

神異與多貌—— 以宗教神話觀點論哪吒太子形象*

劉韋廷

輔仁大學宗教學系博士候選人
東南科技大學通識教育中心兼任講師

提要

哪吒，原是佛教四天王之一的毘沙門天王之三太子，梵語字源是 Nalakūvara 或 Nalakūbara，常被翻譯為那吒俱伐羅、那羅鳩伐羅等異名，是護持佛法之神祇，具有擔任為眾生消除魔障、摧伏猛惡鬼神之責。關於記載哪吒神蹟之文獻，散見於唐代密宗經典。中國歷史上的唐宋之際，哪吒逐漸變成道教神祇，化為唐初名將李靖的第三子，有著勇猛超群、攻無不克的形象，廣為人民所信仰。

本文分析哪吒信仰在不同文本的各種形象，文本以明代《封神演義》為核心探討哪吒故事的轉折，包括聖蹟神話、家族倫理、死後復生、肉身成聖等關鍵核心概念。藉此對照宗教學之神話研究方法，探討神祇如何由俗成聖，當中有轉化與變形等方式，顯示哪吒信仰的神異性格與多樣面貌。

關鍵詞：哪吒、神異事跡、宗教學、民間信仰、神話學

投稿時間：2017.12.28；接受刊登：2018.11.19；責任編輯：陳藝勻

* 本文初稿發表於臺南新營太子宮、國立成功大學歷史學系聯合主辦「第二屆哪吒信仰國際學術研討會」(2016.12.17-18, 臺南新營太子宮)。會中感謝陳玉女院長邀請，許獻平老師聯繫，王見川教授講評指正。投稿本刊時，承蒙匿名審查人提供修改意見，在此一併致謝。

壹、前言

英雄傳記的最後行動，就是對死亡或離世所採取的行動。生命的整個意義在此縮影中得到彰顯。不用說，若對死亡有任何恐懼，英雄便不是英雄了；第一個要件就是要接受死亡。

《千面英雄》（坎伯，1997：390）

哪吒，或稱那吒，俗稱三太子、太子爺等，是華人信仰世界中，知名度高，形象與眾不同，其神蹟故事為人所熟知，無論在文學作品或宗教儀式都可以見到的神祇。哪吒具有威猛無比、斬妖除魔的剛烈形象。祂原是佛教四天王之一的毘沙門天王之三太子，梵語字源是 *Nalakūvara* 或 *Nalakūbara*，常被翻譯為那吒俱伐羅、那羅鳩伐羅等異名，是護持佛法之神祇，具有擔任為眾生消除魔障、摧伏猛惡鬼神之責，屬於佛教護法神。毘沙門天王主守北方，共有五子，個個勇健無比，其後因為密宗信仰逐漸傳入中國，哪吒成為唐初名將李靖的第三子。然而，毘沙門信仰在唐代大盛，¹再加上李靖的英雄故事傳說，將二者結合變成「毘沙門天王李靖」，亦即「托塔天王」，在中國的小說中扮演重要角色。經過後人對於歷史傳說以及宗教神話的諸多著墨，李靖與哪吒成為家喻戶曉的兩大神祇，尤其以明代成書之小說《封神演義》的情節描述最為人所著稱，故事也較為完整、精彩。

一般而言，民間對於哪吒形象是以兒童神的身份出現，身圍肚兜，手裡拿著長鎗，腳踏風火輪，十足的戰神風格特色，一看便知哪吒太子有驍勇善戰，攻無不克的本領，這也反映在民間太子爺的崇拜上，讓祂成為統領兵馬之中壇元帥。近幾年國內興起一陣「三太子風潮」，包括電影作品、陣頭藝術，將哪吒形象與電音搭配，在傳統宗教文化上加以改造轉型，搖身變為極具文化創意的最佳代言。²或許因為太子爺是兒童神，有著活潑生動的外貌，豐富的動態感與其他神祇形象迥異，能與年輕世代文化接軌，使得年輕人對傳統宗教文化感到興趣，認為宗教不再只是刻板的教條戒律，而是具有無限的生命潛能。於是哪吒太子成為他們崇拜的對象、效仿的典範，擁有廣大的信徒與陣頭，致力

¹ 關於毘沙門信仰如何東傳的問題，當中牽涉考證語言的來源，地域性的差異，以及波斯拜火教之關係，是學者關注的焦點。（宮崎市定，1941：514-538）

² 相關論著見云游天工作室（2010）；廖勇超（2015：83-102）；柯亞先（2013：227-244）。

於傳承三太子文化。³

當前學界針對哪吒信仰研究已經有不少成果，國內外都有學者進行專題研究。⁴如以色列漢學家夏維明（Meir Shaha）以民俗信仰角度詮釋華人社會，從西方心理分析理論切入哪吒信仰特色，寫成《俄狄浦斯之神：哪吒及其印度出身》（*Oedipal God: The Chinese Nezha and His Indian Origins*）為當前較新之研究哪吒專著。書中引用大量文獻考據哪吒傳說，並且以父親與兒子等對立性概念描寫哪吒與李靖之間的衝突關係，進而認為這是中國式的俄狄浦斯（Oedipus）神話，即「弑父戀母情結」，作者將之與希臘神話對比，並實地田野調查中國大陸與臺灣的哪吒信仰分布，清楚知道哪吒信仰為華人地區的普羅崇拜之一。（Meir Shaha, 2015）在這之前，2002年國立中山大學清代學術研究中心與新營太子宮合作召開「第一屆哪吒學術研討會」，其後出版論文集，研究成果涵蓋哪吒太子的源流、圖像變化、哪吒信仰在文學表現的形象，以及臺灣本地的太子爺信仰實況，之後於2016年召開「第二屆哪吒信仰國際學術研討會」。兩次研討會論文集是目前堪稱最為完整的兩部哪吒信仰研究合輯，嘉惠後輩學子，為哪吒信仰研究上的參考指標。⁵

綜上所述，由於哪吒信仰的多樣性具有學術研究之價值，從中不僅探索佛教傳入中土的歷史變遷，也可觀察佛教神祇與道教神祇的融合過程，特別是哪吒神格由佛轉道，發現其中與民間信仰傳說有著緊密聯繫，透過文學作品傳播

³ 在現代文學領域，由於哪吒故事的曲折富有戲劇性，不少作家將之改寫成為另類作品，大受好評。（奚淞，1991）相關研究參見龔玉玲（2003：125-140）；陳惠齡（2014：291-328）；以及將哪吒故事當作設計創新劇本，如「唸啥咪歌-楊秀卿&微笑唸歌團-哪吒鬧東海」（2016）。

⁴ 漢學家桑高仁（P. Steven Sangren）以哪吒故事對比中國傳統家族倫理，探討父系模式慾望生產，突顯父親與兒子的緊張關係。（Steven Sangren, 1994：33-74；桑高仁[P. Steven Sangren]著；丁仁傑譯，2012）

⁵ 相關研究有國立中山大學清代學術研究中心、新營太子宮管理委員會主編之專書（2003）。其中與本文直接相關之論文，如蕭登福〈哪吒溯源〉、陳清香〈哪吒圖像源流考〉、吳永猛〈哪吒太子在法教小法法壇的地位〉、丁肇琴〈從三個現代文本看哪吒的形象〉、吳彰裕〈臺灣民間信仰中的李哪吒〉、龔顯宗〈封神小說哪吒形象的演化〉、李豐楙〈五營信仰與中壇元帥：其原始及衍變〉等論文。另外2012年新營太子宮編纂宮志，內容包含該廟所在地太子宮庄發展史、太子宮發展史、太子宮庄的人文資源，其中太子宮的歲時節慶與廟會慶典記述相關藝文活動可看出太子宮在推動哪吒學術研究，不遺餘力。參見許獻平、吳建昇主撰（2012）。再者，2016年學術研討會已出版專書。（吳建昇等撰稿、謝國興主編，2017）

哪吒與眾不同的特色。漢學家柳存仁（1917-2009）曾對哪吒傳說有翔實考證，他以《封神演義》為底本，討論佛教、道教如何影響中國小說，並對照《西遊記》，認為兩者同樣是神怪小說，《西遊記》與佛教關連更為深厚。柳存仁指出《武王伐紂平話》可作為《封神演義》的某部分來源。其中關於哪吒的出身背景，印度學者柯亞基（Coyajee, 1875-1943）認為來自波斯史詩，然而，柳存仁主張哪吒信仰應來自密宗經典，經過逐漸中國化而成為人熟知的哪吒形象，與波斯無關。（Liu, Ts'un-jen, 1962；柳存仁，1958：53-98；1977：287-333；1997：668-698。Coyajee, J. C., 1936: 116-120；John Kieschnick & Meir Shahar (eds.), 2014）

日本學者二階堂善弘在前人研究基礎上撰成〈哪吒太子考〉之專題論文，考察哪吒從佛教護法神變為天界的神將，這些記載分別散見於文學作品與儀式文本等，二階堂善弘另透過實地調查，從臺灣民間「五營信仰」考究哪吒作為元帥神的神格，其中經歷複雜的變遷過程，認為在考證上有相當的困難度。（二階堂善弘，2009；二階堂善弘著，劉雄峰譯，2014）也因為如此，哪吒信仰一直是學界所關注的主題，⁶目前已累積可觀之學位論文，如陳曉怡《哪吒人物及故事之研究》是國內較早針對哪吒故事進行的專論，耙梳佛教經典與民間文學當中的哪吒記載，從中分析哪吒形象之演變。（1994）另外亦有不少後繼者為哪吒信仰的學術研究，立下厚實的基礎。（許炳坤，2004、2013；林瑞卿，2006；葉俊谷，2006；陳信芳，2013）至於期刊論文方面，限於篇幅，不逐篇仔細回顧，將在後文中補充。（龔鵬程，1980：18-39；張靜二，1988：689-708；Ho Kinchung, 1988: 7-26；張瑞芬，1992：285-316；樊聖，1996：57-61；杜萌若，2000：84-86；詹杭倫，2001：361-381；李小榮，2002：139-149；郭俊葉，2008：32-42；吳曉君，2016：97-105）職是之故，本文認為哪吒信仰的多變性與神格形象的不同面貌，可為宗教學神祇研究提供一個值得探討之典型。

本文內容以哪吒故事為主要題材，取自佛教經典、文學作品，分析哪吒神格化之演變，從早期佛教護法神轉變成道教之天界神將的職責，具元帥神特性，被賦予驅邪避妖的象徵。整體研究路徑以宗教學、神話學研究方法為主，說明哪吒故事中包括「死與再生」、「變化思想」等關鍵主題，並且參考西方學者理論概念，如伊利亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）、坎伯（Joseph Campbell, 1904-

⁶ 另外有學者調查澳門的哪吒信仰，自清代以來即十分興盛，近年已向政府申請非物質文化遺產。（胡國年，2013）

1987)、諾伊曼(Erich Neumann, 1905-1960)等人對神話英雄故事之研究方法,藉此剖析哪吒故事之起承轉合,帶有出生、歷劫、回歸等重要過程。(伊利亞德, 2001; 坎伯, 1997; Erich Neumann, 2014)除此之外,二十世紀宗教現象學家范德流(Gerard van der Leeuw, 1890-1950)對宗教力量的彰顯之解釋,研究神聖力量如何透過不同方式彰顯大能,亦可說明哪吒故事之歧異面向。(Van Der Leeuw, 1986)總的來說,本文架構分三部分,一是「哪吒神格與形象」,從哪吒本生故事探究其神格之變化;二是「成神之道」,指出哪吒具有死與再生、變化思想等特徵;三是「哪吒形象之宗教學意涵」,以宗教學觀點分析哪吒故事具有神聖意涵之詮釋。

貳、哪吒神格與形象

金光洞裏有奇珍,降落塵寰輔至仁。周室已升佳氣色,紂家應自減精神。
從來泰運多棟樑,自古昌期有劫燐。戊午時中逢甲子,慢接朝野盡沉淪。
《封神演義》第十二回(許仲琳, 1994: 94)

關於哪吒早期形象的記載,可見佛教經典《北方毘沙門天王隨軍護法儀軌》,這是由唐天寶年間北天竺密教高僧不空(705-774)所翻譯,經文記載如下:

爾時,那吒太子手捧戟,以惡眼見四方,白佛言:我是北方天王吠室羅摩那羅闍第三王子其第二之孫。我祖父天王,及我那吒同共每日三度,白佛言:我護持佛法,欲攝縛惡人或起不善之心。我晝夜守護國王大臣及百官僚,相與殺害打陵,如是之輩者,我等那吒以金剛杖刺其眼及其心。若為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷起不善心及殺害心者,亦以金剛棒打其頭。爾時,毘沙門孫那吒,白佛言:世尊!我為未來諸不善眾生降伏攝縛,皆悉滅散故,亦護持國界故,說自心暴惡真言。唯願世尊聽許我說。佛言:善哉!善哉!那吒天王,汝為降伏一切國王大臣百寮殺凌者,亦法佛相違者。(不空譯, 1983a: 224-225)

從引文可知哪吒形象是護持佛法,晝夜守護國王及其大臣官僚,以及保護出家人免於受到不善心及殺害心之惡人的危害,哪吒的金剛杖會懲罰惡人。這裡可看出哪吒從一開始即為護法大將,若有與佛法相違者,會遭受哪吒之降服。不

僅如此，哪吒信仰還有真言供信徒持誦，經云：「若行者受持此呪者，先須書像，於彩色中並不得和膠，於白氈上畫一毘沙門神其孫那吒天神七寶莊嚴，左手令執口齒，右手託腰上令執三戟稍。其神足下作一藥叉女住趺坐，並作青黑色少赤加。若誦此呪時，就好地勿使有穢惡，種種花燒香供養，行者上下衣服並須一清，一廁行時當護身。」（不空譯，1983a：225；1983b：225-227）在密教傳統，毘沙門天王信仰相當受到信眾崇拜，⁷作為毘沙門天王後輩的哪吒也受到熱烈崇奉，密宗經典收錄有哪吒相關事蹟，如在宋代重譯成書的《佛說最上祕密那拏天經》中，哪吒（那拏天）以「伏龍天神」姿態出現，經云：

大毘沙門天王與百千俱胝眷屬圍遶世尊，是時有天名曰那拏，色相殊妙，面現微笑，手持日月及諸器杖，眾寶嚴飾，光踰日月，以難陀、烏波難陀二龍而為絡腋，得叉迦龍以為腰條，有大威力如那羅延……時那拏天光入頂已，即現大身如須彌山，面忿怒相，復大笑相，而有千臂，手持葛波羅及諸器仗，以虎皮絡腋葛波羅而為莊嚴，光明熾盛，具大威力。是那拏天現此身時，大地震動，覩者皆怖。時那拏天合掌向佛，白言：世尊，我有心明，善能調伏阿脩羅眾，及一切夜叉羅剎部多毘舍左等，乃至大梵天王、那羅延天、大自在天，咸令歸伏，亦能句召一切天龍之眾。（法賢奉詔譯，1983：358）

承前所述，唐宋佛經對哪吒形象大多以護持佛法、降服惡人、懲治不法之出家僧尼的執法角色，威力無窮，並且能號召天龍之眾，地位可謂崇高。但是哪吒的出現，只在密教經典儀軌有記載，或許這與密教發展有關。印度的密教在發展過程與古代吠陀宗教、民間信仰的諸天神鬼納入，成為護法天神，哪吒可能是基於此種需要而納入護法神行列。（陳曉宜，1994：22-23）九世紀時跟隨遣唐使來到中國的天臺宗三祖圓仁大師（794-864）在請益求法時，於他所

⁷ 毘沙門天王信仰在唐代興盛，大概有兩個原因。其一，根據不空所翻譯之佛經、《宋高僧傳》之內容，曾寫到不空召請毘沙門天王救援唐代軍隊攻打蕃兵，唐玄宗非常高興，便於各地設天王堂，毘沙門天王逐漸成為軍隊中的保護神。其二，毘沙門天王原是古印度教的財富之神，後為佛教吸收變成護法天王，但似乎仍保有財神性質，據傳供養毘沙門且誦真言者，可獲得財寶。這些原因使得唐代毘沙門天王信仰超越其他天王。（陳曉宜，1994：25-26）同時在敦煌石窟發現毘沙門天王與哪吒之圖像，此信仰源自于闐等地，也就是西域，後在中土發揚，這些圖像說明當時信仰盛景。（郭俊葉，2008：35-36）

記錄的旅行遊記裡，曾撰述遇見城中迎佛牙之景況，佛牙供人瞻仰，圓仁說明哪吒太子負責護衛僧人、並且保護佛牙，是當時民眾所信仰之重要神祇，從唐代時期開始擁有廣大信眾。

圓仁在《入唐求法巡禮行記》曾有記載：開成六年，二月八日

城中都有四佛牙：一、崇聖寺佛牙，是那吒太子從天上將來與終南山宣律師；一、莊嚴寺佛牙，從天竺入腿肉里將來，護法迦毗羅神將護得來；一、法界和尚從于填國將來；一、從土蕃將來。從古相傳如此。今在城中四寺供養。……二十五日，詣崇聖寺，禮釋迦牟尼佛牙會。有人多云：「終南山和尚隨毗沙門天太子得此佛牙，那吒太子從天上將來與和尚。今至此寺供養。」（釋圓仁，1992：374、383）

其次，同樣在唐代文人鄭瓘（?-899）所撰述之《開天傳信記》，當中收錄神異傳說、遺逸故事等內容，也曾記載天竺僧人三藏法師善無畏（637-735）到中國傳法，飲酒食肉，與終南山宣律師，即釋道宣（596-667），兩人相遇之事，過程中宣律知道天竺僧人善無畏是非常人，於是拜其為師。此紀錄可與上文圓仁所錄之事，補充《入唐求法巡禮行記》之不足。這則故事強調哪吒因為自身護持佛牙，一路上保護佛法，來到中國，見宣律苦修持戒，擁護宣律，並且保護宣律的安全，進而將佛牙獻給宣律，認為他具有資格收下佛牙。⁸《開天傳信記》言：

無畏三藏自天竺至，所由引謁，上見而敬信焉。上謂三藏曰：「師自遠而來，睏倦，欲於何方休息耶？」三藏進曰：「臣在天竺國時，聞西明寺宣律師持律第一，願依止焉。」上可之。宣律禁誡堅苦，焚修精潔。三藏飲酒食肉，言行麓易，往往乘醉而喧，穢汗網席。宣律頗不甘心。忽中夜，宣律捫虱，將投於地，三藏半醉，連聲呼曰：「律師撲殺佛子！」宣律方知是神異人也。整衣作禮，投而師事之。宣律精苦之甚，常夜行道，臨階墜墮，忽覺有人捧承其足。宣律顧視之，乃少年也。宣律遽問：「弟子何人，中夜在此？」少年曰：「某非常人，即毗沙王之子那吒太子也。護法之故，擁護和尚久矣。」宣律曰：「貧

⁸ 二階堂善弘在〈哪吒太子補論〉認為哪吒太子佛牙的傳說，確實傳到日本，現今在京都湧泉寺有舍利殿，安置與道宣律師有關之佛牙舍利。（2014：363）

道修行無事，煩太子威神自在。西域有可作佛事者，願太子致之。」太子曰：「某有佛牙，寶事雖久，頭目猶舍，敢不奉獻。」宣律求之，即今崇聖寺佛牙是也。（鄭祭撰、吳企明點校，2012：96-97）

另外，宋代文人洪邁（1123-1202）《夷堅志》有哪吒法術之描寫。故事主角茅山程法師替人治病驅邪，十分靈驗。一日夜行返家，途中遇到石頭精，法師使用哪吒火毬咒語，結印斥退妖物，足見哪吒信仰在道教法師傳統中也奉行，威力不容小覷。《夷堅志》所記之事幾乎有憑有據，並非虛構，某部分顯示宋代宗教的多元面貌與需求，下文為洪邁描寫程法師之經歷與施法過程。〈程法師〉：

張村程法師，行茅山正法，治病驅邪。附近民俗，多詣壇叩請，無不致効。旁村新定人詹聰，暴感疾。招使拯之，隨即平復。時已昏暮，程欲歸，聰父子力挽留待旦，不從而行。一更盡，到孫家嶺，月色微明，值黑物如鐘，從林間直出正前，圓轉有聲，若與為敵，急誦呪步罡。略無所憚，漸漸逼身，程知為石精，遂持那吒火毬咒，結印叱喝云：「神將輒容罔兩敢當吾前，可速疾打退。」俄而見火毬自身後出，與黑塊相擊，久之，鏗然響迸而滅。火毬繞身數匝，亦不見。時山下住人項通，舉家聞山上金鼓喧轟，如千百人戰聲，與其子姪遙望，唯見程兀立持誦，寂無燈燭。就呼之，乃覺，即拉之歸宿，心志方定，自是不敢夜行。（洪邁，2006：1429-1430）

宋代禪宗語錄《佛果圓悟禪師碧巖錄》，亦有記載哪吒形象：

垂示云：明眼漢沒窠臼，有時孤峯頂上草漫漫，有時鬧市裏頭赤灑灑。忽若忿怒那吒，現三頭六臂，忽若日面月面，放普攝慈光，於一塵現一切身。為隨類人，和泥合水。忽若撥著向上竅，佛眼也覷不著。設使千聖出頭來，也須倒退三千里。（重顯頌古，1983：212）

禪宗語錄中所描述哪吒形象呈忿怒狀，現三頭六臂法像，佛教護法天王的具體樣貌。以上是佛教經典、文人筆記對哪吒形象的記載，至於哪吒何時由佛教護法神轉變為道教的神將元帥，目前已很難明確考證。⁹至今我們在《三教搜神

⁹ 當代學者張瑞芬比較李靖和妙善傳說，指出兩者同樣有佛經的根源，結合三教歸一的本土思想，從經書中的原始型態到混合了許多成分，演變為民間傳統。其共同的

大全》可找到哪吒變為道教神祇的形象，此書保留了元至明代民間眾神本生傳說概要，基本上幾乎是元代原況，進一步說明哪吒道教化形象從元代就已經轉變。（葉俊谷，2006：44）元代大都城之建設也與哪吒有關。¹⁰

《三教源流搜神大全》卷七描述哪吒形象：

哪吒本是玉皇駕下大羅仙，身長六丈，首帶金輪，三頭九眼八臂，口吐青雲，足踏盤石，手持法律，大喊一聲，雲降雨從，乾坤爍動。因世界多魔王，玉帝命降凡，以故托胎於托塔天王李靖。母素知夫人生下長子金吒，次木吒，帥三胎哪吒。生五日化身浴於東海，腳踏水晶殿，翻身直上寶塔宮。龍王以踏殿故，怒而索戰。帥時七日，即能戰，殺九龍。老龍無奈何而哀帝，帥知之，截戰於天門之下而龍死焉。不意時上帝壇，手搭如來弓箭，射死石記娘娘之子，而石記興兵。帥取父壇降魔杵西戰而戮之。父以石記為諸魔之領袖，怒其殺之以惹諸魔之兵也。帥遂割肉刻骨還父，而抱真靈求全於世尊之側。世尊亦以其能降魔故，遂折荷菱為骨、藕為肉、絲為筋、葉為衣而生之。授以法輪密旨，親受木長子三字，遂能大能小，透河入海，移星轉斗；嚇一聲，天頽地塌；呵一氣，金光罩世；磚一響，龍順虎從；槍一撥，乾旋坤轉；繡球丟起，山崩海裂。故諸魔若牛魔王、獅子魔王、大象魔王、馬頭魔王、吞世界魔王、鬼子母魔王、九頭魔王、多利魔王、番天魔王、五百夜叉、七十二火鴉，盡為所降，以至於擊赤猴、降孽龍。蓋魔有盡而帥之靈通廣大、變化無窮。故靈山會上以為通天太師、威靈顯赫大將軍。玉帝即封為三十六員第一總領使，天帥元領袖，永鎮天門也。（不著撰者，1990：330-331）

《三教源流搜神大全》對哪吒之記載，其故事情節影響了後來《封神演義》內

特點是為了符合一般大眾的世俗性，因此在情節上產生變異。（張瑞芬，1992：309）

¹⁰ 相傳元代建大都城（今北京），因為大都常遭水源缺乏，亟需一位能降龍祈雨之神，於是選擇哪吒作為保護神祇，依照哪吒三頭六臂兩足形象建大都城，與元代宰相劉秉忠（1216-1274）定大都城十一門制聯想，而讓大都有「八臂哪吒城」之稱號，當今還可在北京機場看見「哪吒鬧海」圖像來象徵兩者關係。希冀藉由哪吒護持佛法、降服惡魔、守護國王等英雄形象，來守衛大都城之安全，顯示哪吒神在元明時期民間信仰的轉變，與大都城密切相關。（陳學霖，1996：第二章；邱仲麟，1997：169-176；Jin Shoushen, 2007）

容。在上述引文，哪吒原是玉皇大帝駕下的大羅仙，有著身長六丈，頭帶金輪，三頭九眼八臂並且口吐青雲，足踏磐石等形象，能雲降雨從。但因為世間多魔王，玉帝命其下凡，經歷一連串遭遇，哪吒死後，其真靈見世尊求告，世尊折荷葉將其復生，並授以密法，於是哪吒成為靈通廣大、變化無窮的大將軍，最後被玉帝封為總領使，鎮守天門。如此道教化的描述與之前佛經中的護法形象迥然不同，顯示佛道互相滲透、融合、競爭的情況。（馬書田，2005：638）在《封神演義》第十二、第十三、第十四回為哪吒本生故事，敘事結構完整。¹¹當代中國小說研究者臺靜農根據《封神演義》整理哪吒故事梗概供讀者一見明瞭，內容如下：

《封神演義》哪吒故事大要（臺靜農，1989：213-214）

一	李靖學道無成，下山為商紂王的陳塘關總兵。
二	李夫人先有兩子，長金吒，次木吒。後生哪吒，生下時為一肉球，李靖以劍分開，跳出一個小孩兒，右手套一金鐺，肚上圍一紅綾，分別是「乾坤圈」、「混天綾」。
三	哪吒年方七歲，身長六尺，時逢五月，天氣炎熱，哪吒至東海口上九曲灣洗澡，哪吒將「混天綾」放在水中，擾亂了東海龍宮，於是殺死了巡海夜叉，又殺死了龍王敖光三太子。又以「乾坤弓」射死石磯娘娘門人碧雲童子。
四	四海龍王向李靖問罪，哪吒自願償命，不累雙親，遂剖腹剔腸，剝骨肉還於父母，一命歸於黃泉。
五	哪吒魂魄無歸，托夢於其母，請母在翠屏山為建行宮，享受香煙。後被其父知之，以哪吒生前擾害父母，死後愚弄百姓，一鞭打碎哪吒金身。哪吒以骨肉已還父母，兩不相干，心上甚是不快。
六	哪吒告訴其師太乙真人，真人以法術使之復成人身，並賜以風火二輪。
七	哪吒要向其父李靖報一鞭之仇，來到陳塘關，李靖戰他不過，適文殊廣法天尊趕到，制服了哪吒。太乙真人前來，救了哪吒，並言：從今

¹¹ 關於《封神演義》的神魔小說特質，包括多重至上神觀，對天界認知相當紛雜，形成多元、多統的至上神現象。（鄭志明，2006：219-240）。又《封神演義》出現的眾多神明與目前華人信仰有互通之處。（曾勤良，1985：47-52）

	父子再不許犯顏。
八	李靖辭了太乙真人，歸途中哪吒追來，父子在交戰之時，燃燈道人將哪吒罩在玲瓏塔裡，塔裡火燒，哪吒被燒得大叫饒命。並且認了父親，不與為敵。於是道人傳授李靖一座金塔，假使哪吒不服，可祭塔燒他。從此李靖手托寶塔，人稱托塔天王。

整個哪吒故事結構，可分「出生」、「洗澡」、「石磯」、「毀宮」、「追殺」五個重要事件。首先哪吒在出生之前，已屬異常，其母殷氏懷胎三年六個月，臨盆前夢見道人入香房，說道夫人快接麟兒，接著夢醒後，即生一肉團，遭李靖用劍砍去，小孩兒就此出現，此是靈珠子下凡。某日乾元山金光洞太乙真人來訪，替這小孩取名「哪吒」並收他為徒弟。其後在「洗澡事件」是整個故事衝突點之開端，哪吒在九曲灣河洗澡，無意間以混天綾驚動龍王水晶宮，打死巡海夜叉和龍王三太子敖丙，接著又傷東海龍王敖光。至此，故事一波未平，一波又起，哪吒以震天箭射死骷髏山白骨洞碧雲童子，打傷彩雲童子，導致引來石磯娘娘追殺，太乙真人用三昧神火燒煉石磯娘娘真形，乃一塊頑石。後來故事來到最高潮，龍王鬧上天庭奏李靖縱子行兇，哪吒選擇一人做事一人當，對敖光說：「我一身非輕，乃靈珠子是也，奉玉虛符命應運下世。我今日剖腹、剝腸、剔骨肉，還於父母，不累雙親。」（許仲琳，1994：109）然後死去。¹²哪吒死後，魂魄無棲，托夢給母親殷氏求為其建造行宮，以受眾人香煙，再立人間。然而此事被李靖得知，李靖鞭碎哪吒金身，火燒廟宇，種下了父子反目之因。太乙真人助哪吒蓮花化身，¹³授與火尖鎗、風火輪、靈符秘訣，讓哪吒找李靖報仇，李靖非哪吒對手，殺得他走投無路。故事的最後，五龍山靈霄洞文殊廣法天尊、燃燈道人助李靖以法寶制服哪吒，才讓這場父子衝突劃下句點，整個哪吒本生故事在此結束。（張靜二，1988：702-703）以下內容討論哪吒在《封神演義》如何成神，其成神之道，說明哪吒形象的轉折與變化，與一般的神祇本生故事，情節更顯突出。

¹² 《五燈會元》：「那吒太子，析肉還母，析骨還父，然後現本身，運大神力，為父母說法。」（普濟，2011：116）

¹³ 原先《三教源流搜神大全》是佛教世尊重塑哪吒，之後在《封神演義》則轉由道教十二金仙之一的太乙真人賦予哪吒再生，這是將哪吒徹底改造成道教的神祇，其中脫胎換骨也讓信徒相信此舉可以成仙，從舊轉新、由凡轉聖。（詹杭倫，2001：367）

參、哪吒神話與儀式

仙家法力妙難量，起死回生有異方。一粒丹砂歸命寶，幾根荷葉續魂湯。起凡不用骹髒骨，入聖須尋返魂香。從此開疆歸聖主，岐周事業借匡襄。

《封神演義》第十四回（許仲琳，1994：110）

西方神話學者坎伯（Joseph Campbell, 1904-1987）研究東西方神話時，認為神話在所有人類居住的地方、各個時代和情境中盛開著，它們一直是人類身體與心智活動產物活生生的啟發，通往秘密之路。（坎伯，1997：2）吾人從《封神演義》之哪吒故事可看出當中富含幾個關鍵的母題，整體敘事結構由母題組合而成，依序是：卵中生兒、殺龍、善射、蓮花再生等四大主軸，引領讀者進入故事的情境。榮格心理學（Jungian theory）重要傳人，分析心理學家的德國學者諾伊曼（Erich Neumann, 1905-1960）在《潛意識的起源與歷史》（*The Origins and History of Consciousness*）提到英雄神話的出現常有與龍的爭鬥，這部分在哪吒故事中是關鍵，因為哪吒與龍王三太子敖丙之爭，反映出哪吒故事與年輕世代的群體有著緊密聯繫，諾伊曼指出人類潛意識中蘊含這類超越的動力。（Erich Neumann, 2014）因此，哪吒神話故事可歸納出兩個重點：

第一，哪吒並非凡人，而是具有神性的非常人。從其降生過程開始，即背負殺伐的使命，他的生存是一個被決定的點，在他生存的世界，生命無法超越先天賦予存在的使命與結構，亦即他無法自己決定命運，是一個渾沌無意志的生命，同時也受到「天意」的播弄和指使，造就哪吒成為「天意」的具體象徵。也就是說，天意要他如何，哪吒就無法逃脫命運。天意既然在「殺」，哪吒在奉行天意，屠殺敵人之前的時候，自身就必須先受刀刃的洗禮。這可連接至哪吒出生的現場，李靖一劍砍下包覆哪吒的肉團，如此哪吒才能現出人形，踏入紅塵，轉世成為凡人。¹⁴

第二，哪吒具有人性嗎？很明顯的在文本中是有的。首先，哪吒從靈珠下凡轉生，應順天命，進入塵世執行天命的任務。靈珠子是哪吒的原形，後來成為李靖與殷氏的第三子，有了血肉，自成人性。這是由物轉變為人的過程，從

¹⁴ 這是《封神演義》作者刻意安排的核心人物，為了渲染作為神將出身的個性，突顯不平凡的身世與任務而做的角色描寫。（龔鵬程，1980：20）

毫無感知的物性，踏入人性階段，既成人子就有像其他孩童一樣的成長，接受父母兄長照顧，培養人性。其次，哪吒因為犯殺戒，個性帶有殺伐特質使得他自毀形體，以解救父母，此舉代表哪吒與人世間的一切做了斷，與父母恩義相絕，僅存精魄，在人間流離。在此階段哪吒進入第二層變化，原本受父母精血的身軀就此消滅，但不代表他轉回靈珠原形，而是說他變成有魂無體的狀態，不再具備「人」的身份。最後，哪吒失去肉身後，為獲求肉身而遵從師命在人間立廟，以人民的香煙供養來獲得人形，卻因為父親李靖的阻止，打碎哪吒金身，放火燒掉哪吒行宮，使得哪吒無法取得形體。太乙真人助哪吒以蓮花化身成人形，¹⁵這是哪吒形體的第三層變化，說明重生過程，再度擁有人性，屬天命必然的結果。但此時的人身與第一次降生的人身、血肉之胎迥異，降低了哪吒「人」的成分，雖有人形，卻是非凡之軀。（吳曉君，2016：98-100）後來哪吒成為姜子牙得力助手，在伐紂的各式征戰中具關鍵地位，完成其英雄歷程，同時有以殺止亂的意涵。¹⁶

上述變化是哪吒從「成人之道」過渡為「成神之道」之過程。這可對照於變形神話的意義，亦即掙脫形體的限制、桎梏，要從自然質性和命定的控制力中，跳脫出來。哪吒藉由蓮花恢復他「人」的形貌，只是一種還原，一種在天命指導下拉緊人神關係的一個步驟，從原本不擅長法術武技，到重生後學習火尖鎗法、風火輪、靈符等，練就超凡能力，其英雄歷程才大功告成。（龔鵬程，1980：25）但如果細讀文本，會發現哪吒在蓮花化身之前，已可使用混天綾與乾坤弓，只是未能有效地或更理性地控制這些能力，直到歷劫之後，哪吒不再依本性行事，轉變成熟。經由上述討論，可知哪吒經歷下列三個階段：

出生→歷劫→回歸

哪吒從出生歷經死亡，之後再度復活，情節如同神話的英雄人物，經過不斷的試煉、死亡，才能獲得再生，按神話思維觀之，即是一種「原型回歸」的神話

¹⁵ 哪吒的蓮花化身說法可能受到兩方面影響，一是唐五代以降盛行的淨土信仰，二是密教的傳入，因為在密教中，蓮花可以是人的前身。（李小榮，2002：146）

¹⁶ 對照道教的「謫返架構」有異曲同工，因為道教中人將謫墜人間視為心性的試煉，具有在人間贖罪的宗教意義，要想超越物質的困厄、精神的干擾，就必須有提昇心志的宗教情操，才能免於沉淪。這類謫仙傳說在唐代小說已發展成型，被廣泛接受。（李豐楙，1996：284-285）

結構，以東方哲學的基本概念而言，呈現古代圓形回歸的時間觀。¹⁷這樣的情節與中國其他小說相類似，並非孤例。（陳曉宜，1994：124）像是中國四大奇書之一的《西遊記》，主角孫悟空歷經重重考驗，九九八十一難，抵達西天取經。中野美代子指出《封神演義》的哪吒故事與孫悟空相似，二者在主題上有很多共同之處，並且重疊，顯示《西遊記》與《封神演義》之間是初創與繼承的關係。¹⁸

對於哪吒與孫悟空的成神之道，學者以「兒童神」概念切入研究，認為二者擁有兒童／青少年的外型，善於變化，本身有異常神力，與其他神祇不同。（葉俊谷，2006：4）在臺灣的哪吒形象，也是如此。¹⁹這兩位神祇在華人信仰中佔極具份量，不僅因為神話故事吸引讀者，更因為他們已深入民間。道教學者李豐楙認為哪吒的形象演變，具有四大特點：（李豐楙，2009：47）

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

¹⁷ 中國神話的時間是有條理的運行，由神明所營治。人活於世，在時間中度過生老病死，人渴望延年益壽，羽化登仙，想要體驗超越界的永恆圓滿。但最後仍須返回凡間。人生命的歷程只是宇宙進化歷程的一個環節，整個宇宙有其生生不息的演進。（關永中，1997：297）根據審查意見，認為《封神演義》文本中的哪吒經歷兩次「出生→歷劫→回歸」的過程，因為在姜子牙歸國封神時，可當成哪吒真正的回歸，在此感謝審查者提供精闢建議。

¹⁸ 書中認為若要考證誰影響誰，至今沒有一定結論，作者中野美代子只將問題提出，供後人研究。（中野美代子，2002：169-172）

¹⁹ 關於哪吒為兒童神在臺灣民間信仰的研究，日本學者已多所著墨。（片岡巖，1924：1034）此外，哪吒也是巫者，如童乩等宗教人物之守護神。（增田福太郎，2005：142-144）以上資料感謝王見川教授提供。

這四點哪吒形象，對生活在臺灣現代社會的人們並不陌生。早期農業社會，對土地的觀念相當重視，神明護境各有分別，不同神明有各自領域，然村落往往會安五營，當中哪吒太子是五營之首，以中營元帥身份領境，是獨一無二的元帥神。²⁰另外，在臺灣民間信仰的法教傳統中，將哪吒信仰融入咒語，藉由唱誦哪吒的形象與威能，獲得神力，其曲調採取快板方式，俗稱快調，配合哪吒特色。

三壇法教咒語-快調-哪吒咒

謹請靈羅國裡三太子 太子七歲展威靈

頭縛雙髻紅羅帶 手執金鎗拋繡球

百萬數千黑白將 牛頭馬面向前行

槍刀戰戰如雲雨 三壇會上展威靈

弟子一心專拜請 哪吒太子降臨來

神兵火急如律令

以法教的雷法內煉為例，即修「身、口、意」三者合一，乃為修煉內丹之法。剛開始，修法者從第一個慢調，將氣存於下腹底輪丹田，亦即下丹田，沈澱穩住；第二個中調，則是使氣佈滿整個中輪胸腔，即中丹田，充氣飽滿的狀況，第三個快調是將氣沖泥丸頂輪，即上丹田，蓄勢待發。這是修法者體驗從底輪→中輪→上輪的三輪迴轉，以此作為法教修雷法的入門。(劉韋廷, 2013: 216) 當中，哪吒咒是當成快調使用，因哪吒驍勇善戰形象，更加深儀式的威力與效果。²¹

肆、哪吒形象之宗教學意涵

死亡，被視為是最終極的入門禮，亦即被視為一種新的靈性存在的開始。出生、死亡和重生（再生），被認為是一個奧秘的三個時分。
(moments)

《聖與俗》(伊利亞德, 2001: 236)

²⁰ 關於臺灣民間信仰的哪吒咒語使用情形，如澎湖、彰化、臺南等地都可見，咒語本身內容與通俗小說的描繪有直接關係。(許宇承, 2006: 232-241)

²¹ 關於臺灣道士使用法派儀式，學界有深入研究。(李豐楙、謝聰輝, 2001)

哪吒故事吸引人的地方，在於壯烈與犧牲，哪吒毫不畏懼死亡，情節為之動人與不捨。重要的是，吾人看到「死亡」在神話故事裡，經常扮演中介與轉換的角色。主角通過死亡獲得靈性的脫胎換骨，與死亡之前截然迥異，並且進入再生的階段，重新獲得生命，亦即，由俗轉為聖，從常人非常，彰顯宗教神聖性如何透過死亡，像是打通了關卡，神祇形象進而提升其自身神聖性。宗教現象學者、宗教史家的伊利亞德（Mircea Eliade）深入研究宗教神聖與世俗的雙重性，考察世界各地宗教現象，關注東西方神話的演進與流變，發現各民族神話顯露出死亡具神秘性特質，同時也是再生的開端，回到觀察哪吒神話中相當明顯，倘若沒有死亡，故事將無法持續。²²另一個宗教現象學家范德流（Gerard van der Leeuw）《宗教的本質與顯現》（*Religion in Essence and Manifestation*）指出永恆回歸的靈魂，在一些古老文明（如埃及等）普遍出現，這可連結到人類潛在意識，兩者有密切關係。（Van Der Leeuw, 1986: 289-298）

漢學家桑高仁（P. Steven Sangren）認為，哪吒故事明顯有心理分析所說的「弑父戀母」情節，指出在傳統中國倫理父系制度會讓兒子痛恨父權式的權威，進一步挑戰父親，爭取母親的認同。李靖、哪吒、太乙真人，這三個人物角色分別代表了儒家的德性、本能性的自我、典型化的道教超能力與自由。在故事裡，哪吒與李靖的爭鬥，明顯是不孝的，但也代表了哪吒想要「追求強烈自主性的慾望」。（桑高仁，2012：339-357）

哪吒神話在臺灣醫學方面也曾受到討論，樊聖指出哪吒神話與希臘神話伊底帕斯王故事的最大相同點，在於「弑父」的舉動。悲劇神話中的伊底帕斯由於無知中意外弑父，哪吒則因為故事情節的發展，藉由李靖毀「哪吒行宮」之理由，赤裸裸地行弑父之行動，這是中國文學作品裡的異數。樊聖進一步說明這兩則神話反映出故事主角潛意識的弑父願望，一方面雖然哪吒不像伊底帕斯有娶母之舉，但是在哪吒母親為其建造哪吒行宮的描述，似乎隱含了「戀母情結」（Oedipus Complex），凸顯作者的象徵語言；另一方面哪吒行宮受百姓萬眾上山燒香膜拜，某種程度上符合心理分析的性驅力表現方式。（樊聖，1996：59-60）

神話學者蕭兵針對哪吒與李靖之間的父子衝突，認為在故事情節裡，哪吒

²² 西方學者對華人信仰中超越官僚系統的神祇具有高度研究興趣，如臨水夫人陳靖姑、哪吒太子這類成聖的神祇，認為其聖蹟與傳統神祇不同。（Meir Shahar & Robert P. Weller, 1996）

之兄木吒說：「天下無不是的父母。」完全是中國人的想法。（見《封神演義》第十四回；許仲琳，1994：114）哪吒因李靖打壞他的「金身」（偶像），趕著要「殺父」，後來李靖只得依靠男性生殖器和「父權」象徵的寶塔才能震懾兒子，並且可憐地維護父親的面子與權威，當中有異教的思想，個性的醒覺，叛逆的聲音。蕭兵指出這與明代中葉的思想解放有關，有民間文化的背景，有道教與佛教的傳統，試圖突破儒家綱常倫理之束縛。（蕭兵，1991：375）這或許與宗教暴力有關，經常表現在儀式展演中，值得進一步探討。²³雖然這些敘事的確帶有戀母情結的成分，但在理論的分析上必須注意，因為小說更強調弑父、反抗父權，不全然只是依賴母性。

另一個研究哪吒神話的角度是人類學理論。法國人類學家阿諾德·范·傑納（Arnold van Gennep, 1873-1957）提出過渡儀禮理論，可以用來詮釋哪吒故事結構²⁴，哪吒在經過象徵分離、過渡、聚合的儀式之後，已經達到所謂「社化」（Socialization）²⁵之目的。前文提及，哪吒歷劫後變得驍勇善戰，幫助姜子牙伐殷，從本性的境界超凡，是社化之具體呈現。職是之故，吾人借鏡哪吒故事曲折，當中包含對父權勢力的反抗，對自我生命的肯認與超越，以及再生後的叛逆和回歸，展現了哪吒神話豐富生命力，輔以文化心理之敘述結構，分析「哪吒出世」→衝突發生（打死龍王太子、射殺石磯門人）、衝突高潮（剖腹、剝腸、剔骨肉）→蓮花化身、衝突再起（打碎金身、燒毀行宮；蓮花化身，追討公道）→難題解決（父子和解）。此種敘述是明代中葉後的社會、思想之具體反映，即對理學思想之反動。（李豐楙，2009：39）

其次，哪吒故事反映當時社會如何面對禮教的鬆動，透過哪吒這樣多變的形象，回應一般人渴望掙脫束縛，卻又無法完全自由的困境。透過哪吒精彩故事，理解「變化」是入仙道、成為神聖人物之重要律則。道教傳統充滿了各式

²³ 哪吒這樣帶有濃厚儀式暴力的神格特質，深刻影響傳統民間信仰的宗教特色，特別是與暴力有關的部分，顯現陽剛氣息在嚴肅宗教場域中的重要性，例如武陣、官將等的儀式展演。（Boretz, Avron Albert, 2011: 21-57）

²⁴ 過渡儀式是宗教研究中非常重要的切入角度，無論是人或神，往往要通過一個接著一個的關卡，才能由脫胎換骨，這與英雄神話有異曲同工之處。（陳曉怡，1994：141）

²⁵ 根據陳曉宜引述伊利亞德對原始社會所舉行的成年禮研究，指出這些禮儀是要引導童蒙成長，使個人心理狀態能夠適應新的社會地位。（陳曉宜，1994：131）

各樣的變化方式，²⁶包括尸解變化、法術變化、神通變化等，涉及神仙理論的變化成仙思想，哪吒神話完全體現此一特點。（李豐楙，2010：130）

《封神演義》除了哪吒故事所揭示的變化思想之外，小說文本裡的某些神祇，有一部分是原先不受控管的孤魂野鬼，與哪吒是具有神性的非常人截然不同，²⁷但他們反而能結合或轉變，成為地方上的保護神祇。值得注意的是，此種轉變吸納了道教儀軌的煉度科儀，將無主亡靈轉化成更高境界的神靈，無形中是馴化的過程，強化了儀式與各地方神靈的關係。（Meulenbeld, 2015：132-167；謝世維，2016：349）

整體而言，哪吒形象不僅有極其豐富之象徵儀式意涵，更有連結人與神之間複雜且多樣的變化內容。²⁸目前學界運用「本相」與「變相」雙重結構分析，藉以剖析神祇形象，如李豐楙於馬華社會長期調查九皇信仰，本相的星辰信仰如何轉變成在地化變相模式；杜贊奇（Prasenjit Duara）觀察關帝信仰之銘刻而成的文化標誌，皆是幫助吾人日後重探哪吒信仰所對照之關鍵參考成果，作為哪吒學術研究深化之基礎。（李豐楙，2018：17；杜贊奇，2006：93-114）

伍、結語

在直線時間觀念下，死亡是一切的終止，可是在古代人圓形循環的時間信仰下，死亡並不具備否定的意義，而無寧可以說是全宇宙以及個人生命取得再生的契機。

《中國的神話世界》（王孝廉，1987：579）

起源自佛教護法神的哪吒，經過時間變遷，經典的轉譯與傳播，在唐五代成為家喻戶曉、擁有不少奇異事蹟的神祇。這與當時毘沙門天王信仰密切相關，從西域到中國的流佈過程，天王信仰並非固定不變，因為經典記載時常有不同

²⁶ 這類變化思想，在先秦時代就已出現，來自先民對宇宙萬物的觀察，從中得到豐富經驗而成的材料。（李豐楙，1994：287-318）

²⁷ 感謝審查者提出關鍵修改意見。

²⁸ 李豐楙認為佛教輸入中國之後，原本佛經記載的證道悟道者，未必完全符合神格化的崇拜對象，但基於佛教徒起信方便，在宗教建築的格局中，也設置供頂禮膜拜的形象，尤其佛教中國化、本土化之後，將證悟性的佛理落實於儀式行為中，成為佛教寺院中的諸神信仰，根據佛教的神譜圖構成一個莊嚴有序的諸佛世界，形成宗教信仰之聖域。（李豐楙，1994：186）

的說法與內容，但這些都無減民眾對天王信仰的程度，持續虔誠崇拜。宋元時期，哪吒信仰開始發生轉變，從佛教形象逐漸轉成道教神祇之一，加上與唐代歷史人物互相結合，讓哪吒成為名將李靖的第三子，使哪吒搖身成為本土神祇，與信眾的距離更加拉近。進而透過文人筆下的小說情節，以及傳說的紛衍，形成張力十足的哪吒英雄神話故事，神祇形象推上了高峰，讓更多人知道哪吒的神異，明確揭示此乃天命賦予，顯現哪吒在塵世間經歷從成人到成神、凡俗到神聖的變化過程。

本文首要論述「哪吒神格與形象」，分析哪吒本生故事內涵，試圖探究其神格之變化，不僅有護法神形象，且在民間信仰中具治病驅邪的醫療功能，深入百姓生活，信仰歷久不衰。其次，從哪吒的「成神之道」談起，論述哪吒神話涵蓋死與再生、變化思想等文化特徵，體現東方傳統的原型回歸結構，特別是時間的再生，吾人看見哪吒神話給予死亡另一種積極意義。再者，本文試圖構築「哪吒形象之宗教學意涵」，以神話觀點、分析心理學觀點、人類學觀點等，多方考察哪吒故事，並提出神聖意涵之詮釋，彰顯華人信仰文化中的「常與非常」視角。

現今的華人社會，哪吒太子是重量級的民間信仰神祇，由於其兒童神的生動活潑形象，深受年輕世代的愛戴與尊敬，同時，祂代表著一種源源不絕的創造力，努力面對生命的挫折，不畏懼、不退縮，死亡在前也毫不改色，這是哪吒信仰的迷人之處，其英雄神話帶給現世黎民百姓敢於挑戰權威的勇氣。最後，希冀透過本文書寫進而認識哪吒信仰內涵，從佛教經典、傳說文本、小說作品等哪吒神蹟記載，提供宗教學領域另一種探究神祇豐富且深具意義方式的可能性。

參考文獻

（一）傳統文獻

- 〔唐〕鄭繁撰、吳企明點校。《開天傳信記》（2012）。北京：中華書局。
- 〔唐〕不空譯。《北方毘沙門天王隨軍護法儀軌》，收入《大正新修大藏經》第21冊（1983a）。臺北：新文豐。
- 〔唐〕不空譯。《北方毘沙門天王隨軍護法真言》，收入《大正新修大藏經》第21冊（1983b）。臺北：新文豐。
- 〔宋〕法賢奉詔譯。《佛說最上祕密那拏天經》，收入《大正新修大藏經》第21冊（1983）。臺北：新文豐。
- 〔宋〕釋道原。《景德傳燈錄》，收入《大正新修大藏經》第51冊（1983）。臺北：新文豐。
- 〔宋〕重顯頌古；〔宋〕克勤評唱。《佛果圓悟禪師碧巖錄》，收入《大正新修大藏經》第48冊（1983）。臺北：新文豐。
- 〔宋〕普濟著，蘇淵雷點校。《五燈會元》上冊（2011）。北京：中華書局。
- 〔宋〕洪邁著，何卓點校。《夷堅志》（2006）。北京：中華書局。
- 〔明〕許仲琳編著。《封神演義》（1994）。臺北：建宏出版社。

（二）專書

- Boretz, Avron Albert. (2011). *Gods, Ghosts, and Gangsters: Ritual Violence, Martial Arts, and Masculinity on the Margins of Chinese Society*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Coyajee, J. C. (Jehangir Cooverjee). (1936). *Cults and Legends of Ancient Iran and China*. Fort, Bombay: Jehangir B. Karani's Sons.
- Jin Shoushen; translated by Gladys Yang. (2007). *Beijing Legends*. Rockville, MD: Silk Pagoda.
- John Kieschnick & Meir Shahar (eds.). (2014). *India in the Chinese Imagination: Myth, Religion, and Thought*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Liu, Ts'un-jen (柳存仁). (1962). *Buddhist and Taoist influences on Chinese novels* (《佛道教影響中國小說考》). Wiesbaden: Kommissionsverlag, O. Harrassowitz.

- Meir Shahaar & Robert P. Weller (eds.). (1996). *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Meir Shahaar. (2015). *Oedipal God: The Chinese Nezha and His Indian Origins*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Meulenbeld, Mark R. E. (2015). *Demonic warfare: Daoism, territorial networks, and the history of a Ming novel*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Neumann, Erich; translated by R. F. C. Hull. (2014). *The Origins and History of Consciousness (Ursprungsgeschichte des Bewusstseins)*. Princeton: Princeton University Press.
- Van Der Leeuw. (1986). *Religion in Essence and Manifestation*. New Jersey: Princeton University Press.
- 二階堂善弘 (2009)。《明清期における武神と神仙の発展》。吹田市：関西大学出版部。
- 二階堂善弘著，劉雄峰譯 (2014)。《元帥神研究》。山東：齊魯書社。
- 不著撰人 (1990)。《繪圖三教源流搜神大全》。上海：上海古籍出版社。
- 中野美代子著，王秀文等譯 (2002)。《西遊記的秘密 (外二種)》。北京：中華書局。
- 云游天工作室 (2010)。《我愛三太子！—眾神喧嘩太子幫》。臺北：向陽文化。
- 片岡巖 (1924)。《臺灣風俗誌》。臺北：臺灣日日新報社。
- 王孝廉 (1987)。《中國的神話世界》。臺北：時報文化。
- 伊利亞德 (Mircea Eliade) 著，楊素娥譯 (2001)。《聖與俗—宗教的本質》(*The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*)。臺北：桂冠。
- 吳建昇等撰，謝國興主編 (2017)。《哪吒與太子爺信仰文化研究》。臺南：新營太子宮太子爺廟管委會、臺南市政府文化局。
- 坎伯 (Joseph Campbell) 著，朱侃如譯 (1997)。《千面英雄》(*The Hero with A Thousand Faces*)。臺北：立緒文化。
- 李豐楙 (1996)。《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》。臺北：學生書局。
- 李豐楙 (2010)。《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》。北京：中華書局。
- 李豐楙 (2018)。《從聖教到道教：馬華社會的節俗、信仰與文化》。臺北：臺大出版中心。

- 李豐楙、謝聰輝（2001）。《臺灣齋醮》。臺北：傳藝中心籌備處。
- 柳存仁（1977）。《和風堂讀書記》。香港：龍門書店。
- 柳存仁（1997）。《和風堂新文集》。臺北：新文豐。
- 胡國年（2013）。《澳門哪吒信仰》。香港：三聯書店（香港）。
- 奚淞（1991）。《封神榜裡的哪吒》。臺北：東潤。
- 桑高仁（P. Steven Sangren）著；丁仁傑譯（2012）。《漢人的社會邏輯：對於社會再生產過程中「異化」角色的人類學解釋》（*Chinese Sociologies: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction*）。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 馬書田（2005）。《中國諸神大觀》。臺北：國家。
- 國立中山大學清代學術研究中心、新營太子宮管理委員會主編（2003）。《第一屆哪吒學術研討會論文集》。臺北：新文豐。
- 許宇承（2006）。《臺灣民間信仰中的五營兵將》。臺北：蘭臺。
- 許獻平、吳建昇主撰（2012）。《新營太子宮志》。臺南：新營太子宮太子爺廟管理委員會。
- 陳學霖（1996）。《劉伯溫與哪吒城：北京建城的傳說》。臺北：東大圖書。
- 曾勤良（1985）。《臺灣民間信仰與封神演義之比較研究》。臺北：華正書局。
- 臺靜農（1989）。《靜農論文集》。臺北：聯經。
- 增田福太郎原著，黃有興譯（2005）。《臺灣宗教信仰：增田福太郎名著「臺灣の宗教」的全面解讀》。臺北：東大。
- 鄭志明（2006）。《宗教神話與巫術儀式》。臺北：大元書局。
- 蕭兵（1991）。《黑馬：中國民俗神話學文集》。臺北：時報文化。
- 關永中（1997）。《神話與時間》。臺北：臺灣書店。
- 釋圓仁原著，小野勝年校註（1992）。《入唐求法巡禮行記校註》。石家庄市：花山文藝。

（三）專書論文

- Steven Sangren（1994）。“Gods and Familial Relations: No-cha, Miao-shan, and Mu-lien.” 漢學研究中心編，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》（上冊），頁33-74。臺北：漢學研究中心。
- 杜贊奇（Prasenjit Duara）著，陳仲丹譯（2006）。〈刻畫標誌：中國戰神關帝的

- 神話》，韋思諦 (Averill, Stephen C) 編，《中國大眾宗教》(*Chinese Popular Religion*)，頁 93-114。南京：江蘇人民出版社。
- 宮崎市定 (1941)。〈毘沙門天信仰の東漸について〉，京都帝国大学文学部編，《紀元二千六百年記念史学論文集》，頁 514-538。京都市：内外出版。
- 劉韋廷 (2013)。〈臺灣法教密契經驗與《道法會元》之關係〉，臺灣民俗信仰學會編，《2010、2011 法教與民俗信仰學術研討會論文集》，頁 199-221。臺北：文津。

(四) 期刊論文

- Ho Kinchung (1988) . Nezha: Figure de l'enfant rebelle, *Etudes Chinoises*, 7 (2) : 7-26.
- 吳曉君 (2016.8)。〈從角色形象塑造看封神演義的人性觀—以哪吒為討論核心〉，《中國語文》，119 (2) : 97-105。
- 李小榮 (2002)。〈哪吒故事起源補考〉，《明清小說研究》，2002 (3) (總第 65 期) : 139-149。
- 李豐楙 (1994.3)。〈先秦變化神話的結構性意義：一個「常與非常」觀點的考察〉，《中國文哲研究集刊》，4 : 287-318。
- 李豐楙 (1994.10)。〈從成人之道到成神之道：一個臺灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》，新 4 期 : 184-209。
- 李豐楙 (2009.6)。〈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) : 35-57。
- 杜萌若 (2000)。〈《封神演義》哪吒蓮花化身故事考源〉，《哈爾濱工業大學學報：社會科學版》，2000 (4) : 84-86。
- 邱仲麟 (1997.3)。〈評陳學霖著《劉伯溫與哪吒城》〉，《新史學》，8 (1) : 169-176。
- 柯亞先 (2013.12)。〈電音三太子與哪吒信仰文化之探究〉，《亞東學報》，33 : 227-244。
- 柳存仁 (1958.8)。〈毘沙門天王父子與中國小說之關係〉，《新亞學報》，3 (2) : 53-98。
- 張瑞芬 (1992.1)。〈佛教經典到民間傳說—李靖、妙善故事之變異〉，《興大中文學報》，(5) : 285-316。

- 張靜二（1988.6）。〈從天意與人力的衝突論封神演義〉，《漢學研究》，6（1）：689-708。
- 郭俊葉（2008）。〈拖塔天王與哪吒—兼談敦煌毗沙門天王赴哪吒會圖〉，《敦煌研究》，2008（3）（總第109期）：32-42。
- 陳惠齡（2014.3）。〈宗教聖像作為文學符號的詮釋與意義—以老子、媽祖、哪吒為例〉，《成大中文學報》，44：291-328。
- 陳曉怡（1994.4）。〈從元明雜劇看那吒形象及故事之演變〉，《逢甲中文學報》，2：103-110。
- 詹杭倫（2001.9）。〈論宗教與文學中的「哪吒手段」〉，《人文中國學報》，17：361-381。
- 廖勇超（2015.8）。〈薪傳、文創、現代化：談《陣頭》中的電音三太子奇觀〉，《臺灣文學研究集刊》，18：83-102。
- 樊聖（1996.12）。〈伊底帕斯與哪吒〉，《臺灣醫界》，39（12）：57-61。
- 謝世維（2016.6）。〈書評：Mark R. E. Meulenbeld, “Demonic Warfare: Daoism, Territorial Networks, and the History of a Ming Novel”（鬼雄的爭戰：道教、地域網絡及明代小說史）（Honolulu: University of Hawaii Press, 2015）〉，《漢學研究》，34（2）：345-352。
- 瀧澤俊亮（1962.11）。〈龍蛇と祈雨の習俗について〉，《東方宗教》，20：18-34。
- 龔玉玲（2003.8）。〈怪胎哪吒「現身」「說法」—現代新編文本中的哪吒圖像〉，《中外文學》，32（3）：125-140。
- 龔鵬程（1980.09）。〈以哪吒為定位看封神演義的天命世界〉，《中外文學》，9（4）：18-39。

（五）學位論文

- 林瑞卿（2006）。《佛教毘沙門天王與哪吒研究》。新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文。
- 許炳坤（2004）。《臺灣民間哪吒太子信仰研究—「以新竹市為例」》。高雄：國立中山大學中國文學系碩士論文。
- 許炳坤（2013）。《哪吒在臺灣民間造型之研究》。新竹：玄奘大學中國語文學系博士論文。
- 陳信芳（2013）。《哪吒信仰中國化研究》。臺北：華梵大學東方人文思想研究

所碩士論文。

陳曉怡（1994）。《哪吒人物及故事之研究》。臺中：逢甲大學中國文學研究所碩士論文。

葉俊谷（2006）。《兒童神的敘事：以孫悟空與李哪吒為主的考察》。臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文。

（六）影音資源

楊秀卿&微笑唸歌團（2016年6月2日）。〈唸啥咪歌—哪吒鬧東海〉。2019年2月22日檢索，<https://vimeo.com/169089769?ref=fb-share&1>。

輔仁
宗教研究

Research into Nezha's Miraculous Deeds: On Mythology and Religion

LIU Wei-Ting

Ph. D. Candidate, Department of Religious Studies
Fu Jen Catholic University
Adjunct Lecturer, Center for General Education
Tungnan University

Abstract

Nezha, formerly one of the four kings of Buddhism, is the three princes of the king of Vishnumen. The Sanskrit word is Nalakūvara or Nalakūbara. It is one of the gods who protect the Dharma. It has the responsibility to eliminate the magical obstacle for the beings and to destroy the evil spirits. The literature on which miracles are recorded can be found in the Tantric classics of the Tang Dynasty. In the Tang and Song dynasties, *Nezha* gradually became a Taoist god, and became the third son of the general Li Jing. It has the image of brave and superior, attacking and invincible, and has become a god worshipped by many people.

This paper analyzes the various images of *Nezha*'s beliefs in different texts, and explores the changes of *Nezha*'s story with the Ming Dynasty's "Feng Shen Yan Yi" (the Legend of Deification) as the core, including the key core concepts such as the holy myth, family ethics, resurrection after death, and sanctification. In this way, according to the mythological research method of religious studies, it is discussed how the gods are sanctified by the customs, and there are transformations and transformations, which show the different personalities and diversity of *Nezha*'s beliefs.

Keywords: *Nezha*, Miraculous deeds, Religious studies, Popular beliefs, Mythology