

玄天上帝信仰發展及其人文考辨

簡榮聰

一、前言

玄天上帝的信仰，在臺灣相當興盛，其稱號亦甚繁夥，有玄天上帝、玄天大帝、玄武帝、玄武、元天上帝、元武神、元帝、黑帝、真武大帝、真武帝君、真武帝、真武、真如大師、北極大帝、北極聖神君、北極星君、北極佑聖真君、開天大帝、開天仙帝、開天炎帝、開天真帝、上帝公、上帝爺、小上帝、帝爺、帝爺公等，在臺灣民間信仰中，屬稱謂最多的神。稱謂最多與稱謂繁夥，這可能反映一系列複雜而多元的思想演變與信仰觀念，也涉及族群的廣佈與地域區別，且又可能涉及宗教的牽引與混合的歷史現象。

在文獻的記載上，有關玄天上帝的來歷，說法也至為紛紜：

(一)認為「玄天上帝是由天地神變化而來」。

古人認為自然宇宙是由陰陽兩儀所組成，「天與地」正象徵「陽與陰」，而人類亦有男女之分，古有伏羲女媧之神體交纏像、擁抱像，象徵天地陽陰精靈之交泰調和。又古有「玄武」，作龜蛇交纏像，亦為類似之衍化，後「玄武」複合為人格神之人像，龜蛇分開為二將。因此，學者何定杰認

為：玄武龜蛇之象，原為代天地陰陽男女神像；而玄天上帝之神，其原形不過是一條長蛇擁抱著一隻烏龜而已。是以，歸納認為「真武帝實係天地神變化而來」。(註①)

(二)認為「玄天上帝源于禹之父水神鯀(鮪)」。

學者孫作雲認為：夏禹之父鯀為「鯀」氏族酋長，死後化為三足鰲，「鰲」為其氏族圖騰。相傳鯀的妻子名「修己」，「修己」即「修蛇」。鯀為龜或鰲，其妻為蛇，正是龜蛇相交，即玄武圖上的「龜蛇交尾」之象。(註②)

(三)認為「玄天上帝源於水神玄冥」。

夏禹之父鯀(鮪)，又稱玄冥。學者何新從文字訓詁方法，指出「玄冥之『冥』在上古音系中與『武』(古音讀若「莫」相通)。因此以音近而通假。這就是『玄武』一名的由來。」(註③)

(四)認為「玄天上帝是凡人修煉成神」。

持此說法者，現在已盛行於民間社會大眾，因民眾多附會流傳，久之言詞鑿鑿。且民眾所信仰的玄天上帝均為人格

神之人像，習俗傳衍，除了學者專家，很少深入研究之故。民間所傳說的玄天上帝由來，有屠夫修道成神之說。(註④)

(五)認為「玄天上帝本為『元始』化身託胎修行成神」。

據《三教搜神大全》乙書說：玄天上帝本為元始（或太始）化身，託胎為淨樂國王子，不統王位，入太和山修行，功成飛昇，上帝封為「玄天上帝」。(註⑤)

而《圖誌》則說：真武為淨樂王太子，修鍊於武當山，功成飛昇，奉上帝命鎮守北天門，披髮跣足，建皂纓旗。(註⑥)

(六)認為「玄天上帝是玉帝三魂之一化身投胎修化成神」。

據《北遊記》說：隋煬帝時，玉帝將自己的三魂之一，化身投胎于淨樂國皇后，壓惡塵世，捨位入武當山修行，功成飛昇，鎮守北方，號曰玄武。(註⑦)

(七)認為「玄天上帝是北方七宿」。

宋大儒朱熹《朱子語類》認為玄天上帝應是二十八宿中的「北方七宿」，此星宿其形如龜蛇，龜蛇即玄武。朱熹說：「玄」，龜也，「武」，蛇也。此本虛、危星（北方七宿中星宿）形似之，故稱北方七宿為玄武。(註⑧)

《金陵志》也說：「真武大帝，即元武七宿也，故作龜，蛇故其下，龜、蛇，元武象也。」(註⑨)

(八)認為「玄天上帝是獸形星辰神的形象」。

學者宗力、劉群《中國民間神》說：「以獸形靈物來命名星辰，乃是改造原始的自然崇拜形式，把抽象的天體神動物化」。又學者馬書田也說：「至于二十八宿與四象相配，當與古人動物崇拜有關」。(註⑩)

從上述所列舉的來歷說法，可證是眾說紛紜的。今日臺灣與中國大陸的玄天上帝都已化為人格神之面貌，但祂的本質本體，都是值得我們加予分辨的。就人類信仰的發展上，其實玄天上帝的「產生和衍變，是經歷了一個十分長期複雜的過程」(註⑪)，亦是值得我們在民間信仰的人文學術上，作一項系統的歸納敘述。

二、玄武信仰的歷史發展

(一)原始時期的信仰本質：

玄天上帝的信仰，其源起來歷，到底以何者為準確？

較為專家學者所主張及接受的說法，是源起於古人「星宿崇拜」與「動物崇拜」的「玄武」。

「玄武」一詞，是中國傳統天文學上對北天之「斗、生、女、虛、危、室、壁」七宿的總稱。

在人類的發展史上，人的生存與天文地理關係密切，在自然的地理環境中求生存的先民，隨時都得注意天象的變化

，且由此注意到日月星辰的方位與運行，乃衍生對星辰日月的依賴與幻想，更根據星辰以確定方位和測定季節時令。

中國古代的先民早在殷商前後，就把春天黃昏時出現在東方的若干星星想像成一條龍，南方的若干星星想像為一隻雀鳥，西方的若干星星想像為一隻虎，北方的若干星星想像為龜蛇，^(註⑫)——這種想法與星相文化，及外國西洋的星座類似，都像於人類古老的星辰崇拜與動物崇拜。而中國的四方星宿類比動物，發展為遠古的「四象」或「四靈」——即「青龍、朱雀、白虎、玄武」。

「玄武」的出現，在殷商前後就已形成，這是古人崇拜星宿與崇拜動物的自然演變結果。也是玄天上帝信仰最原始的型態。

「玄武」為什麼受到古代先民的崇拜？一言以蔽之，這是由於遠古先民經過長時期的自然觀察，發現大自然界中的動物之一——烏龜和蛇，有其特殊的瑞象。漢代學者許慎《說文解字》解釋說：「龜……外骨內肉者也。從它（蛇），龜頭與蛇頭同。天地之性，廣肩（或為股）無雄，龜鰲之類，以它（蛇）為雄」。從上古時，早在殷商時代，就崇拜龜，並以之占卜吉凶，《淮南子》乃說：「必問吉凶于龜者，以其歷歲久矣」，^(註⑬)尤其是司馬遷的《史記》更稱讚龜能「明於陰陽、審於刑德，先知利害，察於禍福」，保佑勝戰，以及長生不老、行氣導引、使人致富與神性，甚且稱「龜者天下之寶也」^(註⑭)，而誇美備至。

對於龜蛇，何以稱「玄武」？這一點《楚辭·遠遊》洪興祖補註說得很明白：「玄武，謂龜蛇，位在北方，故曰玄。身有鱗甲，故曰武。」而朱熹《朱子語類》則持不同看法

：「玄、龜也，武、蛇也」。於此可知古人將「龜蛇」老早就雅稱為「玄武」。

另外，也有僅稱「龜」是「玄武」的，例如《禮記·曲禮上》孔穎達疏：「玄武、龜也」。可知另些人也有將「龜」就叫「玄武」的。

古人也有認為「玄武」是龜蛇合體，龜與蛇交。例如《文選》思玄賦：「玄武宿于殼中兮」，李善注云：「龜與蛇交曰『玄武』」，就直指玄武是龜蛇合體。

又《後漢書》李賢注《赤伏符》也說：「玄武，北方之神，龜蛇合體。」因此，從漢代流稱之「四靈」圖，玄武就是龜蛇合體。

為什麼「玄武」會是「龜蛇合體、龜與蛇交」呢？學者孫作雲認為，「這反映了原始時代的外婚制，龜與蛇（龍）是兩個近親氏族，蛇氏族的男人女子應與龜氏族的男女通婚，於是使成了「龜蛇相交」。夏禹父鮪（鯀）的氏族，以鰲為圖騰，其適婚的氏族為蛇氏族。傳說鮪妻名「修己」，「修己」即「修蛇」，「己」字也象徵蛇形。鮪為龜或鰲，其妻為蛇，龜蛇相交，已是玄武圖上的龜蛇交尾之象。因此，龜蛇相交的「玄武」圖案，正是親水兩族神明的圖騰結合與圖騰崇拜。

從史料記載來看，在原始動物崇拜的龍、蛇、雀、虎、龜等圖騰，就往往以之聯想附會星宿的形狀，類似某氏族之圖騰。「星宿」，指星的位次和集合體，我國古代天文學家將黃道（太陽和月亮所經天區）的恒星分成二十八個星座，稱「二十八星宿」，二十八宿以北斗（大熊星座）斗柄所指「角宿」為地點，由西向東排列，二十八宿稱系形成後，被

東西南北四方一分為四，每七宿組成一種圖騰動物形象如下：

東方蒼龍七宿—角、亢、氐、房、心、尾、箕；
南方朱雀七宿—井、鬼、柳、星、張、翼、轸；
西方白虎七宿—奎、婁、胃、昂、畢、觜、參；
北方玄武七宿—斗、牛、女、虛、危、室、壁。

以「四象」「四靈」「四方」配七宿的作法於焉形成，然而為什麼有「蒼、朱、白、玄」四種不同顏色呢？蓋因到了春秋戰國時期，五方配五色的說法流行以後，「四象」也就「五行方位分別五色」的不同區別配上之顏色，成為東方青龍、南方朱雀、西方白虎、北方玄武（龜蛇）了。

（註⑮）

由此以觀，玄天上帝的原始信仰，相當古老，乃源於原始星辰崇拜與動物崇拜，而所聯想附會的「玄武」形象。其本質與北方星辰（北極星）、氏族圖騰、水上生活族群的祖靈（水神）都有關聯。

（二）漢代讖緯與玄武關係信仰：

自漢以來，讖緯之術興，上至王公貴族，下至販夫走卒，無不競相崇信，蔚為風氣。這種文化，形成了諸多信仰的理念基礎。從上古周初以來的占卜書《易經》發展出「陰陽五行說」；由方士的巫術思想發展出「天人合一說」，從流演而言，其發展的過程是有其統緒的。

《易經》由《易傳》（十翼）的闡釋，建構了陰陽的宇宙生成理論。原始的五行說，先是由雛衍整理運用，再經由

《呂氏春秋》、《禮記》（月令）、《淮南子》諸書的整合而逐漸完備，到了董仲舒而總其大成，建構了陰陽五行學說的宇宙運作理念。（註⑯）

漢朝的讖緯時代特徵，明顯表現在漢代的生活文化中。例如墓葬的裝飾題材與器物紋飾、行陣的方位，印紐銅鏡與器物形狀，也與「玄武」有關。像龜蛇交錯的玄武圖像，便常與東青龍、西白虎、南朱雀搭配，合為「四神」或稱「四靈」。而因五行五位五色所發展出的行陣兵營旌旗，也與「玄武」有關，即《禮·曲禮》所謂之「行、前朱鳥而後玄武，左青龍而右白虎」。這種四神紋樣被廣泛運用在漢式神獸鏡的裝飾上，或者出現在漢墓的畫像石、畫像磚、壁畫，作為四方位的表徵。而對於「玄武」的崇拜也廣泛用在鐘鼎與諸侯、丞相、大將軍等金屬印鑄成的龜形印紐。

從此爾後，凡北方者，皆以玄武借稱，如《唐六典》曰：「紫宸殿之北門曰玄武門」。除方位象徵之意義外，《周禮·春官·司常》記載著：「龜蛇為旐」注「龜蛇，像其捍難逃避害也。」疏：「龜有甲能捍難，蛇無甲，見人退之，是避害也」，可知古代龜蛇所以常表現在旌旗上，是涵有避邪壓勝之意的。

（三）漢以後玄武信仰的宇宙觀：

自漢以降，這種玄妙的圖象隨著讖緯神仙之術的受到重視，玄奧的神話情節也進一步演生發展，在「人本」的文化認知前提的調整下，出現了擬人化的神祇。於是「真武帝」具備了人間神的性格，並且在道家神話的詮釋下，使巫術信

仰與科學判斷相結合，形成一套有別於西方對天地宇宙四方的認知方式，代表屬於中國人的宇宙觀，與獨樹一幟的天文學知識。《圖誌》曰：「真武爲淨樂王太子，功成飛昇，奉上帝命鎮守北天門」，稱玄武帝來自人間，因修行得道，終於飛天成仙，鎮守北天，這與先秦古籍中所載自然神性質頗有出入，概係經過道家信仰詮釋後所演生的說法；另外，《神異傳》稱：「真君仗劍，追天關軸之妖，冠履俱喪，伏地收之，故塑猙獰，冠裳不整；座下伏龜、蛇各一，龜，天關也，地軸，蛇也。」真帝與龜蛇原本角色正負對立，善惡分離互不統屬，但經過道家「降魔伏妖」的程序，復將妖怪納入正編，也是符合道家的神話演變的傳統，而且將這種巫術的「假科學」，摻入天關地軸的宇宙觀，更使其合理性得到某種程度的認證。

(四) 明代玄武信仰的歷史定位：

玄武帝信仰代表北天之神，地位崇高，歷代崇祀不墜，至明代，朱元璋建國後更是受到重視，甚至列爲南京十廟之首。明太祖《御製西征記》曰：「少頃，有蛇自西北淨江趨柁，朕親視之。斯非神龍之化若是歟，果天不我捨……次日，舟師抵采石，泊牛渚磯。未幾，一龜一蛇浮擬柁後，略不畏人。」此外，乾隆十七年王必昌所修《臺灣縣志》注「北極佑聖真君」曰「宋眞宗避諱，改爲眞武。靖康初，加號佑聖助順靈應眞君。明御製碑謂太祖平定天下，陰佑爲多，建廟南京。三月三日、九月九日用素饗，遣太常官致祭。及太宗靖難，以神有顯相功，永樂十三年於南京艮隅並武當山重

建廟宇，兩京歲時朔望各遣祭，而武當山又專官督祀事。憲宗嘗範金爲像。正德二年，改京城眞武廟爲靈明顯佑宮。」即玄武信仰入明以後進一步發展，獲列正祀，據云這是與明太祖得天下曾得眞武帝相助有關，除上文所述之外，民間亦相傳明太祖朱元璋起事抗元之初，除鄱陽湖爲元軍所敗，隱身武當山，遇一殘破「上帝公廟」，悵惶撩撥蛛網而入，驚魂未定之際祈求「上帝公」庇佑。未料禱後，撩破的蜘蛛網竟復原，使追兵不疑有人在內，遂逃過一劫。朱元璋抗元成功，一統天下登基爲帝後，甚感神恩相持，即令舊廟重建，塑新像，並敕封「玄天上帝」，御題「北極殿」。爾後終明一代崇祀不斷，神格至爲尊貴。

(五) 玄武在天文方位上的角色扮演：

眞武帝被視爲鎮守北天之神，故有北極大帝等之稱，之前已說明玄武在中國天文學上的意義是代表北斗七星（即小熊座），當中最明亮的一顆，即所謂的北極星。自古以來人類面對夜幕低垂後的浩瀚宇宙有著無限的遐思與探求的興趣，經過長期的觀察，累積了豐富的天文知識，不管在西方或東方皆推演出各自的曆法，同時也發現北極星恒定天頂的現象，並隨著沙漠商旅與外洋航行的需要，進一步將這種原理利用在方向定位上。由於北極星位居北天頂，不受地球繞太陽公轉運行的影響，一年四季，只要天晴無雲時，往北天仰望便能見其高懸天際。這顆位置不動的恒星，在較先進的磁針指南原理尚未被發現之前或之後，同樣扮演著重要的指向角色，可說是航海與沙漠商旅安全的守護神。

(六) 明鄭的海洋性格與玄武信仰在臺灣的發展：

明末鄭成功，矢志「反清復明」，舉兵失敗後，渡海來臺，在臺江鹿耳門登陸，驅逐荷蘭人，建立反攻據點，其得以雄峙東海一隅，延續二十三年的臨時政權，除海洋的天然屏障外，依賴船隻航海進行對外貿易，獲取利益，以維持武裝力量亦是主要的原因，可說是海洋貿易形態的政治集團，本質上充滿著海洋性格。事實上這種「立國精神」可追溯到其父親鄭芝龍以商戰集團形態縱橫東海從事海上貿易的時代便已呈現。換言之，海上航行代表鄭氏集團的經濟命脈，同時也影響其政治上「反清復明」大業的成敗。

鄭氏渡臺，百工未備，諸多生活物資、軍工裝備皆有賴船運自外地引進，而鹿皮、蔗糖、茶葉等產品之輸出亦同，對海洋的依附甚重，因此除了促進海外貿易的興盛之外，更使這種依附海洋而生的文化形態，在宗教精神層面上，形成海神崇拜的對象。在面對性情喜怒難以捉摸的汪洋大海，而航海技術又未精密到足以完全掌握天候與方位的情形下，自然也就在盡人事之後，於精神層面上尋求慰藉，被動而消極地祈求神明保佑航行順利。明萬曆年間楊思謙《泉州府志·輿地志》提及晉江縣有海神「在萬歲山之左，山之盡處有三石傑出，故名。上有真武殿，舊為郡守望祭海神之所在」又方鼎之《晉江縣志》則補充說明這座真武殿乃「宋時建」，為宋代祭祀海神之所在，另外南安、同安等沿海等縣亦有玄天上帝之相關文獻記載，可知閩南一帶在明末（甚至可推至宋代）確實有一個以玄天上帝為信仰對象的海神祭祀圈存在。

鄭氏克復臺灣之後，自祖籍福建南安奉上帝公來臺，建廟祭祀，並鼓勵民間信仰，成為臺灣的守護神，鄭開極的《福建通志》載：「上帝廟在府治東安坊，偽時建，以祀北極大帝」，故知鄭成功在臺奉明為正朔，承皇室信仰的傳統，並配合出身地的信仰風俗，以奉祀玄天上帝，且時至今日臺南安平鎮、七鯤身為天關，鹿耳門、北線尾為地軸，酷肖龜蛇，鄭氏據臺，因多建真武廟以為此邦之鎮」。鄭氏復臺後，不管是基於府治所在實際的地理形勢便於軍事防衛，或者是以玄奧的道家思想作為鞏固政治中樞「天命所在」的神聖地位，皆顯示出玄天上帝在政治決策上是具有一定的影響力，而依這種在政府上的影響力，我們應可以合理推測在民間應有一股不小的信仰勢力作為基礎，在思想層面上支持其存在的合理性。

(七) 清代及近代之信仰：

玄天上帝信仰，在明鄭時代，由於政治因素介入，因而多建有其廟，即以陳文達修《臺灣縣志》所記上帝廟共十二所，其中竟多達七所書明是「偽時建」，足見陳志成書的康熙年間，亦即清領初期，玄天上帝仍是臺灣民間最主要的信仰。

康熙二十二年，清軍大舉進攻臺灣，領軍的福建水師提督為對抗以玄天上帝為守護神的明鄭水師，刻意渲染天妃海上顯靈、助戰神蹟，迨領臺之後，官方乃大力提倡媽祖信仰，漸次取代玄天上帝地位。臺灣南部地區，因開發較早，建

於明鄭時代的玄天上帝廟宇較多，民間也根深蒂固，故康熙年間臺灣的玄天上帝信仰，大抵仍承明鄭餘緒，依然鼎盛。

康熙末年以降，臺灣的開拓，逐漸往北發展，新開發地區，受官方崇信媽祖政策影響，新興重要廟宇，幾以媽祖廟為主，玄天上帝廟則寥寥可數，舊志中文獻可稽者，不過三所而已，一是諸羅縣大奎壁莊玄天上帝廟，康熙二十三年建，四十九年重建^(註⑭)。一是彰化縣鹿港龍山寺後殿，也祀奉玄天上帝，建於乾隆五十一年^(註⑮)。一是淡水廳山仔頂莊，莊民林寬建於乾隆間的上帝廟^(註⑯)。此外，諸羅縣東梅仔坑亦有建於乾隆年間的上帝廟一所^(註⑰)，因諸羅縣志成書康熙三十六年，不及列入。

媽祖信仰既取代玄天上帝的海神地位，玄天上帝庇護海上安全的功能不再，不僅建廟崇祀銳減，甚至其功能也逐漸由海神轉化為山神，扮演庇護墾民的角色，此由臺灣中、北部玄天上帝廟宇多集中在山區可證，以光緒《苗栗縣志》為例，該志卷五「上帝廟」共記載廟宇四所，除山仔頂莊一所，已見諸《淡水廳志》外，其餘三所，都是嘉慶以後新建^(註⑱)。即以香火而言，目前臺灣香火鼎盛的玄天上帝廟宇，也多出現於近山地區，如松柏坑受天宮、梅仔坑玉虛宮及武明山玄天上帝廟……等，推究其因，約有二端：一是與玄天上帝靈攝龜蛇，關係密切，蓋蛇類在早期臺灣的移墾社會當中，是為重大禍害之一，證諸民間早有玄天上帝前身為屠夫，剖腹成仙，所遺胃腸化為龜蛇為害人間，經玄天上帝加以收伏傳說，因此墾民藉著玄天上帝的崇祀，以期鎮攝蛇類騷擾，乃奉玄天上帝甚篤。另一種情形，近山地區移墾，多在清代乾、嘉以後，墾民大量自福建漳州等山區移來，即逕

自赴山地開墾，落地生根，仍保有原鄉虔誠的玄天上帝信仰，對於官方極力提倡的媽祖信仰，並無積極反映，而造成為近山地區玄天上帝信仰凌駕瀕海地區的主因。

臺灣玄天上帝信仰的發展，明鄭時代盛行於南部，所建廟宇自亦較多，中、北部漸次開發之後，玄天上帝信仰漸趨停滯，僅山區尚保有一席之地，以致愈往北玄天上帝廟就愈少，據民國七十六年臺灣省政府民政廳的調查，即可略窺其分佈情形，茲就玄天上帝為主神的廟宇，統計如次：

基隆市：二所。 新竹市：二所。 臺中市：三所。
嘉義市：十四所。 臺南市：十三所。 臺北縣：十六所。
宜蘭縣：十五所。 桃園縣：一所。 新竹縣：〇所。
苗栗縣：十八所。 臺中縣：廿四所。 彰化縣：五七所。
南投縣：四四所。 雲林縣：六一所。 嘉義縣：五八所。
臺南縣：五一所。 高雄縣：六一所。 屏東縣：四七所。
花蓮縣：六所。 臺東縣：七所。 澎湖縣：十二所。

三、玄武信仰的人文考辨

(一)玄武的人格化，與屠宰業崇祀祖師爺之探討：

如前所述，「玄武」依中國傳統天文理念的解釋，係指稱恆定北天之「斗、牛、女、虛、危、室、壁」七宿的總稱，是遠古人類經由對宇宙長期觀察思考所得之天體經驗，淵源之久，無以估算，而至少我們可以從古代的北方草原游牧活動與南太平洋小島的越洋航行，其令人難以置信的「壯舉

「，推想透過天體觀察提供方向辨識的可行性。在缺乏先進定位儀器的遠古，玄武恆定北天的特性，是作息間可觀察的，經人類的思考，很自然地被運用於方向的定位，然而面對自然界這種不可思議的神秘力量與效應，令人驚懼又贊歎，而陷入無法解釋的迷思，於是如同神話傳說被視同法則律令，迷信也取代科學說明難解的現象。這樣的假設或許可以提供我們思考「玄武」神格形成之遠因。進入歷史時代之後，經由文字的力量，人類思考活動變得更有憑藉，更加具體，且對於自然現象的成因已具備某種程序之理解，因此我們可以試著推想，人們需要一個可以具體溝通，且更容易掌握的「人神」，希望祂是人性化的具像，而不僅是無法捉摸的超自然力量。神的世界起於不解而存於泛想之中，性質上本非科學知識所能約束，解釋的範疇相當自由，因此如果民俗上需要一個可接近的神，經由擬人化的解釋過程，便能以人神的形態發揮信仰的效應，這種現象在臺灣民間信仰相當普遍，除了玄天上帝之外，文昌帝君、太陽星君、南極仙翁等，亦皆為自然神演變為人格神之例。故從玄天上帝在宗教意義上的演變過程來看，可以歸納出最早應是起於對自然的崇拜，隨之至少在戰國時代，已轉由龜蛇合體作為崇祀象徵，與東青龍、西白虎、南朱雀同列四神獸，並普遍運用於漢代銅鏡的紋飾與墓室壁畫，之後經歷千餘年的人文加工，漸漸在宋代以後明確具備人神的特性，而原本龜蛇的象徵，反由主體退化為附屬。亦即隨著時代推移，人文思考與社會需求的變化，神的形象也隨之產生「理應如此」的相對演變。

在人格化的過程中，神話傳說通常是提供合理化的唯一途徑，在目前臺灣民間信仰中流傳有屠夫與玄天上帝的演變

關係。在此舉其二例以探討之。

一說：以前有一位屠夫，生前深深後悔自己殺生過多，便洗手不再屠宰，隱居深山之中；有一天，突然一位仙人來告訴他說：「這山上有一婦人在分娩，請去幫忙。」他趕忙前往，果然遇見一位婦人，手抱嬰兒，便請他代洗產後污物；當他在河邊洗濯時，徒見河中浮現「玄天上帝」四大字，一時豁然大悟，回頭一看，已失去婦人蹤影，才知道這是一「觀音大士」顯靈；屠夫接受感召之後，便把自己肚皮割開，取出臟腑，就這樣洗罪而死，因此至誠感動上天，便成了仙，諡號「玄天上帝」。又傳說「玄天上帝」的臟腑和大腸，在地上化為龜蛇，貽害人間，「玄天上帝」便親自下凡來收拾，從此，龜蛇永遠忠於「玄天上帝」，民間也以「龜聖公」、「蛇聖公」從祀於北極殿。（轉載自鍾華操『臺灣地區神明的由來』）

一說：以前有一位屠夫和一位食菜人（吃齋人）同道前往崑崙山，參拜「觀音佛祖」，中途遇一河流，不能涉渡，食菜人正在躊躇，屠夫朝聖心切，卻不顧生死的跳進河裡，拼命划到對岸；但是又因為他以往殺生過多，六根不淨，還是不許他進入靈地；於是，他便自己破開肚皮，取出臟腑，來表示自己的清淨，不料，他的胃化成了龜，腸變成了蛇，便載他昇天了，這屠夫就是「玄天上帝」；後世因為他自開肚皮來表達他的清淨，又稱呼「開心尊者」。

神話傳說在神格蛻變的過程中，通常扮演一種轉化機制的功能角色，之前提到神的性質上本非科學知識所能約束，解釋的範疇相當自由，往往跳脫合理的邏輯思考，而展現其超自然特性，因為神格不依人類常態的發展，似乎更能說明

其超乎常人的神秘力量，而歸類為神聖領域的範疇。屠宰業與玄天上帝在傳說上的聯繫，其緣由已難考其詳，但從其內容精神與玄天上帝的原始意義大相逕庭來看，我們不妨試著從屠宰業的職業特性來解讀。傳統精神上有所謂「君子遠庖廚」的看法，而屠宰業專事殺生，本為人所忌，民間多以賤業視之，且佛教界殺生的慈悲價值觀，普及民心後，更另令屠夫背負殘暴的「職業原罪」，故事內容中屠夫清洗腸胃，完成淨化程序，消除業障，而得入仙界，似乎象徵屠夫欲擺脫職業原罪的束縛，立地成佛的心願，同時宣揚慈悲為懷戒殺生的道德觀。在臺灣民間傳說中，也有相同的故事可尋，如清水祖師剖肚淨腸胃後成仙的故事發展情節，與玄天上帝的屠夫傳說，在思考邏輯與價值弘揚上，如出一轍，有極類似的原始動機，也說明其想法的普遍性。

(二) 玄武生辰與三月上巳之可能關係：

中國傳統曆法稱三月的第一個巳日為上巳，是淵源久遠的節日，溯至周朝已有文獻記載，是一種在河邊舉行祈福禳災的祭典儀式，又稱之為「雩祀」。《論語》中載有：「暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸」，正是描寫孔子帶領門生，三月於沂水邊祭祀吟詠的情形。至魏晉後，上巳改在三月三日舉行，與玄天上帝誕辰同日，且巧合的是，玄天上帝依傳統看法，性屬水，其象徵圖騰乃水生動物龜蛇之合體，亦與水邊的祭祀活動有關，兩者是否有某些程度上的聯繫，在此僅提出其可能性，作為日後進一步探討之方向。

(三) 坊間傳說帝爺公向呂祖借劍不還之商榷：

有關玄天上帝的傳說，臺灣民間還流傳有一則饒富趣味的說法，稱玄天上帝曾向呂洞賓借劍未還，故玄天上帝像，只持劍而無鞘。玄天上帝作為神明，莊嚴而崇高，雖有人性化的一面，但當無人性缺點之屬性，背信或者欺騙在民俗生活中是無法被認同的價值觀，也不符合一般道德教化之期待，其倫理上的背離已完全超越神聖領域的要求，因此，從信仰的教化功能來看，這樣的說法無疑是荒謬的，視為鄉野娛樂趣談亦無不可。鄉野趣談的形成有其偶然性，往往因物類形，因形推理，原本或許只是膜拜者見有持劍無鞘之帝爺公像，在想像力的串聯之下，想當然爾，以訛傳訛，竟成通說亦未可知，固無深究是否合理之必要，然而帝爺公借劍所為何事並無後續說明，若與剖腹淨腸之傳說配合起來，進行粗略的假設性邏輯推演，有趣的是，正好形成借劍以剖腹淨身的合理解釋，適可解除帝爺公缺乏誠信之疑義。當然有此一說，僅為筆者嘗試依鄉野民俗的思考模式，虛擬傳說形成的可能性，俾提供未來探其深層意涵之方向。

(四) 大、二、三帝爺稱呼之釋疑：

玄天上帝為自然崇拜而人格化的神祇，其起源及轉化過程，已如上述，脈絡分明，玄天上帝信仰本質，既源出自然崇拜，而非歿而為神的人鬼，故並無數人同時成神的問題存在，然臺灣民間有關玄天上帝傳說，卻認為有「大帝」、「

「二帝」、「三帝」三兄弟的說法，然事實並非如此，而是歷年來訛傳的結果。

按臺灣民間信仰，不論崇祀何神，爲了適應各種不同用途及信徒迎請，便會雕刻分身神像多尊，這些分身神像，廟方爲了易於區別，都會賦予一種名稱，若同一王爺就以「大王」、「二王」、「三王」……，媽祖則稱「大媽」、「二媽」、「三媽」……，以彰化南瑤宮爲例，該宮即有十個媽祖會，分別代表十尊分身媽祖，包括老大媽、新大媽、老二媽、興二媽、聖三媽、新三媽、老四媽、聖四媽、老五媽、老六媽，玄天上帝信仰自亦循此慣例，稱「大帝爺」、「二帝爺」、「三帝爺」，命名之稱，也只基於習慣，爲容易辨識而已，並無其他涵義，然年代相隔久遠，後人不明其義，乃誤認大帝、二帝、三帝爲兄弟之稱，與中部山區極爲盛行的慚愧祖師信仰，如出一轍，慚愧祖師，所祀爲唐代僧人了拳，祖廟在廣東嘉應州陰那山，清代中葉，慚愧祖師信仰隨墾民傳入，由於墾民之崇聖神祇，旨在驅邪治病或五穀豐登，對其來歷亦不甚了解，終至祖師來歷失傳，其後民間又另行創造，謂：「祖師公生於福建平和縣陰林山，父姓潘名遠，母葛氏，爲人忠厚，被鄉里所推崇，生三子，長子達孔、次子達德、三子達明，均自幼習文練武。」（註②）不僅祖師籍貫、姓名、事蹟與史實有所出入，祖師本身也由原先之一位，而演變爲三兄弟，爲臺灣民間自行訛傳的典型實例，玄天上帝信仰情形類似，應該也是循此模式而來。

除了年代久遠之外，其他神祇信仰的誤導，也可能是一個重要因素。臺灣玄天上帝信仰，源自閩粵，漳、泉、粵、潮三籍居民，都有其信徒。早年墾民渡臺開拓荒地，必會同

時移入鄉土性的神祇，以祈拓墾過程順利，粵、潮墾民信仰最虔誠的三山國王，是其中頗佔重要地位的鄉土神之一，所祀廣東揭陽的獨山、明山、巾山等三山山神，號稱兄弟，據傳即隋代時之連清化、趙助政、喬惠威三人義結金蘭，同爲大將軍，嘗以戰功得立廟享祀，宋太宗時潘美奉命率師南征劉鋹，潮州太守王侍監禱於三山神，果顯靈助戰，事平，誥封巾山爲「清化感應報國王」，明山爲「助政明肅寧國王」，獨山爲「惠威弘應豐國王」（註③），三位異姓兄弟爲神，隨著臺灣地區的開拓而傳入，因族群的融合，信仰圈重疊，遂把以區別分身神像先後的「大帝爺」、「二帝爺」、「三帝爺」視爲三位或兄弟，也不無可能。

（五）民間俚語「上帝爺博輸賭，當龜」之探討：

昔時以移墾民爲主之臺灣社會形態，寺廟作爲聚落之中心，與居民生活之關係十分密切，匯聚地方人氣，以現代的眼光來看，是當時最重要的社交場所，人多語雜，街談巷議，人生百態畢呈，形成各式諺語，然語多珠璣，包羅萬象，展現民俗生活的智慧，當中不乏以廟神爲中心主題。其莊嚴說教、發人深醒者固亦有之，而輕鬆詼諧、消遣娛樂者，亦復不少，「上帝爺博輸賭，當龜」即當中頗令人聞之不覺莞爾者，流傳甚爲廣泛。上帝爺身旁隨侍有龜、蛇二靈，協助降福禳災，是其密不可分之愛將，甚爲寶貴，因此該語或指窮途末路者，不得不割其所愛之窘境，有喻人山窮水盡之意。是語也說明先民敬神之外，亦難掩其幽默達觀的本性，令筆者頓悟自然和天意是可以溝通的，應與其建立天人合一的

和諧關係，而不是一味地挑戰和鬥爭。

後記

最後筆者以為，當今科學昌明的時代，民俗宗教應跳脫一般的俗信仰層面，而代之以客觀的態度，從歷史發展、哲學思想、宗教藝術等各層面來進行探討，俾引導民俗宗教研究進入更高層次的社會科學範疇，相信如此才有助於宗教本身的進一步發展，倉促成文，僅提供各位一個探究的思考空間，恐有諸多疏漏未察之處，敬請不吝指教。

註釋

- 註①：據何定杰《鬼神信念的三個來源》
註②：孫作雲《敦煌畫中的神怪書》，見《考古》一九六〇年六期。
註③：何新《諸神的起源》第十五章。
註④：持此說者多為民間俗信，見聞於臺灣民間傳說。並參據鍾華操《臺灣地區神明的由來》，仇德哉《臺灣之寺廟與神明》(四)，程曼超《諸神由來、真武帝君》，馬書田《華夏諸神》之記載。
註⑤：《三教搜神大全》卷一。
註⑥：鍾華操《臺灣地區神明的由來》頁一二六。
註⑦：《北遊記玄武出身傳》
註⑧：朱熹《朱子語類》卷一百二十五。
註⑨：同註⑥，有引述此書。
註⑩：馬書田《華夏諸神》引學者宗力、劉群《中國民間神》按語。
註⑪：引用馬書田《華夏諸神》夏六十六一段看法。
註⑫：同前，頁六十六。

《書、傳》稱：「四方皆有七宿，可成一形。東方成龍形，西方成虎形，皆南首而北尾；南方成鳥形，北方成龜形，皆西首而東尾。」

- 註⑬：見《淮南子》說林訓。
註⑭：見《史記》龜策列傳，並參考馬書田《華夏諸神》頁六十八。
註⑮：請參考馬書田《華夏諸神》，頁六十六、六十七。
註⑯：請參考呂理政《天、人、社會》——試論中國傳統的宇宙認知模型。中研院民族所。
註⑰：周鍾瑄《諸羅縣志》卷十雜事志。
註⑱：周璽《彰化縣志》卷五典禮志。
註⑲：陳培桂《淡水廳志》卷六典禮志。
註⑳：玉虛宮「元宵香燈石碑記」。
註㉑：沈茂蔭《苗栗縣志》卷五典禮志。
註㉒：劉枝萬《南投縣風俗志宗教篇稿》第三章佛教「祖師廟」。
註㉓：鍾華操《臺灣神明的由來》頁一四七。

作者簡介

簡榮聰，臺灣省南投縣人，民國三十四年十一月十一日生於民風淳樸的草屯鎮農家。自幼喜好詩詞散文，尤愛鑽研民俗文物，公餘從事農耕，對農村傳統文化體驗甚深。

簡氏熱愛文化工作，尤重臺灣歷史文化之研究、紀錄與宏揚，現任臺灣省文獻會主任委員，目前正積極推動興建臺灣歷史文化園區五大會館等二十餘項創新計畫，使臺灣歷史文化工作儘可能蓬勃開展。

作品有：「臺灣銀器藝術」上下兩冊，及「臺灣農民民話與詩詠」、「民俗文物典藏鑑賞論」、「臺灣童帽藝術」、「臺灣傳統農村生活與文物」、「臺灣客家農村生活與器具」等專書及散文詩詞百餘篇。

