

余象斗《北遊記》的三十六員天將 形象與敘事意義探研——

道教視野的詮釋*

高 振 宏**

摘 要

余象斗編撰的《北遊記》為著名的神魔小說，其中玄帝收三十六員天將為小說的核心情節，前賢研究主要討論這三十六員天將的形象與搜神類書《三教源流搜神大全》或是其他神魔小說的差異，但多忽略了道經中的記載，特別是小說最後「封神」所列的神譜，列有小說中未出現但明初流行於福建的清微法、洞玄法、混元法祖師，若配合明刊本最後所列的儀軌與其編纂的類書資料，可推測余象斗應參考過相關的科儀文本。本文即由此觀點出發，討論其「三十六天將」構思與道教的可能關係，指出「三十六」之數除了可能受《水滸傳》三十六天罡影響外，也可能來自宋元道法中的「三十六將化身主事」，而小說中出現的神將也與洞玄法、混元法所列的將班有密切的關係，這些概念又持續透過戲曲小說擴散傳播，形塑新的大眾知識，影響至今。文章後半部則比較這些天將在道經、小說與搜神類書中的形象差異，指出小說不盡然只是承襲《三教源流搜神大全》的資料，余象斗也配合神譜位階、福建地區的信仰

2019年3月31日收稿，2019年10月1日修訂完成，2020年7月1日通過刊登。

* 本文初稿曾發表於：「2017 中央研究院明清研究國際學術研討會」，2017年12月18日，期間得楊玉成、王崗、許蔚等師友及兩位審查人提點指正，特誌感謝。又，本文為科技部專題研究計畫「《北遊記》的道教官將與小說敘事研究（編號：MOST-105-2410-H-004-195-）」部分成果。

** 作者係國立政治大學中國文學系助理教授。

傳統以及銷售策略而作出不少有趣的改寫，表現獨特的小說趣味。而小說中多將這些天將敷衍為惡神，若從道教角度來看，玄帝收服三十六員天將一方面可表現修行者（玄帝）修證心性、積功累德的歷程，由此開展了一個由「非常」返回「正常」的修真巡歷，另一方面也可表現道教如何收編民間神祇，透過受封歸正、助戰顯化讓小說結構有更緊密的連結。整體而言，本文從道教角度出發，對《北遊記》中的天將形象與情節作出一些有別傳統的詮釋，希望由此豐富對這部作品與明清神魔小說的理解。

關鍵詞：余象斗、北遊記、玄天上帝、（道教）官將、三十六員天將

一、前言

余象斗（1560?-1637?），字文台，號仰止子、三台山人、三台館主人，曾就舉子業，在隆慶、萬曆年間主持「雙峰堂」、「三台館」書坊，為明末建陽重要的出版商，曾編撰小說《新刻皇明諸司廉明奇判公案》、《新刻芸窗匯爽萬錦情林》、《北方真武祖師玄天上帝出身志傳》（以下簡稱《北遊記》）、《新刻皇明諸司公案傳》、《五顯靈官大帝華光天王傳》（以下簡稱《南遊記》）、《列國前編十二朝傳》等，以及韻書《三台館仰止子考古詳訂遵韻海篇正宗》、《仰止子詳考古今名家潤色詩林正宗》、《韻林正宗》、類書《新刻天下四民便覽三台萬用正宗》和地理書《刻仰止子參定正傳地理統一全書》等作品。¹ 其中《北遊記》與《南遊記》與吳元泰所撰的《八仙出處東遊記傳》（原名《上洞八仙傳》）、楊志和編的《西遊記傳》（吳承恩傳百回本《西遊記》節本）在晚明或清代合刊，稱為「四遊記」，² 從魯迅《中國小說史略》著錄、標舉為「神魔小說」類

1 有關余象斗生平考述可參林雅玲，《余象斗小說評點及出版文化研究》（臺北：里仁書局，2009）、白以文，「晚明仙傳小說之研究」（臺北：政治大學中國文學系博士論文，2006）、林桂如，「余象斗的小說と日用類書」（東京：東京大學人文社會系研究科博士論文，2010）。

2 柳存仁於〈倫敦所見中國小說書目提要〉中，曾對《四遊記》版本進行詳細的考述與討論，參見明·吳元泰、余象斗、楊志和等撰，《四遊記》（臺北：世界書局，

型，頗受學界注意。從宋代以至明代，戲曲、小說中開始大量出現許多道教或民間神祇，諸如玄天上帝、華光大帝、八仙、觀音、許真君（許遜）、二郎神、哪吒等等，其中除了反應這些神祇在當時信仰的盛況，另一方面也透過小說的傳衍流布重新形塑大眾的認知，延續至當代。在相關作品中，余象斗的《北遊記》敷演玄天上帝歷劫轉世、收服三十六員天將之事，與《封神演義》可說是明代小說中出現最多神祇的兩部作品，更是深刻地影響了民眾對於道教的認知。不過，目前學界的相關研究仍相當有限，特別是在缺少一定宗教視野的情況，常直率、印象式地認為小說的人物或情節是作者的想像或虛構，但從許多資料來看，宗教也是當時文人重要的生活經驗與知識領域，與當代有一定的差別，若缺少相關的視野，有時便不易更深刻地解讀作品的義涵。準此，本文嘗試從道教的角度切入，討論《北遊記》中「玄帝收三十六員天將」情節的可能來源、構思與敘事意義，希望能為《北遊記》帶來不同的閱讀與理解。

目前有關《北遊記》的專門研究，較早有外國學者 Gary Seaman（沈雅禮），他將《北遊記》全書翻譯為英文，並簡單的介紹與討論小說中的玄帝、黑氣、三十六神將等相關意涵，讓西方學者對《北遊記》中的祖師與相關神祇有基本的認識。由於明刊本的《北遊記》最後有「設供」、「忌食」、「聖養之要」等實際儀式內容，加上他個人的田野調查經驗，因此他認為此書因是扶乩書寫的作品。³ 其觀點頗為特別，但可再商榷，由於宋代以來的乩書作品多以第一人稱方式敘說，與小說第三人稱有別，因此他這項說法並未獲得回應，加上《北遊記》非是一流小說，所以之

1975），附錄，頁 408-463；本書附錄另收趙景深，〈四遊記雜識〉，頁 489-491，可一併參考。本文討論《北遊記》版本為《古本小說集成》編委會編，《北方真武祖師玄天上帝出身志傳》（上海：上海古籍出版社，1990），另外參酌世界書局出版的《四遊記》，為行文清簡，文中直接於引文標註頁碼，不另下註，行文中簡稱為明刻本。

3 Gary Seaman 沈雅禮, *Journey to the North: An Ethnohistorical Analysis and Annotated Translation of the Chinese Folk Novel Pei-yu chi* (Berkeley: University of California Press, 1987).

後較少西方學者關注這部作品。臺灣學者白以文整理了《北遊記》作者、版本等基本資料，並從敘事學角度討論《北遊記》的小說藝術，指出《北遊記》的小說敘事係「修道—收妖」為架構，修道者因罪謫返下凡，收妖便是一種修行，透過這種方式恢復被破壞的宇宙秩序，其中蘊涵了道教遊歷修行、導異為常的概念，成為明清仙傳小說普遍運用的敘事模式。⁴ 黃艷梅則從民間信仰角度討論華光與趙公明形象，她爬梳筆記、小說中的資料，認為這兩位神祇原始形象有「正邪並存」的特質，小說中華光、趙公明被收服正是表現民間信仰中的「歸正」，許多小說人物都有類似正邪並存的雙重形象，而情節也多藉由改邪歸正來開展。⁵ 而周曉薇比較了《四遊記》的情節、人物與相關的小說或類書（《三教源流搜神大全》）間的異同，進而討論這些形象的流變與意義。認為《北遊記》係配合《西遊記》出版的商業作品，內容有許多抄錄或因襲《南遊記》與《三教源流搜神大全》，其方式多是粗糙的將神祇改為精怪，情節也多雷同、簡單，小說藝術價值不高。⁶ 至於林桂如則有別上述學者的方法，她關注余象斗編刊的日用類書與神魔小說間的關係，以此觀點討論小說中馬元帥、趙元帥、關元帥的來源與形象問題。從余象斗纂刊《三台萬用正宗》所收「沿江祭祀請神文」的諸神順序來看，五通五顯靈官大帝、龍虎玄壇關趙二大元帥與其他童子財神並列於最後，且小說中三位神祇的描寫也都涉及商賈（行船客商），在當時應是被當作財神祭拜，與發達的商業貿易有關。而小說還提到關羽為普庵之徒，這個普庵如果不是刊刻錯誤，就有可能是因當時普庵信仰深植民心，因此余象斗有意更動，或是當時有普庵度脫關羽一說。⁷ 其研究有不同的切入視角，頗富

4 白以文，「《北遊記》敘事結構與主題意涵之研究」（臺北：臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1996），另可參前引氏著博士論文「晚明仙傳小說之研究」。

5 黃艷梅，〈邪神的碑傳——從民間信仰看《南遊記》、《北遊記》〉，《明清小說研究》1998.4(1998.12): 48-61。

6 周曉薇，《四遊記叢考》（北京：中國社會科學出版社，2005），而單光亮，「余象斗小說創作研究」（廣州：暨南大學中國語言文學系中國古代文學碩士論文，2006）也有相同的論點。

7 林桂如，〈余象斗的日用類書與其小說編纂之關係——宗教篇〉，「中央研究院中國文哲所博士後暨博士候選人研究成果發表會」論文（臺北：中央研究院中國文哲研究

啓發性，不過此文多集中在財神信仰與華光，其他神祇討論較少，仍待後續的延伸討論。此外，不少學者討論道教神將（官將）時也會論及《北遊記》中的這些天將，目前較具代表性的是日本學者二階堂善弘，他將這些神將稱為「元帥神」，全面性地整理了通俗文學（包括話本、戲曲小說）、搜神類書（以《三教源流搜神大全》為主）、道教（《道法會元》、《法海遺珠》）中的元帥神，以總論與個別的方式對這批元帥神進行了完整的考察，並且討論這些神祇在目前中國大陸、日本與臺灣的形象異同（變容）。⁸

除上述學者外，李豐楙討論道教官將與道教聖傳、通俗小說有豐碩的成果，其早期曾討論過王靈官的相關法術與形象問題，近年從事五營研究也觸及到道教官將的演變問題。其研究說明了官將與六朝道教中靈官、仙官間的道法與職責關係，道教與地方性五營信仰間的關聯，以及在貴州、四川、福建等地區的衍化，並提出了「中央—四方」的五營營衛模型以及「本相與變相」的論點。相對於前人以歷史流變考察官將形象那種考實的方法，李豐楙較重視其職能與法術的問題，藉此說明官將所具的道壇、法壇護法資歷及其形象特質，是一種由道教系統出發的內行觀點。⁹ 除此之外，他也立足在道教觀點，認為明清神魔小說多具宗教小說的意義，其中蘊含了「出身—修行」的「謫返架構」，他指出古典小

所，2009.6.26）。

8 二階堂善弘相關著作包括：《道教・民間信仰における元帥神の変容》（吹田：關西大學出版部，2006）；《明清期における武神と神仙の発展》（吹田：關西大學出版部，2009）；目前已將《道教・民間信仰における元帥神の変容》翻譯為中文，同時集結近年發表的多篇論文，可參（日）二階堂善弘著，劉雄峰譯，《元帥神研究》（濟南：齊魯書社，2014）；〈通俗小說裡元帥神之形象〉，收入李豐楙、廖肇亨主編，《聖傳與詩禪——中國文學與宗教論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007），頁 513-547。

9 相關討論參見李豐楙，〈五營信仰與中壇元帥：其原始及衍變〉，收入國立中山大學清代學術研究中心、新營太子宮管理委員會編，《第一屆哪吒學術研討會論文集》（臺北：新文豐出版公司，2003），頁 549-594；〈從哪吒太子到中壇元帥：「中央—四方」思維下的護境象徵〉，《中國文哲研究通訊》19.2(2009.6)：35-57；〈「中央—四方」空間模型：五營信仰的營衛與境域觀〉，《中正大學中文學術年刊》15(2010.6)：33-70。

說中開頭的謫仙神話或結局的歸返仙班不應只視為「道教化」的神話框架，其背後蘊含了道教神學的戒律思想。天界或仙界失儀、踰矩者即為犯「罪」，小說主角即是負「罪」下凡，下凡過程是一修行解罪的歷程，「罪」意識與謫仙的非常身分形成了人物行動的內驅力，用以推動小說情節進行，所以修行者下凡除了完成其神聖任務外，實則兼有解除其罪的意義，需歷劫修行後「回歸仙界」，方完成整個解罪的過程。¹⁰此外，美國學者王崗（Richard G. Wang）也留意到明清神魔小說所具有的「聖傳」特質，他以楊爾曾為例，考察了晚明楊爾曾的生平與出版活動，認為其出版事業從早期的道教類書到後來轉向道教仙傳不只是因市場需求，也有其宗教使命與慈善目的，他用更世俗化的形象來描繪道教的神仙或祖師。相對於其他出版商，楊爾曾與類似的出版家鄧志謨兼有著儒者與奉道者雙重身分，在傳教的使命感下作品有更強的「聖傳」色彩，企圖以編刊藝文傳道，形成所謂的「小說之教」。¹¹兩位學者的論點甚具啟發性，早期的神魔或仙傳小說研究者多留意小說人物或情節，考慮這些人物或情節的傳衍關係，比較少從整個文化氛圍或脈絡來考慮，他們留意到這些作者的宗教身分，考慮他們如何將這些宗教知識或宗教認同編入小說中，進而在大眾社會產生影響力；而這也有助我們更深刻地剖析小說情節與脈絡，以及理解晚明小說的編撰策略與市場需求。

10 相關討論可參李豐楙，〈許遜與薩守堅——鄧志謨道教小說研究〉（臺北：臺灣學生書局，1997）；〈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》7(2003.12): 85-113；〈出身與修行：忠義水滸故事的奇傳文體與謫凡敘事——《水滸傳》研究緒論〉，收入中興大學中國文學系主編，《第四屆通俗文學與雅正文學研討會論文集》（臺中：中興大學中國文學系，2003b），頁 377-421；〈出身與修行——明末清初「小說之教」的非常性格〉，收入王璦玲主編，《明清文學與思想中之主體意識與社會·文學篇》上冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004），頁 277-322；〈許遜的顯化與聖蹟——一個非常化祖師形象的歷史刻畫〉，收入李豐楙、廖肇亨主編，《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論集》，頁 367-422；〈有厄有解——敘述西遊的隱喻化〉，「試煉與苦難：中國宗教與文學的對話國際學術研討會」論文集（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013.1.3-4）等著作。

11 王崗，〈作為聖傳的小說——以編刊藝文傳道〉，「第一屆道教仙道文化國際學術研討會」論文集（高雄：中山大學中國文學系、高雄道德院，2006.11.10-11）。

綜上所述，前賢學者討論《北遊記》中的三十六員天將時，多以通俗文學與搜神類書為主要材料，比較這些官將形象或職能的意義與差別，討論他們在小說敘事中扮演的角色，僅有少數學者留意到他們和道教的關係以及《道藏》中的資料。李豐楙、二階堂善弘已指出，這些天將有許多首見於《法海遺珠》（DZ1166）與《道法會元》（DZ1220）——這兩部約莫明初編成，反應南宋到明初間的新興道法系統，¹²撇開文獻先後所可能形成的「本源—影響」觀點，若加入《道藏》資料討論，則可由此看到道士與民眾是如何認知這些天將、如何透過相關的形象特質來轉譯其內涵，而這些差異是具有哪些詮釋目的。透過這種相互參酌的作法，一方面可以更深刻發掘這些天將的形象內涵，看到更豐富多元的中國宗教世界；另一方面也能透過比較，看出不同文本系統的敘事特徵，深化宗教文學或小說敘事的理解。

二、在通俗小說、宗教聖傳與科儀文本間的《北遊記》

《北遊記》分為 4 卷，卷 1、卷 2 主要描述玉帝一魂化身，歷經多次投胎轉世，終於修煉成功、成為玄天上帝的歷程；卷 3、卷 4 描述玄天上帝下凡收服天將、蕩除妖氣。本文討論，主要集中在後半部玄帝收天將這部分，前半部歷劫化身部分將另篇處理。有關玄帝收三十六員天將這個情節架構，學者多認為這項構思與明代皇室崇尚道教、尊崇玄帝信仰有關，幾乎未特別討論第二十三則的「封神」一事，¹³但筆者認為

12 《法海遺珠》有章舜烈在至元甲申（1344）所作的序，而《道法會元》書中提到元末卅九代天師張嗣成，又有王玄真、張雨等在至正丙申（1356）的序文，因此目前學界大抵認為兩書為元末明初所編成，而《道法會元》應略晚於《法海遺珠》。相關說明可參 Kristofer Schipper 施舟人 and Franciscus Verellen 傅飛嵐，eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2004), pp. 1081-1113。本文所舉明《道藏》經收錄文獻均以（法）施舟人（Kristofer M. arinus Schipper）編，陳耀庭改編《道藏索引》之 DZ 縮寫標示其編號。

13 有關明清小說中的「封神」的討論，可參胡萬川，〈《封神演義》中「封神」的意義〉，收入'93 中國古代小說國際研討會學術委員會編，《'93 中國古代小說國際研討

這部分相當重要，關涉到理解與詮解的視角。其中所列的玄帝與三十六員天將封號如下（封號後數字為筆者所加）：

玉帝加封祖師為**混元六天萬法教主、玉虛師相、玄天上帝、蕩魔天尊**，上管三十六員天將，……。玉封玄帝部將姓名于左，計開：

萬法教主神功妙濟許真君

海瓊白真君

東華教主濟（清）微傳教祖元君

洞玄教主辛祖師

清微教主魏元君

混元教主路真君

龜蛇封為水火二將**(1.2)**

都督金輪如意趙元帥**(3)**

關羽封為朗靈關元帥**(4)**

新興王、田華封苟畢二元帥**(5.6)**

張健封盡忠張元帥**(7)**

龐喬封混炁龐元帥**(8)**

副應封為糾察副元帥**(9)**

正一靈官馬元帥**(10)**

朱彥失封管打不信道朱元帥**(11)**

催、盧二將軍**(12.13)**

李伏龍封先鋒李元帥**(14)**

呂田封降妖慢邪兩元帥**(15)**

鄧成、辛其、張安封為鄧、辛、張元帥**(16.17.18)**

任無別、甯聖誇封為二太保**(19.20)** 劉俊封為玉府劉天君**(21)**

蕭瓊封為威靈瘟元帥**(22)**

石神封為神雷石元帥**(23)**

廣澤封為風輪周元帥**(24)**

謝仕榮封火德謝元帥**(25)**

离婁、師曠封聰明二聖**(26.27)**

康席封為仁聖康元帥**(28)**

高員封為降生高元帥**(29)**

孟山封為酆都孟元帥**(30)**

王鐵、高銅封為虎丘王、高二元帥**(31.32)**

王惡封九州豁落王元帥**(33)**

雷公封為九（天）霹靂大將軍酆都章元帥**(34)**¹⁴

會論文集》（北京：開明出版社，1996），頁 189-206；Mark Meulenbeld 梅林寶，*Demonic Warfare: Daoism, Territorial Networks, and the History of a Ming Novel* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015)；（日）田仲一成，〈道教鎮魂儀式視野下的《封神演義》的一個側面〉，收入陳偉強主編，《道教修煉與科儀的文學體驗》（南京：鳳凰出版社，2018），頁 151-190。不過，本文討論主就「封神」的神譜內容來論，而非專論「封神」的敘事意義，這部分已另撰專文討論。

14 在《道藏》經典中，確實有「酆都章元帥」這位神祇，雖然小說中未出現這位章元帥，但余象斗所列的神譜與小說中出現的神將不盡相合，也不合三十六之數，因此

楊彪封地祇楊元帥(35)

殷高封地司太歲殷元帥(36)

鐵頭封為猛烈鐵元帥(37)

朱佩娘封為雷部電母(38)

朱孛娘封為月孛天君(39)

(頁 224-228)

從筆者所加數字來看，實際所封的天將不止三十六位，若對照小說內容，也會發現受封之神不盡然符合三十六之數，三十六應可視為一種小說套語，此點下節再論，此處想先討論的是玄帝及未出現在小說中的諸位「教主」。就官方文獻與《道藏》經典來看，玄天上帝未有「混元六天萬法教主」之稱，¹⁵ 在明成祖御敕的《大明御製玄教樂章》(DZ981)中稱「混元六天傳法教主」，而「萬法教主」之稱則可見於《清微神烈秘法》(DZ222，萬法教主玉虛師相玄天上帝、金闕化身蕩魔天尊)、《道法會元》(萬法教主紫皇太一天君玄天上帝、萬法教主紫皇玄天元聖仁威上帝)。就此來看，「萬法教主」非是一般通行的稱號，而是屬於道門內部的說法，特別是清微派的觀點，這點更明確地表現在其後所列的祖師：萬法教主神功妙濟許真君(許遜)、海瓊白真君(白玉蟾)、東華教主清微傳教祖元君(祖舒)、清微教主魏元君(魏華存)，這四位都是清微派的重要祖師，特別是魏華存與祖舒，更是被清微派視為創教之主。清微派約形成於南宋晚期，最重要的祖師是出身於福建的黃舜申(1224-?)，其教法宣稱它們直承元始天尊，試圖統合上清、靈寶、道德、正一等四

無法確定這個酆都章元帥是屬於雷公的封號，還是原本抄錄資料中的神祇。就道教觀點，雷部神祇不歸酆都所轄，因此筆者認為後者應較為可能。

- 15 有關玄天上帝的研究可參考莊宏誼，〈宋代玄天上帝信仰的流傳與祭奉儀式〉，收入四川大學宗教研究所編，《道教神仙信仰研究》下冊(臺北：中華道統出版社，2000)，頁 458-549；莊宏誼，〈元代道教玄天上帝信仰〉，收入國立歷史博物館研究組編，《道教與文化學術研討會論文集》(臺北：國立歷史博物館，2001)，頁 121-157；莊宏誼，〈宋元時期道教玄天上帝信仰與傳說演變〉，《2007 保生文化祭——道教神祇學術研討會論文集》(臺北：財團法人臺北保安宮，2007)，頁 6-37；莊宏誼，〈道教四聖的來源與信仰演變〉，《2011 亞太保生文化祭——第五屆道教與民間宗教神祇學術研討會》(臺北：財團法人臺北保安宮，2011)，頁 49-72。較新的研究可參 Shin-Yi Chao 趙昕毅，*Daoist Ritual, State Religion and Popular Practices: Zhenwu Worship from Song to Ming (960-1644)* (London and New York: Routledge, 2011)。

派

(四派歸一)，創派祖師南畢道、黃舜申都曾仕宦，教法相當具有知識分子概念，深受當時的知識階層歡迎，在明初有相當的影響力，奉敕編纂《道藏》的張宇初、劉淵然、邵以正等都有清微的背景。¹⁶由此來看，余象斗將玄帝稱為「萬法教主」有可能受到明初大盛或是當地流行的清微傳統影響，而他們將官方的「傳法教主」轉譯為「萬法教主」，應有相當程度的傳布與接受，形塑了近世對「萬法教主—玄天上帝」的理解。¹⁷

除此之外，洞玄教主辛真君、混元教主路真君兩位也相當值得留意：如同「萬法教主」，「洞玄教主」、「混元教主」非是一般通行詞彙，而是道門內的專稱，辛真君指的是雷霆三帥中的辛忠義（一說辛漢臣），此處稱洞玄教主應指其為洞玄大法的創教祖師，有關洞玄大法的資料可見於《法海遺珠》的《洞玄秘旨》（卷 1-2）、《九陽上將劉天君大法》（卷 31），以及《道法會元》的《洞玄玉樞雷霆大法》（卷 147-152）。在《洞玄玉樞雷霆大法》〈事實〉（147:1a-2a）提到了洞玄法係雷霆猛吏辛漢臣傳予白玉蟾，後傳予泉州馬士清，再傳建寧翁法建、江東趙菊存（時任建寧儒學教諭）、丁松隱、薛師淳等。薛師淳的〈事實〉撰於元朝元貞二年（丙申，1296），另外元末明初的鄭真也撰有〈洞玄傳宗畫像贊〉，如依薛師淳所述，馬士清曾於泉州祈雨有應，而翁法建在至元二十一年（1281）

16 有關清微派的研究可參（法）Kristofer M. Schipper 施舟人，“Master Chao I-ch'en(趙宜真，?-1382) and the Ch'ing-wie School of Taoism,” 收入（日）秋月觀暎編，《道教と宗教文化》（東京：平河出版社，1987），頁 715-734；李志鴻，〈試論清微派的「會道」與「歸元」〉，《世界宗教研究》2005.3(2005.09): 116-125；（美）史卡（Lowell Skar）著，（日）橫手裕譯，〈清微仙譜、雷法、神靈そして道原——中世の中國東南部における宗教的統合について〉，收入（日）田中文雄、（美）祁泰履（Terry F. Kleeman）編，《道教と共生思想——第 3 回日米道教研究会議論文集》（東京：大河書房，2009），頁 136-154。

17 在《道法會元》後半部中已有不少法術將原先的「北帝」（北極紫微大帝、北極伏魔大帝）轉譯為北極玄天上帝，成為新興、流行的「法主」。而除了這些道派之外，小說也可能扮演推波助瀾的效應，將這樣的觀念更廣布於大眾社會，進而形塑了新的公眾認知。

在建寧、建陽祈雨有應，嗣法弟子百有餘人，薛師淳嗣法弟子亦五百餘人，可見在元、明時期，洞玄大法在福建應是廣為流行、熟知的法術。

¹⁸ 有趣的是，《道法會元》接續在洞玄大法之後便是《混元六天妙道一炁如意大法》（卷 154-155，卷 81 亦有雷默庵所傳的《負風猛吏辛天君大法》），祖師有混元開教大慈普惠路真君（大安）、混元演教一炁妙道雷真人（時中）、天隱盧真人、九天金闕少宰仙官雷使查真人、天全張真人，所列的主壇元帥即是青帝天君辛漢臣（154:1a）。據趙道一《歷世真仙體道通鑒續編》（DZ297）「雷默庵」條所載：

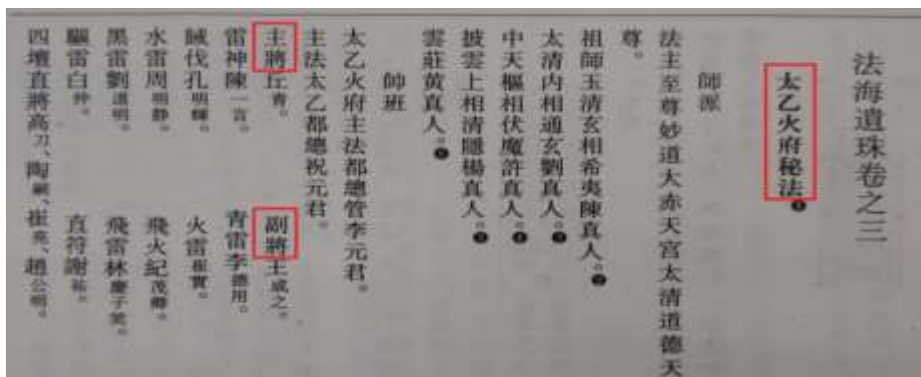
真人姓雷，諱時中，字可權，號默庵。其先本豫章人，後家于湖廣之武昌金牛鎮，所居溪水迴環東西二橋，故又號雙橋老人。……忽有一道人標格異常，自外至，謂曰：「貧道有一階道法，特來授汝。」因出袖中書一卷，曰：「可置此文於壇中，齋戒七日後方可開看。」師受之，置于香案，回首道人已出，不知所在，方悟其為異人也。入壇拜謝，持誠齋戒七日，焚香拜禮，開看其文，乃「混元六天如意道法」。看畢，壇中白晝如夜，須臾雷火布滿，雷霆辛天君立于案上曰：「吾奉昊天敕命，付卿開闢雷霆之教，普濟眾生。吾教上帝為主，以吾佐之，以卿行之，前日授卿之文者，乃祖師路真君也。」……四方聞其道行卓異，及其門者日眾。弟子數千人，分東南、西蜀二派，首度盧、李二宗師及南康查泰宇，由是盧、李之道行于西蜀，泰宇之道行乎東南，混元之教大行于世。（5:11b-13b）

從上述可知，混元大法是路真君（大安）始教、傳予雷時中，所以被尊為混元教主，後由查泰宇傳至東南，由此來看，混元大法應也是元代以後在東南地區流傳的諸法之一，亦有可能在福建地區流行。¹⁹

18 有關洞玄法的法脈傳承與道法特色可參李遠國，《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》（成都：四川人民出版社，2003），頁 117-118；酒井規史在此基礎上作了更詳盡的討論，參見（日）酒井規史，〈地方的雷法與《道法會元》：以《洞玄玉樞雷霆大法》為中心〉，收入謝世維主編，《經典道教與地方宗教》（臺北：政大出版社，2014），頁 105-130。

19 就道經所載，僅提到傳混元法於東南，無法確定是否流行於福建，但目前福建道壇抄本許多都宣稱其有混元法的法統，因此其法應也有傳至福建，並在當地流行，才能延續至今。有關福建道壇中混元法祖師和官將的討論可參謝聰輝，〈閩中瑜珈法教

從上述說明大致可知，混元六天萬法教主、清微教主、洞玄教主、混元教主等稱呼都非是常用辭彙，而是屬道教內部專有稱呼，也都有對應的祖師與道法，且清微法、洞玄法、混元法都是元末明初起流行於福建的道法系統，由此來看，余象斗在此處列出了這些與小說無關的教主應非是憑空想像，而是有一定的根據。而且從結構來看，其所列方式與《法海遺珠》或《道法會元》各式大法中的「主法一師派一主帥一副帥」結構極為相似（如圖一）：



圖一 太乙火府秘法

這也少見於一般經典或文書，相當程度可以認為余象斗應看過類似的經典或科儀文本（法本），且其最後所列的各將姓名與小說中實際出現的神將也略有差別（詳第四節），更像是謄抄出來的資料。此外，在萬曆刻本最後還列有「設供」、「忌食」、「聖養之要」、「御諱奏疏之內，切忌有犯，以免考核」、²⁰「聖降之辰」、「玄帝聖號勸文」，涵括祭祀玄天上帝的

官將的來源與特質考論》，《輔仁宗教研究》（已通過審查，預計第 40 期刊登）。

- 20 柳存仁曾留意到《北遊記》的這些資料，認為這保留了當時重要的玄帝信仰資料，但因不瞭解這些資料的意義，懷疑刊刻有誤。而白以文明確指出「御諱」係為玄天上帝的諱號，大多可在玄帝相關經典中發現（特別是《太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經》、《玄天上帝啟聖錄》），參見白以文，「晚明仙傳小說研究」，頁 23-25。從這點來看，這些資料應也屬相關專門的道教內部資料，因此余象斗應實有所本，所以才能謄出刻載。

（簡易）儀軌、忌諱、戒律等，可見明刻本的《北遊記》不只是被視為通俗小說，還兼有宗教信仰的實質作用。若大膽一點來說，可將它一種祭奉玄天上帝的實際科儀手冊——前為說法演道（神祇聖傳、通俗小說），「封神」所列為請神神譜，最後為奉祀科儀。再者，從相關資料來看，余象斗對道教資料是相當熟悉的，其所編的《三台萬用正宗·僧道門》錄有「道家青詞疏語」，包括了靖默堂、演法行科的祝香、演道、啓師、祝將、催班、上香（初捻、二捻、三捻）、急懺、代謝、謝師、祝聖聖節功德、聖節放生等，除首尾兩項之外，皆與道教演法行科的科儀程序有關，此外還錄有「道教榜文」二十通，²¹ 雖說這些文檢都屬於制式文書，有可能是當地道壇委託余象斗刻印，因此他蒐集到相關資料，但從這些文檢的排序來看，是符合整個科儀程序與儀式核心概念，可見他並非對道教科儀一無所知。換句話說，余象斗雖非道士，也未見他與道教實質的關連，可是從相關作品來看，他是相當熟悉道教的儀式、法術、神祇等，在在展現內行的理解。更進一步來看，或許對余象斗或是其他出版商，透過刊刻出版，反而將道教這種具秘傳性的知識系統轉化為一種普遍性的通俗常識，讓大眾能更簡易方便的運用這些知識。

總上所述，余象斗在「封神」此段可說是有意的仿照當時流行的道法系統方式編列，因此前文的玄帝收三十六員天將的敘事就類似《法海遺珠》、《道法會元》中的〈事實〉、〈法序〉等，譜寫祖師傳記，最後受封正神，再下凡救世，而串連成一完整的小說結構。所以這部祖師成道的宗教聖傳重點未必是在情節的跌宕轉折，閱讀趣味更側重在祖師如何降妖伏魔，由此來呈顯祖師修行、顯化的歷程。當然無可否認，作為出版商的余象斗，可能必須平衡出版專業與市場需求，考量到當地流行的道法情況（也包括最後增列「祖師復下凡間救民」一則），所以增列這些祖師來增加銷售量，但從整個編撰情況與結構來看，《北遊記》不只有其通俗面向，更包括了提供給道教讀者的專業面向，而這些專業知識

21 參見明·余象斗編，《新刻天下四民便覽三台萬用正宗》，中國社會科學院歷史研究所文化室編集，《明代通俗日用類書集刊》第 6 冊（重慶：西南師範大學出版社，2011），卷 39「僧道門」，頁 593-598。

也表現在他對三十六員天將的構思上，從中可以觀察余象斗（出版商）如何扮演一個知識的轉介者，其中也相當程度反映大眾對道教的理解。

三、聖數「三十六」員天將的形成

在《北遊記》之前有關玄帝的資料或經典，不論是南宋出世、較屬道教內部的《玄天上帝啓聖錄》（DZ958）、《太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經》（DZ754），或是與官方文獻有關的《玄天上帝啓聖靈異錄》（DZ961）、《大明玄天上帝瑞應圖錄》（DZ959）都還未見有玄帝收服或帶領三十六員天將的說法，頂多在《太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經》中提到：

擁之者阜蠢玄霧，躡之者蒼龜巨蛇。神兵神將，從之者皆五十萬眾；玉童玉女侍之者，各二十四行。授北帝之靈符，佩乾元之寶印。驅之有雷公、電母，御之有風伯、雨師。衛前後則八煞將軍，隨左右則六甲神將；天罡太一，率於驅使之前；社令城隍，悉處指揮之下。（2:10b-16b）

其中陳伯在「驅之有雷公、電母，御之有風伯、雨師」的疏云，依照《上清法隱書》所錄，五雷院中諸大聖者的官敘、階職品，男官、女官有：

變現搜捉大將軍吳天安、歟火搜捉大將軍鄧伯溫、監魂縛魄大將軍王明、斬祟擒龍大將軍王天安、破廟斬尸大將軍吳天明、（電母都使）大仙母尋姦大將軍田守明、搜姦急捉大將軍田守真、（風伯大君）案糾不法怪異風變事大將軍金三、應干不正邪魔事判官辛漢臣、行雨公事元皇靈應帝君張亞。（2:13a-14a）

而在「衛前後則八煞將軍，隨左右則六甲神將」下也提到八煞將軍為：

天煞將軍張子庶、地煞將軍陳子青、日煞將軍李子德、月煞將軍范子章、水煞將軍杜子貞、火煞將軍劉子大、金煞將軍王子言、石煞將軍賈子元。……甲子水將李文思、甲戌土將李守通、甲申金將李守全、

甲午火將李守左、甲辰風將李守進、甲寅木將李守遷。(2:15a)

上述這些神將除了鄧伯溫、辛漢臣、張亞三帥，以及電母稱號與《北遊記》較有相關外，其他神將的官銜、姓名則差異甚大，余象斗三十六員天將的構思顯非源於此處。

白以文曾從《三教源流聖帝佛祖搜神大全》與《大嶽太和山志》兩脈討論三十六員天將的可能：他指出《搜神大全》中明確指稱為玄帝上帝部將的僅有畢元帥與馬元帥，其所呈現的應是明代中葉以前玄天上帝信仰的情況；而據《大嶽太和山志》所載，明成化、弘治年間共下了四道聖旨，裝奉真武及從神靈官像、供器等至太和山金殿與玉虛宮、紫霄宮、五龍宮、南巖宮等安奉，其中除了固定皆有真武、水火二將、靈官玉女、執旗捧劍等聖像外，四次從奉的神帥分別為：

1. 成化九年金殿神帥十尊：

鄧天君一尊 辛天君一尊 張天君一尊 陶天君一尊 苟天君一尊
畢天君一尊 馬元帥一尊 趙元帥一尊 溫元帥一尊 關元帥一尊

2. 成化十四年紫虛宮（未有神帥）

3. 成化十九年五龍宮：

馬元帥一尊 趙元帥一尊 溫元帥一尊 關元帥一尊

4. 弘治七年南巖宮正殿從神十八尊（神帥十二尊）：

鄧天君一尊 辛天君一尊 張天君一尊 陶天君一尊
龐天君一尊 劉天君一尊 苟天君一尊 畢天君一尊
馬元帥一尊 趙元帥一尊 溫元帥一尊 關元帥一尊

由此來看，可知玄天上帝的部將團是逐漸形成擴充的，從明初《搜神大全》的畢元帥、馬元帥到弘治年間已增加到十二員，到晚明萬曆年間其部將應還持續再擴充，只是不知道是否已有「三十六員部將」。²² 白以文

22 白以文，「晚明仙傳小說研究」，頁 107-111。不過其認為在《三教源流搜神大全》中稱玄帝部將的僅有畢元帥與馬元帥兩位應作修正，在「田華畢元帥」中稱「玉帝封以雷門畢元帥之職，掌十二雷霆，輔玄天上帝誅瘟役鬼」（頁 200）、「鐵元帥」稱

的這項觀察很值得參考，明代官方所敕封的神將有四帥、十帥、十二帥等組合，類似的配對在元代雜劇《太乙夜斷桃符記》中就已出現，當太乙仙用五雷法驅邪時，所召喚的神尊就有：

鄧辛張陶四大元帥，龐劉苟畢四大元帥，神霄雷符馬元帥，金輪如意趙元帥，神霄無拘溫元帥，誡魔上將關元帥。²³

就目前道經所見，未有將鄧辛張陶、龐留苟畢這兩組四帥集為一法的情況，不過，鄧（伯溫）、辛（漢臣）、張（元伯）為著名的雷霆三帥，在宋代神霄派形成時期就已成組出現，《法海遺珠》與《道法會元》中都可看到如此的組合，而陶使者為五雷天醫，屬張元帥的下屬，可能因性質相近被組為四帥。而苟、畢二帥也是雷部官將，常被視為陽雷、陰雷主帥，在《法海遺珠》中有《雷門左右伐魔使苟畢二元帥法》（卷 34），是清微派相當常用的雷部官將；龐、劉二帥見於《道法會元》的《混元一炁八卦洞神天醫五雷大法》（卷 195），為上清八卦洞神的主法與掌法元帥，亦屬雷部系統，以此來看，鄧辛張陶或是龐劉苟畢的組成都是以雷部諸神為主，多與神霄雷法有關，可能較為早出的元帥神，其法術、形象多具有「（蠻）雷」與「火（車）」等雷部特質。而馬趙溫關被視為成組的四帥則可能與明初流行的清微派有關：《道法會元》收有《清微馬趙溫關四帥大法》（卷 36），分別為〈正一靈官馬元帥大法〉、〈神捷勒馬玄壇大法〉、〈地祇上將陰雷大法〉、〈蓬玄攝正雷書〉，雖說四套法門差別甚大，彼此間較難尋繹出串連的脈絡，但這是目前所見文獻首次將馬、

「玄帝方以坎離二業故，而闢雲于九天之下，正值帥之勇推山海，乃踏龜蛇邀帥步虛以同昇，封為猛烈鐵元帥」（頁 233），鐵元帥雖未直稱為玄帝部將，但也與玄帝有關，至少須增加這兩位。此外，「哪吒太子」中稱「玉帝即封為三十六員第一總領使、天帥之領袖，永鎮天門也。」（頁 331）也與三十六員天將系統有關，應也納入才是。而本文所用《繪圖三教源流搜神大全》版本為明·佚名撰，《繪圖三教源流搜神大全（外二種）》（上海：上海古籍出版社，2012），此書所據為清代郎園刻本，底本今北京圖書館、上海圖書館皆有藏，但此刻本圖文更為清晰。為行文清簡，文中逕稱《搜神大全》，直接於引文後註出頁碼，不另下註。

23 關名，《太乙仙夜斷桃符記》，收入元·王實甫等，《孤本元明雜劇》第 10 冊（臺北：臺灣商務印書館，1977），頁 7b。

趙、溫、關組合，而其主要職能較側重考召驅邪，與前述的雷部官將以火、雷和驅雷召雨為主的形象與法術性格已有一定的差別。²⁴由此來看，約莫元明之際，民間、道教與官方（多是道士推動）就已有將道教神帥搭配成組的想法和趨勢，²⁵不過這些成組官將的搭配非是隨意性的，民眾與道士會考慮到他們的職能與特質。雖然目前無法具體得知他們是以何標準、思維來組構這些神帥，但這樣的組合逐漸成為小說套語，對大眾認知有相當的影響，如以下數例：

天師道：「有此潑婦。」連忙的一連燒了幾道飛符，天上一連吊下了一千天將。天師抬頭一瞧，**原來是龐、劉、苟、畢四位元帥**，齊齊的打一恭，說道：「天師呼喚小神們，那裡使用？」天師道：「相煩四位天神，擒此夷女。」四員得了道令，落下雲來，擒拿宮主。（《三寶太監西洋記》，第 49 回）

蛋子和尚和癩子喏喏連聲，不約而同的問道：「書符之法，已領教誨。今欲召將，不知將便能來否？若來時，如何相待？」婆子道：「正要與你細講：有內將，方可召外將。**鄧、辛、張、陶、苟、畢、馬、趙、溫、關**，此外之十將也；眼、耳、鼻、舌、意、心、肝、肺、脾、腎，此內之十將也。先鍊就自己十將，統一不亂，存神

24 高振宏曾初步討論過道教經典與通俗文化中的四帥、三十六天將的組合情況，可參高振宏，〈臺灣三十六官將圖像考論〉，《第十三屆「宗教與心靈改革研討會」論文集》（高雄：高雄道德院，2011），頁 45-63；高振宏，〈道教馬趙溫關四大元帥探考〉，《第十四屆「宗教與心靈改革研討會」論文集》（高雄：高雄道德院，2012），頁 214-236。不過雖然清微派在此將這四帥結合，但似乎還未成為廣泛通用的組合，在同書《清微言功文檢》提到「金輪執法趙元帥、酆都馘魔關元帥、地祇上將溫元帥、急報無佞康元帥、地司猛吏殷元帥、巨天力士孟元帥各部將佐吏兵」（41:9b）或是《清微玄樞奏告儀》（CT218）「本佩雷靈諸司官將，地祇上將溫元帥，正一風火靈官馬元帥，玄壇執法趙元帥，地司太歲殷元帥，酆都朗靈關元帥，豁落猛吏王元帥，諸司副帥，傳奏功曹，驅邪治病符水，仙童將吏，主職威靈，報應官將，一合下降。」（5a-b）都還只有並列性質相似的官將，在明代的《金籙延壽設醮儀》（CT494）才明確提到「馬趙溫關四大元帥」（3b）。

25 李志鴻曾提到「將班化」的情形是道派發展成熟的代表，可參氏著，《道教天心正法研究》（北京：中國社會科學出版社，2011）。其說值得參考，可惜未有更詳細的說明與論證，應可就宋、明道法作一詳細比較，將能更清楚與詳細說明這整個趨勢與背後觀念。

定呪，儼如外將森列在前。然後呼之即應，役之即從。」（《北宋三遂平妖傳》，第 13 回）

賈赦沒法，只得請道士到園作法事驅邪逐妖。擇吉日先在省親正殿上鋪排起壇場，上供三清聖像，旁設二十八宿並馬、趙、溫、周四大將，下排三十六天將圖像。（《紅樓夢》，第 102 回）

此外，四川原道文化博物館所收的清代「道正宗師圖」，第三階真武大帝旁也列有十大元帥，²⁶而在蘇州玄妙觀三清殿兩側亦有供奉十二天君。²⁷

就上述情況來看，從元代到明代中期，不論是民間、官方（宮廷道士）或道教內部都陸續有將不同神將、神帥搭配成組的情況，余象斗「三十六員天將」的概念應也受這樣的風潮影響。²⁸目前相關研究者多認為「三十六」係受到《水滸傳》三十六天罡影響，但若仔細考究，在《宋史·侯蒙傳》時提到：「宋江寇京東，蒙上書言：『江以三十六人橫行齊魏，官軍數萬無敢抗者，其才必過人。……』」，但在《大宋宣和遺事》則稱：「有一卷文書在上。宋江纔展開看了，認得是箇天書；又寫進三十六箇姓名，……宋江看了人名，末後有一行字寫道：『天書付天罡院三十六員猛將，使呼保義宋江為帥，廣行忠義，殄滅奸邪。』」從史傳的三十六人到小說中具有煞氣、殺伐意義的天罡院三十六員猛將，意義上是有所差異，因此三十六聖數的概念是否直承於史傳，也許可以多作考慮。

26 參見李遠國，〈關於道教神真圖的考辨——以清代「道正宗師」圖為例證〉，收入饒宗頤主編，《華學》第 9-10 輯（上海：上海古籍出版社，2008），頁 1528-1544。他認為這些元帥是屬於雷部諸天元帥，判定左側為：鄧伯溫、（待考）、王善、高元帥、張元伯；右側為：辛漢臣、殷郊、馬勝、苟章、畢環。

27 參見（日）二階堂善弘，〈十二天君と蘇州玄妙觀〉，《明清期における武神と神仙の発展》，頁 141-153。其東側有：岳天君、朱天君、苟天君、龐天君、張天君、鄧天君；西側有溫天君、殷天君、畢天君、劉天君、陶天君、申天君。《法海遺珠》、《道法會元》中未見以「申」為姓之主帥，而鄧辛元帥常一同出現，因此西側的「申天君」可能為「辛天君」的訛音。

28 李豐楙、二階堂善弘都已提到：宋末至明代開始出現這些神將傳記，同時配合相關的道法（尤其多和雷法有關）傳播，在元明時期逐步確立成組的三十六官將之數。可參李豐楙，〈五營信仰與中壇元帥：其原始及衍變〉，頁 549-594、（日）二階堂善弘，〈通俗小說裡元帥神之形象〉，頁 513-547。

若從「天罡」一詞考索，「天罡」在宋代以前的文學或宗教傳統較少被特別標舉，但在宋代新興的雷法與各式道法中，三十六與天罡成為相當重要的語詞，包括天罡位、天罡氣、天罡法等，甚至還有神格化的「天罡大聖」，²⁹ 都與宋代新興的道法有密切關聯，不過雖然三十六天罡與天將有相似的煞伐特質，但在《北遊記》中很難找到天罡特質與這些天將的實質關聯，因此筆者以為，余象斗的三十六員天將更可能來自道教的其他傳統。

進一步以官將的位階為線索，可發現北宋流行的《上清天心正法》(DZ566)已提到：「通天寶光大將軍雷令、役使通目大將軍朱烈領副帥三十六員」，且明確列出這三十六將的名諱，而元妙宗所編的《太上助國救民總真秘要》(DZ1227)卷 3 也列有天蓬三十六將，不過這三十六將是配合三十六句的天蓬呪，因此只有職稱沒有名諱。而在《道法會元》的《上清天蓬伏魔大法》(卷 156)也有所謂的「三十六將化身主事」，則將三十六句天蓬呪搭上實際的將軍。³⁰ 有趣的是，依《道法會元》的排序，《上清天蓬伏魔大法》正位於洞玄法與混元法之後，這種有趣的巧合不禁讓人懷疑余象斗是否曾閱讀過《道藏》資料。而天蓬法的主帥為天蓬元帥，唐末北宋時與天猷、翊聖、佑聖（真武）並列北極四聖，為北極驅邪院下第一猛將，有「北極天蓬玉真壽元真君」封號，與玄天上帝類

29 謝世維曾初步整理「天罡大聖」的文獻與形象問題，參見謝世維，〈宋元道教清微法與地方密教傳統〉，收入謝世維、林振源主編，《道法縱橫：歷史與當代地方道教》（臺北：新文豐出版公司，2019），頁 57-102。

30 《上清天心正法》三十六將名諱為：「陳希、孫常、王和柔、許遜、趙充、周洪、趙剛、王國賢、由夔舉、元廷臣、馮祥夫、馬少信、卜信、倪天孫、向忠、黃拱、褚珍、衛進夫、留邵、趙平、徐純臣、王傑、徐國器、方尚文、符玉、寶延年、高仙、李逸、馬堯臣、刁漢臣、朱玄、溫高、許伸、單璽、豐慶年、王剛稱」；《上清天蓬伏魔大法》「三十六將化身主事」為：「駱芮、繆忌、闕漢、起淵、蓋闔、闔守、皮燧、伊伽、樂鑾、翟迷、盧彈、金亢、曲祐、姚貫、支方、幽隱、回諒、陳汝、韓郵、郭茂、示他、任悅、合閭、解陶、宋幹、程球、邢珏、房和、伽須、過存、淮滑、震威、席回、永遠、崔鼎、戴湛」。雖然這些神將與《北遊記》的天將名諱幾乎不同，但如筆者在內文強調的，三十六將應可視為一架構或套語，創作者可置入不同神祇，由此生發、創作出不同的天將系統。

似，有時被尊為道法系統的主法，這些相似性存在著他被等同或誤認為「北帝」的可能。在宋代以至明代的道法系統或通俗文學中，常可見到錯置神祇的情況——職銜或稱號相同，但神祇不同，如前述的北帝有紫微大帝、伏魔大帝、玄天上帝之說；³¹而黑殺神也有翊聖真君、保生天尊趙玄朗或是玄壇元帥趙公明等，甚至真武元帥也曾被視為黑殺神。³²在宋代以來與真武相關的道經，如《太上說玄天大聖真武本傳神呪妙經》、《北方真武妙經》等也出現將四聖作為真武護衛的矛盾情況，而到明代更可能因明皇室尊崇真武信仰，將玄帝向上提升為護國之神，穩定其為新興的北帝或北極驅邪院院主之位，因此就可能生發將原本隸屬天蓬元帥的「三十六將」劃歸為玄帝的想法。

綜上所述，筆者以為約從南宋以後開始有三十六將之說，而余象斗「玄帝收三十六天將」的構思除了可能來自《水滸傳》三十六天罡之外，如就《上清天蓬伏魔大法》接續在洞玄法與混元法之後的巧合性，以及神祇職階與特質的相似性，也有可能來自天蓬法中的「天蓬三十六將化身主事」，但不論是哪個可能，小說中三十六將的構思都與道教有相當的關聯，因此也承襲了在道教脈絡中所具有的煞氣、殺伐意義，因此才在小說中將這些天將敷演為「惡神」，所以不應將其視為粗糙的改寫，或用「神魔架構」將這些天將視為精怪。而「三十六將」這樣的概念就如同四將、十二將，也成為明清小說常見的套語，³³像是《韓湘子全傳》：「王

31 蕭登福曾討論過道教「北帝」的流變，指出伏魔六帝的演變為：「太微天帝君—酆都北陰太帝—五靈玄老帝君（黑帝）—紫帝（北極紫微大帝）—玄帝（真武玄天大帝）—關帝（關聖帝君）」，相關討論可參蕭登福，〈北帝源起及其神格的衍變〉，收入四川大學宗教研究所編，《道教神仙信仰研究》下冊，頁 405-457。

32 戴安德指出因道經中黑殺神的形象不是非常明確，因此常會與形象具「黑」之特徵的神祇混淆，詳細討論可參 Edward L. Davis 戴德安，*Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), see in particular “The Cult of the Black Killer,” pp. 67-86.

33 三十六將另一來源可能是《西遊記》，在第八回中提到：「佑聖真君又調三十六員雲將捉大聖，圍在中心。」（《西遊記》刊本，頁 224），但這裡玄帝還是宋代封號的「佑聖真君」，而且其中未提到這些雲將的名諱，余象斗是否就這一小段敘述而生發出一部小說頗值得斟酌。不過有趣的是，在百回本《西遊記》則改為：「他兩個（王靈官

母道：『我賜卿（韓湘）三面金牌：……第二面金牌，鈐管四海龍王、三十六員天將，隨身聽用。』（第 9 回）隨著小說與地方傳說流播，玄帝的三十六將開始出現不同的組合，而民間也出現了玄帝跟保生大帝借劍除妖，因不歸還寶劍，遂將轄下的三十六將押給保生大帝作為隨身官將的傳說，³⁴ 玄帝、保生大帝、三十六將成為了近世新興的大眾宗教知識與印象。

四、三十六員天將的形象與轉譯

前已提及，《北遊記》小說中所出現的與最後敕封的天將在數量與封號上略有落差，小說中實際出現的確實為三十六位（不包括副將），不過玉帝最後敕封的卻有三十九位，且幾位天將也與上述不同，小說中出現的天將如下表所列：

表一 《北遊記》中出現之天將一覽表

天將姓字	據點	武器	封號
龜、蛇二怪（北方黑氣）	曹州		水火二將 (1.2)
趙公明（天界黑殺神） 七員將：李便（虎尾鞭）；白起、劉達、張元伯、申仕貴、史文恭、范巨卿、黑虎神	徐州風清洞	左索、右鞭	高上神霄府大都督金輪如意執法趙元帥 (3)
關帝；金烈將軍（關刀）	天台山	金烈沙刀 紫微敕印	崇寧至道大真君朗靈關元帥 (4)
新興王 田華	雍州神雷山 落魄山三丫洞		雷門苟畢二帥 (5)
廣澤大王（獲水果仙人威光之助）	斗隔山		風輪周元帥 (6)

與孫悟空）鬪在一處，勝敗未分，早有佑聖真君，又差將佐發文到雷府，調三十六員雷將齊來，把大聖圍在垓心，各馳兇惡鏖戰。」（第 7 回）其改稱為「雷府」、「雷將」，可見作者對道教有更清晰的理解。

34 有關玄天上帝與保生大帝轄下三十六天將的演變與異同，可參高振宏，〈臺灣三十六官將圖像考論〉，頁 45-63。

天將姓字	據點	武器	封號
張健	山東寧海縣	金鞭	盡忠張元帥(7)
水難城大王謝仕榮	火燄山	火輪刀	火德謝天君(8)
朱彥失	崑崙山	五毒袋	管不信道法朱元帥(9)
華光馬勝	天宮	金磚	(正一靈官, 10)
黨歸籍	懷寧府		考較黨元帥(11)
康席	西安府黑松林 仁聖岩	瓜槌、金斧	仁聖康元帥(12)
龐喬	貴州府 通神橋	金刀	混炁元帥(13)
高員 (紫微星轉生)	西川	左手青銅劍 右手執金盆	烈性九天降生高元帥 (14)
鄧成 五雷神：周昌、趙廣、史定、 劉澤、張漸	西川察思山	五雷鼓	與辛、張合稱鄧、 辛、張三雷君
★田乖 (江真人之筆) 十二員小將：山妖、水妖、 石妖、岩妖、金妖、木妖、 土妖、火妖、泥妖、沙妖、 人妖、星妖	白岩山 白石洞	紙簿	(15, 未受實質封號)
雨田 (倒雷令牌) 張天君	紫華山 黃沙洞	遮天帳、手 執雷令黃旗	降妖慢邪雨元帥(16) 雷門鄧、辛、張元帥 (17.18.19)；主雷鄧 成、判府辛江、飛樓 (?) 張安
任無別、寧世誇	黑虎山	月斧	(二太保, 20.21)
劉后	天火山	飛鞭、火車	玉府天君(22)
蕭瓊 田文 (玉環、鐵簡)	班竹村 陝西赤雲山		威靈瘟元帥 (瓊花、 無拘霄漢金牌, 23)
石成 十二時辰生肖	靈彌山 清幽洞	雷鞭	神雷石元帥(24)
王鐵、高銅	集虎山	長槍、玉斧	虎丘高、王二元帥 (25.26)
孟山	廣西府 瓦當山	黃龍槍	酆都孟元帥(27)
楊彪	陳沙地	武士	地祇元帥(28)

天將姓字	據點	武器	封號
李帥龍	龍門寨	銅鎚	先鋒李元帥(29)
副應	紫清洞	照魔鏡	糾察副元帥(30)
殷高（跟隨撒真人） 十三太保：趙文、吳卿、 周旺、彭千、范意、張申、 李路、王禮、吳安、劉剛、 田能、沈佑、朱立	南北界水火山 太保山	黃幡、豹尾 骷髏	地司統殺至德尊神光 武上將殷元帥(31)
王惡	河南、徽州	金鞭	豁落王元帥（赤心忠 良金牌，32）
鐵頭將軍（西方黑氣）	鐵衲洞	鐵斧（棒）	猛烈鐵元帥(33)
雷公；五方雷將軍、八方雲雷 使者、五方五雷事者、雷部總兵 朱佩娘（影刀娘） 朱字娘（月字娘）	石雷山	雷電鏡 骷髏、扇	九天霹靂大將軍(34) 雷部電母(35) 月李天君(36)

資料來源：筆者整理、製表（「封號」數字為筆者所加）

這三十六員天將以水火二將起始，雷公三人為終，從其所據的區域來看，幾乎遍布傳統中國的東半部區域，大略符合所謂的「其氣從北至南，自西入東」（倒數第二的鐵頭元帥位居西方界中）。而這些天將若與第一節玉帝敕封的資料對照，可發現最後的敕封增加了「催、盧二將軍；離婁、師曠聰明二賢」，但漏了「考較黨元帥」，可是黨元帥為小說中玄帝所收服的天將之一。其中，離婁、師曠是《南遊記》主角華光的部屬，加上第十五則「祖師入天宮收華光」情節與《南遊記》相仿，因此多被視為是因襲或來自《南遊記》的情節。³⁵不過，從敕封順序來看，離婁、師曠未接續在正一靈官馬元帥之後，且《南遊記》中也未如《北遊記》，最後大舉敕封諸神，因此這部分是否因襲《南遊記》可再多作考慮。至於「催、盧二將軍」疑為「崔、盧二將軍」，在宋元道法系統中有著名「崔、盧、鄧、竇」四大天丁，有時也被視為「鎖、縛、枷、拷」四將軍，是許多道法中常驅遣的神將（多居副將之位）。就此來看，所添增的天將並非全部

35 周曉薇，〈《北遊記》與《三教源流搜神大全》所記神將之異同〉，《四遊記叢考》，頁227-273。

來自其他通俗小說，也有道教內部神祇，所以前文才會認余象斗最後的敕封可能是直接抄錄某個科儀文本，因此未顧及到小說情節，所以才產生數量與封號上的落差。不過，若回到小說本身，則會發現雖然收服的天將符合三十六之數，但田乖並未受實質之封，而雷門鄧、辛、張三天君中的辛天君在小說中沒有出現但卻獲得敕封，這也是《北遊記》常被批評雜湊而成之因。如從相關線索考慮，田乖的形象與《搜神大全》的「田呂元帥」（依內文，應為「田雨元帥」）頗為相近，不過接續的雨田也有相近的描述，不知余象斗是搞混還是刻意，將田呂元帥一分为二，此點下文會再詳論；至於未出現的辛天君，筆者以為其在敕封中所列洞玄法與混元法的祖師即為辛天君，³⁶ 辛天君在宋元道法常見的封號有「雷霆判官」、「雷霆猛吏」等，與此處辛天君封號可相符，若余象斗創作時有考慮到這兩套道法的內涵，便不宜把祖師降格為天將或惡神，因此小說中僅列辛江之名，其餘就刻意隱去相關事蹟。

姑且不論這些天將是否都有出現或受封，余象斗是如何將當時流行的三十六員天將一一落實呢？多數學者都提到，這些天將可能來自約莫與小說同時流行的搜神類書《三教源流搜神大全》。對照來看，《搜神大全》與《北遊記》天將有關的條目有：「義勇武安王（關元帥）、趙元帥、王元帥、謝天君、混炁龐元帥、李元帥、劉天君、王高二元帥、田華畢元帥、田呂元帥、黨元帥、石元帥、副應元帥、楊元帥、高元帥、靈官馬元帥、孚祐溫元帥、朱元帥、張元帥、新興苟元帥、鐵元帥、太歲殷元帥、康元帥、孟元帥」等二十五位。若再考慮前述當時流行的鄧辛張陶、馬趙溫關、龐劉苟畢十二官將組合（扣除重複馬趙溫關、龐劉苟畢，但沒有陶元帥），則再增加雷門鄧辛張三天君，而另外增加的就是水火二將、風輪周元帥、田乖、任無用、寧世誇、雷公、電母、月孛等九位，再扣除筆者認為可能與田呂元帥重複的田乖，而成三十六之數。其中水火二將與玄帝收龜蛇二精的故事有關，而雷門鄧辛張三天君與雷公電母都屬雷部神祇，就在宋代以來的道教經典與通俗文學已廣為流傳，至於月孛娘的

36 有關辛天君與混元法的關係，可參許蔚，〈辛天君法與混元道法的構造〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》9(2017): 141-159。得許蔚見賜論文，特誌感謝。

構思可能來自《南遊記》，但也可能源自其他通俗小說或民間傳說，也是當時頗為廣見的神祇。³⁷就此來看，取材較為特別應是風輪周元帥、田乖、任無用、寧世誇這四位：風輪周元帥頗為特別，在道教雷法中常可見到風伯汪道彰，有些形象就是手持風輪（不少雷部官將也會手持風輪），但同時期的道教文檢、神位以及明清通俗小說中（如上引《紅樓夢》）也出現了風輪元帥，且姓氏已固定為周，可是在宋元明的道法系統卻未見到以風輪周元帥為主法的專法，較可能有關的為《道法會元》卷 124《上清雷霆火車五雷大法》，其中有「風輪考法」，需召請雷將附童，而該法有「火車中雷將軍周文慶」，這是目前發現較可能的線索，但無法確定兩位周元帥是否相同，仍有待更多資料的考索。至於田乖，小說中描述其為江真人的一管筆，底下有十二員小將，所用法寶為一紙簿，後由江真人協助收服後隨玄帝修行。（第 17 則）就文本留下的線索，未知江真人所指為何？其所轄的十二員小將應與《搜神大全》中「田呂元帥」的十二小妖有關：

呂元帥之父，乃蒼龍之精，帥其子也。昔蒼龍為慈濟真君（許遜）所逐，隱入西蜀黃沙洞，暗窺龐氏美艾而妻焉。半載有寄，真君覓至，而龍化，乃氏亦驚匿於田中。真君飛劍指龐氏之腹而胎落，故孩身而龍首也。爾時雷雨暴至，夫謂見龍在田非耶？真君既逼，其父不忍破其胎以及其子也，育撫之。因田其姓，雨其諱也。六歲時送徒于張真人帳下，日侍不倦，因表而字之曰「全靈」。自張真人步虛後，而帳與天雷令等法不俱焉。帥竊觀之，以心帥（師）之，倣錄于紫華山中。……遂突起，而裂帳為旗，折竿為戚，噴水為霧，擊令為雷，憑虛而行。于太虛中，遍尋真君行藏，正值十二小妖截路空亡，帥怒展旗慢于帳，已而與戰不解。玉帝親召而師之曰：「真君為民除害，弗可妖仇也；十二空亡，不可刃也。」其與帥釋其恨，而願隨鞭鞞於三界行，在以降妖慢邪元帥之職。因而以左執雷令，右執黃旄，而上列負屏之左。（頁 202-203）

周曉薇比較名諱、據點（黃沙洞、紫華山）、封號（降妖慢邪）、故事情

37 有關月孛娘的討論，可參高振宏，〈道教太乙月孛法研究——道經與通俗小說的綜合考察〉，《政大中文學報》31(2019.6): 129-172。

節等等，認為在田乖之後出現的雨田是改編此條資料，只是將田雨誤為雨田、張真人改為張天君，其情節、文字都算粗糙。³⁸的確，從相關資料來看，雨田確實與此條資料關係密切，不過從道教角度來看，宋元的新興道法相當強調各法的主將、副將，若余象斗對道教有一定的認知，應不至於漏掉《搜神大全》中的十二小妖，因此田乖所轄的十二小員小妖應是來自此處，有可能余象斗將「田呂元帥」理解為「田」和「雨」，因此分拆編寫，才有田乖、雨田兩位屬性同為神器的天將，最後也才出現田乖缺少封號的矛盾。而相對於其他天將，田乖、雨田兩將故事情節都頗為豐富、精彩，特別是田乖一則中的筆、紙簿、江真人等都描述地相當具體，也或許余象斗另有所本。³⁹此外，前已提及，若余象斗雨

38 周曉薇，〈《北遊記》與《三教源流搜神大全》所記神將之異同〉，頁 227-273。不過，筆者以為「田雨元帥」之源可能來自於雷的崇拜，將「雷」拆為「雨」、「田」，且其出身也與龍有關，由此來看，《北遊記》寫為「雨田」說不定反而是更接近原始義涵。此外，由於道教中的張真人甚多，目前無法確定《搜神大全》「田呂元帥」條中的張真人何指？若余象斗真有參考此條資料，那麼他將這位張真人轉譯為雷法中重要的符使張天君（元伯），讓具有雷神屬性的雨田回歸雷府，反而是很有趣的改寫。

39 許多研究者討論《北遊記》情節、人物來源時，常將《搜神大全》視為余象斗參考的底本，逕行比較兩者的異同，並就此評價余象斗的小說藝術。但這裡涉及三個重要的研究觀點問題：第一，《搜神大全》是否就是余象斗創作根據的底本，可再商榷。雖然我們發現兩書有高度的雷同，但我們無法具體得知余象斗當時是否還參考了其他的搜神類書或是神祇傳記等資料，至少就本文來說，筆者以為余象斗還參考了不少道教科本，因此不宜只是單一地平行比較兩書的內容。其次，在上述情況中，研究者也多將《搜神大全》視為具根源性、權威性的資料，但問題是其中資料是否都是如實地載錄這些神祇傳記？編撰者的編撰意識、書中內容是否有重寫或改寫等也都是需考慮的問題。若單純以文獻的線性發展來看，《道藏》中所收的資料較《搜神大全》為早，反而會發現《搜神大全》改寫了不少天將的形象與特質，這就類似三十六天罡說法，多考慮宋江三十六人，卻不討論天罡的可能來源與義涵，這樣會有將文獻性質「扁平化」的危險，因此本文才嘗試從道教脈絡切入，期望能挖掘更多可能。其三，若以《搜神大全》為源，很容易落入余象斗只是抄襲、雜湊、擅意改寫搜神資料，當然，從小說藝術來看，《北遊記》自不算是高明的小说，但筆者的閱讀策略較是擺在余象斗如何轉寫、運用《搜神大全》中的元素，由此生發為小說情節，從中去揣想、推測各式可能的目的與創意，希望能藉此開展不同的詮釋向度。

田元帥的情節是承襲《搜神大全》，那麼他將原本的張真人轉譯為雷部張真君反而是符合雨田的特質，就此而言，《搜神大全》中「(張真人) 帳與天雷令等法不俱焉」也就可能是小說中雨田為倒雷令牌，以遮天帳為武器的靈感來源。

至於任無用、寧世誇二太保未見於其他筆記、通俗小說、《搜神大全》等資料，因此研究者多略過不論，但若依前述，《北遊記》與福建流行的洞玄法、混元法有密切關係，那麼任、寧二太保即有可能源自洞玄法中的寧、任神君：

《法海遺珠·洞玄秘旨》：

亞帥陽光勝威轟火大神甯烈：青紅色面、狼牙，火冠、朱髮、緋袍、金甲，執雷斧鑽

副帥玄精火鈴黑律大神任忠：青鬼面，朱髮、緋袍，執火劍。又相：水色面、狼牙，火冠、皂袍、金甲、朱履，執雷斧鑽（1:7a-b）

《道法會元·洞玄玉樞雷霆大法》：

甯烈忠慈：面青色、狼牙，火冠、緋袍、朱履，手執雷斧鑽

任忠居仁：面火色、狼牙，火冠、皂袍、金甲、朱履，雷斧鑽（147:10b-11a）

甯、任二將是洞玄法特有的神將，除了與洞玄法相關的《九陽上將劉天君秘法》（《法海遺珠》卷 31）之外，未見於其他的道法系統，雖然形象、名諱與小說有所差異，目前也缺少相關的聖傳可相印證，但筆者以為這不是偶然的巧合，仔細觀察，洞玄法、混元法所列的神將與《北遊記》也有相當高的重複性，《道法會元》所載資料如下：

表二 《道法會元》中之神將一覽表

洞玄玉樞雷霆大法（147:4b-5a）	混元六天妙道一炁如意大法（154:1a-2b）
洞玄教主妙行真人神霄玉樞青靈雷 霆天帝君（辛真君） 主法都天元帥歟火律令鄧天君 主帥三五九陽上將蒼牙鐵面劉天君 三五邵陽閭神君 暘谷飛捷張神君 陽光霹靂甯神君 陰精霆烈任神君 馬郭方鄧田五大天雷使者 某靖諸司官君將吏 太乙火鈴大將流金飛火謝神君 太乙玉玄元帥華陰流光朱天君 九州社令近遠潭洞龍神 太歲之神城隍主者	主壇大都督青帝天君辛漢臣 副壇都總管炎帝天君鄧伯溫 混元都總轄靈官元帥馬勝 雷霆飛捷報應使者張元伯 五方飛雲激電神王蠻雷使：馬鬱林、 郭元京、方仲高、鄧拱辰、田元宗 雷公江赫沖、電母秀文英、風伯方道彰、 雨師陳華夫 雷府管打不信道法大將軍朱彥明 雷門忠孝左伐魔使苟翌冲 雷門忠孝右伐魔使畢山則 八卦洞神天魂正將龐靈 八卦洞神地魄副將劉通 ★虛線以下的神將較無相關 混元行神布炁：馬居仁、耿居一 天醫符炁藥針灸砭六職治病仙官 大威德神通最上滅魔顯法小翻山張賢聖 布炁功曹：閻丘釋、張大用、祝清、孫 達、劉定光、張元毅、田暉、王元、趙 欽、張明遠 捉縛枷拷四功曹：何鼎、何燾、何清、何 淵 八卦天醫主帥趙邦英、八卦天醫副帥許仙 定 直日五雷：田文伸、崔至文、劉晏、陶公 濟、高刁 天醫百藥退病：李紳、朱子榮

其中除了幾乎這兩法特有的閻神君之外（除洞玄法、混元法之外，僅見於《太上三五邵陽鐵面火車五雷大法》，主法亦為辛漢臣），其他神將多能在《北遊記》發現蹤跡，特別是較少見的流金飛火謝神君、華陰流光朱天君、八卦洞神正將龐靈、副將劉通等四位，這非是偶然的巧合。除此之外，幾位天將底下的副將也是有所依據，如趙公明底下的白起即是趙元帥法中的副帥、而劉（元）達、張元伯、申仕貴（鍾士季）、史文恭等在六朝道經中曾與趙公明同列為五瘟使者，但在宋元新興道法系統中，趙公明被獨立提升為主法統帥，其位由范巨卿補入，而五瘟使者反而屬於其底下轄將，甚至小說中王（鐵）、高（銅）二元帥在道經中也屬趙公明的轄將，除此之外，包括黑虎神也有其獨立之法，只是小說中將其視為女性，與道經所載落差甚大。⁴⁰而鄧成底下的五雷神在道經中被稱為五猛大將，雖是為溫瓊元帥的副帥，但其法即是透過這五位雷將召雷，行使各項作用。（《法海遺珠》卷 43）至於殷高底下的十三太保，則可能來自殷元帥法「地司符篆」底下的十二員將（《法海遺珠》卷 44），不過姓名則有所不同，但不論在道經或通俗文學中都有相關的描寫，都是由殷元帥形象特徵中的骷髏生發，是其相當顯著的特色。

在三十六員天將中，若依其所屬身分與特質，約略可分為天界神祇、中性神與善人、惡神（包括田乖、雨田兩項神器）三項大類，第一類中有：關帝、鄧成、辛江、張安、殷高、（趙公明、朱彥失）等，其身分原本就是天界神祇，在小說中多是扮演協助玄帝收服精怪的角色；第二類則有：雷公、朱佩娘、朱孛娘、孟山、高員、蕭瓊；除上述十三位之外，其他約可化歸第三類，占了最高的比例，形象特點也多與《搜神大

40 趙元帥法是《法海遺珠》與《道法會元》中相當龐大的法術系統，涵括了八王猛將、六毒大神、五方雷神、五方猖兵等等，相關資料可參《道法會元》（DZ1220）卷 232-235、《法海遺珠》（DZ1166）卷 36，而黑虎神之法亦見於《法海遺珠》同卷中。由於小說中的趙公明與《搜神大全》所載差異不小，因此黃艷梅、周曉薇都認為余象斗是混淆或雜揉了趙公明的形象，但以道教角度考慮，趙公明原屬的五瘟使者可屬天瘟，是奉上天之令行瘟懲處為惡之人，因此不應將其視為邪神，且以宋元新興道法脈絡來看，小說有關趙公明的描述反而非常符合宋代以後的新認知。

全》相近。就第一類來說，雷霆三帥鄧、辛、張三天君與第二類的中雷公、電母為相當著名的雷部神祇，在宋元明時期的道經與通俗文學相當常見，雖然《搜神大全》未收相關條目，但余象斗應不陌生，而較特別的是在《北遊記》、《南遊記》出現的月孛娘，其原型應為月孛星君，除了可見諸當時筆記與小說外，其靈感也可能受到清微法或洞玄法的啓發。至於關帝與殷高，其形象特色與《搜神大全》相近，關帝部分可能由於宋代之後關帝信仰逐漸上升，其位階已非是「義勇武安王」，因此小說中是其金刀作亂，而關帝收服金沙刀精後協助玄帝修行，不過有趣的是小說中將度化關羽的智顗禪師改為普庵祖師，普庵是宋代以後相當著名的民間佛教神祇，在福建地區相當廣傳，如考慮到余象斗的背景，此處可能是考慮到當地信仰所刻意改造的出版策略。⁴¹ 類似情況也可能表現在殷高身上，在道經、《搜神大全》或其他通俗小說中皆稱殷元帥之師為申（霞）真人，但小說卻稱撒（薩）真人。如果考慮到明代的宗教環境與福建的地方宗教傳統，明初薩真人與王靈官的道法大盛，且福州還以王靈官為當地境主，或許是為了迎合當地讀者，因此余象斗將申真人改為更接近福建宗教傳統的薩真人。此外，在小說中的封號未特別強調殷元帥「直年太歲」這個較被熟知的神格，更著重他的「殺」——掌天下諸神殺，甚至可以遇神殺神，所以在下一回祖師收鐵頭將軍時，就是由太歲將骷髏打動，讓原為「天中之人」的鐵頭將軍頭眼昏花，走出洞門，在小說細節上是可以相互呼應的。至於趙公明與朱彥失兩位較為特別，小說中作亂害人的是他們的轄屬，但他們未在第一時間就協助玄帝，而是與玄帝經過一番爭戰、落敗後才歸順，某種程度也可算是第三類的惡神，但非本神行惡，所以暫歸於第一類。小說中的關、殷、趙、朱這四位元帥都是底下神器或轄屬走脫、而成妖精，本身並非妖

41 林桂如有如此推測，可參林桂如，〈余象斗的日用類書與其小說編纂之關係——宗教篇〉，頁 1-40。筆者贊同此說，不過還需更全面性的檢視余象斗編纂的小說，才能更加確定其是否刻意運用這樣的出版策略。此外，林桂如還從小說藝術與市場競爭的角度出發，認為余象斗將這些官將各時期的片段作一重新組合，讓讀者在熟悉中有種新鮮感，創造競爭上的相對優勢，讓其產品在高度競爭下脫穎而出。

崇，這樣的情況固然是一種敘事策略，讓收服黑氣的過程多些變化，但就另一方面來看，這也許也反應了當時趙、朱二元帥神譜位階較高或是其信仰有相當的普遍性，因此余象斗在編撰時便不適合將兩位元帥視為妖祟，而在小說中擁有較高的身分地位。有趣的是，在玄帝收服三十六員天將過程，也多是由水火二將、趙元帥，以及歸於第三類的馬元帥、謝天君這幾位神譜位階較高的神祇協助，方能盡收黑氣。

第二類天將除了前文提到雷公三人外，還包括三位善人，其中孟山形象與《搜神大全》相近，但高員、蕭瓊兩位則差異甚大：高員即是宋元道經中所稱的「九天降（監）生高元帥」，但幾乎未見高元帥相關的聖傳或敘述，目前道經僅見兩條資料：一為天蓬元帥的下屬，有高刁北翁高元帥與追癆伐癩高元帥，另一為《混元一炁八卦洞神天醫五雷大法》下有「高元帥催生符」，與「九天降生」意義上比較相近。《道法會元》卷 196⁴²《搜神大全》中稱：「帥受炁於始元太乙之精，托胎於蒼州高春公家。母梅氏，甲子年十一月甲子日子時生下一團火光曜日，父母以為怪，投之江。藥師天尊抱之為徒。」蒼州為現今河北省，但小說中則稱高元帥來自四川，反而比較符合宋明以來江南地區的宗教傳統。而且最後還具體描述了高元帥的形象，雖然小說與《搜神大全》圖版有別——從象徵駙馬身分的束髮金冠改為象徵降生的小兒，但會有如此詳細的描述，余象斗應有所本才是。不過，從南宋到明代這段期間，九天監生究竟是如何落實成為高元帥，到底是來自哪個地區的宗教傳統，仍有待進一步的考索。類似情況也出現在蕭瓊元帥，《搜神大全》「孚祐溫元帥」記載為「溫瓊」，所錄之事是其在溫州成神、顯化之事，但小說則稱蕭瓊為班竹村人士，為阻玉帝行瘟而犧牲自己，因此受封瘟元帥、下界協助玄帝。康豹已指出這一類型的敘事比較接近福建流傳的民間說法，⁴³ 如同上述關元

42 李遠國所錄的清代木刻版畫有「監生高元帥」，是歸屬九天監生司，不過九天監生司雖普遍見於宋代之後的各式齋儀中，如《上清靈寶大法》、《靈寶領教救濟金書》等，但在這些科儀書中都僅稱「九天監生」，還未有具體的職司元帥，可參考李遠國，《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，頁 201-211。

43 康豹（Paul Katz）曾詳細討論過溫元帥在道教、搜神類書、小說與民間傳說等不同形

帥、殷元帥之例，這或許也表現余象斗在出版時的考量。

第三類天將所占比例最高，在此無法一一細論，但若比較小說與《搜神大全》的記載，可發現多數的形象頗為相近，只是小說中多將這些天將改為會吃人或害民的惡神，其中較有不同約有龐喬、劉後、石成、楊彪、李伏龍、副應幾位，但大抵都可發現相近的元素：《搜神大全》中稱龐喬在漢江渡口駕渡，小說則是在貴州府通神橋行惡。劉後則是羅真人侍讀，精通五雷掌訣，民眾於其壇宇祈雨多能有應，因而被玉帝敕之「以掌王府事」，書中所配之圖為天君以掌召請，口吹為風，但小說中則是手用飛鞭、腳踏火車的武將形貌，情節則運用與王靈官聖傳相近的童男女祭賽的情節，這也是小說常重複出現的情節，不知是余象斗創意不足，只能反覆翻用此情節，還是有其有意藉此批判民間淫祀、血食祭賽。石成也與劉後類似，在《搜神大全》中他犧牲自我、為民祈雨，而受封為「五雷之長，典威福及擊伐事」，具有雷部神祇之特質，插圖也以指訣召雷的文士形象，但小說中則轉換為手持雷鞭的武將，也添入新的十二生肖元素。至於楊彪跟李伏龍：小說提到楊彪於陳沙地作怪，其法多是開地坑陷人，後封「地祇元帥」，與《搜神大全》中執法的廷尉長相去甚遠；而李伏龍則盤據在「龍門寨」，若就《搜神大全》所載，李元帥之事蹟乃是伏除作惡之江鱷（龍），因此余象斗是從其字面意義發想：將「地祇」理解為地下、沙坑，而伏鱷則轉譯為姓名的「伏龍」與據點「龍門寨」。⁴⁴ 至於副應在《搜神大全》則是士人形象，苦讀時不為九尾狐精所惑而得封神，因此玉帝受以「金鑑糾邦之職」，小說的「照魔

象的特質，並提出「回響」(reverberation)的概念，指出神明的不同形象不會是孤立而隔絕的存在，而是不斷地透過各種方式、途徑彼此相互的影響。參見(美)康豹著，趙昕毅譯，〈道教與地方信仰——以溫元帥信仰為個例〉，收入高致華編，《探尋民間諸神與信仰文化》(合肥：黃山書社，2006)，頁 116-148。

- 44 目前對於三十六員天將的理解，多以李元帥為李哪吒，既是三十六員天將的總領使，也是駕前先鋒官，但從《搜神大全》、《北遊記》來看，最原初的李先鋒應是李伏龍，可能因《封神演義》的傳播，李哪吒廣為民眾熟知，因此逐漸取代了這位先鋒李元帥，但目前討論哪吒信仰者多未留意到此點，其間是如何轉換、轉譯，值得深入討論。

鏡」應即是由此特徵發想。最大差異的則是鐵頭元帥：《搜神大全》中「鐵元帥」的描述為因殷商之世，天下大亂，因此玉帝召六丁入胎於石城顏氏，有母無父，因此以鐵為姓，而頭其名。曾降殺烏兔、火馬，殲擒魔鬼、妖狐，後隨玄帝步虛同昇，受封猛烈鐵元帥。（頁 232）這些描述與《北遊記》幾不相侔，小說中將鐵頭元帥視為西方黑氣、身分為和尚：

次日平明，祖師同（雪山）太子於西方界中，喊殺連天，叫妖精早出納降。忽見妖雲在道近前，內有一和尚出陣，號作鐵頭將軍。師曰：「觀汝光頭禪衣，項掛佛珠，必是天中之人。何故走下凡間，遍害生民？」和尚曰：「我歸我處，你來尋我，非我尋你。」輪起鐵斧，望師便打，師持劍香迎。祖師戰妖不過，方欲近前，那妖一見，真氣一至，便走入鐵衲洞中。……太歲將骷髏打動，那妖在洞中頭眼昏花，走出動門，被李師捉住，押見祖師。那妖不肯歸順。馬帥曰：「孽畜不順，鐵乃金之類，火能剋金，某將火煉死這孽畜。」妖曰：「好耍好耍，與我煉淨些，我決不順汝。」眾將又曰：「既火不能燒他，鐵必懼泥，吩咐泥星，化成一堆黃泥，火烈於內，將那和尚丟入其中。」那妖聽罷嘆曰：「不必如此，我順我順。」祖師大悅，付火丹一丸與他食下，送太子回上天曹，去見燃燈佛聽經。玉旨到，封為猛烈鐵元帥，手執鐵棒，隨師行道不題。（第 22 回，頁 213）

若作一想像性的詮釋，筆者認為余象斗會以鐵元帥為和尚，可能就「鐵頭」這個意象加以聯想、發揮——能摧毀各式物品的堅硬頭顱，但因以頭顱為武器，因此頂上無毛。不過此段的文末出現一個悖論，既然鐵頭將軍是位和尚，但卻被敕封為儒家或道教式的「猛烈鐵元帥」？周曉薇認為因此回前曾提到有一股黑氣「在釋教天，不能得出」，「若得一成道佛子相助，方可收得」，所以玄帝到燃燈佛那裡請了雪山太子相助，而玄帝能收得鐵元帥也是雪山太子「真氣至」的緣故，讓小說前後可以呼應。⁴⁵ 這個說法當然符合《北遊記》的脈絡，但卻很難解釋何以鐵元帥會從一位猛將轉換為和尚？若從雪山太子、和尚這些線索來看，余象斗

45 周曉薇，〈《北遊記》與《三教源流搜神大全》所記神將之異同〉，頁 262-264。

這裡可能轉用了福建地區流行的瑜珈教神祇，在白玉蟾《海瓊白真人語錄》(DZ1307)曾提到當時福建地區瑜珈教流行的情況：

耜問曰：今之瑜珈之為教者，何如？答曰：彼之教中謂釋迦之遺教也。釋迦化為穢跡金剛以降螺髻梵王，是故流傳此教，降伏諸魔、制諸外道，不過只三十三字金輪穢跡咒也。然其教中有龍樹醫王，以佐之焉。**外此則有香山、雪山二大聖；豬頭、象鼻二大聖；雄威、華光二大聖，與夫那叉太子、頂輪聖王及深沙神、揭諦神以相其法，故有諸金剛力士以為之佐使。**(1:11a-b)

除了白玉蟾所提及觀音、釋迦化身的香山、雪山二大聖之外，這應與宋代以來的江南地區流行的僧伽信仰有關，其中最著名的為泗洲大聖⁴⁶與前文提及的普庵祖師，而福建地區也有臺灣常見的清水祖師、三坪（平）祖師，或是與鐵元帥形象較為相近的「聖者」，最有名的是在臺灣被稱為法主公的張聖者（圓覺），⁴⁷在宋代何蓮《春渚紀聞》的「張道人異事」載：

張道人，福州福清人，生以樵採為給。一日樵歸，於山道遇二道人對棋，弛擔就觀。棋者忽顧之而語曰：「子頗憶與吾二人同學之勤否，我亦以子沈滯人間，未能遠引也。今子困蹟亦已至矣，復能從我竟學乎！」張忽醒然悟解通知宿命，且語之曰：「我安能從爾學神仙也，我將學大乘法，為浮圖氏，不久吾師至矣。」棋者問子師為誰，曰：「今敕住秀州崇德福嚴寺真覺大師志濟是也。」即負樵還

46 有關泗洲大聖的研究目前較具代表性為黃啟江，《泗洲大聖與松雪道人——宋元社會菁英的佛教信仰與佛教文化》（臺北：臺灣學生書局，2009）。

47 有關張聖者的討論目前較具代表性的研究有葉明生，《閩臺張聖君信仰文化》（福州：海潮攝影藝術出版社，2008）；俞黎媛，「福建張聖君信仰研究」（福州：福建師範大學歷史所博士論文，2007）。而徐曉望甚至認為白玉蟾所說的香山、雪山二聖（觀音與釋迦），豬頭、象鼻二大聖等神祇皆可對應到《西遊記》中的人物，且引《遊宦紀聞》中的張聖者詩句：「無上雄文貝葉鮮，幾生三藏往西天。行行字字為珍寶，句句言言是福田。苦海波中猴行復，沉毛江上馬馳前。」認為張聖者就是《西遊記平話》的作者與推動者。但此說似乎有過度推論之嫌，相關討論可參徐曉望，〈論瑜珈教與《西遊記》的眾神世界〉，《東南學術》2005.5(2005.10): 35-42；徐曉望，〈論《西遊記》傳播源流的南北系統——兼答蔡鐵鷹先生〉，《東南學術》2007.5(2007.10): 169-177。

家。翌日入城市，以相字為名，而言人禍福，率皆如見。歲餘，黃八座裳自明守移鎮至郡，實攜志濟而來。**張即投之祝髮，郡人但以道人呼之。**每擇佛宇敝壞者，輒入居之，不俟遣化，而施者雲集，至鼎新而遷他所。福人甚欽敬之。一夕，郡城火，自郡將監司而下，環視無策，或有言何不呼張道人也。郡官曰：「張道人何知鬱攸之事，而須呼之也。」既而火迫郡署，至取郡額投火，以從厭勝之說，其烈愈熾。不得已使召之，應呼而至。即長揖郡官曰：「俱面火致敬，同音誦『心火滅，凡火滅』六字。」**張乃攜瓶水上履層簷，騰蹕如飛，亦大稱誦六字，水所過處，火不復延，須臾遂止，今尚存。**所傳異事不止此也。⁴⁸

有關張聖者事蹟的記載甚多，諸如宋代筆記《夷堅志》、《泊宅編》、《遊宦紀聞》等或是福建的地方志都有收錄，此處不多贅引。這類聖者雖剃髮出家，但行事風格較類狂僧瘋道，且操持的法術多是雜揉了佛（特別是密教）、道教與民間巫術，因此有學者將之稱為「民間佛教」。⁴⁹ 光從《北遊記》的描述，無法真切地確定小說中的鐵元帥符合或是化用這些聖者的形象，但如果真是如此，反而可以在這個乍看不起眼的情節中看到余象斗的創意——他由鐵頭的名諱聯想到光頭，所以讓鐵元帥化身為和尚，同時又結合江南地區，特別是福建當地民間佛教的聖者信仰（雪山大聖、張聖者等），成為深具地方特色的小說情節。

綜上所述，《北遊記》中的三十六員天將涵括了天界神祇、中性神與善人、惡神等三類，其中天界神祇或善人成神意義自不待說，而最大宗的則屬惡神。這些惡神雖然會吃人心肝、求取祭賽，但他們與神魔小說中缺少自覺理性、動物屬性的精怪有所差別，以道教觀點而言，他們反而比較像是道教中批判的民間淫祀之神。就此來論，玄帝收服三十六員天將的過程除了是其歷劫修行之外，也實質操演了道教收編民間祠神的概念，讓這些淫祀之神透過歸正、敕封轉換為道教認同的正神，因此小

48 宋·何遠撰，張明華點校，《春渚紀聞》（北京：中華書局，2007），卷3，頁45-46。

49 可參譚偉倫，〈建立民間佛教研究領域爭議〉，收入譚偉倫主編，《民間佛教研究》（北京：中華書局，2007），頁3-12。

說中蘊涵了更強烈「道教聖傳」的特質。⁵⁰ 由此角度來看，明刊本第二十四則所增列的玄帝率領三十六員天將幫助明成祖退敵、受封而營建武當山宮觀，也就不全然是一種迎合官方正統的銷售策略，小說所譜寫的不只是玄帝歷劫修行、成道顯化之事，同時也是這些天將入道歸真、顯化救世之傳，特別是這些天將也多是民眾親近的神祇，更須有行善救民之事蹟來支持其信仰，小說便透過這一則的補述，獲得道教與官方的雙重認證，共顯了「道」、「法」扶民濟世的精神內涵。

五、結語：道教視野下的《北遊記》

本文由余象斗《北遊記》第二十三則玉帝所敕封的神譜出發，指出其中出現了小說中未出現但明初流行於福建的清微法、洞玄法、混元法祖師，而小說中的三十六員天將也多與這些法術系統有某種連繫，這應不是某種偶然的巧合，而是余象斗在編撰時應參考過相關的科儀文本，對道教也有相當程度的理解。即使是某種偶然的巧合，這也開啓了另一個閱讀《北遊記》的視野。文章即在此基礎下，嘗試以道教角度解釋小說中三十六員天將的構思與形象。筆者以為余象斗這項構思除了可能受《水滸傳》三十六天罡影響外，也可能來自宋元道法中的「三十六將化身主事」，特別是接續洞玄法、混元法之後的天蓬法。而三十六員天將的組構可能取自明代開始流行的鄧辛張陶、龐劉苟畢、馬趙溫關等組合，以及《三教源流搜神大全》中所收的諸位天君、元帥。這些天將形象與《搜神大全》所載或有相同或有相異，其中可發現余象斗作了某些有趣的轉譯：諸如將田呂元帥分拆為田乖、雨田，雨田一則中將其師張真人轉譯為雷霆三帥的張天君，也將原本的天雷令人格化為雨田，這都

50 有關道教如何收編民間神祇、與民間神祇如何相互影響問題可參前引（美）康豹著，趙昕毅譯，〈道教與地方信仰——以溫元帥信仰為個例〉，頁 116-148。筆者在其基礎上，從道教與聖傳角度作了補充與討論，可參考高振宏，〈溫瓊神話與道教道統——從劉玉到黃公瑾的「地祇法」〉，《經典道教與地方道教》（臺北：政大出版社，2014），頁 189-250。

回應了雨田名中所暗含的「雷」特質；又如將度化關羽的天台智顗或是《三國志傳》的普淨改為普庵禪師、殷元帥之師為撒（薩）真人、溫瓊元帥改為阻瘟而犧牲的蕭瓊等，都可發現他可能配合福建地區的信仰與地方文化而作出的改寫。而較特別的則是鐵頭元帥，小說中的描述與《搜神大全》大相逕庭，若余象斗不是別有所本外，那麼他可能是採用了當地流行的聖者（瑜伽）信仰，將鐵頭塑造為一頭陀式的聖者形象，這正與「頭」的意象可相呼應，表現獨特的小說趣味。就此來說，余象斗可說扮演了一個重要的道教知識轉介者，他對道教有一定了解，同時也配合地方文化與市場需求進行改寫轉譯，所以《北遊記》既是宗教聖傳，也是通俗小說，雙向地呈現當時大眾的道教認知與閱讀趣味。

從整個小說結構來看，明刊本包括了玄帝歷劫轉世、顯化濟世（收黑氣）、封神，以及最後列有奉祀玄帝的儀軌、聖號、忌諱等四大部分。若從道教角度來看，這頗為相近宋元新興道法系統中「（法序或事實）—主法—副將—儀式內容」結構，也可理解為近於實際儀式的「說法演道（聖傳）—請神神譜—祭祀科儀」概念，這讓《北遊記》有更強烈的「宗教聖傳」性質，同時也具備了「（簡易）科儀手冊」的特點，所以其讀者群除了一般大眾之外，更可能涵括了當時的宗教儀式師，對於傳播與形塑大眾知識有相當強大的影響力，萬法教主、四大元帥、三十六天將等成為小說與民眾熟悉的套語外，對道壇儀式也有相當的影響，共同形構了近世的宗教文化。而在小說中多將天將敷演為惡神（淫祀之神），玄帝收服三十六員天將一方面可表現修行者（玄帝）的修證心性、積功累德的歷程，由此開展了一個由「非常」返回「正常」的修真巡歷，另一方面也讓這些惡神透過歸正、敕封以及最後的助戰顯化轉換為道教與官方雙重認同的正神，既讓小說結構有更緊密的連結，也具體操演了道教、官方如何收編民間神祇，同時也符合當時官方意識與書坊銷售策略，有一舉三得之效。整體而言，本文從道教角度出發，對《北遊記》中的天將形象與情節作出一些有別傳統的詮釋，希望由此豐富對這部作品與明清神魔小說的理解。

引用書目

一、傳統文獻

- 宋·何遠撰，張明華點校，《春渚紀聞》，北京：中華書局，**2007**。
- 宋·闕名，《太乙仙夜斷桃符記》，收入元·王實甫等，《孤本元明雜劇》第 10 冊，臺北：臺灣商務印書館，**1977**。
- 明·吳元泰、余象斗、楊志和等撰，《四遊記》，臺北：世界書局，**1975**。
- 明·余象斗編，《新刻天下四民便覽三台萬用正宗》，中國社會科學院歷史研究所文化室編集，《明代通俗日用類書集刊》第 6 冊，重慶：西南師範大學出版社，**2011**。
- 明·佚名撰，《繪圖三教源流搜神大全（外二種）》，上海：上海古籍出版社，**2012**。
- 《古本小說集成》編委會編，《北方真武祖師玄天上帝出身志傳》，上海：上海古籍出版社，**1990**。
- Schipper, Kristofer M. 施舟人 and Franciscus Verellen 傅飛嵐, eds. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago and London: The University of Chicago Press, **2004**.

二、近人論著

- (日) 二階堂善弘 **2006** 《道教・民間信仰における元帥神の変容》，吹田：關西大學出版部。
- (日) 二階堂善弘 **2007** 〈通俗小説裡元帥神之形象〉，收入李豐楙、廖肇亨主編，《聖傳與詩禪——中國文學與宗教論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，頁 513-547。
- (日) 二階堂善弘 **2009** 《明清期における武神と神仙の発展》，吹田：關西大學出版部。
- (日) 二階堂善弘，劉雄峰譯 **2014** 《元帥神研究》，濟南：齊魯書社。
- 王 崗 **2006** 〈作為聖傳的小説——以編刊藝文傳道〉，「第一屆道教仙道文化國際學術研討會」論文集，高雄：中山大學中國文學系、高雄道德院。
- (美) 史卡 (Lowell Skar) 著，(日) 橫手裕譯 **2009** 〈清微仙譜、雷法、神靈そして道原——中世の中国東南部における宗教的統合について〉，收入 (日) 田中文雄、(美) 祁泰履 (Terry F. Kleeman) 編，《道教と共生思想——第 3

- 回日米道教研究会議論文集》，東京：大河書房，頁 136-154。
- (日) 田仲一成 2018 〈道教鎮魂儀式視野下的《封神演義》的一個側面〉，收入陳偉強主編，《道教修煉與科儀的文學體驗》，南京：鳳凰出版社，頁 151-190。
- 白以文 1996 「《北遊記》敘事結構與主題意涵之研究」，臺北：臺灣師範大學國文研究所碩士論文。
- 白以文 2006 「晚明仙傳小說之研究」，臺北：政治大學中國文學系博士論文。
- 李志鴻 2005 〈試論清微派的「會道」與「歸元」〉，《世界宗教研究》2005.3 (2005.09): 116-125。
- 李志鴻 2011 《道教天心正法研究》，北京：中國社會科學出版社。
- 李遠國 2003 《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，成都：四川人民出版社。
- 李遠國 2008 〈關於道教神真圖的考辨——以清代「道正宗師」圖為例證〉，收入饒宗頤主編，《華學》第 9-10 輯，上海：上海古籍出版社，頁 1528-1544。
- 李豐楙 1997 《許遜與薩守堅——鄧志謨道教小說研究》，臺北：臺灣學生書局。
- 李豐楙 2003a 〈五營信仰與中壇元帥：其原始及衍變〉，收入國立中山大學清代學術研究中心、新營太子宮管理委員會編，《第一屆哪吒學術研討會論文集》，臺北：新文豐出版公司，頁 549-594。
- 李豐楙 2003b 〈出身與修行：忠義水滸故事的奇傳文體與謫凡敘事——《水滸傳》研究緒論〉，收入中興大學中國文學系主編，《第四屆通俗文學與雅正文學研討會論文集》，臺中：中興大學中國文學系，頁 377-421。
- 李豐楙 2003c 〈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》7(2003.12): 85-113。
- 李豐楙 2004 〈出身與修行——明末清初「小說之教」的非常性格〉，收入王璦玲主編，《明清文學與思想中之主體意識與社會·文學篇》上冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所，頁 277-322。
- 李豐楙 2007 〈許遜的顯化與聖蹟——一個非常化祖師形象的歷史刻畫〉，收入李豐楙、廖肇亨主編，《聖傳與詩禪——中國文學與宗教論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，頁 367-442。
- 李豐楙 2009 〈從哪吒太子到中壇元帥：「中央—四方」思維下的護境象徵〉，

《中國文哲研究通訊》19.2(2009.6): 35-57。

李豐楙 2010 〈「中央—四方」空間模型：五營信仰的營衛與境域觀〉，《中正大學中文學術年刊》15(2010.6): 33-70。

李豐楙 2013 〈有厄有解——敘述西遊的隱喻化〉，「試煉與苦難——中國宗教與文學的對話國際學術研討會」論文，臺北：中央研究院中國文哲研究所。

周曉薇 2005 《四遊記叢考》，北京：中國社會科學出版社。

林桂如 2009 〈余象斗的日用類書與其小說編纂之關係——宗教篇〉，「中央研究院中國文哲所博士後暨博士候選人研究成果發表會」論文，臺北：中央研究院中國文哲研究所。

林桂如 2010 「余象斗の小説と日用類書」，東京：東京大學人文社會系研究科博士論文。

林雅玲 2009 《余象斗小說評點及出版文化研究》臺北：里仁書局。

俞黎媛 2007 「福建張聖君信仰研究」，福州：福建師範大學歷史所博士論文。

胡萬川 1996 〈《封神演義》中「封神」的意義〉，收入'93 中國古代小說國際研討會學術委員會編，《'93 中國古代小說國際研討會論文集》，北京：開明出版社，頁 189-206。

徐曉望 2005 〈論瑜珈教與《西游記》的眾神世界〉，《東南學術》2005.5(2005.10): 35-42。

徐曉望 2007 〈論《西游記》傳播源流的南北系統——兼答蔡鐵鷹先生〉，《東南學術》2007.5(2007.10): 169-177。

(日) 酒井規史 2014 〈地方的雷法與《道法會元》：以《洞玄玉樞雷霆大法》為中心〉，收入謝世維主編，《經典道教與地方宗教》，臺北：政大出版社，頁 105-130。

高振宏 2011 〈臺灣三十六官將圖像考論〉，《第十三屆「宗教與心靈改革研討會」論文集》，高雄：高雄道德院，頁 45-63。

高振宏 2012 〈道教馬趙溫關四大元帥探考〉，《第十四屆「宗教與心靈改革研討會」論文集》，高雄：高雄道德院，頁 214-236。

高振宏 2014 〈溫瓊神話與道教道統——從劉玉到黃公瑾的「地祇法」〉，《經典道教與地方道教》，臺北：政大出版社，頁 189-250。

高振宏 2019 〈道教太乙月字法研究——道經與通俗小說的綜合考察〉，《政大中文學報》31(2019.6): 129-172。

(美) 康豹 (Paul R. Katz) 著，趙昕毅譯 2006 〈道教與地方信仰——以溫元帥

- 信仰為個例》，收入高致華編，《探尋民間諸神與信仰文化》，合肥：黃山書社，頁 116-148。
- 莊宏誼 2000 〈宋代玄天上帝信仰的流傳與祭奉儀式〉，收入四川大學宗教研究所編，《道教神仙信仰研究》下冊，臺北：中華道統出版社，頁 458-549。
- 莊宏誼 2001 〈元代道教玄天上帝信仰〉，收入國立歷史博物館研究組編，《道教與文化學術研討會論文集》，臺北：國立歷史博物館，頁 121-157
- 莊宏誼 2007 〈宋元時期道教玄天上帝信仰與傳說演變〉，《2007 保生文化祭——道教神祇學術研討會論文集》，臺北：財團法人臺北保安宮，頁 6-37。
- 莊宏誼 2011 〈道教四聖的來源與信仰演變〉，《2011 亞太保生文化祭——第五屆道教與民間宗教神祇學術研討會》，臺北：財團法人臺北保安宮，頁 49-72。
- 許 蔚 2017 〈辛天君法與混元道法的構造〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》9(2017): 141-159。
- 單光亮 2006 「余象斗小說創作研究」，廣州：暨南大學中國語言文學系中國古代文學碩士論文。
- 黃啓江 2009 《泗州大聖與松雪道人——宋元社會菁英的佛教信仰與佛教文化》，臺北：臺灣學生書局。
- 黃艷梅 1998 〈邪神的碑傳——從民間信仰看《南遊記》、《北遊記》〉，《明清小說研究》1998.4(1998.12): 48-61。
- 葉明生 2008 《閩臺張聖君信仰文化》，福州：海潮攝影藝術出版社。
- 蕭登福 2000 〈北帝源起及其神格的衍變〉，收入四川大學宗教研究所編，《道教神仙信仰研究》下冊，臺北：中華道統出版社，頁 405-457。
- 謝世維 2016 〈宋元道教清微法與地方密教傳統〉，收入謝世維、林振源主編，《道法縱橫：歷史與當代地方道教》，臺北：新文豐出版公司，頁 57-102。
- 謝聰輝 2020 〈閩中瑜珈法教官將的來源與特質考論〉，《輔仁宗教研究》（已通過審查，預計第 40 期刊登）。
- 譚偉倫 2007 〈建立民間佛教研究領域爭議〉，收入譚偉倫主編，《民間佛教研究》，北京：中華書局，頁 3-12。
- Chao, Shin-Yi 趙昕毅. 2011. *Daoist Ritual, State Religion and Popular Practices: Zhenwu Worship from Song to Ming (960-1644)*. London and New York: Routledge.
- Davis, Edward L 戴德安. 2011. *Society and the Supernatural in Song China*. Honolulu:

University of Hawai'i Press.

Meulenbeld, Mark 梅林寶. **2015**. *Demonic Warfare: Daoism, Territorial Networks, and the History of a Ming Novel*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Schipper, Kristofer. 施舟人 **1987**. "Master Chao I-ch'en(趙宜真, ?-**1382**) and the Ch'ing-wie School of Taoism," 收入(日)秋月觀暎編,《道教と宗教文化》,東京:平河出版社,頁 **715-734**。

Seaman, Gary 沈雅禮. **1987**. *Journey to the North: An Ethnohistorical Analysis and Annotated Translation of the Chinese Folk Novel Pei-yu chi*. Berkeley: University of California Press.

The Image and Narrative of the Thirty-Six Marshals in Yu Xiangdou's *Journey to the North*: An Interpretation from Taoist Perspectives

Kao Chen-hung*

Abstract

Yu Xiangdou's 余象斗 (1560?-1637?) *Journey to the North* 北遊記 is a famous popular novel in which the core of the plot centers on Xuandi 玄帝 conquering the thirty-six marshals. Previous studies have mainly discussed the image of the thirty-six marshals as well as having compared the differences between *Journey to the North* and the folk text *Sanjiao yuanliu soushen daquan* 三教源流搜神大全 (*Complete Compendium of Origins of the Deities of the Three Religions*) or other popular novels, but have largely ignored the records in the Taoist Canon, especially the pantheon listed in the “titles conferred to the deities” 封神 found in the final part of the novel. Based on this point of view, this article discusses the possible relationship between the thirty-six marshals and Taoism. For example, the number “thirty-six” may not have only been influenced by the thirty-six heavenly spirits 天罡 of the *Water Margin* 水滸傳, but may have also originated from the “thirty-sixth reincarnation of the marshal” 三十六將化身主事 of Song-Yuan Taoist rites 道法. The marshals appearing in the novel also have a close relationship with Dongxuan 洞玄 and Hunyuan 混元 Taoist rites. Moreover, Yu Xiangdou authored numerous remarkable rewrites which incorporated the pantheon, local beliefs of the Fujian area, and even sales strategies, showing the unique style of the novel. On the whole, from the perspective of Taoism, this article makes a number of distinct interpretations of the image of the marshal and the

* Kao Chen-hung, Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.

plot of *Journey to the North*, hoping to enrich our understanding of this work and popular novels of the Ming and Qing dynasties.

Keywords: Yu Xiangdou 余象斗, *Journey to the North*, Xuandi 玄帝, Taoist marshal, thirty-six