

玄天上帝之重生意象

--天地常清靜--

謝仁峰

(屏東教育大學視覺藝術所)

摘要

本文主要探討玄武信仰與老莊思想的相關性，特別是對「生」與「順應自然」概念的闡述，進而體悟「天地之大德曰生」的自然之道，從「大自然」的變化為起點，以中國傳統的道家思想與玄武信仰為創作基礎，並吸取西方現代藝術的理論，融合個人心得，最後以生態藝術的形式來進行藝術創作，本研究嘗試利用「形而下者謂之器」的藝術表現技法，來表現「形而上者謂之道」的大道，希望傳達出「重生」意象與「天地常清靜」的自然之美。

關鍵字：玄天上帝、老莊思想、生態藝術

一、前言

從古至今，宗教信仰一直是華人社會中不可或缺的一環，與民眾的生活也是息息相關，以臺灣地區的生活方式來看，宗教與生活的關係更是密不可分。在以前的農業社會，宗教信仰扮演了重要的角色，而在目前臺灣經濟發展的社會中，物質生活普遍提升，但精神生活卻相對貧乏，精神無所寄託，宗教信仰重要性就更是不可言喻了。道教是中國的傳統信仰，也是臺灣地區重要的宗教信仰之一，在臺灣許多家庭裡都設有祖先牌位及神像膜拜，筆者家裡即是如此，筆者從小就跟著家裡祭拜神明，但對其由來意涵卻一知半解。今日，有許多學者對於民間信仰、迎神、廟會，多視為迷信荒謬的行為，然而筆者認為對民間信仰不應只注意其表面儀式，更重要的應是其內在思想，因此探究道教信仰與道家思想特質的關連，是筆者

研究之動機。

宗教藝術為個人心靈、信仰與藝術表現的集合與實踐，它同時必須與信眾的集體概念結合，才能使藝術創作與信眾、觀者產生共鳴與互動，因此宗教藝術必須深入去瞭解信仰的思想本質，才能創作出貼切的作品。為探求宗教藝術的新展現，延續傳統宗教藝術的精神內涵，本研究在理解與探討道教的哲學思想後，結合傳統宗教習俗、族群特色文化、色彩學及現代藝術理論的角度，將道教文化內涵以視覺藝術的方式來作一個新的詮釋。筆者希望透過探究傳統玄武信仰的淵源與流變，將其轉換成自己創作的養分，進行現代的藝術形式表現。因此，本文主要探討道教中所蘊藏的的哲學思想，並將其轉換為藝術層面上的展現。

有關於近代玄武信仰之研究，大致上集中在幾個部分，第一類為玄武信仰的歷史起源、演變與歷代的傳說，第二類為道教經典教義與思想研究，第三類為玄武信仰之建築工藝與人文藝術研究。大陸方面由於在改革開放之後，對傳統文化逐漸再度重視，相關研究也慢慢增多，加上考古研究的發展，玄武信仰的相關文物、出土品陸續發現，提供了許多研究的新材料，筆者曾於民國九十六年前往大陸湖北省武當山參與「玄天上帝信仰與和諧社會建設學術研討會」，大陸學者王育成與肖海明等人就以近年發現的明代彩繪《真武靈應圖冊》為研究對象，也引起了廣泛的討論。這些考古文物的新發現，補齊了後人在進行研究時一些失落的環節，提供了更多證據進行研究。台灣方面在玄武信仰的研究，沒有像大陸方面的地利之便，因此較注重儀式、科儀等部分，特別是玄武信仰流傳到台灣後，產生了一些變化，與大陸的玄武信仰已經有所不同，這些都是值得研究的重點。另外，因應時代的演變，玄武信仰的研究也不能只侷限在固有的領域，如何發展宗教信仰的新定義，應是未來研究的一個新方向。近年來的玄武研究，有呂宜珍等人由藝術的角度切入，對玄武信仰作一個新的探討。其碩士論文《道教建醮文化在視覺藝術上之應用－以玄天上帝寺廟建醮活動為例－》中，分析玄武信仰建醮活動的內涵，並將其轉化為藝術作品，可說是一個新的切入點，但其內容著重於道教表面上的儀式，對於其思想淵源並未做深入之探討。¹因此，本文擬以玄武信仰為研究對象，探討其思想與道家思

1 呂宜珍，《道教建醮文化在視覺藝術上之應用－以玄天上帝寺廟建醮活動為例－》，國立屏東教育大學視覺藝術教育學系碩士論文，2005。

想之淵源與關連性，並將研究所得轉化為現代藝術的實際創作，希望彰顯出傳統道家哲學思想的現代意義，並能為玄武信仰研究帶來一個不同的思考方向。

二、道教與玄天上帝信仰起源

(一) 道教信仰沿革

在探討道教信仰的起源與發展之前，首先必須先對宗教一詞先做界定。關於宗教，中外學者對它所下的定義，眾說紛紜，難有定論，有些觀點失之偏頗。英國著名宗教研究學者 Ninian Smart 曾提出六個層面去認識及探究宗教現象的意義，分別是神話性 (Mythical)、教義性 (Doctrinal)、禮儀性 (Ritual)、倫理性 (Ethical)、社會性 (Social) 及經驗性

(Experiential) 等²。國內學者蕭登福教授認為，上面的六點也可以歸納成三點來敘述，即是成為一個宗教，必須具備信仰、儀式、及信徒這三者。

「信仰、儀軌、信徒，為組成宗教之三大要素。有教義經典，可使信仰者有目標；有儀式科軌，能借此以達其目標；且有足夠之信徒擁護此信仰；如此便可以構成宗教了。」³

道教的起源，與原始信仰可說是息息相關。原始信仰對於神秘力量的崇拜，始終是民間精神活動的主要支柱，因為他們相信人、鬼、神是可以和平相處的。遠古時代人類為了生存而必須去認識外在的自然世界，在其認知中，認為自然萬物是與人的生命一樣的是有意志、有慾望、有情感的行動者，因而產生泛靈觀念，出現了泛靈崇拜，這些對神秘力量的崇拜，形成了原始宗教。原始宗教中靈魂不死的觀念，一直深入到民間的思維體系裡。即並相信這個天地世界裡，存在著各式各樣的鬼神。而民間信仰的多種鬼神崇拜，即承續了遠古時代的泛靈觀念，認為各種靈體的存在，是為了維持人與宇宙自然間的均衡與和諧。

道教是深深根植於中國古代社會，在中國本土生根發芽茁壯的信仰，歷經數千年漫長的時間醞釀而成的宗教。關於道教的起源，學者說法不一，大陸學者陳耀庭先生歸納為三，即：「一源分流」、「一多分涵」和「多管

2 尼尼安·斯馬特 Ninian Smart，《劍橋 世界宗教》，臺灣：商周出版社，2004 年。

3 蕭登福，《論道教的創立年代》，周秦兩漢早期道教，臺灣：文津出版社有限公司，1998 年，第 5—30 頁。

道性」。⁴所謂「一源分流」與「一多分涵」的說法均是由龔鵬程教授在1999年「海峽兩岸道教學術研討會」上所提出，「一源分流」指的是「道教的根源應該是源於黃帝、老莊、黃老、或神仙家」。現今許多道教人士均抱持這樣的觀點，即認為道教來源於道家。「一多分涵」則是龔教授另外提出的論點，他認為道教「有一部分道法與神仙家有關，一部分與陰陽家有關，一部分宣稱其源出於黃帝，一部分宗仰老子，此外尚有來自墨子、容成、彭祖、濼女、龔子、太乙信仰、灶神信仰、神農、盤庚、堯舜等等的系統……。」除此之外，他認為，道教與儒家還有極深的淵源關係。另外，在《中國道教史》一書中裏，牟鍾鑒先生提到：「中國道教的產生過程是多源的、多管道的和逐漸靠攏而成的」。牟鍾鑒先生說到的眾多管道，包括有：原始宗教和民間巫術；上古傳說和神仙方術；老莊哲學和道家學說；儒學和陰陽五行；古代醫學和體育衛生，等等。不過，牟鍾鑒也認為，「神化老子，改造道家，是早期道教的主要創教活動之一，在這個意義上，可以說道教是從道家轉化而來的，是道家演化派生的產物，於是乎《老子》、《莊子》就成為道教產生的另一個重要源頭。」

綜合以上說法，可以看到道教起源的複雜性，各家學者對於道教的起源，尚無定論，但大體來說，道家是道教的重要淵源，是不可否認的。道家思想可說是道教的哲學基礎，道教的道術實踐思想是根據道家的哲學衍生出來的，道家與道教都是中國傳統文化的重要組成部分。

（二）玄天上帝信仰沿革

在設定以玄帝信仰為研究主題時，筆者即開始思索幾個問題：玄帝信仰的思想是什麼？這些思想與道家學說又有何種關係？玄帝信仰的現代意義又是什麼呢？要回答這些問題，則必須由探討玄帝信仰的起源著手，才能瞭解其根本思想。在二十一世紀的現代社會，道教信仰能否獲得大眾的認同，關鍵在於道教信仰必須走出一條創新的路，在面對西方哲學與相關人文科學理論的挑戰時，針對當今社會的各種問題，提出解決之道，以回應現代人的精神需求。因此，筆者希望藉由探討玄帝信仰的起源與發展過程，從中理出一些頭緒。

1. 玄天上帝信仰的起源

4 陳耀庭，道教教義創建和發展過程的四次變化——各家對東漢、魏晉南北朝、唐宋和金元時期的道教教義變化論說的綜述。

玄武信仰的來源及演變過程十分複雜，在學術界爭議頗多，沒有一個統一的說法，但一般認為與中國古代的星辰崇拜與動物崇拜有關，綜合諸位學者的論點，歸納玄武信仰的起源大致如下：

(1) 原始星辰崇拜：

「玄武」本指中國古代二十八宿中的北方七宿之統稱，中國自步入農業社會後，幾乎所有生產活動均需仰賴天時，例如他們根據星辰來確定方位和星辰運行測定季節時令，以便能適時耕作，獲得較好的收穫，古代先民在與大自然共處的生活中，逐步積累了利用星象變化幫助生產的豐富經驗。但他們對這些遙不可及的星辰又無法解釋，由此產生了極大的神秘感，認為這些星辰都具有超凡的力量，於是形成了星辰崇拜。而在眾多星辰中，北極星對古代人們的生活、農業、航行等尤有幫助。於是人們把北極星神化，加以崇拜。後來，北極星及其周圍的星辰慢慢演化為玄武信仰。

(2) 原始動物崇拜：

戰國時期，星辰崇拜與古人動物崇拜的「四靈」或「四獸」相結合，原本作為辨別方位之用的星宿被附以動物之形態，「玄武」象徵北方星辰。而「玄武」究竟是指何種動物的形態，古人對其解釋不同，有人說玄武是龜，有人說是龜蛇，有人說是龜蛇相交。西漢宣帝時，王褒著《九懷》〈思忠〉曰：「玄武步兮水母」，東漢王逸注解將「玄武」當作「龜」，宋代洪興祖對《楚辭》〈遠遊〉做註解時談到：「說者曰，玄武謂龜蛇，位於北方，故曰玄；身有鱗甲，故曰武。」則認為「玄武」是指「龜蛇」，東漢的魏伯陽著《周易參同契》中有言：「關關雉鳴，在河之洲，窈窕淑女，君子好逑，雄不獨處，雌不孤居，元武龜蛇，盤虯相扶，以明牝牡，畢竟相胥。」此處則認為「玄武」乃龜蛇合體之相。東漢許慎《說文解字》云：「龜，外骨內肉者也。從它，龜頭與蛇頭同。天地之性，廣肩無雄，龜鱉之類，以它為雄。」晉代張華《博物志》亦云：「大要龜鱉之類無雄，與蛇通氣則孕。」玄武信仰的龜蛇合體之像，也被擬為男女交合，古人視之為生殖之神。綜合以上說法，以「玄武」為對象之動物崇拜，大致上有「龜」、「龜蛇」或「龜蛇交尾」之像的見解。

(3) 玄武神人格化：

玄武由星辰崇拜、動物崇拜而為人格神，這一歷程體現了玄武神格的進化。隨著民族文化的提高，道教的建立發展，玄武原始形象已無法符合

人們精神追求的需要，因此古代人們將原始玄武形象人格化。道教其他諸神也有如此現象，例如太白金星，南極仙翁等，都是類似這種情形。玄武的形象在宋代產生轉變，成為道教重要神明之一。順應道教發展的需要，道士們把玄武塑造成人神像，其像威風凜凜，八面生風，披髮跣足，手持寶劍。原來的龜蛇二動物則成為玄武部屬的水火二將，置於他的足下，增其威嚴，助其神力。玄武之神格發生了深刻的變化。形象重塑後，道士們又構想出玄武出身的故事。根據道書的傳說，玄武在黃帝時，託胎淨樂國善勝皇后，由母左脅生下，長而勇猛。這位王太子不願繼承王位，進山學道，得紫元君授秘法，天神授以寶劍，四十二年修煉功成，白日飛昇，奉玉帝之命，鎮守北方，為玄天上帝。至於龜蛇來歷，則是玄武的腸、肚變化而成。

玄武信仰的起源大致來說，可歸納為以上三種，即星辰崇拜、動物崇拜與人格神演變。但其中值得注意的是，針對「龜蛇合體」的說法，大陸學者趙國華與余和祥先生等人提出另一個看法，認為其與原始生殖崇拜有關⁵。

（4）原始生殖崇拜：

遠古生活中，人類的力量與大自然的力量相比，十分渺小，因此原始人在面對大自然時，理所當然產生了敬畏與恐懼的心理。人類一方面躲避野獸的攻擊與大自然的侵害，一方面則設法滿足基本的生命需求，在嚴苛的環境下，努力求生存。在原始人類所處的環境中，因為外在不明的危險極多，所以人類存活率偏低。根據研究資料推測，原始社會人口的死亡率高達百分之五十，原始人的平均壽命大約是在二十歲到三十歲之間，人口增加率不超過千分之四。⁶趙國華在《生殖崇拜文化論》裡，據此提出了「生殖崇拜」的產生原因。他說：

人口的增加意味人手的增加，從而，人類自身的繁殖就成了原始社會發展的決定性因素。出於對作為社會生產力的人的再生產的嚴重關切，原始人類出現了生殖崇拜。換句話說，生殖崇拜深刻反映了一個絕對莊嚴的

5 趙國華：《生殖崇拜文化論》，中國社會科學出版社1990年版。該作者以八卦符號為基礎，分別論證中國原始社會中魚紋、蛙紋、花卉紋、鳥紋、蜥蜴紋，分別代表男女兩性的生殖崇拜象徵，並進一步清楚點出中國圖案紋飾與生殖崇拜信仰的關係。

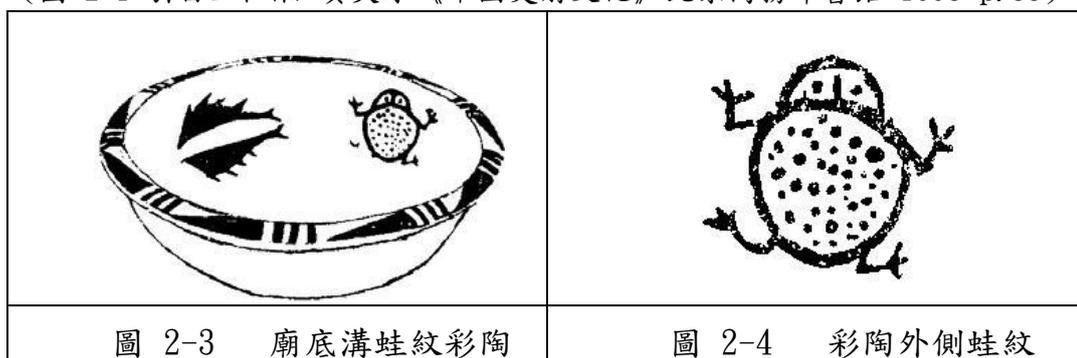
6 參見吳申元：《中國人口思想史稿》，中國社會科學出版社，1986，p.9。轉引自柳秀英，《先秦道家老莊生命思想研究》，國立高雄師範大學國文研究所博士論文，2004年。

社會意志——作為社會生產力的人的再生產。……人口問題在原始社會生活中關係到人類社會能否延續的根本大事。這導致原始人類產生了熾盛的生殖崇拜。⁷

我們在戰國早期的青銅豆蓋上，可以多次見到蛙蛇紋，在戰國早期的青銅器具的頂部，可以見到蛙（蟾蜍）蛇形，在戰國中期的青銅豆圈足上，也可以見到蛙（蟾蜍）蛇紋。⁸以「蛙紋」來象徵生殖力，在其他資料中，也可發現。屈原《楚辭·天問》中提到，「夜光何德，死則又育？厥利維何，而顧菟在腹？」過去大家都認為「顧菟」就是「兔子」，但是據聞一多先生之考證，「顧菟」應是蟾蜍。蟾蜍俗稱「蛙」，常生活於水中，生殖力極為旺盛，因此在民間信仰中它往往是生殖力的象徵。我們可以在母系社會文化出土的器物與原始民族的圖畫上，發現許多蛙紋圖案，像屬於仰韶文化的陝西省臨潼縣薑寨一期的魚蛙紋彩陶內壁的蛙紋（圖 2-1、圖 2-2），及河南省陝縣廟底溝的彩陶蛙紋（圖 2-3、圖 2-4），都刻意突顯蛙腹圓滾滾的特色，並特意在上面畫出許多黑點，強調其生殖力。



（圖 2-1 引自王仁湘、賈笑冰：《中國史前文化》，北京商務印書館，1998，p. 88）



7 柳秀英，《先秦道家老莊生命思想研究》，國立高雄師範大學國文研究所博士論文，2004年。p. 30。

8 趙國華：《生殖崇拜文化論》，中國社會科學出版社 1990 年版。該作者以八卦符號為基礎，分別論證中國原始社會中魚紋、蛙紋、花卉紋、鳥紋、蜥蜴紋，分別代表男女兩性的生殖崇拜象徵，並進一步清楚點出中國圖案紋飾與生殖崇拜信仰的關係。

(圖 2-2, 2-3, 2-4 引自趙國華：《生殖崇拜文化論》，p. 181、p. 186)

趙國華認為蛙被原始先民用來象徵婦女懷胎的子宮，因為「從表像上看，蛙的肚腹和孕婦的肚腹形狀相似，一樣渾圓而膨大；從內涵來說，蛙的繁殖能力很強，產子繁多，一夜春雨便可孕育成群的幼體。」⁹而在大陸廣西省的左江崖壁上，畫有六十餘幅春秋戰國時期壯族人民的崖壁畫，一個個大大小小的主像，其動作姿勢幾乎千篇一律，大同小異地作兩手上舉，兩腿叉開，跳躍前進的姿勢，酷似青蛙站立起來跳躍的形象，其主體很可能就是「蛙神」¹⁰，用來象徵婦女的生殖力。而從文字變異和民俗遺留考證，我國神話中的始祖神，「一日七十化」的女媧實質上就是蛙。一九七二年，考古界在陝西臨潼驪山北麓發掘了仰韶文化早期原始村落基址——薑寨遺址，其中挖掘出許多蛙紋的器具，在《太平御覽》中記載：「俗話開天闢地，未有人民，女媧搏黃土作人，具務力不暇供，乃引繩於泥中，舉以為人。」因此，女媧被認為是生育之神。而蛙的生殖力也剛好能使我們連結到女媧作為造人之祖的原型。

女媧被認為是生育之神，跟伏羲氏也有關連。傳說伏羲和女媧為兄妹，後來結為夫妻，而根據王延壽在《魯靈光殿賦》的記載：「伏羲鱗身、女媧蛇軀」，如今所能看到較早伏羲女媧人首蛇身的畫像，是西漢時期的墓葬及帛畫，如馬王堆的漢墓帛畫。而之後的就是就是南陽漢墓的石刻畫。這些壁畫中的伏羲女媧像，腰身以上通做人形，穿袍子、帶冠帽；腰身以下則蛇軀。有的兩尾相交成交配狀，有的兩尾分離，各據壁畫的兩端。其中部分伏羲女媧像會分別手舉「日輪」及「月輪」，日輪中畫著一隻金烏，象徵雄性。而月輪裡面，住的是一隻蟾蜍，相對於金烏，是象徵雌性。

9 見趙國華：《生殖崇拜文化論》，pp. 181-182。

10

<http://tlchu.ntcu.edu.tw/%B7%D3%A4%F9/%A4%A4%B6V%AF%B5%B9%D2+%A5%C9%AAL/%A9%FA%A6%BF%A1B%AA%E1%A4s/R0010955.jpg>



相對於以蛙紋來代表雌性，以蛇這種動物來象徵男性，更是常見，不管是西方的神話或東方的傳說，都出現以蛇象徵男性生殖器官的說法。據《路史·後紀一》注引《寶積記》：「帝女遊於華胥之淵，感蛇而孕，十三年成庖棲。」所謂感蛇而孕即是言與某男子交媾而孕，蛇在這裡則是象徵男性的意義。另外，在臺灣原住民的傳說中，也常出現蛇的神話，例如排灣族與魯凱族的溯源神話中，認為他們的族人，是太陽產下的二顆卵，經由百步蛇孵化出一對男女所繁衍的後代，此即源於以蛇為象徵的男根崇拜。

綜合以上看法，古代蛙紋代表女性子宮，而蛇紋象徵男性性器官，所以蛙蛇紋所代表的意涵，極有可能是男女性結合的象徵。根據考古發現，在中國大陸南方的古墓中，就曾出現蛙蛇組合的紋飾。據莫俊卿先生提到：「解放後，在廣西恭城發掘的春秋晚期墓和在廣州發掘的西漢趙昧墓中，均出土有蛇蛙互鬥的器物圖像。」¹¹這蛇蛙互鬥的圖像，可能就是代表男女交合的生殖崇拜象徵。那為什麼會從蛙蛇紋演變為龜蛇紋呢？極有可能是因為蛙紋與龜紋有些相似。由於時過境遷，後人漸漸淡忘蛙蛇紋的原本生殖崇拜意義，只把兩者的組合當作一種祥瑞的圖案，加上有些青銅器上的蛙紋後來演變成與龜紋類似。所以，後人漸漸把蛙蛇紋當成龜蛇紋，甚至最後演繹出龜蛇合體形象的「玄武」。所以，大陸學者趙國華與余和祥先生等人認為：「其實它不是龜蛇合體，而是蛙蛇合體，原是男女性結合的象徵。」另外，關於這個疑問，也可以嘗試以文字系統來探討，中國文字從甲骨文開始到隸書、楷書一脈相承，從來沒有斷缺的狀況。因此，在缺乏直接物證說明古代思想的情況下，漢字或許可提供一些索引。根據

11 莫俊卿，《左江崖壁畫的主體探討》，《民族研究》，1986年第6期。

教育部異體字字典所列，蛙的異體字「𪚩」與龜的字體十分相似¹²，是否在當時造成「蛙蛇紋」與「龜蛇紋」之混淆，也是值得研究的地方。總結來說，有些學者認為龜蛇紋是由蛙蛇紋演變而來，但是，是否可據此認定即為如此，仍有待商榷。但可以確定的是，玄武的龜蛇相交形象，帶有生殖崇拜的象徵。

2-1 蛙的異體字對照表

異體字		研訂者	陳新雄
音讀	ㄨㄚˋ		
內容	<p>「」為「蛙」之異體。段注本《說文·黽部》：「，蝦蟆屬。從黽，圭聲。」段注：「字亦作，作蛙。」《幹祿字書·平聲》：「蛙。並上通下正。」《廣韻·平聲·佳韻》：「蛙，蝦蟆屬，烏媧切。，上同。」按本蛙之本字，惟今《異體字字典》已定蛙為正體，而則定為蛙之異體。</p>		

參考資料：教育部異體字字典

2. 玄天上帝信仰的發展

自古以來，民間相信天上星宿的運轉和人的命運息息相關，而在眾星運轉的世界中，唯有北極星永恆不動，因此古人就把北極星神格化，敬奉為「北斗星君」，是星辰神祇中，最尊貴的星君。道家則認為，北方是幽暗寒冷的地方，也是人死後陰魂的歸宿，因此把黑星叫作玄，而統治北方黑色陰暗世界的神，就稱「玄天上帝」，廣受眾信所信，歷代帝祀亦極為普遍。

古時統稱北方的七星為玄武，也就是指北斗星，據《禮記》所載：「前朱鳥，而後玄武」。朱鳥是指南方的七星。中國古代把天上的恆星分成二十八個星座，稱為「二十八宿」。又把二十八宿分為東西南北四組，每組七個星宿，想像成一種動物形象。根據五方配五色的方法，即成為東方青龍，南方朱雀，西方白虎，北方玄武（龜蛇），即所謂「四象」。

東漢中後期道教迅速從民間蓬勃興起，吸收了古代自然崇拜與鬼神崇拜之民間信仰，「玄武」在此時與青龍、朱雀、白虎並列「四象」，主要作

¹² 教育部異體字字典，<http://dict.variants.moe.edu.tw/yitia/lda/lda03634.htm>，2007. 12. 28。

為方位之辨，同為道教的護法神，是普通的小神。經魏晉南北朝二百餘年的流傳與演變，道教在民間興起，逐漸與皇室取得共識，轉化為官方控制的宗教。到了唐代，唐高祖與唐太宗利用道教達成其政治目的，故崇道抑佛、賜封道士，並在各地增建道教宮觀，促進道教發展，對玄武奉祀也較前代顯著，唐代官方對玄武的重視，史書上多所記載。

宋朝奉祀真武的熱烈程度，可謂是上自皇帝，下至庶民。宋真宗時對玄武至為崇敬，盛況空前，玄武更名為「真武」亦是真宗在位之時，避聖祖（趙元朗）諱而改名，朱熹也說：「避聖祖諱，故曰『真武』。」天禧二年（1018）真宗加封真武為「真武靈應真君」，此為後世君王加封「玄武」之始，也可看出玄武逐漸轉變為人格神的過程。元朝以異族問鼎中原，對於漢人的道教信仰並不排斥，因此也供奉玄武信仰，元朝奉祀玄武信仰還有另一緣故，乃因玄武屬於北方之神，元朝又起源於北方，於是認為元朝統治中原與天命有關，宋元時期官方崇奉玄武，多與它司北方的特徵有關。在此時期，對於「玄武」出身傳說的記載已趨定型化。

明代是真武信仰最興盛的時期，明帝王視祂為「護國家神」，明太祖開國和明成祖奪位皆與玄武信仰有關¹³，明人高岱《鴻猷錄》「靖難師起」條亦云：「成祖屢問姚廣孝師期，姚屢言未可。至舉兵先一日，曰：「明日午有天兵應可也。」及期，眾見空中兵甲，其帥玄武像也。成祖即披髮仗劍應之。¹⁴明成祖為其發動「靖難」而篡位的舉動，編織一個「君權神授」的藉口，以尋求政權的合法性。因此，明成祖在位時大修武當山宮觀群，作為他對玄武信仰崇敬的至極表現。明成祖以玄武信仰作為他達到政治目的的媒介，終其在世皆十分崇奉之，以後的明朝皇帝就如同守著千古不變的家法般，對玄武信仰至為尊崇。清朝以後，為與明朝區隔，對玄武的崇奉，不若以往。同一時期，因為鄭成功來臺，玄武信仰大舉移入臺灣。

明清時期由於閩粵沿海地區的混亂與糧食不足，造成了海外移民潮，臺灣也成為其移民的主要區域之一，隨著這些移民，玄武信仰開始在臺灣流傳，成為主要信仰之一。尤其在明鄭時期，玄武信仰在臺灣獲得極大的發展。十七世紀後半（明永曆十五年以後，西元1661年～1682年），明朝政府派鄭成功來臺，建設臺灣為反清復明的根據地，多數來自福建（閩南

13 〈大明玄天上帝瑞應圖錄〉，《正統道藏》第三十二冊，臺北：新文豐出版社，1977年，頁812。

14（明）高岱，《鴻猷錄》，明萬曆丁巳年刻本，臺北：新興書局，1977年，頁971。

人)與廣東(客家人)¹⁵的漢人隨鄭成功及其子鄭經移居臺灣拓墾,由於路途顛險,為求平安順利,信仰成為當時移民尋求安慰和寄託的精神支柱。玄天上帝在明鄭時期不僅是航海神兼武神,祂對明鄭統治臺灣還具有特殊的地位。因為玄天上帝為明朝政府的護國家神,明鄭既「奉明正朔」,又在臺灣自立一新政權,代明王朝行使職權,對玄武信仰自然更是大加提倡,因此明鄭時期即建有多座上帝廟。根據王麗雯在《日據以前臺灣真武信仰之源流與發展》一文中,對臺灣方志記載之研究得知,明鄭時期共建有八座崇奉北極真武玄天上帝的上帝廟¹⁶,數量僅次於關帝廟。由此可知,玄武信仰在明鄭時期的發達是無庸置疑的。

到了清朝領臺之初,施琅宣稱攻臺時得到媽祖陰助,於是順利取得臺灣,因此施琅在臺期間創建了臺灣第一座官建的媽祖廟。在往後清廷處理臺灣的民變中,屢次宣揚媽祖助清之神蹟,其目的是為消弭臺人反清意識,或許也有意以媽祖信仰取代象徵明鄭保護神的玄武信仰。清廷治臺期間,民間仍續建玄天上帝廟,且廟宇之修建是鄉民合力完成,不見官方的介入,顯示臺灣玄武信仰已走入民間,成為大眾化的信仰,不再是政治利用下的神靈。

西元 1895 年清朝政府與日本簽訂馬關條約,將臺灣割讓給日本,自此臺灣受日本統治。在此時期,日本政府透過要求佛教寺庵日本化、禁止道教新建寺廟以及沒收寺廟財產等手段來達到宗教控制的目的。西元 1945 年,第二次世界大戰結束,日本戰敗投降,臺灣脫離日本統治,宗教信仰隨之開放,再加上中國大陸淪陷,中國內地各門派宗教,包括佛教、道教、儒教、喇嘛教、回教等紛紛隨中國國民黨政府湧入臺灣,使得臺灣的宗教現象成多元化並產生許多新宗教,例如:一貫道、天德教、理教、紅卍字會道院、新儒教、軒轅教、天帝教…等。

民國七十六年(西元 1987 年)臺灣進入解嚴時代,政經蓬勃發展,宗教更是進入多元發展的情況。下圖表 2-2 是根據內政部統計資料¹⁷得到的臺灣地區寺廟、教堂概況表,截至民國九十六年底止,國內登記有案之寺廟計 1 萬 1,651 座;按宗教別分,以道教寺廟占 78.4%最多,佛教寺廟

15 其他地區雖也有移民,但是殊少。移民人口以福建泉州最多,其次是漳州。

16 王麗雯,《日據以前臺灣真武信仰之源流與發展》,國立成功大學歷史研究所碩士論文,2003 年,53 頁。

17 表 2-2 內政部民國九十六年統計資料

占 19.6% 次之；各縣市以臺南縣、高雄縣及屏東縣均超過 1 千座較多，合計近三成。同期教會(堂)數計有 3,190 座；按宗教別分，以基督教占 77.4% 最多，天主教占 21.6% 次之；各縣市以臺北市、花蓮縣及臺東縣較多，合計逾三成。由此可知，道教信仰在臺灣社會中佔有極大的重要性。

表 2-2 臺灣地區寺廟、教會(堂)概況

年底別	寺廟 (座)	道教		教會(堂) (座)	基督教	
		道教	佛教		天主教	基督教
民國86年底	9,321	7,367	1,846	3,131	741	2,368
民國87年底	9,375	7,414	1,852	3,117	736	2,359
民國88年底	9,413	7,446	1,858	3,135	743	2,370
民國89年底	9,437	7,442	1,885	3,096	726	2,346
民國90年底	9,832	7,741	1,966	3,138	728	2,387
民國91年底	11,423	8,954	2,279	3,224	742	2,452
民國92年底	11,468	8,973	2,263	3,279	733	2,516
民國93年底	11,384	8,932	2,227	3,152	708	2,412
民國94年底	11,506	9,030	2,248	3,148	675	2,439
民國95年底	11,573	9,060	2,262	3,157	678	2,444
民國96年底	11,651	9,137	2,261	3,190	688	2,468
較95年底增減%	0.67	0.63	0.84	1.05	1.47	0.96

資料來源：各縣市政府民政局。

另外下圖表 2-3 是臺灣地區寺廟暨主祀玄天上帝寺廟概況表，根據中華道教玄天上帝弘道協會的資料統計¹⁸，以內政部、臺北、高雄市政府公告之有登記寺廟，不包括民間自行奉祀在內，臺灣地區玄天上帝寺廟共有 591 間，每一縣市均有奉祀玄天上帝寺廟，可見臺灣地區玄武信仰之普遍性。

表 2-3 臺灣地區寺廟暨主祀玄天上帝寺廟概況

區域別	寺廟數	信徒人數	人口數	主祀玄天上帝寺廟數
臺北縣	943	27114	3767095	23
宜蘭縣	667	46231	460426	17
桃園縣	252	20537	1911161	2
新竹縣	181	8247	487692	1
苗栗縣	352	34675	559986	17
台中縣	733	79409	1543436	26
彰化縣	729	52529	1315034	68
南投縣	431	39818	535205	45
雲林縣	774	85150	728490	71
嘉義縣	646	88118	553841	64

18 康英山，《如何透過宗教信仰活動達到社會和諧關係之探討》，玄天上帝信仰與和諧社會建設學術論文集，未出版，2007 年，第 235 頁。

台南縣	1178	115135	1106690	60
高雄縣	1111	123671	1245474	62
屏東縣	1064	55680	893544	54
台東縣	207	14705	235957	9
花蓮縣	181	11384	345303	7
澎湖縣	177	9985	91785	15
基隆市	238	9293	390633	2
新竹市	154	6003	394757	2
台中市	199	13376	1044392	5
嘉義市	148	7986	272364	14
台南市	326	29849	760037	13
臺北市	267	30277	2632242	4
高雄市	288	48752	1514706	10
合計	11694	878895	18643302	591

資料來源：內政部、臺北、高雄市政府

三、道學思想在玄天上帝信仰中呈現的意涵

(一) 道學思想與玄天上帝

在現代社會中，到處是豐富的物質、高樓大廈，而人們的精神卻日漸貧乏。由於物質的需求，人類無止境地開發大自然，嚴重破壞了自然界的生態平衡，最後反過來威脅到人類的生存。人類追求物質的慾望，造成了過度的發展競爭，帶來了精神高度緊張與信仰嚴重危機的社會問題。隨著時代的發展，許多傳統的事物都被認為是過時的，但是拋棄傳統，割斷歷史，必將成為喪失自我、荒棄精神家園的漂泊者。英國的中國科學技術史專家李約瑟博士曾說：「中國人性格中有許多最吸引人的因素都來源於道家思想。深入研究道家、道教思想，瞭解它與中國傳統文化的關係，有助於我們進一步理解傳統文化，對於我們科學地處理好傳統文化和現代化的關係，是非常重要的而緊迫的工作。」

綜合前兩章的文獻分析，筆者歸納出兩個結論。首先，雖然台灣地區的宗教呈現多元發展的局面，但是道教仍是信仰的主流，尤其玄武信仰佔有極重要的地位。另外，歸納相關文獻資料，可以瞭解到玄武代表著星辰崇拜、動物崇拜、生殖崇拜與人格神崇拜四個特性。那玄武信仰與道家思想的關連何在？

道教的起源，跟道家思想息息相關，可以說道教是從道家轉化而來的，是道家演化派生的產物。道家思想中又以「老莊思想」最具代表性，老子、

莊子捨棄宇宙萬物的一切具體屬性，探求宇宙的起始點及其演化的歸宿「道」，此論點深深影響後來的道教。由於老莊的論述，博大精深，筆者實在無法做完整的論述，因此筆者試著把焦點放在老莊思想中「生」的概念，與玄武信仰「生」的概念作探討，並從中尋找可供創作的元素。

（二）老子思想

西方宗教學者愛利亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）在《世界宗教史》一書中討論中國古代的思想時，即說：「世界的起源和形成問題，雖然是老子與道家關心的話題，但這顯示的是古代關於宇宙創造的思考。¹⁹」從這句話，我們可以知道，老子的思想與「生」的概念密切相關。《老子》四十章說：「天下萬物生於有，有生於無。」但是「無」如何能生「有」？「有」如何能生「天下萬物」？其實「有」和「無」在這裡皆指道，是就道的不同方面所作的不同界說。「有」指的應是就道的有形、可觀察而言。而「無」指的是道的無形狀態，但又不是絕對的虛空，故可「無中生有」。一切存在都是由道創生的，道的創生猶如母性的生殖。「有生於無」不過是「道法自然」的另一種說法而已。《老子》四十二章也談了道創生萬物的過程：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」這個論述後來演變成八卦的理論，道是混而為一的，故「一」指道。而八卦是由陰陽兩種基本爻象構成的，所以「二」即陰陽二爻之「二」，指陰陽二氣。「一生二」是說陰陽二氣是從混沌的道中分化出來的。八卦卦像是由三爻組成的，這便是「三」的來歷。「二生三」是說陰陽二氣結合構成了第三種氣，即「沖氣」。陰陽二氣只有在落實於具體事物的情況下才能結合，從而形成「沖氣」，故曰「三生萬物」；確切地講，「三」與萬物是並生的。儘管萬物之氣皆為「沖氣」，但其構成成份仍為陰陽二氣，所以說「萬物負陰而抱陽」。「沖氣以為和」是指陰陽合成的沖虛之氣在萬物之中的和諧狀態。所以老子認為宇宙萬物都是以道為本體，為源頭，形成一個有機統一的整體。道家以「道」為最高範疇，作為宇宙之淵的「道」，不僅具有無限的包容性，而且具有慈愛一切的博大寬容的品質。

19 Mircea Eliade:《A History of Religious Ideas II: From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity》, The University of Chicago Press, 1982。轉引自葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》第一卷，復旦大學出版社，1998，42頁。

四十章和四十二章的道創萬物論並不矛盾。前者把道分成「有」、「無」兩方面，旨在強調「道法自然」；它略於過程，只有「天下萬物生於有，有生於無」兩個環節。後者說「道生一」，旨在強調道體現為混沌一體之「一」，從而便於理解陰陽二氣的產生；它闡述過程較詳，有「道生一，一生二，二生三，三生萬物」四個環節。道將萬物創生出來以後，並非就此了事，它對萬物還繼續起著養育的作用，儼然父母之於子女。道創生、養育萬物完全出於自然，且對萬物不居功、不主宰，一任其自然。

老子也認為，人類既然是「道」所化生，應當尊崇道，一切言行，以道為法。故曰：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」所謂「自然」，意為順其自然，無有主宰之者，亦無意志作為。道法自然即道無須改變自然的狀態，聽之任之，不加幹預²⁰。聖人應該效法天地，純任自然，對於萬物，無所偏愛，應當以平常心待人接物，順應自然。老子主張：「聖人常無心，以百姓心為心。」體現出老子與人為善的救世心態，體現出種平等、寬容的博大胸懷，體現出寬容並包的精神。《老子·二十五章》談到：「故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。」老子沒有特別強調以人類為中心，而是認為人只是域中四大之一，天地是無私的，萬物應為平等。也就是說，老子認為，萬物應該遵循自然之道，遵循著自身的發展規律而運行，不該對某物有所偏愛或嫌棄，一切應該「順應自然」。

（三）莊子思想

莊子繼承了老子的思想，但也有自己獨到見解。莊子的觀念建構，多半強調的是出世的理念，雖然生活在現世社會中，卻強調人類獨立的精神境界為生存的真理。莊子的「天」即是自然，所以莊子常將「天」、「人」對舉，並反對人為，力主天然，而仁義禮樂皆屬人為，均為莊子所鄙視的。萬物由天創生，以人類來說，人的肉體和精神皆得自於天，不管是殘缺或完整，皆由天造成，所以，天是無意志、無所求的，天是自然而然地創生萬物的。

莊子思想中，認為萬物應是平等的，所以他提出「物無貴賤」的觀點。

20 唐明邦，老子尊道貴德尚和的「玄同」願景，《玄天上帝信仰與和諧社會建設學術研討會論文集》，湖北省武當文化研究會，2007，4頁。

莊子《秋水》談到：「以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己。」萬物從自然而生，經過一番萌芽、成長、衰老的過程之後，最後無不回歸到自然，也就是「道」。存在於萬物中的道本身並無貴賤之別，那麼以道觀物，則物無貴賤。既然一切萬事萬物都是齊一的，因此生和死都是一樣的，因為當一個人生下來的時候，便是走向死亡的開始，所以莊子主張人們不應困於生和死的哀樂情緒中。莊子《知北遊》談到，「自有天地以還，有一氣，再化為陰陽；陽氣暖而陰氣寒，二氣相和而成萬物，待人死後，則再化為氣，再生物，故人喜生而惡死，只是人的偏見，所以一個人如果要得到至安至樂的人生，便必須要順乎自然，破除一切的拘執。」²¹他說：「方生方死，方死方生。」人之生死只是如春夏秋冬一般循環不息，故並不足道，所以在他妻子死時，莊子仍能鼓盆而歌，是為「輕生死」。所以由此推論，莊子認為人生在世，應超乎形骸之外，人生應該「安時而處順」一切順其自然。²²

綜合來看，老子認為「人法地，地法天，天法道，道法自然。」也就是道的本性是自然無為的，人應該順應自然規律。莊子也繼承這一思想，將道的境界落實到人與自然的關係，明確提出「天地與我並生，而萬物與我為一」的觀念，將人和自然看作是統一整體，認為「天與人不相勝也，是之謂真人。」²³所謂真人，就是與道為一、得道的人，指的是一種真善美的境界。由此可見，莊子所追求的理想人格，具有強烈的超越性質，是出世而又是入世的自由人格。也就是說，老子與莊子對於「生死」的論述，並不在於孰輕孰重，更重要的是「順其自然」，人與大自然和諧相處，才算是「尊道」，才算是「真人」。所以，老子與莊子這個「順其自然」的思想也被道教繼承和發揚，

（四）十願學道總成仙

玄武信仰與老莊思想的關連性為何？筆者試著由玄天上帝的經典來探討。根據潘一德道長在「玄天上帝信仰與和諧社會建設學術研討會」中提出，玄天上帝信仰的主要教義為「修真十戒」與「十願禮文」²⁴，而其

21 傅佩榮，《向莊子請益》，臺灣：立緒文化，2007年，第225—229頁。

22 <http://hk.geocities.com/chinpcp/to/chou.htm>，2008.2.14。

23 傅佩榮，《向莊子請益》，臺灣：立緒文化，2007年，第296—300頁。

24 潘一德，《試述玄天上帝信仰教義與其道教發展的思考》，玄天上帝信仰與和諧社會

中「十願禮文」與老莊思想關連頗深，因此筆者從「十願禮文」著手，希望釐清玄天上帝與老莊思想的關係。「十願禮文」又稱《北極真武佑聖真君禮文》²⁵，其為齋醮懺悔文，依修真十戒逐戒懺悔。每一戒懺悔均頌聖號，均有七律頌詩一首，七絕懺悔詩一首。前後又有贊詞、發願詞等。道經記述，信奉玄天上帝，必須發十願禮文，內容如下：

一願天地常清靜， 二願國家永安寧，
三願九祖盡生天， 四願豐都皆罷對，
五願二炁無愆伏， 六願五穀悉豐登，
七願永劫息干戈， 八願四時無疫癘，
九願眾生離業網， 十願學道總成仙。

發願的目的，是祈求玄天上帝默佑，廣結善緣，立功立德，證真成道，普度眾生，同登道岸。詳思這十條經文，可以發現與老莊思想遙遙呼應。

老子思想認為生命的最高境界就是得道。立身、養生、處世、治國等等，都要先從修道開始。莊子更進一步將道作為一種生命的境界，強調通過內心修養功夫，從精神上超越一切自然和社會的限制，達到心神虛靜、與道相通的逍遙境界，也就是真人的境界。所以老莊思想認為，人雖然生活在現實社會中，但可以儘量做到不為外物影響，按照人的純樸的自然本性生活，力求身心最大限度的自由，進入「物我同一」、「人我同一」、「神與物遊」的精神境界。

在世俗社會中，物我之間、人與人之間、物與物之間，直至不同文化、不同民族、不同宗教、不同國家之間，都存在著很大的差異性。玄天上帝教化世人要致力於促進社會、國家、人群之間的平等、寬容與和諧，個體之間彼此雖然有所差異，但可以做到儘量平等，相互之間儘量包容和寬容。不僅人與人之間應該平等，玄天上帝更要信徒摒棄以人類自我為中心的思想，人應該與大自然平等和諧相處，達到天人合一的理想狀態。這樣的論述，也出現在道教其他經典，《抱樸子內篇·地真》中，葛洪談到：「人能知一，萬事畢。知一者，無一之不知也。不知一者，無一之能知也。道起

建設學術研討會論文集，第 57—63 頁。

25 《北極真武佑聖真君禮文一卷》，《道藏》第 18 冊第 379 頁。

於一，其貴無偶，各居一處，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以寧，人得一以生，神得一以靈……²⁶」其中所指的「一」，就是「道」。道教所追求的「道」，既是生化宇宙萬物的根本，也是宇宙的總規律，道以自然為法則，任萬物自然發展而不加干涉，從而維護了宇宙自然的和諧。既然天地萬物都來源於道，因而「一切有形皆含道性」，所以可以不斷的提升生命存在的形式，直至達到於道合一的境界。道化生天地陰陽，天地陰陽生人，人則與天地共同生育萬物。

人與自然的關係，一直是道教關注的重點，許多道經主張不要嚴重破壞土地的原有形態，否則就是破壞母體，施行者將犯有不同程度的罪過，不利於一個人的修煉成仙。另外，道教在修建宮觀建築時，也會考慮順應自然環境，與自然和諧地融合為一體。這種建築方式，在許多道教聖地都可見到，它既保存了自然之美，又達到了清靜修煉的目的，這也正是中國古代建築藝術的一個重要特點，與現今提倡的環保建築相對照，理念相同。因此，人應當愛護自然，保持與大自然的和諧相處，順應大自然的規律辦事。人類如果無休止的破壞環境，違反自然之道，最終必將自食惡果，帶來了人類的生存危機。近年來環保議題逐漸受到重視，主要也是因為人類在科學進步的同時，對大自然的掠奪也達到空前的程度，環境日益惡化，迫使人類正視環保議題。問題的癥結就在於人與自然的關係，工業文明把人放在與自然相對立的位置，視征服自然為科學發展的動力，因此人類在征服自然的過程中，已經飽嘗了大自然的報復。而道家這種尊重自然、與大自然為一的思想，對照我們現今面臨的種種環境議題，已經指引了一條正確的道路。

老莊思想崇尚自然和反樸歸真，主張清靜無為，這種思想與玄天上帝教義遙相呼應。老子《道德經》說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」崇尚自然、順應自然、回歸自然，成為道教的基本思想特點之一。從這個角度來看，「十願禮文」所描述的，不也是如此的狀態？希望天地清靜，國家安寧，九祖盡有所歸，萬物自然生長，與老莊思想的「順其自然」概念，不謀而合。所以，我們可以這樣說，玄天上帝希望信眾以自然的方式進行修煉，讓心靈與自然達成和諧的情境。

26 《抱朴子內篇·地真》，王明，《抱朴子內篇校準》，中華書局，1985年，第323頁。

四、天地常清靜

(一) 創作理念

筆者從老莊思想探討至玄武信仰，發現都非常重視「生」的問題，同時給予「生」高度洋溢的讚美。大者從宇宙的觀點來看，宇宙本身就是一個不斷變化發展和協調統一的生命整體，其生命的本質是變化發展，小者從人世間社會制度及事物發展來看，也都是建立在這種不斷的變化發展和協調統一的基礎之上。而生命之運行，本有其自然之道，以植物為例來說，一棵種子從發芽、生長、茁壯、開花、結果、老化、死亡到重生，這是一個自然而然的過程，這個過程冥冥之中，自有力量主宰，就是老莊所說的「道」，就是玄天上帝所說的「道」。所以，由生命到重生的過程，蘊藏著無限道理。另外，從美學觀點來看，美和生命的發展是密不可分的，從生命的觀點來看美，沒有生命就沒有美，美是生命不斷成長中變化、協調、統一的創造表現和肯定。老莊思想的哲學觀非常強調生命與自然的關係，從天道的運行、人世間的變化與萬物化生，均不脫於「自然」，而玄武信仰也同樣談到人與自然的關係，仔細探究，玄武信仰與老莊思想，可說是遙相呼應，兩者同樣認為，大自然之運行，本有其自然之道，人類應該順應自然，但這種「順其自然」不是消極的隨波逐流，應該是「盡其在我，順其在天」的人生態度，以植物舉例，當一株幼苗要破土而出時，發現它的上頭壓著一個石塊，它會舉手投降或另尋出路？我想答案是肯定的。種子勇於破土而出，也能夠順應自然的腳步，開花、結果、凋謝。人生未嘗不是如此，盡自己的努力，也順應自然的安排，讓心靈與自然達成和諧的情境。因此，筆者將創作主題定為「天地常清靜」，試著以「自然之道」的角度，來進行藝術創作，希望傳達出自然界「順應自然」之美。

(二) 表現形式

大自然之運行，本有其自然之道，不管是植物或動物，每天都有新的生命誕生，同時也有生命走到終點。在構思創作形式初期，筆者一直困擾該採取何種方式來進行，最後，決定配合「天地常清靜」的創作主題，嘗試利用「生態藝術」的方式，來進行此次的藝術創作。「生態藝術」，可說是近年來才興起的創作方式，高美館曾舉行的〈藝術與生態環境的對話〉展覽，提出了另一種思考面向，藝術不再是高高在上，而是與生活相關，

面對種種生存環境問題，思索能否以藝術提供協助。明顯地，這種新藝術的理念，是不同於以往所謂「為藝術而藝術」的形式。藝術家波依斯(Joseph Beuys)在1982年文件展進行的〈七千棵橡樹〉作品，可說是一個例子。²⁷一堆樹苗和用來做為座標的石塊堆在美術館門口，等待被大家認養，然後種在檔展所在的卡塞爾(Kassel)城裡。當〈七千棵橡樹〉的最後一株樹苗分送出去並種下時，已經是五年後，作品終告完成，但波依斯已過世。雖然作者已死亡，那些小樹苗，卻已長成大樹，改變了卡塞爾城的視覺景觀與氣候，並也改變了這個城市居民的身心感受。像這一類型的創作，重點並不是作品本身，而是作品給我們的啟發。

以這樣的藝術形式來進行創作，會出現一個弔詭局面。藝術的創作，都有其目的，不管是抒發自我世界的內心情感，或是憤世嫉俗的社會批判，都有想要表達的想法。但是當筆者嘗試創作「順應自然之道」的主題時，隨之來的，就是一個兩難的局面。就像老子所說：「道可道，非常道。名可名，非常名。」當筆者想表達「自然之道」的同時，我已經違反了自己所說的「自然之道」，我要如何去表現呢？對此，筆者將這個矛盾定義為「必要的手段」，也就是說，為了表現「順應自然之道」，筆者必須去違反「自然之道」，才能把創作的理念，傳達出去。

關於創作的形式，筆者計畫利用現成「植物」的自然狀態，來表現出生命的週期之美。也就是利用單一類植物的發芽、生長到枯萎的狀態，來強調生命到重生的概念。更重要的是，人類應該順應自然，讓心靈與自然達成和諧的情境。

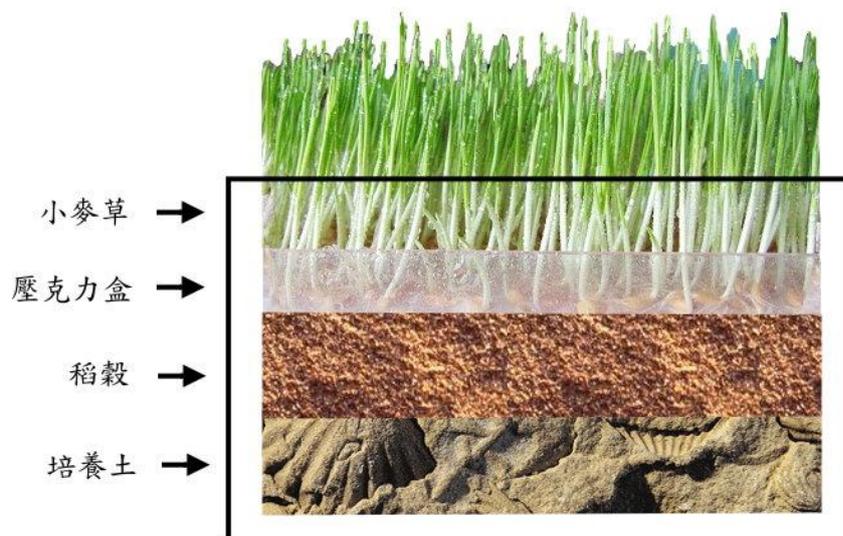
(三) 作品與內容意涵

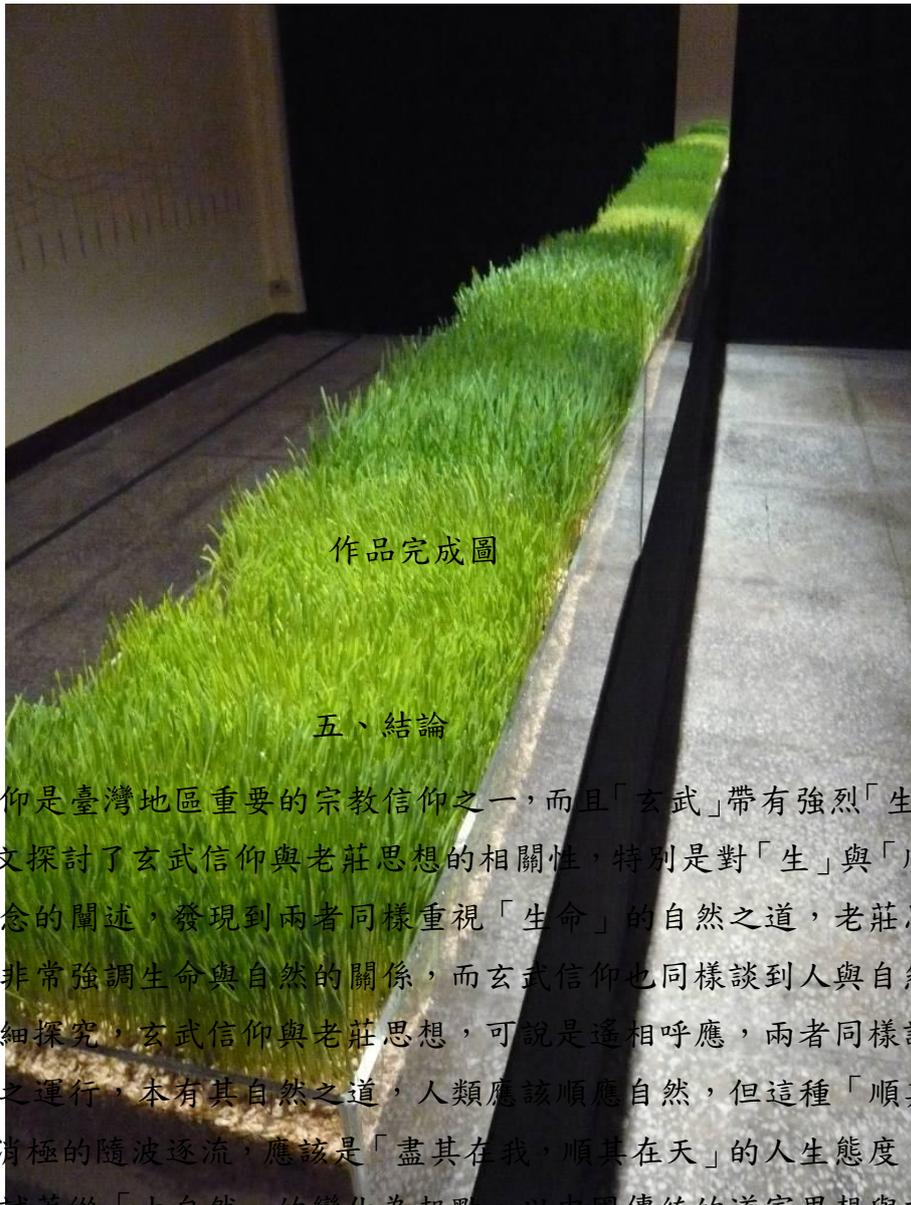
筆者在創作一開始，即鎖定以「植物」為表現的主題，但一直找不到適合的植物，原本打算使用「樹苗」來創作，卻覺得樹的生長過於緩慢，無法表現出生命週期的感覺，就像波依斯(Joseph Beuys)的〈七千棵橡樹〉作品，從創作到完成，歷經五年的時間，這與筆者想表現的「週期」感覺，並不一致。直到某一日，筆者經過街上的生機飲食店，發現到店家擺在櫃臺前的小麥草，才找到適合的植物。筆者使用小麥草來創作，有二個主要

27 吳瑪俐，《從生態藝術看藝術裡的典範轉移》，高美館館刊《藝術認證》，2006年，第8期，第28~31頁

原因，一為生長週期短，小麥草種子從發芽到死亡，只需數週時間，在短暫的展覽時間中，可讓觀者看到這自然歷程，這個過程冥冥之中，自有力量主宰，就是老莊所說的「道」，就是玄天上帝所說的「道」。第二個原因為生長型態，因為小麥草直立的型態隱喻著大自然的生機盎然，因此，十分適合筆者所要表達的想法。另外，在壓克力箱中排列的稻穀、保麗龍球，與牆壁上的線條相互映照，所要傳達的，也是「週期」的概念，也就是「自然之道」。筆者期盼進入展場的人，在觀看的過程中，也能獲得某些想法，獲得另一種涵義的「重生」

草圖





作品完成圖

五、結論

玄武信仰是臺灣地區重要的宗教信仰之一，而且「玄武」帶有強烈「生」的意象。本文探討了玄武信仰與老莊思想的相關性，特別是對「生」與「順應自然」概念的闡述，發現到兩者同樣重視「生命」的自然之道，老莊思想的哲學觀非常強調生命與自然的關係，而玄武信仰也同樣談到人與自然的關係，仔細探究，玄武信仰與老莊思想，可說是遙相呼應，兩者同樣認為，大自然之運行，本有其自然之道，人類應該順應自然，但這種「順其自然」不是消極的隨波逐流，應該是「盡其在我，順其在天」的人生態度。另外，筆者試著從「大自然」的變化為起點，以中國傳統的道家思想與玄武信仰為創作基礎，並吸取西方現代藝術的理論，融合個人心得，最後以生態藝術的形式來進行藝術創作，本研究嘗試利用「形而下者謂之器」的藝術表現技法，來表現「形而上者謂之道」的大道，希望傳達出「重生」意象與「天地常清靜」的自然之美，雖然最後呈現的作品不盡成熟，但希望為宗教藝術帶來一個新的思考方向，期盼有更多人來關心、認同我們的文化。

六、參考書目

(一) 書目

1. 王秋桂，《繪圖三教源流搜神大全·附搜神記》，臺北：聯經，1980。
2. 王卡，《道教三百題》，上海：上海古籍，2000。

3. 王卡，《道教史話》，臺北：國家出版社，2004。
4. 王必成，《繪圖三教源流搜神大全》，臺北：聯經，1985。
5. 王仁湘、賈笑冰，《中國史前文化》，北京：北京商務印書館，1998。
6. 王慶臺，《板橋接雲寺》，臺北板橋：北縣文化局，2004。
7. 太華居士，《臺灣神仙傳》，臺北：子午線，1986。
8. 沈武義，《玄天上帝全集》，高雄：高雄道德院，1991。
9. 林會承，《臺灣傳統建築手冊·形式與做法篇》，臺北：藝術家，1990。
10. 李亦園，《中國神話》，臺北：地球，1977。
11. 李乾朗，《廟宇建築》，臺北：北屋，1983。
12. 李之義譯，林西莉原著，《漢字的故事》，臺北：貓頭鷹出版，2006。
13. 金維諾，《中國美術全集》，臺北：錦繡，1989。
14. 金正耀，《中國的道教》，臺北：臺灣商務，1993。
15. 馬書田，《中國道教諸神》，臺北：國家出版社，2001。
16. 劉文三，《臺灣宗教藝術》，臺北：雄獅，1976。
17. 楊立志（主編），《自然·歷史·道教》，北京：社會科學文獻，2006。
18. 席德進，《臺灣民間藝術》，臺北：雄獅，1977。
19. 謝宗榮，《臺灣傳統宗教藝術》，臺中：晨星，2003。
20. 鍾華操，《臺灣地區神明的由來》，臺中：臺灣省文獻委員會，1988。
21. 廖敏文，《臺灣神話》，臺中：普天，1978。
22. 曾勤良，《三峽祖師廟雕繪故事探原》，臺北：文津，1996。
23. 董芳苑，《探討臺灣民間信仰》，臺北：常民文化，1996。
24. 南懷瑾，《中國道教發展史略述》，臺北：古老文化事業，1988。
25. 胡孚琛·李錫琛，《道教通論·道家、道教、仙學》，北京：社會科文獻，1999。
26. 蕭登福，《周秦兩漢早期道教》，臺灣：文津出版社有限公司，1998。
27. 卿希泰，《中國道教史》，臺北：中華道統出版社，1997。
28. 陳清香、李豐楙、李乾朗、王慶臺、許功明，《臺灣宗教藝術》，臺北：空大，2001。
29. 傅勤家，《道教史概論》，臺北：臺灣商務，1996。
30. 葛兆光，《道教與中國文化》，上海：上海人民，1996。
31. 葉舒憲，《中國神話哲學》，北京：社會學科文庫，1992。
32. 劉鋒，《道教的起源與形成》，臺北：文津，1994。
33. 劉精誠，《中國道教史》，臺北：文津，1993。

（二）期刊論文

1. 吳季晏，〈明清政權的迭換與臺灣玄天上帝信仰〉，《道教學探索》第七號，臺南：道教學探索出版社，1993年。
2. 林聖智，〈明代道教圖像學研究：以《玄帝瑞應圖》為例〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》第六期，臺北：國立臺灣大學藝術史研究所，1999年3月。

3. 高麗珍，《臺灣民俗宗教之空間活動—以玄天上帝祭祀活動為例》，國立臺灣師範大學地理研究所碩士論文，1988年。
4. 莊宏誼，〈元代道教玄天上帝信仰研究〉，《道教與文化學術研討會論文集》，臺北：國立歷史博物館，2001年。
5. 莊宏誼，〈宋代玄天上帝信仰的流傳與祭奉儀式〉，《道教神仙信仰研究》（下冊），臺北：中華道統出版社，2000年。
6. 許道齡，〈玄武之起源及其蛻變考〉，《史學集刊》第五期，北平：國立北平研究院史學研究所，1947年12月。
7. 黃兆漢，〈玄帝考〉，《道教研究論文集》，香港：中文大學出版社，1988年。
8. 蔡相輝，〈明鄭臺灣之真武崇祀〉，《明史研究專刊》第三期，臺北：大立出版社，1983年9月。
9. 蕭登福，〈玄天上帝神格及信仰探源〉，《宗教哲學》第六卷第四期，臺北：中華民國宗教哲學研究社，2000年12月。
10. 簡榮聰，〈玄天上帝信仰發展及其人文考辨〉，《臺灣文獻》第46卷第2期，南投：臺灣省文獻委員會，1995年6月。

（三）網路資料

1. 三清道觀，<http://www.taoismdata.org/index.php>，2007.10.25。
2. 道教文化資料庫，<http://www.taoism.org.hk/default.htm>，2007.03.25。
3. 臺南郎@部落格，<http://tw.myblog.yahoo.com>，2008.01.20。
4. 洪百堅道教學術資訊網，<http://www.ctcwri.idv.tw/godking.htm>，2007.4.21。
5. 福山堂，<http://www.fushantang.com/1004/d1038.html>，2007.09.22。
6. 道教文化中心，<http://www.daoinfo.org/>，2007.08.22。
7. 宗教學研究，<http://www.taoism.org.hk/religious-studies/9902/content.htm>，2007.09.24。
8. 教育部異體字字典，<http://dict.variants.moe.edu.tw/yitia/fra/fra03634.htm>，2008.01.22。
9. 道教全球資訊網，<http://www.twtaoism.net/php>，2007.10.03。
10. 廣州藝術博物院，<http://www.gzam.com.cn/>，2007.07.04。