

末法佛教的守護者——湛然圓澄 《魚兒佛》中觀音信仰之研究*

徐一智**

摘要

晚明圓澄《魚兒佛》中的觀音崇拜，即是一個地域色彩極濃的案例。從法師與其朋友們的分佈，可知道這個觀音信仰傳播，集中在浙江省，更全居住於錢塘江等河流、湖泊與海邊內。浙江實為魚、米之鄉，故圓澄法師的觀音信仰亦染及漁鄉特色。像宣說魚籃觀音手提魚籃，度化漁人等，乃一位針對性極強的觀音形象，很適合於錢塘江等流域沿岸宣化。此外，又習以魚籃，來說明觀音信仰實行的理論，從中能窺知觀音信仰裏，僧伽倡導、寺方供養與信徒應有的態度。圓澄法師更把觀音信仰當作一個各宗融合的连接點，倡行觀音信仰實可修福又修慧，既可救度末法，又能滿足信徒現世利益與淨土法門之持習。觀音又屬惡世裏，教徒守戒律與否的見證及守護者。以當地人的生活經驗，申論觀音崇信的原理。因此，可見到圓澄法師《魚兒佛》的觀音信仰，實充滿浙江當地之地域特質。

關鍵詞：晚明、湛然圓澄、末法救度、魚籃觀音、觀音信仰

* 感謝初審與複審委員們之指正與幫忙。兩位匿名審查人賜予的許多寶貴意見，實
露益本文甚多，謹在此深致謝忱。然如有任何缺失，當由作者自負文責。

** 國立中央大學明清研究中心研究員

一、前言

明代理學興起，受到其制約，使得當時佛教的發展，出現不同的型態，菩薩信仰因而受到重視。¹因為明王朝的統治者主要著意尊崇理學，佛教受到這樣的影響，便採取不同的發展方式。其選擇滿足一般信徒的現實利益和各自之願望，使得佛教也著重靈驗信仰，例如人們對普門救度之觀音等菩薩崇拜普遍加強，促使「香火道場」特色的普陀山逐漸走向繁榮。許多居士、僧人則投入參與指導民眾對信仰與親近觀音菩薩的實踐。²

「感通」或「應驗」乃中國佛教所講求的特色，觀音崇信更是以感應救贖而聞名。在中國高僧傳記如道宣（596-667）《續高僧傳》和贊寧（919-1001）《宋高僧傳》都列有「感通」篇，代表靈感應驗事蹟亦屬佛門被表揚之事。³佛教傳入中國後，其以「業」的理念，豐富了「心」的意義，主張有因必有果之報應解釋。⁴所以根據這樣的原理，信徒如以誠心感得觀音菩薩的關注——「因」，便可獲得祂「應」的救度報償——「果」。觀音菩薩修持慈悲救苦法門，那應化普門的觀音，乃明人樂於崇仰的對象。留下來的一些信徒對觀音崇拜之應驗例子，使得觀音救苦之能，深植人心。一個信仰的影響程度，可由它的靈異程度來窺知。像李樂《見聞雜記》即記載一則感應見聞，說明明代觀音居然可以自己蓋廟，雖託夢道人代辦，但何處尋求銅料，乃為菩薩指示募化，甚至木材收集，更為上天降下來的禮物，處處全是觀音預設安排。言：「殿之落成，特假手于匠氏，爾所謂天造地設，

¹ 潘桂明，《中國居士佛教史（下）》（北京：中國社會科學出版社，2000），頁486。

² 潘桂明，《中國居士佛教史（下）》，頁709。

³ 道宣之《續高僧傳》中，分為譯經、義解、習禪、明律、護法、感通、遺身、讀誦、興福、雜科等十門，贊寧的《宋高僧傳》亦延續道宣的分類。「感通篇」至《新續高僧傳四集》中，改成「靈感篇」，其意義為：「至誠所積感，而遂通理，有自然世俗罕測事，必可驗道，無或爽。」明代所指的「靈感」即是梁之「神異僧」，與宋之「感通」。蔣義斌，《宋儒與佛教》（臺北：東大圖書公司，1997），頁20-21。

⁴ 蔣義斌，《宋儒與佛教》，頁18-23。

神運鬼輸，此事誠然乎大士之靈，真偉矣！神矣！」⁵整個見聞當有誇張的成份，然而，這正可反映出明人認為觀音神力廣大，以及做為崇拜興盛的證明。

明人筆記裏，存有一些關於觀音的記錄，並且能從中，瞭解他們對觀音的看法。接下來，再檢視一些史料裏，所認定的觀音菩薩。如《焦氏筆乘續集》言：「首楞嚴觀音大士隨機現身，若佛身、聲聞……有想、無想等凡三十二應……邵堯夫詩云：『能休塵境為真境，未了僧家是俗家。』由此言之，正不當以緇素為斷也。」⁶《虞德園集》之〈觀世音菩薩香山成道記跋〉又言：「此韋天王答宣律師敘大士顯化最勝之事，非謂止此一化蹟也。後為馬郎婦，為白衣女子種種應現，不獨一身、兩身。」⁷《牧齋初學集》之〈徑山募造大悲閣疏〉又言：「佛言一切國土，種種災難起時，當造千眼大悲像，誦持〈大悲心陀羅尼種咒〉，能使敵國歸降；雨暘時，若百官、萬民皆行忠赤，諸龍、鬼神靡不擁護。」⁸明人強調觀音妙應顯現三十二應化身，適時地針對不同的對象和情境，來拯救受難者，不管平息戰爭或祈晴轉雨，都屬觀音的神力範疇。⁹明人既紛紛仰慕觀音之慈悲菩薩行，於是明朝觀音信仰的傳佈，遂也有其廣度。像《見聞雜錄》言：「里中故有佛會如老人、婆子輩，念佛群聚而已。自萬曆辛丑（萬曆二十九年，1601），而惡少始倡觀音會，則費（入會費）在二、三百金以上矣！」¹⁰《初學集》言：「女弟子河東柳氏名如是，以多病故，發願捨財，造大悲觀世音菩薩一軀，長三尺六寸，四十餘臂，相好

⁵ 明·李樂，《見聞雜記（下）》（臺北：偉文出版社，1977），卷10，「四十九」，頁824-825。

⁶ 明·焦竑，《焦氏筆乘續集》，（《叢書集成新編》第88冊，臺北：新文豐出版公司，1985），卷2，〈支談上〉，頁171。

⁷ 明·虞淳熙，《虞德園集》（臺北：漢學研究中心，天啟3年序刻刊本），卷21，〈觀世音菩薩香山成道記跋〉，頁29-30。

⁸ 明·錢謙益，《牧齋初學集》（上海：上海古籍出版社，1985），卷81，〈徑山募造大悲閣疏〉，頁1723。

⁹ 徐一智，〈從六朝三本觀音應驗記看觀音信仰入華的調適情況〉，《成大歷史學報》，43（臺南，2012.12），頁57-126。

¹⁰ 李樂，《見聞雜錄（上）》，卷5，「五十九」，頁456。

莊嚴，具慈愍性，奉安於我（錢謙益）聞室中。崇禎癸未（崇禎十六年，1643）中秋，大悲弟子謙益，焚香合掌，跪唱贊曰：『有善女人，青蓮淤泥，示一切空……。』¹¹從一般老婦人聚會念誦觀音名號，至知識份子錢謙益（1582-1664）為妻子柳如是（1618-1664）之病，塑像祈禱的情況可以推知：觀音已在各階層人間，廣泛地傳播開來。¹²

緣於觀音可變化各身，以度眾生的原理，明代人相信各種情境，皆有觀音應化，如在江湖及沿海地區，即有魚籃觀音顯現。關於魚籃觀音的指涉及源流，如下：（一）鎖骨菩薩又稱延州婦人。《太平廣記》之〈延州婦人〉言：「昔延州有婦女，年少之子悉與之遊，狎昵薦枕，一無所卻。數年而歿，瘞於道左。大曆中，忽有胡僧自西域來，見墓，敬禮焚香，開棺啓驗，即鎖骨菩薩。」¹³（二）《海錄碎事》之〈馬郎婦〉說：昔有賢女馬郎婦，於金沙灘上，施一切人淫，凡與交者永絕其淫。死葬後，一梵僧前來，掘開墳墓，乃鎖子骨。所以馬郎婦又屬鎖骨菩薩。¹⁴（三）《隆興佛教編年通論》卷二十二，唐元和十二年（817）言：馬郎婦不知出處，方唐隆盛，佛教大行，而陝右俗習騎射，人性沉鷲，樂於格鬥，蔑聞三寶之名，不識為善儀則。婦憐其愍，乃之其所。人見少婦單子風韻超然，姿貌都雅，幸其無侍衛，無羈屬，欲求為眷。婦授以《普門品》、《金剛般若》、《法華經》，約通徹者，定為婚配。至期，獨馬氏子得通，遂與其結婚。婚宴中，賓客未散，而婦人命終，便卜地葬之。未數日，有老僧杖錫來儀，僧以錫杖發墓，見其屍已化，唯金鎖子骨。¹⁵由上可知，「延

¹¹ 錢謙益，《牧齋初學集》，卷82，〈造大悲觀世音像贊〉，頁1745。

¹² 明代觀音信仰在各階層都非常普及，如帝王、宦官、文人、一般百姓、僧侶都有深刻的觀音崇信。此方面的狀況，參見：徐一智，〈明代觀音信仰之研究〉（嘉義：中正大學歷史研究所博士論文，2007），頁190-219。

¹³ 宋·李昉，《太平廣記》（臺北：文史哲出版社，1978），釋證三，〈延州婦人〉，頁682。

¹⁴ 宋·葉廷珪，《海錄碎事》，（《景印文淵閣四庫全書》第921冊，臺北：商務印書館，1983），卷13，〈馬郎婦〉，頁645。

¹⁵ 宋·釋祖琇，《隆興佛教編年通論》，（《卍續藏經》第130冊，臺北：新文豐出版公司，1993），卷22，頁320a-320b。

州婦人」及「馬婦郎」的傳言啓發了「魚籃觀音」產生，這三則故事全都沒提及：婦人即爲觀音這件事，只說明其是「鎖骨菩薩」或「聖者」而已。然鎖骨的確屬佛陀三十二相之一，如《長阿含經》言：「太子（佛陀）三十二相……八者鉤鎖骨，骨節相鈞，猶如鎖連。」¹⁶佛門以「鎖骨」標示凡人和聖者之不同。但流傳至明初時，卻加入「魚籃」和「觀音」的成份。《宋學士文集》便言：

唐元和十二年，陝右金沙灘上有美艷女子挈籃粥魚，人競欲室之。女曰：「妾能授經，一夕能誦《普門品》者事焉。」黎明，能者二十。女辭曰：「一身豈堪配眾夫邪？請易《金剛經》如前期。」能者居其半。女又辭請易《法華經》，期以三日，唯馬氏子能。女令具禮成婚，入門女即死，死即糜爛立盡，遽瘞之。他月有僧同馬氏子啓藏觀之，唯黃金鎖子骨存焉。僧曰：「此觀音示現，以化汝耳。」言訖飛空而去，自是陝西多誦經者。¹⁷

從宋濂的〈魚籃觀音像贊〉條中，引觀音感應傳所說的魚籃觀音故事可知，它的內容與《隆興佛教編年通論》記載相似，但加入金沙灘婦人提籃，以及此婦人就是觀音化身之兩點內容，宋濂爲元末明初之人，故把「延州婦人」和「馬郎婦」故事明確和魚籃觀音結合，應發生在宋濂生存時代之前。總之，「魚籃觀音」的故事架構，在唐代，先有「延州婦人」的傳說產生，依序爲「馬郎婦」故事，最後則加入「魚籃觀音」的相關情結後，至此形成一個標準化的架構。其實，從明末清初觀音感應記《觀音慈林集》中，即能看到漁籃觀音信仰的傳播。浙江、廣東等魚米之鄉多信奉，深染漁鄉特色，宣說魚籃觀音手提魚籃，度化漁人等，便屬這一位菩薩極強的特質，很適合於江湖、沿海的宣化。從中能

¹⁶ 後秦·佛陀耶舍，竺佛念譯，《長阿含經》，（《大藏經》第1冊，臺北：新文豐出版公司，1983），卷1，「第一分初大本經第一」，頁5中。

¹⁷ 明·宋濂，《宋學士文集》，（《四部叢刊》第71冊，臺北：商務印書館，1979），卷51，〈魚籃觀音像贊〉，頁403。

窺知觀音信仰裏，佛教以當地人的生活經驗，申論觀音崇信的原理。¹⁸湛然圓澄（1561-1626）的《金魚翁證果魚兒佛》（以下簡稱《魚兒佛》）為當時宣揚魚籃觀音崇拜的重要著作，禪師為救度末法，讓佛教能留下傳揚證據，進而廣弘教義，盼佛教久住人間，他選擇觀音這個興盛的信仰，創作一般人都看得懂的戲文《魚兒佛》，只要戲劇能一直演下去，佛教及觀音崇仰便會一直存在這個世界。因此，《魚兒佛》可見到僧侶與一般百姓能接受的觀音信仰內涵，更可從中看到晚明的佛教思潮，以及仰信觀音的地方特色，乃是欲探討晚明觀音流傳，非常重要的作品與切入點。¹⁹接下來，就分文本內容、文本流傳、作者和接受的讀者等方面，分析《魚兒佛》中，魚籃觀音信仰之崇拜內容。

二、《金魚翁證果魚兒佛》的作者與其思想

湛然圓澄俗姓夏，自號「沒用」、「散木」，乃晚明曹洞正傳者。根據《瑞白禪師語錄》言：「手持如意，巍巍獨坐。普為群生，全提這個。時人不識，當面錯過。咦！幾瓣梅華落剡溪，四明山下神風播。」²⁰瑞白明雪（1584-1641）認為圓澄屬於能點化無數眾生之大宗師，由於圓澄在四明山下大傳佛法，遂使宗風遠播全國。²¹現存史料中，記述圓澄和尚家世，無如其〈行狀〉詳

¹⁸ 明·弘贊，《觀音慈林集》，（《卍續藏經》第149冊，臺北：新文豐出版公司，1993），卷下，頁321b-323a。

¹⁹ 在此，有必要對「信仰」下一個定義：以一宗教的觀念為中心，而衍生出的宗教體驗、宗教行為和宗教體制，便是「信仰」的意義。因此，「觀音信仰」的意義：以觀音菩薩為崇奉對象，及其所衍生出來的相關的宗教體驗、行為和體制。包括觀音的形象、揭示教法、組織、信者修行方式、菩薩與信徒的交感等，都包含在觀音信仰的內涵之中。呂大吉，《宗教學通論新編》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁78-87。櫻井德太郎，《信仰》（東京：有精堂，1979），頁192-210。

²⁰ 明·瑞白明雪，《瑞白禪師語錄》，（《禪宗全書》第21冊，臺北：文殊出版社，1989），語錄部20，〈雲門先和尚贊〉，頁274b。

²¹ 關於圓澄重要的研究，參見：佐々木章格，〈湛然圓澄註《涅槃經會疏解》について〉，《印度學佛教學研究》，27：11（東京，1978.12），頁114-115。劉貴傑，〈明末清初曹洞禪法的華嚴意涵——以圓澄、慧經、元來、元賢、道需為例〉，《新世紀宗教研究》，8：4（臺北，2010.6），頁1-27。廖肇亨，〈不妨腰膝軟如泥——晚明曹洞宗雲門系湛然圓澄〉，《人生》，348（臺北，

細。根據〈會稽雲門湛然澄禪師行狀〉言：

師名圓澄，字湛然，別號散木道人，會稽夏氏子也。父名世瑞，號鏡軒，母顧氏，宋英公竦之裔，南渡有安奇駙馬者，所自祖也。母夢僧而娠，十有四月生，七月啼不止。有僧過之，囑云：「自誓不昧，止宿於此，啼作麼。」遂不復啼，長而大目昂鼻，哆脣露齒，直腸信口。²²

由〈行狀〉所記載可知，圓澄父名為夏世瑞，母親姓顧，屬於家道中落的世族。顧氏在生禪師時，從妊娠到生產後，異象頻生，如夢僧而懷孕、懷胎十四個月才生產，產後禪師泣啼不止，和尚授記將成道等，不管異象是真否？這可說明，圓澄自小就被認為與佛有宿緣。據母親夢僧，遇小孩啼泣不止，肯讓僧人診斷可知，其家亦信佛。圓澄從小就被認定與佛門有宿緣，而又生長在信佛家庭。

生長在信佛的家庭，並不代表一定會出家，要剃度，尚需要某種因緣。湛然圓澄究竟因何原因出世？據〈會稽雲門湛然澄禪師塔銘〉言：「父時產落，徙居蔣家山，為郵卒自活，老且病，師年才十一、二，即代其役，持檄往來數十里間。」²³語錄又說：「因錯投公牒，被攝懼辱，自投于江，漂流數里，漁者救行。澤中遇一僧，目之云：『是能出家，有大用，師即求度出世。』」²⁴禪師及長，因家道沒落，代其病父，充作郵卒，不料竟錯投郵件被執，深怕獲罪，乃投江，最後被救，遇一僧，言其出家後有大用，禪師終於決定求度出世。圓澄雖自號「沒用」，實是盼大用於世，認為不與世俗同流合污，只有俗世之無用，或偏屈而被常人瞠目相看，才能實踐不尋常的攝化行動。基此理念，後來開始傳

2012.8），頁104-107。徐一智，《晚明浙江僧侶對寺院經濟之經營——以祿宏、圓澄、圓悟為例》（臺中：白象文化出版社，2012），頁120-128、171-177、200-206。

²² 明·丁元公，《湛然圓澄禪師語錄》，（《禪宗全書》第15冊，臺北：文殊出版社，1989），語錄部17，卷8，〈會稽雲門湛然澄禪師行狀〉，頁163a。

²³ 明·陶爽齡，《湛然圓澄禪師語錄》，卷8，〈會稽雲門湛然澄禪師塔銘〉，頁161a。

²⁴ 明·丁元公，《湛然圓澄禪師語錄》，卷8，〈會稽雲門湛然澄禪師行狀〉，頁163a。

道的禪師，才會採用戲曲傳法等活潑的方式，建立起曹洞印心之宗風。²⁵

圓澄和尚立下出世志後，接下來，即展開他的修行之旅。首先，禪師投玉峰法師，充圍頭，並習文義，玉峰法師傳授《法華經》，言此經乃諸佛骨髓，戒其熟讀。隨後圓澄再訪隱峰法師，隱峰甚器重禪師，言可參禪，並教圓澄參究「念佛的是誰？」這時湛然圓澄二十歲，皆有所悟。萬曆十年（1582），禪師住天荒山，妙峰和尚（1540-1612）為其剃染，教禪師念佛，圓澄通宵參究，未嘗就枕，三年充圍頭，行難行苦行。後更往雲棲株宏（1535-1615）處，受具足戒，遂再訪南宗師，師問：「海底泥牛銜月走」是什麼意思？湛然圓澄不能答，便憤然曰：「不悟不休」，²⁶即於天妃宮掩關三年。出關後的湛然和尚，終於悟道，對佛門諸誦訛公案，一切皆了然。出關之際，圓澄參錦堂和尚，錦堂法師大加讚賞，曰：「宗門寥落極矣！再振之者，非子而誰？」²⁷圓澄獲悟，急欲找人印證，萬曆十九年（1591），當時曹洞宗嫡傳人慈舟和尚（慈舟方念，1552-1594），謁普陀山，擇紹興大善寺說法。圓澄趨座，呈所見求證，相談甚契，慈舟和尚言其：「語句綿密，不落終始，真當家種草也。」²⁸遂召入室印證，授為曹洞宗傳人。

悟道的圓澄，所面臨的事情，就為選擇弘化的地方與道場。後來禪師所以挑選浙江為弘道之所，實有因緣促成，依〈會稽雲門湛然澄禪師行狀〉言：

日乞食，暮宿塔山金剛神腳下，時大學士金庭朱公、太史石簣陶公、太學濬元張公，同游應天塔下寶林寺。至天王殿，聞鼻鼾聲，使覺之。問曰：「何人？」師曰：「無事僧也。」諸公與酬問數語，相謂曰：「語淡而味永，高人也。」揖師，問：「依止何所？」師曰：「饑則化飯喫，倦

²⁵ 荒木見悟，《雲門湛然語錄》（京都：中文出版社，1984），〈「雲門湛然語錄」解題〉，頁1-2。

²⁶ 荒木見悟，《雲門湛然語錄》，頁163b。

²⁷ 荒木見悟，《雲門湛然語錄》，頁164a。

²⁸ 荒木見悟，《雲門湛然語錄》，頁164b。

則此地打眠耳。」諸公共葺靜室以居。²⁹

湛然圓澄乞食至浙中，住寶林寺，機緣所至，遂遇朱金庭、陶望齡（1562-1609）和張濬元共同遊寺，諸位名士與圓澄機峰問答後，對禪師甚為信服，諸公便替禪師葺建靜室。更幫圓澄以二十九兩，贖回被豪強佔領的顯聖寺，顯聖寺在圓澄住持之下，終成全國佛教界的大道場，³⁰禪師遂確定浙江地區為弘化之所。另外，圓澄緣因陶望齡的關係，萬曆三十年（1602），則入京遊歷，受到京裏諸公卿如黃慎軒、袁中郎（1568-1610）、左心源、曾仲水和米友石諸人的歡迎。禪師以平易簡亮，被推重一時，入門請教者（時圓澄住嘉熙寺），冠蓋傾延都市，然圓澄禪師絕不以為意。圓澄除了認識諸位士大夫外，亦得親近像紫柏真可（1543-1603）、鶴林（?-1630）和見川等教內有名法師，甚至與紫柏法師相邀出外玩月。北京經驗是禪師生命中的轉捩點，尤其真可因妖書案，園中坐化之後，十餘年仍是禁忌，圓澄甘冒舉世大不諱，為其茶毘，自此身價水漲船高。³¹這時湛然圓澄則成教界名人，深受各方推崇，山東德王即刺血書信，邀他至府，禪師亦為德王受戒。及回浙江，諸位縉紳護法都命侍者持柬迎師，希望法師能到各地去住持寺院，並陞堂說法。³²

湛然圓澄在浙江宣化之間，極力提倡註解佛典，並出版許多加註過的經書，其中，最重要乃是對《法華經》的解說。圓澄會提倡註疏內典，實希望附註的佛經，能引起眾人興趣，使人們容易閱讀，達到佛法真實流通、久住人間之境界。其言：「冀今世以及後世，一燈而傳萬燈，法身何限，慧命無窮，可謂真報佛恩。」³³禪師撰有《金剛三昧經註解》、《思益梵天所問經簡註》、

²⁹ 荒木見悟，《雲門湛然語錄》，頁164b。

³⁰ 明·湛然圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》，卷8，〈重興顯聖寺碑記〉，頁129a。

³¹ 廖肇亨，《巨浪迴瀾：明清佛門人物群像及其藝文》（臺北：法鼓文化出版社，2014），頁73。

³² 明·湛然圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》，卷8，〈會稽雲門湛然澄禪師行狀〉，頁165a-165b。

³³ 明·湛然圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》，卷8，〈募刻涅槃經會疏引〉，頁143b。

《大佛頂首楞嚴經臆說》、《南本大涅槃經會疏解》和《法華經意語》等。³⁴他把自己對佛典的理解與人分享，不惟可報佛恩，亦能吸引人們對佛陀教法感興趣。圓澄註解經典雖多，當中最受弘揚者，唯有《法華經》。出版的《法華經意語》，內容以感想居多，圓澄會如此宣揚《法華經》，則因他認為《法華經》為諸佛不傳之妙心，有必要闡揚與大家分享，依禪師言：

夫《妙法蓮華經者》，乃諸佛不傳之妙心也……予愧就學日淺，見聞未博，但于數家註釋，力窮有年，知古人有不盡之妙，存于其間。不揣疏狂，作此意語，擔捏邪見，另撥機關。³⁵

由引文可知，圓澄禪師欲窮一生解讀《法華經》，希望撥其機關，把此經介紹給世人。另外，禪師會宣傳《法華經》，乃與其修行的歷程也有關係，當初禪師遊方參學時，訪玉峰禪師，玉峰師即以《法華經》授之，言此屬佛之骨髓，望圓澄熟讀。³⁶後來圓澄禪師雖歷經苦修而開悟，但並未忘記玉峰囑託，窮其一生都在演講《法華經》之義，大力宣說此經。〈觀世音菩薩普門品〉即當中的一品，述說觀音普門示現之妙用，乃《法華經》流傳最廣的內容之一。圓澄禪師闡揚許多佛法，為達到宣揚佛教的效果，〈觀世音菩薩普門品〉便屬很好的憑藉。此外，明末佛教的興盛，亦緣於周汝登（1547-1629）、陶望齡等人之傾心扶翼，圓澄為他們親近的禪師。周汝登等所以會接觸佛教，並且宏揚之，據《歇菴集》所言：「今之學佛者，皆因良知二字誘之也。」³⁷陶望齡認為學者接觸佛教，皆緣於「良知」引誘他們。禪師常參與講會，所討論

³⁴ 長谷部幽蹊，《明清佛教研究資料》（名古屋：駒田株式會社，1987），頁312-313。

³⁵ 明·湛然圓澄，《法華經意語》，（《卍續藏經》第50冊，臺北：新文豐出版公司，1993），頁1a-1b。

³⁶ 明·湛然圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》，卷8，〈會稽雲門湛然澄禪師行狀〉，頁163a。

³⁷ 明·陶望齡，《歇菴集》（臺北：偉文出版社，1976），卷16，〈辛丑入都寫君爽弟書十五首〉，頁2361。

的內容，據《周海門先生文錄》的記錄，有「論心造」、「論蔬食」、「論夢」等，其中以談「心」及「佛性」居多。³⁸禪師所弘揚的《法華經》，正屬談論「心」及「佛性」重要的典籍。經裏主張「佛性」有「理佛性」與「行佛性」。「中觀義」之「理佛性」，乃指一切法從本以來無自性，本性空寂；「行佛性」，則須依修習發心，而成爲成佛的因性，故「佛種從緣起」指的是「行佛性」。³⁹觀音便藉著救度廣大眾生，使受度人發菩提心，引其自「行佛性」，不斷修行，鍛鍊心力及體證，進至悟得「理佛性」。《魚兒佛》中的觀音菩薩，正爲這樣的領度聖者。圓澄融合了禪與法華思想，開創了獨特的佛教思想與觀音教法內涵，配合時代變化，望佛法久住人間。

湛然圓澄住持紹興顯聖寺三十年，除了顯聖寺外，禪師亦於雲門廣孝寺、徑山觀音殿、嘉興東塔寺、紹興天華寺等道場陞堂說法。⁴⁰嗣其法者有：指南明徹、麥浪明懷、石雨明方（1593-1648）、三宜明孟（1599-1665）、爾密明復（1590-1642）、具足明有和瑞白明雪（1584-1641）等。⁴¹禪師生在嘉靖辛酉年（1561），住世六十六載，僧臘四十三年；天啓六年（1626）臘月，呼顯聖寺大眾付囑語，初四至天華寺上堂，於夜分丑時示寂，門人迎全身至顯聖寺，塔寺南鉢孟山之陰，⁴²圓澄立基浙地，影響力則遍及全國。湛然圓澄因獲罪而入空門，幾經遊方修行後，經慈念舟印證，遂成爲曹洞嫡傳人，並在浙江傳教，復興雲門顯聖寺，讓顯聖寺成爲教界參學必到的大法窟。圓澄對世人貢獻，在註疏、出

³⁸ 明·周汝登，《周海門先生文錄》（《四庫全書存目叢書》集部，第165冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995），卷3，〈剡中會語〉，頁189-199。

³⁹ 邱敏捷，〈印順對《法華經》詮釋的觀點——兼與其他重要註釋家的比較〉，《玄奘佛學研究》，17（新竹，2013.3），頁59-60。

⁴⁰ 明·湛然圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》，卷8，〈會稽雲門湛然澄禪師行狀〉，頁165b-166a。

⁴¹ 長谷部幽蹊，《明清佛教史研究序說》（臺北：新文豐出版公司，1979），頁31-32。

⁴² 明·湛然圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》，卷8，〈會稽雲門湛然澄禪師行狀〉，頁165a。

版許多佛典，吸引眾多衲子趨從和真心修行。⁴³除了度人無數外，救度末法也屬禪師的貢獻及關注問題，《魚兒佛》的創作，即為守護佛教、末法救度的重要施設。

三、《金魚翁證果魚兒佛》的創作及其目的

欲瞭解《魚兒佛》創作緣起，就要先明白禪師對晚明佛教的觀察及行至末法時期之判定。湛然圓澄禪師曾著有《慨古錄》，在書中，禪師針對當時佛教界的弊病，提出許多批評與建言，指摘出：(一)非法之徒，進入佛門，乘虛惑眾；(二)遊食者眾，所需不足；(三)興建寺宇，所費巨資；(四)出入屠膾，附貴乞錢；(五)官府求索，豪貴奪產之末法弊態，⁴⁴故在他的言論裏，可發現關於明末佛教已走至末法亂象的書寫。湛然圓澄乃晚明佛教界的高僧，據《湛然圓澄禪師語錄》言：

萬曆天啟時，兩浙之間，有湛然圓澄大和尚，發大願，起大慈，握大機，轉大用，以匡濟乎末流……熹宗間，洞山一派，亦如膏盡之燈矣！和尚忽于明滅之際，灼焉普炤，頓令數百年陰味，一旦消除，雖身沒之後，至今猶愈明盛也。⁴⁵

《雲門顯聖寺志》又言：

吾越有顯聖，猶東粵之曹溪也……散木老人（湛然圓澄）悟本無師，願承宿記……火盛薪傳，一時濟下英靈半屬當年人室，曹洞一宗遂耀騰今古，呼鳴盛矣！⁴⁶

⁴³ 關於圓澄生平，可參見：徐一智，《浙江僧侶對寺院經濟之經營——以株宏、圓澄、圓悟為例》，頁120-128。

⁴⁴ 明·湛然圓澄，《慨古錄》，（《卍續藏經》第65冊，臺北：新文豐出版公司，1993），頁363a-370b。

⁴⁵ 明·湛然圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》，卷1，〈會稽雲門湛然澄禪師語錄序〉，頁24a。

⁴⁶ 清·趙甸，《雲門顯聖寺志》（揚州：廣陵古籍刻印社，1999），卷1，〈雲門顯聖寺志序〉，頁10-13。

由引文的記載，圓澄為明末曹洞宗的中興者，更強調其屬於佛教垂危救度者，雖列洞宗禪師，但影響所及，其他各宗如臨濟宗徒等，上門求者甚眾，故當時從者有幾萬人，加上禪師曾雲遊浙江、江蘇、山東、河北等地，⁴⁷所以他的言論應具有一定的可信度。《慨古錄》曾在當時廣為流傳，如丁元公、陶奭齡（1571-1640）和陳懿典等人，皆留有《慨古錄》的記錄。另外，祁爾光（1562-1628）更為之作序，加上圓澄一生主持的道場皆屬名刹等因素。因此，圓澄在《慨古錄》所述的情形，當可反映晚明的真實狀況，表現出一位僧人欲復興及救度佛教之情懷。

除了禪師外，晚明佛教的確瀰漫一股末法危機感。如袞宏在《山房雜錄》中，嘗記：「今沙門稍才敏，則攻訓詁業……則殘摭古德之機緣，而遂聲響，捕影跡，為明眼者笑。聽其言也，超佛祖之先；稽其行也，落凡庸之後，蓋末法之弊極矣！」⁴⁸《竹窗隨筆》又言：「末法中，頗有出家比丘信心不如在家居士者，在家居士信心不如在家女人者。何惑乎？學佛者多，而成佛者少也。」⁴⁹《竹窗三筆》又言：「僧又有作地理師者、作卜筮師者、作風鑑者者、作醫藥師者、作女科醫藥師者、作符水、爐火燒煉師者，末法之弊極矣！」⁵⁰袞宏認為一個僧侶不加修行，整天為俗事雜務所累，實不合佛教生活要求，佛法不傳，正法不住人間，末法將至，袞宏此種看法和圓澄乃不謀而合，兩位法師全關心佛法不傳，僧侶圖謀雜務，佛教將走入末法時代。除了袞宏和圓澄外，佛教居士錢謙益一樣認為明末佛教已走到了末法時期，而且必須加以救治，於《牧齋有學集》嘗記：

云：「何為挽末法，大法垂秋，狂瞽妄熾，盲禪、魔民盛

⁴⁷ 明·湛然圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》，卷8，〈會稽雲門湛然澄禪師行狀〉，頁163a-166b。

⁴⁸ 明·雲棲袞宏，《山房雜錄》，（《蓮池大師全集》第4冊，臺北：中華佛教文化館，1983），〈緇門崇行錄序〉，頁4207。

⁴⁹ 明·雲棲袞宏，《竹窗隨筆》，（《蓮池大師全集》第3冊，臺北：中華佛教文化館，1983），〈僧俗信心〉，頁3673。

⁵⁰ 明·雲棲袞宏，《竹窗三筆》，（《蓮池大師全集》第4冊，臺北：中華佛教文化館，1983），〈僧務雜術〉，頁3940。

行，彌天障日……今於中風狂易之時，演說頓法門、三法界、十玄門、大圓鏡智，朗然中天……。」云：「何為救末劫……惟此華嚴，蠲除宿業……恒沙法施，莫大乎是，故曰：『救末劫也。』」⁵¹

錢謙益救治末法、末劫的辦法，仍是僧人修道、悟道，深研華嚴等典籍與教法，已事已辦，方可傳法，進而振起佛教衰相，使佛法永住人間。由此可明白，明末教界瀰漫一股末法的危機感，《慨古錄》之末法觀察，甚為正確，反映出明代佛教急須糾正的狀況。

除了使佛法永傳外，深怕法難再起，當是圓澄深懷的危機感和《慨古錄》產生的重大因素。圓澄曾言：

維眾生之慧命，所謂如來一事因緣，出世本懷，惟此而已，故如來付法之際，懸識未來法難，令受法者，立誓堅持。⁵²

他認為佛陀曾預知將來佛教會有法難，所以要求僧侶必守本分，勤修福慧，並維護眾人慧命，如此方可消除佛門滅亡之景況。但是明末佛教界，佛教徒不加修行，整日只圖己身利益，所以有識的法師，皆害怕末法將至，滅門之際一定降臨。《慨古錄》寫於萬曆三十五年（1607），教界發生三件重大事故，據《萬曆野獲編》的記載，紫柏真可因為被誣，判定著書，離間太子和鄭貴妃，被關進牢獄，自焚而死；李卓吾（1527-1602）常發表言論，批評政府，張誠和宇明遠逮其入獄，卓吾在獄中，自裁而逝；另外，憨山德清（1546-1623）因被誣控私建海印寺，被判流放嶺南。再者，當時民間新興宗教活絡，與佛教競逐，誑說禪宗，或證無因果，誹謗正法，加上有些儒士跟著提出責難，令佛門雪上加霜。⁵³

⁵¹ 明·錢謙益，《牧齋有學集》（上海：上海古籍出版社，1996），卷41，〈普德寺募修禪堂疏〉，頁1406-1407。

⁵² 明·湛然圓澄，《慨古錄》，頁363a-363b。

⁵³ 新興宗教與儒士的挑戰，導致嘉靖、隆萬年間，有釋宗本的《歸元直指集》出版，就針對上述情況，倡行淨土，試圖對新興宗教及儒士的指責，提出撥亂反

在短短一二年間，佛教界損失二位高僧和一位居士，⁵⁴此災難帶給佛教很大傷害，所以湛然圓澄鑑於教內腐敗與教外挑戰，以及高僧及居士相繼為教犧牲，深怕教難再起，其隨即撰述《慨古錄》，對那時佛教各種弊端，提出針砭，寓意深長，實可想而知。

上述各種末法的危機，影響到圓澄之弘法。明末因為僧侶增多、豪強侵佔寺產、政府求索無度，寺僧無以生存，又汲求名利，更重要乃非學壞行僧人眾多，社會對佛教印象日壞，認為佛教可有可無，便吝於協助及信仰，便屬圓澄擔心的末法情況。因此，欲拯救末法，首要工作即要重塑佛教的好印象，使信徒再生信心。根據圓澄〈興善寺重修大殿舍利塔疏〉中言：

夫佛法有三時焉！謂：「正法、像法、末法也。」正法者，如來現在，面稟嘉言，一念發心，便證果也；像法者，如來滅後，碎身舍利，流布十方，造寺建塔也；末法者，稟前二法，薄興供養，而信心去古遠矣！⁵⁵

禪師認為：在正法時期，如來尚在，信者只要發心，便可證得果位；像法時期，如來已不在，只留舍利塔像，信者睹物發心；至末法時期，眾人漸不信佛法，教徒德行漸疏，故圓澄於《慨古錄》針砭時弊，藉此提醒眾人遵守戒律，並且註疏和刊刻佛經，希望佛法能真實流通。除此二項努力外，圓澄採用廣造聖像之方法，望世人觀像生信。⁵⁶又迎歸佛牙，期待佛牙住世，讓信者不退菩提心，亦盼佛牙佑世平和。⁵⁷另外，禪師更修石塘，解除浙民水

正。參見：陳玉女，〈從明代僧人著述觀察佛教與民間信仰的關係——以釋宗本的《歸元直指集》為觀察重點〉，《亞洲研究》，58（香港，2009.1），頁161-190。

⁵⁴ 明·沈德符，《萬曆野獲編》（臺北：偉文出版社，1976），卷27，〈三大教主〉，頁1821-1825。

⁵⁵ 明·湛然圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》，卷8，〈興善寺重修大殿舍利塔疏〉，頁139a。

⁵⁶ 李日華描述圓澄造佛像用意，說：「正法久沉，象季垂末，扶象乃所以扶法也。」明·李日華，《恬致堂集》（臺北：國立中央圖書館，1971），卷28，〈湛然禪師募造戒珠寺鍍佛緣疏〉，頁2507。

⁵⁷ 清·趙甸，《雲門顯聖寺志》，卷9，〈佛牙塔記〉，頁244-249。清·趙甸，《雲門顯聖寺志》，卷3，〈佛牙殿〉，頁100。

患難行的苦處，使民眾對佛教印象變好，生起信仰之心。⁵⁸圓澄深信所處的時代為末法時期，此時期世人對佛教信心薄弱，為解決這個問題，圓澄做了一些措施，營造成末法中的支柱。⁵⁹《魚兒佛》實乃基於這樣情懷下，編寫出來之傳教劇作。

《魚兒佛》與觀音相關經典《楞嚴經》及以「戲劇即道」的佛教戲曲觀有關聯。《魚兒佛》裏，沒有序與凡例等說明文字留下，歷來對其解說都簡短，而且有錯誤產生。像《中國歷代文化藝術名人大辭典》說：圓澄熱心於戲劇創作，與葉憲祖（1566-1641）、陶望齡友善。今知其著有雜劇《地獄生天》、《魚兒佛》二種，傳奇《妒婦記》一種。《地獄生天》及《妒婦記》已佚。《魚兒佛》刊於《盛明雜劇》。⁶⁰《中國古代戲曲文學辭典》說：禪師與劇作家葉憲祖有交誼。作傳奇《妒婦記》，寫唐房玄齡（579-648）妻寧死，而不肯改其妒，飲鴆自殺，劇本佚。又有雜劇《地獄生天》（佚失）、《金漁翁證果魚兒佛》。圓澄劇作都是以戲曲形式，宣傳禪門宗旨。⁶¹《中國曲學大辭典》說：明萬曆間在世，與葉憲祖友善，間與陳繼儒（1558-1639）往來。僧人精研佛典，陳繼儒《太平清話》謂：圓澄注《楞嚴》及《易》，皆有名理。嘗以佛教題材，作《地獄升天》及《魚兒佛》雜劇，又著傳奇《妒婦記》，本《隋唐嘉話》房玄齡妻故事。僅《魚兒佛》一種傳世，收入沈泰《盛明雜劇》二集，署「古越湛然禪師原本，寓山居士重編」。王國維《曲錄》謂：寓山即圓澄之別號，顯是錯斷。⁶²歸納上述言論，有幾點狀況須再注意：其一，寓山居士非湛然圓澄，

⁵⁸ 明·幻輪，《釋鑑稽古略續集》，（《大藏經》第49冊，臺北：新文豐出版公司，1983），頁953中。明·祁承燁，《澹生堂集》（臺北：漢學研究中心，明崇禎7年祁氏家刻本），卷9，〈題湛然禪師修塘募石簿〉，頁28-29。

⁵⁹ 徐一智，《晚明浙江僧侶對寺院經濟之經營——以祿宏、圓澄、圓悟為例》，頁200-205。

⁶⁰ 劉波主編，《中國歷代文化藝術名人大辭典》（北京：國際文化出版公司，1994），頁95-96。

⁶¹ 鄧紹基主編，《中國古代戲曲文學辭典》（北京：人民文學出版社，2004），頁989。

⁶² 齊森華、陳多、葉長海主編，《中國曲學大辭典》（杭州：浙江教育出版社，1997），頁130。

乃指祁彪佳（1602-1645）；其二，《地獄升天》經祁彪佳修飾文字及音律後，改名《魚兒佛》；其三，依照陳繼儒之言論，《魚兒佛》表現出《楞嚴經》思想，反映出禪門宗旨，能傳承佛陀慧命；其四，《魚兒佛》反映出當時「以戲劇即道」的戲劇觀，晚明欲復興佛教信仰之士，常利用戲曲，傳達一己信念。例如釋智達編寫《增廣歸元鏡》，劇中敷演淨土祖師故實與教喻，表達淨土弟子的心聲，指出一條入世到出世的人生大道，試圖將戲曲娛樂性，轉化成爲宗教神聖意義，圓澄作法同樣如此。⁶³

據祁彪佳的說法，再次印證圓澄編《魚兒佛》，想救佛教於末法危傾的初心。祁彪佳曾加工和重編《魚兒佛》，時間應該在他丁艱，崇禎元年（1628）底十二月，歸山西山陰，到《盛明雜劇》二集刊行的崇禎三年（1630）之間。祁彪佳改編《魚兒佛》雜劇，在使它語言典雅，音樂格律化，同時又保留原著本宣揚佛教的宗旨。⁶⁴這在他《遠山堂劇品》中，評價圓澄《地獄生天》雜劇時，所言：「老僧說法，不作禪語，而作趣語，正是其醒世苦心。詞甚平，然無敗筆」⁶⁵的論點，不謀而合。《地獄生天》經其編訂後，更名《魚兒佛》。⁶⁶祁彪佳之父祁爾光與圓澄相交甚密，他與圓澄法嗣石雨明方禪師亦頗有交往。⁶⁷丁父喪之際，改定刊行佛門宣教著作，於佛教徒的習慣，也屬幫父親累積功德，看成孝行一種。因此，他才說《魚兒佛》具有「醒世苦心」的作用。綜合來說，《魚兒佛》的警世作用，來自三方面：其一，向世人傳弘乘載

⁶³ 「人生如戲」、「以戲劇即道」等佛教戲曲觀，參見：廖肇亨，《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》（臺北：允晨文化出版社，2008），頁335-434。林智莉，〈熱鬧場中，度化有緣：從明末清初佛教中人戲曲創作觀點看戲佛融通的可能性及其創作規範〉，《國文學報》，52（臺北，2012.12），頁145-176。

⁶⁴ 趙素文，〈《魚兒佛》雜劇改編者寓山居士為祁彪佳考辨〉，《紹興文理學院學報》，21：2（紹興，2001.2），頁11。

⁶⁵ 《遠山堂劇品》對《地獄生天》的評價，參見：趙素文，〈祁彪佳與明雜劇《魚兒佛》的編訂及刊刻〉，《戲曲研究》，67（北京，2005.1），頁131。

⁶⁶ 趙素文，〈祁彪佳與明雜劇《魚兒佛》的編訂及刊刻〉，頁131。

⁶⁷ 趙素文，〈祁彪佳與明雜劇《魚兒佛》的編訂及刊刻〉，頁134。明·祁彪佳，《祁彪佳集》（北京：中華書局，1960），卷4，〈請石雨和尚（明方）住顯聖書〉，頁61-64。

著淨土、地獄、因果、放生、茹素等佛教思想之魚籃觀音信仰，望教法普及，改正世人對佛門不好的印象；其二，警醒僧人別忘了修持劇中揭示的法門，不僅須做世人模範，更要讓自己體悟證果；其三，對於整個教界而言，禪師當然驥盼因劇作廣傳，佛法不斷傳承，救度末法之時，將逝的教運。《魚兒佛》充份反映出圓澄的時代關懷。

圓澄提倡魚籃觀音信仰，有其對末法期間，針對地域施設之考量。《湛然圓澄禪師語錄》言：「若個自在，非色非聲，不內不外，片月長空，落大千界，孰是圓通。須彌內芥，落盡皮膚，這個不壞。」⁶⁸又言：「初心易成就，實以聞中入。已過關者，各安本位……入流忘所，所入既寂，動靜二相，了然不生。如是漸增，聞所聞盡，盡聞不住。覺所覺空，空覺極圓。空所空滅，生滅既滅，寂滅現前。」⁶⁹又言：「豈區區出家，一無聞見，便擬僭耶！只如觀音菩薩莫大聖賢，尙云：『從聞思脩，入三摩地。』」⁷⁰禪師讚許觀音耳根圓通法門，全是依照《楞嚴經》〈觀世音菩薩耳根圓通章〉的記載，來說明信觀音者應持教法，與上述陳繼儒的觀察符合。人們靠耳根修行，耳無法緊閉，正能不斷訓練心力體證，這法門最易有成就，容易入手，亦適合末法時，信徒信心薄弱之際，大力來倡行。首先，如站在修行者立場，修者的六根中裏，當以觀音之耳根圓通實踐，普遍適合一切修行者之根基。眾生由聞、思、修，悟進三摩地，以耳根圓通行法，悟得體性；其次，立於被救度者而言，必念菩薩名號，具耳根圓通之觀音有感，方可應機普度，解除苦難或接引至淨土，觀音法門最能讓末法信徒有所成就。⁷¹觀音因修成耳根圓通，所以便得無量變化，能聞聲，依照各地信徒需求，因地施設地給予救度。圓澄學習《楞嚴經》的觀音作法，甚重弘法度眾的地域性。禪師主要宣化的浙

⁶⁸ 明·湛然圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》，卷1，頁822a。

⁶⁹ 明·湛然圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》，卷1，頁772b。

⁷⁰ 明·湛然圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》，卷1，頁772b。

⁷¹ 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，（《大藏經》第19冊，臺北：新文豐出版公司，1983），卷6，頁128中-132下。

江地區，屬魚米之鄉，多河、湖、海濱的地域。當地流域面積最廣的河流乃錢塘江，加上甌江、靈江、甬江、飛雲江、曹娥江、苕溪和鰲江之獨流入海的河川，竟出現八大水系。另外，湖泊則有杭州的西湖、嘉興南湖、紹興東湖及太湖等。浙江地區的海岸線曲折，港灣眾多，海域屬於東海的一部分，杭州灣即其中最大的一個海灣，海岸線總長更居中國首位。圓澄在浙說法，當地漁人眾多，其常用漁人為例，頻講「玄沙謝三郎，元是釣魚漢」的典故。唐末五代僧人玄沙，原是漁夫，殺業甚重，後行頭陀法，進至證道。禪師舉玄沙例子，欲告訴世人：萬法同參於本源一元佛性。⁷²同樣地，圓澄宣講魚籃觀音度化漁夫的崇信，正如玄沙事跡一樣，能深入當地人之水鄉澤國生活經驗，適合其地的宣化。

《魚兒佛》的撰作因其時代之針對性，反而創造出新異的劇本，並宣揚出全新的魚籃觀音信仰。明清時期，魚籃觀音的傳說依然流行，並且產生一些相關的著作。像《鑄鼎餘聞》言：「感應傳言：『唐元和十二年，陝右金沙灘有美女持籃賣魚。』即鎖骨菩薩。或云：『魚籃者孟蘭之誤』，觀音即面然大士。」⁷³《新義錄》言：「曰：『魚籃觀音當由訛傳。』佛說七月十五日救面然餓鬼，面然者，觀音變相，以附目連《孟蘭盆經》。孟盆者，正言：『孟蘭婆那』，言救餓如解倒懸，而俗訛魚籃觀音。感應傳言：『唐元和十二年，出陝右金沙灘美女子持籃賣魚，即鎖骨菩薩。唐阿諦瞿多澤《佛說陀羅尼集經》，有觀世音部，有〈馬頭觀世音菩薩法印咒品〉。宋僧壽涯題：魚籃觀音，至云馬郎納，敗還盡。』」⁷⁴《集說詮真》言：「曰：『魚籃觀音則由俗人譌傳』。佛說七月十五日救面餓鬼，面然者，觀音變相，以附目連《孟蘭盆經》。孟蘭盆者，正言：『孟蘭婆那』，言救餓如解倒懸，而俗譌『魚籃觀

⁷² 清·超永，《五燈全書》，（《卍續藏經》第82冊，臺北：新文豐出版公司，1993），卷62，〈紹興府雲門顯聖寺湛然圓澄禪師〉，頁269a。

⁷³ 清·姚福均，《鑄鼎餘聞》，（《中國民間信仰資料彙編》第1輯，第20冊，臺北：學生書局，1989），卷4，〈魚籃觀音〉，頁441。

⁷⁴ 清·孫璧文，《新義錄》，（《中國民間信仰資料彙編》第1輯，第21冊，臺北：學生書局，1989），卷94，〈魚籃觀音之訛〉，頁245-246。

音』。」又言：「有魚籃觀音等像，原其始，蓋畫師刻工，逞其手技，隨意爲之，以售其巧。」⁷⁵以上資料乃對「魚籃觀音」提出的看法，其意見非常一致，皆主張魚籃觀音是應化來救度餓鬼道。明代有關「魚籃觀音」的著作大致有三類：（一）全明傳奇之《新刻全像觀音魚籃記》：敘述金寵一家故事。其中，僅降魚精時，有觀音出現；⁷⁶（二）全明雜劇之《觀音菩薩魚籃記》：言張無盡受到感化信佛。劇文裏，觀音只是感化神祇之一，尙有文殊和普賢菩薩，另布袋和尚亦出現其中；⁷⁷（三）全明雜劇之《魚兒佛》：描寫觀音勸化金嬰勿殺生。這齣戲觀音戲份較多，且以傳統類型故事模式不同，有創新成份。⁷⁸《魚兒佛》爲晚明圓澄欲救末法之厄，所產生的新興魚籃觀音之劇本，觀音非普度餓鬼，實乃欲救助世人，匡復佛門，推揚淨土教法之聖者，有別以往各代魚籃觀音特質。當中的魚籃觀音代表著明人全新之看法，更具豐富的救度情節、創新及時代性等特質，故接下來，即以《魚兒佛》爲對象，探討其間的觀音崇信內涵。⁷⁹

四、《金魚翁證果魚兒佛》之觀音信仰內涵

在《魚兒佛》的雜劇中，有許多觀音崇奉內涵的敘述。整齣戲內容搬演：主人翁浙江會稽人金嬰，捕魚爲業。妻鍾氏念佛看

⁷⁵ 清·黃伯祿，《集說詮真》，（《中國民間信仰資料彙編》第1輯，第23冊，臺北：學生書局，1989），卷4，〈觀音〉，頁365。

⁷⁶ 明·金陵書鋪唐氏梓行，《新刻全像觀音魚籃記》，（《中國戲劇研究資料》第1輯，臺北：天一出版社，1983），頁1-30。

⁷⁷ 明·不著撰者，《觀音菩薩魚籃記》，（《中國歷代觀音文獻集成（九）》，北京：中華全國圖書館文獻縮微復制中心，1998），頁219-271。同版本另保存於：明·不著撰者，《觀音菩薩魚籃記》，（《孤本元明雜劇》第27冊，臺北：平平出版社，1974），頁1-9。

⁷⁸ 明·釋湛然，《金魚翁證果魚兒佛》，（《全明雜劇》第7冊，臺北：鼎文書局，1979），頁4295-4343。（以上頁碼為全輯頁碼，劇本內的頁碼為頁1-23）

⁷⁹ 魚籃觀音的雜劇尚有湯顯祖《鎖骨菩薩》，但已佚失。另傳記方面的作品，則有《清泥蓮花經》，保存馬郎婦及延州女子的記載。于君方，〈魚籃提向風前賣與誰？〉，《香光莊嚴》，61（嘉義，2000.3），頁70-71。于君方，《觀音——菩薩中國化的演變》（臺北：法鼓文化出版社，2009），頁453-472。另可再參見：Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in China* (Princeton: Princeton University Press, 1988), pp. 32-34.

經，常勸他勿害生靈。一日金嬰捕魚數尾，換得醉樂歸，鍾氏謂人之樂，而不知魚之苦。金嬰經鍾氏苦勸，同意家中置一鈴，每聞鈴聲，即宣佛號。一日觀音大士奉如來命前往度化，化身手持魚籃賣魚女身，金嬰聞其法語而心動，菩薩遂與語諸惡趣，配合其妻搖鈴響，金嬰便不斷念佛號，觀音先度化鍾氏而去，但金嬰念佛終未堅，即盡歷輪迴惡道，始證善果。⁸⁰劇間表現和宣揚出來的觀音信仰意義及內容如下：

（一）提籃救度

《魚兒佛》裏，觀音菩薩即提著魚籃，來進行救贖，但魚籃象徵的內涵不同。於《宋學士集》的記載，延州婦人所提的魚籃，只為身分上的標幟，代表她屬一個賣魚婦而已。然至《魚兒佛》的情節裏，觀音所提的魚籃，卻有它特殊的涵義。其說：

寶座巍巍法力強，慈悲極樂往西方。慧眼鑿開，能救苦，眉間放出白亮光。吾乃南海洛伽山觀世音菩薩，奉我如來法旨，下方有個金嬰，雖在塵世，卻有上根。他妻子鍾氏，原是靈山上一個比丘尼，每勸著丈夫棄了打魚生涯，修行辦道，我如今就把這魚籃點化他，免不得走一遭也，呵！⁸¹

又言：

將手推開，換觀音粧，立高處，善才、龍女侍立介……來來來且還伊個苦痛哀哉！是原來相莊嚴觀自在……原來是大士，弟子有眼不識大士救度咱……不是我慈心今日改，只因你孽障那年栽……求大士與金嬰一個住地……要尋伊住地，到頭也費疑猜。放了些甜兒，在苦時解，待你向閻羅消債。⁸²

⁸⁰ 陳萬鼎，《全明雜劇提要》，（《全明雜劇》第1冊，臺北：鼎文書局，1979），〈釋湛然〉，頁199-200。

⁸¹ 明·釋湛然，《金魚翁證果魚兒佛》，（《全明雜劇》第7冊，臺北：鼎文書局，1979），頁6-7。（以下用劇本內的頁碼）

⁸² 釋湛然，《金魚翁證果魚兒佛》，頁10-11。

劇中，一開始稱觀音是南海洛伽山觀音，爲了救度主角金嬰夫婦，「寶幡幢變了荆布裙釵」，化作魚籃觀音，來到世間，及至事情結束後，幻回原來面目，立於高巖處，善財及龍女則侍立左右。這樣的畫面讓人瞭解到：如同明代其他小說對觀音的形象認知，屬南海觀音的模樣一般，《魚兒佛》觀音亦以此形貌做基礎，再塑造出魚籃觀音的樣子。⁸³然而，這裏菩薩手提的魚籃，並非純粹裝飾物，它爲觀音度化有情的重要媒介。劇裏言：

濠上魚把是非人我拋。(生)(指金嬰)如何是魚兒禪？
(正旦)(魚籃觀音)硯中魚似須彌芥子該。(外旦)(婁鍾氏)看來小娘子倒是個善知識，請權了證明師父，問禪一番。(正旦)速道，(外旦)如何是打滅因果？(正旦)緣木魚筌蹄，因果盡無猜。(外旦)如何是脫離生死？(正旦)釜中魚生死輪迴都判開，免得個泣枯魚業隨身敗……
(外旦)如何是菩提樹？〔正旦〕那裏有菩提樹。(外旦)如何是明鏡臺？(正旦)那是有明鏡臺。⁸⁴

上引文裏，以魚爲喻，討論一些佛學義理，如以魚譬喻作人，那魚的生存像是支撐世界大山：須彌山中一微小的芥子，可說有，又可說無，真的存在，又不存在。此外，觀音也開示，人的造業，因果受報，似同緣木，以魚籃捕魚，要猜透，乃不可能之事。然人可看破生死，正像魚籃與鐵鍋中之魚，全部生死都判開。換句話說，與其沈溺於因果輪迴，不如提昇自己境界修爲，住不生不滅的心境上，隨順因緣變化，不執著，勇敢地面對一

⁸³ 南海觀音又稱爲「南海大士」，其形象乃出自《華嚴經》之觀音形貌。觀音住於南海之補陀落，菩薩坐於巖上，後有紫竹、楊枝水瓶，旁有善財與龍女脇侍，空中又有鸚鵡銜佛珠。而中國以北京爲中心，看待南方的普陀山海域，也認爲是「南海」，故於其上的普陀觀音，亦稱爲「南海觀音」。觀音經事典編纂委員會編，《觀音經事典》(東京：柏書房，1996)，頁167。于君方認爲南海觀音則實以水月觀音與楊柳觀音，融合善財與龍女、鸚鵡而來的菩薩形象。于君方，〈現身南海度化善財、龍女〉，《香光莊嚴》，61(嘉義，2000.3)，頁96-113。于君方，《觀音——菩薩中國化的演變》，頁472-483。

⁸⁴ 明·釋湛然，《金魚翁證果魚兒佛》，頁8-9。

切，故可言：「那裡有菩提樹？」⁸⁵「那是有明鏡臺？」⁸⁶文間確屬用「魚籃」當做譬喻，主張不有不空之「無常」、「空性」哲理。⁸⁷正因如此，即產生有別於前代魚籃觀音的特質。所以最後觀音便向金嬰講話，「說你妻子已省悟了，你曉得無常迅速麼？」言下之意，「無常」乃正指「空」義。

（二）念佛戒殺

劇本記載觀音為念佛、戒殺理念的提倡者，亦是確保理念堅行者能獲得善果的保證人。金嬰夫婦得度的原因，如劇作言：

俺大士已曾點化了金嬰夫婦，起生天界。又因金嬰殺命太多，恐他有隨身孽緣，一時間被邪魔壞了正道，以此命小神（韋馱護法），將著降魔杵與他護法。只為那塵世上一個金嬰，殺心重，尚在疑城，費菩薩幾番濟度，待他功行滿，同證無生……妾身鍾氏同著丈夫金嬰一氣上念的幾年佛，妾身受大士指引，已超上乘。丈夫得了那念佛的根兒，沈溺他不去。因此，得共登極樂，官人我說的話，如今可誰也。⁸⁸

由引文所述，可看出金嬰和鍾氏呈現出對照組。一方面鍾氏持齋念佛和不殺生，她有如一位導師，諄諄善誘，勸說金嬰要念佛、戒殺，以及替其解說善行的相關功德；另一方面，金嬰則捕魚、殺生和不念佛，完全扮演著相反的形象。最後，經鍾氏感化，始決定聽妻敲鈴一聲，而念佛一句，然並不決心放棄捕魚工作。所以他必須墮入地獄，償了業債後，才獲一直在觀察他的觀音救

⁸⁵ 明·釋湛然，《金魚翁證果魚兒佛》，頁9。

⁸⁶ 明·釋湛然，《金魚翁證果魚兒佛》，頁9。。

⁸⁷ 以魚籃當作世間煩惱，襯托出佛教空理。在早期大乘佛教中，因為「無常」，所以談「空」。例如龍樹與《般若經》都談「空」，更以「不生亦不滅、不常亦不斷、不一亦不異、不來亦不出」之「八不」的道理，來宣說「空」的道理，破除有為、無為的諸法。據此，大乘佛教連「空」與居中道等想法，亦要拋棄。楊惠南，《龍樹與中觀哲學》（臺北：東大圖書公司，2005），頁69-76。釋印順，《空之探究》（新竹：正聞出版社，2000），頁137-267。

⁸⁸ 明·釋湛然，《金魚翁證果魚兒佛》，頁20-21。

度，超生天界。《魚兒佛》觀音信仰宣說的念佛、戒殺理念，有以下內涵：

1. 念佛

《魚兒佛》主張念佛有多種利益。欲皈依救苦救難觀世音菩薩，必須要一心念佛，因念佛有不同的功德：

(1) 悟得宿世因緣

佛教修行可分成念佛和修禪，全書顯然宣揚念佛的好處。其言：「六欲二禪水、火難，三禪尚自有風災，假饒修到非非想，還比無生隔一階。奴家鍾氏嫁與金嬰為妻，自到金門，一心念佛，免不得是盲修瞎鍊，却也悟得宿世因緣。」⁸⁹修禪分四禪天，入一禪已由欲天生至色天，二、三禪尚受水、火、風災的影響，而產生退心。就算到無色天的非想非非想天，還依然不能獲得無生智。因此，《魚兒佛》作者覺得念佛還屬比較保險的行持，因為它能使修者明瞭宿世因由，瞭知無常空理。

戲文宣揚的念佛修行方式，實符合明代佛教的思想潮流。依據《中國淨土宗通史》的說明，它認為明朝淨土法門的興起，與太祖整理佛教有關。明太祖把佛教分成禪、講、教三等，僧人也相應分成三宗，禪專指禪宗，講指宣揚佛教經典的僧人，教則指行祈福消災、追荐亡魂等法事者。⁹⁰其中，禪僧沒有教化的任務，只能據禪典，調節身心，達到證果的目的。修禪僧侶遊方與行腳都受到限制，如此迫使僧人紛紛轉為講僧，他們可為眾人說法，並且得到尊重，而佛教的基本教義除却禪宗外，則以淨土義理較

⁸⁹ 明·釋湛然，《金魚翁證果魚兒佛》，頁1-2。

⁹⁰ 陳玉女，《明代佛教與社會》（北京：北京大學出版社，2011），頁1-27。朱鴻，〈明太祖與僧道——兼論太祖的宗教政策〉，《臺灣師大歷史學報》，18（臺北，1990.6），頁63-80。龍池清，〈明太祖的佛教政策〉，《海潮音》，72：2（臺北，1991.2），頁25-30。方志運，〈明朝統治者對佛道二教的利用與限制〉，《文史知識》，10（成都，1997.10），頁18-25。陳高華，〈朱元璋的佛教政策〉，《明史研究》，1（合肥，1991.1），頁110-118。樂壽明，〈朱元璋與佛教〉，《學術月刊》，4（上海，1983.4），頁21-25。間野潛龍，〈明代の佛教と明朝〉，《明代文化史研究》（京都：同朋舍，1979），頁243-334。

易瞭解與修行，故使明代淨土教法非常盛行。⁹¹淨土易行、易修，唯要念佛往生西方極樂就好，所以明朝宣傳念佛者眾多，例如明初無愠（1309-1386）力主恢復慧遠（334-416）的蓮社念佛之遺風；⁹²天順時，紹琦（1403-147）弘傳念佛公案禪；⁹³慧經更傳揚念佛禪，以爲：「心念佛，絕狐疑，狐疑淨盡，即菩提。念念不生，無繫累，十方三界普光輝。」⁹⁴又言：「念佛心，即淨土，淨念諸佛依中住。念佛心勝萬緣空，空心蚤上無生路。」⁹⁵念佛勝於入定望空，更可斷絕狐疑。⁹⁶明代念佛淨土教法獨盛，影響所及，晚明狀況更加流行。人稱蓮宗八祖的雲棲株宏即言：

歸元性無二，方便有多門。今之執禪謗淨土者，卻不曾真實念佛。若各各做工夫到徹底窮源處，則知兩條門路原不差毫釐。⁹⁷

〈念佛不礙參禪〉又言：

參禪雖得個悟處，儻未能如諸佛常住寂光，又未能如阿羅漢不受後有，則盡此報身，必有生處。與其生人世，而親近明師；孰若生蓮花，而親近彌陀之為勝乎！然則念佛不惟不礙參禪，實有益於參禪也。⁹⁸

株宏認爲念佛並不礙於參禪，因爲同樣皆屬開悟之道，然而參禪親近明師，如不能常住寂光，或成阿羅漢，必受輪迴之苦。但如

⁹¹ 陳揚炯，《中國淨土宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2000），頁494。

⁹² 陳揚炯，《中國淨土宗通史》，頁494-495。

⁹³ 陳揚炯，《中國淨土宗通史》，頁495-496。

⁹⁴ 明·永覺元賢編，《壽昌無明和尚語錄》，（《卍續藏經》第72冊，臺北：新文豐出版公司，1993），卷4，頁213中。引文及出處，參見：陳揚炯，《中國淨土宗通史》，頁499。

⁹⁵ 陳揚炯，《中國淨土宗通史》，頁499。

⁹⁶ 陳揚炯，《中國淨土宗通史》，頁498-499。

⁹⁷ 明·雲棲株宏，《雲棲大師遺稿》，（《蓮池大師全集》第4冊，臺北：中華佛教文化館，1983），〈問淨土與禪優劣〉，頁4696。

⁹⁸ 明·雲棲株宏，《雲棲大師遺稿》，（《蓮池大師全集》第4冊，臺北：中華佛教文化館，1983），〈念佛不礙參禪〉，頁3860-3861。

念佛往生西方，住在極樂淨土，由阿彌陀佛親自教導，實更勝參禪。於這樣的背景下，《魚兒佛》作者圓澄亦留心念佛往生淨土，故《湛然圓澄禪師語錄》言：

百行無如念佛好，念佛之人少煩惱，忙閑不廢用工夫……
行住之中著方便，法法頭頭本現成……若個能生極樂國，
極樂國去不遙，目前一念可頓造。⁹⁹

圓澄為《魚兒佛》的作者，他生長於晚明時期，當時佛教主要以淨土法門為主流，融合各宗思想，故圓澄本身雖列禪僧，但亦贊成念佛的相關實踐方式，因為行、住、坐、臥中，都能修行這個教法，並且還能一念頓往極樂淨土。觀音為西方淨土三聖之一，戲曲宣揚念佛往生西方，亦要觀音來接引，著作裏，表現的念佛思想，實符合明代佛教原理，以及反映時代背景的發展。¹⁰⁰

(2) 生天受用無盡

念佛對一般信徒的最大吸引力，乃在於生天。雜劇中，言念佛可在遇危難時，蒙佛救度保全性命，也能獲得佛、菩薩賜予福氣，但最重要的還為念佛可超生天界。劇作言：

念佛便要生天，那生天有甚麼受用處……蔭千行祇樹裏寶霞城，栽九品青蓮紫雲屏。敬花天女珞珠璣，慈航龍象度金繩……七寶琉璃暎……原來有這般受用，只是念佛要緊。娘子你便把鈴兒摘下來搖著，你緊緊搖，我便緊緊念。¹⁰¹

⁹⁹ 明·湛然圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》，卷8，〈天宮寺放生會序〉，頁136a。

¹⁰⁰ 《魚兒佛》反映出淨土念佛思想，明代淨土法門非常盛行，教徒念佛往生西方，禪淨合流的實質，參見：陳揚炯，《中國淨土宗通史》，頁506。王友三，〈淨土宗〉，《中國宗教史（下）》（濟南：齊魯出版社，1991），頁750。藤原凌雪著，釋印海譯，《念佛思想之研究》（臺北：嚴寬祐基金會，2003），頁155-122。另外，討論印度觀音信仰與淨土的淵源，《無量壽經》常被當成第一份歷史史料證據，參見：Paul Harrison, "Mañjuśrī and the Cult of the Celestial Bodhisattvas," Paper presented at the conference on "The Ambiguity of Avalokiteśvara and the Questions of Bodhisattvas in Buddhist Traditions," (University of Texas, Austin, 1996), p. 8.

¹⁰¹ 明·釋湛然，《金魚翁證果魚兒佛》，頁5-6。

這裏所謂的生天，從「慈航龍象度金繩」可知，乃指觀音救度的情形，以及西方淨土超生方式，又依九品蓮生的狀況來看，¹⁰²應該就意謂著往生西方極樂世界的意思。引文中，還描述天界實由神樹、寶城、九品蓮花、瓔珞和七寶琉璃等寶物所組成，¹⁰³好讓人們想像生存其間修道，會有多麼愜意，用以鼓勵信眾，堅定道心，並吸引外道信仰佛教和念佛淨土。

《魚兒佛》作者在描述極樂世界與淨土宗經典所寫的相似。淨土法門指的「淨土」，即阿彌陀佛依報而產生，祂的世界美妙，宮殿園林整齊富麗。¹⁰⁴相關狀況如《無量壽經》所言：「又其國土，七寶諸樹同滿世界，金樹、銀樹、琉璃樹、頗梨樹、珊瑚樹、瑪瑙樹、車渠樹或有二寶、三寶乃至七寶轉共合成……行行相值，莖莖相望，枝枝相準，葉葉相順，實實相當，榮色光耀不可勝視。清風時，發出五音聲，微妙宮商，自然相和。」¹⁰⁵《阿彌陀經》又言：「有七寶池，八功德水充滿其中，池底能以金沙布地，四邊階道，金銀琉璃，玻瓈合成。上有樓閣，亦以金、銀、琉璃、玻琛、碑磬、赤珠、瑪瑙而嚴飾之。池中蓮華大如車輪，青色青光，黃色黃光，赤色赤光，白色白光，微妙香潔。舍利弗！極樂國土成就如是功德莊嚴。」¹⁰⁶首先，極樂世界給人的第一個印象，就為金、銀、琉璃等七寶所形成的神樹佈滿千行；其次，國中高閣都用赤珠和瑪瑙等裝飾而成；再其次，便是遍地泛生著青色等蓮花，世人要往生，便由蓮花幻生出來。住於這個國界裏，佛會不斷地為眾人說法，世界有情聽聞後，能有所開悟，離開邪惡，不起貪、瞋、痴，極樂世界沒有三惡道與苦惱，只有受樂而已。一旦往生，即可免除三界六道輪迴之苦，最後終能開

¹⁰² 澤田瑞穗，〈蓮池大師の彈詞『九品蓮臺記』について〉，《佛教と中國文學》（東京：國書刊行會，1975），頁199-209。

¹⁰³ 描述天界，與《無量壽經》記載西方淨土情況相類似。

¹⁰⁴ 釋慧嚴，《淨土概論》（臺北：東大圖書公司，1998），頁23-35。

¹⁰⁵ 曹魏·康僧鎧譯，《佛說無量壽經》，（《大藏經》第12冊，臺北：新文豐出版公司，1983），頁270b-271a。

¹⁰⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，（《大藏經》第12冊，臺北：新文豐出版公司，1983），頁346b-347a。

悟。因此，《魚兒佛》所言的天界，正是淨土經典《無量壽經》和《阿彌陀經》宣揚的極樂世界，把佛門淨土世界混合一般人認為的天界，讓人易於瞭解、往信。

(3) 引得善根不去

修行最初要發心，以及有信心，循序漸行地往涅槃前進。像佛教修行道次第就是經煖、頂、忍、世第一法再至正性離生，聲聞乘則由一禪、二禪、三禪終成阿羅漢，大乘即從菩薩行而成佛。¹⁰⁷欲獲無生智，實必須先發心種下修道、見道的種子，修證四諦，道心不去，終有成果。《魚兒佛》中，就把念佛看成是修道成佛的種苗，其言：

俺大士（觀音）已曾點化了金嬰夫婦……妾身（鍾氏）同著丈夫金嬰一氣上，念的幾年佛，妾身受大士指引，已起上乘。丈夫得了那念佛的根兒，沉溺他不去。因此，得共登極樂。¹⁰⁸

又言：

我佛門以慈悲為本，可惜他這一點靈火，都是成佛作祖的基址。以此陰司所定功罪，俱送來我這裡（裏？）簡勘，大凡有片念靈通，就許他同歸佛會。¹⁰⁹

劇中，主角金嬰因念佛的這一點道心，使他雖宿業未消，依然沒有輪迴入惡趣，就算到了地獄消罪，亦緣於此點靈光，證明他可能成佛作祖，及至「道心已著」，進而獲得地藏王菩薩的幫助，安住在冥界。再蒙受觀音接引，往生西方極樂世界的蓮池海會。¹¹⁰等到拜見佛後，佛即開示，因他「本性不滅」，遂能消除累宿孽

¹⁰⁷ 田中教照，〈阿毘曇心論系と大毘婆沙論の修行道論ちがいについて〉，《印度學佛教學》，24：1（東京，1975.12），頁172-173。

¹⁰⁸ 明·釋湛然，《金魚翁證果魚兒佛》，頁19-20。

¹⁰⁹ 明·釋湛然，《金魚翁證果魚兒佛》，頁13。

¹¹⁰ 明·釋湛然，《金魚翁證果魚兒佛》，頁17。

緣，最後才可超生天界。¹¹¹因此，戲曲裏，的確視念佛為成道的種子，一心稱名，則會使道心不去，獲得善果。

2. 戒殺

晚明因浙江雲棲寺祿宏法師的提倡，形成一股戒殺，並且積極放生的風潮。雲棲祿宏認為放生有二個好處：(1) 可解冤業，清淨罪垢，而且能獲得神力保佑；(2) 當時有些禪者不致力參悟，只搞些機鋒言語，為改正這樣的缺失，祿宏以為放生能培養道德，讓實踐者擁有慈悲心。另藉著花錢購買放生物，又藉之瞭解「不執著」的重要性。¹¹²為了徹底向他人宣說戒殺與放生的好處，他把自己理念寫成〈戒殺文〉和〈放生文〉二篇著作，主張生日、生子、祭先、結婚、宴客、祈禱和營生等日不可殺生，更要積極放生，如此方能善根日長，命終之際，身心穩定，正念益明，超生到西方極樂世界。¹¹³換句話說，念佛、戒殺都可往生極樂淨土。根據〈放生文〉中言：

以上行門（放生）助修道業，譬如船得順風，必能速到涅槃彼岸矣！淨業三福，慈心不殺，實居其一。今能不殺，又放其生，既能放生，又以法濟，令生淨土。如是用心，報滿之時，九品蓮臺高步無疑。¹¹⁴

從祿宏的言論可推知，放生、戒殺可使實踐者獲得淨土樂受之福。換句話說，念佛以心識誓願往生，而戒殺放生使用來消業造福，期待業報完畢，罪孽滿消，方可依九品往生到西方淨土，蒙受觀音菩薩等之教導，在沒有惡趣環境下，速證無生智。

經祿宏的提倡，明末一些文人亦廣為宣揚戒殺、放生的道

¹¹¹ 明·釋湛然，《金魚翁證果魚兒佛》，頁23。

¹¹² 王世安譯，〈祿宏和晚明居士佛教〉，《世界宗教研究》，3（北京，1982.3），頁31-32。

¹¹³ 明·雲棲祿宏，《雲棲法彙》，（《蓮池大師全集》第3冊，臺北：中華佛教文化館，1983），〈戒殺放生文序〉，頁3345-3353。另可參見：徐一智，《晚明浙江僧侶對寺院經濟之經營——以祿宏、圓澄、圓悟為例》，頁193-199。蔡淑芳，〈明末清初江南的放生活動〉（臺北：臺灣師範大學歷史學系碩士論文，2004），頁14-37。

¹¹⁴ 明·雲棲祿宏，《雲棲法彙》，〈戒殺放生文序〉，頁3379。

業。以下爲一些士紳的言論，如《虞德園集》言：

得雲棲（株宏）〈戒殺文〉、〈放生文〉，潘駭予神通僧也。即戒殺，即放生，是日始放二鹿於昆山，他所贖且數萬。¹¹⁵

虞淳熙（1553-1621）因目睹雲棲株宏所著的〈戒殺〉、〈放生〉兩文，心有省悟，即開始行放生善業。陶望齡《歇庵集》言：

予惟慈心功德，昔賢已詳，無俟後論。第取輦俗所排，堅難猝破者，略為答語數條，以解群惑……（問）網罟隨及，既難逃死，奚用放生，婦人之仁，哲士所笑……（答）凡有生命總是無常，人亦同，然非止於物。倘以物命難延，理當烹煮，亦將謂人生無幾，便可誅夷。況夫救放之舉，本吾慈憫之心。眼見其生，便似永投生路。手握其死，即如永脫死門。則死何必豫疑，生何須終保乎？¹¹⁶

陶望齡認爲眾生平等，人和畜獸的生命同樣重要，如見生物即將被殺，當下理應救助，何必考慮救後，又可能會死的問題。另《澹生堂集》又言：

覺彼慈悲，後以隨俗因緣，引共成俗……共發（戒殺、放生）慈心，莫作談資，徒資口業。¹¹⁷

焦竑（1540-1620）強調：明白戒殺、放生的業報，便應立即而行，不要再做無謂的爭論。《焦氏筆乘》又言：

好生惡殺，人之本心，世徒以口腹之溺，而勇為之，亦積習不覺耳……以不殺生，為天地之心乎！¹¹⁸

焦竑把放生、戒殺理念推到極致，以它乃人之本心，更上綱到天

¹¹⁵ 明·虞淳熙，《虞德園集》，卷4，〈放生名位幽贊錄序〉，頁34-35。

¹¹⁶ 明·陶望齡，《歇庵集》，卷13，〈放生辨惑〉，頁1944-1952。

¹¹⁷ 明·祁承燝，《澹生堂集》，卷16，〈戒殺放生合論並五覺〉，頁68-69。

¹¹⁸ 明·焦竑，《焦氏筆乘》，（《叢書集成新編》第88冊，臺北：新文豐出版公司，1985），卷2，〈戒殺生論〉，頁52-54。

地之心。除了行戒殺，用以累進往生淨土的福份資糧外，《魚兒佛》描述的江浙一帶，士大夫多於此宴飲無數魚、蝦、蟹等，故其地，常修放生結社，可見江南奢侈、好殺的飲食遊宴風氣。如實地促使相關士大夫們成爲一個念佛、戒殺之佛教徒，改善享樂風氣，亦是影響《魚兒佛》創作的又一不容忽視原由。¹¹⁹這從虞淳熙推行〈戒殺〉、〈放生〉二文；陶望齡爲戒殺、放生辯駁所有責難；以及焦竑視這個理念爲天地法則可推知。晚明的確存在戒殺、放生風潮，許多文人皆盡力地在推行這樣的活動，藉之成就修行善果，改良社會風氣。

《魚兒佛》作者圓澄亦屬戒殺、放生的信仰者，其這樣的思想充份反應在戲曲內容裏。他在〈天宮寺放生會序〉就說：「流水長者，可爲放生之良範也……天宮寺禪者身往應門，不爲常習所障，志結二十餘輩，聚放生會，請余決疑，故以生不生之意語之。」¹²⁰他認爲救助無法生存者，實人類的天職，故圓澄鼓勵天宮寺雖列屬禪宗，但仍可行放生之舉。既贊成戒殺、放生，故於他創作的《魚兒佛》中，觀音自然即成擔任宣揚戒殺、放生理念的聖者，言：

我（鍾氏）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……娘子說得好迂濶，我喫的、穿的靠著他。睡裏、夢裏，想著他，教怎生丟了這個活計。¹²¹

又言：

（生）（金嬰）請問小娘子，這魚敢是要賣的？（正旦）
（觀音菩薩）不要賣。（生）既不賣，要他何用？（正旦）
（觀音）曹溪半滴淚眼難開，這魚呵在淺水、蘆花，雲淡

¹¹⁹ 陳寶良，《明代社會生活史》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁279-283。

¹²⁰ 明·湛然圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》，卷8，〈天宮寺放生會序〉，頁136a-137b。

¹²¹ 明·釋湛然，《金魚翁證果魚兒佛》，頁2。

月白向金池擺搖搖歸去，來這便是淨土香臺。(正旦放魚介)放他也到大好悠哉！¹²²

《魚兒佛》以為魚等生物不能殺，必須要放生，原因在於魚兒有佛性，將來可能轉生成人後，再證道成佛，進而有益世人。此外，魚兒亦有生、死、苦、樂，人們怎能把自己快樂，建築在他們的痛苦上。於是劇作中，觀音即用魚為喻，啟發金嬰說：連魚都想超生淨土香臺，人豈能無動於衷，故言放魚大好悠哉！¹²³言下之意，便要求金氏，何不放下殺生之計，種下修道之心，好往生西方極樂淨土。

(三) 頓空地獄

戲裏，讓讀者可感受到的觀音崇拜內容，還有菩薩能救度地獄有情。相關的記載有：

菩薩這般說來，受苦者定是為非；享樂者必然作善……當日，觀音大士已曾與他一個魔頭，如今再要他苦中見苦，方曉得樂是真樂……斗鬼卒將金嬰押入地獄，業火燒身，風刀解體者……稟菩薩，金嬰聽了鐵叉之聲，認作鈴聲，高聲念佛，立地生天去也……那金嬰聽一下鈴聲，便能念佛持一句佛號，便能生天。你休看得他容易也，那一下鈴聲根著他三生毫竅，便是白牛車上的一粒尼摩。那一句佛號斷了他萬劫疑根，便是寶樹林中的六時貝葉。¹²⁴

金嬰只因網魚殺生，犯下殺業，就需要留在地獄受苦，獄卒以火、刀折磨他的身心，連龍王都來到地府，想為被殺的水卒報仇，累得觀音只好派韋馱尊者降下降魔杵保護他，引導金嬰念佛，排除殺心及信道之疑心，及至業障消除，方升善趣。最後，幸好鍾氏養成他聽鈴念佛的習慣，竟聽到地獄刀聲，誤以為鈴作，即念佛一聲，這證明道心已紮進其三生毫竅，珍貴地如摩尼

¹²² 明·釋湛然，《金魚翁證果魚兒佛》，頁7-8。

¹²³ 明·釋湛然，《金魚翁證果魚兒佛》，頁8。

¹²⁴ 明·釋湛然，《金魚翁證果魚兒佛》，頁14、16-18。

寶珠及佛經貝葉。轉換心境之後，則可超生到西方淨土。此時，觀音更藉機教導地獄眾生：「人人念佛，地獄頓空了也。」¹²⁵菩薩救度地獄受苦者，實對怕沉淪其間的世人，擁有最大的吸引力。

晚明的地獄信仰本來就與念佛往生淨土相關。淨土思想中，有欣淨厭穢的傾向，厭穢者乃指惡有惡報的人，都離不開受冥界之苦，善導人們重視地獄信仰，把它和大家所欣淨的淨土極樂世界對立，加強了淨土信仰的弘揚效果。¹²⁶所以在明朝末期，即流行「活閻羅斷案」的見聞。¹²⁷這樣的傳聞之初刻在崇禎七年（1634），雲間（江蘇松江）楊時泰的筆錄編輯而成，楊氏可能為此記錄的編者，後有乾隆四十三年（1778），彭際清（1740-1796）重刻。故事緣起乃有位住於江南太倉的徐成民，在十八歲時，亦於崇禎六年（1633），成為活閻羅，一百日期間，以第五殿閻羅王的身份，司掌冥獄的裁判記錄，共辦九十三案。故事結集成書後，書首有婁城（松江）西隱居士黃雅甫的〈活閻羅君紀略〉、鹿城信士戴袞〈太倉州活閻君始末〉和株宏弟子唐時的〈活閻君斷案引〉。¹²⁸據此情形，閻王斷案和地獄信仰在明末隨著淨土思想的流行，已經相當普及，例如初刻之四〈董氏〉言：

你已二十三年以來，未與男子並坐。奉養老人，節孝雙全，真是女中丈夫。但是還不能往生淨土，往生淨土要有真實的工夫，只有稱念佛號，才能往生。¹²⁹

續刻第四十九案又言：

你是那一獄獄官，你們可曉得，領你得食者是誰，這是觀世音菩薩，你們還不及早念佛……我這兒叫苦娑婆世界，

¹²⁵ 明·釋湛然，《金魚翁證果魚兒佛》，頁19。

¹²⁶ 陳揚炯，《中國淨土宗通史》，頁514。

¹²⁷ 釋慧嚴，〈明末清初中國佛教的概況〉，《中國佛教》，29：4（臺北，1985.4），頁10-17。

¹²⁸ 牧田諦亮著，索文林譯，《中國近世佛教史研究》（臺北：華宇出版社，1983），頁289-292。釋慧嚴，〈明末清初中國佛教的概況〉，頁14。

¹²⁹ 清·楊時泰，《活閻君斷案》，《中國近世佛教史研究》，〈初刻之四、董氏〉，頁294。

西方叫做極樂世界。西方鳥尚能念佛，難道你輩不能念，不能念阿彌陀佛。只念佛字，持得出者，我就出罪。¹³⁰

從兩段引可以發現，地獄思想的確與淨土信仰密切不可分。行善之人要由地獄超生，還必須修行念佛的法門，才能往生西方淨土世界，這些地獄故事還不斷向世人宣說，連西方極樂之鳥都能念佛，何況身為人的眾生。言下之意，即是當人就要念佛，尋求超生淨土。¹³¹另外，西方極樂淨土有以阿彌陀佛為主，加上觀世音菩薩和大勢至菩薩三位領導的佛、菩薩，但在救度地獄有情方面，則以觀世音為主，祂實接引冥府眾生信仰淨土、往生極樂世界的接引使者。¹³²因此，日本學者道端良秀《中國佛教思想史の研究》即言：「隨著淨土教的盛行，地獄思想愈來愈被流佈，愈被普及。人人的腦裏，是深深烙下了閻魔王和惡鬼的姿態。」¹³³相對的，伴著地獄和淨土思想的傳佈，觀音救度地獄有情的形象，則愈加令人印象深刻。

明末佛教各宗展現會通與調和的情況，一般即以禪宗為基礎，再依淨土為歸趣，故禪淨融合成為各宗派調和的中心環節。禪淨合流表現出二個思想：其一，初學者如不能禪淨兼修，可選擇一門深入修持，如果修定有成，深達性海之人，淨業亦可以兼

¹³⁰ 楊時泰，《活閻君斷案》續刻之四十九的引文，參見：釋慧嚴，〈明末清初中國佛教的概況〉，頁14。

¹³¹ 天堂地獄、輪迴、六道往生、茹素、放生和戒殺都是《金魚翁證果魚兒佛》纂寫期間，非常流行的思想。這可從利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）來華，所著《天主實義》中，反對六道輪迴與斥責放生、茹素的言論可窺知。何俊，《西學與晚明思想的裂變》（上海：上海人民出版社，1998），頁84-105。釋慧嚴，〈明末清初中國佛教的概況〉，頁12。尚揚譯，〈簡論明末清初耶穌會著作在中國的流傳〉，《史林》，2（上海，1999.2），頁58-62。李天綱，〈早期天主教與明清多元社會文化〉，《史林》，4（上海，1999.4），頁43-60。吳強華，〈晚明排斥天主教思潮論析〉，《史林》，2（上海，1999.2），頁95-101。

¹³² 淨土宗屬世俗化的佛教，確實將佛教推廣至社會的每一階層，故觀音等淨土三聖圖實非常流行於當時社會，成為西方淨土的導師與接引使者，最晚自唐代始，就是觀音吸引信徒的重要因素。顏娟英，〈佛教藝術東傳與流變〉，《當代》，11（臺北，1987.3），頁36-46。

¹³³ 道端良秀，《中國佛教思想史の研究》（東京：書苑株式會社，1985），頁94。

修；¹³⁴其二，修禪的目的要達到心淨，心淨就是淨土淨，能進入淨土世界。此外，禪門有參話頭公案，然淨土法門所主張的「念佛的是誰？」即如話頭禪。換句話說，當念佛到無其他知覺的程度，等於看趙州「無」字話頭所達到的境界，這樣的心境同唯心淨土實一樣的。¹³⁵從禪宗支持「唯心淨土」和參究「念佛的是誰？」的狀況來看，與其認為禪淨合流，倒不如說禪宗已漸漸融入淨土之中。因此，身為《魚兒佛》的作者湛然圓澄，雖為晚明曹洞宗正統傳人，住持浙江雲門顯聖寺，但他在劇作裏，並沒宣揚禪宗止觀，反而貶抑參禪，崇揚念佛，認為：「假饒修到非非想，還比無生隔一階。」¹³⁶而在他撰的故事中，主角更行念佛法門，才可往生淨土世界，故《魚兒佛》便屬在禪淨合流的潮流下，偏向淨土思想的宣教劇曲之創作。最後，圓澄《魚兒佛》弘揚念佛法門，當有他的同理情懷，大乘禪法多處於師徒相傳，外人很難窺見其中深刻之奧秘，而且他大部分皆屬定禪，非一般人可簡易行持。如處末法世人難信佛之時，想推廣佛教，簡單的念佛修行，實成不錯的行門。為了救度末法，為了佛教久住世間，正屬圓澄劇作選擇推行念佛的初心。

五、《金魚翁證果魚兒佛》之觀音崇信特色

關於觀音形象，《魚兒佛》中，魚籃觀音也稱南海洛伽山觀音，祂立於高巖處，善財及龍女則侍立左右。此劇曲對觀音的形象認知，亦屬南海觀音的模樣，而以此形貌做基礎，再幻化出魚籃觀音的樣貌。南海普陀觀音乃由白衣觀音、楊柳、淨瓶、龍女、鸞鳥、巖壁和紫竹所組成的一個形象。其來自華嚴宗依據經典《華嚴經》中，善財至補陀洛迦參訪觀音的意象，¹³⁷並配合明

¹³⁴ 李利安，〈明末清初禪宗的基本走向〉，《宗教哲學》，4：2（臺北，1998.2），頁161-162。陳永革，〈論晚明佛學的性相會通與禪教合流〉，《普門學報》，15（臺北，2003.5），頁147-165。

¹³⁵ 李利安，〈明末清初禪宗的基本走向〉，頁162。

¹³⁶ 明·釋湛然，《金魚翁證果魚兒佛》，頁1。

¹³⁷ 唐·實叉難陀，《大方廣佛華嚴經》，《觀音菩薩經典》（臺北：全佛文化出版社，1995），卷68，〈入法界品第三十九之九〉，頁33-34。（此為《華嚴經》的重新校對

代普陀山觀音信仰的興盛始風行。魚籃觀音便融入這個南海觀音形象裏，取代了原有白衣觀音的角色，由此似乎可管窺：觀音的各種形象好像都能和南海觀音配合，突顯出明代觀音形象的融合性、複雜性與時代性。

在明代觀音形貌及崇仰內涵調和裏，與海有關的魚籃觀音及南海觀音會如此受到歡迎，並深刻影響民眾的認知，當與明代普陀山的興起有關。明朝中葉，由於政府的支持，普陀山崛起，獲得良好的建設。例如神宗萬曆三十年，朝廷撥款建藏殿。因舊基淺隘，朝廷又再度撥帑，重建圓通寶殿，賜額「護國永壽普陀禪寺」，即今普濟寺地，從此普陀一名稱，正式爲人所用，延傳至今。另萬曆三十四年（1606），再敕改海潮寺爲「護國鎮海禪寺」，即是今法雨寺。觀音住處普陀山遂因朝廷護持，使得它聲名遠播。¹³⁸除此之外，明代佛教政策亦讓它香火更加鼎盛，朝廷將佛學基礎較優的禪僧，限定在叢林中修行，又不許講僧隨意說法，只留下做法事的瑜伽教僧和民眾接觸，使得一般人認爲佛教乃經懺佛事的宗教，造成信徒信教，不求法義，卻以現世利益的訴求爲主要目的。因此，無所不能的菩薩崇拜便廣受歡迎，尋聲救苦，全能的觀音信仰，遂即興盛起來，許多信徒則湧往觀音住所：普陀山朝拜。¹³⁹普陀山的興起，觀音的形象產生改變，南海觀音的樣子成爲人們所熟知觀音的本貌，依此再幻化出如《魚兒佛》裏所述魚籃觀音應化之各種形象。

雖然能依據造形，來區分出各種觀音的類型，但以《魚兒佛》爲例，在明人眼裏，看待一種觀音形象，實會配合這些菩薩形象背後的意涵齊觀，這又可以看到觀音信仰出現許多不一樣的意象和崇拜意義，甚至呈現出各種形象及義理互相融合的狀況。

與解說版本)

¹³⁸ 呂以春，〈普陀山歷史沿革考〉，《杭州大學學報》，16：3（杭州，1986.3），頁123。李桂紅，〈普陀山佛教文化〉，《四川大學學報》，4（成都，2002.4），頁142。

¹³⁹ 潘桂明，《中國佛教百科叢書—歷史卷》（臺北：佛教文化出版社，1999），頁580。關於普陀山的建築、朝山與詩聯，可參見：李桂紅，〈普陀山佛教文化〉，頁142-144。

《魚兒佛》之觀音形象便出現體證「空性」、念佛、戒殺、生天、超拔地獄等內涵。所以一般學者以外在形式，去分別及定義觀音形象，實並不妥當，也非明人之認識。明朝信眾對觀音形象的認知，除了外在的形式構成外，亦涉及形式構成所展現之意涵。綜合上述兩部分，方能讓明人把不同思想、意象，匯集於同一位菩薩身上。充份說明觀音信仰在中國的發展，有越往後，意義越顯豐富的情形。¹⁴⁰

《魚兒佛》宣揚的簡單念佛、菩薩名號，配合戒殺、茹素，便可獲觀音救拔，從地獄升天之持法及佛學意蘊，實成為取代中國道教神仙信仰的一個有力論點。道教裏一位凡人要成為仙人，首先，在個人條件中，骨相、機運、專心度和誠意都必須屬上選。經被挑選後，還要能獲仙人指引，配合服食丹藥，練導引之術，論仙經、符咒等過程，方能證道升天。亦即說道教成仙，除了自己苦修外，還得遇見明師指導，但好的老師難求，成仙入天界之困難，則可想而知。然觀音信仰主張簡單念佛，即可生菩薩天界淨土的說法，滿足人們欲容易往生天堂的需求，補充中國宗教和社會的不足，有益明代觀音崇拜的推展。¹⁴¹

《魚兒佛》出現的菩薩內涵：南海觀音形貌、地獄度魂和念佛、戒殺與茹素三種形象與信仰內涵，實深深扣緊當時的佛教思想潮流。明中期以後，佛教漸呈念佛、茹素、地獄和輪迴等信仰型態，這樣的思想可從當時來到中國傳教的天主教徒言論來推知。像義大利人利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）出版於萬曆三

¹⁴⁰ 明代觀音形象展現出佛教諸宗融合的傾向。明人會顧及聖像外在的構成及構成的意義，來認識觀音面貌的情形，才屬各種思想可融合於同一形象的原理。本文的分析已證明：明代觀音形貌會融合念佛、茹素等當代性的思潮，所以各代同型式的觀音形態，在明朝其不可說和別時代是完全相同。既然隨時代、地域的不同，意象亦有改變，就不能主張明代觀音形象已程式化。同樣道理，用三十三觀音及觀音老母等單一化的形貌，來區別明代觀音形象，更屬非常不妥之事。

¹⁴¹ 蒲慕州，〈神仙與高僧〉，《性別、政治與集體心態》（臺北：麥田出版社，2001），頁20-28。傅勤家，《中國道教史》（臺北：商務印書館，1975），頁121-141。福井康順，《道教》（東京：平河出版社，1983），第1卷，頁239-328。村上嘉賓，《中國仙人》（京都：平樂寺書店，1971），頁1-23。B. H. Maspero, *Taoism* (University of Mass, Press, 1981), pp. 265-298.

十一年（1603）的《天主實義》，即就空、輪迴、地獄、殺生戒、念佛等部分，勇敢地責難佛教教義。¹⁴²另外，楊廷筠亦著《天釋明辯》一書，分地獄、殺生、念佛、閻羅斷獄等項目，來辯駁佛教，他們皆主張信天主即得永生、天主生菜、薪、鳥獸都欲養活人命，怎可行茹素與戒殺等言論，進而，利瑪竇與楊廷筠皆認為天主教優於佛教，而且適合在中國傳播。由其批評可發現，中國佛教信仰的型態乃強烈地表現出：以淨土念佛法門為實踐方法，而用戒殺、放生、茹素等善行，作為修行增上的助緣。¹⁴³總而言之，如何戒殺、持齋、放生、念佛往生西方淨土，或超昇天界，屬當時佛教信徒在意的的事情。留存於圓澄《魚兒佛》資料中，所呈現出來魚籃觀音信仰，亦反映出如此淨土的思想潮流，這便為觀音崇信加入時代的因素，隨著信仰持續發展，而有時代化之歸向。

《魚兒佛》中，觀音菩薩的德化，跨及現世、淨土及地獄三種面向時空，此三種面向思想底蘊並不一樣，圓澄靠著《妙法蓮華經》之佛性論與《楞嚴經》的心量說，當作結合原理。圓澄一生以弘揚《妙法蓮華經》為職志，〈觀世音菩薩普門品〉乃其中的第二十五品，經裏，釋迦牟尼佛專門宣講了觀世音菩薩的功德。此功德微妙而不可思議，可以三十二應化身，普門示現，凡有所求，必應所願。因觀音已悟得「理佛性」，變得能神通應化，慈航普度各方世界，而其普度的行為，又替眾生揭示「行佛性」的修行實踐方式。¹⁴⁴普門觀音深深影響到圓澄，他助建浙江石塘、迎佛牙、建佛塔與《魚兒佛》雜劇創作，都如觀音一樣，望在末法亂世中，安定人心，而佛教慈悲度人的精神及印象，亦能透過劇作搬演，永遠傳下，深植人心，啟人效法。此外，於圓澄的觀音解說裏，如陳繼儒所言，多依《楞嚴經》〈觀世音菩薩耳根圓通

¹⁴² 釋慧嚴，〈明末清初中國佛教的概況〉，頁11。

¹⁴³ 釋慧嚴，〈明末清初中國佛教的概況〉，頁13。吳建國、傅湘龍，〈《魚兒佛》的佛學意蘊〉，《山西大學學報》，29：1（太原，2006.1），頁104-107。

¹⁴⁴ 釋演培，《觀世音菩薩普門品講記》（臺北：天華出版社，1997），頁53-61。森下大圓著，釋星雲譯，《觀世音菩薩普門品講話》（高雄：佛光出版社，1995），頁86-124。

章〉爲依據。普門觀音與楞嚴觀音實一體兩面，〈觀世音菩薩普門品〉言觀音之「行佛性」，〈觀世音菩薩耳根圓通章〉的觀音耳根圓通，便宣說菩薩之「理佛性」，屬於心量無限擴大的果德。所謂的「心量」乃指「心的份量」，從佛教的觀點來看，人類的心實沒有一定的份量。它可以大，也能小。大者如「無心之心量」、「現量」，而小者，像「世俗心量」，又稱「比量心」或「臆測心」。¹⁴⁵若把心量視野擴大，多樣的煩惱與各種執著亦會隨之進入這個視界，超越便可大悟。因此，《楞嚴經》就自「七處徵心」，¹⁴⁶用七個角度，追究心的狀態，目的則要道出絕對靈妙之心。¹⁴⁷簡而言之，心量擴到大，即誓願成佛，到淨土世界只爲親聞佛之教誨，早獲開悟，成佛終究唯有於人間成就。¹⁴⁸另外，欲斬斷無始以來的無明煩惱，則又需要「頓悟漸修」，漸修乃要檢視自己的習氣，一一克服它，如此就須經歷世間所有情事的歷煉，融通學習佛教各宗的教法及世間法，非擁有大心量不可。¹⁴⁹如此入世救度性質的思想，圓澄就能和他方世界的淨土及地獄思維融會在一起。最後，於劇中，沒有否定主角金嬰殺業果報，尚須到地獄受苦，然基於心量的擴大與行理佛性所帶來的增上緣，加上觀音護持，惡業果報強度減弱，終獲生天，藉之宣說心量論等佛理與經典的殊勝之處，屬其佛理根據上的重大特點。

¹⁴⁵ 荒木見悟，高正哲整理，〈明代楞嚴經的流行（上）〉，《人生》，123（臺北，1993.11），頁33。

¹⁴⁶ 七處徵心乃佛於楞嚴會上，徵詰阿難心目所在之處，阿難先後以：一、心在內；二、心在外；三、潛根；四、在閻內；五、隨所合處；六、在中間；七、無著之七處回答之，均爲佛所論破，稱爲七處徵心，以顯此心遍一切處，無在無不在之妙淨。胡健財，〈從《楞嚴經》「七處徵心」試談佛法之修行〉，《第五次儒佛會通學術研討會論文集》（臺北：華梵大學哲學系，2001），頁421-430。佛光大辭典編修委員會編，〈七處徵心〉，《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1988），頁170。

¹⁴⁷ 七處徵心可參考《觀音菩薩經典》的解說。般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《觀音菩薩經典》，頁20-21。

¹⁴⁸ 荒木見悟，高正哲整理，〈明代楞嚴經的流行（中）〉，《人生》，124（臺北，1993.12），頁40。

¹⁴⁹ 荒木見悟，高正哲整理，〈明代楞嚴經的流行（下）〉，《人生》，125（臺北，1993.1），頁34-35。

六、結論

在明代時，魚籃觀音等信仰，都漸漸有標準化的版本文獻產生。從明初至晚明，傳承各觀音形象的文本，皆有反映時代背景的完備著作被編輯出來。如魚籃觀音融合《太平廣記》之「延州婦人」和《海錄碎事》的「馬郎婦故事」，始成《宋學士文集》所載之「魚籃觀音」。透過佛教徒所改造，去除魚籃觀音化身與年少之子狎昵薦枕，一無所卻，或是施一切人淫，凡與交者永絕其淫事等淫樂情節，才有晚明《魚兒佛》的魚籃觀音菩薩出現，成為符合僧人救度情懷、佛門修行要求，又滿足民眾升天等願望之推廣信仰的戲曲著作。¹⁵⁰總結其文本內涵與觀音信仰的關係如下：

首先，圓澄為《魚兒佛》作者，晚明曹洞宗正統的嫡傳人，這也讓他荷擔起佛教興亡的責任，痛叱佛門末法弊病之餘，撰寫雜劇《魚兒佛》，注入佛學教法，望佛教隨戲曲演出，永傳於後世。同樣地，其修建戒珠寺鐵佛，由江蘇一粟庵迎歸佛牙，皆盼讓末法以後，萬一佛教不普及，有心人還能見像、劇作，求索佛法，幫助佛教，留下曾傳揚的事蹟，當人們發現這些事蹟，可以往前追尋，復興聖教。因此，他編撰《魚兒佛》，主要即基此懷，欲藉戲曲說法，來傳承佛教，教化方式充份展現出自由活潑的氣度。

¹⁵⁰ 關於《金魚翁證果魚兒佛》之觀音文本，屬於晚明江南產生標準化版本，除了經時間的蘊釀，加入時代性的成份外，亦與當時社會、經濟力量及思想界活潑氣氛，足可支持佛教蓬勃發展，又引導僧人改革佞佛所產生之弊端有關，如此便促使佛門再度出現復興的局勢。因此，《全像觀音出身南遊記傳》、《西遊記》、《金魚翁證果魚兒佛》和《銷釋白衣觀音菩薩送嬰兒下生寶卷》等不同形貌信仰的觀音標準化文本皆產生於晚明。前三者更在江南編輯出來，實有它的時代背景支持著。林麗月，〈晚明的消費與文化〉，《明清史研究》，20（首爾，2004.2）頁197-215。何其敏，《中國明代宗教史》（北京：人民出版社，1994），頁24-31。牛建強，《明代中後期社會變遷研究》（臺北：文津出版社，1997），頁47-209。江燦騰，《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》（臺北：新文豐出版公司，1990），頁1-301。釋聖嚴，《明末中國佛教之研究》（臺北：學生書局，1988），頁1-484。荒木見悟：《雲棲株宏の研究》（東京：大藏出版株式會社，1984），頁1-220。Sung-peng Hsu (徐頌鵬), *A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te-ch'ing* (Philadelphia: Pennsylvania Press, 1970), pp. 1-217. Chün-fang Yü (于君方), *The Renewal of Buddhism in China: Chuhung and the Late Ming Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1981), pp. 1-345.

其次，圓澄禪師創作《魚兒佛》，亦符合他救度末法的本願，參與觀賞劇作展演之人，全為其讀者。該刻為四折北曲，頗類元人雜劇，劇中，宣揚佛教的一些理念，像勸人念佛、持齋，又搬演地獄輪迴之苦，要民眾超脫幽冥的折磨。¹⁵¹古代戲曲通常都具有教化與娛樂的功能，《魚兒佛》屬於佛教類的劇作，法會等需求搬演時，觀眾當包括僧侶、居士文人，以及一般不識字的信徒，全屬其讀者群，觀看完畢，有感動者皆會廣為宣傳。按晚明禪門自雲棲株宏教出，皆以念佛為宗，這樣的修持，非常適合佛教居士在家修行，也為出家人提供方便法門，該劇即以漁人生活為背景，主張連殺業深重的漁利之徒，如能衷心念佛、戒殺，終能因放下屠刀，立地成佛，企圖感動世人，皆起而效行。¹⁵²

再者，《魚兒佛》作者湛然圓澄曾遊化四方，甚具影響力，促使其劇作廣為流傳。依據《湛然圓澄禪師語錄》的記載，圓澄在經陶望齡等支助下，主持雲門顯聖寺後，各地咸持柬，邀請法師晉山講法。禪師住世六十六載，僧臘四十三年，共計主持與復興六座道場，分別如下：第一，壽興寺：住持時間為萬曆四十二年（1614），地點不詳；第二，雲門廣孝寺：住持時間是萬曆四十二至四十三年（1614-1615），地點在浙江紹興府會稽縣，南三十二里雲門山；第三，徑山觀音殿，住持時間乃萬曆四十三年，地點於浙江杭州府餘杭縣西北五十里；第四，東塔寺，住持時間從萬曆四十三至天啓三年（1615-1623），地點浙江嘉興府嘉興縣東三里；第五，雲門顯聖寺，住持時間萬曆二十八至天啓四年（1600-1624），地點浙江會稽縣雲門山；第六，天華寺，住持時間天啓六年，地點浙江紹興府會稽縣，運河旁東關。¹⁵³圓澄以顯聖寺為主

¹⁵¹ 陳萬薰，《全明雜劇提要》，《全明雜劇》，第1冊，〈釋湛然〉，頁200。

¹⁵² 楊家駱主編，《全明雜劇提要》，《全明雜劇》，第1冊，頁199。關於株宏所造成禪淨合一的佛教發展，參見：Chün-fang Yü, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, pp. 9-28。荒木見悟，《雲棲株宏の研究》，頁69-77，頁134-141。

¹⁵³ 明·湛然圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》，卷1，卷8，頁26a-44b；頁165b。明·陶望齡，《賜曲園今是堂集》，（《四庫禁燬書叢刊》第80冊，北京：北京出版社，2000），卷5，頁599。長谷部幽蹊，《明清佛教史研究序說》，頁201-303。清·趙

要宣化道場，旁及觀音殿等寺院，把各叢林當作宣化基礎及道場，法師擁有許多信徒，故他精心製作的戲劇，當在這些擁護者及主持地區流傳著，舉辦各種法會之際，應會演出。¹⁵⁴因此，《魚兒佛》應以浙江之紹興、會稽等錢塘江流域為其弘傳的基地，再往外擴傳。浙江屬魚米之鄉，所以圓澄便選擇漁夫和魚籃觀音，寫成故事的主角。¹⁵⁵

歷來學者在討論觀音信仰內涵與形象均有侷限。存在的一些研究問題：其一，不能扣緊時代的脈絡，確切考察各歷史時期的特點；其二，考察時候，沒有注意到文本的作者、讀者和流傳過程等因素，因而無法準確瞭解當時人們的想法，更不可能知道文本反映出來的觀音信仰之獨特意義。所以本文之分析或許可補足過去研究之不足，並對晚明人們如何看待觀音樣貌與崇信意涵，提出一些看法和研究成果。¹⁵⁶發現明代觀音信仰世俗化之際，可演繹成劇作搬演，與此同時，又存在佛教哲理化的傾向，《法華》、《楞嚴》、淨土等思想，隨著信仰，不斷深化進民眾之內心，看出其時《魚兒佛》的觀音崇拜，世俗化與佛教哲理化實乃一體兩面，並行不悖。要是站在救度末法的情懷來看，圓澄告訴世人的宗教精神內涵為：普陀觀音淨土存在人間，認真行持念佛、戒殺等教法，由耳根圓通法門之行佛性，體悟理佛性，終可感得佛教守護者觀音菩薩的救度，隨心滿願，給予世人無限信仰佛教的吸引力。

甸，《雲門顯聖寺志》，卷3，頁85-91。清·超永，《五燈全書》，（《叢書集成》第82冊，臺北：新聞峰出版公司，1993），卷62，〈紹興府雲門顯聖寺湛然圓澄禪師〉，頁269中。

¹⁵⁴ 徐一智，《晚明浙江僧侶對寺院經濟之經營——以祿宏、圓澄、圓悟為例》，頁140-142。

¹⁵⁵ 漁民與觀音的關係，可參見：程俊，〈論舟山觀音信仰的文化嬗變〉，《浙江海洋學院學報》，20：4（舟山，2003.4），頁33-36。

¹⁵⁶ 對中國觀音發展的討論，歷來大都集中在女性觀音產生的探討，以之做為觀音信仰中國化的最有力的證明。這個課題實難得出確定的定論，不如集中討論中國人為何會接受觀音信仰。因此，本文便以文本內容及文本性的分析角度，探究各種觀音信仰是何人、何地、在支持與宣傳。Kenneth K. S. Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey* (Princeton: Princeton University Press, 1964), pp. 31-92. Diana Y. Paul, *Women in Buddhism: Images of the Female in Mahāyāna Tradition* (California: Asia Humanities Press, 1979), p. 251

引用書目

一、史料

- 曹魏·康僧鎧譯，《佛說無量壽經》，《大藏經》第12冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 後秦·佛陀耶舍，竺佛念譯，《長阿含經》，《大藏經》第1冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大藏經》第12冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大藏經》第19冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 唐·實叉難陀，《大方廣佛華嚴經》，《觀音菩薩經典》，臺北：全佛文化出版社，1995。
- 宋·李昉，《太平廣記》，臺北：文史哲出版社，1978。
- 宋·葉廷珪，《海錄碎事》，《景印文淵閣四庫全書》第921冊，臺北：商務印書館，1983。
- 宋·釋祖琇，《隆興佛教編年通論》，《卍續藏經》第130冊，臺北：新文豐出版公司，1993。
- 明·不著撰者，《觀音菩薩魚籃記》，《中國歷代觀音文獻集成（九）》，北京：中華全國圖書館文獻縮微復制中心，1998。
- 明·不著撰者，《觀音菩薩魚籃記》，《孤本元明雜劇》第27冊，臺北：平平出版社，1974。
- 明·幻輪，《釋鑑稽古略續集》，《大藏經》第49冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 明·永覺元賢編，《壽昌無明和尚語錄》，《卍續藏經》第72冊，臺北：新文豐出版公司，1993。
- 明·弘贊，《觀音慈林集》，《卍續藏經》第149冊，臺北：新文豐出版公司，1993。
- 明·李樂，《見聞雜記（下）》，臺北：偉文出版社，1977。
- 明·李日華，《恬致堂集》，臺北：國立中央圖書館，1971。
- 明·沈德符，《萬曆野獲編》，臺北：偉文出版社，1976。
- 明·祁承燝，《澹生堂集》，臺北：漢學研究中心，明崇禎7年祁氏家刻本。
- 明·宋濂，《宋學士文集》，《四部叢刊》第71冊，臺北：商務印書館，

- 1979。
- 明·祁彪佳，《祁彪佳集》，北京：中華書局，1960。
- 明·周汝登，《周海門先生文錄》，《四庫全書存目叢書》集部，第 165 冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995。
- 明·金陵書舖唐氏梓行，《新刻全像觀音魚籃記》，《中國戲劇研究資料》第 1 輯，臺北：天一出版社，1983。
- 明·陶望齡，《歇庵集》，臺北：偉文出版社，1976。
- 明·陶爽齡，《賜曲園今是堂集》，《四庫禁燬書叢刊》第 80 冊，北京：北京出版社，2000。
- 明·焦竑，《焦氏筆乘續集》，《叢書集成新編》第 88 冊，臺北：新文豐出版公司，1985。
- 明·焦竑，《焦氏筆乘》，《叢書集成新編》第 88 冊，臺北：新文豐出版公司，1985。
- 明·湛然圓澄，《湛然圓澄禪師語錄》，《禪宗全書》第 15 冊，臺北：文殊出版社，1989。
- 明·湛然圓澄，《法華經意語》，《卍續藏經》第 50 冊，臺北：新文豐出版公司，1993。
- 明·湛然圓澄，《慨古錄》，《卍續藏經》第 65 冊，臺北：新文豐出版公司，1993。
- 明·湛然圓澄，《金魚翁證果魚兒佛》，《全明雜劇》第 7 冊，臺北：鼎文書局，1979。
- 明·雲棲株宏，《山房雜錄》，《蓮池大師全集》第 4 冊，臺北：中華佛教文化館，1983。
- 明·雲棲株宏，《竹窗隨筆》，《蓮池大師全集》第 3 冊，臺北：中華佛教文化館，1983。
- 明·雲棲株宏，《竹窗三筆》，《蓮池大師全集》第 4 冊，臺北：中華佛教文化館，1983。
- 明·雲棲株宏，《雲棲大師遺稿》，《蓮池大師全集》第 4 冊，臺北：中華佛教文化館，1983。
- 明·雲棲株宏，《雲棲法彙》，《蓮池大師全集》第 3 冊，臺北：中華佛教文化館，1983。
- 明·瑞白明雪，《瑞白禪師語錄》，《禪宗全書》第 21 冊，臺北：文殊出版社，1989。
- 明·虞淳熙，《虞德園集》，臺北：漢學研究中心，天啓 3 年序刻刊本。

- 明·錢謙益，《牧齋初學集》，上海：上海古籍出版社，1985。
- 明·錢謙益，《牧齋有學集》，上海：上海古籍出版社，1996。
- 清·姚福均，《鑄鼎餘聞》，《中國民間信仰資料彙編》第1輯，第20冊，臺北：學生書局，1989。
- 清·孫璧文，《新義錄》，《中國民間信仰資料彙編》第1輯，第21冊，臺北：學生書局，1989。
- 清·超永，《五燈全書》，《卍續藏經》第82冊，臺北：白馬精舍印經會，1994。
- 清·黃伯祿，《集說詮真》，《中國民間信仰資料彙編》第1輯，第23冊，臺北：學生書局，1989。
- 清·超永，《五燈全書》，《卍續藏經》第82冊，臺北：新文豐出版公司，1993。
- 清·趙甸，《雲門顯聖寺志》，揚州：廣陵古籍刻印社，1999。

二、近人專書

- 于君方，《觀音——菩薩中國化的演變》，臺北：法鼓文化出版社，2009。
- 王友三，《中國宗教史（下）》，濟南：齊魯出版社，1991。
- 牛建強，《明代中後期社會變遷研究》，臺北：文津出版社，1997。
- 江燦騰，《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究——以憨山德清的改革生涯爲中心》，臺北：新文豐出版公司，1990。
- 呂大吉，《宗教學通論新編》，北京：中國社會科學出版社，1998。
- 何俊，《西學與晚明思想的裂變》，上海：上海人民出版社，1998。
- 何其敏，《中國明代宗教史》，北京：人民出版社，1994。
- 村上嘉賓，《中國仙人》，京都：平樂寺書店，1971。
- 牧田諦亮著，索文林譯，《中國近世佛教史研究》，臺北：華宇出版社，1983。
- 長谷部幽蹊，《明清佛教研究資料》，名古屋：駒田株式會社，1987。
- 長谷部幽蹊，《明清佛教史研究序說》，臺北：新文豐出版公司，1979。
- 徐一智，《浙江僧侶對寺院經濟之經營——以株宏、圓澄、圓悟爲例》，臺中：白象文化出版社，2012。
- 荒木見悟，《雲棲株宏の研究》，東京：大藏出版株式會社，1984。
- 陳玉女，《明代佛教與社會》，北京：北京大學出版社，2011。
- 陳寶良，《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，2006。
- 陳萬鼐，《全明雜劇提要》，收入《全明雜劇》，臺北：鼎文書局，1979。
- 森下大圓著，釋星雲譯，《觀世音菩薩普門品講話》，高雄：佛光出版社，

- 1995。
- 傅勤家，《中國道教史》，臺北：商務印書館，1975。
- 道端良秀，《中國仏教思想史の研究》，東京：書苑株式會社，1985。
- 福井康順，《道教》，東京：平河出版社，1983。
- 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，臺北：東大圖書公司，2005。
- 廖肇亨，《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，臺北：允晨文化出版社，2008。
- 廖肇亨，《巨浪迴瀾：明清佛門人物群像及其藝文》，臺北：法鼓文化出版社，2014，頁 73。
- 齊森華，陳多，葉長海主編，《中國曲學大辭典》，杭州：浙江教育出版社，1997。
- 潘桂明，《中國居士佛教史（下）》，北京：中國社會科學出版社，2000。
- 潘桂明，《中國佛教百科叢書——歷史卷》，臺北：佛教文化出版社，1999。
- 鄧紹基主編，《中國古代戲曲文學辭典》，北京：人民文學出版社，2004。
- 蔣義斌，《宋儒與佛教》，臺北：東大圖書公司，1997。
- 劉波主編，《中國歷代文化藝術名人大辭典》，北京：國際文化出版公司，1994。
- 藤原凌雪著，釋印海譯，《念佛思想之研究》，臺北：嚴寬祐基金會，2003。
- 釋印順，《空之探究》，新竹：正聞出版社，2000。
- 釋慧嚴，《淨土概論》，臺北：東大圖書公司，1998。
- 釋演培，《觀世音菩薩普門品講記》，臺北：天華出版社，1997。
- 釋聖嚴，《明末中國佛教之研究》，臺北：學生書局，1988。
- 櫻井德太郎，《信仰》，東京：有精堂，1979。
- 觀音經事典編纂委員會編，《觀音經事典》，東京：柏書房，1996。
- Maspero, B. H. *Taoism*. University of Mass Press, 1981.
- Yü, Chün-fang (于君方). *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*. New York: Columbia University Press, 1981.
- Paul, Diana Y. *Women in Buddhism: Images of the Feminine in Mahāyāna Tradition*. California: Asia Humanities Press, 1979.
- Ch'en, Kenneth K. S. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press, 1964.
- Teiser, Stephen F. *The Ghost Festival in China*. Princeton: Princeton University

Press, 1988.

Hsu, Sung-peng (徐頌鵬). *A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te-ch'ing*. Philadelphia: Pennsylvania Press, 1970.

三、近人論文

于君方，〈魚籃提向風前賣與誰？〉，《香光莊嚴》，61（嘉義，2000.3），頁70-71。

于君方，〈現身南海度化善財、龍女〉，《香光莊嚴》，61（嘉義，2000.3），頁96-113。

王世安譯，〈株宏和晚明居士佛教〉，《世界宗教研究》，3（北京，1982.3），頁31-32。

方志運，〈明朝統治者對佛道二教的利用與限制〉，《文史知識》，10（成都，1997.10），頁18-25。

田中教照，〈阿毘曇心論系と大毘婆沙論の修行道論ちがいについて〉，《印度學佛教學》，24：1（東京，1975.12），頁172-173。

朱鴻，〈明太祖與僧道——兼論太祖的宗教政策〉，《臺灣師大歷史學報》，18（臺北，1990.6）頁63-80。

邱敏捷，〈印順對《法華經》詮釋的觀點——兼與其他重要註釋家的比較〉，《玄奘佛學研究》，17（新竹，2013.3），頁59-60。

李天綱，〈早期天主教與明清多元社會文化〉，《史林》，4（上海，1999.4），頁43-60。

李利安，〈明末清初禪宗的基本走向〉，《宗教哲學》，4：2（臺北，1998.2），頁161-162。

李桂紅，〈普陀山佛教文化〉，《四川大學學報》，4（成都，2002.4），頁142。

佐々木章格，〈湛然圓澄註《涅槃經會疏解》について〉，《印度學佛教學研究》，27：11（東京，1978.12），頁114-115。

尙揚譯，〈簡論明末清初耶穌會著作在中國的流傳〉，《史林》，2（上海，1999.2），頁58-62。

吳強華，〈晚明排斥天主教思潮論析〉，《史林》，2（上海，1999.2），頁95-101。

吳建國，傅湘龍，〈《魚兒佛》的佛學意蘊〉，《山西大學學報》，29：1（太原，2006.1），頁104-107。

林麗月，〈晚明的消費與文化〉，《明清史研究》，20（漢城，2004.2）頁197-215。

- 林智莉，〈熱鬧場中，度化有緣：從明末清初佛教中人戲曲創作觀點看戲佛融通的可能性及其創作規範〉，《國文學報》，52（臺北，2012.12），頁 145-176。
- 呂以春，〈普陀山歷史沿革考〉，《杭州大學學報》，16：3（杭州，1986.3），頁 123。
- 胡健財，〈從《楞嚴經》「七處徵心」試談佛法之修行〉，《第五次儒佛會通學術研討會論文集》，臺北：華梵大學哲學系，2001，頁 421-430。
- 徐一智，〈明代觀音信仰之研究〉，嘉義：中正大學歷史研究所博士論文，2007，頁 190-219。
- 徐一智，〈從六朝三本觀音應驗記看觀音信仰入華的調適情況〉，《成大歷史學報》，43（臺南，2012.12），頁 57-126。
- 荒木見悟，〈「雲門湛然語錄」解題〉，《雲門湛然語錄》，京都：中文出版社，1984，頁 1-2。
- 荒木見悟，高正哲整理，〈明代楞嚴經的流行（上）〉，《人生》，123（臺北，1993.11），頁 33。
- 荒木見悟，高正哲整理，〈明代楞嚴經的流行（中）〉，《人生》，124（臺北，1993.12），頁 40。
- 荒木見悟，高正哲整理，〈明代楞嚴經的流行（下）〉，《人生》，125（臺北，1993.1），頁 34-35。
- 陳高華，〈朱元璋的佛教政策〉，《明史研究》，1（合肥，1991.1），頁 110-118。
- 陳永革，〈論晚明佛學的性相會通與禪教合流〉，《普門學報》，15（臺北，2003.5），頁 147-165。
- 陳玉女，〈從明代僧人著述觀察佛教與民間信仰的關係——以釋宗本的《歸元直指集》為觀察重點〉，《亞洲研究》，58（香港，2009.1），頁 161-190。
- 程俊，〈論舟山觀音信仰的文化嬗變〉，《浙江海洋學院學報》，20：4（舟山，2003.4），頁 33-36。
- 間野潛龍，〈明代の佛教と明朝〉，《明代文化史研究》，京都：同朋舍，1979，頁 243-334。
- 趙素文，〈《魚兒佛》雜劇改編者寓山居士為祁彪佳考辨〉，《紹興文理學院學報》，21：2（紹興，2001.2），頁 11。
- 趙素文，〈祁彪佳與明雜劇《魚兒佛》的編訂及刊刻〉，《戲曲研究》，67（北京，2005.1），頁 131。

- 蒲慕州，〈神仙與高僧〉，《性別、政治與集體心態》，臺北：麥田出版社，2001，頁 20-28。
- 廖肇亨，〈不妨腰膝軟如泥——晚明曹洞宗雲門系湛然圓澄〉，《人生》，348（臺北，2012.8），頁 104-107。
- 蔡淑芳，〈明末清初江南的放生活動〉，臺北：臺灣師範大學歷史學系碩士論文，2004，頁 14-37。
- 樂壽明，〈朱元璋與佛教〉，《學術月刊》，4（上海，1983.4），頁 21-25。
- 劉貴傑，〈明末清初曹洞禪法的華嚴意涵——以圓澄、慧經、元來、元賢、道霽為例〉，《新世紀宗教研究》，8：4（臺北，2010.6），頁 1-27。
- 澤田瑞穗，〈蓮池大師の彈詞『九品蓮臺記』について〉，《佛教と中國文學》，東京：國書刊行會，1975，頁 199-209。
- 顏娟英，〈佛教藝術東傳與流變〉，《當代》，11（臺北，1987.3），頁 36-46。
- 龍池清，〈明太祖的佛教政策〉，《海潮音》，72：2（臺北，1991.2），頁 25-30。
- 釋慧嚴，〈明末清初中國佛教的概況〉，《中國佛教》，29：4（臺北，1985.4），頁 10-17。
- Harrison, Paul. "Mañjuśrī and the Cult of the Celestial Bodhisattvas," Paper presented at the conference on "The Ambiguity of Avalokiteśvara and the Questions of Bodhisattvas in Buddhist Traditions" (University of Texas, Austin, 1996), pp. 1-36.

A Guardian of Buddhism in the Age of Dharma Decline: A Study of Zhanran and Yuancheng's Belief of Guanyin in *Yu Er Fo*

Hsu, Yi-zhi*

Abstract

This paper purposes to argue that Yuancheng's belief of Guanyin in *Yu Er Fo* (*The Fish Buddha*) was a classic example of regional belief. The dwelling places of Yuancheng and his fellow Buddhist friends betrayed that their characterization of the Guanyin belief corresponded to their geographical associations. Their housing scattered over areas around the Qiantang River, lakes in and the seashores of the Zhejiang Province, where were notorious for their fishing and agricultural industries. These geographical characteristics affected the Guanyin belief, such as Yu Lan (fish basket) Guanyin who was depicted as a figure carries a fish basket in hand and gives helps and guidance to the fishermen. Obviously, the image of Yu Lan Guanyin was shaped specifically to target the coastal areas near Qiantang River. Yuancheng creatively used fishing activities and fish basket to exemplify the doctrines of Guanyin in terms of the proper attitudes toward monks, temples and Buddhist believers. Moreover, Yuancheng employed the Guanyin belief as a connecting principle to integrate all branches of Buddhist doctrines, advocating that the practice of the Guanyin belief could cultivate both blessing and wisdom. Not only would it provide salvation for the believers in the time of Dharma decline, it might also satisfy the earthly interests of the believers and benefit their exercise of the way of the Pure Land. Above all, Guanyin in Yuancheng's argument became a moderator over and a guardian of the Buddhist believers in this malevolent world, who is responsible for judging whether a believer is faithful in his Buddhist practice. In a word, based on the living experience of the local people, Yuancheng developed his specific Guanyin belief in his *Yu Er Fo*, in which the regional characteristics of Zhejiang province were mirrored evidently.

Keywords: Late Ming Dynasty, Zhanran Yuancheng, salvation in the age of Dharma decline, Yu Lan Guanyin, the belief of Guanyin

* National Central University, Center for Ming-Qing Studies, Fellow.