

## 從文獻上看媽祖神格的宗教屬性，兼論媽祖與佛道二教

國立台中技術學院應用中文系教授 蕭登福

### 提要

媽祖原是一道廟供奉的神祇，但由於明代中葉以後的史料，加入了觀音的角色，於是而產生了媽祖是道？是佛？或是三教混的論述。但以文獻所見來說，她是巫女或神女，因澤福於鄉民而被立祠，供祭方式則葷素不拘，以茶酒獻神，燃信香以降真，祀祠名稱稱為廟或宮；這些都符合於道教因素。而佛教則強調修持四諦、十二因緣、六度，或修持身口意三密相應，所成就的果位為阿羅漢、菩薩、佛；祠所以寺、庵為名，戒葷酒；此皆和媽祖修行法門及祀法不同。因而媽祖是道教的神，不應把祂劃入佛教中。

再者，縱使明萬曆以後媽祖成道故事中，增入了觀音的角色，但此觀音乃是道教化的觀音，是援佛入道之神，猶如佛教將道教神關帝援入其教為護法神一般，不能把供關帝的佛寺當成道廟。明代小說《封神演義》即將觀音視為元始天尊十二門人之一，此說影響後人甚深，觀音非純佛教的觀音，而是道化之慈航真人，所以縱使有觀音糝入其間，仍不失為道；此理猶如全真教內丹修鍊雜引佛教禪理，但仍歸屬於道教支派。據此看來，媽祖神格的宗教屬性，並不能因觀音的關係，而視為和佛教有所關聯。

關鍵字：媽祖 道教女神 觀音

### 壹、由宋元史料，論媽祖神格的宗教屬性

宋元史料中，大都僅知道神姓林，為巫女，能知人禍福，死後鄉人立廟。宋元所有的文獻，大都在強調神的靈驗事蹟，不僅對神的名諱家世未提及，甚至對神的生卒年也未提及。宋代史料中較早期，且較具代表性的為南宋高宗廖鵬飛、黃公度，及南宋寧宗朝丁柏桂、陳宓等人之載述，今臚列於下，以便於討論。

○南宋高宗朝廖鵬飛《聖墩祖廟重建順濟廟記》，碑記中談及聖墩所供神像，有男有女，「獨為女神人狀者尤靈，世傳通天神女也；姓林氏，湄洲嶼人。初以巫祝為事，能預知人禍福，既歿，眾人立廟於本嶼。」<sup>1</sup>

○南宋·黃公度（1109-1156年）〈題順濟廟詩〉：

「枯木肇靈滄海東，參差宮殿峯晴空。平生不厭混巫媼，已死猶能效國功。  
萬戶牲醪無水旱，四時歌舞走兒童。傳聞利澤至今在，千里桅檣一信風。」

○南宋寧宗朝·丁柏桂《順濟聖妃廟記》云：

「神莆陽湄洲林氏女，少能言人禍福，歿，廟祀之，號通賢神女。或曰：龍女也。莆寧海有堆，元佑丙寅，夜現光氣，還堆之人，一夕同夢曰：『我湄洲神女也，宜館我。』於是有祠在聖堆。」<sup>2</sup>

○南宋寧宗朝陳宓（1171-1230年）〈白湖順濟廟重建寢殿上梁文〉：

<sup>1</sup> 收錄於蔣維鈞編校《媽祖文獻資料》頁二，福建人民出版社，一九九〇年四月出版。

<sup>2</sup> 見潛曰友《咸淳臨安志·卷七十三·外郡行祠·順濟聖妃廟記》。

「昔稱湘水神靈，獨擅南方；今仰白湖香火，幾半天下。祠宇殆周於甲子，規摹增煥於此時。妃正直聰明，福同於天道。周匝宏博，利澤覃于海隅。人人盡得所求，戶戶願殫其力。不日遂成於邃宅，凌霄有類於仙居。用赫厥靈，以報有德。神豈厭舊，眾惟圖新。脩梁既舉於佳辰，善頌宜騰於眾口。」<sup>3</sup>

○南宋理宗朝·劉克莊(1187~1269)〈風亭新建妃廟記〉云：

「妃以一女子，與建隆真人同時奮興，去而為神，香火布天下，與國家祚運相為無窮。」

上述文獻所得的資料，為媽祖姓林，湄洲人，以巫祝為事，能預知人禍福，正直聰明，既歿，眾人立廟於本嶼，號通天神女，或說號通賢神女，或說龍女。且媽祖是和宋太祖趙匡胤同時奮起，為同時代人。又，丁柏桂文中所說的聖墩，也稱「聖堆」，堆指較小的墳墓而言，呂子振《家庭大全》卷六：「築堆曰墓，高壟曰墳，封邱曰塚，大阜曰陵。」聖墩廟在福建莆田涵江口畔的寧海，福建莆田聖墩祖廟。說明在北宋元佑年間，村人因夢神語，而為祂立廟。除此外，宋代及元代人所撰的史料，大都載述祂的靈驗神蹟，對媽祖的生平家世，並無新的說法出現。宋元這類的文獻有：

○宋·樓鑰《攻媿集》卷三十四〈興化軍莆田縣順濟廟靈惠昭應崇福善利夫人封靈惠妃制誥〉<sup>4</sup>○徐松《宋會要輯稿》禮二十，〈張天師祠〉、〈神女祠〉、〈順濟廟〉<sup>5</sup>○李俊甫《莆陽比事·神女護使》<sup>6</sup>。○劉克莊〈風亭新建妃廟記〉<sup>7</sup>。○李丑父〈靈惠妃廟記〉<sup>8</sup>。○洪邁《夷堅志·丙集·卷九·林夫人廟》<sup>9</sup>。○洪邁《夷堅志·戊集·卷一·浮曦祀祠》<sup>10</sup>。○湄洲島對岸的港里村，宋代稱為賢良港，是大陸通往湄洲的主要渡口，今日港里村的村民認為媽祖出生在該地，並在湄洲島上升天。港里村建有媽祖祖廟，祖廟東側港里小學北面有一口石井，相傳是媽祖少女時窺井得符之處，井旁有石碑，上刻「咸淳丙寅八月庚辰石匠游進」十二字，咸淳丙寅，係南宋度宗咸淳二年（1266年），距南宋之亡（1279）僅十餘年。但此井雖是宋井，卻是南宋始鑿，顯然不應是明人所撰媽祖傳記中媽祖窺井得符之井，此井和媽祖身世應無相干。○元·黃四如〈聖墩順濟祖廟新建蕃釐殿記〉<sup>11</sup>。○元·程端學〈靈濟廟事蹟記〉<sup>12</sup>。○元·程端禮〈重修靈慈廟記〉<sup>13</sup>。

自樓鑰《攻媿集》以下的史料，大都強調媽祖的靈驗事蹟，香火鼎盛，神衣朱衣，飛行海上以濟人，對神明的生平家世，無太多著墨，也無新的說法出現，

<sup>3</sup> 《復齋先生龍圖陳公文集》卷七。

<sup>4</sup> 《四庫全書·集部·別集類》。

<sup>5</sup> 台北世界書局出版。

<sup>6</sup> 見《叢書集成》三編。

<sup>7</sup> 見《後村先生大全集》卷九十一。

<sup>8</sup> 見俞希魯《至順鎮江志·卷八·神廟·丹徒縣天妃廟》。

<sup>9</sup> 《欽定四庫全書·子部·小說家類·異聞之屬》。

<sup>10</sup> 《欽定四庫全書·子部·小說家類·異聞之屬》。

<sup>11</sup> 《黃四如集》卷一，《四部叢刊》三編集部。

<sup>12</sup> 見《積齋集》卷四，收入《四明叢書》第一集。

<sup>13</sup> 見《畏齋集》卷五，收入《四明叢書》第一集。

此時所呈現的，是道教神祇的形貌，尚無佛教色彩糅雜其中。這種情形，一直到明初都仍是如此。劉基〈台州路重建天妃廟碑〉云：

「太極散為萬彙，惟天為最大，故其神謂之帝；地次於天，其祇，后也。其次最大者，莫如海，而水又為陰類，故海之神降于后，曰妃，而加之以天，尊之也。天妃之名，古不見經傳。國家建都於燕，始轉粟江南，過黑水，越東萊之罟成山，秦始皇帝之所射魚妖蜃之市，悉帖妥如平地，皆歸功天妃，故薄海州郡，莫不有天妃廟，歲遣使致祭，祀禮極虔。」<sup>14</sup>

劉基此文撰於元順帝至正十三年（1353年）台州路天妃廟重建完成時，劉基很想把天妃的身世作一番介紹，但卻僅能泛祀天地水等神神格，並說「天妃之名，古不見經傳。」可見媽祖姓名及家世等等，都是在劉基以後才出現。劉基曾輔助朱元璋取天下，為元末明初人。文中雖未能詳述媽祖生平，但對媽祖神格，卻以道教常用的帝、后、妃等封號來論述，直接把祂當成道教的神祇。另外，撰成於明成祖時的《太上老君說天妃救苦靈驗經》，更成為媽祖成道的唯一道典。

媽祖以宋代史料看，生為巫祝，預知人吉凶，為神正直，死後被祀為神。宋代的這些論述，符合《禮記·祭法篇》有功於民者，供祀為神的條件，宋元帝王也都以道教神祇來看待媽祖，並予以封贈廟額及封號。明初媽祖的史料，仍保存道教色彩，未有觀音雜入其中。

## 貳、明初道經中的媽祖成道經過，及所見媽祖的靈符與部將

劉基而後，最早談及媽祖生平事蹟的，當屬撰成於明成祖時的道經。道經載述媽祖成道的經典為《太上老君說天妃救苦靈驗經》，今所見有二種不同刊本，一為《正統道藏》所收《太上老君說天妃救苦靈驗經》，一為《藏外道書》第三冊七八一頁至七八六頁收錄《太上說天妃救苦靈驗經》；二書內容相近，文字不同。《藏外道書》本前有缺失，今以《正統道藏》本為主。此經中所述媽祖的部將有白馬將軍、丁王使者、檀香大聖、晏公大使、千里眼、順風耳等神，以助媽祖顯神威，祛災滅邪，護國安民。這些載述，後來也被收入媽祖傳記中，成為媽祖成道故事的一部分。

### 一、《正統道藏》中的媽祖專屬經典——《太上老君說天妃救苦靈驗經》一卷

此經收錄於《正統道藏·洞神部·本文類·傷字號》。

經文以闡揚媽祖功德為主，是媽祖的專屬道經。經中說媽祖是妙行玉女降生人間，以救民疾苦，敘述媽祖救世弘願及供祀之法。撰作年代在明初。

此經前為〈仰啟〉呪、〈至心歸命禮〉、〈啟請咒〉、〈奉禮呪〉，然後才是經文正文。這種先有開經偈咒再經文的方式，和近世道經所見相近。經文以太上老君在無極境界，觀見「大洋溟渤、河瀆川源、四海九江、五湖水澤、蛟蜃魚龍，出沒變化精妖鬼怪，千狀萬端」，擾害眾生，翻覆舟船，損人性命。因而太上老君「乃命妙行玉女降生人間，救民疾苦，乃於甲申之歲，三月二十三日辰時，降生世間。生而通靈，長而神異，精修妙行，示大神通，救度生民，願與一切含靈解厄消災，扶難拔苦，功圓果滿，白日上升，土神社主奏上三天。於是老君勅

<sup>14</sup> 《誠意伯文集》卷九；《欽定四庫全書·集部·別集類》。

下輔斗昭孝純正靈應孚濟護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃。」接著天妃誓願，「若有行商坐賈，買賣求財，或農工伎藝，種作經營，或行兵布陣，或產難不分，或官非撓聒，或口舌所侵，多諸惱害，或疾病纏綿，無有休息，但能起恭敬心稱吾名者，我即應時孚感，令得所願遂心，所謀如意。」經中說媽祖的部將及奉祀之法云：「部衛精嚴，黃蜂兵帥，白馬將軍，丁王使者，檀香大聖，晏公大神，有千里眼之察奸，順風耳之報事，青衣童子，水部判官，佐助威靈，顯揚正化。世間若有男女恭敬信禮，稱其名號，或修齋設醮，建置道場，或清淨家庭，或江河水上轉誦是經一徧，乃至百徧千徧，即得祛除災難，殄滅邪魔，疾病自痊，官灾永息，行兵臨陣，凶惡自離，囚獄之中，自然清泰……求官作事，遂意稱心。」經末附〈天妃救苦靈符〉及咒語。

此經經文說「於是老君勅下：輔斗昭孝純正靈應孚濟護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃。」以媽祖封號來看，是匯合明太祖及成祖所頒下的封號而成，明太祖洪武五年敕封「昭孝純正孚濟感應聖妃」，明成祖永樂七年加封「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃」，明成祖之封敕，係永樂七年春正月所封，見於《明太宗實錄》卷八七。因而此經的撰作年代應在明永樂朝。

又，《藏外道書》第三冊七八一頁至七八六頁收錄《太上說天妃救苦靈驗經》，該書原為鄭振鐸所藏，今歸中國國家圖書館善本部收藏。此書卷首有插圖，內容和此書《太上老君說天妃救苦靈驗經》相近，但前有缺文，文字亦多與此書不同，在尾題「太上說天妃救苦靈驗經」之後，有「聖后天妃寶號」說「勅封護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃菩薩摩訶薩」，書末有勝慧於永樂十五年隨鄭和下西洋公幹，為保人船平安，向天妃許願刊印《天妃靈驗妙經》，「不期勝慧年命已終，願心尤在，謹將遺下資財命工印造原許經文，散施四方。」文末題「永樂十八年（1420年）四月初八日拜題」。《藏外道書》所收本子經文中稱似較《道藏》本為早，二書疑皆撰於明永樂朝。

## 二、道經中所見媽祖靈符及咒語

《太上老君說天妃救苦靈驗經》第六、七頁所載〈天妃救苦靈符〉及咒語云：

「天妃救苦靈符

誦  
真  
咒

勅符咒曰：『輔斗真人，感應化生。一符一水，救濟萬民。除災去障，永保

安寧。急急如律令！齊天聖后，北斗降身。三界顯跡，巨海通靈。神通變化，順濟稱名。三十二相，相貌端成。隨念隨應，至聖至靈。威光顯赫，護國庇民。海風吹浪，至祝降臨。一心瞻仰，顯現真身。虛空出現，統領天兵。威神下降，鬼伏神驚。莆田土主，聖化竹林。北斗大聖，驅逐邪精。消災散禍，家國安寧。急急如律令！』右天妃靈符，如有急告，焚香，念前咒七遍，書此符，用井花水磨乳香調服，自然安好，無不應驗。」<sup>15</sup>

道經中所載媽祖專屬符及咒，「一符一水，救濟萬民。除災去障，永保安寧。」符合媽祖生平為巫祝，以符水濟民的說。而經中更說媽祖是北斗星官中的妙行玉女來降生人間。此符與咒，是今日所見和媽祖相關史料中最早者，供奉媽祖的道廟，不妨將此符咒，書寫放入香火袋中，做為護身符之用。

### 三、道經中所見媽祖部將

史籍中最早出現媽祖成道故事，且敘述輔助媽祖護國佑民的神祇將班者，應為道教經典。《太上老君說天妃救苦靈驗經》第五頁云：

「（太上老君）乃勅玄妙玉女，錫以無極輔斗助政普濟天妃之號，賜珠冠雲履，玉珮寶圭，緋衣青綬，龍車鳳輦，佩劍持印，前後導從，部衛精嚴，黃蜂兵帥，白馬將軍，丁王使者，檀香大聖，晏公大神，有千里眼之察奸，順風耳之報事，青衣童子，水部判官，佐助威靈，顯揚正化。」<sup>16</sup>

上文所說媽祖的部將有：黃蜂兵帥、白馬將軍、丁王使者、檀香大聖、晏公大神、千里眼、順風耳、青衣童子、水部判官。這些部將，較可考者為晏公及千里眼、順風耳。《三教搜神大全·卷七·晏公爺爺》說晏公姓晏名戍仔，江西臨江府清江鎮人，濃眉虬髯，面如黑漆。大元初應選為官，後因病登舟而逝，棺至家，家人啟之見空棺，乃尸解而去，父老知其為神，立廟，「有靈顯于江河湖海，凡遇風波洶濤，商賈叩投即見，水途安妥，舟航穩載，繩纜堅牢，風恬浪靜，所謀順遂也。皇明洪武初，詔封顯應平浪侯。」以上是關於晏公神的事蹟，道經說祂成為媽祖的部將，協助媽祖護佑海上船民。但在萬曆末的《天妃顯聖錄》把祂說成是在海上為害人民的水神，後來被媽祖所收伏，才成了祂的部將。《天妃顯聖錄·收伏晏公》說：

「時有負海怪物曰晏公，每於水中趁江豚以噓風，鼓水妖以擊浪，翻溺舟楫，深為水途大患。后遊至東溟，見一碧萬頃，水天涵泓，半晷間，江心澎湃，舟子急呼曰：『桅舵搖撼矣。』妃令拋旋，見一神掀髯突睛，金冠繡袖，隨潮升降，觸纜拂檣，形如電掃雷震，妃色不動，顯出靈變，忽旋風翻浪，逆泮倒澎，彼伏神威叩謝，盪舟而還，但一時為法力所制，終未心服，繼假逞色相，變一神龍，挾霧翼雲，委蛇奔騰。妃曰：『此妖不除，風波不息。』乃拋旋中流，龍左翻右滾，機破技窮，仍還本象，唯見整然衣冠，儼一尊神，駐旋不動。妃命投下罔繩，彼近前附攝，不覺隨攝隨粘，牢固難解，飄蕩浮于水上，始懼而伏罪。妃囑之曰：『東溟阻險，爾今統領水關仙班，

<sup>15</sup> 《正統道藏·洞神部·本文類·傷字號》，台灣新文豐刊本第十九冊一〇六頁下至一〇七頁上。

<sup>16</sup> 同註五，頁一〇六上。

護民危厄。』由是永依法力，為部下總管。」

上述媽祖收伏晏公的故事，乃是據道經及《三教搜神大全》之說，加以演述而成，使晏公由水妖而皈依正道，為媽祖行法時之部將，同時成為媽祖神班中的總管。

另外，和媽祖關係最密切的護法神，則為千里眼與順風耳。此二神見於《太上老君說天妃救苦靈驗經》，但卻沒有載述其來源。《天妃顯聖錄·降伏二神》，據道經而演述了媽祖與二神之關係。文云：

「先是西北方金水之精，一聰而善聽，號『順風耳』，一明而善視，號『千里眼』。二人以金水生天，出沒西北為祟，村民苦之，求治於妃。妃乃雜跡於女流採摘中，十餘日方與之遇。彼誤認為民間女子，將近前，妃叱之，遽騰躍而去，一道火光如車輪飛越，不可方物。妃手中絲帕一拂，霾障蔽空，飛颯卷地。彼仍持鐵斧疾視。妃曰：『敢擲若斧乎？』遂擲下，不可復起。因咋舌伏法。越兩載，復出為厲；幻生變態，乘濤騎沫，滾盪於浮沉蕩漾之中，巫覡莫能治。妃曰：『江河湖海，水德攸鍾，彼乘旺相之鄉，須木土方可克之』。至次年五、六月間，絡繹問治於妃。乃演起神咒，林木震號，沙石飛揚。二神躲閃無門，遂拜伏，願皈正教。時妃年二十三。」

上引說千里眼、順風耳二神為西北方金水之精，為祟於民，被媽祖收伏。此二神後來成為媽祖護法神，常被供奉在道廟中媽祖兩旁，成為媽祖廟的特徵。

道經《太上老君說天妃救苦靈驗經》中所說的媽祖將班中，除晏公大神、千里眼、順風耳在媽祖傳記中有敘述外，原有的黃蜂兵帥、白馬將軍、丁王使者、檀香大聖、青衣童子、水部判官等，到了《天妃顯聖錄》中，全不見論述，反而增加了收伏高里鬼，及收伏嘉應、嘉祐二魔。

《天妃顯聖錄·伏高里鬼》云：

「高里鄉突有陰怪，含沙侵染百病。村人共詣神姑求治。妃知為山僻小木精作祟，取符咒貼病者床頭。眾如命而行，聞屋瓦響處，一物如鳥，拚飛而去。妃跡其所之，掃穴除之。比至，遽幻作一小鳥匿樹抄，只見渺渺林端，炎起一團黑氣。妃曰：『不可留此為桑梓憂』！追擒之。唯一鷓鴣唧唧。將符水一灑，鳥踏空而墜，並無形體，僅存一撮枯髮。舉火焚之，突見本相，兀兀一小鬼子，叩拜曰：『願皈臺下服役。』收之。先是，符咒未至之前一宵，於民間忽語人曰：『我將別，當饗我！』主人具儀禮宴之。次晨，符咒至，即從屋上出去。蓋亦預知法力難逃也。」

高里鬼為祟於民，被媽祖以符咒收伏，叩拜媽祖，「願皈臺下服役」，於是皈依正道，成為媽祖手下的部將。

《天妃顯聖錄·收伏嘉應、嘉祐》云：

「時有二魔為祟，一曰嘉應，一曰嘉祐；或於荒丘中攝魄迷魂，或於巨浪中沉舟破艇。妃至，遂逃於雲天杳渺之外。適客舟至中流，風翻將沉，見赤面金裝當前鼓躍。妃立化一寶貨舟拍浮而遊。嘉祐即舍客舟乘潮而前。妃以咒壓之，擊刺落荒，遂懼而伏。妃又從山路獨行，嘉應不知，為民間美

姝，將犯之。妃拂飛塵霾，彼遂幻變騰掀，終不越故處，若有限距而無門突出者，因悚然退避。但魔心未淨，歲餘復作蠱害。妃曰：『此物不歸正道，畢竟為妖為孽』。令人各焚香齋戒，奉符咒，自乘小艇象漁者，遨遊煙波之中。嘉應見之，即衝潮登舟，坐於桅前，不覺舟駛到岸。妃佇立船頭，遽悔罪請宥，並收為將，列水闕仙班，共有一十八位。凡舟人值危厄時，披髮虔請求救，率得其默佑。」

書中說嘉應、嘉祐二魔，於荒丘中攝魄迷魂，於巨浪中沉舟破艇，後被媽祖收伏，共一十八人，都成為媽祖部將，「列水闕仙班」。

如以《太上老君說天妃救苦靈驗經》及《天妃顯聖錄》二書所說的媽祖將班來看，此將班計有：晏公大神、千里眼、順風耳、黃蜂兵帥、白馬將軍、丁壬使者、檀香大聖、青衣童子、水部判官、高里鬼、嘉應、嘉祐等神將。媽祖部將中，以晏公為總管。

### 參、由明清史料、小說的佛道雜糅中，論述媽祖的修道方式及神格屬性

宋元史料中，媽祖神格及修道方式，並沒有佛教糝入其中，明成祖永樂年間所刊道經也沒有佛教色彩，但到了明代中葉以後，媽祖傳記漸多，對媽祖的修道歷程，也逐漸加入觀音的角色。因而也就有媽祖是佛是道的爭論。人有人氣，神有神氣，人氣旺時親戚多，神也是如此。今日媽祖信仰遍佈華人社會，於是便有媽祖是佛？是道？抑是佛道合的諸種爭論。其實媽祖的成道經過和順天聖母陳靖姑相同，兩人都是生為巫女，死後祠而為神，明人小說中也都說兩人和觀音有牽連。陳靖姑的神格沒人認為祂是佛教神，但卻有少數人對媽祖的神性，有了是佛是道的質疑。這和媽祖信仰發展過程中有僧人涉入其中有關。

佛道修鍊方式原有差別，不易致混。但自宋代起，援佛入道的情形，愈來愈嚴重。北宋張伯端《悟真篇》在談及內丹之修性時，開始引用佛教明心悟性之說，此風一開，至南宋北方全真道王重陽及全真七子，更是直接援佛入道，造成道中有佛的普遍現象。但張伯端、王重陽等人雖援佛入道，後人並不會把他們劃歸佛教人物，同理，媽祖的神格屬性，也不應有不同看法。

為了明確辨認媽祖神格是佛是道的屬性與區分，今先敘述媽祖修道方式，再分述佛、道二教的教義及其修鍊法門，然後對照媽祖的修行及成神方式，來區分其神格宗教屬性。

宋代、元代文獻中，媽祖歸屬於道教女神，受崇道的宋代帝王的封誥，元代帝王亦沿襲之，宋元有關媽祖的載述，大都集中在媽祖救民護國的神蹟上，並無是佛是道之爭。但《元史·卷七十六·祭祀志五·名山大川忠臣義士之祠》說：「南海女神靈惠夫人，至元中（1264至1294年），以護海運有奇應，加封天妃神號，積至十字，廟曰靈慈。……祝文云：『維年月日，皇帝特遣某官等，致祭于護國庇民廣濟福惠明著天妃。』」由於元代皇帝遣使致祭媽祖的祭文中有「南海女神」的名稱，於是明世中葉以後逐漸把祂和南海觀世音直接聯想在一起。只是在明代初年，這樣的聯想，仍尚未形成。約撰成於成祖時的道經《太上老君說

天妃救苦靈驗經》一卷<sup>17</sup>，對媽祖的成道事蹟有詳細詳述，說祂是天上的妙行玉女降生人間，來救民疾苦。詳見下節。在道經之後，載述媽祖生世最詳，且開始扯上佛教觀世音的，當為《繪圖三教源流搜神大全·卷四·天妃娘娘》<sup>18</sup>：

「妃，林姓，舊在興化路寧海鎮，即莆田縣治八十里濱海湄洲地也。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乚之日，異香聞里許，經旬不散。幼而穎異，甫週歲，在襁褓中，見諸神像，叉手作欲拜狀；五歲能誦《觀音經》，十一歲能婆婆按節樂神，如會稽吳望子、蔣子文事。然以衣冠族，不欲得此聲于里閭間，即妃亦且韜迹用晦，櫛沐自嘆而已。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，父母以為暴風疾，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。暨兄弟羸勝而歸，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。年及笄，誓不適人，即父母亦不敢強其醮。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，擬西王母元。然尤善司孕嗣，一邑共奉之。」

《繪圖三教源流搜神大全·卷四·天妃娘娘》文末云：「國初成祖文皇帝七年，中貴人鄭和通西南夷，禱妃廟，徵應如宋，歸命遂敕封護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃，賜祠京師。尸祝者遍天下焉。……其造福於人，豈淺鮮哉！余嘗考之興化郡詩，併採之費暹采碑記，因略為之傳者如此。」是知此文應撰成於明成祖以後。此書中說天妃姓林，卻仍然未能說出名字，但多出了母親陳氏，並說陳氏因「嘗夢南海觀音與以優鉢花，吞之，已而孕十四月，始免身得妃」。媽祖出生後，「異香聞里許，經旬不散。幼而穎異，甫週歲，在襁褓中，見諸神像，叉手作欲拜狀；五歲能誦《觀音經》，十一歲能婆婆按節樂神，如會稽吳望子、蔣子文事」。媽祖有兄弟四人業商，往來海島間，忽一日遇颶風，媽祖出元神以救兄弟，媽祖手足若有所失，瞑目移時，其兄弟見有少女牽船索而行，但因媽祖父母強行喚醒，使得仍有一兄不得救治。此書對媽祖的身世及修道、成道過程，開始有了完整的敘述，但對媽祖父母的姓名，仍未提及。

其次，明萬曆朝·張燮《東西洋考·卷九·祭祀》云：「天妃世居莆之湄洲嶼，五代閩王時都巡檢林應之第六女也。母王氏。妃生於宋元祐八年一云太平興國四年三月二十三日，始生而地變紫，有祥光異香。幼時通悟祕法，預談休咎，無不奇中，鄉民以疾告，輒愈。長能坐席亂流而濟，人呼神女，或曰龍女。雍熙四年二月十九日昇化一云景德三年(1006)十月初十日。蓋是時妃年三十餘矣。厥後常衣朱衣飛翻海上，里人祠之，雨暘禱應。」此書中明白說明媽祖的父親為五代閩王時都巡檢林應，但卻把祂的母親由陳氏說成王氏。

<sup>17</sup>收錄於《正統道藏·洞神部·本文類·傷字號》。

<sup>18</sup>見清·葉德輝重刻明刊本，筆者所藏係影印本，無出版年月。

又，明·南州散人撰《天妃林娘娘傳》說天妃乃北天妙極星君之女，名玄真，受觀音之命投胎林家，後誦經修鍊得道。

在明代中葉以後的媽祖傳記中，影響後世最深遠的，當為《天妃顯聖錄》一書，此書前有數序，依次為林堯俞、林蘭友、黃起有、林帽等序。林堯俞，係明萬曆十七年（1589年）進士，曾任禮部尚書，後得罪魏忠賢，引疾歸故里，序中說到「余自京師歸，偶于案頭得《顯聖錄》一篇……惜乎《顯聖》一錄，尚多闕略，姑盥手而為之序」，作序時間，大約在明熹宗天啟六年（1626）。序中說所得《顯聖錄》一篇，尚多闕略，則此時已有《顯聖錄》存在。又，林蘭友、黃起有、林帽三人皆是崇禎朝進士。黃起有為崇禎元年（1628）進士，林蘭友崇禎四年（1631年）進士，林帽為崇禎十六年（1643年）進士。以林堯俞作序時所見《顯聖錄》來說，它所記載的媽祖神蹟，應僅至神宗萬曆間事，但今《天妃顯聖錄》所載事蹟，在歷朝褒封方面，載至明宣宗朝，其後接著為清康熙朝事。而媽祖神蹟中〈妝樓謝過〉載及明熹宗天啟乙丑、戊辰（1625、1626年）事；其後接著更載清朝康熙年間事，及至康熙二十二年施琅攻台，康熙派欽差冊封琉球王。以上，以林堯俞所見《顯聖錄》而言，自熹宗以下事，應是後人所增。

今以《天妃顯聖錄》有關天妃收伏晏公事蹟，係出自道經《太上老君說天妃救苦靈驗經》及《繪圖三教源流搜神大全》所言之晏公看來，原書《顯聖錄》疑出自明神宗萬曆朝。此書後面載及清康熙事，則應是經清康熙朝人所增入。

《天妃顯聖錄》一書影響甚大，清·林清標《勅封天后志》<sup>19</sup>中的媽祖事蹟，皆是採自《天妃顯聖錄》之說，但文中將原來稱媽祖為「妃」字，改為「后」字，此乃是乾隆時媽祖已受封為天后的緣故。由於《天妃顯聖錄》承自《顯聖錄》，所以今將此書中的媽祖史料，視同明中葉以後所形成的史料。

《天妃顯聖錄·天妃誕降本傳》說媽祖的父母敬祀觀音大士，母親王氏夜夢大士予以丸藥，服後得娠，出生後因至彌月皆不聞啼聲，所以取名為「默」。「甫八歲，從塾師訓讀，悉解文義。十歲餘，喜淨几焚香，誦經禮僊（仙），旦暮未嘗少懈。婉變季女，儼然窈窕儀型。十三歲時，有老道士玄通者來其家，妃樂捨之。道士曰：『若具僊（仙）性，應得渡入正果。』乃授妃《玄微祕法》，妃受之，悉悟諸要典。十六歲窺井得符，遂靈通變化，驅邪救世，屢顯神異，常駕雲飛渡大海，眾號曰通賢靈女。越十三載，道成，別家人，到湄洲嶼白日飛昇。時宋雍熙四年丁亥（987年）秋九月重九日也。」又，《天妃顯聖錄》在〈天妃誕降本傳〉之後有〈窺井得符〉、〈機上救親〉、〈化草救商〉、〈菜甲天成〉、〈掛席泛槎〉、〈鐵馬渡江〉、〈禱雨濟民〉、〈降伏二神〉、〈龍王來朝〉、〈收伏晏公〉、〈靈符回生〉、〈伏高里鬼〉、〈奉旨鎮龍〉、〈斷橋觀風〉、〈收伏嘉應、嘉祐〉、〈湄山飛昇〉。所述的媽祖成道故事，除增入觀音入夢角色外，其餘都屬於道教修鍊法門及神仙之說，而〈機上救親〉一段，則是取自《繪

<sup>19</sup> 乾隆四十三年（1778年）刊行。

圖三教源流搜神大全》，顯示此書係摘錄當時媽祖各種成道說而成，其撰作年代在《繪圖三教源流搜神大全》之後。

明萬曆以下媽祖的這些史料及小說，除說媽祖父母敬祀觀音，或夢觀音予以優鉢花，或說予以藥丸，吞後得孕，五歲能誦《觀音經》外，其餘自出生至得道，所行之事，如能預示吉凶，能以樂娛神，遇玄通道士，窺井得符，以及得道後的示現靈蹟，皆屬於道教。如《繪圖三教源流搜神大全》說：「在襁褓中，見諸神像，叉手作欲拜狀」「十一歲能婆娑按節樂神」，出元神以救兄弟船難。如《天妃林娘娘傳》說她是北天妙極星君之女，名玄真。如《勅封天后志》說媽祖「十歲餘，喜淨几焚香，誦經禮僊（仙），旦暮未嘗少懈。婉孌季女，儼然窈窕儀型。十三歲時，有老道士玄通者來其家，妃樂捨之。道士曰：『若具僊（仙）性，應得渡入正果。』乃授妃《玄微祕法》，妃受之，悉悟諸要典。十六歲窺井得符，遂靈通變化，驅邪救世，屢顯神異，常駕雲飛渡大海，眾號曰通賢靈女。」這些修道得道的描述，都是遵循道教修煉法門而來。

宋代、元代史料，看不出媽祖與佛教的任何關係，《繪圖三教源流搜神大全》及《天妃顯聖錄》所述天妃事，當是明世三教合一盛行下，所演化出來的。而媽祖和觀音牽扯上關係，極可能是受元世稱媽祖為「南海女神」的影響，由「南海」而聯想到觀音。

雖然《繪圖三教源流搜神大全·卷四·天妃娘娘》糝進佛教之觀世音，說天妃的母親夢見觀音送予優鉢花，又說天妃「五歲能誦《觀音經》」，似乎與佛教的觀音，關係密切。但此觀世音，以明人《西遊記》、《封神演義》等小說看來，又稱為慈航道人，是被道教收編的佛教神祇，已和佛教的觀世音有所不同。明中葉以後小說中所見的觀世音，都是玉皇大帝的手下屬神，是道教化的神祇。《繪圖三教源流搜神大全》、明·吳還初編《天妃娘娘傳》<sup>20</sup>，和台北國家圖書館所藏編於明萬曆末的《天妃顯聖錄·天妃誕降本傳》，其中所說天妃與觀音的關係，也都可做如是觀。再者，上述明中葉後的天妃傳，雖也有媽祖敬拜觀音之說，但所說的媽祖成道故事，或說由玄通道士授玄微祕法，窺井得符，遂靈通變化；或說「入瑤池見王母，轉往南海得觀音傳法」、「湄洲羽化為神后」等等，都是很典型的道教成道故事，而不是遵修佛教的四諦（證羅漢果）、十二因緣（證緣覺）、六度萬行（證菩薩、佛）；也不是修密教身口意三密相應，即身成佛者。所得果位（女神、夫人、天妃、天后），亦和佛教果位說（佛、菩薩、緣覺、羅漢、三界天人）不同。因而媽祖神的屬性，應是道教神，和佛教無涉。

#### 肆、由佛教的三期演變及其修煉法門，辨證媽祖非依佛法修行

佛教自釋迦改良印度婆羅門教，自創教派起，至西元一世紀，此為小乘佛教（原始佛教），最接近佛教本來面貌。此時期以釋迦牟尼為主佛，以無常、苦、空、無我為教義，以三法印（四法印）來印證是否屬於佛教。三法印分別為：諸行無常、諸法無我、（一切皆苦）、涅槃寂靜。此期重要經典為四阿含經：《長阿含經》、《中阿含經》、《雜阿含經》、《增一阿含經》。修行法門為修四諦、十二因

<sup>20</sup>收錄於《古代珍稀本小說》，沈陽春風文藝出版社一九九四年出版。

緣，或綜匯成三十七道品。修行法門中的四諦為：苦、集、滅、道。十二因緣為：無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。三十七道品為：四念處（身念處、受念處、心念處、法念處；觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我）、四正勤（已生惡令斷滅、未生惡令不生、未生善令生、已生善令增長）、四如意足（欲神足希慕欲樂、勤神足精進無間、心神足一心正念、觀神足心不馳散）、五根（信根、進根、念根、定根、慧根）、五力（信力、精進力、念力、定力、慧力）、七菩提分（擇法、精進、喜、輕安、念、定、捨）、八正道分（正見、正思惟、正語、正業、正命職業、正精進、正念、正定）。最高的成就為阿羅漢果。

到了西元二世紀至八世紀期間，佛教經過有心僧人的改造，成為大乘佛教，大乘興起於印度外圍，向印度中央發展。此期的教義改變成：常、樂、我、淨，完全和小乘佛教相反，並以阿彌陀佛為主神。重要經典為：《金剛經》、《維摩詰經》、《妙法蓮華經》、《華嚴經》、《般若波羅蜜多心經》、《大佛頂首楞嚴經》、《阿彌陀經》、《六祖壇經》等，經典及思想嚴重受到中國哲學思想的影響。尤其如來藏真常心，主張人人本來具足的真實心，亦名佛性、真如、法性等，實由中土道家道體論演變而來，出於中土僧人偽造的《大乘起信論》。此時期的修行法門，標榜六度萬行。六度為：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若；六度以般若為主，般若為諸佛所自出，所以稱般若為諸佛母。

自西元八世紀至西元十二世紀，當時僧人流行以佛理雜術法科儀，形成了密教。以大日如來為主的五方佛（東方阿閼佛、西方阿彌陀佛、南方寶生佛、北方不空成就佛、中央大日佛）為主神。重壇儀、手印、真言（咒語）、觀想、護摩；主張三密相應，即身成佛。三密為：身密（身結手印）、口密（口誦咒語）、意密（意存觀想）。重要經典分胎藏界及金剛界經典。胎藏界以善無畏譯《大毘盧遮那成佛神變加持經》七卷，簡稱《大日經》為主。金剛界以不空譯《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》三卷，簡稱《金剛頂經》為主。密教重視護摩及壇儀，其護摩法，是將薪木（或以各種木為薪，或以酥、餅、香屑、穀物、藥物、人及動物之血肉脂等為薪），放入爐中燃燒，並在護摩時以身口意三密配合進行，其目的在治病、降怨、求財勢、求長生、成佛。所設置的壇場，依目的不同，而形製有別，分別為：息（息災障，消災；白色圓形壇）、增（增福慧，祈福；黃色方形壇）、懷（成就權勢事業；赤色蓮花壇）、誅（降伏邪魔怨家；黑色三角壇）；或加入鉤召（召攝鬼神；半月形壇）。供物有：酒、肉、酥、蜜、餅餌、人血、人肉、貓眼、鴉肉等等。供器有：香、燈、花、塗、幡、蓋、杵、瓶、爐、劍、鏡、鈴、塵尾、如意、白拂。貴重牛五淨：牛糞、尿、乳、酪、酥。

胎藏界曼荼羅（壇場）：其圖形為方中有圓，壇分四重，每重四門，為唐善無畏所傳，有十三院：中台八葉院、佛母院、蓮華院、金剛院、五大院、護世院、釋迦院、文殊院、除蓋院、地藏院、虛空藏院、蘇悉地院、外金剛部院。

金剛界曼荼羅：共有九會，分列九方格，方格中有圓壇，現存者為不空所傳，日本學者福永光可以為仿自唐世道教九宮神壇。金剛界之法尊有：五佛、四波、

十六大菩薩、八供、四攝，合稱三十七尊。有關密教的描述，及其和道教的關係，詳見筆者《道教與密宗》一書，一九九三年四月，台北新文豐出版公司出版。

以上是三期佛教教義及修行法門情形，文中所說的密宗，以《大正藏》所見的唐密為主，唐密後來傳至日本為東密（日本密宗），而十二世紀後盛行於西藏的，則為藏密（西藏密宗），除此外，今日雲南亦有密宗存在（滇密）。

以上不論小乘的修四諦、十二因緣，成就阿羅漢果；或大乘修六度，成就菩薩、佛；甚至密教修三密相應，強調即身成佛；都和媽祖生為巫女，以符水渡化眾生，護海巡航的神格屬性相差甚遠。

### **伍、釐清學者所說媽祖和佛教有關係的說法，兼論道壇法事雜入佛教瑜伽教及穢跡金剛法的問題**

明中葉以後，媽祖成道故事，糅入觀世音角色，有觀世音入夢及媽祖父母敬祀觀音等情節，再者台灣北港媽祖廟祭祀媽祖時常有僧人主其事，這些都容易造成媽祖是佛是道之爭論。在台灣媽祖研討會中，常會看到以佛教角度來論述媽祖和佛教關係的文章，這類文章大概分為三個層次。

#### **一、認為媽祖確受佛教影響，甚或以為媽祖是主張三教合一的人**

認為媽祖和佛教有關係者，是根據明代中葉以後小說家言來論述，媽祖小說中加入了觀音情節，世人直接把觀音等同於佛教，所以而有是說。但如上文所論，觀世音在明代，是被道化的神祇，道教信眾中直接把祂當成道教神在膜拜。今日台灣道教廟宇中供觀音的相當多，大都以觀音為陪祀，甚至也有的道廟以觀音為主神者。相對的，佛教廟宇供觀音的卻是很少。佛教廟宇中，最常見的是供三位如來，以釋迦牟尼為中座，右為阿彌陀佛，左為藥師佛。其次是供釋迦中坐，兩旁為文殊、普賢，或釋迦中坐，兩旁為摩訶迦葉及阿難。觀世音在佛教廟中最多只能當陪祀，很多佛教廟宇是不供觀音的。觀音在佛教中，南北朝至唐代所見的造型都是男身相，到密教經典中才出現女身的敘述。但以女身的造型出現，如楊柳觀音、水月觀音等女觀音的大量出現，則在宋後。觀音被援入道教較晚，所以在道廟中，觀音則一直以女性神的角色出現。由於明代小說已把觀世音等同於道教神祇，所以道教女神的修鍊，如媽祖和陳靖姑的成道故事，都常會看到觀世音的影子，於是有人便認為是受到佛教影響。其實道教中的觀世音，已是被道教所收編的道教神，稱之為慈航真人，和佛教的觀世音有別。這種情形猶如關公被佛教收編成護法神，稱之為伽藍菩薩一般。道教中的觀世音，大都是稟承玉帝旨意行事，如宋代《玉曆至寶抄》、明代《西遊記》等書所見者是。在《封神演義》中，觀世音更是元始天尊十大門人之一，號稱慈航真人。《西遊記》、《封神演義》二書，對民間影響相當大，民間道廟的廣泛供奉觀世音，和這些小說的流行有關，這樣的影響應始於明中葉以後，如以《玉曆至寶抄》看來，也可能在宋代已如此。

#### **二、以為媽祖所修行之法門，出自佛教者**

近年媽祖學術研討會上，有的學者直接認為媽祖所修的法門，出自佛教。這樣的說法，是說媽祖所修的，是道教閩山派法門，而道教閩山派，則是受佛教影響而來。這種的說法，應是由誤解葉明生之說而引起的。葉明生〈媽祖信仰與道

教文化——民間道壇之媽祖信仰相關科儀及文化形態考探》<sup>21</sup>說媽祖所從事的法事為民間最流行的道教閩山派之初期巫法。葉明生〈道教閩山派之研究（一）閩山派的源流與形成〉更說閩山法，是以「閩山派在宋元間大量吸收了道教正一派的科儀、佛教瑜伽派的法術內容，而成為融合佛、道、巫於一爐的閩山派。」<sup>22</sup>葉文基本上是認為媽祖為道教女神，但因文章中談到媽祖修鍊法門是閩山法，而閩山法又是結合道教及佛教的瑜伽派所成。所以後來被研究媽祖者把它說成媽祖所修持法門和佛教有密切關係，甚至說閩山法出自佛教。其實這是對葉文的擴大解釋。

葉文說媽祖修閩山法，乃是受明代小說無根子《海遊記》的影響而來，《海遊記》說陳靖姑、李三娘、林九娘（媽祖）三人結拜前往閩山向閩山法主許九郎（許遜）學法。此說有待商榷，如以媽祖所處的年代在五代末宋初來看<sup>23</sup>，閩山派是否已形成，媽祖是否真的修行閩山法都是爭議性很大的問題。其次葉文說閩山派吸收佛教世俗化的瑜伽教而成，主要的論據是南宋末白玉蟾《海瓊真人語錄》中言及穢跡金剛，此說爭議性亦極大。《海瓊白真人語錄·卷一·師徒問答》第十一頁云：

「相問：『今之瑜珈之為教者，何如？』答曰：『彼之教中謂釋迦之遺教也。釋迦化為穢跡金剛，以降螺髻梵王，是故流傳此教，降伏諸魔，制諸外道，不過只三十三字金輪穢跡咒也。然其教中有龍樹醫王以佐之焉。外此則有香山、雪山二大聖，豬頭、象鼻二大聖，雄威、華光二大聖，與夫那叉太子、頂輪聖王及深沙神、揭諦神以相其法，故有諸金剛力士以為之佐使。所謂將吏，惟有虎伽羅、馬伽羅、牛頭羅、金頭羅四將而已，其他則無也。今之邪師雜諸道法之辭，而又步罡捻訣，高聲大叫，胡跳漢舞，搖鈴撼鐸，鞭麻蛇、打桃棒，而於古教甚失其真，似非釋迦之所為矣！然瑜珈亦是佛家伏魔之一法。』<sup>24</sup>

上文中白玉蟾原是說明當時佛教瑜伽教雜糅道教「步罡捻訣」、「胡跳漢舞，搖鈴撼鐸，鞭麻蛇」等情形，並懷疑它不是出自釋迦之教。葉文說今日所見閩山道壇，和白玉蟾所描述的瑜伽教很接近，葉文並說：「可見在宋代，閩山法已與瑜伽法有了整合的過程，並對閩山派的形成起到重要的作用。」<sup>25</sup>以白玉蟾所說瑜伽教情形，僅能證明南宋末民間社會現象，尚不能擴大來解釋五代末北宋初媽祖修道情形，此其一。再者，佛教是否有瑜珈教？更是值得探討。其實瑜珈不能稱教，最多只能說它是一種修行法門。佛教密教四部中有瑜珈部，穢跡金剛也是密教的神祇。瑜珈教並不是密教。所謂的密教，它是成立在西元八世紀唐玄宗朝。密教的特色是以大日如來等五方佛為中心，修身、口、意三密相應法，有壇場科

<sup>21</sup> 《福建師範大學學報·哲學社會科學版》，2009年第3期，總第156期，143-150頁。

<sup>22</sup> 見道教學術資訊網站，<http://www.ctcwri.idv.tw/INDEXA3/A302/A3122/A3040908.htm>。

<sup>23</sup> 一般據明代《天妃顯聖錄》說媽祖生於宋太祖建隆元年（960年），但如以宋代劉克莊〈風亭新建妃廟記〉說建隆元年宋太祖和媽祖「同時奮興」，一即帝位，而媽祖「去而為神」看來，建隆元年是媽祖成道日，媽祖生於五代。

<sup>24</sup> 《正統道藏·正乙部·弁字號》，新文豐刊本第五十五冊 662頁下。

<sup>25</sup> 葉明生〈道教閩山派之研究（一）閩山派的源流與形成〉。

儀。壇場科儀包括金剛藏和胎界藏兩種曼荼羅，有息、增、懷、誅，或加入鉤召等壇儀，有以火燒薪的護摩法。這些法門和田野調查中所見的瑜珈教法門，毫無相關。相反的，田調中所見瑜珈教或穢跡金剛法，都是道教術法，只是用了佛教名相，通常是施行道教術法，而改念佛教經典，如此而已。如福建古田一帶和瑜珈相關的法術，喪事方面由瑜珈教的和尚負責，誦念《金剛經》、《彌陀經》、《蒙山施食》。而吉事及治病驅邪方面，則由道士負責，所用經典科儀因目的不同而有別。兩者在施用法門上，瑜珈教較重誦經，道壇較重術法。

媽祖在宋元所有的史料中，只說是生平為巫女，並沒提到閩山法，今人用明代小說《海遊記》來追溯媽祖修行閩山法門，並不妥切，至少宋元史料中沒有一處提及媽祖修行閩山法。而白玉蟾所說瑜珈教，是雜行道法，妄託佛教的一種術法，其法門和密教瑜珈部全然無關，反而和道法相近。

### 三、以為媽祖所得符是佛教穢跡金剛符者

媽祖和佛教的關係，大都僅在媽祖和觀音間做文章，但其中也有極少數的人，認為媽祖的符是來自佛教穢跡金剛者。如釋果濱、果忠合撰〈北宋媽祖林默娘藉穢跡金剛咒修得神力〉<sup>26</sup>，以為媽祖十六歲窺井得銅符，所得是穢跡金剛符。這種說法更是倒因為果。佛教密宗，形成於西元八世紀，約唐玄宗朝，密宗受中土道教影響甚深，筆者《道教與密宗》一書，從壇場科儀、星斗崇拜到符籙咒印等施行方式，論述密教受到道教影響<sup>27</sup>。此外，印度アジツト・ムジケルジ一撰、日本松長有慶譯《タントラ東洋の知恵》<sup>28</sup>該書第三章 P42、P43，言及印度 Tantric 之修行法中，有的是道教道士ボーガル（人名）和印度曼陀羅師ヴァシスタ（人名），二人傳入印度者。在 Tantric 正規之 192 種修行法中，即有 64 種是從中國傳去，糝有道教所傳式樣。這些論述，可以印證道教確曾影響印度本土的佛教密宗。大陸學者黃心川《道教與密教》一文，更引述多位印度學者論述道教對密教的影響<sup>29</sup>。

道教的壇儀、星斗崇拜、北斗二十八宿之說，及符籙印之形製、施行方法，皆被密宗所吸收。其中的「符」，更是出自漢字的雲篆體，和佛教全然無關。

今《大正新修大藏經》第二十一冊中，所收和穢跡金剛相關的經典有二種，都是唐代北天竺國阿質達霰譯，一為《穢跡金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門》，一為《穢跡金剛禁百變法經》。兩種都嚴重受到中土道教的影響，其中《穢跡金剛禁百變法經》載錄多種符、印，並一一說明該符該印之摹刻、書寫方式，及其使用方法、治病驅鬼療效。這些符、印皆同於道教。道教之印有職司之印，有刻符於上之印。道教符印，常以朱砂、雄黃書印於紙帛器物上，其使用方法，或佩持於身，或貼器物，或吞服，或燒灰沈水等等，《穢跡金剛禁百變法經》所載之符印及使用方法，皆同於道教。詳細論述，請見筆者《道教術儀與密教典籍》<sup>30</sup>及

<sup>26</sup> 見網站 [www.ucchusma.idv.tw/article/ucchusma2.htm](http://www.ucchusma.idv.tw/article/ucchusma2.htm).

<sup>27</sup> 新文豐出版社，1993 年 4 月出版。

<sup>28</sup> 日本新潮社刊印，昭和五十六年（1981 年）發行，平成四年五月十六刷。

<sup>29</sup> 刊載於《中華佛學學報》第 12 期（1999 年 7 月出版）頁 205~218，台北中華佛學研究所發行。

<sup>30</sup> 見該書 270-273 頁，1994 年三月，台灣新文豐出版社刊行。

《道家道教影響下的佛教經籍》第六章<sup>31</sup>。

所以《穢跡金剛禁百變法經》的符印是受道教影響而來的，媽祖窺井受符，絕對和佛教無關，也和密教塑造出來的穢跡金剛無關；相反的，穢跡金剛是援道入佛下所塑造出來的神。

### 陸、從道教道派的演變及其修行法門，看媽祖成道與道教之關係

世人常以為道教出自張道陵，其實翻遍漢代至南北朝北周前的古籍中，並沒有張道陵創教之說。稱道教為張道陵所創者，實始於隋唐時期佛道二教的相攻。由北周末隋初的釋道安《二教論》倡始，北周·釋道安《二教論·服法非老第九》：「但今之道士，始自張陵，乃是鬼道，不關老子。」唐初的法琳《辯正論》、道宣《廣弘明集》煽其風，遂積非成是。其用意在於借醜化張道陵，而矮化道教，用以達成佛先道後，佛優於道的目的。其實梁·僧祐《弘明集》所載南北朝時期，眾多佛、道二教相爭相互論戰之文，皆未見張道陵創教說，文中皆是以孔、老、釋三人分別代表儒、道、釋三教；但由於三人中老子年最長，所以北周的釋道安才刻意以張道陵代替老子，以便於誇說佛在道前。以歷史的演進來看，古老文明所衍生的宗教，通常都是隨著其民族的文化、信仰、民俗逐漸形成宗教，所以找不到教主，其後新出經過改良的宗教才會有教主。例如隨印度文化形成的婆羅門教沒有教主，埃及的多神教，以色列的猶太教等等，都找不到教主；同樣的，道教也沒有教主，這些都是隨著各民族本身的文化、習俗、哲學思維，逐漸發展而成，並不是由某人所獨創。相反的，佛教是改良婆羅門教而來，所以才會有教主。有關道教起源的討論，詳見筆者《周秦兩漢早期道教》第一篇<sup>32</sup>。

道教隨著中國本土民俗、文化而形成，也隨著本土文化的演進而演進。大抵來說，周秦至西漢為方士道，東漢張道陵創正一派，東晉而有上清派及靈寶派。至南宋興起於北方的則為全真教。這五個時期所成立的四個大道派，對整個道教的影響甚深。略述於下：

**方仙道（方士道）：**周秦時為方仙道，修行法門有養形及養神兩種。以導引（導氣以入，引氣行身）吐納（吐故納新）及外丹來「養形」；以恬淡寡慾，清靜自然來「養神」。

**正一派：**起於東漢，創教者東漢張道陵。修行法門：以符籙咒印為主，依所佩「籙」之不同，驗證修行階次。聖地為江西龍虎山。主要經典：《五斗經》（《北斗經》、《南斗經》、《東斗經》、《西斗經》、《中斗經》）及《正一盟威籙》等

**上清派：**創教者，魏華存、楊羲、許謐。聖地：江蘇茅山。修行法門以存思內神，守三一（人身三丹田之真一）、雌一雄一（五雄四雌，腦部九宮）、帝一（回風混合法門）為主。主要經典：魏華存所傳《上清大洞真經》等三十一卷上清經。

**靈寶派：**創立者，東晉·葛巢甫。修行法門以誦經功德及科儀為主。主要經典：東晉葛巢甫所傳《度人經》（《靈寶無量度人上品妙經》）等十部三十五卷靈寶經。聖地：江西閻皂山。

<sup>31</sup> 見該書 849-850 頁。台灣新文豐出版社，2005 年 3 月刊行。

<sup>32</sup> 台灣文津出版社 1998 年 6 月一刷。

**全真派**：創立者，金朝王重陽。主張內丹之性命雙修：用精氣神為丹藥，來做為修命之工夫；以制心猿意馬，恬澹無為為修性；倡出家修道，重三教合一。全真派三大祖庭：陝西終南山重陽萬壽宮（王重陽舊庵，王重陽葬此）、龍門派祖庭北京白雲觀（丘處機葬此）、山西永樂宮（呂祖故居）。

道教由於是承襲本土文化而來，所以在修煉法門上，深受本土文化的影響，《禮記·祭法篇》所言供祀之條件有五條，其實可歸納為一種，即是有功於民者，死後成神，受萬民供祀。另外《禮記·祭法篇》載周朝自天子至大夫皆有祀「厲」的習俗，厲為無主孤魂，害怕會為崇於民而祭之。道教承此習俗，所以有供祀有功於民的陽神，也有祀無主孤魂（百姓公、有應公）的陰神；此外有修道並積善功而成的仙。神與仙為道教聖位的兩種形態，仙在神之上。神仙階位的升轉，依次由下而上為：陰司地府主者（尸解仙：分文解、武解等），由此而修鍊則為遊歷於海外名山之地仙；由地仙再修鍊而為天仙、飛仙，飛行於三界廿八天（欲界六天、色界十八天、無色界四天）；再往上修鍊，則為種民四天；再修鍊而成三清（太清、上清、玉清）大羅金仙。道教有功於民，死後被供為神的，死後都要繼續修鍊，才能使祂的神格繼續上升，而人間的帝王則依其澤被於民的靈驗神蹟，來遞加增封。

筆者曾在《道教與民俗》一書序中，曾論述道教的定義。今轉錄於下：

道教是中國的本土宗教。先秦老莊等道家思想及《易經》陰陽感召、善惡報應之說，形成了道教的「學」。中土陰陽五行、命相、擇日、風水、醫巫、卜卦、祝由、禁忌、養生等說，形成道教的「術」。

道教在哲理上以「道」為宇宙本體，以「氣」為萬物始源。以修鍊得道者為仙；以生前有功於民，死後入祀者為神。神仙的組織與階位，仿照人間帝王的行政組織。以齋醮求福、禳災。以酒、脯、紙錢祈祭。以符、籙、咒、印、灑水、禹步，來驅鬼、治病。以劍、鏡、鈴、印為法器。以扶鸞、降真，來溝通人神。在修煉法門上，道教有自力及他力之分；道教在自力方面之修煉，如：清心寡慾、導引吐納、避穀食氣、存思身內外神祇及煉化精氣神等，可以自行修煉不假他手。他力方面之修煉如：黃白、藥餌、符籙、房中、禱祀等等，須借外力外物以變化己身。另外，道教主張「我命在我不在天」及「孤陰不長，陰陽不生」，重視陰陽和諧；以此二者為其特色。因我命在我不在天，生死操之在我，不以死生為必然，所以想借由養生以延生、長生。而在養生長生上，則有養神、養形之說。養神重在涵養心性，主張恬淡無欲，去喜怒之情，此即世人所說的老莊哲學，齊生死、泯是非、等成敗、一萬物，偏重於對道體的領悟。養形則重在借由藥物來改變肉質凡胎，以求永生不滅；藥物有高下之別，上藥修仙，下藥治病；藥又有內外之分，即內丹與外丹；內丹煉精氣神，外丹煉草木鉛汞。

又，由於道教認為孤陰不長，孤陽不生，所以重視房中術，及陰陽兩者之諧調，以房中來治病、延生、修仙。世界上大部分的宗教，都認為有生必有死，並以男女房中之事為污穢，與此相比，道教反而較能接近民眾。

道教與佛教的差別，此二者，就外貌來分：在祠所上，道教祠所：早期稱「治」、

「靖」，後來稱「觀」、「宮」、「廟」、「堂」、「壇」等；佛教祠所稱：「寺」、「院」、「禪寺」、「禪院」、「精舍」、「庵」等。

在神職人員方面：道教稱高功、法師、道士，台灣另有乩童。佛教稱法師、和尚，女性稱尼姑或尼師，無乩童。

在祭儀及供品上：道教供品葷素不忌，重酒，用線香以降神，有紙錢以酬神及供施法，有符水以護持信眾。佛教供品忌葷，戒酒，不用線香（燃香於臥爐）及不用紙錢、符水；近來受道教影響，台灣佛寺亦有以「大悲水」來施民者。另台灣道教有迎神賽會（大都在神明誕辰時舉行）及刈香（道廟互訪）活動，佛教則無<sup>33</sup>。

在分述佛、道二教的教義、修行法門及神祇稱謂後，然後我們再來論證媽祖的神格屬性是佛抑道。

### 柒、媽祖神格的宗教歸屬，是道是佛的再論定

有關媽祖的史料，如以宋元資料所見媽祖的成道經過，生時為巫，預知吉凶，為民解決疑惑，死後被祀為神，又因所居地近海邊，自然成為護持海運之女神。依其成神的方式看來，乃屬於有功於民，死後繼續護持百姓，符合道教成神的條件，也和《禮記·祭法篇》所載相合。祂所修的是道教巫祝符咒之術，而不是佛教四諦、十二因緣、六度萬行、三密相應的修行方式。

再者，道教神祇的封號，尊貴者如天尊，敬老者如丈人、老母，但最常見者，則為帶有人間政治組織色彩的職稱，如帝妃、王侯、元帥、護法、將軍、使者等。男神封號常見者如：帝、王、君、真人、元帥；女神封號，常見者如：夫人、元君、母（老母、聖母）、妃、后等。舉例而言，男神如玄天上帝、關聖帝君、廣澤尊王、東嶽上卿司命君（茅盈，見《真誥》）、紫陽真人（見《真誥》）、天蓬元帥。女神如：九華安真妃（《真誥》）、紫微王夫人（《真誥》）、南嶽夫人魏華存（《真誥》）、南岳紫虛元君（《真誥》）、碧霞元君、驪山老母、西王母等等。

道教的這些神祇封號，大都由歷代帝王來封贈，到了宋代，形成了一定的規則，首先由地方仕紳及當地官員列述神蹟，向皇帝奏請，皇帝允許後，命大臣擬稿，第一次先賜廟額，第二次再賜封號，封號先低階後漸至高階，如此神古已有封贈者，只能加封不能貶降。這套制度，在宋代已完全建立。《續資治通鑑長編》卷三百三十六北宋神宗元豐六年，第八頁：

「太常寺言：『博士王古乞自今諸神祠加封，無爵號者錫廟額。已賜廟額者，加封爵。初封侯，再封公，次封王。生有爵位者，從其本。婦人之神，封夫人，再封妃。其封號者，初二字，再加四字。如此則錫命馭神，恩禮有序。凡古所言，皆當欲更增。神仙封號，初真人，次真君。』並從之。」

上引所述道教神祇封贈名號，皆由卑而至尊，有一定的次序。其申請封贈的理由，大都是因為該神護民有功，於是由大臣及民眾向皇帝上奏，請求封贈，經皇帝批准後施行。其後如該神又有神蹟顯現，護佑人民，甚至護衛國家打敗敵軍時，其封贈之官位職稱，逐漸加增。其封贈由二字至四字至十餘字、二十餘字、

<sup>33</sup> 詳見筆者《道教與民俗·自序》，2002年12月，台灣文津出版社出版。

三十餘字的封號，都曾出現過。媽祖是道教的女神，自然歷來也有祂的封號。

歷代媽祖的封號，散見於《四明續志》、《鑄鼎餘聞》、《天妃廟記》、《宋史》、《元史》、《明史》、《清史》等。而記載最詳盡可信的，當為湄洲賢良港天后祖祠刊印，媽祖裔孫林清標於乾隆戊戌年所敬輯的《敕封天后志》一書。今據《敕封天后志·卷上·歷朝褒封》載錄於下：

宋徽宗宣和四年賜「順濟」廟額。宋高宗紹興二十五年封「崇福夫人」，紹興二十六年封「靈惠夫人」，紹興二十七年加封「靈惠昭應夫人」。宋孝宗淳熙十年封「靈慈昭應崇善福利夫人」。宋光宗紹熙元年進爵為「靈惠妃」。宋寧宗慶元四年加封「助順（靈惠助順妃）」，開禧元年加封「顯衛（靈惠助順顯衛妃）」，嘉定元年加封「護國助順嘉應英烈妃」。宋理宗寶祐元年加封「靈惠助順嘉應英烈協正妃」，寶祐三年加封「靈惠助順嘉應慈濟妃」，寶祐四年加封「靈惠協正嘉應善慶妃」，開慶元年進封「顯濟妃」。元世祖至元十八年封「護國明著天妃」，至元二十六年加封「顯佑」。元成宗大德三年加封「輔聖庇民」。元仁宗延祐元年加封「廣濟」。元文宗天歷二年加封「護國輔聖庇民顯佑廣濟靈感助順福惠徽烈明著天妃」。明太祖洪武五年敕封「昭孝純正孚濟感應聖妃」。明成祖永樂七年加封「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃」。清聖祖康熙十九年敕封「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天妃」，康熙二十三年加封「護國庇民昭靈顯應仁慈天后」。清高宗乾隆三年敕封「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟福佑群生天后」，乾隆二十二年加封「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟福佑群生誠感咸孚天后」，乾隆五十三年加封「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟福佑群生誠感咸孚顯神贊順天后」。清嘉慶五年加封「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟福佑群生誠感咸孚顯神贊順垂慈篤祐天后」<sup>34</sup>。

我們由上列媽祖的封號上看，先是宋徽宗的賜廟額，再來才是封號。其封號由「夫人」、「妃」、「天妃」、「天后」，有一定的次第，封贈之字，由二字，至嘉慶五年加封「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟福佑群生誠感咸孚顯神贊順垂慈篤祐天后」，共三十字封號。又今日有的人以為清康熙十九年封贈的封號是「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟天上聖母」，但據湄洲祖廟所刊《敕封天后志》及《欽定大清會典事例》看來，康熙所封贈的封號是「天妃」而不是「聖母」。《敕封天后志》是媽祖裔孫所輯，裡面載錄各朝皇帝詔封全文，也包括了康熙朝，但皇帝詔書祭文，都說康熙十九年封天妃，康熙二十三年封天后；皆無封「天上聖母」字樣。疑天上聖母之稱，是後人所誤記，或是民間私下的封號，這種情形，猶如陳靖姑被稱為「順天聖母」一般。

由宋後帝王對媽祖的封號來看，其稱呼完全合於道教神祇之稱謂，和佛教之佛、菩薩、羅漢，或密教女性神之白度母、綠度母、佛母，及男性神之金剛、如來、諸天等稱謂有別。

宋代、元代史料，甚至明初《太上老君說天妃救苦靈驗經》，皆看不出媽祖與佛教的任何關係。《繪圖三教源流搜神大全》所述天妃事，當是明世三教合一

<sup>34</sup> 《敕封天后志》為清乾隆四十五年林清標所輯，而自乾隆五十三年及嘉慶以下封號至光緒間事，皆出自該書補入的《欽定大清會典事例》，應是後來人所增入者。

盛行下，所演化出來的。也可能受元世稱媽祖為「南海女神」的影響，由「南海」而聯想到觀音。雖然《繪圖三教源流搜神大全·卷四·天妃娘娘》糝進佛教之觀世音，說天妃的母親夢見觀音送予優鉢花，又說天妃「五歲能誦《觀音經》」，似乎與佛教的觀音關係密切。明中葉後的天妃傳，大都雜有媽祖敬拜觀音之說，但所說的媽祖成道故事，或說由玄通道士授玄微祕法，窺井得符，遂靈通變化；或說「入瑤池見王母，轉往南海得觀音傳法」「湄洲羽化為神后」，都是很典型的道教成道故事，而不是遵修佛教的四諦（證羅漢果）、十二因緣（證緣覺）、六度萬行（證菩薩、佛）而悟道者；所得果位（女神、夫人、天妃、天后），亦和佛教果位說（佛、菩薩、緣覺、羅漢、三界天人）不同。因而媽祖神的屬性，應是道教神，和佛教無涉。

綜歸之，媽祖的神格原由女巫立祀，屬於道教有功於民，死後供祀為神的法則，也是符合《禮記·祭法篇》所載的立祀原則，原和佛教的修四諦、十二因緣、六度萬行無涉，到了明代，開始塑造媽祖的家世及修道經過，有的甚至加入了觀音的橋段，於是牽扯上了佛教。但此中之觀音，其實觀音已不是佛教之觀音，明代的小說如《封神演義》、《西遊記》也都是有三教合的傾向，且是援佛入道，將釋迦、觀音等引入玉皇大帝為主的神仙系統中，《封神演義》更把觀音、普賢、文殊等說成是道教主神元始天尊中的十二門徒之一，其中觀音稱為慈航真人。觀音既為道教元始天尊之門人，於是道廟自然供奉觀音。在台灣道廟供奉觀音的，甚至比佛寺供觀音還多。在此情形下，自然不能把觀音視同即是佛教，祂只不過是道教外來神之一。

又，從佛「寺」、道「廟」，祠堂外貌、神祇衣著、封號及祭祀用品、科儀上看媽祖神格屬性。媽祖的祠所，稱為「宮」或「廟」，是道教廟宇的稱呼；其建築形式，也是道教廟宇的風格。媽祖的神像造型，是中土后妃形貌，而不是印度佛教佛、菩薩、緣覺、羅漢、飛天等造型。媽祖廟供奉的供品為線香、紙錢、三牲、清酒、菓品，廟中有給香客的平安符，廟與廟間有刈香（進香）互訪、有繞境出巡、迎神賽會；這些都是道教的活動，和佛教無涉。

媽祖是護海有功被民所奉祀的神祇，合於道教祀神法則；媽祖的修煉法門，也是道教符術之說。而供媽祖之供品及科儀，如線香、紙錢、三牲、刈香（進香）、平安符、迎神賽會；無一屬於佛教。媽祖的扮相也是道教神祇形貌。媽祖的修鍊法門，也非佛教的四諦十二因緣、六度萬行。不管從佛「寺」、道「廟」，祠堂外貌、神祇衣著、封號及祭祀用品、科儀上看媽祖神格屬性，都是道教神祇，今日台灣的和尚硬把媽祖說成是佛教神，認為跟隨媽祖可以修行佛法。真不知如何修起。

媽祖的神格屬性，由媽祖廟的稱號、廟貌、神像、供祭物、科儀、平安符、祭神活動（刈香、繞境）等看來，全屬道廟規制而非佛教。再由媽祖成道前的修行法門、顯聖濟民等等看來，媽祖也完全合於道教以修鍊和濟民為主的修行方式。而媽祖的封號由「夫人」而「妃」而「天妃」而「天后」等，這些皆是道教神祇封號。加贈封號，有一定的規則，先卑後尊，於是由女神，進而夫人，進而

封妃，進而天妃，進而天后等；封號也由二字而增至三十字。我們以宗教本身的規範來檢視媽祖，可以確定媽祖是道教神祇。

### 捌、結語

媽祖約為五代人，升天之年約在宋太祖建隆元年。早期的史料，都是將媽祖劃歸入道教神祇中。《正統道藏·洞神部·本文類·傷字號》收錄的《太上老君說天妃救苦靈驗經》，是敘述天妃媽祖成道的相關經典。今日民間傳說媽祖收伏千里眼、順風耳及晏公，皆出自道經《太上老君說天妃救苦靈驗經》之說。

媽祖被牽連上佛教的觀世音，應是由《元史·卷七十六·祭祀志五·名山大川忠臣義士之祠》稱媽祖為「南海女神靈惠夫人」聯想而來。由於稱號中有「南海」二字，於是逐漸被牽連上和觀音的關係。而媽祖故事被糝入佛教教義，則是從明代中葉開始，也和長期來三教合一的現象有關。主張三教合一，並且援佛入道的現象，大概始自宋代。北宋張伯端《悟真篇》，開始援引佛教明心見性之說，以說解道教內丹修煉中的修性。北宋（遼）道士淡癡撰《玉曆至寶抄》，也把佛教的地藏及觀音拉入道教酆都大帝及地獄十王的冥神系統中。其後相沿成風，南宋時期盛行於北方金朝的全真道更是大量引用禪師公案來說明修性的制心猿拴意馬；《正統道藏》全真七子詩文集中所見援佛入道的情形，甚為普遍。在此情形影響之下，再加上元代稱媽祖為「南海女神」，到了明代自然會把媽祖和觀音聯想在一起，並援佛入道以說明二者之關係。

自《繪圖三教源流搜神大全》而後，後來以小說形式寫成的天妃傳，大都沿襲了媽祖與觀音的關係。明·南州散人撰《天妃林娘娘傳》說天妃乃北天妙極星君之女，名玄真，受觀音之命投胎林家，後誦經修鍊得道。明·吳還初編《天妃娘娘傳》<sup>35</sup>，編於明萬曆末的《天妃顯聖錄·天妃誕降本傳》<sup>36</sup>，所說天妃事蹟，也都增入了與觀音的關係，但媽祖收伏千里眼、順風耳等部將之事，則係沿承道經《太上老君說天妃救苦靈驗經》之說而來。媽祖成道故事，自明代以後，這類小說逐漸增多，其內容則大抵據《太上老君說天妃救苦靈驗經》及《繪圖三教源流搜神大全》而衍增，至清·林清標《敕封天后地·卷下·神蹟圖說》始定型。

自明中葉起，媽祖雖然和觀音扯上了關係，但此觀世音，以明人《西遊記》、《封神演義》等小說看來，又稱為慈航道人，是被道教收編的佛教神祇，已和佛教的觀世音有別；明中葉以後小說中所見的觀世音，都是玉皇大帝的手下屬神，是道教化的神祇。《封神演義·第十五回·崑崙山子牙下山》言及元始天尊門下有十二弟子，第四十四回、八十二回所說的有廣成子、赤精子、黃龍真人、懼留孫、太乙真人、靈寶大法師、文殊廣法天尊（文殊菩薩）、普賢真人（普賢菩薩）、慈航真人（觀世音大士）、玉鼎真人、道行天尊、道德真君等人。在《封神演義中》懼留孫、燃燈、普賢、文殊、觀音等佛教佛菩薩，都成了元始天尊門徒。所以民間道廟供奉佛教神祇，成為常態，其中尤以觀音為甚。

由於觀音是援佛入道的道教神，已不是佛教神，所以媽祖及陳靖姑的修道故

<sup>35</sup>收錄於《古代珍稀本小說》，沈陽春風文藝出版社一九九四年出版。

<sup>36</sup>台北國家圖書館所藏。

事中，因為二人是女神，自然會和同為女神的道教神祇相結合，早期則託之西王母，明中葉後則託之觀音，成為普遍現象。但觀音既為道化的神，便不能因此而把它和佛教聯結在一起，畢竟媽祖或聖天順母陳靖姑中的修道方式及供祀法，都是道教而非佛教。

在台灣，媽祖會被誤解和佛教有關，主要原因大概有下述幾項：其一是，明後的傳記，將媽祖和觀音牽連上關係，一般人不去細究此觀音是道教化的觀音，已非佛教觀音，只憑直覺將觀音和佛教劃上等號。但台灣民間道教廟所供的觀音，乃屬於道教化的觀音，而非佛教觀音。其次是，台灣北港媽祖神像是清康熙三十三年，樹壁和尚自福建湄洲天后宮奉請來北港，並建廟為第一任住持。樹壁和尚屬佛教臨濟宗，福建臨濟宗的和尚，大都和民間齋教有密切關係<sup>37</sup>，偏向三教合一，並非「正統」佛教徒。樹壁來台時，可能是帶媽祖以保平安，到台後感念媽祖保佑，所以樹壁和尚才會奉祀媽祖，為之立廟。其三是，從事田野調查者常以廟祝所說為真，無力考證經典，而廟祝並非鴻儒碩學，學識有限，難免誤說，再看到和尚為廟祝，於是以為媽祖出於佛教。

再者，台灣道廟普遍供觀音的另外一個重要原因，可能和日人的統治有關。日本佔領台灣期間，為消弭島上漢人的民族意識，曾以廢除「淫祠」為名，想要廢除具有濃厚民族色彩的道教廟宇，因而有不少道廟在後殿供奉佛教的觀世音，假託佛教寺廟而得予保存；有的則請和尚為住持，以減少日本人之糾葛。日本宮本延人《日本統治時代臺灣地區寺廟整理問題》<sup>38</sup>、一八九九年七月臺灣總督府令第五九號《舊慣社寺廟宇等建立廢合手續》，以及日本昭和十六年至昭和二十年間，在台發行的《民俗臺灣》（東都書籍刊印）中所見在台學者之討論皇民化及民俗問題等，都可以看出日本政府，借行政以干涉宗教之一斑；也加深了道教被佛教所矮化，造成佛高於道的錯覺。

綜上所說，媽祖的被視為佛教徒或佛教屬神，實是出自台灣地區的特殊現象。但此種現象，借由台灣佛教的發展，逐漸影響到東南亞。筆者在二〇〇七年八月到馬來西亞講學時，友人告知吉隆坡天后宮信徒中，也出現了媽祖屬性歸佛歸道之爭。然而我們既談宗教，信眾便須辨別自己宗教的所宗所教，因而必須依史料及修行法門，還給媽祖一個真正的宗教歸屬。

---

<sup>37</sup>連橫《台灣通史·卷二十二·宗教志·佛教》：「佛教之來，已數百年，其宗派多傳自福建。黃蘗之徒，實授衣鉢，而齋堂則多本禪宗。」

<sup>38</sup>天理教道友社，一九八八年出版。