

以三教搜神大全與天妃娘娘媽傳 爲中心來考察媽祖傳說

李獻璋

從前我以「媽祖傳說的原始形態」一文，考察過宋代所流行的傳說。繼之，在「出現於元代、明初地方志之媽祖傳說的演變」中，除了「閩書」之外，就以元、明福建地方志爲中心之媽祖傳說的記載，和其繼承關係及所展開的事情，作了大概的究明（註一）。我爲什麼將「閩書」除外呢？因爲這「閩書」分明是把呂一靜：「興化府志」和「東西洋考」混合而成的記事，其說：「或謂妃父爲賈胡，泛海舟溺。妃方織，現夢往救，據機而寢者終日。其母問之，曰：父方溺舟，子救父也」。這出乎全然與傳承不同的話，應要另案檢討。這個新故事，一見雖是單純，而一直找尋文獻，以至於此之間的經過，在資料上含有種種不明確的問題，所以未必是簡單可以究明的。那麼，爲使易於理解後來的傳說，先就作爲閩書之前鋒的記錄考察之，而其順序、當然應從被視爲最初發見之異樣傳說「三教搜神大全」着手了。

明版「三教源流搜神大全」卷四，天妃娘娘項下云：「妃林氏，舊在興化路寧海鎮，卽莆田縣治八十里，濱海涓州地也。母陳氏。嘗夢南海觀音與以優鉢花，吞之。已而孕，十四月始免身，得妃。以唐天寶元年三月二十三日誕。誕之日，異香聞里許，徑旬不散。幼而穎異。甫週歲，在襁褓中見諸神像，又手作欲拜狀。五歲能誦觀音經。十一歲能婆娑按節樂神，如會稽吳望子蔣子文事。然以衣冠族，不欲得此聲於里閭間。旣、妃亦且韜迹用晦，櫛沐自謙而已。（中略）年及笄，誓不適人，卽父母亦不敢強其醮。居無何，儼然端坐而逝。芳香聞數里，亦猶誕之日焉。自是往往見神於先後，人亦多見其輿從侍女，擬西王母云。」（參照稿末附記）。再詳言之，中略處還有天妃出元神救兄弟的難船的話（參考次節），又例文後有十年不孕的邑婦祈之而生男嬰，宋代救路允迪的封舟而受廟祀

，由我國初……中貴人鄭和通西南夷，禱妃廟，徵應如宋」受敕封。可是，一見這天妃娘娘的記事所感到的，在出身的話，生長的話，不用說均與以前所傳全然沒有聯繫，故事的內容與民衆無緣，於普通的讀書人亦想不到。換言之，與潤色從來的傳說，或敷衍變化而發展者不同，例如：於誕生或幼年時代的異生譚，分明似是用通俗佛教信仰的小說，恣意連接。記事中，媽祖歿後對高麗使舟，以爲「至宋，路允迪、李富從中貴人使高麗。道涓州，颶風作……久之獲安濟。還朝具奏，詔封靈惠夫人」，將正使路允迪作爲從使，記爲「道涓州」，誤作「詔封靈惠夫人」，這無疑地是對媽祖傳說無知的異方面的人所捏造的罷。那麼，其事情的來由已成爲問題，如果知道「三教搜神大全」的成書事情，自然得知，其詳所以先從文獻的批判開始。

通俗所稱「三教搜神大全」一書，是題爲「三教源流聖帝佛祖搜神大全」（西嶽天竺國藏板）七卷的明版本，其末尾爲西天竹藏版，三教源流搜神大全卷終，書脊印「三教搜神大全」，所以略稱之。據清末（宣統元年）葉德輝所翻刻的重刊三教源流搜神大全序云：「葉閱毛晉汲古閣宋元秘本書目子部類，載有元板畫像搜神廣記前後集二本，云：『凡三教聖賢及世奉衆神，皆有畫像。各考其姓名號爵里及封贈諡號甚詳，亦奇書也。』」據他說：後來有一次看到實物而沒有買到，至光緒丁未（三十三年）聽說：「江陰繆小珊藏有明刻繪圖本三教源流搜神大全」七卷，即元板畫像搜神廣記之異名。書中圖像與元板無甚差異，借來翻刻。所謂搜神廣記，是指出於毛辰，汲古閣珍藏秘本書目（叢書集成所收士禮居叢書本）子部的元板畫相搜神廣記前後二集二本。根據重刊序看來，則葉德輝僅得一瞥實物即獨斷該書是元板廣記，又將隔了數年才成書目的三教搜神大全，輕率認定與元板廣記同本，果能使人點頭嗎？繆小珊對三教搜神大全，說甚麼「即元板畫像搜神廣記之異名」，僅就該書載有明以後的記事一點，亦可以知道其不足取信。葉德輝似是看出其矛盾，雖辯解說：「惟明刻增入洪武以下封號及附刻神廟楹聯，知爲坊估所襍竄。」，舉一個「天妃娘娘」來說，雖有鄭和奏請加封的記事，而不見記有媽祖最爲煊赫的元代事蹟的片言隻語，但以此作爲元板的書刊，終於難得使人滿意，所以不能認爲增入附刻之外，盡皆是元板搜神廣記的舊形。從媽祖傳說的開展史上想之，縱使有元板搜神廣記一書，也難得想像載有如上引的記事，況且，如此實體不確，與三

教搜神大全的關係又不清楚，所以不得將問題的關鍵求之於他了。於是，注意一看，與三教搜神大全同系統的書有「出像增補搜神記大全」。增補搜神記的名稱及其內容，均與三教搜神大同小異，日內閣文庫所藏的原刻本作「金陵唐氏富春堂梓」，尤其是有萬曆紀元之癸巳（二十一年）的羅懋登序，刊行年代亦很分明，所以想到；如果將兩書比較對照而加以檢討，當可明瞭三教搜神大全的性質，又由此得以推知媽祖記事的由來。

將出像增補搜神記大全與三教源流（聖帝佛祖）搜神大全比較對照之，前者六卷三冊收載一百六十餘神的記事，後者收載一百二十餘神的記事。而雙方均始自儒氏源流（孔子）、釋氏源流（釋迦）、道教源流（李老君），除了少數之外，大概每一尊神附一頁圖像，而兩書的繪像主題及巧拙不同。其神數的不同，雖由於例如增補搜神記的上元一品大帝、中元二品大帝、下元三品大帝，三教搜神是包括在三元大帝，主要原因是在前者的卷五至卷六廣汎收載的博物神及地方神，而後者幾乎缺如罷了。詳言之，三教搜神亦有的只如槃匏、天妃、蠶女、順懿夫人、門神、鍾馗、竈神、廁神等的一般有名的而已。無社會的勢力弱少的信仰，相反的，三教搜神卷六列載屬於釋氏的禪師類二十人，這大部分不見於增補搜神記，其二三，例如寶誌禪師作寶誌公，金剛智禪師作金剛智，又（南無）觀世音菩薩作觀音菩薩，脫離佛教的稱號，作爲通俗的稱呼，於此表示其根本的差異。這樣的傾向，在增補搜神記作天妃，三教搜神作天妃娘娘的媽祖記事，當然亦有表現，對這點容後詳考之，現在只將兩書的如此性質放在心上來檢討其內容。

第一問題是：增補搜神記與三教搜神的記事的異同，及可認出互相有什麼關係？看雙方共通的神，各神的名稱，前者作西王母而後者作西王靈母；四瀆神作四瀆；（灌口）二郎神作清源妙道真君；廁神作紫姑神；順懿夫人作大奶夫人；總之，相同的居多。至於記事內容則參差不一，例如：釋氏源流、東華帝君、南嶽、西嶽、北嶽、中嶽、四瀆〔神〕、地藏王〔菩薩〕等，完全一致；而儒氏源流末尾的「高皇帝過魯，以大牢祀孔子，有詩贊曰……」，道教源流的末尾「宋仁宗御讚……」，玉皇上帝最後「格聯……」，后土皇地祇的「真宗皇帝封曰……」，是增補搜神記所無的文句，而記載於三教搜神的。如此文末的讚語或聯句類，或得解釋爲加上，或得解釋爲刪除，所以只

此或者不成爲線索。他如稍爲複雜的例有：〔灌口〕二郎神云：「昱大怒，特設舟船，率壯士及居民……」，在清源妙道真君則云：「昱大怒，時五月間，設舟船七百〔餘〕艘，率甲士千餘人……」，民萬餘〔人〕，這分明可認爲後者潤色前者（五月，在容肇祖：二郎神所引作爲五昌。〔 〕內的餘、人，在東洋文化研究所藏四知堂本所無，所以似要讀作「甲士千餘，人民萬餘」）。在九鯉湖仙，增補搜神記只云：「何氏莫解其世代。兄弟九人，修道於仙遊縣……」，而三教搜神則云：「九鯉仙乃是……仙遊縣何通判妻林氏。生有九子皆瞽……」，亦是同樣採取發展的說話，毫無想像其相反的餘地。又梓潼帝君在三教搜神似有記事的錯亂，而延祐封號後所見帝君殿的故事，在增補搜神記則無之。如司命竈神，前者反有一、二句的脫落，而故事概比後者爲詳，這亦是無疑地有所增加罷。〔南無〕觀世音菩薩、金剛智禪師比較觀音菩薩、金剛記載有幾倍的精詳而內容不同，這是兩書的性質上當然有的。順懿夫人、天妃亦各與大奶夫人、天妃娘娘難作比較，已變爲全然別箇的詳細說話。要之，記事的不同，總體的言之，三教搜神較之增補搜神記多較詳細，只以此想來，兩者的關係似可自明。可是，不但無理由以全書中的幾個記事的繁簡，直卽作爲兩書的全體關係，增補搜神記的記事亦有反比三教搜神爲複雜，所以不能遽然斷定之。例如：在西王母雖無西王靈母的最後的詩句，而多入東方朔偷窺她的桃子一段；廁神的故事較紫姑神稍詳。尤其是蕭公的記事有蕭公爺爺所無的「永樂十七年，其孫……亦祀於此」；在蔣莊武帝，三教搜神所無的句子「本朝洪武二十年，改建於鷄鳴山之陽」，出於增補搜神記，而且兩書所見的年月月中，是最遲時代的一條，這頗值得我們的注意。那麼，一方三教搜神似是收載潤色，補足增補搜神記的記事；他方反似是後者敷衍前者，而有稍詳或年代遲後的記事，所以可以推想兩書之間似無縱的關係，而是從前已有共通的原本。這原本是不是元板的搜神廣記，雖難斷定，而由現在考察的書本內容，可以推知是搜神關係的類書。想繼承這類書的系統，各加以增刪的就是增補搜神記大全與三教源流搜神大全罷。

其次的問題是：增補搜神記與三教搜神所載各神的記事，是在什麼時候寫的呢？看其朝號的說法：東華帝君，兩方均爲「聖朝至元六年正月□日上尊號」，梓潼帝君亦均爲「聖朝廷祐三年七月七日加封聖號」，又三教搜神的普庵禪師的「聖朝大德四年歲次庚子秋七月加封……」，而指稱元代爲聖朝。這恐是照舊保留元代所寫的記事了。

東嶽、南嶽等五嶽有「聖朝加封大生二字」「聖朝加封大化二字」……，許真君有「聖朝崇奉，加至道……」，義勇武崇王有「聖朝宣賜王號」，雖無記載年號，從兩書用語例看之：說宋以前的朝代，均是照呼；說明代，則稱皇明或本朝；這無疑地似是指元代的事罷。只是所書聖朝，應是指什麼年代，這要再調查，所以暫不提，而從前學有年代的記事推之，得知元板本是於延祐三年以後所作的。不書元代爲聖朝的，有三教搜神的王侍宸爲「大元時始建祠」，蕭公爺爺爲「大元時，以其子……合祀於廟。皇明洪武初嘗遣官諭祭。」，晏公爺爺爲「大元初，以人材應選……皇明洪武初，詔封平浪侯。」，這是作爲大元的例。增補搜神記這三個大元僅作爲元，而在蕭公、晏公、蕭公爺爺的皇明洪武初作爲本朝，晏公爺爺的同地方作爲本朝洪武初，特在蕭公續有「永樂十七年其孫……亦祀於此。」一條，在晏公亦有「詔封顯應平浪侯」封號多了顯應二字。從這些記事可以推測三教搜神爲古而增補搜神記爲新。大概，原來是聖朝，似是爲添足明的神蹟記事時，覺着「聖朝」會與當代朝廷相混亂，而爲避免混亂改爲大元，後更改寫爲元當然多。這由前舉不入明以後の記事，均仍舊保留着「聖朝」而不爲怪亦可以理解。明人改寫爲「大元」，少不無奇異之感，而是由於加筆者的態度，元代指爲聖朝之語尙且保留，所以尊重原文的意思的場合，未必無是事罷。不這樣想，則不能解釋對元代的稱呼：無明代的記事者稱「聖朝」，有其記事者皆爲「大元」（或元）的理由。

明代當時的朝代名的寫法，如前所例示蔣莊武帝、蕭公、晏公的文面已明白，在增補搜神記概記載本朝，譬如：在潤澤侯爲「本朝洪武十一年，號曰白彪山馬跑泉之神」，宋刺史爲「本朝重建」，甘大夫爲「本朝重建祠宇」，靈義侯爲「本朝益新其制」，張昭利爲「本朝益崇祀之」，橫浦龍君爲「本朝重建其廟」等，所用的數次甚多。在三教搜神，如前所例示也已明白，蕭公、晏公均稱皇明。可是詳看本書，皇明之外尙有種種寫法。在九鯉湖仙，雖本文中亦有皇明之語，此一篇如既述，記事內容探入發達的談話，所以末尾的「本朝黃孟良感其事，賦詩一律以紀之云……」，與增補搜神記同文章的地方還仍舊是本朝。這一節似是由共通的原本而來，而參照前的用例，在三教搜神，恐怕是在表示用本朝較之有皇明的記事爲先出。在天妃娘娘，採取「我國初，成祖文皇帝」的表現，就記事全篇是從來的文獻所未見的內容推想之，可能是最新寫的一章。如上觀之，約略可知兩書所載的各神的記事，有

元代所作的，有入明代所添加、刪除的，又有根本的改作的，從而可知在檢討所載記事的說話，不要固執於舊來葉德輝等所說的粗雜的見解，而將各篇各作爲獨立的處理之外似無別的辦法罷。

在本篇開頭所舉的三教源流〔皇帝佛祖〕搜神大全的天妃娘娘，媽祖是母陳氏作夢吞下南海觀音所賜優鉢花（優曇華 *Udumbara*）而懷孕，對此所注意的，是增補搜神記大全是怎樣寫法。可是該書卷之六天妃之項僅寫：

天妃三月二十三日生

妃莆人，宋都巡檢林愿之女。生而神靈，能言人禍福。沒後，鄉人立廟於湄洲之嶼。嶼在興化之東南海中，與琉球相望。宋宣和中，路允迪浮海使高麗，中流風大作，諸船皆溺。允迪所乘舟，神降於檣，遂獲安濟。歷代累封至天妃。本朝洪武永樂中，凡兩加封號，今府城中有行祠，有司春秋祭焉。……其記事的内容不出地方志的傳承一步，況乎三教搜神所載的話全然不見自是不須再言。再看同爲福建的有名女神之一的臨水奶，在三教搜神的記載，該書卷四大奶夫人項，其生長的記載，爲「嘉興元年，蛇母饗災吃人……時，觀音大士赴會南海……乃剪一指甲化作金光一道，直透陳長者葛氏投胎……」，同由南海觀音所作而生。而這話，在增補搜神記的顧懿夫人項所引用的記事，其他什麼臨水奶的文獻亦所不見，由其全然與媽祖的場合無少違推理之，這些說話想是重視釋氏的三教搜神編纂者在棹上所編入。（又，增補搜神記的天妃有「本朝洪武永樂中……」，這也是在證明與說本朝的九鯉湖仙同時期寫的。所以福建的三神的記事皆是三教搜神所改寫的罷。爲作參考一言之。）

徵之增補搜神記或三教搜神的現狀，與汲古閣書目的元板搜神廣記的注語「凡三教聖賢及世奉象神……甚詳。」，這一連串的書，開頭是列記儒教源流、釋氏源流、道教源流，但是將孔子、釋迦、老子三人作爲各源流的巨人，當然特表其敬意，而並無以他們爲起點而尋各宗派的系譜，或表示的作風。然而在「三教源流〔皇帝佛祖〕搜神大全，如其書名亦冠以三教源流云云觀之，冒頭之三神寧是視爲宗派的代表，從而書本全體亦從漫然的搜神變爲沿

三教的路線的搜神。於是自然地須要整理所出三教聖賢的均衡，所以較之增補搜神記，社會的影響少的地方神減少，反之，屬於釋氏的禪師增多。又看其新加入的禪師的記事，均比較的詳細，而且是專門的內容，容易了解改編者是與釋教有深密的關係罷。那麼，媽祖或臨水奶在天妃娘娘或大奶夫人，二人均考案爲由觀音的妙法而誕生的話，這可謂甚是自然之事。

於此，檢閱由三教搜神的編纂者所作爲的媽祖傳說，在天妃娘娘有似是同時所作的臨水奶的記事爲基本而案出的地方，例如：初見的新要素「母陳氏」，也許是取自大奶夫人陳進姑的姓氏罷（參照後節）。該書看臨水奶較媽祖爲高，相是由其對兩神的靈蹟的採取或描寫的筆法可以無疑而如此寫作。生時作爲「以唐天寶元年三月二十三日誕」，亦可解釋爲：只月日承增補搜神記等的記載，而唐天寶元年說還是按照臨水奶的「生於大歷元年」。如上引文章所示，見於大奶夫人傳說的年代爲嘉興元年，大歷元年，皆是爲元年，媽祖的年代亦是可作爲是反映其傾向，又在大奶夫人有「聖姐威靈林九夫人，九月初九日生」，似是比擬於媽祖，所以如作天寶元年生，則與之相合。作爲緣由觀音而生，而其生長爲道教的亦是相同，如此常見的異生譚不管它，「儼然端坐而逝」之後的「自是往往見神於先後，人亦多見其輿從侍女，擬西王母云。」，和大奶夫人的「……誕聖……金鼓聲，若有羣仙護送而進者。」可不是同工異曲的設想嗎？其次，於航海神的媽祖始出的「邑有某婦，醮於人十年不孕……！卒禱於妃，即產男子。」，這善司孕嗣的靈顯談，雖本與所寫記事的年代或筆者住地的信仰有關，直接的明是受產神臨水奶的影響了。天妃娘娘的傳說中，與大奶夫人的連繫淺薄的僅是出元神救難船，這似是由來於當時民間所傳的一節。而且被救助的是她的兄弟，相其與其餘的文獻所見記載無一類例，或者此要素是被大奶夫人的臨水奶以法救出兒的話所引誘而採入亦未可知。其傳說於後檢討，現不言及，天妃娘娘由大奶夫人受了怎樣的影響，只據上述亦可以明白罷。

最後，來探究天妃娘娘的話是於何時何處所作。在年代上或地域上成爲問題者，即是三教搜神的記事題目，就是「天妃娘娘」的神名。先從年代考察之，媽祖本與催生、授兒、痘瘡、眼病的女神不同，是爲代表的航海神而集信奉，所以除合祀於娘娘廟而一概言之，或北方民衆誤會隨便稱呼外，爲航海神而可觀地活動的時候，則未得寫爲

「娘娘」。又忙於官民的海漕守護，平生當然無暇顧及子孫關係。而今也，是不是正面稱爲「天妃娘娘」，同時一方「善司孕嗣」的話亦入傳說，亦是在暗示當時航運既退潮，媽祖亦單視爲「娘娘」呢？如果是的話，其時期相應是明朝的中葉以後。我們在上面說三教搜神以臨水奶較媽祖爲高，在反面觀之，反映着臨水奶興隆而媽祖比較的衰頹的信仰狀態，所以還是不遠於萬曆。看出元神救兄弟的難船的傳說的表現法，持有萬曆癸巳的羅懋登序的增補搜神記亦不見記載，例如：東海沿岸的上海縣志、寧波府志、溫州府志、八閩通志、弘治、萬曆初的兩方興化府志、金臺紀聞（或稍後的福州府志、泉州府志、東西洋考）全然無所見。而似是在萬曆三十年時所作的天妃娘娘傳有敷衍天妃娘娘記事傳說，未幾，琉球神道記、閩書（入清朝、天妃顯聖錄、娘媽山碑記、閩郡別記等）相繼行之。必然惹起人目的傳說在以前的文獻一無所出，於此急於簇出，是在表示新話於不遠時發生，所以天妃娘娘的記事雖屬初見，其發生時期大約可以推測。換言之，增補搜神記由唐氏富春堂刊行後，是在天妃娘娘傳之前出現，或者天妃娘娘傳的刊行年月只有「萬曆新春之歲」，稍不明確，所以可說是從增補搜神記至琉球神道記（慶長十三年，一六〇八年）之間，而是天妃娘娘傳之前嗎？似可視爲同時所作的大奶夫人傳說，較之增補搜神記所引楓涇雜錄，所說完全不同，而且內容也很複雜，楓涇雜錄的著者及著作年代未明，除此而外，爲臨水奶的記錄並無甚糜萬曆以前的文獻，所以在這點這推定可以同意罷。（八閩通志祀廟的古田縣「順懿廟」注記，難爲比較很素朴）

在考察天妃娘娘的記事的地域，據我們從前面傳說的內容見之，天妃娘娘的筆者對於媽祖傳承是疏遠的。例如：對媽祖的故鄉，附加着未曾有的詳細的地理的說明，這畢竟可解釋是作者自感其必要，而示離開傳說的場所，所以與前所推測的事情符合。增補搜神記的「天妃」，至三教搜神作爲「天妃娘娘」，從前者僅有蕭公、晏公，而後者各變爲蕭公爺爺、晏公爺爺考之，分明可認爲是在常用爺爺、娘娘的地方所寫的要素。那麼具體的是什麼地方，這有種種究明的線索。前所說過，天妃娘娘多有以大奶夫人的傳說爲本所案出的要素，媽祖的母作爲陳氏亦是強作臨水奶的姓氏。可是其大奶夫人有「昔陳四夫人……父諫議拜戶部郎中，母葛氏。」，這「母葛氏」亦是於臨水奶的傳說是初見的話，詳考之，似是結合安徽和州一帶作爲護兒娘娘廣爲信仰的葛姑而生的。那麼，三教搜神的兩記事

可以知道是由與葛姑有什麼親密的人所寫的。其次，在天妃娘娘，有記載媽祖是由夢見吞下優鉢花而懷孕，「五歲能誦觀音經」，而「十一歲能婆婆按節樂神，如會稽吳望子蔣子文事。」「婆婆按節樂神」果應解釋爲什麼意思，是難冒然決定，而這是在曹娥的關係文獻常見的文句，就下接會稽之語與曹娥亦同是有關水的女神推想之，想是採自會稽典錄或曹娥碑罷。關於吳望子，我們沒有考過，姑不管它，而蔣子文是楊州人，做秣稜尉，後祀於鍾山的神，與「婆婆」或會稽應無特別緣故，而於此提出比喻，不免有奇異之感（或者是會稽的吳望子與蔣子文的意思罷）。然而如此結合無必然關係的兩者，縱然是恣意，或是不用心的錯誤，由此可不是可以想像天妃娘娘的筆者是。有關心曹娥的文獻與蔣子文的事蹟的人嗎？第三、於次章檢討的，是出元神救兄弟的難船話中的「五兩」一語。「五兩」本是解釋爲楚的方言，這一節傳說似是從民間採取，所以想是在暗示記事的所造地方的區域。又可爲敷衍天妃娘娘記事天妃娘娘傳的編校人是南州、昌江人，接近福建有對媽祖感着興趣的機會多，並且或者有與三教搜神流傳的區域有關係。那麼，如上所考出的地方，除最後比較的關係薄的南昌，則有葛姑的和州，曹娥的會稽，蔣子文的鍾山及楚。就由葛姑之事，於天妃娘娘雖無直接表出，相應視爲最重要的根據。會稽之事，婆婆樂神的來由，文獻全體雖缺明瞭，要之是將曹娥與蔣子文連結罷。那麼，天妃娘娘所寫出，大約可想定是在自和州與鍾山（南京）至會稽之間，而這又與所謂楚的方言區域約略一致，所以相信不會大錯罷。（註二）

天妃娘娘的寫作年代與地方，如果可如此觀察，則進一步應考察者，是不是可由上來所究明的諸事實，臆測三教搜神的編刊與當時宗教界之關係？首先從書名所冠的「三教」考察之，在明代喧嚷着三教的融合調和，是在嘉靖、萬曆之間，就中，萬曆十八年慈山大師德清所撰的觀老莊影響論捲起非常的反響，自不待言。而這書一名三教源流異同論，與三教源流搜神大全同使用「三教源流」之語，值得注意。爲什麼呢？佛教傳來以後，儒道佛互相間反覆着企圖排擠或會通的議論，標明着三教云云的著述亦出了不少，而冠以「三教源流」的似並不多，所以兩書的關係成爲問題。於是，調查別的方面，雙方均是以佛教爲主之點一致，而且觀老莊影響論的撰者德清是金陵人，所以與三教搜神的天妃娘娘完全同一地理的基盤，尤其是在年代的，前者推定是萬曆十八年的刊行，而後者推定是萬曆

二十年代，三教源流搜神大全畢竟是在觀老莊影響論即三教源流異同論的影響下作出的，是無可爭論罷。

註一：「媽祖傳說的原始形態」（道教學會「東方宗教」第十一號），「出現於元代、明初地方志的媽祖傳說之演變」（東方學第十三輯）

註二：「五兩」的語詞，翻稍完備的辭典即可知之。既出於玉篇，又見於郭璞：江賦，許慎：淮南子註，及庾信、顧況等的詩歌，所以在文字上感着超地域普遍化。然而在語言則未必如此。徐葆光：中山傳信錄卷六，述琉球風俗云：「官家有人渡海者，斷木爲小舟，長尺許，檣帆俱備。著竿首，立候風，以卜歸信。歸即撤之。名風旗，亦名五兩旗。」附言風旗「亦名五兩旗」的著者徐氏，應注意他是江蘇長洲縣人罷。（校正後追記）

三教源流搜神大全的「天妃娘娘」所記載的媽祖傳說，既知道與同書「大奶夫人」的臨水奶傳說共是由通俗佛教者之手所寫作的，而從書本的性質與傳說的內容看之，是在自和州至杭州灣間的楊子江南岸的流域地方所作的。這裡來考察出元神救難船的說話。所謂「出元神」的傳說，是連接「幼而穎異，……櫛沐自曠而已」的一節，云：

「兄弟四人業商，往來海島間。忽一日，妃手足若有所失，瞑目移時。父母以爲暴風疾，急呼之。妃醒而悔曰：何不使我保全兄弟无恙乎！父母不解其意，亦不之問。既，兄弟羸弱而歸。哭言前三日颶風大作，巨浪接天。弟兄各異船，其長兄船飄沒水中耳。且各言當風作之時，見一女子牽五兩紅蓬桅索也而行，渡波濤若平地。父母始知妃向之瞑目，乃出元神救弟兄也。其長兄不得救者，以其呼之疾而神不及護也。懊恨無已。」

通覽天妃娘娘全篇，這一節與「夢南海觀音與以優鉢花」，或「能婆婆按節樂神」，或「輿從侍女擬西王母云……」等話頗不同調，覺得傳說的色彩很強，例如：「見一女子牽五兩而行」，由用希罕的船家專用語五兩亦知之，大概是採取民間當時所傳的傳說罷。只有此傳說後來小說化或通過口傳傳播至琉球、大間浦，不可推察是由其傳說性嗎？唯考其在媽祖傳說所占位置，媽祖生存中有「乘席渡海」「雲遊島嶼」的技能，是常見於從來的文獻，但這終是如此這般，而其昇化前救難船的話，則未見有一個例子。死後於漕運累積的顯靈，而完全船神化，則雖充分有可能自然地生起這話，然考之在從來的傳說並未見到這話自然發展的甚麼萌芽，而忽然現出整齊的傳說的事情，不

是否應作爲是從外面所紛入的嗎？這傳說有「兄弟四人業商，往來海島間」，而與其直前的記事以林家爲「衣冠之族」不合，而且與從來說其男兄弟，在呂一靜：興化府志僅有一人的媽祖傳說亦相抵觸，所以想是接合不同方面的話有其原因罷。

那麼，出元神救難船的話，如前述得推察是由其他的民間說話所採入，則是什麼地方的什麼話怎樣混淆呢？又在民間已經混入媽祖傳說呢？或者是由天妃娘娘的筆者採入的呢？均不能明瞭。於是，載有同樣的傳說的文獻，除天妃娘娘之外，有天妃娘娘傳、琉球神道記、閩書、及大妃降誕本傳等，從對照這些明末的諸記錄來找尋爾後的繼承關係罷。

首先在時間的或是內容的，第一應學天妃娘娘媽傳。這在媽祖傳說的展開上占有特異的位置，所以在檢討出元神救難船的傳說之前，須要觸及傳的全體罷。這罕見的逸書是題爲南州散人吳還初編，昌江逸士涂德孚校的前後三十二回的章回體傳奇，係潭邑書林熊龍峰梓。目次的前面有「新刻宜封護國天妃林娘娘出身濟世正傳」，本文的首尾上下冊均有「新刊出像天妃濟世出身傳」的一行，又各頁的三分之一的上方有挿繪、繪像的板心有「天妃出身傳」。由這書名，可以看見取娘娘媽傳是新刻、新刊，製作的主眼是在寫媽祖的出身，兼其濟世的傳說，無須再言。刊行年代，在其目次之次記有「萬曆新春之歲，忠正堂熊氏龍峯刊行」，分明是萬曆的出版，而不知其詳細的年代。然內閣文庫所藏的小說本有題「熊龍峯刊行」的题目的張生彩鸞燈傳，及無題記，而有全然同版式的孔淑芳雙魚扇墜傳，蘇長公章臺柳傳，及馮伯玉：風月相思小說的四種。孫楷第：日本東京所見中國小說書目卷二，又另有介紹題名「忠正堂熊龍峯鈔」〔余瀛東校〕重刻元本題評音釋西廂記二卷，萬曆壬辰（二十一年）刊行。孫著書目。參照書誌學七卷一號，金澤規矩也：明代戲曲刊行者表初稿，知道娘娘媽傳亦是萬曆二十年前後出書的。

可是，要約天妃娘娘媽傳所見媽祖的話，北天妙極星君的女兒玄真在端午節日，由救助將溺於碧蓮池的螞蟻，而知道苑內有鱷伯（原本爲喉伯，似誤）與黃毛公在招搖，被逃脫，一走東海，一走西番。於是她爲驅除妖怪救世而出家，首先訪西王母授了靈丹，更就南海觀音學習擊滅獼猴，妖鱷的經咒、法文，授小箱與鐵馬而後下凡投胎興化

而生爲林家女兒。十六歲時，睡於機織中，其元神與在東洋取鬧的妖鱷戰，免商船的災難後，拒絕同鄉世族的求婚，夜從江邊飄飄飛去湄州。化身後祀於湄州，黃毛公引率西番軍入寇，兄林二郎應召西征，媽祖亦應其要求出援之。於是鬪法後，於弱水岩收服妖猴，受宣封，繼而降服鱷精。在此間點綴「鄱陽救護」或「莆田扶產」，最後終於「觀音佛點化二郎」（原文點化作爲獸化，疑是誤刻）。那麼，娘媽傳的傳說，一言之，主爲守護海上漕運的媽祖話配以鎮定河川的猖獗的二郎神。媽祖與二郎兩神特爲兄妹而登場的理由，就編校者是江西人，刊行處是湖南地考之，恐是地理的媽祖的福建是東隣，二郎神的四川是西隣，而將平生熟知的兩神連結罷。如次所明瞭，二郎神結合於媽祖的契機的最初暗示可求之他方，而有上述鄉土關係的存在，例如「鄱陽救護」，取之編校者的鄉土的傳說亦可推知。那麼構成傳說的內容的材料的由來在何處，照順序當然成爲如下應考察的問題。

翻起天妃娘媽傳，起初應注意的是第一回有：

……眇湄州之山有神人居焉。勝境開自混沌，封勅膺自漢唐，有詩爲證：

九轉凡舟鑪錘足，一葉浮槎自在乘，漢唐以後榮囊地，閩粵東南一顯靈。

此神宮乃漢明帝勅封護國濟世天妃林氏娘娘之廟也。

是將媽祖的年代推上漢以前，這當是小說的虛構，而三教搜神大全亦僅有「以唐天寶元年……誕」，可是受北方代表的娘娘碧霞元君即「玉女」的文的影響罷。王之綱：玉女傳有「泰山玉女者，天仙神女也。黃帝時始見，漢明帝時再見焉。」，玉女卷亦有「漢明帝時，……石守道金氏……生女名玉葉，十四歲入天空山黃花洞修焉。……遂依於泰山。」，而傳她於漢明帝出現說，想似是將娘娘化的媽祖比擬之。可是，除了其年代，媽祖出身的投胎爲止的話，及關連二郎西征的創作的故事，如第九回的「玄真女機上救舟」，第十回的「玄真女湄州化身」，第廿八回的「天妃媽莆田扶產」所明瞭，差不多全是潤色天妃娘娘的記事而成的這是值得注意的。相反地，關於二郎的部分，即第三回的「黃毛公棄投西番」，與自第十一回的「黃毛公西番顯聖」至第廿六回的「天妃媽上表謝恩」間的故事，是取自吳承恩：西遊記第六回的「小聖施威降大聖」（是四遊記中的齊雲楊志和編，天水趙景真校：西遊記傳

第七回的「真君收捉猴王」爲中心的孫悟空的話，而自由翻案的。例如：娘娘傳第三回有猴伯西走途中盜食廟桃的一節，這不錯是模倣西遊記第五回的齊天大聖鬧蟠桃園的話。又黃毛公的盤踞地弱水國是模倣水簾洞，所以入寇漢朝不過是將犯天宮事搬爲地上的故事而已。從而，其討伐時有招林二郎，是相當於由觀音之奏告調來二郎真君的吧。而黃毛公被擊退復來，終於由媽祖才得收服於弱水岩一段，與亂闖的大聖還是最後被鎮壓於如來的掌中才安靜的西遊記第七回的「五行山下定心猿」相同。如此觀之，則娘娘傳第三回「四猴伯經營圖伯」，第七回「魚鰕蟹大戰東洋」，第八回「四猴伯四海爲尊」，及第卅一回「天妃媽收服鱷精」等，所謂有關鱷伯一連串的故事，畢竟亦可推知是敷衍西遊記第三回的「四海千山皆拱服」，即齊天大聖騷動東海而作的。又從文章、結構均極稚拙的作者，對於鱷伯的記述，再三誤寫爲妖猴，似是在表示如此翻案過程的事情的痕跡，亦可以如此推知之。

如前敘，天妃娘娘傳是從天妃娘娘與西遊記取材捏合改作的。就中，因爲前者的記事很簡單，所以其大部分取之於後者的起頭左近的至齊天大聖被收服的故事，無須再言。於此，想猿與媽祖的性質本無特別關係，因何猿的事如此採入呢？這想也許是因爲使二郎登場時，而聯想着於西遊記收降猿的故事。實際上，關於二郎，娘娘傳載有好多不見於西遊記的話，又與西遊記不同，在猿入寇的場面亦出現，這亦是在表示從導出二郎的才幹的必要而利用猿的故事吧。唯娘娘傳是以二郎的西征爲一軸，同時又以媽祖的「機上救舟」爲一軸，所以對一方的猿，在另一方案出鱷，而且二分西遊記的齊天大聖的行跡，在東海的暴動轉用於新案出的鱷伯，同時亦與前記的傳承說話相連結。然而，作者使此猴與鱷兩妖出現於碧蓮池，作爲事件之發端，而其天上的事情亦是有種種依西遊記所構想的地方，自不待言。例如：以媽祖爲「天妃者，北天妙極星君之女玄真是也」，這將她作爲玉帝的親戚，是按西遊記的二郎真君是玉帝之甥而起的吧。「玄真」的名，回目皆作「玄真女」，作中多是如此，而徵於第二回有「西王母……笑曰：汝雖成長玄宮……」云云，可解釋玄官的真女的意思而名的，所以知道是對應二郎真君的真君的女性名而名之。譬如：將二郎在天宮所占的家門轉入媽祖，而二郎轉來地上，在莆田林家始作爲媽祖的兄弟，這是在表示雖由別的地方取材，而其主旨是在寫天妃出身濟世的娘娘傳的作法。

關於媽祖與二即連結的理由，我們既有說過亦是由於編校者從鄉土的關係熟知兩神，那麼最初的契機是什麼呢？於此想出了，與媽祖有種種關係的三教搜神大全的「大奶夫人」的文末有記載「聖兄陳二相公，聖姐威靈林九夫人……九月初九日生。」陳二相公不錯是在臨水奶奶故事，亦有被請行法，可是因誤了文卷的時刻，被蛇的毒氣吸進去不能脫，而為大奶所救的「二相」。林九夫人亦參照如下繼續說「聖妹海口破廟李三夫人」云云之例，姊妹均稱與娘家不同的姓，從而「林」「李」要作夫姓。而這原本是寫信口糊說的俗傳，所以林九夫人的誕生月日亦與天妃顯聖錄的降誕本傳同為九月九日，飛昇。化身亦是通同，不是乎娘媽傳的編者必定的讀為林氏某某夫人嗎？想是由此在文面上相反的很不明關係的二相絆住而跳入構想中。如此一旦媽祖與二相想是兄妹，則二相由名字的近似，附會有名的二郎，而至導入西遊記的猿故事。在另一面，出於大奶夫人的話的梗概或人物的立場，亦自然地照樣採入。第一，在娘媽傳，二郎與玄真是兄妹關係，與媽祖的古傳承的排行不相矛盾，而娘媽傳不見有想着傳承的形跡，所以直接的似是承襲大奶夫人的記事。第二，玄真為擒捉猴鱷怪，往西王母處，繼往南海觀音處，求教擊滅法，縱然王母、觀音的由來且不說，分明是以進姑為治蛇妖，「匍往閩山學法」的話為模範而作。第三，與猿的擊鬥，在西遊記是不違背玉帝的調命，一次收捉成功，在娘媽傳則為「被榜招，「兄妹受法」，而且終於不借媽祖的助力則無可奈何。這也是說它是為表示欲以媽祖為中心描寫的技巧的精細，寧視為是繼承二相被進始救出的大奶夫人的故事的潛在意識，較近於真相吧。第四，娘媽傳所見林二郎（林真人）的來歷，不像西遊記的二郎真君，寧近於大奶夫人的二相。寫在娘媽傳第十四回的「漢君臣榜招二郎」的林二郎為「蘆山正法，學見真宗，驅邪拷鬼，喚雨呼風，無不精到，無不精通。」，譬如不外乎是方士的性質。這與大奶夫人的「兄二相，曾受異人口術瑜珈大教正法。神通三界，上動天將，下驅陰兵，威力無邊。」，表現雖相異，在方士的技倆是相同，所以是不是應視為依據前者所構想呢？既是將林真人從天上的神搬下地上的人間，則將他置於術士是當然的着想，而作為術士時，無疑地二相作為左近的榜樣而被採用。娘媽傳本文，在回目的「榜招二郎」變為「榜招術士」，亦是表現作者對林真人的幻影，可作參考。

要之，天妃娘娘傳雖是以三教搜神大全的天妃娘娘爲出發點，將同書的大奶夫人亦採入其中，而大奶夫人的記事有她們的爲其兄的「二相」，於是附會於作者們熟識的「二郎」神，由此帶入西遊記的故事，在混合、翻案這些材料，適當寫足而成。

話說回來，看看天妃娘娘傳的「機上救舟」的故事，有云：

「駒光易過，女年不覺十六。……性好祀觀音菩薩。……一日向機房就織，至午後，……女急於機上睡去，轉見那鱷魚精在東洋作怪。見有四五商舡經過，起風作浪欲沉沒之。真見之，急取繫盆兒化作一小舟，乘駕其所。……原來此鱷魚熟聞經咒，真百千萬劫擒之，而彼亦作百千萬劫解之。……因再誦真言大步罡斗……即欲乘虛擒之。彼風浪滔天，五舟幾覆。真急回扶舟，鱷知不欲遽去。真一面鬪鱷，一面扶舟。身在機上如醉如迷，且動且舞。時有侍女在旁，熟視久之。……稟告安人。安人……疑其有怪，……遂近前呼其名而撫其肩。少頃才定，始開眼……乃嘆曰：第今不得使兒成全功於天下矣。……頃者有一妖鱷，於南日之南，涓州之北，吞噬商舡，觀音菩薩命兒往救之。……所有五舡，兒口含其一，兩手兩足共持其四。正將到岸之頃，爲應母所呼，口放其一。四者隨身登岸，一者已沉於水矣。……其母告其父。卽命人往觀之，果見……一綉鞋在水邊小石山石之上。以手取之，重提不起。彼四個商舡……曰：吾頃者於風雨陰暈之中，恍見有一神人盡力扶持，吾舟始獲免。……」

這故事寫的很詳細，是爲讀物而寫的性質上，在描寫加以充分的修飾，無須再言。現在除去枝葉取其要點言之：①媽祖在機織中睡下去，發見在東洋有四五隻商舡被鱷精所翻弄；②爲救助跑去，（據醒後之言）口啣一隻，兩手足支持四隻而與鱷鬪法；③然而，爲應母親叫醒之聲，口中所啣遂墮水中④後果於岸邊發見其一隻綉鞋，因平安歸港的人言：在遭難之中，「恍惚見有神人盡力扶持，雙親也始知女兒往救之事。

關於此話，既如前述，似是承天妃娘娘的系統，而在娘媽傳的故事中，繼承天妃娘娘的齊全故事，只有這一個

唯除了故事的骨子，則娘媽傳與天妃娘娘的記載有各樣的異同，所以須要考察兩者見為相同的地方，果可認為是直接由來於天妃娘娘呢？又相異的地方是什麼性質的呢？現在先從前者檢討之，娘媽傳的「機上救舟」的冒頭有「女……性好祀觀音菩薩」，想是與天妃娘娘的「妃……五歲能誦觀音經」云云有一脈相通而敷衍的。被母親叫醒，「乃嘆曰：第今不得使兒成全功於天下矣。」一語，無疑地是將天妃娘娘的同處的「而悔曰：何不使我保全兄弟無恙乎。」的口氣重新構想而改寫為適合於故事吧。尤其是所注意者，如娘媽傳有「四五商舡」「吞噬商舡」「所有商舡」，全篇好幾處有本來很罕用的「舡」字。天妃娘娘亦在「五兩」一語的註釋「舡蓬桅索也」有一「舡」字，所以難想是娘媽傳的作者偶然用之而暗合，還可以推測是學取天妃娘娘的吧。如將如上的諸事實更照合由娘媽傳全體所觀察的結果，則可以明瞭「機上救舟」的故事與天妃娘娘密接連繫。

其次，娘媽傳的「機上救舟」與天妃娘娘的記載相異處，舉其理由單純的，即其往救難船時的動機是「觀音菩薩命兒往救之」，而是「急取繫盒兒化作一小舟，乘駕其所」，這是天妃娘娘所無的話。又關於鬪爭的對方，天妃娘娘無特別明示，而娘媽傳作為鱷，相戰時用「經咒」或「真言大步罡斗」等亦相異，這些是將新考案的情節插進去的結果吧。為降服妖猴、妖鱷，往訪觀音菩薩學法，授了經咒等及法寶繫盒兒下凡的玄真女（即媽祖），一旦碰到目的物的妖怪，作為是觀音的告知，拿出特意備來的有形無形的東西對抗，那是應當的。那麼，這不過是由創作上的虛構而來，與前的傳承或後的傳承全然無連繫，所以想在故事的展開上似無甚大的意思。然而這以外的，例如：救舟是在「機上」，被救助的是一般的商舡，其商舡是五隻，及複雜巧妙的救法等，是從別的方面採入呢？或者多是因採入而派生的話呢？又有從天妃娘娘的記載自然地發達的話，與前的傳承有關係，同時影響後的傳承而與種種異說相纏而使生變化。這就是問題。

關於出元神時的媽祖，在天妃娘娘是「忽一日，妃手足若有所失，瞑目移時……」，僅作為陷於單純的失神狀態，而在娘媽傳是云「一日向機房就織，至午後，女急於機上睡去」，是作為機織中的事故，而微細描寫前後的動作。對前者的類乎民間傳說的素朴，後者成為顯然造作的，是因加上小說的技巧吧。唯從虛構上言之，機織部分不但

未必爲不可缺的性質，長者的「自幼不染塵世之氣」

第九回。又請參照第六回。

的在室女織機未必合於實際慣習，所以有疑問。

恐怕不是恣意採入別的民間傳說的話而連接的嗎？這故事，閩書方域志的媽祖傳承的記事中亦有「或謂：父

爲賈胡，泛海舟溺，妃方織，現夢往救，據機而寢者終日」，被救助是「賈胡」者的父親，而這似是接近民間的原始形態，即機織作爲如「賈胡」者家庭的女兒的工作，較娘娘傳的場合更加自然亦可以推察之。那麼，不是可視爲機織的要素自本有之，而不出於天妃娘娘的記事，是遺脫這點嗎？（袋中：琉球神道記與菅江眞澄：天妃緣起亦缺此機織的話，關於這些於後述之）那麼作故事資料的傳說是從那裡來呢？話的內容是有關媽祖幼時的奇蹟，本來應出自其出生的故鄉福建莆田附近地方，而如既明瞭，在文獻始見者反是天妃娘娘與天妃娘娘傳。這個事實很值得注意。出現於福建地方志似是以閩書爲最早，而想此話應出的東西洋考全然無記載，而且閩書與媽祖傳承絲毫無關連的作爲「或謂」冷然投入文中，而不作甚麼矛盾的調整。由是觀之，可知在福建周邊並未廣知而根深蒂固傳下去。那末這故事的由來可作爲擬於「三教搜神大全」的天妃娘娘或天妃娘娘傳所寫作的地理的基盤，與媽祖結合之後，由舟師們傳播福建或琉球方面是當然吧。進一步言之，故事發生的地理的條件，可想像大概是家庭的紡績工業盛，而與海運交通亦有深密關係的區域吧。機織中出元神救難船的話，似亦作爲媽祖傳說與琉球蔡姑婆傳說混淆的契機，而其最初的由來我們想之如上敘。

其次，關於救助的對象，在天妃娘娘爲兄弟的乘船，對之天妃娘娘傳作普通的商舫，來考察這肉親與他人的差異。先來檢考被救助的是肉親者說，在天妃娘娘有「兄弟四人」，其中長兄的船是失救而漂沒，自不待言。可是，在閩書只說「〔妃〕據機而寢者終日。其母問之，曰：父方溺舟，子救父也」，而被救的是父親。由閩書的筆致，我們印象着著者似是多麼率直照實書寫民間的傳說，而想這故事的主眼是：在出元神救難船的時候，爲不知其事的人呼醒，在這當兒失救了後的一隻船。從而對象亦自然地不是複數不成話。可是，閩書的記載缺這條件，話的情節僅止於出元神救父的船，如果不過如此單純的，則難信有作故事而傳說的興趣。那麼，縱然閩書是根據聞諸民間的話，則無疑地這話是在民間因忘却或省略而基本型已破壞的，所以救助對象亦不同吧。救助對象有「父」的例，又如

天妃顯聖錄（及抄襲顯聖錄的娘媽山碑記等），作父與兄二人，而以兄爲失救。唯這顯聖錄等東拉西扯而捏成的記事多，所以想救助對象雖然採用閩書說，而又採入失救了一人的話，因此不得不案出同行者，終於使「兄」登場。如此觀之，則這裡所剩的問題，是作「兄弟四人」的天妃娘娘說。天妃娘娘的記事亦穿鑿之，出元神的話是寫在十一歲時的奇蹟譚與「年及笄，誓不適人」之間，所以「兄弟四人業商，往來海島間」，在年齡的也不符合，於是無不可疑是原本有「父」在其中，因筆者爲避與新案的媽祖的兩親相矛盾，而不是乎全部改爲兄弟嗎？然而找不出確實的旁證，而可解釋這樣的破綻還是由於拿出無關的其他故事恣意連結時容易引起破綻的一例。那麼，竄入媽祖傳的出元神救難船的故事，其竄入當初的民間傳說，救助對象是爲肉親，特別是兄弟，爲什麼天妃娘娘媽傳作一般商艇呢？這一言之，是由創作上的情節的運行上的需要而改換的吧。在娘媽傳，玄真女（即媽祖）的父是長者，兄是由二郎神脫胎，因作會方術的道士，全然無作肉親何況父兄的餘地。既不能如民間傳說作肉親而採入，則作一般商艇是應當的處置。同寫一般商艇的算有琉球神道記與天妃緣起，而這些均是引娘媽傳的系統，所以商艇救助說可視爲始於娘媽傳的創作了。

在天妃娘娘傳，其被救的商艇計有五隻，這亦於此所見與救助方法相關連，有種種問題。對此所注意者天妃娘娘的記事，在天妃娘娘作兄弟四人「各異船」，所以照文字解釋是四隻。可是，從當時的海舶狀態想之，「業商」「往來海島間」的兄弟於四隻各乘一隻，在應反映生活實情的傳說是不能照那麼接受，所以想是爲要說遭難者的一人（或一隻）溺斃，而適當如此寫的。事實上，詳細查察記事的前後，雖是說「兄弟各異船」，在語氣文脈上不感着必需嚴密的一人分乘一隻，唯可解釋是將兄弟各別乘坐漠然表現爲「各異船」。在這場合，要之，如是失救的人與救起的人有區別就可，明瞭的隻數無什麼意思，所以如此吧。可是天妃娘娘媽傳與神奇的救助法同明白有五艘商艇，似是讀錯了天妃娘娘的文面，而被引出來的。看天妃娘娘，關於救助方法有「當風作之時，見一女子牽五兩而行，渡波濤若平地」，而五兩的語詞附有「艇篷桅索也」的註釋。唯註似是誤解，五兩在古楚的方言，似實是指稱繫於船等的檣竿看風的方向的以雞羽毛所作的東西，這解釋如果可以承認，則一女子牽五兩而行，可解釋是統御

風力輔導船隻的意思，而波濤之間如渡平地，爲守護神的說話是多麼自然的想法。然而娘媽傳的作者由註釋，想五兩準準是紅蓬桅索，並且由「五」的數字以之爲五條桅索，從而錯覺爲五艘船，不是乎因之話被轉化嗎？所以可以推測採入如「……口含其一，兩手兩足共持其四……」的異常的救法，而作「爲應母所呼，口放其一」。這救助法不詳是娘媽傳的完全創作呢？或者採用什麼地方的傳說呢？從娘媽傳全體的故事多是由來他處而改作接合的，想這也是如此了，所以亦可疑其在採入時不是乎爲與故事合調腔而作爲五艘呢？然而從民間直接聽寫的諸書的類話，一無如此救助法的話看之，知道是屬於此故事，搬入其餘的話應有什麼契機，所以想這是對「五兩」的誤解與由誤解的連想所使然的。

與天妃娘媽傳的「機上救舟」相關連而應提起的是袋中：琉球神道記與菅江眞澄：天妃緣起的記事。如前節所述，出元神救難船的媽祖故事，至娘媽傳救法非常複化，故事的中心亦見轉移於此，而這紛亂的技巧的奇談，爾來在文獻上的範圍，在大陸中絕而有傳承。可是在海外，這點反引起興趣在琉球、日本有流傳。即琉球神道記載「天妃事」云：

袋中聞之今唐人話シテ云。天妃ノ因，名ハ林二姐。……聖父ハ積慶尊侯、聖母ハ太平興國夫人ナリ。有時晝寢ス。父唄テ急ニ呼。女子驚キ膺ズ。曾テ語テ云。今夢ニ海上ニ遊ブ。五艘ノ舟アリ大風波オコル。我哀テ手脚ニシテ四舟ヲ取。一舟ハ口ニ含。爾膺ズル故ニ、口舟ヲ捨ト云。果シテ驗アリ一舟失ス。其女靈。後ニ菩薩ト成テ廻船ノ災難ヲ濟……（袋中所聞：今有唐人云：天妃原名林二姐。……聖父積慶尊侯，聖母太平興國夫人。有時晝寢，父唄而急呼。女驚應之。曾語云：今夢遊海上，有舟五艘，大風波起。我哀之，手脚持四舟，一舟含於口，爲應爾故，捨口舟云云。果有驗，失一舟。其女有靈，後成菩薩，濟漕船之災難……）

這是一例。如這引用文的冒頭文句及傍註所示，不待說，這是記錄往來琉球的明人的話，而神道記是慶長十年起章，同十三年脫稿的（譯者註：日本慶長十年即明神宗萬曆三十三年），由其文首前置的「今」一語亦可以知是

萬曆末所傳的故事。那麼，口頭與文獻不同，自是也有流傳於大陸的，然則口傳的故事是由來於什麼系統的話呢？在考察當前比甚麼爲人注目的是「天妃ノ因ノ名ハ林二姐」（天妃原名林二姐）吧。因爲稱媽祖爲「林二姐」是無類例的稱呼，這似是在娘媽傳，不但玄真女（媽祖）的兄名是林二郎，只有兄妹二人的順位，自是排行第二，由此所引而稱她爲「林二姐」。至今什麼文獻亦絕不見的難船爲五艘，其中四艘於四肢，一艘於口的救法完全相同，又「會テ語テ云」「果シテ驗アリ一舟失ス」（會語云，果有驗，失一舟）亦記載於「機上救舟」，只可想是預想着被救的船歸港時的話，又一方綉鞋發見於海濱的話而寫，不錯是引娘媽傳的系統。唯全然不見於娘媽傳的其他說話，而此故事還是缺天妃娘娘所無的機織事，或者大約別有可生起作娘媽傳的素材的民間說話的傳播。如此想之，在民間不見與此說話全然存在的證據，而所出的話與娘媽傳過於符合而難得解釋。更從年代上言之，神道記與萬曆二十年代所成的娘媽傳恰如相銜接，從以上的諸事實綜合考之，對兩者的關係，我們的推定恐無大過吧。如「聖父ハ積慶尊侯、聖母ハ太平（興）國夫人」，容易想像，袋中與直接可以說的人不是與文字無緣，想是這樣的人叙述所讀的娘媽傳的情節吧。只有這一節傳播的理由，「機上救舟」竄入媽祖的傳說，而又不但新鮮的印象入人們的腦海裡，娘媽傳的故事中爲最有引力的民間傳說的話，在形容的、內容的想是得說的唯一場面。不錯，傳說在其性質上，由說的人，聽的人的意識的添加、省略，內容有所增減，或爲錯覺或忘却而有漏誤，而有變動情節，於此可以想像無不載機織的事，是因由那一個原因而脫落的吧。

雖是瑣細的事，上述脫落的例子，在神道記所寫的故事本身，亦得顯明指摘出來。例如：故事的開端所見「有時晝寢ス、父嘖テ急ニ呼。」（有時晝寢，父嘖而急呼），對這「晝寢ス」無理由作「父嘖テ急ニ呼。」，這話難免有不自然之感。於是看娘媽傳，云：「身在機上，如醉如迷，且動且舞。……安人疑其有怪。……遂近前呼其名而撫其肩」。這「機上救舟」的誇大描寫，無異是該書一貫的小說的虛構，而話的論理是可通的。查其餘的文獻，在天妃娘娘爲「忽一日，妃手足若有所失，瞑目移時，父母以爲暴風疾，急呼之」，在閩書爲「妃……據機而寢者終日，其母問之」，又天妃顯聖錄爲「〔妃〕忽於機上，閉睫遊神，顏色頓變，……母怪急呼之」。又如何求：閩

以三教搜神大全與天妃娘娘傳爲中心來考察媽祖傳說

二八

都別記云：「〔紅亭〕能神遊海上，頃刻千里。其睡常出汗，姊見撼之」

李案：「常」應作「嘗」。必有如「手足若有所失，

瞑目移時」，或「據機而寢者終日」，或「閉目遊神，顏色頓變」的異常狀態，至少要有「其睡嘗出汗」的原因，始爲周圍的人怪呼或搖起。由這些例子推想之，神道記的故事若無這原因，則「父噴テ急ニ呼」無意思，所以要想是脫落本來在晝寢時有什麼異狀的話。又再附一言，神道記以「噴テ急ニ呼」在「晝寢ス」的林二姐即媽祖者爲其「父」，從中國人的實際生活想之，這也可說有疑問吧。如上引例既明瞭，只有天妃娘娘不作媽祖在睡覺，所以寫出「父母」，在娘娘傳是侍女見之而「安人」呼醒之，閩書與顯聖錄均爲「母」，據天妃緣起，大間浦的傳說亦傳「母神」。閩都別記是寫出「姊」。除了閩都別記的異傳，可以知道本事情節都是「母」。不論如何，呼醒她，搖起她當然應是女性吧。既是十六歲的「在室女」的晝寢，縱然稍哼，有母親在，其父馳至是屬於異例，所以神道記的記載可說是脫離中國生活的常識了。這可認爲是不辨社會習慣的外國人容易錯誤的地方，袋中不注意誤寫的。

菅江眞澄：天妃緣起，據南部叢書第九冊的解題，是菅江於寬政五年（譯者註：清乾隆五十八年）三月旅居下北半島時受人委囑而寫的，關於天妃權現祠，同緣起云：「みちのおくの國隸陪の郡にいふ北郡のおく野のうまきの邊大間の浦に天妃のかんやしるあり、そのゆへをとへは元祿九年（康熙三十五年）の頃、北浦のをさ伊藤五左衛門と云ふこゝにまつる。」，然後繼續記載如下的故事：

いつならん越前の船このうらの船、いつらのふねにやいまひとつかるへのふねとも、おほしけとてこゝしう波たち、あめかせにしふかれ、いのちしぬへうおもひして心そらにまよふに越の梶とりはや天妃の神をいりてといふに、みちのおくのふなをさ、あはれ妃のおほん神あかのれるふね、いま浪にふさん、あかいのちはちりあくたともかるし、わかぬしのたからいくはくかつみ來、此船みそなひし給へと、もゝたひちたひあめにむかひてよはふに、夢となうつとなう雲のうちにきよらによそひたち、玉をかさし光みちたる女神左右の御手にふたつのふねのともつなをとりて、そのひとつのつなを口にくはへて、むらたてる雲につまれて曳やり給ふ時、あまつみそらに母神あらはれてとみによはひ給ふに、いらへありきとおほへて、あはやとそこの神女のたまへれと、御口の綱はなたれて手のうらなとを返すやうにふね一波のしたにくつかへりて人

あまたうせたりけり。さりけれと越のふねとみちのくのふねは、ことなきをよろこひて、其時ゆ、ふなぬじ
かいひまつれりとて、このみとはりをひきあくれば、なくきやき斗のみかたしろをきよらかに造りたり
。としことにやよひはつかまり三日、かんわさなり云云（註三）。

緣起故事自是不能信爲事實，如天妃神祠說是遷移薩州野間的神建立的，這靈顯譚想亦是由直接間接往來其間的漕運者帶來。媽祖出元神救船的話傳入日本方面，琉球神道記之外，亦有採自天妃顯聖錄的娘媽山碑記的記事，碑記連見於張學禮：使琉球記「天妃」爲父投海身亡的話亦採攝而附會於野間權現的緣起，所以可想像這樣的故事相當擴展於漕運者之間，而天妃緣起亦是其影響之一吧。從故事中的難船救助法觀之，天妃緣起是屬於天妃娘媽傳（從而琉球神道記）的系列。然而亦有諸般的相異，試舉一二：第一故事不是說媽祖在世中出元神，而是媽祖作神女的靈驗譚，而取消去家庭的場面；第二因以自遭難至救助的情況爲中心，所以以母作爲母神出現其所，救法亦四肢單純化爲「左右の御手」。最後，因故事的場面是中國的事，而變爲「みちのおくのくに」的船被救，而日本的要素多，話亦很有規模。如上的變化是傳入大間浦後，在長久的年月間，由言說的土地的人們共同修改的結果吧。遠離地道單獨流傳的故事，在異鄉過久則當初的姿態自當褪色。天妃緣起無與由別的塞入的話連結的形跡，值得注意，而合所謂天妃神祠成立是元祿九年，與緣起所寫的寬政五年相隔有百年考察之，在這百年間大間浦的人將天妃的故事多少漸次改造合於自己的意吧。

如上所說或者稍過於煩雜，已經考察以三教搜神大全的天妃娘娘與天妃娘媽傳爲中心，由琉球神道記及其他所繼承的明末至清初間的媽祖傳說。入清朝以後的變化，讓我另稿請教。（註四）

註三：管江眞澄的「天妃緣起」一文，筆者於本年八月七日爲實查大間浦天妃神祠訪問時，見亦有載入在氏子代表（譯者註：信徒代表）所藏的抄寫本「天妃神社錄」，而與本稿所引的南部叢書所收頗有出入。唯其相異處與這裡所處理的問題無關，讓在寫「媽祖信仰的日本傳來」時考察吧。

註四：本稿的續稿是「琉球蔡姑婆傳說考證」與「清代以後的媽祖傳說」之二。

附記：在考察三教搜神的「天妃娘娘」的所作爲的地域時，以爲「大奶夫人」其母葛氏是初見於臨水奶傳說，其實八閩通志既有「母葛氏」，從而其處的說明要稍爲變更，於此附記之。又三教搜神大全的「天妃娘娘」的記事，大部分是從費元祿的「天妃廟碑」抄錄的，而本稿未論及之，乃是遺漏，並期以後考之。

以三教搜神大全與天妃娘媽傳爲中心來考察媽祖傳說

（李孝本譯）