

【研究論著】 General Article

DOI:10.6163/TJEAS.202212_19(2).0004

民初悟善社《靈學要誌》及其靈學論述與實踐

Wushanshe's *Essential Journal of Spiritualism* and Its Spiritualist Discourse and Practice in Early Republican China[§]

黎秉一

Ping-i LI*

關鍵詞：悟善社、救世新教、扶乩、靈魂照相、上海靈學會

Keywords: Spiritualism, Society of Awakening to Goodness, New Religion to Save the World, Spirit-writing, Spirit photography, The Shanghai Spiritualist Society

2021年10月24日收稿，2022年2月22日修訂完成，2022年3月25日通過刊登。

[§] 本論文初稿乃筆者修習政大中文系「中國近現代報刊思想及文化專題研究」的學期報告，感謝周志煌教授的指導。另外特別感謝莊崇暉先生、夏新森先生在本文撰寫期間提供的關鍵協助。最後，感謝二位匿名審查人給予多項具體且中肯的修改建議，助益甚多。特此敬申謝忱。

* 國立政治大學中國文學系碩士生

M.A. student, Department of Chinese Literature, National Chengchi University

摘要

本文聚焦於民初救世團體之一的悟善社（後來組建救世新教）及其發行的機關刊物《靈學要誌》，探討它在上海靈學會的影響與啟發之下，如何於宗教場域內挪用、再現及轉化有關靈學之論述，並以扶乩及靈魂照相兩種實作為例，考察悟善社的靈學實踐。本文分為四個部分：首先介紹《靈學要誌》的發刊緣起及其流通情形，並著眼於它在形式與宗旨上對上海靈學會《靈學叢誌》的擬仿，進而辨析悟善社「靈學」旨趣之所在；其次討論悟善社對於扶乩作為「神人靈光相接之術」的操作機制及原理解釋，一窺悟善社的扶乩如何成為一種現代靈學實踐而有別於傳統地方乩壇；而後根據《靈學要誌》各篇攝影記及其「神靈顯像」的照片，探討悟善社從事靈魂照相的實作方式，並反思神靈攝影之於該教團的宗教意義；最後將悟善社的案例置於民初靈學風潮及科玄論戰的思想文化脈絡中，除了定位悟善社之於其他靈學團體的關係，也觸及它的「靈學」推廣如何關聯到時人的「玄學」印象。

Abstract

This paper aims at examining the publication of *Essential Journal of Spiritualism* (*Lingxue yaozhi* 靈學要誌) and spiritualist discourse and practice of the Society of Awakening to Goodness (Wushanshe 悟善社), one of the redemptive societies in early republican China and later renamed New Religion to Save the World (Jiushi xinjiao 救世新教). The article is comprised of four sections: First, I present the publication and dissemination of *Lingxue yaozhi*, along with its imitative relation to *Lingxue congzhi* 靈學叢誌 by the *Shanghai Spiritualism Society* 上海靈學會, and distinguish the meaning of “spiritualism” from Wushanshe’s standpoint. Second, I discuss how Wushanshe interpreted the mechanism of spirit-writing and transformed it into a modern type of spiritualist practice. Third, drawing on the records of taking spirit photographs, I investigate how Wushanshe made use of the technique of spirit photography and made sense of the religiosity of those spirit photos. Last, placing the case of Wushanshe’s spiritualism within the context of spiritualist trends in early republican China as well as the Debate of Science and Metaphysics (科玄論戰) in 1923-24, I reflect on its relation and position to other spiritualist societies and its impact on the contemporaries’ impression of “metaphysics” (Xuanxue 玄學).

壹、前言

晚清民初的中國，曾掀起一波波「靈學」(spiritualism)風潮。以靈學之名的學問，內容紛繁多樣，包括靈魂、鬼神、催眠術、通神學、心靈感通、特異功能、精神科學、預測未來等等，因議題多元，且各靈學團體的取重皆有所不同，以致「靈學」始終不是一個邊界清晰的知識範疇，並游移於科學、宗教、哲學、迷信之間。¹

究其淵源，誠如黃克武指出的，民初靈學風潮深有中、西文化揉合混成的特性，既有西方、日本的學說與技術的引入，也有本土傳統民間信仰的繼承與開展，前者如靈魂照相術，後者如扶乩。²本文所探討的研究對象——悟善社，即是一個自號研究靈學的宗教結社，而靈魂照相術與扶乩，恰恰在悟善社的結社活動中尤其醒目。值得注意的是，悟善社作為一個宗教結社，在組織屬性上便有別於其他較富學術性的靈學團體（如：上海靈學會、催眠學會、中國心靈研究會等），而相較於上海靈學會和催眠學會均已有的學者撰文探討，³悟善社的靈學面貌，至今仍未在學界獲得較立體的認識。本文以悟善社為個案加以探討，將有助於我們一窺宗教場域內的靈學樣態，並度量「宗教」與「靈學」若即若離、分中有合的距離，也可看到民初的宗教團體如何藉由挪借靈學的理論與實作方法，開展出有別以往的宗教與靈學論述。

悟善社的前身為河南廣善壇，由廷仲良、朱翰墀、朱品三等人主要從

1 黃克武：〈靈學與近代中國的知識轉型：民初知識分子對科學、宗教與迷信的再思考〉，《思想史》，第2期（2014年4月），頁121-196。此外，張邦彥在討論近代中國的大眾科學時，則以「催眠術」為軸心，探討心理學與靈學的交互影響、共同演化。張氏指出，「靈學」的概念極難界定，有時作為psychical research的對譯詞，有時亦用以翻譯mental philosophy，在中文上又與「精神學」、「靈魂學」、「心靈學」等語彙交錯混用，可見靈學的多重指涉與複雜性。見張邦彥：〈第四章 心理知識的分化：催眠學會、靈學會與學院心理學〉，《精神的複調：近代中國的催眠術與大眾科學》（新北：聯經出版事業，2020年），頁192-193。

2 黃克武：〈民國初年上海的靈學研究：以「上海靈學會」為例〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第55輯（2007年3月），頁99-136。

3 上海靈學會的研究，如前註；催眠學會的研究，如張邦彥：〈第四章 心理知識的分化：催眠學會、靈學會與學院心理學〉，《精神的複調：近代中國的催眠術與大眾科學》，頁192-254。

事扶乩活動，一九一九年奉孚佑帝君（呂祖、呂洞賓）之神諭乩示，赴北京與張恩壽、周學仕等人合力成立悟善社。時隔五年，又於一九二四年在悟善社的基礎之上籌組救世新教⁴，隔年向北京政府內務部申請備案獲得批准，正式成立「救世新教總會」。自從悟善社成立後，陸續加入的成員，並非學識淺陋的市井小民，而是錢能訓（1869-1924）、江朝宗（1861-1943）、陸宗輿（1876-1941）、夏同龢（1868-1925）、段祺瑞（1865-1936）、吳佩孚（1874-1939）等名流，其中錢氏與段氏均曾任國務總理，其他亦多為北洋軍閥政要，可見在成員組合上，悟善社便迥異於一般地方性的民間乩壇。⁵

以往悟善社經常被定調為一般民間宗教團體或新興宗教，不過近十年來，海內外宗教學者所熱烈討論的「救世團體」（redemptive societies）這一範疇，悟善社／救世新教也位列其中。⁶所謂的「救世團體」，在宗樹人（David Palmer）的界定下有四個組織特色，分別是：引用儒、釋、道的內容但不受制於三教的既有制度、成員乃志願性的參與者而非出於地方信仰的祭祀圈或社群歸屬、以宗教團體或公益慈善團體的名義向政府註冊為合法實體、出現於一九一二至一九四九年之間。⁷悟善社的確符合這些標準，不僅在教義上有顯著的混融性（syncretism），成員亦皆是自發參與，並於官方當局合法登記在案，且在創社本懷上也在在契合「救世」宗旨，不僅立定三條「社規」：持身、勸人、濟貧，且其乩訓亦明確宣稱：

4 按日本學者吉岡義豐的說法，悟善社之所以在 1924 年改組為救世新教，乃因當年即是甲子年，而「甲子年是一個新紀元的開始」，中國人民百姓便「把當時混亂社會變為正常的希望，寄託在這個歷史性的歲次」。詳參吉岡義豐著，余萬居譯：《中國民間宗教概說》（臺北：藍宇出版社，1985 年），頁 201-202。

5 密素敏：〈從檔案資料看民國時期的救世新教〉，《世界宗教研究》2011 年第 5 期，頁 18-25。

6 「救世團體」的概念，最早係由杜贊奇（Prasenjit Duara）在 2001 年所提出，引起海內外學者投以關注，臺灣則在 2011 年的《民俗曲藝》上做了兩期專輯集中討論。參 Prasenjit Duara, "The Discourse of Civilization and Pan-Asianism", *Journal of World History* 12:1 (2001), pp.99-130. 《民俗曲藝》第 172、173 期「救世團體與現代中國的新興宗教運動專輯」，2011 年 6 月、9 月。

7 宗樹人（David A. Palmer）：〈民國救世團體與中國救度宗教：歷史現象還是社會學類別？〉，《宗教人類學（第三輯）》（北京：社會科學文獻出版社，2012 年），頁 21。

今教體既立，教團漸大，而外人皆不知，以悟善社僅為一乩壇，不過奉神禱鬼、求方問卜而已，即少有知者，亦不過目為慈善團體，或修道者集會所耳。其於吾之設教救世主旨，幾無一人知悉。

8

可見悟善社的設教宗旨與自我定位，不只是傳統乩壇，也不只是慈善組織，而是所謂的「救世團體」。並且，因核心社員有許多政界要員，因此悟善社的救劫、救世、救亡圖存的論述上，亦往往緊貼著整個政治、社會、文化的脈動。⁹

悟善社／救世新教作為一個特殊的宗教結社，在既有的研究成果中，除了被放在「救世團體」的框架中加以介紹，也已有不少學者關注到救世新教所生產的儒學經典改本與詮釋，針對扶鸞而出的《大學證釋》、《中庸證釋》、《易經證釋》乃至其「尊孔讀經」之說加以探究。¹⁰然而，除了儒學詮釋以外，悟善社既然以「靈學」之名發行機關刊物《靈學要誌》，則其靈學論述與實踐應亦不失為一個關鍵面向，惟目前以悟善社為主題的研究，仍未多予關注。因此可以說，討論民初靈學風潮者，多偏重上海靈學會與催眠術、靈魂照相術，¹¹悟善社及其《靈學要誌》向來只是陪襯角色；

8 〈孚佑帝君推行教務論文〉，《靈學要誌》，第2卷第4期（1922年12月），論著，頁1。

9 施陸（Erik Schicketanz）：〈民國時期救劫思想與政治論述——以悟善社／救世新教為中心〉，《扶鸞文化與民眾宗教國際學術研討會論文集》（新北：博揚文化事業有限公司，2020年），頁369-392。

10 如：鍾雲鶯：〈民初救世新教之《大學證釋》研究〉，《中央大學人文學報》，第35期（2008年7月），頁83-123；鍾雲鶯：《民國以來民間教派大學中庸思想之研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2008年）；曾乃芳：《民初救世新教《易經證釋》的儒學繼承與開展》，臺北：國立政治大學中國文學系碩士學位論文，2016年；林彥廷：〈救世新教《易經證釋》之河圖洛書觀〉，《輔英通識教育學刊》，第3期（2016年3月），頁25-49；林彥廷：〈北平明經學會與《春秋正義證釋》之成書——兼論救世新教尊孔讀經的策略〉，《漢學研究》，第38卷第2期（2020年6月），頁273-305；以及黎秉一所執行的科技部大專學生研究計畫（104-2815-C-004-046-H）之成果報告：〈救世新教《大學證釋》對《大學章句》的繼承與開展——以四綱頌為中心〉，2016年。

11 除了黃克武與張邦彥的研究，另有王宏超：〈鬼形神影：靈魂照相術（spirit photography）在近代中國的引介和實踐〉，收入王見川（編）：《歷史、藝術與臺灣人文論叢（十）》（新北：博揚文化事業有限公司，2016年），頁221-272；Matthias Schumann, "Science and Spirit-Writing: The Shanghai Lingxuehui 靈學會 and the Changing Fate of Spiritualism in Republican China," in Philip Clart, David Ownby and Chien-chuan

而研究悟善社／救世新教者，則亦聚焦於儒學論述，而鮮少針對它的靈學向度加以討論。因此本文的寫作，一方面可在靈學研究上填補空缺，另一方面也可使我們對悟善社思想主張的認識更加全面。

準此，本文將以悟善社的機關刊物《靈學要誌》，探究其中所呈現的靈學論述與實踐，並叩問以下三個問題：其一，北京悟善社與《靈學要誌》在擬仿上海靈學會與《靈學叢誌》方面有何吸收與轉化？其二，作為宗教結社的悟善社，對靈學概念的調度與闡發有何「宗教性」？其三，向來在科學、哲學、宗教與迷信之間游移的靈學，在悟善社《靈學要誌》的脈絡中又呈現何種樣態？

底下我將首先介紹《靈學要誌》的發刊緣起、欄目設置、傳播情形，進而辨析悟善社之「靈學」旨趣，而後就《靈學要誌》當中呈現的兩種靈學實踐：扶乩與靈魂照相，一一探究其操作模式及神人互動機制，最後反思悟善社的案例，如何有助於我們更進一步從靈學風潮掌握科玄論戰發生之際的社會文化背景。

貳、《靈學要誌》及其「靈學」旨趣

悟善社和其他近代中國的宗教團體一樣，通過發行刊物，弘揚其宗教理想並宣傳活動。¹²其首先出版、且維持多年的刊物，即是悟善社在一九一九年成立後，於隔年一九二〇年九月發行的《靈學要誌》。綜觀全冊，第一卷和第二卷均出滿十二期，第三卷只到第十一期（1927年10月）即無預警停刊，共計三十五期，發行時間橫跨七年有餘。¹³其停刊原因，很可能與

Wang (eds.), *Text and Context: Redemptive Societies in the History of Religions of Modern and Contemporary China* (Leiden: Brill, 2020), pp. 126-172.

12 Paul Katz, "Illuminating Goodness—Some Preliminary Considerations of Religious Publishing in Modern China," in Philip Clart and Gregory Adam Scott (eds.), *Religious Publishing and Print Culture in Modern China, 1800-2012* (Boston & Berlin: De Gruyter, 2014), pp. 265-294.

13 據此，黃克武曾在〈民國初年上海的靈學研究：以「上海靈學會」為例〉當中提及，悟善社「出版《靈學要志》（1919-1923）」，此發行時間實屬誤植，應為1920-1927。見該文頁102。

南京國民政府成立後對宗教團體的管制較嚴有關，在一九二八年國民政府便以「宣傳迷信，閉塞民智」為由查禁了悟善社。¹⁴雖然悟善社並未就此滅絕，而是以救世新教之名重新登記為慈善團體，合法地繼續活動，只是不再公然宣傳扶乩，也不再發行以「靈學」為名的雜誌刊物。

悟善社發行《靈學要誌》，與上海靈學會／盛德壇發行《靈學叢誌》有著很密切的關係，在其發刊辭〈靈學要誌緣起〉有言：

《靈學要誌》與滬上盛德壇《靈學叢誌》名義類似，或以事近重複為嫌，然孚佑帝君命名之深意，固別有在焉。……當奉帝君諭擴張善業，特准創立悟善社，頒示社規，有「一世勸人以口，百世勸人以書」、「賑災無資，惟勞筆墨口舌以圖挽救」之語……嗣帝君又允邀在天諸神宣示訓世之文，命參考《靈學叢誌》精付鉛印，名曰：《靈學要誌》，意在大慈大悲，使世人道德日益進化。蓋《靈學叢誌》考驗鬼神之真理，闡究造化之玄妙，而《靈學要誌》則以補救世道、挽回人心為要義。《靈學叢誌》所以淪人之性靈，而《靈學要誌》所以規人之言行，二者實相輔不相悖也。既命要誌刊成後，分寄京外各壇，又命先與廣善、盛德通聲氣，他日當有諸壇互成大善業之一日。……洵與《靈學叢誌》同工而異曲，分流而合源也，敢以貢諸當世明哲君子。¹⁵

《靈學叢誌》是上海靈學會（設有「盛德壇」）在 1918-1920 年間出版的刊物，雖是「月刊」，不過在三年之中發行期數未達 20 期，並於 1921 年改為《靈學叢誌季刊》，不過按現存史料，似乎亦僅發行一期便難以為繼。儘管壽命不長，《靈學叢誌》作為靈學刊物的先鋒，對悟善社發行《靈學要誌》仍多有啟發，如引文指出，兩個刊物確有明顯近似處，但悟善社主

14 1928 年 10 月 27 日舉報文：「查尚有道院及悟善社兩大迷信機關，設壇開乩，謠言惑眾，提倡迷信不遺餘力。」轉引自密素敏：《民國悟善社研究》，北京：中國人民大學清史研究所碩士論文，2009 年，頁 77。亦見薛篤弼：〈部令：訓令：國民政府內政部訓令：令各省民政廳：查禁悟善社道院並妥善處理其財產作慈善公益之用由〉，《內政公報》，第 1 卷第 7 期（1928 年 11 月），頁 52。

15 〈靈學要誌緣起〉，《靈學要誌》，第 1 卷第 1 期（1920 年 9 月），頁 1-2。底線為筆者所加。

張《靈學要誌》的發行絕非無意義的複製，而是基於「百世勸人以書」、「使世人道德日益進化」的宗旨，在形式上模仿《靈學叢誌》，但在內容上關注焦點有所區別，靈學會重在「考驗鬼神之真理」，知識性較強，悟善社則企圖補救世道、挽回人心，道德性更為凸顯，兩者可資互補而不相悖。¹⁶也因為悟善社主張兩個刊物乃「異曲同工」、「分流同源」，可相互資藉，因此首期《靈學要誌》就在「附錄」欄目裡，轉載了《靈學叢誌》的數篇文章，如：〈孚佑帝君迷信論〉、〈孚佑帝君扶乩論〉、〈雲蔚仙子神光說〉、〈碧眠仙子術影〉等，均與「靈學」之扶乩、靈魂攝影等議題息息相關。

《靈學要誌》除了在排版鉛印上仿照《靈學叢誌》，在欄目的設計上也有效仿的跡象。《靈學要誌》的欄目，最初規劃有攝影、乩畫乩字、序文、論著、詩詞、唱酬、記事、善業、靈蹟、軼聞、附錄等十一類，而後在第一卷第六期開始增設「道詮」類，並在第三卷第一期增設「宗教」類，總此十三類。另一方面，《靈學叢誌》的欄目則有序文、乩畫乩字、書函、論說、學理、著作、注解、藝術、雜纂、釋疑、文苑、記載、小說、附件等。兩相比配之下，名稱有別而內容取向雷同者，則有論著之於論說、道詮之於注解、詩詞之於文苑、記事之於記載、附錄之於附件等，頗多近似。

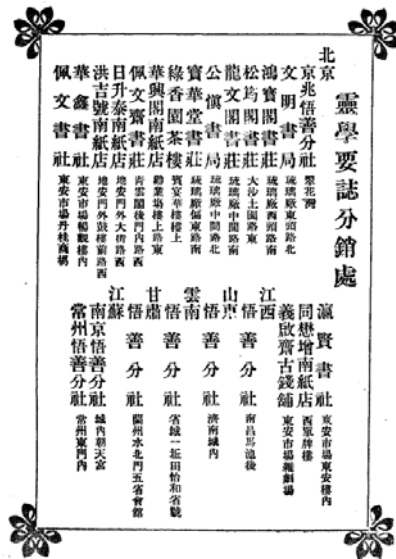
有所區別的是，《靈學叢誌》的「藝術」欄目所刊載的是與音韻學相關的乩錄，這類學術性議題乃盛德壇的扶乩特點之一，¹⁷也是悟善社所未涉及的面向，原因大概在於悟善社畢竟旨在道德上的勸化與救世，因此相對無心於學術探討。此外，《靈學叢誌》所載錄的文章，除了乩錄之外，也有為數不少的文章乃陸費逵（1886-1941）、丁福保（1874-1952）、俞復（1856-1943）等文化人士的著作，這與《靈學要誌》主要刊載「諸神宣示

16 在悟善社的乩文中，甚至交代了悟善社社員「將《靈學叢誌》第三四期置買一分，以備參考而求會通。將來靈學發明，使五洲萬國皆知神仙內容，道德日益進化，庶不負帝君大慈大悲之大善業也。」《靈學要誌》，第1卷第1期（1920年9月），記事，頁17。

17 參王宏超：〈人間無師問鬼神：民初國語運動中吳稚暉扶乩問音韻考〉，《上海文化》，2019年第6期，頁64-74。有關盛德壇的乩文涉及公領域與知識分子所關注的學術議題，而使其有別於傳統乩壇，詳見黃克武：〈民國初年上海的靈學研究：以「上海靈學會」為例〉，頁118-119。

訓世」之乩文，也有顯著的差異。

為瞭解雜誌刊物等出版品在社會上的影響力，往往從發行數量與銷售範圍可窺知一二，那麼《靈學要誌》的銷量約有多少呢？根據第一卷第十一、十二期所附之社員與諸大善士購閱靈學要誌一覽表，經筆者統計，共售出 1100 份左右。不過這是悟善社起初只活躍於北京一帶時的情況，日後隨著悟善社的擴張，北京「悟善總社」以外的其他省份（如：江西、山東、雲南、甘肅、江蘇等）都陸續設立了「悟善分社」¹⁸，而這些分社都成了《靈學要誌》的分銷處（如圖一）。考量到各地的悟善分社都負責分銷《靈學要誌》，我們大概可以估算，在悟善分社陸續成立於各省之後，《靈學要誌》的銷量絕不僅止於一千多份，而應有倍數的成長，只是實際上的份數，目前尚難從有限的史料中得知。



【圖一】「靈學要誌分銷處」公告¹⁹

18 密素敏根據北京市檔案館所藏的救世新教相關檔案，指出各地的悟善分社，在救世新教總會成立之後均改為救世新教分會，在 1926 年已有 15 處，包括但不限於天津、河北、廣西、四川、貴州、湖南、哈爾濱等地，國外則有捷克分會、日本山口分會等，更有多位國籍為俄羅斯、日本等國的外國會員。見密素敏：〈從檔案資料看民國時期的救世新教〉，頁 21-22。

19 《靈學要誌》，第 3 卷第 2 期（1925 年 3 月），記事，無頁碼。

有關各地悟善分社成立並分銷《靈學要誌》，另有兩點值得一提：其一是山東悟善分社因為銷售、傳佈《靈學要誌》的緣故，而接觸到另一個也從事扶乩的救世團體——道院，進而催化了悟善社與道院的結盟，乃至出現「道院為體，悟善社為用」²⁰、「悟善社與道院並行不悖」²¹的複合關係，且道院的「五教合一」論述也因此進到悟善社的教義體系當中，使悟善社的混融性大幅擴充，從「三教合一」變為「五教合一」。²²其二，則是各地的悟善分社除了分銷《靈學要誌》之外，也會發行宗旨相近的刊物，例如雲南悟善分社便曾在一九二五年一月發行了《靈學旬刊》，並於同年十一月改為《靈學月刊》，可見彼時在中國各地以「靈學」為名的刊物，或多或少與悟善社有關。

有了對《靈學要誌》出版形式與流通等外部因素的瞭解，我們便可轉入《靈學要誌》內容取向的討論，亦即其「靈學」之旨趣何在？其乩諭云：

靈學云者，為今人之詞，其意義含有二種：一屬於神虛〔靈〕之研究，一屬於性靈之溯源，事雖二，其實一也。本要誌所述，均就靈學立論，於神靈事蹟，涉於奇誕者概不引及，誠以性靈為人生所應知究，較之神靈問題尤為緊要。……夫人之性靈秉於天，天無不善，故人性無不善，徒以情慾窒其內，習俗誘其外，致使性靈蔽塞，惡業充斥，日與天遠，而災禍感召而至。故曰順天者昌，逆天者亡。蓋天即性，逆性徇情，自干天怒，理固然也。是

20 〈至聖先天老祖悟善社為用道院為體訓文〉，《靈學要誌》，第2卷第6期（1923年6月），論著，頁14。

21 〈姚姬傳真人悟善社與道院並行不悖論文〉，《靈學要誌》，第2卷第6期（1923年6月），論著，頁12-13。

22 有關於此，詳參《靈學要誌》，第1卷第10期（1921年11月），記事，頁1-7。簡要地說，山東悟善分社因為銷售、傳佈《靈學要誌》的緣故，使社員李海荃、郭春谿得以接觸到另一個發跡於山東、從事扶乩、主張「五教合一」的道院，進而得到濟南道院致贈的道院典籍《太乙北極真經》。李氏與郭氏獲贈真經後，專程送經到北京悟善總社，其後，悟善社核心幹部誠敬參研《太乙北極真經》，並經扶乩請示孚佑帝君，確立了悟善社與道院的結盟，從此之後悟善社內部扶乩降壇的神靈，便開始有了道院所稱統領五教的「至聖先天老祖」，這是在悟善社與道院結盟以前，悟善社的乩文不曾出現的現象。有關道院乃至民初宗教界的「五教合一」論述，詳參黎秉一：〈民初「五教合一」論述的兩個類型——以李佳白與道院為例（1921-1927）〉，《中國文學研究》，第52期（2021年7月），頁371-416。

故欲回天之怒而挽天之劫，非人人去其逆天之惡而葆其順天之性不可。聖賢仙佛慨人心之陷溺，憫世劫之艱深，特降筆立言，以道相導，無非於此下手，內功修靜見性工夫也，外功勸善順天行事也，非修靜無以窮性之體，非為善無以竟性之用，千言萬語，莫離乎性理之道也。今人罔談性理之說，又茫然於災劫之因果，以為天賦智能僅助其為惡之用，其不能免於天罰，不待神靈之昭鑒，已可卜之矣。故《靈學要誌》一書，又豈徒為研究神靈問題而作哉？²³

在此「靈學」被劃分為兩條路線：一為神靈問題的研究，二為性靈、性理的溯源。前者顯然是靈學風潮中較偏重科學性、學術性的取向，而這是悟善社認為較無關緊要者，其理由在於：修持根源於天的性理之道，進而窮性之體、竟性之用，才是救劫、救世的不二法門。「靈學」在悟善社的詮解之下，將「靈」的概念扣緊「性」字，接榫宋明以降的天道性命之學，既談體用，也強調內外功的兼修，這使泰半從學術角度探討靈魂不滅、鬼神存有的神靈問題暫退一旁，而將靈學接回到中國三教融合的修行傳統。

整體來說，悟善社調度靈學資源，無非是為了服務於修道、勸善、救劫的宗教關懷。例如討論「夢魂通幽」等鬼神問題，旨在證明因果報應不爽，以此警惕世人改惡向善。²⁴而〈孚佑帝君立教救世說〉一文當中亦云：「近世東西各國，鬼神靈秘之學漸啟，與耶聖施救、我佛因果之教，漸相提攜，殊途同歸。蓋天意有在，欲以果報悚貪忍之眾，人道衛良善之倫也。」²⁵在在可見匡正世俗的倫理意識。再如：「本社發刊《靈學要誌》，原以救世度人為宗旨。」²⁶以及「本社刊發《靈學要誌》，所以明道敷教、

23 〈明陽真人葛序〉，《靈學要誌》，第1卷第7期（1921年8月），頁1-2。底線為筆者所加。

24 〈孚佑帝君夢魂通幽證明生時所造死後受報說〉，《靈學要誌》，第1卷第6期（1921年7月），論著，頁21-32。

25 〈孚佑帝君立教救世說〉，《靈學要誌》，第2卷第7期（1923年8月），論著，頁4-5。

26 《靈學要誌》，第1卷第5期（1921年6月），「靈學要誌第二卷改良辦法並通知續訂廣告」。

勸世救劫。」²⁷等語，均一再強調悟善社之「靈學」或《靈學要誌》，乃扣緊「救世」之本懷。

正因悟善社的靈學旨趣係以「救世」為要，因此與西方靈學研究接軌和對話的內容，在《靈學要誌》當中雖非付之闕如，但也僅只聊備一格，如：〈西人靈學記載〉記述了西方靈學研究概況，²⁸以及散見各期的「風徽伯鬼神語」系列乩文，以較具科學性的取徑討論鬼神問題，乃至〈風徽伯鬼神語十三〉列出數學方程式以計算鬼「似風非風、似電非電」的行動速度，直指「鬼之交通，以無線電求之為最切」。該文之末，馮仙作跋云：「近歲言鬼理者頗多，而其實在處，未有能言之者。惟風徽伯發前聖之所未發，詳述其狀態，復以近世科學證明之，誠難得之寶鑑矣。靈魂學者，由此以尋求而研究之，則天人之奧、陰陽之秘，將由此而大放光明也。」²⁹可見在悟善社的靈學論述中，確以宗教性為主軸，而偶有科學性作為點綴之處，也是為了輔助世人參透「天人之奧、陰陽之秘」。

值得一提的是，事實上悟善社藉靈學「救世」之舉，並非孤明先發，民初的靈學風潮一直就不乏以此為背景訴求，以至於靈學研究者與宗教團體多有往來與交涉。舉例而言，曾巡迴各地演講靈魂學／通神學，並從外國引介與推廣靈魂照相術的外交家伍廷芳（1842-1922），³⁰就曾在一九一六年參與了美國傳教士李佳白（Gilbert Reid, 1857-1927）創立、有「東方的世界宗教議會」之稱的尚賢堂，列席由儒、釋、道、耶、回等各教代表所組成的「中外教務聯合會」，宣講其通神學。³¹據《尚賢堂紀事》所載：

27 《靈學要誌》，第2卷第1期（1922年7月），首頁啟事。

28 〈西人靈學記載〉，《靈學要誌》，第1卷第1期（1920年9月），軼聞，頁10-11。

29 〈風徽伯鬼神語十三〉，《靈學要誌》，第2卷第7期（1923年8月），論著，頁1-2。

30 胡學丞：〈伍廷芳的通神學與靈學生涯〉，《政大史粹》，第22期（2012年6月），頁1-21。該文特別考察了「通神學」與「靈學」、「靈魂學」的範疇差異，認為「靈學」屬科學研究的性質，而「通神學」則在科學性之外，更有以改革世界為理念的宗教性；不過在伍廷芳的用詞上，則並未嚴加區分，靈學、靈魂學、通神學三者大抵上相互通用。

31 有關李佳白、尚賢堂及其促進宗教對話、力主各教聯合的討論，詳參黎秉一：〈民初「五教合一」論述的兩個類型——以李佳白與道院為例（1921-1927）〉，頁371-416；饒玲一：〈民初尚賢堂裡的宗教對話〉，《史林》，2012年第4期（總134期），頁19-24。

該學大旨在了然於陰陽之道、生死之原，以引人入於遷善改過之途為主。伍博士既研究有得，因見輓近社會，道德墮落，因思以先覺者覺人，爰與本堂李博士籌商，假本堂為每月會集之所，期與本堂之教務聯合會有附益之美，而無抵觸之弊。……蓋各教多以靈魂為依歸，而通神學乃更發明其理也。且通神學既本靈魂始終不絕之說，視人生行為之善惡，以分其日後之苦樂，是勸人以進于善，有扶助各教濟世之功云。³²

「靈學」在當時與「宗教」關係甚密，正是因為像伍廷芳這樣的政界人士，即使並不出於特定宗教的立場發言，但是在關乎靈魂、生死、陰陽、善惡果報之說的闡發上，與宗教界勸善救世之旨不謀而合，甚或相得益彰，伍廷芳在尚賢堂所發表的靈學演講，就曾以「論生死及投胎之原因」為題，與其他宗教展開對話；³³而悟善社作為一個打著靈學旗幟的宗教結社，在成立之後也和其他幾個救世團體先後加入了尚賢堂的中外各教聯合會。凡此種種，皆呈顯出民初宗教界援用靈學資源以達救世宗旨的歷史現象與內在邏輯。

綜上所言，悟善社的靈學論述與宣傳，首先係在《靈學要誌》的刊行上擬仿上海靈學會，不過又開出自己作為宗教救世團體的一條路子，特重「性靈」的自我修養與行善勸世，對鬼神、靈魂等「神靈」問題的客觀探討則僅點到為止。除此之外，悟善社對上海靈學會的仿效還體現在兩方面：其一是將「扶乩」從傳統民間信仰活動，納入到靈學的討論範疇；其二則是跟進上海靈學會所推廣的「靈魂攝影」，大加發揮。此二方面即為底下兩節所要討論的悟善社之靈學實踐。

32 〈紀伍秩庸博士假本堂開研究會事〉，《尚賢堂紀事》，第7卷第2期（1916年），頁32-33。

33 〈論生死及投胎之原因〉，《尚賢堂紀事》，第7卷第3期（1916年），頁28-30。

參、扶乩：神人靈光相接之術

扶乩活動古已有之，到了明清時期尤其盛行，且以呂祖（呂洞賓，亦即孚佑帝君）降乩為一大特點。³⁴悟善社承襲了此信仰傳統，也延續了扶乩文化當中詩文游藝與道德勸化等文化與社會功能，³⁵在《靈學要誌》的「唱酬」與「詩詞」欄目中刊載了諸多乩文詩詞，並於「論著」、「道詮」、「宗教」等欄目揭糞修己渡世之方，且和明清時期的道教扶乩信仰一樣，係以孚佑帝君為主掌社務之神，乃至尊其為師，並以「帝師」稱之，不過在扶乩的實作上，悟善社仍有諸多不同以往之處。

悟善社有別以往的扶乩特色，可分為三個方面：其一是不願多言吉凶休咎，「大凡神仙不喜與人談禍福，惟勸人修身俟命。」³⁶主要以前述所說的身心修養與性靈溯源為旨趣；其二是悟善社與上海靈學會／盛德壇一樣，扶乩過程出現了傳統乩壇未見的外國聖哲（如：耶穌、亞里斯多德）以及英文乩訓，只不過比例不高，偶一為之，而原因則歸之於悟善社員大多不諳外文，因此無人能夠謄錄，以及外國聖哲在沙盤上提寫英文有著諸多技術上的不便，因「中國沙盤為四方式，而西文乃橫行者，往往字未寫全，輒為沙盤範圍所限，不能暢書」，以致亞氏言：「中國沙盤書字，極難明瞭，不得已用英文最淺薄之語。……以示全球靈學，如出一轍。」³⁷而《靈學要誌》中的英文乩訓，均在其後附加中文譯文，對照刊登，如〈耶穌基

34 黎志添對扶乩與呂祖信仰有一系列的研究，詳參黎志添：〈明清道教呂祖降乩信仰的發展及相關文人乩壇研究〉，《中國文化研究所學報》，第65期（2017年7月），頁139-179；黎志添：〈識見、修煉與降乩——從南宋到清中葉呂洞賓顯化度人的事蹟分析呂祖信仰的變化〉，《清華學報》，新46卷第1期（2016年3月），頁41-76；Lai Chi-Tim, "The Cult of Spirit-Writing in the Qing: The Daoist Dimension," *Journal of Daoist Studies* 8 (2015), pp. 112-33。

35 如許地山曾言：「科舉時代的士子結詩文社的舉動在各處都很盛。在社會裡有時也有筭壇，用來與詩仙唱和，這種筭壇多半設在祠廟裡。」參氏著：《扶乩迷信的研究》（北京：商務印書館，1999年），頁52。而《閱微草堂筆記》當中亦載有文人的扶乩活動，據魏曉虹的分類，有詩詞唱和、書畫、對弈、預告科舉功名、嘲弄文人等文化功能，也有詢問政務、針砭時弊、宣傳忠君思想、懲惡罪過等社會功能。參魏曉虹：〈論《閱微草堂筆記》中扶乩與文人士大夫生活〉，《太原師範學院學報（社會科學版）》，第9卷第3期（2010年5月），頁69-74。

36 〈孚佑帝君談乩〉，《靈學要誌》，第3卷第6期（1925年10月），論著，頁2-3。

37 〈希臘大哲學家亞利司多德勸人為善止靜文〉，《靈學要誌》，第1卷第1期（1920年9月），論著，頁17-19。

督性理說〉：

The instinct is the goodness of the soul. Every person who lives on the earth must die, but [but] to die [die] is the death of the body. At death, the soul leaves the body, because the soul is the goodness given by God. There are also evil souls in that that much people have lost the gifts [gifts] of God. The good souls enjoy [enjoy] peace and happiness; while other suffer. The good and evil of the souls are differed only from the action of the body. Those who are good shall [shall] receive blessings; those who are evil shall receive sorrow therefore every person should do his utmost to preserve and to be precious of one's behaviour.

性即靈之善也，人在世界必死，惟死者僅此軀殼，死時靈即離軀殼以去，因靈是善，而為上帝所賜耳。靈魂亦有惡者，因人損失上帝之所賜也。其靈魂善者，極安極樂，否則苦惱矣。夫靈魂之善惡，因其軀殼之行為而定，行為善則得福，行為惡則得禍，故人之行為，務須竭力珍護寶貴之。³⁸

英文乩訓的出現，大概是晚清民初中西交流頻繁下，扶乩文化的一大突破。儘管上引文獻的英文段落頗為蹩腳，且拼字多有錯謬（當然也可能是刊刻者的疏失），不過就內容可見，即使訴諸西方聖哲降壇、以英文諭示，主題仍與靈魂、性靈及補救世道、規範言行息息相關。

最為重要地，悟善社有別於傳統乩壇的第三點，便是悟善社將扶乩儀式在論述與實踐上均納入到「靈學」範疇——「今西人有習『交靈術』者，能與鬼神通信問答，即吾國『扶乩』之類也。」³⁹可見在中西文化交流的脈絡下，能與西方通靈活動相比配的，非扶乩莫屬。至於悟善社如何使扶乩緊緊扣合「靈學」呢？在一篇乩訓中，乃藉由拆字解釋的方式，將扶乩之術的器物與施作，指為「巫」字之形意，據以主張「靈」字的真義：

38 〈耶穌基督性理說〉，《靈學要誌》，第1卷第2期（1921年1月），論著，頁7-8。

39 《靈學要誌》，第1卷第1期（1920年9月），軼聞，頁11。

「靈」字你們認得麼？我看你們不認字的居多。大抵是習慣上認的，不是智識上認的。靈之問題，即是一個字的解決，即「巫」字也。自古及今，通神的只有巫，除此以外更無別法。此字乃像形體，工字者，即乩器與沙盤也；二人者，用二人扶也，故謂「二人之巫」。……靈字上係兩，中係三口，為人心之靈，故古心字即三口，心從三畫也，下從巫，蓋非巫則人莫能上通於神也，其間三口，亦確有道。口者空也，三空乃天地人之智也。就人而言，二人扶工為巫，可以通神矣，若無第三人開其信口與智能以行之，則此二人之所謂巫者，亦無所成其功矣。此所以謂之靈也。人欲上達者，烏可以不識此字哉？⁴⁰

此文饒富意趣，一方面它承續了上海靈學會在其運作與撰作中，藉靈學討論扶乩原理的進路，二方面也呼應了伍廷芳以「通神學」作為靈學大旨的論述，特別從「巫」（spirit medium）的角度來解釋靈學乃指引世人「上通於神」。

正因「二人扶工為巫」是理解、實踐靈學的基礎，扶乩對悟善社而言極關重要，甚至可以說，悟善社的運作全以扶乩為核心。不僅前文提到的《大學證釋》、《易經證釋》乃扶乩之作，《靈學要誌》的刊行亦皆有全賴於扶乩之實作，如第一卷第三期的記事，就載有孚佑帝君曰：

現時要誌出版，……非扶手得力，何以資厥功焉？今者博訪扶手，非過於聰明，即失於隱偽，求其一真，蓋已不可多得矣！
謹按：扶手缺乏，實本社困難之狀況。⁴¹

可見熟諳扶乩技術之人力的重要性，且在悟善社成立救世新教並積極擴張之際，也再度叮囑：「本教已將普及，實有賴於扶員，所望諸人速速學

40 〈至聖先天老祖序〉，《靈學要誌》，第2卷第5期（1923年1月），頁1。底線為筆者所加。

41 《靈學要誌》，第1卷第3期（1921年2月），記事，頁10-11。

成！」⁴²益發凸顯培養扶手（亦稱扶員）的迫切需求。

究竟扶員的養成有何訣竅？扶乩的成敗又端賴何種身心條件？《靈學要誌》各處均可見到有關扶乩作為一種「神人靈光相接之術」的說明，或為理論上的闡釋，或乃對扶員在實習過程的調教與指點，綜整起來觀照，將有益於我們理解悟善社的扶乩實作機制，以及扶乩如何成為一種「二人扶工為巫，可以通神」的靈學實踐。首先，孚佑帝君的諭示一再強調，扶乩要義在於「人神感格」：

吾今略論靈學與人神感格之道，諸子想亦願聞。神者，在空之靈，不能無因而傳，必借人之靈，始能顯迹，非盡憑夫沙盤木筆也。故降神之人，如扶騰近侍，其靈皆與神有至大之關係。⁴³

神靈不具實體，因此必須仰賴扶員之靈光與神相接，方能使降靈之神通過扶員的身體操作沙盤木筆。是以扶員必須「以誠格神」，否則無法感通，如宏教真人諭示：「學扶一道先須誠心，其初步要在以誠格神，斷不可落於思想界也，若到誠之熟時，便可以意逆志，得其玄奧，爾時天人一貫，人即神之手足矣。」⁴⁴神人之間的感通、感應，一旦純熟，人手即神手，「凡扶乩如水之流，如雲之逝，漾漾游游自得也。」⁴⁵然而要達到這樣的境界實非易事，在修練過程中，必須使心思澄淨，以至於與神相感的狀態：

近侍者尤須善養其靈，常保其明鏡止水之態，使神光所被，晶然朗然，如活躍乩盤，毫無間隔。……倘不能克己去欲，則神雖日日降臨，汝等終無由遇之。⁴⁶

可知欲勝任扶員之職，有其門檻，而境界未臻純熟的扶員，則可能因為客

42 「呈本總社學扶規則」，《靈學要誌》，第3卷第2期（1925年3月），記事，頁4。

43 〈孚佑帝君神魔說〉，《靈學要誌》，第3卷第5期（1925年10月），論著，頁5-6。

44 《靈學要誌》，第1卷第3期（1921年2月），記事，頁10。

45 《靈學要誌》，第1卷第5期（1921年6月），記事，頁17。

46 〈至聖先天老祖水月觀〉，《靈學要誌》，第3卷第4期（1925年5月），論著，頁7-8。

觀因素或是主觀條件，而出現扶乩表現不佳的情況。所謂客觀因素，如：

今日社中為何不潔，致神人靈光不能相合，何也？唉！人生萬惡，以何為首？今日○○來社，到處戲侮，蓋此人宿業本重，近年淫業尤大，今日來社，全院為之腥穢，至此時猶嫌其濁污也。噫！可歎矣！可即撤乩。⁴⁷

若扶乩現場有失潔淨，濁氣、惡業濃重，便會導致神人靈光無法相接，影響到扶乩的進行。至於主觀條件，指的則是扶員的精神意念是否專一，例如有次扶乩謄錄詩詞唱酬時，字詞有諸多訛誤，臨壇者便謂：「凡乩諭或因扶員精神不足，或因膽〔謄〕員錯落，或因侍壇者誠意未孚、心念他歧，故致神人不能感應，有此種種誤謬。」⁴⁸而初始扶乩之生手，亦可能尚未掌握到神人相感的訣竅，例如孚佑帝君便曾調教一名洪姓扶員：

汝手太硬，我實費力，應力求柔和。可坐靜數日，勤於練習，自然和緩矣。扶時勿搖亂，但以心隨之，心所到，目即趨之，手即隨之，自然筆畫之隱微、委曲、周折，巧合神意，勿猜、勿頓、勿拉、勿執也。⁴⁹

在在強調扶乩這種神人靈光相接的過程，實乃身心與性靈的修練，若無法如實的天人感通，便會成為神意驅動扶手、譯寫乩文的阻礙。⁵⁰

47 《靈學要誌》，第1卷第10期（1921年11月），記事，頁6。

48 《靈學要誌》，第1卷第1期（1920年9月），詩詞，頁11。

49 《靈學要誌》，第1卷第6期（1921年7月），記事，頁25-26。

50 此處的靈光相接、天人相感之義，或可呼應到宋明以降的感通論，相關論者如林維杰，便曾以多篇文章討論儒學乃至三教的感通、感應思想，例如林維杰：〈程伊川論感通與感應〉，《哲學與文化》，第511期（2016年12月），頁97-111；〈越儒黎貴惇的感應思想及其三教交涉〉，《思與言：人文與社會期刊》，第56卷第1期（2018年3月），頁259-286。林氏指出，儒家的「感通」義同「感應」，概可分成「德性感通」、「氣化感通」以及「德性與氣化相交織」三種感通模式，其進一步從「理氣關係」的框架，提出五種感通的理氣論模式，其中的「同氣相感」（天氣與人氣之交感）與「理氣相感」（人心與鬼神的互動感知），對此處討論神人感通的身心修練，或可提供進一步開展論述的空間。另外，李豐楙也就「感應」、「感通」的相關概念，闡發了儒、釋、道三教當中，從「道」到「文」的不同創作媒介以及通過儀式與宗教經驗「譯寫」而出

以上是針對「一個扶員的養成」所應具備的身心條件，底下則轉入討論悟善社如何解釋扶乩之原理。在〈白雲仙子乩辨〉一文中有言：

大凡神仙之詩文，須憑藉扶騰者之精神而成，故扶騰不得其人，則神仙雖有佳詩文，亦莫能憑乩示錄。天下乩壇眾多矣！其詩文或詞意精當，或語意鄙俚，甚或離奇畔道，怪誕不經，是豈神之為罪？亦皆扶騰者之咎也。譬之舟焉，風鼓帆而行，帆不良則風之利不顯也；譬之燈焉，芯吸油以明，芯不良則油之效不見也。⁵¹

此解釋為何有些乩壇的乩文不甚佳妙，原因不在於扶乩本身乃迷信或虛妄，亦非因為降壇神仙智識淺陋，而是扶乩之人方為癥結所在。正如「工欲善其事，必先利其器」之常理，扶員與騰員在扶乩儀式中扮演著工具性的角色，為神靈降壇所用，若所用非人，則亦事倍功半，若人之精神與學識無法配合得上神靈之旨，則終將無以譯寫出文意相當的乩文。正因如此，胡仙諭示：

侍壇須具一種靈光，期與神接。故正壇近侍者，必取極誠之人，文壇必以文學優深者，醫壇必求醫術通解者，書畫壇必擇能書善畫者，侍立於側，始能人神相感，精神貫接，方足以著靈蹟、見神功，此侍壇所以不能不注意也。……若野俗未淨、氣宇不華者，侍立文壇，雖文仙蒞臨，輒為神阻，佳篇絕唱，不得表見，每次文詩，或不甚佳，大都侍壇者之未善，神人不能契合耳。⁵²

可見在扶乩場合亦是術業有專攻，不同用途之乩壇，須委由相關專業背景之扶員方能勝任，否則便無法「著靈蹟、見神功」，若「神人不能契合」，即使設置醫壇或書畫壇也是枉然。這般原理，孚佑帝君以鉛版刊印為喻，

神聖文本。此一視角與洞見，或可援以討論悟善社的扶乩實作，如何藉神人交感的扶員作為媒介譯寫乩文，唯本文尚不及著墨，留待日後廣續處理。參李豐楙：〈感動、感應與感通、冥通：經、文創典與聖人、文人的譯寫〉，《長庚人文社會學報》，第1卷第2期（2008年10月），頁247-281。

51 〈白雲仙子乩辨〉，《靈學要誌》，第1卷第7期（1921年8月），論著，頁19-21。

52 《靈學要誌》，第2卷第9期（1924年4月），記事，頁3。

解說道：

神之用力，只能就人之腦靈而發，譬如人腦為鉛字匣，神靈為排字匠，必須向人腦中一一檢出而排之，現於沙中。倘有一篇好文章而用典極深，而此扶者向無此類學識，則其腦中無此鉛字，神只得就其固有者用之，是以往往文雖欠精彩，而其原意尚稱相符。此所以扶員須求學問，常研佛道全理，則替神出力之處較易也。⁵³

鉛字匣與排字匠的譬喻，說明了扶乩的運作機制是以扶員之人腦所知為資料庫，神靈從中提取、活用、重新編碼輸出。因此扶員必須持續精進學問，以積累腦中可供神靈取用之知識倉庫與思想資源。如此說明了扶乩之所產出，雖屬神諭，但非神意之原貌，因仍處處受限於扶員的能力條件，因此才會說：「諸人以為降乩之文，豈皆神之本色乎？實則皆根於扶騰程度，與本色尚去數倍也！」⁵⁴

這般扶乩原理，與包天笑所描摹的扶乩之術屬「可真可假」頗能相通。⁵⁵而綜合來看，悟善社以靈學語彙解釋了扶乩的施作、神靈與人靈的相接與感通，並且作為扶員靜心修身的一種工夫，均可謂扶乩技術的傳統延續與現代轉化。

53 〈孚佑帝君說明神靈與人靈〉，《靈學要誌》，第3卷第8期（1926年9月），論著，頁1-2。

54 〈姚仙宇宙真宰論〉，《靈學要誌》第1卷第7期（1921年8月），論著，頁8。

55 「可以說真的，可以說假的。……譬如在乩壇上求仙方，假使教一個一點兒沒有醫學知識的人去扶乩，那就一樣藥也開不出來。若是有醫學知識的人去扶乩，自然而然心領神會，開出一張好的方子來，使病家一吃就愈。再說：假使一個向不識字的人去扶乩，沙盤裡也寫不出來。但我們踏上乩壇，預先也並沒有什麼腹稿，並沒有謄成一首詩，那隻手扶上乩筆後，自然洋灑成文，忽然來一首詩，有時還有神妙的句子寫出來。所以我敢肯定一句成語，『若有神助』，這便是我說的可真可假。」包天笑：〈扶乩之術〉，《劄影樓回憶錄》（香港：大華出版社，1971年），頁71-72。

肆、神靈攝影：顯靈示像的視覺再現

根據黃克武與王宏超的研究，⁵⁶靈魂照相（spirit photography）是驗證鬼神、靈魂確實存在、斷非憑空想像或子虛烏有的靈學實作。其非中國所自創，而是源出於一八六〇年代的美國，由駐外公使伍廷芳引入中國，而後靈魂照相與扶乩兩相結合，成為上海靈學會／盛德壇所樂道的靈學活動，甚至視之為「兩界溝通之先導、科學革命之未來」。⁵⁷

悟善社汲取了這樣的靈學資源，落在他們宗教實踐當中。據《靈學要誌》第一卷第一期開篇〈孚佑帝君攝影記〉所載，悟善社是在《靈學要誌》即將發刊之前，初次嘗試靈魂攝影，期能「藉以堅人信仰，並闡揚神明濟人覺世之婆心。適值長樂金仙降諭，大致謂帝君欲命此社照盛德壇攝取諸神佛及靈鬼真像。」⁵⁸由此可知，悟善社從事靈魂攝影，亦是參照上海靈學會／盛德壇而為，目的是欲藉神靈之顯靈示像，強化社員、讀者的宗教信念。必須說明的是，雖然引文說的是「攝取諸神佛及靈鬼真像」，不過綜觀全冊《靈學要誌》，都只有為神佛仙真攝影，而無靈鬼之照相，因此本節以「神靈攝影」為標題，以顯其要旨。

究竟神靈攝影的實際操作過程為何呢？《靈學要誌》各篇攝影記均有相關記述，可供管窺：在操作照相機方面，神靈攝影大抵跟一般拍照差別不大，有黑幔、有打光，不過關鍵的區別在於：拍攝現場人眼是看不到任何所攝之神靈的，只能憑空按下鏡頭，這與一般攝影實作中，先經肉眼觀察、再透過鏡頭捕捉畫面，以相片作為原現場的摹仿與再現有很大的不同。拍攝完畢後，悟善社員會接著扶乩，從乩文當中推知是否成功攝像、來者何神等等，而後才進行洗照，並將所攝之照片和乩文諭示相匹配，加上按語，成為一篇篇的神靈影像與攝影記。

《靈學要誌》發刊前，悟善社初次為孚佑帝君攝像的過程並不順遂。因首度嘗試神靈攝影，悟善社員對實際操作方式所知甚少，以致歷經了三

56 黃克武：〈民國初年上海的靈學研究：以「上海靈學會」為例〉，頁 120-124；王宏超：〈神界靈光：上海盛德壇之靈魂照相活動〉，《上海文化》，2016 年第 6 期，頁 67-76。

57 俞復：〈盛德壇試照仙靈記〉，《靈學叢誌》，第 1 卷第 6 期（1918 年 1 月），頁 2。

58 〈孚佑帝君攝影記〉，《靈學要誌》，第 1 卷第 1 期（1920 年 9 月），頁 1。

次失敗，一直到第四次才成功攝取到「孚佑帝君法像」（圖二）。其失敗的原因不一而足，包括：照相機與黑幔的距離、拍攝角度、打光方向及亮度等技術問題。直到第四次，悟善社員移師到「二我照像館」，假借學習拍照手法之名，實際從事起神靈攝影。據載，在拍照之際，黑幔前有白光閃現，隨即光影又消失不見。當日晚間洗片，「果顯帝君道貌，該館始知係神像，殊為愕然，同人亦敬畏失色。」⁵⁹



【圖二】孚佑帝君法像⁶⁰

在實際操作上，除了前面提到的攝影技術必須熟練外，還有一項感召神靈顯像的必備條件，亦即「誠心敬意」，因此，照相之事須由悟善社員親力親為，這也是為什麼初次試照時，孚佑帝君特加指示「由悟真（即王君秋渠）、學復（即戴君問予）侍照，他時可擇極好照相者來照，初次總不如本社人好，以其有誠心、易於感通，洗時亦須焚香誠心。」⁶¹比起外人，悟善社員更能在操作攝影機時心懷誠敬，這也意味神靈攝影的實作，和扶乩一樣都重在天人之間的感通相接，徒有神靈之旨意並不足夠，尚須人之精神意念相配合，才是條件俱足：

59 〈孚佑帝君攝影記〉，《靈學要誌》，第1卷第1期（1920年9月），頁6。

60 《靈學要誌》，第1卷第1期（1920年9月），無頁碼。

61 〈孚佑帝君攝影記〉，《靈學要誌》，第1卷第1期（1920年9月），頁1。

以諸人精神注射照片之對面，要十分誠敬，心存借像警世之念，
雞之於卵也，不惟暖之使溫，必側目注神以孵之，故雞生焉。今
於虛空中欲生色相，自非人之精神注射得力，安能顯耶？⁶²

攝取神靈之影像，形同由「空」生「色」，因此相較之下，要比拍攝實體人物困難許多，畢竟「神仙體輕而微，不若人物之重而著，所以神相較人相難顯，即以人相而論，亦須熟諳斯術，始能照出明晰，況仙影乎？」⁶³凡此種種，間接以神靈攝影的難度之高，烘托出此舉之神聖性質。而此難度所在，除了物質技術與宗教心理的門檻外，還有另一個悟善社從事神靈攝影過程中必須克服的因素，那就是神靈顯像有其「不可預知性」。

悟善社初次拍攝孚佑帝君時，即有「未照之先，決不可使外人知有此舉」的叮嚀，到了二我照像館，也同樣諭示道「對於該館人但言學照，切勿漏及神仙二字，漏即無效。」⁶⁴這也是為什麼神靈攝影只見諸《靈學要誌》第一卷第一、二兩期，在刊登了「孚佑帝君法像」、「碧眼仙子法像」、「關聖帝君佛門化身像」、「風徽伯張安道仙師法像」四幀攝於二我照像館的影像後，便久久不再有神靈照片的刊載。直到第二卷第四期的「記事」當中，才終於出現何仙之諭：

帝師傳諭本社照攝聖像，本來極關信仰，以神聖不時降臨本社，
又無照機，每次必須預約，而於神聖之原理多背。諸神又恐預約
洩露，為俗所污，或明言示相，易致譴責。故因種種不便，至今
不肯示像，本社須自備機，則可無此弊。⁶⁵

此前的神靈攝影，總要移師二我照像館，既有諸多不便，且與神靈顯像「不可預知」的原則相違背，因此須待悟善社自備照相機，可隨時操作攝影之事而不假手外人，才可能恢復神靈攝影的施作。

62 同前註，頁 1-2。

63 同前註，頁 3。

64 同前註，頁 3-5。

65 《靈學要誌》，第 2 卷第 4 期（1922 年 12 月），記事，頁 11。

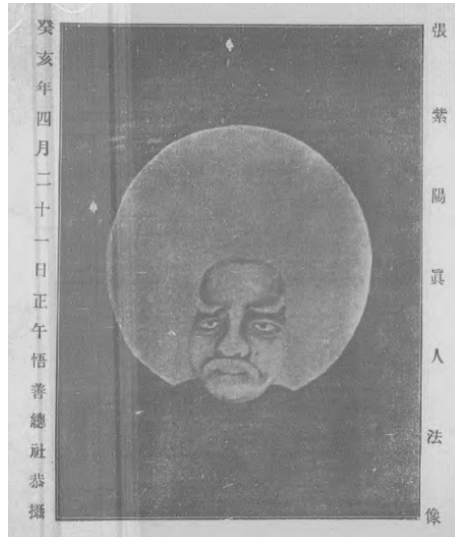
基於神靈攝影乃悟善社的靈學活動中至關重要的項目之一，悟善社員全力促成所需之因緣條件，在悟善社遷址後，特地佈置了專司神靈攝影的空間，以便隨時伺機拍攝，最終成功地在悟善社內部完成睽違多時的神靈攝影。對此，《靈學要誌》第二卷第六期卷頭刊登了一則特別啟事：

啟者：本社闡發靈學，恭攝神像，向著靈異，現於新屋三層樓上，特設淨室，自備照機，以為仙佛垂示法像之地。本年四月二十一日正午時，張紫陽真人降臨現像，由宋元豐迄今一千數百年，猶得親覩真人鬚眉，雖係本社至誠所感，抑亦靈學昌明之奇徵，蓋上天警世深意也。擬恭刊於第二卷第七期靈學要誌，不日出版，海內信士欲瞻拜真人者，尚希早日定購，特此預告。⁶⁶

不僅說明了悟善社特別設置「淨室」作為攝影棚，也指出所拍攝到的神像為宋代「張紫陽」，並視此舉為「靈學昌明」的證明，進而歸諸上天警醒世人之意，再度回扣到勸善化俗的創社宗旨。而特地刊登此啟事，目的就是預告「張紫陽真人法像」將在下一期公諸於世，以此吸引信眾、讀者盡早預購，可見悟善社宣傳銷售《靈學要誌》之手法。

展讀下一期的《靈學要誌》，開篇果真即是「張紫陽真人法像」（圖五）。究竟張紫陽乃宋朝何許人也？據〈張紫陽真人攝影記〉的按語，張紫陽即撰作《悟真篇》的北宋道士張伯端，無怪乎啟事當中特別提到「宋元豐迄今一千數百年，猶得親覩真人鬚眉」，此乃悟善社將神靈攝影所得之人物形象，訴諸歷史，視之為古代高道在當代的再現。

66 《靈學要誌》第2卷第6期（1923年6月）。



【圖三】張紫陽真人法像⁶⁷

該篇攝影記也記載了拍攝「張紫陽真人法像」過程中的屢敗屢試，儘管克服了技術問題，也展現了誠心敬意，然而還是有諸多不可控之因素攪擾，如：

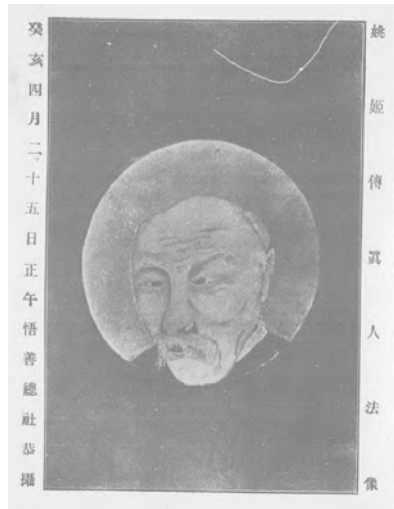
壬戌建築新屋，帝師迭命於三層樓置照像室，托地既高則易接神靈，人跡罕至則倍昭清潔。……但張真人兩過此間，惜俗塵尚多，難以下降。蓋降乩可在雲中，而示像必須親臨屋內，故容不得一點閒雜氣也。有之則為所遮，仙真自身，雖屬無傷，而靈則斷難顯出矣。⁶⁸

離地越遠、離天越近的高樓層，就更容易與神靈相接，反映出時人對空間的文化詮釋（如：「地」屬人、屬俗界、濁氣較重；「天」屬神、屬聖域、較無濁氣）以及對於神靈飄忽空中的宗教想像（如：扶乩時神靈可在雲端遙控扶員，靈魂攝影則須神靈從天而降、親臨現場，方可示現留影）。

67 《靈學要誌》，第2卷第7期（1923年8月），無頁碼。

68 〈張紫陽真人攝影記〉，《靈學要誌》，第2卷第7期（1923年8月），頁1-2。

悟善社自從設置攝影棚、自備照相機以後，即頻繁運用靈魂攝影術，從第二卷第七期到第三卷第三期，九期之中，每期均有神靈照片及該次的攝影記，如：姚姬傳真人（即姚鼐）的法像（圖四）及詠照詩：「鬚眉故我尚蒼然，回首乾嘉二百年，嘆息浮雲桑幻海，此中獨坐老詩仙。」⁶⁹奕陽真人（即韓湘子）的法像（圖五）與攝影記：「韓天仙湘子特示全身，以警世俗。天仙親屈身橢圓光中，其像神情最好，俯身以窺照鏡，而背手於後，其冠服乃道裝也。」⁷⁰我們可從這類對視覺影像的摹寫，得知時人如何解讀這些照片。《靈學要誌》收錄的最後一張神靈相片，則是再次顯像的孚佑帝君（圖六），並且題詩四章，前兩章為：「半面未償平日願，全身教汝再詳看；自來慧眼真能照，一笑毘盧亂道冠。」以及「欲現真身又自疑，如今人世孰無知？肩頭鈍劍寒光老，不是屠龍制虎時。」⁷¹此詩文點出此次示像，有別於悟善社初次從事神靈攝影時所拍到的半身照，改以全身示眾，同時也為影像內容作了詮解。



【圖四】姚姬傳真人法像⁷²

69 〈弼文伯姚姬傳真人攝影記〉，《靈學要誌》，第2卷第8期（1924年4月），頁6。

70 〈奕陽真人玉闕左相普化用元天尊至光佛韓金仙攝影記〉，《靈學要誌》，第2卷第12期（1924年4月），頁1。

71 〈孚佑帝君全身法像攝影記〉，《靈學要誌》，第3卷第3期（1925年4月），頁2。

72 《靈學要誌》，第2卷第8期（1924年4月），無頁碼。



【圖五】韓湘子法像⁷³



【圖六】孚佑帝君全身法像⁷⁴

除了成像清晰的相片外，神靈攝影也不乏出現模糊不清、輪廓不明的情况。不過，凡是已刊登在《靈學要誌》上的神靈照片，均附有對顯像不清予以合理化的相關說明。如「風徽伯攝影」（圖七）當中便解釋到，風徽伯乃晉朝人，「風徽像以晉代去今稍遠，故色相極微淡也，即此亦極不易矣。」⁷⁵以歷時悠久為由，恰似歲月沖淡了神靈的形色。而文昌帝君之像（圖八）只有一個橢圓光圈，理由則是「帝君因位近聖門，碍難以容像示俗，而諸人誠心辦理，宣化功甚大，故不得不將在天真形，垂示本社文綜，並留詩焉。」⁷⁶而留下的詩作則謂：「墨雲瀰漫滿虛空，一粒真形在個中，就裏莫嫌無面目，千秋文運啟黃龍。」⁷⁷意指文昌帝君因不便顯露「人像」之面目，只好現出「星像」之一粒真形。除了文昌帝君，不方便以清晰面目示人的還有「崇德何真人」（如圖九），照片裡只見「神光作橢圓式，真人法身，在空虛隱現中。」據載，因何真人的形貌若隱若現，唯恐是攝影技術不佳所致，因此社員特別請示能否重新再照，結果所得之諭示是：

73 《靈學要誌》，第2卷第12期（1924年4月），無頁碼。

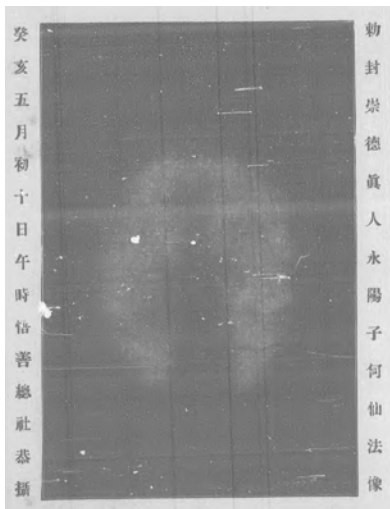
74 《靈學要誌》，第3卷第3期（1925年4月），無頁碼。

75 〈風徽伯攝影記〉，《靈學要誌》，第1卷第2期（1921年1月），頁1。

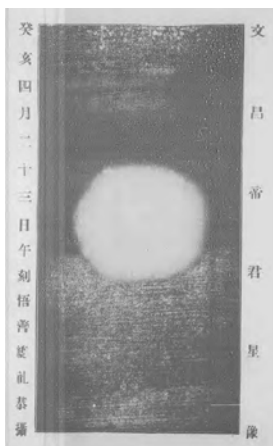
76 〈文昌帝君星像攝影記〉，《靈學要誌》，第2卷第11期（1924年4月），頁2。

77 同前註。

「此像頗當，不必再照，因何真人不肯令人詳識，並非照時之未精也。」⁷⁸
 凡此種種，凸顯諸神之靈的「可見性」（visibility），實取決於紛繁不一的因素。



【圖七】風徽伯法像⁷⁹



【圖八】文昌帝君星像⁸⁰



【圖九】何真人法像⁸¹

78 〈崇德何真人攝影記〉，《靈學要誌》，第3卷第1期（1924年11月），頁2-3。

79 《靈學要誌》，第1卷第2期（1921年1月），無頁碼。

80 《靈學要誌》，第2卷第11期（1924年4月），無頁碼。

81 《靈學要誌》，第3卷第1期（1924年11月），無頁碼。

這些拍攝到的神靈照片，在悟善社裡並非用以賞玩，亦不像上海靈學會視之為鬼神、靈魂存在之驗證，而是具有濃厚的宗教性與神聖性。舉例而言，孚佑帝君的神靈照片成為神聖不容玷汙的聖物，「必須虔潔供奉，平日以幕覆之，先行禮，再徐參閱，指點者亦當雙手薰沐，然後啟幕指參，此中有大緣在焉，千萬勿瀆。」⁸²甚至初次照到的那張法像，更成為社員與孚佑帝君唱和酬答、修禳後，合影留念的憑據——以社員十二人加上孚佑帝君，合為「悟善十三詩友」（如圖十所示）。⁸³



【圖十】悟善十三詩友紀念攝影⁸⁴

神靈照片在悟善社作為宗教聖物，還體現在它被奉作神像，供在龕頭上。例如呈請攝影「明陽張真人法像」，正是因為屬張真人的醫壇龕上空無一物：

左為問事壇，崇德何真人主之；右為醫壇，明陽張真人主之。惟何真人已於癸亥年五月初十日賜照法像，供奉左壇；而右壇僅設空龕，並無像片，慧濟〔按：即江朝宗〕於癸亥秋間，發願求照張真人神像。⁸⁵

82 《靈學要誌》，第2卷第3期（1922年冬月），「至聖先天老祖乩書鸞字」按語。

83 〈庚申冬禳記〉，《靈學要誌》，第1卷第8期（1921年10月），印於「詩詞」與「記事」之間的特立欄目，頁1-18。

84 《靈學要誌》，第1卷第8期（1921年10月），無頁碼。

85 〈明陽張真人攝影記〉，《靈學要誌》，第3卷第2期（1925年3月），頁1。

可知用途各異的乩壇，各有主掌之神，而壇上所供奉的即是該神靈之照片。除了引文所提到的何真人與張真人，前文已介紹的張紫陽真人法像（張伯端），即供奉於後樓焚修壇，而姚姬傳真人法像（姚鼐）則是供奉於文明樓文壇等。

將神靈攝影所得之照片奉為神像、據以禮拜的現象，還有一個值得思考的面向——事實上，悟善社的各種靈學實踐當中，能夠再現神靈形像的方法並不獨神靈攝影而已，另外還有通過扶乩儀式的「乩繪」（spirit-painting），以乩筆描繪神靈法像（如圖十一、圖十二）。然而有意思的是，悟善社員從未將乩繪所得之神像特別供奉禮拜，而是唯獨神靈攝影所得之神像具有這般神聖性，由此可推測，在時人的觀念裡，攝影與繪畫同樣作為一種視覺再現的方式，前者比起後者更為擬真、更為寫實，因此神靈攝影比起乩繪，更能反映神靈的真實樣貌，而神靈照片較之於乩繪之作，也就更堪為「神像」予以敬奉。



【圖十一】儒祖法像⁸⁶



【圖十二】佛祖法像⁸⁷

86 《靈學要誌》，第3卷第10期（1927年10月），乩字乩畫，無頁碼。

87 《靈學要誌》，第3卷第10期（1927年10月），乩字乩畫，無頁碼。

誠如范純武探討「照相」對近代中國宗教團體的影響時所總結的：「照片是宗教想像的憑證，也是跨越時空的再現。」⁸⁸悟善社的神靈攝影，不是出於知識興趣而意圖捕捉鬼形神影，而是在既已虔信鬼神仙佛的基礎上，將照片的顯像視同「顯靈」，因而當作神像供奉、禮拜。神靈照片成為神人互動過程中的心理投射對象，攝影術也因而進入到民初士人宗教生活的日常實作；而悟善社主張晉代風徽伯因距今已久而顯像不清、宋代張伯端橫跨千年之隔只為供人一睹鬚眉，亦都是將神靈照片視作諸神跨越時空的再現。

不過，若平心而論，這些神靈攝影的成品，相較於當時一般的拍照寫真，的確更似是手繪而成的圖像，若就王宏超所羅列的各種靈魂照相之影像作一比較，悟善社也明顯相形見绌。⁸⁹無怪乎當時不乏有人質疑靈魂攝影之真偽，直指「所謂靈魂攝影者，實為畫師描影，由畫形而攝之於乾片，安得謂之靈魂攝影乎！」⁹⁰

伍、餘論：靈學之於科學、哲學、迷信與玄學

走筆至此，本文已討論了悟善社發行《靈學要誌》的出版發行及其「靈學」旨趣，也探討了兩種主要的靈學實踐：扶乩與神靈攝影，以及這些靈學實踐如何扣合悟善社的救世本懷與宗教旨趣。餘下尚未解決的問題，即是悟善社的靈學如何回應「科學」、「哲學」與「迷信」等關聯項。

有關科學的部分，前文已約略提到，悟善社並不全然拒斥科學，在「風徽伯鬼神語」系列乩文中，不乏科學性的闡釋，不過作為一個相對屬於文化守成主義的救世團體，悟善社仍主張歐戰前後的世風日下、戰亂紛起，與整個科學至上的物質文明脫離不了關係，因此須復振道德、修身行

88 范純武：〈權力、想像與再現：照相對近代中國宗教團體產生的影響〉，《民俗曲藝》，第195期（2017年3月），頁294。

89 詳見王宏超：〈鬼形神影：靈魂照相術（spirit photography）在近代中國的引介和實踐〉，頁221-272。

90 全無：〈靈魂攝影〉，《申報》，1923年6月8日，第19版。轉引自黃克武：〈靈學與近代中國的知識轉型〉，頁141。

善，方能救劫化世。如其言：

昔者喪亂雖亟，人心未漓，論厥因由，以證驗之學於時未發明耳。
今者事事物物皆求實驗明證，其無驗無證者，概謂虛妄，殊不知神不可測，運難乍見，天功之巧，固非持繩執墨、跬步相規者所可窺也。……今以蕞爾之中國，亦欲效顰閩牆，自為戎首，仗天錫之利器，昧本來之良知，將來共禍同斃，又安保其不更甚於歐洲乎？無他，實驗確證之科學明，神靈報應之事效乖，有以致之耳。噫！《靈學要誌》現將出版，汝等須博訪報應之有證者，而歸要於道德，使人人確實行之，必有大成也。⁹¹

作為「證驗之學」的科學，在這番論述下成為世亂之禍因，而悟善社則企圖借重靈學之提倡，闡發「神靈報應之事」，俾利正人心、明因果，盼以道德力挽狂瀾，並抵禦物質文明，反思軍備競逐下的「進化論」：

今西洋神教學與道德學亦逐漸昌明，多以我神州古國為道德神教之最先進者，故於我國文字語言，亦漸注重。……無他，皆由歐洲大戰亂後，所得經驗上之教訓而來，於是始知前所恃為物質競爭文明進化者為不足恃，所詡為軍國民商工戰兵學利器者為不足詡，……反求吾國之經文道德，以之為進化適存也。……是可知物質軍國諸文明者，人民國家爭戰禍亂之先導物也，而又烏足以自詡為進化哉？⁹²

作為歐戰之後出現的宗教團體，如何反省戰爭經驗、物質技術、科學與道德的關係，究竟何謂文明？何謂野蠻？何謂進化？無一不是悟善社所關心的叩問。⁹³而「靈學」的推闡，便是悟善社回應科學、回應文明發展與時代

91 〈孚佑帝君訓悟善社文〉，《靈學要誌》，第1卷第3期（1921年2月），論著，頁1-2。

92 〈姚姬傳真人歐西進化論〉，《靈學要誌》，第3卷第6期（1925年10月），論著，頁3-4。

93 邱為君：〈戰爭與啟蒙：「歐戰」對中國的啟示〉，《國立政治大學歷史學報》，第23期（2005年5月），頁91-146。

需求的方式，這便反映出悟善社的靈學取向，很大程度上是與「科學」保持距離的，即或援用了科學的概念和術語以佐證、解釋其靈學理論，亦是服務於其救世、淑世、勸世的道德目的。

至於悟善社之靈學與「哲學」、「迷信」之間的關係又是如何？直言之，前者乃悟善社所自詡的，後者則是悟善社所欲劃清界線的，如其言：「夫要誌中所載神聖仙佛訓諭，理志深粹，義極精微，合儒釋道及耶回各教而融會貫通之，……《靈學要誌》一書，洵哲學之正宗，迥非巫覡迷信之談可比。」⁹⁴可見悟善社以純正「哲學」自居，也斷然否認扶乩或神靈攝影是一種「迷信」，而鑒於它本身融貫各教思想、揄揚大義，可謂黃克武所討論的「反五四啟蒙論述」一派——在宗教和迷信之間作出了區隔，而不像五四啟蒙論述那般以科學為由，對宗教、迷信一概闢斥。⁹⁵不過在悟善社的例子，宗教與迷信之間的界線，無關科學，而是以哲學作為巫覡迷信的對立面，藉由宣稱悟善社乃哲學正宗，企圖躲開時人避之唯恐不及的「迷信」標籤。然而弔詭的是，如前述所論，悟善社明確以「巫」字詮解靈學，藉「二人扶工為巫」的扶乩活動作為通神之學的實踐，也因如此，儘管悟善社宣稱自身與巫覡迷信的距離，其終究還是落人口實，在一九二八年遭到查禁，而原因正是「設壇開乩，謠言惑眾，提倡迷信不遺餘力。」⁹⁶

有關「迷信」的批判，值得一提的是，或許因為悟善社只著意於宗教事務，而無心也無力參與知識圈的相關討論，因此始終並未涉足當時的「靈學辯論」，舉凡陳大齊的〈關靈學〉⁹⁷，乃至陳獨秀、胡適、劉半農等五四知識份子在《新青年》對靈學團體的批判，⁹⁸雖然主要是針對上海靈學會／盛德壇的指摘，不過同為靈學團體的悟善社，都不曾在《靈學要誌》

94 〈靈學要誌張序〉，《靈學要誌》，第2卷第1期（1922年7月），頁1-2。

95 黃克武：〈迷信觀念的起源與演變：五四科學觀的再反省〉，《東亞觀念史集刊》，第9期（2015年12月），頁153-226。

96 薛篤弼：〈部令：訓令：國民政府內政部訓令：令各省民政廳：查禁悟善社道院並妥善處理其財產作慈善公益之理由〉，頁52。

97 陳大齊：〈關靈學〉，《新青年》，第4卷第5期（1918年5月），頁370-385。

98 吳光：〈論《新青年》反對鬼神迷信的鬥爭〉，《近代史研究》，第2期（1981年），頁190-203。

當中有過隻字片語的回應。

討論至此，我們已對悟善社的靈學及其與科學、迷信等關聯項的關係，有了較具體的認識，不妨再將悟善社放回到民初靈學風潮當中，尋找它的定位。張邦彥曾將催眠學會與上海靈學會這兩個靈學團體並置討論，呈現「兩條靈學研究路線的分岔，而這也反映了不同靈學陣營在科學與宗教、傳統與現代之間的分寸拿捏、揉合與拒斥。」⁹⁹在張邦彥的比較下，上海靈學會調度西方學術語彙，旨在維護傳統文化價值，冀能達到移風易俗的倫理性目的；而催眠學會則是擎著「精神科學」的大旗推廣靈學研究，以催眠術為核心探觸人類心靈，鄙夷靈異現象、宗教儀式與鬼神諭示。若接著把悟善社納入比較，則將拉大各靈學團體之間科學與宗教、傳統與現代的光譜——若以上海靈學會為基準點，往科學的方向看，有催眠學會站在彼端，而轉往宗教的方向看，則又有悟善社矗立另一端。換言之，從悟善社站在「宗教」一端望出去，上海靈學會已是科學性較強的靈學團體，試圖從學術角度探討鬼神問題，然而若再向「科學」的彼端瞻望，則有催眠學會憑著心理學知識將宗教和鬼神議題都斥為迷信。

最後，黃克武曾指出，上海靈學會在一九一八至一九二〇年間引致的靈學辯論，誠乃後來一九二三至一九二四年間在北京發端之「科玄論戰」的重要歷史背景，科學派亦不時將對手張君勱、梁啟超等玄學派人士批評為迷信的靈學團體之同路人。¹⁰⁰若將悟善社納入討論，或將大有補益的是，悟善社恰恰是從北京起家，且活躍期間與科玄論戰交疊，從空間位置與時間位置雙方面來說，其對靈學的發揚或許不失為科玄論戰展開之際更直接、更共時的歷史因素。悟善社所主張的「《靈學要誌》一書，貫澈三教真理，堪供靈哲學家之研究。」¹⁰¹確實與玄學派談哲學、談人生觀、談精神與宗教世界的路線不謀而合，且所謂「玄」更是悟善社成立救世新教後的關鍵字——其以《玄玄真經》為該教的秘籙教典，並將箇中要義歸結為五教共通的「以人復天」之學，而其特殊詮解方式之一，即是把「玄」字拆解為

99 張邦彥：《精神的複調：近代中國的催眠術與大眾科學》，頁215。

100 黃克武：〈靈學與近代中國的知識轉型：民初知識分子對科學、宗教與迷信的再思考〉，頁178-187。

101 《靈學要誌》，第1卷第1期（1920年9月），「悟善社廣告」。

「一」與「玄」來論究天人之際：

由玄之玄，以人之事也，儒之下學而治理者也，佛之法慧而修行者也，道之道德而濟世者也，耶之博愛而回之靜持者也；由玄之一，復天之道也，儒之上達以復命者，佛之空無以涅槃者也，道之虛玄以棄世者也，耶之皈天而回之返元者也。匹夫匹婦以至公卿士大夫，苟能修玄之人，以期歸合於一之天，蓋已無非玄之全功。飲食男女，言行視聽，即無非在此玄修之中者矣。¹⁰²

作為靈學暨宗教團體的悟善社，又談「玄」又論乩的取向，大概也間接助長了科學派將玄學派人士斥為「玄學鬼」¹⁰³，也無怪乎屬科學派、且後來親自走訪悟善社的胡適，¹⁰⁴在為《科學與人生觀》作序時會特別挑明：「我們不能說梁先生的話和近年同善社、悟善社的風行有什麼直接的關係；但我們不能不說，梁先生的話在國內確曾替反科學的勢力助長不少的威風。……我們試睜開眼看看：這遍地的乩壇道院，這遍地的仙方鬼照相……我們哪裏配排斥科學？」¹⁰⁵可見科玄論戰的激辯，確有靈學風潮作為重要的社會氛圍，而悟善社所發行的《靈學要誌》、所從事的靈學實踐（扶乩與神靈攝影），均與這樣的社會氛圍之形塑有著極密切的關係。

綜合本文所論，悟善社的靈學論述與實踐可總結為以下兩大部分：

第一部分是悟善社對上海靈學會的繼承與開展，其體現在三個方面：其一是靈學刊物的發行，悟善社在靈學會的《靈學叢誌》（1918-1920）行

102 〈孚佑帝君玄玄真經贊言〉，《靈學要誌》，第3卷第1期（1924年11月），論著，頁11-12。

103 周大興：〈玄學與玄學鬼〉，《中國文哲研究通訊》，第30卷第1期（2020年3月），頁3-17。

104 青谿：〈悟善社聞見錄〉，《晶報》，1925年5月12日，第3版。該聞見錄作者寫道：「五月六日（陰曆的四月十四是立夏節）恭逢悟善社裏呂純陽祖師神誕……有一鬚髮皓白之長老，殷勤向一漂亮之中年人說話，並引導他看各種扶乩所鈔的詩文……那老頭子向中年人大稱贊這篇文章之好，中年人唯唯而已，這老頭子非他，乃呂祖門下第一弟子江宇澄〔按：即江朝宗〕先生，那中年人即新文學大家胡適之先生是也。胡先生後來在壇旁對吾說……。」

105 胡適：〈科學與人生觀序〉，收入丁文江、張君勱等著：《科學與人生觀》（臺北：問學出版社，1977年），頁6-7。

將停刊之際，以《靈學要誌》承襲了它的刊印形式、欄目設計，從 1920 年起出版不輟，乃至在各地悟善分社發行類似的靈學刊物，直至國民政府成立，宗教管制轉趨嚴格，《靈學要誌》才畫下句點；其二是循著上海靈學會的進路，悟善社也將扶乩的原理與實作納入靈學範疇，並從「巫」的角度，以「二人扶工為巫，可以通神」的創造性解釋，強調「靈」字攸關「上通於神」、扶乩乃神人靈光相接的意涵；其三則是伍廷芳引入靈魂攝影術後，上海靈學會對其有所宣傳也親自試照，不過次數不多，《靈學叢誌》裡也鮮少刊印盛德壇的攝影成品，相較之下，悟善社雖是「照盛德壇攝取諸神佛及靈鬼真像」而從事神靈攝影，不過熱衷此道，甚至專設攝影棚、購置照相機，以便隨時攝取神靈影像，並且在《靈學要誌》上屢屢刊登各種「法像」，可謂將靈魂攝影發揚光大，更使神靈照片成為宗教聖物。

第二部分則是悟善社從宗教的角度，豐富了靈學的不同論述，也同時體現了「靈」的多重概念，就本文的討論來說，至少可歸結出三個向度：首先是「神靈」之靈，此義大抵偏向靈魂神鬼之說，不過非悟善社所欲留意者，其直言：「於神靈事蹟，涉於奇誕者概不引及」，可知這一向度更有神秘靈異的性質；相較之下，悟善社更重視的是第二個向度——「性靈」之靈，其指向的無非是人性論的關懷，所謂「人之性靈秉於天，天無不善，故人性無不善，徒以情慾窒其內，習俗誘其外，致使性靈蔽塞」云云，旨在從人性本善的討論，帶出「修靜」、「為善」、「性理之道」等各種自我修養（self-cultivation）的工夫，箇中融會儒、釋、道三教（乃至耶、回五教）思想，此其靈學具有獨特的宗教性與超越性之所在；最後一個向度則是悟善社詮解「靈」字時，將其歸結於「巫」，凸顯靈學有使人「上通於神」的功能，扶乩即是如此，在這個意義上，悟善社的靈學與伍廷芳所宣說的通神學，遂有了更深刻的契應。總此三義，悟善社之靈學論述反映出「靈」在近代中國語境的多義性與延展性。¹⁰⁶

106 2019年10月4-6日德國柏林自由大學（Freie Universität Berlin）就曾舉辦一場國際學術研討會，主題為“A Powerful Term: Ling靈—Between ‘Efficacy’ and ‘Spirituality’”，與會學者分別討論中、日不同時代及思想傳統中「靈」的各種語用與含義。會議資訊參見：https://www.geschkult.fuberlin.de/e/oas/sinologie/forschung/projekte/mapping_religion/2_Konferenz-Ling/index.html（2022年2月19日讀取）。

引用書目

古代文獻

《靈學叢誌》，上海：靈學會，1918-1920。

《靈學要誌》，北京：悟善社，1920-1927。

陳大齊

1918 〈闢靈學〉，《新青年》，第4卷第5期（1918年5月），頁370-385。

全無

1923 〈靈魂攝影〉，《申報》，1923年6月8日，第19版。

青谿

1925 〈悟善社聞見錄〉，《晶報》，1925年5月12日，第3版。

薛篤弼

1928 〈部令：訓令：國民政府內政部訓令：令各省民政廳：查禁悟善社道院並妥善處理其財產作慈善公益之用由〉，《內政公報》，第1卷第7期（1928年11月），頁52。

丁文江、張君勱等著

1977 《科學與人生觀》（臺北：問學出版社，1977）。

包天笑

1971 《釗影樓回憶錄》（香港：大華出版社，1971年）。

近人文獻

王宏超 WANG, Hong-chao

2016a 〈神界靈光：上海盛德壇之靈魂照相活動〉，《上海文化》，2016年第6期，頁67-76。

“The Image of the Ghost: The Spirit Photography in Sheng De Tan,” *Shanghai Culture*, No. 6, 2016, pp. 67-76.

2016b 〈鬼形神影：靈魂照相術（spirit photography）在近代中國的引介和實踐〉，收入王見川（編）：《歷史、藝術與臺灣人文論叢（十）》（新北：博揚文化事業有限公司，2016年），頁221-272。

“Gui Xing Shen Ying: Linghun Zhaoxiang Shu zai Jindai Zhongguo de Yinjie han Shijian,” in Wang Chien-chuan (ed.), *Lishi, Yishu yu Taiwan Renwen Luncong (10th)* (New Taipei: Boyang Wenhua Shiye Yoxian Gongsi, 2016), pp. 221-272.

- 2019 〈人間無師問鬼神：民初國語運動中吳稚暉扶乩問音韻考〉，
《上海文化》，2019年第6期，頁64-74。
“Asking Ghosts and Gods While No One is Guiding My Way: Wu Zhihui’s Planchette Writing on Phonology in National Language Movement in the Early Republic China,” *Shanghai Culture*, No. 6, 2019, pp. 64-74.
- 吉岡義豐著，余萬居譯 YOSHIOKA, Yoshitoyo, YU, Wan-ju
1985 《中國民間宗教概說》（臺北：藍宇出版社，1985年）。
Zhongguo Minjian Zongjiao Gaishuo (Taipei: Lanyu chubanshe, 1985).
- 吳光 WU, Guang
1981 〈論《新青年》反對鬼神迷信的鬥爭〉，《近代史研究》，第2期（1981年），頁190-203。
“Lun Xin Qingnian Fandui Guishen Mixin de Douzheng,” *Jindai Shi Yanjiu*, No. 2, 1981, pp. 190-203.
- 李豐楙 LEE, Fong-mao
2008 〈感動、感應與感通、冥通：經、文創典與聖人、文人的譯寫〉，《長庚人文社會學報》，第1卷第2期（2008年10月），頁247-281。
“Communication, Sympathy, Communion with the Invisible: Creation of Scriptures, Literary Works and Translation by the Sages and Literati,” *Chang Gung Journal of Humanities and Social Sciences*, Vol. 1, No. 2 (Oct. 2008), pp. 247-281.
- 周大興 CHOW, Ta-hsing
2020 〈玄學與玄學鬼〉，《中國文哲研究通訊》，第30卷第1期（2020年3月），頁3-17。
“Metaphysics and the Ghost of Metaphysics,” *Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, Vol. 30, No. 1 (Mar. 2020), pp. 3-17.
- 宗樹人 PALMER, David A.
2012 〈民國救世團體與中國救度宗教：歷史現象還是社會學類別？〉，《宗教人類學（第三輯）》（北京：社會科學文獻出版社，2012年），頁3-27。
“Chinese Redemptive Societies and Salvationist Religion: Historical Phenomenon or Sociological Category?” *Zongjiao Renleixue* Vol. 3 (Peking: Social Sciences Academic Press, 2012), pp. 3-27.
- 林彥廷 LIN, Yen-ting
2020 〈北平明經學會與《春秋正義證釋》之成書——兼論救世新教

- 尊孔讀經的策略》，《漢學研究》，第 38 卷第 2 期（2020 年 6 月），頁 273-305。
- “The Ming Jing Association and the Production of *Chunqiu Zhengyi Zhengshi*: Jiushi Xinjiao’s Strategy of Honoring Confucius and Reading the Confucian Classics,” *Chinese Studies*, Vol. 38, No. 2 (Jun. 2020), pp. 273-305.
- 2016 〈救世新教《易經證釋》之河圖洛書觀〉，《輔英通識教育學刊》，第 3 期（2016 年 3 月），頁 25-49
- “Views of *Yi Jing Zheng Shi* of Jiu Shi Xin Jiao on He Tu and Luo Shu,” *Fooyin Journal of General Education*, No. 3 (Mar. 2016), pp. 25-49.
- 林維杰 LIN, Wei-chieh
- 2016 〈程伊川論感通與感應〉，《哲學與文化》，第 43 卷第 12 期（2016 年 12 月），頁 97-111。
- “Communication and Resonance in Cheng Yi’s Doctrine,” *Monthly Review of Philosophy and Culture*, Vol. 43, No. 12 (Dec. 2016), pp. 97-111.
- 2018 〈越儒黎貴惇的感應思想及其三教交涉〉，《思與言：人文與社會期刊》，第 56 卷第 1 期（2018 年 3 月），頁 259-286。
- “Lê Quý Đôn’s Thought of Sympathy and the Concerned Integration of Three Teachings,” *Thought and Words: Journal of the Humanities and Social Science*, Vol. 56, No. 1 (Mar. 2018), pp. 259-286.
- 邱為君 CHIU, Eugene W.
- 2005 〈戰爭與啟蒙：「歐戰」對中國的啟示〉，《國立政治大學歷史學報》，第 23 期（2005 年 5 月），頁 91-146。
- “War and Enlightenment: Revelation of the World War One to China,” *The Journal of History, NCCU*, No. 23 (May. 2005), pp. 91-146.
- 施陸 SCHICKETANZ, Erik
- 2020 〈民國時期救劫思想與政治論述——以悟善社／救世新教為中心〉，收入范純武（編）：《扶鸞文化與民眾宗教國際學術研討會論文集》（新北：博揚文化事業有限公司，2020 年），頁 369-392。
- “Minguo Shiqi Jiujie Sixiang yu Zhengzhi Lunshu—yi Wu Shan She/Jiu Shi Xin Jiao wei Zhongxin,” in Fan, Chun-wu (ed.), *Fuluan Wenhua yu Minzhong Zongjiao Guoji Xueshu Yantaohui Lunwen Ji* (New Taipei: Boyang Wenhua Shiye Yoxian Gongsi, 2020), pp. 369-392.
- 胡學丞 HU, Hsueh-chen
- 2012 〈伍廷芳的通神學與靈學生涯〉，《政大史粹》，第 22 期（2012 年 6 月），頁 1-21。

“Wu Ting-fang, Theosophy, and Spiritualism,” *Collectanea of History NCCU*, No. 22 (Jun. 2012), pp. 1-21.

范純武 FAN, Chun-wu

2017 〈權力、想像與再現：照相對近代中國宗教團體產生的影響〉，
《民俗曲藝》，第195期（2017年3月），頁247-306。

“Power, Imagination and Representation: The Impact of Photography on Modern Chinese Religious Groups,” *Journal of Chinese Ritual, Theatre and Folklore*, No. 195 (Mar. 2017), pp. 247-306.

密素敏 MI, Su-min

2009 《民國悟善社研究》，北京：中國人民大學清史研究所碩士論文，
2009年。

“The Study of Wushanshe During the Period of the Republic of China,” M.A. thesis, Renmin University of China, 2009.

2011 〈從檔案資料看民國時期的救世新教〉，《世界宗教研究》2011
年第5期，頁18-25。

“Archives Research on the New Salvation Church in the Republic of China,” *Shijie Zongjiao Yanjiu*, No. 5, 2011, pp. 18-25.

張邦彥 CHANG, Pang-yen

2020 《精神的複調：近代中國的催眠術與大眾科學》（新北：聯經出
版事業，2020年）。

The Polyphonic Psyche: Hypnotism and Popular Science in Modern China (New Taipei: Linking Publishing Company, 2020).

許地山 XU, Di-shan

1999 《扶箕迷信的研究》（北京：商務印書館，1999年）。

Fuji Mixin de Yanjiu (Peking: The Commercial Press, 1999).

曾乃芳 TSENG, Nai-fang

2016 《民初救世新教《易經證釋》的儒學繼承與開展》，臺北：國立
政治大學中國文學系碩士學位論文，2016年。

“Minchu Jiu Shi Xin Jiao Yijing Zhengshi de Ruxue Jicheng yu Kaizhan,” M.A. thesis, National Chengchi University, 2016.

黃克武 HUANG, Max. K. W.

2007 〈民國初年上海的靈學研究：以「上海靈學會」為例〉，《中央
研究院近代史研究所集刊》，第55輯（2007年3月），頁99-
136。

“Research into Spiritualism in Early Republican Shanghai: A Study of the Shanghai Spiritualism Society,” *Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica*, No. 55 (Mar. 2007), pp. 99-136.

2014 〈靈學與近代中國的知識轉型：民初知識分子對科學、宗教與迷
信的再思考〉，《思想史》，第2期（2014年4月），頁121-

196。

“Lingxue yu Jindai Zhongguo de Zhishi Zhuanxing: Minchu Zhishi Fenzi dui Kexue, Zongjiao yu Mixin de Zai Sikao,” *Intellectual History*, No. 2 (Apr. 2014), pp. 121-196.

2015 〈迷信觀念的起源與演變：五四科學觀的再反省〉，《東亞觀念史集刊》，第9期（2015年12月），頁153-226。

“The Origin and Evolution of the Concept of *Mixin* (Superstition): A Review of May Fourth Scientific Views,” *Journal of the History of Ideas in East Asia*, No. 9 (Dec. 2015), pp. 153-226.

黎志添 LAI, Chi-tim

2016 〈識見、修煉與降乩——從南宋到清中葉呂洞賓顯化度人的事蹟分析呂祖信仰的變化〉，《清華學報》，新46卷第1期（2016年3月），頁41-76。

“Recognition, Self-cultivation and Spirit-writing: On the Changing Conceptions of the Immortal Lü Dongbin from the Southern Song to the Mid-Qing,” *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Vol. 46, No. 1 (Mar. 2016), pp. 41-76.

2017 〈明清道教呂祖降乩信仰的發展及相關文人乩壇研究〉，《中國文化研究所學報》，第65期（2017年7月），頁139-179。

“A Study of the Development of Lüzu’s Spirit-Writing Cult and the Related Literati Spirit-Writing Altars in the Ming and Qing Dynasties,” *Journal of Chinese Studies*, No. 65 (Jul. 2017), pp. 139-179.

黎秉一 LI, Ping-i

2021 〈民初「五教合一」論述的兩個類型——以李佳白與道院為例（1921-1927）〉，《中國文學研究》，第52期（2021年7月），頁371-416。

“Two Types of Discourses on ‘the Unification of the Five Religions’ in Early Republican China: The Cases of Gilbert Reid and Dao Yuan, 1921-1927,” *Studies in Chinese Literature*, No. 52 (Jul. 2021), pp. 371-416.

鍾雲鶯 CHUNG, Yun-ying

2008a 〈民初救世新教之《大學證釋》研究〉，《中央大學人文學報》，第35期（2008年7月），頁83-123

“The Study of the Interpretation of the Great Learning by Jiu Shi Xin Jiao in Early Republican Period,” *National Central University Journal of Humanities*, No. 35 (Jul. 2008), pp. 83-123.

2008b 《民國以來民間教派大學中庸思想之研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2008年）。

Minguo yilai Minjian Jiaopai Daxue Zhongyong Sixiang zhi Yanjiu (New Taipei: Huamulan Wenhua Chubanshe, 2008).

魏曉虹 WEI, Xiao-hong

2010 〈論《閱微草堂筆記》中扶乩與文人士大夫生活〉，《太原師範學院學報（社會科學版）》，第9卷第3期（2010年5月），頁69-74。

“Lun Yuewei Caotang Biji zhong Fuji yu Wenren Shidafu Shenghuo,” *Journal of Taiyuan Normal University (Social Science Edition)*, Vol. 9, No. 3 (May. 2010), pp. 69-74.

饒玲一 RAO, Ling-yi

2012 〈民初尚賢堂裡的宗教對話〉，《史林》，2012年第4期（總134期），頁19-24。

“On the Religious Dialogues in Early Republic of China—Focusing on Shang Xian Tang (1910-1918),” *Shilin*, No. 4, 2012 (Serial No. 134), pp. 19-24.

DUARA, Prasenjit.

2001 “The Discourse of Civilization and Pan-Asianism.” *Journal of World History* 12:1 (2001), pp.99-130.

KATZ, Paul.

2014 “Illuminating Goodness—Some Preliminary Considerations of Religious Publishing in Modern China.” Philip Clart and Gregory Adam Scott (eds.), *Religious Publishing and Print Culture in Modern China, 1800-2012* (Boston & Berlin: De Gruyter, 2014), pp. 265-294.

LAI, Chi-Tim.

2015 “The Cult of Spirit-Writing in the Qing: The Daoist Dimension.” *Journal of Daoist Studies* 8 (2015), pp. 112-133.

SCHUMANN, Matthias.

2020 “Science and Spirit-Writing: The Shanghai Lingxuehui 靈學會 and the Changing Fate of Spiritualism in Republican China.” Philip Clart, David Ownby and Chien-chuan Wang (eds.), *Text and Context: Redemptive Societies in the History of Religions of Modern and Contemporary China* (Leiden: Brill, 2020), pp. 126-172.