

道成肉身的神格对比

— 大巡真理会九天上帝姜甌山与北宋道教长生大帝宋徽宗 —

余定桤*

■ 中文摘要

至上神道成肉身下临凡世，为世间拨乱反正，在大巡真理会祂成为的姜甌山。由于大巡真理会也被中国学者视为韩国新道教，道主赵鼎山又为姜甌山上名为「九天应元雷声普化天尊」，中文学界常因而望文生义，以道教的九天应元雷声普化天尊作对比研究，然而，中国道教神谱的九天应元雷声普化天尊只是次级的气象神，更未道成肉身。本文发现只有宋徽宗堪与姜甌山比较，因祂也是至上神的道成肉身，奉行降生救世的神圣使命。

透过伊利亚德宗教现象学「原型」与「象征」理论，本文发现由于救世使命的不同，两位至上神的神格核心原型各异。姜甌山为解天地人神怨结，开辟后天人间仙境，以「创世原初时间原型」的核心神格，重塑世界至混沌之初以完全消除过去，根本性、质变地开创新时代；宋徽宗为编收异端佛教入神圣之中，拯救人民于讹俗，以「宇宙中心原型」建立向外辐射的等级次第，将佛教由野蛮宇宙化为秩序。二者的核心神格，展现了时空之异。

在原型核心神格之外，祂们的外延次级象征神格却大异其趣。宋徽宗一如普遍的至上神，建立秩序法则后退隐为逊位神「天象征」，祂的

* 香港大学附属学院 兼任讲师, E-mail: yukimlung@gmail.com

神力专业化为林灵素的「气象象征」；姜甌山则截然不同，祂无时无刻地以各种次级象征证明祂的三界大权，摘其要者，分别为治病与死而复的「月象征」、从混沌中建立秩序的「水象征」，以及将世俗投入神圣的深刻宗教经验的「光象征」。

关键词：姜甌山，宋徽宗，道成肉身，原型和象征，九天应元雷声普化天尊

- 一、前言
- 二、「道成肉身」的「神显」
- 三、核心神格比較：「宇宙中心」與「创世原初时间」原型
- 四、姜甌山与宋徽宗的次级神格「象征」南轅北轍
- 五、总结

一、前言

道成肉身是早期基督宗教的神学术语，意指作为宇宙最高真理的唯一的至上神，下临凡世并降生成有血有肉的人类。¹⁾大巡真理会的至上神九天上帝在1871年降生成姜甌山，道主赵鼎山创立大巡真理会后，将姜甌山的神名尊为「九天应元雷声普化天尊姜圣上帝」。²⁾由于此神名源于中国道经，中文学界常因而望文生义，以道教的九天应元雷声普化天尊与九天上帝对比研究，例如于国庆〈大巡真理会「九天上帝」信仰与道教「普化天尊」信仰比较研究〉，³⁾及侯金全〈《典经》与《玉枢宝经》中九天应元雷声普化天尊之形象比较〉。⁴⁾大巡真理会也被中国学者视为韩国新道教。⁵⁾然而将两位「九天应元雷声普化天尊」比较，实属张冠李戴、比拟不伦，因在中国道教神谱的位阶中，九天应元雷声普化天尊

1) Athanásios Alexandrias, 《论道成肉身》，石敏敏译，（北京：生活·读书·新知三联书店，2009），页81-160。

2) 大巡宗教文化研究所编纂，《大巡真理会要览》，（骊州：大巡真理会出版部，2012），页2-3。

3) 大巡思想学院编，《大巡思想论总》21（抱川：大巡思想学院，2013），页157-195。

4) 台湾宗教学会编，《台湾宗教研究20年的回顾与前瞻暨敬天法祖2019国际学术研讨会论文集》（台北：台湾宗教学会，华人文化主体性研究中心，2019），页1-3A-3。

5) 金勋主编，《中韩道教文化比较研究》，北京：宗教文化出版社，2017。

远远低于至上神，其神格顶多只能归类为局部功能性的「气象象征」之神，更未曾道成肉身——完整地以凡人的肉躯渡过人生。

搜诸道教经典及历史，唯独于北宋末年的徽宗皇帝堪与九天上帝比较。在道教神霄派的神话中，宋徽宗乃是九天最高的神霄天中、正在掌握天界大权的至上神「长生大帝」，而且祂在世道乖舛之时道成肉身，承行降生救世的神圣使命。以上三点都与大巡真理会的九天上帝相似，因此本文以祂们为比较的对象。本文以伊利亚德(Mircea Eliade)宗教现象学「原型」与「象征」理论，研究大巡真理会的文献如《典经》、《大巡真理会要览》及官方网页等，以及中国的《道藏》、《宋史》、《老学庵笔记》等道经、史书及笔记文献，分析九天上帝和史料和长生大帝的神格异同。

二、「道成肉身」的「神显」

在伊利亚德的宗教现象学中，「神显」是指「神圣真实显现自身」。⁶⁾世俗的人、事、物都可以是神显的媒介。「神显」是既在俗世又超越俗世的神圣存在：「这种神圣与世俗相遇实际上造成了一种不同存在层面上的突破。它隐含在每一个神显里面，因为每一个神显都表现、彰显了矛盾的共存：神圣与世俗、精神与物质、永恒与暂时等等。」⁷⁾

大巡真理会中九天上帝姜甌山，以及道教北宋道教长生大帝宋徽宗，均既是完全俗世的人类，又超越地以全然的至上神的本质而存在，因而祂们都是道成肉身的「神显」。

6) Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, trans. W. R. Trask (San Diego, New York, London: Harvest, 1987), p.95.

7) Mircea Eliade, 《神圣的存在：比较宗教的范型》，晏可佳，姚蓓琴译（桂林：广西师范大学出版社，2008），页29。

(一) 起源：「大巡三界说」与「天有九霄说」

大巡真理会的命名根据，正是九天上帝道成肉身的起源「大巡三界说」：

一日，上帝对金亨烈道：「… 西洋人利玛窦来东方，欲建立地上天国；却因儒家教根基深厚，积弊日久，改革难行，终未能如愿… 一切原始神圣、佛、菩萨等汇集在一起，仰望九天，控诉人类与神明界之罪恶与劫难。吾降临西洋大法国之天启塔，大巡天下，临于东土朝鲜母岳山金山寺三层殿弥勒金佛三十年，为崔济愚(崔水云)开示了济世大道。然济愚未能超越儒家典宪，不能明大道之真髓，故吾于甲子年收起天命与神教，于辛未年降临世间。」⁸⁾

九天上帝应各宗教神圣的恳求下凡大巡天下，由于「世间绝无如朝鲜般侍奉神明之地」，⁹⁾上帝停留朝鲜临于金山寺弥勒金像，以呼应佛教传统的「弥勒下生」预言，象征救世主带来人间净土的时代已到。然而，上帝仍然希望人类自力救世，于是先降天命与神教于崔水云。崔水云于1860年创道「东学」，开创起韩国的新宗教运动。崔水云宣扬「人成君子，学成道德，道则天道，德则天德」，¹⁰⁾尝试建立地上天国。¹¹⁾然而，上帝认为崔水云囿于儒家而昧于大道，故于1864年敕召崔水云化天并收回天命，并决定在1871年道成肉身亲自救世，以朝鲜人姜甌山的身分，亲自作为沟通神圣与世俗的「神显」。

相对而言，宋徽宗虽然生于1082年，但却在1117年36岁、道士林灵素呈上「天有九霄说」之时，他才记起自己为道成肉身的至上神真实身份：「天有九霄，而神霄为最高，其治曰府。神霄玉清王者，上帝之

8) 大巡宗教研究所，《典经(繁体版)》，(基隆：大巡真理会出版部，2012)，页148。

9) 大巡宗教研究所，《典经(繁体版)》，页267。

10) 崔水云，《东经大全》，(<https://zh.m.wikisource.org/wiki/東經大全>)，2020年11月22日。

11) 金春莲，〈檀君神话〉蕴含的朝鲜民族文化〉，《边疆经济与文化》122 (2014)，页48。

长子，主南方，号长生大帝君，陛下是也，既下降于世，其弟号青华帝君者，主东方，摄领之。」¹²⁾宋徽宗接受了林灵素所呈上的神话，体悟了自己原来是道成肉身的长生大帝，于是祂自言自己在降世之前、以长生大帝的身份「体道之妙，立乎万物之上，统御神霄，监视万国，无强之休。」¹³⁾祂既是大道的本体，超越于世间万事万物；虽身在最神圣高上的神霄天，但也永恒地监督着世界上的各种国家。而在道成肉身之后的宋徽宗，同时「坐堂奥之上，而神飞玉京；来仙境之真，而迹凝禁御」¹⁴⁾，乃是既脱离世俗位于神圣，又由神圣监临世俗的、是人又是至上神的「神显」。

(二) 神谱建构：「统御四教」与「家属关系」

九天上帝姜甌山和长生大帝宋徽宗都是新出的至上神，如何在原有的神谱将祂们定位，理顺祂们与旧有至上神的关系，尤其重要。

在「大巡三界说」中，一切原始神圣、佛、菩萨等各宗教的神圣和至上神，都要「仰望九天」之上的九天上帝。而且，「上帝开启教运之后，时常对从徒讲述过往圣人的故事，其中包括姜太公、释迦牟尼、关云长和利玛窦等人的故事。」¹⁵⁾说明姜甌山并不排斥儒、佛、仙和基督教，更有绝对的权力随时为四教作出重大决定，而不需事先征求四教的至上神同意：「上帝说道：『仙道、佛道、儒道、西道乃世界各族属文化之基石。如今立崔水云为仙道宗长，震默为佛道宗长，朱晦庵为儒道宗长，利玛窦为西道宗长也。』」¹⁶⁾可见，祂其实是统御四教「至上神」的真正至上神。

12) 脱脱等，《宋史》，卷四百六十二，林灵素传。

13) 赵佶，《神霄玉清万寿宫诏》，海口：五公祠(碑文)，1119。

14) 杨仲良编，《皇宋通鉴长编纪事本末》，卷一百二十七，徽宗皇帝，道学，政和七年二月甲子。

15) 大巡宗教研究所，《典经(繁体版)》，页148。

16) 大巡宗教研究所，《典经(繁体版)》，页172。

至于「天有九霄说」虽然以宋徽宗为新至上神，然而此前道教至少三组不同的神谱，尊奉不同的至上神：一、太上老君玄元皇帝；二、以元始天尊为首的三清天尊；三、玉皇大帝。宋徽宗需要在这三组神谱中同时夺得控制权，于是林灵素在《金火天丁神霄三气火铃歌》撰述「玉真大罗元始祖，浮黎玉清即双亲。混元老君称为叔，九亿万天俱统属」，¹⁷⁾认为宋徽宗是太上老君的叔父；林灵素撰述《无上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉经》时，又有「昔在劫初，玉清神母元君是浮黎元始天尊之后，长子为玉清元始天尊，其第九子位为高上神霄玉清真王长生大帝，专制九霄三十六天」之语，将宋徽宗说成是元始天尊的弟弟；宋徽宗本人更自称「朕乃昊天上帝元子」，¹⁸⁾认为自己是玉皇大帝的长子。以上无论是将宋徽宗与旧有至上神安排的是父子、叔侄还是兄弟关系，都是为了将原来道教神谱的中心转移宋徽宗身上。祂们原来的最高神权，也因而转移至宋徽宗手中。因此，其后在全国设立的教区道观神霄宫中，便顺理成章地供奉长生大帝(及其在天亲弟青华帝君)为主神。¹⁹⁾原来的三清天尊、太上老君或玉皇大帝，均被逐出祭坛成为「极为遥远、极为善良，以至于不需要恰到好处的所谓崇拜，人们只是在极其需要它的时候才告诉他」的「退位神」；在后来林立全国的神霄宫之中，祂们虽然仍然是「至上神，但是既没有神庙、塑像，也没有祭司。」²⁰⁾

17) Judith M. Boltz, *A Survey of Taoist Literature* (Berkeley: Institute of East Asian Studies, 1987), p.30. Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), p.1082. 上二书均认为《金火天丁神霄三气火铃歌》(《道藏》，第30册，(北京：文物出版社；上海：上海书店；天津：天津古籍，1988)，页259。)为依托之作。但对比北宋后林灵素的狼藉名声，冒其名不但无助流传，甚至因而遭受唾弃。因此，信受此经为林氏亲撰比较合理。

18) 李焘着，黄以周等辑补，《续资治通鉴长编拾补》，卷三六，徽宗，政和七年四月庚申。

19) 杨仲良编，《皇宋通鉴长编纪事本末》，卷一百二十七，徽宗皇帝，道学，政和七年二月辛未。

20) Mircea Eliade, 《神圣的存在：比较宗教的范型》，晏可佳，姚蓓琴译，页9。

(三) 使命：「开辟永恒的后天仙境」与「令天下归于正道」

身为至上神的道成肉身，姜甌山和宋徽宗均有其降世的核心使命。

按大巡真理会的总结，由于「先前人类与神明没有办法沟通，甚至于神明之间也无法有足够的沟通。结果是导致人类陷入了各种灾难。」姜甌山「为恢复天地常道，开辟永恒的后天仙境」，因而道成肉身而执行天地公事。²¹⁾在时间的维度开辟后天仙境，成立三界融合为一、圆满沟通的、如同创世之初的完美混沌世界。

至于宋徽宗的核心使命，则可见于祂的自白：「睹中华被金狄之教，盛行焚指炼臂，舍身以求正觉，朕甚悯焉，遂哀恳上帝，愿为人主，令天下归于正道。」²²⁾史书载宋徽宗排佛，源于神霄派始祖道士林灵素的煽惑。林灵素少时乞食佛寺和被僧欺凌，因其童年阴影而怂恿宋徽宗逼迫佛教。²³⁾本文认为这应为淡化宋徽宗责任的「事后历史重构」²⁴⁾。林灵素从未承认他曾与佛教有关系过节，反而自称幼年便投身道教。²⁵⁾然而，宋徽宗早在1107年已自有「比以道释混淆，理宜区别，断自朕心，重订讹谬」的想法，²⁶⁾一直及至十年后的1117年，祂仍然自认降世成人的根本目的是为「订正」「金狄之教」，可见祂初心未变：令世人重归于「正道」——道教。祂大力推动的神霄信仰，出发点并非经济或政治考虑，而是宗教上的超越意义。²⁷⁾

21) 大巡真理会，〈何谓「大巡真理」？〉(<http://chi.daesoon.org/app/cn/introduction/truth>), 2020年9月29日。

22) 李焘着，黄以周等辑补，《续资治通鉴长编拾补》，卷三六，徽宗，政和七年四月庚申。

23) 杨仲良编，《皇宋通鉴长编纪事本末》卷一百二十七，方士，重和元年(杨氏编年)十一月。

24) 黄日初，〈「端王轻佻，不可以君天下」辨疑〉，《北京社会科学》6 (2015)，页10-1，转引Paul Christopher Forage, *Science, Technology, and War in Song China* (Diss: University of Toronto, 1991), p.65.(中文名称为黄氏所译)

25) 林灵素，《金火天丁神霄三炁火铃歌》，《道藏》，第30册，页259。

26) 刘大彬，《茅山志》卷三，《道藏》，第5册，页567。

27) Patrica Ebrey, 《宋徽宗》，韩华译，(桂林：广西师范大学出版社，2018)，页317。

三、核心神格比較：「宇宙中心」與「创世原初时间」原型

宗教现象学的「原型」并非指精神分析学派荣格(C. G. Jung)集体潜意识中先验的原型，而是指宗教人建立制度时所依据的典范。典范具有超越性，相对于人类世俗生活行动的无序与无意义，模仿典范的行动则具有秩序化、神圣化意味。人类一切行为以及各种宗教现象，都有趋向原型而发展。²⁸⁾姜甌山和宋徽宗由于降世使命方向的不同，他们的神格核心表现也南辕北辙。

(一) 「宇宙中心」原型：宋徽宗重建阶级性宇宙秩序

由于宋徽宗降世乃为在世俗中重建神圣秩序，将佛教订正收编入道教之中，其神格表现因而极为重视空间秩序的「宇宙中心原型」。

1. 立「神霄宫」为大地「圣山」

「宇宙中心原型」是指宇宙中心作为中轴，连接天界、尘世及地下世界，人类在选址与建筑方面，均试图将圣山、圣地、房屋、城市、庙宇等一切处所，作为宇宙中心原型的复制品，是为了将空间神圣化。²⁹⁾人将自身认同于宇宙中心，例如将建筑结构视为宇宙中心的象征，便能得到秩序感和存在意义，避免失落于无序。³⁰⁾

为了将宇宙中心复制于人间，宋徽宗于1117年起，改全国天宁万寿观为神霄玉清万寿宫，小州、军、监无观者以佛寺代替，³¹⁾不隶州的

28) 吴福友，〈伊利亚德的宗教现象学之研究〉(复旦大学博士论文，2006)，页78-79。

29) Mircea Eliade, 《神圣的存在：比较宗教的范型》，晏可佳、姚蓓琴译，页347-348, 352-354。

30) Mircea Eliade, 《宇宙与历史：永恒回归的神话》，杨儒宾译，(台北：联经出版事业，2000)，页5-13。

31) 李焘着、黄以周等辑补，《续资治通鉴长编拾补》卷三六，徽宗，政和七年二月辛未。

县则新置，³²⁾于是「神霄玉清之祠遍天下矣」。³³⁾神霄宫正是宇宙中心原型的象征，因为「每座寺庙或宫殿…都是一座圣山，所以也成为中心」而且「作为『世界轴』，圣城或寺庙也可当作天堂、人间和地狱的交会点」。³⁴⁾

神霄宫中心为神霄殿，供奉宋徽宗及其神弟青华帝君，全国各区都可轻易透过本地神霄宫，皈命位于宇宙中心的至上神宋徽宗，宋徽宗透过神霄宫便能超越性地「实总万夫，监临下土」。³⁵⁾为了完美地复制宇宙中心，神霄宫仪制有统一严格的要求，宋徽宗又派政府要员监工，检查地方官员建宫改殿的成效态度，赏以迁升罚以贬谪。³⁶⁾

因为宫观神殿所象征的「高山经常被视为天空和大地相遇之处，因而也是『中心点』，是宇宙之轴穿过的地方、充满神圣的地方，是人们能够从一个宇宙区穿越到另外一个宇宙区的地方。」³⁷⁾位于汴京的神霄上院上清宝箓宫，被视为神霄宫之首，除殿宇法式如各地区性神霄下院外，³⁸⁾还搭建了一座神霄宝箓台，宫内还设有一座神霄殿，³⁹⁾可谓重重无尽，是宇宙中心的中心。此外，上清宝箓宫更附有象征微缩整个自然的园林、园中建筑故意木不上漆、维持天然状态：「江之外鹤庄鹿砦，文禽孔翠。诸栅多聚远方珍怪蹄尾，数千实之…宫内山色平地，环以佳水，清流到之。馆舍台阁多以美材为楹栋，不施五彩，有自然之胜」。⁴⁰⁾徽宗1119年诏令「天下州府道士，受戒并就神霄万寿宫殿下

32) 陆游，《老学庵笔记》卷九，《笔记小说大观》三编，第3册（台北：新兴书局，1988），页1761。

33) 王称，《东都事略》，卷一百一，蔡攸传，（台北：文海出版社，1971），页1562。

34) Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, trans. W. R. Trask (New Jersey: Princeton, 1991), p.12.

35) 李焘着，黄以周等辑补，《续资治通鉴长编拾补》卷三十七，徽宗，重和元年七月癸未。

36) 唐代剑，〈北宋神霄宫及其威仪钩稽〉，《中国道教》3（1994），页47-48。

37) Mircea Eliade, 〈神圣的存在：比较宗教的范型〉，晏可佳，姚蓓琴译，页106。

38) 陆游，《老学庵笔记》卷九，页1761。

39) Patrica Ebrey, 《宋徽宗》，韩华译，页359。

40) 陈均，《九朝编年备要》卷二八，《四库全书》第328册，（上海：上海古籍出版社，

坛上。在京道士，只就在京神霄玉清万寿宫。⁴¹⁾当原为俗人的准道士，穿过象征整个大地世界的微缩自然园林，进入象征宇宙中心的上清宝箓宫、神霄宝箓台、神霄殿，继而接受至上神宋徽宗亲自授箓传戒，乃是成为神圣秩序一份子的「上升旅程」——迈向宇宙中心的狂喜旅程：「朝圣者踏足最高梯级，便产生突破经历；他超越世俗空间，进入『纯粹区域』，并正处身于『中心的仪式』。」⁴²⁾

有学者提出不明为何徽宗拒绝迁都避兵，或禅位后到他方修仙玩艺。⁴³⁾以宗教现象学考虑便迎刃而解：「人渴望居于向上的开放空间，以连系神圣世界。简言之，住近世界中心，等同愈接近神。」⁴⁴⁾人犹如此，何况至上神徽宗？由禅位后仍坚持「道君皇帝」的称号而不愿被称为太上皇，⁴⁵⁾可见他仍未放弃其道成肉身的身份。汴京拥有至具规模的宇宙中心——上清宝箓宫，徽宗尚有选择时当然会长住汴京。

2. 「宇宙化」野蛮的「金狄之教」

以重塑宇宙中心以奠定神圣秩序的视角，便可明白1119年宋徽宗改佛教「寺为宫，院为观」，⁴⁶⁾定义佛教为「金狄之教」，⁴⁷⁾正是以「狄」字的野蛮意味，暗示佛教寺院本来就是化外之地，必需将其「宇宙化」为道教宫观，并在门外矗立具创世意味的《御书神霄玉清寿宫诏》，⁴⁸⁾才

1987)，页26-27。

41) 徐松辑，《宋会要》，道释二，卷一万五千六十五，《续修四库全书》第786册，（上海：上海古籍出版社，2002），页448。

42) Mircea Eliade, *Images and Symbols*, trans. P. Mairet (New Jersey: Princeton, 1991), p.43.

43) 游建西，《道家道教史略论稿》，（北京：光明日报出版社，2006），页51。

44) Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, trans. W. R. Trask, p.91.

45) 汪藻，〈上太上道君皇帝尊号玉册文〉，《浮溪集》卷十三，（台北：商务印书馆，1965），页100。

46) 脱脱等，《宋史》卷二十二，徽宗本纪，宣和元年春正月戊申朔。

47) 李焘着，黄以周等辑补，《续资治通鉴长编拾补》卷三十六，徽宗，政和七年四月庚申。

48) 赵佶，《神霄玉清万寿宫诏》，海口：五公祠(碑文)，1119。

能使之被道教神圣秩序所驯服：「所有野蛮、未开化、迹近混沌的地域，仍处于创世前的未分化与无形之中。因此每当新占领地、开发肇始，都会举行重复创世的仪式：要先『宇宙化』未开化区，才能占据它。」⁴⁹⁾

因此，同一诏令中「佛改号大觉金仙，余为仙人、大士」的内容，⁵⁰⁾即将佛、菩萨、罗汉等佛教神圣，重新定义为由凡人修成的仙人(金仙、仙人、大士)，目的也是为了确保神圣秩序的次第品秩：宋徽宗占据至上天神的地位，之后是道教的先天大神，之下是道教的仙人和佛教的佛、菩萨和罗汉。同理，诏令也规定僧尼留发、顶冠、执简，⁵¹⁾改称德士、女德，及依道士法入道学。⁵²⁾这些规定利用「道德」一词中「道先德后」的词汇结构，隐晦地将道先佛后的神圣秩序延伸到人间。由宋徽宗表明「如有僧徒归心道门，愿改作披戴为道士者，许赴辅正亭陈诉，立赐度牒紫衣」中「立」的字实时性可见，⁵³⁾宋徽宗着意的道先佛后，并非侵略佛教田产，⁵⁴⁾或作人身侮辱，而是希望尽快祝圣这些异教徒，令他们尽早加入新的神圣秩序，目标只是「改服易名，尽从华俗，不废其教」，⁵⁵⁾并不干涉佛教内部的教义或仪式。⁵⁶⁾僧徒归心道门作为「为人而设的」「祝圣方式」，反映了宋徽宗「执着真实和渴求存在」，因为「只有神圣绝对而有效运作、创造又使事物长存」。⁵⁷⁾

49) Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, trans. W. R. Trask, pp.9-10.

50) 脱脱等编，《宋史》卷二十二，徽宗本纪，宣和元年春正月戊申朔。

51) 赵与时，《宾退录》卷一，《笔记小说大观》六编，第4册(台北：新兴书局，1989)，页2071。

52) 脱脱等编，《宋史》，卷二十二，徽宗本纪，宣和元年春正月戊申朔。

53) 杨仲良编，《皇宋通鉴长编纪事本末》卷一百二十七，徽宗皇帝，道学，政和七年七月丁亥。

54) 朱云鹏，〈虔诚道徒宋徽宗〉，《世界宗教文化》2(2002)，页43。

55) 杨仲良编，《皇宋通鉴长编纪事本末》，卷一百二十七，徽宗皇帝，道学，宣和元年五月丁巳。

56) Patrica Ebrey, 《宋徽宗》，韩华译，页366。

57) Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, trans. W. R. Trask, p.11.

3. 铸钟鼎「天覆地载」重塑天地秩序

宋徽宗曾试图以铸造镇国神器的方式重塑天地秩序。神霄上院的神霄殿右列神霄九鼎，⁵⁸⁾象征大地九州岛岛；左挂玉阳钟十二口，⁵⁹⁾象征十二月流转循环的上天。钟口为向下的半球形，鼎为向上的半球形，二者相对象征「天覆地载」。

宋徽宗曾铸过两次钟鼎。1104年方士魏汉津上奏，要模仿黄帝和大禹「以声为律，以身为度…得三指合之为九寸，即黄钟之律定矣」，以宋徽宗手指的长短，设定校正律管的长度，并以此新的音阶规律铸造帝王大钟、四韵清声钟和二十四气钟；⁶⁰⁾由于音阶高低与二十四气等天时节律对应，因此宋徽宗手指的长短也就成为了宇宙规则的中心。同年，魏汉津建议铸造象征王权由皇宫中心而普及于天下八方的九鼎，对应季节、颜色、方位等以「备百物之象」，⁶¹⁾象征重新塑成宇宙规律。1116年宋徽宗遵守道士王仔昔的建议，在皇宫中修建了新的天章阁收供九鼎，⁶²⁾至此象征大地中心及八方的九鼎终于重归皇宫(亦即圣山)，其宇宙中心的意味更因而倍增。

第二次铸造钟鼎是宋徽宗忆起自身为道成肉身的长生大帝之后。1118年林灵素倡建神霄九鼎——太极飞云洞劫之鼎、苍壶祀天贮醇酒之鼎、山岳五神之鼎、精明洞渊之鼎、天地阴阳之鼎、混沌之鼎、浮光洞天之鼎、灵光晃耀炼神之鼎、苍龟火蛇虫鱼金轮之鼎。⁶³⁾从其名称可见，其安镇大地九方的意味更增加了时间的立体幅度，由混沌太极之初，到天渊阴阳之判，到山川生虫鱼，到人祀天感铭生化之恩，都得到九鼎秩序化的安镇。此外，林灵素曾建议「制神霄乐」，最后徽

58) 杨仲良编，《皇宋通鉴长编纪事本末》卷一百二十八，九鼎(重和九鼎附)，崇宁四年三月戊午。

59) 吴曾，《能改斋漫录》卷十二，神霄乐鬱罗箫台（上海：上海古籍出版社，1979），页356。

60) 杨仲良编，《皇宋通鉴长编纪事本末》卷一百三十五，大晟乐，崇宁三年正月甲辰。

61) 杨仲良编，《皇宋通鉴长编纪事本末》卷一百二十八，九鼎(重和九鼎附)，崇宁三年二月。

62) 脱脱等编，《宋史》卷四六二，王仔昔传。

63) 脱脱等编，《宋史》卷一百四，礼志，政和八年。

宗照刘栋建议「命铸钟十二，召九天」，并且「奉安于宝篆宫」，⁶⁴⁾可见钟的作用乃是在于「召九天」，以对应九鼎安镇大地九州岛岛，以圆满整个天地的秩序重塑。

(二) 创世原初时间「原型」：姜甌山启动混沌性后天开辟

姜甌山由于其降世使命，在于启动混沌性后天开辟，祂的神格表现因而以「创世原初时间原型」为核心。「创世原初时间原型」是指发生创生事件的原初神话时间，这神圣的时间与世俗的时间不同，是非均质性的。人类会在世俗生活中制造时间裂口，让神圣时间插入，以更新宇宙和人类的生命力。⁶⁵⁾

1. 以「名号」喻意「末世将临」

九天上帝在其道成肉身的圣迹之始终，均表明其使命乃是时间上重新创世。在九天上帝道成肉生之前，其母亲「梦见天空开裂为南北两半，一硕大火球覆盖全身，天地为之照亮。之后不久胎气萌动，十三个月后上帝降生。」⁶⁶⁾九天上帝圣母的孕期「十三个月」暗示了一年圆满后的新一个月，象征旧年已过、新年已始，亦即暗示九天上帝降世，注定是要开启人世的新纪元；而在「上帝化天之后」其家乡「又改称『新月里』，以迄于今。」⁶⁷⁾新月象征上帝降世之地即是新时代之始。

再者，降世成人后九天上帝以「甌山」为号，「甌」乃是烹煮食材、使之成熟结实的蒸笼，象征九天上帝降世是为了烹煮天地，使度数成熟并转变成后天气运，此乃一时间向度的重新塑造。《典经》所载姜甌山

64) 吴曾，《能改斋漫录》卷十二，神霄乐鬱罗萧台，页356。

65) Mircea Eliade, 《神圣的存在：比较宗教的范型》，晏可佳，姚蓓琴译，页365, 368, 375-377。

66) 大巡宗教研究所，《典经(繁体版)》，页3。

67) 大巡宗教研究所，《典经(繁体版)》，页3。

所行的第一次天地公事，也可发现蒸笼之喻：

其妻每日精心梳妆，斋戒沐浴后，蒸好一笼糕备公事之用。如此反复多日后，其妻疲于劳顿，开始心怀不满。是日，烧完了整整一捆柴，然糕蒸不熟，其妻心中惊慌，不知所措…其妻大惊失色，便来到厢房，面见上帝谢罪。再回到厨房时，只见蒸笼中糕已蒸熟。其妻自此事后专心致志，精心侍奉了四十九日公事。⁶⁸⁾

上文主人妻子象征道人，虽然承诺侍候姜甌山的公事，但却因劳顿不满而糕蒸不熟。然而，只有姜甌山才有绝对的三界大权，糕只因姜甌山而蒸熟，象征开启后天的关键乃是姜甌山，「吾所行之公事，于古于今未曾有也，既非继承他人，又非运数所定，唯吾所能者也。」⁶⁹⁾

至于九天上帝之所以要挑选1871年下生，是由于先天世界在当时已混乱到了极点，先天时代的末世将要来临。本来「在先天，人与世间万物皆为相克之理所支配，世间怨恨日积月累，错综复杂地充斥于三界之中。天地失其常道，各种灾祸丛生，世间暗无天日。」⁷⁰⁾怨恨因相克而积累日深，不过「自先天开辟以来，水灾、旱灾、纷乱等劫难不断冲击世间，然尚未有大规模的病劫之祸。今后病劫之祸将覆盖世间，寰宇惨不忍睹，更无拯救良方…在人们无暇顾及间，病劫犹如洪水席卷而至。」⁷¹⁾

而以「创世时间原型」的角度而言，混乱的极际正是更新宇宙的最合适契机：「向『黑暗』的回归，向原初混沌的复原等，之后才有各种创造、各种有序形式的显现。一切形式的融合成为一个单一的、巨大的、无差别的统一体，这恰恰是再造了实在的『整体』形态。」⁷²⁾

68) 大巡宗教研究所，《典经(繁体版)》，页10-11。

69) 大巡宗教研究所，《典经(繁体版)》，页94。

70) 大巡宗教研究所，《典经(繁体版)》，页94。

71) 大巡宗教研究所，《典经(繁体版)》，页106-107。

72) Mircea Eliade, 《神圣的存在：比较宗教的范型》，晏可佳，姚蓓琴译，页389。

2. 透过「公事」以「消除全部过去」

《典经》没有具体记载公事的核心神秘原理为何，学者于是由「度数」、「先天」和「后天」等用词，推断应该与河图、洛书及八卦有关。⁷³⁾虽然姜甌山在1897年左右「通读了儒佛仙以及阴阳谶纬类书籍，以此为匡救天下之参考」，⁷⁴⁾但本文并不同意，因为如果易卦术数是公事的关键，其神秘数字便应为八或六十四。然而，上节引文中公事的日数为四十九，此乃是姜甌山一再强调的神秘时间数字：「还命德兼细数太极图数，每数到第十便口含东桃枝，最终数得四十九。上帝道：『善哉！一旦数错将出大事。』」⁷⁵⁾辛丑(1901)年五月中旬，姜甌山又在全州郡母岳山大院寺，以不饮不食四十九天的工夫，开启天地大道。

本文认为「四十九」之所以是重要数字，乃因在仙和佛的生死信仰中，人死后七七四十九日，是投胎开启下一生命周期的时限。姜甌山将之用于整个宇宙，象征宇宙将如同投胎一样，进入完全不同的后天时代。在象征重生的四十九天公事中，姜甌山召唤天界众神，协助祂匡正天地度数，才能「开辟后天」、根本性地改变世界的本质，令时间全新开始，从而向太平盛世、地上仙境此终极完美未来进发。姜甌山「通过消除一切创造而彻底消除全部过去的意志」⁷⁶⁾，祂透过公事「仪式性地参与末日和再创造」，以便令三界都能重生于「那时候」，⁷⁷⁾亦即最神圣和力量最强大的时间之初，以赋予后天时代全然的生命力，「因为通过独一无二、当下的『混沌』，而彻底废除了一切过去、『历史』」。 ⁷⁸⁾

由先天过到后天的意义上说，「天地公事」亦即「天地开辟」。⁷⁹⁾姜

73) 詹石窗,〈大巡《典经》的「公事」考论〉, 金勋主编,《中韩道教文化比较研究》, 页295-308。

74) 大巡宗教研究所,《典经(繁体版)》, 页17。

75) 大巡宗教研究所,《典经(繁体版)》, 页128。

76) Mircea Eliade,《神圣的存在:比较宗教的范型》, 晏可佳, 姚蓓琴译, 页389。

77) Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, p.80-81.

78) Mircea Eliade,《神圣的存在:比较宗教的范型》, 晏可佳, 姚蓓琴译, 页397。

79) 孙亦平,《道教在韩国》,(南京, 南京大学出版社, 2016), 页199。

甌山必须多次、仔细而繁复地将宇宙的秩序调拨，以便最后调较至创世之先、重归于零、返回原初的混沌，因为「在先天，人与世间万物皆为相克之理所支配」姜甌山则要「以相生之道建后天仙境」，⁸⁰⁾这在《典经》中有神话性的描述。在一次姜甌山要求从徒铭记的公事作文中表示，要达至「面分虽旧心生新」及「恶逆摧折邪魔惊」的新世界，便要仰赖「一气混沌看我形」的力量，即由姜甌山所拨归原初混沌中蕴含的生命力。⁸¹⁾

由相克到相生，天地的度数必须重拨至生克不二、亦阴亦阳的混沌原初时间，唯有混沌的一即万物、万物即一的状态，才能令「天地人三界相隔绝」⁸²⁾的先天混乱，彻底地质变成「世间将展现全新局面」。⁸³⁾当姜甌山圆满神圣的公事仪式，神道、人间和冥界都得到如重新创世般的更新：「使神明自由出入于人心内外，令人焕然一新，将尽其所用」；⁸⁴⁾「上帝率一切道通神与文明神，取各民族文化之精髓加以统一」；「调化神明…解调神道」；「上帝认为三界之乱源于冥府错乱，故须改定冥府之相克度数。唯如此，深陷于否劫之神明与苍生才得以相生，大势终得扭转。」⁸⁵⁾如此神道、人间和冥界才能融合沟通、如同一体。

3. 透过「相生」达至「齐同慈爱，异骨成亲」

姜甌山以公事将度数调整至宇宙生成之初，但此初始之时并非指时序性的最初，而是指永恒的「神圣时间」。⁸⁶⁾自此，人类不但可以「直接从创造主手中接过来的、清新、纯洁、精壮的世界」，⁸⁷⁾并且也将自身投向原初时间，经历宇宙的再创造，以恢复肉体与精神的完好。因

80) 大巡宗教研究所，《典经(繁体版)》，页94。

81) 大巡宗教研究所，《典经(简体版)》，页130-131。

82) 大巡宗教研究所，《典经(繁体版)》，页322。

83) 大巡宗教研究所，《典经(繁体版)》，页324。

84) 大巡宗教研究所，《典经(繁体版)》，页233。

85) 大巡宗教研究所，《典经(繁体版)》，页323。

86) Eliade, *Images and symbols*, trans. Mairret, p.57.

87) Eliade, *The Sacred and the Profane*, trans. W. R. Trask, p.92.

此，姜甌山宣布在后天时代「吾将大举起用弱者、病者、贫者、贱者、愚者，即使是草木，若赋气运亦可用之故也」；⁸⁸⁾「此行首先拯救那些陷于惨祸中的无名、弱小民族，弱势人群与既得利益阶层、弱小民族与富强国家，自此都被一视同仁地对待。

在永恒的原初混沌中，「从今往后天地作为一体尊待也」；⁸⁹⁾「解除了男女之别，令其各得所愿」；「故速废两班之因习，善待贱人」，⁹⁰⁾先天时代的天尊地卑、男尊女卑、官尊民卑的不平等现象的怨结，都一一被姜甌山所解除了，故祂承诺：「信我者可得永久福禄，长生不老，永享仙境之乐」。⁹¹⁾《庄子》所渴望的齐物逍遥、《灵宝无量度人上品妙经》所期许的「齐同慈爱，异骨成亲」，⁹²⁾都透过九天上帝道成肉身而在现世实现了。班常平等和男女平等的重要宗教向度，暂仍未有论者指出，即泯灭神圣和世俗的分别，将现今的世界变成即圣即俗的、如同创世之初的完美乐园。

为了在后天时代维持姜甌山创造的原初混沌，避免先天「阴阳不均」⁹³⁾的情况再次发生，「故吾将以相生之道化民靖世。从今之后汝当正心，欲成就大人者积好生之德」，⁹⁴⁾人类应以「相生」为生活宗旨，具体的方法是「勿与他人结冤，远离罪厄，以纯净之心参与天地公事。」⁹⁵⁾而参与天地公事就是重复姜甌山的创世，「因为仪式将人投射到元始的神话时代，人便与宇宙创造及人类起源共时而存。」⁹⁶⁾于是「神圣时间再生并重新开始，等同于世间初生『那时候』」。⁹⁷⁾

88) 大巡宗教研究所, 《圣经(繁体版)》, 页259.

89) 大巡宗教研究所, 《圣经(繁体版)》, 页245.

90) 大巡宗教研究所, 《圣经(繁体版)》, 页234.

91) 大巡宗教研究所, 《圣经(繁体版)》, 页279.

92) 《道藏》, 第1册, 页2.

93) 大巡宗教研究所, 《圣经(繁体版)》, 页118.

94) 大巡宗教研究所, 《圣经(繁体版)》, 页152.

95) 大巡宗教研究所, 《圣经(繁体版)》, 页324.

96) Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, trans. W. R. Trask, p.22.

97) Eliade, *The Sacred and the Profane*, trans. W. R. Trask, p.80.

值得注意的是，由原初混沌重生的新世界，并不是圣经中的伊甸园一样的花园，或中国神话中桃花源式的大自然小村落，而是现世人类的西方科技世界，姜甌山曾言「西洋一切文物实乃仿天国之模型矣」，⁹⁸⁾可见祂将物质文明视为超越的理性，因而它们将是新世界初成之时的完美存在物。

(三) 小结

虽然，宋徽宗和姜甌山都已革新宇宙为其降世目的，但前者以重塑宇宙秩序为主要手段，后者则透过回归原初时间来达成。因此，无论是建制神霄宫、判定金狄之教还是铸钟鼎，宋徽宗都只是用不同的模式——建筑、政令、法律、仪式、器物——来重塑宇宙秩序，建立等级森严、华夷有别、道高佛下的不平等世界。相反，姜甌山则以指向回归原初时间原型的种种——神力、奇迹、圣号、仪式、教理——重来协助世人预备迎接末世，并在时间的转捩点上，把握机会回归时间的起点，将人人平等、品德纯洁、物质文明的天国仙境带到人间大地，避免宇宙进入永恒的黑暗与灭亡。

四、姜甌山与宋徽宗的次级神格「象征」南辕北辙

由以上可见，两位道成肉身的至上神，均有人间拨乱反正的使命，这是其相同之处。姜甌山以重塑时间至「创世原初原型」的混沌合一，以解天地人神怨结；宋徽宗以构建由「宇宙中心原型」向外幅射的等级次第，以编收异端佛教入神圣秩序，是其相异之处。总而言之，

98) 大巡宗教研究所，《圣经(简体版)》，页138。

则主要为时空之异。然而除了「原型」核心神格之外，祂们的外延的各种次级「象征」神格却大异其趣。「象征」是指各民族文化的宗教现象中，归纳出来的一些比较基本及共同性的、超越民族及国界的，如包括天、气象、月、水等象征。

(一) 姜甌山以多种次级「象征」，全方位地展现祂全能至上神的身分

姜甌山并非只埋头于后天开辟的公事，祂在世之时无时无刻地显现各种神迹，以各种次级宗教「象征」的面目，证明祂在方方面面均完全掌握绝对的三界大权。次级宗教象征在姜甌山身上可说包罗万有，尤以以下三个类型突出，乃因它们的属性比起其他象征，更接近于指向原初创世时间原型——月象征的到达末世、将要重生，水象征的旧世已灭、回归混沌、等待新生，以及光象征的新天新地新人神秘经验。

1. 「月象征」：治病与死而复生

「月象征」指涉节律，月象征掌管周期性的秩序，包括生命、降雨、潮汐、播种时节、月经周期、海洋、女性生育、动物繁衍、植物生命、人死后的命运等同具节律意味的意象结成一个象征的网络结构。⁹⁹⁾

月亮「『死亡』之后乃是一种再生『新月』…月永恒地回归原初，以及永恒的周期循环，令月这天体比起一切其他事物，与生命的韵律更为相关。」¹⁰⁰⁾人间的疾病、播种时节的延误，都是周期循环的规律的失衡，姜甌山的月象征神格，因而表现为主宰一切具周期性事物的时间推移与复归，并它们回归正常的节律。将周期性现象偶然出现的不良

99) Mircea Eliade, *Patterns in comparative religion*. trans Sheed R (New York: Sheed & Ward, 1958), p.155.

100) Mircea Eliade, *Patterns in comparative religion*. trans Sheed R, p.154.

发展重新放回正轨，在自然界方面表现为驱除旱灾，在人世则表现为治病，甚至起死回生：

上帝说道：「使人起死回生，如同令此蔬菜起死回生。」说罢立刻做法降雨。随后不久，上帝出门回来，问自贤：「金成天的菜地长势如何？」自贤回禀道：「雨后回生，长势在周围田地中最好。」上帝说道：「人事亦如此，只要赋一气于病人或垂危者，便能起死回生。」¹⁰¹⁾

不论人还是植物，其生老病死的生命过程，都是禀受了月象征掌制整个生死循环——包括生成，生命长短寿夭、以及死后等阶段，都由姜甌山的月象征所宰制，甚包括了整个宇宙的死而重生，上文所述九天上帝圣母的孕期「十三个月」暗示了一年圆满后的新一个月，象征姜甌山是一年完结之后的第一个新月年，而姜甌山家乡在祂身后改称「新月里」，同样也是月象征神格的体现。

2. 「水象征」：从混沌中建立秩序

「水象征」指涉混沌，宇宙起源于水，意味着创世是一个由混沌到秩序化的过程，水因而象征生命之源、宇宙之母，与龙、蛇、贝壳、海豚等水生动物均分享了水象征的特性。¹⁰²⁾

在姜甌山行教之时，曾发生过一件与「水象征」密切相关的神迹：「众人闭上眼睛看过去，只见洗漱水变成了一片大海，海水中蛇头龙尾上下飞舞。众人将闭眼所见情形具告上帝，上帝道：『吾之形体乃蛇头龙尾也。』」¹⁰³⁾龙与蛇都是「水象征」神格的重要代表生物，象征着宇宙起源的太初混沌之水，因此姜甌山「水象征」神格乃表现为祂是新世界秩序的创造根源。因此，当祂命令「水气流转而轰然作响」，便成就了「万国

101) 大巡宗教研究所，《圣经(繁体版)》，页24。

102) Mircea Eliade,《神圣的存在：比较宗教的范型》，晏可佳，姚蓓琴译，页180-182, 195。

103) 大巡宗教研究所，《圣经(繁体版)》，页146。

之人不学而能彼此通语」，¹⁰⁴⁾象征由混沌到秩序的实时实现。同理而反推之，姜甌山能从混沌之「水」中创造秩序，也能透过「水」令秩序重归于混沌，以重新创造天地：「将牛头摆在清水碗前。又令元一跪坐在前，在清水中放进三根火柴。这时，突然间风雨大作，洪水猛涨。上帝对元一道：『此刻水桶中若放入一盒火柴，天地将沦为泽国…』」¹⁰⁵⁾

姜甌山也从「水象征」开示各种从混沌建立秩序的生活更新之法。祂教人「端来清水，忏悔已过」，¹⁰⁶⁾以水象征涤净罪恶，解怨相生而重生成新人；又以水象征使人清醒、康复、招魂，祂曾经「甲七则人事不省，气息甚弱。上帝见此状，亲自给甲七喂清水，并呼唤他的名字，甲七随即醒来。又逐一向众从徒和诸家属们的脸上洒清水或让他们喝下清水，众人全都清醒了过来。德裕患严重肺病，此事过后症状全消。」¹⁰⁷⁾

姜甌山也以「水象征」代表由世俗进入神圣的过渡仪式。「上帝令众巫师脱掉被冠，在每人面前摆上一碗清水，连拜四次，而后随上帝诵三遍侍天咒。仪式结束后，上帝一一问他们的姓名，并令其将清水喝下，说道：『此福禄也。』」¹⁰⁸⁾巫师喝水，象征于死亡于巫教的愚昧混沌，重生于九天上帝大巡之道。宗教现象学中水象征原始混沌，与《老子》认为水是最近于道的想法异曲同工，因此透过水象征，信徒也能因而接通原始大道的化身九天上帝：「黄应钟之子病情危殆，应钟摆上清水，朝着上帝所在方向双手合十，遥求救子一命，其子随后很快病愈。翌日，应钟前往铜谷药房谒见上帝。上帝道：『昨日吾云中俯视，只见汝双手合十，是何缘故？』应钟便详告其情，上帝听罢，面露微笑。」¹⁰⁹⁾

104) 大巡宗教研究所, 《典经(繁体版)》, 页334。

105) 大巡宗教研究所, 《典经(繁体版)》, 页112。

106) 大巡宗教研究所, 《典经(繁体版)》, 页252。

107) 大巡宗教研究所, 《典经(繁体版)》, 页98。

108) 大巡宗教研究所, 《典经(繁体版)》, 页159。

109) 大巡宗教研究所, 《典经(繁体版)》, 页219。

3.「光象征」：世俗投入神圣的深刻宗教经验

「光象征」表现为深刻的宗教经验，人在光的体验中脱离世俗，他投入超越的神圣世界，与光的交会启示出宇宙的真实。光也象征生命力和生殖力，光会被视为太阳的精子。¹¹⁰⁾

姜甌山是绝对超越的九天上帝，本身便是宇宙的真理之光。祂也以「光」为象征，让徒众预先窥看未来完美的地上仙境：「上帝又示道：『在未来将至的美好世界，不生火也能炊饭，手不沾泥亦可耕作。道人家中各立之灯台光照全村明如白昼，电灯不过是其标，连房屋内的门环衣架皆用黄金所制，人人皆有金履足蹬。』」¹¹¹⁾在这将要来临人间的世界中，充满了金光、以放出金光，以及由黄金制成的器物，以象征完美超越的神圣。

此外，光象征作为脱离世俗、投入神圣的深刻的宗教经验，姜甌山也刻意以「光」让人获得心灵经历真理的神圣经验：「如今吾令神明降临于每一个人，以真邪准绳量其内心真邪，以雷光电火辨其邪正之心。不能端正内心、作奸犯科者，至气天降时，心脏爆裂、骨节俱散，运数虽好，却难渡险关。」¹¹²⁾姜甌山以「雷光电火」的光象征，照彻人心中阴暗角落的奸邪，使人能从根本上革新自我，投入神圣的后生相生时代之中。

上引「光会被视为太阳的精子」的象征，完全可见于九天上帝入胎的神迹，其母亲「梦见天空开裂为南北两半，一硕大火球覆盖全身，天地为之照亮。之后不久胎气萌动，十三个月后上帝降生。」¹¹³⁾光芒万丈的「大火球」正是「太阳的精子」，宇宙「生命力和生殖力」的本体九天上帝因而道成肉身，在人间开辟后天相生的仙境。

110) Mircea Eliade, 《神秘主义、巫术与文化风尚》，宋立道，鲁奇译，（北京：光明日报出版社，1990），页128、173。

111) 大巡宗教研究所，《典经(繁体版)》，页252。

112) 大巡宗教研究所，《典经(繁体版)》，页268。

113) 大巡宗教研究所，《典经(繁体版)》，页3。

(二) 宋徽宗隐退为退位神「天象征」，林灵素专业化为「气象象征」

不同于姜甌山，宋徽宗只埋头于重新安排天地秩序的政令、仪式和建筑。在具体地济世以及神力展示方面，则由祂属下以林灵素为首的其他神霄派道士负责。宋徽宗的做法符合宗教现象学的普遍现象，宋徽宗如同一般的至上神，在「原型」的高度上巩固宇宙中心、重塑宇宙等级神圣秩序之后，便将次级的宗教「象征」寄托于其他降世的次级神圣，亦即以林灵素等天界仙吏，自己也隐退为「退位神」天象征。「天象征」建基于天空的高远，人类仰望天空时，自然经验到天空的权能、超越和神圣。然而视为至上神的祂在创造宇宙、律法、自然规律完成后，通常会逊位给其他次级的象征。¹¹⁴⁾而以道教独特教理的角度而言，宋徽宗身为道教的至上天神，道教本以高远无为的大道为终极本体，由刻石于京城神霄宫的宋徽宗亲自注释的《道德经》内容，便可见致力维持汉初以来垂拱而治和主逸臣劳的黄帝帝王学，¹¹⁵⁾以及上应宋徽宗本人崇奉的《太上玄灵北斗本命延生真经》中极星不动而众星周旋的天象神显——「北辰垂象，而众星拱之，为造化之枢机，作人神之主宰。」¹¹⁶⁾

因此林灵素便成为拱御北辰的北斗帝车，被宋徽宗驱使而成为「气象象征」。气象象征是至上天神神格专业化后的象征，包括了多种不同的气象现象，如象征力量、降雨及丰产的雷电，象征创造力、生命力和丰产的风暴。这些自然气象通常与丰产有关，响应人类对耕植和生殖的要求。¹¹⁷⁾论者每以为雷法由原始自然崇拜而来，¹¹⁸⁾但林灵素作为

114) Mircea Eliade, 《神圣的存在：比较宗教的范型》，晏可佳，姚蓓琴译，页34-43。

115) 柳存仁《〈道藏〉本三圣注《道德经》会笺》，《和风堂文集》，（上海：上海古籍出版社，1991），页223-495。

116) 《道藏》第11册，页347。

117) Mircea Eliade, 《神圣的存在：比较宗教的范型》，晏可佳，姚蓓琴译，页69-70, 74-76。

地上的「神霄教主」，¹¹⁹⁾乃是雷法大神金火玉神应世于人间的化身，金火玉神又与至上天神互为体用，雷法是至上神力最大、最猛烈的表现。伊利亚德也认为至上天神「专业化」为雷神，乃是普遍的宗教现象，¹²⁰⁾因此，林灵素气象象征乃是至上天神专业化而来，与原始自然雷电自然崇拜，不可同日而语。

林灵素在《金火天丁神霄三气火铃歌》中为宋徽宗造作一位心腹——金火玉神以映照自己的身份，这位金火玉神乃是林灵素自己的天上倒影。而由于「玉神元是玉真身」，¹²¹⁾宋徽宗与金火玉神本质同一，互为体用。造作金火玉神，乃因徽宗作为具有至上天神、本来在宗教学上就容易出现隐退的现象：「显然，各地的至上天神都让位给了其他宗教形式…从超越性和消极性转移到更加活泼、主动和容易接近的神灵形式。人们固然可以说我们观察到一种『由神圣到具体的逐渐下降』，人的生命及其身边的自然事物越来越具有神圣事物的价值。」¹²²⁾虽然神霄派乃是「上清通真达灵神化之道，感降仙圣，不系教法之内，为高上之道，教主道君皇帝为宗师。」¹²³⁾但真正以雷法执行「通真达灵、感降仙圣」的实践者，乃是林灵素以及他的后继者王文卿等神霄派侍宸道士。因此，林灵素不但负责控制气象，驱旱消穰，更应宋徽宗要求招来已故皇后刘明达的仙灵，甚至安排大神西王母及真武大帝下凡与宋徽宗会面。¹²⁴⁾

由于林灵素代表的气象象征，只是至上天神在神力具体操作上的次级产物，因此他的神格只有向下的、实时性、个案式的应世济世倾

118) 李远国，《神霄雷法》(成都：四川人民出版社，2003)，页44。

119) 赵道一，《历世真仙体道通鉴》，卷五十三，林灵蕴，页一，萧天石编：《道藏精华》第十集，(台北：自由出版社，1992)，页1081。

120) Mircea Eliade, 《神圣的存在：比较宗教的范型》，晏可佳，姚蓓琴译，页55-56, 59。

121) 《道藏》，第30册，页259。

122) Mircea Eliade, 《神圣的存在：比较宗教的范型》，晏可佳，姚蓓琴译，页54。

123) 杨仲良编，《皇宋通鉴长编纪事本末》，卷第一百二十七，徽宗皇帝，道学，政和七年正月癸丑。

124) Patrica Ebrey, 《宋徽宗》，韩华译，页302, 304, 306, 315。

向，而欠缺姜甌山月、水、光等指向上级原初时间原型的象征，即以一次而永远的方式革新、重启整个宇宙，以达到真正的应世济民。相对而言，宋徽宗在完成宇宙中心的重建后，更成为已经退隐了的至上天神，既没有衍生为向下的救济性象征，也没有衍生为其他指向宇宙中心原型的各种宗教象征。对比姜甌山活跃而且具生命力的种种宗教象征，宋徽宗则已经是在时间中凝固了的永恒静态。

五、总结

至上神道成肉身下临凡世，为世间拨乱反正，在大巡真理会祂成为的姜甌山，在北宋道教祂成为宋徽宗。

透过伊利亚德宗教现象学「原型」与「象征」理论比较研究，本文发现由于救世使命的不同，两位至上神的神格核心原型各异。姜甌山为解天地人神怨结，开辟后天人间仙境，以「创世原初时间原型」的核心神格，重塑世界至混沌之初以消除过去，根本性、质变地开创新时代；宋徽宗为编收异端佛教入神圣之中，拯救人民于讹俗，以「宇宙中心原型」建立向外幅射的等级次第，将佛教由野蛮宇宙化为秩序。二者的核心神格，展现了时空之异。

在原型核心神格之外，祂们的外延次级象征神格却大异其趣。宋徽宗一如普遍的至上神，建立秩序法则后退隐为逊位神「天象征」，祂的神力专业化为林灵素的「气象象征」；姜甌山则截然不同，祂无时无刻地以各种次级象征证明祂的三界大权，摘其要者，分别为治病与死而复的「月象征」、从混沌中建立秩序的「水象征」，以及将世俗投入神圣的深刻宗教经验的「光象征」。

【参考文献】

- 大巡宗教文化研究所编纂，《大巡真理会要览》，骊州：大巡真理会出版部，2012。
- 大巡宗教研究所，《典经(繁体版)》，基隆：大巡真理会出版部，2012。
- 大巡真理会，〈何谓「大巡真理」？〉
(<http://chi.daesoon.org/app/cn/introduction/truth>)，2020年9月29日。
- 于国庆，〈大巡真理会「九天上帝」信仰与道教「普化天尊」信仰比较研究〉，大巡思想学术院编，《大巡思想论总》21，抱川：大真大学大巡思想学术院，2013。
- 不着撰人，《太上玄灵北斗本命延生真经》，《道藏》，第11册，北京：文物出版社；上海：上海书店；天津：天津古籍，1988。
- 不着撰人，《灵宝无量度人上品妙经》，《道藏》，第1册，北京：文物出版社；上海：上海书店；天津：天津古籍，1988。
- 王称，《东都事略》，台北：文海出版社，1971。
- 刘大彬，《茅山志》，卷三，《道藏》，第5册。
- 朱云鹏，〈虔诚道徒宋徽宗〉，《世界宗教文化》2，2002。
- 孙亦平，《道教在韩国》，南京，南京大学出版社，2016。
- 李远国，《神霄雷法》，成都：四川人民出版社，2003。
- 李焘着，黄以周等辑补，《续资治通鉴长编拾补》，上海：上海古籍，1986。
- 吴曾，《能改斋漫录》，上海：上海古籍出版社，1979。
- 吴福友，〈伊利亚德的宗教现象学之研究〉，复旦大学博士论文，2006。
- 汪藻《浮溪集》，台北：商务印书馆，1965。
- 金春莲，〈《檀君神话》蕴含的朝鲜民族文化〉，《边疆经济与文化》，122，2014。
- 金勋主编，《中韩道教文化比较研究》，北京：宗教文化出版社，2017。
- 林灵素，《金火天丁神霄三气火铃歌》，《道藏》，第30册，北京：文物出版

- 社；上海：上海书店；天津：天津古籍，1988。
- 杨仲良编，《皇宋通鉴长编纪事本末》，台北：文海出版社，1967。
- 陆游，《老学庵笔记》，《笔记小说大观》三编，第3册，台北：新兴书局，1988。
- 陈均，《九朝编年要略》，《四库全书》，第328册，上海：上海古籍出版社，1987。
- 侯金全，〈《典经》与《玉枢宝经》中九天应元雷声普化天尊之形象比较〉，台湾宗教学会编，《台湾宗教研究20年的回顾与前瞻暨敬天法祖2019国际学术研讨会论文集》，台北：台湾宗教学会，华人文化主体性研究中心，2019。
- 赵与时，《宾退录》，《笔记小说大观》六编，第4册，台北：新兴书局，1989。
- 赵佶，《神霄玉清万寿宫诏》，海口：五公祠(碑文)，1119。
- 赵道一，《历世真仙体道通鉴》，萧天石编：《道藏精华》第十集，台北：自由出版社，1992。
- 柳存仁，《和风堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991。
- 唐代剑，〈北宋神霄宫及其威仪钩稽〉，《中国道教》3，1994。
- 徐松辑，《宋会要》，《续修四库全书》第786册，上海：上海古籍出版社，2002。
- 脱脱等，《宋史》，台北：中华书局，1981。
- 黄日初，〈「端王轻佻，不可以君天下」辨疑〉，《北京社会科学》6，2015。
- 游建西，《道家道教史略论稿》，北京：光明日报出版社，2006。
- Athanasios Alexandrias，《论道成肉身》，石敏敏译，北京：生活·读书·新知三联书店，2009。
- Mircea Eliade，《宇宙与历史：永恒回归的神话》，杨儒宾译，台北：联经出版事业，2000。
- _____，《神秘主义、巫术与文化风尚》，宋立道，鲁奇译，北京：光明日报出版社，1990。
- _____，《神圣的存在：比较宗教的范型》，晏可佳，姚蓓琴译，桂林：广西师范大学出版社，2008。
- Judith M. Boltz, *A Survey of Taoist Literature*, Berkeley: Institute

of East Asian Studies, 1987.

Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Mircea Eliade, *Images and Symbols*, trans. P. Mairet, New Jersey: Princeton, 1991.

_____, *Patterns in comparative religion*, trans. Sheed R, New York: Sheed & Ward, 1958.

_____, *The Myth of the Eternal Return*, trans. W. R. Trask, New Jersey: Princeton, 1991.

_____, *The Sacred and the Profane*, trans. W. R. Trask, San Diego, New York, London: Harvest, 1987.

■ 국문요약

도성육신의 신격비교

- 대순진리회 구천상제 강증산과 북송도교
장생대제 송휘종 -

위명청*

지상신(또는 최고신)은 혼란스러운 인간세상을 바로 잡기 위해 도성육신으로 세상에 내려왔으며 대순진리회에서는 강증산이 되었다. 도주 조정산은 강증산을 ‘구천응원뇌성보화천존’으로 봉안하였기 때문에 중국 문학계는 종종 글자만을 보고 뜻을 짐작하여 도교의 구천응원뇌성보화천존과 비교연구하였으며, 중국학자들에 의해 대순진리회는 한국의 신도교로 간주되었다. 그러나 중국 도교 신보(神譜)의 구천응원뇌성보화천존은 도성육신하지 않은 차등(次等)의 기상신(氣像神)일 뿐이다. 본 문은 송휘종(宋徽宗)은 지상신의 도성육신으로서 구세의 신성한 사명을 가지고 강세하였으므로 송휘종만이 강증산과 비교가능함을 발견하였다.

본 문은 엘리아데(Mircea Eliade) 종교현상학의 ‘원형’과 ‘상징’이론을 통해 살펴보았으며, 두 인물의 구세의 사명이 다르기 때문에 두 최고신의 신격핵심원형이 각기 다르다는 것을 발견하였다. 강증산은 천지신인의 결원을 해결하기 위하여 후천인간선경을 개벽하고 ‘창세 원초적 시간원형’의 핵심 신격으로서 과거(의 혼돈상태)를 완전히 제거

* 홍콩대학교 강사

하여 세계를 혼돈의 초기로 재정립하였으며 근본적이고 질적인 변화를 통해 새로운 시대를 열었다고 할 수 있다. 송휘종은 이단불교(異端佛敎)를 재편성하여 신성한 것이 되게 하였으며 인류를 잘못된 풍속이나 관습으로부터 구제하고 ‘우주중심원형’으로써 향외폭사(向外幅射: 바깥방향으로 방출됨)의 위계질서를 구축하고 불교를 혼돈의 (무질서한) 우주에서 질서를 확립하였다. 두 신의 핵심 신격은 시공간의 차이를 보여준다.

원형핵심신격외에도 신들의 확장된 2차상징신격 또한 크게 차이를 보인다. 송휘종은 보편적인 지상신처럼 질서 법칙을 세운 후에 물러나 손위신(遜位神: 퇴위신)인 ‘천의 상징(天象徵)’이 되었다. 그의 신성한 힘은 립령소(林靈素)에 의해 ‘기상상징’으로 전문화되었다. 반면에 강증산은 항상 다양한 상징으로써 삼계 대권의 힘을 증명하였다. 이와 관련된 몇가지 중요한 사례를 살펴보면, 질병과 죽음을 치료하는 ‘달 상징’, 혼돈으로부터 질서를 확립하는 ‘물 상징’, 그리고 세속적인 것을 신성한 종교적 경험의 ‘빛 상징’에 투입시키는 것으로 구분할 수 있다.

주제어 : 강증산, 송휘종, 도성육신, 원형과 상징, 구천응원녀성보화천존

■ Abstract

**A Comparison of the Incarnations of Two Godheads:
Gucheon Sangje (Kang Jeung-san) of Daesoon Jinrihoe
and Chengsheng Dadi (Emperor Huizong) of Daoism
During the Northern Song**

Yu Ding-ching

Part-time Lecturer, the Community College of the University of Hong Kong

In Daesoon Jinrihoe, the Supreme God descended into the mortal world by incarnating as Kang Jeung-san to save the world from imminent disaster. Daesoon Jinrihoe is regarded by some Chinese scholars as a new Korean Daoism, and Jo Jeong-san, the Lord of the Dao in Daesoon Jinrihoe, revealed the Supreme God's name to "Gucheon Eungwon Noeseong Bohwa Cheonjon Kangseong Sangje." Comparative studies are often conducted to highlight the similarities between this god and the nearly identically named god in Chinese Daoism. However, this Chinese god is only a god of natural phenomena and has no previous connections to descension into the world via human incarnation. My research has determined that the closest basis for comparison would be Emperor Huizong within the context of Northern Song Dynasty Daoism. In the Daoism of that time period, he was understood to be the Supreme God who incarnated as a human to save the world.

Borrowing Eliade's Phenomenology of Religion, this paper has

discovered that core archetypes of these two godheads are different due to their different soteriological missions. In order to solve the grievances among humans, divine beings, heaven, and the afterworld, Kang Jeungsan actualized the Earthly Paradise of Later World. Drawing on the archetypal notion of an Original Time, he reshaped the world into the beginning of chaos to completely eliminate the past, and to create a fundamentally and qualitatively new era. On the other hand, Emperor Huizong tried to absorb what he viewed as heretical Buddhism into something sacred that could be used to save people from its harm. He established a hierarchy radiating from the archetypal notion of the Center of the Universe, and he cosmosized Buddhism, which he viewed as barbaric, into that order. Their core godheads mainly show differences in terms of time and space.

Additionally, their extended sub-godhead symbols are quite different. Emperor Huizong, like the common supreme gods of other religions, established law of order, and then retreated as the symbol of heaven, the abdicated god. His divine power was specialized as Lin Lingsu's symbol of natural phenomena. Kang Jeungsan was completely different. He always proved his power over the three realms through different symbols. The main symbols he used were the moon for healing and resurrection, water for establishing order from chaos, and light for enabling secular individuals to experience sacred profundity.

Key Words: Kang Jeungsan, Emperor Huizong, Incarnation, Prototype and Symbol, Gucheon Eungwon Noeseong Bohwa Cheonjon Kangseong Sangje/ Jiutian Yingyuan Leisheng Puhua Tianzun

