

泉州南武當玄武信仰及其在閩台的傳播

何乃川、林振禮

(廈門大學教授、泉州師範學院學報正編審)

泉州法石真武廟因與鄂北武當山同樣供奉真武大帝（又稱「玄武玄天上帝」），故稱南武當。該廟位於泉州市豐澤區東海鎮法石街寶覺山上，距著名的後渚港7公里許。由於玄武被奉為航海與後渚港的保護神來崇拜，使僅有3000多人人口的法石村備受社會各界的關注與矚目。1991年，這裏是聯合國教科文組織「海上絲綢之路」考察活動的重要史跡之一。1998年，法石村與泉州老子研究會等單位聯合舉辦「泉台玄武信仰研討會」，海內外多批宗教文化團體慕名前來參觀交流，真武廟供奉的「玄武大帝」金身也應邀「出巡」臺灣寶島。由是，泉州法石村「南武當」名聲鵲起，影響日漸擴大。本文對泉州南武當玄武信仰及其在閩台的傳播敘寫如次。

一、玄武信仰的由來

真武，原稱玄武。真武原非道教的神明，據《漢書·天文志》云，「北官玄武」，這裏的玄武，即北方之神，亦即北方七宿（星名，即斗、牛、女、虛、危、室、壁之總稱）。早在戰國時，屈原《楚辭·九歎·遠遊》云，「召玄武而奔蜀」，這裏的玄武，是太陽神。《雲麓漫鈔》云，以後道教奉玄武為玄武帝，宋時因避諱，改「玄」為「真」，故稱真武帝。

另有一說，稱玄武是龜、蛇。據《禮記·曲禮》云，「前朱雀而後玄武」，並疏云：「玄武，龜也。龜有甲，能禦侮用也」。又見《楚辭，九懷思忠》云：「玄武步兮水母」，並注云：「天龜水神，待送餘也」。這裏釋玄武為龜。

此外，還有稱玄武為龜蛇合體的。洪興祖《遠遊》補注云，「說者曰：玄武謂龜蛇，位在北方故曰玄，另有鱗甲故曰武」。蔡邕曰：「北方玄武，介蟲之長」，《大選》則注云：「龜與蛇交曰玄武」；《後漢書·王梁傳》云，「赤伏符曰：王梁主衛，作玄武」，又注云，「玄武北方之神，龜蛇合體」。在這裏玄武作為龜蛇合體解釋。因此，崇祀真武的道教官廟，往往塑龜、蛇二物于真武像之旁。泉州法石真武廟，真武帝腳踩龜蛇，似從

後說。道教把真武編造為淨樂國王子，並認為他入武當山修道，歷經 42 年功成，白日飛升，玉皇大帝封他為玄武大帝，為威鎮北方之神。按五行的說法，北方屬水，故玄武成為人們清除水災之保護神。

二、泉州南武當玄武信仰之演變

北宋真宗大申祥符年間（1008 — 1016），尊真武為「鎮天真武靈應佑聖帝君」。據乾隆《泉州府志·壇廟寺觀》記，「真武廟，在府治東南石頭山上，宋時建，為郡守望祭海神之所」¹。而乾隆《晉江縣誌》載，真武廟「廟枕山漱海，人煙輳集其下，宋時建，為郡守望祭海神之所。」²這是有文獻記載的泉州最早的真武廟，更可貴的是它記載了這座真武廟的社會功能是「郡守望祭海神之所」，是宋代泉州發達的海外交通和海上交往的重要物證。

法石真武廟又為南宋兩知泉州（嘉定間和紹定間）的知州真德秀所記載，《西山先生真文忠公文集》有《真武殿祝文》³云：

「於皇上聖，威神在天，誕降福澤於民，俾有寧宇。某之抵事，為日久矣。叨恩分闔，而靈宮在焉。視事之初，敬伸謁款。江湖之間，沴氣易作，尚惟慈憫，弭于未然。區區之誠，仰蕪昭鑒。」

又有《北斗真武殿祈雨青詞》云：

「伏以凡民有生，莫切豐年之望。不雨斯極，預懷艱食之憂。惟上聖之至仁，為群元之司命，恭伸禱請，願賜矜憐，霈甘霖於久曠之余，全嘉谷於將枯之際；庶獲成於中熟，實仰戴於殊恩。」

據上《祝文》和《青詞》，我們可以瞭解《真武殿祝文》是真德秀守泉州後，曾到法石真武廟，求真武神保佑，使江湖之沴氣，「弭于未然」。而《北斗真武殿祈雨青詞》，則是在泉州遇到嚴重旱災時對真武帝的祈求。

1 乾隆《泉州府志》卷 16·壇廟寺觀。

2 乾隆《晉江縣誌》卷 15·雜誌·寺觀。

3 真德秀《真西山文集》卷 49·真武殿祝文。

那是在泉州「不雨斯極」的困境下的「恭伸禱請」，以祈求「霈甘霖于久曠余，全嘉谷於將枯之際」。從真德秀的真武廟「祝文」、「青詞」看，南宋時泉州真武帝信仰的社會功能是保佑降雨，免除乾旱，讓老百姓可以獲得豐收。這是符合我國五行說法，即北方屬水，真武帝即是北方之水神，那就具有消除水旱的功能。而乾隆《泉州府志》所云，宋時泉州法石的真武廟為「郡守望祭海神之所」的記載看，可能因真武廟位於晉江入海口處的緣故，隨著海外交通的興盛，玄武信仰的功能演變為「望祭海神」。

泉州的主祀真武帝的寺廟除法石真武廟外，還有南安縣豐州鎮的真武廟。據乾隆《泉州府志》云，南安縣「真武廟，在縣治西」。而其他祀真武的寺廟，真武帝都是作為陪神受祀奉的，如今日的溫陵路商品街附近的田中央祀真武的廟宇，還有泉州北門縣後街的白狗廟，也都有真武帝作為陪神祀奉⁴。此外，泉州宋代南羅城南董門旁也有一座真武廟，即在仙鶴橋南，現為小學校舍。今裏人又搭棚屋於道旁祀之。因此，現今該處地名還稱「上帝宮巷」，上帝宮巷向東通中山南路。

三、泉州南武當真武廟的文化遺存

泉州法石真武廟位踞寶覺山上，共占地 13 畝。山門緊挨法石街（石頭街），作牌坊式結構，四柱三簷高矗，成品字形簷下和撩簷仿，羅漢仿之間斗拱交錯，手法復雜，造型雄雅大方。楣梁上懸掛丁卯年（1987）古閩楊德金書刻的「武當山」撞額一方，其上又有「玄天上帝」騰龍華牌一方，表明該廟承繼湖北武當山的神統。山門兩旁石柱上刻有清道光年間進士、翰林莊俊元所撰的對聯一副，曰：「過去以往聯步而升，仰之彌高大觀在上」。步入山門，就是登高約石級，起步第一級的兩旁有望柱二根，上端雕有兩隻小石獅，因年深日久，被人撫摸得表面光滑而面目不全，形象古拙⁵。

登完二十二級石階，迎面是一塊葡萄鼓突的巨大岩/石，面積六百乘四百三十公分，鄉人附會是真武大帝足下的青龜。在大龜石上有半人多高的石碑一方，書刻「吞海」二字，署款是「賜進士第知晉江縣春塗子立大明嘉靖十二年歲次癸巳臘月之吉」。

4 參見吳幼雄《泉州的玄武信仰》，泉州老子研究會編《眾妙之門》（二）。

5 參見王寒楓《泉州海外交通史跡法石真武廟》，泉州老子研究會編《眾妙之門》（二）。

在大龜石右前方，即自山門登上最後一級石級之左、圍牆的起端處，有一塊九十三乘八十三公分大的不規則石頭，因其形狀像蛇頭，蜿蜒的圍牆像蛇身，鄉人附會是真武大帝足下的大蛇。在圍牆盡處樹立一柄新打制的花崗石七星寶劍，長寬 250 乘 25 公分，說明真武大帝使用的兵器。在大龜石的右旁是一座重簷四角亭，被附會為真武大帝的鈴印。亭的下簷作四披方形，頂蓋八角形；四角立石柱 4 根，亭內又有 4 根石柱承托寶蓋。特別是亭內 4 根石柱，各用夾旗杆的石板夾護，這在園亭建築中也是少見。亭柱上的清同治庚午九年（1870）候選監運司陳懷德撰書的對聯：「到此地靜觀自在，登斯亭少住為佳」鄉人說，龜蛇劍印是真武大帝的四件法寶。

穿過四角亭，便是一片石埕。石埕的北沿就是真武廟的正殿，為一進一落雙護厝閩南大厝型式，保存著明清風格。廟殿外牆白石為礎紅磚貼面。殿門作凹兜形，石柱門框。殿門之上是燕尾脊懸山式屋頂。門楣上懸掛著佛學家虞愚於 1978 年手書的「真武聖殿」匾額一方。殿門兩邊的牆上裝嵌四方形團花鏤空石窗兩方，各雕有青龍、白虎、朱雀、玄武四靈，工藝精巧，很有價值。殿門框柱上是莊俊元所撰對聯一副：「脫紫帽於殿前，不整冠而正南面；拋羅裳於海角，亦跣足以蒞北朝。」把真武大帝披髮跣足的形象，身為北方之神的地位，以及此廟的環境勝概，描寫得十分工整獨妙，而又氣勢雄浩。

進入殿門，天井已搭蓋成卷棚式拜亭，四角立石柱 4 根。踱過拜亭即是真武大帝的拜殿，為穿斗式木框架結構，燕尾單簷懸山式屋頂，全殿立木柱 32 根，甚為壯觀。殿宇上方懸掛「掌握玄機」和「神光普照」匾額兩方。殿上置列香案香爐、神燈神燭、鮮花果品。香案後橫隔一道檯格屏門，裏面供奉 3 尊真武大帝塑像，中間 1 尊高偉超人，左右 2 尊稍小，都是臉色灰黑，金盔金甲，長須披髮，黑（青）色披風，右手執劍，赤跣雙足，端坐寶座，右足搭在左腿上，左足踏龜，威風神武。拜殿左右兩旁分列四尊六丁六甲，與人等高，或執黑旗，或執兵器。

此外，在真武殿后面有一片翠竹林。廟殿的周圍還有七株四、五人合抱的大榕樹，樹冠如穹廬華蓋，遮天蔽地。環繞真武殿左右後三面，有一條依順山勢起伏的石板路，別有幾分幽趣。

法石真武廟作為泉州海外交通的曆文文物，已引起各方面的注意。1991年1月，聯合國絲綢之路考察團來泉州時，也到法石真武廟參觀。近幾年來，臺灣同胞、海外僑胞紛紛前來進香。

四、玄武信仰在閩台的傳播

文化地理學認為，文化傳播與擴散是文化現象的空間位移，文化傳播擴散方式大體有兩種：一是鄰接傳播擴散，即文化因素或現象從其源地向鄰近地區作墨漬式滲透，結果是文化分佈上的整體化或板塊化。另一種是易地傳播擴散，即文化因素或現象似蛙躍從一地遷至另一地，結果是變化分佈上的不連續及鑲嵌現象⁶。兩種傳播方式常常交織進行的。屬於下層文化的「玄天上帝」信仰，其傳播方式基本是鄰接傳播，但其傳說往往膜取無規範性的口頭傳播方式。人們往往通過建立有關玄天上帝的廟宇，舉行相關的祭禮儀式和進香活動等擴展其傳播。在傳播中，「玄天上帝」名稱頗多，諸如上帝爺、上帝公、真如大師、玄武大帝等。廟宇名稱也各異，諸如武當宮、玄天上帝廟、真武廟、北極殿、受天宮等，由於它屬於「歷史一民俗」的形式，因襲性和規範性都較強，傳播符號和程式（如建築風格、神像造形、祭祀節日儀式等），都有約定俗成的意義，故也只有在特定的文化語境中才能得到合理性的解釋。就其傳播功能而言，民間宗教傳播預示了中華民族文化心理素質和文化基因的傳承。民間宗教其實已具備了一種代表基層文化的權力形態，以群體意志的形式塑造個體的人格氣質。這種富有權力個性的文化，由於保持了相對恒定持久的文化氣質，也進一步加深與住地文化的衝突抗爭，彼此難以形成良性的互動，並造成社會資源的浪費。諸如「玄天上帝」的民間宗教在特定的時空結構中的文化功能，在某種意義上，也為異地大化對中華文明的瞭解形象化和具體化了，儘管其所把握的只是民間宗教的表面形式，而非其實質的文化意象。

由於資料的限制，本文重點描述的是閩南語系中的「玄天上帝」信仰的傳播。其在大陸、臺灣及海外華人圈的傳播與擴散所代表的社會文化象徵意義非常重要，茲據相關歷史資料以窺其全貌。

6 陸麗姣主編《人文地理學概論》，華東師範大學出版社，1990年版，289頁。

(一) 「玄天上帝」信仰在閩南的傳播

閩南語系的泉州有許多關於玄天上帝信仰的歷史記載。例如，明萬曆四十年（1612）楊思謙修《泉州府志》，卷二輿地志·山·晉江縣石頭山條云：「在萬歲山這左，山之盡處有三石傑出，故名。上有真武殿，舊為郡守望祭海神之所，下為石頭街，民居鱗集，舊有千餘家。」乾隆三十年（1765）方鼎修《晉江縣志》，卷十五·古跡·寺觀條提及真武殿的創建年代：「玄武廟，在城東南石頭山上，廟枕山漱海，人煙輳集其下，宋時建，為宋時望祭海神之所。嘉慶之年（1798）吳堂所修《同安縣志》卷十·壇廟·上帝廟條云：「在草仔埔，祀元武帝，稱曰水長上帝，人祈禱者，于潮考時即應，退則否，故稱靈異。」延福堂條云：「在從順裏瑞江村，距城甫七裏許。明裏人戶部郎中林挺倡建。崇祀真武。時顯靈異，庇佑居民。相傳海中舟楫顛危時，向北呼之，則有光如炬，船藉以安。」康熙十一年（1672），劉佑修《南安縣志》，卷二十雜誌之四·宮·風山宮條云：「在三十六都大盈鋪東北，以奉真武。」同書卷十七·藝文之二載，重建金雞橋記云：「餘乃禱神，揆日庇具鳩工，果有神明相餘。營慶之日，石墩在中流者，深不可測，眾懼難措趾。一夕而水漲沙平。……塑觀音，玄武像於中，答神貺也。」史書有關「玄天上帝」信仰在晉江、同安、南安等地的傳播之記載，皆是將「玄天上帝」看作是航海保護神和降妖鎮邪的河神。這可能是玄天上帝深受閩台居民崇祀的最主要原因。晉江、同安、南安皆靠海，三地的「玄天上帝」信仰足證閩南居民對自己的「生存空間」即聚落的人文關注。居民賦予聚落以無形的價值網路及承載其情感理想的人文地理景觀，追求保持人地和諧的區位點（人類行為場所選擇的地點即為區位）。對海神（水神）的崇拜和信仰乃居民出於對生命和價值的雙重需要。它們一方面懼怕受神靈的處罰（如出海捕魚可能葬身魚腹），另一方面又企圖獲取神諭以得到恩惠（如出海保平安等），前者不僅出於對命運的叵測，亦源于道德上的贖罪意識，後者則表現出世俗的功利主義色彩。閩南沿海地帶的「玄天上帝」信仰，無疑是居民追求人與自然關係和諧、均衡的一種宗教性詮釋。它表明儒家的中和精神，已內化為一種「集體無意識」，積澱到下層社會大眾的文化心理機制當中。這種具有功利色彩和道德主義趨向的信仰，深刻地說明宗教其實是「人心靈之夢」。

(二) 「玄天上帝」信仰在臺灣的傳播

臺灣的「玄天上帝」信仰，基本傳承于閩南，但何時傳播到澎台，難以確考。鄭成功收復臺灣時期，「玄天上帝」信仰頗是流行。乾隆十七年，王必昌修「臺灣縣誌」，於北極佑聖真君下注云：「真武廟，一在東安坊，一在鎮北坊，祀北極佑聖真君；……天關龜也，地軸蛇也。邑之形勝，有安平鎮七鯤身為天關，鹿耳門北線尾為地軸，酷肖龜蛇。鄭氏踞台，因多建真武廟，以為此邦之鎮云。」鄭氏建玄天上帝廟僅是因為安平七鯤身，地形狀酷似龜蛇，鑿實不足信，但鄭氏推崇玄天上帝信仰卻是事實。臺灣現有的許多玄天上帝廟相傳都建于鄭明時代，如雲林虎尾永興宮、嘉義市玄皇宮及保元殿、台南下鄉北極殿、高雄阿蓮鄉北極殿，民間東九如鄉北極殿，澎湖馬公東甲北極殿、台南市中區靈佑宮及北極殿等。其空間分佈都集中在台中台南地區，恰好跟鄭明時代在臺灣的開發進程相吻合。南部地區開發早，寺廟多。中部地區漸少。北部地方則罕見。這表明人們選擇聚落的區位是與特定的政治、經濟形勢相關的。鄭成功水師官兵多為閩南子弟，信奉「玄天上帝」可能給予他們精神上莫大的寄託。共同的語境和信仰能培育人際關係的良性互動及鄉土意識，有助於其克服意義的迷失和生命危機感。「玄天上帝」曾在明朝廣受尊崇，在台傳播「玄天上帝」信仰，亦可增強反清復明的信心。清統領臺灣以後，官方大提倡媽祖信仰，似乎有意抑制「玄天上帝」的地位，可能跟傳統「玄天上帝」信仰所溶入的民族意識有關。由於地理上的原因，航海安全難以保證，清廷駐台部份官員自己也信奉「玄天上帝」。

餘光弘根據一些官方統計資料彙編，整理出「臺灣地區寺廟主要主祀神歷年資料統計表」，其中有關「玄天上帝」的統計數字，我們調整後列表如下。

表一：1918年至1981年臺灣崇祀「玄天上帝」情況分析表⁷

| 年份 | 玄天上帝 寺廟數 | 寺廟 總數 | 百分 比 | 祀神 名次 | 前五名祀神位次 |
|----|-------------|----------|---------|----------|---------|
|----|-------------|----------|---------|----------|---------|

7 餘光弘《臺灣地區民間宗教的發展——寺廟調查資料之分析》，民族學研究所集刊，第53期，第81頁。

| | | | | | |
|------|-----|------|------|---|------------------------|
| 1918 | 172 | 3476 | 4.95 | 5 | 福德正神，王爺，天上聖母，觀音菩薩 |
| 1930 | 197 | 3661 | 5.38 | 5 | 同上 |
| 1960 | 267 | 3840 | 6.95 | 6 | 王爺，觀音菩薩，天上聖母，福德正神，釋加牟尼 |
| 1966 | 270 | 4786 | 6.44 | 6 | 王爺，福德正神，觀音菩薩，天上聖母，釋加牟尼 |
| 1975 | 375 | 5338 | 7.08 | 6 | 王爺，觀音菩薩，天上聖母，釋加牟尼，福德正神 |
| 1981 | 397 | 5539 | 7.17 | 5 | 王爺，觀音菩薩，天上聖母，釋加牟尼 |

表二 其中 1918 年「玄天上帝」在臺灣各廳的分佈表：⁸

| | | | | | | | |
|------|-----|----|-----|-----|----|----|-----|
| 廳名 | 臺北 | 宜蘭 | 桃園 | 新竹 | 台中 | 南投 | 總計 |
| 主神數目 | 2 | 9 | 1 | 8 | 24 | 9 | |
| 廳名 | 阿猴 | 台東 | 花蓮洪 | 澎湖 | 嘉義 | 台南 | 172 |
| 主神數目 | 111 | 1 | 0 | 111 | 47 | 49 | |

表三 其中 1960 年「玄天上帝」廟在臺灣各縣市的布表：

| | | | | | | | | | | | |
|------|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| 縣市 | 基隆市 | 臺北市 | 台中市 | 台南市 | 高雄市 | 臺北縣 | 宜蘭縣 | 桃園縣 | 新竹縣 | 苗栗縣 | 台中縣 |
| 主神數目 | 0 | 1 | 0 | 10 | 9 | 7 | 12 | 0 | 2 | 9 | 13 |
| 縣市 | 南投縣 | 雲林縣 | 嘉義縣 | 台南縣 | 高雄縣 | 屏東縣 | 澎湖縣 | 花蓮縣 | 台東縣 | 總計 | 彰化縣 |
| 主神數目 | 13 | 19 | 44 | 34 | 39 | 27 | 13 | 0 | 1 | 266 | 23 |

（注：1959 年臺灣省文獻委員會的劉枝萬負責全省性寺廟調查，共調查結果發表於《臺灣文獻》一一卷二期，表二、三據此制。參見：蔡相輝《臺灣的伺祀與宗教》四一頁、四三頁。）

表一的資料表明，60 多年來臺灣「玄天上帝」廟的數量一直呈增長的趨勢。從 1918 年的 172 座擴散到 1981 年的 372 座，63 年間數量增到 2，3 倍強，其增長率是 130.8%。其在台寺廟總數的比例整體上也持上升趨勢。從 1920 年的 4.95% 上升到 1981 的 7.17%，共上升 2.2%。在最富有影響力

⁸ 高麗珍《松柏嶺受天宮進香的時間律動》，《思與言》三四卷二期，235 至 253 頁。

的祀神中，玄天上帝一直排第五或第六位，僅次於王爺、觀音菩薩、天上聖母、釋邊牟尼。最後將原最有影響的福德正神擠出前五位次。

總休上說，本世紀臺灣的「玄天上帝」廟宇及其比例都呈上升的趨勢。其在眾主祀神的位次也反映了「玄天上帝」有較穩定的信仰群。玄天上帝的奉祀在臺灣開拓初中期享有較優厚的傳播擴散機會。其傳播形式基本也屬於鄰接擴散，即在中南部形成一個集中的信仰圈。這對於後來「玄天上帝」廟的進一步擴散無疑奠定良好的基礎。在 1918 至 1930 年間，「玄天上帝」廟遞增了 25 座，儘管發展相對來說不是甚快。這說明在日據前期，玄天上帝信仰的擴散較少受到政治力量的左右，保持了發展的「常態」。另者由於其是航海保護神，與島嶼日常生活息息相關，在政局動盪、漁民的生存危機日趨嚴峻的情況下，其能夠驅邪鎮煞，保安降福的文化功能便頗受信眾的歡迎。在 1930 年至 1959 年間，儘管其寺廟遞增近 70 座，在位次上卻落後于釋邊牟尼佛（而且觀音菩薩的位次也同時上升了兩位）。1952 年 3 月，國民黨擬定《改善民俗綱要》，對民間宗教有所導向。另一方面，台「中國佛教會」積極配合當局宣揚政令、佛法，舉辦各種法會。這些因素使得「玄天上帝」的位次下降了。60 年代初寺廟擴散緩慢，則主要是受到西方基督教各教派的衝擊。70 年代「玄天上帝」在民間宗教活動中居於重要地位，這主要與臺灣的政治、經濟相對穩定、繁榮有關。隨著經濟的自由化、社會的多元化和政治的民主化趨勢，「玄天上帝」信仰獲得發展的契機。諸如玄天上帝等民俗宗教在緩解臺灣社會現代化進程中精神的危機感及文化失落感，重申既定社會關係，信條及行為道德規範等發揮了一定的建設性功能。但其中挾帶著的神秘色彩和封閉性的文化形態，對聚落群適應社會變遷可能造成嚴峻的挑戰，當這些習俗觀念積澱到聚落群體的潛意識深處，並形成同心圓的認知結構和認同模式後，它必然影響聚落群與現代社會的良性互動，使聚落群的個體人格、氣質都帶有極大的伸縮性。因此，我們必須理性地審視 80 年代以來臺灣「玄天上帝」信仰的傳播擴散現象。通過文化歷史向度的考察，我們發現，社會政治經濟結構的變遷，不同文明的衝突、整合，給「玄天上帝」信仰的傳播帶來了深刻的影響。「玄天上帝」信仰相對穩定地發展趨勢，從一個側面反映了臺灣民眾在對於構成價值依託的信仰的迫切需求。

表二、表三有助於我們根據「玄天上帝」信仰的區位變化，進一步地分析其傳播的社會文化功能。1918年的調查顯示，台南、嘉義、台中、澎湖、阿緞（後來的屏東縣）等廳的廟宇敬奉「玄天上帝」的比例較其他廳高。其中，台南廳有49座廟宇以玄天上帝為主神，占總數的28.49%，嘉義廳47座，占27.32%，台中廳的比例也不低，共24座，占13.95%。三廳以玄天上帝為主神的廟宇共120座，占總數69.77%，北部地方的桃園、臺北等廳則罕見其廟。1960年的統計資料顯示嘉義、台南、高雄、屏東、彰化等地廟宇以「玄天上帝」為主神的分別為44座、34座、30座、27座、23座。5縣共為158座，占總數的59.39。北部地方的臺北、桃園等地的「玄天上帝」廟依舊幾稀。統計資料證實臺灣「玄天上帝」的傳播方式是鄰接傳播，信仰圈集中在台中、台南地區，其傳播的區位變化不甚明顯，各縣市的分佈比例變化幅度也不大。該信仰地位變化之停滯特徵，澎湖列島最具代表性。澎湖是臺灣開發較早的區域，獨特的地理環境及聚落群的職業特徵，使得作為航海保護神的「玄天上帝」的地位頗高。近百年來，奉祀玄天上帝為主神的廟宇幾乎無變更。1918年為11座，1980年為13座，林會承在1996年的田野調查資料列表為12座。（參見：林會承：《澎湖的聚落單元》，臺灣中央研究院民族學研究集刊81期116至122頁）。這些廟宇的名稱各異（北極殿7座、宸威殿1座、上帝廟2座、真武殿1座、治安宮1座）主要分佈在馬公市6座，湖西鄉5座，西嶼鄉1座，呈網狀形擴散，且都靠近海岸。

時間向度上的絕對上升與空間向度上的相對平衡，反映了「玄天上帝」信仰鄰接傳播有一定的時空限度。它受到特定的歷史文化形態和現實社會形態的制約。傳統的農業社會是種內斂型的禮儀化的超穩定結構形態，普遍以血緣關係為結構紐帶，以大宗族為結構軸心。在鄉村社區，屬於小傳統的民俗文化，往往是這種社會結構形態觀念上的反映。在共同的文化語境中，民俗文化的傳播無須耳提面命，它往往通過宗教象徵與崇拜儀式表現其社群的結構形態及觀念形態，這些象徵形式和儀式其實是特定社群共存共用的傳播符號。在這種氛圍中社群內的個體不僅無意識地深化自我的宗教向度，而且「順從」地尋求與社群形式上的協調。早期「玄天上帝」信仰在台南、台中地區的墨漬式擴散，無疑是在有共同文化語境（閩南語）的聚落單元之間的擴散，各聚落點的社群之間往往有血親宗族關係。對於

原住民及其他語境的的移民而言，他們的心靈是與該民俗文化隔膜的，因而也不可能真正接近和領悟其傳播符號。這種以宗族、倫理為本位的傳播方式帶有偶然性和突發性。由於其族群的社會結構形態及觀念形態皆趨於封閉和保守，各族群在選擇某一較佳的區位點並使其充盈文化象徵意義之後，除非其人文空間結構遭受威脅或破壞，便很難拓展一種結構性張力，使規範其認識結構和情感的民俗文化發生節奏的區位變化。在這個意義上，民俗文化的傳播呈現積極的、發散式的發展態勢。是故近世「玄天上帝」信仰之傳播，在空間結構上一直保持相對均衡的狀態。

但空間佈局的相對穩定，並不意味著「玄天上帝」信仰必然會走向衰微。作為一種群體共存共用的歷史民俗形式，它是特定的族群或社群群體意志和生命狀態的反映。區位變化的緩慢，表明該信仰的逐漸本土化，它跟聚落社群的日常生活和社會生活有緊密的關係。隨著經濟發展和社會文化的變遷，在固有的區位內其信仰群往往有擴大的趨勢。這種判斷決非無實證的根據。

高麗珍對臺灣南投縣（中西部）名間鄉松柏嶺受天宮（以玄天上帝為主神）的進香活動情況的實證研究，從一個側面反映了臺灣「玄天上帝」信仰的傳播擴散情況和近年來的發展潛力。高氏將進香團分為「分火型」和「依附型」兩類，即前往所分靈的祖廟「謁祖」和前往權威的大廟「會香」兩類—前者意味著核心大廟經由對外分火，連帶產生如「親屬關係」之勢力延展；後者則代表各地寺廟向中心大廟的「依附歸順」。「分火型」進香團來受天宮進香的主要目的是「謁祖刈火」，而「依附型」進香團則主要是受到受天宮「龍暇見江」地局的「好風水」吸引。若干依附型進香團雖然標榜其香火源自大陸，但卻認為「受天宮是臺灣地區玄天上帝的開基祖廟」，「受天宮總源頭」，因此也以「謁祖刈火」為進香的目的。高氏的調查樣本也顯示，整體而言，受天宮進香團的來源地，除了集中分佈于鄰近的南投、彰化等地區外，並且有集中于臺北都會區的趨勢；20世紀末來自南部的雲林、嘉義、高雄、屏東等地的進香團也有顯著的成長。

南投的受天宮是否為臺灣地區「玄天上帝」的開基祖廟，姑且不論。然而進香團（特別是分火類型）的來源地和分佈的鄉鎮卻顯示一個事實：在大陸的玄天上帝廟分火到南投的受天宮後，即以受天宮為源地，作墨漬式的傳播擴散（其中南投彰化等地呈現整體化、板塊化分佈）。資料無法

反映這種區位擴散的速度。但我們有理由這樣說，分火的子孫廟的擴散，在達到一定的飽和程度後，就會呈現出停滯的現象，如上分析的這跟各聚落（區位）的相對穩定狀態和聚落族群的社會結構形態有關。但思想觀念的傳播擴散並不隨著其載體的相對停滯而受浸蝕。世紀交替之際，受天宮進香團的遞增趨勢，說明此種潛力的發揮似乎並不因為都市化和教育程度的提高而有所跌落。

五、餘說：民間宗教信仰文化功能的變遷

玄武信仰——玄天上帝等民間宗教的神靈對塵世命運的分沾，充分表現了民間宗教的人本價值取向和現實化政治化的功利色彩。玄武信仰的文化功能是隨著社會的變遷而發生變化的，其傳播無疑是在有共同的文化語境（閩南語）的聚落單元之間擴散的。社會經濟的變遷和文明的衝突，往往導致民間宗教結構形態和文化功能發生相應變化。在歷史文化形態及社會現實形態的制約下，儘管民間宗教的傳播擴散有一定的時空限度，卻仍然具有傳播發展的潛力。閩台「玄天上帝」信仰的傳播即是一例證。因此，當我們充分正視民間宗教的影響時，還必須冷靜地反思其所代表的社會文化意義。

