

臺灣的天公信仰述略

林文龍

一、前言

敬天與祭祖，是我國固有的兩大基本思想，前者含有報本返始的意義，而後者則表現慎終追遠的美德，兩者交互爲用，數千年來，終於形成我中華民族的特殊民族性，尤以敬天思想，更成爲國人團結的一大支柱，蓋古人認爲天乃宇宙的主宰，而統治萬民的歷代帝王，則都是受命於天的所謂「真命天子」，譬如「易經」革卦上說的「湯武革命，順天應人」是也。當然，天子的所作所爲，也必須順著天意而行，否則就要受到萬民的唾棄。故中華民族雖歷經朝的興亡，始終能屹立不搖，究其原因，即是這種敬天思想有以致之。

「中庸」首言：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」「孟子」盡心篇：「形色，天性也，唯聖人然後可以踐形。」「荀子」天論篇：「順其類謂之福，逆其類謂之禍，夫是之謂天政。」「國語」魯語：「少采夕月與大史師載糾虔天刑。」「莊子」寓言篇：「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。」「論衡」雷虛篇：「盛夏之時，雷電迅疾，隆隆之聲，天怒之音，若人之呵呿矣。」……由上引這些箴言，可知古聖先賢們，不僅將人類的一切行爲都歸於天意，甚至還將世間萬物，或空中的自然現象，也認爲都是上天所賦予的。因此，基於知恩報本的觀念，遂產生了祭天的儀式，後來更把無形的「天」予以人格化，而尊以「昊天上帝」、「玉皇上帝」等名稱。

玉皇上帝，即俗稱的天公，其信仰在我國各種神祇之中，可說是起源最古與信徒最多的。不過筆者所謂的「信徒最多」，是指其接受膜拜的頻率而言，如以建廟的多寡計之，那就另當別論了。

「上帝」一詞，原是國人對天公的尊稱，古籍之中屢見不鮮，但自近世基督教傳入以後，此一名號，遂有拱手讓人的趨勢，君不見今日的年輕人們，多但知上帝爲耶和華，而不知有古籍所載的昊天上帝了。尤有甚者，更有所謂「關公做天公」的異說，瀰漫民間，誤人匪淺，爰略爲探討臺灣天公信仰的種種，聊供談助。

二、源遠流長話天公

前面說過，祭天本屬自然信仰，後人予以人格化，才有玉皇上帝等稱謂，其起源甚古，按「詩經」有「昊天有成命」一篇，據詩序說是「謂祀天地也」，不過，後人也有疑爲是祀成王之詩。

玉皇上帝的別名甚多，除俗稱天公外，也稱爲昊天上帝，如「周禮」春官大宗伯記云：「以禋祀昊天上帝。」或略稱上帝，如「詩經」大雅大明篇：「上帝臨汝。」「孝經」：「宗祀文王於明堂，以配上帝。」也有稱玉帝的，如「真靈位業圖」：「玉帝居玉清三元宮第一中位。」「雲笈七籤」：「三代天尊有十號，八曰天尊、九曰玉帝。」王維詩：「翠鳳翊文蝶，羽節朝玉帝。」另外亦稱玉皇，如「宋史」

真宗紀：「祭玉皇於朝元殿」，王建「贈王屋道士詩」：「玉皇符詔下天壇」。

至於玉皇上帝所居之處，則稱玉京，據道書所言，天上有黃金闕、白玉京，爲天帝所居，如葛洪「枕中書」：「玄都玉京，七寶山周圍九萬里，在大羅天之上。」又「魏書」釋老志：「道家之原，出於老子，其自言也，先天帝生，以資萬類，上處玉京，爲神王之京。」故李白詩中遂有「遙見仙人彩雲裏，手把芙蓉朝玉京」之句（按：以上參「辭海」）。玉京後人又多寫作玉闕，祀玉皇廟宇的楹聯即常見之，惟據「辭海」的解釋，玉闕是泛指一般神仙所居的宮闕，與天帝所居的玉京，實不能混爲一談。

雖然早在周代的經籍中，就已出現昊天上帝或上帝的尊稱，但當時只是含糊籠統的認爲上天有位主宰者罷了，對於其來歷，並無具體的事實可考。現殘存的「搜神記」（晉人干寶撰）十九卷當中，也無有關的記錄。而目前所流傳關於玉皇的尊號與來歷，恐怕是唐宋以後，道家興起，而杜撰附會的，其時代尤以宋真宗在位年間最具可能性，這是因爲宋真宗篤信道教的緣故，前轉引「宋史」真宗紀已有一「祭玉皇於朝元殿」的記載，且明萬曆三十五年輯入道藏的「搜神記」（按：此記異於干寶所撰，原名「三教源流聖帝佛祖搜神大全」，萬曆二十一年金陵富春堂梓行，刻入道藏時始易今名。），書中也有轉引「宋真宗實錄」的相應記錄，謂：「大中祥符七年九月，上對侍臣曰：『自元符之降，朕與天下臣庶同上玉皇聖號。』至天禧元年正月辛丑朔，帝詣太初殿，恭上玉皇大帝聖號曰『太上開天執符御曆含真體道昊天至尊玉皇大帝』」。

玉皇的封號，始自宋真宗，證以上述史料，殆無可置疑，那麼所謂玉皇上帝的來歷，想必也是同一時期的產物，茲據同前書（按：清末長沙葉德輝所刊「繪圖三教源流搜神大全」所述相同）節錄如次：

「按聖紀所載云：往昔上世，有國名號光嚴妙樂，其國王者名曰淨德，時王有后名寶月光，王乃無嗣，嘗因一日作是思惟，我今將老而無太子，身或崩滅，社稷九廟委付何人？作是念已，即便勅下詔諸道衆於諸宮殿，依諸科教懸諸幡。……忽夜寶月光皇后夢太上道君……安座龍輿，抱一嬰兒，遍身毛孔放百億光照諸宮殿，作百寶色幢，節前道浮空而來。是時，皇后心生歡喜，恭敬接禮，長跪道前白道君言：『今王無嗣，願乞此子爲社稷主，伏願慈悲哀愍聽許。』」邇時，道君答：『皇后言願，特賜汝！』是時，皇后禮謝道君，而乃收之，皇后收已，便從夢歸，覺而有孕，懷一年，于丙午歲正月九日午時，誕于王宮。……以後，王忽告崩，太子治政，俯念浮生，告勅大臣，嗣位有道，遂捨其國，於普明秀岩山中修道，功成超度過是規已歷八百劫，身常捨其國爲羣生，故割愛學道於此，後經八百劫，行藥治病，拯救衆生，令其安樂，此規盡已，又歷八百劫，廣行方便，啓諸道藏。演說靈章，恢宣正化，敷揚神功，助國救人，自幽及顯，過此已後，再歷八百劫，亡身殞命，行忍辱，故捨己血肉如是，修行三千二百劫，始證金仙，號曰『清淨自然覺王如來』」。

從這段敘述玉皇上帝降誕及修道的內容來看，很可能是出自佛經故事，或者是釋迦牟尼捨棄太子而修身成佛故事的翻版。

，蓋所謂「上世有國名號光嚴妙樂」，雖不明所指的是何時何代，但在我國歷史上，沒有號稱「光嚴妙樂」的國名，則是可以確定的。這一故事，雖荒誕不經，其真實性不大，而對於後世的影響，卻是極爲深遠，如所稱降誕日期正月初九日，至今民間仍奉爲天公誕辰（俗稱天公生）。

由於我國古代帝王都以「天子」自居，以爲本身父天母地，乃是上天之子，爲承天命以養下民，而君臨天下的。當然對於天帝的祭祀，也就格外隆重，尤其自宋真宗封以玉皇上帝名號後，明清兩代，更是推崇有加。明洪武九年，定分祀天地之禮，遂於京師正陽門外大祀殿之南，建一天壇，每年冬至節，皇帝親臨於此祭天，清代因之，屢加修葺，至今尚存（按：壇形圓，分三層，下陟上歛，爲白石及青琉璃所造。）。

三、民間信仰及習俗

臺灣居民，多自內地移來，尤以閩粵籍者佔絕大多數，當然其宗教信仰或風俗習慣，也大都承襲原籍，幾乎不變。正月初九日，爲俗稱的「天公生」，早在明代就已深入民間，故明鄭時代以前，臺灣的漢人社會，必定也會在是日祭拜天公，只惜文獻無徵罷了。

因我國歷代帝王認爲天帝之神，只有受命於天的眞命天子，才有資格祭拜，民間是不得僭越的（按：「禮記」禮運：「天子祭天地，諸侯祭社稷」。），在「大清律例」禁邪類即有一條禁令，說是：「凡私家告天拜斗，焚燒夜香，燃點天燈、七燈，褻瀆神明，杖八十。」按此條轉引自翁同敷教授著「天地會隱語『木立斗世』新義」，據他說：「未能

檢原書，確定是何時代。但就止於杖，則尚不甚嚴厲，可能出於較早期之康熙律例。」可見乾隆間天地會起事以後，清廷所頒的律例，當更加嚴厲了。

照理來說，在清廷高壓正策之下，民間祭天的習俗，應該絕跡才是，但事實上卻不盡然，他地的情形如何，且不具論，僅就臺灣在康熙年間的祭天情形而言，就已熱鬧非凡了，地方官似乎也不加干涉，採取瞞上不瞞下的態度，故終有清之世，尚能相安無事。筆者曾檢過清代臺灣的各種方志，僅康熙五十九年成書的「臺灣縣志」（陳文達編纂）與地志記道：「九日爲天誕之期，家家燒紙望空叩拜，浮屠之家，宣經禮懺，是之謂祝天誕。」其他各種府、縣、廳志，幾乎都噤若寒蟬，明知是早已存在的風俗，卻不敢有片言隻字提及，以免惹禍。

另有道光年間周璽纂修的「彰化縣志」，既怕惹禍，又不願昧於史實，不得不採取變相的作法，即不承認彰化有玉帝廟的存在，硬指是嶽帝廟的訛傳，據該志祀禮志說：「嶽帝廟，在縣治東，協鎮署前，俗訛稱玉帝即嶽帝也。……每歲正月初九日祝誕，火燭輝煌，徹宵如晝。廟前築臺一座，演劇十餘日，婦女焚香不絕，觀者如堵。」又風俗志也說：「初九日，傳爲玉皇誕辰，家家慶祝。邑內嶽帝廟，俗訛爲玉皇廟。前後數日，燈綵輝煌，演劇歡慶。城內外士女，結隊來觀，每宵達旦。」是否真如「彰化縣志」所說嶽帝（按：即東嶽大帝）而訛爲玉帝呢？其實明眼人一看就知道那是騙人的！因爲正月初九日誕辰的神明，不問可知是玉皇上帝，且閩南語中玉帝與嶽帝的讀音，並不相同，絕不可能音訛，更何況臺灣民間通常都稱玉帝爲天公，再怎麼說也不致

將二者搞混，這只不過是修志者有所忌諱，不敢直書的權宜之計而已。

臺灣的天公信仰，由來既久，其慶祝活動的隆重，較之內地更是有過之而無不及，從「演劇十餘日」、「徹宵如畫」、「每宵達旦」等描述，即可見一斑，關於祭拜天公的習俗，相對的也就更加多姿多采了。

成書於日據初（光緒二十一年）的「安平縣雜記」（按：此書似為光緒二十年所修「安平縣採訪冊」的一部份，而經後人的更改與補充。），其節令門即列有民間祭拜天公的習俗，說是：「初九日，玉皇上帝誕。蓋取陽九之義，是日子刻起，家家焚香、點燈燭、放爆竹、燒尺楮以祝壽（比花金有大兩倍者，大三、四倍者，式樣均同，惟中印天官及財子、壽星不同耳）。儉約者僅饌盒而已（隨意裝各色糕餅麻米棗於上，名曰饌盒）。豪放之家，牲牢粿品燦然前陳，演線戲（傀儡，名曰線戲，祀玉皇以此大禮）、大戲，延道士諷經，名曰請神。紙糊玉皇帝廟一座，俗名天公紙，是日各廟宇均一體慶祝，就境內鳩金，供演戲牲牢粿品之用。」另約成書於光緒二十三至二十七年間的「嘉義管內採訪冊」也說：「初九日，玉皇大帝壽誕。各家敬備五色金紙、天金、尺金、壽金、二五金、福金、高錢、菜料、牲醴、粿品，在廳前拜，無論士農工賈皆然。」這是清末暨日據初臺人祭拜天公習俗的概況。

約在民國二十年左右，日人鈴木清一郎就調查所得，著成「臺灣舊慣習俗信仰」一書，其中也記有他所見的祭拜天公情形，雖不够完整，但大致上還保留有清代祭典的特色。據他說：「玉皇上帝的誕生祭典，和一般諸神的祭典不同，

最莊嚴、最隆重。因為此神掌握人類與萬物的生死、保育、賞罰的大權。……從這天的午夜零時起，到當天的凌晨四點鐘止，都是舉行祭典的時間，家家戶戶都要在正廳前面，用兩張桌子搭起一座高的祭壇，上面供有五牲，兩側各用紅線拴上一隻甘蔗。全家人都要跪在正廳內，燒稱為『大壽』的金紙，每個人都要很莊重的行三跪九叩禮。此外凡是有不滿十六歲男童的家庭！就要製作和男童年歲相同的燈座來燒。因為燈座是用紙造的，而男子又是天公所賜，所以才用這種燈座來表達對天公的謝意，祭拜完了視同一種金紙來燒。同時也有招請『噴春』的，在門前演奏鼓樂。在臺灣人中，以泉州人對此祭典最為慎重；至於漳州人，到正月十五三官大帝生日時，才舉行盛大的祭典。一般人都認為，這天是最可怕的玉皇上帝祭典，所以大小便器和婦女的下衣等不淨之物，一律不得拿到外面去，以免被天公看到，而觸犯大不敬之罪，同時也不可發出穢言穢語，意思都是恐懼致上帝的懲罰。」這是日據時期民間祭拜天公的情形，其儀式近年來已有逐漸簡化的趨勢，譬如用兩張桌子搭成祭壇（按：俗稱「頂下桌」），在正月初九日的祭典已很少見。而全家行三跪九叩禮，恐怕也已絕跡。至於演線戲（傀儡戲）以敬玉皇，則早成歷史名詞了。

目前正月初九日的祭典，民間通常都是在門口或庭院擺一桌子，上供五牲、四果及三小碗的甜麵線（按：此即壽麵之義），另亦供有「麻糰」、「米棗」之類的甜點，然後焚燒俗稱「天公金」的大型壽金。而鈴木所稱用紅線拴甘蔗的習俗，據筆者的觀察，似已無存，或許別的地方尚有此俗也未可知。

大凡祭拜神明時，如有所禱告，即自稱弟子某某，但祭拜天公則不然，據祖籍泉州的黃姓友人相告，謂彼幼時即聞長輩言，祭拜天公時，爲表示虔誠，必須自己謙稱爲「黑頭蟲」某某，蓋由上天視之，黎民百姓不啻是一隻黑頭蟲而已。道咸間，晉江翰林莊俊元題彰化天公壇的聯語中，就已出現「黑頭蟲」字樣，可知此說由來已久，至今知者幾稀。

除正月初九日「天公生」的祭典之外，平時寺廟、家庭之中，也都有祭拜天公的習俗，因爲神仙世界，玉皇上帝是至高無上的主宰，其他各神均受其指揮，分別掌理各種職務，如文昌帝君掌學務，關聖帝君掌商務，巧聖先師掌工務，神農大帝掌農務，城隍爺掌法務與警務，故各寺廟在大殿前幾乎都設有一露天的大型香爐，稱爲「天公爐」，供信徒望空膜拜後插香之用。又因諸神受玉皇上帝的任命，分別監視人間的善惡，然在每年農曆十二月二十四日，向玉皇上帝提出報告，並據以決定世人明年的禍福，這就是民間俗稱的「送神」，到翌年正月初四日，諸神又回到人間，執行職務，所以這日才有「接神」的儀式。送神與接神都要分別舉行盛大祭典，每家都要向正廳中央所懸的小型天公爐膜拜焚香。家庭正廳懸天公爐的習俗，雖在目前已不多見，但祭拜天公的儀式，一般而言都還存在，即早晚向神佛燒香之際，同時也備香望空而拜，然後將香插於門旁。

平常，另有較爲特殊祭拜天公方式，其隆重的程度，遠超過正月初九日的祭典，這是爲「還願」而舉行的；所謂還願，是指人們在生病或外出時爲祈求平安，而向天許下的願。也有因兒童體弱難以扶養而許願的，那麼就必須在該童長大成人之後（或結婚前夕）還願。總之，這一類的祭拜天公

，都是非常隆重的，照例還要殺豬宰羊。其儀式也都在午夜舉行，並用兩桌子搭成高檯，也有請道士來誦經祈福的，這點與鈴木所記的情形非常相似。

關於玉皇上帝的祭品，也有忌諱鵝鴨的說法，據「聖源覺真經」卷末的解釋：「因玉皇上帝左右法童之大恩，切戒水面遊行動物不可用也。」有此一說，也就姑妄聽之了。

四、臺灣天公廟的典型

有清一代，臺灣的天公信仰，雖已非常普遍，但多止於設「天公爐」膜拜而已，民間能建廟奉爲主神的可說少之又少。建於清代的玉皇上帝廟，其正確數目，已不得而知，至民國二十二年時，據鈴木清一郎的統計，是五十一所，而在民國四十一年，由臺灣省文獻委員會所作的統計，卻只有三十八所（見「臺灣省寺廟教堂調查表」），此或許因某些寺廟附設有玉皇殿，而鈴木亦予計入的緣故，實際上應不會減少才對。在這些林林總總的廟宇當中，尤以彰化的元清觀與臺南的天公壇最具代表性，茲分別簡介如次：

甲、彰化元清觀

元清觀，俗稱天公壇，址在彰化市府前里民生路六十五號，爲一木造的大型宮殿式建築，頗具歷史及藝術價值，早經內政部核定爲一級古蹟，同時更是全臺唯一稱爲「觀」的廟宇。

該觀的創建年代及沿革，據道光「彰化縣志」記云：「……乾隆二十八年間，泉郡士民捐建，嘉慶年間重修。」頗爲簡略，且縣志纂修於道光初年，此後的重修史實，已不及臚列，另據邑紳吳德功（汝能）在光緒二十四年十二月（

日明治三十一年）重修時所撰「溫陵元清觀碑記」云：「觀名元清者何？以祀玉皇大帝也；殿名溫陵者何？以籍隸泉州來臺集賢建造也。考之禮經，王者始行郊天之禮，庶人不得與焉，然泰誓天視民視，孔孟曰畏天順天，則人稟天以生，都人士建廟立祀，俾知天鑒在茲，天威咫尺，小民得曉然於惠迪吉從逆凶之理，時凜對不渝，有裨於世道人心，匪淺鮮也。每年遇春王正月祝聖誕，演劇和歌，金碧輝煌，如入不夜之城，士女焚香祈禱，冠蓋相摩，如是者半月，其所以敬天者至矣。廟建於乾隆年間，職員林文濬、貢生鄭士模、業戶黃添註、阮昌、張國良等倡建。道光二十八年地震，前進五門及戲臺崩圯，邑紳議徙於邑之南偏，卜工築基，旋因戴逆之變不果，同治丙子，舉人蔡德芳、職員陳元吉、貢生世振治諏吉上樑，倡捐興修，以監生楊祥光董其事，數年工未竣，後貢張昭彩、職員莊瓊輝再行捐修，比蔡德芳通籍後，經閱十星霜，始告成功，巍然改觀，不特前殿，戲臺規模宏敞，中後殿續長增高，塗以丹雘，皆輪奐一新，即於光緒丁亥秋開光謝土，合晉、南、惠、同、安、德、永七屬紳耆，設醮三朝，合樂燕享以慶落成焉，伊時本議立石碑以垂不朽，迨乙未年滄桑之變，碑文散遺，幸薦紳先生猶能道其軼，若不急勒貞珉，竊恐年湮代遠，無從稽厥由來，爰敘其始末爲之記。」細按碑記的內容，僅詳於光緒間重修一役，縣志所言嘉慶間重修一事即遭遺漏，而遑論其他了。且文中所稱「同治丙子」亦誤，因同治朝無丙子年，應作光緒丙子（二年）爲是。又考「臺灣舊慣習俗信仰」一書，謂「同治五年，由蔡德芳、陳元吉、世振治等爲發起人，募捐修繕。」即受此碑記之誤的影響，逕改爲同治五年（丙寅），這點可由現

存石柱所鐫蔡德芳、陳元吉、張昭彩等人對聯，上款俱作「丙子孟春」得到印證，可知碑記中的「同治丙子」，絕非同治丙寅的誤鐫，由於蔡德芳爲同光間人，那麼更不會是嘉慶二十一年的丙子了。

參閱「彰化縣志」與「溫陵元清觀碑記」的記載，對於該觀在清代的創修年月，似已略備，但從觀內所懸乾隆五十九年鄭士模木聯，以及六十年十一月粘繼仕石柱聯來看，元清觀在這兩年內似曾有過重修，因乾隆五十一年林爽文之役，曾攻陷彰化縣城，許多建築物（包括縣署、聖廟、白沙書院）皆燬於戰火，而元清觀距聖廟甚近，恐不能倖免，乃由鄭士模發起重修，惜年代久遠，史實遂被湮滅，茲錄兩聯如後，鄭云：「民視民聽，有餘慶，有餘殃，修悖惟憑衆志；日且日明，空作威，空作福，勸懲不出帝心。」粘云：「不可階而升也；因其材而篤焉。」（按：鄭係彰化人，貢生，祖籍晉江。粘係晉江人，乾隆五十三年恩科舉人；六十年十一月，以臺灣縣儒學教諭調署彰化。）

又關於元清觀的創建年代，不但「彰化縣志」作乾隆二十八年，其他各種著述，也都沿襲此說，其實這也是不對的，這點可從觀內所懸匾額找到證據，該觀的古匾，不僅有乾隆二十七年十月北路協副將張世英所立的「穹窿主宰」（款爲「乾隆貳拾柒年歲次壬午陽月穀旦、協鎮北路副總兵官帶軍功二次張世英敬立」），甚至後殿還有更早的乾隆二十三年十二月臺灣總兵馬龍圖所立「海國同天」匾額（款爲「乾隆歲次戊寅臘月穀旦、欽命鎮守福建臺灣澎水陸等處掛印總鎮府馬龍圖立」）可證元清觀早在乾隆二十三以前就已存在，絕非如「彰化縣志」所稱建於乾隆二十八年的。

元清觀不僅規模宏敞，且保存清代的古匾極多，允推彰化各廟之冠，諸匾多為清代職官所立，極富史料價值，除上述張、馬二匾外，尚有一「惟德是輔」（嘉慶戊寅孟秋月吉旦，特調臺灣北路協鎮都督府明祥敬立）、「得一以清」（咸豐歲次己未元月穀旦、欽加巴圖魯鎮守福建臺灣澎水陸等處地方總鎮調署水師提督軍門曾玉明立）、「奠于無極」同治元年歲次壬戌上元穀旦、俸滿彰化知縣胡邦翰、韓琮同敬立）、「萬物覆焉」（光緒壬午季冬、溫陵七邑公立）「德尊三界」（光緒癸未孟冬穀旦、溫陵衆黎庶仝叩）、「無能名焉」（光緒拾壹年乙酉桂月吉旦、頭品頂戴統領中路各軍前水師提督溫州總兵官樸勇巴圖魯吳鴻源敬立），其中胡邦翰、韓琮所立，上款為同治元年，距胡氏離彰、病逝幾近百年，想必是原來的籤條剝落，在同治元年經過重修，致有此誤。從這些古匾的內容來看，更能證明該觀所祀確為玉皇上帝（天公），絕不是「彰化縣志」所說的「嶽帝廟俗訛為玉皇廟」，何以見得呢？譬如「穹窿主宰」，是出自「太玄經」玄告篇：「天穹窿而周乎下」的典故，「奠于無極」是出自「詩經」：「昊天罔極」的典故，「得一以清」則是出自「易經」：「天一生水」的典故，「萬物覆焉」則是出自「禮記」：「天之所覆，地之所載」的典故……可謂毫無疑問，但至今仍有許多介紹名勝古蹟的書刊，還說是「俗訛玉帝為嶽帝」，顯然是抄襲舊志，並未作深入探討的結果。總之，元清觀奉祀的主神係玉皇上帝，是可以確定的。

至於元清觀在日據時期，僅知於光緒二十四年，曾大規模的加以翻修，此後以迄今日，雖疊經重修，但僅止於局部性的補綴或油漆，由於負責人的無知，頗有破壞古蹟的作法

，例如上述「得一以清」匾額，為臺灣總兵兼署水師提督曾玉明所立，彌足珍貴，上下款籤條俱在，但經重新油漆後，却遭塗抹，非諦視莫辨。其次，觀內懸有一長聯，係出自晉江翰林莊俊元手筆，但却以「重修」為名，將上下款完全抹去，然後書以某年某人重修等字樣，幸兩方印章猶存，始能辨識此聯為先賢手澤，茲附錄聯文如次：「偏覆包涵不言德，長育生殖不言功，蒼霄馭聲臭俱融，屈問鄒談空測管；雨暘寒燠故以徵，怒淪旦明故以敬，黑頭蟲善淫輒應，聽卑視察在捫心」。他如中殿前天井搭以鐵棚，中後殿之間天井建以廁所，均屬不倫不類。光復初，因香火冷落，遂以「荒廢寺廟」為由，為彰化市公所接管，後來更被人佔住，形成一大雜院，幸經公所訴訟多年，終告獲勝，而在七十一年初，將觀內違建拆除，並擬撥鉅款整修，以保存此一文化古蹟。

值得一提的是，天公信仰，雖由來甚古，但為表達對天公的敬意，所以自來對於其現形，就有很多畏懼與忌諱，故一般而言，只限於設「天公爐」或雕製牌位予以祭祀而已，上自天子，下至百姓，莫不如此，而元清觀所供奉的，却是天公的雕像，為臺灣有天公神像的嚆矢，據「臺灣舊慣習俗信仰」的記載，在民國二十二年以前，臺灣地區以天公為主神的五十一所廟宇，只有元清觀奉祀神像，如今各地的玉皇上帝廟，幾乎都改塑神像以祀，顯然是受元清觀的影響有以致之。

最後，談到元清觀的正名問題，「元清」二字，固然無誤，但若考證其命名動機，似乎就有商榷的餘地了。因為清聖祖康熙名玄燁，後世為避其廟諱，多把玄字改為元字，如最為常見的千字文首句「天地玄黃」，也寫作「天地元黃」

；又神明中的「玄天上帝」也寫作「元天上帝」，準此，那麼元清觀既以奉祀天公爲主神，其命名動機，必是取「天地玄黃」與「得一以清」的意義，擬名「玄清」，因避諱的緣故，改書「元清」，二百年後，恐已少有人知道這段秘辛，故筆者特爲揭出，俾遊客知其命名的旨趣。

乙、臺南天公壇

天公壇，址在臺南市忠義路九十巷十六號，初建於咸豐四年，故較早成書的府縣志，均無該壇的記載。建壇之地，舊稱「天公埕」，是往昔臺灣府城居民每年露天祭天之處，只在「天公生」祭典時，才臨時搭棚備用，祭後則將天公爐寄存埕東吳姓人家，而循以爲例，並未建築壇廟，直到咸豐四年，因吳姓欲將住宅出售，府城人士乃集資承購，改建爲一勞永逸的天公壇，遂於同年八月開工，經六月而蒞事，據咸豐五年十月由「閩郡諸同人公立石」的「臺郡天公壇碑記」有云：

「天公埕於郡治頗當四達之中，其地高明爽塏，傳爲昔人露禱處。郡俗相沿，歲祀玉皇聖誕，爲廠於其西，自擊牲獻樂，以逮一杯、一炷之誠，闔烟彌旬。蓋其時闔城公祀，募資□而□□，□力足建壇，而未有議及者。既而廛居各立聖爐，自祝於其地，所捐漸微，廠費滋不給。吳姓一宅，廓然廠東，乃假其前堂以安聖爐香火。一時□宜，竟循爲例，而建壇之事乃屢議而未果。歲越甲寅，吳姓者將以其居屬他人。郡人相與謀曰：『曩者築廠既艱於歲費，借宅又狎於民居，今乘其鬻地，盍竭蹶圖維爲一勞永逸之計？』於是集資以購，更其宅而壇之。肇工於八月，閱六月而蒞事，暨茨丹雘，缺者完而

樸者華。落成之時，蕭鼓喧闐，香燈輻輳，爲數十年所未有。……」。

上引碑記是臺南天公壇的籌建始末，以當時人記當時事，殆無可疑。

民國卅四年，臺灣光復，又經民衆捐修天公壇，並簡稱爲「天壇」，而主持者竟宣稱：「天壇爲吾民族英雄鄭延平郡王奉明朔祀天的遺址」，並於同年勒碑於三川門內右壁，說是：「臺南爲吾海疆最古都會，天壇爲吾民族英雄鄭延平郡王奉明朔築臺郊天之所。……後因政治環境，邦人士屢議建壇而未果也。迨咸豐五年託言其處爲玉皇聖誕昔人露禱遺址，始克著手，歷四載而蒞事，顏曰天壇，其遺碑多剝蝕：……」這分明是主持者所僞託，因爲如果鄭成功真曾在此築臺拜天的話，就算清代官修的府縣志不予記載，到日據的五十年間，也會有人提起，但却連臺南土生土長的史學家連雅堂先生都不知有此一說（按：連著「臺灣通史」謹稱：「天公壇，在西定坊，祀玉皇上帝。」）。況且咸豐五年的碑記，曾謂建壇「閱六月而蒞事」，斑斑可考，如今却變成「歷四載而蒞事」，因此臺南市籍的文獻界耆宿盧嘉興先生乃爲文揭露此一疑案，並斷言：「所稱係鄭氏祀天之處，經查無出處可據，僅憑其臆測，憑空構架，當難抹煞創建碑記所鐫記之事實」（參盧嘉興先生撰「捏改古匾及篡改廟名考證」一文）。

其次，談到天公壇所刊印的善書，筆者架藏的各種木板善書當中，有冊「天文眞經」，是光緒十九年，由臺南天公壇刻板印行的，封面除印有書名及刊刻年月外，並附有「此板存在天公廟內，如有借印，隨手送回本廟，此佈。」等字

樣，可見天公壇早年也稱作天公廟。書中真經正文僅七頁，而序跋及捐資姓名，卻高達二十三頁，均為珍貴的鄉土史料。因是書刊印於光緒十九年，而兩年後，即遭乙未割臺之役，兵馬倥傯，傳世想必不多，故近年臺南人士所撰的天公壇沿革，也不知有此書的刊刻，爰附此簡介，聊作為清代臺灣天公信仰的物證。

五、天地會與天公信仰

明朝滅亡以後，忠義之士不甘受異族統治，乃成立天地會，秘密的從事反清復明活動。該會的本質，實際上就是異姓兄弟結拜的團體，會員入會後，必有八拜的儀式，所謂八拜，據蕭一山編「近代秘密社會史料」（以下簡稱「蕭書」）卷二所載，是為「一拜天為父，二拜地為母，三拜日為兄，四拜月為嫂，五拜五聖賢，六拜萬雲龍，七拜結二兄，八拜萬年長。」另廣西貴縣修志局所發現的天地會文件抄本，中有「拜會歌詞」，則說是「一拜天為父，二拜地為母，三拜日為兄，四拜月為嫂，五拜五祖，六拜萬雲龍大哥，七拜陳近南先生，八拜兄弟和順。」（見「國立北平圖書館館刊」第八卷第四號頁四十）儘管八拜的內容，各本略異，但其首二拜父天母地則是一致的，此即該會及其前身「父母會」得名的由來，可見天公信仰的固有民俗，與天地會之關係，是密不可分的。

由於天地會員拜天地為父母，所以會員入會的三十六條誓詞，就首列「自入洪門以後，須孝順天地，奉敬神明」等詞句（見「蕭書」卷三），而在其「請神祝文」中，也首列「皇天玉皇上帝」的尊號（亦見「蕭書」卷三），甚至連會場的陳設，也有「玉皇燈」、「天庭國式」（旂幟）等名目

，並繫以詩曰：「玉璫光輝透九重，天下能知是好忠；有緣同往玉皇去，天庭眼前伴明君。」「天公有意復回明，庭中操練衆洪英；國家不久掃明（平）日，一字同心去滅明。」（見「蕭書」卷五）由此觀之，天公信仰對於天地會的影響，可謂既深且遠，故該會自來就標榜「順天行道」（會內文件的半字暗號寫作「川大丁首」）、「順天扶明」（會內寫作「川大日月」）、「順天轉明」（會內寫作「川大車日」等口號，以資號召人心。同時會黨歷次起事所建的年號，亦與此有關，如乾隆五十一年，臺灣彰化林爽文起事，年號「順天」。嘉慶五年，廣東海康林添申等人結會，稱年號為「天運」。道光末咸豐初，兩廣天地會發起，其檄文告示，皆用「天德」年號。又咸豐三年，臺灣鳳山林恭起事，亦用「天德」年號，其事例甚多，不勝枚舉（按：「天德」年號，又牽涉木星信仰，範圍頗廣，茲不討論）。

天公原為自然信仰，本就沒有姓氏的，後來予以人格化，謂為光嚴妙樂國國王名淨德的太子，仍無具體的姓名可考，故古人遂受「真命天子」的影響，認為天與天子同姓，是隨著朝代而改變，譬如「三國演義」第八十六回，有名的「難張溫秦宓逞天辯」，有云：「溫又問：『天有姓乎？』宓曰：『豈得無姓！』溫曰：『何姓？』宓答曰：『姓劉。』溫曰：『何以知之？』宓曰：『天子姓劉，以故知之。』」以此類推，唐朝皇帝姓李，那麼天公就要隨著姓李了。天地會對於天的姓氏，卻不沿襲舊說，而認為「天姓興」，與「地姓旺」為配，蓋隱寓「天地興旺」之義。又因天地會員既然「拜天為父，拜地為母」，基於子從父姓的傳統，會員於書寫姓名時，往往以「與天同姓」四字，來代替原來的姓氏

，如貴縣修志局採訪所得的天地會文件抄本，原抄本卷端署有「與天同姓國樑鈔」七字，可知這部鈔本乃是一個名叫國樑的天地會會員所抄，由這一例證，更能顯示天地會與天公信仰是息息相關的。

至於與天公對稱的另一神祇——地母，亦為天地會的禮拜對象，由於信仰不廣，遂鮮有知其來歷者，甚至連追雲燕先生著「三教聖誕千錄」也漏列此神，因此筆者不妨附此略述之。

考所謂地母，可能是民間受天地會影響的俗稱，事實上就是古籍中的「后土」（即后土皇地祇），據萬曆道藏本「搜神記」與葉刻「繪圖三教源流搜神大全」所記：「……故曰天陽地陰、天公地母也，世界曰后土者，乃天地初判黃土也，故謂土母。……宋真宗朝大中祥符五年七月二十三日，詔封后土皇地祇……。」可見地母、土母、后土等，乃是同神的異名。而「地母」或「土母」，雖有一母字，並不見得就是女神，蓋地（土）母之義，可解為地為萬物之母，與現代人常聽到的「華僑為革命之母」、「螺絲為工業之母」，用法相同，故「繪圖三教源流搜神大全」中的后土（土母）圖像，就是男神。後人也許是受了母字的影響，竟認為后土是位「娘娘」，民間流傳的相書「玉匣記」，就列有「后土娘娘」名稱，並以三月十八日為其「聖誕」（按：「搜神記」所載后土誕辰亦為三月十八日，可證「玉匣記」誤解后土為娘娘。又「左傳」昭公二十九年：「……故有五行之官，是謂五官。……土正曰后土。……共工氏有子曰句龍，為后土。」亦可證后土絕非女神。）追雲燕先生卻據以列入「三教聖誕千錄」（見頁五十八），並稱：「……

……后土娘娘當是句龍之妻，句龍生前任后土之職，死後封食於社，後世頌其德，尊其妻為后土娘娘而配祀之，換言之，可謂第一系代之「土地婆」也。玉匣記以三月十八日為后土娘娘聖誕。」這是追雲燕先生受到「玉匣記」影響，遂有此一說法。

六、結 語

天公信仰，與民衆的關係最為密切，然而先受專制時代的限制，既而又受玉皇神位說的干擾，誠為我國宗教史上的大奇譚。但不管外來的因素如何，民間對於天公的誠敬，卻仍始終不渝，每年正月初九日零時起，各地的鞭炮聲此起彼落，為新春佳節的氣氛，再帶來高潮，即是最好的說明。同時也是筆者每年深受其苦的一夜，往往輾轉終宵，無法成眠。燃放鞭炮，固然能平添幾許熱鬧，在農業社會，生活空間廣闊，尚無傷大雅，若在今日人口密集的都市裏，尤其是深夜，就有百害而無一利了，因此筆者認為最好能有有關單位勸導，以改善此一陋習，蓋祭拜天公，僅以俎豆馨香，就能表達身為上天子民的虔誠，又何必燃放鞭炮，既妨害公共安寧又製造髒亂呢？

附參考書目、論文

鈴木清一郎 臺灣舊慣習俗信仰（高賢治、馮作民譯，民國六十七年五月，臺北衆文圖書公司出版。）

中華書局編輯部 辭海（民國六十七年四月，臺北中華書局出版。）

不著撰人 繪圖三教源流搜神大全附搜神記（宣統元年長沙葉德輝刻本，民國六十九年八月，臺北聯經出版公司

影印出版。)

翁同文 天地會隱語「木立斗世」新義(文載史學彙刊第

七期，民國六十五年七月，臺北華崗中華學術院中華史學協會、中國文化學院史學研究所出版。)

不著撰人 安平縣雜記(民國四十八年八月，臺北臺灣銀行經濟研究室出版，臺灣文獻叢刊第五十二種。)

不著撰人 嘉義管內采訪冊(民國四十八年九月，臺北臺灣銀行經濟研究室出版，臺灣文獻叢刊第五十八種。)

不著撰人 聖源覺真經(臺北天裕印刷公司出版，出版年月不詳。)

周璽 彰化縣志(民國五十七年十月，陽明山國防研究院出版部出版，臺灣叢書第一輯第六冊。)

盧嘉興 捏改古匾及篡改廟名考證(文載臺灣風物季刊第三十一卷第四期，民國七十年十二月，臺北臺灣風物雜誌社出版。)

不著撰人 天文真經(光緒十九年七月，臺南天公壇出版。)

蕭一山 近代秘密社會史料(臺北文海出版社出版，收入近代中國史料叢刊七十九輯，年月未詳。)

追雲燕 三教聖誕千秋錄(民國六十八年八月，臺中聖賢堂出版。)

聖賢堂 五教尊共議荐關聖帝君受禪經略(民國六十二年

，臺中聖賢堂出版)

不著撰人 洞冥寶記(民國十三年雲南原刊，六十九年六月，臺北清正堂影印出版。)

不著撰人 玉皇普度尊經(民國六十七年七月高雄明善堂出版。)

陳文達 臺灣縣志(康熙五十九年原刊，民國四十七年六月，臺灣省文獻委員會影印出版，臺灣叢書第六種。)

作者簡介

林文龍：南投縣竹山鎮人，民國四十一年生，竹山初中畢業。在校品學俱優，屢蒙師長獎許，後以家境貧困，未能繼續升學，基於興趣，乃利用工餘自修文史，並涉獵臺灣文獻。民國六十三年退伍後，始從事詩文寫作；詩則獲朴子黃傳心、竹山張達修、彰化高泰山等先生之啟蒙，遂嗜痂成癖，積稿日多，有「掃籬山房詩集」待梓。於臺灣文獻研究方面，則先後受臺南盧嘉興、鄭喜夫先生之指導。其間並得東吳大學翁同文教授之啟發，於臺灣與天地會之研究興趣日濃，合計已發表論文，約有二十萬言，待結集出版。目前寓居彰化市，為某公司機械操作員(即俗稱之「黑手」工人)，以閒遐從事文史寫作，作為業餘之精神寄託。

玉皇上帝

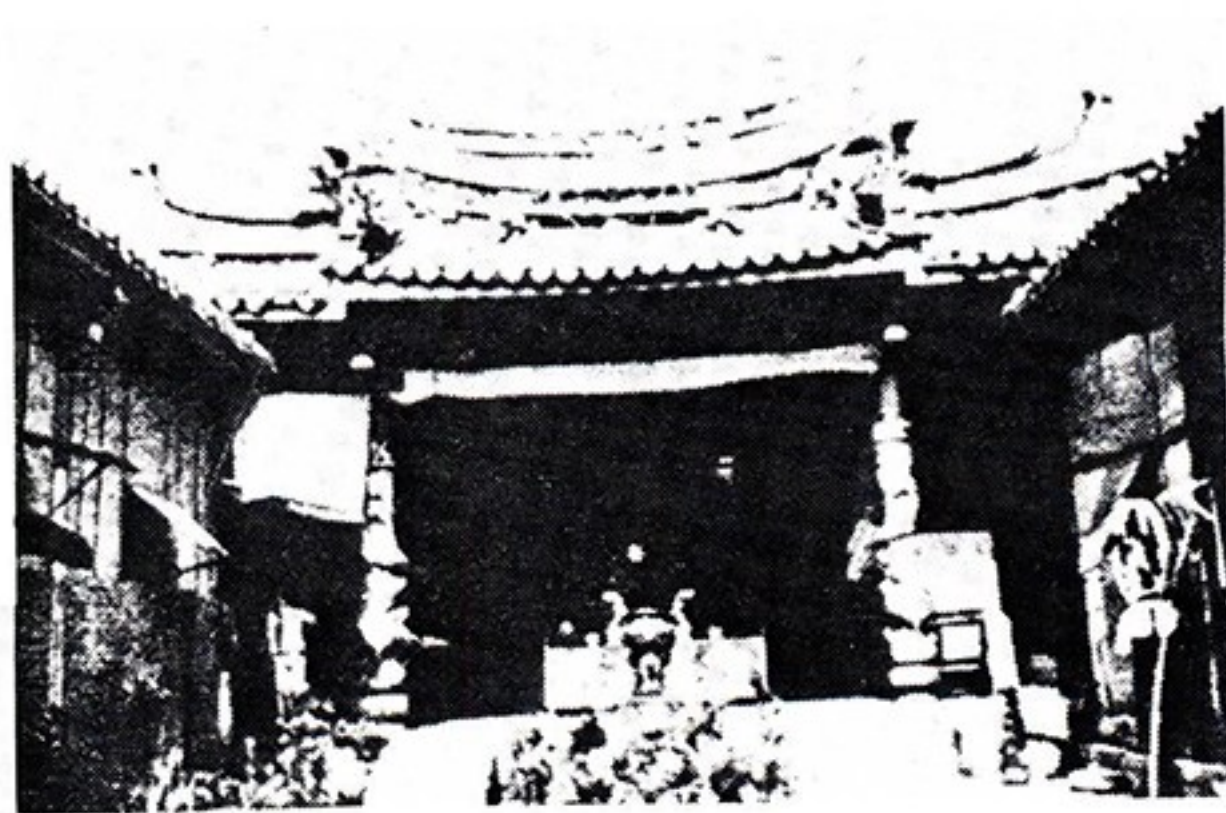
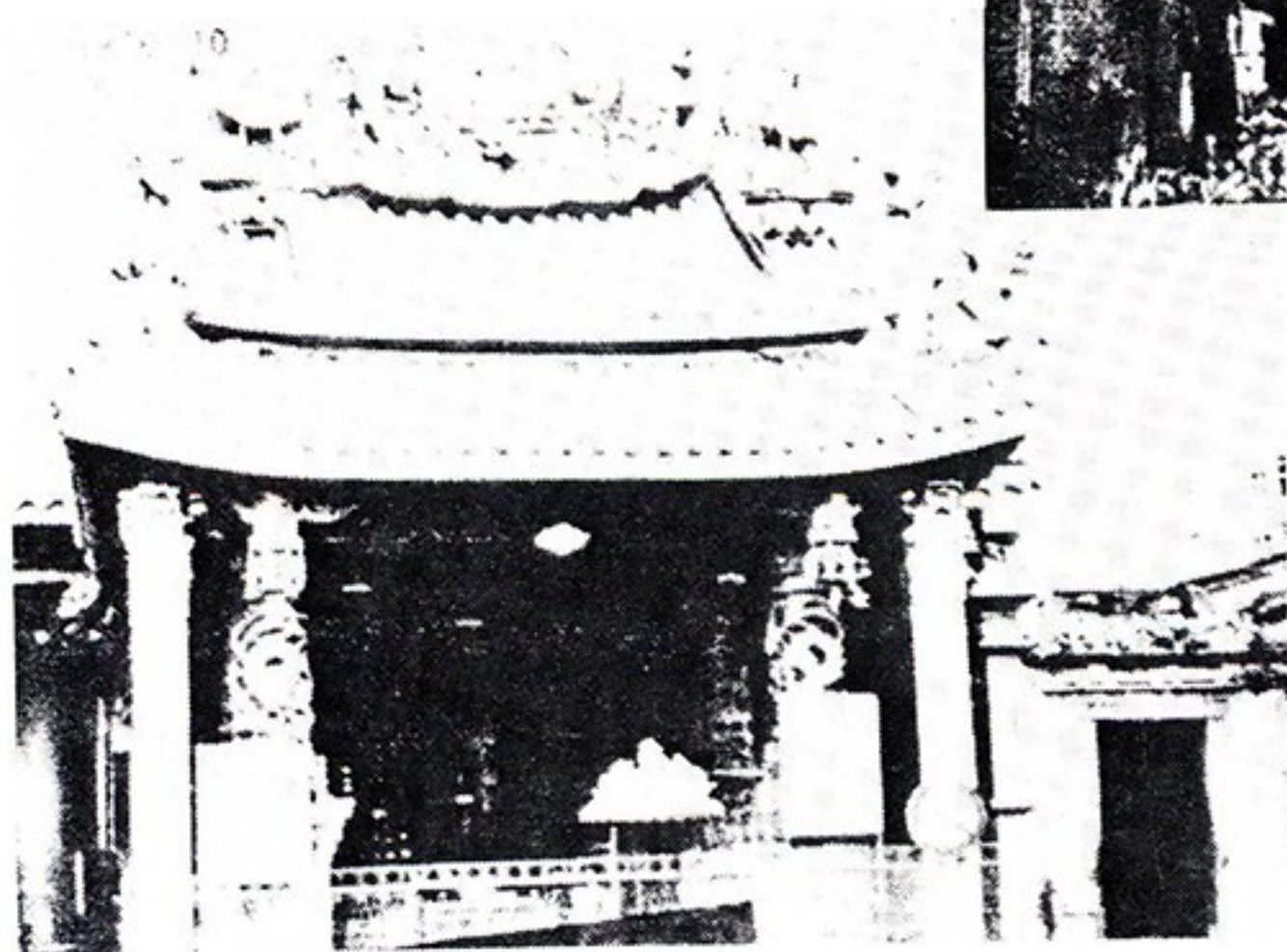


玉皇上帝版畫像



◀ 案圖「金公天」

殿正觀清元化彰 ▶



◀ 貌外壇公天南臺

臺南天公壇刊天文真經封面





后土皇地祇版畫像

三曹喜慶
萬國歡呼

一片丹心
照耀千古

第三十八回

上表章天皇登帝極

面聖母眾女宴凌霄

柳真君降壇詩

運數於今又一更。

三曹震動發歡聲。

天皇甲子新登極。

萬國笙歌頌太平。

張桓侯大帝降壇詩

一代英雄恨未消。

誰知今日掌凌霄。

吳龍枉向江邊吠。

魏犬空沈獄底號。

秉燭丹心輝宇宙。

扶劉浩氣愧孫曹。

明朝聖帝膺圖錄。

方顯桃園地位高。

話說前辛酉年三月十五日洞冥記草草告成。各仙真鈔錄百部先為進呈。頒發三曹

之後又奉老母懿旨。要趕辦三次龍華收圖大會。事故繁冗。責成上皇。乃上皇以

多年御宇。備極勤勞。茲值此重大事件。萬端待理。恐誤事機。如此因向老母上表辭

職。蒙慈恩鑒其苦衷。俞允所請。立命三教聖人會議。擬以闢聖居攝。議定於甲

子年元旦受禪登極。此事於前回中早經露明。當時諸生。以此事乃古今絕大關頭。曠

代難逢。理應開一慶祝大會。以作紀念。今癸亥十二月已經到期。各壇善信。公推豫善

司

卷十

四十



關聖帝君版畫像

