

觀音與海洋 ——明代東南沿海的觀音信仰

陳玉女

成功大學歷史系教授

前言

觀音信仰傳入中土之後，歷經本土化及於各朝新舊文化元素重新建構中所形塑的觀音信仰內涵與形象變遷，至今已有不少研究涉及，詳細可參考拙著《觀音與海：明代東南沿海的觀音信仰》，¹茲不贅述。由於個人長時間關注明代佛教與社會文化交涉的世俗化議題，故對於觀音信仰如何與明代各時期的社會文化新舊元素之解構、重構等進行有機的文化融和，深感興趣。但本書並不著意對明代觀音信仰從事全面性探討，亦非個人能力所及。而是希望立足於東南沿海地區，較具體而翔實的觀察在長達兩三百年的明代歲月中，觀音信仰如何與東南沿海的文化，亦即如何藉助沿海的人事物與之互動交融而產生內涵與形象上的轉變，依此詮釋觀音與海洋的某種關係。箇中非常複雜而多元的演變過程之究明雖屬不易，但或許是理解觀音信仰在地化與信俗化的切入點之一。

1. 本文出自拙著《觀音與海：明代東南沿海的觀音信仰》一書，承蒙台灣陽明山光泉寺全度法師獎助《觀音信仰研究叢書》出版，始得以完成。經編輯審查通過，目前委由佛光山出版社將於近期內出版。茲對獎助暨出版單位，特表謝忱。同時，蒙佛光山叢林佛學院院長妙凡法師邀稿，就拙著《觀音與海》，總說其要，一談明朝東南沿海與觀音信仰的遷流演變。

一、觀音跨越宗派、學說、階層藩籬的大慈大悲胸襟與海洋關係

明末清初朱彝尊（1629-1709）的〈大悲院記〉，清楚表述自己雖身為儒家學者，但唯一能夠認同佛教的地方，即是其自稱：「獨善彼所稱觀世音菩薩者」。認為觀世音菩薩是連結佛儒交集的重要環節。因為觀世音菩薩「推其願所至欲盡斯人而登之善，其去孔氏之旨不遠。」認可關懷世人此一悲天憫人的觀音形象，成為儒者與佛教接軌的重要媒介，甚至是一種足以跨越各宗派、各學說或階層藩籬而引起世人共鳴的普遍性價值。

觀世音菩薩擁有值得世人尊奉的悲憫仁慈情操，亦是位極富至高覺性之聖者。誠如儒學者高攀龍（1562-1626）的〈題觀世音像〉，便強調觀世音高度自覺的特質。²非佛教信仰的儒學者，居於知識分子的立場，其推崇觀世音的道理，更側重於有益世人從事道德的內化、自我覺性的提升與慈悲仁愛之心的開展。

觀世音菩薩大慈大悲的精神，使其信仰流傳得以跳脫種種藩籬，已非一宗一派一教之所專有，其普世的慈悲精神，擴大祂的社會教化基礎；也因此，除了顯現「家家觀世音」的普遍供奉景象之外，而「名山大川處處靡所不有」³的流播於社會各個角落的實情亦得以呈現。

茲透過清初周克復編纂，《觀世音持驗記》⁴所收錄有關明人修持觀音靈感之傳記資料，略觀明代社會各階層的觀音信仰情形，同

2. 明·高攀龍：《高子遺書》，《文津閣四庫全書》，北京：商務印書館，2005年，第431冊，卷12，頁861c-862a。

3. 明·王世貞：《弇州續稿》，《景印文淵閣四庫全書》，台北：台灣商務印書館，1983年，第1282冊，卷65，〈重建栖霞靈應聖殿記〉，頁849b。

4. 清·周克復：《觀世音持驗記》，《明嘉興大藏》，台北：新文豐出版社，1987年，第19冊。

《人間佛教》學報·藝文 | 第二期

時藉此觀察當中有關觀音與海洋、河流的相關信仰記載。全文總計 26 位觀音信仰者的感應故事，輯錄自江、浙、皖、贛、豫、閩等地區，尤以位在長江中下游江南一帶之官宦身分即儒者出身的士夫階層居多，迄至工、僧、貧、丐等。當然僅以 26 個案例欲探究明朝各階層的觀音信仰實狀，確信度自然有所欠缺。然從箇中資料，可以確見奉佛儒學者的觀音信仰，不僅是理性上的尊奉，更是滲入內心的堅信奉行，與一般庶民大眾無異。而且不管士庶男女，因觀音信仰而感通靈驗的事跡，大多超越理性所能理解的範疇，或許正因為如此，撰述中多以「夜夢」觀音大士來彰顯觀音的靈驗，或表達對其不可思議的不可言說與信服，同時似欲藉此緩和與現實情境的衝突，進而內化成強化自我信念的一股深邃力量。

26 則感應故事中，有因無子、病、罪、尋母、行商、海難、溺水而蒙觀音之力得嗣、病癒、除罪、團聚、解難、獲救等。故事的編排，基本上，呼應了〈觀世音菩薩普門品〉稱述觀世音之本義：即是「若有無量百千萬億眾生受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫。」⁵ 觀音隨順眾生因緣，示現各種不同身分予以救度，即是觀音三十二應化身之謂。至於述及因溺水、海難而蒙獲觀音示現解救之靈感故事，多半與浙江普陀觀音靈驗相關。就此，若欲追溯觀音與海洋關係的原型，首當省思經云：

若有無量百千萬億眾生受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫。……若為大

5. 姚秦·鳩摩羅什譯：〈觀世音菩薩普門品第二十五〉，《妙華蓮華經》，《大正新脩大藏經》，台北：新文豐出版社，1983 年，第 9 冊，卷 7，頁 262c。

水所漂，稱其名號，即得淺處。若有百千萬億眾生，為求金、銀、琉璃、磔磔、瑪瑙、珊瑚、琥珀、真珠等寶，入於大海，假使黑風吹其船舫，飄墮羅剎鬼國，其中若有，乃至一人，稱觀世音菩薩名者，是諸人等皆得解脫羅剎之難。以是因緣，名觀世音。⁶

又偈言：「或漂流巨海，龍魚諸鬼難，念彼觀音力，波浪不能沒」。足見觀音信仰與海上航行關係密切。

學界認為上述引文，明顯是為了訴說當時頻繁往來於南海之海洋商人的心情所特意穿插的情節，而海中的羅剎鬼國，據《大唐西域記》所載寶洲僧伽羅國之羅剎女故事得以一窺其境。⁷故事寫著，當時瞻部州有大商主僧伽，子僧伽羅，「與五百位商人入海採寶，風波飄蕩，遇至寶洲。」⁸羅剎女「相攜迎候，誘入鐵城。」商主與羅剎女王、商侶與羅剎女「各相配合，彌歷歲時，皆生一子。」然僧伽羅因惡夢而感知非吉祥，「竊求歸路」，卻遇見鐵牢，聞聲淒厲，乃知城中諸女盡是吸食血肉之羅剎。於是告知商侶，共往海濱求救，雖得天馬營救。但不久雙方展開纏鬥，尤以僧伽羅與羅剎女王爭戰最為激烈，最終僧伽羅破鐵牢，「救得商人，多獲珍寶」。⁹

從僧伽羅國羅剎女的故事，大致可以想像〈普門品〉所說：「為求金、銀、琉璃、磔磔、瑪瑙、珊瑚、琥珀、真珠等寶，入於大海，假使黑風吹其船舫，飄墮羅剎鬼國」的情狀，而這些入海探求珍寶

6. 同註 5。

7. 小林太市郎：〈晉唐の觀音〉，《佛教藝術の研究》，《小林太市郎著作集 7・宗教藝術論篇 I》，京都：淡交社，1974，頁 18。

8. 唐·釋玄奘：〈僧伽羅國〉，《大唐西域記》，藍吉富主編，《現代佛學大系 10》，台北：彌勒出版社，1982，卷 11，頁 253-254。

9. 同註 8。

之人，應如僧伽羅國的商侶，是一群冒險於海上行商或尋求奇珍異品的商人。再從〈普門品〉的「若三千大千國土，滿中怨賊，有一商主，將諸商人，齎持重寶，經過險路，其中一人作是唱言，諸善男子，勿得恐怖，汝等應當一心稱觀世音菩薩名號，是菩薩能以無畏施於眾生，汝等若稱名者，於此怨賊，當得解脫。」來看，其情其景與僧伽羅商主帶領商侶誤入羅刹女陷阱之情節極為吻合。

因此小林太市郎指出寶洲羅刹女的故事因盛傳于泛舟在南海而往返於天竺震丹（中國）之間的商人，故認為有鑑於商人行走海上的怖畏，為使觀音信仰能夠弘揚於商人之間而穿插了羅刹女的故事。由於此，遂使觀音轉向女神趨近，性質為之一變，成為守護航海平安之神而被祀奉於海中之島嶼。¹⁰ 同時，小林氏亦認為中國最初的觀音信仰者恐怕是法顯（約 337-422），因為從印度搭乘商船，浮海東還之際，遭遇颶風，即從「一心念觀世音」的記事加以論斷。¹¹

關於觀世音菩薩與早期往來於南海海域的商貿關係，學界多所討論。像山內晉次的〈觀音信仰與海域世界〉一文，主要通過前近代中國周邊海域，如日本、朝鮮、東南亞等以觀世音菩薩為航海守護神的各個案例，試圖究明亞洲海域世界的歷史關係。¹² 由海上貿易與觀音的互動，衍展出觀音與海洋的多邊性關係，進而演化出種種與海洋、江水物產相關的形象，以方便度化眾生。舉凡「魚籃觀音」（又名「馬郎婦觀音」）、「水月觀音」、「蛤蜊觀音」、「鼈魚觀音」、「龍頭觀音」、「海島觀音」的示現等。再如化現為魚、

10. 小林太市郎：〈晉唐の觀音〉，《佛教藝術の研究》，頁 18-19。

11. 東晉·釋法顯撰，章巽校註：《法顯傳校註》，上海：上海古籍出版社，1985，頁 171。

12. 山內晉次：〈觀音信仰與海域世界〉，郭万平，張捷主編，《舟山普陀與東亞海域文化交流》，杭州：浙江大學出版社，2009，頁 135。

蛤蜊、魚婦等，顯示與海相關的觀音形塑，是隨著現實生活的腳步推進而逐一變幻浮現。

二、南印度南海補袒洛伽山至浙江南海普陀山的觀音信仰移植

（一）南海觀世音菩薩的「南海」地理位置

若前揭《觀世音持驗記》所舉，萬曆年間乘舟赴任湖廣知事的焦甲，遇到身懷鉅款的蜀僧，欲前往普陀。焦甲「忽萌惡念，一夕大風，竟推僧江中」，私奪六百兩金。之後，心神不寧，總「見僧從水出，向前索命。」忽一日，此僧告訴焦甲說：「我人也，非鬼也」。「去年遊魂于風浪中，分必死。倏見觀世音自空中降，持一燈引入蘆洲，遇漁人救脫。」同時表明，如今他又募得足夠款項，準備前往南海普陀，一「償此宿願」。

就地理位置而言，普陀山是位在浙江定海縣舟山群島之東的一座島嶼，屬於東海海域，為何稱普陀為南海，或是指普陀位在南海之上，而不是指位在一般所熟悉的兩廣和海南沿海一帶，及其以南至蘇門答臘的南海海域，或是位於南印度至獅子國之間的南海地帶。¹³

按照學界考辨，南海的地理概念，先秦時期「泛指南方之海，或指今東海，或指今南海，因時因地不同。秦以後泛指中國南海、東南亞一帶及其海域，甚至遠至印度洋海域以及爪哇島至澳大利亞

13. 陳關春：〈浙江怎會在南海之濱〉，《咬文嚼字》，上海：上海文化出版社，2011，頁53，提到：「東海與南海『以廣東省南澳島到台灣省本島南端（一說經澎湖到台灣東石港一線）』為界，朝北為東海，往南為南海。浙江溫州顯然在東海之濱。」

《人間佛教》學報 · 藝文 | 第二期

一帶。」¹⁴ 若據此範疇稱南海觀世音菩薩，則意謂著其自南印度經由東南亞海域傳抵中土的歷史淵源是可以理解的。不過根據焦甲的故事，很清楚中土所稱之南海觀世音菩薩即是江南的普陀觀世音。針對此一稱呼，似乎因著大家的耳熟能詳，早成定說，便習以為常地尊稱著。至於冠上「南海」或「南海普陀」觀世音菩薩的歷史緣由及其地理概念，以及中國什麼時候開始出現南海觀世音菩薩的稱呼，較乏人聞問。

周秋良論及「南海觀音的來源」，根據《華嚴經·入法界品》指出位於瀕臨南印度海邊的補怛洛伽山觀音道場，因「山頂有水，水入南海」故稱南海觀世音。而中國浙江普陀山觀音道場之所以被稱為南海觀世音，則根據《史記》及宋郭彖《睽車志》的記載，確認秦漢時期指浙江沿海為南海，即今之東海，故稱南海觀世音。¹⁵ 然而這還是沒能充分說明南印度南海觀世音何以轉換成浙江普陀南海觀世音的可能演變過程。

普陀山之所以成為觀世音菩薩道場，主要根據《大方廣佛華嚴經·入法界品》之記載。〈入法界品〉主述善財童子第二十八參便是前往光明山即普陀洛伽山參訪觀世音。對照東晉佛馱跋陀羅六十卷《華嚴經》譯本（舊譯），¹⁶ 及唐實叉難陀八十卷《華嚴經》譯本（新譯）的相關敘述，¹⁷ 得知八十卷本稱「補怛洛迦」山，是位

14. 王元林：〈第一章 序曲：海與四海神的崇拜〉，《國家祭祀與海上絲路遺迹》，北京：中華書局，2006，頁9、11、15。

15. 周秋良：〈第七章 除災解難賜福的觀世音〉，《觀音故事與觀音信仰研究——以俗文學為中心》，廣州：廣東高等教育出版社，2009，頁45-350。

16. 東晉·佛馱跋陀羅譯：〈入法界品第三十四之七〉，《大方廣佛華嚴經》，《大正新脩大藏經》第9冊，卷50，頁717c-718a。

17. 唐·實叉難陀譯：〈入法界品第三十九之九〉，《大方廣佛華嚴》，《大正新脩大藏經》第10冊，卷68，頁366c。

在海上的一座聖山，「華果樹林皆遍滿，泉流池沼悉具足。」¹⁸而六十卷本描述觀世音菩薩則住於「光明山」，有「流泉、浴池，林木鬱茂」，¹⁹景致大體與觀自在菩薩所住「補怛洛迦」山雷同。²⁰

舊譯六十卷本稱觀音住處為「光明山」，並未明示此山坐落於何處？而新譯八十卷本稱作「補怛洛迦」，此乃梵文 *potalaka* 之音譯。據《華嚴經探玄記》稱「逋多羅山」舊譯為光明山。²¹由此得以釐清補怛洛迦山與光明山的關係，前者音譯，後者意譯，光明山就是補怛洛迦山。

關於南海普陀洛伽山的記載，《大唐西域記》記述是位在印度南端的秣羅矩吒國，²²「南濱海，有秣刺耶山」，布坦洛迦山位於印度南端濱海的秣刺耶山以東、南海左岸的位置，其東北有座城，由此往東南行走三千多里，度過南海，可抵達南僧伽羅國即獅子國，今之斯里蘭卡。²³

因此根據唐朝相關文獻記載，大致可以確認，觀世音住處光明山即是位於南海的補陀洛伽山，而南海觀世音菩薩的稱號，其根源即是針對居處南印度海域之觀世音菩薩的稱呼。但是在中國，曾幾

18. 同註 17。

19. 東晉·佛跋跋陀羅譯：〈入法界品第三十四之八〉，《大方廣佛華嚴經》卷 51，頁 718a。

20. 同註 17。

21. 唐·釋法藏述：〈盡第六地知識〉，《華嚴經探玄記》，《大正新脩大藏經》第 35 冊，卷 19，頁 471c。關於補怛洛迦之音譯與意譯，詳細可參見藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第 7 冊，台南：中華佛教百科文獻基金會，1994，頁 4494a-b。

22. 梵名 *Malakūta*，又稱秣羅國，為南印度古國名。位於印度半島之南端，是古潘底亞王朝（梵 *Pāndya*）所據之地，約當今日之馬杜拉（*Madura*）、廷尼弗利（*Tinnevely*）一帶。（參見《佛光大辭典》）。

23. 唐·釋玄奘：〈秣羅矩吒國〉，《大唐西域記》卷 10，頁 249-250。

何時南海觀世音或南海普陀觀世音，卻轉向專門針對浙江定海縣普陀山觀世音的特定稱號？小林氏確定布坦洛迦山是玄奘實際踏訪過的聖地，也是其行程最南端的地方，並認為布坦洛迦山面對錫蘭的位置，恰似浙江普陀洛迦山面對日本的地理態勢。因為如此類似的地理條件，遂將浙江定海縣普陀山島嶼比擬成印度的布坦洛迦山。²⁴這樣的比附不僅出現在中國，即使在日本和朝鮮亦隨著觀音信仰的流布，於各自境內亦建構出普陀落伽的觀音信仰道場。

根據小林氏的意見，將浙江普陀山比擬成南海普陀洛伽山，似乎是受到《大唐西域記》的影響所致。而方長生更確切指出是因為《大唐西域記》的關係。²⁵佐伯富於則詳列諸史予以考究論證，認為唐大中十二年（858）之說較為妥當。²⁶此乃根據《佛祖統紀》記載，即是日本僧慧鑄，禮五台山得觀音像，道經浙江鄞縣四明準備歸國，船經補陀山，觀音像不肯離去，²⁷此即聞名於中日韓等東亞地區的「不肯去觀音」之典故。

若就《大唐西域記》出爐之後，普陀落伽觀音道場之相關文獻陸續出籠的此一氛圍思考，唐中葉以後似乎有意於中國境內尋獲一處可以比擬南印度普陀落伽之觀音聖山，祈求庇護往來於環中國海域之商人、旅人或濱海為生之漁民、住民安全的這種渴望逐漸增強。

24. 小林太市郎：〈晉唐の觀音〉，《佛教藝術の研究》，頁 30。

25. 方長生：〈觀音「中國化」的範例：舟山民間的觀音信仰〉，《中國民間文化》第 5 集，上海：學林出版社，1992，頁 154。

26. 佐伯富：〈近世中國における觀音信仰〉，《塚本博士頌壽記念仏教史學論集》，京都：塚本博士頌壽記念會，1961，頁 384；明·鄧士龍輯，《國朝典故》，北京：北京大學，1993，卷 103，〈日本國考略·朝貢略〉，記載日僧慧鑄立「不肯去觀音院」，發生於唐大中二年（848）。頁 2041-2042。

27. 宋·釋志磐：〈法運通塞志十七之九〉，《佛祖統紀》，《大正新脩大藏經》第 49 冊，卷 42，頁 388b。

就此，佐伯富的探討，可說進行了某種程度的解析。他從海上交通的發達，論證浙江普陀觀音靈感道場的興起，主要是唐朝中期以來，商人逐漸快速掘起，商業興隆的關係所致。提到往來於此航道的各國旅人，遭逢海盜、海難等危急時，普陀觀世音成為他們求救的重要神明。²⁸

中國浙江普陀山觀音道場的信仰建立，除深受《大唐西域記》的影響外，僧慧鏗的不肯去觀音故事之流傳亦極富關鍵。萬曆十六年（1588）明侯繼高（1533-1602）的〈遊補陀洛迦山記〉表示，浙江普陀山為觀音大士說法道場，「自唐以來，崇奉恐後。」²⁹

故整體觀之，自〈僧慧鏗傳〉記述之後，浙江普陀山觀音道場的相關記載較前頻繁，這樣的印象明顯有逐漸被擴大流傳的趨勢。日本橋本進吉針對僧慧萼與普陀之關係文獻編輯成《慧萼和尚年譜》，³⁰記載大中十二年（858）補陀不肯去觀音院，後漸成名剎，慧萼為開山祖，引諸文獻為證。又引《定海廳志》稱觀音寶陀寺「在州之東海梅岑山，佛書所謂東大洋海西紫竹林旃檀林者是也。」³¹此已將佛經所述補陀落伽定位在浙江定海縣普陀山的觀音道場。這樣的認知，明顯是建立在〈僧慧萼傳〉之後，尤其是宋以後相關的記事漸趨豐富。更確切地說，南印度普陀落伽觀音道場，至唐末以後可

28. 佐伯富：〈近世中國における觀音信仰〉，頁 372-389。有關浙江普陀觀音道場創建的歷史發展，亦可參照趙洪英、徐亮〈普陀山觀音信仰的歷史、傳說及其影響〉，《民俗曲藝》第 138 期，台北：淡江大學中國文學系，2002.12，頁 111-146。

29. 王亨彥輯：〈遊補陀洛迦山記〉，《普陀洛迦新志》，《中國佛寺史志彙刊》，台北：明文書局，1980，第 1 輯第 10 冊，卷 2，明·侯繼高。

30. 橋本進吉主編：《慧和尚年譜》，《大日本佛教全書》第 34 冊，東京：佛書刊行會，1922，頁 531-540。

31. 橋本進吉主編：《慧萼和尚年譜》，頁 538b。

以說被移植或比附為浙江普陀山觀音道場。而如是的信仰位置轉移多少亦呈現東亞諸國海上交流、貿易日趨頻繁的歷史發展背景。

(二) 東亞海域浙江南海普陀觀音道場的確立

按南宋釋志磐的《佛祖統紀》，對於普陀山的認知及其地理位置的敘述，乃參照北宋浙江奉化縣人草菴道因法師（生年不詳-1167）的《草菴錄》，³² 完全把《華嚴經》所稱位在印度南端的觀世音菩薩居處補怛落迦山，轉換解釋成是位於中國浙江鄞縣東南水道上的普陀山。將南海普陀觀音天宮的景像比附於浙江普陀山身上，並且清楚指出這「是為海東諸國朝覲商賈往來，致敬投誠莫不獲濟」，意即普陀山成為往來東海航道上各國使節商賈重要膜拜祈禱的觀音聖地。至萬曆年間邵輔忠的〈重鐫補陀志序〉提及，自父老口中聽聞到：「補陀吼懸海上，去縣三百里，而遙外控諸夷貢舶孔道也。」³³

自北宋時期，從東北渤海海域、經日本海、黃海、東海至占城南海等整個東亞海域上，浙江普陀觀世音已確立其作為航海者之精神引領的宗教地位。凡遇颶風、海難或面臨海盜威脅時，「望山歸命」，朝著普陀山皈依頂禮觀世音，「即得消散」。時代愈後，即歷經宋元明清的信仰流傳，浙江普陀山成為觀世音菩薩道場的信仰建構已臻成熟，並且成為東亞諸國對觀世音菩薩信仰的普遍認知。³⁴

于君方認為「普陀山崛起而成為全中國及全世界觀音信仰的朝

32. 宋·釋志磐：〈法運通塞志十七之九〉，《佛祖統記》卷42，頁388b-c。

33. 王亨彥輯：〈敘錄〉，《普陀洛迦新志》，《中國佛寺史志彙刊》第1輯第10冊，台北：明文書局，1980，卷12，頁599。

34. 王亨彥輯：〈補陀洛迦山記〉，《普陀洛迦新志》卷2，屠隆，頁133-134。

聖中心，過程緩慢，且相當晚近才出現；普陀山的發展始於十世紀，十六世紀漸成氣候，十八世紀以後才達到巔峰。」³⁵ 另，從新進的相關研究予以觀察，亦可看出普陀發展的此一大致趨勢。³⁶ 並且出現了「元明清時期，普陀山逐漸成為朝拜中心，觀音菩薩發展成為民間宗教的一個主要崇拜對象」的觀察。³⁷

由上可見，浙江普陀山觀音信仰地位的確立，與海東諸國往來於中土及其相互之間因朝貢、文化、商貿的交流密切相關。海上旅人航行於波濤洶湧、深不可測的汪洋大海之上，總渴望並想像有個神能者能及時出現化解其心中的怖畏及隨時可能面臨的諸多險難，以求化險為夷，而〈普門品〉所描述的觀世音菩薩便具足這分能耐。基於類似的環境條件及信仰因素，故將原先對於位在南亞的南海補陀洛伽山觀世音菩薩的信仰期待，逐漸移植甚或套用到座落於東海的岑梅山，擴大南海觀世音菩薩信仰的範圍及其影響力。³⁸

35. 于君方著，陳懷宇，林佩瑩，姚崇新譯：〈第九章 普陀山：朝聖與中國普陀洛伽山的創造〉，《觀音：菩薩中國化的演變 Kuan-Yin: the Chinese transformation of Avalokitesvara》，頁 386。
36. 陳小法：〈日本遣明史與普陀山〉，郭方平、張捷主編，《舟山普陀與東亞海域文化交流》，杭州：浙江大學出版社，2009，頁 18-33；石野一精，〈明萬曆年間普陀山的復興〉，收入同書，頁 91-108；藤田明良，〈由普陀山傳承而來的日本的觀音——以福井縣天妃媽祖觀音像為中心〉，收入同書，頁 116-134；郭方平，〈日本中世以來「補陀落度海」述略——兼評根井淨著，《改訂補陀落度海史》〉，收入同書，頁 143-152；藤田明良，〈明清交替期の普陀山と日本〉，收入《東アジアを結ぶモノ・場》，東京：勉誠出版社，2010，頁 173-192。
37. 郭方平：〈日本中世以來「補陀落度海」述略——兼評根井淨著，《改訂補陀落度海史》〉，頁 144。
38. 誠如郭方平指出的，十二世紀以後，因印度佛教式微，中印佛教交流中止，中國人遂以梅岑山（普陀山）取代南印度的普陀洛伽山。又因普陀山位居中國面向海洋的門戶，自唐開始，「隨著對外經濟文化交流的擴大」，「普陀山成為觀音信仰的根本道場，並向亞洲各地傳播。」（郭方平，〈日本中世以來「補陀落度海」述略——兼評根井淨著，《改訂補陀落度海史》〉，頁 144。）

三、從海神觀音到海神媽祖的信仰推移

浙江普陀南海觀世音菩薩既被視為海上航行之保護神，但何以在其信仰圈及其影響日漸擴大之際，另一位海上女神媽祖林默娘又赫然誕生。將此與王元林指出「宋代南海神的崇拜達到高潮，有意思的是，東南沿海還出現了另外的海神——天妃。」³⁹的情形作一對照，再參酌徐曉望的「宋代湄洲神女媽祖是眾多海神之一」的說法，⁴⁰顯示海神多層重疊存在的現象，及其背後蘊藏著諸多複雜難解的社會文化建構要素。

就觀音與媽祖而言，既同是海神又同是女性，而普陀觀世音已廣為崇奉，又為何需要另行建構一位同質性相當的海神？若欲分述雙方之差異，則觀世音菩薩可說是外來根植於中土進而本土化的信仰神，而天妃媽祖則是源生於中國東南沿海的本土信仰。前者的救苦救難不啻在於海難的救助及海上的護航，還是位能夠照顧一切眾生所求的全方位超能力者；而後者的起源與海、水相關甚密，完全承載海神的職能。在建構媽祖位居海神之最高權威的過程中，除逐一擺脫其原始地方神的色彩，提高至具有為國家所認同的超地域、階級等多元能力的神格外，如何使其神性進一步提升至絕妙圓融，為更廣泛的大眾所接納信奉，應是媽祖信仰者亟欲效力之處。因此談到觀音與媽祖，欲使媽祖發揮更大的信仰魅力，觀音慈悲濟世的特質，是否為其極力吸收仿倣以附著演化成為吸引信眾的一種神采魅力，是值得觀察的有趣課題。

39. 王元林：〈第四章 輝煌：南漢兩宋時期的南海神廟「第五節 兩宋南海神、天妃的封號與崇拜」〉，《國家祭祀與海上絲路遺迹——廣州南海神廟研究》，頁 183。

40. 徐曉望：〈第二章 宋代媽祖信仰的起源〉，《媽祖信仰史研究》，福州：海風出版社，2007，頁 46。



媽祖神像

（一）《天后顯聖錄》（《媽祖傳》）撰述及其信仰發展

觀音與媽祖神性的相近，屢為學界所關注，如釋厚重的《觀音與媽祖》，專就兩者的異同進行眾多資料的蒐羅整理與討論。蔡相輝在論及「媽祖與觀音大士」時，

提出「觀音與阿彌陀佛是媽祖的上游神」的觀點，以台灣北港朝天宮的「建築格局及祀神配置為例」予以闡明。其主殿奉祀媽祖，寢殿祀觀音，且「觀音殿適在整體建築中心點。」指出台灣許多媽祖廟都有類似的祀神布局，而「媽祖與觀音共祀一廟是媽祖廟普遍的現象。」⁴¹

據相關文獻及研究指出，媽祖原是莆田湄洲島上的女巫，死後受到各地航海者的崇拜。自北宋末年以來，屢受朝廷加封，「逐步演變為具全國性影響的航海保護神」。⁴²媽祖從一位地方性的神明，至北宋末發展成全國性的海神，就時間點而言，與浙江普陀山發展成為中國觀世音菩薩道場相近，顯示東海與南海海域間海上活動的繁盛及海上旅人的需求面向。當媽祖逐漸脫離地方神信仰，轉向全國信仰格局邁進時，無庸置疑的是，累朝受封之政治能量與諸多士大夫的推崇，為提高其神格地位的重要因素；正如鄭振滿

41. 蔡相輝：〈媽祖信仰的宗教本質〉，《空大人文學報》第19期，台北：國立空中大學，2010.12，頁137。

42. 鄭振滿：〈閩台道教與民間諸神崇拜〉，《鄉族與國家：多元視野中的閩台傳統社會》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009，頁181。

根據北宋莆田豪紳李富門人廖鵬飛所言：「神女生于湄洲，至顯靈迹，實自此墩始；其后賜額，載諸祀典，亦自此墩始，安于正殿宜矣。」說明神的地位不是取決於本地的傳統，而是取決國家祀典。

⁴³ 華琛也提出類似的觀點：「正是由於國家的干預，才最終把鄉賢『林大姑』轉變為全國著名的『天后』」。 ⁴⁴

至於媽祖能在眾多地方海神中脫穎而出，女性神極具關鍵。除此，如何轉化昇華其地方女巫性格成為深具包容性的全能神明，其蛻變的神話加工程序，應是提升媽祖神格的重要路程。媽祖被稱為觀音的化身，或許可以說就是這種加工流程之一。就中國境內而言，相較於觀音，媽祖信仰還不及觀音信仰的廣泛與普及，觀音信仰全面遍及中土各地，而媽祖信仰則集中於東南沿海地區，雖華北地區也有媽祖崇拜與相關廟宇的創立，然多半仍以東南沿海閩粵地區最為興盛，其社會地域性的色彩遠較觀音信仰濃厚。 ⁴⁵

媽祖在神性、神能方面，除藉助國家力量外，佛教觀世音菩薩

43. 鄭振滿：〈莆田平原的宗族與宗教——福建興化府歷代碑銘解析〉，收入劉永華主編，《中國社會文化史讀本》，北京：北京大學出版社，2011，頁 226。

44. 華琛：〈神明的標準化——華南沿海天后的推廣，960-1960 年〉，收入劉永華主編，《中國社會文化史讀本》），頁 126。

45. 媽祖信仰起源於閩南，廣傳於中國南方，尤其盛傳於東南沿海乃至遠播海外華人社會。而中國北方，被視為海神的媽祖，其信仰則隨著漕糧北運，亦漸次傳播至華北地區。至於何時傳入華北，其切確年代至今尚未有明證。然此非本文關注之重點，故略而不論。但據研究指出，河北及京津一帶，天后廟的建蓋，自元至明清，約 35 處（參照尹國蔚，〈媽祖信仰在河北省及京津地區的傳播〉，《中國歷史地理論叢》第 18 期 4 輯，西安：陝西師範大學，2003 年 12 月，頁 134；而山東地區約有 39 處（參照閻化川，〈媽祖信俗在河北省及京津地區的傳播〉，《世界宗教研究》2005 年第 3 期，北京：中國社會科學院世界宗教研究所，2005 年，頁 126-129）。由此觀之，華北的媽祖信仰在元明清時期的確擁有相當程度的社會基礎；華琛，〈神明的標準化——華南沿海天后的推廣，960-1960 年〉一文，指出「整個中國南方——從浙江到廣東，包括台灣——都能找到她的廟」。頁 124。

信仰特質的大量借用，亦是使其順利轉化提升的重要力量。就清初僧照乘編印的《天后顯聖錄》（俗稱《天妃娘媽傳》，又稱《媽祖傳》）觀之，相當成分顯示這種觀察的合理性。根據莆田黃石人林堯俞（1558-1626）的序言：「嘗聞天下名山大川之勝，每多精華，發越之奇，蓋地靈所鍾。……吾莆之外島，有湄洲屹大海中一孤嶼也。」⁴⁶ 據《莆田縣志》記載：「湄洲嶼，一名鯨江，有黑白搏石可為碁子，在大海中與琉球相望，天后廟在焉。」⁴⁷ 描述湄洲擁有富饒的魚米資源及世外桃源般的地理位置，似乎推崇者又在端造一個類似普陀觀音聖山的信仰道場，然故事則歸屬閩地所有，無形中也將媽祖與普陀觀音信仰界線畫分開來。此非意謂著媽祖信仰僅止於閩地或普陀觀音信仰僅流行於浙江一帶，而是指在信仰的意識概念上形成了地域上的劃界。亦即普陀的觀音、湄洲的媽祖、五台的文殊等信仰界域一般，各有自己專屬的信仰領地。

然而湄州媽祖修道傳中，卻處處浮現觀世音菩薩的身影。前揭林堯俞的序文寫著，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。」⁴⁸ 視天妃為觀音菩薩的轉世化身，擁有觀音普度一切眾生苦厄之慈悲胸懷，像是觀音分靈於另一地區，守護著江淮河海船隻航行之平安。

《天后顯聖錄》清楚勾勒媽祖天妃與東南海域的關係圖像，底

46. 三山會館敬校：《天后顯聖錄》：「雍正3年（1725）春仲重刊，板藏本宮影印本，日本藏本」，頁1。

47. 清·廖必琦、宮兆麟等修，清·宋若霖等纂：〈輿地〉，《莆田縣志》，收入《中國方志叢書·華南地方》（據光緒五年潘文鳳補刊本，民國十五年重印本。台北：成文出版社，1968，第81冊），卷1，頁66。

48. 三山會館敬校：《天后顯聖錄》，頁1-2。

《人間佛教》學報·藝文 | 第二期

護著東南沿海的住民，護衛著國家生民、海內外貿易船隻的航行安全，同時闡明了媽祖的神職功能及確立其神格地位。⁴⁹

林蘭友序文亦指出，媽祖「天妃之英靈非獨著於江淮河海已也，上而國家之大事，下而草野之細故，凡竭誠致敬而禱者如影隨形，響之隨聲，靡不從其願」。⁵⁰ 這樣的神靈擁有如同觀世音菩薩般聞聲救苦、無處不現身的大慈大悲特質，及無所不在地隨時服務眾生的親和性。

林有勝的序也談到天妃：「當舸艦去來之津，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。」確信媽祖是觀音大士轉化降生。換句話說，是承載了觀世音菩薩守護江水海河平靜無波之職，而湄洲嶼便如浙江普陀山化為觀音道場般成為媽祖長久駐留修持之聖靈道場，守護著往來於四周海河之上的航行船隻。「以故，上而王臣冊使飛輓輪曹，下而釣艇賈艘，外及番航貢舶，彌不望湄洲而起愛敬。」⁵¹

但由於媽祖信仰的逐日興盛，崇奉者亦不專以海神視之，神能的擴大則隨著信仰熾盛而追加至與觀世音菩薩千手千眼的的能力等量齊觀。序文提到：「然或專以其為海之神而崇奉之者非也。」因為天妃「曾膺二十四命之寵，勳在國家，澤在生民，明禋遍天下，何嘗為海而報德酬功第以神，無時不隱現於人間。」⁵² 並描述媽祖慈濟世人之特質，善善呵護固多，然「於惡惡之中亦未或曲庇」，目的在於「使人信福善禍淫之確有明徵，庶稍戢邪心

49. 同註 48。

50. 同註 48。

51. 同註 48，頁 15-16。

52. 同註 51。

於萬一，斯固佛菩薩無已之誓願。」指摘了媽祖的慈仁乃佛菩薩的精神本願，也就意味媽祖即是佛菩薩的化身。而這也吻合前見幾篇序文作所共通塑造媽祖乃「大士轉身」之論。

最後，序文則更進一步透露塑造湄洲媽祖即是普陀觀世音再現的強烈意識，稱：「誰謂天妃之篤生不即落伽之遞變遞現於人間世也哉。」⁵³ 確立湄洲媽祖的神能、地位與普陀觀音等同。

由此更可確切地說，視湄州媽祖為觀音菩薩化現於閩地的另一種身相，此身相乃相應於福建沿海地區社會文化而生的信仰形態。若非然，另一方面則顯示媽祖起源於地方，而推崇者為廣其影響力，甚至將之推尊至國家奉祀之列，故多處借用足使其地方神色彩蛻變為極具包容性、親和性而廣為人信奉之元素，像將觀世音那股超越地域、文化界域的大無畏慈悲精神，賦加於媽祖身上，更增其慈柔親民性格，實為傳播或擴大媽祖信仰圈的重要建構路徑。

所以在媽祖信者試圖建構有別於普陀觀音信仰的海神湄州媽祖信仰圖像的同時，仍不時依託觀音信仰內涵，藉以建構媽祖的信仰理念與特質。

媽祖與觀音並祀或許是這種意圖下產生的一種信仰圖像，像永樂十二年（1414）宦官楊敏印施《太上說天妃救苦靈驗經》（日本天理大學圖書館藏）的經首部分，圖右繪製天妃坐尊，圖中為天妃騰駕雲間巡行海上庇護航行船隻，且持笏似向圖左由善財龍女陪侍身側的觀世音菩薩作揖禮敬之態。

至於觀音媽祖並陳圖，二者並祀或合體圖像，恐民間早已流行，爾後遂演化成家家戶戶長年供奉的觀音媽聯圖，融為信俗生活中習

53. 三山會館敬校：《天后顯聖錄》：「雍正3年（1725）春仲重刊，板藏本宮」，頁16。

以為常的一部分，舉清代「觀音媽聯」圖示之。⁵⁴（右圖）

觀音與媽祖一體兩面之論重覆示現於《天妃經》裡頭，似乎也隱藏試圖企求擴大媽祖之神威與影響的意涵。⁵⁵ 觀音與女神天妃之間的關係，王海濤也有諸多具體的舉證，指出媽祖是「觀音派生的女神天妃」，「鄭和之崇奉天妃猶如崇奉觀音，他顯然是以供奉觀音的規格來供奉天妃」。⁵⁶ 只是場景轉至湄州莆田，談的主角是觀音化身的媽祖。依此而言，媽祖即是觀音，觀音即是媽祖。《天妃經》末尾，稱言：



觀音媽聯（清）

聖后天妃寶號志心皈命

禮，浦陀興化湄州靈應，威德飛雄，神通廣大，救厄而聞，

54. 財團法人世界宗教博物館發展基金會：《遇見觀音（特展專輯）》，台北：世界宗教博物館出版，2009，頁 72-73。

55. 未撰著人：《太上說天妃救苦靈驗經》，日本天理大學圖書館藏，未標頁數。

56. 王海濤：〈鄭和與佛教〉，《鄭和論集》，昆明：雲南大學出版社，1993，第1集，頁 398-406；《天妃經》與《觀世音菩薩普門品》的關係，可參照陳玉女〈鄭和施刻佛經與興建佛寺的意義〉，《「鄭和下西洋國際學術研討會」論文集》，台北：稻鄉出版社，2003，頁 24。

大慈大悲救苦救難，勅封護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃
菩薩摩訶薩。⁵⁷

即將浦陀興化湄洲媽祖，定格為大慈大悲救苦救難的天妃菩薩摩訶薩。

《天妃經》的造經者，將普陀觀音的元素彩繪在湄洲媽祖身上，擴充媽祖神格、廣傳其信仰，以期完整莆田湄洲媽祖聖靈道場之心思甚明。若依此思考浙江普陀觀音與福建湄洲媽祖的信仰關係時，則媽祖被視為觀音大士之衍化，可推之由，一為媽祖海神角色奠下根源性的立論基礎，其次乃示現媽祖具有觀音般的廣大神威，以取得更多信眾的認同，並確立莆田湄洲媽祖信仰的根深地位；即建立福建莆田湄洲為媽祖信仰的發始地，是媽祖的故鄉，有其信仰上不可撼動的本山地位。

而媽祖信仰者不僅對莆田湄洲，即使是福建地區也勢必產生情感上的認同，進而擴大福建對鄰近區域乃至海外社會的影響。換言之，信仰的傳播與神跡的故事建構將有助於地域社會的認同與發展，因此福建勢力的拓展，其間湄洲媽祖信仰的建構勢必也發揮相當程度的催化作用。

（二）《媽祖傳》與《觀音傳》的神魔書寫風格與神格的民間化

前述媽祖信仰的形塑雖深受觀音信仰的影響，但是將《天妃經》及完成於明中後期的《媽祖傳》與萬曆版的《南海觀世音菩薩出身修行傳》（又稱《觀音傳》）對照，不難看見《媽祖傳》的不少神魔鬼怪情節被運用在晚明的《觀音傳》中。這是否可以說媽祖故事

57. 同註 55。

《人間佛教》學報 · 藝文 | 第二期

的建構，多少影響到《觀音傳》的內容形塑，豐富了中國本土的觀音故事，且建立觀音與中國民間神明的譜系關係，使得觀音更具中國民間信仰色彩，更加貼近庶民大眾的需求。

順風耳、千里眼於《觀音傳》中，列歸西嶽神下屬，而玉帝是神明世界的最高主宰，也掌管神人之間的關係。觀音妙善便在這樣的神界安排下降生於妙莊王家，按此情節編排，觀音可以說完全是中國本土形塑的神明。

另，因著順風耳、千里眼及其他神明的登場，或許可以說神明譜系、神明世界的職掌、權力關係在媽祖信仰興盛廣傳後互相穿插借用，使之融和得更加複雜、多彩。

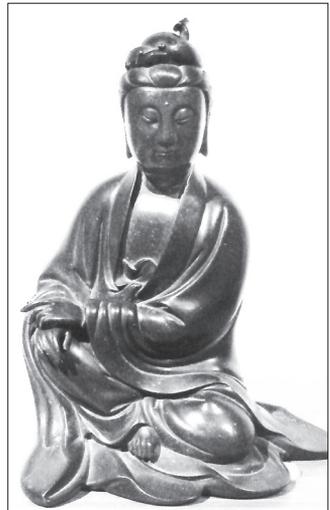
也因此，影響萬曆版《觀音傳》的神魔交戰及神明世界與觀音妙善互動的情節描述，使之更增趣味精彩。正如《觀音傳》的〈香山修禪點化善財龍女〉、〈善才領兵收妖〉、〈妙善一家骨完聚〉，於故事將近尾聲時，又加進東海龍王及海中神怪之類的種種情狀。其情節與《天后顯聖錄》〈龍王來朝〉、〈收伏晏公〉之描述手法和畫面有其相似之處。

明朝隨著對海洋世界認知的擴大及與各國的交流往來，使得中國神靈界域愈見寬闊複雜，不僅出現極其多元的海中神怪，同時吸納大量的陸上神明，建構較大體系的神譜世界，並且確立相互之間的階層對應關係。而這套人為建構的神怪系統，不難想像，將自然投射運用在《媽祖傳》或《觀音傳》的情節之中。

因此若從彼此的影響或是晚明神魔小說撰述風潮予以思考，則不管《媽祖傳》或《觀音傳》，都很難脫離社會現實的媽祖與觀音信仰氛圍之影響，而對於二者所逐漸附加累造的神話傳說，更是晚明神魔小說創作的重要元素與題材。反過來說，晚明神魔小說的創

作風潮也活絡了媽祖與觀音信仰的傳播。⁵⁸更因此深化了觀音的民間信仰色彩，成為一尊佛道不分而「家家有觀音」的三教混合神明。⁵⁹

再就媽祖為觀音大士化身言之，則觀音與媽祖合祀的慣例，除顯示二者實一之理外，亦顯示度生的權變之方。亦即媽祖信仰雖藉助觀音特性強化自我的神能與神格，但觀音信仰何嘗不也藉助媽祖的民間神道色彩，方便擴大自身之觸角，伸展到社會各階層的各行各業的各個角落裡，使其精神受到普遍的認同與信奉，更增其平民化與家庭化。如右二幅圖像所見（「大悲觀音像（明）」、「觀音菩薩像（明）」），像極家中的慈母，溫馨呵護著家族的一切大小，而祂們的慈悲與柔和應是廣獲人心的最大利器。



上：「大悲觀音像（明）」，下：「觀音菩薩像（明）」
（筆者攝於「世界宗教博物館 智慧華嚴北京首都博物館佛教文物珍藏展」。2011.12.18）

58. 胡勝：《明清神魔小說研究》，〈第二章 神魔小說的生成〉認為，明中葉以後大量的神魔小說正是由於社會沉浸在一股求丹成仙的迷信風氣下所產生，而世俗的神靈崇拜是另一個促成的重要因素。北京：中國社會科學出版社，2004，頁 28-29。
59. 周秋良：《觀音故事與觀音信仰研究——以俗文學為中心》，〈第七章 除災解難賜福的觀世音第二節 南海觀音週邊神人異物考論〉提到：「隨著觀音信仰影響的不斷擴大，人們根據中土文化對神靈認識的傳統思維模式，把他們組合到觀音身邊，……使南海觀音成為一個完全中土化的神仙」，頁 365。

四、東南沿海魚籃觀音化現的社會基底與教化意涵

若按照普陀觀音至湄洲媽祖的海神信仰發展脈絡及其關係而言，則湄洲是媽祖的本山聖地，然以觀音化身言之，則普陀觀音成為湄洲媽祖之主靈，而湄洲媽祖則是普陀觀音之分靈。再依此論之，則普陀觀音形成護衛中國東南海域之海神總本山，確立其於海洋世界擁有不可凌駕的神權地位。因此普陀觀音，不管是實質或意象上的，其對於江浙閩等東南沿海地區民眾的觀音信仰影響之深，不言而喻。

姚廣孝（1335-1418），〈觀音行海像贊〉述及為救度眾生，觀音菩薩「或現鷹巢蚌殼中，或攜魚籃入鬧市，或處妙蓮花世界，或生南海寶陀岩，不離穢境」，⁶⁰無處不對眾生散發出綿綿關照與濃濃呵護之情。其間化現為蛤蜊觀音、現於蚌殼之中，或化身魚籃觀音等，均與沿海生活息息相關。

《景德傳燈錄》記載唐文宗好食蛤蜊，「沿海官吏先時遞進，人亦勞止。一日御饌中有擘不張者，帝以其異即焚香禱之，俄變為菩薩形，梵相具足。」召惟政禪師問明其故，示以觀音大士化現蛤蜊之中欲予度化說法。帝深明其意，詔令天下寺院立觀音像。⁶¹此乃蛤蜊觀音來源之說，唐文宗好食蛤蜊，害苦了東南沿海之民，為此觀音化現蛤蜊度化唐文宗，進而解除東南沿海漁民之苦。⁶²明萬曆年間吳縣人錢希言的〈圓魚像〉所述與蛤蜊觀音的化現有極相似的情節。⁶³

60. 明·姚廣孝：《逃虛類稿》卷3，頁651。

61. 宋·釋道原纂：〈終南山惟政禪師〉，《景德傳燈錄》，《大正新修大藏經》第51冊，卷4，頁234a-b。

62. 王亨彥輯：〈蛤蜊現相〉，《普陀洛迦新志》卷3，頁173。

63. 明·錢希言：〈圓魚像〉，《猗園》，《四庫全書存目叢書》第247冊，卷6，頁594b。

另一與河湖、海水相關之觀音化身，即是大家耳熟能詳的魚籃觀音，其起源與流變，學界不乏討論。于君方的〈魚籃提向風前賣與誰？〉一文，自多面向論述魚籃觀音的故事源頭、畫像、相關寶卷、雜劇的流傳，及透過「女性」導引世人向善等話題。⁶⁴至明代相關創作有《觀音菩薩魚籃記雜劇》⁶⁵，《新刻全像觀音魚籃記》⁶⁶。《觀音菩薩魚籃記雜劇》主述釋迦牟尼佛派遣普陀洛伽山南海觀世音菩薩化作一漁婦，前去洛陽點化迷失正道的府尹張無盡。這位貌美的賣漁婦被張無盡看上，示意娶回婦人，漁婦提出三個條件，要張無盡做到「看經、持齋、修善。」最終張省覺受到由彌勒菩薩化現的布袋和尚向其說明：

那漁婦乃是南海普陀洛伽山七珍八寶寺，號圓通，名自在觀世音菩薩是也，特降塵世，故化漁婦，點化你來。⁶⁷

此故事源於普陀南海觀音信仰，與宋濂〈魚籃觀音像贊〉所述緣起於唐元和十二年（817）陝西金沙灘頭馬郎婦的故事不同。雖是觀音信仰之一環，然金沙灘馬郎婦的故事起源於黃河流域地區。宋之後，魚籃觀音轉向浙江普陀觀音化身之說日漸增多，與前述宋以後浙江普陀觀音道場確立之說亦頗吻合。

而魚籃觀音，據本書相關探討，其顯化可歸納出二說：一為南

-
64. 于君方著，釋自衍譯：〈魚籃提向風前賣與誰？〉，《香光莊嚴》第61期，2000.3，頁66-95。
65. 闕名，《觀音菩薩魚籃記雜劇》（不分卷），《中國歷代觀音文獻集成》第9冊；又《觀音菩薩魚籃記》，收入《孤本元明雜劇》，台北：台灣商務印書館，1977，第9冊。
66. 明·未撰著人：《新刻全像觀音魚籃記》，《中國戲劇研究資料·全明傳奇》，台北：天一出版社，1983，第1輯。
67. 未撰著人：《觀音菩薩魚籃記雜劇》（不分卷），頁263-264。

海觀音度化魚精轉化而成，後由南海觀音帶回香山；二為南海觀世音的化身。而香山與南海觀音，猶如《香山寶卷》將二者縮合，意指香山為浙江普陀一處。綜此，魚籃觀音不管是魚精因南海觀世音的度化所就，或是南海觀世音化現所成，都不離海洋與南海觀音信仰的神話範疇。

澤田瑞穗從文學角度解析魚籃馬郎婦故事製作粗略，勸善戒惡的說教意味顯露。再怎麼看，都像是僧人用於教說之類的素材。有鑑於此，魚籃觀音從魚的立場、觀音的立場思考，或許意味著教導犯殺業的漁夫戒殺，並述及放生功德，此應是創作初始之宗旨。⁶⁸高禎霽亦抱持同樣的觀點，認為「戒殺生與放生」是「魚籃觀音傳說時代的教化主題。」⁶⁹再根據王俊昌指出，明中葉以後的《魚籃寶卷》為明清江浙地區流行的各種寶卷中最著者，⁷⁰又名《魚籃觀音二次臨凡度金沙灘勸世修行》，主述地點金沙灘，從陝右移至江蘇海門縣。寶卷云：「觀音大士發慈心，下凡化作賣魚人。到了海門金沙灘，勸化凶徒盡修行。」金沙灘「有數千人家，都是打獵捕魚，為盜做賊，屠戶射禽，謀人財物，殺生害命，不敬神明，不孝父母，拋散五穀，罪孽深重」。可見魚籃觀音化現於海門縣金沙灘，的確有如澤田瑞穗論析的，緣於觀音欲教化殺業深重的漁夫。

晚明釋湛然圓澄（1561-1626），浙江會稽人，撰著《魚兒佛》（正名《觀自在解脫獅子鈴 金漁翁正果魚兒佛》），欲以此勸化江

68. 澤田瑞穗：〈魚籃觀音〉，《佛教と中國文學》，頁 152-153。

69. 高禎霽：〈第四章 魚籃觀音傳說析論 第二節 故事主題與教化內容分析〉、「放生與戒殺」，《魚籃觀音研究》，台北：中國文化大學中國文學研究所碩士學位論文，1992，頁 135-136。

70. 王俊昌：〈試探魚籃觀音文本的社會義涵〉，《中正歷史學刊》，嘉義：中正大學歷史系所，2006，第 8 期，頁 96。

浙沿海漁戶戒殺之意圖鮮明。劇本主人翁金嬰同釋湛然一樣是會稽人，妻鍾氏。劇中寫著金嬰「半世落魄，靠著打魚為生。可笑我那妻子，偏愛念佛看經，常怪我殺生害命。」⁷¹鍾氏自稱「一心念佛，免不得盲修瞎煉，却也悟得宿世因緣。爭奈丈夫終日打魚，多害物命也。」⁷²鍾氏少不了苦口婆心勸化金嬰戒殺，說到：「我聞佛說，六道中凡有九竅者，皆能成佛。魚兒雖小，盡有輪迴。有輪迴，便有生死。有生死，便有苦樂，官人已後，切不可害他。」⁷³可知取名《魚兒佛》，其意在此；魚兒雖小，仍能成佛，萬不可輕易傷害。金嬰沒法聽下這番道理，反問：「娘子說得好迂闊。我喫的、穿的，靠著他，睡裡夢裡想著他，教我怎生丟了這個活計。」仍堅持「似我這樣打魚過日，還是本分內的營生哩。」⁷⁴但幾經辯駁，金嬰終於聽下鍾氏持齋念佛的好處。觀音見此光景，化現賣魚婦，引領金嬰魂遊陰曹地府，平日為其釣賣的魚蝦蟹等紛紛前來索命。金嬰甚惶恐，自知殺業重，懺求觀音救度，徹底丟棄打魚的生涯。⁷⁵

釋湛然生長於江浙沿海地區，其創作《魚兒佛》，除了自身是佛教出家人，以勸人行善為本外，與其親身經歷、見聞莫不相干。⁷⁶其熱心地方公益事務，如行狀所言：「師于一切利益之事，無不具行。」⁷⁷像參與石塘修築工程、錢塘江湄建茶亭設度船、為夏氏置

71. 明·釋湛然圓澄：《魚兒佛·第一齣》，《盛明雜聚（四）》，台北：廣文書局出版社，1979，頁1。

72. 明·釋湛然圓澄：《魚兒佛·第一齣》，頁1-2。

73. 同註72。

74. 同註72。

75. 明·釋湛然圓澄：《魚兒佛·第二齣》，頁6-7。

76. 明·釋湛然圓澄：〈會稽雲門湛然澄禪師行狀〉，《會稽雲門湛然澄禪師語錄》卷8，丁元公，頁664b。

77. 同註76。

饗祀田，同時為佛門修建佛殿佛像，為大眾舉行餽口施食，以及放救水陸生命等。當修建阿育王殿時，自福建購買木材回程中，「航海遇寇，聞師名即懺罪。」⁷⁸ 這是航行的風險，釋湛然身處海邊，深知海洋險境及沿海眾生的生活樣面和可能遭遇的種種難處，如漁民打魚撈魚經常面臨海難的威脅，又沿海住民屢遭海盜倭寇的搶奪擄掠，甚而因維生不易鋌而走險混入盜寇之中，從事諸多危險買賣等。故該如何引導沿海生民從事不傷害生命、安全性較高或是減少傷害生靈等轉念轉業的工作，應是釋湛然宣教化人所欲積極推動的急切目標，如「放救水陸生命」的善舉，可說是這種心情的某種反射與寫照。

釋湛然於譬喻之說運用「救溺者」、「船筏」、「竿索」、「赤身入水」等語辭，再觀其前後文語境，可察其熟知江浙沿海百姓拯救溺水者之方及溺水意外發生的經常性。而對於「放生會」、「放生社」的讚許、認同與推動，與其透過《魚兒佛》推廣放生戒殺之意圖契合。其熱切於放生救生之行，當然與其生活在居民多半從事漁業捕撈工作的生活環境相關，同時更與晚明江南僧俗共通倡行戒殺放生的社會氛圍密切結合。⁷⁹ 而釋湛然《魚兒佛》中魚籃觀音的化現雖導因於漁民金嬰從事捕釣魚蝦等殺生行業，但追根究底魚蝦等生靈的大肆被捕殺與奢侈的飲食風氣關係緊密，與唐文宗好食蛤蜊致使蛤蜊觀音化現的意義相同。

78. 同註 76，頁 665b。

79. 有關晚明江南社會唱行放生結社風氣之研究，學界不乏可見。筆者曾於〈晚明僧俗往來書信的對話課題——心事·家事·官場事〉一文（《玄奘佛學研究：中國佛教史專輯》第 14 期，新竹：玄奘大學出版社，2010.9），述及釋雲棲為江南地區推廣戒殺放生最力之人，因鑑於江南飲食豪奢之風盛，士人經常結伴宴遊，飽食鮮魚美蝦肥蟹等，致使無數生靈遭受烹庖宰割之苦。故倡導戒殺放生之行，遂成對治江南飲食之奢、教化士人的要舉。頁 89-134。

江南一帶有關魚籃觀音化現的諸多神話和戲劇創作，自是離不開它那位於水鄉澤國、湖泊堤塘遍布的地理環境和人文社會風尚的背景。從明朝周清原詮釋北宋壽涯禪師的《詠魚籃觀音》詞，大體可以察覺其對陝右金沙灘的人文風貌、景致，以及觀世音化現為魚籃觀音的因緣描述，一再反射出西湖周邊的光景。此亦不離周清原為浙江杭州武林出身的這層地緣關係。周清原解釋魚籃觀音菩薩故事，出現於唐朝元和十二年，說「金沙灘是個財物繁華，民居稠密之地。其貪酒好色，殺生害命，比它處更甚。」⁸⁰忽有一日，金沙灘來了一位絕色美女，提著籃子到市場上賣魚。女子住在江邊的一間破茅屋，景致卻幽雅，前後盡是參天蔽日的紫竹林。紫竹林，據各種文獻顯示，似乎是南海普陀觀世音菩薩化現的象徵符號，可以想像周清原詮釋《詠魚籃觀音》詞時，時時繪入江南映象。故事結尾則安排一位老僧為村民揭開販魚女子出身之謎，說她：

本是南海洛迦山紫竹林中大慈大悲救苦救難觀世音菩薩。
她見你們不信三寶，殺生害命，好酒好色，忘了本來面目。
特番身變個女子，故意以賣魚為生，化度你們，勸你皈依
三寶念經念佛。⁸¹

此詮釋旨趣與《魚兒佛》的寫作動機別無二致。

就魚籃觀音經常化現於江浙沿海一帶的傳述而言，其形塑可說隨順沿海地區海與水的自然環境及其居民的維生模式、生活願求所創造勾勒而成的信仰形態。有實質性的民間信仰經驗談，也有其為

80. 明·周清原：〈邢君瑞五載幽期〉，《西湖二集》，上海：上海古籍出版社，出版年不詳，卷14，頁572。

81. 同註80，頁582。

便於信仰流播所比擬附會的虛構之說。而相關的戲劇、小說，透過魚籃觀音形象的創作，實有助於觀世音菩薩應化東南沿海住民及擴大深化其信仰於庶民生活當中。魚籃觀音可說是觀世音菩薩化現於東南沿海的重要應化身，透過祂或可說是度化沿海住民最有效的管道，信眾也能因此感知觀世音菩薩隨時隨處化現的存在性及其給予援救、庇護的立即性。⁸²

此外，東南沿海長久以來亦是倭寇、盜匪、流賊、災荒、疫疾頻仍地區。以海為生的住民，經常遭受接二連三天災人禍的威脅與迫害，因而有甘犯法律鋌而走險為盜、為寇，以從事走私貿易謀取財力者。位在外國入明朝貢或各地商船往來必經之地的普陀山，其佛寺亦深受倭變影響，是香客絡繹不絕之地，⁸³亦是「入倭要路」。⁸⁴故自明初以來，一直是朝廷列為嚴格把守、軍事屯紮



魚籃觀音（奚淞 / 繪）

82. 高禎震：〈第三章 魚籃觀音的傳說類型 第三節 觀音收伏魚精的故事〉，《魚籃觀音研究》，頁 116。

83. 王亨彥編輯：〈題海潮寺新賜護國鎮海禪寺額詩〉，《普陀洛迦新志》，《中國佛寺史志彙刊》卷 5，明·陳九思，頁 280。

84. 明·王在晉：〈禁通番〉，《海防纂要》，《明代基本史料叢刊·鄰國卷》，北京：線裝書局，2006，第 61 冊，卷 8，頁 672。

的重地，尤其於倭變之際，官府恐普陀山流為盜賊匪寇聚集之淵藪，因而禁止各地居民湧入，遂成禁地。⁸⁵ 透過相關文獻顯示，⁸⁶ 浙江南海普陀觀世音菩薩在倭寇盜匪四處侵襲劫掠之際，以各種不同身形化現於東南沿海各地，救度為其所苦之沿海生民，為觀音菩薩隨處化現的根源主體。這樣的認知與信念，隨著東南沿海百姓的生活處境更加廣為流傳，因而構築了民間南海普陀觀音信仰的重要社會基盤。

結論

觀世音菩薩大慈大悲的精神特質，讓思想立場相異的知識分子找到共鳴，也贏得一般庶民大眾的深信不疑，致使觀音信仰廣泛地滲入社會各個階層、各個角落。明人諸多的觀音靈感故事，便屢屢刻畫觀音慈悲度眾的此一動人畫面。其間則不斷顯示浙江南海普陀觀世音為觀音隨處化現的主要載體，依此信念次次累積創造其位居中國觀音信仰的核心地位。自南印度南海補陀落伽觀音道場至中國浙江普陀觀音道場的移植衍化，逐一勾勒觀音與海洋的密切關係。因而南海海域或是東南亞海域諸國間頻仍的商貿往來及沿海住民海上生活的艱難與危險，可以說形塑了南印度南海補陀落伽觀音的海

85. 徐一智：《明代觀音信仰之研究》，〈第八章 地域名山與觀音：明代普陀山觀音信仰（上）〉、〈第九章 地域名山與觀音：明代普陀山觀音信仰（上）〉，就明代普陀山的觀音信仰及其寺院興廢、僧人進出清況，與教亂、倭亂之間的關係，運用諸多文獻，進行詳實解析。嘉義：中正大學歷史系博士學位論文，2007，詳細可參考頁 444-555。

86. 明·錢希言：〈香菩薩〉，《繪園》卷 6，頁 606a；明·王直：〈鎮江府重修運河記〉，《抑菴文後集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1241 冊，卷 4，頁 402-403；清·鏡湖逸叟著：〈第五回 攜嬌娃外室慶生辰 遇奸徒長江遭陷害〉、〈第十回 戲嬌姿眾狂鬼欺孤 鄰弱質老封君認女〉，《雪月梅》，收入《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，出版年不詳，頁 78-79、頁 170-172。

神形象及其經典創作的重要背景。

同樣的訴求，逐漸被移植比附在日益興盛的東亞諸國的海域航行上，自唐末以來，尤其宋代以後，浙江南海普陀觀世音菩薩道場的確立，成為中國東南沿海及其與東亞各國海上交通往來的重要精神指標。沿海住民及各國往來旅人，均紛紛仰求南海普陀觀世音的加持與庇護，祈求航行平安。如此的信仰移植，同樣出現在日、韓境內，端造幾處普陀落伽觀音聖山。

另一方面，則中土《觀音傳》的創作亦隨著南海普陀觀音信仰的發展，使其情節內容產生明顯變化。原從唐朝中原內陸型的香山妙善觀音傳，演變為宋之後至明以沿海普陀妙善觀音作為故事的主體，同時於江浙一帶相繼出現魚籃觀音之相關戲曲創作。而魚籃觀音平易近人的民婦形象塑造與傳說，使得南海普陀觀世音菩薩信仰更進一步貼近沿海庶民大眾。

再如湄洲媽祖雖說起源於地方女巫，然隨著東南沿海經貿航運及對外交流往來航行的興盛，其海神地位日益顯著，逐漸脫離地方神格局，終至躍居為全國所尊奉之女神。過程中，媽祖乃觀音大士化身之說便發揮促使其神格轉型之重要作用，且裨益湄洲媽祖聖靈道場的建構，媲美浙江普陀觀音道場的神聖與神威。是故，就觀音與媽祖的這層關係而言，湄洲媽祖道場可說是普陀觀世音的另一座分靈道場，是普陀觀音信仰圈的再擴大延伸。同時觀音大威神力亦得以藉由媽祖信仰的傳播盛行更加普遍深入沿海各地。

而觀音、媽祖並陳合祀，不僅使觀音守護東海與東南沿海海域之海神威力加倍坐大，且二者合體共祀的觀音媽聯，及民間的觀音媽等猶如家人般的親暱稱呼，在在顯示觀音信仰普及民間、滲入人心的實態。

觀音與海洋——明代東南沿海的觀音信仰



心香一瓣供養觀音菩薩。（慧是法師／攝）