

我的「神明記事」 - 母娘信仰的生成與失序

我之所以開始書寫這篇，並不是因為想批判哪一種信仰，而是因為在這些年裡，我看見太多虔誠被寄託，也看見太多虔誠被辜負。在生命最脆弱的時刻，人們並不需要一套完備的神學，他們需要的是能安放自己心的地方。而母娘信仰之所以能如此迅速地生長，正是因為它回應了這個時代的集體孤獨。

我寫下的每一段，都不是要奪走誰的信仰，而是希望能為虔誠找到更安全的所在。若這篇文章能為任何一位困惑、迷惘或心中有傷的人帶來一點思考，那麼我相信，母娘一定會願意。

在開始母神的歷史敘述之前，必須先聲明本文的方法論立場，並不以神學的「真假判斷」來處理諸神，而是採用宗教史、語彙分析與宗教社會學的視角，關注的是信仰如何被構成、如何在歷史情境中運作，以及如何在現代社會裡被重新想像。本文的目的不是論證哪一位神更正統，也不是批判任何信仰，而是探討宗教如何承接、編織與回應人心。所有分析僅指向結構，而非指向信徒個人。

母神的緣起

在人類的宗教經驗深處，母神從來不是偶然的產物。

對所有文明而言，「母」，首先不是溫柔的象徵，而是誕生、庇護、審判與回收的同時具現。生命從母體來，亦歸母土而去；母神的神聖性，不建立於慈愛，而根植於一個更根本的事實 - 她，掌管生與死之間那道不可逆轉的門檻。

在東亞宗教系統中，母神意象同樣古老且穩定。最早可溯源至戰國前成書的《山海經·西山經》：「贏母之山又西三百五十里，曰玉山，是西王母所居也。西王母其狀如人，豹尾虎齒而善嘯，蓬髮戴勝，是司天之厲及五殘。」《山海經·海內北經》：「西王母梯幾而戴勝。有三青鳥為取食。」《山海經·大荒西經》：「西海之南，流沙之濱，赤水之後，黑水之前，有大山，名曰崑崙之丘。有神人面虎身，有文有尾，皆白，處之。其下有弱水之淵環之，其外有炎火之山，投物輒燃。有人戴勝，虎齒，有豹尾，穴處，名曰西王母。」

彼時的西王母，並非後世戲曲舞台上的慈祥老嫗，而是一尊掌刑、司疫、主災、審魂的荒原女神：豹尾虎齒，居於昆崙邊陲，統御疫疾與天罰。她不是救度之母，而是死亡邊境的女主宰。

到了成書於戰國時代的《穆天子傳》、《竹書紀年》、《史記》以及成書於五胡十六國的《拾遺記》等書中，西王母的形象就發生了轉變，在《漢武帝內傳》文中，西王母相，已由「人面虎身」、「其狀如人，豹尾虎齒」變成「視之可年三十許，修短得中，天姿掩藹，容顏絕世，真靈人也。」

進入漢代以後，隨著方仙道與昇仙術的興盛，西王母逐漸被納入天帝體系，由審裁之母轉化為掌管仙籍與延壽的仙界主宰。這一轉化並非神格的貶抑，而是宗教制度化的標誌。王母由野性邊陲神祇，被正典收編為天庭上仙，居瑤池、主宴會、授仙桃，其神權不再以恐怖彰顯，而以長生祝佑示現。

在《漢武帝內傳》文中漢武帝對西王母自稱「臣」又稱西王母為「上聖」、「聖母」，漢武帝還向西王母「跪」了七次，此種文義，應該可以清楚在漢武帝時代的「西王母」信仰地位。西漢《淮南子》覽冥訓中有「譬若羿請不死之藥於西王母，姮娥竊以奔月，悵然有喪，無以續之。」依此可見，西王母在神話傳說中的唐堯后羿時代即已居神格高位。

唐宋以迄元明，道教正統脈絡不斷將西王母與金母、瑤池聖母等尊格加以融合，使其穩定地坐實為仙班母神正祖。進入民間文化層面，王母娘娘透過戲曲、寶卷、章回小說進一步世俗化，其原本深沉的死亡與審度神學被溫和敘事替換。例如：

- 《西遊記》以及民間戲曲《天仙配》將西王母演變為玉皇大帝之妻，過著天界的夫妻生活。
- 《封神演義》中昊天上帝與瑤池金母共同生育了一個名為「龍吉」公主的女兒。
- 《神仙傳》、《墉城集仙錄》、《歷世真仙體道通鑑》等文獻中，記載天帝與王母共育有二十四個女兒。
- 《牛郎織女》與《董永與七仙女》中，玉皇上帝也和王母娘娘生下不少子嗣，並將王母娘娘塑造成了禁止神仙有思凡之欲的母親神。

然而，不論再如何民俗化，她始終所繫屬的仍是這條清晰、可溯、未曾斷裂的正史系譜：

上古邊陲女神 ⇒ 方仙道壽母 ⇒ 道教仙宗之祖 ⇒ 瑤池正統母神。

這是一條完成度極高、且制度連續性的宗教演變脈絡。換句話說，在漢文化世界中，本不缺母神；而且母神的系譜，從未斷裂。然而，正是在這個事實前提之下，台灣的宗教現象顯得格外耐人尋味。

平實而論，如果母神信仰在中國具有如此深厚之根，那麼其跨海移植於台灣的歷史應當自然流暢。然而，所有可考證的結果卻指向另一個令人意外的結論是：在明鄭、清治至日治時代的台灣宗教場域中，幾乎不存在以「母娘」為核心信仰主體的宮廟與法脈系統。在地方志、廟志、官方宗教調查與宮廟分布資料顯示，台灣移墾社會所建造與奉祀的核心神群，始終集中於功能性與共同體性明確的神祇，而不見「母娘」，例如：

- 媽祖 - 航海守護與家園穩定之母；
- 臨水夫人、註生娘娘 - 生子護產之聖；
- 王爺 - 驅疫、防亂、社會秩序的替代權力象徵；
- 城隍 - 陰司司法；
- 保生大帝 - 醫療神格。

很明顯的，台灣移墾社會信仰本質皆為職能神，而非宇宙創世母神。台灣廟宇中也不存在一尊被廣泛奉為「萬靈之母」、「元始本源」或「至高母神」的主尊形象。換句話說，台灣自開墾以來，信仰結構從不缺乏女性神祇，但卻缺乏母神本體論的地位。至於我們今日所稱的「母娘」，並非王母娘娘之自然在地顯化，而是在歷史上長達兩百年的時間裡根本不見其跡。直到戰後，情勢才驟然改變。

自 1950 年代起，一系列自稱奉祀母娘為至高主尊的宮廟體系開始密集出現，尤以慈惠堂系為代表。其神像尊稱複雜多變，名稱融合「瑤池金母」之號，卻在教義層面吸納明清救世宗派無生老母的宇宙母神思想。與其同步擴張的，尚有一貫道系統的老母信仰，而後又輾轉影響地母、金母、天母、聖母等諸多名義上的母神宮壇。短短數十年間，原先歷史上幾無根基的「母娘信仰」，竟迅速滲透到街廟、家壇、地方法會與心靈療癒市場，香火鼎盛、廟宇堂皇，形成與台灣宗教發展史極度不對稱的奇觀。

因此，我們不能只問：「母娘從何而來？」

因此，我們更必須追問：「若傳統母神系譜穩定存在，為何台灣卻需要「重新發明一位母神」？」

正是立基於此根本疑問之上，本文的立場，從一開始即不取責難，不取攻伐，更不指向信眾本身。信仰不是錯，尋求慰藉亦非迷妄。真正需要被審視的，從來不是信眾的虔誠，而是信仰如何被結構性塑造、被話語改寫、被語言洗白，並最終被市場放大。在宗教史上，這種現象並非台灣特有。凡是密教救世母神體系走向公共宗教場域之時，往往必須進行語彙調適：去祕化、去末劫論、去異端標籤，最後透過最親密、最無害的稱謂完成社會接納。

「母娘」之名，其實正是這樣的結果。

「母娘」，她不誕生於古神傳統之中，而誕生於歷史的轉換縫隙。當救世母神脫離密壇，而需要一張能被街坊接受的面孔之時。於是，原為末劫救世主宰的無生老母，被溫柔地重新命名為「母娘」。那是一個比「老母」少了神秘的威權感、比「王母」少了天庭等級壓迫感的名稱；一個可以進入家庭神位、走進社區殿堂、出現在婚喪喜慶法會、療癒儀式與求財科儀中的稱謂。

缺席的母神

如果只從今日的台灣往回看，很容易產生一種錯覺：既然現在母娘宮廟林立，動輒金碧輝煌、香火鼎盛，那麼這種信仰想必自清代、甚至更早時期就已深植民間。然而，一旦真正翻開史料，這個想像便像霧一樣散掉，露出的是一片出乎意料的空白。

清代的《台灣府志》、《鳳山縣志》、《諸羅縣志》，後來日治時期總督府所做的寺廟調查、宗教統計，對於台灣地區的神祇分布都有相當仔細的紀錄。媽祖、王爺、城隍、玄天上帝、關聖帝君、土地公、保生大帝、開漳聖王、三山國王、觀音佛祖，乃至臨水夫人、註生娘娘，都有清楚被寫進地方祀典與廟宇名冊之中。這些地方志與調查報告像一張密密麻麻的宗教地圖，把台灣從沿海到山腳、從府城到聚落，所依賴的神明網絡，織得非常清楚。

偏偏，整張地圖裡，就是看不到「母娘」的身影。沒有以「某某母娘」為主神的廟宇名稱，沒有「老母」、「聖母」、「無極某母」之類的母本體神列入社祠祭典，更沒有任何跡象顯示，有一個以「宇宙母親」為核心的信仰系統在台灣展開。這一點，不是「比較少」，而是幾乎「完全沒有」。

這樣的缺席，更顯得特別突兀。再說一次，因為台灣並不是一個女神稀少的宗教場域。相反地，女神在台灣宗教的比例相當高：媽祖守海，觀音度苦，臨水夫人護產，註生娘娘主命，人們對女神一點也不陌生，也不拒斥女性神祇進入信仰核心。若說台灣民間對「母性神」沒有感情，那顯然與事實不符。

問題不是「沒有女神」，而是沒有「母本體神」。

也就是說，沒有一位被敬為「萬靈之母」、「眾生本源」、「創世母親」的母神，穩穩地坐在公共信仰的中心位置。台灣的女神，幾乎全都承接具體職務：保胎、接生、救海難、度苦厄、治疾病，哪一位都與人的現實生命急難緊密相連，卻都不是「一切生命最初與最終的母」。真正「母本體神」這個位置，始終是空的。

這個空白並不是偶然，而是說明了一件很重要的事：台灣宗教的生成邏輯，從一開始就沒有為「母本體神」預留位置。

移民社會的宗教，追求的是立刻派得上用場的神祇。

跨海來台的先民，面對的是瘴癘瘟疫、械鬥流血、航程風險、產死嬰亡，他們所需要的，是能「立刻解決具體問題」的神，可以平安過海的媽祖，可以趕瘟驅疫的王爺，可以主持陰陽公道的城隍，可以護產止血的臨水夫人與註生娘娘。在這種情況下，宗教的「神職分配」很快就定型成一個高度功利又極其務實的系統。

而「母本體神」呢？

她的意義本來是形上性的：告訴人「你從何而來」？「你要往何處去」？「這一生所有迷失與受苦，在宇宙大母的懷抱中如何被包容與救贖」？「如何可以回到『真空家鄉』與『無生老母』之處，超脫六道輪迴，獲得永久的安置與幸福？」這樣的問題很重要，但在一個剛登上台灣島、尚在砍樹築屋、隨時可能染病身亡的開墾社會裡，這種形上本體思考，很自然會被擱在一旁。不是被否定，而是被優先順序排到很後面的後面。

更深一層的問題，是政治結構本身不容許某種「母本體信仰」公開存在。從明清以來，凡將「老母」、「無生老母」、「無極老母」奉為宇宙本源、末劫救世之主的教派，大多被歸入白蓮教、羅教系統；在官方眼中，這類教團不只是「異端」，更是具有革命與聚眾起事風險的政治危險分子。母神在這裡，已不只是宗教符號，而是「可以號召人、組織人、甚至讓人視現世政權為末劫一部分」的精神旗幟。

在這樣的治理邏輯下，「母本體神」是無法公開立廟、立像、立案的。一旦有人自稱奉行「老母大道」、「無極老母降世」、「萬靈歸母」之類的教義，即使外觀再怎麼溫柔哀怨，在官府眼中都會立刻被納入「必須監控的宗教」之列。而台灣，恰恰在清代與日治皆處於高度軍政控管之下，對於這類教派更不可能放鬆警戒。

於是，便出現了一個耐人尋味的結構。

母神信仰其實「有可能」伴隨移民悄悄渡海，但她不能被叫出名字，不能被搬上大殿，也不能成為公共祭祀的核心。她最多只能躲在別的信仰外殼之下：藏在王爺的廟裡，藏在義社的旗號後面，藏在某些私修的讀書會與善書流通圈中，用一些看似平和的「修心」、「惜福」、「改過」話語披蓋著她真正的宇宙母神身分。

台南西來庵事件正是這樣一段「母神潛伏史」的裂隙。

在官方檔案裡，西來庵被定性為一場「王爺信仰包裝下的迷信暴動」，主神是王爺，組織是地方義民，口號是神降指示，表面看來，這只是一個宗教包裝的政治事件。然而，後來不少宗教史研究都指出，在西來庵背後，其實潛伏著羅教系的教團影子；那些內部的教義語彙、修行要求與精神動員方式，顯然不只是單純的王爺廟宇活動可以解釋。

也就是說，在這些地方結社背後，很可能有一條通往「老母信仰」的暗線。只是這條線在當時的政治環境裡，絕對不能被明說。於是，王爺必須站在台前，母神只能躲在背後，甚至名字都不能被提起。

這就形成了另一個關鍵議題 - 台灣歷史上的母神，不是沒有，而是處於一種「存在，卻不能被看見」的狀態。她在教義裡，在密傳書抄裡，在某些人的心裡存在著，但就是沒有出現在地方志與宮廟名錄上。

當一種信仰長期只能在陰影裡存活，它就失去了幾件極重要的東西：

- 失去了公開被討論的機會；
- 失去了被教義整理、被理性批判、被制度化承繼的可能；
- 也失去了藉由公共儀式與正式法統，慢慢長成一套成熟宗教傳統的歷史時間。

結果是，等到戰後政治環境鬆動、宗教自由開放，母神終於可以被端出來、供俸在大殿上時，她已經不是當年的那個「有完整救度神學、嚴整戒律與修行脈絡」的無生老母，而是一個被掏空了傳承骨架、只剩下情感符號與零散口號的母性形象。她一登場，就直接丟進宮廟市場、架乩扶鸞信仰與民間宗教競逐之中，立刻被要求扮演「萬能之母」 - 要會安撫，要會降筆，要會解籤，要會改運，要會消災，最好還要會賺錢、護生意、保婚姻、綜理闔家平安與六畜興旺。

這些要求，與早年那位「召喚眾生返本歸元」的宇宙母本體，已經是截然不同的「母娘」了。所以，台灣的母娘信仰，不是古老傳統的自然延續，而是歷史斷層中，在政治

壓抑與宗教需求交雜條件下，從一條「看不見的暗流」突然浮出水面的產物。她的缺席，不是她不重要，而是她「不得其所」；她的爆發，也不是她根基深，而是她「在陰影裡積壓太久」。

那麼，母娘今日的蓬勃，為什麼帶著那麼強烈的不穩定感？為什麼她看起來那麼靈，又那麼容易失控？為什麼她那麼受愛戴，卻又總讓人覺得，虔誠好像被放在一個沒有好好被保護、被帶領的地方？

母神的生成

若僅以民俗角度觀之，母娘好似是西王母或瑤池金母的地方延伸；然而仔細比對教義結構與宗教修行語言後，即會發現二者間存在根本差異。西王母雖為仙界祖母，其神格屬道教天庭體系之一環，無論職掌或敘事定位，皆不承擔宇宙創生本體的角色。

台灣普遍母娘崇拜中，屢見「萬靈之母」、「元始本源」、「眾生返歸」、「真空家鄉」等語彙，則與道教金母信仰本義幾無交集。這類語言真正對應的，乃是明清救世宗派家系中一套極為成熟的母神本體論體系，即羅教的無生老母思想。

羅清(1442~1527)，活動於明代弘治、正德年間，信仰追求頓悟成道，宣稱通過祕授口訣、手印、點玄關等儀式，可以讓人「立刻開悟、成佛」，且保證可以回到「真空家鄉」與「無生老母」之處，超脫六道輪迴，獲得永久的安置與幸福。其編纂之《五部六冊》，被視為近代民間救世思想最具組織性的理論總成。在羅清之前，中國宗教雖有女神崇拜，卻始終未將「母」提升為宇宙本體。佛教主張「空性」，道教則以「道」為本源；白蓮系彌勒救世思想強調，燃燈古佛、釋迦佛及彌勒佛下凡救劫，卻尚無母神中心化結構。羅清真正獨特之處，在於他首次將「母」置於宗教哲學的最中心位置，宣稱萬物元始皆生於無極真母，眾生迷失於世間因果，唯有返本歸源真空家鄉方得解脫。

這套思想本質上是一種將佛性論、華嚴本體論與白蓮彌勒信仰重新拼構的整合神學。母神不再是辦事神祇或祝壽保佑之象徵，而成為包攝「宇宙起源」、「輪迴歸宿」與「救世本體」於一身的形上象徵。此時的母神，具有創世源頭、救贖施主與終極回歸處等三重神學功能。相較於傳統仙母體系，這是一場結構性的革命。

然而，正因其思想具有極強的精神動員與社會凝聚力量，羅教自明末以降即遭嚴格查禁。教團隱匿轉化，各地支脈以不同名號傳承教義。母神因此在歷史上出現名號分裂之現象：無生老母、無極老母、無極天母、玄玄上人、明明上帝、無極聖母、無極聖祖、乃至借彌勒之名行救世之說。名號雖恆變，其教義核心始終如一，世界為迷，人為離母之靈，返歸母源乃終極救度。

正是在這樣的政治高壓背景中，羅教信仰向南方海域移動。移民帶來的不僅是血緣與習俗，也包含這些受壓制的救世宗派思想。然而與江浙、福建等內地不同的是，台灣屬於邊陲開墾社會，地方治理尚以軍事與聚落穩定為首務，民間任何帶有末世論、返本還原論或宗派結社傾向的宗教活動，極易被視為動亂與煽惑之源。

因此，羅教在台灣的生存策略，不是公開立教，而是寄託於更「安全」的地方信仰外殼之下。

王爺信仰，因其符合瘟疫驅逐與民兵結社的公共功能需求，便成為極佳的宗教偽裝外衣。教團對外呈現為逐疫義社，內部卻仍保留母神救度教義。**1915**年西來庵事件正是此一雙重結構的歷史顯影 - 起事者號召以王爺信仰為名，實際內部卻運作著羅教系思想動員。母神信仰，在此階段始終處於密修層面，未曾進入公共宗教視野。

直到戰後，日本宗教統制瓦解，宗派禁令解除，教團活動環境出現結構性鬆動，一貫道等羅教系衍生宗派方得以重返社會層面。無生老母首次不再必須隱匿於私人壇會。然隨之而來的一個現實困境卻不可迴避：如何讓一位長久被貼上「邪教母神」、「末世象徵」、「私教核心」標籤的救世母神，順利走進社區宮廟與公眾信仰場域？

宗派與地方信仰的融合，於是啟動了一次深層的語言與符號整編工程。

救世末劫語言被淡化，修戒體系被剝離，母神從形上本體轉化為慈悲守護的象徵；而名稱，也由具宗派識別性的「老母」、「地母」、「天母」等詞彙，轉換為情感上中性且去政治化的「母娘」。這三個音節的改換，實則標誌著一場深刻的宗教轉型：

- 從教義母神 ⇒ 情感母神；
- 從救世本體 ⇒ 慈護象徵；
- 從密宗權威 ⇒ 宮廟偶像。

母神於是被成功移植入地方香火體系，而不再承載教團的戒律與修行約束。她的神權，不再來自宗派法統，而直接以香火數量、降筆架乩扶鸞顯化與群眾擁護為合法性依據。在此過程中，原本完整的母神本體論已被拆解，只留下心理慰藉與儀式救助兩端。母神由思想導師變為情感象徵，由修道歸母之門轉為祈願得福之門。這正是台灣母娘信仰之本質轉化，一次徹底的「語彙洗白與神權重構」。

然而，必須強調的是，目前並不存在一條可直接證明「慈惠堂系統/台灣母娘宮廟」與「清代羅教/無生老母宗派」之間具有正式法脈承繼的文獻鏈。這並非否定兩者的關聯，而是說明，我們所能看到的，是在語彙、世界觀與救度模式上的高度相似，而非明確的組織傳承。

這種「語意上的延續、制度上的中斷」恰恰反映母娘信仰的歷史命運。羅教與白蓮教系在清代為官方高度壓制的宗教體系，若有流入台灣，也只能透過私修、善書、家傳口訣等方式隱匿存在，不可能留下明文紀錄。於是在戰後宗教自由開放時，「母」的語彙得以重新出現，但已不再帶著宗派神學，而是化為一種新的民間語言。

因此，採用「關聯性推斷」而非「法統式承證」論證。我們並非主張母娘信仰等於羅教重生，而是認為，今日母娘信仰的許多核心用語，其「語義結構」更貼近無生老母體系，而非道教金母或佛教觀音的語境，更非溯源自最原始的西王母信仰。這並非否定地方宮廟所認同的金母象徵，而是認為，今日母娘的語義結構，在語源上更貼近救世母神脈，而非道教系統的仙母本體。這種語彙上的深層連續，足以讓我們理解母娘信仰的思想來源，但仍保留對歷史細節的謙卑。

遮蔽與潛伏

若說前述所追索的是母神思想的生成史，那麼現在所面對的，便是母神在台灣現實歷史中如何被迫潛伏的過程。這並不是一段抽象的教團發展史，而是一樁真實可考的社會事件 - 1915 年的臺南西來庵事件。

在官方史料的敘述裡，那是一場典型的地方宗教動亂 - 農民結社、乩示動員、王爺顯靈、義民起事。所有書寫皆停留於「迷信蠱惑」與「非法聚眾」的層面，將這場事件歸類為一次由地方宗教激起的不理性暴動。王爺的神旗與乩童口號，被視作唯一信仰動力。

然而，一旦我們脫離殖民警政的視角，進入宗教史與思想史的長鏡頭中，這層表象便開始顯得不夠全面。地方王爺信仰向來以境主驅疫與輪流祭典為主，其社群結構鬆散，儀式活動周期性強，並無形成長期封閉結社與密修誓盟的慣例。而西來庵事件所呈現的組織樣態，卻極為不同：信眾並非臨時聚集，而是早已形成固定核心；行動並非自發，而是有層級傳令；信仰內容亦非單一祈福祭拜，而包含長期齋戒修心與救世言說。

這種宗教社會學特徵，與地方王爺信仰並不相符，反而與明清時代以來受壓制的救世宗派形態高度一致。正是在這裡，羅教母神信仰的影子浮現其間。

必須理解，清末到日治初年的台灣，對任何具有結社能力的宗教團體，皆保持高度戒心。凡涉及「救世」、「返本還源」、「度劫傳法」之語彙者，無不被視為潛在動亂之根。羅教，及其一系列繼承無生老母信仰的宗派，早已列入「禁教」之林。這些宗教若要在台灣立足，唯一的生存策略便是 - 隱藏教義，轉化外殼。

在這個結構中，王爺信仰成為一個幾近完美的遮蔽物。王爺既被視為防疫守境之神，又與民兵義社的儀式形態接軌，本身即具有動員地域群體的合法性。借王爺之名集會，不僅能避免被指為異端宗派，反而可被解釋為協助地方治安與公共祭典。

於是，一種雙層宗教結構逐漸形成：表層之上，是王爺繞境、逐瘟與乩童降乩的公開儀式；而其深層，卻是母神救世論的內修信仰，信徒誓盟修道，講求歸母返真。母神之名，不可上香案，不可立神像，不可入廟冊，只能留存在口傳誓詞與教內書抄之中。

西來庵事件，正是在這樣一層宗教掩蔽下，偶然對外顯影的歷史瞬間。

可惜，這次顯影並未換來母神信仰的可見化。事件迅速被定性為邪教滋事，教團遭摧毀，相關組織瓦解，而王爺外殼亦隨之被官方強化戒控。母神，於是再一次退回無名之境。宗教史的弔詭正在於此：母神並非未入台灣，而是，不能被看見。她不是不存在於信仰實踐中，而是被壓抑在公共宗教的表層敘事之外。

這種長期潛藏造成的後果極為深遠。母神缺乏可以公開延續的教義經典，無正式香脈與祖庭承繼，其信仰只能以零碎私修形式存在。當教團更迭、傳人轉手，母神本體論逐步被語言簡化，最終僅剩下慈母、護佑與庇安這些片段符號。因此，當二戰後宗教管制鬆動，一貫道與地方母神壇會得以重新擴張時，母神得以首次公然顯像建堂。但此時所重現的，已不是那位以宇宙本體與終極返歸為思想核心的無生老母，而是一尊更加溫柔、更加地方化、更加非政治性的 - 母娘。

母神、母娘從巨大的形上救主，轉化為家庭護佑者；從修道歸元的指引者，降格為祈福消災的情感對象。這並非信仰的自然演化，而是歷史斷裂所導致的必然縮減。

台灣母娘的出現，既不是西王母正脈的延續，也不是羅教原型母神的復歸；她是一個被遮蔽兩百年的信仰遺產，在失去教義骨架後「突然爆生卻又根基虛弱」的再度現身的最關鍵轉折。這，正是母神的「洗白再造」。不是造母，而是洗史；不是延續，而是斷裂後的重拼。

這種「洗白再造」的關鍵策略，在於其巧妙的神格「嫁接」。戰後的母娘信仰在教義內核上，保留了羅教系宇宙本體神學(無生老母)關於「真空家鄉」與「返本歸元」的

形上敘事。但在對外表現與公共祭祀中，則策略性地嫁接了廣為人知、且不具政治禁忌的瑤池金母或王母娘娘稱號。這種雙重身份的建構，成功地將其核心教義的末世救度張力，轉化為人倫中慈愛母性的溫和意象，從而為其在台灣社會的爆發性擴張打開了方便之門。

分流與再造

內政部與中研院寺廟登記資料顯示，「母」字輩主祀神明的宮廟大多集中於戰後，特別是 1980 年代以後才開始大量出現。雖然統計上多半仍被歸入「其他」類別，但從地方宗教調查與田野觀察來看，母娘壇會的擴張確實是一個「晚近而快速」的宗教現象。這也再次印證，母娘信仰並非台灣傳統宗教的延續，而是現代社會變動下重新生成的一種宗教語言。

當母神思想在戰後得以走出長期潛伏的狀態，首次進入台灣公共宗教場域時，它所面對的並不是一片空白的信仰市場，而是一個由地方宮廟高度制度化、功能神祇密集分工所構成的宗教世界：媽祖掌航，王爺驅疫，臨水夫人護產，註生娘娘主命。這是一個以實務功能排列神格的宗教系統，而非容納形上本體神學的場域。在此體系中，羅教系無生老母那種以宇宙本源、返本歸元、末劫救度為核心的母神本體論，既過於抽象，也欠缺實作位置，難以直接嵌入地方信仰運作。

然而，母神並沒有因此消失，而是在現實宗教需求的牽引下，被迫進行了結構性的自我轉化。這場轉化的第一步，便是名稱與神格的「去教團化」。

「無生老母」原本是宗派信仰中極具辨識度的尊號，她所承載的是一整套修道返原的教義世界。但這個稱謂在戰後社會具有明顯障礙，「無生老母」既帶有異端教派的歷史印記，又暗含末世救世與宗派組織色彩，難以走進民間廟壇與公共祭祀空間。於是，在進入地方宗教結構的過程中，母神開始被重新命名為更為貼近人民的「母娘」。

「母娘」這個稱呼極其巧妙地完成了一次文化洗白與語言轉譯。它抹除了宗派特色，也不帶救世張力，更不涉及任何修行責任，而只保留人倫中最親近、最溫柔的母性意象。由此一來，母神得以不再作為「修行與救贖的指引者」，而轉被塑造成「情感撫慰與生活庇佑的慈母」。

母娘於是順利嵌入宮廟體制中，成為一位服務型、回應型的公共女神。她可降筆、解籤、收驚、超度、轉運，卻不再要求信徒修道或自律。神權的合法性不再來自教義與法統，而直接由香火量與顯應敘事所支持。這不是一宗派的勝利，而是宗教商品化機制的展現 - 神格越少約束、功能越多元，便越能吸納信眾。

然而，就在母娘迅速普及的同時，另一支母神顯像亦同步浮現，那便是「地母」。

地母信仰的興起，並沒有直接源自羅教宗派，而是戰後民間療癒與地方意識結合的產物。在工業發展、災害頻仍、環境危機與土地焦慮交織的社會情境下，母神被重新投射到大地身上，成為自然循環、土地涵容與萬物復育的象徵。與母娘著重個人命運調解不同，地母更強調集體心理安撫與自然和解。

然而，這兩者在深層結構上其實共享同一條再造路徑：

兩者皆非來自經典宗教傳統的自然延續，而是在缺乏母神制度脈絡的歷史斷層中，被社會重新拼構出的象徵角色。

老母原型提供形上神學的遠景；母娘承接地方療癒與宮廟需求；地母順應自然焦慮與土地情感。這些不是彼此競逐的神格傳統，而是同一母神母型在心理、市場與文化需求作用下的分流塑形。在這個過程中，被犧牲的正是神與虔誠之間原本應有的倫理對位關係的重要宗教品質。

當母神不再要求修心，不再承接道德轉化，而只剩下顯靈、迴應、安慰與滿足之時，虔誠遂失去其原本的修行意義，而淪為單向願望投射。信眾的心是真誠的，卻不再被引向自覺與省察；神的形象是慈悲的，卻不需對信仰負責。

於是，我們所面對的處境便是：虔誠仍在，但信仰本身失去了對虔誠的引導能力。這並不是信眾的失誤，而是宗教結構在現代市場化壓力下的失序結果。母神的分流，不是宗教勝利，而是一場文化妥協；母神的再造，不是信仰興盛，而是結構失序的結果。

想指出的並不是「母娘或地母信仰的錯誤」，而是，母神本體在歷史斷裂後被迫重新生成，但其教義骨架與倫理功能卻未能重建。信眾所奉上的虔誠，依舊真切；只是，他們的對象，已不再是那位能引領人格修證的母神，而是一尊回應需求的情感象徵。

平行的信仰

在討論母神信仰時，經常有人將母娘置於與媽祖、臨水夫人或註生娘娘相同的範疇之中，認為她們彼此競逐香火市場、爭奪女性神祇的主神地位。然而，這種理解其實忽略了台灣宗教運作中一項至關重要的結構差異 - 這幾類女神根本不屬於同一個制度世界。

媽祖信仰所構成的，是一整套與海洋經濟密不可分的公共宗教系統。她的神權合法性，來自航路風險治理、商貿結盟與國家冊封歷史的加持。祭典規模越大、宮廟香火越盛，背後反映的往往不是個人願望的滿足，而是跨社群的公共祈安機制。媽祖的信仰服務對象是社會本身，而非個人內心。她的存在，象徵一個共同體的安全感與秩序凝聚。

與媽祖體系不同，臨水夫人陳靖姑所屬的信仰世界，則是一個標準的「小法儀式體系」。她們不以「公共安全」或「集體命運」為神權基礎，而紮根於家庭層級的實際需求：生產安胎、幼兒收驚、疾病醫藥、嬰魂超度。這套系統不依賴信徒規模，而依賴儀式專業性。法師須經訓練、持法本作科儀、具師承系譜。神權不建立於情緒感染力，而建立於儀式效力的重複驗證。

正是在這樣一套嚴格的職能制度中，母娘的位置顯得格外特殊。

母娘沒有被納入小法系統，也未成為媽祖體系的補充角色。她不負航運庇護、不主生育收驚、不司治病斬邪。她真正承載的是一個個體心理撫慰的現代性需求。

雖然母娘並未在正式的小法體系中占有神職定位，但值得說明的是，民間法壇的運作並非完全封閉。一些法師或乩壇確實會在儀式混搭的脈絡下，加入母娘誦名、請示或加持片段。然而，這並不代表母娘已被納入科儀本體。真正的小法運作仍依循臨水夫人陳靖姑等具有明確戒儀與科本傳承的神祇，而母娘在這些場合中多半扮演象徵性或「附加性」的角色。

換言之，母娘可以被使用，但不被編制；她可以被召請，但無法真正進入科本；她缺乏小法的禁忌、戒律、法本、祖師體系，因此無法成為正式科儀主神。這種「非制度性參與」正凸顯母娘信仰的另一種特徵：她的力量並不來自儀式傳承，而來自信眾的心理需求與情感連結。她的功能被定位為心靈諮詢，而非宗教技術。

至於現代大多的母娘的信仰現場，幾乎總以問事、乩示、談心為核心。人們不是帶著具體的家庭儀式需求，而是帶著挫敗、迷惘、心病與孤獨而來。母娘並不要求行法、還願或持戒，她的回應靠的是神示言語的安撫與情緒重構。這不是台灣古典宗教體系的任務分工，而是一種新型「信仰心理諮詢」。這裡所謂的「信仰心理諮詢」並非貶抑，而是描述其宗教功能的現代化轉向。

值得注意的是，這種新型「信仰心理諮詢」的神格特質，也為女性信徒提供了一個精神主體性的出口。母娘作為「萬靈之母」、「元始本源」，其位階超越了傳統漢人社會中以「天帝」為首的父神天庭體系。這使得女性信徒能透過靈修、扶鸞等個人化的實踐方式，與這位至高母神直接連結，從而獲得一種不依附於傳統宗族或夫權結構的精神

地位與自主權。母娘信仰的蓬勃，也是戰後台灣女性在社會轉型中，尋求自我定位與精神平等的一種強烈投射。

事實上，母娘信仰的迅速擴張，與台灣女性在家庭與社會結構中的位置變動密切相關。對許多女性而言，傳統家庭空間往往是責任、照顧與壓力的來源，而不是心靈安放之所。母娘宮廟則提供了一個獨特的宗教場域，使女性得以暫時脫離家庭角色，擁有一個「她自己的」精神空間。

更重要的是，在乩身制度中，女性不再是宗教閱讀的旁觀者，而是神旨的直接代言者。這種「被神選中」的象徵性授權，使女性得以突破家庭與社會的權力階序，獲得一種在現實生活中罕見的主體性與話語權。對許多人而言，母娘信仰不僅是宗教，更是一種生命重新獲得重量與位置的方式。

正因如此，母娘並沒有進入信仰競合結構。她與媽祖、臨水夫人與註生娘娘不是香火對手，而是分占不同精神服務場域。她的信徒往往同時是媽祖與臨水夫人的參拜者；信仰活動並未發生排他或轉換，而是多重並行。

這也解釋了一個常被忽略的事實：母娘信仰鮮少出現在法壇小法的操作世界中。小法需要神職分工與儀式授權，而母娘體系並沒有提供這些制度基礎。她的信仰實踐更接近心靈會談，而非宗法儀式。

因此，母娘的擴張，並未擠壓媽祖或臨水夫人等女神的香火地位。她補上的一塊古典宗教從未覆蓋的精神空缺 - 都市化社會中的孤立心理與價值焦慮。母娘並非擊敗了其他女神，而是回應了一個她們無法處理的新型煩憂。然而，正是在這種看似溫和的平行發展中，另一項結構性風險逐漸浮現。

媽祖與小法女神的神權，皆嵌入穩定的儀式制與倫理秩序中，她們的顯應不能脫離科儀實踐與師承制約。而母娘的神權，卻幾乎完全取決於鸞生、乩童與壇主的話語權。缺乏可檢證機制，使信仰權威高度個人化，虔誠遂容易淪為對話術與心理操弄的承載體。

虔誠在此情境下仍然真誠，但已失去可保護虔誠自身的制度框架。台灣母娘信仰的問題，並不是「她是否正信」，而是，當一份虔誠沒有儀式倫理的護欄，它必然走向被濫用與誤導的風險。

母娘走了自己的路。而這條路，既非傳統神祇的延續，亦非宗教反叛，而是一條現代心靈需求自行開鑿的信仰捷徑。

虔誠的奉獻

母娘廟在短時間內大量興建，且規模動輒遠超台灣許多歷史數百年的老廟，這一現象本身已構成宗教社會學上的一個「異常指標」。它既無長世代社群積累，也少有穩定制度監理，卻能在三、五年間完成土地收購、建築籌資與宏構工程，速度之快，令人不得不追問其背後的社會運作邏輯。

若以陰謀論角度看，容易陷入對宗教團體「吸金」的道德指控；然而如此解釋既淺薄，也無學術價值。事實上，母娘信仰的資本聚積，並非源於不法，而是來自一種高度效率化、卻幾乎無任何制度護欄的捐獻轉化機制。

必須強調的是，在台灣宗教現場中，信徒大規模捐獻並非異常。媽祖、王爺、城隍等老廟一年募得巨額香油並不罕見。然而，其財務運作始終受傳統社群結構的節制 - 地方公會輪值承擔香燈口，信徒捐輸額度有習俗上限，多數建醮與建廟募資皆以戶口均攤為基礎。由於財權分散於多個組織與宮廟委員會之間，重大支出須經集體決議，工程推動亦緩慢而慎重。這正是為何台灣多數傳統大廟的擴建與翻修往往需十年以上方可完成。

母娘宮廟的運作結構卻完全不同。母娘信仰不嵌入地方社群公共組織，而以壇主、乩童為信仰中樞，信眾則以個體身分前來問事與求助。這種去社群化的結構，將捐獻由集體倫理責任轉化為個人情感衝動的結果。每一次問事、每一次心靈對話、每一次神示安撫，皆伴隨即時的奉獻回饋。香油錢不再是例行性的社群分攤，而是情緒高潮中的即時捐輸。

正是在這樣的情緒動員場域中，捐獻具備了極高密度與波動幅度。許多信眾並非定期少額供養，而是在生命關卡之際，作出一次性鉅額捐獻，或承諾多年資助，以換取一種心理救贖的完成感。這種捐獻模式與慈善基金或宗教傳統香燈口制完全不同。它幾乎等同於一種沒有冷卻期的「信仰募資」，缺乏任何緩衝與節制機制。

此外，母娘宮廟的資金流向高度集中。多數壇場並無獨立財務委員會或公開帳冊制度，捐獻直接進入以宮主、主委或壇主為核心的管理體系。所有建廟、購地、塑像與儀式開銷，往往由極少數人裁量決定。這種治理結構在法律上並無任何違規，卻在制度上形成一種高度私人化的神權財政模式。

需要澄清的是，母娘信仰的高捐獻效率並不代表信徒更迷信，也不意味著宮廟有意吸納大量金錢。真正的差別在於「宗教制度設計不同」。傳統大廟的財務決策受制於委員會、香燈會、里庄輪值與社群代議結構，任何大型工程都必須經過層層審議，因此速

度自然較慢。而母娘壇會則是高度個人化、去社群化的結構，捐獻因此更接近一種「個人心理行為」而非「社群義務」。

也正因為缺乏社群制衡，捐獻決策更具情緒性與即時性，而非集體性與程序性。這並不是信眾的問題，而是宗教結構的差異所造成的自然結果。

不是道德批判，也不代表所有母娘宮廟皆有問題，純係制度的分析指向母娘信仰所形成的制度結構，容易走向高效率與高風險並存的現象。

當信眾的痛苦被持續引導至單一宗教回路，而捐獻缺乏社群監督與倫理自省的機制時，龐大的感情能量便被順暢轉化為資本流。這是一條完整而自治的轉換鏈條：人生挫敗促生求助心理 ⇒ 展示話語提供情緒慰藉 ⇒ 捐獻完成象徵交換 ⇒ 「下一次顯應」的期待又再次召喚回歸。在這個循環中，金錢並未被強迫索取，而是在情緒認同與感恩心理驅動下「自然」湧入。

母娘廟因此得以在極短時間內完成規模化建構。並非因為信眾數量遠勝媽祖或王爺體系，而是因為其募資路徑極短、資金集中、支出決策迅速。當傳統宮廟須經歷社群共議與年度儀式的慢磨時，母娘宮廟則可仰賴個別大額捐獻者直接推動土地購置與興建工程。

這也解釋了一個常被忽略的現象 - 許多母娘大廟的興建速度，甚至比企業商辦開發還要迅捷。其效率來自於一種近乎完全去制度化的募資與決策結構。

然而，這種效率並非沒有代價。首先，當宗教資本化完全繞過公共社群結構，宗教失去了自我節制的集體倫理力量。信眾的虔誠被視作個人奉獻，而非社群責任；信仰不再引導節制，而只強化付出與回饋的心理等價交換。其次，神權與財權的結合高度個人化，使教團內部缺乏權力制衡。任何質疑管理或財務運作的聲音，都可能被重新詮釋為「對神不敬」，而無從進入合理公共討論。

最根本的問題，並不是金錢本身，而是虔誠失去了倫理護欄。

在傳統宗教中，奉獻是一種共享責任，受習俗、公共期待與信仰倫理的多重制約；在母娘體系中，它則更多是一種純粹情緒行為，缺乏冷卻期與理性反思機制。結果便是，虔誠愈深，經濟暴露愈高，而心理依附也愈難抽身。

這並非信徒貪迷或無知，而是宗教制度轉型下的一種結構性失誤。當宗教被去社群化、去戒律化並轉移為心理服務產業，其資本累積模式必然發生根本變化。大型宮廟的出現，並非母娘信仰的偶然成功，而是這套制度在財務運作上的必然結果。

若說這篇《母娘信仰的生成與失序》想為社會留下什麼警醒，那並不是對信仰的否定，而是對虔誠的保護。

虔誠不該被任意轉化為沒有護欄的建築資本。宗教自由不應意味著財務失序；心靈撫慰不能替代制度倫理。唯有重新建立公共監理與宗教自省，虔誠才能免於被無限消耗。

失序的修補

當母娘信仰的繁盛被一次次以數據、建築規模與社會現象呈現在眼前時，我們若只停留於批評與警覺，其實並未真正回應這場宗教轉型的根本問題。因為，任何信仰的興起，必然回應著真實的「人」的處境。母娘的存在，並不是祂是不是虛構神話的問題，而是一個時代集體心理壓力的出口。無論宗教學如何界定，對信眾而言，她所代表的，從來不只是神格，而是一種可以對話、可以傾訴、可以寄託孤獨的情感對象。

走入母娘壇會現場，極少感受到古典宗教那種莊嚴的儀式秩序。更多時候，你看到的是一排等待問事的信徒，懷著焦慮、不安、甚至難以言說的哀傷。他們當中，有失業者、有失婚者、有負債者、有癌症病患，有的剛失去至親，有的正站在人生的轉折點。他們不來求「修道得果」，也不是替社群祈福消災，只是想找一處能讓心不再無處安放的地方。

宗教，在此不再是一個神學實踐，而成為一種心理避風港。

正是在這樣的情感環境中，母娘信仰展現出極高的接納力與親和性。她不要求遵守戒律、受持法本，也並不設定修行門檻。只要虔誠，任何人都能靠近。對現代社會中逐漸失去公共慰藉系統的個體而言，這幾乎是一種無可替代的宗教回應模式。然而，問題並非出在母娘所承載的慈愛象徵，而是出在「當宗教只剩下安撫功能時」，它是否仍能引導人面對自己的人生責任？

我們的社會逐步忘記了一個古老卻極為重要的宗教真理 - 虔誠的核心，不只在於被庇護，更在於被塑造。

往昔的宗教傳統之所以能長久存在，不在於神蹟傳說，而在於其倫理力量。無論佛教的戒行並修、道教的煉心養性，或是小法體系中的師承戒儀，都不是讓人依賴神力解決一切，而是引導信眾進行生命的自我鍛鍊。信仰從不只是安慰，而是通往責任。

然而，母娘信仰所代表的心理型宗教，卻逐漸將信仰的重點從「成己」移轉到「被救」，從「覺醒」移往「慰藉」。當修心不再重要，精神成長被情感得到取代，虔誠便不自覺地失去了它原本向上提升的倫理意義。

也正是在這個失去節制的過程中，虔誠極易被轉化為無限投注。奉獻不再是一種帶有反省性的修行行動，而變成藉由付出金錢交換安心的心理循環。信眾越虔誠，所承擔的經濟壓力反而越大；付出越多，離開信仰場域的心理阻力便越重。這不是被迫，而是一種在情境中被強化的「依附 - 回饋 - 再依附」連鎖。

社會無法以行政命令干涉信仰內容，但我們必須誠實承認，宗教自由若沒有制度性的倫理護欄，最終傷害的不是社會秩序，而是虔誠本身。

我們的法律保障信仰自由，卻極少為信徒保障免於被操弄、被過度經濟消耗的權利；我們尊重宗教自治，卻未能要求宗教治理透明與自省；我們害怕被指為打壓信仰，於是乾脆選擇什麼都不碰，任由神權、情緒與資本在沒有約束的空間中合流。

於是，一種信仰悖論逐漸成形 - 每個人都虔誠，卻沒有一個人真正受到信仰的保護。

信仰，若不能引導人成熟，只是不斷延長心靈依附；虔誠，若沒有倫理牽引，便容易成為被消耗的情感勞動。這並不是母娘之過，而是整個宗教現代化未完成的制度代價。如果還有修補空間，那就不在於拆解信仰本身，而在於讓信仰重新連結倫理的重心。宗教若要回應這個時代，便必須重新思考：

- 神，不只是安慰者，也應是喚醒者；
- 信仰，不只是逃難所，更該是鍛心場；
- 奉獻，不只是交換安全感，而是一種對他人、對社會、對自身生命負責的實踐。

這樣的修補，不會發生於抗爭或禁止之中，而只能誕生於誠實的社會對話。為了重新建立那道保護虔誠的倫理護欄，為了讓母娘信仰真正走向成熟，或許需要開啟三條平行的修補路徑：

- 一、是教義的澄清。母娘若要成為一種可長可久的信仰，必須回到神話、宇宙論與倫理敘事的層次，回答「母是誰」、「救度何以可能」這些根本問題，而不只是停留在象徵性的安慰語彙上。唯有回到思想本身，信仰才不至於在語言的漂浮中失去方向。
- 二、是情緒與心靈照護的專業化。當母娘宮廟承擔起心理支持的功能，其實已經進入介於宗教與心理諮商之間的模糊地帶。讓宗教能與社會資源合作，而非獨自承擔所有需求，才能避免信仰變成無限擴張的情緒容器。
- 三、是制度的制衡。宮廟財務與組織運作若僅依靠個人魅力，宗教的熱情往往會與風險同時升高。社群決策、公共監督與透明運作，不是用來限制信仰，而是用來保護信仰，使虔誠能在可承擔的框架中不被傷害。

虔誠從來不該是一場孤單的投注，而應該是一條能帶人走向成熟與尊嚴的道路。也正因此，最終指向的，不是對任何信仰的否定，而是一個或許溫柔、卻極為嚴肅的呼籲：

- 讓宗教重新對虔誠負責，讓虔誠免於被辜負。

後記

我常想，若世間的神真有來處，那祂應該比我們更懂得等待；若信仰真有重量，那它一定不是靠一夜之間冒出的樓閣就能支撐起來的。

這篇討論「母娘」的文章，是我忐忑、躊躇、醞釀了很多年的作品。我寫下這些文字，並不是因為我比誰聰明，也不是因為我握有神的祕密。我只是看著一座又一座突然在荒地上冒起的殿堂，心裡忍不住問：「這裡原來栽過什麼樹？又何時開始，影子也能長成果園？」

我知道人需要寄託。我知道在痛苦深處，誰都想抓住一個能喊得出名稱的光。我甚至知道，有些神明來得太快，不是因為祂們神，而是因為人太怕黑。我沒有要責備誰，因為我也見過那些在夜裡擦乾眼淚的人；他們並不在乎殿堂的歷史，只在乎自己能不能再撐過一天。

我尊重那份渴，那份弱，那份真心。但我仍想問：既然要信，能不能信一個站得住歷史、扛得起時間、受得住提問的存在？能不能別把你的虔誠交給一個剛從泥土裡探出頭，而自己的名字都還沒想清楚的影子？

我不是不相信神，我是不相信倉促生成的神學；我不是不敬畏天，我是不願意看到人間把恐懼誤以為是啟示。我曾在宮廟外坐了很久，看著那些來問事的人，也看著那些垂著眼皮、假裝自己能聽見天聲的壇主。

有些事情我不說，不代表我沒看見。

我想替虔誠找一個家。不是豪華金殿，不是高聲乩語，而是一個能誠實安放自己的地方。一個不會把脆弱當成提款機，不會把迷惘當成香油收入的地方。若神真的存在，祂不會嫌你窮、不會逼你捐、也不會趁你跌倒時把自己塑得比星辰還亮。真正的神不靠宣傳，更不靠忽然長出的千年法脈；祂只靠一件事。祂是否能在你最沉默的時候讓你覺得自己沒有被丟下。如果這世界一定要有母娘，那我願祂是一位能在你快倒下時接住你的人；而不是一位在你最脆弱時催你捐資奉獻的人。

我寫這篇，不是為了拆誰，而是因為我知道虔誠很珍貴，值得一個不會辜負它的地方。願你信得自由，願你愛得清醒，願你在呼喊神名的時候，其實也正在呼喚一個更完整、更不被利用的自己。若真有神聽見，祂會懂我為什麼寫這個後記。因為祂比誰都清楚：我不是在罵祂，我是在替祂心疼祂的信徒。