

臺灣地區李鐵拐信仰考源 及其文化意涵探析

李建德*

【提要】

華人民間社會在喜慶場合中，經常出現「八仙」組合的戲曲、裝飾，而該組合中，晚明文壇領袖王世貞（1526－1590）認為七人身分可考，難以界定者則是李鐵拐，清人趙翼（1727－1814）更因史傳未載而加以否定。然而，李鐵拐信仰卻隨先民由大陸原鄉傳入臺灣，與呂祖成為臺灣地區八仙組合唯二「單一主祀神」的情況，值得加以研究。本文運用文獻研究、現地調查、深度訪談等方法，得出在涉及李鐵拐的雜劇、小說出現前，南宋道教金丹宗派已有將東華帝君視為「姓李」、「鐵拐都仙教主」之舉，清代更有兩個同屬全真道的宗派，對李鐵拐有著不同的身分界定，可見道教的李鐵拐並非源自文人創作，而是「我固有之」。臺灣自清代以來，陸續出現 11 座以李鐵拐祖師為主祀神的道教廟宇，其來源包括原鄉迎奉、海漂撿拾、夢示、附體等不同情況，而對其身分之認識，則多受到《東遊記》、《歷代神仙演義》之影響，屬於「小說之教」的展現。而李鐵拐信仰可作為社會弱勢者的精神支持力量，具有正面價值，值得加以肯定，然其受小說之教影響，較未認知李鐵拐的道教本質，則是需要反思與加強之處。

關鍵詞：李鐵拐 八仙 全真道 東華帝君 小說之教

2024 年 3 月 6 日收稿，2024 年 7 月 10 日通過修改後刊登

* 國立臺中教育大學通識教育中心兼任助理教授

一、前言

在民間傳統社會中，每逢家庭或地方廟宇的重大喜慶活動，經常會有懸掛「八仙綵」的現象，¹而在廟宇主祀神祇誕辰時，用以慶賀的人戲或偶戲「扮仙戲」中，「八仙戲」最受歡迎，但隨著社會結構轉型，簡便的「三仙會」則逐漸取代。²甚至是廟宇或公共建築的裝飾，也常見以「暗八仙」——即八仙所持法器或物品，³作為吉祥、福氣的象徵。由此，可見「八仙」對於民間社會的影響，已經成為文化符碼（cultural code）。提及八仙的文章，常認為「他們湊成一個班子是在元朝，而且班子的人選也不是一下就定好的。」⁴亦有認為八仙始自元代神仙道化劇《呂洞賓度鐵拐李岳》⁵或明代中晚期小說《八仙出處東遊記》，⁶實則未必盡然。因為，從1959年山西侯馬的出土文物顯示，金代的墓葬已有八仙組合存在，只是組合的成員，並未與現今大眾所熟知者完全相同而已。⁷由於一種事物不可能在甫出現

¹ 「八仙綵」係指以刺繡、印製等不同方式，將八仙（或加上南極仙翁）呈現在紅布的傳統工藝製品，有時也寫為「八仙彩」。就家庭而言，如新居落成、新婚、家中長輩整數生日等情況；就地域公眾廟宇而言，則包括特定年份的建醮活動、年度「爐主」選拔、神祇遶境駐駕信徒家庭等情況，皆會有懸掛「八仙綵」的現象。有關八仙綵的論述，可參黃春秀，〈八仙彩——臺灣民間的吉祥物〉，《歷史文物》第20卷第4期（2010年4月），頁50-55。

² 詳參陳玲玲，〈臺灣扮仙戲中的八仙〉，《中華文化復興月刊》第14卷第6期（1981年6月），頁46-61。

³ 暗八仙係指葫蘆（李鐵拐）、扇（鍾離權）、魚鼓（張果老）、劍（呂洞賓）、荷花（何仙姑）、花籃（藍采和）、笛（韓湘子）、玉板（曹國舅）的組合。需要留意的是，八仙與對應的法器、物品組合，曾經過不同時期的演變。在這方面的論述，可參尹蓉，〈「暗八仙」的來源〉，《文史知識》2008年第3期（2008年3月），頁104-108。

⁴ 馬書田，《中國神靈故事》（臺北：藝緣堂，2003），頁245。

⁵ 元·岳伯川著，明·臧懋循校，《呂洞賓度鐵拐李岳》，收入中華書局編，《四部備要》冊99（北京：中華書局、中國書店，1989），頁259上-265下。案：此雜劇稱呂祖度化在衙門任職六案都孔目而為非作歹的岳壽，使其借小李屠軀體還魂，而成李鐵拐。

⁶ 明·吳元泰著，凌雲龍校，《新刊八仙出處東遊記》，收入劉世德、陳慶浩、石昌渝主編，《古本小說叢刊》輯39冊1（北京：中華書局，1991），頁9-36。

⁷ 山西省文管會侯馬工作站，〈侯馬金代董氏墓介紹〉，《文物》1959年第6期（1959年6月），頁50-55；山西省考古研究所編著，《平陽金墓磚雕》（太原：山西人民出版社，1999），頁26。據該書指出，侯馬董明墓的金代磚雕八仙組合，與現今八仙組合的差別，在於有徐神翁（或張四郎）而無韓湘子（或藍采和）。筆者認為，由於徐神翁在北宋晚期在朝廷、

時，就被社會大眾廣泛接受。因此，八仙組合的出現，容或可上推到金代前的北宋。

在早期的八仙研究成果中，趙景深（1902–1985）先生從元明兩代的小說、戲曲等文獻進行分析，得出「元代以正陽真人漢鍾離為領袖，明代已逐漸移到以鐵拐李為領袖」⁸的論點。而浦江清（1904–1957）先生亦引元雜劇及明中晚期神魔小說《東遊記》，認為「跛仙難以著落」、「到元代，北宋末的劉跛子，與南嶽的跛仙已捏合了。」⁹這位連信奉道教甚篤的晚明文壇領袖王世貞（1526–1590），都直接坦言「是八公者，不佞能考其七而疑其一為志之」¹⁰的李鐵拐，其形象歷經宋人筆記、元代雜劇與明代神魔小說的敷演，業已雜而多端。吳光正先生則進一步持論，現今的李鐵拐形象，肇因於內丹道南宗北派同樣吸收宋代的跛仙故事並加以增衍，而造成不同演變。¹¹那麼，李鐵拐的身分流變究竟如何？道教記載與文人創作有何異同？其信仰隨先民自中國大陸傳入臺灣後，是否出現主祀的宮觀祠廟？背後又有何文化意涵？由於前行成果除前揭〈鐵拐李故事考論〉外，仍多屬於八仙探源、不同地域或時代之圖像、文學作品、新編戲劇的分析，¹²對前

民間皆有其事蹟，可能性較大，且亦可推知其八仙組合的時代較早。有關徐神翁的事蹟，詳見元·趙道一編，《歷世真仙體道通鑑》，收入明·張宇初等編纂，《道藏》洞真部記傳類潛字號冊5，聯合影印上海涵芬樓藏北京白雲觀所藏明刊本（北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988），頁401中-401下。

⁸ 趙景深，〈八仙傳說〉，《東方雜誌》第30卷第21號（1933年11月），頁56。

⁹ 浦江清，〈八仙考〉，收入吳光正、鄭紅翠、胡元翎主編，《想象力的世界：二十世紀道教與古代文學論叢》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006），頁63-64。

¹⁰ 明·王世貞著，〈題八仙像後〉，收入《續弇州四部稿》，清·永瑤、紀昀等纂修，《景印文淵閣四庫全書》集部冊1284（臺北：臺灣商務印書館，1986），頁469下。

¹¹ 吳光正，〈鐵拐李故事考論〉，收入《文化與神話：八仙故事系統的內在風神》（武漢：武漢大學出版社，2022），頁272-291。

¹² 在八仙探源的部分，如張俐雯，〈八仙人物淵源考述〉，《高雄工學院學報》第1期（1994年6月），頁197-216；在圖像方面，如楊庭頤，〈清代以前的八仙圖像及其變幻意涵研究〉（臺北：國立臺北藝術大學美術學系碩士論文，2015年6月）、林聖智，〈八仙的變身：狩野山雪《群仙圖襖》的相關問題〉，《藝術學研究》第18期（2016年6月），頁1-64；在新編戲劇的範疇，如陳昭吟，〈從仙道到人情——論明華園《蓬萊大仙》對道教傳說的轉化〉，《藝見學刊》第10期（2015年10月），頁43-59；至於文學作品的研究則較多，包括吳素娥，〈八仙故事研究〉（臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2010年5月）、劉原州，〈《八仙得道傳》研究〉（臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，

揭疑問尚待解決。因此，筆者試圖運用文獻研究、訪談及現地調查等方法，期能將這些問題進行系統性的處理。

二、李鐵拐之身分考源

在追溯八仙身分的前行文獻中，李鐵拐無疑是較難處理的。或逕指「鐵拐李，史傳並無其人」、「李鐵拐，惟《續通考》及類書各一則，其他書不經見。」¹³ 或認為「他不是真實的人物、他的事蹟也不是取材於真實的歷史事件，因此只能視為虛構的人物。」¹⁴ 或稱「李鐵拐並無具體實證以確認其存在。」¹⁵ 似乎李鐵拐只是文人筆下塑造出來的小說、戲曲角色。

但是，李鐵拐是否確如這些觀點所言？筆者認為，未必盡然。應當就宋代以來涉及李鐵拐之文獻，以清儒章學誠（1738–1801）「辨章學術，考鏡源流」¹⁶ 的態度加以梳理，方能得出較完整的論證。因此，筆者將這些文獻，先分為文人筆墨與道人記述，並依時代先後臚列，方能得到較清晰的結果。

在文人筆墨部分，最早涉及李鐵拐記載者，是元代的幾齣神仙道化劇。但在這些戲劇創作中，除《呂洞賓度鐵拐李岳》完整創造出李鐵拐前世今生的身分之外，其他幾種雜劇《呂洞賓三醉岳陽樓》、《陳季卿誤上竹葉舟》、《呂洞賓三度城南柳》的八仙組合雖皆有李鐵拐，但並未涉及身世敘寫，僅有一句「〔郭云〕這位拿著拐兒的，不是皂隸？〔正末唱〕這一個是鐵拐李髮亂梳。」「〔正末指李科唱〕這一

2008年6月）、李淑容，「高雄市阿蓮區薦善堂八仙降鸞研究」（臺南：國立臺南大學國語文學系教學碩士班碩士論文，2013年6月）、王晨宇，「八仙戲曲研究」（臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2017年6月）、吳黎朔，「八仙俗文學研究」（臺北：世新大學中國文學研究所博士論文，2021年7月）等。

¹³ 清·趙翼著，《陔餘叢考》（上海：商務印書館，1957），頁744-745。

¹⁴ 張俐雯，〈八仙人物淵源考述〉，《高雄工學院學報》第1期，頁209。

¹⁵ 吳素娥，「八仙故事研究」，頁57。

¹⁶ 清·章學誠著，葉瑛校注，《文史通義校注》（北京：中華書局，1985），頁945。

個髯蓬鬆鐵拐橫拖。〔陳季卿云〕是李鐵拐大仙。」「這個是攜一條鐵拐入仙鄉。」¹⁷ 可見當時雜劇的李鐵拐作為受度脫者及接引受度者的神仙群像。

入明以後，在神仙道化劇中，開始出現以李鐵拐為度脫者的《鐵拐李度金童玉女》，但內容亦未言及李鐵拐的成道經歷，僅劇末「李先生四海雲遊，全憑著這條拐。」¹⁸ 可突顯其形象；而在其餘的神仙劇碼中，除《瑤池會八仙慶壽》第三折承襲前修，稱李鐵拐「岳孔目老仙你莫不遊戲神通到方顯」、「貧道是宋朝之人」外，仍多作為「群像角色」出場，如《福祿壽仙官慶會》的「拄鐵拐的仙人姓李」，《紫陽仙三度常椿壽》的「這一個鐵拐李司郡典」，《群仙慶壽蟠桃會》的「這個是皂羅衫鐵拐李」，《呂洞賓花月神仙會》的「鐵拐李羅衣染皂」，《降丹墀三聖慶長生》的「亂髮鬚髻名鐵拐，吞霞服氣養丹砂」，《爭玉板八仙過滄海》的「貧道躡此鐵拐過海。〔唱〕見李岳將鐵拐在海中輕漾」，《眾天仙慶賀長生會》的「李岳將鐵拐扶」，《賀昇平群仙祝壽》的「貧道有這箇瑞烟葫蘆以為供獻」，《孫真人南極登仙會》的「這一箇拄鐵拐掛仙瓢」，乃至於《邯鄲記》的「這拐兒是我出海撿雲棍，一步步把蓬萊寸」、「李孔目拄著拐打磕睡」、「一個拄鐵拐的李孔目，帶些殘疾」，¹⁹ 未有其他新的身分來歷。至

¹⁷ 元·馬致遠著，明·臧晉叔校，《呂洞賓三醉岳陽樓》，收入《四部備要》冊 99，頁 324 上。元·范子安著，明·臧晉叔校，《陳季卿誤上竹葉舟》，收入《四部備要》冊 99，頁 530 上。元·谷子敬著，明·臧晉叔校，《呂洞賓三度城南柳》，收入《四部備要》冊 99，頁 598 下。

¹⁸ 明·賈仲名，《鐵拐李度金童玉女》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 3（臺北：鼎文書局，1979），頁 769-796。

¹⁹ 明·朱有燬，《瑤池會八仙慶壽》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 4，頁 1504-1505；明·朱有燬，《福祿壽仙官慶會》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 3，頁 1271；明·朱有燬，《紫陽仙三度常椿壽》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 3，頁 1429；明·朱有燬，《群仙慶壽蟠桃會》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 4，頁 1477；明·朱有燬，《呂洞賓花月神仙會》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 4，頁 1557；明·佚名，《降丹墀三聖慶長生》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 10，頁 5951；明·佚名，《爭玉板八仙過滄海》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 10，頁 6103；明·佚名，《眾天仙慶賀長生會》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 11，頁 6477；明·佚名，《賀昇平群仙祝壽》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 11，頁 6626；明·佚名，《孫真人南極登仙會》，收入

於《眾群仙慶賞蟠桃會》、《祝聖壽金母獻蟠桃》等戲劇，對於李鐵拐的造型刻畫則為「鬚髮陀頭、皂補納、錦襖、不老葉、法墨鬚、喬兒、綱裙、雜彩縑、執袋、行纏、布襪、八荅鞋、猛髯、鐵拐。」²⁰蓬髮猛髯、身穿衲衣、手拄鐵拐、腳穿麻鞋，這種造型仍影響迄今，與現況相較，僅缺少身揹或手持葫蘆而已。

在神仙戲碼外，萬曆年間的兩種神魔小說《八仙出處東遊記》與《三寶太監西洋記》皆出現李鐵拐。前者賦予李鐵拐新的身分，稱其本名李玄，前往華山受道於老君及宛丘先生後，善加修煉，已能出陰神。一日，因老君相邀西遊諸國而出神為之，行前囑其弟子看守軀體七日，若逾期未返則可將其軀體焚化。至第六日，弟子之母病危，遂焚李玄之軀而歸家，然其母已死。李玄辭別老君返回時，己身已遭弟子焚化，只能以路旁餓殍借屍還魂，因其外貌蓬頭垢面、跛足拄杖，並以道法將竹杖化為鐵杖，而被稱為鐵拐先生。後者則僅提及「第三位李鐵拐」，²¹未對其身分、造型、修道經過作敘寫。

同處萬曆年間的王弇州，則提出第三種說法：

若李公者，諸方外裨官都不載。獨聞之乩云：諱元中，開元大曆間人也。於終南山學道四十年，陽神出舍，為虎所殘，得一跛丐乍亡者而居之。不可知也。²²

從王世貞敘述可知當時民間乩壇，已將李鐵拐生活年代繫於唐玄宗開元至代宗大曆年間（713-779），稱李鐵拐本名元中，長年在終南山修道，可出陽神，但因軀體遭猛虎吞食，只能尋一新亡跛丐而借屍還魂，

楊家駱主編，《全明雜劇》冊12，頁7638；明·湯顯祖，錢南揚校點，《湯顯祖戲曲集》（上海：上海古籍出版社，1978），頁848-849。

²⁰ 明·朱有燉，《眾群仙慶賞蟠桃會》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊10，頁5887；明·佚名，《祝聖壽金母獻蟠桃》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊10，頁5936。

²¹ 明·羅懋登，《新刻全像三寶太監西洋記通俗演義》，收入古本小說集成編委會編，《古本小說集成》輯5冊670（上海：上海古籍出版社，1994），頁1189。

²² 明·王世貞，《續弇州四部稿·題八仙像後》，《景印文淵閣四庫全書》集部冊1284，頁470上-470下。

遂成今貌。可惜的是，王氏並未說明，這個乩壇是由道人主導，或由文人結社而成，較難予以歸類。

與王世貞生活年代相近的王圻（1530–1615），在《續文獻通考》記載：

李鐵拐，或云隋時峽人，名洪水，小字拐兒，又名鐵拐。常行丐于市，人皆賤之，後以鐵杖擲空，化為龍，乘龍而去。一說，李本偉丈夫，常遇老君得道，後出神，往朝老君。與其徒約，以七日不返焚其尸。後六日，其徒以母疾，遂焚而去。李還，附一丐者尸起，故足跛而貌更醜惡。²³

王圻提出李鐵拐身分的二種可能性，分別是隋朝拄鐵杖的乞丐，後乘鐵杖所化之龍而飛昇；以及得到老君傳道的道人，因看守其軀體的弟子母親重病，軀體遭弟子焚毀，只能借新亡跛丐軀體還魂。然而，王圻並未說明出處，難以稽考其觀點之時間斷限。

生活年代稍後於王氏的胡應麟（1551–1602）從《呂洞賓度鐵拐李岳》切入，認為明代〈八仙圖〉中跛足拄杖者即源自該雜劇，又以《歷世真仙體道通鑑》所引劉跛子加以附會，認為其事「尤荒唐」、「與詞語殊不相蒙，未審元人何據，大都委巷之談耳。」²⁴ 而晚明藏書家徐應秋（？–1621）在《玉芝堂談薈》中，則兼採王世貞、胡應麟之說，²⁵ 未提出新的見解。在此同時，書商汪雲鵬刊刻的《有象列仙全傳》與名士洪應明編撰的《消搖墟經》，同樣收錄李鐵拐，²⁶ 然其敘述亦與前揭王圻第二說相同，未見新說。

與胡應麟時序相近的名士彭大翼（1552–1643），更在所纂類書《山

²³ 明·王圻纂輯，《續文獻通考》，收入續修四庫全書編纂委員會編，《續修四庫全書》史部冊 767（上海：上海古籍出版社，2002），頁 24 上。

²⁴ 明·胡應麟，《少室山房筆叢》（北京：中華書局，1958），頁 540。

²⁵ 明·徐應秋，《玉芝堂談薈》，收入《景印文淵閣四庫全書》子部冊 883，頁 396 上。

²⁶ 明·王世貞輯次，明·汪雲鵬校梓，《有象列仙全傳》，收入胡道靜等主編，《藏外道書》冊 31（成都：巴蜀書社，1994），頁 584 上；明·洪應明，《消搖墟經》，收入明·張宇初等編纂，《道藏》續道藏槐字號冊 35，頁 369 中。

堂肆考》記載云：

張居士，宋朝都吏也，與妻馮氏俱好道，嘗建輔真道院於湖墅，家住修文坊扇子巷，內設輔真道院藥局以濟人。一日，設齋百分，先期散俵子，至日，齋此赴齋。臨期止收九十九俵子，齋訖，心終不滿。後因往輔真道院，見所塑鐵拐仙上有一俵子，題云「特來赴齋，見我不采。空腹而回，俵縛我拐。」按拐仙姓李名孔目，有足疾，西王母點化昇仙，封東華教主，授以鐵拐一根，前往京師度漢大將軍鍾離權有功，加封紫府少陽帝君。權字雲房、號正陽子，度呂嵒有功，封開悟傳道帝君。洞賓度張果老，果老度何仙姑，果老又度曹國舅。²⁷

彭大翼稱宋代張姓都吏因奉道心誠而感致自身建造的輔真道院中鐵拐仙來赴齋會，並以按語敘述拐仙姓名與得道、受封經過。不過，彭氏同樣未載出處。筆者進一步在元人筆記小說《湖海新聞夷堅續志》中，看到張居士設齋感致拐仙並被託夢的記載，²⁸ 因文中有「至元庚辰，常齋僧道」語，可知彭氏所載該事，應發生於元代。但《夷堅續志》未見彭氏按語。因此，吾人可知，相較於前揭金代北方山西墓葬，在宋末元初之際，南方亦有雕塑李鐵拐神像膜拜之舉。至於稱李鐵拐受西王母點化，封為東華教主、度化鍾離權等事，筆者認為較難稽考出處。筆者推測，此段按語可能與晚唐五代到北宋的道教心性學及鍾呂內丹道蓬勃發展的歷史背景有關。由於道教心性學推崇《清靜經》，在晚唐道典《墉城集仙錄》中，認為該經係太上老君為西王母宣說，並

²⁷ 明·彭大翼，《山堂肆考》，收入《景印文淵閣四庫全書》子部冊 977，頁 87。案：引文所載的「俵子」，是指在舉行齋會之前，先散發給道士、僧侶的赴齋憑證。日本江戸時代禪僧無著道忠（1653-1745）在所著《禪林象器箋》中，即引用《湖海新聞》所載張居士設齋散發俵子，感致鐵拐仙赴齋之事。詳見無著道忠（Mujiyaku Dochiyuu），《禪林象器箋》，收入方廣錫主編，《藏外佛經》冊 29（合肥：黃山書社，2005），頁 571 上。

²⁸ 元·思善堂編，《湖海新聞夷堅續志》，收入《筆記小說大觀》第 42 編冊 3（臺北：新興書局，1986），頁 233-234。此外，明人田汝成《西湖遊覽志餘》卷 26〈幽怪傳疑〉所載文字與彭氏記載相類，可能是《山堂肆考》記載之出處，參明·田汝成，《西湖遊覽志餘》，收入《景印文淵閣四庫全書》史部冊 585，頁 633 上-633 下。

依次傳授給金闕帝君、東華帝君，²⁹ 而源起於北宋及金代的金丹道南宗（即紫陽派）、北派（即全真道），亦皆以東華帝君為初祖，也大力推崇《清靜經》。於是，這兩條原先平行的線，在該按語中，遂被結合而形成以李鐵拐受西王母點化、受封東華帝君並度化鍾離權的敘述。

入清後的康熙年間，由黃惟賢增訂的敦義堂本《新刻增訂釋義經書便用通考雜字》中，也出現「鐵拐李者，姓李名孔目，有足疾，西王母點化昇仙，封東華教主，授以鐵拐，前往京師，度漢大將軍鍾離權，加封紫府少明君。」³⁰ 由於是民間通俗書籍，並未記載出處。筆者推測，可能是對彭大翼《山堂肆考》的接受。

其後，褚人穫（1635–1682）在《堅瓠集》中，記載李鐵拐的身分、學道與面貌來由，與王圻記載的第二種說法相同。³¹ 同時，復有汪象旭（1604–？）的《呂祖全傳》及徐道、程毓奇的《歷代神仙演義》兩種神魔小說出世。在《呂祖全傳》中，李鐵拐被塑造成鍾離權之外，與張果老一同作為考驗並指引呂祖修道的神仙，其形象則為「大眼、鐵面、鬍子」、「短髮鬍鬆、大眼虬鬚，衣皂袍、繫錦絲縑，面黑而大、身胖而長，跛一足，拄一鐵杖，約有五旬」，並以「周靈王鞭母」事而使呂祖得知其身分為「李柱史」，³² 明顯與前揭諸說不同。《歷代神仙演義》則稱李鐵拐前身為上古帝王，因「善導出元神之術，更姓名曰李凝陽」，但尚未修煉真道，後得錫則子轉世的老子及宛丘先生傳授法訣，一日，老子、宛丘欲遊華山，李凝陽以元神出竅方式隨行，行前吩咐弟子朗令，若已七日未返則焚其軀體。至第六日，弟子其兄來尋，告知老母病危，弟子遂焚凝陽軀體而返家侍疾。凝陽返回後，以一餓孬附體，並服老子所贈守真丹，成黑臉蓬髮、卷鬚巨眼、

²⁹ 詳見唐·杜光庭，《墉城集仙錄》，收入唐·杜光庭著，羅爭鳴輯校，《杜光庭記傳十種輯校》冊下（北京：中華書局，2013），頁 577。

³⁰ 清·徐三省編輯，黃惟賢增訂，《新刻增訂釋義經書便用通考雜字》，收入李國慶編，《禪字類函》冊 2（北京：學苑出版社，2009），頁 188。

³¹ 清·褚人穫纂輯，《堅瓠秘集》，收入《續修四庫全書》子部冊 1262，頁 165 上。

³² 清·汪象旭編，《呂祖全傳》，收入《古本小說集成》輯 1 冊 32，頁 118、119、227。

跛右足、貌醜惡的異相，老君贈以金箍、鐵杖，使其成為「異相真仙」，自號李孔目，世稱鐵拐李先生，常隨老子、宛丘同遊。³³ 可知其故事梗概基本由《東遊記》加以敷演，並將元雜劇「孔目」由官吏易為巨眼，鐵杖則由自身施法改為老君所贈。

同治 7 年（1868），又有四川籍無垢道人所撰神魔小說《八仙得道傳》出。作者雖是道士，但此書屬於小說，因此，筆者仍劃歸文人筆墨範疇。此書稱李鐵拐前身曾是玉帝殿前司香吏，因在筵席與司花仙女言語調笑而謫凡十世，到第十世為洛陽人李玄，老君命太白金星前往點化，復命弟子文始真人至華山解救並先代己教導，故成道甚速。由於李玄在第九世曾因欲救投江自盡女子屍體上岸，誤將其一腿折斷，自己愧疚而死，埋下後來跛足的伏筆。李玄得老君傳道後，收孝子楊仁為徒，在泰山修道，一日因出神遠行，命楊仁守其軀體七日，若已七日未返，則可焚燒其軀。於是，李玄前往探視司花仙女轉世的何仙姑。至第六日，楊仁友人告知其母病危，楊仁遂將李玄軀體燒化而返家。李玄得知後急返泰山，文始真人告知，由於前世兩件宿債（即為拯救投水女性而毀棄終身未近女子的戒行，及誤將該女性屍體折斷一足），今生應附體於跛足乞丐之身，並將老君所賜桃杖交付，李玄因乞丐屍身黝黑，遂自稱鐵拐李，並將桃杖化為鐵杖，使楊仁母親復生，鐵拐李回到老君宮中覆命，老君再賜一葫蘆為其法器。³⁴ 在該小說中，作者將李鐵拐在借屍還魂時，附體於跛足乞丐一事，以傳統小說、戲曲常見的「謫凡」模式加以巧妙解釋，³⁵ 且並非歸因於謫凡之

³³ 清·徐道著，程毓奇續，周晶、蘇客、宜凡校點，《歷代神仙演義》冊上（瀋陽：遼寧古籍出版社，1995），頁 9、201、241-243。

³⁴ 清·無垢道人著，張武智、張鼎玉校注，《八仙全傳》（西安：三秦出版社，1988），頁 138、146-147、頁 149-151、163、165-168、201-219。

³⁵ 有關傳統小說、戲曲的謫凡模式運用，詳參李豐楙，〈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》第 7 期（2003 年 12 月），頁 85-113；王安祈，〈「星宿謫凡、本命顯形」在京劇的意義與位置——以薛仁貴、薛平貴、趙匡胤、楊家將等名劇為主要觀察〉，《戲劇研究》第 19 期（2017 年 1 月），頁 51-82。

初的與司花仙女言語調笑，而是另外安排第九世因打撈溺水屍體而誤犯的過錯，屬於「一飲一啄，豈非前定」的匠心獨運。

至於由道人記述的範疇，在南宋就已出現李鐵拐的文獻資料。紫陽派高道白玉蟾（1194–1229？）在〈題張紫陽薛紫賢真人像〉提及：

昔李亞以金汞刀圭火符之訣傳之鍾離權，權以是傳呂巖叟，巖叟以是傳之劉海蟾，劉傳之張伯端。³⁶

而同屬南宋的《法海遺珠·追鶴秘法》也持論：

此法乃祖師鐵拐都仙教主東華帝君在青城山之巔，會集眾仙……其教後傳鍾離正陽君及南嶽紫虛魏元君，次傳之呂公洞賓純陽君，次授與劉仙海蟾翁，翁授之於天台紫陽張真君，歷代自此相承至第九代嗣教仙師瓊瑤仙翁。³⁷

《法海遺珠》所收內容眾多、宗派不一，且多未有序跋之語，難以繫年，蕭登福先生認為該書是研究宋元時代道法必看之書，撰成年代約在元末明初。³⁸ 〈追鶴秘法〉雖同樣未載撰成年份，但筆者由其中衡山神的尊號係稱「南嶽司天昭聖帝」，為宋真宗大中祥符 4 年（1011）五月乙未日加封，³⁹ 而非元世祖至元 28 年（1291）二月加封之「司天大化昭聖帝」，⁴⁰ 可知該篇應可繫於南宋晚期——或元初尚未加封衡山神之時。在該篇記載中，東華帝君的尊號與姓名為「都仙教主華陽慈濟道君長生度世仙王青華帝君真玄靈應天尊李喆」，⁴¹ 雖與〈題

³⁶ 宋·白玉蟾，《瓊瑤白真人集》，收入胡道靜等主編，《藏外道書》冊 5，頁 105 上。案：白玉蟾的出生年，學界有宋高宗紹興 4 年（1134）與宋光宗紹熙 5 年（1194）兩種說法，筆者根據的是白氏弟子彭耜在〈海瓊玉蟾先生事實〉所寫的「是生於瓊，蓋紹熙甲寅三月之十五日也。」其羽化年份以「？」標示，則因彭耜在文中寫到「紹定己丑冬，或傳先生解化於吁江」，紹定己丑即宋理宗紹定 2 年（1229），因有「或傳」二字，故標以問號。

³⁷ 明·佚名，《法海遺珠》，收入明·張宇初等編纂，《道藏》太平部弗字號冊 26，頁 805 上。

³⁸ 蕭登福，《新修正統道藏總目提要》冊下（成都：巴蜀書社，2021），頁 1562。

³⁹ 元·脫脫等著，《宋史》冊 8（北京：中華書局，1977），頁 2487。

⁴⁰ 明·宋濂等著，《元史》冊 6（北京：中華書局，1976），頁 1900。

⁴¹ 明·佚名，《法海遺珠》，收入明·張宇初等編纂，《道藏》太平部弗字號冊 26，頁 803

張紫陽薛紫賢真人像〉的李亞有出入，但若將之合觀則可得知，南宋晚葉的金丹宗派，已有將東華帝君視為「鐵拐教主」，並稱其身分為李亞或李喆的說法，有別於北方全真道第三代宋德方（1183–1247）將東華帝君由「東王公」衍生為姓王、第四代秦志安（1188–1244）稱東華帝君為王玄甫的觀點。⁴²

入元以後，南方金丹宗派的李簡易弟子，在《玉谿子丹經指要》卷首的〈混元仙派之圖〉中，將李鐵拐列為純陽真人弟子，並稱其傳授劉烈、陳仲虛等二人。⁴³ 可見雖同屬金丹南宗，但對於李鐵拐的道法授受，仍有異說。此外，在元代全真道士所撰《自然集》的〈醉太平〉一首，有「鐵拐李火焚了屍首」⁴⁴ 之語，可知當時已有李鐵拐軀體遭焚化，遂借屍還魂之說。

在明代的崇道風氣中，嘉靖 6 年（1527）6 月 24 日皇宮內府所造手寫彩繪經折本《九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經注》，⁴⁵ 在經文前方刊載了萬法教主、東華教主、大法天師、許真君、海瓊白真人、洛陽薩真人、辛祖師、路元君、魏元君、馬元君、路真君、葛真君、鍾呂真仙與雷部鄧、辛、張等元帥的彩圖。其中的東華教主畫像，即為

下。

⁴² 元·宋德方〈全真列祖賦〉云：「逮我東華帝君王公者，分明直指曰『此全真之道也』，然後天下驚駭傾向而知所歸依矣。」元·宋德方，〈全真列祖賦〉，收入陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補，《道家金石略》（北京：文物出版社，1988），頁 583；秦志安《金蓮正宗記》進一步稱：「帝君姓王氏，字玄甫，道號東華子。」參元·秦志安編，《金蓮正宗記》，收入明·張宇初等編纂，《道藏》洞真部記傳類致字號冊 3，頁 344 中。案：王重陽並未稱東華帝君為王玄甫，如〈醉江月·正陽的祖〉僅稱師祖為鍾離正陽，師父為呂純陽，師叔為劉海蟾。參金·王嘉著，《重陽全真集》，收入明·張宇初等編纂，《道藏》太平部枝字號冊 25，頁 710 中。

⁴³ 宋·李簡易纂集，《玉谿子丹經指要》，收入明·張宇初等編纂，《道藏》洞真部方法類稱字號冊 4，聯合影印上海涵芬樓藏北京白雲觀所藏明刊本，頁 404 下。

⁴⁴ 元·佚名，《自然集》，收入明·張宇初等編纂，《道藏》太平部同字號冊 25，頁 497 中。陳耀庭先生將此書繫於元代初期全真道鼎盛時所撰，參氏撰，《全真道的文學研究》（香港：青松出版社，2013），頁 19、頁 21。案：隋樹森（1906-1989）先生引元·楊朝英編《太平樂府》卷 6，稱此首作品為鄧學可所作，參隋樹森編，《全元散曲》（北京：中華書局，1964），頁 1658。

⁴⁵ 案：此書現藏日本天理大學圖書館，筆者所見電子書係由江蘇金壇乾元觀蔣門馬教授惠予提供，謹致謝忱。

身穿百衲衣、兩腳赤足、右手持鐵拐，身繫葫蘆的造型，幾乎與社會大眾所理解的李鐵拐外貌完全相同，差別僅在未見跛足倚杖而已。由此，亦可作為明代內廷道教接受宋代南方道教金丹宗派視東華帝君為鐵拐教主此一淵源的輔證之一。

而在清嘉慶年間，由奉道官員蔣予蒲（1755–1819）等人組成的北京覺源壇天仙派，⁴⁶ 在《懺法大觀》中用以讚頌八仙的《九天大羅八洞仙祖證道開宗心懺》中，用「西周得道」、「異相慶重開」、「太上栽培」、「鐵杖放光來」、「晉土成真」、「好煉神而出定」、「太上之授受居多，宛邱之磋磨不少」、「異相金仙」、「西華洞天帝主」、「芒碭之棲真最久」、「數出定於冥空，殼為虛器」、「太上授手」、「宛邱投契」⁴⁷ 等詞句形容李鐵拐，明顯受到《東遊記》及《歷代神仙演義》的影響。⁴⁸ 而「西華洞天帝主」一詞，筆者推測，可能係因元代全真道已將東華帝君繫於王玄甫身上，有意識地接續全真道傳統的天仙派，遂將李鐵拐易稱為西華帝主。不過，在天仙派另一著作《天仙金丹心法》中，李鐵拐自署「鐵杖老人李元中」，⁴⁹ 則可看出受王弼州所載乩示影響。

與天仙派時間相近的湖州金蓋山龍門派，閔一得（1758–1836）在

⁴⁶ 關於清代北京覺源壇的天仙派，莫尼卡（1962-2011）女士、森由利亞（1965-）先生、黎志添（1960-）先生、尹志華（1972-）先生及李建德（1984-）等人皆有專文進行論述。詳參莫尼卡（Monica Esposito），〈一部全真《道藏》的發明：《道藏輯要》及清代全真認同〉，收入趙衛東主編，《問道崑崙山》（濟南：齊魯書社，2009），頁 303-343；森由利亞（Yuria Mori），〈《重刊道藏輯要》と清朝四川地域の宗教〉，收入中國古籍文化研究所編，《中國古籍流通學の確立：流通する古籍・流通する文化》（東京：雄山閣，2007），頁 339-401；黎志添，〈《呂祖全書正宗》——清代北京覺源壇的歷史及其呂祖天仙派信仰〉，《中國文哲研究集刊》第 46 期（2015 年 3 月），頁 101-149；尹志華，〈《道藏輯要》的編纂與重刊〉，《中國道教》2012 年第 1 期（2012 年 2 月），頁 54-57；李建德，〈臺灣斗堂《穹窿玉斗》對全真道《斗母懺》之繼承與新變〉，收入潘崇賢、黃健榮主編，《道教與星斗信仰第三輯》（香港：青松出版社，2019），頁 92-139。

⁴⁷ 清·柳守元，《九天大羅八洞仙祖證道開宗心懺》，收入胡道靜等主編，《藏外道書》冊 15，頁 626。

⁴⁸ 《東遊記》稱李鐵拐受老君及宛丘先生傳道，《歷代神仙演義》始稱其隱修於芒碭山。

⁴⁹ 清·八洞仙祖合注，《天仙金丹心法》，收入清·賀龍驤校勘、彭文勤等纂輯，《道藏輯要》冊 13，影印四川成都二仙庵藏清光緒丙午年重刊本（臺北：新文豐出版股份有限公司，1977），頁 5865 上、5884 下、5920 下。

〈道譜源流圖〉中，將東華帝君列為金闕帝君尹喜弟子，稱其為「東華帝君姓李名亞，字元陽，號小童君，春秋時人。元朝敕封『全真大教主東華紫府輔元立極少陽帝君』，法錄稱『鐵師元陽上帝』，世稱『鐵拐李祖師』。」而王玄甫則改稱「西華帝君姓王名駘字玄甫，春秋時人，元朝敕封帝君。」⁵⁰ 試圖調和南、北兩宗對於東華帝君身分之異說。然該圖前有按語「謹按雲隱呂律師所纂，原本以玄玄皇帝為道祖，以純陽帝君為道宗，今仍之。」則此圖與對李鐵拐、王玄甫的身分說解，究竟是閔氏所為？抑或是開蘇州冠山支派並兼傳雷法的龍門第八代玄裔呂守樸（？-1710）所為？仍未可知。筆者認為，需留意之處有二，一是在早期神霄派道典中，「鐵師上帝」是太上老君的代稱，「元陽上帝」則是元始天尊的代稱，⁵¹ 並未將鐵師元陽上帝等同於李鐵拐；二是呂、閔二人皆為南方出身，此說法可能出自對宋元南方道教金丹宗派觀點的容受。

此外，在《諸真宗派總簿》中，記載鐵拐祖師所傳雲虛派，其派詩為「太玄了清輝，鶴然謝瑞徵。功高身必貴，妙訣合天心。」等 20 字，並載鐵拐祖師聖誕為農曆七月初十日。⁵² 可見明清兩代的道教，曾有尊奉李鐵拐為祖師並開宗立派的傳承存在。

透過從宋代到清代的史乘、戲曲、小說、筆記、道典等對李鐵拐不同記載的文獻資料，吾人大底可以得知，這些文獻的作者，身分雖有文壇領袖、戲曲作家、歷史學者、奉道儒臣、民間書商、玄門羽士等區別，但對於李鐵拐的身分與形象，則有著截然不同的兩種主流路線。一是源自元代神仙道化劇《呂洞賓度鐵拐李岳》的「借屍還魂」說，明、清兩種神魔小說《八仙出處東遊記》、《八仙得道傳》與清

⁵⁰ 清·閔一得著，鮑廷博注，《金蓋心燈》，收入胡道靜等主編，《藏外道書》冊 31，頁 162 下-163 上。

⁵¹ 明·佚名，《先天雷晶隱書》，收入《道法會元》卷 86，明·張宇初等編纂，《道藏》正一部縻字號冊 29，頁 354 中；明·佚名，《混沌玄書大法》，收入《道法會元》卷 110，明·張宇初等編纂，《道藏》正一部邑字號冊 29，頁 489 上、頁 493 下。

⁵² 小柳司氣太（Oyanagi Shigeta）編，《白雲觀志》，收入胡道靜等主編，《藏外道書》冊 20，頁 579 上。

代奉道儒臣結社著造的懺法《八仙懺》，承襲其「借屍還魂」情節，而對其身世、道法授受源流加以改造；二是源自南宋道教金丹宗派的「東華帝君」說，明代類書《山堂肆考》、清代民間通俗字書《便用通考雜字》與道教僊傳《金蓋心燈》加以繼承，並對細節進行加工，如增添其身分為西王母點化、金闕帝君尹喜弟子，以符合晚唐以來道教認同的《清靜經》傳授譜系等。此外，《續文獻通考》提出的乞丐乘鐵杖所化之龍飛昇、《呂祖全傳》的李柱史等二說，是較特別的觀點，但較未對後續文本產生影響力。

三、臺灣地區李鐵拐廟宇之梗概

吾人既已對宋代以來文人、羽士就李鐵拐的不同記載，作了較完整的分析，更應就臺灣地區主祀李鐵拐祖師宮觀祠廟之情況，進行統整。筆者通過對文獻資料的整理，並搭配現地調查、訪談所得，得知臺灣地區從清代迄今，一共曾經出現 11 座主祀李鐵拐的道教廟宇，並有 10 座現今仍然存在，⁵³ 詳見下表〈臺灣地區主祀李鐵拐祖師道廟一覽表〉所示。

表一 臺灣地區主祀李鐵拐祖師道廟一覽表

序號	廟名	行政區	始建年代	始見文獻	調查日期
01	神岡八仙寺	臺中市神岡區	清同治間	《臺中州豐原郡寺廟臺帳》	2014/02/26
02	宜蘭仙祖廟 (已佚)	宜蘭縣宜蘭市	1898 年 以後	《臺灣社寺宗教要覽(臺北州ノ卷)》	2023/09/19
03	大南澳八仙宮	宜蘭縣南澳鄉	1924 年	《宜蘭縣民間信仰》	2023/09/19

⁵³ 案：金門縣烈嶼鄉尚有據傳始建於明末清初的青岐仙祖宮，唯金門自古隸屬泉州府同安縣管轄，與臺灣隸屬臺灣府有別，因此，筆者雖曾於 2023 年 7 月 23 日前往現地調查，但並未納入本表並展開說明。又，本文係以主管機關登記立案者作為討論範圍，未登記立案者不在此限。

04	基隆指玄宮	基隆市信義區	1949 年	《臺灣省宗教調查表》	2023/07/07
05	大安聖仙宮	臺中市大安區	1970 年	《臺灣廟神傳》	2023/06/08
06	烏松醉仙亭	高雄市烏松區	1986 年	學位論文	2014/01/04
07	學甲仙祖廟	臺南市學甲區	1989 年	《南瀛民俗誌》	2023/05/11
08	滿州大仙宮	屏東縣滿州鄉	1989 年	《滿州鄉志》	2023/06/09
09	三芝八仙宮	新北市三芝區	1989 年	《三芝鄉志》	2023/07/07
10	中港仙祖廟	臺中市沙鹿區	1990 年	《沙鹿鎮志》	2023/06/08
11	大雅朝聖宮	臺中市大雅區	1995 年	《歷史月刊》	2023/10/04

資料來源：筆者根據前行文獻及現地調查進行整理製表。

以下，再以始建年代先後，簡要介紹這些主祀李鐵拐祖師的道廟梗概：

（一）清代興建之李仙祖廟

臺灣地區在清代興建的李仙祖廟，僅臺中神岡八仙寺 1 座。根據日據大正 12 年（1923）《臺中州豐原郡寺廟臺帳》及 1959 年《臺灣省臺中縣神岡鄉宗教調查表》登載，神岡有李仙祖廟，係道教廟宇，始建於清同治年間（1862–1874），其創建原因是咸豐 11 年（1861）曾有客家裔民眾試圖率眾襲擊泉州裔居民許五（俗稱「墩先」）經營的樟腦館，泉裔居民寡不敵眾，客裔民眾忽見紅、白旗幟隱隱揮動，疑泉裔居民有埋伏而退卻。其後，泉裔居民才得知是李鐵拐祖師顯靈救助，遂踴躍發起建廟奉祀，以農曆正月初二作為慶典日期，會演戲慶賀。

既然李仙祖廟始建於同治年間，為何在明治 30 年（1897）葫蘆墩辦務署〈社寺、廟宇所屬財產表〉中，神岡僅列出天后宮（今順濟宮）、萬興宮與文英社，⁵⁴ 卻未見李仙祖廟？透過《寺廟臺帳》記載可知，因神岡市區在光緒 20 年（1894）曾發生大火，李仙祖廟遭焚毀，居民

⁵⁴ 溫國良編譯，《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編（明治二十八年十月至明治三十五年四月）》（南投：臺灣省文獻委員會，1999），頁 313。

在明治 29 年（1896）發起重建募款，並移至陳丕顯所有的神岡街 303 番地興建，直到明治 34 年（1901）十月始告竣工，由於廟宇尚未重建完成，自然未登載於官方調查書類中。

昭和 10 年（1935）4 月 21 日，因中部發生墩仔腳大地震，李仙祖廟遭震毀，信眾重建時，又遇上日本殖民政權意圖抹滅臺灣人的中華民族意識，強行實施「皇民化」、「神上天」，地方仕紳蔣源、戴國珍等人遂在廟內增祀釋迦牟尼，並改稱八仙寺，方能順利躲過一劫。較有趣的地方在於，《寺廟臺帳》記載日據時期神岡當地對李鐵拐祖師身分的傳說，認為李鐵拐是三國時期泉州地區的私塾教師，名為李根枝，因靈魂出竅上天，軀體交由學生照顧，但學生母親重病，因而返家，此時，私塾發生火災，李根枝軀體遭大火焚毀，故其靈魂返回時，只能以路旁乞丐借屍還魂。該乞丐死亡後，屍體一隻腳被野狗吞食，導致李根枝跛腳。此時，突然有仙人以紙替李氏作了腳，李氏遂隨仙人前往崑崙山，後來成為八仙之一。由此可知，這是屬於對《東遊記》情節的改編與再創造。

臺灣光復後，八仙寺於 1949 年 1 月 30 日再移至順濟宮旁重建，並增祀八仙的其他七位，也增加八月初八為慶典日期。值得一提的是，由李鐵拐祖師乩示而成的拜亭楹聯「天生地養命註定，心清肚大得善果」，林衡道（1915–1997）先生認為文辭拙劣，⁵⁵ 廟方也不清楚乩示用意，直到 2023 年 7 月，八仙寺管理委員會參加中國禪和道教會舉辦的「湘鄂道教文化參訪」，⁵⁶ 於 7 月 22 日前往廈門山亭尋根問祖時，從祖廟降心洞李仙祖廟得知，該廟的香火祖源來自南安縣天心洞，且前揭雲虛派的派詩亦有「妙訣合天心」，始知昔年李鐵拐祖師降乩

⁵⁵ 林衡道，〈臺灣名勝古蹟調查（連載）二、神岡鄉的古蹟、古物〉，《臺灣文獻》第 29 卷第 3 期（1978 年 10 月），頁 25。

⁵⁶ 該次文化參訪活動，由社團法人中國禪和道教會牽頭，邀請蕭登福先生擔任參訪團團長，委託筆者規劃具道教或國學文化方面的行程，參加的道教宮觀單位包括土城善息堂、太上元極斗堂、神岡八仙寺、臺中都城隍廟、洞玄靈真斗堂等，詳見李建德，〈湘鄂道教文化參訪紀行〉，《弘道》第 97 期（2024 年 6 月），頁 133-141。

撰聯的用意。近年，由於廟地狹小，廟方決定另建地上三層、地下一層的新廟，一樓主祀八仙，二樓主祀太上道祖並配祀炎帝、文昌帝君，三樓主祀玉皇上帝並配祀東王公、西王母，地下室則將作為會議室及教學空間，且增加農曆七月初十日為「老仙祖」聖誕，其弘揚道教的用心，值得肯定。⁵⁷

（二）日據興建之李仙祖廟

臺灣地區在日據時期（1895–1945）興建的李仙祖廟，有宜蘭仙祖廟、宜蘭南澳八仙宮等 2 座。

宜蘭仙祖廟：此廟未見於明治 30 年宜蘭辦務署〈社寺、廟宇所屬財產表〉，唯明治 31 年（1898）宜蘭廳的調查書登載，有一座位於宜蘭東門街的仙祖廟，被日人作為宜蘭支金庫（即後來的臺灣銀行宜蘭分行）使用，但是，如果透過大正 5 年（1916）3 月 3 日《臺灣日日新報》的報導〈恭迓五夫子〉，即可得知：被充作金庫的仙祖廟，其實是光緒 13 年（1887）由舉人李望洋（1829–1901）等人倡捐興建的新民堂，主祀李觀濤恩主，並非李鐵拐祖師。⁵⁸ 惟宜蘭市區另有一座李仙祖廟，在昭和 14 年（1939）的《臺灣宗教と迷信陋習》仍有登載，⁵⁹ 則其創建年代或可繫於 1898 年以後，且 1938 年尚在。但是，在光復後的官方書類中，該廟已不再存在記錄。⁶⁰ 根據昭和 8 年（1933）的《臺灣社寺宗教要覽（臺北州ノ卷）》記載，此廟主祀李府仙祖，

⁵⁷ 本段資料綜合自大正 12 年《臺中州豐原郡寺廟臺帳》、1959 年《臺灣省臺中縣神岡鄉宗教調查表》及 2023 年 3 月至 9 月多次深度訪談的記錄而成，受訪者包括管理委員會主任委員張榮壹先生、常務監事蔣耀煌先生、主任秘書王誼瑜女士、顧問吳柏君先生、耆老戴炳河先生等人。

⁵⁸ 溫國良編譯，《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編（明治二十八年十月至明治三十五年四月）》，頁 273-276、214；〈恭迓五夫子〉，《臺灣日日新報》大正 5 年（1916）3 月 3 日，第 6 版。

⁵⁹ 曾景來，《臺灣宗教と迷信陋習》（臺北：臺灣宗教研究會，1939），頁 340。

⁶⁰ 無論在 1959 年的《臺灣省宜蘭縣宜蘭市宗教調查表》或是《宜蘭縣寺廟專輯》，均未再看到這座仙祖廟的記載。宜蘭縣民政局文獻課編輯，《宜蘭縣寺廟專輯》（宜蘭：宜蘭縣政府，1979），頁 9-15。

位於宜蘭街乾門 261 番地，與主祀輔順將軍的慶和廟同一地址。⁶¹ 由於宜蘭地區的日據寺廟臺帳已亡佚，未能確知始建年代。⁶² 此外，筆者於 2023 年 9 月 19 日前往慶和廟調查，並訪問廟方執事人員時，廟方並未聽過慶和廟曾與仙祖廟同址，也未知仙祖廟詳情。由是，或可推測這座仙祖廟已消失在日據晚期的皇民化運動或太平洋戰爭中。

南澳八仙宮：此廟最早登載於《宜蘭縣民間信仰》，⁶³ 屬於私人建廟的類型。此廟的李鐵拐祖師源自大陸原鄉，由客家籍的劉氏先民自廣東潮州饒平家中迎請渡臺，起初定居於新竹關西，神像也供奉在「公廳」，其後，前任管理人劉利靜先生之父在分家時，分得李鐵拐祖師神像，日本殖民政府鼓勵民眾開發宜蘭山區的樟腦產業，劉氏遂在大正 13 年（1924）舉家搬至宜蘭南澳，並將李鐵拐祖師供奉於自宅，取名八仙宮。因屬民宅私廟，故日據晚期的《臺灣宗教と迷信陋習》並未登載。1959 年，當地樟腦開採殆盡，居民逐漸遷出，1968 年又有山洪爆發，導致公路改道，其他住戶也完全遷出，但李鐵拐祖師仍不願離開。至 1971 年，劉利靜才因其公子在軍校的教官建議，廟名既為八仙宮，理應增祀其他七仙，而增祀其他神像。該廟因私人維持，經費較不充裕，故僅選擇八仙之一的呂祖聖誕（農曆四月十四）作為慶典日期，而非李鐵拐祖師的聖誕，且因傳統戲碼常見「八仙戲」，劉利靜認為這是讓八仙「自己看自己」，故未演戲慶賀，這兩項是較為特殊之處。筆者於 2023 年 9 月 19 日進行現地調查，並於事後以電話訪談現任管理人劉祖對先生得知，該廟除供奉八仙外，另供奉玉皇上帝、觀音大士及福德正神，廟貌由鐵皮搭建，較為簡陋，在由「家神」轉型為管理委員會後，規劃興建三層樓廟宇，頂層主祀三清道祖，中層供奉八仙，下層作為會議室使用，足見具有正信道教的觀念。此外，

⁶¹ 臺灣社寺宗教刊行會編纂，《臺灣社寺宗教要覽（臺北州／卷）》（臺北：臺灣社寺宗教刊行會，1933），頁 65-66。

⁶² 陳乃蘗，〈各縣市日據時期「社寺廟臺帳」存留情形表〉，《臺灣文獻》第 9 卷第 4 期（1958 年 12 月），頁 127。

⁶³ 游謙、施芳瓏，《宜蘭縣民間信仰》（宜蘭：宜蘭縣政府，2003），頁 494-496。

劉先生指出，該廟僅以擲筊方式為信眾解惑，而未運用傳統術數或乩身、扶鸞等方式進行濟世。

（三）戒嚴時期興建之李仙祖廟

臺灣地區在戒嚴時期（1949 年 5 月 20 日–1987 年 7 月 14 日）興建的李仙祖廟，有基隆指玄宮、臺中大安聖仙宮、高雄烏松醉仙亭等 3 座。

基隆指玄宮：根據 1959 年《臺灣省基隆市信義區宗教調查表》登載資料，此廟由主持李慶元（戶籍名稱李乞食，1897–？）在 1949 年以自身販售香枝所得而籌建，並居住於廟內，屬於私人建廟後轉型地方廟宇的情況。此廟稱李鐵拐祖師為凝陽祖師，另供奉正陽祖師、呂祖、關帝、靈祖、袁天君、孫真人、護國禪師、城隍、土地等神，以農曆四月初十為聖誕慶典，並因地處山頂，會在十一月十八日祭祀山神，由於另有光緒元年（1875）的李鐵拐神像，筆者推測，可能由早期民宅或社會福利機構供奉而轉型建廟。⁶⁴ 筆者於 2023 年 7 月 7 日調查時，該廟尚配祀五路財神及天上聖母，並設有開山功德主祿位廳，唯已取消該處香爐。筆者於 2024 年 3 月 7 日再次前往基隆指玄宮，與該廟主任委員李游坤道長及管委會部分委員洽談，得知該廟早期曾透過扶鸞的方式，為當地民眾解決疑難雜症，就宗教的社會責任而言，值得加以肯定。李道長並贈送該廟的早期經卷《凝陽帝君延命真經》一冊，⁶⁵ 可作為指玄宮曾有扶鸞著書的證據。此經未見於前行鸞堂著書目錄中，可對這些書目加以補白。然而，較可惜之處在於，該經屬於重新排版後的翻印作品，未載明著造年代、著造者與著書緣由。

大安聖仙宮：此廟最早登載於《臺灣廟神傳》，但並未提及其始

⁶⁴ 根據《基隆市志·住民志·禮俗篇》記載，基隆通判梁純夫與當地仕紳在光緒 11 年（1885）募資設置棲流所，收容流離失所的居民。日據後，許梓桑（1874-1945）發起募捐修復，並遷建易名養命堂，大廳奉祀祖師爺李鐵拐，配祀呂蒙正、薛平貴、呂洞賓，以農曆四月十一日進行祭祀。參洪連成編纂，《基隆市志·住民志·禮俗篇》（基隆：基隆市政府，2001），頁 156-157。

⁶⁵ 佚名，《凝陽帝君延命真經》（基隆：基隆指玄宮，2017）。

建年代。⁶⁶ 筆者於 2023 年 6 月 8 日調查時，根據廟內牆上鐫刻的〈沿革誌〉所述，該廟主祀的李府仙祖源自大陸原鄉（但未記載地點），由李氏先民迎請渡臺，起初供奉於大甲東（今臺中市外埔區大東里）民宅，後隨李東水遷至埔頭（即現址），於日據大正 2 年（1913）採陳郊爲乩身，濟世救人，屢顯靈驗，成爲當地民眾的信仰中心。日據晚期，殖民政權強迫以皇民化消除臺灣人的中華民族意識，幸因神像供奉於民宅而非廟宇，才能躲過一劫。光復後，李鐵拐祖師再次爲民眾消災解厄，信眾日增，陳宅難以負荷，遂在 1970 年由信眾發起建廟，得到熱烈響應，同年竣工後，名爲「聖仙宮」。2002 年，由廟宇年久失修而重建，至 2006 年落成，現今廟內除主祀李鐵拐祖師外，另供奉玉皇上帝、太上道祖、觀音大士及中壇元帥。廟方總務黃先生在接受筆者訪談時指出，該廟以農曆正月初二爲慶典日期，於子時進行團拜，早晨則聘請戲團演戲慶賀，並煮湯圓招待香客，稱爲「平安圓」。1999 年「九二一大地震」前，當地全庄每逢正月初二，皆會設宴招待親友，大地震後則逐漸沒落，但現今每逢農曆初一、十五，仍有犒軍儀式，約準備三至五桌菜餚祭拜五營兵馬，儀式結束後，就由參與祭拜的善信共享。

烏松醉仙亭：此廟始見於學位論文「廟宇、外來移民與南管館閣音樂活動之關係——以高雄地區爲例」，隔年才收入《高雄縣宗教之美》中，⁶⁷ 根據這兩份文獻及筆者在 2014 年 1 月 4 日、2023 年 9 月 28 日兩次現地調查與訪談所得資料，此廟發源於高雄縣鳳山市（今高雄市鳳山區），於 1986 年在黃秀返家中設立醉仙亭救世壇，因濟世救人頗顯靈驗，但民宅已不敷使用，遂於 1994 年在現址建廟，是臺灣地區廟貌、用地最大的李鐵拐祖師廟宇。此廟對李鐵拐祖師的稱呼爲「李鐵拐大仙翁」，因其濟世時平易近人，信徒遂以閩南語稱呼「李阿伯」。

⁶⁶ 仇德哉編著，《臺灣廟神傳》（臺北：自印，1985），頁 425。

⁶⁷ 蘇靜蘭，「廟宇、外來移民與南管館閣音樂活動之關係——以高雄地區爲例」（臺北：國立臺灣大學音樂學研究所碩士論文，2009 年 1 月），頁 33-35。

此廟爲二進建築，除一樓正殿主祀李鐵拐祖師外，一樓後殿爲地母殿，供奉地母娘娘（即民間對道教四御中后土皇地祇的通俗化），二樓後殿供奉李鐵拐祖師及何仙姑、韓湘子祖師，二樓前殿則設置三張八仙桌、八隻太師椅及一副棋盤，作爲李鐵拐祖師與眾仙友消遣娛樂之用。值得一提之處有二，一是此廟的慶典日期與其他廟宇不同，係以農曆八月十五中秋節作爲李鐵拐祖師誕辰，透過演戲、宴客慶賀；二是李鐵拐祖師指示，自己喜愛聆聽南管演奏，因此，早在鳳山民宅時，就奉神諭成立南音社團，館主由「李玄」擔任，每逢朔望及中秋節，成員就會演奏南音，用以娛神。此外，該廟的南樂社團亦有對外公演活動，對於推廣傳統文化藝術而言，值得加以肯定。

（四）解嚴後興建之李仙祖廟

臺灣地區在解嚴後興建的李仙祖廟，依序有臺南學甲仙祖廟、屏東滿州大仙宮、新北三芝八仙宮、臺中沙鹿中港仙祖廟及臺中大雅朝聖宮等 5 座。

學甲仙祖廟：此廟原稱「仙祖營」，屬於社會福利機構「乞丐寮」改建的類型。此廟始見於《南瀛民俗誌》，記載該地有「丐幫乞綵」的民俗活動，且李鐵拐仙祖平常並非供奉在仙祖營，而是由民家奉祀，每逢四月十一日慶典才會請回，但在 1987 年卻因神像被民眾請去「出明牌」而未回。⁶⁸ 而《臺灣地名辭書》稱此廟現址原稱「乞食營」，早期爲乞丐聚集處，迄今仍有慶典活動。⁶⁹ 筆者於 2023 年 5 月 11 日調查時，根據廟方鐫刻的〈仙祖廟誌〉記載，此廟在晚清時期（約 1892 年）原爲乞丐聚集的「乞食寮」，公推柯善爲首任「乞食頭」加以管理，並供奉李鐵拐祖師，作爲行業守護神。日據晚期，地方仕紳龔聯禎（1906–1980）在學甲庄役場整修時，取得部分建材，並捐資將乞食寮改建爲「愛護寮」，交由第二任「乞食頭」管理。光復後，因附近

⁶⁸ 黃文博，《南瀛民俗誌（上冊）》（臺南：臺南縣立文化中心，1989），頁 89-91。

⁶⁹ 林聖欽等撰述，《臺灣地名辭書卷七：臺南縣》（南投：臺灣文獻館，2002），頁 68。

集和宮重修，庄民將剩餘木料把愛護寮改建為閩式傳統民宅，並把丐幫轉型為新式管理組織。1988年，因社會結構轉型，乞丐消失，愛護寮已成為庄民休閒活動場所，庄民李進財、黃寶二等人遂發起建廟，於1989年4月動工，同年12月告竣，每年以農曆四月十一日作為李鐵拐祖師的慶典。值得一提的是，前行研究曾在2008年訪談時任廟祝黃寶二先生，黃氏指出李鐵拐祖師原為白面書生，因何仙姑由愛生恨，欺騙看守李鐵拐軀體的弟子，誣稱其母病危，弟子心急遂焚燒其軀體，導致李鐵拐只能以跛足新亡的「乞食頭」軀體棲身，遂成今日面貌，⁷⁰屬於對傳統故事的「再創造」。

滿州大仙宮：此廟始見於《滿州鄉志》，⁷¹建廟起因是江粉英女士於1987年在夢中看見李鐵拐祖師於該地救人，遂與丈夫林堂義先生一同建廟奉祀，於1989年告竣，屬於私人建廟類型，現任宮主為林寶義先生。筆者於2023年6月9日調查並訪談林寶義先生時得知，此廟為兩層樓建築，二樓為大殿，主祀李鐵拐大仙翁，配祀太上道祖、觀音大士、曹國舅仙翁、何仙姑，一樓前方作為濟世使用，後方則為民居。此廟的李鐵拐祖師亦被信眾稱為「李阿伯」，與前揭醉仙亭相同，且以農曆八月初八為李鐵拐祖師誕辰，亦與其他廟宇不同。此外，林先生指出，該廟昔日的年度慶典除八月初八外，尚有清明與中元，但隨著年歲日增，夫妻二人身體欠安、行動不便，廟方也未成立管理組織，故信眾逐漸減少，難已恢復昔日盛況，亦頗令人唏噓。較特殊之處是，在夢示建廟後，該廟曾前往陝西的西安八仙宮與福建的南安天心洞請回李鐵拐祖師的香火，建立神緣的聯繫。⁷²

三芝八仙宮：此廟始見於《三芝鄉志》，⁷³根據地方志及筆者於

⁷⁰ 張逸品，「台灣八仙故事與民眾生活之關係」（臺南：國立成功大學中國文學研究所博士論文，2010年6月），頁97-98。

⁷¹ 熊金郎主修，《滿州鄉志》（屏東：滿州鄉公所，1999），頁351-352。

⁷² 此係神岡八仙寺主任秘書王誼瑜女士、顧問吳柏君先生在2023年10月前往滿州大仙宮參訪後，告知筆者的訊息，謹致謝忱。

⁷³ 戴寶村編纂，《三芝鄉志》（臺北：三芝鄉公所，1994），頁219。

2023 年 7 月 7 日調查時，訪談廟方執事人員所得資料，該廟的起源為鄉人戴添、賴清在海邊捕魚時，拾獲裝有錢財及小尊李鐵拐祖師神像的箱子，將之放置於舊屋牆邊。後來，因房屋拆建及下雨之故，該神像在 1973 年農曆八月十二日出土，被鄉人江奎永之子「阿團」拾得，並供奉於自宅，庄民稱其「李拐公」。其後，陸續移祀曾塗、曾德一等人宅中，到 1989 年底，庄民始在曾宅旁籌建廟宇奉祀，取名八仙宮，並增祀另外七仙神像。廟方執事人員指出，當時開基神像出土的地方，即今日廟旁千手觀音殿的位置。現今正殿主祀李鐵拐祖師，以農曆四月初八為誕辰（廟方執事人員表示，可能是當初前輩耆老所擇定的日期），前方有八仙立像，左右兩龕配祀呂祖與何仙姑，左側配殿供奉觀音大士、臨水夫人、瑤池金母、九天玄女、中壇元帥、道濟禪師，右側配殿供奉玄壇元帥、斗母元君、水府楊元帥，廟外右側另建福德祠。

中港仙祖廟：此廟始見於《沙鹿鎮志》，該地方志於 1992 年 3 月的調查中，此廟雖已完成廟體建築，但當時尚未立案，故仍被劃歸神壇。⁷⁴ 筆者於 2023 年 6 月 8 日調查時，根據廟方鐫刻的〈臺中縣沙鹿鎮中港仙祖廟廟史沿革〉記載，此廟起初係在 1969 年由沙鹿的鐵工師傅白榮軍發起雕刻李鐵拐祖師神像，作為鐵工業者的行業守護神，並以農曆四月十二日作為聖誕慶典。當時因尚未建廟，自 1973 年起，每逢聖誕日，皆商借沙鹿鎮玉皇殿作為舉行慶典及擲筊選拔爐主之所，神像則交由新任爐主奉祀一年。至 1987 年，時任爐主蔣連樵受李鐵拐祖師托夢廟地場景，雖前往勘查，但購地手續繁複且經費龐大，難以負荷；翌年，由讚品股份有限公司擔任爐主，且該公司正好有意購買該地，得到李鐵拐祖師庇佑而順利購入，遂捐獻 300 坪土地，作為建廟用址。於是，信眾發起建廟勸募，在 1990 年農曆四月十一日入火安座，翌日廟後山坡發生土石流，而廟體毫髮無損，被信眾視為

⁷⁴ 王仲孚總編纂，《沙鹿鎮志》（臺中：沙鹿鎮公所，1994），頁 600。

神蹟，信心益增。其後，廟方在 2000 年遵奉李鐵拐祖師聖示，成立「中港仙祖慈善會」，興辦公益事業，善盡宗教人的社會責任。此廟為兩層樓建築，一樓正殿主祀李鐵拐祖師及文武二聖，左右龕配祀觀音大士、天上聖母，廟後另有一小祠供奉山神、地基主神位。二樓供奉關帝，神龕前另有小型楊戩、孫悟空神像，左右兩側配祀神農大帝與太白金星。廟方雖在一樓廟外設置「天公爐」，但二樓神桌則雕刻「玄靈高上帝」名號，且廟內張貼的神誕日期，並未列出玉皇上帝萬壽的正月初九日，據筆者訪談廟方執事人員得知，這是早期鐵拐祖師乩身指示雕刻的情況，但乩身過世後，該廟就未曾再採取透過乩身濟世的方式。另外，該廟於農曆四月十二日子時，會先由廟方舉行團拜，早上則聘請歌仔戲團演出《醉八仙》用以慶賀。

大雅朝聖宮：此廟始見於期刊論文〈唐山過台灣的故事——台中圳堵張氏家族的移民史〉，⁷⁵ 林瑤棋（1936–2023）先生指出，神岡圳堵地區的張家開臺始祖張趨，在乾隆年間從泉州府同安縣洪坑鄉馬厝巷原鄉，將家中奉祀的張天師、中壇元帥、李府先祖（即李鐵拐祖師）、兗府元帥、雷府元帥、玄天上帝等六尊神像迎請渡臺，並供奉在家中。因此，圳堵當地李鐵拐祖師的慶典日期，才會由農曆四月十一轉為洪坑原鄉的正月初二。神像渡臺後，張氏家族透過乩童為民眾解決疑難雜症，並在各神祇的慶典日期，以擲筊方式選拔值年爐主，將六尊神像各自移奉爐主家中。於是，200 餘年來，這些神像皆未曾建廟奉祀，直到 1995 年，張氏家族始發起勸募，在大雅興建朝聖宮，但亦同時保留擲筊選拔爐主的活動，只是由輪祀改為負責該年度的祭祀慶典。筆者於 2023 年 10 月 4 日調查得知，該廟為兩層樓建築，一樓正殿主祀李鐵拐祖師，配祀前揭神像，兩側供奉觀音大士、臨水夫人、玄天上帝，龍側另供奉玄帝、李鐵拐祖師、中壇元帥、忠順大夫

⁷⁵ 林瑤棋，〈唐山過台灣的故事——台中圳堵張氏家族的移民史〉，《歷史月刊》第 172 期（2002 年 5 月），頁 5-11。

張世傑與地藏大士，供信眾在每週六晚間「濟世」時請示之用；二樓主祀玉皇上帝，配祀太陽星君、太陰星君及南北斗星君。建廟之後，每逢農曆正月初二李鐵拐祖師聖誕時，廟方除舉行團拜外，也會延請傳統子弟軒社演奏北管樂，用以慶賀。

在這 11 座主祀李鐵拐祖師的立案道教祠廟中，可明確得知係由先民自中國大陸原鄉攜帶神像而建廟奉祀者，有神岡八仙寺、南澳八仙宮、大安聖仙宮、大雅朝聖宮等 4 座，其族裔分佈兼有泉州閩裔與潮州客裔；以夢示、拾獲海漂神像、附體等不同方式而建廟奉祀者，有烏松醉仙亭、三芝八仙宮、滿州大仙宮等 3 座；起初作為特定群體守護神而建廟奉祀者，則有學甲仙祖廟（乞丐）、沙鹿中港仙祖廟（鐵工業者）等 2 座，另有基隆指玄宮及已消失的宜蘭仙祖廟，難以確知其神像來源。在這 11 個案例裡，由李氏民眾自原鄉攜來供奉、或發起建廟、踴躍捐輸者，有大安聖仙宮、基隆指玄宮、學甲仙祖廟等 3 座，由其他姓氏自原鄉攜來供奉進而發起建廟者，則有南澳八仙宮（劉氏）、大雅朝聖宮（張氏）等 2 座。至於在區域宗教信仰方面，位於地方聚落中心且建廟年代較早者，僅有神岡八仙寺 1 座，且因八仙寺現址緊鄰神岡順濟宮，地方民眾在參拜媽祖時，多會前往八仙寺參拜，反之亦然，屬於相輔相成的類型；南澳八仙宮、滿州大仙宮位處以原住民為主要族群分佈的行政區，因此，信徒組成雖多以外地的漢民族為主，但南澳八仙宮亦會參加同樣由漢民族興建之南澳震安宮所舉辦的媽祖遶境活動，增加地方社會網路的互動；⁷⁶ 大安聖仙宮雖然屬於典型的「庄頭廟」，且並非大安最早的廟宇，⁷⁷ 但若由其右側廟壁鐫刻的 2007 年〈聖仙宮捐獻芳名錄〉（即重建廟宇的捐題名錄）所載，則可得知捐款者在臺中市大安區 12 個里中涵蓋 11 個（僅頂安里未

⁷⁶ 這一點，從筆者在滿州大仙宮廟內所見匾額包括高雄燕巢、屏東枋寮等地所贈，而未見滿州當地所贈，可以作為輔證。

⁷⁷ 大安區建廟最早的廟宇，為海墘里的和安宮，主祀金、吉、姚三府王爺，始建於乾隆 25 年（1760），詳見陳炎正主編，《大安鄉志》（臺中：大安鄉公所，1989），頁 282。

見），亦有鄰近的大甲、外埔、后里、清水，乃至於更遠的臺北、桃園、高雄等縣市，可知其早期透過乩身濟世而獲致各地信徒的情況；同樣的，基隆指玄宮位處信義區山間，與市中心仁愛區歷史較早的「基隆三大廟」——奠濟宮、慶安宮、護國城隍廟有一定距離，早期則運用基隆地區盛行一時的扶鸞方式濟世，可見其對地方信俗的接受；由特定行當守護神轉型的學甲仙祖廟，位處學甲市區邊緣的「後社角」，距離地方信仰中心慈濟宮相當近，因此，也會參加慈濟宮一年一度的「上白礁」祭典；同為特定職業守護神建廟的中港仙祖廟，從其廟壁右側鐫刻可知，該廟本身係由沙鹿、梧棲、清水、龍井、大肚等五鄉鎮特定信眾捐資而成，與傳統的庄廟類型有別；大雅朝聖宮建廟時間最晚，信奉者亦多為神岡圳堵聚落的張氏家族後人，且地處大雅與神岡相鄰的郊區，仍有持續發展的空間；烏松醉仙亭為臺灣規模最大的李仙祖廟，但當地亦有乾隆年間（1736-1795）開始八庄輪祀並於1947年建廟的傳統信仰中心——八隆宮，⁷⁸ 因此，醉仙亭係以乩身濟世及推動南管文化傳習，打開另一條發展路線；位處海濱的三芝八仙宮，當地除了有全區的信仰中心——始建於日據時期的智成堂（其後分為錫板智成堂及智成忠義宮）與福成宮，所在的新庄里亦有先民自大陸原鄉迎請而來、始建於光緒年間（1875-1909）的民主公王宮，⁷⁹ 因此，仍有持續努力的發展空間。

四、臺灣地區李鐵拐信仰的文化意涵

李鐵拐祖師的信仰，隨著先民由中國大陸原鄉傳入臺灣，並逐漸傳播，其背後是否具備何種意涵？筆者認為，大底有以下數概：

（一）親緣與神緣的體現：李鐵拐祖師在臺灣受到李氏宗族一定

⁷⁸ 蔡振坤總策劃，《高雄縣宗教之美（下冊）》（高雄縣鳳山市：高雄縣政府，2010），頁175。

⁷⁹ 戴寶村編纂，《三芝鄉志》，頁216-217、220-225。

程度的崇奉與信仰，包括臺北市松山區臺灣李氏宗祠（1967 年落成）與南投縣草屯鎮太清宮（1971 年落成），皆配祀李鐵拐祖師神像，⁸⁰ 藉以凝聚神與人之間的親緣；基隆指玄宮的開山主持及現任主任委員均為李氏，大安聖仙宮的李鐵拐祖師早期由李氏家族迎請來臺，參與興建學甲仙祖廟的 200 餘位樂捐者中，亦有 52 人姓李，均可見其認同感。非由李氏供奉的案例，如神岡圳堵的張氏家族，藉由輪祀李鐵拐祖師凝聚親族向心力；神岡八仙寺廟外乩示楹聯嵌「天心」二字，暗示源自泉州南安天心洞；大雅朝聖宮廟內楹聯嵌入「馬巷」，指出源自泉州同安馬巷，且二廟均曾返回大陸原鄉尋根，亦體現出兩岸在親緣、神緣的緊密相連。

（二）社會弱勢者的力量：除學甲仙祖廟是由昔日供奉李鐵拐祖師神像的乞丐寮改建，在日據時期的報紙中，也有兩則記載供奉李鐵拐之乞丐寮或社會機構的報導。一是清代的艋舺地區（今臺北市萬華區）有兩處乞丐寮，寮中供奉李鐵拐神像，稱為仙祖，以農曆四月十一為聖誕。直到日據時期，每逢仙祖誕辰，乞丐仍會準備牲醴並自行演奏音樂祝壽。當時，若家中子嗣艱難或小兒多疾病者，會在仙祖誕辰時，由家長攜帶前往乞丐寮參拜，祈求仙祖收為契子，或求取乞丐的小型「茄苳袋」，以保平安。⁸¹ 二是由施乾（1899–1944）在大正 12 年（1923）設立的萬華愛愛寮，同樣供奉李鐵拐神像，到了昭和 4 年（1929），寮中收容者已由乞丐逐漸轉為社會弱勢者，施氏在愛愛寮中設置醫生、助產技術員，並教導收容者製作手工產品，藉以培養謀生能力。每逢李仙祖誕辰，收容者會演梨園戲、唱曲慶賀，並成為當地民眾參觀、行香的地點。⁸² 透過這兩則報導，可見李鐵拐祖師的

⁸⁰ 臺灣李氏宗祠現地調查所得資料（2024 年 3 月 22 日）、南投縣草屯鎮太清宮現地調查所得資料（2015 年 4 月 7 日）。

⁸¹ 〈仙祖誕辰〉，《臺灣日日新報》明治 31 年（1898）6 月 2 日，第 5 版。

⁸² 〈愛愛寮祭鐵拐仙業績一斑〉，《臺灣日日新報》昭和 4 年（1929）5 月 21 日，第 4 版。此外，這兩篇報導尚可用以證明《臺灣民俗》稱愛愛院供奉呂仙祖，每逢四月十一仙祖誕辰，幼兒認乞丐為義父，並備牲醴祭拜呂仙祖等慶賀活動之錯誤，參吳瀛濤，《臺灣民俗》（臺北：眾文圖書股份有限公司，1980），頁 12。

信仰，也能成為社會上弱勢者的力量。

（三）小說的濡染與影響：在臺灣這些主祀李鐵拐祖師的廟宇中，無論是稱其姓名「李玄」、聖稱「凝陽祖師」，或是因「借屍還魂」而成為乞丐行當的守護神、現今面貌轉變的原因等項，實則受明、清兩代神魔小說《東遊記》、《歷代神仙演義》的影響頗深，亦即清儒錢大昕（1728–1804）所言的「小說之教」。⁸³ 相反地，卻較少提及李鐵拐與東華帝君、道教宗派、所傳雲虛派等關係，殊為可惜，值得在今後加以推廣，使其信眾得以更加瞭解李鐵拐祖師的道教本質。

（四）誕辰日的多元並呈：在臺灣主祀李鐵拐祖師的廟宇中，其聖誕日期有農曆 1 月 2 日、4 月份（分別為 8 日、10 日、11 日、12 日等 4 天，加上以呂祖聖誕日為慶典的 14 日）、8 月份（分別為 8 日、15 日等 2 天）。這些不同日期，或源自大陸原鄉的年例風俗，如神岡八仙寺、大安聖仙宮與大雅朝聖宮的 1 月 2 日。或來自乩示、神諭，如烏松醉仙亭的 8 月 15 日、滿州大仙宮的 8 月 8 日。或與傳統特定行當用以慶祝守護神的誕辰有關，如學甲仙祖廟的 4 月 11 日，且北部艋舺地區的乞食寮從清代開始亦以 4 月 11 日加以慶祝，難免向外擴散，影響基隆指玄宮的 4 月 10 日。亦有人為選擇者，如南澳八仙宮即以呂祖聖誕 4 月 14 日作為八仙的統一慶典，而不另外慶祝李鐵拐祖師的誕辰；三芝八仙宮的 4 月 8 日則是廟方前輩耆老所擇定。由鐵工業者發起的中港仙祖廟以 4 月 12 日為誕辰，其日期迥異於同奉李鐵拐祖師為守護神的埔里鐵匠業者採取的 9 月 17 日，但與始建於乾隆 40 年（1775）的東勢巧聖仙師祖廟供奉的鐵工業守護神「爐公仙師」的誕辰 4 月 13 日則較接近，該廟執事人員說明係以入火安座的慶典作為誕日，可以

⁸³ 清·錢大昕《潛研堂文集·正俗》云：「古有儒、釋、道三教，自明以來，又多一教曰小說。小說演義之書，未嘗自以為教也，而士大夫農工商賈無不習聞之，以至兒童婦女不識字者，亦皆聞而如見之，是其教較之儒、釋、道而更廣也。」清·錢大昕，《潛研堂文集·正俗》，收入陳文和主編，《嘉定錢大昕全集（增訂本）》冊 9（南京：鳳凰出版社，2016），頁 271。

一併慶祝。⁸⁴ 筆者推測，這個現象應屬於不同區域所造成的差異。至於《諸真宗派總簿》所記載的 7 月 10 日，目前則僅有神岡八仙寺接受，並以之作爲「老仙祖」聖誕，是較特殊之處。透過此櫛，亦可見臺灣地區李鐵拐祖師信仰的多元面貌。

（五）濟世管道的多元性：在臺灣地區現存的 10 座主祀李鐵拐祖師立案廟宇中，用以解決信眾疑難雜症的途徑，亦頗豐富多元。諸如曾使用乩身方式濟世的神岡八仙寺、大安聖仙宮、中港仙祖廟、滿州大仙宮、大雅朝聖宮與烏松醉仙亭；早期在六合彩風行時，曾因神像被信眾請去「出明牌」而未返回的學甲仙祖廟；採取通靈問事的三芝八仙宮；僅以擲筊爲信眾解惑的南澳八仙宮；早期透過扶鸞著書濟世、近年轉爲使用正一道法二門並兼採紫微斗數的基隆指玄宮等，在在呈現出「不拘一格，兼濟世人」的情況，亦爲臺灣地區李鐵拐信仰文化的特殊之處。

五、結論

「八仙」中的李鐵拐，隨著先民從大陸原鄉傳入臺灣，並成爲現今臺灣地區八仙組合中，唯二主祀神的現象。⁸⁵ 但是，其身分在明、清兩代著名文人王世貞、趙翼筆下，卻因「方外、裨官都不載」、「惟《續通考》及類書各一則，其他書不經見」而導致「能考其七而疑其一」。經過筆者梳理文獻及從事現地調查，得到以下幾點結論，茲敘述於次。

在元代神仙道化劇《呂洞賓度鐵拐李岳》或明代神魔小說《八仙出處東遊記》問世前，不僅北方在墓葬中出現八仙組合的磚雕，南方

⁸⁴ 以農曆 9 月 17 日作爲李鐵拐祖師誕辰的埔里鐵匠業者資料，見張逸品，「臺灣八仙故事與民眾生活之關係」，頁 73；以農曆 4 月 13 日作爲爐公仙師誕辰，來自筆者於 2019 年 1 月 8 日在東勢巧聖仙師祖廟的現地調查及訪談廟方執事人員所得資料。

⁸⁵ 屏東縣屏東市的八仙府聖何殿，以關帝與何仙姑並列主祀神，而非以何仙姑爲單一主祀神；臺南市西港區的八份姑媽宮，主祀鄭、何、李、紀仙姑，屬於閩山法派的四仙姑，並非八仙的何仙姑，因此，臺灣地區以八仙中一位爲單一主祀者，僅呂祖與李鐵拐祖師。

的道教金丹宗派也已將東華帝君，賦予李亞、李喆等不同姓名，並稱其身分爲「鐵拐都仙教主」，而元初的杭州地區，亦有建造宮觀供奉李鐵拐的記載，當時均未見戲曲、小說中的靈魂出竅、形軀遭焚、借屍還魂等情節。清代的天仙派、龍門派兩個全真體系宗派對李鐵拐的身分有不同的界定，並出現尊奉李鐵拐祖師並傳有派詩的雲虛派。

臺灣地區從清代、日據到解嚴後，曾出現 11 座以李鐵拐祖師爲主祀神的道教廟宇，其來源或由先民自大陸原鄉迎請，或在海濱拾獲，或因附體、夢示而建廟，或由昔日社福設施轉型而來，多元並呈。然而，對其身分的認定，則多受到《東遊記》、《歷代神仙演義》兩種神魔小說的影響，屬於「小說之教」的情況。

李鐵拐祖師渡臺以來，或隨李氏宗族而傳承，或凝聚同一姓氏的向心力，且其祠廟亦有返回原鄉尋根謁祖之舉，體現兩岸在親緣與神緣方面的緊密相連；從清代到日據、光復初期的民間社會，也因「小說之教」之故，將李鐵拐祖師奉爲乞丐行當的守護神，並提供其精神依靠或自力更生的支持，具有正面的影響力。

要之，清代天仙派在《八仙攬》中提到「仙無定方，真無成格」，李鐵拐祖師之形象，固不必強繫於說部，然其外顯的殘疾形象，是足以讓社會弱勢者不因「疾多坐廢」而頹喪，⁸⁶ 當可收淑世之效矣。

引用書目

一、傳統文獻

唐·杜光庭，《墉城集仙錄》，收入唐·杜光庭撰，羅爭鳴輯校，《杜光庭記傳十種輯校》冊下，北京：中華書局，2013 年。

宋·白玉蟾，《瓊琯白真人集》，收入胡道靜等主編，《藏外道書》冊 5，成都：巴蜀書社，1994 年。

⁸⁶ 柳守元，《九天大羅八洞仙祖證道開宗心懺》，收入胡道靜等主編，《藏外道書》冊 15，頁 623 下、頁 632 下。

- 宋·李簡易纂集，《玉谿子丹經指要》，收入明·張宇初等編纂，《道藏》洞真部方法類稱字號冊 4，聯合影印上海涵芬樓藏北京白雲觀所藏明刊本，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988 年。
- 金·王嘉，《重陽全真集》，收入明·張宇初等編纂，《道藏》太平部枝字號冊 25，聯合影印上海涵芬樓藏北京白雲觀所藏明刊本，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988 年。
- 元·思善堂編，《湖海新聞夷堅續志》，收入《筆記小說大觀》編 42 冊 3，臺北：新興書局，1986 年。
- 元·秦志安編，《金蓮正宗記》，收入明·張宇初等編纂，《道藏》洞真部記傳類致字號冊 3，聯合影印上海涵芬樓藏北京白雲觀所藏明刊本，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988 年。
- 元·脫脫等著，《宋史》，北京：中華書局，1977 年。
- 元·岳伯川著，明·臧懋循校，《呂洞賓度鐵拐李岳》，收入中華書局編，《四部備要》冊 99，北京：中華書局、中國書店，1989 年。
- 元·馬致遠著，明·臧晉叔校，《呂洞賓三醉岳陽樓》，收入《四部備要》冊 99，北京：中華書局、中國書店，1989 年。
- 元·趙道一編集，《歷世真仙體道通鑑》，收入明·張宇初等編纂，《道藏》洞真部記傳類潛字號冊 5，聯合影印上海涵芬樓藏北京白雲觀所藏明刊本，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988 年。
- 明·臧晉叔校，《陳季卿誤上竹葉舟》，收入《四部備要》冊 99，北京：中華書局、中國書店，1989 年。
- 明·臧晉叔校，《呂洞賓三度城南柳》，收入《四部備要》冊 99，北京：中華書局、中國書店，1989 年。
- 明·賈仲名，《鐵拐李度金童玉女》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 3，臺北：鼎文書局，1979 年。
- 明·朱有燉，《瑤池會八仙慶壽》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 4，臺北：

鼎文書局，1979 年。

明·朱有燉，《福祿壽仙官慶會》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 3，臺北：鼎文書局，1979 年。

明·朱有燉，《紫陽仙三度常椿壽》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 3，臺北：鼎文書局，1979 年。

明·朱有燉，《群仙慶壽蟠桃會》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 4，臺北：鼎文書局，1979 年。

明·朱有燉，《呂洞賓花月神仙會》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 4，臺北：鼎文書局，1979 年。

明·佚名，《降丹墀三聖慶長生》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 10，臺北：鼎文書局，1979 年。

明·佚名，《爭玉板八仙過滄海》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 10，臺北：鼎文書局，1979 年。

明·佚名，《眾天仙慶賀長生會》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 11，臺北：鼎文書局，1979 年。

明·佚名，《賀昇平群仙祝壽》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 11，臺北：鼎文書局，1979 年。

明·佚名，《孫真人南極登仙會》，收入楊家駱主編，《全明雜劇》冊 12，臺北：鼎文書局，1979 年。

明·王世貞，《續弇州四部稿》，收入清·永瑤、紀昀等纂修，《景印文淵閣四庫全書》集部冊 1284，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。

明·王圻纂輯，《續文獻通考》，收入續修四庫全書編纂委員會編，《續修四庫全書》史部冊 767，上海：上海古籍出版社，2002 年。

明·田汝成，《西湖遊覽志餘》，《景印文淵閣四庫全書》史部冊 585，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。

明·宋濂等著，《元史》，北京：中華書局，1976 年。

- 明·吳元泰著，凌雲龍校，《新刊八仙出處東遊記》，收入劉世德、陳慶浩、石昌渝主編，《古本小說叢刊》輯39冊1，北京：中華書局，1991年。
- 明·胡應麟，《少室山房筆叢》，北京：中華書局，1958年。
- 明·洪應明，《消搖墟經》，收入明·張宇初等編纂，《道藏》續道藏槐字號冊35，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988年，聯合影印上海涵芬樓藏北京白雲觀所藏明刊本。。
- 明·臧懋循校，《元曲選》，收入中華書局編，《四部備要》冊99，北京：中華書局、中國書店，1989年。
- 明·徐應秋，《玉芝堂談薈》，收入清·永瑤、紀昀等纂修，《景印文淵閣四庫全書》子部冊883，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 明·湯顯祖撰，錢南揚校點，《湯顯祖戲曲集》，上海：上海古籍出版社，1978年。
- 明·彭大翼，《山堂肆考》，收入清·永瑤、紀昀等纂修，《景印文淵閣四庫全書》子部冊977，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 明·羅懋登，《新刻全像三寶太監西洋記通俗演義》，收入古本小說集成編委會編，《古本小說集成》輯5冊670，上海：上海古籍出版社，1994年。
- 清·汪象旭編，《呂祖全傳》，收入《古本小說集成》輯1冊32，上海：上海古籍出版社，1994年。
- 清·徐道著，程毓奇續，周晶、蘇客、宜凡校點，《歷代神仙演義》，瀋陽：遼寧古籍出版社，1995年。
- 清·徐三省編輯，黃惟質增訂，《新刻增訂釋義經書便用通考雜字》，收入李國慶編，《禱字類函》冊2，北京：學苑出版社，2009年。
- 清·章學誠著，葉瑛校注，《文史通義校注》，北京：中華書局，1985年。
- 清·閔一得著，鮑廷博注，《金蓋心燈》，收入胡道靜等主編，《藏外道書》冊31 成都：巴蜀書社，1994年。
- 清·無垢道人著，張武智、張鼎玉校注，《八仙全傳》，西安：三秦出版社，1988

年。

清·趙翼，《陔餘叢考》，上海：商務印書館，1957年。

清·褚人穫纂輯，《堅瓠秘集》，收入續修四庫全書編纂委員會編，《續修四庫全書》子部冊 1262，上海：上海古籍出版社，2002年。

清·錢大昕，《潛研堂文集·正俗》，收入陳文和主編，《嘉定錢大昕全集（增訂本）》冊 9，南京：鳳凰出版社，2016年。

明·佚名，《自然集》，收入明·張宇初等編纂，《道藏》太平部同字號冊 25，聯合影印上海涵芬樓藏北京白雲觀所藏明刊本，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988年。

明·佚名，《法海遺珠》，收入明·張宇初等編纂，《道藏》太平部弗字號冊 26，聯合影印上海涵芬樓藏北京白雲觀所藏明刊本，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988年。

明·佚名，《先天雷晶隱書》，收入《道法會元》卷 86，明·張宇初等編纂，《道藏》正一部縻字號冊 29，聯合影印上海涵芬樓藏北京白雲觀所藏明刊本，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988年。

明·佚名，《混沌玄書大法》，收入《道法會元》卷 110，明·張宇初等編纂，《道藏》正一部邑字號冊 29，聯合影印上海涵芬樓藏北京白雲觀所藏明刊本，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988年。

明·佚名，《九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經注》，收藏於日本天理大學圖書館，嘉靖 6 年（1527 年），蔣門馬教授提供。

明·王世貞輯次，明·汪雲鵬校梓，《有象列仙全傳》，收入胡道靜等主編，《藏外道書》冊 31，成都：巴蜀書社，1994年。

柳守元，《九天大羅八洞仙祖證道開宗心儀》，收入胡道靜等主編，《藏外道書》冊 15，成都：巴蜀書社，1994年。

八洞仙祖合注，《天仙金丹心法》，收入清·賀龍驤校勘、彭文勤等纂輯，《道

藏輯要》冊 13，影印四川成都二仙庵藏清光緒丙午年重刊本，臺北：新文豐出版股份有限公司，1977 年。

小柳司氣太（Oyanagi Shigeta）編，《白雲觀志》，收入胡道靜等主編，《藏外道書》冊 20，成都：巴蜀書社，1994 年。

無著道忠（Mujiyaku Dochiyuu），《禪林象器箋》，收入方廣錫主編，《藏外佛經》冊 29，合肥：黃山書社，2005 年。

二、近人論著

山西省文管會侯馬工作站，〈侯馬金代董氏墓介紹〉，《文物》1959 年第 6 期，1959 年 6 月，頁 50-55。

山西省考古研究所編著，《平陽金墓磚雕》，太原：山西人民出版社，1999 年。

仇德哉編著，《臺灣廟神傳》，臺北：自印，1985 年。

尹志華，〈《道藏輯要》的編纂與重刊〉，《中國道教》2012 年第 1 期，2012 年 2 月，頁 54-57。

尹蓉，〈「暗八仙」的來源〉，《文史知識》2008 年第 3 期，2008 年 3 月，頁 104-108。

王仲孚總編纂，《沙鹿鎮志》，臺中：沙鹿鎮公所，1994 年。

王安祈，〈「星宿謫凡、本命顯形」在京劇的意義與位置——以薛仁貴、薛平貴、趙匡胤、楊家將等名劇為主要觀察〉，《戲劇研究》第 19 期，2017 年 1 月，頁 51-82。

王晨宇，「八仙戲曲研究」，臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2017 年 6 月。

吳光正，《文化與神話：八仙故事系統的內在風神》，武漢：武漢大學出版社，2022 年。

吳素娥，「八仙故事研究」，臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2010 年 5 月。

吳黎朔，「八仙俗文學研究」，臺北：世新大學中國文學研究所博士論文，2021

年 7 月。

吳瀛濤，《臺灣民俗》，臺北：眾文圖書股份有限公司，1980 年。

李建德，〈臺灣斗堂《穹窿玉斗》對全真道《斗母懺》之繼承與新變〉，收入潘崇賢、黃健榮主編，《道教與星斗信仰第三輯》，香港：青松出版社，2019 年。

李建德，〈湘鄂道教文化參訪紀行〉，《弘道》第 97 期（2024 年 6 月），頁 133-141。

李淑容，「高雄市阿蓮區薦善堂八仙降鸞研究」，臺南：國立臺南大學國語文學系教學碩士班碩士論文，2013 年 6 月。

李豐楙，〈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》第 7 期，2003 年 12 月，頁 85-113。

宜蘭縣民政局文獻課編輯，《宜蘭縣寺廟專輯》，宜蘭：宜蘭縣政府，1979 年。

林聖智，〈八仙的變身：狩野山雪《群仙圖襖》的相關問題〉，《藝術學研究》第 18 期，2016 年 6 月，頁 1-64。

林聖欽等撰述，《臺灣地名辭書卷七：臺南縣》，南投：臺灣文獻館，2002 年。

林瑤棋，〈唐山過台灣的故事——台中圳堵張氏家族的移民史〉，《歷史月刊》第 172 期，2002 年 5 月，頁 5-11。

林衡道，〈臺灣名勝古蹟調查（連載）二、神岡鄉的古蹟、古物〉，《臺灣文獻》第 29 卷第 3 期，1978 年 10 月，頁 24-38。

洪連成編纂，《基隆市志·住民志·禮俗篇》，基隆：基隆市政府，2001 年。

浦江清，〈八仙考〉，收入吳光正、鄭紅翠、胡元翎主編，《想象力的世界：二十世紀道教與古代文學論叢》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006 年。

馬書田，《中國神靈故事》，臺北：藝緣堂，2003 年。

張俐雯，〈八仙人物淵源考述〉，《高雄工學院學報》第 1 期，1994 年 6 月，頁 197-216。

張逸品，「台灣八仙故事與民眾生活之關係」，臺南：國立成功大學中國文學研究所博士論文，2010 年 6 月。

莫尼卡（Monica Esposito），〈一部全真《道藏》的發明：《道藏輯要》及清代全真認同〉，收入趙衛東主編，《問道崑崙山》，濟南：齊魯書社，2009年。

陳乃藁，〈各縣市日據時期「社寺廟臺帳」存留情形表〉，《臺灣文獻》第9卷第4期，1958年12月，頁127-133。

陳炎正主編，《大安鄉志》，臺中：大安鄉公所，1989年。

陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補，《道家金石略》，北京：文物出版社，1988年。

陳昭吟，〈從仙道到人情——論明華園《蓬萊大仙》對道教傳說的轉化〉，《藝見學刊》第10期，2015年10月，頁43-59。

陳玲玲，〈臺灣扮仙戲中的八仙〉，《中華文化復興月刊》第14卷第6期，1981年6月，頁46-61。

陳耀庭，《全真道的文學研究》，香港：青松出版社，2013年。

曾景來，《臺灣宗教と迷信陋習》，臺北：臺灣宗教研究會，1939年。

隋樹森編，《全元散曲》，北京：中華書局，1964年。

森由利亞（Yuria Mori），〈《重刊道藏輯要》と清朝四川地域の宗教〉，收入中國古籍文化研究所編，《中国古籍流通学の確立：流通する古籍・流通する文化》，東京：雄山閣，2007年。

游謙、施芳瓏，《宜蘭縣民間信仰》，宜蘭：宜蘭縣政府，2003年。

黃文博，《南瀛民俗誌》，臺南：臺南縣立文化中心，1989年。

黃春秀，〈八仙彩——臺灣民間的吉祥物〉，《歷史文物》第20卷第4期，2010年4月，頁50-55。

楊家駱主編，《全明雜劇》，臺北：鼎文書局，1979年。

楊庭頤，「清代以前的八仙圖像及其變幻意涵研究」，臺北：國立臺北藝術大學美術學系碩士論文，2015年6月。

溫國良編譯，《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編（明治二十八年十月至明治三

- 十五年四月)》,南投:臺灣省文獻委員會,1999年。
- 熊金郎主修,《滿州鄉志》,屏東:滿州鄉公所,1999年。
- 臺灣社寺宗教刊行會編纂,《臺灣社寺宗教要覽(臺北州ノ卷)》,臺北:臺灣社寺宗教刊行會,1933年。
- 趙景深,〈八仙傳說〉,《東方雜誌》第30卷第21號,1933年11月,頁52-63。
- 劉原州,「《八仙得道傳》研究」,臺北:國立臺灣師範大學國文學系碩士論文,2008年6月。
- 蔡振坤總策劃,《高雄縣宗教之美》,高雄:高雄縣政府,2010年。
- 黎志添,〈《呂祖全書正宗》——清代北京覺源壇的歷史及其呂祖天仙派信仰〉,《中國文哲研究集刊》第46期,2015年3月,頁101-149。
- 蕭登福,《新修正統道藏總目提要》,成都:巴蜀書社,2021年。
- 戴寶村編纂,《三芝鄉志》,臺北:三芝鄉公所,1994年。
- 蘇靜蘭,「廟宇、外來移民與南管館閣音樂活動之關係——以高雄地區為例」,臺北:國立臺灣大學音樂學研究所碩士論文,2009年1月。
- 〈仙祖誕辰〉,《臺灣日日新報》,1898年6月2日,第5版。
- 〈恭迓五夫子〉,《臺灣日日新報》,1916年3月3日,第6版。
- 〈愛愛寮祭鐵拐仙業績一斑〉,《臺灣日日新報》1929年5月21日,第4版。
- 佚名,《凝陽帝君延命真經》,基隆:基隆指玄宮,2017年。

An Analysis of the Origin and Cultural Meaning of Belief in Li Tiequai in Taiwan

Li, Chien-Te^{*}

【Abstract】

In festive occasions of Chinese folk society, operas or decorations composed of the “Eight Immortals” often appear. Among the Eight Immortals, Wang Shizhen (王世貞, 1526-1590), a leader of scholars in the late Ming Dynasty, believed that the identities of the seven could be determined, but the one who was difficult to clarify was Li Tieguai (李鐵拐). Zhao Yi (趙翼, 1727-1814) even denied Li Tieguai’s authenticity because the official history books did not record him. However, Li Tieguai’s belief was introduced to Taiwan by immigrants from mainland China, and together with Lu Zu (呂祖), they became two of the “single main gods” of the Eight Immortals in Taiwan, which is worthy of study. This article uses literature research, on-site investigation, and in-depth interviews. Through this research, we can know that before Li Tieguai appeared in the Yuan Dynasty dramas and Ming Dynasty novels, the Jindan sect of Taoism in the Southern Song Dynasty had already recorded that God Donghua (東華帝君) was “surnamed Li” and identify Donghua with “the religious leader Tieguai Duxian” (鐵拐都仙教主). In the Qing Dynasty, there were two sects belonging to Quanzhen Taoism

^{*} Adjunct Assistant Professor, Center for General Education, National Taichung University of Education.

(全真道), and they had different definitions of Li Tieguai's identity. Hence, it can be seen that the Taoist Li Tieguai did not originate from literary resources; but was the deity of Taoism itself. It is notable that since the Qing Dynasty, Taiwan has built 11 Taoist temples with Li Tieguai as the main god. The origins of these temples's Li Tieguai include "being introduced from mainland China," "fishing statues of gods drifting on the sea," "receiving divine revelations in dreams," "being possessed by gods," etc. These temple's believers' knowledge of Li Tieguai was influenced mainly by "*Journey to the East*" (《東遊記》) and "*The Romance of Immortals of the Past*" (《歷代神仙演義》), which is a manifestation of "the influence of novels." It is concluded that Li Tieguai's belief in Taiwan can serve as a spiritual support force for the disadvantaged in society. This function has positive value and deserves recognition. However, Li Tieguai's believers' knowledge about this god was influenced mainly by the novels and did not comprehend the Taoist nature of Li Tieguai. Although this is a strong feature that needs to be recognized.

Keywords: Li Tieguai, Eight Immortals, Quanzhen Taoism, God Donghua, "the influence of novels"

