道教斗姆對密教摩利支天形象的借用*

鄧昭**

【摘要】斗姆，也作斗母，主要是指北斗之母。作為道教的女性神祇，其形象卻是道教眾神中少見的多頭多臂形象，本文以這一形象的來源、特徵及其相關背景為主要探討內容。首先通過對現存明清時期主要圖像材料的考察，歸納了其形象演變的階段性特點；同時通過梳理和分析斗姆的相關經文，論述了斗姆信仰存在著發展與演變的過程，而其多頭多臂形象主要是在其被納入到道教雷法中時，因與密教摩利支天相結合而借用了摩利支天的忿怒相所致，但在借用摩利支天形象時，根據其自身的信仰內涵對所借用的形象予以了調整，使斗姆這一借用自密教菩薩的形象又具有著自身的獨有特徵。本文進一步就斗姆形象中最為突出的特徵的內涵、其借用密教摩利支天形象的主要原因等進行了探討。

關鍵詞：斗姆、斗母、道教女神、摩利支天、《斗姆經》

道教的斗姆，也作斗母、斗姥，主要指北斗之母。在眾多道教神祇中，明清之際出現的斗姆形象格外引人注目，因為作為產生於本土的道教女性神，其形象卻是多頭多臂的密教菩薩形象，不僅其三面之一為豬面，手上還持有日月弓箭等多種手持物。關於斗姆信仰及其形象，已有不少學者予以了討論。李顯光於1997年即已有論文《從摩利支天大聖先天斗姥元君看佛道的相互融合》，但遺憾的是該文一直未見發表，難以了解其具體內容；劉仲宇1999年的論文《眾星拱伏的斗姥神》主要是一篇介紹斗姥及其與摩利支天關係的短文，文中就斗姥與摩利支天的關係，以唐代一行禪師關於北斗化豬的傳說予以解釋，成為此後相關討論的基礎；王琛發及李耀輝的相關討論則以介紹斗姆信仰源流為

＊ 本研究為香港北山堂基金贊助的香港中文大學藝術系博士後研究項目之研究成果，在研究期間得到香港中文大學藝術系尹翠琪教授、莫家良教授、蘇芳淑教授、香港中文大學文物館李志綱先生等的大力支持；同時，本文也得到《國立臺灣大學美術史研究集刊》兩位評審者提供寶貴意見，在此謹致衷心謝忱！

＊＊香港中文大學藝術系 博士後研究員

臺灣大學學術期刊資料庫

內容。相關研究中，以蕭登福、蕭進銘兩位學者的研究最為詳實，通過對相關經文的考察，對斗姆信仰的發展予以了較為深入的討論，後者還涉及了斗姆信仰在台灣的發展狀況。此外，蕭進銘的《萬星宗主、賜福天官及伏魔祖師——紫微大帝信仰源流考察》一文中也有部分內容涉及了斗姆的討論；牟海芳《中國古代北斗信仰與豬神崇拜之關係論考》論及了北斗、摩利支天和斗姆與豬的關係等。這些宗教學領域的研究，主要以斗姆信仰的發展為討論主題，目前為止還沒有以其圖像材料為對象，對其具體的圖像特徵及其內涵、其形象具體的發展變化等方面予以圖像學的考察和深入討論；而以北斗化豬的傳說解釋斗姆與摩利支天的關係也尚有可議之處。① 本文擬在此前相關研究的基礎之上，以現存較為可靠的明清時期斗姆圖像材料為對象，結合其信仰的發展背景，對其形象的發展與演變、其形象具體的標誌性特徵及其內涵，以及其與密教摩利支天菩薩形象間的關係等諸方面予以考察和闡明。

一、斗姆形象的演變

現存較早的斗姆圖像材料主要見於明清時期，也是斗姆多頭多臂形象出現和轉變的重要時期，而就這些材料表現出的形象特徵及其時間背景，可以大致分為三個階段。

① 關於斗姆的研究，主要參見：李顯光，《從摩利支天大聖先天斗姥元君看佛道的相互融合》(1997)(但該文章至今不見發表)；劉仲宇，〈眾星拱伏的斗姥神〉，《世界宗教文化》，第3期(1999.3)，頁54；王琛發，〈從北斗真君到九皇大帝——永不沒落的民族意象(四)〉，(http://www.xiao-en.org/cultural/magazine.asp? cat=34&loc=zh-cn&id=1626)(2008)；蕭登福，〈斗姆與西王母及摩利支天的源承與演化〉，收入《太歲元辰與南北斗星神信仰》(香港：嗇色園出版，2011)，頁314，該文原為〈試論北斗九皇、斗姆與摩利支天之關係〉，載《國立臺中技術學院人文社會學報》，第3期(2004.3)；蕭進銘，〈從星斗之母到慈悲救度女神——斗姆信仰源流考察〉，收入《道教神祇學術研討會論文集(Ⅳ)》(臺北：保安宮，2011)，頁5；蕭進銘，〈萬星宗主、賜福天官及伏魔祖師——紫微大帝信仰源流考察〉，收入《道教神祇學術研討會論文集(Ⅱ)》(臺北：保安宮，2011)，頁34；李耀輝，〈從斗姥與摩利支天的融合看佛道文化的交涉〉，《中國道教》，第4期(2011.4)，頁16；牟海芳，〈中國古代北斗信仰與豬神崇拜之關係論考〉，《西南民族大學學報．人文社科版》，第2期(2005.2)，頁321。

臺灣大學學術期刊資料庫

（一）第一階段的斗姆圖像材料及其特點

這一階段的圖像材料較少，現存有明確紀年的，僅有明正統四年（1439）單獨刊印之《太上玄靈斗母元君本命延生心經》卷首畫中的形象②（圖1）。

該卷首畫中共出現了十七位形象，「斗姆元君」、四位侍女，作帝王冠冕的天皇大帝、紫微大帝，道裝的北斗七元星君及戴籠冠的輔、弼二星，以及一位尖喙巨翅的使者形象。各主要形象均有榜題。主尊斗姆元君為頭戴道冠的元君相，於寶座上接受天皇大帝、紫微大帝及北斗七星君等的朝謁。

畫面中斗姆的形象為道裝形象。道教級別較高的女性神祇，在圖像材料中通常作帝后裝扮，有時也作頭戴道冠、身著法服的形象，如山西稷山青龍寺腰殿西壁的「元君聖母」形象即是（圖2）。正統四年扉頁畫中的形象是目前少見的以傳統道教法服女性神祇形象出現的斗姆形象，與其後多頭多臂的斗姆形象存在很大差異。

（二）第二階段主要的斗姆圖像材料及其特點

從時序上看，現藏於美國哈佛大學賽克勒博物館（Arther M. Sackler Museum, Harvard University）明代隆慶二年（1568）泥金寫本《道教經文（延生真經）》③扉頁畫中出現的斗姆形象是現存較早的三頭八臂斗姆形象（圖3）。該卷首畫中的斗姆出現在畫面主要成員太上老君及聽法道眾的左方上部，在畫面中並不佔顯要位置，因此這一材料並非以斗姆為主要表現對象。畫面中的斗姆坐於七隻小豬所引的寶輦上，三面中左面為豬臉，正面及右面為莊嚴的菩薩相及和悅的善相；最上兩手托日月，次兩手持弓矢，再次兩手持鈐杵，另有兩手合掌於胸前；此外，車輦前有一持輦繩的矮小童子形象；斗姆座輦左右還各有一立髮、三目、袒胸的人物形象，從形象看，其特徵具有外域特徵，左邊一位左手舉輪，右手持杵，右邊一位左手舉輪，右手持鐘。因此，這一卷首畫中的斗姆形象不

② 該經現藏德國慕尼黑Bavarian State Library，相關討論參見Livia Kohn, “Doumu: The Mother of the Dipper,” *Ming Qing Yanjiu*, vol. 8 (2000), pp. 149-195。

③ 該經於該博物館題名為：*Sacred Book of Daoism (Yansheng zhen jing)*。

臺灣大學學術期刊資料庫

僅是三頭八臂，而且還表現了特徵各異的三位附屬神將。

另一件稍晚出現有明確紀年的斗姆圖像來自明萬曆巳酉年（即萬曆三十七年，1609）題為「慈聖皇太后繪造」的水陸畫中之其中一幅④（圖4）。該幅水陸畫畫面右上角題為「斗母天並諸天眾」，畫面共有八位人物形象，分作上下兩排，斗姆位於下排中間，戴有火焰裝飾的頭飾，有頭光，赤足，身披袈裟，雙手合什持扇，扇面上有日月。其前方為一武將，另一側為一宮裝天女，同樣有頭光，再側為一持幡侍女；畫面上排，一前一後為戴通天冠、有頭光、持笏的文官形象，前方一人服色為紅色，後一人為黑色；二者身後為一持宮扇侍者；二者中間靠上一人為武將形象，頭光作火焰狀，持劍。 該圖像中的斗姆，從其赤足和身披袈裟的形象看，更接近佛教菩薩相。這是目前極為少見的斗姆形象。

香港中文大學文物館藏有一幅明崇禎年間鄭重所繪的《摩利支天圖卷》，是這一階段另一具有代表性的材料（圖5）。該圖卷為絹本水墨，卷首有朱彝尊（1629－1709）所書「摩利支天」的引首，畫心尾部下方有「崇禎辛巳四月八日，寶蓮居士鄭重敬寫」款識，並鈐「鄭重」印。圖卷拖尾有查昇（1650－1707）所抄錄「北極斗母寶號」及「北斗呪」兩段文字，並書：「康熙二十六年歲在彊圉單閼良月弟子查昇熏沐敬書」及鈐「聲山翰墨」、「查昇之印」。《摩利支天圖卷》中的主尊斗姆與隆慶二年扉頁畫中的形象相近，但其最上兩臂手持針線，與後者手托日月相異，由於該圖卷引首題為「摩利支天」，考察相關經文，該手持針線的多頭多臂形象為北宋天息災譯《佛說大摩里支菩薩經》中所述之密教摩利支菩薩的忿怒相，無論三頭之特徵如左面豬面，正面及右面為莊嚴相及善相（或童女相），還是八臂之手持物如摩利支天特有的手持物針線等，均與經文所述相吻合，但該圖卷中出現的眾多附屬神則非摩利支天所有，而為斗姆之附屬神將，加之該圖卷拖尾查昇所書兩段跋文是斗姆寶號及北斗呪，因此，該圖卷中之主尊應為以密教摩利支天的忿怒相表現的斗姆，因此，該圖卷與其它斗姆圖像材料最大的不同，在於其斗姆形象為密教摩利支天標準的忿怒相，同時還對斗姆眾多附屬神將的形象特徵進行了細緻地描繪。這是目前少見的將斗姆與密教摩利支天形象相混同的材料，也是最早表現斗姆眾多附屬神的圖像材料。

④ 該套水陸畫為絹本，縱154.5，橫91.5厘米，中國首都博物館藏。

臺灣大學學術期刊資料庫

明代的斗姆圖像材料，還有一件現藏湖北省武當博物館的《銅鎏金斗姆坐像》⑤（圖6），但該像的具體年代不詳。該像中的斗姆為結跏趺坐於蓮花座上的單像，一頭六臂，上兩臂托日月，次兩臂持杵和圓形物，另兩手合什於胸前。

這一階段斗姆的圖像材料主要集中於明代後期，斗姆以多種不同的形象出現，或為三頭八臂密教摩利支菩薩的忿怒相，或為身披袈裟的佛教菩薩形象，以及與摩利支天忿怒相類似但手持物稍異的形象。這一階段的形象特徵不僅顯示出斗姆形象與第一階段的顯著變化，同時也因為中大文物館所藏圖卷的出現，揭示出了這種多頭多臂的斗姆形象與密教摩利支菩薩存在密切聯繫。

（三）第三階段主要的斗姆圖像材料及其特點

這一階段材料以清代的材料為主，延續了上一階段多頭多臂的密教菩薩形象，即三頭八臂形象，但是這一階段的三頭多臂形象在細節表現上出現了與上一階段較為明顯的差異。

這一時期最具代表性的材料是白雲觀所藏四幅清代的斗姆畫像，其中兩幅斗姆畫像出現了豬羣及附屬神。⑥ 兩幅有附屬神將的畫像中，主尊斗姆均為三面，中間一面為莊嚴相，左右各一面，其一為豬面一為男性怒相，其中一幅（圖7）的附屬神將與中大圖卷中的附屬神形象相近，而且該畫像中各人物均有榜題。⑦ 另一幅材料中附屬形象表現較少（圖8），但整個畫面雲氣繚繞，附屬人物形象表現富於動感。另外的兩幅斗姆畫像則為單身主尊相，主尊同樣為三面多臂形象，一幅其座前繪有獅子（圖9）；另一件畫像材料則色彩對比強烈，具有較為突出的民間風格（圖10）。這些材料中的斗姆均為三頭，三面中正面為莊嚴相，左右各為一豬面及一男性怒相；帶有民間風格的畫像材料中手臂則為十二臂，最上兩臂持日月，其餘手臂持弓矢、寶瓶、法印等等。這種手臂增多的特點還出現於現藏南京高淳縣文物館的一幅清代斗姆畫像（圖11），以及另一件現藏美國三藩市亞洲藝術博物館（Asian Art Musium of San

⑤ 湖北省博物館編，《道生萬物——楚地道教文物》（北京：文物出版社，2012），頁118。
⑥ 中國道教協會編，《道教神仙畫集》（北京：華夏出版社，1995），頁49、51。
⑦ 該幅作品中各榜題的辨識得到王宜娥女士的幫助，在此致以衷心感謝！

臺灣大學學術期刊資料庫

Francisco, The Avery Brundage Collection）的清代瓷塑，⑧ 該瓷塑形象與千手觀音相更為接近，主尊為一頭，戴寶冠，十六臂，但最上兩臂依然持日月。

這一階段的斗姆形象的特點是，承襲了上一階段多頭多臂的斗姆形象，但這一階段的形象表現較上階段更為穩定，不再見有直接以佛教菩薩形象出現的材料，而且這一階段與上一階段較為不同的：一是三面中正面雖仍為莊嚴菩薩相、左面為豬面，但右面已非和悅的女性善相，而是以男性勇猛相較為多見；另一方面便是手持物有所出入，而且明確顯示出手臂增多的趨勢：最上兩臂固定地持日月，次兩臂為弓矢，再次兩臂為寶杵，其餘手持物則並不固定，有些持羂索，有些持長戟或長幡，有些持印等，其中最上兩臂所持日月成為這一時期斗姆形象中最為固定和突出的特徵。這種手托日月的多頭多臂斗姆形象一直沿用至近代，如現今北京白雲觀元辰殿供奉的斗姆像等。

因此，從以上這些現存年代較為確定的圖像材料看，斗姆形象在明代的材料中存在兩個轉變較大的階段，雖然第一階段的材料現存僅一件，但卻顯示了早期的斗姆形象為傳統道教女性神祇形象。明代後期的斗姆形象則反映了從傳統道教女神形象到密教多頭多臂形象的重大變化，這一階段材料中的斗姆因呈現了不同的面貌，而具有不穩定的特點，同時也因為某些材料直接以佛教菩薩形象出現，顯示出影響斗姆形象轉變的來源。清代的材料反映了多頭多臂斗姆形象的穩定，與此同時，其多頭與多臂特徵又有較為明顯的細節變化。這些階段性的特徵變化應該反映了斗姆信仰內涵的變化，唯有深入了解其信仰內涵的演變發展，才有助於對圖像特徵變化的進一步認識。

二、道教斗姆信仰內涵的發展與演變

從現存明代正統年間（1435－1449）刊印的《道藏》及明萬曆年間（1572－1619）《續道藏》所收經文看，以斗姆為題的經文，僅有《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》（簡稱《斗姆經》）及《先天斗母奏告玄科》。其它涉

⑧ Stephen Little with Shawn Eichman, *Taoism and the Arts of China* (Chicago: Art Institute of Chicago; Berkeley: In association with University of California Press, c2000), p. 282.

臺灣大學學術期刊資料庫

及斗姆內容的則主要有《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》以及《道法會元》中的《先天雷晶隱書》、《玉音乾元丹天雷法》等經文。從這些現存的經文來看，斗姆信仰的發展大致可分為四個階段。第一是斗姆尚未具其名，而具其實的草創階段，這一階段以《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》為代表；第二階段為斗姆身份正式確立的階段，以《斗姆經》為代表；第三階段為斗姆被納入雷法典籍並與密教摩利支天信仰結合的階段，以《道法會元》中兩部經文為代表；第四個階段是斗姆科儀完備階段，以《先天斗母奏告玄科》為主要代表。

（一）第一階段：《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》的內容及特點

在現存的道教經典中，最早提及斗姆相關內容的，是《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》及《斗姆經》，從經文內容看，前者略早於後者，後者被學者認為產生於唐宋之際或是南宋，⑨ 因此，《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》應也當在南北宋之際或是南宋。

《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》的內容主要敘述了龍漢國王周御的玉妃「紫光夫人」在金蓮玉池中化生天皇、紫微以及北斗七星君，由此說明北極天皇、紫微二位帝君以及北斗七星君的由來。但該經中並無明確出現「斗姆」這一稱謂，在經後咒辭中出現的名號是「北極母」。其經相關內容謂：

> 真尊歎曰：大哉，汝之問也，在昔龍漢，有一國王，其名周御，聖德無邊，時人稟受八萬四千大劫，王有玉妃，明哲慈慧，號曰紫光夫人，誓塵劫中，已發至願，願生聖子，輔佐乾坤，以裨造化，後三千劫，於此王出世，因上春日，百花榮茂之時，遊戲後苑，至金蓮花溫玉池邊，脫服澡盥，忽有所感，蓮花九包，應時開發，化生九子，其二長子是為天皇大帝、紫微大帝，其七幼子是為貪狼、巨門、祿存、文曲、廉貞、武曲、破軍之星，或善或惡，化道群情，於玉池中，經於七日七夜，結為光明，飛

⑨ 《道藏》（北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1988），卷11、34，頁345、766。該兩經具體年代不確定，有學者指有可能在唐末宋初或是南宋時期，見任繼愈主編，《道藏提要》（北京：中國社會科學出版社，1991），頁448、38-39；Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), vol. 2, pp. 952, 1231。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 居中極，去地九千萬里，化為九大寶宮，二長帝君居紫微垣太虛宮，中天皇之位，掌握符圖，紀綱元化，為眾星之主領也，昔大願住此剛強世界七千萬劫，方還玉清，紫光夫人亦號北斗九真聖德天后、道身玄天大聖真后，應現上天南嶽，是名慶華紫光赤帝之尊。若有信心男女，能於上春日，一心齋戒，肅爾神明，設九光醮，迎請紫光聖母並七元君，虔恭奏獻，縱有多劫，十惡重罪，冤家業報，如九日輪照於冰山，應時消釋。上至國王大臣，下及民庶，能奉之者，感獲景貺，福壽增延，無量天真，俱來擁衛，見世圓滿，子孫昌盛，命終之後，超生大梵真天，世上之士，若能常誦九光真經，設九光醮，持紫光名，智慧福壽，如彼甘泉，隨汲隨發，受用無盡。……
>
> 仁哉紫光天，善能變現身，男形或女形，應機而接物，歸命北極母，無盡功德海，永為盲者目，照耀於今古。⑩

經文中指紫光夫人亦號：「北斗九真聖德天后」、「道身玄天大聖真后」、「慶華紫光赤帝」。從其名號看，其身份相對單純，主要是北斗九皇之母，並不見有其它突出的內涵；文中提及的醮儀也是迎請紫光聖母並北斗七星的「九光醮」，似並無出現單獨的紫光聖母醮儀。

（二）第二階段：《斗姆經》的內容及特點

《斗姆經》是約為南宋時期的一部現存最早以斗姆為題的經文，其中不僅出現了「斗姆」這一名號，而且與《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》相比，內容上有了明顯變化。該經相關內容曰：

> 老君曰：斗姆上靈，光圓大天，寶月中有鬱樹，色瑩琉璃，玉兔長生，擣鍊大藥。凡天地氣運休否，日月星辰錯行，雨暘晦明不時，風寒暑濕不節，亢旱水火，疫癘凶災，至如刀兵蟲蝗，妖精鬼怪，疾病傷生，爭訟橫撓，種種不詳 ，悉皆乖氣所致。斗姆降以大藥，普垂醫治之功，燮理五行，升降二炁，解滯去窒，破暗除邪，愆期者應期，失度者得度，安全胎育，治療病痾，潤益根荄，陽回氣候，生成人物，鍊度鬼神，散禳百結，

⑩《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》，《道藏》，卷1，頁872。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 資補八陽，輔正全真，召和延祚，潛施藥力，職重天醫，生諸天眾月之明，為北斗眾星之母，斗為之魄，水為之精，主生人身，光凝性水，眾水一月，眾月一光，有情無情，均稟靈光道炁，一一資其生養護衛，恩深德重，皆莫能知，是以人心面有七竅，內應乎心，魄有七真，受魄於斗，斗母尊號曰：九靈太妙白玉龜臺夜光金精祖母元君，又曰：中天梵炁斗母元君、紫光明哲慈惠太素元后金真聖德天尊，又化號大圓滿月光王，又曰：東華慈救皇君、天醫大聖，應號不一，主治中天寶閣，祖劫在玄明真淨天，修行玄靈妙道，勤奉元始至尊，慧香氤氳，智燈朗曜，每發至願，願生聖子，補裨造化，統制乾坤，願力堅固，終始如一。因沐浴於九曲華池中……
>
> 天皇、紫微尊帝二星，居斗口娑羅上宮，真光大如車輪，得見之者，身得長生，位證真仙，永不輪轉。二星分作餘暉，為左輔、右弼，為擎羊、陀羅，神化無方，總領玄黃正炁。七元星君，斡運陰陽造化，功沾三界，德潤群生，其功德力不可思議。⑪

該經開篇即敘述了斗姆的種種功能及背景，接著便援引了《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》中紫光夫人於金蓮玉池中化生九子的內容。同時該經中斗姆的名號不再是「紫光夫人」，而為：「九靈太妙白玉龜臺夜光金精祖母元君」，又號：「中天梵炁斗母元君」、「紫光明哲慈惠太素元后金真聖德天尊」，又化號「大圓滿月光王」，又曰：「東華慈救皇君」、「天醫大聖」。該經文中的斗姆名號顯示出其與古以有之的西王母甚具淵源。

斗姆與西王母的這一關聯突出反映於其置於首位的「九靈太妙白玉龜臺夜光金精祖母元君」這一名號。⑫

西王母是漢代具有很大影響力的一位女性神祇，其後被納入到道教的奉神體系中。其在現存最早的道教神靈體系梁陶弘景的《真靈位業圖》中，位於所列神系第二中位下的女真位中，以「紫微元靈白玉龜台九靈太真元君」名列第一。⑬ 唐杜光庭所著專錄女神傳記的《墉城集仙錄》中有《西王母傳》，對西王母的來源及特點記敘甚詳。其曰：

---

⑪《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》，《道藏》，卷11，頁345。

⑫ 認為斗姆來源自西王母的看法，蕭登福，《太歲元辰與南北斗星神信仰》（香港：嗇色園出版，2011）相關章節中有所論及，頁314。

⑬ 陶弘景，《靈寶真靈位業圖》，《叢書集成》（北京：中華書局，1991），卷0746，頁27、41。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 西王母者，九靈太妙龜山金母也。一號太靈九光龜台金母，亦號曰金母元君，乃西華之至妙、洞陰之極尊。在昔道氣凝寂，湛體無為，將欲啟迪玄功，生化萬物，先以東華至真之氣，化而生木公焉。木公生於碧海之上，蒼靈之墟，以主陽和之氣，理於東方，亦號曰王公焉。又以西華至妙之氣，化而生金母焉。金母生神洲伊川，厥姓緱氏。生而飛翔，以主陰靈之氣，理於西方，亦號王母。皆挺質太無，毓神玄奧，於西方眇莽之中，分大道純精之氣，結氣成形。與東王木公共理二氣，而育養天地，陶鈞萬物矣。體柔順之本，為極陰之元，位配西方，母養群品。天上天下，三界十方，女子之登仙得道者，咸所隸焉。⑭

該傳記中的西王母為極陰之元，主要代表的是陰靈之氣，理於西方，因此又號為金母。至宋元時期，西王母在現存宋元道教神系中，是與道教地位最為尊崇的四御之一「后土」地位相當的女神。其在蔣叔輿《無上黃錄大齋立成儀》所列神系中名為「九靈太妙白玉龜臺夜光金真祖炁元君」，⑮ 金允中《上清靈寶大法》神系中為「白玉龜臺九靈太真金母元君」，⑯ 在呂元素《道門定制》中為「九靈太妙白玉龜臺夜光金真萬炁聖母元君」，⑰ 這些名號與《斗姆經》中的名號基本一致。

此外，《斗姆經》文中也提及了與西王母關係最為密切之擣鍊大藥的「搗藥兔」等。

不過，在《斗姆經》中，雖然通過其名號、相關背景等顯示出斗姆與西王母具有關聯，但也顯示出斗姆與西王母還是存在一定的分別，作為北極及北斗之母的斗姆具有其特有的神格功能。

《斗姆經》中所敘述的斗姆功能，與此前的「紫光夫人」有了很大不同。這些功能不僅不為紫光夫人所具有，在西王母原有背景中也並不突出，而是原屬於其子北極二帝以及北斗七星。如《太上玄靈北斗本命長生妙經》中提及北

---

⑭ 張君房纂輯，蔣力生等校注，《雲笈七籤》(北京：華夏出版社，1996)，卷114，頁718。
⑮ 留用光傳授、蔣叔輿重修，《無上黃錄大齋立成儀》，卷38《道藏》，卷9，頁597。
⑯ 金允中，《上清靈寶大法》卷39，《道藏》，卷31，頁609。
⑰ 《道門定制》卷3，《道藏》，卷31，頁821。

臺灣大學學術期刊資料庫

極也即北辰大帝及北斗七星君的功能：

> 太上曰：天一生水，生自北方，故紫微之垣，高崇北辰，北辰之宿，列為七元，首引貪辰，尾明破曜，中立文曲，以為天地之樞軸，是以北斗司生司殺，養物濟人之都會也。⑱
>
> 中天七星，巍巍赫奕，統御群曜，斡旋炁運，斟酌死生，威力至重。⑲

同時，北辰及北斗：

> 判人間善惡之期，司陰府是非之目，五行共稟，七政同科，有迴死注生之功，有消災度厄之力。⑳
>
> 凡諸有情之人，既稟天地之氣，陰陽之令，為男為女，可壽可夭，皆出其北斗之政命也。㉑

而現在斗姆經文中一開始便指斗姆，「凡天地氣運休否，日月星辰錯行，雨暘晦明不時，……種種不詳，悉皆乖氣所致，斗姆降以大藥，普垂醫治之功，燮理五行，升降二炁，解滯去窒，破暗除邪，愆期者應期，失度者得度」。可見斗姆作為天皇、紫微二帝及北斗七星之母，有別於西王母「極陰之元」的功能，現在主理「日月星辰錯行」，同時還「燮理五行，升降二炁」。這種母行子職的觀點在其後的相關經文中有所明確，如《道法會元》卷八十六中言：

> 然後禮謝，仍詣應靈宮，認本命斗宮，卻亦依前式口奏祈恩，施行至如急告等事，只告天母足矣。蓋天母乃北斗之母，母行子安有不允從者也。㉒

---

⑱《太上玄靈北斗本命長生妙經》，《道藏》，卷11，頁349。
⑲《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》，《道藏》，卷1，頁872。
⑳《太上玄靈北斗本命延生真經》，《道藏》，卷11，頁347。
㉑《太上玄靈北斗本命長生妙經》，《道藏》，卷11，頁349。
㉒《先天雷隱晶隱書》，《道藏》，卷29，頁353。

臺灣大學學術期刊資料庫

但是在這部最早的《斗姆經》中，既沒有直接與雷法相關的內容，與佛教摩利支天也不存在任何關係。㉓ 只是從此前單純的紫光夫人轉化成具有北辰北斗神職功能的斗姆；而經中提及的附屬神除其化生的九子之外，還提及了作為北斗七星君附屬神的輔弼二星君以及擎羊陀羅兩位在北斗相關經文中較為常見的斗府使者。這可以說是斗姆信仰內涵的第一個變化。

（三）第三階段：《道法會元》涉及斗姆經文的內容及特點

《道藏》所收的《道法會元》中有兩部經文，即《先天雷晶隱書》及《玉音乾元丹天雷法》較詳細地涉及了與斗姆相關的內容，其內容較此前的《斗姆經》，又發生了明顯的改變。

《道法會元》被認為產生於元末明初，㉔ 或是十五世紀上半葉，即明初《道藏》編纂之時。㉕ 在《先天雷晶隱書》第一卷，即《道法會元》第八十三卷中，其主法的兩位主神，一為「高上神霄玉清真王長生大帝」，一為「梵炁法主斗母紫光天后摩利支天大聖」。該經文在主神之後出現了所請將班，主要為雷部神將，包括鄧、辛、張三大元帥，以及陰雷、陽雷五大蠻雷使者等，因

㉓ 對於斗姆與摩利支天的融合，蕭登福認為《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》及《斗姆經》「皆純屬道教經典，未言及佛教神，也未見與摩利支天有任何關聯。」蕭進銘則認為，「早在《北斗本生真經》出現時，道密二教之間，即已存在相當密切的關係，斗姆與摩利支天的融合，正是立基在這種基礎之上。」並對經文中帶有佛教性質的用語和內容予以了討論。見蕭登福，《太歲元辰與南北斗星神信仰》，頁325；蕭進銘，〈從星斗之母到慈悲救度女神——斗姆信仰源流考察〉，頁11。關於道經受到佛教影響的問題，或許在六朝的道教經文中即已有所反映，相關研究可參見謝世維，〈梵天、梵書與梵音：道教靈寶經典中的「梵」觀念〉，《輔仁宗教研究》，第22期（2011秋），頁139-180。因此，蕭進銘關於在斗姆與摩利支天融合前，道密二教已有關係的看法具有一定的道理，但二教的相互影響與斗姆和摩利支天相融應有所區分，因為明確的摩利支天名號並不見於該兩部斗姆早期的相關經文，因此蕭進銘也認為在宋代與斗姆有關的道經中尚看不出其與摩利支天的直接關聯。

㉔ 任繼愈主編，《道藏提要》，頁962。

㉕ Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, p. 1106.

臺灣大學學術期刊資料庫

此該經中出現的斗姆不僅變為雷法經文中的「法主」及主法者，同時其附屬神在前述經文中的九子、輔弼二星、擎羊陀羅二使者之外，還出現了雷部元帥及蠻雷使者，因而具有了極為明顯的雷法背景，突出了斗姆為雷法「法主」的特點。同時，該經中的斗姆名號也與佛教密教的摩利支天結合為一。

摩利支天，為佛教密教信奉的女神之一，梵名Marîcî，音譯作摩利支、摩梨支、摩里支、末利支，其意為：（在大氣中浮游的）微塵；光線；光、炎、焰、燄、陽焰，陽燄、陽炎，除暗、除暗得光等。㉖ 因此，摩利支天「乃以陽炎為神」。㉗ 由於摩利支天代表的是光線，其最突出的特點便是「常行日月天前，日天月天不能見彼，彼能見日，無人能見，無人能知，無人能捉，無人能縛，無人能害，無人能欺誑，無人能債其財物，無人能責罰，不為（畏）怨家能得其便」，㉘ 而且修持摩利支天法，「一切怨家、惡人悉不能見，一切災難皆得解脫」。㉙ 由此可見修持摩利支天法可以使奉持者得到護佑，脫離種種不利境況。因此，隨著密教的發展及其相關經典的傳譯，摩利支天法一直為人所信奉，其圖像材料也見存於唐至明清各代。㉚

關於摩利支天的形象，見載於摩利支天的相關經典。今存《摩利支天經》漢譯本共六部，均收於《大正新修大藏經・密教部》，分別為：一、阿地瞿多譯《陀羅尼集經・摩利支天經》一卷；二、不空譯《末利支提婆華鬘經》一

㉖ 林光明、林怡馨編譯，《梵漢大詞典》（臺北：臺北嘉豐出版社，2005），頁714。

㉗ 大村西崖，《密教發達志》，卷上（臺北：臺灣武陵出版社，1993），頁143。

㉘ 不空譯，《佛說摩利支天經》，收入高楠順次郎等編纂，《大正新脩大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1924），冊21，頁260。

㉙ 不空譯，《佛說摩利支天經》，《大正新脩大藏經》，冊21，頁261。

㉚ 關於摩利支天圖像的研究參見David Avalon Hall, *Marishiten: Buddhism and the Warrior Goddess*. Ph.D. dissertation (Ann Arbor: University microfillms, 1990); Thomas Eugene Donaldson, "Orissan Images of Vârâhî, Oddiyâna Mârîcî, and Related Sow-Faced Goddesses," *Artibus Asiae*, vol. 55, no. 1/2 (1995), pp. 155-182; 張小剛，〈敦煌摩利支天經像〉，收入敦煌研究院編，《2004年石窟研究國際學術會議論文集（上）》（上海：上海古籍出版社，2006），頁382；陳玉女，〈大足石刻北山摩利支天女像的雕鑿時局〉，收入重慶大足石刻藝術博物館編，《2005年重慶大足石刻國際學術研討會論文集》（北京：文物出版社，2007），頁23；陳玉女，〈鄭和施印佛經與建佛寺的意義〉，收入陳信雄、陳玉女主編，《鄭和下西洋國際學術研討會論文集》（臺北：稻鄉出版社，2003），頁163。

臺灣大學學術期刊資料庫

卷；三、不空譯《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》一卷；四、不空譯《佛說摩利支天經》一卷；五、失譯人名（今附《梁錄》）《佛說摩利支天陀羅尼咒經》一卷；六、天息災譯《佛說大摩里支菩薩經》七卷。除此之外，另有儀軌方面不空譯的《摩利支天菩薩略念誦法》一卷、失譯者的《摩利支天一印法》一卷。㉛ 這些經典中，失譯人《佛說摩利支天陀羅尼咒經》譯本，據學者考證應為北魏菩提留支譯本；㉜ 其餘譯本中，阿地瞿多譯本以及不空的三個譯本，皆為唐代譯本；天息災譯《佛說大摩里支菩薩經》則為北宋譯本。這些經文的內容大致相近，主要在於敘述摩利支天在護身除災方面的各種神通，其中以天息災譯經的內容最為詳息和豐富。而這些經典中所記摩利支天的形象大致有兩類，一類是持扇天女像，尤見於不空及阿地瞿多譯本；一類是忿怒像，三頭六臂或是三頭八臂，多見於天息災譯本。摩利支天的忿怒相，在天息災譯本中各卷所述形象較為一致的是：三面，三目，六臂或八臂。三面中，均是正面為莊嚴相，右面為童女或是善相，左面則為豬面；而手中所持，則一般右手持針、金剛杵、箭、金剛鉤；左手持線、無憂花樹枝、弓、羂索，如果是六臂，則通常沒有金剛鉤和羂索。摩利支菩薩手持物中的弓箭、金剛杵、金剛鉤、無憂樹枝、索等，是密教中菩薩、明王較為常見的手持法器，其功能主要是降惡、除障、愛護眾生等，其中較為特別和突出的是針線，主要為摩利支天所持而用以「縫惡寃家口之（之口）與眼令不為害」，顯然是用以表現其作為光線之神所具有的神通。

《先天雷晶隱書》中斗姆的名號有時也作「梵炁法主斗罡天后摩利支天大聖」，不僅明確在斗姆的名號中加入了「摩利支天大聖」，其描述的斗姆形象也與天息災譯經中摩利支天的忿怒相相近：

> 三頭八臂，手擎日月、弓矢、金鎗金鈴、箭牌寶劒，著天青衣，駕火輦，輦前有七白豬引車，使者立前聽令，現大圓光內。㉝

㉛ 高楠順次郎等編纂，《大正新脩大藏經》，冊18，頁869-874；冊21，頁260。
㉜ 張小剛，〈敦煌摩利支天經像〉，頁382。
㉝ 《先天雷晶隱書》，《道藏》，卷29，頁330。

臺灣大學學術期刊資料庫

而且經文中所行咒語也多為密教摩利支天經中的梵文咒語，如該卷存念部分的「天母心咒」與不空所譯之《佛說摩利支天經》及《摩利支菩薩略念誦法》中的咒語只有個別字音有所出入，「天母心咒」中為：

曩謨囉呾曩，怛囉夜野，怛你野他，阿迦摩枲，摩迦麼枲，阿度麼枲，你鉢囉麼枲，摩訶你鉢囉麼枲。阿怛陀那麼枲。麻哩支茫麼枲。那謨誶都諦，囉乞义囉乞义嚩，娑嚩薩怛嚩難左，娑嚩怛囉，娑嚩婆喻，鉢柰囉吠毗藥，娑嚩賀。
南謨三滿多，沒馱南，唵，麻哩嗟茫，娑訶。

《佛說摩利支天經》中則為：

曩謨囉呾曩，怛囉夜野，怛儞也他，遏迦摩枲，沫迦麼枲，阿度麼枲，紫鉢囉麼枲，摩訶紫鉢囉麼枲。頰怛馱曩麼枲。麼哩紫野麼枲。曩謨娑覩帝，囉乞灑囉乞灑嚩，薩嚩薩怛嚩難左，薩嚩怛囉，薩嚩婆喻，鉢捺囉吠毗藥，娑嚩賀。
心真言曰：「娜莫三滿多，沒馱南，唵，摩哩唧，娑嚩賀。」㉞

因此，《先天雷晶隱書》最為突出的特點，一是將斗姆作為雷法主神之一，尊為「梵炁法主」；同時也將斗姆與摩利支天的名號結合在了一起，而且引入了密教摩利支天經文中的部分咒法；此外，該經所述斗姆形象也明顯與宋代摩利支天經文中摩利支天菩薩的忿怒相相近。而該經第三卷，即《道法會元》卷八十五，還首次出現了「天母聖號」：

志心朝禮一炁梵天三光聖母，駕遊日月二宮前，敕賜雷霆大法，主威光赫奕，妙相圓明，接引群生，超離諸苦，大悲大願大聖大慈北陰乾元聖母日月登明慶華紫光聖德天后救苦護生摩利支天大聖。㉟

㉞ 不空譯，《佛說摩利支天經》，《大正新脩大藏經》，冊21，頁260。關於斗姆經借用摩利支天經咒語的討論參見陶金，〈蘇州、上海〈誥斗科儀〉中「啟師」節次初探〉，《中國道教》，第2期（2012.2），頁34；蕭登福，《太歲元辰與南北斗星神信仰》，頁314。
㉟ 《先天雷晶隱書》，《道藏》，卷29，頁352。

臺灣大學學術期刊資料庫

《道法會元》中另一涉及斗姆的經文，是二百一十四卷之《玉音乾元丹天雷法》。該經僅有一卷，斗姆同樣為其主法之一，其名號為「法主九天雷祖大帝斗母紫光金尊聖德天后圓明道姥天尊」、「九天雷祖大帝日宮太陽帝君月府太陰皇君斗母紫光金尊聖德天后圓明道姥天尊」，該經中的名號在前面加上了「九天雷祖大帝」，後一名號且加入了「日宮太陽帝君月府太陰皇君」，顯示出斗姆不僅為雷法主尊，同時也總主日宮月府。而其形象描述與《先天雷晶隱書》近似，只是手臂非八臂而為六臂：

> 三頭六臂，兩手捧日月，兩手持弓箭，兩手降魔鈴杵，遍身雷電，下有金色烏豬七箇御輦。㊱

該卷經文不僅較《先天雷晶隱書》出現了更多佛教信仰對象的名號，如其主法者第二位的「法主帝釋阿伽地皇天母天帝」，在「章式」部分的咒語中也出現了「元始上帝毗盧遮那大聖主敕唵吽吒哩南圖唎修圖唎律令」的內容；同時，主將在《先天雷晶隱書》出現的雷部鄧、辛、張三位元帥前出現了斗姆獨有的代表陰雷和陽雷的兩位副將：「玉梵尊天嘍囉王」、「妙梵尊天伽嘍王」，該經並對斗姆、玉妙二梵天王及三位元帥的形象予以了詳細描述。

《道法會元》中的該兩篇經文並不如《斗姆經》那樣解說斗姆的來源及神職功能，而是主要以符咒法術的行施為主要內容，是更具操作性特點的經文。因此，該兩篇經文較少關於斗姆背景的敘述。該兩部經文最為突出的特點是：斗姆不僅與佛教摩利支天結合為一，同時也被納入雷法之中，被視為雷法法主或是雷祖大帝，具有雷法主尊召霆檄雷的種種法力：

> 凡祛雷、祈禱、殺伐、禳星、避難、釋冤憎、救死亡，無施不可，務在專心致意，依法奏告，有求必應。蓋天母誓願救苦護生。㊲

在《玉音乾元丹天雷法》中，還具有日宮太陽帝君及月府太陰皇君的身份，顯示斗姆的職掌範圍進一步增加，連原本隸屬於其子紫微大帝，作為七曜

㊱《玉音乾元丹天雷法》，《道藏》，卷30，頁331。
㊲《先天雷晶隱書》，《道藏》，卷29，頁352。

臺灣大學學術期刊資料庫

之一的日月也為斗姆直接職掌。㊳ 斗姆從北斗之母轉換成為雷法法主，並與摩利支天相結合，可以說是其信仰內涵的又一轉變。

（四）第四階段：《先天斗母奏告玄科》及其後相關經文的內容及特點

明萬曆年間編纂之《續道藏》收入的《先天斗母奏告玄科》，被認為或出於元代或出於明代，但從其內容看，較之《道法會元》兩篇經文更為完整，不僅科儀完備，其內容在符法咒術的基礎上，加入了啟聖、召將、迎聖、發遣等儀軌方面的內容。因此，該經文最為完整地列出了斗姆科儀中召請的各附屬神將的具體名號和身份，主要包括：雷部的鄧、辛、張三大元帥，「玉梵尊天嘍囉王」、「妙梵尊天咖嘍王」，斗府「大梵天宮直符林使者」、「擎羊楊使者」、「陀羅耿使者」、「九天飛捷報應使者張神君」、「斗下飜解寃結顓使者」、「地司太歲殷元帥」等。

該經文中斗姆的名號為：「九天雷祖大帝斗母紫光天后摩利支天大聖圓明道母天尊」或是「斗母摩利支天大帝圓明道母天尊」、「九天雷祖大帝大梵先天乾元巨光斗母紫光金尊聖德天后圓明道母天尊」、「九天雷祖大帝日宮太陽帝君月府太陰皇君斗母紫光金尊聖德天后圓明道姥天尊」。而且該經出現了兩段禮誥文：

嗣教玄玄孫　臣某　志心皈命禮

天上修羅交戰日，人間刼火洞然時，四頭應化顯神通，八臂垂雄施道力，常遊日月二天前，獨立刀兵三界內，威光赫奕，妙相圓融，接能眾生，超離諸苦，太虛有盡，本願無窮，大悲大願，大聖大慈，九天雷祖大帝日宮太陽帝君月府太陰皇君聖惠先天斗母紫光金尊聖德巨光天后摩利支天大聖圓明道母天尊。

臣某　等志心皈命禮
西天竺國大智光中真空妙相法王師，無上玄元天母主，金光爍處，日月潛

㊳ 在中國古代天文中，日月與金、木、水、火、土五星被稱為「七政」，代表陰陽五行；而在宋元道教神系中，通常同為「眾星拱之」的星之主神紫微大帝的附屬神。

臺灣大學學術期刊資料庫

輝，寶杵旋時，鬼神失色，顯靈踪於塵世，衛聖駕於閻浮，眾生有難，若稱名大士，尋聲救苦，大悲大願，大聖大慈，聖德巨光天后救一切難摩利支天大聖圓明道母天尊。㊴

前一段誥文顯然是在《先天雷晶隱書》「天母聖號」的基礎上增補而來，而該寶號中將斗姆描述成了四頭八臂，與《道法會元》兩部經文中的形象相異，也顯然是在原來摩利支天菩薩忿怒相的基礎上予以了更大的改造；其名號則同樣出現了《玉音乾元丹天雷法》中包含日月的名號：「九天雷祖大帝日宮太陽帝君月府太陰皇君聖惠先天斗母紫光金尊聖德巨光天后摩利支天大聖圓明道母天尊」。從經文內容看，該部科儀應是此前相關經文內容的集成，尤其與《道法會元》之《玉音乾元丹天雷法》關係密切，不僅承繼了「九天雷祖大帝日宮太陽帝君月府太陰皇君斗母紫光金尊聖德天后圓明道姥天尊」這一名號，而且援用了該經中的玉妙二梵天王、雷部三大元帥等部屬神將，只是該科儀的召將部分出現了更多的雷部將帥和斗府使者，並已為單獨的以斗姆為對象的完整科儀，顯示斗姆信仰的進一步成熟和完善。

其它斗姆相關經文，還有《藏外道書》收錄之《九皇斗姥戒殺延生真經》、《斗母急告心章》、《先天斗姥煉度金科》、《先天祭煉班科》、婁近垣《大梵先天奏告元科》等，這些經文主要為明清時期的經文。這些經文中有些經文將摩利支天誤為「摩利攴天」而視之為「天」之處所；㊵《先天斗姥煉度金科》則將斗姆與煉度科儀結合在一起，並描述其形象為四頭八臂，四頭中正面為觀音相，左天王相，右金剛相，後為豬首相；八臂則二手托日月，二手執弓矢，二手執鈴杵，二手執劍戟，上有黃幡書「九天雷祖大帝」等。㊶ 這些經文雖然大致以此前經文為基礎，但已出現任意增撰的成分。尤其是斗姆的形象，在源自摩利支天的形象基礎上予以更大的變更，一是將摩利支天的三頭增加為四頭，除了莊嚴相、豬面，另有天王、金剛相；二是手持物增加了黃幡等。因

㊴《先天斗母奏告玄科》，《道藏》，卷34，頁771。

㊵《九皇斗姥戒殺延生真經》，胡道靜等編，《藏外道書》（成都：巴蜀書社，1994），冊4，頁014。

㊶《先天斗姥煉度金科》，胡道靜等編，《藏外道書》，冊30，頁350。

臺灣大學學術期刊資料庫

此，《先天斗母奏告玄科》及《藏外道書》中所錄之經文，不僅顯示出斗姆科儀的發展，同時也顯示這一階段的內容，已與斗姆和摩利支天相結合的階段存在了一定的偏離，不僅摩利支天的來歷不為後來者所了解，其形象也開始再度被改造。

從相關經文發展的脈絡，顯示斗母是在被納入雷法主神的同時與佛教的摩利支天結合在一起，㊷ 而其結合突出的反映在三個方面：一是在斗姆的名號中出現了摩利支天大聖的稱謂；二是在經文中援引了部分摩利支天咒法，出現了與摩利支天經文中相同的咒語；三是「借用」了摩利支天的形象。本文在此使用了「借用」一詞，是指斗姆使用了本不屬於其自身、而屬於其他崇拜對象的形象。而且，本文中所使用「借用」一詞時，僅是針對斗姆與摩利支天的形象而言，並不指涉咒法和經文方面。因為咒法只是部分被援用；而經文方面，或許是由於摩利支天的信仰功能主要在於護祐修持其法者，於信奉者的種種不利情況下祛災除難，保命護身，而這一功能在斗姆所具有的功能中並不具有特殊性，而且可以說是西王母、北辰、北斗都具備的功能之一，因此密教摩利支天經文中的種種神通在道教涉及斗姆的經文中並沒有出現和被著重強調，反而是其名號的加入及摩利支天經文中部分咒法的出現，使得斗姆與摩利支天的結合有跡可尋。

㊷ 雷法中出現借用密教摩利支天菩薩形象的斗姆，甚至是將斗姆納入為雷法法主，不僅僅是反映了佛道二教間的交涉，同時還反映了道派自身發展的必要性。因為道派的發展與其自身的影響力密不可分，唯有不斷因應環境的需要，從其它宗教或文化中吸收有利的成分充實和豐富自身，其才有存在和發展的空間。宋元時期以雷法見長的神霄派，其雷法的淵源就涉及早期的北帝派，後來又將符籙法術與內丹相融合，使雷法不斷完善而使之成為宋元以降最重要的道法之一。相關的研究參見李遠國，《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》（成都：四川人民出版社，2003）；〈論明清時代的神霄派〉，《中國道教》，第2期（2002.2），頁7；〈道教雷法沿革考〉，《世界宗教研究》，第3期（2002.3），頁88；〈道教神霄派淵源略考〉，《宗教學研究》，第1期（2001.1），頁1；李豐楙，〈宋元道教神霄派的形成與發展〉，《東方宗教研究》，第2期（1988.9），頁141；劉仲宇，〈五雷正法淵源考論〉，《宗教學研究》，第3期（2001.3），頁14等。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、斗姆對摩利支天形象的借用

佛道二教的相互影響有其歷史淵源，早在漢魏之際的道教經文中即已有所顯現。㊸ 具體的道密二教信仰神的相互交涉也並非斗姆與摩利支天菩薩一例，如已有研究者探討的密教穢跡金剛與道教靈官馬元帥相關法術、形象的交涉等便是另一典型例子。㊹ 但是，與密教的穢跡金剛與道教靈官馬元帥信仰之間交流、借用與轉化稍有不同的是，摩利支天的相關經文似乎沒有出現充滿道教色彩的經文內容。從摩利支天的譯經情況看，自宋代天息災的譯經之後再無出現其它譯經，明代鄭和施刻的也是唐代不空的譯經《佛說摩利支天經》；從現存唐至明清的摩利支天圖像材料也可以看出，摩利支天圖像材料中的形象與其經文中所述一致，尤其是明清時期的圖像材料如北京法海寺壁畫中的摩利支天形象、鄭和施刻經文扉頁畫中的形象等，都顯示密教摩利支天信仰自宋之後沒有明顯變化。因此，無論是從摩利支天經文，還是摩利支天的圖像兩方面看，密教摩利支天信仰與道教斗姆並不存在關係，其圖像材料中也不見出現道教的影響因素。很顯然，就斗姆和摩利支天關係言之，並不存在二者之間的雙向影響，而是道教斗姆單向吸收了摩利支天密法的部分內容以及借用了摩利支天菩薩的形象。

（一）斗姆與摩利支天形象區別性特徵

從斗姆神格的演變，可以看出，斗姆的神格與摩利支天並不等同，其信仰內涵中包含了作為北極天皇、紫微及北斗九子之母而兼具其子的神格功能，以及作為雷法法主御使雷霆神將等多方面功能。而摩利支天的護身祛災功能只是

㊸ 謝世維，〈梵天、梵書與梵音：道教靈寶經典中的「梵」觀念〉，頁139-180；〈古靈寶經中的大乘之道：論中古時期道教經典型態之轉變〉，《成大中文學報》，第36期（2012.3），頁1。關於佛道二教關係的研究綜述，可參見謝世維，〈融合與交涉：中古時期的佛道關係研究回顧〉，《清華中文學報》，第8期（2012.12），頁263。

㊹ 謝世維，〈密法、道術與童子：穢跡金剛法與靈官馬元帥秘法中的驅邪法式研究〉，《國文學報》，第51期（2012.6），頁1。

臺灣大學學術期刊資料庫

其中一個部分。因而斗姆的信仰內涵要遠比摩利支天來得豐富，同時，相對摩利支天在佛教中身為菩薩或廿四天之一的等級，斗姆在道教中作為北斗之母以及雷主的身份，其地位也要高出許多。

如果說斗姆相關經文顯示出的，由於其信仰內涵和地位與摩利支天並不對等，其對摩利支天信仰的吸收主要反映在其名號中加入摩利支天名稱、在道經中引入一部分摩利支天咒法，那麼作為表現其信仰內涵的斗姆形象，對摩利支天形象的借用也並不是完全的借用，而是因應斗姆自身的信仰內涵對局部特徵予以了調整。這一點反映於斗姆形象中與原來摩利支天形象不同的特徵，即其形象中最為穩定的手持物——日月，而這也正反映了斗姆最具代表性的信仰內涵。

借用自摩利支天忿怒相的斗姆形象雖然同為三頭，甚至同樣其中一面為豬面，也同為六臂或是八臂，其手持物同樣有弓矢，同樣有鈴杵，但是摩利支天最為獨特的手持物針線，卻並不見於斗姆的形象，取而代之的是最上兩臂所托之日月。無論是《道法會元》兩部經文中所描述的斗姆形象，還是現存明清斗姆圖像材料中最為突出的標誌性特徵，均是其最上兩臂所持之日月。如果說針線標記的是摩利支天作為光線女神獨有的特徵，那麼斗姆的日月也應是標記其信仰內涵或是其功能最為突出的一個方面。

不空譯《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》中所述的日月與摩利支天關係如下：

> 爾時世尊告諸比丘，日前有天，名摩利支，有大神通自在之法，常行日前，日不見彼，彼能見日，無人能見，無人能知，無人能捉，無人能害，無人欺誑，無人能縛，無人能債其財物，無人能罰，不畏怨家能得其便。㊺

因此，摩利支天總在日月之前，在摩利支天相關圖像材料中，日月很少出現，出現時其通常也只位於摩利支天身後，也即在畫面的上角落位置㊻（圖12），以表示摩利支天作為光之女神，常行日月之前的特點。

㊺ 不空譯，《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》，《大正藏》，冊21，頁259。

㊻ 張小剛，〈敦煌摩利支天經像〉，頁395；李淞，〈關於968年京兆府國子監里的《佛道圖文碑》〉，《考古與文物》，第3期（2011.3），頁76。

臺灣大學學術期刊資料庫

斗姆在道教中的神格顯然並不只是代表光焰，而主要是作為北極二帝及北斗七星君之母。由於在中國傳統文化中日月是最能代表陰陽性質的事物，如在中國早期圖像中代表陰陽的伏羲女媧就通常各持日月以示其身份。因此，作為北斗之母，其手持日月，也就意味著斗姆作為斗之母而兼具其子北辰及北斗「斡運陰陽造化」的能力，[47] 這可以說是日月代表著斗姆功能的一個方面。同時，手托日月的斗姆主要出現於被納入雷法，成為雷法主神之後的形象，而在雷法中，「夫雷霆者，天地樞機，……陽雷陰霆，樞陰機陽，雷善霆惡，雷善生氣，霆惡煞氣，生氣煞氣二氣總會，有刺激之厲，雷之妙者」，故「雷即斗，斗即雷」；[48]「陰陽激剝，順而為雷，逆而為霆。陰陽合而為雷，迅而為霆。陰陽二氣，內外展轉，交相攻激，迅發而為霆也。氣聚神會，主生煞之機，故能擊物。」[49] 也即雷之為雷，以及雷法之能產生效用主要是陰陽二氣的相互作用，因此，作為雷主的斗姆也就理所當然地掌控陰陽二氣，也即掌控陰陽。所以，無論是作為斗之母，還是作為雷霆法主，掌握陰陽都是其最基本的特點，故此，在《道法會元》兩部尊崇斗姆為雷祖的經文中，斗姆與摩利支天形象大致相同，只是斗姆最上兩臂手持物改為日月，同時斗姆專屬的部將亦為代表陰陽二雷的玉妙二梵天王，即「玉梵尊天嘍囉王」、「妙梵尊天咖嘍王」，《玉音乾元丹天雷法》在描述二梵天王的形象時，特別注明「此二神即陰陽二雷也」。[50] 故此，斗姆形象中最上兩臂所持日月，突出的是斗姆身為斗之母以及雷主的身份，標誌其統御陰陽的特點。

因此，斗姆雖然借用了摩利支天的形象，但是最上兩臂不同的手持物顯示出了二者神格及功能的差異，也顯示出斗姆對摩利支天形象的借用是根據斗姆自身特點予以了調整的借用。如果針線所表現的是摩利支天作為光燄之神最為突出的特點，日月對於摩利支天而言僅僅是自然界中的日月；那麼對於斗姆而言，其手中所托之日月則意味著中國傳統文化中所賦予日月的陰陽內涵，突出的是「斗極實宰天功，同七政而共五行，樞機造化，統萬靈而威三界，綱紀乾

---

[47]《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》，《道藏》，卷11，頁345。
[48]《道法會元》，卷67，《道藏》，卷29，頁215-216。
[49]《道法會元》，卷67，《道藏》，卷29，頁210。
[50]《玉音乾元丹天雷法》，《道藏》，卷30，頁331-332。

臺灣大學學術期刊資料庫

坤」，[51] 以及雷法法主掌控天地之樞機——雷霆的職掌。因此，日月是斗姆與摩利支天根本性的，也最為重要的形象區分標誌。

如果結合斗姆信仰的變化考察其圖像材料，可以看出斗姆形象演變與經文的發展演變過程大致相應：

最早的明正統四年（1439）單獨刊印之《太上玄靈斗母元君本命延生心經》卷首畫，其以傳統形象的斗姆於寶座上接受九子朝謁為表現主題。該經的內文為《斗姆經》，但在經文前後增加了《先天斗母奏告科儀》中的兩段寶號。該兩段寶號中出現的名號與內文中出現的斗姆名號並不一致，如前所述，斗姆經文中出現的是西王母的相關名號，並無雷法和摩利支天等元素，而寶號中的名號則包含了後來成為雷法法主和摩利支天大聖等稱謂，這一結合顯示該卷首畫應處於斗姆與摩利支天結合的早期，或是在原有刻經上加入了與摩利支天結合後的內容。而且，卷首斗姆的形象仍為道教傳統的元君像，顯示摩利支天三頭多臂的形象在此時並未被採納，但是其經文前後的寶號則顯示與摩利支天結合的影響已經發生；從斗姆的附屬神看，卷首畫中除了斗姆九子、左輔右弼以及侍女外，只有一位尖喙有翅的形象，雖然該位形象與雷部張元帥形象相近，但整體畫面仍以斗姆及其九子為主要內容，並未表現出斗姆對雷部的統御。因此，從表現主體內容看，這一材料應該處於斗姆被雷法經文吸收的初期。

就第二階段的圖像材料看，美國哈佛大學賽克勒博物館明代隆慶二年（1568）的泥金寫本扉頁畫中的斗姆形象可以說是現存較早借用摩利支天三頭八臂形象的斗姆形象。該卷首畫中的斗姆車輦前有一持輦繩的矮小童子形象，應為《先天斗母奏告玄科》中提及之「太乙直符林使者」，該位形如波斯樣的童子形象也見於中大文物館藏之《摩利支天圖卷》以及北京白雲觀藏清代之斗姆畫像等材料中。而斗姆座輦左右兩個外域人物形象，即應為玉、妙二梵天王，與《玉音乾元丹天雷法》中對二者的描述一致。因此，這一卷首畫中的斗姆形象不僅是《道法會元》中所述之最上兩臂手持物為日月的三頭八臂形象，而且還表現了《玉音乾元丹天雷法》中述及的斗姆最有代表性的玉妙二梵天王

[51]《先天斗母奏告玄科》，《道藏》，卷34，頁769。

臺灣大學學術期刊資料庫

兩位附屬神將。萬曆三十七年水陸畫中的「斗姆天」從摩利支天相關經文看，則更接近於唐代摩利支天譯經中所描述摩利支菩薩的「天女相」。香港中文大學文物館所藏之《摩利支天圖卷》則不僅主尊斗姆是採用密教摩利支天標準的忿怒相予以表現，同時對斗姆九子，以及斗姆相關經文中提及的雷部鄧、辛、張三大天君，斗姆獨有的玉妙二梵天王、以及斗府陀羅、擎羊二使者，雷部及斗府直符林使者、張神君、殷元帥等眾神使的形象特徵予以了細緻地刻劃和表現。這是現存表現斗姆與摩利支天的關係，以及斗姆主要附屬神將最早也最為詳細明確的圖像材料。從這些斗姆第二階段的圖像材料看，無論是隆慶二年的經文扉頁畫，還是萬曆三十七年水陸畫中的「斗姆天」、中大圖卷中標準摩利支天忿怒相的斗姆主尊等，反映出了斗姆借用摩利支天形象初期出現的多種面貌，也即既有未經改造的直接以摩利支天形象表現的斗姆形象，也有按照斗姆經文中改造之後手托日月的斗姆形象，顯示這一階段經文中斗姆借用摩利支天形象仍未穩定。

清代的斗姆形象，則較為一致的是三頭八臂形象，而且最上兩臂所托之日月成為這一階段材料中斗姆最為固定的形象特徵，顯示道教經文中借用自摩利支天的形象趨於穩定。但這一時期的形象也出現了手臂增加，手持物出現黃幡或長戟的特點，尤其是大部分圖像材料中斗姆三頭中的左右二面，一面為豬面，另一面則為男相，或為金剛或天王相，而非善相或童女相，顯示出《先天斗姥煉度金科》等後期經文的影響。

結合斗姆經文及相關圖像材料，可以看出斗姆形象的變化大致與經文所顯示的信仰內涵的轉變相一致。這些現存的圖像材料雖然並不是很多，但是這些材料有出自統治階層贊助的，有民間畫師因應贊助人的需要而創作的，也有寫經前的扉頁畫，宮觀儀式用的掛幅等，其形式類別多種多樣，來源不一，它們得以保存而能見於世或有偶然性，但從材料性質的多樣性可以反映出斗姆形象轉變的大致狀況，尤其是各階段來源不一的材料，其特徵相對統一和突出時，其轉變的軌跡也就相對明顯。尤值注意的是，斗姆對摩利支天形象的借用是根據斗姆在道教信仰中自身的背景和內涵予以了調整的借用，其具體反映於將代表摩利支天獨特特徵的手持物針線改為表現斗姆信仰特徵的手持物日月，這一特徵在後期成為斗姆形象中最為固定的特徵，也因而成為斗姆與摩利支天形象

臺灣大學學術期刊資料庫

中最具區別性的特徵。除此之外，斗姆的眾多具有具體名號的附屬神將，也反映了斗姆信仰的演變過程，從最早的九子、輔弼二星君、擎羊陀羅二使者，發展至雷部元帥、斗府眾多神使，可以說直接反映了其信仰內涵的變化。中大圖卷及白雲觀斗姆畫像等材料中的雷部及斗府神將，就充分呈現了斗姆作為斗府及雷部統御者的身份，而這些附屬神將是摩利支天信仰內涵和圖像中所不具備的，也從側面突顯出了斗姆不同於摩利支天的神格特徵。

（二）斗姆借用摩利支天形象的可能原因

從上文的討論，可以看出斗姆自宋代出現之後大致的發展狀況。就斗姆的出現，有學者明確指出，是由宋世道經所杜撰。其原因，部分學者認為是源於北宋時期北極（紫微）大帝信仰興盛，道士們為了解釋北斗七星的神性由來，於是按照世俗的親情宗法觀念，為七星營造了一位聖母。[52] 因為與斗姆相關的最早的《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》開首處以真人追問北斗來源為引，而引出紫光夫人化生九子之說：

> 道曰：一心玄微，廣包萬景之多，一心所受，表裏洞然，本無留礙，生死去來，如影如夢，緣何倒置，認此為真，淪沒妄波，不能出離。方說是法時，有真人從座而起，虔恭百拜，仰瞻威容，告真尊曰：「臣名寶上，諸天子中，最為第一，今有微願，望賜開弘，臣所願也。中天七星，巍巍赫奕，統御群曜，斡旋炁運，斟酌死生，威力至重，以何因緣，殊勝第一，起自何劫，始終之化，願詳聞之。」真尊歎曰：「大哉，汝之問也，在昔龍漢，有一國王……」[53]

這或可為斗姆出現的原因以備一說。[54] 而北極和北斗這些自古就非常重要的星神的來源為何是古代的西王母，清代正一派道士婁近垣後來以五行的生剋

---

[52] 劉仲宇，〈眾星拱伏的斗姥神〉，頁54；蕭登福，《太歲元辰與南北斗星神信仰》，頁322。

[53] 《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》，《道藏》，卷1，頁872。

[54] 斗姆出現的原因或還涉及了宗教、社會文化等多方面的影響因素，是可再作深入探究的另一個課題。

臺灣大學學術期刊資料庫

予以了解釋，指出是由於原本西王母位居西方，於五行屬金，故又稱金母，而北斗居北，於五行屬水：

> 《漢書》云：「星者，金之散氣」，與人相應，是太白，實為金之精，而斗姥即為太白之精，以金生水，故為北斗之母。㊺

也或許，從北極大帝和北斗的神格，能為其母的女性神也只有西王母可以匹配，這也證實了早出的《斗姆經》中斗姆具有西王母淵源和背景的情況。

然而，在斗姆信仰的發展過程中，其與摩利支天的結合卻更具影響力，尤其是其借用自摩利支天的形象一直影響至今。從斗姆經文內容看，斗姆與摩利支天的結合開始出現在元末明初或是明代初年的《道法會元》中的兩部經文中，其科儀以及附屬神將的確定及完備則主要反映於《先天斗母奏告玄科》等經文中。而圖像材料顯示，明代正統四年的材料中斗姆仍為傳統的道教女神形象，但已出現了一些結合摩利支天菩薩的痕跡，如該經前後的寶號、卷首畫中的尖喙使者形象等；最早出現借用了摩利支天忿怒相的材料則是隆慶二年扉頁畫中的形象，也即約為明代中後期；而且這一時期的斗姆形象呈現出多種不同的面貌，顯示這一時期斗姆的形象並未定型。至清代的材料中，斗姆形象才統一為源自摩利支天手托日月的斗姆形象。從現存材料看，斗姆借用摩利支天形象存在著較長的發展過程，是逐漸被接納和採用的，而現存這些主要的明清斗姆形象材料可謂明確反映了這一形象借用的發展軌跡。

因此，從斗姆的相關經文及形象特徵，均可看出斗姆在元明時期吸收摩利支天相關內容的事實。那麼，這一情況出現的原因又是為何？為甚麼道教的斗姆會在元明時期借用密教摩利支天的形象？

就已有的相關討論，多認為二者的結合源自唐代一行的傳說中關於北斗七星化為七豬的內容，由於北斗所化的豬與摩利支天坐騎為豬相近，斗姆與摩利支天因此而被聯繫在了一起。㊻這一推論以關於一行的傳說為基礎：

㊺ 故宮博物院編，《御注道德經、參同契金隄大義、清微黃籙大齋科儀、梵音斗科》(海口：海南出版社，2001)，頁277。

㊻ 劉仲宇，〈眾星拱伏的斗姥神〉，頁54；蕭登福，《太歲元辰與南北斗星神信仰》，頁330。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 僧一行，博覽無不知，尤善於數，鈎深藏往，當時學者莫能測。幼時家貧，鄰有王姥，前後濟之數十萬，及一行開元中承上敬遇，言無不可，常思報之。尋王姥兒犯殺人罪，獄未具，姥訪一行求救。一行曰：「姥要金帛，當十倍酬也。明君執法，難以請求，如何？」王姥戟手大罵曰：「何用識此僧？」一行從而謝之，終不顧。一行心計渾天寺中工役數百，乃命空其室內，徙大甕於中。又密選常住奴二人，授以布囊，謂曰：「某坊某角有廢園，汝向中潛伺，從午至昏，當有物入來，其數七，可盡掩之；失一則杖汝。」奴如言而往，至酉後，果有群豕至，奴悉獲而歸。一行大喜，令置甕中，覆以木蓋，封於六泥，朱題梵字數十，其徒莫測。詰朝，中使叩門急召，至便殿，玄宗迎問曰：「太史奏昨夜北斗不見，見何祥也？師有以禳之乎？」一行曰：「後魏時，失熒惑；至今帝車不見，古所無者，天將大警於陛下也。夫匹婦匹夫不得其所，則隕霜赤旱，盛德所感，乃能退舍。感之切者，其在葬枯出繫乎？釋門以瞋心壞一切善，慈心降一切魔。如臣曲見，莫若大赦天下。」玄宗從之。又其夕，太史奏北斗一星見，凡七日而復。成式以此事頗怪，然大傳眾口，不得不著之。[57]

但是，這一傳說的內容本身既不涉及摩利支天也不涉及斗姆，所以作為斗姆與摩利支天關係的直接證明難以成立。同時，僅因為摩利支天和斗姆均與豬有關，就使二者結合在一起的結論也難以確定，因為無論唐代摩利支天的經文還是摩利支天的圖像都主要以天女相形象為主，[58] 顯示出宋以前一行的相關傳說與摩利支天信仰並不具有聯繫。更何況摩利支天經文中雖然有豬，但其並未曾出現與北斗相關的內容，所提及豬的數目也並不見突出「七」，只是指摩利支天或乘豬或被群豬圍繞。[59]

另有研究通過對《誥斗科儀》中「啟師」內容的考察，推斷該科儀的核心部分「斗姥誥斗法」系兩宋之際，由王文卿之甥上官真人將王文卿所傳之神霄雷法與唐代密教一行禪師所傳之摩利支天咒法相融攝而成，也即上官真人為

---

[57] 段成式，《酉陽雜俎・卷一・天咫》（北京：中華書局，1981），頁9。

[58] 關於唐代摩利支天圖像的研究參見張小剛，〈敦煌摩利支天經像〉，頁395。

[59] 天息災譯，《佛說大摩里支菩薩經》，《大正藏》，冊21，頁263。

臺灣大學學術期刊資料庫

「誥斗法」第一代傳法祖師。⑹ 文章中指上海龍王廟孫根源宏璋老法師家傳之《大梵懺》中序言記有：

> 姚秦時，古塔寺有西番僧名教化，遇一貧女乞食於寺，襤褸臭穢，眾皆惡之，惟教化憫而濟焉。越旬日，女曰：「我摩利支天，梵音符咒授汝，精煉無求不應。」教化壽至一百八十，傳阿伽利，利傳鐵牛，牛傳一行，行傳懶牛，牛傳玉蟾先生，玄門得其法焉。

同時，該序言又謂：

> 宋高宗南渡……一宮娥為妖所憑，有番僧善持斗咒，召而治之。良久娥蘇曰：「適被大魔擊倒，見七金豕口噴火焰，燒滅群魔。」帝命娥嗣其法，賜名「降魔女」，女傳禿頭法師，師後至古塔寺於七寶光跏趺而去。

這兩項傳說的內容顯示出了道經中摩利支天密法的來由，以及對其傳承有所說明。但較早涉及斗姆和摩利支天關係的《先天雷晶隱書》對此所述甚是簡單，也有所差異，並無上述序言中出現的傳承系統：

> 此法侍宸所秘本《古玉樞三帥》，至宣和時內藏所禁，不許妄傳。獨上官祖師家傳，得此以付之先師鐵壁鄒公、玉蟾白君。⑹

至《先天斗母奏告玄科》啟師部分才出現詳細的與上述兩項傳說相近的傳承：

> 祖師火師汪真君、宣封靈惠王真君、祖師虛靖張真君、祖師西番教化真人、祖師阿迦利真人、祖師鐵牛聖者、祖師一行禪師、祖師翰林學士普光真人、祖師紫清明道白真人、宗師懶牛先生、宗師降魔女仙師、宗師元受宣教清遠大法師宗師、應光大法師、惠光大法師、西蜀上官真人、太極超雷上相萬真人、果州威惠鍾真人、冲靖至德照應都錄劉真人、藻珠鐵山石

⑹ 陶金，〈蘇州、上海〈誥斗科儀〉中「啟師」節次初探〉，頁34。
⑹ 《先天雷晶隱書》，《道藏》，卷29，頁341。

臺灣大學學術期刊資料庫

真人、神霄散吏月鼎莫真人。⑫

而且《大梵懺》的序言為「順治辛卯五十三代天師張洪任序」，《先天斗母奏告玄科》從其內容看應晚於《道法會元》中的兩部經文，其它出現相關記載的如清代婁近垣《大梵先天奏告元科》等，其年代也相對要晚，⑬ 因此難免後人增補之嫌。

從斗姆借用摩利支天形象的歷史時期以及對摩利支天法吸收的內容來看，其原因或許更主要的是受到宗教、政治環境等因素影響所致。

就斗姆與摩利支天二者間的神格功能言，摩利支天主要的功能在於護祐其修持者除祛一切不祥和種種災難，如：

> 若有受持此經法者，應作是願。王難中護我，賊難中護我，行路難中護我，於失道曠野中護我，水火難中護我，刀兵軍陣難中護我，鬼神難中護我，毒藥難中護我，惡哭難中護我，毒蟲難中護我，一切怨家惡人難中護我。⑭

而在宋代天息災的譯經中摩利支天的神通還擴大到祈晴祈雨、得聰明、增長壽等等「一切所欲無不成就」。而這些針對修持者個人予以福祐之功能也是斗姆早已具有的功能，如前引《斗姆經》文中，斗姆同樣具有除去「疫癘凶災」、「刀兵蟲蝗」、「妖精鬼怪、疾病傷生、爭訟橫撓」等種種不詳，同時也能「解滯去窒」、「破暗除邪」、「安全胎育、治療病痾」、「召和延祚，潛施藥力」，可以說除了摩利支天隱身的功能在早期斗姆信仰中不甚明確外，其它護身除難的功能都在斗姆的功能職掌之內。這是早期斗姆信仰和摩利支天信仰內涵上接近之處，或許也是二者結合的影響因素之一。但這一神格上的近似之處，也正好說明斗姆信仰並不具有吸收摩利支天信仰的必要性。

---

⑫《先天斗母奏告玄科》，《道藏》，卷34，頁766。

⑬ 婁近垣《大梵先天奏告科序文》中也有提及降魔女的傳說。見故宮博物院編，《御注道德經、參同契金隄大義、清微黃籙大齋科儀、梵音斗科》，頁277。

⑭ 不空譯，《佛說摩利支天經》，《大正新脩大藏經》，冊21，頁260。

臺灣大學學術期刊資料庫

而從《道法會元》兩部涉及斗姆吸收摩利支天信仰的內容看，主要反映在三個方面，一是在斗姆的名號中加入了摩利支天的名號；二是在經文中引入了摩利支天部分咒法；三是借用了摩利支天的忿怒相形象。這幾方面均屬於形式方面的內容，顯然是要標示斗姆具有密教菩薩的外形及咒法特點。這也就顯示出斗姆信仰，或確切地說是雷法中的斗姆信仰需要密教的形式特點，而這些形式特點在弘揚其教或是發揮其影響力方面能有所助益。這，或許才是斗姆吸收摩利支天相關內容的主要原因。

因為就佛道二教的地位而言，密教自晚唐興盛以來，宋元明清各代都很盛行，尤其從元代開始，密教與顯教成為佛教判教的主要派別，也即「它（密教）在中國佛教中的地位發生了重大的變化，它由原來一教一宗的地位上升到與其它各教各宗抗衡並立的地位，它已半分佛教了」，「明代承元之餘緒，密教仍流傳很廣，且深入到民間。」[65]

元代獨有的帝師制度賦予帝師極高的政治地位和經濟利益，而元代帝師均為藏傳密教僧人：[66]

> 於是帝師之命，與詔敕並行西土，朝廷所以敬禮而尊信之者，無所不用其至。雖帝后妃主，皆因受戒而為之膜拜。正衙朝會，百官班列，而帝師亦或專席於坐隅。且每帝即位之始，降詔褒護，必敕章佩監絡珠為字以賜，蓋其重之如此。[67]

明代諸帝也大多崇奉密教，對藏僧及西來印度僧人甚是優待，尤其是宣宗對密教極之尊奉，曾從藏僧接受灌頂，受持密法，[68] 其也開啟其後諸帝過度崇奉密教之端緒，其後諸帝中尤以憲宗及武宗為甚。雖然元明時期帝王尊崇密教的同時也甚是禮遇道教，但其地位畢竟不及。如《元史・釋老傳》謂：「元

---

[65] 呂建福，《中國密教史》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁514、517。

[66] 趙改萍，《元明時期藏傳佛教在內地的發展及影響》（四川大學博士論文，2007），頁68-69。

[67] 宋濂，《元史・釋老傳》（北京：中華書局，1976），卷202，頁4520-4521。

[68] 何孝榮，〈論明宣宗崇奉密教〉，《社會科學戰線》，第7期（2012.7），頁87。

臺灣大學學術期刊資料庫

興，崇尚釋氏，而帝師之盛，尤不可與古者同語。維道家方士之流，假禱祠之說，乘時以起，曾不及其什一焉。」[69]《明英宗實錄》卷101記正統八年二月下令度僧童14300人，道童2895人，[70] 而正統年間正是道藏編纂之時，也即有學者認為的《道法會元》編纂之時；武宗正德二年五月，武宗下令「戊午準度在京在外僧三萬名、道一萬名」。[71] 從這些數字可見二者地位之懸殊。明朝僅世宗崇道過於崇佛，其餘諸帝均是以佛為先，而元明時佛教宗派中又以密教最盛。

另一方面，密教中的摩利支天信仰雖然流佈並不算很廣，但自唐以來，一直為社會上層所信持，有學者曾對此有較為詳細的討論，[72] 如唐宋時期「已流傳於統治階層或士人之間」，唐玄宗曾被不空授予摩利支天護身要法，顏真卿、蘇軾均曾書摩利支天經或為寫經題寫跋文，南宋隆佑太后奉摩利支天母，並曾以天母像奉安於西湖中天竺寺等，至明代，正統元年鄭和在第一次出使西洋前施印《摩利支天經》，以祈護祐，以鄭和幼年即以入宮，其信奉密教即應是受到其所處環境的影響。因此，將密教中受到上層人士信奉的摩利支天納入到道教的奉神中，吸納其名號及咒法，借用其形象，顯然對提升道派的宗教地位和擴大其在信眾中的影響都是極為有利的。

同時就整體社會環境而言，三教合一總的發展趨勢，至明代漸成社會各界的共識，無論是統治者還是佛道中人，都認為三教能融通一貫。如明初朱元璋就曾有《三教論》，其謂：

> 三教之立，雖持身榮儉之不同，其所濟給之理一然，然於斯世之愚人，於斯三教有不可缺者。[73]

---

[69] 宋濂，《元史・釋老傳》，卷202，頁4517。

[70] 《明英宗實錄》，卷101，《明實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1968），冊26，頁2048。

[71] 《明武宗實錄》，卷26，《明實錄》，冊62，頁692。

[72] 陳玉女，〈大足石刻北山摩利支天女像的雕鑿時局〉，頁23；陳玉女，〈鄭和施印佛經與建佛寺的意義〉，頁163。

[73] 錢伯城、魏同賢、馬梓根主編，《全明文》，冊1（上海：上海古籍出版社，1992），頁145。

臺灣大學學術期刊資料庫

明憲宗朱見深也曾繪有《一團和氣》圖，表現三教圓融。而道教中人，如四十三代天師張宇初也曾明確指出：

若儒之性理，釋之禪宗，更能融通一貫，尤為上士。⑭

佛教中的憨山德清（1546－1623）也曾言：

為學有三要，所謂不知《春秋》，不能涉世；不精《老》、《莊》，不能忘世；不參禪，不能出世。⑮

另一方面是元明時期，佛道二教在理論上雖無甚發明，但其整體發展趨勢卻是都在進一步世俗化和民間化。密教的通俗化表現在密教科儀懺法的流行，密教科儀懺法是指以密教內容為主而進行的各種法事活動和一般修持方法；⑯ 道教的民間化通俗化則反映在更多的俗神及世俗人物被納入到其奉神體系中。⑰

三教融合以及宗教世俗化民間化的趨勢和觀念，使佛道的界限趨於模糊，也使得彼此影響彼此吸收融合，因此，在上層統治者的認同，以及民間信眾信奉對象多元化和不斷擴充的環境下，吸收上層人士信奉的摩利支天入道教不僅與時勢並不相悖，甚或可謂順應了這一發展趨勢。同時，就道派的發展而言，吸收不同宗教和文化的元素也是必要和必然的途徑。或許也正是在這一情況下，多頭多臂的密教菩薩形象出現在道教殿堂才成為可能。

因此，斗姆信仰對摩利支天信仰的吸收，以及其對摩利支天形象的借用，有著政治、宗教、社會等多方面因素的影響，也有各方面因素和條件的促成。而其直接原因則應是元明之際地位式微的道教希望吸納上層人士的信奉對象以提昇自己的影響和地位。

---

⑭ 張宇初，《道門十規》，《道藏》，卷32，頁151。
⑮ 憨山德清，《憨山老人夢游全集》，卷39，《續道藏》，卷127，頁777。
⑯ 呂建福，《中國密教史》，頁546-563。
⑰ 南炳文，《佛道秘密宗教與明代社會》（天津：天津古籍出版社，2001），頁147。

臺灣大學學術期刊資料庫

結語

通過以上對斗姆圖像及信仰演變發展的考察，可以看出道教的斗姆形象存在一個發展和演變的過程，而現存較為常見的多頭多臂斗姆形象主要源自其對密教摩利支天形象的借用。

道教的斗姆最初出現時僅為化生北極天皇、紫微二帝及北斗七星君之紫光夫人，其後一變而成為具有西王母背景及兼具其九子功能的斗姆，再變而為雷祖大帝、摩利支天大聖。斗姆是在被納入雷法之際與密教摩利支天相融合，不僅其尊號中加入了摩利支天的名號，同時其相關經文中也加入了摩利支天密法中的部分咒法，而尤為突出的是借用了摩利支天多頭多臂的形象，但這一形象的借用因應斗姆自身信仰內涵而予以了調整，其突出表現於二者手持物的差異，對於密教中代表光線的摩利支天而言，其獨有的手持物是針、線，即暗示其能隱身且縫惡人口眼的特點和功能。而在斗姆的形象中，摩利支天的針線替換成傳統文化中代表陰陽的日、月，以突出斗姆身為斗之母以及雷法法主掌控陰陽、「升降二炁」的功能特點。因此，這不僅形成了二者形象上最大的差異，也反映其信仰內涵的不同。

通過梳理斗姆相關經文內容以及圖像材料的演變，經文顯示斗姆與摩利支天的結合主要出現於《道法會元》的相關經文中，而《道法會元》的編纂時間有學者認為當在元末明初，甚或在《道藏》編纂之時，也即明代正統十年之前。若此，則斗姆與摩利支天的結合也約在元末明初之時。從圖像材料看，斗姆對摩利支天形象的借用在明代初期的扉頁畫中已有所反映，明代中後期多種不同的形象反映了形象借用的發展特點，而手托日月多頭多臂的斗姆形象的真正穩定則主要在清代。在現存的斗姆圖像材料中，中大的《摩利支天圖卷》不僅其主尊斗姆以摩利支天的標準相表現，揭示出了這一斗姆對摩利支天形象借用的事實，同時也以其對各附屬神將形象特徵的細緻表現，成為目前最為完整表現斗姆信仰內涵的圖像材料。

由於斗姆對摩利支天信仰的吸收內容主要是在形象與咒法等形式方面，結合元明時期的宗教環境，可以大致推斷借用密教菩薩形象的主要原因，是希望通過吸納這一時期影響及地位都勝於道教的密教信仰以提昇道教自身的地位和

臺灣大學學術期刊資料庫

影響，也可以說是道派因應宗教環境希望求得發展而作出的回應。因而，通過道教斗姆這一獨特形象淵源的考察，不謹可以了解其信仰演變的軌跡，同時也可一窺元明之際宗教發展狀況之大概。

（責任編輯：方令光）

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

傳統文獻

（明）《九皇斗姥戒殺延生真經》，收於胡道靜等編，《藏外道書》第4冊，成都：巴蜀書社，1994。
（明）《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》，收於《道藏》第11冊，北京、上海、天津：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988。
（明）《太上玄靈北斗本命延生真經》，收於《道藏》第11冊，北京、上海、天津：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988。
（明）《玉音乾元丹天雷法》，收於《道藏》第30冊，北京、上海、天津：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988。
（明）《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》，收於《道藏》第1冊，北京、上海、天津：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988。
（明）《先天斗母奏告玄科》，收於《道藏》第34冊，北京、上海、天津：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988。
（明）《先天斗姥煉度金科》，收於胡道靜等編，《藏外道書》第30冊，成都：巴蜀書社，1994。
（明）《先天雷隱晶隱書》，收於《道藏》第29冊，北京、上海、天津：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988。
（明）《明武宗實錄》卷26，收於《明實錄》第62冊，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1968。
（明）《明英宗實錄》卷101，收於《明實錄》第26冊，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1968。
（明）《道法會元》卷六十七，收於《道藏》第29冊，北京、上海、天津：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988。
（明）《道門十規》，收於《道藏》第32冊，北京、上海、天津：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988。
（明）《道門定制》卷3，收於《道藏》第31冊，北京、上海、天津：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988。
（明）《憨山老人夢游全集》卷39，收於《續道藏》第127卷，頁777。
（唐）不空譯
《佛說摩利支天菩薩陀羅尼經》，收於高楠順次郎等編纂《大正新脩大藏經》第21冊，東京：大正一切經刊行會，1924。
（唐）不空譯
《佛說摩利支天經》，收於高楠順次郎等編纂《大正新脩大藏經》第21冊，東京：大正一切經刊行會，1924。

臺灣大學學術期刊資料庫

（宋）天息災譯
《佛說大摩里支菩薩經》，收入高楠順次郎等編纂《大正新脩大藏經》第21冊，東京：大正一切經刊行會，1924。
（明）宋濂
《元史・釋老傳》，北京：中華書局，1976。
（宋）李昉
《太平廣記》，北京：中華書局，1961。
（宋）金允中
《上清靈寶大法》，收於《道藏》第31冊，北京、上海、天津：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988。
（唐）段成式
《酉陽雜俎》，北京：中華書局，1981。
故宮博物院編
《御注道德經、參同契金隄大義、清微黃籙大齋科儀、梵音斗科》，海口：海南出版社，2001。
（宋）留用光傳授、蔣叔輿重修
《無上黃錄大齋立成儀》，收於《道藏》第9冊，北京、上海、天津：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988。
高楠順次郎等編纂
《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-。
（清）婁近垣
《大梵先天奏告科序文》，收於故宮博物院編，《御注道德經、參同契金隄大義、清微黃籙大齋科儀、梵音斗科》，海口：海南出版社，2001。
（宋）張君房纂輯，蔣力生等校注
《雲笈七籤》，北京：華夏出版社，1996。
錢伯城、魏同賢、馬梓根主編
《全明文》，第1冊，上海：上海古籍出版社，1992。
（南朝）陶弘景
《靈寶真靈位業圖》，《叢書集成》，卷0746，北京：中華書局，1991。

近人論著

中國道教協會編
1995 《道教神仙畫集》，北京：華夏出版社。
Taoist Association of Chian eds,
1995 *Album for Taoist Deities and Divine Immortals,* Beijing: Huaxia Publishing House.

臺灣大學學術期刊資料庫

王琛發
2008〈從北斗真君到九皇大帝——永不沒落的民族意象〉，http://www.xiaoen.org/cultural/maga-zine.asp? cat=34&loc=zh-cn&id=1626。
Wang, Chen-fa
2008 "Cong Beidou zhenjun dao jiuhuang dadi——yong bu mo luo de minzu yixiang (From the Northern Dipper Perfected Lords to the Great Emperors Nine Sovereign-- Everlasting National Imagery)," http://www.xiaoen.org/cultural/maga-zine.asp?cat=34& loc=zh-cn&id=1626.
牟海芳
2005〈中國古代北斗信仰與豬神崇拜之關係論考〉,《西南民族大學學報・人文社科版》，第2期，頁321-323。
Mou, Hai-fang
2005 "Zhongguo gudai Beidou xinyang yu zhu shen chongbai zhi guanxi lun kao (The Worship of Pig and the Belief of the Northern Dipper in Ancient China)," *Journal of Southwest University for Nationalities (Humanities and Social Science)*, no. 2, pp. 321-323.
任繼愈、鐘肇鵬主編
1995《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社。
Ren, Ji-yu and Zhao-peng Zhong, eds.
1995 Daozang tiyao, Beijing: China Social Sciences Press.
何孝榮
2012〈論明宣宗崇奉密教〉,《社會科學戰線》，第7期，頁84-92。
He, Xiao-rong
2012 "Lun Ming Xuanzong cong feng mijiao (Tantric Worship of the Ming Xuanzong)," *Social Science Front*, no. 7, pp. 84-92.
呂建福
1995《中國密教史》，北京：中國社會科學出版社。
Lu, Jian-fu
1995 *Zhongguo mijiao shi* (History of Chinese Tantric Buddhism), Beijing: China Social Sciences Press.
李淞
2011〈關於968年京兆府國子監里的《佛道圖文碑》〉,《考古與文物》，第3期，頁76-82。
Li, Song
2011 "Guanyu 968 nian Jingzhaofu Guozijian li de *fo dao tu wen bei* (The 'Stele with Budddhism and Taoism Iconography and Scripture' in the imperial college in capital prefecture during the Early Northern Song)," *Archaeology and Cultural Relics*, no.3, pp. 76-82.

臺灣大學學術期刊資料庫

李遠國
2001 〈道教神霄派淵源略考〉,《宗教學研究》, 第1期，頁1-9。
2002 〈論明清時代的神霄派〉,《中國道教》, 第2期，頁7-12。
2002 〈道教雷法沿革考〉,《世界宗教研究》, 第3期，頁88-96。
2003 《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》, 成都：四川人民出版社。
Li, Yuan-guo
2001 "Daojiao Shenxiao pai yuanyuan lue kao (A Brief Examination of the Origin of Taoist Divine Heaven Sect)," *Religious Studies*, no. 1, pp. 1-9.
2002 "Lun Ming Qing shiqi de Shenxiao pai (Discussion of the Shenxiao Sect of the Ming and Qing Dynasty)," *China Taoism*, no. 2, pp. 7-12.
2002 "Daojiao leifa yange kao (Examination on the History of the Daoist Thunder Rites)," *Studies in World Religions*, no. 3, pp. 88-96.
2003 *Shenxiao (divine empyrean or divine heaven) leifa --Daojiao Shenxiao pai yange yu sixiang* (Shenxiao Thunder Rites--the History and Thought of the Daoist Shenxiao Sect), Chengdu: Sichuan People's Publishing House.
李豐楙
1988 〈宋元道教神霄派的形成與發展〉,《東方宗教研究》, 第2期，頁141-162。
Li, Feng-mao
1988 "Song Yuan daojiao Shenxiao pai de xingcheng yu fazhan (the Formation and Development of Shenxiao Sect in the Song and Yuan Dynasty)," *Studies in Oriental Religions*, no. 2, pp. 141-162.
李耀輝
2011 〈從斗姥與摩利支天的融合看佛道文化的交涉〉,《中國道教》, 第4期，頁16-19。
Li, Yao-hui
2011 "Cong Doulao yu Molizitian de ronghe kan fo dao wenfa de jiao she (the Interaction of the Buddhism and the Daoism viewed from the cross of Doulao and Marici)," *China Taoism*, no. 4, pp. 16-19.
林光明、林怡馨合編
2005 《梵漢大詞典》, 臺北：臺北嘉豐出版社。
Lin, Guang-ming and Yi-xin Lin, eds.
2005 *Fan han da ci dian* (Sanskrit-Chinese Dictionary), Taipei: Jiafeng chubanshe.
南炳文
2001 《佛道秘密宗教與明代社會》, 天津：天津古籍出版社。
Nan, Bing-wen
2001 *Fo dao mi mi zongjiao yu Ming dai shehui* (the Secret Buddhist and Daoist Sects and the Society of the Ming Dynasty), Tianjin: Tianjin guji chubanshe.

臺灣大學學術期刊資料庫

張小剛

2006 〈敦煌摩利支天經像〉，收入敦煌研究院編，《2004年石窟研究國際學術會議論文集（上）》，上海：上海古籍出版社，頁382-409。

Zhang, Xiao-gang

2006 “Dunhuang Molizitian jing xiang (Sutras and Images of Marici in Dunhuang),” in *Proceedings of 2004’International Conference on Grottoes Research*, Shanghai: Shanghai guji chubanshe, pp. 382-409.

陳玉女

2003 〈鄭和施印佛經與建佛寺的意義〉，收入陳信雄、陳玉女主編，《鄭和下西洋國際學術研討會論文集》，臺北：稻鄉出版社，頁163-199。

2007 〈大足石刻北山摩利支天女像的雕鑿時局〉，收入重慶大足石刻藝術博物館編，《2005年重慶大足石刻國際學術研討會論文集》，北京：文物出版社，頁23-36。

Chen, Yu-nü

2003 “Zheng he shi yin fojing yu jian fosi de yiyi (Behind the Printing of Buddhistic Sutras and the Construction of Temples by Zheng He),” in Xin-xiong Chen and Yu-nü Chen, eds., *Zheng he xia xiyang guoji xueshu yan tao hui lunwen ji* (Proceedings of International Conference on Zheng he’s West Sea Navigation Research), Taipei: Daoxiang chubanshe, pp. 163-199.

2007 “Dazu shike Beishan Molizitiannu xiang de diaozuo shiju (The Current Political Situation of the Marici’s Statue at Beishan, Dazu),” in Chongqing dazu shike yishu bowuguan eds., *2005 nian Chongqing dazu shike guoji xueshu yantaohui lunwen ji* (Proceedings of 2005’International Conference on Dazu’s Stone Carvings Research), Beijing: Cultural Relics Press, pp. 23-36.

陶金

2012 〈蘇州、上海〈誥斗科儀〉中「啟師」節次初探〉，《中國道教》，第2期，頁34-41。

Tao, Jin

2012 “Suzhou Shanghai ‘Gaodou keyi’ zhong ‘Qishi’ jie ci chu tan (Preliminary Discussion of the part Qishi in *the Rites of the Dipper Invocation* found in Suzhou and Shanghai),” China Taoism, no. 2, pp. 34-41.

湖北省博物館編

2012 《道生萬物——楚地道教文物》，北京：文物出版社。

Hubei Provincial Museum eds.

2012 *Dao sheng wanwu--chu di daojiao wenwu* (The Tao Gives Rise to Ten Thousand Things--Taoist Relics from the Chu Region), Beijing: Cultural Relics Press.

趙改萍

2007 《元明時期藏傳佛教在內地的發展及影響》，四川大學博士論文。

臺灣大學學術期刊資料庫

Zhao, Gai-pin
2007 *A Study of Tibetan Buddhism Depend on Development of Inland and Effect in Yuan and Ming Dynasty*, PhD dissertation, Sichuan University.

劉仲宇
1999 〈眾星拱伏的斗姥神〉,《世界宗教文化》, 第3期, 頁54-56。
2001 〈五雷正法淵源考論〉,《宗教學研究》, 第3期, 頁14-21。

Liu, Zhong-yu
1999 "Zhongxing gong fu de Doulao shen (The Doulao of the Stars)," *The World Religious Cultures*, no. 3, pp. 54-56.
2001 "Wu lei zheng fa yuanyuan kao lun (An Investigation on the Origin of Orthodox Skill of Five Thunders)," *Religious Studies*, no. 3, pp. 14-21.

蕭登福
2011 《太歲元辰與南北斗星神信仰》, 香港：嗇色園出版。

Xiao, Deng-fu
2011 *Taisui Yuanchen yu Nan Bei dou xing shen xinyang* (the protector in sixty-year calendaral cycles and the Belief of the Southern and Northern Dipper), Hong Kong: Sik Sik Yuen chuban.

蕭進銘
2011 〈從星斗之母到慈悲救度女神——斗姆信仰源流考察〉, 收入《道教神祇學術研討會論文集（Ⅳ)》, 臺北：保安宮, 頁5-28。
2011 〈萬星宗主、賜福天官及伏魔祖師——紫微大帝信仰源流考察〉, 收入《道教神祇學術研討會論文集（Ⅱ)》, 臺北：保安宮, 頁34-57。

Xiao, Jin-ming
2011 "Cong xing dou zhi mu dao ci bei jiu du nüshen -- Doumu xinyang yuanliu kao ca (From the Mother of the Dipper to the Goddess of Mercy--Investigation on the Origins of Doumu's Faith)," in *Proceedings of Sympoism on Daoist Deities (Ⅳ)*, Taipei: Baoan Temple, pp. 5-28.
2011 "Wan xing zong zhu, Ci fu tian guan ji Fu mo zu shi -- Ziwei da di xinyang yuanliu kao ca (The Lord of Stars, the Heavenly Official of Blessing and the Patriarch of the Subduing of Demons-- Investigation on the Origins of the Belief of the Great Emperor of Purple Tenuity)," in *Proceedings of Sympoism on Daoist Deities (Ⅱ)*, Taipei: Baoan Temple, pp. 34-57.

謝世維
2011 〈梵天、梵書與梵音：道教靈寶經典中的「梵」觀念〉,《輔仁宗教研究》, 第22期, 頁139-180。
2012 〈古靈寶經中的大乘之道：論中古時期道教經典型態之轉變〉,《成大中文學報》, 第36期, 頁1-36。

臺灣大學學術期刊資料庫

2012 〈融合與交涉：中古時期的佛道關係研究回顧〉,《清華中文學報》，第8期，頁263-299。

2012 〈密法、道術與童子：穢跡金剛法與靈官馬元帥秘法中的驅邪法式研究〉,《國文學報》，第51期，頁1-36。

Hsieh, Shu-wei

2011 "A Study of the Concept of Brahmâ in Daoist Ling-bao Scriptures," *Fu Jen Religious Studies*, no. 22, pp. 139-180.

2012 "The Way of Great Vehicle in Early Lingbao Scriptures: The Transformation of Daoist Scriptures in Medieval China," *Journal of Chinese Literature of NCKU*, no. 36, pp. 1-36.

2012 "Syncretism and Interaction: A Review of Scholarship on the Relationship between Medieval Buddhism and Daoism," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, no. 8, pp. 263-299.

2012 "Esoteric Buddhism, Daoist Ritual and Child Medium: A Study of Exorcism in the Method of Ucchuṣma and Luminous Agent Marshal Ma," *Bulletin of Chinese*, no. 51, pp. 1-36.

大村西崖

1993 《密教發達志》上卷，臺北：臺灣武陵出版社。

Ômura, Seigai

1993 *Mijiao fada zhi* (History of Tantric Buddhism), Taipei: Woolin Publishing House.

Donaldson, Thomas Eugene

1995 "Orissan Images of Vârâhî, Oddiyâna Mârîcî, and Related Sow-Faced Goddesses," *Artibus Asiae*, vol. 55, No. 1/2, pp. 155-182.

Hall, David Avalon

1990 *Marishiten: Buddhism and the Warrior Goddess*, Ph.D. dissertation, Ann Arbor: University microfilms.

Little, Stephen with Shawn Eichman

2000 *Taoism and The Arts of China*, Chicago: Art Institute of Chicago; Berkeley: In association with University of California Press.

Kohn, Livia

2000 "Doumu: The Mother of the Dipper," *Ming Qing Yanjiu*, vol. 8, pp. 149-195.

Schipper, Kristofer and Franciscus Verellen, eds.

2004 *The Taoist Canon*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

圖版出處

圖1　《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》扉頁畫，明正統四年（1439），23.9cm x 52cm，紙本，德國慕尼黑巴伐利亞州立圖書館藏（Bayerische Staatsbibliothek München, Res/4 L.sin.C 229.）。

圖2　山西稷縣青龍寺腰殿壁畫之「元君聖母眾」局部，元明時期。品豐、蘇慶編，《歷代寺觀壁畫藝術》（重慶：重慶出版社，2001），圖版十一。

圖3　《道教經文》（延生真經）〔*Sacred Book of Daoism (Yansheng zhen jing)*〕扉頁畫，明隆慶二年（1568），摺頁，泥金寫本，單頁：25.9 x 11.9cm (103/16 x 411/16 in.)，全長：25.9 x 690.2cm (103/16 x 2713/16 in.)，哈佛大學賽克勒博物館藏（Harvard Art Museums/Arther M. Sackler Museum, Bequest of the Hofer Collection of the Arts of Asia, 1985.824. Imaging Department © President and Fellows of Harvard College.）。

圖4　「斗母天並諸天眾」，明萬曆三十七年（1609），水陸畫，154.5 x 91.5cm，首都博物館藏。《北京文物鑑賞》編委會編，《明清水陸畫》（北京：北京出版社出版集團、北京美術攝影出版社，2005），頁42。

圖5　（明）鄭重，《摩利支天圖卷》，明崇禎十四年（1641），絹本水墨，30.8 x 561cm，北山堂惠贈（1995.0548），香港中文大學文物館藏（香港中文大學文物館藏品，文物館准予複製）。

圖6　銅鎏金斗姆坐像，明代，高61.4cm，湖北武當博物館藏。武當博物館編，《道生萬物——楚地道教文物》（北京：文物出版社，2012），頁118。

圖7　斗姆元君畫像，清代，絹本設色，北京白雲觀藏。中國道教協會編，《道教神仙畫集》（北京：華夏出版社，1995），頁50。

圖8　斗姆元君畫像，清代，絹本設色，北京白雲觀藏。中國道教協會編，《道教神仙畫集》（北京：華夏出版社，1995），頁51右圖。

圖9　斗姆元君畫像，清代，絹本設色，北京白雲觀藏。中國道教協會編，《道教神仙畫集》（北京：華夏出版社，1995），頁49。

圖10　斗姆元君畫像，清代，絹本設色，北京白雲觀藏。中國道教協會編，《道教神仙畫集》（北京：華夏出版社，1995），頁51左圖。

圖11　斗姆元君像，清代，南京高淳縣文物局藏。高淳縣文化局編，《明清道教神像畫》（南京：南京出版社，2006），頁10 。

圖12　鄭和施刊《佛說摩利支天經》扉頁畫，明永樂元年（1403），版畫。周心慧主編，《中國古代佛教版畫集》第二冊（北京：學苑出版社，1998），頁17。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Borrowing Image of Doumu

Tang, Chiu

Department of Fine Arts
The Chinese University of Hong Kong

Doumu, the Mother of the Dipper, is a Daoist female deity, but she has an unusual image among all of the Daoist female deities, for she often appears as an esoteric Budhisattva who has three heads and six or eight arms.

This paper examines the extant image materials of Doumu of the Ming and Qing dynasties and generalizes their traits in different periods, on one hand, and analyzes the distinct contents of related scriptures of Doumu, on the other. It demonstrates that the esoteric image of Doumu derived from Marici, a goddess of light in Esoteric Buddhism, as Doumu was absorbed into the canons of Thunder Rites within which her name combined with Marici's, her magic assimilated Marici's conjuration, and at the same time, she borrowed Marici's image. Since then, Doumu has not only been the mother of the Dipper, but the main deity of Thunder Rites, and her image has changed from a traditional Daoist female deity into an esoteric Budhisattva. As the characteristics and functions of Doumu were different from Marici, the borrowing image of Doumu adjusted the most prominent feature to her identity and her image thence has specific features of her own.

Besides the investigation of image materials and scriptures of Doumu, this paper discusses the meaning of the distinguishing feature of her borrowing image and the main factors prompted this image borrowing.

Keywords: Doumu, The Mother of the Dipper (the Dipper Mother), Daoist Female Deity, *Marici, Doumu jing*

臺灣大學學術期刊資料庫