

# 越南后土夫人故事 及其相關信仰研究\*

林珊妏\*\*

## 摘要

后土夫人屬於地神信仰方面之女性神靈，或屬土地神祇之附屬配享，或歸大母神信仰的發展餘緒，兼具自然觀點和性別認知的宗教概念，可上溯原始宗教之信仰源頭，亦代表著女神類型之多元內涵。越南后土夫人為受到中國后土信仰影響下的漢化神明，李聖宗和陳英宗封敕的「應天化育后土夫人」，與陳太宗和陳仁宗所封敕的「后土仁慈威靈夫人」，兩者具備地母信仰發展歷程中的象徵意義，其神蹟故事亦富含越南宗教中的母道信仰、土地信仰、崇木信仰、和陰神信仰之表徵價值。雖然越南后土夫人之農事功效，遠不如越南本土的特有城隍信仰之普及和廣泛，但從君王對於后土夫人和后稷的尊奉封敕，可見漢化宗教在越南的移植結果雖未竟全功，

---

\* 本文為國科會專題研究計畫《中越地母神之比較研究》（NSC100-2410-H-237-002）之部分研究成果。

\*\* 德霖技術學院通識中心副教授。

在統治階層和文獻記載中，仍具相當的神格位階與宗教影響。藉由后土夫人神蹟故事的內容解析，不僅可以了解越南對於中國神明的承接取用現象，探查越南信仰的民族特色，並能呈現其間的中越文化融合脈絡以及發展餘緒。

關鍵詞：后土夫人、地神、大母神、地母、母道、崇木、陰神

# **A Study of Tales and Belief of Hou Tu Nai Nai in Vietnam**

Lin, Shan-Wen\*

## **Abstract**

Hou Tu Nai Nai is the female spirit of or the subordinate to the God of the Earth, or she can be classified as a part of the religion of the Great Mother divinity. Hou Tu Nai Nai is obviously a religion composed with natural conception and gender cognition; besides, it not only spreads over essences of all kinds of divine spirits, but also traces back to the origin of its primitive religious belief. Vietnamese Hou Tu Nai Nai is the divinity influenced by Chinese belief of the Mother Earth. She had been conferred the title as “Hou Tu Nai Nai for obeying the will of the God and nourishing the people” by Lý Thánh Tông and Trần Anh Tông; and, she was also conferred as “Hou Tu Nai Nai for kindness and authority” by Trần Thái Tông and Trần Nhân Tông. Both of them convey symbolic meanings of Mother worship, Earth worship, holy woods, and black spirits in Vietnamese religion of the Mother Earth, its development, and divinity types in miracle tales.

---

\* Associate Professor, De Lin Institute Technology

Although the agriculture effectiveness of Vietnamese Hou Tu Nai Nai was far less widespread and popularized than Vietnamese local “City gods,” the honorary of Hou Tu Nai Nai by Vietnamese emperors in the ruling class documentary and literature records shows the crucial influence of sinicizing religion. By analyzing miracle tales of Hou Tu Nai Nai, it helps realize the phenomenon of receiving and worshipping Chinese divinities in Vietnam; moreover, through investigating racial characteristics of Vietnamese belief, it presents the track of cultural fusion between Chinese and Vietnamese and the process of its development.

**Keywords:** Hou Tu Nai Nai, the God of the Earth, the Great Mother divinity, the Mother Earth, Mother worship, holy woods, black spirit

## 壹、前言

后土一詞歷來學者多有論述和分析，例如蕭登福〈后土與地母——試論土地諸神及地母信仰〉<sup>1</sup>詳論中國古籍文獻中后土信仰的演變歷程，以及其神格的衍生情形。孫安邦和陸峰波〈后土就是土地神〉文中以眾多史料列舉土地神、后土皇地祇、后土、后土聖母及土地爺爺之間錯綜複雜的關係<sup>2</sup>。基於土地神與后土的對應關係，舉凡與土地神有關的相關論文亦多多少少和后土信仰有關，如杜正乾的〈論土地神觀念的產生——以民族學人類學中心的考察〉<sup>3</sup>、楊海軍和王向輝的〈民間土地神信仰的現象分析〉<sup>4</sup>、楊建宏的〈論宋土地神信仰與基層社會控制〉<sup>5</sup>、以及楊儒賓〈吐生與厚德——土的原型象徵〉<sup>6</sup>等等，皆在論述中提及后土神及后土信仰。至於后土性別的轉變情形，在龔維英〈土地神的性別衍變及其神格的沉

---

<sup>1</sup> 蕭登福，〈后土與地母——試論土地諸神及地母信仰〉，《世界宗教學刊》第4期（2004年12月），頁1-41。

<sup>2</sup> 孫安邦，陸峰波：〈后土就是土地神〉，《遠城學院學報》第24卷第3期（2006年6月），頁13-16。

<sup>3</sup> 杜正乾，〈論土地神觀念的產生——以民族學人類學中心的考察〉，《青海民族研究》第17卷第3期（2006年7月），頁7-10。

<sup>4</sup> 楊海軍，王向輝：〈民間土地神信仰的現象分析〉，《商洛師範專科學校學報》第18卷第3期（2004年9月），頁69-72。

<sup>5</sup> 楊建宏，〈論宋土地神信仰與基層社會控制〉，《湖南科技大學學報社會科學版》第9卷第3期（2006年），頁81-87。

<sup>6</sup> 楊儒賓，〈吐生與厚德——土的原型象徵〉，《中國文哲研究集刊》第二十期（2002年3月），頁383-446。

淪》<sup>7</sup>文中有相當明確的歷程說明。如果再述及與土地神有關的社神信仰課題，則鐘亞軍的〈土地神之原——社與社神的形成和發展〉<sup>8</sup>、高臻和賈豔紅的〈略論秦漢時期民間的社神信仰〉<sup>9</sup>、晁福林〈試論春秋時期的社神與社祭〉<sup>10</sup>，都有更多更精闢深入的論文著作<sup>11</sup>。如此后土瀚海，必定無法藉由一篇論文窺測其全貌，故採取越南地區之后土夫人神靈，以爲后土文化之切入角度，藉由深受中國文化影響的越南信仰樣貌之呈現，多採越南漢文獻資料，佐以中國后土夫人記載，進行中越兩國后土夫人故事及其相關信仰的概況解析。

越南有一位「應天化育后土夫人」，其神號與神格位階皆符合本文所設定的后土夫人之研究對象。此位被封敕爲「應天后土祇元君」、「應天化育后土夫人」、「后土地祈夫人」、「靈幽后土木神元君」之后土夫人，其神明類型與神蹟故事，極富越南宗教內涵之表徵，並反映越南民族文化之特色。另一位曾於陳太宗和陳仁宗顯靈的「后土仁慈威靈夫人」，其神明類型已屬地母信仰發展至後期的陰府主神，亦爲本文介紹的后土夫人對象。唯因掌握資料仍以「應

<sup>7</sup> 龔維英，〈土地神的性別衍變及其神格的沉淪〉，《天府新論》第1期（1998年），頁76-79。

<sup>8</sup> 鐘亞軍，〈土地神之原——社與社神的形成和發展〉，《寧夏社會科學》第1期（2005年1月），頁127-130。

<sup>9</sup> 高臻、賈豔紅，〈略論秦漢時期民間的社神信仰〉，《聊城大學學報社會科學版》第4期（2003年），頁45-48。

<sup>10</sup> 晁福林，〈試論春秋時期的社神與社祭〉，《齊魯學刊》第2期（1995年），頁66-72。

<sup>11</sup> 例如楊琳，〈社神的源流〉，《文獻》第1期（1998年），頁209-220；楊琳：〈古代社主的類型〉，《中國典籍與文化》第3期（1998年），頁74-80。晁福林，〈宋太丘社考〉，《學術月刊》第6期（1994年），頁78-82。唐仲蔚，〈試論社神的起源、功用及其演變〉，《青海民族研究社會科學版》第13卷第3期（2002年7月），頁86-88。

天化育后土夫人」為多，故本文論述主軸仍以「應天化育后土夫人」故事及相關信仰為研究主題，探究其宗教特徵和文化內涵，以為中越地母神比較研究之初步嘗試。

## 貳、中國的后土夫人

中國史料文獻中的后土記載，從五行官之官名、五行神之神名<sup>12</sup>、職掌或大或小的土地事務的社神名稱<sup>13</sup>，到漢武帝透過修建、親祭汾陽后土祠<sup>14</sup>，正式確立了后土祠為天下土地神總司之地位，

<sup>12</sup> 《左傳》：「故有五行之官，是謂五官。實列受氏姓，封為上公，為貴神。社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。……共工氏有子曰句龍，為后土……后土為社；稷，田正也，有烈山之子曰柱，為稷，自夏以上祀之。周棄亦為稷，自商以來祀之。」（《十三經注疏》，臺北市：藝文印書館，1981年），卷五十三，「昭公二十九年」，頁923-926。

<sup>13</sup> 《禮記》：「中央土，其曰戊己，其帝黃帝，其神后土。」（《十三經注疏》，臺北市：藝文印書館，1981年。），卷十六，頁321，「月令」。  
《周禮》：「王大封，則先告后土。」（原注：后土，土神也。）（《十三經注疏》，臺北市：藝文印書館，1981年），卷十八，頁285，「大宗伯」。

<sup>14</sup> 〔漢〕司馬遷，《史記》（臺北市：藝文印書館，2005年。），卷二十八，頁548，「封禪書」：「其明年（西元前121年）冬，天子郊雍，議曰：『今上帝朕郊，而后土無祀，則禮不答也。』有司與太史公（司馬談）、祠官寬舒議：『天地牲，角繭栗。今陛下親祠后土。后土宜於澤中圜丘為五壇，壇一黃犢太牢具。已祠，盡瘞；而從祠衣上黃』於是天子遂東，始立后土祠汾陰脽丘，如寬舒等議。上親望拜，如上帝禮，禮畢，天子遂至滎陽而還。」，〔劉宋〕裴駟《集解》記載漢武帝元鼎四年（西元前113年）親祭汾陰（今山西省萬榮縣）后土。

雖然漢武帝的祭祀汾陰后土之舉，後世並未持續奉行<sup>15</sup>，不過皇天后土之對等神明概念，已然成為中國天地總司的神祇概念。

至於后土之性別，根據上述文獻記載看似以男性為先為主，隨著后土神格的下降，落入一般民間的祭祀奉神時，開始出現附屬配享的后土夫人。其實從大母神信仰的發展脈絡推究，原始宗教的發展必以女性神祇為先為主，因此后土夫人的女神形象必早於后土男神塑形，只是基於男性主權至上的封建社會觀點，不論是史料文獻或是一般文士心中，后土若為與皇天相對應的主權稱呼，仍當歸屬於男性，例如俞琰說出「揚州后土夫人祠，塑后土為婦人像，謬矣。」<sup>16</sup>之話語，以及《山西通志》以「若后土之祠，肇於方澤，非郡縣所得祀者，俗又為女像，愈失之褻。」<sup>17</sup>言論，對於后土女像採取貶低的態度。不過，就算文人對於后土女像的否定，供奉后土女像早已盛行於唐朝，如《舊唐書》：「睢上有后土祠，嘗為婦人塑像，則天時移河西梁山神塑像，就祠中配焉。至是有司送梁山神像於祠外之別室，內出錦繡衣服，以上后土之神，乃更加裝飾焉。

<sup>15</sup> 《舊唐書》：「汾陰后土之祀，自漢武帝後廢而不可行。」（《欽定四庫全書 舊唐書》，史部，正史類，臺北市：世界書局，1986年），卷二十四，禮儀志四，頁116-643-116-660。

<sup>16</sup> 〔元〕陶宗儀，《說郛》（《景印涵芬樓原本說郛》，臺灣商務，民61年12月），頁4390，卷七十五，〔元〕俞琰《席上腐談》：「《書》云：『皇天后土』皇者，大也；后即厚也。古字『后』、『厚』通用也。揚州后土夫人祠，塑后土為婦人像，謬矣。」

<sup>17</sup> 《山西通志》卷七十二「秩祀略上」：「若后土之祠，肇於方澤，非郡縣所得祀者，俗又為女像，愈失之褻。」（臺北市：漢學研究中心，1990，明崇禎二年刊本，影印自日本內閣文庫）

又於祠堂院外設壇，如皇地祇之制。」<sup>18</sup>唐朝肱上的后土祠，已有女性神像的塑造，甚至在武則天時代，更將河西梁山神祠的梁山神像移置祠外的別室，將梁山祠的主神改奉祀后土夫人。

丁山從語音、字形、以及眾多典籍文獻認為「后土即地母或大祖母大地之簡稱」<sup>19</sup>，郭沫若亦有「后乃母權時代女性酋長之稱謂。母權時代族中最高之主宰為母，而母氏最高之屬德為毓；故以毓為王母之稱。其用為先后字者，蓋出於假借矣。」<sup>20</sup>之說，足見后土之女性形象源出於大母神信仰，只是在中國男主權的傳統意識下，后土源起的性別已有所轉化。

雖然后土在典籍史料中的性別仍多以男性為主，但在筆記小說中的后土夫人卻十分活躍，例如「韋安道」故事<sup>21</sup>中的后土夫人，雖然稱為后土夫人，與後世所謂的后土之夫人指稱意義大不相同，

<sup>18</sup>《舊唐書》「汾陰后土之祀，自漢武帝後廢而不行。玄宗開元十年，將自東都北巡，幸太原，便還京，乃下制曰『王者承事天地以為主，郊享泰尊以通神。……行幸至汾陰，宜以來年二月十六日祠后土，所司準式。』先是肱上有后土祠，嘗為婦人塑像，則天時移河西梁山神塑像，就祠中配焉。至是有司送梁山神像於祠外之別室，內出錦繡衣服，以上后土之神，乃更加裝飾焉。又於祠堂院外設壇，如皇地祇之制。」（《欽定四庫全書薈要》，史部，正史類，臺北市：世界書局，1986年），卷二十四，禮儀志四，頁116-643-116-660。

<sup>19</sup>丁山，《古代神話與民族》（北京：商務印書館，2006年11月），「論社音轉為坤，坤為地為母，故知后土即原始地母神」頁277-281。

<sup>20</sup>郭沫若，《甲骨文字研究》上冊「釋祖妣」「是則后若毓必王者之稱謂之至古者。故其字已早為古語，而入後終至意義轉變也。準此，余謂后乃母權時代女性酋長之稱謂。母權時代族中最高之主宰為母，而母氏最高之屬德為毓；故以毓為王母之稱。其用為先後字者，蓋出於假借矣。」（臺北市：民文出版社，民41年，手寫影印本），頁44。

<sup>21</sup>〔宋〕李昉，《太平廣記》（臺北市：文史哲出版社，1987年5月），卷299，頁2379。

從故事中提到兩人新婚之夜時，后土夫人其實「尙處子也。」可知此位后土夫人實爲大母神之土地女神形象，也可歸屬於書生遇女仙之故事類型，而故事的發生背景又安排在武則天時代，即與河西梁山神祠的主神改變事件又產生了微妙的關係。清·呂熊《女仙外史》「若女子而成地仙者，統於驪山老姥。又有后土夫人，則四海五嶽女神靈之主也。」<sup>22</sup>「后土夫人是地祇之主，……后土夫人之精靈無往不有，無處不然」<sup>23</sup>故事中的后土夫人總管四海五嶽，屬於地祇之主，就是大地母神信仰中的土地女神之人物角色塑造。

其它小說中的后土夫人角色，像《剪燈新話》「金鳳釵記」中的興娘死後隸屬后土夫人帳下<sup>24</sup>、《嶺南逸史》嘉桂山李公主的女將許玉英，死後被封爲羅旁后土夫人<sup>25</sup>，這時后土夫人已屬總司冥界的陰間女神，爲地母神發展後期之典型冥神信仰，如此一來，后土夫人從總司大地之主神，到土地主神之附祀、妻室，又進一步下降到地府冥界，成爲陰間地底世界的女神。

周朝的地有「九州」之說<sup>26</sup>，到了六朝道經時成了「九地（九壘）三十六土皇」概念：「三十六土皇，上應三十六天，中應三十六國。如是土皇皆位齊玉皇之號，但分氣各治，上下之別名耳。土

<sup>22</sup> 〔清〕呂熊，《女仙外史》（上海市：上海古籍出版社，1990年8月），第三十九回「美貞娘殺美淫宮，女秀才降女劍俠」，頁951。

<sup>23</sup> 〔清〕呂熊，《女仙外史》（上海市：上海古籍出版社，1990年8月），第九十七「回坎藏水火生紅燄，土合陰陽滅白波」，頁。

<sup>24</sup> 〔明〕瞿佑，《剪燈新話》「金鳳釵記」（世界書局，民63年11月），第一卷，頁11-12。

<sup>25</sup> 〔清〕花溪逸史，《嶺南逸史》（上海市：上海古籍出版社，1990年8月），第十回「尋舊盟竟成畫餅，控匪赤反自招災」，頁397。

<sup>26</sup> 《尚書》（《十三經注疏》，臺北市：藝文印書館，1981年），卷六，「禹貢」，頁77。

皇三十六年，轉號昇上清之宮，襲三十六天之王。」<sup>27</sup>由此段文字可見土皇神格之崇高，可轉昇至上清之宮，承襲三十六天之王。蕭登福指出此期大地神之代表：「計有后土皇祇、幽都后土與土伯、三十六土皇等。」其中「幽都土伯與三十六土皇都是冥神。九壘土皇所轄地獄爲九幽十八獄。」<sup>28</sup>「土伯」爲冥神后土的手下，在宋玉《楚辭·招魂》<sup>29</sup>中已然出現。因此春秋時有天帝治鬼，也有冥界主神；戰國時，幽都主事者已有后土和泰山山神兩種。而漢代時，天地主神已然分權，天帝不再治鬼，泰山神成爲中原冥界的主神<sup>30</sup>。如此發展歷程可以理解，雖然小說世界仍存留冥界陰神之后土夫人角色，但是民間大眾對於后土主司陰冥界的認知並不深刻，對於后土夫人的冥界女神認同亦非普遍，更何況在佛教傳入中土盛行之後，地獄閻羅早已取代泰山、后土等職司，成爲中國人最爲普及的冥王。

再者，《聊齋誌異》有一則奇特的「土地夫人」故事：「鴛鴦王炳者，出村，見土地神祠中出一美人……美人亦必來與交，……美人曰：『我土地夫人也。』」這場陰陽邂逅，土地夫人從先不告知來歷，後明示土地夫人身分；而與王炳同床妻子原本不知土地夫人每晚到臨，發展到後來家人皆可見土地夫人身形的出現，可知這場人神關係，對於土地夫人而言是漸趨無可避諱、無需掩飾的。最後王

<sup>27</sup> 《上清外國放品青童內文》《正統道藏·正乙部·明字號》，（新文豐，縮印本第 57 冊），頁 63-93。

<sup>28</sup> 蕭登福，〈后土與地母——試論土地諸神及地母信仰〉，《世界宗教學刊》第四期（2004 年 12 月），頁 19-23。

<sup>29</sup> 〔東漢〕王逸，《楚辭·招魂》注云：「幽都，地下后土所治也。地下幽冥，故稱幽都。土伯，后土之侯伯也。」

<sup>30</sup> 蕭登福，《先秦兩漢冥界及神仙思想探源》（臺灣：文津出版社，2001 年 1 月二版）

炳欲斷絕這場關係卻不可得，於是付出病懣致死的慘痛代價。有意思的是土地夫人對這個家庭似乎十分死心塌地，連王炳死後仍維持每日一至的慣例，直到王炳妻叱責她：「淫鬼不自羞！」<sup>31</sup>她才消逝不見。雖然蒲松齡在故事最後的評論是：「土地雖小，亦神也，豈有任婦自奔者？憤憤應不至此。不知何物淫昏，遂使千古下謂此村有污賤不謹之神。冤矣哉！」認為此女必非土地夫人，應該是淫昏妖物，自稱為村之土地夫人，實屬對於村中土地神的莫大污蔑。但終卷未能進一步言明此妖究竟可能為何物？且篇目仍植以土地夫人之名，也就替土地夫人信仰增添了一則異樣的傳奇色彩。龔維英認為此則故事屬於婦女以性作為武器對父權的反抗，並且「顯示了土地神祇的神格愈來愈趨於卑下了。」<sup>32</sup>如果從媒神角度理解《聊齋誌異》的土地夫人，其故事背後所表露的性意義，也可說是古代土地崇拜發展到後期，逐漸縮小範圍成為以祿神為主的生殖繁育意義。林素娟即指土地母神一旦轉為祿神，其「神格逐漸轉小在生育上。」<sup>33</sup>所以原始母神的多重文化意義，越到後期不僅成為配偶神之單一角色，而且特別著重在婚姻與生育等功能，反映在小說中即成各式各樣的淫媚情節。

<sup>31</sup> [清]蒲松齡，《聊齋誌異》（臺北市：里仁書局，1991年9月），頁578，卷四「土地夫人」

<sup>32</sup> 龔維英，〈土地神的性別衍變及其神格的沉淪〉，《天府新論》第一期（1998年），頁76-79。

<sup>33</sup> 林素娟，〈土地崇拜與豐產儀典的性質與演變——以先秦及禮書為論述核心〉，《清華學報》新三十九卷第四期（民國98年12月，頁615-651），頁621：「合牝牡與豐產——土地崇拜性質演變與儀典特色」單元中提及「社祭」包括了「高禘祭」，「於『春季』『社地』上直接訴諸『女始祖』，並以『性儀典』『求育』，具備了土地崇拜和豐產儀典的許多重要元素……。」

龔維英曾說「從古神話而仙話的變遷，以及古神祇的由女而男的變性，都是和歷史的發展亦步亦趨的」所以男女地位的歷史起伏，正是一部神明性別的神格演進史，反映在地神信仰領域時，「天和地的距離日益遙遠，男與女的差距也越拉越大。天地和男女不時發生融和鬥爭。」<sup>34</sup>這樣的論點亦可印證在后土夫人故事中。

### 參、越南的后土夫人簡介

根據《新訂較評越甸幽靈集》「安郎元君」篇目的記載，李聖宗征占城舟行海門時，遇大風暴雨阻行，故駐泊於海門岸邊。當晚即夢見一位白衣紅裙的女子自稱為「南國大地之精」，長久棲身木中，希望隨聖宗出征，助陣戰功。聖宗醒來後召集群臣告知此夢，得僧統宗惠生建議，上山尋找肖像人形的木頭，果真尋獲肖似人像的古木，將其尊號為后土氏夫人，敬置舟中隨軍出征占城。班師凱旋回歸此地時，聖宗本欲就地建祠奉事后土神，竟引起狂風暴雨，僧統惠生上奏認為是神意不欲在此地建寺，應回京再行建祠奉事。故聖宗回京後，於安朗鄉建祠供奉。後來陳英宗時逢天旱不雨，乃築壇祈雨。后土夫人托夢英宗，告知其部屬勾芒神君能行雲降雨。於是英宗命有司詢祠祭之，果得天降驟雨，因此英宗時又對后土夫人封贈為應天化育后土夫人。

越南漢文獻共有七書記載后土夫人事蹟，雖然內容多屬相同，但藉由下列表格呈現其間的共同內容和微妙差別，觀察越南后土夫人的宗教意義和信仰特色。

<sup>34</sup> 龔維英，〈土地神的性別衍變及其神格的沉淪〉，頁 76-79。

| 書名                  | 標目名稱                       | 夢示托棲<br>於木之自<br>稱來歷 | 神號                                  | 助陣出征<br>戰功 | 安朗鄉之<br>封敕地 | 勾芒神祈<br>雨事蹟             | 褻漫凶妖<br>事蹟 | 祠前立春<br>土牛民俗 | 報極傳之<br>出處                   |
|---------------------|----------------------------|---------------------|-------------------------------------|------------|-------------|-------------------------|------------|--------------|------------------------------|
| 嶺南摭怪<br>列傳卷三<br>・續類 | 應天化育<br>后土神傳               | 南國大地<br>之精          | 后土氏夫<br>人<br>后土夫人                   | ✓          | ✓           | ✓                       | ✓          |              | 有「神本<br>南國天地<br>之神」          |
| 嶺南摭怪<br>外傳          | 應天化育<br>后土神傳<br>(李太宗<br>時) | 本國大地<br>之精          | 后土夫人<br>后土夫人<br>人<br>應天化育<br>后土夫人   | ✓          | ✓           | ✓                       | ✓          |              | ✓<br>報極傳                     |
| 天南雲錄                | 后土神傳                       | 南國土地<br>之精          | 后土神<br>后土夫人<br>應天化育<br>后土夫人         | ✓          | ✓           | ✓                       |            |              | ✓<br>報極傳                     |
| 粵甸幽靈<br>集錄          | 應天化育<br>元君                 | 地精                  | 后土地祈<br>夫人                          | ✓          | ✓           | ✓<br>社稷配<br>天，后土<br>配地  |            | ✓            | 南國地祇                         |
| 新訂較評<br>越甸幽靈<br>集   | 安朗元君<br>傳                  | 戊甲天<br>精，桂郊<br>地傑   | 地皇夫人<br>后土夫人<br>后土地，<br>祇元君<br>應天化育 | ✓          | ✓           | ✓<br>勾芒神配<br>享其次        |            |              | 文前言「<br>元君本桂<br>海英偉之<br>天精也」 |
| 越甸幽靈<br>集錄全編        | 應天化育<br>元君后土<br>地祇元君       | 南國大地<br>之精          | 后土夫人<br>應天化育                        | ✓          | ✓           | ✓<br>后稷配天<br>，后土配<br>地。 | ✓          | ✓            | ✓<br>「元君即<br>南國主大<br>地神也」    |
| 越甸幽靈<br>簡本          | 應天化育<br>元君                 | 南國大地<br>之精          | 靈幽后土<br>木神元君                        |            |             |                         |            |              |                              |

由上表可以明顯觀察出越南后土夫人的后土意義實與中國的后土意義有所不同。中國的后土或后土夫人，皆以土地農耕作為神蹟的主要功能，但越南后土夫人主要神蹟為助戰事功，原本祈雨得效

應可被劃分為中國后土神祇的靈驗事蹟，結果降雨功能又被轉移到其部屬勾芒神君身上，由此一來，后土夫人的傳統農耕功能，又被削弱減輕了許多。

由中國后土夫人單元介紹，可得后土夫人神格地位之日趨下降態勢，而越南后土夫人則是從一開始的自稱南國之精，即已呈現卑微的神格地位。李聖宗得勝返回海門時，原本打算就地奉祀后土夫人即可，結果后土夫人示意要回京接受奉祀，故聖宗安排在河內安朗鄉立祠供奉。雖然上述七書記載著后土夫人故事，查索《越南漢喃文獻目錄提要》可得《安朗應天化育后土事蹟實錄》一書，但其它筆者目前可檢閱的《同慶地輿誌》、《北寧風土雜記》、《北寧省考異》等書，或是《北寧省嘉平縣各社神蹟》、《北寧省武江縣各社神蹟敕》、《北寧省慈山府東岸縣芙蓉育總各社村神敕》諸神敕書籍，並未見到北寧省其它地區對於后土夫人的奉祀記錄。或許后土夫人在越南民間農事功效上，遠不如當地城隍信仰的助效農耕，也因此后土夫人並未普及於一般民間，故未能見到更多的奉祀紀錄。

再者，從《大越史記全書》記載李聖宗天貺寶象二年（宋熙寧二年，西元 1069 年）二月時親征占城，曾久征不克回到連州。在連州聽到篤信佛教的「元妃」，因為治理境內卓然有成，被當地人尊稱為「觀音女」。李聖宗因而立志再行征克占城，於六月班師回朝，七月獻俘於太廟，改元為神武元年<sup>35</sup>。所以越南史書記載李聖宗征戰占城時確實曾遇阻礙，經過觀音女事蹟的激勵，方能順利攻克勝利而北返。但觀音女和后土夫人事件之間有何關連？目前尚缺乏具體

<sup>35</sup> 陳荆和，《大越史記全書》（《東洋學文獻ヤンター叢刊》第 42 輯，東京：東京大學東洋文化研究所附屬東洋學文獻ヤンター刊行委員會，昭和 59 年 3 月 30 日），頁 244-245。

資料以為連接線索，只能推測當時李聖宗或許從觀音女之例，得到宗教護佑足以提振軍心之啟發，故借后土夫人之夢示，再加上僧統宗惠生的配合演出，以神木人像達到鼓舞士氣奮戰的激勵目的。

至於陳英宗方面的史書記載，有己亥七年「帝拜謁山陵」、「六月遍祭山川神祇」<sup>36</sup>，但未能見到更詳細的封敕神名；旱災記載則有辛丑九年「夏，四月，旱，錄囚，雨」，也未提及封敕后土夫人，因此也只能待日後有更多資料，方能進一步印證說明。

女性被視為人神溝通的良好管道，例如甲骨文中的「𡇗」「𡇘」二字，𡇗為女性祈雨以解除旱澇災害，𡇘則為男性季節常態性的祈雨活動<sup>37</sup>，所以后土夫人成為陳英宗乾旱時的祈求神靈，但是「求雨儀式逐漸成為象徵國家權力的重要儀典，轉由男性職掌，但於災變時乃延續女巫求雨的原始風俗。」<sup>38</sup>說明當時越南國家例行性的動土祈雨，一開始並未針對后土夫人加以祭拜，等到轉為災變乾旱時，才藉由后土夫人托夢之顯靈示現，轉換成女神護佑的神蹟故事。而后土夫人之前和後來都未能成為國家祈雨祝禱的主神，應該也是后土夫人神格地位不高、神蹟靈驗不彰之印證。

《越甸幽靈簡本》記載「后土仁慈威靈夫人」為「大地灝氣最靈神」，當年貉龍君帶著五十男歸回南海分治各處，但此神不聽從貉龍君的安排，據理力爭自己的權力，讓貉龍君自認理屈而推之為「后土」。從此之後在「瀘喝江河」屢見靈驗事蹟，民間尊稱為「后土神女」。唐高駘時曾試圖「以術壓之」而不得，只好立祠奉祀。

<sup>36</sup> 同前註，頁 377-378。

<sup>37</sup> 《周禮》（《十三經注疏》，臺北市：藝文印書館，1981 年），卷二十六，〈春官〉，頁 399，「司巫」；頁 400，「女巫」。

<sup>38</sup> 林素娟，〈土地崇拜與豐產儀典的性質與演變——以先秦及禮書為論述核心〉，《清華學報》新 39 卷第 4 期（民國 98 年 12 月），頁 615-651。

陳太宗元豐年曾加封爲「靜潔威靈夫人」。並且此后土神女曾在重興年托夢陳仁宗，表示自己率領「南天鬼部」，會集昭陵（陳太宗陵）兵馬，願助抗元，果獲得戰功。陳仁宗封爲「南天后土聖娘」，重光年間又加封爲「上等最靈神女」<sup>39</sup>。這一位明確被尊稱爲后土夫人的神祇，既與越南貉龍君神話有關，又與中國述及后土的掌管陰曹地府職責相關，充分表現出中越文化的信仰結合現象。根據上述單元介紹，中國冥界后土夫人多屬小說中的人物角色，且以陰曹地府之冥神婚配妻室爲主。而越南此處的南天后土聖娘，只見其自稱請示上帝之後，即親率南天鬼部以助陳仁宗抗元，一付身爲陰府鬼卒統率的主掌架勢，實屬特殊，充份表現出越南母道信仰的特色。不過筆者目前僅能見到單一資料，無法掌握其它越南漢文獻的南天后土聖娘記載，與安朗鄉后土夫人之間的關係論述，亦暫且闕如。《北寧省考異》也有「田母之神」<sup>40</sup>之記載，但文中缺乏任何說明文字，也未見於其它文獻的記載，故這方面的介紹亦無法進行。

#### 肆、從后土夫人故事觀察越南的「母道信仰」、「土地信仰」、「崇木信仰」

以下從越南民俗信仰中的母道、土地、崇木三方面領域，對於后土夫人的信仰內涵進行更進一步的探討與解析：

<sup>39</sup> 《甸幽靈簡本》（陳慶浩、鄭阿財等編，《越南漢文 小說叢刊》第二輯第二冊，臺灣學生書局，民國 81 年 11 月初版），頁 256-257。

<sup>40</sup> 《北寧省考異》（法國亞洲學會圖書館（Paris SA）馬伯樂書庫（HM），編號 Paris SA.HM.2167），第三冊，頁 94。

## 一、母道信仰方面

越南學者吳德盛以「上天聖母」、「水母娘娘」和「上千聖母」為例說明越南的母道信仰文學<sup>41</sup>，並且指出越南母道信仰為「母做為一種最高創造並管理宇宙、自然界，保佑支持人們達健康、錢財、福祿的願望的取高神靈」，越南祭祀母道的廟宇，雖然有女神也有男神，但仍以聖母娘娘作為主神，越南國內有百餘座祭祀聖母娘娘的「祭奠、廟宇、祭龕」，所以其「母道信仰文學現象」相當豐富，極具社會歷史和藝術意義。因為越南母道信仰的範疇和對象極其眾多，本單元僅就吳德盛所列舉的三位母神作為介紹，其餘母神暫且不論，留待日後進行更為針對性的篇章論述時再行析論。

### （一）上千聖母

上千聖母為雄定王時期的桂花美娘公主，當時雄定王皇后歷經三年之久的懷孕，終於在桂樹旁產下公主，故雄定王將此女命名為「桂花美娘」<sup>42</sup>。雄定王皇后在生產時力乏而逝，因此桂花美娘公主常常到林間緬懷母親，隨著時常出宮的行徑，讓公主得以了解百姓疾苦。一日夜裡當美娘又在林間尋訪呼喚母親時，出現仙翁傳授法術，讓她得到長生不老和呼風喚雨的能耐，於是美娘率領十二位侍女到處救助百姓疾苦，讓人民感念其恩德。當桂花美娘和十二侍

---

<sup>41</sup> 吳德盛，〈母道信仰文學〉（王三慶、陳益源主編：《2007 東亞漢文學與民俗文化國際學術研討會論文集》，臺北：樂學書局，2007 年 12 月），頁 497-504。

<sup>42</sup> 此段桂花美娘的故事內容，根據吳德盛在〈母道信仰文學〉文中（王三慶、陳益源主編，〈2007 東亞漢文學與民俗文化國際學術研討會論文集〉，臺北：樂學書局，2007 年 12 月，頁 500-501）的介紹。筆者尚未檢索出其它文獻記載，僅就吳教授之文加以略述。

女被五色雲彩帶回天上之後，百姓即立祠祭祀，奉桂花美娘為上天公主（上千聖母），於農曆四月一日舉行廟會和祭拜桂花美娘。

## （二）上天聖母

上天聖母即為越南著名的柳杏公主，《傳奇新譜》〈雲葛神女傳〉記載著此位公主的事蹟：安泰雲葛地區的黎太公之妻懷孕逾期時，竟染患重病，惟愛香嗜花。中秋月夜時分，正當黎太公為妻疾束手無策之際，一道人自稱擁有出入幽明之境、治癒奇疾的法術。於是黎太公請道人召喚力士以到達天庭，正遇上帝第二仙主瓊娘打破獻壽的玉杯，被貶謫入凡塵，黎太公妻隨即生下一女，於是太公命名此女為「降仙」。降仙及長與桃郎成婚，但三年之後，芳齡僅二十一歲於三月三日無病而逝。降仙回歸天庭後仍不能忘情塵俗，於是上帝封她為「柳杏公主」，兩年之後再度下凡，只是此時柳杏公主已非凡體降生，只能短暫回家拜見黎太公、太婆、義父陳公、長兄、夫婿桃郎之後，騰空而去，從此以信眾奉祀的香火錢照顧家人，等到黎太公夫婦和桃郎數年後相繼辭世，她才心無罣礙地周遊天下、歷覽名勝，在諒山地顯靈於馮公面前，讓馮公為她起造祠祀。柳杏公主又與馮侍講、吳舉人、李秀才於西湖畔吟詩作對，讓三人為仙跡見證。到達義安朔鄉之桃林時，遇柳杏前夫婿桃郎之轉世，於是兩人再續前緣。但終因謫期屆滿，仙鸞車駕來接柳杏回歸天庭，讓夫妻二人再度分離。柳杏回到天上後仍對上帝表明下凡心願，於是柳杏三度下凡，這回來到清化省庸葛之地，「每於此處大顯福善禍淫手段」，遂讓當地居民供奉之。後黎朝之景治年間（1663-1671）朝廷燒毀柳杏祠社後，柳杏降下乩身警告鄉民必須重建新廟，否則將降禍鄉里。於是鄉里報知朝廷，重修廟宇於庸葛山中，

並勅封爲「禡黃公主」。後來柳杏有助佑王師戰功，因此再被加贈爲「制勝和妙大王」。<sup>43</sup>陳益源教授曾對此位女神之漢喃文獻有著相當精闢深入的考索<sup>44</sup>。

### （三）水母娘娘

越南鴻厯紀時代的涇陽王之妻：「神龍」爲洞庭君女，越南人推崇神龍女爲「水母娘娘」，意指「水的母親」，在宣光省立殿祭祀，此「龍殿」在今天瀘江右岸的「安山」<sup>45</sup>。越南《大越史記全書》改編中國唐傳奇〈柳毅傳〉的涇陽王次子被錢塘江龍王吞下肚之故事情節，將龍女結局改編成：與涇陽次子繼續婚姻，並且生下子嗣，即後來的貉龍君。<sup>46</sup> 這位洞庭龍女即爲越南奉祀的民族母神之一：水母娘娘<sup>47</sup>。

上述三位母神皆與后土夫人的神格特質與成神模式上有所相似，上千聖母和上天聖母都以林木作爲成神必備的外在條件，此點與后土夫人托身於林木、訴諸於林木的神格特質相同。再者后土夫人於水域托夢顯靈，以及隨李聖宗出征戰功，都與水母娘娘和上天

<sup>43</sup> 《傳奇新譜》（陳慶浩、王三慶等編，《越南漢文 小說叢刊》第一輯第二冊，傳奇類，臺灣學生書局，民國76年4月初版），頁24-41。

<sup>44</sup> 陳益源，〈越南女神柳杏公主漢喃文獻考察〉，《成大中文學報》第十五期（2006年12月），頁199-220。

<sup>45</sup> 吳德盛，〈母道信仰文學〉（王三慶、陳益源主編：《2007 東亞漢文學與民俗文化國際學術研討會論文集》，臺北：樂學書局，2007年12月），頁500。

<sup>46</sup> 陳荆和，《大越史記全書》（《東洋學文獻ヤンター叢刊》第42輯，東京：東京大學東洋文化研究所附屬東洋學文獻ヤンター刊行委員會，昭和59年3月30日），頁97。

<sup>47</sup> 以上三位母道女神介紹，可參見筆者，〈越南公主群相——試究其女神信仰與帝女神話〉，《嘉大中文學報》第四期（2010年9月），頁1-32。

聖母的成神模式相同，這也說明了越南的母道信仰有著類似的神蹟故事和必然的造神手法，具有母神信仰的共通特點。

## 二、土地信仰方面

越南的后土之祀，《雨中隨筆》介紹始於李朝：「我國郊壇，始於李氏，先朝中興，再加修葺。正中昭事殿基，約高一丈，石欄石陛，雕刻工巧。內砌石臺，合奉昊天上帝、后土皇地，祇次左右丞相，堂左右兩廊，奉大明夜明之神，及周天星宿、際地神祇。」<sup>48</sup>郊祀是國家正式的大型祭祀，天帝后土屬對比並列的兩大祭祀對象；至於一般鄉里間的社祀，則有一如中國十五家為一里：「閭里之民」的「里社之祭」，而所謂的社祭，即為「祀土穀之神而已，勾芒后稷配之也。」<sup>49</sup>至於后稷之祀，在《粵甸幽靈集錄》<sup>50</sup>《新訂較評越甸幽靈集》<sup>51</sup>《越甸幽靈集錄全編》<sup>52</sup>都有記載，是中國教民播種百穀的社神，越南將其祀於羅城之南國平門側，屬於國家重要祭地的主神，為取法自中國的社神信仰。但由上述越南漢文獻的記

<sup>48</sup> 《雨中隨筆》（陳慶浩、鄭阿財等編，《越南漢文 小說叢刊》第二輯第五冊，神話傳說類，臺灣學生書局，民國 81 年 11 月初版），頁 42，「郊禮」。

<sup>49</sup> 同前註，頁 110，「祀典」。

<sup>50</sup> 《粵甸幽靈集錄》（陳慶浩、鄭阿財等編：《越南漢文 小說叢刊》第二輯第二冊，神話傳說類，臺灣學生書局，民國 81 年 11 月初版），頁 24，「天祖地主社稷帝君」。

<sup>51</sup> 《新訂較評越甸幽靈集》（陳慶浩、鄭阿財等編：《越南漢文 小說叢刊》第二輯第二冊，神話傳說類，臺灣學生書局，民國 81 年 11 月初版），頁 59-60，「社稷帝君記」。

<sup>52</sup> 《越甸幽靈集錄全編》（陳慶浩、鄭阿財等編，《越南漢文 小說叢刊》第二輯第二冊，神話傳說類，臺灣學生書局，民國 81 年 11 月初版），頁 180，「天祖地主社稷帝君」。

載，可以看到關於社神、后土、后稷等神的神格地位及等級分屬，有著錯綜複雜的混淆難辨現象，僅能作為本文探討后土夫人之土地信仰方面的參考佐證，暫時無從一一釐清。

但是越南一如中國對於后土之詞的認知，已成塚旁守墳者之神靈指稱，如「阮公禮七、八歲善屬文，時遷家墳，兄試今公草〈祭后土〉文，」<sup>53</sup>亦有以「土神」稱之，專管一方之事，如越南傳奇人物「左先生」，「及到天姥社（屬慈廉）認得一大地，欲為陳家葬之，纔置捉龍之地，覆之者三公，即呼土神問之，神言此地當發三代師國大王……」<sup>54</sup>，以及「……我乃土神……因語以土神明告事……」<sup>55</sup>因此越南承襲中國后土認知的發展沿革，由神蹟廣博、神格尊崇的宗教信仰，轉為神蹟簡略、神格卑微的區域性地方神明。

<sup>53</sup> 《南天珍異集》（陳慶浩、鄭阿財等編，《越南漢文小說叢刊》第二輯第四冊，筆記小說，臺灣學生書局，民國81年11月初版），頁80，「阮公禮」：「七、八歲善屬文，時遷家墳，兄試今公草〈祭后土〉文，公一揮立就曰：『董坤輿厚載，稟兌氣鍾靈，包容體物，正直聰明，求之必應，感也遂成茲，因擇得此山，欲萬劫永營窀穸，設奠聊將菲禮，買一區最勝地形，仰后土鑒臨歆納，俾亡魂墳墓安寧，後嗣享和平之福，子孫達卿相之榮，家傳家，家繼家，常存福慶，相出將，將入相，惟盛挺生。』」陳慶浩、孫遜主編，《越南漢文小說集成》（上海：上海古籍出版社2010年12日），頁57，「傑特阮尙書記」：「……適其父扞家墳，命兄作祠后土文……」

<sup>54</sup> 《南天珍異集》（陳慶浩、鄭阿財等編，《越南漢文小說叢刊》第二輯第四冊，筆記小說，臺灣學生書局，民國81年11月初版），頁195，「左先生」。頁194內述及左先生「公拜謝師歸，復賜捉龍一面，及倒壓土地神之符，悉授之……」左先生事尙可見於《大南顯應傳》（陳慶浩、鄭阿財等編，《越南漢文小說叢刊》第二輯第七冊，筆記小說類，臺灣學生書局，民國81年11月初版）。頁290-292，「阮左幻記」。

<sup>55</sup> 《南天珍異集》，頁134，「乩貢土」。

至於越南的墳塚后土是否配祀后土夫人，筆者缺乏相關資料無法具言，但安朗鄉的后土夫人確定並非墳塚后土之配祀，甚至從勾芒神爲其部屬的文字敘述上，可以看出安朗后土夫人具有早期皇天后土神權劃分之崇高神明地位。縱觀上述越南后土夫人之土地信仰現象，可以看到越南承接中國神明的認知取用，也有別具越南民族特色的成神特色，呈現出中越文化的融合交替。

至於現今越南一般家庭或商家，往往將財神和土地神之神靈偶像，以供桌或神龕一起供奉在家門口側邊的地面上，形成土地與財富結合之態勢，徐方宇對此說明爲：「這裡的土地神仍是漢式土地神，其主要職責是負責界域安全，防範陌生人進入轄地，……」但此處的土地神已與傳統農耕社會的「土地中本藏匿著財富」之象徵意義無關，而是財神功能爲主，土地功能爲輔，形成截然不同的信仰功能之轉換現象<sup>56</sup>。由此可知，越南社會對於土地認知正逐漸淡化和改變。

### 三、崇木信仰

越南有不少民間信仰的神明與樹木、或沉木有關，而這些神明故事中亦不乏取木造像的情節，形成神像與木之間的微妙關連，故將此類傳說以崇木信仰視之，如下列兩則著名的越南神蹟故事：

#### （一）蠻娘佛子傳說

越南漢文小說中有一則相當生動的蠻娘故事：土王時，瀛婁城南的「福嚴寺」有僧號「迦闍黎」，令寺中蠻娘懷孕。兩人皆羞愧得雙

<sup>56</sup> 徐方宇，〈越南民間傳統財神信仰的象徵意義及其變遷〉（《解放軍外國語學院學報》，2006年9月，第29卷第5期），頁116-120。

雙離開福嚴寺，蠻娘避走到「源頭江岐」的寺中居住並生下幼女。隨後蠻娘尋訪亦離寺避居的「迦闍黎」，在「岐」路榕樹處重逢，「迦闍黎」指著榕樹說：「寄汝佛子，汝其藏之。」於是榕樹乃剖開納入幼女，然後合復如初。同時，「迦闍黎」賜蠻娘可立地湧泉之木杖，每逢歲旱蠻娘即以木杖進行施水，蠻娘也隨後回到福嚴寺。蠻娘八十餘歲時秋月江水漲溢，將榕樹沖倒，再隨江水流到福嚴寺前的岸邊，他人拉擥此木皆無法移動，只有蠻娘方可拉擥上岸，眾人將此木分段欲為佛像，但是其中當年藏女處已化為堅石，無法雕刻，因此匠人將石投入深淵，結果淵中放射出如虹光芒，而投者立刻倒地不起。於是眾人遣漁人入淵取石，再製作為佛像。闍梨替四座佛像取名為「法雲、法雨、法雷、法電」。蠻娘因此被稱之為佛母，四月八日去世時，葬於寺側，人稱此日為佛生辰，有「浴佛會」之慶祝盛況<sup>57</sup>。《嶺南摭怪列傳》將神蹟地點說明得更加詳細：平江（今大德江）城南的福嚴寺、以及「三岐路江頭寺」，而藏入樹中佛子也以「戍佛道」命名。並且將樹木流到福嚴寺前岸邊，鄉里三百人合力仍無法拉曳上岸，以及木化為堅石、投入深淵等情節，也描述得較為合理和詳實<sup>58</sup>。其它的漢文獻記載，如《北寧風土雜記》<sup>59</sup>、《北寧省考異》<sup>60</sup>、以及《敏軒說類》專門針對嘉平縣萬斯社

<sup>57</sup> 《天南雲籙》（陳慶浩、鄭阿財等編，《越南漢文 小說叢刊》第二輯第一冊，神話傳說類，臺灣學生書局，民國81年11月初版），頁233-234，「蠻娘傳」。

<sup>58</sup> 《嶺南摭怪列傳》（陳慶浩、鄭阿財等編，《越南漢文 小說叢刊》第二輯第一冊，神話傳說類，臺灣學生書局，民國81年11月初版），卷二，頁69，「蠻娘傳」。

<sup>59</sup> 《北寧風土雜記》（法國亞洲學會圖書館，Paris EFEO MF I.16, A.425），頁4-7，「慈山府·扶寧社·大禪寺」。

<sup>60</sup> 《北寧省考異》（法國亞洲學會圖書館（Paris SA）馬伯樂書庫（HM），編號Paris SA.HM.2167），第一冊，頁116-120；和第四冊，頁97-102。

法雲寺的石佛由來加以記述：「相傳土王爲太守日，有女無夫而育，抱入山，置諸大樹。樹開腹納之。後其樹爲風雨所拔，流至其鄉。鄉人斫樹得石佛，因立寺祀。祈雨輒應，故名（與法雨最爲靈應）」<sup>61</sup>這些蠻娘佛子記載詳略雖有不同，但綜觀故事內容，其間的樹神崇拜、求雨期望、以及母神色彩，都與后土夫人有著民俗宗教上的微妙關連。

## （二）神珠龍王傳說

越南有一則流傳甚廣的「龍木傳說」：兩位漁夫捕魚時，遇見一根三尺長、色如鳥卵的「木頭」（或異物），漁夫們幾度丟棄此根木頭，但此木不僅棄而復現，甚至緊附舟身地一路隨行。當晚這些漁夫夢見一位自稱爲「東海龍王妃」的女子，訴說自己乃此木頭（實爲木卵）的母親，向他們解釋此件事情的原委。原來「東海龍王妃」誤與炎龍交，生下了此根所謂的木卵。她擔心東海龍王得知此事，故將此木卵託付漁夫。等到漁夫歸家靠岸後，此木竟會突然的主動躍上陸地，讓漁夫們相信此木確具神靈能力，於是將此木刻成神像，爲之立祠，號稱爲「龍君」。此則龍木故事在《嶺南摭怪列傳》<sup>62</sup>《天南雲籙》<sup>63</sup>二書記載時，皆將標題定爲「神珠龍王傳」，而《粵甸幽靈集錄》<sup>64</sup>則以「利濟通靈王」稱之，並在文中指出「神珠龍

<sup>61</sup> 《敏軒說類》（陳慶浩、鄭阿財等編：《越南漢文 小說叢刊》第二輯第五冊，筆記傳奇小說類，臺灣學生書局，民國 81 年 11 月初版），頁 183。

<sup>62</sup> 《嶺南摭怪列傳》，頁 130。

<sup>63</sup> 《天南雲籙》（陳慶浩、鄭阿財等編，〈越南漢文 小說叢刊〉第二輯第一冊，神話傳說類，臺灣學生書局，民國 81 年 11 月初版），頁 239。

<sup>64</sup> 《粵甸幽靈集錄》，頁 38，「利濟通靈王」。

王」在重興元年時被敕封為「利濟龍王」，故有「利濟通靈王」之名。再者《嶺南摭怪外傳》的「布拜神傳」<sup>65</sup>和《新訂較評越甸幽靈集》<sup>66</sup>的「布拜龍君」也都屬於此則龍木崇祀之信仰記載，其中布拜指的是洪州橋嶠「布拜鄉」之地名<sup>67</sup>。「炎龍」有「炎帝」之意指，而越南認為炎帝是他們的祖先，認為「鴻厖紀」時代的「涇陽王」為「祿續，神農氏之後也」，即炎帝神農氏的後世子孫，被封為「涇陽王，治南方，號赤鬼國。」<sup>68</sup>故此則後世的龍木故事，明顯地將炎帝傳說，附會於龍木信仰，用以解釋居民祭祀當地神隍的典故由來<sup>69</sup>。

這種觸沉木的感生神話實源出於中國哀牢夷的九隆傳說：

哀牢夷者，其先有婦人名沙壹，居于牢山。嘗捕魚水中，觸沉木若有感，因懷妊，十月，產子男十人。後沉木化為龍，出水上。沙壹忽聞龍語曰：「若為我生子，今悉何在？」九子見龍驚走，獨小子不能去，背龍而坐，龍因舐之。其母鳥語，謂背為九，謂坐為隆，因名子曰九隆。及後長大，諸兄以九隆能為父所舐而點，遂共推以為王。後牢山下有一夫一婦，復生十女子，九隆兄弟皆娶以為妻，後漸相滋長。種人皆刻畫其身，

<sup>65</sup> 《嶺南摭怪外傳》，頁 181-182，「布拜神傳」：「乃令人以墨刺身為水怪之狀，自是蛇龍無咬傷之患。」。

<sup>66</sup> 《新訂較評越甸幽靈集》，頁 119-121，「布拜龍君」。

<sup>67</sup> 見《天南雲籙》，頁 239，「神珠傳」，所記載的內容得知，此段文字清楚描述出神珠龍王信仰的始末。

<sup>68</sup> 陳荆和，《大越史記全書》，外紀，卷一，頁 97-98。

<sup>69</sup> 可參考筆者，〈中國龍母與越南蛇母故事初探〉（彰師大國文學誌第 21 期，2010 年 12 月）文中內容。

象龍文，衣著尾。九隆死，世世相繼。乃分置小王，往往邑居，散在谿谷。絕域荒外，山川阻深，生人以來，未嘗交通中國。<sup>70</sup>

傳說中的沙壹觸沉木而生下十子，與越南龍木故事的沉木化為當地神隍信仰，其漂流木的成神模式是相同的。對於《後漢書·南蠻西南夷列傳》的「九隆神話」，張翠霞在〈白族龍母神話探析〉文中提出此乃雲南最古老的神話之一，也是白族先民「始祖母崇拜」之文化反映，以此族源神話證明民族的神聖出身，以及作為「龍母神話的肇始」<sup>71</sup>。藉由張翠霞的論述文字，正可說明越南龍木故事確實源自於中國西南方的神話傳說，其間的神話祖源意義也是相同的。

上述兩則傳說的「木化身成神」，與后土夫人在造神情節上是相同的。宗教信仰領域已有「樹神崇拜」之詞，如弗雷澤《金枝》書中以「樹神崇拜」、「現代歐洲樹神崇拜的遺跡」、「橡樹崇拜」、「處死樹神」，或是「奧錫利斯的屬性」之「奧錫利斯是樹神」、「伊希思」等單元，介紹世界各地各式各樣與樹有關的神話傳說和信仰風俗<sup>72</sup>。但與沉木有關的感生神話，或是木頭本身為后土、龍王、佛像等神明的媒介，又與樹神崇拜有所差別，而且從安朗鄉后土夫人的「靈幽后土木神元君」封誥，可以看到此類神蹟故事的「木神」類型，因此本單元以崇木信仰稱之，希望與樹神信仰有所區隔，並且突顯此類故事的信仰特徵，不過崇木與樹神信仰皆有通達天聽的人神媒介意義。

<sup>70</sup> 〔劉宋〕范曄，《後漢書·南蠻西南夷列傳》（《景印摛藻堂四庫全書薈要》，史部，第九冊，正史類），卷一百十六，第七十六回，頁 95-479。

<sup>71</sup> 張翠霞，〈白族龍母神話探析〉（《大理學院學報》，第 8 卷第 5 期，2009 年 5 月），頁 13-17。

<sup>72</sup> 弗雷澤，《金枝》（臺北縣：久大桂冠圖書股份有限公司，1996 年 11 月）

而越南崇木信仰與動土儀式之間的關連性，又可藉由北寧省慈山府三山總錦江社的「正月初四動土祭主搖竹標」民俗，觀察其中的意義：「標樹在亭庭，必求神降福于此標，故人人欲爭以此標，禾在標者，先得其神福，後有一方除瘡症，如人人奪標各畢，人人又方入亭中宰其雞秫，同會飲食在亭中，各畢，各返回家，守亭開亭回後，乃此社有奪標之俗，異於天下也哉。」此社所崇奉的神明爲一位符水師（即風水師）<sup>73</sup>，將綁上禾稻的竹或樹豎立亭前空地，社民爭先奪取此禾標，勝利者將享有神明一年的護佑。因此豎立的禾標即有上達天聽的神明媒介意義，也與春耕動土有所關連，形成木、農、天三者間的緊密結合。由此觀點即可解讀不論是后土夫人，還是蠻娘佛子、神珠龍王傳說，其崇木背後的農耕信仰與宗教意涵是相同的。

## 伍、結論

越南后土應天化育夫人與后土仁慈威靈夫人受到國祭供奉的主要原由：助陣戰功，與越南一般俗神抬高神明地位的模式相同。君王在征戰四方、治理國境的過程中，必假神威以收民心，必藉神蹟以取信於民，方可扭轉劣勢，方能提振士氣。因此君王封敕神明的原委和神蹟顯靈的歷程大同小異，或托夢示現，或陣前顯跡，或風雨異象，或附會史志文獻，在在表現出越南對於宗教信仰的文化特徵與認知態度。后土應天化育夫人與后土仁慈威靈夫人雖同屬后土

<sup>73</sup> 《北寧省考異》，卷十，「北寧省慈山府三山總錦江社民俗事神」，頁 1-16。

夫人，但兩者的神格位階似仍有差別，安朗鄉的后土夫人為君敕立祠的國祭規模，雖未見越南鄉里的普遍奉祀，但從李聖宗始祭，到陳英宗崇奉，可看其具備一定的神格地位；至於南天后土聖娘，雖然神蹟故事將其追溯至貉龍君時代，但所謂的「瀘喝江河」顯靈，即可觀察其屬民間奉祀的俗神類型，等到唐高駢治理越南時，這才正式隨俗立祠以為奉祀。雖說陳太宗和陳仁宗曾封敕神號，但除《越甸幽靈簡本》之外，其餘越南漢文獻記載皆未能得見，可見此神明僅存特定鄉里，未能成為越南普祀的土地神靈。其實后土應天化育夫人雖然見存於文獻記載的機率較多，但也不是越南各地普遍奉祀的土地神明，僅為安朗鄉供奉的特定神明。綜觀后土夫人在越南的信仰情形，並非民間信仰的主流，借用中國后土之名號，成為受到中國信仰影響下的漢化神明，但此宗教文化移植的結果並不十分成功，成為特定地區的供奉神明。

那麼越南民間普遍奉行的鄉土保護神為何？當屬「城隍神明」。中國的城隍，指的是城市保護神；但在越南，已形成借用城隍之詞，演變為村莊和鄉里的眾多民間俗神之代稱，如孫衍峰所介紹的「越南鄉民奉祀的城隍已不再是城市的保護神，而是他們村莊的保護神，其職能相當於中國鄉間的社神——土地神。」<sup>74</sup>由此可知，越南俗例文獻中的后土和土地神之詞為何不甚常見，取而代之的是城隍或神隍之詞。

因此越南宗教信仰中的漢化，往往是名詞、名詞、故事概況、情節輪廓的表面漢化而已，究其本質和內涵，往往仍以本土原生文化為主，故越南僅取法於漢文化之外框，仍朝向民族本色十足的宗

<sup>74</sup> 孫衍峰，〈越南人的城隍信仰〉，《解放軍外國語學院學報》第26卷第5期（2003年9月，頁107）。

教表現。關於此點，徐方宇以越南灶神為例，認為越南雖然表面上與漢族的諸多儀式習俗相似，但實際上「其深層文化象徵內涵卻保留了較多的原生性，帶有濃厚的本土色彩」<sup>75</sup>。而在財神信仰上，雖然具有「明顯的漢文化影響的痕跡」，但「傳統財神及其所承載的象徵意義在現代社會的變遷中已經失去意義」<sup>76</sup>，亦呈現相當強烈的越南文化特色。因此越南后土夫人的故事內容和信仰內涵，已脫離中國后土夫人之信仰特徵，發展出別具一格的宗教面貌，例如兩位后土夫人都為單一的主神，非屬男性神明的附祀身份，即屬鮮明的越南母道信仰，呈現出十足的大母神信仰之原始面貌。

中國始祖母神的感生神話，讓地母原本的農耕功效，朝向突顯地母的繁衍生育性。而這種轉換意義，表現在越南后土夫人故事時，即為其部屬勾芒神是專職降雨的神明，出現了后土夫人告知君王必須改變祈雨對象的情節。因此后土夫人的土地農事意義已悄然褪色，已轉移到社地崇拜的土神身上。至此土地主權已然分化，陰陽神明因而二分，形成明確的職權區隔<sup>77</sup>。農事祭祀對象從地母變成

<sup>75</sup> 徐方宇，〈漢族、越族民間灶神信仰之比較研究〉，《東南亞研究》第三期（2006年），頁87-91。

<sup>76</sup> 徐方宇，〈越南民間傳統財神信仰的象徵意義及其變遷〉，《解放軍外國語學院學報》第29卷第5期（2006年9月），頁116-120。

<sup>77</sup> 林素娟，〈土地崇拜與豐產儀典的性質與演變——以先秦及禮書為論述核心〉，《清華學報》新39卷第4期（民國98年12月），頁644：「原始的母土女始祖，常是繁育力的象徵，夏商周三代的女始祖往往被附會以感生神話，女始祖感生之地、感生方式往往充滿神話色彩，甚至後代在進行追記時，常與男女冶遊等事密切相關。如桑林、瑤臺、閼宮……等女始祖感生之地，成為男女冶遊的淫佚之地；另一方面也成為求子的聖地。但土地母神的性質，在歷史發展中逐漸被削弱，發展到陰陽觀盛行下，成為與天父相對的地母，而後轉為求子女神。」

社地，動土儀式也從此轉變成與原始地母信仰無關，究此信仰轉化的原因，當屬象徵政治勢力的介入，以及社會男權至上的觀念影響，將最早的母性為人類之源起概念，轉化成男性之主導態勢，形成男性主權的社會面貌。因此地母信仰的演變歷程，蘊含了男女互動關係和男女交替角色的多重意義。只是最初的動土之「藉田禮」儀式，蘊涵了感應巫術意涵<sup>78</sup>，因為在陰陽五行觀念尚未盛行的年代，天地意識的二分法，當屬人類原始本初的認知。縱觀上越南后土夫人之土地信仰現象，可以看到越南承接中國神明的認知取用，也有別具越南民族特色的成神特色，呈現出中越文化的融合交替現象。

<sup>78</sup> 林素娟，〈土地崇拜與豐產儀典的性質與演變——以先秦及禮書為論述核心〉，《清華學報》新 39 卷第 4 期（民國 98 年 12 月），頁 619，「根據《禮記·月令》記載，孟春時『天氣下降，地氣上騰，天地和同，草木萌動』，在天父地母和合而生萬物的想法興盛後，萬物的繁衍被認為是奠基於天父與地母和氣（「和同」）的結果，此種想法的具體化，即是藉田時透過象徵天的天子與地母的儀式結合（「天子親載耒耜措之參于保介御之間」），其他參與儀式的官員則『躬耕帝籍』，透過天父與地母交媾的感應巫術而衍生萬物。」

## 參考書目

- 《正統道藏·正乙部·明字號》，新文豐，縮印本第57冊。
- 《山西通志》（臺北市：漢學研究中心，1990年）。明崇禎二年刊本，影印自日本內閣文庫。
- 《左傳》，《十三經注疏》（臺北市：藝文印書館，1981年）。
- 《禮記》，《十三經注疏》（臺北市：藝文印書館，1981年）。
- 《周禮》，《十三經注疏》（臺北市：藝文印書館，1981年）。
- 《尚書》，《十三經注疏》（臺北市：藝文印書館，1981年）。
- 《舊唐書》，《欽定四庫全書薈要》（臺北市：世界書局，1986年）。
- 漢·司馬遷，《史記》（臺北市：藝文印書館，2005年）。
- 劉宋·范曄，《後漢書·南蠻西南夷列傳》，《景印摛藻堂四庫全書薈要》，史部，第九冊，正史類。
- 宋·李昉，《太平廣記》（臺北市：文史哲出版社，1987年5月）。
- 元·陶宗儀，《說郛》，《景印涵芬樓原本說郛》（臺灣商務，民國61年12月）。
- 明·瞿佑，《剪燈新話》（世界書局，民國63年11月）。
- 清·呂熊，《女仙外史》（上海市：上海古籍出版社，1990年8月）。
- 清·蒲松齡，《聊齋誌異》（臺北市：里仁書局，1991年9月）。
- 清·花溪逸史，《嶺南逸史》（上海市：上海古籍出版社，1990年8月）。
- 《北寧省考異》，法國亞洲學會圖書館（Paris SA）馬伯樂書庫（HM），編號 Paris SA.HM.2167。

《河東省考異》，法國亞洲學會圖書館（Paris SA）馬伯樂書庫（HM），編號 Paris SA.HM.2172。

《同慶地輿誌》，漢喃研究院圖書館藏書，編號 A.537。

丁山，《古代神話與民族》（北京：商務印書館，2006 年 11 月）。

于向東，〈天依阿那演婆海神傳說及其意義述略〉，《東南亞縱橫》，2008 年 10 月，頁 48-51。

王三慶、陳益源主編，《2007 東亞漢文學與民俗文化國際學術研討會論文集》（臺北：樂學書局，2007 年 12 月）。

弗雷澤，《金枝》（臺北縣：久大桂冠圖書股份有限公司，1996 年 11 月）。

杜正乾，〈論土地神觀念的產生——以民族學人類學中心的考察〉，《青海民族研究》，第 17 卷第 3 期，2006 年 7 月，頁 7-10。

林素娟，〈土地崇拜與豐產儀典的性質與演變——以先秦及禮書為論述核心〉，《清華學報》，新 39 卷第 4 期，民國 98 年 12 月，頁 615-651。

唐仲蔚，〈試論社神的起源、功用及其演變〉，《青海民族研究社會科學版》，第 13 卷第 3 期 2002 年 7 月，頁 86-88。

孫安邦、陸峰波，〈后土就是土地神〉，《遠城學院學報》，第 24 卷第 3 期，2006 年 6 月，頁 13-16。

孫衍峰，〈越南人的城隍信仰〉，《解放軍外國語學院學報》，第 26 卷第 5 期，2003 年 9 月，頁 106-110。

晁福林，〈宋太丘社考〉，《學術月刊》，1994 年第六期，頁 78-82。

晁福林，〈試論春秋時期的社神與社祭〉，《齊魯學刊》，1995 年第二期，頁 66-72。

高臻、賈豔紅，〈略論秦漢時期民間的社神信仰〉，《聊城大學學報

- 社會科學版》，2003 年第四期，頁 45-48。
- 張星德，〈紅山文化女神像與史前宗教中的土地神〉，《社會科學輯刊》，總 103 期 1996 年第二期，頁 98-100。
- 張翠霞，〈白族龍母神話探析〉，《大理學院學報》，第 8 卷第 5 期，2009 年 5 月，頁 13-17。
- 郭沫若，《甲骨文字研究》（臺北市：民文出版社，民國 41 年）。手寫影印本。
- 陳益源，〈越南女神柳杏公主漢喃文獻考察〉，《成大中文學報》，第十五期，2006 年 12 月，頁 199-220。
- 陳荆和，《大越史記全書》，《東洋學文獻ヤンター叢刊》，第 42 輯，（東京：東京大學東洋文化研究所附屬東洋學文獻ヤンター刊行委員會，昭和 59 年 3 月 30 日）。
- 陳慶浩、王三慶等編，《越南漢文 小說叢刊》第一輯（臺灣：學生書局，1987 年 4 月初版）。
- 陳慶浩、鄭阿財等編，《越南漢文 小說叢刊》第二輯（臺灣：學生書局，1992 年 11 月初版）
- 楊建宏，〈論宋土地神信仰與基層社會控制〉，《湖南科技大學學報 社會科學版》，第 9 卷第 3 期，2006 年，頁 81-87。
- 楊海軍、王向輝，〈民間土地神信仰的現象分析〉，《商洛師範專科學校學報》，第 18 卷第 3 期，2004 年 9 月，頁 69-72。
- 楊琳，〈古代社主的類型〉，《中國典籍與文化》，1998 年第三期，頁 74-80。
- 楊琳，〈社神的源流〉，《文獻》，1998 年第一期，頁 209-220。
- 楊儒賓，〈吐生與厚德——土的原型象徵〉，《中國文哲研究集刊》，第二十期，2002 年 3 月，頁 383-446

蕭登福，〈后土與地母——試論土地諸神及地母信仰〉，《世界宗教學刊》，第四期，2004 年 12 月），頁 1-41。

蕭登福，《先秦兩漢冥界及神仙思想探源》（臺灣：文津出版社，2001 年 1 月二版）。

蕭登福，《漢魏六朝佛道兩教之天堂與地獄說》（臺灣：學生書局，1989 年 11 月）。

鐘亞軍，〈土地神之原——社與社神的形成和發展〉，《寧夏社會科學》，2005 年 1 月第一期，頁 127-130。

龔維英，〈土地神的性別衍變及其神格的沉淪〉，《天府新論》，1998 年第一期，頁 76-79。