

《觀音十二圓覺》的菩薩化身 與度化對象探究

林仁昱*

摘 要

《觀音十二圓覺》是清代以「觀世音菩薩度化民眾事蹟」為主體的寶卷。此本的制作緣於「以佛勸世」的民間教派（青蓮教），雜有儒、道，乃至於先天思想，其中菩薩諸多化身（如貧婆、美女、草寇、童子、比丘），以及眾多度化對象（如富翁、官人、匪徒、富家妻妾與子女）等「人物形象」的特質與行事意義，既有來自《普門品》菩薩各種化身救度眾生的概念，又能吸納許多民間文藝與文化的表現內涵，使義理包容於俗情，顯現宗教曲藝向大眾傳播的特色。因此，本文即以傅斯年圖書館藏本為底本，探討其展現菩薩化身與度化者形象的表現特色與意義。特別是透過這種詩讚體歌辭與散體說解相互搭配的形式，在情節推展與人物形象意義的表現上，所能產生的效果與作用。

關鍵詞：觀音十二圓覺、菩薩化身、度化眾生、寶卷、民間教派

* 國立中興大學中國文學系副教授。

A Study of the Bodhisattva's Incarnation and the Disciple Image in “The Twelve People whom Guanyin Enlightened (Avalokiteśvara)”

Lin, Jen-Yu

Associate Professor, Department of Chinese Literature,
National Chung Hsing University

Abstract

“The Twelve People whom Guanyin Enlightened” is a precious scroll about Guanyin (Avalokiteśvara) and twelve fully conscious people compiled in the Qing Dynasty. It contains the innate thought content of Buddhism, Taoism, Confucianism, and folk sects (Xiantian Dao and Green Lotus sect). Guanyin Bodhisattva's protagonist has many incarnations (such as poor women, beauties, bandits, boys, monks) and enlightens many objects (such as rich men, officials, gangsters, wealthy wives, children, and such as well). This concept comes from “Avalokitesvara Bodhisattva Pumenpin,” and many folklores and cultures make doctrine inclusive of popular sentiments and show the characteristics of the spread of religious folk art masses. This article is based on the Fu Si Nian Library's collection to discuss the characteristics and significance of its manifestation of the image of the Bodhisattva incarnation. This form of poems can produce this form of poems, songs, and prose in the expressions.

Keywords: The twelve fully conscious people by Guanyin, Bodhisattva incarnation, Save all beings, Precious scroll, Folk sect

《觀音十二圓覺》的菩薩化身 與度化對象探究

林仁昱

一、前言

觀世音菩薩能以種種化身行勸化、救度眾生的概念，本於《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》言觀世音菩薩：「以種種形，遊諸國土度脫眾生」，並具體舉例若有眾生應以佛身、梵王身、帝釋身、毘沙門身、小王身、宰官身、比丘比丘尼優婆塞優婆夷身，乃至於婆羅門身、居士身、婦女身、童男童女身得度者，即皆現之而為說法。這是從天界到現世的整體化現，代表為了實踐度眾、善巧方便而轉換身分的種種可能。此概念落實於民間的佛教信仰，不僅具有拉近與群眾距離的「親切感」，且可從而增衍各種貼近民間的方便化身，故從提升勸化者代言身分的立場來看，具有顯著的意義與效用。因此在盛行以宣說寶卷化導群眾（特別是婦女）的明清時代，也順勢產生許多以觀音本生與度化故事為主題的寶卷，例如《香山寶卷》（又名《觀世音菩薩本行經》）所傳播的「妙善觀音」降生因緣，轉為貼近民間想像的仙界，加上其後情節發展貼近民間所認定可行的修行之路，更容易發展為女性修行的典範。¹此外還有《觀音濟度本願真經》、《觀音十二圓覺》、《銷釋白衣觀音送嬰兒下生寶卷》、《救苦救難靈感觀世音寶卷》、《觀音妙善寶卷》、《普陀寶卷》、《觀音遊殿寶卷》等²，

¹ 《香山寶卷》，收入張希舜等主編：《寶卷初集》第 26 冊（太原：山西人民出版社，1994），卷首有「香山寶卷序」，言宋普明禪師於崇甯 2 年，聞老僧說觀音行狀以為度人之法，言「觀音度化」行跡的開端（即降生因緣），乃是興林國妙莊王皇后得夢兆，有眾仙女送一仙者與皇后，使「仙者」（仙女）取代「古佛」的身分，更貼近民情。

² 「在河陽寶卷集中以觀音本生故事為主題的寶卷有六篇，但若加入描繪觀音勸化度人或尋聲救苦的篇章則數量多達二十篇。」李淑如：〈勸化與度人——《河陽寶卷》中的觀音信仰〉，收入陳益源主

或說成道，或勸度人，均具有影響力。且由於明清民間教派盛行，其中也包括若干因其佈教需求而制作，以「觀音老母」為讚頌對象的寶卷，使觀世音菩薩度化眾生的因緣與形象，也可能產生許多新變面貌。³而本文所探討的《觀音十二圓覺》，其特色在於以菩薩諸多化身（如貧婆、美女、草寇、童子、比丘），以及眾多度化對象（如富翁、官人、匪徒、富家妻妾與子女）的故事推展主軸的文本，不但能闡發菩薩以化身度眾的方便妙法，更能從其展現的菩薩化身形象與圓覺主身分，見到更多實際親近於當時社會的元素，或許可說是更有增強在特定文化環境裡，普向民間傳播效益的期待。尤其此本之度化事蹟亦為俗曲所吸收，例如《勸婦女詞》、《醒迷錄》等民間教派俗曲集中，皆可見摘選此本之受度化者（如劉素貞）故事為勸化典範的唱詞。⁴因此，探討《觀音十二圓覺》菩薩化身與受度化者的人物形象、重要行跡的表現方式與意義，對於探討清代佛教民間教派（雜合儒、道與先天思想），透過觀音勸化修行的事蹟，普向民間（特別是婦女）傳播的社會心理因素與文化關聯性來說，是可行而且重要的。而基於原版時間次序、附加內容、相關敘錄等因素⁵，本文就將以臺北中研院傅斯年圖書館藏「清光緒丙子重鐫本」作為探究的底本，進行文本內容的分析與討論，盼望能透過文學人物形象的探究觀點，顯現其設計製作與傳播的意義。⁶

編：《府城大觀音亭與觀音信仰研究》（臺北：里仁書局，2015），頁354。

³ 于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯：《觀音——菩薩中國化的演變》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2009），頁503-514，即針對《銷釋白衣觀音送嬰兒下生寶卷》、《救苦救難靈感觀世音寶卷》等讚頌「觀音老母」行化事蹟的寶卷進行論述，並指出其產生觀音度化眾生之諸多面貌。

⁴ 如早稻田大學風陵文庫藏《勸婦女詞》一卷及臺中佛教會館藏《醒迷錄》均收有〈劉素貞嘆世情〉唱詞。其中，臺中佛教會館藏《醒迷錄》，已影印收入王見川等編：《明清民間宗教經卷文獻續編》第7冊（臺北：新文豐出版公司，2006），頁345-377。

⁵ 目前以「存真影印」方式收入集冊者，2004年《俗文學叢刊》第361冊所收傅斯年圖書館藏金陵一得齋「清光緒丙子重鐫本」及1994年《寶卷初集》第26冊「清宣統元年上洋翼化堂本」已廣為學術單位收藏，然以傳圖藏本成書年代較早，且多出「觀音寶誥」等附加文書，又《俗文學叢刊》加有採編敘錄，易於掌握文本特色，故作為底本，而《寶卷初集》所收宣統本則作為參校本。

⁶ 此本封面左上題寫「觀音十二圓覺」，扉頁中題「十二圓覺」，右題「光緒丙子歲重鐫」，左題「板存金陵城狀元境口教敷營一得齋刻字店刷印」，附紫竹觀音圖像一頁（有善財、龍女及護法韋馱），文前有「觀音寶誥」、「圓覺經序」，文末附「指玄訪道篇」。

二、菩薩化身與十二圓覺主之身分遭遇

《觀音十二圓覺》又題作《十二圓覺》、《十二圓覺寶卷》、《十二圓覺寶經》、《觀音化度十二圓覺寶卷》等，車錫倫《中國寶卷總目》著錄為清浩然祖師（彭德源）撰，並列舉自「清咸豐四年（1854）一洞天聚賢堂刊本」以來的十八種版本⁷，且指出其歸屬於青蓮教寶卷。⁸但車目未收臺北傅斯年圖書館藏有「清光緒丙子（即光緒2年，1876）金陵一得齋重鐫本」，已存真影印收於《俗文學叢刊》者；而張希舜主編《寶卷初集》則依據清宣統元年上洋翼化堂本影印⁹，此版本車目指出有鄭振鐸、傅惜華與北大、北師等六處收藏，可見其流傳之廣。此寶卷又為羅浮山朝元洞與諸分支系統所盛傳，甚至傳播至馬來西亞諸多青蓮教派佛堂。¹⁰而全卷起首處常有「圓覺經序」，甚至有將此卷題作《圓覺經》者¹¹，但實與佛門《圓覺經》完全不同，其內容是以度化民眾的事蹟為主體（主要是十二名世俗男女，即十二位終究誓願修圓的「圓覺主」¹²，另旁及度化金光寺十長老、五百五十名徒孫為十菩薩、五百五十阿羅漢），則菩薩化身與度化對象的身分選擇，可以說就是整體宣說設計的基礎。其中菩薩化身的展現，可以說具有明確的因緣關係性，包括「啟動度化」與「施展考驗」的因緣，在啟動度化方面，如述及「本經」是世尊佛祖賜觀音大士「法旨」，以親降凡間度化十二圓覺、五百五十阿羅漢、十大菩薩¹³，故賜予僧帽、僧鞋、九環錫杖、

⁷ 車錫倫：《中國寶卷總目》（北京：北京燕山出版社，2000），頁 69-71。

⁸ 除車目指其屬性外，秦寶琦：〈清代青蓮教源流考〉，《清史研究》4（1999.11），頁 8，指出道光年間「凡有人入教，先給予勸善書本，如《玉皇心印》、《十人二圓覺》（按：應是《十二人圓覺》）、《悟性窮源》、《慈行性理》等」，可見《十二人圓覺》是青蓮教入教重要典籍。

⁹ 《觀音十二圓覺》，收入張希舜等主編：《寶卷初集》第 26 冊，頁 275-451。

¹⁰ 王琛發：〈觀音古佛在瑤池收圓信仰中的定位——從青蓮教常用經典探討其道學建構〉，收入陳明、朱漢民主編：《原道》第 31 輯（北京：新星出版社，2016），頁 65-66。

¹¹ 將觀世音菩薩度化「十二圓覺」人物的事蹟稱作為「經」，正合乎酒井忠夫將寶卷視為通俗性經卷（白話經文）的觀點。參看〔日〕酒井忠夫著，劉岳兵、何英鶯譯：《中國善書研究》（南京：江蘇人民出版社，2010），頁 445。

¹² 以此十二個人物，均為顯現立下修圓之志，具體顯現求證「圓覺」典範之主體，故以「圓覺主」稱呼之。類比佛門《圓覺經》十二菩薩而有所不同，更貼近由世俗進入修證之例。

¹³ 「劉素貞的修行故事，其實也可以被看作是凡人與菩薩互助修行的故事，菩薩領了老祖的法命來到人間度化有緣人，這其實也可以看作是菩薩的一種修行，下凡度化有緣人可以視作上天對菩薩道行

紫金鉢盂、錦爛袈裟、戒刀、法旨等法寶，菩薩領旨即駕雲至長安城，面對十惡不善、未知回心的眾生即化作貧婆，而法寶亦變現為貧婆之物：

菩薩暗把雲頭落，變作貧婆乞化人，花冠變作亂頭髮，袈裟變作爛衣襟，錫杖變作拐棍子，十分醜陋不像人，面皮好似槐花染，一身好似乾柴形，臉上還無三兩肉，橫身瘡疥似魚鱗，菩薩當時來變化，走進長安大國城，手中拿著拐棍子，口叫救苦觀世音。¹⁴

這種令人見之走避的貧婆形象，就是菩薩起始度化的常見面貌，不僅是菩薩進入長安城度化富家女劉素貞如此，其後前往洪州城度化傅員外，乃至面對孝婦周氏都現貧婆形，可見這種令世俗人嫌惡的樣貌，更具有令遭遇者難以辨識其為菩薩化身的特質，卻往往也隱含著青春、地位畢竟無常的警戒，還有苦難經驗累積成智慧勸戒者（智慧老人）的形象意義，故如此外貌與意涵看似矛盾，卻在產生勸戒力的設計上巧妙相合，對於婦女的勸化尤具意義。而在菩薩化身「施展考驗」方面，則著力在世俗財色的利誘與暴力的威脅上，如化作美女考驗富家公子陳天德、傅員外、周氏之夫鄧桂芳、李員外；化作書生、道士、草寇考驗富家女劉素貞、傅員外之妻妾、孝婦周氏；強盜大王考驗草寇出身的李忠、李孝，皆隨度化對象的身分而變，顯示明確的依因緣變化性。至於度化對象的選擇，由於此寶卷有著欲向大眾宣說的屬性，則有周顧於各種不同階級、身分的考量，強調不論貧富貴賤，只要發心修真皆可達到圓覺之境。其設想之義，正如全卷之首「圓覺經序」所言：

十二圓覺以陳天德、劉素貞退婚姻跳出凡籠，捨富貴走脫火坑，真奇男女矣。鄧桂芳由儒入佛真智士矣。周氏割股而醫病，李氏討菜以救荒，真孝媳矣。成佛有基矣，若打僧罵道之傅天真、李道成，殺人放火之李忠、李孝誠惡人，一日悔過自新，改惡從善亦得成佛者。（頁 279）

的考驗。菩薩在度化素貞的同時，素貞也在用自己的修行來幫助菩薩完成自己的修行之路。」張天佑、張櫻：〈論河西寶卷中的女性修行〉，《中國古代小說戲劇研究》15（2019.12），頁 440。

¹⁴ 《觀音十二圓覺》，收入王汎森等主編：《俗文學叢刊》第 361 冊（臺北：中央研究院歷史語言研究所、新文豐出版股份有限公司，2004），頁 284-285。本文以此書為本，以下引文僅隨文標示頁碼，不另一一作註。

所以，《觀音十二圓覺》的十二個為觀音所度化的對象，從作為官家子弟或千金的陳天德、劉素貞跳出婚姻樊籠，到讀書人鄧桂芳放棄功名，乃至於徐氏、伍氏、柳氏等富家妻妾，喪夫奉婆的李氏，甚至是打僧罵道為富不仁的傅天真，落草為寇的李忠、李孝等跨及貧富貴賤不同身分的人物，都可以因逢菩薩度化之緣，受戒修行而得圓覺。這在清代佛教信仰更趨向民間化，融合三教與先天思想，帶髮修行的齋教興盛的現實情況下，顯然是具有明確的象徵性。甚至清初涵穀（谷）子所作《悟性窮原》提倡仙道的善書，都以此《觀音十二圓覺》所列舉之事例，作為導引信眾的重要模範：

十二圓覺，有富、有貧，有善、有惡。富者李道成傅天真家財萬貫，一旦舍卻而成聖位。貧者李氏，翁故夫亡，守節不嫌貧苦，尋菜根而孝恩姑。遇着抄寇，強逼為婚，捨命不從而謹守節孝，感化抄寇李氏兄弟。大士指引，修煉成佛。善者周氏，割肝救姑，苦勸丈夫鄧桂芳同修證果。惡者李忠、李孝，落從抄寇，攔路劫搶，殺人放火，得遇李氏，感化回心，改過遷善，入山修煉而成正覺。貴者陳天德，大夫之子。劉素貞，宰相之女，乃是金枝玉葉。一十六歲看破紅塵，臨期不婚，棄名利而證佛魁。凡此富貴貧賤，只要改過遷善，誠意正心，皆可證佛成真矣。偈曰：男女修持一樣功，五行四相一般同。靈明地上勤勤掃，得見當來舊主人。¹⁵

在這樣的設想之下，對身為富貴者的啟示，就是家財萬貫終不長久；而對於追求科考與仕途的讀書人，還有堅守節孝名聲的孤婦來說，世間凡俗所追求的榮譽與價值，雖是立身、為善於世之所必要，卻非僅僅以此，即可證悟真實義理；至於為惡者，若能夠誠心悔改過錯，用心向善、修持，亦能「證佛成真」。於是，這種為富、善者以警惕，惡者以勸戒勉勵的頭緒雖然分歧，卻有合一的「歸途」，只要誠心接受三皈五戒，以繫於棄俗修真這樣的目標，各種身分的人都可以前往「光相（香）寺」內共住修道，未來共登龍華三會，得證圓覺。當然，這樣的目標雖然明晰，但是不同身分的人要能朝此前進，還需有特別的因緣，進而接受不同的考驗，以衝破自身

¹⁵ 清·涵穀（谷）子：《悟性窮原》，收入藏外道書編委會、胡道靜等主編：《藏外道書》第25冊（成都：巴蜀書社，1992），頁517-518。

與內心的種種限制，然後立下永不退轉的誓願，所以不同的人物形象的刻畫，正是關照於世人可入圓覺的不同路徑與挑戰，這也就是此《觀音十二圓覺》要鋪展出十二位圓覺人物的因素。不過，這十二位人物的出場，並不是十二個單獨的個體，而是有五「組」聯繫的關係，也就是十二位圓覺主分別來自五個故事：

未婚的官家男女	謗辱僧道的富者與其妻（一）	割股療親的孝媳與其夫	節孝媳婦與草寇兄弟	謗辱僧道的富者與其妻（二）
陳天德 劉素貞	傅天真（主） 徐氏（從） 伍氏（從）	周氏（主） 鄧桂芳（從）	李氏（主） 李忠（從） 李孝（從）	李道成（主） 柳氏（從）
準夫妻	夫妻	夫妻	義兄妹	夫妻

這樣可使整體的故事推展不會過於瑣碎，也因為來自彼此有所互動的人物，產生某些主從、對照或互為助力的關係，而使某些人物形象的刻劃，顯得更清晰明確。也因為同故事裡的人物，有彼此於世俗上的關係（大多數是夫妻），在人物形象與情節發展的鋪排上，也能顯示某些社會價值觀，乃至於在這樣價值觀底下，立志修行所將面對的困難、路徑與意義，成為探討民間教派面對社會大眾，勸化修行理念與方式的櫥窗。而從全本展現的設計來看，也可以相當清楚見到富貴貧賤不同身分的意義，乃至於菩薩面對圓覺主採用不同化身，或進行勸化，或考驗堅心的因由。換句話說，菩薩化身的具體展現與變化，也將繫在這五個度化故事（四種圓覺主身分類型與遭遇）來進行。

三、未婚官家男女之度化

就勸化修行的立場來說，能夠及早修行的因緣是殊勝的，能夠放棄世間尊貴的身分與地位，更是難能可貴的。因此，在《觀音十二圓覺》的勸化歷程上，就從年輕未婚的官家男女起始，甚至讓陳天德、劉素貞這二位未婚的官家男女，就成為十二位圓覺主的領頭者，其後各圓覺主新入光香（相）寺，就由此二位分別領接男、

女眾修行。而故事的開頭，首先是富家千金劉素貞，其所遭遇的考驗關口是婚姻，這和《香山寶卷》妙善公主抗拒婚姻相類似，但在此劉素貞更有面對即將為人媳婦的強烈排斥，究其因不僅是怨嘆自為女兒身必須出嫁，日後無法奉養父母，更是面臨著身分轉換的重大恐懼，試想自幼以來的受盡保護，出嫁之後是否所遇如意？還是從此陷入苦境？這般設想正如擔心害怕好花遭到摧折、冷落，或紅顏日漸老去的傷懷之情：

對對蜜蜂尋芳草，雙雙蝴蝶採花心，百樣花名說不了，小姐觸景便生情。花開之時十分好，花卸之時怎留情，將花比人人比花，花與人身一般論。人生在世如春夢，大限來時不由人，萬兩黃金拿不去，功名富貴等浮雲。(頁 290)

小姐與丫鬟梅香在花園裡不禁觸景傷情，這本是戲曲才子佳人故事小姐常見的情節，以藉傷春表情思，在此卻更進一步感慨人生無常，正是指向反思生命，塑造得以度化修道的契機。於是，就此關鍵，菩薩化作貧婆前來度化，表白：「一不化你齋和飯，二不化你好衣裳，三不化你金共寶，單化小姐發慈心。」似乎正是逢其時，特別是順著面對出嫁恐懼與見花傷情的心境，點出未來婚後人生可能的遭遇與後果，正好產生警戒、反思之效：

男人罪孽還容易，女人罪孽似海深，抹粉搽脂都是罪，生男育女罪非輕，洗尿洗尿傾下水，污穢三官水府神，不如早覓修行路，免得陰司受苦辛。¹⁶ (頁 292-293)

在社會男女不平等的現實之下，即使是富貴女性，都難免有著屈於人下、命運無法自主的悲嘆，如果再將生兒育女、持家、裝扮等「天職」，都將之歸於產生罪孽的因由，是讓悲嘆、無奈認命，甚至是出嫁的恐懼感，更是往絕境處推，進而產生堅定出離的意識。進一步來看，若能逃離世俗規範（婚姻、家庭倫理）的枷鎖，避免持續造作罪孽、潛心修行，更是證明自我個體存在，能為自我生命負責，不浪費

¹⁶ 這種強調女人罪孽遠甚於男人的勸化方式，普遍出現在多種觀音寶卷中，喻松青認為這是以表示觀音下世，就是以拯救女子為目的。參看喻松青：《民間秘密宗教經卷研究》（臺北：聯經出版社，1994），頁 258。

此生的「醒覺」。換句話說，當劉素貞在此必須接受出嫁的現實要求，且有不確定性、不得選擇的恐懼與排斥感的時刻，發心修行便成了跳脫命定的出路、生命希望之所在。因此，當其發下修行的誓願：「不染紅塵落火坑」並燒毀值錢寶珍、綾羅緞疋，那棄絕富貴的表現，其實也正是自我掌握修行之路的重要宣示。不過，這樣的決定所遭到的考驗，必然是立即且強烈的，且不說父母苦言相勸，作為自幼即有婚約的官家之女，自身的命運本就是作為父親官場往來的籌碼，三歲即被父親許配給陳知府之子，毀棄婚約必須接受的挑戰，不僅是向其自身襲來，更壓迫著尚須在官場行事的父親。所以，本篇唱述至此即有相當顯著的篇幅，在於描述媒人往來兩方的情況，特別是強化其「未來翁父」的憤怒，在「丟我面皮真可惱」的羞恨下，根本不信修行之事，甚至以接連排比「莫非嫌我官職小」、「莫非閨門不嚴謹」、「莫非嫌我兒子醜」等激問，且自作反駁，在「咬碎銀牙不絕聲」的怒氣中，幾近上表向皇上控訴劉家騙婚。然而，這強大的衝突感，卻有著相當戲劇化的轉折。就是陳家公子聽聞此事，先是以緩兵之計，將修行不嫁與毀婚另嫁區分來論，暫息父親之怒，再經深思於「劉家小姐修行去，不知是假還是真」及「我想人身最難得，一失人身萬劫難，不如早覓修行路，免得浮生作罪人」之間，這段心理活動的刻畫相當重要，凸顯陳公子作為官家之子，讀過詩書之後的自省態度，這或許也正是作為「圓覺第一人」，不藉菩薩度化，只要因緣成熟便能自悟的重要形象條件。所以，在思想世間無常，功名富貴畢竟都是身外之物，並有感於裙釵女「尚知悟道學修行」後，就決定尊重劉素貞的修行意志，並隱瞞父母私下寫了退婚書，交由媒人（胡爺）帶回劉家，甚至在反思自身「何故癡迷不回心」的體悟下，內容表現同願修行之意：

我今日寫退約交付與你，拜小姐劉妹妹放心修行，你若有真心迴光返照，我天德從今日拜看佛經，你若有實意除葷斷酒，我天德也情願戒殺放生，你若是受了那三皈五戒，我天德也要念無字真經，你若是私改嫁定遭天譴，我若是私娶妻永墮獄門，你明心我見性同修善果，你看經我念佛若辦前程，鎖心猿拴意馬不可大意，我功圓你果滿不老長生，陳天德寫退書真心實意，多拜上劉小姐謹記在心。（頁 318-319）

這退婚書既顯示退婚的基本立場是尊重修行，若非真心必遭天譴，又透過同願修行的心志來鼓勵劉素貞。這確實是令人出乎意料的公子行徑，但也成為《觀音十二圓覺》在首要關卡上的唯一解方。而面對傳統社會佔著眾多便宜的官家子弟，固然難能有此體悟而自願放棄榮華富貴，可是就實際自有領悟的機緣來說，或許身為官家子弟，在不愁吃穿且多有享樂的生活中，卻也更有機會讀書思索人生，進而在目睹各種無常現實，甚至可能是官場權利爭鬥的經驗中，體悟即刻修行的迫切性。因此，當陳知府因久未得到媒人（胡爺）回訊，再次大怒的時候，卻是陳公子表達修行之志的機緣：

看世人睜著眼都是好漢，或爭名或奪利怎肯讓人，顯文才逞武藝要求官做，得宰相思王侯心不滿盈，打人腿夾人腳都有屈害，擬軍流問絞斬豈無冤情，有一千想一萬十分打算，放銀錢利上利刻薄居心，有父母要使用分文不與，有兄弟相借換萬萬不能，一碗飯如金豆人少得喫，一文錢如性命割肉還疼，在人前假公道疎財仗義，背地裡使乖巧做做好人，在人前說好話心白口白，背地裡使暗箭佛口蛇心。（頁 323-324）

此段攢十字體唱辭，實是藉陳公子之口鋪展世間人為了爭名奪利，充滿貪婪豪奪、狡詐虛偽、刻薄殘忍的行為，且從王侯將相到市井庶民都是如此。這些都是墮入地獄的根由，所為者卻不自知，況且世事無常的鐵律是不論身分，生死更非金錢可以買斷，個人造作自己承擔後果，妻妾、兒女之親都無法替代。此陳公子向父親解說之辭，就實際向大眾宣講十二圓覺因緣寶卷的意義來論，似乎就成了重要的勸化歌辭：

有一日無常到性命難保，一口氣來斷了要見閻君，那時節有金銀難買生死，那時節有高官也赴幽冥，那時節有妻妾無計留你，那時節有兒女難替死生，想人生在世間都是無益，大限來難躲閃兩腳常伸，到陰司論善惡不論貴賤，入冥府分功過不分富貧，文簿上善與惡一一記住，只等你到的時勘對分明，那怕你伶俐漢花言巧語，一見了戰兢兢有口難分，孽鏡台高照定誰能強辯，受閻君來拷打痛苦傷情，投牛胎入馬腹改頭換面，生不知死不覺做鬼無明，到如今我只怕生死二字，把親事退了他我好修行，寫退婚交媒人是我親筆。

(頁 324-325)

這無常現實與生死歸趨的結果，強調世間名位財富與權勢天賦之不可靠，善惡功過的因緣果報真實難以逃避，所以自退親事，正是表明修行的心志。於是，陳公子成了《觀音十二圓覺》第一個真正離家修行的圓覺主。尤其是「站於優勢處的醒覺」，這主動性似乎在獲致圓覺的目標上，比起劉素貞遭遇即將出嫁的恐懼與壓力，然後經由菩薩勸化而決心修行的因緣，不僅更難能可貴，也顯示其後接引後進的必要根器（特質）。而這樣的身分背景，在辭親出門的關口上，要掙脫的阻攔也必然更加強大，這使全段陳父、陳母與陳公子的對話，在親情的糾結與家業的責任、富貴的誘引、財富無常的顯現、修道的堅持等概念中衝突、拉扯，甚至家中奴婢也齊來勸說陳公子打消修行的念頭，父母親出現以生命相逼的話語，各種情感的牽掛、世俗人情的義理勢必都成為離家修行的考驗。卻見陳公子心意決絕，向父母強調修行是美事：「仙佛本是凡人做，只怕凡人心不堅」即翻身跳出門。於是，菩薩度化陳公子的具體作為，就不在啟發而是進行考驗。是故當陳公子排除家人阻攔，走上修行之路時，菩薩即變化成美女以行測試，而此本作為說唱文藝，在此必須有相當的唱詞鋪述美女裝扮，特別是隱約聯繫菩薩化身的特質，脫俗、出塵、無有小家樣，展現對於讀書人的強大吸引力，再以相公尊稱之，產生誘引的效力，但陳公子卻嘆此為修行路難，遇上冤孽。然考驗之深刻，就在於美女聽此稱呼並未氣憤，反表白如此稱呼必有心事而欲聽之，不過這也給陳公子表白心志的機會，且當各種屬於世間少年所追求的誘因，從美女口中一一道出，從示現誘引、設問質疑到以死諫相逼，雙方言語來往之間，似乎形成一種論辯，激化求道與世俗之樂的衝突感，增強義理宣說的戲劇性與吸引力。尤其是當美女表白自身是宰相獨生女，不料父母死而可繼承龐大家產，卻願作相公之鋪床蓋被人的真情犧牲，甚至相公若不從願，只能「撞死地塵埃」的情深。陳公子依舊不動心志且回答竟是：

阿彌陀佛念幾聲，娘子休要墮落我，說道年來事不成。若再至纏來阻擋，即時撞死赴幽冥，個人生死個人了，管你成親不成親。（頁 341-342）

這段決絕的心意表達，讓菩薩「暗喜」認為「莫非他是佛門有緣子」，既然世俗

誘因與恐嚇皆無法奏效，最後一關的考驗，竟是讓此化身的美女以「修行義理」之所行的連番試問：

美人便把相公叫，聽我從頭說言因，修字本從何處起？行字卻向那邊生？那個是你無影樹？那個是你水源根？那個是你曹溪路？那個是你一口吞？那樣是你無價寶？那樣是你一掌平？甚麼是你賓中主？甚麼是你主中賓？甚麼是你娘生面？甚麼是你本來人？那個叫做無相國？誰是不生不死人？（頁343）

美女於連番問話後，直指「若還曉得這些事，甚過南海觀世音」，似乎將修行所要面對的難題逐一鋪展開來，顯現修行之路所要面對的諸多義理，試探陳公子是否真正了解這必須解決的問題標的。這樣的設計，讓整個考驗從表面誘引的世俗層面，提升到義理思辨的層次，深化了宣講的意涵。尤其是從「無影樹」、「曹溪路」話語，不僅見到民間教派（青蓮教）揭示其上接禪宗（特別是六祖惠能）的思想路徑，又從「一掌平」見其借用淨土經典的話語，顯示修行的內心境界。¹⁷而「賓中主」、「主中賓」的比喻，則見到其引介禪門典故（此應屬曹洞宗論教）的義解表現。¹⁸而此唱詞中連續採用「哪個是」或「甚麼是」等設問的方式，其實亦類似在許多民歌表現上，透過問答形成趣味的「猜調」模式。當然在世俗「猜調」的問答中，多能顯現庶民生活所關懷之事，包含生活、生命或社會群體的期待，甚至是反抗地主、官吏欺壓的反抗意識，往往寓深意於其中。¹⁹而在此透過陳公子的回答，似乎也將修道目標與具體義理鋪述出來：

天德聽說心歡喜，娘子你且聽言因，若問修從何處起，先將心地見分明。行

¹⁷ 曹魏·天竺三藏康僧鎧譯：《佛說無量壽經》，收入《大正新修大藏經》第12冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1983），頁27，指出淨土菩薩、聲聞「神智洞達威力自在，能於掌中持一切世界。」又敦煌寫卷P.2250所收《極樂欣厭讚》即以「極樂世界掌中平」稱述極樂世界殊勝美好。

¹⁸ 明·元賢撰，道需重編：《永覺元賢禪師廣錄》，收入《叢新纂續藏經》第72冊（東京：國書刊行會，1989），頁543，指出：「名主中賓，喻如臣相奉命而出者也，在用中之體；名賓中主，如閭市裏天子也，用與體乖，全未有主。」可見其義。

¹⁹ 如電影《劉三姐》（長春：長春電影製片廠，1960），連片頭約30分鐘處，有村民男眾設「猜調」唱問：「什麼有嘴不講話？什麼無嘴鬧喳喳？什麼有腳不走路？什麼無腳走千家？」劉三姐唱答以：「菩薩有嘴不講話，銅鑼無嘴鬧喳喳，財主有腳不走路，銅錢無腳走千家。」

者原來行正道，久遠真心合大乘。四大部洲無影樹，地水火風是本根，喉嚨就是曹溪路，阿彌陀佛一口吞，無字真經無價寶，五蘊山前一掌平，自性就是娘生面，不生不滅本來人，來的時節賓中主，去的時節主中賓，無影無形無相國，無來無去是主人。(頁 343)

陳公子(天德)回答完成，尚且回問「我今明說這些話，未知說得真不真」，菩薩便說道「果然不差」，並表示「你既真心修行」指引一條去處，即是前方的「光香(相)寺」其「淨室堂」正是修行所在。其後，菩薩表明身分並為之授記為「圓覺第一名」。後陳公子入光香寺，除迎其入「淨室堂」的老僧之外，尚有一老僧坐在蒲團上說著：「我的功程未週，不敢迎接，請進後堂便了！」果然見後堂確是清淨所在，便吟詩一首：

菩薩出現降祥光，無字真經滋味長，緊閉六門勤悟道，功圓果滿上天堂。(頁 345)

這段始發修道的描述，可見陳公子的出家，其實並未接受剃度，亦未穿上僧衣，且言老僧自言「功程未週」指引其直接至後堂修行。就民間教派盛行，眾多雜揉三教與先天思想，鼓吹帶髮的修行的清代來說。一方面宣示其傳承自菩薩授記，即入寺中與老僧並坐修行，卻未必須承其出家法脈，展現明確的自主性及殊勝性(如此修行之路並未較差)；另一方面也顯示求得功果圓滿，未必是要求生西方極樂世界，或許從民間教派思想理路來看此「上天堂」，應是指彌勒菩薩的兜率淨土，位於欲界第四天，未來得逢彌勒降生、龍華三會。然不論如何，這歷程自是一種弘宣義理的方便法。²⁰而陳公子既入得於此，接引本應為其妻的劉素貞至此修行，也就成為接下來的情節發展要點。而於此轉折關節之處，此本巧妙運用「吟詩」作為聯繫。即陳公子吟詩畢，轉接坐在香房之劉素貞，想起紅塵擾攘，世事牽纏須得出家，遂亦吟詩一首：

塵世紛紛俗務多，功夫不進罔蹉跎，不如跳出虎狼穴，任我逍遙上碧珂。(頁

²⁰ 民間教派於若干寶卷，如《皇極金丹寶卷》、《普明寶卷》、《還鄉寶卷》將「西方淨土」、「兜率天宮」與「古佛家鄉」的概念混同，反應其時方便接引修行的狀況。參看〔日〕淺井紀：《明清時代民間宗教結社の研究》(東京：研文出版，1990)，頁 75-98。

346)

就現實情境而言，劉素貞雖因陳公子寫了退婚書，得以解除出嫁的危機，可以在家行其修行之道，但既在家庭難免猶為俗世牽纏，且再度被送上婚姻的恐懼將無以完全斷絕，是故辭親出家也就成了必然之路，然就劉素貞辭親的歷程而言，主要是以父母「只望養兒來防老，誰知今日兩下分」的怨嘆來鋪展，但對於女性並無繼承家業之望，且原本未出家也是要出嫁的地位而言，似乎就較陳公子要少些衝突。然劉素貞心向修道雖是菩薩點化，但實際走上修行之路，菩薩猶然要化身試煉。於是，化作脣紅齒白的少年書生，成為第一道關卡，且榮華富貴既然已非能作為有效的誘因，竟然在言說自身已連中三元，又有皇王外戚身分後，指稱立願娶妻之緣乃自菩薩托夢：

只因小生立下愿，要選絕色美佳人，又要小生親眼見，兩心相愛方為婚，因此親事來耽擱，未有門當戶對人。咸蒙菩薩來托夢，叫我來會劉素貞，說道因緣前生定，他今是你有緣人，果見姑娘如花樣，遂了小生這愿心，多蒙菩薩來指引，共結絲羅百年春。(頁 350-351)

就修道者的意志考驗來說，這個意圖以菩薩之言來滿足欲求的說法，似乎顯得滑稽，接續鋪展世間富家的種種美好，更加反而成為諷刺，讓劉素貞又羞又惱，喝罵狂生調戲良民。於是，書生形象過度過軟弱，攔阻不了，菩薩更化作草寇強勢威逼，此本除了揭示極其醜化的形象，更以成親威逼、利誘，劉素貞在此僅能哀求放過修行訪道人，無奈草寇不信年輕女子有何修行的道理，堅持必須抉擇於成親與受死之間，小姐想到與其成親將是玷辱佛門，於是伸頭受死全無懼怕，如此決絕之行顯然通過考驗，草寇竟指引小姐前往光香寺「淨室堂」，此時菩薩化現雲霄，正式授劉素貞為「圓覺第二名」，小姐入寺仍由老僧請其入後堂，而由陳公子起身迎接至淨堂中，禮畢而問仙鄉何處？姓氏為誰？於是，這兩位本來具有夫妻因緣的未婚修行者在此相逢，往事相接，心雖歡喜，但不擾修行之志，兩人「男歸左，女歸右」各自修行。其間亦無剃度之事，且只言歸左、歸右各自修行，並無嚴格區別，顯然亦如部分民

間教派齋堂修行之貌。²¹而菩薩本先度化小姐，其後圓覺授記之次序，卻反以公子為先，不僅呼應社會男女地位的次第，也顯示在重重現實拘束下，劉素貞能順利修道，還是幸運遭遇同樣具有修行之志，而且意念堅定的官家公子陳天德。

而未婚的官家男女養尊處優，要其捨棄一切地位與外在享受，決意修行，本為極其難得之處，故此本由難得處出發，也顯示「自覺」之最尊貴性，尤其強調因「自覺」而來的堅定信念，正是克服各種磨難的基礎。換句話說，在此本所展開的菩薩度化對象中，本有好的智慧根器，體悟世間無常現實，能有所「自覺」的陳天德；遭遇生命轉折，省思人生未來，苦悶欲求解脫的劉素貞，都屬於稟賦根器特優的「易度」者，可作為眾生入修道之門的典範。²²而菩薩化身面對「易度」者的態度，卻更在乎其修道意志之堅定性，故陳天德雖不需化身勸化，即可向道，菩薩卻仍必須化成美女來考驗；菩薩以貧婆形象勸化劉素貞，之後更連續以書生、草寇來考驗，讓利誘與威脅的試驗成為入門的首要功課，或許能通過這樣的試驗，未來男左女右同於光香寺修道的分界，也才顯得可靠。另外，值得注意的是劉素貞既為十二圓覺中的第一位女性，其面對寶卷常作為勸化婦女的媒介，即更顯重要，不僅如前文所言有俗曲唱本收錄以劉素貞修行為例的唱詞，與《觀音十二圓覺》關聯密切的《修真寶卷》，更有觀音菩薩命金剛菩薩劉素貞下凡度化十位男女之事，可見其後來發展與人物形象，能進而成為代理菩薩深入廣大民眾之影響力。²³

²¹ 林美容、祖運輝：〈在家佛教：台灣彰化朝天堂所傳的龍華派齋教現況〉，收入江燦騰、王見川主編：《台灣齋教的歷史觀察與展望——首屆台灣齋教學術研討會論文集》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1994），頁 206，指出朝天堂的格局為：「太空房之上的閣樓是男眾房……廟的另一端，登覺岸的上層則為女眾房。」並說明男眾房禁止女性進入，女眾房亦為男性禁地。

²² 蘇芸若：〈在地化的女性宗教空間與性別實踐——新加坡、馬來西亞先天道齋堂的案例考察〉，《華人宗教研究》11（2018.1），頁 80，在論述《香山寶卷》的妙善與《十二圓覺》的劉素貞時，指出其身分（出身富貴）與可作為導師的特質：「持齋、禁慾、全道、盡孝，也正是先天道修道女性予人的印象——一個堪稱完美合乎社會倫理且『不受污染』的女性形象。」

²³ 方鄒怡：《明清寶卷中的觀音故事研究》（花蓮：國立花蓮師範學院民間文學研究所碩士論文，2002），頁 77、79、81、82 均有關於《修真寶卷》描述劉素貞承觀音菩薩命行度化事之相關論述。

四、謗辱僧道的富者與其妻妾之度化

菩薩行其度化的因緣，必不限於「易度」者，許多個性難以調伏，或是見解蒙蔽，無有省察能力，甚至是縱慾為惡的人物，更是菩薩所要積極度化的對象。所以當菩薩指引陳天德、劉素貞入光香寺修行之後，就來到眾生作孽不善、迷卻本性、欺害僧人的洪州城。在此菩薩先化作山僧入城度化，卻見此處居民「各個都把和尚罵」，然此處鋪展的罵僧唱辭，實是針對假修行者的批判，尤其是在佛教衰落的時代，許多懶惰不勤奮工作者「癡心削髮假修行」，許多作奸犯科者「藉著佛門去逃生」，甚至「山門私積錢和米，依舊還俗伴妻身」等種種病態，藉著此本揭發、批判、感嘆，或能對於寺院、教團產生警戒。然而，此處居民對僧人的壞印象既是如此深刻，則菩薩化作僧人於此，自是無法順利化緣，甚至被居民手執棍棒打出城去。菩薩只得再化作貧婆入城勸化，不僅勸善積德之語、揭示無常之言無人聽信，諸多訛笑詈罵之辭更隨之而來，甚至向挑水丫環乞化一口水解渴猶不可得。在此絕情之境，更要將度化之力推向具有代表性的人物身上，於是「終朝作惡喫酒腥」的員外傅天真及其妻妾徐氏、伍氏就成為度化此間難調難伏眾生的首要對象。果然菩薩所化成的貧婆，即使見著「打僧的棍子」就掛在大門上，隨時準備趕走「化齋人」的傅員外，猶無退卻之心，這是此本在菩薩化身意志力上的強化：

菩薩正變作貧婆，來到傅家門首，叫道門上大哥：「煩你通報員外，我特來府上化齋喫的。」安童道：「你向我家員外化齋，你可算了命來不曾？你看一看這些都是宰豬羊的屠夫，你來化齋好似瓦罐撞石頭，連命也不要了！」菩薩道：「你家員外怎這等狠心？」安童道：「我家員外恰似轉輪大王出世，一般打死的也不是一個！」貧婆道：「我卻不信！」安童道：「你不肯信，是你的氣數到了，不干我事，等我替你通報」……貧婆隨著安童走，一道來見員外身，兩個安童微微笑，微微冷笑二聲，天堂有路你不走，地獄無門你要行。（頁 363-364）

這是菩薩首度在勸化前表明自身是「南海觀世音」，但以貧婆身言：「你今打了我一下，折你衣祿十年春」更激怒了傅員外，直呼：「你的話兒天樣大，滿口胡言嚇

誰人」。豈料，員外令眾童舉棒打貧婆，貧婆用手一指，竟是打在員外頭上，即刻員外昏迷在地，甦醒起來再令眾童再打，又是打在員外身上，員外嗔怒至極，舉棒欲打死貧婆，然一棒打下去時卻見「朵朵蓮花護金身，大慈大悲親出現」，這神通之力的化現，確實是震撼了如此頑冥不靈者的心，菩薩進而順機勸化修道，且願授記其作「圓覺第三名」，又揭示執迷不向善的後果，將是墮於惡道，受盡辛苦，果使傅員外親向菩薩懺悔，伏望菩薩「慈悲開大赦」，情願修行學佛。如此重大的轉變，更在分銀兩，打發童僕奴婢的過程中，進一步鋪唱出勸善歌辭，期勉眾人孝親勤儉、安分守己。接著，就是度化二位夫人，然此二夫人在全本度化十二圓覺主的歷程中，可謂最無紛爭與衝突者。二位夫人在明白傅員外修行之意後，幾乎沒有任何反對或抗爭，即全然接受：

崑山立意修行去，紅塵不染半毫分，夫妻本是同林鳥，大限來時不由人。二位夫人同修去，不要誤了你的身。二位夫人回答言，員外修行是假真，你有真心來向善，天堂有路來齊登。我本是你親妻子，有福同享禍同臨，你既回光來返照，我也拜佛去看經，大家立誓修善果，同作龍華會上人。（頁 372-373）

彌勒信仰「龍華三會」之說所帶來對於太平安樂國土的想像，長久以來在民間就有相當的吸引力，在明代經過羅清、王佐塘等思想轉釋與倡議之後，更與真空家鄉、無生老母等概念相合發展，甚至成為新興教派的主要教義²⁴，特別是青蓮教還曾有「龍華會」之稱²⁵，而這個概念後續為各種不同的教派所傳揚²⁶，甚至有夫妻同作「龍華會上人」的觀念，產生部分齋教龍華派齋堂有「牽妻帶子上龍華」的說法。²⁷不過，從此本整體的內容來看，未見明確齋教思想傳承的概念，更非走向在家（或

²⁴ 〔日〕志賀市子：〈先天道嶺南道脈的思想和實踐：以廣東清遠飛霞洞為例〉，《民俗曲藝》173（2011.9），頁 25，指出：「青蓮教的救濟論以無生老母信仰、三期三佛說為基礎，提倡彌勒佛下凡在末劫之世而救濟眾生，無生老母敕令讓九二億的原人還家鄉。」

²⁵ 秦寶琦：〈清代青蓮教源流考〉，頁 6。

²⁶ 林萬傳：《先天道研究》（臺南：龍巨書局，1986），「第一篇」，頁 19-20。

²⁷ 林仁昱：〈蘭陽地區佛教發展史初探〉，《宜蘭文獻雜誌》23（1996.9），頁 9。

是沿傳多代的家族齋教信仰)²⁸，而是呼應這種同作「龍華會上人」的想望，已及於民間教派的信仰趨向，在勸化文本中勸說夫妻可以同樣立誓修善，朝著相同的目標前進。

只是，這雖然是向民間勸化的方便法，卻也難免脫離不了嫁雞隨雞的社會普遍價值觀。所以，當員外立志修道，且勸夫人「同修」，甚至作為三皈五戒的盟證者之後，二位夫人似乎也只有朝修行一途。只是二位夫人於打發丫環之後，竟是先於員外而離家修行，這或許顯示在社會關係（富人妻）解除後，對於財產、名位皆本依丈夫而來的婦女來說，失去這框住財位的「擁有」，反而更容易獲得入寺修行的方便性。不過，此本既作菩薩勸化寶卷，不可能讓此二夫人，僅有間接（來自員外）行化的作用。因此，菩薩以化身考驗二夫人的行動，就在她們出了洪州城之後展開，這時菩薩化作生得眉清目秀、齒白脣紅、頭戴方巾、身穿道袍、腰繫雙絲銀帶、腳踏鑲邊涼鞋、手拿魚鼓簡板、口喝清香道情的青年美道人，原本二夫人還歡喜，以為才出門就遇上可以拜師學修行的對象，沒想到這位道人居然提出這樣的建議：「你青春來我年少，結為夫婦三個人」，道人且言三人同心合意，我可教看經，強過修行，且環境清淨，又曾遇仙人傳授點石成金之術，可變化奇珍異寶、鳳髓龍肝，說著且點路旁一石成金。這似乎是相當美善的「良機」卻是極易障蔽道心的引誘，所幸二夫人能開顏罵此道人，我乃修行之人，只望拜師指引去路，因何遇此不知廉恥、道理之妖道，便撿拾石塊扔向道人，一時菩薩現金身於空中，二夫人謝罪，菩薩授記為圓覺四、五名，並指引前往光香寺，劉素貞迎接，問清來由後共住修行。這段考驗的歷程，即此本安排道人作為考驗，顯示雖有修道之心，若未遇正道而行，仍有踏上歧途之危險性，二夫人嚴拒道人誘引，顯示其於修道堅心之外，又有明辨是非之能，尤其光有道人外貌，卻未必可為明師，也顯示男女雖可共住光香寺，原本夫妻亦可同發修道、共赴龍華之志，但具體的修道之路卻須嚴別。

其後，情節發展回到傅員外，卻陷入解決萬貫家財與田園千頃、高廳七十間的煩憂之中，菩薩此時化作金光寺老僧來化，請求布施修寺，員外自是寫下施契交與

²⁸ 王見川：《臺灣的齋教與鸞堂》（臺北：南天書局，1996），頁 125-127。

老僧，並言即刻可來取此家宅產業，菩薩變化成數百僧人，齊到傅家門口施禮後「搬回程」，又作狂風，將屋舍吹向九霄雲，一夜將金光寺修繕齊整，這可以說是行大布施的福德因緣，也讓員外可放心修道。然有此布施顯示決心，菩薩猶在員外踏上修行路途時，再化作一絕色婦人，以夫喪後留下萬貫家財，願招員外結為夫婦共經營之，而剛完成布施家財田舍的員外，並未為所動，顯示先前的布施之心，確實為真，堅持修行之志，的確堅強。故菩薩化作婦人的考驗轉為義理論述，要求解釋「念佛修行」四字，方得放行。員外道：

修字原從心上起，行字原來要堅心，念字要在誠意上，佛字還從性根生。（頁387）

這段答詞將堅心修道的原則，巧妙與「修行念佛」的具體方向與意義結合，使傅員外所接受的這層考驗更顯深刻，更具勸化堅心修行的意義。傅員外進了光相寺自是由陳天德迎接，但見過二夫人敘過話後，便各歸禪房修行，看「無字真經」以求明心見性。然此處並未就「無字真經」的實際意涵作進一步詮釋，無法證明是否與部分民間教派，提倡以口訣修行的方式相同。²⁹而此本圓覺主與傅員外類似者，尚有沛州解糧縣員外李道成。李員外的故事安排較後，是為第十一圓覺主，但其出場形象，也同樣是廣有金銀、心不向善，尤其好打僧罵道的個性，幾乎與傅天真相同，甚至更發願打死一百個僧尼與道士，且已打死六十多個，均投入大深坑中。對於如此形象的產生，此本亦鋪展出一段批判唱辭，只是批判的對象不限於僧眾，更有擴展至尼眾及所謂齋婆者，一方面指稱尼眾多是嫁去人家勤喫惰做，不中公婆丈夫之意，或者是嫌公婆嚴令、丈夫貧窮，故入寺廟為尼；一方面則謂尼眾收了徒弟，就卸了菩薩的擔子，寺中勞務只吩咐徒弟去做，哄誘婦女入寺，自身卻不守規戒、不參禪悟道。這些批判詞其實多著眼於勤惰與家庭責任之上，與批判僧眾多著眼於破戒犯科等危害之事，顯然有許區別，這可以反應社會對於不同性別出家乃至破戒者的態度，亦對其實際處境與作為的評論有所區別，而透過這樣的批判反思，大眾亦較容

²⁹ 馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》（上海：上海人民出版社，1992），頁160-161、693、749均對口訣「真空家鄉，無生老母」有所描述。

易理解。不過，度化李道成的歷程卻在菩薩化作和尚入屋化緣，遭棍棒打擊後便與傅天真不同。菩薩此次未讓神通之力反作於員外，反而是真身脫空去，讓假屍倒在寺門旁，然後再化作美女尋師兄來。想不到李道成見之欲逼其作小妻子，美女以「姻緣本是前生定，靈芝怎配亂草根」嚴拒未成，便於庭前拜親之時，倒地而死。員外便將假屍依舊投入坑，菩薩再化作孩童沿街尋找母親與師舅（即為遭打殺的和尚與美女），並指自身是流落於民間的皇族，皇帝有旨要接其入宮去，李道成獲通報後即喚此孩童入內，本欲斬草除根，卻見此孩童唱言身世遭遇：

外公就是為天子，外婆昭陽掌印人，國舅不願為天子，出家削髮去修行，我的母親宮主女，駙馬原是我父親，十三年前生下我，父死母存苦伶仃。母親帶我依師舅，持齋受戒學修行，遊方訪道來到此，化齋打死你家門，外公今日聖旨到，接我母舅三個人，若是違了皇聖旨，即時兵馬就圍成，拿你一家並大小，九族皆誅殺滿門……。（頁 446-447）

結果這位不相信打和尚如打觀世音，將有彌天罪報的李員外，居然聽得孩童如此因緣後，即刻三魂少二魄，夫人柳氏也埋怨不該立誓打僧人。此乃菩薩連續作和尚、美女、孩童三種化身，並將事件因緣歸諸於世俗皇權壓力，這是世俗民眾不敢言說，若是戲言更恐遭刑罰殺戮的「身世故事」，巧能迫使執迷不悟的員外痛改前非，當也可見皇權在此本流傳宣化之時的權威性與作用力，不僅足以使貧富百姓皆寧可信其有，且更能因之心生恐懼，由恐懼而欲避禍，欲避禍而滅囂張氣焰，能聽勸戒殺害義理，進而立願修行。又此本唱述菩薩度化，李道成夫人柳氏，亦如傅天真的二位夫人，隨夫而有悔過傷心之意。李氏夫婦又擔心大禍臨身如何排解？菩薩指示起造寺院，並發願守三皈五戒，起修行之志。李道成與夫人自是於此發下大願，菩薩吩咐韋馱助李員外回心向善，施造回龍寺。而後造寺歷程有風伯雨師雷公電母協助，情況又如傅員外建金光寺。只是此本唱述菩薩度化十二圓覺主的歷程，至此既已完竟，似乎也未再見員外與夫人分別前往光香寺，且另外經歷化身考驗的過程，只言一陣仙風將李氏夫妻，吹到光香寺淨室堂中修行。從說唱宣講的設計來看，如此簡化或有避免過多重複的考量，特別是在長篇唱述度化十二位圓覺主事蹟的末端。只

是總結十二圓覺主的身分，竟有五位是謗辱僧道的富者與其妻妾，也反應社會多有為富不仁者，並藉以連繫因有許多不守戒律，或並非誠心發願而出家者，以其不適當之行為，造成社會對僧尼之歧視與偏見，故藉富者打殺僧尼之惡行，卻也形成對於立志修行者的警戒。而面對偏見既深又擁有眾多家財，享盡豪奢生活的富人與其妻妾，恐難以透過義理進行宣化，使之反思行為並立志修道，因此藉助神通變化就成為使如此頑冥不靈者信服的重要方式。

五、割股療親的孝媳與其夫之度化

在中國傳統社會中，勸說出家修道最大的衝突，就在於無法侍奉雙親、行孝道這項傳統必要的德行上。在菩薩度化未婚的官家男女陳天德、劉素貞時都遭遇這個問題，尤其是在決意離家的過程中，免不了經歷嚴重的衝突，最後均以旁人安慰雙親，告知兒女將會回頭的話語中，得到表面上的解決。所以，這個緩解無法行孝的遺憾的方式，還需要更明確表現孝心實踐的多樣化，亦即奉養父母並非行孝的唯一方式，例如為父母做出更大的犧牲（奉獻肉體）³⁰或移轉成「大孝」（度化的誓願）。其中，長安鄧員外之媳、書生鄧桂芳之妻周氏，能勇敢割股療親的作為，就為後來其誓願出家修行，成為圓覺主的志向發展，提供其不失孝心的合理解釋，並產生發揮安慰翁姑（公婆）的作用。³¹而這樣的人物出場，就在丈夫出外讀書，獨留家中孝敬翁姑的情境之中，繼以翁姑忽然冷汗淋漓，兩腿痠麻、頭悶眼花，甚至是胡言亂語的病況，將其推入困苦情狀。而在公婆身覺大限將至，召之交代後事後，即設案

³⁰ 于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯：《觀音——菩薩中國化的演變》，頁 371，指出妙善觀音能犧牲手、眼以拯救病危父親，如此超凡的自我犧牲，不只抵銷不孝的罪名，更因此轉變為「女神」，這事蹟接近《大方廣佛報恩經》裡忍辱太子的故事。

³¹ 陳桂香：《婦女修行故事寶卷研究》（嘉義：中正大學中國文學所碩士論文，2007），頁 114，指出隨著《香山寶卷》的流行，此「割股醫病」之事，成為民間孝子、孝婦在求醫無助、轉而求神時，增強祝禱信念的仿效行為。在明清婦女修行故事寶卷情節當中，便可見一些以孝媳割股療親作為修行考驗的例子，如《十二圓覺》的周氏、《遊冥寶傳》的宋氏。

焚香拜神明，決意剖腹割股療親。此般孝行感動觀音菩薩，擔心如此作為將傷害性命，特吩咐護法韋陀菩薩，將《救苦經》一卷附於周氏身上以保她性命。而其後唱詞清晰表現割股之痛：

雙手將門來閉上，拿起刀兒下無情，一刀割破疼難忍，來了護法韋陀神，降下救苦經一卷，救取孝婦割股人，一刀割開婚死去，漫漫甦醒又還魂，忙把股肉割一片，包上紅綾帕一根，暗中佛神來保佑，雖然疼痛強而行，轉身走進廚房內，急忙煎藥救雙親。(頁 391)

可見割股療親之事，是需要相當大的決心與勇氣，其後也必然有段忍受痛苦的歷程。於是，傳統社會認定若可以成就如此「難行而行」的行孝之事，不僅能感動於人，更能感動於天，所以，在眾多古文、史籍或傳說筆記中，均有類似的記載，甚至成為值得旌表的典範。³²而作此行為的周氏，又將成為圓覺主的候補者，菩薩必然助其行孝成功，吩咐六丁六甲神，驅走盤據周氏公婆身上的五鬼，特別是讓此湯發揮「活湯一口精神異，喫肉一片病離身」的效用，且周氏如眾多傳說割股療親者的作法，向公婆隱瞞如此作為，僅說是路過的醫生所送的熊膽所治。只是，在圓覺主形象塑造的歷程中，既有此令人感動的行為，卻又要加上被人誤解的苦境，當其行割股療親事前，本吩咐安童通知丈夫鄧桂芳回鄉，然丈夫回鄉時，父母已因吃過肉湯而癒，周氏卻正要稍睡片刻，被丈夫瞧見而怪其懶，幸好父母稱許周氏勞心勞力用心服侍，方使病體轉好，丈夫始信其幾天日夜不曾合眼的辛勞。周氏擔心丈夫在家知其割股之事，又使公婆知之，病況又再復燃，便向丈夫稟告先前好友王十朋來邀，請丈夫前往王家同眾友會文。由此周氏再獨自照顧公婆，且割股之傷逐漸好轉，菩薩便化

³² 如唐·柳宗元：〈壽州安豐縣孝門銘（並序）〉，收入宋·廖瑩中輯注：《河東先生集》（臺北：廣文書局，1968），卷 20，頁 11，言：「……安豐縣令臣某上所部編戶毗李興，父被惡疾，歲月就亟，興自刃股肉，假託饋獻……」；後晉·劉煦：《舊唐書·隱逸傳》（臺北：臺灣商務印書館，1981），卷 142，頁 2-3，「王友貞」條記載：「友貞弱冠時，母病篤，醫言唯啖人肉乃差。友貞獨念無可求治，乃割股肉以貽親，母病尋差。則天聞之，令就其家驗問，特加旌表。」宋·歐陽修、宋祁：《新唐書·列傳第一百二十·孝友》（臺北：臺灣商務印書館，1988），卷 195，頁 2，則記載：「……陳藏器著《本草拾遺》，謂人肉治羸疾，自是民間以父母疾，多割股肉而進。」以上均可見「割股療親」確實是民間表現孝行的一種方式，且可能會受到旌表鼓勵。

作貧婆前來度化。貧婆化齋之後與周氏對話，明言：「我見你，心良善，多行孝道；特此來，奉勸你，了脫死生」，點化其認清世間無常，一切名位、財富均非恆久，更甚多有作惡墮地獄、畜生受苦者，故勸其早修行向道免受輪迴，而此本以如夢方醒，顯現周氏聽言之後的心境，卻又怕丈夫不能同意，於是決定以釵環讓他另娶一房，好去出家修行。其實，這是奉獻於丈夫家庭，甚至作過割股療親的孝行後，為自己的生命實踐作積極安排的重要關鍵，這樣的轉折，一方面可能減緩了未能奉養公婆至終的非議，另一方面對於宣卷意欲吸收的婦女聽眾來說，也可能呼喚出得以跳脫家庭牽絆，走入修行之途的希望與方式。於是，當丈夫回來後，周氏提出修行請求的妙喻與議論，就顯出周氏的自信，即心安理得、義理明確而具有說服力：

周氏問道：「王家請相公有何事情？」桂芳道：「也不是會文，無非飲酒下棋。」周氏道：「你們下棋有何好處？」桂芳道：「就如楚漢爭雄一般。」周氏道：「那楚漢爭風又是甚麼人？」桂芳又道：「昔日漢高祖與楚霸王爭江山、奪社稷，一個不肯讓一個，我們下棋如他二人一般。」周氏又問道：「他二人又是甚麼樣人？」桂芳又答道：「乃是當初蓋世的英雄！」周氏又問：「至今還在否？」桂芳道：「英雄豪傑那有不死的道理？」周氏又道：「既是要死，何苦爭奪甚麼？……」（頁 401-402）

這段對話周氏設問的目的，其實就在引出世間英雄爭鬥，到頭來畢竟成空的義理，然後問丈夫既是如此，是否當及時行善？再順著丈夫表明願意行善於世的話頭，說自身受菩薩親身點化，願意以釵環首飾湊成百兩銀，讓丈夫另娶一房，成全其入山修道的決心。意想不到，鄧桂芳的回應居然正合心意，甚至以英雄豪傑終究無常之事唱和之：

你把生死來問我，我也略知半毫分。為人在世如春夢，大限來時不由人。霸王英雄今何在？韓信埋伏枉用心。韓信死入陰人手，霸王自刎在江心。長城萬里依然在，不見當年築城人。看來世事如翻瓦，眼前富貴總難憑。我已看破世間事，早也思量放在心。賢妻你愿修行去，我也情愿舍功名。你迴光來我返照，你修丹來我煉神。只度心性來堅固，同做龍華會上人。（頁 403-404）

這表面上看來是戲劇化的安排，其實藉著這樣的情節，也指出原本有心求道的男性

（特別是被賦予求功名期待的讀書人），因此獲得一個解除羈絆的方式，換句話說，這樣的發展雖可見周氏的幸運（未見阻擾，只見順水推舟），卻也見到文人如鄧桂芳者的解脫。原來相應於妻子也有修道之志，則自身修道之願似乎也變得理直氣壯。只是鄧桂芳畢竟還要經過說服雙親這一關，沒有想到這樣的困擾，周氏竟願意扛下來：「你只管私自前去，公婆上面，待妾替你告稟，免得拖拉啼哭。」而鄧桂芳既接受這樣的建議，更言：「我父母二人，萬望賢妻替我服侍」，但如此安排似乎更弱化了鄧桂芳這人物的形象，可說如同傅天真的二位夫人及李道成之妻柳氏，追求圓覺之路的志向展現，似乎都附隨著配偶而來，主動求道的個性與面對世俗的抗爭力，都顯得模糊。甚至鄧桂芳踏上修行之路，菩薩化作年方二八的美嬌娘來考驗，歷程也顯得簡略。只在攢十字唱詞中，讓此美女表述：「奴情願，結夫婦，天長地久」，而鄧桂芳的反應先是低頭不語，後來則「跪在地，只磕頭，念佛不停」，然後言：「求娘子，發慈悲，放我早去；饒我命，去修行，感恩非輕」，似乎顯得懦弱而無堅持志願的氣勢。所幸在其宣示不愛榮華、眷戀妻子，亦不想榮華富貴與金銀後，菩薩就認定其「真個佛子」，指引其往光香寺修行，且由陳天德引至淨室堂中修行。如此單薄的設計，可能是為了凸顯（或說是對照）周氏人物形象所產生的結果。

果然，情節再度轉回周氏的發展「強度」就明顯許多，首先是周氏有感在家每日「紅塵打擾」，修行道業不能加工進步，也想思有安童、使女可服侍公婆，便稟告往外訪道修行之意，且揭露鄧桂芳早外出訪道修行之事，再面對公婆對於兒子出家的激動情緒，此情境原本已說不出自身也將出家之事，安慰公婆「還有媳婦在家門」，不料公婆卻言兒子既已出家，實也耽誤不住如此行孝女的青春，願讓其轉回娘家或另招親、出嫁皆隨願。於是，這令周氏感得二老心意而痛哭，卻也領受這獲得修行的機會，便「硬著心腸稟一聲」不願轉回娘家，願學丈夫出家修行，並許下「倘若後來成正果，來度公婆上天庭」的承諾。但盡管如此，公婆仍然哭得傷心，尤其兒子媳婦「盡出門」，也難免遭世人恥笑，菩薩便降下柬帖，且透過四句詩揭露先前媳婦割股療親之事，令二老相信如此世間稀見的孝親婦，如今得菩薩點化必有好處，不必悲啼：

割股行孝世間稀，跳出紅塵免是非；喫下股湯你不曉，特來點化上天梯。(頁412)

所以，周氏的割股孝行在宗教義理的詮解之下，就成安慰、接納其出家修行的理由。其後，周氏踏上修行之路的考驗，相較於先前的幾位圓覺主，情節發展歷程也顯得特殊。首先，菩薩先以手中楊柳一灑，化作一座寺院，再叫金童玉女變作兩個沙彌，自己變作一個脣紅齒白、眉清目秀的青年和尚。周氏行路久遠，天色漸暗，見高大寺院心生歡喜，即刻走至門首，兩個沙彌迎其入內並至方丈室待茶，稍後方見青年和尚笑臉相迎，問道數句後竟提出共結為夫婦的建議，周氏即刻嚴詞拒絕。不料此青年和尚竟大怒，且言「你今夜插翅難飛」甚至亮刀逼迫周氏，完全失去僧人之形而成惡煞，然而周氏完全不懼威嚇，表述自身乃修行之人，那怕刀斧！若此師父不行方便，情願受一刀而死而無悔。如此堅守志向的態度，僧人果轉言見你真心，也不敢強逼成親，且指引可往光香寺淨室堂修行後，即往後堂，周氏靠桌子假寐，直至天明，抬頭一看，哪有寺院？只見自身靠在大石頭上，忽聞空中菩薩授記其為圓覺第七名，並指往光香寺由劉素貞迎接，見鄧桂芳告知家事與路上遭遇後，即各歸左右用心修煉。而這種天明似夢醒，所遭遇人物、屋舍全無，僅見一石（或其碑、樹之類）的情節，經常出現在民間精怪靈異傳說之中。故整體看來，周氏是十二圓覺主中個性顯明者，而從割股療親到入菩薩化寺中的遭遇，可以說是勇敢秉持信念，在命運中面對挑戰，為人難行之事，但也可以見到民間傳說或風俗的情節發展元素。

六、孝媳與草寇兄弟之度化

在十二圓覺主中，同樣以孝媳的形象出現的是洪州張員外（百萬）之媳李氏。但李氏的形象與遭遇，更具有貼近世俗大眾見聞的具體性，整體情節發展更曲折、深刻。特別是李氏的公公與丈夫張義方相繼得病過世，家道衰落，僅留其與婆婆賈

氏相依為命、安貧守寡，形成悲情之境。然在此境中，李氏本來做些針黹奉養婆婆，不巧又遭逢荒年，十月不下雨，草木無法生長，樹皮草根都吃盡，婆婆勸李氏改嫁，李氏流淚拒絕，誓願若要餓死，婆媳一同，豈作不忠不孝人！至此更顯孝婦命運不順，卻能堅守孝道與情義的形象，令人既敬佩又同情。後來，李氏聽聞有女人至城外山上討野菜回來，但婆婆說離城三十里外有草寇，已立下碑界不許人過山，怕誤入其禁地、失性命！李氏表示其將有人同行，請婆婆放心後，便上路去，豈料討菜的民眾早就站滿山林，各式各樣的野草、野菜都被搶光（此本透過攢十字唱詞進行大篇鋪述），搶不到者，或有父子兄弟不能相顧，賣兒女以求升斗米糠，李氏討野菜亦不得，想想婆媳將無以生存，便頓足捶胸放聲大哭，更不願婆婆年老作了餓死鬼，自己雖死亦為不孝，只得拈土為香，祝告天地神祇，果然隨即得見遍地野菜青草，便連忙下手採摘，且自分嫩草給婆婆，老草留自身，如此對應社會常見的災荒苦境，也顯示其中堅守孝道者行事原則與祈天的效應，易使上天感動而得到恩賜。

然而，此段故事所營造的離奇性，在於苦難並未因此獲得解救，沒料到李氏採草卻正入二草寇之禁區，即遭嘍囉擒至草寇面前。由於孝婦與草寇的身分反差甚大，這良善柔弱者與為惡逞強者的往來，能夠產生明顯強弱不均的戲劇效果，因此能轉為惡者改邪歸正的局面，更在觀音度化眾人不計其出身的原則下，顯得格外珍貴。又論此二草寇名喚李忠、李孝，自幼亡失父母，落草為寇至盤據山林，本見李氏美貌欲強逼作壓寨夫人，然於李氏苦求放其回家奉養婆婆，不然情願死於刀下後，聞聽李氏身世遭遇，為其節孝雙全的行為所感動，且又巧同為李姓，即顧及同姓不得為婚，便表示願意與李氏結為兄妹。於是，三人結拜既成，這對李氏來說，等於獲得生活上的資助，且獲得李忠、李孝訓令手下不得騷擾的「安穩」承諾，可說讓原本孝婦與匪徒的衝突性，在此轉為互助與融合。因此，在此本的唱詞中，這兩名草寇也表達不久將要下山林，改邪歸正為百姓的志向，並言屆時將隱姓埋名在鄉村，接賢妹與婆婆來同住。李氏下山歸家，觀音菩薩變化成南極一老人，白髮長鬚著道袍、戴道帽方巾，手執龍頭杖，竟在路邊石上悲啼，李氏問原因，老人唱言其已八百歲，子孫無其數，竟因飢荒各逃散，無有人來照顧老身。李氏願施幾升米予老翁。

豈料老翁竟言不要米，要你發慈心，吃齋修行。進而由此勸其修行，跳出火坑，免得再結輪迴之苦。李氏想起婆婆與結拜的哥哥兩人，怎好拋撇去修行？老翁聽了哈哈笑，提醒李氏：「各人只做各人事」，原來一切親愛均不可靠，唯有認清無常現實發願修行，方能脫身。如此關節，此語正好點醒李氏今日能解飢荒之苦，是其節孝之行為令草寇感動，又巧與草寇同姓而免難，所獲銀米實非來自正路，並不可靠。於是，李氏發願修行離此迷障，獲菩薩表明身分並授記為圓覺第八名。然後回家將向婆婆辭行，適嘍囉也送來銀米衣物，便向婆婆表明：

媳婦山中去討菜，撞遇草寇大王身，將我拿到山中去，強逼奴家要成親。媳婦好要尋自盡，婆婆年老靠何人？只得將言苦哀告，哀告強徒落草人，你要成親也容易，只要安頓我婆身。草寇因此心歡喜，送我銀米與衣巾。回來拜別婆婆去，休怪媳婦不是人。（頁 431）

於此李氏謊稱將嫁草寇，實是擔心婆婆知其發願修行，心生傷痛！只能權且稱此苦境，並言日後銀米用完，自有嘍囉送來，可保衣食不缺，婆婆雖感傷情也只能接受。李氏辭別婆婆後，出洪州而行步艱難，菩薩憐憫化一陣風將李氏吹至光香寺淨室堂修行。然這段情節安排，李氏雖有謊言似損圓覺主之形象，但也著實作為方便法，尤可見此本對於世俗情感安頓設想之細膩，讓婆婆能安收日後來自草寇給予的物資，使修行之路無後顧之憂。之後菩薩僅化風送其修行，並未再作化身考驗，也讓情節迅速連接後續度化草寇之事。只是在此也出現情節有所矛盾而難以連接之處，即菩薩降法牒一張於城中，訴說李氏守節行孝，過山討菜奉養婆婆，再經神明點化修行的根由，於是城中盛傳李寡婦已獲觀音度化成仙，正巧李忠兄弟打發嘍囉下山，欲接李氏與婆婆入山，得知此事，便問李氏街坊鄰居是否為真？答言：「此話是真，他的婆婆搬在尼姑庵去住了！」此婆婆搬在尼姑庵住的情狀，似與李氏辭別情狀不符，若婆婆亦自行出家修道，則此本並未有所敘明。不過，如此發展情狀，確實讓二草寇省思，女流之輩尚且能夠看破此生死關頭，堂堂丈夫豈能不及於她，尤其我等「幸得人身」落草為寇終無好處，便決心尋清淨處喫齋修行，以求「物外逍遙」。於是，召集眾手下分發金銀財寶，勉勵各人前去營生，安分守己「休為強寇害良民」，說罷

即打馬揚鞭而去，發誓訪道修行。菩薩遂化身為強徒落草人，且有高七呎的身材，似天神的虎頭龍腰，充滿殺氣橫阻在李忠兄弟前進之路。此自為考驗向道之心的歷程，但兄弟二人只得直叫大王饒命，並表達期望修行之心，大王恥笑二人既是草寇還修什麼行？並欲收二人為其手下。二人哀告非是不願歸順，只是祈願修行之志已成，甚至「甯可大王刀下死，不敢翻心犯究神」，大王喝道：「我管山吃山，管水喫水」，既不肯歸順豈有買路財，二人只得獻上所騎馬匹。大王見二人能捨此物，表明決心修道之志，便放其行並指引前往光香寺修行，隨後便化清風而去。菩薩即在雲端叫此兄弟，授記為圓覺第九、十名，入光香寺為陳天德迎接修行，李氏忙出來叫聲哥哥，並以不告而別事，乞望二人恕罪，李忠答道既同是菩薩指引，即有緣有分可在此修行，不再表說過去。情節發展至此，觀音勸化節孝女與草寇修行之事，即已完成。故論及此段落象徵底層民眾，甚至曾經作為盜匪者，只要能夠痛改前非、決心修行，甚至堅心不退者，亦能成為菩薩所度化的圓覺主，而這樣的概念，自應有面對大眾化宣說的積極效益。此外，這段由陷入苦境的節孝女作為引線，甚至讓其發心修行之事，成為連接草寇自省願意出家修行的因緣，似乎顯現菩薩面對難以勸化之剛烈人物，亦能透過現實人物（李氏）彷彿扮演化身，進行勸化而得成功，在情節設計與人物刻畫上亦別具意義。

七、結語

清代寶卷本常唱述神通、靈異之事，特別是作為傳播教義，吸引民眾入教信仰，甚至是聯繫法事科儀的重要媒介，許多超凡變化的情節，更成為引人如入其境、觸動心思的必要安排。³³而觀世音菩薩能以多種化身度化眾生，且民間多傳其權能變化

³³ 歐大年（Daniel Overmyer）認為中國的寶卷文學是將佛經作為普渡眾生而發展起來，在文言向口語的進程中又邁進一步。而民間教派禮敬寶卷，是將寶卷視為神靈通過教祖傳授信仰的重要媒介（甚至被稱作「經」）。參看〔美〕歐大年（Daniel Overmyer）著，劉心勇等譯：《中國民間宗教教派研究》（上海：上海古籍出版社，1993），頁 205、213。

以為示現說法、或聞聲救苦的靈驗事蹟，尤其在貼近世俗環境的民間教派興盛後，更使相關的寶卷，能容納豐富的神通變化情節，營造引人專注想像的情境。經由本文探究《觀音十二圓覺》的菩薩化身與度化對象後，更可以顯現這樣的特質。而《觀音十二圓覺》於菩薩度化十二位圓覺主後，另化作殘疾老僧入金光寺以論難方式度化眾僧，即傳道於十帝（地）菩薩與五百五十阿羅漢事，並非本文所要探討接引世俗大眾出家修行的範圍。而此本於末尾菩薩現法相於光香（相）寺，再勉陳天德等十二圓覺主既受三皈五戒，當未退心志、苦行不怠，並授予「七返九還」至道，此為民間教派雜採道教修煉觀的概念。而全本最末詩讚唱詞，則唱述菩薩領眾向靈山大雄寶殿佛祖報告東土教化眾生事，於「繳旨」之後，世尊便對十二圓覺主摩頂授記：

首相菩薩陳天德，金剛菩薩劉素貞，聲聞菩薩傅員外，清淨菩薩徐氏身，長生菩薩伍氏女，桂芳卻是第六名，七位安於周氏女，勇猛菩薩李氏身，李忠便是第九位，李孝安於第十名，十一道成李員外，柳氏夫人十二名。（頁 466-467）

如此授記的稱謂，其實和此本所刻劃的人物個性，乃至於人物與菩薩化身間的互動，並沒有絕對的關聯與對應性，多為佛教常見的稱號，隨機冠用。而經過本文對於五個故事（四個類型）的分析結果，可知有幾處特別值得留意之處。首先，在菩薩化身的形象與作用方面，主要可分為勸化和考驗兩部分，在勸化的部分，除了度化李道成採用多角變化生死，而有和尚、美女及孩童之形，其餘多作貧婆、山僧或老翁，藉以此老成說理的形象（尤其貧婆兼具示現青春、生命地位之無常，對婦女尤具提醒省思之效），說明義理而發信心。在進行考驗的部分，則變化的形象，有世俗引誘類型的美女（絕色婦人、美嬌娘）、書生，有求道引誘類型的破戒僧人、道士，有威脅類型的草寇與強盜大王，還有行布施建寺的發心考驗，可以說是豐富多變，所幸圓覺主或能拒絕誘惑，或可抗拒威脅不惜一死，或能在論難中表白義理，或能確實布施無有後悔，故均能堅持信念通過考驗，終於獲得圓覺授記，成為修行典範。

其次，在圓覺主的社會（或家庭）地位與修行關係的鋪排上，確實反應了傳統

社會的許多價值觀與現實性，如女性的家庭責任與困境，如婚姻之不自主性、人生以奉養夫家長輩為先、追求因節孝而來的肯定，然而眾多養兒育女勞作家務等「天職」，卻是增益罪報的源頭，這使此本所宣說之跳出命定框架，走向修行之路的觀念，對婦女具有明確的吸引力；又如男性在家庭雖具較高的地位，但也因此被賦予更多的責任，使其自發修行之志所要面對的家庭衝突與挑戰更大，或者因為擁有財富而不易反思人生，甚至為富不仁或多作惡事，需經過神通變現方得醒悟；而家庭男女關係也使此本表述出特別值得注意的修行現象，女性立修行之志，常為男性作想「女裙釵尚且知」亦隨之修行的契機，男性立修行之志，不論是富家子、書生或草寇，都有點戲劇化，卻也往往是與之相關的未婚妻、妻子、義妹終究得以安適於修行的關鍵。

另外，此本作為民間教派勸化修行的宣傳文藝，在顯現教派修行的觀念與具體實踐方式上，亦有特殊的表現。如光香（相）寺作為修行之地，是兼容男女且可能是本有未婚夫妻、夫妻、義兄妹等關係，這顯現了佛教民間教派（如齋教）所異於傳統寺院嚴別男女（僧尼）的特點，這固然打破了佛寺修行的侷限性，增加擴展信眾的機會，卻也具有更多破戒的危險性，或許這也是此本特重菩薩化身考驗的原因。且特別值得注意，此本在傅天真、李道成這兩位原本辱打僧尼的富豪故事中，鋪排了許多破戒、墮落僧尼、齋婆的狀態，也由菩薩化身為不守戒律，意圖不軌的僧人與道士來考驗圓覺主，或許也有反思佛、道二教修行者行為，甚至是其社會形象的意義。這在清代佛教寺院叢林發展停滯，也出現不少未真正修行的病態現象來說，相較之下，有提升民間教派地位，強調其殊勝性的意義，也具有對於修行者招炯戒、多自省之義。而從文藝發展的角度來看，本寶卷涉及捨棄功名榮華入山修道的士子與閨秀，辱僧謗道的富人與四處打劫的草寇，乃至於透過採食奉親、割股療親以彰顯孝行等情節，對應著諸多色彩鮮明的人物形象，且普遍可見於相近時代的善書、小說、說唱演藝與戲曲，故可顯現本寶卷於展現菩薩化身與度化對象時，能善於廣泛吸收並變造發揮，以強化吸引民眾的特性。

附表

菩薩化身與十二圓覺主類型分析表

圓覺主	身分	菩薩勸化考驗的化身類型	勸化或考驗的方式
陳天德	劉素貞之未婚夫	婚姻受阻自化	義理
		美女考驗	引誘
劉素貞	陳天德之未婚妻	貧婆度化	義理
		書生、草寇考驗	引誘、威脅
傅員外	徐氏、伍氏之夫	山僧、貧婆度化	神通
		老僧、絕色婦人考驗	布施建寺、引誘
徐氏	傅員外之妻	道士考驗	引誘
伍氏	傅員外之妾	道士考驗	引誘
鄧桂芳	周氏之夫	與周氏對話中顯示心志	義理
		美嬌娘考驗	引誘
周氏	鄧桂芳之妻	貧婆度化	義理
		寺院（楊枝水）、沙彌（金童玉女）、和尚考驗	引誘
李氏	夫張義方已亡	南極一老人度化	義理
李忠	草寇兄	菩薩降牒知李氏修道感悟	義理
		強盜大王考驗	威脅
李孝	草寇弟	同李忠	同李忠
李員外	柳氏之夫	和尚、美女、孩童度化	事件（加神通） 布施建寺
柳氏	李員外之妻	同李員外	同李員外

徵引文獻

一、原典文獻

《香山寶卷》，收入張希舜等主編：《寶卷初集》第 26 冊，太原：山西人民出版社，1994，頁 453-552。

《觀音十二圓覺》，收入張希舜主編：《寶卷初集》第 26 冊，太原：山西人民出版社，1994，頁 275-451。

《觀音十二圓覺》，收入王汎森等主編：《俗文學叢刊》第 361 冊，臺北：中央研究院歷史語言研究所、新文豐出版股份有限公司，2004，頁 271-476。

曹魏·天竺三藏康僧鎧譯：《佛說無量壽經》，收入《大正新修大藏經》第 12 冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，1983。

後晉·劉煦：《舊唐書》，臺北：臺灣商務印書館，1981。

宋·廖瑩中輯注：《河東先生集》，臺北：廣文書局，1968。

宋·歐陽修、宋祁：《新唐書》，臺北：臺灣商務印書館，1988。

明·元賢撰，道需重編：《永覺元賢禪師廣錄》，收入《已新纂續藏經》第 72 冊，東京：國書刊行會，1989。

清·涵穀（谷）子：《悟性窮原》，收入藏外道書編委會、胡道靜等主編：《藏外道書》第 25 冊，成都：巴蜀書社，1992，頁 500-522。

二、近人論著

*于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯：《觀音——菩薩中國化的演變》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2009。

方鄒怡：《明清寶卷中的觀音故事研究》，花蓮：國立花蓮師範學院民間文學研究所碩士論文，2002。

王見川：《臺灣的齋教與鸞堂》，臺北：南天書局，1996。

王見川等編：《明清民間宗教經卷文獻續編》，臺北：新文豐出版公司，2006。

*王琛發：〈觀音古佛在瑤池收圓信仰中的定位——從青蓮教常用經典探討其道學建

構》，收入陳明、朱漢民主編：《原道》第31輯，北京：新星出版社，2016，頁53-67。

* 李淑如：〈勸化與度人——《河陽寶卷》中的觀音信仰〉，收入陳益源主編：《府城大觀音亭與觀音信仰研究》，臺北：里仁書局，2015，頁339-360。

* 車錫倫：《中國寶卷總目》，北京：北京燕山出版社，2000。

林仁昱：〈蘭陽地區佛教發展史初探〉，《宜蘭文獻雜誌》23（1996.9），頁3-45。

林美容、祖運輝：〈在家佛教：台灣彰化朝天堂所傳的龍華派齋教現況〉，收入江燦騰、王見川主編：《台灣齋教的歷史觀察與展望——首屆台灣齋教學術研討會論文集》，臺北：新文豐出版股份有限公司，1994，頁191-254。

* 林萬傳：《先天道研究》，臺南：龍巨書局，1986。

秦寶琦：〈清代青蓮教源流考〉，《清史研究》4（1999.11），頁1-10。

* 馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》，上海：上海人民出版社，1992。

陳桂香：《婦女修行故事寶卷研究》，嘉義：中正大學中國文學所碩士論文，2007。

* 張天佑、張櫻：〈論河西寶卷中的女性修行〉，《中國古代小說戲劇研究》15（2019.12），頁437-448。

喻松青：《民間秘密宗教經卷研究》，臺北：聯經出版社，1994。

* 蘇芸若：〈在地化的女性宗教空間與性別實踐——新加坡、馬來西亞先天道齋堂的案例分析〉，《華人宗教研究》11（2018.1），頁37-100。

* 〔日〕志賀市子：〈先天道嶺南道脈的思想和實踐：以廣東清遠飛霞洞為例〉，《民俗曲藝》173（2011.9），頁23-58。

* 〔日〕酒井忠夫著，劉岳兵、何英鶯譯：《中國善書研究》，南京：江蘇人民出版社，2010。

* 〔日〕淺井紀：《明清時代民間宗教結社の研究》，東京：研文出版，1990。

〔美〕歐大年（Daniel Overmyer）著，劉心勇譯：《中國民間宗教教派研究》，上海：上海古籍出版社，1993。

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Asai Motoi, *Meisei jidai minkan shūkyōkessha no kenkyū* [Study on Folk Religious Associations in Ming and Qing Dynasties] (Tokyo: Kenbun Shuppan, 1990).
- Che Xi Lun, *Zhong Guo Bao Juan Zong Mu* [The General Catalogue of Chinese Scrolls] (Beijing: Beijing Yanshan Press, 2000).
- Ichiko Shiga, “The Ideas and Practices of the Xiantiandao’s Lingnan Branch: The Case of the Feixia Dong (Qing yuan County, Guangdong)” in *Journal of Chinese Ritual, Theatre and Folklore* 173 (Sep. 2011), pp. 23-58.
- Lee Shu Ju, “Persuade and Save People--The Belief in Guanyin in Heyang Precious Scroll” adpt. in Chen Yi Yuan, *Fu Cheng Da Guan Yin Ting Yu Guan Yin Xin Yang Yan Jiu* [Study on the Guanyin Pavilion and Guanyin Belief in Fu-cheng City] (Taipei: Liren Bookstores, 2015), pp. 339-360.
- Lin Wan Chuan, *Xian Tian Dao Yan Jiu* [Xian Tian Dao Studies] (Tainan: Tianju Book, 1986).
- Ma Xi Sha & Han Bing Fang, *Zhong Guo Min Jian Zong Jiao Shi* [History of Chinese Folk Religion] (Shanghai: Shanghai People’s Press, 1992).
- Ong Seng Huat, “The Position of Guanyin Ancient Buddha in the Yaochi Reach Completion Belief—Exploring the Taoist Construction from the Common Classics of Qinglian Sect” adpt. in Chen Ming & Zhu Han Ming, *Yuan Dao* 31 (Beijing: New Star Press, 2016), pp. 53-67.
- Sakai Tadao, *Zhong Guo Shan Shu Yan Jiu* [Research on Chinese Moral Books] trans. by Liu Yue Bing & He Ying Ying (Nanjing: Jiangsu People’s Publishing House, 2010).
- Show Ying Ruo, “Localized Female Religious Space and Gendered Religious Practice: A Case Study of Chinese Vegetarian Halls of Xiantian Dao (The Way of Former Heaven) in Singapore and Malaysia” in *Studies in Chinese Religions* 11 (Nov. 2018), pp. 37-100.
- Yu Chun Fang, *Guan Yin Pu Sa Zhong Guo Hua De Yan Bian* [Kuan-yin: The Transformation of Avalokitesvar in China] trans. by Chen Huai Yu, Yao Chong Xin,

Lin Pei Ying (Taipei: Dharma Drum Corp, 2009).

Zhang Tian You & Zhang Ying, “On the Spiritual Exercise of the Female in Hexi Baojuan”
in *Studies on the Ancient Chinese Novel and Drama* 15 (Dec. 2019), pp. 437-448.