



著作
主办发行

E-mail
出版统筹
印刷

Tel
出版日期

王琛发
马来西亚槟城州中灵宫日落洞上帝公
PERSATUAN PENGANUT DEWA SEONG TAY KONG 2015
(HEAN BOO SUA TEONG LENG KEONG)
Lot 770, Lebuhraya Jelutong, 11600 Penang, Malaysia.
info@taoism.com.my
马来西亚道理书院 (Tao Seminary)
协成印务公司
Percetakan Bintang Jaya Sdn Bhd
No. 40, Jalan 17/42, Taman Kok Doh,
Segambut, 51200 Kuala Lumpur.
03-6257 7829, 03-6251 5319
2020年09月



<http://www.taoism.com.my>

ISBN 978-967-14278-7-3



9 789671 427873

玄天上帝的神启与应化：从历史到当代的探讨

王琛发 著



玄天上帝的神启与应化
从历史到当代的探讨

王琛发 著

玄天上帝的神启与应化
—— 从历史到当代的探讨



马来西亚檳城州中灵宫日落洞上帝公
(北极真武玄天上帝佛祖)

PERSATUAN PENGANUT DEWA SEONG TAY KONG 2015
(HEAN BOO SUAH TEONG LENG KEONG)



目录

序言	VI
中灵宫历史沿革	VII
导言： 玄天上帝的道启、因缘与应化	01
第一部分 天象应化的神道设教 玄天上帝信仰的历史与演变	11
一、前言：天垂象	
二、由道经说起	
三、汉代前后的玄武信仰	
四、唐朝玄武形象的人间应化	
五、两宋玄武神将的应化真身	
六、元朝“上帝”尊荣与天命所归	
七、明代玄天上帝的多元神职	
八、玄武系统的神明队伍	
九、玄帝斋醮科仪与教义思想	
第二部分 经典应世的人间教化	75
从玄帝经典追溯信仰历史与神圣启示	
一、信仰立足在依据经典理解神圣事迹与启示	
二、经典降世因缘在于天道随机化现度众神启	
三、从《元始天尊说北方真武妙经》学习崇祀玄帝的意义	

- 四、从《玄天上帝说报父母恩重经》理解道门的孝文化思想
- 五、从《玄天上帝金科玉律真经》追寻道德伦理与社会安定
- 六、经典印证着神圣如何回应人间的呼唤

附录：

正、续《道藏》相关玄天上帝的部分文献

第三部分 信仰播迁的当代进路 109

全球视野下的玄帝信仰版图

—— 历史演变、经论传承与济度众生的探讨

- 一、前言 ：认清从现在到未来的玄帝信仰
- 二、全球视野：由边陲视角演变至多元中心论述
- 三、玄帝文化：由信仰渊源落实向本土社会实践
- 四、合境平安：由地方香火确定着天命神佑本境
- 五、信仰版图：由各境崇祀提升至全球心灵奉献
- 六、教旨归原：由历朝经典诠释出当代全球关怀
- 七、未来发展：从认识局势俾益众生
- 八、供养转经就在爱惜全球未来

第四部分 道学建构的理论传承 155

文论一：

星神信仰的原理：

玄武诸星为何不仅玄天上帝一位神明？

- 一、星神与星象
- 二、诸星与诸神
- 三、天道与人道

文论二：

武当祖庭玄帝道教在东盟诸国延续的文化启示

一、跨境的神圣意义

二、共有的龟蛇神启

三、国际的思想相契

文论三：

玄帝信仰传播的《道德经》思想

一、大道玄妙的应化

二、净乐修学的归旨

三、行孝度众的功德

第五部分：主要经文的内容合刊 193

三经合刊简介

一、元始天尊说北方真武妙经

二、玄天上帝说报父母恩重经

三、玄天上帝金科玉律真经

中灵宫 2020/2021 理事会名单 207

本宫常年活动 208

本书助印征信录 209

后记 214

序言

中灵宫理事会主席
本坛金刚护法
准拿督林顺兴



本宫曾于 2009 己丑年三月初三日庆祝北极玄天上帝圣诞千秋及本宫成立 35 周年纪念庆典时，出版《从历史和经典看玄天上帝神启的演变》一书。

时隔十一年，由于这本书已派完，本宫同仁深感必须继续发扬以及推广马来西亚的北极玄天上帝信仰，使更多的善信更进一步的认识与了解玄帝文化，在请示北极玄天上帝后，决定于今年玄天上帝圣诞千秋时，再次出版玄帝丛书。在理事会同仁及各界善信大力支持下，很快就筹到出版此书经费。

光阴似箭，自 2003 年 11 月 1 日答应敬仰的北极玄天上帝到中灵宫服务，转眼间已超过十七年。在玄天上帝与众神明的庇佑下，这期间让本人见证了中灵宫从一间小板屋发展到今天拥有这样富丽堂皇的庙宇，深感欣慰。

希望在未来的日子里，本宫能继续获得各界善信的鼎力支持，将道教文化发扬光大，使本庙香火万年！

马来西亚槟城日落洞中灵宫的庙史沿革

中灵宫坛主
理事会总务
王徕福



中灵宫成立于1974年，初创时原称为“救世坛”，最初是由中坛元帅降临开坛作主办事，两年后又蒙北极玄天上帝与本宫有缘而降临开坛，从此本宫便倚赖玄帝威灵，成为神明救世以及彰显教理的一处地方，为各界善男信女指点迷津。信众有求于本宫，不论问病就医或消灾解难，俱有灵验之说相为印证，可见都是有赖神力显赫，感应在公众诚心，才能令本宫声名远播八方。

1997年，本宫主席经北极玄天上帝临坛谕示，不辞千里赴中国广东省碣石玄武山，朝拜历史八百余年之古寺元山寺，奉请古寺北极玄天上帝香火进临本宫，重新接续本宫在宗教上、文化上本有的信仰文化渊源；此后，为增强本宫之神武威严以及追溯渊源，本宫继改称为“玄武山中灵宫”。

本宫之前由于受到都市改建的影响，被迫迁移到日落洞猴枣芭，并于1985年2月3日更名为“中灵宫”，冥冥中得到一处范围更大的地段，使本宫后来的济世事业有了可观的活动空间。自1997年回返碣石承接香火之后，本宫在信仰服务和社会福利都积极不落人后。2001年7月11日，本宫依照马来西亚社团法令注册成功，正式获得社团注册官的批准，依据当地政府法令正式成为地

方上合法的非营利公益性宗教团体。

本宫成立以来，每年循例于农历三月初三日庆祝北极玄天上帝千秋宝诞，庆典期间，除了进行各种道教仪式，以及主办酬神演戏，尚举行布施贫老活动以及宫庆联欢宴会，以符合玄帝信仰济世助人以及推动和睦共处的宗旨。其他时候，本宫的常年活动计有：农历正月份财禄敬法会、农历五月中旬庆祝道济师尊圣诞千秋及本宫家庭日、农历七月中元节盂兰盆超渡法会，以及农历九月十五日庆祝中坛元帅圣诞千秋等。

为了实践神明将慈悲落实于社区的教导，改善百姓生活，本宫于 2004 年成立爱心行善组，并于当年 6 月 27 日举行行善资源回收处开幕礼，响应州政府所号召的再循环计划，避免州内的环境污染持续恶化。本宫也同时组织善信义务参与社会上资源回收，并将所得收入，津贴作慈善用途，协助贫苦病黎。

本宫在信仰活动上，奉行万善圆融教旨，对华人传统的儒释道三教传承保持尊重学习，主张以慈爱平等待人，也经常派出花车神轿、醒狮团及锣鼓队参加其他各地神圣宫庙的神诞庆典与巡境游行等活动，为促进信仰文化尽力。

2007 年 10 月 28 日，本宫耗资马币 25 万元建成的 20 尺高观世音菩萨圣像，落成开幕，荣誉邀请泰国曼谷泰皇赦赐镇国景福寺的尊贵高僧龙甫伍莅临本宫为善信加持；当天并恭请北极玄天上帝降坛主持放生，以及主持观世音菩萨圣像开眼仪式。当天晚上七点，本宫到椰脚街观音亭恭请观世音菩萨圣火，举行花车大游行，共有二十三间神庙派队参加。同年 12 月 11 日，本宫假槟城德教会紫云阁主办筹建观世音菩萨圣像基金千人晚宴，当晚也捐出马币 2000 元予浮罗崇德小学，槟州独中教育基金会，光华日报“好人好事”及光明日报慈善基金。翌年 12 月 20 日，本宫恭请北极玄天上帝降坛，为观世音菩萨圣像功德主石碑主持揭碑仪式，当天邀请

得来自印度的邬金仁波切和十位喇嘛，举办“观世音灌顶火供大法会”，为大众祈福诵经。

2008年，本宫又正式成立爱心慈善基金，由热心善信们响应，人人自动每月捐出10元，每收集达到500元后就捐予所需的贫老及病黎。

2009年3月，本宫邀请王琛发教授撰写《从历史和经典看玄天上帝神启的演变》，配合本宫庆祝己丑年三月初三日北极玄天上帝圣诞千秋，以及本宫成立三十五周年纪念，以此书整理解说玄帝经典文献，免费分发我国各地，另外也分发印尼、新加坡，中国大陆和港澳台等地区，以期推广信仰认知的友好交流。本宫也在4月17日为这本新书举行推介礼，并在晚上8时与马来西亚道教学院联合主办“马中玄天上帝信仰交流会”。两项活动的演讲嘉宾是中国武当山副主持刘文国道长（刘道长也是中国湖北省道教协会及武当山道教协会副会长，武当山道教学院副院长），出席者包括湖北省武当文化研究会会长兼郟阳师范高等专科学校校长杨立志，武当山旅游经济特区地方志编纂委员会办公室代表范学峰，以及台湾中华道教玄天上帝弘道协会黄发保与潘秀玫。

2009年11月1日，本宫配合中坛元帅圣诞千秋，主办捐血运动，同时捐献马币一千元给光明日报光明公益金及光华日报“好人好事”基金。

本宫自2010年开始，为了本各地民众多有尊称本宫及玄帝为“日落洞上帝公”，形成民间通称本宫与北极玄天上帝的习俗，本宫经过参详，请示得北极玄天上帝谕令，决定遵照神圣启示，对民间流行的通称从善如流，确定本宫全名为“槟城中灵宫日落洞上帝公”。

2010年4月14日，本宫配合庆祝北极玄天上帝圣诞千秋以及本宫成立三十六周年纪念，举办“中国武当山道长主持消灾祈福

拜斗大法会”，并在当晚七点半举行首次“玄天上帝花车巡境大游行”，获得中国武当山道教协会，台湾玄天上帝弘道学会，印尼玄天上帝古庙，新加坡玄天上帝古庙，泰国玄天上帝庙及我国各地神庙组织共六十八支队伍参加。



中灵宫在重修前的庙貌

2011年，因本宫庙宇建筑年久失修，屋顶陈旧，每逢雨天都会漏雨，本宫请示北极玄天上帝，获得喻示要重建新庙。当年新庙重建的开始，是在该年11月3日，即农历十月初八，请示本宫北极玄天上帝亲自临驾主持动工，并在2012年6月间再由北极真武玄天上帝亲自临驾主持打桩仪式以后，工程开始进行。

2012年7月7日，玄天上帝委任门生林顺兴担任建委会主席，负责成立建委会。建委会于7月18日成立后，在7月26日，也就是农历六月初八，由玄天上帝选择以当日的辰时为吉时，亲临主持

安五营军马，以确保本工程顺利。同年 12 月 16 日，同仁在本庙广场举行义卖会，筹得马币 105448 令吉，进一步帮补本庙一边重建一边筹款所需要的支持。



本庙自 2013 年
重修以来内殿现貌

玄帝威灵显赫而慈悲驾临的姿态

2013 年 1 月 16 日，农历壬辰年十二月初五日，本宫道济师尊于早晨五时半降临本宫，主持在庙后殿安置宝物仪式，包括金银珠宝、文房四宝与九个国家的硬币。

在本庙建委会同人合作协力下，也感恩诸方善信的热心相助，鼎力支持与捐款，中灵宫的重建工程最终得于在九个月内完成，耗资共马币 546428 令吉，并于 2013 年 4 月 10 日，即农历癸巳年三月初一日，请由北极真武玄天上帝亲自降临主持新庙开光，正式启用，庇佑众弟子此次功德圆满。

2016 年，本宫北极玄天上帝喻示，要在宫前朱雀位置建造一座牌楼，以增强本宫威严壮观气势，本宫随即成立建委会，开始进

行筹建牌楼和装修美化围墙工程，并在 2016 年 7 月 2 日举行动土礼。受邀主持动土贵宾有中国湖北省道教协会副会长兼中国武当道教协会办公室主任李玄辛道长、本宫名誉顾问 YB 彭文宝行政议员、北马玄天上帝宫庙联谊会主席王琛发教授、柬埔寨前副总理夫人汪莉华女士、本宫坛主王徕福、建委会主席郑胜家与署理主席准拿督林顺兴，以及财政代表李忠发。在诸位同仁合力下，本宫于 2016 年 10 月 29 日举办宴会筹建牌楼建筑经费，以后陆续收得全部牌楼工程 29 万令吉经费，并在 2018 年 4 月 18 日，即农历戊戌年三月初三，由北极玄天上帝主持开光。同年 10 月 17 日，即农历九月初九当天，本宫邀请会务顾问 YB 彭文宝行政议员、YB 佳日星行政议员、YB 雷尔国会议员、YB 王耶宗州议员与 YB 王秀琴州议员主持开幕。

2016 年 7 月 2 日，北马玄天上帝宫庙联谊会正式成立，所有兄弟宫庙经约定，当天集合在本宫，于北极玄天上帝圣像前举行理事会宣誓就职仪式，恭请联谊会荣誉主席中国湖北省道教协会副会



现在新庙貌：庙前广场左侧是天公亭与古井，右侧观音立于莲池上

长李玄辛道长，连同本联谊会顾问 YB 彭文宝行政议员联合主持监誓。本宫学术顾问王琛发教授当选联谊会主席，坛主王徠福与顾问准拿督林顺兴分别担任副主席和秘书长。

重建新宫期间，本宫也于 2017 年 6 月成立“玄帝爱心行善组织”，并从 7 月 18 日开始，率先捐献义款马币各 500 元予光华日报“好人好事”基金及两位病黎。在上述活动之外，本宫历年间亦曾多次主办环保讲座。

本宫成立至今已有四十六年的历史，近年来获各地善男信女的支持，庙务蒸蒸日上。从开始时寄人篱下数度迁徙，到今天的雄伟堂皇庙宇，令人不得不相信北极玄天上帝的威灵显赫。近年来，本宫所进行的常年活动有：

(1) 农历正月初二日举行新春大团拜，
(2) 正月月中旬举办“财禄敬”法会，
(3) 农历三月初一起举办一系列活动庆祝北极玄天上帝圣诞千秋及本宫周年纪念，
(4) 农历五月初十庆祝道济师尊圣诞千秋及本宫家庭日，
(5) 农历七月初举办超度法会，
(6) 农历九月初一日起至九月初九日庆祝斗姆娘娘及九皇大帝圣诞千秋，
(7) 农历九月初九日庆祝北极玄天上帝成道纪念日，
(8) 农历十月庆祝众神圣诞千秋，
(9) 农历十一月“酬谢神恩”等等。

除了奉行神圣慈悲度世的教谕，到社会上走进社区，从事社会慈善以及宗教活动，本宫从根本上是继续保守着原来神灵救世的基本信仰实践，至今不改成立宗旨，继续以济世助人为务，为各界善男信女指点迷津。本宫的办事时间是每逢星期六晚上九点半开坛，为各界善男信女消解疑难，欢迎各界善信光临进香膜拜。

檳城中靈宮日落洞上帝公 ※重建新廟籌建史※

本廟年久失修，屋頂陈旧，逢雨即漏，二零一一年卯年，本宮北極真武玄天上帝佛祖指示重建新廟。

凡獻捐馬幣五千元或吉以上者，或捐款建築結構者，其芳名將刻在龟碑永志紀念。凡獻捐馬幣三百零吉以上者，其芳名將刻在銅板永志紀念；馬幣一千零吉以上者，担任銅板大功德主；馬幣一千元或吉以上者，担任銅板正功德主；馬幣三百零吉以上者，担任銅板副功德主。其所獲得功德，將延傳三代，惠及子孫。

新廟動工儀式于二零一一年十一月三日卯农历辛卯年十月初八日，由北極真武玄天上帝佛祖亲临主持动土。二零一二年六月间，北極真武玄天上帝佛祖亲临主持打拉仪式后工程开始进行。

二零一二年七月七日，北極真武玄天上帝佛祖委任门生林顺兴担任建委会主席，负责成立建委会。建委会于二零一二年七月十八日正式成立。

二零一二年七月二十六日卯农历壬辰年六月初八日辰时，北極真武玄天上帝佛祖亲临主持安五营草，以确保建庙工程顺利完工。

二零一二年十二月十六日，假本宫广场举行义卖会筹募建庙经费，共获得善款马币十万五千四百四十八零吉。

二零一三年一月十六日卯农历壬辰年十二月初五日，早上五时半，本宫道济明尊降临主持安置宝物仪式于本庙后殿(包过金银珠宝，文房四宝九圆硬币)。

在本庙建委会同人落刀协议下，获各界热心善信的鼎力支持及捐款，耗资马币五十四万六千四百二十八零吉的新庙建筑工程终于在九个月内顺利完成，并于二零一三年四月十日卯农历癸巳年三月初一日，由北極真武玄天上帝佛祖亲临主持开光，正式启用，功德圆满。

重建新庙筹建铜板功德主名表(恕不称呼)

★ 大功德主 (捐款马币三千元或以上者)
何昱徽, 苏志强, 世界宠物中心有限公司(李德心)

★ 正功德主 (捐款马币一千元或以上者)

黄秀枝, 郭国永, 杨时典, 李月铃, 邱励发, 李有仁, 陈淑文, 叶仲安合家, 黄衍福合家, 郑月珠合家, 杨誉徽, 沈泉利合家, 李瑞敏合家, 叶霖和合家, 李睿陈汉成, 成发行有限公司, BT FAST COMMUNICATION, TAN CHENG HONG & SONS (陈珊瑚), LOVE POH CHYE

★ 副功德主 (捐款马币三百元或以上者)

曾来忠, 吴大宝, 戴廷珊, 史彩萍, 纪来顺, 许巧琳, 洪福美, 陈翠屏, 刘美香, 李金隆, 张玉琴, 洪毅明, 洪芳英, 陈顺源, 邱励发, 李月兰, 覃秋忠, 陈亚坤, 王万福, 许绍成, 吴煊志, 李明兰, 洪春忠, 许利彬, 罗春成, 刘艳仪, 杨誉徽, 叶莹芬, 梅健成, 杨梓楠, 罗善凌, 曾再波, 黄衍福, 王彩蝶, 洪汉成, 罗坤梅, 林善义, 许李福, 黄衍福, 徐瑞香, 陈以成, 许云山, 和隆家, 黄初合家, 林振明合家, 关彩珠合家, 戴崇杰合家, 廖星福合家, 沈亚明合家, 吴做芬合家, 叶北添合家, 曾国章合家, 陈亚连合家, 薛德安合家, 林葆才合家, 和吃哆(刘艺俊), 新玉贸易有限公司, 谢张俩发合家, YAP FAMILY, OW LAY SUAN, KHOR NEOH HEONG, PENPAPER SIB, SCHOT SOLUTIONS SIB, WILTEK DIE CUT MULDING SIB

★ 建委会

林顺兴, 陈麻姑, 林四妮, 梁诗秋, 周坤高, 陈坤梅, 赵秉金, 黄伟伟, 李月玲, 杨植心, 叶玉莲, 陈进安, 王耀斌, 孙吴勇成, 叶超俊, 周洪清, 林志铭, 王杨誉徽, 叶莹芬, 周玉福, 王振和, 林志川, 何才全, 梁嘉和, 叶树国, 王永培, 李有仁, 陈科隆, 王嘉球, 叶树男, 曾国章, 李豪丞, 黄辉男, 谢幼全, 曾国章

洞落宮靈中城檳 ※上帝公牌樓筹建史与征信录※

顾问: YB彭文宝行政议员
 主席: 郑胜家 署理主席: 准拿督林顺兴
 副主席: 梁嘉和, 何才全, 许利彬, 陈梁科隆
 总务: (正)王徕福 (副)王亚安, 梁诗获
 财政: (正)李家丞 (副)陈坤梅, 葉玉雲
 工程监督: 刘百发
 文书: (华)黄淑琦 (国)杨馨徽
 查账: 王焯城, 葉柄國
 委員: 林福興, 王春珠, 趙賽金, 王耀丰, 李月玲, 黃景國, 林迅煜, 葉麗芬, 程國強, 陈宝珍, 陈钰淑, 李有仁

捐献牌樓建筑结构者芳名如下(恕不称呼)

右大柱: 李家合家 左大柱: KL郑家合家
 右柱: 涂滕姿合家, 林桂英合家 左柱: 陈顺芬
 正屋顶: 许利彬合家
 右屋顶: 陈宝珍合家 左屋顶: 郑家合家
 十座墙
 郑绣中及郑雅月, 郑安湧及麦李惠萍, 郑莹莹, 郑安汶及郑雅能及郑填意及郑恩慧, 郑志杰, 众善信(十份), 譚翔中合家(印尼), 戴贵鳳合家, 黄静慧合家, 何才全合家

十一支柱
 黄耀强合家, 林義漢, 梁嘉和合家, 李月玲, 杨馨徽合家, 林记发, 黄敬坤及张敬敏夫妇, 陈钰淑, 姚瑞歲, 姚瑞歲, CLEAR OCEAN ENTERPRISE

三十八支柱
 准拿督林顺兴合家, 陈坤梅合家, 已故陈国峰, 江志庆合家, 林迅煜合家, 陈秋健合家, 谢佳乐, 王耀丰合家, 王嫌凌合家, 李记生合家, 葉麗芬, 葉名金合家, 楊金明合家, 苏振城合家, 陈凤其, 陈梁科隆合家, 黃珩荃合家, 黃泉泉, 林福興, 黃淑琦, 林福才, 林紫薇, 郑秋宜, 郑秋伶, 鄧翠燕, 林雅絲, 王永楷, 王嫌熒, 王勇陞, 王伟源, 郑胜家, 周淑晶合家, 鑫顺发经济市场有限公司, PANDA GROUP, PANDA GROUP, BLUE SUCCESS ELECTRICAL, ROBIN KHOO KAH PENG & JAC CHEH JIT THENG & FAMILY, PRUSTHOMAN A/L KRISHNASAMY

檳城非回教基金捐献五万令吉(RM50,000)
 KLL PILING & JACK IN SDN. BHD 报救打桩工程

捐献牌樓功德主名表(恕不称呼)

★ 正功德主(捐献马币一千元或以上者)
 林凱景合家, 蘇漢阳合家, 王杏妹合家
 ★ 副功德主(捐献马币五百元或以上者)
 准拿督林顺兴合家, 潘建鏢合家, 张文輝合家, 葉志强合家, 關彩珠合家, 李遠强合家, 葉智城, 宋振乐, 魏蓮英, 洪清錦, 日成汽车机件, 黄銘贵合家, 魏戴焯成及樟泉, 已故郑月珠女士, TONG DJONA & DANUS ELLORA ONGKY (印尼), PANDA KEN LTD, RUDI THAMIDA & EUNA DARREN VIDIZ THAMIDA (印尼), INTERNATIONAL TRADING PROFILE (M) SDN BHD,
 ★ 众功德主(捐献马币三百元或以上者)
 三法祖师殿, 楊善富合家, 郭勢鈞合家, 童紫珊, 曾來忠合家, 傅勇金合家, 葉坤成合家, 廖秀鳳, 黃美鳳合家, 林香蕙合家, 王亚安合家, 陈亚味, 王麗珊合家, 林应福合家, 陈子豐合家, 陈钰淑, 郭仕改合家, 郑妙彩合家, 高佳勝合家(DJ), 林伽良, 已故钟傳光, 方发福, 钟荣坤, 李晋萬, 吳淑蕊, 李恆吉, 李欣倚, 吳順福, 馬菽鎮, 周淑晶合家, KHO ABNE(印尼), THE MERRY(印尼), MARY TYE, BETTY LEE LAY ENG

州初获玄经二, 二开二
 议得天上建委本, 季一季
 九天上建委本, 季一季
 日各界热行心善主善信及开光仪礼, 友们的努力及团结合作下, 牌樓工程终于竣工, 并于二零一八年四月十八日(即农历戊戌年三月初三日), 由北
 州初获玄经二, 二开二
 议得天上建委本, 季一季
 九天上建委本, 季一季
 日各界热行心善主善信及开光仪礼, 友们的努力及团结合作下, 牌樓工程终于竣工, 并于二零一八年四月十八日(即农历戊戌年三月初三日), 由北
 州初获玄经二, 二开二
 议得天上建委本, 季一季
 九天上建委本, 季一季
 日各界热行心善主善信及开光仪礼, 友们的努力及团结合作下, 牌樓工程终于竣工, 并于二零一八年四月十八日(即农历戊戌年三月初三日), 由北

上帝降



九

聖降之辰

每月逢 三 六

七日降人間察善惡

正月初七午時

二月初八平旦

三月初九平旦

四月四日辰時

五月五日午時

六月七日未時

七月七日平旦

八月十三黃昏

九月九日一更

十月念一申時

十一月七日辰時

十二月廿七黃昏

聖誕三月初三日

飛昇九月初九日

导言：

玄天上帝的道启、因缘与应化

我们如果从兼顾信仰与学术的角度去追溯玄天上帝信仰文化，可以肯定玄帝信仰文化的形成过程，是要经历过漫长的岁月，经历过多源头的文化结合，方才自唐代开始，逐渐圆满其整体信仰的核心内容；在信仰者的立场，玄帝信仰文化在人间定型，是要能契合各个时代的社会观念，顺天命而应人事，才能相应着不同时代的契机，有效化导人心。这就是“大道”启示与教化众生的演变进程，也即表达着道启的圆融，是随着不同时代人心与智慧的演进，应以何种认识得度，即以最适当的神圣形象随机应化。因此，历朝所言“玄武”信仰，最初是由初民观天象，以心灵印证对于玄武星象的认知，然后是由先秦时代的华夏文明确定人们对待星神信仰与星象相互关系的思维方式，确定了星神上应天道主宰“天垂象”以对应人间吉凶；再后来又有儒道思想从天人合一去讨论物事缘由与天人相应的道理，促成后人信仰整体玄帝文化论述的前期因缘；等到人间已然有众多士子读书识字，就是唐宋以来各种玄帝经典陆续降临世间的时代，神灵也就是在此时机缘圆满，显露过去历次神启未有揭示的威神全貌，圆成“真武神将”应化人世因缘，最终被信众普称“玄天上帝”。

经过这漫长岁月，古人是以一代接一代人去感应与思考天道的启示，对星象的神学诠释也就愈发透彻，演变成为愈来愈具体而深入的解说与实践体系；人们对天道的敬畏心、对仁慈、良善与公道的尊爱，却是继续自古如一，而且会因着信仰体系越来越说法圆满，更觉得理所当然，更觉一以贯之，不受时空影响而改变。

若按照《太上说玄天大圣真武本传神呪妙经》，则玄天上帝

的神威，不离无形大道之化现，应化于世间，以契合有情众生相应之需。此经内容，源于紫微大帝在太清境上北极宫，解说道理给众位仙真神灵。当大帝提及玄天上帝来历，即说明：“然其玄武应化之因，渺邈难穷，希夷莫究。盖乃玄元圣祖，护度天人，应化之身，神明之妙。盖无形之为道，非有象之可言。变化亿千，虚无难测。且玄元圣祖，八十一次显为老君，八十二次变为玄武。故知玄武者，老君变化之身，武曲显灵之验。本虚危之二宿，交水火之两精。”

所以，华夏文明发展到唐宋两朝，玄天上帝信仰的神启，也就契合着当时的历史情境与人们的文化程度，以经典降世，传播四方。再到后世，玄天上帝的形象，还有各种相关的信俗，是可能结合在源自不同地方的各地文化习俗，以神话内容集中先民智慧，渐渐的融会贯通为完整的信仰系统，长期一再从各方面启发人类的神道观念，也影响人们对待生活的各种看法。

一

“玄武”一词最早出现在屈原（西元前343-278）的《远游》，原文作“时暧暧其曛莽兮，召玄武而奔属。后文昌使掌行兮，选署众神以并轂。”，大意是说：“在天昏地暗而见不到光亮的时候，召来北方玄武负责奔走联络，其后有文昌六星掌管着前程，还选派众神一路并车同行。”从内容推断屈原的诗，已经是承认了玄武的神性。可是，屈原所在的楚国，全盛时的领土主要在湖南、湖北、河南南部，因此《远游》所表现出来的信仰倾向，也许只是当时楚国的地方信仰。而且，屈原所说的玄武到底是人格化的神明，或者是以神兽的形态出现，也需要仔细考证。

当然，如果从《山海经》记载的“大荒中有圣人焉，履龟蛇，北帝於传”，其用词说法，是更接近我们现在看到玄天上帝脚踏龟

蛇的形象。但必须注意，这位“履龟蛇”的是圣人而不是神明，而且《山海经》是古代的国家地理志，所言虽然带着神话性质，但不是谈天上的神仙故事，而是谈离开中原偏远的异域传闻。尚且，本文即使有说“北帝”也不能附会为历代朝廷对于神明的封号，毕竟“北极玄天上帝”的天神封号是直到元朝方才正式由朝廷封神。

再到汉初刘安（公元前 178-122）写《淮南子·天文训》，书里头说“北方，水也。其帝颛顼，其佐玄冥，执权而治冬。其神辰星，其兽玄武”，则是表明颛顼的身份，是掌管着北方属水的玄冥之域的帝君，以“辰星”为对应的神明，又是以神兽玄武为佐，这又更接近后来的玄天上帝的形象。但是，这里的颛顼为帝，或辰星称神，都没有脚踩龟蛇形象，也尚未出现后世经典的神明说法，以后历朝经典不见得承认颛顼就是玄天上帝的原名。

这样看来，玄天上帝的形象和信仰，虽然可以相遇来自不同时代的种种神话和传说影响，却不一定相同于某一说法，也未必是以某一传说的情节作为主线去添枝加叶。或者先民也从信仰经验，对证和排除过更早时代一些不周全与不适当的观念，在过程中逐渐汇流成后来的信仰系统；但整体玄帝信仰文化的奠定，毕竟要等到唐宋以来有更多经典降临世间之后，根据经典去确定神明的形象，还有其职司功能的定型与定性。而诸种神圣的经典降世之前，各种有关系的说法，或可证明神灵在不同时代因着时机未曾成熟而有过各种启示，是漫长而多源头的构成信仰文化体系之过程不断汇合，却不能视为玄帝信仰文化“应该还原”的“本来面目”，只能视为众多构成玄帝信仰文化丰富多彩的原由之一。

二

即使玄帝信仰文化体系最初的定型与定性大致是在唐宋两朝，但是，当神明的信仰是活在人心，进入到人们的现实生活，神明的信仰就会受到时空特殊因素的影响，对人们的现实生活过程起着作用。由于人们是在自己的生活过程认识自己也认识外界，他们也常会把自身生活当中一切最熟悉的元素作为基本条件，在信仰上圆成人与神的关系。神明的信仰自然也会因着人们如何从生活感应神的存在，因时因地而有所变化，演变出适合当地信众继续与发展信仰的信俗，各有各的多姿多彩。如此，各地区的玄天上帝信仰是玄帝信仰文化的体现，也是结合了具体地区风俗习惯的地方特色、文化资源。长久过后，很多地区不止拥有属于自己地方的玄帝宫庙，也拥有各自本地的玄帝传说、仪式、活动。

就东盟各国的具体情况来说，那些在十七世纪到十九世纪下南洋的华人，大部分源自广东以及福建两省的山区、农田或渔村，他们是凭着相信天命神佑，把自己的生命与未来寄托在脚底下的开拓土地，主要是集中在后来形成今日东盟十国的各国领土上。对照中国闽粤两省的县志和其他各种地方志，各地的玄帝庙，由省城到县、村，不计其数，先人信仰家乡神灵会一路保佑自己开枝散叶，自然也会把香火带过洋。所以，这几个国家好些市镇乡村，今天处处可见庙宇或家庭供奉玄天上帝香火，其实便是华人在各处落实本身文化信仰，开拓当地社会的结果，也是历史见证。而东盟各国大城小镇，各地的玄帝信仰文化各有特色，各地人民供奉玄帝的方式、祭祀仪式都各有差异，实际上可以视为华南各地玄帝信仰在南洋各地继续进一步演变出各地的面貌，甚至会糅合着地方民族的信俗元素，添加文化生机，引进各族信众，继往开来。

在中国南方，闽粤两省先民之所以成为下南洋人口的主力，

原因甚多，但是绝对不能泛而概言破产流民出卖苦劳的观点。首先得考虑先民下南洋多是集体行为，而且是有组织的。华人当时拥有亚洲地区相当先进的开矿和渔农知识，历史以来南中国海的水路本来就方便着历代先民年年常来常往，还有亚热带南方人对热带气候的适应力，以及开发各地资源而将之与原乡经济连成一片，都是人们选择下南洋原因之一。因此，他们常是以本处神明与乡族祖先护佑开枝散叶，带着当时各地未有的先进技术，组织乡族后人开发集体的开拓区。如此，南来先民一旦出洋，他们对自家辛劳的脚下土地，首先是想把当地“本来的荒芜”转变为“自己的拥有”，把安身立命交融在传承祖辈文化的日常生活当中。如此，神明对先民来说，不仅是他们在土地上的保护者，实际也是他们的乡族认同象征。他们在海陆路上遇到风险有赖家乡神明一路支持，在陌生地区的开垦生存也依赖家乡神明，并且期望原乡神明随着大家到达当地也就转化成为当地的“本境”的做主者，冥冥中庇护他们的当地生活。

日久后，先民让新土地灌溉满了自己的血泪，充满自身文化落地的记忆，新土地是自身安身立命所在，也即变成“老乡下”，是每个人比原乡更熟悉的“本境”，也是更亲切的故乡，神明的香火和庙宇又成为先民在“老乡下”长期发展的见证标志。

信仰传统也就构成先民共同留给后人的开拓主权记忆。

今日以马来西亚、新加坡、印尼和泰国四国的玄天上帝信仰为例，观察玄天上帝信仰自明清两代南来落地生根之最初状况，其中潮语系与客语系所信仰的玄天上帝，论述香火之源头，多有说是来自碣石；而粤语系的玄天上帝信仰，则有佛山祖庙之说；再如印尼苏岛棉兰迄今流传本是源自闽中的“金轮大法院”，其教派也是以玄天上帝为祖师而自称“武当别院”，在闽语系的玄天信仰中又自有特色。另外，还有许多会馆或庙宇的玄天上帝香火，其说法又

据说可能上溯明代海上军事传统，说是相关南明政权，或者是相关天地会开拓各地的分散势力。整体而言，这些东盟诸国的玄天上帝香火，已经落地生根各处地方，都在各自诉说当地历史渊源，可是追本溯源，各自又可溯源至《元始天尊说北方真武妙经》等经典里头的玄天上帝。这许许多多的各地方的玄天上帝有当地的宫庙、当地的信众，还有玄帝保护当地“本境”的灵验传说，当然是属于当地的；可是，其渊源又是源自中国古代的玄武信仰，是这信仰演变至道教经典启示其信仰的更多内涵之后，至今还分散在各地而继续的传承，可以看到各处玄帝“本境”香火是从中国各地流布世界的演变。每处玄帝道场，也在诉说神明保佑本处国泰民安。

如果我们在大地图上——标识出全球各地的玄帝香火所在，在最外围的玄帝香火场所之间相互画线，就可能发现玄帝不止是在一个国家。所有这些玄帝香火所在，正可证明信仰是跨海跨境的，重叠在线条内的地理范围。不论是在原来玄帝信仰的发源地以内或以外，都有人同此心，有他人与我有着同一信仰——人们之所以信仰，所信仰的对象是玄帝，也不只是依靠神明有个形象或者神明有个名字，而且是由于这个神明的名字自古以来蕴含着系列的价值观和认同感，以信仰文化在各地区接触和包容着地方文化，长期与当地信仰者的人心相互感应，感召善念，成就许多善事，成就人所以信仰的理由。

因此，有必要认识，玄帝信仰文化的内容，现在已经是跨地区和跨文化的，并且这也是它在发源地的本来面目——信仰本来就是表现在人们的信心，包括要有信心神明是属于天下人的神，能包容和适应不同文化背景的信众，以多元文化的、不同的体验、多彩的呈现形式去和神明对话。而各地信众的信心则表现在他们对同一个神明有相同的认识与认同，就是不同族群的信众在不同地点都不会把自己膜拜的神圣视为外来者，而是把地方上膜拜的神圣视为本

境的做主者，临在、拥有、监察着本境“合境平安”。所以，信俗文化之所以正常，缘由于各地民众都可能各自运用他们本境周围可以发掘的资源，结合他们认为最能表述尊重的形式、使用他们可以把意识表达得最完善的语言，去面对神明。正是如此，他们也就更能信任神明是无私、无碍、无所不在、无所不至，也无所不能。

三

无论如何，当我们承认玄帝信仰文化是可以表现成以多元文化的形式，并且又都是可以契入同一个信仰体系的认同之上，这并不等于承认信仰因此可以变成人们为所欲为的对象。信仰是拥有可变的，而且必须不断变化的一面，以确保其核心的精神与主体的内涵可以在人心延续、可以在现实实践，不受“时过境迁”干扰。可是，信仰也有它不可变的一面，这一面可以表现在它与其他信仰共同拥有的特征上，也可以表现在它与其它信仰不共的特征上。

以玄天上帝为例，玄帝的名号、职能、经典，即是代表了玄帝的神灵如何存在，以及玄帝之所以不同于其他神灵的存在意义。这些组成部分，都是不可能随意改动的，也不能随意增删内容。原来构成玄帝神威的整体印象，原本是由这些重要的内容组成，人们也是通过同样的内容感应着同一位大神。一旦这些元素七零八落，则信仰的存在意义已是动摇。

重要是玄天上帝信仰的内容，包括其一切从形象到说法都是教义，对整体传统文化以及由此衍生的道德体系，是有所象征也有所维护，其基本的精神都是彰显在所有玄帝经典以教导的内容，这当然就不能以“地方特色”或“当地主权”作为理由去否定的。像《太上说真武本传妙经》批判不义、不仁、不忠、不孝，指出任何人物“不亲尊长，不忠君主，欺凌卑小，举意慢人”最终都会受到

“天官摄问，斗君追魂，送下九幽，受其痛苦”，今日世界固然不见得每一个国家都有君王，但是也不能说是过时。中华历史上的人文精神原本就向往“世界大同”，将天子视为代表着“天听自我民听”的象征，认为“家天下”只不过是过渡时期，对君王的要求是以民为本，以及要求君主职能在确保政权巩固社会共同体，并以天命来自民命之说法监察之。我们还是可以根据相同的精神去追溯，承认君主效忠天命的源头是人民福祉，不一定由于经典的“君王”两字就妄下结论说经典过时了。

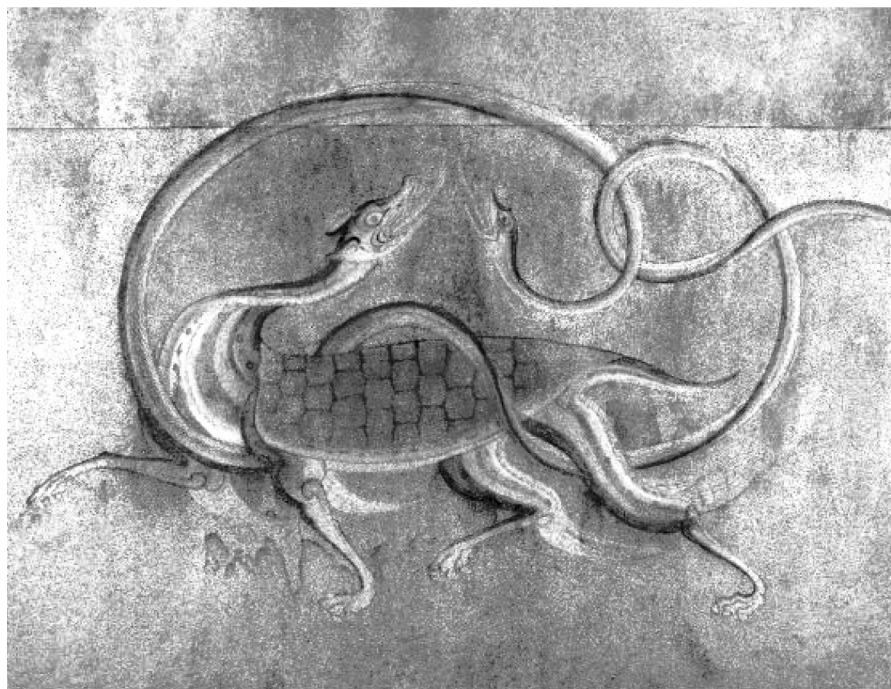
另外也应注意到玄帝的神威，是表现在其造型。《玄天上帝启圣录·卷二·洞天天盖》说及玄帝形貌，提到说：披发、金甲、皂袍，身長三十余丈，又以龟蛇为表征。《玄天上帝启圣录·卷二·圣像先锋》有载说，天禧年内，西番国奉使何随入国，进奉象马金毡，同时请宋真宗赐真武圣像及供养法式，而真宗不欲使真武神恩加被西番，所以本文内容接下去的文字是如下说：“令翰院依家神殿式彩画立身真武一轴，内不得画龟蛇，并录应干下降供具法式，回答来使。其蕃王李氏不明内少龟蛇，此二物最为真圣之先锋，将谓已获全实，宣诏供养，一依宋朝体式崇敬。”根据这段文字，宋代的西蕃国家来使，是要以象、马、金毡换取玄帝圣像和供养玄帝的法式，可见当时玄天上帝信仰已经是跨越汉族地区的。而文中说起宋真宗要包办神明，仅仅想要玄帝庇佑自己宋朝，不让他国崇拜有灵，其原因有必要讨论。值得注意的是，文中提及宋朝即使交给西蕃国王全感召玄帝佑护的全盘供养法式，却因为神像少了龟蛇的画像，就完成了宋帝不让神明灵应的“恶意”。由此可见，在玄帝信仰，即使其他形象的特征可变，龟与蛇在玄帝脚下是造型的必要形像。这是本信仰与其他信仰不共的特征，与其角色功能也和神威之发动大有关系。

其实，回到信仰的立场，根据玄帝信仰文化原本是多元性质

的体系，并重视这个原则也是本信仰的原则，就会发现，当信仰落在不同的时代和不同的地区，它的“变”与“不变”，都得遵循着信仰上认可的法则：神启的应化。

应化本身是不断的变化。应化意味着神明进入人类的生活，就不能不是面向人的有限，并且必须根据时空条件去适应人们在认识上的限制，信仰文化的面貌和内容也因此一再变化。而我们说玄武信仰在不同时代和地方会出现不同的说法，玄天上帝过去以来在不同朝代有过好几种经典降世，原因就在神明在不同时代的不同地方都会降下神启，正是本信仰的不变的原则，而神启的面貌和内容也正因如此肯定是要表现为多变的。所以，有神启就有应化，随机应化就是神明济世度人所必须的，是其不变原则，而表现在神威显赫灵应、变化莫测。





江西大墓建于 7 世紀，位于朝鮮平壤平安南道大安市，是古代高句丽国后期四神图壁画古墓之一，特点在蛇缠绕玄龟腹下的次数只有一次，是從背部开始，在前腿和后腿中间穿出柔美的椭圆形，再用头和尾巴打了个结。

第一部分

天象应化的神道设教

玄天上帝信仰的历史与演变

一、前言：天垂象

当我们这一代人夜晚仰望星辰灿烂的苍穹，我们未必会联想到许许多多古老的传说。甚至，很多人可能已经有好多年没有抬头看过天空，也忘记了童年有没有数过星星。然而，对古人来说，这些在天上的星辰，是他们生活的一部份。他们可能注意着，那点点闪烁的繁星，仿佛是一颗颗灿烂的钻石或者明珠，被不知其然的力量，悬吊在没有边际的太空，让它们随着日夜四时的变化，昼落夜升。同时，他们也可能注意到，这些星星在天上是会移动的，又是相应着地上的季节气候年年周而复始变化，在天空相当有规律按照固定的线路年年周而复始的移动。人类文明进程，首先注重的是天文学，游牧民族和农业民族为了要定季节和农耕，他们出行要寻找方向，也要根据季节与方向变化，去维护自己家人和子孙后代的生存、生产。先民不论看天吃饭、航海认星，都需要众星指引。

但是，人类和其它生物的根本差别就在于人类的头脑拥有判断、归纳、分析的思维功能。人脑能作思想，他们不只观星，他们也作思考。当这些古人遥望着捉摸不着的天际，神驰数千里光年之外，他们会惊奇、会幻想、会崇拜，也会思考星空对人间的启示。许许多多有关天象的自然神话，乃至相应而生的思维模式，都可能以天文知识和星象神话为载体，发生在不同民族的文明进程之中，也以本身的内涵继续着民族文化的特色。

中华民族的祖先也不例外。对先民来说，星辰是神秘的，离他们既遥远又接近，是他们捉摸不到的。同时，星象与天文变化，又牵涉着他们的日常生活。当人们遥望着不可知也不可测的苍穹，仰望星移斗转，回首人间沧桑，油然就会升起一股念头，以为这其

中必定有因果的连系，有一股不可知的力量在主宰着宇宙间森罗万象，秩序森严的运转。中华先民认为这股力量是生生不息的，既是无形无相，又能分炁化身，形成了各司其职的各种神圣力量，去主司宇宙世界，包括主司天象而启示人间，由此稳定宇宙世界，而这世界，是由无生有，生成一炁，而化生万理万相，也有元始之炁化生的许多神仙，继续着天地正气，指点众生归根复命。

这其中，有成千上万人们熟悉与不熟悉的神明。其中又有一个汉子，披发仗剑，脚不着履，驾驭着北冥的斗、牛、女、虚、危、室、壁七宿；奔走于天上人间，总领着六丁六甲、二十八宿、三十六天罡等各路天帅，组成庞大天上兵团，千军万马除妖斩邪……。在他行云驾雾的传说背后，是先民观察天文的历史，隐藏着许多传统知识相互结构的智慧，蕴含着中华民族的伦理观念。由观星斗产生了原型的玄武信仰，再由原型的玄武信仰发展到玄天上帝封号出现，除了反映中华民族历朝以来防护与拓殖北方疆土的心愿，也寄托着先民的善心，虔诚追求人间和平，期望世界去除一切灾难，众生俱能改过迁善，人间天上皆是常清静之乐土。

二、由道经说起

在道教信仰里，玄天上帝是一位威灵显赫的帝神。玄帝《佑圣咒》对尊神的整体形容，是从尊神的来历、行持、功德、尊荣、威权与天命所在，去说明神明在天上的权柄真实不虚，在人间的救苦救难也随时感应。《佑圣咒》内容称颂玄天，是说：“太阴之生，水位之精，虚危上应，龟蛇合形。周行六合，威摄万灵；无幽不察，无愿不成。劫终劫始，翦伐魔精；救护群品，家国咸宁。数终永甲，妖气流行；上帝有敕，吾因降灵。阐扬正法，荡邪辟精；化育黎兆，协辇中兴。敢有小鬼，欲来见形，吾目一视，五岳摧

倾。”

在道教的传统，至今流行的《玄门日诵早晚功课》，里头颂赞玄帝的经文，又有称诵的说法，说玄天上帝是：“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，三教祖师，大慈大悲，救苦救难，三元都总管，九天游奕使，左天罡，右北斗，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”。在《道藏》、《续道藏》、《道藏辑要》中，尚收有《真武本传神咒妙经》、《北方真武妙经》、《北帝天蓬护命消灾神咒经》、《北帝紫微神咒妙经》、《北帝说报父母恩重经》、《北帝伏魔经法建坛仪》、《北帝七元紫庭延生秘诀》、《真武普慈度世法忏》、《真武灵应护世消灾灭罪宝忏》、《北帝伏魔法忏》及其他历代有关玄武信仰文献四十余种。这些道经和文献，有些是唐宋已完成其中的纲要，有些则是明代之后方才出现，经文内容各有不同，有的是说明北帝与玄武的显现与神启，有的愈到后来就愈集中在叙述玄天上帝尊神，以及讨论神人相通其神启与灵应的感应方式，而且都是更为完整的从表述尊神神圣真相与生平来历，说明如何供奉与学习。相互参照这些经典内容，以经解经，确能反映着玄帝信仰在道教理论建设当中一路的延续与演变，表达着人们重视的神圣启示，是能相应不同时代因缘，不断与时俱进的回应人间不同时机

的认知与需要，对各类人物根器展开显化与教化。

尤其是自隋唐以降，道教历代发展的过程，也是道教各流派历代持续汲取和诠释玄武信仰的过程，其结果是玄武信仰的内容愈来愈丰富；而且，随着玄帝信仰文化出现结合在雷法、丹道、灵签等各方面的内容，渐次形成完整的神学理论体系，玄武信仰也就日益深植民众心灵，既是汉人表述民族文化与民族精神的一种表现，也发展成为许多其他民族的共同信仰，至今是各国各族拥有的

共同精神文化与价值观渊源的象征。到了明代，道教尊玄武为星宿，并肯定其神明玄天上帝，号称为三元都总管、金阙化身、万天法主，统率三十六帅。道教徒自身修炼的《早晚功课》到重大的斋醮活动，更是普遍包括崇拜玄天上帝的内容。

在道教的经典里，玄天上帝有他特殊的地位，是以神圣分炁化身的因缘，向世间示范如何是修行之道，能使人超凡脱俗，由人而神。从系列道教经典，可以了解，玄天上帝在汉族和道教徒的说法中，是一生来历不凡，却犹如佛教释迦一样的经历，放弃王位与荣华富贵，也是学习着从一般常人当走的修身养性道路开始，在人间付出为人处世当做的公义与仁慈，由努力修学各种善因善果，终能得道。按照《道藏·洞神部记传类·玄天上帝启圣录》的说法，玄天大将原是“先天始气，太极别体”化生于人间，于黄帝时降生为净乐国太子，后来在武当山修炼成道。《玄天上帝启圣录》内文是说：“玄帝乃先天始气，太极别体，黄帝时，下降托胎净乐国善胜皇后。孕季一十四月，岁建甲辰三月初三日午时，玄帝产母左胁，长而勇猛，不统王位，惟务修行。因念道专一，遂感玉清圣祖紫元君传授无极上道，并告之曰：‘东海翼轸之下’有山先名太和，一名仙室，一名大岳，子可往居之。帝即遵命入是山修炼，因久未成，亟欲出山，至一涧，忽遇老姬操铁杵磨石上，问：‘磨此何为？’曰：‘为针耳。’曰：‘不亦难乎？’姬曰：‘功至自成’。真武大悟，卒得道故名。”在道教传说中，武当山磨针的老姬，也是其师紫元君的化身。

而在《洞神部》另有时代早于《启圣录》的《太上说玄天大圣真武本传神呪妙经》，则是把玄天上帝说成本是“玄元圣祖”的应化身，以“老君变化之身，武曲显灵之验”，在“八十一次显为老君，八十二次化为玄武上帝”；经文又将净乐王国说成是位处于“大罗天境，无欲天宫”的天界国土，并说他的母亲善胜王后是因

“梦而吞日，觉乃怀孕”，在十四个月后，于“开皇元年甲辰之岁三月三日午时”生下圣子。

《道藏》当中谈论玄天上帝重要经典，还有《无始天尊说北方真武妙经》也是在处理玄天上帝生平时，持着近似《太上说玄天大圣真武本传神呪妙经》的说法，说玄帝原是净乐国太子，生于开皇元年甲辰之岁三月三日的午时，长而勇猛，誓愿除尽天下的妖魔，不统王位，后来获得真人传道，入太和山修行，功成德满，上帝敕镇北方，统摄真武之位。太和山也因此改名武当山，意即“非玄武不足以当之”。

总之，道教的玄帝经典，有的确是内容相似，有些却是细节互有差距，有些则和另外的经典是细节上互有补充，但目标都在说明玄天上帝的来历、生平、成仙过程、以及解释武当山之所以成为玄帝信仰重地之因缘。还有些书籍是在《道藏》以外的，也是记载着相类似资料，而细节上各有差异。例如标明是晋干宝撰，而实际却是明代添加内容的《三教源流搜神大全》，又如明代徐道著《历代神仙通鉴》，以及清乾隆年官修《续文献通考》等书。无论如何，今日通行的明代《道藏》，是始编于1413年，其确定的版本内容，也是和上述诸书一样，都是明代以后方才出现的。实际上，玄武在宋之前不叫“真武”。在元之前，玄武神明也尚未拥有“玄天上帝”的名号。可见这些经典资料都是不同时代各有因缘，自有经典出现时代的神启内容，而有些明清两代经典，又可能是有经过考据与重新编修，去更适应后来的信仰需要。

而道经的内容，许多都是神圣应化于世俗的需要，其传播及教化要配合时地济世救人，助民藉假修真以成大道，不少情节文字重点在其中的微言大义，而不在表面情节，因此便不一定可以要求神圣事迹如同人间事迹，或事事要勉强根据正史叙述的年代或物事，去印证信仰文献的内容或对比考证。如：宋人祝穆作《方輿胜

览》，引用了《图经》所引道书，说真武是开皇三年三月三日出生，入道居武当，四十三岁飞升；后人如是根据其记载，把“开皇”视为隋朝年号，即公元583年，看似玄天上帝应是南北朝隋代人，就会和后来《启圣录》根据古典整理而说是生于黄帝时甲辰年，时间距离很大。但上述《太上说玄天大圣真武本传神呪妙经》应是在唐朝已经广泛流行，说玄帝在开皇元年生，也显然是和《图经》互有出入。因为若按照《妙经》说，玄帝当是生于“元年”而不是“三年”。尚且，净乐国如果是天上国度，“开皇”便不是隋朝年号，所以对照隋代历史文献寻找玄帝事迹，不可能考据其人其事。以后到了《三教搜神大全》，就是把“开皇”的时间概念分别于短暂世间的隋代年号，而视为代表一次宇宙始末的一个“劫”，去记叙玄天上帝是正当“开皇初劫”的黄帝时代，降世于“海外国”，如此更能圆融解说。

要了解玄武信仰的原貌，还有认识信仰文化的历代变迁，还得首先理解历来经典文献，都是为了启发民众智慧而降临世间的，必须以最有效的书写，运用适应世人理解的说法，才能最大的感应人心。经典记载的文字，说的事情，是以人的观念理解和记载神圣启示，必须是根据不同时代的常用词汇书写，才能写给人们和看懂。所以，从信仰者立场，是要从道教历史出发，结合着理解道教神学论述的立场，去理解信仰说法的内容，才能更贴近理解经典内容之为何与如何。这种理解，还得回到《道藏》依据的信仰立场，以其论述为主体，结合道教内部与外部的古籍资料对读，从理解道启的背景脉络，通过批判与诠释，发现神学理论应对不同时代的权变与实相。

三、汉代前后的玄武信仰

试试从道教神学角度思考，首先承认玄天上帝感应是种天命神启，然后再思考神灵在不同时代当有何种应化，便可能解答以下问题：可以想象在先民文明初期，玄帝最初要能感应于万民，是绝不可能显露为现在通行《元始天尊说北方真武妙经》所描述的那种形象。神明的显灵，要能上契天命而贯通人心，如果不合时宜，太早显示某种时人无从理解的神圣形象或者教导，效果将不是“启圣”与“起信”，而是恐慌，反而叫人怀疑是否合乎“灵验”的原则。

所以，玄天上帝信仰文化最初作为玄武信仰的存在，实际上是缘起古代的一种星象崇拜，其起源与天文观察及历法的需要有关。中国古代把全天边的恒星分二十八群，称二十八宿。古人根据它们常年出没在中天的时刻，以定四时。因着天文与历法的需要，是人们日常生活必须亲近的，而人们也能想像天象星星的光线能相互接触组构，由此化现出各种人类肉眼看不见却可从心灵感受的虚拟线条，形成各种物事的形象。这样的天象也在成就人们心目中的“天文”的概念。人们是感知着这些天上的图文，联系着地上可见的一切，还可以看到天上的星群可以分为二十八宿，是具有二十八种动物形象，在天上围成一圈；其中北方的七宿，又可以互相结合成更大的组合，组构出龟蛇相缠的形象，称之为“玄武”。

参照《淮南子·天文训》、《史记·天官书》、《汉书·天文志》等书，中国以前所用阴历，便是根据人们观察天象，以总结出的二十八宿测候法，将黄赤道最近的一周天，按诸月步，以最显著星象为目标，观测月在天空的位置，从而推演太阳的位置，由此制定一年日期。有了二十八宿的天野观念，人们更容易根据星空认识方向，对应出人间各地区的方位，也把北斗一年四季的循环变化，包括其由早到晚的旋转，以及斗柄年年不同时节黄昏会有规律指向

不同的星宿，形容为“斗转星移”；古人并根据斗柄年年循环转动的方向，确定了对应人间景物变化的二十四节气，也在二十八宿当中选出了十二生肖。先民由着感受天象动态相关人间变化，建构起朴素的天人感应的认知；先民也由着天象形象源于人间生活周遭的生物想像，就会将天象联系着相应起名的动物名称，从人们对相关动物的认识，进一步感觉天象能启示人间道理，于是建立起由认识天象而联系着人间道理与价值观念的信仰。这也即是说，玄武信仰的由来，可视为玄天上帝信仰文化最初的人间启示，自天象存在，就因应着先民需要从观测天象维持人类生活，启示人心。

至迟在战国时代，中国已经以紫微宫为中心，把二十八宿按照四方分为四组，以区分天野，并方便定历，并确定过人们熟悉的各种生物，如何会有启发人事思考的内容，而以灵物名称，去对应每一组星宿，由此即东方苍龙、南方朱雀、西方白虎、北方玄武四组星宿的由来。北方玄武的主宿，公元前90年完成的《史记·天官书》说是“北宫玄武，虚、危”，就是指二十八宿当中“虚、危”二宿。可是根据较后期的《尚书纬·考灵曜》，四方星宿各有一灵兽形象，命名意义，在于形肖，“北方斗、牛、女、虚、危、室、壁七宿，其形如龟蛇，曰玄武。”

从原始动物崇拜本来就有其发展线路去思考，龟、蛇，都是长寿动物，是古人崇拜的对象，龟更是被古人的思维归纳为祥瑞的显现，把龙、凤、麟、龟合称为四灵；而古人的认识当中，蛇也是一种具足变幻能力的生物，传说中的羲皇即是蛇神。在历史上，龟、蛇，曾是中国某些部族的图腾信仰，被认为和部族群体有着生命攸关的交感关系。我们可以相信，当星辰的组合被定为形肖玄武，天上的星辰信仰更是容易和结合地面的图腾信仰。当中国古人把他们对龟、蛇的图腾崇拜，投射在天上，玄武已不再单是星宿群的名称，而是能有作用于民间的神灵力量。战国时候的楚地，相传是屈原所

作的《楚辞·远游》，文内有“召玄武而奔属”之句，说明祂是为了人们死亡后升天，可以“召”之的神明。再到秦汉两代，玄武信仰相当的流行，人们认为魂灵自黄泉往天堂途中，是可以祈求玄武专事负责护送、保佑魂灵。汉代的铜镜，不少都刻有四象图案，内有“镇四方、避不祥”的铭文。南阳汉代石刻画像也是可以印证《楚辞》的内容，画中的玄武神灵正在迎送升仙者。

无论如何，从汉代文献追寻，那时玄武作为神灵的神格形象，似乎尚未稳定，但是却有相当多文字，是能明显反映玄帝神格的存在与神圣渊源。这可以说明，汉代以前的玄武信仰，早已表述着整体玄天上帝信仰的理论根据，等待道教神学所谓的显圣因缘。各种古典当中，除了《楚辞》可以证明长江流域流传玄武信仰，《礼记》和兵书《吴子》的内容，也能说明玄武在周朝的势力范围，被视为是心灵可以感应的灵瑞象征，所以《礼记》说：“行，前朱雀而后玄武，左青龙而后白虎”，而《吴子·治兵》也有类似记载。先民不论是行礼仪或者军事活动，都是以“四灵”作为指示方位与象征吉兆的符号。而《楚辞·远游》提到过的“召玄武而奔属”，据汉朝司马迁《史记·天官书》的解释有说“北宫玄武，虚、危”，汉朝王逸则在《楚辞章句》注释时人召唤玄武感应的理由是“呼太阴神使承卫也”，由此便可以知道，题为唐朝杜光庭集的《无上黄籙大斋立成仪》，其卷十九的四灵咒，玄武的咒语说“北方玄武，太阴化生，虚危表质，龟蛇合形，盘游九地，统摄万灵，来从吾后”，前数句子便是渊源于汉代司马迁与王逸相互熟悉的知识体系。以后宋代以来流传《道门通教必用集》所说“北方玄武，太阴化生，虚危表质”，还有南宋洪兴祖《楚辞补注》卷五说“玄武谓龟蛇。位在北方，故曰玄；身有鳞甲，故曰武”当然都是延续着汉代以前说法，是一路相承。

至于到了南朝陶弘景编写的《真诰》，在本文献卷十叙述修

建吉冢的方法，提到必须管理好阴间世界，其诀是说：“我今墓有青龙秉气，上玄辟非，玄武延躯，虎啸八垂”，这显然还是以《楚辞·远游》为依据，根据里头“召玄武而奔属”的系列内容，转化出包括咒语口诀等信仰做法。再以《楚辞·远游》对比现在流传的《元始天尊说北方真武妙经》，还其他不少经典，其实都说过玄帝拥有的权柄，在于掌握众生福禄与生死，神威变化又能作用在北酆地狱和泰山下界，可见这些经典教义虽是后来化现于世，却还是一脉相承早在先秦文学作品记叙的民间信俗，透露出民间信仰着的古代早有的天道启示渊源。

而进一步说，约于公元前150年出现的《淮南子·天文》，也是有过具体的总结前人说法记载，提出说：“北方水也，其帝颛顼，其佐玄冥，执权而治冬，其神为辰星，其兽玄武”。这整段记叙文字，说明有位颛顼帝主宰着天地间的北方空间，其元炁源于现在人们称为“水星”的“辰星”，由此化现出人间可见的外在的神圣形象是玄武星宿。玄武神化为感应人间的灵兽神，也是北帝的“佐兽”。所以，《淮南子》汇编着汉代以前的诸种文字，早有清楚考据，玄武的神圣身份是存在的，被当时天象信仰者视为北帝的扈从。而北方神明会有兼具水神、星神、相应动物主宰神灵的神格，也是那时的定论。

《淮南子》这种说法对比《重修纬书集成》里收录的那几部汉代纬书，后者比《淮南子》出世时代较迟，有的文字记载玄武，是为前边《淮南子·天文》补充，可是叙述方向会各有不同。《重修纬书集成》卷三《诗含神雾》以北帝为北方主宰，进一步说道：“其北黑帝座，神名曰协光纪，其精为玄武之类。”而《重修纬书集成》卷六《河图帝览嬉》是延续《淮南子》的记载说：“北方玄武之所生，其帝颛顼，其神玄冥……镇北方，主风雨”而同上书还有说：“北方黑帝，神明叶光纪、精为玄武”，又有说“北方黑帝，

体为玄武，其人夹面总头，深目厚耳”。这份《河图》纬书的不同条文看似互相矛盾，可能中间有些知识是在有限的文字陈述当中未提及的，在那时撰写者和读者是清楚的事，但却让后人阅读时感觉问题搞不清楚：神明究竟是“协光纪”或“叶光纪”？而古帝颛顼到底是“精为玄武”抑或“体为玄武”？而文字说颛顼是“精为玄武”或“体为玄武”，若非矛盾说法，就意味着神灵是以玄武星宿的存在，为其精气所在，或发挥神圣能力的本体，但说道“夹面总头，深目厚耳”的形象又意味着人头龟身乎？《河图帝览嬉》有说玄武“镇北方，主风雨”，其实也是先民长期观察天文得到的印象，所以汉人是延续前人体验，把玄武星宿在四季的变化联系着风雨规律。这想法延续在宋元明朝，朝廷水师与一般渔民共同的玄帝信仰之中，玄帝也理所当然被视为航海保护神了。

事实上，若根据汉代前《楚辞·远游》到汉初《淮南子·天文》所继承的前人说法，玄武神明虽然是天文上呈现“灵兽”之形体，但玄武神是人们可以感应与召请的神圣，其真灵的本质当然不可能是低于人类的动物。所以不少道教历史的研究学者，曾经探讨过当时还未册封“玄天上帝”的玄武神将形象，可能早在汉代已经出现，就是那些延续《楚辞》神话的汉代墓室里头的石刻或壁画，出现在龟蛇形象上边的人物。这些说法虽然极为欠缺文献相互印证，但至少被普遍公认为六朝经典的《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》，其经文教导以五行配伍的存思法，玄武是以黑衣代表北方水性的肾中神将，经文形容玄武作为修道人存思的对象，其真灵形象是：“冠黑帻，着皂衣，身長二十五丈，手持钟鼓，兵士四十万人，羽服赫然”。

广东博物馆肖海明教授在其撰写的《试论龟蛇向真武神的图像转变》，也提到1986年山东临朐县发掘北齐天保二年（551）墓葬，墓室北壁彩绘壁画出现龟蛇纠缠，龟首上仰回视，与蛇首相对

的玄武图像，反映着自《楚辞》以来常说玄武神灵护送墓主人升天的信仰；龟背上确有个人物，头戴一冠，手执一剑，瞠目张口，神态威猛。如此形象，一方面或可论述由汉代至南北朝的玄武神，已经拥有脚踏龟蛇、剑不入鞘的原型。但是，也不能忽略，同样时期出现的那本《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》，描述四灵环绕北帝，是有提到北帝头戴朱雀，足履玄武，左扶青龙，右踞白虎的方式。所以要确定是北帝或者玄武神将，还要看四灵兽俱足或神人脚下只是出现象征玄武的龟蛇造型。

由《淮南子》到汉代纬书，总结汉代以前的玄武信仰文化，也都注意到玄武的外在形象被形容为北帝的灵兽扈从，而北帝又是以玄武的存在与表象为根基，变现各种形象，对应人间，但玄武在理论是却实质是“北帝之精”或“北帝之体”，这即意味着北帝和玄武两神神格是可以相重合的，道体不分而又理一分殊。所以，到了六朝道经《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》，北帝信仰出现更多丰富细节交织的神道叙述，是说北帝全称为“太阴五灵玄老黑帝”，身居于北方五气玄天洞阴朔单郁绝国，负责镇压酆都罗山魔鬼，全身各部位都是可以化现出不同功能职司神灵或自然物，以及自然现象。本经说明北帝本身化身为玄武神将，肯定北帝和玄武神性重合，又是根据中华先民的平面地理观念，以身体坐北朝南为中心，而以左右的東西方为阴阳，说明北帝道身的坐方是北方，即是“臀为玄武”的变化根据，能化现出玄武神将坐镇天地北方。

我们且不谈《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》和太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》，还有后来的《元始天尊说北方真武妙经》，经文有相当多相近的情节，只要以永乐十六年（1418）《御制大岳太和山道宫之碑》，便可知道明朝永乐年间朝廷大兴武当山宫观及敕祭玄帝，碑文是一路根据过去的北帝经典，说明道炁应化世间发展至玄天上帝现身此一世界的尊贵，碑文有说：“按道书，

神本先天始炁五灵玄老太阴天乙之化……入武当山修真内炼……感玉清元君授以无极上道，功满道备，乘龙天飞，归根复位。”

不能不提，如互相比较“四灵”，只“玄武”是合体的，“玄武”不是龟也不是蛇，而是龟蛇共同一体。汉人信仰重视神明的“应化”与“神启”，汉朝以前的玄天上帝信仰把星宿视为“玄武”，又确定星象背后已主宰真灵，对于后玄天上帝信仰文化的整体内涵，以及所能包括的领域，有很大的影响。正如汉代天文学家张衡（78 — 139）在《思玄赋》说“玄武宿于壳中兮，腾蛇蜿而自纠”，唐朝李善《文选》注释这段句子，指出“龟与蛇交曰玄武”。因此，黑帝是“体为玄武”，即是说其本体是“龟蛇相交”的状态。这在李善的注解，是根据那时人的看法，以为龟有雌无雄，遇上雄蛇交配，龟蛇长期保持在这种态势，就是发生着阴阳互动，能相激荡也相和合。这样一来，玄武就是天道启发，以最简单的星象，向人间传播阴阳思想以及由此衍生的各种修道理论；阴阳即先天的乾坤、阴阳即后天坎离、坎离即北南、北南即水火。东汉丹经《周易参同契》也是以“玄武龟蛇，盘纠相扶，以明牝牡，竟当相须”形容，说明阴阳即水火，水火要相用，炼丹原理在阴阳交合、水火既济。

到了唐朝梁丘子注解《黄庭内景经》，其文字如六朝北帝经典主张存思四灵，而引用《太微灵书》，说到有种存鼻端白气的养生，方法在“九重气忽变成两青龙在两目中，两白虎在两鼻孔中，皆向外。朱鸟在心上，向人口。苍龟在左足下，灵蛇在右足下”。这样看来，玄帝信仰文化流行将龟蛇存思为水火二精或水火二将，原来也是丹道领域的一种修道意象，表达着修学内丹和处理人事也是要阴阳互动、水火既济。自古有说玄武内属阴阳相生，对外龟蛇相互用，就在玄帝信仰的神学建构推衍玄武有体有用，华南至南洋各地玄帝像至今也多是左右脚分踩龟蛇。尤其古人传统解说云雨闪电，都说是阴阳水火相激，所以玄帝也是清微雷法的祖师神。甚至

上世纪初杜元化撰写的《太极拳正宗》，说明赵堡太极拳源自武当正宗，离不开阴阳理论，也是由当地的祖师口诀曾如此说：“太极之先，天地根源。老君设教，宓子真传。玉皇上帝，正坐当筵。帝君真武，列在两边。三界内外，亿万神仙。传与此术，教成神仙。”

四、唐朝玄武形象的人间应化

从历史的为时间线去说：汉代以前，玄武信仰主要是以天文星象启示人间。由汉代而南北朝，玄武信仰文化是承载着先民传统思维的模式，对话着道教神学的理论；玄武神将的最初印象，也就随着先民从墓葬、丹道与斋醮科仪获得的身心体验，在人们心底的感应呼之欲出。可是，虽说玄武尊神由汉代至六朝已经作神将造型，在南朝道士陶弘景（456-536）编排的《洞玄灵宝真灵位业图》，玄武却是明显不存在诸大神之间。要等到唐宋两朝，以玄帝信仰为主体的神启，方才以经典陆续降世的因缘成熟，开花结果；玄帝作为大道应化身的威灵显赫，从此深入人心。

陶弘景的《洞玄灵宝真灵位业图》足以印证，这次中国历史上第一次整理道教神仙体系，把神仙分成七个位阶，但玄天上帝要在其中威灵显赫，因缘尚未成熟。由陶弘景一直到他所影响的南方上清派茅山宗，有很长时间都不把玄武视为重要的独立的崇拜对象。不过，这不能说当时没有玄武崇拜。正如上文说的，汉代至六朝的汉人信仰，是有延续汉朝以前的玄武信仰，至今许多的地方墓葬考古也都见证了陶弘景在《真诰》遵循的古人见解：玄武神被视为是守卫亡魂仙游的天神。由东汉魏伯阳的《周易参同契》到晋代葛洪（284-364）撰写《抱朴子》，则记载说玄武是天上与人间的修真护卫神。《抱朴子内篇·杂应》教人存思老君真形，说老君在神仙境界的侍从，是说“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”；同书的〈登涉〉谈到道人入山采药或隐居山泽，想辟蛇虺，可以“思日月及朱雀、玄武、青龙、白虎，以卫其身”；而唐末五代道士杜光庭总结前人的《太上黄籙斋醮》卷五十二，提到斋醮存思，则说：“若转灵宝，众经法师，当思身坐，青黄白三色云气之中，左青龙，右白虎，前朱雀，后玄武，日月五星照映，左右侍经仙官，罗立坛内”。另外，在杜光庭《太上黄籙斋仪》卷四十四，北方是以“北方至真无极黑帝五炁真君”主宰着人格化的“玄武北斗”分出的斗、牛、女、虚、危、室、壁七星君，各有神能。这些历朝说法都认可玄武本是保护神将，同时可以化身无数；同时在杜光庭《太上黄籙斋仪》卷四十四背后那套本炁、天象、星君相互关系的论述，牵涉“黑帝”与“玄帝”先后以同源应化而名相互转，也埋下玄天上帝信仰文化在后世由原来的低调走向高调的伏线。

唐朝皇室追溯老子为本家祖先，唐高宗乾封元年为老子上尊号“太上玄元皇帝”，唐玄宗天宝二年上尊号曰“太圣祖玄元皇帝”。根据《唐六典》所载，玄武在唐朝初年，相比朱雀、青龙、白虎其他三灵兽，是有资格独享皇室专祠供奉的。若对照《抱朴子》描述老子“前有二十四朱雀，后有七十二玄武”，当然可以解说皇宫设立玄武观缘由，是重视老祖宗的守护神，请他也负责保护子孙。但更应注意到，《唐六典》有说唐朝传递符令制度是以南方称“朱雀之符”，北方称“玄武之符”；又说“紫庭殿之北曰玄武门，其内又有玄武观”。由此可见，朝廷建祠在政治中枢的北面，祭拜“老祖宗”护卫神，不但由于玄武是位据北方的保护神，也牵涉唐朝长期面对北方战事威胁。唐代贞观十四年（640），太宗命国子监祭酒孔颖达注流《五经正义》，孔颖达在注《曲礼》时说：“玄武、龟也，龟有甲，能御侮用也”，这说明玄武居北方，是带有政治上求安求胜的象征意义，隐隐有靖国神明的姿态。而唐代人处理玄武

神形象，是延续着汉代前后的印象，很重视对应天上星宿的图像，以龟蛇交缠的力度和威势为造型。在唐太宗传位儿子高宗以后，唐高宗儿子李贤在 684 年被害自杀前，曾集文士注疏《后汉书》，其中〈王梁传〉的疏文提到“北方之神，龟蛇全体”，即牛宿似蛇，女宿似龟，虚、危、室、壁四宿似龟蛇蟠蛇。国朝主流祭祀观念重视表述“玄武”的形象，可能影响后世玄帝造型，即便祭祀玄武真灵的神将样貌，脚下也要龟蛇并在。

唐宋民间，显然也是继承着汉代纬书“北方黑帝，体为玄武”或“精为玄武”的说法，源远流长。所以唐朝至五代，一直到宋朝，民间相信龟蛇合一是“玄武”神威的象征，连带人间任何地方龟蛇同现，也经常会被认定神明显灵化现。《酉阳杂俎续集》卷三便有说，有名姓朱的道士在大和八年（834）游庐山，“忽现蟠蛇如堆缒绵，俄突变为巨龟”，道士后来询问山中老人，方知道是“玄武”显灵。看来当时某些道脉，玄武神的知识也尚未完全普及，道士反不及山中老人知道得多。而《古今图书集成·异神典》卷一七，则引用五代于逖的《灵应录》说：有个叫沈仲霄的，他的儿子“于竹林中见蛇缠一龟”，居然不知是“玄武神”显现，用锄打死，过后“其家数十口旬日相次而卒”。《宋史·五行志》则记载说：“宣和四年（1122），北方用兵，雄州地大震，玄武见于州之正寝，有龟大如钱，蛇若朱漆箸，相逐而行。”

就玄天上帝信仰文化历史而论，尤其讨论道教神学如何论述玄武信仰，如果玄武信仰在汉代以前是以天文星象启示世间，到了汉代至南北朝的演变就是玄武神将的形象呼之欲出。而唐朝，由朝廷而民间重视推崇玄武神独立崇拜，此时当是玄帝信仰经典降世因缘成熟之际。

唐代道教经典当中，约于唐末五代之间降世的《太上说玄天上帝真武本传神咒妙经》，至今流行。《道藏》载有元明时代时陈

陈侖疏的《太上说玄天上帝真武本传神咒妙经注》，是以注疏经文的方式，阐释了许多神学思想乃至丹道义理；而其跋文则立足在认可传经的天人感应可以跨越时空，号称“此经乃汉天师张道陵遇太上老君亲授”。可是若以经文为据，经文出现的“三省门下”、“玄元圣祖”加上其他用词，多为唐朝或五代表述。因此传抄者当是唐朝或五代人，以其本身道门的神人感应方法，印证“汉天师张道陵遇太上老君亲授”，而以当时熟悉的语言笔录。

按照传统，传抄者尊重是“汉天师张道陵遇太上老君亲授”，就未能具名自称撰述者。而陈侖比传抄者诞生迟了几百年，可能听闻过本经并非个人杜撰，所以注解推崇。而《太上说玄天上帝真武本传神咒妙经》内容最大特点，是分别有紫微大帝与元始天尊两位主神在说经，前者在北極宮中說玄武是北方大將軍，后者在八景天宮說真武是太玄將軍，说出的一些细节各有不同。这种明知矛盾而安排于一经，或可能历史上有过两个传经道脉，各自感应内容不尽相同的玄帝事迹，是以不同名相与因缘去说玄帝化现的道理；而信仰者自觉不同神启可就神学义理相互说通，所以也兼容并蓄。

其中，本经以紫微大帝回应妙行真人，叙述玄武将军源起及应化之由，是说“玄元圣祖八十一次显為老君，八十二次变為玄武。故知玄武者，老君变化之身，武曲显灵之验，本虚危之二宿，交水火之两精。或挂甲而衣袍，或穿靴而跣足。常披绀发，每仗神铎。声震九天，威分四部。拥之者，皂纛玄雾；蹶之者，苍龟巨蛇。神兵神将从之者，皆五千万衆；玉童玉女侍之者，各二十四行。授北帝之灵符，佩干元之宝印。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。有妖皆剪，无善不扶。朝金阙而赴昆仑，开天门而闭地户。杳冥恍惚，审查穷通。居其壬癸之方，助有甲庚之将。或乘玄骏，或跨苍虬。目闪电光，眉横云阵。身長千丈，顶

戴三台。其动也山水蒙，其静也地天泰。以兹显化，故乃神通”。

现在还在流传的《太上说玄天上帝真武本传神咒妙经》，主要是因结集在明版《道藏》，继续流传。本经的经题称“玄天上帝”、经首与《仰启咒》皆称神明为“真武”，其余文字或称“玄武”或“玄武将军”，如此看似混乱，反而可以证实明代正统年间结集于《道藏》之前，本经不是束诸高阁的藏版，而是有宋代至后来都有继续传播的信仰生命力，因此才会因应北宋真宗朝避圣祖赵玄朗讳，曾经改玄武为“真武”。而且本经一直到元代之后，又得根据元代变化采用“上帝”尊称。可见，这类玄武崇拜经书忏文在唐末以后相继出现，印证着玄帝信仰文化的内容与形态，在民间确实较能感应人心，不论其宫庙设立或者经典散播，都是分布地域极广，包括今日东盟各国乃至出印度洋等。反而现在华南民间普遍通称玄帝为“北帝”，同时还有好几位过去也称“北帝”的神明，虽然名列《道藏》一些道经，却逐渐退隐于大道天命。这说明道教信仰文化体系内部，许多神明都被视为“大道”应化身，由《道藏》收编其记载可证实真实不虚，却不见得是永远显明，有的会消失在大众的信仰生活。不像玄帝信仰至今仍因应天命，拥有许多庙祀。

以《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》对比《太上说玄天上帝真武本传神咒妙经》，两者皆称“妙经”，但内容是不同神明在不同场合诉说不同身份的“北帝”。前者的原文，是以元始天尊回答妙行真人，说六天魔王毒害下界，所以派遣北帝下凡伏魔，七天内禁断北酆六洞鬼宫。但到了《太上说玄天上帝真武本传神咒妙经》，就变成是北极紫微大帝在说经，对话人也是妙行真人，说的却是玄武神明奉命救度世人，下界应付六天魔王。两经并列，可以发现《太上说玄天上帝真武本传神咒妙经》里头的元始天尊和北极紫微大帝，说经缘由都是为了印证玄帝威灵，叙述此前各种道经未曾显扬的真武神格、成道伏魔、灵验事迹，由此奠定玄武作为天界

大神具有显赫身份。可是，当玄帝经典是以唐宋道教也提起过“北极紫微大帝”说经，由教理上也是元始先天真炁化生的紫微大帝宣说玄帝事迹，甚至提及玄帝降魔因缘包括“授北帝之灵符”，玄帝经文似乎并未在意本经有些情节重复《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》的说法，像是重新说着过去经典指称的另一位“北帝”的神格与事迹，却将故事主线套入玄武神生平，融入玄帝信仰文化之内。以信仰论，两经如此奥妙源于两系“道启”的互喻因由。

若根据玄帝信仰文化是以“道”的变化作为思想核心，经文既然说“故玄武者，老君变化之身”，玄武神明现在相应世情而现出的化身固然本着“虚危之二宿，交水火之两精”，显现为玄天上帝的神格，也就不见得不能是其他神明的另一姿态，或者两神神格重叠着而一显而一隐。正如《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》里头的“北帝”本来也可化现万千神灵与物事，以《道法会元》汇编的宋元道法为例，其中有《上清天蓬伏魔大法》，也还是有继续主张以存思“北方癸地酆都罗山五灵玄天北帝神君伏魔元帅”的名相，可以感应通灵。故此，《太上说玄天上帝真武本传神咒妙经》已然从教理说明玄帝是“玄元圣祖八十一次显为老君，八十二次变为玄武”，而以“武曲显灵之验”为降世因缘，则玄帝不再仅是玄武神将，是以唐宋以后“大道”因应时势的应化身，化身为民众独立崇拜的一位“北帝”，这符合“大道”随机顺缘显化于人间的神道设教需要。

五、两宋玄武神将的应化真身

现在明版正统《道藏》收录了近十部宋代继续降世的玄帝信仰经忏，不仅可以印证玄帝信仰应世而出的因缘盛行于唐宋以后，而且也可以从当时的玄帝经典反映这两个朝代的道教兴旺，以及其时玄帝神启的理论发展。这些信仰文献其中，《道藏》则帙《真武灵应护世消灾灭罪宝忏》，可说是承接着《太上说玄天上帝真武本传神咒妙经》的内容，进一步以玄帝之变化阐释道教神学应化观念。

当玄天上帝信仰的神迹观念是构建在承认“大道”的存在，而认为“大道”可以遍布与运行在有限时间与空间组成的宇宙之内，又要从“有无相生”说明道能在有限时空显现，是要通过可以赋予名相之事物，“大道”能化身出“老君”而又有“玄武者，老君变化之身”，已是在论证着玄武将军的本体兼具历时性与广延性，永恒而无处不在，不受时空限制。这是玄武神明要能够分身不尽而又变化无穷，才可能证明其真实。

在《真武灵应护世消灾灭罪宝忏》，北方真武神将便是根据大道本一的道理，回应着忏仪需要众多神明，变化为北方四十九位各有尊号也各有职司的灵应天尊，表达了玄帝变化威神，无所不能。人们按着秩序一再“志心朝礼 XXXX 天尊”，四十九位天尊各有不同的四字尊号，连接起来是四十九句四字诀：“壬癸至灵，金阙化身，日光瑞应，太阴神化，武曲昭灵，虚危孕秀，真相具足，端严威力，誓断妖魔，辅助玉地，冲和净乐，积功成圣……”，由叙述天尊名号，更能细致感应真武神格、成道伏魔、灵验方法。

宋代玄武信仰大兴，据说盛行于宋真宗时候，京师的醴泉观涌出治病泉水，联系着一段玄武显灵的事迹。这段时间，也是《真武灵应护世消灾灭罪宝忏》出世的年代。宋人高承撰写的《事物纪

原》卷七曾转载《东京记》说，醴泉观本是“拱圣营”所在，营中兵卒在天禧元年（公元1017年）发现有龟蛇，便在当地建“真武堂”；到第二年闰四月，大众发现泉涌堂侧而汲之不竭，又发现病人喝泉水多能病愈，皇帝下令就把“真武堂”扩建为“祥源观”。后来南宋赵彦卫撰写《云麓漫钞》的记载却重视在“后兴醴泉观，得龟蛇，道士以为真武现，绘其象为北方之神，被发黑衣，仗剑蹈龟蛇，从者执黑旗”。无论如何，比较《真武灵应护世消灾灭罪宝忏》，可知醴泉观玄武大将披发黑衣，金甲玉带、仗剑怒目、脚踏龟蛇的形象，是当时已经相当固定的玄帝造型。

《宋史》卷八〈本纪第八〉也有记载“灵泉出京师，饮者愈疾”，这是当时京师盛事。宋真宗时，宋王朝一直受着北方的辽朝和西北的西夏侵扰。玄武神明自唐代开始展现为北方战神，《真武灵应护世消灾灭罪宝忏》宣称神明有四十九种化身，本就给信仰者带来鼓励，期待依教奉行便能拯救朝野于万难；此时玄武神出现在军营中，更别有一番“神明护国”的激励意义。这可参考高承撰《事物纪原》卷二引杨艺《谈苑》的说法，真武在开宝（968-975）年代，虽说尚未有“上帝”封号殊荣，但他此时以“天之大将”，高于青龙、白虎、朱雀等其它三象的地位，和北极天蓬、天猷、翊圣三位神将，合称为“四圣”，被视为护国神将。而《真武灵应护世消灾灭罪宝忏》的内容，称呼神明“北方真武神将”或“真武大神将”，即意味其文字只能出现在大中祥符五年（1012）之后，那时才会有宋真宗时要求朝野为“玄”字避讳的影响。另外，一般有说玄帝最初是在宋真宗天禧二年（1018）得到宋朝封号，但北宋高承《事物纪原》卷二引用《宋朝会要》说：“天禧二年闰四月，诏醴泉所立观曰祥源。六年，诏加真武，号曰真武灵应真君”；《真武灵应护世消灾灭罪宝忏》全文还没有使用“真武灵应真君”的尊号，可证其时间不迟于醴泉观真武显圣传说。

《宋史》卷六《真宗本纪》记载宋真宗赵恒的原名是玄休、玄侃，朝廷避讳，则不只“玄武”改“真武”，其它事物大凡有个“玄”字都得改为“真”。不过朱熹在《朱子语类》卷二十五的〈论道教〉是另有说法，认为玄武改称“真武”是为了“避圣祖讳”；而所谓“圣祖”是宋真宗口中那位给后代降下天书的赵家始祖“赵玄朗”天尊。南宋人赵彦卫著《云麓漫钞》也沿用是说。《宋史·礼志七》和《续资治通鉴》卷三十记载此事，则说是宋真于大中祥符五年（1012）自称梦到神人预言，而后在延恩殿设道场，亲自迎接赵天尊下降。在后来者眼中，包括《宋史》卷八《真宗本纪》的赞文形容这是“一国君臣如病狂”，都把这事视为宋王朝的极大政治神话；真宗坚持真有其事，实行举国由人到神都要，目标是针对笃信鬼神的强敌契丹。

也在赵恒推动道教的时代。朝廷除诏封玄武，还修建武当山上五龙祠，升格为宫观。《事物纪原》卷二引《宋朝会要》载：“六年（1022），诏加真武”、“号真武灵应真君”，整个完整封号原文，可以参阅《古今图书集成·山川典》卷一百五十六，由宋真宗撰写的《加封玄岳碑文》说“真武将军，宜加号曰镇天真武灵应佑圣真君”。《玉海》卷一百〈郊祀条〉说，宋时祥源观“总六百十三区”。玄武神圣地位推高，其身为北方司水神，传统“主风雨”的威权当然不是被否定，而是更被推崇。所以〈郊祀条〉便会留下“庆历五年（1045）二月祈雨祥源观”的记载。而玄帝既然是水神，又能主风雨，神灵自然也成为宋代渔民出海，还有频密南海交通的信仰寄托。宋代始建的泉州东海法石真武庙，后来长期成为地方官员望海祭神的场所，是一样的道理。

再到仁宗朝，《道藏》收录宋仁宗的玄帝御赞，是尊称玄帝为“镇天真武长生福神”，说他是“万物之祖，盛德可委，精贯玄天，灵光有炜，兴益之宗，保合大同，香火瞻敬，五福攸从”。御赞说

法，可说是回应《元始天尊说北方玄武妙经》建构的关于玄武神明的体性认知，并折射出宋王朝的最大的愿望是“北方有大神……极能降伏邪道，收斩妖魔”。

自宋代，醴泉观出现的仗剑神将的形像，越来越显明。宋太宗、真宗、仁宗、徽宗对玄武累加封号，朝廷历代编修道经，所重视“玄武”或称“真武”，都是仗剑踏龟蛇的标准造型。汉代可能已流传的真武形象，可谓在北宋朝已经完全确立。《文献通考·郊社考》辑录北宋事迹，其中还提到“钦宗靖康元年(1126)诏：佑圣真武灵应真君，加号佑圣助顺真武灵应真君”。这时期，宋朝由北宋到南宋，长期应付着北方战事，《元始天尊说北方真武妙经》等经典叙述神灵在武当山修道以及镇守北方的事迹，在信仰者之间有着相应局势安定人心的作用，民间传播流传愈广。再到南宋祝穆撰写的《方輿胜览》，记叙宋朝南渡疆域的名胜古迹，其中卷三十三〈京路均条〉是载说：“《图经》引道书载：真武开皇三年三月三日生，生而神灵，誓除妖孽，救护群品，舍俗入道，居武当山，四十三年功成飞升，逐镇北方。”所以，由朝廷对官方信仰的尊崇印证，玄武的真灵，是神将，是真君，而不是两种生物的并合体，是很鲜明的概念；玄帝以神将形象仗剑踏龟蛇的标准造型，由官方推波助澜，在民间广泛传播。

而《元始天尊说北方玄武妙经》在宋代开始广为流传，本经玄武神将所念诵的咒语，究其来历，本来也可参考杜光庭所传的“四灵咒”。玄帝由经咒叙述本身化为阳光进入母胎之前的本来面目，自称本身是“太阴化生，水精之位，虚危上应，龟蛇合形”，如此也说明自身是可以“阴动阳生”。而《元始天尊说北方玄武妙经》的经文内容，则与更早的《太上说玄天上帝真武本传神咒妙经》多有近似，进一步具体说明信仰内容：“昔有净乐国王与善胜皇后梦吞日光，觉而有娠。怀胎十四个月，于开皇元年甲辰之岁三月建

辰初三日午时，诞于王宫。生而神灵，长而勇猛。不统王位，唯务修行，辅助玉帝，誓断天下妖魔，救护群品。日夜于王宫中发此誓愿，父母不能禁制。遂舍家辞父母，入武当山中修道。四十二年功成果满，白日登天。玉帝闻其勇猛，敕镇北方，摄真武之位，以断天下妖邪……真武神将敬奉天尊教敕，乃披发跣足，踏螭蛇八卦神龟，部领三十万神将、六丁六甲、五雷神兵，巨虬狮子、毒龙猛兽前后导从，齐到下方。七日之内，天下妖魔一时收断。人鬼分离，冤魂解散，生人安泰，国土清平。真武神将与诸部众，还归上元宫中朝见天尊”。

按照上述这些由唐朝到宋朝流传开的玄帝经典，玄武神的真灵，既然是老君元炁的变化，所以“玄武”并非龟灵或蛇灵所化，也不是星辰化身，反而是形成与主宰彼等之真灵。天上的龟蛇形象，当然亦是神灵本“炁”化现的在天主宰之物。因而，龟蛇同现，固然会被信徒继续视为玄武显灵，但那是指称玄武显示的神迹而言，不是说成出现的龟蛇是玄武本身在化现。这大致是《太上说玄天上帝真武本传神咒妙经》一路到《元始天尊说北方玄武妙经》的神学叙述已经表达清楚的。由这类经典，更有说明，玄帝底下有各种部属神兵、千军万马，各自按照日期下降监察人间，随时回应众生祈求。

到了南宋，真武将军被视为护国神明，形象更鲜明，成为朝野北拒外敌的精神寄托。《建炎以来朝野杂记》甲集卷二说：南宋孝宗继位之后，改旧邸为“佑圣观”供奉真武，或曰“真武像盖肖上御容也”，这说明真武在南宋朝地位位居四圣之首。同一情况，《夷坚支志》辛卷二有补充的说法，是说宋孝宗（1163-1173）在藩时曾经祈祷真君感应，所以于潜邸王宫创建“佑圣宫”，降旨差吏部侍郎赵粹中为奉安圣像使；赵粹中在前一夜便梦到有位身高七尺的道士上门拜访，名刺上写“北方镇天真武灵应真君”。南宋王明

清则在《挥尘后录》说道，康王赵构北渡时，有婢女见四名金甲神拥护，康王以为是玄武等四圣一路保护；后来康王逃到河南即位，称宋高宗，再逃到临安建都，其母后书氏认为儿子处处化险为夷，源于四圣功绩，便在临安建四圣延祥观。

《夷坚支志》记载的玄帝传说，还有些源自民间传闻，例如寅卷三有段记载说，有个叫叶方的人，是乾道己丑（1169）科举进士，得到张老纸张，上边画着真武仗剑，神将持斧拱立在旁，后书“道子”，所以疑为名家吴道子手笔。同上书壬卷九，则记载真君为信徒治病：“闽人杨翼之元礼，感寒热之疾，母郭氏绝忧之，平生敬事真武，元礼迷困中见一人，身躯高大，披发仗剑，猛从高而下，以剑斫其胸，便觉头痛渐减，母曰：是佑圣真君救汝也！”

无论如何，宋代道观的真武形象，还有以道教神学论述的玄帝信仰认知，并不是人人都能接受。据《朱子语类》，理学家朱熹（1130-1200）是其中一位。朱熹认为：“玄，龟也，武，蛇也；此本虚、危星形似之，故因而名北方为玄武七星……今乃以玄武为真圣，而作真龟蛇於下，已无义理。而又增天蓬天猷及翊圣真君作四圣，殊无义理。”

六、元朝“上帝”尊荣与天命所归

宋亡元兴前，北宋朝廷先后和西夏与辽国发生战事，中原北方也经历过金、辽二朝长期统治的历史。但是当时不论西夏、金、辽，自建国所在之地，都是属于华夏文化的影响范围。这些少数民族政体不论抗衡宋朝、占据中原，或者开朝称帝，本身在同一段长期间其实也都会尊儒崇道。并且，他们的统治者意识着本朝是少数民族统治汉族，必须维持境内民族间平衡以巩固政权，于是满朝文武不论主动学习汉传文化，或主张以怀柔态度进行统治，都没

有对汉文化太大的压制，反而是重视少儿学文读经，官员来自开科取士，广纳人才。同时，都要表达本朝处在中华历代王朝更迭，处在互相连续法统的趋势，是正朔地位。因此，同样时代，道教思想，包括玄帝信仰文化承载的思维模式与价值观念，可谓表现着中华各族信仰上追寻美好生活的共同面向。不论西夏、金、辽，不见得都对玄帝信仰造成太大破坏，还有统治者重视道书收集和整理。

这其中，1990年中国宁夏回族自治区贺兰县的宏佛塔天宫，发现了《玄武大帝图》，就是西夏遗迹，也是中国国内发现最早的玄帝神图。更早在内蒙古黑城出土的德绢本玄武图像，是当时出土物中的唯一道教画，画像中的玄帝穿着黑色战袍、赤脚、持剑坐在巨石，左下角是龟蛇，后边云上有武士与侍女，现收藏在俄罗斯艾尔米塔什博物馆。党项族开国的西夏王朝，他们印象中的“玄武大帝”的造型，也都相当一致宋朝文献说法，符合了南宋人赵彦卫在《云麓漫钞》卷九提到的玄帝造型，即“被发、黑衣、仗剑、踩龟蛇，从者执黑旗”的形制特征。

另外，辽朝原来的统治地区，现代辽宁法库叶茂台出土的四神纹石棺，砂岩质四壁分别雕上青龙、白虎、朱雀、玄武，是通体浮雕花纹，填色绘彩，现藏于辽宁省博物馆。而河北张家口市宣化区发掘的辽朝天庆六年（1116）墓室，后室穹隆顶上正中有镜子，四周以四象二十八宿排列象征天界。辽代墓地风俗可以反映契丹人在汉化，本朝统治区大部分民众是汉人，当地继续流传《楚辞》至唐宋的葬俗，以玄武等四灵围绕死者，象征死者在天上。近年国际上展出与拍卖的辽朝文物也能反映，辽代人的四灵护身信仰，包括以玄武神为独立的保护神，不止表现在墓葬文化，也还出现在君臣用的印玺护身，以及民间流传的压胜钱。

而在金朝，章宗完颜璟更是“尊玄重道”的典型。金太宗完颜晟于天会三年（1125-1127）灭辽，五年灭了北宋。但是金朝女

真族那时代学习儒道、推崇传统文化经典，比起南边的南宋朝廷也不逊色。完颜璟继位不久，就任命天长观提点孙明道主持大事，要搜访天下遗经，编印《大金玄都宝藏》六千四百五十五卷，保护了两宋道书遭受毁损以后的继续发展，这是传承中华文明文化遗产的大功德。

就其历史背景而言，玄帝信仰文化的历史在元朝的重要发展，是元朝廷重视玄武神将的历朝应化，由此也证明本朝相续着中华历代朝廷法统与道统。朝廷赋予神明“上帝”封号，亦是在确认道经说法：玄帝是老君化身而主宰玄武的真灵，从不休止以各种由天象而天神形象在人间应化显灵，在整体中华信仰文化当有崇高位置。

《元史·成祖本纪》卷二十一，还有就是重复其文字的《续文献通考卷七十九·群祀考三》：“元大德七年（1303）十二月，加封真武为元圣仁威玄天上帝。”元朝帝王以回应大道与天命感应的姿态，给予玄武升格为北方最高大神的皇家封号，认可真武真君的在历朝不断化身启示朝野的身份，印证历史以来有位“玄天上帝”不断以不同名相、不同形式显化于天上人间，即也说明玄帝此时完全显现过去以来的奥妙，元代此时也受着神明保护承天命而得天下。

玄武神将在元成宗大德七年确定玄天上帝封号的先后期间，玄帝信仰文化在元代发展兴盛，又是由元大都建城发生金水河龟蛇灵应、元仁宗与真武同日生，构成两大条件，导致朝廷把崇信玄武神启视为祥瑞的保障。元顺帝时，偈傒斯奉敕撰写《武当山大五龙寿官瑞应碑文》，文字回顾说：“世祖皇帝初营燕都，岁十有二月，龟蛇见于高粱河上，诏其地建大昭应宫，以祀玄武”；偈傒斯文中也说，武当山自唐代立“五龙祠”，历经演变，直到元代宋仁宗延佑元年（1314）又以“仁宗皇帝天寿节，实与玄武神同，遂加赐其额曰：大五龙灵应万寿宫，仍甲乙住持，岁遣使以是日建金籙醮，祝厘其山；自是累朝岁遇天寿节，一如故事。”元仁宗热爱汉文，

恢复元代科举，推动朱熹理学，自认本身帝王身份冥冥中相关玄武要在人世间有作为；而自他定下规则，后来凡是元代的帝王生日，都得按照祖训在武当山建金籙醮，玄帝与武当山的地位更为崇高。现代元仁宗时代玄帝信仰文物，尚在流传者有胡长孺于仁宗延祐三年（1316）的《佑圣观捐施提名记》，称此宋朝淳熙三年（1176）改建的佑圣观“玄武名祠”，说明本观在元成宗大德年间失火焚毁，仁宗延祐三年（1316年）重建的事迹。这是仁宗重视的名臣赵孟佑留在佑圣宫的书法之一。

昭应宫的事迹，在《元史》卷十《世祖本纪》是记载，元世祖忽必烈于至元七年（1270）二月“筑昭应宫于高粱河”。那时南宋还在，中原尚未一统，而忽必烈于公元1264年决定以燕京设中都。《玄天上帝启圣灵异录》引元朝吏部尚书徐世隆在至元七年二月撰写的《元创建真武庙灵异记》，文中述说冬季本是一般龟蛇冬眠潜伏的气候，可是元朝建新都的这一年十二月庚寅日，高粱河水竟然游出金首青蛇，隔日又有金纹灵龟出没，引起皇后关注玄武显灵，皇帝下诏建庙。徐世隆文中引用汉朝纬书《文耀鉤》说“北宫黑帝，其精玄武”描述龟蛇象征，其实是回应宋朝自称奉天承运于“火德”气数，是故他接着会说大元建都是“天子观四方之极”，便是为了结论“水行方盛之月而神适降”，是“开万世太平”之预兆，背后有根据是“水克火”五行生克理论。

至元七年九月，真武庙有了正式命名以后，徐世隆奉敕撰写《元创建昭应宫碑》记载兴建经过，则是说：“国家肇基朔方，以神武定天下，列圣相承，……主上诞膺天命，嗣守大统，……惟是宫殿未备，群臣请定都于燕，上可其奏，乃以至元三年（1266）新都于故城之北。越六年（1269/70）十二月庚寅，城之西高粱河之南，金水中，有蛇出焉，长尺余，首耀金彩，背负青章，见者异之，咸奉香迎拜，蛇驯而近人，引颈顾眄，蜿蜒入盘嗅香，久之而去；

明日，复有神龟，玄文绿质，游泳岸曲，若出而效灵者者。……皇后使访问博物大臣，以玄武神见为对，遂出内帑物，俾即其所见之地构祠焉。……皇帝若曰：神圣能阴庇吾民，可不吉蠲祀享，以答灵贶乎？乃诏大其栋宇而为之宫，既成，赐名曰昭应。”

《元创建昭应宫碑》可谓元朝的建国神话，说玄帝神灵显验，派遣龟蛇二将启示官民，向大众说明元朝的天命所在，文中的“城西”、“金水”、“玄文”，都可附和玄帝“天一生水”之说。当时，吏部尚书徐世隆以外，负责修国史的翰林学士王磐，也是奉敕撰写同样名称碑文。这两篇《元创建昭应宫碑》，都说玄武是水德之渊源与象征，徐世隆以玄武是“黑帝之精”而说“是宜上帝降灵，以彰明德而昌景运”，王磐则提到那时元朝宫廷早已日常崇祀玄帝，皇后因此将宫中供奉之物，在玄武显圣之地设庙，提出建昭应宫庙祀真武是“绍隆景运，辅成圣天子神道设教之意”。

倾向元朝官方的文献以外，南宋张端义（1179—？）的《贵耳集》记载武当山玄帝神启，大致能反映宋元民众传承的儒道神道与天命观念。南宋绍定六年（1233），女真人范用吉在投降宋朝后，官职升至太尉，却在同年带着亲信杀害抢掠自己镇守的均州民众，带着抢来的钱粮投降蒙古军。张端义记载说：“均州武当山，真武上升之地，其灵应如响。均州未变之前，敌至，圣降笔曰：北方黑煞来，吾当避之。继而真武在大松顶现身三日，民皆见之。次年有范用吉之变，敌犯武当，宫殿皆为一空，有一百单五岁道人，首杀之。则知神示人有去意矣。”根据本文文字脉络，张端义以南宋立场，全文是印证玄武灵验，称对方为“敌”；玄武神将军还是镇压邪煞之尊，黑煞只是道教信仰中随着气运出现的凶神，不会有人设庙拜祭。可是，在文本叙述中，玄武一年前就在均州武当山，于自身本山预警大众躲避灾难，又说自己也要避开。这只能说，按宋人道教印象，神灵源于大道显化，天命是大道运转的呈现，神灵不

能违背天意与时局因缘，其慈悲与公道就在知其不可为而为之，一再力劝民众逃难。元人则从相同信仰立场进一步说，天命不只影响均州气数，其实是宋朝气数将尽，要终止民生痛苦就得尽快改朝换代。

后人固然可以解释说元朝廷元朝推崇玄武，尊之为“玄天上帝”，是想要借助信仰强调自家政权法统，以及拢络汉人人心。可是根据上述碑文，早在忽必烈进入现称北京的“燕京”以前，蒙古宫内供奉玄武神，是皇后热心宫廷信仰生活的一部分。蒙古人来自北方，在草原望天找方向也依靠辨认北斗与四象。宋元蒙族进入长城，上层贵族长期汉化，包括元朝廷内的很多官员，也以儒者自居，君臣长期接受天命民心与神道设教的思维熏陶；所以元朝一旦接受中原文化，认同玄武是北方大神，也会信仰“龟蛇显灵”的“瑞应”，刻碑传播是向庶民表态受命于天。而大德八年（1304）三月朝廷正式封神，圣旨文件也是立足在儒家天人思维讨论受命于天的根据：“天道主宰谓之帝，四字庸镇于山川。帝室眷命受于天，万年永安乎宗社。思皇多祉，佑我无强。特加号曰玄天元圣仁威上帝。主者施行。”

元朝廷一直到灭亡前，一再热心修庙建庙，客观上是推动了玄帝信仰，甚至为明朝取代元朝推崇玄帝信仰铺垫了基础。简单以为元朝将玄帝信仰文化视为手段，缺乏虔诚，是有偏差的。相反的，元代重视玄帝信仰文化，自忽必烈就娴熟于回应神启瑞应神道设教，并结合儒家思维体系去讨论历朝法统，是可以说明蒙族入主中原建立的元朝是处在中华传承内部的，正如明太祖朱元璋承认，元朝对中华文明的承先继后是贡献；元政权腐化前，老百姓父母祖辈都曾受其生养。朱元璋命宋濂等修《元史》，对元朝初期的评价是说：“至世祖践阼之后，混壹南北，纪纲法度灿然明备，致治之隆，庶几贞观。”

总之，《玄天上帝启圣灵异录》收录的几篇元代碑文，对历史研究是有意义的。从碑文训诂，可研究宋元各族共同继承中华传统“正朔”观念，解释出为何元明民间流传元朝“水德”说。在元朝建都于燕京之际，玄武是水神又是战神，底下龟蛇两将在五行属水的隆冬季节，现形高粱河，蛇背有青章而龟背有玄文；宋朝原来崇祀玄武为国朝保护神，而元朝军民认为玄武神是大道运行化现的神圣，保障人间秩序演变与国泰民安，是公正无私的，反而相信玄武显灵高粱河是元朝得天命统一天下的神启。直到元朝接近尾声，偈傒斯奉敕撰写《武当山大五龙寿官瑞应碑文》，也是要说明这天命：“国家受命朔方，上值虚危，其神玄武，其应龟蛇，其德惟水，水胜火，国家其尽有宋乎？”

元代以来，玄武升格玄天上帝之后，玄武信仰最突出演变在人们进一步认知他脚踏的龟、蛇两位神将各有特征，确定了龟蛇水火二将既是源于玄帝本质而变化出的不同性质分身，变相分身又可以作为玄帝本体所用的独立的神灵主体，各自确定神格。如此确定，是有泰定二年十二月（1324/5）的朝廷封号，以皇帝圣旨做理论说明。对龟将军是说：“建用皇极，以协雨暘。敬重明神而消旱叹，感通一理也。惟尔水神，原于道家之说，于昭地轴之名，克相予守土之臣。伤农闵雨，使年谷以顺成。厥灵赫然于戏，靡神不举。用追迹于先王，依人而行，尚螭怀于下土。可封灵济将军。主者施行。”对蛇将军则定论：“秩无文，异于灾旱。寰辙有规，一典也。惟尔火神，原于道家之说。式著天关之名，克相予守土之臣。伤农闵雨，使年谷以顺成。厥灵赫然于戏，二气良能以至诚而有感。百神受职，宜定功以行封。可封灵耀将军。主者施行。”

上述册封“玄天上帝”等皇帝圣旨，都在后头有“主者施行”，意味着凡是牵涉而执行的单位与人物，都必须按照圣旨上的理论和理由付诸实践。

七、明代玄天上帝的多元神职

元明鼎革，明太祖与明成祖父子，自认是元朝承接天命，明朝也如元朝对宋朝的立场，重视以玄天上帝神启诉说本朝开国神话，显露天命转移的灵验。元仁宗在延佑元年（1314）十月发给武当山道人张守清的圣旨有说“玄武主北方之王气”，意即蒙元来自北方，北方是王气所在，其守护神又是在武当山上，镇守中原主权。明太祖朱元璋却是强调，自己昔日对元作战，也是由于玄天上帝的“阴助”，才能或战或抚北方蒙汉等各族势力。这透露着开国之君的谦虚与智慧，将自己成就归诸自己信仰神道，顺天应人。如此也就说明，在元明交接，是因应天命转移，玄帝再度如宋元之间的显应，印证北方王气落在朱家。此事见于《明史·礼四》的记载，则是说：“国朝御制碑谓，太祖平定天下，阴佑为多，尝建庙南京崇祀。”

不过，朱元璋身为开国之君，虽然把玄帝视为国朝信仰，在国都南京建庙崇祀，且初期来往各国礼节，也有祭祀玄帝等神灵，以祈祷四海一家，共享太平，但礼制后来也有演变。情况是如《明史》卷四十九《礼志三》所说：“诸王来朝还藩，祭真武等神于端门，用豕九、羊九、制帛等物，祭护卫旗纛于承天门，亦如之。二十六年，帝以其礼太繁，定制豕一、羊一，不用帛。寻又罢端门祭，惟用荤素二坛祭于承天门外。”由此可能考虑，明朝许多神道信仰能普及世间，不见得是有太多礼俗细节表达神灵地位崇高，反而是肯定神圣地位之后再减少许多繁冗活动，更方便民众易信易行。

再到明成祖朱棣，成祖以父之名推崇玄帝信仰，比之其父，有过之而无不及。成祖在永乐十三年撰写的（1415）《御製真武庙碑》称颂玄帝对朱元璋与明朝历史的贡献，是说：“天人之际，理

一无二。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。”而明成祖对玄帝的感情，在《明史·礼四》则说过：“及太宗靖难，以神有显相功，又于京城良隅并武当山重建庙宇。两京岁时朔望各遣官致祭，而武当山又专官致祭……。”明成祖在武当山设置的《御製大岳太和山道宫之碑》，就是武当山紫霄宫第一道山门旁的赧质驮御碑，先是以国君身份定论“神本先天始黑五灵玄老太阴天乙之化”，说是应化世间，修道圆满后，归根复位；同时间，成祖也就重复说明：“朕皇考太祖高皇帝以一旅定天下，神阴翊显佑，灵明赫卖。肆朕起义兵，靖内难，神辅相左右，风行霆击，其迹甚着。暨即位之初，茂锡景贶，益加炫耀。”这样也就重说一遍，玄帝是由保护太祖到保佑成祖，一视同仁，大明江山的合法性，是秉承天命神道，奉天承运。

太祖建庙在南京，成祖在北京、东北、武当山又另建庙祀，都由官员致祭，玄天上帝信仰在明代作为国朝祭祀，按照省、州郡、县份的祭祀规格，至今可见于其地方志。其中，明成祖在北京建庙的年代，可参考《续文献通考·群祀考》：“明永乐十二年（1414）三月，建真武庙于北京，开国靖难，神多效灵。至是特建庙于皇城北海子桥之东。武宗正德二年（1507），改灵明显佑宫，祭日同南京。”至于武当山的道宫，就更加金璧辉煌。同上书记载说：“十六年（1511）十二月，武当山宫观成，赐名大岳太和，为祀神祝厘之所，又即天檀峰顶冶铜为殿，饰以黄金，范真武像于中，选道士九人为提点，秩正六品，分立宫观祀事。嘉靖三十一年（1552）重修，赐坊曰治世元岳。”

成祖一再重视为玄帝立碑与建庙，“靖难”显然其中主题。明成祖朱棣，原是燕王，其帝王之位源自藩属讨伐中央，内战对手是自己侄儿建文帝；因此虽然大功告成，却一生会面对伦理质疑之

难，还得解说由北伐南并非以下犯上。由是，证明天命神授赋予事件伦理意义，很是重要。傅维麟《明书》卷一百六十《姚广孝传》提及一段往事，说玄天上帝与朱棣的人神渊源，便是成祖最初以燕王身份起兵，玄帝曾以天兵在冥冥中为其助阵。文字中说：朱棣决定举兵“靖难”时，曾问师期于姚广孝，广孝对曰：“未也，俟吾助者至。曰：‘助者何人？’曰：‘吾师。’又数日，入曰：‘可矣。’遂……祭纛。见披发而旌旗蔽天，太宗（朱棣）顾之曰：‘何神？’曰：‘向所言吾师玄武神也。’于是太宗仿其像，披发仗剑相应。”

所以，明成祖永乐十年（1412）下诏重建武当山各祠庙，也是以信仰实践回应过去的神话，以神话印证本朝的历史尊荣，说明当年起兵，不离一生想要回报父母恩情，而且此事是上应天命，自有玄帝监察知情，可以神兵相助为证。《大岳太和山志》收录明成祖永乐十年（1412），敕命虚玄子孙碧云审度武当、重建宫观的诏书，内容说道：“朕仰惟皇考太祖高皇帝、皇妣孝慈高皇后，劬劳大恩，如天如地，惓惓夙夜，欲报未能。重惟奉天靖难之初，北极真武玄帝显章圣灵，始终佑助，感应之妙，难尽形容，怀报之心，孜孜未已。又以天下之大，生齿之繁，欲为祈福于天，使得咸臻康遂，同乐太平。朕闻武当紫霄宫、五龙宫、南岩宫道场，皆真武显圣之灵境。今欲重建，以伸报本祈福之诚。”

傅维麟是明末清初人，在他之前其实有很多明朝时代的作者，就同一传奇写过不同版本，包括祝允明的《野记》、高岱的《皇明鸿猷录》、赵善政的《宾退录》，还有李卓吾在万历年代编写的《续藏书》等。他们各自都是通过文本表达自身的理解，也导致各有本身叙事的方式，出现了许多不同细节。可是，这些一再记叙，亦可证实玄帝显灵传说流传极广，确是可以依照“君无戏言”，证实玄帝灵验是有历史大事和王朝法统为据；反过来，神明相助的说法，也能有效处理明成祖的伦理议题，牵涉明朝皇家后裔自那时起的政

权合法问题。这其中，根据这些作者的生卒年表，祝允明（1461-1527）的《野记》，应该是比上述其他版本较早的记录。他描述明成祖反应玄帝的文字，说“及期，上已发兵，见空中兵甲蔽天，其师即玄帝也。上忽摇首，发皆散解披面，即玄帝像也，此其应云”。这段文字描述成祖当场的反应，在那些有过信仰上神秘体验的人，可能心有戚戚焉。后来高岱《鸿猷录》则描绘说，空中天兵是大众共同见证异象，继而说“及期，众见空中兵甲，其师即玄帝像云。成祖即披发仗剑应之”。李卓吾的《续藏书》，集中了前人内容铺陈最多，可是作者不提天上异象，却说成祖是问了姚广孝“何神？”然后“即披发仗剑相应”。但是在祝允明与高岱的文字，他们所认知的，相对于傅维麟延续《续藏书》所谓成祖不知何神，甚至把成祖理解为“仿其像”，绝对是两个意思。而所有文字，共同点是表述着明朝依托玄帝信仰的神道设教，流传极广。大众熟悉玄帝，也相信玄帝不单灵验，而且象征天命、慈悲、公道。

姚广孝本是僧人，法名道衍，他以高僧成为明成祖身边参谋，善行军。明永乐改元以后，道衍还俗，赐名广孝，拜少师，是明朝一代名臣。玄帝以道教神明，如此被僧人推崇，已是异事；而且，和尚又是以玄帝为师尊，学习着术法，这或可说是元明朝佛道信仰交融的见证。

玄天上帝既然保佑过朱元璋于战阵之中，朱棣强调玄帝与他本身神人感应，就是说明本身天命所在。以后各处建庙供奉玄帝，祈请神灵维护大明朝祚，就是借着说明神圣的威权，去合理化朱棣的顺天应人，合法“子承父业”。由祝允明而李卓吾等人，记载燕王在军队出师时，见得玄帝同时在云端指挥天兵出师，本身即“披发仗剑以应之”，也就是说出燕王是有过神秘体验，以信心相应神明。这是要有信仰上的信心，以玄天上帝的存在为真实不虚，代表天道的神秘与神圣，而将印象投射在自己身上，才能做得到神我相

契，由此维持自己的心性与上帝的存在“天人合一”。以后，成祖历经六七十战，稍有奇怪现象，都会归功于玄天上帝佑护。他带领军队，也一直以玄武战神去鼓舞士气。于是，燕王朱棣登基成为明成祖以后，皇上还是继续祈求玄帝佑护，心意相通，明太祖时确定的“北极玄天上帝”封号，在明成祖时又加封为“北极镇天真武玄天上帝”。以后，皇帝甚至亲上武当山去颁旨推动，至今武当山紫霄宫正殿梁上仍有“大明永乐十一年（1413）、十二年圣王御驾敕建”的字迹。

明代的玄帝信仰能流传广泛，特点不仅是由于成祖在建宫二京时候设立玄帝香火，以及在武当等各地设立宫庙；也还不止在于确定玄帝在国朝祭祀体系的地位，皇宫到郡县层次都会根据指定节日祭祀玄天上帝。重要的是，明代的玄帝香火分布很广，在御用或官府的监、局、司、厂、库等衙门，供奉玄帝也成为大家的日常功课。这些官府人员，几乎百分之百都参与过地方上修建真武庙的活动，也有按本处官府的规则习俗在场所内部供奉玄天上帝的。这也意味着，国朝规范各层次官府每年的玄帝祭祀活动，规格或有不同，但其情况可以形容为“很普遍”。

大凡监、局、司、厂、库等衙门供奉玄帝的原因，或可参考刘效祖在万历八年（1580）撰写的《重修真武庙碑记》，碑文中提到一个重点，是说“真武则神威赫赫，祛邪正，善除水火之患”。由此可以论说，到了明朝，道教神学论的观念，即玄武龟蛇本是坎、离二气所化，经过元朝封号龟蛇二将，更是以形象化的“水火二将军”，转化为深入民间的老百姓常识。按照《易经》，坎卦属水、离卦属火，玄帝信仰文化秉承着道教神学的阐释，以苍龟为太玄水精，蛇为太玄火精，所以玄天上帝脚踏龟，意味着本体能自由自在的镇压或运用身上水、火之精，转化出各种变化。玄帝这种形象本来也是相关丹道入门的形象化教诲。而民间则是从此种形象，

设想玄帝可以控制水火之精，并将之作为得力部将配合运用，神明因此不单是监、局、司、厂、库等衙门祈求镇压水、火之灾的对象，也成了他们生产各种用具的保护神，是作为善用水火于生产器皿的吉祥象征。再加上玄帝本属北水方神，被信仰者视作天下水源的渊源，过去的信仰传统又说他是主掌风雨，这些国家重地的监、局、司、厂、库更需要护国大神日常保护水灾、风灾、火灾等区区小事。

而且，成祖推崇玄天上帝，推动官民上下崇拜上帝，这种影响也会普及于大明水师。玄帝是水神也是风雨神，其神权当然亦能发挥在海洋事务，何况玄武星群也是航海人认路算时所凭借的星象。所以，由成祖年代开始，前有尹庆、后有郑和八下西洋的舰队，船上出海的是明朝军兵和臣僚，是不可能忘了对这护国战神的信仰。南洋一些地区的玄帝庙，其开埠历史牵涉明末清初，自认前明遗部的先民，往往会尊称所祭祀的神像“水顶玄天上帝”。“水顶”在闽粤各方言其实即是“船上”的意味。而事实上，宋代可能是出洋尚人和渔民更早在海上供奉玄天上帝的开始。清朝屈大均撰写的《广东新语》卷六〈神语〉记载这种风俗盛行广东时，有解释说“以黑帝位居北极而司命南溟。南溟之水生于北极，北极为源而南溟为委。……祀黑帝以其司水之源。”可见，由宋到清，过去确实长时期流传着渔民与出洋人祀奉玄帝的风俗。

但不可否认，玄武在明代被视为多功能的大神，是朝廷能成功将神明信仰继续维持作为朝野共同信仰的理由。玄帝信仰原本就是流行于民间，一旦民间广泛接受玄帝作为国朝信仰，民众便会根据神明作为国朝祭祀，普遍确定其大神身份的尊贵；由此也能确使民众受着朝廷影响，接受本朝对待信仰文化的诠释，由于信仰神明而能沟通国朝以信仰文化承载传播的价值观，这就是大明王朝建立朝野共识的神道设教。玄武作为星象可供大众指引方向，神灵和人间的战事相关，又被认为是民众水源的渊源，而整个玄武星宿群

在一年在天野的移动，更是印证着地面春去秋来的变化，亦支持着神明主宰风雨的说法。因此，当玄天上帝本来就被大众视为水神、风雨神、战神、司命之神、生死之神，元明代更显明其部将是水火之精，这些都构成民间熟悉这位大神的原因。真武既是如此全能而又能降妖伏魔，很容易提升百姓读他的祈求心理，要求保佑风调雨顺、五谷丰登，如意安康。反过来，如果这一位神明本来不是民间所熟悉的，而且又不像玄帝如此多功能职司，从明太祖到明成祖就很难以依靠玄帝去鼓舞军兵士气，更难以推动一般老百姓了，这样便看不到玄帝信仰能落实神道设教于民间。

讨论明代的玄帝信仰，翻阅正式的历史文献，还得注意如何解读《明史·礼四·诸神祠》的“北极佑圣真君”条。这段文字记载明孝宗弘治元年（1488），朝内有官员争议，反对朝廷祭祀道教神祇，认为“非所以法天下”。明孝宗那时是要求礼部讨论。结果礼部尚书周洪谟等人奏言，道教经典记载的玄帝说法，是没有根据的；他们也建议宫廷祭祀，应减少至只有三月初三和九月初九两次，派遣官员以素食献祭，其余皆免。这段材料，如果不曾细读，或断章取义，是很容易因着明孝宗接受周洪谟等人的奏言，误会明朝廷崇祀玄帝态度退后。但其实，这篇文字根本问题不在否定玄帝灵验，尚且还强调了宋朝与本朝先帝对玄帝的感应。这些礼部官员更多是根据唐宋以前的文献，从单纯的儒家鬼神理论出发，认为后来道教经典视为应化“神启”的说法是“神话”，既没有根据又不符合祭祀的原理。

甚至，周洪谟等礼部管员的奏言，也没有反对玄天上帝是国朝祭祀体系的重要神明，所以不曾请求终止祭祀，甚至确保由省而州而县层层贯彻祭祀活动，是他们的职责。他们在这次上奏，其实是列出宫廷祭祀层次的玄帝宫庙名单，重新说明这几处玄帝庙重要历史意义，建议朝廷重新回归太祖洪武初年定下的旧制，维护这几

处国家层次的国朝庙祀按时祭祀，只是礼仪活动不应太过频繁，也不能奢侈消耗。

《明史》这段文字原文全文是说：“北极佑圣真君者，乃玄武七宿，后人以为真君，作龟蛇于其下。宋真宗避讳，改为真武。靖康初，加号佑圣助顺灵应真君。‘图志云：真武为净乐王太子，修炼武当山，功成飞升。奉上帝命镇北方。被发跣足，建皂纛玄旗。此道家附会之说。’国朝御制碑谓，太祖平定天下，阴佑为多，尝建庙南京崇祀。及太宗靖难，以神有显相功，又于京城艮隅（东北角）并武当山重建庙孙。两京岁时朔望各遣官致祭。而武当山又专官督祀事。宪宗尝范金为像。今请止遵洪武间例，每年三月三日、九月九日用素羞，遣太常官致祭，余皆停免。”

所以，这之后，朝廷的立场还是一样：朝廷有标准的神道设教规范，要求一切信仰思维，不能符合儒家传统的规范，也不能碰其底线。佛道教只要不挑战儒家思想，要如何阐释他们的信仰观念，包括他们对玄帝的认识，是民间的作为。而周洪谟等人回到礼部，他们的职责也还是重视着维护国朝价值观念的神道设教。要确保全国各层次国朝祭祀体系，包括玄帝的祭祀，继续运转。所以，在《明史·礼四·诸神祠》其实还有一段后文是说：“议上，乃命修建斋醮，遣官祭告，并东岳、真武、城隍庙、灵济宫祭祀，俱仍旧。……余如所议行之。”

事实又是，儒释道并为中华文化主流传承，缺一不可；处在相互影响的环境，朝廷立场很多时候是灵活的。明朝历史上，明神宗自万历十四年（1586）以后长期不能上朝，却在万历二十六年（1598）七月，热心下旨印造施行《道藏》，再到万历三十五年（1607）下旨命正一真人张国祥校刊印行《续道藏》，且亲自写序，为玄帝作赞。在这几年期间，还曾向天主教传教士利玛窦理解西方科技，而后者又跟着神宗满朝官员制造的主流倾向，自称“西儒”。这样

的典型，也算案例。

明朝诸帝信奉玄帝不输宋元两朝，然而少见历任君王对“玄天上帝”进一步封诏，可能是由于玄帝信仰地位高而普及民间；而且其过去的称号，也是相当完整的表达着神明本来的整体面貌、神迹与职司，因此逢年国朝祭祀，还有修庙建庙反而常见。陈垣先生《道家金石略》收录了诸多记载玄帝功德的明代碑石，其中志明“大明嘉靖三十一年岁次壬子秋八月吉日”的一片，是在圣象上端刻有《玄天上帝百字圣号》文字，上边文字作“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，三教祖师，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。”这段文字概括了道教重视的玄帝道封，也是对玄帝的称颂。此文能流传至今，是因为收录在《万历续道藏》，却是在此碑刻面世长久以后方才开始编撰完成。一般考证，《百字圣号》的基本文字，可能是宋元代已经流传；百字圣号的整理完成，基本上已经将整个玄帝信仰的内容都包涵于一体。《百字圣号》在嘉靖年代留有碑记，到万历年代又收入《续道藏》，可知这是明代流传广泛的颂文。

由于明代帝王崇信真武的灵应更甚于前朝，在《道藏》洞神部表奏类里头，至今留下的《大明御制玄教乐章》，其中也可以找到御制的《玄天上帝乐章》。另外，在《道藏》洞神部表奏类的《大明御制天尊词曲》，还有一篇未有工尺谱《玄天上帝词曲》，内容为颂赞玄天上帝“降福济世，护国佑民”之功。这是至今采用于玄帝科仪之中的词曲和乐章。这些乐章，其实是国朝祭祀使用的曲谱。可是，实际上，主持玄武道场的道人也要懂，甚至在祭祀礼仪要懂得安排吹奏。有趣的是，《玄天上帝词曲》六首，只要省去反复念诵的“大天尊”、“大圣帝”等敬辞、连词、介词等，实际就

是上文说到《玄天上帝百字圣号》。这样看来，永乐年代开始编修《道藏》，原来的《玄天上帝百字圣号》本是明朝皇帝名义御制的《玄天上帝词曲》，以后刊印在编整完毕的《正统道藏》；但至迟在嘉靖年代，就演变为去除乐谱以及敬辞的版本，人人随时容易背诵。而这《百字圣号》到了《万历续道藏》的排版方式，可能是配合着《玄帝感应灵签》的需要，被用作求签前的虔诚通神祷告词。

玄天上帝在明代是国朝祭祀体系的代表神明之一，身份地位显赫，当然就不可以和龟蛇同属一类。因此，有关龟蛇是属于玄武原形或化身的说法，在明代注定会被淘汰。尤其是自从成祖隐隐然自认真武分身转世，又以玄天佑护的神话证明自己的天子位子是天命神授，自成祖于永乐十年（1412）派遣数十万军民工匠进武当山修庙，以后历代明朝皇帝都还是派官员上山祭祀，更不能降低玄武作为神人的人性化神格。明朝历时十二年，在武当山建成庞大的信仰道场建筑群，其存在的影响，不单促进玄武信仰的官方地位，也维持着人们对玄帝信仰的尊重印象。而不论儒生道士，对如何在老百姓间诠释、确定、落实大众对玄武的神性之认知，也就愈加重视。上文提到明孝宗时礼部对玄帝的讨论，也是这种大背景环境下的产物。

自清朝开朝，爱新觉罗氏入主中原，满族旗人社会其实也是早在入关前，也有熟悉玄帝信仰的，所以并不由于玄天上帝曾经是明朝的护国战神，就说放弃玄帝信仰。相反的，“玄武主北方之王气”是元明清三朝共同的信仰观念，女真族也一样会根据自身由北方建国，玄天上帝是北方之主要大神，将玄帝信仰视为北方入关的保护神灵，息息相关清朝命运。许道龄先生最早研究玄帝信仰的文字，即《玄武之起源及蜕变考》，曾经指出，顺治八年（1651），清朝开始延续着明朝的体制，除了把玄天上帝的祭礼列为国家祀典。每一年，清朝皇帝生日，要称“万寿节”，重点活动也是派遣

官员祭祀玄帝，是去到当年明成祖敕建的显佑宫，由官员代表皇帝唸诵：“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。”

清代康熙年间，规定大众为了避皇帝名字之讳，从人到神，名称不能与康熙皇帝的原名“玄烨”使用同一个字。玄天上帝也因此一度改用“元天上帝”的尊称，天下的玄武宫更一度改名为“元武宫”。今日南洋一些玄天上帝庙，凡是建立年代比较接近那个年代，作为地方上的玄帝道场也会受着本源于广东各地的祖庙影响，也有尊称神明为“元”天上帝。另外，南洋各地还有一些玄帝宫庙，即使在康熙年代或较后期，也不改“玄”字，以示继续前明传统。两者差别，不在神明不同，而是肇源于人心有别。

八、玄武系统的神明队伍

唐宋以后，有关玄帝真身来历的神启经典陆续降世，说及玄帝本生与本行，都说玄帝是主宰玄武星宿的真灵，老君因应人世因缘的应化身，以神将真形感应世间。到了元明之际，各种相关的玄帝神学论述基本定型。现在说围绕着玄天上帝的神明队伍，是指一切相关玄天上帝事迹的诸神，他们组成了支撑整体玄帝信仰文化的奉祀崇拜系统。按照中华传统文化思维，神仙皆由道气所化，而道气的本质是由无到有，有无相生，因此可以是无限无量，绵绵不绝；这无限无量的气，是可以生生不息，化生天地，化生万物，化生众生，也化生出无数的神人、真人。同时，众生得道就可以成仙，神仙源于众生种因得果，历代的神仙越来越多，其中有些也随着各种因缘而归位于玄帝神系，或在天上的位置相关玄帝的权能。玄帝信仰文化当中的神明队伍愈来愈扩大，其信仰景观，就不止是表现为经典的记载，并且组成了供奉在玄帝宫庙道观的从神队伍。

在《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》提到玄武神的声势威仪，说他是“常披绀发，每仗神锋，声震九天，威分四部，拥之者皂纛、云雾，蹶之者苍龙、巨蛇，神兵神将从之者皆五十万，金童玉女侍之者各二十四行。”还说玄帝的天上权威表现在在“续北帝之灵符，佩乾元之宝印，驱之有雷公电母，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。”而《元始天尊说北方玄武妙经》则说“真武神将，敬奉天尊教勅。乃披发跣足，踏螭蛇八卦神龟，部领三十万神将，六丁六甲，五雷神兵，巨虬狮子，毒龙猛兽，前后导从，齐到下方。”。再考诸元代以来总结各朝文字的《玄天上帝启圣录》和《太和山志》等文献，玄帝信仰文化的内容，不止是上述经典所提到的部属。还有一些神明，是玄天上帝信仰体系不能忽略的，但是不一定显赫于世。这诸位神明，主要有玄帝必须感恩报恩的父母师友，若玄帝信仰体系少了他们，玄帝经典说忠孝说仁义就成了妄语连篇。所以整个玄帝信仰文化的神明系统，应是包括作为玄帝父母与恩师的享祀尊神，随从作为玄帝部属从神的随祀诸神。还有就是根据玄帝身为万法教主、道法之法主，附祀玄帝常能祈请调动的其他系统神明。

以下略举玄帝宫庙常有奉祀之尊神父母师友：

圣父、圣母：北极真武玄天上帝亲生父母的尊称。武当山在元代即建有王母宫，奉祀圣母善胜太后。元明各大宫观，正殿后面的崇台之上，一般也建有父母殿，或称明真殿，供奉著玄帝圣父明真大帝和圣母善胜皇后。道教说法，玉帝特赐玄帝父母的尊号是“静乐天君明真大帝”以及“善胜太后琼真上仙”。元仁宗延祐元年（1314），朝廷正式加封圣父“启元隆庆天君明真大帝”，圣母称号则是“慈宁毓德天后琼真上仙”。根据《玉匣记》，玄天圣父明真大帝的圣诞是二月二十五日。

玉清圣祖紫元君：又称“无极上道紫炁元君”，是玄天上帝恩师。《歷代神仙通鉴》等书尊称元君为“玉清圣神紫虚元君”，世号紫虚元君。《武当福地总真集》卷下说：“内名未究其详，按《仙传》：受道付玄帝，示武当山之根源，今尊曰‘圣师’”。道教神学论述多有按照葛洪时说法，以老子为天地之精神，无世不出，认为元君是太上老君的化身，专诚度化自身分身应化的玄武将军。陈佖注疏《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》即引此说：“当轩辕氏时，号广成子，出道诫经，教以飞腾之学。游净乐国时，号紫元君，授玄帝太和玉虚之诀，教以智慧上品大戒，乃归根之道……周文王时，世号老聃，官佐柱下史，出道、德二经於世……”。

丰乾大天帝：丰乾大天帝亦被尊为玄帝恩师。玄帝化生为净乐国太子，成道前，曾获得丰乾大天帝指点，往武当山修道。玄帝由学习用功，一路到功成飞升后，手持的七星剑，剑不离身，以收斩妖魔，已经成为尊神现形常见特征，也是丰乾大天帝所赠。《玄天上帝启圣录》中“天帝锡剑”条云：“玄帝乃如师言，越海东游。又感丰乾大天帝，授以宝剑。天帝告曰：此剑，名曰北方黑驰裘角断魔雄剑……子可佩此，居山修炼，降伏邪道，收斩妖魔”。

蓬莱仙侣：九位仙女，在玄帝修真时，现身考验玄帝修道功夫与决心，因此被视为是玄帝本人亦师亦友的仙人。《玄天上帝启圣录》中“蓬莱仙侣”条云：“玄帝归岩修炼之时，曾有九美人，相貌端严，仪矩殊异，往来帝所，惑试帝心。帝默识之，必圣人也，故加敬礼。女仙乃谓帝曰：予辈蓬莱仙侣，特来试之。功行著已，宜加精进，克日冲举’。语毕，跨鹤而升。今称蓬莱九师，是也”。

玄天上帝的从神队伍浩浩荡荡，其中侍卫从神多有供奉与玄帝庙，随祀于主神左右前后。主要指龟、蛇二将、金童、玉女、执旗、捧剑等神。

六丁六甲：早在宋代，真武真君神像，便已经“六丁六甲”配祀。这是真武未称上帝之前，很早就在论述玄帝本生本行的经论，受着确定的侍卫神将。“六丁六甲”，本是六十甲子其中，以“丁”与“甲”干配对地支，一共十二个干支配对命名。据《后汉书·梁节王传》汉代方士早已有役使六丁法。诸神是根据本身干支名号，各以干支五行之气，化为天地间调动吉凶之力量。所以相传丁甲神仙六位以丁干为首，另六位以甲干为首，能行风雷、制鬼神，是值日神，也是道士驱鬼常用符箓召请办事的神明。玄武作为星宿，是测试日子变化的星宿，这可能是六丁六甲配祀的一个原因。而玄帝为清微道法等道法系统公认之法主，亦是道士感应通灵六丁六甲之祖师。宋代真武像旁，根据道法讲究干支阴阳的原理，六甲现身为阳神，六丁现身为女神。然而到明代《老君六甲符图》流行以来，六丁六甲各有命名，都是男神。

执旗、捧剑：明朝武当山各宫观神像，有“捧剑一尊、执旗一尊”。以武当金殿执旗、捧剑二将为标准，二将皆以戎装天将身现形，头戴武冠，身著甲胄，衣带飘荡。捧剑神将所捧之剑，是丰乾大帝送给静乐王子的宝剑，名曰：“黑鬃虬角断魔雄剑”。执旗神将所执之旗，是象征玄帝威灵所在的皂纛大旗。《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经集疏》解释经文“天罡、太一，率於驱使之前”，说：“率也者，宾伏也。於也者，幸侍也。天罡、太乙，亦系五德神君。乃宾伏幸侍，充太玄从官，常备准威用。按本经：部署拥之者皂纛玄雾；躡之者，苍龟巨蛇也”。此段神学论述，便是说到天罡、太乙属五行之气化现之神，所以可以从化为“从官”。而相应于此段注解，是现代文物考古发掘的宋代时西夏玄武神明画像，上边也有神将的图像。

金童玉女：真人之中，不少是以童男身童女身修炼得道，常替尊神大仙侍候传讯。玄天上帝既然是真君或者上帝，当然也有随

侍的金童玉女。他们是玄武神系之中唯一不带武器、不作神将打扮的。他们的形象，突出了司命真武的职权，捧册端宝，协助真武上帝巡察人间，记录三界功过善恶。武当金顶太和宫金殿，便以金童玉女和水火二将侧侍上帝。

周公、桃花女：元代杂剧家王晔《桃花女破法嫁周公》，是根据古代民间传说，描述周公和桃花女二人互相破法，末幕则以真武大帝出场，说周公和桃花本是金童玉女转世，将二人双双收回天界。据许道龄《玄武起源及其蜕变考》(1947)说，明末清初真武庙多有将金童玉女改塑，以周公和桃花女配祀。事实上，戏曲影响必须源于民间熟悉其合理性。周公善占卜，桃花女善解禳，正好代表了真武大帝是司命之神而又能以法力救世。占卜和解禳，两者相互矛盾而相互作用，背后只能由天道而圆满。而玄武神将的责任正是监察人间，赏善伐恶。所以后来一些道法传承，玄帝像旁附祀金童玉女以外，又把周公和桃花女视为金童玉女分身应化，视为术法的祖师，在供奉金童玉女以外，另行供奉。

鸦兵虎帅：玄武神系中，鸦兵虎帅都曾是玄黑色的动物神。相传净乐国太子到武当山修道，有黑虎为其开山守护，寸步不离，保护太子不受猛兽侵害；又相传山上乌鸦为太子引路以及报晓。以后玄武成神，便封乌鸦“乌鸦神兵”，封黑虎“巡山大元帅”。武当南岩宫下过去的乌鸦岭，曾有乌鸦成群，以自然生态印证神话，明成祖因此就地敕建乌鸦庙与黑虎庙。在《总真集》，黑虎将军受尊称为“巡山黑虎元帅”，解说本神是北方天一分化之身，应化为正直威显之护教镇山灵神，“或托相为人，金甲皂袍，若将军之状；或显真相，玄鬃黑色，如狮子之形。或大如鬃，或小如豹；或雪里而现其迹，或泥中而显其踪。见之者不祥，梦之者获庆。夜巡廊廡，灵迹昭垂。不善之人，立为屏斥”。至于乌鸦神，或为人相，或隐或显，灵妙异常，《敕建大岳太和山志》卷十一称：“灵乌，秉北

方之色，为武当之灵，预报吉凶，验其慈厉，靡不应者。常有数枚，栖息於虬松怪柏之上。昏晓之际，交鸣飞跃。内传云：报晓者，此也。然物我相忘，略无惊惧，晨夕二供，飞翔饲食。内一红啄者，”一般民众，也说乌鸦神兵能警示灾祸，千万里之内，眨眼便到。

龟、蛇二将：龟蛇本在天象现形，合体为四方四灵当中的北方玄武形象。其真灵作神将身，或称水、火二将，又称天关、地轴水、火二将。北宋时，随著“玄武将军”披发、仗剑、黑衣的真形现形传世，与龟蛇的形象有别，而又保持其附属于真神，形成玄武真灵本质论述的根据，道教神学出现更多讨论二将作为形象就真武施展神威，降伏了龟蛇，并收为部属。《玄天上帝启圣录》说：真武被拜为玄帝后，“下荫天关曰太玄火精含阴将军赤灵尊神。地轴曰太玄水精育阳将军黑灵尊神”。元泰定帝泰定二年（1325）封天关火神为“灵耀将军”，地轴水神为“灵济将军”。见之获吉”。二将的称呼，源於他们本来是水火之精的认识。

五百灵官：《武当福地总真集》有说：“洞天福地，上帝游年之所，各设灵官五百员主持守卫修道之士，功业成就，皆隶保举。察善罚恶之司”。《玄天上帝启圣录》卷一记载玄帝手下五百灵官的来历是说，净乐国父王想念太子，令大臣领兵五百追寻太子回朝。然而，五百部众在紫霄岩面见太子时，忽然一同脚僵不能举，无从执行国王命令；于是他们同声表示愿从太子学道，语毕跬步如故，於是俱隐山中。玄帝升真之后，五百人皆同证仙道。

八煞将军：是辅佐玄帝的护法度众生神将，也是负责镇压酆都妖鬼的职司。《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》说“八煞将军前后卫”，《元始天尊说北方真武经妙》则写作“八杀将军前后卫”。在《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经注》卷二，有解释说：“乃玄都右胜府正卫威北八煞大将军，八营驻扎於酆都狱华盖山之前也。谨显诸煞姓名之次第：天煞将军张子庶，地煞将军陈子

春，日煞将军李子德，月煞将军范子章，水煞将军杜子贞，火煞将军刘子大，金煞将军王子言，石煞将军贾子元。”

三十六天罡：玄天上帝的配祀神明系统，最为人多势众，当是三十六天罡星。各天罡星，有一神主宰，共三十六。三十六天罡，或是在道士授箓，或是在开坛作法，是常要召请的护道神将。道士日常一切行道施法，也常依赖三十六天罡下凡驱邪。而玄帝经典中，帝号本有“左天罡”之说，其实是说明玄帝以天罡辅佐其权威。玄帝既然被尊为清微道派祖师、武当道士“祖师”，同时是各道派公认的“万天法主”，是道经说他“统率三十六帅”之由来，当然就被视为有权指挥三十六天罡的神明。民间《北方真武祖师玄天上帝出身全传》，称三十六天罡都是真武大帝收降的神，他们包括了原踏在脚下的龟、蛇二将、赵元帅赵公明、显灵元帅关羽等，这显然把道法系统由民间罗织传说相互影响附会，并非原有的星君整体真相。

雷部诸神：宋元明时，玄帝被视为武当清微雷法祖师，又有“雷祖”之尊称。宋代洪迈《夷坚志补》卷十二载：均州武当山王道士，行五雷法能敕呼雷部神将。道经《天皇至道太清玉册》卷五，提出过玄帝信仰的神圣系统当有的附祀规范，即说“玄帝殿两旁当塑雷部诸神”。现在包括南洋各处，玄帝宫庙，多有供奉马、赵、温、关四大元帅，附祀于玄帝殿，是由于这四位神将，自进入雷部诸神体系，即同为雷部神帅中最为人所知者。自弘治七年（1494）明孝宗命太监扶安等奉安神帅十二尊于南岩宫正殿，分别为：“邓天君、辛天君、张天君、陶天君、庞天君、刘天君、苟天君、毕天君、马元帅、赵元帅、温元帅、关元帅”，合称为“真武十二帅行神”。这些神圣的由来，其本行传记多有记载于《搜神记》与《道法会元》以及《清微神烈秘法》等经论文献。此后，明朝廷送往武当的雷部神像，都是跟随此“真武十二帅行神”规格，这是雷部

诸神随祀玄帝神明体系的较大规模规格。另外，应注意不管是后世道教的一些流派，或者是在民间认识当中，尤其是闽南道教传承，常会把三十六天罡与雷部三十六帅相互印象叠合。而清微道法的传统，至今依旧重视以玄帝祖师，以及请召雷部诸神为道人行道法之心将。

七宿大天将：二十八宿里，原本属于北方玄武的七宿，即斗、牛、女、虚、危、室、壁，七宿的形象，可以在《通书》找到，各自是一种生物的化身。七宿大天将虽然是玄武系统的神将，但极少见其配祀于玄武庙中。

玄帝神灵系统是由诸多神灵组成的。而神明的来历，他们和玄帝的关系，其本身信仰文化处于玄帝信仰文化的位置，如何互相交融影响，也是构成各地玄帝宫庙和道派信仰的主体，又影响着玄帝信仰礼神和斋醮仪式的模式。而玄天上帝神系的存在，其最大意义，还在于这一切现象，以及现象组成的玄帝信仰文化景观，背后是思想与智慧，由此体现出传统信仰外在的丰富面貌，而蕴含着神学思想的思维模式与伦理内涵。中华文化的许多传统观念，包括天人合一、重仁孝而贵生灵、尊道贵德、济世度人、助善伐恶等等，都是由神明的经典与神话为印证，以信仰文化为流传的载体，长期在教化人心。

九、玄帝斋醮科仪与教义思想

明代龙虎山道士周恩德编订《上清灵宝济度大成金书》，卷二十二〈玄帝设醮科〉的赞文写说：“玄天上帝，应感无方，含虚危而示象，妙道广博，躡离坎以彰威，变化无方，鉴观有赫，奉之则常享常应，祷之则有感有通”，又称：“今醮主严洁斋坛，虔诚礼拜，玄帝即可下降坛场，除邪扶正，保国宁家”。可见，玄帝科

仪相同于其他道教斋醮科仪，是以设置醮坛，启发信仰，教人自净其意，祈请玄天上帝相应，进而沟通天道，人神相感应，降福免灾，济度众生。

“斋醮”表面是仪式性质的祭祀活动，其实是内心追求天人感应的通神方式。“斋”是指个人祭祷时，身、口、意须要清静无妄，“醮”则是指建醮时候进行的祭祀、祈祷等系列活动。“斋”和“醮”，牵涉着人要如何能贯通天地、心为何能感应天道。在道教信仰，斋醮经常须要“斋”与“醮”二者的合一状态，方才能构成进入境界的基础。前者牵涉思想与态度，后者不离言行与礼仪，两者紧密结合，相辅相成，因此通常都合在一起称呼。

“经”，是道教斋醮科仪的主要部份，科仪有很大部份时间，是以诵经为主，有时还要配上各种唱赞，提点大众，注重启请的神明与关键的内容。斋醮科仪除了很多诵经或赞颂都会配曲调，又会以音乐伴奏，这是要借助曲调的韵律调动情志，俾能调节与引导参与者的心灵，专诚感应。

“忏”，是忏悔的意思。“经”和“忏”往往是要相互衔接，即是所谓的“诵经礼忏”，才能显示“忏”的发自内心能相通“经”的感应人心。两者相互交织，即是人心由理解经文而自省，由自省更体会经文，浑然一片，以知生智，由智而生慧，由慧解生定想，由定而能清静，在清静的状态回光返照，从此念念分明，诸恶皆断，诸善奉行。所以，“诵经礼忏”构成斋醮主要内容。

斋醮的内容极多，不同性质的斋醮，或因各自因缘，各有不同需要。不同性质的斋醮，各有相应众生所求的建醮名目，以不同仪式配合内容祈请不同神灵，由此方能随缘而契合众生。但做醮表达的内容，不外具体的参与者，也是领受其福报者，《大明玄教立成斋醮仪范》所谓斋醮能“昭事上帝之诚，郊焉而享；怀柔百神之礼，感而遂通”；从信仰的立场，其之所以能应验，道理就在虔诚

于忏、经与科仪，能带动着心灵转化，获得神圣感应，启发心智，提升境界，并以此功德，回向诸众生。这是而其具体过程情况，大致是由不离诚敬，由此起意而住在善念当中，由斋戒沐浴、清静身意、设坛摆供、焚香、化符、念咒、上章、诵经、赞颂组成全部过程。过程中，则可以配合上烛、上灯、禹步和音乐的仪式。

整个斋醮过程，一切仪式脱离不了沟通人神，目标不外是祭告神灵、谢罪忏悔、祈求天道的慈悲与公义，降福于世间众生。人们在斋醮向诸神仙圣贤祈求，其过程也即是通过认识“诵经、礼、忏”文本内容，以及投入参与仪式的体验，至少印证着自我肯定和自我净化，强化自身信仰认知、接受斋醮内容宣扬的价值观念。因此，“斋醮”的基础在人能意识着自身对天地鬼神存有敬畏之心，对六道生灵存有救度之仁，向着本身身外的神明世界举行仪式实践，同时间其实也在内化自己所意识着的，引领内在人格提升。这是斋醮的目的。

早在唐代，著名道士杜光庭（850-933）编集的《无上黄箓大斋立成仪》卷十九便记载说：正一法师举行无上黄箓大斋法事，向天上奏之后，要闭目默想青龙、白虎、朱雀、玄武四灵，这《四灵咒》其中召唤玄武的咒文内容：“北方玄武，太阴化生，虚危表质，龟蛇合形。盘游九地，统摄万灵，来从吾后。”同是杜光庭编的《太上黄箓斋仪》卷四十四，则有〈安宅行道方忏〉记载道士向着十方礼忏的对象与仪法，其中一处忏悔方主宰，是北方玄武北斗，斗、牛、女、虚、危、室、壁七星君。以《四灵咒》玄武咒文对照《元始天尊说北方玄武妙经》玄帝传授咒语，可知不同时代有神启降世，形式各异，主神可以不同，各自相应某个时段的机缘，但文献互相之间也可能精神相承。

玄武神明自唐代之后被视为是北方大神，又是主风雨和司水的大神，其职司包括保国卫家、赐福消灾，关乎国运，与人间世道

密切相关。玄帝科仪也是由此因缘成熟，成为道教醮仪重要组成部份。道教宫观重视供奉玄帝神像，醮坛祭祀也有专以玄帝为主体的科仪。道经降世，神启的内容传播地区广泛、时代久远，牵涉着大体之民智状况。经典表述能否感召人心，就在于是否能对话一般老百姓，回应事人眼前历史状态、社会风气、道德规范、生活经验，形成神人相通的共同意识。经典流传历史，也是在未来确认经典神启是合乎天命人道的凭据之一。唐代以后流传至今的道经，以玄武神为斋醮礼忏主神的，除了唐末五代开始广泛流传的《紫微大帝说玄武本传经》、宋初《元始天尊说北方玄武经》、宋真宗时《真武消灾灭罪忏》、宋孝宗前《太上说紫微神兵护国消魔经》、宋孝宗时《玄帝实录》，还有《北极真武普慈度世法忏》、《北极真武佑圣真君礼文》和元明时《真武大醮仪》和《玄帝灯仪》三部。这些经典出世以后，不论朝野，或日常虔诚诵读，或以之举行斋醮济度众生，都是构成其普及和流传的基础。历代统治者重视玄武神，希望通过醮仪，可以沟通玄帝佑护，人神互相感应，也是经典获得民众信心的助缘。

最早以玄帝为主神的科仪，不会迟于宋代。而宋代王崇道，又是长期面临北方的政治与军事威胁，需要玄武“佑圣”，也封号玄武为“佑圣”。如此时代背景，结合着君王崇道思想，确实能为玄帝科仪创造更大发展空间。现在流传下来的宋代科仪忏本，其中二种是收录在《道藏》则帙的《真武灵应护世消灾灭罪宝忏》和《北极真武普慈度世法忏》，这两部忏本主题都集中在“礼拜玄帝法文，以求谢过忏悔”。道教徒以这两部忏本为根据，以玄天上帝为主要尊神举行拜忏，要求讲究威仪而能大众起信，就得有仪式性质集体行为，科仪内容包括诵经、念唱、礼拜和音乐伴奏等，组成壮严的场面。但“礼拜玄帝法文，以求谢过忏悔”的重点在慎独，在念念分明，以做到须臾不离经教为上乘。若有人真心求忏悔，在有限条

件下以个人之力也想虔诚专心，实可不拘束外在礼仪，诚心遵循沐浴斋戒，选择无人干扰之处，也确保不干扰他人，依教奉行。

《北极真武普慈度世法忏》十卷，收入《正统道藏》洞神部威仪类，是以妙行真人演说“修真十戒”的礼忏之法，劝人诚心向道，虔心礼忏，改往修来，便能谴消黑书、名标丹籍，见存获庆，过世超升。这一《法忏》，是按“修真十戒”的顺序，每一卷列举一条戒律，劝人领会教义，敬礼三清、玄天上帝，以及玄帝显灵应化诸天上圣，遵守戒律，忏悔罪恶。其教人志心朝礼三清上圣等数百位天尊，皈依北极佑圣院诸真神，谓之为“礼”；其令人依照戒律忏悔前世今生恶业以及罪过错失，祈求神仙赦罪赐福，谓之“忏”。此经分卷论述十品戒，所举戒律各不相同，但礼忏方法略同，由此便印证，罪虽万千种，礼忏途径同属一心一道。另外吗，在忏事过程，还加插各种文字，传授着宇宙生成、斋醮名目、修炼方术、仙界神府、劫运之数等教义。

《法忏》尊称玄帝为“教主北极镇天助顺真武灵应福德真君玉虚师相玄天上帝”。从《文献通考·郊社考》可知，宋钦宗靖康元年（1126）“佑圣助顺真武灵应真君”的封号，是根据宋徽宗大观二年（1108）的“佑圣真武灵应真君”封号加封的。更早前，宋真宗天熙二年（1018）的封号是“真武灵应真君”。《北极真武普慈度世法忏》的文字会加称玄帝“玉虚师相玄天上帝”，有两个可能，一是宋朝廷可能不太干涉道派以通神感应启用天上神圣的道封；一是印证这这忏本在元明两朝流行时经过一再传抄。

《北极真武普慈度世法忏》之外，《道藏》正乙部仲励编修《道门科范大全集》所收录的《真武灵验大醮仪》，主要内容是为皈依者传戒，举民间实例说玄帝之灵验，传授修道道士神前受持基本七戒。

南宋还有《北极真武佑圣真君礼文》一卷，收录在《正统道藏》

洞神部威仪类，也是依“修真十戒”逐戒忏悔的斋醮忏悔文，每一戒忏悔均颂圣号，均有七律颂诗一首，七绝忏悔诗一首；其前后是礼赞真武佑圣真君的颂词，以及祈福谢罪的文字，包括启奏、志心归命，礼赞三清以及玄帝等神灵，还附有忏悔文、发愿文。本文献的名称，是以“北极真武佑圣真君”为题，沿用宋徽宗加封尊号，但内文却出现“镇天真武治世福神玉虚师相玄天上帝”。以《北极真武佑圣真君礼文》呼应《北极真武普慈度世法忏》，前者似乎也可以作为后者的日用版，作早晚存思演礼之用。

而《真武灵应护世消灾灭罪宝忏》的玄帝本事，与《元始天尊说北方真武妙经》大致相同，似乎是同一版本变文，特点在求忏者志心朝礼和谢过忏悔，对象是四十九位由玄帝应化变身的灵应天尊。《真武灵应护世消灾灭罪宝忏》启示着《元始天尊说北方真武妙经》所未提出的神启，即玄帝本行故事，是可以提炼为四十九组四字口诀，形成总体的玄帝印象，又能分而表达玄帝的不同面向。而且，这四十九位灵应天尊，俱是由玄帝本体作用所化现，相应不同的众生因缘，接纳祈求，随时显灵救度，故称“灵应”。

从礼忏的形式看，较大型的礼忏活动，往往众班分列两边，由主持斋醮的道人宣读忏牒，把斋主心意传送上界。可是，从斋醮忏文的内容去说，道场威仪之外，礼忏是以强调“志心朝礼”去对应“谢过忏悔”。特别是玄帝法忏，总是强调“戒律”，这其实亦是点破《太上感应篇》说“祸福无门、唯人自招”的道理，将守戒律与修福报，视为相联系，也是真心忏悔者必然主动做的事。

到元明两朝，道教的玄帝科仪已经相当完整。明代道士周思德编撰的《上清灵宝济度大成金书》，收有《玄帝行道仪》、《玄帝忏》、《玄帝伏愿》、《玄帝灯科》、《玄帝设醮科》、《玄帝灯图》等等。随着明成祖推动，玄帝科仪得到很大发展，并广泛的流传。明正统《道藏》包罗的有关真武崇拜的经忏、科仪有六种。

如《元始天尊说北方真武妙经》、《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》、《玄帝灯仪》、《玄天上帝说报父母恩重经》，都是各道派普遍可奉行的道教文献。而《玄帝灯仪》作为供奉真武的灯仪中的赞咏词，通篇混合使用“北极镇天真武玄天上帝真君”、“灵应佑圣真君”和“玄武”等尊称，当是撰成于元明之际，其内容包括了咒语、启奏和四节赞诵文字。

元明灯科，其实是承接着唐代道教的说法，信仰燃灯之威仪可以上照诸天，也可以下照诸地，让燃灯者由此因缘令九祖父母脱幽上天、子孙昌盛，让见灯者亦能消罪增福。唐末五代道士杜光庭编辑的《无上黄篆大斋立成仪》卷十九“礼灯仪”一节，引用多则《上元金篆简文真仙品》，说明“燃灯威仪，功德至重，上照诸天，下明诸地，八方九夜，并见光明。见此灯者，皆得罪灭福生。燃灯之主，其福甚深，九祖父母，上生天堂，去离忧乐，永出九幽，逍遥上元仙宫之中，见在安泰，子孙兴昌，门户清肃，万灾不干，存亡开度，生死荷恩，功德无量，所向从心，于家于国，咸获利贞，九夜三涂，并登真道。”玄帝灯仪，即是供奉玄帝，以神明作为众生祈求对象，因应着信仰群体的需要，成就神人相应，信仰斋主志心诚意，便可以“求祈百福，殄灭千灾，注生籍于南宫，削罪名于北府”。

《玄帝灯仪》的坛场设置，前方的左右分别为离、坎二卦，象征玄帝变化之玄妙，后方的左右分别为七星剑和七星旗，中间供奉龟、蛇二将，上为玄帝圣位。整个科仪由高功法师主领法坛，众班首分立两旁，各持明灯，光焰照耀，并依次朝拜北方七星。科仪中的请神仪式，由高功法师手持七星剑代表着北方七星星宿的神圣职权，口念咒语：“奉请北方黑上帝，化身真武大将军，身长万丈救凡间，统领天兵无数万，三十六将随吾转，脚踏红蛇八卦龟，手持凤毛七星剑，披头散发收妖精，若有不顺吾法者，先斩后奏得高真，

弟子一心焚香请，玄天上帝降临来，神兵火急如律令”。由此，召请科仪，就不仅是道士礼生知悉说唱和动作内容，模拟恭请玄帝降坛，增加仪式的神圣威严。这是通过道士存思天上世界，步罡踏斗，把全场空间相叠合着肉眼不能看见的天界，将圣凡两界在一心合而为一，进入天人契合的境界。玄帝在科仪之间，是降临现场为众生做主，回应一切人间祈求。当高功法师请神明之刻，斋主则拈香礼拜，祈告北极镇天真武玄天上帝“求祈百福，殄灭千灾，注生籍于南宫，削罪名于北府”。

《玄天灯仪》中也包括了为先父母以至祖先超拔的仪式和诵偈，重要情节是报恩九玄七祖，以及祈求一切大众化苦得乐。斋主在现场，是理当通过科仪尽孝，祈请玄天上帝作主，超度七世先祖。到此阶段，斋主得再次拈香礼拜，而法师便是手持七星宝剑，以目诵读玄帝咒语，肃清庭宇，斋沐身心，然后仰叩玄天，诵偈“伏愿花开善瑞，烬落浮灾，泉曲分光。罢九幽之业，对罗酆洞耀”，祈求祝愿斋主“七世之愆，近逝先亡，登真离苦，家多孝悌，世足忠良，千灾并散，万福咸臻”。这之外，灯仪的作用，尚可包括让一切在场善信同求赐福延寿、超度祖先；所以，又是由斋主再次拈香礼拜，通过法师上表，目诵咒语，颂赞玄帝之功德，借灯光“上通无极，下破重昏”，祈求“存亡受惠，长幼蒙恩”。最后是诵经、化财、念回向偈。

明代道士周恩德编定《上清灵宝济度大成金书》，亦收有《玄天赐福科》一种，其坛场布置和内容与《玄帝灯仪》相似，都是祈禳灯仪品。不同的是，《玄天赐福灯科》数次皈命，前三皈命不仅皈命玄天上帝，也皈命玄天上帝的父神母神：第一皈命北极佑圣真君玄天上帝及麾从神仙诸灵官、第二皈命圣父净乐天君明真大帝、第三皈命圣母善胜天后琼真上仙。玄帝的父母也当作灯科的皈命对象，祈求赐福消灾、护国佑民，含有劝化回报父母养育之恩的内容。

上述经、忏、科仪为据，玄天信仰文化本质上的核心精神不离儒家忠孝仁义。这类明代流传的科仪，足以解释玄天上帝的神圣所在，说明上帝何以可称为“福神”。玄帝斋醮的经、忏、科仪，反映不论经、忏、科仪以玄天上帝为崇拜对象，诵赞玄天上帝的法力无边，就是为着叙述其足以为人楷模的原因，源自修道不离实践人间伦理。正如《北极真武普慈度世法忏》诉说“修真十戒”是成仙之道也是为人之道，维护的是传统伦理道德，如第九戒重点就在规劝尽忠尽孝。因此，按照这些经、忏、科仪，玄帝信仰的教义，主要还是教导世人如何能守戒而成仙，又能以戒律的言行广种因果福田，包括以此功德祈求生者延寿赦罪，亡魂超拔出地狱。这样说，《北极真武普慈度世法忏》作为道教文献，是承诺着民众现世幸福兼承诺神仙可成，满足大众深受儒典影响的伦理观，也回应彼等崇尚“五福临门”的期待。如此，不论以玄帝经、忏、科仪三者分开去说，或互相引论，“福神”尊称并不会模糊玄天上帝原来作为护国战神、水神、风雨神等神圣职司，反而更能表现尊神天上权势，是集诸仁慈与权威于一体。神明也得遵守成仙戒律，内容又不外是人间日常的道德规范，也足以拉近大神与世俗的距离，更能确保人们阅读经忏文字以后生起修道学仙的把握。

元末明初与此相契合的玄帝神启经典，其中有《玄天上帝说报父母恩重经》，是阐释道教对亲子血缘的观念，肯定孝道的必要，从道教神学角度论说子女如何得报父母恩情。其经文先是以信仰说法切入，而说：“众生一念一动，缘行俱在，迷惑本来，毁无失有。如人父母诞生，男女始相，不见托相为有。有中有相，相化万状，艰难苦恼，尤虑悲戚，悉从相起”；然后接着就阐释说：“我既托相，日恼父母，令我父母，日夕悲酸；我相既有，父相母相，日渐衰朽”；而经文末后是建议以修道圆满孝道，提出“故应从我相中悉灭贪瞋，用报始相，使我始相，大得快乐”，如此即能

圆成“我见在父母，福寿增延，过去父母，早得超生”。

当然，不论一般的经忏科仪或大启斋醮，既然说是“经忏”，像《元始天尊说北方真武妙经》这等传统的玄帝经典，是科仪的重要文献，一直也是人们认识神明、感知神明、沟通神道的需要。

《元始天尊说北方真武妙经》记载说，玄帝在每年有许多日子，是例必降临人间的，本经明确的说，玄帝是“凡遇甲子、庚申，每月三、七日，宜下人间，受人之醮祭，察人之善恶、修学功过、年命长短”。所以，大众在这些日子依照其教导，或组织斋醮，或诵经行仪，供养转经，迎接众真来降，都是保障“魔精消伏、断灭不祥、过去超生、九幽息对、见存获庆、天下和平”。而经典上的各种咒语，总是要以“急急如律令”总结，是为了醮坛诵经时祷告神力有效施行采用的。

历史以来，玄帝的经典、法忏，科仪本，传世种类甚多，现在从《正统道藏》、《万历续道藏》、《道藏辑要》、《藏外道书》所见到的收集种类，肯定不止上述数种。我们不妨从玄天斋醮科仪的内容说明，玄帝信仰文化当中，其作为道教文化的终极目标当然不但要导人向善，尚且是要度人修道成仙；可是玄帝信仰文化的功能即使落在世俗层次，也是一种神圣教化。就一般庙坛日常的科仪活动。或者持斋建醮，不论在过程中玄帝是否活动主神，或者斋主是通过玄帝或其他神明为过往先人祈祷，毕竟这些活动都在体现着传统伦理的价值，特别是“崇德报功”与“慎终追远”，印证人心善良。传诵经典，乃至举行玄帝科仪在历朝的深层贡献，是贯彻着教化民心的意义与价值的传统方式，还有着神道设教、整合群体、巩固社会规范等功能。

主要参考文献：

A. 古籍类

1. 陈梦雷等撰：《古今图书集成》（上海：中华书局版，据清初殿版影印，1934）
2. 叶德辉序、跋：《三教源流搜神大全》（台北：崇文出版社，1953）
3. 马端临：《文献通考》（中国：商务书局缩印本，中华民国二十五年）
4. 王圻：《续文献通考》（中国：商务书局缩印本，一、二册，中华民国二十五年）
5. 张廷玉等：《清朝续文献通考》（中国：商务书局缩印本，一、二册，中华民国二十五年）
6. 张端义：《贵耳集》卷下（北京：中华书局，1958）
7. 余象斗：《北游记》（香港：玉桂堂书局，年代不详）
8. 赵彦卫：《云麓漫钞》（北京：古典文学出版社，1957）
9. 范晔等：《后汉书》，载《铸版二十五史》第1册（香港：香港文学研究社，1959）
10. 宋濂、王祜等撰：《元史》，载《铸版二十五史》第8册（香港：香港文学研究社，1959）
11. 脱脱等编撰：《宋史》，载《铸版二十五史》第6、7册（香港：香港文学研究社，1959）
12. 黎靖德编：《朱子语类》（台北：正中书局影印，明成化九年江西藩司覆刊宋咸淳六年导江黎氏本，1962）
13. 傅维麟：《明书》（台北：台湾商务印书馆，1966年）
14. 安居香山·中村璋八编：《重修纬书集成》（日本：明德出版社，1971-1985）

15. 张廷玉等撰：《明史》（北京：中华书局，1974）
16. 李贽：《续藏书》上、下册（北京：中华书局，1974）
17. 萧统编、李善注：《文选》（北京：中华书局影印本，1977）
18. 《正统道藏》（台湾：新文丰出版公司，1977）
19. 朱熹传注：《楚辞集注》（北京：上海古籍出版社，1979）
20. 葛洪：《抱朴子》（台北：世界书局，1979）
21. 段成式：《酉阳杂俎》（北京：中华书局，1981）
22. 屈大均：《广东新语》上、下册（北京：中华书局，1985）
23. 高承：《事务纪原》（北京：中华书局：1985）
24. 司马迁：《史记》（四川：岳麓书社，1988）
25. 班固：《汉书》（四川：岳麓书社，1988）
26. 陈垣教授编纂，陈智超、曾庆瑛等校补：《道家金石略》（北京：文物出版社，1988）
27. 赵望秦、贾二强校注：《搜神谱》（西安：三秦出版社，1989）
28. 高诱注本：《淮南子》（北京：上海古籍出版社，1989）
29. 黄斐默：《集说诠真》（台北：学生书局，1989）
30. 张君房辑：《云笈七签》（北京：书目文献出版社，1992）
31. 高岱：《鸿猷录》（上海：上海古籍出版社，1992）
32. 黄爽辑：《尚书·纬河图》（上海：上海古籍出版社，1993）
33. 祝穆、施和金校：《方輿胜览》（上海：上海古籍出版社，2003）
34. 萧登福主编：《玄天上帝典籍录编》（台北：楼观台文化事业有限公司，2009）
35. 王卫平 编、薛维源 校：《祝允明集》上、下册（上海：上海古籍出版社，2003）

B. 现代著作

36. 许道龄：《玄武之起源及蜕变考》（中国：国立北平研究院史学研究所，1947）
37. 许云樵编：《南洋历史年代表》（星加坡：星洲世界书局有限公司，1959）
38. 刘大杰：《中国文学发展史》（香港：学林有限公司，出版年份未详）
39. 李约瑟：《中国科学技术史·第四卷·天学》（香港：中华书局，1978）
40. 任继愈主编：《宗教辞典》（中国：上海辞书出版社，1981）
41. 闪修山等：《南阳汉代画像石刻》（上海：上海人民美术出版社，1981）
42. 沈起炜：《中国历史大事年表》（上海：上海辞书出版社，1983）
43. 姜义镇编著：《台湾的民间信仰》（台湾：武陵出版社，1985）
44. 宗力、刘群：《中国民间诸神》（河北：河北人民出版社，1987）
45. 潜龙居士：《中国民间诸神》（台湾：泉源出版社，1988）
46. 陈江风：《天文与人文》（中国：国际文化出版公司，1988）
47. 任继愈：《中国道教史》（上海：上海人民出版社，1990）
48. 李乔：《中国行业崇拜》（北京：中国华侨出版社，1990）
49. 周桂钿：《中国古人论天》（北京：新华出版社，1991）
50. 中国道教协会研究室：《道教史资料》（上海：上海古籍出版社，1991）
51. 刘韶军：《神秘的星象》（广西：广西人民出版社，1991）
52. 黄海德、李刚编著：《简明道教辞典》（四川：四川大学出版社，1991）

53. 沙铭寿:《洞天福地—道教宫观圣境》(四川:四川人民出版社, 1994)
54. 朱越利:《道经总论》(沈阳:辽宁教育出版社, 1995)
55. 雷润泽等编撰:《西夏佛塔》(北京:文物出版社, 1995)
56. 杨振国主编:《海外藏中国历代名画—辽金西夏元》(长沙:湖南美术出版社, 1995)
57. 道教总庙三清宫:《道教诸神圣纪》(台北:道教总庙三清宫, 1997)
58. Shin-yi Chao, *Daoist Ritual, State Religion, and Popular Practices: Zhenwu Worship from Song to Ming (960-1644)*, London and New York: Routledge, 2011.



藤原京最初按照体现《周礼》思想的条坊制布局而建,是日本最初最大都城,位于现在奈良县橿原市。高松塚古坟是日本藤原京期(694年-710年)终末期的古坟,1972年发现其彩色壁画内有玄武图像。(图片转载自日本国文化厅监修:《国宝高松塚古坟壁画》日本:中央公论美术社,2004年06月)

第二部分

经典应世的人间教化

从玄帝经典追溯信仰历史与神圣启示

一、信仰立足在依据经典理解神圣事迹与启示

从一般的宗教角度去说，所有神授的天书或者记载神明训喻的文字都可以叫做“经”。从信仰的角度来看，经典是信仰的载体，也是信众互相秉持着某些集体观念的源头，是信徒从信仰出发去确定各种人事规范的主要依据，又是宣扬信仰的依据。意即说，经典内容往往是指导性质的，决定信徒必须拥有的思考方式、价值观、生活方向以至生活方式，甚至会在信众占多数人口的地区演变成当地人们普遍习惯的社会规范。换句话说，当任何宗教以相信其神明的存在作为信仰存在的理由，由于信仰相信的神的存在是神圣的，信仰者也就连带着相信神明对人间是有指示的，教徒也有义务把神明的教导向世人广布流通。所以，有信众就必须要有经典。所谓的读诵经典，就是为了和自己信仰的神明对话，也让自己和神明之间心心相印证，有能力正确的替神传话。

在道教的传统，经典肯定是大道的演教，却不一定都必须来自神明，或无缘无故从天上掉下，有的经典可能藏诸名山，时机到了就有人感应发掘。某些经典，可以是来自一位修道者接受启示的记录，或是源自某些修道者开悟成道以后的记述；又或者说是——一篇文章，屡经不同时期的人们为了回应天道真旨为了回应天道真旨累代以虔诚的态度阅读求解，对原来文字考证增删或注解。当这些经典与文论被接受编录在《道藏》里——信众之所以有必要阅读，重点就在于它们的文字带有启发的意义，启发着人们神明要人们去做的事，包括如何去做何种之事。

而且，道教固然信仰大道只生一也归于一，可是由于大道是由一而生无数，无数生无数又是无私衍化，因此所信仰者常是不离

无极生太极之理，接下去再说生生不息，不只是生化出万物，也包括生化出各有不同职司的神明，有者神灵只管其他境界的事，有者则与人间关系密切。如此，回到《道藏》便可发现，有许多神明的演法，也是在不同时期各有演教，其教义在各时期生生不息的应机而出，经典不止一部。以北极玄天上帝来说，包括原来《正统道藏》，还有在《续道藏》，有关玄天上帝的经典不少过二十部。

要是让信徒用自己敬畏神明的感情看经典，经典当然是神圣不可侵犯的。可是，不管是从宗教的角度或是从学术的角度，经典却不一定是神圣不可侵犯的。因为文字有限，以有限描述无限之神圣，即有未尽而相离。经典要求的是虔诚，要求阅读者从文字回归内心的经历，不是要读经的人不问来由的抓住字句当圣旨，而是要求阅读者以诚实用心的态度去看透它的内容，去求觉悟。不管我们是从信仰的立场把一部经书视为“神明的启示”又或者是从非信仰的学术角度出发，管它叫“经典的真相”，我们都要明白，当这部经典必须是在当前呈现，经典便是呈现在一个有限的时空里，使用的也只是人类有限的语言，因而经典是限制在构成时空环境的有限条件当中，也只能是向着一个或一群头脑有限、受到自身经验和学识限制的人。如此，无论是经典的表达，或者是受持者的诵、写、读、听，都不会是完整或完美。要是有人自以为是，认为人们以某朝代文字用以记载某部经典是“完整”或“完美”，或自以为本人对经典的了解是“完整”或“完美”，那已经是人要取代神了。

所以，为了理解经典，尤其是从宗教立场想要正确的理解经典的内容与理解经典文字当中所要传达的启发，意即是要做到天道相应、与神明同心，我们一定要兼有“批判”和“阐释”的能力。

所谓经典，不是今天才出现的。“批判”的学问就是为了不单是从字面意义去解说经典，首先让自己的头脑回到经典出现的时代，认真考查经典的内容真相，包括了解这部经书在当时所根据的

语言、历史环境、说教对象和表达的针对方向等等，从而可以认清经典的内容、编排，以至认识其每个细节为何必须如经上所叙，不能妄意加减文字。这就是“批判”的重要。

但我们活着的目标不是为了要弄清楚经典的内容是怎样一回事。尤其是信仰者，他的信仰目标也不是要知道“经典的真相”，而是要知道“神明的启示”。所谓神明的启示，当然不仅仅是让你比别人清楚经典里边的教导，而是要知道如何在现代时代和未来活出经典原来的教导。这就是“阐释”的必要。

我们从学术立场需要宗教学者、我们从信仰出发需要宗教师，就是由于“批判”和“阐释”都需要非常多样而且具体的综合知识。

认识“批判”和“阐释”经典的重要，就可以理解经典在信仰生活里的位置。信仰一位神明，没有接触神明经典，就是无法通过经典进入神明的境界，了解神明向人间传布的思想，与之相印心，这是遗憾。当然，要能知道经典的深层意涵而相应，“批判”和“阐释”都要依靠学问的根底和修行的功夫，再加上不能离开寸心间的诚意。如此才能让我们理解和实践经典的教导。

以上所说的是原则性的概念。从相同的概念去看玄天上帝的信仰，阅读经典、认识经典、活出经典的精神，是一样重要。如果从《道藏》检索，我们会找到不少过二十部相关玄天上帝的经典，这还不包括在《道藏》以外的。可是，要入门认识玄天上帝，也不能将二十余部经典一把抓。这里建议，不妨回到日常的信仰生活，主要根据民间流通较广的三部以玄天上帝名义出现的道经，即《元始天尊说北方真武妙经》、《玄天上帝说报父母恩重经》以及《玄天上帝金科玉律真经》，以这些经典里头描述的玄天上帝与其教义，作为的讨论对象，去了解玄天信仰文化。

由于以下引用的文献主要都出自《道藏》，此处省略，不加注解。

二、经典降世因缘在于天道随机化现度众神启

自唐朝以后，以玄天上帝降世显圣为主题的道教典籍渐多。这些典籍，内容大致可分为两类：一是宣扬玄天上帝降生的因缘以及神明的灵验事迹，二是启示各种和玄帝信仰文化有关的修炼、符箓、咒语、法忏、醮仪、灵签等。在各种相关玄天上帝信仰文化的经书典籍之中，有不少经书是以其他神明说道，解释或赞叹玄帝的本愿本行，这些经书在信徒心目之中就是神明启示，是由天界降世阐释神仙道理，属于神圣不可侵犯。另外，更多时候，许多经书的来源，并非没有人证，而是源于道士们的修道过程，高道在进入在感应的境界之中，因着有所启发，而笔录神仙境界的事理，以传世间。如此记录，若是上应天道当有的教导，又于凡间合乎世理，而且屡获各处神仙高道印证，常有灵验之说，也就会传播得愈广泛。

以明代编修的《正统道藏》统计，其中共收录不少过二十种有关玄武信仰的经书典籍，其中有《元始天尊说北方真武妙经》、《太上说紫微神兵护国消魔经》、《太上说玄天大圣真武本传神呪妙经》三种经书，都是大约在唐代或北宋初期就开始出现传世的版本，也都是通过宣说真武玄天上帝的神异事迹阐述教理，发人起信、引人向善。《太上说玄天大圣真武本传神呪妙经》，可能本有出现在唐末五代的原版，因此经中犹是连接着前人的印象，称“玄武”将军，而不似其经题出现宋朝避宋真宗讳的痕迹，将“玄武”改“真武”。《正统道藏》还收存有南宋道士陈氏为《太上说玄天大圣真武本传神呪妙经》书写的注本六卷，从《神呪妙经》之受到重视，可知其内容是随着玄天上帝事迹在南宋时期更为广泛流行。此外，《正统道藏》也收录有元朝陈佖撰述的《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》集疏本、元初武当山道士刘道明（1291左右）编的《武当福地总真集》，以及元末明初的《玄天上帝启圣录》，

这三部到元、明两代方才流传的作品，内容也一样是宣扬玄天上帝
的灵验事迹，以及表彰神明所代表的道德观念，以指引世人修行的
方向与方法为要旨。其中陈佖的《太上说玄天大圣真武本传神咒妙
经》集疏本引录了署名董素皇（1184左右）所编撰的《玄帝实录》，
也算是弥补了《玄帝实录》原书散佚的遗憾。

收录在明《正统道藏》以及后来续编的《万历续道藏》里的
经书典籍，包括《搜神记》里的〈玄天上帝传〉等，大抵上可以反
映出唐宋时代玄天上帝信仰文化的内容，这全部内容，基本上定型
了经历唐、宋、元、明四朝的玄天上帝信仰，完善了人间对于本神
明信仰面貌的整体认识。

从经典的内容，可以理解任何信仰文化的出现，其后来的发
展都拥有前头的依据。从信仰角度去说，就是天道在不同时代都会
连续的向人间显现，包括以各种形式的神启，让人间逐步明白各种
道理，一旦人心能准备充足，因缘具足，整体的信仰文化就会圆成
较完整的其人间示现。后人如果在先前阅读过如《元始天尊说北方
真武妙经》和《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》等宋朝初年流
传于世的道经，是从这些经书知道真武大神是在武当山修炼，由武
当山上升天界。当大家看到南宋张端义《贵耳集》卷下提到“均州
武当山，真武上升之地，其灵应如响”，就可以知道真武修道在武
当山的故事，不只是道教经典的记载，而且在南宋已经是深入民间
的说法。如此信仰说法在民间盛行，除了可以印证神灵信仰当时已
然普及民众心目，也反映着从唐代到宋初的经典出现过广泛流传的
结果，为武当山作为祖山的信仰传统起了推动作用。

因此，后人论及明成祖之所以自永乐九年（1411年）大修武
当山，也就不能以为明成祖以政治威权伸张玄帝信仰，只是凭着一
己喜好，或单是从王朝政治设想。明成祖身为统治者，自认本身政
统奉天承运，不可能不感受到中华传统要求统治者“敬畏天命”的

思想约束，他也是要尊重和考虑到宗教原来的教义和传统，必须符合于民间本来的认识，才可能收到神道设教的最大效应。尤其是自己要有所信仰才会信仰有所感应，才可能坚持十四年动用大量人力财力大修武当山。

从经典内容，还可以追溯信仰文化的演变过程，以及其精神内涵如何由初启至丰富，并且理解其大致形成的时间。明朝廷大修武当山的期间，任自垣在 1431 年编刊了《大岳太和山志》，书中记载有关玄帝事迹的各种内容，相对于先前的《玄帝实录》、《武当福地总真集》以及《玄天上帝启圣录》等书籍，都没有太大差异；这不能把原因说成任自垣文字缺少新鲜内容，而应考虑他的立场的诚信程度，必须忠于前人说法，也难以脱离众所周知，因而便得如此转述。由此反而可证明玄帝崇拜源远流长，其精神面貌和信仰内容早在明代之前大都已经定型。若是根据明《道藏》所收录的明代以前典籍，再参阅元人编的《绘图三教源流搜神大全》，还有明清两朝刊刻的几种武当山志，就可以更进一步了解武当道教以玄帝信仰作为特色之历史传统，自宋元两朝趋向定型以后，其所拥有的基本精神面貌，不离唐代以来各种道教玄帝经典，其具体内涵从此不断在演变与进步，流传至今。

同样的，经典流传的时代以及其当时所侧重的内容，还可以折射出相关信仰在当时的社会地位，反映宗教如何相应于当时的人心所向。《元始天尊说北方真武妙经》、《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》、《真武灵应真君增上佑天尊号册文》以及《北极真武佑圣真君礼文》等经文，都会流行于宋代，并不偶然。两宋是文化盛而军事武功逊色，宋人由北宋而南宋是一再经历着抵抗契丹、西夏、女真、蒙古的历史。而宋朝边患次次来自北方，宋朝应付边患也一再是以议和换取时间，节节败退的时候多更多于每一次短暂的胜利。在宋朝犹获天命人心年代，朝廷内外崇祀真武，其中理由

就基于神明自唐朝以来就是肩负镇守北方重任的保护神，真武信仰屡屡传出显灵扶佑宋军事迹，背后都是依靠着信仰心理与神道设教的相应。

当然，经典还是教义的载体，经书记载神迹的宗旨也是为了确定信仰文化的道德立场与价值取向。所有道教经典的共同说法都称六天魔王引诸众鬼伤害世间人民，玄武是为此而下界降魔，又说六天魔王肆虐原因是由于人间信从邪道、不忠不孝、不仁不义、转善向善，最终遭到魔害，导致毒气不只在人间盘结，甚至上冲天界。如此教理，当然是教导为人处世遵循正道，忠孝仁义才是避开妖魔鬼怪的基础。而《元始天尊说北方真武妙经》又记载说，元始天尊在玄天上帝降魔伏鬼之后命令玄帝“自今后，凡遇甲子、庚申、每月三、七日宜下人间受人之醮祭，察人之善恶、修学功过、年命长短”，因此，根据经书的教导，玄帝就不仅是人们有事方才祈求的对象，其职责也不止于断灭天下妖邪，他主要的任务是日常考察和管理人们善恶、修行、学习、功过和寿命长短。由此也就说明玄帝与人世间的关系密切。每个人的生死祸福都是自己平日所作所为的后果，日常生活自有玄天上帝尊神在公正监察，个人要选择惹动妖魔鬼怪乘虚而入？又或者选择经常蒙得诸神暗中护持？实有赖于自己能时刻反省生活，认真实践忠、孝、仁、义。

最重要的是，一个宗教的经典内容亦反映了这个宗教的神启观念。在每个不同的时代，其人类面对当时客观环境的限制与困扰，感觉到自身的无力感和不确定，都有可能盼望得到神圣的启示，想要寻求信仰上的解答。就玄帝信仰而言，“玄武”一词很早出现，屈原（公元前 343-278）所撰的《远游》便出现过这个星宿的名称，可是其神明却要等到在唐代的《太上说玄天大圣真武本传神呪妙经》，道教经典之间方才出现较完整的神学理论，说明相关神灵应化的道理，又是迟至 1018 年受宋真宗赠封为“镇天真武灵

应佑圣真君”。要理解这其中的原因，只能是依靠唐宋两代的历史，考虑其时的客观情势与人心方向，再去对照经典的内容，才可能找到属于神学相应世俗需要的解说。而且，阅读经典，从经典内容反映神启观念的角度去切入，更能感受到经书的神话内容有象征、有意义、有生命力；这也可以解答宋朝人何以不会怀疑，不认为经典由唐朝至宋朝方才流传开来是出现太慢，或牵涉后来人造，反而因此是更广泛的信受奉行。

道教的神启观念是基于“变”与“不变”的辩证统一，认为道体不变，但时空恒长变化，体之动静、体之用，也就千变万化。所以，在道教看来，不论每一个时代在何时何地，道体都在显现其存在，因此也就会有相应于那时那地所需要的神明，根据具体的时空环境去和人间发生感应，并且会降示符合于当时或未来具体人事需要的经典。从道教信仰的立场看，这并无不妥，神灵既然是大道的化身，并且是在相应于其所化现的时空当中合情合理的化生，当然也只有适当的神灵应化于适当时机，方才可能降下适合经典，确保对那时代的世界众生拥有感召力与生命力，神灵拯救世间的教义才能广泛有效当时和后世。

宗教之所以需要经典，原因就在于这些典籍是理解教理的根据，也让后人从典籍的内容理解信仰文化在流传过程当中的演变。经典使得信仰文化的内容可以拥有依循的根据，并且可能因着不同经典不断因应着时代变迁而陆续出世，完成内涵多彩而变化丰富的积累，信仰文化本身形成源远流长而又资源深厚的历史传统。

三、从《元始天尊说北方真武妙经》学习崇祀玄帝的意义

《元始天尊说北方真武妙经》在玄天上帝信仰文化的整个大系统当中，是一部大经。要注意到，这本经文记载的，有发生在天上的事，也有发生在人间的事；经中神仙与神仙对话，主角是元始天尊、妙行真人和玄武神将，后者先有前两者对话的因由，奉诏出现，至下界除魔成功又回头来汇报。这部说明玄天上帝来历的经典，也提到玄天上帝在天庭的职司，以及神圣年年带领众多部属降临人间视察善恶的日子。从神学角度去说，宗教经典总是蒙上一层神秘色彩，当《元始天尊说北方真武妙经》经文中的与会者皆是神仙众，经中的“龙汉元年七月十五日”也是天上的年号与日子，所以在经文中说到玄武神将奉诏来见元始天尊，又奉诏下界维护人间清静，一来一去既在人心一念之间，又不是一般人可以去较真的，千万不要以人间时间比对运算。诵经，经文现场复合于一念间。

不过，经典传世，是为了让下界的人有能力阅读，使用他们最能明白的语言和表述方式，因此，经典的文字表达，就定有言语不能尽之处，而且会受世俗变迁影响其面貌。所以，道教经典也是从不反对经典的注疏和考证，这些对原来经文注疏或考据的文字，有些也被后人编辑在《道藏》里头。我们不管对《元始天尊说北方真武妙经》，或是对其它经典，都应作如是观。

直到今天，民间流传与通用的《元始天尊说北方真武妙经》也还是保持着原来受着宋朝真宗时代影响的面貌，经文是根据朝廷避讳，改称呼“玄武神将”为“真武神将”。而经典仅仅谈到真武的职责，并没有受封号的事。后来民众根据元明朝廷一再加封而尊称“玄天上帝”的说法，在本经也尚未出现。由此足见，本经出现年代的较早。而神明到了宋朝初的封号，虽然说明其神圣的存在是获皇家欣赏，但玄武在宋朝的定位只是许多受封的“真君”其中之

一，不见得会比王室自己供奉的祖先“赵玄朗”天尊高，而且是为了避“赵玄朗”的讳改名真武，这也都是事实。可是，当时环境，朝廷尊崇虽然尚未到高端，信仰在民间流行已经是无可置疑。

如果碑文可以视为古代一种位于公共空间的公众性传播载体，《元始天尊说北方真武妙经》作为碑铭文物的现存记录，最早有块石碑的落款是在“宋元符二年”（1099年）。这一北京大学图书馆藏的艺风堂拓片碑本《元始天尊说北方真武妙经》，后来被收录在陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补的《道家金石略》（北京：文物出版社，1988，第308页）。本经初现的年代和版本之差别，至今尚有待道教史专家们继续考证和商榷，但是历史上的碑文曾经被视为一种带有“公众”性质而且意味着“流行”的媒体。

由此角度，可发现《元始天尊说北方真武妙经》在“宋元符二年”之前已经拥有本经在历史上的社会地位，经文不只是在道士圈子里传颂，而且还有着些有心人为经书刻碑传道，扩大信仰影响。

而据刘道明《武当福地总镇集》，宋徽宗宣和年间（1119-1125），宋皇朝在武当山大顶之北创建的紫霄宫，是武当山建立首座祭祀玄武神将为主的宫观。由宗教建筑的出现，可见经书称说真武在武当山修道，已经造成影响，获得大宋朝廷确认。但是，这之前的武当山上，可能已经另有个别道士或道派粗略建造的真武道场。正如五龙祠，在接受宋朝廷升格为观以前就已经存在。

道经的内容是各有侧重点的。《元始天尊说北方真武妙经》内容最大的特点，是说明真武的出身来历既不是由一般普通人的身份修炼而成仙，也不是原来的神仙借胎下降人间，而是由神圣借着自身拥有化生天象之源头，再而化生分身托胎人间，之后再以普通人身份艰苦修行而得道果。而在《元始天尊说北方真武妙经》，有关真武将军在凡间父母亲的来历、生日和出生地点，思维模式其实

很是“天下”观念，底气在信仰道经的文化遗产可以放诸四海的强大信心。所以经文并未强说玄天上帝是汉族信仰，更不肯定玄帝是出生于汉地，其记载是说：“昔有净乐国王与善胜皇后，梦吞日光，觉而有娠。怀胎一十四月，开皇元年三月三日午时，生于王宫”。经文中，还交待了玄帝修道有成，上升天界以后的神威职责，掌管着牵涉到人世间的许多大事。

当然，《元始天尊说北方真武妙经》也牵涉修道的理论，其中有说玄帝生母是“梦吞日光”，可是没有说明为何是形成这团光，以及必须是此光的来龙去脉；只有从经文另有说明玄帝是以“交乾布斗，魁罡激指，上佐天关”的姿态捏指作咒，可以形象化的表达出玄帝形象之真身能动而化现，还得借助大道本有源源不绝的纯阳之气，才能表达玄帝各种神圣职司当是以“太阴化生，水位之精，虚危上应，龟蛇合形”为本质的缘由。

《元始天尊说北方真武妙经》所未明示的这一部分，其实在《太上说玄天大圣真武本传神呪妙经》里头可以找到较清楚的解说。按照《神呪妙经》的经文启示：“玄元圣祖八十一次显为老君，八十二次变为玄武。故知玄武者，老君变化之身，武曲显灵之验，本虚、危之二宿，交水火之两精”。意即：玄元圣祖的第八十一次化圣是化身出太上老君，第八十二化为玄武；而玄武星神之可以出现，是由天上老君从武曲星取其精神而变身为神将，而此神将的威神力则源于借助着玄武星群当中虚、危两星宿交会的灵能，也依赖水和火二精的交感动；然后，他以此背景降世为人，为了完成修道过程，便是根据凡间因缘，托胎于净乐国皇后腹中，等待降生为人。如此，所谓“日光”，即可能是以武曲精神取用虚、危两宿的灵能，依水和火二精的交感，而化生出的纯阳仙体，如光线之所在，是处于有境界状态而无物体形象。这团光出现在皇后梦中，让皇后感应到了，接受入怀，由此孕育圣胎。

后来的人们读诵《元始天尊说北方真武妙经》，之所以能够对神明来历有更完整的认识，甚至能读到宋代尚未有的玄帝名号，又不一定是由于人人有阅读《神呪妙经》的经验，而是由于各朝代人们不论诵经或科仪，过程中都很重视在经文前后另加文字，以各种赞颂神灵的礼仪文字。从《元始天尊说北方真武妙经》开经到念诵完毕，前后添加的还包括了《玄天上帝宝诰》、开经赞、灵章、乐曲等等。很多这类文字，是根据当时的情况、道派的传承，又或者仪式的具体需要，根据前人留下的文字增删或特地另行撰写，同一道派要应付不同场合所用版本也会互有差异，又都是结合着感应经文主要神灵的需要，简介扼要的赞颂神威显赫之所在与所以然。

《元始天尊说北方真武妙经》显然是让一般道众阅读的。所以，从本经可知玄天上帝是先天神明的应化，但也未曾说明其应化的变化细节。但是，出现在经典里头，也出现在元符二年碑记上的咒语，有形容玄帝神性的本质渊源说“太阴化生，水位之精，虚、危上应，龟蛇合形”，这是构成整个信仰的重要说辞。这几句中作咒的开头语，不仅点出玄帝自己本来面目，也是说明神明之所以有威神力和之可以有威神力的由来。所以，道士除了有日常诵读《元始天尊说北方真武妙经》修道，也有不少人记录下他们根据咒语修学的心得。

其中，南宋《玄帝实录》和元代《武当福地总真集》都有相关玄帝累世本生的记载，都可以视为对“太阴化生”说法的增衍阐述。董素皇于1184年编撰《玄帝实录》记载说：“玄武果先天始气五灵玄老之化，乃元始化身，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。当黄帝时生净乐国为王子，时道号潜云子。”这一说法中的许多名词必须解说：元始即三清之一，在道教的说法是与太上老君、灵宝天尊三位一体的至高神：“五灵玄老”也是三清所化生，是五方五老中的

北方洞阴朔单郁绝五灵玄老君；太极是将分天地的态势，太极别体表明玄武的来源始于先天。元朝道士刘道明撰《武当福地总真集》又说：“天一之精是为玄帝，天一之气是为水星，天一之神是为五灵玄老，天一之象应兆虚、危，是为武。其名则一，其形则二，见相玄龟赤蛇。”

当然，从上述两份文献就可以发现，各家道派的侧重点不同，对《元始天尊说北方真武妙经》的“太阴化生”说法，也会从各自的修道体会各有描述方向，百花齐放。但总体而言，信众对玄天上帝来历，长期形成个共同的认识，基本上不离宋代流行的《元始天尊说北方真武妙经》一直到明末元初《玄天上帝启圣录》完成时形成的共识：玄武是太上老君八十二化之一，是以先天始气、五灵玄老、太阴、天一化身，所以，也就是元始化身、太极别体；在黄帝时下降人间，托胎化生于净乐国王善胜夫人之腹。

《元始天尊说北方真武妙经》提及玄天上帝的天庭重任，先是说他在修道前便有“辅助玉帝”志愿，成道后在天上是“统摄真武之位（玄武七宿所在的天区），以断天下妖邪”，所以后来下界人心思坏，各种魔鬼乘虚而入，元始天尊根据玄天上帝原来的职权，命他“自今后，凡遇甲子、庚申、每月三、七日宜下人间受人之醮祭，察人之善恶、修学功过、年命长短”，确定了玄天上帝既有降魔除妖之功，也便是巡察人间善恶和剪除魔鬼灾难的神明，保护善人善事。《元始天尊说北方真武妙经》虽然没有说明玄天上帝在武当山学道的具体内容，但由于玄帝在天庭是“以断天下妖邪”的神将，经中也提到他下界“七日之中，天下妖魔一时收断”，所以在《道藏》收录的《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》里记载玄帝向玉清君学法，学得斩鬼玉文天书十部和铁镜铜符，用于扫荡阴精妖魅，就因前—经典的内容而变得有所根据。我们因此不难想象许多流传民间的符法派系为何多有奉玄天上帝为祖师，或者

施法画符是奉玄天的名义起咒。

四、从《玄天上帝说报父母恩重经》理解道门的孝文化思想

宋代以来，随着玄帝信仰的深入人心，中国各地纷纷出现许多官方或民间修建的许多真武宫庙。我们从现场去看，这各处玄帝信仰文化的历史，往往体现在现场留下的宗教历史文物，又会发现玄帝信仰的道场特色在于从布局上重视强调孝道，一般都要修建“圣父母殿”供奉玄天上帝的生身父母，主动把孝亲敬老的传统和成仙得道的信仰目标结合为一。即使是在武当山金顶上，玄帝作为本山最尊之神，也是不能身在自己的胜境唯我独尊，在其后头更高处还有做得了主的父母。武当山最高处是金顶，前殿是玄天上帝，后殿还有圣父圣母看着孩子是怎样当神明。

所以，不读玄帝经典，可能不知道为何明清以降各地玄帝宫观常会出现二十四孝雕塑或彩绘。这种风气的由来，并不纯粹源于地方上借重庙宇是地区信仰中心以及社会集中点，运用场所方便传播孝道，而且是相关宋代以来玄帝经典的道德教育。这一整套立足在孝亲报恩思想上的信仰论述，就表现在《玄天上帝说报父母恩重经》。这全经收录在《正统道藏·洞神部·本文类》，文不足三百字，经文以是四言诗句集句成文，文末则附载元末明初道士赵宜真的跋文，略述真武降生为静乐国太子而入太和山修道的事迹，说玄帝“感父母生恩重之故，故说此经”，是从道教神学角度去解说众生如何能得现在之身，成仙得道不离此身父母本相，由此把修道开悟与孝亲敬老的道理结为一体之说。

从道教的角度来说，《玄天上帝说报父母恩重经》是一部阐释学道者对待世间人伦立场的经书，它即使在谈到父母生养儿女之艰难，也是侧重从“有相”、“无相”、“不著有、无相”的层层

境界入手，教导的重点就是在“修缘证妙”和“极行通妙”，首先把个人的父母说成是“始相”，也就是孩子的“我相”的本源，再以“灭相”为孝道最高要求。但从基本上取其要点，它还是立足在道教“内修无欲，外积功德”，以此思想作为完成孝道的出发点。

所以《玄天上帝说报父母恩重经》的经文前半部分，是以玄天上帝说教，叙述父母生养儿女的艰难，劝告世人要以修行回报父母恩，后半部则教人常思“玄帝报恩圣号”，向玄帝祈恩，以报答历代父母作为自己生身本源，祝愿“我见在父母福寿增延，过去父母早得超生”。而所说的“玄帝报恩圣号”全称为“大圣大慈大仁大孝八十二化报恩教主、佑圣真武治世福神、玉虚师相玄天上帝金阙化身天尊”，全长三十八字。其名号也揭示着，“圣”“慈”“仁”“孝”为报恩之本，也是报恩之行，能尽其最大之功，也是“内修无欲，外积功德”，即是在回报父母恩。

这整部经的经文，是以谈“相”而说道。经文大致是说，每个人的人生都是由父母之“相”所生，是依靠着父母生养才会得到“我相”，但孩子有了“我相”就会产生出很多“我”的要求，让父母为了孩子的“我”而尽力，为孩子操心。当父母作为孩子的“始相”，常是附属于这个孩子的“我”，而不能不是日常操心烦恼，最后父母之“相”，总是要为着生儿育女劳神损体，于是“父相母相，日渐衰朽”。所以，众生在世间，来时路上都曾经是父母的儿女，将来也会当上他人父母，而所谓烦恼就在“我相”影响“始相”、将来亦作为“始相”被众多“我相”影响，引申出来的种种执着、种种偏见和行为的不圆满，从来不停的“父母男女，轮转无已”，受到轮回之苦。本经也就因此教导信众，为了不让自己“始相”的父母受苦，就得回报父母恩，而回报父母的根基在“我相”不害“始相”，“我”必须“悉灭贪、嗔”（基本上即是从把各种自私的要求和不满去除做起）、“悉破险峻”（基本上即是从主动

克服自己和父母的各种险阻急难做起）、持念平等（基本上即是就是从以同理心和同情心对待父母以至他人做起）；最后还要从既无私欲又常积功德，以此一路修道即能做到“不著相”，就可以让自己和累世父母同得脱离轮回之苦。

上述的说法涉及到哲学和神学的思辨，不见得一般人立即能听得懂或做得到。是以本经附有全长三十八字的“玄帝报恩圣号”，是与经文相应的实践教导，又是把重心放在世俗大众容易奉行的方便法。赵宜真在经文末附写的跋文是说，若有善信男女能体会玄帝圣训，心存孝道而长期持斋三年，并且以恭敬诚意的礼数专心诵念全长三十八字的“玄帝报恩圣号”，凡有唸诵满圣号一万八千遍，就可报答父母三年乳哺之恩。此法重点，依然在唸诵者是否体会三十八字的内容大意，以取其日久潜移默化人心乃至渐启觉悟之效果，即而便能达致人心与神圣心因诚心而相应。当然，最重要还是要能了解经书的义理，以及因此而精进道功，一旦能开悟，可报亿劫四重之恩、可济九幽三途之苦。

而且，基于玄天上帝在武当山的应化，即是少年弃家修道的例子，因此《玄天上帝说报父母恩重经》的重要性，也就在于赵宜真的跋文内说的“一子修道，九祖升天”，回应了世俗人所谓出家者不孝父母的说法。

修道的途径，最基本要能做到清静守一的境界，这就包括了远离尘世去练习许多必要功夫。《真武本传经注》称真武在降生为静乐国太子之后，年方十五便“舍家辞父母入武当山修道四十二年，功成果满，白日升天”，董素皇《玄帝实录》也一样说“王子十五岁辞父母，离宫寻访幽谷”；赵宜真在《玄天上帝说报父母恩重经》的跋文里的说法则把玄帝入道的年龄说得更小，只有七岁。如果只是少年儿童，就已经为了自己成仙得道，可以狠下心，不理父母感受，不曾反哺供养父母就辞别而去，也未免违背人伦道德，

是逊于禽兽的行为了；而且这等于是有居心、有机心、有所为，为着私利而特地去做出绝情的事，不单是违背道教本来主张的道法自然，更是违反世间仁义，如此不孝又怎么会成道？若按一般世俗从物质功利去思考亲子关系，孩子十五岁或甚至七岁跑到山中修道，更不可能对父母有过什么回报。可是，在赵宜真的时代，像全真道等道派的道士系统，都已经提倡出家单身修道，有不少道童自小便是清修的过来人，这就使得修道生活应对孝道课题，更加必须回应世人的看法了。从这个角度看，《玄天上帝说报父母恩重经》的应世，其内容立足在道门既要解释为何为人子者应尽孝道，又要解说道士出家修道何以能尽孝道，是道教从神学立场回答世间孝道问题的理论建设。

《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》说，玄天上帝修成后，父母亲被玉帝封为“静乐天君明真大帝”以及“善胜太后琼真上仙”；而《玄天上帝启圣录》又引述元朝廷佑元年（1314）朝廷下诏，封神父“启元隆庆天君明真大帝”以及封圣母“慈宁玉德天后琼真上仙”。道教信仰是以此为例，说明道士修道，是要尽大仁大义以成大孝，以自身献身在学道修道，为天下无数过去现在未来众生的父母子女尽仁义；而一旦修道有成、济世有功，又是以此功德回向众生，还要回过头超度自己的现世父母、前世父母、九代祖先，使累世父母祖先全体同登仙界。当《玄天上帝说报父母恩重经》的道学理论把破执、不著相的教义相联系着孝道去说，经文是开宗明义说明修道最先要兼修内外，修习内在无欲，也就是实践于外行功德，如此便是将孝道的定义与要求推向理论与实践相结合，要求因孝心而完满修道、因修道而完满孝心。

《道藏》的〈洞玄部·威仪类〉其中收录了《玄门报孝追荐仪谈生死而论孝道的文字，曾引用道门相关《玄天上帝说报父母恩重经》神圣来源的传说，而有谓：“是故谶母藏教于黄堂先明

孝道，玄帝传经於玉篋具述报恩，岂徒养生丧死之尽情，亦欲积行修缘而入妙。苏仙留桔井与慈母以立功，真武宴谷岩为二亲而修果，以此见人伦之大，最为学道者之先”。宗教是承认死后世界的，而且各宗教都是围绕着死后世界如何存在，去说出教义的所以然，也由此说明人类生活在世间的意义。因此，宗教都在追求死后比生前更平和与壮丽的存在状态。道教也是如此。从道教的立场去说，为人子女能尽的最大孝行，当然是继续尽孝，把功德也回向累世父母，让累世父母身后也得到更高境界的生命——成就神仙，乃至超越生死轮回。《玄门报孝追荐仪》说道为人子女当尽孝，孝道目标应在“岂徒养生丧死之尽情，亦欲积行修缘而入妙”，正是《玄天上帝说报父母恩重经》的大旨。

后世对于《玄天上帝说报父母恩重经》的流传历史，到现在还没有一个直接的说法。从这本经书上有元末明初的道人赵宜真题跋，以及约处于同一时期的《玄门报孝追荐仪》提到“玄帝传经於玉篋具述报恩”，也在提倡着“岂徒养生丧死之尽情，亦欲积行修缘而入妙”，属本经相同信仰体系的说法，当知本经最初版本的流传时间不会迟过明朝初年。根据明代道士白露在1626年编刊的《道藏目录详注》在该经的题下注“国朝神宗皇帝御制元天报恩经序”，可知道明神宗（1573—1620年）曾经为推动本经出过一把力。但此处“玄天”改成“元天”，可能是由于清代重刊的缘故，那时为了康熙帝名叫“玄烨”而带了个“玄”字，各地“玄天”名号都得避讳改动成为“元天”。

只是我们看《道藏》收录题为吕元素集成、胡湘龙编校的《道门定制》十卷，对照《四库全书》也收录了同书共十一卷的刊本，后一版本前边有吕元素撰于宋孝宗淳熙十五年（1188年）的序文，又可以怀疑在《道门定制》卷五记载有“《真武灵应真君报父母恩德经》一卷”，可能比较明代所见《玄天上帝说报父母恩重经》，

是更前面的一种版本。但明清流传着各种版本的《玄天上帝說报父母恩重经》，显然是较普遍的。

五、从《玄天上帝金科玉律真经》追寻道德伦理与社会安定

《玄天上帝金科玉律真经》与上述所提到两本玄天上帝经典，有个极大的不同点：这部经书流通的范围绝不仅仅是玄帝信仰场所或道教宫观，也经常被人们当成善书分送，甚至被翻译成其他语言。这样一种现象之所以然，其实也是由于其文字内容通俗，不谈神仙来历、也不做神学上的理论建构，内容几乎都在劝人为善去恶，而文中的玄帝又是以赏罚分明的姿态，为大众说明道德规范，告诉大家应该做何种好事，不该做何种坏事，以及做了坏事会招来何种报应。《玄天上帝金科玉律真经》就是如此直截了当的劝善诫恶，结果很符合那些发心送经书劝善的有心人，常会把本经视为选择。

《玄天上帝金科玉律真经》之所以流通很广，还在于其内文向信徒许下积德成福的诺言，并指明可以计量的传经功德果报，劝勉大众遵循行道：“家有一卷供养，全家老幼安宁；身有一卷佩带，免遭一切灾迍；若写五卷奉劝，寿增半纪余龄；若写十卷奉劝，一纪寿算增新；印施百千万卷，名同佑圣真君，当境城隍里社。欢喜保举奏闻。”。同时，它的内容有强调“末劫”之言，又作预言，告诉大家“上元甲子当旬，自此风调雨顺，田蚕五谷丰登，天下安居乐业，人民歌吟欢忻。到此人身难得，各宜修省思寻”。其内容不外是以催促压迫的的叙述方向，警惕大家赶紧扬善弃恶，说明世道至此是恶人大劫难逃，不快点悔改就是为时已晚。

《玄天上帝金科玉律真经》另外一个特点，就在它原来是一篇玄帝降笔的乩文，一方面内容历来广受道众认可，一方面未曾收录在《道藏》——它虽然是以玄天上帝名义流传得流传甚广，要比

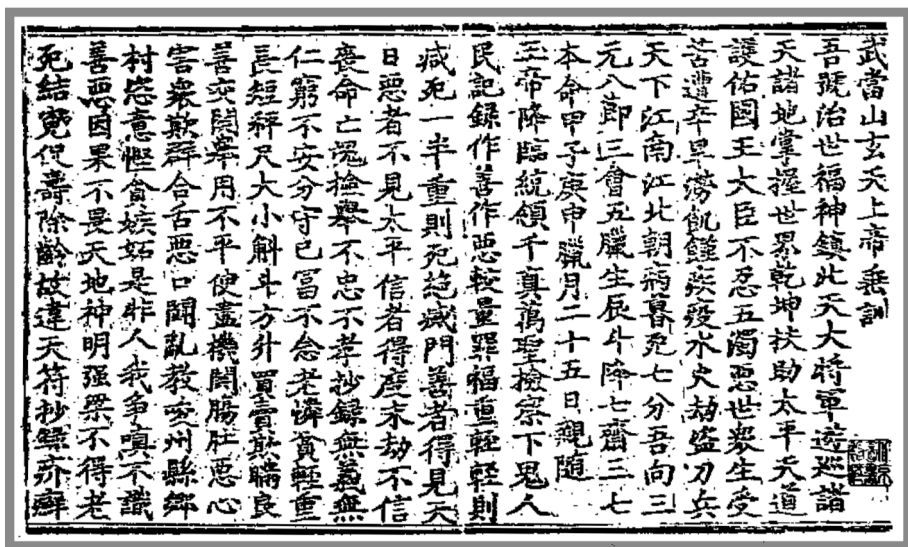
许多玄帝经典在民间的通行量有过之而无不及，可是它的经题乃至内容并不见诸于《道藏》。而且，由于它的内容带有“末劫”的字眼，又是指明“上元甲子当句”而对未来有所预言，其风格反而有些接近民间教派预言天下变化的语气，而不像其他一般道经了。只不过，它能流传到今天，又说明长期受着民间信众欢迎，信受奉行。而本经所谓“上元甲子当句”所指究竟何时，也变得很值得考究。

社会上有太多《玄天上帝金科玉律真经》的版本在流通，也有些版本只作《玄天上帝金科玉律》，也是由于大家把它当成善书一再翻印。可是它的真正的原文却不叫《玄天上帝金科玉律》，叫做《武当山玄天上帝垂训》，本是一份属于“藏外道书”的文献，据说是玄天上帝在武当山降笔劝谕人间的乩文，其原文注明是“大德五年十二月二十四日武当山灵应观庭化笔”。所谓的“藏外”，是学术界的界说，泛指历史上编明《道藏》时由于主观或客观理由没有被收录的道教文献。《武当山玄天上帝垂训》即使是没有被编进《道藏》，今天还是以《玄天上帝金科玉律真经》的面貌流通，可见其生命力。这部经典的灵验性传奇很多，最初传说是有道士在玄帝降笔后即把乩文放在火中焚化，却发现这份训文是火烧不化，于是乎此次降笔的文字更被视为具有如同“经文”的地位显然，遵守奉行。

《武当山玄天上帝垂训》作为历史上流传极广玄帝乩文，里头亦如《元始天尊说北方真武妙经》，列出了许多玄帝降世巡察人间的日子。要是按照《元始天尊说北方真武妙经》的内容传统，这本来没有什么特别，但特别之处就在于这些日子之所以事关重大，都不是玄帝本身降临而已，而是玄帝“亲随玉帝降临，统率千真万圣，检察下界人民，纪录作善作恶”，而且这其中有不少日子，包括了“腊月二十五日”，都是比《元始天尊说北方真武妙经》所说日子以外多出的日子。如此一来，玄帝按时巡查人间固然是历朝早

有过的说法，还是符合玄帝自《元始天尊说北方真武妙经》以降的职司形象；可是“亲随玉帝降临”的新说法，则是把情况说成玉帝忙着亲力亲为，人间似乎比过去严重得多。而且，正当许多地方风俗都是在腊月二十四日忙着一年一度祭灶、送走诸神上天，《武当山玄天上帝垂训》却说明，大家其实不能以为这一天人间无神，或因此以为可以趁机会为所欲为，其实玄天上帝年年此日都会统率千真万圣随着玉帝巡察人间。

可是，如若查阅近年中国巴蜀书社出版的《藏外道书》二十二册，从里头收录的《垂训》影印本去对照现传《玄天上帝金科玉律真经》，可以发现到原文和《真经》的很多差别。现传的《真经》版本，可能是为了尊重玄帝也方便读者念诵，已经将乱文中所有第一人称的“吾”改尊称为“帝”。除此之外，其文字也出现不少更动之处。例如：《垂训》说“故遣天符抄录”，而现传的《真经》版改作“故遣天将抄录”；《垂训》是“方见太平年”，现传各《真经》版则是在几百年后把它拖迟成为“渐渐太平年”；《垂



训》的“修（休）犯地曜天星”，现传各《真经》则改成“触犯”。此外，更大的差别出现在内文的诗句。例如“贪求私利、食荤，善信诵经有罪，差讹句字不真。……千生万死冤亲，切莫杀食物命”全段，《真经》是更动过这一大串文字的表述，变成“贪求施利食荤，似此诵经有罪，差讹字句不真……千生万劫冤亲，切戒杀食物命”，如此就不是为了前头犯有差讹而“句字不真”，而把文字的脉络改成是诵经差讹“字句不真”。相对于《真经》的改动，《垂训》原文是严守着全真道戒，另一方面则把所有生物皆视为冤亲，如此即倾向坚持戒杀与素食。

无论如何，《藏外道书》影印版的题目上出现“武当山玄天上帝”字眼，这和元大德七年（1303）方才正式封号“玄天上帝”的史实又有出入。由于这个手抄本也可能是后来转抄，就较难证明它与现传《真经》版本之间的孰是孰非？唯一可以看到的是《垂训》还有下文，其中有提到“吃着国王水土，终生不忘恩”以及颂赞元朝帝皇“圣明治世”，到了现传的《玄天上帝金科玉律真经》，这一大段文字全都被删掉了。

回头从历史去思索。南宋要到1279年才真正亡国，元朝是在战乱中进入中原，除了立朝以来继续有战乱，国家文化会遇上民族矛盾，思想上也出现佛道论争。据《元史》卷十一《世祖纪》，至元十八年（1281），僧道之争有了结局，朝廷的说法是“惟《道德经》系老子亲著，余皆后人伪撰，宜悉焚毁”，这里头全真道元气最伤。等到元成宗登基后，蒙古人主导统治下的多民族国家的融合才刚刚起步，而道教的命运也才开始有转机。因此，《垂训》所说的“圣明治世”是很合乎当时的情况。以农历换算西历，乩文下降在大德五年十二月二十四日，正确的日子应该是在1302年初，这一年农历正月，三十六代天师以武当山的灵验上奏朝廷而获得“诏刊石立于山”，又过一年，就是大德七年，玄武第一次被朝廷封以

帝号“元圣仁威玄天上帝”。元朝，是玄武神将从“真君”改尊为“上帝”的开始，《垂训》如果真是出现在1302年，它的出现肯定是和当时环境气氛相应的。

如此，回到《玄天上帝启圣录》去翻查《大元敕封真武诏书碑》的记录，当年大元皇帝诏书，是在这块现在已经失踪的大德八年（1304）碑文，称赞玄武的神威圣德，说玄天上帝“思皇多祉，佑我无疆”，这一说法正好和玄帝《垂训》乩文自称“扶助末劫大道，护佑国王大臣”，互相唱和。这样看来，让原文回到它原来的历史脉络，原文的意义就不是说末劫已到，反而是有了“各依戒律谆谆，方知太平年到；上元甲子当旬，自此风调雨顺”的论调，承诺时来运转，表示在这个皇帝新政下末劫已经过去或者可以避免。这正是久经战乱与混乱的朝廷和人民都需要的。但整部《垂训》的内容也反映出它的承诺还是有条件的，是要求大家“各依戒律谆谆”的严格道德规范。如此，也就有可能大胆猜测此文本不能列入明《道藏》的原因之一，这《垂训》的文本毕竟是对应时代和安定民心的一时垂训，是适应一个短周期的方便设教。可是它里头的教导又有许多是传统的道德原理，被视为跨越时代皆可通行，所以就是那年代人们眼中入火不能烧除的“金科玉律”。

单就内容而论，不论名称是《武当山玄天上帝垂训》或者《玄天上帝金科玉律真经》，本经内容之中除了一两句属于它本时代的预言，其他内容的大方向毕竟还是劝人行善，提出为人处世的道德规范，这些教导是超越时代的，也不以限制在元朝为准。而根据现有的各版本，可发现人们将这段乩文当成经书念诵，也不仅是单纯念诵正文，还是要配上各道派传统的玄天上帝开经偈、赞文、宝诰，又或者如经中说的“儒释道教同伦”，出现以佛教经典与圣号相配的赞颂。所以，《真经》版本虽不一，但是都是结合着原本拥有普遍信仰体验支持的宗教文献或法事仪式，诚心感应神灵，还是有它

的效果。再加上《真经》的“经文”也合乎道德规范，因此，它与人的诚意以及传统的社会价值建设是可以相呼应的。如果有人以自己的诚意一心一意诵持《玄天上帝金科玉律真经》，还是能受到其内容的潜移默化。如此，读本经能带来心性的觉醒，或感受着神道感应与道德呼唤，是合乎神道设教的正常事。

六、经典印证着神圣如何回应人间的呼唤

若从以上三部经典的性质去分别下结论，从中国到海外各地区使用过中文的社会，同时流传过以上三部玄天上帝的经典，不是偶然的。这表现出人们对待宗教信仰的关心，是集中在认识神明事迹、道德教导、灵验保障三大方面，对待玄天上帝信仰，也是如此。而各地民间对待玄天上帝信仰文化的态度，正是恰好表现在人们在各地宫庙流通的玄帝经典，常会选择上述三部经典，而这三部经典也是内容各有侧重，《元始天尊说北方真武妙经》的侧重点在神明事迹；《玄天上帝说报父母恩重经》的侧重点在道德教义；而《玄天上帝金科玉律真经》则给予灵验保证，充分表现出同时拥有三重面向的信仰倾向。

《元始天尊说北方真武妙经》阐述的重心在于叙述神明的来历以及神明的职司功能，关注在神明的时间因缘与人间祸福的密切关系；《玄天上帝说报父母恩重经》的重点则是表达了玄帝信仰的价值取向，结合儒释道三教关于缘起、轮回、孝道、前世今生等等宗教观念，从根本上表达了玄帝信仰看待家庭、社会、个人等课题的整体思维模式，是一种拯救论；至于《玄天上帝金科玉律真经》则是宣扬一套道德规范，以及说明这一切不是虚幻的空谈理想，而是符合天道就能眼见回报于奉行者的世俗功效。如果回到任何一种信仰，信徒关心的问题，何尝也不是“神明来历、职司与功能”、

“思想、价值观与终极关怀”、“现世利益”三方面？单是这三部经文降世的内容，便可以见到玄帝信仰固然源于道教信仰，同时其信仰文化是太上老君八十二化，以玄天上帝这位位神明应化于世间，以此神圣应化之身作为其有缘信众感应与入道的因缘，本身经典已经可以构建相当完整的教义体系。

以时代作线索，则可见神启在冥冥之中确实是有步骤的显示着先后秩序。最先，是有《元始天尊说北方真武妙经》在宋朝启示神明来历与职司，说明神明对人间的密切关系，方才能推动世间信仰；到动乱的年代前后，又必须有诸如《垂训》的权威指示，一面在警诫邪恶，一面也以因果报应说未来，而给以善人善事美好承诺，如此便是进一步推动神威，巩固神道设教。再到明朝，《玄天上帝说报父母恩重经》是出现在明朝中叶，正值三教交融的高峰之前，经文已经在贯通三教的理念而打成一片，转借佛门说“相”之用词，而说“相”与“相”之间的因果关系，说明道教修行的出世与入世是先从人伦的基本做起，由此便证实道教以至玄天的信仰文化是立足在中华道德根本，又能与三教教导融会贯通。这样的三次启示，显示出信仰在不同时代虽会各有侧重，但从超越时代的历史场面去观看，又可看到神圣启示的连贯性：不同时代的神启都是适应着当时的具体情况降世，而且又是能相互呼应过去未来的神启。

此中的连贯性又在于三部经典出现的时代或有不同，可是三部经典的玄天上帝还是维持了统一的形象和一贯的教诲：不离忠、孝、仁、义。这是传统社会的第一等大事。

当然，个别的信徒，各有所求，因人生不同阶段有不同的境遇，即使同时着奉持着几部经典，自己对待认识神明事迹、道德教导、灵验保障，也不可能是把三方面的要求表达得绝对平衡。而因应着各地社会变迁，各个时期各地方上对待经典的重视，也就都会各有所重。由此，我们也就会谅解为何这是本地最为流通的三种玄

帝经典，但三经却很少能同时间很“平均”的出现在同一个场所出现。甚至，还当理解，玄帝经文，不止这三部。在某些地方，不论是宫庙或个人修持，也可能各有因缘而另有所重。

现代很多人受着功利思想熏洗太多。像《玄天上帝说报父母恩重经》说的：“礼念圣号一万八千遍……以答父母三年乳哺之恩”，其实每天数十遍，也不须一年时间，便可完成；可是有些人受着自己心态影响，也不一定有恒心做到，反而像《玄天上帝金科玉律真经》有所承诺功德利益，较容易会吸引人们以为易以实行，按《玄天上帝金科玉律真经》的说法去翻印该经，置放于庙宇的大有人在。从这点可知为何一些宫庙的善书架子上，《玄天上帝金科玉律真经》会比起前面二经的出现率多，而且许多人都把花钱印经视为举手之劳，或甚至花钱请人代劳，让本经纷纷出现在一些并不属于玄天上帝的庙宇中。

只不过，有关信徒在实践时可能忽略神启对个人生命体验很重要。《玄天上帝金科玉律真经》承诺抄送功德，重点也是为了能够传播文字教导的内容。不论是《玄天上帝说报父母恩重经》所提倡的念诵圣名，又或者《玄天上帝金科玉律真经》提倡抄经送人，其背后原因都在“潜移默化”，都是要求送经者到阅读者把心灵放在经典的内容，让经文流入自身的心识，至少是清净六识。若能带着一片诚意，专心一致重复相同心情和行动，最终就可能把自身的想法去印证经典的观念，让自己的思想行为与神道教义交融，通过阅读经典达到神人交会。所谓灵验，就是要以虔诚为基础，实则就是认识神灵的过程，日久有功，有了新的人生和思想方向，亦是所谓虔诚感应。

是故，说到从经典学习信仰和支持信仰，关键在经典。而当代的信仰危机就在现代人看经看得少。有些人能花钱印送经典，当作善书分发，所求是现世功利，若能让他人接触阅读经典，毕竟也

有功德，但可惜是自身不一定能专心经典内容，错过自身直接的功德。若从宗教说功德，“转经”功德建立在读诵内容与信受奉行；劝人读经不能说是没用的事，但是送经者自己不肯用心读经，读经者不能用心参透，缺少愿意读经的人，就变成制造留下遗憾的机会。如果人们一再把世上的山林纸张消耗太多，却不能保障人心向善的信心，长远下去，显然对信仰的理解、信仰的发展都有伤害。

经典既然是印证思想与教义、神人交会的凭籍，今日的信徒，缺乏神启而对外追求神奇亦不得，心灵往往不知所踪，而精神无可寄托，原因即在人们离开经典以后很容易患上信仰贫血。所以，欲体会神明之意、欲了解古人之心，不能不回到经典入手。各个神明与宗派的信众若能根据自己的因缘，从所接近的神圣经典下手，自然较容易投契相应。正如玄帝道场之信徒，也理应一再重读以上三经，才可能以自己的心去明白主神的心，久而人心如神圣心所思所想，才有个真确感应的基础。以诚敬之心下功夫从批判与阐释的学问去学习，一旦参透经文真相，寻找人生启发，成效则不仅是在当下，也在未来。

附录：正、续《道藏》相关玄天上帝的部分文献：

玄天上帝说报父母恩重经（洞神部本文类 / 女）

玄天上帝说父母恩。后有玄帝报恩圣号，提到真武大帝八十二化，又有赵宜真跋。赵宜真元末明初人，该经当出自明。

太上说玄天上帝真武本传神咒妙经注（洞神部玉诀类 / 阴）

元或明陈佖集疏。本书鲜见其它传本。为考帙《真武本传神咒妙经》之注，增入灵验故事。

太上说玄天大圣真武本传神咒妙经（洞神部谱录类 / 孝）
不题撰人。经中称玄武，盖撰于唐末五代。标题及篇首七言诗称真武，盖后人篡改。本书鲜见其它传本。内容为紫微大帝述真武神通、问世、事迹、天符妙用及报应等。

真武灵应真君增上佑圣尊号册文（洞神部谱录类 / 孝）
不题撰人。盖撰于宋。本书鲜见其它传本。系大观二年（1108年）于大神真武灵应真君尊号之前增加“佑圣”二字之册文。

真武灵应护世消灾灭罪宝忏（洞神部威仪类 / 则）
称真武，当出自北宋后。天尊告妙行真人，敕真武神巡察诸天人间，录善伐恶，劝人礼四十九位天尊，忏罪消灾。

北极真武普慈度世法忏 10 卷（洞神部威仪类 / 则）
称真武为玄天上帝，本忏盖出自元明，金阙化身天尊与妙行真人述三清本行、斋醮戒律，劝人礼三清、真武，悔罪求福。

太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文 3 卷（洞神部方法类 / 深）
述三皇派神鬼世界，符印，醮仪及服饵，修持等。书中提到唐臣李靖，五代陈传等，并称北方真武真君，盖撰于宋。

北极真武佑圣真君礼文（洞神部方法类 / 则）
称真武为玄天上帝，当撰于元。述忏仪，杂入修真十戒。

玄天上帝启圣录 8 卷（洞神部记传类 / 流）
不题撰人。卷 1 引刘道明《武当福地总真集》，此录当纂于元末明初。本书鲜见其它传本。述玄天上帝灵应故事，以宋时事为主。

玄天上帝启圣灵异录 1 卷（洞神部记传类 / 流）

不题撰人。本书鲜见其它传本。汇集元代真武庙碑记诏旨，多述灵异。文书中最迟年代为泰定二年（1325 年）之诏书。

大明玄天上帝瑞应图箴 1 卷（洞神部记传类 / 流）

不题撰人。撰于明时。本书鲜见其它传本。录明永乐十六年（1418 年）御制真武庙碑，述及真武种种祥瑞，有图。

武当福地总真集 3 卷（洞神部记传类 / 不）

元刘道明集。前者自序，撰于元世祖至元二十八年（1291 年）。述武当山峰岩溪涧、宫观本末、神仙灵迹、仙禽神兽、奇草灵木、真武神历代封号及传记、录善降日、供献仪物、古今明达等。

武当纪胜集 1 卷（洞神部记传类 / 不）

元罗霆震撰。钱大昕《补元史·艺文志》著录。为武当山风景名胜题咏集，并有少量诗咏宫观和物产。

大明御制玄教乐章 1 卷（洞神部表奏类 / 澄）

辑于明。实际应是两种，即《大明御制玄教乐章》和《大明御制天尊词曲》。前者包括醮坛赞咏乐章、玄天上帝乐章和洪恩灵济真君乐章，后者只有玄天上帝词曲。一部分乐章有工尺谱，词曲无工尺谱。

元始天尊说北方真武妙经 1 卷（洞真部本文类 / 炁）

不题撰人。本书鲜见其它传本。内容为元始天尊叙述真武本行，令其考察人间善恶，受人醮祭。

太上九天延祥涤厄四圣妙经 1 卷（洞真部本文类 / 炁）

《朱子语类》载，南宋时已有四圣出现。但真武称元圣仁威玄天上帝乃元大德七年之事，故该经出自元明。元始天尊述四圣神威及符咒，劝人诵经服符，以消灾降福，永得仙真护持。

太上玄灵北斗本命延生真经注解 3 卷（洞真部玉诀类 / 寸）

题“崆峒山玄元真人注解并颂”。卷前李白序称扶风氏得遇玄元真人注解《北斗延生经》1 卷，卷末附苏轼后序。考卷中注文述真武于武当山道功成就之事。玄武改称真武始自北宋真宗，为避赵始祖名讳。但注文中它处并不避“玄”字。真武于武当山得道之信仰盛于元明。由此推测，本注皆出自元明，李白、苏轼二序皆后人依托。本注称《北斗经》为修真之经。多有内丹之论，引佛教术语。

玄帝灯仪（洞真部威仪类 / 为）

述灯仪。罗列香灯，归命真武玄天上帝。元时称武为帝，本仪盖撰于元明。

四圣真君灵签（正一部 / 纳）

四圣真君中有翊圣保德真君和真武灵应真君。是知本签盖出自宋真宗之后。述灵签占卜词。

太上玄天真武无上将军箬 1 卷（正一部 / 物）

书中有四十四代天师张宇清法讳，知本书撰于明初。述受太上玄天真武无上将军箬之神咒、法词、仪式。

北帝伏魔经法建坛仪 1 卷（正一部 / 肆）

题“先天太极法师卢中苓编”。经中有北宋三十代天师张继先元代封号。另本仪与正一部《伏魔经坛谢恩醮仪》从形式、内容到所举师名皆一致，应为一经。后者撰于明。故本经亦当撰于明。述伏魔经法建坛仪。

搜神记 6 卷（续藏 / 高）

不题撰者。本书与晋干宝《搜神记》和唐句道兴《搜神记》同名异书，无继承增补关系。卷前〈引搜神记首〉已言明“一墨盖不袭于（干）旧”。未收入《正统道藏》。〈引搜神记首〉作者“登”称其于万历癸巳（1593年）得读此书，是知该书当成于《正统道藏》刊版之后，即1444年之后，1593年之前。元代有无名氏撰画像《搜神广记》前后集，明人增入洪武以下神号及附刻神庙楹联等，为明刻绘图本《三教源流搜神大全》7卷。本书内容与上述二书基本相同，但无图，盖为《搜神广记》去其像增订而成，本书鲜见其它传本。卷1有儒氏、释氏、道教源流。全书收入三教及民间各种神号近200位。

玄天上帝百字圣号（续藏 / 冠）

前有宋仁宗御赞。本书当出于宋。后有明神宗万历三十五年（1607年）“奉旨校梓”之识，述灵签占卜之语。

（选录自朱越利著《道藏分类解题》，北京，华夏出版社，1996年）

不言而教授中意者莫知其神惟德是神

渺渺劫初善釋慶身綿綿若存續續元氣

虛心實腹清靈抱一和光同塵守昧同始

參開造化變開造化朴散胚渾坤珠復作

六百萬歲紀至慶賀八十二身五靈老形

曲全枉直枉已徑通窪盈弊新若水下物

生陰育陽生陰育陽起死成人起死成人

其功不恃亡無恃名其德乃真真非虛清

今宜再顯具天宜命永鎮北吳具新治

上罰過象欲精過象下滅妖氛邪氣滅

掌握圖籙實通宇宙攝制魔蹤鎮伏魔勢

帝真靈會帝真靈會驅神駕龍駕龍驅神

甲庚之將記綱祭營贊衛爾勳克成贊衛

尚環六合十一分野普福兆民分身受降

道容天地大道容天地萬真所推萬真所推

可特拜太玄元帥領

元和遷校府公事冊

到奉行

第三部分

信仰播迁的当代进路

全球视野下的玄帝信仰版图： 历史演变、经论传承与济度众生的探讨

一、前言：认清从现在到未来的玄帝信仰

有些人写文章时喜欢冠上“全球视野”四字，但许多人所谈及的“全球视野”，其实只不过是华人视野去对照西方视野。而且，不能否认，从一些文章的内文可知，作者视角所向的“西方”，毕竟也只是作者笼而统之言说的“西方”，忽略了“西方”本来就是族群多远、文化纷纭，甚至文章中的“西方”可能只是一种处在不完整想象情境下的“西方”印象。尚且，即使这些作者笔下都在谈中华神道，他们的视野所及也可能还是限制在历来以“大陆”为主的地理范围，是一种以内陆为中心的角度，而不是从更多角度去继续发现一个整体的、跨海跨境的华人世界。所以，我们在使用“全球视野”这个词汇之前，也许首先得考虑“全球视野”的定义，然后才再去进一步思考玄帝信仰的传统，看看玄帝文化是否历史以来本具备着立足在全球视野的基础。如此，才有可能探讨玄帝信仰如何回应当代全球情境，认清从现在到未来的玄帝信仰应该呈现怎样的面貌。

在全球化时代，探讨当下的玄天上帝信仰文化，首先得承认神明香火是跨国的社会文化现象，当然离不开“全球视野”的议题。可是信仰文化作为人类的非物质文化遗产，是信众生活依赖的精神文明泉源，基本上还是涉及整体信仰文化的历史面貌、当前情势，以及神学理论到信仰态势在未来的继续建构。另外，既然讨论的主体是玄帝信仰文化，牵涉信仰的历史发展与思想义理，就不能不是根据历代文献引经据典，才可能理解信仰文化的内涵。而古代民众不一定有能力收藏木刻经书或者雇人手抄经典，《元始天尊说北方真武

《妙经》是诸部玄帝经典当中至今流传较广的一本，较早的《元始天尊说北方真武妙经》立碑版本，尚存河南登封县的“宋元符二年”（1099）石碑内文，可知早在宋代玄帝信仰已经是以本经的说法为根据，而且是以碑文赋予经文公共传播的性质，广泛流传于道俗之间。¹各处碑文公开经文，成就字群众读诵给不识字大众，确实是有效的传播方式。所以，现在以《元始天尊说北方真武妙经》检视玄帝信仰文化的历史与现势，研讨此信仰是否具备当代所谓“全球视野”的条件，不失为较近乎“原教旨”的进路。

若按照笔者对《元始天尊说北方真武妙经》的理解，玄天上帝信仰文化的关怀方向，是包括着个人修养、人间善恶以及凡世灾害等向度，由此去思考“天下和平”，就能将这几个向度视为相互影响的整体联系；如此，其经文以“天下”为论述对象，确能反映其信仰文化传统并非汉族本位，本应具有对应现代人“全球视野”的定义。

传统玄帝信仰本来就是以天下苍生为念，具备当代所谓全球视野的特征，现代的玄帝信仰要在当前世界继续下去，或亦须重新定位它在全球化世界的“位置”。华人先人由中国而海外，在世界各地开拓荒野的同时也建设了不少玄帝庙宇，目标在保护地方上“合境平安”，并且提供当地各种社会服务，无形中已经是为玄帝信仰的全球化做好准备。如果在地图上——标出世界各地的玄帝信仰场所，玄帝信仰肯定是跨越国界的，由此亦可想象玄帝信仰在每一处具体地点落地生根，都是面向当地社会，信徒也不一定只是华人。这正是当前世界玄帝信仰文化的真实状况。因此。讨论当代的玄帝信仰文化，既然是讨论一个在全球化时代植根各地的本土化现

¹ 参照陈垣编纂：《陈援庵先生全集·第四册·专著四·道家金石略（二）》，台湾：新文丰出版股份有限公司，1993年，第一二五页。

象，就不止要关注它在地图上各个位置的意义，同时也必须在意它在全球视野下如何自我定位。

来到今天，当代世界地图也因此是重叠在一片由玄帝文化建构给自身的信仰版图，玄帝信仰肯定是渊源于中华，而又具体的属于世界各地本身的历史演变，构成当地开拓发展的集体记忆片段。玄帝弟子若认真回返《元始天尊说北方真武妙经》的天下意识，把学习重心环绕在玄帝重视驱除“水、火、旱、蝗、瘟、妖”六天魔王的人间关怀，或可发现当代玄帝信仰的落实还是有赖于传统的经典教导，并且须要朝向全球社会关怀与组织联系。这将有助于实现经文中强调的“可依吾教，供养转经”，也是继续建设与经营玄帝信仰版图的一条进路。

笔者先后于2010年11月10日在“第二届海峡两岸武当文化论坛”发表过《全球视野下的玄帝信仰版图——以〈元始天尊说北方真武妙经〉为探讨根据》，以及2012年10月17日在武当大兴600年盛典“武当论道—专家论坛”发表过《武当道教当前的国际信仰版图——侧重在“软实力”与“中外友好”的探讨》。另外，在2011年10月23-25日“国际道教论坛”发表了《重构全球信仰版图——道教不能缺席当代国际议题》的主题报告，在2012年3月10日暨南大学“和谐与共赢：国家软实力及华侨华人的作用”也发表过《公共外交视野下的海外华人信仰组织》，还有在2013年10月25日在“第三届海峡两岸武当文化论坛”发表过《再论全球玄帝信仰版图》。这几篇文章，都是以玄天上帝信仰文化为探讨目标，讨论中华神明信仰版图从历史以来的存在以及其现实状态，文字除了曾经正式出版于海峡两岸学刊与相关论文集，近数年来也见有不少书面与网路转载。本文是延续着前述诸篇文章原来思路，主要是重新融合前三篇文章与最后一篇文章，重新加入近年思考的内容，进一步探讨如何才是有意识的主动与积极构建全球现有

的玄帝信仰版图。如此通过梳理文字而梳理思想，也许可以更深入地认识历史与现状。

二、全球视野：由边陲视角演变至多元中心论述

本世纪初，美国全国师资培育检定委员会配合着美国在学校推行全球教育，曾经给“全球视野”下了个定义：“理解不同国家、人民，以至对于政治、经济、生态、社会观念与价值观等影响国境内外的议题，乃是互有关联也是依赖互动，同时允许对事态或课题拥有不同的视角。”²人类可以从不同的视野观察各种问题，一是从地方性的视角出发、一是从国家立场的视角出发、一是从区域性的，还有是从全球性的。对个人来说，“视野”本来可以很个人化，是代表他/她本身对某一议题或事件的认知，而不一定是大众的共同观点。从个人的“视野”，可以理解其认识水平以及其认知方向，也可以确认一个人的全球化程度。根据上述全国师资培育检定委员会的定义，所谓“全球视野”应该是超越地方、国家、区域的视角，同时也是多中心的，可以包括所有地方、国家、区域的视角。这意味着，全球视野的精神在于能认知“多元”是种客观的存在，而能超越一方的视角，同时也是包容各方的视角。

如果以中国的视野来看，正如陈鼓应先生所说，《庄子》的“以道观之”本来就具备既是“超越”又是“包括”的立场，中华传统的全球视野本来就不离《庄子》概念上的所谓“以道观之”，这是吾人极能赞同的。事实上，根据上述美国全国师资培育检定委员会定义的“全球视野”，它也是强调了“超越”与“包容”的同在。

² National Council for Accreditation of Teacher Education. (2006). NCATE standards. Washington, DC: Author. p. 54.

而个人的视野一旦真的做到“以道观之”，这个由他自己出发而面向天地万物的“以道观之”，其概念到实践都不离人心体道，在本质上就不再是庄子的，也不再是中国的，这就是“道”。

也就是说，全球视野是一种鸟瞰的态度。在全球化的概念未曾如后来那般普及，尚且是处处具备着实现全球化的客观条件之前，任何人以自己站立的地点为出发点，其视角远眺的其他地方可能是个人心目中的边陲。可是，当世界越拉越近而形成一体，尤其是全球交通科技和网络科技发达，使得人类世界每一分秒都发生频繁的无数边互动，人的视野也不得不打开，认识着全球处处可以是中心。具体的说，边陲概念不再能是长期的、绝对的、固定的或不变的。以鸟瞰全球的姿态看武当，武当山对西方而言，不是远在中国湖北的边陲，它也可以是世界中心。同样的，对武当山的道士来说，非洲某一个小村庄若有了连接其生活或思想趋向的意义，就其个人方向而言，也不见得是边陲。任何地方对任何人而言，都可以是不同意义的中心。

若以东西方观念相比较，当代的“全球视野”毕竟是个从西方提出的概念。相应于西方的“全球”，中国古人“以道观之”的集体文化意识里头，所观的对象，有个叫“天下”的概念，内涵相类“全球”的地理或人种概念；还有个叫“群品”的概念，内涵则超越了“全球”所能包涵的“物种”概念。在《元始天尊说北方真武妙经》里头，玄天上帝修道的大愿是“誓断天下妖魔，救护群品，家国咸宁”，元始天尊训诲玄帝的终极交待也是“见存获庆，天下和平”，就玄天上帝“受人之醮祭，察人之善恶”的神圣关怀，人间每个不同的角落一直到“家”作为具体的单位，都不是边陲，而是神明关注的所在。以《元始天尊说北方真武妙经》为据，其所重视者“天下”之“群品”，可知以玄帝信仰对应现代人所谓“全球”概念，视野是以“救护群品”为目的的包容众生，心念“天下”即

是心系天下所在之处，以天下苍生为念。用现代的词汇去表述，这就叫做“全球关怀”。

回到美国人对全球教育的影响，则可以参考 Hanvey 撰写的《可达成的全球视野》。在这篇导引美国以至许多国家“全球教育”课程的文章当中，Hanvey 认为有五个向度构成“全球视野”的实现，包括觉察能力 (consciousness)、对于地球现况的醒觉 (state of the planet awareness)、跨文化认知 (cross-cultural awareness)、关系全球能动力的知识 (Knowledge of global dynamics) 以及人类应对抉择的认知 (awareness of human choices)。³ 如果逐一细读 Hanvey 的说明，可以发现构成全球视野的这五个向度都是离不开“超越”与“包容”的原则，若对照“以道观之”的意义，“全球视野”也不见得太远离后者所观所视。以这系列原则陈述去对照《元始天尊说北方真武妙经》里头的故事叙述，其实也还是可以发现古今视角一致，只不过经典的叙事方式是通过描述神圣世界的启示去演绎其中的道理。

按 Hanvey 的说法，构成国际视野的五大向度包括了：

1. 觉察力 (consciousness)：这部分的认知或觉察可称之为个体的世界观。当然，个体的观点不能当作全体的标准，必须尊重他人的世界观，并且要理解他人的立场以及他人如何形成观点，由此而体认对于现实世界的认识是多元与多重的。

2. 地球现况的醒觉 (state of the planet awareness)：对世界的现势以及其发展，包括对其紧急状态以及未来趋势，都要有

³ Hanvey, R. (1976). An attainable global perspective. New York: American Forum for Global Education. 网路版: http://www.globaled.org/an_att_glob_persp_04_11_29.pdf.

所认知。这意味着个体愿意了解和尊重地球上的生命，以至愿意理解与尊重地球所处星系的一切相关生命，强调人类与其他生物、地球与其他星系，都是在互动相依中共存共荣。

3. 跨文化认知 (cross-cultural awareness)：个体乐于透过处身所在的周遭人事关系去发现世间的想法与实践有许多样。跨文化的醒觉就反映在个体能理解和包容不同的价值观、种族、阶层、性别，以及理解和包容所处的区域的其他人；同时，跨越文化认知所重视的是各文化的传承以及文化间的融洽。

4. 关系全球能动力的知识 (Knowledge of global dynamics)：在全球体系中认识各种关键迹象以及学会各种技巧，并且要能细心去包容。愿意重视从理论和内容上增强关于全球变动的知识与认知；这代表认识到地球上的事务是互相牵涉也互为影响，强调全球体系与体系中所有份子之间的互动关系。

5. 人类抉择的认知 (awareness of human choices)：当个体在面临个人、国家及族群的抉择，需要对全球体系有所觉察，也要拥有知识发展方面的醒觉。这包括身为地球公民在应对事物变迁时的体会、对于未来远景的选择以及行动计画，它强调的是积极的规划与参与。

以Hanvey的说法对照中华传统的“以道观之”，则“全球视野”除了是在思想态度义上的“以道观之”，它还涉及到实践层次的态度问题，在这方面，孔老夫子的说法言简意赅：“君子和而不同”。中华式的“全球视野”，早在周代已经是通过“天下”的观念而形成；值春秋战国列国纵横之际，孔子主张“君子和而不同”，庄子要“以道观之”，这都是如何应对“天下”的视野主张。可见，中华亦开出过“天下视野”传统。

当然，我们要从“全球视野”的角度论述源于中华文明的玄天上帝信仰，也一定要回过头探讨玄天上帝信仰，思考其信仰文化

体系如何能对应当代的“天下”，包括如何对话“全球视野”这个源自西方的概念。而且，从玄帝信仰文化出发，重视着对话西方“全球视野”的定义，还得返回到自身的传统，认识清楚本身的主体性，包括从经典着手，让自身的信仰传统以“可对话”的态势面向西方的概念，以此作为论述的基础，也作为思考的进路。如何的论述进路是可能相应于西方话语而又可以显发出玄帝信仰本体话语的当代活力，亦是当注意的。

回归玄天上帝信仰的道经论述，《元始天尊说北方真武妙经》视“下方”为“众生”的共同患难之处，很显然本经的人间视野等同于今日人们所说的“全球视野”。《元始天尊说北方真武妙经》的神圣叙述首先描述天上众仙真聚会恭听元始天尊无上妙法，众位仙真半途发现“下观世界，乃有黑毒血光秽杂之气”，于是方才有了妙行真人和其他与会仙真“心大惊怖，欲请天尊威光暂降下方，收除魔鬼，救度众生，拔济幽魂，去离邪横”。以经文内容看，经典重视的救度对象是普及的，没有种族、阶层、性别之分，甚至是普救生死两众，要做到“冤魂解散，生人安泰”。由此可知，元始天尊命玄天上帝降世的渊源是基于“超越”分别之心又“包容”整个人类世界。

正由于《元始天尊说北方真武妙经》是从信仰角度论说，其经文说明的世界，是在人间世界之外，还要论说道教信仰所认知的非人间世界，这就是比西方“全球视野”所认知与论述的人间世界，更显得关怀对象的广阔与难得限量。以附录在经文篇后的〈奉礼咒〉为证，当〈奉礼咒〉说：“六谊或失，四民有争；上不宽恕，下不忠贞，或魔或鬼，或妖或精，恣横荼毒，干扰生民。全家疾患、累岁官刑、财物耗散，骨肉伶仃；性命枉逝，灾祸相萦，秽杂之气，上达天庭。”亦即说，玄天上帝信仰所重者的是下界的各种生灵。〈奉礼咒〉蕴含的中心思想，是将整体的宇宙世界视为万事万物互

相联系的大体系，而把人心丑恶、人际关系的“六谊或失”看待成导致世界失衡和造成人类苦楚的基本原因。如此，当经典是从合乎“道”之本体看人间，它对人间的观点肯定是“众生”，而它的时空观念又是跳出三界之外的。这样一种信仰叙述方式，恰好能以同样是“超越”与“包容”的精神去概括 Hanvey 所说的五种向度的实践，但其“超越”与“包容”的对象范围，却是从宗教观点认知的“众生”。

所以，全球视野下的玄天上帝信仰既然是基于“超越”与“包容”，从玄帝信仰对待“天下”的本来立场出发，以及从全球视野的角度去看玄帝信仰，玄帝信仰显然就原本具备了全球视野的态度，也是可以从“以道观之”以及“和而不同”出发点去应对他人。既然全球视野下的玄帝信仰本身就是心系天下苍生，关怀着足以对话当代全球视野立场的“天下”与“群品”，它当然应该由信仰本身促进以及成全信众具备全球视野的态势。当然，从信仰出发而“以道观之”，其全球视野的范围，所关怀的对象就得包括中华信仰传统上一切所谓的“有情生”与“无情生”了，若离于道，违反经典，则不再是玄帝信仰本身的精神。

三、玄帝文化：由信仰渊源落实向本土社会实践

信仰的当代意义，只有通过经典的诠释才能显现出来。任何经典，若不是从古代流传下来的，无从以历经岁月考验为证，恐怕还难以反映人们对文化遗产的敬仰奉行；而任何经典叙述能从古代流传到现代，若无从经由严格的意义诠释转化出当代实践，亦无以显示信仰对当代人有作用、有意义。进一步说，任何信仰文化的建构和信仰传承的继续，依靠的是蕴涵在神圣崇拜背后的深层结构，在信仰意识的背后是一整套价值观以及它的实践；当实践群体在实

践过程中形成共同记忆，神明也因此成为标志共同历史以及互相认同的符号。换言之，随意增删符号都等于去除内涵，都会导致信仰目标与信仰方向的变化，亦影响到原来看待信仰的视角。

从全球视野看玄帝信仰，首先就要检视其信仰在当代具体实践的向度，其次是看信仰本身、信仰的教导是否在全球诸多中心具备实践的能力，抑或是只能局促在一角，单单成为当地面向世界的传统。这里头有很多差别：玄帝文化是个拥有全球视野的国际信仰网络？或者是处身边陲，而拥有主动从全球视野角度面向世界的态势？又抑或它仅仅能处在边陲，正在努力朝着“他者”的全球视野显示古老传承？

根据《元始天尊说北方真武妙经》所叙述的玄帝生平，玄天上帝原本是净乐国王的太子，经文说他“不统王位，唯务修行辅助玉帝，誓断天下妖魔，救护群品。日夜於王宫中，发此誓愿，父王不能禁制，遂舍家，辞父母，入武当山中修道四十二年”。这段文字，简要的说明了玄帝成道前事迹，还有玄帝承诺自己成道之后的人间实践。原本，名利享乐的诱惑本来就是修行人的大忌，不仅会导致贪欲膨胀，也会造成个人失德失道，最终要走向社会公益的反面。从经文指责“不省本源，谄求余福，昏迷沉乱，不忠不孝，不义不仁”，可知一系列儒释道三教所共尊的价值观念，亦是玄帝经典所重视的，视当时世俗公认的普世价值为朝向神圣的要求。真武的出场简介，无疑在说明修道的楷模，也是从整体标示出玄帝信仰的整套核心价值观。玄帝生平态度，说明诚意救度众生者，是保持着勤奋、俭朴、慈悲、守诺、恒心、毅力、嫉恶如仇、同情弱势等价值观，不可能耽迷于名利享受。只不过，当中华传统内部开出了三教公认的人间普世价值，而又是通过玄天上帝の本愿与本行演教众生，如此以神明本愿本行作神圣叙述，就变得比常人说理更有说服力的神道设教，进一步证明世人信受奉行本经的合理性。

在本经里头，玄帝下界日期多而频繁，也是后世玄帝造像总是剑不离手、赤足披发的根据之一。《元始天尊说北方真武妙经》载说，自玄帝奉命下界降魔伏鬼成功以后，元始天尊令玄帝说：“自今后，凡遇甲子、庚申、每月三、七日宜下人间受人之醮祭，察人之善恶、修学功过、年命长短”；元始天尊还以训诲玄帝的场景，告知信受者：“可依吾教，供养转经，众真来降，魔精消伏，断灭不祥，过去超生，九幽息对，见存获庆，天下和平”。由此可见，在经典里，玄天上帝并非和人间脱节的神明，他不是待在天上，而是奋无休止的为人间的命运奋斗，拥有“五万力士、五千万兵，天上天下，从吾降昇”，又是每月都有好几天要下界到人间。

本经的重点就在经文强调了最实质的供养是“可依吾教，供养转经”。“依教”就需要以生活言行作真实意义的“供养”去完成“转经”的实践，亦即从生活当中活出经典。玄天上帝在〈奉礼咒〉谕示说：“拒吾者灭，奉吾者生，恶吾者辱，敬吾者荣，礼吾者寿，非吾者薨”，因此玄帝信仰的入世精神是由经典的叙述将“神圣的旨意”神圣化，成为对于信众实践的鼓励，从而转化出经典在现实社会的生命力。事实上，现在世界各地有很多玄帝庙都是当地社会事业的中心，足以反映他们在地方上对原来的经典传统是有继承的。一个信徒在日常生活，到底是要“奉”、“敬”与“礼”玄天上帝，或者是对玄帝保持着“拒”、“恶”、“非”的态度，其成败因果当然可以根据经典找到答案。

以南洋华人生活为例，早期南下谋生的人们开拓荒野，日常必须互相依赖，更必须组成势力去对抗外侮，同乡信徒从家乡带着玄帝香火庇佑出洋，在无法无天的土地上开荒，更需要仰赖集体信仰神明之公正道德，群体共建共遵伦理秩序与社会规范，以保障集体能相互秉持仁慈与公正而相待，维持人人得以安身立命的社会成长。他们最初可能没有建立宫庙，而是以集体力量，把香火供奉

在大众日常聚会场所，或者每年由个别家庭轮值守护香炉和负责组织大众祭祀活动，象征彼此共同仰赖神明在冥冥之中主宰着当地的命运，彼此也是互相自发而遵守着祖先传承的文化传统、社会秩序与道德规范。久之，一座城市或村镇的民众，就会集体就地立庙，公祀玄帝，以作为互相认同和处理公众事务的社会中心，而群体或个人在面对风险或者有事难以决断的时候，信仰又是生存意志的凭藉。

既然《元始天尊说北方真武妙经》把一切灾害归根于愚痴的后果，即名利权位、迷信邪说与私心迷执相互牵扯的恶性循环，判断下界发生的许多灾难都是源于“信从邪道，不省本源，谄求余福，昏迷沉乱，不忠不孝，不义不仁，好乐邪神，祷祭魔法”，先民群体在各地开发，就是通过带来家乡熟悉的玄帝香火，祭祀着作为家乡符号也代表了忠孝仁义的玄天上帝，亦即是将玄帝的教导作为警惕，不让相同的灾难发生在当地民众彼此之间。

更具体的以地方例子，也可以参考马来西亚砂劳越州古晋市的玄天上帝老庙。该庙 1889 年重修碑文上有说道“我商等别邹鲁之乡，入荆越之地”，⁴证明当地作为因华人兴旺起来的贸易之埠，即使较富裕的商人亦面对异地灾险难测，何况一般劳力的矿工或农民？以后，古晋上帝庙光绪十五年（1889）重修碑记上，大众是以秦代以降故称广东潮州为“义安郡”的集体名义合作捐献，其地方势力后来逐步发展成古晋潮州公会，以神明佑护公众之共同信心，承担乡亲养生送死社会福利，岂属偶然？⁵说到底，在上几个世纪，南洋不同地区的玄天上帝香火也许各有不同原乡来历，可是很多地区宫庙的共同点就是地区公庙，几乎是以全地区人组成祀奉共同

⁴ 刘伯奎：《砂撈越河畔的華人神廟》，古晉：沙撈越華人文化協會贊助出版叢書，1993，第 35 頁。

⁵ 同上書，第 29-31 頁。

体，而共同体所有成员又是通过奉祀玄帝确认集体信仰文化落地生根的事实，寻求玄帝转化为保护当地“合境平安”的境主身份，冥冥中保护大众，由此也就转化当地为家乡。如此由信仰巩固传统共同文化价值，建构当地社会的人伦秩序，亦是“可依吾教，供养转经”的一种体现。

同样的例子发生在马来西亚其他地方。很多地方的信仰场所，原本都是当地某个同乡群体共同的精神寄托，又或者是全地区华人的社会中心组织。例如槟城双溪槟榔玄龙双祝宫，最早香火本同源於檳榔嶼潮州會館，而由當地惠州人为主的居民管理；又如在檳城威省大山脚的玄帝庙，也是源自广惠肇联盟最初联合潮人开辟大山脚镇的历史演变；还有檳榔嶼浮羅山背玄武山后来发展成当地广汀公所；另外，在东马沙撈越石隆门的刘善邦庙过去原本也是以玄帝为主祀，以后才由公众扩建，主祀以玄帝旗号起义反殖的刘善邦。⁶从信徒的角度来说，这些上百年的每一间玄帝老庙，能有许多善长仁翁捐款，证明是历代开拓的成果有了收获；宫庙能够历次重修而存在至今，不致人散庙颓，都是源于神明保佑大家发达成功，所以众志成城集体捐赠回报。而一代接一代把集体象征保护下来，不断翻修扩建的过程，又鼓舞大家凭着信仰转化出奋斗意志，庙也越建越大。

在印尼苏门答腊，亦可见相似例子。当地自认由武当在家弟子别传的“金轮法教”在不同地区建立过不少庙宇，以传承术法结合其他社会慈善活动义务服务民众。如位于棉兰市区汉都啊路的“东岳观”，其1986年《东岳观董事部同人勘功立碑》即记载说：“……初假座天后宫后殿設立神壇，隨時降乩朝夕不怠，乐為

⁶ 王琛发：《马来西亚客家人的宗教信仰与实践》，吉隆坡：马来西亚客家公会联合会，2006，第14-16页。

各界善男信女指示迷津、前途禍福，佈施灵丹符水治癒疾病，救人凶危，无不灵验，名传遐迩，故得各同乡之爱载，认为是乐善好施之盛事。於是自动参加者众，爰是召集乡贤成立建筑委员会集资兴建庙宇”。当地福州同乡组织《棉兰三德慈善基金会》提到本身历史沿革也说：“1972年一批乡亲兴建福镇殿，以宗教信仰筹募资金建立神庙，附设互助部，协助同乡料理喜庆丧吊事宜；救济贫穷乡亲。旨在奉行印尼国家宪法和建国五基，遵守当地法律，为同乡谋福利，互惠互助，发展慈善福利事业。”⁷

更深入地了解《元始天尊说北方真武妙经》所说的“水、火、旱、蝗、瘟、妖”六天魔鬼，固然是以前的华人开发区所担心的灾害来源，足可灭绝村镇，现在何尝不是？当前全球交通和通讯已形成紧密一体的发达网络，可是玄帝经典当中的负面现象显然并未消灭，六天六魔到今天依然处处施虐，一再令人类受苦受难。在20世纪初期，那时的科技比当代落后，可是那时有不少唯科学论者却曾经陷入伪科学而不自知，以为天灾与人的修养无关；然而，我们今天可以理解，一系列的灾害、环保和生态议题，其恶化往往源于人类的贪婪与不负责任，导致至今恶化再恶化的恶性循环。人类自己“六谊或失，四民有争；上不宽恕，下不忠贞，或魔或鬼，或妖或精，恣横荼毒，干扰生民”，使得太多人缺乏保护地球生命共同体的忧患意识；各种原因的自私与苟且又是一再的轮流着加剧大自然失去平衡，最后是造成很大部分老百姓身处危机四伏的社会环境，而且牵连各种生物都面临天灾人祸，从人类到一切生物随时都会如本经所说，最终陷入“全家疾患、累岁官刑、财物耗散，骨肉伶仃；性命枉逝，灾祸相萦，秽杂之气，上达天庭”。

⁷ 参照《棉兰三德慈善基金会》，载百度百科，<http://baike.baidu.com.cn/view/286405.html?fromtaglist>。检阅时间：2010年3月16日。

几乎所有相关玄帝的历史文献都采用相似《元始天尊说北方真武妙经》的说法，声称玄武下界降魔是为了对付六天魔王，而六天魔王能在世间发动诸妖精众鬼怪，又是由于人们不忠不孝、不仁不义、转善向恶、信从邪道。由此可见，对付“六天魔王”是玄帝经典宣示的最重要的人世间社会议程。今日全球各地的玄帝信仰组织其实可以从相关的经文开出人间关怀的论述，尤其是对于绿色议题、俭朴生活、社区营造、社会公义、公民社会等方面的实践。若深入讨论，则我们似应进一步探讨，经典的教义其实已经提供各地玄帝信仰“可依吾教，供养转经……见存获庆，天下和平”的当代进路，各地玄帝庙宇若主动投入，参与地区社会关怀，都是“供养转经”，而且会有实现全球结盟的优势。

四、合境平安：由地方香火确定着天命神佑本境

若论明清两代南洋华人的信仰文化认同，实有必要注意华南各地宗族聚落经常附录在族谱上的《迁流诗》或《认祖诗》，其中诗句有说道“任君随处立纲常”以致建议“年深异境犹吾境，日久他乡作故乡”。在此情形下，各宗族大同小异而普遍共传的祖训，肯定也会长期潜移默化各地开拓先民的集体意识；先辈到了南洋，聚居在不同地区，但集体意识或潜意识也许都呼唤着每个人的生存使命，他们既是要向着历代祖先慎终追远，又要为着兴旺未来家园开枝散叶，是既牢记祖先社稷的饮水思源，又要落地生根谋求落实当地开拓主权。由此，下南洋的集体心理就不仅仅为了避难或糊口，也不是毫无自我定位。当“饮水思源”与“落地生根”互相结合，形成推动地方聚落自我定位的主导意识，乃至由聚落网络的互通连接形成城镇社会，大家多还记得许多神明、仪式以及信仰理念出现当地，主要源自垦荒先民把祖居地文化延续在南洋热带土地，

完成“年深异境犹吾境”；而各地华人面临缺乏家乡原来资源，又不得不是尽可能借助地方元素重建本身原来熟悉的中华乡土事物，才有了“日久他乡作故乡”。如是，先民原乡信仰，包括华南各地区的玄天上帝香火，也得以随衣冠南渡而南渡。

从空间的理论去阐述，南洋每个地区因此形成宫庙，从布局、装饰到神像造型，都是在以祖先文化重复故土认同，又是在地资源建构本土意识，形成可能反映地区社会风气、人文素质与主流思想意识的符号簇。“空间”（space）若缺乏意义与规律，也未曾设定主题，空间从来不是具有特指意义的“场所”（place）；可是，经过先民一系列活动，最后是合理说明信仰场所的理应存在，并且通过其实质存在赋予空间意义，空间就会变化成为承载地区集体历史记忆的“场所”，而不仅仅是一处“空间”。⁸借用传播学的理念，神明的香火南下与当地重构，就是个重新“编码”与“解码”的过程，亦即依靠着重建与传承祖籍文化，去认识、注解与传播“自我群体”的认识。

根据以上观念，以南洋玄天上帝信仰为考据对象，再以马来西亚当地潮州开发区的先民为例，先民为了维护内部秩序和扩展对外空间，常是主祀中国原乡本已共同尊崇的玄天上帝香火，重建信仰习俗内涵，以其在没有法律秩序的地方重构由神明做主的道德秩序，订立人与人彼此之间的共同义务规章，继续地方民众日常的生活安定与互相凝聚，其开拓当地过程也常是有组织的通过“庙祀崇拜、会众誓约、经济分享、社会福利”这几方面的多重结合，维持地方秩序。当开拓地区的武装自治共同体得以不断的发展和扩大开拓区，玄帝香火也就成为许多

⁸ 参考与转借参考 Tuan, Yi-fu (1977). *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

城镇主要的保护神。⁹

在信众眼中，他们开拓新兴土地，既然是请来本身祖辈以来崇拜的神明，祈祷同时间临照着原乡亲人也临照当地集体，使得当地成为同一位神明庇护众生之地境，当地的土地理论上也必然是上应天命，才能获得神明威灵显赫的慈光普照，保佑他们成为土地的主人。不论在马来西亚柔佛州的柔佛古庙，以及槟城浮罗山背的玄武古庙，信众赠送给庙中诸物，上边刻文自称“治子”，是很有意思的，由此即说明地方上华人信仰中心也是社会机构之深层意义。就世俗层面来说，地方人事可以因政经社会关系的影响，构成人间暂时的统治或行政状态；而就神圣层面而言，地区已然是玄天上帝或其他神明的权威所辖，“本境”命运便当由主宰“本境”之大神冥冥中奉天承运、佑护群品。依照相同思路，主导地区的也应是神灵所代表的“天命”与“道统”，本境所有居民自称为神明底下的“治子”，确实能体现由此神人关系论述呈现出的文化传统与价值观念。

也因此，就神庙与信众观点，“境”虽是表述庙宇影响所能及的范围，一般包括信众较集中聚居的地区，其地理边界会随着信众分布扩散而演变，不断扩大、缩小或改变，其性质在根本上是神圣的。如此亦反映出，在人们心目中，各地庙宇并非静态空间，而是神明镇守地方安靖的中枢，“境”的真正主宰是天命与神道，而不由地方上的强权恶势说了算。所以，在庙宇信仰群体而言，庙宇势力所及之处，即是天道赋予该庙主祀神明威势能及的范围。从某种意义来说，人们寄望神明保护“合境平安”，通过神明“巡境”或“绕境”，都是将地区庙宇视为当地民众共同意识载体，表达出

⁹ 关于南洋开拓区以供奉玄帝作为主导开拓神圣象征的历史，可参王琛发：《马来亚潮人史略》，槟城：艺品多媒体传播中心，1999年，第2-4页，第16-25页。另参陈绣郦：《峇都交湾转变重生》系列报道，马来西亚《中国报》连载，13-15/03/2012。

对于本“境”的认知，可说通过神圣崇拜强化民众共同体在地方层次上的自我环境认知与版图概念。

或即说，“境”的概念，是人们从神圣信仰的角度出发，将生硬土地转化出性命相依的内容，赋予土地相属于神圣的意识之使命，去承载信仰文化传承内涵的文化因素、社会意识以及传统价值。神明所庇佑的地方社会，亦即祭祀群体的势力范围——群体表现的祭祀方式、祭祀组织的形式，其实都在表述着信仰群体的社会实力以及集体意愿。¹⁰

再以位处马来西亚峇都交湾（Batu Kawan）的“万世安”为例，这是北马区多处潮州会馆崇拜玄帝的香火渊源，也是马六甲海峡北方超过十个城镇主要玄帝庙的共同祖庙，其庙中相应于十九世纪英殖时代留下的对联和签诗，文字脉络最大特点就在提醒信徒毋忘本群体“中华”相对于“夷狄”定位，把“华夷之分”以一般平民百姓容易了解的文词去神道设教。“万世安”大门口两旁的对联称誉玄天上帝说“玄天显交环驱邪，普救世间汉子；上帝镇夷邦归清，照耀天下唐民”，庙内关帝神龛对联则作“忠烈扶炎汉、神威镇大清”。尤应注意庙中的玄帝造型，显然依据《元始天尊说北方真武妙经》演变出来的玄帝武将造像的造型，而采取明代已常见的剑不离手、赤足披发的姿态；特点在神像脚踏龟蛇的左脚脚趾指天、右脚脚趾指地，这是按照早期天地会开拓南洋地区的传统，以神像造型说明神明在执掌照顾众生的使命双手忙不过来，也一样不忘在脚踏实地时以脚趾指向暗喻自己一样在敬拜天地，说明由着“天地乾坤、纲常定位”出发而论及一切人事的八卦思想传承，极其重要。而对联中的“交环”，其实也是地名“交湾”的另一音译；“玄天

¹⁰ 王琛发：《中华神道的信仰版图——以开漳圣王为讨论范例》，载《闽台文化交流》，漳州：漳州师范学院闽台文化交流研究所，第93页。

显交环”也是隐喻表达出天上玄武星象显露着龟蛇相交环的刚柔并济形态，是开拓区大众的互勉，也是为人处事的启示。

南洋华人先民借鉴中国本土的神像样式或庙宇建筑，其各“境”的历史老宫庙，设计内容上往往会包涵历代变迁的因素，以及表达当地具体需要的多彩，或者更能反映各地民众在不同时期如何相应所处环境。这在先民的历史实践，他们只不过是为了异域寻求安身立命，从信仰领域寻找出路，将土地变成祖先神明的新“辖境”，从视觉上、活动上以及组织上统合集体记忆所熟悉的各种文化符号，将之嵌入群体开拓垦荒与聚居的新环境，去支持“他乡重构故乡”的意识，自我陈述整个民族的南洋生存意义。

地方上的神庙高挂“合境平安”的匾牌，也可说是凡间群体把公共要求的最底线寄托於神道世界守护。可是，从信仰出发，所谓“合境平安”当然要以神圣保佑其“境”为前提。像上述“万世安”，从庙宇神像造型、对联、签诗到其他方方面面都感染了价值嘱托，直接或建议“治子”文化认同的出发点，以及按照传统道德为人处世，显然已反映玄帝信仰与地区群众一致同意的达致“合境平安”的基础。可是，还得注意，不论任何一处的“本境”，都是重叠着神圣层次与世俗层次的地区，集中表达在当地人的公庙，视庙宇为神圣守境权威的存在证明；因此，“合境”在人们心中会否“平安”，其前提又在神圣教导是否受到“贯彻”。以信众的信仰话语表述，即是“这里的人诚不诚心”。如果“境”作为大家日常要诚心的大场所，“庙”作为“境”内人人得去表态诚心的小场所，信仰文化冷冷清清，人们做人做事更是经常相反于经典教导，表达为文化态度及价值观“礼崩乐坏”，人们当然就有归列地方“不平安”的理由。

事实上，万世安庙中依据地方情势编撰了整套《玄武山灵签》，其系列内容，就是以“本境”立场，多是叮嘱信众勤劳建设

主权新家园，并提醒大众身在殖民者霸占的土地上记得饮水思源。当它“第三九首壬寅”说“男女纲常不可愆，奚为赌博各纷然，虽然夷狄无知俗，亦是父兄教不先”，这是劝导信众身在异地要延续祖先文化传承，落实三纲五常；而“第六首己巳”则是立足华夏本位提醒信众：“崇山名屿虽纷纷，不若嵯峨五岳尊，峻岭奇岩泉石秀，峰头高耸接青云”，这是以外国不论多少名山岛屿都不及中土五岳尊荣，暗喻信众在洋人势力下求问疑难应坚持抉择，不能失去主体认同。延续上述整套思路，如“万世安”的《玄武山灵签》“第二二首乙酉”教导信众“夷夏远遥各一方，鱼书雁信难相传，劝君立志回乡去，克绍箕裘报祖先”，还有“第三八首辛丑”是说“君问归期未有期，庭前兰桂开花时，锦帆方可回乡去，满载荣归天下知”，都是鼓励信徒在当地进步图强，有朝一日要能回报造福梓里。还有而“第五三首丙辰”则直指嗜赌之害：“赌博从来贪利心，谁知欲富反为贫；劝君须作正经业，正业之中没娱人”，这是讨论到生活习惯的问题了。

所有神明庙宇各自是“合境平安”，其位置一旦化为地图上的标志，便可证实这些膜拜诸种神明的场合，其实是分布在多国领土，各自有影响地域、有民众、有组织、有建设、也有本身的信仰文化特征。并且，关乎庙宇在地方上的定位也关乎其对外关系，就在每一神明都是以各处的“本境”的实现，证明其本身是跨海跨境的信仰文化传播。如此也再次印证：“空间”和“场所”之所以不同，在于“空间”并不是具物性的实体，本来不一定拥有特定指向的内涵，但场所的存在却是由于人们对于特定建筑空间产生“感知的统合（perceptual unity）”，才所以成为某种意义或功能的场所。¹¹也即是说，

¹¹ Relph, E. (1976). Place and placelessness. London: Pion Limited, pp. 29-43.

所有神明所庇护的“境”都是地区群众的印象经验所熟悉的环境，是经由位置（location）以及实物（objects）的结合构成有意义的地理单元，意即是由“成事的空间”（becoming space）转化的场所；所有场所，亦都是通过人对于地点、景观、社会、时间的经验以及它们互相的关联结合，显露出场所的意义来源与本质。¹² 而一旦这些庙宇拥有超越国界的联系，它们的“境”将是重叠在许多大大小小的行政区域上边，形成更大的网络，可以因着各自有影响地域、有民众、有组织、有建设、也有本身的信仰文化特征，名之为“信仰版图”。这是在政治版图以外，以信仰认同构建出的关系与缘份。

回溯历史，中华儒道影响下的诸神香火，其实还可细分各个神系的信仰文化版图：玄天上帝有玄天上帝的信仰版图、关圣帝君有关圣帝君的信仰版图、开漳圣王有开漳圣王的信仰版图，如此类推。其落实的概况，是中国诸种神明信仰传播至南洋各地，多有发源于一乡一镇的祖庙，不同开拓群体可能是在相邻地区形成各自的开拓聚落，也各安其庙；而不同原乡群体因着共同生活，也可以把各自原乡神明集中同一庙宇。一旦邻近区域交通往来频密、人口增加又互相交叉迁徙，分散开拓区最终互组成为更大范围的市镇，市镇里不同来历的神庙也就更进一步交织成一片中华文化的神道设教网络。神明世界所遵从的世界观，以及围绕着神庙信仰流传的风俗，最终又可能演变成为市镇民众共同拥有的文化遗产。在马来西亚与新加坡，此一现象可谓是常见的城市历史经验。

从相同的思路去定位当代全球各地的玄天上帝信仰，真武信仰文化的演变实源自各地先民相信真武大帝的存在，并有长期感应神明佑护的集体心理，因而崇德报功、慎终追远。自明代朝廷进一

¹² 参考 Tuan, Yi-fu (1977) . *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

步奠定真武信仰以武当山为祖庙，各地又衍生出玄天上帝在当地持危定险、扶困安民的神话，更显神圣威灵，其信仰体系当然也经由海内外各地“辖境”的发展，成就它当代确实的信仰版图是不再限于中国本土的。玄天上帝的当代信仰版图，是通过历史的演变与地理分布去连贯着传统与现代、中国与海外。

五、信仰版图：由各境崇祀提升至全球心灵奉献

笔者讨论信仰版图，更倾向于“版图”在中文的原来意义。在西方政治学，“版图”原来是指一个国家执行支配权可以到达的地理境界，当版图存在，边界以内的环境必定有国家认同意识，并以边界作为建构境内共同体的认同感以及利益分配的标准；同时之间，版图之内外固然可以和任何的“外来者”友好，但同一个版图之内，版图成员互相之间的社会契约规范了大家相互间的义务与权利。可是，西方人以“边界”去架设西方政治传统定义的“版图”观念，其中文翻译原本转用自《周礼·天官·内宰》，其西文原意就不见得完全相近于《周礼》原来的“版图”概念。

回到《周礼·天官·内宰》的内容，中华本有的“版图”意义显然不限于地理上的先行界定，而是更着重在人事以及建设的所在、形式、归属或所至。在《周礼·天官·内宰》里说：“掌书版图之灋，以治王内之政令。”郑玄的注解是：“版为宫中阍寺之属及其子弟录籍也；图，王及后、世子之宫中吏官府之形象也。”，孙诒让正义则说：“吏官府之形象，谓吏人所居之府寺，其方位界域，广狭远近，悉书其形象於图也。”

西方人本来就流传的一句老话：“罗马教会比罗马帝国版图更大、寿命更长。”这里不妨参照梵蒂冈的概念去思考，以西方政治上的“版图”概念来说，梵蒂冈是世界上最小的国家，但是归属

梵蒂冈天主教会的信徒，以及由此而发生的人事以及机构建制却是遍布世界各国的，比起其它一些纯粹以地缘边境定位的“政治实体”，它所能接触的文化资源和物资资源更为丰富。转借《周礼·天官·内宰》对于“版图”的概念去说，梵蒂冈和教会本该是两种不同的“版图”概念，是教会的信仰文化而不该是梵蒂冈的行政权力以其“子弟录籍”和“吏人所居之府寺”重叠在世界各国土地。信仰组织而非梵蒂冈国家，拥有超过7亿的信众人口，组成的一片信仰“版图”，它的面积大于一些小国家。

从华人传统宗教习俗的角度去看，华人民间对“境”的理解，其实足以支撑“信仰版图”的概念。至到今日，各国各地许多华人庙宇还是流行着神诞时主办神像“巡境”或“绕境”的习俗，可视为地方层次的信仰版图概念。就神庙而言，所谓“境”的概念，是基于庙宇影响力所及的地区，一般是神明的信众较集中聚居的范围，但不一定拥有固定而明显的地理边界，信众也常有在庙中高挂“合境平安”横幅或匾牌的习惯。根据信众寄望神明保护“合境平安”的集体意识，神明若在其庙宇势力以至信仰认同影响所及的范围之内出游，就叫“巡境”；反之，一路上经过非本身的“境”而友好经过其他庙宇的影响地区并且互相致意，则叫“绕境”。如果是祖庙的神像访问渊源于其香火分支的地方庙宇，以至巡游庙宇有所影响的地区，也一样叫做“巡境”，这时候所“巡”的“境”，其实就是由许多“本境”组成的信仰版图。

但是，真如上说，也需要理清信仰的版图不是政治版图。信仰版图是建立在信仰上的互相认同，以及通过实践教义完成丰富本土文化与地方贡献，而不是超越具体地理边界形成的政治势力。笔者意识中的信仰版图会较接近《周礼·天官·内宰》的初始概念，倾向采用民间所认识的神庙对于“合境”的概念作为基础，这也是基于全球视野的概念建构。同时，必须注意到，信仰版图是必须长

期建构的，也是可以通过交流而扩大的，但不能将信仰版图混淆为政治学上基于有形地理边界的“版图”，使得信仰组织异化成为动员他国信徒的政治势力。因此，信仰版图重叠在世界各国的政治版图，是接受信仰更好地融入与结合当地本土文化与实况，最终是建立在承认同一信仰的各地信仰群体“和而不同”基础上，从而建立共同体对于各种议题的共识。这有利于促进各地区人民有机会基于信仰认同而频密来往，促进文化交流与互通有无。

回头看历史上的玄帝信仰，玄帝信仰文化本来就有跨国的态势。自玄武崇拜出现，到玄帝信俗兴盛，玄帝香火打从历史以来从来就不曾局限于一地，在日本、朝鲜半岛、越南、蒙古等国，至今保存信仰相关的历史古迹，也被视为各国本身文化遗产。

明代武当山大兴，玄帝信仰经过六百年的发展传承，更是进一步深入凡有华人集居的地区。¹³ 南洋华人在历史上曾将信仰认同结合着社会事务，常将庙宇共同认作公共权力的行使中心，经营以神明名义保护的“开发区”，或称之“地盘”，模式也如周代一般是有“版”有“图”。在他们的认识中，庙宇能照顾“合境平安”，就要如神明教导，以从事地区性质的社会福利活动为共同生活尽心，基于信俗的教理说的善事，就是对邻里尽义务。

到今天，后人在世界地图上寻找这些先民过去曾经的“地盘”，将他们留下的玄天上帝庙用一条又一条的线互相联系起来，还会发现玄帝信仰也如梵蒂冈之于世界，其庙宇所至，是重叠在多国领土之上，一样可以名之为“信仰版图”。玄帝文化的这片信仰版图叠在世界地图上，实质上又是在许多地区都和天主教、基督教各自的信仰版图互相重叠，尤其在南洋各处，玄帝庙宇和西方教堂

¹³ 李玄辛：〈台湾“玄帝联谊会”暨“玄天上帝信仰与武当文化研讨会”纪实日记〉，载《武当道教》2010年第2期（总第28期），2010年6月，第48-49页。

互相之间距离不上 20 公里者比比皆是。这又说明玄天上帝信仰文化也是经历过百年以上的“全球化”，拥有很多曾经的地盘，重叠在世界地图上许多当代主权国家的领地之上，受到当地认可，又和其他的宗教文化近距离的对视与对话。以整体的中华信仰而言，不止玄天上帝信仰文化如此，其他诸神明也多是如此。

即使到了清朝，历代当权者常有以大陆观念鄙视民间之经略海洋，可是在同期间，华人开拓群体在各地建立的各系神明庙宇，多是从华南带着香火到达海的另一头上岸，各自经营明清政府未曾放在眼里的新“版图”。玄帝信仰或作为水上保护神灵，随着先民走入大江大海，一旦神像或香火在一处上岸，很快就会转化为当地华人开拓村镇的“镇水口”保护神，一方面保障着大家深入内陆的土地，另一方面镇守着来往的水路。当神庙遥望着从新土地出入海洋的船只，也就保护着陆续从原乡到来的新船，以及本境居民向着邻近开枝散叶。

神像眼睛望向海水，海水另一头连接着群体故乡，虽然可以走向武当，然而神像落脚在当地，所保护的地区毕竟不是中国任何乡镇，而是当地了，“合境平安”也是指当地的地境而言。而且，在中国领土以外，各地方最重视的是玄帝信仰承载着的文化与价值观念如何能落地生根，转化与落实成为当地的话语，更具体的象征群体拥有当地历史主权的归属感。如此，打从开始就是属于全球视野定义下的“玄帝信仰版图”，每一座庙都是武当的渊源，但重要的是拥有各自的历史。它们有来自中国的感情渊源，但不属于中国本土，有祖山的认同，但又是多中心的，各有各的特色，各自都有自己的精彩。

根据玄帝庙遍布在中国领土以外的事实而论，玄帝信仰相比于世上其他一些信仰体系而言，在现实中是较早实现全球化与多元化的。庙宇与庙宇以饮水思源 作为集体价值观，可以互相查考多

方关系相互之间由历史年代串连成的多层次谱系关系，又可以因地域相近互相来往，无疑可以互构由点到面的跨地区乃至跨国联谊。这样一片历史演变成形，尚且是跨国互动的网络，蕴涵着丰厚而多元的资源，这也是信仰版图的特征。

从国际宗教组织的现势去看，几乎所有宗教组织都在经营他们各自的信仰版图，尤其是一些新兴教派，则是不断的以一地的资源向另一地区扩张，以求加大其信仰版图和信仰人口；可是，玄天上的信仰在各国各地区的信仰版图，却常常能表现为历史积淀的水到渠成，有不少地区的组织都是经营超过百年。而各地的玄帝文化与武当文化的两大不同点，正在于它们比起武当的玄帝信仰多出了“怀念武当”的因素，也多了“就地发展”的演变。玄帝信仰在各地落地生根，肯定会加入当地就地取材的元素，并纳入了许多到了当地之后建构的在地记忆。这是种全球化而在地色彩的态势，正是所谓的“和而不同”。

各地玄帝组织既然有能力在各自的地区建立起地区上的各方面联系，并且长期积累在地资源，也就证实它们具备其它宗教组织可能缺乏的全球化优势。南洋很多地区的开发过程与玄帝庙习习相关，有些玄帝庙就放在河岸、港口镇海港，还有些已经在当地发展到盖医院、盖图书馆，可说是代表了中华民族十五世纪以来走向全球化的脚步。¹⁴这就意味着，玄帝信仰组织若主动想要取得面对全球化社会的优势，它们会是有较充足的组织准备，一起重拾玄帝信仰传统以来的“天下视野”或“全球视野”。

如此一来，要丰富全球视野下的玄帝信仰版图，重点不在开拓新资源，而在于进一步建立交流体制，互相规划、交换、整合、支援多方的资源；以各地的庙宇为载体去体现经典教导的责任。

¹⁴ 王琛发：〈玄帝联谊会的缘起〉，载同上刊，第62页。

玄帝版图的建设肯定是离不开信仰文献，尤其是历朝降世的玄帝经典。《元始天尊说北方真武妙经》所述的“水、火、旱、蝗、瘟、妖”六魔，前五者是人间极普遍的危害，后者亦可解说为人性与人格的态度“反常”。“水、火、旱、蝗、瘟、妖”本来就是地球上普遍的危害，如果玄帝信仰组织不论对内对外都一贯明确遵从经典训示忠孝仁义，以对治“水、火、旱、蝗、瘟、妖”为宗旨，则庙宇以玄帝经典作为指导思想，有所提升转型，必然也当成为关心社会的组织，所关心者亦是普世（天下）的环境、生态、公义等议题在具体地方的具体落实。如此，即意味着玄帝信仰版图的地貌是建立在昔日先辈继承祖先信仰文化的基础，如果要有意识地继续建构，也将是因此需要在具体的过程中深入经典，再由于经典教导和组织间的互相联系，支持各地组织联合的演变。因着经典主导信仰文化的教义倾向，也因着自古形成跨海跨境的信仰版图，信仰组织有机会发挥信仰情怀，形成关心当代前沿议题的全球联系的非政府组织，这无疑也是与时俱进。

六、教旨归原：由历朝经典诠释出当代全球关怀

依据《元始天尊说北方真武妙经》的论述，玄帝原本是净乐国太子，成道过程“不统王位，唯务修行辅助玉帝，誓断天下妖魔，救护群品。日夜於王宫中，发此誓愿，父王不能禁制，遂舍家，辞父母，入武当山中修道四十二年”，这段文字简要的以玄帝树立修道楷模，说明修行者在成道前必须抛弃名利享乐诱惑，以及承诺成道之后救度人间。《真武妙经》的整体内容无疑是在标示玄帝信仰的核心价值，包括勤奋、俭朴、慈悲、守诺、恒心、毅力、嫉恶如仇、同情弱势等等态度。这系列价值观念本为儒释道三教所共尊，都是以破除私欲与我见为出发点，说明修道应不应耽迷名利享受，导致

贪欲膨胀、失德失道，要从去除我执入手，转向公益、救度众生。

而《元始天尊说北方真武妙经》说普世济度，是把世人危机归咎于“不省本源，谄求余福，昏迷沉乱，不忠不孝，不义不仁”，所以玄帝奉命下界降魔伏鬼成功，以后元始天尊是继续命令玄帝：“自今后，凡遇甲子、庚申、每月三、七日宜下人间受人之醮祭，察人之善恶、修学功过、年命长短”。经中谈论玄帝如何监察着整个“人间”，以及教导玄帝的价值观，其设想的传教对象显然是以人重、以人为本，而又是跨越国界族群，甚至兼顾亡者，所以经文有说：“众真来降，魔精消伏，断灭不祥，过去超生，九幽息对，见存获庆，天下和平”。由此证言，《元始天尊说北方真武妙经》的视野和意愿都是指向“天下”的。

当前玄天上帝信仰在地球各处落地生根，无疑是应对着各处地方环境而呈现出多元的面貌，又是持续的反映着本信仰从属和蕴涵的中华文化，尚且须要照顾着当地族群与宗教间的和谐相处。从全球华人乃至当地庙务角度，要维系信仰的延续与受到尊重，如何建立地方信赖与和谐是日常的必要；从国际关系的层次，它还涉及如何丰富与继续信仰文化的当代实践，由宫庙与信众交流群，促进各国民间外交。而参照华人过去历史经验，各地方上建庙祀神，包括庙中历年树碑立传，是确保四乡群体有个反复参与的氛围，这确实有利周遭地区的信徒坚持相信当地是神圣层次的神灵“辖境”，使得大家长期接受同一价值观熏陶。尚且，让族群成员在历史变动过程增强对相关事物的共通记忆，原本就是有益减少群体成员对原来价值体系逐渐“结构性善忘”（Structural Amnesia）。¹⁵当代玄帝信仰既然早就辐射各国境内，如果以“信仰版图”概念作为认识玄帝信仰文化的切入点，意识到目前诸国版图上边重叠着并非政

¹⁵ 参照 与转借自 Guliver, P.H. (1955). *The Family Herds : A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa, the Jie and Turkana*. London: Routledge and Kegan Paul.

治的玄帝信仰版图，则各地玄帝信仰无疑有机会自我审思信仰文化在当代的自我定位，从国际视野高度互相整合资源。庙宇间除了应考虑如何互相支援各自具体的神灵“辖境”，主动经营和延续其作为整体信仰版图的组成，也须确保当地其他群体重视玄帝信仰对地方社会的贡献。

庙宇既是地方上重建集体认同的中心，也成为维持社会秩序以及推动地方华人福利的公共机构。而信仰文化又包涵了整套中华礼数和价值观念，能够减轻人们在异地谋生的陌生感，增加视所开拓土地为新故乡的信心。如此，“信仰版图”就不是虚浮概念，它是出现在人们的日常生活中，与大众的生活息息相关。落实到每一间庙宇的“境”，“信仰版图”是有人、有土地、有资源、有建设、有活动、有历史、有文化的。¹⁶ 像玄帝信仰文化，从武当祖庭到散播各地的层层分香与源流分布，也都是可能具体叙述。因此，信仰版图确实拥有吸引他人以及互相吸引的具体实力。重要在这个概念本来自玄帝信仰心系“天下”的情怀，而又看到处处可以具体在地落实玄帝教导普度众生的誓言，亦不离处在处处可以相互联系、交流、支援的局面。

可是，如果想要从全球视野的角度观察玄帝信仰文化的世界实践，还得检视其信仰在当代的实践向度，其次是看信仰本身的教导是否具备全球实践能力，抑或是演变到只能局促一角，单单成为当地华人面向世界的传统。这里头还得作很多考虑：玄帝文化是个拥有全球视野的国际信仰网络？或者只是处身边陲而又拥有主动从全球视野角度面向世界的态势？又抑或它仅仅就是松散的分布，向着“他者”的全球视野显示古老传承？而解答上述诸多问题，主要还是要回到三项基本检视：一、玄帝信仰自历史以来的定位，是仅

¹⁶ 王琛发：〈从道教文化看软实力与中外友好的内在联系〉，载《文化软实力》，2017年第3期，第74页。

仅从汉族的民族性出发的抑或是朝向全人类的？二、玄帝信仰目前是否是跨国落实于当地华人之间，抑或是在全球各地区已经发生跨族群传播？三、如何维持信仰的传统内涵，并且要能确保其面向当代的全球本土化（Glocalization）实践？目前，前边两个问题应该是可以肯定的，而第三个问题，尚有待未来正面建设。

再据目前世界各地道典流传情况，目前不少国家地区，的确可发现地方上拥有华人建立的宫庙道观，当地也可以拥有非华人的信徒。但是即便在庙中，也不见得一定在传播其主祀神明的经典。而信仰文化传播，主要还是以教理传播作为验证存在的基础。因此，即使这些国外宫庙道观的布局包括了玄天上帝的塑像，也让众人膜拜，要严格讲究客观论证信仰文化传播的效果，评论者也还是不能从现象跳跃到结论。另外，还要关注各国具体情况，意识到各地玄帝信仰都是处在“本境”，就可能有所演变。一旦信徒不仅来自中文世界，首先得考虑文字障碍引发的沟通与诠释，以确定玄帝信仰在当地是否地真正落实教义的传播，抑或仅仅是徒有神像外表。当然，还要看到经典的语言翻译水平，以其推广程度作为证据。

当前各国流传的玄帝经典，已经出现英语以外的多种语言版本。据笔者所知，玄帝信仰的重要经典，如《元始天尊说北方真武妙经》以及《玄天上帝说报父母恩重经》，目前确实是有印尼文、暹罗文、越南文的译本。由此也回应了笔者在上文提出的第二个问题，证实玄帝信仰目前不仅是跨国落实于各国华人之间，其“华人传统”的定位也正在朝着“国际化”转向，在各地区发生着跨族群传播，使得信仰本身很难限制在以“华人”或“中国”自称。

笔者在2006年到印尼棉兰（Medan）搜集玄帝信仰文献，分别访问过当地惠州同乡鹅城基金会奉祀玄天上帝香火的小庙，以及当地奉玄天上帝为祖神而自称“武当别院”的各处金轮法院道场，便曾经在当地见到《北游记》、《元始天尊说北方真武妙经》以及《玄

天上帝说报父母恩重经》的印尼语注音版本。以至印尼文全译本。这反映当地有很大部份华人，在印尼实行同化政策时期，曾经迂回的尽一切努力学习中文。却是通过以罗马字母注音学诵经去认识方块字，也在通过学习经典学会认得经中的汉字串成的教义传承；还有很多信徒，明明是处在不谙华文的情境，则是通过印尼文全译本认识经典，一样可以学到重要理论经典的整体内容。¹⁷

印尼 1960 年代以后奉行同化政策，在屡屡发生族群事态的年代，这些印尼语的华人信仰文献，有许多都是没有注明译者和出版地点。而其中像后来正式出版的《北游记》，是以印尼文《玄天上帝》名称出版翻译本，又是以闽语方言的习惯阅读原典，再翻译成印尼语的叙述，以至其书中许多印尼语词汇都是地方上的闽南语音译，让不懂闽南语的外人即使学习过印尼文也会发生阅读困难。如书中以“Saykong”（师公）称道士、以“Liam-King”（念经）代替原来的“斋醮”、以“Eng lok Kun”（永乐君）代称明朝永乐皇帝。¹⁸ 尤其如《玄天上帝》书中遇到《北游记》作引述古典诗句，要翻译成诸如“Cu Jip Hong lay Ji Sip Nian”之类的句子，作者纯粹根据原文作闽语音译，即使在文后力图再以印尼文解说，就算熟悉闽语的读者也不容易理解。因为作者是力求通俗，把“Cu Jip Hong lay Ji Sip Nian”音译，再解释成“上山二十年”，而原典其实作“聚集蓬莱二十年”，而当地很多人却真的是思想里从来就没有“蓬莱”的概念。¹⁹

客观来说，各种汉文版本翻译成其他语言，必定涉及如何将汉字概念以地方语言做出对称表达，也必然遇上传统以来翻译汉典所必须解决的信、雅、达议题。但是，像上述各种译本的存在，确

¹⁷ 同上注，第 75 页。

¹⁸ KH, Gan ., *Riwayat Hian Thian Siang Te*, Semarang:Medio, 2005, p. 194.

¹⁹ 参阅上注。

实是功德无量，已经为如何是全球概念，以及如何能促进不同语言文化群体对待神灵信仰更能有一致的认识，做了很好的示范准备。国际上如果能出现更多探讨玄帝信仰文献的各种文字撰稿，或者是翻译，都会有利建构玄帝信仰版图的国际联系，也有利各地方玄帝信仰文化深入与各族群交流，以及发展非汉语背景的新信众。

而且，从大局去看，各种语言的翻译和解说工作，重要在信、雅、达，就是为了确保信仰价值观以及其入世的人间情怀的传承。这不只涉及教内趋向多元文化的彼此沟通，也涉及如何让他人认识与理解传统华人信仰的价值观念与思维模式，建立起相互认识、沟通、尊重、欣赏的基础。也诚如《元始天尊说北方真武妙经》强调的，信徒必须意识到自己是思想的传承者必须在生活中活出经典。各种语言的经典正好反映出各地信众都是身处在他们所属的“境”，不论是在世俗境地的层次的认同，或者他们对神圣辖境的认识，都得企图以自己最能认识和使用语言，更好的沟通与感应整体信仰文化的教导。

根据经典的脉络，玄帝信仰的精神面貌，在于入世精神，由此发生各种神明活动，都是经典叙述的“神圣的旨意”。玄天上帝并非和人间脱节的，而人间处处都是其“辖境”，玄帝更是随时可以降临人间，并且带领着“五万力士、五千万兵，天上天下，从吾降昇”，去应约信众的祈愿，与世间的善念合一。当《元始天尊说北方真武妙经》说明信众的最实质供养应该是“可依吾教，供养转经”，经中所谓“依教”，是依照教导，而所谓“转经”就需要有人去实践，转化出经典在现实社会的生命力。信众一旦以信心去实践经典，他们的肉心也即在那瞬间体验着、感通着玄帝的神圣心，他们在人间济度众生的悲愿，就不再是孤独的，而是有神明佑护作主。正如〈奉礼咒〉上谕示“拒吾者灭，奉吾者生，恶吾者辱，敬吾者荣，礼吾者寿，非吾者薨”，成败因果的答案根据就在“奉”、

“敬”与“礼”的态度，又或者是“拒”、“恶”、“非”。同样的，“可依吾教，供养转经”，也可以用作判断依据，论证一境一地信众群体，以至信仰版图确立，到底是否合乎神圣的经典启示，能做到什么程度。

事实上，现在世界各地有很多玄帝庙，在过去以来也早都是当地社会事业的中心，足以反映地方上对经典传统原来是拥有精神的继承。邻近四乡人们崇拜玄帝、以玄帝为信仰中心，团结的中心，并非只是相信眼前偶像有灵，而是相信神灵本质上威灵显赫；人们通过膜拜神像敬礼神明，是从神像的造型特征象征、代表、反映那位不受任何有形物质限制的神灵在教义上的各种细节，由此让不识字者也能理解神明对人间的教导。可是，要确保玄帝信仰文化不在各处神圣辖境没落或扭曲异化，或发生衰退，也还是不可能单靠庙里庙外和神像前边的礼俗，必须依靠各地继续重视经文义理的传承。毕竟，以崇祀神灵的形象作为利益人们集中心灵去感应和思考玄天上帝的途径，背后也是要有经典教义的认识，才能印证相关玄帝信仰文化的道德教导、传说示范、神话隐喻，支撑信仰精神，鼓舞天命神佑日常生活的信心。况且，正因为各地礼俗都发生过因时因地之演变，信仰在各地延续的同时也可能各有造化，造成相互有待理解差别。因而，各地也就更有必要回归历史，在原先共同接受的道典去寻找何为“可依吾教，供养转经”，方才有机会继续建构大众现在还能意识到其存在的信仰版图，不让各地信仰实质上走向疏远、分歧、断裂。

正因为从信仰感情去说，信仰版图基础在信众，信众亦分布在全球的信众，信仰要能平等无碍，当然得由教义转化出对待整体信众的“全球关怀”精神；而信仰又是由信众“转经”，以关怀无量众生为宗旨，也就得将教义上的全球关怀表现在日常的境界。而且，当人们理性的精神生活找不到答案，也无从满足要求，长期在

特定环境熏陶出来的信仰上的感性归属，往往是安慰和补偿感情的源头；信仰文化落实在一处地区“本境”，乃至香火供奉在一家一户，也要能在日常实践，能鼓舞日常生活，才可能加强神人相应的心灵感受，更有“合境平安”的信心。然而，这种感情之所以继续在对待特定神明，形成信仰归属，长期的延续，是要依靠有经有教，才能确保个人安身立命的说法，是有根有据而有道有理，继而传播四方、传承下去。亦即说，整体玄帝信仰文化的思维领域，其持续建构，实有赖于历朝应化世间的玄帝经典，以及各种神圣传奇的示现。留下可供参考的人事话题和经典文献，构成信仰文化的内涵与神道教化的基础。

另外，信仰也得依赖各地信众真心信受奉行，众人做人做事因此而事半功倍，咸感众弟子同沾帝德神恩，才能有“灵验”为凭证。历朝信众越能印证信仰的道理是真实有道理，其体验一再是经过神学的诠释论证，就越能丰富信仰文化的理论思维。尤其是由神灵保佑人间的慈悲与公道，证实着信仰立足在人间的关怀，也就足以向信仰者证言他们所信仰的理念是有益人世间的必要。

七、未来发展：从认识局势俾益众生

不能忽略，信仰文化和历史经验是有差别的。“当下”的信仰要能在时人的心灵当中起作用，并不能仅仅表现在信仰的历史，教导人们从学习历史经验去汲取教训。人心会有信仰倾向，都是源自于生活；个人心灵会回应信仰说法，或发生感触，源于各种人生接触足以凝聚出思想的升华，有者就会向着信仰文化去寻找印证。而信仰文化未来能否延续其主要的固有特征，以及维持着原来的整体信仰的稳定，也得看其内容除了承载着过去传统可供参考，是否有能力回应和指导当下，并且人们在接受和应用信仰思维的过程

中，是结合信仰的感情和的信仰的理性思维，才能维系本身接受“信仰”的程度。

16世纪以来，随着西方由重商主义兴起到殖民势力东进，以及后来是工业革命的来临，华南各地来往南洋的华人先民，是以长期集体开发各地资源，以及面向不同西方国家的往来贸易，积累了“在地”接触西方世界的经验。由此带来的积极影响之一，是推动华人世界的国际化，也创造出华人传统信仰进一步分布世界各地的机遇。这也是促进神明信仰拥有跨海版图的先决条件。但是，由于南洋各地区原本就是多元族群的地区，自明末以降再演变成为西方各国割据，因此中国各地乡土神明香火到达各地，其实是遇到多样而复杂的各种处境。同一处神明香火，一旦是经历着不同时代、遇上不同背景环境，落实在不同的区域环境，最终毕竟是同源不同流，各自积累的经验互有差别，各自拥有当地的历史文化脉络。由此推论，玄天上帝的全球信仰版图能否维持在各地本土维持相对的稳定，肯定也无关地理范围的广阔程度，更并非依靠人多势众可以维持。还得考虑各地的信仰群体互相之间的关系，彼此对待各自在自身区域传承的信仰文化，是否是有认识、有共识、愿意承担？

玄帝信仰已然分布世界，这意味着各地宫庙更需要相互发展认同联系，以利海内外彼此整合互利资源。这也说明历史上的玄帝信仰，还是较有条件的，能跨国跨海散播在各处土地，从而建立起散布各地的信仰群体，以彼此对待神明的认识与共识，形成由“境”而“信仰版图”。其信仰群体的基础，包括了信仰玄帝神威曾经引领与庇护他们开拓南洋的各地民众，还有他们的后裔，以及因为在地方上生活而在耳濡目染日久之后参与的。这种世代相传的血缘与地缘渊源，至今依然成为继续信众对玄帝信仰文化的感情纽带。神明的信仰文化如果能跨越地理环境，作为各地人民信仰、感情、精神的纽带，可谓好事。

如果说，某个地区的香火最初是随着地区开拓的历史，主要由某一籍贯乡亲联合敬奉，在那时候相应着地方信仰的落实，也许有助建构着地方群体在地建设当地社会的自信。玄帝照临当地，并且护佑着群体生活乃至后裔传宗接代，是一种神圣论述，确实有利地方共同体的凝聚力。可是，从另一角度来说，玄帝信仰文化自历史以来主要是在汉语世界传播，而且各地最初的香火多是源自中国某些省县乡亲，被他们迎接到新兴开拓区，以香火作为彼此凝聚力的象征，信仰者也就极可能从此局限在某籍贯群体。信仰一旦在地方上以中国原乡同乡 / 宗族作为开庙主体，神圣在原乡作为中华“共同神明”的历史印象也可能在地方历史印象被消减，以至造成邻近其他开拓群体会以为玄帝信仰属于“客家人”或“潮州人”的，甚至不同城镇也由于方言有别、玄帝香火源头有别，而忘记同样以武当为祖山、以经典为共同道理，同一信仰就会出现“你的玄帝”和“我的玄帝”之互相比较。这在最终，却是偏离了玄帝信仰重视“天下”而不分“群品”的教理，也不利于信仰的发展。

在信仰的世界，一旦各地区群体之间为了开拓土地的利害关系发生摩擦，导致的势力相争，再而有群体把敬神和祈祷神灵视为达到小群私利的效果，将群体争利得失也视为神明保佑在起作用，其后果显然会造成“你的玄帝”或“我的玄帝”，甚至“你的神”或“我的神”的分歧。这最大的危害，是争执方都不再主动去意识自身和对方供奉的神灵都是承载与传播整体同源的文化价值观的载体，甚而把神灵的地位降格至本群体斗战的保护神。这是神明信仰版图遭遇人为的思想上的“敌我边界”的分歧，难于向外姓或其他籍贯拓展。

正因上述问题，当代人需要有意识去认识与建构既有的信仰版图，之所以重要就不在信仰版图的范围有多大，也不见得是想到扩展版图才有必要做事。问题在于，各地信众是否主动意识到共

同信仰的存在，并且意识到此一存在是以经论教导为基础，而且是跨越地理范围，在各处形成“信仰传统-历史演变-地理范围”都是互有差异的“本境”，而这些“本境”又是处在连接为一大片的信仰文化覆盖范围。如此，依据神明信仰版图的设论，以中华传统“理一分殊”的观念认知神明，玄帝当然是能化身无穷，显化于人世间的地理范围，随处祈求随处应现；人心有此认识，也就不再被“我的玄帝”和“您的玄帝”之类的分别心混淆。

所以，要确保各地的玄帝信仰可以有利于信仰的定位，可以各有礼俗演变却秉持着同源的教义，回归历代传承的玄帝经典去定位信仰，经典有着不可忽略的重要意义。如此方才能较完整有效的传承信仰文化所承载的历史经验与思想理念。单是在《正统道藏》所收录的有关玄天上帝信仰文献，就有十余种，其记述范围包括玄天上帝的修道、功德、经书、册文、神咒、宝忏、礼文、圣录、坛仪、圣号、图录等，都是可供当代人继续阅读与思考，从而继承与转化出信仰文化的当代发展。各地可以演变出地方的风俗习惯、出现当地的玄帝神话，但是各地不能对玄帝的来历和基本教导出现截然不同的说法，否则就很容易走向反面，演化成宫庙信仰活动与传统文化脱序、造成信仰认同混淆的局面。古人信仰玄帝会在各处随缘应化，就在于经典拥有过去流传至今的经典内容。如果各地都声称是崇祀着通称“玄天上帝”的神明，却是各说各的故事，甚至出现取代传统经典内容的说法，最后演变成好像根本不是在说同一位神灵，那就是解构信仰版图的开始，最后是解散了整个信仰。

进一步说，思考玄天上帝信仰如何应对本身当前的信仰版图，其实也有助于探讨其他神明信仰文化。各地华人社会可能主要崇祀某位神明为“本境”的“保护神”，这是渊源于中华先民在开枝散叶的历史过程也完成祖先信仰在各处的播迁。可是，以客观的角度去认识这些神明的神道事迹，还必须理解有好多神明自历史以来

形成的信仰版图不见得只是限制在“汉族”或者“华裔”之间。以玄帝信仰而言，若要观察其信仰文化传播的地缘范围，还有观察各地玄帝信仰文化内容，视野所及，尚应包括信仰在越南、日本、韩国、柬埔寨的历史演变。这意味着其信仰文化的内容本来就具有跨族群、跨文化的多元内涵。再说目前，全球各种信仰当前的共同挑战都是必须应对当代“全球在地化”（Glocalization）的新局势，玄帝信仰文化现下也是处在如此国际境遇当中，即使要在使用汉字、说汉语的汉族华人内部传承下去，它也必须拥有回应外界的活力，有助鼓舞信众面向新形势。只是，由于许多宫庙是地方性质的宫庙，而地方性质的宫庙很多时候也必须应付地方信众的各种课题，因此也就较少像其他宗教组织，有机会发动较大范围的同道聚会，以正规的会议形式去探讨如何处理信仰流失乃至信众流失的现象。

如果查阅过去信仰文献，现代的玄帝信仰文化是有传统的。甚至其宋代或更以前的灵验事迹，还有神明显圣的模式，也曾经出现在诸如自称是由董素皇真君于大宋孝宗淳熙十一年（1184年）降笔的《玄天上帝启圣录》，以及南宋李昌龄撰写的《太上感应篇注》等诸文献。可见后人认知神明如何启示人间，也有源自过去的经验叙述可供参照。换句话说，当代信众若想寻求与判断神圣经验，其实亦可参考过去的记载，以获得信心，并借鉴过去经验支持当代的信仰实践。

到了明朝，任自垣编纂《大岳太和山志·诰副墨第一篇卷·之第一·宋诏诰》，其中值得注意的是书中有记载说，宋朝仁宗嘉祐二年，也即是西元1057年，仁宗皇帝下诏封神，诏书当中对真武神将的印象，是源自朝廷检验一百四十项显圣灵验事迹以后的结论，其文字写道：“伏以灵天肃正，俯降尘寰，通明护国定乱，殊圣现前感应，施惠救民，显照圆成。所祷悉从是愿，所求皆有证心。

不但国王、大臣、道僧、士庶，一切有情能恭香火，普及所意，无不果遂。以斯福善住世，专事济人，恩者庶广，不可思议。”²⁰ 依据上边文字，玄帝所欲救度的世间苦难与烦恼，对象不分贵贱、不论贫富，也不拘身份，重点在神圣的关怀遍及“一切有情”，随时感应，条件是从“证心”去解决彼等各自的苦难与困惑。诏书文中况且出现了“国王”二字，当是非指宋朝天子本身，可能牵涉外国或诸藩。由此可见，玄帝信仰那时候拥有的“天下”观念，确实是超越民族的界线。这样就是真正的“普度”，是真正无私心差别的面向“众生”。现在大众常唸诵的《玄天上帝百字圣号》其起首的三句即是高度概括玄天上帝无量圣功，而赞颂说：“混元六天传法教主，修真悟道济度群迷，普为众生消除灾障。”²¹

不过，既然名为“普度”，要度和该度的对象是一切有情，也就是包括自己。所以玄帝信仰教导给信众的不是做人做事的志愿与理想，而是要点化迷执，提醒如何才是做人做事的正确思维、观念，以及相应的态度。参考《正统道藏·洞神部·玉诀类·阴字号》，其中收录着注明是由南宋陈侂集疏的《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》，陈侂注解卷四的经文句子，对“每沈沦于苦海”的引申解释，是引用了宋仁宗下旨任命宋庠编撰的《真武启圣记》，从真武神将上诣太清境谒本师太上老君说起，以此叙事根由，解说玄帝经典强调的“普度”是以慈爱与平等心起念，对待众生是“见善者以福加之，化恶者以善解之”。而其后文则是进一步说明玄帝信仰文化的修道态度与方法离不开道教所谓“修己度人”，是从自己日常如何为人处世出发，去善待环绕在身边各种人事因缘，亦由此修行自身的圆满。按照《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经

²⁰ 胡道静、陈耀庭主编：《藏外道书》，成都：巴蜀书社，1994年。第32册823页下，

²¹ 《玄天上帝百字圣号》，收录在《道藏》第36册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1987年，第337页。

注》卷四，此即由修人道而入仙道，亦即是玄帝所谓的“众生造善，与吾齐身，我登证果，亦同好因”。

陈佶这整段文字的原文是说，《启圣记》载：真武上诣太清境，朝谒本师太上老君，告曰：“吾以汝降伏天下妖魔，清宁宇宙，尚诸众生竞赴轮回，经历地狱，汝当普度。见善者以福加之，化恶者以善解之。汝宜更修其果。”真武遵奉而作颂曰：“众生造善，与吾齐身，我登证果，亦同好因。”说是颂毕，跪辞回职府，乃垂世训言：“夫欲修仙道，先修人道。人道者，恭谦美众，慈惠温良，济物利生，钦心奉正，节俭事亲，修仁义，行方便，强莫骋，势莫恃，悯孤寡，垂慈念，此人道也。人道尚不能修，去仙道则远矣。”²²

再据《道藏》收录的诸种信仰文献，《真武灵应护世消灾灭罪宝忏》其实有说，元始天尊常念众生苦难，不分尊卑，都是常处三毒十恶煎熬当中，被六天魔王和五府瘟曹枉致伤害，所以要广演伏魔经法以普救众生，并敕令真武神将以此因缘专为处理，恭诣诸天，遍为巡察，凡遇邪气与妖星逆次流躔，速须戮剪。²³问题却在下界遇上“下元末世，人心破坏，五情杂乱，更相疑惑，所为不实”，众生当中有很多是自造罪孽的，也有甚多是互相加害的，造成一切有情的种种颠倒与苦恼，难有解脱；所以《真武灵应护世消灾灭罪宝忏》也劝告众生，凡遇三元、八节，甲子、庚申日，是玄帝下降之辰，大众要能要能不食辛荤，制断六清，烧香持斋，念道归真，如此方能“首谢已过，发露忏悔，消诸罪戾，免受厄难”。²⁴

这意味着，人要懂得回头认清自己和忏悔罪业，方才是自度度人的开始。在诸多玄帝经典上，这是一再的本有的教导，都是为

²² 《元始天尊说北方真武妙经》，收录在《道藏》第17册，第123页。

²³ 《真武灵应护世消灾灭罪宝忏一卷》，收录在《道藏》第18册，352页。

²⁴ 同上注。

着有情众生能够听闻道理而思考，如何回头才是岸。

当前提倡玄帝信仰文化的进路，还得重视回归历代信仰文献，尤其应当重视经典描述的神灵的道体源由，还有其道德神格，进而正视当前的精神有否落实经教，是否立足在参与地方建设，与地方民众同在，推己及人、民胞物与？其次，信众若重视要求整个信仰文化对当代能有启发，以信仰指导大众因应未来趋势，玄帝信仰文化的内容和当下的实践开展便必须重视先辈记载的各种神圣经验与道学论述，更不能只谈历史。历史上的信仰文献提及的“普度”与“众生”的释意、传统社会相关于“感通”说法，还有如何是“修人道”与“修仙道”，都牵涉着信仰应该如何实践，或可带给当代许多借鉴。这当然也会有益大众延续先辈在过去建构的信仰版图，在局部地区继续“合境平安”，确保传统内涵对应当代全球多元社会趋势，而能突显一贯教义的精神面貌，不致萎缩。

再回顾上问提及的《元始天尊说北方真武妙经》，玄帝信仰的济世救人、普度众生，是在回应个人各种忧患以外，立有几个关注的大方向。而且，要完成这些大方向，往往不是个人能力所及，对个人而言是艰苦磨练的修习机会，更需要大众修学不计私人名利得失的齐力共修，同造功德。这里不妨再三引述笔者在“第二届海峡两岸武当文化论坛”的说法：“水、火、旱、蝗、瘟、妖六魔，前五者是人间极普遍的危害，后者亦可解说为人性与人格的态度反常。玄帝信仰组织不论对内对外一贯明确遵从经典训示，强调实现忠孝仁义，就在以完成人类对治水、火、旱、蝗、瘟、妖的大善。依据经典传统，则庙宇以玄帝经典指导思想，必然也会有所提升或转型，成为当地的社会关心组织，所关心者亦是普世（天下）的环境、生态、公义等议题在具体地方上的具体落实。如此，即意味着玄帝信仰版图的地貌将会是建构过程当中深入经典的结果，再由于

经典教导和组织间的互相联系支持其全球联系，这无疑也是与时俱进。”²⁵

如何是维持信仰的传统内涵，以及确保其在当代“全球本土化”的实践，其答案其实是进行式的，也须要等待更多的主动努力。

八、供养转经就在爱惜全球未来

信仰可以带来心灵的净化、信仰也是社会态度的指导。可是，个人心灵净化如果无从结合在众生救度，至少是参与凝聚社会力量去改善周遭的环境，就意味着个体既做不到独善其身更无从兼善天下，这种无从奉献自己去净化本身周遭世界的心灵净化感觉，很可能只是落在自我感觉良好的心灵净化，离开真善美的追求是有很远距离的，虚幻的感觉也是很容易被击倒的。而庙宇通过信仰场所维系个人信心，也是凝聚社会力量的载体，如果缺乏教义开示支撑心灵净化，只能提供信众从心灵上想像，自信神灵保佑与凝聚力量，那将是种没有理由、没有理想、没有态度的信仰，很容易偏向。一旦信众是以想象或幻觉代替追随教义，追求的是利益回馈或个人心灵安宁的感应，而没有意识到真正神明降福的理由是源于信众修学神明示范的嘉言懿行，与神明的神圣心相应，这些信众也会很容易将信仰的情怀异化为功利的追求，走向“交换神论”——相信祈求神灵是可交换利益的，神明会因着因着信众供养丰富保佑信众个人私利，也相信人们是可以一再更换有机会有可能给予他们更大回报的祈求对象，而不比追随任何神明教导人类应有的自我净化、心灵提升或奉献世界。当异化的信仰形成趋势，越走越偏，就会有越来越

²⁵ 王琛发：《全球视野下的玄帝信仰版图——以《元始天尊说北方真武妙经》为探讨根据》，发表于“第二届海峡两岸武当文化论坛”，武当山，2010年11月10日。

越多的人有可能重新解释信仰，以神之名、非神之实，走向反面而趋近邪恶。

因此，“版”与“图”的结合即是“人众”与“拥有具体功能性的建设”之结合。从信仰文化的历史去回顾信仰文化的传播，也从信仰文化的内容去重温信仰文化的教诲，由此认知先民因为日常不离信仰，曾经以尊重传统、遵循经教形成不论地理上或人口上都是跨海跨境的信仰版图，对于维系信仰伦理所体现的道德价值，很有意义。从形势去说，某位神明的香火散布世界多个国家，宫庙数以千计，本是件好事，问题在人们是否拥有信仰版图意识，又会如何善待自己的信仰？若信仰者能分配多一些时间给自己学习，回归历代信仰文献和经典，也许会发现当前信仰版图有待发展的症结所在：不仅须要思考全球信仰版图原来有着什么内涵、应该拥有怎样的愿景，更要考虑如何拉近目前现势与未来愿景的距离。各国各地还是多有玄帝信众虔诚膜拜玄帝，大家以信任的态度延续祖先的传承，固然是好事；可是各地方庙大香火旺却缺乏讲经行道的情形，也成为当地维持“本境”玄帝信仰文化的隐忧，不可能任由每况愈下。如果有些地方甚至连玄帝起源都讲不清，就更难说要做到宣讲经典或践行教义了，不明传统教理的后果肯定也就连锁反应的影响地区信众对于“全球视野”以及“信仰版图”的认知。由此可见，当急之务是重新认识过去的传统的历史的信仰版图是如何的存在，各地的“本境”又是长期以来有过如何的演变，现在当如何在其基础上继续信仰文化建设。

若回到《元始天尊说北方真武妙经》等经典，玄天上帝信仰的教义关键词不外是个人的修身、天下的意识、救度的思想、和平的愿望。如此说法，在字面上不难理解，落实在信仰实践则不能不是在日常生活当中贯彻始终，要依靠一生的知行合一，才不致半途而废。

正如《道藏》收录的《北极真武普慈度世法忏》在卷首所证所言，玄天上帝以“无上赤文帝君金阙化身天尊”名号，于龙汉元年，在北极玄天紫微之殿阐说道法，天尊是告诫天下生灵，凡有反思昔日罪业，能忏悔转念为善者，终生应该志心受持“修真十戒”。此“修真十戒”的内容是：一者，不得阴贼潜谋，害物利己；二者，不得杀害含生，以充滋味；三者，不得淫邪败真，秽慢灵气；四者，不得败人成功，拆交离亲；五者，不得露才扬己，谗毁善良；六者，不得饮酒过差，食肉违禁；七者，不得贪婪无厌，积财不散；八者，不得交游非贤，居处杂秽；九者，不得不忠不孝，不仁不义；十者，不得轻忽言笑，举动乖真。玄帝演说“修真十戒”至此，其结论是说：“能依吾教，秉心无二，即得见世安乐，免遭困苦。”²⁶

概而言之，玄帝信仰本就是个人修身与天下和平相互联系，个人祭祀玄帝固然是表达敬意，能活出神灵启示人间的要求，则是《诗经》所谓的“介尔景福”。玄天上帝带给后人的启示，是来自历代的信仰文献与降世经典、历朝的神启与灵验记载，还有各地信众在当地的信仰实践，以及其一路传承至今的信仰文化面貌，所以其信仰文化是以承先继后的面貌，呈现为可以在一张世界地图上逐点解说的信仰。同时，如果把各处的“点”连接起来互说彼此的关系，由点到面，则是呈现出历史以来动态的信仰版图。天下的玄帝宫庙有增无减是好事，可是进一步的功德大业还在于各地宫庙如何能在实质上结合当地的议题，在当代完成经典嘱托的“供养转经”。这也意也意味着玄帝信仰版图的存在，不仅是个香火分布与宫庙联系的问题，还在其传统精神在所有“当地”的当代传承，在于各地信众应该如何从自己做起，也联合他人出发，一起活出玄天上帝一贯的系列神圣启示，去回应各地区社会的呼唤。

²⁶ 《北极真武普慈度世法忏十卷》，收录在《道藏》第18册，第354页。

第四部分

道学建构的理论传承

文论一：

星神信仰的原理：玄武诸星为何不仅玄天上帝一位神明？

一、星神与星象

讨论道教对待星神的观念，应注意收集在《道藏》里头的《列子·天瑞》。列子对待星体的认识，影响着后来道教有“星主”之说，足以表达了华夏文明对星体的认知。这样的说法，不同于西方的神话思维设想星辰拥有人格意志。在西方，是有过很多星星的神话，或以为天体是由某位神人化身，又或传说天体化身神人，然后来到人间，凭着喜怒哀乐与人类发生互动；可是，《列子·天瑞》是说：“天，积气尔……日月星辰亦积气中之光耀者”。¹也即是说，在列子的概念中，天体是源于道生宇宙而宇宙有道，所以天体也源自道生于天地，而再于天地之间由道气所化生于天际。道教引用《列子》，足于证实本教是继承着中华先民观测天象的历史。而华夏先民仰望天上星辰，并不像希腊文明一般反应，没有出现一系列将星星人格化的神话。道教总是认识天体是凝聚的“炁”，是物理性质的存在。

另一方面，我们又可以从汉代的讖纬书，以至后来应世的诸种道典，发现古人其实是使用着“星神”、“星精”或者“真灵”的概念。古人认为从天上的青龙、白虎、朱雀、玄武四象，还有组成四象的内部二十八宿，还有其他不同星宿，以及这些星宿所包含的星体，其实是各有主宰神明；这些是神明各有重任也各安其位，各自在天上自有自身掌管范围，运作着相关事务的星体和星象，形成

¹ [晋]张湛注：《列子》，北京：中华书局，1985年，第11页。

天上星象。星神可以因为有的只管一颗星的星象，有的是管理各自另有星神的几颗星共同组成的星宿，互相在不同时间都保持着相互作用，常年以斗转星移的整体秩序，还有其中的异变，发挥天象对应人间事态的功能。人们望向天空的星象，依靠更观看不同星体移动的位置，就可以预测地面的变化。

此类星神与星体互有联系、星神主宰与影响星体变化，又以其变化会影响人间，构成天人感应的说法，在秦汉朝大量出现，形成道教神学建构的渊源。例如，在《春秋文耀钩》对于北极星和四象便曾有过分述记载：“中宫大帝，其精北极星，含元出气，流精生一也，……太微宫有五帝坐星……东宫苍帝，其精为龙；南方赤帝，其精为朱鸟；西方白帝，其精白虎；北方黑帝，其精玄武。”² 这反映着，在汉朝人心目中，天上北极星和四象都是星星，“五帝坐星”就是五方五帝作为神圣主宰是主宰天上的星体，而星体也是其能量之精华凝聚之所在；其精华凝聚而显现为星象，就是天上人人可见有二十八宿所有星体分组，形成天上四灵兽形象。

二、诸星与诸神

上述四象的信仰文化在汉代以后继续有后人传承，是相应着人间文明发展，由原始而复杂，由人们一再感应着天象启示而演变出越来越细致完整的神道说法，也足可反映人道对天理的认识是一代比一代丰富。像其中说及玄武星神，汉代已经是有“北方黑帝，其精玄武”之说，其说法在后来形象日愈明显，逐渐便形成大众较熟悉的北方“真武大帝”或者“玄天上帝”。以后历代经典的出现，玄帝信仰的内容也越趋精密完善。

² [清] 赵在翰：《七纬》卷二十五。

有些学者可能基于非信仰的角度，认为玄天上帝信仰起源于初民对玄武星群的星象崇拜，认为这是把龟蛇交缠的联想赋予星象，再将之视为凡间动物的能力的神圣源头，也是人类可以崇拜和祈求的力量。可是，在玄帝的信俗传统，汉代提到“北方黑帝，其精玄武”，到宋朝因应着人间需要而降临世间的《元始天尊说北方真武妙经》，再提到玄帝作为星神，主宰着“其精玄武”，“玄武”所在的方位是“虚危上应，龟蛇合形，周形六合”，思想还是有所相贯。这是神灵主宰的天上北方玄武星宿群的形象。即使说，原始初民所认识和崇拜的神灵形象是“其精玄武”，不离开他们在自然界所见的龟蛇形象，而汉朝至宋朝的信仰印象才出现神人的形象，这在中华信仰上也不是矛盾的事。反过来，如果玄帝信仰文化在原始时代呈现金甲神人出现在天界的复杂景象，到了宋朝反而就只能显示人们联想天上星象有龟蛇交缠的姿态，就不见得信仰可以一代接一代流传下来。这种神灵在不同时代展露不同形象，承接着过去的神圣教导，说明相应相关时代与未来的教导，去触发人心感动的情境，就叫“应化”。

从信仰的眼光，“应化”是天道持续回应凡间形势的神圣显示方式，在任何时空都得以最恰当方式沟通人心才能算是神圣启示。包括对玄武星神的信仰，一切星神依据天道变化而启示人间，有的在某段历史时期化现为大众熟知，有的在后来退隐在人间信仰文化，名字只能让有心人在古代道教典籍查阅，道理莫不如此。而神明信仰如玄天上帝，能够历代流传，相关神明作为“道”的显现不会像其他一些神明隐退在人类历史当中，就在于其神圣启示还在继续作为“道”的运作，是一再的出现与丰富本身的整套信仰文化体系。

但是，玄武星群内部本来就有八百多星体，真武大帝本身确实是玄武星神，又绝不是对应着整个星群众星的唯一神明。就以

二十八宿来说，玄武星宿在天上的形象，是二十八宿其中北方七宿组合成；而位处在玄武星群的斗木獬、牛金牛、女土蝠、虚日鼠、危月燕、室火猪、壁水獬七宿，也其实是各有各的主宰星君，例如其中的斗宿六星，在另一方面又被认作另有神明“南斗星君”在主持其星斗；而《云笈七签》卷二十四提到斗宿，还说“南斗星神主之阴神四人，姓杨名多，衣青单衣，持矛”。³此外，玄武星群的八百多颗星，理论上也各有各的星神，这些星神的名称不见得是人能一一记忆完整的。单是以斗宿范围，共有10位星官掌管由52星分配组成的星座。在这些中华先民命名的星座之间，除了斗宿六星，其他是“建”六星、“天弁”九星、“鳖”十一星、“天鸡”二星、“天籥”八星、“狗国”四星、“天渊”三星、“狗”二星、“农丈人”一星。

以上说为凭，参照陶弘景《真灵位业图》一直到宋代《云笈七签》对诸种星神的定位，以及参阅南宋陈侂集疏《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》，可知玄帝信仰是源自道教星神信仰观念的典型范例之一：道教相信天界有许多“真灵”是背后操握星体变化秩序的神明，在天上负责着维持天道慈悲与公道的职责；道教也相信其中一些“真灵”曾在不同世界历劫修道，因此对人间疾苦能感同身受，亦会怜佑苦难众生，他们会回应受到本星或他星负面影响众生的悲苦忏悔与祈求，为众生荡魔驱邪、消灾解厄。所以，宇宙可以开始在一瞬间，众星形成天上秩序，星神却可以有不同的出生年月日时，甚至中途分灵或投生人间。

由此可见，从玄武到南斗真君，一直到作为二十八宿之一的“斗木獬”，以至十星官，在天上各有不同职司与功能，很多大小

³ [宋]张君房：《云笈七签》，北京：书目文献出版社（明《道藏》影印版），1992年影印版，第189页。

星官各有职司，其掌管的星星数量也不止一星，也各自会以掌管范围的星象变化，预告人间吉凶祸福。亦即说，星神的职责，就是根据自身被天道赋予功能，在管辖的星空范围，以多颗星体交织演变状态去预示人间吉凶，启示人间。而同一星体，其实可以是由多重神圣能力在赋予其功能，被不同层次的神明各按所需，以单星的表象，或是结合其他星体互动，预示人间吉凶。个别星体或者诸星互相作用，所生化出的相应於某一层级星神的“星气”，能让人间观察为天象，就是因应於星神特征或职司，对完成人间的道启。

如果观察玄武星群里头的斗宿六星如何互动作动，是在感应南斗星君的启示；只说斗木獬整体以及其共同挂在天空的精神态势，则是二十八宿星神之一如何守住天门，并为下界斩邪驱妖；而观察整个玄武星群的作动，却是从七宿互动气势去感应真武大帝的威灵了。

三、天道与人道

道教这整套认知模式也不是无缘无故产生的。之所以重视星神存在，又将星神视为独立於星体外而能作用於星象的“真灵”，不仅是为了针对天象或星象建立一套说法，而是一脉相承中华先民“天人感应”的思维与认识模式，并依据《道德经》等先秦经典主张大道化生宇宙万物，丰富古人观察天道与人事关系的知识，体现为道教天文观念与神学建构——信仰首先认可天地万事万物，包括人、神与各种类型生命，乃至一切自然现象，都是秉承大道之“炁”而化生，因此才会结论万物本来互相同源、同秉、同体、同构、同律、同感，可能相互感应。

根据上述道理，天象变化与人事吉凶的互相影响，是要建构在确认人身与星体、人身与星神，星神和星体、星神与人身，都是

互相同源、同秉、同体、同构、同律、同感，可以互相感应。历朝各种以星象名义术数推算，各种命理和风水派系阐释星炁如何作用于人命或宅居，都是源於同样的信仰渊源。

但是，道教看待“天人感应”的道学观，阐明“星神”与“人身”如何交感，最终还是建立以“与道合真”作为终极境界。基本的世俗幸福，乃至入道表现，就在个人探讨本身的自知之明，理解人心善恶如何召感大道化生出许多吉凶变化，并且认为个人若能定心诚意，向那些掌管相关事物的星神忏悔改过，才会有机会趋吉避凶，消灾解厄。在玄帝经典之中，《元始天尊說北方真武妙經》的教导便是如此强调说“可依吾教，供養轉經，衆真來降，魔精消伏，斷滅不祥”。要“斷滅不祥”，道理首先在“可依吾教”。

如此道教理论模式的星神信仰，优势在於道教确定千变万化的星神有别於固定在天幕的星体，是神灵而非星体能感应人间而普救众生，兼而又承认星神、星体、人事能够互相感应。因此，奉道者不论任何晨昏、季节，地理位置，一旦遇到任何急难，祈求的是玄天上帝等神灵的随处示现，而不必等待到晚上见到实质星体出现天际，或者以为只有去到地球的北半球看到玄武星宿才能祈求。信仰者只要能依科存想星神，就能靠着诚信祈求获得灵应。因此，各种星神信仰，包括玄武信仰，既然拜的是主宰星体的神明，排除掉崇拜具体星辰的时空限制，也就能够让星神信仰跨出中国北方，发挥普世传播优势。在众星神之间，北斗九皇与玄帝信仰在南半球的传播，最能反映——澳洲的信徒晚上肯定看不到北斗与玄武星宿，但大众虔诚奉请星神香火，在各地设庙建坛，早晚行礼如仪，信仰如故，依然同声胜赞神明显赫威灵。

“人”与“神”同源、同秉、同体、同构、同律、同感的说法，也有助探索与论证修道者如何以人身小宇宙对应万物在其中、包含天地内外的大宇宙。人体既然与天地同源、同秉、同体、同构、同

律、同感，身体的不同部份，也可以各种通过修炼方法，感通特定的相应的星体或真灵之炁，完成个人的某种炼炁修道需要。例如，《道藏》中的《北斗七元紫庭延生秘诀》，称说其版本源自“吴赤乌二年葛仙翁受”，内容便是教导道士如何存思行法，其中说到“左有青龙名孟章，右有白虎名监兵，前有朱雀名陵光，后有玄武名执明；建节持幢，负背钟鼓，在吾前后左右”，⁴这很明显就是根据以上认知模式，从天人同源、同乘、同体、同构、同律、同感的概念，认为众人可以从身内小宇宙召唤发化出守护本身的四象之神，对应感通天上青龙、白虎、朱雀、玄武的神明力量，完成个人意愿契合神圣道气。



山西永乐宫元代壁画《朝元图》中的玄天上帝

⁴ 同上注，第194页。

文论二：

武当祖庭玄帝道教在东盟诸国延续的文化启示

今天要从东盟国家的角度，以中华文化为讨论主题，去谈论中华神道信仰，包括武当道教，讨论华人信仰在东盟各族民众之间的关系，尤其是以武当山为祖庭的玄天上帝信仰文化，当然不能不从此一信仰文化的历史去说，还得说到玄天上帝信仰文化在其他文化领域的影响。

谈到东盟各国的玄天上帝信仰，不能不关注各国宫观至今的共同点都是不曾改变以武当山为发源地的观念。其中也有些当地宫庙的玄帝香火，源自于潮州人或者客家人在当地的开拓历史，会认同广东省陆丰县碣石镇的玄武山，将之视为当地香火之起源，但是大众追根溯源，依旧是按照玄武山的说法，以武当山为祖山。这主要是由于北宋初期流行的《元始天尊说北方真武妙经》以及《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》等经书早有记载，都说真武神将本是玄元圣祖的化身，八十一次显为老君，八十二次变为玄武。托胎于净乐国王善胜皇后，生於开皇元年三月三日，入武当山修道四十二年，功成飞升。

而且，以“武当”为例，这原来是在《汉书》上面已经有记载的地理概念，可是在现在它是个充满文化意义的词汇，让人听闻其词，即会联想着道教的、武术的、思想的文化传播。我们应注意，有一些词汇的概念虽然渊源于中华历史文化，但是在当代，它是民族的，也是国际的。除了要注意这些国家的华人作为文化的传承者与传播者，是将原来祖辈的信仰文化落地生根为本国多元文化的组成；同时也要注意，在这些国家不一定就只有华人膜拜玄天上帝，甚至有不是道教信众是基于继承人类智慧，热爱原来信仰文化发散

与潜移默化到武术当中的思维元素。

一、跨境的神圣意义

武当山的道教，源于也属于道教的整体，但是既是具有“武当”的名称，也就体现为其本身因着历史文化演变而综合呈现的自身特征。以武当山道教的神圣信仰而言，其主要表现就是武当道教不论对祖师或主神的认同，都是围绕着真武大帝信仰的主题，又是根据诸种相关真武大帝的经典教导，认可本山曾经是真武祖师从入山修道到成仙飞升之地，因此也是世界上所有真武祖师宫庙的祖庭。而且，以经典记载神圣的相关事迹和教诲，人们可以把神圣视为模范去学习，应时应地应机去发挥其教义，达到自度度人。

《元始天尊说北方真武妙经》等经典提到的这位真武祖师，曾经是宋、元、明朝到南海诸国的国家祭祀，也是越南等各国人民原本熟悉的神灵。历来各地信众处理对其神圣地位的认知，也是不离本经为依据。而华南到南海诸国民众更习惯尊称大神的另一名号——玄天上帝，也是民间熟悉的。在越南河内，至今保留十一世纪初李朝时期的真武观，可见在中国宋朝同时期，越南当地已经熟悉真武大帝脚踩龟蛇的造型。武当山既然奉玄天上帝为祖师，必然也就会从玄天上帝的信仰文化的核心内容展现其道教文化特征，玄天上帝经典当中的核心教导也会表达在各种具体武当文化物事的展现当中，包括丹法、气功、拳术、医学。

换另一个方向去说，“神”即意味着超越于“人”的存在。所以，当我们说玄天上帝这个概念又是定位在超越人间的“神圣”概念，而武当文化的内容同时会表达出玄天上帝信仰文化的内涵，这意味着先辈不止是信仰玄帝，而且之所以信仰，是通过流传人间的经典与信俗，把他们总结的人类理想、美好愿望、共同智慧、

一切高尚品德，全都投射与凝聚在“神”这个概念。结果，“神”作为历史上真实存在过的人物，或者是大众因着信仰中感应出的对象，不再像人类只有短暂的生命，而是长久活在世代集体印象，拥有自己的神话，超越每个凡人生命，又是以神话、传说每个人生命。由此而言，各系神明信仰文化的信徒，包括玄天上帝的信众，要理解与体验“神圣”如何教导，就得阅读以其名义凝聚各方面教导的经典，参与历代形成的信俗实践，由此产生的信仰才是有思想与观念的，也是在塑造着信仰文化的面貌。

当下东亚各国，从中国到越南，都有过“神道设教”的传统。要说清楚“道”，其概念太广泛了，即使“道”作为一个概念，《道德经》也只能说“强名曰道”，提醒大众如何认识。总之“道”能超越、包容、渗透又作用于万物，不可能以个别的、具体的、有限的物事能全部去说明、沟通、理解。但人们现实生活接触着他们所见所闻的“神”，则是道的化现，是道的一种相应于某些人的根器与契机的不完整化现，能起教化作用，即所谓的“神道设教”。

所谓信仰文化，就立足在人们对于如玄天上帝等神明的信仰，对某位具体的“神”有较完整印象，以印象去印证这位“神”的名号所包含与联系的一切道理，包括其经典教诲、历史典故、神话、传说所凝聚的思想与言行教育。人们供奉特定的神明，至少能从神像的造型去长期认识神圣形象之所以采取如此造型的内涵；然后是从听闻或体验其圣迹接受感召，以及由此聆听或阅读产生各种经典教诲、历史典故、神话、传说，形成观念印象，潜移默化内心。

若论东亚宗教文化，东亚各国传统以来长期受着儒释道三教熏陶。恰似中国清代青莲教能在南海诸国流传极广的原因，原因之一在于他们延续白玉蟾祖师的道脉传承，强调“道分三教，非三教不足言道”。现代的思维若搞不懂东亚历史长期受着儒释道三教影响，也真是难以理解东亚许多历史文化传统，乃至难以解释影响民

众的日常习俗。可是，要修得三教圆融，由三教之理贯通大道之门，总不能少了身体力行而把主力放在抽象谈玄。一般人更需要有实实在在的入手与体验，从身外的神像、庙堂布局与经典理解道理，从个人身心修炼去体会道理，都是有意义的过程。这意味着，认识着宫庙的神灵，也得认识神灵的精神如何感召着祖先文化，影响着庙内庙外的历史演变，形成的传统文化现象。正如越南“南黄道”强调以武修文，由武道体会“大道”，也不失为有效的弘道方法。

二、共有的龟蛇神启

《元始天尊说北方真武妙经》提到了，玄天上帝的信仰，是以玄帝对于天下众生的道德使命为世间善恶提供训诫，从而提出“拒我者灭，奉吾者生，恶吾者辱，敬吾者荣，礼吾者寿，非吾者薨”，并且要求众生“可依吾教，供养转经”；其主旨就是要人人知悉与发愿解除一切给世间带来不幸的灾害，达到收除《玄天上帝启圣录》提到的“水、火、旱，蝗、瘟、妖”等六天魔鬼。直到今天，如此教导仍然很有现实意义。不论水灾、火灾、旱灾、虫害、传染病，还有各种蛊惑与歪曲人性的妖言惑众，一直都是构成伤害众生生命的原因，至今还在破坏无数生灵的日常幸福。

每个人一旦意识到自己必须爱护生活，要在自身的生命历程随时警惕这六天魔鬼伤害自己或其他生灵，这个人就是真正在追随玄天上帝的教导了。六魔王当中最后是“妖”，其实就是化生阴阳不平衡而扭曲的“气”。所以，要对付一切发生在自己或别人身上的侵害，首先必须要生理和心理平衡，并且要确保健康长寿的身体。这样看，武当道教文化源于玄帝信仰文化的内涵，就不能仅仅是从理论上谈信仰的理想境界，还应包括在日常生活支持大众实践理想，这就涉及修仙炼丹，或一般人学习的气功、武术、医药、术

数等范围。这些学习，当然不能违背原来的教义，否定原来经典内容，与玄帝信仰文化的教导产生歧义。相反的，它们的存在是丰富了信仰的内涵，也支撑着信仰的理想拥有实践的层面。

从这样的角度切入，玄天上帝脚下的龟蛇形象很有意思。宋代开始普及启示世间的《元始天尊说北方真武妙经》提到“虚危上应，龟蛇合形，周形六合”，这是玄天上帝凌驾于天上，主宰着北方玄武星宿群的形象。以后历代玄天上帝神像，各处造型特征也往往表现在神像脚下，就是脚下或跟前拥有龟蛇交缠形象。再到明朝永乐皇帝大修武当山，很巧合的是，从天上鸟瞰武当山，武当山形象也相似着以龟身为主体而接受巨蛇缠绕的龟蛇交缠。只是，明代以前的人们不像现在人们能以飞机高空航拍，如何会有如此巧事，居然能够印证天上玄武星象和武当山地形都是龟蛇相缠，形象互相呼应？不过，要注意此种龟蛇交缠信仰意象，在玄帝信仰的造像传统而言，是表达此一信仰思想内涵的主要特征，显然是远播各方。越南河内真武观，背对西湖，面对龟圣路，其黎朝熙宗永治二年（1677）的真武帝君坐像，膝下也拥有如此的龟蛇交缠形象。这正是玄武天象“虚危上应，龟蛇合形，周形六合”的体现。

可是，尤其在明朝中叶以后，一直到现在，如果观察华南各地以及昔日南海诸国的真武信仰，却常会发现当地宫庙的玄帝造型，不是上述的“龟蛇合形”，而是玄帝往往采取双脚分开的造型，左右脚各自踩着龟蛇二将，较普遍是左龟右蛇。这样的信仰文化意象，依旧是表达着玄天上帝信仰的重要观念，以玄武天象的龟蛇形象的动态去象征道体之态。只不过，这些宫庙所要表达的，固然依旧是玄天上帝信仰文化的玄武相应观，却并非如武当山上常见的意象，是以龟蛇交缠阐述着“相对”者常是从互动为“一体”；而是另外在阐述着，由着神灵即不变“道体”的内在精神，其化生的相对之“象”，是可以分神分形而“用”。玄武以龟蛇合体为“体”，

以龟蛇分立为“用”，但龟蛇不论是体为用，都不离玄帝本真的指导。如此玄帝脚下分别“龟”和“蛇”，掌握彼等互动配合的形象，亦即展示着当地信众关怀玄帝精神如何能“动”与“用”，其思想是普遍传播在华南、越南、马来西亚、印尼、缅甸等地，宫庙的神像可以为证。

若回顾玄帝经典，《太上说玄天大圣真武本传神呪妙经》便曾经是借用《易经》卦理形容玄天上帝的静体状态与动用形势，而说：“其动也，山水蒙；其静也，地天泰。以兹显化，故乃神通。”

以形象兴起意象的印象，“龟”和“蛇”象征的一切，代表着玄帝信仰如何认识世界。那些没有读过太多书的人，也许阅读不了经典，可是以龟蛇象征，足以启发认识，说明世间有许多相对而又互相呼应的现象，都是如此。这即有助于大众意识到万物莫不常处在着相对、相应、互求平衡、互相呼应的辩证关系，须要人们清楚、节制、掌握、求变、应变。按照玄帝信仰，龟蛇原来就是坎、离二卦，即“水”和“火”两种性质。从天地方向去说，龟是北、蛇是南；从物态看，龟主静，蛇主动；从人的动作去看，龟是稳重，蛇是轻灵；从人体的健康去看，龟是坎，属肾、属腰腿下盘，蛇属离，主心脏、属身体上盘。当“水”或“火”互相不受节制时，龟可以是水魔、蛇可以变火魔，肆虐人间；受到玄帝节度，他们却可以作体为用，就是如雌雄、阴阳互动，造化出各种物质的来源；正如东汉魏伯阳在《周易参同契》所说：“玄武龟蛇，纠盘相扶，以明牝牡，毕竟相胥。”

而在《易经》本身，有所谓“水火既济”卦，正是提出“水”和“火”两者要能互动而平衡才能生出有益效果，譬如锅里煮水：水过多则沸腾时灭火，水过少则烧乾，火过多则锅焦水枯，火过少则水无从加热。从炼丹修仙的角度，坎离二卦是後天八卦在上与在下相对应的两个卦，能好好掌握坎离二卦，完成互相的抽爻换卦，

就变成乾上坤下的先天卦，就是从後天体质转化回归先天本体。

如果诸位要亲身体会这种龟蛇结合互动又时刻保持平衡的感觉，也就是体会如何是动与静、稳重与轻灵、下盘与上盘、心与肾的时刻互动与相配合，不妨试试武当太极，张三丰祖师传下的太极拳，也足以让大家体验这种原理。

三、国际的思想相契

以文化渊源和地缘关系，不论现在的中国、越南、印度尼西亚、缅甸、菲律宾，或是马来西亚和南部的新加坡，历史上都曾经是处在儒道文化传统影响的地理范围，又或者是他们国内有很多地方的历史都留下华人长期开拓与定居的痕迹。这整个区域的各国之间，不同民族曾经有过长期的交往，跨山跨海互动，现在各地还存着许多历史见证，包括深入各国城镇乃至乡村的玄天上帝香火，以及各地强调元气、强调内家拳原理的武道思想，也不止是流传于华人之间。因此，我们大家要对玄帝信仰文化、祖先和历史负责，就不能淡薄原来的交流关系。另一方面，各国各地的玄帝信仰场所在当下时代继续主动互相认识，加强交流，也有助打开视野，扩大胸襟，让大家回顾自身原来有着多元的源头，在各地也有过许多兄弟源流，各自曾经相遇不同情境而演变。这会裨益当下的互相交流学习，带来更加丰富多彩的内容。

（本文原文整理自笔者出席 2017 年 8 月 12 日出席越南国家大学－人文与社会科学大学主办“越南－东亚：武、道与文化论坛”之主题演讲。）

文论三：

玄帝信仰传播的《道德经》思想

道教一切经典的共同点，首先是宣称教义以“道”为基本信仰，承认“道”是宇宙万物的源起，其次是相信“道”在化生出万物的同时，是不会离开万物，而又能在万物之中显化其之所以存在的道理；其三则相信“道”也因此会随时随地化现于宇宙万物之间，相应各种不同情境应机显化，以应化身和应世的教导，沟通其所生化一切有情众生。由此而言，“道”对所有“道”的应化身而言都是彼等之“太上”，而“太上”最初之化现，也就是最老的那个，再无更适合方便的名称，或可以强名为“太上老君”，道教即是以老君为至尊天神，认为“道”是老君的本来本质，老君是“道”的神格化身，而且是会应合着不同的契机，常分身降世，无世不存。

从道教的立场出发，各种经典在谈论本经的神明来历，是否能够从接受与承认上述观点的解释立场，也是很重要的。经文的内容，若能引申解释神明最根本来源是“道”或者“道”的化身，或甚至是由“化身”的“化身”再生化出“应化”，也就是判断经典是否属于道教信仰的其中一个根据。以玄天上帝信仰文化为例，如《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》等各种玄帝经典，开经前段常有的《仰启呪》，第三、四句即有说：“金阙真尊应化身，无上将军号真武”；¹这是延续着南北朝上清派道教神学建构，依照尊崇晋朝葛洪名义的《元始上真众仙记》，把太上老君称为“太上真人金阙老君”而又说“金阙老子，太上弟子也”。²如此即是把历

1 《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》，收录在《正统道藏》第18册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1987年，第38页。

2 [晋]葛洪：《元始上真众仙记》，收录在《道藏》第3册，第27页。

史上的老子视为太上老君的应化身，而又说明应化身是接受本源身太上老君的传授，神圣心与神圣心相通，即在显现大道，说明为何《道德经》是由人在世间写作传世，而又是“道”对众生最根本的神圣启示，应受到世人崇拜。当玄天上帝《仰启呪》说明神灵来历是“金阙真尊应化身”，即是宣告着人们敬仰玄天上帝神明，启请玄帝降临，实质上是请到太上老君因应特定情形与信众因缘的变化，实现以此应化身感通世间可得的特定殊胜效果，信众明白其中有道理有奥妙，就不会因着讨论神明名称或者神明品位去起分别心。

因着玄天上帝的真身本源，是化生与教诲此一世界的太上老君之真身应化，现在的玄天上帝各宫庙，信众若在诸种玄帝经典以外，又是以《道德经》作为信仰的根据，视作玄帝信仰文化体系的根本经典之一，也是理所当然。

一、大道玄妙的应化

汉代，崇拜老子而且视老子为神人的信仰，早流行于道教教团出现之前，神化的老子也时常是汉墓的雕刻题材。现在所见古代文献，最早说老子本是神仙，尚且把老子认作“道”的化身，见于王阜撰写的《老子圣母碑》。王阜在东汉永平年间（公元58-75年）担任过重泉令，也是元和年间（公元84-86年）的益州太守，他的碑文内容写说：“老子者，道也，乃生于无形之先，起于太初之前，行于太系之元，浮游六虚，出入幽冥，观混合之未别，窥清浊之未分。”³而相关老子出现应化身的说法，最早可见于初期道教从本教立场对待天竺佛教的神学诠释。在《后汉书》卷三十下《襄楷

3 [宋]李昉、李穆、徐铉等编：《太平御览》卷一，北京：中华书局：1960年，第2页。

传》，襄楷作为太平道于吉的弟子，上疏劝谏汉桓帝改变朝政，其中有“又闻宫中立黄、老、浮屠之祠……或言老子入夷狄为浮屠”之说，⁴是许多文章曾经引用过的。那时候，人们很多时候是如文中所言的“又闻宫中立黄、老、浮屠之祠”，同时会供奉黄帝、老子与佛，这大约可以反映黄老道家宗教化的后期过程，同时也是对话刚传入中华的佛教的开始。

汉末诸种道学建构的文字，传世至今已经不多，其中最当注意的是道教诠释《道德经》的《老子想尔注》。在道教内部传承，这是第一代天师张道陵传授的理论。在东汉顺帝年间，五斗米道以《老子五千文》为主要经典，《老子想尔注》便是五斗米道祭酒宣讲《老子》的注释版本。原本在《道德经》第六章有说：“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”而在《道德经》第三十四章则有说：“万物恃之以生而不辞，功成而不有。衣养万物而不为主，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。”这两章的含义，按《想尔注》以神学方式的诠释，前者牵涉到众生生命如何可以不断延续，以至采取不断转化存在状态；后者又可成为《道德经》的神学本体化依据，即是将“道”的清静体性视为可转化出万物动态流行的来源，也是能化现出一切有人格意志众生的根本所在。“道”若缺少或相反清静体性，就无从转化出万物。所以，先天地而生或后天地而成的各路神明，都可视为一个真实存在体的“道”的体现。这样一来，“道”作为有意志的神明与人类的本源，当然是拥有其“道意”的，而且是可以化生出其“道意”的化身，而“人法道意，便能长久”，⁵这就是《老子想尔注》信仰人格化神的“道”——“太上老君”真实不虚的理由。

4 [南朝宋]范晔编，[唐]李贤等注：《后汉书》第4册，北京：中华书局，1965年，第1082页。

5 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991年，第21页。

《老子想尔注》对道的本质认识，是从神学阐释老子说“道”是万物属性本源而又普遍存在于万物的思想。《老子想尔注》有说“一者，道也……一在天地外，人在天地间，但往来人身中耳。”⁶而“一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳”。⁷如此说，天地之先有“一”，即是“道”，是散而为“气”，聚而为“太上老君”，“气”是“道”显化，“道”是“气”，由“人”到“神”也是“气”的一种格局变化。而《老子想尔注》也说“道至尊，微而隐，无状貌形像”，⁸所以“道”就有可能成为一切“有状貌形像”的来源。“一”的神圣体现的位格化，就是进而把“道”视为有自演变的能耐，可化生为有意志的“太上老君”，“一”生“二”而“二”生“三”，“三生万物”，就是“道”的演变，在不同限制下体现的各种有限的存在状态。太上老君可以跨越时空先后，第八十一化为周朝的老子，第八十二化为玄天上帝，正是《老子想尔注》对《道德经》的神学诠释可以论证的。

由上述汉人信仰倾向看，当时道教对于道、太上老君、老子与其他神佛相互关系的道教论述，已经是建立在认识到“道”是不论在何时何处都会作用，都可能发生着万物演化，所以“道”于万物而言，就不可能是处在“不存在”于其内外的状态，更不可能何时何地都表现为“同样一种存在”。这一观念，出现在南朝《三天内解经》对于前人论述的总结，是说先天元气首先是化生出道德丈人，即后称道德天尊的原型，而生出先天诸天真；而后，当大道元气化生出老君，老君是生化出天、地、人等诸事物，又是出入于天地间，不断以应化身教化世间。其原文是说：“幽冥之中，生乎空

6 同上注，第12页。

7 同上注。

8 同上注，第17页。

洞。空洞之中，生乎太无。太无变化玄气、元气、始气，三气混沌相因，而化生玄妙玉女。玉女生后，混气凝结，化生老子，从玄妙玉女左腋而生，生而白首，故号为老子。老子者，老君也。变化成气，天地人物，故轮转而化生，炼其形气。老君布散玄元始气，清浊不分，混沌状如鸡子中黄，因而分散，玄气清淳，上升为天；始气浓浊，凝下为地；元气轻微，通流为水。日月星辰於此列布。老君因冲和气化为九国，置九人，三男六女。至伏羲女娲时，各作姓名，因出三道，以教天民。中国阳气纯正，使奉无为大道。外胡国八十一域，阴气强盛，使奉佛道，禁诫甚严，以抑阴气。楚越阴阳气薄，使奉清约大道。此时六天治兴，三道教行，老子帝帝出为国师。伏羲时号为郁华子，祝融时号为广寿子；神农时号为大成子，黄帝时号为广成子，颛顼时号为赤精子，帝誉时号为录图子，帝尧时再出，号务成子，帝舜时号尹寿子，夏禹时号为真行子，殷汤时号锡则子。变化无常，或姓李名弘，字九阳；或名聃，字伯阳；或名中，字伯光；或名重，字子文；或名宅，字伯长；或名元，字伯始；或名显，字元生；或名德，字伯文。或一日九变，或二十四变，千变万化，随世沈浮，不可胜载。至殷武丁时，又反胎於李母。在胎中诵经八十一年，剖左腋而生，生而白首，又号为老子……道眼见西国胡人强梁难化，因与尹喜共西入 罽宾国，神变弥加大人，化伏胡王，为作佛经六千四万言。”⁹

由汉末至南北朝，天师道兴起而继承着相关老子神化、神话与化身的论述，道教经典的主流观念都是一再强调“道”为万物之源，而老君其实就是“道”的千变万化之神格。《魏书·释老志》卷一百一十四看来是接受着汉魏两朝天师道教义的影响，其内容写说：“道家之原，出于老子，其自言也，先天地生，以资万类。上

9 [南朝宋]三洞弟子徐氏撰：《三天内解经》，收录在《道藏》第28册，第413-414页。

处玉京，为神王之宗；下在紫微，为飞仙之主。千变万化，有德不德，随感应物，厥迹无常”。以后，晋代道教上清派曾提出“元始天尊”于太上老君之上，南北朝又有“太上道君”之说，到隋唐逐渐融合出“老子一炁化三清”而朝向以“玉清境元始天尊、上清境灵宝天尊、太清境道德天尊”的三位说，太上老君或后来也称“道德天尊”，一直都没有失却受尊崇的地位，许多早期经典也依然源远流长。《云笈七籤》卷十“三洞经教部”收录的《老君太上虚无自然本起经》，最初版本应该也是应世于南北朝之际，其经文是一脉相承的说：“道者，谓之初也。太初者，道之初也。初时为精，其气赤盛，即为光明，名字太阳，又曰元阳子丹，丹复变化，是为老君。”¹⁰而在《云笈七籤》卷一百二《混元皇帝圣纪》则是言简意赅：“太上老君者，混元皇帝也，乃生于无始无，起于无因，为万道之先，元气之祖也……老子者，老君也，此即道之化身也，元气之祖宗，天地之根也。”¹¹

到了唐宋两朝，相关玄帝的系列经典陆续应世，而其盛行之初，唐朝王室尊老子为先祖，《道德经》地位更受尊崇。这也玄帝信仰在宋朝大兴打下基础。唐玄宗李隆基，曾在开元十三年（725年）加封老子“高上大道金阙天皇大帝”，开元二十一年（733年）完成御注《道德经》而又诏令天下家藏《道德经》，天宝二年（743年）追尊老子“大圣祖玄元皇帝”，天宝十三年（754年）则是将之前的尊号合称，上尊号为“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”。所以，道教称玄天上帝为“金阙真尊应化身”，是由汉魏原有的道学建构已经带给世人的启发，说明玄帝信仰在大道变化的渊源，同时也相应着唐宋对老子与《道德经》的尊崇与认识，说明道祖应化

10 [宋]张君房：《云笈七籤》，北京：书目文献出版社（明《道藏》影印版），1992年影印版，第60页。

11 同上注，第723页。

为玄天上帝的因缘。

玄帝经典反映道教基本信仰，共同点也都在这些经典都继承着《老子想尔注》揭示世间的道学观念，强调着玄帝是“金阙真身”应世的化身，以此殊胜因缘成为治世福神。《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》是直接的说明：“然其玄武应化之因，渺邈难穷，希夷莫究。盖乃玄元圣祖，护度天人，应化之身，神明之妙。盖无形之为道，非有象之可言。变化亿千，虚无难测。且玄元圣祖，八十一次显为老君，八十二次变为玄武。故知玄武者，老君变化之身，武曲显灵之验。本虚危之二宿，交水火之两精。”¹²南宋陈侂在后来为《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》作注疏，首先是解释“太上”说：“太上，太者尊也，上者高也。乃太古造道之祖，是玉清圣境无上法王元始上帝、上清真境三界医王灵宝上帝、太清仙境十方导师混元上帝，天地人之祖炁，本三清上帝出。”¹³然后则是延续着《道德经》说“玄之又玄，众妙之门”的道理，根据道书以“玄”形容“道体”的状态，而解说：“玄天，玄者，一也；天者，霄也，乃北方一景，紫霄太玄天，泛天一之炁化，今玄帝居之。因昔在下土，黄帝五十七年，天诏飞升，府署驻在此境也，开化水所，乃九霄之首矣”。¹⁴此经疏文还说，玄天上帝所居宫阙“号曰：天一真庆宫，处紫微北上”。¹⁵

陈侂疏解最值得关注部分，是他说明玄帝是“玄帝圣祖乃祖

12 同注 1。

13 [南宋]陈侂疏：《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经注》，收录在《道藏》第 17 册，第 90 页。

14 同上注，第 91 页。

15 同上注，第 109 页。

16 同上注，第 104 页。

炁也”¹⁶，同时也提出“玄武果先天始炁五灵玄老之化，乃元始化身，太极别体”，¹⁷而又在此前说明“玄武名成於后天之际”。¹⁸这还得根据陈佶接下去引用前人留下的《降笔实录》，理解其说法：自无极生太极，太极的神格化分身是随着天地时空变化，一再应化下界，在上三皇时下降为太始真人，在中三皇时下降为太初真人，在下三皇时下降为太素真人，黄帝时则诞生为净乐国为王子，修道飞升始封玄帝之号。¹⁹陈佶此言，进一步说明道教神学说的神灵应化身，不等于民间简单想像的生死轮回，也不等如神怪小说描述神明分身或分灵；玄帝作为道的应化，应化身之所以存在，本源也当是相应于大道演变，相应着世界在不同阶段的状态与本质属性。所以，在这里，所谓玄帝是老君八十二化，不是第八十二次轮回转世或者分出化身，而是大道演变至宇宙间有八十二种变化完成，大道的精神也以此因缘成熟，而化生神明。其中，是着大道体现的精神凝聚，既是内在于此时此段时空，又可穿越此时此段时空。这在陈佶的注解，是引用前人说法，说明北帝每次应化身是有秩序的，以及因着秩序而形成条件，出现八十二的下一次应化身：“夫大道者，元始帝先赐封五灵玄老，开北召水，乃元黄植象之根。次渐分气化形一，一为上帝之官也。谨显诸化，太始天一，二身太初太阴，辰星月孛，斗、牛、女、虚、危、室、壁二十九身，六甲、壬癸一十八身，太素北狱亥子丑乾坎七身，风、雷、雨、电、霹雳一十五身，羌老八煞人星一十身，至玄帝身，乃第八十二次化也。”²⁰

元代，在玄帝信仰祖山武当山上整理完成的《玄天上帝启圣

17 同上注，第105页。

18 同上注。

19 同上注。

20 同上注。

录》，是延续着前人说法，表述“玄帝果先天始炁、五灵玄老、太阴天一之化，按《混沌赤文》所载，玄帝乃先天始炁、太极别体”。²¹另外，宋元之际流传的《北极真武普慈度世法忏》，则尊称玄帝“无上赤文帝君、金阙化身天尊”，说玄帝于龙汉元年中元之日，于北极玄天紫微之殿，自说显化因缘：“吾昔于龙汉劫初，为太始真人；中三皇时，为太初真人；下三皇时，为太素真人。开皇劫下生人世，乃玄元圣祖第八十二次应化玄天，修真成道”。²²而在《元始天尊说北方真武妙经》，经文内文虽然未提到老君应化，但本经卷首开经请神即是赞颂：“仰启玄天大圣者，北方壬癸至灵神，金阙真尊应化身，无上将军号真武”，²³而本经在经文后边引用的咒语也如同《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》，都说玄帝本质是“太阴化生，水位之精，虚危上应，龟蛇合形，周形六合”。²⁴这段咒语，按照陈伋注疏《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》的解释路数：大道或老君的应化身，是会借助大道过去以来所化现的天文形象、具体物质、文化历史，化入建构其神格与力量的内容，这亦是权宜适应着世间需要，显现本身存在，也方便引导人们从熟悉的认知方向达到神人感通。

而对比这些玄帝典籍的共同表述，可知系列玄帝经典降世以来，经典作为大众信仰的神圣启示，都是把玄天上帝视为“玄元圣祖”太上老君的应化身；此种道学观念能传播至今，又是由于历朝道教知识分子继续传承与发展汉魏以来的道教神学观念。这背后当然得依赖信仰实践感通人的信心，须要信众能信仰能确认玄帝经典的说法，相信其来源不止是人的思想或者记录转述，而是源于道在

21 [元]张守清等编：《玄天上帝启圣录》，收录在《道藏》第19册，第571页。

22 撰人不详：《北极真武普慈度世法忏》，收录在《道藏》第18册，第354页。

23 《元始天尊说北方真武妙经》，收录在《正统道藏》第1册，第812页。

24 同上注，第813页。

启示。

二、净乐修学的归旨

在《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》卷六，紫微大帝说玄天上帝本质本相：“此神未开造化先禀神灵，易号假名，度人济物，不伐其善，不矜其能，荷其上帝封为玄武”。²⁵以经典这段文字，叙述神明的本身事迹，去对照老子《道德经》，会发现经典这小段描述玄天上帝重点文字，其背景思想可以追溯《道德经》的许多说法。换句话说，自《老子想尔注》从道教神学建构的立场诠释《道德经》，“玄天上帝”也是可以根据相同观念去认识为某种“道意”的体现。不论“玄武将军”或是“玄天上帝”，神学上都是个“假名”，而强名曰“玄武”、曰“玄天”，都是为着说明“道”出入众生世界的本来面目与功用，而假立的名目。由此假名生出的名相与各种权宜示现，是为众生心识确立神人感通的方便目标，最终是要启信众生，让大众认识、体验、皈依与实践真常之道。

就“玄天”两字做讨论，回归《道德经》论“玄”字在道教的重要意义，《道德经》是以“玄之又玄，众妙之门”形容道体。晋朝葛洪撰写《抱朴子·内篇·畅玄》解释此“玄”，是以“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也”，²⁶提出“玄”是处在自然之始与其生化出的万事万物当中的状态，其道理深、微、远、妙，非语言所能尽；葛洪也因此提出“知玄道”的概念，说“夫玄道者，得之者乎，守之者外，用之者神，忘之者器。”²⁷而玄天上帝所在的境界，既称“玄天”，正如上文南宋陈侂注疏的解说是“玄者，一也”，

25 同注13，第131-132页。

26 [晋]葛洪撰、张广保编：《抱朴子内篇》，北京：北京燕山出版社，第25页。

27 同上注，第27页。

是一种自从自然之始已经与之同体同在的状态，也就是上述经文所形容的“此神未开造化先禀神灵”；所以从神圣有称“元始化身，太极别体”，也有说是老君应化，便知“玄天上帝”本质上应是道体的化身，表达着某种道意；其本身的“玄”的境界，是处在道体无极自从生太极而继续绵绵不绝演变的持续过程。由此说，可知玄帝对这个世间而言，既然是“元始化身，太极别体”，就如信徒熟悉的其中一则《玄帝神咒》所形容，其实具有“盘游九地，统摄万灵”的资格。

至于玄天上帝的境界之“天”，上文说及陈佖的注疏是说：“天者，霄也，乃至北方一景，紫霄太玄天，泛天一之炁化”。若玄帝本质上是道体，其意志能统摄“无极生出太极”以来的绵绵不绝的状态，此北方之天，正如陈佖形容是处在“泛天一之炁化”的状态，就是《河图》说“天一生水”生养万物的道理。陈佖注疏《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》也正是秉承衍化自《尚书大传·五行传》以“天一生水”述说万物生源，结合着《道德经》第八章以“上善若水”形容世间处事的态度，提出玄帝作为“太极分体”是如何作用在“太极分两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦生万物”的现有世界。他先是引用《元洞玉历》西华帝君的神喻说：“昔壬癸分于太清以立次元之象，运于水宫而源之”，²⁸接下去再表示玄帝对待众生的仁慈救度，就是大道道体化身向众生体现本体道意的示范，以玄帝大愿与神迹让人们理解如何做到《道德经》所谓“上善若水”的教导：“水为上善而非善己，故得与天地一同而长，且久利于万物而弗自利，流渡万物而弗自渡，万物昏塞染着，无所不涤，名曰备众广法也。”²⁹

再说陈佖会在本经卷六以“上善若水”形容玄帝的修道和事

28 同注 13，第 132 页。

29 同上注。

功，原因也是为着解说经文，说明紫微大帝介绍玄帝的重点为何是说玄帝“度人济物，不伐其善，不矜其能”，以此进一步提出玄帝的行为既是人天楷模也是他自身得以封神的关键。此前，陈伧先是说玄帝每次应化身的共同点：“故玄帝凡一出世，兴益教宗，普济物命，博施利生，行道人间而不自伐，积成圣功而不自矜，其惟道长也。”³⁰而事实上，“不矜不伐”作为成语，典出于《尚书·大禹谟》：“汝惟不矜，天下莫与汝争能；汝惟不伐，天下莫与汝争功”，³¹而司马迁《史记·淮阴侯列传》惋惜韩信无从成为后人祭祀崇拜的神祇，结论就在：“假令韩信学道谦让，不伐己功，不矜其能，则庶几哉，于汉家勋可以比周、召、太公之徒，后世血食矣。”³²如果回顾司马谈、司马迁父子两代人在汉初的学术背景，司马迁所谓“学道谦让，不伐己功，不矜其能”，源自司马谈信仰黄老之道的传统经典《道德经》第二章：“是以圣人处无为之事，行不言之教；万物作而弗始，生而弗有，为而弗恃，功成而弗居。”这是“道法自然”的原则，不是不做事，也不是恣意行事，而是要时时注意超越主观与人为意想，不干扰自己也不干扰客观现实；懂得以“无为”的理念去处事，“不言”而行教，就能顺其自然，让一切可按其本然规律而成就。这种做事态度，可以从《道德经》第八章的论述何为“上善若水”找到指导的原则。《道德经》第八章原文是“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。居，善地；心，善渊；与，善仁；言，善信；政，善治；事，善能；动，善时。”

30 同上注。

31 [汉]孔安国传，[唐]孔颖达等疏：《尚书正义》上册，北京：中华书局，1957年，第133页。

32 [汉]司马迁、顾颉刚领衔点校《史记》（三家注点校本），北京：中华书局，1959年，2630页。

正是根据同样原则，各种玄天上帝经典记载玄帝成仙过程，都是描述净乐国王子在人世间如同于其他一般人物，都是托胎诞生，渐行渐学，屡经磨难。这意味，即使老君化身，进入人间也因依道而行，就做人间修道者应该做的事，而不是直接从天上带着千变万化的神通，在地上摆出超越旁人的神仙下凡的架势。而且，就算玄帝最初生而为净乐王子，是因着过去因缘，是如经典所说在七岁即“经书一览，仰观俯视，靡所不通”而又“潜心念道、志契太虚”，³³他也不见得是运用父母的富贵、权势，或者任何关系，寻访名师、收罗道典；相反的，这促使他在十五岁少年时，更早接受考验，舍家辞父母，一路入寻访学习，最终是入武当山隐居修道四十二年，修道过程经过各种磨难与转折，甚至有过失败放弃。

按元代编著的《玄天上帝启圣录》，玄帝在成道前有两位老师。其中玉清圣祖紫元君应是传授他由修道炼仙而超脱生死的法门，而另一位丰乾大天帝，则是授他以宝剑，教导他如何斩妖除魔。在《玄天上帝启圣录》卷一，玉清圣祖紫元君在净乐王子“年十五，辞父母而寻幽谷，内鍊元真”³⁴以后，总共出现在两次。紫元君第一次出现，记载在“元君授道”条，是说元传授无极上道予净乐国王子后，指导他往武当山继续修道：“帝念道专一，遂感玉清圣祖紫元君，传授无极上道。元君告玄帝曰：子可越海，东游历，于翼轸之下，有山自乾兑起迹，盘旋五万里，水出震宫。自有太极，便生是山。上应显定，极风太安。皇崖二天，有七十二峰，三十六严也，子可入是山，择众峰之中，冲高紫霄者居之。当契太和升举之后五百岁，当上天。龙汉二劫中，披发跣足，蹶坎离之真精，归根复位。上为三境辅臣，下作十方大圣，方得显名亿劫，与

33 同注 21，第 572 页。

34 同上注。

35 同上注。

天地日月齐并，是其果满也。告毕，元君升云而去。”³⁵而紫元君第二次出现，是在本书卷一的“悟杵成仙”条，元君为了点醒徒弟在武当山修道不得半途而废，化身为老媪告诉徒弟如何是一心将铁杵磨成针，其文字说：“玄帝修鍊，未契玄元。一日，欲出山，行至一涧。忽见一老媪，操铁杵磨石上。帝揖媪曰：磨杵何为？媪曰：为针耳。帝曰：不亦难乎？媪曰：功至自成。帝悟其言，即返岩而精修至道。”³⁶而《玄天上帝启圣录》的说明是“老媪者，乃圣师紫元君，感而化焉。涧曰磨针，因斯而名。云麓仙人磨针涧诗曰：淬砺功多斤者精，圣师邀请上天京。我心匪石坚于石，小器成而大道成”，³⁷由此也以文字确证武当山磨针涧遗迹的典故由来。

事实上，依据《玄天上帝启圣录》的文字，这位玉清圣祖紫元君，能传授玄天上帝“无极上道”，而不是传授一般术法或修炼神仙的本事，肯定不会是一般的神仙。何况，元君还有本事知道玄帝未来成为人间祖师的因缘是在武当山，又能说出玄帝成道飞升的时间以及未来在天上的定位，甚至说明玄帝基于过去世的一再应化，所以未来会以此一世的应化身“归根复位”。这可说明元君相通体，过去未来的事情都在其意识之中。所以，在整个玄帝信仰体系，玉清圣祖紫元君和玄帝的关系，自古就流传着可形容为“玄之又玄”的说法，认为元君也是老君的应化身。陈松注疏《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》便是引用这个说法，抄录当时名叫《道藏总龟》的古籍，说太上老君在不同时代会化现不同应化身，因应时代所适宜契机，传授经典给后人：“当太古上三皇时，号万天玄师，出玄中大法于世。中三皇时，号曰有古先生，出太素经于世。下三皇时，号曰金阙真人，出金阙秘经于世。教民以太平无为

36 同上注，第 573 页。

37 同上注。

之道也。上古伏羲氏时，号曰郁华子，当出元阳经于世，教顺性命之道。神农氏时，号曰大成子，出太一元精经于世，教以好生之道。轩辕氏时，号广成子，出道诫经，教以飞腾之学。游净乐国时，号紫元君，授玄帝太和玉虚之诀，教以智慧上品大戒，乃归根之道。……商汤时，世号曰锡则子。周文王时，世号老聘，官佐柱下史，出道德二经于世”。³⁸这样一来，静乐国太子是老君应化身，紫元君也是老君应化身，这个应化身似乎是专程为着承先继后而化现，早在老君应化成为周朝老子传出《道德经》以前，先把其中道理传授给静乐国王子。就是说，从道教神学的角度，玄帝道法与老君的道法，还有道教对《道德经》的理解，都在一个系统；玄帝经典与《道德经》的内容也是可以互相印证的，互相之间以经解经。

由是，在《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》本文中，其所言紫微大帝出示形容玄帝的“天符”诏文，便可以看到许多《道德经》的文字痕迹。其内容文字是写道：“金阙昊天三省门下，牒奉劫学仙圣童、净乐国子，惟卿玄元之化，天一之尊，不言而教。莫知其神渺渺，劫仞绵绵若存，虚心实腹，和光同尘。凿开造化，朴散胚浑。六百万岁，八十二身。曲全枉直，洼盈弊新。生阴育阳，起死成人。其功不恃，其德乃真”。³⁹熟悉《道德经》者读诵这整段叙述，会发现这是印证玄帝修道境界的文字，同时又是一再重复着《道德经》的许多重要理念。其中，“不言而教，莫知其神渺渺”当是转演自《道德经》第二章的“是以圣人处无为之事，行不言之教；万物作而弗始，生而弗有，为而弗恃，功成而弗居”，而“劫仞绵绵若存”则是转演自《道德经》第六章“绵绵若存，用之不勤”，“虚心实腹，和光同尘”也肯定是源出于《道德经》第三章

38 同注13，第104页。

39 同注1，第39页。

说的“是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨”，以及第五十六章的“和其光，同其尘，是谓玄同”。再而后边说道“曲全枉直，洼盈敝新”显然转演自《道德经》第二十二章“曲则全，枉则直，窪则盈，敝则新”，而“其功不恃”是源自《道德经》第七十七章说的“圣人为而不恃，功成而不处”。至于结尾的“其德乃真”出自《道德经》五十四章，说的是修道本当由修身开始，而同时是向着家、乡、国、天下层层开展的道理。

上述《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》的文字，是以天庭敕书的面貌出现，内容当然是玄帝教义的重要组成。所以，以本经重要教义的内容相比较《道德经》的原文，玄帝经典的教义也就是《道德经》的教导，是以太上老君变化出北方天帝再八十二化出的应化身玄天上帝，去作为演示者，以神仙事迹表述《道德经》所说的抱元守一、和光同尘、虚心实腹等等教义，证明真实不虚。

就非信徒来说，他们是可以从后人考证系列玄帝经典降世时代，论说现在流传的玄帝经典都是出现在《道德经》流传以后的信仰文献，是受着《道德经》的思想影响，特别是延续前人从道教神学建构角度解说《道德经》的影响。可是从信仰者的角度而言，经典叙述的内容未必是出现在经典降世的年代，而经典说着是天上某时的事是要说给现在到未来在地上的人理解，所以就得方便实用现在到未来凡间能理解的文字词汇。这一来，在信仰领域，说玄帝信仰的教义与道教理解《道德经》的教义可以是同源而互通，在信仰领域，是可以的。甚至，如果认为玄帝是在太上老君以后而在老子之前的应化身，或者认为太上老君既然作为老子的本源真身，《道德经》的思想早就不断在天上人间轮转出现，以至天上的早于老子撰写《道德经》的凡世间版本，也是属于信仰领域的叙述。

三、行孝度众的功德

宋元时期流行的玄天上帝经典认为，玄帝初得人身为净乐国王子，王子是紫元君徒弟，昔日接受圣师指示到武当山修炼，修炼内丹上道有成而登天界。可是，宋元时期流行的玄天上帝经典叙述玄天上帝本事，虽然大都未曾提及玄天上帝的另一位师父丰乾大帝赠剑授法，却都强调上帝下界斩魔除妖的功绩。另外，宋元时期的玄天上帝经典的共同特点是很少提到具体的内丹理论或方法，主要都是说神灵有济世度人与拯救患难的大能和大愿，传授信众感应神咒，或者教导信众遵守各种道德行为与戒律。而玄帝对信众的承诺也表达在咒语内容：“吾有十亿烈士，五千万兵。天上天下。从吾降升。拒吾者灭，奉吾者生。恶吾者辱，敬吾者荣。礼吾者寿，非吾者薨。吾有此令，人鬼咸听。急急如太玄律令摄。”⁴⁰另外，对于能遵守上帝传授的戒律者，玄帝的承诺是“能依吾教，秉心无二，即得见世安乐，免遭困苦”。⁴¹

在这些经典当中，《北极真武普慈度世法忏》可谓典型的玄帝救度经典。这部法忏奉玄天上帝为主尊，以玄帝与妙行真人在天上谈论如何拯救沉沦，阐述玄天上帝的事迹，论述大道，启信世人。按法忏所言，由元始天尊到太上老君再到玄天上帝的应化显身因缘，是源于虚皇大道君为大道之祖，三才之根，太极之先，而后一再的生化出宇宙与其中万物：“中有真精，自然而生，强名虚皇，潜司玄化，道运御世，一炁分三，为玄、元、始三炁，混合氤氲，渐着万物之端，为万化之本。莫知其先，强名曰元；莫知其初，强名曰始，故曰：元始天尊；三炁相生，九炁混合，化生诸天，成就三界。莫知其大，强目曰太；莫知其高，强目曰上；首出无极，仰

40 同注1，第41页。

41 同注22，第354页。

之曰老；宰之无我，主之曰君。浩劫开化，普度天人，洪惟教主，北极镇天佑圣真武灵应福德真君、玉虚师相玄天上帝。”⁴²而法忏的终极目标，还是要说明世人如果得到救赎。法忏提出，任何人只要依其内容，备列香花、虔心礼忏、誓依玄帝教导，由此改过修行，遵守法忏所说诸种戒律，事主即有可能转化厄运，并且因心性转善，累积功德，有机会名标丹籍，获福超升。

《北极真武普慈度世法忏》正文共有十卷，各卷共同点都在劝勉世人志心朝礼三清以及诸位天尊，皈依北极佑圣院诸位神圣。而法忏各卷除建议大众礼忏方法，每一卷的特点在各自列举一条修真戒律，教诲大众日常随时随地奉行，并依照相关戒律检讨前世今生罪业，乞求神仙赦罪赐福。

从内容去理解，《北极真武普慈度世法忏》叙述玄帝本事，也如同其他玄帝经典，是延续着道教神学的应化说，说玄天上帝的本源是大道，是在成就三界的过程化现出元始天尊与太上老君，再由太上老君的各种应化身在不同阶段化生，显应于三界众生之间。可是，应该注意“法忏”是以实修作为导向，而这部法忏的应世缘由则是来自玄帝度众的愿力，源于玄帝“在昔飞升，弘开誓愿，谓众生之善恶，莫不齐身；欲天下之操修，同登妙果”。⁴³经文叙述玄帝来历，关键在为闻经众生作解，说明除了皈依三清道祖、学习太上老君《道德经》，为何还要在老君本身以外信奉宣称是应化身的神明，并且奉行其教导？也因此，妙行真人在经文出现，其契机是要有真人闻道见证，发心将法忏范本流传于下界世间。

如此，当知《北极真武普慈度世法忏》解说玄帝应化于这个世界的因缘，其实是同时解释世间众生应该随从玄帝教导的因由。因为玄帝是在此世界修道，从此世界飞升，且在飞升时立下斩妖除

42 同上注，第 355 页。

43 同上注。

邪、救度众生的大愿，与此世界有缘。并且，根据其中一则《真武神咒》，当知玄帝有天上权威，又有对人间的承诺：“太阴化生，水位之精。虚危上应，龟蛇合形。盘游九地，统摄万灵。无幽不察，无愿不成。劫终劫始，剪伐魔精。救护群品，家国咸宁……”，⁴⁴这也是其神圣愿力有缘相应人间祈愿的关键所在。

换言之，按照玄帝经典的教导，玄天上帝度众生，是一种来自上帝的“他力”回应众生“自力”的救度法。《北极真武普慈度世法忏》卷二的忏文提道：“臣恭承太上垂训曰：夫人生天地之间，善恶不同，各自先身业缘所致。修善善至，修福福来。如影随形，似声应响。悟则见道，迷则居尘。有如宝珠，照鉴随物；又如明镜，黑白自彰。若修十善，克感天神，扶护世族，克昌后世，衣食自然，无穷寿量。若修十恶，凶神降附，苦病切身，轮转受生，应诸恶报。”⁴⁵《北极真武普慈度世法忏》回应这众生善恶业缘，正如玄帝在各种经典出现过的教导，都说明众生必须“发露忏悔，消诸罪戾”，改过迁善，遵守戒律；其经文思想其实是在强调，日常面向生活细节的抉择，才是修心养性、人间行道、积善除恶。

而且，根据本经，妙行真人知悉的人间苦难，缘由于他所观察到的“凡夫不明修学，贪嗔痴爱，口是心非，无明烦恼，积稔罪愆，或身遭疾病，牢狱拘囚，运用乖违，所作不顺，命没之后，坠诸地狱”；⁴⁶相对于妙行真人的担忧，玄帝是回应众生说，凡众生遇三元、八节，甲子、庚申日，玄帝下降之辰，不食辛荤，制断六清，烧香持斋，念道归真，首谢已过，发露忏悔，可以消诸罪戾，免受厄难。⁴⁷

44 同注1，第40页。

45 同注22，第358页。

46 同上注，第354页。

47 同上注。

《北极真武普慈度世法忏》的重要，就如经文所说，是缘于玄帝悯念凡人积恶造罪，不知修仙之路，所以演说“修真十戒”以度众生，以十卷文字说明十条戒律，作为上述“念道归真，首谢己过，发露忏悔”的方法。这“修真十戒”：“一者，不得阴贼潜谋，害物利己；二者，不得杀害含生，以充滋味；三者，不得淫邪败真，秽慢灵气；四者，不得败人成功，拆交离亲；五者，不得露才扬己，谗毁善良；六者，不得饮酒过差，食肉违禁；七者，不得贪婪无厌，积财不散；八者，不得交游非贤，居处杂秽；九者，不得不忠不孝，不仁不义；十者，不得轻忽言笑，举动乖真。”⁴⁸ 经文强调，人身为患有本，过逐心生，道乃法舟，忏之可度，积如山岳，随念即消。而玄帝提出这十条戒律，是一一对治人身之患，所以十条戒律后边的结论是说“能依吾教，秉心无二，即得见世安乐，免遭困苦”，而经文又有承诺说，凡是信众能改往修来，志心受持而终生持守，仙阶可冀。⁴⁹

“法忏”相比起修行丹法或者其他修道求仙的方式，显然提出了一种简易而人人可以入手的功夫，却是把原来中华文化体系人人熟悉的道德观念，定论为戒律，要求大家坚持。而仔细思考，其之所以称“修真”，也是由于这是所有修道方法不可避免的最基本要求。这亦是妙行真人有必要从天上将此法忏广传人间的理由。

在玄帝信仰传统，上述“修真十戒”既名修真，真心与戒律相辅相成。个人是否能守着戒律，决定个人的心念、心态与行为；人的心念、心态与行为，也决定本身想法或者愿望是否真诚。而心念、心态与行为，又是决定信念与愿景的可靠程度。个人若不能戒律守身，偏要说大行大愿，便是少了真心诚意或者少了资格，自身无从遵守相应戒律也就无从对任何人保证许诺的大愿。这也是《北

48 同上注。

49 同上注。

极真武佑圣真君礼文》提到玄帝能以愿力回应众生祈愿的基础，说他是“六通四辟，无愿不从，万国群生，有求皆应”。⁵⁰而《北极真武佑圣真君礼文》的记述又有说，凡是信奉玄天上帝者，须在玄帝前忏悔过去一切，而发十愿礼文，就能感通“愿开慈照广无边，法界众生蒙覆护”的“广开方便大慈门”。⁵¹这十愿的内容包括“一愿天地常清静，二愿国家永安宁，三愿九祖尽生天，四愿丰都皆罢对，五愿二炁无愆伏，六愿五谷悉丰登，七愿永劫息干戈，八愿四时无疫病，九愿众生离业网，十愿学道总成仙”，⁵²其道理也是建立在玄帝与信众“总持十愿结良缘，忏悔众生诸业障”⁵³的基础上。

其实，道教提倡尊道贵德，也是可以在《道德经》十八章找到根据。十八章有说：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈”，如此批判的说法，是针对现实世界的荒谬，并非反对真心流露的仁义与孝慈。这是说，社会上各种道德善事之所以显露，为人所知所重视，包括有人要刻意去做给大众看，实际上就证明着社会败坏已经到了严重地步。所以，能不刻意提倡观念或行为，反而是重视回归个人，不必为人所知而诚心发愿、真心忏悔与认真持戒，才是真正符合着原来《道德经》看待如何才是“仁义”与“孝慈”。

若依据玄门内丹修炼基本工夫去说，“修真十戒”到“十愿礼文”的内容实乃必要，是炼心的基础，也在确保身心合道过程顺利，其实是符合着道教根据《道德经》精神的修道路子。因为大凡人身，多受七情六欲干扰情志，损耗元精、元气、元神，不利维持身体五脏六腑。因此，修炼内丹者，最初在“筑基”功夫阶段，就

50 撰人不详：《北极真武佑圣真君礼文》，《道藏》第18册，第379页。

51 同上注，第382页。

52 同上注。

53 同上注。

得注重调整心理态度与生活习性以“清地平基”，即清理身体疾患，疏通经络，去支持“筑基”的成效。修道者若在修炼内丹之前，能真心忏悔，改过迁善，从此日常起心动念到言行举止都可对照戒律自省，据戒律观照自身一一细节，就能免除许多妄识与私欲迷惑，避免情志与身体耗损。久之，戒律逐渐潜移默化成为日常习惯，自然而然，内化于生命而又流露于生活，人身就会摆脱一切“恶”的纠缠。这样以戒律作为炼心进路，最终要能做到心无挂碍，无所得而得，无为而无不为，就是真正做到在日常也时时刻刻都是修道境界，即诸种玄帝经典以玄帝本身修道而说的“绵绵若存、虚心实腹、和光同尘”。

《北极真武普慈度世法忏》说的是“修真十戒”，也就是《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》注疏本卷六解释何谓“真人”的入门功夫。后者文字说：“精心苦行，绝世所欲，不兴妄想，以气炼神，以神炼形，形神俱妙，体入自然，敛万法归于一身，散一身而化万景，不滞有无，永绝生灭，是名真人”。⁵⁴而追溯玄帝经典系列信仰内容，尤其是信仰成仙有道、真人可成就，又是始于汉代道教从神仙之学一路围绕《道德经》寻求神道启示而进行道教神学建构，最后是延续为系列唐宋元明降世玄帝经典的内容，都是叙述着济世度人与修道成仙如何相辅相成，呈现为《道德经》思想渊源的第八十二化现身说法。这系列经典的特点又在于强调忏悔、持戒、发愿、请神咒语作为基本修持功夫，是以庶民大众易学易行的教义论证着诸善奉行、神仙可求。

54 同注13，第138页。

第五部分

主要经文的内容合刊

元始天尊说北方真武妙经
玄天上帝说报父母恩重经
玄天上帝金科玉律真经
三经合刊简介

《元始天尊说北方真武妙经》出于《道藏·洞真部·本文类》，内容是以元始天尊为众神仙说法的因缘，叙述玄武神明本行，除了解说玄武将军的来历以及武当山成为神明福地的因由，也叙说神明拥有荡魔除妖之大功，肩负考察人间善恶的重责。《玄天上帝说报父母恩重经》则出于《道藏·洞神部·本文类》，内容融三教思想于道教的理论，说明孝道是道教主张的“内修无欲，外行积德”之本，经后还提到玄武大帝真身源自太上老君八十二化，又有元末明初道士赵宜真题跋，提倡念诵玄帝报恩圣号的利益。而《玄天上帝金科玉律真经》的原文改编自属于藏外道书《玄天上帝金科玉律》，据说是神明在“大德五年十二月二十四日”于武当山灵应观庭降示的乩文，现传内容可能是为了能够更广泛的引渡和教化后人，其中有所改动。

在东盟各国的玄帝宫庙之间，这三部经书在所有以玄天上帝名义流传的玄帝经典里头，是流传较广的，偶尔还可见到一些老庙继续翻印清代或者民国年代的版本。从宗教的角度来说，也即表示说这三部经书与当地信徒的缘分较深，适合他们的根性。如果说，信众是拥有共同膜拜对象的松散集体，玄天上帝就是他们集体信仰与认同对象，在信徒眼中，不管他们有没有真正读过这三部经，也不管他们是否读得懂经典，这三部经仍然会被信众视为神圣的语言，足以反映神明对于信众集体的共同思想指导，建议大家为人处世的社会规范。所以，入庙要参拜神明，拜神要诵经祈福，说到底就是将敬仰之心提升至接纳神灵教义对此血肉之躯的潜移默化，变

成良知不违圣意，人心相应天心。当本境是依靠某位神明威灵佑护与主宰，由地方上流传的神灵经典，即可知地方信众普遍秉持的社会意识、伦理观念与生活态度。

不过，查阅目前社会上通过网路和平面媒体流传的各种道经，包括上述三种玄天经书，常常会发现由于一字之漏或一字之差，令人对经典难于理解；再加上缺乏标点或断句有别，导致人们也可能不是不理解，甚至受到误导。这里举《玄天上帝说报父母恩重经》为例，《正统道藏》版的经文里有“普愿钦信”之说，在后来的一些版本中则因一字误植而改为“普愿饮信”，以后各平面与网路媒体一再翻传，“钦”字的微言大义顿失，便是遗憾。而同一经典又有“然後灭除始相，令无相著，将此无著同灭始相”之句，有学者对照地区上的抄本，认为是自《正统道藏》编刻时，句子之间有漏字；然而，从宗教境界的要求去说，始相既然源于爱我之父母之相，由“灭除始相”句子起，这寥寥几句话实可对照修道人朝向人事两空、人我两空、事我两空等诸境界的基本要求。

此处编录的《元始天尊说北方真武妙经》与《玄天上帝说报父母恩重经》，都是根据明朝《正统道藏》原文校对，并加上断句与标点，以方便习惯现代标点符号的读者在阅读时更容易明白经文内容。同时，除《真经》的内文是根据后来一般的通行本，不根据原文更动，此处《元始天尊说北方真武妙经》与《玄天上帝说报父母恩重经》都是根据《正统道藏》遵循标点之外不作字句增删的原则，以示尊重地方上以正一道为主的道派长期使用《正统道藏》版本作为标准而形成的主流。这亦是尊重信众长期读诵同一个版本而对经典内容形成的共同理解。不过，这里的标点与断句，毕竟出发自个人的认识，只为努力方便阅读，不是绝对标准；来自其他传统的版本，以及数百年来屡有高道学者对经典内容所曾展开的学术商榷，也理当保持尊重，并且期待不断有新的发现、发展。

元始天尊说北方真武妙经
(录自《正统道藏》洞真部本文类)

仰启咒

仰启玄天大圣者，北方壬癸至灵神。
金阙真尊应化身，无上将军号真武。
威容赫奕太阴君，列宿虚危分秀炁。
双睛掣电伏群魔，万骑如云威九地。
紫袍金带佩神锋，苍龟巨蛇捧圣足。
六丁玉女左右随，八杀将军前後卫。
消灾降福不思议，归命一心今奉礼。

尔时元始天尊，於龙汉元年七月十五日，於八景天宫上元之殿，安祥五云之座，与三十六天帝、十极真人、无量飞天大神、玉童玉女、侍卫左右，一时同会，鼓动法音，天乐自响。大众欣然，咸听天尊说无上至真妙法。

是时，上元天宫东北方，大震七声，天门忽开。下观世界，乃有黑毒血光秽杂之气，幽幽冥冥，从人间东北方，直上冲天，盘结不散。大众咸惊，默然不敢议问。

时会中有一真人，名曰妙行，威德充备，诸天钦仰，越班而出，执简长跪，上白天尊曰：“况此境清静太阳道境，何得有此黑毒之气，盘结冲上？是何异因？唯愿天尊至圣，为众宣说，绝其疑虑。”

天尊告曰：“汝等妙行，能为众生发问是由。汝当复坐，静默安神，吾当为说。”

天尊曰：“下元生人，皆禀清静氤氲真一之形，悉备三万六千神气，扶卫其身；今已阴阳数尽，劫运将终，魔鬼流行；信从邪道，

不省本源，谄求余福，昏迷沉乱，不忠不孝，不义不仁，好乐邪神，禱祭魔法，今为六天魔鬼枉所伤害。或老或少，或男或女，未尽天年，横被伤杀，本非死期，魂无可托。鬼毒流盛，死魂不散，怨怒上冲，盘结恶气。汝当省知。”

於是妙行真人与诸大众，闻是说已，心大惊怖，欲请天尊威光，暂降下方，收除魔鬼，救度众生，拔济幽魂，去离邪横。大众怀疑未敢。

天尊告曰：“不劳吾威神。此去北方，自有大神将，号曰真武，部众勇猛，极能降伏邪道，收斩妖魔。”

真人上白天尊曰：“不审此位神将，生居天界，修何道德，为於神将？”

天尊告曰：“昔有净土国王与善胜皇后，梦吞日光，觉而有娠，怀胎十四个月。於开皇元年甲辰之岁，三月建辰初三日午时，诞於王宫；生而神灵，长而勇猛，不统王位，唯务修行辅助玉帝，誓断天下妖魔，救护群品。日夜於王宫中，发此誓愿，父王不能禁制，遂舍家，辞父母，入武当山中修道四十二年，功成果满，白日登天。玉帝闻其勇猛，敕镇北方，统摄真武之位，以断天下妖邪。”

真人上白天尊曰：“如何得此神将，入於下方收除魔鬼，救度群生免遭横死，日有所益？”伏愿大慈天尊遂其所请。

天尊乃敕右侍玉童，驰诏真符一道，径往北方，召其真武神将。其神蒙召，部领神众，径到天尊前长跪：“臣已奉玉帝敕命，位镇北方。今日何缘得睹慈颜，特蒙符召？”

天尊告曰：“吾於上元宫中，大会说法。忽下方黑毒怨气，冲上天界，大众咸惊。汝宜往彼，收断妖魔，拔济魂爽。”

真武神将，敬奉天尊教敕。乃披发跣足，踏腾蛇八卦神龟，部领三十万神将、六丁六甲、五雷神兵，巨虬狮子、毒龙猛兽，前後导从，齐到下方。七日之中，天下妖魔一时收断，人鬼分离，冤

魂解散，生人安泰，国土清平。真武神将与诸部众，还归上元宫中，朝见天尊曰：“昨奉教命，往下方收斩妖魔。仗慈尊力，乃於七日之内，天下邪鬼並皆清荡。”

天尊曰：“善哉，汝等诸神，得无劳乎？”

於是，真武神将，乃交乾布斗、魁罡激指，上佐天关，而作咒曰：

太阴化生，水位之精，虚危上应，龟蛇合形。周行六合，威摄万灵，无幽不察，无愿不成。劫终劫始，剪伐魔精；救护群品，家国咸宁。数中末甲，妖气流行；上帝有敕，吾故降灵。阐扬正法，荡邪辟兵；化育黎兆，协赞中兴。敢有小鬼，欲来现形？吾目一视，五岳摧倾。

急急如律令。

奉礼咒曰：

太初太易，无象无形，莫知重浊，孰辨轻清。吾於混沌，分其昏明，天得以健，地得以宁，民得以养，物得以萌，邪得以正，神得以灵，三才之内，万类咸亨。太朴既散，仁义乃兴；礼乐既作，奸邪斯行？

六谊或失，四民有争；上不宽恕，下不忠贞，或魔或鬼，或妖或精，恣横荼毒，干扰生民。全家疾患、累岁官刑、财物耗散，骨肉伶仃；性命枉逝，灾祸相萦，秽杂之气，上达天庭。天尊有命，令与安平，有妖皆剪，无鬼不烹；温疫之吏，束首伏膺；鬼精灭爽，邪魔推倾。吾有十万力士、五千万兵，天上天下，从吾降昇。拒吾者灭，奉吾者生，恶吾者辱，敬吾者荣，礼吾者寿，非吾者薨。吾有此令，人鬼咸听。

急急如律令。

又咒曰：

北方玄天，杳杳神君；亿千变化，玄武灵真。腾天倒地，驱雷奔云；队仗千万，扫荡妖氛。雷公侍从，玉女将军；鬼神降伏，龙虎潜奔。威震五岳，万灵咸遵；鸣钟击鼓，游行乾坤。收捕逆鬼，破碎魔军；除邪辅正，道炁常臻。

急急如律令。

天尊告真武曰：“自今後，凡遇甲子、庚申，每月三、七日，宜下人间，受人之醮祭，察人之善恶、修学功过、年命长短。可依吾教，供养转经，众真来降，魔精消伏，断灭不祥，过去超生，九幽息对，见存获庆，天下和平。”

尔时，妙行真人，与诸天帝、无量飞天神王、真仙大众闻说，莫不欢喜踊跃。一时作礼，赞叹功德：“我等今日，蒙大法利益。请於人世，救获众生，令得免三灾患难。”各各受持，稽首奉行。

真武神将，再奉天尊敕，永镇北方，奉辞而退。

玄天上帝说报父母恩重经
(录自《正统道藏》洞神部本文类)

妙缘无修，妙行无积。从修有修，修缘证妙；从积有积，积行通妙。妙本从无，修积自有，广演妙缘，显言劝修。烜赫妙行，示相有积，妙缘妙行，既通修积。若世众生，一念一动，缘行俱在，迷惑本来，毁无失有。如人父母，诞生男女，始相不见，托相为有。有中有相，相化万状，艰难苦恼，忧虑悲戚，悉从相起。我既托相，日恼父母；令我父母，日夕悲酸。我相既有，父相母相，日渐衰朽；缘我相故，令我父母，始相沉埋。父母男女，轮转无已，是此有相，同归苦恼。我从今日，从我相中，悉灭贪嗔，悉破险峻，持念平等，用报始相；使我始相，大得快乐，无诸苦恼，世生生，托相全具，不致衰朽。然後灭除始相，令无相著，将此无著同灭始相。我相始相悉归无著，相既无著，不见、不有、不起、不为，无碍、无障、无闭、无塞，自然去累不堕苦海。普愿钦信，日持奉行。

玄帝报恩圣号

志心皈命礼，玄元应化，武曲分真。垂念我等众生有相，托生父母，怀耽十月，乳哺三年，辛苦百千，殷勤寸念，令我父母，日渐衰朽。我今持念平等，悉灭险峻贪嗔，礼帝为师，祈恩报本。愿我见在父母，福寿增延，过去父母，早得超生。

大圣大慈大仁大孝八十二化报恩教主佑圣真武治世福神玉虚师相玄天上帝金阙化身天尊。

昔泰清大帝，第八十二次化身，托圣父净乐国王、圣母妙祥天主，降生为太子。才七岁，即离亲去国潜身入太和山中修道，历四十二年，功成冲举，位镇北方，为玄天上帝。感父母生恩之重，故说此经。若有善信男女，体玄天圣训，以孝道存心，持斋三年，礼念圣号一万八千遍，以按道经一藏篇目之数，以答父母三年乳哺之恩。有志之士，又能寻详经义，精进道功，虽亿劫四重之恩，皆可以报；而九幽三途之苦，亦可以济矣，岂但报父母之恩而已哉。传曰：仙经万卷，忠孝为先。又曰：一子学道，则九祖生天。其斯之谓欤。

玄门嗣教浚仪赵宜真书。

玄天上帝金科玉律真经

恭请

玄天上帝宝诰 志心皈命礼 （三称）

混元六天。传法教主。修真悟道。济度群迷。普惠众生。
消除灾障。八十二化。三教祖师。大慈大悲。救苦救难。
三元都总管。九天遊奕使。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。

开经赞

玉虚师相。道冠诸尊。无边法力镇乾坤。宝剑伏魔群。黎庶沾恩。
慈光照众门。皈命

玉虚师相玄天上帝荡魔大天尊 （三称三跪九叩首）

《玄天上帝金科玉律真经》

帝号治事福神。镇北天大将军。遊巡诸天诸地。掌握世界乾坤。
扶助末劫大道。护佑国王大臣。不忍五浊恶世。众生受苦遭辛。
旱涝饥馑疾疫。水火劫盗刀兵。天下江南江北。朝病暮死七分。
吾向三元八节。三会五腊生辰。斗降七斋三七。本命甲子庚申。
腊月二十五日。亲随玉帝降临。统率千真万圣。检察下界人民。
记录作善作恶。较量罪恶重清。轻乃减死一半。重则死绝灭门。

善者得见天日。恶者不见太平。信者得度末劫。不信丧命亡魂。
检举不忠不孝。抄录无义无仁。贫不安分守己。富不念老怜贫。
轻重长短秤尺。大小斛石斗升。买卖欺瞒良善。交关举用不平。
使尽机关肠肚。恶心害众欺群。两舌恶口斗乱。教唆州县乡村。
恣意慳贫忌妒。是非人我争嗔。不识善恶因果。不畏天地神明。
强凶不得老死。结冤促寿除龄。故遣天将抄录。疥癣麻痘灾瘟。
肚痛赤眼泻痢。恶疮脓血淋漓。咽喉急风唾毒。寒热咳嗽呻吟。
打算未尽劫数。十磨九难不轻。似帝当初学道。直磨铁杵成针。
治尽不平等辈。方始大地成金。
谕劝世人敬信。听帝旨说叮咛。不可听闻藐藐。各依戒律谆谆。
渐渐太平年到。上元甲子当旬。自此风调雨顺。田蚕五谷丰登。
天下安居乐业。人民歌吟欢忻。到此人身难得。各宜修省思寻。
更有泰山东岳。速报立报司存。莫道造恶不报。直待恶贯满盈。
莫道修善无应。直待善果圆成。若有人间私语。天上听若雷霆。
不可欺心暗室。神目如电光荧。阴阳误丧人命。触犯地曜天星。
医药误伤人命。方脉指下不明。僧道师人积罪。贪求施利食荤。
似此诵经有罪。差讹字句不真。溺死儿女有罪。千生万劫冤亲。
切戒杀食物命。放火烧害山林。积累无边罪孽。冤冤报屈难伸。
切莫杀食牛犬。免堕万劫沉沦。告报行法弟子。天条不可不遵。
爱惜一切字纸。付诸水火漂焚。帝德好生恶杀。簿书日夜具呈。
阳有阳间罪孽。阴有阴司典刑。请看冥司录载。

太上感应篇 云：

造作善善恶恶。报应如影随形。
一劝敬重天地。心香一炷晨昏。
二劝孝养父母。堂前生佛二尊。

三劝皈依三宝。儒释道教同伦。
四劝修斋佈施。报答四重深恩。
五劝善男信女。持斋念佛看经。
六劝州县官吏。治民如水之清。
七劝救济孤殍。四生六道苦轮。
八劝富家佈施。架桥砌路修因。
九劝九流技艺。三六九字同伦。
十劝广行阴鹭。福及子子孙孙。
但存方寸心地。留与後代耕耘。
所作总依本分。与人方便朴淳。
若以递相传写。帝当护汝於阴。
家有一卷供养。全家老幼安甯。
身有一卷佩带。免遭一切灾迍。
若写五卷奉劝。寿增半纪余龄。
若写十卷奉劝。一纪寿算增新。
印施百千万卷。名同佑圣真君。
当境城隍里社。欢喜保举奏闻。
三界四府列祠。帝同保奏天庭。
北府消除罪籍。南司注上生名。
现存获福无量。九玄七祖超昇。
上号金科玉律。下曰劝世戒文。
更有能行正直。不昧阴空鬼神。
不以祭享加福。不以不祭生迍。
有福休夸俊丽。无福休怨鬼神。
欲知前世因果。今生受者之身。
欲知後世因果。今生作者之心。
人能知时速改。切莫更待因循。

上帝敕示戒语。流传往古来今。

玄天上帝格言

矫妄求荣。名誉不扬。克剥致富。子孙遗殃。行恩布施。福祿来祥。寡欲薄味。寿命弥长。毋欺暗室。毋昧三光。正直无私。志心忠良。天地介祉。神明卫傍。延生度厄。必济时康。

玄天上帝宝诰 志心皈命礼

世运主宰。刑赏权衡。独居清静。统治天人。执符御历。镇隐摄明。於穆皇矣。体道含真。驾馭立德。降衷下民。范围宇宙。鼓舞乾坤。上穷九级。下贯万灵。一诚在抱。四时措行。四众之母。六合之精。以终以始。有阳有阴。纯粹之气。渺冥之形。巍巍至德。荡荡莫名。妙蕴玄素。宏含渊深。声臭俱泯。中和且平。纲维伦纪。振作圣经。图延绝学。治世帝君。

完经赞

金科玉律经。启发心田。祥光瑞气降坛前。灭罪与消愆。普济人天。丹诚锡泰然。皈命
玉虚师相玄天上帝荡魔大天尊 （三称三跪九叩首）

马来西亚檳城州中灵宫日落洞上帝公
2020/2021 理事会名单



主 席：（正）准拿督林顺兴，（副）林义汉
总 务：（正）王徠福，（副）林福兴
财 政：（正）梁诗菽，（副）杨馨微
中文书：黄淑娇
国文书：李月玲
交 际：王粮丰，王永桔
理 事：王春珠，陈吉财，王焯城，叶玉云，
叶笠芬，陈宝珍，叶丽珠，黄静慧。
查 账：程国强，陈钰淑

本宫常年活动

- (1) 农历正月初二日新春团拜。
- (2) 正月中旬财禄敬法会。
- (3) 三月初三日庆祝北极玄天上帝圣诞千秋，
布施老人活动，本宫会庆联欢宴会。
- (4) 三月十五日庆祝玄坛元帅圣诞千秋及开财库。
- (5) 五月初十日庆祝道济师尊圣诞千秋及本宫家庭日
- (6) 七月初三日起一连三天举行吉祥报恩
盂兰盆超度及瑜加焰口法会。
- (7) 七月中旬庆赞中元祭拜大士爷。
- (8) 九月初一日开始至初九日一连九天庆祝九皇大帝圣诞千秋。
- (9) 九月初九日庆祝北极玄天上帝成道纪念日。
- (10) 九月二十四日起一连五天庆祝众神圣诞千秋。
- (11) 十月初五日庆祝济公活佛圣诞千秋。
- (12) 十二月二十三日晚答谢众神。

助印芳名录（恕不称呼）

添油箱随缘乐捐总共收到 RM1037

* 赞助 250 本者（RM875）

(1) 太平万凤宫玄天上帝信徒 RM880

* 赞助 200 本者（RM700）

(1) TIEH HIENG BING

(2) 吴良昭

* 赞助 150 本者（RM525）

(1) 许利彬合家

(2) 新永春企业

* 赞助 100 本者（RM350）

(1) 林福興

(2) 林順興

(3) 林迅煜

(4) 陳坤梅

(5) 葉安伦

(6) 林義漢

(7) 王春珠

(8) 陈吉财

(9) 蘇漢陽

(10) 江丽君合家

(11) 傅文文合家

(12) 林国荣合家

(13) 张調韻合家

(14) 林顺发

(15) 林顺有

- (16) 邱月音及全家
 - (17) 黄和雷合家
 - (18) 李瑞民
 - (19) 李月玲
 - (20) 许涵妮合家
 - (21) 何才全合家
 - (22) POH BOON FONG
 - (23) 真武宫
 - (24) 何瑞春合家
 - (25) 林雅絲
 - (26) 陈宝珍
 - (27) 黄继义
 - (28) 黄美淇
 - (29) 周文文
 - (30) 林秋霖合家
 - (31) 许協辉
 - (32) 郑勝家
 - (33) 梁詩菽
 - (34) 陈梁科隆
 - (35) 苏文杰合家
 - (36) 林振邦合家
 - (37) 杨馨徽
 - (38) 林荣生合家
 - (39) 李棕桔 (李宗桔)
- * 赞助者：60 本者 (RM210)
- (1) ABYE LAU
 - (2) PUR BEAUTY

(3) 叶笠玢

(4) 杨洛锜

(5) 李玉山合家

* 赞助 57 本者 (RM200)

(1) 已故叶必德

* 赞助 50 本者 (RM175)

(1) 徐瑞萍

(2) 黄淑丝

(3) 林綺慧

(4) 林顺雄

(5) 黄景国

(6) 王永桔

(7) 黄雅蓉

(8) 郑福源

(9) 李荣蓬合家

(10) 陈俊亮合家

(11) ELVIN YEW

(12) 林瑞家

(13) 黎珠云

(14) 吕旭生先生

(15) 刘劲兴合家

(16) 胡友勤合家

(17) 邱继运合家

(18) 郭学彬合家

(19) 徐孝宗合家

(20) 李記生合家

(21) 林濟葉

- (22) PATRICK SAW
- (23) JOE
- (24) ESTHER
- (25) PAMA
- (26) 连应福合家
- (27) SALLY
- (28) DABY TAN
- (29) 黄慧萍合家
- (30) 陈慧聪合家
- (31) 王军保合家
- (32) 蔡国孟合家
- (33) 刘菊松
- (34) 陈文进
- (35) 林道辉
- (36) 许清枝
- (37) 郑智朝
- (38) 已故郭瑞尊
- (39) 陈碧霞
- (40) 吕瑞琴女士
- (41) 王莉娟女士
- (42) 吴焯龍
- (43) 陈钰淑
- (44) 林爱珠
- (45) 黄祥進
- (46) 梅员溶
- (47) 曾俊阮合家
- (48) 已故伍彩瓊女士

- (49) 谢瑜恩
- (50) 周淑晶合家
- (51) 敏莉
- (52) 马佩诗
- (53) 陈毅明
- (54) 吴喜成
- (55) 李来顺
- (56) 梁秀美
- (57) 林福才
- (58) 邓翠燕
- (59) 已姑黄月梅
- (60) 林瑞龙合家
- (61) 蔡汶宏
- (62) 陈宴妨
- (63) 吴氏
- (64) 刘氏
- (65) 许文琦
- (66) 已故吴秀玉
- (67) 罗丽容合家
- (68) 吴淑荣
- (69) Yeoh Hee Huat
- (70) Ong Phaik Sim
- (71) 陈南达
- (72) 黄金花
- (73) 叶保彰
- (74) 已故 Loh Siew Geok
- (75) 已故 Loh Siew Kee

后记

本书从撰写到编辑，经历了数个月的时间，最终在这个人类共同面对疫情的时代面世，是很难得的经历。此次出版，首先应感谢“马来西亚檳城中灵宫日落洞上帝公”的诸位同仁。当初，是他们以对玄帝信仰的一贯虔诚，坚持秉承玄天上帝与诸位神灵的神圣指导，神恩与人缘俱足，方才会有出版本书的决定。

最初编撰本书时，大家原初的意愿，是考虑到中灵宫 2009 年曾经为笔者出版《从历史和经典看玄天上帝神启的演变》，目前已经绝版，而各地许多供奉玄天上帝的宫庙依旧有所需要，也常有读者到中灵宫询问这本小书的再版，于是便有了修订重印的打算。但后来，经过本宫林顺兴主席与笔者讨论，以及咨询北马玄天上帝联谊会一些兄弟庙以后，有意见认为原书内容超过十年，过去是根据公众讲座整理的文字，出版也是相应当时的普及，供应同道讲解玄帝信仰文化通用参考，现在应该有所提升；而且，随着网络的流行，原书内容一再被他人网络转载，有说明出处的，或不说明出处的，应该是早就完成那个年代的信仰义务。于是，我们的新决定，是以笔者近十年来在各处发表的学术论文与讲座稿为基础，整理出本书的内容，以期从阐释玄帝信仰文化从历史到当前的存在意义，侧重对玄天上帝信仰文化的道学 / 神学义理与其历史背景，作较深入讨论。

特别是在这个时代，中华传统的神圣论述，更不会失去意义。玄天大帝在信仰者心灵中，是大道的道体应化，也带领着无数上界神圣，明明白白监察着人类心识与言行，尊神的一切神圣启示，已经出现在历朝降世的经典。可是，当人需要发挥自己一切优势，克服一切苦难，神圣显化灵验，是有很多奥妙，不一定会是随时现形，成为取而代之的代劳者，否定了人类自己能力。大道既然相应

人心，玄天上帝是大道化身，常为人类克服各种魔难作主，神圣当下的显化方式，可能还是如同过去，一以贯之，主要是藉由着人们自己的良知，以及藉由每个人自身的知识范围，向人们发出呼唤，让大众回过头来发现神圣的召唤。

因此，这里得要解释，笔者撰写这系列文字，固然立足在秉持客观学术研究，却也是重视如何能自觉兼顾信仰出发的道学 / 神学论述。任何神明信俗都是人类文化遗产的组成，是信仰群体经历的文明进程与文明对话的载体；我们要承认多元社会，就要维护各种文化传统，尤其要尊重民众心灵中自觉是感应于神圣领域的教导，这其中往往承载着满满的祖先智慧传承。维护信仰文化的发展，让神明从经典到信俗都拥有发声领域，才可能让别人能理解，让子孙能继承。

此次撰写过程，只求能尽义务，完成玄帝神圣道场的许愿。过去以来，面对传统经典的浩瀚文字，对读着前贤高道互相印证的论述，寻找玄帝信仰文化的内容与教诲，总是惭愧才疏学浅。此书出版前，更有感触。此次出版，希冀能抛转引玉，盼望以后大家一起更多努力，关心当前本土的玄帝信仰定位与信俗研究。而文字匆匆，总要有付梓日期，难免会留下许多学识不足、思考不周全的遗憾，也希望读者海涵其中或有鲁鱼亥豕与诸种错漏之误。而此书出版之际，最大愿望还是疫情早退。祈愿上天宽厚明谅，神圣垂恩，保佑苍生，怜我黎民，介尔景福。

王琛发 敬书

作者简介

王琛发，现任中国福建省闽南师范大学“闽江学者”讲座教授、广东嘉应学院客座教授、广东海外名师特聘教授，也是马来西亚道理书院院长，马来西亚道教学院、东西方生死学研究基金理事会主席，越南国家人文与社会科学大学中国研究中心高级研究员。在中国至今，先后受聘山东大学儒家文明协调创新中心访问学者，广西师范大学、浙江大学美国研究中心、湖南中南大学道学国际传播研究院等校兼职/客座教授，并担任台湾仁德医护管理专科学校课程委员、兼任教授。他也曾任马来西亚首府布政区文化公园建设期间华人文化顾问、《马来西亚百科全书》“人文卷”与“宗教卷”主笔、编审。近年在华参与项目，包括出任广西师大出版社十二五规划《东盟教育丛书》编委（已出版），以及十三五规划《世界客家文库》专家委员会领衔专家、中国国家社科基金重大项目“多卷本全球客家通史”海外分卷主持，湖南省级“十三五”规划重点课题《传统六艺在基础教育中的创造性转化与创新性发展研究》首席专家，在中国社科院民族学与人类学研究承担海南省府城文化遗产研究项目当中，作为承担“海口府城地区宗祠寺庙文化遗存与开发利用”项目的主持专家。

致谢：本书疫情期间得以出版，有赖中国闽南师范大学“闽江学者”王琛发教授愿意支持义举，义务执笔，提供研究成果，期间并获得现任槟城州政府环境与福利委员会主席彭文宝行政议员支持与推介本书于各方读者。槟城州中灵宫因而也得以由此因缘，借助本书的出版，邀请各地友好预先订购筹款，为各地玄帝庙宇支持社会教化与支持华校办学的需要，以及捐献贫老与奖励助学，尽一份绵力。感恩各方在疫情期间共成功德，共同发挥玄帝信仰文化体现的中华文明。

。