

漂洋过海的神灵： 华人之神在东亚的传播和变容 —以“招宝七郎”神为中心

刘雄峰

LIU Xiong Feng

历史学博士。四川社会科学院宗教翻译与研究
中心主任、教授



JEARC 2024,2(1): 237–251

Original Articles

Correspondence to

LIU Xiong Feng

Sichuan Academy of Social Sciences

liusehsfen@163.com

ORCID

<https://orcid.org/>



Journal of East Asian Religions and Cultures Vol. 2, Issue 1 (December 2024): 237–251

© 2024 by the Daesoon Academy of Sciences, Daejin University, South Korea

<https://doi.org/10.23239/JEARC.2024.2.1.237>

Day of submission: 2024.11.09.

Completion of review: 2024.11.30.

Final decision for acceptance: 2024.12.20.

P-ISSN: 3022-0335

E-ISSN: 3058-2105

Abstract

A Spirit that Crosses the Sea : The Spread and Transfiguration of Chinese Gods in East Asia -As Exemplified by the Deity Zhaobao Qilang

The belief in gods is theorized to have grown out of nature worship, which took on religious features, and became a cultural product that personifies natural objects and deifies those who make significant contributions to society. Produced and popularized in China's Song Dynasty, "Zhaobao Qilang" is one such anthropomorphic god or deity. Zhaobao Qilang was the focus of a sea god faith tradition. Although it has since fallen from relevance, at that time (the Song Dynasty), China's eastern coastal area was vibrant and popular. When this tradition was introduced to Japan via social and cultural exchanges it took on new features and altered its style. Therefore, if the spread and exchange of culture is an inexhaustible motive and force for the introduction, continuation, and development of belief in gods, then the rise and fall of the Zhaobao Qilang faith is undoubtedly a clear manifestation of this complete process.

Keywords: Chinese gods in East Asia; spread and transfiguration; Zhaobao Qilang

神灵信仰乃出于人类的“自然崇拜”，并在赋予其“宗教”色彩的同时，将自然物“人格化”和将对社会作出重大贡献之人进而“神格化”的文化产物。产生并流行于中国宋代的“招宝七郎”便是这样的“人型神”。“招宝七郎”作为海神信仰，尽管在当时（宋代）的中国东部沿海一带曾经风靡一时，但今天却已销声匿迹。不过，它却是随着社会文化的交流，漂洋过海而到了日本并进而改换了门庭。因此，如果说文化的传播和交流是为神灵信仰生存和发展的不竭动力的话，那么，“招宝七郎”信仰的兴衰演变则无疑就是这一过程的鲜明地体现。

关键词：华人之神、东亚、传播和变容、招宝七郎

一、前言

神灵崇拜乃源于古代人类对于自然物的敬畏、神化并加以顶礼膜拜。并进而实现了由“自然神”向“人格神”的进化与发展。“招宝七郎”神便是这种由“自然神”而变化出的“人格神”之一。它是曾经（宋代）十分流行于中国宁波沿海一带地区、被尊崇为海神、伽蓝神的神祇。然而，“宗教信仰一方面要倚重传统，同时它也在不断地发生着变化”（Nikaido 2014, 1）。随着社会形态的发展变化，其社会信仰亦随之发生变迁。自明清以来，招宝七郎信仰在这一地域业已走向式微。甚而在包括宁波地区的中国民众（渔民）中间，今天已无人知晓“招宝七郎”之名。不过，它却是随着社会文化的交流，漂洋过海而到了日本并进而改换了门庭。因此，如果说文化的传播和交流是为神灵信仰生存和发展的不竭动力的话，那么，“招宝七郎”信仰的兴衰演变则无疑就是这一过程的鲜明地体现。

二、作为海神的招宝七郎

所谓“招宝七郎”，亦被称为“大权修利”。而其作为一种神灵信仰，关于其起源及其演变的详细情况，由于现存资料的匮乏，加之在现今的中国人群当中已经完全不知晓其名，故而显得颇为模糊且业已淡出了学者们的研究视野。这种情况意味着，不仅作为精神层面的神灵信仰——招宝七郎之名，在人们的思想记忆里业已消失殆尽，而且，就物质层面的祭祀庙宇而言，更是完全的不复存在，即便是在其诞生地的中国宁波地区，亦是踪迹全无。不过，今天的我们从由明清时期所流传下来的一些通俗文学作品当中，却有幸仍能看到它的名字，并由此似乎窥得那时它的辉煌。如在《水浒传》第七十七回中，在讲述没羽箭张清的作战场景时，作了如下之记述：

只见张清左手约住枪，右手似招宝七郎之形。口中喝一声道：着。去周信鼻凹上只一石子打中，翻身落马。(Rongyu, Tang Edition 1988, 1133)

这里，值得注意的是“右手似招宝七郎之形”一句。对此，书中并未作任何说明。显然，对于《水浒传》的作者和读者来说，这好像就是一种“约定”，只要一提到“招宝七郎”及其手势，人们便会立刻明白张清的动作姿势，而无需作任何过多的说明。可见，在那个时代，至少在《水浒传》创作该部分的时代，招宝七郎神应是众所周知、家喻户晓的。否则，便不能够使人理解该段这样的描述。

从上述之张清“右手似招宝七郎之形”，在联系他以抬手掷石子打人为“绝招”的情况，可以推断出招宝七郎应有一只手上举的形象。那么，招宝七郎的形象究竟是什么样的呢？

如前所述，由于在今天的中国，已经无人知晓招宝七郎神之名，更遑论祭祀它的寺庙和神像了。然而，在今天日本的禅宗系统的寺院里，却仍能看到有招宝七郎的塑像。它是被作为寺院的伽蓝神而祭祀着的。其形象如下图所示：



图 1，日本平户瑞云寺的招宝七郎像 (Fig. 1)

从上图来看，该神像乃为一单尊像，其一只手上举于额头前，摆出了一副瞭望的姿势。对于中国人而言，即便是在异国他乡，但一看到该神像身着中国王侯风格的服饰，无疑会感受到一种是曾相识的亲切感。而再从其瞭望远方的形象，可以推测其原来应是作为海上的守护神的，即举手瞭望，期待和保佑出海的渔民满载而平安归来。

由上可见，原本盛行于以中国宁波为中心的南方地区的招宝七郎神，其信仰在家乡衰退殆尽，却在异国他乡保留下了自身的信仰，此事虽然十分罕见，但无疑却是自己传播和文化交流史上的一个奇迹。自然，最早关注和研究招宝七郎神者，无疑是日本学者塚本善隆。如他在研究了成寻《参天台五台山记》的相关记载后，这样说道：

（成寻）在罗汉院参拜了十六罗汉的等身像和五百罗汉的三尺像，又进入食堂，烧香礼拜了七郎天，……七郎天是什么呢？大概是成寻后来所记为平水大王那地方的神仙吧。……对于新封的平水大王即周七郎，当地人对他的信仰一定是相当大的。……在我们国家的洞门之寺中祭祀的招宝七郎可能也与其有关系。（Tsukamoto 1974, 84-85）

在这里，他认为平水大王即是周七郎，而周七郎似乎又与招宝七郎“有关系”。又据《天台山方外志》卷十所记，“平水大王，乃西晋之周清，以行贾而往来于台、温间，俗呼周七郎。娶临海林氏女，俄乘杵化龙，与女皆不见。后有人遇之于彭公屿者。宋祥符九年，以显异于温，锡封为平水大王。”可见，招宝七郎最初是被作为海神（龙神）而尊崇

的。而在《铸鼎余闻》中，亦有将土地神冠以“某某大王”、“某某郎”的记述。如“顧三郎”、“陶四郎”、“潘七郎”、“白八郎”、“白馬三郎”、“玄陵三郎”、“玄陵四郎”、“攀花五郎”、“西官七郎”、“張十六郎”、“張十七郎”、“陳九郎”等 (Yao 1989)。而他们实际上就是形形色色的神祇，招宝七郎便是这样的“土地神”，是海洋的“土地神”，亦即“龙神”。而在招宝七郎遂道元禅师来日的故事中，亦受类似于圆仁与赤山明神的影响。所谓“赤山明神”有“明州之山神”之说，(Yamamoto 2003, 84) 而明州即是今日之宁波地区。

三、作为伽蓝神的招宝七郎

提及伽蓝神，今天的寺院里大多为关帝、韦陀，而在从前，则具有很多。如在于平安期渡宋之成寻所留下的《参天台五台山記》中，就列举出了当时寺院里所祭祀许多的镇护神，其中就有王子晋、東嶽大帝、五通神、白鶴靈王、招宝七郎等(Wang 2005, 129)。而在无著道忠的《禅林象器箋》中，亦列举了祠山張大帝、閔帝、火德星君等伽蓝神。其中，尤以祠山张大帝与招宝七郎神的关系最为密切。一方面，如此数量众多的伽蓝神，特别是在日本的寺院中，被很好地保留了下来。而另一方面，这些神灵，由于其在中国的信仰于后世业已衰微，其中的不少其由来已渐渐地变得暧昧起来。所以，这些保留在日本寺院中的来自中国的伽蓝神，则显得倍加珍贵。

《禅林象器箋》记道：

忠曰：右手加额为远望势象是也，大唐阿育王山护法神矣。修利或谬作修理，非。……忠曰：传说，大權修利，是天竺阿育王郎子。为护育王所建舍利塔，以神力来支那国，止明州招宝山。加手于额，回望四百州。育王山祀之，为土地。自尔刹刹惯之。(Wu Zhuo Daozhong 1990, 178-179)

接着，就招宝七郎，又说道：

道元和尚归朝时，潜形随来护法。或云：亦是大权而已。大权修利，是封号，本名招宝七郎。招宝山在鄞峯，此神祠于此。七郎，盖行第乎。……招宝七郎，恐是弘景乎。……七郎亦是大权者，余未信之。
(Wu Zhuo Daozhong 1990, 180-181)

文中，将大权修利（亦即招宝七郎）看作是天竺阿育王的儿子，为了保护阿育王的舍利塔，而来到了中国，并驻在了明州（即宁波）招宝山，因而被祭祀。同时，亦讲述了招宝七郎的来历和性格。其呈现出了多样性之特征，如作为阿育王之子；作为陶弘景；作为阿育王寺附近之土地神；作为招宝山之神；以及航海之神。



图 2，阿育王寺之舍利殿中的七郎神
(Fig. 2)

很显然，招宝七郎的这种多样的特性都是在民间信仰社会的发展之所致。可以说，“作为民间系统的神灵，其具有几个性格的集合乃是很普通的事。如关帝既为财神又是武勇的伽蓝神；既是火神又是财神的华光神；是水神同时又是北方之守护神之武神的玄天上帝等，此类例子不胜枚举。七郎神原来也是海神，并且，同时亦成为了伽蓝神” (Nikaido 2014, 439)。因此，在伽蓝神中，有作为水神之龙神，有为了防备火灾而

祭祀的火德星君、华光神等。浙江的宁波一带因离大海较近，大多数情况下是将龙王当做了土地伽蓝之神。

同时，道忠亦对招宝七郎和大权修利究竟是否为一个神灵，亦提出了自己的看法，即是“余未信之”。尽管如此，他还是将七郎神和大权视为了一个神祇。因此，道忠认为，在日本寺院中所进行的对于招宝七郎大权的祭祀，乃是源于宁波阿育王寺对其的祭祀。据说，在宁波阿育王寺的舍利殿中，现在仍存有招宝七郎大权之像。是被夹在刘萨河（慧达）之佛舍利塔间，进行守护。不过，虽然现在换了新的像，“其姿势依然沿袭原来的样子”（Nikaido 2014, 442）。

而对于招宝七郎（大权修利）作为佛教寺院的守护神，在早于《西游记》之杨景贤的《西游记杂剧》中，亦有记述。在观音菩萨为守护玄奘法师而指名的神灵——“保官”中，出现了大权修利的名字。即：

第一个保官是老僧、第二个保官李天王、第三个保官那咤三太子、第四个保官灌口二郎、第五个保官九曜星辰、第六个保官华光天王、第七个保官木叉行者、第八个保官韦馱天尊、第九个保官火龙太子、第十个保官回来大权修利。（Selected Yuan Qu Supplement 1959, 652）

这里，将保官大权修利和同为保官的、通常作为寺院里的伽蓝神的华光天王、韦陀尊者相提并论。而且，在大权修利出场后，还说出了如下的话：

迥来大权上，云：小圣大权修利菩萨。表我佛法旨，看守金刚大藏。为金光灿眼、常手掌护之，凡人称我为招提。今日佛法要东行，着毗卢伽尊者，托化为陈玄奘，自东来西取经，今日敢待来也。…大权云：玄奘，我佛法旨，经文到处，着我随所守护，沿路上我当保障你直到中原，诸寺但有经藏处，即有小圣。
（Selected Yuan Qu Supplement 1959, 690–691）

从文中大权修利所言之“随所守护”、“看守金刚大藏”等，可以看出，大权修利实际上已经成为了寺院及佛法经藏的伽蓝懒神（守护神）。

因而，综上所述，招宝七郎在日本被作为伽蓝神祭祀乃源于宁波的阿育王的伽蓝神祭祀。而其背景则是招宝七郎信仰的在以宁波（包括象山）为中心的浙江一带的普及和七郎神的名闻遐迩。

四、信仰时空的变迁与文化交流

众所周知，日本的佛教乃是从中国所“舶来”，并经过所谓的“本土化”而形成的。因而，在今天日本的寺院里，祭祀着中国传入之神祇，显然并不使人感到惊诧。然而，使人颇为费解的是，这些神祇当中的一部分，它们在日本获得了新的发展的同时，却在他们的故乡（中国）业已式微甚至完全销声匿迹。“招宝七郎”神及其信仰便是其中之一。

如前所述，招宝七郎乃是发源于中国浙江宁波地区、并在以宁波地区为中心之南方沿海区域而广泛流行的、作为海岛渔民之“土地神”（守护神）和佛教护法神（伽蓝神）的神祇，它在传入日本并获得长足发展的同时，在其家乡却变得辉煌不再，甚而到了无人知晓的地步。而它在日本的发展，除了被从一尊神祇而分为两尊神祇（由招宝七郎和大权修利而变为招宝七郎和大权修利）、两尊神像分别呈现不同的姿势外，神

像的服饰却并没有多大改变，仍以穿着中国风的王侯装而引人瞩目。如在日本的平户瑞云寺内，祭祀的就是招宝七郎大权修利之像，其所呈现的便是著名的一手举于额前、向远处瞭望的架势，并身着中国古代王侯风的服饰。而在镰仓建长寺中，其所祭祀的伽蓝神像则有五尊。其中之招宝七郎像亦不呈举手愿望之姿势。如无著道忠认为，建长寺中所保留下来的五尊像，应为张大帝、大权修利、掌簿判官、感应使者、招宝七郎之五个神祇（Wu Zhuo Daozhong 1990, 175）。对此，亦有学者提出了不同的看法。其这样认为：

确实，大权修利与招宝七郎之关系，并不能单纯地定为是同一神祇。可是，从《水浒传》之记载等所见，可知招宝七郎亦是手举于额前遮光的姿势。这样一来，将大权修利与招宝七郎视为非同一神祇的观点就甚为不妥了。尽管道忠的疑问不是没有道理，但还是难以首肯。（Ni kaido 2014, 439）

还有，从成寻《参天台五台山记》的记事中，可以看到，除了宁波（象山）之外，在温州、台州一带，七郎神信仰亦是十分的盛行，在天台山，成寻亲眼目睹了招宝七郎被祭祀的情景，由此可以推测，祭祀招宝七郎的庙宇在浙南一带亦广为分布。而招宝七郎信仰的范围亦同张大帝的信仰圈似有微妙的接着之点。¹而且，其中之所谓“化为龙”的记载，则有着更深层次的含义。“且不说四海龙王的出现，就海神亦即龙神的事迹亦大多源于此”（Nikaido 2014, 418 - 430）。

由上可见，尽管招宝七郎是个海神（龙神），但后来寺院里将其作为伽蓝神而祭祀起来。而且，在那个时代，招宝七郎和大权修利通常应作为同一神祇来看待的。

关于这一系列伽蓝神之流入日本的担当者，如诸多研究者所指出，乃与道元、俊芿等入宋僧，以及兰溪道隆等渡来僧有很大关系。京都泉涌寺、建仁寺中所祭祀的祠山张大帝，相国寺中所祭祀的大权修利菩萨等各处，都留下了这样的痕迹。除了该二神及其眷属之外，成寻还见到其他之诸神，如王子晋、东嶽大帝、五通神、白鹤灵王等亦被祭祀。而且，还有天童寺的太白龙王。恐怕浙江一带所有的

作为伽蓝的神祇，亦有被全部祭祀之可能性。现在所残存的伽蓝神像，其实不过是这其中所残留的部分而已。

那么，对于招宝七郎信仰之诞生地的民众而言，作为海神或曰龙神（守护神）的招宝七郎信仰再给他（她）们营造出一个“神圣”的信仰空间的同时，亦使其社会生活被限定在了一种个特定的张力之域当中，即在神与海之间，一切的行为（包括个体的和集体的）都在有目的地进行着，并使整个社会处于良性的循环运动当中，这便是宗教的社会功能之所致。而随着这种信仰的变化（这里指招宝七郎神的被作为伽蓝神的“舶往”海外等），这种“神圣空间”亦发生改变，特定之张力亦随之消失，社会亦暂时会陷入了某种“混乱”之中。而在新的“神圣空间”建立之后，亦即新的神灵信仰形成之后，原有的信仰便会渐渐消失，社会会重新恢复原有的张力“平衡状态”。因此，虽然原有的神灵信仰会消失殆尽，但却会有新的神灵信仰渐渐取代它，并会建立起新的神圣空间。这无疑就是“招宝七郎”信仰在今天的以宁波地区为中心以及中国江南沿海地区销声匿迹的重要原因，同时，它亦是今天中国的广大寺院里，伽蓝神的祭祀以关帝和韦陀为“压倒性”居多的重要原因。

五、结语

综上所述，曾经在中国宁波（包括象山）一带十分兴盛的“招宝七郎”信仰，在随着社会形态的变迁中渐渐衰微而消失殆尽，以至于到了在今天的人群中竟无一人知晓之地步。而这一信仰却在随着入宋僧的到来，被传播到了大海对面的日本，并成为今天日本诸多禅宗寺院里的伽蓝神而祭祀起来。据学者研究，在宁波（包括象山）一带地区，东海龙王的信仰非常盛行。其形象为人间之帝王的模样，并手持如意(Liu 2003, 29 - 32)。因而，人们将东海龙王敖广所居住之水晶宫称作“龙宫”，并作为富贵的象征。这应该是因龙王手持之玉如意，显示出了具有富裕的意味。由此来看日本镰仓觉园寺的招宝七郎和大权修利像，或许修利菩萨可能就是东海龙王。也就是说，招宝七郎和东海龙王共同作为航海之守护神，被并置在了一起。一个被称作大权菩萨，一个则可能被称为了修利菩萨。而且，这也完全符合古来之记录之所谓“龙王与护法”的事实。因此，如果说文化的传播和交流是为神灵信仰生存和发展的不竭动力的话，那么，“招宝七郎”信仰的兴衰演变则无疑就是这一过程的鲜明地体现。

Conflict of Interest

本論文不存在任何利益衝突。

Note

¹ 关于祠山张大帝信仰，可参见 Nikaido(2014, 418-430) 因其不在本文的论述重点，故恕不枝蔓。

References

- Liu, Huanyong 2003 “Marine Culture of Temples and Shrines in Zhoushan.” *Journal of Zhejiang Ocean University* (Humanities Science Edition) 4: 29–32. [Chinese Language Text] 柳和勇, 《舟山寺观、祠庙的海洋文化内涵》, 《浙江海洋学院学报》(人文科学版)。
- Nikaido, Yoshihiro 2014 *Marshal God Study*. Translated by Liu Xiongfeng. Jinan: Qilu Publishing House. [Chinese Language Text] 二阶堂善弘著、刘雄峰译, 《元帅神研究》, 济南: 齐鲁书社。
- Rongyu, Tang Edition 1988 *Water Margin*, RongyuTang Edition. Shanghai: Ancient Books Publishing House. [Chinese Language Text] 《容与堂本水浒传》, 上海: 上海古籍出版社。
- Selected Yuan Qu Supplement 1959 *Selected Yuan Qu Supplement*. Beijing: Zhonghua Book Company. [Chinese Language Text] 《元曲选外编》, 北京: 中华书局。
- Tsukamoto, Zenryu 1974 “The Rise and Fall of Chinese–Japanese Buddhism as Seen in Chojin’s Travel Records to Song Dynasty.” In *Tsukamoto Zenryu Collected Works*, Volume 6, *History of Chinese–Japanese Buddhist Relations*, 84–85. Tokyo: Daito Publishing. [Japanese Language Text] 塚本善隆, 《成尋の入宋旅行記に見る日中佛教の消長》, 《塚本善隆著作集》第六卷, 《日中佛教交涉史研究》, 東京: 大东出版社。
- Wang, Liping 2005 “The Song Dynasty Monk Chojin and Daoism.” *Asia Yuko* 73. [Japanese Language Text] 王丽萍, 《入宋僧成寻と道教》, 《アジア游学》。
- Wu Zhuo Daozhong 1990 “Zen Forest Symbol Commentary.” In Ryuta Seizan (ed.), *Zen Studies Series*, 175–181. Chinese Publishing House. [Chinese Language Text] 无著道忠, 《禅林象器笺》, 柳田圣山主编, 《禅学丛书》, 北京: 中文出版社。

- Yamamoto, Hiroko 2003 *Strange Gods, Volume 1*. Tokyo: Chikuma Shobo. [Japanese Language Text] 山本ひろ子, 《异神》上卷, 東京: 筑摩书房。
- Yao, Fujun 1989 “Casting Tripod Anecdotes”. In Wang Qiugui and Li Fengmao (eds.), *Compilation of Chinese Folk Beliefs, Volume 1*, 276-307. Taiwan Student Bookstore. [Chinese Language Text] 姚福均《铸鼎余闻》, 王秋桂、李丰楙编, 《中国民间信仰资料汇编》第一辑, 臺北: 台湾学生书局。