂。吾慈悲⁶⁹⁴济世，不是为了上天堂，不是为了享福，不是为了快乐，不是为了称圣。”卢胜彦续问：“汝之目标为何？”祂答：“简——简朴的一生。静——文文静静，默默耕耘。基——基本上是慈心。福——能够如此就是福。”

卢胜彦听了，很感动。他看到圣·陶丽莎的背影，瘦瘦小小的，在冥府枉死城中，一样本著这种精神，以一己之力，济助这里的苦难众生。在冥府翠薇宫，卢胜彦问地藏王菩萨⁶⁹⁵（卢胜彦的三本尊之一，亦是摩诃双莲池金莲花童子的化身）：“圣·陶丽莎为何身处地狱？”菩萨回答说：“到地狱中者有二。一是罪业深重之人，二是有大威愿力之人。圣·陶丽莎是有大威愿力之人，此等人乃是真正的菩萨啊！”⁶⁹⁶此则灵应故事相当令人惊讶，主角居然是西方天主教现当代最负盛名之“圣·陶丽莎”修女，而她入灭后所处之空间，竟然是冥间枉死城。卢胜彦巧妙通过他与圣·陶丽莎修女以及地藏王菩萨之间的对话，把圣者慈悲度众⁶⁹⁷主旨带出，故事情节平平，但合情合理，因真正有大愿力之

⁶⁹⁴ 《楞明菩萨经》谓：“大悲是一切诸佛菩萨功德之根本，是般若波罗蜜之母，诸佛之祖母。”佛菩萨心存大悲，使众生觉悟解脱，即佛之智慧。参阅宋珂君：《明代宗教小说中的佛教“修行”观念》，第193页。

⁶⁹⁵ 卢胜彦指出，阿弥陀佛在因位称为“法藏比丘”，“法藏比丘”与“地藏比丘”是同一体。也就是说，在“因位”修行时，“地藏”与“法藏”是自体，“果位”时分为二：阿弥陀佛、地藏菩萨。所以，二者不可分。很多人以为，地藏王菩萨是幽冥教主，专管地狱，其实祂分身无数：檀陀地藏管地狱、宝珠地藏管恶鬼、宝印地藏管畜生、持地地藏管修罗、除盖障地藏管人道、日光地藏管天道。地藏又有六使者，一样负责六道。所以，卢胜彦相应了“瑶池金母”、再相应“阿弥陀佛”、三相应“地藏菩萨”，良有以也。参阅卢胜彦：《卢胜彦的机密档案》〈地藏档案〉，113-115页。

⁶⁹⁶ 卢胜彦：《莲生活佛卢胜彦的密密密》，26-29页。

⁶⁹⁷ 由于诸佛是修行的成就者，彼等之道德已臻完美，智慧功用亦达顶峰，此即佛教所定义之“悲智双运”。“悲”，即“慈悲”，乃拔苦与乐之意，体现佛菩萨救苦救难之济世胸怀；“智慧”，则是“善于分别、于第一义而不动”之出世机智，示现佛菩萨度化众生之方便。故“悲智双运”，意指佛菩萨能以出世解脱之胸怀做入世度生之事业，以无烦恼之证境使众生契入无烦恼之心态。参阅宋珂君：《明代宗教小说中的佛教“修行”观念》，第193页。

菩萨，不管身在何处空间，都是以大慈悲心济世度众。⁶⁹⁸这也是卢胜彦之现代神话传说再造篇章之一。

复次，卢胜彦灵应故事亦记载了不少关于龙神/龙王与天庭之神话传说。例如，在〈南天门守将〉篇中，卢胜彦提到某年的农历正月初九，正是玉皇大天尊之圣诞。他也和诸神灵一起赴凌霄宝殿贺圣寿。在南天门，他和众神一起排队，守门的是托塔李天王，率领金吒、木吒、哪吒，一一核对名单。众神都有请帖，唯独卢胜彦没有，他是自己幻身元神去的。李天王看见卢胜彦是人，不是神，吓了一跳，后来卢胜彦自揭身份，他们才知道是娑婆世界的莲生活佛卢胜彦（阿弥陀佛应化身），四人赶紧向他合掌稽首为礼。卢胜彦在刹那间，化为光身，显现庄严报身，住大虚空，众神均极为震撼。

这时众神排队，到了一个叫“井泉龙王”的，手上持有贺寿请帖。当南天门守将要请他进入南天门班列，突然空中斥声：“岂有淫人害人之人，入南天门之理。”井泉龙王大骇，急辩：“吾没有，吾没有。”空中出现一个天目：“还敢说没有。”众神惊叹：“啊！天目如电，一丝一毫分明。”井泉龙王汗涔涔下，突然扑地不起。托塔天王宝塔射出一道金光，把井泉龙王收入宝塔之中。隔了一会，宝塔放出井泉龙王，已化为粉碎，众神大骇，均议论纷纷。

原来，井泉龙王的住地是下界某处靠海的龙王庙，正殿供奉四海龙王，井泉龙王在偏殿，香火很鼎盛。有一位住在附近的村姑，长得很漂亮，有灵慧之气，常常到庙里当义工。有一回，她到井泉龙王面前卜杯问姻缘，但不得果，

⁶⁹⁸佛菩萨以悲心和智慧救拔众生于五浊恶世之故事，乃是佛经和小说皆乐于宣说的，其中佛经中救度众生之方式主要有：第一、讲经开解众生烦恼；第二、众生称念佛菩萨名号离苦得乐；第三、佛菩萨显现神通，加被修行者，使其开启佛慧，入解脱门。故此类度生方法延续到民间信仰与宗教小说中，则进一步形象化、具体化，修行者遇到无法解决的困难时，可以进入多次元灵界空间之去佛道诸天界或佛国净土，向仙佛求救，佛菩萨和神仙亦会亲自动手协助修行者降妖伏魔，以及解决困难。参阅宋珂君：《明代宗教小说中的佛教“修行”观念》，第193页。

心都乱了。她刚好抬头一看“井泉龙王”的雕像，雕像五官分明，相貌俊秀，就说：“如果未来的心上人像井泉龙王，那就好了！”而井泉龙王在法座一听，从上往下一看，立即动了凡心。之后，当晚村姑入梦乡，龙王现身，遂成好事，之后夜夜春宵，如同夫妇一般。井泉龙王难逃天目鉴察，自然祸罚严重，粉身碎骨。现今，井泉龙王抛弃了世代相传之神脉，作出最忤逆家族之事件，永远的神格削尽，堕入三恶道，导致龙王家族声誉大损。井泉龙王忘了自己的神明身份以及所必须遵守的灵界律法，在一念之差下，犯了天条⁶⁹⁹，结果一失足成千古恨。⁷⁰⁰ 卢胜彦在此则灵应故事中，特将“神明守则”列出，如下表：

类号	神明守则	神明犯了邪淫之后果
1	清心地	人神各有胎元，若乱了常道，失去神格，败德丧行，犯了天条，灭了神光，削了自己的神籍，一样要堕入三恶道。 就算是九天之神，三台北斗，也要守天条，下至三尸灶神，亦如是。
2	守天条	
3	养精神	
4	护百姓	
5	勿秽行	
6	要勤勉	

卢胜彦通过此则灵应故事，揭示上天冥冥中自有安定人神的道理，神明固有其守则，一旦触犯，因果业报丝毫不爽，盖天目如电也。

复次，最令人感到不可思议的是他在南美洲与龙王遇合感通之一段灵异经历。在〈黑水河〉篇中，叙写 1996 年，卢胜彦到巴西弘法，弟子们带他去参观巴西“亚马逊”省的马拉斯市（Manaus），那是亚马逊河中游的最大城市，从此处，再去亚马逊森林，夜宿亚马逊河支流“黑水河”畔的一家酒店。

⁶⁹⁹ 葛洪《抱朴子·微旨篇》曾叙及的天曹署设有“百二十官，曹府相由”，此正是人间官府的天上翻版。参阅葛洪：《抱朴子内篇校示·明本》，第 128 页。黄勇揭示，在位阶森严、职时分明的天庭世界，各种天条、天律是维系天庭秩序的神圣规则。与失序的人间不同，违反天条、天律的神仙必然要受到相应的罪谴与刑罚。其方式包括通过刑罚，令其形神俱灭，或者是将犯过的神仙逐出天庭，贬入臭浊的凡尘，让其饱受历练后再重归天庭，此即道教谪世思想的核心观点。参阅黄勇：《道教笔记小说研究》，188-189 页。
⁷⁰⁰ 此灵应故事与《西游记》所描述的泾河龙王因触犯天条，导致被斩首，亦有相似之处，唯本故事中井泉龙王粉身碎骨的下场更加悲惨。卢胜彦：《当下的清凉心》，195-207 页。

当晚，他做了一个奇梦，他梦见自己到了黑水河边，“扑通”一声，就跳入水中，水深得很，黑如浓墨，果然是名副其实的“黑水”。他手捏着“避水诀”，口念着“分水咒”，就在黑水河中负水而行⁷⁰¹，忽然，见有一座牌楼宫殿出现眼前，他心中大惊，心想难道黑水河也有黑水河龙王吗？他是到了水晶宫吗？忽一会儿，只见一位王者（黑水河龙王）整衣戴冠，领着水族，出门来迎接他：“莲花童子，里面请。”这一入水晶宫，“周围无水，另有洞天，顿时眼前一亮，只见锦绣花园，青松碧桧，绿柳红桃，飞禽对话，仙鹤翱翔，还有香馥百花，青色异草，景致极为优雅。尚有层层楼阁，叠叠廊房，巍巍万道彩云遮”。他没想到这龙王居然这般富贵。龙王请他坐在上座，道：“吾这里水族众多，物产丰富。莲花童子，吾昨夜得值日功曹勅旨，知汝游亚马逊，所以先请汝来吾水晶宫游历一番。”龙王问他：“请问这次来几天？”卢胜彦答曰：“四天。”龙王曰：“糟了，这四天都是下雨天。不过，既然有值日功曹勅旨，那就不必担心，当汝正在游历时，吾均不行云布雨，待汝不游历时，或夜晚时方才下雨，如何？”卢胜彦登时放下心来。（说也奇怪，卢胜彦与其弟子在外面活动时，果真无雨，等到回饭店或行船时，才有雨，晚上则下倾盆大雨）龙王水晶宫内有数不尽的奇珍异宝，摆列无穷，龙王又设斋宴，皆是仙品、仙肴、仙果、仙茶及珍馐百味，与凡间不同。龙宫里又点水晶灯——宝焰金光映目明；也燃龙涎香——异香奇品更微精。卢胜彦梦中去了龙宫，蒙黑水河龙王殷勤款待，感觉非常奇异。后来，他才知道，黑水河有五千种鱼类，有二千种已被人类命名，可见黑水河的渔产丰富。⁷⁰² 卢胜彦此篇载录南美洲的灵应故事，揭露

⁷⁰¹ 卢胜彦此处叙写他的幻身元神夜游“黑水河”龙宫的故事情节，与《西游记》中所载美猴王从花果山瀑布潜游入东海龙宫的那一段很相似。接下来有关龙宫景物与场景描述亦有雷同。

⁷⁰² 卢胜彦：《与大自然交谈》（台北：大灯文化事业，1996），127-133页。

大千世界，无奇不有，盖龙王不只是存在于中国神话传说与地域中，在娑婆世界各处，其实均有他们的存在。其所撰写关于龙王之现代神话传说，比起唐代传奇中所描绘的的龙宫夜宴场景，实不遑多让。

复次，卢胜彦灵应故事中也有涉及异域神仙之神话传说，例如〈印第安仙人〉故事中，叙写卢胜彦某日在西雅图灵仙阁禅定中，幻身元神从顶飞出后，来到一个灵界空间，看见虚空中升起了一团火，有四、五个穿着像印第安仙人之模样者，身子非常高大，头上插满了羽毛，浑身披着兽皮，他们在火上用锅子煮着食物。他们一边围着火，唱着奇异的咒语，空中亦有鼓声。当锅子的食物要熟之时，突然，空中有一只老鹰飞来，伏身要咬走锅子，众印第安仙人大急。此时旁观之卢胜彦，突然来了灵感，立即伸手，指向那只老鹰，一道强烈白光射了出去，一阵轰响，只见那只鹰之尾端前后摇摆，仿佛被白光扫中，浑身颤抖，狂乱的飞走了。那几个印第安仙人这时才注意到卢胜彦，于是走前来向卢胜彦伏首而礼曰：“吾等乃是印第安人之神仙，平日修行以持咒为主，并煮食仙草以辅助修行，但每当仙草快熟，便被那头恶鹰神抢去食用，因而功败垂成，始终只有继续修炼，今次，蒙莲生至此相助，感激之至。”卢胜彦很讶异，乃问曰：“汝等怎知我叫莲生？”。印第安仙人回答曰：“吾等之老祖宗神曾经提起你。他说只有一位叫莲生之东方人，才可以解救吾等之修行处境，今天汝果然来了。”⁷⁰³此则灵应故事叙写卢胜彦运用其神通力，在禅定中，幻身元神到了印第安仙人之所在空间，赶走恶鹰，保住煮熟的仙草，帮了他们一个大忙，让他们在修行道路上可以更上层楼。而印第安仙人之老祖宗神亦不简单，居然很早就已经知悉未来会有一个东方修行者，前来帮助他们。此则灵应故事情节

⁷⁰³ 卢胜彦：《禅定的云笈》（台湾：大灯文化事业出版，1991），86-89页。

相当紧凑，语文运用精炼，主题明确，整体上展现了别开生面之域外神仙之神话传说风貌。

复次，关于天界神仙与仙境天宫之神话传说，特别是关于谪仙的主旨，卢胜彦灵应故事载录不少。例如，在<梦中传授>篇中，叙写卢胜彦提到他有一位名叫“莲花湘君”之女弟子，在听闻卢胜彦讲解《道果》时，所涉及禅定的口诀甚多，而她无法捉住要领，因此写信到西雅图“真佛密苑”办公室，寻求解答。卢胜彦乃批曰：“梦中传授。”莲花湘君收到回信，看到“梦中传授”四字，就一笑置之。有一天，她在梦中，见卢师尊至，以右手拉其左手，叫她“闭目勿视”。她感觉飘然升空，耳际风鸣阵阵，过了一阵子，卢师尊叫她睁开眼睛，并告知曰：“到了。”她一张眼，大骇，原来已至天界仙境。卢胜彦告诉她此乃“天河胜景处”。此天界有“广寒宫殿、银白天河、帝网明珠；仙花、瑶草，无数胜景，观之不尽”。卢胜彦告诉她：“汝与天河胜景处，有大缘分，所以特别带汝回来。”到一宫殿，门开处，俄而走出几位岁数介于十七八之间的仙女，“风采韶秀，翠凤明珰，容华绝世”。她们一见莲花湘君，一拥而上，均曰：“汝去人间，今日，回来了！”莲花湘君怔住了，不知如何回答。她问众仙女：“卢师尊在此天界，汝等如何称呼？”众仙女答：“他号称少主，或称童子尊。但众仙长对他必恭必敬，所有天官均受他差遣。”此时，卢胜彦坐在宫殿法座上，对莲花湘君说：“吾现在回答汝信中所提关涉《道果》中禅定之疑惑，汝且细听。盖修三摩地法，其心要乃‘松坦而住，或无所住’。思维，它无相，故无造作。它无可执，故清净。它无生，故不可取。它无自性，故远戏论。它无我相，故乃空性。……故思维与三摩地名词均须抛弃，此即超越。”卢胜彦告诉“莲花湘君”禅定心法之后，就匆匆带着她回到人间。此次

“梦中传授”的灵界验证，让莲花湘君留下非常深刻的印象，虽然它仅只恍然一梦。⁷⁰⁴ 此篇灵应故事叙写卢胜彦携带其女弟子，回到天界“天河胜景处”短暂一游⁷⁰⁵，因为卢胜彦曾经是天河胜景处“月河国”之国王，而此位女弟子亦是天界仙女谪仙⁷⁰⁶下界凡间。卢胜彦在上界仙境天宫传授禅定心要，满了女弟子之愿，同时也点出神话中“谪仙”的主题之一。⁷⁰⁷故此灵应故事亦属现代天河神话传说之再造。

确实，当行者见了天上界的“清净”、“美妙”、“天乐”、“妙香”、“无垢”、“光明”⁷⁰⁸，肯定会觉得世间果然堕落败坏。苟波指出，“仙境”观念早在道教之前就存在，它是“原始乐园”神话的一个组成部分，是先民集体意识中和谐富裕、平和安乐生活的象征，是中国人理想生活的一个缩影以及隐蔽在他们心灵深处的一个美好梦想。⁷⁰⁹ 较后道教产生，在吸收“仙境”传说的基础上，形成了宗教色彩更浓的神仙境界理论。所以，它体现的是一种超越宗教意识的世俗愿望和理想。

⁷⁰⁴ 卢胜彦：《天外之天》（台北：真佛般若藏，2020），38-41页。

⁷⁰⁵ 此前的灵应故事叙写卢胜彦在瑶池金母的引导下，元神出游西方极乐世界摩诃双莲池与昆仑山瑶池仙苑。那时的卢胜彦还是个基督徒，适逢奇缘。而此则灵应故事则叙写卢胜彦携带其女弟子元神，引导其出游天河胜景仙境。二者模式相同，惟卢胜彦所扮演的角色却互换了，也算是有趣的巧合。

⁷⁰⁶ 孙昌武揭示，“神仙在观念中被下降到人间，是和汉代道教发展的整个形势相关联的。特别是由于‘三教调和’观念的流行，宗教修持者在一定程度上被与一般的道德修养、与某种特定的生活方式相等同了”。参阅孙昌武：《道教与唐代文学》（北京：人民文学出版社，2001），第169页。

⁷⁰⁷ 孙逊指出，“道教谪世观并非一成不变。随着历史的发展，这种观念也在不断进行着调整和蜕变。道教谪世观的转变很明显受到了佛教思想的影响。所以，原本是天上神仙因过直接谪降人间的谪世又糅合进了佛教的转世思想，在道教小说中就相应出现了天上界神仙重新托生人世历劫的小说模式”。参阅孙逊：《中国古代小说与宗教》，第280页。另，黄勇指出，总体来看，道教谪世观宣传的主要还是一种宗教思想，因此，完成宗教使命乃是谪仙的根本任务。参阅黄勇：《道教笔记小说研究》，第186-187页。

⁷⁰⁸ 然而，多次元灵界之洞天福地中之仙境，亦不能等同于尘世中大自然的山水林泉，故仙境又被罩上神性美的光环，黄金为室，白玉为阶之琼楼玉宇、宫观台阙以及翔鸾舞鹤、奇花异草、丹鼎仙药等等神奇物象，皆成了增饰仙境神秘色彩的重要审美意象。从而，自然美与神性美在游仙小说所塑造的仙境中被有机地统一了起来。参阅黄勇：《道教笔记小说研究》，179-181页。

⁷⁰⁹ 苟波：《仙境、仙人、仙梦——中国古代小说中的道教理想主义》，第18页。

复次，卢胜彦灵应故事亦有一些撰写异域神话传说人物，如巫婆、精灵等。例如<藏形隐遁>篇中，提到他在美国西雅图“灵仙阁”禅修时，突然来了一个穿着肮脏破烂衣服，又带了一柄扫帚之西方老妇，让他顿时想起“巫婆”这字眼。老妇告诉卢胜彦曰：“美国巫教中，有百多位法力高强的法师聚会，谈到汝，共同称汝为全美密修禅定第一人。吾今日来要踢汝几脚，看看汝还禅定否？”说完，就很不客气走到卢胜彦的身边，狠狠地踢了他三下，令他痛得无法禅定。卢胜彦苛责她，但老太婆前来原本就是要考验他，故置之不理，还笑得像“火鸡母”，口中还说：“什么全美禅定第一人，不如吾这三脚。”卢胜彦想起莲花生大士传授他的“藏形隐遁”，于是他站了起来，走到“灵仙阁”之东北角坐下，比了手印，观想“东北角艮宫”的地方现出紫云郁郁，把整个灵仙阁全部罩住，并口诵密咒。⁷¹⁰于是，那团紫云郁郁突然不止的扩张又蜷缩，在卢胜彦的身边不停地回转，如同旋涡或激流，持续不断，又好像一蓬又一蓬之紫液，清晰可辨的包围住他，他仿佛自己摇身一变，来到了紫云晶闪闪之仙境。他的身子分解了，一切全是紫光天地，身子轻如羽毛，到处滑翔漂浮，仿佛是梦幻一般。

巫婆找不到卢胜彦，大叫：“汝去了何处？原来汝会隐身术⁷¹¹，果然不同凡响。吾不再踢汝了，汝出来吧！”但她却使诈，话一说完，又挥腿到处都踢，就是踢不到他。其实，卢胜彦如同避入梦乡，但却意识清醒，巫婆踢的，实是虚幻诡奇而且具有梦幻特质之虚无。他在紫云层层烘托之下，无一丝一毫之重

⁷¹⁰ 密咒意义为：“迴元变影，晚晖幽兰，覆我紫墙，藏我金城，与气混合，莫显我形。律令摄。”见卢胜彦：《禅定的云笈》（台湾：大灯文化事业出版，1991），83页。

⁷¹¹ 卢胜彦所展示之道术神通，并非一般隐身法，他也没使用隐身符，其实际操作和运用比起隐身法高明许多，也难怪该西方巫婆会误以为他使用的是隐身术。万晴川曰：“与其他巫术不同，隐身术要借助神力或隐性灵物的力量才能完成。……葛洪《抱朴子·内篇·杂应》介绍了隐身符，是奇行异能之士和神仙高僧之手段。”参阅万晴川：《巫文化视野中的中国古代小说》（北京：中国社会科学出版社，2004），235-239页。

量，一切祥和宁静。巫婆踢倦了，在一旁喘气。她说：“吾输了，汝果然是全美第一人。”

于是，卢胜彦从紫云中现身，走了出来，告诉巫婆说：“这并非隐身术，而是藏形隐遁，是佛法。”巫婆问：“这是什么佛法？”卢胜彦答：“汝知道大小互入吗？一可摄多，多亦含一，大可入小，小可入大。由于大可入小，所以真正之行者，可藏形于一朵花之中或藏形于一滴水珠之中，更可藏形于一尘之中。”⁷¹²卢胜彦继续说：“吾到美国，借华盛顿州之龙穴之顶修习禅定，吾将来会在美国传授真佛密法，会普化美国人，汝该当来护持吾才对，怎可用脚踏吾呢？”那巫婆颌首曰：“吾当护持汝，后会有期。”说完就走了。⁷¹³这是一则相当有趣之灵应故事，叙写了一个心高气傲，如老顽童般之西方巫婆，特地前来考验卢胜彦之禅定功力，最后输得心服口服，并答应护持卢胜彦与真佛宗，反衬出佛法神通之奥妙与神奇。卢胜彦通过肖像描写、动作描写和语言描写，生动地把西方巫婆的形象勾画出来，也刻画了一段有趣的斗法经过。这也是卢胜彦文集中唯一提到异域巫婆之灵应故事。

复次，卢胜彦灵应故事亦有不少关于山神⁷¹⁴传说的记载，其中包括异域灵界之山神。例如，〈山神之言说〉篇中，记载了美国华盛顿州“瑞尼亚雪山”的

⁷¹² 王青指出，古印度的神话、传说和宗教寓言中，往往可以有小中寓大的描述：一个盖中可以呈现大千世界；小室内可以容纳天下所有宫殿而不显迫促，芥子内可容纳须弥山而高山依旧，四大海水可以入一毛孔而大海如故。参阅王青：《中国神话研究》，第79页。《维摩诘经》卷上《佛国品》记载：“佛之威神令诸宝盖合成一盖，遍覆三千大千世界，而此世界广长之相悉于中现。”参阅《大正藏》第14册第537页，b。《维摩诘经》卷中《不思议品》记载：“维摩诘言：‘唯！舍利弗！诸佛菩萨有解脱名不可思议……以须弥之高广，内芥子中，无所增减，须弥山王本相如故……又以四大海水入一毛孔，不烧鱼鳖、鼈、鼉，水性之属，而彼大海本相如故。’”参阅《大正藏》第14册第546页，b-c。

⁷¹³ 卢胜彦：《禅定的云笈》（台湾：大灯文化事业出版，1991），82-85页。

⁷¹⁴ 人类对自然世界的认识，经历了由感性到理性、由想象到科学、由依附到把握、由被动到主动的过程。故自然世界展现在古代先民面前，彼等所感知的，往往是其复杂多变的一面，而这正是古代先民视其为“神”的主要原因。“复杂”显示了自然世界的博大深厚，非人的智慧所能穷及；“多变”则反映了自然世界的诡谲神秘，非人力所能控制。在自然世界面前，古代先民通过感知而获得的感性认识，却是自然世界在复杂多变的运动中给人带来的茫然、无奈、苦恼、痛苦、恐惧，甚至灾难。所以古代先民想象中的“山神”，便往往属于神怪或精灵一类。参阅李立：《神话视域下的文学解读》（北京：中国社会科学出

山神，曾经显现迎接他，并曰：“莲生，莲生，莲花化生。”。此山神之真形：身如雪白之龙，头戴羽毛七彩冠，耳垂甚大，周围全是“马人”，即马头人身侍者。瑞尼亚雪山山神告诉卢胜彦说：“在过去世，吾乃印第安人酋长，善医马病，有草药汤，马饮之而愈，救马无数。后来一世，立志修道有成。昔日之马，成为侍者，而今是瑞尼亚雪山山神。”另，华盛顿州之“圣海崙山”的山神也来迎接他，并曰：“莲生，莲生，朝夕无倦修真，吾等山神，皆来迎迓。”

“圣海崙山”之山神真相：为一秃鬓高大之西方人，鼻正中有大黑痣，双眼之中有异光，身子端洁雄伟。祂的侍者，都是牛羊马形。圣海崙山山神告诉卢胜彦说：“在过去世，随印第安仙人持咒，不杀生，也不食五谷，只有随师父食仙草，后来身子渐渐的轻了，能用双手替人接触治病，用百花供养十方神，以此因缘，成为圣海崙山之山神。”卢胜彦问祂：“为何无冠？何故？”⁷¹⁵山神答曰：“爆了。本来圣冠未曾离体，但吾个性喜酒，一次喝之过量夜行，戏谑一位水仙之女，忽得病，不知人事，等豁然病愈之时，火山早已爆发过了，从此山神也无圣冠。”卢胜彦听了，不禁莞尔。

此外，卢胜彦曾在南太平洋大溪地岛国暂住，该地的阿支山神带领一众鬼神（神灵）如河神、树神、石神和一些鬼灵等，前来聆听他说法。他发现此处之鬼神性格很野，喜“刮风”，飞沙走石逞自己的本能，喜欢恶作剧令人生病，喜欢障碍旅人让他们爬山涉水发生意外。故，卢胜彦首先劝告祂们要有大慈悲

版社，2008年），138-142页。

⁷¹⁵ 圣海崙山是火山，曾在1980年5月18日爆发，是美国几十年来最具威力之一次火山喷发，导致57人死亡，200间房屋、47座桥梁、24公里跌路、298公里长高速公路被摧毁。见：“*Eruption of Mount St. Helens*”. *National Geographic*. Vol. 159 no. 1. January 1981. pp. 3-65. Findley, Rowe (December 1981). “*Mount St. Helens Aftermath*”. *National Geographic*. Vol. 160 no. 6. pp. 713-733.

心，不可杀生。第二，就是要祂们时时反省，要改变习气，亦即“贪嗔痴”三毒。卢胜彦要这些无形鬼神静下心来，专心一处，如法修行。⁷¹⁶

纵观上述各例，卢胜彦虽然身在异域，但在禅定中，幻身元神出入十法界，能与世界各地山神等沟通交接，通过撰写自身的灵界亲身验证，把世界各地雪山、火山之山神，南太平洋岛国的山神以及彼等部族的真面目，一一道来，各有特色，令读者耳目一新，尤其是圣海崙山之山神失冠的故事情节描写，令人不禁莞尔。诚然，卢胜彦成功的叙写二十世纪之异域灵界山神传说，为神话传说的再造谱下新章。

复次，卢胜彦也载录了类《山海经》中远方异域的多次元灵界空间国度事迹。例如<地行仙主>篇中，记载卢胜彦在某次禅定时，幻身元神来到四海之外某处地域空间，名叫“烂沙”。此地类似大沙漠，其沙如细尘，风吹成雾，泛泛而起。这里头，却有一个国度存在，乃有道之士所居住的，因凡夫不可能涉足过“烂沙”。该国度中，竟有鱼鳖龙蛇飞舞于尘雾之中，彼等皆可在沙中游泳及飞翔爬行，奇诡之极。在该国度，卢胜彦遇到一位“萧邈”先生。当他知悉卢胜彦从禅定而来，亦大吃一惊。萧邈告诉卢胜彦说：“此乃地下主之国，吾乃地行仙主。此国是在地下四极之处，分东南西北四国，此四国之人，全是至忠至孝之人，死后所居之地。彼等在世受冤屈，死后灵魂乃居此国。”萧邈还告诉卢胜彦，中国历朝帝王如秦始皇、齐桓公、秦文公、刘季等，亦是其门生，故其乃帝师也。他告诉卢胜彦，既然相遇，就是有缘，未来世若听闻莲生活佛卢胜彦之名者，或其心咒，必以地行之术，赶往护持。卢胜彦感激祂的护持。⁷¹⁷此则灵应故事叙写灵界的某一国度，名号“烂沙”，乍看起来，其名称

⁷¹⁶ 卢胜彦：《让阳光照进来》，186-190页。

⁷¹⁷ 卢胜彦著：《法海勾玄》，74-81页。

宛如《山海经》一书中所提及的他方异域国度，但《山海经》的说明很简单，不像卢胜彦描绘的那么详尽，而且还把人物之间的对话，一并写出，增添了不少情趣，例如他和“帝师”萧逸仙主的相互对话，就很引人注目。读者也通过景物描写，对此地下主之国和该国众生特质，有更进一步的了解。卢胜彦现当代灵应故事，凸显了《山海经》的韵味，不啻为现代地理博物神话传说篇章，也让读者对灵界的博大浩渺有更深层的认知。

复次，在<神游天上界>⁷¹⁸篇中，记载了他在某个“夏至之日”，日正当午之时，在他的住家“灵仙阁”南角，面对正南禅定。他手结“凤凰印”，观想红光从南方离宫降下，口诵密咒⁷¹⁹，顿时他的幻身元神变化为“火凤凰”，一路上升，从离宫天门（南天门），升到天宫。这天宫全是黄金、白银、水晶、琥珀所建造，天宫内全是珍珠、宝玉、明珠所装饰，光芒四射。天宫内有天乐，闻之令人神清气爽，心神仿佛如神仙一般。天宫之气，香息无尽。天宫之食，百味随想随至。天宫之变化，根本不是人间所能想象。这里的天人/光人，头戴天冠，身穿朱紫天衣，光华绝世。说也奇怪，祂们看见了卢胜彦化为“火凤凰”之形，到了天界，并不觉得稀奇，反而同他都很熟悉的样子，祂们均招呼他：“莲生，你来了吗？”卢胜彦向祂们颌首。“光人”也带卢胜彦去看“七宝行树”，庄严华丽，还有“华盖”、“莲花座”，庄严璀璨。原来他所到的天界，居然是“兜率天宫”及“华藏海”，他们告诉卢胜彦：“汝怎么修来，就怎么

⁷¹⁸ 黄勇指出，中国历代道教游仙小说虽然旨在宣扬道教信仰，却没有被宗教的烟雾所淹没，反之，却表现出一种富有艺术魅力的审美效果。盖这类小说渲染神奇的仙境之“游”并非是出于“为艺术而艺术”的纯审美创造的目的，而是出于为宣传道教思想服务的宗教目的。因此，在以“游”为红线的小说情节发展中，所有的情节安排几乎都是围绕着宗教思想这一核心展开的。于是，进入仙境、遇仙、服食、传法等宗教性内容在不同的小说中，均被附着于“游”这条红线之上，形成了一个相对较为固定的情节模式。虽然如此，在历朝很多优秀的小说篇章中，却仍然被作者的生花妙笔翻出新的风采，这也正可以说明“游仙”此小说母题的深厚美学蕴涵和强大艺术魅力。参阅黄勇：《道教笔记小说研究》，第181页。

⁷¹⁹ 密咒意义为：“赤光南来，玄气九通，变化凤凰，飞行虚空，出入天门，驾虚离宫，我身出火，能入无穷。律令摄。”见卢胜彦：《禅定的云笈》（台湾：大灯文化事业出版，1991），83页。

去。”天上界之一切，真是很不可思议，彻上彻下，奇妙非凡，真是无法描写出来。⁷²⁰此则灵应故事叙写卢胜彦以大神通，幻身直达“兜率天”，文章还刻意渲染描述天宫之种种美、天人生活之优雅快乐，令人啧啧称奇，实属仙境神话现代新章。⁷²¹

上述灵应故事着重叙写卢胜彦神行多次元灵界时空变异之奇遇，描写了他与道教神仙“萧邈仙主”以及“兜率天”之天人等，在不同灵界时空之会面与际遇。故事中关于仙境、天宫与佛国净土之特写，语言华丽缤纷，描绘细腻，动人心弦，无异于打破时空，把现代读者带到令人向往不已的乐土。

相较中国古代神话传说内容，卢胜彦灵应故事的主角，其实就是是他本人，而故事内容就是他的“神通任运度众生”事迹，因为他具备灵力或神通力，能够自在与自主地出入十法界，与多次元灵界的神仙、佛菩萨、龙天护法、神祇等遇合以及感通交接。故其叙事角度基本上是以“第一人全知叙事”为主，凸显了“人”在神话传说中的自觉性、主体性和意向性，提供现代神话传说故事创造的新面向。

三、 改写与扩写旧神话传说，存录各地人文景象、祭祀与民间风俗

卢胜彦现当代灵应故事，不仅根据其自身出入灵界之真实验证，打破神话传说的时空局限，进行叙写与改造；还结合人民文化、风土地景，将民俗、信仰、生活详情等一并载录在其故事中。例如<道士陆西星>篇中，先是叙写道士陆西星撰写《封神榜》姜子牙封神的神话传说，故事还提及“截教”的“龟灵

⁷²⁰ 见卢胜彦：《禅定的云笈》（台湾：大灯文化事业出版，1991），98-101页。

⁷²¹ 赵建新指出，当文学的审美形式注入了以弘扬宗教为主旨的宗教文学之流时，审美成为教化的途径。这实际上就开始了宗教的部分取代。参阅赵建新：〈论宗教文学在中国文化史上的作用和地位〉，刊载于《兰州大学学报》，1996年第2期。黄勇认同其看法，曰：“作为一种旨在传教的宗教文学，道教游仙小说之所以能取得较高的美学造诣，恐怕正是文学形式对宗教的‘取代’使然。”参阅黄勇：《道教笔记小说研究》，第181页。

圣母”死后，尸体腐化产生无数毒物，残害天下众生，形成大瘟疫。因此西方极乐世界阿弥陀佛（接引道人）命令大白莲花童子，持乾坤袋下凡尘，用“乾坤袋”收了毒物。但由于“乾坤袋”的口绑得不牢固，毒物跑了出来，吃掉了极乐世界的三品莲华生，因此，现在的西方极乐世界，只有九品莲花生，于是，大白莲花童子即因此失误而被贬，下生人间转世。身为大白莲花童子的应化身的卢胜彦，其转世记忆带中，尚很清晰的出现过去世的转世因缘与过程，一世又一世，循环不已。其实不止大白莲花童子转世，十八大莲花童子与其眷属，都纷纷下降转世，而金莲花童子转世为地藏王菩萨，故卢胜彦每每如此说：

“地藏菩萨与我，如兄如弟，因缘深得很。故我以大威神力，出入地狱道，来去自如的救人，与此有关。”在人间，亦有应化的“金乔觉”，整个九华山的地藏道场，全是“金乔觉”的大道场。敦煌石窟中，亦有莲花童子窟，里面全是莲花童子造像。⁷²² 以上灵应故事主要是叙述莲花童子下生人间的因缘，以及地藏菩萨的本地由来，那就是金莲花童子的转世。此则故事亦说明了民间普遍流行的地藏王菩萨普度幽冥界度众生的风俗祭典。

复次，卢胜彦与其弟子在 2006 年 5 月，到欧洲旅游。当他到了意大利，就有了不少跟灵界遇合感通之灵应经历，并一一记载下来。例如<斗兽场的怪旋风>篇中，提到他们一行二十余人去参观古罗马的“斗兽场”。这圆形而且巨大的斗兽场，建于公元 72 年，已经历了两千年的岁月，分为三层，每层有八十扇圆拱。当他们抵达斗兽场，刚一下车，蓦然，一阵飞沙走石，怪旋风从树梢飞过，树木“沙沙”作响，几乎把树连根拔起。他们人人站稳身子，弯腰驼背，闭上眼睛，而这阵怪风呼啸而过。怪旋风一过，他们张眼一看，天空一片蔚蓝，

⁷²² 明代道士陆西星，也是卢胜彦的转世化身之一，可参阅上表。卢胜彦著：《法王的大转世》，26-29 页。

阳光普照，天气晴朗而炎热，一丝凉风也没有。大家都感到很诧异。其实，当怪旋风卷起，卢胜彦启开天眼一望，心中大骇！原来怪旋风中分明是鬼影幢幢，成千上万的幽灵，伴著老虎、狮子、豹子等等，冲向它们而来。卢胜彦赶紧合掌，念了一句：“南摩三十六万亿，一十一万，九千五百同名同号阿弥陀佛。”此时，化佛出现，带走了千万的幽灵，以及凶猛的野兽群。怪旋风顿时息了。⁷²³此则灵应故事叙写古罗马人热衷于斗兽场的死亡搏斗游戏，导致无数的人与野兽生命被杀害，其戾气在此处盘旋两千年。幸得卢胜彦慈悲为怀，运用其神通力，超度了这些在罗马帝国时代，死于斗兽场的人与动物。

复次，卢胜彦出外旅行弘法时，居住在旅馆，也常常经历诸多灵异事件。例如<地缚灵⁷²⁴的出生>记载他曾在一饭店过夜，半夜见一位地主神率领一大群地缚灵前来参拜并求助。原来此群地缚灵，全住在此饭店，不吵不闹，阴阳两隔，相安无事，只是喜欢此饭店住食，因而群居。冥王得知此事后，认为阳间饭店聚居如此众多地缚灵，深感不妥，欲将彼等全数带去阴间居住，等候轮回，惟彼等皆不想离开，故前来求助。卢胜彦告诉它们，冥王有令，谁都不可违背，连他也一样要遵行，卢胜彦颇感为难，后来想到一个两全其美的方法：他要求众灵皈依他，念佛吃咒修行，然后他成立了一个以地缚灵为主的XXX饭店同修会。他会帮同修会做结界，凡在同修会的，皆不会被拘捕到阴间去，于是众灵欢天喜地。当冥王派遣冥吏到饭店拘拿众灵时，只见“群鬼在结界中，念佛持咒，很守秩序，又见祥光万道，诸护法神守护群灵。群鬼全都皈依卢胜彦，口诵莲花童子心咒，咒音响彻云霄”。冥吏据实回报。卢胜彦再次面见冥王时，

⁷²³ 卢胜彦著：《神话与鬼话》，80-81页。

⁷²⁴ 卢胜彦指出，地缚灵是“执着”所出生，例如：守尸鬼，执着尸体。守坟鬼，执着坟墓。守家鬼，执着家宅。守地鬼，执着土地。守财鬼，执着钱财。守子孙鬼，执着子孙。守妻鬼，执着妻子。守夫鬼，执着丈夫。如此……总称为地缚灵。参阅卢胜彦：《地狱变现记》<地缚灵的出生>，120-123页。

跟冥王致歉，冥王却告诉他：“地缚灵能修行，是一件好事，汝能令地缚灵修行，当然比冥律更胜一筹，吾不怪汝，还要恭喜汝，人间又有一个新的真佛宗同修会。”⁷²⁵有鉴于地缚灵的执着，卢胜彦再三提醒行者要破我执和法执。此则灵应故事叙写阴阳两界之特殊现象，即世界各地酒店、古堡等处，皆有众多灵界阴人聚居，等候转世，一旦聚集数目过于庞大，会干扰阳间，冥府就会采取行动，加以制止。卢胜彦以平等心来度化众生，并不限于人道，还有其他五道的众生，例如上述故事提及的地缚灵，即为一例。卢胜彦此则灵应故事提及阴间众灵亦成立如阳间一样的同修会，认真修行真佛密法，也算是千古异闻了。

复次，卢胜彦在2000年8月至9月，曾与一干弟子同游东瀛四国岛，参观礼拜空海大师⁷²⁶所建立之八十八处灵场（寺院），写了多篇关于四国岛各地之人文景观、风俗与祭祀情景，结集成第143册《人生的空海》，里头不乏他与灵界遇合感通之灵应故事。例如，在〈立江寺的字匾〉篇中，记载了日本一位极其有名高僧之传说故事。此人即生于奈良时期之行基大德/菩萨（668-749）。那时，卢胜彦一行乘游览车，到了接近第十九番桥池山立江寺⁷²⁷的时候，他的耳中传来“行基、行基”之声音。他仔细谛听，声音却没了。当他再张眼一看的时候，眼前景致大不相同：他依稀看见两道旁，翠竹成荫，还有青松遮云日，再向道路的深处看，有珍楼玉阁出现，此珍楼玉阁，彩色飘飘，朱栏碧槛，画栋雕檐，不只如此，竟然霞光缥缈。此境界，非常奇妙，仿佛“谷虚繁地籁，境寂散天香，鸟鸣丹树内，鹤饮石泉旁”。这珍楼玉阁隐现在祥云里，金殿门

⁷²⁵ 卢胜彦著：《地狱变现记》，120-123页。

⁷²⁶ 卢胜彦指出“空海”的意义：“当知今品乃是如来方便摄一切法，如空包色，若海纳流。总包诸经色流，咸归今经空海。”卢胜彦在日本真言宗空海大师总本山“高野山”，去了空海大师修炼闭关的洞窟，亲见“空海”现身，给他佩上“金刚界”、“胎藏界”两部的玉印（故证大圆满、大威德、大手印、大圆胜慧）。参阅卢胜彦：《卢胜彦的机密档案》〈空海大师档案〉，1-16，132-136页。

⁷²⁷ 立江寺建于圣武天皇（701-756）天平年间（729-748）。参阅卢胜彦：《人生的空海》（台湾：大灯文化事业出版，2001），121-126页。

开，还射出赤光，只见赤光中立定一个人。这人稽首：“传法者至，故来见汝。”卢胜彦问：“先生是谁？”他回答说：“吾乃行基。”正是他听见的“行基、行基”。卢胜彦恭敬合掌：“不敢劳动行基菩萨相迎！”行基菩萨曰：“昔日，吾将入灭时，曾经如此说，吾今此身，身著佛的百衲衣，手持锡杖及自持己钵，入了涅槃后，不再现身。只有等到有真正之传法人至，吾方会现身，而且，吾与汝缘分非凡，汝今日来，天当为开，令其得入。”卢胜彦好奇地问：“此何缘份？”行基菩萨答：“一入立江寺，汝当自知。”行基菩萨讲完这句话，身子化为光明无尽，渐渐的接近他，与他身子融合为一。卢胜彦感觉他竟然化为行基菩萨，他即是行基，行基即他。这种感应很奇妙，令他很感动。顿时，卢胜彦的宿命通让他看到自己的过去世——原来他曾转世到日本，成为行基菩萨，而当他涅槃时，诸天散天花香。有坚牢地神⁷²⁸常曰：“法岳崩坏，法船已没，法树已摧，法海已竭，今日诸魔，得大欢喜，一切人天，哀恋悲泣。”他想着，想着，心中大感动。这时，游览车戛然而止，原来已经抵达立江寺。

他们一行人游遍了立江寺，这里的主尊是“延命地藏菩萨”。卢胜彦看到“本堂”上挂了一匾，上书“延命地藏尊”这五个字，其弟子看了，皆大惊讶，因为匾额上的字，跟卢胜彦本人写的毛笔字的字迹，竟然是一摸一样的。再走到“大师堂”，堂上匾额的字亦然。再走到“护摩堂”，那“护摩堂”的字，与目前美国彩虹雷藏寺护摩宝殿的题字，竟然完全相同。再走下去，寺里其他各处匾额题字皆然。卢胜彦暗暗的想：这些匾额上的题字，明明是他自己的字，自己所题的字，不会有错。这下子，时空交错，时空大乱了。同门问他：“怎么回事？”他一时之间也回答不出来，愣了好一阵，半晌乃曰：“这立江寺之

⁷²⁸ 坚牢地神，乃色界十二天的第十天，为主掌大地之神，又称地神、地神天、坚牢神、持地神、坚牢地天、地多大神。参阅卢胜彦：《人生的空海》，123页。

主尊延命地藏尊，感觉上好像是我的兄弟，有很亲切的感受，如同回到家了。”

卢胜彦偷偷问人：“立江寺由谁开基？”答曰：“行基菩萨。”他心中又是蓦然一惊。⁷²⁹卢胜彦在其文集中，曾提及地藏菩萨乃是他的三本尊之一，而地藏王菩萨也是金莲花童子的化身，延命地藏尊则是地藏王菩萨的化身之一。其实法报应三身本就是一体，只是应化因缘不同。此则灵应故事叙写卢胜彦参访了日本四国岛的立江寺，看到了过去他转世日本成为行基菩萨时，在立江寺所题的各殿匾额，那字迹跟他今世的墨宝是一摸一样的，实在令人啧啧称奇（参阅附录十：灵应故事中所载卢胜彦曾在中原以外地区转世之人物列表）。

从附录十之列表来看，除了前三位“宝上童子、宝意童子、月河国国王”是在佛国净土和天界仙境之外，其他应化身都转世于娑婆世界的西藏、印度、日本、孟加拉与阿富汗等地区。例如藏密祖师莲花生大士，其出生地就在今天的阿富汗地区，而阿底峡尊者，出生于今天的孟加拉地区。在多次转世中，卢胜彦曾经是印度孔雀王朝的阿育王、藏王赤松德真以及古格王朝国君，都是大力弘扬佛教的君主。他也曾转世为佛陀门下十大弟子之首的舍利弗。此外，他很多世都是创派的教主，例如龙树菩萨，是显密八宗之祖；空海大师，是日本真言宗开山祖师；毕瓦巴尊者，是西藏萨迦派（花教）初祖；那洛巴祖师，噶举派（白教）开山祖师玛尔巴的师父；宗喀巴尊者，是格鲁派（黄教）的开山祖师；阿底峡尊者，是西藏噶当派开山祖师等等。卢胜彦揭示，佛菩萨法身功德不可思议，可以同时变现很多应化身，看起来好像很矛盾，例如藏王赤松德真（莲花童子应化身），迎请莲花生大士（莲花童子应化身）入藏传授密法，实际上，都是不可思议的难思议。无论如何，卢胜彦灵应故事中提到的种种转

⁷²⁹ 参阅卢胜彦：《人生的空海》，121-126页。

世记载，凸显了他的灵界亲身验证经历，在旧有神话传说的基础上，开发了新的向度，极大地扩大题材与内容，创建了结合佛道宗教信仰与古老传承神话传说的现代新篇，令读者和信众阅读后有了新的体验。

四、 增添并扩大神话传说素材与主旨，创建现代神话传说之新典范

卢胜彦灵应故事一反过去笔记小说之简朴，增加新素材，开发新的神话传说典范，其中有几个面向。首先就是说明和诠释特定灵界空间物种之来源与特质。例如前述<地行仙主>故事中，记载了“烂沙”之国有一种蓝色的花，非常坚挺，据说此花随风沙靡靡，千年才开一次花，人间是无法见到的。复次，在前述<宴席中的仙桃>，记载了瑶池金母仙苑中的仙桃“乃混元之精所形成，五百年一结，非俗世误传之三年一结，或三千年一结，服食蟠桃等于服万圣灵根之源，只需一颗，即可培根养性成三昧之用”，清楚述说蟠桃之由来与特质。此乃金母亲口所宣，故可排除人间以讹传讹之谬误。⁷³⁰

再者，卢胜彦的灵应故事中，也夹杂各地域或空间风谣、谣谚、俚歌、民谣、民歌、民间风俗与传说、民间故事与信仰等。这类素材和新元素的添加，使故事情节更加曲折复杂，成为他所撰写故事的独特模式或范本，更增添不少立体人文景观的韵味。例如前述<看见两位瘟神>一文，叙写卢胜彦某日，启开“天眼”观天象，看见二颗煞星，旋转而下，原来是两位瘟神：全是三头六臂、三隻眼，一位面目蓝靛，一位面目赤红，全是赤髮獠牙，凶恶狰狞无比。卢胜彦认出他们的名讳：“透心寒”和“解骨酥”。这两位瘟神，极其厉害，只要人畜逢之，心寒的心寒，骨酥的骨酥，而且传染性极强，比“煞死”还厉害；比“爱滋”更凶狠。卢胜彦心想，这两位瘟神，却不是等閒之辈，看来人间灾

⁷³⁰ 卢胜彦著：《幽灵湖之夜》，40-45页。

劫，又不能免了。时候到了，免不了又是一场大祸临头。⁷³¹ 卢胜彦把民间关于瘟神之传说，记载于其灵应故事中，际此新冠疫情在全世界肆虐不休之际，读来更令人唏嘘不已。

此外，卢胜彦灵应故事主旨虽以宗教思想为主干，故事情节却时时融入中国历代流传的神话传说和他个人的灵界验证，就把原本平铺直叙的简单内容，变得更富吸引力和充满临场立体感受。例如卢胜彦在〈瑶池金母的恩赐〉⁷³²灵应故事中，叙写了有一次他的幻身元神来到昆仑山瑶池仙苑，瑶池金母给了他几颗不同颜色的仙丹，有金色、红色以及黑色，要他选一颗服下。于是他就选了红色仙丹，金母才告诉他，各种颜色的仙丹的意义。以下为瑶池金母各色仙丹的意义与效能表：

金丹颜色		代表意义	功能：度世、成道
1	白色	入山修清净法	成为大罗金仙。
2	红色	发菩提心，广度众生	以至尊灵气帮助卢胜彦度众，以出世之心，做入世之事，故传授灵机神算，达到问事皆准，接引人们入信仰之门，以道法佛法度众，不舍一个众生。
3	黑色	入阴界，专度幽冥	功德圆满，成就大罗金仙。

等到他服下红色仙丹后，金母才告诉他，未来世，他必须下凡人间度众生，惟金母不会让他一个人艰苦面对困难，会以大威神灵力⁷³³协助他，帮他开天眼，并传授他“灵机神算”和丹鼎道法，加持他所画的符篆，令其百灵百验，以摄服有缘众生皈依真佛宗，踏上实修真佛密法的道路，最终获得解脱，不再轮回

⁷³¹ 卢胜彦著：《千里之外的看见》，104-107页。

⁷³² 281《天下第一灵》〈瑶池金母的恩赐〉，30-33页。

⁷³³ 曾经有一位老僧对卢胜彦曰：“每一位行者，不管是内在的成就，或外在的成就（人间事业），他们的背后都有高灵在加持。大成就者，其高灵地位甚高。你身上的光气，来自于佛界菩萨界的光气甚强，但你无意中流露出来的光气非常特殊，是旋转式的多色光，这很不寻常，正是瑶池金母的光气，所以瑶池金母才是你真正的背后高灵。不但如此，你建的雷藏寺以及真佛宗的分堂，瑶池金母的灵光是最重要的一部分，祂的灵光最强，是雷藏寺的常住菩萨。”这无形的高灵，是真正的主导者。参阅卢胜彦：《佛王新境界》，48-50页。

六道。上述两则灵应故事都描叙了灵界仙家至宝，虽说各自的功用与效应却不太一样，但却是修道者求之不得之旷世奇缘，令人读后啧啧称奇。

盖东晋葛洪建立之神仙学说，确立起了金丹道信仰在道教中之权威地位。⁷³⁴ 由此，“丹”此一概念在道教神仙信仰体系中，便具有了权威、普摄性之意义。葛洪除了把金丹本身奉为呈现“大药”之外，事实上，还建构了一个以“丹”概念为中心之修仙方术体系。⁷³⁵ 陈国符曾云：“道教外丹术与医术，初无区别，二者分派，疑始自金宋也。”宋代丹、医分流，实质上意味着外丹成仙信仰之衰落。⁷³⁶ 另据金正耀研究，唐宋以后，外丹术主要被用来炼制医用外科药物。特别是明清时期，大量涉及外科之医书如《医宗说约》、《外科大成》、《疡医大全》等等，都收集各种丹药以供治疗。⁷³⁷ 卢胜彦上述灵应故事以铺陈手法针对仙人赠金丹予修真之士一事，进行细腻书写，纹理细致可观，由于是自身的灵界验证，使此神话传说更具可读性，修道主题更加彰显，且情节跌宕起伏，增加吸引力。

复次，卢胜彦灵应故事亦有记载他神行灵界/仙界/天界，遇到中国古代知名历史人物，诸如屈原、文成公主、比干、许由等人物，并与他们进行精彩对话，带出过去历史种种闻所未闻之秘辛。卢胜彦通过打破时空的灵界验证，缔造了中国神话传说之新篇章。例如〈奈何天〉篇中，卢胜彦叙写他在某一次的禅定中，神行至一处地界，“异草芳馥，仙花璀璨，是个大好所在。四周环境，有黄金铺地，有琼楼玉宇，有画栋雕檐，明明是天上界，却有凄凄之风”。他看到有一位道人，从前方而来，唱着歌：“勘破人间好景不长。生老病死个个

⁷³⁴ 王明：《抱朴子内篇校译》（北京：中华书局，1960），第40，136，223页。

⁷³⁵ 蔡林波：《神药之殇——道教丹术转型的文化阐释》（成都：巴蜀书社，2008），124-125页。

⁷³⁶ 陈国符：《道藏源流考》下册（北京：中华书局，1963），第393页。

⁷³⁷ 金正耀：《道教与炼丹术论》（北京：宗教文化出版社，2001），第226页。

忧伤。可怜半缺之人圆梦，就来依止奈何之旁。”卢胜彦问祂：“此是何地？道人何名？吾为何会到此天？”道人曰：“此天名为‘奈何天’，吾乃奈何道人。居此之人，全是无可奈何之人。至于汝卢师尊，一定也有无可奈何之事，才会到奈何天来。”卢胜彦想想也是的，就问道人：“汝为何到此天？”道人答：“吾乃屈原是也！吾乃不折不扣，楚武王子瑕之后代，食邑于屈，以地为姓。”卢胜彦大惊，但回想起屈原跳汨罗江而亡，还有其大作《离骚》，不禁黯然神伤。屈原曰：“卢师尊，汝空有悲天悯人，粉身碎骨度众生之愿心，但有谁悯汝？汝还是无可奈何也！”卢胜彦答：“吾乃无可奈何不错，但吾修忍辱，吾乃忍辱仙人，吾无我，故无可奈何亦无。”为此，他特题了一首诗：“无可奈何亦为天，公道非在人心田。欲知守正不平人，全在此地为小仙。”⁷³⁸

紧接下来，他又问屈原：“还有谁住在奈何天？”屈原反问：“汝学藏密，听说造诣颇深，是吗？”卢胜彦答：“是的，惟藏密之学⁷³⁹，重点在出离心、菩提心、中观正见。”屈原曰：“吾为汝引见一个人，汝是绝对想不到的。”卢胜彦问：“是谁？”屈原答：“文成公主，即嫁给吐蕃第三十二代赞普‘松赞干布’的唐宗室女。”卢胜彦听了目瞪口呆。文成公主于唐贞观 15 年（641）进入西藏，嫁给吐蕃王，带给吐蕃纺织、建筑、冶金、医药、历算等技术。松赞干布原本有妻子“尺尊公主”，乃尼泊尔国王光胄王之千金，于西元 634 年，嫁给松赞干布。卢胜彦乃问：“文成公主为何会在奈何天？”屈原答：“文成

⁷³⁸ 卢胜彦：《通天之书》，66-69 页。

⁷³⁹ 白玛格桑仁波切揭示，藏传佛教不仅是佛陀教法圆满俱在的象征，而且拥有完满的修学内容和完美的传承，具有独特的可贵之处和无穷的魅力。在学修佛法的过程中仅仅依靠看经书和依书修炼是不能体证究竟佛果的，所以，能够有幸遇见灌顶、授记、开示、秘诀和修学经验都圆满具足，而且拥有无上传承加持的善法，是前世修造福德的结果，也可以说是前世曾经遇学此法，今世余缘再现，又能学修此法。参阅白玛格桑仁波切著：《生死的幻觉》（台北：橡树林文化，2011），100-101 页。

公主离开长安，正是无可奈何，住于异域，正是无可奈何，嫁了几年，吐蕃王病故，无可奈何，永不回唐朝，无可奈何，还有……。”卢胜彦听后讷讷不能言。屈原吟：“思乡涕泣山顶望，千里东风一梦遥。”屈原领卢胜彦去到文成公主所住的宫殿——“梦遥宫”，那是“光摇朱户金铺地，雪照琼窗玉作官”，天上仙境果然不同凡响。文成公主头上髮髻镶满了珠玉，荷袂蹁跹，羽衣飘舞，娇若春花，媚如秋月。卢胜彦闻到一股幽香不断，不知何物？文成公主曰：“此香乃西藏特有，是异木之精，合树油所燃，吾享万年香火。”卢胜彦对文成公主说：“当年汝建大昭寺，几次水淹，汝懂风水，知西藏乃罗刹女仰卧，罗刹女之心脏即湖泊，于是汝填平湖泊建寺，才能消灾驱魔。”文成公主淡然一笑。文成公主曰：“卢师尊，汝忘了汝之前世否？”卢胜彦答：“岂能忘却？”文成公主笑曰：“汝是一位藏密之大祖师爷，重拾藏密⁷⁴⁰，易如反掌，汝之成就，无人能及也。今天，唯吾知之，还有佛陀、莲师、金刚萨埵知之，其他凡夫，岂能知？这汝也是无可奈何吧！”卢胜彦答曰：“苍天！苍天！”他感慨之下，写了一诗：“异域非等闲。一去若飞鸿。原是奈何事，至今曲未终。”⁷⁴¹

在奈何天，卢胜彦离开文成公主之宫殿后，他竟然遇到商朝纣王时代之亚相“比干”。卢胜彦记起《殷本纪》曾记载：“纣王淫乱不止，微子数谏不听，乃与太师少师谋遂去。比干曰：‘为人臣者，不得不以死争。’比干强谏纣王，纣王怒曰：‘吾闻圣人心有七窍。’遂剖比干之心而观之。”此外，卢家最早

⁷⁴⁰ 关于藏传佛教的殊胜，白玛格桑仁波切强调，在世界古今文明的文化宝库当中，能够给今生和往生都带来利益的文化宝珠，唯有藏传佛教，这是世间人天众生共同修造福德所得来的善业之果。至于修学藏传佛教者，他指出，如今，这个世界上信奉藏传佛教中，并非都是文盲、愚昧无知、年迈无力的人，恰恰相反地，现在信奉藏传佛教者，有很多是青年男女、科技菁英和学术界的专家，而且高素质的信众有越来越多的趋势。在现今世界总人口里，信奉藏传佛教的人已经占据一定的比例，而且这个比例正在逐年上升中。参阅白玛格桑仁波切著，：《生死的幻觉》，104-105页。

⁷⁴¹ 卢胜彦：《通天之书》，70-73页。

的祖先是“姜子牙”，因为“卢”是姜姓的分支，而比干与辅佐周文王、周武王的姜尚（姜子牙）是同一时代的人，所以卢胜彦知道比干的实况，他在奈何天，想来是其来有自。不过，台湾民间有“屈原庙”，被人称为“水仙王”⁷⁴²，他却不知是否有人供奉比干。比干看见卢胜彦，乃问：“卢师尊，为何到奈何天？”卢胜彦答：“吾乃忍辱仙人，忍辱也！”比干哈哈大笑：“卢师尊被世人小小一个毁谤，就自称忍辱仙人，那吾比干又是什么仙？”卢胜彦听了，心里觉得汗颜而惭愧，是的，世人毁谤不算什么。又没有舍心，算什么忍辱仙人？比干乃问：“汝能舍心吗？”卢胜彦答：“密教菩提心，乃四无量心，慈悲喜舍，当舍亦能舍。”比干再问：“汝能舍身吗？”卢胜彦答：“吾发大誓愿，粉身碎骨度众生，吾不入地狱，谁入地狱？这岂不是舍身？”比干曰：“这还差不多，难忍能忍，难行能行，当舍时不能退缩，此方为奈何，奈吾者何？”卢胜彦听了比干之一番教训，深深觉悟，想当一名成就者，须有无比之毅力，而且身心要全部奉献给天下众生。⁷⁴³

卢胜彦再问屈原：“伏羲、女娲、有巢、燧人、神农等居此家园否？尧、舜、禹，居此家园否？孔子、孟子、子贡、子游等，居此家园否”屈原答曰：“皆否。”屈原看出卢胜彦的疑惑，乃曰：“奈何天所居之义人，皆是有委屈的，或是无作无为的，奈何天如此，才叫奈何天啊！”卢胜彦曰：“吾喜欢奈何天，喜欢这个家园，就留在奈何天，不回娑婆世界了。”屈原曰：“凭汝之经历，是有资格留在奈何天的，但，汝之誓句乃有作有为，且又观破了委屈，

⁷⁴² 神堂/神祠的“回馈”，对郁郁不得志而屡次被流放，最后跳江自杀殉国的“不遇者”屈原而言是个补偿（compensation）。神堂/神祠是对“不遇者”屈原的一种补偿，遭受“奸贪者”、“卖国者”谗言诬蔑以及不公正的对待，死后的屈原，升上奈何天，成为神仙，并得到神堂，正式成神，是对他的能力和事功的肯定，用以弥补他作为“不遇者”的欠缺。

⁷⁴³ 卢胜彦：《通天之书》〈遇见‘比干’〉，74-77页。

汝之资格更胜奈何天，故不必在此久留，还是自去吧！汝须转如来正法轮，诸法从本来，当住寂灭相，一切无所住，这个汝也悟得。”卢胜彦听后，就出定了。他写一诗：“常下降人间，安乐不可追。春夏秋冬觉，滚滚红尘飞。”⁷⁴⁴上述几则灵应故事皆发生在同一处灵界空间“奈何天”，而卢胜彦通过生动的对话，匪夷所思的故事情节，把上述几个历史人物⁷⁴⁵的形象活化了，栩栩如生的出现在读者眼前，并且在重塑再造神话传说之外，同时也把他个人之学佛理念、修行验证等巧妙融入。

复次，卢胜彦现代灵应故事也通过他本身的幻身神行灵界的亲证，增添了古老神话传说中的内容，例如他某次神游《列子》所记载的“华胥之国”⁷⁴⁶，并把有关灵界验证载录在其著作中，其灵应故事内容就和原文有一些不同（参阅附录十一：《列子》〈华胥国〉原文与灵应故事所叙《华胥国》的对比列表）。

从附录十一表中之对比可知，卢胜彦灵应故事所载的《华胥国》，增添了不少该国在《列子》中找不到的资料，例如国王是“南摩华胥如来”，亦即此国非但是神仙之国⁷⁴⁷，还应该是个佛国，具备了神仙之国与佛国净土的特质。

⁷⁴⁴ 卢胜彦：《通天之书》〈喜欢‘奈何天’〉，82-85页。

⁷⁴⁵ 卢胜彦灵应故事中也提及他在幽冥地府见到其他历史人物，如蒙古大帝成吉思汗、清朝雍正皇帝、唐朝宰相李德裕等。关于李德裕，卢胜彦叙写他的幻身元神某次到了地府，见到一位瘦瘦的老头，向他顶礼跪拜，原来是唐代的宰相李德裕。经历了那么多朝代，卢胜彦问他为何还在地狱？原来他在当宰相的时候，权高位重，威震当朝，滥杀无辜，并把很多不合心的人，都贬放到海南岛（珠崖），很多也都染疫而死。最后，李德裕自身也被流放到海南岛，并死于该地。他一死，魂神马上下到地府，众怨鬼在地府等着他，他受报应，经历了六个朝代，仍然还没报应完。李德裕曰：“当了君王，要仁厚。掌了大权，要不计私仇小怨。至于至大的仇恨，自然有天理报怨的方法。做一个人，要有理性，要有感情。如此，一切怨恨因此而消除化解了，若是念念不忘，则怨怨相报，永无了时。”李德裕说完后，珊珊离去。卢胜彦感叹曰：“怨恨是内心层层障碍啊！”参阅卢胜彦：《让阳光照进来》，196-199页。

⁷⁴⁶ 苟波指出，与古希腊、古希伯来神话一样，中国神话也有一个“深造万物”的思维。这种万物同源的神话思维应是对“原始乐园”得以存在的一个神话学诠释“神造世界”、“万物同源”的思维决定了原始神话中“原始乐园”的存在，例如《列子·黄帝》中的华胥国，就是这样的一个原始乐园的最佳例子。苟波：《仙境、仙人、仙梦——中国古代小说中的道教理想主义》（成都：巴蜀书社，2008），第2-6页。

⁷⁴⁷ 苟波强调，神话中的“原始乐园”大都有以下特征：第一、人、神、万物和谐共存的宇宙秩序。第二、富裕、平静而闲适的生活方式。第三、长生不死的信仰。苟波：《仙境、仙人、仙梦——中国古代小说中的道教理想主义》（成都：巴蜀书社，2008），第2-6页。

此外，他本身是阿弥陀如来的化身“莲花童子”，所以神游此国时，亦得以跟“南摩华胥如来”感通交接，通过“南摩华胥如来”之口，透露出“华胥国”的灵界空间确切经纬度。他还很仔细地描绘出“华胥国”的气候、人民生活习惯、衣食住行、歌舞交通等情景，让读者和信众得以更清楚地了解灵界不同空间佛国与仙境的细况。卢胜彦成功载录地理坐标与人文立体景观，构建了现代佛道灵应故事中的博物与神话传说新章。

五、“大小宇宙合一”与密教“入我我入”之奥秘

叶舒宪指出，在世界各地流传的古老的创世神话中，有一种天父地母或者原始夫妇神生育万物之深神话类型，比较神话学家将之概括归类为“世界父母型”。其幻想之发生原理在于，人类用自己之身体行为为坐标，把整个宇宙都身体化了。这种天父地母类型神话，可说是一切身体写作和身体创造之总根源，也是中国阴阳哲学之远古思想源头。⁷⁴⁸例如，在希腊神话谱系中，盖娅（Gaia）被称为“万物之母”、“大地女神”或是“地母”⁷⁴⁹。盖地球生机勃勃，孕育大自然之生命，乃一个神秘莫测之有机生命体，就像一个神秘莫测之母亲——“地母盖娅”。卢胜彦在密修禅定的时候，会把自身的小我（子光）融入宇宙意识（母光），行者与本尊合一，无二无别，他称之为“入我我入”。在面对大自然景观，他亦可“三密合一”，随时融入大自然和整个宇宙。他在其著作《写给大地》<吴哥窟的徜徉>篇中写道：“人就是一座庙，这庙的中心就是

⁷⁴⁸ 叶舒宪著：《神话意象》（北京：北京大学出版社，2007），第74页。

⁷⁴⁹ [美]露诗特（Rosemary Radford Ruether, 1936-）在其著作中引考古学家金芭塔丝（M.Gimbutas, 1921-1994）的论点云：“从旧石器时代后期到新石器时代，欧洲和西亚地区普遍存在一种地理跨度广阔、持续时间近万年的‘女神文明’，其所信奉的宗教就是‘女神宗教’。女神的根本神性就体现在生命的创造与再生方面。”。参阅 Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine, A Western Religious History*, (Berkeley: University of California Press, 2005), p.21.

‘心’。肝、脾、肺、肾，就是‘四大部洲’。血管就是‘香水海’。其他体内器官就是‘八小洲’……”⁷⁵⁰

中国古代，以自然为本，此即老庄思想之特质所在。“道法自然”，故自然是道效法之原则，自然是与本性之道同属最高的存在，自然亦是一切事物和人的本性。由于庄子提出了“天人”一对范畴，从而使“自然”得到了明确的界定，故他把本来的、自然而然的、无意识的称之为天（自然），而把经人有意意识的造作和加工称之为（非自然）。正是在这个意义上，庄子又把“自然”（道）设定一种虚无、一种玄同、一种无心；亦即它是一种本然之存在，不能断分和有所损益之存在，而且它也是不思虑和不预谋之存在。⁷⁵¹

宇宙本身的确是个很大的谜题，至今仍无法破解。而太阳系行星之一的地球亦是一个很大的谜题，这一块椭圆形形的寻常巨石，亦蕴藏着很多的秘密。⁷⁵² 卢胜彦在其文集中提到他过去世与现在世都是修习西藏密法之行者，多世以来皆曾转世于印度、西藏与中原地区，进行转法轮与度众生之事业如传法、建寺、著书等。⁷⁵³ 在他的第 213 册《写给大地》散文诗集中，他宣称：“这是游历的浓缩，大地有很多景点，我选出具有代表性的，有历史、有文明、有看头、有可塑性，就这样，写了出来。……”⁷⁵⁴ 此书之部分篇章，皆是他以“神行/神

⁷⁵⁰ 人类乃大自然之一份子，地球与大自然则是人类之基本母体，人类离不开大自然，故二者即为互融互摄之生命形态。人类自身就是小宇宙，现代医学界也发现人的大脑含有超过一千亿神经元，其组织系统跟宇宙的星云与银河系的分布交织非常相似。卢胜彦：《写给大地》〈序文〉（台北：大灯文化出版，2010），32 页。

⁷⁵¹ 换句话说，无人为即是天，即是自然，即是道。天、自然、道在“本性”、“本然”、“无为”的意味上合而为一了。因为“自然”是一种本性之存在，所以它是一种最高的和最根本之存在。参阅徐小跃著：《禅与老庄》（台北：扬智文化，1994），第 376-401 页。

⁷⁵² 其实“大地”并非光洁无瑕的，人类亦如是。但大地本自然如此，而人类在大地上，一斧一凿的去雕刻，其结局是优是劣，至今仍然是一个大疑问。卢胜彦：《写给大地》〈序文〉（台北：大灯文化出版，2010），4-7 页。

⁷⁵³ 关于卢胜彦的转世记载，可参阅其著作：《法王的大转世》、《法王的达传说》、《卢胜彦的机密档案》等书。

⁷⁵⁴ 卢胜彦：《写给大地》〈序文〉，4-7 页。

游”的方式，幻身去赏游他在这一世尚未去过的地方，并提出他对宗教与信仰的看法。例如，在<吴哥窟的徜徉>篇中，卢胜彦提到他去过柬埔寨“吴哥窟”，据说是建于西元 1113 年的佛教寺庙建筑群。但卢胜彦通过其天眼神通，看到吴哥窟之寺庙建筑群，其实是根据印度教的宇宙观所建的。其所尊崇的是“大梵天”——创造神、“大自在天”——破坏神、“遍净天”——保护神。卢胜彦认为，印度教的三大神，是轮回、梵我（神我）的思想。佛教的根源，来自于印度教，但超越了印度教。佛教是佛我、无我的思想，是明心见性，达到正等正觉之涅槃思想。⁷⁵⁵ 在泰国，他曾经去参观卧佛寺，写了<卧佛的脚下>一文，并指出：“大地是不停的变化，我出生的地方不停的幻化，故乡没有老家、没有一棵老树、没有一个旧识……大地一切全变了，二千五百年前的大地，还不是一个异乡到另一个异乡？”⁷⁵⁶ 卢胜彦在文中不禁感叹“诸行无常，诸法无我”。

复次，在<千佛洞>篇中，记载他虽然不曾去过中国甘肃省，但他其实早已神行游历了建于一千五百年前之敦煌莫高窟“千佛洞”。原因是“莲花童子”⁷⁵⁷就是“千佛洞”的主人。卢胜彦是莲花童子转世，而千佛洞每一窟都有莲花童子，其数不可计。佛教的一切人物、佛陀的一生、所有传记，一点一滴全在其中无余。莲花童子全在这里，栩栩如生，雕刻在石壁上。这里面，有两个重要人物：莲花童子与瑶池金母。卢胜彦指出，此二位就是西元公元 2000 年（21 世纪）左右的世界主角，而莲花童子去见莲花童子，这是近几年的事情。他通

⁷⁵⁵ 卢胜彦：《写给大地》，30-33 页。

⁷⁵⁶ 卢胜彦：《写给大地》，34-37 页。

⁷⁵⁷ 卢胜彦指出，他是莲花童子，阿弥陀佛的化身。古来皆称莲花童子是化生童子或项光童子。唐朝有“莲花童子”歌谣：莲花童子见金仙，落花虚空左右旋。微妙天音云外听，尽说极乐胜诸天。这里的金仙指的是“瑶池金母”。参阅卢胜彦：《一篮子奇想》，58-61 页。

过宿命通，提到在金光佛住世的时代，观世音菩萨是莲花童子，大势至菩萨也是莲花童子。今天，他也有同样的疑惑，瑶池金母是在历史中的谁？他感叹，这是很多很多的恍惚……。⁷⁵⁸

除了神行到敦煌莫高窟之外，他也在禅定中神行到西藏无数次，虽然这一世他从未到过西藏。在《写给大地》一书中，他特地提到“桑耶寺”、“岗仁波切神山”、“四圣湖”、“密勒日巴尊者密修的岩洞”等地。在<神行桑耶寺>篇中，卢胜彦指出，“桑耶”是“超出意料”之意。那时的他转世为藏王赤松德赞，而当年藏王邀请莲花生大士入藏传授密法，而大士欲建“桑耶寺”，藏王很想看寺建成的样子。莲花生大士将手掌一伸，手心中出现“桑耶寺”之影像。藏王大呼：“超出意料！超出意料！”桑耶寺又名任运寺。卢胜彦神行于“哈布日”神山⁷⁵⁹，然后进入“乌孜”大殿、去看日月殿、四方四大天王殿（红、绿、白、黑，四个颜色的塔）。他指出桑耶寺是依佛经“宇宙观”所建，建筑风格亦多样化：大殿底层是藏式，中殿是汉式，上殿是尼泊尔式。中央则是莲花生大士像。大殿的壁画有三：西藏史、桑耶寺史记和莲花生大士传记。中央大殿左侧有一石碑，是藏王所立的，勒令佛教成为西藏的王教。那时的卢胜彦（藏王）曾在“青朴”的“修行洞崖”中修行。⁷⁶⁰上述这些久远的历史事迹，由这一世的卢胜彦撰叙写出来，种种细节和令人瞠目结舌的灵应经历，也真是让人开了眼界。此类历史人物与事迹，再加上当地的地理人文景观，由具备佛道神通的卢胜彦重新阐述，的确为神话与传说增添了许多色彩。

⁷⁵⁸ 卢胜彦：《写给大地》，170-173页。

⁷⁵⁹ “哈布日”是桑耶寺之护法神，他还亲自去迎接卢胜彦（幻身元神）。

⁷⁶⁰ 卢胜彦感慨地说：“我虽然明明白白知道自己的前世，我以我走过的路为证，我的脚印为证，我的修行为证，我披星戴月的‘明心见性’为证。那些经历，连起来，比赤道还要长，但，也只能一直走，一直走，走过又重走。……”卢胜彦：《通天之书》，182-185页。

现代人以后世眼光，观看过去之历史神话传说，往往因为时空拉距关系而觉其荒诞不经，盖神话虽荒诞不经，但亦属人类思维之产物，是文明的一部分。吾等探索神话故事之起源时，当会发现其皆为某些真实与严肃之载录，是可信的。故神话故事之定义即为“真实之叙述”。而古人在观看历史神话传说时，自然会比吾等更相信其可信。故神话不仅是真实的，而且是神圣之叙事。卢胜彦是通过个人的灵界亲证来叙写灵应故事，揭露最神秘幽微奥妙之多次元灵界的真面目，成了一种神圣且充满宗教性之真实信仰。

第三节 人类生活之地景坐标再现

班固《汉书·地理志》诠释“风俗”之意涵曰：“凡民函五常之性，而其刚柔缓急，音声不同，系水土之风气。故谓之风。好恶取舍，动静亡常，随君上之情欲，故谓之俗。”⁷⁶¹ 其言确凿，盖人类所居住之地域，因山川水土各异，其文化风俗自有不同，而风俗亦属于生活之内容，乃地理坐标和人文景观的一部分。故地理坐标与人文立体景观并不专指山川、地貌纹理、地理标志等，它亦如人类多姿多彩之文本⁷⁶²，载录不同地域民族之风俗、日常生活、社会架构组织、人文特质、信仰、宗教等，是人类心灵的投影。⁷⁶³ 例如中国北方黄河流域和南方长江流域，因地理环境、气候变化、水土特质、经济活动、生活习惯、语言、礼仪、典章制度、社会现象、祭祀文化、宗教信仰等有很大的差异，所

⁷⁶¹ [东汉]班固：《汉书》〈地理志〉（台北：鼎文，1994），1640页。

⁷⁶² 从人类文明角度来看，神话传说、风土民情、习俗节庆、民俗历史等都是构成文化意涵之必需养分与元素。参阅迈克·克朗：《文化地理学》，41页。

⁷⁶³ 大陆学者彭兆荣、张颖指出，殷商时代的甲骨文和金文具有“博物学”的雏形，其内容涉及当时的天文、历法、气象、地理、方国、世系、家族、人物、职官、征伐、刑狱、农业、畜牧、田猎、交通、宗教、祭祀、疾病、生育、灾祸等，直到秦汉以后，才逐渐形成了正統的“经史子集”知识分类，使“博物”从属于正統的分类体系，或者成为正統分类的“补充”。网址：<https://mp.weixin.qq.com/s/S70cEWp2HtooYQvIkYXEEQ> (as at 20th Mac 2022)

以先秦时期，北方文学代表的《诗经》与南方文学代表的《楚辞》，二者之文学特质迥然不同，前者为现实主义文学之总集，后者则是浪漫主义文学之标杆。

卢胜彦现当代灵应故事，除了透显佛道主旨，还载录多次元灵界不同空间众生与彼等之奇风异俗等内容。他也常到世界各国去主持法会与传授密法，足迹遍及各大洲。他是以一种“传记情境”之方式将自己安置在日常生活当中，以自己之愿力、兴趣、期望、动机、宗教等观点，来诠释他所遇合感通之有形与无形多次元灵界。故卢胜彦灵应故事所布示的世界，亦可说是一种“传记情境”之再现。由于他已经很习惯性的每天写作，通过“妙观察智”的凝视观察，把世界各地的民族风土民情、语言、日常生活、节庆祭祀、寺庙祠堂、宫庙教堂、神圣的宗教信仰等真实内容，一一载录在其文章中。以下章节首先将会探讨卢胜彦灵应故事中关于远方异域民情风俗、祭祀与信仰内容之概况与意义。

正如班固所言，地理环境、气候的不同与世界不同地域所产生的风土民情是息息相关的，而后者亦跟该地域人民的历史传统有关。⁷⁶⁴ 察之卢胜彦灵应故事，攸关世界各地民情、风土、宗教信仰之记录为数甚多，例如其著作《层层山水秀》叙写了卢胜彦在星马弘法兼旅游之见闻⁷⁶⁵，其中有不少地理风俗之记载，例如〈走在玻璃桥上〉、〈坐人力车的经历〉、〈龟屿岛〉、〈黑风洞〉、〈云顶高原的雾〉、〈割人头的土人〉、〈在诗巫吃榴莲〉等。卢胜彦另一本著作《天涯一游僧》则载录他在南太平洋、北美、南美、东北亚、欧洲、南太平洋等的所闻所见与风土民情⁷⁶⁶，里面的篇章，例如〈大溪地的落日〉、〈探讨夏威夷的草裙舞〉、〈在“赌城”闭关〉、〈墨西哥的“瓦都口”〉、〈隐于“皇后镇”〉、

⁷⁶⁴ 周振鹤著：《中国历史文化区域研究》（上海：复旦大学，1997），第127页。

⁷⁶⁵ 卢胜彦著：《层层山水秀》，台北：大灯文化事业，1993年

⁷⁶⁶ 卢胜彦著：《天涯一游僧》，台北：大灯文化事业，2004年

〈“灵鹫山”的鼓声〉、〈日本山形县的老人〉、〈山形县的肉身菩萨〉、〈越南“头顿”的遐思〉、〈在韩国汉城〉、〈台湾的寺院〉、〈如来的寺庙〉、〈加勒比海的巫术〉、〈圣女与巫婆〉、〈在马其顿的阿历山大〉、〈罗马的凯撒〉、〈荷兰人的大木屐〉等篇；皆从其个人视角凝视与存载各地之风土民情。再如他的另一部著作《异乡的漂泊》，记载了韩国风土民情⁷⁶⁷，例如〈敬礼十大德王〉、〈漫步“仁寺洞”〉、〈景福宫的孤魂〉、〈夜游龙珠寺〉、〈“法住寺”的檀香〉、〈桐华寺礼拜药师大佛〉、〈海印寺大藏经的光彩〉、〈庆州佛国寺〉、〈宫廷的料理〉、〈参访韩式的传统婚礼〉、〈韩国的教堂〉、〈儒教在韩国〉、〈韩国最早的萨满教〉等篇。由是可知，卢胜彦灵应故事有很多篇幅，是真实存录他所到过的国家之风土民情，人文生活特征，亦乃部分地景坐标与立体人文景观之投影。

在〈大佛的开光〉⁷⁶⁸篇中，叙写卢胜彦某次在香港弘法，刚好是1993年12月29日，香港大屿山天坛大佛的开光仪式的时刻。卢胜彦并没有受到邀请，因为他如果在场，弟子必定蜂拥而至，会造成大轰动，到时恐会喧宾夺主。所以在开光前一晚，他在饭店，安静的进入金刚禅定。在定中，瑶池金母带着五长寿母、十二吉祥天母、四守方天母、八方天母、二十天天母，出现在他面前，请他为“天坛大佛”开光。卢胜彦赶紧推辞说不行，因为他没有受到邀请，也没

⁷⁶⁷ 卢胜彦著：《异乡的漂泊》，台北：大灯文化事业，2003年

⁷⁶⁸ 天坛大佛在香港岛以西的海面浮立着地域宽阔、风光秀丽的大屿山。岛上坐落着雄伟壮观的宝莲寺，而天坛大佛就矗立在寺旁海拔482米的木鱼峰上。天坛大佛是九十年代初建成的一座大铜佛，由中国航天科技部设计和制作，大佛身高26.4米，加上大佛底座三层，总高度近34米，占地面积约6567平方米，重量高达250吨，由200块青铜铸件砌成，占地面积约6567平方米。它是世界上最高最大的露天释迦牟尼青铜像。因其基座是仿照北京天坛而设计，故习称天坛大佛。大佛造型集云岗、龙门佛像和唐代雕塑技术之精华，庄重慈祥。坐南朝北，右手齐胸屈举，五根手指平伸，示“无畏印”，代表拔除痛苦；左手下垂脚上，反掌向外，指端微微向下，称“与愿印”，寓意施予快乐，表现了大雄大力与大慈大悲，被誉为尖端科技与东方艺术的结晶。大佛底座三层，设有展览厅等。在三楼的纪念堂中，供奉了佛陀真身舍利。相传舍利是2500年前释迦牟尼世尊涅槃后留下的圣物，大小仿如米粒，只有中国和斯里兰卡两国仍有珍藏佛祖舍利。佛陀真身舍利于1992年10月，由斯里兰卡迎请回港，信众可前往参拜。网址：<https://www.discoverhongkong.cn/china/explore/culture/feel-the-calm-at-the-big-buddha-and-po-lin-monastery.html> (as at 20th Feb. 2022)

有邀请函。金母曰：“无妨，吾等邀请你。”卢胜彦曰：“我不行，没有诵经团，也没有准备好供品……”金母拂尘一挥，他和金母以及诸天女，就飞到了大佛的上空。卢胜彦看到大佛上空，朵朵白云，布满彩虹，他的本尊、佛菩萨、金刚、护法、空行、诸天，还有山神、水神、地神、水神、火神、风神、空神、等等，都在场。

接着，空行母把上供的供品一一陈列出来，有仙香、仙花、仙灯、仙茶、仙果等，比人间的供品，更胜百倍、千倍。然后，在一刹那间，卢胜彦的天心，走出百千万位圣僧，人人手持木鱼，个个口中念诵真言咒语。众天女，个个手持甘露灌顶瓶，一一从空中灌顶大佛，花雨飘洒，香气芳溢，大佛清净。于是，卢胜彦立于白云彩虹之上，绕大佛三匝，天心之处放出一道佛光。本尊佛冉冉从虚空之中，渐渐的降入大佛的身中，众空行母欢呼：“请佛住世！”大佛开光达到最高潮。诸天女莫不裙裾飞扬，鬢髮放光，献各种美妙“飞天之舞”、金刚歌、金刚舞、金刚嬉戏等，曼妙天乐，在整个虚空之中回荡。卢胜彦在金刚禅定中，为香港天坛大佛开光仪式结束后，各各回归本位。⁷⁶⁹此则灵应故事辞藻华丽多采，生动活泼描述灵界高灵与眷属的优美亮丽形象，把整个开光仪式与过程描绘得有声有色，而且还穿插不少悬念，氛围轻松，增添不少情趣。

人类与万物共生之过程当中，观察与探测大自然，实际上皆有灵性存在，遂赋予“人格化”与“形象化”，乃衍生出“泛灵论”。此种将自然物体和现象神化之过程，即是自然崇拜，亦乃神话之源头。鲁迅称：“中国本信巫，秦汉以来，神仙之说盛行，汉末又大畅巫风，而鬼道愈炽；会小乘佛教亦入中土，渐见流传。凡此，皆张皇鬼神，称道灵异，故自晋迄隋，特多鬼神志怪之书。”

⁷⁶⁹ 卢胜彦：《金刚神的游戏》，38-41页。

770 王平亦揭示：“中国历朝，特别是汉魏六朝之小说仍带有神仙信仰、巫术方士、万物有灵之明显表征；魏晋六朝时期又与道释结下了不解之缘。”⁷⁷¹ 盖卢胜彦之当代灵应故事亦蕴含类似之神话思维。例如他的《黑教黑法》⁷⁷²与《正法破黑法》⁷⁷³ 两本著作，专门叙写藏地一带淫祠、泛灵、巫术⁷⁷⁴、苯教巫师之种种事迹，而且神话传说甚多：例如<黑教双身的牛头像>、<迷情月中水>、<烧邪火生淫心>、<降神的狂欢>、<山魅的祭礼>、<旁门的巫刀>、<湖鬼的诅咒>、<稻巫>等篇。考究藏地民族立祠之心理原因，基本上不离“禳灾、祈福、降魅、祛病、托梦兴祠、遇合感通异能”这几类。

至于藏地以外有关部族建设宗祠以进行特殊祭祀之灵应故事，卢胜彦亦有载录。自古以来，不同地域的民族进行祭祀而立庙，除了让他们信仰的神祇⁷⁷⁵获得香火“供养”外，更重要的是，获得享用香火殊荣的“神祇”，深受人民的认可与敬仰。盖祠庙对于神祇的作用，就如房屋对于人类一样。⁷⁷⁶ 考察中国的民间信仰，除了涵盖自然神祇如树神、山神、河神、水神之崇拜，也包括鬼神观念及阴间冥府里的十殿阎王、判官等冥吏之信仰。此外，中国民间亦常因敬仰、崇拜和神化历史人物，如前述屈原、文成公主等而立庙祭祀供养。此外，中国民间也有特殊行业神信仰、动物神灵信仰、神仙信仰、佛教信仰、民间宗

⁷⁷⁰ 鲁迅：《中国小说史略》（台北：里仁，1992），第49页。

⁷⁷¹ 王平：《中国古代小说文化研究》（济南：山东教育出版社，1998），第39页。

⁷⁷² 卢胜彦著：《黑教黑法》，（台北：大灯文化事业，1983年）

⁷⁷³ 卢胜彦著：《正法破黑法》，（台北：大灯文化事业，1987年）

⁷⁷⁴ 藏密学者才让指出，虽然密宗也使用各种法术为现实服务，重视神秘主义的体验，但与萨满教相比，其法事仪轨更为系统，法门内容更为齐全，能满足统治者不同的需求。萨满教则显得简陋、质朴，相形见绌，无法与之抗衡。参阅才让编著：《神圣与世俗——藏传佛教研究论集》，81-82页。

⁷⁷⁵ 林美荣曾提到“信仰圈”的概念。她指出，信仰圈是以某一神明或（和）其分身之信仰为中心，其信徒所形成的志愿性宗教组织，信徒的分布有一定的范围，通常必须超越地方社区的范围，涉区域性的祭典组织（religious cult），才有信仰圈可言。例如妈祖菩萨信仰圈是以一神为中心，其信仰的对象就只包括妈祖菩萨及其分身，若该神是某一庙的主神，信徒的祭祀并不包括庙宇中其他的配祀神、从祀神等，因为这些神祇的祭祀是地方居民的义务，属于祭祀圈的活动。参阅林美荣：《妈祖信仰与汉人社会》，7-8页。

⁷⁷⁶ Valerie Hansen: *Changing Gods in Medieval China 1127-1276* (Princeton New Jersey: Princeton University Press.,1990), p.57

教等，其中不少都有出现互相混杂的状况。⁷⁷⁷ 例如，在〈宗祠内供佛像〉篇中，叙写苏氏族人，建立了一座金碧辉煌之“宗祠”，欲供奉苏氏之祖先。在苏氏宗族人之聚会上，有一位苏仁和先生提议，宗祠的中央最好供奉西方三圣：阿弥陀佛、观世音菩萨、大势至菩萨。苏仁和才起立提议，马上遭到苏氏宗族元老纷纷喝斥：“名不正，言不顺。宗祠以祭拜族人圣祖为主，才叫宗祠，怎可供佛？佛在中央，祖先在旁，干脆叫寺庙。”苏仁和遭批评，不敢再说什么，他原是真佛宗弟子，就去找卢胜彦，言明此事。卢胜彦回答曰：“汝之提议固然很好，吾亦很赞成，但，佛寺就是佛寺，宗祠就是宗祠，族人当然要以祖灵为主。”苏仁和乃问：“难道不能变通吗？卢师尊是否可以帮忙说项？”卢胜彦答：“变通当然可以，但固执之人，固守习俗，要变通很不容易。吾无法去帮汝说项，但吾会帮汝向西方三圣说说，也许祂们有办法。”

隔了一个星期，一件奇怪的事情发生了。苏氏家族的元老，个个发了同样的梦：西方三圣一同走入宗祠，坐在宗祠的中央，而苏家祖先团团围绕着三圣，听三圣说法。所有苏家祖先均说：“中央要供奉西方三圣。”于是，元老们决定在宗祠内占卜（卜杯）。结果是：在宗祠内供奉三圣，得十二杯；若只供奉祖先灵位，没有杯。苏仁和提议，一并供奉莲花童子，居然得了九杯。苏氏宗祠落成，中央供奉西方三圣，两旁全是祖灵，就此定案。⁷⁷⁸ 卢胜彦在篇末指出，传统的习俗是可以改变的，这不是矛盾，而是观念上的问题。宗祠固然不是寺庙，但是宗祠亦有可能变成寺庙，在台湾有很多类似例子。他指出，实际上，宗祠若变成佛堂，族灵亦可获得佛光加持而得大利益，此乃不违背人心的祭祖及修心的本质，二者并不相碍。

⁷⁷⁷ 李富华：《神鬼之间：民间信仰面面观·自序》（台北：万卷楼，1999），第1-2页。

⁷⁷⁸ 卢胜彦：《遇见本尊》，126-129页。

第四节 博物地志之历史坐标回响与重构

地理博物传说的主要内容是殊方绝域、草木飞走，远国异民，极为蔓延奇诡。作为古巫书的《山海经》，地理博物传说最为丰富，可说是集其大成。其基本特点，一是运用充分扩大的空间观念来构建幻想空间。以《山海经》为例，它提出了“极”、“大荒”、“海内”、“海外”这样一些空间概念，由近及远，推向四极乃至海外。而其关注之热点乃在四极四荒海外，亦即殊方绝域之地。此种地理平面空间观念乃经验和幻想之结合。⁷⁷⁹

复次，文学具有表意作用，而作为文学作品的地理博物神怪小说，并不仅是简单地对客观地理坐标和人文景观，进行细腻与深层次的描写，亦为大众提供了认识整个有形与无形世界之其他途径，成为广泛展示各类地理景观的文本。人类在不同地域的语言内涵与文化思维模式，决定如何为相关地理形貌或特质而命名，例如中国古人在堪舆学中，就提到左青龙、右白虎为双砂手，山峰与土丘也根据不同的形态和走势被赋予五行特征，才有土星龙、水星龙、火星龙等称号。卢胜彦精通中国古代堪舆风水学，亦得到清真道长《地灵秘笈》真传，并写了好几册跟堪舆相关的书本（可查阅附录一所列卢胜彦各册著作名称）。他的灵应故事常叙写他如何通过灵机神算与佛道神通术法，为其弟子和信众寻找与改良阴宅与阳宅风水之事迹。由于堪舆理念和术语的历史源远流长，且深奥难懂，故他会在其灵应故事里，深入浅出地阐释相关堪舆和地理术语或名词的来源和意义，方便读者更进一步理解充当历史载体和人文地理景观之文本。

⁷⁷⁹ 地理博物传说表现在文本上以物象记述为主，一般不具情节性，但却创造了极为丰富之幻想性形象，直接导致了《山海经》的产生，开创了中国古代神话小说中很特殊的一个品种，即地理博物体神怪小说。李剑国、陈洪主编：《中国小说通史》（北京：高等教育出版社，2007），35-36页。

复次，地理坐标和人文景观之命名、理解、诠释的方式，也离不开历史之溯源。人们往往会通过特定之人际关系、对象、形式、方法来叙说故事，因而创建了某种模式，导致它在不同的具体情境内容中重复示现。⁷⁸⁰ 例如，卢胜彦灵应故事之〈彩虹升起的地方〉篇中，叙写 1989 年的某一天，卢胜彦和几位弟子，乘车奔驰在西雅图“**I-90**”高速公路上，由西向东，去看一块大地理（风水宝地）。他们看见“彩虹在远远的地方升起，越来越美，七种色彩，最后竟然形成了弯弓的拱门，悬在天际。这美丽的彩虹，像梦幻之都，像天上界的云梯，像仙女飞舞的大彩带”。卢胜彦突然有个灵感，他感应到，今天出门看的那块地，乃是山神守护的大地理龙穴，在该地理龙穴上有云雾，在云雾之上有彩虹，而彩虹正是山神的显化。等到他们抵达高速公路第三十四号出口，向左拐的一块土地上，竟然就是彩虹升起的地方，而该地也就是他们要找寻的大地理，原来虹光就是诸多山神迎接他而演化出来的仪式。⁷⁸¹ 后来，卢胜彦成功买下了这块土地，建立了一座道场，命名“彩虹山庄（彩虹雷藏寺）”⁷⁸²，成为其宗派在美国与全世界弟子联系之另一处重要道场。目前，卢胜彦每个星期日下午三时，都会在彩虹雷藏寺弘法和主持护摩法会。根据西方命名与指称之“摹状词理论”，“摹状词”属于“非严格之指示词”；与之相反的则是“历史的、因果的命名理论”，亦即与之相关的地理坐标和人文景观的专名，属于“严格之指示词”。某个地理坐标或人文景观的专属名称与通用名号，都具有各自特定的内涵或含义，亦即有关的摹状词与名称有着紧密的联系，其命名与

⁷⁸⁰ 迈克·克朗：《文化地理学》，第 62 页。

⁷⁸¹ 卢胜彦：《无上法王印》（台北：大灯文化事业，1989），174-178 页。

⁷⁸² 卢胜彦为了这件灵应事迹，写了首偈：金风细雨到华堂，山神演化彩虹光。连天七圣在此降，一代宗师也自然。万全之策此地理，嫡系如雷响当当。应世真佛法云处，莲生至此永泰安。见《无上法王印》，176 页。

有关对象特性息息相关。盖山脉、江河、湖海等地理形貌出现在天地间，基于人类之命名思维，才具备存在之生命，并非某些不具意义的荒山野岭等地理坐标。因此标示特定地理名称，其实就是人类思维之一种体现。例如上述灵应故事所叙有关“彩虹雷藏寺”命名由来，即属于此理论应用之实例。此灵应故事叙述的正是此大地理宝地，因山神显化的殊胜美丽彩虹而获得命名的来龙去脉。

复次，地理亦蕴含召唤、认同、凝聚之意义，并扮演了延续历史生命与人文传承的重大角色。人类所给予的地理名称，也代表着人类对该处地域之一种人文思维象征。如此一来，现代之人，抵达某一处地理坐标，触及地名，则时空藩篱将被打破，产生思维与心灵上的互摄互融，例如现代文人登上湖北武昌黄鹤楼，必当忆起唐代诗人崔颢传诵千古的七言律诗，心情澎湃不已。世界上有很多地名之由来与历史典故息息相关，例如卢胜彦灵应故事之<心中的城>篇章，记载卢胜彦在2003年去了韩国一趟，到了“水原市”的“华城”。此城乃朝鲜王朝第二十二世正祖大王的父亲思悼世子（后追尊为庄祖），因牵连党争被关在米缸冤屈惨死。正祖经常悲愤在心，继英祖继位后，为了告慰父亲的孤魂，将葬在扬州拜峰山的遗骸迁奉水原南部的花山。从正祖十八年一月至二十九年九月，历时二年十个月，他建筑了华丽雄伟的“华城”，全长5.7公里，面积130公顷，共四十八个建筑群，后来因水灾战乱，有七个已经消失。⁷⁸³

复次，亦有诸多地名是通过故事的叙述，将地名和历史故事或典故结合，例如其灵应故事篇章之<沙田大围车公庙>，叙写卢胜彦在香港先参观“黄大仙庙”，之后再去看沙田大围“车公庙”。据说此庙祭祀的是一位姓车的将军，生于宋朝，平江南之乱有功，人们以其英勇，对其信丰笃敬。又曰，在明朝末

⁷⁸³ 卢胜彦：《异乡的漂泊》（台北：大灯文化事业，2003），44-47页。

年，有疫癘盛行，灾及沙田地区，农民稟请车公镇压疫癘，时疫癘旋退，村民感念车公之德，因而立庙祀之。⁷⁸⁴ 上述实例中提及的“车公庙”、“黄大仙庙”等，则专扣历史上特定人物，具有历史意义与相关因果，故属于严格、非偶然之指示词。

观之卢胜彦灵应故事中之地志书写，除了上述探溯地理人文景观之指名由来与特征之外，亦有不少是布示个别地域与多次元灵界之多元化个别特质的。例如其灵应故事〈敬礼赤松黄大仙〉篇中，记载了卢胜彦在 1989 年前往香港主持一场大法会之事迹。他在大法会前几天，与他的香港弟子，一起去参观香港黄大仙祠。黄大仙乃西汉道家真人黄石公，而此乃香港最灵验的道庙。他们买了花及香，供养黄大仙，卢胜彦还在心中祈祷：“期盼上界真仙，护佑九月十日的大法会，如意吉祥圆满。”他启开天眼，看见殿宇放光，有一道者执拂，戴道冠，足登云鞋，成丈六金身，飞腾在虚空之中，巍巍功德庄严。一刹那间，卢胜彦元神从顶穴飞出，亦化为丈六金身，住虚空中，一时，香花纷纷飞舞，空中瑞气千条。卢胜彦合十稽首，礼敬道者。⁷⁸⁵ 此则灵应故事载录了卢胜彦在上香的时刻，幻身元神腾空，与黄大仙在虚空见面，并礼敬真人。复次，其另一则灵应故事〈圣约翰与我的对话〉，记载了卢胜彦去参观意大利罗马圣约翰大教堂的灵应事迹。在当天，他一走入教堂，便感应到灵气迫人而来，他于是心神集中，静默片刻，启开天眼，遥见虚空中，有一道“光河”，河的中央出现一位顶著光环的圣者。卢胜彦乃问：“圣者是圣约翰使者？或是施洗者圣约

⁷⁸⁴ 卢胜彦：《无上法王印》，74-76 页。

⁷⁸⁵ 卢胜彦：《无上法王印》，1989，31-35 页。

翰？”圣者回答：“吾乃施洗者圣约翰。”卢胜彦大喜，因为他知道“施洗者圣约翰”是一位大智慧之圣者，因而与祂展开了一段对话。⁷⁸⁶

若吾人从环境心理学角度去分析，所谓的“环境知觉”乃是指环境讯息之处理过程，其中包括摄取、过滤、整合、重组等步骤，且其过程与人类过去的经验有关，并具有选择性与主动性。换句话说，“环境知觉”也就是整个“环境-行为”模式之核心理念。⁷⁸⁷从佛教的角度来看，目前人类居住的娑婆世界，其年龄亦有将近40-50亿年之久，是呈现在吾人之经验与诠释之前的实体。地球依旧是个虚幻的有相世界，却被人类当成是真实存在，吾等如何诠释此世界，主要是根基于过去经验储存，所产生的“现有知识”之形式。卢胜彦的灵应故事却开通了有形和无形世界的通道，并打破了壁垒，竖穷三际，横遍十方，而人类之现有知识和经验，还是停留在三次元空间，根本无从探索浩渺无际的多次元灵界空间。卢胜彦以其神通力，把多次元灵界的奥秘，全数透露在其书上，自然产生无比巨大的震撼与震荡。

职是，卢胜彦灵应故事之地志书写，除了前面所叙诸灵应故事实例之外，尚有许多类似之篇章，例如<不老国>、<天河胜景>、<童子天>、<功德云天>、<代表国>、<心通国>、<血光国>、<颠倒国>、<龙飞天主>、<幡旗城主>、<大知足天>等，其所豁显的命名意义，示现了卢胜彦本人之幻身元神，进入多次元灵界空间，与灵界众生遇合感通交接的一种场所精神。他运用佛道神通力，透过特殊之灵界空间场域，布示灵界空间特殊的典型人物之生命，互摄互融的真如、空性智慧，而集结产生历史意义与生命价值。

⁷⁸⁶ 卢胜彦：《神话与鬼话》（台北：大灯文化事业，2006），114-119页。

⁷⁸⁷ 参阅黄茂容著：《环境心理学研究：游客对自然环境产生的情绪体验》（台北：淑馨出版社，1989），6-9页。

实际上，从人文景观角度来看，所有的地理区域，不管是出于有形或无形灵界，皆可视为社会载体之一，盖其负载各种人文活动、宗教活动、历史活动、文艺活动、饮馔风俗、民俗医疗等，包括所隐含之人文意蕴。故卢胜彦灵应故事之地志书写，示现一种临在之现实存在感受，亦象征人文之高度关怀，是层次分明的地理坐标与历史情怀之再现。（关于卢胜彦灵应故事之“地景人文情境”结构模式图，参阅附录三之图 11）

第五节 灵应故事中地志书写之文化诠释

所谓人文地理学，就是把人类对整个周遭地理环境，包括气候等之亲身体验、生活感受，以及对整个世界与远方异域的认知，重新安置成为地理学之中心议题，并让人们有机会互相讨论个人对地理环境的亲身体验，所过的生活以及彼此对整个世界之认识，包括有相的娑婆世界与多次元灵界（复数时空）。

若吾等以中国历朝神怪小说为例，检视六朝志怪作者籍地，以地域观之，书写地志者，以南人居多，彼等或曾仕宦，游走江南吴楚等地，形成一种人文地景临现之直击经验书写。盖南北朝时期，因五胡乱华，北方士子纷纷南渡，乃于江南地域定居，并重新开始撰写地方志，作为重大中华文明延续历程的起点。察之卢胜彦现当代灵应故事中的地志书写，则与中国古代封建时期的士人有很大的不同。年轻时期，卢胜彦曾服务军中，因测量工作需求，其足迹遍布全台湾，爬山攀岭，涉水越潭，不管是那一处穷乡僻壤，他都甘之如饴。也因此，他得以运用所学堪舆及灵算之术，加上自身获得第三眼，所到之处，皆能与多次元灵界众生产生频密的遇合感通交接。因此，早期他所撰写的，大多是他在台湾各地测量时所亲证的灵应故事，内容涉及台湾各地的风土人情、生活

习惯、习俗节庆、历史传说、民情风俗、祭祀信仰、神话传说等地理坐标和人文景观情景。

后期卢胜彦在 1982 年举家迁居美国西雅图，并借由弘法之便，足迹遍布全世界，各大洲，其地志书写之视角与向度，则不再局限于宝岛台湾，而是放眼全球与个别地区之特殊地景，其中不乏远方异域之地景临现，示现其独特之“灵应”风格。观之卢胜彦灵应故事，其不仅从有形与无形世界之地景坐标与人文景观进行描摹，还深渗到远古流传的神话传说、历史文明遗迹的古老地层，挖掘地矿纹理脉络。例如卢胜彦灵应故事中之<天河胜景>、<摩诃双莲池>、<大日宫>、<圣保罗教堂>、<青松观>等，就是远方异域之故事来源叙写，使地方与故事结合，此即一种人文式之地理书写。

人类通过撰写地志的语言和文字，亦是人类文化与文明的载体，其所刻画的人类地景文化景观与历史遗迹之互动关系，不仅揭示了作者本人的世界观和思维模式，也凸显了其意向性与创作动机。故人类理解历史，并非为了摒弃传统，反之是为了实现、创造与改变历史，人类的文明才能不断的迈步向前，出现健康的新陈代谢，而不至于凋零。

卢胜彦虽是现代人，但其转世过程历史悠久，远自三皇五帝时代之前，即已经出现在中国历史之广大舞台，通过宿命神通，其过往历史如同电影一般，一幕幕在脑海里展现。故其所撰写之现当代灵应故事，往往打破时间与空间的局限，直接契入多次元灵界之远方异域中，示现其地景临现与历史结合之真实性。统合卢胜彦五十年来撰写灵应故事的地志书写，其内容涵盖面积广，不仅是这地球上大部分国家的风土民情、生活习惯与活动等，还包括了他神行多次元灵界种种奇诡怪异的亲证经历。笔者对其 288 册著作中关于佛道灵应故事的

地理“博物”叙写内容，选择有代表性的篇章，进行摘录浓缩，分类列表（详情请参阅附录十二：灵应故事中所载多次元灵界、远方异域之人物、博物等列表）。此表共含六大类地理“博物”书写内容，即第一类：道教仙境、洞天福地、仙真、女仙等。第二类：佛国、净土、佛菩萨等四圣界。第三类：佛道诸天、金刚、护法、空行母、空行勇父、天神、龙神、地祇诸神等。第四类：其他灵界空间/国度：魔界、阿修罗/精灵界、鬼神界、妖异界、冥界、近边地狱、地狱等。第五类：远方异域/灵界之药物、宝物、饮馔等。第六类：其他教派、外国灵界众生等。

在第一类中，卢胜彦重点描述的就是他神行昆仑山瑶池仙苑所看到的仙宫、仙境情况，也很细腻地描述他和瑶池金母的关系与互动情景。当然，他也花了不少篇幅描绘瑶池金母身边女仙如许飞琼、董双成等。至于其他仙境，如功德天/吉祥天、帝释天/忉利天、兜率天等宫殿与仙人的生活的描述亦不少。他所用的文学性语言华丽奇瑰，描写生动。至于第二类有关佛国、净土、佛菩萨等四圣界的内容，卢胜彦主要着墨于西方极乐净土，即摩诃双莲池净土的情境描述。此外他也载录佛陀位于色究竟天的净土、大日如来净土“法界最胜宫”，莲花生大士的铜山净土等。至于从未在典籍出现过的佛国净土，例如幽冥地狱之地藏王菩萨“翠薇”净土、善光佛的“翠华洞天”、大自在地底火焰佛的“地底圆通国”净土等的描述，都别开生面，令人感到很新鲜，大开眼界。

至于第三类，主要是载录多层次灵界的佛道诸天、金刚、护法、空行母、空行勇父、天神、龙神、地祇诸神等。此类型的某些描述，与《山海经》有点相似，例如“玄阙”此一灵界空间所在的偏远位置以及该地域众生的怪异形貌和神通力，故事情节诡异奇幻，印证了天外有天，多重宇宙确实存在的概念。

此外，如“烂沙地界”、心通国、华柱国、不老国、酒国等，故事情节曲折，富吸引力。卢胜彦描述天界的灵应故事中，也提及他被迫跟夜叉天和罗刹天的两位天主，比赛神足飞空速度，结果卢胜彦运用佛道神通，轻松胜出，二天主服输，其故事风格轻松幽默，令人读后不禁莞尔，也对诸天主的高傲之心有更深的了解。复次，他也载录水官大帝、水神、河神、山神、龙神等灵应故事，特别是不同地域的山神和龙神，在其笔下，皆显得性格鲜明，别具一格。卢胜彦灵应故事示现了他与灵界众生的遇合感通交接，充满丰富人情味的场景，令人产生无限遐想。当然，卢胜彦也叙写幽冥地狱的阎王、鬼王、判官、七爷八爷等鬼吏的灵应故事，加上中阴/罪魂在地狱受惩罚的幕幕场景，入木三分的刻画，栩栩如生的人物描绘，错综复杂的情节与人物关系，业力和因果的不可思议，还有因果报应的可怖结局等，令人读后毛骨悚然。

至于第四类，则是叙写其他灵界空间/国度的众生，包括魔界、阿修罗/精灵界、鬼神界、妖异界、冥界、近边地狱、地狱等。此类灵界空间的众生，如颠倒国、白马国、黑死国、血光国等，基于因果业力，故形貌和形象极为奇诡怪异，彼等的生活习惯、饮食、活动等，亦同样恐怖奇诡无比，在人间典籍从未有人描述过，令人读后产生极大的惊骇。此外，他也很详细地载录灵界恶灵与善灵的所做作为与生活情景，其中的强烈对比，令人印象深刻。复次，卢胜彦灵应故事也描述了灵界中植物和动物灵的种种情况，例如蜜蜂国、蚂蚁国、老鼠国、土拨鼠国、树神、雪山飞狐等，故事情节曲折变化，语言运用错综多变，令人读后大开眼界，心中自会慨叹万物有灵，此言不虚。至于幽冥界罪魂在地狱所面临的种种苦难，所受的种种恐怖折磨与惩罚，更是令人读后感觉惊

心动魄与毛骨悚然，对因果报应的可怖，读者心中自然会有更深的认知。由于地狱变现的种种已经在第二章有专门的论述，在此列表中，就略过。

复次，在第五类中，则是卢胜彦详细描述的多次元灵界中，远方异域之药物、宝物、饮馔等。宝物方面，有瑶池金母、弥勒菩萨的乾坤袋，其功效与法宝性能神奇无比，和《西游记》“黄眉大王”故事里的乾坤袋，有异曲同工之妙。此外，宝物还有元神镜、照妖镜等，都是天上界仙家至宝，破魔降妖功能强大无比。此外，神仙宝物尚有关圣帝君的“金印”、瑶池金母的“如意环扣”、文昌帝君（善光佛）的“梓潼令”等，每一则灵应故事的情节都各有其特色，成功扣住读者心弦。至于多次元灵界的药物，则有西方极乐世界摩诃双莲池净土的“回魂草”、瑶池金母的“蟠桃”、“金丹”、天界的“九转返魂丹”、天空城九凤鸟王的“唾液”，酒国的“巨觥丸”、天医神君的仙药、佛菩萨的仙汤等，都是人间从未见过，且匪夷所思的治病疗疾和修仙修道灵药。卢胜彦通过灵应故事的开展，巧妙地诠释上述诸药的来龙去脉和疗效，令人大开眼界。

复次，第六类主要是叙写佛道以外的其他教派、外国灵界众生等。所谓的其他教派指的是天主教、基督教、民间宗教等。卢胜彦小时候本即基督徒，对基督教、天主教等灵界圣哲，神父等，并不陌生，故当他在欧美等国旅游和说法时，他都通过其神通力，和身处灵界基督天国的圣保罗圣者、施洗约翰圣者、天主教的圣·陶丽莎修女等遇合感通交接，故其著作中载录了不少此类他本人的灵界亲证。其中最令人感到惊讶和敬佩的是圣·陶丽莎修女，人间缘分一尽，居然身处冥界继续广度冥府众生，祂的愿力和精神跟地藏王菩萨“我不入地狱，谁入地狱”是一样的。综上所述，卢胜彦的佛道灵应故事之地理博物载录，内

容极为广泛。他除了叙写中国古代道家仙境、天界、佛国净土等传统地理博物内容，展现中国古代地理博物神怪小说中《山海经》、《神异经》、《十洲记》、《镜花缘》等名著之特色，也载录了从未有人描述过的灵界地理博物传说，特别是与其他教派圣者相关的秘辛。这是中国佛道灵应故事传承，极为难得的一次新开创。

如果说中国历代神怪小说，乃是通过一种“以实涵虚”之方式展现在读者眼前，卢胜彦灵应故事则相反。其灵应故事所表现出来之地景临现与人文景观，乃是“以实涵实”。前者之“实”，是涵盖具体的“人、事、时、地、物”；后者之“实”则包括故事情节所示现之奇诡玄秘之事件。其故事中唯一“虚”的成分，则是假托的人名。卢胜彦通过叙写本人幻身元神，神行多次元灵界的亲身验证经历，所构成的现当代佛道灵应故事，创建了一套独特的文学地志书写模式，突破旧有传统框架的局限，提供浩瀚如宇宙般辽阔的想象空间，使人产生如临其境，如睹其人以及如历其事般之多元立体真实感受。

第六节 结语

自古以来，地理博物文字载录或地志，全面叙写各地域之地理坐标和人文立体景观，包括人们的日常生活、风土民情、社会架构、历史传记、节庆祭祀、民俗宗教等，协助人们认识与构建某个地域之特殊地理坐标与人文景观及其历史，产生和培养对该地域的认知情感，并增进社区以至于族群之共同意识。地理坐标与立体人文景观，并非仅是把自然属性简单地形象化，亦即将所要描述的地景坐标和人文景观进行“形象化绘图”，而且还与地域和民族的特定历史文化相连，展现出对历史文化的关怀。盖人与自然界万物共生共荣，而人类面

对种种神奇物象所衍生之想像，就兴发奇异事故之流布，其动机乃是建构一个人与大自然共生共存之环境，而这类神话传说、节庆祭祀、灵堂社祠、奇异风土、历史遗迹、地理坐标的命名、巫覡医疗等内容，就构成了地志书写之主要内容和素材。

其实，地志除了被视为“文本”以外，其自身亦是“符号”和“标志”，等待人们去进行诠释。所谓的诠释，指的是人们对某个地域空间的地理坐标和人文景观的行动、思维、鉴赏能力，即人们通过自身之真实感受，去深入认知和理解一个地域空间之完整体验。卢胜彦灵应故事中之地志书写，对世界各国风土民情、宗教信仰、历史传说、节庆活动等项多所描绘，说明、阐释，同时也载录他神行多次元灵界的亲身验证，这些都是地志书写之任务。从地志书写范式的角度来看，他的灵应故事内容范围除了“载方域、山川、风俗、物产”等，也契合西方人文地理学之概念。

考察卢胜彦灵应故事题材，范围很广，亦吸收了不少神话传说与仙话，如盘古皇开天辟地之神话等。至于神仙被贬下凡赎罪之世界性神话传说亦不少。卢胜彦个人的宗教经历，从他开天眼、学道术、修密法的艰苦过程，不啻是追寻神话原型。而他在性命双修之学佛过程中，达到“明心见性”之法尔本然境界，亦如英雄入门之神话原型：卢胜彦从台湾到美国，闭关苦修道法与密法，不断面对有形和灵界之魔难考验，好几次差点殒命，生死在一线间，最终得到佛陀授记“华光自在佛”，代表英雄经历艰苦人生旅程、克服一切困难，以达成目标之追寻原型。⁷⁸⁸同时，卢胜彦在追求过程中之磨难与日俱增，必须克服

⁷⁸⁸ 对小我而言，由台赴美之西行是求知与证道之追寻；对我而言，由台赴美之西行，又是符合“粉身碎骨度众生”本誓以普度众生之追寻。此“性命双修”之中观主题，一直贯穿卢胜彦之“灵书”文集，他对“与道合一、法尔本然”的执著，表现追求的锲而不舍，确实具有神话中如夸父追日之愚诚。关于此段

之灾难几乎也包罗人生所可能遭遇之种种事件，包括替代众生业障而深受无以名状之痛苦，患上裂脑症之生不如死等等，然而里里外外、层层叠叠之难关，毕竟一一克服，功完行满，诚然是最典型之历难神话故事。⁷⁸⁹

卢胜彦灵应故事的基本格调亦是神话的；他相信万物有灵，众生皆有佛性，虽处六道轮回，但一旦因缘际合，众生仍可访仙寻道而成圣。此外，动物亦可变妖，甚且植物也可能成精。反之，佛菩萨、神仙、妖怪、精灵、鬼魂，又都以人之形相来塑造，而赋有“人格”，此种“佛魔一如”，神魔人同源、万物有灵之看法，正是神话之本色。⁷⁹⁰ 卢胜彦灵应故事在吸收许多神话传说的同时，不但改变，且往往再造了这些故事，使其更神奇客观，而更具神话色彩。

从美学的角度来看，作为一种文学美学风格和追求，中国历代地理博物神怪小说“述奇记怪”的取向，实有其存在的心理基础。它首先源于求奇、好奇的心态，而后者本身就是人的天性，因此欣赏奇异瑰丽的文学作品无疑会带来心理上的满足，包括愉悦、惊诧、崇敬等等。⁷⁹¹ 卢胜彦灵应故事中所示现的充满奇幻瑰丽的虚幻灵异世界，恰恰满足了人类这种与生俱来的渴望及探究未知领域的强烈好奇心的需要。奇幻的空间人物、事情和物件，均被卢胜彦通过亲身验证，使用活泼多变的文学性语言，写得栩栩如生、活灵活现地展示在人们

所引相关神话传说之说明，参阅郑明娟：《珊瑚撑月——古典小说新向量》（台北：汉光，1986），第61页。

⁷⁸⁹ 卢胜彦多生转世度众与所发的大愿与艰辛的过程，充分展现了历难神话的本质，与郑明娟教授对《西游记》中唐僧师徒克服万难到西天取经的分析很相似。参阅郑明娟：《珊瑚撑月——古典小说新向量》，第61页。

⁷⁹⁰ 卢胜彦灵应故事在这方面的特质与郑明娟教授对神魔小说之分析很相似。原始初民创造之神话，经过口耳之代代相传，又因为环境之变迁、风俗之改变、宗教之影响，因此往往几经修改。故神话故事之流传在民间是经常在变化着的，尤其经过文人之手，更把它点缀得优美古雅或瑰丽多彩。参阅郑明娟：《珊瑚撑月——古典小说新向量》，第61页。

⁷⁹¹ 韩晋：《唐前地理博物志怪小说审美研究》（沈阳：辽宁大学硕士学位论文，2006），62-66页。

面前，奇幻与真实的交融，简直让人真假难辨。⁷⁹² 在前述附录五列表中有关卢胜彦灵应故事的六大类型地理博物内容，几乎都突显了“奇幻诡异”的风格与特色。

中国古代地理博物神怪小说对于“博物”的追求，已成为一种小说审美标准的叙述传统，并内化为地理博物神怪小说的特质，就是以博为美。⁷⁹³ 卢胜彦灵应故事在“博”的表现特质，首先是叙写多次元灵界空间上的广袤无垠，而且人类肉身是不可能去到的。他的灵异故事所提及的多次元灵界空间，从人类的肉眼来看，有很多都是距离娑婆世界非常遥远，远的不可思议，但若是修行者通过幻身元神和神通力，其空间就在方寸间，一念即可抵达，可见空间距离的远近，其实都是“唯心造”。其次，卢胜彦的灵应故事中地理博物载录内容极为广泛，所记有形世界与无形世界的对象种类繁多，包括远国、异民、动物、植物、珍宝、奇药、神医等等，且数量都不在少数，极为壮观⁷⁹⁴，详情可参阅附录五之列表。

综上所述，卢胜彦灵应故事的地志书写，展现了几个特点。首先就是沿袭中国古代神话传说的传承并赋予新意。卢胜彦现当代灵应故事中之某些内容，例如有关昆仑山瑶池仙苑与瑶池金母的传说等，若与古代神话传说、神仙传记或前人神怪小说有相通或相似的地方，即等同他进行再创作“故事新编”，但

⁷⁹² 卢胜彦的灵应故事中的“奇”与“幻”是紧密相连的，而“幻”则构成了地理博物神怪小说的中心意旨。恰如李剑国所强调的“其人其事近在耳目间，实实在在，而又渺渺茫茫，实中见幻，平中见奇，给人一种虚幻性的现实感”。参阅李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社1984年版，第357—358页。

⁷⁹³ 参阅韩晋：《唐前地理博物志怪小说审美研究》，62-66页。

⁷⁹⁴ 宋人罗烨《醉翁谈录·舌耕叙引》曾谓：“夫小说者，虽为末学，尤务多闻。非庸常浅识之流，有博览该通之理。”又其诗云：“小说纷纷皆有之，须凭实学是根基；开天辟地通经史，博古明今历传奇，藏蕴满怀风与月，吐谈万卷曲和诗，辩论妖怪精灵话，分别神仙达士机，涉案枪刀并铁骑，闺情云雨共偷期，世间多少无穷事，历历从头说细微。”在罗烨看来，小说家要多闻赅博，经史文赋、神话传说、人情世故，这诸多内容，均需记忆领悟，融会贯通，有满腹学问，方能够从事小说创作。这样的标准应该和地理博物神怪小说对于“博”的追求相一致的。参阅罗烨：《新编醉翁谈录》卷一，《续修四库全书·子部》，上海：上海古籍出版社，2002年影印本。

从另一个角度来看，亦等同他以自身出入多次元灵界的验证，印证了多次元灵界以及神话传说中的国度、人物、环境等的真实存在。⁷⁹⁵ 但卢胜彦灵应故事的相关描述，则寓含某种现实性，容易触发人们的联想，例如《地形仙主》的黄沙漫漫，却生长出“蓝色”花朵。此外，有关遐方异域的记载，也能翻新出奇，例如瑶池金母的蟠桃，摩诃双莲池的“返魂草”等。

复次，卢胜彦灵应故事以描写有形与无形世界的奇物、奇人、奇事⁷⁹⁶等为其特征，充分展现奇异瑰丽的浪漫主义特色。他充满奇思⁷⁹⁷遐想的文学性描写，丰富多彩，对已存在的古老神话传说，通过个人的验证予以敷衍演化，具有独特的创造性。此外，他的灵应故事中也涵盖他对历代封建帝王统治者的褒贬而多含神奇⁷⁹⁸色彩。例如他的幻身元神在幽冥地狱见到了成吉思汗、雍正⁷⁹⁹等封建帝王，并进行了感通交接和对话。成吉思汗自己承认，因杀生重罪而永处地狱无法超生，心中后悔不已；而雍正也因为为人喜怒无常，心狠手辣，犯下杀生重罪，因心变形，而成为一头形状可怖的“半人半兽”怪物，称为“变形金刚”，在地狱受苦，难有出期。此外卢胜彦灵应故事亦从历史传说中表现其褒

⁷⁹⁵ 卢胜彦的灵应故事中所叙写有关草木禽兽的记载中寓含现实性。其灵应故事记载多次元灵界的奇花异草、飞禽鸟兽，与历代地理博物类神怪小说的传统是一致的，只不过以往这类记载带有纯客观性，作为审美对象，主要是欣赏其奇异性。

⁷⁹⁶ 中国文人之嗜奇好异、聚谈怪异之心态与做法，自六朝以来即已形成风气，而此种风尚，延续至唐代，有增无减。李剑国曾说：“聚谈怪异，犹六朝风气，宜乎齐谐志怪之众也。”参阅李剑国著：《唐五代志怪传奇叙录》上册（天津：南开大学出版社，1993）351页。

⁷⁹⁷ 宋代以降，此种燕聚谈异、说神道鬼之风气，依然是文人所喜好之一种遣兴活动之一。非但如此，宋代文人喜谈鬼神灵异，并将听闻之事，逐一记载于著作中，广为出版流传。大陆学者彭兆荣、张颖指出，广见博识，博物好奇，乃是传统文言小说撰写的要旨。他们引中华民国《博物学杂志发刊词》之言：“博物之学，上以通德类情，下以制器尚象，殷殷焉，首首焉……此所以近百年西学东来而吾相传之学……。”
<https://mp.weixin.qq.com/s/S70cEWp2HtooYQvIkYXEEQ> (as at 20th Mac 2022)

⁷⁹⁸ 卢秀满指出，宋代文人喜谈鬼神灵异，并将听闻之事，逐一记载于著作中，广为出版流传。在科学昌明的时代，人类心灵最幽渺深邃之渴想，促使此种“燕聚谈异、说神道鬼”风气不减当年。参阅卢秀满：《夷坚志之幽鬼世界》，26页。卢胜彦撰写佛道灵应故事，出版“释氏辅教之书”，流传全世界，译成十几种文字，以度有缘读者，其中固然是他个人亲历之灵异世界验证，然亦着眼于人们“嗜奇好异、聚谈怪异”之心态。

⁷⁹⁹ 卢胜彦：《莲生活佛卢胜彦的密密密》，18-21，62-65页。

奖哲人与英雄之意⁸⁰⁰，例如他的灵应故事也提到大禹，祂因治水有功，故成为水官大帝等。

复次，卢胜彦灵应故事的主旨，就是阐述佛法应验果报之事，不愧是“释氏辅教之书”，处处展现“自神其教”的迹象。其故事情节大多叙写因果业报、道术变幻、神通度众、神仙灵异、幽冥地狱等内容，这是无可厚非的。卢胜彦通过其个人的佛道神通验证，以及他本人是“阿弥陀佛”化身“莲花童子”在娑婆世界的应化身，通过其故事神化佛道教神仙佛菩萨的过程，殊为神奇，意在宣扬佛道的灵异，抬高教门的地位，招引信徒。⁸⁰¹从艺术哲学的角度来衡量，其灵应故事却具有其艺术审美心理因素，盖宗教信徒进入艺术创作的境界，与其信仰相适应，也不无审美价值。

复次，卢胜彦灵应故事在描述多次元灵界（殊方异域）所有的珍奇宝物中，有令人耳目一新的感觉。至于他对仙境洞窟之描写，可说是富有诗情画意，艺术感染力很强。他叙写仙女美丽的资质、欢悦的笑语、欣喜的心态，都很生动，而天人们洋溢着生活气息，意趣盎然。他对仙境生活的描写，无论住室饮食，都贴近现实生活，给人以和谐、欢快、幸福之感。⁸⁰²有关上述例子说明，可参阅附录五列表的实例摘录。其文字表现力强，雅洁清新，善于描摹物态、抒发人情；在叙写过程中，间或穿插七言诗、五言诗，增强抒情气氛；无论其“辞省朴素”或“文存靡丽”，皆“宛然成章”，文笔流畅自然。

⁸⁰⁰ 卢胜彦灵应故事亦带有杂史的性质，是融杂史、神话传说、方士志怪于一体的神怪小说，具有它的特异性。通过灵异空间与过去的统治者、帝王、将相等历史人物的对话，流露出褒贬的倾向。

⁸⁰¹ 作为出家人兼明心见性的证道者，他在作品中宣扬佛法应验、善恶有报，是希望社会上的邪恶势力慑于佛法的惩罚，抑制作恶的念头，改恶从善。

⁸⁰² 这些有关多次元灵界的神仙境界的意境刻画优美细腻，人物形象较丰满，故事情节也更加曲折生动。他的故事中有关仙女的描写，虽有迷离恍惚的朦胧意象，但并不刻意施加神秘色彩。

整体来看，卢胜彦文学素养较高，叙事条畅清晰，言情婉曲雅洁，意象优美，文章有尽，而余意无穷；含蓄雅洁，而神情毕肖，故能突破神怪小说的传统格局，有所创新。其灵应故事“展转奇绝，意中语，想中事，俱是实情实境，不知者以为极奇极幻”。盖于奇幻中见其真情实境，此亦是卢胜彦灵应故事审美取向显著特色之一。

第五章 宗教人“生活世界”之文学诠释：“空间”书写

第一节 导言

法国社会学家杜尔干（Emile Durkheim, 1858-1917）曾谓：“所有已知的宗教信仰，都表现出一个共同的特征，即把整个世界划分为神圣与凡俗两大领域。”⁸⁰³ 神圣与凡俗是两项截然不同而又势不两立的“异质性”事物，杜尔干称这类“异质性”是“绝对的”。⁸⁰⁴ 当代著名宗教家伊利亚德（Mircea Eliade, 1907-1986）亦强调凡俗与神圣乃是此娑婆世界上之双重存在模式。⁸⁰⁵ 他揭示，“其作为人类之存在；同时他又分享着一种超越人类之生命，即宇宙的或者是诸神的生命……盖宗教人并非被赋予的，而是经由各种神圣模式之路径，成为他自己。”⁸⁰⁶ 如此，一方面，在娑婆世界的凡俗生活与神圣的宗教追求相对立，另一方面，作为在幻有世界存有的凡俗生活有不可避免，因而在舍凡入圣的转换过程中，就无可避免要面临凡圣冲突的种种问题，这点在宗教人的终极关怀中，是最根本且最具关键性的一大挑战，一切的定力修持、戒律智慧的运用，均环绕此核心问题而开展，并由此而形成宗教信仰徒特殊的“入世/出世”观。

807

⁸⁰³ [法]杜尔干认为，神圣与凡俗虽说是绝对异质性的两种截然不同之事物，但两者之间可通过“质化”过程互相转换。在此转换过程中，一个凡夫俗子可转变成为一个宗教人，亦即该凡夫俗子可从凡俗存在状态中转变成为一个神圣的存在状态。参阅[法]杜尔干著，渠东、汲喆译：《宗教生活的基本形式》（上海：上海人民出版社，1999），42-43页。

⁸⁰⁴ 故宗教要求其信徒们彻底鄙弃凡俗污浊世界，以便能进入宗教生活之纯净神圣世界。杜尔干著，渠东、汲喆译：《宗教生活的基本形式》，44-46页。

⁸⁰⁵ 伊利亚德强调，“神圣是世俗的反面，当人类被出生时，他并不是完整的，他必须被第二次出生，这种出生是精神性的。他必须经历一个从不完美的、未成熟的状态转变到一个完美的、成熟状态的过程才能成为一个完整的人”。伊利亚德著，王建光译：《神圣与世俗》，北京：华夏出版社，2003，第5页。

⁸⁰⁶ 换句话说，一个宗教徒之生命便是生活在一个神圣与凡俗之双重世界中。伊利亚德著，王建光译：《神圣与世俗》，第95页。

⁸⁰⁷ 刘见成：《修道成仙：道教的终极关怀》，台北：秀威资讯科技，2010年，第239页。

从道教“修道”的观点来看，“得道成仙”是道教的核心信仰和宗教终极理想，是故仙以道为根本，欲成仙必先修道，修而得道方能成仙。复次，修道之难在不只须因应人道，还要修行天道，既有人道之种种烦恼忧苦，又有修天道之艰辛，加上“神圣”与“凡俗”互相对立，而导致经常出现天人交战，或是人性的偏差所造成的退志、入歧途，修道之人确实较世俗凡夫更苦，更艰难。故葛洪极言此难，方有“为者如牛毛，获者如麟角”之慨叹。⁸⁰⁸

惟一个得道者不会成为一个自了汉，看到娑婆世界尚在轮回受苦⁸⁰⁹的芸芸众生，得道者必然会有重入人间济世度众之慈悲菩提心，正如张三丰祖师所言：“神仙有度人之愿！爱人之量！救人之心！”⁸¹⁰ 另，吕纯阳祖师得道成仙之后亦不愿升天，尚抱持“度尽众生，方才升天”之济世度众慈悲情怀。全真教祖师之一的王处一亦著诗表达其济世度众之悲愿：“了真决作大罗仙，却向人间普化缘”⁸¹¹，“普愿愚迷归至道，助修真福满无边”。⁸¹² 相较于大乘佛教发大愿和大菩提心普度众生的精神，这可说是道教的“大乘精神”——成仙者“超世”又“化世”的人生态度与济世情怀。

⁸⁰⁸ 惟修道需苦志虔心地积善行、累善功，其行甚难，无论在家、出家皆苦难重重，在家修道者尤为艰难，因五浊恶世中有太多的障道因缘。然则，得道成仙者自然可以上升道教诸天界，或永居多层次灵界之世外仙山、仙岛，逍遥自在，不需再过五浊恶世之琐事。葛洪：《抱朴子内篇·极言》，王明撰：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，2002年，第239页。

⁸⁰⁹ 德洛达娃多玛指出，净土是心的展现，中阴和六道轮回也是心的展现。其中的差异在于，净土是证悟明觉的展现，而中阴和六道轮回则是迷妄的展现和心毒的投射。地狱道是嗔恨和杀生这种不善业的投射；饿鬼道是贪著的投射；畜生界是愚痴的投射；阿修罗道是受到嫉妒染污之善行的投射；天道是受到骄慢染污之善行的投射；人道则是五毒的混合，加上至少足以避免堕入下三道之善行的投射。顺缘的人身是大量善业的结果，并且能够使人走上修行的道路。参阅德洛达娃多玛（Delog Dawa Drolma）著，项慧龄译：《穿越六道轮回之旅》（*Journey to Realms Beyond Death*）（台北：橡树林文化，2011），第8页。

⁸¹⁰ 见《水石闲谈》，《张三丰太极炼丹秘诀》（卷六），台北：新文丰公司，1993年，第268页。

⁸¹¹ 《云光集》〈了真〉，《谭楚端、刘处玄、王处一、郝大通、孙不二集》，白如祥辑校，济南：齐鲁书社，2005年，第301页。

⁸¹² 《云光集》〈了真〉，《谭楚端、刘处玄、王处一、郝大通、孙不二集》，2005，第273页。

卢胜彦乃道显密修行者，深切了解道教行者欲得道成仙，是追求出世解脱；成仙前则必须在世修道，其中有入世、出世之别；而修炼得道成仙后则如佛教的菩萨一样，发大菩提心，有入世慈悲度众之志。这才真正是道的信仰与奉行。得道成仙者“以道观之”，齐物我均亲冤，体现道化天人不仁之大仁，“齐同慈爱，异骨成亲”⁸¹³，自然呈示一种民胞物与之悲悯情怀与慈心。综上所述，就修道的观点而言，在家（入世）与出家（出世）皆为“在世存有”之现实人生之终极关怀。以道观之，此二世界实质上是道通为一的，亦即佛教的“中观”，只因凡夫德薄智浅，未臻圣境，妄为分别，故作二观。⁸¹⁴

诚如依历雅德在其《圣与俗——宗教的本质》一书所提到之“宗教人”，并非意指某种特定类型之宗教中人，而是意指“其相信绝对真实，乃将自己安置于真实与意义之中者，或可说是以神圣的方式经验世界之人”。以卢胜彦为例，虽是佛界“莲花童子”降临人间，然而其娑婆世界之“宗教人”之神设，乃是经由多次转世人间，面对各种宗教修炼与考验，通过身体实践与精进修持，而达到“明心见性/涅槃寂静”的成圣目的。⁸¹⁵综合前述，本章拟从卢胜彦灵应故事入手，探索、诠释其身为宗教人“生活世界”所展现的：乃是从凡到圣之自我超越——既是高僧大德一贯之内在超越，即身成佛，即圆证“大圆满”境

⁸¹³ 《太上洞玄灵宝元始无量度人上品妙经》，张继禹主编：《中华道藏》（第三册），北京：华夏出版社，2004，第326页。

⁸¹⁴ 修道者存于娑婆世界之立德积善乃有为之举，企以助成道业。得道成仙者，本着“无所住而生其心”以济世度人之善行，则属自然无为，纯为道心大仁之彰显，随缘应化，随方设教，依病施药，普度众生。道教之神仙世界与五浊恶世，并非完全悬隔的此岸与彼岸两个世界。修道成仙之生命境界，亦并非是一个与娑婆世界割裂之另一灵界空间，而是一种对待“在世存有”之超然心态，应物无累之化世心境。参阅刘见成：《修道成仙：道教的终极关怀》，第273页。

⁸¹⁵ 在传统佛教中，自在、解脱所蕴含的“自由”乃是内在的、精神层面的。要征得精神的自由，佛教恰恰是通过戒定慧三学的修行和戒律的自我约束而达到的。佛经确实实现了“绝对平等”、“绝对自由”的描述，例如《维摩诘经》提及，菩萨可以使“须弥纳芥子”、“海水入毛孔”，并把三千大千世界放在掌中，扔到“恒河沙世界”以外，此即成佛后，超越大小、高下、是非等一切相对的境界，而获得“神通任运”的“自在、解脱”。参阅宋珂君：《明代宗教小说中的佛教“修行”观念》，第193页。

界，在今世被释迦牟尼佛⁸¹⁶授记为“华光自在佛”；亦示现了一般道佛行者在人间此一“生活世界”希企神圣之可能。

卢胜彦身为一个“宗教人”，如果不是在外弘法，他在美国的每天生活，也一样安排的很紧凑，并极有规律。他写作和画画的时间、修法时间也非常固定，就好像是在过军人的生活——起床、写作、修法、画画、晚课；还有早餐、午餐、晚餐，全是定时定量，甚至做伏地拜佛多少下，仰卧起坐多少下，漫步持咒多少圈，全是固定且有规律的。自 2020 年新冠疫情肆虐全球开始，卢胜彦即固定每日凌晨一时，修“千艘法船”超度法，专门超度全世界因新冠病毒而死之中阴，不管有缘还是无缘，他均秉持“同体大悲”、“无缘大悲”之菩提心，一一为祂们超度。⁸¹⁷他认为一切照计划进行的生活，虽然千篇一律，但，亦有法味在其中。他强调他的写作是永久性的，已是生活中不可分割之一部分。

818

卢胜彦灵应故事虽继承中国历朝神怪故事之传统，然所记多为佛道之事迹：诸如佛像瑞应、经咒显效、符篆济世、仙佛救度众生、僧徒高行异迹、投胎转世、因果报应、地狱鬼神等关涉佛道之故事，故可被归为“辅教之书”。故本章拟将其灵应故事，置于“辅教之书”的脉络中加以探索观察，并从中建构出相关之宗教文化情境；继而微观特定之文本，尝试解读其所蕴含之思想与象征、理念与隐喻、理性与信仰之间，所示现之内在辩证关系。换言之，本章之核心

⁸¹⁶ 故每一个宗教人对于宗教之理解，或与神圣相遇之方式，皆不相同，均有其独特性，就像两千五百年前诞生的佛陀，多次在娑婆世界转世，轮回于六道中，其法身为大日如来，报身为卢舍那佛，最近的一世应身，乃北印度尼泊尔境内悉达多太子，当他放弃王位而离开王城去寻找“人生实相”，最后在菩提树下成道开悟时，即是法报应三身合一之神圣经验主体——释迦牟尼佛。

⁸¹⁷ 卢胜彦把超度新冠病毒亡者之灵应经历，都写在他的第 283 册《千艘法船》一书中。参阅卢胜彦：《千艘法船》，台北：真佛般若藏，2021 年。

⁸¹⁸ 卢胜彦宣称：“在吾之生命之中，早已知晓生命的奥秘，在佛法来说，正是指的“明心见性”，本来是不必再写文章、写书了。但……吾之脑筋中，永远有货，永远写个不完，……因为活着，活着就是写啊写的。……世界在这里，真理也在这里，此时此刻。”卢胜彦《无上殊胜的感应》〈后记感言〉，202-205 页。

主旨，正在于反复印证卢胜彦灵应故事中所布示之各种空间，不仅是卢胜彦本人所听闻、接触到、或想像之空间，更包含其所信仰之宗教符号重设建构之象征空间。

第二节 卢胜彦灵应故事所透显之“宗教人”哲思

叶舒宪揭示，如果用一句话概括精神分析人类学派之学术思考特质，那就是从活人入手理解文化，从文学——文化现象背后之生理——心理结构上去寻求一种超越表面之深层解释。在这样的解释下，创作——写作这样的文学现象同时也是人类身体之现象，作品则是身体之生理——心理反应的语言文本投射物。⁸¹⁹ 复次，黄亚平揭示典籍符号之含义有四层质素，其一乃作者本人，其二为其本体，即“文献”之范畴；其三乃诠释者，其四则为阅读者。⁸²⁰ 印证于卢胜彦所撰写之现当代佛道灵应故事，其作品乃其载体，亦为他本人之“投射述体”。⁸²¹ 在现当代，卢胜彦所撰写的灵应故事可说是唯一以白话文，叙写一个出家人如何运用灵机神算、道法符箓咒法以及佛法神通，以帮助六道众生治病疗疾、超生出苦等亲身经历之现代佛道“灵验记”。

卢胜彦灵应故事曾叙写了他的前世以及转世秘密。卢胜彦在第 76 册《幽灵湖之夜》⁸²²一书中，写下了他的报身在其本地，即西方极乐世界净土中的“摩诃双莲池”（八功德水），受阿弥陀佛付托，下生娑婆世界度众救世的历程。其实，卢胜彦在其书中，还透露出一个大机密，即他这一世差点夭折。在〈最机

⁸¹⁹ 叶舒宪著：《神话意象》（北京：北京大学出版社，2007），第 72 页。

⁸²⁰ 黄亚平：《典籍符号与权力话语》（北京：中国社会科学出版社，2004），1-20 页。

⁸²¹ 换句话说，其著作是其本人之“心灵投影”，蕴藏了他的哲思与宗教意识。他虽叙写灵应故事，但亦将其个人对道密著之修行心要等观念阐述其中。他几十年来的 288 册创作，虽以叙写灵应事迹为主，亦蕴含他个人对家国、经济、社会、政治、历史、文化、与娑婆世界众生之关怀。

⁸²² 卢胜彦在美国西雅图的住家附近，有一湖泊，他称之为“幽灵湖”。

密档案>篇中，叙写佛国的“底沙佛”⁸²³所，有一个极机密档案，记载卢胜彦出道以来，就遭遇一重又一重的考验和灾劫，毁谤排山倒海而来。此时，在四圣界的佛国，重开密议，有一半的佛主张⁸²⁴把莲生活佛卢胜彦召回天上界，把最机密档案销毁，一把天火给烧了，当作没有此事。唯有底沙佛持不同意见。⁸²⁵祂会下凡，化名“古莲先生”，给莲生活佛加祂的功力，令他自己突破困境，速速开悟。首先，由“底沙佛”引领，令卢胜彦自我放逐国外，使教界顿失攻讦目标，让他在国外成长，以保他寿命。底沙佛再教导卢胜彦圆满次第密法⁸²⁶，卢胜彦认真精进修持，底沙佛认证他已证明空、无生生、身外有身、无修是修。无明已除，烦恼已尽，已得无住涅槃大手印，功德圆满。释迦牟尼佛授记“华光自在佛”。如此，卢胜彦未受召回，可以继续他的任务使命。⁸²⁷此则灵应故事与佛国最机密档案有关，可说是令人惊骇，前所未闻的新鲜故事情节，也揭露了世间大修行者所面对的种种考验与修行之艰辛过程。

众所周知，《本生经》是佛陀的前世记载，而卢胜彦《幽灵湖之夜》这本著作，不啻为真佛宗的本生经。⁸²⁸书中篇章历程虽曲折离奇，但却透露了很多

⁸²³ 底沙佛是古佛名，底沙，梵名 Tisya，巴利名 Tissa。释尊于过去世修百劫相好业时所遇之佛。又作底砂佛、帝沙佛、提沙佛、补砂佛、弗沙佛。据《俱舍论》卷十八所载，释尊于过去世三阿僧祇劫修行成满后，更勇猛精进修行百劫相好业之际，适逢底沙佛坐于宝龕中，入火界定，威光赫奕，特异于常，遂专诚瞻仰，翘足而立，经七日七夜而不倦怠，净心以妙伽他赞彼佛（大二九·九五中）：“天地此界多闻室，逝官天处十方无，丈夫牛王大沙门，寻地山林遍无等。”由此，乃超越九劫，而以九十一劫成正觉。【佛本行集经卷四、大智度论卷四、金光明最胜王经疏卷九、玄应音义卷二十五】参阅慈怡法師主編：《佛光大辭典》（北京：图书馆出版社，1990），第3197页。

⁸²⁴ 诸佛的意见是说：“莲生活佛是诸佛推出，派下娑婆去度众生的，如今反引起佛教界的反弹，尤其卢胜彦又是阿弥陀佛的转世，众生念着祂的名，又杀祂，如此大为不妙。世人根本无慧眼者，跑了恶的，杀了善的，正与邪之间，混淆不清，如此，对阿弥陀佛的赫赫声名大大有损。”，因此，决定召回。参阅卢胜彦：《佛王新境界》，170-171页。

⁸²⁵ 底沙佛曰：“如果召回莲生活佛卢胜彦，岂不是承认天魔的胜利，将佛之令誉更大损失。如果莲生活佛卢胜彦在此生中，能证明空，证无生生，证身外有身，证无修是修的话，就不用召回。”参阅卢胜彦：《佛王新境界》，171-173页。

⁸²⁶ 底沙佛教导的密法有：火界定、虹光成就、无修瑜伽、无念、实住大手印、空乐大手印、恒河大手印、圆满大手印。参阅卢胜彦：《佛王新境界》，170-171页。

⁸²⁷ 卢胜彦：《佛王新境界》，168-173页。

⁸²⁸ 卢胜彦称：“我要打开心闸的锁，把‘前世今生’的故事全写了出来。悠悠的时光中，一层又一层，叠波迴盪，我已放眼那天上界的远方，幽深的宿命，可以全部的透露无遗了。《幽灵湖之夜》，应该是宿

密意。卢胜彦从他的前世记忆带中，叙述他原是西方极乐世界摩诃双莲池的大白莲花童子，在某一个年代，蒙阿弥陀佛托付下生娑婆世界，救度众生。与他一起下生的还有他的诸多眷属：不同颜色的大莲花童子、中莲花童子以及小莲花童子、天人等。在他下生之前，他在甚深禅定中，其灵神升至“法界最胜宫”，聆听毗卢遮那佛（大日如来）的教示，并了解了摩诃双莲池的来历。当他出定之后，西方昆仑山道教五老之一的“无极瑶池金母大天尊”也亲自来到摩诃双莲池，赠送蟠桃，并告诉卢胜彦未来在娑婆世界，会遍历三教，即先学基督，之后是道教、显教和密教。卢胜彦之后展开了下生之旅，首先是游访诸天和地狱，之后再回到娑婆世界做下生准备，并在 1945 年，于台湾嘉义出世。整部作品，叙写他的报身从西方佛国净土，到他的本地“大日如来”之法界最胜宫、魔王天等，与佛菩萨、诸天主对话的情景，直到他出生娑婆世界的前世经历，过程极为精彩，富吸引力（有关卢胜彦在《幽灵湖之夜》书中的本生故事，可参阅附录十三：灵应故事中所载卢胜彦“真佛传承之本生事迹”列表）。

卢胜彦这类关涉前世的灵应故事，很接近汉译佛经中有关《本缘部》经典故事类型。大陆学者孙鸿亮研究佛经叙事文学与唐代小说，云：“当前学术界关于佛经文学的分类和界限，并未形成统一认识。”⁸²⁹ 他提及孙昌武的《佛教与中国文学》最早将佛经文学分为佛传文学、赞佛文学（含本生）、譬喻和譬喻经、因缘经四类，范围主要以小乘经典为主，继而又举例介绍了文学性较强的大乘经典。⁸³⁰ 在晚近的研究中，吴海勇在充分参考前贤研究成果的基础上，

命‘水落石出’的时候了。潺潺成流的‘宿命本生’，如湖面明媚。我要一世又一代的记载了下来……我要把寂寂天地之中一位比丘的前世，写了下来，让世人明白生命是绵延生长的因果。第七十六本文集，是禅定中一片片残断的本生回忆，隔著多世的空间，是空灵，是“行行復行行”。是前生的脚步。”参阅卢胜彦：《幽灵湖之夜》，1-3 页。

⁸²⁹ 孙鸿亮：《佛经叙事文学与唐代小说研究》（北京：人民出版社，2008），第 19 页。

⁸³⁰ 孙昌武：《佛教与中国文学》（上海人民出版社，1988），10-24 页。

把中古汉译佛经分为佛传（含教史与僧传）、本生、譬喻（含因缘）、僧伽罪案文学、赞颂文学五类。⁸³¹

其实，作为宗教文本，佛经并不完全具备现代意义上的文类特征，任何按照现代文类特征对佛经文学类别的划分充其量只是一种相对应的描述。加之佛经内容复杂，同一故事在此为此形式，在彼则可能以另一种叙事形式出现，难以绝对将其归于某一类别。⁸³² 卢胜彦《幽灵湖之夜》就是一部“仿佛传”著作。佛传，顾名思义，就是记述释迦牟尼佛一生主要事迹之经典。北传佛教的内容通常分为八大项目，叫做八相成道。⁸³³ 后汉译《修行本起经》采取佛陀自述的形式，从释迦牟尼前身儒童的事迹说起，直到降生人间，在菩提树下禅定悟道，降服魔军。⁸³⁴ 至于北凉译《佛所行赞》及刘宋译《佛本性经》，均采用诗行形式，别具一格。⁸³⁵ 佛传出于表达宗教主旨的需要，又特别重视对传主形象及心理的刻画。⁸³⁶

故卢胜彦提出三个问题：卢胜彦是什么？卢胜彦到底是谁？卢胜彦做些什么事？从宗教与哲学的角度来看，卢胜彦如此回答：“吾乃大白莲花童子（西

⁸³¹ 吴海勇：《中古汉译佛经叙事文学研究》（学苑出版社，2004），第10页。

⁸³² 在这一方面，《大正新修大藏经》第三、四册本缘部，为汉译佛经叙事文学之大汇集。此部佛经共收168经，除少数可考知有梵文原典外，其余多数皆汉地僧人自各种经律采集、编译而成，大致包含佛传、本生、因缘、譬喻等故事类别。《大藏经索引》第二册题解：“此本缘部是以佛传为主的佛陀及关系者之本（前）生、因缘、譬喻等之集大成。”吉林文史出版社，1987年，第6页。

⁸³³ 指“降兜率、托胎、降诞、出家、降魔、成道、转法轮、入涅槃”。以卢胜彦（华光自在佛）的今世情况而言，他完整经历的是“降兜率、托胎、降诞、出家、降魔、成道、转法轮”，而“入涅槃”则尚未出现。

⁸³⁴ 其实，佛经不仅包括有关历史性之传记资料，亦包含揉入信仰因素之传奇故事，以及包含神话色彩的民间传说。在汉译佛传经典中，部头最大的要数隋代所译的《佛本行集经》，共60品，内容大体分为两部分：第一部分含3品，叙述关于释迦牟尼佛出身的两种世系，即宗教中佛佛相传的法系和世俗中王室相传的法统。

⁸³⁵ 第二部分共有57品，叙述释迦牟尼佛的生平事迹，直到悟道之后行化六年为止。《佛所行赞》继承和发展了古印度史诗的叙事传统，注重铺排渲染和形象塑造。

⁸³⁶ 这两部佛传，在佛陀形象的塑造中，亦具有理想化的色彩，之所以这样主要是出自作者对佛陀伟大人格的敬仰，出自佛教徒对导师的崇敬之情。佛传主要是突出表现佛陀对真理的执著追求和献身精神，描写佛陀并不贪恋荣华富贵，冲破种种羁绊束缚，矢志不渝地追求明心见性之道。孙鸿亮认为此二部佛传，就文学成就而言，实乃汉译佛传经典之极品。孙鸿亮：《佛经叙事文学与唐代小说研究》，第24页。

方极乐世界阿弥陀佛化身)于娑婆世界之转世应化身。吾来世间度众生。从哲学角度来谈,吾乃虚空,故单纯。惟虚空包容一切,故吾亦复杂。这个‘我’字,充满了自信的一己之意志。……”⁸³⁷

卢胜彦在他最新出版的 288 册《一篮子奇想》书中,把自己的一生⁸³⁸,分为两个阶段,如下表所示:

人生阶段	特质	假托名堂	境界说明
第一阶段	是宇宙本灵之一:是无我的、法尔本然、空的存在。	1.“阿弥陀佛”、“莲花童子”、“莲生活佛”、“卢胜彦”。 2.这个假我是不存在的存在。	涅槃、解脱、菩提、不动、自在、自在、开悟、自我认知、毗卢性海。
第二阶段	这一世的“人间游戏”:出生台湾、读书、结婚、做事、子女、孙子女,搬家、移民、生老病死。	1.在家居士、作家、画家、堪舆师、灵师、道士、金刚上师。 2.出家僧、真佛宗创办人、密教活佛(金刚上师)。	一时幻化,人间游戏。六道轮回,是“业力”游戏。最重要的是:跳出六道轮回,回归自我的佛性。

他简短地总结自己这一生走过的路:他今年 77 岁,创立了一个宗派——真佛宗⁸³⁹,写作五十年,完成了 288 册著作。他是一名作家,亦是一名宗教家。不过,他亦扮演多重角色:他曾经是工人、测量工程师、教师、军官、记者、出家人、诗人、作家、画家等等。⁸⁴⁰

⁸³⁷ 但是,这样的回答,对社会人士而言,极为抽象且不太适合,毕竟很多人都想要了解卢胜彦,不仅是他的宗教,甚至生活、道德、哲学思想等等。卢胜彦:《卢胜彦的哲思》(台北:大灯文化事业出版,1994),5-7页。

⁸³⁸ 卢胜彦很坦白的说:“少小的时候,我并不出色,志向亦不高,高中喜欢写作,想当个诗人,也想当个作家,从事新闻写作。大学时期,学习测量,想当个测量工程师。毕业后,从事测量工作达十年之久。在这当中,生命突起变化,逢佛道之缘,才开始学佛学道。这个转变实在太大了,深入经藏后,发现里面包括一切生命的结晶,可以解开生命之谜,可以探讨及获取生存的价值,从此无怨无悔的投身其中。”参阅卢胜彦:《佛王新境界》,45-46页。

⁸³⁹ 在《幽灵湖之夜》一书之<次降兜率陀天>篇中,叙写莲花童子与弥勒菩萨在兜率内院谈及在人间创设“真佛宗”事项,弥勒菩萨曰:“立宗派,是为众生,因为有宗派,大家的心力才会集中起来,目标一致,便会产生一个中心,诸弟子身心感应才会发生,同时要有共修会,共修是借大家的力量来加强自己的修行功夫。立宗派是结下宗派之缘,共修之缘,将来彼此互相提携,同入摩诃双莲池。”弥勒菩萨还谓:“立宗派是方便教法,由宗派来产生信心,得到修行的门路。宗派能令众生起护法心,是断恶续善的,功德才会增长。人人生起护持宗派的心,这是非常重要的弘誓愿啊!”参阅卢胜彦:《幽灵湖之夜》,58-65页。

⁸⁴⁰ 卢胜彦称,他不仅是一位教授佛法的教师而已,他的任务是整个社会事务的顾问,从国家的存亡,到日常生活的许多琐碎问题为止,他均要帮忙人们去解决。卢胜彦:《卢胜彦的哲思》,5-7页。

卢胜彦小学时代首先接触“基督教”，一直到高中，他曾担任主日学和查经班的老师。他理解基督教的教义，上帝是最伟大、最优越和万能的，向神祈祷，是基督徒公认的神与人之间的交通。但上帝为何要创造天地人呢？卢胜彦揭示其中秘密，因为上帝是在游戏，用自己的神通，创造自己的游戏。⁸⁴¹ 他举密教金刚界大曼荼罗（密教中心的宇宙秘密）的画法为例——中央是大日如来（毗卢遮那佛），而四周是“金刚歌”、“金刚舞”、“金刚鬘”、“金刚嬉戏”，亦即中央一佛，四波罗蜜，东南西北，四方各一。⁸⁴² 他揭示，各大宗教源头，以及宇宙、人类、日月星辰、生命、宗教等秘密，其实就是“神通游戏”他指出，基督教天使长抑或魔鬼，原是上帝所创造的，亦即“父（耶和華）、子（耶穌）、圣灵（天使长）”三位一体之圣灵头儿。

为何上帝与魔鬼一体？为何佛就是魔？原来，宇宙浩荡的时光空间之中，原本是“无事无心”的一般“寂灭”，但由于“宇宙意识”的一念而动，自身由 0 变一，由一变二，由二变三，由三变无数无尽，由佛与魔的纷争，示现了人类之间的斗争是永无休止的。⁸⁴³ 他总结说：“我所体会的宇宙观就是‘神通游戏’。”也因此，在这个“神通游戏”中，降生娑婆世界的卢胜彦，遭遇重重灾劫⁸⁴⁴，很多次他都差点身亡。他的一生灾劫，总结如下表：

类号	灾劫种类	去祸得生之说明
1	流氓埋伏索命	流氓先出车祸，后截停杀之
2	流氓追逐逼迫索命	后来自行免难
3	严重车祸死	车毁，人落地，无伤

⁸⁴¹ 基督教的圣经也称，上帝依自己的形象创造了人，亦即人是上帝的形象。卢胜彦：《卢胜彦的哲思》，11-18 页。

⁸⁴² 卢胜彦指出，娑婆世间的最大快乐也是“歌、舞、鬘、嬉戏”，大日如来的快乐，也等同人的快乐，此即大日如来的秘密——“神通游戏”。卢胜彦：《卢胜彦的哲思》，11-18 页。

⁸⁴³ 宇宙就是一个大舞台，“宇宙意识”是导演，“人类”是最佳的演员。卢胜彦：《卢胜彦的哲思》，11-34 页。

⁸⁴⁴ 卢胜彦指出，他之所以能一一度过这些灾劫，跟他一心尊崇《高王观世音经》是有关联。他得经、劝人念、自己念、劝人印、自己印、普施《高王观世音经》，亲见观音，实大有缘也。卢胜彦：《一梦一世界》，92-93，122-123 页。

4	机械撞死	只差分毫
5	媒体围剿	差点想不开而自尽
6	宗教围剿	一一突围而不死
7	陷害围剿	一一自行解去束缚
8	政治迫害	贵人出现
9	泥沼陷阱	掉了下去又爬出来
10	歹徒陷害	免脱危难
11	海浪卷走	海底有绳而免难
12	老病迫身	解脱重关

卢胜彦称，自他修道以来，所受到的众生毁谤，或负面新闻报道，或种种死亡威胁等，弥天盖地而来，永无宁日。度众生之艰苦，命在旦夕的一刹那，连番搬家的苦楚，出国的无奈，他都一一尝遍。⁸⁴⁵ 他宣称：“吾承认自己曾有过多次不想活了的念头。当客体环境太险恶了，吾根本无法度过去，那时，前进已无路，亦无后路可退，身处绝境，埋藏在情绪底下的，只剩下灭绝的恐惧，完全崩溃了……。”⁸⁴⁶ 然而，卢胜彦学了佛之后，理解自杀即杀佛，并非一了百了。再者，自杀并非解脱之道，死后一样有中阴，有极重恶业因果，一样轮回六道，坠入地狱受苦。⁸⁴⁷ 因此，他称：“若世人批判吾乃‘宗教界之大天魔’、大坏人、‘妖魔鬼怪’、‘妖言惑众’，无妨，因为吾这一世，学习大地之精神——忍辱、无所谓、不理睬、不要紧。”⁸⁴⁸

⁸⁴⁵ 在<前世的问题>篇中，卢胜彦曾谓：“我小时候，家里穷困，当过小贩，卖冰、卖李仔糖、卖彭糖，还曾经留级，肩挑电线杆，当黑手工人，生活均是非常愁苦的。我脸色惨黄，营养不良，本是憔悴干枯，瘦巴巴矮矮的，经常被欺负的，我有很多悲惨的往事，若述说出来，是会令人哽咽流泪的，可以说，我的日子里，均是掺和着泪水奔流。”卢胜彦：《圆顶的神思》，104-106页。

⁸⁴⁶ 卢胜彦称：“吾对环境感到特别的恐慌，四面楚歌，四面八方的浪涛，汹涌而至，吾有一种被淹没窒息的感觉，毫无一丝的希望可以存活，吾仰望着天，像一个绝症末期的病人，吾想到，早也死，晚亦死，不如吾走了吧！吾这一生之中，常处在这种恶劣环境之中，太多次了，所以吾不想活的念头，时时的涌现在我的脑海之中。……人生太惨痛了，太无常了，太不如意了，太冷酷了，太令人伤透了心，太绝情了，太苦了。……”参阅卢胜彦：《当代法王答客问》（台北：大灯文化事业，2010），38-41页。

⁸⁴⁷ 卢胜彦指出，其实自杀业障更重，那是凡夫心的执著，对佛性的陌生，对生死的误解，对生命的浅薄无知。自杀在第一义谛中，根本毫无意义，根本也无生也无死。参阅卢胜彦：《当代法王答客问》（台北：大灯文化事业，2010），38-41页。

⁸⁴⁸ 曾经有人告诉卢胜彦：“你遭受的苦难、侮辱、攻击、毁谤、唾弃等，是最大的，是世界性的。来自宗教界、文化界、政界、媒体和黑道的打压，如山之高，如海之深，任何人都会羞愤而死的。而且这么多的侮辱，一波又一波，永远不停，你有一百个卢胜彦，岂不是全部自杀了。”卢胜彦感叹曰：“吾何尝曾想到会有‘灵异之接触’，何尝曾想会走到这条路上，此并非吾所愿啊！……殴打侮辱排斥怀疑，永无

实际上，地球乃是整个宇宙星际的“监狱”之一。凡有业障之众生，皆被送到地球来接受惩罚。盖来到此娑婆世界/五浊恶世，就是要受八苦——生、老、病、死、爱别离、怨憎会、求不得、五阴炽盛等种种苦。⁸⁴⁹盖“无明”⁸⁵⁰即罪业之根本，人本身是有罪业的，依因果而受罚，故言地球是监狱，确实有其道理的。故吾等修行人，必须要断惑修真，超凡入圣，此乃终极目标。若无法做到，至少要修五戒十善，才有可能从监狱里被释放出来。⁸⁵¹

唯多次元灵界之高灵“东岳大帝”⁸⁵²曾提醒卢胜彦，在娑婆世界度众生，会面对各种考验，并给他如何应对的建议⁸⁵³，列如下表：

类号	卢胜彦所面对的种种考验与攻讦	东岳大帝的建议：应对方法（无生法忍）
1	孽缘来缠	无生法忍——修行果位，贪嗔痴不生。
2	艳女来奔，妖姬献媚	佛曰默摈，无生法忍。
3	近者不逊远者怨	问心无愧，默摈。
4	被社会误解	不必驳斥，默然承受，当成消业障。

宁日全来了，无人怜悯吾，吾独自开始走在孤独的道路上。”幸好，他确信他自己看见自身前世，让他的生命意义有一个指针，不但要为自己活下去，还要对人类提供贡献而活下去。谁也无法阻碍他，他要达成救度的目标。参阅卢胜彦：《让阳光照进来》，124-128页。

⁸⁴⁹ 此凡间地球，无常、烦恼、污秽、黑暗与痛苦最多，而清净、光明与快乐最无。三恶道中，地狱、饿鬼、畜生，最苦，但在地球上，亦有不少人等于生活在“地狱”，或面对粮荒，活如饿鬼，抑或活像畜生之中等等，故地球堪比监狱。卢胜彦：《孤灯下的思维》，52-53页。

⁸⁵⁰ 兰仁巴大师揭示，凡是人为的因缘，人可以改变。烦恼和烦恼引起的造业是苦谛轮回因缘，其根源是愚昧无明，要除掉受苦的因缘，其根源是愚昧无明，要除掉受苦的因缘，首先要除掉无明。无明是一种愚昧无知的状态，但苦谛形成的根源不是广义的无明，而是“我执无明”。除掉“我执无明”唯一的办法是点燃无我智慧明灯，四谛中的道谛指的是无我智慧。消除无明烦恼，不造业，就断除了轮回的因缘，生命就不会流入轮回，也得到了无苦的纯乐——这就是脱离轮回之苦的涅槃境界。参阅兰仁巴大师著，多识仁波切译：《菩提道次第心传录·序文》，2-6页。

⁸⁵¹ 盖人之所以出现在地球上，是“天”的“神通游戏”。人类来自于“天”，“天”主导一切。人只是“天”在一场棋盘游戏中的一颗棋子。他强调，人的命运是宿命的，亦即“棋子”是被注定生、死的。他揭示，人类因不具权威，不可能是完美的，也有不少缺点，所以生来就是“是是非非”的，此等“是非”，不可能消查。参阅卢胜彦：《孤灯下的思维》，52-53页。

⁸⁵² 关于东华帝君来历，范恩军引古籍，如《太平广记》<女仙西王母>篇谓：“……在昔道气凝寂，湛体无为，将欲启迪玄功，化生万物。先以东华至真之气，化而生木公。木公生于碧海之上，芬灵之墟，以主阳和之气。理于东方，亦号曰东王公焉。又以西华至妙之气，化而生金母。……与东王公共理二气，而育养天地，陶钧万物矣。”又，东晋葛洪《原始上真众仙记》载录：“元始君经一劫乃一施太元母，生天皇十三头，治三万六千岁，书为扶桑大帝东王公，号曰元阳父。”又，《搜神记》则曰：“东华帝君绝习在道气凝寂，湛体无为，将欲启迪玄功，生化万物，先以东华至真之气，化而生木公。于碧海之上，苍灵之墟，以主阳和之气，理于东方，亦号王公焉。与金母皆挺质大元，毓神玄奥，于东方溟滓之中，分大道醇精之气而成形，与王母共理二气，而育养天地，陶钧万物。凡天上天下、三界十方男子之登仙得道者，悉所掌焉。”参见范恩军：《道教神仙》，75-77页。

⁸⁵³ 卢胜彦：《当下的清凉心》，47-51页。

5	被世人、宗教大德、呵骂：大天魔、大外道、邪师、大骗子、大活宝、诈财骗色、未证言证、未得言得、精神病患。幻觉作梦、神棍、宗教界的魔鬼……	学习忍辱波罗蜜，不生瞋心，无人、无我、无众生。
6	钱财、名利的诱惑	无生法忍——修行果位，贪嗔痴不生。
7	报章、杂志、书籍、出版品等的诬蔑： 1.《菩提树》杂志<评卢胜彦> 2.《我怎样脱离真佛宗》 3.《吾爱吾师》 4.《卢胜彦妖言惑众》（野草山人著） 5.《卢胜彦妖魔鬼怪》（野草山人著）	不生瞋心，无人、无我、无众生。

虽然如此，卢胜彦称，他不介意降临娑婆世界应化为“人”来度化众生，因为他与所有人皆“佛性”平等，并无所谓的“领导权威”。他强调，他是“觉有情”（菩萨），不但爱人间，也爱众生，因为人间有心灵的爱，那是超胜的爱，因此他才发愿：“生生世世度众生，粉身碎骨度众生”。⁸⁵⁴ 卢胜彦自觉此生，就是将自己的佛道悟境，笔之于书，随着自己的信念，放射出去，以解破世间之黯，让世人了解一切真如的实相。什么是智慧？于事理决断，就是智慧。佛说的无上智慧，亦即无漏智慧，“深密广奥，不是凡人能知，如同虚空，是宇宙万有所依止。佛的智慧，是世间及出世间，所有智慧的依止。无上智慧，清净明澈无碍，是菩萨、罗汉等等圣者的依止，是平等圆融不异的”。⁸⁵⁵

⁸⁵⁴ 《楞明菩萨经》谓：“大悲是一切诸佛菩萨功德之根本，是般若波罗蜜之母，诸佛之祖母。”佛菩萨心存大悲，使众生觉悟解脱，即佛之智慧。佛菩萨以悲心和智慧救拔众生于五浊恶世之故事，乃是佛经和小说皆乐于宣说的，其中佛经中救度众生之方式主要有：第一、讲经开解众生烦恼；第二、众生称念佛菩萨名号离苦得乐；第三、佛菩萨显现神通，加被修行者，使其开启佛慧，入解脱门。故此类度生方法延续到民间信仰与宗教小说中，则进一步形象化、具体化，修行者遇到无法解决的困难时，可以进入多次元灵界空间之去佛道诸天界或佛国净土，向仙佛求救，佛菩萨和神仙亦会亲自动手协助修行者降妖伏魔，以及解决困难。由于诸佛皆乃修行之成就者，彼等之道德已臻完美，智慧功用亦达顶峰，此即佛教所定义之“悲智双运”。故“悲智双运”，意指佛菩萨能以出世解脱之胸怀做入世度生之事业，以无烦恼之证境使众生契入无烦恼之心态。卢胜彦：《南山怪谈》，〈救人生命的活佛〉，42-45页。

⁸⁵⁵ 中国藏密学者才让揭示，佛教之所以能发展为世界性宗教，最根本的原因是它是一种适应时势的宗教。首先，佛教为人们指出了从精神上解脱苦难和来世美好生活的道路，易于拨动人们的心弦。佛教教法的根本主旨，在于它阐发了人生的痛苦，分析了产生痛苦的根源，指出了解脱痛苦的途径。佛教认为，人生的本质就是“苦”，人生所处的世界也是“苦”。“苦”的根源在于人们的种种欲望，由这些欲望而造成众生的无知（佛教术语称“无明”），又由“无明”而产生“业”（即人们的种种行为、言论和思想），再由“业”而产生生死轮回果报。因此，众生们只有从根本上根除和泯灭一切欲望，才能消除“无明”、不造“业”，就可以摆脱生死轮回，消除痛苦，从而获得解脱。佛教的这一教义，在阶级社会里，不但迎合了各个阶层的需要，也易于引起整个社会的共鸣，而且由于佛教这一人生哲学有着深刻的社会历史和人性

卢胜彦指出，其实众生就像是一面镜子，反映为凡夫的自己，但他感到很庆幸的是，他得到心的解脱，虽然是“众生”中的一分子，但始终保持着一股清明。⁸⁵⁶ 故他“用三密功德力加持众生，用悲悯心写书来度化开导众生，用清净心来实修⁸⁵⁷，表现一切有情之本来清净，用平等心来普度，不舍一切众生”。

858

第三节 “生活世界”之示现

卢胜彦撰写现当代佛道灵应故事目的之一，即想要透过三界众生触受爱取、欲望、憎恨、厌恶之实际体验，传达出六道众生共同之宗教关怀，亦即如何从现下主体所面对存在之“苦”（*duhka*，根本的不知足）中解脱。⁸⁵⁹ 佛教主张“缘起性空”说，佛陀三法印之“诸行无常，诸法无我”，即认定人与一切众生之身命皆是地、水、火、风等四大，以及色、受、想、行、识等“五蕴”和合而成，只是暂时因缘而生的“假我”，是四大假合的物质身躯，不是永恒不灭的“真我”。⁸⁶⁰ 实际上，娑婆世界之众生，皆生活在“迷惑之中”，即无明

的根据，因而能够在更广的时空范围内获得广大的信徒。参阅才让编著：《神圣与世俗——藏传佛教研究论集》，47-49页。

⁸⁵⁶ 卢胜彦指出，人可以伟大而杰出，但不能“神格化”，如果“神格化”，那已不是“人”了。故，“明心见性”的他，是“自心明白金刚”，所以他认识“人性”，认清人的真相。卢胜彦：《卢胜彦的哲思》，11-34页。

⁸⁵⁷ 兰仁巴大师强调，由于净化心灵是佛教的宗旨，所以，一切经藏、疏论阐发的教义归结到一起就是净化心灵之法。这种净化心灵之法，也叫菩提道修道程序，俗称菩提道次第。参阅兰仁巴大师著，多识仁波切译：《菩提道次第心传录·引子》（兰州：甘肃民族出版社，2005），2-3页。

⁸⁵⁸ 卢胜彦以为宗教界一定会相信“灵”，但他想错了，原来宗教界竟然排斥“灵”，而且指称是“魔”，神通救世均是“魔”。事实上，卢胜彦曰：“吾乃一个微不足道的人，但由于开悟之后，或许点亮了一盏慧灯，将来这盏灯，亦需依靠大家向全世界的人类度化，点起了千千万万盏佛法慧灯。吾仅是一颗小种子，只为人类学佛而快乐，吾之心愿就是传佛慧命，续佛法灯。”卢胜彦：《圆顶的神思》，136-139页。

⁸⁵⁹ 释迦牟尼佛说，出生、老年、生病、死亡都是痛苦的，整个人生不过是一连串的苦（苦、空、无常）。参阅[印]沙玛（Arvind Sharma, 1869-1937）著，陈美华译：《宗教哲学：佛教的观点》（*The Philosophy of Religion: A Buddhism Perspective*）（台北：立绪文化事业公司，2006），14-15页。

⁸⁶⁰ “假我”没有一个常住不变而能主宰身心的自我。因此人身并不是一个固定的实体，它的本质同样也是虚空的。佛教把六道众生皆有之贪、嗔、痴、慢、疑，所产生的憎恨爱欲等，统称之为“欲”（*chanda*

⁸⁶¹、恶业、障蔽。众生六道轮回，永无休止，或一生，或一劫，或多劫，永远解脱不了，所带来的皆乃痛苦、黑暗、无望、沉沦。⁸⁶²

针对六道轮回，在<古莲先生谈轮回>篇中，叙写 1978 年元月 14 日的晚上，四圣界之古佛“底沙佛”，化名古莲先生（有关祂的下降娑婆因缘，可参阅前述章节之《佛王新境界》<最机密档案>一文），前来到访被各界毁谤、抨击、迫害的卢胜彦。二人互谈轮回的问题。卢胜彦称：“古莲先生，由于吾的灵觉，而深知有灵的世界，因而，吾更加的相信轮回说法，这种大宇宙的小轮回，变化成多姿多彩的生命现象……”古莲答：“卢先生，轮回现象有时候也会出一点小小的意外，就像冬天突然会热几天等，总有些时候会出现超常现象的。例如，明明出生的是猪，却出了个人头猪身……”

古莲先生继续补充谓：“轮回的意外，仿佛是宇宙真理偶然的透露，见微知著者便由此获得轮回说法的证据。当然，千头万绪的因果果报，更如同一对乱麻，要完全真正去了解轮回的真相，不是一件容易的事，甚至还有比轮回意外更叫人想不透的不轮回。”卢胜彦惊讶问道：“何者不轮回？宇宙现象不正是一个齿轮，衔接一个齿轮，彼此之间转动不休吗？如何会有例外？”古莲先生回答曰：“据吾所知，灵界若臻无上，就是觉悟的境界，那些境界如同齿轮的中心点一样，它是不轮回的，吾等可以说那是超出轮回世界的，此即是一般

或 rajas），亦即轮回之根本。参阅陈允吉：《古典文学佛教溯源十论》（上海：复旦大学出版社出版社，2002），第 74 页。

⁸⁶¹ 湛若水指出，人的本性本来是全知的，但是自从出生之后，因后天识神主事，认为物质才是唯一的存在，而且人的一生活染太多七情六欲等习性，把本性的能力掩盖了，所以佛家说，人类是处于“无明”的状态。参阅湛若水著：《气的原理：人体能量学的奥秘》，215-216 页。

⁸⁶² 可叹的是，众生并不理解此生命仅只是时聚时散之泡沫，是辗转轮回六道的苦痛与烦恼根源。故佛说：“色如聚沫，受如水泡，想如阳焰，行如芭蕉，识如幻事。五蕴变来变去，全是幻事，全是空，皆虚幻不实。”卢胜彦：《遇见本尊》，34-37 页。又，《金刚经》云：“若菩萨通达无我法者，如来说是真名菩萨。”《无量寿经》曰：“通达诸法性，一切空无我，专求净佛土，必成如是刹。”故卢胜彦称，真正的随顺随缘是“无我想”。卢胜彦：《清风小语》，160-161 页。

宗教所称的成佛和涅槃，成了静止和无心。另外，进入最低级的灵圈也是不轮回的，如植物灵界，物质灵界，那要数亿年才会变动，也等与不轮回。”

古莲先生接着揭示：“另外有些灵魂，不善不恶，刚刚好善恶相抵消，这一类的灵魂，死后不上不下，群聚在一个特殊的灵圈，除了‘偷生’和‘占舍’之外，也同样不轮回的，这些也是属于轮回的意外。”听了古莲先生的一番说明，卢胜彦觉得轮回观念深奥难解，一般人都明白了如何来到这个世界，当然对来生更加渺茫了。⁸⁶³ 卢胜彦通过此则灵应故事，借古莲先生（底沙佛）之口，揭示宇宙轮回与因果律的大秘密。

复次，在〈城隍⁸⁶⁴庙〉篇中，叙写卢胜彦某次神行，遇见“小城隍”、“县城隍”、“府城隍”、“都城隍”在一起巡行，他感到很惊讶，这举动很不寻常，因为祂们平时是在庙里，坐着不动。四位城隍曰：“城隍与人最接近，人间不太平，最近黑道聚集多人殴斗，善良百姓遭殃，吾等神明，唯有出巡，以暗中保护善人。”城隍补充曰：“现今世界，各处都乱七八糟，处于是非不明的时代，而今之世人，偷取巧骗，巧取豪夺太多，人心极是肮脏无耻，心术极坏，正道善行被遮蔽，可说是窃人之能，蔽人之善。汝写那么多劝善灵书，人们未必相信，亦未必会阅读。现世之行善者，在世人眼中，很多被视为平平无奇，一生苦志，无人晓得，反倒是巧取豪夺，人人敬仰，吾等神明，同悲抑

⁸⁶³ 卢胜彦：《轮回的秘密》》，100-101页。

⁸⁶⁴ 城隍神大约出现于南北朝时期，为民间信仰中守护一方水土和城市之神。时至唐代，城隍多见于时人笔下，其职责也从保境安民扩展到可执掌冥界之事。《报应录·王简易》中载录鬼使奉城隍神之命，来拿王简易回城隍庙审问。“城隍神命左右将簿书来，检毕，谓简易曰：‘犹合得五年活，且放去。’”可见城隍庙之神已开始掌管死者审判的工作。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

郁。”⁸⁶⁵ 此则灵应故事示现了娑婆世界进入“众善不行，诸恶常作”的时代，人类的共业因果未来必将非常惨烈。

故卢胜彦灵应故事经常强调“人生即苦”，人生就是一场大幻，人类活在娑婆世界，就是“幻人行幻事”。其灵应故事亦有类似唐代传奇“南柯太守传”、“枕中记”之篇章⁸⁶⁶，例如，〈梦中的考验〉⁸⁶⁷篇中，叙写瑶池金母近期给他的考验。其一、梦中他回到台湾高雄的老家“高雄市新兴区林森横路七十七号”。（注：目前此住宅已经不在不了了，路名亦已更改，就在大港埔市场前）他进屋一看，父母、兄弟姐妹竟然全死了，只剩下他一个人。转念一想，“生死有命，富贵在天”，于是他并不感到悲伤，而是运用密法，超度家人，然后就梦醒了。其二、他梦中掉进了蛇窟，里面百千条蛇，围绕他的全身，而他生平最怕蛇。那些蛇开始咬他，他居然不惧怕了，他看着自己身上的肉，一块块被咬下，他心中没有怨恨，转念一想，“蛇一定很饿了，当然会吃他”，然后就梦醒了。其三、他在梦中，回到了自己在美国的家。一看，发现家里被翻得如垃圾场，原来家中入贼，翻箱倒柜。保险箱也被打开，里面空空如也，所有的黄金、宝石、名表……全都没了，被偷个精光，他成了一无所有。转念一想，

⁸⁶⁵ 《心经》将欲界之欲根据六尘，区分为色、声、香、味、触、法等；又辨析人中之欲，从贪、嗔、痴去看，计有财、色、名、食、睡，等五欲。《心经》称，若能证得实相般若，即可照见“五蕴皆空”，而五欲原本即无善恶，然六道众生之贪嗔痴三毒，若充斥慳贪、愤恨、慢疑等邪见，即转化为恶，并引发诸“苦”。参阅卢胜彦：《忘忧国的神行》，124-125页。

⁸⁶⁶ “人生如梦”的“他界”体悟正是小说作者的心理投射，将个人意识中的虚幻想象，在具体的时空中加以表现。将士人对名利的渴望、对及第荣宠的渴求，通过梦幻氛围的铺陈，在虚实杂糅的空间中畅所欲言、恣意虚构。使内在的欲望藉由文字的铺陈表达出来，以达到愿望的满足。写梦的小说中，作者一方面让“梦”在意识与潜意识之间扮演着良好的沟通，使潜藏在心底的欲望与恐惧可以获得疏解。另一方面，由于佛道二教的浸染，作者试图借梦之幻，摆脱世俗困囿，寻求顿悟超脱。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

⁸⁶⁷ 如黎瑞刚所言：“古人用梦来比喻现实，把黑暗现实归于梦幻，于是他就在投身现实生活的同时，获得了一种超越的眼光。在两重世界的渗透和关照中，古人创造和实践着现实人生的处世智慧。”参阅黎瑞刚：《梦·象·易：智慧之门》（台北：国际村文库书店，1993），第321页。

“人生于人间，本就赤裸裸的来，亦赤裸裸的走，本来就无一物”，心里就坦然了，然后就梦醒了。

其四、梦中，他在床上睡觉，突然醒来，看见自己睡房门口，有一位十八岁左右的女子，是一位“光鲜亮丽的美人，穿着白色透明的薄纱，曼妙身材，若隐若现，媚眼含笑，令人无法抗拒，百般诱惑”。⁸⁶⁸卢胜彦知道自己是“堪能者”，但他不知此女来历，亦不为所动，他用“白骨观”、“不净观”，破掉眼前色相。他是有所为，亦有所不为，然后梦醒了。其五、梦中，他去见了一位皇帝，皇帝赐他“国师”，并掌管天下佛教。皇帝钦赐锦衣、饮食、宫殿、七珍八宝；还赏赐他 108 位侍女，个个美如天仙。他睡的地方软玉温香，过着糜烂生活，日久无趣。他于是推辞不受，想回归山林。皇帝大怒，欲将之斩首示众，卢胜彦在梦中叹曰：“荣华富贵全是一场梦⁸⁶⁹啊！”后来就梦醒了。⁸⁷⁰

瑶池金母对他曰：“此即给汝之梦中考验⁸⁷¹，差强人意，算汝八十分，及格。”⁸⁷²这是卢胜彦所经历的“生死、恐惧、财物、美色、名利”的考验。卢

⁸⁶⁸ 佛说：“淫欲是众苦的根本，障道的根本，杀害的根本，忧愁的根本。”《黄庭经》曰：“急守精室毋妄泄，闭而保之可长活。”达摩祖师说：“尿屎渠，脓血聚，算来有甚风流趣。”故释迦牟尼佛要修行人修：“不净观与白骨观。”参阅卢胜彦：《让阳光照进来》，220-226页。

⁸⁶⁹ 正如杨义所言：“时间幻化，是与神仙思想或佛教观念的流行有关的，它们以时间幻化来改造、伸缩和反讽人间生存的时间状态。”参阅杨义：《中国叙事学》（北京：人民文学出版社，1997），第157页。

⁸⁷⁰ 佛教教义中，认为俗世的一切声誉崇隆终将幻灭，世上的功名利禄皆不足为恃。道教则将眼光放在现世，将脱履登仙作为生命价值的永恒追求。佛道思想为在离乱的现世生活中为沉浮漂泊的人们提供了另外一种人生价值观：舍弃欲望、抛开世俗，藉由梦境，寻求顿悟，超脱于尘世。卢胜彦：《天下第一灵》，164-167页。

⁸⁷¹ 弗洛伊德在释梦时提出潜意识理论，认为梦是潜意识愿望的达成。在梦中具体显现的内容可称为梦的显意，隐藏在底下的梦的隐意或称“梦思”是梦真正要表达的意义。参阅[奥]弗洛伊德著，赖其万、符传孝译：《梦的解析》（台北：志文出版，1992），第203页。

⁸⁷² 《天下第一灵》是卢胜彦在2021年1月份出版的第281册著作，里面专门记载他与母仙“瑶池金母”的过去与现在世因缘，以及这一世他如何从基督徒转变成佛道修行者，并创建真佛宗之心路历程，其中亦叙写瑶池金母拯救他免于死厄以及让他免遭恶人陷害之灵异事迹。

胜彦模仿《枕中记》⁸⁷³与《南柯太守传》⁸⁷⁴，同样用虚幻的梦境⁸⁷⁵象征描写，来描写功名富贵以及人生幻灭，给当代沉迷于利禄功名的人生观一种强烈的讽刺，亦可视为一种解脱。在这一点，故事之虚幻，虽近于志怪，然在心理之发展上，却有极现实之基础。卢胜彦借流传了一千多年的唐代传奇的再复活，提示了其本人之心路历程。同时，身为一个佛教出家人的作者，对于人生之态度与人生意义之认识，亦是相同的。富贵功名既是虚幻，人生不得不求一个真正之归宿，此归宿，便是佛道思想所总合而成的一种清静自然之生活。

人类生存之现实世界与生活世界（life world）并不相同，后者依然离不开日常生活之种种体验，与回归自我生成之特殊思维。从这个角度去探赜佛教之生活世界观，亦即一种内观自身念头升起所产生的种种情欲、再去证悟佛说的宇宙万物苦聚无常之过程。换句话说，这是一种生起“空慧”（般若智慧），并能转化自我贪、嗔、痴、慢、疑之生命哲学。⁸⁷⁶根据佛说的“十二因缘”，一切六道众生均无法超脱生死轮回，永远轮回于欲界、色界和无色界等“三界”之中，此生虽灭，但五阴作用炽盛，盖覆真性，故复须再生，辗转流转于六道

⁸⁷³ 《枕中记》系列作品都以梦醒交替的形式，铺陈了详实的梦境后，藉由梦境与现实时间的悬殊对比，渡人醒悟，突显人生如梦的寓意。主人公忽从梦中惊醒，发觉梦中栩栩如生的情节，却是镜花水月般不实的幻境，梦中荣悴困达如过眼云烟，倏忽即逝，常使人怆然有所感悟。梦中跌宕起伏的一生，只在现实中经历了短暂的片刻，梦境与现实时间刻度的悬殊，产生了强大的张力，给人以人生如梦的虚幻感，使人看破人生之酣梦，解脱于现世虚妄的浮华。既有劝诫讽喻之意，又宣扬了道家的无为思想。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士学位论文，2016年。

⁸⁷⁴ 杨昌年认为这两篇传奇既罗列出士人追逐的理想，又通过了梦醒之后的省思，启示了人生如梦虚幻无常的本质。文学艺术由情、事传达理想，古今相同。参阅杨昌年：《唐传奇名篇析评》，台北：里仁，2003年。

⁸⁷⁵ 丁乃通揭示，“一个人在短短的梦境或幻境中，经历了许多年（也有少数是几个月或几日）的悲欢苦乐与时世变迁，这样的故事，在欧洲文学、东方文献及口头传说中都有出现。尽管它们大多是纯文学作品，民间文艺学家们还是把它们看作一组故事，并给了它们一个类号：AT681。”参阅[美]丁乃通著，陈建宪、黄永林译：《中西叙事文学比较研究》〈人生如梦——亚欧“黄粱梦”型故事之比较〉（武汉：华中师范大学出版社，1994），第74页。

⁸⁷⁶ 德洛达娃多玛揭示，当寻常的执著（贪）和嗔恨（嗔），以及主客二元分立的无明（痴）完全消失的时候，人们体验到无造作、原原本本的明觉——绝对、无二、超越概念、充满所有清静本质的空性，以及化现为无别于空性的显相的潜能。这是存在于有情众生之中被障蔽的佛性，没有被有情众生认清的佛性，却是被证悟者彻底揭露的佛性。参阅德洛达娃多玛（Delog Dawa Drolma）著，项慧龄译：《穿越六道轮回之旅》（*Journey to Realms Beyond Death*），第7页。

之间⁸⁷⁷，苦不堪言（参阅附录十四：灵应故事中所载佛说十二因缘之感知境界与组成结构列表）。⁸⁷⁸ 修十二因缘成就的果位有“缘觉”、“独觉”和“辟支佛”。梁乃崇教授指出，此十二因缘在佛法修行里的重要性，不亚于“声闻乘”修行方法的“苦、集、灭、道”四圣谛。⁸⁷⁹ 他揭示，十二因缘事实上，包含了吾等的心、身和世界。⁸⁸⁰

卢胜彦转世的过程中，他有三大转化：一、修行人。二、王者。三、平凡人。他有很多世是哲学家，有很多世是皇帝、国王；有很多世，是修行人。在转世之中，他是阿弥陀佛的“意”的化现，也是文殊菩萨的“口”的化现。再者，他也是观世音菩萨的“身”的化现，几乎每一世，都是“慈悲”的救度众生（关于卢胜彦书中所叙他本人之转世事迹，前章已有论述，可参阅相关附录列表）。⁸⁸¹

⁸⁷⁷ 德洛达娃多玛强调，当死亡分离心与身，剥除色身的相对稳定性时，赤裸裸的心识进入死后的中阴状态。如果一个人没有在法性中阴的清净展现期间证得解脱，他的心识就会被推入受身中阴，在此之后，心识就会根据一个人的业而投生六道轮回之一。参阅德洛达娃多玛（Delog Dawa Drolma）著，项慧龄译：《穿越六道轮回之旅》（*Journey to Realms Beyond Death*），第8页。

⁸⁷⁸ 此十二因缘（十二支）就是人的三世因果，从起惑、造业、受生、成人、造业、老死，周而复始，至于无穷。而十二因缘乃佛法缘觉乘修行之根据。卢胜彦：《佛王之王》，46-48页。

⁸⁷⁹ 梁乃崇乃台湾物理学教授，曾皈依“圆觉宗”吴润江金刚上师并潜修红教密法，悟道后，继承吴上师衣钵，接掌圆觉宗。他揭示，此十二因缘对于每一个修行人皆有极大帮助，因为每个人皆从凡夫开始修起，基本上都要先学“声闻乘”；学完之后，再学“缘觉乘”；之后再进入“菩萨大乘”，这个次第是很多修行者都经历过的。参阅梁乃崇：《探究真心·找回真我》（台北：圆觉文教基金会，2000），117-140页。

⁸⁸⁰ 其实，十二因缘就是人类的心灵认知结构的实况，而此心灵结构就是由十二支环环相扣的因缘所组成的。十二支之间各有严格之因果关系，其组成结构依序如上表所示。梁乃崇指出，在“无明”之前，还有一个“本明”，是要等修行人把“无明”破了以后，才能达到的，故“本明”（真如）不包含在十二因缘中。从“无明”到“行、识、名色”等就是所谓的“心灵”；从“六入”到“取”，即是吾等之“身体感官”；从“有”到“死”，则是吾等所面对的“世界”现象。在这十二支之中，也包含了过去、现在、未来等三世时空种种情态，亦即“无明”、“行”乃前世之种子（因），导致识、名色、六处、触、受等现世之果；而现世之爱、取、有等，将导致生、老死等未来世之因果，此即三世因果。故从“无明”往下直到“老病死”，这个方向的力量是非常强大的，凡夫几乎无力抵抗，此即十二因缘的轮转推力，除非修行，才可能反转。参阅梁乃崇：《探究真心·找回真我》，117-140页。

⁸⁸¹ 卢胜彦指出，这种转世，是依照不同的时代背景及依照众生之不同生活方式，而示现相异之形象，看起来是不同，但其实利益众生是一样的。他一再强调，修行人必须要有“出离心、菩提心、中观正见”。这菩提心正是观音菩萨的“心念”与“行愿”。卢胜彦：《法王的大转世》，142-145页

从卢胜彦叙记其转世之三任西夏帝王以及在任时所发动的战争，可知西夏皇族杀伐之重，并种下了西夏被蒙古人所灭之因果。惟在其担任帝王之时，曾经敬奉佛教，特别是仁宗弘扬密教。从卢胜彦转世之西夏帝王家族成员之社会关系来看，彼此间或合作、或对立、或身遭横祸、或遇险幸免等种种际遇，也都与十二因缘所衍生之宿缘有千丝万缕之关系，故业力所感，无所逃遁，皆须面对。职是，卢胜彦灵应故事之转世叙写，布示娑婆世界众生，若不修行，则无法勘破“无明”，必将遭受十二因缘中“无明”缘生出的种种贪、嗔、痴习气，受到“色、受、想、行、识”五蕴的主导，在无法填满之欲望深壑不断徘徊，最终必将陷于六道轮回，永无出期。⁸⁸² 复次，卢胜彦在其灵应故事文集中，还提到他曾转世为吐蕃第三十七代赞普——赤松德赞（742-797）。在他任内，吐蕃国势达到鼎盛。他也是藏传佛教极为重要的弘扬者，被后世尊称为“吐蕃三法王”之一。赤松德赞从印度迎请莲花生大士与寂护大师入藏，一起建立了桑耶寺，奠定了西藏密教的基础，他本人也拜莲花生大士为师，学习密法。察之卢胜彦多世轮回，虽贵为帝王，但累世修行与弘扬密教，最后还是罪尽福至，成为西藏格鲁派创始者——宗喀巴（1357-1419）。

卢胜彦灵应故事所记载他本人之转世经历，从最早的中国上古时期，到今天的二十一世纪，已经有好几千年的历史，他也转世了很多世。除了每五百年一次成为佛教的大成就者或创派人，如舍利弗、龙树菩萨、那洛巴、毕瓦巴、空海大师等之外，其他转世记载则涵盖不同社会阶层人士，皆是娑婆世界茫茫人海中的一个有情众生而已。虽然如此，唐代开元盛世的唐玄宗、西夏的开国

⁸⁸² 盖世间凡夫的心，充满欲望、病毒，故永远不满足。况且世间之人，看不破，放不下，故心中常被七情六欲搅扰，无片刻安宁，情欲时时在动，全身的“地水火风”跟着翻动，如此欲念不休，烦恼也不断。故修道人要从“清心寡欲”下手，才能使元神安定下来，自性放光，心地自明，即是开悟。参阅卢胜彦：《人生的空海》，22-26页。

君王李元昊等，皆是卢胜彦灵应故事中提及的转世帝王身，这些转世经历，见证了多个封建帝王家族之兴盛衰亡，成住坏空，尽皆脱离不了十二因缘实际因果牵连，在在布示充满痛苦之六道轮回与苦聚无常生活世界。

第四节 “救度空间”之彰显

现今世界虽说没有像过去的两次世界大战那么纷乱，可是战乱还是没有停息⁸⁸³，全世界各国人们还是面对各种挑战；况且现在科学与医学虽然昌明先进，惟面对很多疾病依旧束手无策。娑婆世界众生，在面对人生种种生活挫折，或是生死无常的临现，抚今追昔，在彷徨绝境中，人心深处最易产生感触的，就是宗教情怀。卢胜彦灵应故事中有极大篇幅皆为叙记这类宗教救赎事迹，一般可归类为以下几种类型：斋醮超度祈求消业解罪、虔心忏悔自身的身口意罪业、印赠佛经与善书、捐赠建筑寺庙佛塔、铸造佛菩萨法像、持诵经咒等。职是，本节拟从佛教思想入手，进行探赜卢胜彦如何教示其信徒，通过礼敬供养金刚上师、佛法僧三宝、精进持诵经咒、助印经典与善书、建寺铸像立塔，以累计善功德，并借由此类宗教符号之再现，感通交接多次元灵界诸佛菩萨、金刚护法龙天等，获得宇宙意识之法流灌注，如醍醐灌顶般，以消除自身黑业，形成祈福、超度、救亡、消业、疗疾、灭罪等之救度空间。

目前，众生每当提到“忏悔”与“救度”，往往会联想到督教文化之“救赎”观念。鉴于个人的宗教经验，通常皆属于自发性的究极真实的感通交接，且往往富含神秘色彩，故在多次元灵界之高灵面前，娑婆世界众生之心灵，会

⁸⁸³ 才刚踏入 2022 壬寅年，俄罗斯与乌克兰，两个斯拉夫民族兄弟国家，在北约不断东扩等原因的推波助澜之下，在 2 月 24 日，爆发了大战，至今仍未平息。若是战火扩大至整个欧洲，那就是第三次世界大战。

很自然生起敬畏、自贬、惭愧之心，基督教称之为“原罪”，而佛教称之为“业”，亦即是凡人因对“神圣”高灵之感通灵应，而相对产生褻渎之情。⁸⁸⁴

陈刚指出，从基督教的观点来看，此宗教之救赎意识即为基督徒自身罪感意识之另一面向，而仅具有弱小力量的人类，生命就像蝼蚁那样脆弱，自身是无法通过自力而获得救赎的，故彼等必须向上帝和圣灵祈求救度。⁸⁸⁵

佛教信仰的救度则跟基督教有很大的差异。原始佛教⁸⁸⁶的救度肯定是要依靠自力的，故《长阿含经》称：“当自炽然，炽然于法，勿他炽然；当自归依，归依于法，勿他归依”⁸⁸⁷。后期大众部的出现，催生了“由他而得入圣道”之思维，除了依靠自力之外，也同时开启了佛徒信众祈求佛菩萨、金刚护法龙天之超能力量，亦即他力，以达企求目的之方便法门。卢胜彦早期深研基督教以及后来钻研道显密，对自力与他力两种义理的理解极为透彻。他强调自力与他力，缺一不可。

复次，关于自力的义理，乃是指行者通过佛陀或金刚上师的教导，精进禅定与修持密法，在出世的层次，证悟本来的面目，即“真心”⁸⁸⁸，禅宗称之为

⁸⁸⁴ [德]瓦哈 (Joachim Wach, 1898-1955) 著，包可华译：《比较宗教学》（台北：大乘文化出版社），71-80页。

⁸⁸⁵ 宗教信仰因某种原因寻求救度或是救赎，有“自力”与“他力”两种形式。陈刚：〈罪感与救赎——基督教之基本精神及其嬗变〉，《江海学刊》1995年第6期，92-95页。

⁸⁸⁶ 佛陀在菩提树下成道后，首在鹿野苑，度化五比丘，说四圣谛。其实，此四圣谛即因果关系，集是因，苦是果，道是因，灭是果。其真义是：集——召集感应（苦因）。苦——觉受逼迫（苦果）。道——修道解脱（修因）。灭——证悟安乐（证果）。卢胜彦运用宿命通知悉，佛陀极为重视四圣谛，曾前后三次讲四圣谛，所以是三转四圣谛，有示转、劝转、证转。最重要的是证转，证转就是实修、去证明。由于吾人所处的层次不同，追求的方法亦不同，一个是“探究真心”，一个是“追求真实”。当一个人体悟“真心”之后，就不会对生死感到恐惧，对一切事情都会“明白”，亦即有了“智慧”（般若智）。参阅卢胜彦：《清风小语》（台北：大灯文化事业，2002），140-141页。

⁸⁸⁷ 《长阿含经》，卷2，《大正藏》，第1册，第1经，15b页。

⁸⁸⁸ 所谓法尔本然、法尔如是，是指法性真如本如如，法性真如本如是。其中有不变及随缘二种意义在其中，不变也是随缘，随缘亦是不变。为何是本然如是？因为是无生法性之故。无生法性就是“空性、佛性、深广不可测、常乐我净、涅槃”。法性本然是指“不是做作，不是做作的作，不是有法为，不是有为的为，是涅槃非涅槃，是轮回非轮回，不增不减，不垢不净，无来无去，不一不异，不生不死……”。最重要的是，“不是修行而能得到的”。从无始以来，法尔本然，法尔如是，此即法界实相，常住不灭，恒在不审。参阅卢胜彦：《当代法王答客问》，158-161页。

“本来面目”，也是佛法所谓的觉性或真如，真正的了义⁸⁸⁹；而在入世的层次，“真”指的是真实、实际，即有相的世界。至于他力之义理，则是大乘佛教教理之特征：一方面知悉众生皆有佛性⁸⁹⁰，故真正佛教的皈依即是皈依自性三宝（佛法僧），亦即皈依“自己的佛性”；但另一方面，则以大乘发菩提心之主体，开展常乐我净之思维⁸⁹¹，亦即透过佛菩萨法身遍宇宙之慈悲心与恢弘愿力，救济六道众生。⁸⁹²

以下总结卢胜彦灵应故事中所叙写的“救度空间”的几个面向：

一、亡者/“中阴”的救度——斋醮、超度与救亡

人死之后的“生灭变化”并不因死亡而中断。⁸⁹³亡者之身此时被命名为中阴（灵魂），无法再依附于粗质的肉体。佛陀曾谓：“人死后之变化是过去所造业力作用累积之结果。”经典谓：“生前死后一直到生后死前的这一段时光，

⁸⁸⁹ 贝利·布莱恩 (Barry Bryant) 指出：“在密续，心被视为是一个人的中心起源。意识之流连结个人的过去与未来，这可以在他此生的行为中观察，或是根据轮回的法则，观察到他的过去世和未来世。心是这些行为和印记的储藏室，统称为‘业’，也就是因果法则，它是生生世世带着走的。密续修行的核心是细致的心识，从佛教徒的观点它是位于心的中心（不可与心脏混淆），是我们的生命力、慈悲与智慧能量的来源。密续所强调的心是在相对真理（世俗谛）和绝对真理（胜义谛）都起作用。”参阅[美]贝利·布莱恩 (Barry Bryant) 著，陈琴富译：《时轮金刚沙坛城》（*The Wheel of Time and Mandala: Visual Scripture of Tibetan Buddhism*），第 57 页。

⁸⁹⁰ 湛若水揭示：“西方哲学认为，人在现今三维世界运作的意识称为外我（outer ego），另外还有一个居于高次元的无意识心（unconscious mind），称为内我（inner ego），外我常自我设限而昏昧不明，而内我具有高度的辨识力及智慧。很显然的，这里指的外我就是古人所说的心，而内我就是性。”参阅湛若水著：《气的原理：人体能量学的奥秘》，66-71 页。

⁸⁹¹ 佛教所谓三身，即法身、报身与应身（或名化身）等。法身乃是佛所证显的超越的如来真理，遍满整个法界；报身则是因地大愿大行所召得之果报，如药师如来、阿弥陀如来、正法明如来、卢舍那佛等报身佛；而应身则乃众生之根基，或特殊情况而示现之现实身体，亦为历史中凡夫所接触到之佛陀。见铃木大拙著，孙富支译：〈论佛的三身〉，国际佛学研究中心编译：《国际佛学译粹》（台北：灵鹫山出版社，1991 年），第 1 辑，95-121 页；吴汝钧：《佛教思想大辞典》（台北：台湾商务印书馆，1992 年），67 页。

⁸⁹² 木村泰贤著，释演培译：《大乘佛教思想论》（台北：天华出版公司，2003 年），358-360 页。

⁸⁹³ 吉姆·塔克 (Jim B. Tucker) 揭示：“死亡之后的世界是一种延续，依然还是心智所创造出来的新经验。人们死后不是只有一个地方可去。每个个体在死亡的那一刻，就是另一场梦境的开始，而梦境的本质会因人而异。当人们经历下一个由意识所创造的现实世界、梦境时，差异性是可预期的。在我们的案例中，孩童与前人来自相同国家的机率超过百分之九十，通常还住得非常近。宗教所主张你此世的决定与行为有助于决定你下一世存在方式是正确的。这段过程跟因果报应很像，因为你先前的经验很自然会产生某些后果。”参阅[美]吉姆·塔克 (Jim B. Tucker) 著，张鏊文译：《惊人的孩童前世记忆》（*Return to Life: Extraordinary Cases of Children Who Remember Past Lives*）（台北：大写出版，2014），208-229 页。

所受的阴形，名为中阴。”卢胜彦认为，灵魂的世界，在佛经中，诸说不一，他的举例如下表所示：

号数	佛经	对灵魂的观点
1	《俱舍论》	有灵魂
2	《大乘宗》	又有又无不定
3	《成实宗》	无灵魂
4	《中阴经》	有灵魂

他指出，灵魂有几个共同点，如下表所示⁸⁹⁴：

号数	佛经	对灵魂的观点
1	意生身	只有意念所形成，非精血所形成。
2	求身	灵魂迫切想要得到身体，最喜寻求附体。
3	行动迅速	由于只有意念，故其行动极为迅速，意识特别敏捷。
4	食香	灵魂喜爱香味，但其标准不一，某些灵魂，以臭为香。
5	五蕴	由于“意生身”之五蕴（色受想行识）特强，远比肉身强得多，故鬼神皆有超能力，惟能力大小不一，小者为鬼，大者为神。

中阴或灵识因为业力之作用，便会找一个适宜的居所，例如佛国净土、菩萨土、声闻土、缘觉土，或坠入六道轮回⁸⁹⁵等，由此再生出一个“诞生意识”。⁸⁹⁶ 故中阴（灵识）大部分属于漂泊不定的，一有机会便会要“依附”在某种物体上，例如依附母体内之受孕精卵，此时该中阴便从“中阴意识”，转变为物质性的“诞生意识”，成了一个被定形的清明生命，堕入六道轮回之中。⁸⁹⁷ 有关的中阴附体物件以及所出现的变化，列如下表：

⁸⁹⁴ 实际上，灵魂的境界极其复杂，与梦幻很相似，因为梦中境界和中阴境界相当一致，皆属于无实体幻景。卢胜彦：《超度的怪谈》，1-5页。

⁸⁹⁵ 德洛达娃多玛揭示，尽管在究竟的意义上，六道轮回在本质上是空的，仅仅是心之迷妄的投射；但是在相对的层次，众生被困在轮回之中的痛苦却是不可否认的。如同阎罗法王和他的使者一再证明的，没有谎言或藉口可以减轻一个人的业。一个人一生所从事的每一件善业和恶业，皆巨细靡遗地呈现在眼前，业果则依此而生起。参阅德洛达娃多玛（Delog Dawa Drolma）著，项慧龄译：《穿越六道轮回之旅》（*Journey to Realms Beyond Death*），第9-10页。

⁸⁹⁶ 卢胜彦：《飞越鬼神界》，138-154页。

⁸⁹⁷ 然则，中阴（灵识）要找到适当的投身环境，是相当艰巨的，因为身不由己，大多皆因自身的业力果报而堕入三恶道。中阴如果不停漂泊，其实是很痛苦的，在短暂的时段中，它们须要“依附”在土、石、胶、漆、木、金、银、铜、铁、钢、铝等物质上。卢胜彦：《飞越鬼神界》，138-154页。

中阴所依附物体		依附的后果或成形
1	树木	木魁
2	动物	动物灵
3	人类	精神病患
4	偶像（各种材质）	地神
5	古董器具	恋物鬼
6	自身已经腐化的尸体	守尸鬼

如果“依附之物”是处于一种调和的情况之下，此中阴可与所依附之物和平共存。但若是某中阴依附在一个活人身上，无法达致“和平共存”而产生不协调的现象，此活人就会变成“精神病患”。⁸⁹⁸

在〈鬼有无轮回？〉篇中，记载卢胜彦在某个夜晚，做了个梦，梦到一座高山，山环水抱，清幽异常，奇花异草，非常美丽。他沿着山路水旁，欣赏风光，心旷神怡。在半山，有一座茅蓬，有一个老翁，相貌清奇，慈眉善目，如一道德修士。他们拱手为礼，老翁自我介绍说他就是太白金星，已等候他许久了，目的是为他解开上述疑问，有关太白金星所叙述之相关内容列表如下：

类号	人死后，中阴身要轮回	人死后，中阴身不须轮回
1	有福报	修成四圣界：佛菩萨、圣贤
2	有罪业	罪恶极大，进入无间地狱者
3	有恩怨	无罪业、无福报，死后任其游行
4	--	寿命未尽、自杀死亡，有余气者存，无余气者灭，无可轮回
5	--	有忠义之气者，寄魂于山水树岩者等，能附人感应，不轮回
6	--	受冤屈者，借形变现，报复阳世人，亦不轮回

太白金星亦曰：“娑婆世界有神灵下降，辅佐助人，济众度世；亦有魔怪群生，杀劫感人，扰乱众生，此类事迹不少。”⁸⁹⁹ 通过此则灵应故事，卢胜彦特借太白金星之口，回答了很多世人关于人死后，中阴是否需要轮回的疑团。

⁸⁹⁸ 唯往生三善道的人不多，堕入三恶道的反占大多数。卢胜彦：《飞越鬼神界》，138-154页。卢胜彦：《飞越鬼神界》，138-154页。

⁸⁹⁹ 卢胜彦：《怪谈一篇篇》，22-25页。

复次，中国人的送死人习俗，随着时空之演进而呈现不同之面貌。唐、宋以降，随着佛道二教信仰之普化与盛行，中国人关怀亡者而进行之超度仪式也就更为繁琐。⁹⁰⁰ 宋朝时，“烧香行道，忏罪谢愆，则谓之斋；诞真降圣，乞恩请福，则谓之醮。斋、醮仪轨不得而同”，可见斋与醮用意并不相同，仪轨亦有分别。⁹⁰¹ 但，较后斋醮二法科仪渐趋合流，而以醮法为主，故闵智亭指出，“斋与醮本为二义，隋、唐后合二为一，称‘斋醮’或直称作‘醮’”。⁹⁰² 在姚秦竺佛念翻译的《中阴经》，载录“释迦牟尼佛”曾以大威神力，进入灵魂世界，集合灵魂世界的灵魂，演绎超度大法，大放光明超度幽冥界众生。而后中国人根据佛典有关“目连救母”入地狱救母之事迹，演变成斋僧普度，因此有了农历7月的中元普度。

卢胜彦为了普度冥阳，这几十年来所做的超度法会⁹⁰³，不知凡几，至今他每个星期日下午，都会在美国彩虹雷藏寺主持一场大型超度火供法会，供全世界弟子和信众报名参加。佛陀曰：“常作施食超度”，可得五种福报：第一、形象慈悲，第二、法力增长，第三、寿命延长，第四、无灾无难，第五、死后往生佛国。卢胜彦灵应故事中载录之法会的主要目的之一，就是救治病患（建醮请命）与超度亡者（中阴）。⁹⁰⁴ 一般上，凡参加卢胜彦所主持之祈福与超度

⁹⁰⁰ 卢秀满：《〈夷坚志〉之幽鬼世界》，263-290页。

⁹⁰¹ [宋]蒋叔舆撰：《无上黄箓大斋立成仪》，收入《道藏》（上海：上海书店出版社，1998），第9册，第478页。

⁹⁰² 闵智亭：《道教斋醮科仪大同小异》，《道教月刊》23，（2007年11月），第21页。

⁹⁰³ 卢胜彦灵应故事关涉祈福与超度法会（斋醮）内容者极多。此类法会的作用主要是救疾、除妖、驱魅、禳灾、祈福、祈雨、祈晴和荐亡等，而最多灵异事迹的就是超度法会。盖人类罹患疾病，寻找医生救治，乃天经地义之事，但是当灵界无形众生（冤魂）附身或使用手段，使其致病；抑或阳居人之亲眷家属，死后滞泄幽冥，无法超脱，往往会导致阳居人出现病痛，而屡医不愈，医师亦束手无策之际，自然会透过卢胜彦等具备大神通力之佛道修行者，进行祈福或超度法会，以求助诸天神仙、佛菩萨、金刚护法，企望奇迹出现，此亦为病患最后求生之契机。

⁹⁰⁴ 中阴救度法是密教祖师莲花生大士所传下的。上根器者，修到断惑证真，活的时候即已成就，在世是真佛，死后证佛果位，根本没有中阴，不须修中阴法。另外，真正有成就者，一抛色身，阿弥陀佛即刻接引，即生佛国净土，亦无需中阴法。对中下根器的人而言，中阴法就很重要了。须知法身成就不易，虽佛理明白，但多生妄情习气，一下子不易断除。临命终时，心理极度混乱，像一坛浑水，此时中阴法就派上

护摩（火供）法会者，加上印送善书、放生、病患自身积极诵经持咒或其家人修法回向，个人积极修习密教忏悔法等，无形灵界众生，包括冤魂等之冤结获解，得到卢胜彦以其大力成功召请法会仙王、佛菩萨等诸尊降临，放大光明照耀众生，故均得以凭借佛菩萨之大威神力而获得超生，脱离三恶道，往生佛国净土或转世到三善道，那么阳居人之病情通常都会减轻或痊愈，当然亦有阳寿当终，或业报因果缠身而无法挽救者，证明了“死生有命”，而法会之进行则可视作“尽人事”之最大努力的终极表现。例如在〈无上超度⁹⁰⁵〉篇中，卢胜彦指出，当他超度时，他和本尊合一，变成无量光、无量寿的弥陀，放无量“般若光”⁹⁰⁶，一个圆圈又一个圆圈，圆圈中有宫殿坛场，宫殿的中央有莲花座。当每一位亡魂/中阴进入般若光圈里，其业障就消除了。⁹⁰⁷ 当每一位中阴

用场了，只要能忆持中阴法，还是可以闻教得度。中阴法就是教人最重要的一念融入净光，勿入险道三途，这正是诸佛菩萨最后的慈悲救度。参阅卢胜彦：《孤独的倾诉》，134-135页。

⁹⁰⁵ 目前，藏密各大教派均有很殊胜的中阴救度密法。蔡东照揭示，目前流通的几种中文版本《西藏中阴救度秘法》（《中阴度亡经》），都是源自格西达瓦桑度喇嘛，从西藏文版本翻译成英文。此书其实是藏传佛教“宁玛派”的“西藏中阴救度秘法”。西藏其他各大教派亦有各自传承的中阴救度修行仪轨。目前，最广传的宁玛派“西藏中阴救度秘法”法本，内文记载“此法本为莲花生大士著作”，于14世纪由发掘埋藏经典（伏藏）的噶玛林巴（Karma Linpa），在西藏东部之岗波里山寻找到。参阅莲花生大士原著，噶玛林巴岩藏取，蔡东照译撰：《中阴度亡经》，巴生：莲花生佛学会出版，2015，4-5页。此书之英文版本为：Guru Rinpoche Karma Kingpa, translated by Francesca Fremantle & Chogyam Trungpa : *The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation through Hearing in the Bardo*, Boston & London: Shambala, 1987.

⁹⁰⁶ 般若光亦即“明光”。所谓“明光”，也称为“光明”。诸佛菩萨身上散发的光辉，以及太阳的光芒都称为“光”，其他诸如月亮、星星、闪电和荧光等亮光，一概称为“明”。大毗婆沙论卷谓，光有黄红二色，明有青黄赤白四色。光明具有破除黑暗、彰显真理之作用。参阅莲花生大士原著，噶玛林巴岩藏取，蔡东照译撰：《中阴度亡经》，55-56页。

⁹⁰⁷ 蔡东照揭示，这部西藏中阴救度秘法，由三大重点构成：一、死亡瞬间之中阴（即临终中阴）明光指导，属于中阴第一阶段，主要是告诉临终者如何认识实在中阴的明光现象。二、本来存在之中阴（即实在中阴/本有中阴/实相中阴）教导唤起一切记忆的传授，因为临终者已过世，这时的传授重点，在告诉亡者如何将心识导入实在中阴明光境界。三、转世迷途而处于彷徨迷惘状态之中阴（即投胎中阴），不使投胎“入口”关闭的教诫。这时的教诫宣讲重点，在告诉亡者如何从妄心之中醒悟，以便运用正确投胎法。参阅莲花生大士原著，噶玛林巴岩藏取，蔡东照译撰：《中阴度亡经》，55-56页。蔡东照补充说：“与其说念诵‘中阴听闻救度教诫即得大解脱秘法’给去世者听，不如说是念给去世者的阿赖耶识（即第八识/潜意识/种子识/本识/藏识）听，给灵魂听。”参阅莲花生大士原著，噶玛林巴岩藏取，蔡东照译撰：《中阴度亡经》，45-47页。其实，在卢胜彦的文集中，有一部名为《度过生死的大海》的著作，就是卢胜彦采用浅显易懂的文字，结合灵应故事，深入浅出阐释“中阴救度秘法”的要义、口诀和心要的书本。此书意义非常重大，对娑婆世界众生的了脱生死而言，实乃无价之宝。

进入宫殿中央的莲花座坐定，亡魂就“莲花化生”了。⁹⁰⁸接着，卢胜彦就会接引、持咒、加持，所有般若光一起飞向不退转的佛国净土。⁹⁰⁹

卢胜彦灵应故事叙写他如何通过超度与斋醮救度众生的实例极多。从 1975 年第一册灵书出世至 2022 年的第 288 册，都载录不少关于超度/斋醮的灵应故事篇章。在<大法船>篇中，叙写 2020 年至今，新冠病毒肆虐未止，数以百万计各国人民遭遇浩劫而染疫死亡。卢胜彦心生不忍，加上他的愿力是“粉身碎骨度众生”，“我不入地狱，谁入地狱”，“不舍一个众生”，因此每个晚上，他都上法座，为病逝之亡者进行密教“千艘法船”之超度（斋醮），忙到半夜才就寝。其过程如下：

1.变化：	2.召请：	3.放光：	4.持咒：	5.诸尊护持：	6.往生净土：
本尊阿弥陀佛， 放下大法船	→有缘中阴、无缘 中阴上法船	→放无量光，中阴 身心均清净	→持弥陀心咒 往生咒	→奉请莲花生大士 协助中阴	→全往生佛国净土

他特地为了“千艘法船”的超度，写了一偈：“千艘法船千艘现，阿弥陀佛大慈悲。无量光来消业障，个个净化放光芒。⁹¹⁰从此永生极乐国，七宝行树功德水。观音菩萨大势至。千古奇缘永流传。”

⁹⁰⁸ 蔡东照揭示，西藏中阴救度秘法最扣人心弦的高潮，在于寂静四十八尊文尊、持明十尊、忿怒五十二尊等，先后登场的那段情节。可是，它一再提醒您：文武百尊都是您内心意识反射的影象，意即您就是佛、佛就是您；这正是佛我无二无别的“立地成佛”思想。他强调，这样的思想与“观音心经”（般若波罗蜜多心经）主题之“五蕴皆空”、“色不异空、空不异色；色即是空、空即是色”等思想几近相通，更何况，“西藏中阴救度秘法”不断地提醒？要观想“观世音菩萨，以观世音菩萨为本尊”，更可以印证观世音菩萨和观音心经的内涵，在西藏中阴救度秘法里，具有举足轻重分量。……轮回转世是佛教主要教义之一，西藏中阴救度秘法正是以此主题来构筑迷人情节。参阅莲花生大士原著，噶玛林巴岩藏取，蔡东照译撰：《中阴度亡经》，9-10 页。

⁹⁰⁹ 卢胜彦：《超级大法力》，198-201 页。

⁹¹⁰ Francesca Fremantle & Chogyam Trungpa 揭示，《西藏中阴度亡经》一书的基本教义，是认识到一个人在娑婆世界的投影以及在“实相”明光中的消融，即“诸法无我”。一旦这样做了，这原本处于困惑且未开悟状态下的五个心理成分（即色受想行识等五蕴），就会转化成开悟因子。他们被转化成超然或净化的形态，在法性中阴的前五天呈现出来。（按：上述中文说明乃笔者译自书中原文： *The fundamental teaching of this book is the recognition of one's projections and the dissolution of the sense of self in the light of reality. As soon as this is done, these five psychological components (the five skandhas which are form, feeling, perception, concept, consciousness) of the confused or unenlightened state of mind become instead factors of enlightenment. They are transmuted into their transcendent or purified forms, which are presented during the first five days in the bardo of dharmata.*) Guru Rinpoche Karma Kingpa, translated by Francesca Fremantle & Chogyam Trungpa :

在 2021 年 11 月 13 日的夜晚，他一如往常为病死中阴做超度，当他召请中阴（灵魂）上法船的时候，他发现有一批灵魂没有上。他感到很奇怪，因为平常每一次召请，千艘法船都坐满，人人皆上，一个不漏。卢胜彦查问之下，才知他们生前是基督徒，要去天国，而不是去佛国，所以不上法船。他顿时愣住，于是决定加派一艘法船，送他们上天国，众灵魂听了，欢声雷动。于是他进行了以下超度仪式：

1.变化：	2.召请：	3.洒净、洗礼：	4.祈祷父子圣灵：	5.诸尊护持：	6.往生天国：
耶稣基督， 放下大法船	→有缘中阴、无缘 中阴（基督徒）	→为众灵洗礼，洒 净水，一一上法船	→众灵祈祷念诵 父子、圣灵名号	→奉请基督诸圣灵 协助中阴	→全往生基督天国

他启开天眼，看见千艘法船开往西方极乐世界，而另有一艘法船开往基督天国。⁹¹¹此则灵应故事显示了佛菩萨是以慈悲心和菩提心，平等度众生，同体大悲，无缘大悲，一视同仁，不分彼此。卢胜彦早年就是基督徒，曾经是主日学老师、查经班老师和圣歌队队员，故耶稣基督也是卢胜彦的“天国乘”上师，因此他对如何度化基督中阴，了如指掌。通过上述灵应故事，卢胜彦揭示了他以无比的毅力和耐力，每天凌晨皆修“千艘法船”超度法，把因染上新冠病毒而殒命者，都超度到西方极乐世界或基督天国，圆满了众生的心愿，也布示佛菩萨的大慈悲心与发菩提心。

此类法会，不仅在退治幽冥众生或魑魅魍魉上，能起一定程度的作用，在与彼等之沟通与抚慰上，均能发挥效能，特别是在考召作祟之灵界众生，得知其有冤情时，常采取为其建醮超度的和解方式，而不全是非用法力驱逐。很多时候，卢胜彦也会祈请灵界高灵、神明或仙佛、菩萨等前来协助，透过祂们所

The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation through Hearing in the Bardo, Boston & London: Shambala, 1987. xvii

⁹¹¹ 卢胜彦：《一篮子奇想》〈大法船〉，34-37页；〈‘千艘法船’外一章〉，38-41页。

拥有之超凡力量，藉以击退对方。总之，卢胜彦所撰关于超度灵应故事的内容，皆以“灵魂世界”为主，几乎都关涉复杂因果牵缠以及六道轮回的风貌，足以警惕世人，乃具有“佛法劝世”作用的辅教之书，揭示世人，此五浊恶世乃是大幻虚假的世界，故人类宜珍惜时间，借假修真，脱离六道，早日明心见性。

二、密教真言的救度——消灾解难、治病救亡

密教继承古印度所强调之“口耳相传”传统，亦极重视诵经持咒⁹¹²，特别是密教金刚上师传授真言，均必须口传，弟子须以上师之咒音为准，方可得到传承加持力。⁹¹³咒语亦即所谓“真言”，通常指密教之咒语。夏广兴称：“唐代中期密宗兴起⁹¹⁴，此风始炽，密教称咒为真言，故‘密宗’又名‘真言宗’、‘念力宗’。‘真言’是佛、菩萨、诸天的密语，由真如法身心中流出，能以简单的语音符号总括佛菩萨功德、誓愿及佛法精义，故又名‘总持’。”⁹¹⁵诚然，密教是“法身佛内证之境界，深密秘奥，曰密教”，“自性受用，自受法乐，言不及义，是曰密教”，“佛意深密，非一般人所能知，是曰密教”。⁹¹⁶

⁹¹² 刘淑芬揭示，中国的密教源自印度，密教认为身、口、意三密兼修，可以疾速成佛；口密即是指陀罗尼、咒和真言。早先此三者的起源并不相同，亦各有其含意，但后来则混而为一。在印度以陀罗尼(dharani)出现得最早，其汉译为“总持”，即精神集中之意；精神集中，乃能增进记忆力，以记忆经文中的文句和内容。咒(vidya)，汉译作“明咒”或“咒”，可说是保有其原意。至于真言(mantra)，则是对神的赞歌，透过对神的礼赞及对神的感谢，而得到利益，其结果和咒的机能是一致的，自古此二者就没有真正的区别。至印度密教发展的中期和后期，则是将陀罗尼、咒、真言三者等同视之。中国密教受印度的影响，唐代陀罗尼和咒已混而为一。参阅刘淑芬著：《灭罪与度亡：佛顶尊胜陀罗尼经幢之研究》（上海：上海古籍出版社，2008），第7页。

⁹¹³ 过去金洲大师(Serlingpa，即法称大师/Dharmakirti)在占碑对阿底峡尊者说：“上师是所有一切诸佛一切灌顶之泉源，也是加持的泉源，你若恭敬上师即是维护纯净的誓言，修法就会不离上师。”阿底峡在后来，把金洲大师的舍利，永远的戴在身上。金洲大师后来转世为了鸣和尚，也是这一世卢胜彦的道密师父。卢胜彦：《法王的大转世》<金洲大师的大灌顶>，170-173页。

⁹¹⁴ 针对中国密教的发展，刘淑芬指出，印度密教很早就传入中国，从2世纪至8世纪有许多陀罗尼经和咒经被翻译成汉文，其间来华的印度、西域高僧也多精通咒术。不过，中国密宗形成宗派则始于8世纪，善无畏、金刚智、不空等人翻译经典，宏传密教。后世将前者称之为“杂密”，即“初期中国密教”，而称8世纪至9世纪（中唐至晚唐）的密教为“纯密”，亦即“中期中国密教”；并将五代以后的密教称为“后期中国密教”。参阅刘淑芬著：《灭罪与度亡：佛顶尊胜陀罗尼经幢之研究》，第37、176页。

⁹¹⁵ 盖真言宗“口耳相传，故曰密教”，“未灌顶者，不得修学，故曰密教”。夏广兴：《密教传持与唐代社会》（上海：上海人民出版社，2008），102-103页。

⁹¹⁶ 卢胜彦虽融合藏密、台密与东密各教派之密法仪轨与心要，创建真佛宗，积极在全球广传真佛密法，惟密教真言亲传口授之传统，自然不会忽略。卢胜彦：《卢胜彦的机密档案》<密教档案>，162-164页。

卢胜彦灵应故事所叙记之诵经持咒以救苦救难、消灾解厄的神验事迹篇幅极多。盖人皆有因果业障，在世间会面对各种各样的灾难，中国传统思想称之为“五雷”⁹¹⁷，其类别与说明列如下表：

类号	与五行相关的灾难类别	说明
1	金雷	刀、剑砍死。
2	木雷	巨树、梁柱压死。
3	水雷	水淹死。
4	火雷	火烧死。
5	土雷	土石流活埋而死。

例如，在〈避开土石流〉篇中，叙写一位名叫释昭引法师与他谈论佛法：“卢师尊自言悟道，敢问悟的是什麼道？”卢胜彦答：“此道语言不得。”释昭引又问：“卢师尊自认有神通，是否可以给我确认一下？”卢胜彦答：“我要救你！”释昭引不服气的冷笑：“救我！我能自度，岂要你来度？”卢胜彦回答：“度与自度，无关要紧，目前你就有一个灾难！你四周有四位黑衣人，要取你命！”释昭引问：“如何守护？”卢胜彦答：“但念摩利支天咒即可！惟法师念摩利支天咒：唵。摩利支依。梭哈，务请加念‘王难中护我，贼难中护我，行路难中护我，水火难中护我，刀兵难中护我，鬼神难中护我，毒药难中护我，恶兽毒虫怨家恶人难中护我，一切处，一切时，愿常护我’。”释昭引乃曰：“你看见我四周有四位黑衣人，而我是无所见。你要我念摩利支天咒，这我可以念。此咒语，我曾经学习过，也唸过，但，久已不念。但你说我目前有灾，如果一切无有，我必说出你的神通是假，连你的悟道也是知见而已，并非是什麼真正的悟道。”卢胜彦答：“随你！”释昭引法师合了一合掌，走了。

⁹¹⁷ 清光绪年间郭广瑞本《济公全传》有说：“所谓天打五雷轰，金木水火土谓之五雷，刀砍死谓之金雷，木棍打死谓之木雷，水淹死谓之水雷，火烧死谓之火雷，土墙压死谓之土雷。”俗语说的“五雷轰顶”则是指五行金，水，木，火，土五种形式的天谴，并不一定是“天上打雷”的那种形式。参阅卢胜彦：《南山怪谈》，〈救人生命的活佛〉，42-45页。

其实，当释昭引法师来见他的时候，他已马上感应到，这位法师是有灾厄临身，因为他的四周有四位黑衣冥吏等著他。这四位冥吏抢在法师之前面，要撞入卢胜彦府上，但，早已被喝止住，只有在门外徘徊，不能进来。其实，卢胜彦知道世人害怕灾难与劫数，於是，他时时修法，暗中助世人度难关⁹¹⁸，故，他也唸摩利支天咒，迴向给释昭引，有他这一念，释昭引有救了。

释昭引原来是一个人，独自结茅蓬，在彰化八卦山上的一处深山裡潜修。法师修禪定，结跏趺坐，曾在日本京都一家有名禅宗寺院出家⁹¹⁹，他的曹洞宗法流从日本而来。释昭引在一个暴风雨之暗夜，独自禪定思维，屋外大雨倾盆，已有三日三夜，释昭引知道山下的小市集早已积水，再不下去，恐怕就有水灾发生。突然茅蓬之外，响起一阵幼童之号哭，在雨声“霹靂啪啦”之中，夹杂著哭叫的声音。释昭引侧耳倾听“妈咪！妈咪！妈咪！妈咪！”一遍又一遍，没有错，是幼童哭泣。再听，彷彿变成了：“摩利支！摩利支！摩利支！”他唸了一句：“唵。摩利支依。梭哈。”释昭引在狂风暴雨之中，赶紧起座，穿上雨衣，套上长筒雨鞋，手上拿著手电筒，马上走出茅蓬，追隨著声音，去找这位哭号之幼童。“妈咪！摩利支！”这哭声到底是妈咪，还是摩利支，他也糊涂了。声音忽而在前，忽而在后，忽而在左，忽而在右，彷彿跟释昭引捉迷藏。他在暴风雨中走了一小时。哭声却没有了。等了很久，听了很久，一点声息也没有。他驀然想起，在这方圆之间，根本就没有人家，既然没有人家，这深山裡，何

⁹¹⁸ 卢胜彦个人常常在暗中如此的救度眾生，很多人的灾难，他们有时候不一定自己知道，我也不让他们知道，只是无形中帮了他们的忙，帮他们化解开了。其实，人生岂无灾难，释迦牟尼佛早已看出：“人生根本是诸行无常的。”这是：三界炎炎如火聚。出家未必安身地。无常一样待多时。收拾身心好归去。

⁹¹⁹ 释昭引法师原来是到日本留学的留学生，后来对佛学產生兴趣，在日本出家。莲生知道六祖惠能之后，禪宗因佛衣為争端，从此不传。便一花开五叶，这就是后来的五家鼎盛，这五家就是“临济宗、曹洞宗、沩仰宗、云门宗、法眼宗。禪宗，一名心宗。以禪那為宗名，开始於李唐。禪那就是思维修。思维修就是思维真理，静息念虑之法。在中国，是初祖达摩大师，天竺人，梁魏时代来中国，传佛心宗，其法主要是静坐默念，发出佛心，凝净工夫，其外相如禪定，故称禪宗。禪宗强调：不立文字。直指人心。见性成佛。盛谈般若。

来小孩哭泣？释昭引急急返回茅蓬，然而当他赶回自己之住所茅蓬时，他惊呆了：茅蓬不见了。茅蓬被山崖之土石流掩埋，成了一堆小山。山上土石流陆续崩裂下滑，连他站立的地方都很危险。释昭引惊慌失措，急急忙忙的离开自己潜修达二年的地方。命是捡回来了！但茅蓬及一切家当全没了！

释昭引事后回想，冥冥中确实存在有这一劫难（“土雷”死劫），早就被卢胜彦看出来。那四名黑衣冥吏就是等著要抓他的。由於卢胜彦要他唸摩利支天咒，他才开始真正重视这护身咒。释昭引虽然学禅宗，但对其他宗派亦有涉及。释昭引再次找卢胜彦，恭恭敬敬的请卢胜彦上了法座，然后正正式式的向他顶了三礼，并曰：“感谢救命之恩！”卢胜彦答：“非我救你，是你自救！”卢胜彦通过此则灵应故事告诉他的弟子和信众，要常持诵摩利支天菩萨以避开种种灾难。此外，由于释昭引本身是个禅师，卢胜彦也应机巧妙地诠释了《金刚经》之了义。故，透过宗教之真言之使用，不仅可消除业障、避开灾难，还能帮助鬼魂/中阴获得解脱。

故，密咒/真言实际上就是秘密法界之体，有不思议三密之用，乃一切法中之最上乘，因咒语/真言是无相法界，诸佛从此出生，是无尽法藏。⁹²⁰ 佛菩萨为愍未来众生故，说一切密咒/真言，若有四众，受持密咒/真言，十万，百万，无量劫来，五无间罪等，悉灭无余。若有持诵密咒/真言，一切菩萨，皆为其胜友。所在生处，皆有得值遇诸佛，速得成就无上菩提。⁹²¹ 《大悲心经》云：

⁹²⁰ 卢胜彦：《智慧的光环》，140-141，152-153页。

⁹²¹ 若有薄福众生、无有少善根者、无有根器者、无有菩提分者，是人持诵佛咒/真言一遍，即得菩提根器芽生，何况诵持，常不懈怠，由此善根，决定成佛。持诵密咒/真言，在咒藏中有言，六度万行，自然具足也。密教行者，若能一心不乱，三密清净持诵真言，必得“持明成就”。卢胜彦：《智慧的光环》，140-141，152-153页。

“陀罗尼是禅定藏，百千三昧，常现前故。”故持明者能入胜义谛，证明法界真如，此段所描述的正是入禅定三昧/入三摩地之次第。⁹²²

二、建塔供佛、法像崇拜、印送经书的救度——消灾解难、治病救亡

卢胜彦书中有关建塔供佛、法像崇拜、印送经书所产生的灵应验证，载录极多。例如，在<僧人奇祸>篇中，叙写卢胜彦在神行时，看见一位出家人即将有“奇祸”，因为“死神”在其身边等候时机取其性命。他看到这位僧人会开车下山，在弯曲回旋道路上，为了闪避前车，会掉下悬崖而毙命。他不禁为该僧人捏了一把汗，想要救他，却不知如何下手，心里叫苦，约一个月后，他再次神行经过该寺，却看到僧人，红光满面，有善气，“死神”亦不在其旁。他乃用其神通力去调查，原来该僧人读到他写的著作《异乡的漂泊》，里面提及韩国人喜欢寺院周围，用小石头叠起七层，视为佛塔以供诸佛菩萨，亦属“建塔功德”。僧人心生灵感，乃学之，恳切绕塔，口中念佛“南摩三十六万亿一十一万九千五百同名同号阿弥陀佛”，因此而把“死神”给吓跑了。原本该僧人必死无疑，但只因一念善心，建塔供佛，又诚心绕塔念佛，乃避开“死难”，延寿十二年，真乃奇迹也！⁹²³ 上述故事中之僧人，本来会面对“金雷”死难（车祸），但却因一念善心而避过了灾祸。故，人类务必时时记得“诸恶莫作，众善奉行”，时时心存善念，一念清净，方可得救。此即：一切恶鬼，皆不能害，毒蛇毒药，悉不能中。

此则灵应故事揭示持诵建塔供佛以及专一念诵佛号之功德，极为殊胜，因而得以免祸。

⁹²² 卢胜彦揭示，此陀罗尼藏，原“本不生故”于是得不生不灭；由不生不灭，得无所得，于是则无生灭；因无生灭，则无垢；由无垢，得无等觉；由无觉，得无取舍，由无取舍，得平等；由平等，得超因果。卢胜彦：《智慧的光环》，140-141，152-153页。

⁹²³ 卢胜彦：《忘忧国的神行》，10-11页。

三、西方佛国净土的救度——消业与带业往生

盖佛陀说法，有显有密，显则广谈佛理性相，让众生晓悟空有之理，修证法身，到达彼岸。密乃但令持诵密咒/真言，不加了知，即刻默登圣位。从科学的角度来看，佛菩萨其实就是一种无形、无色、无相、无华的巨大“能力”。

⁹²⁴ 它存在于宇宙之中的多度空间。它是非物质的“大能”，不生不灭，恒在不审。其实，佛的真正法身，乃是亘古以来无限未来，均永远存在于宇宙各度空间的高能巨大“能力”，永远以辐射及无处不存在的方式，在宇宙中各度空间向各种不同形态的“生命”与“识力”讲说佛法。⁹²⁵

卢胜彦灵应故事中叙记多篇关于其本人与弟子在禅定、神行⁹²⁶、梦中看见佛菩萨、大罗金仙金身之事迹。卢胜彦本人在灵应故事文集之《幽灵湖之夜》一书，即载录他施展宿命通，所看到其前世本生事迹，例如<飞升大日宫>篇中，叙写他（大白莲花童子）在即将降临娑婆世界之前，于西方极乐世界之摩诃双莲池，进入三昧大定，其灵神飞升大光明遍照之“法界大日宫”，见到毗卢遮那佛“现出与阎浮檀金紫磨金色，头戴宝冠，通身放种种色光，身披白绢衣。手结智拳印，于八叶莲华之上，顶背有五彩交杂的圆光，身光是重光，如綵地

⁹²⁴ 著名数学家约翰·冯·纽曼（John Von Neumann）的精微量子学说指出：“所谓物质，不过是人类意念所造成的实物而已，真正的实体是思想意念。”意识先物质而存在，物质乃意识所化，生命是由意识启动的，无极动而生太极，太极图中间新生的一点即代表意识启动生命现象。因此，唯有透过意识的修炼，才能发现生命的源头。参阅湛若水著：《气的原理：人体能量学的奥秘》，284-285页。

⁹²⁵ 佛菩萨是在宇宙形成以前已存在的“能”，并非是一种形象化的泥塑木雕偶像，只因世人愚昧不见色相不生信心，所以佛菩萨才将巨能的一点能力磁波托化成为“人相”，来说法济度娑婆世界众生出于苦厄与生死，盖佛菩萨的动机是大慈悲的法舍，而非有所求于他人。冯冯：《禅定天眼通之实验》，75-77页。

⁹²⁶ 卢胜彦揭示，在神行中，只是任运，有所为也有所不为，自由自在，无所住而生其心。他看见十方世界广大无边，佛国净土无止无尽；天上妙景，异常绮丽，金碧辉煌。此外，他也看到娑婆世界、阿修罗争斗世界、畜生的吞噬世界、饿鬼之饥寒世界、地狱的痛苦世界，令人毛骨悚然。卢胜彦曰：“法界越游历，越让人理解‘寂灭为乐’乃至理名言。”在<病神行>篇中，卢胜彦提及神行有五种，即圣神行、梵神行、天神行、小神行和病神行。卢胜彦自称，他的四大分散，脑分八瓣，中阴幻身元神自出自在，以“病苦”为神行，此即病神行。卢胜彦：《忘忧国的神行》，100-101页。

数重，本质庄严，不假以外饰”。⁹²⁷ 卢胜彦文中所描述毗卢遮那佛之形象，与佛经中所描述诸佛报身之放光、严饰、庄严等特征相同⁹²⁸，故此等灵应故事叙写对其信徒与读者而言，更能产生巨大的感官震撼力，对其神通威神力钦佩无比，乃皈依学习真佛密法，如此卢胜彦通过灵应故事来普度众生之目标，亦可达致。

卢胜彦曾以天眼神通观此娑婆世界空间，发现众生所居之地球（亦属地居天），被一团污浊黑色云气笼罩，充斥诸般烦恼与污秽，此皆乃众生之无明与贪嗔痴习气所化现，实为污秽之地界（佛称之为“三界火宅”）。众生唯有修习佛法达到四圣界，才能获得解脱，脱离苦海。故佛菩萨慈悲救度众生，化现报身佛之佛国净土，乃不退转之极乐世界。卢胜彦灵应故事中，有极大篇幅是关于西方极乐世界阿弥陀佛接引其弟子之神验事迹。盖西方极乐世界是阿弥陀佛在因地时候，身为法藏比丘，发了大愿，以大愿力造出一个西方极乐世界，涵盖四种净土：“常寂光土”、“实报庄严土”、“方便有余土”和“凡圣同居土”。⁹²⁹ 例如卢胜彦灵应故事之<临终皈依>篇中，叙记有一位住在台湾南部之人，名叫清匀（化名），得了重症，屡医不愈，生命垂危，刚好有一位真佛弟子在旁，就对他说：“你即将命终，不如就皈依我们的上师卢师尊，他是阿弥陀佛之化身，其灵验是无以伦比的，他会来救度你！”清匀首肯。该真佛弟

⁹²⁷ 卢胜彦：《幽灵湖之夜》，18-19页。

⁹²⁸ 仙佛之形象，脱胎于佛、菩萨、罗汉、神仙等佛道圣众和道教之神仙范本。在大乘佛教“修行”之舞台上，仙佛乃修行之成就者，是超越者之象征。《佛地论》曰：“于一切法、一切种相，能自开觉，亦能开觉一切有情（众生）；如睡醒觉，如莲花开，故名佛。”故佛经中的诸佛形象，乃是修行至三身圆满之清净大士，具有完美功德——“如来功德，无量无际，不可具述。如三十二相，八十种好，三不护，三念住，四清净，永断诸习气，无忘失法，大悲，一切种妙智等，清净殊胜，圆满无上”。参阅宋珂君：《明代宗教小说中的佛教“修行”观念》（北京：中国社会科学出版社，2005），第193页。

⁹²⁹ “常寂光土”乃佛的住处，唯有佛方可至，并非往生可达。“实报庄严土”亦非往生可至，需要靠禅定安住才能到。“方便有余土”则是净业往生。“凡圣同居土”则是凡人或圣人皆可去的净土，凡人是带业往生的。

子立即帮清匀办理皈依，并教他持念莲花童子心咒以及念诵西方三圣之名号。清匀自皈依后，每日念个不休，非常精进，而在旁之人亦帮他助念。到了临终日，清匀“忽然看见卢师尊前行而来，而后面正是西方三圣——阿弥陀佛、观世音菩萨和大势至菩萨。卢师尊与三圣现出金身，光彩辉煌，坐在高高莲花座上，莲花自然飞行而至。”清匀又看见“卢师尊袖中飞出一物，迎风而展，正是一座金莲台”，并叫他速上莲台。清匀上了莲台，对四周之人说：“卢师尊及三圣来接我了，我跟大家告别。”说完即垂首而逝。在旁边听的人都很感动。⁹³⁰ 上述灵应故事中之清匀皈依卢胜彦，敬师重法实修，虔诚持诵上师心咒，加上精进念佛，故能获得根本上师的加持力与西方三圣感通交接，临终获得金刚上师与西方三圣接引。此灵应故事除载录西方三圣之慈悲喜舍与无量佛光照耀法界之外，亦描写了密教上师的大神通力。清匀对根本上师与阿弥陀佛之虔敬与精进，并示现其誓愿往西方净土之决心，故蒙受西方三圣的接引事迹，来证实弥陀大愿以及西方极乐世界真实不虚。

盖卢胜彦乃阿弥陀佛在娑婆世界之应化身，其灵应故事中即叙写了西方莲花童子佛国净土“摩诃双莲池”的由来。“莲”在中国文化代表了出淤泥而不染之高风亮节。“莲”就如罗兰巴特（Roland Barthes）所言的“文化语码”（cultural code）。⁹³¹ “文化语码”所指的，就是各种规范化了的知识，在文本中作为参考的基础。某个名词，在特定的文化中，便具备特殊的意义。中国文化中，“莲”便代表了洁净、清高、志节，亦代表了身口意清净与道德美。卢

⁹³⁰ 卢胜彦：《千里之外的看见》（台北：大灯文化事业出版，2008年），148-150页。

⁹³¹ 罗兰巴特所论的五种语码，参阅 Roland Barthes, Richard Millers trans: *S/Z: An Essay* (New York: The Noonday Press, 1974), p.18-20.

胜彦指出，真佛宗之摩诃双莲池净土寓意：摩诃——广大、双——实相、莲池——清静、净土——真实功德所庄严之处。

复次，到底阿弥陀佛从何处得到灵感，而化现西方极乐世界净土？在<摩诃双莲池净土档案>篇中，卢胜彦提到法藏比丘（阿弥陀佛前身），见到了“佛眼佛母”。佛眼佛母，是大日如来的等流身（明妃），其面貌之美，是风华绝代的。于是，法藏比丘乃根据佛眼佛母的美丽面貌，而创建了西方极乐净土，如下表所列：

类号	佛母的面貌部位等	所化佛国净土各境
1	双眼	摩诃双莲池，八功德水。
2	眉毛	宝树、栏楯、罗网，四宝周匝围绕。
3	鼻子	七宝楼阁，是金银、琉璃、玻瓈、砗磲、赤珠、玛瑙而严饰之。
4	脸颊	莲花、青色青光、黄色黄光、赤色赤光、白色白光、微妙香洁。
5	口	白鹤、孔雀、鸚鵡、舍利、迦陵频伽，共命之鸟，出和雅音。
6	呼吸	天乐。
7	耳	凉风，雨天曼陀罗华。
8	牙齿	七珍八宝，严饰淨土。

此即法藏比丘，依“佛眼佛母”的脸，变化出来的极乐佛国淨土。于是，真佛行者往生，皆到“摩诃双莲池”，池中莲花，大如车轮，微妙香洁，莲花童子一一持莲，立于莲花座上。此即莲花童子、阿弥陀佛（华藏比丘）、佛眼佛母、大日如来，皆为不可分割的命运。⁹³² 卢胜彦通过其灵应故事，揭示西方极乐世界净土之由来，此秘密经典从未载录，若非卢胜彦亲自揭开谜底，恐怕世上永远无人知晓，读来自然令人震惊赞叹不已。⁹³³

故卢胜彦灵应故事之叙述，一方面沿用了经典中对于佛国净土之描述，并加以创造出其个人仅晓之“摩诃双莲池”净土，用众生皆可理解、向往与追求

⁹³² 卢胜彦：《卢胜彦的机密档案》，16-18页。

⁹³³ 而净土之相是：百千妙乐，清风五音。黄金为地，七宝香华。八功德水，莲花化生。卢胜彦：《卢胜彦的机密档案》，159-161页。

之空间象征，表述一种佛教“无染”与“本心”之宗教价值。他笔下所描绘的摩诃双莲池（西方净土的八功德水）“很炫目、柔和、安详、清静、怡乐。虚空中飘着天花，香气令人心旷神怡。七彩的光雨最美丽，变化的颜色，金银阁在其中，亭台楼阁全在变化，还有彩虹般的八功德水”。⁹³⁴

第五节 “涅槃境界”之企求

依佛典记载，这地球/人间/娑婆世界，原是成住坏空的，到了坏劫，地球就坏了，人类就灭绝了。佛典中指出，“一大劫中有成住坏空之四劫，坏劫之终有一度之大灾也”。佛陀三法印的诸行无常⁹³⁵，不是单指人，也指器世间。既然是无常，怎能不坏？佛典上载录，“劫末”所起小三灾，即为一、刀兵灾。二、疾疫灾。三、饥馑灾。而大三灾则是：第一火灾。第二水灾。第三风灾。佛说《业报差别经》谓：“一切众生繫属于业，依止于业，随自业而转”。故，“每个人从宿业来，每个人向未来业去，每个人的人生即是现业也！虽远必相牵，果报成熟时，求避也难脱”。⁹³⁶

在<无常大鬼之五>与<之六>篇中，叙写卢胜彦某次在神行时，看见无数量之无常大鬼全部出动，整片天空如乌云蔽日，黑压压的，代表世间有大灾难，他内心恐惧，乃问其中一名无常大鬼。无常大鬼曰：“大瘟疫或星球相撞，才需要出动如此之多。娑婆世界人类共业所聚而成，此世间善人少，恶人多，水

⁹³⁴ 卢胜彦：《神通游戏》，98-101页。

⁹³⁵ 盖无常有二：（一）、刹那无常，亦即刹那之间，有生住异灭之变化。（二）、相续无常，亦即在一时段时光中的相续，也有生住异灭之变化。参阅卢胜彦：《清凉的书笺》，第20页。

⁹³⁶ 《俱舍论》曰：“初火灾兴，由七日现，次水灾起，由雨霖淫，后风灾生，由风相击，此三灾起，坏器世间，乃至极微，亦无余存。”卢胜彦在禅定中，曾获佛陀告知：“业是不可思议的，人生就是酬业！”参阅卢胜彦：《清凉的书笺》，第20页。

火刀兵，车祸空袭，大病冤狱，家破人亡。这些都是小案例。”他补充曰：

“上天看人，心狠手辣者越来越多，杀盗淫者越发增多，心如蛇蝎之小人不计其数，重己轻人，百计图谋，人心太坏，共业越来越重，人间必将有奇祸。”

无常大鬼原来是善光如来所变化的，祂称：“忍辱为众妙之门。今之世人，就算是圣贤如佛陀，待人处世宽宏大量，亦难免受辱。只要修出定力，一定能稳得住，守得住，怨气自可慢慢解开。”善光如来曰：“汝要度化，怨你、恨你、害你、伤你、谤你、杀你的众生，这愿力则更大了。汝可为他们修法，以德报怨，渐渐他们的灵根也会增长。而汝自己得了忍辱之位，也消了人与人之间的怨业。”⁹³⁷

在〈认知真佛密法〉篇中，卢胜彦指出人类必须要走修行之路，因为自无始以来，娑婆世界众生已经无数劫的都留在苦海及六道轮回之中，求出无期。那么为何修习真佛密法可以到达彼岸？卢胜彦指出，密法中的真言、手印、观想，是教导身清净、口清净、意清净的正见。修习之，可协助人们达到正念及三昧地的正定，见到真正的佛性。⁹³⁸

盖戒、定、慧三学之要旨是“防非止恶谓之戒；六根涉境，心不随缘名定；心境皆空，照览无惑名慧”。⁹³⁹所以，要彻底的绝灭污秽的无明，要先从外在

⁹³⁷ 卢胜彦：《清凉的书笈》，第20页。

⁹³⁸ 卢胜彦强调，一个真佛行者，只要对“真佛密法”有信心，有坚强的意志去实修，保持着长远心的努力精进，日日修法，就是日日清净，能够日日清净的人，在释迦牟尼佛的眼中，被视为无上珍宝，是真正、确实的比丘、行者。因为真佛密法，可使众生永远保持清净的心，直至成佛。他指出，人间如火宅一般，能有机缘脱离束缚，往生更好的净土，何不好好把握机缘修行。卢胜彦：《清风小语》，12-14页。

⁹³⁹ 佛陀在世时，教导弟子明察五蕴出现的现象和过程，就是在观照五蕴生灭法。所谓的观，就是“观照”与“智慧”，由智慧产生净化，就是“定”和“止”。然后，更深一层理解，“色”是四大假合而成的（物质），“受、想、行、识”全由妄念而生（精神）。“止观法门”就是了了分明于“五蕴生灭”。龙树菩萨的四念处：观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，跟五蕴是相通的。故，五蕴现象，皆为暂时幻化，万法因缘生，万法因缘灭，本无实体，如此就五蕴皆空了。既然“色”是空，无“受想行识”，一切皆无，由此可以证明，无常、苦、无我之真谛，如此即可证到四果阿罗汉。卢胜彦：《忘忧国的神行》，100-101页。

的持戒开始，由外而内，由持戒抑制恶业及培养身、口、意的善业。⁹⁴⁰《楞严经》曰：“执身是律仪戒，执心是定道共戒。迹在藏教，而身心一切通利，则密悟如来藏性。所谓清净法身，常住真心矣！”⁹⁴¹在〈登筭老人〉篇中，叙写某夜，卢胜彦梦见他到了一处山麓，该地有一座宫殿，宫殿口有数十人不断进出，非常忙碌之象。他来到宫殿口，有位老翁出来，赶紧迎他入内。老翁告诉卢胜彦：“吾乃登筭老人，专门管理修行人之善恶功德，给予登筭。”卢胜彦乃好奇问道：“有吾真佛宗之登筭吗？”老翁从档案处取出多本账册，本本皆放多色光。老翁告诉卢胜彦，光色代表修行的次第。若欲看登地，最上者为四圣，中者为诸天，最下者是善道神明。登筭老人还仔细描述不同光色账册之代表意义⁹⁴²，如下表所列：

类号	账册与光色	所代表的修行次第	登地
1	白册	修行明心见性，放光动地，头上白光冲霄，有果位，登白册。	四圣
2	黄册	功德具足，精进不已，金黄光闪耀，不能动摇，登黄册。	诸天
3	红册	善行资粮，精气蓬勃，一日一修，登红册。	善道神明
4	紫册	随众修行，严守戒律，登紫册。	善道神明/人道
5	绿册	随众皈依，修行偷懒，登绿册。	人道
6	灰册	虽亦皈依，完全世俗，没有修法，登灰册。	大力鬼神
7	黑册	虽有皈依，胡作非为，破坏正法，其光死灰无焰，登黑册。	地狱、恶鬼、畜生

⁹⁴⁰ 卢胜彦指出，学佛的人如果坚守戒律修行的话，污秽的心将很容易清除。现代修行人，很多人执着表相、神通、邪见，加上“恶行”、“无明”等等，都会令人们很容易失去“正念”，带来“走火入魔”的危险。故行者之一生修持中，要做的就是永远保持正念。人性原本即佛性，本无差异，只因被欲望所蒙蔽，故只需使污秽变清净，人性就是佛性，“修行”即为此转化之过程。卢胜彦：《清风小语》，12-14页。

⁹⁴¹ 达照指出，佛陀曾谓：“一切众生皆有佛性，本自具足常、乐、我、净涅槃四德，是故一切众生皆当作佛。”可见，佛陀所有说法，都是围绕“众生与佛性”这个主题。众生就是苦乐纷呈变化无常的生死现象，处处执着痛苦；佛性则没有苦乐纷呈变化无常之诸相，而又不曾离开我人身心世界一切行相，时时洒脱自在。参阅达照著：《超越生死：佛教的临终关怀与生死解脱》（台北：有鹿文化，2013），14-17页。

⁹⁴² 卢胜彦：《怪谈一篇篇》，178-181页。

卢胜彦请教登篆老人，其宗派之某位上师修行次第如何，老人打开黑册，赫然名列其中，其中尚有数位弘法人员。彼等弘法人员之所以登黑册，是因为“破和合僧，蹂践慧命者”之故，若不悔改，修忏悔法，未来无路求生，必下金刚地狱。卢胜彦感叹并指出，修行人当扪心自问，便知自己已登何册，但问自己，何问他人？通过此则灵应故事，卢胜彦告诫其宗派里的出家众与在家居士，天目如电，神明不可欺，行者还需“敬师⁹⁴³、重法、实修”，精进修持密法，并严守显密戒律，才可得到解脱。

在〈涅槃即中观〉篇中，卢胜彦从已经证悟的圣者角度曰：“一个大觉大悟的人，是会想入涅槃的⁹⁴⁴，其中有两个原因：第一、大觉大悟并非世俗凡夫所能测度，其境界亦很难理解。即使说出来，人亦不信，故佛陀成道之时，就想入涅槃，根本不想留在世间说法。第二、大觉大悟后，便知悉实相、法性，此法性乃唯一恒在不审以及无上的，是真正的“了义”，既然是无上与唯一的“了义”，说什么都不中，那还有什么好说呢？（参阅附录十五：卢胜彦著作所载密教之“胜义口诀”列表）”故佛陀揭示，涅槃后不许说“有”，因一切法均是幻化；涅槃后亦不许说“空”，因佛性⁹⁴⁵故。因此，就变成了，不偏于

⁹⁴³ 兰仁巴大师引《阿底峡形相续》曰：“修造上师像，功德远胜于，为给无数佛，制作无数像。”白教祖师帝洛巴尊者曰：“即身成就金刚持，终极之道是师道，最高信仰信师长。”《时轮续》云：“三世大劫年，供养三宝，放生千万，也即身成就不了佛。但是对恩师，只要以诚信博得喜悦，即身可得世间与超世间成就。”《阿底峡形相续》曰：“放弃睡眠与喧嚣，历劫观修圆满道，不比心头一刹那，观想上师十之一。”《手金刚灌顶续》曰：“利乐众生，他是佛陀，心持此念，诸善必生。”《密成就续》中谓：“上师与那持金刚，谁人视他为一体，诸种成就合一源，谁便获得此成就。”四世班禅大师曰：“一生成佛妙方法，对那合格之上师，一心虔诚作祈祷，是深密法集大成。”参阅兰仁巴大师著，多识仁波切译：《菩提道次第心传录》，3-11，12-30页。

⁹⁴⁴ 郑明娟指出，佛教认为人之所以有苦，皆因有“欲”。因此要超越“欲”的世界，达到心灵空无一物的理想，叫做“涅槃”——“涅槃”即“吹熄”之义，亦即要吹灭人心之“欲”，在大乘般若经命名为“空”。此空，并非消极之不活动的“空”，它一方面否定了一切，即佛也空，众生也空，迷也空，悟也空，一切皆空；但一旦到了“空”的境界时，还要更加努力地继续修持，再回过头来肯定以前所否定掉的东西，此即“真空”而“妙有”。佛陀所做的事，是在超越现实世界以达到“空”，又从“空”回到现实界以普渡众生。参阅郑明娟：《珊瑚撑月——古典小说新向量》，18-23页。

⁹⁴⁵ 达照强调，佛性就在吾人的眼、耳、鼻、舌、身、意六根门头放大光明，每一众生的身心世界无不遍照，一切行住坐卧、言语动作也都是佛性的妙用。若能远离妄想执着，当下一念灵光自照，则现前一切就

空，亦不偏于有，非空非有，即空即有，不落两边，圆融无碍，此即中观。故涅槃因为有如此之德，才称为中观也。⁹⁴⁶

复次，在〈涅槃即中观〉篇中，卢胜彦还指出，涅槃被译为“圆寂”，这“圆寂”并非是指“死亡”⁹⁴⁷，而是圆满一切的智德。而寂是寂灭一切惑业，又译为“灭度”。所谓“灭”是灭见思、尘沙、无明三种惑；“度”则是度分段、变异两种生死，即不生不灭之义。涅槃亦是佛说的三法印之一的“涅槃寂静印”。依次印，涅槃实有二义，即成就圣果与入灭于“涅槃城”。“涅槃城”是指圣者所居的都城，其实也就是诸法实相的都城，含有三义：空、无相、无作。⁹⁴⁸ 故，佛教之涅槃，不单单指死（死后称无余涅槃），而是灭一切生死轮回，无为安乐之境界（活着证悟称有余涅槃）。⁹⁴⁹

第五节 结语

是佛性的全体显露。无作无造，非修非证，远离取舍，亦无名字，即时圆满现成，何其微妙！他引六祖之言曰：“前念迷即是众生，后念觉即是诸佛。”我等众生竟日语默动静、运作施为，全体即是佛性之妙用！无论何等烦恼痛苦，无论何等忧愁懊恼，无论什么罪大恶极，无论什么淫怒痴爱，只需当下顿断妄想执着，直见自心，心体寂然如如不动，不动而动即是佛性。过去、未来、现在，所有一切藤蔓，释然解脱。亦无解脱之相，不留痕迹，不落断灭，一派生机，何其快哉！此即如来、智慧、德相。参阅达照著：《超越生死：佛教的临终关怀与生死解脱》，14-17页。

⁹⁴⁶ 法相宗以唯识为中观，三论宗以八不中观，天台宗以实相为中观，华严宗以法界为中观，真佛宗以佛性为中观。涅槃当然是中观。卢胜彦：《当代法王答客问》，186-189页。

⁹⁴⁷ 关于佛教的临终关怀，达照在引澳洲生死学专家霍华德·墨菲特（Howard Murphet）所著《超越死亡：未被发现的国土》（*Beyond Death: The Undiscovered Country*）（方蕙玲译）一书之结论曰：“吾等应当将视野扩大到天国领域之上，在天国里，‘幸福的景物亦如幻影一般，是不值得一顾的’。透过正确的学习、过着正当的生活，祈祷并且冥想，吾等可以稳健地踏上精神的道路，这是一条可以引导我们超越天国，到达无处可寻、却又无所不在的永恒大地的途径，这是一条通往属于我们自身存有的神性大地的路。”达照强调，实际上，死亡只是个幻影，是完全可以超越的，天国也是个幻影，也是可以超越的。佛教的临终关怀就是告诉我们如何超越那死亡和天国的幻影，其思想和方法都很完善。参阅达照著：《超越生死：佛教的临终关怀与生死解脱》（台北：有鹿文化，2013），5-6页。

⁹⁴⁸ 卢胜彦还指出，“涅槃法味”是“常住、寂灭、不老、不死、清净、虚空、不动、快乐”。卢胜彦：《当代法王答客问》，186-189页。

⁹⁴⁹ 因此，达到圣果之流者，自主六根六尘，欲望灭绝，业力亦消失，业力一消，生老病死也消失，六道轮回也跟着消失，不生不灭之境界就出现，此即涅槃之大意。行者修行至此境界，在行、住、坐、卧之中，心念分明的察照，光明时时显现，早就寂灭一切惑业，圆满一切智德了。实相境界现前，佛菩萨在四周，经历到最无上、最完美、最无瑕之净土境界。卢胜彦：《清风小语》，26-27页。

进入二十世纪，佛教在世界各地华人圈子之传播情况亦不例外，卢胜彦之所以撰写灵应故事，其目的亦乃借由真实而可感、通俗而又富于宗教意味之灵应故事，引发读者关注，触动深处心灵，唤醒宿世因缘种子，从而使其读者与信徒一心寻求皈依以获得救度解脱⁹⁵⁰，不落六道轮回。假若佛教界高僧大德们可以谈达摩祖师、憨山和尚、六祖惠能、虚云大师等等先贤的神异事迹，为何吾等就不能提及当代法师当前发生的佛教超自然事迹或神通灵应故事呢？假如事实情实报，不增不减，能有助人们增进对佛法之认识，那么谈超自然神异与神通事迹，就是一种宗教化的必要。⁹⁵¹ 信徒也有权利去追求对于佛法超自然现象的深入认识。吾等避讳不言，反而无异于堵塞知识之重要一源。⁹⁵²

综观以上关涉生活世界、救度空间与涅槃境界之论析，可知卢胜彦灵应故事中之所示现之空间书写，并非是固定于一处而凝滞不动的。时间与空间，乃是有情众生与一切事物，所生存之环境与进行一切跟生活有关活动之场域，也是娑婆世界众生多世轮回的实际与具体的历史、地理空间。卢胜彦灵应故事的空间书写，透过自身与灵界感通交接之内证经验与体悟，从而观破十二因缘，证得无上智慧的示现，教导众生如何通过密教的修行，转化凡夫的身口意，达到三密清净而获得解脱。他也通过灵应故事的种种事迹，教导信徒要内外兼修，

⁹⁵⁰ 德裔美籍基督教新教神学家保罗·田立克(Paul Tillich)则指出“信仰就是一种终极关怀(ultimate concern)的态度，因此信仰的动力也就是终极关怀的动力。”他揭示，“信仰是一个发自整体人格的集中式行为，其目标是要追求生命的终极意义。”他还提到，真信仰具备超越主客体的特色，并可以此区分“真正的终极目的”和“虚假的终极目的”。而社会的和谐维系与进步发展，有赖于个人精神和生理的稳定，乃至健全的发展，故促进良性的宗教性人格适度发展，开发人类健康的身心潜力，可成为宗教的社会功能之一。参阅保罗·田立克著，鲁燕萍译：《信仰的动力》，第3、91页。

⁹⁵¹ 心理学家荣格(C. J. Jung)认为，人类不可失去此种对超自然的圣性信仰之宗教属性。据荣格的临床治疗经验发现，缺乏宗教信仰的精神支柱，常导致中年人患有心理疾病。某些并非建立在理性之上的宗教信仰，对许多人来说却是生活的必需。参阅荣格(Carl Gustav Jung)著，冯川、苏克译：《荣格文集：让我们重返精神的家园》(北京：改革出版社，1997)，第33页。

⁹⁵² 冯冯：《禅定天眼通之实验》，18-19页。

除了积极修法持诵经咒、大礼拜、大供养⁹⁵³等，也要积善祈福，不忘六度波罗蜜之布施等宗教实践，才能与宇宙诸佛菩萨的法身契合，得到宇宙法流的注照和灌顶，消除身口意业障，让自性放光，证无上菩提果，以此激励信众与弟子归心佛国净土“摩诃双莲池”。⁹⁵⁴

无论如何，人非圣贤，孰能无过，反思一个宗教人的心路历程，亦有错误与遗憾，这在所难免。诚然，青年时期，卢胜彦正值血气方刚之时，加上他为人侠气，对很多社会不平以及沽名钓誉人士都看不过眼，就写了《金刚怒目集》⁹⁵⁵，以辛辣无情之文笔，毫不留情，大肆抨击很多宗教界人士，在台湾佛教界引起很大的风波。卢胜彦称：“我为了照亮这五浊恶世，不得不显现‘金刚怒目’，使贪婪、嫉妒、冷酷、无情变化成，神圣、清高、净化、真诚、善良。我默默的写作，所得的不是为自己，而是为了众生得度。”⁹⁵⁶例如，他斥责一位名为“广定”的法师：“……我没有把你的裤子脱下来……狗屎藏……”⁹⁵⁷另外，他评论美国万佛城一位名叫恒观的洋和尚，斥责台湾来美的僧人只顾享乐和不受请规一事，这么写道：“洋和尚骂土和尚，土和尚是台湾本土之意，

⁹⁵³ 兰仁巴尊者指出，亲师功德分四个方面：供养侍奉功德、虔诚尊敬功德、思念祈请功德、当佛礼敬功德。其中第一项指的是，供养一师的功德与供养一切佛的功德相等的原因是，上师是一切佛的法性融为一体者。宗喀巴尊者（洛桑札巴）曾谓：“对那些正确开示究竟之道的善师的一个毛孔的供养功德，远胜于供养一切佛的说法，出于无上乘，其原因是利养善师功德远远胜于诸佛之故。”阿底峡尊者亦曰：“如果身口意全部能真诚投入到为上师服务方面去的话，就不需要另外寻找观修法。”《不可思议经》（《大方广佛华严经》）称：“侍奉上师具有不可思议的功德。”《萨班教言》中写道：“数劫苦修般若行，施舍身首手足功，师道刹那圆满，乐于供养上师行。”参阅兰仁巴大师著，多识仁波切译：《菩提道次第心传录》，3-11页。

⁹⁵⁴ 虽说阿弥陀佛之净土为西方极乐世界，但宇宙十方上下诸佛菩萨亦有各自的佛国净土，例如东方琉璃世界药师佛的“药师净土”，地藏王菩萨的“翠微净土”、密教祖师莲花生大士的“铜色山净土”等。娑婆世界众生跟那一尊佛菩萨有缘，在世守戒、实修，并发愿临终欲往生相关佛菩萨之净土，一旦尘缘结束，自可获得佛菩萨的接引，往生佛国净土。卢胜彦通过灵应故事中的诸多关涉众生所面对业报、病苦、现实困难等，从佛法无上智慧的角度来诠释六道轮回和十二因缘，教导其信徒与弟子珍惜无常生命，借假修真，这一生才不会白活。

⁹⁵⁵ 卢胜彦在1982年6月16日，已举家移居美国西雅图，故把之前在台湾所受种种诬蔑、辱骂与种种不平，一一加以驳斥，并结集成书。参阅卢胜彦：《金刚怒目集》，台北：大灯文化事业，1984年。

⁹⁵⁶ 卢胜彦：《金刚怒目集》，134-135页。

⁹⁵⁷ 卢胜彦：《金刚怒目集》，8-10页。

是土鸡。洋和尚是“饲料鸡”。光头的土鸡……开洋荤。”⁹⁵⁸用词极为尖酸刻薄，令人侧目。此外，他的著作里面，亦参杂了一些台湾闽南语中的不雅言辞，例如“要探寻三世因果，听别人的，不一定准确，……因此，不要随便听别人‘唬卵’”。⁹⁵⁹此外，还有“如果任何神算，根本就没有‘灵至’，那一定是‘唬卵’的”；“每天早晨，用脚去踢一踢，咒骂一句‘干 X 娘’……”⁹⁶⁰等等。此类言辞，在其作品中出现了不少次。从灵应故事之通俗语言运用角度来看，固然很接地气，但亦或许会导致某些读者群心理产生异议等副作用。

复次，在其较后期的著作中，亦有一些关涉到世界佛教高僧大德的文章，社会人士与读者均会觉得其所用言辞有些不雅，例如他提到台湾法鼓山圣严禅师的时候，他是这样写的：法鼓山圣严禅师，圆寂前，说了佛偈：“……生死皆可抛。”卢胜彦指出其错谬，曰：“岂有生死？生死皆无，抛什么？我卢师尊本人看不出有生、有死。圣严法师还看见有生、有死呢！这一世的我，也明白生与死，毫无干系。只有那一位笨蛋的圣严禅师，还在抛他的生死呢？”⁹⁶¹这样一写，自然会造成很多方面的困扰，毕竟卢胜彦的弟子与读者群中，也有一些是曾经跟随圣严禅师学习坐禅的，抑或是禅师的弟子。

复次，除了批评圣严禅师，卢胜彦文集中所提到的，还有佛教界的几位大师，其中一位就是台湾高雄佛光山的星云大师。⁹⁶²卢胜彦在著作中提到，他曾

⁹⁵⁸ 卢胜彦：《金刚怒目集》，39-44页。

⁹⁵⁹ 卢胜彦：《卢胜彦的机密档案》〈通灵档案〉，82-87页。

⁹⁶⁰ 卢胜彦：《金刚怒目集》，153-154页。

⁹⁶¹ 卢胜彦：《法王的大转世》〈最最无用是形骸〉，30-33页。卢胜彦：《法王的大转世》〈‘王倪’的不知道〉，114-117页。

⁹⁶² 早期的卢胜彦，对很多显密大师所作的批评，语言是相当苛刻的。例如，在〈盖魂的魔术〉篇中，他曾谓：“很多大师固然名满天下，但也只是前世一点福报而已，在实修上是绝对不够格的……什么‘星云’，是‘乌云’才是。‘上人’不足，是‘下人’才是。说是‘活佛’，根本是‘活猴’。大师就是‘大输’，‘上师’就是‘最输’。对于这些不实修，而仅仅挂名佛教的精神领袖的这些人，坦白说，写了他们，自觉笔也变得污秽，深深觉得不值。”卢胜彦：《超度的怪谈》，109页。

经用天眼神通观察，发现星云大师是山神的转世。他将星云大师的元神摄来，用天眼一看：“五花大脸，双眸明亮，顶上粗皮，口阔舌长，身粗背膊宽，肚大似海量，鬓边红髮如飘火，颌下黄鬚似插针。”他觉得奇怪，星云明明是和尚，怎么来了一位如此有鬚有鬚的粗汉……他批评星云大师，称：“在我的眼中，星云大师是粗俗些，浑身俗气令人觉得一近身就被沾污了。至于他的多情则多是俗情，交际应酬客套一番而已。……”他还说：“再者，他的灵性——凡夫一个，粗俗的山神一个，谈不上实修的功夫，也根本没有实修，他的佛法是把佛陀的佛法，搬到文字上，搬到嘴上，搬到世界各地，搬到东，搬到西，搬来搬去……搬弄佛法，也算是星云大师的功德之一吧！”⁹⁶³ 他最后的那一句，实在是会产生很大震荡。这样的写法，肯定会得罪整个佛光会与佛光山，甚至引起不必要的纠纷。

在<慎言慎行很重要>篇中，记载了卢胜彦在某此神行途中，遇见了一位文昌星君，原来是俗称“五文昌”之一的“朱熹夫子”。五文昌如下表所列：

类号	文昌帝君称号	星君
1	文昌帝君	善光佛
2	关圣帝君	关公
3	孚佑帝君	吕祖
4	朱衣帝君	朱熹
5	魁斗帝君	魁星

朱熹夫子很慈悲地告诉他：“莲生活佛卢胜彦，汝之写作文字宜谨慎一些为妙。”卢胜彦答：“吾知，吾知。”朱熹夫子跟他分享自己本身的例子，原

⁹⁶³ 卢胜彦在文中提到，他通过天眼观测到很多佛教界大师的背后都有高灵在辅佐，例如星云大师是“山王转世”，他背后高灵是“太阴山府君”，即诸山神之头，是陆上最富有之神，故能成就佛光山这样的事业。至于慈济功德会的证严法师，其背后高灵则是地藏王菩萨。宣化上人背后则是楞严王菩萨。至于卢胜彦本人，其背后高灵则是瑶池金母。参阅卢胜彦：《佛王新境界》（台北：大灯文化事业，1996），78-82页。

来宋朝时候，他是大学问家，自以为是，恃才傲物，创立了“白鹿洞书院”和学派，亦批判评论别的学派。原来自己头顶上，有三十二颗星光照耀，因批判他人之故，星光竟然少了十二颗，只剩下二十颗星光。卢胜彦仔细一看，果然只剩下二十颗星光，令他瞠目结舌。朱熹夫子曰：“批判了不应该批判的，此即人之过错啊！”卢胜彦听了，大骇，汗涔涔而下。

他反省自己，当初出道创作灵书，虽众人围剿，与置之于死地，他仗着自己有“天眼”兼得明师高灵传授道法与密法，加上心高气傲，年轻气盛，少不更事，于是提笔写作，指名道姓，号之“金刚怒目”，自以为意气风发，一夫当关万夫莫敌，睥睨天下。因此，朱熹夫子曰：“五戒之一，戒妄语，是真实也！众生需谨言慎行，须发露忏悔。”⁹⁶⁴

其实，卢胜彦在其著作中，亦坦诚提到年轻时之孟浪，自认不足，若在今日今时，他绝不会写这样的批评文章，他亦深深忏悔所犯的口业。他自称：“我（卢师尊）在修持过程中，初期是“贡高我慢”的。后来自知不对，便发大惭愧心，改过自新。其中若有小犯，当日就悔改了。”⁹⁶⁵

然则，能够往返不同复数时空（幻身神行多次元灵界）之媒介者（通灵人），由于神仙佛菩萨（天界）之救度空间，或是涅槃境界等四圣界时空，并非人人可轻易感通交接，而必须透过异于常人之神通（佛教六大神通），或是个人之灵应感通经历（神行于不同灵界空间）之亲身经历和验证，才能复现于娑婆世界众生之“灵识与认知”当中。而卢胜彦灵应故事不仅记载其事之实有，

⁹⁶⁴ 卢胜彦虽是莲花童子转世，下凡人间度化众生，以写作度人为主，一生为人，亦克勤克俭，心存宽恕明敏，创立“真佛宗”，但仍然因为批判他人而顶上星光被夺，也犯下口业重罪，连他这样的人，都免不了犯下重业，现在回想，心里惭愧不已。参阅卢胜彦：《忘忧国的神行》，22-23页。

⁹⁶⁵ 卢胜彦称，他是在学习传承阿底峡尊者之菩提心、慈心、增上心。因此，他发愿：一、不舍一个众生。二、愿入地狱，度三恶道。三、不告人。四、不毁谤人。五、唯以菩提心教授弟子。六、任人毁谤，不告人，不反驳。参阅卢胜彦：《法王的大传说》〈阿底峡尊者的劝发菩提心〉，130-133页。

还特别着意于细微可感之灵应验证叙写，不仅见证了道佛（真佛密法）之灵应神圣经验，同时在当代宗教界针对真佛宗与撰写大量灵应故事，渲染神通之卢胜彦的宗教论争中，作为自我遭遇之宗教论辩之最佳辩护。

第六章 结论

第一节 卢胜彦灵应故事书写范式之审美旨趣

本章旨在统摄前述五章之所论述，揭示卢胜彦灵应故事书写之三大范式与其文化⁹⁶⁶意蕴，以布示身为“宗教人”的卢胜彦之身心灵图象。此外，本章也将探索其灵应故事之审美⁹⁶⁷趣尚，以及分析其在中国神怪小说中佛道⁹⁶⁸灵验记之创新、意义与地位。佛道灵应故事是中国文化土壤中萌生出一种具有鲜明的民族特色的审美艺术形式，也是中国审美文化的重要组成部分。它所蕴含的深厚的宗教文化底蕴，使其形成了独具特色的审美风格，并对社会生活和审美文化产生了深远的影响。吕大吉指出：“宗教艺术是宗教与艺术的结合，更准确地说，是宗教观念与艺术形式的结合，是宗教情感的艺术表达，是赋有艺术美外形的宗教精神。”⁹⁶⁹职是，作为宗教艺术之一的佛道灵应故事，其最根本的属性应该是故事所表达的佛道观念和情感。⁹⁶⁹

卢胜彦本来就是一个文艺青年，文学底蕴深厚，虽说他得了奇遇，著作偏向宗教的传递，但其灵验类故事中的文学意蕴，特别是多样化写作手法与精彩曲折的故事情节，确实具有一定参考价值。

⁹⁶⁶ 文化本质上不过是一种生活方式，是“人类各方面各种各样的生活总括汇合起来”的产物。参阅钱穆：《中国文化史导论》（上海：商务印书馆，2000），第231页。

⁹⁶⁷ 黄勇指出，佛道灵应故事中的道教笔记故事，具有四项美学特征：第一、作为“道——美”化身的神仙形象。作为众美之本体的“道——美”是一种形而上的玄妙虚灵之美。第二、自然美与神性美相统一的小说环境。第三、以“生——美”为核心的生命美学关怀。在道教看来，“生”本身就是一种实实在在的美。第四、以“善——美”为核心的伦理美学关怀。这是道教美学思想中最核心的美学理念之一。这也正是道教笔记小说能够被世俗社会普遍欢迎的原因之所在。参阅黄勇：《道教笔记小说研究》，255-261页。

⁹⁶⁸ 道经与佛典蕴藏着异常艰深奥妙的宗教义理，因而总是那么朴素迷离，让人难以理解。通过佛道灵应故事，那些繁琐的修炼术法和艰深的修行义理，经过形象生动的演绎后，被轻易表现出来，让人读罢一目了然。卢胜彦的灵应故事，不少都对佛道修行方法、此第和义理，有详细的阐述。它不啻是一个阐释佛道修行次第与思想的文学性文本。这个文学性阐释文本对传播、推广佛道思想所起到的作用，是那些正统佛道经典难以比拟的。

⁹⁶⁹ 吕大吉主编：《宗教学通论》（北京：中国社会科学出版社，1989年），第719页。

盖小说要写得好有个不二法门，那就是每个作家得为自己量身定制，寻求最合适的体裁。⁹⁷⁰ 小说受人注目之处，一直是因为它能表达人之内心活动。我思，故我在（*Cogito, ergo sum*）这句话堪可形容小说这个特点，虽然小说家的“思”包括的不只是思考，还有情感、感官体悟、回忆以及幻想。⁹⁷¹ 卢胜彦所撰写之现当代灵应故事，继承了中国神怪小说之传统⁹⁷²，特别是《聊斋志异》那充满灵性的“驰想幻域”与“漫延虚诞”的叙事方法。杨义指出，灵魂幻想在《聊斋》中几乎是一种无所不在之审美思维形式，写鬼怪精灵、花妖狐魅⁹⁷³，离开灵魂幻想是不可思议的。万有皆灵这类民俗观念⁹⁷⁴，携带着蒲松龄的灵感穿越了阴阳、物种、人我诸界限，从而创造了一个民俗观念人情化和诗情化的审美世界。⁹⁷⁵

卢胜彦对灵界的认知是他个人的亲历验证，故他能够依凭村夫野老津津乐道之“灵魂不灭”之原始信仰，综合道显密宗教理念，运用佛道神通，幻身元神出入多次元灵界，触发审美灵感，从而形成他继承《聊斋》之后的一个叙事特征，即灵魂幻想之新颖感、意向性和丰富性，把中国古代神怪小说对“灵

⁹⁷⁰ [英]戴维·洛奇 (David Lodge) 著，卢丽安译：《小说的艺术》 (*The Art of Fiction*) (上海：上海译文出版社，2010)，第 110 页。

⁹⁷¹ [英]戴维·洛奇 (David Lodge) 著，卢丽安译：《小说的艺术》 (*The Art of Fiction*) ，第 50 页。

⁹⁷² 葛兆光称：“如果一种观念常常在小说中无意地表达，并被当做天经地义的事情来叙述，那么这一观念已经成了深入人心的传统。”参阅葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》（上海：三联书局，2003），第 142 页。

⁹⁷³ 黄勇指出，道教笔记小说为中国文学提供了神仙与仙境、鬼魅精怪、道士与法术等多姿多彩的文学意象，大大刺激了中国文学的艺术想象力，赋予了中国文学积极地批判精神，浪漫的审美情趣以及绚丽、神奇诡谲的文学意境。同时，它还深刻影响着中国人的艺术思维方式，尤其为古代小说提供了丰富的小说素材，并开创出多种独特的小说叙事模式，牵引着古代小说的发展方向。参阅黄勇：《道教笔记小说研究》，262-263 页。

⁹⁷⁴ 民间信仰和宗教信仰同属于一种社会历史现象。一种社会意识心态，是人们在面对自然、社会或人生时，感到自己不能掌握自己的命运，因而企求某种超越的力量作为自己命运的依托和精神归宿，民间信仰和宗教信仰都认为，在现实世界之外，超自然的力量或实体（上帝、天神、神仙、鬼灵。佛菩萨、金刚护法）存在，并认为他们能够影响人们的命运，因而产生敬畏和崇拜的思想感情。但二者又有实质区别。民间信仰在日常生活中没有自觉的信仰意识，是自发的、盲目的，只有在信仰具体事象的面前才能不自觉地显现出模糊意识；而宗教信仰则不同，信徒对自己所信仰的宗教在任何时候都有自觉的宗教意识，确认自己是某宗教的信徒。参阅泉州市区民间信仰研究会编：《关岳文化与民间信仰研究》，第 44-46 页。

⁹⁷⁵ 参阅杨义：《中国古典小说十二讲》〈第八讲〉（香港：三联书局，2006），159-179 页。

魂”、“中阴”、“灵界多次元空间”、“宗教神圣空间”之描绘，推向更加开阔而绚丽之境界。从这点来看，他的灵应故事与蒲松龄的《聊斋志异》，还是有很大的差别。

就表达主体性而言，小说乃叙述文学体裁中最优秀的载体。在超现实主义里，隐喻成为现实，把世界的理性、常理擦拭无痕。超现实主义最喜爱把自己的艺术——而且是艺术的源泉——类比为梦境。⁹⁷⁶ 吾人在观察任何事物时，乃由外而内、由现象而本质的进行理解，语言文字（文本）之形式表现即为吾等契入之要素。职是，理解卢胜彦灵应故事与其所传承之中国传统神怪小说之特质，亦必须从形式要素进入，方能探知其背后蕴藏之意蕴。⁹⁷⁷

陈碧月指出，小说作为最具典型性的叙事文学样式，其叙述技巧是不容忽视的。叙述技巧主要包括叙述时间、叙述视角、叙述结构等方面，其中叙述视角又是一个核心枢纽问题，指一部作品观察、反映世界的特殊眼光和角度。⁹⁷⁸ 叙事观点（viewpoint or point of view），亦即叙事角度或叙事视角，意指“文学上作者为表达素材时所取得有利的立场”⁹⁷⁹。不同的叙事角度会产生不同的艺术效果，会赋予作品不同的艺术特色。马振方亦指出，“不同的人见闻不同，感受也不一样，甚至可能完全相反。”⁹⁸⁰

⁹⁷⁶ 正如弗洛伊德所说的梦中常常出现不受人们清醒时的逻辑所左右的生动意象、令人诧异惊叹的叙述连贯，这正是无意识对意识深处的欲望与恐惧的流露。[英]戴维·洛奇（David Lodge）著，卢丽安译：《小说的艺术》（*The Art of Fiction*），第207页。

⁹⁷⁷ 卢胜彦灵应故事之叙写，事涉荒诞不经神奇灵异之事，他在面对灵异现状书写时，或只述其事，或自阐其义，或引经据典以明其义不一而足，务使神怪灵异现象获得合理之存录与诠释。赵宪章：《文体与形式》〈黑格尔内容与形式范畴〉（北京：人民文学出版社，2004），90，92页。

⁹⁷⁸ 小说里的效果是多重并互相连结的，每一个手法或要点都显示并烘托出其他的要点。陈碧月著：《小说欣赏》（台北：五南图书，2010），29-32页。

⁹⁷⁹ 廖瑞铭主编：《大不列颠百科全书》第六册（台北：丹青图书有限公司，1987），第71页。

⁹⁸⁰ 马振方指出，小说作者选取什么人作叙述，关系作品的基调和全局，关系构思的巧拙成败。有经验的作者总是精心选择叙述人，使“我”在提炼情节、刻画人物、表现主题等诸方面充分发挥能动作用，成为艺术构思的重要手段。马振方：《小说艺术论稿》（北京：北京大学出版社，1991），第333页。

如何选择故事的视角想必是小说家要做的最重要的决定，因为这会从根本上影响读者在情感上和理性上对小说人物及其行为的态度。⁹⁸¹ 卢胜彦灵应故事在叙述技巧方面也继承了文言小说与白话小说之说书人的叙事传统，即长期以来白话小说基本采用全知叙事。全知叙事观点（omniscient viewpoint），又称万能观点，属第三人称的技巧，作者是以第三人称的语法去表现小说人物内、外在的全貌，对作者而言，应该算是最适意的一种叙事形式，因为作者自比为“上帝”，处理小说情节时无所不知、无所不能，能够进入人物的内心，超越时空地进行叙事。⁹⁸² 杨昌年指出，全知全能叙事者：作者就是叙事者，他超离各个人物之外，以凌驾之姿的眼光来交代一切人物事件。他也可以如第一身叙述者亲自去认知那想象世界里的事物，了解每一个人事件。⁹⁸³

除了上述所分析的卢胜彦灵应故事之小说叙事观点之外，以下章节则是从两个不同面向来探赜他的叙事美学旨趣。

一、多次元灵界空间的感官知觉特征：“神圣”与“邪恶”空间的示现

文学的意象依据与身体的感觉联系可分为视觉意象、触觉意象、听觉意象、嗅觉意象、味觉意象等几个大类。因此空间的概念是各种感觉资料经过心理作

⁹⁸¹ [英]戴维·洛奇 (David Lodge) 著，卢丽安译：《小说的艺术》(The Art of Fiction)，第 31 页。

⁹⁸² 陈碧月谓：“作者以小说中的主角或配角，用第一人称‘我’之形式，亲身去演述整个故事的进行，并参与小说人物的交谈、动作和对话。除了讲述小说里的‘我’对人物事件的所见所闻外，更可以把‘我’本身的思想感受、心理活动或对主要人物的看法和感觉，直接而细腻地告诉读者。”她强调：“此法的优点是参与感互动得最为强烈，缺点是写作时会受到一些限制。若小说内容是讨论到人生、人性的，反而可以善用第一人称的特性，因为在现实生活中的复杂多变，并非我们所能一切皆知，而第一人称小说所展现的‘不可尽知’正好可以利用。”参阅陈碧月著：《小说欣赏》，51 页。

⁹⁸³ 全知全能叙事观点的优点在给予读者以人类生活广泛的观察，以新异细密手法不断改变事物万象的焦点（或大或小），而收取观察周详的效果，重叠的配景可使读者感受到故事中人类生活的复杂性。但这种改变焦点的手法需要以灵敏智慧来处理组织，如果处理平庸，焦点导致重点不明的缺失。小说家应该有广阔之视野，不能有含糊或疏漏。故，全知全能的叙事观点之困难就在作者对情节推展之判断力：叙述者既未以主体身份参加情节进展，他的认知能否使读者信服，他报告的真实性能否使读者信任。这就是此一叙事观点之所以难能可贵之道理。参阅杨昌年：《现代小说》（台北：三民书局，2002），第 40-43 页。

用构建而成的，卡希尔将其称为“知觉空间”。⁹⁸⁴ 此类空间具有非常复杂的性质，并非一种简单之感性材料。它包含所有不同类型之感官经验成分——视觉、触觉、听觉以及动觉成分在内。卢胜彦灵应故事成功运用以上感官材料，布置出一个奇幻瑰丽、光怪陆离的视听场域。以下将由此场域衍生出的“多次元灵界”空间意象，以及由此空间意象所引发的情境，分为“邪恶空间”与“神圣空间”两部分进行探讨。⁹⁸⁵

（一）邪恶空间：形而下的污秽坠落

所谓“邪恶空间”主要是指精怪、鬼魂、罗刹、幽灵、魑魅魍魉等所出没、生存或占据的灵异空间与国度。在卢胜彦灵应故事中，娑婆世界人类与精灵、罗刹、怪魅、幽灵空间的交接与感通现象较为错综复杂，阴间、近边地狱、孤独地狱与阳间，可以在市井生活中重叠出现，也可以在墓冢、冥界、阴间等空间出现。故“邪恶空间”虽以娑婆世界之现实生活空间为主要物理背景与活动平台，却不啻是一个真幻相交之“常异遇合”虚幻空间；虽以人们活动之实际空间为根基，却充满了怪诞诡异之奇幻氛围。

当卢胜彦通过进入三昧禅定所产生的神通力，以幻身元神进入此怪诞诡异之多次元灵界空间，各种感官知觉就开始不断地在运作，使主体从空间之质变中，与多次元灵界众生（异类）遇合感通交接。在此以《神行记》〈神行于血光国〉⁹⁸⁶、《幽灵湖之夜》〈下降地狱道〉⁹⁸⁷两篇文本为例，从视、听、动、嗅、触

⁹⁸⁴ 所有此类感官经验成分，在知觉空间结构中，合作活动之方式问题，已被证明是现代感知心理学中最难以探赜与清楚理解之问题之一。参阅卡希尔：《人论》，第55页。

⁹⁸⁵ 马琰在其论文中，对“他界空间”的不同面向有很全面与深入的研究。参阅马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士论文，2016年。

⁹⁸⁶ 卢胜彦：《神行记》（台北：大灯文化事业，2003），120-125页。

⁹⁸⁷ 卢胜彦：《幽灵湖之夜》（台北：大灯文化事业，2003），84-97页。

及心理意识的角度，整理并列故事“邪恶空间”之构建方式（参阅附录十六：灵应故事之“邪恶空间”感官知觉构建实例表）。

从附录十六之实例来看，显见卢胜彦在描述其神行灵界之亲证经历时，亦同时构建相关邪恶空间，并很自然的使用令人身体不快之恐怖意象，际以营造出一种恐怖诡异感，如此则能够突显出邪恶空间与其他空间之不同空间内涵。如在第一则灵应故事中，描写外在环境时使用“红色虚空与大地”、“遍地鲜血横流”、“淌血”、“血腥味”、“断肢、断头”等意象营造多次元灵界中“血光国”之怪诞诡异氛围，而通过各种知觉手法对“血光国”中幽灵受惩罚，肢体残缺不全，被痛苦折磨之惨叫声等场景的描绘，更是令人毛骨悚然。

而在另一则灵应故事中，莲花童子与地藏菩萨⁹⁸⁸进入血池地狱后，见到血池的血“紫黑腥臭，中人欲呕”，“黑光秽气”弥漫整个血池，血池众生“食血饮血”，复“淹死于血池中”，到处都是悲号痛哭，令人惨不忍闻。在饮食方面，邪恶空间的饮食并不同于人间的饮食文化，卢胜彦灵应故事成功刻画“多次元灵界”与现实“娑婆世界”之差异。

故当罪人因犯重罪而坠入邪恶空间，接受惩罚，其心理、精神方面将无法主宰自我之意识，此地亦非其所归属、安稳之“自愿空间”，而是令其面对惨痛刑罚折磨之“地狱”。在被多次元空间之血池地狱鬼卒（异类）限制空间范围与行为自由之情况下，“自我存在”⁹⁸⁹之空间，与被动、压制的“拘束空间”

⁹⁸⁸ 卢胜彦在其灵应故事中屡次提到地藏王菩萨的前世亦是金莲花童子，故他的三本尊之一也是地藏王菩萨，亲如兄弟，各色莲花童子合为一体，即大白莲花童子，所以卢胜彦也是地藏王菩萨。在〈进入阴曹地府的密密密〉一文中，他即提到“泰山府君、东岳大帝、十殿冥王、文昌帝君”曾经在 2013 年的某个晚上，前来邀请他幻身元神到地府，还给他一个封号，叫“密密密如来住阴曹地府监察特使”，要他把阴曹地府的秘密，笔之于书，昭告天下，开悟群迷，共登佛国净土。因此，白天他是卢胜彦，晚上则在阴曹地府。参阅卢胜彦：《莲生活佛卢胜彦的密密密》，14-17 页。

⁹⁸⁹ 金明求：《虚实空间的移转与流动》（台北：国立台湾师范大学国文研究所博士论文，2002），第 225 页。

之间形成了紧绷的张力，亦使心理上呈现出紧张、惊恐、无助、悔恨的情绪。只有在诸佛菩萨、金刚护法的大威神力之下，血池众生得以脱离苦海，转世人间，回归娑婆世界之后，才恢复自我存在之空间意识，重新构建自我空间。

（二）神圣空间：形而上的清静心性

相对于魑魅魍魉与精怪出没之邪恶空间，“神圣空间”是指佛菩萨、神仙、天人等所居之场所，亦乃娑婆世界人类所追求之理想空间，及从人间到理想境界之间的一个清静、神圣的中介空间。其中，卢胜彦灵应故事中，经常叙写其幻身元神，可随心所欲神行，进入多次元灵界空间，抵达仙境、进入神界与天界，呈现出明显之空间移动现象；同时其意旨亦时刻强调并注重人们精神上、心理上之醒悟空间。

以下选择卢胜彦《神行记》中的〈天人五衰〉⁹⁹⁰与《走入最隐秘的阴阳界》中之〈富神与穷鬼〉⁹⁹¹的天人居所与佛国净土中，对于天界界和净土的知觉描述为例，从视、听、动、嗅、触及心理意识的角度，整理并列故事“神圣空间”之构建方式（参阅附录十七：灵应故事之“神圣空间”感官知觉构建实例表）。

纵观附录十七之实例，可见文本中多采用如“七宝楼阁”、“黄金细沙”、“金碧辉煌宫殿”、“七彩光雨”、“天衣”、“法座”等人间少有的“灵物”与悠扬袅袅的“天乐、天音”，以及种种“园林宝树、花果奇珍”来营造一个清静、安然、空灵的“多次元灵界”神圣空间。盖此神圣空间塑造的手法具有以下特色：首先，作者常使用视觉与味觉感官营造空间美感。例如天界“笼罩著愉悦，天天香扩散”，天人饮“天上甘露仙浆，取之不尽，用之不竭”。天

⁹⁹⁰ 卢胜彦：《神行记》，62-67页。

⁹⁹¹ 卢胜彦：《走入最隐秘的阴阳界》，23-39页。

界食物食用后，确实令人感到清静、惊奇与舒畅。当凡人食用了神圣空间的食物，就仿佛与其产生了超时空之联结，肉体受到高次元灵界（佛界、仙界、天界）氛围的洗礼，从而激发对神圣空间的心理意识与求仙成圣的追求。卢胜彦灵应故事参照唐代传奇笔法，以华美瑰丽、整饬精炼的语言构设出一个清静、典雅的天界与佛国净土空间，典雅“诗笔”的运用也发挥出了文字与空间的内在同质特性。

卢胜彦灵应故事“神圣空间”也常常运用“光”的感官意象进行空间创设，令此虚幻、空灵、瑰丽的灵质空间显现在入境者眼前，立即释放出光源之讯息。例如，摩诃双莲池（西方净土的八功德水）“彩虹般的八功德水，很炫目、柔和”，“有照耀一切的宝镜”，“七彩的光雨最美丽，变化的颜色，金银阁在其中，亭台楼阁全在变化”等。而天界“虚空中如同‘帝王明珠’，如同串联的烟火，一层又一层，四面八方放射出去，彩虹般的无数色彩，缤纷挂满天空。奇花异草全部怒放”等等。这里“光”仿佛是神仙境界与佛国净土对尘世凡夫俗子的召唤，引导其追寻与向往之线索。既是精神化视觉由内向外对多次元灵界之张望，亦代表这个新的时空对来访者全视阈之扩展。

职是，“神圣空间”总是一派祥和、宁静之场景，予人以静态、舒适、空灵之感。若将五浊俗世视为中间地带，邪恶空间与神圣空间的差异在主体对俗世之趋归与逃避心态中，即可明显反映出来。“邪恶空间”中主人公为了躲避、对抗邪恶的异类，必须不断移动，给人营造出紧张，惊恐之感，希望尽快回归现实世界。“神圣空间”则给人以放松、闲适，远离俗世喧嚣之感，让人想要永驻于此。

二、奇幻迷离的多次元灵界空间：怪诞讽刺⁹⁹²手法的演绎

在卢胜彦文集中，使用怪诞讽刺（grotesque satire）手法来叙述灵验类故事，相当普遍，而且文学效果昭彰。怪诞艺术基调是不协调性（inconstancy），但其主要特征，第一项就是：“反常”，肉体上、精神上的反常。精神病往往是怪诞艺术的母题，精神异常，无论是滑稽的抑或是浪漫的，往往是怪诞艺术中常见的主题。⁹⁹³ 怪诞艺术的第二项特点则是：夸张与惊愕。在怪诞作品中，夸张的元素极为普遍，而夸张与变形（metamorphosis）结合，便可以产生相得益彰的怪诞效果。⁹⁹⁴ 怪诞艺术的第三项特色则是：陌生的世界。⁹⁹⁵ 至于怪诞艺术的第四项特色，则是：净化作用（Catharsis）。⁹⁹⁶ 由于怪诞作品所引发的并不是纯粹的美感，在恐怖、滑稽、惊愕冲击的矛盾中，部分读者或欣赏者的焦虑被诱发、释放，而得到发泄，从而获得一定程度上情感得到净化的作用。怪诞艺术的第五项特色在于怪诞艺术与梦境之间有千丝万缕的关系。怪诞作品往往呈

⁹⁹² 怪诞这种艺术手法，除了散见于文体模仿、黑色幽默、建筑以及讽刺画等作品以外，亦能够与讽刺结合，二者关系尤为密切。德国批评家凯塞尔（Wolfgang Kayser, 1906-1960）乃是当代第一位研究怪诞创作艺术的人物，对当代文坛产生巨大影响。他认为怪诞艺术起源于人类内心无法无天、藏于意识最深潜部分的潜意识。怪诞作品所表现的恐怖，就反映了人类内心潜藏的焦虑与恐惧。汤姆生（Philip Thomson, 1941-）提及讽刺与怪诞之间的关系时说：“讽刺作家可能使他的讽刺对象变得怪诞，以便在观众或读者中制造一种最大限度的嘲笑或憎恶反应。”参阅刘燕萍：《怪诞与讽刺——明清通俗小说诠释》（上海：学林出版社，2003），1-17，45-48页。

⁹⁹³ 汤姆生说：“怪诞一贯突出的特征，就是不调和这个基本成分。”而凯塞尔所强调的就是怪诞中既滑稽又可怖的不调和感，换句话说，怪诞也就是由滑稽和恐怖互相冲击而成的，充满不协调感觉的艺术。刘燕萍特别强调怪诞艺术除了不协调的基调以外，还可以包括反常（如变形、动物性、神经错乱）、陌生的世界、惊愕及夸张几个元素。但上述的几个特质不能单独存在，而成为怪诞艺术。假如作品中缺乏可怖与可笑冲击而产生的不协调感，纵使它具备上述所列举的元素，亦不能称为怪诞作品。参阅刘燕萍：《怪诞与讽刺——明清通俗小说诠释》，45-48页。卢胜彦文集中有关精神病的灵应故事为数不少，所描写的精神病患者病发时的情景，极为可怖。此外，其灵应故事所展现的人物肖像描写，肉体变形的怪异形象为数不少。

⁹⁹⁴ 卢胜彦有关肉体变形的灵应故事，除了散见于各书中的篇章，最经典的就是第187册《地狱变现记》，里头记载了多篇卢胜彦神行入冥所见，肉体的变形加上夸张的描写手法，令人震惊，骇人听闻。

⁹⁹⁵ 卢胜彦文集中的灵应故事，几乎都具备此项特征。其故事所展现的奇异灵界空间，都是令人感到陌生、甚至令人又惊又怕，感到极度不安。

⁹⁹⁶ 卢胜彦写作的目的就是为传递佛道的宗教与哲学思想，其灵应故事的宗教道德价值观，所产生的正面讯息，自然有助于提升读者的道德层次，并产生净化恐怖情绪的效应和怪诞艺术所引起的不快。

现梦一般的境界，以怪诞手法来表现梦境更觉相得益彰。⁹⁹⁷ 怪诞艺术的第六个特色则是怪诞手法与超现实主义有不少共通之处。⁹⁹⁸

至于讽刺技巧，可分为间接和直接两类。前者包含贬低模仿、寓言、反讽、变形和讥笑等项；后者则涵盖了痛骂与处罚等类。⁹⁹⁹ 在贬低模仿方面，讽刺家将被讽者贬低为野兽、昆虫，甚至拟造一个低等动物的世界，将它与人世划上等号，从而将人类下降至动物、昆虫或魑魅魍魉的层次。¹⁰⁰⁰ 至于讽刺寓言：则是讽刺家利用现实世界做蓝本之虚构故事，带出对现实人生的讽刺或隐而不露、意在言外的寓意与寄托，它最重要的特征便是作品所包含的双重意义，并产生不同层次的阅读乐趣。¹⁰⁰¹ 笔者把卢胜彦灵应故事中“怪诞讽刺”技巧的一些实例归纳列表，方便比较分析（请参阅附录十八：卢胜彦灵应故事之“怪诞讽刺”手法实例表）。

附录十八列表所举之灵应故事实例，皆展现了怪诞讽刺的文学特征，如罗刹鬼国众生在肉体的变形与反常，山大王恶鬼的可怖外形，恶灵戏弄凡夫的残酷情景，罪魂在地狱被飞石砸得粉身碎骨等等，形体的扭曲，四肢、五官的畸形，半人半异类，可说是极度可怖与滑稽，表达了不协调的怪诞色彩，从某个角度来看，亦是反映并讽刺众生的缺点与习性。此外，卢胜彦灵应故事中还有

⁹⁹⁷ 卢胜彦的灵应故事中，有不少是讲述他在睡梦中，出元神去救度众生的灵应故事，里边叙述的梦境或迷离倘恍的灵界空间，是一大特色。

⁹⁹⁸ 凯塞尔认为，怪诞作品展现了陌生、疏离的环境，而不是熟悉的日常生活。怪诞世界与梦及白日梦的境界很相似，彼此都源自人类内心的潜意识地带、具有变形的元素和充满想象力，是潜意识的产物。怪诞艺术所表现的恐怖感，来自潜藏在人类内心的原始性、兽性、侵略性、焦虑等被压抑的本能、欲望与情绪。参阅刘燕萍：《怪诞与讽刺——明清通俗小说诠释》，28-31页。卢胜彦文集中的灵应故事，很多都是天马行空的“禅定神行”以及他与灵界沟通的故事，基本上都属于超现实主义与怪诞艺术结合的创作。

⁹⁹⁹ 卢胜彦善于运用这些讽刺的技巧，巧妙地带出嘲讽之旨，并贬低和抨击讽刺的对象，以令其洗心革面，忏悔罪业，达到做恶扬善的目的。

¹⁰⁰⁰ 刘燕萍：《怪诞与讽刺——明清通俗小说诠释》，45-47页。卢胜彦的灵应故事中，常有叙述六道轮回里面天道众生与人类因业力之故而转世进入三恶道，或湿生、化生等故事，此皆为贬低模仿的例子。

¹⁰⁰¹ 怪诞这种既恐怖又滑稽的创作风格，往往与多种讽刺手法结合，因而产生强烈的讽刺效果。例如怪诞变形就常常和贬低模仿（low burlesque）结合，收贬低被讽者之效。其他与本研究相关的讽刺技巧尚包括了寓言、反讽、痛骂、处罚和讥笑。参阅刘燕萍：《怪诞与讽刺——明清通俗小说诠释》，36-57页。

很多描写精神病人的故事情节，也是被视为反常、怪诞的一种。这些被灵附体的人，变成疯子，表现的稀奇古怪、有悖常理、偏离常规标准的反常思想与行径，往往令人产生既恐惧又滑稽之怪诞感。卢胜彦灵应故事虽说载录的是他神行灵界不同空间，所遇到的种种奇异事件与人物，但反映的也就是现实社会。作者也是借神行奇遇，使用隐喻手法来揭露世态的污浊与人性的丑恶面。讽刺寓言中的虚构旅行纵使表面上如何奇幻怪异，仍是真是人生的模仿。读者从虚拟与现实中，寻找相类、相通之处，猛然省悟作品的言外之意，从而深入领会其所传达的宗教与道德意旨。¹⁰⁰²

虽说评价各异，怪诞被冠以“反崇高”艺术，但崇高亦不能代表所有的艺术。怪诞之作，正好弥补崇高的不足，更能展现真实的人生。怪诞作品就是现实人生与真实人性的写照，通过变形、反常的描写带出六道众生界邪恶的势力，也揭露了潜意识中种种被压抑的非理性欲望，在艺术上有一定的价值和意义。在卢胜彦的灵应故事中，有不少犯了严重罪行者、不仁不孝者等等，皆毫无例外地得到来自天理的惩罚，其处罚的权力主要由执掌灵界的神鬼来行使。故事中不少被嘲讽者，非但受到因果惩罚，收到道德净化之效，一些则洗心革面，改过自新，并真心忏悔，广积善功，更达到瘳恶彰善的讽刺目的。¹⁰⁰³

第二节 卢胜彦灵应故事之文化意蕴

¹⁰⁰² 至于讽刺寓言中的乌托邦描写，主要是以乌托邦中美好的世界，与现实充满遗憾的人世相比，从而带出讽刺意旨。卢胜彦灵应故事所描写神行佛国与天界的种种美好，令读者无限向往，正是其成功之处。

¹⁰⁰³ 卢胜彦著作灵应故事之主要讽刺目的，就如《斩鬼传》的作者那般，以笔为青锋，杀尽妖邪，斩尽人间的魑魅魍魉，扫除无始无明，以净化人类的灵魂，洗净身口意。此外，卢胜彦之所以不停创作之意图，就是“肆力于小说，而以开智儒谏为宗旨”。其用心良苦，写了那么多怪诞讽刺作品，除了净化人类性灵外，更负有改进行为、改革社会的使命，以启迪人类的良知，令他们择善而固执，不再轻易重蹈覆辙。换句话说，讽刺作品能够净化人类灵魂，其功效在于去除贪嗔痴三毒以及人类邪恶的劣根性，涤净人类的性灵。

宗教与文学均需要丰富、热情之想象力，需要无数奇幻、诡异、神奇之意象。宗教依靠此想象力与意象构造神明系列，维系其信仰，并创造美丽浪漫之意境。正由于这种在思维、内容上的一致性，二者之间常会互相交融，并在此过程中，擅长于存思玄想、超现实神通之佛道¹⁰⁰⁴教，很大程度上刺激了小说的想象力，为其提供了神仙¹⁰⁰⁵与仙境、鬼魅精怪、道士与法术、譬喻、寓言、佛国与诸天、降魔、超度、冥府、地狱等各类小说意象，使小说获得了奇幻瑰丽、超现实、浪漫的审美意境，打上了深深的佛道烙印。

盖佛道灵应故事乃佛道文化之产物，它具备一种较为明确的传达佛道宗教观念、宣传佛道教义之功能指向，故凸显了一种撰写灵应故事进行宗教宣传的自觉性，并展现了热衷于渲染的那种浓郁的佛道观念和情感。卢胜彦所撰写的灵应故事的根本特性在于其宗教性，此类宗教性的最终指向是传播佛道信仰的现实目的。¹⁰⁰⁶ 在佛道的传教活动中，其教理、奥义、梵字、曼荼罗、斋醮科仪、符箓及法术系统这类对常人而言属于极深奥难懂的宗教知识，通过生动曲折之灵应故事的情节，却能不知不觉地灌输进入人们之思维世界里，并被信徒

¹⁰⁰⁴ “生”就是最高的情趣和最大的快乐，是道的具体体现和最高境界，“天地之大德曰生”，“生”本身就是一种实实在在的美，“生——美”就是“‘道——美’在有生命界里的活生生的展现。”参阅潘显一：《大美不言：道教美学思想范畴论》，第26页。

¹⁰⁰⁵ 神仙是所有道教笔记小说最重要的人物形象，承载“道——美”精神的载体。道教笔记小说的神仙形象可以分为两类：作为大道之化身的先天神真，如西王母、太上老君、元始天尊；经过后天修炼实现与道合一的仙人，如三茅真君、张道陵、许真君。无论是先天神真，还是后天修炼得道的仙人，都是大道的人格化身，都是“道——美”的体现者。参阅黄勇：《道教笔记小说研究》，257-258页。卢胜彦灵应故事继承中国道教笔记小说传统，其故事中的神仙形象涵盖上述两类。潘显一指出，道教的神仙与其他宗教中的神灵相比，具有更多的人性化特征，尤其是“由人而仙”的神仙身上，人性化的色彩更为浓重，人性美与神性美在这一点上变得可以相通。参阅潘显一：《大美不言：道教美学思想范畴论》，第54页。

¹⁰⁰⁶ 任何一种宗教想要扩大影响，必须借助一定的传播手段。佛道的传播手段几千年来不外乎书面传播与口头传播两种，唯借助今日的发达资讯工艺技术，佛道的传播已经出现了高质量的多元影音、动画视频的升维提升，再也不必拘泥于传统的口头与书面传播。参阅曾维加：〈道教传播中的语言媒介〉（《北京科技大学学报》，2003年），第1期。

所接受；佛道的价值观、宇宙观、道德观等，皆能在大众之中得到普及与认可，佛道灵应故事居功至伟。¹⁰⁰⁷

复次，佛道灵应故事对扩大佛道人物¹⁰⁰⁸的影响也起到极大的作用，比如像道教仙长瑶池金母、许真君、张天师、三茅真君、天后圣母等；佛教阿弥陀佛、药师佛、观世音菩萨、大势至菩萨、目连尊者、地藏王菩萨、龙神等之所以能在广大民众产生广泛影响，与其说是因为祂们具有高深的道行和伟大的宗教情怀，毋宁说是由于佛道灵应故事的传播，才成就了祂们的声名。佛道灵应故事的这种传播宗教效能，显然是正统的佛道经典所无法比拟的。况且，在借助形象鲜明、生动曲折故事情节示现佛道观念与思想，传播佛道信仰的同时，许多佛道灵应故事对佛道教义亦贡献了了巨大价值的发挥。

综观卢胜彦灵应故事之书写范式及其人文意蕴，首先要总结的是其幻身元神进出多次元世界之生命感通遇合与心灵世界之透显。他具备佛的神通力（灵力），可穿透“太极图”之鱼眼，自由自在地与“复数时空”人物，在不同空间互相交流沟通交接。卢胜彦所撰写之灵应故事涵盖多次元灵界之神、仙、佛、菩萨、人、物、魔、精、怪、魅、鬼、魂等人物。¹⁰⁰⁹其灵应故事中叙写之天界/佛界/四圣界、人界、幽冥界等多次元灵界之常异遇合与感通交接，表述出卢

¹⁰⁰⁷ 卢胜彦的灵应故事，以及其他新旧著作，在这三四年内，早已经全面电子化，被纳入“真佛般若藏”网站里，并有技术团队负责编辑等。惟在过去几十年，当上述新科技手段仍为普及时，书面传播无疑是极为有效的传播手段。

¹⁰⁰⁸ 这些具有人性美和神性美特征的神仙形象，构成了道教笔记小说所特有的小说人物长廊，这条人物长廊为中国古代小说的人物长廊增添了全新的内容，也使道教笔记小说具备了不同于其他小说的显著外部特征。参阅黄勇：《道教笔记小说研究》，255-261页。

¹⁰⁰⁹ 人物或许是小说艺术的诸多复杂方面中，最难用技术词语来进行讨论的一点。这原因在于小说包含太多不同类型的人物，而且，展现人物角色的方法又不计其数：有主要人物和次要人物；有平板的或是丰圆的人物；有刻画其内心的人物；有依据别人的视角、从外界观察的人物等等。参阅[英]戴维·洛奇（David Lodge）著，卢丽安译：《小说的艺术》（*The Art of Fiction*），第79页。

胜彦与中国古代文人之心灵图像，这是一个远非物质世界所能构设之心灵世界，卢胜彦灵应故事正为吾等彰显了此神秘灵觉之世界。

其次，要概括的是卢胜彦灵应故事书写范式中所蕴含的超脱死生境域之疗疾思维。现代人医疗有三种范型：西医、中医与民俗疗法。对中国人来说，中医为其传统文化极重要之一环。¹⁰¹⁰ 中药养性之辅养道理深具哲思¹⁰¹¹，然而中国传统神怪小说所叙记之疗疾医病过程，并不依循医学进程发展，而是深浚到人类神秘信仰之底层，以巫、医、占卜、厌胜及宗教疗法进行疗疾。¹⁰¹² 吾等考察卢胜彦灵应故事之疗疾方式，除了现代医疗（西医）与中医¹⁰¹³之外，民俗疗法（法义疗法）的叙写是极其重要的一环。此等特殊疗疾方式，是超验性的¹⁰¹⁴，不可意会与想像，几千年来，一直隐藏在民间，成为民间疗疾的重要方式

¹⁰¹⁰ 中医是以整体样本纳入全部影响，综合观察人体生命运动的变化规律，不仅观察人体的即刻具体指标，更着重观察生命运动的重大事件及终极指标。由此而形成的这一完整的科学体系，更符合客观。例如养生、针灸、气功、预防、疾病调养等皆富哲理和科学内涵。参阅李士懋：《中国中医学报》，2005年6月3日。

¹⁰¹¹ 天地万物在不断地运动变化，人的生理、病理不断地运动变化，疾病的证也不断运动变化，治疗措施也就随之而变，才能谨守病机。中医治病是治人的病，始终以维护、调节人体正气为目的，因势利导，无论寒热补泄、标本先后，莫不如此。参阅李士懋：《中国中医学报》，2005年6月3日。

¹⁰¹² 吾人目前根本无从知道，未来袭击人类的将是什么新的未知怪病。但可以肯定的是：新的病毒和细菌正在随着人类与生物世界关系之改变而加速地产生出来。就连世界体系之代表人物华勒斯坦也预言说，现存的世界资本主义体系将在二十年内毁灭于生物灾难。参阅叶舒宪著：《神话意象》（北京：北京大学出版社，2007），第77-78页。另，对现代人而言，民俗疗法似乎被视为迷信与无知，例如道士、方士、巫覡、乩童、宗教等之心理疗治方法为主。惟民俗疗法从古至今，意旨隐藏在庶众之间，成为一种浮游在民间之疗法。从未断绝。

¹⁰¹³ 现代西医是以临床流行病学为基础，寻找疾病的主要证据，用以指导临床。中医之证，是疾病的本质，是辩证的结果，二者虽有相似之处，却难以等同。故中西医各有短长，是互补、并存、并重的关系。李士懋老中医指出，对中医而言，实践是检验真理的唯一标准。中医固有其不足，但它有很多超前的科学内涵。它是研究人体与天地万物、精神意识相互关联、不断运动变化的科学。人是自然产物，人与天地相应；人本身是一活的形与神俱的有机整体，这是整体观的两个重点。中药由单味药到复方，是一次大的飞跃；由奇方到偶方又是一次大的飞跃。按君臣佐使相互配伍的复方是综合调理，这与西方医学追求的单一成分大相径庭。科学发展所追求的更高境界是自然科学和人文科学的融通，而中医恰是这一境界的典范。参阅李士懋：《中国中医学报》2005年6月3日。

¹⁰¹⁴ 卢胜彦灵应故事中，很多时候都有叙写灵界高真、神仙、佛菩萨、金刚护法以及他本人等，应卢胜彦之佛道神通力与其三大律令之法旨召请，幻化为医师，进入弟子和信众梦中，为他们操刀动手术，把有病变的的五脏六腑掏出，或切割、或清洗，或替换、或缝补等，使之痊愈。于是奇迹出现，待彼等醒来，肿瘤等疾病与痛苦很快就消失了。此外，其灵应故事也曾叙写多次元灵界之高灵与卢胜彦本人，亦幻化为中医，进入弟子与信众之梦中，为彼等针灸与推拿，或煎草药，喝了之后，疾病与痛苦就消失了。

之一。¹⁰¹⁵ 对现代人而言，疗疾意义，需将疾病视为人类不可摆脱之宿命，因人生在娑婆世界就是在酬业，故寻求精神转化，才有可能摆脱疾病缠身之痛，也才是疗愈之道。

复次，要总结的是卢胜彦灵应故事中关涉地志书写之意蕴。观之地志书写，不仅是一种解读人文与空间之对应关系，同时布示穿越时空之多维人文景观与相融相摄之意蕴。地景，乃人文之载体，亦是联结神话传说、奇异风俗、宗教信仰及人文活动之立体“文本”，提供吾等了解主体感知的生活情境。吾等从卢胜彦灵应故事之地志书写来观察，山川风物、历史人物、风土民情、艺文典故等皆含摄其中，此种含摄地理、物产、人文、历史、风俗、神话传说、信仰等项，才是一脉相承自中国历朝对地志之定义，亦即广义之地理博物。此点与英国地理学者迈克·克朗（Mike Crang）之《文化地理学》有相通密合之处。复次，卢胜彦灵应故事对地志之书写，凸显了三大文明景观，首先是对神话传说之沿承，并且开发出新的书写向度。其二就是对风俗习惯之载录，开发日常临现之经验，将日常生活之风俗坐标再现。其三就是地景凝视，以召唤历史情境。

卢胜彦深受道显密之影响，其所创之真佛密法与道教符箓咒法，在灵应故事中屡屡示现。其奉佛特质，乃是建立在行者具体之宗教情感、行为与实践行动上，换言之即为劝信、归命与救度，亦即在佛教之义理上，将经典意涵通俗化，并以实际可实践操作之生活规范，包括：每日一修，时时保持身口意的清净，定时斋戒忏悔；法、财两施，广大、公平及三轮体空的供养；以及“心”、

¹⁰¹⁵ 其灵应故事载录天界神仙、天医、佛菩萨金刚护法化身神医治疾之外，尚有瘟疫横行，以驱疫祈禳方式行之；有中蛊致病，须偏求民方或祈禳天界神仙、佛菩萨等相助，方能解除；尚有心疾、果报致病，至回天乏术者；亦有妖魅、精怪致病者，须以民间占卜、灵机神算、厌胜、宗教信仰之法，方能驱除；有毁佛致病者，须以宗教信仰方式疗治，方能免除病痛和疗疾。

禅定的修持等等。此等宗教义理与修行实践，加上通过渲染神通任运之亲身验证感通遇合宗教特质，来自像具备理工科学背景的卢胜彦这样出身之“宗教人”，以其长久沉浸于日常奉佛道之实践信仰中，经由自身实际体验之宗教生活刺激下，将其本人与信徒灵应验证之事迹因人而显，形成一种特殊宗教叙事模式，并集成一种以古代博物、志怪、传奇、笔记小说体为主之灵应故事风格手法特质。

卢胜彦大力渲染夸写此类多次元灵界遇合感通交接之“非常”事件，其目的乃是为了起信之方便。此类神话传说语言、宗教语言叙述与修辞，正是为了张皇佛道之精奥“教义”，使信众信之而实践于信行中，透过他与信众之真实灵应故事，广为流传，达到宣化真佛密法与佛道教义之目的。灵卢胜彦现当代应故事之文类功能固不离劝信、弘法、宣教之创作意图，唯既能“预见机微于事先，明察事验于事后，易于明辨其虚错”，又能昭明“经常之正道”，以之彰显多重宇宙间之“常”道，教界人士等实不应予以曲解与蔑视。

第三节 卢胜彦灵应故事在中国灵应故事传统中的意义与创新

纵观卢胜彦创作五十年之288册著作中所载超过500篇灵应故事，经分析后，大多集中于以下几个集群类别：（一）、弘扬灵学与方术济众之灵应故事集群，所涉及的主要是佛家神通、道术；加上堪舆、神算、占卦等方术的应用。

（二）、弘扬道法之灵应故事集群，主要记载他如何使用道法符篆、配合佛家神通与密教咒法，为众生排忧解难有关。（三）、弟子与善信来函或亲临问事之灵应故事集群，主要载录远在世界各地的弟子、读者以及善信大德，写信给卢胜彦，或亲见卢胜彦问事，的真实灵应事迹。（四）、牵涉复杂三世因果的

中篇灵应故事集群，主要叙写卢胜彦三昧神行、神变、神遇等之所见所闻，以及通过佛教神通与道术，帮助众生消灾解厄的灵应故事。（五）、大显神通济众生之灵应故事集群，载录卢胜彦在济众时所经历的种种灵应故事，里面记载了他施展佛道神通，配合其本尊与金刚护法龙天神众帮助众生排忧解难之过程与来龙去脉，以及他在十方世界界的种种神遇。（六）、与卢胜彦的前世和本生相关之灵应故事集群，主要是叙写卢胜彦进入三昧地，以宿命通审视自身阿赖耶识之过去世的记忆带，然后把里面最精彩的故事，写在书中。

纵览宗教灵验故事，则可以发现，各宗教并不是直白的、不加修饰的纯粹的宣扬宗教神迹，而是借助于文学之力量，将宗教义理与民间故事结合进而宣扬神迹，更像是一种世界性的通行法则。这恰若顾希佳所说：“宗教经典与民间故事之间的密切关系，也是个世界性的话题。世界各国的宗教经典都十分注意吸收民间文学，借故设喻，用来宣传宗教义理。”¹⁰¹⁶ 这种路径既丰富了文学创作之素材，促进了文学的发展；同时亦促进了宗教义理之通俗化、趣味化，加速了宗教的传播。

检阅历朝佛道灵应故事（灵验记）及现代卢胜彦所撰写之灵应故事，可以得见卢胜彦所撰写灵应故事之目的，皆是为了能够通过故事引发受众的共鸣，从而达到劝世化俗、宣扬佛教和招徕信众的传播效果，利用受众心理对所述故事进行了巧妙设计。笔者将从道佛两个面向来探赜卢胜彦灵应故事在中国传统灵验记的定位、意义与创新。

¹⁰¹⁶ 很多以宣传宗教义理为目的、将宗教经典与民间故事结合形成之作品，很大程度上是宗教弘传者对受众之迎合，但其本质上则是在宣扬、甚至制造宗教神迹。当然，宗教经典在借用民间故事宣传宗教义理的过程，也是二者相互影响、融通、双赢的过程。参阅顾希佳：《中国古代民间故事长编（先秦两汉卷）》（杭州：浙江大学出版社，2012年），导言，第9页。

首先，卢胜彦的灵应故事，继承了上述朝代佛道灵应故事的传统，在故事内容、情节结构与人物刻画方面，也有以下与众不同之特点¹⁰¹⁷：

（一）、卢胜彦灵应故事融合道法、经法、咒法、密法与方术以改变命运，这与历朝道教灵应故事强调福地灵迹的思想，宣扬整修宫观可获福报的观念不同。卢胜彦是现代唯一自己撰写道教灵应故事的人物。在其道教灵应故事中，除了以道教咒法符篆济众以外，亦极度重视修道者必须寻找灵气充沛的阳宅，以帮助自身的修行。他把清真道长所教导的“地灵秘笈”堪舆、术数口诀，一一披露在其故事之中。此类阳宅与阴宅口诀实际的应用，很受弟子与读者们的欢迎。这点，与历朝的道教灵应故事有很大的不同。在这类灵应故事中，叙记不少主人公遭遇灾殃的个案，实乃恶劣阳宅风水所导致。卢胜彦会在过程中，配合灵算，找出问题根源，再使用道法符篆、斋醮等法，解决有关的问题。故此，其现代道教灵应故事，展示了全新的“道术结合堪舆”概念。

（二）、卢胜彦灵应故事所论及的娑婆世界与灵界众生极多，这与历朝道教灵应故事往往宣扬某一信仰对象之灵异，以促进道教信仰的普及不同。卢胜彦灵应故事，叙写其所施展的道术神通济世救人，有效促进了道教信仰的传播和普及。其灵应故事，叙记清真道长、三山九侯先生、瑶池金母所教导之道法、符篆神异与灵效，其本人之地位亦等同三清之下凡，使其成为读者与弟子们之信仰对象。盖已圆寂之清真道长及灵界的无上仙真，亦乃其所创立之“真佛宗”最受崇敬的道教本尊。这点亦与历朝道教灵应故事有很大之区别。

（三）、卢胜彦灵应故事凸显他“即身成佛”后的地位，和大罗金仙地位相等，这与历朝道教灵应故事吸收各地民间信仰内容，以获信于各地百姓并不

¹⁰¹⁷ 本论文所举的道教灵验记内容方面的四项特色，乃参考了周西波所列出内容要点，并进行了比较。见周西波：《道教灵验记考探》，第16-17页。

相同。例如《道教灵验记》中吸收了包括瑶池金母信仰、茅山三茅真君、洪州许真君、青城丈人真君等。此类故事亦有助于古人考察道教信仰之区域性特色。卢胜彦灵应故事，也提到瑶池金母、东华帝君、玉皇大帝、三茅真君、许真君、吕洞宾等仙真，只不过很多时候，是卢胜彦在对等或更高的地位上与仙真进行交流；抑或是仙真前来赐珍宝、赞叹卢胜彦的修行与济众成就和功德，或协助卢胜彦济众等等。此类叙写与历朝传统道教灵应故事确有巨大之差异。

（四）、卢胜彦圆融道显密¹⁰¹⁸，与历朝道教灵应故事多示现经法之灵验，展现与佛教争胜之企图不同。前者，在卢胜彦灵应故事中，其内容主要还是描绘他本人以及其道家师长、灵界道教仙真的道术神通；所谓的争胜则完全不存在。盖卢胜彦乃道显密圆融之新兴宗派“真佛宗”创派人，其所宣扬与教导之其中之一理念，即佛道乃殊途同归¹⁰¹⁹，佛与大罗金仙，二者地位平等不二（参阅附录十九：灵应故事所载瑶池金母与卢胜彦讨论“道与密”列表）。

（五）、卢胜彦灵应故事，极重视现代“灵学”的理念，这与历朝道教灵应故事不同。此系历朝道教灵应故事从未有关涉之内容。卢胜彦在其最早的五册灵学著作中，提出了“活灵”的概念，强调唯有“活灵”之人，方能与灵界神明和仙真沟通，方能做到“灵机神算”，人界修行者与天界神明仙真/佛菩萨，

¹⁰¹⁸ 卢胜彦认为，道家的要旨是：与天地合者“德”，与日月合者“明”，与四季合者“序”，与道合者“真”。故道家的“真”应该是至高的了，精化气，气化神，神化真，真化道。他认为，道家的真正本领，和密宗是一样的，也就是在“神气”二字上面。道家的“无为大道”与密宗的“无上心法”是相通的，无二无别的。道法与密法的差别，在于枝叶“小道小法”的不同，真正的根是一样的。他对道家密宗，数百年来，无人注意及研究至此，感到深深惋惜。所谓“谷神不死”，即是“本性即佛”。所谓“神凝”，即是“一缘禅定”的凝神入天心。参阅卢胜彦：《天下第一灵》，46-47页。

¹⁰¹⁹ 卢胜彦曾幻身神行至瑶池仙苑，向瑶池金母请教道法与密法二者之异同，金母皆一一解答，金母揭示，其实道法与密法的内修，其实是相通的。卢胜彦认同，他指出，道家“炼精化气，炼气化神，炼神还虚”以及密教生起次第与圆满次第之实修方向，与慧远之“反本求宗”理念不谋而合。卢胜彦指出，宇宙之间确实有个真正主宰，但世人看不见祂。祂的作用可以在万物中得到微验，但祂的本体是看不到的，不会增加一份，也不会减少一分。彼就是此，此就是彼，消除了彼此的互相对立，这就是“道枢”，可以应对无穷的变化，故妙用于“明”。参阅卢胜彦：《法王的大转世》〈鬼谷子的思想〉，142-145页。

一并合力帮助众生解决彼等之问题。他揭示修道人必须“活灵”，所使用之咒法符篆等道术神通，方能发挥效验，并通过其所撰写之灵应故事，来印证这一点。此举乃是卢胜彦灵应故事中最凸显之特质之一。

至于第二个面向，则是探赜卢胜彦灵应故事在中国佛教灵应故事传统中之定位、意义与创新，兹列出以下几点：

（一）、卢胜彦灵应故事思想主旨融合道显密，并强调身口意三密清净的**实修**。与历朝佛教灵应故事之宣扬佛典或佛陀高僧等神异不同之处，在于卢胜彦本人之宗教思想乃融合道显密，而其核心思想教法，乃以密教之理法与事法为主，并涵盖显密戒律。卢胜彦灵应故事常叙记其宗派之修法仪轨，乃其本人综合藏密各教派法门，结合净土宗之“诵经、念佛”，与禅宗之“修定”，组合成为“真佛密法”修持仪轨。卢胜彦指出，修行人在世间，对自己的欲望、财、色、名、贪、嗔、痴，要懂得对治法，实修密法，身口意清净即最佳途径。卢胜彦举清真道长之言：“外绝世缘，内积阴鸷，回归无知，是真秘密（寂灭）。”¹⁰²⁰

（二）、卢胜彦灵应故事在佛法修持的“事法”方面，强调实修密法（包括气、脉¹⁰²¹、明点、大手印与无上密等内法）与禅定（三昧地/三摩地）。

¹⁰²⁰ 真正的佛法是什么？卢胜彦引用其师清真道长之看法：“真正之佛法，连佛法亦乌有。那完全是回归于无知。无知是无生无灭而已。道家言，清净冲虚。佛家言涅槃即是矣！”他强调，修行人必须堂堂正正的忠、孝、节、义，做一个正人。而后，乐于助人，多累积资粮及功德，多行善功。参阅卢胜彦：《道法传奇录》》，11-12页。

¹⁰²¹ 西方人对东方神秘学与宗教如密法、瑜伽等向来都兴趣盎然，例如有关密教“七重轮”的研究与实修技法，就吸引了很多西方学者。[美]艾诺蒂·朱迪斯（Anodea Judith）揭示：“我们每个人的内在核心，都有七个像圆轮一样的能量中枢旋转着，它们被称为脉轮。脉轮是像漩涡般转动的生命力的交会点，每个脉轮都反映了一个攸关我们生命本质的意识面向。七个脉轮组合成深奥的‘大圆满公式’（formula for wholeness），整合了身、心、灵。脉轮的完整系统，为个人与星球的成长提供了有力的工具。”她强调：“脉轮是掌理组织的能量中枢，能帮助我们承接、吸纳和传递生命能量。我们的脉轮就是生命的核心，为复杂的身心系统组成了协调的网路。从本能行为到刻意设计的策略，从情绪到艺术创作，脉轮本是掌握一切的程式，主宰着我们的生活、爱欲、学习和启蒙。七个脉轮就是七种振动形态，构成了奥秘的‘彩虹桥’，通过这个联系管道，连接了天与地、心与身、灵性与物质、过去与未来。当我们在眼前时代的喧嚣与骚动中团团打转时，脉轮的作用就像齿轮一样，带动了进化的旋涡能量，牵引着我们不断前进，朝向意

卢胜彦灵应故事曾举清真道长之言曰：“广成子之至道，乃慎内闭外，多知为败，我守其一，而处其和，所以一千二百年亦未曾衰老。”¹⁰²² 卢胜彦指出，一个人如果能够“抱神以静”，心灵的生命力反而会异常活动，事实上，一个力量强大的生命力，超自然的出现，一定可以印证到。他强调此即佛道相通之禅定心要。

（三）、卢胜彦灵应故事示现独特之佛国净土悉地“摩诃双莲池”。

卢胜彦灵应故事屡屡提及其乃西方阿弥陀佛在娑婆世界之应化身，其报身即西方极乐世界净土中之大白莲花童子，乃佛之化身之一，是依报，亦为正报，其变化无穷无尽，亦常变化大地河山来养育众生。复次，卢胜彦揭示西方极乐净土之八功德水，即其摩诃双莲池净土所在之处，因此其一心期望人人皆可成就莲花童子净土，此即“真佛密法”之“净土真”。¹⁰²³

（四）、卢胜彦灵应故事极度重视与尊崇《高王经》与《真佛经》。

关于经法方面，卢胜彦灵应故事始终强调“真佛宗之弟子尊崇《高王经》，凡是真弟子，要人人持诵满千遍，要人人持诵一生一世，要变成自己化身合一的净土，要心坎蕴藏了永恒珍宝”。¹⁰²⁴ 至于《真佛经》，其经文内容有关莲花童子本地——西方摩诃双莲池净土（即弥陀净土中的“八功德水”）之部分与

识尚未被开发的领域及无限潜能。”[美]艾诺蒂·朱迪斯（Anodea Judith）著，林茨译：《脉轮全书》（*Wheels of Life: The Classic Guide to the Chakra System*）（台北：积木文化出版，2013），第22页。

¹⁰²² 道家修真之“抱神以静，必静心清”，完全和佛门的“禅定”相同，只是理念不同：道家——长生；佛门——无生。卢胜彦引广成子之言：“至道之精，杳杳冥冥，无视无听，抱神以静，形将自正，必静心清，无劳汝形，无摇汝精，乃可长生。得吾道者上者为皇，失吾道者下者为土。得道者入无穷之间，游无极之野，与日月齐光，与天地同寿，人尽其死，而我独存。”参阅卢胜彦：《禅定的云笈》》，154-157页。

¹⁰²³ 卢胜彦揭示其乃以真愿力来度众生，此宗旨即为“真”，非妄想，亦非虚幻。卢胜彦本人之法号“莲生”，而其弟子法号全以“莲”或“莲花”开头，其理有三：第一、果境相等——卢胜彦盼望其所有弟子之修行，果报境界都与他一样，人人皆可往生莲池世界。第二、道法相亲——卢胜彦将弟子之法号与其本人之法号不分字，即寓义于道法不分之境界，彼此皆一体三宝，更能亲近，上师之法，直传弟子，人人同沾法益。第三、师徒一家——徒弟之修行若得妙法，有时候更青出于蓝。卢胜彦盼望其弟子之修行，人人更胜于他，表示师徒一家，更能亲近之意义也。

¹⁰²⁴ 卢胜彦：《真佛法语》》（台北：大灯文化事业出版，1985），78页。

《佛说阿弥陀经》其实很一致，惟《佛说阿弥陀经》为显教净土法门经典，教人要行善积福，不可少善功福德因缘，并且念佛至“一心不乱”，即可往生弥陀净土。其实，真佛行者一样要修“资粮道”，要三密合一，修至无念，而成正等正觉，方可即身成佛，回皈摩诃双莲池。职是，卢胜彦揭示，到了末世，净土法门之“六字洪名”对一切的众生原是最契机的，人人均修净土法门。

（五）、卢胜彦灵应故事极重视传统道德观、显密戒律与传承。

密教极重视戒律与传承，故卢胜彦非常尊敬其师父，而佛法之本身，亦重视礼仪。卢胜彦谓：“戒是防非止恶之功德。”他认为，一切戒律，均由五戒分出，此五戒第一重要。有人问：“真佛宗的戒律呢？”卢胜彦答：“要守大小乘戒、密宗戒、真佛宗戒，戒律更多。”¹⁰²⁵ 由于卢胜彦之弟子越来越多，为了使法门更齐备，卢胜彦希望海内外弟子熟读密教十四大戒与马鸣菩萨的“事师法五十颂”，依照所说的礼仪来恭敬上师¹⁰²⁶，礼敬同门，不得知法犯法。

1027

（六）、卢胜彦灵应故事强调神通任运以救度众生。

佛教之神异文化可以追溯到其神通文化。¹⁰²⁸ 佛教之中，含藏无穷无尽之神通，神通之出现亦自有其因缘，从佛陀开始至一般之开悟者，甚至普通之学

¹⁰²⁵ 盖《涅槃经》云：“戒是一切上法梯橙。”《瓔珞本业经》则谓：“一切众生，初入三宝海，以信为本。住入佛家，以戒为本。”《大乘义章》称：“清凉名戒，三业炎炎，焚烧行人，事等如烧，戒能防息，故名清凉，以能禁恶，故名戒。”佛陀涅槃时，阿难曾问：“佛涅槃后，以何为师？”佛答：“以戒为师。”参阅卢胜彦：《卢胜彦的机密档案》〈戒律档案〉，165-167页。

¹⁰²⁶ 丹津·旺嘉仁波切揭示，“真正的上师是无形体的，是心的基本本质，是万物本初觉性的根基”。由于吾等或在二元性之中，所以以形体的方式观想上师，对吾等将会有所助益。如此观修时，吾等善巧地运用了二元分立的“概念心”，不但可以更增强虔敬心，并且能帮助自己朝着修行前进，以及增长正面的特质。他强调，“上师相应法”（guru yoga）是藏传佛教所有教派的基本修持在经典、密续和大圆满中都是如此。它是培养与上师之间的心的连结。其精髓就是修行者将自己的心与上师的心融合为一体。参阅[美]丹津·旺嘉仁波切（Tenin Wangyal）著，林如茵译：《西藏睡梦瑜伽》（*The Tibetan Yogas of Dreams and Sleep*），120-122页。

¹⁰²⁷ 卢胜彦：《西雅图的行者》（台北：大灯文化事业出版，1983），91-106页。

¹⁰²⁸ 神通常指佛教修行时所产生之神秘变化，有六种：一、神变通（神足通），即身体能出入天地，变化自在。二、天眼通，能看穿六道众生相，及世间众生生死苦乐。三、他心通：能了知六道众生一切烦恼心

佛者，均有其不可思议之奇迹。惟卢胜彦在其灵应故事中指出，从佛陀的神通教化之中，佛教徒须明白“神通”仅为佛教之一部分，并非全部。职是，佛教徒弘扬佛法，要深入经藏，要智慧如海，要明教理，要知修法，法相教理，行解并重。卢胜彦要他的弟子，在学习“真佛密法”之过程中，通一切佛理，行一切佛法，理事皆圆通。不但如此，还可从种种的效验之中，生出大欢喜之心，坚定自己的信心，产生了大精进之心。¹⁰²⁹

（七）、卢胜彦灵应故事着重实修以达致“明心见性”的终极目标。

依照医学家的种种说法，精神没有实质，是形上的，由意识、心、想念、深意识所组合。精神之力量可以说是灵魂之能，或称“神通”。所谓超常现象，其实就是精神之能力。人类确实能够使用精神能力去探测前世因果而获得“宿命通”，亦能使用精神力量去探测宇宙之各个世界而获得“神足通”，运用精神力量预知一切即将发生之人事物，且能探测远距离之一切事物获得“他心通”，运用精神能力而看见一切灵界得“天眼通”，听见一切灵界传音得“天耳通”，最后精神能力达到完全无碍圆满，自然获得伟大的“漏尽通”，智慧无上。¹⁰³⁰

念。四、天耳通：能照见世间种种形相及众生生死情状。五、宿命通，能了解六道宿命之事。六、漏尽通，能断尽一切烦恼惑业，永远脱离生死轮回。佛典揭示，这些神通从佛陀的放光开始，到大地六大震动，佛陀之禅通行化，佛陀之上天入海，佛陀之本生轮回，佛陀之灵异度众，佛陀之生死自主，佛陀之六大神通，佛陀之十力……。参阅夏广兴：〈试论六朝隋唐的应验类小说〉，《上海师范大学学报》，2004年第3期。¹⁰²⁹ 卢胜彦强调只要不执著神通，不妄言神通，不神通惑众，能有正确之神通观念，方可讲神通。而卢胜彦之神通，正是运用于“济世救人、度化众生、转大法轮、神通摄众”。卢胜彦灵应故事，一方面讲“神通”，另一方面讲正法，正法亦即大法，换句话说即为“宇宙间之真理”。此乃卢胜彦领悟之修行方法，人们依大法而修，便可“了生脱死”，开悟成佛。卢胜彦灵应故事中，叙记很多修行真佛密法之神通事迹，此亦非神秘事件，而是“心力”之发挥，由心力发出了灿烂最高之光辉。他认为，“神通”，能令人生欢喜心也，能启信也，能立无畏志。参阅卢胜彦：《真佛梦中梦》（台北：大灯文化事业出版，1990），1-3页。

¹⁰³⁰ 卢胜彦引佛陀关于“心”的诠释云：“心不在内，不在外，不在中间，也不在自然界。在内的心是肉团心，在外的心是‘空心’，在中间的心是‘妄心’，在自然的心是‘无心’。这一切的心全部是虚妄而不实的，是依因缘和合而生的心，因缘分散就不见了。而原来的真心，是十方佛的妙觉明体，本来都在如来藏中，寂然常照，不生不灭，无去无来，修性成佛，不是逐妄心，而是现出妙真如来的真心。原来十方佛的妙觉明体才是真如的心。”故卢胜彦以为，修行者除了“多闻”之外，还要脚踏实地去修行，要以“真如”的心来修持，日日精进，才是“明智”之举。卢胜彦要他的弟子，做到“敬师、重法、实修”，

（八）、卢胜彦灵应故事着重实修密教的“三密合一”，特别是真言。

卢胜彦灵应故事叙记不少关于使用咒力济世度众之事迹。密教之所谓三密，即“身口意”。密咒又叫“陀罗尼”，有总持的意义，也就是一切法持无量义，吾等称为：真言、咒明、如来心、摩尼宝。卢胜彦指出，这些真言咒语，原来是佛菩萨怜愍众生之苦，为救度众生之苦，亲口宣说陀罗尼。这些咒语是要人们修学，可令人安乐，令人得利益，令人得如意，令人得吉祥，不只如此，还能现世灭罪消业，随愿往生佛国。¹⁰³¹ 卢胜彦强调净土法门固可普被三根，然往生者未易达全部上品上生。若依密教修行，十方净土随意前往，且上品上生。故他总结上述重点，即“念佛得佛之名相，持咒得佛之如来心，念佛又兼持咒，是内外兼得，最最圆满”。

综述言之，卢胜彦创作五十年，其 288 册著作中之灵应故事篇数极多，对其读者和弟子的影响力极大。本章无法概述全部篇章，故只能选择一些作为案例分析。在当今之世，成立融合道显密的新兴教派，同时通过持续不懈撰写独具一格的佛教灵应故事来导引众生向善，并借机传授显密教法，卢胜彦堪称“神通任运”第一人。

而且必须每日一修，“一日不修，一日是鬼”。卢胜彦揭示，人类由于迷信物质，本能之心和意识早已不用，一切之恶习，阻隔在心和意识之上方，如同乌云遮住了阳光一样，此种本能之力量早已失去其使用之方法，无法流出来矣！参阅卢胜彦：《载着灵思的小舟》》（台北：大灯文化事业出版，1977），187-188 页。卢胜彦：《西雅图的行者》》，73-76 页。

¹⁰³¹ 卢胜彦云：“我后来在学习佛法的道路上，走上‘瑜伽一味’之修学，走上密宗真言，我知道密宗真言能圆满一切善愿，成就一切胜事，甚至息灾、增益、敬爱、降伏，富贵可致，长寿可期，家庭圆满，乃至无上菩提（即身成佛）亦可得之。” 卢胜彦云：“我后来在学习佛法的道路上，走上‘瑜伽一味’之修学，走上密宗真言，我知道密宗真言能圆满一切善愿，成就一切胜事，甚至息灾、增益、敬爱、降伏，富贵可致，长寿可期，家庭圆满，乃至无上菩提（即身成佛）亦可得之。” 卢胜彦举西藏密宗黄教始祖宗喀巴之言：“念佛，是念佛的名相。念咒，是念佛的心。” 密宗要义云：“诵咒兼念佛功德如须弥大海。如空念佛，不兼诵咒，功德如香山之小。”

第四节 本文的研究不足与未来可开拓的研究课题

鉴于卢胜彦文集内容广泛，其所载之灵应故事篇章极多，内涵极广，而且之前从未有学者对其著作进行研究，故本论文无法一一探索阐释，只能针对其灵应故事之内容进行分析，并择部分故事，进行案例分析。至于其灵应故事所蕴含之宗教思想与宗教观，如灵学、道家思想、禅宗思想、中观思想、净土思想、密教思想等，都是富有学术研究价值的，但不在本文讨论范围以内。

此外，卢胜彦文集亦蕴含多种密法、真言、手印、道法、符篆与道咒等之实际应用，这些亦很值得研究。卢胜彦共出版了三本道法符篆专辑以及道法修炼专辑，有志研究道术者，亦可朝此方向着手。至于卢胜彦文集中关于藏密各教派密法的传授，涵盖了生起次第到圆满次第，所集结的专书更不胜枚举。这些都是值得研究的学术大方向。

卢胜彦文集还有一项值得注意的特质，就是方术的运用。他把所学的术数和堪舆口诀、心要，都一一披露在书上，并佐以实际勘察之实例，对有兴趣学习术数与堪舆之读者和信众而言，自然是大喜过望。鉴于篇幅的原因，本论文无法另辟新章进行探讨，但不啻是项值得研究的课题。

卢胜彦文集中所提及之灵界人物，如道家仙真、佛菩萨、护法空行、各路神仙、山神、城隍、土地、历史人物等，可说数之不尽，甚至还有诸多外教圣灵，如圣保罗、圣约翰、印第安仙人、各国山神等等，亦都可以进行归类 and 深入探讨。

卢胜彦本来就是文艺作家，故其288册著作中，各种体裁皆具备。其文集中之小品文、抒情散文、哲学散文、散文诗、古诗、新诗、书信、评论、游记等，篇章极多，亦很适合有志者进行深入探讨与研究。

在文学层面而言，卢胜彦灵应故事的小说叙述技巧、语言应用、人物刻画、母题等，也是值得研究之项目。若要把卢胜彦的灵应故事，与中国历代的志怪、传奇、话本小说，例如《夷坚志》、《子不语》、《聊斋志异》、《三言》等，通过平行比较研究，则其范畴更加广泛。

简而言之，卢胜彦积极创作五十年，其所出版的著作至今早已达到288册，实乃一个大宝库，却从未有人进行研究，殊为可惜。敝人不才，在本论文中，仅能针对其关涉佛道之灵应故事的内容进行分析，所撷取的研究材料也只是其中的沧海一粟。谨以此小小论文，作为敲门砖，抛砖引玉，盼未来还有更多方家，能够对卢胜彦文集进行更深入的全方位研究。

参考及引用文献：

一、古籍

[周]《周易·文言》十三经注疏本，北京：中华书局，1999年

[先秦]《墨子校注》，北京：中华书局，1993年

[秦]吕不韦等撰，陈奇猷校译：《吕氏春秋校释》，台北：华正书局，1985年

[汉]班固：《汉书》，台北：文鼎文书局，1994年

[汉]许慎，[清]段玉裁注：《说文解字注》，台北：艺文印书馆，1966年

[晋]孙绰撰、（明）张溥辑：《汉魏六朝百三家集·孙廷尉集》，台北：台湾商务印书馆，1983年

[晋]干宝：《搜神记》，台北：里仁书局，1982年

[晋]郭璞注，袁珂校注：《山海经校注》，台北：里仁书局，1982年

[晋]释慧远：〈沙门不敬王者论·求宗不顺化第三〉，见释僧佑：《弘明集》卷5，《大正藏》，第52册，第2102经

[南朝梁]刘勰：《文心雕龙·正纬》卷一，台北：开明书店，1981年

[北魏]酈道元：《水经注》，《四部丛刊》初编本，北京：中华书局，1991年

[唐]刘知几撰、（清）浦起龙释：《史通通释》，上海：上海古籍出版社，1978年

[唐]释僧祐：《出三藏记集》，北京：中华书局，1995年

[唐]道世：《法苑珠林》，《大正藏》本，台北：台湾佛陀教育基金会出版部，1990年

[五代·南唐]徐锴撰：《说文系传》，台北：台湾中华说书局，1970年

- [宋]蒋叔舆撰：《无上黄箓大斋立成仪》，收入《道藏》，上海：上海书店出版社，1998年
- [宋]洪兴祖：《楚辞补注》，北京：中华书局，1983年
- [宋]曾敏行撰，朱杰人校点：《独醒杂志》，收入《宋元笔记小说大观》，上海：上海古籍出版社，2001年
- [宋]苏象先撰，储玲玲整理：《丞相魏公谭训》，收入朱易安、傅璇琮等主编：《全宋笔记》第三编，郑州：大象出版社，2008年
- [宋]洪迈撰：《夷坚支戊》，台北：明文书局，1994
- [宋]洪迈撰：《夷坚志补》，台北：明文书局，1994
- [明]胡应麟：《少室山房笔从》，上海：上海书店出版社，2001年
- [清]蒲松龄：《聊斋志异》，北京：军事谊文出版社，2005年
- [清]《四库全书总目提要》册二，卷六十八·史部二十四、地理类一，石家庄：河北人民出版社，2000
- 《大日经疏》，《大正藏》本，台北：台湾新文丰出版公司，1983
- 《长阿含经》，卷2，《大正藏》，第1册，第1经，15b页
- 《佛说大阿弥陀经》，卷1，《大正藏》，第12册，第364经
- 《杂阿含经》，卷18，《大正藏》，第2册，第99经
- 《杂阿含经》，卷18，《大正藏》，第2册，第99经
- 世亲造：《阿毗达摩俱舍论》卷6，《大正藏》，第29册，第1588经
- 马鸣造：《佛所行赞》第二十五品，《大正藏》，第4册，第192经
- [隋]释智顓说：《妙法莲华经文句》卷9下，《大正藏》，第34册，第1718经
- [宋]释元照述：《观无量寿经义疏》卷3，《大正藏》，第37册，第1754经

二、专书（按姓氏拼音排列）

- 白玛格桑仁波切著，：《生死的幻觉》，台北：橡树林文化，2011.
- 贝玛仁增仁波切著，：《扎昂林巴大伏藏师的传奇与教法》，台北：橡树林文化，2009.
- 才让编著：《神圣与世俗——藏传佛教研究论集》，上海：上海古籍出版社，2011。
- 蔡林波：《神药之殇——道教丹术转型的文化诠释》，四川：巴蜀书社，2008年
- 陈碧月：《小说欣赏》，台北：五南图书，2010年。
- 陈大康：《古代小说研究及方法》，北京：中国书局，2006年
- 陈洪：《中国小说理论史》，天津：天津教育出版社，2005年
- 陈洪：《中国古代小说艺术论发微》，天津：南开大学出版社，1987年
- 陈洪：《佛教与中古小说》，上海：学林出版社，2007年
- 陈开勇：《宋元俗文学叙事与佛教》，上海：上海古籍出版社，2008年
- 陈国军：《明代志怪传奇小说研究》，天津：古籍出版社，2006年
- 陈国符：《道藏源流考》下册，北京：中华书局，1963年
- 陈邦贤：《中国医学史》，台北：台湾商务，1981年
- 陈文新：《传统小说与小说传统》，武汉：武汉大学出版社，2005年
- 陈文新：《文言小说审美发展史》，武汉：武汉大学出版社，2002年
- 陈寅恪：《陈寅恪先生文集（二）》，台北：里仁书局，1982年
- 陈宗明、黄华新主编：《符号学导论》，郑州：河南人民出版社，2004年
- 陈引驰：《佛教文学》，上海人民美术出版社，2003年
- 陈允吉：《佛经文学研究论集》，上海：复旦大学出版社，2004年

- 陈允吉：《〈古典文学佛教溯源〉十论》，上海：复旦大学出版社，2002年
- 程国赋：《唐代小说与中古文化》，台北：文津，2000年
- 崔红芬：《西夏河西佛教研究》，北京：民族出版社，2010年
- 党芳莉著：《八仙信仰与文学研究》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2006年
- 邓裕华：《〈搜神记〉研究》，北京：中国社会科学出版社，2015年
- 杜正胜：《从眉寿到长生：医疗文化与中国古代生命观》，台北：三民，2005年
- 段春旭：《中国古代长篇小说续书研究》，上海：三联书局，2009年
- 丁福保：《佛学大辞典》，北京：文物出版社，1984年
- 傅凤英：《二十世纪中国道教学术的新开展》，四川：巴蜀书社，2007年
- 范恩君：《道教神仙》，北京：宗教文化出版社，2007年
- 冯冯：《禅定天眼通之实验》，台北：天华出版事业，1984年
- 冯汝常：《中国神魔小说文体研究》，上海：三联书局，2009年
- 葛兆光：《中国思想史》第一卷，上海：复旦大学出版社，1988年
- 葛兆光：《道教与中国文化》，上海：上海人民出版社，1987年
- 葛兆光：《中国宗教与文学论集》，上海：清华大学出版社，1998年
- 苟波：《道教与神魔小说》，成都：巴蜀书社，1999年
- 苟波：《仙境仙人仙梦——中国古代小说中的道教理想主义》，四川：巴蜀书社，2008年
- 郭秀娟：《医学人类学》，台北：新文京，2008年
- 郭英德：《明清文人传奇研究》，北京：北京师范大学出版社，1992年
- 郭为：《阴阳五行家思想之述评：兼论汉儒思想之特质》，高雄：复文书局，

1979年

郭瑞著：《金圣叹小说理论与戏剧理论》，北京：中国文联出版社，1993年

龚鹏程、刘汉初等主编：《方法论与中国小说研究》，香港中文大学亚洲研究中心，2000年

《龚鹏程年度学思报告：1999年报》，宜兰：佛光人文社会学院，2001年

高万云：《文学语言的多维视野》，济南：山东文艺出版社，2001年

高华平、曹海东著：《中华巫术》，台北：文津，1995年

国立清华大学人文社会学院中国语文学系主编：《小说戏曲研究第二集》，台北：联经，1989年

顾希佳：《中国古代民间故事长编(先秦两汉卷)》，杭州：浙江大学出版社，2012年

关永中：《神话与时间》，台北：台湾书局，1997年

韩进廉：《中国小说美学史》，保定：河北大学出版社，2004年

何永康主编：《二十世纪中西比较小说学》，南京：江苏教育出版社，2006年

何建明：《道家思想的历史转折》，上海：华中师范大学出版社，1997年

侯忠义编：《中国文言小说参考资料》，北京：北京大学出版社，1985年

侯忠义：《中国文言小说史论》，北京：北京大学出版社，1990年

侯传文：《佛经的文学性解读》，北京：中华书局，2004年

霍明琨：《唐人的神仙世界》，哈尔滨：黑龙江大学出版社，2007年

黄茂容：《环境心理学研究：游客对自然环境产生的情绪体验》，台北：淑馨出版社，1989年

黄亚平：《典籍符号与权力话语》，北京：中国社会科学出版社，2004年

- 黄毅、许健平：《二十世纪中国古代小说研究的视角与方法》，上海：复旦大学出版社，2008年
- 黄勇：《道教笔记小说研究》，成都：四川大学出版社，2007年
- 覃勤：《中医学概论》，台北：国立编译馆出版，正中书局印行，1987年
- 姜生：《明清道教伦理及其历史流变》，成都：四川人民出版社，1999年
- 姜宗妊：《谈梦——以中国古代梦观念评析唐代小说》，天津：南开大学出版社，2006年
- 季羨林：《关于巴利文〈佛本生故事〉》一文，收于《比较文学与民间文学》，北京：北京大学出版社，1991年
- 金明求《虚实空间的移动与流转：宋元话本小说的空间探讨》，台北：大安出版社，2004年
- 金正耀：《道教与炼丹术论》，北京：宗教文化出版社，2001年
- 康韵梅：《唐代小说承衍的叙事研究》，台北：里仁，2005年
- 赖永海编，沈骊天、陈红著：《生死轮回的永恒灵魂：宗教生命文化精要》，南京：江苏人民出版社，2010.
- 赖永海：《中国佛教文化论》，北京：中国人民大学出版社，2007年
- 兰仁巴大师著，多识仁波切译：《菩提道次第心传录》，兰州：甘肃民族出版社，2005。
- 冷立、范力主编：《中国神仙大全》，沈阳：辽宁人民出版社，1990年
- 李志艳：《中国古典小说叙事话语的诗性特征》，成都：巴蜀书社，2009年
- 李立：《神话视阈下的文学解读》，北京：中国社会科学出版社，2008年
- 李良松、郭洪涛编著：《中国传统文化与医学》，厦门：厦门大学出版社，1990年

- 李建民：《生命史学：从医疗看中国历史》，台北：三民书局，2005年
- 李建民：《旅行者的史学：中国医学史的旅行》，台北：允晨，2009年
- 李零：《中国方术正考》，北京：中华书局，2006年
- 李剑国，陈洪：《中国小说通史》，北京：高等教育出版社，2007年
- 李剑国：《唐前志怪小说史》，天津：天津教育出版社，2005年
- 李剑国著：《唐五代志怪传奇叙录》，天津：南开大学出版社，1993年
- 李丰楙：《六朝隋唐仙道类小说研究》，台北：学生书局，1986年
- 李丰楙：《神化与变异——一个“常”与“非常”的文化思维》，北京：中华书局，2010年
- 李嗣涔：《灵界的科学》，台北：三才文化，2018年
- 李伟昉：《英国哥特小说与中国六朝志怪小说比较研究》，北京：中国社会科学出版社，2004年（2017.5重印）
- 李远国：《神霄雷法——道教神霄派沿革和思想》，成都：四川人民出版社，2003年
- 李泽厚：《中国古代思想史论》，北京：人民出版社，1985年
- 李宗侗：《中国古代社会史》，台北：华冈出版社，1954年
- 莲花生大士原著，噶玛林巴岩藏取，蔡东照译撰：《中阴度亡经》，巴生：莲花佛学会出版，2015。
- 梁乃崇：《享受修行》，台北：圆觉文教基金会，2004年
- 梁乃崇：《探究真心·找回真我》，台北：圆觉文教基金会，2000年
- 梁漱溟：《中国文化要义》，上海：人民出版社，2005年
- 林辰：《神怪小说史》，杭州：浙江古籍出版社，1998年

林富士：《疾病终结者：中国早期的道教医疗》，台北：三民书局，2001年

林富士：《汉代的巫者》，台北：稻乡，2004年

林宝淳：《古典小说中的类型人物》，台北：里仁书局，2003年

林美容：《妈祖信仰与汉人社会》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2003年

林天蔚：《方志学与地方史研究》，台北：国立编译馆主编，南天书局发行，

1995年

林淑贞：《六朝志怪书写范式与意蕴》，台北：里仁，2010年

廖芮茵：《唐代服食养生研究》，台北：台湾学生书局，2004年

廖瑞铭主编：《大不列颠百科全书》第六册，台北：丹青图书有限公司，1987

年

刘亚丁：《佛教灵验记研究》，成都：巴蜀书社，2006年

刘楚华编：《唐代文学与宗教》，香港：中华书局，2004年

刘淑芬著：《灭罪与度亡：佛顶尊胜陀罗尼经幢之研究》，上海：上海古籍出版社，2008.

刘苑如：《六朝志怪的常异论述与小说美学》，台北：中研院文哲所，2002年

刘苑如：《六朝宗教叙述的身体实践与空间书写》，台北：新文丰出版公司，

2010年

刘见成：《修道成仙——道教的终极关怀》，台北：秀威资讯科技，2010年

刘益州：《二十世纪经典中文小说评析》，台北：秀威资讯科技，2014年

刘敬鲁：《中国古代的医学》，台北：文津出版社，2001年

刘上生：《中国古代小说艺术史》，长沙：湖南师范大学出版社，1993年

刘仲宇：《中国民间信仰与道教》，台北：东大图书，2003年

刘守华：《佛经故事与中国民间故事演变》，上海：上海古籍出版社，2012年

刘守华：《道教与中国民间文学》，北京：中国友谊出版公司，2008年

刘敏：《天道与人心——道教文化与中国小说传统》，北京：中国社会科学出版社，2007年

刘卫英：《明清小说宝物崇拜研究》，北京：中国社会科学出版社，2008年

刘燕萍：《爱情与梦幻——唐朝传奇中的悲剧意识》，香港：商务印书馆，1996年

刘燕萍：《怪诞与讽刺——明清通俗小说诠释》，上海：学林出版社，2003年

刘燕萍：《民俗与文学——古典小说戏曲中的鬼神》，上海：上海古籍出版社，2015年

刘晓明：《中国符咒文化大观》，南昌：百花洲文艺出版社，1995年

刘晓艳著：《塘城妙韵——八大女仙的风采》，北京：宗教文化出版社，

2008年

柳无忌：《西洋文学研究》，台北：洪范书局，1981年

鹿忆鹿：《中国民间文学》，台北：里仁，1999年

鲁枢元：《生态文艺学》，西安：陕西人民教育出版社，2000年

鲁迅：《中国小说史略》，台北：里仁书局，1992年

卢秀满：《夷坚志之幽鬼世界》，台北：万卷楼，2013年

栾加芹：《不生病的智慧》第二册，南京：江苏文艺出版社，2008年

吕大吉：《宗教学通论新论》，北京：中国社会科学出版社，1998年

吕建福：《中国密教史（一）——密教的起源与早期传播》，台北：空庭书苑，2010年

- 吕建福：《中国密教史（二）——唐代密宗的形成和发展》，台北：空庭书苑，2011年
- 吕建福：《中国密教史（三）——五代至近代密教的流传》，台北：空庭书苑，2010年
- 吕建福：《密教论考·〈论密教的起源与形成〉》，台北：空庭书苑有限公司，2009年
- 吕理政：《天、人、社会：试论中国传统的宇宙认知模型》，台北：中央研究院民族学研究所，1990年
- 马振方：《小说艺术论稿》，北京：北京大学出版社，1991年。
- 梅家玲：《〈世说新语〉的语言与叙事》，台北：里仁，2004年。
- 梅新林：《中国古代文学地理形态与演变》册上，上海：复旦大学出版社，2006年
- 牛景丽：《〈太平广记〉的传播与影响》，天津：南开大学出版社，2008年
- 倪泰一、钱发平编译：《山海经》，重庆：重庆出版社，2006年
- 宁宗一主编，《中国小说学通论》，合肥：安徽教育出版社，1995年
- 区结成：《慧远》，台北：东大图书公司，1985年
- 欧阳健：《明清小说采正》，台北：贯雅文化，1992年
- 欧阳健：《中国神怪小说通史》，南京：江苏教育出版社，1997年
- 潘朝阳：《出离与归返：净土空间论》，台北：国立师范大学地理学系，2005年
- 齐裕焜、陈惠琴：《中国讽刺小说史》，沈阳：辽宁人民出版社，1993年
- 卿希泰主编：《道教与中国传统文化》，福州：福建人民出版社，1990年

- 曲金燕：《清代传奇小说研究》，台北：台湾学生书局，2009年
- 泉州市区民间信仰研究会编：《关岳文化与民间信仰研究》，厦门：厦门大学出版社，2008年
- 任继愈主编：《中国佛教史》，北京：中国社会科学出版社，1985年
- 宋天彬、胡国卫著：《道教与中医》，台北：文津，1997年
- 宋珂君：《明代宗教小说中的佛教“修行”观念》，北京：中国社会科学出版社，2005年
- 释印顺法师：《印度佛教思想史》，台北：正闻出版社，1993年
- 释永祥：《佛教文学对中国小说的影响》，台湾高雄：佛光出版社，1980年
- 石麟：《传奇小说通论》郑州：中州古籍出版社，2005年
- 孙逊：《中国古代小说与宗教》，上海：复旦大学出版社，2000年
- 孙艳华：《幻想的空间》，北京：商务印书馆，2010年
- 孙昌武：《佛教与中国文学》，上海：上海人民出版社，1988年
- 孙昌武：《中国文学中的维摩与观音》，天津：天津教育出版社，2005年
- 孙昌武：《文坛佛影》，北京：中华书局，2001年
- 孙鸿亮：《佛经叙事文学与唐代小说研究》，北京：人民出版社，2008年
- 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》下册，台北：骆驼出版社，1987年
- 万晴川：《中国古代小说与方术文化》，北京：中国社会科学出版社，2005年
- 王景琳等著：《中国鬼神文化溯源》，北京：农村读物出版社，1992年
- 王海洋：《清代仿〈聊斋志异〉之传奇小说研究》，合肥：安徽人民出版社，2009年
- 王平：《中国古代小说文化研究》，济南：山东教育出版社，1998年

- 王青：《中国神话研究》，北京：中华书局，2010年
- 王青：《魏晋南北朝时期的佛教信仰与神话》，北京：中国社会科学出版社，
2001年
- 王蒙：《创作是一种燃烧》，北京：人民出版社，1985年
- 王昊：《敦煌小说及其叙事艺术》，合肥：安徽人民出版社，2005年
- 王国良：《颜之推冤魂志研究》，台北：文津出版社，1995年
- 王邦维：《佛经故事选》，重庆：重庆出版社，1985年
- 王国良：《魏晋南北朝志怪小说研究史》，台北：文史哲出版社，2008年
- 王德威：《现代中国小说十讲》，上海：复旦大学出版社，2003年
- 王德威：《小说中国——晚清到当代的中文小说》，台北：麦田，1993年
- 王卡主编：《道教三百题》，上海：上海古籍出版社，2000年
- 王立：《佛经文学与古代小说母题比较研究》，北京：昆仑出版社，2006年
- 王立：《宗教民俗文献与小说母题研究》，长春：吉林人民出版社，2001年
- 王连儒：《志怪小说与人文宗教》，济南：山东大学出版社，2002年
- 王明，《抱朴子内篇校译》，北京：中华书局，1960年
- 王曾瑜、朱瑞旭等著：《辽宋西夏金社会生活史》，北京：中国社会科学出版
社，1998年
- 维柯：《新科学》，北京：人民文学出版社，1987年
- 吴敦序主编：《中医基础理论》，上海：上海科学技术出版社，1999年
- 吴海勇：《中古汉译佛经叙事文学研究》，北京：学苑出版社，2004年
- 吴潜诚：《岛屿巡航：黑倪和台湾作家的介入诗学》，台北：立绪，1999年
- 吴波：《明清小说创作与接受研究》，长沙：湖南人民出版社，2006年

- 吴士余：《中国文化与小说思维》，上海：三联书局，2000年
- 吴逸骅：《图解社会学》，台北：易博士文化，2004年
- 吴志达：《中国文言小说史》，济南：齐鲁书社，1994年
- 吴光正：《中国古代小说的原型与母题》，北京：社会科学文献出版社，2002年
- 夏广兴：《密教传持与唐代社会》，上海：上海人民出版社，2008年。
- 夏志清：《中国古典小说》，南京：江苏文艺出版社，2008年
- 萧天石：《人生内圣修养心法》，台北：自由出版社，2000年
- 萧天石：《道海玄微》，台北：自由出版社，2002年
- 徐岱：《小说叙事学》，北京：商务印书馆，2010年
- 徐小跃著：《禅与老庄》，台北：扬智文化，1994年
- 杨昌年：《唐传奇名篇析评》，台北：里仁，2003年
- 杨昌年：《现代小说》，台北：三民书局，2002年
- 杨义：《中国古典小说史论》，北京：中国社会科学出版社，1995年
- 杨义：《中国古典小说十二讲》，香港：三联书局，2006年
- 杨耀坤：《中国魏晋南北朝宗教史》，北京：人民出版社，1994年
- 姚圣良：《先秦两汉神仙思想与文学》，济南：齐鲁书社，2009年
- 应锦襄、林铁民、朱水涌：《世界文学格局中的中国小说》，北京：北京大学出版社，1997年
- 叶舒宪著：《神话意象》，北京：北京大学出版社，2007年
- 叶至诚：《兑变的社会：社会变迁的理论与现况》，台北：洪叶，1997年
- 衣俊卿：《回归生活世界的文化哲学》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2000年
- 余国藩：《余国藩西游记论集》，台北：联经事业出版，1989年

- 俞晓红：《佛教与唐五代白话小说研究》，北京：人民出版社，2006年
- 袁珂：《中国古代神话》，北京：华夏出版社，2004年
- 袁珂：《中国神话史》，重庆：重庆出版社，2007年
- 袁珂：《中国神话传说词典》，香港：商务印书馆，1986年
- 湛若水：《气的原理：人体能量学的奥秘》，台北：商周出版，2007年
- 张大春：《小说稗类》，桂林：广西师范大学出版社，2010年
- 张汝伦：《意义的探究》，台北：谷风出版社，1988年
- 张莅云：《医疗与社会：医疗社会学的探索》，台北：巨流，2002年
- 张成权：《道家、道教与中国文学》，合肥：安徽大学出版社，2010年
- 张世君：《〈红楼梦〉的空间叙事》，北京：中国社会科学出版社，1999年
- 赵章超：《宋代文言小说研究》，四川：重庆出版社，2004年
- 赵宪章：《文体与形式》，北京：人民文学出版社，2004年
- 赵毅衡：《文学符号学》，北京：中国文联，1990年
- 赵辉：《六朝社会文化心态》，台北：文津出版社，1981年
- 赵益：《六朝神仙道教与文学》，上海：古籍出版社，2006年
- 郑志明：《佛教生死学》，台北：文津出版社，2006年
- 郑阿财：《见证与宣传——敦煌佛教灵验记研究》，台北：新文丰出版公司，
2010年
- 郑明娟：《古典小说艺术新探》，台北：时报文化出版，1987年
- 郑晓江：《中国死亡智慧》，台北：东大图书公司，1994年
- 周西波：《道教灵验记考探——经法验证与宣扬》，台北：文津出版社，2009
年

周中明：《中国的小说艺术》，台北：贯雅文化事业有限公司，1990年

周叔迦：《周叔迦佛学论集》（上下集），北京：中华书局，1991年

周振鹤著：《中国历史文化区域研究》，上海：复旦大学，1997年

周启志、羊列容等著：《中国通俗小说理论纲要》，台北：文津，1992年

三、 学位论文（按姓氏拼音排列）

韩晋：《唐前地理博物志怪小说审美研究》，沈阳：辽宁大学硕士论文，
2006年

金官布：《唐前鬼文化与志怪小说研究》，西安：陕西师范大学中国语言文学
博士论文，2016年

姜良存：《三言二拍与佛道关系之研究》，曲阜：曲阜师范大学中国古典文学
博士论文，2012年

康韵梅：《六朝小说变形观之研究》，台北：台大文学院硕士论文，1985。

冷艳：《魏晋南北朝佛教与志怪小说研究》，长春：吉林大学文学院博士论文，
2019年

刘丽：《魏晋南北朝志怪小说中的游地府故事研究》，兰州：西北师范大学中
国古代文学硕士论文，2015年

刘亚丁：《灵验记研究》，成都：四川大学文学与新闻学院博士论文，2003年

刘冠芳：《六朝佛教灵验类志怪小说叙事研究》，新乡：河南师范大学文学院
硕士论文，2012年

马琰：《中晚唐志怪传奇小说中的“他界”书写研究》，无锡：江南大学硕士
论

文，2016年

王俊桥：《变怪故事与唐五代社会》，兰州：兰州大学中国古代文学硕士论

文，2018年

许圣和：《博物思维与六朝文学》之结论，台湾：东华大学硕士论文，2006

张欢：《宋代佛教灵验类故事及其世俗化》，成都：西南交通大学中国语言文学硕士论文，2017年

张依婷：《六朝志怪小说中的佛教神通类故事研究》，兰州：西北师范大学中国古代文学硕士论文，2017年

四、 单篇论文

蔡莉：〈西夏佛典疑伪经研究综述〉，《西夏研究》，2018年2月

蔡美丽：〈中国古典世界之多重结构——《红楼梦》之现象学解释〉，《当代》，第198期，2004年2月

蔡昌雄：〈意义·象征与精神转化——疾病篇〉，辑入托瓦尔特·德特雷德仁（Thorwald Dethlefsen 1946-）与吕迪格·达尔科（Rudiger Dahlke 1951-）合著、易之新译：《疾病的希望：身心整合的疗愈力量》（*The Healing Power of Illness: the meaning of symptoms and how to interpret them*），台北：心灵工坊文化出版社，2002年

蔡耀明著：〈以菩提道的进展驾驭“感官欲望”所营造的伦理思考：以《大般若经·第十二会·净戒波罗蜜多分》为依据〉，《台大佛学研究》，第16期，2008年12月

陈刚：〈罪感与救赎——基督教之基本精神及其嬗变〉，《江海学刊》第6期，1995年

- 陈敏龄：〈西方净土的宗教学诠释〉，《中华佛学学报》卷上“中文篇”第13期，
2000年5月
- 程蔷：〈《搜神记》与民间自发宗教〉，辑入葛晓音主编：《汉魏六朝文学与宗教》，上海：上海古籍出版社，2005年
- 池丽梅：〈“高王经”的起源——从佛说“高王观世音经”到“高王经”〉，《佛学研究》，第1期，2018年
- 丁敏：〈小乘经律中阿罗汉生命空间的特色〉，收入《中国佛教文学之古典与现
代：主题与叙事》，长沙：岳麓书社，2007年
- 樊丽沙：〈从出土文献看西夏的观音信仰〉，《西夏研究》，2013年3月
- 方天立：〈慧远评传〉，收入《魏晋南北朝佛教论丛》，北京：中华书局，1995
年
- 方广錡：〈宁夏西夏方塔出土汉文佛典叙录〉，收入《藏外佛教文献》第7辑，
北京：宗教文化出版社，2000年
- 葛兆光：〈想象的世界〉，《文学遗产》，第4期，1987年
- 顾忠华：〈巫术、宗教与科学的世界图像：一个宗教社会学的考察〉，《
国立政治大学社会学报》第28期，2014年
- 谷文彬：〈关于六朝灵验类小说定义及其他〉，《华中学术》，第9辑，2014年
- 李小荣：〈“高王观世音经”考析〉，《敦煌研究》，第1期（总第77期），2003
年
- 李宇宙：〈疾病的叙事与书写〉，辑入《中外文学》第31卷20期，台北：中外
文学月刊社，2003年5月
- 林煌洲：〈古奥义书（Upani.sads）与初期佛教关于自我沉沦概念之比较与评论〉，

《佛学研究中心学报》第6期，2001年7月

林富士：〈试论六朝时期的道巫之别〉，辑入《中国中古时期的宗教与医疗》，
台北：联经，2008年

林丽真：《六朝志怪故事中的形神生灭观》，台北：历史月刊，第219期

廖玉存：〈汉传密教之新宗派研究——以真佛宗发展为例〉，《世界宗教研究》，
第3期，2010年

廖玉存：〈新“宗教”与新“教派”之辨——对真佛宗研究一个跨学科尝试〉，辑
入《第一届台湾密宗国际学术研讨会论文集》，台北：中国真佛宗密教总
会，2004年

刘苑如：〈鑑照幽明：六朝志怪的揭露模式与其文类关系——兼论六朝志怪的评价标准〉，收入东海大学中国文学系、中国古典文学研究会主编：《第三届魏晋南北朝文学国际学术研讨会论文集》，台北：文史哲出版社，1988年

刘苑如：〈形见与冥報：六朝志怪中鬼怪叙述的讽喻——一个“导异为常”模式的考察〉，收入《中国文哲研究集刊》，台湾：中央研究院中国文哲研究所，
第29期

娄新庆：〈隋唐佛教灵验记新功能——鸣冤〉，《井冈山学院学报（哲学社会科学）》，第28卷第1期，2007年

马晓宏：〈吕洞宾神仙信仰溯源〉，《世界宗教研究》，第3期，1986年

毛宣国：〈历史、虚构与中国古代叙事〉，《中国文学研究》，第4期，1988年

闵智亭：〈道教斋醮科仪大同小异〉，《道教月刊》，第23期，2007年

聂鸿音：〈明刻本西夏文“高王观世音经”补议〉，《宁夏社会科学》，第2期
（总第117期），2003年

- 谭伟伦：〈新“宗教”与新“教派”之辨—对真佛宗研究一个跨学科的尝试〉，
《2004 台湾密宗国际学术研讨会论文集》，台北：真佛宗出版社，2004 年
- 谭伟伦：〈真佛密法与生命教育〉，《第四届台湾密宗国际学术研讨会论文集》，
台北：中国真佛宗密教总会，2004 年
- 谭伟伦：〈佛教真佛宗的宗教经验之研究〉，《北京大学学报（哲学门）》，第
9 期，2008 年
- 王国良：〈六朝志怪小说简论〉，收入《六朝志怪小说考论》，台北：文史哲出
版社，1988 年
- 王晶波、朱国立：〈从敦煌本佛教灵验记看佛教的传播技巧〉，《敦煌学辑刊》，
第 2 期，2017 年
- 翁筱曼：〈古代诗学视镜下的“地域意识”：以岭南地域诗学为个案〉，汕头大
学学报：人文社会科学版，第 24 卷第六期
- 吴章燕：〈《涅槃经》灵验记研究〉，《长春师范大学学报》，第 34 卷第 7 期，
2015 年 7 月
- 乌宗玲：〈灵验记中的佛典信仰〉，《世界宗教研究》，第 5 期，2011 年
- 夏广兴：〈试论六朝隋唐的应验类小说〉，《上海师范大学学报》，第 3 期，
2004 年
- 谢维扬：〈筮占与古代中国形上学〉，辑入张荣明主编：《道佛儒思想与中国传
统文化》，上海：上海人民出版社，2000 年
- 阳清：〈古小说“释氏辅教之书”叙事范式探究〉，《兰州学刊》，2014 年 11 月
- 杨超：〈唐宋笔记小说中灵验记的文化意蕴〉，《宝鸡文理学院学报（社会科学
报）》，第 32 卷第 5 期，2012 年 10 月

- 姚卫群：〈佛教的“涅槃”观念〉，《北京大学学报（哲学社会科学版）》，第 39 卷，第 3 期，2002 年 5 月
- 叶光辉〈孝道的心理与行为〉，辑入杨国枢等人主编《华人本土心理学》上册，重庆：重庆大学出版社，2008 年
- 俞晓红：〈唐代灵验类文言小说发微〉，《安徽师范大学文学院》，第 16 卷第 5 期，2013 年 10 月
- 余安邦、余德慧：〈文化及心理疗愈的本土化生成〉，辑入《本土心理与文化疗愈伦理化的可能探问》，台北：中央研究院民族学研究所，2008 年
- 张晓风：〈古典小说中所安排的疾病和它的象征〉，辑入蔡篤坚编著：《人文·医学与疾病叙事》，台北：记忆工程，2007 年
- 张珣：〈道教“祭解”仪式中的忏悔与“替身”〉，辑入《本土心理与文化疗愈伦理化的可能探问》，台北：中央研究院民族学研究所，2008 年
- 张总：〈观世音“高王经”并应化像碑〉，《世界宗教文化》，第 3 期，2010 年
- 张九玲：《〈佛顶心观世音菩萨大陀罗尼经〉的西夏译本》，《宁夏师范学院学报》（社会科学），第 1 期，2015 年
- 张芷萱：〈敦煌变文神通考〉，《绵阳师范学院学报》，第 35 卷第 4 期，2016 年
- 曾小霞：〈试论唐前观音灵验故事及其叙事特征〉，《绥化学院学报》，第 28 卷第 3 期，2008 年
- 赵阳：〈西夏佛教灵验记探微〉，《敦煌学辑刊》，第 3 期，2016 年
- 郑阿财：〈敦煌佛教灵应故事综论〉，收入李志夫主编：《佛学与文学——佛教学术与艺术学术研讨会论文集》（文学部分），台湾：法鼓文化，1998 年
- 郑阿财：《〈佛顶心大陀罗尼经〉在汉字文化圈的传布》，《敦煌学辑刊》，第

3 期, 2015 年

郑志明: <搜神记的神话思维>, 辑入《第二届魏晋南北朝文学与思想学术研讨会论文集》第二辑, 成功大学中文系主编, 台北: 文津, 1993 年

Lau Yin Ping Grace (刘燕萍): “Two Salvation Stories : Xi Wangmu and Yunhua Furen”, in the *Extensive Record of the Taiping Period*”, Asian Cultural Studies, vol.35, 2009

五、 外国学界

[澳]萝丝·特拉乐 (Ross Trattler) 著: 《通过自然疗愈以获得更佳健康》

(*Better Health Through Natural Healing*), Victoria: Hinkler Books, 2003.

[英]迈克·克朗 (Mike Crang) 著, 杨淑华、宋慧敏译: 《文化地理学》, 南京: 南京大学出版社, 2007 年

[英]洛奇 (Lodge, D.) 著, 卢丽安译: 《小说的艺术》, 上海: 上海译文出版社, 2010 年

[英]雷切尔·斯多姆著, 曾玲玲等译: 《东方神话》, 太原: 希望出版社, 2007 年

[英]麦克·阿基勒 (Michael Argyle) 著、陆洛译: 《日常生活社会心理学》(*The Social Psychology of Everyday Life*), 台北: 巨流, 1995 年

[英]佛斯特著: 《小说面面观》, 台北: 花城出版社, 1981 年版

[英]海伦·加德纳著, 沈弘、江先春译: 《宗教与文学》, 成都: 四川人民出版社, 1989 年

[英]弗雷泽 (James George Frazer) 著, 汪培基译: 《金枝: 巫术与宗教之研究》(*The Golden Bough*), 台北: 久大, 1991 年

- [英]戴维·洛奇 (David Lodge) 著, 卢丽安译: 《小说的艺术》 (*The Art of Fiction*), 上海: 上海译文出版社, 2010 年
- [英]J.G.Frazer 弗雷泽著, 阎云祥、龚小夏译: 《魔鬼的律师——为迷信辩护》 (*The Devils' Advocate: A Plea for Superstition*), 北京: 东方出版社, 1988 年
- [英]约翰·希克 (John Hick) 著, 蔡怡佳译注: 《宗教之诠释: 人对超越的回应》 (*An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*), 台北: 联经出版社, 2013 年
- [美]坎贝尔 (Joseph Campbell) 著, 张承谟译: 《千面英雄》 (*The Hero With A Thousand Faces*), 上海: 上海文艺出版社, 2000 年
- [美]华莱士·马丁著, 伍晓明译: 《当代叙事学》, 北京: 北京大学出版社, 1990 年
- [美]王靖宇: 《中国早期叙事文研究》, 上海: 上海古籍出版社, 2003 年。
- [美]伊恩·P·瓦特著, 高原、董红钧译: 《小说的兴起》, 北京: 三联书店, 1992 年
- [美]W.C 布斯著, [中]华明、胡晓苏、周宪译: 《小说修辞学》, 北京: 北京大学出版社, 1987 年
- [美]W.C 布斯著, [中]穆雷等译: 《修辞的复兴》, 南京: 译林出版社, 2009 年
- [美]蒲安迪: 《中国叙事学》, 北京大学出版社, 1996 年
- [美]夏志清著, 胡益民等译: 《中国古典小说史论》, 南昌: 江西人民出版社, 2001 年
- [美]夏志清著: 《古典小说导论》, 合肥: 安徽文艺出版社, 1988 年
- [美]莫里斯 (Maurice Natanson) 著, 高俊一译: 《现象学宗师——胡塞尔》,

- 台北：允晨文化，1982年
- [美]威廉·科克汉姆（Cokerham, W.C.）著，杨辉、张拓红译：《医学社会学》（*Medical Sociology*），北京：华夏出版社，2000年
- [美]威廉·詹姆斯（William James）著，蔡怡佳、刘宏信译：《宗教经验之种种——人性之研究》（*The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*），台北：立绪文化公司，2001年
- [美]韩南著：《中国近代小说的兴起》，上海：上海教育出版社，2004年
- [美]黛安·艾克曼（Diane Ackerman）著、庄安祺译：《感官之旅》（*A Natural History of the Senses*），台北：时报文化，1993年
- [美]贺胥（E.D. Hirsch）著：《揭示的有效性》（*Validity in Interpretation*），北京：三联书局，1991年
- [美]坎贝尔（Joseph Campbell）著，张承谟译：《千面英雄》（*The Hero With A Thousand Faces*），上海：上海文艺出版社，2000年
- [美]史密斯（Huston Smith）著、刘安云译：《人的宗教：人类伟大的智慧传统》（*The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*），台北：立绪，1998年
- [美]索尔·克里普克（Saul Kripke）著、梅文译：《命名与必然性》（*Naming and Necessity*），上海：上海译文出版社，2001年
- [美]爱莲心（Robert E.Allinson）著，周炽成译：《向往心灵转化的庄子：内篇分析》（*Chuang-Tzu for Spiritual Transformation*），南京：江苏人民出版社，2004年
- [美]贝利·布莱恩（Barry Bryant）著，陈琴富译：《时轮金刚沙坛城》（*The*

- Wheel of Time and Mandala: Visual Scripture of Tibetan Buddhism*), 台北: 立
绪文化, 2005 年
- [美]詹姆斯·利特斐 (James Redfield) 著: 《香巴拉的秘密》 (*The Secret of
Shambhala—In Search of the Eleventh Insight*), New York: Warner Books,
1999.
- [美]芭芭拉·安·布兰能 (Barbara Ann Brennan) 著, 黄诗欣译: 《光之手——
人体能量场疗愈全书》 (*Hands of Light: A Guide to Healing Through the
Human Energy Field*), 台北: 橡树林文华, 2015 年
- [美]蕾文·凯耶 (Raven Keyes) 著, 许桂绵译: 《灵气触疗的治愈奇迹》 (*The
Healing Power of Reiki: A Modern Master's Approach to Emotional, Spiritual &
Physical Wellness*), 台北: 新星球出版, 2014 年
- [美]吉姆·塔克 (Jim B. Tucker) 著, 张鏊文译: 《惊人的孩童前世记忆》
(*Return to Life: Extraordinary Cases of Children Who Remember Past Lives*),
台北: 大写出版, 2014 年
- [美]艾诺蒂·朱迪斯 (Anodea Judith) 著, 林荧译: 《脉轮全书》 (*Wheels of
Life: The Classic Guide to the Chakra System*), 台北: 积木文化出版, 2013
年
- [美]盖·纽兰 (Guy Newland) 著, 项慧龄译: 《宗喀巴<菩提道次第广论>之空
性教导》 (*Introduction to Emptiness: as taught in Tsong-kha-pa's Great treatise
on the stages of the path*), 台北: 橡实文化出版社, 2011 年
- [美]Ray D. Strand & Donna K. Wallace: *Healthy for Life*, Petaling Jaya: Advantage
Quest, 2005.
- [美]保罗·毗赤拂 (Paul Pitchford) 著: 《完整食物之疗疾方案》 (*Healing with*

- Whole Foods*), Berkeley: North Atlantic Books, 2002.
- [美]詹姆斯·巴赫 (James Balch), 马克·史登格勒 (Mark Stengler) 著: 《自然疗愈的处方全书》 (*Prescriptions for Natural Cures*), New Jersey: John Wiley & Sons, 2004.
- [美]迈克·穆雷 (Michael Murray), 佐瑟·皮佐诺 (Joseph Pizzorno) 著: 《自然医药百科全书》 (*Encyclopedia of Natural Medicine*), New York: Three Rivers Press, 1998.
- [美]苏珊·桑塔格 (Susan Sontag) 著、刁筱华译: 《疾病的隐喻》 (*Illness as metaphors: AIDS and its metaphors*), 台北: 大田, 2000 年
- [美]罗伯托·玛格塔 (Roberto Margotta) 著、李城译: 《医学的历史》 (*History of Medicine*), 台北: 究竟, 2005 年
- 彼得·芬顿 (Peter Fenton): 《圣境医疗: 西藏医疗的现代风貌》 (*Tibetan Healing: The Modern Legacy of Medicine Buddha*), 台北: 立绪文化事业有限公司, 2001 年
- [美]马斯洛著、刘焯译: 《马斯洛的智慧: 马斯洛人本哲学解说》, 台北: 正展出版社, 2006 年
- [美]William James, *The Principles of Psychology*. New York: Dover Publications, 1980.
- 内斯 (Randolph M.Nesse)、威廉 (George C. Williams) 著, 廖月娟译: 《生病, 生病, 为什么: 解开疾病之谜的新科学“演化医学”》 (*Why We Get Sick: The New Science of Dharwinian Medicine*), 台北: 天下远见, 2001 年
- 乔治·福斯特等著、陈华·黄新美译: 《医学人类学》 (*Medical Anthropology*), 台北: 桂冠出版社, 1992 年

- [法]列维·布雷尔 (Levy-Bruhl, Lucien) 著、丁由译：《原始思维》，北京：商务印书馆，1987年
- [法]Maurice Merleau-Ponty 著，姜志辉译：《知觉现象学》，北京：商务印书馆，2001年
- [法]禄是迺著，[英]甘沛澍英译本，[中]高洪洪译：《中国民间崇拜（卷1-卷10）》，上海：上海科学文献技术出版社，2009年
- [德]胡塞尔 (Edmund Husserl) 著，张庆熊译：《欧洲科学的危机和超验现象学》，上海：上海译文出版社，1988年
- [德]胡塞尔 (Edmund Husserl) 著，张宪译：《笛卡尔的冥想：现象学导论》(*Cartesian Meditations:: An Introduction to Phenomenology*)，台北：桂冠图书公司，1992年
- [德]沃尔夫冈·伊瑟尔，陈定家、汪正龙译：《虚构与想象：文学人类学疆界》，长春：吉林人民出版社，2003年
- [德]奥拓 (Rudolf Otto) 著，成穷、周邦宪译：《论<神圣>：对神圣观念中的非理性因素及其与理性之关系的研究》(*The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*)，成都：四川人民出版社，1995年
- [德]伽达默尔 (Gadamer, Hans-Georg) 著，夏镇平、宋建平译：《哲学解释学》上海：上海译文出版社，1992年
- [德]伽达玛著、洪汉鼎译：《诠释学 I 真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，台北：时报文化，1993年
- [德]伽达默尔 (Gadamer, Hans-Georg) 著，洪汉鼎译：《真理与方法——哲学

诠释学的基本特征》，上海：上海译文出版社，2004年

[德]伽达默尔（Gadamer,Hans-Georg）著，洪汉鼎译：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》（第二册），上海：上海译文出版社，2004年

[德]姚斯（Hans Robert Jauss）著，周宁与金元浦合译：《接受美学与接受理论》，沈阳：辽宁人民出版社，1987年

[德]保罗·田立克（Paul Tillich）著、鲁燕萍译：《信仰的动力》（*Dynamics of Faith*），台北：桂冠，1994年

[德]康德（Immanuel Kant）著、邓晓芒译、杨祖陶校订：《判断力批判》（*Kritik der Urteilkraft/Critique of Judgement*），台北：联经出版社，2004年

[德]席勒（Johann Christoph Friedrich (von) Schiller）著、徐恒醇译：《美育书简》（*Letters Upon the Aesthetic Education of Man*），台北：丹青图书有限公司，1987年

[德]卡西勒著（Ernst Cassirer）著、甘阳译：《人论：人类文化哲学导引》（*An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*），台北：桂冠，1977年

[德]卡西勒著（Ernst Cassirer）著，沉晖、海平、葉舟译，冯俊校：《人文科学的逻辑》（*The Logic of the Cultural Sciences*），北京：中國人民大學出版社，2004年

[德]卡西勒：《国家的神话》（*The Myth of The State*），台北：成均出版社，1983年

[德]卡西勒著、刘述先译：《人论：人类文化哲学导引》（*An Essay on Man: An Introduction to A Philosophy of Human Culture*），台湾：东海大学出版，文

星书店发行，1959年

- [德]奥拓（Rudolf Otto）著，成穷、周邦宪译，王作虹校：《论<神圣>：对神圣观念中的非理性因素及其与理性之关系的研究》（*The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*），成都：四川人民出版社，1995年
- [德]瓦哈（Joachim Wach）著，包可华译：《比较宗教学》（*The Comparative Study of Religion*），台北：大乘文化出版社，1980年
- [德]Wolfgang Iser： *The Implied Reader: Patterns of Communications in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1974
- [波兰]马凌诺斯基（Bronislaw Malinowski）著、朱岑楼译：《巫术·科学与宗教》，台北：协志，1996年
- [奥]Alfred Schutz, “Multiple Realities,” *Phenomenological Research and Philosophy*, Vol.5 (1944-1945) ; Evanston: North Western University Press, 1973.
- [奥]舒兹（Alfred Schutz）著、卢岚兰译：《舒兹论文集：社会现实的问题》（*Collected Papers Vol. 1: Problem of Social Reality*），台北：桂冠，1992年
- [挪威]诺伯舒兹（Christian Norberg-Schulz）著、施植民译：《场所精神：迈向建筑现象学》，台北：田园城市文化，1995年
- [捷克]Jaroslav Průšek, *The Lyrical and the Epic: Studies of Modern Chinese Literature*, Leo Ou-fan Lee, ed. Bloomington: Indiana UP, 1980.
- [罗]伊利亚德（Mircea Eliade）著，杨素娥译：《圣与俗——宗教的本质》（*The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*），台北：桂冠，2001年
- [意]安博特·艾可著、颜慧仪译：《一个青年小说家的自白：艾可的写作讲堂》，台北：商周，城邦文化出版，2014年

- [瑞士]索绪尔著(Ferdinand de Saussure)、高明凯译：《普通语言学教程》
(*Course in General Linguistics*)，台北：弘文馆，1985年
- [瑞士]荣格(Carl Jung)著，冯川、苏克译：《心理学与文学》，北京：三联书局，1992年
- [俄]李福清著，李明滨编选：《古典小说与传统(李福清汉学论集)》，北京：中华书局，2003年
- [日]坪内逍遥著：《小说神髓》，北京：人民文学出版社，1991年
- [日]平川彰著，庄崑木译：《印度佛教史》，台北：商周出版社，2002年
- [日]小南一郎著，[中]孙昌武译：《中国的神话传说与古小说》，北京：中华书局中译本，2006年
- [日]小南一郎：《唐临的佛教信仰和他的<冥报记>》，收入刘楚华主编：《唐代文学与宗教》，香港：中华书局，2004年
- [日]木村泰贤著，欧阳瀚存译：《原始佛教思想论》，台北：商务印书馆，1990年
- [日]大江健三郎著，王成译：《小说的方法》，台北：麦田，2008年
- [日]栗山茂久著、陈信宏译：《身体的语言：从中西文化看身体之谜》(*The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine, MIT Press, 1999*)，台北：究竟，2001年
- [印]沙玛(Arvind Sharma, 1869-1937)著，陈美华译：《宗教哲学：佛教的观点》(*The Philosophy of Religion: A Buddhism Perspective*)，台北：立绪文化事业公司，2006年
- [印]斯瓦米韦达·帕罗提(Swami Veda Bharati)著，石宏翻译：《拙火瑜伽》

(*Kundalini : Stilled or Stirred*) , 台北: 探索 • 三部曲出版, 2014 年

H. C. Chang, *Chinese Literature 3:Tales of the Supernatural*. New York: Columbia University Press, 1984.

Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine, A Western Religious History*, Berkeley: University of California Press, 2005.

Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, vol 1, translated by W.R.Trask, Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, translated by W.R.Trask, Harcourt, Brace & World, Inc. 1959.

CG. Jung, *Psychology Aspects of the Mother Archetype, in The Archetypes And The Collective Unconscious*, New York: Bollingen Foundation Inc., 1959

Emileb Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, translated by Joseph Ward Swain, New York: The Free Press, 1965.

Henry Tudor, *Political Myth*, London Macmillan, 1972.

Guru Rinpoche Karma Kingpa, translated by Francesca Fremantle & Chogyam Trungpa : *The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation through Hearing in the Bardo*, Boston & London: Shambala, 1987.

附录一：卢胜彦著作全集与出版年份列表（1965至2022年3月）

注：卢胜彦（莲生活佛）最早期所有著作由香港青山出版社与星加坡翔晴贸易出版；较后期著作则全部由台湾大灯文化事业出版公司出版。大灯文化也聘请专人把早期著作重新设计封面以及进行排版之后再版。自2020年开始，所有新著作皆由台北“真佛般若藏法人集团”出版。故此表不含出版社之名称，只列出作品最早出版之年份。另，出版年份后之一栏为该书副题或文体类别（唯第一阶段的著作并无副题）。

著作编号与名称	出版年份	著作副题或文体类别
第一阶段：文艺青年时期（1965-1975）		
001. 《淡烟集》	1967.8	新诗集
002. 《梦园小雨》	1967.9	散文集
003. 《飞散蓝梦》	1968.2	散文与诗歌合集
004. 《风中叶飞》	1969.2	散文与短篇故事
005. 《风的联想（无尽灯）》	1972.10	散文集
006. 《沉思的语花》	1973.5	论述文集
007. 《我思的断片》	1973.8	散文集
008. 《财源滚滚术》	1973.8	杂文集
009. 《给丽小札》	1973.10	小品文集
010. 《企业怪象》	1973.12	杂文集
011. 《旅人的心声》	1974.2	散文集
012. 《怅惘小语》	1974.10	散文集
013. 《心窗下：梦园小雨（二）》	1974.11	书信集
014. 《成功者箴言（正）》	1975.2	短篇小语集
015. 《成功者箴言（续）》	1975.2	杂文集
第二阶段：宣扬灵学时期（1975-1982）		
016. 《灵机神算漫谈》	1975.4	揭开万年的灵魂秘密
017. 《南窗小语》	1975.6	短篇评论集
018. 《青山之外》	1975.8	自然界的风味
019. 《灵与我之间》	1975.9	亲身经历的灵魂之奇
020. 《灵机神算漫谈（续）》	1975.11	亲身经历的灵魂之奇
021. 《灵魂的超觉》	1976.2	八次元空间感应
022. 《启灵学》	1976.3	灵宗仙家修行密录
023. 《灵的自白书》	1976.5	多重神秘现象的揭露
024. 《灵的自白书（续）》	1976.7	多重神秘现象的揭露
025. 《神秘的地灵》	1976.7	千古秘传·堪舆实录
026. 《玄秘的力量》	1977.1	精神力的高度发挥
027. 《灵的世界》	1977.1	多重神秘现象的揭露
028. 《泉声幽记》	1977.3	与自然融合的心灵散文集
029. 《地灵探胜与玄理》	1977.5	千古秘传·堪舆实录与口诀诠释
030. 《禅天庐杂记》	1977.7	静坐冥思的心得
031. 《东方的飞毡》	1977.9	不可思议的新发现
032. 《载着灵思的小舟》	1978.1	灵感的片语
033. 《命运的惊奇》	1978.3	从宇宙天体运转到人体血液循环
034. 《轮迴的秘密》	1978.7	六道轮回的真实面目
035. 《泥菩萨的火气》	1978.11	卢胜彦针对人间种种的专论
036. 《传奇与异闻》	1979.3	属于心灵的震撼故事
037. 《神奇的锦囊》	1980.4	生命的哲学与灵魂奥妙
038. 《卢胜彦谈灵》	1981.2	多重神秘现象的揭露
039. 《异灵的真谛》	1981.11	大灵的谈话
第三阶段：传授道法与密法时期（1982-2005）		
040. 《通灵秘法书》	1982.12	道法的公开
041. 《第三眼世界》	1983.2	透视无形的奥秘
042. 《灵仙飞虹法》	1983.3	卢胜彦秘传符箓真迹
043. 《地灵仙踪》	1983.3	山川的大智慧
044. 《伏魔平妖传》	1983.5	揭开天魔的真面目

045. 《坐禅通明法》	1983.6	明心见性的秘密
046. 《西雅图的行者》	1983.8	玄学的生命法则
047. 《黑教黑法》	1983.10	咒术外道的最后果报
048. 《上师的证悟》	1983.12	莲生上师的灵性感悟
049. 《灵仙金刚大法》	1984.2	众神的眼睛
050. 《金刚怒目集》	1984.4	放大光明照世间
051. 《无上密与大手印》	1984.5	无上密宗秘传之大心法
052. 《小小禅味》	1985.2	禅定中的冥想
053. 《佛与魔之间》	1984.8	走火入魔的大探讨
054. 《密宗羯摩法》	1984.10	救世密法大公开
055. 《大手印指归》	1984.12	密法偏差的校正
056. 《密教大圆满》	1985.2	莲花生大士真传·红教无上法的大公开
057. 《道法传奇录》	1985.4	引登觉路的玄门道功神仙之术
058. 《皈依者的感应》	1985.6	微妙的上师显化感应事迹
059. 《真佛法语》	1985.7	明心见性一乘法的智慧
060. 《湖滨别有天》	1985.10	闪米密西湖的心领神会
061. 《道林妙法音》	1985.12	道家的真谛
062. 《道的不可思议》	1986.1	神仙的奇妙救度
063. 《真佛秘中秘》	1986.3	真佛宗的珍贵法本
064. 《佛光掠影》	1986.5	光明之心境
065. 《禅的大震撼》	1986.7	至高的真我光辉
066. 《圆顶的神思》	1986.9	莲生活佛的怀念
067. 《皈依者的心声》	1986.11	十方弟子的经历
068. 《密藏奇中奇》	1987.1	最胜妙法大布露
069. 《阳宅地灵阐微》	1987.3	细述住宅地理风水
070. 《莲花放光》	1987.5	奇迹中的奇迹
071. 《正法破黑法》	1987.7	正义的吉祥剑
072. 《天地一比丘》	1987.9	云水生涯的恬淡清静
073. 《阴宅地灵玄机》	1987.11	最秘密的阴宅心法
074. 《无形之通》	1988.1	莲生活佛的天马行空思想
075. 《真佛法中法》	1988.3	密教修法的无上口诀
076. 《幽灵湖之夜》	1988.5	幽隐处的自性——莲花童子下生的经历
077. 《先天符笔》	1988.7	莲生活佛自心流露的符箓
078. 《阳宅玄秘谭》	1988.9	阳宅气机相应奥秘
079. 《咒印大效验》	1988.11	身外化身
080. 《佛王之王》	1989.1	真佛佛中佛的大口诀
081. 《真佛仪轨经》	1989.3	一切修法礼仪的问答录
082. 《莲华大光明》	1989.5	遍照一切法界
083. 《烟水碧云间（一）》	1989.8	天涯行脚之一
084. 《烟水碧云间（二）》	1989.10	天涯行脚之二
085. 《无上法王印》	1989.12	思维放射的光芒
086. 《光影腾辉》	1990.2	千山万水的行脚
087. 《神秘的五彩缤纷》	1990.5	最绚丽高贵的经历
088. 《莲花池畔的信步》	1990.7	一种平衡的境界
089. 《真佛梦中梦》	1990.9	梦中的大神通
090. 《燕子东南飞》	1990.10	飘然绝尘的弘法
091. 《千万隻膜拜的手》	1990.12	西行的传真
092. 《禅定的云笺》	1991.2	坐忘境界的真实见地
093. 《西雅图的冬雨》	1991.4	冬季雨丝的心灵
094. 《殊胜庄严的云集》	1991.6	清静明诲
095. 《卢胜彦的金句》	1991.8	自在安乐的法语
096. 《卢胜彦的心要》	1991.10	无上智的口诀
097. 《写给和尚的情书》	1991.12	卢胜彦的桃花劫
098. 《法海勾玄》	1992.2	定中的细碎珠玑
099. 《西城夜雨》	1992.4	十年宗长的蓦然回首
100. 《第一百本文集》	1992.5	写作生涯的点滴

101. 《蝴蝶的风采》	1992.9	生命真实的写照
102. 《甘露法味》	1992.12	读经的偶拾
103. 《密教大相应》	1993.2	真实的相应事迹
104. 《层层山水秀》	1993.5	星马游方
105. 《彩虹山庄飘雪》	1993.7	生气盎然的小品
106. 《真佛的心灯》	1993.9	美丽的火焰传奇
107. 《粒粒珍珠》	1993.11	拥有证量的金刚法句
108. 《彩虹山庄大传奇》	1994.2	令发净信的神通三昧
109. 《卢胜彦的哲思》	1994.7	圆满的无碍哲学思想
110. 《活佛的方块》	1994.9	对愚昧的教训
111. 《走过天涯》	1994.11	证悟的品位
112. 《密教大守护》	1995.2	真实光明的神通
113. 《小舟任浮漂》	1995.5	宇宙万有的认识
114. 《密教的法术》	1995.8	揭开作法的大秘密
115. 《明空的大智慧》	1995.12	瑶台月下清虚殿
116. 《黄河水长流》	1996.2	山脉河流的体悟
117. 《一念飞过星空》	1996.4	莲生活佛的专栏档案
118. 《天地间的风采》	1996.6	真实密法感应录
119. 《和大自然交谈》	1996.8	旅行的心与心
120. 《佛王新境界》	1996.9	超现代的透视
121. 《天竺的白云》	1996.12	智慧的花朵落入自在的心湖
122. 《密教奥义书》	1997.4	瑜伽灵修的口诀金句
123. 《流星与红枫》	1997.6	静下心来好好想
124. 《背后的明王》	1997.9	无形的秘密守护
125. 《不可思议的灵异》	1997.11	任运成就大瑜伽
126. 《神变的游历》	1998.1	莲生活佛的散花
127. 《灵异的真面目》	1998.3	出入其他的世界
128. 《智慧的羽翼》	1998.5	正法眼的短评
129. 《走入最隐密的阴阳界》	1998.6	玲珑百变的传奇
130. 《北国的五月》	1998.8	东京的北大荒
131. 《超度的怪谈》	1998.11	鬼神的种种情义
132. 《飞越鬼神界》	1999.1	密教妙法度化群迷
133. 《天南地北去无痕》	1999.3	出神云游的大观
134. 《非常好看》	1999.6	般若的短笺
135. 《揭开大轮迴》	1999.8	众生生死的彻底揭露
136. 《隐士的神力》	1999.9	神奇的属于灵界的传奇
137. 《虚空中的穿梭》	1999.11	鬼神与人间舞台的互动
138. 《超现象的漂浮》	2000.2	开启无形之谜的金匙
139. 《诸神的眼睛》	2000.5	随顺自然的观察
140. 《神秘的幻象》	2000.8	惊异多采的灵异面目
141. 《南太平洋的憧憬》	2000.9	椰叶·蕉风·海
142. 《夜深人静时》	2000.10	不可想象的怪谈
143. 《人生的空海》	2001.1	空海大师八十八灵场行脚
144. 《寻找另一片天空》	2001.3	当下的开悟
145. 《当下的清凉心》	2001.4	大乐光明的心灵境界
146. 《虚空中的孤鸟》	2001.6	修行人的小语
147. 《不要把心弄丢了》	2001.7	修行人的告白
148. 《咒的魔力》	2001.9	揭开鬼神间的密码
149. 《水中月》	2001.9	温婉与典雅之美
150. 《神鬼大惊奇》	2001.11	人与鬼神的互动
151. 《独居小语》	2001.12	独居老人碎碎念
152. 《当下的明灯》	2002.1	把光明照向欲念之惑
153. 《让阳光照进来》	2002.3	教您如何把心扉打开
154. 《智慧的光环》	2002.4	如来的哲思
155. 《月光流域》	2002.5	闭关小屋的岁月
156. 《清风小语》	2002.6	心灵的宁静之乐

157. 《另一类的漫游》	2002.7	运用大自在的光明去救度众生
158. 《孤灯下的思维》	2002.8	写出瞬间的灵思
159. 《那老爹的心事》	2002.9	欲望的挣扎与突破
160. 《叶子湖之梦》	2002.10	闭关小屋的诗情
161. 《清凉的一念》	2002.11	叶子湖闭关手札
162. 《异乡的漂泊》	2003.2	韩国的点线面
163. 《度过生死的大海》	2003.3	人生最大的一件事
164. 《一日一小语》	2003.4	人生岁月的法句
165. 《小诗篇篇》	2003.6	法句充满的快乐
166. 《神行记》	2003.8	神奇的另一类显现
167. 《静听心中的絮语》	2003.10	让生命的梦想增色增辉
168. 《孤独的倾诉》	2003.11	星星闪耀的启示
169. 《忘忧国的神行》	2004.1	改变命运的妙方
170. 《回首西城烟雨》	2004.3	莲生活佛在美国二十年的感怀
171. 《玻璃缸里的金鱼》	2004.4	独居行者的沉思
172. 《随风的脚步走》	2004.6	回忆远去的笑声
173. 《一梦一世界》	2004.7	神行的证验
174. 《一道彩虹》	2004.9	真实与虚幻的人间
175. 《天涯一游僧》	2004.10	大乐光明在十方
176. 《小雨缤纷集》	2004.12	伤情与感悟
177. 《见神见鬼记》	2005.1	三昧神行的奇异
178. 《登山观浮云》	2005.3	应该不是闲言语
179. 《梦里的花落》	2005.5	想写什么就写什么
180. 《天边的孤星》	2005.6	灵感的闪耀
181. 《指引一条明路》	2005.8	不可思议的救度
182. 《不可说之说》	2005.10	疯子法王的明心见性
183. 《走出红尘》	2005.12	我已经不属于红尘
第四阶段：弘扬禅学与密续时期（2006-2021）		
184. 《给你点上心灯》	2006.2	重读五灯会元之一
185. 《神行悠悠》	2006.4	宝灯照十方
186. 《寂寞的脚印》	2006.6	文字的精华
187. 《地狱变现记》	2006.7	阴间的故事
188. 《送你一盏明灯》	2006.9	重读五灯会元之二
189. 《神话与鬼话》	2006.11	旅行意大利、希腊感记
190. 《无所谓和智慧》	2006.12	一本毕生良伴的书
191. 《诸天的阶梯》	2007.2	天上界的变现
192. 《天下第一精彩》	2007.3	重读五灯会元之三
193. 《牛稠溪的呜咽》	2007.5	恋恋风尘
194. 《梦幻的随想》	2007.6	行脚的拾穗
195. 《拾古人的牙慧》	2007.8	重读五灯会元之四
196. 《清凉的书笺》	2007.9	人生谜题的破解
197. 《天机大公开》	2007.12	神通的大变化
198. 《金刚神的游戏》	2008.1	大金刚的传奇
199. 《风来波浪起》	2008.3	重读五灯会元之五
200. 《开悟一片片》	2008.5	生命的达人
201. 《大乐中的空性》	2008.6	喜金刚讲义
202. 《千里之外的看见》	2008.7	慧眼及天眼
203. 《孤影的对话》	2008.10	重读五灯会元之六
204. 《通天之书》	2008.10	内思通灵上法
205. 《阿尔卑斯山的幻想》	2008.12	瀑布与小花
206. 《超级大法力》	2009.2	无限量的自在
207. 《拈花手的秘密》	2009.3	重读五灯会元之七
208. 《大笑三声》	2009.5	无所得之得
209. 《魔眼》	2009.8	另类的天眼
210. 《写给雨》	2009.10	风中的飞花
211. 《一箭射向苍天》	2009.12	重读五灯会元之八

212. 《卢胜彦的机密档案》	2010.1	谜语的破解
213. 《写给大地》	2010.4	散文诗
214. 《瑜伽士的宝剑》	2010.5	戒律的法教
215. 《智慧大放送》	2010.6	重读五灯会元之九
216. 《当代法王答客问》	2010.7	玄旨与玄机
217. 《海滩上的脚印》	2010.9	重读五灯会元之十
218. 《月河的流水》	2010.10	散文诗的旋律
219. 《南山怪谈》	2011.1	问事述异
220. 《当代法王答疑惑》	2011.2	大慧普照
221. 《与开悟共舞》	2011.5	重读五灯会元之十一
222. 《逆风而行》	2011.7	一日一励志
223. 《无上殊胜的感应》	2011.8	如来大神通
224. 《对话的玄机》	2011.11	重读五灯会元之十二
225. 《神算有够准》	2011.12	智慧的抉择
226. 《敲开你的心扉》	2012.2	起信的秘密
227. 《悟境一点通》	2012.5	一问一答的深意
228. 《法王的大转世》	2012.6	因果的不思议
229. 《解脱的玄谈》	2012.8	一指指月亮
230. 《又一番雨过》	2012.10	散文与诗
231. 《法王的大传说》	2013.1	另一类的传说
232. 《笑话中禅机》	2013.2	禅光遍照
233. 《七十仙梦》	2013.5	梦的大感应
234. 《卢胜彦的密密密》	2013.7	一心向善
235. 《虚空来的访客》	2013.8	现实生活中的神迹
236. 《卢胜彦手的魔力》	2013.10	佛手与魔手
237. 《少少心怀》	2013.12	心中的感动
238. 《对着月亮说话》	2014.1	月落不离天
239. 《梦乡日记》	2014.3	写给理理的小品
240. 《打开宝库之门》	2014.5	卢胜彦的秘密口诀
241. 《遇见本尊》	2014.7	新奇的经验
242. 《怪谈一篇篇》	2014.9	见闻觉知之一
243. 《荒诞奇谈》	2014.11	见闻觉知之二
244. 《心的悸动》	2014.12	散文与诗
245. 《古里古怪集》	2015.2	见闻觉知之三
246. 《自己与自己聊天》	2015.4	开悟小语
247. 《莲生符（精装）》	2015.5	神化的符图腾
248. 《天垂异象》	2015.8	感应连连不思议
249. 《来自佛国的语言》	2015.9	无上的口诀
250. 《未卜先知》	2015.11	奇妙的巧合
251. 《剪一袭梦的衣裳》	2016.1	散文与诗的美
252. 《三摩地玄机》	2016.3	静坐的秘密
253. 《梦见卢师尊》	2016.5	精彩的法句
254. 《至尊的开悟》	2016.8	无限的秘密力
255. 《梦中的翅膀》	2016.10	找到人生灵感
256. 《拜访大师》	2017.1	智者的对话
257. 《烟雨微微》	2017.3	月白风清小品
258. 《写鬼》	2017.4	不一样的鬼
259. 《鬼与卢师尊》	2017.6	卢师尊与无形的互动
260. 《天上的钥匙》	2017.8	开启上天之门
261. 《定中之定》	2017.10	入三摩地的口诀
262. 《鬼中之鬼》	2017.12	破邪显正
263. 《鬼域》	2018.2	寻找鬼迹
264. 《虚空无变易》	2018.4	禅中之禅
265. 《鬼的总本山》	2018.5	秘密中的秘密
266. 《黄金的句子》	2018.7	金句的故事
267. 《灵光隐隐》	2018.9	暗室的一灯

268. 《大阴山》	2018.11	鬼婆的一场噩梦
269. 《神通游戏》	2019.1	说奇道怪
270. 《我所知道的佛陀》	2019.3	如是我闻
271. 《七海一灯》	2019.5	悟“空”的智慧
272. 《净光的抚摸》	2019.7	一问一答之间
273. 《禅机对禅机》	2019.9	心花朵朵开
274. 《小小叮咛》	2019.12	散文与诗的结合
275. 《解脱道口诀》	2020.2	我见我思
276. 《南山雅舍笔记》	2020.3	心的感受
277. 《笑笑人生》	2020.5	笑天下可笑之人
278. 《相约在冬季》	2020.7	澄心寂静
279. 《孤灯下的告白》	2020.9	吐露心声
280. 《天外之天》	2020.11	灵异录
281. 《天下第一灵》	2021.1	实在有够准
282. 《遇见“达摩祖师”》	2021.3	无我无心
283. 《千艘法船》	2021.5	句句法味
284. 《七旬老僧述心怀》	2021.7	见道真言
285. 《纯纯之思维》	2021.9	清澈的思维
286. 《灵异事件》	2021.11	真实的见证
287. 《小语与小诗》	2022.1	一日一小诗
288. 《一篮子奇想》	2022.3	一天一小品

附录二：卢胜彦灵应故事之创作背景、缘起、动机与目的列表

<p>中国古代与现当代： 1.作者的创作缘起、动机、目的 2.学者或评述家的论点、评语</p>	<p>卢胜彦创作缘起、动机、目的、方式</p>
<p>干宝《搜神记》：“发神道之不诬”</p> <p>《拾遗记》序：“皆序神怪之事”，“多涉祲祥之书，博采神仙之事，妙万物而为言”，</p> <p>“故多灵变之说，因果之谈”</p> <p>“或录秘书，或叙异事，仙佛人鬼，以至动植，弥不毕载，以类相聚，有如类书”</p> <p>释道世《法苑珠林》：“广记古今善恶祸福祲祥。”</p> <p>唐临《冥报记》：“皆所以证明善恶，劝戒将来，实使闻者深心感寤”，“既慕其风旨，亦思以劝人，辄录所闻，集为此纪。仍具陈所受及闻见缘由，言不饰文，事专扬确，……。”</p> <p>蒲松龄：“用传奇法而以志怪”，并曾明确宣称：“人神相通，感召深切……神无所托则不灵，人无所感则不动……发因果之妙义，奸邪悚其毛发，儿女惕其梦魂，圣人神道设教之意义，遂得以行乎其间矣。”</p> <p>“皆奇见异闻，鬼神怪异之事，颇骇人视听”；“多灵变之说、因果之谈。”</p> <p>“无所不有，无所不异，使读者忽而颐解，忽而发冲，忽而目眩神骇，愕胎而不能禁。”</p> <p>“善诵神咒、役使鬼神之事。”</p> <p>“言诞而理真，书奇而旨正也”。</p>	<p>1.现今世道人心败坏，故用笔撰写灵书，以伸张正义，改造人心：</p> <p>“今人不信因果，不信善恶果报，不信轮回，世道人心败坏，魔师邪教横行，若不仗手中之笔伸张正义，欲等何时？”（卢胜彦：《灵与我之间》<序文>）</p> <p>“所谓‘怪谈’：是灵异的、是神鬼的、是因果的、是怪异的。虽然如此，但我想把这本书写的严谨些，主旨是正人心，衡情论理之确当，言简意赅，但望，所言不谬。”（卢胜彦：《怪谈一篇篇》<序文>）</p> <p>“吾写灵书，目的有三：第一、我是一个有神论者，也就是一个有‘灵’论者。第二、我盼望人人信仰宗教，因为宗教可弥补人类心灵的若干缺失。第三、我盼望人行善，多做好事，相信因果报应。”（卢胜彦：《灵的自白书（正）》<序文>）</p> <p>2.娑婆世界众生性格刚强，难以调伏，故必须撰写他个人出入灵界的亲身验证经历，否则无法让众生信服：</p> <p>“若要人信因果报应，善恶轮回，非我亲身经历的灵之传奇不足为证。实语者，不假布施，持戒，学问，多闻。但修实语，得无量福。”（卢胜彦：《灵与我之间》<序文>）</p> <p>“见——是我看来的；闻——是我听来的；觉——是我感觉得到的；知——是我知道的。”（卢胜彦：《怪谈一篇篇》<序文>）</p> <p>“我书里记载的，如实如幻，是非常不可思议的，但，却是事实。”（卢胜彦：《金刚神的游戏》<序文>）</p> <p>“我这一生，如果说是梦幻，那也是的。在我身上，有数不清的不可思议的灵异，几乎每天都会发生奇奇怪怪的异闻。说是真的，我却有体验。说是假的，又不可思议，如同梦幻”。（卢胜彦：《不可思议的灵异》<序文>）</p> <p>“我当然相信这一切都是真实的，‘神变’及‘梦幻’全都是真实的，并没有一丝一语的虚假，我要告诉读者的是：不是我要说灵异，是灵异来碰触我，我过的是神变的游历。这不是想象，而是面对面的真实。”（卢胜彦：《不可思议的灵异》<序文>）</p> <p>“这一生实在太像梦幻了，因为在我身上的灵异故事，对于一个对灵界不能深信的人来说，往往由于难以触摸、而且难以体验到灵异的真实存在，便斥责我是在讲神话，说寓言。然而，从我这一生的经历看来，从学习的转变，从宗教的历练上，从精进的修持，从一贯的精神，应该可以看出，我不是一个偶然的说谎者。”（卢胜彦：《神变的游历》<序文>）</p> <p>“写出在这世界上，从来没有人写过的灵异传奇故事。”（卢胜彦：《怪谈一篇篇》<序文>）</p>

“至若杂以仙灵幻化之情，海市楼台之景，乃游戏之余波耳”。

“其作品，以幻为奇，其中幻变莫测、波谲云诡，备人鬼之态、兼真幻之。”

胡应麟：“魏晋好常长生，故多灵变之说；齐梁弘释典，故多因果之谈。”

[明]古杭爽阁主人履先《禅真逸史》：〈凡例〉：“处处咸伏劝惩，在在都寓因果”，“事有据，言有伦，主持风教，范围人心。”

[明]世裕堂主人：〈扫魅敦伦东度记序〉：“清溪道人喜谈禅，乐劝善，虽于尽虚空界昭然，无色相处解悟。然，解悟者，明心之宗教，而立意者，有情之世法。”

鲁迅：“释氏辅教之书。意在自神其教，大抵记经像之显效，明实验之实有，以震耸世俗，使生敬信之心。”（《中国小说史略》）

陈寅恪：“至灭罪冥报传之作，意在显扬感应，劝奖流通，远托法句譬喻经之体裁，近启太上感应篇之注释。”

李剑国：“《冥祥记》是南朝第一部专为宣明因果应验的佛家观念的志怪。”（《唐前志怪小说史》，第368页）

刘亚丁：“灵验记是传播幽玄佛理的方便法门，而且灵验记利用了中国人固有的民间崇拜心理，有效达致弘扬佛教目标。”

刘亚丁：“南北朝唐五代时期为灵验记的原创期，后来的灵验记主要是模仿其故事模式。灵验记是佛教中国化的途径之一，是中国人的实践理性改造佛教的结

3.灵界高灵嘱咐卢胜彦撰写灵书，以教化众生，净化人心：

金母曰：“如今的世间，比不上太古时代的清宁，由于阿修罗王在世间混世，天魔纷纷下降，在青天朗朗的世界，倡言黑法黑教，……而稍有一点见识的修道人，都受不住魔的引诱，更何况对修道无知的芸芸众生。这清平世界，正道被邪所侵，黑白不分……真正是道德沦亡之时，众生被天魔把持，致常沉沦六道。”（卢胜彦：《道法传奇录》，54-57页）

祂告诉卢胜彦：“吾怜悯天下众生，生死轮回，循环不已，业冤相逐，转报无休。汝当怜悯这些人，完全是受物欲的蒙蔽，由业力的牵扯，受魔的支配，变得原来的面目都认不清，汝要去救他们，使这些人不再重重的造恶，也不再叠叠的过失不改，速速以慈悲心来唤醒他们的良知真性。汝尽力去完成度生之事业吧！”（卢胜彦：《道法传奇录》，54-57页）

善光佛曰：“今之世人，贪欲越来越重，清心寡欲者少，文明虽然进步，善光几乎乌有，我见闻如此，不想世人多入三途，不禁悲伤。今天冒昧请你来，是借用你的长才，撰写一书，以救世人，令世人快快醒悟，慎戒贪欲，才有实益。”（卢胜彦：《当下的清凉心》〈序文〉）

密教祖师莲花生大士在禅定中屡次显现，并曰：“今世天魔恶神，威势炽盛，天运无常，晴雨不时，风水之灾，火焚经毁，疾疫天害，人为战争，人之生时不逢正道，死后多堕恶趣。幸好卢胜彦适时撰写灵书，从初机到至上妙奥密门，若人专心修其真佛禅定之法，能发一切智慧，能得清净定，能得天道，若得出神，能知过去未来之真理，成就了智慧，再进入得证，慧根坚固，入菩萨果位，可见诸佛，亲聆佛法，所有无量劫罪业完全消灭。”（卢胜彦：《坐禅通明法》〈序文〉）

4.撰写灵书必须基于自己修习正法得到真正的徵验而宣说道佛圣谛：

“我个人的见神见鬼，证明不是迷信，而是智信。……我曾经在意识非常清晰之下，……确实确实的“见神见鬼”。我确实有通力，这通力，有来自天启，即瑶池金母开天眼；有后天的修炼，‘四禅八定’的凝神入三昧，获得了通力。我确实有‘通’有‘应’。我在十方三世世界，来来往往，‘见神见鬼’是真真实实的。”（卢胜彦：《见神见鬼记》〈序文〉）

“我是先由灵异的接触（偶然发生的奇缘），然后才开始契入佛法，从此以后，我自己深入佛法的研究，藉著研究的心得，使我动容赞叹佛法的不可思议，更坚定我对‘般若’的信心。‘神变的游历’是时间及空间均不存在的，是一个超想象的视景，是佛学里面常常述及的：“穷竖三际。横遍十方。”（卢胜彦：《不可思议的灵异》〈序文〉）

“我继续写书，不停的写，这是基于自己修习正法得到验证而宣说圣谛。只想将个人的经历，透过文笔的宣泄，将真实的道理普传。”（卢胜彦：《孤灯下的思维》〈序文〉）

5.从早期的纯文艺创作到撰写灵应故事/小说，推广文集以弘法传道，教导众生如何达到彼岸：

“我相信，这样子的不是小说的小说，能写的人很少，因为那须要亲身的经历，那须要在神奇之中又能洞悉，须要在平凡之中又有异赋，更要面对现实，指引众生走向开悟的生命之旅程。”（卢胜彦：《神变的游历》〈序文〉）

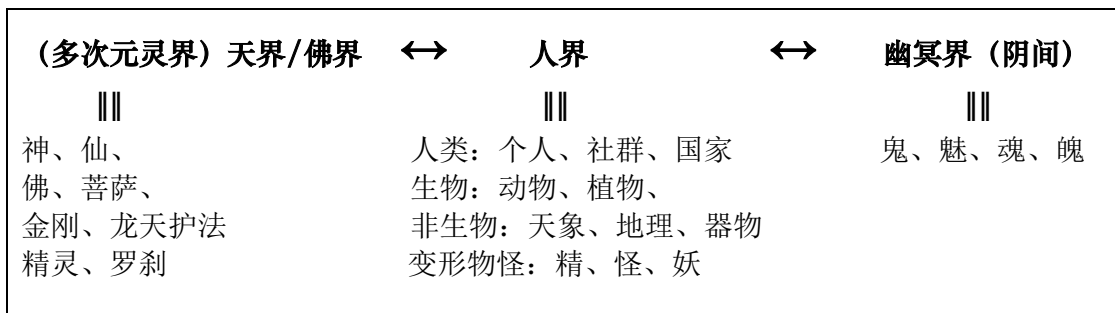
果。”（刘亚丁：《灵验记研究》）

“推广文集是所必须的，只有推广文集才能普传，使更多的人明白正法，使全世界的人，都能蒙受到正法的利益。”（卢胜彦：《孤灯下的思维》<序文>）

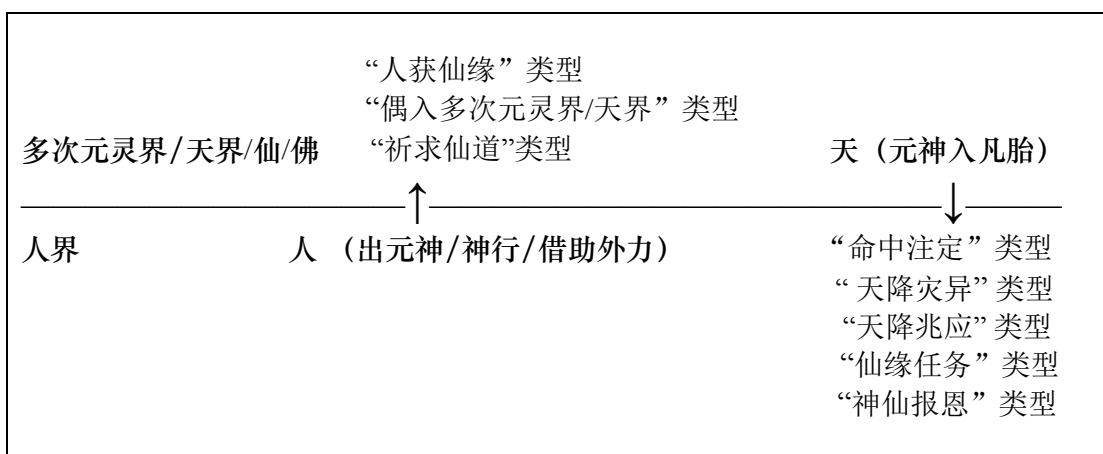
“我尝试将自己的经历，用小说对话的方式，描写出我对‘事件’的观点。早期，写作的方式，是诗，是散文，是杂文，是评论……渐渐的，我放弃散文、杂文、评论的笔法，走向了一个尝试，像一个新鲜人一样的重新来过。（卢胜彦：《灵异的真面目》<序文>）

“这样子的写作方向，就作为生命旅程中前进的一个指标吧！”（卢胜彦：《神变的游历》<序文>）

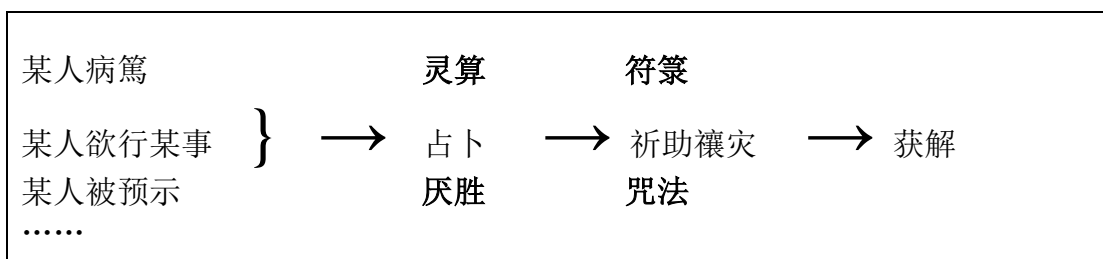
附录三：灵应故事书写范式各类叙事模式与结构图



图一：灵应故事之三维多次元空间主体结构图



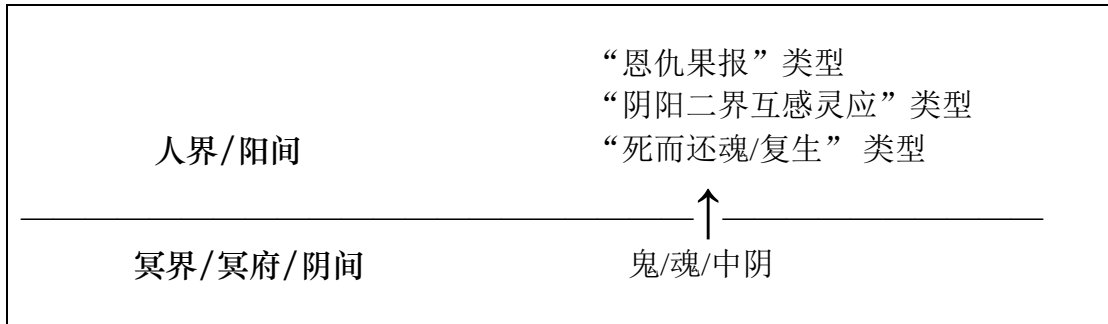
图二：灵应故事之“人与多次元灵界之交接感通”类型图



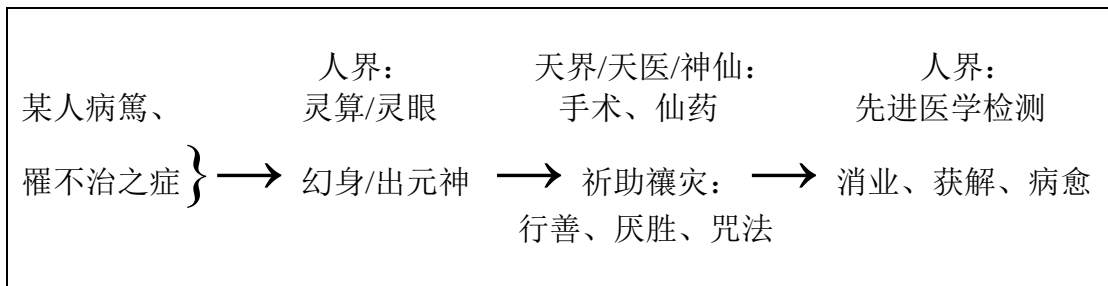
图三：灵应故事之“灵机神算 (通灵占算/占卜) 与厌胜”叙事结构图

遇害 → 冥府/冥界诉冤， → 阳间寻仇（附身） → 平反（怨气平息）
 获得“冥王律令”

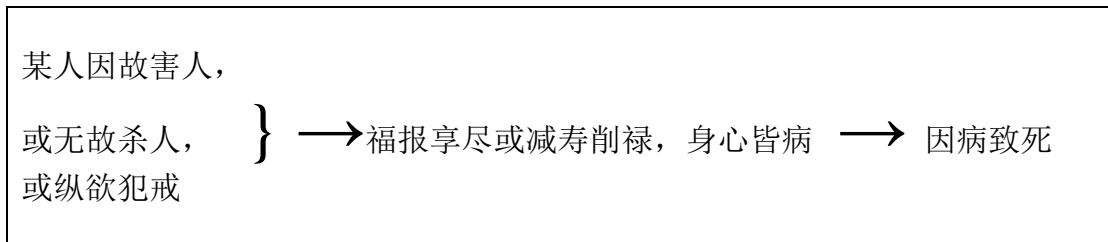
图四：灵应故事之“恩仇果报”类型叙事模式结构图



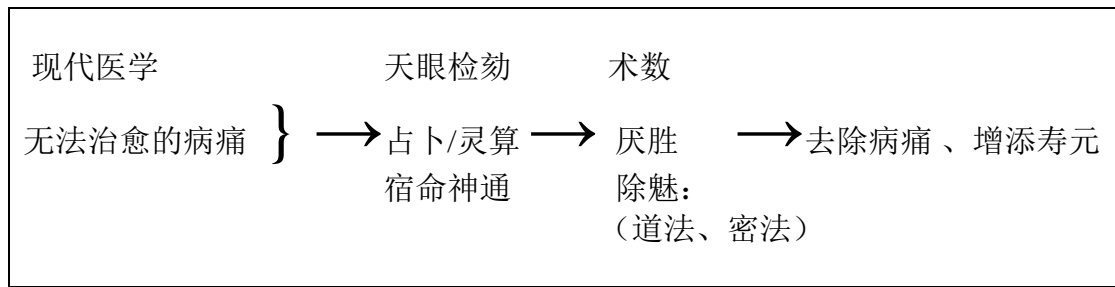
图五：灵应故事之“阴阳二界互感灵应”类型图



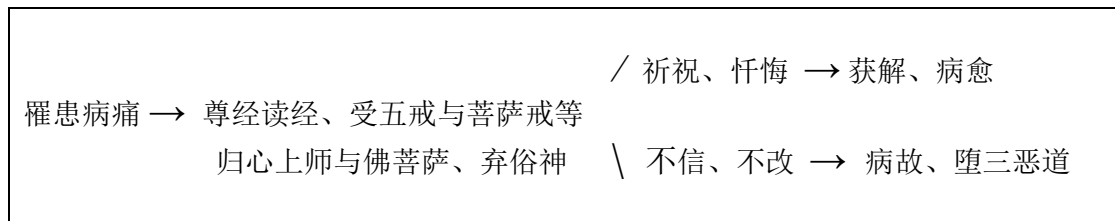
图六：灵应故事之神医/天医/医仙治病过程结构图



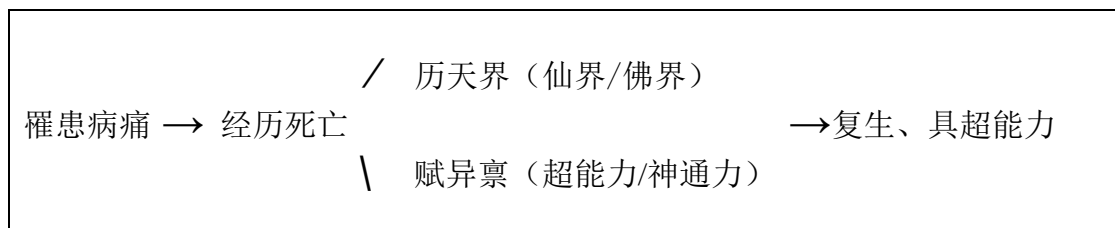
图七：灵应故事之“身心灵致病与果报致病”叙事结构图



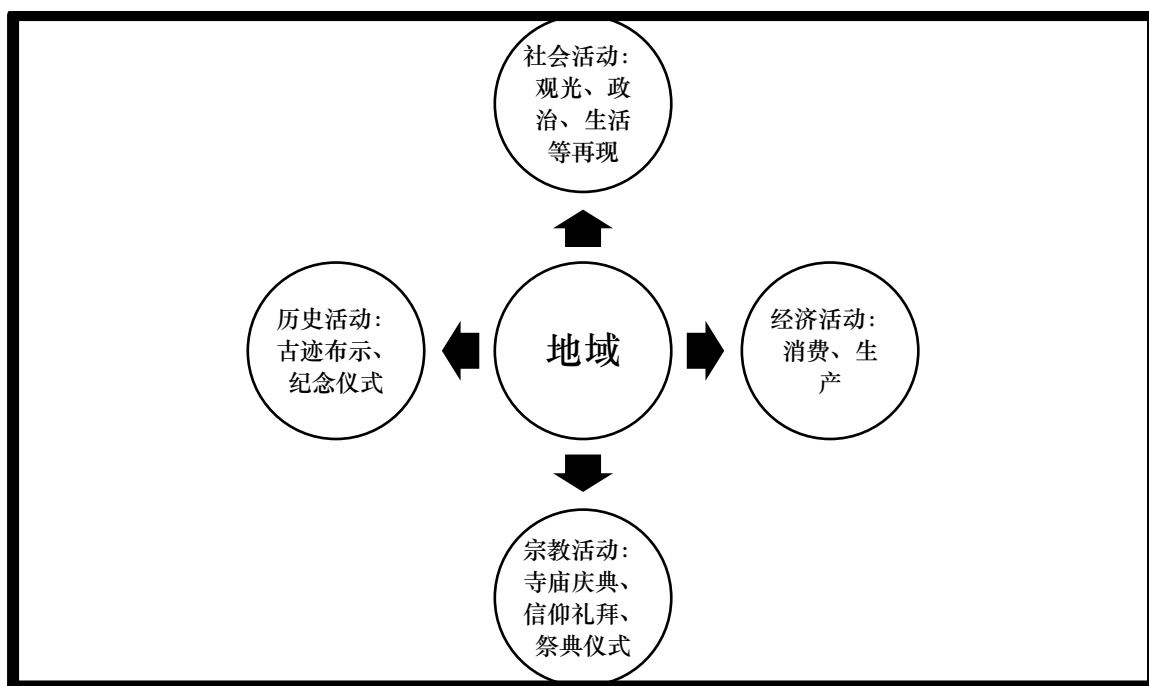
图八：灵应故事之“灵算、厌胜（咒法符箓）祛疾”叙事结构图



图九：灵应故事之“虔诚崇拜宗教与信仰疗疾治病”类型图



图十：灵应故事之“摧破生死之关：死后复生”叙事结构图



图十一：灵应故事之“地景人文情境”结构图

附录四：卢胜彦三部道家符箓专著之功用分类与数目统计表

符箓类别与功用	042册 《灵仙飞虹法》 1975.4	077册 《先天符笔》 1988.7	247册 《莲生符》 2015.5	各类符箓 数目总计
1.维护肉身、精神与心理健康，急救，预防与治疗各种疾病、治疗奇难杂症、屡做噩梦、失眠等，戒烟戒酒与醒酒之符箓	47	33	26	106
2.与儿童相关之符箓：治儿童夜哭不停与夜尿床、小儿惊风、破男女儿童关煞、冲犯鬼神、过动儿	8	无	1	9
3.与妇女相关之符箓：催生、安胎顺产、不孕、选择生女或生男、妇科疾病	5	3	4	12
4.召请神仙，求助灵界，与灵界/法界互通信息	3	1	3	7
5.化解灵界魑魅魍魉盗气与干扰之符箓	2	无	2	4
6.阳宅堪舆——镇宅平安、旺宅、结界、收煞、破煞；禳解、防五行灾难，求雨；防盗贼、防口舌之争与化解相冲之符箓	17	12	12	31
7.阴宅堪舆——破土、破煞、保护风水墓地，防邪师加害与趋吉避凶之符箓	3	无	无	3
8.镇宫、坛、观、寺庙、祠等宗教场所之符箓	1	4	无	5
9.防身、破煞、收煞，破邪、破除降头、驱逐与灭除邪灵、超度、往生之符箓	10	2	6	18 (+26*) =44
10.护身、增寿、防避恶兽虫豸、出入平安、不晕舟车、避刀兵劫、防止红白喜事与鬼神冲犯、净宅、净水与食物之灵符	12	8	3	23
11.求财、讨债、官司诉讼、经商大旺，售卖房产、促进人缘、求姻缘、夫妇敬爱和睦、避开邪缘、令改邪归正、回心等之符箓	16	7	10	33
12.治虫咬、防止蛇虫飞禽入屋、防六畜瘟疫之符箓	3	3	1	7
13.清净身口意，修道灵符	34	1	12	47
14.修炼佛教神通与禅定灵符	无	7	27	34
总数	160	81	107	374

注：第9类符箓总计一栏的“+26*”是卢胜彦在其另一部著作《正法破黑法》所附上之26道破魔符箓。

附录五：卢胜彦灵应故事中所载“斗法”部分实例分类列表

“斗法” 人物类型	“斗法”故事概要			载于卢胜彦著作 之册数、书名、 篇名，页数
	原因	过程	结果	
(甲)、 娑婆世界 之道士	1.某茅山派道士 原因：妒忌卢胜彦名气太盛，使用荷曲山三茅君的茅山术	卢胜彦某日发现自己的双眼奇痒，结果忍不住用手去揉，揉得双眼红红的，亦无法止痒，然后他看见自己的根本金刚护法“大威德金刚”双眼有伤口，鲜血直流。 大威德金刚说：“有茅山道士，用极厉害的‘钉头七箭书’来对付你。有人作法，刺你的双眼，你是微有所觉，但真正受伤的是护法，因为幻化的瑜伽相应法，在真实的现象界也一样是相应的。故瑜伽相应之后，汝之身，相应吾之身之故。” 大威德金刚进入曼荼罗之后，再出来，金刚眼完好如初。祂曰：“世上的一切法术、降头、邪术，只要一进入曼荼罗之中，我的身子如彩虹般显现在虚空中，身子化为无，法术、降头。没有了依附，就自然失效。当吾走出曼荼罗（圣域），身体就不可思议的康复了。护法康复，吾自然也就康复。”	后来，大威德金刚与对付该恶道，将之灭了，但卢胜彦阻止了祂，冤冤相报何时了，因果业报，自作自受，也就算了。	124《守护神的秘密》， <如幻如实的瑜伽>， 68-79页。
	2.某道派修为极高之道士 原因：妒忌卢胜彦名气太盛，或误信谗言，使用混元咒驱动“六丁六甲神将”来对付卢胜彦，抑或是来斗法以及踢馆。	卢胜彦某夜在家中禅定，突然感觉肃杀之气到来，原来是六丁六甲神将带领千军万马前来，站立在大威德金刚结界之外。 原来是有高明修为的法师，差遣神兵神将前来拘押卢胜彦的灵命。 卢胜彦使用三山九侯先生“先天无极正法”以及清真道长所传的“六甲天书”之咒法，对方的神兵神将全部逃离，并化为纸灰。	能用“混元咒”驱动六丁六甲神将，证明该位法师的法力不低。但此次妄用道法，触犯禁忌，法术被卢胜彦所破，从此不能再修“六丁六甲”道法，只能修炼其他道法。	124《守护神的秘密》， <如幻如实的瑜伽>， 68-79页。
(乙)、 天界、仙界之道士 /真人	1.天界虚静真人（骑驴道长） 原因：卢胜彦禅定时放射光芒，困住天上界路过的虚静真人他的坐骑/驴子，且误信卢胜彦是大天魔，于是用元神镜照他，欲置之于死地。	卢胜彦某夜在家中禅定，放射光芒，直透天际。刚好有一位名叫虚静的天界真人，骑着驴子路过，云路被光芒所阻。虚静道长大怒，加上误信卢胜彦是大天魔，于是卢胜彦出定，跟他磕头，否则就要取出天师法嗣的法宝“元神镜”照他，这一照，卢胜彦便会四大分散，身死殒命。 卢胜彦不肯受辱，虚静真人立即取出元神镜，照住卢胜彦，令他身体四大分散。那时候，天界来了两位真人“灵素真人”和“文卿真人”，乃是虚静道长的师祖辈，要阻止他使用元神镜，以免闯祸，但已经迟了，因为卢胜彦已经四大分散，他的元神到了四圣界，见到如来，申诉红尘太苦，不欲返回。	如来告诉他，红尘俗缘未了，需要再回到红尘度众。于是他的四大从虚空中又再重新生出，出定。那时，三位真人看到如此景象，赶紧离开。	124《虚空中的穿梭》， <骑驴道长>， 41-57页。
(丙)、 人间降头师（邪法师）	1.马来西亚北部最具盛名、威力最大“降头师” 妒忌卢胜彦名气太盛，法会人数众多，而其弟子	降头王拟派谴身经百战且威猛凶恶的金刚牙鬼王和金刚牙众小鬼，要干掉卢胜彦，让他一夜之间暴毙。于是秘密作法。 卢胜彦禅定时，“红阎罗”与“死神”现身警示。于是卢胜彦在睡前，修了眼光法，将自己化身为“金刚杵”，升上虚空。	作法的降头师，却因群鬼反噬，全身腐烂而死。卢胜彦慈悲为其超度。	198《金刚神游戏》， <养小鬼的巫师>， 42-46页。

	均纷纷皈依卢胜彦。	金刚牙众凶神恶煞果然来了，看见卢胜彦一个人躺在床上，纷纷上前噬咬，结果金刚杵不坏，金刚牙全部断裂崩坏，众鬼败兴而归。		104 《层层山水秀》， <大破降头术>， 132-139页。
	2. 北方邪法师“洪遍天” 原因：妒忌卢胜彦名气太盛，要卢胜彦弟子全皈依他，法师全部还俗，真佛宗归他管理等等。	卢胜彦某日禅定，突然觉得心烦意燥，有点心慌意乱，浑身觉得不对劲，忙召请“值日功曹”查询。原来这是内陆五百位邪法师中，邪法很厉害的一位，要用“飞鬼术”来杀害卢胜彦。 卢胜彦吓了一跳，先用替身法，将自己的元神借一棵树当替身，结果那棵树，七日竟然枯了。他再用自己的元神，替身在屋檐上的鸟巢，七日后，一只燕子，枯死在他家门口。 他又将自己的元神寄放在密教“黄财神”唐卡中，七日后，唐卡的线断了，唐卡掉落在坛城。 于是，他只好修“摩利支天”隐身法，共七日。他看见一大鬼，青面獠牙，状极可怖，带领无数小鬼，到处寻找他的踪迹。可是，卢胜彦就像是失踪了。该大鬼找了整整一日，还是找不着，最后回去复命。	北国法师见害他不着，内心很是懊恼，连他最厉害的“飞鬼术”也无法杀害卢胜彦，就只好自己离开北国，不知去向，其徒众也四散而去。	198 《金刚神游戏》， <北国的邪法师>， 10-13页。
(丁)、 显教僧人、密教上师	1. 地位崇高，有神通力的密教大上师 原因：妒忌卢胜彦名气太盛，不准卢胜彦弘法度众，要他隐居闭关忏悔，否则替天行道，灭了卢胜彦。卢胜彦不理睬他，照旧弘法度众，信众越来越多。大师无比恼怒。	卢胜彦某日在雷藏寺后面玩篮球，突然脚一扭，伤到了筋骨。同时期，伤到脚的，共十多人。 卢胜彦觉得奇怪，屈指一算，原来大师用“金刚斧钺法”，原本是要看下卢胜彦的头，幸好有替身法，才砍伤了脚。卢胜彦不担心自己，担心他的弟子，无法对抗“斧钺法”。 在禅定中，狮面空行母显现，告诉他说：“今天，你卢师尊遭逢嫉妒大师的金刚斧钺法，只有回遮咒才能克服对方。” 卢胜彦说他并不想诛杀对方，于是狮面空行母说：“这是你心存仁厚，这样好了，你就伤他的脚，一报还一报，吾现在就把回遮咒的密法心要传给你，这里面有克敌八法，三大密要。” 卢胜彦乃念动“回遮咒”，将对方邪力全数奉还。	只有一个星期，那位大师也一样跌了一跤，但比较严重，送院治疗，后来坐轮椅。	198 《金刚神游戏》， <狮面空行母的回遮咒>， 26-29页。
	2. 地位崇高，有神通力的西藏密教大法王 原因：卢胜彦来到他所住的地区弘法，欲去拜会以及供养他，但是却被拒绝。该法王妒忌卢胜彦名气太盛，于是决定出手教训卢	卢胜彦在该地区弘法，出现很多不好的征兆，例如很多弟子生病，弘法的时候，断电，久久不恢复供电，所搭乘的车子差点出意外。 卢胜彦的心很慌乱，乃入定观察，原来是该法王用“喜金刚大力摧灭咒”咒诅他。该西藏法王还是不断地咒诅，卢胜彦忍辱让步三回。 于是，卢胜彦进入禅定，向大威德金刚祈祷求助。	只有一个星期，那位大师也一样跌了一跤，但比较严重，送院治疗，后来坐轮椅。结果，该法王被送进医院，昏迷不醒。卢胜彦知道后，加上法王的弟子求情，于是就为西藏法王念诵“吉祥咒”，法王不	198 《金刚神游戏》， <忍辱与让步>， 96-99页。

	胜彦，要让他进医院。		久后，就醒过来了。	
(戌)、 无形： “天魔、阿修罗、罗刹、精灵界邪法行者”	1.他化自在天之“魔天子”（天魔） 原因：听闻卢胜彦名气，不服其盛名扬三界，故前来试探其神通。	魔天子先用语言试探，欲辩胜卢胜彦，但始终无法挫败对方。 魔天子乃变化成一尊三头六臂的巨灵神，身高一丈，青面獠牙，凶恶异常。举起一足，从卢胜彦顶上踩下。 卢胜彦大惊，欲逃遁但已经来不及。忽然，他的头顶裂开，出现火焰，大火焰中出现牛头大威德金刚，身子丈六，多手、多头、多足，样子更加怖畏，把巨灵神（魔天子）掀倒在地，用多足踏住魔天子。	魔天子曰：“愿意皈依莲生活佛卢胜彦，愿意听从卢胜彦的调度差遣。”	198《金刚神游戏》， <绕寺绕塔之外>， 34-37页。
(己)、 无形： “鬼王、鬼众”	1.二位大鬼王 原因：听闻卢胜彦神通广大，不服其盛名，故前来试探其神通。	二位大鬼王率领数以百千计部众，在卢胜彦禅定时，纷纷围住他。 鬼王行云布雨，打雷闪电，众鬼则纷纷出手：射箭、射矛、射枪。 卢胜彦用“幻身法”，群鬼法力全部失去。然后，他一结手印，群鬼全被定住，无法动一丝一毫。	二位鬼王与部众，全数皈依他，愿意学习真佛密法。	198《金刚神游戏》， <绕寺绕塔之外>， 34-37页。
(庚)、 无形： “神众”	1.二郎真君的“分身”之一 原因：一位二郎真君的分身，喜欢一位阳间貌美女生，于是灵识附在其身上，并要把她带走。女生并非早夭的命，卢胜彦知道此事后，打算插手，该分身于是出手袭击卢胜彦，但却给卢胜彦请来的另一位分身，将之歼灭。	一位年龄 17 岁的貌美女生，偶然进入台湾山区某座神庙，看到所供奉的二郎神雕像，俊逸非常，心里称赞。该位分身，乃进入其脑海，告诉她关于自己的来历，愿意成为神仙伴侣。女生很开心，二者相处将近一年。但某天该位分身告诉她，要她做好准备，三个月后的一天，要把她带回灌江口，做永久夫妻。分身会用法术让她自然死亡。女生感到很害怕，不想那么早死，暗中告诉父母此事，他们找了很多法师、相命师、乩童、江湖术士等插手此事，但都被分身整得不敢作法。后来它们找到卢胜彦问事。 卢胜彦通过灵机神算，查出原来女生命中并非早夭，而是此二郎真君分身的胆大妄为，且神明本该保护百姓，却风流成性，犯了天条。于是决定要救她一命。 该分身恼羞成怒，出手袭击卢胜彦，卢胜彦用密法护身，并召请他自己彩虹雷藏寺坛城供奉的二郎真君降临，立即用五雷法，击毙该位分身。	由于该位分身犯了天条，还大胆对身为“人曹官”的卢胜彦不敬，出手攻击，故神格永远不保，还会永坠三恶道，永无出期。灌江口二郎真君当然知道此事，还赞扬说：“依天行事，人神共钦。”	127《灵异的真相目》， <神仙伴侣>， 39-61页。
(辛)、 无形： “动物灵”/山魅	1.山魅 原因：在南太平洋小岛的闭关小屋附近，有一山魅，斥责卢胜彦禅定放光，令他很不舒服，于是前来挑战，要卢胜彦臣服，否则要咬死他。	在南太平洋小岛的闭关小屋，卢胜彦常常在禅定，放出光芒。盖山头有一山魅，极其凶恶，整座山由祂统领，有很多灵要入侵，全被祂咬伤咬死。 卢胜彦禅定时，放出的光芒一波接一波，令他很不舒服，认为是卢胜彦入侵祂的防御线，于是前来闭关小屋找到卢胜彦，要把他咬死。	卢胜彦使用密法，降伏了山魅，收其为弟子，教祂深奥的佛理，如“四谛法”，山魅颇有慧根，也就跟他修行真佛密法，不再作恶。	155《月光流域》， <山魅>， 38-41页。

<p>(壬)、 无形：其他魂灵/ 魑魅魍魎、妖精 等</p>	<p>1.大恶灵 原因：某一山洞，有很多恶灵，在玩弄一个凡夫，那是卢胜彦的弟子，于是出手救他，打跑一众恶灵。结果恶灵头子“青面大王”大怒，和卢胜彦斗法，但被降伏。</p>	<p>卢胜彦某夜禅定，突然元神飞到一个山洞，看见洞里面有很多恶灵，在戏弄一个凡夫，过程很残酷，原来是他的一位弟子。卢胜彦用密法降伏众恶灵，救了他。谁知，引出一个大恶灵，形象可怖：狮头、三头六臂，浑身绿色，身上长很多毛。大恶灵幻身变化十几只狮子，包围卢胜彦。卢胜彦运用神通，变化狮面空行母的坛城，中间是本尊，上有莲花生大士，左右是威猛护法，四周围绕无数空行母。</p>	<p>青面大王（大恶灵）吓得赶紧五体投地大礼拜。他愿意归顺卢胜彦，任凭差遣。卢胜彦要他在山中好好修行，以后不可再伤人害命。</p>	<p>288 《一篮子奇想》， <与‘大恶灵’谈判>， 146-151页。</p>
--	--	---	---	---

附录六：《地狱变现记》中之灵应故事篇章内容概要与题旨列表

篇名与 页数	故事情节因果梗概		题旨阐释
	地狱变现之因	地狱变现之果	
1.泥浆人 (8-11页)	定中见到六位泥浆人,其中一位念诵“莲花童子心咒”,原来是其弟子。	土石流发生,但此一家六口,念了密教上师心咒,故幸免于难。	命中本该遭劫,因其乃密教弟子,信其根本上师,故卢胜彦乃施浮船法救其一家。
2.黄金蛇的变现 (12-15页)	银楼男业者,从小即偷窃其工作银楼之金粉,长大后开业,则偷盗订购金饰顾客之金粉。	死后变现 黄金蛇 ,转世 畜生道 。	犯偷盗戒之果报。
3.阴人大告阴状 (16-19页)	某堪舆师不学无术,只顾敛财,将顾客先人葬于风水破败之地。某日双目皆瞎,不知原由,屡医无效。	三位阴人告阴状,冥王罚该地理师,虽仍活着,但双眼涂粪便,故 目盲 。	犯欺骗罪与贪财之果报。
4.跑山鸡 (20-23页)	某无品文人“啸地”,撰写小说,诬蔑佛教高僧。以勒索金钱。	死后转世 畜生道 ,变成“ 跑山鸡 ”,成了桌上佳肴。	犯毁谤勒索佛门三宝重罪之果报。
5.虫虫虫虫 (24-27页)	贩卖种种黑心食品与假佛具者。	先入“ 剖心地狱 ”,之后变现成为毛茸茸的虫,转世 畜生道 。	犯欺骗贪财,导致人们健康受损重罪。
6.又是一只野狐狸 (28-31页)	某商人冒充西藏密教活佛,四处敛财,误尽天下苍生。	变现为一头 野狐狸 ,转世 畜生道 。	不学无术,贩卖如来,欺骗苍生之罪。
7.贩卖如来最可怖 (32-35页)	佛弟子侵占庙产,冒名筹募善款而后私吞等贩卖如来之恶行。	变现地狱,吞 铁丸 、喝 铁汁 ,之后转世 畜生道 。	佛弟子贩卖如来,欺骗与侵占三宝财务重罪。
8.阴间的乌鸦 (36-39页)	无根毁谤及诬蔑佛教高僧大德。	先入“ 拔舌地狱 ”,成为阴间的无舌与无脚乌鸦。	世人犯口业之重罪。故修行人,宜禁口慎言。
9.无尽大的粪坑 (40-43页)	真佛宗弟子假托送念珠给根本上师(卢师尊)而欺骗同门钱财。	变现地狱大粪湖中之阴人, 眼耳鼻口皆充斥粪便 。	真佛宗弟子犯欺骗敛财(吃功德)之罪。但最后卢胜彦还是慈悲救度了他。
10.刀山剑树的迷惑 (44-47页)	生前在世的“帝王将相”发动战争,杀人无数,死苦无数。	变现地狱,受 刀山剑树穿身杀死 之苦,求出无期。	法身流转六道,名曰众生,众生之王,亦是造业之王,犯杀生重罪。
11.最大只的变色龙 (48-51页)	卢师尊的一位弟子,却听谣言,皈依其他师父,无根毁谤自己的具恩大师。	在地狱大阴山,变现一只最大的 变色龙 。	真佛宗弟子品行德行太差,听信谣言,毁谤密教根本上师之重罪。
12.大威势的杀人鲸 (52-55页)	世间大总统,发动战争;黑道头子,杀人如麻;大富豪,杀盗淫妄,无恶不作。	在地狱,变现为大威势之 杀人鲸 。	大威势者,作恶多端,杀人无数,转世畜生道,变现杀人鲸。
13.不信神佛的老人 (56-59页)	世间愚痴之人,不信宗教,持“断见”,不信因果轮回,逢寺庙、和尚、修行人,辄破口辱骂。	在地狱,转世 畜生道 ,变现愚痴“猪公”,被宰杀祭神,辱骂多少回,辄变现多少回。	愚痴及持“断见”者,对宗教修行深恶痛绝,辱骂诬蔑不已之重罪。
14.蚂蚁国的境界 (60-63页)	世间青少年沉迷于毒品、网咖、电脑游戏、博采等,无法自拔,成为废人。	在地狱,转世 畜生道 ,变现蚂蚁,生生世世,求出无期。	获人身而自缚身心,成了废人,枉费人身,故转轮到蚂蚁国,接受劳动改造之惩罚。
15.厉鬼何处来 (64-67页)	世间一对男女,互相倾慕,本为良缘,但男的另结新欢,设计害死旧女友。	在地狱,旧女友魂魄求得“ 冥王令 ”,变现 厉鬼 ,来阳间 索命 ,男友精神失常,死于非命。	厉鬼索命,即使阳间高人胸罗万法,亦无法解救无情负心汉之杀人罪。

16.厉鬼何处来（之二） (68-71页)	一对被好友欺骗而倾家荡产之夫妇，自杀后，寿命为终，沦为孤魂野鬼，蒙家宅司命神收留。	司命神求卢胜彦乘搭飞机赴他国之便，将二魂收入口袋，画上两张隐身符，到达目的地，将 二魂 放出，寻找仇人 复仇 。	厉鬼索命，害人者“心肌梗塞”死亡之后，还会因其业障深重而到地狱受罚。
17.鸡啄屠夫眼 (72-75页)	屠夫生前杀鸡无数。	入地狱受罚，被亿万鸡啄眼睛。双眼失去，旋又再生，周而复始。卢胜彦教其念诵 莲花童子心咒 ，乃与被杀群鸡， 全体得度 。	杀生之业最重。佛典记载，有十类杀生业，能令众生得短命报。
18.提着人头逛街 (76-79页)	卢胜彦的老同学“郑妃美”生前做整型美容，爱美过了头，后患卵巢癌而死。	死后转生阴间“ 爱美村 ”，变成 无头人 ，时时提着怪异整型的人头逛街。	生前死后痴迷容貌之美，而执迷不悟，死后依然执着，不愿随卢胜彦修行。
19.打入虚拟地狱 (80-83页)	阳间之男女，生前迷恋电脑与人工智能所构成的虚拟世界而不自觉，沉迷于“财色名食睡”中。	因为“财色名食睡”之欲望，而进入 虚拟地狱 ，因色而虚脱至死，吃得过度撑死，迷于珠宝被毒蛇咬死。如此周而复始。	人间本是“幻化”，虚拟世界乃人类创造之幻化世界。对应地狱果报，自有虚拟地狱。
20.阴间的考试 (84-87页)	诸多阴人，齐聚一区，在进行考试，选拔冥吏。	在阴间 管理鬼物 ，也有 派往地狱、饿鬼道的 。派往 畜生道 的，则成了 鹿王、象王、猴王 。考上 土地神 ，派往人间守护土地，兼考核村人的业报，依此类推。	阴间众生考试，全是正业正受，一切由业报差别变现，犯五戒业重者，不得参加考试。
21.治不愈的皮肤病 (88-91页)	一位专门“赶经忏”比丘，双腿染上皮肤病，奇痒无比，夜难成眠，屡治不愈，卢胜彦画了三道符给他服用，亦无效。	比丘赶经忏，超度诵经，有口无心。在阴间，人数众多鬼物，变成蜜蜂围住他， 叮咬他的双脚 ，他无处可逃，悲惨嚎叫。	凡做佛事，超度鬼神，诵经拜忏，必须尽心，鬼神不可欺。
22.脖子细长的饿鬼 (96-99页)	卢胜彦一个很熟的亲人，在世时，为人霸道、自私自利，为所欲为，贪得无厌。极好口腹之欲，好名好利，常侮辱三宝，不信正见，不信因果。	死后去到阴间，堕入 饿鬼道 。	为人须能“舍”，必须发心布施，切勿爱财如命，慳贪吝啬，否则因业报之故，必将堕入恶鬼道。
23.条条白虫 (104-107页)	一名大和尚，色欲旺盛，进入阴间“娼妓城”，所有房子，全是娼妓的窝。和尚受景象所惑，进入房子（此娼妓城在一棵大树的树根下）。	此城为 条条肉虫之世界 ，全是幻化，肉虫互相追逐，缠绵无止，至死方休。	人间就是地狱，一切全是虚幻的游戏，若众生不修行至明心见性，必无法脱出六道轮回。
24.骷髅人大战 (108-111页)	一名叫“王湘”的长辈，瞋心极重，好争斗，每日均在算计和陷害他人。	死后，堕入 地狱 ，与众多骷髅人大战，被砍得血肉横飞，成了肉酱。然而，凉风一吹，他又复活，周而复始。	人活着，切记不可害人，勿存害人之心。
25.双腿绑住黑绳 (112-115页)	一名官员，误判一人，导致冤狱，被误判者上吊自尽，以死表明清白。	被罚 冥间 ， 黑绳绑腿 ，只能坐轮椅，寻医无数，但无法治愈。卢胜彦用威神之力超度亡者，而官员需要印送《玉历宝钞》五千本，自诵《地藏经》49遍，黑绳方可解。	世间被冤枉之极多，学佛者当视为平常，学习忍辱。而为官者，更宜小心谨慎，以免误判，害人害己。
26.地缚灵的出生 (120-123页)	卢胜彦在一家酒店过夜，夜半有一位地主神率领一群地缚灵前来求助，不愿被冥王带往阴间居住，以等待轮回。	卢胜彦不愿得罪冥王，又想要守护地缚灵，乃教阴人全部皈依他，念佛吃咒修行，并且成立 XXX饭店地缚灵同修会 。冥王得知，赞叹有加。	众生皆有佛性，故卢胜彦亦让阴人皈依，并教导他们念佛持咒修行。他要行者必须破法执、我执。

27.阴间的赌城 (124-127页)	阳间好赌之人，去到阴间，亦会到阴间“麻将城”聚赌寻乐。	麻将城里的冥吏，全是赌博高手，一般人无法赌赢。殊不知输赢不是金钱，而是堕入地狱，而赌资竟然是“肢体分解”。	世人必须知道人间乃是一个“大幻世界”，故不可沉迷赌博，否则必定堕入地狱，转世畜生道。
28.一世官九世牛 (128-131页)	很多过去朝代的帝王将相，历史名人，但却因权利欲、财利欲，而犯了贪业、杀业。	在冥王面前，却成了缩头乌龟，战战兢兢。悔不当初。冥王下令让他 转百世为牛 。	为官者，宜守本份，若无法及控制欲望，贪赃腐败，则堕入畜生道，世世为牛。
29.无形的痛钉 (132-135页)	一名女子，患上“偏头痛”数十年，寻医无数，始终无法治愈。原来年轻时爱吃油炸青蛙（田鸡），其数不可计。	冥府发出痛钉，以惩罚之。欲解其困，冥王认为只有放生，持诵上师心咒和往生咒， 无形痛钉 自然可除。	学佛之人，勿贪口腹之欲而杀生，还需多做布施。福不要享尽，享尽则遭殃。学佛人要惜福，造福才是。
30.毁谤化飞石 (136-139页)	卢胜彦有一位弟子，因为私人原因，不断毁谤他，还退出真佛宗，去皈依别的老师父，并自创宗派，但又同样毁谤老师父，最后猝死。	死后，堕入“ 飞石地狱 ”，密密麻麻的飞石，如流星雨般砸在他的身上，皮开肉绽，骨节寸断，被活活打死，但青风一吹，他又复活，周而复始。业报尽，转生低贱动物，受尽欺凌。	行者不可造无根毁谤，不可毁谤圣贤与佛菩萨，否则必将堕入飞石地狱。
31.痛钉的厉害 (140-143页)	有一姓罗人家，全家人都被无形疼痛折磨，十多年来。屡医不愈。其祖辈是猎人，所杀动物无数。祖辈死后转劫成后代子孙。	卢胜彦用天眼看到罗姓全家都中了冥府的“ 紫色痛钉 ”。卢胜彦告知必须痛下忏悔，放生补过，念 往生咒 超度，印行戒杀护生的善书，方可解。	佛教以不杀生为第一戒律，做人仁慈宽厚极为重要。
32.全家死光光 (144-147页)	有一宋姓人家，其家主人每每胡乱发誓，咒诅说如有此事，就全家死光光。	咒誓神 把其所发的誓愿与咒诅全部记录下来。到了因果报应的时候，其全家人大致上果报一致，于是全家死光光。	胡乱发誓愿与咒诅，亦是口业。全家人因果聚集一处，犹如织布机，一匹布，生时全生，废时全废。
33.偷鸡摸狗 (148-151页)	卢胜彦有一位弟子，骗了同门的钱。	在阴间，将转劫 畜生道 之鸡狗类。化生鸡是为了还债给同门；化生狗是为了守护同门。	因果昭彰，还债偿业，理应如此，无可救拔。唯众生皆有佛性，虽是鸡狗，佛性仍在。
34.割鸟 (152-155页)	有一弟子，不守五戒，犯上了邪淫的业。梦中去了“去势”地狱。	在阴间被两位冥吏帮助，一位冥吏正持刀要将其“ 去势 ”（割掉生殖器官）。卢胜彦为他求情，他真心忏悔，发愿刊印 冥王律令 ，善导众生。	犯邪淫业的弟子，真心忏悔，誓不再犯，并且坚守五戒，刊印冥王律令，则免了“割鸟地狱”的刑罚。
35.寒冰山 (156-159页)	有一位大和尚，创立一个山头之后，又创立另一个山头，再立一个大山头……全在经营谋利上下功夫，未明心见性，又欲想成就世俗的大名。	冥王称，大和尚未来当下“ 寒冰地狱 ”，此处全是一座座的冰山，全身赤裸，被置于冰山之顶，不断寻找温暖之地，但最后不是冻死，就是耗力而死。死后又活，周而复始。	修行人当舍弃欲望，脚踏实地修行，如若争名、争地盘、争财、争地位，与寒冰上相应，自然落寒冰地狱。
36.大寒与大热 (160-163页)	有一个人，开了职业介绍所，实际上是贩卖人口，逼女为娼，逼残障者为丐，有人不堪折磨而自尽。	此人因此被冥王拘了一魂一魄，一会在大 寒地狱 ，一会在大 热地狱 ，寒热交迫，故在阳间其人即得了精神病，不断表演穿衣与脱衣。医师束手无策。	残暴之人、无仁之人、无义之人，例如暴君、生性残酷，对人斥骂鞭打者等，就会被打入八寒与八热地狱，接受惩罚。
37.油锅里的人	有一些人，在阳间作恶，放火毁人性命与财产，业障很重。	在阴间，此类人士，被丢进油锅里，冥吏把火点上，油锅里的人，就被 烧炸死了 。	修行者，宜精进修行，千万不可造，不可害人。永嘉大师云：“损法财、灭功德、

(164-167 页)			造杀业，莫不由斯心意 识。”
38.背着大包袱爬山 (172-175 页)	有一个弟子，生前执着房产、金银珠宝、妻子儿女、车子等，死后亦放不下。	死后在阴间，他背着一个 大包袱 ，和很多背着大包袱的阴人 集体爬山 。不爬的话，冥王就要收回包袱。结果，从未有人到顶，全都死在路途中。	世人要学习放下，“一切所有，毕竟空，一切因缘有，一切因缘空，不要去执着。如此才安逸。”
39.勿伤胎命 (176-179 页)	卢胜彦看到有一名女子，堕胎二命。胎灵/水之灵在冥王面前，群居而哀嚎。	冥王勒令允许 胎灵 依附在父母身上，藉机讨回他们的性命。此二命，依附在母亲身上，此女长了两颗“ 卵巢癌瘤 ”。	世人无知，任意堕胎，不珍惜胎儿的性命，凭一己的喜好或借口，不负生育的责任。
40.五毒世界 (180-183 页)	卢胜彦的一位出家弟子，欺佛欺菩萨，欺天欺地，欺神欺鬼。	死后，被打入“ 耕舌地狱 ”。	世人宜常反省自身言行与心念，宜具善心，不可造恶业，神明不可欺也。
41.飞刀轮 (188-191 页)	卢胜彦的一位友人，口蜜腹剑，脑筋用尽了心机，开口闭口叫人不要争，表面上是正人君子，实际上却是伪君子，成为争的最厉害的幕后黑手。	死后，堕落“ 飞轮地狱 ”，被巨轮磨掉头壳，变成粉末，当肥料。	世人很多表面道貌岸然，其实却是伪君子，用尽心机，最后必将尝到恶果。

附录七：灵应故事所倡导“双轨并行”疗疾愈病机制之部分实例列表

类号	病患与“现代”医疗		病患与“宗教医疗”/“民俗医疗”		卢胜彦所采用的“宗教”疗疾方法	
	所患疾病、原因	医疗情况	寻求医疗的缘起	运用神通疗疾过程	灵界的介入	宗教医疗手段成效
1.	<转业疮痍不见>：弟子开钓虾场，突染皮肤病，全身溃瘍，痕痒痛苦不已。	遍寻名医，但屡医不愈。	走投无路，赶紧念诵密咒，祈求卢师尊帮忙治病。	卢师尊元神幻化入梦，告知转行，忏悔业障，自会痊愈。	莲花童子、土地神。	犯了杀生业，赶紧忏悔，念诵经咒消业。病业乃消。
2.	<囚禁释迦佛>：一位富豪，患了头痛几十年。	遍寻名医，改风水等，但屡医不愈。	找了很多和尚、道士、术士作法，无效。	卢师尊到他家，风水无碍，没有鬼神作祟，召见地基石主，才知道一尊已经开光的“释迦牟尼佛”金身，被丢弃在储藏室，只要请出，病可痊愈。	莲花童子、地基石主。	犯了“轻蔑罪”，冲犯护法。赶紧请出佛像金身，设坛祭拜，病可痊愈。
3.	<大桑树>：一位男弟子，皮肤搔痒症，红红的一块又一块，连髮根至脚，奇痒难治。	遍寻名医，但屡医不愈。	一心归命观世音，念大明六字真言，祈求治癒皮肤搔痒。	卢师尊入梦，给一符化食，梦中如饮甘露。过后，搔痒、红肿、溃烂自然全好了，从发病到病愈，刚好七年。	莲花童子、仙翁、仙界桑树。	卢胜彦到了一处仙境，仙翁情他画一道“驱虫符”贴在桑树上，所有噬咬桑树的虫子，全都消失。此桑树有灵性，下凡为人，即为该位患病弟子。
4.	<治不愈的皮肤病>：一位“赶经忏”比丘，双腿染上皮肤病，奇痒无比，夜难成眠。	遍寻名医，但屡医不愈。	求卢胜彦帮忙。卢胜彦画了三道符给他服用，亦无效。	原来他只顾“赶经忏”，没用心，在阴间，有人数众多鬼物，变成蜜蜂围住他，叮咬他的双脚，他无处可逃，悲惨嚎叫。	莲花童子、冥王。	卢胜彦悲悯之，故冥王乃称，只需诚心悔改，诵经超度须尽心尽力，不可敷衍了事。比丘照做，乃愈。
5.	<青霓和尚>：青霓和尚双脚无力，肾脏功能衰退。	遍寻名医，但屡医不愈。	求卢胜彦运用神通帮忙疗疾。	原来他犯了色戒（男色），元神被拘冥府，双腿被切割，因而不良于行。但和尚不听，最后肾脏衰败而殒命。	莲花童子、冥王、冥吏。	冥王要他真心忏悔，修“水忏法”，要修心养性，不再犯戒，即可痊愈。
6.	<墓中人>：一位问事信众，颈部恶性肿瘤，连贯神经丛。	医生建议化疗，因手术风险很大。	求卢胜彦运用神通帮忙疗疾。	原来有一个自杀身亡的女魂，住在该肿瘤内部。首先故要建立法坛，超度亡魂，借经咒力量，使亡魂转世到更好的地方去。之后，卢胜彦使用道家“金井法”，消除肿瘤。信众照做，其病乃愈。	莲花童子、冥王、转轮王。	此为前世冤孽，该女魂前来要债，故需要超度她，再用道家法术，把肿瘤给消除掉。
7.	<大白伞盖退病魔>：一位犯病女学生，据说是尿毒症。	医生束手无策。	求卢胜彦运用神通帮忙疗疾。	原来有一个淹死鬼，缠住她，她的寿元也即将到头了。赶紧用“大白伞盖佛母”结界，让淹死鬼无法再附身，该女生遂渐渐痊愈。	莲花童子、大白伞盖佛母。	此为精怪/魑魅魍魉作祟之故，西医乃束手无策，直到卢胜彦介入，才救活该女学生。
8.	<小虫虫的世界>：在2003年，“煞死”（SARS）病毒流行病，导致世界各国多人死亡。	多名医生染疫死亡，全世界陷入恐慌。	卢胜彦要求其弟子念诵“瑶池金母”心咒和“大救难咒”。	卢胜彦幻身元神直赴昆仑山“瑶池仙苑”，请金母帮忙。金母给他一个乾坤袋，让他把瘟疫收回，遂解人间大祸。	莲花童子、瑶池金母。	此为人类之贪嗔痴，所造的种种恶业，导致天帝降祸人间，欲灭一半人口。卢胜彦悲悯众生，乃解救了人类此一重大灾难。

9.	〈梦中的针灸〉：一位背痛十几年的弟子。	寻遍中西医，均无效。	乃去问事，求卢师尊帮忙。	梦见卢胜彦从虚空下降，在他的背部插满了针灸针，然后再一针又一针的拔掉。第二天醒了，背痛慢慢减少，隔了几天，背痛完全好了。	莲花童子、天医。	此为卢师尊运用神通，化现天医，为弟子“针灸”，遂祛除其背痛病业。
----	---------------------	------------	--------------	--	----------	----------------------------------

附录八：卢胜彦灵应故事中所载他曾在中原转世之人物列表

序号	前世人物	书中所记载人物之身份地位/所做之事	载于卢胜彦著作之册数与名称	篇章名称, 页数
1.	神农氏	中国六大神人之一, 已经学会“唯识”与“中观”, 游心于百草世界, 最终误食毒草而死, 但其神而明之, 明而神之, 生死亦无干涉。	228《法王的大转世》	<神农氏处世的原则>, 34-37页。
2.	五帝之一	五帝为黄帝、颛顼、帝喾、帝尧、帝舜。	228《法王的大转世》	<曾是‘五帝’之一>, 34-37页。
3.	广成子 (生卒年不详, 与黄帝同期 (公元前 2711-2599))	据称是“太上老君”之化身。黄帝去见广成子, 拜他为师, 学习道术与治国之术。	228《法王的大转世》	<广成子的‘禅’>, 78-81页。
4.	牧马童子 (生卒年不详, 与黄帝同期 (公元前 2711-2599))	黄帝欲去襄城“具茨山”, 半路迷路, 遇到一位牧马童子, 指点正确道路。黄帝乃问治理天下之策。童子答后, 即与马队升空不见, 奇人也。	228《法王的大转世》	<黄帝问小童子>, 78-81页。
5.	修行者 (匿名) (与尧帝同期, 公元前 2356-2255)	遇到尧帝, 教导他运转的道理, 不要偏执, 如生了男儿, 就要教育他, 成为正人君子; 拥有富甲天下钱财, 就要布施给天下人。不管毁谤。寿命长短, 只要有道就行。	228《法王的大转世》	<懂得运转之人>, 106-109页。
6.	大禹 (与舜帝同期, 公元前? -2184)	黄帝玄孙, 治水 13 年, 后帝舜把王位禅让给禹。	228《法王的大转世》	<大禹的精神>, 42-45页。
7.	周文王 (姬昌) (约公元前 1152-1056)	姬昌, 西岐人, 号“西伯侯”, 周武王之父, 周朝奠基者。精通文王卦, 后得姜子牙, 乃灭商纣。	228《法王的大转世》	<文王卦的失算>, 74-77页。
8.	九方皋 (生卒年不详), 与秦穆公执政同期 (公元前 660-621)	别名九方歆, 春秋时相马专家, 生时得天赋, 精于算未来。	228《法王的大转世》	<回深算的“九方歆”>, 70-73页。
9.	老子 (生卒年不详), 比孔子早 (公元前 551-479)	春秋末期人, 出生于河南省鹿邑县 (古名“苦县”), 著《道德经》五千言。	228《法王的大转世》	<最最无用是形骸>, 30-33页。
10.	孙武 (约公元前 545-470)	春秋末期齐国人, 后赴吴国, 帮助伍子胥大败楚军。著名军事家, 号称孙武子 (孙子), 被称为“兵家至圣”。	228《法王的大转世》	<伍子胥与孙武>, 194-197页。
11.	列子 (约公元前 450-379)	战国时期郑国人, 曾拜师壶子 (阿弥陀佛应化身), 是老子与庄子之间的道家代表人物, 隐居郑国 40 年。	228《法王的大转世》	<谁是列子>, 58-61页。
12.	鬼谷子 (约公元前 400-270)	本名王禅, 战国时人, 号玄微子, 深谙自然规律和天道奥妙, 是著名思想家, 道家代表人物, 兵法集大成者, 纵横家鼻祖。	228《法王的大转世》	<鬼谷子的思想>, 142-145页。
13.	修行者 (与魏武侯执政同期 (公元前? -370))	山中隐士, 特地去见魏武侯, 劝谏他要停止战争, 生活勿奢侈, 要爱民如子 (适应天地之本真, 勿扰乱之)。	228《法王的大转世》	<不战而屈人之兵>, 82-85页。
14.	庄子 (约公元前 369-286)	战国时期宋国人, 是道家代表人物之一, 与老子并称“老庄”。	228《法王的大转世》	<仍然是一位思想家>, 38-41页。

15.	王倪 (约公元前369-286, 与庄子同一时代)	王倪已得“妙观察智”, 故啮缺曾问道于王倪, 但王倪却“四问而四不知”。(详见《庄子·齐物论》及《应帝王》)。	228《法王的大转世》	<‘王倪’的不知道>, 38-41页。
16.	楚怀王 (约公元前355-296, 与庄子同一时代)	任用佞臣, 为人利令智昏, 國事日非, 乃至被秦昭襄王所騙, 監禁於秦國至死。怀王曾游高唐, 梦与女神云华夫人(瑶姬)相遇, 女神自荐枕席, 后在梦中辞别之际, 曾对楚王说: “妾在巫山之阳, 高丘之阻, 旦为朝云, 暮为行雨。朝朝暮暮, 阳台之下。” 楚王旦朝视之, 如其言, 故为神女立庙, 号曰“朝云”。	231《法王的大传说》	<周穆王见瑶池金母>, 10-13页。
17.	韩非子 (约公元前280-233)	战国末期韩国新郑人, 是法家思想之集大成者, 后出使秦国, 被下狱, 遭李斯下毒害死。	228《法王的大转世》	<韩非子的无欲>, 162-165页。
18.	枯骨 (生卒年不详)	莲花童子应化身死了, 化为路边红色枯骨, 中阴到处快乐游历。展子看见枯骨, 用马鞭敲其头骨, 问了一连串人生问题。枯骨夜间托梦, 回答展子, 并告知死后世界。	228《法王的大转世》	<处在中印的时候>, 94-97页。
19.	老僧 (生卒年不详)	阿弥陀佛的转世, 教导老婆婆念诵“南摩三十六万亿一十一万九千五百同名同号阿弥陀佛”, 于是安详往生。	228《法王的大转世》	<自己度自己>, 46-49页。
20.	道人 (生卒年不详)	在终南山玉泉洞修道, 已有千百年的道行。他突见皇宫有一股煞气, 便将一柄桃木剑赠予国君, 后来受了群臣之谗言, 把桃木剑给焚化了。桃木剑的光芒, 飞往虚空, 消失不见。到这一世, 遇到一僧人“释慧灵”, 送他一柄桃木剑, 也就是焚化后化为精灵的那一把。	228《法王的大转世》	<桃木剑的主人>, 138-141页。
21.	乐傅法师 (生卒年不详)	在前秦建元2年(公元366年), 在三危山, 梦大白莲花童子, 嘱咐在该座山壁凿洞建造“莫高窟”(千佛洞), 每一窟都有莲花童子。至唐代, 已有一千个洞窟。	231《法王的大传说》	<三危山的乐傅法师>, 22-25页。
22.	慧达(刘萨诃) (345-436)	东晋著名高僧。生平喜欢打猎, 某天突然暴毙, 到了地狱受种种酷刑共六日, 幸遇观世音菩萨下降巡视地狱, 要其速去出家, 弘扬佛法。刘萨诃七日后醒转, 立即出家, 在印度十余年, 取回经典无数, 最后修成正果。	231《法王的大传说》	<“刘萨诃”的传说>, 118-121页。
23.	慧思(南岳尊者) (515-577)	南北朝时后魏高僧, 俗家姓李, 是河南上蔡人, 世称南岳尊者、思大和尚或思禅师, 中国佛教天台宗第二代祖师(以龙树菩萨为初祖, 则慧思尊者为三祖)。自幼归佛乐法, 心爱《法华》, 十五出家, 后参河南慧文禅师, 得授观心之法。慧思尊者乃最早主张佛法之衰微即末法时期者, 因而确立对阿弥陀佛与弥勒佛之信仰, 既注重禅法之践行, 亦注重义理之推究。慧思的门下颇多, 最著名的当推创立天台学系的智顓, 其次有新罗人玄光及大善。他如南岳的僧照、枝江的慧成、江陵的慧威等都著名于一时。慧思禅师后来转世日本为圣德太子。	2022年4月3日, 在西雅图彩虹雷藏寺的地藏王菩萨护摩法会, 卢胜彦开示说他曾经转世在中国南北朝时期, 是慧思禅师(南岳尊者), 后来转世日本, 为飞鸟时期的圣德太子。	https://www.youtube.com/watch?v=WYT9JMKUU_E8 (3rd Apr, 2022)
24.	隐身的僧人 (公元534-537年) 东魏天平年间。	孙敬德, 定州居士, 信奉佛教, 后受案子牵连, 被打入死牢, 将斩首之际, 忽梦一沙门, 令诵“高王观世音经”千遍。临刑诵念数满, 刀自折为两段, 肤颈不	228《法王的大转世》	<隐身的僧人>, 98-101页。

		伤，三易其刀皆然。所司以状奏闻，丞相高欢表请免死。卢胜彦即该僧人也。		
25.	六祖惠能 (638-713)	生于唐代，广东新兴人，得到五祖弘忍衣钵，成为南宗继承人，在曹溪宝林寺（今广东韶关南华寺），弘法 37 年之久。	228 《法王的大转世》 231 《卢胜彦的机密档案》	<天上悬挂六个足印’>， 190-193 页。 <六祖档案>， 136-139 页。
26.	怀让禅师 (677-744)	生于唐代，陕西安康人，六祖门下弟子，继承衣钵为禅宗七祖，马祖道一的师父。他和行思两人先后分出禅宗五家：沩仰、临济、曹洞、云门、法眼。	228 《法王的大转世》	<广成子的‘禪’>， 110-113 页。
27.	西夏景宗 (1003-1048)	革新文化、军事、经济，大力提倡佛教，统一西夏各民族，建立以党项族为主的强大西夏政权，与宋、辽鼎足而立。他是大白高国（西夏王朝）第一任皇帝。	228 《法王的大转世》	<景宗皇帝的形成>， 150-153 页。
28.	西夏仁宗 (1124-1193)	西夏第五位皇帝，是最致力推广佛教的皇帝，广建佛寺，全国人民持诵《高王经》，极为重视供奉“舍利塔”，对密教发展有极大贡献。	228 《法王的大转世》	<仁宗皇帝大力推广佛教>， 154-157 页。
29.	西夏末帝 (? - 1227)	成吉思汗率大军攻打西夏，有十多次，最后于 1226 年才攻破西夏都城，李睨被杀，西夏乃灭。蒙古军亦损失惨重，成吉思汗乃忧心而死。	228 《法王的大转世》	<末帝的悲哀>， 158-161 页。
30.	道士陆西星 (1520-1606)	号潜虚子，明代道士，乃道教内丹派东派的创始人，是《封神演义》一书作者。	228 《法王的大转世》	<道士陆西星>， 26-29 页。
31.	海边的小孩	拾到龙王修炼的金丹，物归原主之后，获龙王传密咒与印诀，从此能差遣龙王。	228 《法王的大转世》	<看见真正的龙>， 10-13 页。
32.	樵夫	拔了金母神像脚丫子之大铁钉，造就这一世，跟瑶池金母的大缘分。	228 《法王的大转世》	<拔掉一根大铁钉>， 4-7 页。
33.	穷书生	生活简朴，救济灾民，累世福德深厚。	228 《法王的大转世》	<水沟中的面条>， 4-7 页。
34.	道士	修道有成，指点福建莆田林氏善人，把祖先遗骨，葬在风水宝地“月眉穴”，观世音菩萨放红光到林家，从此“林默娘”（天上圣母）诞生。	228 《法王的大转世》	<月眉穴的圣人>， 18-21 页。

附录九：灵应故事中所载卢胜彦与瑶池金母针对中国历史传说对话列表

卢胜彦的问题	瑶池金母的回答
1.金母的根源？	西方金母乃西华至妙之气所化生；东方木公则是东华至真之气所化生。
2.所谓一阴一阳，育养天地，陶冶万物，故东华帝君是父，瑶池金母是母，此说法是否正确？	正确。
3.昔日，张良（子房）见童子唱曰：“著青裙，入天门，揖金母，拜木公……”童子是谁？	皆乃天上仙童。吾与木公，乃天地之本源，男子成仙，以木公为主。女子成仙，以金母为主。
4.昔日，中国人称炎黄子孙，指的是轩辕氏黄帝和神农氏炎帝，黄帝是否见过金母？	黄帝曾在嵩山祭吾，吾降临是真。但古籍所言瑶池金母曾在嵩山宴请黄帝，赠以碧霞之浆，赤精之果，另授黄帝七昧之术等等，皆乃附会之说。
5.昔日，黄帝大战蚩尤，九天玄女奉汝之命，赐指南车，黄帝乃大胜蚩尤，不知是否属实？	是有此事。
6.昔日，周穆王与汉武帝，都曾亲见瑶池金母，《穆天子传》与《汉武帝内传》，均有记载，是传说还是属实？	是真。汉武帝请求金母赐予不死之药，吾不曾赐予他，因他好大喜功，（且杀业极重）。盖痴心妄想不得，实修佛法才真得。注：又有上元夫人，即三天真黄之母，来见武帝，指出其缺点，正是触犯了佛教的五戒，如：开疆辟土，战争频繁，杀人无数。贪淫（嫔妃太多）、妄念（阴险狡诈）、酒食（太过奢侈），故此类人根本不可能成道。

附录十：灵应故事中所载卢胜彦曾在中原以外地区转世之人物列表

号数	前世人物	书中所记载人物之身份地位/所做之事	载于卢胜彦著作之册数与名称	篇章名称，页数
1.	宝意童子 (佛界/人界) (无时间)	莲花童子化生的童子，获得本初佛“金刚总持”传授“密教大手印法”，为首传。宝意童子后成佛，号“得大势如来”；宝上童子后成佛，号正法明如来。所有莲花化生之众童子，皆共称莲花童子，在未来际，与阿弥陀佛同在，共创西方极乐世界净土。	228《法王的大转世》 231《法王的大传说》 231《卢胜彦的机密档案》	<大手印传承的密密密>，10-13页。 <莲花童子有啊无?>，18-21页。 <摩诃双莲池净土档案>，16-18页。
2.	宝上童子 (佛界/人界) (无时间)	莲花童子化生的童子，获得宝意童子传授“密教大手印法”，为二传。宝意童子与宝上童子，接引“大威德王”（释迦牟尼佛/威德王如来）去皈依“金光佛”，为佛陀之接引师。金光佛乃传法给他们三人。	228《法王的大转世》 231《法王的大传说》	<大手印传承的密密密>，10-13页。 <莲花童子有啊无?>，18-21页。
3.	月河国的国王 (天界“天河胜景处”统御圣王) (无时间)	人间发生大瘟疫，佛祖令他速取“乾坤袋”收服瘟神。但后来因地居四大天王恳求，一时心软，放了瘟神，因而触犯天条，被罚在人间转劫。	228《法王的大转世》	<放了五位瘟神>，22-25页
4.	舍利弗 (与佛陀同时期，公元前565/480-485/400)	昔日释迦牟尼佛门下大弟子，智慧第一，今世佛陀授记其为“华光自在佛”。他应佛陀旨意，先佛陀涅槃。 过去世久已成佛，佛号金龙陀，释迦授记“华光佛”。	228《法王的大转世》 228《卢胜彦的机密档案》	<华光佛的神通第一>，50-53页。 <舍利弗档案>，122-124页。
5.	阿育王 (约公元前303-232)	印度孔雀王朝第三代君主，支持以和平方式实现统一，禁止杀生，大力宣扬佛法，建立极多佛塔，使佛教成为国际性宗教。	231《法王的大传说》	<阿育王的妻儿>，46-49页。
6.	师利星哈(吉祥狮子) (公元前299-?)	生于汉地边陲(疏青)，梵名“室利星哈”(吉祥狮子)。早年于五台山学习密法，后赴印度拜“妙吉祥友”为师，得大圆满传承，乃宁玛派大圆满祖师。无垢友与莲花生大士乃其弟子。	228《法王的大转世》	<《道果》这一部书>，10-13页。
7.	莲花生大士 (佛陀涅槃后生，生卒年不详)	“释迦身、弥陀语、观音意”三密三圣合一体之金刚应化身，化身在达拉哥萧海的五色莲花中，成就非凡，圆证一切佛法，是密教史上，是首座。祂弘法于印度、尼泊尔，后应藏王赤松德真之邀请，入西藏弘法，是西藏密宗第一人。	228《卢胜彦的机密档案》	<莲花生大士档案>，125-127页。
8.	龙树菩萨 (约公元150-250)	过去世是“妙云自在王如来”大乘佛教史上首位伟大论师，入龙宫阅《华严经》，南天竺开铁塔，面见金刚萨埵，授金、胎两部，成为密教祖师。他是中观三论和显密八宗之祖师。	276《南山雅舍》 287《小语与小诗》	<去看北极星>，10-13页。 <龙树与草>，182-184页
9.	圣德太子 (574-622)	日本飞鸟时期政治家。是用明天皇次子，作为推古天皇时的摄政大臣，与苏我马子共同执政。圣德太子四度派遣遣隋使，引进中国的先进文化、制度，制定“冠位十二阶”和十七条宪法，作为朝廷官僚贵族的道德戒条，条文体现中国诸子百家及汉传佛教思想。圣德太子笃信佛教，其执政期间大力弘扬佛教，建法隆寺、四天王寺，亦使建筑、雕塑艺术得到进步，被尊为日本佛教始	2022年4月3日，美国彩虹雷藏寺地藏王菩萨护摩法会时，卢胜彦开示提及他有一世乃是日本飞鸟时期圣德太子。	https://www.youtube.com/watch?v=WYT9JMKUUE8 (3rd Apr 2022)

		祖。采用历法，编纂《国记》《天皇记》等史书，功绩颇多。		
10.	行基菩萨 (668-749)	行基是日本奈良时代的高僧。公元668年出生于和泉国大鸟郡（现今大阪府堺市），15岁于奈良京菓师寺出家。行基菩萨发愿实践佛教“普渡众生”的宗旨，救济贫苦民众，并同时向民众宣传佛教，进行社会教化，受到广大群众崇敬。	143《人生的空海》	<立江寺的字匾>，121-126页。
11.	赤松德真 (742-797)	西藏国王，迎请莲花生大士入藏，广传密教。他与寂护大师、莲花生大士，共同建立桑耶寺。	228《法王的大转世》	<桑耶寺的建立>，126-129页。
12.	空海法师 (774-835)	日本遣唐学僧，号“弘法大师”，804年在长安青龙寺，拜慧果阿闍梨为师，悉得密法，传承了金刚界与胎藏界二部纯密，被惠果阿闍梨授为八代祖。806年归国后，弘通密典，开启东密之门，为日本真言宗开山鼻祖。	228《卢胜彦的机密档案》 143《人生的空海》	<空海大师档案>，132-135页。 <同行二人>，7-16页。
13.	毕瓦巴尊者 (约公元7-8世纪)	出生于印度王室，后进入那烂陀寺潜修显密佛法，并担任该寺住持。萨迦派初祖，《道果》的作者。	228《法王的大转世》	<《道果》这一部书>，198-201页。
14.	古格王朝末代国王（赤扎西札巴德） (?-1635)	西元十世纪，吐蕃王朝末代浪达玛王二代孙，吉德尼玛建立的地方政权（西藏阿里地区之札达县札布让地区）。1635年，拉达克王朝入侵，国王赤扎西札巴德被俘虏，导致覆灭。	213《写给大地》	<记忆中的“古格王朝”>，186-189页。
15.	那洛巴尊者 (1016-1100)	藏传佛教噶举派开山祖师马尔巴之师，密教之大成就者。	234《莲生活佛卢胜彦的密密密》	<“大手印传承”的密密密>，10-13页。
16.	阿底峡尊者 (982-1054)	远赴印尼“占碑”，拜金洲大师为师，住了12年，后赴西藏弘法，成为藏密后弘期的密教大师，噶当派开山祖师。	228《法王的大转世》	<阿底峡与金洲大师>，166-169页。
17.	宗喀巴尊者 (1357-1419)	文殊师利菩萨的应化身，为藏传佛教格鲁派创始人。	228《法王的大转世》	<降智真言>，174-177页。
18.	卢胜彦/莲花童子 (1945-)	现当代佛教新兴宗派“真佛宗”创始人。阿弥陀佛应化身，主金刚真言界秘密主，佛陀授记为未来的“华光自在佛”。在冥界，为“密密密如来住阴曹地府监察特使”。	228《卢胜彦的机密档案》 076《幽灵湖之夜》全书。	<我是谁档案>，10-12页。 <法身佛档案>，13-15页。

附录十一：《列子》〈华胥国〉原文与灵应故事所叙《华胥国》的对比列表

《列子·黄帝》所载“华胥国”	卢胜彦灵应故事所载“华胥国”
<p>(黄帝)昼寝，而梦游于华胥之国。</p> <p>1.华胥氏之国，在弇州之西，台州之北，不之斯(离)齐国几千万里。</p> <p>2.盖非舟车足力之所及，神游而已。</p> <p>3.其国无帅长，自然而已。</p> <p>4.其民无嗜欲，自然而已。</p> <p>5.不知乐生，不知恶死，故无夭殇。</p> <p>6.不知亲己，不知疏物，故无所爱惜。</p> <p>7.不知背逆，不知向顺，故无利害。都无所爱惜，都无所畏忌。</p> <p>8.入水不溺，入火不热，斫挞无伤痛，指摘无痛痒。</p> <p>9.乘空入履实，寝虚若处林。</p> <p>10.云雾不碍其视，雷霆不乱其听，美恶不滑其心，山谷不蹶其步，神行而已。</p> <p>https://ctext.org/liezi/huang-di/zh (as at 22 Jan 2022)</p> <p>另：《云笈七签》卷一百辑唐王瓘《轩辕本纪》云：“黄帝游华胥国，此国神仙国也。”注：“伏羲生于此国，伏羲母此国人。”</p> <p>袁珂：《中国神话传说辞典》(上海：上海此书出版社，1986)，第166页。</p>	<p>卢胜彦进入甚深禅定，幻身元神进入“华胥国”，会见南摩华胥如来。</p> <p>1.此国非近非远——对凡夫而言，在另一空间(天外天)，一辈子也走不到，对禅定者来说，近在眼前，刹那即至。</p> <p>2.非人境所知——娑婆世界人类，极少人知此世界，即使有闻，亦不知其状况。</p> <p>3.非车马飞机能至——在高次元灵界空间，唯禅定者无形幻身(元神)能至。</p> <p>4.方广如虚——其大如太虚，无边无际。</p> <p>5.无寒无热——无四季，气温无寒无热，身处其中，只觉轻安适宜。</p> <p>6.无虫蛇——无蛇虫、昆虫。</p> <p>7.无恶兽——无各种凶猛野兽。</p> <p>8.通诸天——此国度和诸天有往来，由灵台处可通诸天，但和人间根本上不同。</p> <p>9.衣食自然——不用劳动去换取食物，无须耕作农桑。</p> <p>10.食——完全随念所致，食物自然出现，自生百味珍馐盈满殿堂。</p> <p>11.水——甘泉涌出于地，自然充溢，只要饮一盞，身体就会产生光明，而且滑腻无比。</p> <p>12.衣——天衣，永远不脏，不染尘土，有异香。</p> <p>13.住——七宝所建。</p> <p>14.行——随念即至。</p> <p>15.树——奇花异草永不枯萎，永不凋谢。</p> <p>16.歌舞——天乐祥和，美姿翩翩。</p> <p>17.人民——互相崇敬。</p> <p>18.国王——南摩华胥如来。</p> <p>19.真正位置——南摩华胥如来曰：“国亦在天，位在北方，日月回度在其南，七星运转其中，左回八纬，天光回灵此上。此国乃受化之天庭，修七转之法，成就时可驾六素红云，即可登此国。”</p> <p>卢胜彦：《法海勾玄》，60-73页。</p>

附录十二：卢胜彦灵应故事中所载多次元灵界、远方异域之人物、博物等列表

类号	地界/国度	所处灵界空间	主要人物	人文、地理环境、景物等之描述	卢胜彦著作出处
甲、道教仙境、洞天福地、仙真、女仙等					
1.	昆仑山：瑶池仙苑（上昆仑西方明光境界无极天宮）	道家仙界	<p>道教：无极西方瑶池金母天尊（无上清灵、统御群仙）</p> <p>瑶池仙苑之仙女：董双成、许飞琼、郭蜜香、婉凌华、段安香、青鸾、少鸾、仙鸾、十二青腰玉女、十二绛宫玉女、十二太素玉女、十二太玄玉女、十二黄素玉女</p> <p>瑶池金母之女：华林（第4，号南极夫人）、媚兰（第13，号英王夫人）、青娥（第20，号紫薇夫人）、瑶姬（第23，云华夫人，莲花童子之妻）、婉罗（第24，号太真夫人）玉卮等。</p>	<p>瑶池金母：女仙之首，掌瘟疫罚恶，掌不死药；掌蟠桃长寿，元精炼气，生育万物，掌八卦神算预言，掌风水。</p> <p>瑶池金母的瑶池仙境，是在昆仑山顶的“罡风”之上，左绕瑶池，右环翠水。瑶池金母让卢胜彦乘坐“青鸾”（瑶池金母的坐骑），由幼鸾、少鸾，在若水之上，在罡风之上。</p> <p>昆仑绝顶，有旋转强烈的罡风，此罡风，寒如冰雪，刺痛疼痛，风如利刃，穿骨穿肉，罡风千变万化，如千锤打身一般，又如铁墙如钢柱压体，金石都会粉碎，无人可达。另弱水三千，连鹅毛也不能浮……世俗世界无人可及。小神小仙是受不了罡风吹袭的。瑶池仙苑就在此绝顶之上。</p> <p>瑶池仙境，是千里的大城，有玉楼共十二。瑶池金母居住在美玉雕琢而成，晶莹剔透的九重宫殿。宫殿外有黄金的围墙（绵延千里），男神住右翼，女仙住左翼。</p> <p>八风吹不到，在寂静中出现种种变现。宫殿楼阁，究竟如虚空，广大无边。神仙天人，净光妙绝，光明满足，如同净月轮一般，可以其形微小，也可以身如大山。具足种种宝物，摩尼宝珠等处，一宝十宝百千万种宝。奇花异草，宝性功德，柔软美丽，胜乐过于人间，芳香遍处。天一神水，覆池流泉，随意一饮，开神悦体，荡除心垢，清明澄洁。</p> <p>仙境祥云光满，瑞霭香浮，三鸾鸣弱水，玄鹤舞昆仑，碧藕水桃酒，交梨火枣寿。此处丹诏无闻，真是散淡清幽。金母宫殿的书房碧绿，有书案金鼎。</p> <p>有“闾风”玉楼，高九层，层层放光，左绕瑶池，右环翠水。五位天女：华林、媚兰、青娥、瑶姬、玉卮，容眸流盼，神姿清发，人间绝无，全来迎接卢胜彦，进入“闾风”之中。有蔼蔼祥光，有纷纷的香馥。天女均是一袭白羽衣，轻轻的云托住仙足。青鸾、少鸾、玉鸾飞舞，引出了相逢满地。由玉楼看上去，可以看见十洲三岛的神仙。这些胜景，都是盈空万道，彩雾飘飘，珠树玲珑照紫烟，千年丹凤吸朱烟。此地，周天甲子难拘管，象外春光亿万年。</p> <p>瑶池天宮，屋簷连天，望不到尽头，大殿，殿中是青玉铺成，殿上挂了“帝网明珠”，光明珠交叉放射，重重光明无尽，大殿两廊尽是朱红亭柱，四周挂满了绣帘，非常荣煌，殿中摆设，均是稀世之珍品，根本是见所未见，无法形容。反正莲生所看见的，人间是没有的，龙凤砖阶。</p>	<p>281《天下第一灵》 <古典中的瑶池金母>， 38-41页。</p> <p>281《天下第一灵》 <瑶池金母说我是莲花童子>， 14-17页。</p> <p>153《道法传奇录》 <昆仑绝顶有罡风>， 46-49页。</p> <p>281《天下第一灵》 <瑶池金母说我是莲花童子>， 14-17页。</p> <p>153《让阳光照进来》 <警策·序文>， 4-8页。</p> <p>134《天南地北去无痕》， <瑶池金母的书丹>，131-146页。</p> <p>281《天下第一灵》 <瑶池金母说我是莲花童子>， 14-17页。</p> <p>204《通天之书》 <瑶池净土>， 42-45页。</p>

				<p>金母娘娘，身穿金缕丝绸天衣，头戴九天凤冠，手持拂尘如意，金母的天目，如湛湛蓝海之深，其面容不可形容。神仙宴会不同凡响，虚空之中，仙盘仙瓶，自动飞舞穿插，斟仙浆，在自己面前的玉杯之中，仙盘盛仙果自动飞来，很像穿花蝴蝶一般，美不胜收。卢胜彦喝了一口仙浆，果然馨香馥郁，如甘露玉津，滴滴入心，也食了仙果，真是沁入心怀，又有山珍海味，这些食品是人间所未曾有。</p> <p>烟霞霞，祥光五彩，天籁妙音，清净水潺，花木奇异，芝兰吐芳，彩凤处处，昙花开放，宫殿玲珑，七宝亭台，神仙逍遥。仙女身穿霓裳天衣，绣带迎风飘扬，天衣清静不沾尘，孃孃腰肢细如柳，眉如春山眼如杏，鼻如鹅胆口如丹，尖尖十指如春笋，杏花一样的脸，桃花一样的腮。</p> <p>瑶池喜宴，别开生面，叹为观止，全是“光”“气”（神仙之食，全是光、气），飞来飞去，不用筷子，不用碟盘，只是吞吐光霞，非常好看，变化万千，特写一偈： 宴开彩虹席，帝网明珠光。 琼液凌空下，绛霞遍天涯。</p> <p>另偈： 缥缈天香满座，布置仙蕊仙花。 七彩光明荣华，异品奇珍无价。 来客均是金仙，个个与天齐寿。 瑞气飘飘清静，全是霄汉星宿。</p>	<p>204《通天之书》 <瑶池净土>， 42-45页。</p> <p>204《通天之书》 <瑶池净土>， 42-45页。</p> <p>281《天下第一灵》 <瑶池喜宴>， 26-29页。</p> <p>137《虚空中的穿梭》 <骑驴道长>， 41-57页。</p>
2.	莲花童子宫殿（瑶池仙境中）	道家仙界	道教无极西方瑶池金母大天尊、莲花童子	<p>巨大宫殿，如同高山矗立。宫殿华丽，叹为观止，若说豪华，人间绝无。宫殿中央，有一大宝座，上面坐着一人，穿白衣，光彩夺目，放出巨大白光，光灿灿，原来是报身莲花童子。</p>	<p>281《天下第一灵》 <莲花童子的宫殿>，18-21页。</p>
3	帝释天之“帝都”	天界	玉皇大帝（玉皇大天尊玄穹高上帝），切利天主。	<p>梵名“释迦提桓因陀罗”，居须弥山之顶喜见城，统领三十三天。有二相：其一、紫气缠身，红云铺地，亦即在虚空中，但见紫光绕，红光在地下迸射而出（真身）。其二、戴通天冠，坐九龙辇，身披种种璎珞，手持“卧折罗”，如皇帝般的形象，如一般人传说中的凌霄宝殿上的玉帝形像（外相），有天人众随身，光明如盖，随有二乐神，“紧那罗”奏法乐；“乾达婆”奏俗乐，妙音无比。</p> <p>切利天有四苑：众车苑、罚恶苑、杂林苑、喜林苑。苑里五欲之乐有仙境、仙乐、仙香、仙馔、仙触、仙觉，美不胜收，妙不可言。</p> <p>帝都“善见城”有五栋大殿矗立，极其宏伟，如五座大山，高不见顶，是玉帝所居之宫殿，即凌霄宝殿——巍峨壮丽的宫殿，不止一座，它由五座大城及十二重楼所组合，四周围绕玉石栏杆，有很多的珍奇树木，如珠树、玉树、璇树、裳树、明树、绛树、碧树、瑶树、果树。但见：一天瑞气，万道祥光，仁风轻荡荡，虹弓丽非凡；千官环佩，五卫旌旗，瑞霭飘千里，仙侣授金章。</p> <p>其中央一座大城，高不见顶，是帝释天（因陀罗）常驻之地。单单进入中央大城，就有九扇金门。亭台楼阁，流泉飞瀑，清芬而</p>	<p>155《见神见鬼记》 <莲花童子的实相>， 46-55页。</p> <p>150《神鬼大惊奇》 <赌鬼王>， 78-80页。</p> <p>150《神鬼大惊奇》 <赌鬼王>， 78-80页。</p>

				甘美，空中有“帝王明珠”，永远光明亮丽，地上踏的，自然长出五色斑斓的玉，美丽极了。还有很多部分是无法形容的。 玉楼九层——清净灵通，周流三界，千变万化，统摄阴阳。	
4	帝释天之“帝都”	天界	帝释天之妻（天后舍指夫人）	帝释天后（舍指夫人）住在忉利天“善见城”的宫殿，某日邀请卢胜彦前来会面，有事相求。天后穿着凤冠霞披天衣，降阶迎他。天后要他帮忙昭雪一些误会，并写在书上，让世人明白其中的误会。卢胜彦告诉她昭雪无用，因为天上界的故事和传说，流传甚久，众人皆知。天上如幻、世事如幻，还不如一心皈依三宝，实修佛法，悟得真性，得如来般若智慧。天后听了大悟，立即皈依卢胜彦，学习真佛密法。	204《通天之书》， <帝释天之后> 182-185页。
5	天界“大梵天”	天界	大梵天王	卢胜彦某次禅定，到了色界初禅天，在香烟馥郁清净大殿与大梵天王谈经。大梵天王也是色界初禅天之主，是名闻天下的创造天地的主宰者。大梵天即清净之意也。大梵天王法相：戴髮髻冠、坐七鹅车、四面四手，这四手持的是莲华、念珠、军持、喻字印。这大梵天之大殿外，又增添二座高殿，巍巍壮似高塔一般，是福地真塔，隐隐如同化乐宫。	138《超现象的漂浮》， <天上大塔> 131-136页。
6	天河胜景之紫霞宫	天界	天人	天河胜景其实就是天上的银河界。此处任何物品均放毫光，千道万道，璀璨美丽。宫殿林沼，光明神丽。天妙香，天妙音。天人均著天衣，瓔珞庄严。莲花童子住“紫霞宫”，是天河胜景处，最金碧辉煌的七宝宫殿。	076《幽灵湖之夜》， <天河胜景紫霞宫> 118-128页。
7	天河胜景之月河国	天界	月河国国王、嫔妃与仙女	十二位天女，是卢胜彦之前身为天河胜景国王的侍者，极尽华丽，自然天衣，周身饰满金缕真珠，百千杂宝，奇妙珍异，光色晃耀。天女的面貌，皎洁美丽，柔软光泽，馨香芳烈，温雅德香。只闻其香——尘劳垢习，自然不起。风吹触身——温凉柔软，皆得快乐。十二位天女有十二种色，光色赫然，明曜日月。 面如满月，眼似秋波，樱桃小口，绿柳蛮腰，蛾眉横翠，粉面生春，国色天香，窈窕动人。 天衣重裙，洁净无尘。冠上珠花，艳丽无谢。浑身幽香，清净光明。樱桃含笑，春风无忧。飞行时绣带飘飘回绝尘，缓步时兰麝喷香。	155《月光流域》， <十二位天女>， 172-173页。
8	仙池	天界	仙女、神仙	神仙有九大仙池，即“濯垢池”、“香冷池”、“九阳池”、“灵山池”、“温柔池”、“合和池”、“金银池”、“莲花池”、“甘露池”，池水可洗净沉重的凡胎业障。仙池之地，遍地花香艳艳，满旁兰蕙密密。中间有一塘水，水清见底，底下的水似滚珠泛玉般往上冒，池中有云雾，如白气笼罩着。卢胜彦到过“温柔池”——池气无冬夏，无秋水永春。炎波非鼎沸，雪白似汤新。分泌滋温柔，停留汤去尘。涓涓珠泪泛，滚滚玉生津。润滑原非酿，清平还自温。瑞祥本地秀，造化乃天真。 仙池天女（光明天）：蛾眉横翠，粉面生春，窈窕多娇态，飘飘回绝尘，半含笑绽，缓步兰喷，西子动人心，仙女非凡人。身上穿一件织锦绿色丝袄，上肩罩着浅红的比甲披肩，穿一条鹅黄色的锦绣裙，脚下是高底花鞋。头发是古装的髮髻，像纱纒，相衬着二色盘龙巾。头上插着朱色玉簪，翠红翠白的时花，耳环双坠宝珠排。	136《隐士的神力》， <仙池沐浴>， 1-15页。 136《隐士的神力》， <仙池沐浴>， 1-15页。
9	女仙	道教天界	道教女仙“金花娘娘”	脸色艳丽明亮，眼若秋水盈盈，身子柳样纤柔，像花一般轻盈。头上梳着髮髻，插着金花发叉。笑起来双靥若银铃。	245《古里古怪集》， <金花娘娘>， 78-81页。

乙、佛国、净土、佛菩萨等四圣界					
1	西方极乐世界净土 / 摩诃双莲池	佛国净土	大白莲花童子（阿弥陀佛）与眷属	<p>摩诃双莲池（西方净土的八功德水），很炫目、柔和、安详、清净、怡乐。虚空中飘着天花，香气令人心旷神怡。七彩的光雨最美丽，变化的颜色，金银阁在其中，亭台楼阁全在变化，不死甘露，黄金细沙，亿兆殊胜珍宝，无数的宝饰，如意宝树参天，有照耀一切的宝镜，万种美妙姿态的仙女，还有彩虹般的八功德水。</p> <p>在最高圣地黄金殿中，几根黄金柱，缠绕着金鳞耀日的青龙，有光彩的摩尼莲花宝座，如意宝幢高高立起，吉祥水晶角灯环绕放光，宴席是金光万道滚红霓，瑞气千条喷紫雾，一切用品全是琉璃所造，座椅全是宝玉妆成，餐桌上摆有千年不谢的名花，铺设万年长青的锦绣，一针一线全是黄金打造，四周摆设玛瑙瓶，均插着名贵的珊瑚树。</p> <p>沿路有碧云宫、毗卢宫、光明宫、太乐宫、花艳宫、一官宫数不清；还有凌虚殿、宝玉殿、摩尼殿、朝阳殿、无极殿、赤焰殿，一殿殿看不完。宴会的侍者全是着各色天衣的诸天女，参加盛宴的菩萨金仙，一个个亮堂堂，光映照。六十种天乐在各方响起。</p> <p>宴席的菜全是尘世所无，百味珍馐，佳肴异品，一颗颗蟠桃，天天灼灼，簇簇胭脂，是凝烟肌带绿，映日显丹姿，味道清甜，美味无比，益寿延年。</p> <p>卢胜彦在南岳衡山南岳大帝之殿内，层显现其阿弥陀佛/莲花童子报身形象（主金刚真言界秘密主）：“顶透红光，红光中坐定一尊寂定目如来，结妙观察智定印，身披丹光袈裟，坐于宝莲华上。此尊如来呈千万亿夜摩天阎浮檀金色。再放出无量光、无边光、无碍光、无对光、焰王光、清净光、欢喜光、智慧光、不断光、难思光、无称光、超日月光。此南岳殿充满八万四千光明，意义光明偏照十方世界。此佛光中，又有化佛，多如恒河沙。</p>	<p>129《走入最隐秘的阴阳界》，<富神与穷鬼>，23-39页。</p> <p>129《走入最隐秘的阴阳界》，<富神与穷鬼>，23-39页。</p> <p>129《走入最隐秘的阴阳界》，<富神与穷鬼>，23-39页。</p> <p>129《走入最隐秘的阴阳界》，<富神与穷鬼>，23-39页。</p> <p>132《飞越鬼神界》，<遇见七爷八爷>，40-56页。</p>
2	西方极乐世界净土 / 摩诃双莲池	佛国净土	阿弥陀佛	<p>在摩诃双莲池，生出十由旬的大莲华，华中现出阿弥陀佛，佛眼紺目澄清，妙相庄严，观音菩萨，大势至菩萨，分立两旁。阿弥陀佛，眉间白毫右旋宛转，如五须弥山，佛眼如四大海水，青白分明。全身毛孔均放光明，——毛孔均现化佛。——化佛有众多菩萨为侍者。</p> <p>阿弥陀佛，全身金色，结妙观察智定印，，身披丹光袈裟，跏趺坐于大莲华宝座。众天人视之，欢喜赞叹。</p> <p>阿弥陀佛曰：“摩诃双莲池大放金光，乃莲花童子即将‘舍佛之身，留佛之因’，倒装下生，乘愿而去娑婆世界度众生。现在释迦涅槃，龙华三会未至，世间劫运连连，佛法不兴，汝之大放金光，乃是彻悟本性之愿力，将以众生之性为性，性性成一，才证菩提。莲花童子此次下生人间，将化行俗夷，泰道咸亨，凡厥有生，俱成佛果，天人誓愿护持，上善攸臻。”</p>	<p>076《幽灵湖之夜》<真佛海会阿弥陀佛付托> 10-16页。</p>
3	色究竟天“大雷音寺”	佛国净土	释迦牟尼佛与其他诸佛	<p>大雷音寺宫殿金碧辉煌，佛陀和其它诸佛，千百亿尊，显现报身颜色，各种不同光色交织。</p>	<p>198《金刚神游戏》，<前言>，4-5页。</p>

4	法界大日宫	佛国净土	大日如来	<p>此“法界大日宫”，是第13地毗卢遮那佛所居，是大光明遍照，大日遍照，遍一切处的。大日宫有日火，一切天魔邪鬼皆不能近，否则便会马上焚毁，化为灰烬。要飞升大日宫，唯有无形无体，大三昧耶秘密相应的佛，无任何阻碍的法体，才能进入。</p> <p>在法界大日宫中，毗卢遮那佛现出阎浮檀金紫磨金色，头戴宝冠，通身放种种色光，身披白绢衣，手结智拳印，于八叶莲花之上，顶背有五彩交杂的圆光，身光是重光，如綵地数重，本质庄严，不假以外饰。</p> <p>大日如来正是密教《大日经》与《金刚顶经》的教主，是金刚界与胎藏界两部曼荼罗的主尊。</p> <p>大日如来曰：“在无量劫之前，无丝毫阻碍的法体，因众德圆满，常住不变，唯将光明照向法界，此光明原从双眼而出，因而叫大慈普眼，由大慈普眼化现成，一切佛眼大金刚吉祥一切佛母心尊，此即大日如来之光明，化身为佛眼佛母也。佛眼佛母在西方极乐世界安置佛眼，此佛眼有二，是端严的莲花池，池中均有圆光，喜乐无尽，正是摩诃双莲池，摩诃双莲池的三昧，正是以大慈普眼为体，观察应众生，导引之，慈颜无不遍照。而莲花童子正是大日如来，双目光明化为佛眼佛母，佛眼佛母的双眼，化为摩诃双莲池，而十八大莲花童子，是莲池中遍体圆净光之化生。莲花童子下生娑婆，能启发无数众生之种种善心，依此因缘，世间与出世间的一切，亦得成就。莲花童子对内要得真如，对外照破邪法，身灵融合，集一切众生及诸佛如来的心性，能存本来法尔，即可回摩诃双莲池。”</p>	076《幽灵湖之夜》 <飞升大日宫>， 18-25页
5	翠微净土	佛国净土	地藏王菩萨	<p>地藏王菩萨的律令：达天通地一旌旗，摩诃揭谛度众生。光彩辉煌五千道，顶礼菩萨护佑恩。</p> <p>旌旗一出，上空布上宝盖幢幡，光华万丈，宝盖下有地藏王菩萨，再下有七彩莲花，清静自然，前有三盏金灯，四周璎珞，毫毫放光。地藏王菩萨，手托金莲宝座，曰：“金莲宝座，悲世悯人。放光照射，佛国现前。”</p> <p>此净土虽然在幽冥地府，但其实也是功德所化。正是：境出莲花清净台，地藏妙典法门开。玲珑光照超凡俗。璎珞明珠绝尘埃。此净土，人来人往，全是七香车，果然华丽，不逊于瑶池紫府、玉阙珠楼。宫阙皆为白玉砌成，玛瑙妆成，楼阁重重，亭台叠叠。虚空中布满明珠，夜放光华，空中照耀。此地有“崇圣宝殿”，宴席一般都设在此。</p>	145《当下的清凉心》， <妻妾之间>， 73-76页。 140《神秘的幻想》， <翠微宫的宴会>， 168-180页。
6	翠华洞天	佛国净土	善光佛	即台湾慈济宫的文昌帝君的佛号。在琉璃大殿接见卢胜彦，嘱咐他写此书。此地有美丽仙境，还品尝仙浆玉液。	145《当下的清凉心》，<前言>， 1-4页。
7	洞奥清衍之国	佛国净土	高上飞仙	上方九天之上的清静恢空之净土。内部是无色无象无形无影，空洞为名，元精清沌，自然之国。以青气为世界，上下极无穷，四覆诸天，虚玄青沌。	92《禅定的云笈》， <步云的清静>， 130-133页。
8	乌仗那“铜色山净土/红宝石净土”	佛国净土	莲花生大士与空行勇父、空行勇母(天人)	红宝石建造的无量宫，七宝庄严一切俱全，一切服饰最胜，可见金刚歌，可听金刚歌。天空布满了霞光彩虹，地上鲜花遍布，天人均穿着光鲜的天衣。饮用甘露。住地，全是七珍八宝所成，瑰丽异常，人间见不到。天人来往全都是“神行”的，亦即意识直觉的飞行。天人全都有昭昭日月的功德，在净土不只是享乐而已，都已达到“无修而修”的境界。他们的本地都是佛，净土是报身佛，他们也应化在娑婆，度化众生，成了娑婆世界的应身佛。许多天人在唱赞歌，绕转着“莲花生大士”。	198《金刚神游戏》， <力力力力>， 116-121页。

				此铜山世界——“三千大千世界全浸润在五智虹光之中，此地是空行密智莲花海。日月坛城的光明，是究竟清净的空乐明光，照向五方佛祖的宫殿。中央本尊的法界宫，其内含有诸天与世间一切有情之天人与众生。”	131《超度的怪谈》， <鬼魂自求超度>， 127-146页。
9	乌仗那 “铜色 山净土 / 红宝 石净 土”	佛国 净土	莲花生大 士忿怒相 与狮面空 行母法相	卢胜彦举莲花生大士法旨，身子起了变化，刹那间，他“化为一头二臂三目，身子棕红色，面貌变成赫鲁嘎忿怒尊（愤怒莲师‘咕噜多杰左勒’），獠牙外露，怒髮竖立，眉毛及胡须如火，右手执九钴天铁所制之金刚杵上举，左手执普巴槊下刺，指尖是黑蝎子。上身披锦袍，下身褐色裙，立姿踏一猛烈之虎，安住焰火中。” 接着，狮面空行母显现上方——身蓝色，一面二臂，右手金刚钺刀，左手捧颅器。狮面，张口列牙卷舌，三目怒睁，红髮上卷，五髑髅冠为顶严，五十一首髮为项链，虎皮为裙。左肩斜倚天杖（卡章卡），立于莲花月轮上。	131《超度的怪谈》， <鬼魂自求超度>， 127-146页。
10	地底圆 通国	佛国 净土	大自在地 底火焰佛	在地球中心，要过一万亿佛土方可抵达，乃世外桃源，为无忧国度，景色优美，不知有死，甚少有生，无善无恶，直到天地毁灭之日，它才毁灭，与天地同寿，故不同于天界，也不同于极乐世界净土。国中之人，全是历代退隐高人，具有出世人生观者，人人自知养气，衣着美食全具有其自在如意的神通，身长丈余，人人顶有圆光，能飞行，永远清净常住，地上莲花铺成，有美丽自然茅舍，充满祥和之气，无四季，昼夜光明无尽，上永远是青绿色，永不衰老，溪水永远长流，不停不腐，无生老病死，无烟火味，不杀生，不争执，无饥饿，人人都是圣人，能出到人界之中，帮助现有人们修道，但不留名。若出生于娑婆世界，亦是為了拯救娑婆世界众生而出世。	021《灵魂的超觉》， <地底圆通国>， 26-29页。
11	普香世 界	佛国 净土	候补佛	此世界为候补佛所居住之清净佛国，属于等觉菩萨的世界。肤色极白淨的“守誓空行母”，她身穿天衣，非常的华贵，而且的华贵，而且佩戴璀璨的宝石，双手持旗及明镜。	175《天涯一游僧》， <神行至天门>， 176-177页。
12	经光山 窟	灵界 空间	金刚护法 龙天	巨大高山，山颠高矗，云只在山脚，青青翠翠，古树参天，山环水抱，是幽雅圣山。此山射出光芒，光彩无尽，氤氲遍地，奇花异草，皆发出七彩毫光。进入山窟，出现重重叠叠宫殿，金币辉煌，光光相照，诠释七珍八宝，藏着诸佛所说的圣典，大于人间百千万亿倍。每本经典，都会放光，依其因缘，有长有短，光色不一。《真佛经》也在里面，亦有经光。	241《遇见本尊》， <经光山窟>， 166-169页。

丙、佛道诸天、金刚、护法、空行母、空行勇父、天神、龙神、地祇诸神等

1	玄阙	北方 混沌之 地，属 于北方 尽头	奇人，无 人知其 名（佛、 大罗金 仙，均 不知）	头如笆斗，脖子细长，双手张处有翅，足如鸡爪。在佛之前，未有佛时，已经存在。一全身，亿万里路能至，一弹指，游毕四极之天。他神通广大，能够移山倒海，当做游戏。有大神通，刹那间就知道卢胜彦的一切事情，而卢胜彦对他完全不知。	92《禅定的云笈》， <天外有天>， 142-145页。
2	华胥国	佛国 净土/ 诸天 界	南摩华 胥如来	此天在高次元灵界空间，唯禅定者无形幻身（元神）能至。其大如太虚，无边无际。奇花异草永不枯萎，永不凋谢。无四季，气温无寒无热。无蛇虫、无各种凶猛野兽。此国度和诸天有往来，由灵台处可通诸天，但和人间根本上不通。食物完全随念所致，	98《法海勾玄》， <定入华胥之国>， 60-73页。

				食物自然出现，自生百味珍饈盈满殿堂。甘泉涌出于地，自然充溢，只要饮一盞，身体就会产生光明，而且滑膩无比。天衣，永远不脏，不染尘土，有异香。住处为七宝所建。神行随念即至。天乐祥和，美姿翩翩。天人互相崇敬。国王是南摩华胥如来。	
3	烂沙地界	灵界 / 地下主之国	有道之士 / 地行仙主 (萧邈)	此地界类似大沙漠，沙如细尘，风吹成雾；亦类似沼泽，但无水。有鱼鳖龙蛇飞于尘雾之中，亦可在沙中游泳和爬行飞翔。有蓝色之花，异常坚挺，随风沙靡靡起舞，一千年开一次花。此“烂沙”中间有一国度，为“地下主”之国，是在地下四极之处，分东、南、西、北四国。其人民皆乃至忠至孝之人，生前在世受冤屈，死后灵魂乃居此国。	98《法海勾玄》，<地行仙主>，74-81页。
4	华柱国	天界	仙人	层层殿阁，叠叠廊房，三山门外，还有巍巍万道彩云遮，艳艳千条红雾透；更有钟鼓楼高，浮屠塔峻。这裡更是烟霞淼淼松柏森森，有奇花异草，风送花香，鸟啣红蕊来云壑，鹿践芳丛上石台。此洞天，是：松篁交翠、桃李争妍、丛丛花开、簇簇兰香。她被引到画栋凋梁，明窗彩户之处。画栋在花上，凋梁在花间。	118《天地间的风采》，<无念的境界>，72-76页。
5	心通国	天界	圣贤	卢胜彦神行至心通国，这是一个很微妙的国度，全是圣贤所居。此国之人，不止身子完全是透明亮丽，心念亦如此，全是善气吉祥汇聚而成。换言之，向所当向，向不为私，背所当背，背不为私，只要念头一不正，国人皆知。若有人之心念有了一点点污点，即无法存在于此国。故此国之殊胜，无虚诬诈伪，因此境界甚高，少人知之，离开娑婆世界实在遥不可及。	169《忘忧国的神行》，<心通国的巡行>，94-95页。
6	色界天之五净居天 / 五不还天	色界天	色界天人 (不退转之圣人)	十法界中，各有各的结界，互相不摄入。五净居天是色界第四禅天，有大结界，进入则出不来，故亦称为“五不还天”（无烦天、无热天、善现天、善见天、色究竟天），唯有证得阿那含果的圣人居住，无异生杂，故曰净居，亦即证不还果的圣人所生。不杂即是不可随意进出。 此天无生，亦无事，无一切苦恼，故不还。在此天，感受特殊，觉得心成了“虚无”，气成了最“平和”，一切的理最明。“神行”几乎不动了，世界全静止了。但此天不适合卢胜彦，因他是一个重情的人，度众生有刚毅的志念，誓愿又深，菩萨心肠，仁者之勇也。只有听之不闻，视之不见，无是无非，无向无背者，才适合此天。	206《超级大法力》，<莲花再开>，62-65页。 169《忘忧国的神行》，<五不还天>，92-93页。
7	天界莲花峰法台上之“无上顶”法座	佛道诸天界	“拉呼拉”护法	守护“无上顶”法座。此凶神恶煞有几个恶魔头，头顶上又有大鹏鸟头，一手持弓，一手持箭，身子黑色，其下身是大蟒蛇身，全身上下，每个毛细孔全是眼睛。其眷属是四方魔女，八大星宿及二十八星宿神。	92《金刚神的游戏》，<无上顶的法座>，80-83页。
8	不老国	佛道诸天界 (修童子定可到)	天人 (童子身)	童子著多色之衣，其形象窈窕，是太易元气化身，长生不死，是旷然昭浩境界，有特大形莲花，空中无形兆上，但显现日月星宿运行，倡行一切乐事，唯无惊无怖无恚怒，容光焕发，满面笑容，欢天喜地，无忧无虑，食则一切法味，眠者莲花为座，乘风而行，到处游历，往来变化。	92《禅定的云笈》，<进入不老之国>，114-117页。

9	无量天、青微天、无波天、大罗天、无极天、玄微天、上净天	道教诸天界	天仙	<p>天上界空洞元气之中，空玄之宝，细微分别：无量天——无色无象；青微天——无形无影；无波天——略玄冥色；大罗天——如海洋金色；无极天——如青云布；玄微天——自然梵天；上净天——天官呈象。天乐——玉响虚朗，琮韵合音。胜景：三光停晖、七元焕明、山海静波、诸天肃清、八素散华、灵风扬香、绿霞吐津、天元溟海、玉虚含欣、渺渺漠漠、浪浪高清、周览无穷。各各天仙——有乘坐漂亮莲花；有居高轩之天官华阁，有光明身子，有住红色云中，有凤麟为群；有吉光之兽开口言语，均是梵音。</p>	92《禅定的云笈》，<步云的清净>，130-133页。
10	道教神仙“唐若山”	仙界	神仙“唐若山”	<p>在神行中，卢胜彦到了某洞天福地，是唐代神仙“唐若山”所居之处。唐若山身放祥光，普天照地，身体受光一照，顿觉清凉无比，一切烦躁尽去。唐若山告诉卢胜彦曰：“吾之修行秘诀就是不生气。练气之人，不宜生气。一个行者只要修‘不生气’，无‘忿瞋’，神气就能常住。无所谓已经近道矣！行者修至一点火气也无，神气相注，心不动念，就是神仙。”</p>	169《忘忧国的神行》，<不生气的神仙>，76-77页。
11	知足国	道教仙界	神仙	<p>在神行中，卢胜彦到了某神仙居住的洞天福地，这里的神仙，都是知足的，有宋代欧阳修、五代后周窦禹钧。他们告诉卢胜彦曰：“知足国即是忘忧国，因知足国无争，即是无忧。此国之神仙知足不辱，知足不殆，知足常乐，知足安稳，知足我净，知足忘忧，知足自然，知足有福。盖奢华耗福分，不动行善，自私自利必下地狱。所谓代代荣华富贵，皆乃昏迷无知，殊不知甚爱必大费，多藏必厚亡。今之国君争土，害人死亡，地狱之大根矣！”</p>	169《忘忧国的神行》，<知足国之行>，78-79页。
12	夜摩天	天界	天人	<p>在神行中，卢胜彦遇见夜摩天的天人。夜摩天属于欲界天，欲界语言最为复杂，其声音很细，但不尖，语言很柔软。天人告诉卢胜彦曰：“瞋心重的，声音粗，悲心重的，声音柔。真正超然的，不用语言，以光代音，以识代音，甚至什么也不用说，不用代，印心而已。”</p>	166《神行记》，<天上的语言>，114-119页。
13	空行诸天	佛国净土	白空行母（白度母）、天女	<p>在阿尔卑斯山（瑞士铁力士山，Titlis Mount）虚空，显现白空行母： 身白色，一头二臂，右手与愿印，左手持花印，执粉红色乌巴拉花三朵，一含苞、一半开、一开敷，代表三宝。其掌心、脚心，各有一目，脸上三目，共7目。貌若妙龄，髮结脑后，右垂髮一缕，身着各种璎珞，绸裙天衣，趺坐，背靠月轮，美丽非凡。身边围绕诸多空行母。伴随天乐，祂唱歌：“天人不堕世缘中，圣相分明出现同。今日因你临铁力，献歌如在法王宫。山巅冰雪身是幻，粉碎冰消皆是空。倘得时日汝放手，便无烦恼如清风。”</p> <p>在天界“奥明天宫”，卢胜彦见到白度母： 鹅蛋脸儿，削肩细腰，长挑身材，频盼神飞。 眼同水杏，唇若含丹，眉目横翠，肌白如雪。 胸乳俊美，体态袅娜，娇体含情，性格风流。 鼻腻鹅脂，腮红新荔，春意袭人，娇俏非凡。</p>	205《阿尔卑斯山的幻想》，<白空行母之歌>，154-157页。 204《通天之书》，<白度母>，38-41页。
14	功德云天	天界	天人	<p>天人身边有功德云罩住，功德云又扩展弥漫，充塞于四周。 因果：此天人在世时，乃卢胜彦弟子，天天修三皈依，观想根本上师住顶，结莲花童子手印，口中念三皈依，并持之以恒，于是感动十方善神乘功德之云来守护他，集在头顶上，形成华盖，之后就进入他的身体，跟功德云合一。故发心真诚而久远，很重要。</p>	175《天涯一游僧》，<功德云天>，170-171页。
15	有财天	欲界天某天界	天人	<p>大力鬼王约数百数千人众，大规模兴建金阁银殿，金碧辉煌，鬼斧神工的浮雕，精美异常。因欲界天与娑婆世界一样，有财、色、名、食、睡的欲望。人间是用争，欲界天较平和，所享之欲，更胜于人间。</p>	175《天涯一游僧》，<神行于有财天>，172-174页。

16	代表国	天界	天人	<p>人烟稀少，但境界甚佳：黄金、白银、宝石、琉璃所造的房屋。食是仙馐，饮是仙酒，衣是天衣，行是神行，诸般快乐应有尽有。</p> <p>因果：世人修行，很多人并未实修，只想请人代行，没有什么功德，故此国度天人甚少。那些代的人、实修的人，却有了功德，故全转世到代表国。而请人代的人，有名无实，不生天上，反在地下。</p>	175 《天涯一游僧》， <代表国>， 168-169 页。
17	天人五衰	天界	天主	<p>某天的天主，福报享尽，业障现前，天人五衰，情同病夫：白发苍苍，鸡皮鹤发，仓颜怅惘，臭汗溢出，全身有气无力，泪水直淌，光彩全无，身上的光气消失，香气失去，身上的花枯萎，天衣已经污秽，虚脱无力，法座金床已无法坐卧，浑身完全不对劲。</p>	166 《神行记》， <天人五衰>， 62-67 页。
18	天界	天界	天医神君	<p>头戴方巾，中等身材，穿儒服天衣，手上有药壶，身上放大白光，在虚空中踱着方步。</p>	187 《虚空来的访客》， <天医神君>， 50-53 页。
19	天医仙界	天界	药童子	<p>此童子，全身透明，体内五脏六腑（心肝脾肺肾）一一分明。《大宝积经》载录药童子，是佛住世时，耆域医王用药草作成童子之形，以医诸人之病。</p>	177 《见神见鬼记》， <天上的药库>， 70-79 页。
20	天界酒国	四天王天之“常放逸天”	天人	<p>天道虽有 28 天，但亦有平界天，例如忉利天的平界天就有 33 天，而每一个天都有平界天，故诸天是无尽的。四天王天的平界天就有日天、月天、星宿天，而四天王天之下，还有坚手天、持华鬘天、常放逸天。酒国就在常放逸天中，是依须弥山下而居的天界，乃夜叉鬼神所居之天。凡生前饮酒，不会乱性且不犯戒者。</p> <p>此国宛如一个繁华城市，楼台高筑，人来人往，于娑婆世界相似，但此地之人，脸色红通通，皆有酒气，仿如酒徒。街坊商家，很多是专门卖酒的，到处亦是沽酒零售店。街上行人，亦有持壶持杯，边走边倾注，一饮而尽。</p> <p>路旁，亦有十余人藉地而饮，满街芳香沁鼻。人间以茶代酒，此地以酒代茶。此国饮酒之人，不会“言语差错招人恼，酒毒情伤怒气生。”</p> <p>此地酒楼灯柱荧荧，灿若繁星，大厅豪华气派，桌椅高贵，楼上厢房，金碧辉煌。下酒菜肴，均是精品：贝类、螃蟹、香獐、青头鲈等。</p> <p>娑婆世界有一等人，最后仅只安静憩睡，不恚怒暴生，而且越喝心中越明白，越喝智慧越生，为了避苦恼而喝酒，在不净中生净想，实无善事而有善，此等饮酒善男子，从来不作恶业，藉饮酒而进入不真实心如同梦幻，而无妄心，反而心中笃定，此即苦中生乐想，以此因缘，虽无法证得如实而来的果报，但醉死后生常放逸天，亦乃因缘果报。</p>	137 《虚空中的穿梭》， <酒国名花>， 107-115 页。
21	夜叉天与罗刹天	天界	夜叉王、罗刹王与其眷属	<p>罗刹天在西南隅，是十二天之一，八方天之一。罗刹王是一切暴恶鬼之王，食人血肉，飞空，地行，捷疾，是大力鬼王。夜叉天在西方，是啖鬼王、勇健王、速疾王、飞空王、秘密王，是勇猛之王。二者皆有大法力。</p>	206 《超级大法力》， <罗刹王与夜叉王>， 90-93 页。

				<p>某天，此二王联袂前来，欲和卢胜彦比神足速度，卢胜彦拒绝，要他们去找人间赫赫有名之显密大师比试。二王不肯，定要跟卢胜彦相比试，二王曰：“罗刹王能捷疾，夜叉王能速疾，吾二王是飞行最快者。卢师尊如果能赶上我们，你胜。否则，你输。”</p> <p>话一说完，一个往南飞，一个往北飞。卢胜彦心想，这是要来考他的“身外化身”之神通，于是点了一下自己的眉心。</p> <p>二王以速疾闻名，只一刹那，便达目的地。罗刹王只用六秒的时间，就到达罗浮山第三十三洞天。夜叉王以五秒半的时间，飞到西方天的“天空城”（鸟国）。</p> <p>不过，卢胜彦早已分身，在二处坐着等候他们。二王认输。</p>	
22	大自在天	天界	大自在天魔王	<p>共有四魔：烦恼魔王、五阴魔王、死魔魔王、天子魔王。其中，有邪师曾经用法召请死魔，找上卢胜彦，其相貌：威猛凶残，右手执箭，左手执弓，发箭欲取卢胜彦之命。殊不知卢胜彦原是大自在天魔王的心主，大自在天誓愿护持他，故是他的护卫，护卫怎可伤害主人，乃平安无事。</p>	138《超现象的漂浮》， <拜访异人>， 43-58页。
23	南岳衡山（中国大陆）	南瞻部洲	南岳大帝（南岳衡山司天始圣大帝崇黑虎/司天王）	<p>属于大山神，神中的神，有大神力，司天又司地，有法力召人魂魄，执掌人的寿命，主幸福贵报应，赏罚善恶，阴阳均能通达。其南岳殿阁连云，穷极华丽城郭宏伟，极其广大。</p>	132《飞越鬼神界》， <遇见七爷八爷>， 40-56页。
24	幽冥界翠微净土	冥界	笑面鬼王（地藏王菩萨侍者）	<p>地藏王菩萨共有七位侍者：焰摩鬼王、大力鬼王、笑面鬼王、持宝童子、大慈天女、宝藏天女、摄天鬼王。</p> <p>笑面鬼王是“四海有名称笑面，双手大力振天关”。地藏王菩萨将之赐给卢胜彦，作为护法侍者，藏在他的右手大拇指中。其法像：面如蓝枣，三首，顶上髮立，赤髮，戴着一顶鬼王水晶盔，身穿黄金甲冑，束一条三股英雄巾，巨口獠牙，齿排铜牙，吼声如雷，却面带笑容。</p> <p>鬼王身高丈八，一双眼睛如明镜，两道眉毛似虹霓，口若血盆向上弯，六臂持利器，浑身上下五彩光绕，降魔法器，件件滚滚红焰，莲花托足起祥云，瓔珞人骨挂遍体。在卢胜彦幻身元神吹气一口，即解除了飞龙大鬼所喷在他身上的阴风毒气。</p>	177《见神见鬼记》， <大拇指上的笑面鬼王>， 104-113页。
25	焦面鬼王	冥界	观音菩萨化身的鬼王	<p>鬼王头戴鬼王帽，上有主尊观音，黄发下垂四飘散，面目全焦黑，怒目凶睛，白森森的牙外露，红血般的长舌外露，右手握锁鬼的枷，左手握打鬼棒。</p> <p>鬼王形相虽可怖畏，但光明朗耀，令人一见，心目清凉。此乃如来现不思議相，曲垂接引之本心也。</p>	166《神行记》， <神行到弟子的家>， 154-161页。
26	道教诸天	天界	九天督灵大元帅化身夜游神。	<p>卢胜彦于台湾住家（娑婆世界）曾见夜游神将，此神将怪异，头戴皂帽，眉倒竖，两眼绿色，脚若鸡爪，舌长而吐出。夜游神将突然变成一位巨大的灵神，头戴通天神冠，身着大法袍，衣彩鲜明，神彩光亮，一手持通天如意，一手持招魂幡，原来就是九天督灵大元帅的正身。</p>	19《灵与我之间》， <>， 130-133页。
27	水官大帝庙	南瞻部洲	水官大帝	<p>被授权于一座庙的神明，是三元三品三官的水官大帝。其五官端正，戴通天冠，身穿朝服，手握奏板，全身放水光，光色异常瑰</p>	19《虚空来的访客》， <水官大帝庙>，

	(娑婆世界)			丽，一派正神模样。其职司为“掌理一切水的职司，如天雨、地水、海、湖、河、江、溪。水能让疾病痊愈，也能毁灭大地及身体”。	54-57页。
28	水神	娑婆世界台湾日月潭	水府之神	日月潭水府，职司风调雨顺，河清海晏，竟然也是灵域高殿，福地真堂相当巍巍壮观，如化乐宫一般。水神好相貌：头戴星冠，身披锦绣，光彩夺目，足踏云履，面如满月。此水府，犹如阳间官府，办公人员众多，有宣理消灾杆，有咒水发檄，有查罡步斗，有职司降雨。水神案台，香烟馥郁透清霄。宴席上有新鲜瓜果，斋筵丰盛。	137《虚空中的穿梭》， <蝴蝶的冤魂>， 59-83页。
29	龙宫 (娑婆世界，西雅图雷藏寺右边的龙神巨石)	南瞻部洲	四海龙王与眷属	龙王属于四部神，即雨部、雷部、云部、风部。西雅图龙神(西海龙王二太子摩旦)之水晶云母大神宫，宛如龙地净土，珍楼壮丽，排场峥嵘，宫殿高如云山，净炉中丹霞缥缈，水中珊瑚树七宝玲珑。盛宴人间少有，菜色鲜妍夺目，一道道五彩丛中，香息异常芬馥，兰麝香喷。有天乐助兴，仙音嘹唳。嫔妃歌舞，纷然娇态，笙歌缭绕，花堆锦砌。	129《走入最隐秘的阴阳界》， <龙宫的传奇>， 51-67页。
30	井龙王龙宫 (娑婆世界，台湾某乡镇之古老水井)	南瞻部洲	井龙王与眷属	古井下的国度：曲径迂回，修竹点点苍苔，清凉微风吹拂，一大片花园，紫姹嫣红，杨柳出处，黄鹂鸣叫，满院海棠飞粉蝶。殿阁连云，丽人武士排列，有凝香阁、青娥阁、太真阁，为嫔妃所住。有太素亭、听雨亭、画眉亭等等。有怡月池、浴仙池、清心池等。有慕云轩、观花轩等。更有假山、翠屏山、玉芝山等。石阶层层，底下更有一殿，天地更阔，光明射眼。宴会有珍奇瓜果、蔬品香馨、糖果糕饼、蜜食点心、粉条汤面、金针、木耳、嫩笋、黄精等。还有荤食如鱼刺、凤髓、鲍鱼、熊掌、干贝、鸡鸭等。珍饈百味般般美，果果佳肴色色新，还有仙酒仙茶。 井龙王长相：铁面刚鬚，根根胡须见肉，二条粗眉像蜈蚣，环眼若玲珑，鼻若拳头，高高隆起，手掌峻嶒，全身金甲连环光灿烂。	125《不可思议的灵异》， <井国>， 98-106页。
31	水晶宫 (娑婆世界，卢胜彦坛城的一颗水晶球)	南瞻部洲	水晶龙	卢胜彦坛城中坛城安置水晶球，他修炼道家吐纳，结了圣胎，化成一尾手指头大小的白龙，从鼻孔出来，翱翔上下，竟然进入水晶球，成了水晶龙，并购筑龙宫。后来，水晶龙在他禅定时，邀请他进入水晶球，参观水晶龙宫。他变成豆子大小，坐在水晶龙背，进入水晶球，里面另有天地，宽阔无比，没有边界。正是一花一世界，一叶一如来。水晶宫有巨门，由四灵兽蹲伏守护，宫殿以水晶为主，有阶梯、亭台楼阁，行走如在镜中，处处风景，有奇树，参天合抱，有奇花异草，花香随风飘荡，香不间断。水晶龙是主人，宫中有多名侍者，皆二八佳人，冶容秀骨。	134《天南地北去无痕》， <水晶龙>， 112-130页。
32	碧虚宫 (娑婆世界，台湾竹子坑溪的七彩石头)	南瞻部洲、台湾	河神与眷属	卢胜彦在竹子坑溪游泳，潜水时捡到一块七彩石头，原来是河神的碧虚宫，本是隐形，但却逃不过卢胜彦的法眼。河神索讨，卢胜彦把石头放回溪底。河神邀请他参访碧虚宫。石头里面是：朱宫贝阙，如世间的皇宫，黄金当屋瓦，白玉当门枢，玳瑁甲作屏风，屋檐挂着珊瑚珠子，宫殿内祥云瑞霭。河神很威风，在大堂宴请嘉宾，大小官员陪同，吃的是佳品珍奇，例如香獐、锦鸡、野味等。还有天厨八宝珍馐味，喝的是紫府琼浆。(诸神所居，处处不同，小可变大，大可变小，实可变幻，幻克变实(诸天即汝心，汝心即。极乐世界，一切唯心造))。	129《走入最隐秘的阴阳界》， <石头记>， 140-149页。
33	娑婆世界(三山国王庙)	南瞻部洲：台湾	山神	三山国王是山神，其形相：手上拿着青色的武器，像宝剑，水晶般透明，寒光四射。三山国王有三位，来的时候各骑着稀世宝马——骅骝、绿耳、盗骊。	150《神鬼大惊奇》， <百香果传奇>， 178-193页。

34	娑婆世界山神宫殿	南瞻部洲	山神	卢胜彦梦见他到了某广阔地域，该处有座高山，山顶上有一座庄严玲瓏水晶宫殿，一进入五彩缤纷的宫墙，里面大小宫殿林立，一栋接一栋，连亘无尽，金碧辉煌。水晶宫中，亦有碧蓝的湖泊，园林花圃，亭台楼阁，仿佛帝王所居之处。进入大殿，主人以山珍海味供养他。山神告诉卢胜彦，其分身是娑婆世界一个珠宝商人，有死厄，请求救他一命。	138《超现象的漂浮》， <死厄中的救星>， 83-95页。
35	娑婆世界（神界）	南瞻部洲：美国	山神	西雅图瑞尼亚山神：身子像白色的龙，头戴羽毛七彩冠，耳垂甚大。周围全是马头人身的侍者。诸山山神，皆有所本，例如西藏雪山山神，现出的相是雪山狮子，台湾的山神人形、兽形都有。印度山神也有现大蟒蛇身。	92《禅定的云笈》， <山神之言说>， 142-145页。
36	娑婆世界（地居天）	南瞻部洲：太平洋、大地。	山神：土人祭拜的“阿支山”（活火山）山神	形象如一头猴子，头戴戴着髻珠的宝冠，罕见的凶猛五官，口中露出一颗巨门牙，拖着长长的蛇尾，那尾像蛇，又像蝎子。周遭是一股躁动不安的气，如大火聚。据悉，此山神与许多鬼怪斗法，牙齿全被打光，只剩下最厉害的一颗大门牙。	153《让阳光照进来》， <山神的来访>， 184-186页。
丁、其他灵界空间/国度：魔界、阿修罗/精灵界、鬼神界、妖异界、冥界、近边地狱、地狱等					
1	湖心国	娑婆世界的湖泊	翻船而死之亡魂	此国在湖之深处，在城内，很平静，城郭亦美，但城外，风大浪大，骇人心目。都是帆船死去之人，平生无大恶，落水后，魂魄无处可依，观世音菩萨怜悯众魂，才化一城郭，收容亡魂。此国之国王，姓魏，生前乃真佛宗弟子，本尊是观音菩萨，念诵《高王经》，有感应，亡后，悲哀恳切，菩萨见他世缘未了，因而带他到此国，管理此国人民。	173《一梦一世界》， <湖心国>， 112-113页。
2	洗澡国	某一灵界空间	光着身子，随时在洗澡之人	赤裸裸，因容易出汗，如有洁癖般，随时准备浴巾、肥皂，准备洗澡。澡堂浴池、江河，明明有水，但人一踏入，欲洗澡时，水却不见。 因果：佛曰：“凡夫皆以惑、业、苦而流转生死，洗澡国的人，知惑、知业、知苦，欲净惑、净业、净苦，可惜见了大善知识，却失之交臂，因背弃大善知识，故生洗澡国。”	175《天涯一游僧》， <洗澡国>， 166-167页。
3	白马国	某一灵界空间	人身，白马的头	此地界众生，人身，白马的头，马头上顶着一尊黄金而沉重的“根本上师”像，沉重的令马头抬不起来，故垂头丧气，无法见人。 因果：此国众生，原本是真佛弟子，后来却背弃根本上师，唯仍未放弃修行“显密之法”，只是毁谤具德具恩的根本上师，才化身白马国。	173《一梦一世界》， <白马国之巡行>， 114-115页。
4	颠倒国	某一灵界空间，属于近边地狱	像人不像人之生物	像人，有头有身，却又无手无脚，头在下，身子在上，头顶平，可以略撑住身子。行动时，靠颤动而前进，相当不便而且艰难。睡眠时，躺下如一条虫，吃东西，非常困难，如呕吐状。赤裸身子，奇丑无比，无衣可遮。说话含糊不清，胡言乱语。寿命不长。 因果：造酒、嗜酒、醉酒者，生于此国。	175《天涯一游僧》， <颠倒国>， 196-197页。
5	黑死国	某一灵界空间	真黑死者	黑死国乌暗一片，伸手不见五指，故名“黑”。其国之人，一死百了，全躺着，如死尸状，无一活着，无意识，故名“死”。一位如来对卢胜彦曰：“此国众生，乃真黑死者。通常人往生之后，会依‘随业、随习、随念’三种情况而决定往生去处。但此国众生，已断业断习，又断往生之念，故生死之际如同断鼻，一死百了，立刻至黑死国，永远无生。此亦为六师外道之一，无业、无习、无念、无菩提心，此即黑死国也。故无救。”	166《神行记》， <半死三昧>， 56-61页。
6	血光国	某一灵界空间	淌着鲜血的残缺幽灵	卢胜彦进入甚深三昧禅定，其“幻身元神”神行至荒野一地，极目四望，满虚空尽是红色，满地亦是红色。地之红色，竟然是鲜血，潺潺在流。鼻中所嗅的，全是浓浓的血腥味，极其恶臭难	166《神行记》， <神行于血光国>， 120-125页。

				<p>闻。此地亦有“人”居，全是断头、断身、断手、断脚，淌着血的幽灵所居。此国众生，哀凄憎恨，哀爸叫母，连天地都染成红色。</p> <p>血光国并非小小国度，此国之幽灵/魂魄，全是“刀兵劫”孤魂野鬼，属于因战争之祸而冤死之辈。古今中外，不知发生多少战役，多少生灵涂炭，亡者无数，血流成海，尸骨如山高，是人间的大悲剧。</p>	<p>169《忘忧国的神行》， <为天下苍生一哭>， 126-127页。</p>
7	吃粪族	冥界	阴人	<p>卢胜彦神行至冥界，看到很多“吃粪族”浸泡在粪尿之中，口渴便喝尿，饥饿了，便吃粪。他看到这种景象，心中感到哀伤。狱吏告诉他说：“凡无情无义，见利忘义者，皆被罚于此，三国吕布即在此。现今社会，这类人极多，为了金钱与权势，杀害自己的恩人或长辈恩公，死后，全下地狱，成了吃粪族。”</p>	<p>169《忘忧国的神行》， <吃粪族>， 88-89页。</p>
8	黑石神宫	大和尚鼻上大痣（另一时空）	罗杀神	<p>黑石宫殿亦有仙境之景致。罗杀神，是持国天网之眷属，长得铁额铜头戴钢盔，钢盔上系着红缨飘舞，身上披着金甲。脸像可怖，圆头方面，目光如电，牙齿如锯，仰鼻朝天，赤眉飘焰，脸上银毛，一脸凶相，手上拿尖枪及钢刀，样子威武。</p>	<p>132《飞越鬼神界》， <鼻上一痣>， 6-18页。</p>
9	罗刹国	某一灵界空间	各种各样的罗刹鬼	<p>极其可怖国度，罪恶之域：大头鬼、肮脏鬼、独眼鬼、无手鬼、无脚鬼、排骨鬼。……行止淫”，口说绮语，怪异。口念奇怪的经文，祭鬼，裸体，身心溃烂，浑身发臭，苦不堪忍，互相杀戮，大口啃手啃脚，吃土、吃铜铁、饮血、食人骨等等。真佛宗某些出家、在家弘法人员，全犯三昧耶戒，亦在里面。</p>	<p>241《遇见本尊》， <入罗刹鬼国>， 30-33页。</p>
10	娑婆世界	南瞻部洲	神足鬼（假冒天人）	<p>眼睛细长，耳朵长且宽，垂到腰际，口甚阔，比水桶大，有三眼，穿白天衣，其足有毛，一跃飞上天，扇动耳朵像翅膀，足毛指挥前后左右的方向，能摄修行人飞行，顷刻万里。</p>	<p>155《古里古怪集》 <神足鬼>， 62-65页。</p>
11	娑婆世界（罗刹界）	南瞻部洲：南太平洋、大溪地。	罗刹：乌迦恶魔	<p>身材高大，全身乌黑，极凶恶状，有威有力，手如钢爪，双手一挥，飞沙走石，狂风怒吼。</p>	<p>155《月光流域》 <鬼与鬼的传颂>， 82-89页。</p>
12	山中鬼窟	南瞻部洲	飞龙恶鬼/怪魔（山大王）、鬼酋长、大力鬼、飞行鬼	<p>大山中，有一处群鬼聚集的大岩洞。山大王飞龙恶鬼/怪魔：身长约鬼物十倍大，双眼如金灯，闪闪发光；肚大如财神，又圆又凸，双手有利爪，拖着一条长尾巴，背上双翅，口盆甚大，能喷白光阴风毒气，利牙白森森，身躯高大而轻巧，扑起来如同登上之虎，面孔浑如狮子，力大无穷，摧山倒树，无能胜。此山大王恶鬼，是妖孽之魂，一旦肚饿，便入侵鬼窟，夺鬼之魄，怪魔吞噬鬼血，撕碎鬼身，啃骨食肉。群鬼畏惧，任其挑选而被食。</p>	<p>177《见神见鬼记》， <大拇指上的笑面鬼王>， 104-113页。</p>
13	娑婆世界	南瞻部洲	阿修罗：飞天神魔	<p>那恶鬼（飞天神魔）长得“狰狞可怖，双眼皆红，天穹处长一角，獠牙外露，尖风耳，掌有爪，背上长了双翅，果然能飞天”。</p>	<p>040《通灵秘法书》， <打鬼不超生>， 75-78页。</p>
14	精灵界邪法行者	阿修罗界/精灵界	各种各样的精灵	<p>修邪法行者，高坐法座之上，口诵经文，手放毫光，一一飞至法座之下的听法无数信众，信众头上亦有毫光，信众均迷惑于其灵力神力，纷纷伏首顶礼。此行者毛孔之中，竟藏了八万四千只动物精灵，在世俗人眼中，一一精灵遍着阎浮檀色，披上一层伪装的外衣，竟变成了千万化佛。此类精灵，全是污染贪著，瞋恚不忍，见色即爱，贡高我慢，不明事理，聚集了各种邪见，怀疑正法的。牠们（动物灵）各喷毒雾、毒光，恐怖异常。</p>	<p>166《神行记》， <毛孔中的护法神>， 126-134页。</p>

15	虚空摇头族	某一灵界空间	各种各样的中阴身	一批中阴身，在空中聚集，似乎毫无方向，智慧未开，不断摇头抖动，没有判断能力，迷惑于广大的虚空，完全迷失了。此类中阴，生前一味追求虚幻的快乐，吃摇头丸，凭着感觉走，喜好热闹，好高骛远，不切实际。彼等没有经过磨练，没有经过心性的转化，没有修行，不知活着是为了什么，也不知死了是为了什么，只有表现寻求快乐刺激的执著心而已。等时候到来，冥府“勾魂使者”会把这类“中阴”摇头族，依其因缘，勾至虫虫世界。	166《神行记》， <虚空中的摇头族>， 148-153页。
16	奈何/奈何	冥府/另一灵界空间	食人铁鱼	奈何深不可测，不能载一毫毛，河中有食人铁鱼，牙如勾，将入河之众，慢慢一口一口的咬，连肉带骨吃得一干二净；死后再生，生后再死，如此轮回不休，痛苦不已，整条奈何，全部变成血水。	234《莲生活佛卢胜彦的密密密》， <奈何的密密密>， 70-73页。
17	黑棺使者	娑婆世界	邪妖厉鬼	卢胜彦神行时，看到一群妖邪厉鬼，一路喝斥，态度跋扈嚣张，抬了一具黑棺，里面躺着一个厉鬼，看到一家暗晦人家，就把黑棺抬进门。原来黑棺里面的妖邪是“疫魔”，只要抬入家门，此家人病的病，中魔的中魔，全家人都衰病，无救。盖疫魔，可以自由出入暗晦之家，一旦入侵，此家人必被妖魔缠绕，从此痛苦不堪。且疫魔功力比地神还高几级，故不能救。	169《忘忧国的神行》， <黑棺使者>， 68-69页。
18	大榕树精	娑婆世界	地理鬼（大榕公）	百年的大榕树，巨大无比，非常茂盛，枝枝叶叶绿油油，根干粗壮，树的主干，七八个人环手也抱不了。由于该地属于“金光穴”，地灵涌出，被葬在大榕树下的死人，变成了地理鬼“大榕公”：已非凡夫之身，人的脸，鸟的身子，耳朵上挂了两条青蛇，足下踏了两只大乌龟。手上执一面黑旗，一脸凶恶之相。	150《神鬼大惊奇》， <树鬼>， 10-33页。
19	吊死鬼	娑婆世界	得地理的吊死鬼	此得地理之女吊死鬼样貌极其恐怖：脸色惨绿，双眼暴出，七孔流血，长发反白，舌头伸出很长，渗出黑血。 其本领：脖子绫巾可飞起来，套对方的脖子，将之勒死。口喷黑气（尸臭），中人欲呕，一般人嗅到了，立即倒地死亡，全身烂臭。髮箭——头发摇一摇，长发飞出，便成了一根又一根的箭，密密麻麻射出。	138《超现象的漂浮》， <新婚之夜的怪现象>， 15-28页。
20	娑婆世界（美国西雅图）	南瞻部洲	树神	百年道行，化为人形：头戴翠绿紫巾，面色金黄，身穿双龙宝衣，全身多手乱晃，腰系丝绦，足下立定长靴，长眉阔目，神光满足，额下有一部大胡须，十分的飘洒。	219《南山怪谈》， <树神的祈求>， 138-141页。
21	娑婆世界（台湾）	南瞻部洲	花魂	植物有生命，花有心灵，爱花惜花，加之以福，残花毁花，降之以灾。某位爱花成痴的富豪，家中全是花，结果花魂、花鬼、花精充斥其家。花魂：个个样子绝色，芳洁可爱，香香冷冷，异香竟体，指肤软腻，使人骨节欲酥，魂飞魄散。歌曰：“花非花，雾非雾。夜半来，天明去。来如春梦不多时，去似朝云无觅处。” 卢胜彦曰：“花从净心种子生，在大悲水中，开敷庄严佛土。花是忍辱波罗蜜，有柔软之德，能使人心缓和。花能严饰法身，如金如玉。”	132《飞越鬼神界》， <花之魂>， 6-18页。 206《超级大法力》， <莲花再开>， 62-65页。
22	娑婆世界（美国西雅图）	南瞻部洲	雪山飞狐	属于巫师豢养的“动物灵”首领，身子巨大，灰白色皮毛，有修行，懂得吐纳，吐出秽气，吸入“日月光气”，所以祂只需吹一口气，即能治病。性子凶悍无比。后皈依卢胜彦，学习密法。	198《金刚神游戏》， <雪山飞狐>， 18-21页。
23	娑婆世界（美国西雅图）	南瞻部洲	狐精（胡家三姊妹）	被卢胜彦收为弟子，虔心修行，不敢盗气害人。胡大妹有绝世姿色，袅娜妩媚。胡二妹，也有三分姿色，禀性恬淡，喜爱艺术，颇为安静，喜修持。胡三妹乃绝世美人，丰姿洒落，出奇妖艳和妩媚，只一窥之，会使人立即失魂落魄，神魂颠倒。	132《飞越鬼神界》， <美人观音>， 19-39页。

24	娑婆世界（台湾乌日坟墓区）	南瞻部洲	鬼众、神众（五方五土地、大肚山山神、大肚溪河神、草神、花神、木神、石神、稻神、麻神、竹神、屋神、井神）	<p>卢胜彦在乌日坟区，为幽冥众说法，幽冥众附身在大小青蛙身上。卢胜彦讲《地藏菩萨本愿经》，而他的三本尊之一的地藏王菩萨，降临该地，用灌顶水为众鬼灌顶，其他神明闻讯，亦匆匆赶来参加，祈求灌顶皈依。地藏王菩萨满众鬼神之愿，凡受灌顶者，身上皆放光，所有蛙群，也转为人身。诸神受此灌顶后，神通法力可增加百倍千倍，盖密教灌顶的神力不可思议。</p>	132 《飞越鬼神界》， <向青蛙说法>， 57-80 页。
25	蜜蜂国（娑婆世界）	南瞻部洲	蜂王与其子民	<p>蜜蜂国所在地，是一片树林，古木苍藤，如同一片绿壁，有数百株古松，虬枝盘曲，有一泓清溪，自山坡岭上倾注而下。古松旁亦有苍松数百，翠竹万径，风起处，山涛似海。在最老的古松巨干横枝之上，悬住了三个圆滚滚的巨物，黑压压的看不清楚。数以千计的蜜蜂，分三巢而居。</p> <p>那时刚好是春季，蜂王派遣其女，化为红衣女子，在某个夜晚，邀请卢胜彦到蜜蜂国，请他相助。卢胜彦随红衣女子到了古松树下，女子绕树三匝，反反向再绕三匝，用手一指，景象大变。</p> <p>他与红衣女子竟然在一城郭中，有田宅商店，房子小巧雅致。有湖清澈，湖面上，游船如织，船中轻歌曼舞，笙箫弦索，随波荡漾，往来不绝。湖岸上，有小山坡、凉亭、花草，游人三五成群，嬉笑无间。某些游人干脆铺下席子，摆上果品酒馐，赏花饮酒，行令猜拳，旁若无人，也无视他与红衣女子的到来。</p> <p>卢胜彦被带到一座巍峨的大宫殿，原来是该地城主为他设宴所在地。峨冠博带的城主执礼甚恭，请他坐主客之位。城主与其他客人，还有红衣女子等，皆称他为“恩主”，并向他跪拜。卢胜彦大惊，说道：“使不得，使不得。”</p> <p>城主先上酒菜，酒名“花中蜜”，味道香甜，人间没有。菜肴则是菜中之精，极其精致可口。城主说：菜馐，是特别请来之天下名厨，在天地之中挑选最精致、最细嫩的材质。特别供养恩主。但菜肴都取了俗名，如‘香菇菜心’、‘金针三丝’等……”卢胜彦赞不绝口：“真是珍品”。</p> <p>城主请其女儿献舞。红衣女子纤纤细腰，绝无仅有，其舞姿曼妙，举手投足，意中有景，景中有意，奇正变化，舞之变化，似乱非乱，自然高妙，碍而实通，韵味实足。</p>	140 《神秘的幻象》， <红衣女子>， 168-180 页。
26	小心国（娑婆世界）	南瞻部洲	老鼠王、老鼠子民	<p>鼠辈昼伏夜出，小心翼翼，正是小心国。此小心国是祖业，数代居此，六亲眷属尽皆在此。行人走路很奇怪，走碎步，又前进，又退后，行色匆匆。样貌甚奇，鼻尖有鬚，眼小鼻小。</p>	157 《另一类的漫游》， <小心国>， 176-191 页。
27	土拨鼠国（娑婆世界一处高原地）	南瞻部洲	土拨鼠王与其子民	<p>高原地中千疮百洞，住了数千只土拨鼠，有国王、公主、勇士等。有密密麻麻的居室，王族的殿阁，似乎有兰若、塔陵、花木。有大运动场，常常比赛竞技。有智者，知道鼠国以外，另有世界。也有宫殿大宴会，铺设亭台，不亚人间国宴。有彩车、笙歌、管弦、旗帜、歌舞等。其国度与人间，无不同。</p>	136 《隐士的神力》， <夺舍的游戏>， 17-33 页。
28	饕餮蚁国	南瞻部洲	蚂蚁	<p>饕餮蚁非一般蚂蚁，形状虽小，但有狰狞可怖的脑袋，身上长了一对会飞的翅膀，口中不但有双钳，还有一根针。饕餮就是贪食不厌之意。饕餮蚁专喜食甜、酸、香，就是不吃苦。若其所居之</p>	150 《神鬼大惊奇》， <树鬼>， 10-33 页。

				土地，种满了百香果，底下有饕餮蚁，就会吃掉百香果的香甜味。	
29	娑婆世界（地居天）	南瞻部洲	人类等众生	人间也是诸天中的一个“地居天”，是依附著地球土壤而产生的地居境界，整个世界沉浸在青云之下，里头有不断的和数不清的烟在旋转、回绕，有很多的漩涡、暗流，是一个物质本体的世界，见识微小的人的世界。三种现象充斥：迷惑（不知天外有天）、怪诞（对正见正行的行者，攻讦不休）、梦（一半时光，全在睡梦之中被团团包围）。	92《禅定的云笈》， <步云的清净>， 130-133页。
30	植物人的梦幻境界	南瞻部洲	人类等众生	<p>植物人。表面上躺在床上，一动不动，其实脑海方寸间，仍然是念念不绝，顷刻万绪。第一幕：卢胜彦看见五六位鬼物，列队从“植物人”顶窍进入他的脑海之中，植物人在脑海“餐厅”办宴席，鬼物化为商界友人，照样饮饌，与植物人探讨生意经，饮得天昏地暗。五六位鬼物走了，植物人唤来司机，把他载回家中，这脑海梦幻就近尾声了。</p> <p>第二幕：他看见一位女鬼，也是从顶窍进入植物人的脑海里，化身为一社交名媛，是植物人的心仪对象，两人开始亲热。事后，植物人说要给她一层楼。女鬼自去，梦幻至此而止。第三幕：植物人在豪宅游泳池游泳，有人来说他被提名为总统顾问。虽不是正式的官，但还是可以光宗耀祖。植物人在梦幻中有了微笑，嘴角掀一掀。卢胜彦还看到“动物灵”进入其脑海里，都是一些乱七八糟，迷离颠倒的梦幻。</p> <p>植物人尚不知生命危在旦夕，依然不忘贪嗔痴，不断争名夺利，与世人何异？</p>	177《见神见鬼记》， <植物人的梦幻>， 114-121页。
戊、 远方异域之药物、宝物、饮饌等					
1	瑶池金母“蟠桃”	昆仑山瑶池仙苑	瑶池金母仙果	瑶池金母曰：“此蟠桃其实是五百年一结，西王母的蟠桃宴就在其时，但是神仙筵宴不同凡尘，全是以清气为食，瑶池的蟠桃是混元之精所形成，吃蟠桃等于服万圣灵根之源，服食一颗，正是培根养性成三昧之用，这蟠桃树上蟠桃果，具有五行奥妙之理，诸莲花童子，人人一颗，则道心不退，世世能发佛性。”诸莲花童子一听，便人人取食筵宴上的蟠桃，果然佳味不比寻常，神仙圣品，通体清凉，顿生仙气。	076《幽灵湖之夜》， <宴席中的仙桃>， 40-45页。
2	瑶池金母“书丹”	昆仑山瑶池仙苑	瑶池金母所炼之丹药	瑶池金母书房金鼎，装有一颗颗丹药，丹药有名“瑶池金母书丹”，内书细字“大藏”、“道藏”、“杂藏”、“密藏”、“佛藏”等。吃后，一切经藏了了于心，任何经文都不忘失。记忆了增加数千倍，对一切艰难的文句，均能理解透彻。	134《天南地北去无痕》， <瑶池金母的书丹>， 131-146页。
3	瑶池金母之“金丹”	昆仑山瑶池仙苑	瑶池金母	瑶池金母尚有多种仙丹，如：不死仙丹、飞行仙丹、隐身仙丹、神通仙丹、变化仙丹、如来智慧仙丹”等。	281《天下第一灵》， <不死仙丹>， 58-62页。
4	中黄真人之“太极之精”	诸天界/仙境	中黄真人与太一星君、仲成仙君、和曲仙君	卢胜彦在禅定中，看见中黄真人降临，以北方玄珠玉杯，盛太极之精为赠礼，请他饮用，就可达一万年之修行，乃仙家至宝，只要三口，道与神合，佛骨自成，如此之人，修道必成。	092.《禅定的云笈》， <金枝玉叶>， 94-97页。
5	回魂草	摩诃双莲池（佛国净土）	阿弥陀佛、莲花童子	“摩诃双莲池”的仙草，可以帮助娑婆世界众生，定住即将离开肉体的三魂七魄，救活濒临死亡的弟子和信众。	269《神通游戏》， <回魂草>， 82-85页。

6	“九凤鸟”唾液	天界之天空城（鸟国）	迦楼罗（九凤鸟王）与天人	九凤鸟王的唾液，正是所有一切顽癣的剋星，任何皮肤病，均可痊愈。画符时，将九凤涎液涂於符纸上，皮肤顽疾自可痊愈。	204《通天之书》， <顽癣的治疗>， 126-129页。
7	佛国净土之“水”	摩诃双莲池	莲花童子	摩诃双莲池的水，有很多灵异。此水有八功德：澄净、清冷、甘美、轻柔、润泽、安和、除饥渴、除疾病，故能“常养诸根，四大增益”。而凡夫元神沐浴在八功德水中，可洗去世俗、尘土、烦恼、病苦、创伤、怨气、生死、业障；身心变得轻安，肉体的痛楚完全消失，一切安好。	281《天下第一灵》， <摩诃双莲池的水>， 86-89页。 286《灵异事件》， <缘分是关键>， 164-167页。
8	九转返魂丹	诸天界	五显大帝（五显灵官）所炼之丹药	像豆子一样，红色的丹药，可解娑婆世界任何瘟疫。卢胜彦曾用它来化解肆虐大地的鼠疫。	134《天南地北去无痕》， <九转返魂丹>， 37-60页。
9	仙药	天上药库	天医神君、药童子	天上药库有各种仙药：九转还魂丹、三味延命丹、太乙金丹、九天赐命丹、天一神水丹、采薇保命丹、万年灵芝丹、千年人参丹、太上老君救命丹等等。	177《见神见鬼记》， <天上的药库>， 70-79页。
10	大白伞盖佛母的“仙汤”	佛国净土	大白伞盖佛母	仙汤温温的，有香甜之味，接着感觉全身清爽，气在全身走动，顿觉有了气力，全身很宽舒，酣然睡去。醒来之后，自觉病苦消失，感觉肚饿，食量大增，体重逐渐增加，一个月内，就恢复如常人一般。	132《飞越鬼神界》， <花之魂>， 6-18页。
11	“不醉之酒”	天界	天人	某天界，为仙人所居，山中自然涌出“仙浆”，乃味道清香且酒味浓厚的“酒品”，是仙人很喜欢饮用的佳酿。仙人曰：“饮下此仙浆，利益众多，如神智清明、不饥不渴、快乐舒畅、歌舞不辍、长生不老。”某位名为“紫君”之仙人，请神行至该仙境的卢胜彦，饮一杯仙浆，并告之曰：“此乃不会醉之酒，但助快乐心性而已，其神在此。”仙人继谓：“此地仙人，均喜饮酒，但颇知廉耻，了解喝酒会乱性，伤天害德，故饮此地仙浆，却不会醉，亦不乱心性。此酒唯此地才有，人间不可能有，因为娑婆世界人类欲心太重，人心太坏，故仙浆不会涌出。”盖凡夫欠福慧，而仙人若醉，亦无资格当仙人。	169《忘忧国的神行》， <不会醉的酒>， 24-25页。
12	酒国之“紫府琼浆酒”、软玉杯、巨觥丸	常放逸天	天人	酒国大酒楼所用的极品酒杯，即“软玉杯”，杯如莲花形，触之腻软，感觉冰冷，其材质非玻璃、非瓷、非金、非银。衬饰工绝。 酒国名酒为“紫府琼浆酒”，此仙酒之酒力极强，凡人喝了，立刻天旋地转，鼻口醺醺，酒气浓浓，晕醉在地。酒国之人，则任喝亦不醉。 巨觥丸，乃酒国极珍贵仙药，喝了“紫府琼浆酒”之娑婆世界凡人，会一醉三千年，必需服用此巨觥丸，才能苏醒过来，醒来后可以尽情喝酒，千杯不醉。	137《虚空中的穿梭》， <酒国名花>， 107-115页。
13	天界道长仙人之“元神镜”	道教天界	虚静仙长（天师法嗣）	元神镜是上古宝物，极精妙、光灿，是道家无可言喻的珍贵之品。此镜变化无穷，光明无尽，或消或长，时明时灭，镜有光环，不断盘旋飞舞，上下冲射，来回奔窜，照天天清，照地地宁，照人明百世，照鬼即消亡。	137《虚空中的穿梭》， <骑驴道长>， 41-57页。
14	托塔天王李靖的“宝塔”	天界（忉利天喜见）	托塔天王	宝塔法力无边，一放金光，凡妖邪鬼祟、魑魅魍魉等，都会被收入塔中，片刻之后，化为齏粉，是降妖的利器法宝。	145《当下的清凉心》， <关圣帝君的金印>， 89-113页。

		城南天门)			
15	弥勒菩萨的“照妖镜”	天界	弥勒菩萨、仙童	此照妖镜，可照出所有精怪的原形，镜子只需晃三晃，精怪身上会起火，将之烧为灰烬。	204《通天之书》，<猪怪>，18-21页。
16	瑶池金母的“乾坤袋”	昆仑山瑶池仙苑	瑶池金母所炼之法宝	金母曰：“此袋迎风则大，可装须弥山、崑崙山。”此乾坤袋可大可小，小如一个锦囊，大可覆盖整个星球，吸走瘟神等。另，弥勒菩萨之乾坤袋，亦有类似之功能。	145《指引一条明路》，186-189页。
17	金母“如意环扣”	昆仑山瑶池仙苑	瑶池金母所炼之法宝	可以帮助人间“善士”转运，增加福分，帮助圆满所做的种种人间事业，或是度生、慈善事业等等。	145《当下的清凉心》，<关圣帝君的金印>，89-113页。
18	关帝的“金印”、	天界	关圣帝君之法宝	此金印，乳名“天玺金印”，降世不识年月，来历不知始终，出入不见形纵。佩了帝君金印之人，大吉大利，得大福份，有百位福神帮衬，出入均是吉祥，有种种的妙用机关，还能得遇佛缘，超生了死不等闲，亦即可以帮助人间“善士”转运，增加福分，帮助圆满所做的种种人间事业，或是度生、慈善事业等等。	145《当下的清凉心》，<关圣帝君的金印>，89-113页。
19	梓潼帝君“梓潼令”	天界 / 佛界	梓潼帝君（文昌帝君）/善光佛	可帮助所有考生、学子，求学过程一切顺利，考试过关斩将，获得满分，名列前茅，科科状元。	140《神秘的幻象》，<孝感动天>，18-27页。
20	天书《一切皆成经》	天界	天上经典	此天书内容简单扼要：“声闻及菩萨，闻我所说法，乃至于一偈，皆成佛无疑，若有闻法者，无一不成佛，一切众生，悉有佛性，一闻提人，虽谤佛法，作五逆罪，犯四重禁，然必当成菩提道，一切众生悉有佛性，得菩提心，一切众生皆成佛道，一切诸佛秘藏之法，但为菩萨演其实事 一切众生，佛心所现，一时演化，一时成佛，一切真言秘密主，金胎两大曼陀罗王，广度众生，悉皆成就。”其文揭示众佛尽在其中，是佛法的总结，是身心灵一切的真理，说出了宇宙人类的大秘密：一切众生，佛心所化，一时演化，一时成佛。 此天书之特点：放置于任何地方，不论时间多久，灰尘不沾；用水滴其上，书页不湿；把书浸入水缸，一样滴水不沾；用火焚之，天书如玉结晶，通体冰凉，取出丝毫未损；读完此经，文字皆化成无，乃无字天书；一阵风吹过，书随风破空而去，天书归位。	137《虚空中的穿梭》，<蝴蝶的冤魂>，59-83页。

(己) 其他教派、外国灵界众生等

1	奥地利维也纳地下湖岩洞	娑婆世界 / 南瞻部洲	圣芭芭拉女神	2008年7月，卢胜彦和弟子到欧洲旅游，畅游德国、奥地利和瑞士。他参观奥地利维也纳地下湖，见到欧洲矿工信仰的守护女神“圣芭芭拉”。祂显现神光，二者展开对话。圣芭芭拉是守护神，是神灵境界，而非精灵，跟天上圣母妈祖菩萨相似。在这岩洞里，也有很多的“善”精灵，一起守护矿工。祂指出，神灵世界与精灵世界都是不可思议的。	205《阿尔卑斯山的幻想》，<圣芭芭拉女神>，32-35页。
2	意大利圣保罗大教堂	娑婆世界 / 南瞻部洲	圣保罗（基督教圣者）	卢胜彦和弟子到欧洲意大利旅游，他们参观圣保罗大教堂时，卢胜彦一踏入教堂，心中默念召请咒，之后他们拍照留念，照片后面出现一个光人形象，跟画像上的圣保罗极为相似，原来是圣保罗的神光。	189《神话与鬼话》，<圣保罗显现神光>，108-113页。

3	娑婆世界的幽冥地狱	娑婆世界 / 南瞻部洲	圣·陶丽莎修女	卢胜彦神行至冥府“枉死城”看见生前在印度的天主教圣·陶丽莎 (Blessed Teresa of Calcutta) 修女。祂生前为人厚重，具大慈悲心，简默不多言，做人朴实，从未负人。卢胜彦问祂：“汝不在天堂，在地狱中做什么？”祂答：“吾乃地狱中人也。”卢胜彦再问：“此乃污秽、肮脏、苦难、阴暗之世界，没有圣哲到这里来的。汝不在天国，在地狱，真不可思议。为何？”祂答：“吾不在亮的地方，最阴暗之地方，方为吾之天堂。吾慈悲济世，不是为了上天堂，不是为了享福，不是为了快乐，不是为了称圣。”卢胜彦续问：“汝之目标为何？”祂答：“简——简朴的一生。静——文文静静，默默耕耘。基——基本上是慈心。福——能够如此就是福。”卢胜彦听了，很感动。他看到圣·陶丽莎的背影，瘦瘦小小的，在冥府枉死城中，一样本著这种精神，以一己之力，济助这里的苦难众生。	234《莲生活佛卢胜彦的密密密》，<圣·陶丽莎的密密密>，26-29页。
4	奥地利的地下盐洞	娑婆世界 / 南瞻部洲	盐神	在盐洞里，岩盐的颜色多姿多彩，闪耀迷人，盐晶放出奇异的光芒。晶块之内，如同光辉帝国。卢胜彦看到“盐神”站立在眼前，二者展开对话。盐神曰：“这就是神殿。盐好像很平凡，人可以没有黄金、白银、琉璃、水晶。但人类不能没有盐。故盐有盐神。”	205《阿尔卑斯山的幻想》，<参访岩洞>，54-57页。
5	奥地利萨尔茨堡东部圣沃夫冈湖	娑婆世界 / 南瞻部洲	龙神	在游览圣沃夫冈湖时，卢胜彦听到龙神跟他说话的声音。龙神曰：“欢迎你，卢师尊，我是这里的龙神，八大龙王是你的弟子，我当然也是你的弟子，一定护持到底。这绵绵细雨，是我带来的，请见谅。你的头上有三光，身边有很多护法神，我不得不出来迎接。我能预知、预见。这些欧洲人，只要见你一眼，便被你吸引，要求照相，在未来际，她他全都是你的弟子。”	205《阿尔卑斯山的幻想》，<圣沃夫冈湖的龙神>，58-61页。
6	奥地利萨尔茨堡“米拉贝尔”花园	娑婆世界 / 南瞻部洲	小精灵	在游览米拉贝尔花园时，卢胜彦看到陈列无数雕刻的老矮人，有男有女，其实都是被禁锢的小精灵。他——向她她吹气，而且一起照相。其实他事先并不知道有那么多老矮人。而是在前一晚，老矮人小精灵已经去见了她，请她为他她吹气，让久被禁锢的他们，能够远行。	205《阿尔卑斯山的幻想》，<米拉贝尔花园>，70-73页。
7	奥地利维也纳	娑婆世界 / 南瞻部洲	贝多芬	在奥地利的时候，卢胜彦用密咒召请贝多芬，跟他互动。卢胜彦问祂：“你还耳聋吗？”祂回答：“人死了，就不耳聋了。”再问：“第十交响曲完成了吗？”答：“早就完成了，可惜人间绝响。”三问：“你一生痛苦，却完成了那么多名曲，实在伟大。你是怎么办到的？”答：“把痛苦化为力量，很多成就者，莫不如此。”	205《阿尔卑斯山的幻想》，<遇见贝多芬>，74-77页。
8	瑞士马特洪峰	娑婆世界 / 南瞻部洲	登山意外而死之鬼魂	数不清的鬼魂，出现在卢胜彦酒店房间，将他吵醒，样子极恐怖，都是不完整的：断头、断手、断脚、破头、破手、破脚、破身躯、五脏六腑破碎、牵肠挂肚……。皆乃登上意外死亡，看见卢胜彦身上的圣光，因而前来纷纷要求超度。卢胜彦乃用密法缝合祂们的身躯，再以法船，将彼等送往西方佛国净土。	205《阿尔卑斯山的幻想》，<马特洪峰之下>，182-183页。

附录十三：卢胜彦灵应故事中所载“真佛传承之本生”¹⁰³²事迹图表

所在空间	人物	事迹/要旨
1.西方极乐世界 (摩诃双莲池)	西方三圣付托莲花童子下生度众	真佛因缘，当自称“秘密主、红冠圣冕金刚上师活佛” 先习慈悲，再习智慧；与魔有缘，与魔相因，连魔亦度化
2.大日宫	见大日如来(密教二部曼荼罗主尊)	告知莲花童子渊源：大日如来所化莲花池遍体圆净光的化生，密遣不动明王为莲花童子的守护明王
3.摩诃双莲池	瑶池金母前来，为道缘献上蟠桃	莲花童子倒装下生，遍历三教，最初传道家清净法，后传显密法，由方便而入究竟，大宗主必经之路。
4.魔王天(魔宫)	见他化自在天主天主(魔王)	魔王曰：“汝入娑婆我界，当然作障。”莲花童子曰：“定慧二翼，令吾升入虚空而不坠，终将返摩诃双莲池。”
5.兜率陀天(内院)	见弥勒菩萨与诸圣众	莲花童子下生，遍历三教，修大小止观法，禅定中回到兜率陀天，弥勒菩萨为祂戴上红冠，释尊将给授记，未来将成佛。
6.帝释天(须弥山顶)	见帝释天主与诸天	帝释天公主与王子等多位童子天女，皆随莲花童子下生。帝释天主有法宝“德瓶/贤瓶/吉祥瓶”，可随时将迷失本性童男女唤回。
7.吉祥天(异香之国)	见大吉祥天女与诸天女	吉祥天女与天人，下生娑婆，辅助莲花童子说法度众生。大吉祥天女之娑婆应身，亦即今世卢胜彦之妻子(卢丽香)。
8.幽冥地狱	见地藏王菩萨与六使者	一起和无量诸佛、菩萨，把“血池”众生救出，转世人间，皈依莲花童子，在未来世中，修行六度圆满，终必往生西方国。
9.南海普陀山紫竹林	见观世音菩萨	菩萨的太平鸟(迦陵频伽)下凡，转世为卢胜彦生母(卢玉女)。未来皈依儿子卢胜彦，潜修佛法，尽得其妙，得回南海
10.天河胜景紫霞宫	见金坛尊者、掌灯使者	尊者早莲花童子下生人间，教导卢胜彦学习五术道密等法，使他得成就。而掌灯使者亦转世人间，为卢胜彦祖父(卢昌)。
11.人间(台湾嘉义) 牛稠溪地藏庵	见地藏王菩萨分身、城隍、土地	降生卢家之前，暂歇于地藏庵。莲花童子在城隍庙为众生讲解“慈心观”，并为众神治病，讲解“消业八大法”。
12.降生人间	虚空诸佛菩萨、金刚、诸天皆显现护持	莲花童子祈请诸尊慈光守护，共同普度群生。诸尊曰：“圣尊之体，堕入污秽，替天行道，必归正觉。吾等当共同护持。但望真佛普扬，众生得度，众生成佛，吾辈得安。”

真佛传承：大日如来——佛眼佛母——莲花童子(阿弥陀佛)——莲生活佛(卢胜彦)/释尊授记“华光自在佛”

¹⁰³² 上述内容，摘录自卢胜彦《幽灵湖之夜》一书。

附录十四：灵应故事中所载佛说十二因缘之感知境界与组成结构列表

类号	十二因缘	感知境界	说明	组成结构与作用
1	无明	心灵	贪嗔痴等烦恼为生死的根本	“无明”缘生“行”，
2	行		造作诸业	“行”缘生“识”
3	识		业识投胎	“识”缘生“名色”
4	名色		但有胎形六根未具	“名色”缘生“六入”
5	六入	身体 感官	胎儿长成眼、鼻、耳等六根的人形	“六入”缘生“触”
6	触		出胎与外境接触	“触”缘生“受”
7	受		与外境接触生起苦乐的感受	“受”缘生“爱”
8	爱		对境生爱欲	“爱”缘生“取”
9	取		追求造作	“取”缘生“有”
10	有	“世界” 现象	成业因能招感未来果报	“有”缘生“生”
11	生		再受未来五蕴身	“生”缘生“老死”
12	老死		未来之身又渐老而死	“老死”——六道轮回

附录十五：卢胜彦著作中密教“胜义口诀”¹⁰³³列表

类号	胜义口诀重点	说明
1	“入世”全是轮回，全是“方便”，无自性，全是幻生幻受。	<p>1.做善人、做善事，将十恶转变为十善，是一切宗教的共乘。故“入世”的教示，属于“接引”、“初机”、“暂时”、“方便”；全是幻中做幻事，亦即幻生幻受之因果轮回现象。</p> <p>2.要修行金刚乘的仪轨及教言口诀的真义，前者是“实修”，后者是“保任”之。</p> <p>3.真正之胜义口诀，在于觉悟：人生是一场戏、大梦幻、大轮回、无所得、无所住。</p> <p>4.轮回是必然的，因果亦如是，故毋须排斥它。吾等须在因果轮回幻生之中，任随之，但保持觉醒状态，学习胜义教言口诀，保持禅修状态，此第一珍贵。</p> <p>5.觉醒才会自在，即藉由“开悟”、“任随”、“保任”、“松坦”，才能感觉到“自在”。</p>
2	佛性是“恒常”、“无分别心”、“法尔本然”。	<p>1.佛性是本具的，恒常在的，非靠祈求而得，非靠加持而得，非靠修持而得，非靠“见”、“修”、“行”、“果”而所得。</p> <p>2.佛法也是“方便”，是工具。用工具把一层层的障碍除去，就会发现“佛性”就在那里。二者无干涉。</p> <p>3.“真如/佛性”，法尔本然，自性不攀不执，即为安住，亦是无住。它并非“是”东西，也非“不是”东西。</p> <p>4.觉醒了“真如/佛性”，就以“持续”及“遍满”的清明之心，在娑婆世界做弘法事业，离开所有的意念和造作，活在本然状态之中，但仍然不断对有情众生发出广大的慈悲菩提心。</p> <p>5.以无为之方式，想成办有情众生的安乐，愿亦是虚空，无作意的“任成”及“任运”。</p>
3	最最重要的胜义口诀是：见证“真如/实相”。	<p>1.密教弟子要确实实的受“四灌顶”。此四重次第灌顶为“宝瓶灌顶、秘密灌顶、无上密灌顶、大圆满灌顶”。</p> <p>2.“真如/实相”是超越所有的概念，是无法用语言及文字可解释的。权宜述之，即它是一元的、绝对的，人们常用“虚空”、“法尔本然”、“法性”、“空性”来表征。</p> <p>3.“法性真如”是无分别、恒在，人人都具足的，本来就存在的，不是修来的。它本来就如同无云晴空，一切都是“水中月”、“镜中花”。</p> <p>4.自本初以来，即是“空空”，而“烦恼、习气”就如同“虚空”中的云或雾气。行者用佛法工具将它清除，“虚空”自然显现。</p>

¹⁰³³ 在《打开宝库之门》一书中，卢胜彦叙写了修行密教的殊胜口诀，如修身口意的大口诀，六道习气断除的口诀，密教圆满次第的口诀，觉受光明的口诀，三种虚空的口诀，亲证佛性口诀等等，而他所提及的五个胜义口诀与说明，特列表如上述。参阅卢胜彦：《打开宝库之门》，186-205页。

		<p>5. “法性真如”，行者必须亲自去看、听、尝、体会，才能觉性和觉悟，明明白白，清清楚楚。</p> <p>6.宇宙上下，只有一样永远不变异，即：法性、真如、空性、实相；其他的都是一合相，一切器世间，都是一合相，全都无自性。</p>
4.	<p>了悟空性的清净，是为觉醒的心，觉醒的心，就是开悟。“自空”是佛法的本质；“他空”是佛法的作用。</p>	<p>1. 轮回之河是一般人无法横渡的，而一般性的刀剑和斧钺，是砍不下凡夫俗子的我执巨树，因此无法架桥过河，除了无上智慧的水晶玻璃剑/刀。</p> <p>2. 无上智慧的水晶玻璃剑/刀，象征着了悟空性的清净，如水晶玻璃。</p> <p>3.自空派——特别指出“诸法空性”的本质，以分别“将一切事物均视为实际的有”的执著。此为“中观”。</p> <p>4. “他空派”——特别指出“光明性”和“如来藏”，不要落入空空如也的顽空中。此即“唯识”。</p> <p>5.修持金刚乘的至要关键，仍然是为了“明心见性”的开悟，修行之路是有变化的，而到达的圣域则是不变的——虚空、明觉。</p>
5	<p>无念是正觉法宝，无修而修是真正法宝。最胜义是没有修学，没有禅修，法身是第一义谛。</p>	<p>1. 法身是第一义谛，它不用任何方法，本就是圆满清净的。法身是绝对的，无二的，没有对境，故乃无善也无恶。</p> <p>2. 法身永远是至高而宁静的，它等同虚空，是超越一切的，能恒常永久的，不会变异的。</p> <p>3.法身是“成就的非成就”，“无内无外”，自由、解脱。</p> <p>4 行者要时时保持心明，离于迷惑，要无迷惑且无作意，达到一种平衡稳定的状态，此即入三摩地（禅定）的基本功。</p> <p>5.三摩地亦即“全然的等持”。明心之后，万念皆寂，一切皆泯，亦即“普空寂”，恒在不审。明心是理上的（理论），见性是事上的（实修）。</p>

附录十六：灵应故事之“邪恶空间”感官知觉构建实例表

感官知觉	<神行于血光国>	<下降地狱道>
视觉	卢胜彦进入甚深三昧禅定，其“幻身元神”神行至荒野一地，极目四望，满虚空尽是红色，满地亦是红色。此地亦有“人”居，全是断头、断身、断手、断脚，淌着血的幽灵所居。	地狱最污秽之处即是血池。血池中的众生，正是在世出佛身血，破和合僧，辱师骂师，修邪法饮血之流者所居，因其在世喜污浊，故而感生如此污浊之地狱。血池的血，乃人血、鸡血、狗血、牛血等等之血的总汇。
听觉	此国众生，哀凄憎恨，哀爸叫母，连天地都染成红色。	血池中鬼卒见地藏王菩萨等圣者至，均俯伏跪地，惊喜异常，大声通报：“吾等久远劫以来，身处血池地狱，执行刑法，但看地藏菩萨二回，今有圣者前来，吾等有救矣。” 血池之众，早已在血池之中无数劫矣。隐隐之中，传来哭泣连天，悲痛凄惨。
动觉	地之红色，竟然是鲜血，潺潺在流。	但见血池地狱之宽，一望无际，众汇之血，竟如大海，波涛汹涌，血池内之众生，载浮载沉，其数甚众。 血池众生，饥便食血，渴亦饮血，手足无力之时，便沉入血海中，受血水淹死之痛苦。而后再苏醒，再浮出血水之面，又食血饮血，手足乏力，又淹死，一日之中，无数回也。 血池之中，更有血兽，露出利齿，噬咬众生，其状甚惨。 可怜血池众生，早已经历无数劫之苦，有的肉已化尽，只剩些残骨，有的残缺不全，口不能言有之，耳不能闻有之，断手断足，瞎眼，经观世音菩萨将杨枝净水一洒血池，竟然全部复原。果然一滴化红莲，遍洒三千，一切清净。
嗅觉/味觉	鼻中所嗅的，全是浓浓的血腥味，极其恶臭难闻。	此血已非新鲜之血，而是臭秽变成紫黑之血，腥臭扑鼻，中人欲呕。
触觉	卢胜彦看见一层薄薄的“般若光”，罩住一部落，深感诧异，乃穿过“般若光”，进入其部落。原来是古印度之“释迦族”，因果业报之故，生于此国。	将到血池之时，看见漫天漫地的黑光秽气，腥血黑暗，地藏菩萨将法座红光放出，红光渐渐弥漫，将众圣者四周团团包住，免得秽气触到圣者。此时但见众圣者在红光中飞行，红光与黑光一接触，便各退回数丈，红光前行，黑光亦随，相持不下。
心理意识	释迦牟尼佛虽是大觉悟者，亦无法拯救自己的家族与国人之果报“定业”，只能将自身修证之“般若光”放出，罩住此部族，尽量减少其族在幽冥世界血光国所受折磨的痛苦。 卢胜彦看了之后，感到此等悲惨景象，大惊悚，因果不	血池众生适逢莲花童子密行尊者，下降娑婆世界，说法度众生，得莲花童子与诸佛菩萨金刚护法大威神力，而得度出血池，再转人间，皈依莲花童子，故当真心忏悔累世所作恶业，并发菩提心，在未来世中，血池众生必有胜缘，得大利益，修行六度圆满，证天人师，终必往生摩诃双莲池佛国。 阿弥陀佛于虚空中，念往生真言三遍，此咒一唵，但见空中红光迸现，异香下降入血池，将血池众生一摄召，全部送往转轮台，转生为人。

	可思议，可怜哀哉！可悲可叹。	
--	----------------	--

附录十七：灵应故事之“神圣空间”感官知觉构建实例表

感官知觉	<天人五衰>	<富神与穷鬼>
视觉	<p>某天的天主，福报享尽，业障现前，天人五衰，情同病夫：白发苍苍，鸡皮鹤发，仓颜怅惘，全身有气无力，泪水直淌，光彩全无，身上的光气消失，身上的花枯萎，天衣已经污秽。</p> <p>卢胜彦为之灌顶加持之后，天主枯萎的花冠又活了，身光灿烂了，天衣垢尘自除，香息弥漫，法座金床自在坐卧，全身光气，一刹那，全部复原。此天成了光彩夺目，金碧辉煌到了巅峰。</p> <p>虚空中如同“帝王明珠”，如同串联的烟火，一层又一层，四面八方放射出去，彩虹般的无数色彩，缤纷挂满天空。奇花异草全部怒放。</p> <p>此天界笼罩著愉悦，天音充满，天香扩散，数不尽的天上甘露仙浆溢了出来，取之不尽，用之不竭。</p>	<p>摩诃双莲池（西方净土的八功德水），很炫目、柔和、安详、清净、怡乐。不死甘露，黄金细沙，亿兆殊胜珍宝，无数的宝饰，如意宝树参天，有照耀一切的宝镜，万种美妙姿态的仙女，还有彩虹般的八功德水。</p> <p>无边无尽的庄严，天际是不可思议的清晰明朗，殿阁楼台，连云而起，世上所无，园林宝树，花果奇珍，无可计数，.</p> <p>沿路有碧云宫、毗卢宫、光明宫、太乐宫、花艳宫、一宫宫数不清；还有凌虚殿、宝玉殿、摩尼殿、朝阳殿、无极殿、赤焰殿，一殿殿看不完。</p>
听觉	虚脱无力，说话声音细弱。	六十种天乐在各方响起。
动觉	法座金床已无法坐卧，浑身完全不对劲。	<p>七彩的光雨最美丽，变化的颜色，金银阁在其中，亭台楼阁全在变化。</p> <p>宴会的侍者全是着各色天衣的诸天女，参加盛宴的菩萨金仙，一个个亮堂堂，光映映。</p>
嗅觉/味觉	香气失去，臭汗溢出。	<p>虚空中飘着天花，香气令人心旷神怡。气息是清净妙香，无法形容。</p> <p>宴席的菜全是尘世所无，百味珍饈，佳肴异品，一颗颗蟠桃，天天灼灼，簇簇胭脂，是凝烟肌带绿，映日显丹姿，味道清甜，美味无比，益寿延年。</p>
触觉	明明天风舒适，却刺骨哀嚎；天风微温，却燥热叫苦。	有无数的菩萨，人人欢喜放光。身上散发淡雅不可思议的香光。
心理意识	天主哀求卢胜彦：“求求活佛救我，我完全虚脱无力。求求活佛灌顶加持。”天主后悔过去只顾自己享乐，不发菩提心。一旦天主忏悔业障，发菩提心，愿精进修持，求解脱，当可获究竟法身，再入娑婆世界度众生。卢胜彦乃为之灌顶，用手掌把十方佛菩萨凝聚光明，引导进入天主的天色身中，周行全身，于是天主意识觉醒，一切五衰现象消失，光气恢复。	故事主角原本很看不起住在违章建筑，而且生活贫困的卢胜彦，在梦中被带到摩诃双莲池，莲花童子的佛国净土，看到卢胜彦与莲花童子合一的庄严报身形象，以及净土的种种美好，心里顿时感到非常羞愧，自己在娑婆世界虽是大富豪，但所居住的豪宅、驾驶的名车等，跟佛国净土一比较，只有自惭形贱的份儿。待梦醒后，再也不敢贡高我慢，从

		此收敛喜欢炫耀财富的“财大气粗”习性。
--	--	---------------------

附录十八：卢胜彦灵应故事之“怪诞讽刺”手法实例表

类号	灵应故事原文	所具备“怪诞讽刺”特征
1	<p>卢胜彦某次神行，来到“罗刹国”：这是“极其可怖国度，罪恶之域：大头鬼、肮脏鬼、独眼鬼、无手鬼、无脚鬼、排骨鬼。……行止淫，口说绮语，怪异。口念奇怪的经文，祭鬼，裸体，身心溃烂，浑身发臭，苦不堪忍，互相杀戮，大口啃手啃脚，吃土、吃铜铁、饮血、食人骨等等。真佛宗某些出家、在家弘法人员，全犯三昧耶戒，亦在里面”。</p> <p>卢胜彦：《遇见本尊》<入罗刹鬼国>，30-33页。</p>	<p>怪诞：</p> <p>1.反常：肉体的反常，变形；精神的反常。</p> <p>2.夸张与惊愕：人变异类，半人半兽。</p>
2	<p>卢胜彦某次神行，来到一处空间：大山中，有一处群鬼聚集的大岩洞。山大王飞龙恶鬼/怪魔：身长约鬼物十倍大，双眼如金灯，闪闪发光；肚大如财神，又圆又凸，双手有利爪，拖着一条长尾巴，背上双翅，口盆甚大，能喷白光阴风毒气，利牙白森森，身躯高大而轻巧，扑起来如同登上之虎，面孔浑如狮子，力大无穷，摧山倒树，无能胜。此山大王恶鬼，是妖孽之魂，一旦肚饿，便入侵鬼窟，夺鬼之魄，怪魔吞噬鬼血，撕碎鬼身，啃骨食肉。群鬼畏惧，任其挑选而被食。</p> <p>卢胜彦：《见神见鬼记》，<大拇指上的笑面鬼王>，104-113页。</p>	<p>3.陌生的世界：离经叛道，陌生与令人不安的世界。</p> <p>4.净化作用：阅读者所压抑的焦虑感被释放后，产生净化情绪的效果。文本若亦具备道德性，亦有助产生净化情感的作用。</p> <p>5.梦境：梦境迷离倘恍，出现许多扭曲、变形的东西；表现陌生、疏离的环境。天马行空的想象力。怪诞艺术与梦境均是潜意识的流露。</p>
3	<p>卢胜彦突然幻身元神化光，如箭般射了出去，到了一座高山，里面有一个巨大岩洞：里面有很多恶灵。这群恶灵正在玩弄一个凡夫。其景象令人惊悚不已：</p> <p>1.无数恶灵化为小黑点，从其耳朵进去，然后从口中滑出来，如溜滑梯一般，舌头就是滑梯，流淌着恶黑的水。</p> <p>2.恶灵从鼻孔钻进去，经过气管到肺部，在肺泡里面，大吃大喝。</p> <p>3.恶灵从眼睛进去，聚集在他的脑部，吞噬脑细胞。结果，凡夫浑身抽筋，癫痫，不省人事。</p> <p>4.恶灵从肚脐眼进入，从密轮出来，血水从密处，流淌出来。</p> <p>5.亡灵慢慢咬噬他的五脏六腑。</p> <p>6.恶灵化为小虫，爬在皮肤上，令凡夫的皮肤，千疮百洞，虫虫吸干了凡夫的血。凡夫大叫一声，晕迷过去，其皮肤溃烂，全身恶臭。</p> <p>卢胜彦：《一篮子奇想》<与‘大恶灵’谈判>，146-151页。</p>	<p>6.超现实手法：源自潜意识的创作灵感，不协调的元素。二者有交汇、重叠之处。</p> <p>讽刺：</p> <p>1.贬低模仿：人坠入三恶道，变化动物、昆虫、鬼物、精灵等，或化生地獄，为变形怪物、半人半兽等。</p>
4	<p>卢胜彦有一位弟子，因为私人原因，不断毁谤他，还退出真佛宗，去皈依别的老师父，并自创宗派，但又同样毁谤老师父，最后猝死。死后，堕入“飞石地獄”，密密麻麻的飞石，如流星雨般砸在他的身上，皮开肉绽，骨节寸断，被活活打死，但清风一吹，他又复活，周而复始。业报尽，转生低贱动物，受尽欺凌。</p> <p>卢胜彦：《地獄变现记》<毁谤化飞石>，136-139页。</p>	<p>2.讽刺、反讽：恶鬼、恶灵被降服之后的状况，与之前的凶恶、威风凛凛形成极大的反差。罪人在地獄受到恐怖刑罰，最后还转世畜生道。</p>

附录十九：灵应故事所载瑶池金母与卢胜彦讨论“道与密”列表

类号	道家修炼方法、名称	密教修炼方法、名称
1	道家真言	密宗真言
2	道家的手印、符印	密宗的印契（手印）
3	道家的存想与观神	密宗的观想
4	道家的“精、气、神”	密宗的“气、脉、明点”
5	道家的“大温养”法	密宗的“宝瓶气”
6	道家的缩神合一	密宗的融入
7	道家的元神出窍	密宗的开顶
8	道家的“中宫直透法”	密宗的“通中脉”
9	道家的通关通窍	密宗的七重轮
10	道家的吞吐罡气	密宗的呼吸
11	道家的“抱神以静，必静心清”	密教的禅定

后记

时光荏苒，十年兼职研究生之生涯倏忽而过，博士论文的写作暂告一段落，看着这冗长的六章文字，内心真是五味杂陈。由于个人生活和工作牵绊，令论文的写作一拖再拖，甚至曾经产生打算放弃的念头。若没有大家真诚鼓励和支持，难以想象我还能走到今日。

其实，阅读这位作者的著作，然后选择他所撰写的灵应故事，去做这样的一项研究，真的是很不容易，也面对重重阻力的阻力。不过，既然已经下定决心，做了选择，那无论如何都要设法完成它。毕竟，这也是我就读马大中文系时的一个心愿，今天终在拉曼大学有望完成。

感谢我的导师郑文泉副教授，带我走入学术的殿堂。郑老师宽厚慈悲，不嫌我愚钝懒散，循循善诱悉心指导，才有今日论文的撰写完成。老师对论文的体例构思、章节安排、文字表述等都给予了细致认真指导与教诲。只是论文未能达到预期水平，有负老师的辛苦付出和殷切期盼。但博士论文写作训练，让我真正明白学术研究高峰应如何攀爬，明确了未来的发展方向，唯有在今后，完善修正论文的不足。

感谢我的另一位导师廖冰凌老师，一直都给我很大鼓励，并悉心解答我在学业上的问题，让我有信心完成论文；感谢杜忠全老师帮我纠正论文写作的弱点，在此一并躬致谢忱。感谢林水椽老师，在当初申请报名拉曼大学博士课程的时候所给予的多方鼓励，并在读书、撰写开题报告和论文构思初期，所给予诸多宝贵的指导和帮助。感谢丽珠同学的多次鼓励，及在学业问题上给予细心的解答和提供帮助。感谢我的前同事刘佛云讲师帮助我解决一些电脑技术问题。

感谢论文评审和答辩的各位老师，是你们的严谨的学术态度，让我对论文和学术研究有了更深的理解和认知，我将在今后的学习和工作中不断完善。

在此一并感谢文中所引用文献的作者。

2022年3月25日