

福建师范大学
硕士学位论文
玄天上帝信仰研究——以闽台为研究中心
姓名：王辉
申请学位级别：硕士
专业：宗教学
指导教师：林国平
2002. 4. 1

中文摘要

玄天上帝作为道教和民间信仰的神祇，自古以来就受到社会各阶层的普遍信仰，对古今社会产生了不小的影响。本文在前人研究成果的基础上，着重从以下五个部分对玄天上帝信仰进行论述。

第一部分从文献考据入手，探讨了玄天上帝信仰的由来。玄天上帝作为人格化的神灵，他的原形并不是历史上的某个人物，而是天体崇拜、动物崇拜和水崇拜的产物。玄天上帝最早称为玄武，源自屈原的作品《楚辞·远游》，此后的《史记》、《汉书》中亦有玄武的记载，此时玄武已是北方七宿的总称。由于季节时令对古代农业生产的重要性及古人对天体现象的不理解，于是便产生了天体崇拜，玄武则成了人们崇拜的星神。又因古人对动物的崇拜，天文学家将二十八宿与四象相配，龟蛇乃灵性之物，所以古人把玄武配以龟蛇，以龟蛇为玄武这在历代文献中均有记载。源于星神崇拜和动物崇拜的玄武信仰，真正升格为人格化的玄天上帝信仰则是在道教产生之后，这与道教对水的崇拜有密切关系。道教崇水，因而对与水有关的神灵格外青睐，玄武位处北方，属水位，所以被道教特别看重和推崇。道教吸纳玄武信仰之后，不断地对玄武的神格和形象进行塑造，至宋代出现了人格化的玄天上帝，此后玄天上帝信仰就一直被封建统治者所提倡，并得到普遍信仰。

第二部分以明代政治为线索，阐明玄天上帝信仰与明代政治的关系，指出明代玄天上帝信仰兴盛的原因在于统治者的推崇。明成祖朱棣原为藩王，为了夺取皇位，便编造出玄天上帝阴助“靖难之师”的神话，使其出师有名。朱棣在取得政权之后，为了维护统治，又大力提倡玄天上帝信仰，大肆兴建玄天上帝宫庙，特别是武当山玄天上帝宫庙群，耗费颇奢。后代君王也纷纷仿效，自明仁宗开始，历代明帝即位时都要到武当山祭告玄天上帝，凡遇国家大事，如水旱灾害、边关告急等事，也要遣官致祭。明代统治者对玄天上帝的信仰由此可见一般。由于明帝的信奉，皇帝的后宫妻妾及宦官们也热衷于玄天上帝信仰，从而形成了明代社会自上而下崇祀玄天上帝的风气。

第三部分根据所收集到的文献资料，试图对玄天上帝信仰与民间秘密社会的关系作尝试性的探讨，以揭示玄天上帝信仰在秘密社会中的影响力。民间秘密社会是下层群众的集合体，以神灵信仰为其组织形式，信仰体系十分庞杂，几乎含盖了儒释道三教神灵，玄天上帝也在其信仰之列。清代与民国时期的一些秘密教门，如真武教、大刀会、红枪会、白枪会等，或奉玄天上帝为教门祖师爷，或奉玄天上帝为保护神，借玄天上帝在民间社会中的影响，吸引广大信徒。同时，还把玄天上帝的传说故事编成宝卷进行宣讲，如有《金阙化身玄天上帝宝卷》、《玄天上帝真武祖师修行成圣宝卷》等，以此来扩大玄天上帝的影响力。从宝卷所宣讲的内容来看，也反映出民间秘密宗教追求儒释道三教合一的思想。

第四部分是从文学与造型艺术的角度来看玄天上帝信仰，指出玄天上帝信仰与文学、造型艺术之间存在着互动影响的关系。一方面，玄天上帝信仰的传说故事为文学和造型艺术提供了丰富的素材，小说《北游记》、戏剧《桃花女》都是以玄天上帝信仰中的传说故事来编写的；雕像师根据传说故事，塑造出两种不同的玄天上帝形像；此外，以玄天上帝的传说故事为内容的书本画和壁画也不在少数，这些都大大丰富了文学和造型艺术的内容，为文学和造型艺术的发展注入了养分。另一方面，以玄天上帝信仰为题材的文学和造型艺术作品，充当了媒介的角色，为玄天上帝信仰的存在和发展起到推波助澜的作用。

第五部分以文献资料为基础，结合田野调查所得的资料，阐述了玄天上帝信仰在闽台的影响，这是论文的重点部分。首先，从闽台各地方志中记载的文献入手，考察了玄天上帝信仰在闽台的传播，指出玄天上帝信仰至迟到宋代传入福建，明清时期有所发展，明末清初，郑成功率众入据台湾，台湾的玄天上帝信仰由此开始兴盛，移民最早是将玄天上帝的香火供于家中，后随信徒增多而建庙供奉。其次，分析了出现玄天上帝与妈祖之争的原因，认为这是两个利益集团之间斗争的必然结果，郑成功以玄天上帝为守护神而盘据台湾，以施琅为首的清军为了从势气上瓦解郑军，则请出妈祖与之相抗衡，结果郑军在军事上的失利导致玄天上帝大败，由此对闽台的玄天上帝信仰产生了一些影响，这主要体现在玄天上帝传说故事和地位的变化上。再次，根据丰富的田野调查资料和网络资料，分别介绍了

福建几座具有代表性的玄天上帝庙，与福建有关的玄天上帝信仰传说和形式多样的民俗活动，及台湾玄天上帝信仰在日据时期和光复后的发展概况及其庙会活动，目的在于展示闽台玄天上帝信仰的发展现状。福建玄天上帝庙在文革期间遭到毁灭性的破坏，文革以后，在信徒及热心人士的捐助下，大部分的庙宇已被修复与重建，丰富多彩的信仰活动也得以恢复；台湾玄天上帝信仰在日据前期发展平稳，但在后期却因日台当局实行皇民化运动而受到限制，玄天上帝信仰出现停滞，甚至是倒退现象，摆脱日本殖民统治之后，玄天上帝信仰则有了新的发展契机，各地庙宇如雨后春笋般冒出，并出现玄天上帝弘道协会，以规范规模日渐膨胀的信仰活动。最后，对近几年来两地间的交流活动做一回顾，简单介绍了台湾玄天上帝庙组团来福建参访，及福建玄天上帝应邀前往台湾巡游的情况，指出玄天上帝信仰在加强两岸联系方面发挥桥梁纽带的作用。

Synopsis

Based on the research done by previous scholars, the article dwells upon the following aspects, with the main thread of the development of Xuantian Heaven Emperor belief: probe into the origin of Xuantian Heaven Emperor belief and points out Xuantian Heaven Emperor belief is a product of celestial body worship, animal worship and water worship; discuss the relationship between the Xuantian Heaven Emperor belief and politics in the Ming Dynasty and points out the flourishing of Xuantian Heaven Emperor belief in the Ming Dynasty results from the promotion by their rulers, esp, Emperor Ming Cheng Zhu; probe into the relationship between Xuantian Heaven Emperor belief and civil secret society and touch upon the influence of Xuantian Heaven Emperor belief in civil secret society; discuss the relation between Xuantian Heaven Emperor belief and literature and formative arts, as well as elaborate the mutual influence between Xuantian Heaven Emperor belief and formative arts. Meanwhile, focusing on the research of the relationship between Fujian and Taiwan, the article probes deeply into the spread, development, current situation and cultural exchange of Xuantian Heaven Emperor belief in both Fujian and Taiwan from the viewpoints of historical documents and field study. Based on the analysis on the materials available, the article points out the Xuantian Heaven Emperor belief in Fujian Province dates back to the Song Dynasty and was spread to Taiwan between the end of the Ming Dynasty and the early period of the Qing Dynasty, analyses the reason of the dispute over Xuantian Heaven Emperor and MaZu in the Qing Dynasty and its influence upon Xuantian Heaven Emperor belief. According rich materials available from field study and the internet, the article gives an introduction to the current status of Fujian Xuantian Heaven Emperor Temple, the belief and folk customs activities in Fujian,

and a general introduction of Taiwan's Xuantian Heaven Emperor belief and its relevant activities during Japanese occupation of Taiwan and after Taiwan's liberation from Japanese control; Also, the article gives an introduction about the cultural exchange of Xuantian Heaven Emperor belief between Fujian and Taiwan and points out its great significance.

Key Words: Xuantian Heaven Emperor, religion belief, the relationship between Fujian and Taiwan

玄天上帝信仰研究

——以闽台为研究中心

内 容 提 要

本文在前人研究成果的基础上,以玄天上帝信仰的历史发展为主线,主要探讨了以下几个方面的内容:玄天上帝信仰的由来,指出玄天上帝信仰是天体崇拜、动物崇拜和水崇拜的产物;明代玄天上帝信仰与政治的关系,认为明代玄天上帝信仰之所以兴盛的原因在于明代统治者,特别是明成祖对玄天上帝的推崇;玄天上帝信仰与民间秘密社会的关系,初步探讨了玄天上帝信仰在民间秘密社会中的影响力;玄天上帝信仰与文学、造型艺术的关系,从文学与造型艺术两个方面,阐明玄天上帝信仰与文学、造型艺术之间存在着互动影响的关系。同时,又以闽台为研究中心,分别从文献的角度和田野调查的角度,重点就玄天上帝信仰在福建和台湾的传播、发展、现状及交流等情况进行深入探讨。从文献资料分析可知,福建玄天上帝信仰至迟可以追溯到宋代,明末清初再由福建移民传入台湾;分析了清代出现玄天上帝与妈祖之争的原因,及其对玄天上帝信仰的影响;根据丰富的田野调查资料和网络资料,分别介绍了福建玄天上帝庙的现状,玄天上帝信仰的传说和民俗活动;台湾玄天上帝信仰在日据时期和光复后的发展概况及其庙会活动;并介绍了近几年来闽台两地在玄天上帝信仰方面的交流情况,指出其意义所在。

关键词: 玄天上帝、宗教信仰、闽台关系

一、玄天上帝信仰研究概述

玄天上帝作为道教和民间信仰的神祇，自古以来就受到社会各阶层的普遍信仰，至今其信仰仍兴盛不衰，在全国各地拥有众多的信仰者，对古今社会产生了不小的影响。保留下来的玄天上帝信仰文献及相关的信仰活动，又为学者们研究古今的玄天上帝信仰，提供了丰富的资料。

早在解放前，我国著名的学者许道龄先生就已发表过研究论文，[1] 论述了玄天上帝信仰的起源及其发展演变。之后，又有黄兆汉、王小盾、胡淑花、吴乔生、萨德金等学者对此进行广泛的探讨，[2] 他们认为玄天上帝信仰应起源于古代的星宿崇拜和动物崇拜。玄天上帝原称玄武，是北方七宿的总称，属天文方面的“四象”之一，春秋战国时期被奉为星宿之神，以灵龟为其象征，西汉中叶以后，其形象变为龟蛇合体，这一形象被道教吸纳之后，又不断地被重新塑造，至宋代玄武则成了人格化的玄天上帝，说其出生于净乐国皇太子，后出家入武当山修行四十年，功德圆满成仙。这一人格神的出现不仅满足了中国老百姓多神信仰的需求，而且也迎合了封建统治者的统治需要，宋元明清四个王朝的统治者不但倡导皇室成员及民间百姓奉祀玄天上帝，而且将玄天上帝纳入国家祭典之列，建造用于官方祭祀的玄天上帝宫庙，此外，历代帝王还不断地加封玄天上帝，以显神威。[3] 关于玄天上帝自宋以后得到统治者青睐的原因，林拓先生则从地理学的角度进行分析，[4] 他认为玄天上帝受到帝王推崇的原因，除了其有传说中职掌水火和司命的职能外，还有一个非常重要的因素——地理因素，这一因素主要体现在两个方面：一方面是玄天上帝作为北方保护神所具有的军事地理和北方强权的双重意义，另一方面则是武当山作为玄天上帝信仰的人文地理景观，这两个因素在促进玄天上帝信仰与封建政治结合的过程中起到推动的作用。

近年来，许多学者也参与了玄天上帝信仰的其它方面的研究，研究的范围相当广泛，取得了一系列的研究成果。

（一）玄帝科仪的研究

斋醮科仪是通过设斋坛来祈请神灵的方法，也是沟通人神的途径。道教中的神明几乎都有各自的科仪，《正统道藏》中保存有数种玄帝科仪。丁常

云先生和唐大潮先生对玄帝科仪的形成、结构、特点及其所含的思想内容进行了研究。[5] 目前发现最早的玄帝科仪大约始于唐代（唐末五代道士杜光庭《太上黄篆斋醮》），元明时期，出现了完整的玄帝科仪（《玄帝灯仪》），明代以后，大量的玄帝科仪便用于道教斋醮仪式中。按唐大潮先生的观点，玄帝科仪可分为三个时期：唐至北宋是玄帝科仪的准备期；南宋是玄帝科仪的形成和定型期；元明是玄帝科仪的补充和完善期。玄帝科仪的内容是极其丰富的，大致可分为“经”“忏”“科仪”三大类。另外，玄帝科仪还蕴含丰富的思想内容，如追求长生的思想，心理需求的思想，忠孝伦理道德的思想，等等。

（二）玄天上帝信仰与道教科技文化的研究

道教与中国古代传统科技文化存在密切的关系，这一点已逐步为学术界所关注，但玄天上帝信仰与古代科技文化的关系却似乎一直为人们所忽略。目前已有一些学者开始从事这方面的研究，如詹石窗、盖建民、林国平、谢金良、陈严硕等学者，[6] 他们从不同的角度对玄天上帝信仰体系中所蕴含的科技文化思想进行个案研究。

詹石窗先生运用符号学的研究方法，对玄天上帝信仰进行诠释。首先考察了玄天上帝信仰体系包含的古代天文学与传统生命科学内容；继而显示符号内在层面的“生命律动”，指出其中所灌注的生命存在关联性、节奏性、生长转换性；最后就“对应遥感”与“尚中复归”两个方面探究玄天上帝信仰体系中“生命律动”与古代科技思想的交错。盖建民先生从道教医学的角度对玄天上帝信仰疗法进行了深入剖析，揭示了玄天上帝信仰疗法中蕴含的合理内核。林国平先生、谢金良先生以《北帝灵签》的演变为例，探讨了玄天上帝的签诗文化。陈严硕先生从审美学的角度，阐述了玄天上帝信仰在从原始星辰崇拜、动物崇拜、水神崇拜到人格神化的过程中，所体现出道教追求天、地、人三者和谐统一的审美情趣。

除上述的研究成果外，还有其它与玄天上帝信仰有关的研究。[7] 区域性玄天上帝信仰的研究也取得了一定的成果，以闽台区域为中心，一些专家学者在此区域内进行广泛的田野调查，开展学术性的讨论会，发表并出版了一批质量较高的论文和论文集。

（一）玄天上帝信仰在闽台的传播

按照文化地理学的观点，文化传播与扩散的方式大体有两种：一是邻接传播扩散，即文化因素或现象从其源地向邻近地区作墨渍式渗透，结果是文化分布上的整体化或板块化；另一种是易地传播扩散，即文化因子或现象似蛙跃从一地迁至另一地，结果是文化分布上的不连续及镶嵌现象。闽台玄天上帝信仰的传播方式则属邻接式，人们往往通过建立有关玄天上帝的庙宇，举行相关的祭祀和进香活动等扩展其传播的。[8]

闽南一带是玄天上帝信仰较为兴盛的地区，现有的大小玄天上帝宫庙遍布城乡，一些学者在调查研究该地区的玄天上帝信仰后发现，闽南特别是泉州地区的玄天上帝信仰竟可追溯到宋代，甚至更早。[9] 这可能与泉州的地理位置有关，泉州濒临大海，宋时，海外交通十分发达，海外贸易兴盛，作为海神的玄天上帝自然就受到人们的膜拜，旧时的法石真武庙成为“郡守望祭海神之所”，人们在此为出海者祈求平安。现存的玄天上帝庙，其庙址大多靠近海边，这些保存完好的玄天上帝庙就是闽南地区玄天上帝信仰广泛传播的最好见证。

台湾的玄天上帝信仰是由大陆移民传入的，这一点闽台两地的学者已有共识，但究竟始于何时，现无史料可考，两岸学者普遍认为，这一信仰的传入最迟应在明郑时代，系由福建闽南的移民带入。[10] 台湾现有的玄天上帝庙中，就有许多是创建于明郑时代，如，澎湖马公上帝庙、彰化田中顺天宫、云林虎尾永兴宫，等等。从其空间分布来看，台湾南部地区祠庙多，中部地区渐少，北部地区则罕见，这恰好与明郑时代在台湾的开发进程相吻合。这一时期玄天上帝信仰会如此兴盛，大概与郑成功的信仰有一定关系。明朝历代统治者将玄天上帝奉为尊神，推崇备至，自认为是明代遗老的郑成功自然要视其为守护神，而且郑成功的水师官兵大部分是闽南子弟，也多信奉玄天上帝，所以郑成功在台湾“因多建真武庙，以为上邦之镇云”。

此外，玄天上帝信仰又以闽台为祖籍地传播到东南亚一带。李天锡通过对印度尼西亚、马来西亚、新加坡等地的玄天上帝庙进行考察，指出玄天上帝信仰在东南亚华侨华人的精神生活和事业开拓中的作用。[11]

（二）闽台玄天上帝信仰的田野调查

学者从田野调查入手，对玄天上帝信仰的史迹（主要调查现存的玄天上帝庙）及民俗活动进行了广泛的调查。

1、福建玄天上帝信仰的调查

李国宏先生调查了石狮永宁虎岫寺（建于唐贞观年间）。[12] 张亚君先生和蔡尔棻先生调查了晋江安海的霁云殿（民间相传建于五代），[13] 此殿在泉州玄天上帝信仰的传播中有特殊的历史地位。但遗憾的是笔者到该殿作实地调查时，只剩下荒废多年的古建筑（其场所目前已被养正中学占为校舍）。王寒枫先生和张炳熙先生调查了泉州涂门外东海镇石头街的法石真武庙（建于宋代）。[14]

1998 年漳浦县博物馆馆长王文径先生，对漳浦县玄天上帝信仰的分布状况和玄天上帝庙的组织形式及崇拜活动作了比较详细地调查。[15] 介绍了漳浦现存的二十座玄天上帝庙，其中甘霖玄天上帝庙（建于宋太平兴国二年）较为著名，漳浦各地的玄天上帝庙的香火基本上由此分香。另外，作者还分析了漳浦玄天上帝庙的签诗，及现存清咸丰四年桂月郭其英刊刻的一套签诗木版，具有文物价值。

此外，林剑华先生调查了莆田黄石镇文峰村的北辰宫（建于明嘉靖年间）。[16] 详细介绍了北辰宫的游神及祈雨等活动，值得一提的是作者收集到了具有史料价值的《北辰宫故典歌》（道光年朱显作诚通氏俚言），从侧面反映了莆田地区玄天上帝信仰的状况。黄清敏女士调查了福州仓山区上渡的望北台真武祖庙（建于明嘉靖年间），[17] 等等。

2、台湾玄天上帝信仰的调查

台湾自明郑时代以来，玄天上帝一直为台湾民间所奉祀，香火十分旺盛，庙宇众多，是信众最多的主祀神之一，所以，台湾学者在谈台湾民间信仰时无不提及玄天上帝。据《台湾地区寺庙主要主祀神历年资料统计表》1987 年登记的主祀神为玄天上帝的庙就达 419 座。[18] 台湾各县市所修的方志中也都对地方上的玄天上帝庙作了一一介绍，如，赖子清的《嘉义县志》就介绍了该县各地乡镇玄天上帝庙的状况，共 56 座。此外，台湾一些学者还就个别庙宇作了深入的调查。

林川先生调查了台湾武当山上帝庙。[19] 卢嘉兴先生调查了竹篙厝的上

帝庙。[20] 林衡道先生调查了嘉义县竹崎乡的真武庙[21] 及南投县民间乡松柏坑的受天宫。[22] 据考证松柏的受天宫为台湾地区玄天上帝的总庙，始建于明末清初。高丽珍女士则对祭祀玄天上帝的民俗活动进行了实证研究，[23] 从一个侧面反映了台湾玄天上帝信仰的传播情况及近年来发展的潜力。

（三）学术活动及论文集

为了促进闽台区域玄天上帝信仰的发展与交流，宫庙团体及学者们时常举办学术性的讨论会，探讨玄天上帝信仰的过去、现在与将来。近几年，这种学术活动更是频繁。

1997年1月7日，泉州老子研究会与泉州市文物管理委员会办公室、晋江市安海霖云殿修复委员会联合举办了安海霖云殿“玄武信仰学术研究会”，来自福州、厦门、泉州的50多名专家学者探讨了玄武信仰的形成、发展、传播及其对泉州海外交通贸易和社会经济发展所产生的作用和影响。

1997年4月10日，泉州老子研究会与民革泉州市委会、民盟泉州市委会、泉州市丰泽区东海镇法石村委会联合举办“玄武信仰与泉台神缘关系研讨会”，与会专家学者就海峡两岸的玄武信仰渊源及其社会经济交往中的作用等诸多问题进行广泛地探讨，并建言将泉台之间玄武信仰的神缘关系纳入旅游开发规划，开辟“泉台玄武旅游路线”。

1998年4月15日，由南安市道教协会牵头，溪美荣溪宫管理委员会主办，在荣溪宫举行玄天上帝庆诞法会及玄天上帝崇拜研讨座谈会。南安市统战部的领导及有关宗教界人士共200多人参加。会后，由泉州法石真武庙、晋江市深沪崇真殿、南安市荣溪宫泽龙馆、西碧岩、顺泽宫等玄天上帝的宫观结为姐妹联谊，永结缔谊。

1998年6月10日，泉州老子研究会与泉州市丰泽区东海镇法石村委会联合举办“泉台王爷神缘学术研讨会”，新加坡道家学术研究会名誉会长唐庆铭先生，台湾中华道教总会秘书长张桎先生，台湾中国道教两岸交流协会秘书长刘弄潮先生和福州、厦门、泉州的40多位专家学者从道教文化源流，道教信仰的形成、发展、分布和传播等方面，阐述两岸五缘关系和中华文化的同根同脉，其中举办了一场“玄武信仰学术讨论会”，会后，出了一本学术论文集《众妙之门——泉台玄武信仰和王爷信仰研究专辑》，共收入玄天

上帝研究论文 17 篇。

由詹石窗教授主编的《道韵》也分别于 1998 年 8 月和 1999 年 2 月出版两本玄天上帝研究专辑——《玄武精蕴》（第三辑和第四辑），共收入论文 28 篇（其中包括《众妙之门——泉台玄武信仰和王爷研究专辑》中的 11 篇）。值得注意的是在《道韵》第四辑中，王卡先生和王育成先生都提到了明永乐年间彩绘的“真武灵应图册”。[24] 该图册由 82 幅工笔彩图画和 83 幅对题文字纸页组成，图文的内容为描述玄天上帝降生及感应祥瑞的故事，是珍贵的道教历史文物和艺术珍品。可惜在 1998 年 5 月北京嘉德公司举办的春季中国书画拍卖会上，该图册以 55 万元人民币被拍卖掉。有幸的是王育成先生参加了该图册的鉴定，保存了部分的影印材料，并将这批作品分成五个部分有选择地加以介绍。

正所谓前人栽树，后人好乘凉。专家学者们对古今玄天上帝信仰所做的各方面探索，不仅开阔了研究的视野，而且也提供了许多有价值的文献资料，这对我再从事这方面的研究提供了许多便利，我可以借鉴前人的研究方法，从前人的研究成果中吸取有用的，找寻其中的不足，作为自己研究的落脚点。

虽然前人对玄天上帝信仰的研究范围相当广泛，但大都是停留在面上的研究，并没有做更深入的研究，也没就玄天上帝信仰的某一方面做系统的研究。比如，关于玄天上帝信仰由来的研究，大多数学者只看到了它是源自古代的天体崇拜和动物崇拜，而忽视了道教对水的崇拜也是玄天上帝信仰形成的一个重要原因；关于玄天上帝与明代统治者的关系，也只是做一般性的考述，并未深入分析明帝信奉玄天上帝的原因所在。同时，玄天上帝信仰与秘密社会及其与文学、造型艺术的关系，这两个领域的研究尚未有学者涉及，而玄天上帝信仰在这两个领域中所具有的影响力是不容置疑的，具有很高的学术研究价值。此外，关于闽台玄天上帝信仰的研究，已有学者发表了相当多的研究论文，但研究的范围或只限于对某个玄天上帝信仰史迹的调查，或只是研究某地玄天上帝信仰的状况，而没有就闽台两地玄天上帝信仰的历史、现状进行系统、完整的研究。所以，綜上前人研究不足之处，做为本篇论文的切入点，希望能在以上几个方面有新的突破。

注:

- [1] 许道龄《玄武起源及其蜕变考》，《史学集刊》1947年12月，第5期。
- [2] 黄兆汉《玄帝考》，《道教研究论文集》，中文大学出版社1988年。
- 王小盾、叶昶《玄武考原》，《高校文科学报文摘》1989年，第1期。
- 胡淑花《上帝公之由来》，《台南文化》（新刊）1977年，第3期。
- 吴乔生《玄天上帝信仰的起源及其发展变化》，《众妙之门——泉州玄武和王爷信仰研究专辑》，泉州老子研究会编1999年2月。
- 萨德金《玄武信仰的历史演变和思索》，《众妙之门——泉州玄武和王爷信仰研究专辑》，泉州老子研究会编1999年2月。
- [3] 曾召南《宋元明皇室信真武缘由刍议》，《宗教学研究》1996年，第1期。
- 杨立志《明帝崇奉真武神祀典考述》，《道韵》第四辑，中华道统出版社1999年2月。
- 杨立志《真武：玄帝历代封号考》，《中国道教》1995年，第2期。
- 林长弘《玄武神圣号嬗变考略》，《道韵》第三辑，中华道统出版社1998年8月。
- 陈遵沂《玄武信仰与民间祠祀》，《道韵》第三辑，中华道统出版社1998年8月。
- [4] 林拓《玄武信仰形成的地理因素》，《道韵》第三辑，中华道统出版社1998年8月。
- [5] 丁常云《玄帝科仪的形成及其社会思想内容》，《上海道教》1994年，第1期。
- 唐大潮《玄武信仰仪式的形成和演变》，《道韵》第三辑，中华道统出版社1998年8月。
- [6] 詹石窗《论玄武信仰与古代科技思想之关系》，《道韵》第四辑，中华道统出版社1999年2月。
- 盖建民《玄武信仰疗法考论》，《道韵》第四辑，中华道统出版社1999年2月。
- 林国平《灵签与玄天上帝灵签——从〈四圣真君灵签〉到〈北方真武上帝灵签〉》，《道韵》第三辑，中华道统出版社1998年8月。
- 谢金良《论签占语言的通俗文学化和宗教神学化——以〈北帝灵签〉文本衍变为例》，《道韵》第四辑，中华道统出版社1999年2月。
- 陈严硕《玄武信仰的审美探究》，《道韵》第四辑，中华道统出版社1999年2月。
- [7] 詹石窗《玄武与传统丹道思想》，《道韵》第三辑，中华道统出版社1998年8月。
- 曾阅《玄天上帝信仰及其文化意蕴》，《道韵》第三辑，中华道统出版社1998年8月。

月。

张思齐《论道教玄武与梵典<安荼论>之关系》，《道韵》第三辑，中华道统出版社 1998 年 8 月。

朱越利《<道藏>与玄天上帝》，《道韵》第三辑，中华道统出版社 1998 年 8 月。

王家祐《玄武与武当之命名》，《道韵》第三辑，中华道统出版社 1998 年 8 月。

郭树森《真武信仰与玄门广慧派》，《道韵》第四辑，中华道统出版社 1999 年 2 月。

张炳熙《南方沿海玄天上帝神话中人的精神》，《众妙之门——泉台玄武信仰和王爷研究专辑》，泉州老子研究会编 1999 年 2 月。

王信鼎《云台山玄帝行宫》，《中国道教》1998 年，第 2 期。

李世源《珠奥等地北帝庙探秘》，《东南文化》1998 年，第 1 期。

龙狄《玄天上帝很不满——过火要再来一次》，《时报周刊》1986 年，第 456 期。

[8] 何乃川、陈进国《论玄天上帝信仰及其在闽台的传播》，《道韵》第三辑，中华道统出版社 1998 年 8 月。

[9] 李玉昆《玄天上帝信仰在泉州》，《道韵》第四辑，中华道统出版社 1999 年 2 月。

吴幼雄《泉州玄武的信仰》，《众妙之门——泉台玄武信仰和王爷研究专辑》，泉州老子研究会编 1999 年 2 月。

金铮《真武庙及真武帝的传说》，《众妙之门——泉台玄武信仰和王爷研究专辑》，泉州老子研究会编 1999 年 2 月。

林泉《真武大帝信仰及其在泉州》，《福建道教》1998 年。

张家瑜、吴凉凉《深沪“主神”玄天上帝信仰初探》，《福建道教》1998 年。

[10] 赖宗贤《台湾‘北极玄天上帝’信仰》，《道韵》第三辑，中华道统出版社 1998 年 8 月。

蔡相辉《明郑台湾之真武崇祀》，《明史研究专刊》1980 年，第 3 期。

[11] 李天锡《东南亚华侨华人玄天上帝信仰举要》，《道韵》第三辑，中华道统出版社 1998 年 8 月。

[12] 李国宏《永宁虎岫寺玄武信仰文化调查与分析》，《道韵》第三辑，中华道统出版社 1998 年 8 月。

[13] 张亚君《水崇拜与玄武信仰在泉州的分布特点》，《道韵》第三辑，中华道统出版社 1998 年 8 月。

蔡尔萃《安海霁云殿》，《众妙之门——泉州玄武和王爷信仰研究专辑》，泉州老子研究会编 1999 年 2 月。

- [14] 王寒枫《泉州海外交通史迹法石真武庙》，《道韵》第三辑，中华道统出版社 1998 年 8 月。

张炳熙《泉州道教的宫观——真武庙》，《上海道教》2001 年，第 1 期。

- [15] 王文径《漳浦的玄天上帝崇拜》（上、下），《台湾源流》1998 年 1—6 月，第 9、10 期。

- [16] 林剑华《福建莆田北辰宫庙会记详》，《道韵》第三辑，中华道统出版社 1998 年 8 月。

- [17] 黄清敏《福州真武信仰初探》，《道韵》第三辑，中华道统出版社 1998 年 8 月。

- [18] 《重修台湾省通志》卷三住民志，宗教篇，第 1062 页，省文献会 1992 年版。

- [19] 林川《台湾武当山上帝庙》，《南瀛文献》1976 年，第 21 期。

- [20] 卢嘉兴《由竹篙里仁和宫探讨旧籍所记仁和里下湾之上帝庙》，民国《台南文化》（新刊）第一册。

- [21] 林衡道《竹崎真武庙》，《台湾文献》第 33 卷，第 2 期。

- [22] 林衡道《松柏坑受天宫》，《台湾文献》1980 年 12 月，卷 31，第 4 期。

- [23] 高丽珍《松柏岭受天宫进香的时空律动》，《思与言》三十四卷，第 2 期。

高丽珍《台湾民俗宗教之空间活动——以玄天上帝祭祀活动为例》，1988 年师范大学地理研究所硕士论文。

- [24] 王卡《大明玄天上帝瑞应图录》，《道韵》第四辑，中华道统出版社 1999 年 2 月。

王育成《明永乐彩绘〈真武灵应图册〉初探》，《道韵》第四辑，中华道统出版社 1999 年 2 月。

二、玄天上帝信仰的由来

马克思说：“人创造了宗教，而不是宗教创造了人”。[1] 人们通过对宗教世界的描绘，把现实世界中无法解释的神秘现象搬到宗教世界中进行解释，人类创造宗教，只是为了让空虚的精神有所寄托。但是，人为的宗教世界并不是凭空创造出来的，“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”[2] 宗教世界的一切都取自于人类社会，所创造的神明的原形主要来源于人物和自然物。人物神，人们依据约定俗成的判断标准和自身的需要，将历史上那些曾符合忠孝仁义的僧人、道巫、官吏乃至普通老百姓，神化后加以崇拜。自然神则属于自然崇拜，源于原始宗教的万物有灵观念，人们对于与生活关系密切而又不可理解和不能驾驭的自然物或自然力，产生依赖感与畏惧感，进而对其崇拜，因此，例如山岳河川、风雨雷电、动植物乃至日月星辰诸天体等，都可能成为先民的崇拜对象。人格化的玄天上帝虽然是道教创造出的人物神，他在道教神谱中的地位仅次三清（玉清元始天尊，上清灵宝天尊，太清道德天尊）、玉皇大帝和紫微大帝，但是他的原形却不是历史上的某个人物，而是天体崇拜、动物崇拜与水崇拜的产物。玄天上帝的人形造像，是在道教的发展过程中逐渐被塑造成形的。

玄天上帝原称“玄武”。“玄武”一词最早见于战国时期屈原的作品《楚辞·远游》中，“叛陆离其上下兮，游敬雾之流波。时暧逮其党莽兮，召玄武而奔属”。[3] 这里所说的玄武是否就是玄天上帝呢？司马迁的《史记·天官书》[4] 和班固《汉书·天文志》[5] 中都有提到“北宫玄武”，所谓北宫，指的是：斗、牛、女、虚、危、室、壁等七个星座，这是中国古代天文“二十八宿”中的北方七宿。我国古代天文学家在黄道带和赤道带的两侧，确定了二十八个星座作为标志，并将它们均分为四个不同的方位，每七宿分别用一动物形象来代表，就变成了东方苍龙七宿，北方玄武七宿，西方白虎七宿，南方朱雀七宿。二十八宿体系的确立，人们就可以根据这些星辰来确定方向和测定一年的季节时令，这对于古代的农业生产是至关重要的。所以古人极重视星体的变化，特别是对北斗七星的观察，自古就有根据斗柄的方向来确

定四季的作法：斗柄指向东，则是春季；斗柄指向南，则是夏季；斗柄指向西，则是秋季；斗柄指向北，则是冬季。虽然古人可以通过长期的观察，掌握天体的运行规律，但却是只知其然而不知其所以然，因而更增添了神秘的色彩。当人们对天体的存在与变化无法作出科学的解释时，只好对其进行神秘的理解，将某个星体有规律的变化，认为是具有某种神秘职能的神支配的结果，从而产生了星神的崇拜。东汉王逸对《楚辞·远游》的注云：“玄武，北方神名。”[6] 可知此时的玄武已经被人们当作星神加以奉祀了。至于二十八宿又与四象相配，则与古人对动物的崇拜有关。

“四象”中的青龙、白虎、朱雀是人们所熟知的动物，在原始的动物崇拜中，都被视为灵物。而玄武为四象之一，又是何种动物呢？《礼记·曲礼》云：“行，前朱雀而后玄武，左青龙而右白虎。”[7] 唐孔颖达疏曰：“玄武，龟也。龟有甲，能御侮用也。”[8] 宋洪兴祖对《楚辞·远游》补注：“玄武谓龟蛇，位在北方，故曰玄，身有鳞甲，故曰武。”[9] 朱熹《朱子语类》云：“玄，龟也；武，蛇也。此本虚危星，形似之，故因而名。”[10] 张衡《思玄赋》云：“玄武宿于壳中兮，腾蛇蜿而自纠。”李善注云：“龟蛇交曰玄武。”[11] 范晔《后汉书·王梁传》曰：“赤伏符曰，‘王梁主卫作玄武’”，“玄武，北方之神，龟蛇合体。”[12] 以上文献材料所称的玄武，或为龟，或为龟蛇的合体，那它究竟是龟还是龟蛇呢？黄兆汉先生就此问题曾做过考证，他认为，西汉中叶以前的“玄武”应该是龟而不是龟蛇的意思，西汉中叶以后，则以龟蛇为玄武已经很普遍了，但在东汉时亦有作龟解。[13] 不管是龟还是蛇，在古代也都是人们崇敬的灵物。古人奉龙、凤、麟、龟为“四灵”，龙、凤、麟是人们想象中的吉祥动物，具有统御各类动物的神秘力量，是各类动物之王，所谓“鱼鳞从龙”、“百鸟从凤”、“兽从麟”。而龟则被认为是能“知天道”，预知利害祝福，并可充当人与神的媒介，因此自殷商以来，就有用龟壳作为占具来占卜吉凶的作法。《史记·龟策列传》中的龟能明于阴阳，审于刑德，先知利害，察于祸福，保佑胜战，以及长生不老，行气导引使人致富等神性。[14] 蛇同样也是一种颇具神秘色彩的动物，上古时代，蛇图腾崇拜就存在于我国许多民族当中，古代福建的闽越人认为蛇具有超自然的力量，而把蛇作为自己的祖先或保护神加以崇拜。所以，古人将北

方玄武七宿的形状附会为龟蛇，也不是没有根据的。

源于星辰崇拜与动物崇拜的玄武信仰，在道教产生之前就已经存在，道教产生之后，玄武又为何会被道教所吸收而成为神格较高的玄天上帝呢？产生于东汉末年的道教，最初主要是在民间活动，因此在其产生过程中，除了汲取古代各家思想外，还汲取了古代宗教思想和巫术。以星辰、动物为主的自然崇拜当然也是道教汲取的对象，道教将诸多自然崇拜物纳入道教的神灵体系，如《抱朴子·杂应》中描述太上老君“左有十二青龙，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武。”[15] 被神格化的四象已是道教神谱中的护法神，此时的玄武同其它三象的地位并无太大的区别，但随着道教的发展，玄武的地位却日显突出，逐渐超越其它三方之神而成为道教尊神。这大概与道教对水崇拜有密切的关系。

水，是人类社会乃至世界万物存在所不可缺少的物质。水可以滋长万物，延续生命，引起人类对水的亲近感；水也可以造成洪涝灾害，威胁生命，带给人类莫大的灾难。水的威力导致人类对水有一种既渴望又恐惧的心理，从而产生对水的崇拜。早在道教之前，古代圣贤们对于水的重要性就已进行了哲理性的思考。《春秋》云：“水者天地之包幕，五行之始焉，万物之信由生。”[16] 《管子·水地》云：“水者何也？万物之本原也，诸生之宗室也，美恶贤不肖愚俊之所产也。”[17] 古人将水看作是天地万物的本源，相生相克的阴阳五行说则把水列为五行之首。道家创始人老子对水的特质更是推崇，认为：“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”[18] “天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。”[19] “江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。”[20] 道教吸收并发展了古代的崇水思想。水崇拜的基本观念之一就是以水为本源，人及天地万物皆由水生。因为水可以化为水气，所以道教便从水生人及天地万物的观念中引申出气生人及天地万物的宇宙观，提出：“夫混沌分后，有天地水三元之气，生成人伦，长养万物。”[21] 本源于水崇拜的气生人及天地万物的宇宙观成了道教理论的根本。水崇拜的观念又对道教的法术仪式等产生很大的影响，道教吸收了水具有驱邪功能的观念，通过让病者饮用经道士画过符、施过咒的水，以达到驱邪祛病的目的，“初，巨鹿张角自称‘大贤良师’，奉事黄老

道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。”[22] “太平道者，师持九节杖，为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之。”[23] 由此可见水对道教形成的至关重要性。

道教崇水，对于与水有关的神灵自然是格外青睐。在阴阳五行中，北方属五行中的水位，位处北方的玄武与水结下了不解之缘。《后汉书·王梁传》云：“玄武，水神之名。”[24] 《淮南子·天文》：“北方水也，其帝颡项，其佐玄冥，其神为辰星，其兽玄武。”[25] 《重修纬书集成》卷六《河图帝览嬉》：“北方玄武之所生，其帝颡项，其神玄冥。北方七神之宿，实始于斗，镇北方，主风雨。”[26] 玄武因位处北方而被视为水神是毫无疑问的，作为玄武象征的龟蛇与水的关系也十分密切。在道教所编的玄天上帝神话“降魔洞阴”篇中，“魔王以坎离二气化苍龟巨蛇，变现方成，帝以神威摄于足下。”[27] 龟和蛇是由气化而成，气又由水生，因而龟蛇实际为水生之物，坎和离在八卦中分别代表水和火，所以龟蛇又是水火之精。水火又可理解为阴阳雌雄，龟为雌，蛇为雄，龟蛇相交也就表示雌雄交配。魏伯阳《周易参同契》将龟蛇相交说加以吸收利用，阐明男女须阴阳相交的炼丹原理，曰：“玄武龟蛇，磐纠相扶，以明牝牡，竟当相须。”其注曰：“玄武者，龟蛇也。龟与蛇合盘虬相依，即今之人画龟以蛇盘之是也，以喻金水阴阳相须也。须相也，牝牡而求之，亦如金水俱来合也，故取龟蛇明之。”[28] 龟蛇时刻不离玄武，成为了玄武的化身，龟蛇的出现就等于玄武显灵。而在四象当中，只有玄武既有阴又有阳，为青龙、白虎、朱雀所不及。所以玄武更为道教所看重和推崇。

道教为顺应时代之需，坚持不懈地对玄武的神格和形象进行塑造。魏晋南北朝时期，宣称玄武为太上老君的侍卫神之一；唐代时，则宣称玄武是上天北极紫微宫的神将；宋元时期，又称玄武是太上道君的第八十二化身，托胎降生为净乐国太子，在武当山经过四十二年修道后飞升，被玉皇大帝封为玄天上帝。宋真宗赵玄朗时因避讳而改称“真武”，因此后人也称玄天上帝为真武大帝。至此，道教完成了对玄武神形象的塑造。人格化玄天上帝的出现，不仅符合广大民众多神信仰的需要，而且也迎合了封建统治者的需要，因此，自宋以后一直受到封建统治者的崇奉，其在道教众神的地位也不断上

升，特别是有明一代，对玄天上帝的信仰达到了顶峰。玄天上帝的头衔因而有百字之长：“混元六天、传法教主、修真悟道、济度群迷、普为众生，消除灾障、八十二化、三教主师、大慈大悲、救苦救难、三元都总管、九天游奕使、左天罡北极、右垣大将军、镇天助顺、真武灵应、福德衍庆、仁慈正烈、协运真君、治世福神、玉虚师相、玄天上帝、金阙化身、荡魔天尊”，[29] 这在道教神明中是不多见的。玄天上帝之所以能得宠于统治者，除了道教的大力美化推荐外，玄天上帝的北方之位所具有的某种政治意义，也是统治者不断给予加封的原因。

玄天上帝从星神、动物神、水神，再到人格化的“帝”级神，这一形象的塑造不能不说是人造神的一个典范，人们将现世的社会结构搬到天上，神界便也有了一套与人间相似的体系结构。玄天上帝既为帝，按人世间的等级之分，必然要有臣属供其使唤，据《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》称玄天上帝“拥之者，皂纛玄雾；蹶之者，苍龟巨蛇。神兵神将从之者，皆五千万众；玉童玉女侍之者，各二十四行。……驱之有电公电母，御之有风伯雨师。卫前后则八煞将军，随左右则六甲神将。天罡太一率于驱使之前，社令城隍悉处指挥之下。”[30] 可供玄天上帝使唤的神兵神将就达五千万众，可想象他的地位有多高，权力有多大。当然“五千万众”只是个虚的数目，在众属神当中，有名有姓的不多，而与玄天上帝一起被供奉在庙宇中的则更少。最常被供奉于玄天上帝宫庙中的，除了龟蛇二将外，还有就是金童和玉女。

道教中的金童玉女多为侍候主神的侍从，类似于富人家的丫环和小厮，他们的职责大体上就是为其主子通报传达、端茶送水等等。玄天上帝身为北方尊神，自然也少不了金童玉女的服侍，因此，通常会在玄天上帝塑像的两旁立金童玉女像，他们的职责是“授北帝之灵符，佩乾元之宝印。”[31] 二人捧册端宝，成了分掌威仪，书记三界中善恶功过的秘书神。传说中的金童玉女又名周公与桃花女，源于元代杂剧《桃花女破法嫁周公》，剧中的周公善卜，桃花女善解禳，这使得玄天上帝不仅有职掌水火的职能，又有了司命的职能。

玄天上帝及其部属在道教的精心建构下，形成了一个完整的信仰体系，

即玄天上帝信仰。在道教的推崇和封建统治者的倡导下，玄天上帝信仰又为民间普遍接受和奉祀，成为民间信仰的一个重要组成部分。玄天上帝信仰在社会上的广泛流行，对封建政治、民间社会及文学、艺术等各方面都产生了深刻的影响。明代末期，玄天上帝信仰经福建传入台湾，经过长期的磨合，形成具有闽台地域特点的玄天上帝信仰，直至今日，闽台两地的玄天上帝信仰仍旧兴盛不衰。

注：

- [1] 马克思《<黑格尔法哲学批判>导言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第1页。
- [2] 恩格斯《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第354页。
- [3] 转引黄兆汉《玄帝考》，《道教研究论文集》，中文大学出版社1988年，第121页。
- [4] 《史记》卷27，《天官书》第5，中华书局1977年12月，第1308页。
- [5] 《汉书》卷26，《天文志》第6，中华书局1977年12月，第1279页。
- [6] 见宗力、刘群《中国民间诸神》，河北人民出版社1986年9月，第62页。
- [7] [元]陈浩《礼记集说》卷1，《曲礼》上第1，《四库全书》第121册，台湾商务印书馆，第693页。
- [8] 《礼记注疏》卷3，《曲礼》上第1，上海古籍出版社1987年，第13页。
- [9] 见宗力、刘群《中国民间诸神》，河北人民出版社1986年9月，第62页。
- [10] [宋]黎靖德辑《朱子语类》卷125，《四库全书》第702册，台湾商务印书馆，第539页。
- [11] [梁]萧统编[唐]李善注《文选》卷15，《四库全书》第1329册，台湾商务印书馆，第259页。
- [12] 《后汉书》卷22，《王梁传》第12，中华书局1977年12月，第774页。
- [13] 黄兆汉《玄帝考》，《道教研究论文集》中文大学出版社1988年，第123页。
- [14] 《史记》卷128，《策龟列传》第68，中华书局1977年12月。
- [15] 《抱朴子内篇》卷15第11，《正统道藏》第47册，第37784页。
- [16] 转引张亚群《水崇拜与玄武信仰在泉州的分布特点》，《道韵》第三辑，中华大道出版社1998年8月，第221页。

- [17] 转引张亚群《水崇拜与玄武信仰在泉州的分布特点》，《道韵》第三辑，中华大道出版社 1998 年 8 月，第 221 页。
- [18] 清宁子注解《老子道德经通解》上编，《道经》第八章，海风出版社 1997 年 12 月。
- [19] 清宁子注解《老子道德经通解》下编，《德经》第七十八章，海风出版社 1997 年 12 月。
- [20] 清宁子注解《老子道德经通解》下编，《德经》第六十六章，海风出版社 1997 年 12 月。
- [21] 《云笈七签》卷 56 第 12，《正统道藏》第 37 册，第 29713 页。
- [22] 《后汉书》卷 71，《皇甫嵩传》第 61，中华书局 1977 年 12 月，第 2299 页。
- [23] 《三国志·魏书》卷 8，《张鲁传》，《四库全书》第 254 册，台湾商务印书馆，第 166 页。
- [24] 《后汉书》卷 22，《王梁传》第 12，中华书局 1977 年 12 月，第 774 页。
- [25] 见宗力、刘群《中国民间诸神》，河北人民出版社 1986 年 9 月，第 62 页。
- [26] 见宗力、刘群《中国民间诸神》，河北人民出版社 1986 年 9 月，第 63 页。
- [27] 《玄天上帝启圣录》卷 1 第 12，《正统道藏》第 33 册，第 26060 页。
- [28] 《周易参同契注》卷中第 34，《正统道藏》第 33 册，第 26731 页。
- [29] 《玄天上帝百字圣号》第 1，《正统道藏》第 60 册，第 48479 页。
- [30] 《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》第 2，《正统道藏》第 30 册，第 23964 页。
- [31] 《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》第 2，《正统道藏》第 30 册，第 23964 页。

三、玄天上帝信仰与明代政治

明代以前，玄天上帝信仰与封建政治就有过密切的联系。正如林拓先生在《玄武信仰形成的地理因素》一文中提到：玄天上帝作为北方的护卫神具有“北方社会安宁与强盛势力”的双重象征意义，[1] 积贫积弱的宋代与盛极一时的元代，都信奉玄天上帝，但两者信奉的出发点却截然不同。宋王朝信仰玄天上帝，是因为它具有维护北方社会安定的意义，面对北方外族入侵的严重威胁，无助的宋王朝只能依靠神灵的护佑，从心理上减轻对亡国的恐惧感。而元统治者信奉玄天上帝是因为王朝的强大，蒙古人以北方为根基，建立了一个庞大的帝国，玄天上帝自然就成了北方强权的代表。所以，因政治上的原因，宋元两代的玄天上帝已有相当广泛的信仰。

明代，在宋元两代对玄天上帝崇祀的基础上，对玄天上帝信仰更是推崇备至。这一时期的玄天上帝信仰是其信仰的顶峰阶段，上至皇室贵族，下至平民百姓，无不对玄天上帝顶礼膜拜，尤以永乐一朝信奉最为兴盛。明成祖朱棣个人对玄天上帝的钟爱可说是前无古人，后无来者，这位君临天下的一国之主，为何偏偏对这个道教神灵如此情有独钟呢？朱棣是明太祖的第四子，封为燕王，建藩北平。建文元年（1399）七月，朱棣以“清君侧”为由，发动了“靖难之变”，将建文帝赶下台，自己作起了皇帝。可是，朱棣虽然取得皇位，但是他这种犯上作乱、篡权夺位的行为，在封建伦理道德中是大逆不道，是为天下人所不齿的，更难以服众。所以，朱棣要使他的臣民信服，统治稳固，首先就要让他的皇位具有合法性，而最具威慑力的皇权来自于“神授”，“君权神授”历来都是封建统治者用于改朝换代的借口，朱棣也不例外地借用这个最有“说服力”的借口为其统治服务。

朱棣选择玄天上帝为其皇位正名，也是看中玄天上帝位处北方的意义所在，玄天上帝作为北方世界的最高神灵，宋元时期已经得到了普遍认可。而朱棣的藩地正处于北方，他的“靖难之师”也主要来自北方，因此，选择玄天上帝作他的保护神是最合适不过，更何况自明太祖朱元璋开始，道教就一直为皇室所提倡。为此，朱棣召集了一批道徒方士为他夺权出谋划策和制造舆论，其中佛教僧人道衍就是帮助朱棣发动“靖难之变”的重要谋士。道衍

俗名姚广孝，太祖选高僧侍诸王时，他由宗泐推荐服侍燕王朱棣，此后，他就一直跟随朱棣，成了朱棣的左膀右臂。朱棣在起“靖难之师”之前，曾多次与姚广孝密谋，并有意制造举兵“靖难”是神的旨意的谣言，“初，成祖屡问姚广孝师期，姚屡言未可。至举兵先一日，曰：‘明日午有天兵应，可也。’及期，众见空中兵甲，其帅玄帝像也，成祖即披发仗剑应之”。[2] 又李卓吾《藏书》云：“成祖初起燕。问师期于姚广孝，对曰：‘未也。俟吾师至。’及期，出祭纛，见披发而旌旗者蔽天，问：‘何神？’曰：‘吾师，北方之将玄武也。’成祖即披发仗剑以应之”。[3] 朱棣制造玄天上帝助他“靖难之师”的故事，无非是为了向世人宣扬他的夺权行为是神所授予的，“靖难之变”是符合天道的，这就为他的反叛行径开脱了罪名，同时又可以鼓舞士气，使朱棣在四年的战争之后，能够顺利的登上皇位。即位之后的朱棣对玄天上帝更是尊崇有加，为了使玄天上帝的“阴助”之事更具真实性，他还不遗余力地亲自为玄天上帝撰写碑文，向天下昭明玄天上帝的“阴助”之功。

《御制大岳太和山道宫之碑》云：“朕皇考太祖高皇帝以一旅定天下，神阴翊显佑，灵明赫奕。肆朕起义兵，靖内难，神辅相左右，风行霆击，其迹甚著”。[4] 《御制真武庙碑》云：“惟北极玄天上帝真武之神，其有功德于我国家者大矣。昔朕皇考太祖高皇帝乘运龙飞，平定天下，虽文武之臣克协谋佐，实神有以相之。肆朕肃靖内难，虽亦文武不二心之臣疏附先后，奔走御侮，而神之阴翊默赞，掌握枢机，斡运洪化，击电鞭霆，风驱云驶，陟降左右，流动挥霍，濯濯洋洋，缤纷纷纷，翕歛恍惚，迹尤显著，神用天休，莫能纪极”。[5]

既然，玄天上帝对永乐朝的建立有如此大的功绩，皇帝对他的封赏自然是不可免，“国朝御制碑文谓，太祖平定天下，阴佑为多，曾建庙南京崇祭。及太宗靖难，以神有显相功，又于京城艮隅，武当山重建庙宇。两京岁时朔望各遣官致祭，而武当山又专官督祀事”。[6] 为了报答神恩，朱棣称帝之后，特加封玄天上帝为“北极镇天真武玄天上帝”，[7] 并在两京地区建有官方祀典的真武庙。“京师所祭者九庙，真武庙，永乐十三年（1415）建，以祭北极佑圣真君。正德二年（1507）改为灵明显佑宫，在海子桥之东，祭日同南京。”[8] 《明会典》记：“（南京）北极真武庙，每岁三月三日，九

月九日，用素羞，遣南京太常寺官祭”。[9] “（京师）北极右圣宫，即真武庙。开国靖难，神多效灵，故祀之。每岁元旦，圣诞，三月三日，九月九日，每月朔望日，俱用素羞，遣太常寺堂上官行礼，国有大事，则告。”[10] 明沈榜的《宛署杂记》中亦载灵明显佑宫祀典之礼，“永乐末年，京师建真武祠。弘治初改祠为庙。五德间又改为灵明显佑宫。宫建于海子桥之东，中塑神像，东西为配殿，前为宫门，门左为四神祠，前为大门，门外有牌坊。岁万寿圣节及三月、九月九，先十日太常题，遣本寺堂上官行礼。朔望皆有祭，本寺堂上官主之，不具题。圣旦祭祝曰：兹于初度之辰，仰荷神恩，永垂护佑，仅用素羞致祭，尚享。三月三、九月九，祝曰：惟神福善祸淫，御灾捍患，威灵昭著，历代崇之，朕主司百神之祭，爰举旧章，用修时祀，神其有灵，来格来享。朔望日常祭祝曰：兹惟某旦，祇陈恒焉，恭叩玄灵，隆佑我国家，祖宗蒙福，圣母寿安，爰及眇躬，永承康泰，民安物阜，国祚延长。谨告”。[11]

从以上的文献记载中可知，两京地区祀典玄天上帝规格是相当高的，每遇玄天上帝祭日，皇帝都要委派太常寺负责主持祭典。祭祀典礼的次数之多，耗费之奢，曾引起朝臣们的争议，明孝宗弘治元年（1488）四月，礼科右给事中张九功等提出减省的建议：“今议得神既有功于国，则累朝崇奉之礼固不可废，但本以一人而一岁之间两京俱有春秋之祭，京师复有朔望祭告，过于频渎，合无照依南京洪武年间以来事例，以每年三月三、九月九，各用素羞，遣太常寺官祭祀。其余祭礼，并行停止”。[12] 这个减省繁渎典礼的要求并不过分，而且很合理，但孝宗却不予以理会，明令典礼照旧。

除在宫外建庙奉祀外，明帝还将玄天上帝搬到了自己“家”中。永乐十五年（1417）十一月建奉天殿，殿的“两壁斗拱间，绘有玄天上帝神像”。[13] 正统五年（1440）三月，明英宗命四十五代大真人张懋丞“建安玄帝像醮于大内玄天祠”。[14] 此外，在出会极门之东有佑国殿，“供安玄帝圣像，讖最灵。像金铸者，曾经人盗去熔化，惟像首屡销不化，盗藏之兜肚内，昼夜随身，后遂由此发露，将盗置法”；[15] “嘉德右门南向有隆德殿，供三清、玄武诸神，神庙时灾，天启七年（1627）重修”；[16] 在“北上西门之西，有大高元殿，供有真武香火，颇著灵异”。[17] 有明一代，由于皇帝

倡导，在皇宫内外修建的玄天上帝庙颇多，但就规模来说，武当山的玄天上帝宫观群可谓首屈一指。

武当山是道教的七十二福地之一，传说玄天上帝就在此山修炼得道，武当山因而以“非玄武不足以当之”命名。〔18〕历史上有许多高道来此山隐修，逐渐形成以信奉玄天上帝为主的道教派别——武当道，武当道在宋元两代逐渐兴盛。因为在宋元时期，皇室崇奉玄天上帝，所以都先后在武当山修建过大小宫观数十座，但在明以前又多毁于战火。这可能是朱棣选择在武当山营建玄天上帝宫观的一个原因。永乐十一年（1413）明成祖，“敕官员、军民、夫匠人等：武当天下名山，是北极真武玄天上帝修真得道显化去处，历代都有宫观，元末被乱兵焚尽，至我朝真武阐扬灵化，阴佑国家，福被生民，十分显应。我自奉天靖难之初，神明显助，威灵感应至多，言说不尽。那时已发诚心，要就北京建立宫观。因为内难未平，未曾满得我心愿。及即位之初，思想武当正是真武显化去处，即欲兴工创造，缘军民方得休息，是以延缓至今。今起倩些军民去那里创建宫观，报答神惠，上资荐扬皇考皇妣，下为天下生灵祈福，用工夫不多，至容易不难。特命隆平侯张信、驸马都尉沐昕等把统提调管工、官员人等，务在抚恤军民夫匠”。〔19〕《明史》中称，明成祖营建武当宫观与武当高道张三丰有关，因朱棣仰慕张三丰而不遇，遂营建武当宫观以示对其尊敬。但无论是出于何种目的，武当山宫观群可谓是中国道教建筑史上的一大壮举。永乐十年秋，成祖“命工部侍郎郭璘、隆平侯张信等，督丁夫三十余万人，大营武当宫观，费以百万计”。〔20〕十一年（1413）八月，工程尚未完工之际，成祖即任命道录司右正一孙碧云为大圣南岩宫住持，又命张宇清选拔有道行的高道分别为玄天玉虚宫、太玄紫霄宫、兴圣五龙宫的住持。十四年（1416），为解决武当山宫观田粮供贍问题，着户部差官前往，踏勘附近闲田；着法司拔徙流犯人五百名，前去做佃户，专一耕种供贍。十五年（1417），又将湖广襄阳府均州该管军民人户，分派轮流，前去武当山玄天玉虚宫等处，守护山场，洒扫宫观。〔21〕这项工程前后历时七年之久，“永乐十六年（1418）十二月丙子朔，武当山宫观成，赐名曰太岳太和山”。建成的宫观群规模十分宏伟壮观，“紫霄、南岩旧皆有宫，南岩之北有五龙宫，俱为祀神祝厘之所。……天柱峰顶，冶铜为殿，饰以黄

金，范真武像于中。选道士二百人供洒扫，给田二百七十七顷，并耕户以瞻之，仍选道士任自垣等九人为提点，秩正六品，分主宫观，严祀事”。[22] 武当宫观拥有八宫二观、三十六庵堂、七十二岩庙、三十九桥、十二亭。难怪王世贞在《名卿绩纪姚广孝》中称：“遣使于武当山营玄武宫殿，楣柱愁髻，悉用黄金。是时天下金几尽”。[23] 朱棣不惜为玄天上帝如此耗费大量的人力财力，足见他对玄天上帝信仰的狂热。成祖以后的历代明帝也纷纷效仿，在武当山修建宫观以示对玄天上帝的信仰，如“孝宗敬皇帝十四年（1501）七月，御用监王瑞等斋送玄武像武当，奏带随行官舍勇士人匠八十余人，用黄马快船六十余艘”；[24] “世宗肃皇帝三十一年（1552）二月九日，敕故工部侍郎陆杰斋白金十一万修玄帝宫于太和山”，[25] “三十五年（1556）五月，敕建真武殿于齐云山”。[26]

明帝在武当山大肆修建宫观，武当山因此而成为明代玄天上帝信仰的中心，其地位也被提升到了与五岳齐平的位置。“洪熙元年（1425）二月望日，皇帝用香帛、祝文，分遣大臣遍祀岳镇海渚、历代帝王明神先圣、神陵及诸王陵寝，俱用太牢。惟大岳太和山，乃玄帝登真之所。太宗文皇帝敕建宫观三十三处，金碧交辉。仍于天柱峰冶金为殿，范神之像，缭以石城，壮观坚丽，旷古未有。今天子继志述事，升进兹山同于岳镇，命臣胡滢代祀”。[27] 自明仁宗开始，历代明帝即位时都要到武当山祭告玄天上帝，“洪熙元年（1425），遣礼部侍郎胡滢致祭曰：‘维神道高元妙功运化权，广济生灵，阴翊皇度，兹予嗣位之始，虔修告祀，伏惟歆格，永祚邦家。’”；“宣德元年（1426），遣太常寺丞袁止安致祭曰：‘惟神参赞，元化显相邦家，我皇祖崇建祠宫，昭答灵贶，兹予嗣位之初，谨用祭告惟神昭格茂锡灵庥。’”；“正统元年（1436）遣平江伯陈佐致祭曰：‘惟神丕显灵威，佑我邦家，祛灾凝祥，永世斯赖，兹予嗣承大统纪元之初，敬用祭告用祈洪庥。’”；“景泰元年（1450）遣翰林院侍读徐程致祭”；“天顺元年（1457）遣定西侯蒋琬致祭”；“宪宗即位（1465），遣吏科左给事中沈瑶致祭”；“孝宗即位（1488），遣阳武侯薛伦致祭”；“武宗即位（1506），遣崇信伯费柱致祭”；“世宗即位（1522），遣工部右侍郎陈雍致祭”；“穆宗即位（1567），遣尚宝寺少卿徐琨致祭”；“神宗即位（1573），遣工科给事中吴文佳致祭”；“光宗即位（1620），遣武安侯郑

惟孝致祭”。[28] 有明一代，共有十二个皇帝在即位之时，都遣官祭告玄天上帝，足见明代帝王对玄天上帝的重视。而且前往祭告的队伍的排场是十分隆重的，如洪熙元年（1425），陪同胡濙致祭的文武官员及道官就有：湖广布政司右参议诸葛平、均州知州吴礼、张亨、均州守御千户所正千户朱彝及本山玉虚宫提点任自垣等。[29]

此外，国家若遇有大事，如水旱灾害、边关告急或出外幸等事，皇帝也要遣官致祭玄天上帝。如明武宗正德年间（1506—1521）遇干旱，有《武宗告祈雨文》云：“今岁已来，雨旸愆候，田苗枯槁，黎庶尤惶。予心兢惕，虔致祷祈，惟神矜民，旋斡太和，式调和气，以济民难。庶民有丰稔之休，神亦享无穷之报”；正德三年（1508）至十一年（1516）间，湖广、河南、四川等地连续爆发农民起义，在派兵镇压无效的情况下，只好祀求玄天上帝保佑以平息叛乱，故有《武宗告弭盗文》云：“近岁以来，群盗为梗，生灵被害，在在有之，命将徂征，稍臻平定。余灾未殄，尚累天和，水旱相仍，妖祥叠见。永思厥咎，良切痛心，爰访群臣，饬躬修政，同期昭格，庸迓神庥”。[30]

明帝信奉玄天上帝最初是出于政治上的原因，朱棣将玄天上帝搬上政治舞台，只是为其夺权寻求“合理”的借口，可不曾想到，这一提倡却导致一种道教神灵信仰的兴盛，崇祀玄天上帝因此而成了明代社会的一种风气。皇帝的崇奉必然会影响到其周围的人，皇帝的后宫妻妾及宦官们也都热衷于玄天上帝信仰。如弘治年间（1488—1505）中宫皇后张氏曾多次布施银两在武当建醮；嘉靖五年（1526）中宫陈皇后及恭奉、庄奉、肃奉三夫人为祈皇储而建醮；万历八年（1580）神宗生母慈圣宣文皇太后命五十代天师张国祥“往武当山建醮求嗣”。[31] 宦官对玄天上帝的信奉程度也不逊色于他们的主子，他们在皇城内外捐建宫观以供玄天上帝。在城外，正德三年（1508），太监刘谨（1451—1510）在都城朝阳门外修建玄明宫，祀北极玄天上帝以延圣诞；[32] 正德五年（1510），御用监太监谷大用“出其禄赐之余”在城南香山之原八里之庄创建显圣灵佑宫。在城内，“国朝设立监、司、局、丁衙门，多设北极真武庙于内，塑像其中而祀之者，何也？缘内府乃造作上用钱粮之所，密迩宫禁之地，真武则神威显赫，祛邪卫正，善除水火之患，成祖

‘靖难’时，阴助之功居多，普天之下，率土之滨，莫不建庙而祀之，今宝钞司内，旧有真武庙，然年岁既久，庙亦颓败，且规制卑陋，圣像灰芜。今乾清宫管事御马监太监陆公讳敬来掌司印，诣庙谒神，因见庙貌朽坏，乃置材选匠，择吉兴工，悉建新焉。正殿三间，塑真武之像，两傍列‘四帅’，向之规模卑陋者，今则气宇轩豁，向之圣像尘垢者，今则神威凛烈，是岂邀福于神耶？不过祈皇图于巩固，祝圣寿于万年耳”。[33] 太监们在衙门中建真武庙，不仅是因为玄天上帝具有预防水火之神能，而且还因为玄天上帝是皇帝所推崇的保护神。所以，后宫及宦官信奉玄天上帝往往也带有政治上的目的，以讨皇帝的欢心。

明代上层社会信奉玄天上帝的风气对民间社会产生了重大影响，民间也多建庙以供玄天上帝。清纪晓岚《阅微草堂笔记槐西杂志》：“景城之北，有横冈坡陀，形家谓余家祖塋之来龙；其他属姜氏。明末，姜氏妒余族之盛，建真武祠于上，以压胜之。崇祯壬午兵燹，余家不绝如线，后祠渐塌，余族乃渐振；祠塌尽而复盛焉”。[34] 从这则材料中可看出，玄天上帝信仰在民间已不带有任意的政治色彩，而是深入到了百姓的日常生活当中，成为人们心理所需求的一种神灵信仰。

注：

[1] 林拓《玄武信仰形成的地理因素》，《道韵》第三辑，中华大道出版社 1998 年 8 年，第 113 页。

[2] [明] 高岱《鸿猷录》卷 7，上海古籍出版社 1992 年 12 月，第 151 页。

[3] [民国] 尹熊宝修《续修太和山全志》卷 3，圣纪。

[4] 《大明玄天上帝瑞应图录》第 2，《正统道藏》第 33 册，第 26146 页。

[5] 《御制真武庙碑》第 1，《正统道藏》第 33 册，第 26158 页。

[6] 《明史》卷 50，志第 26，礼四吉礼四，中华书局 1977 年 12 月，第 1308 页。

[7] [民国] 尹熊宝《续修太和山全志》卷 3，祀典。

[8] 《明史》卷 50，志第 26，礼四吉礼四，中华书局 1977 年 12 月，第 1305 页。

[9] [明] 申时行《明会典》卷 13，中华书局 1989 年。

[10] [明] 申时行《明会典》卷 93，中华书局 1989 年。

- [11] [明] 沈榜的《宛署杂记》卷 18, 北京古籍出版社 1983 年, 第 217 页。
- [12] 《孝宗弘治实录》卷 13, 《明实录》第 191 册, 江苏国学图书馆传抄本。
- [13] [清] 于敏中《日下旧闻考》卷 34, 北京古籍出版社 1981 年 10 月, 第 516 页。
- [14] 《皇明恩命世录》卷 5 第 5, 《正统道藏》第 57 册, 第 46671 页。
- [15] [明] 刘若愚《明宫史·金集》, 北京古籍出版社 1980 年 11 月, 第 19 页。
- [16] [清] 于敏中《日下旧闻考》卷 34, 北京古籍出版社 1981 年 10 月, 第 530 页。
- [17] [明] 文秉《先拔志始》卷上, 《中国历史研究资料丛书》1982 年 12 月, 第 100 页。
- [18] 《武当福地总真集》序第 1, 《正统道藏》第 33 册, 第 26168 页。
- [19] [民国] 尹熊宝修《续修太和山全志》卷 5, 敕。
- [20] 《明史》卷 299, 列传第 187, 方技, 《张三丰传》, 中华书局 1959 年 7 月, 第 764 页。
- [21] 卿希泰《续中国道教思想史纲》, 四川人民出版社 1999 年 8 月, 第 444 页。
- [22] 《太宗永乐实录》卷 120, 《明实录》第 51 册, 江苏国学图书馆传抄本。
- [23] [明] 王世贞《名卿绩纪》卷 3, 《纪录汇编》第 32 册。
- [24] [明] 何乔远《名山藏》卷 19, 典谟记 孝宗二, 《福建丛书》第一辑, 第 1094 页。
- [25] [明] 何乔远《名山藏》卷 26, 典谟记 世宗五, 《福建丛书》第一辑, 第 1503 页。
- [26] [明] 何乔远《名山藏》卷 26, 典谟记 世宗五, 《福建丛书》第一辑, 第 1556 页。
- [27] 转引杨立志《明帝崇奉真武神祀典考述》, 《道韵》第四辑, 中华大道出版社 1999 年 2 月, 第 74 页。
- [28] [民国] 尹熊宝《续修太和山全志》卷 3, 祀典。
- [29] 转引杨立志《明帝崇奉真武神祀典考述》, 《道韵》第四辑, 中华大道出版社 1999 年 2 月, 第 79 页。
- [30] [民国] 尹熊宝《续修太和山全志》卷 3, 祀典。
- [31] 转引杨立志《明帝崇奉真武神祀典考述》, 《道韵》第四辑, 中华大道出版社 1999 年 2 月, 第 84 页。
- [32] 任继愈主编《中国道教史》, 上海人民出版社 1990 年 6 月, 第 608 页。
- [33] 转引许道龄《玄武之起源及其蜕变考》, 见宗力、刘群《中国民间诸神》, 河北人民出版社 1986 年 9 月, 第 75 页。
- [34] [清] 纪昀《阅微草堂笔记》卷 11, 《槐西杂志》第 1, 天津古籍书店印行 1980 年 6 月。

四、玄天上帝信仰与民间秘密社会

民间秘密社会作为一种下层群众的集合体，自东汉开始就一直存在于民间社会，在其漫长的历史发展过程中，形成了秘密宗教和秘密会党两大系统。特别是进入明清之际，秘密社会已经遍布全国各地，拥有三四百种名目，数千万徒众，构成一股巨大的社会势力。[1] 民间秘密社会组织之所以发展如此迅速，主要原因在于它的宗教煽动力，这些组织大都将中国传统宗教中的教义、教理及神灵谱系加以改造后，或干脆直接拿来为其所用，它们宣扬三教合一的思想，教唆下层群众入教。那些极富理想性的说教，不仅可以满足广大下层人民不同信仰的精神需求，而且也符合他们浅思维低文化的口味。所以，正是由于民间秘密社会存在宗教上的不正统性和迷惑性，使其可以在极短的时间内，聚集到少则数千，多则数万甚至数十万的徒众，而且，入教者都能心甘情愿地服从神的旨意，即便是献出自己财富，甚至生命也在所不惜。这种痴迷于求神拜佛的民众集合体，又往往被一些政治阴谋家所利用，形成一股具有一定社会影响力的政治势力。

民间秘密社会吸纳了正统宗教及民间信仰中的大部分神灵，信仰体系十分庞杂，尤其是明清时期发展起来的民间秘密宗教，几乎含盖了儒释道三教的神灵。民间秘密宗教又称为“秘密教门”，主要源于元明时期的白莲教，他们信仰“真空家乡，无生老母”八字真言，创造出秘密宗教的两大最高神：男性神是混元老祖，女性神是无生老母。混元老祖和无生老母不仅是这个世界的造物主，而且还是这个世界的救世主，他们是三教诸神之父母，如圣人、老君、玄天上帝等都是他们养育的儿孙。无生老母还产生了 96 亿皇胎儿女，把他们派往东土居住，后来，这些皇胎儿女因贪恋红尘、沉迷于酒色财气，而埋没了灵根。所以，混元老祖和无生老母为了挽救苦海中的儿女，先后将三教神灵派往凡间共渡红尘儿女。混元老祖和无生老母成了三教的最高神，儒释道三教诸神都归其管辖，这就为民间秘密教门宣扬三教合一提供了依据。同时，相似的神灵信仰，使民间秘密宗教在信仰形式上更接近于正统宗教，因而也更具有隐蔽性和欺骗性。在民间秘密宗教所信奉的三教神灵中，道教神占了相当一部分，其中玄天上帝就得到秘密社会的普遍信仰。玄天上

帝最初为道教的四方守护神之一，民间的许多秘密教门承袭了这一信仰，将其列为教门的保护神，如王伦义和拳所念的咒语中就有：“青龙、白虎、朱雀、玄武（玄天上帝）等神齐招在我身”。[2] 此外，不少的教门还将玄天上帝奉为教门的祖师爷，如清代出现的真武教，就是一个借玄天上帝之名而创立的民间秘密教门，其创始人焦福奴，山东东平人，自称为真武帝下凡，不仅会闭气炼丹，而且还能调遣天兵神将。[3]

大刀会，清末与民国时期主要流传于华北、东北等地，以其成员携带大刀等器械而得名，该会尊奉玄天上帝为祖师，因此，民间又称大刀会为“玄门”，竖黑旗。大刀会也信奉玄天上帝的属神周公和桃花女，光绪二十六年（1900）九月，山东郛城官府在五界首西王楼地方抓获巨野大刀会首领王西布、王心折，并缴获“桃花仙等牌位”。[4] 大刀会为了让会员在作战中能勇往直前，无所畏惧，便借助护身符这一迷信手段，他们在黄布或白绫子上面书写朱笔符咒，正中写有“祖师王”名号，两侧写有“周公祖”和“桃花仙”。战斗前会员都要带好此护身符，护身符放在白布或红布做的一个小肚兜里，贴肉系在身上，然后在肚兜上面的正中画上符篆，两边分别写着“周公祖封枪不发”和“桃花仙化弹为泥”。认为如此就能得到周公和桃花仙的保护，就可以刀枪不入，战斗时，大刀会的会员们便在“刀枪不入”的咒语声中，着魔似的往前冲，结果不少人成了刀枪、子弹下的冤鬼。[5] 这一现象到解放前还一直存在，1943 年福建宁德的大刀会暴动，参加此次暴动的大刀会成员身上也配带有上述护身符。[6]

红枪会，在性质上与真武教和大刀会有所不同，它不属于民间秘密宗教，而是一种民间自发组织的群众性自卫武装，民国时期主要活跃于北方的农村。红枪会虽然不是秘密教门，但是却具有民间秘密宗教的色彩，它借用民间秘密教门的信仰、仪式、组织等形式，崇拜五花八门的神灵，其中就有玄天上帝、周公祖和桃花仙等。红枪会是以村落为基本单位，在每村的庙宇或祠堂内设香堂，作为中心指挥部，平时香堂的负责人在这里指导念咒、画符、拜神等各种法术，如遇新会员入会，则要在此设神坛，举行入会仪式。神坛通常是设在屋子的上首处，靠墙边安放一张条几，称为神台，在神台中间墙上贴一张黄纸，上写所敬奉的神名，作为神的牌位以便供奉。牌位的格式如

下：正中书写“西天古佛敕令万法教主玄天仁威上帝关天尊神全神之位”，左边由上至下依次为“玉皇大帝”、“桃花山（仙）”、“金刚将”、“火帝真君”，右边由上至下依次为“玄天大帝”、“周公祖”、“掌旗将”、“齐天大圣”。从神名的排位上看，玄天上帝与玉皇大帝齐平，而且作为玄天上帝属将的桃花仙和周公祖也被列上神牌，可见玄天上帝在此香堂中的地位是相当高的。设好神台之后，入会者则跟随教师进行一系列繁琐的仪式，其中最重要的一项就是请神，所请的神灵名目众多，由于红枪会尊崇玄天上帝，所以连龟蛇二将也在祀请之列。[7]

白枪会作为红枪会的一个分支，主要活跃于山东、直隶、河南一带。它的神灵崇拜与红枪会大同小异，也敬奉“北方玄天大帝真武”为祖师爷，入会仪式也必须在祖师爷面前举行。首先，入会者要向祖师爷叩头四次，以头触地，然后跪在神坛前，在一系列的仪式之后，入会者最后要在祖师爷面前宣誓，誓词为：“弟子某某，在祖师爷指挥下，遵守会章，如有泄漏机密，立毙祖师爷案下”。宣誓完，入会者才成为正式会员。[8] 白枪会让入会者在玄天上帝面前立下毒誓，无非是利用入会者的无知和畏惧神灵的心理，借玄天上帝的名义，胁迫入会者死心塌地为教门服务。

民间秘密教门除在形式上信仰玄天上帝外，还把玄天上帝的传说故事制成宝卷进行宣讲，如有《金阙化身玄天上帝宝卷》、《玄天上帝真武祖师修行成圣宝卷》、《北极真武玄天上帝真经宝忏》等。宝卷是对明清时期民间秘密宗教所用经卷的专称，主要用于宣讲教门的教义、封建伦理道德和迷信思想，以及对封建统治者的赞颂。宝卷多以韵文为主，白文为辅，韵文读起来朗朗上口，便于记忆和传播，这比较符合下层社会的知识水平，易被广大民众接受，因此宝卷在民间社会流传甚广。

宝卷中所宣讲的玄天上帝故事，主要源自道经及民间传说，但又有所不同，在宝卷中玄天上帝又有“无当古佛”、“浑金老祖”、“真武老祖”等名号。

《混元弘阳临凡飘高经》（又称《混元弘阳佛如来无极飘高临凡经》）云：“无当祖，他转在，静乐宫内；舍皇宫，武当山，静肚修行；李老君，送于他，七星宝剑；苦修行，四十载，纒去为尊；因为他，斩美女，五龙捧圣；现世住，浑金殿，天下传名”。玄天上帝舍弃了荣华富贵，“归山去，武当山去吃

松芽四十二载”，李老君赠他七星宝剑，還元归宫后，住在武当山浑金殿，天下传名，如今协助弘阳教教主飘高老祖度化元人。[9]《弘阳悟道明心经》称：“混元所生两位祖，充天老祖共燃灯”，“充天所生两位祖，金光老祖共花林”，“花林所生两位祖，分下达摩共浑金”。[10]经中还叙述了弘阳教的神灵谱系：“无极共有十四子，听我排云仔细分；善林临凡圣人祖，要天临凡是老君；无当提剑玄门坐，源沌飘高随父亲。”[11]《混元弘阳临凡飘高经》和《弘阳悟道明心经》是弘阳教的五部经典中的两部，在这两部经典中关于玄天上帝的生世就有几种不同的说法。第一种基本上承袭了道经中的故事，玄天上帝为净乐国太子，舍弃荣华富贵入武当山修炼得道；第二种，玄天上帝变成了混元老祖之曾孙、充天老祖之孙、花林老祖之子，并将玄天上帝与达摩祖师说成是一家人，而且还是同父的亲兄弟；第三种，玄天上帝与孔圣人、李老君、弘阳教教主飘高祖师成了亲兄弟，同为混元老祖的亲生子。仅此一教门，玄天上帝之说法就有如此明显的差别，但却不足为奇，这恰恰说明了民间秘密宗教在组织上的分散性和理论体系上的不严谨性。同时，在弘阳教的宝卷中，无论是佛教的达摩，道教的老子，还是儒教的孔子，原本都是混元老祖的儿子，同是一家人，这也反映了明清时期的民间秘密宗教追求儒释道三教合一的思想。

玄天上帝之所以会受到民间秘密教门的普遍奉祀，甚至被推上教门祖师爷的位置，究其原因，民间秘密宗教大都兴起于明代，明代是一个尊崇玄天上帝的朝代，自明成祖朱棣倡始，玄天上帝信仰无论是在封建的上层社会，还是在民间社会，都有相当大的影响力，民间秘密教门普遍信仰玄天上帝也正充分证明了这一点。从秘密教门自身的角度来看，教门供奉玄天上帝，无非是看中了玄天上帝信仰在当时社会的影响力，玄天上帝被明代官方尊奉为国家的保护神，在国家祭典中享有崇高的地位。而民间秘密教门是被官方所排斥的“邪教”，教门尊崇玄天上帝为祖师爷，则可借助玄天上帝信仰的正统性，以获得统治者的认可。同时，借助玄天上帝在民众当中的影响力，教门就可以在神的名义下毫不费尽地聚集起一大批教徒，甚至可以让教徒心甘情愿地为神卖命。

注:

- [1] 蔡少卿主编《中国秘密社会概观》，江苏人民出版社 1998 年 10 月。
- [2] 《鹤泉文钞》下卷，《临清纪略》第一卷。
- [3] 濮文起主编《中国民间秘密宗教辞典》，“真武教”条，四川辞书出版社 1996 年 10 月，第 416 页。
- [4] 邵雍《中国会道门》，上海人民出版社 1997 年 5 月，第 155 页。
- [5] 马书田《全像中国三百神》，江西美术出版社 1992 年 6 月，第 88 页。
- [6] 连立昌《福建秘密社会》，福建人民出版社 1989 年 2 月，第 287 页。
- [7] 蔡少卿《中国秘密社会》，浙江人民出版社 1990 年 11 月，第 155 页。
- [8] 濮文起主编《中国民间秘密宗教辞典》，四川辞书出版社 1996 年 3 月，“白枪会”条，第 12 页。
- [9] 王见川、林万傅主编《明清民间宗教经卷文献》，新文丰出版公司 1999 年，第六册卷上，第 706 页。
- [10] 濮文起主编《中国民间秘密宗教辞典》，四川辞书出版社 1996 年 10 月，“无当古佛”条。
- [11] 蔡少卿主编《秘密教门——中国民间秘密宗教溯源》，江苏人民出版社 2000 年 8 月，第 144 页。

五、玄天上帝信仰与文学、造型艺术

宗教与文学、造型艺术有着十分密切的关系，这种关系体现为两者间的互动影响：一方面，宗教要借助文学和造型艺术的表现形式来宣传自己和感染信徒。世界上的任何一种宗教没有不依靠文学和造型艺术而能获得传播与发展的，这主要是因为宗教思想自身的抽象性，不易为普通信众所接受，只有把这种严肃的宗教转化为具体、生动、形象的文学和造型艺术形式，才能在广大群众中间流传开来，所以世界各大宗教无不千方百计地利用文学和造型艺术，使宗教文学化、艺术化，就连原始宗教也不例外。另一方面，宗教在与文学、造型艺术接触过程中又对文学、造型艺术的发展起着重要的推动作用，文学和造型艺术的许多内容和表现手法都取材于宗教。自阶级产生之后，宗教在相当长的一段历史长河中一直是凌驾于其它社会意识形态之上，成为统治阶级实施统治的强有力工具，在这种情况下，文学和造型艺术如果不依附于宗教，不但文学和造型艺术的创造源泉会枯竭，甚至就连生存的权力也没有。所以文学和造型艺术在其发展过程中，大量的被用来表现宗教信仰及为宗教生活服务，宗教为文学和造型艺术提供的素材也是取之不尽的。宗教和文学、造型艺术是在相互影响中存在与发展的。

玄天上帝是道教及民间信仰中一个极富传奇色彩的神灵，它的信仰已渗透到中国社会的各个层面，对社会生活产生了广泛影响，特别是对文学和造型艺术的影响。下面主要从文学和造型艺术两个方面，谈谈玄天上帝信仰与文学、造型艺术之间的互动关系。

（一）玄天上帝信仰与文学

文学，即包括诗歌、散文、小说、戏剧等方面。宗教对文学的影响是非常深刻的，在宗教占统治地位的意识形态里，宗教的主张和观念往往会成为文学的主要内容，就古代的文学作品来说，相当一部分的内容与宗教有关，它们或以宗教神话为题材，或反映宗教生活。同时，一旦宗教在某个地域传播开来，必然会形成带有该地域特色的宗教形式，从而又使该范围内的文学具有特定的宗教印迹。反过来，这种特定的宗教文学又对该地域的宗教信仰产生一定的影响。

道藏中的玄天上帝经典及民间中的传说故事，成为作家笔下丰富的素材源泉，以此为题材的小说、戏剧等方面的作品颇多，如《北方真武祖师玄天上帝出身志传》，又名《全像北游记玄帝出身传》（以下简称《北游记》），就是以玄天上帝的神话传说写成的小说。《北游记》的作者余象斗，字仰止，号三台馆山人，为明万历年间福建建阳人。余象斗出生于书商世家，他除了经营刻书业外，还从事编辑工作，今本的《四游记》中的《北游记》、《南游记》为其所编。明刻本的《北游记》现藏于北京大学图书馆、大连图书馆、伦敦英国博物院图书馆，笔者所见到的是由《古本小说集成》编委会所编，上海古籍出版社出版的明刻本《北游记》。

《北游记》共有四卷，二十四回，主要叙述了玄天上帝出身、成道及下凡降妖诸事。卷一共六回，讲述玉皇大帝因贪恋南方巽宫刘天君家中的接天树，而三次投胎的故事；卷二前三回讲述了玉帝第四次投胎为净乐国太子，及入武当山修炼成仙的故事；卷二后二回及卷三、卷四则讲述玄天上帝下凡收妖的故事，共收得三十六员部属。书的最后还附玄天上帝的宗派礼仪，有“设供”、“忌食”、“圣养之要”、“御讳”、“圣降之辰”、“玄帝圣号劝文”等内容。该书图文并茂且通俗易懂，作者根据小说故事情节的发展，在每页的页首都精心绘制与内容相应的图画，很显然它的读者群主要是普通百姓，这使此书在民间能得以广泛流传，同时也使玄天上帝的信仰更加深入到民间生活当中。《北游记》虽然取材于道教神灵，但所描述故事情节又多带有佛教色彩。书中的玄天上帝身世与佛教《本生经》中的故事颇为相似，甚至是释加牟尼成佛故事的翻版；第二十二回中文殊与普贤试探雪山太子的情景，完全是取自佛典中著名的“雪山太子割肉饲鹰”和“投崖饲虎”的故事。书中后十五回降服的三十六员部属，其大部分已是在民间广受信仰的神灵，如关帝、赵公明、雷神等等，作者如此编排，想必也是借这些神灵在民众间的影响力，来提高玄天上帝的威望。

古代文学家们除了以玄天上帝作为文学作品的主角外，还有以其侍神为题材编写的文学作品，例如，金童、玉女，在民间又俗称周公、桃花女，传说主要源于元明时期的戏曲和小说。

在元代杂剧中就有《破阴阳八卦桃花女》这一曲目，此戏又名《智赚桃

花女》，简称《桃花女》。作者王晔，字日晔、日新，号南斋，睦（今浙江建德县）人。北京图书馆藏有明脉望馆抄校本，题目为《老钱铿夜祭北斗星》；《元曲本》题目为《七星官增寿延彭祖》，正名为《桃花女破法嫁周公》。《桃花女》一剧主要讲述桃花女与周公斗法的故事：周公替人算命三十年，从无出过差错。一日为石婆婆算命，说她儿子石留柱在外必遭横死，石婆婆在回家途中将此事告之桃花女，桃花女教她禳解之法，救了石留柱。之后，周公又给仆人彭祖算命，断定他必死，桃花女亦教他祭拜北斗七星，得以延长寿命。周公知为桃花女所为，顿生妒忌之心，请彭祖为媒，将桃花女娶进门后，千方百计地要害死桃花女，都被她一一破解，而且她还让周公一家死而复生。之后，玄天上帝出场，说明周公和桃花女为金童玉女转世，业缘已满，应复归天位。《桃花女》一剧在当时流传甚广，直至近代的一些剧种中还可见到以此为题材的剧目。

《桃花女》的戏曲虽然说的是周公与桃花女之间斗法之事，但剧中始终体现的是“邪不压正”这一主题思想，周公扮演了一个小人的角色，因妒忌别人的法术比自己高而生歹意，险些丧命；而桃花女却胸怀宽广，不但不记仇，而且还救活一直要谋害自己的周公，终成正果。同时，剧中所提及的法术均与人的寿命有关，周公会算命，桃花女则会禳解，让人益寿延年，周公和桃花女复归天位，成了玄天上帝的左右侍从，他们具有的司命职能，自然而然就会转到玄天上帝身上，使其也兼有了司命的职能。玄天上帝的影响力进一步扩大。

除了戏曲外，还有以桃花女与周公斗法为题材的小说，如，清代道光年间，出现的无名氏编撰的《桃花女阴阳斗传》，共十六回；以后又有《桃花女斗法奇书》、《桃花女阴阳斗异传奇》等。这些虽然都是神话小说，但小说中所描绘的社会背景，却也记录了当时社会或更早以前的民俗活动习惯，如周公迎娶桃花女一幕则再现了古代的婚嫁习俗，颇具民俗学的研究价值。

此外，玄天上帝信仰中的其它属神也成了小说中的角色，如明代罗懋登的《西洋通俗演义》，又名《三宝太监西洋记通俗演义》，卷十二叙述了玄天上帝的属下四大元帅胡作非为，又被降服一事。四大元帅分别是：捧剑的治世无当大元帅，扛旗的黑脸兜须大元帅，蛟陵圣水大元帅（原是真武老爷面

前的花脚乌龟，后受封为将，长有一十二丈，浑身九宫八卦），丹陵圣火大元帅（原是真武老爷面前的赤练花蛇，后受封为将，长有三十六丈，浑身鳞甲）；卷中对玄天上帝的描写甚少，但它的三大法宝却威力无比，“镇天的金印，印到如同（玄天上帝）亲临，故此诸神都要回避”，“斩妖缚邪的神剑，此剑一挥，百神退位”，“七星旗，磨一磨，大凡神将都要落马，磨两磨，饶你是佛爷爷也要坠云，若磨三磨，连天地日月山川社稷都要化成黄水，重新又要生出一个盘古来分天、分地、分阴、分阳，绕有世界”。四大元帅正是靠这三大法宝才敢为所欲为，但最终还是逃不出玄天上帝的手掌，玄天上帝的神威更是深不测。

玄天上帝信仰作为一种比较古老的宗教信仰，它的大量的神话故事和民间传说，深深地浸润了中国文学的各个领域，为中国古代文学增添了新的内容和表现方式。反过来，玄天上帝信仰受中国文学的影响也是无疑的，文学作品将玄天上帝信仰的传说变成了通俗易懂的文字，为玄天上帝信仰的传播提供了方便，扩大并加深了玄天上帝信仰在广大群众中的影响。文学与玄天上帝信仰在如此互动中得以发展。

（二）玄天上帝信仰与造型艺术

所谓造型艺术，即是建筑、雕塑、雕刻、铸造、装饰、绘画和舞蹈等直接把艺术形象呈现于人们眼前的艺术形式的总称。[1] 艺术伴随宗教的发展而发展，在这一过程中，形成了特有的宗教造型艺术。

在诸艺术形式当中，建筑艺术受宗教的影响最大，可以说在中国乃至整个世界，所保存下来的古代建筑艺术当中，大部分还是宗教建筑。中国汉民族自有神灵信仰以来，都要为其建庙立像，从简陋的茅草堂到宫殿般宏伟的寺庙，不仅是神的栖身之地，而且还是人神交流之所。玄天上帝作为被中国社会广泛信仰的神灵，千百年来奉祀它的庙宇遍布各地，现存的玄天上帝庙中，几乎都保留了中国古代不同时期的建筑风格。如福建漳浦的甘霖玄天上帝庙，基本上保存了宋代始建时的平面布局；泉州的法石真武庙，一进一落双护厝闽南大厝型式的正殿，则保存了明清时期的风格。玄天上帝庙虽然主要是为信徒提供活动的场所，但它在建筑形式上却具有一定的艺术价值。在玄天上帝庙的门口两边通常会放置一雌一雄的石狮，形体雄悍魁伟，为宫庙

的守卫；一对石鼓立于门槛前旁，石鼓一般为圆形，上多雕有各种图案，比较常见的则是回旋纹；此外，庙前大门两旁还会立石雕龙柱，整条龙自上而下盘绕，龙头则做上昂翻腾姿态，再配以海波鲤鱼，整个龙柱形象逼真，在福建省莆田市黄石镇的北辰宫的正殿前走廊上，就保存着这样一对盘龙石柱，为清道光年间所雕；以木架结构为主的宫庙，斗拱上多刻有浮雕，内容为花鸟鱼虫，山水人物，新修的宫庙中则有石壁浮雕；燕尾式的屋檐使整个宫庙显的气势宏伟。玄天上帝庙的这些建筑格式与道教的其它宫庙基本相似，不同之处就在于，玄天上帝庙内有其它宫庙所没有的东西，那就是龟蛇相缠的造像，这也是玄天上帝庙的一个标志。

西方人称中国人的信仰崇拜是一种偶像崇拜，即对着一尊毫无思想，麻木不仁的神像顶礼膜拜，甚至还可以与其进行语言和思想上的交流，西方人对此大惑不解。然而正是这种让西方人感到不可思议的神灵雕像，体现着中国雕像艺术的水准，这也是中国多神信仰的一个特色。雕像艺人们常常是根据传说故事中神灵的形体、性格、职能等方面的描绘，将神灵塑造成能为民间普遍认同的形象，所以神像的造型又可以体现出民间的审美情趣。玄天上帝造像材料有木雕、石雕、铜铸和泥塑等几种，但以木雕像居多，因为木雕相对来说比其它几种轻便，所选用的木材也自然是上好的木料，一般用樟木或杉木，更好的就用香木。其它几种的造像则较少见到，福建省晋江市的深沪崇真殿内保存了一尊玄天上帝的石雕像，高 2.26 米，为太子扮像，相传是宋代的作品；湖北武当山的玄天上帝造像中亦有铜铸像。玄天上帝的造像都是全身像，有两种不同的扮像，一为战神装扮，另一为帝王装扮，这两种塑像完全是取自于玄天上帝的传说故事。传说中玄天上帝与妖魔作战，经常冠履俱失、衣裳不整，故“上帝命玄帝曰：‘卿可当披发跣足，蹑踏龟蛇，皂纛玄旗，躬披铠甲。’”[2] 所以民间的雕像师多以此为依据，将玄天上帝塑造为威风凛凛、八面生风的战神的形象。

另据道经称玄天上帝是“先天始炁太极别体，上三皇时下降为太始真人，中三皇时下降为太初真人，下三皇时下降为太素真人，黄帝时下降符太阳之精。托胎于净乐国王，善胜皇后，孕秀一十四月，则太上八十二化也。”[3] 玄天上帝脱胎于皇室，得道升天之后，玉帝又封赐其“帝号”，“于七宝琼台

之上，昊天至尊亲行典仪”，并赐“琼旌宝印，九龙玉辇，其冠则通天十二旒，其服玄衮，上施日月山龙物象，皆与世间天子者同，圭以玄玉，履以红焉”。[4] 所以它又以高贵而威严的帝王形象呈现于世人面前。还有一种传说玄天上帝像是按照朱棣的相貌塑成的，据说，明成祖在武当山大兴土木时，命天下的能工巧匠塑造一尊十全十美的玄天上帝的神像，可是都不能使朱棣满意，许多人为此而掉了脑袋。一日，朱棣在浴室中召见一名工匠，看见皇帝披发赤足的形象和欲言又止的神态，工匠有所领悟，于是就按照永乐皇帝的这一形象，铸造了一尊铜像，结果皇帝大为满意，并还剪下自己的一撮黑胡子，安到神像的下巴上，因此民间又有“真武神，永乐像”的传说。

上述两种玄天上帝的整体造型大体如下：面为黑色或红色，脸型丰满而圆实，眉毛修长，眉尾略向上，眼睛与鼻梁略成十五度角，与眉毛平行，这种眉眼的搭配，使神像更显出一种霸气；眼睛或圆睁直视前方，或略为睁启向下俯视，五束长须自然垂至腰间；顶戴玉冠，或全身金甲以示战神之威武，或玄袍加身以明帝王之尊；右手执七星宝剑，表示掌管北方七宿，并操斩妖伏魔大权，左手印诀，置于胸前，食指向天，喻意玄天上帝功德圆满；两脚赤裸，或左脚踏龟蛇，右脚翘起，或左脚踏龟，右脚踏蛇。玄天上帝的文武像又分坐像和立像，坐像主要是为出游作准备，而供于神龛上的可为立像，也可为坐像，依宫庙而定。玄天上帝的武将造像，从整体上所溢散出的一股威武刚毅的神气，能给恶者在心理上造成威慑力；而玄天上帝的帝王扮像，其脸部所流露出慈谒祥和的神态，及统摄天下苍生的威严，又给善者以亲切感和安全感。这种造像线条优美而流畅，形体丰满而厚实，充分体现了中国传统文化中圆满忠贞的精神。

绘画艺术作为宣传宗教的一种工具，它的作用是不容忽视的，就如西方神学家所说：“圣像画要比语言更能服务于宗教，神借助于彩色的绘画来说话。”[5] 优秀的宗教绘画作品不仅能在感观上给人带来震撼，而且还可增添宗教的神秘色彩。所以各种宗教无不利用绘画这一手段来为各自的宗教服务。宗教绘画艺术大体上可分为两大类型：书本画和壁画。现存的保留完整的玄天上帝绘画艺术作品已不多见。

翻开道经，除了文字以外，还有一种类似于文字的图案，这就是所谓的

符箓。符箓是道士为了驱邪治病而用墨或朱砂写在黄色竹纸上的符体，根据符的用途又可分为镇宅符、治病符、和合符、安胎符、催生符、生云符等等，不一而足。这些符体一般人是很难辨别的，就像是天书，确实很具有浓厚的神秘色彩。但是，从它的形式上看，却又是一种具有抽象意义的书法作品，所以也称之为“符画”。《太上玄天真武无上将军录》的“煞鬼神咒”篇中有一幅符箓，其结构极其复杂，中间部分为长长的符体，两侧是由短线和实心圆组成的图案。[6]《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》中有一组符箓，道经是这样解释的，“道炁初布，混漠无形，炁凝于浩莽之间，文结于太空之内，曲折成字，八角飞芒。元始命天真皇人，象形摹写，名曰天书玉篆，乃为文字之祖体也。其诏文曰，此经天符诏语乃依降笔实录本书。”此种符体的内容为，“金阙昊天，三省门下牒奉，敕学仙圣童（净乐王子，七岁神灵），净乐国子（十五志道，辟国二亲），惟卿玄元之化（太虚本炁，玄元化生），天一之尊（太阴天一，紫皇尊身），不信而教（守中忘言，授学元君），莫知其神（莫知帝象，惟德至神），渺渺劫仞（善释魔刃，历劫解纷），绵绵若存（镇护元气，绵绵长存），虚心实腹（清心寡欲，抱一顺贞），和光同尘（守昧同垢，韬光晦明）。”[7] 暂且撇开这两组玄天上帝符箓的内容及用途不谈，就其形体线条而言，符体一气呵成，既有随心所欲的书法气势，又有行云流水般的抽象美，完全是一种富有韵律节奏的线条艺术。这种符画粗看杂乱无章，细品起来却发现，其虽杂而不乱，正如刘文三所说：“符画虽然是由线条组成，然而反复中有变化，变化中有统御性的严谨。类似对称却有不对称的均衡；看来单纯却有柳暗花明，另有生机的生态感。”[8]

道经中除了符画外，图像画也是重要的形式，其多以神仙人物像为主题。道教的神仙谱系繁杂，出于普及神仙信仰的需要，图解作品也就应运而生。例如，《大明玄天上帝瑞应图录》记述了明永乐年间军民修建武当山宫庙期间，玄天上帝降灵显圣呈现祥瑞的各种故事，其中共配了十七幅相关的图解。[9] 1998年5月，在北京嘉德公司举办的春季中国书画拍卖专场上，一组名为《真武灵应图册》的明代彩绘作品被以五十五万元人民币拍卖掉。这组彩绘乃是最近才面世的珍贵的道教书画作品，今笔者已无缘亲眼目睹原作的风采，只好借他人之笔，再将其作一简单的介绍。[10]

《真武灵应图册》共由八十二幅工笔彩绘和八十三幅对题文字纸页组成，其内容主要是以明《正统道藏》中的《玄天上帝启圣录》和《大明玄天上帝瑞应图录》为蓝本，描述了玄天上帝降生经过、辞家修道、成神受封、显圣灵应等各种传说故事。每幅彩图的画面均成高、宽为二十八厘米的正方形，为工笔水彩画，画面上的人物及景物都是经过精工绘制而成的，色彩古艳。说明文字则抄写在明代的绵纸上，纸面比对应的彩图画面稍大，各纸文字前皆有该篇文字的小标题，标题下的内容长短不一，长者数十行，短者寥寥几行，但均为一丝不苟的正楷抄写，从绘图技法和文字的书法水平上看，可称的上是上乘之作，具有较高的艺术欣赏价值。这组图册的意义还在于，它不仅是研究玄天上帝信仰及道教书画艺术的珍贵资料，而且，其中所描绘的各色人物形象、穿着服饰及各式的建筑造形，也是研究当时社会生活极难得的资料。

宗教壁画是宗教书画的一种，它是绘制在宫庙墙壁上的画，绘画的题材涉及广泛，几乎容括了中国绘画艺术所能表现到的领域，人物走兽，山水花鸟，都可以在宫庙的壁画中找到，且内容大多带有强烈的宗教色彩。宗教壁画的画法比较讲究，通常要先用石灰和石绵糖水混合捣细作为粉底，涂在画的部位上；待干又未干之际，用墨或矿物质色料混水画上，这一过程，一定要把握好时间，因为石灰太湿画不上去，太干了又不能画。所以火候正好的壁画，色彩炫而蓄，没有火气味，而且耐看。[11] 由于这种石灰为粉底的壁画，易受气候干湿的影响，时间一长就会剥落，因此能够存留至今的古代壁画艺术作品已经极为罕见。笔者曾在莆田的北辰宫看到一幅明末清初的壁画作品。北辰宫供奉的主神是玄天上帝，在正殿的西厢墙上绘有“武当进香”图，乃莆田画家吴仲飞所作，东厢墙上也有一幅玄天上帝出游图，因损坏严重而重新又绘了一次，不过已经失去了原作的风韵。现存的这幅进香图的左上角部分图像已脱落，色调也大部分褪去，但画面的整体还是清晰可辨。该画描绘的是民间进香团上武当山进香时的情景，进香队伍由水路转陆路上山，画面的左下角有两艘大帆船正准备靠岸，船舱内的信徒早已迫不及待的探出头来观望，表情是那样的兴奋与惊奇，原来在山路上已有一支进香队伍，正浩浩荡荡地前行。在队伍最前面一人手持大旗，旗上写有“朝山进香”四

字，他的举止严肃而认真，显然是个领队的人物；接下来是的鼓乐队，吹奏者吹吹打打，显得那么专心投入；中间两个壮汉抬着玄天上帝的鸾驾，他们双手紧握扶手，身体略向前倾，看样子很吃力；信徒们则手持香烛紧跟其后，唯恐掉队；沿途偶尔还会发现一两个信徒，手持香火一路跪拜而上。整个构图布局井然有序，画面热闹而又不感觉拥挤，人物线条柔美流畅，充分体现出中国传统绘画的特点，细腻的人物刻画，生动活泼的场面描绘，使人有一种身临其境的感觉。这幅蕴藏着画者深厚画功的壁画，不仅是中国古代民间绘画艺术的珍品，而且也是研究当时玄天上帝信仰民俗的宝贵资料。

玄天上帝信仰与造型艺术的关系，除了上述的几个方面外，还体现在声乐艺术、口头语言艺术等方面。总之，玄天上帝信仰从造型艺术中找到了传播的载体，造型艺术则从玄天上帝信仰中获得了发展养分，这两者之间的互动结合，是否可称之为玄天上帝信仰艺术呢？正是这种独特的信仰艺术，为博大精深的中华文化又增添了闪亮的一笔。

注：

- [1] 陈麟书、陈霞主编《宗教学原理》(新版)，宗教文化出版社 1999 年 8 月,第 307 页。
- [2] 《玄天上帝启圣录》卷一第十四，《正统道藏》第 33 册，第 26061 页。
- [3] 《玄天上帝启圣录》卷一第一，《正统道藏》第 33 册，第 26055 页。
- [4] 《玄天上帝启圣录》卷一第十八，《正统道藏》第 33 册，第 26063 页。
- [5] 陈麟书、陈霞主编《宗教学原理》(新版)，宗教文化出版社 1999 年 8 月,第 309 页。
- [6] 《太上玄天真武无上将军录》第二，《正统道藏》第 47 册，第 38191 页。
- [7] 《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》卷三第七，《正统道藏》第 28 册,第 22706 页。
- [8] 刘文三《台湾宗教艺术》，雄狮图书公司印行 1979 年 9 月。
- [9] 《正统道藏》第 33 册，第 26145 页。
- [10] 材料参见王育成《明永乐彩绘<真武灵应图册>初探》，王卡《<大明玄天上帝瑞应图录>目击记》，《道韵》第四辑，中华大道出版社 1999 年 2 月。
- [11] 刘文三《台湾宗教艺术》，雄狮图书公司印行 1979 年 9 月。

六、玄天上帝信仰在闽台的影响

（一）玄天上帝信仰在闽台的传播

福建地处东海之滨，依山临海的特殊地理环境，使福建人与海结下了不解之缘，先民很早就学会利用海上交通和海上资源来发展经济，对于福建人民，尤其是沿海的居民来说，海就是他们的衣食父母。但是在古代落后的航海技术条件下，临海而居的人们对于海水的汹涌又无能为力，对海水的敬畏便油然而生，然而生活所迫又不得不与海打交道，此种情况下，克服恐惧心理的最好办法就是借助神明的力量。所以福建沿海居民所崇奉的海神种类颇多，其中信徒较多者就有玄天上帝。

福建的玄天上帝信仰至迟可以追溯到宋代。据乾隆《泉州府志》载：“石头山在万岁山之左，前与赤城山相连，山尽处有三山杰出。……上有真武殿，宋时望祭海神之所”；[1] 乾隆《晋江县志》也载：“真武庙，在城东南石头山上，庙枕山漱海，人烟稠集其下，宋时建，为郡守望祭海神之所”。[2] 民国《连江县志》载：“佑圣宫，在治东北古风伯坛地，邑人孙士楚曾遇鲍地仙指其所谓有皂旗现，越八年当有龟蛇出，后果然，楚感其言，宋嘉定六年（1213）舍田为宫以祀真武。明弘治十八年（1505）塌于水，址无考”。[3] 可见早在宋代，玄天上帝就被福建人所信奉，而且还是官方崇祀的神祇。宋代以后福建的玄天上帝信仰继续发展。道光《重纂福建通志》载：“真武庙，在城南，明正统七年（1442）建”；[4] “真武庙，会典为群祀，在北城，全闽第一楼，明正德二年（1507）建”。[5] 康熙《南安县志》载：“凤山宫，在三十六都大盈铺东北，以奉真武”，[6] 及“万历癸未年（1583）重修金鸡桥记”云：“余乃祷神，揆日庀具鸠工，果有神明相余。营度之日，石墩在中流者，深不可测，众惧难错趾。一夕而水涨沙平。……塑观音、玄武像于中，答神贶也”。[7] 嘉庆《同安县志》载：“北镇庙，旧在县治后港北祀真武神明，嘉靖间（1522—1566），城北庙废。邑绅李春芳捐地改建于此，万历癸未（1583）神见梦于邑令倪冻，于是里人李、苏二姓各舍宅旁地，开拓重建。国朝康熙（1662—1722）、雍正（1723—1735）、乾隆（1736—1795）间遁加修葺”。[8] “延福堂，在从顺里瑶江村，距城南七里许。明里人户部

郎中林挺倡建。崇祀真武，时显灵异，庇佑居民。相传海中舟楫颠危时，向北呼之，则有光如炬，船藉以安”。[9] “上帝庙，在草仔安，祀元武帝，称曰水长上帝，人祈祷者，于潮生时即应，退则否，故称灵异”。[10] 光绪《浦城县志》载：“真武宫，在德星门外上真亭右，顺治年间（1644—1661）鼎建，咸丰八年（1858）毁于寇，里人募缘重建”。[11] 道光《重纂福建通志》载：“真武庙，在西门内，清乾隆三十二年（1767）建，嘉庆十四年（1809）重建”。[12] 由上述的记载可知，玄天上帝在明清之际仍备受福建沿海居民的崇奉。

台湾的玄天上帝信仰主要是由福建移民传入的。从中国移民史上看，移民的类型大体有两种，一种是大规模的集体移民，一般由官方或集体力量来主持，往往是有周密的计划和有组织的行动，这种移民个人所承担的风险较小，但大多数是带有政治性的，因而称之为“政治性移民”；另一种移民则是相对的小规模的移民，是一种民间自发的个人行为，这些人往往是出于生计的原因，在经济利益的驱动下，被迫作零散性的移民，个人所冒的风险较大，因而称之为“经济性移民”。台湾玄天上帝信仰的传播载体主要是这两种移民群。

政治性移民。清代前期的政治性移民，主要是指郑成功及部属这一移民群。1662年，民族英雄郑成功率部攻克台湾，将盘据在台湾的荷兰殖民者驱逐出中国领土，因不愿屈服于满族人的统治，而在台湾建立了与清政府对抗的政权，历史学家把郑氏家族统治台湾的时期称为“明郑时代”。明郑时代的台湾并不像今日的宝岛台湾，那时的台湾环境十分恶劣，开发并非易事，再加上大陆的清政权又大兵压境。在这种内忧外患的情况下，要想在台湾这块弹丸之地求得生存与发展，单靠人事是无能为力的，最好的办法就是求得神明的庇佑。自认为是明朝遗老的郑成功奉明为正统，被明王朝尊奉为国家保护神的玄天上帝自然就成了郑成功的首选对象。《重修台湾县志》云：“真武庙，一在东安坊，一在镇北坊，祀北极佑圣真君（即玄天上帝）。邑之形胜，……酷肖龟蛇，郑氏踞台，因多建真武庙，以为此邦之镇云”。[13] 郑成功在台湾积极推崇玄天上帝信仰，奉其祖籍福建南安的上帝公来台湾，先后建立小上帝庙、大上帝庙，并鼓励民间盛大供奉，作为台湾的守护神，因

此台湾南部供奉此神的古庙特多。[14] 郑成功之所以这么做，无非就是两个目的，一是希望神明保佑其顺利开发台湾，立稳脚跟；二也是为了表明立场，增强汉民族反清复明的信心，希望借神力来恢复大明江山。

郑成功的部属主要是来自福建的闽南地区，代代相承的玄天上帝信仰已经深深地印入闽南子弟的心中，成为他们精神上的支撑点，因此“明郑的每一艘船舰上，都会悬挂黑令旗，这面黑令旗，其实就是玄天上帝的神令。”[15] 背井离乡的郑军官司兵只能在玄天上帝信仰中寻求一点安慰。郑成功之所以鼓励他们继续信仰玄天上帝，也是因为“信奉玄天上帝可能给予他们精神上莫大的寄托。共同的语境和信仰能培育人际关系的良性互动及乡土意识，有助于其克服意义的迷失和生命危机感”。[16] 因此，在明郑时代，台湾的玄天上帝信仰是十分兴盛的，现存的许多玄天上帝庙相传是建于这一时期，（参见附表 1），如澎湖县的北极殿，云林县的永兴宫，台南市的北极殿和灵佑宫等等。而且从其空间分布来看，台湾南部地区祠庙多，中部地区渐少，北部地区则罕见，这恰好与明郑时代在台湾的开发进程相吻合。这说明在开发的进程中，玄天上帝信仰始终扮演了一个非常重要的角色，给移民在精神上带来了莫大的鼓舞。

经济性移民。由于经济性移民是自发的个人行为，缺乏计划与组织，在移民的过程中危险性极大，特别是面对波涛汹涌的台湾海峡，生死未卜，在此种情况下，人们自然而然的就会把希望寄托于神明，以驱除因无助而产生的恐惧心理。相伴移民的神明大多是来自移民者的家乡，为了保佑水陆平安，移民在出发前，一般都会将家祀的主神，或者庙中某神明的分身像带上船，甚至只是把从庙中祈请的香袋或神符之类的东西带在身上。一路上有神明相随，不但可以增强安全感，而且还可解思乡之苦。

在当时航海技术并不发达的年代里，要顺利通过茫茫的海峡到达台湾，并不是一件容易的事。特别是夜间行驶的船只，“茫茫大海，何处问其道途？……行舟者，皆以北极星为准……”，[17] 只能依靠天上的北极星来辨别方向，传说中的北极星君就是玄天上帝。玄天上帝位处北方，属水，人们赋予它水的职能，因而又被奉为水神。既为水神，“行船有凶者皆得其救”，[18] 航海护佑自然离不开它。

由于初到台湾的神明是由个人携带，显灵的对象也只局限于个体，因此台湾最初的神明信奉还属于个人的行为，所信奉的神像多供奉于自己的家中。以玄天上帝为保护神的移民，刚踏上这片陌生而危机四伏的土地时，他们唯一能做的就是把希望寄托在玄天上帝的护佑之上，因为他们深信只有玄天上帝才能帮助他们摆脱一切灾难与不幸，所以他们就把从家乡祀请来的玄天上帝香火供奉于家中，早晚上香祈祷，以求玄天上帝的保佑。例如，嘉义县的北天宫，主祀玄天上帝，“初在康熙末季，有名林清者，由大陆来居本地时，为护身计，携来一尊名玄天上帝，奉祀于家”；保安宫，主祀玄天上帝“本里以玄天上帝为开基神，由先民自大陆来此地开垦时，其祖先迎来，奉祀于民宅”。[19] 这些被“奉祀于民宅”的玄天上帝，最初的信仰者也只是零星的一户或几户人家，并未形成一个共同的信仰圈。但是，正是这种信仰给了开拓者们莫大的精神安慰和生存勇气，在历尽千辛万苦地垦荒后，这些早期的移民者终于在台湾这片土地上扎下了根，繁衍了后代，于是他们便把功劳都归于玄天上帝的护佑，对玄天上帝更是顶礼膜拜。当移民开发活动进入一定阶段，移民的聚居规模达到一定程度，聚居地的经济相对稳定的时候，玄天上帝信仰活动也相应的进入一个新阶段。这时，如若某家供奉的玄天上帝突然“显灵”，聚居地的其他人都纷纷前往拜祀，如嘉义县的福天宫，“本宫主神玄天上帝系由庄民黄伽之祖先，从大陆迎来本地祀于其宅，后献为公众轮祀，年年在炉主宅举行大祭”。[20] 如此一来，玄天上帝信仰就由个人信奉行为而变成了群体崇祀行为。为了方便众人信仰活动的开展，即由族群中“德高望重”之人首倡，大众鸠金兴建玄天上帝庙宇，作为聚落信仰活动的中心，玄天上帝也从狭小的家庙草堂中被抬到了宽敞的庙宇中，成为聚居地居民共同信奉的神灵。在此基础上，族群与族群之间，村落与村落之间又会形成更大的信仰圈，玄天上帝信仰在台湾就如此一代一代的传承下来，直至今日。

（二）玄天上帝与妈祖之争

宗教的存在是为人世的需要服务的，宗教神界中的各类神明都是因人的需要而被创造的。自有人类以来，战争就与人类社会的发展相伴随，人类有

了战争的需要，自然就会有为战争服务的神明，因此，人世发生战争的同时，神界中也避免不了争斗。玄天上帝与妈祖作为不同利益集团的守护神，同样也遭遇了“胜者为王，败者为寇”的命运。

郑成功在台湾建立明郑政权后，就以玄天上帝作为其政权的守护神，并积极备战以图恢复大明江山。而此时，已经取得大陆统治权的清王朝，一直视台湾的明郑政权为眼中钉、肉中刺，清政府是决不会充许一个与它对抗的政权存在。所以，统一中国，将台湾纳入清政府的管辖范围内，已是迫在眉睫之事。为此，在康熙二十一年（1682），以施琅为征讨大将军的清军开始对台湾的郑氏政权发动了攻势。这位曾为郑成功旧部的施琅，深知要打败郑军，除了在军事上保证强大的优势外，还要从心理和精神信仰上彻底瓦解郑军的士气。作为抗清主力的郑军水师大多是闽南子弟，他们“是玄天上帝最坚贞的信仰者”，[21] 以玄天上帝作为保护神的郑军水师，在每艘船舰上都悬挂玄天上帝的黑色令旗，是因为他们对未来的战事缺乏足够的信心，只能通过神灵的伴护，以求自慰，希望依托神的力量取得战争的胜利。这种得神相助的心理，可能会使郑军在一段时间内士气大振。所以，施琅必须找一个能与玄天上帝相抗衡的神灵，作为其军队的保护神，并借助军事上的胜利来宣扬其保护神的神威，从而彻底摧毁郑军的宗教信仰和精神慰藉。

施琅为了展开他的心战攻势，精心选择了当时在福建一带已深具影响力的妈祖作为保护神，特意以妈祖的故乡莆田作为征讨总部，并结合军事行动，制造出一系列妈祖显圣助战的故事。如“涌泉给师”的传说：“靖海将军侯施于康熙二十一年（1682）十月奉命征剿，大师云屯于平海。此地斥卤，樵汲维艰。只有神宫前小井一口，甚浅，当炎天旱候，尤为枯竭；数万军取给炊爨，弗继。将军侯乃祝诸神，以大师札住，愿藉神力，俾源源可足军需。祷毕，而泉水涌溢，真不异耿恭拜井之奇。因是千万军取用不竭”。[22] 施琅精心制作的枯井涌泉给师的传说，将妈祖显圣的时间、空间配合的天衣无缝，让人觉得妈祖真的是在护佑清军，而对此大加宣扬。次年（1683）六月，施琅率军进攻澎湖之际，又有“澎湖神助得捷”的传说，“先是，未克澎湖之时，署左营千总刘春梦天妃告之曰：‘二十一日必得澎湖，七月可得台湾。’”[23] 施琅通过部将之口，将所谓“神意”传扬出去，一方面，让人觉得真

实可信，另一方面，又可增强部队的作战信心。而此时的台湾政权，适逢郑经去世，次子郑克爽杀兄夺权，明郑政权内部政局不稳，军心涣散。六月二十二日，施琅顺利攻取澎湖，应验了妈祖的预言，施琅又借此大做文章，说在清军进攻澎湖之时，得到了天妃的帮助，因而在平海天妃宫里，“咸见天妃衣袍透湿，其左右二神将两手起泡……方知此时即神灵阴中默助之功”。[24] 这给本已无心恋战的郑军官兵，在精神上又一次遭受重大打击，以致最终全面瓦解。此后台湾政权就着手准备降清事宜。

玄天上帝与妈祖的战争因政治而起，他们的结局也由政治斗争的结果而不同。清军在军事上的胜利，使妈祖大发神威阴助清军得胜的故事顺理成章，而且不会受到信仰者的质疑，妈祖也因护佑有功，而平步青云升为天上圣母。玄天上帝却恰恰相反，随着郑军在军事上的节节失利，玄天上帝的神力开始受到信仰者的怀疑，逐渐对玄天上帝失去了信心，直至不抱任何希望。玄天上帝真的斗不过妈祖吗？其实，玄天上帝之所以发挥不了神威，主要是因为明郑政权内部的勾心斗角削弱了郑军的力量，郑军与清军的力量如此悬殊，又如何让玄天上帝与妈祖抗衡，况且清王朝统一中国已成大势所趋，所以，作为清军保护神的妈祖才得以大获全胜，而玄天上帝只能甘拜下风，屈居人下了。

从以上分析可知，玄天上帝与妈祖之间的冲突，实际上是两个统治集团利益冲突的一种体现。这场因政治冲突而引起的神明之争，到了民间社会，却没了原有的政治色彩，更多的是民间丰富的想象力。如在闽南一带流传的“风吹头巾，雨渥花粉”的传说，故事大概是：

在晋江金井这个地方，有两座庙香火特别盛，一座是山头玄天上帝宫，另一座是井尾天妃妈祖宫。一日，吕洞宾等众八仙路过此地，先是到上帝公宫，玄天上帝设宴招待他们，何仙姑说：“天妃妈祖娘娘不是就在这邻近吗？何不顺便请她来见见面？”上帝公说：“妈祖虽在邻近，因男女有别，一向疏于往来，今日请她来会会，甚好！”于是吕洞宾就自告奋勇去请妈祖。吕洞宾到井尾妈祖宫，向妈祖说明由来，却不提宴请之事。在谈笑之中，吕洞宾故意支支吾吾地说：“玄天上帝这老头儿也好笑，不想自己那面孔黑得像锅底，还说什么你是渔家女，面色又黑又红，要不是涂上几斤花粉，就见不

得人。”妈祖听完，嘴上不说，心里却十分不快。吕洞宾告辞妈祖回到上帝公宫，装出很生气的样子，说：“嗨，妈祖的架子真大，不给小仙留一点面子，我去请她，她却说：‘素来不喜和蓬头垢面的交往，怕被传上虱子。’”上帝公听完，十分恼怒地说：“好情好意请她，倒让她这般羞辱！”到了三月初三，上帝公生日，那日上帝公四出巡游，接受香火福礼；妈祖存心报复，就行起法术，刮起一阵狂风，把上帝公的头巾吹掉，露出他蓬散的头发和黑黑的面孔，出上帝公的丑。上帝公自然知道这是妈祖和他过不去，等到三月廿三，妈祖生日，妈祖出巡接受福礼；上帝公也施行法术，突然间下了一阵急雨，把妈祖娘面上的花粉浇得湿漉漉，丢她的面子。从此，上帝公和妈祖就年年斗法。[25]

这则故事说的同样是玄天上帝与妈祖不和之事，但民众却把原因归咎于吕洞宾等众八仙的挑拨离间，原本相安无事的玄天上帝和妈祖，因听信吕洞宾的戏言而成为仇敌，这个看似荒诞可笑故事，不仅说明封建政治对民间信仰的影响，而且也充分反映了民间社会非凡的想象力和创造力。

（三）清领台湾时期的玄天上帝信仰

清代是由少数民族建立的封建政权。满人在入主中原以前，主要生活在东北地区，他们最初信奉的是万物有灵的萨满教，而对中国土生土长的道教素无信仰。入关以后，满清统治者为了拉拢汉人，对道教也采取保护的政策。因此，自清顺治皇帝开始，一些道教神灵也被纳入了国家祭典的行列，清代在京师的祭典分为大祀、中祀和群祀三种，玄天上帝则属群祀之列。清代加封玄天上帝为“北极镇天真武祖师，万法教主，元天元圣，仁威上帝，金阙化身，荡魔天尊。”[26] 官方文献多称之为“北极佑圣真君”。清世祖顺治八年（1651），既将玄天上帝列入国家祀典，规定致祭玄天上帝之礼，每年万寿节遣官致祭北极佑圣君于地安门外日中坊的显佑宫，其祝辞曰：“维某年月日，皇帝遣某官某，致祭于真武之神曰：兹朕诞辰，惟神永远默佑，谨以茶果之仪致祭。尚飨”。此后，清代诸帝都要在每年的万寿节日“遣官祭真武之神”。[27] 如，“康熙四十二年（1703），恭逢万寿圣节，差侍卫纳、兵部员外郎德、太监南前诣太和山金顶进香斋到，钦赐香仪银一千两。又差

翰林院宋斋到，御书武当匾额五通，……”。[28]

清帝信奉玄天上帝这是事实，但在康熙年间，却出现了“玄天上帝与妈祖之争”，争斗的结果直接导致玄天上帝在台湾的地位被妈祖所取代，且在一段时间内，清政府有意贬低玄天上帝（但并不限制其信仰），因为在清统治者看来玄天上帝是明朝的一个缩影，贬低玄天上帝实际上也就贬低了明朝，其目的就在于彻底瓦解郑军旧部对明朝的思念及残存的抗清力量。所以，施琅在攻台之后，大肆修建妈祖庙，为妈祖歌功颂德，而玄天上帝却遭冷落。受到冷遇的玄天上帝，关于它的出身，在台湾民间又有了新的传说，目前流传下来的传说多种多样，但内容大体一致，大概内容为：玄天上帝原为民间屠夫出生，以杀猪为业，性情至孝，及至晚年，悔悟自己的行业杀生太多，难积阴德，乃毅然放下屠刀，隐入深山，欲行修性。适遇一仙人告曰：“山中有妇人分娩，请速去帮忙。”未几果见妇人，手抱婴儿，请他代洗产后污物。当他在河中洗涤时，突见河中有金光浮现，一时有所顿悟，回首一顾，妇人已去，知其为观音显现，以试炼他的诚心。屠夫修性，暂有所悟，一日忽得神意，欲除杀生之罪，须刀割自己腹肚，取出脏腑，洗清罪过。屠夫遵意而行，剖腹于河中。至诚感天，遂成仙，为玄天上帝。而其弃于河中胃脏却变成龟，肠变为蛇，兴妖作怪，玄天上帝又亲自下凡降服此衍生于罪过的胃肠。自此玄天上帝右脚踏蛇，左脚踩龟。由于他开腹取脏，十八罗汉中有一开心尊者，即指他。[29]

道经中的传说则不然：玄天上帝出生于净乐国皇太子。《玄天上帝启圣录》载：“玄帝乃先天始炁太极别体，上三皇时下降为太始真人，中三皇时下降为太初真人，下三皇时下降为太素真人，黄帝时下降符太阳之精。托胎于净乐国王善皇后，孕秀一十四月，则太上八十二化也。是时正当上天开皇初劫下世，岁建甲辰三月戊辰初三日甲寅庚午时。玄帝产母左胁，当生之时，瑞云覆国，天花散漫，异香芬然。……玄帝长而勇猛，不统王位，惟务修行，辅助玉帝，誓断天下妖魔，救护群品，日夜于王宫发此誓愿，父王不能抑志，年十五，辞父母而寻幽谷，内炼元真。……玄帝在岩，潜虚玄一，默会万真，四十二年矣，大得上道，于黄帝五十七年岁次庚子九月丙戌初九日丙寅清晨……是时帝身长九尺，面如满月，龙眉凤目，绀发美须，颜如冰清，头顶

九炁玉冠，身披松罗之服，跣足拱手，立于紫霄峰上。须臾，五炁龙君捧拥驾云而升至大顶天柱峰乃止，时有五真偕群仙降于帝前导从，甚盛非凡见闻。……是时，魔王以坎离二气化苍龟巨蛇变现方成，帝以神威摄于足下……。”[30]

比较上面两则关于玄天上帝的传说，出生于帝王之家的玄天上帝与屠夫出生的玄天上帝，从其出生、修行到成仙，有着截然不同的境界。屠夫之说是在清领台湾之后，才在台湾流行的，正如刘还月先生所说：“显然是清廷为达政治目的，所创造出来的一个新神话”。[31] 清廷有意制造出这种神话来贬低玄天上帝，意在对明朝的贬低，以消弥台湾汉民对前朝的眷恋。这种作法无疑会给台湾的玄天上帝信仰带来一定的负面影响，但还不致于刘还月先生所认为的那样：“（玄天上帝）由地位崇高的天神被贬为特定职业的地祇，……信奉的人也从普遍的一般社会大众，被迫限制在少数的屠宰业者中，这样的神祇自然不可能再获得普遍社会大众的信仰，信仰圈自然迅速地萎缩，……”[32] 实际上，妈祖取代玄天上帝的地位之后，可能会引起玄天上帝信仰层的一些变动，但其信仰圈决不会迅速萎缩。

首先，玄天上帝信仰早以深根于台湾民间，玄天上帝作为海上保护神的职能并未因其出身的变化而发生转变。反而，因为出生于屠夫，玄天上帝又成了屠宰业这一行的行业神，这一变化非但没有使玄天上帝的信仰“被迫限制在少数的屠宰业者中”，反而是扩大了其信仰圈，多了屠宰业者这一信仰群体。康熙之后台湾民间修建的玄天上帝庙甚多（参阅附表 1），足以证明玄天上帝仍然获得台湾民众的普遍信仰。

其次，正如前面所述，玄天上帝与妈祖争斗的结果，是特定历史条件下，特定政治斗争的结果的反映。在一段时间内，玄天上帝成了敌对政权的神明，清王朝自然会将其划入“敌人”的保护神行列而加以贬低。一旦对抗政权不存在了，清王朝在“人”和“神”两个战场上都取得了决定性胜利的时候，作为“敌对”神明的敌性也就消失了，那么胜者是否会重新考虑将其改造为自己服务的神明呢？答案是肯定的，因为对于清政府来说，台湾地处偏远，单靠武力来统治并不是长久之计，只有借助当地民众所崇奉的宗教信仰，控制人民的思想，才是统治的上上之策。所以，清统治者对玄天上帝的敌视也

只是在一段时期内，而且在这段时间内并未有任何的禁止措施，还是任台湾民众自由信奉。

最后，台湾与祖国大陆虽只有一水之隔，但这条海峡却给出海之人带来莫大的恐惧，更何况台湾四面临海，水的重要性对于台湾民众来说更是不言而喻。所以，航海之人信奉海神玄天上帝，就连从大陆调任台湾的官员也多奉玄天上帝，原因很简单，渡过海峡需要海神的保佑。如，“大上帝庙，伪时建，康熙二十四年（1685）知府蒋毓英捐俸重修”；总镇张玉麟在重修小上帝庙时，更有一番理由“……调台，中流震风，梦神散发跋足降于樯，波恬浪静抵岸，因重新帝庙焉”；又如“上帝庙，在妈祖庙之东，康熙二十九年（1690）澎湖左营守备赵广建，五十六年（1717）左营游击陈国瑞重修”。

[33] 台湾地方官如此不遗余力地为玄天上帝修葺庙宇，玄天上帝的信仰圈又如何会萎缩呢？

总之，宗教产生之初本身并无任何阶级之别，只有当它成为某一阶级利用的工具时，才有了该阶级的烙印，不同阶级性的宗教也因阶级的命运不同而有不同的结局。因此，一般而言宗教要生存与发展始终离不开统治阶级的支持，宗教要不断地改造自己，以符合统治阶级的统治需要。同样，统治秩序的维持，也离不开宗教这一精神麻醉剂，统治阶级总是竭尽所能地让宗教为其统治服务。换句话说，只有宗教与政治和谐共存，宗教才能得以存在，统治秩序才能得以维持，社会才会安定不乱。所以，清统治者虽然在一段时间内打压玄天上帝，但并不想真正禁止玄天上帝信仰，清政府之所以这么做，也是出于统治上的考虑，清代台湾的玄天上帝信仰已经深入到民间社会，与其用行政手段强禁玄天上帝信仰，激起民变，还不如让玄天上帝与妈祖握手言和，共同护佑清王朝的统治。

（四）福建玄天上帝信仰的现状调查

1、福建沿海地区的玄天上帝庙概况

判断一个神明信仰的兴衰程度，除了考察其信徒的多寡以外，供奉该神明的庙宇也是判断的一个标准。福建的玄天上帝信仰自宋代开始就十分兴盛，不仅拥有众多的信徒，而且还有遍布城乡的玄天上帝庙。因笔者的调查

范围有限，以下就将在福建具有代表性的几座玄天上帝庙的概貌作一简单介绍。

望北台真武祖庙：位于福州市仓山区上渡丁字路口，创建于明嘉靖十二年（1541），乾隆五十年（1785）乡耆鸠金重建；道光七年（1827）及光绪五年（1879），均有修葺。该庙座落于闽江南岸，依山临江而建，原有真武庙、观音阁、龙泉庵等建筑，现今只余真武庙（包括石供桌、石楹联雕、龙丹屏、戏台和重修碑刻）。大殿正中供奉玄天上帝的坐像，手持宝剑，足踏龟蛇；帝像的左边是执旗的袁天罡和握铜的王天君，右边是周公和桃花女；左侧神龛供奉有真武帝驾前三十六诸位天君神位碑；左偏殿供奉五显大帝；后殿专祀观音大士。据说，该庙是目前福州保留下来的唯一的一座玄天上帝庙，1997年被列为仓山区第二批文物保护单位。

北辰宫：位于莆田黄石镇文峰村，创建于明嘉靖四十五年（1566）；清乾隆十四年（1749）扩建，增修后殿。民国时多有修补，保持旧观，解放后至1980年，宫庙一直被占为粮仓之用，此后在地方信众及华侨的捐助下，宫庙进行了一次大修，历时八年，修建了“灵官庙”、“紫阳祠”、“戚公祠”、“题名书社”等建筑。北辰宫正殿的主祀神为玄天上帝，其左右配神分别为关公和赵公元帅；正殿的东面依次奉祀：风伯、温公、马元帅、雷公，西面有：雨师、康公、高公、电母；后殿为“双圣殿”，供奉玄天上帝的父母；东西殿的配神分别为南斗和三官；东别殿奉祀王灵官；正殿至后殿两廊的配神，主要是十殿阎君；正殿至山门的配神，主要有四部将和门神。此外，在北辰宫的入口处，有“戚公井”，相传为戚继光抗倭时所挖；正殿西厢的墙壁上，有明末清初莆田画家吴仲飞所绘的“武当进香”图，是研究莆田地方宗教民俗难得的资料。1984年该宫被列为市级文物保护单位。

法石真武庙：素有泉州“小武当”之称，位于泉州市涂门外东海镇石头街，创建于宋代，明清时均有重修。1923年至1967年该庙被改成法江小学，文革期间又遭到严重毁坏，1983年由市文物管理委员会出资重修山门，1985年后该庙又由印尼华侨郑士权等人捐资修葺一新。现今的建筑基本保存了清嘉庆年间的风格，山门为闽南特色的斗拱形，门上悬一横匾“武当山”；山门边一口“三蟹龙泉”井，为明万历四十四（1616）年一位李奶奶所喜舍；

进入山门，沿石阶而上，一天然巨石映入眼帘，传为玄天上帝脚下的青龟，龟背上立有石碑，名为“吞海”，为明嘉靖十二年（1533）晋江县令韩岳令所立；岩石边则为一八角凉亭；凉亭旁竖有凌形的花岗岩宝剑，剑高 229.2 公分，剑身宽 23.7 公分，剑身上刻有七星，为玄天上帝的四大法宝之一；正殿供奉玄天上帝，为 2 米高坐像，通身金甲，黑脸长须，右手握剑，左手印诀置于胸前，跣足踏龟蛇，平日用一道棧格屏门隔开，只有庆典时才抬出让信众祭拜，香案两边分立四大元帅像；正殿左奉章平侯，右奉土地公；正殿的左廊祀护国苏夫人和北斗星君，右廊祀观音大士和南斗星君。法石真武庙为泉州较为著名的道教庙宇，曾是地方官员望祭海神的场所，也是泉州海外交通的重要见证，1983 年被列为市级文物保护单位，1991 年升格为省级文物保护单位。

崇真殿：素有“小武当”之誉，位于晋江市深沪湾畔的石壁山，始建于宋大中祥符五年（1012），历代均有修葺，清同治十年（1871）曾大修过一次。1922 年由里人陈扬昭主持集资重修，十年动乱期间庙貌全毁，1985 年 4 月由乡人倡议重修，历经十余年，耗资两百多万元，1998 年 12 月告竣。修葺一新的崇真殿如宫殿般金碧辉煌，主建筑前一尊披发仗剑的玄天上帝石像，立于水池中央的亭子上，像前为一面大理石石壁，上刻整部的老子《道德经》；沿石阶而上进入崇真殿，正殿敬奉泥塑彩绘的玄天上帝坐像，为红脸，披发跣足，身着朱红锦袍，神态慈祥威严；主神的左右分立周公与桃花女，再两旁为龟蛇二将，全身披甲，威武壮严，左者手持七星剑，右者手持“玄天上帝”的黑色令旗；后殿是宋代刻的玄天上帝石雕坐像，高 2.26 米，跣足平坐，右手肘靠山，束发双髻，为太子修真形象；左右配殿分别供奉四大元帅及其它配神；侧殿供奉三十六元帅；下殿正中则是一座造形生动的石雕龟蛇拥抱像，象征阴阳结合的玄天上帝。崇真殿是较早供奉玄天上帝的宫庙，晋江的许多玄天上帝庙是由此分香出去的，因此每逢诞辰，回祖庙进香的团体甚多。

虎岫禅寺：位于石狮市宝盖山东麓的虎岫岩山，原名真武宫，始建于唐贞观年间（627—649）。南宋绍兴（1131—1162）中叶，改为虎岫庵；南宋景炎二年（1277），石狮祥芝镇的刘君辅集资重修；明太祖洪武二十四年

(1391), 再次改为虎岫寺, 成为一个佛道合一的禅寺; 明嘉靖年间 (1522—1566), 该寺住持云静禅师缘资筹建高达三丈二尺的中枢大殿, 奠定了虎岫禅寺的基础; 此后, 清乾隆四十三年 (1778), 道光二十二年 (1842), 咸丰二年 (1852), 同治元年 (1862), 虎岫寺均有重修, 先后在大殿东侧添建聚星楼及禅房, 西侧添建观音堂, 并在大殿前开凿一半月形水池; 1933 年, 塔石村的旅菲华侨李逢耀先生捐资, 对整个寺貌进行重修; 文革期间, 禅寺遭到了严重的破坏, 直至 1983 年后, 在港澳台同胞及海外华侨的捐助下, 虎岫禅寺得以恢复昔日的辉煌。现今的虎岫禅寺规模宏大, 有真武宫、中枢大殿、观音堂、文昌祠、森罗宝殿、祈祠妈堂、双塔金亭、半月水池等建筑。虎岫寺始建至今已有一千三百多年的历史, 寺中尚保存有历代文书, 是研究该地区玄天上帝信仰文化的重要史迹, 现已被列为市级文物保护单位。

霁云殿: 位于晋江安海东北侧圣殿境, 古称“佑圣宫”, 始建年代已不可考, 传为五代时闽王王审知所倡建。明嘉靖三十八年 (1559), 庙为倭寇所毁; 隆庆年间 (1567—1572), 由士大夫耆老鸠金重建三层台真武殿, 匾曰“武当行宫”, 旁列四法师像, 座前有千斤铸铜为祭器, 以供香火, “殿前有石阶月台, 角道接灵星三门, 有石琢香炉, 花木荫森。转西有三清殿; 北向有麒麟普化天尊; 南有五帝大殿; 西廓列卫护神; 台前有钟楼、鼓楼, 西角山门, 匾曰‘霁云别界’……”。[34] 清康熙年间, 因迁界该庙又遭破坏, 直至乾隆时, 才有重修。现今的霁云殿只剩下荒废多年的古建筑, 场所目前已被养正中学占为校舍, 昔日盛景, 只能从一些现存的文献中去体会了。

荣溪宫: 位于南安市区, 创建于明代中叶, 由南山寺迁移至此。因宫庙年久失修, 加之城区改造, 于 1994 年 8 月动工重建, 1995 年 3 月竣工, 耗资两百多万元, 分上下两层, 总面积达 1635.94 平方米。沿楼梯上二楼, 首先看到的是一把铜制剑, 剑高 233.8 公分, 剑身宽 15.3 公分, 剑身绘有七星图; 七星剑旁为一块“荣溪宫碑志”, 再旁是高耸入云的玄天上帝七星旗; 宫殿前是一座平台水泥楼板的戏台, 供庙会及节日演戏之用; 正殿主祀玄天上帝, 为黑脸长须, 全身金甲, 右手持剑, 左手印诀置于胸前, 跣足踏龟蛇, 端坐于宝座之上; 正殿左边奉祀的配神有: 虎爷公、广泽尊王、田都元帅、狗爷公、夫人妈, 右边的配神有: 观音大士、善才、龙女及福德正神; 后殿

为太岁殿，供奉斗姥元君、北斗星君、南斗星君及六十甲子太岁神等。

甘霖玄天上帝庙：位于漳浦县旧镇镇甘霖村东侧路口，创建于宋太宗太平兴国二年（977），为李道士缘建，此后历代均有修葺。清雍正年间（1723—1735），赵用庵、杨农官等鸠资重修；乾隆五十八年（1793）举人赵光辉、御前侍卫参将赵延魁等再次重修。现今的庙宇布局基本上保存了宋代的模式，依山而建，占地约 760 平方米，庙门前悬有“武当行宫”的木匾。正殿供奉玄天上帝，为红脸长须，右手握剑，左手印诀置于胸前，脚下踏龟蛇；神像左侧为龙瑞王，俗称老先生，周围又有二帝、三帝、四帝、五帝，并配十元帅；正殿左右墙上分别供画赵元帅和康元帅；中殿供奉谢安、两位夫人及谢玄，又有一尊显德夫人像，民间传说为送子娘娘；中殿右前方奉太保尊神；门厅左侧奉土地公，右侧奉伽蓝王。右次间前奉东王，左次间前奉观音及善财、龙女，后奉神农大帝。该庙是目前漳浦最早的道教庙宇，也是漳浦地区玄天上帝庙的祖庙，漳浦各地的玄天上帝庙基本上是由此分香的。1992 年，甘霖玄天上帝庙被列为县级文物保护单位。

除了上述宫庙外，福建还有其它玄天上帝庙，这里就不一一介绍。文革十年动乱浩劫，福建的玄天上帝庙几乎毁坏殆尽，玄天上帝信仰落入低谷。改革开放以后，宽松的宗教信仰氛围，为玄天上帝信仰带来了生机，相关的信仰活动得以恢复，寺庙间的交流也日益频繁。每逢玄天上帝祭典之日，各地分炉的宫庙都会组织进香团到祖庙谒拜，或举行各种形式多样的宗教祭祀活动，如 1999 年农历 3 月玄天上帝诞辰之日，南安荣溪宫管委会邀请泉州法石真武庙、晋江崇真殿、诗山西壁岩、溪美泽龙馆、莲塘顺泽宫等，在该宫召开玄天上帝学术研讨会，会后几家宫庙“永结缔谊”，密切了关系。

2、福建玄天上帝信仰的传说

“一定的文化形态与一定区域的地理生态条件和人文历史分不开，它是在特定的地理环境和社会发展中逐渐形成的。”[35] 福建倚山临海的特殊地理位置，使福建的文化具有海洋特性。福建的玄天上帝信仰属于福建文化的一个部分，北方旱地的玄天上帝信仰传入福建后，逐渐形成了带有福建海洋特色的信仰。

凡被民众奉祀的神明或多或少都有其传说故事，玄天上帝从其出身、修

炼、成仙到显圣，更有一系列丰富多采的传说故事。不过，不同的信仰层，不同的地域，关于玄天上帝的传说又会有所不同，道教中的玄天上帝传说与民间信仰中的就有明显区别。中国古代道教的发展路线走的是上层社会，因此，道教中的玄天上帝信仰与上层社会的关系是十分密切的，如《正统道藏》中的玄天上帝，是金阙化身，后投胎净乐皇室成为太子，其成仙也是按照道教的修炼轨迹进行的。这不难理解，因为玄天上帝是道教信奉的尊神，属上层神明，出身理所当然的是要与其神格相匹配的。

而民间信仰中的传说就不如道教那么严谨统一，民间传说大多是采用口口相传的形式，难免会因时间和空间的转移而在表述上出现不一致，如闽南及台湾一带普遍流传的玄天上帝为屠夫出身的传说，就有好几种表述形式，但内容大致相同，大体上是，玄天上帝原是一位屠夫，或自悟，或受仙人点化，而放下屠刀，入山修炼而成仙。在闽东地区的寿宁县也有玄天上帝为屠夫之说，但关于成仙的经过却有所不同：

传说在闾山有个仙洞，每年开一次洞门，无论是苍蝇、蚊子、老蛇之类，只要能进洞都会得道成仙。掌洞的大帝嫌太频繁了，就用朱笔在“一”字上竖了一道，变成了十年开一次门。但是还是太频繁了，大帝又在“十”字上加了一撇，成了千年开一次门，这下子可是千年等一回。有一年，洞门又要开了，时辰是午时三刻，洞门在哪儿就不清楚了。那一日，还是个屠夫的玄天上帝，正在宰猪，忽听全城大叫“闾山门开了！”玄天上帝心一动，也顾不得沐浴斋戒，手里抓着杀猪刀就随人潮往闾山跑，到大田边时，才记起手中还握着刀，就随手将刀搁在田里，往山上猛跑，到半山腰时突然想起刀就这么放在田里，下田的人万一踩到那可就惨了，于是又往山下跑。当他将刀捡起来时，时辰已到，来不及进洞了，他便想回家，忽然大田后升起一朵祥云，出现一个洞府，玄天上帝跳了进去，就这样子得到成仙了。[36]

这则传说明显与其它的不同，玄天上帝既不是靠自悟，也不是受仙人点化，而是意外得道成仙，让人不可思议。民间有此种传说必然有其道理，百般思索之后，是否有这两个方面的原因，一是百姓对慕道成仙的向往，都希望成仙像入山洞那么容易；另一是百姓对“善”的赞美，玄天上帝因不忍弃刀伤人而误了进洞的时间，这是一种善的表现，所以他应该成仙。

虽然道教的玄天上帝与民间信仰中的玄天上帝不在同一层次上，但关于其显圣救难的故事却大相径庭。仅《玄天上帝启圣录》中收入的显圣故事就有百种之多，此外，民间口传的故事也有不少。现将玄天上帝在福建地区的“灵应”故事列举几则如下：

北宋仁宗宝元年间（1038—1040），福州商人林守卿乘船到漳州海口时，遇到大风浪，眼看船就要翻沉，千钧一发之际，在船头的上空出现一神人，告诫守卿说：“以后不要再贩海，今日来特来救护，日后要到闽山天庆观找南廊任道士。”说完便不见踪影，风涛顿息，人船安全返回了福州。守卿如约去闽山，方知任道人就是救护他的玄天上帝，于是求取上好的沉香木雕刻一尊玄天上帝金身像置于家中，终身供养。这一年春夏之交，福州大旱又闹蝗灾，直至七八月间仍不息，州府只好率州官前往林守卿家祈请玄天上帝。果然三日之后，蝗虫自抱树条而死，天也下起了雨，民众还获得了一半的收成，州府庆谢，用仪仗队将玄天上帝像送回林守卿家中。后圣上奏闻玄天上帝如此灵应，便将此神像奉于内殿供养，林守卿也因此官至右侍，于九十六岁时无疾而终。[37]

北宋大中祥符元年（1008），晋江进士陈侍中，知广州，泛海返回泉州。正当船将近家乡边界时，突然逆风大起，船在波涛中颠簸飘荡几将翻没，此时，侍中乃焚香祷告，祈求救护，顿时风平浪静，只见一蓬头道人立于空中对待中说：“侍中在此受惊，特为使转其风，不至漂溺，现送君一行早回故里。”侍中间之，方知是玄天上帝现海救护，瞬间人船平安抵达。侍中便发愿要用香火仰报其恩。[38]

在晋江的深沪还流传有这么一个传说：从前在深沪湾里有一条成精的鲟鱼，经常出来兴风作乱，不少渔船和渔民都葬身于鱼腹，渔民对此束手无策。此事被玄天上帝探知，亲自率部属下界除妖，见鱼精正在横行乡里，他立即拔出七星剑，当场就将鱼精劈成数段。现在深沪山头往港阜的石门宫仔路下面的一堆大石头，就是这鱼精留下的四、五段鱼身化石，称为“鲟鱼箍石”。[39]

福建的地理环境是面对大海背靠群山，这种依山临海的地理环境决定了玄天上帝信仰传说的多样性。临海而居的居民以渔业生产为他们重要的生活

来源，靠海吃饭的渔民所关心的当然是与海有关的事情，因此玄天上帝与海有关的“神迹”自然就会多，这也是该神深受福建沿海居民敬奉的主要原因。而远离海边的山林地区常是匪贼出没的地方，因而靠山而居的人们希望所信奉的玄天上帝能帮他们清除匪患，保一方平安。所以，在福建闽北的多山地区又有如下传说，如：咸丰丁巳（1857），有数十万匪贼围攻建宁，守城官兵则在每个城门雉堞前供奉承玄天上帝，并在神像前昼夜烧巨烛二枝。一个风雨交加的夜晚，七个匪贼趁守城士兵熟睡时偷偷爬上城墙，欲开城门让其他匪贼入城，在这万分危急之际，“忽武帝（玄天上帝）座前巨烛骤然倒地，炙兵勇面，痛极狂呼，众惊醒，见贼，大声齐叫杀贼，金鼓乱鸣，邻堞兵勇半守半来救应，立杀三贼，四贼跳城而逃。”[40]

3、福建玄天上帝信仰的民俗活动

与玄天上帝信仰相关的民俗活动主要围绕玄天上帝的几个重要节日开展的，尤其是在玄天上帝诞辰（农历三月初三）和神诞（农历九月初九）的两个节日里，庆典活动就特别隆重，例如，福州望北台真武祖庙每逢这两日都要设道场，举行斋醮仪式（农历三月初三与九月初九的仪式基本相同）。仪式主要分为以下四个部分：前夜，五名道士（另有五位鼓乐手）在真武殿内设道场，向“天京帝阙”、“地府坤司”发送函牒，以通知天下神冥这里将举行斋醮；第二日上午，“演净祝香”，清除道场内外的污秽之气，并开函祀请各路神仙监坛；是日午供之后，举行“拜斗”仪式，由道士率领诸信徒向神灵祀求消灾解厄、延年益寿、万事如意；是日晚，祀请“玉京山天厨妙供铁罐上座”，以“甘露法食，内资各先姓门中历代元祖宗亲，外拔十方大地万数无主孤魂”。道士念唱的经文主要有：《老君清净经》、《玉枢赞化经》、《北斗延寿经》和《三官应感经》。

在仪式的四个部分中，拜斗仪式是最为热闹，也是最具观赏性（许多信徒也是冲这一个仪式来的）。自古以来，就有“南斗注生，北斗注死”之说，南北斗主宰着人的生命，因此，拜斗实际上就是由于人们对生死的恐惧而引发的一种仪式。拜斗之前，首先要做如下准备：在正殿大厅玄天上帝神像前放置两张大圆桌，用大米分别在桌上写“福”字和“寿”字，并在两字周围画上五只蝙蝠（也用大米），喻意“五福”，此外，在“福”字桌上再置面粉

制的吉祥寿桃、线面和七根蜡烛，在“寿”字桌上置“斗灯”和七盏小油灯，七根（或盏）蜡烛（或小油灯）代表北斗七星；在道坛的正中扎一由竹条和竹叶制成的小门（只容一人穿行），上披红布条，下挂“太上消灾解厄真符”（此符诵经完毕即被焚烧）；拜斗中最重要的道具就是“斗灯”，信徒用它来祈求增福增寿（斗灯要用钱买），“斗灯”的外观为木制方形斗状，象征宇宙，内盛三分之二的大米，代表万星布满宇宙，意五谷丰登，十双筷子沿斗边围成一圈，用红线联结，沿斗边的四个方位再分别插上长尺、称、剪刀和镜子，这四件物品分别与道教的四大护法神相对应，长尺代表东方苍龙，称代表西方白虎，剪刀代表南方朱雀，镜子代表北方玄武（玄天上帝），斗的正中平放着一张用红纸剪成的八卦图，此外，斗中还有发生、瓜子等五种果品，两根蜡烛，三柱香，两束菊花，几片竹支等物。台湾的斗灯则还有凉伞，代表君临天下，神明下降保佑众生；斗杆，表示祈求各人元辰光彩；算盘，表示公平、公正、公道之意；剑，表示斩妖除魔，驱凶避邪，永保平安。仪式开始，先由道士诵经，其间参加拜斗的信徒要依次面向道坛跪拜一次；诵经完毕，该庙管委会的三个主要负责人，一人持纸马、书函，一人持斗灯，一人持纸糊的玄天上帝像，跟随道士绕供桌拜祭四方神灵；之后，即由道长引导众信徒绕坛拜斗，拜斗队伍的顺序为：道长——该庙管委会成员——持有斗灯者——捐钱者——一般信徒，有的信徒还手捧家人的衣物（多为小孩的衣服），以此替家人求得福寿平安。第一圈由斋坛绕至庙堂四周，再回到原地，从第二圈开始，信徒们要跟随道士穿过竹门，每穿一次就要往脸盆中扔钱（钱的多少由信徒自愿，道士称之为“花钱消灾”），第四圈则反方向绕行，这次由道长为每个过竹门的信徒的头上洒水，以示祝福，并将原先用于写“福”、“寿”二字的米分送于信徒，意为“分福”、“分寿”；最后持斗之人将斗灯置于玄天上帝的供桌前，再向玄天上帝祈求福寿。整个仪式完毕，信徒们也满意地散去。

在福建沿海地区玄天上帝的斋醮中之所有拜斗仪式，是因为传说中玄天上帝兼有司命的职能，但这一职能在古代并不比玄天上帝作为海神的职能突出。然而现今的“拜斗”在整个玄天上帝的斋醮仪式中，显然是最重的部分，参加这一仪式的信徒多达百人，把原本并不宽敞的殿堂挤得水泄不通，信徒

的热情也随着拜斗高潮的到来而达到顶点。许道龄说：“神的职能是表现于人类社会，社会日趋复杂，人事不断的变化，则神的职能当亦随之而变化，人与神常是互相影响的。”[41] 古代社会由于航海条件的恶劣，航海之人的生命全由“天意”来决定，因此，人们更看中玄天上帝的海上护航的职能，赋予它海神之职，就是希望它能给在海上漂泊的船只保驾护航。如今，航海技术的发展，人们借助现代化的科技手段，大大减少了航海的危险性，玄天上帝的海神职能也逐渐退化，而相应的随着生活水平的提高，人们的寿命延长了，对于福寿的追求也越来越强烈，所以，玄天上帝的司命之职又被人们提到了第一位。

除在宫庙内开设斋醮道场外，有条件的宫庙还举行相关的游神活动。如莆田黄石的北辰宫，据该宫所编的《北辰宫志》记载，一年当中的节日就有：玄天上帝诞辰节（农历三月初三），玄天上帝升天节（农历九月初九），帝爷上天，也称送年（农历十二月廿四），拜岁（旧年三十晚），帝爷回銮（正月初六至初七），元宵节（正月十七至十八），天帝生（农历五月十五至十六），王灵官生日（农历五月十七至十八），中秋节（农历八月十四至十五）。每逢这些节日，北辰宫都要举行庆典活动，设道场，演戏娱神，信徒们则来此上香、请神、谢神等等，热闹非凡。当然最热闹的还是玄天上帝的出游活动，出游有两种，一是常年出游，即每年例行出游一次；二是丙年出游，即十年才出游一次。

常年出游：时间是正月十六或是二月初二，由问卜决定，问卜仪式通常是在北辰宫的姐妹宫谷城宫（主祀杨公太师）中举行，选定日期后，玄天上帝所乘的彩亭，要提前三天抬到谷城宫，出游时，队伍从谷城宫起驾，途经水南二十四铺后，回到谷城宫，停放四天，再抬回北辰宫。出游过程中最热闹应属出游队伍，队伍除了由信众自发组织参加，人数不限外，整个队伍的固定人数就达 114 人：“开路公”一人，彩脸，着戏装，手持大刀；“大旗手”三人，蓝衣黑裤，扎腿，草鞋，手持红底白浪边旗；“起马牌”一人，蓝衣黑裤，牌上写明出游所要经过的地点，以便让人沿路接驾；“大灯”二人，蓝衣黑裤，灯上分别写“合郡平安”和“祝天子万年”；“开路将军”，人数不限，由信徒自发参加，彩脸，戏装，骑马；“大牌”四人，蓝衣黑裤，牌

写“肃静”、“回避”等字；“仪仗队”二十人，有龙头架、玉笔、方天戟、金瓜等；“十恶”十人，由虔诚者或许愿者参加，彩脸，戏装，步行；“十刑”十人，有大蛇穿鼻，抢火筒，炸油锅等；“鬼王”三人，分别是大哥，二哥和阿奶（俗称鬼母）；“刽子手”四人，黑衣黑裤，扎腿，草鞋，二人持刀，二人带绳；“皂隶”四人，黑衣黑裤，带面具，红腰带，扎腿，草鞋，手持扇子；“八兄”八人（男），头戴清装黑色红绸笠，蓝衫黑裤黄马褂，手持水火棍，站在玄天上帝的銮驾前；“人佩”八人（男），戏装，骑马；“香亭”十人（12—14岁的童男），白衣白裤，扎腿，草鞋红带，手持小香炉；“打手”十人（14—16岁的童男），白衣白裤，扎腿，草鞋红带，身上佩刀；“宝轿”八人（男）抬，黄衣蓝裤，扎腿，草鞋，胸前绣一“帅”字；“八班”八人（男），蓝长衫，头戴笠，手持长竹板。出游队伍一路浩浩荡荡，所过之处，人们都要虔诚跪拜，或加入队伍当中，不断壮大队伍的声势。

丙年出游：出游时间为正月十三，因为十年轮一次，所以庆典特别隆重。出游的前一天还要作道场，给神像沐浴更衣。沐浴更衣的过程是极严格的：所用的汤水要用苍术、菖蒲、步香、檀香木等煎煮而成。负责沐浴更衣的人员由朱、吴、檀、樾主中推选，十二人有严格的分工，阁内六人负责擦洗，阁外六人负责传递有关用品。沐浴期间，要求阁内外肃静，外人回避；阁外将煮好的汤水盛入银盆，送进阁内，阁内用新毛巾擦洗；洗后替神像穿上绣有金龙的黑色长袍，鞋袜，戴上新帽；然后是裁须，这种胡须是由朱、吴、卓三姓内丙年所生男孩的头发制成。神像更衣后，便装进神椅，抬至殿堂正中，左右分置玄天上帝的文身像（俗称玄天上帝）和武身像（俗称元天上帝）。之后就举行通宵达旦的九人股道场，并祭天罡。天罡为传说中的煞神，由吴姓中挑选一人充任，蓝脸，红袍，头戴太子帽，手持“七星旗”，再由道士点神后，即成天罡。这时的天罡双眼只能朝天，不能看地，若突然低头看地，天罡所在的地方就会招来灾祸。据传，最大的灾祸就是所在地的小孩会因此而夭寿，所以，莆田的习俗每逢此日出游，小孩不可出门，若要出门，必须把脸抹黑，因为玄天上帝位处北方，北色主黑，这样就不会被天罡吃掉。

此次出游的队伍排场与常年出游的明显不同，固定需要人数为74人：“铙手”一人，蓝衣黑裤，扎腿，草鞋；“起马牌”一人，蓝衣黑裤，扎腿，

草鞋；“天罡”二人，黑衣黑裤，红腰带，扎腿，草鞋，手举七星旗；“彩旗队”人数不限，随俗装束；“清道队”人数不限，多为妇女，蓝衣黑裙；“大灯”二人，蓝衣黑裤，扎腿，草鞋；“大锣”二人，同上装束；“大牌”二人，同上装束；“龙头架”二人，同上装束；“金瓜玉斧”四人，同上装束；“仪仗”四人，分别代表日、月、凸、凹，同上装束；“天地响”，四人抬一面极大的锣，同上装束；“八兄”八人（男），同上装束；“剑令”二人（十岁左右男童），一人持剑，一人持令，着戏装；“香停”十八人抬（十四、五岁的男童），头戴“豆斗帽”，黄衣蓝裤，扎腿，草鞋；“香、花、灯、烛”四人（十二、三岁），各持香、花、灯、烛等物，着戏装；“金童玉女”一男一女（十五、六岁），一人举孝扇，一人举日月牌，着戏装；“手炉”二人，一为朱姓乡绅，一为吴姓乡绅，各捧一只香炉，穿蓝长衫；“神驾”八人抬，黄衣蓝裤，扎腿，草鞋，头戴“豆斗帽”，胸前绣“帅”字；“孝扇”二人（男），同上装束；“凉伞”二人（男），蓝长衫，普通鞋；“香队”，由善男信女组成。

出游时，队伍要先至三门井，将玄天上帝的神驾放在三门井搭好的平台上。传说，倭寇侵犯莆田时，被戚继光一举歼灭，尸横遍野，时莆人龙江先生收尸于井中，说十年后放其魂神出井。事后为了不让这些鬼魂再来阳间作乱，所以到了十年就让玄天上帝镇在井上，这样困于井中的鬼魂只好再等十年，如此下去，实际上就是要让这些鬼魂永世不得翻身。之后，再由道士问卜，决定是走南还是走北，在队伍途经太平社时，按惯例要摆古董庆贺，意思是，倭寇被歼灭了，鬼魂也被镇于井中，现在天下太平，有财宝也不怕倭寇来抢，可以公开地拿出来展览，供人观赏。

这两次出游的壮观场面可想而知，参与者所流露出的严肃而又兴奋的表情，仿佛神灵就在他们的身边，监视着他们的一举一动，丝毫不敢有任何的差错。最高兴的要属孩子们，因为出游的热闹程度并不亚于春节，天真无邪的孩子们可以在神灵的保佑下尽情的玩耍。当然，由于出游队伍的庞大，在上街时往往会引发交通堵塞，甚至交通事故，出游的危险性不容忽视。

解放前，晋江的钱江村也有相关玄天上帝信仰的活动，名为“杀鬼会”。村中有一座真如殿，主祀玄天上帝，“塑像过人，仗剑威武”，每年二、三月间，村民都要举行杀鬼大会，仪式如下：大会开始时，将玄天上帝的塑像装

置于神轿中，由四个壮汉抬往海滩，轿后跟随数十个青壮年，手中各执鸟枪、大刀、阔斧、旌旗及锣鼓等物，当神轿到达海滩时，立即鸣枪、砍斧、挥刀、掷石，锣鼓齐鸣，喊杀震天，此时如果神轿继续前进，直至半角头（地名），说明是玄天上帝取胜，村民便会载歌载舞，将神像抬回殿宇，如果神轿倒退，说明玄天上帝战败，村民们便会偃旗息鼓，先将神像抬回原处，当晚村民们会用酒饭犒劳神天神将，以期明日能重整旗鼓再战，直至战胜为止。据说，这种作法可以去除村中的瘟疫，保村民平安。[42]“杀鬼会”实际上就是一种驱疫巫术，或称为驱鬼巫术，也就是人们所谓的“傩”的一种形式。

由玄天上帝信仰而发展起来的庙会活动，形式多种多样，当然，有的庙会与玄天上帝信仰有关，有的却丝毫沾不上边，如，石狮的永宁虎岫寺每年都要举行形式多样的庙会活动，有：

游春盛会。每年农历的正月初九“天公生”那天，有规模盛大的“游春庙会”。永宁各村村民在天亮前拜过天公后，便会结伴而行前往虎岫寺参加庙会，此时的整个寺院便会欢腾起来，善男信女们先向玄天上帝献金叩拜，祈求新春如意，同时在大殿前的空地上有鼓乐队、舞狮队、彩球队、高跷戏，竞技献演，一展身手；又有弦管、什音、龙虎调，百乐争鸣，此起彼伏。附近的大小商贩也早早来此摆摊设点，吆喝叫卖玩具、果点小食等物品。孩子们放鞭炮、钻虎洞，攀崖壁，观塔望海，畅游嬉戏，比过年还高兴。

拜祈嗣妈。农历七月廿九“祈嗣妈生”，为一年中的第二次庙会。这天早上由女性家长携带儿孙前往虎岫寺，中午时，寺方为孩子们举行“祈求平安”仪式。先由女住持揭礼，代表来寺各家向“祈嗣妈”祷告，接着由各家长向“祈嗣妈”举香顶礼，禀报自家地址姓名及子嗣名字，祈求平安吉祥，一生顺遂，最后，各家长向女住持揖礼拜谢。此次庙会是以妇孺为中心，规模不大，主要是为妇孺祈求平安。

掷钱卜子。在虎岫寺所在山麓的最高处，有一座姑嫂塔，在塔底层对门上方的石壁上，雕刻有盈尺见方的“姑嫂”石像。传说问卜者面向“姑嫂”，用左手持一铜钱掷向“嫂嫂”的鼻子，若能击中，而铜钱落地后正面朝上，卜得腹中婴儿是男，相反则是女婴。所以，农历八月十五，附近村庄的老妇们便会陪同她们的儿、孙媳妇（已经怀孕），到姑嫂塔内掷钱卜子。

重阳诗会。九月初九重阳节时，虎岫寺还举行拜孔仪式，许多文人雅士都会来此朝拜“文昌祠”（内有孔子像），然后登高望海，吟诗作对。午时，由寺方设素宴招待，文人们则以诗文、书画相赠。

以上庙会均收录在《永宁乡土资料汇编》一书中。[43]“掷钱卜子”与“重阳诗会”的庙会活动虽然都是以虎岫寺为中心开展的，但是活动的内容却与玄天上帝信仰毫不相干。即使是与信仰有关的“游春盛会”和“拜祈嗣妈”，它的庙会祭祀也已不是单纯的信仰活动了，而是融祭祀、交易和娱乐于一体的民俗活动。

（五）台湾玄天上帝信仰的现状

从1895年到1945年的半个世纪里，台湾一直处于日本军国主义的殖民统治之下，日据时期台湾的玄天上帝信仰受日台当局宗教政策的影响颇大。根据余光弘整理的台湾地区寺庙主要主祀神历年资料统计表中玄天上帝这一项，[44]1918年，玄天上帝庙数为172座，占台湾总寺庙数的4.95%（总数为3476座），在神明排位上处于第五位；1930年，玄天上帝寺庙数为197座，占台湾总寺庙数的5.38%（总数为3661座），神明排位为第五。12年间，台湾寺庙数递增185座，其中玄天上帝庙就有25座，占13.51%，这在台湾众多的神明当中，算是发展速度较快的神明之一了。玄天上帝信仰在这一时期，之所以能保持发展的常态，主要与日据前期宽松的宗教政策有关，政府较少干预民间信仰的发展，所以，玄天上帝信仰才得以相对的发展。根据附表2，从1896年日本占据台湾至1937年全面侵华的41年时间里，修建的玄天上帝庙（包括重建和改建）共有105座，平均每年修建2.6座。这说明台湾民众在这一时期的信仰玄天上帝的活动，还未完全受到台湾当局的干涉，玄天上帝信仰体系还处于比较平稳的状态。

七七卢沟桥事变之后，日本发动全面侵华战争。为了防止台湾人民暴乱，日台当局就在台湾推行所谓的“皇民化运动”，企图割断台湾人民对祖国的思念之情，因此，具有中国传统文化色彩的一切事物都在其运动之列。1937年开始，台湾当局提出了所谓“寺庙整理”，作为皇民化运动的一项重要举措，就是将具有中国浓厚文化色彩的寺庙神像统统焚毁，日人还美其名曰“寺

庙神升天”。仅嘉义县，在 1937 年因皇民化运动而遭到毁坏的玄天上帝庙就不在少数。如嘉义市的龙安宫“日人将市内六十三庙寺废合，庙产尽归济美会，本庙故址改建民众服务所”；玄隍宫“被日人强制拆毁，庙产寄赠济美会”；紫微宫“被日人强迫将庙产赠与济美会”。民雄乡的上升宫“因日人正在推行皇民化运动，严建庙祀神，不得已改建为公厝型而充为民众集会所”；晋安宫“嗣日人推行皇民化运动，禁止崇拜道教神，庙宇被占，充为实行组合办公厅，仅神龕准置正位”。梅山乡的保元宫“庙宇已趋腐朽，因日人推行皇民化运动，严禁神庙之振兴，因此放置不修而倒毁，神像奉祀于林添木宅”。中埔乡的达天宫“日人推行皇民化运动，严禁修庙，乃由苏腾主倡，募捐而在现址改筑平家一栋三间，充为民众服务所，神像寄祀其内”。[45]

皇民化运动期间，台湾玄天上帝庙或作为道教，或作为通俗信仰的活动中心，其一切相关的活动都遭到禁止，庙宇被占为他用，庙产也被充公或被赠送。在这种环境下，对玄天上帝信仰的发展是极为不利的，甚至可能出现倒退。但认真分析上述材料会发现，即使庙宇毁坏不修，或被改为“民众服务所”等其它什么机构，其庙内的神像却被转移到民宅中，照样供奉，而且在二次世界大战期间，还数座玄天上帝庙被修建（参见附表 2）。可见，玄天上帝信仰已经扎根于台湾民众的心理，成为重要的精神支柱。

1945 年台湾光复，台湾人民摆脱了日本皇民化运动的诸多限制，宗教信仰自由得以恢复，各祠庙的负责人纷纷索回日据时期被没收的神祇，并开始重建寺庙，压抑多年的宗教活动有如火山喷发，仅光复后的头三、四年时间里，即 1946 年—1949 年间，修建的玄天上帝庙多达 39 座，包括日据时期被毁坏而又重建的宫庙。（参见附表 3）

根据台湾地区寺庙主要主祀神历年资料统计表，[46] 台湾玄天上帝信仰在几个时期内的统计数据如下：

年份（年）	1960	1966	1975	1981
寺庙数（座）	267	270	375	397
百分比（%）	6.95	6.44	7.03	7.17

从以上几个时期玄天上帝的寺庙数来看，尽管 60 年代的发展较缓慢，但总体上都呈上升的趋势，这表明，玄天上帝在台湾有一个稳定的信仰圈。50 年代初，国民党当局为了规范台湾民间宗教，于 1952 年 3 月出台《改善民俗纲要》，旨在破除台湾民间宗教中的迷信与浪费，这一政策立即得到了台湾中国佛教会的响应，他们积极主动为台湾当局宣扬政令法规，举办各种佛事法会，到了 60 年代，西方基督教各教派在台湾地区迅速发展。这些对于带有道教和民间宗教性质的玄天上帝信仰产生了重大的冲击，以致玄天上帝在台湾最具有影响力的祀神排位中，一直排在王爷、观音菩萨、天上圣母、释加牟尼、福德正神之后，位列第六。70 年代，玄天上帝信仰的发展势头开始增强，到 1987 年登记在案的寺庙数高达 419 座，[47] 在主祀神中的排名仅次于王爷、观音菩萨、天上圣母、释加牟尼，列第五位。可见，玄天上帝在台湾民间宗教活动中的重要性日显突出。原因之一，70 年代以后，台湾的经济繁荣，政局相对稳定，出现了经济自由化、社会多元和政治民主化的趋势，玄天上帝信仰获得稳步发展的契机。

原因之二，以乩童和扶箕传达神旨的信仰活动逐渐受到台湾民众的欢迎，理想的乩童守护神必须是武艺高强、法力无边的神明。玄天上帝身为斩妖除魔的“荡魔天尊”，不仅能够驱邪镇煞，而且还能保安降福，自然是人们心中理想的乩童守护神，以玄天上帝为主祀神的“受天宫”，因此而成为台湾地区乩童的训练所和大本营，每年玄天上帝圣诞日（农历三月初三），乩童都要举行巫术操演活动，吸引了成千上万的进香客前来观赏。受天宫位于南投县民间乡松柏岭的顶上，明末清初，福建移民将玄天上帝的香火带入该地，康熙二十年（1681）附近居民捐资建立一小祠堂供奉该香火；乾隆二年（1737）居民集资建筑小庙；乾隆十年（1745）扩建，并命名为“受天宫”；咸丰元年（1851）、光绪十三年（1887）均有重修；1924 年修建庙殿及增建庙室；1976 年改建成现今规模。该宫被认为是台湾地区玄天上帝的开基祖庙，每年前来进香的团体颇多，据统计，1978 年受天宫的炉下团体有 4000 多个，其中宫、坛、殿、庙就有 1196 个，分布于 226 个乡镇区；1994 年至 1996 年间进香团有 1146 个，分布于 234 个乡镇区，其中有 299 个（分布于

138 个乡镇区)是从 1978 年持继下来的,另外的 841 个是新增的。[48] 玄天上帝进香团数量的增长,从一个侧面反映出台湾玄天上帝信仰的发展潜力。

随着玄天上帝信仰的迅速发展,90 年代台湾地区出现了一个全省性的玄天上帝信仰组织——台湾省玄天上帝弘道协会,并于 1995 年 9 月 3 日召开第一届第一次会员大会,审议通过了协会的组织章程。该协会总部设在宜兰县冬山乡永兴路二段 558 号,“以弘扬道教精义、阐发玄武圣德维护道门制度、增进道庙间之联系为宗旨”。[49] 台湾省玄天上帝弘道协会将台湾地区的玄天上帝信仰纳入统一管理的轨道,对规范各地玄天上帝道庙(堂)的管理,及促进海峡两岸玄天上帝信仰的交流等方面都起到了积极的作用。

玄天上帝信仰中最重要的活动就是“祝圣庆典”。因台湾玄天上帝的宫庙多而杂,往往在科仪形式上有所差异,所以,以台湾省玄天上帝弘道协会的祝圣醮典为规范:

一、醮典开始,演奏道乐(多以“迎仙客”为主)。

二、排班就位,法师进坛。

1、讚礼者就位。

2、法师进坛。

3、主醮者就位。

3、陪醮者就位。

4、赞醮者就位。

三、钟鼓齐鸣,全体肃立。

1、钟鼓三声——迎三清(玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊)。

2、鸣钟九响三次(迎三清三境九圣九真九仙)。

3、擂鼓——风云雷雨(象征天地自然变化)。

4、钟鸣四响——落四御。

四、首长上香,禀师请圣。

1、众起香讚、解秽神咒。

2、高功祝香、请水破秽。

3、引赞生领首长、贵宾依序行上香礼（每次一至三人）。

五、虔举供讚，主醮献供。

1、众起供讚。

2、主醮行献供礼（六供养：香代表无为，花代表自然，灯代表顺化，茶代表清静，果代表吉祥，乐代表礼仪）。

六、恭读表文，全体俯伏。

七、送表燔燎，钟鼓齐鸣。

1、众起符使讚。

2、高功行法送表。

3、赞礼生引主醮等随高功至燎鼎焚表。

4、鸣三十六钟、七十二鼓（代表五日一风、十日一雨以象征风调雨顺）。

八、祝筵礼愿，三跪九叩。

1、众起祝筵讚。

2、主醮者行三跪九叩首礼，陪醮者、赞醮者行稽首礼。

3、众礼十二愿。

九、回坛三皈，行三稽首。

1、众起回坛，三皈依。

2、全体行三稽首礼。

十、礼成鸣炮，撤班纳福。

十一、会旗交接。[50]

除了玄天上帝圣诞日举行庆典外，以玄天上帝为主题的信仰活动非常多，例如台湾的武当宫，原名玄天上帝宫庙，位于彰化县和美镇柑井里，相传清康熙年间（1683）由肇基柑井的先民从福建省泉州府原祖藉地带来玄天上帝的香火奉祀；乾隆二年（1737）先民从祖国大陆恭迎玄天上帝神像入台，并建竹管草屋奉祀；嘉庆十七年（1812），庄民募集基金建成玄天上帝公庙，成为地方信仰中心；咸丰九年（1859）重修，刻炉一座留传至今；日据大正三年（1914）重修，日据昭和十一年（1936）改建为砖造建筑，并雕刻一尊

三尺六寸的玄天上帝像；1949年重修；1966年再次重修，并改名为“武当宫”；1996年重建成北派宫殿式的庙宇建筑风格至今。

武当宫每年的庙会活动主要有：圣诞万寿日活动（农历三月初三。斋醮科仪以玄天上帝弘道协会的醮典为蓝本，当日要举行祝寿、卜头、求还寿桃等活动，同时还有公演布袋戏及歌仔戏等娱乐活动），放兵收兵活动（农历四月中旬及十一月中旬），安太岁及点光明灯活动（农历正月初九或十五，犯冲太岁之人，安奉太岁星君以纳祥，避除三灾九横之厄的祈福活动），参香进香活动（时间不定）。下面就“放兵收兵”和“参香进香”的庙会活动，来看当前台湾玄天上帝信仰的发展状况。（以下资料来自该宫网站[51]）

“放兵收兵”的仪式分两个部分举行：“放兵”即是用神轿恭迎玄天上帝及庙内众神绕巡本里各境并举行钉五营头的仪式。放兵的日期是在农历的四月初一晚恭请玄天上帝出驾时择定的，通常是农历四月中旬。放兵之前要准备好天公金、寿金、福金、太极金、割金、大花或二花、神马、甲马等军需费用。活动的当日，则由各角头头家及诚心的信众抬轿恭迎玄天上帝金身像绕境，并出动大鼓阵、北管阵、狮阵或其它各式阵头助阵，各角信众在自家门前准备牲礼（三牲：猪、鸡、鱼，或五牲：猪、鸡、鸭或鹅、鱼、蛋或其它），或四果，迎驾拜拜或跪伏轿下以求消灾赐福。“五营”多钉放在本里四方的要道之处，选好地点后，钉上竹符（或称将军柱）、竖起令旗，表明各营元帅领兵镇守押煞，防止邪魔恶煞侵入，保佑各境平安。外营放营后，严禁闲杂人等靠近，不可触摸或迁动，以免冒渎神明，同时，每月初一及十五日的傍晚，信众要在庙埕或家中置水一桶，草一束（或切草一堆）做为马匹饲料，并面向庙埕的方向拜拜，俗称“犒军”或“赏兵”，以慰五营神兵。“收兵”即拔取各营营头回庙，表示调动各营神兵回大本营。收兵的日期于农历十一月初一晚恭请玄天上帝出驾时择定，通常是农历十一月中旬。活动当日，各角头的信众及宫庙要准备牲礼或四果等山珍海味，以感谢并慰劳五营神兵。收兵以后，外营不烧香，内营五旗暂捆成一束以示收兵，每月初一或十五的“犒军”也不再举行，直至下一次“放兵”。

“参香进香”活动是在两个（或两个以上）庙宇之间举行。因庙与庙之间可能是祖庙与分灵庙的关系，也可能是平等的友庙关系，所以下面暂且把

前往参香进香的宫庙称为“客庙”，把迎接参香进香团的宫庙称为“主庙”。在活动之前，客庙要事先将双方确定的参香进香的日期及时间写在“香条”之上，并张贴于主庙内。活动当日，客庙将会出动庞大的队伍：由令旗，又称“路扫”开路，路扫的颜色为黑色；路扫之后为“凉伞”，凉伞是用来为神明遮阳之用，凉伞到亦代表神明驾临；接着是“仙彩”等代表该庙的文物；随后是法师及乩童，之后是神轿，善男信女们则手捧其所奉神明或手持清香紧跟其后；另外还有各式的阵头，如大轿阵、官将首、八家将、武轿、北管阵、金狮阵、神将阵等，则视情形而安排于队伍当中。队伍到达主庙时，先由主庙的路扫接待客庙的路扫，接着客庙的神轿则向主庙进行三进三出之礼，然后停于庙前；此时客庙的乩童会手持五宝（五宝：七星剑、鲨鱼剑又称鲨鱼齿或骨刀、铜棍或狼牙棒、月斧即月眉斧、刺球俗称红柑。[52]）挥舞着接触其背部以显神威，并带领信众进至庙内，参香进香的信众入庙时排成左右二列，逐一将所带神明跨越主庙内的各香炉，并口喊“发喔！”，以示吉祥，俗称“过炉”（或“过炉火”），过炉后的神明则由左右两列人员依次接迎，安座在神桌上。过炉有敬意及吸收旺盛炉火之意，民间相信神像经过炉火后，可增强其神力，所以，一般客庙在迎请神像入庙安座或回銮时，都必须过炉。过炉之后，要举行“调营”仪式（又称“踏营”），即调动东西南北中五营神将并向其问安、犒赏。客庙调营的主要目的，是请求借用主庙的神将，以增强自身宫庙的神力。调营仪式由红头法师主持，法师通常肩膀披挂麻绳，口念咒语，时而又吹牛质号角，手持青、红、白、黑、黄五色令旗，表示调动五营神将，乩童则手持五宝操演；调营按照东、西、南、北、中的顺序来调动各营神将，法师除了向各营神将问安、犒赏外，还以“竹筊”请示是否应允出借神兵，若出现“圣怀”，即一反一正时，即表示应允，待五营皆得应允之后，调营仪式才正式结束。“交香”（又称“交火”），亦即“会香”，是参香进香活动中最重要的仪式，有相互交换信息，吸收主庙灵气之效。交香时，在主客庙的香炉内点燃线香或香环（如果客庙与主庙是分灵庙与祖庙的关系，通常是将分灵庙的香炉放在祖庙香炉的前面，如果客庙与主庙之间是友庙的关系，则是把两庙的香炉并排以示平辈），待双方香炉内的香烟上窜集结成一气，并往庙门口方向窜时，即表示完成“交香”仪式，客

庙即可恭迎神明回銮。“交香”仪式因各地习俗不同而稍异，有的客庙将其所准备的檀香木或木炭放在主庙的香炉内点燃，再由法师施法指挥，乩童用刀剑将檀香木或木炭移回至客庙的香炉内，即完成交香仪式；有的则在香炉内放置炮竹，并引燃，让炮竹直窜，以增加主庙香火灵气外窜至客庙的效果。客庙完成交香并取回主庙香火，称为“割香”，如此双方便结成亲戚，互为友庙。

风风火火的庙会场面，不仅反映了台湾民众对玄天上帝信仰的狂热，而且说明台湾玄天上帝信仰已日趋成熟与完善。

（六）近年来闽台玄天上帝信仰之交流

闽台文化源于中原文化，是中华文化的一个组成部分，同祖同根的文化渊源，造就海峡两岸人民对中华文化的认同感。台湾玄天上帝信仰源于祖国大陆，这是不容置疑的事实，闽台两地的信仰者都承认大陆湖北武当山为玄天上帝信仰的发源地。因此，福建的玄天上帝宫庙经常会组织进香团前往武当山谒祖，而台湾地区有能力的宫庙也会组织进香团前往武当山谒拜，如，台湾松柏受天宫，1988年6月，由卢圣仁带队并携一尊新雕的玄天上帝神像第一次前往武当山紫霄殿、金顶殿进香，1989年10月，第二次组团前往武当山探圣，1993年10月，第三次组团前往武当山升殿参拜；（资料来自该宫网站[53]）又如，柑井武当宫分别于1990年、1997年、2000年和2001年四次恭迎玄天上帝神像前往武当山紫霄宫进香，（资料来自该宫网站[54]）许多信众也随团到祖庙求取香火，保佑平安。当然，台湾玄天上帝宫庙与大陆交往最密切的地区还应属福建，因为闽台两地不仅神同源，而且人同根，这种相似的信仰环境大大缩短了两岸人民的距离。

台湾的玄天上帝主要是从福建的玄天上帝宫庙分香而去的，如，南投县名间乡皮子寮的受天宫，台中县大肚乡的镇元宫和福兴宫，及梧棲镇的真武宫，都是直接从福建漳浦的甘霖玄天上帝庙分香的，然后再由这四庙分出子孙庙（福兴宫分出大肚乡的保安宫，受天宫分出竹山镇江西林的护元宫、名间乡的大兴宫和鱼池乡的新天宫）。[55] 因此福建的玄天上帝庙自然就成了台湾玄天上帝宫庙的祖庙，自两岸通航以来，前来福建玄天上帝祖庙进香朝

拜的台湾进香团颇多，仅泉州法石真武庙内的墙壁上就挂着数面由台湾省玄天上帝弘道协会及高美文兴宫、第一行宫外澳接天宫等台湾宫庙进香时赠送的锦旗、匾额等物。除了来大陆祖庙谒拜外，台湾宫庙还多次邀请祖庙的玄天上帝金身前往台湾巡游，如：

1997年9月21日，由台湾省玄天上帝弘道协会理事长康英山、总干事许荣财及二十几位理监事组成的进香团，来泉州法石真武庙进香，并邀请玄天上帝金身到台湾举行巡礼弘法活动。9月24日，玄天上帝去台之前，在泉州市举行绕境活动，人潮汹涌，热闹非凡，许多信徒手持香烛，沿途跪拜为玄天上帝送驾。9月25日，玄天上帝金身由理事长和总干事护驾，乘坐头等机仓抵达台湾，在桃园中正机场，航警局的黄副局长及许组长进入机场迎接，还有“上千位热心信徒与数百起阵头前往接驾”。[56] 这是福建的玄天上帝金身首次到台湾巡礼弘法，因此引起了台湾各大新闻媒体的密切关注，《台湾新闻报》、《中国时报》、《台湾新生报》、《太平洋日报》、《现代日报》、《联合报》、《工商服务》等各大报纸都详细报道了这次玄天上帝金身巡游台湾的盛况。

泉州法石真武庙的玄天上帝金身在此次长达四十多天的巡礼活动中，共巡礼了二十座宫庙（宫庙名称及时间可参看下面的日程表）。玄天上帝的金身每到一处，就受到当地信徒的热烈欢迎，笔者虽然不能亲眼目睹当时的盛况，但从台湾各报纸的描述及法石真武庙存留的照片，就可感受的到那种对玄天上帝信仰的狂热。10月3日至5日，玄天上帝金身到达宜兰县罗东镇的奠安宫，正逢农历九月，玄天上帝得道飞升日前夕，于是就在该宫举办了一场“北极玄天上帝飞升得道祝圣法典”，这次圣典由台湾省玄天上帝弘道协会主办，奠安宫管理委员会承办。三天的日程安排如下：10月3日的活动有“恭迎宜兰县内各同祀道庙主神”、“北管演奏”、“恭迎大陆福建泉州法石真武庙玄天上帝宝像绕境祈安”、“北管演奏”、“诵经祈福”、“平安红圆供福食平安”，10月4日的活动有“诵经祈福”、“平安红圆供福食平安”、“诵经祈福”、“演唱梨园戏”、“友庙艺阵表演”、“欢迎晚宴”、“诵经祈福”、“演唱梨园戏”、“弘道布教——专题演讲”、“恭请内政部民政司纪司长主讲‘宗教与人生’”、“奠安宫庆典委员会团拜大典”，10月5日的活动有“各团体

单位办理报到”、“民俗才艺表演”、“平安红圆供福食平安”、“庆祝联谊大会（敦请总统府邱资政创焕暨各界长官莅会指导）”、“祝圣大典”、“会旗交接”、“联谊餐叙”、“演唱梨园戏”、“演唱梨园戏”。[57] 这三天的活动丰富多彩，热闹非凡，不仅有各地信徒、各道庙的同僚，还有政府官员亲临。特别是 5 日这天举行玄天上帝祝圣大典时，有“数千香客拥入罗东”，[58]“纪念玄天上帝得道，热闹滚滚……五千名道教信徒前往莫安宫膜拜……总统府资政邱创焕，率领宜兰地方首长在罗东莫安宫膜拜”。[59] 祝圣期间，法石真武庙还将一面“永结道谊”的锦旗赠予台湾省玄天上帝弘道协会，以建立永久性的道教联谊关系。

全省巡礼弘法日程表（原表贴于法石真武庙右厢房的墙壁上）：

日期	宫 庙	地 点	驻留时间
9 月 25 日	真庆宫	台北县八里乡旧城村中山路 119 号	驻驾 3 天
9 月 28 日	玄天宫	桃园县新屋乡深州村 21 之 1 号	驻驾 1 天
9 月 29 日	武当祖庙台湾 第一行宫接天 宫	宜兰县头城镇外澳里 32 之 6 号	驻驾 4 天
10 月 3 日	莫安宫	宜兰县罗东镇中山路 169 号	驻驾 3 天
10 月 6 日	镇平宫	宜兰市海洲里镇平路 6 之 12 号	驻驾 2 天
10 月 8 日	调训宫	宜兰县冬山乡鹿埔村 777 号	驻驾 1 天
10 月 9 日	道教总庙三清 宫	宜兰县冬山乡得安村 25 之 1 号	驻驾 2 天
10 月 11 日	代天北极殿	花莲市广东街 63 号	驻驾 1 天
10 月 12 日	源圣宫	台东县鹿野乡瑞隆村 27 号	驻驾 2 天
10 月 14 日	玄天宫	屏东县潮洲镇光华路 217 之 1 号	驻驾 2 天
10 月 16 日	北极殿	高雄县林园乡西溪村西溪路 91 号	驻驾 1 天
10 月 17 日	北极殿	高雄市苓雅区兴中二路 18 号	驻驾 2 天
10 月 20 日	震安宫	嘉义市民族路 412 巷 9 号	驻驾 2 天
10 月 21 日	武当山玄天 上帝庙	嘉义市光路里新民路 555 巷 8 号	驻驾 1 天

10月22日	北天宫	台中县太平方中平路156号	驻驾2天
10月25日	玄义宫	南投县中寮乡永福村竹坑巷16之1号	驻驾3天
10月27日	圣玄宫	南投县草屯镇新丰里稻香路40之10号	驻驾2天
10月29日	三圣五龙宫	台北县永和市和堤里永和路2段425巷12号	驻驾2天
10月31日	龙合宫	新竹市东区光复里东明街133号	驻驾2天
11月3日	南天宫	苗栗县竹南镇大厝里南大路166号	驻驾3天

近两年来闽台两地玄天上帝信仰的交流活动更是频繁。1999年11月，南安荣溪宫的玄天上帝金身也应邀前往台湾环岛巡礼，广结神缘；[60] 1999年12月17日至26日，应台湾玄天上帝弘道协会邀请，以省道协副秘书长吴历田为团长的泉州市道协第三次赴台交流访问，访问团一行20人参访了桃园北天宫、玄天宫，台北真庆宫、指南宫，宜兰接天宫、镇平宫、三清宫、调训宫、大玄宫、永安宫，花莲代天极殿，台东源圣宫，高雄林园北极殿、玉虚穹北极殿，过田仔北极殿，台南下营上帝庙，嘉义震安宫、玄天上帝庙，台中北天宫、武明山上帝庙，苗栗南天宫，新竹龙台宫等24个宫庙，此次参访团受到了台湾道亲的热烈欢迎，所到之处都受到仪仗、放鞭炮、采街列队迎接和设宴款待；[61] 2000年3月9日，台湾高雄市过田仔北极殿一行17人，在张春法主任委员的带领下泉州参访，主要参访了泉州元妙观、法石真武庙和石狮城隍庙，所到之处，均受到亲人般热烈的欢迎和款待，他们无不感慨地说：“泉州与台湾仅一海相隔，无论从宗教信仰，风俗习惯和语言上看，彼此相似的地方太多了，我们在泉州就如同在台湾一样，感到特别的亲切”；[62] 2000年3月22日，以康英山理事长，许荣财秘书长率领的台湾省玄天上帝弘道协会再次来泉州法石真武庙参谒，这次除了进香外，还就法石真武庙是否是台湾真武信仰的主要传播地，及玄天上帝圣纪等问题同大陆宗教界学者进行了初步探讨，并且一致认为，有必要就此问题在适当的时间举行一次高级别的学术研讨会，这对弘扬中华道教，加深两岸道缘、

亲缘关系，引导正信是很有必要的；[63] 2001 年 5 月，台湾莲花市台湾道流真经进香团来法石真武庙进香。[64]

海峡两岸间的这种互访，不仅促进了两地玄天上帝信仰的交流与合作，密切了关系，而且还加深了两岸道教界的相互了解，增强了台湾道教界对神同源、人同根和对祖国统一的共识，为祖国的和平统一作出了应有的贡献。

注：

- [1] [清] 怀荫布《泉州府志》卷 6，山川，晋江县山。
- [2] [清] 方鼎《晋江县志》卷 15，杂志三，寺观。
- [3] [民国] 邱景雍《连江县志》卷二十一，祠祀，第 189 页。
- [4] [清] 陈寿祺《重纂福建通志》卷二十，坛庙，清流县。
- [5] [清] 陈寿祺《重纂福建通志》卷二十，坛庙，福州府。
- [6] [清] 刘佑《南安县志》卷 20，杂志之四，宫。
- [7] [清] 刘佑《南安县志》卷 17，艺文志之二，记。
- [8] [清] 吴堂《同安县志》卷 10，坛庙。
- [9] [清] 吴堂《同安县志》卷 10，坛庙。
- [10] [清] 吴堂《同安县志》卷 10，坛庙。
- [11] [清] 翁天祐《浦城县志》卷三十一，方外，寺观附，第 637 页。
- [12] [清] 陈寿祺《重纂福建通志》卷二十，坛庙，顺昌县。
- [13] 《重修台湾省通志》卷 3，住民志宗篇，第 2 册，省文献委员会 1992 年 4 月，第 1075 页。
- [14] 林衡道《台湾历史民俗》，黎明文化事业公司 1988 年 9 月，第 92 页。
- [15] 刘还月《人以造神，也能毁神——台湾民间信仰中的造神运动》，《台湾风物》49 卷 3 期，1999 年 9 月。
- [16] 何乃川、陈进国《论玄天上帝信仰及其在闽台的传播》，《道韵》第三辑，中华道教出版社 1998 年 8 月。
- [17] [清] 高拱乾《台湾府志》卷 1，封域志，附海道。

- [18] [明] 余象斗《北方真武祖师玄天上帝出身志传》，《古本小说集成》编委会编，上海古籍出版社。
- [19] [民国] 赖子清《嘉义县志》卷2，人民志宗教编，第774页、第781页。
- [20] [民国] 赖子清《嘉义县志》卷2，人民志宗教编，第815页。
- [21] 刘还月《人以造神，也能毁神——台湾民间信仰中的造神运动》，《台湾风物》49卷3期，1999年9月。
- [22] 《天妃显圣录》，台湾文献丛刊第77种，台湾银行经济研究室编印1960年3月，第43页。
- [23] 《天妃显圣录》，台湾文献丛刊第77种，台湾银行经济研究室编印1960年3月，第45页。
- [24] 《天妃显圣录》，台湾文献丛刊第77种，台湾银行经济研究室编印1960年3月，第45页。
- [25] 《中国民间故事集成·福建卷·晋江县分卷》（印刷品），晋江县民间文学集成编委会1991年，第476页。
- [26] [民国] 尹熊宝《续修太和山全志》卷3，按。
- [27] 《世祖实录》卷57，《清实录》第三册，中华书局影印，第457页。
- [28] [民国] 尹熊宝《续修太和山全志》卷3，祀典。
- [29] 《台湾神像艺术·足踏龟蛇的玄天上帝》，见吕宗力、栾保群《中国民间诸神》（上下），河北教育出版社2001年1月。
- [30] 《玄天上帝启圣录》卷1第1、第2、第8、第12，《正统道藏》第33册，第26055页、26058页、26060页。
- [31] 刘还月《人能造神，也能毁神——台湾民间信仰中的造神运动》，《台湾风物》49卷3期，1999年9月。
- [32] 刘还月《人能造神，也能毁神——台湾民间信仰中的造神运动》，《台湾风物》49卷3期，1999年9月。
- [33] [清] 陈文达《台湾县志》卷9，杂记志，寺庙。
- [34] 《安海志》修编小组1983年9月编，卷十九宫殿，霁云殿。
- [35] 姜彬主编《吴越民间信仰民俗》，上海文艺出版社1992年7月，第1页。
- [36] 《中国民间故事集成·福建卷·寿宁县分卷》（印刷品），寿宁县民间故事集成编委

会 1989 年, 第 114 页。

[37] 《玄天上帝启圣录》卷四第二十, “守御禳虫”, 《正统道藏》第 33 册, 第 26099 页。

[38] 《重建崇真殿记》, 石碑立于宫庙内。

[39] 张家瑜、吴凉凉《深沪“主神”玄天上帝信仰初探》, 《福建道教》1998 年。

[40] [清] 梁恭长《劝戒六录》第四卷, “武帝显灵”。

[41] 许道龄《玄武起源及蜕变考》, 见宗力、刘群《中国民间诸神》, 河北人民出版社 1986 年 9 月, 第 75 页。

[42] 《泉州风土资料汇编》(泉州文献丛刊第二种), 泉州市泉州历史研究会 1979 年, 四、掌故杂谈, 第 179 页。

[43] 高永清、李显扬《宝盖风情——虎岫寺的几次庙会》, 《永宁乡土资料汇编》, 永宁镇永宁乡土资料编委会 1995 年 3 月, 第 350 页。

[44] 《台湾地区民间宗教的发展——寺庙调查资料之分析》, 中央研究院《民族学研究所集刊》, 53 期, 第 81 页。

[45] [民国] 赖子清《嘉义县志》卷 2, 人民志宗教篇, 第 841 页。

[46] 《重修台湾省通志》卷三, 住民志宗教篇, 台湾省文献委员会 1992 年 4 月, 第 1061 页。

[47] 赖宗贤《台湾北极玄天上帝信仰》, 《道韵》第三辑, 中华大道版社 1998 年 8 月, 第 280 页。

[48] 何乃川、陈进国《论玄天上帝信仰及其在闽台的传播》, 《道韵》第三辑, 中华大道版 1998 年 8 月, 第 28 页。

[49] 《(丁丑年纪念) 北极玄天上帝飞升得道联合庆典》, 台湾省玄天上帝弘道协会主办, 罗东莫安宫管理委员会协办。

[50] 《(丁丑年纪念) 北极玄天上帝飞升得道联合庆典》, 台湾省玄天上帝弘道协会主办, 罗东莫安宫管理委员会协办。

[51] 网址: <http://www.tacocity.com.tw/udang/>。

[52] 黄文博《台湾信仰传奇》, 台原出版社 1989 年 8 月, 第 18 页。

[53] 网址: <http://www.apot.com/bizplaza/religion/fane/index.html>。

[54] 网址: <http://www.tacocity.com.tw/udang/>。

[55] 《台湾省通志》卷二, 人民志宗教篇下, 通俗信仰, 第 309 页。

[56]《现代日报》1997年9月26日。

[57]《(丁丑年纪念)北极玄天上帝飞升得道联合庆典》，主办单位：台湾省玄天上帝弘道协会，承办单位：罗东奠安宫管理委员会，1997年10月。

[58]《联合报》1997年10月5日。

[59]《中国时报》1997年10月6日。

[60]《荣溪宫碑志》，碑立于宫庙内。

[61]《福建道教》2000年，第1期“简讯”。

[62]《福建道教》2000年，第2期“简讯”。

[63]《福建道教》2000年，第2期“简讯”。

[64]抄自张贴于庙外的通知公告。

结 语

玄天上帝信仰源至中国原始的图腾崇拜,而发展与成熟于封建社会的襁褓之中。因此它与中国封建社会有着十分密切的关系,一方面,玄天上帝信仰的形成与发展受制于中国封建社会;另一方面,它又对中国封建社会发挥着自身的作用。首先,玄天上帝信仰作为道教神仙信仰的一部分,长期以来一直为封建统治者所利用,成为维护封建统治的工具,同时,玄天上帝信仰自身也积极向封建统治者靠拢,以图得到统治者的扶持,所以玄天上帝信仰与封建政治之间有着密切的关系;其次,玄天上帝信仰作为民间信仰的一部分,在下层社会中有着广泛而深刻的影响,亦成为劳苦大众反抗封建统治者的一面旗帜;最后,玄天上帝信仰作为宗教信仰文化的一部分,对中国传统文化的影响是不容忽视的,可以说它在中国灿烂的文化史上占有一席之地。

就区域性研究来说,闽台玄天上帝信仰有其独有的地域特色。闽台临海的地理环境造就了闽台文化具有海洋性的文化特征,玄天上帝在闽台是被当成海神而备受航海之人崇祭。自宋代开始,福建就有了玄天上帝信仰,由于年代久远,其发展轨迹只能从一些文献记载和现存实物中窥视一般。而台湾玄天上帝信仰的发展大体经历三个阶段:第一个阶段为清代(1662—1895),玄天上帝信仰随大陆移民一起移植台湾,在这一时期,台湾的玄天上帝信仰与其祖籍地保持着密切的联系,也可以说就是其祖籍地玄天上帝信仰的翻版;第二个阶段为日据时期(1895—1949),由于这一时期台湾完全处于日本的殖民统治之下,割断了与祖国大陆的联系,玄天上帝信仰因此走上了相对独立的发展道路;第三个阶段为光复后至今(1945—),台湾的玄天上帝信仰日趋成熟,形成了一套完整的信仰体系,并在加强与祖国大陆的联系方面起着桥梁纽带的作用。

主要参考书目

1. 沈平山《中国神明概论》，新文丰出版公司 1979 年 6 月。
2. 刘文三《台湾宗教艺术》，雄狮图书公司印行 1979 年 9 月。
3. 朱绍侯主编《中国古代史》，福建人民出版社 1980 年 1 月。
4. 刘仲宇《中国道教文化透视》，学林出版社 1987 年 7 月。
5. 孟庆元《中国名山》，广东旅游出版社 1987 年 9 月。
6. 秦宝琦《清前期天地会研究》，中国人民大学出版社 1988 年 7 月。
7. 连立昌《福建秘密社会》，福建人民出版社 1989 年 2 月。
8. 黄文博《台湾信仰传奇》，台原出版社 1989 年 8 月。
9. 蔡相辉《台湾的祠祀与宗教》，台原出版社 1989 年 9 月。
10. [日] 铃木清一郎著 冯作民译《台湾旧惯习俗信仰》，众文图书股份有限公司 1989 年 11 月。
11. 李养正《道教与中国社会》，中国华侨出版公司 1989 年 12 月。
12. 郑志明《台湾的宗教与秘密教派》，台原出版社 1990 年。
13. 马书田《华夏诸神》，北京燕山出版社 1990 年 2 月。
14. 姜义镇《台湾的民间信仰》，武陵出版社 1990 年 2 月第三版。
15. 任继愈《中国道教史》，上海人民出版社 1990 年 6 月。
16. 蔡少卿《中国秘密社会》，浙江人民出版社 1990 年 11 月。
17. 刘锋《宗教与中国传统文化》，山东教育出版社 1990 年 12 月。
18. 林仁川《大陆与台湾的历史渊源》，文匪出版社 1991 年 3 月。
19. 忻平、胡正豪、李学昌主编《民国社会大观》，福建人民出版社 1991 年 8 月。
20. 干春松《神仙信仰与传统》，中国人民大学出版社 1992 年 1 月。
21. 何星亮《中国自然神与自然崇拜》，三联书店上海分店出版 1992 年 5 月。
22. 卿希泰《道教与中国传统文化》，福建人民出版社 1992 年 6 月。
23. 姜彬主编《吴越民间信仰民俗》，上海文艺出版社 1992 年 7 月。
24. 马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》，上海人民出版社 1992 年 12 月。
25. 台湾总督府编著《台湾宗教调查报告书》（第一卷）1993 年。

26. 周育民、邵雍《中国帮会史》，上海人民出版社 1993 年 3 月。
27. 林国平、彭文字《福建民间信仰》，福建人民出版社 1993 年 12 月。
28. 徐晓望《福建民间信仰源流》，福建教育出版社 1993 年 12 月。
29. 陈小冲《台湾民间信仰》，鹭江出版社 1993 年 12 月。
30. 葛剑雄、曹树基、吴松弟《简明中国移民史》，福建人民出版社 1993 年 12 月。
31. 张践《中国宋辽金夏宗教史》，人民出版社 1994 年 1 月。
32. 苏鲁格、宋长红《中国元代宗教史》，人民出版社 1994 年 1 月。
33. 何其敏《中国明代宗教史》，人民出版社 1994 年 1 月。
34. 李尚英《中国清代宗教史》，人民出版社 1994 年 1 月。
35. 人文百科全书大系《宗教百科全书》，中国大百科全书出版社 1994 年 3 月。
36. 王孝廉《水与水神》，学苑出版社 1994 年 7 月。
37. 马书田《全像中国三百神》，江西美术出版社 1995 年 12 月。
38. 陈支平《福建宗教史》，福建教育出版社 1996 年 11 月。
39. 赵杏根《中华节日风俗全书》，黄山书社出版 1996 年 12 月。
40. 邵雍《中国会道门》，上海人民出版社 1997 年 5 月。
41. 林金水主编《福建对外文化交流史》，福建教育出版社 1997 年 12 月。
42. 蒋述卓《宗教艺术论》，暨南大学出版社 1998 年 8 月。
43. 赖宗贤《台湾道教源流》，中华道统出版社 1999 年 2 月。
44. [美] 保罗·韦斯、冯·O 沃格特著，何其敏、金仲译《宗教与艺术》，四川人民出版社 1999 年 6 月。
45. 高有鹏《中国庙会文化》，上海文艺出版社 1999 年 6 月。
46. 高曾伟主编《中国民俗地理》，苏州大学出版社 1999 年 7 月。
47. 卿希泰《续·中国道教思想史纲》，四川人民出版社 1999 年 8 月。
48. 陈麟书、陈霞《宗教学原理》（新版），宗教文化出版社 1999 年 8 月。
49. 向柏松《中国水崇拜》，上海三联书店 1999 年 9 月。
50. 潜明兹《中国神源》，重庆出版社 1999 年 12 月。
51. 陈耀庭《道教在海外》，福建人民出版社 2000 年 1 月。

附录：台湾玄天上帝庙一览表

附表 1：崇祯年间—光绪 21 年

时 间	县 市	寺 庙	备 注
崇 祯 年 间 1628—1644	澎湖县	上帝庙	崇祯三年建民国三十六年重建
	彰化县	顺天宫	崇祯年间
永 历 年 间 1647—1661	台南市	沙陶宫	永历年间建乾隆三十九年重建
	澎湖县	北极殿	永历年间建民国三十五年重建
	云林县	永兴宫	永历年间建光復后重建
	屏东县	北极殿	永历年间建民国三十五年重建
明 郑 时 代 1662—1682	高雄县	北极殿	永历二十一年民国四十七年
	台南市	灵佑宫	永历二十五年
		北极殿	永历二十五年
	台南县	北极殿	明郑时代
康 熙 年 间 1662—1722	嘉义县	保元宫	康熙五十五年建民国三十五年重建
		广福宫	康熙年间
	台南市	灵济殿	康熙五十七年
		灵济殿	康熙五十七年
	台南县	上帝庙	康熙六年
		北极殿	康熙五十六年
	澎湖县	北极殿	康熙年间
	屏东县	镇安宫	康熙年间建民国十五年重建
雍 正 年 间 1723—1735	嘉义县	真武庙	雍正十二年
乾 隆 年 间 1736—1795	云林县	靖兴宫	乾隆中叶

		靖兴宫	乾隆中叶
	苗栗县	北极宫	乾隆年间建道光二十八年
	台北县	宰枢庙	乾隆三十七年
	台中县	宝兴宫	乾隆二十五年左右
		万安宫	乾隆年间建民国二十二年重建
	彰化县	真如殿	乾隆年间建咸丰元年重建
	嘉义县	玄天上帝庙（北极殿）	乾隆中叶
		北极殿	乾隆三年
		真武庙	乾隆四十五年左右
		仁安宫	乾隆年间建光绪二十三年重建
		福山宫	乾隆年间
	台南市	集福宫	乾隆元年
		上帝庙	乾隆六十年
	台南县	北极殿（普济寺）	乾隆二年
		武当山庙	乾隆二十年
		北极殿	乾隆三十九建民国十九年改建
		北极殿	乾隆五十六（七）年
		二甲公厝	乾隆年间建民国十三年重建
		永昌宫	乾隆中叶
		帝爷庙	乾隆五十六年
	高雄县	朝元寺	乾隆元年民国三十八年重建
		（港后）北极殿	乾隆三年建民国十八年重建
		北极殿	乾隆二十年
		万福宫	乾隆二十三年
		古安宫	乾隆年间光绪三十二年迁建
		威灵宫	乾隆年间
	屏东县	万泉寺	乾隆三十九年
	澎湖县	北极殿	乾隆三十二年

		北极殿	乾隆四十年
		关帝殿	乾隆五十年
		宸威（威）殿	乾隆年间建宣统元年重建
	高雄市	玄帝庙	乾隆年间
嘉庆年间 1796—1820	云林县	北天宫	西元 1818 年
	宜兰县	大玄庙	嘉庆二十三年建民国四十六重建
	台中县	保安宫	嘉庆十三年前后
		福兴（新）宫	嘉庆十五年左右
		福兴宫	嘉庆二十一年
		福兴宫	嘉庆二十一年
	南县投	准天宫	嘉庆年间
	彰化县	上帝公庙	嘉庆十七年左右
	嘉义县	真武庙（宫）	嘉庆十五建民国四十年重建
		玉虚宫	嘉庆十五年
		（普）晋安宫	嘉庆初年
	高雄县	龙峰宫	嘉庆七年
		北极殿	嘉庆年间
	台南县	全安宫	嘉庆二年
		北极殿	嘉庆九年重建
		上帝庙	嘉庆二十二年
		上帝庙	嘉庆年间创设光绪十九年重修
道光年间 1821—1850	云林县	启兴宫	道光六年
		保安宫	道光十七年
	宜兰县	艮安宫	道光十年左右建民国四十四年改建
	新竹县	北极殿	道光九年
	苗栗县	上帝庙（宫）	道光十七年

	台中县	福兴宫	道光二十八年
		和兴宫	道光元年
		永天宫	道光二十年左右
		真武宫	道光二十六年
	彰化县	受天宫	道光十七年
	嘉义县	上升宫	道光二十八年
		真武庙	道光三十年
		真武庙	道光三十年
		上帝爷庙	道光年间建民国三十五年重建
		(武当山) 玄天上帝庙	道光年间创立民国三十五年改建
	高雄县	武当山	道光八年
	台南市	崇福宫	道光二十九年
		北极殿	道光三十一年
		盐埕北极殿	道光三十一年
		菱州宫	道光年间
	澎湖县	治安宫	道光年间
		北极殿	道光年间
	屏东县	北玄宫	道光年间
咸丰年间 1851-1861	云林县	玉当山	咸丰五年
	宜兰县	照(景)安宫	咸丰十年左右
		奠安宫	咸丰年间
		奠安宫(震三宫)	咸丰年间
	苗栗县	飞龙宫	咸丰年间建民国三十四年重建
		巡天宫	咸丰四年
	台中县	庆安宫	咸丰元年
	彰化县	顺泽宫	咸丰年间建民国三十六年重修
		古龙山	咸丰七年

		永清宮	咸丰九年
	嘉义县	龙兴宮	咸丰三年
		广兴宮	咸丰六年
		上帝爷庙	咸丰八年
		北极殿	咸丰年间
		紫微宮	咸丰年间建民国元年重建
	高雄县	北极殿	咸丰年间建民国四十四年重建
	台南县	丰里上帝庙	咸丰三年
		天德宮	咸丰元年
		真武庙（殿）	咸丰六年
同治年间 1862—1874	云林县	玉安宮	同治11年
		玉安宮	同治十一年
	苗栗县	合兴宮	同治十一年
	台北县	上帝公庙	同治四年
	台中县	镇元宮	同治十三年
	南投县	北天宮	同治元年以前 同治元年
		帝爷庙	同治四年
		灵天宮	同治五年
		龙泉宮	同治七年
		福同宮	同治十年
	嘉义县	紫云亭	同治年间
		福天宮	同治五年创建民国二十一年重建
		玉绳宮	同治八年建民国四十六年迁建
	澎湖县	真武殿	同治八年
	台南县	（福寿）北极殿	同治十一年
		荣昌堂	同治十三年

	屏东县	玄武殿	同治十三年
光 绪 年 间 1875—1895	云林县	都玄天宮	光绪初年
		北极殿	西元 1892 年
	宜兰县	永安宮	光绪年间创建宣统二年左右重建
	台北县	保坪宮	光绪十八年
	彰化县	紫极殿	光绪十二年
		北极宮	光绪十八年
		顺义宮	光绪二十九年
	南投县	永盛宮	光绪二年
		大兴宮	光绪三年
		新天宮	光绪十一年
	嘉义县	上帝宮	光绪初年
		金虚宮	光绪初年
		北天宮	光绪十八年
	台南市	聚福宮	光绪八年
	澎湖县	北极殿	光绪八年
	屏东县	北极殿	光绪十年建民国四十年迁建
	高雄县	震威宮	民前二十三年
		鯤洲宮	光绪二年建光绪二十八年重建
	台南县	北极殿	光绪十三年
		角秀公厝	光绪十七年
		(后店) 北极殿	光绪十八年
		上帝庙 (大庄北极殿)	光绪十七年 光绪十八年

附表 2: 1896 年—1945 年

时 间 (年)	县 市	寺 庙	备 注
1897	高雄县	北极殿	光绪二十三年修建
	嘉义县	仁安宫	乾隆年间建 光绪二十三年重建
1899	台南县	北天宫	光绪二十五年
	彰化县	泽安宫	清代建 光绪二十五年左右改建
1901	南投县	福顺宫	民国前十年
	苗栗县	紫云宫	民前十年
1902	高雄县	鲲洲宫	光绪二年建 光绪二十八年重建
	嘉义县	星拱殿	光绪二十八年左右
	台南县	福德庙	光绪二十八年
	云林县	元天宫	光绪二十年左右 (台湾省通志) 光绪二十八年 (重修台湾省通志)
1903	嘉义县	漳武宫	民前八年
	彰化县	顺义宫	光绪二十九年
1904	台南县	上帝庙	光绪三十年建 民国三年改建
1906	高雄县	古安宫	乾隆年间 光绪三十二年迁建
	嘉义县	玄德亭 (宫)	光绪三十二年重建
		保安宫	光绪三十二年
1907	嘉义县	连天宫	光绪三十三年
	彰化县	泰兴宫	光绪三十三年
1908	嘉义县	北极殿	清代建 光绪三十四年重建
1909	澎湖县	宸威 (威) 殿	乾隆年间建 宣统元年重建
	嘉义县	真武宫	宣统元年
	南投县	护天宫	宣统元年
1910	嘉义县	北极宫	宣统二年
		北极宫	宣统二年建 民国三十五年重建
	南投县	北天宫	民国前一年

	宜兰县	永安宫	光绪年间创建 宣统二年左右重建
1911	高雄县	北极殿	民国元年
	台南县	天德宫	咸丰元年建 民国元年重建
	嘉义县	真武庙	民国元年
		紫微宫	咸丰年间建 民国元年重建
		真武庙	民国元年
	彰化县	拱辰宫	民国元年重建
1914	屏东县	玄天宫	民国三年
	嘉义县	玄天宫	民国三年
	云林县	进兴宫	民国三年
	台中县	崇宁宫	民国三年
1915	高雄县	兴济宫	民国四年
	苗栗县	文天宫	民国四年
1916	台南县	武当山庙	民国五年
1919	屏东县	玄武宫（庙）	民国八年
	高雄县	上帝庙（宫）	民国八年
		北兴宫	民国八年
	南投县	永昌宫	民国八年左右
	苗栗县	长安宫	民国八年
1921	澎湖县	北极殿	民国十年
		北极殿	民国十年
	台南县	圣巡北极殿	民国十年
		大社福德庙	民国十年
1923	屏东县	北极殿	民国十二年
	高雄县	炉济殿	民国十二年
		北辰宫	民国十二年
	云林县	乾元宫	民国十二年
	彰化县	上帝公庙	民国十二年

	宜兰县	镇安宫	民国十二年
		镇安宫	民国十二年
1924	高雄市	保安宫	民国十三年
	屏东县	上帝庙	民国十三年
	高雄县	北极殿	民国十三年
	台南县	二甲公厝	乾隆年间建 民国十三年重建
1925	南投县	青天宫	民国十四年
1926	屏东县	北极殿	民国十五年
		镇安宫	康熙年间建 民国十五年重建
		北辰宫	民国十五年
		建隆宫	民国十五年
	宜兰县	接天庙	民国十五年左右
1927	台南市	同安宫	民国十六年
	南投县	受吉宫	民国十六年
	新竹县	龙台宫	民国十六年
1928	云林县	朝龙宫	民国十七年
		朝龙寺	民国十七年
	宜兰县	保安宫	民国十七年
	台北县	北极殿（宫）	民国十七年
1929	屏东县	北极庙	民国十八年
	高雄县	（港后）北极殿	乾隆三年建 民国十八年重建
	台南县	上帝爷庙	民国十八年
	嘉义县	真武庙	民国十八年
	彰化县	新吉宫	民国十八年
		帝爷庙	民国十八年
1930	屏东县	北极殿	民国十九年
	台南县	竹园北极殿	民国十九年
		北极殿	乾隆三十九建 民国十九年改建

1931	澎湖县	北极殿	民国二十年
	屏东县	福安宫	民国二十年
		北极宫（殿）	民国二十年
	台南县	丰荣北极殿	民国二十年
		北极殿	民国二十年
	云林县	昭安宫	民国二十年
	彰化县	广云宫	民国二十年
1932	嘉义县	福天宫	同治五年创建 民国二十一年重建
1933	澎湖县	上帝庙	民国二十二年
		上帝庙	民国二十二年
	屏东县	永安宫	民国二十二年建 四十八年重建
		北极殿	民国二十二年重建
	高雄县	上帝庙	民国三十二年 民国二十二年
	台南县	帝爷庙	民国二十二年
	嘉义县	代天宫	民国二十二年
		顺天宫	民国二十二年
	台中县	万安宫	乾隆年间建 民国二十二年重建
	台北县	玄皇庙	民国二十二年
1934	南投县	南天宫	民国二十三年
1935	屏东县	玄明庙	民国二十四年
1936	高雄县	朝中宫	民国二十五年
		威灵宫	民国二十五年
	彰化县	北圣天宫	民国二十五年
1938	屏东县	真武堂	宣统年间建 民国二十七年重建
	彰化县	显化堂	民国二十七年
1939	苗栗县	受天宫	民国二十八年
1941	嘉义县	龙安宫	民国三十年
	南投县	永兴宫	民国三十年

1942	高雄市	玄温宫	民国三十一年
1943	花莲县	武安宫	民国三十二年
1944	台南县	玄武坛	民国三十三年
	宜兰县	大玄庙	民国三十三年
1945	彰化县	参天宫	民国三十四年
	宜兰县	济安宫	民国三十四年
	高雄县	南安宫	民国三十四年
	高雄市	北极殿	民国三十四年重建
	南投县	宽龙宫	民国三十四年

附表 3：1946 年—1981 年

时 间 (年)	县 市	寺 庙	备 注
1946	高雄市	北极泰灵殿	民国三十五年
	高雄县	北极殿	民国三十五年
		北辰宫	民国三十五年
	彰化县	福天宫	民国三十五年
		天受宫	民国三十五年迁建
	嘉义县	保元宫	康熙五十五年建民国三十五年重建
		北极宫	宣统二年建民国三十五年重建
		上帝爷庙	道光年间建民国三十五年重建
		保元殿玄天上帝庙 (保元宫)	明末创建民国三十五年重建
		真武宫	民国三十五年
		武当山玄天上帝庙	道光年间创立民国三十五年改建
	澎湖县	上帝庙	民国三十五年
		北极殿	永历年间建民国三十五年重建
	台东县	保安宫	民国三年建民国三十五重建

	屏东县	北极殿	永历年间建民国三十五年重建
1947	高雄市	北极殿	民国三十六年
	高雄县	北极宫	民国三十六年迁建
	彰化县	顺泽宫	咸丰年间建民国三十六年重修
	澎湖县	上帝庙	崇祯三年建民国三十六年重建
	云林县	金阙宫	民国六年建民国三十六年重建
		金熙宫	清代建民国三十六年重建
1948	台南县	(大脚腿)真武宫	民国三十七年
	彰化县	北玄宫	民国三十七年
	云林县	议天宫	清末建民国三十七年重建
		大乾宫	清代建民国三十七年重建
	嘉义县	受镇宫	民国三十七年
		彰武宫	民国三十七年
		上帝庙	民国三十七年
1949	高雄市	北极殿	民国三十八年重建
		宸威殿	民国三十八年
	嘉义县	上帝爷庙	民国三十八年
		玄天宫	民国三十八年
	南投县	受天宫	民国三十八年
	彰化县	受天宫	民国三十八年
		天圣宫	民国三十八年
	高雄县	朝元寺	乾隆元年民国三十八年重建
		五龙庙	民国三十八年
		龙山庙(寺)	民国三十八年
	屏东县	北极宫	民国三十八年迁建
1950	台南市	沙陶宫	永历年间建乾隆三十九年重建
	云林县	福兴山	民国三十九年
	台北县	兹玄堂	民国三十九年

		真武庙	民国三十九年
	苗栗县	天云庙	民国三十九年
1951	屏东县	北极殿	光绪十年建民国四十年迁建
	南投县	玉虚宫	民国四十年
	云林县	武圣宫	民国四十年
	嘉义县	真武庙（宫）	嘉庆十五建民国四十年重建
		顺安宫	民国四十年
1952	屏东县	真武宫	民国四十一年
	嘉义县	震天（安）宫	民国四十一年
	台中县	百玄宫	民国四十一年
	台南县	（关庙）玄武坛	民国四十一年
		上帝公坛	民国四十一年
1953	高雄县	（田中）北极殿	民国四十二年
	嘉义县	嘉邑震安宫	民国四十二年
	台南县	东势北极殿	民国四十二年
1954	云林县	天圣宫	民国四十三年
1955	屏东县	慈凤堂	民国四十四年
	宜兰县	艮安宫	道光十年左右建民国四十四年改建
	彰化县	震善堂	民国四十四年
	高雄县	北极殿	咸丰年间建民国四十四年重建
	嘉义县	协武宫	民国四十四年
1956	云林县	受天宫	民国四十五年
1957	台南县	北玄宫	民国四十六年
	宜兰县	大玄庙	嘉庆二十三年建民国四十六重建
	嘉义县	玉绳宫	同治八年建民国四十六年迁建
		去隍宫	明末建民国四十六年重修
	云林县	大年宫	民国四十六年
1958	高雄市	高红北极殿	民国四十七年

	高雄县	北极殿	永历二十一年民国四十七年
	南投县	天上日宫	民国四十七年
1959	屏东县	永安宫	民国二十二年建四十八年重建
	苗栗县	天文宫	民国四十八年
	南投县	受镇宫	民国四十八年
1961	澎湖县	永安宫	民国五十年
	苗栗县	裕贤宫	民国五十年
		通天宫	民国五十年
	高雄县	北极殿	民国五十年
	云林县	玉兴宫	民国五十年
	南投县	兴和武当宫	民国五十年
1962	云林县	福吉宫	民国五十一年
		玉天宫	民国五十一年
		北安宫	民国五十一年
1963	台东县	源圣宫	民国五十二年
	云林县	北极殿	民国五十二年
1964	花莲县	受天宫	民国五十三年
	嘉义县	玄武宫	民国五十三年
	云林县	公业帝爷庙	民国五十三年
1966	云林县	玄武宫	民国五十五年
	南投县	受兴宫	民国五十五年
		奉天宫	民国五十五年
1967	台南县	宝安宫	民国五十六年
	嘉义县	武天宫	民国五十六年
	南投县	玄武宫	民国五十六年
1968	高雄县	武当庙	民国五十七年
		昊天宫	民国五十七年
	南投县	永天宫	民国五十七年

		顺天宮	民國五十七年
	嘉義縣	玄天宮	民國五十七年
		真武宮	民國五十七年
	台南縣	北極宮	民國五十七年
1969	雲林縣	大安宮	民國五十八年
		大安宮	民國五十八年
1970	高雄縣	北極殿 靈聖堂	民國五十九年
		北清宮	民國五十九年
	台南縣	北極殿	民國五十九年
1971	高雄縣	北極殿	民國六十年
		真武殿	民國六十年
	雲林縣	廣玄宮	民國六十年
	南投縣	慈賢宮	民國六十年
1972	高雄縣	保安宮	民國六十一年
		三合北極殿	民國六十一年
	雲林縣	振興宮	民國六十一年
		天性宮	民國六十一年
		鎮南宮	民國六十一年
	嘉義縣	正武宮	民國六十一年
		玄武宮	民國六十一年
1973	高雄縣	北極宮	民國六十二年
	台中縣	武明玄天上帝廟	民國六十二年
	苗栗縣	龙湖宮	民國六十二年
		南天宮	民國六十二年
	南投縣	武龍宮	民國六十二年
	台南縣	玄天上帝廟	民國六十二年
		隆安宮	民國六十二年
1974	台南縣	頂港北極殿	民國六十三年

		北极殿	民国六十三年
	云林县	镇天宫	民国六十三年
1975	台南县	北极殿	民国六十四年
	南投县	北玄宫	民国六十四年
1976	云林县	福龙宫	民国六十五年
1977	嘉义县	玄武宫	民国六十六年
1980	台南县	太西北极殿	民国六十九年
1981	嘉义县	北天宫	民国七十年
		太极宫	民国七十年

资料来源：主要来自《台湾省通志》（卷二人民志宗教篇下）和《重修台湾省通志》（卷三住民志宗教篇），同时参考了台湾各县志中相关的记载。其中有部分无修建时间或时间不明确的，上表暂不收入。（注：因上表的资料不全面，所以只能用以说明台湾在某一时期的修建玄天上帝庙的大体情况。）