

※「近世東亞海域與文化交流」專輯※

東臯心越詩文中的航海信仰 ——以天妃信仰和五嶽真形圖的在日 流傳為中心

賴思好*

一、前言

明末清初，渡海扶桑的浙江僧人東臯心越(1639-1695)，在「故國非我有，身世一場空」的無奈下，離開中土，東渡弘法。其中最廣為流傳的事蹟之一，當屬其將天妃信仰帶入江戶。除此之外，東臯高超的篆刻技藝及琴學素養，更被視為日本篆刻之宗、江戶古琴之祖。這樣一位多才多藝的僧人在其詩文中，留下了渡海時的多舛經驗，透過東臯的文字，當時航海的險峻情況歷歷在目。或許我們可將東臯心越詩文置於十七世紀的東亞離散書寫(diaspora writing in East Asia)的脈絡中，藉以理解明末清初東渡遺民僧的心境與自我定位，重建探索東臯心越如何面對離開中土、航渡扶桑的生命經驗，以及他內心深處的情感及宗教想望。

明末清初的遺民，雖說多是由於改朝之無奈而東渡日本者，但也因此將中國固有文化攜至東瀛，中日文化交流之密切大有過於前者。而這時期的日本江戶儒者們已經逐漸取代五山僧侶，由被動的資訊接受者，轉為主動的交流者，在當時也影響了日本社會的知識接受，甚或領導方針¹。東臯心越與德川光圀，以及安積澹泊、人見鶴山等水戶鴻儒的往來，具有一定的特殊性。在此盛況時期，經濟、文化等各方

* 賴思好，日本東京大學大學院人文社會系研究科博士生。

¹ 廖肇亨：〈四海斯文自一家——江戶前期日本儒者詩文中的世界圖像〉，《域外漢籍研究集刊》（北京：中華書局，2009年），第5輯，頁259-280。

面，都有深厚的交流成果；在僑民聚集的長崎等地，也發展出特有的信仰活動儀式及其信仰圈²。渡日華人當中包含許多空門遺民，東臯心越便為其一。東臯心越的逃禪心志可由〈丙辰仲夏自浙泛海漂泊日久直至今正始到長崎東明精舍漫言〉詩中得見，詩云：

東海破浪欲經年，底事悠悠到日邊。不是恁般非了處，哪知非麼更留連。

蒼茫萬里忻登岸，一鉢青精話夙緣。屬目浮生皆寄幻，誰能幻寄且逃禪。³

逃禪是一種特殊的時代圖像，士人選擇出家為僧，藉以安頓個人的生命，其生命情懷往往蘊含更多歷史文化的象徵意涵⁴。東臯心越不能說是嚴格意義的逃禪移民，但其與逃禪遺民同樣從佛教獲得心靈安定的力量殆無可疑。

而東臯的航海經驗，亦有助於我們反思航海信仰的多重內涵，儘管常識上我們都可以理解，航海信仰之興肇因於人們對於航海時所遭逢詭譎的天候、環境的不確定性等等恐懼的心理，但至少在明末清初時，還須考慮到海事戰爭此一關鍵要素，正如東臯心越追憶當時渡海的景象——「疇昔渡海時，沿海繫艤幢」⁵——沿海一片戰艦。想要出海，首先在近海地區便可能受到戰事波及，是否能順利航行到外海都成問題，戰爭成為最大的不確定變數。另一方面，東臯心越心屬故國，然而在他選擇東渡日本之後，其心境與留在中土的遺民有所不同。對他來說，東瀛幾乎可謂一方新土，如此心境的翻轉耐人尋味，是怎樣的生命經驗造就了東臯心越的離散記憶與異鄉情感，一旦與中土的明遺民相對照，或可突顯文化交流中種種質變的過程。

除此之外，東臯的文字還記錄了當時航海信仰的情況：一為天妃信仰，二為

² 李獻璋：《長崎唐人の研究》（長崎：親和銀行，1991年）、《媽祖信仰の研究》（東京：泰山文物社，1979年），頁529-568；山本紀綱：《長崎唐人屋敷》（東京：謙光社，1983年）。

³ 浦江政協文史資料委員會編：《東臯心越全集》（杭州：浙江人民出版社，2006年），頁211。

⁴ 明末清初遺民逃禪風氣可參陳垣：《明季滇黔佛教考》（北京：中華書局，1962年），卷5，頁200-262。逃禪遺民的細分，高宇泰首先做出分類，廖肇亨以此說為基礎做出更進一步地分析，參〔明〕高宇泰：〈序〉，周齊曾：《襄雲文集》，收入《叢書集成續編》（臺北：新文豐出版公司，1989年），第187冊，頁1-2；廖肇亨：〈導論〉，《忠義菩提——晚明清初空門遺民及其節義論述探析》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年），頁11-16。而空門逃禪的諸多深層意含，可參見廖肇亨的多篇論文，如氏著：《明末清初遺民逃禪之風研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學系碩士論文，1994年）；又如〈天崩地解與儒佛之爭——明清之際逃禪遺民精神圖像的衝突與融合〉、〈以忠孝作佛事——明末清初佛門節義觀論析〉，《忠義菩提——晚明清初空門遺民及其節義論述探析》，頁43-96、97-139。

⁵ 浦江政協文史資料委員會編：《東臯心越全集》，頁270。

道教五嶽真形圖。東臯心越在日本天妃信仰的傳播上，具有舉足輕重的地位，他和德川光圀一同為天妃建廟，供奉其為航海守護神，天妃信仰因此正式進入了江戶地區。而東臯詩文所提及的五嶽真形圖材料，則是另一值得關注的重點。五嶽真形圖，自古作為道士入山護身符性質的導引地圖，為何會出現在身為佛教徒的東臯心越詩文集中？其詩文集曾載五嶽真形圖「世人渡江航海隨身帶之，可却風濤之險」⁶。由此可見，在五嶽真形圖的流傳史中，至少有一支傳統，不僅具備入山護身之用，同時也成為渡海之人祛險的護身符，且非僅為道教內部所獨用；同時真形圖的功能亦可能有所轉化，如後文將述，與東臯心越關係深厚的德川光圀，也使用了五嶽真形圖的一方圖象作為花押。根據筆者考察，江戶時代早已流傳五嶽真形圖及其相關文獻，卻大半散佚，甚或未被著錄，歷來一直隱微不彰。故筆者不揣淺陋，盼以東臯心越詩文中的海洋信仰為線索，在廣大的文獻中輯逸鉤沈，嘗試梳理海洋信仰文化傳播中的另一種風貌。

東臯心越生前便有將自己的詩文集結的想法，甚至已自題名為「東臯集」，歿後其嗣吳雲和尚及水戶君公皆有替東臯集結出版之意，奈何現實條件總是未能具足，無法一償夙願⁷。一直要到明治四十一年(1908)，淺野斧山擔任壽昌山祇園寺住持，又再度開始重新收集整理東臯的文章⁸，才算是東臯心越詩文首次的系統化整理工作。之後淺野於明治四十四年(1911)完成編輯，出版了《東臯全集》，當為第一部東臯心越的整理集，然該書雖題名全集，內容不過是東臯原稿的三分之一而已⁹。接著一九四四年，高羅佩(R. H. van Gulik, 1910-1967)的《明末義僧東臯禪師集刊》出版，由王芑生校檢。一九八九年，杉村英治出版《望郷の詩僧 東臯心越》¹⁰，之後杉村英治又將自己二十多年來所收集的資料交付陳智超，由陳主編了《旅日高僧東臯心越詩文集》，出版於一九九四年¹¹，至此東臯作品的收集，大致已臻完備。其後，便是二〇〇六年所出版的《東臯心越全集》，由浦江政協文史資料委員會所編，是至今最為完整的東臯作品集。永井政之教授蒐羅查找出許多珍貴的

⁶ 同前註，頁 385。

⁷ 淺野斧山輯：〈例言〉，《東臯全集》（東京：一喝社，1911年鉛印本），頁 1-2。

⁸ 同前註，頁 1。

⁹ 同前註，頁 2。

¹⁰ 杉村英治：《望郷の詩僧 東臯心越》（東京：三樹書房，1989年）。

¹¹ 陳智超編：《旅日高僧東臯心越詩文集》（北京：中國社會科學出版社，1994年）。

文獻，特別是《壽昌開山錄》和《東臯心越禪師天德禪寺入院開堂語錄》，在多篇論文中亦討論了東臯心越及其相關文獻資料¹²。

至於在收錄內容及體例方面，自淺野斧山開始，東臯心越詩文的編輯基本上便是延續前者層累成集，其後高羅佩《明末義僧東臯禪師集刊》是把詩文收在附錄，陳智超的《旅日高僧東臯心越詩文集》才算是比較完整的文集，在淺野以及高羅佩的基礎之外，增補了杉村英治找到的《文苑雜纂》。最新出版的《東臯心越全集》則大體延續了《旅日高僧東臯心越詩文集》的編輯體例，加入近代日本篆刻美術館及達摩寺展覽和《永平寺史》等資料。

二、渡海心境：丈夫家四海，扶桑豈好逑

東臯心越研究之濫觴，由漢學家高羅佩首揭，高羅佩稱其詩：「不求奇而自奇，不求工而自工，唯一任自然而已。」¹³可知東臯心越的詩文中，比起高唱志節，更多的是懇懇切切的真實情感。本段以其詩文為主軸，嘗試追尋其渡日歷程及航海心路。又關於東臯心越的身世，前賢已有細密的考證與爬梳，在此基礎上，筆者提出兩點補充說明：一為東臯心越渡海之思，在他隻身遠渡時，已經注定了與留在中土的遺民心態不同，因此儘管他思鄉懇切，但是在其詩文中，似乎還能看到他將扶桑之地，作為一桃花源境，祈願絕處逢生，在此有所作為。二是儘管討論海洋信仰問題，往往歸結於人們對蒼茫大海充滿不確定性及危險性的恐懼與敬畏，但除此之外，海事戰爭的因素亦不可忽略。明清之際海戰頻仍，對於出海人來說，在到達

¹² 永井政之：〈東臯心越の來朝をめぐる諸問題〉，《宗学研究》第20期（1978年3月），頁139-144、〈明清における曹洞禪者の動向〉，《宗学研究》第25期（1983年3月），頁206-225、〈明清における曹洞禪者の動向(2)〉，《宗学研究（駒沢大学曹洞宗宗学研究所創立三十周年記念）》第26期（1984年3月），頁201-220、〈曹洞宗壽昌派の成立と展開：壽昌正統録本文の紹介、附年譜〉，《駒沢大学仏教学部論集》第18期（1987年10月），頁220-269、〈高羅佩と東臯心越：『東臯禪師集刊』の刊行をめぐる〉，《駒沢大学仏教学部研究紀要》第70期（2012年3月），頁1-41、〈東臯心越と閔帝信仰：『覺世真經』と金印の将来〉，《駒沢大学仏教学部研究紀要》第71期（2013年3月），頁1-44、〈東臯心越事蹟考〉，《駒沢大学仏教学部研究紀要》第73期（2015年3月），頁1-27、〈企画展「東臯心越と水戸光圀——黃門様が招いた異国の禪僧」〉（東京：駒澤大學禪文化歴史博物館，2015年）。

¹³ 高羅佩：《明末義僧東臯禪師集刊》（重慶：商務印書館，1944年），頁11。

外海面對氣候海流等大自然不可抗拒的危險之前，會先遇上近海地區人為的海事戰爭，這可能是最為直接且生死交關的窘境。因此討論海洋信仰主題的同時，也應當關心此一背景。

東臯心越，俗名蔣尚部，初名兆隱，後法名興儔、心越、別號東臯，皆為具大知識後所自取。東臯為其最常使用的別號，其由來源自臯亭山¹⁴，興儔、心越或有一說來自反清復明之志。浙江金華市浦江縣人，出生於官宦世家，家族中出仕於明朝者甚眾，一般認為與其反清復明心志不無關係¹⁵。康熙七年(1668)，三十歲的心越由閩回到浙江，謁見杭州府臯亭山上塔伏虎禪院潤堂大文禪師。康熙九年(1670)入潤堂室，受印可，法名興儔，即曹洞宗第三十五世法嗣（屬壽昌派），而在日本則成為曹洞宗壽昌派之祖。康熙十年(1671)入住永福寺，即孤山廣化寺¹⁶。後因其父蔣興孝過世，戰火也波及到整個江浙地區，讓東臯萌生遠離中土的念頭，於是延寶五年(1677)東渡日本，接受長崎興福寺第四代住持澄一道亮的接待¹⁷。之後因緣際會，受德川光圀家臣今井小四郎的牽線，到了德川光圀的身邊¹⁸，在思想史上有一定

¹⁴ 張文德：〈東臯心越身世五考〉，浦江政協文史資料委員會編：《東臯心越全集》，頁 507。

¹⁵ 關於東臯心越反清復明之志，以及和鄭氏政權的密切性，已有許多學者提及，考索資料恐怕是王芃生最早。詳參王芃生：〈序〉，高羅佩：《明末義僧東臯禪師集刊》，頁 3-7。陳智超：〈東臯心越的家世〉，浦江政協文史資料委員會編：《東臯心越全集》，頁 494-497；范建寅：〈東臯心越的國內軌跡及藝術淵源初考〉，同前書，頁 452-463；陳舒平：〈東臯心越禪師年譜〉，同前書，頁 523。

¹⁶ 關於東臯心越駐錫的「永福寺」到底是哪一間多有爭議，杉村英治認為是靈隱山永福寺，多有前賢學者從之，而根據范建寅、張文德做出較新的研究，考證當為孤山廣化寺，今不存。筆者暫從後者之說。詳參范建寅：〈東臯心越的國內軌跡及藝術淵源初考〉，浦江政協文史資料委員會編：《東臯心越全集》，頁 462；張文德：〈東臯心越身世五考〉，同前書，頁 508；杉村英治：《望郷の詩僧 東臯心越》，頁 146-147。

¹⁷ 有一說是澄一道亮招聘東臯心越，最早的說法應當來自於淺野斧山，據其文〈東臯心越禪師傳〉云：「明清移鼎，師有遠遊志，寄秋日題鷹詩曰：『羽翼已成冲漢志，摩空長度世難求。』會明僧澄一住我長崎興福寺，聞禪師道譽遠撼讓席之心，師忻然乘槎抵崎港。延寶丁巳正月十三日也，澄一迎之入興福寺，二月應延命密寺請撰法華三昧塔銘。」陳智超：《旅日高僧東臯心越詩文集》，頁 7-8；杉村英治：《望郷の詩僧 東臯心越》，頁 4，永井政之多篇文章，如〈東臯心越研究序說〉，《禪宗の諸問題》（東京：雄山閣，1979 年），頁 365-385。而另有山本悅心之說，其「澄一禪德」條云：「心越禪師は師を依頼して東渡して同寺に寓居す。」的描述稍微有些不同。山本悅心：〈澄一道亮禪德〉，《黃檗東渡僧寶傳》（愛知：黃檗堂，1940 年），下卷，頁 17b。

¹⁸ [明] 東臯心越：〈日本來由兩宗明弁〉，淺野斧山輯：《東臯全集》，上卷，頁 9-10。

的意義¹⁹。

東臯心越出海前，一六七三年發生三藩之亂，一六七四年鄭經從臺灣帶領來的軍隊也已一舉攻破多處，當時鄭經的軍隊也包含了海軍，因此不僅陸上一片焦土，海岸線也烽火連天，根據其〈東渡述志〉所云：

疇昔渡海時，沿海繫膠艘。蒼生何顛沛，赤子盡飄蓬。
 涂毒劫民物，堪悲使祝融。樓臺皆灰燼，城市成故宮。
 哀哉傷五內，涕淚悼無窮。故園非我有，身世一場空。
 船中戎器少，餉供提來多。人人稱將佐，威風怎奈何。
 天下分瓜葛，四方起干戈。民命填溝壑，民居踐作營。
 何日烽煙靖，海晏與河清。憶我登舟時，言辭孰與評。
 身依矛甲間，耳聞猶其訇。舍舟藏島岫，躡嶠俯溟泓。
 淹蹇兩月餘，商舶始信通。倏爾離山舍，桅檣一席風。
 彼人被榮耀，職授大總戎。不負男兒志，為國當盡忠。
 天意猶未威，撓攘枉榮功。富貴同朝露，榮華若夢中。
 只今誰可得，依然西復東。停帆泊普陀，因瞻大士容。
 潮音喞久寂，梵韻不聞鐘。樓閣棲鳥雀，宮殿宿麋羴。……
 暗嗟名勝地，何日復相從。時當九月中，內景盡熙雍。
 大事冰消矣，顧命自潛蹤。數年徒碌碌，空與別人爭。
 商物各有主，隨舟看運亨。過處皆羅網，鶯燕豈能逃。
 幸爾脫陷阱，暫喜出塵囂。個中危難處，聞說也魂消。
 去閩復回浙，焉得有情飆。艱險非可測，就理倩誰調。
 旌旗蔽天日，劍戟列迢遙。²⁰

東臯心越在出海的當下，海岸線上全是戰艦、戰船，陸地上一片生靈塗炭，民不聊生，他甚至用了「城市成故宮」來形容當時的慘況。在「故園非我有，身世一場空」的心境下，他就要離開這片傷心地了，登舟之時，心中千言萬語無人可傾訴。上了船後，在船裏，耳邊彷彿還聽得到轟轟聲響。之後因為無法順利出海，捨去舟

¹⁹ 徐興慶：〈心越禪師と徳川光圀の思想変遷試論——朱舜水思想との比較において〉，《日本漢文学研究》第3期（2008年3月），頁313-356。

²⁰ 浦江政協文史資料委員會編：《東臯心越全集》，頁270。這裏的大總戎，王芃生具體推測為鄭經，詳參王芃生：〈序〉，高羅佩：《明末義僧東臯禪師集刊》，頁6-7。

船藏在島間，艱難窘迫，在經歷兩個月的坎坷後，忽然商舶又開始可以通船了，於是立刻動身離開山中的房舍，撐起船隻的桅杆即刻出發。這時候東臯心越心裏也有了底數，反清復明的希望已經落空。這一年（康熙十五年，1676），耿精忠的部隊節節敗退，十月耿精忠降，十二月尚之信乞降。本文其後又說：

丈夫家四海，扶桑豈好逑。片帆任漂泊，淹纏也石尤。
 任從滄海去，心事付東流。淼茫天際浮，狂浪風颼颼。
 大海無邊岸，扁舟何處收。眾人頻淚流，無計可堪籌。
 身命總虛空，者事向誰謀。²¹

由這段開始，東臯心越才正式講述航海過程的心境，對身後家國感到失望哀傷，對眼前茫茫大海也感到徬徨未知，「眾人頻淚流」，其實更多的是東臯自己內心的擔憂。雖說「丈夫家四海」，四海皆可為居，且亦對東方扶桑有所冀望，但「身命總虛空」的無奈總在心底徘徊不離。

東臯心越的渡海過程並非一帆風順，其詩〈懷憶昔渡海歌〉云：「憶昔乘桴來海東，蒼茫四顧任飄蓬。不期一夜起朔風，驚濤駭浪若游龍。扶桑日出半天紅，寸心遙隔意難通。教人何處托冥鴻，此時無地去藏躬。連朝蕩漾未知終，長夜浮休不可窮。凝眸千里見崆峒，恍惚轉入島之洪。依稀維岸望青松，還疑身在海潮中。年華轉眼急如驄，幾度尋思問釣翁。」²² 可知其一行海路，不僅飽受長途跋涉之苦，實際上也確實歷經種種艱險，心理因此無法平靜。

然而〈東渡述志〉後半段卻像是來到了桃花源，其文曰：

始知宇宙內，方壺別有天。風土殊非異，屋舍古猶然。
 居民皆淳樸，日用自省便。松竹鬱蒼蒼，花卉鮮艷艷。
 時稔多豐登，萬事無餘欠。泊舟有旬日，正值梅花吐。
 笑把梅花嗅，陌路頻相顧。捻指計流光，不覺歲云暮。²³

詩中所呈現的心情，已與留在中土的遺民心態不同，東臯心越在絕處逢生之後，相對昇平的日本反而讓他可以有所寄望，這或許正是東渡遺民和中土遺民最根本不同之處。此種心態更具有代表性者，或可謂朱舜水，其〈遊後樂園賦〉云：「櫻花燦

²¹ 浦江政協文史資料委員會編：《東臯心越全集》，頁 270。

²² 同前註，頁 260-261。

²³ 同前註，頁 271。

發，繁麗偏反。萬卉咸奮，敷紺綠以乘暄。轉落英之曲逕，經臥波之長橋。爭妍競豔，目眩心招。輯群英以作迴廊，蹀躞芬芳聯數里；結蟠藤而成廈屋，旖旎組訓列三千。少焉羅珍饌錯，水陸畢陳，桂液瓊漿，愈出愈醇，既溫溫以有禮，復命戒以諄諄。」²⁴ 朱舜水想望的是一片美好桃花源，並且對這片新的土地有所期望²⁵。儘管他致力輔佐德川光圀，也確實對日本儒學界產生了一些影響，大力提倡經世濟民的儒家理念，雖然終究無法開拓出一片溫溫有禮的桃花源，但是他在當時留下的聲響，已經超脫了他的無奈，對後世形成永久的迴盪。另外，東臯亦有多首梅花詩，除了水戶當地以梅景知名，亦不可忽略東臯寄託其中的心志。〈舟中得梅〉詩中：「此地殊風土，維舟滯水濱。笑把梅花處，陌路喜相親。」²⁶ 和〈寫梅偶憶〉：「寒窓寂瀝聽啼鴉，望斷孤山不見家。呵筆偶然寫此意，為傳春信到梅花。」²⁷ 東臯詩中以梅花提點出悟道之意象，更是深映其心境²⁸。

東臯詩中，可窺其思鄉心境者尚多，如〈除夜〉詩云：「此地唐津不是唐，唐津昔日把名揚。唐山唐水非唐境，唐樹唐雲非唐郡，唐日唐月同唐突，唐時唐節光陰速。唐津除夜今宵延，明日唐津又一年。」²⁹ 我們在東臯心越詩文看到的，比起佛法的弘揚，更多的是文人志士的慨歎。而安定在水戶之後，一首〈和笠山主人同舟那珂山之佳韻〉：「葦航頻棹下晴川，驚起沙鷗各一天。岸不移舟非別水，知音格外喜逃禪。」³⁰ 更是道出其自喜逃禪之心境。

他或許未對曹洞教法的傳衍產生重大影響，但是他將天妃信仰深入江戶地方，對天妃信仰的東傳具有舉足輕重的地位。另外，其精湛的篆刻及古琴技法，更使其被視為篆刻之宗、江戶古琴之祖。

²⁴ [明] 朱之瑜撰，馬浮編：《朱舜水全集》（臺北：世界書局，1956年），頁4。

²⁵ 鄭毓瑜：〈流亡的風景——〈遊後樂園賦〉與朱舜水的遺民書寫〉，《漢學研究》第20卷第2期（2002年12月），頁1-28。

²⁶ 東臯心越：《東明詩偈集》，收入淺野斧山輯：《東臯全集》，上卷，頁47。

²⁷ 同前註，頁111。

²⁸ 中國禪宗常以梅花作為悟道意象，其所影射之文人心態，不該是被忽視的線索。而德川光圀詩文中亦常以梅花入題，不知是否有所關聯？

²⁹ 浦江政協文史資料委員會編：《東臯心越全集》，頁229。

³⁰ 同前註，頁312。

三、詩文中的天妃信仰及其相關材料

天妃即為現今一般人所熟知的媽祖，如《陔餘叢考》卷三十五：「土人呼神為媽祖，倘遇風浪危急呼媽祖，則神披髮而來，其效立應。若呼天妃，則神必冠帔而至，恐稽時刻。媽祖云者，蓋閩人在母家之稱也。」³¹ 此段文獻除了透漏天妃信仰與閩人文化密不可分，「神披髮而來」更呈顯「媽祖」照護百姓如母親急切照護孩子般的親切感。而在日本，天妃信仰的流傳也與閩人關係密不可分。

媽祖在日本的流傳由來已久。不僅是中國流傳過去的形象，其後也作為日本自身的船玉神之一，為日人所崇祀³²。最初傳入的地點，是在那霸久米地區建立了閩人三十六姓的中國官商人員居住區，繼而建立了上天妃宮和下天妃宮，當時琉球王國欲與明朝建立冊封關係，天妃信仰也就在這樣的關係下進入琉球，然信仰地區主要限於周圍華人地區，當時兩廟肩負起華人信仰之職³³。在中國對外冊封史中，琉球是唯一要出海才能到達的冊封藩屬國，因此其海洋信仰文化的接受，有著特殊的歷史意義。且琉球富藏福建信仰文化的特色³⁴，其傳承發源於福建的天妃信仰一事，更具有獨特的東亞海洋文化意義。

十六世紀後半至十七世紀前半，是東亞海洋交流頻繁的世紀，隨著由中國南方移居日本的華人再次進入東瀛，這段時期主要是以九州為活動中心，當時由於海上活動頻繁，故船上供奉媽祖³⁵，另外值得注意的，是這段時期的天妃信仰也有由家族祀奉轉移成公眾形式的³⁶。

日本鎖國時期，作為唯一通商口岸的長崎，華人在該地自然而然地發展出媽祖

³¹ [清] 趙翼：《陔餘叢考》（上海：商務印書館，1957年），卷35，頁761。

³² 藤田明良：〈日本近世における古媽祖像と船玉神の信仰〉，黃自進主編：《近現代日本社會的蛻變》（臺北：中央研究院人文社會科學研究中心亞太區域研究專題，2006年），頁201-208。

³³ 一般認為上天妃廟主要負責琉球王府儀禮，下天妃廟才是一般華人的信仰之所，然根據藤田明良所引《琉球神道記》中所載上天妃廟之事蹟，可知上天妃廟也為一般華人祭拜之所。詳參藤田明良的考證，同前註，頁173-174。

³⁴ 謝必震、胡新：〈中琉宗教文化〉，《中琉關係史料與研究》（北京：海洋出版社，2010年），頁155-171。

³⁵ 李獻璋：《媽祖信仰的研究》，頁491-527。

³⁶ 藤田明良：〈日本近世における古媽祖像と船玉神の信仰〉，黃自進主編：《近現代日本社會的蛻變》，頁175。

信仰圈，而東臯心越也是在這個時期來到日本。據西川如見《華夷通商考》卷二記載，當時長崎「唐船津口」，船隻登岸以及出航之際，往往熱熱鬧鬧地舉辦一場媽祖祭典³⁷。華人的活動區域，在一六八九年以後就限定在此唐人屋敷地區，現今還保存有明治時期改建過的天后堂。當時被稱為唐寺的佛寺中，也多供奉天妃神位。其中最負盛名的當屬長崎三唐寺：漳州系的分紫山福濟寺、南京系的東明山興福寺、福州系的聖壽山崇福寺，後再加上聖福寺，統稱為四福寺，此四福寺皆屬黃檗宗。在這個時期來到日本的貿易商人們，一樣在船上祀奉著航海守護神天妃，當時天妃信仰極盛，亦有媽祖祭或菩薩揚等信仰活動³⁸。

隱元禪師來到日本住持興福寺後，使得長崎成為日本黃檗宗發祥地。隱元禪師弘法的興福寺建於日本元和六年(1620)，乃明代僧人真円為祈求海事平安而創建，因此其中也祀奉了南方沿海區域盛行的天妃神像。其後福濟寺、崇福寺等也都是同樣的情況，皆祀奉天妃，設置媽祖堂。但是這時候的天妃信仰並未真正跨出華人信仰圈，一直要到延寶五年(1677)東臯心越來到日本，並於天和元年(1681)受到德川光圀之召，離開長崎，來到了水戶。這也代表了將天妃信仰帶出長崎華人圈，進入了日本首都江戶。

一般來說，天妃信仰當與中國臨濟宗的關係較深，特別是明清時期，如媽祖祖廟——湄洲天妃宮，其住持僧照乘(1599?-1681)即為臨濟宗³⁹。但是在日本的情況則不一樣，如筆者前面所述，最後階段的天妃文化東播時期，四福寺全部都屬黃檗宗。不屬於上述宗派的東臯心越，雖屬曹洞宗壽昌派，卻在種種時代因緣之下，將天妃從長崎更進一步帶到江戶，成為東日本媽祖信仰傳播的第一人，其特殊身分及實際帶來的影響不可忽視。

另外，東臯於延寶四年(1676)仲夏出海，途中遭遇了海難，十二月三十日在

³⁷ 西川如見：《增補華夷通商考》，收入西川求林齋輯：《西川如見遺書》（東京：西川忠亮出版，1899年），第4編，卷2，頁15a-b。

³⁸ 媽祖的儀式可參李獻璋：《媽祖信仰の研究》，頁563-564；山本紀綱：《長崎唐人屋敷》，頁289-292。

³⁹ 蔡相暉：〈僧照乘與《天妃顯聖錄》〉，「2014媽祖文化學術研討會」（中國社會科學院歷史研究所等主辦，2014年8月13-14日），頁417-430；蔡相暉：〈媽祖信仰的本質〉，《空大人文學報》第19期（2000年12月），頁133-155。

薩摩半島停泊⁴⁰，這裏的野間岳為觀音靈場，山上有座觀音廟，往來的唐船都會來此祭拜，此觀音實為天妃⁴¹。數年之後，延寶八年(1680)〈夜過玄海〉詩云：「百年遇難此波平，昨夜如何浪不興。四海只今風浪靜，扁舟隨處任人乘。」⁴²更顯示當時唐津外海的波濤洶湧，令如今難得遇到風平浪靜的渡海經驗的東臯，忍不住寫下此詩。

天和元年(1681)，東臯透過今井小四郎的引介⁴³，受到在日本歷史上具有重要意義地位的水戶藩主德川光圀的召請，從長崎來到了江戶，入住小石川別邸，翌年(1682)隨公來到水戶。先是在水戶三ノ丸的屋敷住了數年，之後才正式入院。據李獻璋實地考訪到的該寺開堂錄以及其他紀錄可知，正確的時間應該是：天和四年仲秋正式入住岱宗山天德寺，天和五年十月以光圀開基、心越開山為名，正式舉行開堂式⁴⁴。至此，東臯算是穩定下來了，他曾寫下了一首〈應命移住天德禪寺述志〉表達自身的感慨，以及對黃門的感謝⁴⁵。

光圀招來了遺民禪僧東臯心越，作為反清復明之士朱舜水的繼任人選，將其迎至水戶。光圀連續招來漢人之士，或許與其出身歷來尊崇儒教的水戶家不無關係，而其祀奉中國南方興盛的媽祖信仰，則是受到歷史傳播因素的影響。

建立天妃廟的磯原村本來就多以航運為業，磯原村即今茨城縣北茨木市，是一座臨海村莊，磯原山是村裏作為「長期點燈當漁船之目」的導航之用，是出海人的守護之眼，故於此建天妃宮。在磯原天妃山的行藏院所保存的文書中，便有一則相關記載：

天妃聖君乃大明僧心越禪師攜來之天妃聖神也。為守護海船，德川光圀公令其建立，元祿三年庚午七月二十六日，為此山安置天妃聖神之始。(古來此山安置藥師十二神，元祿三年以後，祭祀現在之天妃神)此山長期點燈當漁

⁴⁰ 如〈丙辰薩摩舟中度歲於唐津舟中渡歲并憶并賦〉，浦江政協文史資料委員會編：《東臯心越全集》，頁 229。

⁴¹ 藤田明良：〈日本近世における古媽祖像と船玉神の信仰〉，黃自進主編：《近現代日本社會的蛻變》，頁 181-183。

⁴² 浦江政協文史資料委員會編：《東臯心越全集》，頁 232。

⁴³ 淺野斧山輯：《東臯全集》，上卷，頁 10-11。

⁴⁴ 李獻璋：《媽祖信仰的研究》，頁 570。

⁴⁵ 浦江政協文史資料委員會編：《東臯心越全集》，頁 310。

船之目。⁴⁶

文中明確提到，天妃是由東臯心越帶來的，元祿三年(1690)，德川光圀正式下令於磯原天妃山立廟，天妃作為「守護海船」的聖神，在此立有燈塔的海邊小山安置。

而此間稍前也正是光圀積極從事遠航事業的時期，其在寬文至貞享年間三度試圖建造大船遠航。其中第三次光圀從當時日本國內海運技術最先進的大坂等地，巨資打造了第三艘船「快風丸」，黑底金字的大額便由東臯心越提筆寫下，而這艘巨船在日本史上被稱為江戶三大船之一。竣工之後，光圀便下令前往蝦夷（今北海道）探險，前後共計三次。光圀過世不久便因無力維護而被廢船，被收於評定所的大額也在寬延三年(1750)的一場祝融中付之一炬⁴⁷。

至少從寬文十一年(1671)到貞享五年即元祿元年(1688)這十七年間，德川光圀一直熱心於造船遠航事業，又據前引行藏院文書詳載，磯原天妃山的天妃宮開廟時間是在元祿三年(1690)，也就是說光圀正式下令建廟是在元祿三年以前，若此，則其用心遠航事業的時間跟下令建廟的時間應該有所疊合。

東臯心越詩文中，明確提到海洋信仰的材料有三筆，兩筆為「天妃金像開光偈」，即為天妃神像開光所作的偈，其中一篇如下：

謹涓：元祿庚午五月望旦吉辰天妃山新建天妃聖母元君金像開光偈曰：

神光普覆大千界，聖德昭彰四海春。

點出雙眸光燦爛，咸蒙福利澤斯民。

東臯心越儔沐手書⁴⁸

⁴⁶ 此筆資料為李獻璋所考訪到的材料，原文筆者未見，轉引自氏著：《媽祖信仰の研究》，頁 577。

⁴⁷ 原始史料分散在《快風丸考》、《快風丸記》、《快風丸記事》、《快風丸之事》、《快風船涉海紀事》等文獻中，其內容為筆記形式，有學者認為不可信的部分很多，重複內容也不少，另外《快風丸記事》等史料中，雖然有許多關於當地原住民的風俗等記載，可惜似乎並未達成有意義的調查。關於這些文獻的研究，可參名越時正：〈まぼろしの探検船〉，《史窓》第 22 號（1970 年），頁 32-38；佐藤次男：〈德川光圀と快風丸の蝦夷地探検について〉，《水戸史学》第 8 號（1978 年），頁 82-103。快風丸相關訊息可參石井謙治：《和船 II》（東京：法政大學出版局，1995 年），頁 27-30、263-264。《快風丸考》、《快風丸記》，市立函館圖書館藏，無出版訊息。北海道鄉土資料研究会編：《快風丸記事》（謄写版），收入《北海道鄉土研究資料第 5》（札幌：北海道鄉土資料研究会，1959 年），無頁碼。《快風船涉海紀事》，東京大學藏。《快風丸蝦夷文書》、《快風丸之事》，茨城歷史館藏。其中《快風船涉海紀事》相關訊息可參安達裕之輯：《快風船涉海紀事》（水戸：茨城縣立圖書館，1982 年）。

⁴⁸ 浦江政協文史資料委員會編：《東臯心越全集》，頁 85。

此文時間題為「元祿庚午五月望旦吉辰」，又根據李獻璋所考內容相同的「天妃尊新建開光偈」所記時間為庚午壬午乙巳戊寅⁴⁹，因此可以確知當時天妃神像開光的時間為元祿三年五月十五日三時到五時。另一篇「天妃金像開光偈」為：

謹涓：庚午孟秋二十六日磯原天妃山新建天妃聖母元君金像開光
 功符六合蒙垂蔭，德布神州感化弘。
 福澤蒼生如赤子，恩沾黎庶悉豐登。

東臯心越儔沐手書⁵⁰

此時間也是元祿三年，時間稍晚，為七月二十六日。以上是心越為磯原村的天妃廟神像所作的兩首偈。磯原山因天妃宮而命名為天妃山，立廟後香火鼎盛，透過海上的傳播，甚至遠達本州最北端的大間，即今青森縣。

另外《壽昌山祇園寺緣起》第九卷中所載「海上守護天妃尊」：

開山禪師於西湖永福寺夙有祭祀，將之視為海上守護，親自奉來。元祿三庚午年奉源義公之命，分身安置於祝町及磯原村二處。本尊安置於本山，供民眾晨昏祈禱航海安全。⁵¹

此筆資料封面題寫「德川光圀開基壽昌山祇園寺緣起常陸國水戶市馬口勞町所在」，原本收藏於水戶市祇園寺內。文中開山禪師即東臯心越，源義公即德川光圀，祝町即今茨城縣東茨城郡大洗町磯濱，磯原村則如上述為今茨城縣北茨城市磯原。也就是說，德川光圀也下令大洗町磯濱設置天妃祀祠。而現在磯原的天妃神社，後改為「弟橘媛神社」，東臯心越帶來的天妃神像則供奉於水戶祇園寺。其後德川光圀也下令在水戶天德寺關帝堂內，合祀天妃神像⁵²。因此，天妃信仰在東日本的奠基，其實應該更加注意到，實際推動的德川光圀及其背後動機。

儘管天妃信仰在日本的傳播由來已久，但真正把天妃信仰帶入江戶的第一人，當屬東臯心越，日本學界目前也肯定，天妃信仰傳播至東日本乃東臯心越的影響⁵³。

⁴⁹ 李獻璋：《媽祖信仰的研究》，頁 571。

⁵⁰ 浦江政協文史資料委員會編：《東臯心越全集》，頁 85。

⁵¹ 《壽昌山祇園寺緣起》明治四十四年（1911）由淺野斧山編纂刊行，轉引自李獻璋和窪德忠的研究，詳參李獻璋：《媽祖信仰的研究》，頁 571、窪德忠：〈再び茨城県下に媽祖信仰を尋ねて〉，《大正大学総合仏教研究所年報》第 19 號（1997 年 3 月），頁 1-26。

⁵² 李獻璋：《媽祖信仰的研究》，頁 570-573。

⁵³ 諸如窪德忠：〈茨城県に媽祖信仰を尋ねて〉，《大正大学総合仏教研究所年報》第 18 號（1996

然筆者以為，除此之外，比起東臯心越，更值得注意的是：水戶德川家自身主導的積極性跟主動性，若能探討其背後動機，相信將能發掘更多近世東亞航海信仰的深層意義。

四、詩文中的五嶽真形圖及其相關材料

上節詳述了東臯心越與天妃信仰之間的關係，呈現出明末清初海洋信仰舞臺上的一幕景象：逃禪遺民們搭上了供奉著天妃神像的船隻，航向未知的彼岸，懷裏可能還揣著五嶽真形圖，祈求這一路祛凶求安。此外，東臯心越詩文也有其他的道教資料，如〈心越禪師書畫卷〉中出現與關帝信仰相關的文字⁵⁴，《東臯全集》別錄中，也收了一幅關帝畫像⁵⁵。作為一位心繫曹洞的僧人，東臯心越和道教之間的往來似乎意味深長，其詩文中出現道教「五嶽真形圖」的內容，尤其發人深省，此一特殊材料提醒我們：五嶽真形圖在東亞世界有所流播，其進入日本後之被接受與演變等相關的研究尚多餘蘊未發。

所謂「真形圖」，根據施舟人 (Kristofer M. Schipper) 的定義，認為山的「真形」(The True Form) 乃是神明眼中所見的形體，是由山谷等自然力量所形成的山岳。引申其義，真形顯示出自然風景內在的靈魂⁵⁶。「五嶽真形圖」在道教的靈符或靈圖系統中具有重要標誌性地位。就道教思想言之，不論是神仙思想系統、《三皇文》思想體系、早期天師道，甚或六朝時期靈寶派的吸收等三洞各自體系的傳授流

年3月)，頁17-34、〈再び茨城県下に媽祖信仰を尋ねて〉，頁1-26、〈徳川光圀と媽祖〉，《月刊しにか》第9卷第8號（1998年8月），頁3-5、〈東日本の媽祖信仰〉，《アジア遊学》第42號（2002年8月），頁146-157。藤田明良：〈日本近世における古媽祖像と船玉神の信仰〉，黃自進主編：《近現代日本社會的蛻變》，頁171-220。

⁵⁴ 〈心越禪師書畫卷〉內有「三界伏魔大帝神威鎮異（天）尊」。茨城縣立圖書館藏咸章堂寫本，製作年不明。

⁵⁵ 「關帝の画像（大坂妻鹿氏所藏）」，收入淺野斧山輯：《東臯全集》，別錄，無頁碼。

⁵⁶ Kristofer M. Schipper, "The True Form: Reflections on the Liturgical Basis of Taoist Art," *Sanjiao Wenxian: Matériaux pour l'étude de la religion chinoise* 4 (2005): 91-113, 特別是頁103。另可參黃士珊從山水畫視角特質來做的研究，黃士珊：〈寫真山之形——從「山水圖」、「山水畫」談道教山水觀之視覺型塑〉，《故宮學術季刊》第31卷第4期（2014年夏季號），頁121-204；Shih-shan Susan Huang, *Picturing the True Form: Daoist Visual Culture in Traditional China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2012), pp. 135-186。

傳，靈符或靈圖皆具有舉足輕重的意義。《抱朴子》書中便言「或問：『仙藥之大者，莫先於金丹，既聞命矣。敢問符書之屬，不審最神乎？』抱朴子曰：『余聞鄭君言，道書之重者，莫過於《三皇內文》、《五嶽真形圖》也。』」⁵⁷可見當時道教符圖之中，五嶽真形圖地位之重要，另外，其傳承亦涉及多方民間習俗及文化相關問題⁵⁸。

五嶽真形圖的傳播極為複雜，基本上有「五嶽真形圖」和「五嶽真形符」兩套傳統，後者亦有直接稱為五嶽真形圖的情況，因此容易混淆。東臯心越詩文集集中的敘述如下：

《抱朴子》云：「凡修道之士，棲隱山谷，須五嶽真形圖佩之，則魑魅精怪莫能近之。」昔漢武元年七夕，西王母降於承華之殿，進蟠桃，命仙女董雙成、許飛瓊等奏云璈歌曲，而為漢武帝壽，又以錦囊書卷示之，即此圖也。故知五嶽為萬地之尊，其形天真，則世人渡江航海隨身帶之，可却風濤之險。所居淨處，香花供養，必降禎祥，歷有奇驗，可不敬哉！⁵⁹

這筆資料的內容可以分成三個部分來看，第一個部分可以是引用了《抱朴子》之說，說明此圖為道士入山時所配戴，是具有地圖指引性質的護身符，其原文為：

⁵⁷ [晉]葛洪：《抱朴子內篇》(HY 1177)卷19，收入《正統道藏》(臺北：新文豐出版公司，1977年)，第47冊，頁755。可另參葛洪著，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》(北京：中華書局，1985年)，頁336。

⁵⁸ 諸位前賢已對五嶽真形圖做出許多堅實的研究和梳理，試舉例重要研究如後：李約瑟(Joseph Needham)著，柯林·羅南(Colin A. Ronan)改編，上海交通大學科學史系譯：《中華科學文明史》(上海：上海人民出版社，2002年)，第2冊，頁287-288、297-298；Judith M. Boltz, “Wuyuezhengxingtu 五嶽真形圖,” Fabrizio Pregadio, ed., *The Encyclopedia of Taoism* (New York: Routledge, 2008), vol. 1; Kristofer M. Schipper著，Michel Soymié譯：〈五岳真形圖の信仰〉，吉岡義豐、Michel Soymié編修：《道教研究》(東京：昭森社，1967年)，第2冊，頁114-162；Kristofer M. Schipper, “The True Form: Reflections on the Liturgical Basis of Taoist Art,” pp. 91-113; 呂鵬志：《唐前道教儀式史綱》(北京：中華書局，2008年)，頁58-62；Charles Hartman, “Mountains as Metaphors in Tang Religious Texts and the Northern Landscape Painting of the Tenth Century,” *Mountains and the Cultures of Landscape in China: Tang Dynasty, Five Dynasties Period, Song Dynasty* (Santa Barbara, CA.: Santa Barbara Museum of Art, 1993), pp. 1-56; James Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak in Medieval China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2009), pp. 17-56。

⁵⁹ 浦江政協文史資料委員會編：《東臯心越全集》，頁385。

「上士入山，持《三皇內文》及《五嶽真形圖》，所在召山神，及按鬼錄，召州社及山卿宅尉問之，則木石之怪，山川之精，不敢來試人。」⁶⁰ 道德之士入山，只要身持《三皇內文》和《五嶽真形圖》，便能夠用其召喚神靈，使精怪不敢作祟來犯。《三皇內文》和《五嶽真形圖》經常搭配在一起使用。關於五嶽真形圖的功能，可能成書於宋齊⁶¹的《洞玄靈寶五嶽古本真形圖並序》曰：

子有東嶽形，令人神安命延，存身長久，入山履川，百芝自聚。子有南嶽形，五瘟不加，辟除火光。謀惡我者，返還自傷。子有中嶽形，所向惟利，致財巨億，願願尅合，不勞身力。子有西嶽形，消辟五兵，入刃不傷，山川名神，尊奉司迎。子有北嶽形，入水卻災，百毒滅伏，役使蛟龍，長享福祿。子盡有五嶽形，橫天縱地，彌淪四方，見我歡悅，人神攸同。⁶²

儘管不是很明確地區分五形各自的功能，但仍可見五張圖形各有其不同的神奇能力。簡而言之，東嶽形可以使山川中百芝來聚；南嶽形可以避除瘟氣和祝融之害；中嶽形可以聚利保身；西嶽形可以避開兵禍、使山川之神來護；北嶽形則是保佑水事平安、長命萬壽；如果擁有五方五形，則能縱橫天地四方，與神靈一般逍遙自在。至此，說法可謂已與葛洪有所出入。

第二部分則是與西王母授圖給漢武帝的傳說做連結，故事源自《漢武帝內傳》、《十洲記》系統，又依據故事的完整性等，西王母傳授漢武帝《五嶽真形圖》的原型，當來自《漢武帝內傳》⁶³。《漢武帝內傳》內有「王母授帝《五嶽真形圖》、《靈光生經》」⁶⁴，《十洲記》曰：「武帝欣聞至說，明年遂復從受諸真形圖。」⁶⁵

⁶⁰ 葛洪：《抱朴子內篇》卷2，收入《正統道藏》，第47冊，頁645；可另參葛洪著，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，頁300-301。

⁶¹ 李豐楙：〈十州記研究〉，《仙境與遊歷——神仙世界的想像》（北京：中華書局，2010年），頁274-278。

⁶² 《洞玄靈寶五嶽古本真形圖並序》（HY441），收入《正統道藏》，第11冊，頁530。

⁶³ 關於《十洲記》與《漢武帝內傳》的成書年代及背景，可參考李劍國、小南一郎、李豐楙等人的研究。李劍國：《唐前志怪小說史》（北京：人民文學出版社，2011年）；小南一郎：《中国の神話と物語り——古小説史の展開》（東京：岩波書店，1999年）；李豐楙：〈《漢武內傳》研究〉、〈十州記研究〉，《仙境與遊歷——神仙世界的想像》，頁175-317。

⁶⁴ 舊題〔漢〕班固撰，〔清〕錢熙祚校：《漢武帝內傳》，收入《叢書集成初編》（北京：中華書局，1985年），第3436冊，頁19。

⁶⁵ 舊題〔漢〕東方朔撰：《海內十洲記》，收入《叢書集成新編》（臺北：新文豐出版公司，1985年），第26冊，頁118。

又〈海內十洲記序〉：「後引五嶽真形圖事，知出《漢武內傳》後也。」⁶⁶然考《海內十洲記》這段情節，並未出現在《漢武帝內傳》中，且上引《洞玄靈寶五嶽古本真形圖並序》也尚未有西王母相關內容⁶⁷。

第三部分說：「世人渡江航海隨身帶之，可却風濤之險。」意即攜帶此符，可保海事平安，將五嶽真形圖的功能由入山轉化，加入渡海之用。值得注意的是，與上引〈古本真形圖序〉敘述單一的北嶽形可入水卻災有別，這裏描述的是五方全體皆具備入水卻災之效用，二者已有差異。傳統道教的說法延續《抱朴子》的神仙思想，將其視為道士入山之用，所謂「海」其實皆指山中川河，登涉的活動範圍也是指山中川河，而非特定指涉海洋，《抱朴子》破題為「或問登山之道」。又如上引原文所提「上士入山」一段，接著又說：「凡為道合藥，及避亂隱居者，莫不入山。然不知入山法者，多遇禍害。」⁶⁸等等，都可以明確知道五嶽真形圖是針對入山所使用的道具，而非渡海。因此和這裏強調渡海時可保命祛險作用之說有所不同。或可把《抱朴子》對《三皇文》的功能說明合而觀之，其文云：

其經曰，家有《三皇文》，辟邪惡鬼，溫疫氣，橫殃飛禍。若有因病垂死，其信道心至者，以此書與持之，必不死也。其乳婦難艱絕氣者持之，兒即生矣。道士欲求長生，持此書入山，辟虎狼山精，五毒百邪，皆不敢近人。可以涉江海，却蛟龍，止風波。得其法，可以變化起工。不問地擇日，家無殃咎。若欲立新宅及塚墓，即寫地皇文數十通，以布著地，明日視之，有黃色所著者，便於其上起工，家必富昌。又因他人葬時，寫人皇文，并書己姓名著紙裏，竊內人塚中，勿令人知之，令人無飛禍盜賊也。有謀議己者，必反自中傷。又此文先潔齋百日，乃可以召天神司命，及太歲日游五嶽四瀆，社廟之神，皆見形如人，可問以吉凶安危，及病者之禍崇所由也。又有十八字以著衣中，遠涉江海，終無風波之慮也。又家有《五嶽真形圖》，能辟兵凶逆，人欲害之者，皆還反受其殃。道士時有得之者，若不能行仁義慈心，而不精不正，即禍至滅家，不可輕也。⁶⁹

⁶⁶ 舊題東方朔撰：〈序〉，《海內十洲記》，頁 116。

⁶⁷ 《洞玄靈寶五嶽古本真形圖並序》，收入《正統道藏》，第 11 冊，頁 530-543。

⁶⁸ 葛洪：〈登涉〉，《抱朴子內篇》卷 2，收入《正統道藏》，第 47 冊，頁 645；可另參葛洪著，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，頁 299-300。

⁶⁹ 葛洪著，王明校釋：〈遐覽〉，《抱朴子內篇校釋》，頁 336-337。

筆者尚未考索出此段文字源出何處，不過若出於經典，據此文脈，洞神系統的可能性最高。此處明確具體地說明《三皇文》之功能以及使用方法，同時《三皇文》的功能和《五嶽真形圖》有相當程度的重複。前面提到道士求取長生之道，只要拿著此文，山內的野獸精怪都不會靠近，也可以保佑涉江渡海平安。最後又說使用此文的方法，要先齋戒沐浴一百天，便可以招神，在遊覽諸方山水之時，能見神如見人形，請問吉凶，以及病者患病的原因。後面又提到，只要將十八個字，揣在衣服裏面，遠渡江海，途中便可風平浪靜，平安抵達彼岸。

回到《抱朴子》的〈登涉〉中五嶽真形圖的說明，明確提到其為道士入山採藥或是避亂隱居之時所使用的道具，而如前引《洞玄靈寶五嶽古本真形圖並序》也提到涉水時的保護功能，但這都是比較籠統的概念，也並未明確提到涉水航海時的操作方式及護佑功能。此篇還記載「或問涉江渡海辟蛇龍之道」，接著教導說明渡江涉海之法，但是文中提及的方法和器物，並不包含五嶽真形圖。似乎在《抱朴子》的登涉術概念裏，五嶽真形圖是趨近入山之時使用的法物，至於涉水則是需要其他法術及器物⁷⁰。

因此或許可如此理解，至少在東皐心越的時期，五嶽真形圖由單純的入山之用

⁷⁰ 《抱朴子·登涉》關於涉水術的內容如後：或問涉江渡海辟蛇龍之道。抱朴子曰：「道士不得已而當游涉大川者，皆先當於水次，破雞子一枚，以少許粉雜香末，合攪器水中，以自洗濯，則不畏風波蛟龍也。又佩東海小童符、及制水符、蓬萊札，皆却水中之百害也。又有六甲三金符、五木禁。又法，臨川先祝曰：卷蓬卷蓬，河伯導前辟蛟龍，萬災消滅天清明。又金簡記云，以五月丙午日日中，擣五石，下其銅。五石者，雄黃、丹砂、雌黃、礬石、曾青也。皆粉之，以金華池浴之，內六一神爐中鼓下之，以桂木燒為之，銅成以剛炭鍊之，令童男童女進火，取牡銅以為雄劍，取牝銅以為雌劍，各長五寸五分，取土之數，以厭水精也。帶之以水行，則蛟龍巨魚水神不敢近人也。欲知銅之牝牡，當令童男童女俱以水灌銅，灌銅當以在火中向赤時也，則銅自分為兩段，有凸起者牡銅也，有凹陷者牝銅也，各刻名識之。欲入水，以雄者帶左，以雌者帶右。但乘船不身涉水者，其陽日帶雄，陰日帶雌。又天文大字，有北帝書，寫帛而帶之，亦辟風波蛟龍水蟲也。」或問曰：辟山川廟堂百鬼之法。抱朴子曰：「道士常帶天水符、及上皇竹使符、老子左契、及守真一思三部將軍者，鬼不敢近人也。其次則論百鬼錄，知天下鬼之名字，及白澤圖九鼎記，則衆鬼自却。其次服鴛子赤石丸、及曾青夜光散、及蔥實烏眼丸、及吞白石英祇母散，皆令人見鬼，即鬼畏之矣。」抱朴子曰：「有老君黃庭中胎四十九真秘符，入山林，以甲寅日丹書白素，夜置案中，向北斗祭之，以酒脯各少少，自說姓名，再拜受取，內衣領中，辟山川百鬼萬精虎狼蟲毒也。何必道士，亂世避難入山林，亦宜知此法也。」詳參葛洪著，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，頁 307-308。

轉為登山渡海皆可使用，但這樣的情況似乎與本來就常和《五嶽真形圖》搭配使用的《三皇文》功能有所混淆。

另外，以筆者所見中日的五嶽真形圖相關文獻中，東臯心越文字還與八隅蘆菴《旅行用心集》所採文字相近。《旅行用心集》的成書時期，和東臯心越的時間點相去不遠，為當時的旅遊指南書。該書於正文之前收有五嶽真形圖（附圖一），圖的下方附有文字，其文為：

《抱朴子》云：凡修道之士，棲隱山谷，須得五嶽真形圖以佩之，則魑魅精怪皆莫能近。昔漢武元年七夕，西王母降於承華之殿，進蟠桃，命仙女董雙成，許飛瓊等奏雲璈歌曲，而為漢武帝壽，又以錦囊書卷示之，即此圖也。故知五岳為萬地之尊，其形天真，則世人渡江航海隨身帶之，可却風濤之險。所居淨處，香花供養，必降禎祥，歷有奇驗，可不敬哉！⁷¹

這段文字與東臯的文字可謂一致。在這段文字的後面，還有一段說明：

五岳ヲタツトムノハ書ノ舜典ニ始リ、和漢コレヲ尊信スルヲヒサシ。世人山坂河海ヲワタルニ、此図ヲ帶レハ、風波ノ儉難ナク、且壽福ヲ祈ニ其奇驗アルヲ本文ニテシルベキナリ。⁷²

其大意为五嶽之說源於尚書中的《舜典》，日本和中國長久以來皆尊敬並相信五嶽之說，世人們在過山渡海河時，攜帶此圖，則能避災祛險，且祈求福壽，無往不驗。儘管本書凡例並無提及為何將五嶽真形圖放在最前面，推想作者八隅蘆菴應認為該圖具有趨吉避險之用，而提供給旅遊的讀者們。《旅行用心集》內文也再次提到：「五岳、白沢の両図を懷中すれば、旅中の災難を免れ、悪鬼、猛獸近付ことあたはず。」⁷³ 意指如果把五嶽圖和白澤圖揣在懷中的話，就可以避除旅途中的險惡，使惡鬼和猛獸無法近身。除了五嶽真形圖外，《旅行用心集》還教人攜帶白澤圖。至今，修驗道的山伏入山修行時，有時也會隨身攜帶五嶽真形圖⁷⁴，由此或許可

⁷¹ 八隅蘆菴：《旅行用心集》（東京：八坂書局，1972年），頁14。

⁷² 同前註。

⁷³ 同前註，頁48、76。

⁷⁴ 根據筆者實際到奈良吉野實地考察，得知時至今日，金峯山寺的山伏，入山修練時，仍由代表者帶著五嶽真形符作為護身符。而根據該寺人士的說法，此圖是由中國傳來的。石井昌子曾在文章註腳處提及，詳參氏著：〈道教の神〉，收入福井康順、山崎宏、木村英一、酒井忠夫監修：《道教》（東京：平河出版社，1983年），卷1，頁14。

以推測出道教文化傳入日本之後，在修驗入山或庶民旅行上留下了一些痕跡。

《旅行用心集》的這段文字在中國的文本中亦不難見到，以《遵生八牋》為例，書中便有幾筆資料皆與五嶽真形圖有關，首先是卷八的「游具」條下：

竹冠

制惟偃月、高士二式為佳……。但五岳真形圖，人當佩帶，入山可拒虎狼，尋壑可遠魑魅。今以唐巾玉圈取作方式篆圖琢成，帶之甚雅，且圈非徒設。五岳圖有二三篆法，惟《道藏經》所載似真，圖具後幅。……

五嶽圖〔四式具後〕

五嶽圖二式，一出《道藏》，一出唐鏡模下，不特製為唐巾玉圈用之，當以此用黃素朱書，裱作小卷，長可三四寸，飾以軸帶，掛之杖頭，與葫蘆作伴。山人持以逸遊，謂非負圖先生輩歟。其所當佩，說如《藏經》云。

《藏經》曰：「五嶽之神，分掌世間人物，各有攸屬。如太山乃天帝之孫，群靈之府，為五嶽祖，主掌人間生死貴賤修短。衡嶽主掌星象分杼，水族魚龍。嵩嶽主掌土地山川，牛羊食啗。華嶽主宰金銀銅鐵，飛走蠢動。恆嶽主掌江河淮濟，四足負荷等事。」《抱朴子》曰：「修道之士，棲隱山谷，須得五嶽真形圖以佩之，則山中魑魅虎蟲，一切妖毒皆莫能近。」漢武帝元封三年七月七日，受之西王母，流布人間。後太初年中，李充自稱馮翊人，三百歲，荷草器負圖遨遊，武帝見之，封負圖先生。故世人能佩此圖，渡江海，入山谷，夜行郊埜，偶宿凶房，一切邪魔、魑魅魍魎、水怪山精悉皆隱遁，不敢加害。家居供奉，橫惡不起，禎祥永集。云：故此圖不獨用為佩軸，家居裱成畫圖安奉亦可。⁷⁵

《遵生八牋》的這段文字裏，和東皐心越所載文字相去不遠，相異之處只是記述由漢武元年七夕改為漢武帝元封三年七月七日，又《遵生八牋》後面多了負圖先生李充的傳說，但是關於五嶽真形圖的功能和用法等重要訊息則是一致的。所收「道藏經五嶽真形圖」⁷⁶、「鏡背五嶽形圖」⁷⁷兩圖和《旅行用心集》的圖像一致。

《遵生八牋》卷十四還有兩筆相關資料，「論古銅器具取用」條曰：「鏡為人所

⁷⁵ [明]高濂：《遵生八牋》卷8，收入文淵閣《四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1979年），第871冊，頁531-537。

⁷⁶ 同前註，頁536。

⁷⁷ 同前註，頁537。

必用，若秦陀、光背，質厚無紋，極有受用。次如銀背海獸、蒲桃荔枝、五岳圖形、十二生肖、寶花雲龍、十二符四靈三瑞、三神八衛、六花浮水、七乳四乳、十六花蟠螭龍鳳雉馬等背俱妙。」⁷⁸、「論古玉器」條則提到：「余得一舊物殘缺者，製為五岳巾圈、蟾紐二物，甚佳。」⁷⁹多用於銅鏡玉器等器物上。明朝的人已經知道五嶽真形圖有兩種圖式：一組為《道藏》經典中的圖組，即五嶽真形圖；另一組則多被刻於唐鏡、玉器，或供人攜帶的圖組之上，即五嶽真形符。五嶽真形圖在民間流傳極廣，如王世貞《弇州四部稿》亦曾記載，其文曰：「五嶽真形圖：東嶽崑崙、西嶽善壘、南嶽崇臺、北嶽晨臺、中嶽惲矣。」⁸⁰《遵生八牋》所附四式五嶽真形圖⁸¹與《月令廣義》、《衡嶽志》和《博古圖》等中國文本所載之圖幾乎一致。

而在日本流傳的五嶽真形圖材料，目前較早的完整文獻，當推大江文坡(1725-1790)的《五嶽真形圖傳》⁸²。根據大江文坡的自序可知，該書刊行於安永四年(1775)，出版社題其封面為「皇都書林清馨堂梓」，又書封還題有「西王龜臺金母秘授不許翻刻」，可見其強調是由西王母下降傳授的經典。序曰：

《抱朴子》曰：脩道之士棲隱山谷，需得五嶽真形圖以佩之，則山中魑魅虎虫，一切妖毒皆莫能近。漢武帝元封三年七月七日，受之西王母，流布人間後，太初年中，李允，自稱馮翊人，三百歲，荷草器負圖遨遊。武帝見之，封肩圖先生，故世人每作小卷，挂之杖頭，與故蘆作伴佩之。逸遊或渡江海入山谷夜行郊埜偶宿山房，一切邪魔魑魅魍魎水怪山精，悉皆隱遁不敢加害。此圖不獨用為佩帶，家居之處，虔心供奉，則橫惡不起，禎祥永集，必感聖力護持。⁸³

文章最後落款「皇明崇禎癸酉二月廿八日杜方熙謹書」，癸酉年即明崇禎六年(1633)，而不詳其人，落款處後方有印「中績」，或許是其字號⁸⁴。後面則是大江文

⁷⁸ 同前註，卷 14，頁 707。

⁷⁹ 同前註，頁 724。

⁸⁰ [明]王世貞：《弇州四部稿·說部》卷 172，收入文淵閣《四庫全書》，第 1281 冊，頁 719-720。

⁸¹ 高濂：《遵生八牋》，卷 8，頁 537。

⁸² 大江匡弼：《五嶽真形圖傳》(京都：清馨堂梓，1775 年)信州大學附屬圖書館藏本，刊記有載「書林：山崎金兵衛、荒木佐兵衛、梅村市兵衛板」等字樣。

⁸³ 大江匡弼：〈序〉，同前註，序頁 1a-2b。

⁸⁴ 或號丹霞弟子，萬曆己未年(1619)有所活動。據東京私人藏金字《金剛經》寫經，落款「萬曆己未春二月和南書於巢雲禪舍，丹霞弟子杜方熙」。此筆資料感謝審查老師賜教。

坡的序文，文末最後亦附上一組五嶽真形圖⁸⁵。

五嶽真形圖的流傳過程中，衍生許多傳說。其中最為著名的當為《漢武帝內傳》，主要是透過西王母和漢武帝的對答，來描述五嶽真形圖。另外一種則是出自於傳為東方朔的作品中。根據託名東方朔《十洲記》的記載：「昔禹治洪水既畢，乃乘躡車，度弱水，而到此山，祠上帝於北阿，歸大功於九天。又禹經諸五嶽，使工刻石，識其里數高下。其字科斗書，非漢人所書。今丈尺里數，皆禹時書也。不但刻劇五岳，諸名山亦然。刻山之獨高處爾。今書是臣朔所具見，其王母所道諸靈藪，禹所不履，唯書中夏之名山爾。……此書又尤重於嶽形圖矣。……然術家幽其事，道法秘其師。術泄則事多疑，師顯則妙理散。願且勿宣臣之意也。……武帝欣聞至說，明年遂復從受諸真形圖。常帶之肘後，八節當朝拜靈書，以書求度脫焉。」⁸⁶大禹經略五嶽後，在五嶽上刻了文字，而後有了五嶽真形圖，這些圖像屬於秘傳傳統，武帝由東方朔手上得到了之後，也常常攜帶著五嶽真形圖。另外，據託名東方朔的〈五嶽圖序〉，亦說黃帝在打敗蚩尤後，創作了五行五嶽圖序⁸⁷。而東皐心越的文字描述，當屬於《漢武帝內傳》一系之傳統。

也許正如梳理五嶽真形圖圖像版本的平田篤胤在其書《五嶽真形圖說》中所云：「西土諸書所載之五嶽真形圖，各有大同少異，不知孰正。因抄出此，以使知其異同矣。」⁸⁸《五嶽真形圖》本來就有各種版本，已經不知道何者為先。然而五嶽真形圖一開始的功能當為入山，而非涉水之用，其中牽涉諸多問題，筆者目前正進行文本分析中，待日後另文發表。透過前面所引文獻可知，出海帶符圖的說法，在中國至遲到明代已有此說。

⁸⁵ 大江匡弼：《五岳真形圖傳》，頁 38a。

⁸⁶ 舊題東方朔撰：《海內十洲記》，頁 118。

⁸⁷ 《十洲記》的版本問題，可參大野圭介：《〈海內十洲記〉文體考》，收入劉苑如主編：《小南一郎教授古稀頌壽紀念：桃之宴——京都桃會與漢學新詮》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2014年），頁 183-227。《十洲記》的諸版本，確實牽涉到了道派發展的問題，大野圭介亦討論到這種情況，詳參前文。

⁸⁸ 平田篤胤：《五嶽真形圖說》，收入大宮司朗編：《五嶽真形圖集成》（東京：八幡書店，2009年增補版），頁 115-116。

五、五嶽真形圖在日流傳情形

或問，東臯心越看到的五嶽真形圖是什樣的圖形？這首先得了解五嶽真形圖在日本的流傳情況。如前面已經提到的，五嶽真形圖基本上有兩組系統流傳於世，分別為五嶽真形圖和五嶽真形符兩組。最早井上以智為⁸⁹、曹婉如、鄭錫煌⁹⁰等學者已注意到有兩個系統的五嶽真形圖存在，除前引 Kristofer M. Schipper、Judith M. Boltz 等學者的討論之外，張勛燎也做了部分梳理，並且也對兩組圖像上做了完整的討論⁹¹。

首先說明第一種，五嶽真形圖可以說是宗教性地圖（附圖四），類似今日等高線地圖，為道士等欲入山者的指引地圖，同時也以「真形」作為方向，發展成一種宗教式的觀想靈圖。此種圖像主要收錄於明代所編纂的《正統道藏》中的經典，共有四組。其中，《洞玄靈寶五嶽古本真形圖並序》當為目前所見，載明五嶽真形圖的最古老資料，內有「靈寶五嶽古本真形圖」和「洞元靈寶五嶽真形圖」兩式，為一、二組⁹²。第三組為宋代王契真《上清靈寶大法》卷十七中「五嶽山真形圖」的「下五嶽真形」⁹³，另《靈寶無量度人上經大法》卷二十一有「靈寶五嶽真形圖」為第四組⁹⁴。另《五嶽真形序論》、《傳授三洞經戒法錄略說》卷上、《雲笈七籤》卷七十九引〈五嶽真形圖序〉、《五嶽真形圖法並序》、《五嶽真形神仙圖記》皆對五嶽真形圖有詳細的記載⁹⁵。

通常在真形圖的前方有「五嶽真形文」一式五符，此「文」實為「符」，然後便是五嶽真形圖，每一張類似山嶽等高線圖的圖前皆會配上一張該方位的符。上述

⁸⁹ 井上以智為：〈五岳真形図に就いて〉，羽田亨編纂：《支那學論叢——內藤博士還歷祝賀支那學論叢》（東京：弘文堂書房，1926年），頁43-91。

⁹⁰ 曹婉如、鄭錫煌：〈試論道教的五嶽真形圖〉，《自然科學史研究》第6卷1期（1987年），頁52-57。

⁹¹ 張勳燎、白彬：《中國道教考古》（北京：線裝書局，2006年），第6冊，頁1751-1833。

⁹² 《洞玄靈寶五嶽古本真形圖並序》，收入《正統道藏》，第11冊，頁532-542。

⁹³ 〔宋〕王契真編纂：《上清靈寶大法》（HY1211），收入《正統道藏》，第52冊，卷17，頁20-22。

⁹⁴ 《靈寶無量度人上經大法》（HY219），收入《正統道藏》，第5冊，卷21，頁741-742。

⁹⁵ 《五嶽真形序論》（HY1271），收入《正統道藏》，第55冊，頁128-140、《傳授三洞經戒法錄略說》（HY1231），收入《正統道藏》，第54冊，卷上，頁288-297、《雲笈七籤》（HY1026），收入《正統道藏》，第38冊，卷79，頁106-109、113-117。

收有五嶽真形圖的道教經典中，僅《上清靈寶大法》卷十七中「五嶽山真形圖」的「下五嶽真形」未配「五嶽真形文」和方位符⁹⁶。

而第二種五嶽真形符似乎並不存於《正統道藏》，或屬北宋開始發展的新興道派的產物，可能是《三皇文》系統發展出來的，又根據圖形樣式相近（附圖五）且圖前書：「東嶽真形符」、「南嶽真形符」⁹⁷等，其源頭也許可考慮《三皇內文遺秘》⁹⁸。值得注意的，是自宋代開始具有舉足輕重地位的王契真《上清靈寶大法》卷十七〈五嶽山真形圖〉中，將其分為〈上五嶽真形〉和〈下五嶽真形〉，〈下五嶽真形〉來自於五嶽真形圖的山岳等高線圖，〈上五嶽真形〉的圖像則較為接近五嶽真形符（附圖六）⁹⁹。兩者如何合而為一，以及和當時的傳承等等，都是極其重要的議題。

兩系統圖像皆傳入日本，根據寬平三年(891)藤原佐世所撰寫的《日本見在書籍目錄》，雖然為縮減本，但其記錄平安朝時期從中國傳入日本的藏書中，曾提及五嶽真形圖¹⁰⁰。筆者所見本即通稱為「室生寺本」之影印本，中有：「岳凶一」，然而寫本則為「五岳凶一」，原因不詳。然而至少可以確知，平安朝時期確實有五嶽真形圖傳入日本。據小川琢治所述，有京都富岡鐵齋氏所藏本，應當就是此本¹⁰¹。而此本可能就是現在岩瀨文庫所收的卷軸本《五嶽真形圖》，該本無序跋文，卷末提「發蒙堂藏版」有「陰陽生箕在田」朱方長印¹⁰²，又根據小川琢治的描述，其所見富岡所藏的文本，將蟲蛀等細部痕跡都精密地描畫出來，且有「陰陽生箕在田」

⁹⁶ 《上清靈寶大法》，收入《正統道藏》，第52冊，卷17，頁20-22。

⁹⁷ 《三皇內文遺秘》(HY855)，收入《正統道藏》，第31冊，頁245-252。

⁹⁸ 《三皇內文遺秘》的成書問題極為複雜，詳參諸賢之說：張勛燎、白彬：《中國道教考古》，第6冊，頁1805；福井康順：《道教の基礎的研究》（東京：書籍文物流通會，1952年），頁170-172；大淵忍爾：〈三皇文より洞神經へ〉，《道教史の研究》（岡山：岡山大學共濟會書籍部，1964年），頁277-343、〈鮑靚傳〉，頁117-135。整體的《三皇文》經典系統由來，詳參山田俊：《「洞神經」の基礎的研究》（熊本：熊本縣立大學，2009年）、Dominic Steavu-Balint, “The Three Sovereigns Traditions: Talismans, Elixirs, and Meditation in Early Medieval China” (Ph.D. diss., Stanford University, 2010)。

⁹⁹ 《上清靈寶大法》，收入《正統道藏》，第52冊，卷17，頁20-22。

¹⁰⁰ 藤原佐世：《日本国見在書目錄——宮内庁書陵部所藏室生寺本》（東京：名著刊行會，1996年翻印），無頁碼。

¹⁰¹ 小川琢治：《支那地理歴史研究・初集》（京都：弘文堂書房，1928年），頁32-33。

¹⁰² 岩瀨文庫所藏《五嶽真形図》。此本現收藏於愛知縣西尾市立圖書館。

之印，故知兩本內容應相同¹⁰³。此本的圖形當屬五嶽真形圖組，但稍微有簡化的感覺。然圖形前的文字並非如《古本五嶽真形圖》書寫「東嶽泰山真形圖」、「南嶽衡山真形圖」，而是「東嶽真形」、「南嶽真形」。

至於五嶽真形符在日本的流傳，目前可見最早的文本應該是上述江戶時期的《五嶽真形圖傳》。又根據坂出祥伸的論文所述，大江文坡的另一部作品《天真坤元靈符傳》是根據石天基《隨身佩》翻譯過來的¹⁰⁴，由於是譯本，故大江文坡寫下「天基撰」、「匡弼輯」，明確表達自己並非作者。而根據《五嶽真形圖》的序文，亦是「匡弼撰」，因此《五嶽真形圖》應該不是翻譯，儘管有杜方熙的底本，也多是匡弼自己擴充寫下的內容。

有一筆關鍵性的材料，顯示德川光圀和五嶽真形圖的關係。記載其傳記及言行的《桃源遺事》云：

御判は、五岳の真形図の恒山の図の形也、常山の号につき、常山と恒山同
事成によつて御用ひなされ候。¹⁰⁵

這段江戶時期的古文描寫了德川光圀的花押，是根據五嶽真形圖中恒山圖之形而來。光圀以常山為號，常山即恒山，故使用恒山之圖，其花押的圖樣（附圖二），也確實與《旅行用心集》等民間流傳的五嶽真形圖圖組中的恒山相似¹⁰⁶。

又《西安碑林全集》中收一組清康熙二十一年拓本，由鄧霖所刻之五嶽真形圖（附圖三）¹⁰⁷，此組圖和《旅行用心集》、《五嶽真形圖傳》、《遵生八牋》幾乎一致，儘管圖形及其安排位置一樣，但是圖旁所標示的方位並不相同，即圖形相應的方位並非完全相同，須做更多細緻地考察，但已透露出五嶽真形符系統中，文字及其所標示的方向組合，應當至少不只一種。基於以上資料顯示，或許姑且可以推測，東臯心越看到的五嶽真形圖當為五嶽真形符系統，接近《五嶽真形圖傳》的版本。

¹⁰³ 小川琢治：《支那地理歷史研究·初集》，頁 32-40。

¹⁰⁴ 坂出祥伸：〈江戸中期の戯作者大江文坡の仙教道教との関連で〉，《宗教研究》第 83 號第 4 期（2010 年 3 月），頁 446。

¹⁰⁵ 安積覺等著，三木之幹等編：《桃源遺事》（東京大學藏「鷗外藏書」本，出版年不詳），天冊，卷 1，無頁碼。

¹⁰⁶ 茨城縣圖書館藏《德川光圀書翰集》，卷 7，無頁碼。

¹⁰⁷ 高峽主編：《西安碑林全集》（廣州：廣東經濟出版社；深圳：海天出版社，1999 年），卷 104，頁 287-298。

六、結 語

明末清初，遠渡扶桑的華人，政治認同十分複雜，然避清遠遊者眾，實為鼎革之際的特殊文化現象。然而在面對時不我與的現實之後，轉化自身的心境，將日本作為心中桃花源的想望，在此盼能絕處逢生，開創新局，努力地在這塊異地上傳遞思想文化的種子。就像東臯自贊所說：「慣愛西湖晴雨奇，敢望東渡作人師。」¹⁰⁸熱愛故鄉的他，萬萬沒料到後來東渡成為人師，而他的確也透過個人的文化藝術成就，奠定日本近世文化的重要基礎。

筆者透過東臯心越的詩文，嘗試拼貼明末清初海洋信仰舞臺上的一幕景象。首先考察了東臯詩文中與天妃信仰相關的文獻，置於中日兩地媽祖信仰的發展和交流史，突顯東臯在此間的重要性。媽祖信仰在日本原本僅以長崎一帶華人圈為主，直到東臯渡海來到東瀛，與水戶藩主德川光圀交往，始將天妃信仰帶出長崎華人圈，進入了江戶。而東臯隸屬曹洞宗壽昌派，以這樣的身分參與德川光圀的信仰政策，對於東日本媽祖信仰的建立，也增添了豐富的內涵。

其次，筆者透過東臯心越詩文蘊含海洋信仰的道教文獻，探索德川光圀對於道教文獻的使用，包括其援引代表自身屬名的花押，說明五嶽真形圖在日本歷史文化上的地位和意義。

真形圖具有神聖性，其在東亞世界的傳播，本身就是一種宗教文化的傳播。在中國，五嶽真形圖有著極其複雜的流行過程，大約可概括為五嶽真形圖和五嶽真形符兩套流傳系統，前者為六朝時期各道派發展使用時便存在，為道教界內所熟知，多被保存於經典之中；後者則多流傳於民間文書，且多刻印於碑石、玉器、墨條、印章等器物上，雖然目前推測大概與《三皇內文遺秘》經典系統的傳承有關，然對其起源、發展、流變等細節，皆有待繼續釐清。此外，原為山岳保護之用的五嶽真形圖，如何轉化成「世人渡江航海隨身帶之，可却風濤之險」的航海護身符，若能詳考細節、加以詮釋，相信對宗教靈圖以及東亞海洋信仰的研究工作，必將有所助益。

五嶽真形圖於平安朝時期傳入日本，五嶽真形符至遲則在江戶時代已相當流行。這兩組圖像系統進入日本之後，究竟產生何種影響或質變，是東亞交流史上重

¹⁰⁸ 淺野斧山輯：《東臯全集》，卷上，頁174。

要的信仰議題之一。日本後來也發展出如《五岳方位并弁論》¹⁰⁹ 一類在地化的五嶽思想，如何分析中日五嶽思想彼此互動的關係，值得深思。而五嶽真形圖和五嶽真形符之間的關係和其中的轉化，未能於此文詳述梳理，今後筆者將繼續發展更細緻的討論。

總而言之，東臯心越牽涉的面向十分複雜，本文僅擇其與海洋信仰相關部分加以論述，特別是其文集當中對五嶽真形圖的紀錄，旁及五嶽真形圖的相關記載及其傳播歷程，提供我們探究宗教靈圖在東亞文化交流時如何互動的豐富線索。然而，此議題廣涉中日政治、交通、信仰、圖像、傳播等領域，龐雜錯綜，本文不揣鄙陋，嘗試以東臯心越的海洋書寫與五嶽真形圖的傳播為例，梳理出東亞宗教文化靈圖神符傳授的一條支脈，盼望日後能在此課題上繼續鑽研深探。

¹⁰⁹ 大江匡弼：《五岳真形圖傳》，頁 111。《五岳方位并弁論》內容收入岡田莊司校訂：《日本書紀神代卷抄：兼俱本·宣賢本》，吉田神社編：《吉田叢書》（東京：續群書類從完成會，1984 年），第 5 編，頁 344。

附圖一：《旅行用心集》



附圖二：德川光圀花押（茨城縣立圖書館藏《德川光圀書翰集》）



附圖三：西安碑拓本（《西安碑林全集》）



附圖四：《古本五嶽真形圖》



東春

右東嶽泰山形源，周回二千里，在瑯琊界。



東嶽泰山真形圖

南嶽衡山真形圖



右南嶽衡山形源，周回二千里，在長沙界。

中嶽嵩山真形圖



右中嶽嵩山形源，周回一千里，在黎陽界。

西嶽華山真形圖



右西嶽華山形源長在華陰界，周回四千里，南北長在華陰界。



南夏



中央戊己土



西秋

北冬

北冬

右北嶽常山形源，周回三千里，在常山界。



北嶽常山真形圖

附圖五：《三皇內文遺秘·五嶽真形符》

東嶽泰山，兗州之鎮，號曰蓬玄洞天。在泰安州。徂徠、長白二山為輔。封天齊大生仁聖帝。

東嶽
東嶽真形符

東嶽真形符



南嶽衡山，荊州之鎮，號曰朱陵洞天。在衡山縣。潛山、霍山為輔嶽。封司天昭聖帝。主治水之要。

南嶽

南嶽真形符

符形真嶽南

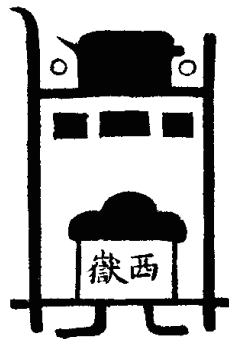


西嶽華山，鎮之*，號曰總仙洞天。在華陰縣。地肺山、女幾山，二山為輔嶽。封金天順聖帝。主羽翼之事。

西嶽

西嶽真形符

符形真嶽西



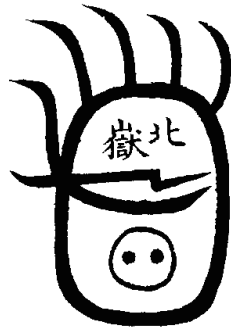
* 原文「鎮之」，或有考「鎮之」為「雍州之鎮」。

北嶽恒山，並州之鎮，號曰總玄洞天。在定州曲陽縣。逢山、抱犢二山為輔嶽。封安天元聖帝。主五穀果熟之事。

北嶽

北嶽真形符

符形真嶽北

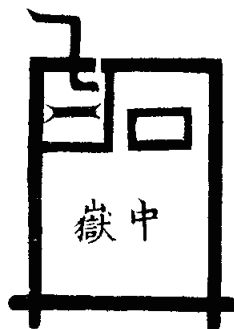


中嶽嵩山，號曰司真洞天。在河南府登封縣。少室、武當二山為輔嶽。封中天崇聖帝。主地土山谷之事。

中嶽

中嶽真形符

符形真嶽中



附圖六：《上清靈寶大法》卷十七〈五嶽山真形圖〉

上五嶽真形

東嶽靈威仰



東嶽靈威仰

西嶽白招矩



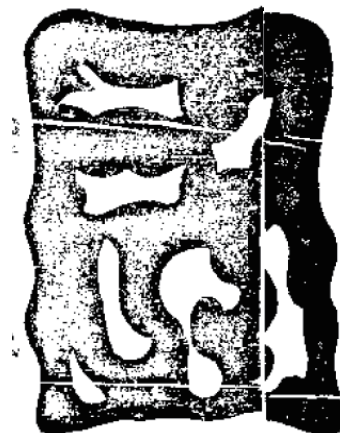
西嶽白招矩

南嶽赤燁怒



南嶽赤燁怒

北嶽葉光紀



北嶽叶光紀

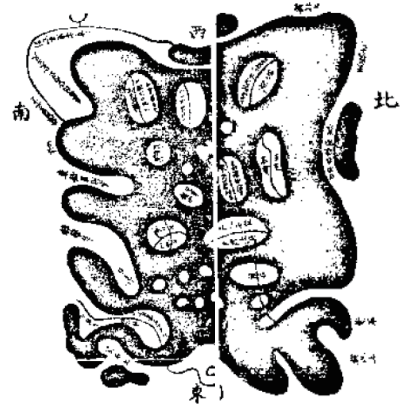
中嶽含樞紐



中嶽含樞紐

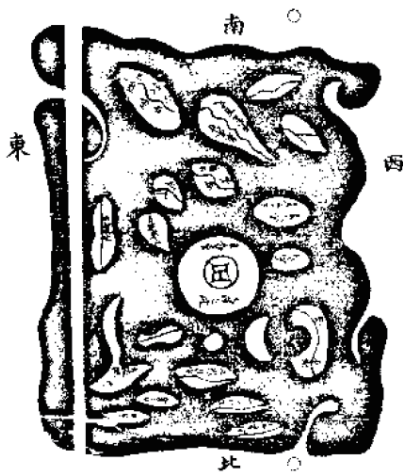
下五嶽真形

東嶽泰山真形



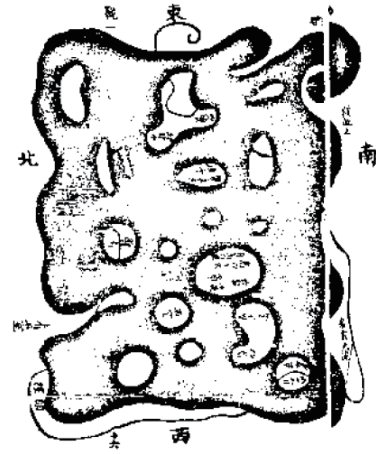
東嶽泰山真形

西嶽華山真形



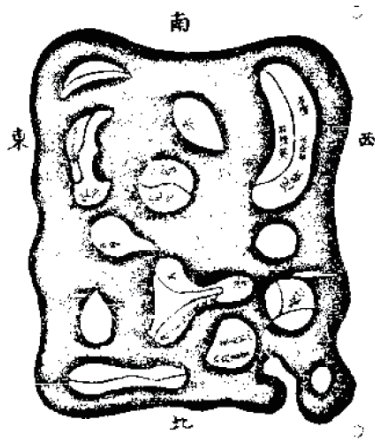
西嶽華山真形

南嶽衡山真形

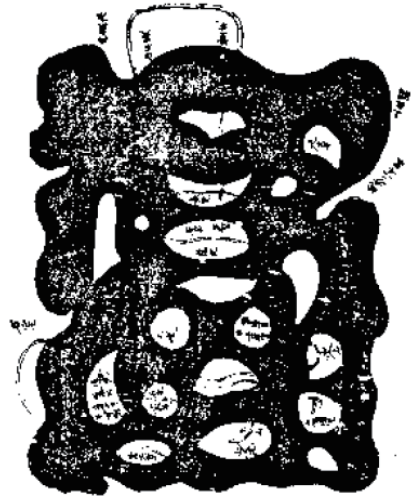


南嶽衡山真形

北嶽恒山真形



中嶽嵩山真形



北嶽恒山真形