眾神之尊:

近代觀音與民間諸神的信仰互動

李 世 偉 東華大學台灣文化系副教授

摘 要

明代以降,觀音與一些本土神明互動的傳說故事大量出現, 也影響民眾的信仰活動。中國民間的神明眾多,原本各自發展出 神明傳說故事,隨後也會產生出神明互動的類型故事,其中觀音 與本土神明互動中,我們可以看到觀音一直處於尊高位階,或為 化身者、或為授法師……,這些形形色色的傳說故事中,異中顯 同的是「以觀音為尊」。本文論述聚焦於觀音與媽祖、臨水夫 人、玄天上帝之信仰互動。

關鍵詞:觀音、媽祖、臨水夫人、玄天上帝

The most noble of many gods: the interaction between *Guanyin Bodhisattva* and the folk gods in modern China

Shyh-wei Li

Associate Professor, Department of Taiwan and Regional Studies, National Dong Hwa University

Abstract

Since the *Ming* Dynasty, there are a lot of legends about *Guanyin's* interaction with some local gods, it also affects the belief activities of the people. There are many Chinese folk gods, and each of them originally formed the legend of the gods, then there will be a type of story about the interaction of the gods. Among them, *Guanyin Bodhisattva* interacts with the folk gods, we can see that *Guanyin Bodhisattva* has always been in the high level, *Guanyin* becomes the incarnation, or the enlightener, or teaches the magic power...In these various legends, what is common in the difference is "taking *Guanyin* as the respect". This article focuses on the belief interaction between *Guanyin* and *Mazu*, the Lady of *Linshui*, Emperor of the *Xuantian*.



Keywords: *Guanyin Bodhisattva*, *Mazu*, the Lady of *Linshui*, Emperor of the *Xuantian*

一、前言

在中國民眾的信仰世界中,出現過千百類無以計數的神明,歷經時代的揀擇,成為長時間、跨區域的全國性大神,其實不多,「觀音」是其中極其顯目者。觀音信仰的內涵及推動力量,不斷地受到學術界的關注與探討,于君方教授的名著《觀音——菩薩中國化的演變》¹,提供了頗為豐富多元的論述,已成為中國觀音信仰必讀之作。在該書中所關注的一個重大課題:作為外來的神祇,觀音信仰如何中國化?在書中提供了多元的視角與具洞見的論述,然而,以中國的廣土眾民,具有高度的區域、文化複雜性,觀音信仰如何能夠成功地「中國化」,更重要的是如何「民間化」,也就是說,觀音信仰得以遍及中國,必然需要在不同的地域,發展出不同的傳佈方式,這是在《觀音》一書中較少涉及者。

觀音在中國如何「民間化」?可以有諸多契入的視角,例如儀式中角色融入、神明傳說故事的在地化、視覺形象的呈現、神明稱謂的變動、神誕及相關節日慶典等,都可以展開更細緻深刻的討論。本文則從觀音與中國本土民間神明信仰的互動視角,探討觀音信仰「民間化」的可能,作為原屬佛教信仰世界的觀音菩薩,專屬祭祀觀音的佛教道場並未普遍,但中國近代明清以降,觀音與一些本土神明互動的傳說故事大量出現,也影響其信仰活動。中國民間的神明眾多,原本各自發展出神明傳說故事,隨後也會產生出神明互動的類型故事,其中觀音與本土神明互動中,我們可以看到觀音一直處於尊高位階,或為化身者、或為啟蒙師、或為授法師……,這些千花百綠的傳說故事中,異中顯同的

¹ 于君方著,陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯,《觀音——菩薩中國化的演變》(台 北:法鼓文化出版社,2009年)。

是「以觀音為尊」、「以觀音為師」。

有趣的是,這類「以觀音為尊」的形象,在觀音類的傳說故事少見,反而是大量出現於相關本土神明者,可知在中國本土神明傳說中,已然認同觀音為尊的角色與地位,我們可以視為中小神靠攏大神,以強化自身神格的正當性,同時也藉由觀音角色複合其間,使其信仰逐漸廣泛地滲入民間。本文在與觀音互動的神明當中,聚焦於媽祖、玄天上帝、陳靖姑,因為相關的文獻較為充足,並略旁涉呂洞賓、關公、西王母,作為輔助性說明。除了文字性的資料可資論述之外,圖像性資料亦是值得運用,本文以神明類型民間版畫為線索,同樣地見證觀音立於眾神之尊的地位。

在相關的研究成果中,由於信仰人口與研究者眾,加上文獻日益豐富,以觀音與媽祖信仰互動討論最多,舉其要者有釋厚重²、蔡相煇³、侯坤宏⁴、陳玉女⁵、戴文鋒⁶、許淑華⁷等,大體上皆明確地指出兩位神明在神格上的共同性,諸如女神、海洋神、慈悲濟世等,也探討了歷史上的信仰相互影響與重疊處。有關觀音與陳靖姑的信仰互動,討論則較為零散,大多出現於陳靖

² 釋厚重,《觀音與媽祖》(台北:稻田出版社,2005年12月)。

³ 蔡相煇,《《天妃顯聖錄》與媽祖信仰》〈天妃信仰的宗教本質〉(台北:獨立 作家出版社,2016年11月)。

⁴ 侯坤宏,《流動的女神——觀音與媽祖》〈當觀音遇見媽祖——探討觀音信仰 與媽祖信仰的關係〉(高雄:佛光文化事業有限公司,2017年1月)。

⁵ 陳玉女,《觀音與海洋——明代東南沿海的觀音信仰》〈從海神觀音到海神媽祖的信仰推移〉(高雄:佛光文化事業有限公司,2017年1月)。

⁶ 戴文鋒,〈「媽祖」名稱由來試析〉,《庶民文化研究》第3期(2011年3月),頁 40-91。

⁷ 許淑華,〈媽祖信仰與觀音信仰較析〉,陳志聲、陳維得、薛雅文編,《媽祖國際學術研討會論文集》(台中:台中縣文化局,2010年9月),頁67。

姑傳說與信仰研究的連帶論述中,重要者如陳逸芳⁸、王雅儀⁹。 至於觀音與玄天上帝的信仰關係,目前僅王見川有專文探究¹⁰。 至於在圖像研究上,則有賴文英的研究成果¹¹。本文立基於上述 的研究成果,作統合性的討論,並更凸顯觀音的角色與地位,藉 此探究近代觀音信仰的民間化課題。

二、觀音的化身:媽祖

在佛教的信仰中,佛的生命有法身、報身、化身的「三身」 之說,其中「化身」(應化身)指的是佛菩薩為了教化濟度眾 生,而變化出各種形象之身。在中國由於《觀世音菩薩普門品》 廣傳流通,觀音能現三十三種應化身,「千處祈求千處現,苦海 常作渡人舟」,歷代以來該宗教認知與靈驗事蹟不絕如縷,這使 得觀音化身天人鬼畜等不同的眾生,具有其合理性。隨著觀音信 仰的普及,成為一尊跨區域的全國性大神,一些中、小類屬區域 性的神明,在傳說與信仰的傳播中,逐漸發展出觀音化身的說 法,並將觀音的神格加以疊合之,明代以後媽祖、陳靖姑兩位女 神便是其中的代表,本節先論並媽祖的部分。

* 陳逸芳,《陳靖姑傳說與文學研究》(逢甲大學中文研究所碩士論文,2008年)。

⁹ 王雅儀,《臨水夫人信仰與故事研究》(成功大學中文研究所碩士論文,2003年)。

¹⁰ 王見川,〈「鐵杵磨成針」成語的由來:兼談其與玄天上帝、觀音的關係〉,李 世偉主編,《歷史、藝術與台灣人文論叢》第13輯(台北:博揚文化事業公 司,2017年7月)。

¹¹ 賴文英,《台灣「觀音媽聯」圖像研究》(台北大學民俗藝術研究所碩士論文,2008年)。

在歷史文獻上,將媽祖視為觀音化身者,最早見諸於元代,開始有了「南海女神」的稱呼:「惟南海女神靈惠夫人,至元中,以護海運有奇應,加封天妃神號……」「作為觀音特定稱調的「南海觀音」、「南海大士」,已然移轉到媽祖成為「南海女神」了。同時期在媽祖家鄉福建地區,黃仲元曾撰有碑文〈聖墩順濟祖廟新建蕃釐殿記〉,文中稱媽祖為:「補陀大士之千億化身」「3,更直接將媽祖視為觀音之化身。另外,元朝也開始出現媽祖、觀音同堂供奉的情形,在天津大、小直沽兩座天妃廟,均建有觀音堂,大直沽天妃宮便存有碑文:「漕民吳中郁慶國、徐珍等,各施財即廟前創觀音堂,慶國又塑觀音阿羅四十餘像,過者竦然為之敬畏……鐘梵漁鼓之聲,蓋朝夕相聞云。」「4從碑文中可以看出,當時大直沽天妃宮的幾位信徒領導人,對於建造觀音堂相當認同,甚至設置的頗為講究莊嚴。另外碑記中也提及僧人住持天妃廟,具有相當的主導權,可以看出元代觀音、媽祖二者信仰交會的情況。

到了明朝,觀音化身媽祖的說法不斷地強化與細緻化,永樂十二年《太上說天妃救苦靈驗經》稱:「齊天聖后,觀音化身。 湄洲顯跡,海岸興靈。神通變化,順濟妙名。三十二相,相相 端成。隨念隨應,至聖至靈。」¹⁵文中將媽祖視為觀音化身,而

¹² 明·宋濂,《元史》志第二十七·祭祀五,〈名山大川忠臣義士之祠〉,參見中研院漢籍電子文獻資料庫,http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihpc/hanjiquery?@6^151282283^807^^702020230002002900010013^2@@1173388727,2019/5/14。

¹³ 元·黃仲元,〈聖墩順濟祖廟新建蕃釐殿記〉,收於蔣維錟、鄭麗航輯纂,《媽祖 文獻史料彙編》第1輯「碑記卷」(北京:中國檔案出版社,2007年),頁10。

¹⁴ 元·危素,〈河東大直沽天妃宮碑記〉,收於蔣維錟、鄭麗航編纂2007,頁31-32。

^{15 《}太上說天妃救苦靈驗經》,未標頁數。有關該經書有兩個重要的版本,王見 川做出基本的考證指出:《太上說天妃救苦靈驗經》是在《太上老君說天妃救

且《普門品》中觀音化身三十三相,念誦名號感應救苦的特質,也疊合其中。¹⁶ 明末時期,重要的志書類媽祖文獻《天妃顯聖錄》(清雍正重編《天后顯聖錄》),在作序的官員士人的文中,更屢屢提及,例如林堯俞稱天妃「相傳謂大士轉身,其救世利人,扶危濟險之靈與慈航寶筏,度一切苦厄,均屬慈悲至性,得無大士之遞變遞現於人間乎。」「又林有勝稱:「當舸艦來去之津,赫聲濯靈,無禱弗應,由水道者,必從而問福,相傳家香而戶火焉,稱為大士轉身,亶其然乎。」、「誰謂天妃之篤生不即落伽之遞變遞現於人間世也哉」。「證這些敘述都在強化觀音化身媽祖的「可信度」,而兩者的共同性為海上女神,保護在海上討生活、日日與河海凶險為伍的民眾。

除了上述較為概念性的認知,明清以來,觀音化身媽祖、媽祖出生源於觀音的說法,逐漸出現了具象化的敘述,並流傳至今,以下整理出三種類型的形象敘述:

一、優缽花:明萬曆年間問世的著名神明傳記《三教源流搜神大全》,在〈天妃娘娘〉中敘述其出生之因緣:「母陳氏,嘗夢南海觀音與以優鉢花吞之,已而孕十四月,始娩身得妃,以唐天寶元年三月二十三日誕生之日,異香聞里許,經旬不散……

苦靈驗妙經》的基礎上佛教化,詳見王見川,〈關於近代媽祖經卷文獻與鄭成功信仰資料:代導言〉,王見川主編,《近代媽祖經卷文獻與鄭成功信仰資料》第1冊(台北:博揚文化事業公司,2013年),頁iii-iv。

¹⁶ 有關《太上說天妃救苦靈驗經》與《觀世音菩薩普門品》的關係,參見陳玉 女,〈鄭和施刻佛經與興建佛寺的意義〉,陳信雄、陳玉女主編,《鄭和下西洋 國際學術研討會論文集》(台北:稻鄉出版社,2003年),頁24。

¹⁷ 清·照乘,《天后顯聖錄》〈林堯俞 序文〉,收於王見川主編2013,頁6。

¹⁸ 清·照乘,《天后顯聖錄》〈林有勝 序文〉,收於王見川主編2013,頁28、30。

五歲能誦觀音經,十一歲能婆娑……」¹⁹ 優鉢花又稱優曇跋羅(梵語udumbara),佛教認為此花為祥瑞靈異之所感,為世間所無,通常如佛陀下生,具有莫大的福德力,才能感應出現此種聖花。²⁰ 我們可以看出,這種說法將媽祖的身世由來,做了相當佛教化的詮釋。李獻璋很早便指出,《三教源流搜神大全》所編纂媽祖故事,是以臨水夫人故事為底本而成,又兩者皆有觀音化身的說法,編纂者為通俗佛教徒將兩者一起製造,製作地區是萬曆二十年代末錢塘江及長江下游之間。²¹ 當然,這個神異傳說更值得留意者,不只媽祖的佛教關係,更重要的是與觀音的因緣,除了夢觀音授陳氏優缽花,媽祖更在五歲時便能誦讀觀音經,讀者因此獲得更形象化的情節。

二、丸藥:這個傳說故事稱媽祖之父好行善,便夢觀音授丸藥使其母得孕。這個說法常見於史部類型的媽祖文獻,如《天妃顯聖錄》、《敕封天后志》、《天后聖母聖蹟圖誌》(圖1)等。22此一說法雖然同樣有媽祖出生源自觀音的敘述,但相關的神異性大為淡化,佛教性的意象也極少。羅春榮認為,與優缽花的異孕說相比,大大地削弱了媽祖傳說的原始神話思維,是媽祖異孕神話的倒退,其原因是《天妃顯聖錄》等具有史傳性質,林家後人參與甚多,尤其《天后聖母聖蹟圖誌》帶有家譜性質,並有強化林

¹⁹ 王秋桂編,(明萬曆)《繪圖三教源流搜神大全》〈天妃娘娘〉(台北:聯經出版社,1980年8月),頁186。

²⁰ 慈怡法師主編,《佛光大辭典》,https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx,2018年8月9日。

²¹ 李獻璋著,鄭彭年譯,《媽祖信仰研究》(澳門:海事博物館出版,1995年), 百28-30。

²² 這三部文獻皆收錄於王見川主編2013,第1、2冊。

家血脈作用,故無法接受異孕性的傳說。²³ 這個意見可資參考,但另一個可能性是清代媽祖的「儒家化」的形象被強化所致,《天后聖母聖蹟圖誌》的編纂體例是受《關聖帝君聖蹟圖誌全集》的影響,而《關聖帝君聖蹟圖誌全集》又是仿造《孔子聖蹟圖》而編成²⁴,信奉媽祖的士大夫藉由此編纂方式,讓媽祖信仰因儒家化而更具正當性,同時也必須將過於神異性的敘述加以淨化。

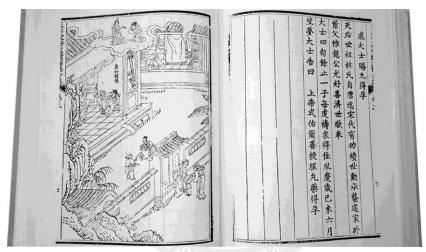


圖1:觀音賜丸藥受孕降生媽祖,出於《天后聖母聖蹟圖誌》,王見川主編,《近代媽祖經卷文獻與鄭成功信仰資料》第2冊(台北:博揚文化事業公司,2013年),頁381。

三、龍女:在中國民間有關媽祖肉身之源,另一說法是「龍女」,清代於媽祖的故鄉莆田所編的《莆田縣志》中便記載有:「鄉民以病告輒愈,長能乘席渡海,乘雲遊島嶼,閭人呼曰神

²³ 羅春榮,《媽祖傳說研究——一個海洋大國的神話》(天津:天津古籍出版 社,2009年6月),頁15。

²⁴ 參見李世偉,〈創新聖者:《關聖帝君聖蹟圖誌》與關帝崇拜〉,收於王見川、蘇慶華、劉文星編,《近代的關帝信仰與經典:兼談其在新、馬的發展》(台北:博揚文化事業公司,2010年),頁80-81。

女,又日龍女,宋雍熙四年二月十九日昇化。」²⁵ 不過,此處所指的「龍女」,未必是觀音的脇侍神,更可能意指與江海有關的女神。不過,近代莆田地區民間所流傳的口述故事中,已然出現了具體的故事情節:觀音帶著善財、龍女參加王母娘娘的蟠桃盛會時,龍女見湄洲灣有海怪作亂,於心不忍便求告觀音,不久觀音便成全龍女願力,投胎林家除滅妖魔。²⁶ 這或許出於對「龍女」神格的移用,或口傳中的變型,卻都反映出區域性神明故事靠攏大神的跡象。

除了上述三種類型,在福建地區民間另外流傳有觀音「指法」 降生媽祖之說,這應該是受在閩南頗盛行的道教、法教系統的影響所致,莆田靈慈廟便有民國時期媽祖故事壁畫,題名「觀音指 法仙女降凡」(圖2)。

明清以降,「觀音化身媽祖」的說法從概念性到具象化,兩者並論也日益增多(或者更精確地說,媽祖信仰者有意識地附加觀音信仰),很重要的二個因素:其一是海神特質,這在前述《天妃顯聖錄》的序文中可看出,對於終日在海上搏命維生的船民而言,那是極重要的精神支持。其二是「女神(母神)」的慈悲特質展現與疊合,陳玉女便指出:媽祖信仰者為推廣其影響力,多處借用足使地方神色彩蛻變為具包容性、親和性的元素,遂將觀音所具的超地域、文化界域的大無畏慈悲精神,附加於媽祖身上,更增其慈柔親民性格,成為傳播或擴大媽祖信仰圈的重

²⁵ 清·廖必琦纂修,《莆田縣志》卷三十二,「人物志」,(台北:成文出版社複印本,1968年),頁661。

²⁶ 中國民間故事集成編纂委員會,《中國民間故事集成·福建卷·莆田》〈林默 出世〉(北京:ISBN中心,1998年)。



圖2:福建莆田靈慈廟媽祖故事壁畫之三,民國林肇棋繪,收於周金琰、蔣曉前輯纂, 《媽祖文獻史料彙編》第3輯「繪畫卷」上篇(福州:海風出版,2011年),頁124。

要建構途徑。"媽祖的信仰圈盛行於沿海地區,與明清以來海神特質的日益強化密切相關,觀音信仰疊合於媽祖,被信眾視同為「海神」的說法始終不絕,直到民國時期,天津靜海縣的媽祖信眾,更直接將媽祖視為觀音的化身:

海船遇風濤危險,長跪高呼天后,空際有紅燈一盞來住桅上,立獲平安。《法華經普門品》云:或漂流巨海,龍魚諸鬼難,念彼觀音力,波浪不能侵,自來尋聲救苦,惟普門大士有呼必應,故稱廣大靈感觀世音。天妃殆觀世音三十二應之身數,不然何靈異若此?²⁸

²⁷ 陳玉女2017,頁133-134。

²⁸ 白風文等修,(民國)《靜海縣志》,土地部,寅集,建置志,壇廟,收於鄭麗 航輯纂,《媽祖文獻史料彙編》第3輯「方志卷」(福州:海風出版,2011年), 頁254。

從上引文可知,許多靜海信眾確實將媽祖視為尋聲救苦、有呼必應的觀音化身。

除了「觀音化身媽祖」,其他將觀音、媽祖相提並論者頗多, 諸如稱謂上,「媽祖」二字源自於觀音「媽」、觀音佛「祖」,隱 含「觀音媽化身」、「觀音佛祖轉世」之意²⁹;將媽祖故鄉湄洲與 觀音道場普陀並論,並稱媽祖於普陀山證道,強化觀音化身之 說³⁰;蔡相煇提出「觀音與阿彌陀佛是媽祖的上游神」、媽祖廟普 遍地將媽祖與觀音共祀³¹;媽祖廟常見由僧人住持³²;媽祖的五 官、面容為觀音容顏之再版³³等等,皆有相當豐富的論述。

三、觀音的化身: 臨水夫人

臨水夫人原名陳靖姑,另有傳作陳靜姑、陳進姑、陳十四,福建福州人,民間尊稱或為陳夫人、順天聖母。陳靖姑為歷史人物,生於唐大曆元年(AD.766,另一說唐天佑元年[AD.904]),終於貞元六年(AD.790),得年廿四歲。後世流傳許多陳靖姑的傳說故事,其中明代以後相關的斬妖除魔類主題故事尤多,相傳她少年

²⁹ 戴文鋒2011,頁80-82。

^{30 《}太上說天妃救苦靈驗經》記載:「聖后天妃寶號志心皈命禮,浦陀興化湄洲 靈應,威德飛雄,神通廣大,救厄而聞……」。參見王見川,〈關於近代媽祖 經卷文獻與鄭成功信仰資料:代導言〉,王見川主編,《近代媽祖經卷文獻與 鄭成功信仰資料》第1冊(台北:博揚文化事業公司,2013年),頁iv、v。

³¹ 蔡相煇、〈媽祖信仰的宗教本質〉、《空大人文學報》19期(2010年12月),頁 137。

³² 侯坤宏2017,頁144-154。但這是指台灣媽祖廟的情況,大陸並非如此。

³³ 陳清香、〈北港朝天宮內供像造型初探——以正殿媽祖像和觀音殿觀音像為例〉,北港朝天宮、台灣省文獻會主編、《媽祖信仰國際學術研討會論文集》 (南投:台灣省文獻會出版,1997年),頁142-162。

時與林九娘、李三娘一起赴閭山學法,拜師於閭山感天大帝許旌陽祖師門下,學成後返鄉嫁與寧德古田的士紳劉杞,但依然繼續降妖伏魔,扶危濟難,有伏白蛇、捉小鬼的功績。二十四歲時以懷孕之身,祈雨抗旱、為民除害而犧牲,被鄉民奉為神靈,尊稱為「臨水夫人」,唐貞元八年(AD.792)在古田縣興建臨水宮以祭祀之,此後相關傳說與信仰向外輻射開來。

莊孔韶曾指出陳靖姑傳說以福州、古田為中心向外傳播,首 先瀰漫於閩東北並漸次達浙南,而浙南也形成一個傳奇與信仰的 亞中心。34 這一點,在王雅儀對清代以後臨水夫人傳說故事的研 究,有更細緻的論述,即該傳說有二個系統:其一是以福州、古 田一帶的閩中、閩東地區,即臨水夫人信仰的中心區,相關故事 主要敘述在《閩都別記》、《臨水平妖誌》二書,內容主要有陳靖 姑承觀音之血而降生、閭山學法、收丹霞大聖、脫胎祈雨、證道 升天救助百姓等,並複合有「洛陽橋」故事;其二是在浙江南部 麗水、松陽、溫州一帶,文本有麗水鼓詞《陳十四夫人傳》、溫州 鼓詞《南游》、松陽高腔《夫人戲》等,故事情節有與福州、古田 相異者;無「洛陽橋」故事、無陳靖姑死後救民,其內容集中而 完整,也特別留意人物心理、裝扮、場景等細節描寫。35

由於陳靖姑生前有求道學法之說,因此其傳說故事充滿濃厚的相關內容,甚至相關的民間說唱都與地方道教法派關係密切。 起源於明中葉、盛行於清初的閩西上杭傀儡「夫人戲」,有「跳海清」的科儀節目和經唱本,這是當地閭山派師公在法事科儀中 演陳夫人、陳海清及林李二夫人上閭山學法收妖的故事,屬傀儡

³⁴ 莊孔韶,〈福建陳靖姑傳奇及其信仰的田野研究〉,《中國文化》創刊號(1989年), 頁94-95。

³⁵ 王雅儀2003,頁161-162。

「夫人戲」的主要源頭之一。³⁶ 又流傳於浙南、西一帶的「夫人戲」,又名《九龍角》,原為當地道教閭山派的道壇儀式戲劇。³⁷ 可以看出,無論是臨水夫人傳說故事的主要或次要地區,皆與道教閭山派息息相關。

在這樣充滿濃厚的道教法派色彩故事中,觀音的角色卻一直 相當重要且關鍵,其中尤其是陳靖姑的生命來源,即為觀音之化 身,更精確地說,是觀音的「身餘」所化。這個觀音的「身餘」 有二說,一是觀音指甲所化,一是觀音的指血所化,二者形象接 近,以下分述之。

一、指甲化身:此說最早見於明末的《三教源流搜神大全》:「時觀音菩薩赴會歸南海,忽見福州惡氣沖天,乃剪一指甲化作金光一道,直透陳長者葛氏投胎……」。38 指甲化身說雖早,但承其說者反倒少見,當代福建學者葉明生於閩西上杭發掘,華成堂高腔傀儡班的夫人戲《夫人傳》,提到劇目〈觀音梳妝〉的劇情大要:觀音菩薩在南海紫竹林梳妝時,不慎失落一根白髮,並落入海中成為一條白蛇精,逃到泉州海口與該地烏虎藍官廟之白馬公王結為夫妻,興妖作怪、危害生靈。觀音連忙化指甲下凡江南下都村投胎陳巖家,生下陳進姑,以為他日收服白蛇精。39 另外,浙江松陽的夫人戲《九龍角》,其情節略異:觀音剪下三片指甲,命其分別投胎於陳家、李家、林家,是為陳夫人正姑、

³⁶ 葉明生,《閩西上杭高腔傀儡與夫人戲》(台北:財團法人施合鄭民俗文化基 金會,1995年10月),頁173-174。

³⁷ 徐宏圖,《浙江夫人戲:松陽高腔九龍角》(台北:財團法人施合鄭民俗文化 基金會,2008年1月),頁7。

³⁸ 王秋桂編,(明萬曆)《繪圖三教源流搜神大全》〈大奶夫人〉(台北:聯經出版社,1980年8月),頁183。

³⁹ 葉明生1995,頁124-125。

李夫人三妹、林夫人九姑,同時也命紅孩兒下凡相助。40

二、指血化身:此說為陳靖姑出身主流性的說法,清代兩種 陳靖姑最重要的小說《閩都別記》與《臨水平妖誌》皆記有此 說。《臨水平妖誌》吸收了「洛陽橋」的故事作為開頭,並在第 一回、第六回中提及:觀音化身美女幫助「洛陽橋」建造時,被 呂洞賓暗助的王小二,將銀錢擲中觀音的髮髻上,觀音拔下一根 白髮入水化為白蛇,預知日後將會傷人,便咬破中指彈出鮮血, 投落於福州下渡陳昌家中,轉世而為陳靖姑。41

「指血化身」故事發展出一些不同的情節,例如突出陳母與觀音的因緣,在《閩都別記》記有:陳母祈禱於鼓山喝水岩觀音前,夢吞紅雲懷孕,因而生下陳靖姑。42 麗水鼓詞《陳十四夫人傳》中,觀音自白有:「我看陳上元娶妻葛氏,端坐西樓,修行拜佛念經說傳,與你挑著述點指血,化陣紅雨灑落凡間。葛氏院君接去紅雨吃進腹中,懷孕神女陳十四」。43 這個類型的故事情節將指血與紅雲、紅雨前後呼應,使其意象更為鮮明,同時強化了觀音與陳母的非常因緣。

另一個少見的新情節為「彈天柱指血化身」型,出現於浙南鄉村地區的《陳十四奇傳》(或稱《陳十四夫人》、《夫人詞》): 四月初八天庭蟠桃大會時,眾仙競顯神威,約定誰能以一指彈動

⁴¹《臨水平妖誌》(宣統三年,廈門會文堂印),收錄於王見川等主編,《中國民間信仰·民間文化資料彙編》第1輯,第13冊(台北:博揚文化出版社,2011年7月),頁356、357、426。

⁴⁰ 徐宏圖2008, 頁25。

⁴² 清·何求編,《閩都別記》(福州:福建人民出版社,重印本,2008年),頁88。

⁴³ 黃景農唱述,唐宗龍、李蒙惠紀錄,《陳十四夫人傳》,收於日本國中國民俗研究會等編,《夫人詞——陳靖姑地方神研究資料之二》(出版地未詳,1995年3月),頁35。(後述均簡稱本書為《夫人詞》)

靈霄殿前的鑲金白玉天柱,即是神通廣大者。正當諸仙皆無法動得,最後的壓軸便由觀音僅以一指彈天柱,但觀音卻食指滲出三滴血,龍女急用金盤接住。觀音回到普陀潮音洞時,發現纏繞於木梳上的兩根白髮絲不見,原來是私逃下凡化為雌雄二蛇,危害人間。觀音便命龍女速將三滴鮮血灑落人間,降生信女,上廬山學法以除蛇妖,此信女即陳靖姑。44(圖3)



圖3:觀音手指三滴血,化身為陳靜姑。 出自葉中鳴編著,《陳十四奇傳》,頁22。

我們可以看到,相較於媽祖故事,臨水夫人無論是指甲化生 或指血化生,觀音的化生物較為集中明確,各類型的口傳故事、

⁴⁴ 葉中鳴編著,《陳十四奇傳》第三回(杭州:浙江文藝出版社,1985年),頁 22-23。

說唱、小說,相互傳播模仿,其內容也較為接近。饒有趣味者,故事中觀音的「身餘」——指甲、頭髮,竟分別化生為臨水夫人、蛇妖,具有神魔同源,以及神魔對立的辯證性敘述;而在道教法派的儀式中,頭髮、指甲既是生命的替身,也具有法力的象徵,頗適於神魔故事書寫中發揮,臨水夫人平妖的故事在閩、浙、台地區也流傳頗盛。

我們再將觀音化生媽祖、臨水夫人相對照,兩神的生命皆源 自觀音,但媽祖化生物有優缽花、丸藥、龍女,臨水夫人則僅為 指甲、指血之觀音「身餘」,神聖性似有高下之別,同為福建地 區所出的女神,但相較於媽祖,臨水夫人的神格顯得卑微,這種 神格位階上的差異可以理解,在歷代朝廷的封號上,媽祖到了清 初被封為「天后」,而陳靖姑僅為「夫人」;就信仰傳播圈言,媽 祖信仰廣及中國東、南沿海地區,乃至周圍鄰國,而陳靖姑大抵 局限於閩、浙一帶,因此反映出的觀音化生故事自有高下之別。

不過,從故事內容與情節言,臨水夫人類型更為豐富細緻,與觀音的關係也更為緊密親近,儘管只是觀音的指甲、指血之「身餘物」,卻仍是觀音身體的一部分,具有「擬骨肉」的意涵,因此雙方關係更為親近。在相關的故事傳說中,觀音與臨水夫人既是師徒的身分,也隱喻血肉般母女關係,許多的民間故事,便將觀音予以獨特的稱呼「佛母」,可以概括這種師徒、母女的雙重關係,浙江麗水鼓詞《陳十四夫人傳》第六回便有:「大悲娘娘在天庭,拜過昊天奏玉帝,秉言福州陳十四,廬山學法救良民,十四是我親骨血,再三請赦姓陳人,玉尊賣得佛母面,赦旨道道出天門」。45 另外,浙江溫州的夫人鼓詞《南遊記》(俗稱

⁴⁵ 引文底線為筆者所加,參見《夫人詞》,前揭書,頁79。

《大詞》、《娘娘詞》),其文本結構分為「啟篇」、「正篇」、「後篇」共三篇十四本,其中「啟篇」又名「香山」,敘述觀音的出身、修行、得道的歷程⁴⁶,其實「啟篇」便是將著名的觀音故事,如《香山寶卷》加以改寫。這種文本結構的設計安排,乃因陳靖姑乃觀音指血所化,在與蛇妖鬥法中,又多賴觀音的佛力相助。這種故事結構的設計安排,固然使臨水夫人強化與全國性神明——觀音的關係,使其在民眾信仰世界中,更具神聖性與正當性;相對的,經由民間說唱、故事的傳播,也讓觀音的身分除了過往的尊貴特質外,更添加許多親切感,這對觀音信仰的推動有所助益,也是觀音信仰「民間化」的路徑。

觀音可以化身不同的形象,很大的程度與《觀世音菩薩普門品》的廣傳有關,觀音為了度化眾生,隨緣方便可以顯現佛身、小王身、比丘身、居士身、宰官身、婦女身等三十二種應化身,中國民間大量的小說、故事、戲曲也多有觀音化身的情節,這使得媽祖、臨水夫人相關的傳說故事具合理性。不過,一個重要的差別是,兩位神明並非觀音直接的應化身,而是藉由觀音的聖物或身餘化生而成,這裡已然確立了「以觀音為尊」的基調,無論媽祖、臨水夫人受到官方何種推崇賜封,無論民間的信仰如何風行,但她們神聖生命的來源是觀音,是相當明確的。

在近代中國的神明小說中,「佛生神」原本就是重要的主題,葉明生所發掘的明末署名「無根子」所編著的《海遊記》中,記載臨水夫人陳靖姑的出生,除了點出觀音剪指甲投胎化生外,更提到一個重要宗教背景:「觀音大士赴會回歸南海,於雲

⁴⁶ 徐宏圖2008,頁21。金崇柳,《《南游》梗概和演唱儀式》,收於《夫人詞》, 前揭書,頁622-623。

頭法眼見閣山法門久沉不開,欲思揚開其教」,陳靖姑歷經磨難 最後成為「民間巫法之主」⁴⁷,可見這位巫法之主的誕生、巫法 的興盛,有賴佛菩薩的手才行。

可資留意者,這些化生的故事,在觀音類型故事中罕見,卻 大量出現,於是在媽祖與臨水夫人的信仰圈中,並加以認可者, 無論是觀音信仰者主動為之,或者兩位神明信仰者被動接受,都 充分體現明清以降,觀音作為至尊大神的神格位皆已然明確。

四、導師之尊:點化、考驗、證道

在中國的神明傳說故事中,要成道為神,非一蹴可幾,往往 會經歷各種千迴百折的磨難,考驗著當事人的道心,也需要遭逢 難關有所突破,於是一位高明的修行導師予以啟蒙點化,便至關 重要,在關鍵時刻,導師會出手指點迷津,或設局考驗,最後也 會為當事者證道圓滿,明清以來,觀音作為神明的修行導師,益 發明顯起來,其中「觀音度化玄天上帝」是著名的案例。

作為中國信仰世界中著名的武神、戰神,玄天上帝早在元代 便被官方賜封帝級之神,但在相關的故事中,玄天上帝成神前的 修道經歷,是經過觀音的點化而成,其中「鐵杵磨針」的故事為 最,王見川曾撰文考證指出:最晚在元中葉,武當山已記錄當地 玄天上帝得道,與女神紫元君磨針度化有關,但是到了明萬曆中

^{47 《}海遊記》全書名為《新刻全像顯法降蛇海遊記傳》,明代嘉靖、萬曆年間「無根子」輯錄成書,當代學者葉明生重新發掘校注,參見明·無根子集,葉明生校注,《海遊記》(台北:財團法人施台鄭民俗文化基金會,2000年6月),頁60、104,「佛生神」之說,參見同書,頁31。本文審稿者之一,提示該資料,特此致謝。

期,出現了觀音度化玄天上帝之說,使其得道傳說被觀音化,爾 後該說透過不同管道而廣為人知。⁴⁸ 一個例證是清康熙年間,四 川通江縣雞子頂真武廟的碑文載有:

按《廣輿記》,武當山下有磨針溪,蓋真武學道未成,生退轉心,遇觀音現為磨針姥,真武始堅心入山,而道以成,其被髮伏劍,又為觀音示像云,其或然歟?⁴⁹

《廣輿記》流傳於明末,而四川雞子頂真武廟竟吸收其說,不以 為意,逕刻於廟中碑文,可見對觀音點化之說的認同。另外,玄 天上帝被髮伏劍的形象,也與觀音指示有關,爾後相關的故事也 頗多該情節。

清代以降,觀音度化玄天上帝的故事增添了更多的細節,清 初天主教傳教士記錄了一則玄天上帝的經歷故事:

說真武乃淨樂太子,乃太陽之精,托生於母善勝皇后,懷胎十四個月,臨產,破母左肋而生。姓劉名度號長生,年至十三歲,棄父母,拋江山,遊北海修真三十五年,歷盡萬苦千辛,功行圓滿。謬說觀音點化得道……長生腸肺甚惡,未成得道,彼即持劍自剖其腹,取出腸肺在北海勝概灘洗淨。不意觀音變了一鴉,將腸肺啣去,落在北海北極之處。長生即將海帶為腸,海蜇為肺,彼仍得活。依前修道,不用穀食。後聞肺腸成精作怪,在海中興風作浪,傾覆紅

⁴⁸ 王見川2017, 頁319-323。

⁴⁹ 龍顯昭、黃海德主編,《巴蜀道教碑文集成》(成都:四川大學出版社,1997 年),頁293-294。

隻,取人食用。彼心不安,即跨北海,收取肺腸為龜蛇二將。後成道日投岩,化脫金身,玉帝即命為北極玄天上帝。一時匆忙,不及梳洗,即散髮披頭,以登神位。此皆不根鬼話,後做戲法傳戲文,世人不宜妄信妄尊……50

儘管這是基於教會立場,而對民間信仰做出的批判之論,卻保留了不少觀音度化的細節:正當劉長生(玄天上帝)堅定其心,持劍自剖,取出腸、肺在北海洗淨時,觀音卻變成一隻烏鴉,將腸肺啣去。這是個頗為生動的敘述手法,觀音意在考驗主角——即便覺悟到腸肺甚惡而自己了斷,卻連這點覺悟也取走,看你如何?

此處頗似禪師將弟子逼臨絕處的教示風格,即所謂「懸崖撒手,絕後再蘇(編者按: 甦)」,而劉長生也通過考驗,將肺腸收為龜蛇二將。

類似的觀音點化、考驗故事頗多,1930年代台灣便有日本學 者增田福太郎收錄的故事,茲舉二例:

> 曾有一创豬業者和食菜人(指素食的修道人)同道 擬到崑崙山參拜觀音佛祖。至山下,有一大河,不 得渡,食菜人先躊躇之。猶豫不前,创豬業者見而 一面說:「卿平日食素菜修道,不是自稱定力最深 嗎?為何到此猶豫不前?一面擬縱身投河到達彼 岸。然因创豬業者其身不清淨不被允許進入靈地, 乃自己割腹抓出胃腸,投入水中。胃變為龜,腸變 為蛇,彼乘此昇天,成為玄天上帝(台北州新莊郡

⁵⁰ 鍾鳴旦等編,《法國國家圖書館明清天主教文獻》第11冊(臺北:台北利氏學 社,2009年),頁584。

新莊街傳說)。51

上述的故事情節與前述略有異:玄天上帝的出身不是淨樂太子,而是屠夫,剖腹取出的臟腑從腸肺變為腸胃;或因殺業太重而走向修行之途,觀音便來點化;或者觀音化身產婦測試其分別心並加以點化,相關的故事更具有庶民風格。

觀音對神明的考驗點化,也常見透過情色方式來進行,有關 對玄天上帝的考驗,在山西洪洞縣有碑文記有:

觀音菩薩化老母,以鐵杵磨針,帝悟功到自成之

⁵¹ 増田福太郎著,黃有興譯,《台灣的宗教》,收入黃有興編譯,《台灣宗教信仰》(台北:東大圖書公司,2005年),頁131。原書増田福太郎,《台灣の宗教》(東京:養賢堂,昭和14年)。

⁵² 同前註,頁132。

語,復回紫霄岩,修養四十二載,功滿道備。將及升舉,觀音菩薩復化美人以試之。帝方櫛沐,披髮跣足,仗劍追斬。美人投陡澗,帝隨之。忽然五龍捧聖,飛升金闕……大明萬曆歲次丙申。53

在這則故事中,觀音兩度化身度化玄天上帝,第一次化身老婦人,以鐵杵磨針來教示之,第二次則是化身美女來考驗,尤其出現在玄天上帝正在沐浴的敏感時刻,挑逗意味更強,玄帝瞬間地散髮赤足、持劍追殺,即使美女無路可逃投泉,他也毫不猶豫地跳下,這顯示出他修行的功夫完備,因而成就為神。在此,情色的試煉為修道成神的最終一關,也巧妙地與玄帝的「披髮跣足」形象結合起來。

類似的情色試煉也在媽祖的故事中出現:媽祖在少女時,看到家鄉莆田一帶的船家遇難,便發願救護漁民鄉親。觀音菩薩慧眼得知,派善財先是化身道長,指示在觀音閣的井前默誦《觀音經》七七四十九天;接著善財又化身俊美少年,走近她身邊調戲,媽祖頭不抬舉、目不斜視,通過情色的試煉,四十九天後,井中浮出一烏龜,背上駝著一部金書,便是《觀音經》,媽祖依此修行獲得法力。54

神明在世間的修行經歷各種考驗、悟道後,一旦功德圓滿成神,便是所謂「證道」——證得聖者之果位。在一些媽祖的文獻中,表明出媽祖最終是「普陀證果」,例如《天后聖母幽明普度直經》:

⁵³ 汪學文主編,《三晉石刻大全:臨汾市洪洞縣卷》〈創建玄帝閣碑記〉(太原: 三晉出版社,2009年),頁183。

⁵⁴ 中國民間故事集成編纂委員會,《中國民間故事集成·福建卷·莆田》〈窺井 得天書〉(北京:ISBN中心,1998),頁6。

坤輿合撰,閩海鍾靈,降生兜率仙宫,正位泉源水府,噓風吸雨,統江淮河海之宗,福國佑民,濟南北東西之險,普陀證果,湄嶼生輝,大悲大願,大孝大仁,敕封護國庇民,明著妙靈昭應,宏仁普濟天后,妙行聖母元君。55

此處將觀音的聖地普陀山,與媽祖的家鄉湄洲並論,很清楚地表達出觀音作為修行導師的身分,以及最後對媽祖印證果位的尊高地位。

另外,當代莆田地區的口述故事也有更詳細的情節,可以相互對照:媽祖得到玄通道士的秘法,收伏了晏公、千里眼、順風耳等海怪,從此漁民出入海上得以平安。一天夜裡,媽祖在夢中聽見觀音說:「二八為期,你的下凡期限已到,速回普陀山」。56也就是媽祖原是觀音身邊的龍女所化身,當時約定龍女下凡救世人是十六年,之後便要回普陀山。該故事將觀音與媽祖的關係牽扯更緊密,媽祖並非證道而歸,而是完成任務回鄉,重續觀音的脇侍角色。

五、授法、施法、鬥法

在中國民眾對神明互動的認知中,「以觀音為尊」的觀念逐漸擴大成熟,除了前述的觀音化生女神外,觀音也是諸神的修行導師,而作為修行導師,除了宗教的啟蒙與扶持,本身的道行高下更是重要,於是法力的展現成為修行功夫所在。觀音具有至尊

^{55 《}天后聖母幽明普度真經》,收於王見川主編,《近代媽祖經卷文獻與鄭成功信仰資料》第4冊(台北:博揚出版社,2014年10月),頁292。

^{56 〈}媽祖生天〉,收於中國民間故事集成編纂委員會1998,頁72。

的地位,自然也應該有至強的法力,明清以來,大量的神明故事、神魔小說、曲藝等,都有許多演繹發揮。作為諸神的修行導師,觀音有時傳授法術,有時親自出手施法,幫助弟子神明,更有與高明的對手鬥法者。

以媽祖而言,明末已然出現觀音授法媽祖之故事,在《天妃娘媽傳》(又名《天妃出身濟世傳》)記述中:媽祖原為北天妙極星君之女「玄真」,發心除妖斬魔,但力有未逮,就教於西王母,西王母介紹玄真拜會觀音授法。觀音有感其誠心,先指出玄真當時所遭遇的妖怪是獼猴精、木魚精,同時傳授真言咒語,登壇演法示範一番,末了再傳授兩樣法器:真團盒一個、鐵馬一匹,雙方也以此確認了師徒關係,而後玄真投胎莆田林家,也是受命於觀音。57媽祖最後收伏了兩妖精,諸神將道賀時,媽祖謙稱:「功建自我,所以能成此功者非自我,吾當未離北天之時,觀音菩薩曾授我真言,傳我妙訣,與我團盒鐵馬,則吾今日所恃以掃淨諸氛者,皆觀音之力也。」58

可資留意者,前述觀音授法媽祖的故事,也透過圖像予以演繹發揮,《天妃娘媽傳》雖屬章回小說類,但全書附圖三百幅,每幅圖兩邊皆附有五言對句,用以詮釋圖意,這種類似畫冊式的設計,或許針對識字無多的讀者,便於宣說講唱之用。其中第三十二回便有「真人朝南海,將士守宮庭」、「觀音離寶座,貞女列瓊臺」之圖文,使得兩神的關係更具形象化(圖4)。另外,莆田靈慈廟存有民國時期壁畫像,用以說明媽祖的生平故事,其中便有:「觀音令龍女幫神姑收妖精」(圖5),同樣地表達出觀音施

⁵⁷《天妃娘媽傳》,收於蔣維錟、周金琰輯纂,《媽祖文獻史料彙編》第2輯「著 錄卷」(北京:中國檔案出版社,2009年),頁5。

⁵⁸ 同前註,頁64。

展法力助媽祖收妖的意涵。



304. 真人朝南海, 將士守宮庭。



圖4:明萬曆年間熊龍峰刊《鍥天妃娘媽傳》版畫,收於周金琰、劉 福鑄輯纂,《媽祖文獻史料彙編》第3輯「繪畫卷」下篇,頁236。

相較於媽祖,臨水夫人生平與巫者相涉,其傳說故事大量充 斥與法術相關者,爾後更成為閩浙地區道教法派的主神,諸多儀 式更以法術型態進行,作為觀音指甲、指血的化生者陳靖姑,自 然發展出更豐富的觀音授法、施法的故事情節。

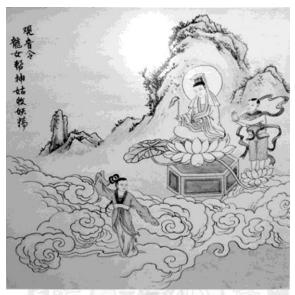


圖5:福建莆田靈慈廟媽祖故事壁畫之二,民國林肇棋繪,收於周金琰、蔣曉前輯纂,《媽祖文獻史料彙編》第3輯「繪畫卷」上篇,頁246。

在麗水鼓詞《陳十四夫人傳》中,陳靖姑成神前的早晚課,便是誦讀《觀音經》,作為日常修行,也是強化本身的法力:「天早便拜觀音佛,黃昏便拜觀音佛。觀音經,彌陀經,又誦心經高王經。二六九九觀音齋,口念彌陀九卷經」。59 在陳靖姑與妖怪相鬥時,互有勝負,到了關鍵時刻,觀音便會親自出手施法相助。有趣的是,在陳靖姑的傳說故事,學習法術的師父是許真君,但在《陳十四夫人傳》中,安排了一個情節:蛇妖化身成假的陳靖姑,許真君竟分辨不出被騙,於是陳靖姑施展觀音教授的

⁵⁹ 参見《夫人詞》,前揭書,頁49。同樣地藉由誦讀《觀音經》修持並得到法力 支助,也出現於媽祖的故事中,前述莆田民間故事中,媽祖於觀音閣井中獲 得無字金書,不知如何運用,善財化身的道長便告知:「日後若逢疑難,可焚 香打坐,口念《觀音經》,到時你一看便知」。參見〈窺井得天書〉,收於中國 民間故事集成編纂委員會1998,頁6。

法術,請出觀音相助化解危難:

十四落難石岩底,想到觀音佛難香。 大難難香用血點,小難用火點難香。 今把中指咬出血,中指咬血點難香。 三支難香血點起,腥氣裊裊上天間。 驚動雲端觀音佛,騰雲駕霧到廬山。 佛母來到廬山洞,佛口開言罵一聲: 都說直君有神眼,認不到蛇婆活妖精。 蛇妖學法早出洞,十四打下九重山。 直的十四要當假,假的十四要當直。 廬山師父不相信,取過神鏡看分明。 舉起神鏡細一瞧,果是神妖出廬山。 師父手拿千斤錘, 錘著蛇婆難脫身。 觀音手舉羊毛筆,要點真君一眼睛。 真君眼睛點一點,中間一眼識妖精。 廬山師父三隻眼,萬古流傳到如今。 師父鐵角吹一聲,十四收回到廬山。60

這段唱詞顯現,陳靖姑的師父許真君固然法力高強,但觀音其實 更勝一籌,因此在關鍵時刻出手,幫助許真君增開一法眼,連結 了目前常見的神明造型。值得一提者,觀音當時授法物「難香」 給陳靖姑時,遇到大難便用血點之,陳靖姑記起,便咬中指,指 血點燃難香後,果然引動了觀音下凡相救。我們發現,「指血」

^{60 《}夫人詞》,前揭書,頁77。

既是陳靖姑生命緣起所在(觀音的「身餘物」),後來也是法力的來源,前後生動而巧妙地呼應,平添故事的生動性。

另外,溫州夫人鼓詞《南遊記》的〈後篇〉中寫道:山東出現大妖,懇請陳十四降妖,但陳十四已經得道不便去,觀音便指點她在夢中將陳十五,帶到閭山學法,待閭山祖師授法後,再指點陳十五到西天雷音寺拜求觀音賜法寶,後來陳十五得觀音法寶水火袍、水火帕,除滅了山東妖怪。61 凡此情節安排,都可以看出,儘管觀音的現身時機無多,但都是在關鍵時刻,也提供幾個主角更高明有效的法力,顯示觀音不僅地位尊隆,法術實力也極其高強。

值得留意者,觀音授法、施法於陳靖姑的故事,在福州、古田地區與浙南呈現出區域的差異性。浙南地區流傳的故事中,觀音授法、施法的角色與情節更為突出明顯,諸如觀音以香引路、觀音派龍女化身李三姊護送陳靖姑,並結為姊妹、施法幫助許真君辨識真假陳靖姑等,其情節都極具重要性。相對的,福州、古田系統的故事,諸如《閩都別記》、《臨水平妖誌》(圖6)等,類似的故事情節大為減少,其中重要者便是陳靖姑到閭山學法,是受到觀音的指點所致,觀音角色的主動性因而降低許多。62 這是否由於觀音的普陀山道場位於浙江,影響了當地的陳靖姑故事發展過程中,增強了觀音的角色與作用,可再深入探究。

儘管觀音的法力高強,但因其神格尊高,在相關故事中安排 觀音施法不算多見,而與神怪鬥法者更少,例如在閩西上杭的夫

⁶¹ 徐宏圖2008, 頁21-22。

⁶² 有關陳靖姑拜師求法故事,其產生的二地區域性差異分析,參見王雅儀2003, 頁107-113。



圖6:《臨水平妖誌》插畫中的觀音與陳靖姑、閩王,1911年,收於王見川等主編, 《中國民間信仰‧民間文化資料彙編》第1輯,第13冊,頁338。

人戲中,有陳靖姑的義兄陳海清追白蛇精,因受觀音庇護,遂與 觀音鬥法敗陣而去。⁶³又在《海遊記》最後一節中,更將這一段 鬥法經過描述的生動且深刻:

觀音見彼不聽教法,口中念動真言,用手一招,扯起五色祥雲,罩住座所。召起真武玄帝,用旗將閭山軍馬盡皆捲住,不能鋪展。又召四大金剛,將海清縛下。靖姑見觀音發怒,收了閭山之兵,縛了海清,連忙跪下哀告。觀音笑曰:「汝弟海清何得無理。莫說汝巫法敢來與我佛法門,就似道家者流,

⁶³ 葉明生1995,頁132。

亦要歸依我釋教.....。64

這裡可以看出在神魔小說中,隱然具有「佛勝於巫」的認知,因 此觀音的法力自然要遠高於陳靖姑姊弟(編者按:或兄妹),雙方鬥 法後高下立判。

但在陳靖姑傳說故事,發展出一則「呂洞賓戲觀音」的情節,最為膾炙人口。這則故事情節原屬於「洛陽橋傳說」,後來複合於陳靖姑的故事中⁶⁵,這在《閩都別記》、《臨水平妖誌》等小說或其他說唱作品中,都放在開頭之處,也與陳靖姑的由來、玄天上帝剖取腸肺為龜蛇二將故事,加以連結發揮。

呂洞賓傳說為道教仙人,也是八仙之一,其神明形象與故事 多元複雜,其中一個形象是,即使他已入仙班,依然出入於酒色 之間,在《東游記》中,其師辯稱他:「飲酒戀花,二者並用, 鐵拐諸友笑汝為仙家酒色之徒,非虛語也」(第三十一回)。《呂 純陽祖師全傳》後卷收錄有呂岩「市塵混迹」等事,相關的民間 故事中,「呂洞賓三戲白牡丹」為傳誦至今的代表66。呂洞賓所具 有的這種遊戲酒色形象,演繹成戲弄觀音便有其合理性。在相關 的小說中,觀音化身美女為「洛陽橋」化錢,遭呂洞賓捉弄,使 其頭髮被擲中,觀音拔下沾著銀兩的白髮投入江裡,卻化為白蛇 作亂。《臨水平妖誌》中描述:觀音慧眼得知呂洞賓從中作弄 後,遣五雷追打,他便化為螻蟻藏匿指甲。67葉中鳴編著的《陳

⁶⁴ 明·無根子集,葉明生校注2000,頁103。

⁶⁵ 有關「洛陽橋傳說」的研究可參見范純武,〈洛陽橋傳說之研究〉,「行政院國 科會專題研究計畫成果報告」,2005年10月31日。

⁶⁶ 參見林怡慧,《修行與人慾——呂洞賓三戲白牡丹研究》(新竹:清華大學中文研究所碩士論文,2010)。

⁶⁷ 《臨水平妖誌》,王見川等主編2011,頁356-357。

十四奇傳》,則將二神鬥法鬥嘴的細節描述的更為精彩有趣:在玉帝面前,觀音批評呂洞賓為酒色財氣的「野仙」,呂反唇相譏稱觀音化身美女騙財迷人,有辱佛門。觀音一怒之下,從凡間抓一菖蒲,化作三尺青鋒劍插到呂的背身,此後呂一生邪念便會劍絞心痛,這也是呂背身插劍的由來。68 這些故事情節頗富戲劇張力,極適說唱演藝,相關的人物、地點、細節有別,但大抵呈現觀音受呂洞賓戲弄,起先處於下風,後來觀音仍然棋高一著,以高強法力壓制呂洞賓。

附帶一提,由於臨水夫人本身具有濃厚巫者、閭山法派特質,在相關的說唱展演活動中非單獨進行,而是伴隨著大量的相關儀式,例如麗水鼓詞《陳十四夫人傳》非任意而為的娛樂,而是要在「許願」的前提下,方能行之,如求子、生病、祈雨等。"又浙江的夫人戲《九龍角》,原本便是浙江閭山派的道場儀式戲。因而在相關的展演活動中,與臨水夫人相關的宗教儀式甚多,其中觀音也具有崇高的位置。例如麗水地區鼓詞藝人家中皆設神壇,名為「夫人壇」,壇上貼有「總神榜」,除了說唱故事的主角陳十四夫人,還有觀音佛、廬山師父、師母、張天師、玄天上帝等。70又閩東福安縣臨水宮的祭祀習俗中有「擔佛仔擔」,擔子的一頭放有小神龕,內置安奶娘神或觀音菩薩;一頭為箱籠,放置衣被或米穀。擔者沿戶叫唱,念「觀音咒」、「奶娘咒」,最主要唱「觀音經」或「奶娘歌」之內容唱詞。71凡此大抵可見,觀音信

⁶⁸ 葉中鳴編著1985,頁7。

⁶⁹ 唐宗龍、〈《陳十四夫人傳》的演唱和習俗信仰〉,收於日本國中國民俗研究會 等編1995,頁277-278。

⁷⁰ 唐宗龍1995,頁274。

⁷¹ 葉明生1995, 頁165。

仰複合在臨水夫人相關故事與信仰中,而深入到民間的情形。

六、眾神之尊:民間神明畫像的線索

以上論述是以民間說唱、傳說故事、小說等文字性資料,探討觀音信仰如何藉由與幾位區域神明的互動,以至逐漸沁滲到民間社會。若轉換個載體形式,從民間神明畫像的線索來觀察,或可相互對照與印證。民間的神明畫像除了在祭祀空間,很重要的一個形式是「年畫」,這是伴隨著每年的過年新春時節,為了趨吉避凶、安家護宅目的而存。神明年畫的呈現除了單一神明外,還有常見的「天地全神」,即將民眾認為重要的佛、道教神佛,以及民俗眾神,加以組合而成,儼然有著「天地諸神在我家」的況味。

由於民間年畫通常保存不易,「天地全神」在中國何時有之?是頗難考辨確認的,著名的年畫研究者王樹村提供了大致的脈絡:唐代道教俗神與民俗眾神兩大體系已有交融,宋元之後,文人的道釋畫日衰,而與民間繪畫相結合,加上宋代木板印刷術的發達,門神、灶君、關帝、財神等神像紙馬已遍及民間。"但「天地全神」是否在宋元即出現,並無確定之說,我們只能就現存大約清代以來的年畫去考察,從這種有趣的眾神組合圖像中,看出民眾認為哪些神明是重要的,眾神又有位階高低之別。

以圖7為例,華北地區的「天地全神」分成五層,最上層為佛菩薩系統:中央是如來佛,觀音與彌勒佛分居左右;第二層是道教系統神明,中央是斗姥元君(斗母);第三層中央是玉帝,第四

⁷² 王樹村、王海霞,《年畫》(杭州:浙江人民出版社,2005年3月),頁86-88。

層中央是關帝,但形象是帝王,可能受到清末以來中國民間宗教 「關帝當玉皇」的說法,視關帝為第十八代玉皇,故位居原來玉 皇之下一層,且旁邊有福祿壽喜四神;第五層則為土地神等⁷³, 在此可以看到觀音位居第一層,神格尊高無疑。



圖7:天地全神之一,取自馮驥才主編,《中國木版年畫 集成(朱仙鎮卷)》,頁118。

在圖8的「天地全神」中,共分四層,第一層是佛教系統, 分別是過去、現在、未來三世佛,第二層是道教系統,玉帝居 中,旁邊是諸星宿神,第三層是中央是觀音,身後有脇侍善財、

⁷³ 馮驥才主編,《中國木版年畫集成(朱仙鎮卷)》(北京:中華書局,2006年),頁118。

龍女,第四層中央為關帝,旁邊為文武財神、灶神、土地神。⁷⁴ 此圖中觀音雖居第三層,但仍居中央的重要位階。



圖8:天地全神之二,取自馮驥才主編,《中國木版年畫 集成(朱仙鎮卷)》,頁119。

「天地全神」可以視為中國民眾信仰世界中,對神明的結構 與尊卑具像化的認知,眾神請到家固然陣容壯盛,但真正要守護 家戶,民眾會挑選更關係親近者,構成「家宅神」的組合。這個 組合有兩種形式——「家宅六神」與「家宅三聖」,「家宅六神」 為灶神、土地、門神、戶衛、井神(井泉童子)、廁神(三姑夫 人、紫姑夫人)(圖9);「家宅三聖」為觀音、土地神、門神(或 為灶君)(圖10)。

⁷⁴ 同前註,頁119。



圖9:家宅六神,北京,取自薄松年,《中國灶君神馮》 (臺北:渤海堂文化出版社,1993年),頁86。



圖10:三聖家宅,北京,觀音持缽居上層,旁有童子及屬吏, 下層為門神與灶君。取自薄松年1993,頁88。

這兩種組合是否有先後傳承關係,還不易確定。⁷⁵「家宅六神」源自於古禮的「五祀」,班固的《白虎通》便有:「五祀何謂也?門、戶、井、灶、中霤。所以祭何?人之所處出入、所飲食,故為神而祭之」⁷⁶,可知這類的家宅神,具有自然空間神的特質。

觀音作為家神的祭祀對象,早見於遼代,當時遼太宗尊白衣觀音為家神。⁷⁷ 清代台灣將觀音作為家神相當常見,康熙年編修的《台灣縣志》記有:「祖宗父母,身所自出,祀於中堂,必誠必敬,追遠報本之義也。臺人祀其祖先,置於堂之左右而祀菩薩於中,十居七八焉,是祀先不如祀神」。⁷⁸ 但上述應屬觀音個別性的祭祀,至於何時與灶君、土地神、門神等形成家神組合,缺乏直接證據可知,不過可以確定的是,觀音進入家戶神的組合後,即成為居上位者。

「家宅三聖」的組合形式較為簡單直接,即將原本屬於家神的灶君(偶而是門神),以及守護鄰里的土地神,最後加上觀

⁷⁵ 賴文英認為「家宅三聖」源自於「家宅六神」,「家宅六神」屬保有自然神特質的神祉,「家宅三聖」為明確的人格神類型,因此賴文英的說法有其合理性,但缺乏直接證據可資印證。參見賴文英2008,頁27-30。而圖9的「家宅六神」時代可能為清代作品,參見王樹村主編,《中國年畫發展史》(天津:天津人民美術出版社,2004年),頁341。

⁷⁶ 漢·班固,《白虎通》,「中國哲學書電子資料庫」,https://ctext.org/pre-qin-and-han/zh?searchu=%E9%96%80%E6%88%B6%E4%BA%95%E7%81%B6%E4%B8%AD%E9%9C%A4,2018年8月16日。

⁷⁷ 王吉林、〈今存遼文獻中有關佛教史料之研究〉、收於張曼濤主編、《現代佛教 學術叢刊》14輯、《中國佛教史論集(五)——宋遼金元篇(下)》(台北:大 乘文化出版社,1978年),頁141。

⁷⁸ 清·陳文達,《臺灣縣志》,輿地志一·風俗·雜俗,「中研院漢籍電子文獻資料庫」,http://hanji.sinica.edu.tw/,2018年8月16日。

音。但後來開始複雜化,也就是增加了其他的神明,構圖上從二層變為三層。例如圖11為廣東佛山的「五家神」,最上層為觀音,中層為媽祖、玄天上帝,下層為二郎神楊戩、關公。"這類的家神組合較為少見,一般來說,最下一層的神明還是土地神、 灶君,如此的神格高低的安排,較符合多數民眾的信仰觀。



圖11: 五家神,廣東佛山,取自國立中央圖書館, 《中國傳統年畫藝術特展專輯》,頁161。

⁷⁹ 國立中央圖書館,《中國傳統年畫藝術特展專輯》(臺北:國立中央圖書館, 1991年),頁161。

台灣最常見的家神組合為「觀音媽聯」,又稱觀音彩、觀音漆、佛祖漆等,是台灣家庭的神明廳、佛堂中,極為普遍盛行的神明繪像。「觀音媽聯」的構圖,有二層式與三層式,這兩者共同將觀音居於最上層的尊位,二層式的構圖中,居下層的神明大多為土地神、灶君(圖12),這與大陸的家神組合相同,但也出現加入信奉盛行的神明,例如圖13的下層,媽祖居中,兩旁是土地神、灶君⁸⁰,這當然反映出媽祖在台灣盛行的狀況,也與媽祖傳說故事中,與前述論及的觀音因緣有必然的關係。





圖12:清代鹿港龍山寺信徒奉獻「觀音媽聯」的福杉木雕版及印本。 轉引自楊永智,《版畫台灣》,臺中:晨星出版社,2004年,頁43。

至於臺灣家庭更常見的三層式「觀音媽聯」,最上層仍然為 觀音,最下層為土地神、灶君,灶君掌管家戶飲食民生大事,也 保護家人健康,同時具有審查家戶成員善惡,可調神界最基層並

⁸⁰ 薄松年1993, 頁96。



圖13:台灣二層式的觀音媽聯,上層為觀音、善財、龍女, 下層居中為媽祖,土地公、灶君分居兩側, 取自薄松年,《中國灶君神馮》,頁96。

常駐家戶的官員;源於社神的土地公,等同於人間的鄰里主管,既是村社也是家宅守護神。上、下兩層神明相當的穩定,至於中層的二位神明變化較多,據賴文英的研究,出現有媽祖、關公、玄天上帝、大道公、岳飛、五顯帝、馬舍公等。⁸¹ 不過,整體上仍以媽祖、關公的呈現頻率最高。在圖14中便是一幅相當典型「五聖家神」的觀音媽聯。⁸² 圖中對聯為「佛力永扶家安宅吉,

⁸¹ 賴文英2008,頁數72。

⁸² 收於王見川、李世偉等編,《民間私藏台灣宗教資料彙編》第2輯,第33冊 (台北:博揚文化出版社,2010年5月),頁42。

祖恩長佑子秀孫賢」,表達出典型的家神觀念,上方更有對家神的讚語:「紫竹金身在,救世現慈雲;至誠通今古,大義貫乾坤;母儀垂澤國,航海感深恩;有土皆載德,無私萬戶尊」,分別是針對觀音、關公、媽祖、土地神而發。



圖14:台灣常見的觀音媽聯的五聖家神,王見川、李世偉等編, 《民間私藏台灣宗教資料彙編》第2輯,頁42。

媽祖與關公如何納入於家神?反映台灣民眾何種的信仰觀? 這是值得進一步探究的,在此無法細述。簡要地說,兩尊神明的 呈現當然反映出信仰的盛行,他們也是官方所冊封、享有國家祀 典的帝后級神明,神格極崇高;就性別意義言,也可視為男女信 眾原本各自親近認同,以及分別護佑家中男女成員的意涵。另 外,清代以後,兩神被官方民間,都賦予了濃厚的儒家色彩⁸³,符合中國重家族倫常的儒家文化主流。

本文聚焦於論述主角觀音,以媽祖言,元代以來相關的傳說故事中,觀音化生、授法等情節日益增多,強化了兩神如同母女、師徒的關係,媽祖出現於「觀音媽聯」便是相當自然合理者。相對的,關公與觀音的互動說法很少見,不過,佛教早已認同關公為伽藍護法,民間也自然認同接受之,我們可以在清代出現關公類的重要善書《關帝明聖經》看到其說法:「明初,曾降筆一顯宦家,勸人修善,且云吾已飯觀音大士,與韋馱尊天同護正法,祀吾者勿以葷酒,由是遠近傳播,寺廟中皆塑造尊像,顯應不一」。84 當然,關公納入家神,也與其原本的武神神格有關,得以更具威猛力量地護衛家宅。

然而,無論觀音媽聯的形制如何多變,神明組合方式如何不同,一個幾乎明確不變的就是:觀音必然居於家神的上位。放大到整個中國的民間信仰世界中,不論「天地全神」類型或「家宅聖神」類型,觀音同樣地都是「眾神之尊」。明清以來,觀音搭配既有的灶君、土地神等家戶神,成為家神之首,深入南北城鄉的家宅之內,可謂觀音「民間化」的極富具像性的呈現,「家家彌陀佛,戶戶觀世音」也因此得到明確的印證。

⁸³ 兩神皆有儒家士大夫編纂《關聖帝君聖蹟圖誌全集》與《天后聖母聖蹟圖誌》,兩書皆有意識地模仿《孔子聖蹟圖》而作,參見本文前述(頁10)所論。

⁸⁴ 王見川主編,《近代關帝、玉皇經卷與玄門真宗文獻》第2冊(台北:博揚文 化事業公司,2012年),頁247。

七、結語

在中國民眾的信仰世界中,觀音成為長時間、跨區域的全國性大神,大致為眾所共識,在其信仰發展過程中,如何從佛教的菩薩走入民間,成為庶民百姓所遵奉的神明,是個有趣而重要的課題,這也是觀音「民間化」的關鍵所在,唯有認識觀音「民間化」,探索在中國大江南北城鄉之地,為民眾所接受認同,觀音信仰「中國化」也才有可能。本文從觀音與中國本土民間神明信仰的互動視角,探討觀音「民間化」的形成與發展,明清以降,觀音與一些本土神明互動的傳說故事大量出現,也影響其信仰活動。在這個互動的過程中,我們可以發現,觀音始終處於至高的位階,無論是神明化身於觀音,或觀音點化、啟蒙神明,都確立著這個至高神格。

觀音與本土神明的信仰互動,一方面顯示區域性,神格較低的神明,貼近靠攏全國性大神——觀音,藉以強化其正當性,並得以提高其位階;一方面也可以視為觀音信仰深入地方的展現,於是未必需要大量的專屬寺院道場,觀音信仰便能有效地擴大發展。本文以媽祖、臨水夫人、玄天上帝為主要對象,探討他們與觀音信仰的互動情形,事實上,在中國各地的民間信仰,類似的案例多有所在。85

不過,「以觀音為尊」並非是必然的發展,觀音的至高神格也非絕對,在民間教派的神明系統中即然,例如在先天道的神話

⁸⁵ 一個案例是:廣東北江中游水系兩岸的曹主娘娘信仰,在西廟為其發源地, 在殿堂北面有觀音殿,有傳說故事稱西祠的曹主娘娘,與江北河邊觀音岩的 觀音娘娘是姊妹,故西祠和觀音岩皆供奉兩神之坐像。林超富,《北江女神曹 主娘娘》(廣州:廣東人民大學,2009年1月),頁6-10、32-37。

敘述中,觀音菩薩為眾生的救度神,但必須向瑤池金母請求允准下凡,其後還接受佛祖、達摩的測試考驗。在一貫道中,觀音菩薩的神格次於明明上帝(為一貫道至上神),其任務是協助明明上帝救劫。 86 但這些神話敘述與宗教認知,基本上是在具有系統性神明結構的民間教派發生,在較為鬆散、廣大的民眾信仰世界中,觀音的至高地位仍然相當明確,這一點在本文的後段篇幅,有關神明圖畫最能清楚看出,作為家戶的守護神,民眾組合幾尊切身的神明到家宅之中,崇奉之、伴隨之、守護之,無論是哪種家神組合,坐鎮最上位者,始終是觀音的慈悲身影。



(收稿日期:民國108年2月12日;結審日期:民國108年3月4日)

⁸⁶ 李世偉,〈中國近代民間宗教與觀音信仰〉,宜蘭蘭陽博物館、佛光大學歷史 系主辦,《扶鸞文化與民眾宗教國際學術研討會論文集》(2018年5月28-29 日),頁11-18。

^{*} 本文之修訂完成,兩位匿名審查人提供諸多寶貴意見,在此致上謝意。

引用文獻

一、史料文獻

- 1. 王見川、李世偉等編,《民間私藏台灣宗教資料彙編》,第2 輯,第33冊,台北:博揚文化事業公司,2010年5月。
- 2. 不著撰人,《天后聖母幽明普度真經》;不著撰人,《太上說天 妃救苦靈驗經》,收於王見川主編,《近代媽祖經卷文獻與鄭 成功信仰資料》,第4冊,台北:博揚文化事業公司,2013年 10月。
- 3. 不著撰人(明),王秋桂編,《繪圖三教源流搜神大全》,台 北:聯經出版社,1980年8月。
- 4. 不著撰人(清),《臨水平妖誌》,收於王見川等主編,《中國 民間信仰·民間文化資料彙編》,第1輯,第13冊,台北:博 揚文化事業公司,2011年7月。
- 5. 不著撰人(清),《關帝明聖經》,收於王見川主編,《近代關帝、玉皇經卷與玄門真宗文獻》,第2冊,台北:博揚文化事業公司,2012年。
- 6. 中國民間故事集成編纂委員會,《中國民間故事集成·福建卷·莆田》,北京: ISBN中心,1998年。
- 7. 元·危素,〈河東大直沽天妃宮碑記〉;元·黃仲元,〈聖墩順 濟祖廟新建蕃釐殿記〉,收於蔣維錟、鄭麗航輯纂,《媽祖文 獻史料彙編》第1輯「碑記卷」,北京:中國檔案出版社, 2007年。
- 8. 《天妃娘媽傳》,收於蔣維錟、周金琰輯纂,《媽祖文獻史料彙編》第2輯「著錄卷」,北京:中國檔案出版社,2009年。
- 9. 周金琰、蔣曉前輯纂、《媽祖文獻史料彙編》第3輯「繪畫

卷」上篇;周金琰、劉福鑄輯纂,《媽祖文獻史料彙編》第3輯「繪畫卷」下篇,福州:海風出版,2011年。

- 10. 白風文等修,《靜海縣志》,鄭麗航輯纂,《媽祖文獻史料彙編》第3輯「方志卷」,福州:海風出版,2011年。
- 11. 汪學文主編,《三晉石刻大全:臨汾市洪洞縣卷》,太原:三 晉出版社,2009年。
- 12. 明·無根子集,葉明生校注,《海遊記》,台北:財團法人施 合鄭民俗文化基金會,2000年。
- 13. 清·何求編,《閩都別記》,福州:福建人民出版社,重印本, 2008年。
- 14. 清·廖必琦纂修,《莆田縣志》,台北:成文出版社複印本, 1968年。
- 15. 黃景農唱述,唐宗龍、李蒙惠紀錄,《陳十四夫人傳》;金崇柳,《《南游》梗概和演唱儀式》;唐宗龍,〈《陳十四夫人傳》的演唱和習俗信仰〉,收於日本國中國民俗研究會等編,《夫人詞——陳靖姑地方神研究資料之二》,出版地未詳,1995年3月。
- 16. 龍顯昭、黃海德主編,《巴蜀道教碑文集成》,成都:四川大 學出版社,1997年。
- 17. 鍾鳴旦等編,《法國國家圖書館明清天主教文獻》第11冊,臺 北:台北利氏學社,2009年。

二、近人論著

(一) 專書及論文集

1. 于君方著,陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯,《觀音——菩薩中國 化的演變》,台北:法鼓文化出版社,2009年。

- 2. 王吉林,〈今存遼文獻中有關佛教史料之研究〉,收於張曼濤 主編,《現代佛教學術叢刊》,14輯,《中國佛教史論集(五) ——宋遼金元篇(下)》,台北:大乘文化出版社,1978年。
- 3. 王見川,〈「鐵杵磨成針」成語的由來:兼談其與玄天上帝、 觀音的關係〉,李世偉主編,《歷史、藝術與台灣人文論叢》, 第13輯,台北:博揚文化事業公司,2017年7月。
- 4. 王見川,〈關於近代媽祖經卷文獻與鄭成功信仰資料:代導言〉;清,照乘,《天后顯聖錄》,〈林堯俞 序文〉、〈林有勝序文〉,王見川主編,《近代媽祖經卷文獻與鄭成功信仰資料》,第1冊,台北:博揚文化事業公司,2013年。
- 5. 王樹村、王海霞,《年畫》,杭州:浙江人民出版社,2005 年3月。
- 6. 王樹村主編,《中國年畫發展史》,天津:天津人民美術出版 社,2004年。
- 7. 李世偉,〈中國近代民間宗教與觀音信仰〉,宜蘭蘭陽博物館、佛光大學歷史系主辦,《扶鸞文化與民眾宗教國際學術研討會論文集》,2018年5月28-29日。
- 8. 李世偉,〈創新聖者:《關聖帝君聖蹟圖誌》與關帝崇拜〉,收 於王見川、蘇慶華、劉文星編,《近代的關帝信仰與經典:兼 談其在新馬的發展》,台北:博揚文化事業公司,2010年。
- 9. 李獻璋著,鄭彭年譯,《媽祖信仰研究》,澳門:海事博物館 出版,1995年。
- 10. 林超富,《北江女神曹主娘娘》,廣州:廣東人民大學,2009 年1月。
- 11. 侯坤宏,《流動的女神——觀音與媽祖》,高雄:佛光文化事業有限公司,2017年1月。

- 12. 范純武,〈洛陽橋傳說之研究〉,「行政院國科會專題研究計畫 成果報告」, 2005年10月31日。
- 13. 徐宏圖,《浙江夫人戲:松陽高腔九龍角》,台北:財團法人 施合鄭民俗文化基金會,2008年1月。
- 14. 國立中央圖書館,《中國傳統年畫藝術特展專輯》,臺北:國立中央圖書館,1991年。
- 15. 許淑華,〈媽祖信仰與觀音信仰較析〉,陳志聲、陳維得、薛 雅文編,《媽祖國際學術研討會論文集》,台中:台中縣文化 局,2010年9月。
- 16. 陳玉女,〈鄭和施刻佛經與興建佛寺的意義〉,陳信雄、陳玉 女主編,《鄭和下西洋國際學術研討會論文集》,台北:稻鄉 出版社,2003年。
- 17. 陳玉女,《觀音與海洋——明代東南沿海的觀音信仰》,高雄:佛光文化事業有限公司,2017年1月。
- 18. 陳清香,〈北港朝天宮內供像造型初探——以正殿媽祖像和觀音殿觀音像為例〉,北港朝天宮、台灣省文獻會主編,《媽祖信仰國際學術研討會論文集》,南投:台灣省文獻會出版, 1997年。
- 19. 馮驥才,《中國木版年畫集成(朱仙鎮卷)》,北京:中華書 局,2006年。
- 20. 楊永智,《版畫台灣》,臺中:晨星出版社,2004年。
- 21. 葉中鳴,《陳十四奇傳》,杭州:浙江文藝出版社,1985年。
- 22. 葉明生,《閩西上杭高腔傀儡與夫人戲》,台北:財團法人施 合鄭民俗文化基金會,1995年10月。
- 23. 增田福太郎著,黃有興譯,《台灣的宗教》,收入黃有興編譯,《台灣宗教信仰》,台北:東大圖書公司,2005年。

- 24. 蔡相煇,《《天妃顯聖錄》與媽祖信仰》,台北:獨立作家出版 社,2016年11月。
- 25. 薄松年,《中國灶君神馮》,臺北:渤海堂文化出版社, 1993年。
- 26. 羅春榮,《媽祖傳說研究———個海洋大國的神話》,天津: 天津古籍出版社,2009年6月。
- 27. 釋厚重,《觀音與媽祖》,台北:稻田出版社,2005年12月。

(二) 期刊論文

- 1. 莊孔韶,〈福建陳靖姑傳奇及其信仰的田野研究〉,《中國文 化》創刊號,1989年。
- 2. 蔡相煇,〈媽祖信仰的宗教本質〉,《空大人文學報》19期, 2010年12月。
- 3. 戴文鋒、〈「媽祖」名稱由來試析〉、《庶民文化研究》第3期, 2011年3月。

(三) 學位論文

- 1. 王雅儀,《臨水夫人信仰與故事研究》,成功大學中文研究所碩士論文,2003年。
- 2. 林怡慧,《修行與人慾——呂洞賓三戲白牡丹研究》,清華大學中文研究所碩士論文,2010。
- 3. 陳逸芳,《陳靖姑傳說與文學研究》,逢甲大學中文研究所碩 士論文,2008年。
- 4. 賴文英,《台灣「觀音媽聯」圖像研究》,台北大學民俗藝術研究所碩士論文,2008年。

(四)網路資源

- 1. 明·宋濂,《元史》志第二十七·祭祀五,〈名山大川忠臣義士之祠〉,參見「中研院漢籍電子文獻資料庫」,http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihpc/hanjiquery?@6^151282283^807^^^702020230002002900010013^2@@1173388727,2019/5/14。
- 2. 清·陳文達,《臺灣縣志》,「中研院漢籍電子文獻資料庫」, http://hanji.sinica.edu.tw/, 2018年8月16日。
- 3. 漢·班固,《白虎通》,收於「中國哲學書電子資料庫」,https://ctext.org/pre-qin-and-han/zh?searchu=%E9%96%80%E6%88%B6%E4%BA%95%E7%81%B6%E4%B8%AD%E9%9C%A4, 2018年8月16日。
- 4. 慈怡法師主編,《佛光大辭典》,https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx,2018年8月9日。

