

從哪吒太子到中壇元帥： 「中央—四方」思維下的護境象徵

李豐楙*

在臺灣各地的哪吒信仰區內，廟額、神轎上題為太子爺、三太子爺的，強調太子的名諱，或作中壇元帥、中營大將軍、哪吒元帥，也有直接題作哪吒太子、李哪吒，或音近的羅車（俚）公、羅車太子，比較特別的則有大羅仙、玉皇太子爺。這些多樣化的神名都是一種文化標誌，銘刻著不同時代的歷史記憶：既有聖蹟神話，也有儀式演法。從中可以解讀信仰的形成，如何經歷佛教護法神轉變為道教、法派的護境之神，其間的關鍵就是從毘沙門天王的隨從諸子之一，逐漸獨立為獨當一面的統兵元帥；特別是在臺灣民間，歷經原鄉的地區性神明、法派護境神將，在戰後乃迅速擴大其信仰勢力，在五〇年代即已進入寺廟主祀神的前十名之末。至今又經四、五十年的發展，其廟數、信仰人口之多，可從廟會活動的大仙尪中，一再看到活潑、捷健的中壇元帥，成為兒童神的信仰典型。相較於其他的民間信仰，哪吒信仰的神格、職司凡經歷佛、道二教及法派，這些衍變之跡都保存於經典、文獻；特別是經由小說之教、戲曲搬演而廣泛傳播。到了現代社會，哪吒現象更為多樣化，從《真經》的出世諷誦到現代藝術的創新造型，都可見其活潑的創造力。這類從古到今的豐富資料，歷經有心人士的蒐集整理而後細加解讀¹，足可印證哪吒信仰的神格形成，在變中有所不變，都是以兒童神的信仰魅力而擔任護法、護境之神。這些聖蹟反映了不同時代都有共同的需要：生存空間的秩序與安全。這一手執金環、

* 李豐楙，本所研究員。

¹ 第一屆哪吒學術研討會於2002年10月12-13日，在新營太子宮文康活動中心舉行，論文集於2003年3月出版；第二屆（中壇元帥學術研討會）於2008年7月4-5日在中山大學舉行，由中華道教中壇元帥弘道協會與中山大學通識教育中心主辦。

金鎗的小將，因而鎮座在宮廟或活動於廟埕上，乃是諸神世界中一位活躍的囡仔神。

一、出身與修行：兩部中壇元帥真經與《封神演義》

在臺灣的哪吒信仰圈內，所流傳的兩部中壇元帥真經：《中壇元帥真經》與《中壇元帥降魔真經》，都在七〇年代先後由臺中聖賢堂發行，後一部即為「臺灣區同祀中壇元帥宮廟聯誼會」校正獲得認可後，作為「正統道教之經典」，以區別於另一部同名而為佛教所持誦的《降魔真經》²。聯誼會所指定的這一「道教習誦經典」，作為奉誦、默誦及參誦之經，乃是採用了道經傳統的經典出世模式。雖則兩部《真經》都可確定是在戰後才出世流傳的，但是有關的神名「中壇元帥」，及所欲宣揚的「聖蹟」，卻源於民間通俗小說《封神演義》，又在民間文化的傳統中，清楚表明其「為元帥，代天宣化，普度眾生」的教化之意。臺中聖賢堂所出版的曾出現宗教善書的用語：「遵守聖訓，作箇完人」（《降魔真經》）、「世人若有遵聖訓，他年世代子孫昌」；「囑付經訓誠心聽」（《真經》）；配合經文中的「呂祖」、「普度三期」、「末運三期」及「龍華會上」³。《降魔真經》即是依循末劫的末世思想，而以道德教化作為普度的救濟任務，所反映的正是降鸞以度末劫為鸞文訓詞的文字風格。不論是經書紙本或錄音形式，都符合聯誼會的宗教教化目的，特別是《真經》的語言形式，採用五言或七言詩讚體，確是有利於諷誦宣化。兩部所用的文本敘述，均源於《封神演義》的演義小說體，卻依其宗教動機與目的而有所取捨。這種將宗教之教與小說之教合為一體，乃是民間信仰巧用民間文化、民間文學的絕佳例證，可當作「文學作為宗教」的典型。從這種《真經》文體就可回應傳統士人對於「小說之教」的疑慮，其實用在人、在一個宗教團體的靈活運用。此乃緣於錢大昕(1728-1804)在清代的禁書風尚中，因而才會激烈地批判小說之教、文學之教，〈正俗〉即云：「古有儒、釋、道三教，自明以來又多一教，

² 《中壇元帥降魔真經》的版本多種，在聯誼會內所指定的是1995年校訂的經摺本。在此所引述的文字即是代表會內共識的〈序言〉。

³ 二階堂善弘〈哪吒太子考〉即已使用此部經，收入佛光山文教基金會主編：《當代臺灣的社會與宗教》（臺北：佛光出版社，1996年）；又蕭登福在〈哪吒溯源〉與〈臺灣道教廟五營軍與中壇元帥哪吒之關係〉，也曾使用兩部《真經》為例。

曰小說。小說演義之書也，未嘗自以為教也；而士大夫、農工商賈無不習聞之，以至兒童、婦女、不識字者，亦皆聞而如見之，是其教較之儒、釋、道而更廣也。」⁴ 錢氏乃是以儒學正統的「教化」觀，批判明代流行的奇書體、奇傳體小說，也及於戲曲中被列於禁書之列者。這種小說之教是否直接關聯《封神演義》這一「小說演義之書」？在文中並未直接述明，但是這一個「教」字，如就商、周之際的歷史演義言，絕非只是教化、教育之教，而是確實能實踐宗教之「教」。這部在民間社會廣泛流行的演義體小說，確如錢氏所質疑的：「豈知小說之中於人心風俗者，已非一朝一夕之故也！」這部商、周易代的演義，確實可與另一漢、晉之際的《三國演義》，較諸正史更能深入於人心。哪吒信仰在整個信仰史上，就從釋、道二教的儀式專家或修行者之手，變成士大夫、農工商賈、兒童、婦女、不識字者皆喜聞樂見之書，就因演義小說及相關的戲劇最善於敷衍、搬演。在民間信仰、民間文化中，哪吒神話與關帝、玄天上帝聖蹟的志傳，都是信仰之教與小說之教相輔相成的最佳例證，也在小說（文學）與宗教兩界都能發揮其「教」的功能。

在宗教與文學的互動關係中，研究哪吒信仰的發展者早已注意一件事實，就是諸多神佛人物的傳記都可經由敷衍，而轉化為敘述生動的通俗小說，因而更易於深入基層民眾的人心深處。從類似《三教搜神大全》中〈哪吒太子傳〉的簡短神傳，比較已被鋪排為足足三回的《封神演義》章回體（12→14回），確可發揮小說家專以敘述「殺人」為能事的本領。兩者之間乃緣於敘述文體的功能不同，對於「殺」的因果關係在前後文本中也敘述各異，神傳體僅能簡潔表明「因世間多魔王，玉帝命降凡」。所以第一個事件是無心之過，被老龍索戰而予戰殺；第二件也是無意間誤殺石磯娘娘之子，同樣也是應戰而殺，其理由均為命定，因為「石磯為諸魔之領袖」，哪吒乃命定與諸魔之兵為死對頭。但在演義體的神魔小說中就可大力鋪排，從出世的因緣而強化其「殺人」的因果關係。搜神性質的類書從元版《搜神廣記》，到七卷本的《搜神大全》，其擴增的年代約略可訂於明初⁵；《封神演義》的成立時間，不管是陸西星或許仲琳所作，都已在明萬曆後半期，不僅有《西

⁴ 參考拙作：〈出身與修行——明末清初「小說之教」的非常性格〉，王璦玲主編：《明清文學與思想中之主體意識與社會·文學篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年），上冊，頁278，轉引自錢大昕《潛研堂文集》卷17〈正俗〉。

⁵ 詳考參王秋桂、李豐楙主編：〈提要與總目〉，《中國民間信仰資料彙編·第一輯》（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁3-4。

遊記》、《水滸傳》等奇書、奇傳體可方便參用，也出現真正的宗教文學，就是出身、修行的志傳體所提供的撰述資源⁶。

為何在出身修行志傳體的影響下，《封神演義》所採用的，包括搜神類書及有關哪吒的先行材料，即以綴段式的三回插敘哪吒的出身譚。這一文體襲用的奧妙就隱藏於演義的敘述中，就是第十二回的回目「陳塘關哪吒出世」的出世；在十二回的文本中，太乙真人戰石磯即說：「哪吒該在此處出身，天數已定，怎能躲避？」出世、出身二字除了可作一般用語理解，也是具體反映萬曆以後流行的出身志傳的題名。這類出身者所遭遇的事情，文本中常會使用「異事非常」一語，強調哪吒並非尋常人。從仙傳體的簡潔文字，至此就被鋪排為出身譚：「這位神聖下世，出在陳塘關，乃姜子牙先行官是也，靈珠子化身。」（12回初）「此是哪吒二次出世于陳塘關」（14回末）。這兩段情節都一再強調其「出身」的神聖性、非常性；而在「修行」情節的敘述上，剔骨還肉與蓮花化身只是成神前修行心性的第一階段，第二階段則是隨姜子牙下山，從而歷經無數神魔之戰的殺劫，才能真正了卻其一出生即犯的「一千七百殺戒」。這部撰述目的為了「封神」以完成周繼商命的演義小說，在天意決定論的天命傳統下，乃合理化了殺戒的命定性。如此就在三回的敘述事件中，延續了《水滸傳》既已使用的天道觀，認為非常人物的非常出身與修行，都是在冥冥中合乎天數⁷。這種非常性的命定觀一再表現為關鍵字：「雖然哪吒無故，誤傷敖丙，這是天數！」這是太乙真人初次認定的；而石磯娘娘弟子被他打傷後，也說：「奉的是元始掌教符命，就傷了你的徒弟，乃是天數！」為何天數就不可逆轉？在十三回就曾兩次明白表述：一次是哪吒在寶德門對敖光說：「因成湯合滅，周室當興，姜子牙不久下山，吾乃是破紂輔周先行官是也。」第二次是太乙真人對石磯說明截、闡二教之理，闡教「犯了殺戒，故此降生人間，有征誅殺伐，以完此劫數。今成湯合滅，周室當興，玉虛封神，應享人間富貴」。這類天數、劫數之說在仙傳中都隱而不彰，在演義體中卻一再闡明，這是敘事者藉此示知於讀者，出身、修行的主人翁哪吒，作為元帥神的出生、出身，就需有非常的能力、法器配合非常的天性，都是奉元始之命、奉天命完成人間歷劫的天數：成湯合

⁶ 可參考拙作：〈出身與修行：明代小說諷凡敘述模式的形成及其宗教意識——以《水滸傳》、《西遊記》為主〉，《國文學誌》第7期（2003年12月），頁85-114。

⁷ 水滸故事的天數觀，詳參拙作：〈神魔敘事與暴力神話——明清小說的敘事學〉，發表於2006年11月16日於本所舉辦之「新知與舊學——明清敘事理論與敘事文學」論壇。

滅，周室當興。所以哪吒降凡大開殺戒，正如水滸好漢的了卻殺戒，殺劫了盡就可封神，這是兩部小說所表現的文化心理。

在近代的哪吒研究中最感興趣的就是「哪吒手段」，但在兩種神傳、志傳體中，其實都只有簡要的敘述，神傳中只有一句「割肉刻骨還父」；而演義也僅略敘其「剖腹、剝腸、剔骨肉，還于父母，不累雙親」。因為哪吒神話既已表明其為靈珠子，乃是奉玉虛符命而應運下世的非常人。這段敘述的緣起經溯源式研究，早已釐清其淵源，就是禪宗燈錄中用以喻指的語言機鋒：析骨還父，析肉還母，這一常見的禪宗話頭所反映的，從唐到宋民間應已出現這一類傳說，才會被禪家巧妙運用⁸。這是禪家在語言習慣上活用小說、戲劇的參悟策略；也可能禪家運用的機鋒，反向激發民間敘述哪吒的出身，又據此一精要的禪悟譬喻再加以敷衍而成故事情節。這種被視為叛逆性的「狂子」行徑，也隨著以禪喻詩的文學語言而流行，如詩家嚴羽之論詩：「若那查（哪吒）太子析骨還父、析肉還母。」也被後來的詞家視為藝術表現上的一種「哪吒手段」，都是用以喻指言外、文外的審美趣味⁹。這樣劇烈的勘破手段，在文化傳統上契合於詩、禪一致的禪悟與妙悟，雖不符合儒家孝義下的身體觀，卻可藉由佛家、禪家的語言思維，表達禪學與詩學的言語道斷。這樣神異非常的敘述文本，又在現代藝術、現代批評中被一再進行創造性詮釋，將狂子與兒童神、搗蛋鬼等神話原型，詮釋為反抗父權的文化心理¹⁰。從《封神演義》三回中明顯地以哪吒為主人翁，演述其與父親李靖的關係，乃藉由改造後的道教化敘述，集中彰顯父子之間的衝突關係，基本上確是符合文化心理的敘述結構：由「哪吒出世」→衝突發生（打死龍王太子敖丙、射殺石磯門人）、衝突高潮（剖腹、剝腸、剔骨肉）→蓮花化身、衝突再起（打碎金身、燒毀行宮；蓮花化身，追討公道）→難題解決（父子和解）。這樣的敘述文本就是明代萬曆中葉以後社會、思想的反映，即理學思想的一種反動，諸如李卓吾的童心說，都是反映父權、君權的權威

⁸ 陳學霖：《劉伯溫與哪吒城——北京建城的傳說》（臺北：東大圖書公司，1996年）；鄭阿財：〈佛教經典中的哪吒形象〉，國立中山大學清代學術研究中心、新營太子宮管理委員會主編：《第一屆哪吒學術研討會論文集》（高雄：國立中山大學清代學術研究中心；臺北：新文豐出版公司，2003年）。

⁹ 可參考詹杭倫：〈論鄒祗謨詠物詞的哪吒手段〉，發表於2008年中壇元帥學術研討會。

¹⁰ 可參考陳曉怡：〈從頑童到狂子——哪吒故事所反映的文化心理〉，發表於2008年中壇元帥學術研討會。

下，藉由神道以抒其憤，這種時代文化所銘刻的象徵就表現於演義體的小說敘述。而今在兩部《真經》的聖訓文體中又顯現其為宗教的因應之道，就是鸞堂中時常降鸞的呂祖垂訓，表達一種末世救劫的神聖啟示，正是宗教學中神啟式的啟示性教義，從早期道教到近世鸞堂均一脈相承¹¹。此即《降魔真經》藉由中壇元帥天尊之口所訓示的：

近世之人，無視綱常，不顧倫理，違背聖訓，倒行逆施：輕則幾近禽獸，重則甚於邪魔，貽害人群，誠非淺鮮。

類此「降魔」的教化經旨，即是以宗教語言、神話語言聯繫《封神演義》的神魔敘述；然後又基於神道設教之需，有意淡化父子之間的衝突關係，因而彰顯其降魔的時代新使命。

在神聖的出身譚中乃是哪吒天尊所自述的「降下凡間救萬民」，即自許其為了非常性的任務，「神仙氣魄異常人」，則為非常性的能力表現；而在小說敘述中的狂子行為，則被改造為降魔的行動：「白雲山上射妖童，九曲河內戰魚龍。」因而評論家所熱烈詮釋的哪吒手段，卻只被簡略為一句「殺身刻骨報爹娘」，如此才契合其聖訓中所警醒的：「不忠不孝者，吾必誅之。」教化的目的就是為了彰顯教忠作孝。至於人間的修行，從「翠屏山顯靈醒世，陳塘城行雨濟民」開始，終而成為「玉虛奉命臨黃土，興周滅紂立奇勳」。在《真經》的文本中顯然為了回應出生即犯「一千七百殺戒」的小說文本，因而自白其修行之所歷：「親歷一千七百惡戰，奠定周祚；殺盡十萬八千魔鬼，重返天宮。」所以終極的證果就是玉帝所封的：「令吾鎮守南天門，稽查下界過與功。」這是神道設教的文化傳統下，從小說之教到宗教之教的創造性轉化，故作為聯誼會所認可的經誦版本，顯然有意調整一九八〇年的聖賢堂版本，就是刪除其佛教色彩，將「學佛可以上升天竺」易為「學儒得以晉升聖廟」；而且早期聖訓中的末劫意識也被刪略，如「當此烽煙滿地，鶴唳頻頻，奇災異劫，如草如茵」之類的聖訓，已被代以誦經的功德¹²。這種道教化的《真經》本所反映的，正是民間社會在宗教信仰上持續創造的活力，就是為了滿足一個同祀聯誼團體的群體需求。

¹¹ 詳參拙作：〈救劫與度劫：道教與明末民間宗教的末世性格〉，黎志添主編：《道教與民間宗教研究論集》（香港：學峰文化事業公司，1999年），頁40-72。

¹² 蕭登福前引文，即是1980年的聖賢堂版本，此本較多聖訓的文字，而聯誼會則刪除佛教及部分聖訓之文。

二、從太子爺到中壇元帥：元帥神的定位

臺灣地區所組成的聯誼會，乃以「中壇元帥」作為同祀諸廟的聖號標誌，《真經》本出現在三清聖像之後，即是中壇元帥手持金鎗、腳踏風火輪的聖像，並尊稱為「八臂多法天尊」，卻也以括弧註明（哪吒三太子）。在〈序言〉中的神格定位上，即是「奉玉旨敕封為道教三十六位護法大元帥之一，率領天兵天將鎮守南天門」。這樣的神格認知就可理解其名諱中也有「大羅仙」、「玉皇太子爺」，如《三教搜神大全》中的道教化傳記，開始即表明「本是玉皇駕下大羅仙」，而傳文之末則定位為「玉帝即封為三十六員第一總領使、天（元）帥之領袖，永鎮天門也」。也就是聯誼會同祀的共同認知：中壇元帥乃屬於道教三十六元帥神之列，從玉皇駕下大羅仙到臺灣民間的廟會圖像，都是玉皇上帝駕前的先鋒官。然則臺灣區同祀中壇元帥者的集體認知，到底如何與臺灣的信仰文化相互呼應？又如何從原籍地的哪吒信仰溯源，以理解臺灣區在信仰上的在地化？可比較中壇元帥與中營大將軍，在臺灣民間的道教文化氣氛中，如何從毘沙門天王的隨從小將，經由本土化後而愈形道教化，最終被定位為元帥神的官將神格。

根據田野調查的統計結果，劉枝萬曾取用一九一八、一九三〇、一九三四、一九六〇、一九八三年等五個時間點，比較臺灣民間信仰中寺廟主神前十名的排行，在戰後的兩次統計中，「中壇元帥」均已進入十名之列（第十名）；另外戰後林衡道於一九五九年所做的調查亦復如是，而在日治時期則尚未能列入¹³。如此快速增加的原因為何？其廟數之多已如同其他前十名的媽祖、保生大帝、玄天上帝等，一樣可組成聯誼會，並確定「中壇元帥」作為同祀者的神名，就可知來自臺灣民間社會的集體需求，促進這一元帥神格能夠愈發彰顯其職司。從神格、職司分析前十名的排行，雖也有升降但也有一定的穩定度，這就顯示只要政治權力不過度介入，民眾集體的信仰所反映的社會心理，都有一定的軌跡可循。這樣的統計排名需要考慮其中兩種不宜列入，就是福德正神與有應公，理由就是其廟數並不明確，且

¹³ 劉枝萬：〈臺灣的民間信仰〉，《臺灣風物》第39卷第1期（1989年3月）；林衡道：〈臺灣世居住民的祖籍與神明〉，《臺灣地區開闢史料論文集》（臺北：聯經出版事業公司，1996年），頁254-255。

其數目特多，田頭田尾的小土地公之多如何計入？而有應公、萬善爺之類的陰祠，數多且雜也不易計算，所以戰後劉枝萬即不列入，但還保留了福德正神。佛教信仰的觀音與釋迦佛，都一直名列排行榜上，顯示其信徒的穩定性。其餘則眾姓王爺具有代天巡狩的性質，乃與驅除瘟疫有關，廟數總計最多，自可理解；至於媽祖、玄天上帝、關帝、保生大帝，以至客家籍屬及潮屬所信奉的三山國王，都與原籍、地緣有關，符合移民社會的生存需求，自是都能維持一定數量的廟數。而中壇元帥既非全國性神祇，如玄天上帝、關帝；亦非屬地域性神祇，如媽祖、保生大帝；再排除廟數眾多如福德正神，也不計有應公；則早在日治時期的三次調查中，就應名列前十名內，然則這一信仰的成因、意義何在？

臺灣既為移民社會而體現於民間信仰者，都可從內地化到土著化（或在地化）的轉變過程，理解其複雜的信仰面向。在節俗上「俗同內地」的現象只能解釋早期移民的集體需求，也涉及方志記錄者的內地、中央觀點¹⁴；而在信仰上「同內地」的現象則為地緣性神明，如保生大帝、三山國王；但也須顧及其職司所在，就可解釋眾姓王爺，乃合瘟神、驅瘟之神與代天巡狩於一，在移民開墾初期的平安需求上，都使眾姓王爺的信仰需求始終高居於首位¹⁵。媽祖與保生大帝的信仰也都與移民社會有關，渡海、開拓等的生存需求，都使其信仰能夠普遍存在於福建相關籍屬的移民區內。但中壇元帥的信仰及其分布地區，在性質上都異於其他的神祇，而就全臺所統計的廟數言，為何能名列前十名內？再就地區性的信仰分析可實地理解，為何其移入時間也甚早，且能藉由分香、分靈而各成系統，其真正的原因何在？許獻平即以廟數較多、系統明確的臺南縣為例，並兼及其他地區的核心廟宇（如高雄），其中重要的老廟創建時間都較早，早期的神名所顯示的意義，多與當地地名的形成密切相關。其中可注意臺南縣仁德明直宮，創建於明鄭時期，因主祀太子爺，故莊名、村名也標名太子廟或太子村；新營市太子宮也在明鄭或清初，由許培元等迎請奉祀，同樣也是以太子宮作為莊名；另一老廟高雄三鳳宮也被認為早到明

¹⁴ 詳參拙作：〈臺灣送瘟、改運習俗的內地化與本土化〉，《第一屆臺灣本土文化學術研討會論文集》（臺北：國立臺灣師範大學文學院國文學系、人文教育研究中心，1995年），頁829-861。

¹⁵ 李豐楙總編纂：《臺南縣地區王船祭典保存計畫——臺江內海迎王祭》（宜蘭：國立傳統藝術中心，2006年）。

鄭時期已創建，主祀中壇元帥¹⁶；其餘諸廟雖未必為核心廟宇，也有直接請自原籍而創建較早的，就是臺南府城地區的沙陶宮，當地稱為「頂太子宮」，供奉沙陶太子；昆沙宮則為「下太子宮」，供奉三太子，都是明鄭時期所創建的¹⁷；又如柳營鄉太康村的太康雲霄太子殿，也是移民初期即從雲霄迎祀太子爺。這批創建時間較早的臺南、高雄地區廟宇，在主祀神明的名諱上多為「太子」，只有少數作「中壇元帥」，因此可以推知其他地區也有同一情況。太子爺、哪吒太子的稱名法，都是直接間接受到《封神演義》的啟發，所以廟名及地名所保存的歷史意義，正是倖存了創建期間早期的習慣稱法。然而「中壇元帥」這一稱呼就會關涉「中壇」所指為何，這就涉及「中央—四方」的境域觀。許獻平即曾注意這個問題，且嘗試區別兩種不同的情況：凡是公廟、莊廟、角頭廟，以至私壇、廳堂所祀的，不分主祀、陪祀均為「顯性祭祀」；而聚落五營則是以月例性的犒軍賞兵為主，即可視為「隱性祭祀」之例¹⁸。從隱、顯的不同性質分別其祭祀方式，乃是就宗教的「現象」所做的區分，因為祭祀的時間各有不同，固定的廟宇奉祀在時間上為九月九日。聯誼會的同祀者即依據《真經》，《真經》所定的則是反映民眾常行的慣例，所以聖誕日的根據即是會內所尊奉的《降魔真經》，經文即云：「重陽佳節，奉旨降生（一本作「太子降生」）。」就此而視九月九日為顯性祭祀的固定日期；而月例性的犒軍則是初一、十五或初二、十六，因地之便而自行調整。在這種祭祀方式及日期的背後，所關涉的就是「中壇元帥」或「中營大將軍」兩個名稱，到底元帥之職屬於三十六官將抑或五營官將？也就是民間所稱的「上五營與下五營」或「內五營與外五營」，在元帥神系上有何關聯？凡此都關聯兩種版本的三十六元帥群。

在《降魔真經》完經讚後所誦的〈中壇元帥寶誥〉，末句的稱誦即云：「玉帝殿前，三六大帥，妙法天君、重陽帝君、通明大將、蓮花化身、八臂多法天尊。」對照《搜神大全》的哪吒太子傳，就可知即是指玉帝封為「三十六員第一總領使、天（元）帥之領袖」。所以《真經》版本的三十六元帥應是《搜神大全》在卷三、

¹⁶ 許獻平：〈臺南縣太子爺廟的分布與系統〉，《第一屆哪吒學術研討會論文集》，頁 607-643；曾國棟：〈新營太子宮的歷史研究〉，《第一屆哪吒學術研討會論文集》，頁 117-151。

¹⁷ 陳清香：〈臺灣宮廟中的哪吒圖像〉、龔顯宗：〈由臺南草寮頂太子沙陶宮沿革談明鄭未政變〉，發表於 2008 年中壇元帥學術研討會。

¹⁸ 許獻平：〈臺南縣太子爺廟的分布與系統〉，頁 609。

四、五所分別列出的元帥群，總共約二十六位，並不足三十六位之數。而《封神演義》所封的雷部二十四位天君正神，在姓氏上可比較的也僅標明二十四位，這是兩種較有關聯的「三十六元帥」，只是三十六員的名諱並未齊全。所以研究者所通檢的資料就會擴及兩大批：一是道教經藏中的元帥神，一是通俗作品（小說、戲曲）所出現的元帥神¹⁹。道教學界所見及道壇所用的科儀本，都是屬於道教正統化的經典，因而所知的元帥群像即是泛稱「三十六官將」的元帥群，諸如元末明初編成的《道法會元》，其中包含了清微、神霄、天心、酆都諸系，都是宋以後才大量形成的護法、護壇神將。而與此相互呼應的則是明、清說部，諸如《四遊記》，其中〈北遊記〉後半所敘的，玄天上帝屬下的為三十六元帥，以其為通俗小說而廣為民間所周知。此外就是臺灣民間信仰中的保生大帝廟（如臺北保安宮），也雕塑或刻繪三十六官將，但與道教的元帥像在名諱上不盡相同，可視為閩、臺地區性的版本。這三種系統的官將群，有時與道壇召請的也有重疊，乃是民間比較熟知的元帥神群像。

中壇元帥與三種（至少三種）系統的關係頗為微妙，從《搜神大全》或《封神演義》所見的三十六或二十四之數，應該是與上五營或內五營結合，在組合的模式上表現「中央—四方」模型，這四位官將即是臺灣在道壇上掛軸或紙紮所見的，諸如溫、康、馬、趙或溫、高、馬、趙等，乃因建醮目的之異而可彈性調整。即是醮典大事才正式召請，就職司壇內、廟內的護壇之任，中壇元帥即為玉帝所封的三十六員第一，可護守中壇而職掌元帥之職。從搜神、封神系列所見的，哪吒即為玉皇駕前的大羅仙，也就被民間慶典尊為「先鋒官」，作為諸神——如玄天上帝、保生大帝，特別是代天巡狩——駕前擔任先鋒的大任。這樣的理解既是符合《降魔真經》所宣示的：在天上執掌「鎮守南天門上」，也是《搜神大全》所定位的「永鎮天門」，乃應人間之需而降凡濟世，即以「吾臨敵無懼，赤膽丹誠」，足可勝任護境、保民之任。理解民間信仰的神道義理，就可發現在神名使用上的轉變，早期一無例外都是使用太子爺、三太子，後來才逐漸使用被正式定於一尊的「中壇元帥」，就是太子爺與中壇元帥雖同號一神，所強調者卻不盡相同。相較於玄天上帝或道教護壇的元帥群，保生大帝所屬的，除了趙元帥等道教元帥，也曾編入各種仙

¹⁹ 二階堂善弘的博士論文即是廣泛整理這些資料，詳參《道教、民間信仰における元帥神の變容》（吹田：關西大學東西學術研究所，2006年）。

姑、大將、仙官之類地方性的武將、女將系列²⁰。其中最有關聯的即是張聖者、蕭聖者、劉聖者、連聖者，熟悉法派如閩山派、普庵派或三奶派的，都明眼知其為五營系統，「中營大將軍」的名諱正是召請哪吒統領中營。吳永猛即全錄多種相關的咒語，無論在〈合壇官將咒〉中誦「哪吒押煞救萬民」；或在〈三十六員咒〉中先明確化「八臂化生軀（驅）邪穢」的出身，再進而聯繫四聖者云：「張、蕭、劉、連鎮四方，中壇哪吒李太子，統領天兵展神通。」從其中結合鄧、辛二將與捉、縛、枷、鎖四大將等，就可知哪吒統領的中壇即是五營的中營。在〈召營咒〉的一一召請中，〈中營咒〉的元帥即是哪吒太子，統領「中營三秦軍」，表明是福建法派的營將傳統，至於學甲鎮玉皇宮有中營李文真之說，只是聊備一說而已²¹。有趣的就是在兩種〈哪吒咒〉、〈哪吒神咒〉中所透露的，既與《封神演義》有關卻又有矛盾，如說：「謹請靈羅國裏三太子，太子七歲展威靈。」又說：「一歲無父天供奉，二歲無娘獨自成。三歲無兄變成弟，化作蓮花水上生。」或說：「釋迦憐看天生子，使唱銅鑼鐵骨身。」都只能說是民間一地的法派說法，並不契合於坊間通行的哪吒出身譚。

神祇的名稱所銘刻的象徵，乃是不同時空的歷史標誌，雖則其神為一，但在民間社會的通稱上，特別是聯誼會的同祀所認可的，就能成為其明確的定位。中壇元帥一稱不僅可呼應封神榜上的二十四天君，更可回應不同版本的三十六元帥說，顯然福建的地方性法派特尊其為中營元帥，就可強化其他四位聖者的統兵職能。臺灣民間所盛行的五營信仰，乃透過法師的年例性或月例性的召請儀式，在地方民眾的認知中，不斷強化哪吒即為職掌「中營」的大將軍印象。但是聯誼會顯然採取《真經》之說，而經典化其為「中壇」的元帥形象，所以問題並不在玄天上帝或保生大帝的三十六官將如何納編，而是宋元以後道教元帥與通俗作品間的相互襲用，確定其為護壇的三十六官將地位。哪吒就在這一波波的元帥神變化中，有幸被視為「三十六員第一」，在信仰形成史上一再被確定為元帥之職。所以「中壇元帥」之名乃是銘刻了歷史的共同記憶，標誌哪吒為中壇元帥的定位，臺灣的移民社會在明確化「中央—四方」的空間模型上，真正落實護境之神的一種元帥群像典型。

²⁰ 沈武義所引錄的均為臺灣民間所流傳的，〈少年英雄李哪吒的出世背景及其對道教的影響〉，發表於2008年中壇元帥學術研討會。

²¹ 參見二階堂善弘前引文。

三、護壇與護境：「中央—四方」的空間思維

如果將「析骨還父，析肉還母」的敘述及其象徵，擴大大使用以詮釋現時中壇元帥的定位，從哪吒太子到中壇元帥在稱名習慣上的轉變，就可知這並非只是一神多名的多面性、千面性，而是在名稱下銘刻了不同時代、地域的信仰標誌。在帝制中國的政治體制解體之後，官方的國家權力就不再是控制的力量，就是儒家的知識精英也不能介入，故敕封、賜額的歷史遺跡，至今只遺存於媽祖（天后）、關帝的封號上，哪吒雖未經歷代朝封，在神格上卻也被「標準化」。歷經哪吒太子到中壇元帥的多樣化名稱，表現佛教的護法神逐漸本土化，就像析還骨肉於父母一樣，不再是北方毘沙門天王身旁捧塔的隨從小將，已成長為神格獨立的護境元帥。這種促使其快速壯大的力量，來自漢地、中土的文化思維，哪吒的爐下弟子從福建到臺灣，移民社會為了建立生存空間的共同需要，乃基於「中央—四方」的空間思維，漢人社會的宇宙觀就此決定持續五營信仰；而哪吒作為「中壇元帥」，則是其多樣化名稱中最能契合需要的一個。在這一集體的心理需求下，地方民眾與宗教精英才是使之「標準化」的主要力量²²，從《真經》的經誦到聯誼會的圖像標誌，都表現漢人社會所傳承的信仰傳統、文化心理，都相信中壇需要一位強而有力的統領者。就在不受政治干擾的宗教環境裏，中壇元帥充分體現護境的職能，地方民眾也體現基層社會的活力。

哪吒會從佛教的護法神行列中脫隊，並不是全由佛教、密教的僧眾所決定，此乃緣於神祇一旦被譯介後就會被改造，而後才能進入另一個民族的文化傳統。漢人社會既有文化的創造力，也有度量容受外來的宗教文化，因而哪吒就被塑造為護境神話的新元帥。這樣的哪吒就像神話英雄具有千面性，在多樣化的名稱中銘刻不同時代的文化標誌。唯在變相中仍有不變，本相就是護法兼護境的少年英雄。臨敵無懼，赤膽丹衷，這些現時發現於《降魔真經》中的〈降魔神咒〉，所咒請的即綜合體現其元帥神的神格：「玉虛符命，號召雷霆。左攜六甲，右帶六丁。城隍境主，

²² James Watson, "Standardizing the gods: the promotion of Tian Hou ('Empress of Heaven') along the South China coast, 960-1960," in *Popular Culture in Late Imperial China*, ed. David Johnson, A. J. Nathan, E. S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 292-324.

土地祇靈。聞吾名號，聽吾號令。中壇元帥，統領天兵。陣排八卦，炁佈五行。金光照耀，驅除妖精。民安國泰，海晏河清。」正是展現其降伏魔精的無限神力。這種神功歷經長時間的歷史衍變，在民眾與儀式專家的信仰中顯現其聖蹟，而不同的神話系統所傳揚的，就在臺灣區同祀的崇奉中定位為降魔保民的護境英雄。在形象衍變上的關鍵約有四點：

- (一) 淡出佛教，特別是密教的護法神將團：因為佛教內部主要是在維持四大天王的護法地位，哪吒既是隨從小將，故可淡出，而後在民間社會才有發展的空間。
- (二) 加入道教所整編的護壇官將群：元帥群之數二十四，或多至三十六，哪吒就在這波雷法擴張及法門紛起中適時加入，乃得與之形成或深或淺的群體關係。
- (三) 參與福建、臺灣的法派：民間社會為了增強新移民地的護境需求，確定五營信仰在基層防衛的力量，哪吒即以中營元帥出現在五營傳統中，擁有統兵第一的元帥神地位，其護境職能深入莊社民眾之心。
- (四) 在廟會或鸞堂頻繁登場的哪吒：表現其為兒童神或少年神（囡仔仙）的活潑、英武造型，在大仙乩的遊行或降鸞的壇上，都已確立永遠的囡仔仙形象。

在臺灣民間所奉的十大神祇中，中壇元帥的宗教屬性最為特別，較諸關帝同樣也有跨教的情況，在宗教的歸類上頗為不易。故須從哪吒信仰的形成史作論斷，先須表明是在歷史上的哪一時期，或是僅從某一特定的地區判斷，其實都只能認識其多面性中的某一面，這種特質就如同神話學所理解的「千面英雄」²³。從中觀察哪吒在民眾的信仰認知中，為何會脫離佛教的護法神而衍變為地方的護境神，故要真正認識其神格，就不能只限於佛經的內部文獻，而須廣泛運用道教、法派與民間信仰資料。唯一不變的本相就是哪吒的護法神格，並未因不同時代的信仰方向而轉變，也就不致於從漢地消失，反能跨越早期的模糊形象而愈形彰顯其鮮明的護法神格。其原因既可從不同時代的歷史脈絡解釋，也可從漢民族的宇宙觀作根本的理解。臺灣盛行中壇元帥的信仰，上距哪吒較早出現的北涼(397-439)已近兩千年，

²³ 坎伯 (Joseph Campbell) 著，朱侃如譯：《千面英雄》（臺北：立緒文化事業有限公司，1997年）。

雖則時移境遷，唯一不變的就是契合於「中央—四方」的宇宙模型。從文化地理詮釋不同民族在相異的地理環境中，其空間思維也具現各民族的人文地理觀，東亞文明中的印度與中國（漢地、中土），就在各自發展形成的宇宙論中，依據其宗教、神話而自成其神話空間。因而「中央—四方」的空間思維雖有相近的模型，卻又各自形成其地方性知識，故在經由宗教交流而相互激盪後，融合並豐富了中土的空間知識。由於中土早已形成其文明古國的文化傳統，在經典、神話中自成其人文主義的地理思想²⁴，縱使面對佛教譯經所引介進來的印度模型，仍可經由衝突→接受→改造的繁複過程，而將印度的空間思維納編。就在這一空間模型的再造中，哪吒護法乃從北方向中央空間位移，故被標明中壇、中營的位置後，也就表示哪吒已被容受，這就是福建五營信仰在民間法派所完成的融攝過程。

從佛教內部理解哪吒的護法神格，只是被附屬於毘沙門天王之下，也就是只有小護法與大護法的配屬關係。然則如何才能有獨立的意識，就反映在哪吒與李靖的脫離關係上。這也是哪吒研究史上《封神演義》中為何有三回的主人翁都是哪吒，而做溯源研究的都從毘沙門天王入手，此因有關天王的譯介、增飾史料較早且較多，護法的職能也較為明顯，從早期宮崎市定(1941)、柳存仁(1958)到晚近的二階堂善弘(1989、1996)、陳曉怡(1994)、鄭阿財(1996)、陳學霖(1996)等都是如此；直到召開兩次哪吒研討會的論文，也仍是重覆同一研究方向：從毘沙門天王的相關史料再轉向針對哪吒的各種專門記載。原因就是哪吒在「太子爺」的出身上並未遭改變，早期所載的多種異說不管毘沙門天王有多少兒子，哪吒總以太子（也有作孫子的訛傳）的身分隨從在側²⁵。佛教，特別是唐代密教的經典、儀軌持續造作，仍需要在儀制中遵從佛教、印度文化的空間模型：須彌山為中，四方均有天王統領神兵守衛。這樣，「中央—四方」的佛法模型制度化為宗教圖像，就定型化為四方各有天王的傳統，表明帝釋常勅使四天王遂行其守護之職。後來漢傳佛教的建築空間即是經典文本的模擬，儀式中的儀軌也是重覆演行經典的神話敘述。所以唐

²⁴ 潘朝陽：〈「中心—四方」空間形式及其宇宙論結構〉，《地理研究報告》第23期（1995年），頁83-107。

²⁵ 宮崎市定：〈毘沙門天信仰の東漸に就て〉，帝國大學文學部編：《紀元二千六百年記念史學論文集》（京都：內外出版，1941年）；Ts'un-jen Liu, *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels* (Wiesbaden: Kommissionsverlag O. Harrassowitz, 1962)；柳存仁：〈毘沙門天王父子與中國小說之關係〉，《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1991年）。

密的儀軌為了宣化，在四大天王的登場中，都是強調職守北方的就是毘沙門天王，顯然有意因應唐代帝室在西北方的開疆與防禦，從而造出相關的靈應事蹟。從經典、傳記到唐人筆記都有豐富的記事，其中更是觸及哪吒的獨立護法。不過這段期間依「中央—四方」的護法模型而言，哪吒太子雖是佛教的護法神，卻僅為毘沙門天王的諸子之一；縱使出現單獨一人的記事，也仍是維持護法小將的太子形象。

從唐到宋所發生的變化，就是國防上的城樓戍軍或軍營，在北方或西北方都常有建天王堂的記載，就可知四方模型中的北方，所反映的即是王朝的外患所在，因此在信仰上崇奉毘沙門天王作為北方的守護神。目前在敦煌地區所發現的毘沙門天王信仰，在當地即是作為護國仁王的圖像，而在西域一帶如于闐等地也都出現大量的毘沙門天王像²⁶。所以流傳到中土的毘沙門天王信仰，恐怕並非單純的印度本土信仰，而是經歷西域的流傳後已逐漸變化，直到宋代的天王堂仍是銘刻了漢化天王所象徵的北方邊防問題；從北宋的帝王崇道轉變到偏守江南的南宋，又緣於北方局勢的緊張加劇，本土的玄武信仰乃漸興起從而取代其護法地位²⁷。維續四方天王的空間模型者乃是佛教，在建築、圖像的風尚中，毘沙門天王仍獨盛於北，哪吒仍多為隨從護軍的太子，故在護國的護法神地位上，哪吒此際仍是沒有獨立發展的空間。這種定型化天王信仰所形成的現象，從佛寺建築的大門護持後來又衍化為民間寺廟門上的風調雨順諸像，都顯示成組出現的天王護法神像已被定型化。唐代所傳的密教既已吸納多方而形成其組織體系，並已自成一套組織化的咒術、儀禮及信仰，密教化的天王信仰即為其例證。在這種定型化的四方模型中，哪吒太子的護法信仰若要獨立發展，就只有脫離這一定型化的限制，反而須借助於「外道」：道教或民間流行的法派，特別是玄天上帝信仰就在這一特殊的時局中特別興盛，就亟需整備其元帥神。從宋代這一關鍵的時期開始，直到元代之後就逐漸發展完成本土的護法神將，這也是哪吒神話獨立發展的大好契機。目前受限於文獻不足徵考，並不易解釋為何蘇軾會目之為「頑子」：只知拜佛不拜父？又何以禪宗公案會一再以析骨析肉還父母為喻？這表示哪吒信仰與毘沙門天王信仰間已發生變化！敘述哪吒表

²⁶ 北進一：〈毘沙門天王的變遷〉，田邊勝美、前田耕作編：《世界美術大全集·東洋編》（東京：小學館，2001年），第15冊；嚴耀中：《漢傳密教》（上海：學林出版社，1999年）；夏廣興：《密教傳持與唐代社會》（上海：上海人民出版社，2008年），頁238-259。

²⁷ 有關玄天上帝與北方的關係，參見莊宏誼：《元代道教玄天上帝信仰研究》（臺北：國立歷史博物館，2001年）。

現「頑子」的激烈手段，是否即反映其已邁向獨立自主的護法神格？這種現象應與兩宋在政治、宗教形勢上發生變化有所關聯。

北宋諸帝中崇道的即有多位，諸如真宗或徽宗等朝，對於齋醮儀式中的神仙階位及譜系，就明顯地為官方權力多所干預；特別是徽宗支持林靈素、王仔昔所引發的神霄派，就是歷史上有名的雷法運動，在其中雷部諸天君就被視為元帥神²⁸。從宋、金、元諸朝的發展，原本齋醮的兩班，如唐末五代杜光庭所整備的，仍是較少出現官將、元帥；但是到了元末明初所整編的道法類書《道法會元》，主要搜羅的就是許多法術，在主將中就一再出現元帥神，如馬、陳、朱靈官之類（卷 229、330），其部從中就已出現「威勝哪吒」、「感應統攝都太子哪吒」²⁹。在元帥神的整備時期，哪吒或擔任將班、或成為猛將，應該已被列於雷法運動中的雷部天君群，這是被道教有計畫地將其納編於護法神的行列中。但相關的事蹟在《道法會元》中並未述明，反而有賴於《三教搜神大全》一類類書才將當時流傳的說法匯為一冊，這時已有明確的三十六元帥群，並非只有《封神演義》中所列的雷部二十四位。哪吒神話既已從佛教護法神中獨立出來，又被改列在道教元帥神的將班中，顯示其已從部從之將逐漸提升為獨立的護法之神，而推動之力為何雖不可詳知，但可信在靈官秘法中已有崇信其法的。從〈靈官陳馬朱三帥考召大法〉中的「三頭九目，足踏火輪」到〈哪吒太子傳〉的「三頭九眼八臂」，都符合佛教護法被成功改造為道教護法之例證。

在道觀壁畫的「朝元仙仗圖」中，官將並非朝元的要角，但元帥之職本就重在護壇，故全真道觀如永樂宮的壁畫，都是分列在左、右（龍、虎）兩班之首，顯示道觀展示朝謁元始的三清至聖，其儀仗威儀肅肅雍雍。而在一般的結壇也以掛軸或紙紮構成，東、西兩班都成雙而列。在二、四、六的累增中，四將的組合模型最為常見，諸如：溫、康、馬、趙之類。按照「中央—四方」模型，即四位元帥各守一方，這樣就會空出中壇，然則哪位元帥可職守中央的壇位？根據《道藏》收錄的科儀以至田野調查所見的，在《發表、啟請》科儀中，所啟請的諸神中雖也有官將，卻絕少見到哪吒，如掛圖的布局上也鮮見掛出哪吒的神像？這一疑問如要回答就只

²⁸ 參二階堂善弘前引書；又李豐楙：〈五營信仰與中壇元帥：其原始及衍變〉，《第一屆哪吒學術研討會論文集》，頁 549-594。

²⁹ 可參見松本浩一：〈道教呪術「天心法」の起源と性格：特に「雷法」との比較を通じて〉，《圖書館情報大學研究報告》第 20 卷第 2 期（2002 年），頁 27-45。

有兩種可能：一是哪吒既未曾出現於二十四雷部或三十六官將內，故依科請神就不明白請在將班；二是哪吒太子既被玉帝封為「三十六員第一」，所以只列出四方壇將，而不必明列中壇。依據上五營或內五營的營將排法，哪吒就可勝任中壇元帥之職，也契合於〈請神咒〉中所誦的「統領天兵」之職，可見聯誼會所認定的中壇元帥之職，同樣也可作「號召雷霆」的雷部之總領。

中壇元帥另一種經常使用的情況，就是普遍存在於法派中的五營兵將。在中國西南地區曾存在各種地方法派，儀式專家即稱為法師或「端公」，都保存了安營紮寨的召請儀式，其性質與閩、臺的法派傳統頗為相近。在空間距離彼此遙隔的時空限制下，卻又同時保有相近的五營傳統：各有五營神將統領營兵，差別只在統兵的神將或有地方化的名號，或者根本就不指明為何種名號。這樣的五營傳統正是典型的「中央—四方」空間模型，其原始型態幸而保存於《道藏》的六朝古道經，標誌民間法派所傳承的乃是古老的儀式傳統³⁰。這種關中為中的中央本位觀，形成四方為邊裔的政治輿圖，從先秦到兩漢即已被定型化，乃是結合五方的方色與聖數，將宗教、神話學的神秘數字，配合於周代王官職方所守的輿圖模型，就成為東、九夷，南、八蠻，西、六戎，北、五狄，這樣配合五方色而成為五方軍，就銘刻了五方的方面軍標誌。從職方之所職掌者進而衍變為儀式，就可轉化為鬼神世界中方便召請的五方軍，基本上應該在漢代已經成型，所以早期正一派的法籙儀所保存的，就是這段軍事史的發展過程，而從劉漢進入關中地區後，乃分其地成為「三秦」，就確立中央所在的關中本位，轉化之後就可作為宗教輿圖之中央。早期的五營模型既已是儀式性的「中央—四方」，演法從召請的律令到出官的存想，都已被標準化為兵將的防衛體系，就如《正一盟威籙》、《正一法文十籙召儀》之類，都已形成受籙的盟授儀式，象徵法師可在得授法籙後，即依盟約而授予調遣的遣兵權限，然後才隨言功而得舉遷，即是可召請諸般靈官、仙官之職。這套模擬官儀軍制的遣召之法，又體現在出官與納官中，也有身中神的五營將吏，同樣也可依法籙而存想召出。從《正一法文法籙部儀》到後來的一些靈寶齋儀，都是如此制式化地運用。道教法籙儀乃是早期即納編五營的召請儀式，原始五營之法的使用者疑即巫祝、方

³⁰ 詳參李豐楙早期的〈金門閩山派奠安儀式及其功能：以金湖鎮復國墩關氏家廟為例〉，《民俗曲藝》第91期（1994年5月），頁395-464；近期則有〈五營信仰與中壇元帥：其原始及衍變〉，《第一屆哪吒學術研討會論文集》，頁549-594。

士，而後才被正一派轉化為召請儀與出官章。在此最常補充的是《赤松子章曆》在分類整編的章表範式中，表明五方軍已被用於驅除、解除法，就如王充及漢代史傳所載的解除術，章表既已收錄解土法，又曾納編〈言功安宅章〉，其中唯一一組被召請的兵將，即是五營軍：「謹請東方青帝九夷軍、南方赤官八蠻軍、西方白帝六戎軍、北方黑帝五狄軍、中央黃帝三秦軍。」（卷3，頁28b）乃作為謝土安宅的解除法儀³¹。這種遍召五方的章文格式也可施用於其他的驅除法，如〈收除虎災章〉為了收捕、禳除五方虎狼，同樣也需「重請九夷、八蠻、六戎、五狄、三秦軍，各隨方位」（卷3，頁7b）。前一種章文既與「天師千二百官章」見於同一章文中，可知其形成時間也相近；而後一種辟虎章也表明可與所賜的「天師符籙，以自營衛」，可見都是早期天師道已納編五方軍的明證，直至今日仍保存於建醮必有安五方軍的營衛儀式，都是儀式中所保存古代五方軍的遺制³²。

道教在宋、元時期即已發展了二十四、三十六元帥神，卻未持續在五營系統的五方軍加以強化，但是在醮典中至今儀式一開始，仍保存五方軍的安奉儀式。相較之下則民間法派系統卻仍完整保存下來，並與村社聚落的營衛體系聯結為一，臺灣所保存的福建習俗絕非地方孤例，而是遍存於中國江南以及西南諸省，特別是少數民族宗教活動較多的所在。但到底是早期天師道的文化遺存，抑是直接遠承於前道教期的巫法？其實法派的傳承至今猶多難明處，但可信五營在地方化的衍變過程中，福建地區乃是召請哪吒為中營統軍的少數特例。此乃緣於四方四營頭的元帥，都被閩人通稱為「聖者」，其中東營頭的張聖者字圓覺，為北宋中葉人，並可確定為福建永泰月州人，乃是因神異性格而死後成神的典型；其他的三位聖者事蹟猶待地方史料的輔證。在福建的地方派中，如閩山派就在聖者群的組合中，由張聖者聯結蕭聖者（法明，亦北宋中葉人）、劉聖者（志達，唐末五代人）、連聖者（宗羌，唐末人），共同被法派中人尊稱為「四聖者」，有趣的是其身分本為頭陀或法師，在長江流域及西南地區所存在的五營傳統中，特別被福建閩山派吸納為四營的

³¹ 詳參李豐楙的〈祭煞與安鎮：道教謝土安龍的複合儀式〉，即將發表於德國柏林、洪堡大學常志靜教授所主編的論文集。

³² 《道藏》所收《赤松子章曆》的今本，其時間並不早，但其資料仍多早期所遺存者，今本被疑為唐、宋本，可參傅飛嵐 (Franciscus Verellen) 著，呂鵬志譯：〈天師道上章科儀——《赤松子章曆》和《元辰章醮立成曆》研究〉，黎志添編：《道教研究與中國宗教文化》（香港：中華書局，2003年），頁37-71。

統領者³³。四位聖者的活動時間前後不一，大約在唐末、五代以至北宋中葉，由於生前的身分即為頭陀、法師之類，剛好可與哪吒之為元帥神的時間相前後，連出身也有相近的特質。可知五營兵馬與統兵元帥的聯結，應在同一時間形成於福建的民間法派，特別是閩北地區的閩山派、三奶派等，剛好在形成期中，巧將五營第一的中營總領禮讓哪吒擔任。地方文獻雖是不足徵，但證之以福州地區的毘沙門天王信仰，在明代以前曾大為興盛，民間既崇祀天王，也會及於太子哪吒；等明代以後天王信仰漸次衰微，哪吒即可趁此獨立而出，並與四位聖者結合成組，都是基於「中央—四方」的境域意識，從而成為地方化五營的防衛模式。

在閩臺地區民間社會的信仰習俗中，五營兵將與空間護境的密切關係，較諸道教元帥神的官將性格，其位階反而更能親近民眾的信仰習慣。因為境內既供奉了境主公，四境也就需要四方兵將的營衛，因此中營軍就需一位有力的統兵營將職掌，才可指揮五營以鎮守本境。地方村廟年例年頭放兵、年尾收兵，一年到頭月例固定地接受村民的犒軍慰勞，各個家戶依例均須自動參與犒勞，這樣模擬的軍民關係，顯示地方信仰與社區生活密切合一，中壇元帥也就成為村社之人夙所通曉的統兵第一元帥。在臺灣中南部早期形成的移民社會，面對新開闢的土地安全，首先就是以四個營頭聯結中央的中壇，從而劃定四個方位、界域作為四境，這樣就契合文化傳統中的「中央—四方」空間思維，哪吒就在這樣普遍存在的營衛觀中，既是單一神廟的信仰，也是五營第一的信仰模型。從傳統土地觀理解為何會形成境域的宗教意識，在有土斯有神的泛神觀中，傳承古早的號稱「福德正神」的土地安鎮觀念；而在有境就須戍守防衛的軍事象徵中，就以五營（其中又以中壇元帥為主）最能代表五方營衛的觀念。漢人在移民臺灣的墾拓初期，勢必傳承原鄉的信仰習俗，且賦予在地化的生存秩序意識。中壇元帥與五營信仰的結合，則哪吒之能名列前十名內，乃是勢所必然的結果。

四、結 語

臺灣民間保存良好的信仰習俗中，中壇元帥的職能即是護法、護壇並護境，因

³³ 葉明生主編：《閩臺張聖君信仰文化》（福州：海潮攝影藝術出版社，2008年）；俞黎媛：《福建張聖君信仰研究》（福州：福州師範大學歷史研究所博士論文，2006年）。

而成為十大信仰之列，遠逾於其父毘沙門天王李靖。在帝制中國所延續的賜封禮制下，諸神中之尊崇者常有多達四、五十字的累封神銜，如天后、關帝的后級、帝級；或如玄天上帝、保生大帝等也都被加上帝號。哪吒信仰則未曾載及如是的封號、賜額，卻又在民間崇奉得如此興盛，這一信仰的形成確是比較特別。從太子爺而中壇元帥，也就是從佛教而道教、法派，都只在經典、儀式間提及其聖蹟，特別是神名顯得親切而質樸；而在形象上則從禪宗語錄、演義小說中的頑子，被夸寫成為一個出身非常、能力也非常，連遭遇也是「氣魄異常人」的童、少之神，故為十位尊神中形象、性格最為奇特，也是諸神神格、形象中不可缺的一個。從閱、聽封神故事到虔誠恭誦《真經》，中壇元帥是少數並非經由朝廷賜封，而是經由道、法的經、咒與演義、戲曲自然發展而成的，在臺灣的同祀社團中，儀式專家與地方民眾卻又共同尊奉為「天尊」。這樣的神祇其神格所形成的標準化，既是在地方社會能與時俱變的變相，也是時至於今由聯誼會確定其本相：一致尊稱為「八臂多法天尊」，名稱即統一為「中壇元帥」，聖蹟則由《降魔真經》、《真經》予以正祀化。臺灣區同祀中壇元帥的宮廟既是數量眾多，就以聯誼會之名集體獲致信仰上的共識，這就完成了歷史上官方與知識精英所不能的「小說之教」與宗教之教。在四川成都、宜賓、江油等地，號稱遺存了多少建築、文物聖蹟，顯然已將哪吒完全實像化。而臺灣區的信仰在建築與聖蹟來看則未曾中斷，且興盛發展到前十名之列，所具體展現的就是爐下弟子的向心力，所以「標準化」並非一定是官方的介入規範，而是民間以團體之力有意進行一致化的努力結果，確能為這位名號散見於釋、道、法教中的元帥神，在民間的信仰中適時定位為道教神。

哪吒的神名在歷史上多經衍變，在民眾所體認的信仰中聖諱多變，就如同其「多法」之聖號一樣，其中不變的則是護法、護壇與護境、護國的守護職能，也就是官將、隨從小將的武將形象。早在《搜神大全》中既已被目為三十員官將（元帥）第一，也被福建地方性法派如閩山派、三奶派、普庵派尊為五營之首，不管上、下五營，或內、外五營，都是貴為五營兵將的主帥。因為任何一個村社，甚或都市之各區域，既要形成聚落、營建都城，首要之務就是先要確定境域、城界，所以都城之例就如陳學霖曾蒐集文獻、傳說論證：北京為「哪吒城」乃來自民間的傳說，就表示北京城的建置沿革之所以能作為帝都者，乃是民間認為「八臂」哪吒才有護城的職能，八臂既可象徵帝都的營建格局，也就可護衛都城的帝王、百僚及全城人民。蒙元以來都城北京的宏偉布局，顯然在民間感受上確信哪吒的三頭八臂，即是藉此

彰顯帝都的非常地位，凡此都因「八臂哪吒」才具有降魔護城的力量。同樣的情況也可具現於具體而微的小格局，當初漢人從福建、廣東移民到臺灣各地，一樣需要五營護衛以建立莊社，民間的信仰心理同樣需求八臂護法的中營兵將統領五營，才能建立一個神明既安鎮，民眾也安居的境域，故斯城斯土者都緣於共同的需求，從而信仰哪吒的職能。在這種哪吒信仰的調查研究過程中，兩個例證之間可發現一個奇特的聯結：其一是自許為「中國」之中的帝京所在，另一處則是剛被清領的邊陲海島上任何一個莊社，都有心同理同的安全、安定需求。漢人以此而建立無數之城鎮與無盡之村社，哪吒都被共同視為護城、護村之神。就在這樣的功能上可以相互聯結，中壇元帥在五營及神廟的聖蹟神話，就成為「中央—四方」宇宙模型的象徵標誌，這種空間思維才是真正決定其神話面向之所在：既有多面的變相，也有統一的本相。

在哪吒信仰的研究史上，早期被視為梵語 *Nalakubara* 漢譯為那羅鳩婆、那吒矩鉢羅、那吒俱伐羅等，從佛經上的多種音譯，到簡化為通曉易讀的「哪吒」兩字，乃至小說之教下聯誼會所定位的「哪吒三太子」。這些漢譯既被顯、密佛經所保存，也被道法、小說所敷衍，都分別銘刻了時空之跡。從安宅解謝需要謹請五方五帝以護守安位，就已預伏了衛土護境的五方軍，在地方文化的信仰氛圍中既可容受中壇元帥，以期發揮統領五營的異常之能。這樣神話、信仰所提供的想像空間，正是民間形成定型化元帥形象的主因。所以從神話學、民族神學理解，臺灣人從移民開發到定居發展，亟需一種境域空間的安定心理，從而確定聚落例需安奉五營；而五營例需以中營為總領使，才可與四聖者共同護守村社、城鎮，目的就是使合境之人都可安居樂業。所以道教的中壇元帥與法派的中營將軍，在護境功能上就可合而為一，故聯誼會確定其尊稱為「中壇元帥」者，即因其為立中、守中的中央象徵，道、法二教的義理支持其神格、職司。由此可見神話英雄雖則多面，一地一時之人所認識的都是「變相」，但在職司功能上卻有始終不變的「本相」，從哪吒到中壇元帥所顯現的英雄面向，儘可因宗教、地域而創造不同的聖蹟，目的就是為了護衛：護法、護壇或護境，既可守衛仙聖、神尊之臨壇，也可滿足民眾集體的安居需求。從北京城的天子腳下到臺灣一個小村落的居民，都因根源於同一個宇宙模型：「中央—四方」，故信仰八臂哪吒就成為共通的文化標誌。中央與四方的空間模型，從營建技術到神話思維，都是五營信仰的實踐，此中哪吒乃統無形之兵護有形之境，就可印證唯祀與戎既為國之大事，亦為境之大事，作為合境的同祀而能安宅、護鄉與護城，這就是中壇元帥本相與變相都與護境有關的答案。

徵引書目

- 王秋桂、李豐楙主編：《中國民間信仰資料彙編·第一輯》，臺北：臺灣學生書局，1989年。
- 坎 伯 (Joseph Campbell) 著，朱侃如譯：《千面英雄》，臺北：立緒文化事業有限公司，1997年。
- 李豐楙：〈出身與修行：明代小說謫凡敘述模式的形成及其宗教意識——以《水滸傳》、《西遊記》為主〉，《國文學誌》第7期，2003年12月，頁85-114。
- _____：〈出身與修行——明末清初「小說之教」的非常性格〉，王璦玲主編：《明清文學與思想中之主體意識與社會·文學篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年，上冊，頁278。
- _____：〈金門閩山派奠安儀式及其功能：以金湖鎮復國墩關氏家廟為例〉，《民俗曲藝》第91期，1994年5月，頁395-464。
- _____：〈救劫與度劫：道教與明末民間宗教的末世性格〉，黎志添主編：《道教與民間宗教研究論集》，香港：學峰文化事業公司，1999年，頁40-72。
- _____：〈臺灣送瘟、改運習俗的內地化與本土化〉，《第一屆臺灣本土文化學術研討會論文集》，臺北：國立臺灣師範大學文學院國文學系、人文教育研究中心，1995年，頁829-861。
- _____ 總編纂：《臺南縣地區王船祭典保存計畫——臺江內海迎王祭》，宜蘭：國立傳統藝術中心，2006年。
- 林衡道：《臺灣地區開闢史料論大集》，臺北：聯經出版事業公司，1996年。
- 俞黎媛：《福建張聖君信仰研究》，福州：福州師範大學歷史研究所士論文，2006年。
- 柳存仁：《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991年。
- 夏廣興：《密教傳持與唐代社會》，上海：上海人民出版社，2008年。
- 國立中山大學清代學術研究中心、新營太子宮管理委員會主編：《第一屆哪吒學術研討會論文集》，高雄：國立中山大學清代學術研究中心；臺北：新文豐出版公司，2003年。

- 莊宏誼：《元代道教玄天上帝信仰研究》，臺北：國立歷史博物館，2001年。
- 陳學霖：《劉伯溫與哪吒城——北京建城的傳說》，臺北：東大圖書公司，1996年。
- 葉明生主編：《閩臺張聖君信仰文化》，福州：海潮攝影藝術出版社，2008年。
- 潘朝陽：〈「中心—四方」空間形式及其宇宙論結構〉，《地理研究報告》第23期，1995年，頁83-107。
- 嚴耀中：《漢傳密教》，上海：學林出版社，1999年。
- Johnson, David and A. J. Nathan and E. S. Rawski, eds. *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Liu, Ts'un-Jen. *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels*. Wiesbaden: Kommissionsverlag O. Harrassowitz, 1962.
- 二階堂善弘：《道教、民間信仰における元帥神の變容》，吹田：關西大學東西學術研究所，2006年。
- 松本浩一：〈道教呪術「天心法」の起源と性格：特に「雷法」との比較を通じて〉，《圖書館情報大學研究報告》第20卷第2期，2002年，頁27-45。
- 宮崎市定：〈毘沙門天信仰の東漸に就て〉，帝國大學文學部編：《紀元二千六百年記念史學論文集》，京都：内外出版，1941年。