

普陀山文化论坛

——暨“东亚的观音信仰”国际学术研讨会

资料集

主办：舟山市普陀山风景名胜区管理委员会
浙江工商大学日本文化研究所
早稻田大学日本宗教文化研究所
香港凤凰卫视有限公司

中国·普陀山

2009年11月14日-17日

目 录

日 程 安 排.....	1
スケジュール	4
论文资料.....	7
禅师对观音慈悲法门的实践与诠释	（黄连忠）8
杨贵妃观音坐像东传日本新考	（郭万平）18
兼明亲王和观音寺	（七田麻美子）20
兼明親王と観音寺	（七田麻美子）21
大悲高树智慧幢，寻声救苦不辞忙	（宋道发）22
祈雨与观音信仰（祈雨と観音信仰）	（水口干记）32
观音文化艺术与观音信仰	（许淳熙）33
津轻安藤氏の系譜与观音菩薩	（永井隆之）34
津軽安藤氏の系譜認識と観音菩薩	（永井隆之）35
音声还原与一切音声皆陀罗尼	（蒲红江）44
山西唐至明代泥塑观音菩萨造像艺术风格概说	（敖堃）51
桂林摩崖唐代男像观音考	（杜海军）67
《千手眼大悲心咒行法》对于观音信仰中两个问题的解决	（心悟）70
新探“不肯去观音”传说与日僧惠锇	（李美子）77

日 程 安 排

11 月 14 日

全天报到

地 点：普陀山祥生大酒店

联系人：陈小法（手机：13868061309）

孔永涛（手机：13967215572）

11 月 15 日

8: 30-9: 15 参加“中国普陀山国际佛教用品博览会”开幕式

10: 00-10: 29 普陀山文化论坛暨“东亚的观音信仰”国际学术研讨会开幕式

1、10: 02-10: 17 舟山市普陀山管委会领导蒋宝华致欢迎词

2、10: 18-10: 28 论坛主席余秋雨致词

3、10: 29-10: 39 浙江工商大学日本文化研究所所长王勇教授致辞

10: 40-12: 30 第一场主题发言

1、10: 40-11: 10 吉原浩人（早稻田大学文学学术院教授、日本宗教文化研究所所长）讲演

题目：杨柳观音和月盖长者——日中受纳《请观音经》的诸种形态

2、11: 11-11: 41 王雷泉（复旦大学教授、博士生导师、复旦大学宗教研究所所长）讲演

题目：观音信仰与佛教慈悲精神

3、11: 42-12: 12 黄连忠（台湾师范大学国文研究所博士、台湾现代佛教学会秘书长、武汉大学中国佛学及佛教艺术研究中心特邀研究员）讲演

题目：禅师对观音慈悲法门的实践与诠释

12: 13-13: 00 午餐

13: 01-13: 10 合影

13: 15-14: 40 自由论坛

会间休息 10 分钟（茶歇）

14: 51-17: 50 第二场主题讲演（每人 20 分钟）

发表一

发表者：郭万平（浙江工商大学日本文化研究所副教授、博士）

题目：杨贵妃观音像东传日本新考

发表二

发表者：七田麻美子（早稻田大学日本宗教文化研究所客座研究员、青山学院大学人类研究与创新中心客座研究员）

题目：兼明亲王与观音寺

发表三

发表者：宋道发（浙江工商大学人文学院副教授、博士）

题目：大悲高树智慧幢，寻声救苦不辞忙——观音感应再探

发表四

发表者：水口干记（浙江工商大学日本文化研究所特聘副教授、博士）

题目：祈雨与观音信仰

发表五

发表者：许淳熙（华中科技大学图书馆《国际学术动态》副主编）

题目：观音文化艺术与观音信仰

会间休息 10 分钟（茶歇）

发表六

发表者：永井隆之（早稻田大学日本宗教文化研究所客座研究员、浙江工商大学日本语言文化学院日本专家、博士）

题目：津轻安藤氏的系谱认识与观音菩萨

发表七

发表者：蒲红江（中国佛教文化教育基金会总策划、成都慧恩书院常务理事）

题目：一切音声皆陀罗尼与语言还原

发表八

发表者：敖堃（南开大学历史学院教授）

题目：山西唐至明代泥塑观音菩萨造像艺术风格概说

发表九

发表者：杜海军（广西师范大学文学院教授）

题目：桂林摩崖男观音出唐代考

发表十

发表者：心悟法师（杭州佛学院）

题目：《千手眼大悲心咒行法》对于观音信仰中两个问题的解决

发表十一

发表者：李美子（浙江工商大学日本文化研究所副教授、博士）

题目：“不肯去观音”传说与日僧惠锆新探

17: 51-18: 20 大会总结

1、汤重南讲话（中国社科院历史研究所博导、中国日本史学会会长、中国中日关系史学会副会长、中日历史共同研究委员会中方委员）

2、王鲁湘讲话

11 月 16 日

上午：出席第七届观音文化节开幕式

下午：自由活动

晚上：参加普陀山传灯法会

11 月 17 日

会议结束，代表返程

相关工作分工：

本活动由一名委领导担任总负责，组织人事处负责活动的具体实施工作。

1、日程安排、论坛衔接、电视录播、新闻报道，由新闻宣传部负责

2、后勤保障、来宾接待、会议代表合影，由接待保障部、组织人事处负责

3、文化论坛会场布置，由行政事业部、工程部负责。

スケジュール

11月14日

受付

場所：普陀山祥生大酒店

担当：陳小法（携帯：13868061309）

孔永涛（携帯：13967215572）

11月15日

8：30-9：15 「中国普陀山国際仏教用品博覧会」開幕式

10：00-10：29 普陀山文化論壇及び「東アジアの観音信仰」国際学術シンポジウム開幕式

1、10：02-10：17 舟山市普陀山管委會 蔣宝華氏より歓迎の辞

2、10：18-10：28 論壇主席 余秋雨氏より挨拶

3、10：29-10：39 浙江工商大学日本文化研究所所長 王勇氏より挨拶

10：40-12：30 記念講演

1、10：40-11：10 吉原浩人（早稲田大学文学学術院教授、日本宗教文化研究所所長）

テーマ：楊柳観音と月蓋長者一日中『請観音経』受容の諸相

2、11：11-11：41 王雷泉（復旦大学教授、同宗教研究所所長）

テーマ：観音信仰と仏教慈悲精神

3、11：42-12：12 黄連忠（台湾師範大学国文研究所博士、台湾現代仏教学会秘書長、武漢大学中国仏学及び仏教芸術研究センター特聘研究員）

テーマ：禅師の慈悲観音法門に対する実践と詮釈

12：13-13：00 昼食

13：01-13：10 記念写真

13：15-14：40 自由討論

コーヒースタンド（10 分間）

14：51-17：50 研究発表（発表時間一人 15 分）

発表一

発表者：郭万平（浙江工商大学日本文化研究所副教授）

テーマ：楊貴妃観音像の日本伝来新考

発表二

発表者：七田麻美子（早稲田大学日本宗教文化研究所客員研究員、青山学院大学ヒューマン・イノベーション研究センター客員研究員）

題目：兼明親王と観音寺

発表三

発表者：宋道発（浙江工商大学人文学院副教授）

テーマ：大悲が智慧の幢を高く立て、声を尋ね労苦を厭わず救難す-観音感応再考-

発表四

発表者：水口幹記（浙江工商大学日本文化研究所特聘副教授）

テーマ：祈雨と観音信仰

発表五

発表者：許淳熙（華中科技大学図書館『国際学術動態』副編集長）

テーマ：観音文化芸術と観音信仰

コーヒースタンド（10 分間）

発表六

発表者：永井隆之（早稲田大学日本宗教文化研究所客員研究員、浙江工商大学日本語言文化学院外国人教師）

テーマ：津軽安藤氏の系譜認識と観音菩薩

発表七

発表者：蒲紅江（中国仏教文化教育基金会企画、成都慧恩書院常務理事）

テーマ：一切音声皆陀羅尼と語言還元

発表八

発表者：敖堃（南開大学歴史学院教授）

テーマ：山西における唐から明代の泥塑観音菩薩造像芸術スタイル概説

発表九

発表者：杜海軍（広西師範大学文学院教授）

テーマ：桂林懸崖に彫刻した男観音の唐代出現考

発表十

発表者：心悟法師（杭州仏学院）

テーマ：『千手眼大悲心咒行法』が観音信仰における二つ問題への解決

発表十一

発表者：李美子（浙江工商大学日本文化研究所副教授）

テーマ：「不肯去観音」伝説と日僧惠鑊試論

17：51-18：20 総括

1、湯重南（中国社科院歴史研究所、中国日本史学会会長）

2、王魯湘（鳳凰中文衛星テレビ局）

11 月 16 日

午前：第七回「観音文化節」開幕式

午後：自由活動

夜：普陀山伝灯法会

11 月 17 日

普陀山を出立

论文资料

禅师对观音慈悲法门的实践与诠释

黄连忠

一、前言

观世音菩萨的「观世音」，梵文名为 Avalokiteśvara 或 Aryavalokiteśvara，音译是阿缚卢枳低湿伐罗，意译为观自在、观世自在、观世音自在、光世音、现音声与窥音菩萨等，略称为观音菩萨，别称有救世菩萨、莲华手菩萨与圆通大士等名号。在佛教传布的汉藏地区，被视为救苦救难而与众生最为亲近的佛教菩萨，也形成了千百年来跨越国度与区域而深植人心的「观音信仰」与「观音文化」，在佛教的经典、宗派、修持与文化艺术等各个层面，都具体表现佛教慈悲济世的精神，也影响了民间信仰与中华文化慈善道德的精神感召，其文化的内涵至为广博深厚，形象的义蕴又极为崇高殊妙，特别是中华文化流布的海内外华人地区，有「家家观世音」的深远影响与广大周遍的文明感染力，值得深入精细的研究。

在佛教经典中，笔者以为观世音菩萨具有三大特质：其一，慈悲精神的代表，表现在「观其音声，皆得解脱」的「寻声救苦」而「施无畏」的本愿上；其二，耳根圆通的修持，表现在「圆照三昧，缘心自在」的境界上；其三，三十二应的方便示现，表现在「善应诸方所」的「具足神通力，广修智方便」的入世救济。笔者以为，「慈悲」是观世音菩萨的本愿，是为其法身精神的本体；「圆通」是报身修证的境界，显示其圆融无碍的修持；「普门示现」应化是千百亿化身的展现，也是观世音菩萨「应以何身得度者，即现何身而为说法」的具体情状，耳根入手的修持方法也是普门示现的相应法门。

然而，观世音菩萨的信仰偏向于「他力救济」的方向，做为中国佛教主流的禅宗，却有「自力解脱」的诉求，两者之间，是否具有冲突矛盾的现象？在现存的禅宗语录公案中，历代的禅师对于「观音法门」又是如何实践与诠释？以上正是本文研究的动机与目标。

禅宗文献卷帙繁多，许多语录公案又有极高的重复性，因此本文研究的限制是以《景德传灯录》为中心，旁及其它的禅宗典籍。同时，相关于观音法门的主题项目亦不少，限于篇幅与学力，本文主要是探讨「慈悲即是观音」的形象、「观音入理之门」的公案与「家家观世音」的文化义蕴，也分对应的探讨「慈悲」、「圆通」与「普门示现」的三个层面。

二、观音法门的特质及其在禅宗语录中的载录分类

在现存各种文字语言中载录相关观世音菩萨的文献甚多，本文选择了《妙法莲华经·观世音菩萨普门品》¹、《楞严经·耳根圆通章》²与《华严经》³，主要选择的原因是因为这三部大乘佛教的经典，不仅具备高度的代表性，同时笔者发现在哲学本体、修行境界与修行方法方面，都具备了可堪比较与会通圆解的内容。因此，笔者试以表列对照的方式，从佛性

¹ 见《妙法莲华经·观世音菩萨普门品》，《大正藏》第9册，页56下至58中。

² 见《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷6「耳根圆通章」，《大正藏》第19册，页128中至131下。

³ 见唐·闍宾国三藏般若译《大方广佛华严经》卷16（四十华严），《大正藏》第10册，页732上至735中。

本体的慈悲、修证境界的圆通与修行方法的耳根法门与普门示现，呈显观音法门的特质：

观音法门的特质			
	《法华经·普门品》	《楞严经·耳根圆通章》	《华严经》
哲学本体	(慈悲本愿)	忆念我昔无数恒河沙劫，于时有佛出现于世，名观世音。我于彼佛发菩提心。	我已成就菩萨大悲速疾行解脱门。
修行境界	观音妙智力，能救世间苦。具足神通力，广修智方便，十方诸国土，无刹不现身。	从闻思修，入三摩地。……生灭既灭，寂灭现前。忽然超越世出世间，十方圆明。获二殊胜：一者，上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力；二者，下合十方一切六道众生，与诸众生同一悲仰。……佛问圆通，我从耳门圆照三昧，缘心自在，因入流相，得三摩提，成就菩提，斯为第一。世尊彼佛如来，叹我善得圆通法门。于大会中，授记我为观世音号。由我观听十方圆明。故观音名遍十方界。	我唯得此菩萨大悲速疾行解脱门，如诸菩萨摩訶萨，已净普贤一切愿，已住普贤一切行；常行一切诸善法，常入一切诸三昧，常住一切无边劫，常诣一切无边刹，常观一切诸如来，常闻一切三世法，常息一切众生恶，常长一切众生善，常绝众生生死流，常入如来正法流。
观声救苦	若有无量百千万亿众生受诸苦恼，闻是观世音菩萨，一心称名，观世音菩萨实时观其音声，皆得解脱。	令彼十方苦恼众生，观其音声，即得解脱。	我以此菩萨大悲行门，平等教化一切众生，摄受调伏，相续不断。……愿诸众生若念于我、若称我名、若见我身，皆得免离一切恐怖，灭除障难，正念现前。
普门示现	应以佛身得度者，观世音菩萨即现佛身而为说法……等三十二应化身。	由我供养观音如来，蒙彼如来授我如幻闻熏闻修金刚三昧，与佛如来同慈力故，令我身成三十二应，入诸国土。	我恒住此大悲行门，常在一一切诸如来所，普现一切诸众生前，随所应化而为利益：或以布施摄取众生，或以爱语摄取众生，或以利行摄取众生，或以同事摄取众生，或现种种微妙色身摄取众生，或现种种不思议色净光明网摄取众生，或以音声善巧言辞，或以威仪胜妙方便，或为说法，或现神变

			令其开悟而得成熟，或为化现种种色相、种种族姓、种种生处、同类之形，与其共居而成熟之。
提示修行法门	应当一心称观世音菩萨名号……是故众生常应心念。……礼拜供养观世音菩萨……恭敬礼拜观世音菩萨……受持观世音菩萨名号，乃至一时礼拜供养。	初于闻中，入流亡所。所入既寂，动静二相了然不生。如是渐增，闻所闻尽。尽闻不住，觉所觉空。空觉极圆，空所空灭。……此方真教体，清净在音闻。欲取三摩提，实以闻中入。……我今启如来，如观音所说。譬如人静居，十方俱击鼓。十处一时闻，此则圆真实。大众及阿难，旋汝倒闻机。反闻闻自性，性成无上道。	我于无数众苦厄，常能救护诸群生。心念礼敬若称名，一切应时皆解脱。……若能至心称我名，一切诸苦皆销灭。
施无畏者	观世音菩萨摩诃萨，于怖畏急难之中能施无畏，是故此娑婆世界，皆号之为施无畏者。	令诸众生，于我身心，获十四种无畏功德。……我又获是圆通，修证无上道故，又能善获四不思议无作妙德。……能以无畏施诸众生。是故十方微尘国土，皆名我为施无畏者。……离苦得解脱，良哉观世音。于恒沙劫中，入微尘佛国。得大自在力，无畏施众生。	我修习此大悲行门，愿常救护一切众生令离诸怖。……善男子！我以如是种种方便令诸众生离诸怖畏，住于正念；复教令发阿耨多罗三藐三菩提心，至不退转。

从以上三部经典的原文摘要可知，「慈悲」是观世音菩萨的本愿，大悲的菩提心是成佛的种子，可以成就「大悲速疾行解脱门」。因此，「慈悲」是观世音菩萨的根本动力来源，也是其成就圆通无碍境界的哲学本体。至于修证境界的「相」，则是以慈悲心为本体的「圆通」，此「圆通」是呈现在四个方面：

其一，神通无碍化现十方的圆通——具足神通力的广修智方便，能于十方诸国土无刹不现身的境界。

其二，二种殊胜融和相应的圆通——证得十方圆明的境界，获至二种殊胜的圆满，上合十方诸佛本妙觉心而能与诸佛如来同一慈力，下合十方一切六道众生而能与诸众生同一悲仰，澈底的与「佛」及「众生」融和圆通而无碍。

其三，自在观听十方圆明的圆通——观世音菩萨从耳根法门证得圆照三昧，缘心自在，而能成就菩提，得到观听十方圆明的境界，也得到十方世界对「观音」名声的赞扬。

其四，入诸三昧广施无畏的圆通——观世音菩萨能够成就圆通境界，住于普贤一切菩萨行，能常行一切诸善法，能入一切诸三昧，能常住一切无边劫，能常诣一切无边刹，于恒沙劫中，普入微尘佛国。得大自在神通力，广施无畏救渡众生，这是慈悲无碍的圆通境界。

以上四项圆通境界，从慈悲心本愿发起，成就圆通无碍，也展现在入世慈悲救济的精神，

所以能「观其音声，皆得解脱」，并且以平等教化的心教化一切众生，摄受调伏，相续不断。并以「普门示现」的三十二应化身，契合众生的须求。其中，又含蕴着两层深刻微妙的意义：其一，「观其音声」，此为六根互用的神通境界，此「观」有「平等的慈悲观照」与「圆通的无碍观听」体用一如的思想，两者具体的展现在三十二应化身的方便度化事业上。其二，可以看出观世音菩萨法门的特质是「相应」，类似于「瑜伽」的观念，¹但不同的是，观世音菩萨的「相应」是相应于菩提的佛性与众生的苦难，并不是以自我为本位，而是「以众生为本位」，这如同慈母的胸怀与菩萨大悲的展现，也是后世观世音菩萨以「母亲」的形象出现的背景原因之一，这也是值得更为深入的研究主题。

观世音菩萨在显密的经典上皆有大量的文献记载，在敦煌写本与民间信仰中亦可看见大量的传说与演化。若以净土宗而言，观世音菩萨是西方三圣之一，结合而成的观音信仰，在佛教而言是「他力」，这是基于佛菩萨的「本愿」（体）、圆满的功德（相）与随缘应化的救济，形成了以阿弥陀佛与观音的信仰中心，被救济的众生是「信仰」佛菩萨而「期待」被救济，但众生不是只以「信」做为开始为终结的一切，还要「解、行、证」的过程，在某个角度而言，净土思想是结合了「他力」与「自力」，形成依于阿弥陀佛本愿下而自我度化的法门。然而，禅宗是强调自力解脱的宗派，禅师对于观音法门，究竟又是何种态度呢？笔者在禅宗语录中，爬梳出三个理路，发现禅师常用「慈悲即是观音」、「观音入理之门」与「家家观世音」等三个概念，本文也试从慈悲为观音的自体思想、观音入理的是观音法门实践的主要对象，以及家家观世音的公案及其背后呈现的文化现象加以诠释。

三、禅师对观音法门的实践与诠释

（一）「慈悲即是观音」形象的实践

在敦博本《六祖坛经》中说：「佛是自性作，莫向身外求。自性迷，佛即是众生；自性悟，众生即是佛。慈悲即是观音，喜舍名为势至，能净是释迦，平直即是弥勒，人我即是须弥，邪心即是海水，烦恼即是波浪，毒心即是恶龙，尘劳即是鱼鳖，虚妄即是鬼神，三毒即是地狱，愚痴即是畜生，十善即是天堂。」²惠能说明佛是自性所作，自性中包含万法，如同天台宗的「一念三千」，自性若迷，即同凡夫，自性若悟，便如诸佛。惠能以为吾人自性有成善成恶的基本特性，也说明禅宗是以「性质」将佛菩萨分类的特质，所以观音是慈悲的化身，任何众生行持观音慈悲的法门，就是观世音菩萨，这与观世音菩萨千百亿化身也是相应的思想。禅宗惠能以为，并无一尊实有形象的观世音菩萨，而观世音菩萨的慈悲心也是众生自性中本来具备的本性，只要将此本性发挥出来，即是观世音菩萨的示现。

在禅宗语录公案中，禅师如何在言语机锋与生活行为里具体实践慈悲的观音法门呢？在《景德传灯录》卷8中记载了一段耐人寻味的公案：

¹ 所谓瑜伽，为梵语 yoga 的音译，本是指依照调息（调整呼吸）的方法，集中心念于某一境界，修习止观法门为主的法门，在密教则是以三密瑜伽相应的学说为主。简单的说，瑜伽原义是「相应」或「禅定相应」的意思，源自于印度早期原始宗教的思想，佛教成立之后加以改造，如《成唯识论述记》卷2，提及相应的五项意义，分别是：其一，与境相应，指不违一切法之自性。其二，与行相应，指与定慧等行相应。其三，与理相应，指安立非安立等二谛之理。其四，与果相应，指能得无上之菩提果。其五，与机相应，指既得佛果，即能救济众生，应机说法，应病与其相应之药。

² 见敦博本《六祖坛经》第35折。

潭州华林善觉禅师，常持锡夜出林麓间，七步一振锡一称观音名号。夹山善会造庵问曰：「远闻和尚念观音是否？」师曰：「然。」夹山曰：「骑却头如何？」师曰：「出头从汝骑，不出头骑什么？」僧参方展坐具，师曰：「缓缓。」僧曰：「和尚见什么？」师曰：「可惜许磕破钟楼。」其僧从此悟入。一日观察使裴休访之问曰：「师还有侍者否？」师曰：「有一两个。」裴曰：「在什么处？」师乃唤大空、小空。时，二虎自庵后而出，裴睹之惊悸，师语二虎曰：「有客且去！」二虎哮吼而去。裴问曰：「师作何行业感得如斯？」师乃良久曰：「会么？」曰：「不会！」师曰：「山僧常念观音。」¹

善觉禅师的「七步一振锡一称观音名号」，是具体的称名行持观音法门，善会法师造访时询问善觉禅师是否还念观音，出了一个难题，一语双关的问善觉禅师：「骑却头如何？」文字表面的意思是：「可以骑在观音圣像的头上吗？」实际的涵义是：「你还执着外在的佛像与佛菩萨吗？」善觉禅师回答说：「若菩萨真有头像就让你骑，若菩萨无形无相，那你骑什么？」可见善觉禅师虽念观音名号，但是并不执着外在的形象，他念的应该是观音的大悲心，深心契会观世音菩萨的大慈大悲。虽然如此，善觉禅师念观音菩萨名号却不执着外在形象的观音，而是自性中的慈悲观音，对于善会法师略带挑战的问法，也毫不假辞色的直心回答，展现「应以何身得度，即现何身为之说法」的特色。然而，更值得玩味的是唐代名相裴休（791-864），²到访，询问善觉禅师是否有侍者，结果善觉禅师唤来「大空、小空」两只老虎，裴休为之「惊悸」，善觉禅师告诉「大空、小空」说有客人来访不要吓到来客，结果二虎「哮吼而去」，裴休在惊讶之余，询问善觉禅师到底如何修持才能有此境界，结果善觉禅师静默不言一段时间，才问裴休是否明白这个道理吗？裴休说不明白，善觉禅师才真正一语双关的说「常念观音」的转语，笔者浅见以为，慈悲能够感化众生万物，泯却人我与众生之间的差别，这也是耳根圆通的具体实践。这两则公案前后合为一则，前面怒目金刚，后面菩萨低眉，皆是观世音菩萨慈悲的示现。

（二）「观音入理之门」公案的诠释

在《景德传灯录》等相关语录公案中，「观音入理之门」是「原型公案」之一，所谓的原型公案是指有如「狗子无佛性」一般，后世禅师不断的引为教学公案的教材。因此，做为典型公案之一，必有其深刻的涵义，在《景德传灯录》卷6载有最初的原型：

师（洪州百丈山怀海禅师）乃举起拂子云：「汝还见么？」僧云：「见。」师乃不语，因普请齏地次。忽有一僧，闻饭鼓鸣举起齏头大笑便归。师云：「俊哉！此是观音入理之门。」师归院乃唤其僧问：「适来见什么道理便恁么？」对云：「适来只闻鼓声动，归吃饭去来。」师乃笑。³

这一则公案实则是两则公案的集合，但主题在「见」这个字，这个「见」即是观音法门中的「观」，能够「观其音声，而得解脱」。其中，「闻饭鼓鸣」是以音声悟道的契机，这是

¹ 见《大正藏》第51册，《景德传灯录》卷8，页261下。

² 刘泽亮另考证为797-870，可以参考。见刘泽亮：《黄檗禅哲学思想研究》（第八章，黄檗与裴休、李忱），武汉：湖北人民出版社，1999年10月。

³ 见《大正藏》第51册，《景德传灯录》卷6，页250上。

禅宗所谓的「敲门砖」，因缘如此，所以「大笑而归」，百丈怀海禅师称赞其为「俊哉」，而且诠释为「观音入理之门」，也开启了后世因音声悟道便归类为观音法门的滥觞。¹

此外，在《圆悟佛果禅师语录》卷 17 亦记载有「观音入理之门」的另一则公案，圆悟佛果禅师亦为之诠释，原文如下：

举。汾山普请，次静版鸣，有一僧拍手呵呵大笑归去。汾山云：「奇哉！此是观音入理之门。」至晚问其僧：「适来尔见什么道理？」僧云：「朝来未吃饭，闻版声欢喜。」汾山云：「赚杀人。」镜清云：「当时汾山有此一僧。」鼓山云：「当时汾山无此一僧。」师云：「这僧洪音大振，直得一千五百人善知识眼目定动，及乎勘证将来，却打个背翻筋斗。若不是汾山，争见汗马功高，后来道有此一僧只得一半，道无此一僧只得一半。今日板声、钟声、鱼声、鼓声齐振。或有个拍手呵呵大笑，直向伊道，观音菩萨来也。」²

这是解释在日常生活中，时时皆是悟道的好时节，特别是以音声入道，也符合了观音法门其中一项的特质，就是「音声」，在《楞严经》中说：「此方真教体，清净在音闻。欲取三摩提，实以闻中入。」因为耳根圆通，所以「十方俱击鼓，十处一时闻」，这也是相应于圆通无碍的境界，因此圆悟佛果禅师会说「观音菩萨来也」，实为对观世音菩萨最好的实践与诠释。虽说如此，但不能以为「音声即是佛事」，只能说「音声」是悟道的因缘，有僧质问圆悟佛果禅师：「闻声悟道，见色明心，尽大地是色，那个是心？」圆悟佛果禅师说：「也须是顶门上具观音眼始得！」因此，以「音声入佛道」之后是「圆通无碍清净观」，佛果禅师进一步诠释观自在方便之力：

师（圆悟佛果禅师）乃云：「当年此日大悲生，千臂庄严千眼明。世出世间殊胜事，神通无不总圆成。怎么去，步步踏佛阶梯；怎么来，处处现身现土。于六根得深圆通，于解脱得普门智。所以无刹不现，无处不真。或为宝公十二面，或作达磨传心印，或向泗洲运神通，或向香山发妙身。周旋往返，或证三真实，得二殊胜，四不思议，十四无畏，三十二应。向娑婆世界独有大缘说无说，无穷妙咒现无身，宝王妙身，随类示悲，应机赴感，求饶益得饶益应，求男女得男女应，求如意得如意应，此犹是观世音方便之力。敢问大众：作么生是观世音谛当之处？不见一法即如来。方得名为观自在。」³

引文中的「不见一法即如来，方得名为观自在」，是出自于〈永嘉真觉大师证道歌〉，⁴这也是说明悟道者「一切都不执着」，才能自在无碍，也才是观音法门圆通的重要特质。然而，在日常生活中，如何才能凭借各种因缘入道呢？寂照禅师曾经开示说「若从观音门入者，一

¹ 在《景德传灯录》卷 26 中，亦记有：「泗州僧伽大师者，世谓观音大士应化也。推本则过去阿僧祇劫伽沙劫值观世音如来。从三慧门而入道，以音声为佛事。」所以从音声入佛道，便是禅宗对观音法门实践的一个项目。见《大正藏》第 51 册，页 433 上。

² 见《大正藏》第 47 册，《圆悟佛果禅师语录》卷 17，页 791 中至下。

³ 见《大正藏》第 47 册，《圆悟佛果禅师语录》卷 5，页 736 中。

⁴ 见《大正藏》第 51 册，《景德传灯录》卷 30，页 461 上。

切音响虾蟆蚯蚓助汝发机」，¹这是唐代洪州宗「触处皆真」的禅法，亦巧妙的结合了观音法门，成为禅宗实践观音法门的一项入手门径，值得进一步深入研究。

此外，对于耳根圆通中「初于闻中，入流亡所。所入既寂，动静二相了然不生」的实践与诠释中，在南宋大慧宗杲禅师的开示内容里提到：「这个教中，谓之入流亡所，所入既寂，动静二相，了然不生，纔得个入处，便亡了定相。定相既亡，不堕有为，不堕无为，动静二相，了然不生，便是观音入理之门。他既悟了，便打开自己库藏，运出自己家珍。」²其中有两个层次，分别是其一的「了然不生，纔得个入处，便亡了定相」，这是指入了禅定的境界；其二是「定相既亡，不堕有为，不堕无为」，这是指在禅定中又超越了禅定的境界，进入了无所分别的层次，大慧宗杲以为是「观音入理」。可见禅定的修持与不执着的超越，正是宗杲以为行持观音法门的基础，若能因此悟道，便能打开自性的宝藏，运用无穷的珍宝，利益无边的众生。

在南宋以后的禅师如大慧宗杲与宏智正觉等，有时为了做为引导禅悟修行的「话头」，也充分的利用了「观音入理之门」普及的思想，其目的是为了引发行者真正的悟道，如《碧岩录》中说：「一处透得，千处万处一时透。莫只守一窠一窟，一切处都是观音入理之门，

古人亦有闻声悟道见色明心。」³另如天童如净禅师说：「上堂云：『真如实际一切了然，山云冉冉而江水滔滔。迹包寒溪之流，声送冷嶂之松。处处观音入理之门，家家古佛堂前之心。若人欲知争得知，还辨得么？』」（一喝云）：『山河不隔越，处处是光明。且道！何处是光明？

阿噜噜继，是什么章句？』」⁴在日常生活中，触目所及，应耳所听，皆是「真如实际一切了然」，众生因有我执，业力缠身，所以不能悟见，若能真实明白「观音入理之门」，才能「山河不隔越，处处是光明」，这是古代禅宗禅师悟道后开示的法语，也是在平常生活中实践与体悟观音法门最好的脚注，这也是禅宗对观音法门的诠释与行持的特质。

（三）「家家观世音」的公案机锋转语

¹ 原文是：「师（福州卧龙山安国院慧球寂照禅师）上堂谓众曰：『我此间粥饭因缘，为兄弟举唱终是不常，欲得省要，却是山河大地与汝发明，其道既常亦能究竟。若从文殊门入者，一切无为土木瓦砾助汝发机；若从观音门入者，一切音响虾蟆蚯蚓助汝发机；若从普贤门入者，不动步而到。我以此三门方便示汝，如将一只折箸搅大海水，令彼鱼龙知水为命，会么？若无智眼而审谛之，任汝百般巧妙不为究竟。』」见《大正藏》第51册，《景德传灯录》卷21，页372中。

² 原文为：「如水潦和尚，因采藤次，问马祖曰：『如何是祖师西来意？』祖曰：『近前来，向尔道！』水潦纔近前，马祖当胸一踢倒，水潦忽然大悟，不觉起来呵呵大笑。祖曰：『尔见个甚么道理？』潦曰：『百千法门无量妙义，只向一毛头上，便识得根源去。』这个教中，谓之入流亡所，所入既寂，动静二相，了然不生，纔得个入处，便亡了定相。定相既亡，不堕有为，不堕无为，动静二相，了然不生，便是观音入理之门。他既悟了，便打开自己库藏，运出自己家珍，乃曰：『百千法门无量妙义，只向一毛头上，便识得根源去。』又呵呵大笑，马祖知他已到这个田地更不采他，亦无后语。」见《大正藏》第47册，《大慧普觉禅师语录》卷17，页882中至下。

³ 见《大正藏》第48册，《佛果圆悟禅师碧岩录》卷8，页205中。另在《宏智禅师广录》卷4中亦载有以「观音入理之门」为话头的机锋，原文是：「上堂僧问：『松风流水，是观音入理之门。野草幽华，乃普贤发机之境。衲僧做处，合作么生？』师云：『撒手长安路上行，物物头头还自在。』」见《大正藏》第48册，页39上。

⁴ 见《大正藏》第48册，《天童山景德寺如净禅师续语录》卷1，页134中。

被誉为「半个亚洲的信仰」的观音文化，¹已经不是单纯的从佛教经典到生活修持层面而已，而是深入到文化既深且博的底蕴，创造了观音文化的价值与意义。特别是在人生无常与人间悲苦多难的当下，人类在深层的心理中，一直渴望得到「如母亲般慈爱」与「救世主之拯救」的双重结合，解脱身心的苦恼，这正好符应观世音菩萨慈悲本愿的心怀。这是一种发自内心的感动，这是无言的教化，如同千眼照见世间的苦楚，千手护持众生的危难，千百亿化身的慈心与悲愿，在五浊恶世中化为清淨的莲台，引导众生发挥自己本性慈爱善良的本性，终至解脱的境域。

在《景德传灯录》卷4记有「蛤蜊化为观音」的公案，原文是：

终南山惟政禅师平原人也。……得法于嵩山普寂禅师。……唐大和中文宗嗜蛤蜊，沿海官吏先时递进，人亦劳止。一日御馔中有擘不张者，帝以其异即焚香祷之，俄变为菩萨形，梵相具足，即贮以金粟檀香合覆以美锦，赐兴善寺，令众僧瞻礼。因问群臣：「斯何祥也？」……师曰：「臣闻物无虚应，此乃启陛下之信心耳，故契经云，应以此身得度者，即现此身而为说法。」帝曰：「菩萨身已现，且未闻说法。」师曰：「陛下睹此为常非常耶？信非信耶？」帝曰：「希奇之事朕深信焉。」师曰：「陛下已闻说法了。」时皇情悦豫得未曾有，诏天下寺院各立观音像以答殊休。²

这一则故事亦见于其它文献，如南宋志磐所著的《佛祖统纪》与元代念常（禅宗分支临济宗杨岐派僧）所著的《佛祖历代通载》等，但都不如在北宋道原于真宗景德元年（1004）具表上进而奉敕入藏的《景德传灯录》记载为早。这一则略带神奇传说的记载，未见于正史，亦无从查考其真实性，但对于观音信仰而言，却是「观音无言而说妙法」的典型，问题的真正关键不是「非常」，而是唐文宗「深信」的态度，其中暗喻着更大的玄机，那就是观音「应以何身得度者，即现何身为之说法」，在蛤蜊化为梵相具足的「菩萨形」时，就让唐文宗悟到了自己也是「菩萨」，所以观音菩萨才会化现「菩萨形」，于是「时皇情悦豫得未曾有」，

便下旨诏告天下寺院各立观音像以酬答赞美观世音菩萨圣德示现的因缘。³后世皆以这则传说，不断演化附加而成为天下寺院皆有观音像的来源。

对于禅宗的禅师而言，观音的信仰是修行动力的来源，因为秉持于观音菩萨的慈悲大愿，化为精进修持的活水源头，如同《传法正宗记》记契嵩禅师的苦修：「（释契嵩）定慧操修，冬夏唯一衲，常坐不卧，日止一食，夜顶戴观音像行道，诵菩萨号十万声以为常。」⁴除此之外，以观音圆通自在的境界为修行目标，如司空山本净禅师的「见闻觉知无障碍，声香味触常三昧。如鸟空中只么飞，无取无舍无憎爱。若会应处本无心，始得名为观自在」偈语，⁵在无取无舍的境界中，道出观音法门仍然是以「无障碍」与「常三昧」为基础，最后达到「无心」的「观自在」，这也是深入禅师之心的深层文化底蕴，身心世界一时解脱无碍。另如临济义玄的观音三昧，亦是扣紧禅学思维下的观音法门：

¹ 可参见郑僧一：《观音——半个亚洲的信仰》，台北：慧炬出版社，1987年5月出版。

² 见《大正藏》第51册，《景德传灯录》卷4，页234上至中。

³ 唐太宗时，因避李世民的讳，所以观世音改为观音，玄奘亦译为观自在菩萨。

⁴ 见《大正藏》第51册，《传法正宗记》卷1，页716中。

⁵ 见《大正藏》第51册，《景德传灯录》卷5，页243上。

尔一念心自能解缚，随处解脱，此是观音三昧法，互为主伴，出则一时出，一即三，三即一，如是解得，始好看教。¹

如此经教皆通，不受世俗烦恼缠缚，一切随处得以解脱，这是「家家观世音」的禅式思维，随处而观自在，才能融会禅教，通达大乘。

然而，「家家观世音」对于社会文化或民俗信仰，固然是一种佛教传播深入世间的型态，但是对于禅宗而言，却是一则公案的话头或是「举」，所谓的「举」是禅林的特殊用语，有「举出」、「举起」的意思，是指禅宗语录中记载禅师提示祖师的公案以启发学人的用语，有时亦作「转语」，那是观照当下的机缘，在禅宗行者学人迷惑之际，一句或二至三句的转变词锋，为启悟行者的特殊手段，在此亦分成两类，一种是开示的法语中，暗藏机锋，以「家家观世音」为修行的目标或根源，如宏智正觉的「南无家家观世音」：

（宏智正觉禅师）上堂。云开青山横屋头，雨住流水涨门底，南无家家观世音，回避不及鼻相抵。非唯鼻相抵，亦乃同见同闻、同嗅同舐、同身同意、同得同智，诸人且作么生？体悉不见道，果满菩提圆，华开世界起。²

其中，「同见同闻、同嗅同舐、同身同意、同得同智」正是大悲观音的「上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力；下合十方一切六道众生，与诸众生同一悲仰」，才能同见同闻，但是正觉禅师的那一句：「诸人且作么生？」才是最重要的关键，这也是禅宗特别强调实修实证的境界，摒除一切的虚言假话，排开一切无益解脱的行业，直接体证观音的慈悲与圆通，如是才是真正的观音法门。

第二类则是标准的机锋转语，为了启悟学人的一种手段，如真净禅师的「得一」而为「家家观世音」：

上堂。有化主问：「承古有言：天得一以清，地得一以宁，君王得一以治天下，未审衲僧得一时如何？」师（宝峰云庵真净禅师）云：「善为化导。」进云：「恁么则红尘路上无闲客也。」师云：「家家观世音。」僧礼拜。³

这一则公案的关键是「得一」，本来化主僧（指劝化施主布施的僧人）只是问「专一而得大和谐」的境界为何，然而真净禅师的「善为化导」，是指无量无边的应化，可惜化主不悟，真净禅师才下一转语为「家家观世音」，表示一切有如观音的慈悲济世与圆通自在，化主僧才礼拜受教。另如有人询问云门文偃禅师说：「问牛头未见四祖时如何。师（韶州云门山文偃禅师）曰：『家家观世音。』曰：『见后如何？』师曰：『火里蟭螟（螳）吞大虫。』」⁴前面的「家家观世音」是指牛头法融是「已得自在」，后面的「火里蟭螟（螳）吞大虫」是指

¹ 见《大正藏》第47册，《镇州临济慧照禅师语录》卷1，页498下至499上。

² 见《大正藏》第48册，《宏智禅师广录》卷4，页43上。

³ 见《卍续藏》（新文丰版）第118册，《古尊宿语录》卷42〈宝峰云庵真净禅师住筠州圣寿语录一〉，页701上。

⁴ 见《大正藏》第51册，《景德传灯录》卷19，页358中至下。

「已得澈悟」，其义甚为明显。因此，可以看出禅师对「家家观世音」的使用，并不纯粹是「净土信仰」式的礼拜念诵而已，而是将「家家观世音」具体形象化，成为「慈悲救济」、「无碍圆通」与「澈悟自在」的代表，甚至成为公案的机锋转语，完全的「工具化」，以达到启悟禅宗行人的手段，这也是禅师运用观音名号的方便智能与殊胜价值。

四、结论

透过本文的讨论，可以看出做为中国佛教主流的禅宗祖师，对于「他力救济」的观音信仰，还是以实修的实践为主，以真实的行持体验代替理论经教的念诵解说，这也是「以用显体」的具体表现，更是以实践的体证明圆通无碍的可能性，以当下证悟焕发生命最高的价值与光彩。因此，笔者以为禅宗祖师潜在意识中，希望禅宗学人不要只是停留在念诵望求世间利益与人天福报，更要留心慈悲为终极本怀的生命情调与圆通无碍自在的修行境界上，成为观世音菩萨为自我的期许。

「慈悲即是观音」是一种将生命的主体性回归到本人身心的诉求，惠能禅师以为每个人自修自悟，便是自性中展现了观音的慈悲与自在。换句话说，观音不是外力救济的诉求对象，而是自性中慈悲的化身，是一种修行的法门，只要修行了观音的慈悲法门，此人当下即是观世音菩萨，无二无别。因此，即使禅师也念诵观音圣号，但是其所念持的应该是观音的大悲心、深心、平等心与无为心等，因此契会了观世音菩萨的大慈大悲。笔者浅见，佛教徒诵持的「大悲咒」，其出于《千手千眼大悲心陀罗尼经》中，真正的咒心精华是「大慈悲心是、平等心是、无为心是、无染着心是、空观心是、恭敬心是、卑下心是、无杂乱心是、无见取心是、无上菩提心是」，一心抵得千万遍咒语诵念，万法存于一心，若不悟此心，即使诵了千经百论，亦是被经所转而非转经，当前一念，慈悲心现，便是观音化现十方，亦是禅师以身证道，以心证成观音法门的道理。

「观音入理之门」是指悟道者「一切都不执着」，才能自在无碍的意思，才是观音法门圆通的重要特质，并藉观音入真理之门，说明观音法门的特质，也是阐释「以音声为悟道因缘」的象征，表示「归元性无二，方便有多门」中观音入流亡所的入手处，以实际的「不执着」为修持的法门，最后入乎禅定而超乎物外，达到解脱无碍的境界。

「家家观世音」的公案机锋转语，是禅师充份运用了观音的形象与深层信仰的方便，成为公案中启悟学人的教示，所达到的目标，正是慈悲、无碍、圆通与自在的观音。换句话说，「家家观世音」在禅师眼中，正是「人人是观音」的意思，只要发明本来具足的佛性，不见一法而圆观自在，当下就成为观世音菩萨的化身，这才是禅师实践与诠释观音法门的真实意义。

杨贵妃观音坐像东传日本新考

郭万平

【报告提要】

1230 年，为了祈祷航海保护和海难救济，日本泉涌寺僧闻阳湛海请回木造普陀山观音像和额盘。随着观音形象的女性化和杨贵妃传说（如《长恨歌》）在日本的流行，17 世纪中叶开始在日本文献中出现“杨贵妃观音像”的说法。从观音菩萨、月盖长老、善财童子的三尊形式以及雕刻技法等方面来看，泉涌寺所藏观音菩萨坐像应该是宋代制作的杨柳观音像。本报告结合泉涌寺新发现的“补陀海山圆通宝阁额”（残片）和相关文书，分析普陀山杨柳观音像衍变为泉涌寺杨贵妃观音像的历程，探明普陀山观音文化在东亚文化交流中的重要地位。

【资料 1】

古山门本尊观音并二胁土共玄宗皇帝为贵妃被作之，开山传来，安置来迎院。

——《泉涌寺再兴日次记》宽文五年（1665）四月十日条

【资料 2】

额补陀海山圆通宝阁玄宗皇帝宸笔……右观音并额湛海律师将来。

——《泉涌寺要集》，《伽蓝・观音堂》

【资料 3】

昔当寺比丘湛海再渡宋朝，宽喜二年（1230）夏六月

此将来观音像并额盘，但未刻字。今维那比丘

思照建治二年（1276）季秋九月干缘刻字，押薄悬阁。

修理施主 沙弥明达

金薄施主 沙弥寂慧

泉涌寺住持比丘 思允敬志

——泉涌寺文书《玄宗皇帝御宸翰额名》（江戸初期）

【资料 4】

十二日……诣东山泉涌寺……入总门额云“东山”，不知笔者，逢东行入山门额云“泉

涌寺”，张之笔也。经西廊拜法堂，有二层，二层上奉安置杨柳观音。此观音自天竺奉渡之云云。

——中山定亲《萨戒记》应永三十二年（1425）七月十二日条

【资料 5】

嘉定三年（1210）庚午八月，大风雨，圆通殿摧。住山德韶言于朝，赐钱万缗，七年殿成。潮音洞无措足地，凿石驾桥，凡六年，御书圆通宝殿、大士桥以赐，建龙章阁以藏之，植杉十万。

——元·盛熙明述《补陀洛迦山传》，载《大正藏》卷 51

【资料 6】

师讳德韶，号闲云，嘉定间来主是山，言于朝，赐钱万缗，修饰殿宇，殿成，御书圆通宝殿、大士桥以赐师，创龙章阁藏之。

——清·通旭集《普陀列祖录》，载《续藏经》乙卷 20

【资料 6】

瓶中甘露味清凉，手握明珠百宝光。杨柳枝头开智慧，从今一洒免灾殃。

——清·程兆鸾辑存《莲修起信录》卷 2，载《续藏经》卷 2

兼明亲王和观音寺

七田麻美子

活跃在十世纪的兼明亲王，因其卓越的文学才能荣膺“平安时代皇室第一诗人”的高度评价。另一方面，由于受从左大臣的地位到称为亲王即“亲王宣下”这一政治悲剧的影响，他成为了藤原氏阴谋的迫害者之一，在过去的研究中都比较强调这一点。因此，即使是兼明的文学和思想，透露出一种追求隐居生活的悲剧皇子形象，历来从老庄或儒学的角度来展开研究的较多，而忽视了其他方面。所以，本报告就兼明的佛教信仰尤其是与观音信仰之间的关系，做一考察。

现存的兼明诗文三十五篇中有十九篇被收录在《本朝文粹》，其中八篇是与佛教相关的作品。据说它们都与观音寺（改名后称“施无畏寺”）有着关联。

观音寺由亲王的母亲藤原淑姬所建，淑姬在这里临终。母亲死后，亲王继承了寺院。这在考察十世纪的女性与佛教关系之上也是一件非常有趣的事情。当时，女信徒作为施主奉助寺院的行为非常流行，因为女性成为施主，具有与自身修行同等以上的意思，这是九世纪以后日本佛教的状况。淑姬创建观音寺，就是其中的一例。同时，从淑姬临终观音寺也可见其中的意思。有关女性临终与观音菩萨的关系，在《荣花物语》等中也可见。《荣花物语》在描写姬君们绝望和极度悲哀的场面中，有女性求助观音的殷切情景，这让我们不得不思考当时女性观音信仰的存在方式。

兼明与观音寺的瓜葛，起初是因代替母亲而起，是对母亲的一种思念。但是，这种具有献身性的关系，渐而变了质。换句话说，这也成了他自身的信仰。从政治立场来看，此时的他即将成为左大臣，他这种以观音寺为舞台的宗教活动，与其说是出于不断追求自身救济而放弃现世、积德来世，不如说是由于深感政治的不安而力求解脱现世的苦难。因在代表作《兔裘赋》等中包含了对现世的执着和厌世感的双重倾向，所以在思考兼明亲王文学的时候，这是一个不容错失的视点。

兼明親王と観音寺

七田麻美子

十世紀に活躍した兼明親王は、その高い文学的才能により「平安時代第一の皇室詩人」という高い評価を受けている。一方その人物像は、左大臣の地位からの「親王宣下」という政治的な悲劇によって、藤原氏の陰謀の被害者としての側面が強調される傾向がある。そのため、兼明の文学・思想についても、隠遁生活を求める悲劇の皇子という人物像にふさわしい、老荘的、または儒教的な側面が研究されてきたが、それ以外の側面に関しては、やや看過されてきた感がある。そこで、本発表では、兼明の仏教信仰を、特に観音信仰との関わりから考察していく。

現存する兼明の詩文三十五編のうち、十九編を収める『本朝文粹』には、八編の仏教関連の作品がある。それらは観音寺（改名後、施無畏寺）という寺院に関するものと考えられる。

観音寺は、親王の母、藤原淑姫の創建によるもので、淑姫はこの寺で臨終を迎えた。母の死後、親王はその寺院を相承する。これは十世紀の、女性と仏教の関わりを考える上で興味深いものである。この当時は、女性信者が、檀越としての寺院へ寄与する行為が盛んであったと考えられている。これは、女性が檀越となることが、自身が修行することと同等以上の意味をもつようになった、九世紀以降の仏教をとりまく状況による。淑姫による観音寺の創建も、この例に当たる。一方、淑姫が「観音寺」で亡くなったことにも意味を見出せる。女性の臨終と観音菩薩ということに関しては、『栄花物語』などにも例がある。『栄花物語』では、姫君たちの死という、絶望的で悲嘆の極みの場面において、女性が観音にすがる切実な情景を描いており、当時の女性の観音信仰のあり方を考えさせられる。

兼明の観音寺への関わりは、当初は、母の身に代わってのものであり、母の思いを受け継ぐものであった。だが、こうした献身的な関わりは、次第に変質していった。それは、言うなれば、自分自身のための観音信仰ということである。政治的立場を追われる直前の左大臣であった当時、観音寺を舞台に、わが身の救済を求め続ける姿からは、現世を捨て来世の功德を積むというより、自身の政治的な不安定さから、現世的な救いを求める意図が見られる。現世への執着と厭世感という、二つの命題を包含する傾向は、代表作「兎裘賦」などに見られるもので、兼明親王の文学を考える上で、見逃してはならない視点であろう。

大悲高树智慧幢，寻声救苦不辞忙

——观音感应再探

宋道发

引言

观音信仰发源于印度，盛行于中国，传遍东亚，波及全球，可谓源远流长、影响深远，至今仍不见有衰减的迹象。因此，长期以来，国际学术界对这一宗教文化现象的讨论非常热烈，各国学者们从各不相同的学术背景、立场、视角出发，运用诸般学术研究方法，对于观音信仰的历史源流、表现形式、思想实质、精神内涵以及社会文化意义等等论题，作出各式各样的叙述、分析、判定与诠释，研究全面而又深入。

历观学术界的研究成果，基本上是遵循“从外部”来进行研究的理路，即研究者自觉或不自觉地从本人所熟知的一套概念和范畴体系出发，对研究对象进行所谓“客观的”研究；而基于佛教的立场，运用传统佛教视为根本的“解行相应”法，“从内部”来研究观音信仰的学者和学术成果都不多见。而“从内部”进行研究，对于观音信仰必然会有不同于流俗的体认与诠释，甚至对于萦绕在观音信仰中的诸多难题，都可加以澄清乃至解决。在观音信仰中，以观音感应最为关键，也最为复杂难解，自古及今，人们对此多有误会和曲解，唯有“从内部”研究，运用“解行相应”法，征诸佛言祖语，再加以亲身实践、心领神会，再结合古今昭著、俯拾皆是观音感应事迹，或可希冀得其正解。

笔者十余年前刚入佛学之门时，即曾就观音感应问题写过一篇稚嫩的习作，题为《清静为心皆补怛，慈悲济物即观音——观音感应初探》，今天看来，当年所作的讨论显然不够深入，故有再探的必要。

一、感应的原理与方法¹

要理解观音感应，首先务必熟谙佛教的感应论。在被佛弟子视为“圣言量”的佛经中，佛陀频频提及感应问题，后来，中国古代的佛教理论家加以创造性的发挥而使其日臻完备，发展成为一种以感应的原理与方法为核心的、系统和深刻的佛学理论，对凡夫众生与佛菩萨圣众们密切、复杂的互动关系作了非常充分的论证。古今流传的诸多神秘、怪诞、奇诡、不可思议的三宝感应事迹，都可藉感应论而得以澄清和诠释。

在佛教大藏经的经部之中，“感应”一词，在东汉安世高、支娄迦谶、支曜等人所译的佛经中已经开始出现。东汉以后，“感应”一词更频见于历代诸师所译的佛经之中。律部和论部之中，也可见到“感应”之说。

¹ 此节内容详参拙著《佛教史观研究》（宗教文化出版社 2009 年版）第三章第一节。

感应之说虽源出教典，然而通览经律论诸部，罕有对感应原理的详尽说明。众生何以能感？佛菩萨何以能现种种瑞应？感应之事虽所在多有，若不明其理，难免令人心生疑窦。在中国佛教思想史上，慧远（334—416）和鸠摩罗什（343—413）二人是较早深入讨论感应问题的佛教思想家，有关资料保存在《鸠摩罗什法师大义》一书中。进入南北朝以后，以感应论诠释佛经深义者代不乏人，但都没有对感应论的内涵作出详细地论列，更没有把感应论发展成为一种成熟的释经理论。陈隋之际的智顗（538—597）在继承前代的基础上，对于感应论大加发挥和应用，完成了这一重大的理论建构。

智顗对感应论的详尽论述集中在《法华玄义》一书中。智顗在解释《妙法莲华经》经题的第一个字“妙”时，立本迹十妙，总论《法华经》所说因果、自他等皆具十妙。迹门十妙的第六妙为“感应妙”，本门十妙中的第四妙为“本感应妙”。智顗在解释迹门的“感应妙”时，分六个方面对感应论作出说明：一、释感应名，二、明相，三、明同异，四、明相对，五、明粗妙，六、明观心。其中，前五个方面内容翔实，第六明观心则略而未谈。下面即据此对智顗的感应论作一简要的介绍。

（一）释感应之名

如前所述，“感应”一语出自佛经。诸经中所说“机”、“缘”二字与“感”字同义，都是指众生。“机”字之义比较容易说清楚，而把“机”字之义解释清楚之后，“感”、“缘”二字也就随例可解了。

“机”字有三义：一、“机”是“微”义。《周易·系辞下》云：“几（机）者，动之微，吉之先现也。”众生有将生之善，此善微微将动，而得为机。不仅这将生之善为机，一切可生之善，皆属于机。众生有可生之善，圣人应之则善生，不应则善不生。举例来说，众人有可生之善，如弩中有箭，圣人好比射手，若扣动扳机，箭即随之发射而出，不扣扳机，箭则不出。所以说“机”是“微”之义。二、“机”是“关”义。此义出自古《注楞伽经》。因为众生有善有恶，善与圣人之慈相关，恶与圣人之悲相关，善恶慈悲密切相关，所以说“机”是“关”之义。三、“机”是“宜”义，如圣人欲拔众生无明之苦，正适宜于起悲；欲与众生法性之乐，正适宜于起慈，所以说“机”是“宜”之义。

“应”字也有三义：一、“应”是“赴”义。既然说“机”有可生之理，机微将动，圣人赴之，其善得生，所以用“赴”来解释“应”。二、“应”是“对”义。如同两个人之间做买卖，相互讨价还价，构成一对。若一个欲卖，一个不欲买，则不能构成一对。若卖者愿卖，买者愿买，则贸易做成之后，无论贵贱，双方皆无可反悔。众生好比是买方，如来好比是卖方。从众生之“机”而言，称之为“关”，从圣人之“应”来说，称之为“对”，所以以“对”来解释“应”。三、“应”是“应”义。既然说“机”是“宜”之义。圣人应以慈悲之法，与众生的善恶是相适宜的。圣人之悲适宜于救众生之苦，圣人之慈适宜于与众生之乐。众生适宜于何法，圣人则应以何法。所以以“应”来解释“应”。

上述“机”、“应”各有三义，一一相配，构成三种机应关系，即“微”——“赴”、“关”——“对”、“宜”——“应”。这三种机应关系，与四悉檀相对照，其义更加容易理解。

所谓四悉檀，是指佛说法度化众生、成就众生善业的四种基本方法，即：一、世界悉檀，

即随顺世间之法，而说因缘和合之义，令凡夫喜悦而得世间之正智，故此悉檀又称乐欲悉檀；二、各各为人悉檀，即应众生各不相同的根机与能力，而说各种出世之法，令众生生起善根，故又称生善悉檀；三、对治悉檀，即针对众生的贪、嗔、痴等烦恼心病，应病而施以对治之法，药到病除，断除诸恶，故又称断恶悉檀；四、第一义悉檀，即破除一切论议语言，直显第一义，令众生真正契入诸法实相之理，故又称入理悉檀。

一、“微”——“赴”。这是圣人赴众生乐欲之心。这里的众生不仅包括有情识的生命，也包括无情识的草木。一切众生皆有乐欲，圣人随其乐欲赴之则善生，这就是世界悉檀。所以这种意义上的机应关系，包含有世界悉檀之义。

二、“关”——“对”。善恶慈悲相关相对，即以圣人之悲对众生之恶，以圣人之慈对众生之善，这就是对治悉檀。所以这种意义上的机应关系，包含有对治悉檀之义。

三、“宜”——“应”。圣人适宜以如此等法，与众生的机感相适宜，既相适宜，若生事善，即为人悉檀；若生理善，即是第一义悉檀。所以这种意义的机应关系，包含有为人悉檀和第一义悉檀。

总之，“机应”一词言简意赅，四悉檀之义悉在其中。

（二）机应之相

所谓机相，是指众生之善恶；所谓应相，是指圣人之慈悲。

首先说机相，约有三种不同的观点，一是单以恶为机，二是单以善为机，三是共以善、恶为机，而以第三种观点为正确。

一、单以恶为机者，广引《大般涅槃经》之文作为根据，如经中说：佛为断一切众生疮疣重病。又说：如人有七个儿子，然而对于其中生病者心则偏重。如来也是这样，虽然视一切众生皆为平等，然而对于有罪者心则偏重。又说：如来终不为无为众生而住于世。这里的以恶为机，不仅指有恶心的众生，还包括非善非恶心的众生。非善非恶，称为无记，因有愚痴烦恼障蔽智慧，归根结底属恶所摄。此即单以恶为机。

二、单以善为机者，同样也引《大般涅槃经》说：佛观众生，不观老少中年贫富贵贱，有善心者即便慈念。此则单以善为机。

三、共以善恶为机者，认为善恶不得单独为机。单善不得为机，如说单善，唯有佛可称为纯善，虽然说佛佛相念，而无拔苦与乐之事，所以单善不得为机。单恶也不得为机，如断尽一切善根的一阐提，纯为恶人，虽然不断性德理善，毕竟不能感佛。从一阐提人起改悔心，上至等觉，一切众生皆善恶掺半，所以应当以善恶作为机之相。

其次说应相，也有三种观点：或单以慈为应，或单以悲为应，或合用慈悲为应，而以第三种观点为正确。这是因为，以悲心熏于智慧，能拔除众生之苦；以慈心熏于禅定，能施与众生之乐。如《法华经》说：“定慧力庄严，以此度众生。”智顗又引菩提流支译《法界性论》（已佚）说：“水银和真金，能涂诸色像，功德和法身，处处应现往。”水银和真金若单独使用，怎么可能涂成诸色像呢？由此可知，单有慈或悲，不能构成完整的应相，只有慈悲合论，应相才是完整的。

（三）机应的种类

众生的根性千差万别，众生的善业有过去、现在、未来三世之分，诸佛巧应无量，由此产生种种不同的机应，所以众生得度的情况各有不同。若以众生仅过去世有善行（冥机）和仅现在世有善行（显机）二种情况而论，佛或以应身应（显应），或以法身应（冥应），由此产生如下四种相应关系：

一、冥机冥应。若众生过去世善修身语意三业，现在世未修身口二业，凭藉过去世所修的善业力，此名为冥机。虽不现见灵应，而暗地里实为法身所益，不见不闻，而觉而知，是名为冥应。

二、冥机显应。众生过去世种植善业，冥机已成，现在世使得值佛闻法，现前获得利益，是为显益。如佛成道之后最初说法得度之人，今世未尝修行，诸佛能知其宿世善业之机，自往度之，即属于冥机显应。

三、显机显应。众生现在世修行身口二业，精勤不懈，而能感佛垂应，如《大般涅槃经》中说，舍卫城的长者须达建成祇洹精舍，长跪遥请佛来居住，佛知其心，遂率众弟子从王舍城前往祇洹精舍，此即是显机显应，其它如行人道场礼忏能感灵瑞，皆属此类。

四、显机冥应。如人虽一世勤苦，广行善业而灵应不显，暗地里仍然为佛菩萨的法身所利，此是显机冥应。

若能真正理解上述四种机应的深意，则会坚信：凡言谈举止，起心动念，只要是修一切善业，皆功不唐捐，福慧增长，虽终日不感佛显瑞应，心中不生丝毫悔意；若见喜欢杀生的恶人寿命绵长，好布施的善人却穷困潦倒，也不会因此心生邪见。若不能真正理解，则会认为修行善业徒劳无功，心生忧悔，违背正理，福慧减损。

以上述四种机应为基础，还可以推衍出三十六种、一百〇八种、三百二十四种、三千二百四十种、六千四百八十种乃至六万四千八百种机应。至于推衍的根据与方法，详见《法华玄义》卷六，兹不赘述。

除了上面的分类方法之外，智顗还各把机、应分为粗、妙二种，认为十法界机，前九界机为粗机，后一界机为妙机；藏、通、别、圆四教圣人之应，前二教圣人未证法身，虽能应机，仅为粗应，后二教圣人证得法身，湛然应一切，是名妙应。这里涉及天台宗的“十界互具”说和判教理论，说明智顗的感应论是以天台宗的基本教理为基础的，同时也是天台宗教理的有机组成部分。

智顗不仅在《法华玄义》中对感应论内容作出了非常详尽的阐述，并且非常娴熟地运用它来对诸多经文的深义进行诠释，感应论由此成为天台宗人基本的释经理论之一，称为感应释，也叫因缘释。在智顗的《妙法莲华经文句》、《仁王护国般若经疏》、《观音玄义》、《金光明经文句》等书中，我们都可以看到这一释经理论的运用。

三论宗的创始人吉藏（549—623）在其所著《大乘玄论》一书中，对感应论也有比较全面的论述。进入唐代以后，天台宗及其它各宗派的佛学理论家们，也日益普遍地运用感应论来阐释佛经，表达对经义的独到见解。由此可知，在中国佛教思想史上，感应论是一个非常重要的佛学理论。其重要性在于，它不仅能够为不断涌现的三宝感应事迹提供一个合乎佛理

的解释，还能够大大巩固、坚定人们对三宝的信仰，进一步推动感应事迹的出现，有利于世道人心的向善、增上和净化。

二、观音菩萨的智慧、功德与悲愿

明白了感应的原理与方法，固然对理解一切感应事迹都有所助益，至于具体说到某一位佛、菩萨的感应事迹，还要进一步了解这位佛菩萨具有怎样的智慧功德与愿力，他与众生的关系如何，众生通过何种方法能获得感应，等等。观音感应何以如此普遍地涌现，观音信仰何以如此广泛地流行？佛经中所说观音菩萨的智慧、功德与悲愿及其与娑婆世界众生的深厚因缘，再加上众生获得感应的简便方法等，都可为人们研究观音感应提供必要的线索和启示。

大乘佛教所说成佛的通途为发菩提心、行菩萨道，最终证得菩提、涅槃之果。菩萨行虽然略说有四摄六度，广说多至万行，乃至无量无边。每一位菩萨发菩提心虽皆以成佛为鹄的，然各人发心的因缘不同，愿力有别，修行方法各异，在成佛之前，菩萨们所成就的智慧功德多有等差，接引、教化和度脱众生的方便手段各有擅长，所度众生的范围、种类、数量也多有不同。依据诸大乘经中对观音菩萨的介绍可知，与其他诸多大菩萨一样，这位大菩萨也是从一个凡夫通过发菩萨心、修菩萨行而跻身大菩萨的行列，蒙诸佛授记最终必将智慧功德圆满而成佛，或说本地久已成佛，乘大悲愿力而在娑婆世界现作菩萨以度众生，等等。

（一）观音菩萨发菩提心的因缘

关于观音菩萨最初发菩提心的因缘，汉译佛经中，以北凉昙无讖译《悲华经》（异译本为失译《大乘悲分陀利经》）所述最详。据该经卷三《诸菩萨本授记品》中说，在久远劫前，有一佛土名叫“散提岚界”，所处的时劫名“善持劫”，人寿八万岁时，有一个名叫宝藏的佛出现于其世。有一个名叫无量净的转轮圣王统治四天下。此王的太子供养宝藏如来及比丘僧达三个月，在宝藏佛前发菩提心，并发大愿说：

愿我行菩萨道时，若有众生受诸苦恼、恐怖等事，退失正法，堕大暗处，忧愁孤穷、无有救护、无依无舍，若能念我、称我名字，若其为我天耳所闻、天眼所见，是众生等，若不得免斯苦恼者，我终不成阿耨多罗三藐三菩提。¹

宝藏佛为太子作授记说：

善男子！汝观天人及三恶道一切众生，生大悲心，欲断众生诸苦恼故，欲断众生诸烦恼故，欲令众生住安乐故。善男子！今当字汝为观世音。善男子！汝行菩萨道时，已有百千无量亿那由他众生得离苦恼，汝为菩萨时，已能大作佛事。²

宝藏佛还一一预言了观世音菩萨将来成佛的具体时间、佛土名、佛名、佛寿以及正法住世的时限等。

由此可知，观世音菩萨之得名，乃是从其最初所发之悲愿而来。《楞严经》则说观音菩萨在“观世音佛”时发菩提心、修菩萨道，因为“善得圆通法门”，得“观世音佛”授记其为“观世音”号，由其观听十方圆明，所以观音之名遍十方界。《佛说如幻三摩地无量印法门经》则说，在无限久远劫以前，“师子游戏金光王如来”出现在“无量功德宝庄严普现妙

¹ 昙无讖译：《悲华经》卷3，大正藏第3册，第185页下。

² 昙无讖译：《悲华经》卷3，大正藏第3册，第186页上。

乐世界”，当时有一个名叫“宝严童子”的青年在佛前首发阿耨多罗三藐三菩提心，这就是后来极乐世界的观自在菩萨。诸经所说发心因缘各异，所说观音菩萨有实身、化身之别，亦有同名而所指不一，这牵涉到一种比较复杂的大乘佛教理论——本迹论，兹不详述。

（二）观音菩萨的悲愿

关于观音菩萨的悲愿，《悲华经》所述内容较为简略，主要是两愿：

一是救苦愿，属利他，引文见前段。

二是成佛愿，属自利：

我今复当为众生故，发上胜愿。世尊！我今若能逮得已利者，愿令转轮圣王，过第一恒沙等阿僧祇劫已，始入第二恒沙等阿僧祇劫，是时世界名曰安乐，大王成佛号无量寿，世界庄严众生清净，作正法王，是佛世尊于无量劫作佛事已，所作已办，入无余涅槃，乃至正法住时，我于其中修菩萨道，即于是时能作佛事；是佛正法于初夜灭，即其后夜，成阿耨多罗三藐三菩提。¹

经中说，观音菩萨所发之愿，不仅得到宝藏佛的授记，更得到十方如恒河沙等诸世界中现在诸佛同时授记，证明所愿必当成就。

晋译《华严经》述观音菩萨的悲愿则更为具体。在该经卷五十一《入法界品》中，当善财童子这位学佛青年远道而来请教“学菩萨行、修菩萨道”的问题时，观音菩萨回答道：

我行大悲法门光明行时，发弘誓愿，名曰：摄取一切众生，欲令一切离险道恐怖、热恼恐怖、愚痴恐怖、系缚恐怖、杀害恐怖、贫穷恐怖、不活恐怖、诤讼恐怖、大众恐怖、死恐怖、恶道恐怖、诸趣恐怖、不同意恐怖、爱不爱恐怖、一切恶恐怖、逼迫身恐怖、逼迫心恐怖、愁忧恐怖。

复次，善男子！我出生现在正念法门、名字轮法门故，出现一切众生等身种种方便，随其所应，除灭恐怖而为说法，令发阿耨多罗三藐三菩提心，得不退转，未曾失时。²

第一段一口气说了令一切众生离十八种恐怖的弘誓愿，第二段则说自己也完全具有除灭众生恐怖的能力与手段，所愿皆得成就。

（三）观音菩萨的智慧功德

菩萨发愿度脱众生，必须具备相应的智慧和功德，或者说能力与手段，方能所愿成就，自他两利。因此，菩萨在发心之后行菩萨行、修菩萨道的过程中，必须通过一定的方法来开发和增强度生的能力，学习掌握和熟练运用度生的手段。观音菩萨通过修行何种法门、经历怎样的历程而获得度脱众生的种种不可思议的能力与手段呢？诸经对此所说详略不同，而以唐代中天竺沙门般刺蜜帝所译《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》最为系统完备。

1、从闻思修入三摩地

观音菩萨自述当初在观音佛前发菩提心，观音佛授以“从闻思修入三摩地”的修行方法。

¹ 昙无讖译：《悲华经》卷3，大正藏第3册，第186页上。

² 东晋佛陀跋陀罗译：《大方广佛华严经》卷51，大正藏第9册，第718页中。

其修行历程大致可分如下三个阶段：

一、“初于闻中入流亡所，所入既寂，动静二相了然不生。”

二、“如是渐增，闻、所闻尽，尽闻不住，觉、所觉空，空、觉极圆，空、所空灭。生灭既灭，寂灭现前。”

三、“忽然超越世、出世间，十方圆明，获二殊胜：一者上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力；二者下合十方一切六道众生，与诸众生同一悲仰。”

2、三十二应身与十四种无畏功德

观音菩萨因所证得的这种如幻闻熏闻修金刚三昧而具有奇妙的力量，具体表现为二：一为“与佛如来同一慈力”，二为“与诸众生同一悲仰”。

因为有了如来那样的慈力，观音菩萨能够以三十二应身入诸国土，在各类众生面前一一为现该类众生喜爱的某种形象说法，令诸众生所愿成就，没有丝毫困难与阻碍。三十二应身为：佛身、独觉身、缘觉身、声闻身、梵王身、帝释身、自在天身、大自在天身、天大将军身、四天王身、四天王太子身、人王身、长者身、居士身、宰官身、婆罗门身、比丘身、比丘尼身、优婆塞身、优婆夷身、女主身、童男身、童女身、天身、龙身、药叉身、乾闥婆身、阿修罗身、紧那罗身、摩呼罗伽身、人身、非人身。这与释迦牟尼佛在《法华经·观世音菩萨普门品》述说观世音菩萨“以种种形，游诸国土，度脱众生”的巍巍功德时所罗列的种种身基本相同。

观音菩萨还深切地体认到他的身心与一切众生一体不二，自然而然地能以自己的清净微妙身心之力作用于众生，令众生在十四个方面得以脱苦增福，这就是经中所说的十四种无畏功德，具体内容如下：

一者，由我不自观音以观观者。令彼十方苦恼众生，观其音声即得解脱。

二者，知见旋复。令诸众生设入大火，火不能烧。

三者，观听旋复。令诸众生大水所漂水不能溺。

四者，断灭妄想，心无杀害。令诸众生入诸鬼国，鬼不能害。

五者，熏闻成闻，六根销复，同于声听。能令众生临当被害，刀段段坏，使其兵戈犹如割水，亦如吹旋光，性无摇动。

六者，闻熏精明，明遍法界，则诸幽暗性不能全。能令众生药叉、罗刹、鸠槃荼鬼，及毘舍遮富单那等，虽近其傍，目不能视。

七者，音性圆销，观听返入，离诸尘妄。能令众生禁系枷锁所不能着。

八者，灭音圆闻，遍生慈力。能令众生经过险路，贼不能劫。

九者，熏闻离尘，色所不劫。能令一切多淫众生远离贪欲。

十者，纯音无尘，根境圆融，无对所对。能令一切忿恨众生离诸嗔恚。

十一者，销尘旋明，法界身心犹如琉璃，朗彻无碍。能令一切昏钝性障、诸阿颠迦，永离痴暗。

十二者，融形复闻，不动道场涉入世间，不坏世界能遍十方，供养微尘诸佛如来，各各佛边为法王子。能令法界无子众生，欲求男者，诞生福德智慧之男。

十三者，六根圓通，明照无二，含十方界，立大圓鏡空如來藏，承順十方微塵如來，秘密法門受領无失。能令法界无子眾生，欲求女者，誕生端正福德柔順、眾人愛敬有相之女。

十四者，此三千大千世界百億日月，現住世間諸法王子，有六十二恒河沙數修法垂範，教化眾生，隨順眾生，方便智慧各各不同。由我所得圓通本根發妙耳門，然後身心微妙，含容遍周法界。能令眾生持我名號，與彼共持六十二恒河沙諸法王子，二人福德正等无异。世尊，我一號名與彼眾多名号无异。¹

这里所说的十四种无畏功德，恰可与《法华经·观世音菩萨普门品》佛说观音菩萨得名因由时所列观音菩萨的种种大威神力相互印证，从而明白观音菩萨所发威神之力因何而来、何以如此巨大。

3、四不思議无作妙德

观音菩萨还因为获证圆通修证无上道的缘故，又能够善于获得以下四种不可思议、自然、奇妙的功能，经中称为“四不思議无作妙德”，即：

一者，由我初获妙妙闻心心精遗闻，见闻觉知不能分隔，成一圆融清净宝觉。故我能现众多妙容，能说无边秘密神咒，其中或现一首、三首、五首、七首、九首、十一首，如是乃至一百八首、千首、万首、八万四千烁迦啰首；二臂、四臂、六臂、八臂、十臂、十二臂、十四、十六、十八、二十至二十四，如是乃至一百八臂、千臂、万臂、八万四千母陀罗臂；二目、三目、四目、九目，如是乃至一百八目、千目、万目、八万四千清净宝目。或慈或威，或定或慧，救护众生，得大自在。

二者，由我闻思脱出六尘，如声度垣，不能为碍。故我妙能现一一形，诵一一咒。其形其咒，能以无畏施诸众生，是故十方微尘国土同，皆名我为施无畏者。

三者，由我修习本妙圆通清净本根，所游世界，皆令众生舍身珍宝，求我哀愍。

四者，我得佛心证于究竟，能以珍宝种种供养十方如来，傍及法界六道众生，求妻得妻，求子得子，求三昧得三昧，求长寿得长寿，如是乃至求大涅槃得大涅槃。

2

三、观音感应释疑

（一）观音菩萨与娑婆世界众生的因缘如何？

通过前两节的论述，既已揭示了感应的基本原理与方法，尤其知道了观音菩萨救度众生的主观愿望、超强能力与诸多手段，对于观音感应的理和事自然不应再心存疑虑，纵使自己不能深信不疑，对于信众们称念观音菩萨求得护佑的行为自然会多出一份同情与理解。不过，这恐怕还是不能完全消除喜欢刨根问底的人们对观音感应的种种质疑和追问，尤其是对佛教理论有一定了解的人，肯定会有很多不解之处。佛教认为，法不孤起，必须诸种条件具备，佛、菩萨、声闻、缘觉等圣众度脱六道众生的伟大事业当然也不可能无条件地进行，他们必需不断地培养、巩固与众生的良好关系，直到众生的根机成熟，这就叫做成熟众生。征诸大

¹ 般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷6，大正藏第19冊，第129頁上、中、下。

² 般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷6，大正藏第19冊，第129頁下。

乘佛教经典，在十方世界，智慧功德如观音菩萨的大菩萨无量无边，为什么都不能像观音菩萨这样自在地游行娑婆国土、广度众生而又受到如此普遍的欢迎呢？较诸其他的大菩萨，观音菩萨与娑婆世界的众生到底有着何种非同寻常的亲密关系呢？大乘经典对这一问题有非常明确的交待。

这首先与观音菩萨最初发菩提心时所发的悲愿有关，悲愿的内容如前所述。另外，隋代的释吉藏在《法华义疏》卷十二《观世音菩萨普门品》在回答“观音云何于此土有缘？”这一问题时说：

《弘猛海慧经》云：昔此阎浮提有王名善首，有五百子，第一子名善光，值空王观音佛发十大愿：初愿得一切法，次愿得波若船，三愿值智慧风，四愿得善方便，五愿度一切人，六愿使超苦海，七愿得戒足，八愿登涅槃山，九愿会无为舍，十愿同法性身。皆以大悲观音为首也。观世音发愿，愿我未来作佛，字观世音，三称我名不往救者，不取妙色身，持此愿者清净庄严一室。以于此土行菩萨道故此土有缘。

1

唐代释慧沼的《十一面神呪心经义疏》也曾引《弘猛海慧经》作为根据。因此可说，观音菩萨无量劫来，在娑婆世界行菩萨行、修菩萨道，广做佛事，利乐众生，故与此土众生结下深厚的因缘。其它如《佛说大乘无量寿庄严经》卷三佛陀对阿难说：“二菩萨者，一名观自在，二名大精进，现居此界作大利乐，命终之后当生彼国。”²说这两位大菩萨现在仍在娑婆世界大作利乐众生的事业，命终之后当生极乐世界。《大宝积经》卷十八，佛也告诉阿难说，观自在、大势至这两位菩萨从娑婆世界舍寿量以后，往生极乐世界。这与前说可互相印证。佛陀更在《妙法莲华经》卷七《观世音菩萨普门品》广说观世音菩萨所成就的巍巍功德，称赞观世音菩萨摩訶萨能于怖畏急难之中施无畏，故此，观音菩萨在娑婆世界荣获“施无畏者”这一伟大的称号，佛陀认为众生“应当一心供养观世音菩萨”。在《地藏菩萨本愿经》卷二《见闻利益品》，佛陀在向观世音菩萨说地藏菩萨不思议利益之事时，非常明确地告诉观世音菩萨说：

汝于娑婆世界，有大因缘。若天若龙、若男若女、若神若鬼，乃至六道罪苦众生，闻汝名者、见汝形者、恋慕汝者、赞叹汝者，是诸众生，于无上道，必不退转，常生人天，具受妙乐，因果将熟，遇佛授记。³

（二）观音菩萨为何待念方救？

如果认定观音菩萨像佛一样慈悲，智慧功德不可思议，与娑婆世界的众生关系密切，这个世界还有如此之多的众生饱受种种苦难的煎熬，众生不向他求救，观音菩萨好像无动于衷，必待众生称念哀求，他才施以援手，这与佛经所说观音菩萨的悲愿和智慧功德不是自相矛盾吗？关于这个问题，唐代释窥基在《妙法莲华经玄赞》卷十《观世音普门品》中是这样解释的：

生无心而佛教，大圣之所不通；自发意而怖缘，群圣之所同范。先因自业，后

¹ 大正藏第34册，第628页下。

² 大正藏第12册，第324页下。

³ 大正藏第13册，第787页下。

方藉缘。自既不修，缘何所作？故待归念，方始救之。设虽自修，未解方便，要假良友示苦方灭。¹

佛菩萨虽有救苦的能力和手段，其心则清净虚廓，寂静无为，其力称为无作妙力，不同于凡夫众生的有意有欲，有求有为。若众生不求，佛菩萨则不能藉以运用其能力，施展其手段，救苦之事不成，犹如鼓不击则不响，钟不撞则不鸣。

（三）观音菩萨真的有求必应吗？

观音菩萨真的能够做到寻声救苦、有求必应吗？如果是这样，只要称念其名，所愿必当成就了。而事实并非如此，称念其名以求脱苦者多，有的如愿以偿，有的则毫无灵验，这又是什么呢？如前文所讲，感应的情况极为复杂，众生虽有所求，菩萨只会以对众生最为有利的方式来作回应，其中的冥应非众生所可知，众生或误为菩萨不灵，有求不应。另外，也可能存在有求不应的情况，对此，隋代释吉藏在《法华义疏》卷十二《观世音菩萨普门品》解释如下：

一意如上，有至心不至心故有脱不脱。二者脱有利益，是则救之；脱无利益，故不救也。三者与观音结缘有厚薄，薄者善少，故不脱；厚者善多，是故得脱。四者众生业有定不定，不定可救，定不可救。所言定者，一重心作已心无惭愧，二者覆藏，三者作已更作，四起愿扶之，故决定得报，不可救也。²

这种把感应论与业报论结合起来的解释，不仅肯定了观音菩萨的智慧功德，也规避了言感应论与业报论的冲突，维护了观音菩萨的神圣形象。因为如果观音菩萨真的有求必应、令一切众生（包括恶人）的种种贪欲皆得成就，那观音菩萨不就成了纵容、包庇恶人乃至助纣为虐的恶神了吗？从前文的论述可知，观音菩萨的悲愿和智慧功德只能令众生离苦得乐、福慧增长，观音菩萨只会以最为恰当的方式满足众生的善愿，而决无满足其恶欲的道理与可能，因此，古今昭著的观音感应事迹的历史记载中，绝对找不到观音菩萨满足众生恶欲的例证。况且，六道众生无始以来广造善恶诸业，无不善恶交杂，即使恶业炽盛的众生，若能一念一称观音菩萨之名、一礼一拜观音菩萨之像，皆属功德无量的善心善行，无不与观音菩萨的悲愿和无作妙力相应，纵然不能当下所愿满足，终究会有冥应之益。由此而言，众生凡有所求，观音菩萨必有所应，既与佛理无违，也与事实相符。怀疑与不信，于兹可息矣。

¹ 大正藏第 34 册，第 846 页下。

² 大正藏第 34 册，第 626 页上。

祈雨与观音信仰

——对《墨庄漫录》所载的普陀山祈雨背景之探索

水口 幹記

在宋人张邦基著的《墨庄漫录》卷五上，有关于在普陀山举行祈雨的记载。作者根据同事的叙说，记录了祈雨情况和普陀山样子等等。本报告以这一记载为契机，讨论关于从北宋末到南宋的祈雨与观音信仰的关系。

首先，列举出《宋会要》中的有关条文，然后，讨论两浙地区的祈雨特别是杭州上天竺寺的祈雨与观音信仰的关系。可以发现，祈雨与观音信仰的关系，不是北宋末、南宋之间突然产生的，实际上在北宋咸平时期的杭州、明州举行的祈雨中，当地人就已经开始认识到观音对祈雨的灵验。随着北宋灭亡南宋的建立，政府也从开封迁至临安（杭州），祈雨也就由本地寺院上天竺寺奉命执行了。这就是祈雨与观音信仰的关系在文献记载上骤然增多的原因所在。

此外，在普陀山举行祈雨应该有其理由和背景。换言之，两浙地域的历史文化与东亚海域交流的相互交织，正是能够在普陀山祈雨的理由和背景所在。

祈雨と観音信仰

—『墨莊漫録』所載普陀山祈雨の背景を探って—

水口 幹記

宋の張邦基が記した『墨莊漫録』卷五に、普陀山で行われた祈雨についての記事が収載されている。作者である張邦基が同僚から聞いた話として、祈雨のことや普陀山の様子などを記録した内容となっている。本報告ではこれを導入部とし、北宋末から南宋代の祈雨と観音信仰の関係について論じていく。

まず、『宋会要』から関係条文を掲げ、その後、両浙地域における観音信仰と祈雨、特に杭州の上天竺寺の祈雨について述べる。その結果、北宋末・南宋期になって突如として祈雨と観音信仰の関係が生じたのではなく、北宋の咸平年間に杭州・明州で行われた祈雨をきっかけとして、当地域において観音は祈雨に効験があると人々に認識されるようになった。それが、時代が北宋から南宋に移り、政府も開封から臨安（杭州）へ遷ることによって、当地の寺院である上天竺寺に祈雨が命じられるようになっていった。そこで急速に記録上に観音信仰と祈雨の関係が浮かび上がってきたと考えられるのである。

また、普陀山で祈雨が行われたのには、いくつかの理由・背景が存在していたと思われ、裏を返せば、両浙地域の歴史や文化、東アジア海域の交流を基盤とした複数の理由・背景が絡み合っ初めて普陀山において祈雨を行うことができたということになるのである。

观音文化艺术与观音信仰

许淳熙

提要

佛教艺术是在佛教传承发展过程中，创立的文化艺术作品。其内涵博大精深，涉及建筑、雕塑、绘画、诗文、音乐等众多门类。经由千年的演化流布，今天的佛教艺术不仅表现形式丰富多彩，而且创造出大量的文化艺术珍品。观音文化艺术是佛教艺术中影响最大，也是芸芸众生最为喜爱的分支。

观音文化艺术的各种表达形式中，观音造像艺术、观音楹联和观音音乐舞蹈堪称三绝，具有很强的艺术魅力。尽管观音文化艺术是随着观音信仰的产生而发展起来的，然而观音文化艺术的多方位的展开，又反过来使得观音信仰不断深入人心。本文首先分别阐述观音造像、观音楹联和观音音乐舞蹈的特色，继而分析观音文化艺术与观音信仰之间的关系。最后，从观音文化艺术的沟通作用与感染功能两方面入手，对观音文化艺术促进观音信仰的现象作初步探讨。

关键词：佛教艺术 观音信仰 观音文化艺术 观音造像 观音联

1 引言

2 观音文化艺术及其特色

- (1) 观音造像
- (2) 观音楹联
- (3) 观音音乐舞蹈

3 观音文化艺术与观音信仰的关系

- (1) 互动关系
- (2) 沟通作用
- (3) 感染功能

4 结语（观音文化艺术有助于心灵和谐）

津轻安藤氏的系谱与观音菩萨

中文概要

永井隆之

战国时期安藤氏曾经统治过北奥羽、蝦夷岛。在系图《下国家谱》中可以发现，这个家族作为天皇的廷臣不仅具有正统的思想，而且还有一种强烈的反天皇的叛逆意识。在研究史上，对《下国家谱》中的安藤氏叛逆意识有以下几点：（1）有把安藤氏的始祖作为第六天魔王的内容；（2）不见敕赦之传承；（3）“百王说”即预言天皇家至百代而灭亡。本报告通过重新审读《下国家谱》中的有关叛逆意识的记载，对正统意识与叛逆意识这对相反的意识，在同一系图中能够两立的伦理——使得这种两立成为可能的神佛（特别是观音菩萨）的功能做一探讨。

结论：对于第（1）点，比起受神佛保护的天皇（禁欲的天下统治者），安藤氏更像是一个具有强力魔王欲望的天下统治权的一族；关于第（2）点，安藤氏被描写成了从叛逆向正统立场变化的一族；对于第（3）“百王说”是与作为魔王子孙的安藤氏有关传说，但是天皇的“百代”却是强调了天皇系的永续性。

那么，为何在《下国家谱》中，把安藤氏作为叛逆而记载呢？这是因为，脱离天皇统治权的人们，私欲的自由意志彻底膨胀，而借助观音菩萨之力引发善心，结果是维持了日本国的秩序，换句话说，这就是所谓的叛逆者支持正统的理论所在。在这里，观音菩萨似乎发挥了一种把人们对私欲的追求变成支撑天皇的转机作用。

不被天皇是正统君主这一秩序所束缚的人，以自我利益出发而采取的行动，从结果来看甚至也是有利于那种秩序。从这种理论可以发现，所谓的国家论是指以国民的自由活动为基础，维持和发展以天皇为正统的统治者的秩序。这个国家论中的国民，拥有较之天皇的禁欲主权有过之而不及的潜在力量，这也就是所谓的国民的主权吧。

在战国时期日本的边境出现如此性质的现象，到底意味着什么？纯粹是偶然，还是其中蕴藏着必然？

津軽安藤氏の系譜認識と観音菩薩

永井 隆之 (Nagai Ryuji)

はじめに

安藤（安東）氏とは

室町・戦国期に津軽・十三湊を拠点とし、北奥羽・蝦夷島を支配。特異な系譜認識を有することである。

二種の系図

- ・陸奥三春秋田家の「秋田家系図」¹
- ・松前藩家老下国家の「下国伊駒安陪姓之家譜」（以後「下国家譜」と略）²

系図から窺われる系譜認識

天皇を正統な君主とする秩序——いわば日本的秩序——に反逆する意識（朝敵意識）と、その秩序を支える、あるいはそれに参与する正統意識という二つの相反する意識が見出される。

- ・反逆意識にかかわる内容

神武天皇によって外浜に追放された安日（安日長髓）を始祖とする点。

安倍頼時・貞任などの「朝敵」と密接なかわりを有する点。

- ・正統意識にかかわる内容

安倍仲麻呂や広庭と同族たることを強調する点や、朝廷と関係を有し、「日下將軍」

あるいは大納言に任官したとする点。

問題

反逆意識と正統意識という、二つの相反する意識が一つの系図に共存することをどのように理解すればよいのか。

研究史

これまでの研究では二つの意識のうち、安藤氏の反逆意識を重視し、系図における反逆意識と正統意識との関係について論及。³

¹「秋田家系図」は三春藩の秋田家系図群の内、万治元年（一六五八）に秋田実季が作成した系図を基礎とするもの。この系図は、伊勢国朝熊に蟄居中であった実季が、『寛永諸家系図伝』編纂用に幕府に提出された子の俊季作成の系図を正すためにつくられた。東北大学附属図書館蔵『秋田家文書』所収。

²「下国伊駒安陪姓之家譜」（「下国家譜」）は系図末尾に元禄六年（一六九三）の事跡が載せられていることから、遅くとも十七世紀末に作成されたことが指摘されている。八戸藩南部家中の湊家（安藤氏一族）に伝存した『八戸湊文書』（東京大学史料編纂所蔵影写本）所収。解題については、平川新「系図の成立と家の交流」（渡部治雄編『文化における時間認識』角川書店、一九九三年）。

³外山至生「中世『蝦夷支配』の変遷と津軽安藤氏の展開」（『北奥古代文化』一三号、一九八二年）、大石直正「中世奥羽と北海道」（北海道・東北史研究会編『北からの日本史』三省堂、一九八八年）、平川新「系譜認識と境界権力」（『歴史学研究』六四七号、一九九三年）、斉藤利男「中世エゾ観における『正統と異端』」（羽下徳彦編『中世の政治と宗教』吉川弘文館、一九九

①反逆意識と正統意識との関係を前者から後者への変化と捉え、それを戦国乱世から天下統一への安藤氏の動向に即して論ずる研究。¹

②二つの意識を同時代的なものと捉え、境界権力たる安藤氏がそれらを使い分けたと指摘する研究。²

→安藤氏による北奥羽・蝦夷島支配の実態をふまえて、二つの意識の関係を解こうとしている点に特徴があり、示唆に富む。だが、二つの意識が一つの系図に共存するために必要な、両者の論理的関係を明確にしていない。

本研究の視点

本報告では、「下国家譜」の反逆意識に関する記載を読み直し、反逆意識と正統意識とを、系図において互いに影響しあう一体のものとして捉え、その相反する二つの意識が一つの系図に両立しうる論理、およびそれら意識の両立を可能とする仏神(特に観音菩薩)の機能—について検討したい。

1 下国伊駒安陪姓之家譜の検討

「下国家譜」 「秋田家系図」にはない極端な反逆意識がみられるという。

(1) 安藤氏の始祖を第六天魔王とする点³

(2) 朝敵たる安藤氏を朝廷が勅免したという伝承(勅免伝承)がみられない点⁴

(3) 天皇が百代で滅ぶという百王説がみられる点⁵

→これらの特徴は、系図における反逆意識と正統意識との論理的関係を考察しようとする本研究に、格好の材料を提供してくれることになる。(1)(2)(3)の内容を検討。

(1) 第六天魔王を始祖とする点について

「下国家譜」の「長髓」の項

【史料1】

(前略) 安日長髓第六天魔内臣・二男・下国伊駒安東太・蛮醜大日本国地神五代鵜羽草葺不合尊之御宇、欲界第六天主他化自在天王今按、変化下界天衆他而、受用之故、号他化自在天云々、欲使内臣天魔二男安日長髓変化、領自礙島、降住豊蘆原中津国、故長髓号下国、称第六魔王孫、曰大日本国者欲界下為我領地、与神武天皇互争国、神武天皇者是天神七代地神五代之正統而、的伝相統之御領地也、然長髓振猛威、(中略) 安日長髓籠大和国伊駒岳、既為日本之大魔王也、神武天皇御宇三十三年、名蘆原国、号秋津島、五十九年己未、天皇從日向州吾田邑東征、都大和国畝傍山住橿原宮、時登兵自攻伊駒岳、一戦功成、遂虜安日、改其名於蛮醜、宥死罪、被遠流東奥都退流卒都破魔今書津輕外浜

四年)、入間田宣夫「津輕安東の系譜と第六天魔王伝説」(『中世武士団の自己認識』三弥井書店、一九九八年)。

¹入間田「津輕安東の系譜と第六天魔王伝説」(前掲)。

²平川「系譜認識と境界権力」(前掲)。

³斉藤「中世エゾ観における『正統と異端』」(前掲)、入間田「津輕安東の系譜と第六天魔王伝説」(前掲)。

⁴平川「系譜認識と境界権力」(前掲)。

⁵平川「系譜認識と境界権力」(前掲)、入間田「津輕安東の系譜と第六天魔王伝説」(前掲)。

貶謫蟄居之地者安東浦、自此長髓号安東太、其孫代々相続為通称、人王十六代応神天皇御宇、謂安日、号日下也

→長髓は第六天魔王の二男、内臣であったとされる。ある時、豊葦原中津国を領さんとする魔王に憑依されて地上に下るも、神武天皇の東征により、天皇に醜蛮と名を改められ、津輕外浜に流された、と伝える。

第六天魔王とは

- ・第六天魔王とは、欲界の頂点たる他化自在天に相当し、欲界以下の世界を支配する王。
- ・『沙石集』一卷「太神宮の御仏」¹

天照に仏法忌避を条件に国を譲った者とされる。

→第六天魔王とは、天皇よりも強力な天下統治権者、いわば「主権者」と位置づけられている。²

- ・『太平記』巻十六「日本朝敵事」³

平将門・安陪貞任・宗任・平清盛らをおさえ、「朝敵の筆頭」にかぞえられる存在であったことも知られる。⁴

「長髓」の項における第六天魔王

- ・「今按づるに、下界天衆他を變化して受用する故、他化自在天と号す」とあるように、中世では第六天魔王が欲界の下にある衆生を惑わし、憑依して魔王の眷属とし、衆生の成仏を妨げる、つまり人を欲まみれにする者とも考えられていた。

- ・文永十二年（一二七五）四月十六日付の日蓮書状

「此の世界は第六天魔王の所領なり、一切衆生は無始以来魔王の眷属なり、(中略)貪・瞋・癡の酒をのませて、三悪道の大地に伏臥せしむ」、あるいは、「此は第六天の魔王か智者の身に入て、善人をたほらかす也」とある。⁵

→第六天魔王の天下統治権・「主権」とは、天皇のそれに勝るとも劣らず古くかつ強力であったというだけでなく、私欲に憑かれた人々によって支えられた天下統治権、いわば欲望の「主権」ともいうべき性格を有していたことが窺える。それは、神仏を後ろ盾とする天皇の天下統治権、いわば禁欲の「主権」と対立する性格を有していた。

- ・『太平記』巻二十七「景雲未来記」⁶によると、御霊信仰の文脈で、朝敵・反逆のそしりを受け、怨みを抱いて亡くなった天皇・皇族をはじめとする王孫が大魔王となり、天下に災いをもたらしたとの記載もある。この魔王の最たる存在が第六天魔王であることから、この魔王とは、天皇と対抗した朝敵・反逆の王孫の潜在的な力の象徴、力の源泉と

¹ 『沙石集』（『日本古典文学体系』八五巻）。

² 第六天魔王の性格に「主権」という用語を用いて説明しているのは、弥永信美「第六天魔王と中世日本の創造神話」上（弘前大学『国史研究』一〇三号、一九九八年）、「同」中（弘前大学『国史研究』一〇五号、一九九八年）、「同」下（弘前大学『国史研究』一〇六号、一九九九年）。その他、「日本国の所有者」、「主」などの表現を用いているのは、新田一郎「虚言ヲ仰セラルヘ神」（『列島の文化史』六号、一九八九年）、伊藤聡「第六天魔王説の成立」（『日本文学』四四巻、一九九五年）など。

³ 『太平記』二（『日本古典文学体系』三五巻）。

⁴ 入間田「津輕安東の系譜と第六天魔王伝説」（前掲）。

⁵ 『鎌倉遺文』一六巻、一一八七一号。

⁶ 『太平記』三（『日本古典文学体系』三六巻）。

みられていたと思われる。

第六天魔王が安藤氏の始祖とされる意味

「下国家譜」にて第六天魔王が安藤氏の始祖とされていたのは、天皇に対して反逆し、敗北した王の子孫（あるいは神の子孫）である安藤氏に、天皇の禁欲の天下統治権・「主権」よりも魔王による強力な欲望の天下統治権・「主権」が潜在的にあることを示すためであったと考えられる。

（２）勅免伝承がない点について

「下国家譜」において、朝敵となった安藤氏が勅免を受けたという具体的な記載は確かにない。だが一方で、朝敵となった者の後代の当主が「参内」し、「大納言」に任官したとの記載がある。

任官事例

- ・「安国」の項…朝敵とされた長髓の後、安国が参内、さらにその後、国東が「大納言」に任官し、「日下將軍」を称している。
- ・「長国」「貞季」「盛季」の項…長国が朝敵となった後、貞季が姓を安日から安倍に改姓し、日下將軍を称し、その後、盛季が「大納言」となっている。そして、盛季以後、安藤氏が朝敵となる記載はみられない。

任官の意味するもの

このような「参内」や「大納言」任官の記載から、安藤氏が「勅免」を受けたという意味を読み取るべきではないか。もし勅免なき参内、任官という異常事態を「下国家譜」の作者が想定していたというならば、それには何らかの特別な説明が必要であろう。よって、勅免の記載がないという理由で、勅免伝承がないと結論付けることはできない。「下国家譜」の作者にとって、安藤氏の反逆はあくまで過去の出来事であり、彼にとって安藤氏とは、あくまで天皇を正統な君主とする秩序を支える存在であった。

（３）百王説がみられる点について

百王説

予言書「邪馬台詩」の一節「百王の流れおわりつき」から派生した、皇統が百代で断絶するという考え方。

「下国家譜」に百王説が取り入れられているとされる例

- ①「長国」の項にある「安陪仲丸」（安倍仲麻呂）にかかわる伝承が、同じ伝承を有する『江談抄』『吉備入唐間事』にある「邪馬台詩」と関連があるということ。¹
- ②初代「長髓」の項にかかわる安日の説話が「邪馬台詩」（宮城県立図書館蔵『長恨歌伝一卷埒長恨歌一卷・琵琶行一卷・邪馬台一卷』）の本文の欄外に記された注（欄外注）にもみられること。²
- ③長国の後代「盛季」の項に、盛季を「長髓百代の後胤」とする記載があること³があげられている。

ちなみに「長髓百代の後胤」の記載については、「皇統百代の断絶を指折り数える」

¹平川「系譜認識と境界権力」（前掲）。

²入間田「津軽安東の系譜と第六天魔王伝説」（前掲）。

³平川「系譜認識と境界権力」（前掲）。

「天皇家に代わる正統的存在」となるという意識がみられるとまで指摘されている。

1

→これら①から③の指摘によって、「下国家譜」に百王説が取り入れられているという見解は定着しているようである。²

本研究の見解

「下国家譜」の作者が「邪馬台詩」から影響を受けていたと考える。そして「長髓百代の後胤」とあることから、長髓と対抗した神武の子孫・天皇家が百代で滅びるという百王説を十分理解していたと思う。だが、百王説を取り入れて天皇家の滅亡を期していたかということ、それには疑問を感じざるをえない。「下国家譜」には百王説をふまえた別の主張がみられるのではないか。そのことを先の③の指摘にかかわる史料を検討していくことで明らかにしたい。

「盛季」の項

【史料2】

盛季安藤太津輕十三湊

安大納言

長髓百代之後胤也、為婿南部大膳大夫源義政処、来十三湊、対面盛季、帰而後義政廻謀略、攻破十三湊、乗取津輕、故嘉吉三年十二月十日、盛季逃渡狄之島松前也

→盛季は長髓から数えて百代目にあたるといふ。彼は、婿である南部義政の奇襲を受け、津輕支配の拠点としていた十三湊を奪われ、松前に逃げ渡ったという。

先学の指摘

「盛季」の項に、百王説がみられる証拠として、その文中に「百代」とあること、また、盛季以前の代には天皇の代数が明記されているが、それ以後には記されていないことが指摘されている。³

「百代」の意味

- ・しかし「百代」とは、「長髓百代の後胤」を参照にすれば、始祖安日長髓から数えて百代目の子孫という意味であるから、天皇にかかわるものではなく、盛季自身にかかわるものである。
- ・そして、この「百代」とは、「盛季」の項が安藤氏の津輕支配の拠点たる十三湊を喪失する内容であったことを踏まえると、天皇家ではなく、安藤氏の衰退を示す象徴的な言葉であったと考える。
- ・このことは、盛季から四代目の「政季」の項を参照すると、より明確になる。ここには、盛季なき後、彼の孫の義季が生害することで「惣領家」が「断絶」し、庶流の政季が惣領を継いだと記されている。

→これらのことから、「百代」とは、盛季から始まる安藤惣領家の衰退、滅亡を予感させ

¹平川「系譜認識と境界権力」(前掲)。

²小峯和明『『邪馬台詩』の謎』(岩波書店、二〇〇三年)。その他、佐藤晃「北奥地域権力の境界性と自己認識」(『説話文学研究』三三号、一九九八年)、秦野裕介「津輕安藤氏における『長髓百代後胤』観の形成について」(『新しい歴史学のために』二二五号、二〇〇二年)を参照。

³平川「系譜認識と境界権力」(前掲)。

る象徴的な言葉であり、長髓から始まる魔王の一族としての反逆・朝敵の歴史に終止符が打たれたことを示すための記号であったと考えられる。よって、「皇統百代の断絶を指折り数える」という意識、つまり百王説をここから窺うことはできない。

代数不記名について

- ・また、盛季以前の代には天皇の代数が明記され、それ以後記されないことについては、盛季が初代天皇の神武と戦った長髓の「百代之後胤」であることを印象付けるためであったと思われる。その証拠に、天皇の代数は盛季の父貞季の代までしか記されていない。

天皇家百代の意味

では「下国家譜」において天皇家の百代はどのように位置づけられていたのだろうか。

「長髓百代の後胤」に魔王の一族の衰退・滅亡が象徴されていたことを踏まえれば、それとは逆の意味を見出せよう。すなわち、天皇家の百代には、百王説を克服してあらわれるという、天皇家の永続性を強調する祝儀の意味がこめられていたと考える。¹

魔王百王説

以上の検討から「下国家譜」には、百王説の影響がみられるが、百王説そのものを見出すことはできなかった。むしろ、魔王の化身たる「長髓百代の後胤」の滅亡を描いている点で、第六天魔王の子孫たる安藤氏にとっての百王説、いわば魔王百王説がみられることがわかった。この魔王百王説は、安藤氏が天皇を正統な君主とする秩序に反逆する立場から、天皇家の永続性を祈り、その秩序を支える立場となったことを明確に位置づけるために、百王説をたたき台として新たに生み出した論理であったと考えられる。

さらなる問題

さて、このように位置づけると、ある問題が生じてくる。それは、なぜ「下国家譜」には、安藤氏が天皇を支えるようになったという記載だけでなく、かつて反逆者であったという記載もみられるのか、ということである。つまり本報告の最初の問いである「下国家譜」に反逆意識と正統意識とが併存しえた理由を、系譜の内在的論理として、ここで改めて考えなくてはならない。

方法

この問いに答えるには「下国家譜」だけでは説明が難しいように思われる。そこで、安藤氏の系図から一旦はなれて、第六天魔王にかかわる反逆の物語として知られる、奥浄瑠璃の田村麻呂物語「三代田村」²を検討したい。

2 田村麻呂物語の検討

「三代田村」

朝敵たる第六天魔王の遣わした魔女「立烏帽子」（鈴鹿御前）が「日本国」の守り神となる（正統たる天皇よりも正統的存在となる）という朝敵認識の逆転現象がみられる物語と位置づけられている。³

あらすじ

①観音菩薩の化身たる田村将軍が天皇の命を受け、立烏帽子を退治するために鈴鹿へ向

¹祝儀としての百王については小峯『『邪馬台詩』の謎』（前掲）を参照。

²『南部叢書』九卷（南部叢書刊行会、一九七一年）。

³斉藤「中世エゾ観における『正統と異端』」（前掲）、入間田「津軽安東の系譜と第六天魔王伝説」（前掲）。

かう。

②立烏帽子は、夫の大竹高氏と共に日本を魔国とする魔女（天女）であった。だが、田村将軍に一目でひかれ、善心を抱くようになる。二人は契りを結び、娘をもうける。

③天皇に忠義を尽くす田村将軍は、都へ跳び行く雁に天皇への手紙を託して、立烏帽子を鈴鹿から都へ誘い出し、退治しようと試みる。立烏帽子はその企みを知るも田村将軍の名誉を重んじ、ともに都へ向かう。

④立烏帽子が内裏にて天皇と対面。そこで、自らの生まれが天皇よりも貴いことを主張し、天皇にその力を認めさせる。

⑤田村将軍に大竹高氏退治の勅命がくだる。それに先立ち、立烏帽子が大竹の留守を狙って、大竹の砦に潜入。

⑥田村将軍が砦に着いた時、大竹は天竺の第六天魔王と面会しており不在。立烏帽子が既に大竹の眷属を退治。

大竹が天竺から戻る。田村将軍は立烏帽子とともに大竹を倒す、となる。

立烏帽子の役割

- ・先学が指摘するように、この物語では、反逆者たる立烏帽子の行為が結果として「日本国」を守る、すなわち天皇よりも天下を統治する君主としての役割を果たすことになるという点で、朝敵認識の逆転現象が生じている。
- ・ただし、ここで立烏帽子が守った「日本国」というのは、天皇を正統な君主とする秩序そのものである。立烏帽子は、天皇を批判しながら、魔女としての力、欲望の天下統治権・「主権」を行使して、それを守ったことになる。
- ・つまり、立烏帽子は天皇に対抗しうる欲望の天下統治権・「主権」を有する第六天魔王の眷属としての力を、禁欲の天下統治権・「主権」を有する天皇を支えるものに転じ、結果として、天皇を正統な君主とする秩序を守ったのである。

立烏帽子の役割転化

- ・この秩序を破壊する欲望の「主権」を、禁欲の「主権」の構成要素へと転化させた契機は何であったか。
- ・それは、立烏帽子の田村将軍に対する愛情であった。誰かに従属するわけではない、立烏帽子が個人的な私欲に素直に従った結果、生じた感情であった。そのような私欲に基づく感情の徹底化が、立烏帽子に善心を抱かせ、遂には彼女を、天皇を正統な君主とする秩序を維持させる、すなわち公——仏神に守られた「日本国」を中心とする天下という公——を維持させる有力な構成員へと転化させたと考える。

変換機としての観音菩薩

- ・しかし、考えてみれば、人がただ私欲を徹底化しただけで、善心に基づく公的な存在になれるわけではない。それには変換器が必要であった。
- ・そのヒントとなるのは田村将軍である。田村は天皇を正統な統治権者とする秩序を護持する将軍であっただけでなく、実はその秩序を護持する観音菩薩の化身でもあった。観音菩薩とは、衆生の求めに応じて種々に姿をかえる変化観音といわれる。人々の欲望に沿って本願をかなえさせる万能の仏である。この禁欲の「主権」を守る仏の霊力が立烏帽子に私欲を徹した行為を促し、善心に基づく公的な存在へと転化させたと考える。

理想の君主観音菩薩そして天皇とは

- ・人が他者に従属せず、愛などの私欲に基づく自由意志によって行動するにもかかわらず、

それが結果として社会全体の公共に資することになる。このような逆転を成立させるには、人の様々な欲望を受け止め、きめ細かな対応を行える君主あるいは代表者が必要となる。観音はそんなことができる代表者の象徴や理想であったと考えられる。それは、天皇の祖たる天照が観音菩薩の化身ともいわれていた点¹をふまえると、天皇にとっての理想（天皇が人々から期待される理想）でもあったといえる。

「下国家譜」において反逆意識と正統意識の共存する理由

- ・このような「三代田村」でみられた論理を前提にすると、「下国家譜」に反逆意識と正統意識をあらわす内容が共存できた理由も明らかになってくる。それは、反逆意識＝欲望の「主権者」としての意識が、禁欲の「主権者」を支える強力な正統意識に転化しうると考えられていたからであった。いいかえれば、安藤氏の私欲に基づく自由意志こそが、天皇を正統な君主とする秩序を支える強い力となりうると考えられていたからであった。
- ・天皇の従属者ではなく、それから自由な者が私欲に基づき行動することによって、秩序が維持され、社会の繁栄をもたらす。かかる論理を内包するが故に、「下国家譜」には、安藤氏が天皇を正統な君主とする秩序を支える正統意識をあらわす内容だけでなく、かつて朝敵として天皇に反逆した意識をあらわす内容をも必要としたのである。

「下国家譜」における変換機

- ・このような「私」の徹底化による公的存在への転化には、「三代田村」の場合、観音菩薩を必要とした。「下国家譜」では、それは何であったか。やはり観音菩薩であったと思われる。
- ・注目すべきは、「長国」の項の前半にある「安倍仲丸」（安倍仲麻呂）伝承である。

【史料3】

長国安藤太

人王四十八代称徳天皇之臣安倍仲丸者、元来大和国安陪文殊堂前之商子也、依為才人被免殿上、賜安倍姓而後、任右大臣、四十九代光仁天皇御宇、宝亀十年、仲丸唐為舶論、於明州津被討而死、息男安倍広庭、為報父之仇、欲撃唐船人之旨、雖令奏、無勅許故、奉恨天子、馳下奥州、称下国、与干同姓一族、楯守出羽国仙北金洗沢之館、其末孫安倍頼時、弥為朝敵振猛威於奥羽両州而、不随勅命、時安日長国同心而、推上京都、欲奉傾朝家之由、聞干華洛。於是將軍伊予守源頼義朝臣、蒙勅宣進発奥州、七十代後冷泉之御宇、康平五年秋、追討安倍頼時之子厨川二郎貞任、鳥海三郎宗任、是広庭之末孫也

この「安倍仲丸」伝承は、『江談抄』『吉備入唐間事』を下敷きにしているといわれる。そこに観音菩薩が登場する。

「吉備入唐間事」

入唐した吉備真備が、唐人からその才を妬まれ、様々な難問を突きつけられた際、鬼となって現れた仲麻呂に助けられたという物語である。真備は、唐人よって文選を読むよう、次いで囲碁を打うつよう命じられたが、仲麻呂の助けによってそれらを成し遂げる。

¹久保田収「伊勢神宮の本地」（『日本歴史』二九三号、一九七二年）、伊藤聡「中世神道説における天照大神」（『アマテラス神話の変身譜』森話社、一九九六年）、佐藤弘夫『アマテラスの変貌』（法蔵館、二〇〇〇年）などを参考。

だが、邪馬台詩を解説せよという最後の難問には、仲麻呂も答えられない。そこで、吉備は長谷寺観音と住吉神に祈る。すると、蜘蛛があらわれ、詩の上に糸を吐いたので、それ辿って、邪馬台詩を読解することに成功した、という内容。

観音菩薩の役割

- ・この伝説にて、最終的に吉備真備を助けたのは、鬼となった仲麻呂ではなく、蜘蛛を遣わした長谷寺観音と住吉神であった。つまり、欲望の「主権者」たる魔王の一類＝鬼の仲麻呂ではなく、禁欲の「主権者」たる天皇を守る、長谷寺観音と住吉神が吉備真備を助けたのである。
- ・これまでの研究でも指摘されているように、この「吉備入唐間事」と「長国」の項とは密接な関係にある。このことを踏まえれば、「長国」の項には、安藤氏を反逆から正統へとうながす観音菩薩の存在が暗示されているのではないだろうか。

おわりに

天皇を正統な君主とする秩序にしばられない者が、自らの欲望に従ってとった行動でさえ、結果的にその秩序を利するものとなるという論理からは、天皇を正統な統治権者とする秩序を、国民の自由な活動に基づいて、維持し発展させるという国家論が見出せる。この国家論における国民は、天皇の「禁欲の主権」に勝るとも劣らない力を潜在的に有する者であったという点で、いわゆる「主権者」とでもいいうるものであった。

かかる性格を有する存在が戦国期の日本の「辺境」からあらわれたことにはどのような意味があるのだろうか。単なる偶然なのか、あるいは必然なのか。今後の課題としたい。

1

¹ 今後は、類似する事例の比較検討が必要となつてこよう。網野善彦『日本中世の非農業民と天皇』（岩波書店、一九八四）、赤坂憲雄『王と天皇』（筑摩書房、一九八八年）。三浦佑之「貴種流離譚と落人伝説」（赤坂憲雄他編『排除の時空を超えて』岩波書店、二〇〇三年）。永井隆之『戦国時代の百姓思想』（東北大学出版会、二〇〇七年）などを参照。

音声还原与一切音声皆陀罗尼

——观音耳根入道与圆通

蒲红江

缘起

语言音声，是人类最基本的交流工具和人类文明文化成果的载体。

从符号现象学角度，山河大地万物日月星辰是宇宙的广义符号语言和“音声”；在科学来说，宇宙用“波”与“粒”为“基本文字”，用声光电磁、四种作用力为“基本语法”，在宏观与微观演绎其物理世界的“语言音声”。而人类乃至一切生命生存、生活、发展、消亡等一切现象，皆可用各种“不同文字、不同语法”的语言音声来表达，这些语言拥有自身一定规律的“文字、词法、语法、语义、超语义”等操作运行方式。

佛言：“芥子纳须弥”，“一花一世界，一叶一如来。”从体相用三位一体、即一即二，非一非二的角度，那么，根尘识三缘合和即具还源、及创造（流转）二重性；从主体还源的角度讲，“一切即一”，只需离妄想分别执着、离名离相、离四句绝百非……六根六尘六识入道的总原理，是《楞严经》说：“随拔一根，脱黏内伏。伏归元真，发本明耀。耀性发明，诸余五黏，应拨圆脱。不由前尘所起知见。明不循根，寄根明发，由是六根互相为用。”也即一一五欲中的声欲，作为“内驱力”组成部分，不仅具有生死流转性，还具备了返本还源的音声入道工具特性。

语言音声欲是人五欲（色欲、声欲、香欲、味欲、触欲）、六欲（色欲、形貌欲、威仪姿态欲、语言音声欲、细滑欲、人相欲）之一，即于巧言美语、适意之音声、清雅之歌咏等，而生爱着。破此六欲须以不净观九想和瑜伽九想。若得三昧成就，自然贪欲除灭，惑业消尽，得证道果。

经云：“普贤佛国，以瞪目为佛事。南阎浮提，以音声为佛事。”《大慧普觉禅师语录》言观音大士：

“过去正法明。现前观自在。眼观诸音声。耳听众妙色。二义俱寂灭。谁受此说者。是说亦寂灭。谁为此说者。能观及所观。能听洎所听。返观观听者。是亦无所有。大哉观世音。快说如是法。是法不思议听者亦希有。我今以一毛。遍量法界空。作此如幻言。赞是真实相。”

修法用观世音菩萨耳根圆照、返闻闻自性的方法来做还原功夫最易得力。因娑婆世界众生，耳根在六根中最灵敏、最锐利。用之修行，故易成就。

一、语言还原之音声还原现代语码探讨

佛教讲的还源，指转迷而入于悟。《摩诃止观》言：“还源反本，法界俱寂，是名为止。”

而佛教讲的还源观，指修华严奥旨妄尽还源观之略称，为华严家观法。现就语言还原之音声还原进行现代语码探讨，本文设定“还源”与“还原”概念相同。

名言与广义语言

佛教对语言的研究主要以唯识为主，唯识中对名言等概念和现象有所阐述。

名指名称，名言指名称与言说，即相当现代的语言学。名称言说为能诠，能诠显示真如本体的真义；然而，真如无有实体，其名为方便教化的权巧施設，故若执着拘泥于名言，则易落入舍本逐末之患，难以悟知实相中道之理。故名称与言说皆标月之指。

名言熏习即成名言习气。名相概念熏习阿赖耶识所形成的种子，成为现实各种事物的原因，为“业种子”的对称。亦即将名言熏习于阿赖耶识中，而形成引生自类各别之法的亲因缘种子。这一过程与“前文化理论”之“文化化”过程相类（见下）。

《成唯识论》将名言分为表义名言、显境名言二种，于凌波《唯识名词白话新解》解：

表义名言种子。因名起种，名表义名言种子。表义名言，即能诠义。音声差别本身，非诠表声，非是名言。然而名是声之屈曲差别，唯无记性，不能熏习成色心等种。以因名故，心随其名，变似五蕴三性法等而熏成种。虽亦有依句等而成熏习，总说为名。诠召诸法，名最胜故，名言进退，摄句字故。

显境名言种子。不因名言熏成种子，名显境名言种子。显境名言，即能了境心心所法，即是一切七识见分等心，非相分心。此见分等，实非名言能显所了境，如言说名显所诠法，故名为名言。

若随此二名言所熏成的种子，即称为名言种子。此分别名字言说之识，即是第六意识。由第七识传送熏习第八种子之识，而能成就染分之相，故云名言熏习。表义名言，唯第六识缘之熏习，余皆不缘，亦不能发，显境名言，通前七识，非第八识随二名言所熏成种，作有为法各别因缘。

名言习气与我执习气、有支习气形成佛教所说三种习气。我执习气，由于我执熏习形成的种子，使人们有自、他之别；有支习气，“有”是三有，即三界，有支习气是招感三界果报的种子。

名言与事展转相依而生关系，《瑜伽师地论》七十三卷十七页：

“又复展转相依而生。何以故？事为依止，名言得生；名言为依，事可得生故。谓诸世间，要依有事，方得生起名言分别。非于无事，起此分别。如是当知事为依止，名言得生。如静虑者，内静虑时，如如意名言作意思惟，如是如是有所知事同分影像生起。方便运转现在前故。如是当知名言为依，事可得生。”

现应用蓝马先生“前文化、非非语言学”工具探讨语言还原之音声还原。

“狭义的语言学指的是文字语言及其运行规律等。广义语言学，可以概括万事万物，有思想语言、文字语言、身体语言、乃至眼耳鼻舌身意、色声香味触法……无一不是语言，它们起的仍是‘语言’的作用。山河大地、血液涕唾、日月星辰……都是“宇宙语言”。站在人的角度，所有妄想都是依各式‘语言’来进行的，如《楞严经》中所言十二妄想，这些妄想，皆依狭义或广义语言为载体，为因、为果来进行。”（笔者《禅与语言还原》）

笔者《禅与语言还原》还指出，就广义语言的角度，作为人，“语言”不可须臾离矣。这也可以理解为有情“自立”的基本“工具”，也可以理解为此岸彼岸的“渡河之舟”或“钳锤柱杖”……视角度不同，立场不同，说法也不同。

有语言，也就可以有“前语言”了，换一个名词，也可以叫做“前文化”。语言是文化的基础，文化是各式语言的集成。那么，产生语言之前是什么？语言之母是什么？佛经有言：“能生万法者，非万法所能矣”；可以把语言与文化与万法暂时视为同样含义，这样，语言和前语言的概念和关系就清楚了。当然也可以用“文化”与“前文化”这样的概念。

语言音声为因缘所生法，广义语言还原是修行的主要内容，其中语言还原之音声还原内容以观音耳根圆通为极致。

音声还原的去形容价值意义

音声语言是广义语言中的一大类别。前文化语言学谈到语言基本现象有语义、语晕、超语义，与此对应，音声语言存在着有义音声、无义音声，语义音声、超语义音声等。

站在人类功利实用价值立场上，现有语义音声，均为被“文化化”了，“形容化”了，“逻辑化”了，“价值化”了等，用佛教视角，均为以“贪嗔痴”为尺度，功利实用化“染污”了的音声体系。那些“原生态、未染污，未被文化处理”的音声，绝大部分被人为排斥在语义系统之外。以至于这个世界大多数音声出现，“巴甫洛夫条件反射”立即随来。唯识讲依他起，遍计执即此。也即“名言与事展转相依而生”。

语义音声的核心，是“形容词”反应。在“妄想”这个大前提下，也就是“文化化”的前提下，它们就造成了我们“名词反应”、“动词反应”、“形容词反应”、“副词反应”等等。名词反应——可以理解为由名词引起的语义、语晕联想。动词反应——可以理解为由动词引起的语义、语晕联想。形容词反应——简单讲就是一个价值分别比较作用，如高低大小、增减、生死、美丑、善恶等等。

实际上，这些名词、动词、形容词反应是连贯的，有时是一起的。这些反应，是按照文化世界早已设计好的程序来运作，导致早已设计好的结果，这些程序早已“内化”“固化”在文明人类的大脑、骨骼、血液……之中。如，听到语义音声：“你好！”有关好的一切文化价值立即开始运作，生理心理立即有变化……再如火车的长鸣，不知名的鸟鸣、溪水、心跳等等都被遍计执附与了形容价值意义（各种生理心理反应）。

形容词反应是这个世界上最为重要的价值反应，是这个世界成为是“这个世界”的基本动力（内驱力），心理上的核心价值是形容词反应，形容词反应也即佛教讲的“染污”、“贪嗔痴”的另一个语码。可以说，语言音声的这些形容词反应，是对本来的“染污”；“因为是真相，真相实无相。无形无相，怎能付诸形容呢？”（蓝马语）。文殊在《楞严经》讲：“音声杂语言，但伊名句味，一非含一切，云何获圆通？”、“说法弄音文，开悟先成者，名句非无漏，云何获圆通？”即此理。

故音声还原的核心，就在于去掉语义音声的形容词语义价值。还原语义音声为超语义音声。

超语义音声，即没有被“文化化、形容化、语义化、价值化”的音声，主体由它不引起

语义反应，而只引起超语义反应。主体的超语义的反应（超验体验），是“断二边”、“离四句、绝百非”的，是“一即一切，一切即一”的全体大用，也是体相用合一的。音声还原的本质，是主体通过音声、耳根、耳识去证悟，即“随拔一根，脱黏内伏。伏归元真，发本明耀。耀性发明，诸余五黏，应拔圆脱。……”

如香严视禅师之“一击忘所知……”，如憨山立桥闻水声忘身，如僧肇《物不迁论》颂：“旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流……”。

用广义语言学和前文化语言学所表达的范畴来说，那么修行超语义音声还原就是去掉以语义音声的形容词反应为主的动词反应副连词反应，甚至去掉名词反应，达到没有妄想分别执着的超语义音声还原之域。这有一些类似于在唯识中对“名、相、分别、正知、如如”的过程解析，前四个阶段为语言的文化阶段，后一个为非语言的前文化阶段。

前文化语言学定位了音声事件的性质——这里指音声事件所含的主要的信息属性。主要含文化的知识信息的音声事件，称为语义音声事件；主要含前文化的精神信息的音声事件，称为超语义音声事件，超语义音声事件的性质是“语晕的”，因此也可称超语义音声事件为“语晕音声事件”；而既不含知识信息又不含精神信息，仅仅体现为纯粹语符方面的材料信息的音声事件，称为非语义音声事件，非语义音声事件的性质是“语符的”，因此也称非语义事件为“语符音声事件”；这里面语符音声事件可独立而无效地发生，也可分别与语义音声事件或语晕音声事件并行发生（有效发生）；而语义音声事件和语晕音声事件都不能够独立发生，只能分别借助于相关的语符音声事件的发生而发生。

“语晕的本质是超语义。超语义试验也就是语晕试验。在禅宗公案里，我们看到的是比比皆是的语晕试验、超语义试验，如‘麻三斤’、‘庭前柏子树’、‘云门饼’等等。”（笔者《禅与语言还原》）

那么，音声的“非文化化”、“非形容词化”，不过就是对声尘的分别妄想执着的“去粘去缚”操作而已，即所谓“背尘合觉”。音声还原，以及禅宗的事情之一，就是这儿。带体证性质的对音声超语义、非文化化成功了，就可以用见了“空性”、“悟道”、“真心”等来说之，当然其结果很多时候只是近似。非形容词化，即是没有了语言反应。此即所谓“当下放下，连放下也放下……”

无论是语义音声还是超语义音声，这个时候，就可以称为“标月之指”了。禅修之路即还原之路，还原即对文化游离，即削减形容、丧失形容、拒绝形容、消灭形容、超越形容、没有形容、无形无容……超语义音声还原过程，即是禅修的过程。去掉人对语义音声的形容词反应，也就是清除“大小多少高低贵贱福祸”等等形容价值观在心理上、生理上的作用，是为语义音声的形容词还原，是为清除文化染污。

语义音声、超语义音声在佛教语码系统中的一个极致就是音声法门中的咒语现象。咒语同样有语义和超语义两种现象；在语义咒语持诵中，我们看到的满是形容词反应现象——求既定的形容词结果，如求成就、求名利、求增益……；而在超语义咒语持诵中，我们看到的是形容词还原反应现象——对本来面目“不增不减、不垢不净、不生不灭”体认过程。

可供主体具体操作的超语义音声还原之路是什么？“止观”、“定慧”，这就是超语义音

声还原(也是创造的根源)。它是还原与创造的总持法门,音声还原的底细即在对语义音声的形容词还原。

超语义音声还原的一个方便操作是,第一步根据语音的“易理像信气韵能”等关系来对语言进行超验化操作。如前述唱诵“华严字母”的技术,如“五声”的超验操作(根据宫、商、角、征、羽五种音律与五行、五脏、五情相对应能量关系,对音声语言进行处理,使其具有更为明显和强烈的超验效果),如四声体验(指同音不同声,或同字不同声的同音字、多音字的语感体验),如发声体验(对语言文字的发音所进行的音韵、气感、情态等体验)等。第二步音声的止观操作,也即耳根圆通法门,回转过来自己听自己的声音,内闻心声,达到“入流亡所”的境界,再进而“反闻闻自性,性成无上道”。

二、一切音声皆陀罗尼

现在探讨音声法门的一个重要命题:“一切音声皆陀罗尼”。

陀罗尼之义

陀罗尼,意谓总持、能持、能遮。即能总摄忆持无量佛法而不忘失的念慧力。总持,总是总摄一切法,持是能持无量义,以其持善不散,持恶不生。也就是能掌握一切法的总纲领的意思。菩萨以总持之法,随顺一切众生言音,开导正信,令其灭诸恶心,而行一切善法,是为菩萨陀罗尼门。换言之来理解:陀罗尼为一种记忆术。《大智度论》卷五佛地经论卷五载:陀罗尼为一种记忆术,即于一法中持一切法;于一文中持一切文;于一义中持一切义;由记忆此一法一文一义,而能联想一切法,总持无量佛法而不散失!灌陀罗尼,能持各种善法,能除各种恶法。因菩萨利他为主,为教化他人故必须得陀罗尼,得此则能不忘失无量佛法,而在众中无畏,同时亦能自由说法自在。灌因陀罗尼之形式类同诵咒,因此后人将其与咒混同,遂统称咒为陀罗尼。

依《大智度论》卷五、卷二十八,陀罗尼分为四类:

1. 闻持陀罗尼:得陀罗尼者耳闻之事不忘。2. 分别知陀罗尼:能分别一切邪正、好丑之能力。3. 入音声陀罗尼:闻一切言语音声,欢喜而不嗔。4. 入字门陀罗尼:听闻阿罗波遮那等四十二字门,即可体达诸法实相。盖以悉昙四十二字门,总摄一切言语之故。

《瑜伽师地论》卷四十五,举四陀罗尼:

1. 法陀罗尼:能记忆经句不忘。2. 义陀罗尼:能理解经义不忘。3. 咒陀罗尼:依禅定力起咒术,能消除众生灾厄。4. 忍陀罗尼:通达诸法离言实相,了知其本性,忍法性而不失。

台宗据《法华经》普贤菩萨劝发品,立有:旋陀罗尼、百千万亿旋陀罗尼、法音方便陀罗尼等,而配于空、假、中三观。又咒,名为陀罗尼,故对经、律、论三藏而言,集聚咒之记录,称陀罗尼藏、明咒藏、秘藏等,乃五藏之一。基于此陀罗尼,有大随求陀罗尼、佛顶尊胜陀罗尼等,以及应不同诸尊之特殊修法,更依修法目的而诵相应陀罗尼。

密宗大日如来经典言,一切音声皆是陀罗尼。一切音声皆是陀罗尼乃是其能引众生契入自性,故谓之真言。此为音声法门之基。

以人的角度,为何同一音声在迷者为音声,而在悟者为真言?佛教认为是一切音声缘起性空,其本质皆空,一切音声皆是无常,皆是生灭法。知是无常,无常即常,知生灭而不住,

不住即住，是为音声不二法门。一切音声皆是陀罗尼，其一切音声即为超语义音声。

音声的圆通圆解

圆解为对圆通的见解。见解圆通的人，知见超脱，称性而谈，于理无所执着。宗门行人，重在明心见性，而教下行人，即重在大开圆解。大开圆解，圆通无碍。

圆通，妙智所证之理曰圆通。性体周遍为圆，妙用无碍为通。又以觉慧周遍通解、通入法性，称为圆通。前者就所证理体释之，后者就能证行门释之。《楞严正脉疏》：

“六根互用，周遍圆融，成兹妙果。其修入方法，最为方便者，即从耳根修入，耳根闻性。人人本自圆通。如十方击鼓，一时并闻，是圆也。隔墙听音，远近能悉，是通也。声有动静，循环代谢。而闻性湛然常住，了无生灭。若不寻声流转。而能反闻自性。渐至动静双除，根尘回脱，寂灭现前，六根互相为用，遂得圆通。”

《三藏法数》：“性体周遍曰圆，妙用无碍曰通。乃一切众生本有之心源。诸佛菩萨所证之圣境也。”故语业有无功德，听声可以知道，古德言：“悟道与否，听声即知。”

佛融大法界而为其身，理无不具，事无不摄。因此一多、依正、人法、因果，此彼无碍。经云：“一身为无量，无量复为一，了知诸世间，现形遍一切，是为圆通无碍。”

对于语言音声的实相，弘法大师《声字实相义》说：

“内外风气才发必响，名曰声也。响必由声，声则响之本也。响发不虚，必表物名号，曰字也。名必招体，名之实相。声、字、实相，三种区别名义。又四大相触、音响必应，名曰声也。五音、八音、七例、八转，皆悉待声起，声之詮名必由文字，文字之起本之六尘。”故颂曰：“五大皆有响，十界具言语，六尘悉文字，法身是实相。”

圆通大士为观音菩萨别号。楞严会上大小二十五圣各自说所证之圆通方便，佛敕文殊料简是非。文殊评已，独以最后观世音之耳根圆通为此界最上，因为这个世界众生六根中耳根为最利故。因而二十五圣中圆通之名，独冠于观音。文殊就观音之耳根圆通，举三真实而称赞：一、眼不见障外，乃至意乱而不定，是通真实；二、十处打鼓，同时闻之，是圆真实；三、声有息时，亦不失闻性，有时闻为有，无时间闻为无，是常真实。如论实理，则六根皆有这三真实。因此，耳根确为圆通方便而为最上。

而顿悟禅法，也可由音声法门转念，音声圆通，一念可以转化时空，一念超越成住坏空，即“三世所有一切劫，为一念际我皆入”，即李通玄：“七世古今始终不离于当念，无边刹境自他不隔于毫端。”，即“我于一念见三世，所有一切人师子，亦当入佛境界中，如幻解脱及威力”。

佛学认为，一音可说三藏十二部的法门，一种法门可以用种种无尽的音声来传达，引入佛法正知正见。故音声圆通法门的极致，当属“随入一切音声”；随入一切音声指如来说法之音，普入群机，融通众音。

《华严经·普贤行愿品》中偈说菩萨行愿，修普贤行，就要通达三界六道、天龙八部一切众生的语言而向他们说法：

天龙夜叉鸠盘荼，乃至人与非人等，
所有一切众生语，悉以诸音而说法。

《普贤行愿品》偈中又说：

一切如来语清浄，一言具众音声海，
随诸众生意乐音，一一流佛辩才海。
三世一切诸如来，于彼无尽语言海，
恒转理趣妙法轮，我深智力普能入。

吴信如先生言，众生的语言根本道理是相通的，悟得宇宙生命本源与声音的结构关系，是可以“佛以一音演说法，众生随类各得解”。

口业清浄，佛的一言一行皆能摄和全体法界，所以一言出自能与众生各种不同的言语相契，言谈皆本实在，众生闻之皆生欢喜，生恭敬心，生精进心，生菩提心，故佛语是真语、如语、实语，就是真言，故《金刚经》曰：“如来是真语者、实语者、不诳语者、不异语者。”

故，一切音声皆是陀罗尼即为超语义音声圆通。

参考资料

大正藏 电子版
《佛学大辞典》 丁福保 编
《阿毗达磨辞典》中华佛典宝库编
《三藏法数》明·一如等 撰
《禅宗语录辞典》宋·释普济 撰
《唯识名词白话新解》于凌波居士着
《法相辞典》朱芾煌 编
《佛学常见辞汇》陈义孝编
《佛学次第统编》杨卓 编
《俗语佛源》中国佛教文化研究所 编
《法音》2000 年第 2 期
《蓝马圆来文论集》
《五灯会元》
《禅定的身心效应》陈兵
《禅与语言还原》蒲红江
互联网资料恕未一一指明出处

山西唐至明代泥塑观音菩萨造像艺术风格概说

敖堃

肇自远古洪荒,矗立在华夏大地的各种佛教造像以千万坐计。最早的佛教是没有佛像的,佛子们只是依照释迦牟尼所说的去修行,去实践。佛祖涅槃后,人们开始怀念佛,就对佛祖的一些遗迹,如脚印等进行礼敬,表示怀念。后来人们开始慢慢的塑造佛像,礼敬佛像,表示要向佛学习,不忘他的教诲。

中国的宗教雕塑主要是以石窟、寺庙为主,前者多为石刻,后者多为泥塑彩绘,中国的古代雕塑在彩塑方面曾取得了辉煌的成就,无论是敦煌、麦积山,还是诸多的寺庙都留下了无数优秀的彩塑艺术,它们有的独立,有的组合,有的则与壁画、环境协调统一,成为整体的一部分,在二三千年来为中国造型艺术留下了丰硕的文化财富。

随着岁月的流逝,沧海桑田,金石化为尘土,那些古代曾为人顶礼膜拜的饱含人类智慧与理想的佛像和光同尘。俗语云:泥菩萨过河自身难保,用泥胎彩绘而成的泥塑佛像、菩萨像,经过这麽多次的水火之灾、法难、战争与人为的侵害,却有一些念力深厚,坚逾金石,保存到今天。泥塑虽然远不如刻在石头上的石像坚固,由于其使用原料主要是泥土和颜料,方便易得,而又有充分的可塑性,其造型千姿百态,摇曳生姿,感染力、亲和力远远高于石质佛像,因此深深得到人们喜爱。

泥塑艺术早在六朝时代就形成了非常完备的工艺流程,泥塑的原料是木材、泥团、棉花、断麻、沙子、稻草、麦秸、苇秸、谷糠、元钉等等东西。泥塑匠人在制作造像过程中,经历了几个阶段:

首先是准备工作是备泥加工。把挖自地下的黄胶泥用筛子筛一遍,筛去小石子等杂质,用木槌、木棒敲砸,进行人工捣炼,太湿的泥,要先放在室内通风处,让泥土吹干达到合适的湿度;太干的泥则要泥土砸碎,放在容器内,浇上适量的水浸泡,然后再进行捣炼。最后要使泥土达到软硬适度又不粘手为佳。加工好的泥块要放在缸内或其他盛具内,用湿布或塑料布盖好以保持一定的湿度,备用。这时的胶泥光滑细腻,有足够的粘度,在塑像风干的过程中不致于发生太多的皱裂和变形。泥巴还分成粗泥和细泥两堆。

然后就开始了制作过程的第一步,根据神佛的题材、大小、动态、先搭好木制骨架,泥塑的骨架像人的骨骼一样,起着支撑和连接的作用,它是泥塑的基础条件,搭制骨架常用木材、木版、铁条等。搭骨架骨架要牢固,以保证泥塑的稳定,上泥后不倾斜,不倒塌。堆泥后要使其既不掉泥,又不露架。要体现雕塑的大体形状。所搭骨架要简单,便于变动和制模时拆架。泥与骨架备好以后,就可以动手上泥堆形了。先在骨架上喷一次水,以便泥块与骨架能牢固地结合,不易掉落。在骨架上捆上稻草或麦秸以增大体积,再用谷壳和稻草泥拌好的粗泥在骨架上用力压紧、糊牢。大多数的泥塑都是用一个厚木板作为塑像的“脊柱”来支承重力。塑像时一般从下部开始塑起,上泥时,将泥块一块一块地堆贴在骨架上,用手按紧,拍实,然后层层加泥,用木槌或拍泥板将泥砸实贴牢。在大的形体与比例为准确的基础上,便可进入深入塑造的阶段。

第二步,等粗泥干到七成的样子再加细泥(细泥用粘土、沙子、棉花等混合而成,和泥时还要加进一定量的毛边纸),把人物的神态充分刻画出来。随着局部和细部的深入,使泥塑的体量逐渐到位,在深入塑造的过程中,要不断调整和把握整体与局部的关系,处理局部与细部的关系,也要反复推敲,始终掌握“整体-局部-整体”的原则。只要整体把握得准确,局部才能做的正确,而局部做准确了,也更充实完善了整体。另外,要注意对称关系,古代工匠往往在泥塑上

画中心线来检查,比较和修正。在深入阶段,难免会出现某些局部的细节表现得过分突出,形体的大转折被削弱,形体间缺乏连贯或处理僵硬等,在调整统一阶段就要把它调整到整体的大的关系上来。上细泥又叫穿衣,这是一道极为重要的工序,也是上泥的最后一道工序,塑像的表情动作、衣纹、线条、层次关系,飘带璎珞等七在这一步完成。尤其是人物形象的气韵、传神也在这一道工序的塑造中基奉达到。面部表情是塑像的关键部分,往往影响到一躯塑像的成败,例如用琉璃珠裴嵌眼珠,在脸部塑造时事先要做周密的考虑计,眼那结构塑造同“点睛”是同时进行的;发型根据人物身份:做出不同发形。纹路清晰富装饰性。胡须也能突出人物性格,要有“毛根出肉”的蓬松之感。衣纹的转折扣疏密关系要合理安排,既能准确地表现出衣服里人体的内在解剖结构,同时还有中国画线描的装饰趣味。远看有大的形体轮廓,统一,协调,近观又有细的衣纹层次、富于变化。天工、神将的铠甲,菩萨、胁侍的花冠、璎珞,全是重复的小片或花朵。整齐划一但数量繁多,聪明的古代匠师并没有误工费时地一片片捏制,而是采用模制技术,成批生产,成套组装,既节省了时间,而且十分规格。

第三步,大的塑像使之干燥的办法是在刚塑的湿塑像腹腔里放置一盆大小能容于其中的炭火盆。泥塑圆雕在制作过程中要注意经常对泥塑作品喷水,特别在夏季水分容易挥发,更要定时喷水,使泥始终保持在合适的干湿程度,以便塑造形体。在冬季气温低,泥塑如不注意保暖,经冻结,整个泥塑会松裂,所以要在暖和的室内完成,这样泥塑才不至于松裂。每次工作结束以后,要用一块湿布把泥塑包好,使泥塑不易干裂,其水分不易挥发,以便继续塑造。在深入阶段,难免会出现某些局部的细节表现得过分突出,形体的大转折被削弱,形体间缺乏连贯或处理僵硬等,在调整统一阶段就要把它调整到整体的大的关系上来。等泥塑全干透后产生大小许多裂缝,再加以修补。

第四步,等泥巴干透后,把表面打磨光洁,然后用胶水裱上一层棉纸,并加以压磨,使表面一层更平正、细致、坚固,再涂上一层白粉(白粉加胶水)。

第五步是在白色的形体上,根据人物的需要上各种颜色,待全部颜色上好,再涂上一层油,以保护彩色的鲜艳,到此就全部完成了。如此这般,一件件泥塑就从古代工匠的手中显现出来,从泥土化为神奇。

中国古代泥塑匠人所使用的工具主要是雕塑刀,用于刮、削、贴、挑、压、抹泥塑和造型。又分为3种:第一种为金属工具,由钢(发蓝防锈)、黄铜等制成,刀头分斜三角形、柳叶形、卵叶形和箭镞形,有的边缘为锯齿状。第二种为非金属工具,由竹、木、骨、象牙、牛角、塑料等材料制成。大型的刀具形状有鞋底形、墨鱼骨形、拇指形、斜三角形等;小型刀具形状有菱形、小脚形、球形、条形等。第三种为刮刀,可切削造型和做衣纹,有各种圆弧形和方形双面刮刀等。

我国的寺庙彩塑艺术,从规模、材质、工艺到造型、表现、塑造都取得了世所共见的丰硕的成果,但从来没有留下相关的雕塑理论,有关雕塑者的名字也大多失记。中国古代雕塑家都从属于“百工”之列,属于工匠,在技艺的传承上,中国的“师傅带徒弟”、“面授心传”等方式也严重地阻碍了雕塑理论的发展,所谓“正宗”和“程式化”也极大的限制了中国雕塑艺术的进步。在中国封建社会,雕塑家在社会上的地位卑微。

佛教中的菩萨是“菩提萨埵”的简称,意即修持大乘六度,求无上菩提(觉悟),有利于众生,于未来成就佛果的修行者。大乘经典着重宣示文殊师利的“大智”,普贤的“大行”,观世音的“大悲”及地藏的“大愿”。而在《妙法莲华经》中,则以弥勒、文殊、观音、普贤为四大菩萨。

四大菩萨中,观世音的名望最高,影响最大,信徒最多,香火最盛。普通大众视观音菩萨为彻底的慈悲怜悯之心的化身,他在这方面甚至超过了佛祖释迦牟尼。有关观音的一个传说云,他出于对天下一切众生的怜悯,故发重誓放弃成佛和达到最终寂灭,以便持续不断的

广布佛教教义，直至最后一个生物得以觉悟，脱出轮回之苦。观音就这样无限期滞留在世上，自己却失去了最高佛果。不过他在普通大众心目中的地位却上升至无限高度。信徒凡遇急难之事，大多频颂观音名号，以其脱离灾厄。^①其梵文原名 Avalokiteśvara，avalokita 义“观”，svara 义“音”（即祈祷者的声音），意即该菩萨时刻在观察人间一切众生的疾苦，听取其吁请，故汉文译作“观音”。但是，也有人认为，avalokita 义为“观境”或“正觉”、“无上智慧”，isvara 义为“进退无碍”、“一切自在”，义为该菩萨能够自由的达到无上智慧，故汉文译作“观自在”。

观世音在唐朝时，因避讳唐太宗李世民之名，故去掉「世」字，简称为「观音」。俗称「观音菩萨」，其名一直沿用至今。观世音端庄雍容，慈善安详，一副中国古代贵妇人的模样。其原型是古印度婆罗门教中的善神——双马童神。这对小马驹广施善行，救苦救难，并能降妖伏魔。后来大乘佛教受其影响，特别是公元 3 至 7 世纪期间中印度摩揭陀国的大乘教派塑造了观世音的形象，是一位威猛的男性，并继承了神马驹的全部功德。观音是西方极乐世界教主阿弥陀佛座下的上首菩萨，同大势至菩萨一起，是阿弥陀佛身边的胁侍菩萨，并称“西方三圣”。有的佛经则认为观世音菩萨是释迦牟尼佛的胁侍菩萨。

佛教从印度传入中国的早期，观世音还是男性。大约在南北朝后期，就出现了女性观世音像，在唐朝以后更为盛行。按佛教经典，观世音是大慈大悲的化身，具三十三身、救苦救难等超凡能力，三十三身即观世音示现种种身份说法，以度脱众生苦难，其所现的身份有：佛身、居士身、比丘身、比丘尼身、婆罗门身、长者妇女身、居士妇女身、童男身、童女身、天身、龙身、夜叉身、阿修罗身、辟支佛身等三十三种。在其变化身中，就有一些是女身。

女性观世音的出现，是因观世音常现妇女身济度世人之故。观世音常现身为妇女，主要因为自古以来，女性的苦难比男性更多，加上女性代表慈和、柔忍，故女性观世音之出现，乃表示藉女性受苦之多以表现菩萨的忍耐，藉女性之母爱以表现菩萨的慈悲。再者，女性观世音便于广度妇女和儿童，又可以美艳妇女之身广度男人，以老妇人身则可接近广大的民众，方便传扬佛法。

在中国西藏的佛教中，观音也作男相，他被说成为藏族的创始者，是西藏的保护神，称作“持莲者”。这位慈悲之神控制着诸道轮回，其形象通常为 11 个头（分为三层）和 8 只手，并如婆罗门教和印度教中的主神之一湿婆那样佩戴镯项项链。

北宋知礼着《观音玄义记》四卷（大正藏第 34 卷）、《观音义疏记》四卷（大正藏第 34 卷），至南宋，《高王观世音经》已流行民间，经中虽已杂有符咒，然对诵此经之灵验，《佛祖统纪》的作者志磐是深信不疑。明代云栖常宏虽曾极力非难此经，然而明清以来，受此经影响，观世音信仰于民间更加深入。由于观世音信仰之普及，非但译经及论着极多，观世音之造像亦多不胜数。今大同、龙门、诸石窟等尚存遗迹甚多。隋唐以来，受密宗盛行之影响，遂造有十一面观音、千手、如意轮、准提等观音像。又基于笃信者之感应，复造蛤蜊、马郎妇、水月、鱼篮等观音像。今敦煌千佛洞内之菩萨像大半皆系观音像。

我国的地理区划中，山西是一个相对封闭的地区，三晋大地四周大部为山河环绕，东枕太行，南依中条，西靠黄河，北有戈壁，战乱相对较少，其地民风淳朴勤劳，人文荟萃，拥有丰厚的历史文化遗产，以至在今天现存地面不可移动文物 3.5 万余处，其中全国重点文物保护单位达 119 处，数量居全国第一。全国保存完好的宋、金以前的地面古建筑物 70% 以上在山西境内，就佛像泥塑而言，除敦煌、炳灵、麦积诸窟、寺外，我国现存清以前泥塑佛教造像大部都在山西，本文试就唐宋元明诸朝山西现存观世音菩萨造像的形态变化，给予人文、艺术的阐释对比，以见佛教文化之博大精深。清代观音泥塑造像存世尚多，且四大塑佛流派“苏帮”、“徽帮”、“甬帮”、“宁帮”遍及天下，程式化甚重，且其技法造型与现代一脉相承，故不在本文讨论范围之内。

南禅寺，位于山西五台县境内，在五台山西边缘小营河东岸的一处土岗上，距县城 22

公里，距五台山佛教中心区台怀镇 100 公里，是五台山佛教寺院中最小的一座。南禅寺创建于唐代，具体年代无可稽考，寺内碑石只记载了南禅寺是唐代五台山郭家寨、李家庄两村集资所建的香火庙。大雄宝殿横梁上记有：“……因归名，时大唐建中三年，岁次壬期戌，月居戊申，两寅朔，庚午日，癸未时，重修殿。法显等谨志。”这一记载说明，唐建中三年（公元 282）前寺院已经有了，而且时间不会很短，不然无需重修。照横梁上所记重修时的年代推算，这座大殿也比同在五台山的佛光寺东大殿早 75 个年头，它是唐武宗“灭法”劫难，并一直保留至今的惟一的一座木构大殿。佛光寺东大殿重建于唐武宗“灭法”后的十二年，即公元 857 年。南禅寺大殿在我国千余年的漫长而多难的封建社会中，能避过一切劫难幸存下来，奥秘之一为是为官家寺院，又远离五台山佛教中心区；之二则是小，不引人注意；三则是所处地区没什么军事价值，既不是交通要冲，又不是兵家必争之地。有这些因素，它才逃过了人为的毁坏。至于自然界对其所产生的侵蚀，是靠郭家寨、李家庄子子孙孙的维护来避免的。现在，南禅寺是我国古建筑中历史最久远的一座佛寺，被誉为中华古刹。

我国历史上曾发生多次大规模的毁寺禁佛事件，史称“灭法”，唐武宗唐武宗会昌五年（公元 845）灭法，命令除东西二京左右街各留寺院四座，以及诸郡多留寺院一座外，其余寺院全部拆毁，僧尼还俗。这次灭法拆毁大寺 4600 多座，小的寺院 4 万余座，被勒令还俗的僧尼达 20 万余人之多。五台山除南禅寺外，无一幸免者。而南禅寺这样一座小寺院竟然躲过了这一大难，真可谓是个奇迹。而且大殿中唐代的佛像雕塑竟保存至今，不禁让人感觉到天地间自有神灵冥冥呵护。南禅寺大殿，构造简明，为我国木构建筑中的一分至宝。大殿内建一大佛坛，坛长 8.4 米，宽 6.6 米，高 0.7 米，为束腰须弥座式。坛上有 18 尊彩塑佛像，其排列次序是：释迦牟尼居中，左、右为文殊和普贤菩萨，与观世音、大势至菩萨作为释迦牟尼佛的挟持菩萨，其余为弟子、童子等分列文殊、普贤一旁依次排列。这些彩塑同敦煌的唐代影塑相同，当属唐代彩色塑像。这些佛像不但逼真、精湛，很有性格特色，且都仪容丰满，神性自然，还排列得主次分明，是我国古老精美的彩塑，科学价值和艺术价值都很高。

五台佛光寺位于山西省五台县的佛光新村，距县城三十公里。因此寺历史悠久，寺内佛教文物珍贵，故有“亚洲佛光”之称。据记载，佛光寺始建于北魏，传说始创寺时为茅庵。北魏太和二年孝文帝路经佛光山，见佛神光显现，始建佛堂 3 间，当时的净土祖师昙鸾在本寺出家，成为五台山的得道高僧，到北周武帝灭佛，佛堂被毁，到唐朝年间时，隐居多年的著名高僧解脱禅师于贞观 7 年重修佛光寺，创宗立学。法兴禅师在寺内兴建了高达三十二米的弥勒大阁，僧徒众多，声名大振。唐武宗会昌五年（公元 845 年），大举灭佛，佛光寺因此被毁，仅一座祖师塔幸存。公元 847 年，唐宣宗李忱继位，佛教再兴，佛光寺得以重建。之后，宋、金、明、清，均对佛光寺进行了修葺。寺内正殿即东大殿，建于唐朝大中十一年，即公元 857 年。从建筑时间上说，它仅次于建于唐建中三年（公元 782 年）的五台县南禅寺正殿，在全国现存的木结构建筑中居第二位。佛光寺的唐代建筑。唐代雕塑、唐代壁画、唐代题记，历史价值和艺术价值都很高，被人们称为“四绝”。佛光寺大殿并不高，貌似平常，但却被我国著名的建筑学家梁思成称为“中国第一国宝”，因为它打破了日本学者的断言：在中国大地上没有唐朝及其以前的木结构建筑。

佛光寺建在半山坡上。东、南、北三面环山，西面地势低下开阔。寺因势而建，坐东朝西。全寺有院落三重，分建在梯田式的寺基上。寺内现有殿、堂、楼、阁等一百二十余间。其中，东大殿七间，为唐代建筑；文殊殿七间，为金代建筑，其余的均为明、清时期的建筑。晚唐以来，五台山佛运几度兴衰，而佛光寺一直隐没在忻州偏僻一隅，香火不兴，僧人寥落，很少为世人所关注，也因此躲过了许多兵灾火劫，而像一位被遗忘的老人活在时光之外。梁思成在敦煌石窟第 61 窟西壁的壁画上看到一幅《五台山图》，面积约 60 多平方米的画面中五台山寺庙林立，香客如云，反映的正是中晚唐时期五台山佛教的盛况，“大佛光寺”四个字赫然于壁上。他联想到明代《清凉山志》中有佛光寺的记载，便想这座千年古刹是否还保存

在五台山的崇山峻岭中？于是，他和妻子林徽茵先后两次来五台山探寻，但都没有结果。1937年6月，梁思成、林徽因夫妇等一行四人按照敦煌壁画《五台山图》所标记，骑着骡子走进山西五台山，探寻这里保存下来的古建筑，他们在荒僻的深山老林里转了数天，最后在豆村附近的一座山下发现了这座唐代遗留下来的木结构寺庙。

东大殿是佛光寺的正殿，在全寺最后的一重院落中，位置最高。建于唐大中十一年（公元857年），后来曾出现在敦煌石窟壁画中。此殿是由女弟子宁公遇施资、愿诚和尚主持、在原弥勒大阁的旧址上于唐大中十一年（公元857年）建成的。东大殿面宽七间，进深四间。用梁思成先生的话说，此殿“斗拱雄大，出檐深远”，是典型的唐代建筑。经测量，斗拱断面尺寸为210X300厘米，是晚清斗拱断面的十倍；殿檐探出达三点九六米，这在宋以后的木结构建筑中也是找不到的。同时，大殿架架的最上端用了三角形的人字架。这种梁架结构的使用时间，在全国现存的木结构建筑中可列第一。而跟南禅寺及其他现存的唐代木结构建筑相比，佛光寺大殿规模最大，形制最高。梁思成1937年考察时发现，大殿的左右四根梁下，还有不少唐朝人留下的题记。“敕河东节度观察处置等使检校工部尚书兼御史大夫郑”、“功德主故右军中尉王”、“佛殿主上都送供女弟子宁公遇”等等，字迹非常清楚，是珍贵的唐人墨迹。二十世纪八十年代初期，人们在大殿门板后面发现了唐朝人游览佛光寺的留言。可见，这大门当为唐代遗物。由此推断，这具有一千一百多年历史的门板，当是中国现存最古老的木构大门了。此外，大殿的屋顶比较平缓，且用每块长五十厘米、宽三十厘米、厚二厘米多的青瓦铺就。殿顶脊兽用黄、绿色琉璃烧制，造型生动，色泽鲜艳。

东大殿内的佛坛宽及五间。坛上有唐代彩塑三十五尊。其中，释迦牟尼佛、弥勒佛、阿弥陀佛、普贤菩萨、文殊菩萨及胁侍菩萨（其中有观世音菩萨）、金刚等塑像三十三尊，高一点九五米至五点三米不等。另有两尊塑像，一尊是建殿施主宁公遇的，一尊是建殿主持者愿诚和尚的。这两尊塑像虽比那三十三尊像小些，形态却很生动。此外，大殿西侧和后部，还有明代塑造的罗汉像二百九十六尊。这些罗汉像原为五百尊，1954年因雨水冲蚀，被倒塌的后墙压坏了一部分。东大殿的墙壁上，还有唐代壁画十余平方米，内容均为佛教故事。上千个人物，连同他们的饰物、衣纹，画得都很细腻。

佛光寺泥塑造像中庄严的佛像，慈善的菩萨，威武的天王，多姿的飞天，虔诚的信徒、供养人，画得都很生动。其中的观音菩萨像丰满婀娜、肌肤细腻、天庭饱满、情态逼真、呈现出一种气度非凡典雅华贵气象衣带飘动，拂袖潇洒，体现了唐画的风韵，面部丰腴，线条流畅，唐代人的自信可见一斑。难怪有人说现代的妇女穿上唐装也不像唐朝人，现代人已经唐代女子的那种自信了。

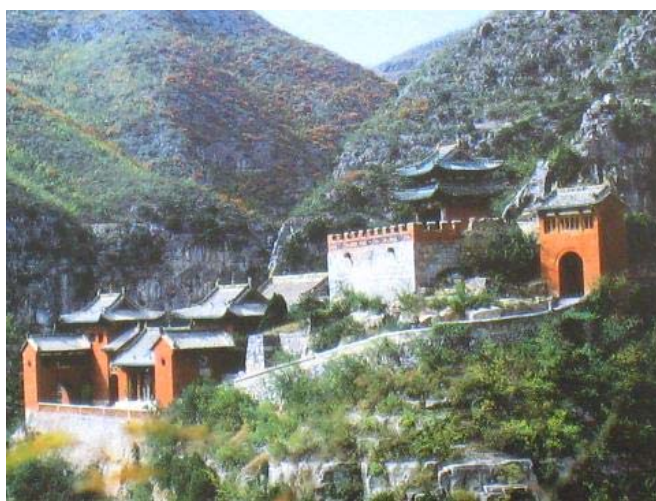


佛光寺东大殿弥陀佛下胁侍菩萨（观世音菩萨）



佛光寺东大殿全景

古青莲寺：在晋城县城东南 17 公里，寺南庄北侧硖石山腰。上距青莲寺里许，原与青莲寺为一寺，宋代分作两寺，北齐天保年间（公元 550——559 年）净土宗高僧慧远（2）在此创立道场，唐代咸通八年（公元 867 年）重修并因寺内的释迦牟尼端坐于莲花座之上，故名青莲寺，为佛教弥勒净土宗寺院。寺内有南殿和正殿两座，均经后世修补，唯殿内塑像和碑刻仍是唐宋原物。南殿三间，内供奉释迦、文殊、普贤、阿难、迦叶、供养菩萨（观世音）、天王等，造像仍保存唐代风格。殿内有宝历元年（公元 825 年）《硖石寺大隋远法师遗迹记》碑一通，碑头刻弥勒请经图，观世音菩萨面形丰满，肌肉健美，身式微屈，姿态自然。南殿中的唐代胁侍菩萨——观世音菩萨造像面容丰满，肌肉健美，身式微曲，姿态自然，皆与唐塑风格一致。其右手的处理自然妥贴，颇具重量感，与西方名画《蒙娜·莉莎》具有相通之处，艺术价值极高。



古青莲寺全图



古青莲寺南殿全图

平遥镇国寺，原名京城寺，创建于五代时北汉天会七年（公元 963 年）。京城寺的寺名，到明代嘉靖十九年（公元 1540 年）被“镇国寺”所取代。明、清时，寺庙倾颓，清代嘉庆二十年（公元 1815 年），才重修万佛殿，重修后的殿宇，仍保持了原来的风格。

镇国寺内的古建筑，以万佛殿为最，在我国现存的木结构建筑中，仅晚于五台山南禅、佛光二寺院，此处殿堂整体梁架结构严密，用材规格，符合力学原理，工艺精湛，作工精细，

1000 多年来岿然如故。这座殿宇造型独特，平面近正方形，屋顶为单檐歇山式，出檐深远，庞大的七辅作斗拱，总高超过了柱高的 $2/3$ ，使殿顶形如伞状，在历代寺庙建筑中颇为罕见。此殿，始建于五代，殿貌奇古，结构奇特，从建筑的艺术上别具一格，是国内现存五代时唯一的木构建筑。

万佛殿内，中央为佛坛，长与宽均为 6.09 米，正中设立须弥座，上塑释迦牟尼坐像。旁边站立迦叶、阿南二弟子。连佛、弟子、菩萨、金刚、供养人共有 11 尊塑像。这些神像按照当时社会人士的等级制度，加以形象创造摆布的他们的衣饰装束，神情等都与当时的社会生活息息相关，命运相连，反映出古代匠师继承了唐代注重写实的艺术风格，因而，深刻地画出了当时社会各个阶层不同的形象。塑像面目丰满、腴润，身躯高大、健壮，躯干微曲，塑造手法近似唐塑风格，饱含五代时塑像的风韵。菩萨面相丰腴，躯体柔丽，呈现着盛唐时期特有的 S 曲线，饱满而优美。也是我国寺庙中现存的五代时期的唯一作品，堪称“稀世珍品”。因而，它在我国雕塑史上占有重要的一页。



镇国寺万佛殿胁侍菩萨（观音）



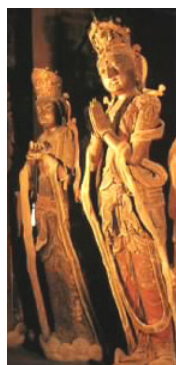
大同下华严寺

山西大同下华严寺位于上华严寺的右前方，俗称下寺，主体建筑为薄伽教藏殿，建于辽重熙七年（1038 年）。下寺布局较自由，建筑风格活泼，以薄伽教藏殿为中心，有天王殿、南北配殿、山门和左右碑亭，别为一院。

华严寺正殿薄伽教藏殿为辽代遗物，建于辽重熙七年（公元 1038 年），“薄伽”为“薄伽

梵”之略，是世尊释迦牟尼梵名，薄伽教藏意为储藏之所。殿坐西朝东，殿面阔五间（25.6米），进深四间（18.4米），殿顶为单檐九脊歇山式，采用了我国传统的木骨与斗栱相结合的手法，具有简洁、疏朗的特色，整体外观稳固、轻巧，是国内现存辽代小型殿阁式建筑的典型，也是我国古建筑中使用“减柱法”较早的实例。

在薄伽教藏殿庄严冷肃，古色古香。殿内宽大的佛坛上，完整的保存着三十一尊精彩的辽代彩塑，正中三尊大佛端坐在莲花台上，为过去、现在、未来三世佛，以主佛为中心，配置四大菩萨、胁侍、供养童子，四大天王等像，分为3组，坐列相间，井然有序，构成一堂诸佛讲经的生动场面。中央的佛像慈祥庄重，端坐莲台，莲瓣上有沥粉贴金佛像，风格秀逸。四大菩萨或婀娜或贤淑，栩栩如生，造型生动传神。其中一尊合掌露齿的胁侍菩萨（观世音），上身微裸，体型丰满，线条流畅，身段婀娜曼妙、面容秀美又口唇微张将笑欲笑，故被郭沫若称作“东方维纳斯”。是彩塑艺术中的珍品。



合掌露齿的胁侍菩萨



华严寺正殿薄伽教藏殿



合掌露齿的胁侍菩萨

广胜寺位于洪洞县城东北 17 公里的霍山南麓，霍泉亦发源于此地，寺区古柏苍翠，山青水秀。广胜寺于东汉建和元年（147）创建，初名俱卢舍寺，唐代改称今名。大历四年（769）重修。元大德七年（1303）地震毁坏后重建。明清两代又予以补葺，始成现状。广胜寺分上下两寺。上寺由山门、飞虹塔、弥陀殿、大雄宝殿、天中天殿、观音殿、地藏殿及厢房、廊庑等组成。创始于汉，屡经兴废重修，现存为明代重建遗物，形制结构仍具元代风格。山门内为塔院，飞虹塔矗立其中，现存为明嘉靖六年（1527）重建，天启二年（1622）底层增建围廊。塔平面八角形，13 级，高 47.31 米。塔身青砖砌成，各层皆有出檐。全身用黄、绿、蓝三彩琉璃装饰，一二三层最为精致，檐下有斗拱、倚柱、佛像、菩萨、金刚、花卉、盘龙、鸟兽等各种构件和图案，捏制精巧，彩绘鲜丽，至今色泽如新。塔中空，有踏道翻转，

可攀登而上，设计十分巧妙，为我国琉璃塔中的代表作。向后为弥陀殿五间，内施六根大斜梁，减少两缝梁架，在结构上有独到之处。殿内奉弥陀佛和观音菩萨、大势至菩萨，称“西文三圣”，工艺甚佳。东壁及扇而墙上满绘壁画，内容为三世佛及诸菩萨。观音菩萨，姿态俊俏，体稍前倾，衣带飘洒，近似宋塑，



广胜寺观音像

法兴寺位于长子县东南慈林山西南 2 公里的崔庄西侧，原坐落在慈林山巅，因煤矿开采引起地面塌陷，1996 年整体搬迁到现址。法兴寺创建于后凉神鼎元年，至唐代寺宇隆盛，清代以后才逐渐衰败。现存石构建筑中，有唐咸亨四年（673）石构舍利塔一座，大历八年（773）燃灯石塔一座，以及唐代小型石塔三座；木构建筑中，十二圆觉殿建于北宋元丰四年（1087），大雄宝殿、左右配殿等基本为明、清建筑。圆觉殿内的十二圆觉像成塑于北宋政和二年（1112）这十二尊泥塑成像于北宋政和二年（1112），是塑佛维那宋汶、田昂，塑匠人冯宗本，画匠人陈道荣、吕荣的作品。有明确的塑成年代和匠师，这在我国现存的宋代彩塑中，是独一无二的。几个默默无闻的民间塑匠居然能够成就如此精妙绝伦的作品！北宋雕塑艺术的整体水平可见一斑。近年塑像内发现有宋代经卷，其文物和艺术价值都非常珍贵。可惜，北宋的原塑存世太少，仅有的几十件作品大多被后世重装，失去了原有的风采。说宋代佛塑已经流于程式和世俗，缺少形神兼备，具有宗教感化力的作品，以法兴寺十二圆觉像来看，这种观点显然有失公允。

十二圆觉殿殿内的 18 尊佛像多为宋代彩塑。殿中石砌一“凹”字佛台，中放释迦佛像高约 3 米，端坐方形莲台上。左有为文殊、普贤菩萨列座。台前分站两掖护法金钢。南海观音则与释迦佛像背向而坐。两边靠墙竖着 12 尊圆觉像，依东、西山墙各坐有五尊，后檐东、西次间各坐有一尊。只有东次间的一尊有近年修复的痕迹，其余十一尊像都是保存完好且少有重装的宋代原塑。圆觉菩萨的信仰和晚唐以来《圆觉经》的流行息息相关。因为圆觉菩萨中的头一名就是文殊师利菩萨，使《圆觉经》和五台山的各寺院也有了联带关系，据说五台山的大孚灵鹫寺（显通寺）、金阁寺等大寺都建有过供奉圆觉菩萨的“十二大院”。据《圆觉经》，十二菩萨的排名依次是，文殊、普贤、普眼、金刚藏、弥勒、清静慧、威德自在、辩音、净诸业障、普觉、圆觉、贤善首。他们或裸露上身，或按披衣半裸，面庞圆润，高髻秀发，庄重优美，神态俊逸。本来，寺庙中的神像因受教义的限制而有一定的程式。但法兴寺与小西天的圆觉大士们突破了这一局限，塑像皆为美丽动人的女性形象，面容俊秀，生态自然，颇富人间生活气息。圆觉们分坐于束腰基座上，赤足凳踏莲蒂。或正或侧，姿态优雅。其头上无发冠，发髻外露，发型自前向后卷曲而竖起，发丝缕缕可见，服饰色彩柔和，衣纹起伏流畅富有韵律感。特别是一手托腮作思考状的圆觉像，神情溢于眉梢，流于眼角，造型优美逼真，真可谓形神兼备，光彩夺目，从来没有见过比长子法兴寺十二圆觉菩萨像更能让人震撼的宋代彩塑！



法兴寺 12 圆觉观世音像



法兴寺十二圆觉排列

惠济寺在忻州原平城东北 15 公里练家岗村。始建于唐，宋重修建，金元明清屡有修葺。有山门，观音殿，钟楼，伽蓝殿，东西廊庑，大佛殿等建筑，殿内塑像俱存。其中大佛殿历史最古，建筑结构及其塑像艺术尚保存宋代风格。殿身宽五间，深八椽，单檐歇山式屋顶，柱头施五铺作斗拱承托出檐及梁枋。殿内金柱四根，分布两侧，平面小八角，犹存唐宋古制。金柱上用大雀替承内额，上用四椽状与前后乳袱搭交，突破唐宋结构旧规，向扩大殿内方向变化。佛坛上泥塑佛，菩萨，胁侍，童子，金刚等比例适度，线条和谐，面形圆润，衣饰流畅，胁侍菩萨下肢纱罗透体，塑工之巧，当为宋金佳作。寺中庵，奉曹氏姥，相传唐时建寺，曹氏布施汲水，每日一缸，供营建用，工竣而坐化。后人念其功德，建庵祀之。



惠济寺十二圆觉观音菩萨像（宋）



长治观音堂十二圆觉观音像（明）



繁峙公主寺前殿观世音像（明）



平遥双林寺天王殿观音像



双林寺千佛殿观音像：自在观音



双林寺菩萨殿观音悬塑



明代福胜寺弥陀殿南海观音菩萨

简短结论：

现今能够流传下来的,在人类文化艺术史上有着重要地位的雕塑作品,都无一例外地溶入了当时的社会文化和时代精神。这些雕塑是我们考察历史、探究古代文化的一个窗口。观音像的雕塑,是我国古代雕塑雕塑的重要部分,既影响着中国文化,也散发着中国文化对她的影响。

从地理的角度来讲,中国文化与西方文化是一对矛盾的范畴。从地理条件中的气候条件中去分析中国文化,我们可以发现中国文化在历史的发展过程当中受到了气候条件的影响而发生了相应的改变,这是文化对于环境的一种适应情况,中国的历史中的动乱、衰退时期的气温变化都是比较大的,但是在发展的过程一些盛世、和平时气候是比较温和的,这不仅仅是偶合的现象,而且是与气候的变化相适应的。

中国地处亚洲东部,西临太平洋,地理环境封闭,其文化特征有较强的自我圆融性,闭塞的地理环境为避免外来文化的冲击确保了客观条件。在地理上自然形成的西高东低的阶梯状,从资源分布上也为牧业、农业、农牧业做出了明确的地理划分,为黄河、长江中下游成为古代文明的摇篮奠定了客观的条件,同时为中华民族的繁衍,中华文化的延续提供了重要依托。中国的地大物博决定了中国的雕塑显示了题材广泛的特点,不仅有人物,动物,虚构的动物(龙、凤、麒麟等),人与动物的合形(女娲、伏羲的人首蛇身),还有山水树林,云朵雾气,神话传说,历史故事,生活场景,以及大量动物器物的造型。尤其在早期雕塑艺术中,各种题材并无明显主次之分,也无主辅之别。但其封闭性也着重的显现出来,而且越来越占据着主要地位,而自商周以来,宗法制就成为社会组织的重要纽带。这种封建宗法制和礼乐文化,形成了雕塑功能上的封闭性特征,雕塑不是被埋入地下作为陪葬,就是被放置在帝王的陵墓前作为仪卫。雕塑成为宗法制度的一种附属,失去其独立的美学品格。

在中国的后期雕塑中,特别是佛教雕塑兴起后,人像才得以充分发展,但佛教雕塑中的神与人互相融合,神会下凡,人能升天,又是受到了外来文化的影响。而对比中西文化的思维模式就会发现,中国传统艺术的思维模式追求合二为一,把宇宙视为一个统一的整体,是综合的一元论;在此思想指导下的中国文化则形成了强调直观意向的思维方式,它通过直觉来直接体验、感悟并把握对象。这种思维方式超越了逻辑、概念而更长于悟性,这种所谓的“豁然贯通”、“点石成金”,也形成了与西方注重分析、偏于抽象的思维模式的不同文化特质。这种文化特质表现在造型艺术上,便形成了中国雕塑注重意向浑融,注重通过意向之后的表现,从而也形成了中国艺术注重营造意向的观念。这种偏于象征、表现、写意、追求美和

善统一的思维模式与西方注重再现、模仿、写实、追求美和真统一的思维模式也造成了中西传统雕塑中最大的差异。“美”是中西雕塑的共同追求，但“善”体现的是中国的“德”，是伦理性，而“真”体现的是西方雕塑的科学性与知识性。基于伦理性的要求，所以中国的雕塑艺术很少出现裸体的人体雕塑，基于写真和科学性的要求，西方的人像雕塑艺术自古希腊以来就以人体为主，西方的雕塑注重形体的比例、结构、神态、转折，而中国古代雕塑强调神、气，所谓“传神写照，正在阿堵中”。从这一点出发，促成了西方雕塑写实，而中国的雕塑写意的不同特征。中国古代造型艺术自彩陶纹饰，青铜纹样起就非常注重意向的表达，它们包含文化的内涵与造型上的深刻理解。中国古代的雕塑在塑造人物或动物形象时，并不刻意地去追求严格的比例和解剖，不去追求外在形象的精确与酷肖，而是重视情感感受与体验，这种着眼点，不在对象与实体，而在功能、关系、和韵律的审美意识，更关注人物和动物的神采和意蕴，并加以有意的突出、夸张或变形，使形象更为鲜明。西方艺术把形的概念融入到几何形的类型化之中，在哲学和科学双重精神支持下，从对物象模仿，而达到了在比例解剖等方面近乎完美的状态，并为传统的人体雕塑和现代的抽象雕塑提供了可以遵循的途径，以此来归纳形体的变化和运动。而中国以把“形”的概念转向对“神”的揭示，提倡“传神写照”、“以形写神”，重神轻形，重视人物的精神面貌和性格特征的塑造。因此，中国古代雕塑注重表现对象内在气质的特征，而西方传统雕塑注重对外在形体的精细研究，形成了中西雕塑意向造型与模拟造型两种不同的方式。

符号学把符号分为三种：1) 图像符号，符号所体现的对象之间是直接模仿或相似的关系。2) 标志符号，符号所体现的对象之间因果与时空关系，须加联想才能了解。3) 象征符号，符号所体现的对象之间不是必然或内在的关系，而是约定俗成的关系。在公共艺术中，以上三类符号往往都被不同程度地应用，雕塑作为视觉的艺术符号，通常是以静态、瞬间的艺术符号形式出现，即是古代的观音造像，无疑是要设计相应模式如同一种特定的符号进行展示。都必须具有典型性和象征性，以传达丰富、深刻的意蕴，雕塑所处的空间及环境决定了该艺术形式作为一种空间艺术符号，还体现在与周围建筑、环境的和谐关系之中。雕塑作为不同时代背景下的一种文化符号更多地关注民族传统文化的发掘、传承与表达。因此，古代的观音雕塑的符号特征更多地是呈现出象征性符号的特点，多为约定俗成的被该符号相关文化背景下所认可的艺术形成。正如中华民族所认可的龙作为一种图腾，是威严和吉祥的象征，尽管从最早的象形文字到秦汉、明清几千年的图形变化，但其图腾的象征意义始终未变并随着时间的延续愈加体现了图腾寓义的传承关系——它经过了一个从外来——世俗亲和——法相庄严的进化过程。

由个性至程式化的演变中，不同时期的人群的观音崇拜心理起了决定性的作用。从唐代到明代佛教造像的发现情况来看，菩萨造像已经越来越受到重视。从胁侍菩萨到以菩萨为主尊供奉，从服饰衣纹平素到装束打扮繁缛，数量的增多，质量的提高，一定程度上说明了在当时山西民间对菩萨的推崇；也正是基于这样的信仰基础，才会有如此多的菩萨主题造像存留于世。

我们知道，健陀罗（4）雕塑艺术随着佛教传入中国而沿着丝绸之路进入了中国，它的影响，最初闪现在龟兹地区的壁画上，后来又堂而皇之地登上了敦煌莫高窟壁画，然后又沿着河西走廊区进入了云冈石窟，而在唐宋的山西泥塑观音像上，我们又看到了它的身影。唐代的观音菩萨雕塑法相中健陀罗艺术的影子依稀可见，在头与躯干的比例上，唐代观音与健驮罗艺术中的观音一样，都是 1: 5.5，而宋代观音变成了 1: 6，明代以后，更变为 1: 7，突出了观音的身躯，显得观音的身躯是那样高大，给从下面仰视的我们以敬畏之感。

宋代观音雕塑世俗化非常厉害，你可以把她视为当时的美女、美妇，可亲近又可企及，她会倾听你的诉说，她会解决你的烦恼，脱你于危难中，而明代以后，观音菩萨的雕塑更显现的是她那无边的法力，不管是千手千眼还是慈航普渡，脱出的更是观音神性的一方面，她

远远地离开了我们的这个大千世界，只是站在三十三重天上以悲悯的眼光注视着我们，以她那无比的威力令我们敬畏，也给广大信众们以信念和希望。

而给我们更大的艺术惊喜的是明代的双林寺。双林寺的观音，是线与形体的巧妙结合。双林寺彩塑富于艺术魅力，十分耐人寻味，善于在体面之中，揉入中国绘画和书法中的线，巧妙自然地与雕塑形体相结合，产生出一种精谨茂密、玩味不尽的醇厚气韵。远观之，这些线条统一于大的体面里，富有很强的整体感觉。纵横自然，体势劲媚，许多线条往往表现在人物衣纹的正常转折之中，非常贴切并合于人体解剖，似绵里裹针。外柔内刚，一丝不苟。近观之，这线条又如横风疾雨、飞鸟警蛇，似乎可以提炼出形体之外，表现出一种装饰之美。这种体面之中的线连同人物外轮廓线，抑扬顿挫，连绵劲健，或如盘丝，或如铁线，既含有绘画美的真趣，又富有书法美哲理，使雕塑表现出很强的装饰趣味。若用线描对这些彩塑写生，感觉十分贴切协调，根根入扣，本身就是绝好的工笔人物画。彩塑的线不但真实表现了人物衣褶的翻、卷、穿、插等层次。丝、麻、纱、绸等质感，还能通过线条的疏密、曲直、刚柔、长短、纵横、倾斜等关系，加强人物站立或盘坐的动势，并能衬托、对比出入物的皮肤质感，突出了人物的性格特征。如天王身上的铠甲，用线较硬直、干板，表现了武将刚硬、勇武的气质。而对于菩萨，则采用了大量圆润、柔和的曲线，加强了菩萨的飞动轻盈、妩媚动人之感。又如哑罗汉、袒怀露胸，腹部形成一个很大的面，在其周围通过密集衣纹线，反衬出腹部肌肉的弹性，这同中国工笔人物画中，在人物脸部周围反衬密集的线条，形成线与面的对比。以加强质感表现，具有异曲同工之妙。

在双林寺雕塑里，自在观音一改佛教造像直立或打坐的程规，右腿曲蹲，左脚轻踏荷叶，重心落在左胯，右手微抬微翘，左手为支撑点，无拘无束，自由自在，出色地勾勒出观音流畅的线条和优美的身段，人们忘却了她“水月观音”本来的名字，亲切地称她“自在观音”。古代雕塑家既遵照了佛教的印相之规，又以特有的思想感情，丰富的想象力、创造力，使作品打破了佛门中的清规戒律，冲出了封建礼教的束缚，在作品中融入了浓厚的民族生活气息，和人间世俗情感，充分反映了古代工匠在艺术上高深造诣和对生活的深刻体验。

双林寺壁塑上的观音腰部的扭转非常夸张，达到一种人体所不能及的程度，却丝毫没有造作、别扭之感。相反，给人一种强大的力度和动势，这是由一条从头到脚贯穿全身的S形曲线所表现出来的。这条曲线极富弹性和流动感，给人以浑身是劲、气贯全身之感。身后的飘带弯弯曲曲，环绕全身，好像被风吹起来一样，与这种刚劲有力形成极大的反差，却产生了一种临风而动，英姿飒爽的效果，构成了艺术的完美风范。

浮雕是雕塑与绘画结合的产物，用压缩的办法来处理对象，靠透视等因素来表现三维空间，并只供一面或两面观看。浮雕一般是附属在另一平面上的，因此在建筑上使用更多，用具器物上也经常可以看到。由于其压缩的特性，所占空间较小，所以适用于多种环境的装饰。在中国的庙宇、洞窟和君王的陵墓也有许多浮雕艺术，著名的比如有昭陵六骏。而山西双林寺的观音菩萨浮雕，则更多地显现了中国特有的浮雕之流动性。她是装饰在光线暗淡的古寺大殿中，强调用线来突出形象的轮廓、结构更为实际有效。线条的特质在于它能够暗示出形体或立体形式，她既状物又抒情，兼备造型和表现两种因素和成分，也是中国古代雕塑艺术中不可多得的瑰宝。

总之，山西保留下来的古代观音雕塑，是人类文化遗产中的重要组成部分，她曾经辉煌、曾经灿烂，曾经受亿万人顶礼膜拜，曾经被无数信众给予希望。如今，她远离了大众的生活，多数是在某一个不为人知的角落，默默地注视着芸芸众生。如何保护、研究、吸收祖先遗留给我们的这份不可多得的文化遗产，不再任其风化、毁坏，是历史摆在我们面前的一个亟待解决的问题，我相信我们有能力解决好这个问题的。

【注释】

①,《法华经》,"若有众生多于淫欲,常念恭敬观世音菩萨,便得离欲,若多嗔恚,常念恭敬观世音菩萨,便得离嗔。若多愚痴,常念恭敬观世音菩萨,便得离痴。"

(2) 慧远(523—592),俗姓李,祖籍敦煌,后迁居上党高都霍秀村(今泽州县霍秀村)。自幼丧父,与叔同居。13岁出家,16岁随湛律师赴邺学法,博读大小乘经论,后从大隐律师学《四分律》,学成后返回高都,在故里结室为庵,创立道场,讲经说法,注疏佛教经典,草创硖石寺,即今古青莲寺。周武帝灭北齐入邺废佛,慧远当众面斥,从此,隐居太行山中静修佛法。三年后,武帝崩,恢复佛法,慧远始出山住持嵩山少林寺。隋文帝开皇七年(587),被首选为统管天下僧民之事的六名德高望重者之一而入京,在大兴善寺主持法事,注疏佛经。后移居净影寺。开皇十二年(592),隋文帝敕其主译经文,刊定辞义。不久圆寂于净影寺,终年70岁。他一生著述颇丰,主要有《大乘义章》、《大涅槃经义记》、《十地经论疏》等20部100余卷,为我国佛教文化的发展做出了不可磨灭的贡献。

(3)。《圆觉经》说,十二位菩萨向佛祖请问修行法门,佛为说大乘圆觉清净境界修行法。十二圆觉依次是:1.文殊菩萨 2.普贤菩萨 3.普眼菩萨(观音菩萨) 4.金刚藏菩萨(佛教说是现在世贤劫十六尊之一,密教中的护法佛之一) 5.弥勒菩萨 6.清净慧菩萨(寓意脱离烦恼、六根清净,从而获得般若智慧) 7.威德自在菩萨(寓意有大威力足以降伏恶魔、有大慈德可以救助众生) 8.辩音菩萨(擅以音声传播佛法、教化众生) 9.净诸业障菩萨(能除掉种种阻碍解脱的恶因恶果) 10.普觉菩萨(看透生死苦乐,请佛指出解脱之路) 11.圆觉菩萨(努力使自己觉行圆满,永断烦恼,成就佛道) 12.贤善首菩萨(依佛法修行,既贤且善,成佛不远)、《圆觉经》中十二圆觉菩萨的排列也有自己的道理,是一条可以解决人生痛苦烦恼、修行成佛(觉者)的道路。第一位大智文殊表智慧成就,悟道有了智慧,就要“行”,修菩萨行,于是便有第二位菩萨普贤的“大行”。但入世也很不易,必须手眼通天,千手千眼,这就是第三位菩萨普眼(观音)的本事。达到普眼菩萨的境界以后,修持才能达到第四位金刚藏菩萨颠扑不破的地步,既不为外界所迷惑,又可粉碎外界的邪魔外道。台湾学者南怀瑾先生认为这四位菩萨为第一组,是直指人心,见性成佛。然后是未来继承佛位的弥勒菩萨。弥勒一下生便要现出家相成佛。但如何才能成佛(觉者)呢?必须要得到清净智慧(第六位清净慧菩萨),才能威德自在(第七位威德菩萨),有了道德的成就,自然解脱自在而威仪庄严。然后是辩音菩萨(第八位),辩才无碍,法音清净,就要深入经藏,才会智慧如海。除了多年积累以外,更要净诸业障(第九位),只有诸种业障除净以后,才能普觉、圆觉(第十位、第十一位)等妙二觉,最后成为贤善首菩萨(第十二位)就会即身成佛。这中间四位菩萨为第二组,是大乘渐修法门;后四位为第三组,是渐修法门的入手,而后到大彻大悟的境界。

(4) 犍驮罗,梵名 Gandha^{ra}, Ga^{ndha}^{ra}, Gandha^{-vati}。印度古国名。又作健陀罗、犍陀越、干陀越、乾陀卫、乾陀罗、犍陀、犍陀呵、健驮罗、乾陀婆那、干陀婆那或业波罗(梵 Gopa^{la})。意译香地、香洁、妙香、持地。位于今西北印度喀布尔河(Kabul)下游,五河流域之北。此国领域时有变迁,亚历山大东征(西元前四世纪)时,都城在布色羯逻伐底(梵 Pus^{!kara}^{vati}),约今白沙瓦(Peshawar)东北十九点六公里之处。西元一世纪时,贵霜王朝(梵 Kushan)兴起于北方,渐次扩张版图,并有喀布尔河一带。至迦腻色迦王即位时,定都布路沙布逻(梵 Purus^{!apura}),即今之白夏瓦。王歿后,国势日衰,至寄多罗王,遂西迁薄罗城,而以其子留守东方,是即小月氏。

据大唐西域记卷二载,此国东西千余里,南北八百余里,东临信度河,都城名布路沙布逻,王族绝嗣,隶属迦毕试国,邑里空荒,人烟稀少。准此可知,西元八世纪时,此国已多荒废,且臣属于迦毕试国。于佛典中有关此国之记载不少,如巴利文本生(Ja^{taka})、阿育

王传卷三驹那罗本缘等皆记载其首府呾叉始罗城；大方等大集经卷五十五并举出乾陀罗国、富楼沙富罗国之名；大悲经卷二持正法品、大庄严论经卷一、卷四别出乾陀罗国、得叉尸罗城、富迦罗跋帝城之名；佛母大孔雀明王经卷中列举健陀罗、得叉尸罗、乾陀罗三名等。

犍陀罗艺术的主要贡献在于佛像的创造。佛教在前 6 世纪末兴起后，数百年间无佛像之刻画，凡遇需刻佛本人形像之处，皆以脚印、宝座、菩提树、佛塔等象征。1 世纪后，随大乘佛教的流行，信徒崇拜佛像渐成风气，遂有佛像的创作。最初佛像乃从印度民间的鬼神雕像转化而来，而在犍陀罗地区，佛像的制作又较多地吸收了希腊式雕像和浮雕的风格。现存最早的犍陀罗艺术的佛像约作于 1 世纪中叶，是一块表现释迦牟尼接受商人捐赠花园的浮雕，其中佛和商人、信徒的形像皆用当地流行的希腊风格表现，仅佛头部雕有光轮以显示其神圣。其後表现佛从诞生、布道说法到涅槃的浮雕渐多，并有圆雕佛像出现。现存最早的犍陀罗圆雕佛像出土於马尔坦，佛的脸型、衣衫皆有浓厚的希腊特色，但神态肃穆，颇具佛教精神。

1 世纪末至 2 世纪中叶是犍陀罗佛像制作的成熟期，这时已成功地融汇印度、希腊风格於一炉，形成独具一格的犍陀罗风格。其特色是佛像面容呈椭圆形，眉目端庄，鼻梁高而长，头发呈波浪形并有顶髻，身披希腊式大褂，衣褶多由左肩下垂，袒露右肩，佛及菩萨像有时且带胡须等。呾叉始罗城址和今巴基斯坦白沙瓦附近的贵霜王国首都富楼沙城址出土的佛像和浮雕，都是这种风格的典型代表。与此同时，犍陀罗的佛塔建筑也有较大发展，对印度原有的窣堵婆式圆塔(见桑奇大塔)作较大改动，基座层级加多加高，圆塔本身变为基座的一层，上部伞盖亦加高增大，从而成为高耸入云的佛塔。

3 世纪后，犍陀罗艺术逐渐向贵霜统治下的阿富汗东部发展，5 世纪时，犍陀罗本部因贵霜帝国的瓦解而衰微，但阿富汗的佛教艺术却一直繁荣到 7 世纪，此即後期犍陀罗艺术或“印度-阿富汗流派”，亦称巴米扬艺术。主要代表有巴米扬佛教遗迹、哈达佛寺遗址、丰杜基斯坦佛寺遗址等。这个艺术流派除继承犍陀罗艺术固有风格外，还较多地吸收了印度本土的传统，佛像脸型趋圆，衣衫变薄，以灰泥表现衣褶，并将印度的石窟建筑和巨型造像结合起来创立石窟佛像综合体，对中国新疆、敦煌、云冈的佛教艺术有重大影响。另外犍陀罗式佛塔也经中亚传入中国，和中国固有的楼阁形式结合，形成常见的多层宝塔。



犍陀罗艺术中的菩萨像

桂林摩崖唐代男像观音考

杜海军

在桂林市七星景区内龍隱岩摩崖今有一男性觀音胸像，头戴珠饰花冠，花冠中间镶嵌三尊观音像，呈品字形，上一下二，长发披肩，面部丰满，慈眉善目，不怒不威，和祥可亲，眉头正中又生一目，嘴唇上部有两缕胡须，双耳垂肩，戴耳饰，项下有璎珞，祥云护卫。这一观音像刻石于康熙乙巳歲（1665 年）七月，因此，人们多将其视为清代作品，而观音像下刻的画像记又称这幅画像来自于唐代文宗年间，并描述了其来历的神秘过程，说：“昔唐文宗太和（827—835）年间，京都信士王仁奉佛甚笃。忽有僧至其家，曰：“吾善画观音像，可置一室，七日勿令人看。”仁遵其语。才三日，儿童无知，凿壁争窥，僧即随隐，惟写圣容如许。始悟大士化身亲手所画也。于是镂板盛传于世。自唐迄今，岁月迭更，不可胜纪。兹鲁国僧信晓寓桂林龙隐，构准提万象阁于其间。一日，有遗唐大士像者，阅之而瞿然，恐真迹不能传久，欲镌之石崖，以垂后而未得。适督院屈尽美、抚院金光祖、将军钱国安、藩司李迎春、王原勳，都统王永年、举人潘弘澍各捐帑欣助。不日而碑告成，庶几使后之人睹圣像之尊巍，普报四恩，同证佛道。时大清康熙乙巳岁（1665 年）七月万象阁持菩萨戒住持比丘僧信晓仝立。石匠莫锤刻。佛弟子李化龙书。”此画像究竟是属于唐代呢，还是唐代之说系刻石人故意为提高自己刻石的地位而虚构，实际该属于清代呢？我以为虽然确切的记载是刻于清代，从此画记来看，他的来源可能确实在唐代。

首先，这幅观音像在明初已经流传在桂林，有建文（庚辰）二年（1400 年）石刻于桂林文昌門外開元寺的《李文凯画观音像附记》为证（当时一同刻的还有釋迦文殊普賢像）。

《李文凯画观音像附记》所述刻石观音像的来历有与康熙年间所刻基本相同的记载：“昔唐文宗太和年间，京都信士王仁奉佛甚笃。一日，有僧至其家，曰：“吾善画观音像。可置一室，七日勿令人看。”仁遵其语。才三日，儿童无知，凿壁争窥，僧即随隐，惟写圣容如许。始悟大士化身亲手所画也，如是镂板盛传于世，自唐迄今，岁月迭更，不可胜记。圣像零落人间，亦为罕矣。寓桂林善信朱觉本等，惜其真迹，又恐不能久传于后世，命画士李文凯复临圣像，谨勒于石，以为永远流传功德，普报四恩，均资三有，法界群生，齐成佛道者。”

（《桂林石刻》注：碑刻“高五尺，寬二尺八寸，半身。”《桂林石刻》中冊，2 頁。）今此石仍在，只是画像已经剥落。我们将建文年间和康熙年间两碑记作一比较，其相同处可以看出，康熙年间的记文有可能完全本于建文年间画像记，可见清代观音像的来历与明代观音像完全有可能是相同的，时间相差已 265 年。当然我们不能据此就说此像来源于唐代，但我们可以说此像确实是有历史的。

其次，从此观音像的容貌看，大耳垂肩，面庞丰满富态，符合唐人的审美习惯。特别有一点是，唇上明显画有胡须，这一点在与唐代观音像也是相符合的，《兰州晨报》2003 年 9 月 9 日報道：“据新华社成都 9 月 8 日电，在人们印象中的观音菩萨，一向都是女儿身，但一尊极少见的唐代男身观音近日在四川省荣经县被发现。这尊男身观音……据荣经县博物馆馆长高俊刚介绍，石佛寺内摩崖造像主龕建造于唐代贞元一年（公元 7 9 5 年），刻有一佛

二弟子二菩萨，其中左侧观音菩萨体态匀称，面部丰满，头戴华饰珠冠，身着广袖长袍，胸前佩饰璎珞，仪态大方。但奇特的是这尊观音造像的嘴唇上长着清晰的两撇小胡子，具有明显的男性体征。经四川省文物专家们鉴定，这是一尊唐代男身观音。”《兰州晨报》的这个报道除了“嘴唇上长着清晰的两撇小胡子”与龙隐岩观音像一致外，其他如“头戴华饰珠冠……胸前佩饰璎珞，仪态大方”与龙隐岩现存观音像的特征也是完全吻合处，印证了龙隐岩观音出于唐代的可能。

明代初年刊刻观音像的信士既然说是源于唐代，大概也是有几分可信的。明代的观音女性化已经很明显，作此男相已不合时宜，如田汝成《西湖游览志》说：“黑观音堂在集庆寺之东，俗传弘治间太监张庆游山至此，见青衣女子冲过匿入此庵，索之不得，见座中黑漆观音，礼拜而去，自此香火遂盛。此蒙瞶之说也。不知观音男子相者也，岂真女子哉！（《西湖游览志》卷十）”《武林梵志》卷五有同样记载。就我自己从今天见到流传的明代观音画像或者雕塑，也没有发现留有胡须的观音。

龙隐岩观音像还有值得一说处，就是额头中间画有一目，这在所有的观音像中也是少见的，也可能是观音像的早期特征之一。

从佛教在桂林的传播看，观音像出唐人手也是可能的。桂林佛教传播是比较早的，当地出土南朝《欧阳景熙地券》¹显示，至少在南朝宋泰始六年（471）前后，桂林的佛教传播已经兴起，此时也正是所谓“南朝四百八十寺”的南朝佛事兴盛时期。隋文帝开皇十年（590年）的时候，大法师昙迁就在今七星岩题下了“栖霞洞”三字。而到了唐代，桂林佛事已至鼎盛，是鉴真和尚成功东渡的起始地。从《唐大和尚东征传》记载鉴真入桂离桂时（据附录《鉴真年表》此时为750—751年）的感人场面可见当时佛教之盛：“三日三夜，便达雷州。罗州……桂州（今桂林）等官人、僧、道，父老迎送礼拜，供养承事，其事无量，不可言记。始安郡都督上党公冯古璞等步出城外，五体投地，接足而礼，引入开元寺。初开佛殿，香气满城。城中僧徒擎幡、烧香、喝梵，云集寺中。州县官人百姓填满街衢，礼拜赞叹，日夜不绝。冯都督来，自手行食，供养众僧，请大和上受菩萨戒。其所都督七十四州官人，选举试学人，并集此州，随都督受菩萨戒人，其数无量。大和上留住一年，时南海郡大都督五府经略采访大使、摄御史中丞、广州太守卢奂牒下诸州，迎大和上向广府。时冯都督来亲送大和上，自扶上船，口云：‘古璞与大和上，终至弥勒天宫相见。’而悲泣别去。”²今桂林西山有大批佛像摩崖，遗迹至今犹在，碑刻为记，而且除去文革期间的破坏仍有留存，也是桂林唐代佛教兴盛的见证。桂林市内开元寺旧址有舍利塔，云为洪武年间所建，系在唐代显庆二年所建舍利塔基础上建成。佛事如此兴盛之地，当时观音像自会不少。

最后，我们相信石刻所述观音像源自于唐代的说法，是由于佛门弟子向以虔诚为念，以妄语为十恶之一。《智度论》十四说：“妄语者，不净心，欲诳他。复隐实，出异语，生口业，是名妄语。”《法苑珠林》讲究“开示初学须崇十善”也有“不妄语”一项。若如此，龙隐岩的男观音像就是唐代佛教桂林发展的重要文献，也可印证观音文化在桂林甚至中国南方发展的一个阶段，也是中国观音文化在唐代发展的印证之一。

¹ 據《中國西南地區歷代石刻滙編》注，該碑出土在桂林觀音閣，高16釐米，寬10釐米，正書，字徑1.5釐米。《中國西南地區歷代石刻滙編》第九冊《廣西桂林卷》，天津古籍出版社。

² [日]真人元开著，汪向荣校注《唐大和上东征传》，中华书局，1979年8月，71—72页。



《千手眼大悲心咒行法》对于观音信仰中两个问题的解决

心悟

内容提要：在观音信仰中，没有多少文化的普通信众中普遍存在的问题是迷于事而昧于理；受过现代科学化、理性化教育的四众弟子则易患执于“理”（其所谓“理性”）而忽于事的弊病，信仰不能落实甚或没有信仰。本文以观音信仰为线索，结合天台宗的修行仪轨，来说明以观音菩萨为主尊的修行仪轨《千手眼大悲心咒行法》，对于观音信仰中两个问题的解决方法。

中心词语： 观音 仪轨 四悉檀 十乘

观音菩萨是智慧、慈悲、神通的化身，其救苦救难、广大慈悲的形象早已深刻的融入到每一个中国人的心中。在中国的民间，每一个地区都有以观音菩萨为主尊的道场，如杭州的三个天竺寺；还有集中以观音信仰为中心的名山，如舟山的普陀山；还有以观音示现成道为文化特色，如四川遂宁地区；在中国还流传着“家家阿弥陀，户户观世音”的谚语。这些现存的实物史料和口述史料都鉴证了一个事实，那就是观音信仰对于中国文化的深刻影响。

观音菩萨在民间的影响，是佛教任何的一尊佛和菩萨都无法比拟的。在佛教长时间的流行过程中，受着中国传统神仙文化的影响，其信仰渐渐的失去了佛教本身的含义，逐渐带有中国民间信仰的色彩。如观音签的出现，道教慈航真人的出现，北方民俗宗教中观音附体事迹的出现，都是观音信仰脱离纯正佛教信仰的有力证明。这些脱离佛教的观音信仰，其本身虽具有较高的文化价值¹，但站在佛教的立场而言，这些都是导人悟入歧途的旁门左道。

一、信仰中的两个问题

中国人对于观音菩萨的信仰，若是按照台宗事理的分类方法，可分为两类。一种是执事昧理，所谓的执事，是指执着于外在的表象。所谓昧理，是指不重视信仰的内涵。这种执事昧理的具体表现在没有多少文化的普通信众中，对于他们而言，生活离不开基本的物质基础，物质基础的好与坏直接决定了个人生活质量的好与坏。现代社会，物质文明高速发展，人们对于物质的依赖在不断的增加。人们对于物质的获得，必须通过自身的辛勤劳动来完成。自身的辛勤实践受着诸多主观因素和客观因素的限制，即使通过自身的劳动也不一定会获得所期待的那份物质收获。当人们所付出的劳动和所获得的收获达不到正比的时候，人们的思维就会陷入宿命论，认为自己的一切都是前世的注定，即使后天再怎么努力也无法改变现有的命运格局，于是便会消极的面对人生，或者到佛教之中来寻求菩萨的帮助。每一个人在祈祷菩萨的时候，都会报有一种不劳而获的心态，希望天上会突然掉下一块馅饼，让自己一夜之间暴富。若是菩萨感应，这种感应和佛教本身所诠释的教义便会出现矛盾。若是不感应，便会出现他人的恶意诽谤。

¹ 这些事迹的出现，可以看出观音信仰对于中国民俗文化的影响，但站在佛教基本的教义角度而言，这些现象又是观音信仰脱离佛教信仰的一个强有力的证明。

另外一种执理昧事，所谓的执理，是指执着于内在的道理。所谓昧事，是指忽略自身的外在行为。这种执理昧事，主要表现在受过现代科学化、理性化教育的四众弟子。这些受过良好教育的信仰者，看了佛教阐释第一义谛的经典以后，便以为“观世音”这三个字，实际蕴含的智慧是诸法空相。而所谓的实相，就是“……无相之相名为实相……一切法无自相他相及自他相，无无因相，无作相，无受相，无作者相，无受者相，无法非法相，无男女相，无士夫相，无微尘相，无时节相，无为自相，无为他相，无为自他相，无有相，无无相，无生相，无生者相，无因相，无因因相，无果相，无果果相，无昼夜相，无明闇相，无见相，无见者相，无闻相，无闻者相，无觉知相，无觉知者相，无菩提相，无得菩提者相，无业相，无业主相，无烦恼相，无烦恼主相。”¹通过经论的多闻熏习，形成了固定的认知模式，认为诸法空相是离于言诠，离于一切分别，不可执著。在具体的行为中，便会目空一切，行为的表现上落实不到信仰或者没有信仰。对于信仰而言，其本质是寻求观音菩萨本身所具备的理性内涵，从外在祈祷观世音菩萨的事项修持，转向内在觉悟观世音菩萨所具有和我不二的法身理体。换言之，就是如何通过菩萨的信仰，使自己的本身也达到和菩萨一样的高度。这种理的觉悟，具有一定的难度，在寻求的过程中涉及到佛教的修证问题。

如何通过现有的教理和观法达到觉悟，是摆在每一个人眼前的问题。修行的方式无非是戒定慧，面对众多的修行方法，我们该如何去抉择，似乎又成为摆在我们眼前的难题。就现存实际的流行方法而修持，又会导致教和观的偏离。若是利用现存的通途法门修持，又容易造成有教而无观或有观而无教。

对于上面两种人信仰中的两个问题，主要有两个方面值得我们留意，一种是感应问题，即如何信仰观音菩萨，才能获得感应，或者说感应的基本原理是什么。另外一种是如何信仰观音菩萨，寻求观世音菩萨本身所包涵的觉性，迅速的获得觉悟。

二、《千手眼大悲心咒行法》对于两个问题的解决

对于上面出现的问题，其根本原因是没有了解佛教的基本修持方法。过分的偏执于事，结果造成有事无理，执事昧理，不能了解感应的基本原理。或者过分的偏执于理，结果造成有理而无事，执理昧事，不能迅速的觉悟。解决的方式只有一个，即通过一种途径，可以告诉我们感应的本质是什么，告诉我们如何迅速觉悟。这两个方面的问题，在天台的修行仪轨中都可以得到解决。天台的修行仪轨有很多，若就其流传最广者，莫过于以观音菩萨为本尊的《千手眼大悲心咒行法》。而市面上流通最广《千手眼大悲心咒行法》的版本，大部分都是福建莆田广化寺刊印的，是经过后人删改过的忏本，并非知礼大师的原本。删改的版本，已经失去了仪轨本身作为修证内涵的体现，沦落为经忏佛事之流，成为消灾免难的一种工具。²幸好，日本的《大正藏》保存了知礼大师的原本。

知礼大师作为一位具有修证经验的大师，在其制作的仪轨中，充分的考虑到了信仰中存在的问题。以四悉檀作为说法方式，结合天台教观双修的修行理念，以十科分科的形式，将二十五方便和十乘观法巧妙的融入到修行仪轨中，用三观进行融摄，使仪轨中包含了三乘

¹ 南本《涅槃经》卷三十六，《大正藏》第12册，第851页（下）。

² 关于流行版本的问题删改的问题，将另写专文进行探讨，此只是略谈而已。

的修证内涵。

一、世界悉檀——解决执事昧理

所谓感应，就是通过众生之感而得到菩萨之应，也就是通常所言的感应道交，如《观音玄义》卷下云：“圣没所感目为能应，凡没所应目为能感，故言感应道交。”¹圣人以无住的智慧不应而应，因众生的机而后感，在众生的角度而言为感应道交。因为众生前世和今世善业不同，导致佛的法身和应身的利益也有差别，综合而论，有四种情况²，（一）冥机冥应，谓众生于过去世勤修身口意三善业，现在世虽没有运作三业，修习善法，但藉于往昔之善根，是为冥机；虽然得不到菩萨的明显感应，但仍为菩萨的法身所利益，只是自己不见不闻而不能觉知，是为冥应。（二）冥机显应，谓众生于过去世种植三业善根，冥机已经形成，今世遇佛闻法，于现前得利益。（三）显机显应，谓众生于现在世身口意三业精勤不懈，修习善法，亦能感得菩萨利益。（四）显机冥应，谓众生于一世勤苦，善根浓厚，广集善法，虽不显感，然有冥利。感应就是众生和菩萨之间的一种能感和所应，通过上面四句推简的逻辑分析，我们知道一个浅显的道理，只要我们能够培植善法，就会和菩萨相应，虽得不到菩萨的显应，也会得到菩萨的冥应。

知礼大师在十科的分类中，严净道场、清净三业、结界等三科都属于世界悉檀的摄受范围。严净道场中，知礼大师详细的规定了道场的布置、佛像的安置等外在修习环境的布置，用外在的庄严来清净内心，使内心生起恭敬之意。并说明修习此法必须尽力供养，严持戒律和斋戒，如其所云：“当日日尽力供养，若不能办，初日不可无施。辅行云，虽心口精诚，须以福助。日日为者，弥为增上。恐力不逮，听从初日。必先课已资财，以伸倾竭。”³虽在所修的时间内，以自己的实际能力而言，不能日日供养，但必须在修法的第一日，竭尽全力的供养，以此来破除众生的吝啬之心，发起为他的布施之心。清净三业中，对于人们身口意三业做了严格的规定，如沐浴更衣、不得杂乱思维、不得说无益之语等，通过身口意三业的严谨规定，可以激发行人的严谨之心。结界中，严格的按照《千眼千手大悲心陀罗尼经》的规定，说明结界的方法，所谓的结界就是划定修道的界限，一般而言，用咒语加持五色线，用咒语加持水，用咒语加持白芥子、用咒语加持净灰等抛洒道场四方，作为划定界限的标记。通过结界的修习，可以激发行人的稀有之想。

通过外在三科仪轨的修习，激发了行人的恭敬心、布施心、严谨心、稀有心，自然而然的，人们对于观音菩萨的信仰，会欢喜的接受。在欢喜接受的过程中，还增加行人的布施心，产生布施的行为，利益周围的人。从内在会提高自己的道德意识，同时，也配植了善法，符合天台教典中感应利益的条件，只要以此之心去虔诚的祈祷，必会得到相应的感应。

二、其他三悉檀——解决执理昧事

（1）为人悉檀——生起善法

在知礼大师的十科分类中，修供养、请三宝诸天、赞叹伸诚、作礼等四科属于为人悉檀

1 智者大师，《观音玄义》卷下，《大正藏》第34册，第891页（上）

2 四种感应的情况，参照智者大师《法华玄义》卷六，《大正藏》33册，第746页（下）

3 知礼大师，《千手眼大悲心咒行法》，《大正藏》第46册，第973页（上）。

的摄受范围。在天台的修学体系中，智者大师采用三因佛性来说明众生成佛的方法，正因佛性是人人本有，在凡不减，在圣不增。了因佛性是依教修观的智慧，缘因佛性是修习六度和四摄所聚集之福德。正因佛性必须依靠缘因佛性的福德和了因佛性的智慧来庄严，方可开显。但这个开显，是有条件的，福德和智慧必须均等，方可显现正因佛性。若是二者定性的偏离于一边，都会造成佛性不显现。福德和智慧是修学佛道的二种资粮，但是二者必须有一个获得的前提，这个获得的前提就是善法的修习。

知礼大师在仪轨中充分的考虑到这一点，并用四科来完成。在供养中，主要是指布中的法布施，布施虽有多种，然以法布施功德最为殊胜，如《普贤行愿品》云：“善男子！诸供养中，法供养最。所谓：如说修行供养、利益众生供养、摄受众生供养、代众生苦供养、勤修善根供养、不舍菩萨业供养、不离菩提心供养。善男子！如前供养无量功德，比法供养一念功德百分不及一，千分不及一。”¹由此可见法供养的殊胜功德，所谓的法供养，就是如法修持，按照佛所说的中道之法而行持，如知礼大师云：“行者，依法结界已。至千眼像前，先敷具倚立，当念一切三宝，及法界众生，与我身心无二无别，诸佛已悟众生尚迷，我为众生翻迷障故，礼事三宝。”²这里所谓的法供养的内容，就是指观察心、佛、众生三无差别。通过法供养的观想，可以消灭诸多的业障，聚集广大的福德和智慧，有助于开显正因佛性。

在请三宝诸天时，要求行者烧香胡跪，至心的观想自己的供养遍于十方法界，如其所云：“愿此香华云，遍满十方界，一一诸佛土，无量香庄严，具足菩萨道，成就如来香。”³奉请诸佛有本师释迦牟尼佛等十方诸佛、千手千眼观世音菩萨等十方诸大菩萨，《大悲心陀罗尼经》等十方常住诸法，舍利弗的十方无量的声闻贤圣僧。还奉请了“善陀、梵摩、瞿婆伽天子、护世四王、天龙八部、童目天女，虚空神、江海神、泉源神、河沼神、药草树林神、舍宅神、水神、火神、风神、土神、山神、地神、宫殿神等，及守护持咒，一切天龙鬼神各及眷属。”⁴这里奉请护法神，种类很多，几乎包含了佛教经典中所有的护法神。奉请诸护法神的目的是，就是希望护法神保护行者以及坛场不受天魔外道的侵袭，能够安心办道。这样的奉请方式，有助于行者生起对于法的信心，为后面仪轨的修习奠定基础。

在赞叹伸诚中，主要是念诵祈请文，祈请文的内容，虽以《千手大悲心陀罗尼经》为主，但还是以《观音玄义》中对于菩萨本门的思想描写有关。祈请文中说明观世音菩萨是古佛再来，为了救度娑婆世界苦难的众生而示现为菩萨，如其所云：“南无过去正法明如来，现前观世音菩萨，成妙功德具大慈悲，于一身心现千手眼，照见法界护持众生，令发广大道心，教持圆满神咒，永离恶道得生佛前，无间重愆，缠身恶疾，莫能救济悉使消除，三昧辨才现生求愿，皆令果遂决定无疑，能使速获三乘，早登佛地，威神之力叹莫能穷，故我一心归命顶礼。”⁵通过祈请文的念诵，对于菩萨的慈悲示现、智慧深远、神通无碍有了更深一层的了解，增加行者对于菩萨的恭敬，使内心的修行的动力立刻由以前的消极转化为积极。同时知礼大师还告诫我们，菩萨虽有感应，但所求之事不可以增长生死。

¹ 《大方广佛华严经》卷四十，《入不可思议境界普贤行愿品》，《大正藏》第10册，第844页（下）。

² 知礼大师，《千手眼大悲心咒行法》，《大正藏》第46册，第973页（中）。

³ 知礼大师，《千手眼大悲心咒行法》，《大正藏》第46册，第973页（下）。

⁴ 知礼大师，《千手眼大悲心咒行法》，《大正藏》第46册，第974页（上）。

⁵ 知礼大师，《千手眼大悲心咒行法》，《大正藏》第46册，第974页（中）。

在作礼中，主要是靠着外在的礼拜，激发内心的宁静，从而更加深入的思维法义，礼拜的主尊为礼请中的本尊，在礼请文中，相应的佛、法、僧三宝，都有相应的法义内涵，第一义悉檀中详明。通过四科的修习，行者相应的聚集福报和智慧，生起了善法之心，为后来修习对治悉檀打下了坚实的基础。

（2）对治悉檀——破除惑业

对治悉檀的作用是破除自己的惑业，这里面蕴含的法义非常深广，主要对治两个方面的惑业。一种是对治初心行人的贡高我慢，让其了知修学佛道的基本修行次第。另一种是对治初心自卑之人，以为自己业障深重，今生无法修成正觉。让其了知修行基本原理，增加其信心，避免因过分谦卑而耽误修行。

对治悉檀的摄法范围包括发愿持咒、忏悔等两个部分，这两个部分包含了佛教的三乘修证次第，破除了众生的两种执著。

发愿持咒是本法的一个重要环节，在此文中观世音菩萨明确的说明，若能持诵大悲神咒，可以证得三乘，早登十地，或者证得无上佛果。可以说菩萨所发的十六个愿望，其内容包含了一切的佛法。知礼大师运用两个方面来对此十六个愿望进行概括，如其所云：“愿有二节，前十愿，明成就法，一往生善。后六愿，明除灭法，一往破恶。”¹前面的十种愿望是说明修习观音为本尊的法所获得的功德利益，成就往生净土。后六种说明修习观世音菩萨所能消除的业障，破除现世的恶业。就成就法中，知礼大师还约两个部分来进行说明，如其所云：“今以二义，释兹十愿。初约诸经四弘释，次约今家十乘释。”²在约四弘解释十愿时，是从四谛的角度而进行诠释。因为四弘誓愿是约四谛为境而生起，四谛分为两个部分，一种是出世间因果，一种是世间因果，菩萨若想拔苦与乐，必须运用这两种因果，所以从四谛的角度对十愿进行诠释，如其所云：“但今十愿，拔世间苦因在前，故与四誓次第小异，而皆二二相成。以知法由眼智度众生，须方便船必越海道，能登山舍可栖身，故初、二依集谛立。先愿知一切尘劳之法，皆即法界。次愿得是圆净慧眼，以非此慧不能知，故三、四依苦谛立。先愿度一切沈沦之众，次愿早得体内方便。非此方便度生不遍，故五、六、七、八依道谛立。道虽万行不出三学，今先求实慧般若即慧学。次愿慧成越于二死苦海，次求出世上上戒定，后愿二学功成入于三德，涅槃三学是道谛之始，越苦证灭显道谛之终也，九、十依灭谛立。”³此中第一愿和第二愿是依着集谛而立，第三愿和第四愿依着苦谛而立，第五愿、第六愿、第七愿以及第八愿是依着道谛而立，第九愿和第十愿是依着灭谛而立。

接着就十愿和十乘相互阐释，因为此中的十愿和十乘有着共通之意，具体的匹配，如知礼大师云：“初知一切法愿，显不思議境，非一念三千，岂收一切！二智慧眼愿，圆止观成佛眼智也，非此眼智不显妙境故。三度一切众愿，发分满菩提心也，无缘与拔，初住已上方现前故。四善方便愿，成破遍也，三惑破已，方能任运与拔破遍，即度生方便，菩萨破惑，为度生故。五般若船愿，识通塞如水有船，即塞能通也。六越苦海愿，成道品也，非无作道

¹ 知礼大师，《千手眼大悲心咒行法》，《大正藏》第46册，第974页（中）。

² 同上

³ 同上

品，莫越二死海故。七戒定道愿，成助道也，以无作心修事戒定，最能治恶故。八登涅槃山愿，知次位也，山须自下升高，虽观即理道不浪阶故。九会无为舍愿，成安忍行也，舍名舍众速证无为故，此行不专，初品上地亦然，天龙恭敬不以为喜，即其例也。十同法性身愿，离法爱也，不滞似解合佛真身，故准文二二相成者。”¹此中知礼大师将十愿配于十乘，揭示了此中所蕴含的修证次第。因为十乘是天台智者大师结合佛教大小乘经论以及自己的亲身实践，揭示出的修证次第，是修习圆顿止观的近方便，知礼大师又云：“照境由止观，与拔由破惑。先知通塞方修道品，无对治功安有次位？若不安忍，则无似爱可离也。此之观法，修在名字，成在五品，似发在六根，真发在分证，究尽在妙觉。今立愿者。愿修之得门成之即世，或于一观或历余心，便入似真以至等妙。又复应知此之十法，虽论修证及以因果，而现前一念本自圆成。全性起修，即因成果。今立十愿，标心在兹。又复应知，此之十法，虽是智者像代宣扬，而并是渐顿诸经之旨。以离此十更无修证之法，法华大车深可例也。”²知礼大师在这里简要的说明十乘观法的修行次第，并约六即来说明十乘观法的可行性和实证性。还在此中特别说明十乘观法适合所有的初心行人，此十乘观法是所有诸经的修行宗旨，离开了十乘观法，再也没有什么可修之法，此十乘观法是《法华经》中的大白牛车。

此中的忏悔，知礼大师将修习止观的二十五方便之法也纳入到《千手眼大悲心咒行法》中。因为二十五法是修习止观的基础，若是没有二十五法便没有修习止观禅定的资格，更谈不上什么证悟。就二十五法中以具五缘最为基础，在具五缘中以持戒清净为基础。在持戒清净中又以顺流十心和逆流十心为基础，知礼大师巧妙的将顺流十心和逆流十心纳入到忏悔中，使此《千手眼大悲心咒行法》行法巧妙的包含二十五方便法。

所谓的顺流十心，如知礼大师云：“我与众生，无始来今，由爱见故，内计我人，外加恶友，不随喜他，一毫之善，唯遍三业，广造众罪，事虽不广，恶心遍布，昼夜相续，无有间断，覆讳过失，不欲人知，不畏恶道，无惭无愧，拔无因果。”³此中的顺流十心，就是说明这十种心随顺烦恼，增加生死。而所谓的逆流十心，如知礼大师云“故于今日，深信因果，生重惭愧，生大怖畏，发露忏悔，断相续心，发菩提心，断恶修善，勤策三业，翻昔重过，随喜凡圣，一毫之善，念十方佛，有大福慧，能救拔我，及诸众生，从二死海，置三德岸，从无始来，不知诸法，本性空寂，广造众恶。今知空寂，为求菩提，为众生故，广修诸善，遍断众恶，唯愿观音，慈悲摄受。”⁴逆流十心是说明此十种心不和烦恼法相应，翻破顺流十心，使我们更好的忏悔自己所造的恶业。

此中的发愿持咒和忏悔两个部分可以说是此法的中心环节，此中包含了天台宗的观行方法，即二十五方便和十乘观法。若站在整个佛经诠释的修行方法而论，对于我们初心凡夫受用的角度而言，二十五法和十乘观法是对整个佛教修行方法的总结，只要行者耐心的修习，就可以迅速的证得觉悟。

（3）第一义悉檀——回归理体

1 同上

2 同上

3 知礼大师，《千手眼大悲心咒行法》，《大正藏》第46册，第976页（下）。

4 同上

第一义悉檀的作用是入实相之理，在整个十章的行法中，可以说第一义悉檀贯穿其中，从初到后都有着第一义悉檀的内涵。这样的说法方式，也体现了天台摄法的独特性。因为台宗以导众生入佛之见为本怀，故知礼大师受着智者大师的影响，在十章行法中处处以开示悟入体现第一义悉檀的内涵。人的根机若是利根之人，在十章的每一章行法中，都可以悟入。如修供养法时，观想偈颂云：“我此香华遍十方，以为微妙光明台，诸天音乐天宝香，诸天肴膳天宝衣，不可思议妙法尘，一一尘出一切尘，一一尘出一切法，旋转无碍互庄严，遍至十方三宝前，十方法界三宝前，悉有我身修供养，一一皆悉遍法界，彼彼无杂无障，尽未来际作佛事，普熏法界诸众生，蒙熏皆发菩提心，同入无生证佛智。”¹虽是一句供养偈颂，然此中已经蕴含了三观的内涵，最终是以中道观而为供养的本质所在。若是利根之人，于供养中，就可以悟入到法界实相。在礼佛时，同样是以中道法蕴含在礼佛偈颂中，如偈颂云：“能礼所礼性空寂，感应道交难思议，我此道场如帝珠，释迦如来影现中，我身影现释迦前，头面接足归命礼。”²此中以三观而囊括礼佛之内涵，亦是以中道第一义谛观而为礼佛的主旨。利根之人，当下就可以悟入，不待后面之行法。所以说，此行法包含三乘的修证次第一点也不为过。

若是钝根之人，须九法修完之后，到了第十章修观，方可以悟入，了知信仰的本质。在修观章中，知礼大师明确的引用了《千手眼大悲心陀罗尼经》来说明以持咒为主修行方法的相貌本质是什么，如其所云：“大慈悲心是，平等心是，无为心是，无染心是，空观心是，恭敬心是，卑下心是，无杂乱心是，无上菩提心是，当知如是等心，即是陀罗尼相貌，汝当依此而修行之。”³知礼大师引用经中的原文明确的说明修习此法的目的是证得大悲心和平等心。而知礼大师将十乘观法和二十五方便纳入到忏法之中，其目的就是证得大悲心和平等心。

三、结论

观音信仰是中国流传最广的佛教信仰，对于中国文化的影响非常深远。人们在信仰中出现的问题，不是执事昧理，就是执理昧事。事和理的分离，使我们无法认识到信仰的本质是什么。知礼大师以四悉檀为智慧，在其所作的以观音菩萨为主尊的修行仪轨，具有广泛的接引性，将天台的修证方法纳入到仪轨之中，使仪轨的本身具有贯穿三乘的修行次第。解决了人们在信仰观中出现的问题，消除了执事昧理和执理昧事，达到了事和理的统一，使我们有修有证。由事入理，不偏离于佛教。同时我们也坚信，只要诸多的信众能够认真的修习《千手眼大悲心咒行法》，定能在现世得到菩萨的利益，同时也能圆满无上的菩提。

¹ 知礼大师，《千手眼大悲心咒行法》，《大正藏》第46册，第973页（下）。

² 知礼大师，《千手眼大悲心咒行法》，《大正藏》第46册，第974页（中）。

³ 知礼大师，《千手眼大悲心咒行法》，《大正藏》第46册，第977页（中）。

新探“不肯去观音”传说与日僧惠锬

李美子

序论

关于“不肯去观音”传说，不少中国文献，如《宝庆四明志》、《佛祖统纪》、《佛祖历代通载》、《释氏稽古略》等都有记载。从其文献记载的内容来看，“不肯去观音”传说直接与日僧惠锬有关系。因此日本文献《元亨释书》也记载此传说与日僧惠锬的故事。但是史学界对此传说的文献依据似无认真的研讨。本文主要通过有关文献记载，主要探讨“不肯去观音”传说与日僧惠锬的关系。

一、“不肯去观音”传说的文献记载

关于普陀山的“不肯去观音”，在中国文献中有很多记载。为了考察“不肯去观音”传说及其文献依据，下面把中国文献有关的记载列举如下：

（一）南宋宝庆二年（1226）成书的《宝庆四明志》卷十一、寺院、十方律院六、开元寺篇：

有不肯去观音。先是大中十三年，日本国僧惠锬诣五台山欲礼。至中台精舍，睹观音貌像端雅，喜生颜间，乃就恳求，愿迎归其国，寺众从之。锬即肩舁至此，以之登舟。而像重不可举，率同行贾客尽力，舁之乃克胜。及过昌国之梅岑山，涛怒风飞，舟人惧甚。锬夜梦一胡僧，谓之曰：“汝但安吾此山，必令便风相送。”锬泣而告众以梦，咸惊异，相与诛茆缚室，敬置其像而去，因呼为不肯去观音。其后，开元僧道载复梦观音欲归此寺，乃创殿宇，迎而奉之，邦人祈祷辄应，亦号瑞应观音，唐长吏韦绚尝纪其事。

（二）咸淳五年（1269）南宋僧人志磐撰写的《佛祖统纪》卷四十二、大中十二年有如下记载：

十二年，敕天下诸寺修治诸祖师塔。日本国沙门慧锬，礼五台山得观音像，道四明将归国，舟过补陀山附着石上不得进。众疑惧，祷之曰：“若尊像于海东机缘未熟，请留此山。”舟即浮动。锬哀慕不能去，乃结庐海上以奉之（原注：今山侧有新罗礁）。鄞人闻之，请其像归安开元寺（原注：今人或称五台寺，又称不肯去观音），其后有异僧，持嘉木至寺，仿其制刻之，扁户施功，弥月成像。忽失僧所在，乃迎至补陀山。

（惠锬观音→开元寺观音→补陀山观音）

（三）大德二年（1298）成书的《大德昌国州图志》卷七、宝陀寺篇：

宝陀寺在州之东海梅岑山……唐大中间有西域僧来……厥后，日本国僧慧锬自五台山得瑞相，欲返故国，舟抵新螺礁不为动，锬祷之曰：“使我国众生无缘见佛，当从所向，建立精蓝。”有顷舟行，竟泊于潮音洞下。有居民张氏目睹斯异，亟舍所居双峰山草庵奉之。俗呼为‘不肯去观音院’。

（四）至正元年（1341）由元代僧人念常编的《佛祖历代通载》卷第十六：

补怛洛伽山，观音示现之地。有唐大中间，天竺僧来。……其后，日本国僧惠锬、自五台得菩萨画像、欲还本国。舟至洞辄不往，乃以像舍于土人张氏之门。张氏屡睹神异，径捐所居为观音院（原注：昌国志云梁贞明二年始建寺），郡将闻之，遣慕宾迎其像，到城与民祈福。已而有僧名，即众求嘉木，扁户刻之，弥月像成，而僧不见，今之所设是也。

（五）元至正十四年（1354），宝州觉岸著《释氏稽古略》卷三、观世音菩萨篇：

庆元路（原注：浙东道明州也）海中补怛洛伽山，乃菩萨示现之地。唐宣宗大中年间，西域天竺僧至洞中。……其后，日本国僧慧锺者，自燕北五台山得**菩萨画像**，舍于山侧，土人**张氏**敬奉之，捐所居为**观音院**。

以上成书于不同时代的文献都同样记载日僧惠锺与普陀山观音的故事。但是，各个文献对故事情节的描述有很大的区别：第一、《宝庆四明志》描述了惠锺从五台山搬运佛像装船的具体情节，即划底线部分的内容，而其他文献没有此类描述。第二、《宝庆四明志》描述船到梅岑山遇到狂风大浪的事，而《佛祖统纪》、《大德昌国州图志》、《佛祖历代通载》、描述的是船触礁的事，而《释氏稽古略》连触礁事情都没有记载。第三、《宝庆四明志》描述了船受阻不得航行时，惠锺梦中遇见一位胡僧，听到胡僧话，认为观音不想渡海，把观音留置于当地，带有很浓厚的佛教神秘色彩。《佛祖统纪》和《大德昌国州图志》却描述了向船上观音祷告的事，但祷告的主人不同，《佛祖统纪》是众人祷告，而《大德昌国州图志》是惠锺他自己，结果祷告有灵，船就动，认为观音有灵，把观音留在当地，这也是带有佛教神秘色彩。而《佛祖历代通载》和《释氏稽古略》根本没提祷告之事，还其观音是画像，在这点上与前面的文献记载完全不同，但船“至洞辄不往，乃以像舍于土人张氏之门”之举动说明此观音画像也同样有灵感，也算带有佛教的神秘色彩。

从这些不同的文献记载来看，我们首先，《宝庆四明志》记载和其他文献记载其内容上明显不同。其次，《佛祖统纪》和《大德昌国州图志》虽然在其描述上有些情节相同，但是还是细节（祷告的主体）上有所不同。第三，《宝庆四明志》、《佛祖统纪》、《大德昌国州图志》中惠锺从五台山拿的观音是有重量的像，而《佛祖历代通载》和《释氏稽古略》却是一幅菩萨画像。虽然有上述描述上的不同，但是有两点上是共同的。第一、都是日僧惠锺从五台山取得的，第二、不管是像还是画像都是有灵感，就是“不肯去日本的观音”。因为有这两点共同点，一般认为这些不同的文献记载就是撰写人转载过程中的忽略或者失误，没有进行细致认真地探讨。但是比《宝庆四明志》早 102 年成书的《宣和奉使高丽图经》¹（以下简称《图经》）虽然没记载日僧惠锺的故事，也记录了类似于普陀山观音有灵的内容。那么，《图经》的纪录与上述文献记录又有什么区别呢？下一节主要考察《图经》文献记录。

二、《宣和奉使高丽图经》的记载

《图经》是宋代徐兢所撰的一本出访高丽的见闻录。《图经》成书于徐兢奉使归来的第二年，即宣和六年（1124）。徐兢在自序中说，“谨因耳目所及，博采众说”。虽然他“博采众说”，参考了不少前人文献，然其耳闻目睹的实录，却占该书绝大部分。该文献历来为研究高丽史、宋史、中韩关系史、中外交通史研究者所重视。我们在此文献中也可以找到类似于“不肯去观音”传说的有关普陀山观音的记录。

《图经》卷第三十四、海道、梅岑：

二十六日戊寅，西北风轻甚。使者率三节人，以小舟登岸入梅岑。旧云梅子真棲隐之地，故得此名。有履迹瓢痕在石桥上，其深麓中有萧梁所建**宝陀院**，殿有**灵感观音**。昔新罗贾人，往五台刻其像，欲载归其国，暨出海遇焦，舟胶不进，乃还置像于焦上。院僧宗岳者，迎奉于殿。自后海泊往来，必诣祈福，无不感应。吴越钱氏，移其像于城中**开元寺**，今梅岑所尊奉，即后来所作也。

¹ 中华书局，1985 年，北京新一版。

以上记载是徐兢描述宝陀院观音来历的部分，和前一节提到的《宝庆四明志》、《佛祖统纪》等文献记载的故事情节基本相同，都反映如下内容：第一、从五台山得观音回国，经过普陀山附近时，船遇难而不得航行。第二、把船上的观音像卸放在本地或者触礁的礁上面。第三、最终把观音像奉于开元寺。从以上比较相似的内容，我们就可以推测《图经》和《佛祖统纪》、《宝庆四明志》是好像都反映同一个故事的题材。

但是细节上有明显不同之处。第一，故事的主人公不同。《图经》的主人公不是日僧慧锇，而是“新罗贾人”。第二，遇难的内容上，《图经》是触礁，而《宝庆四明志》是“涛怒风飞”，其余的文献也都记录触礁。第三，处理遇难的方法不同。《图经》的新罗商人采取把重的观音像卸置于礁上的方法，是一种解决触礁海难的很科学的方法。而《宝庆四明志》慧锇是相信自己梦中见的胡僧所说的话，认为船上的观音不想渡海，“敬置其像而去”，其他文献是向船上的观音祷告，结果船就动，认为观音有灵，解释观音不肯去日本，有浓厚的佛教神秘色彩，说明在故事细节上有可能参杂撰写者的佛教神秘意图。

从文献成书时间来看，《图经》比《宝庆四明志》早 102 年，比《佛祖统纪》大概早 145 年。《图经》的记载又是根据徐兢出使高丽时翻阅的文献或者到梅岑山当地亲自耳闻目睹的实录。就从这点来说，我们可以认为《图经》的记载比其他文献更真实、更可靠些。还从描述的手法上《图经》的描述是更符合事实。特别是处理触礁的事故上，没有采取祷告等宗教手法，就以观音像卸放的方法来解决船的浮力，这样的方法是很符合常理的。而其他文献都带有神秘的描述，认为其流传或者描述上有可能参杂某个人或者撰写人的意图。

那么，比《图经》晚 100 多年成书的《佛祖统纪》、《宝庆四明志》等文献到底根据什么样的传说或者什么样的文献记载呢？

首先，先行研究认为，《宝庆四明志》的记载是根据唐代韦绚所撰《不肯去观音记》而写的。因韦绚与慧锇是同一时代人，所以《宝庆四明志》的记载比较可靠¹。那么，《宝庆四明志》是怎样引用韦绚所撰“不肯去观音记”呢？《宝庆四明志》叙述开元寺的“不肯去观音”的故事之后，最后写到“唐长吏韦绚尝纪其事”。笔者对此产生如下疑问。“唐长吏韦绚尝纪其事”中的“其事”到底包括什么范围？如果我们在其他文献中找到韦绚《不肯去观音记》的转载内容，也可以做为旁证资料来推断其记载的可靠性，因此不能轻易断定《宝庆四明志》所记的慧锇与“不肯去观音”故事的真实性。

其次，先行研究认为，《佛祖统纪》是抄录北宋道因的《草庵录》。道因的生存年代（1089—1167）与《图经》成书的宣和六年（1124）时间相吻合，所以从时间上考虑，《草庵录》的记录也颇为真实²。徐兢来到梅岑山的时间是在 1123 年，当年道因很可能是三十五岁左右，又是四明人³，从这点上徐兢、道因都很可能熟悉当地流传的一些普陀山观音传说。但是道因是一名僧人，在其写作上有可能很重视佛教色彩。

三、日本文献中的相关记载

在日本主要介绍日僧慧锇故事的文献，是镰仓时代临济宗的高僧虎关师鍊于 1322 年撰写的日本第一部佛教史书——《元亨释书》。《元亨释书》卷十六、唐补陀落寺慧萼传里的有关普陀山观音与慧锇的记载，与中国文献记载略同，都记载普陀山寺的观音是日僧慧锇从五台山带来的故事。但是也有明显不同的地方。比如：没有记载中国文献中的“不肯去观音”及其来历。那么，日本《元亨释书》的记载到底参考什么文献，是否反映撰写者的什么意图呢？

¹ 王连胜主编：《普陀洛迦山志》，上海古籍出版社，1999 年，1119 页。

² 王连胜主编：《普陀洛迦山志》。朴现圭：《中国佛教圣地普陀山与新罗礁》，《浙江大学学报》（人文社会科学版）第 33 卷第 1 期，2003 年。

³ 《佛祖统纪》卷第二十一：“法师道因，自号草庵，四明薛氏。”

《元亨释书》的成书时间是1322年，比中国的《宝庆四明志》、《佛祖统纪》和《大德昌国州图志》晚一些。考虑成书时间的话，有可能参考前三种文献。但是，《元亨释书》的记载内容和中国的《宝庆四明志》、《佛祖统纪》、《大德昌国州图志》三种有关文献记载相比较，还有很大的差异。为了方便考察，将《元亨释书》的记载列举如下。

《元亨释书》卷十六、唐补陀落寺慧萼：

释慧萼，……，又入支那，重登五台，适于台岭感观世音像，遂以大中十二年，抱像道四明本邦，船过补陀之海滨，附著石上不得进，舟人思载物重，屢上诸物，船著如元。及像出舶能泛。萼度像止此地，不忍弃去，哀慕而留，结庐海峤以奉像，渐成宝坊，号补陀洛山寺。今为禅刹之名蓝，以萼为开山祖云。

《元亨释书》、《宝庆四明志》、《佛祖统纪》、《大德昌国州图志》都同样反映慧锷从五台山得来的观音就成为普陀山观音的传说。但是详细考察此四本文献记载的话，都有不同的内容。首先，《元亨释书》与《宝庆四明志》相比较，《宝庆四明志》的“锷即肩舁见至此，以之登舟。而像重不可举，率同行贾客尽力舁之”“涛怒风飞，舟人惧甚。锷夜梦一胡僧，谓之曰：汝但安吾此山，必令便风相送。锷泣而告众以梦”等内容，在《元亨释书》里找不到，认为没有参考《宝庆四明志》的记录或者故意删除。《元亨释书》又与《大德昌国州图志》记载相比较，在《元亨释书》里找不到《大德昌国州图志》所记录的“新螺礁”、“潮音洞”、“双峰山”等普陀山附近的具体地名以及“锷祷之曰：使我国众生无缘见佛，当从所向，建立精蓝”等内容，认为《元亨释书》参考《大德昌国州图志》的可能性也不大。其次，《元亨释书》中的“船过补陀之海滨，附着石上，不得进”“结庐海峤以奉像”的记载，虽然在《宝庆四明志》、《大德昌国州图志》中都找不到，但在《佛祖统纪》的记载中可以找到相应记载，所以，可以推测《元亨释书》很可能参考《佛祖统纪》的记载。

但是《元亨释书》记载中黑体文字部分“舟人思载物重，屢上诸物，船著如元。及像出舶能泛，萼度像止此地，不忍弃去”和“渐成宝坊，号补陀洛山寺。今为禅刹之名蓝，以萼为开山祖云”等记载是在其他文献里是找不到的，是否又参考上述文献以外的其它文献呢？还是《元亨释书》撰写人的创意？其创意的意图何在？

首先，《元亨释书》的撰写人虎关师鍊先把《佛祖统纪》中的“众疑惧，祷之曰，若尊像于海东机缘未熟，请留此山。舟即浮动”等有关祷告观音显灵的部分删除，而记述了船触礁时把佛像之类重物抛掷船外，以使船得以浮上水面的抢救措施。这些触礁时的救护措施，我们在《图经》记载中也可以找到的。那么，虎关师鍊为什么删除祷告观音的记载呢？如果按照《佛祖统纪》的记载，引用其祷告记载的话，此观音就成为有感应的不肯去日本的观音了。观音不肯去日本的解释，对日本来说不是好的事情。另外，虎关师鍊又故意删除《佛祖统纪》中的“鄞人闻之，请其像归安开元寺（今人或称五台寺，又称不肯去观音院），其后有异僧，持嘉木至寺，仿其制刻之，扃户施功，弥月成像。忽失僧所在，乃迎至补陀山”等有关当地人供奉观音之记载，然后增添“萼度像止此地，不忍弃去，哀慕而留。结庐海峤以奉像，渐成宝坊，号补陀洛山寺。今为禅刹之名蓝，以萼为开山祖云”等内容，来刻意描述慧锷是普陀山观音信仰的开山祖。

通过对《元亨释书》记载的分析，可知撰写人在某些传说的转载过程中，可以根据自己的意图添加或者删除一些内容来完成其转载行为。

四、“不肯去观音”传说的历史背景

《佛祖历代通载》记载慧锷与普陀山观音之故事之后引用《史越王作重修寺记》：“宋元丰三年，王舜奉使三韩，至此黑风骤起，巨龟负舟，向山祷告，大士现相，舟稳。还朝以闻，

朝廷颁金帛，移寺建于梅岑山之阳，赐额宝陀，祈祷雨暘辄应，迨今元朝。”《高丽史节要》卷五、文宗仁孝大王己未三十三年（宋元丰二年，1079 年）秋七月条也有王舜封使于高丽的记录¹。就是宋元丰三年（1080 年）出使于高丽的王舜一行到达普陀山附近遇到狂风大浪船不得航行时“向山祷告，大士现相，舟稳”，这里的“大士”当即观音。《宝庆四明志》寺宇篇也记载：“梅岑山观音宝陀寺，梁贞明二年（916）建，因山为名，**寺以观音著灵，使高丽者必祷焉。**”这说明往来于高丽的船只一般到普陀山海边就向普陀山观音祷告，祈求观音显灵保佑，成为惯例。但是对此观音的来历根本没有提过，又没有写此观音就是和惠锺有关系的观音。那么，为什么“使高丽者必祷”宝陀寺观音呢？两宋之际张邦基所撰《墨庄漫录》卷五云：

（普陀山）去昌国两潮，山不甚高峻，……山有洞，其深周测，莫得而入。洞中水声如考数百面鼓，语不相闻。其上复有洞穴，日光所射，可见数十步外，菩萨每现像于其中。……东望三韩、外国诸山，在杳冥间，海舶至此，必有所祷。寺有钟磬铜物，皆**鸡林商贾**所施者，多刻彼国之年号，亦有外国人留题，颇有文采者。²

此记载中的“鸡林”是指新罗，说明新罗商人也经常登普陀山祈祷，布施法器。就是说普陀山观音与新罗贾人很有关系。韩国《首尔新闻》在 2009 年 4 月 1 日（星期三）报道说，在中国宁波市发现 8-9 世纪的新罗佛像。此佛像即陈列于宁波市博物馆的“鎏金阿弥陀佛铜造像”。韩国东国大学博物馆崔应天馆长（Eung Chon Choi），于 3 月末来到宁波时造访“鎏金阿弥陀佛铜造像”，并对此进行详细考察，认为此像酷似于新罗佛像。如果此佛像是新罗商人搬运来的话，我们就可以推断普陀山一带也就是新罗人信仰佛教的据点之一。再说，《图经》也记载梅岑山所尊奉的佛像是新罗商人留下的佛像。所以，后来出使于高丽的宋朝官方使者或者高丽商人纷纷向普陀山观音祷告，祈求其航行的安全。

那么，我们又怎么解释日僧与普陀山观音的关系呢？首先，我们分析一下有关慧锺的记载。关于慧锺，中国文献除了上述的“不肯去观音”故事的文献记载以外，在其他文献中几乎找不到有关慧锺的记载。但是在日本方面，比如《入唐求法巡礼记》、《头陀亲王入唐记》、《续日本后纪》、《文德天皇实录》、《元亨释书》等文献都很具体地记录了慧锺的活动情况，并且日本国内有很多学者对慧锺进行详细的研究，并有许多研究成果³。但是这些有关慧锺的文献记载中，除了《元亨释书》记载以外，在其他文献中找不到有关慧锺从五台山搬运佛像到普陀山的记载。况且，日本学术界也从来没有论及慧锺与普陀山观音故事的真实性，这说明日本学界还没有对此进行深入的研究。

其次，我们在考察《宝庆四明志》、《佛祖统纪》中的有关慧锺故事时，从中可以发现此传说中的佛教神秘化色彩。两种文献记载和《图经》记载有以下三点是明显不同的：第一、故事的主人公：《图经》是新罗人，而《宝庆四明志》和《佛祖统纪》是日僧慧锺。第二、触礁后的抢救措施：《图经》是把佛像从船上卸下来，而《宝庆四明志》和《佛祖统纪》都是祷告观音。第三、供奉者：《图经》的供奉者是当地的院僧宗岳和吴越钱氏，而《宝庆四明志》和《佛祖统纪》的供奉者首先是慧锺。

通过以上的分析，笔者认为，《图经》的抢救触礁事故的措施是向来有的措施，当地的僧侣宗岳发现新罗商人丢下的观音像之后，将其“迎奉于殿”也是很符合常理。但是，《宝庆四明志》和《佛祖统纪》所描述的祷告观音解决触礁事故，而且慧锺相信此观音灵性，把

¹ 《高丽史节要》卷五、文宗仁孝大王己未三十三年（宋元丰二年）秋七月条：宋遣閤门通事舍人王舜封（？），翰林医官邢髓、朱道能、沈绅、邵化及等八十八人赍诏，来赐药。

² 张邦基：《墨庄漫录》卷五，中华书局，2002 年。

³ 神野富一：《普陀山-古代东亚海域的观音信仰》，《甲南女子大学研究纪要》第 37 号，2000 年。

留在当地供奉的情节，都带有很浓厚的佛教神秘色彩。由此笔者推断，《图经》的记载正是反映事情发生的历史事实。而《宝庆四明志》和《佛祖统纪》的记载明显以佛教的神秘色彩来包装的。两本书都成书于宋代。先行研究认为，两宋时期来宋日僧的活动很活跃，并且两国僧侣之间的佛教思想交流也更加频繁¹。通过这些交流，浙东一带僧侣更加了解本地观音信仰与新罗、高丽、日本等周边国家之间的关系，从中进一步认识到新罗、高丽、日本等周边国家对本地或者是普陀山观音的仰慕。这诱发他们的自豪心理以及将观音本地化。在这样的心理驱动下，有可能产生所谓的“不肯去观音”的传说。如果故事的主人公是新罗贾人的话，这就不合佛教的神秘色彩。慧锷虽然不是入宋日僧，但他是在唐代三次入唐，两次赴五台山朝拜，三次都经过明州回日本国的日僧。特别是第二次入唐时，先赴五台山朝拜后再到杭州灵隐寺谒齐安国师，迎义空赴日。慧锷的来华活动经历，正适合扮演普陀山“不肯去观音”传说之主人公。笔者认为，在宋代新罗贾人丢下的观音像故事和慧锷来华活动的故事就成了普陀山“不肯去观音”传说的题材，“不肯去观音”传说反映普陀山观音的中国化以及后来的国际化。

结论

以上分三个部分考察了普陀山“不肯去观音”传说之文献依据，从中了解到如下三点：“不肯去观音”传说看起来都来自于同一个题材，但是其情节描述上有很大差异，并且有些文献根本没有提到“不肯去观音”的故事，因此，认为很有必要去认真探讨。第二、根据《图经》记载和有关慧锷来华活动情况分析，认为“不肯去观音”传说很可能是在宋代形成的，即以新罗商人丢掉的观音像和慧锷来华活动为题材而形成的。第三、日本的《元亨释书》没有记载“不肯去观音”传说，故意夸大慧锷在普陀山观音信仰中的功劳，把他奉为普陀山观音信仰之开山祖。通过以上分析，笔者认为，某一个传说在其形成过程中必须有些文献依据，并且其流传或者转载过程中根据当事人的意图加以修改而完成。所以，“不肯去观音”传说反映的是宋代浙东一带人对普陀山观音信仰的仰慕心理，具有较强的区域性。

¹ 郭万平：《僧侣往来与十至十四世纪的东亚国际关系》，《日本思想文化研究》第七期，2006年。

代表名单（排列不分先后）

姓名	性别	单位或职务	联系方式
余秋雨	男	著名美学家和作家、艺术理论家、中国文化史学者	
钱文忠	男	复旦大学历史学系教授、中国文化书院导师	
汤重南	男	中国社科院历史研究所博导、中国日本史学会会长、中国中日关系史学会副会长、中日历史共同研究委员会中方委员	tangchongnan@163.com
王勇	男	浙江工商大学日本文化研究所所长、博导、教授	wangyong826@gmail.com
王鲁湘	男	香港凤凰卫视高级策划	
雋雪艳	女	清华大学外语系教授、早稻田大学日本宗教文化研究所客座研究员	xuey20@yahoo.co.jp;juan@mail.tsinghua.edu.cn
王雷泉	男	复旦大学哲学系宗教研究室主任、复旦大学宗教研究所所长	
黄连忠	男	台湾现代佛教学会秘书长、武汉大学中国佛学及佛教艺术研究中心特邀研究员	newzenphd@yahoo.com.cn
吉原浩人	男	早稻田大学文学学术院教授、早稻田大学日本宗教文化研究所所长	yoshi-w@qa2.so-net.ne.jp
敖堃	男	南开大学历史学院教授	aokun@sina.com
杜海军	男	广西师范大学中文系教授	duhaijun1957@sina.com
许淳熙	男	华中科技大学图书馆《国际学术动态》副主编	xu-chunxi@163.com
蒲红江	男	中国佛教文化教育基金会总策划、成都慧恩书院常务理事	phj910@126.com
河野贵美子	女	早稻田大学文学学术院副教授、早稻田大学日本宗教文化研究所研究员	kono@waseda.jp
陈小法	男	浙江工商大学日本文化研究所副所长、副教授	chenxiaofa1969@gmail.com
郭万平	男	浙江工商大学日本文化研究所副教授	gwp02@yahoo.com.cn
李美子	女	浙江工商大学日本文化研究所副教授	bokkai04@yahoo.com.cn
水口干记	男	浙江工商大学日本文化研究所特聘副教授	mizuguchi1970@yahoo.com.cn
江静	女	浙江工商大学日本文化研究所副教授	kouseyi2002@yahoo.com.cn
宋道发	男	浙江工商大学人文学院哲学系副教授	sdaofa@tom.com
心悟	男	杭州佛学院	wuyuefojiao@live.cn

赵灿鹏	男	暨南大学中国文化史籍研究所副教授	zhaocanpeng@gmail.com
陈才俊	男	暨南大学中国文化史籍研究所副教授	duhaijun1957@sina.com
蒋文仙	女	中山大学图书馆特藏部馆员	
徐海	男	天津滨海综合发展研究院对外开发研究中心	
韩绍峰	男	天津滨海综合发展研究院对外开发研究中心	hanshaofeng-1985@hotmail.com
葛继勇	男	郑州大学外国语学院 博士	keiyuu@sohu.com
郝祥满	男	湖北大学历史文化学院副教授	haoxiangman@yahoo.com.cn
永井隆之	男	早稻田大学日本宗教文化研究所客座研究员、浙江工商大学日本语言文化学院 外国专家	nagaji3@yahoo.co.jp
七田麻美子	女	早稻田大学日本宗教文化研究所客座研究员、青山学院大学人类研究与创新中心 客座研究员	scdmmk@nifty.com
铃木英之	男	日本学术振兴会特别研究员、早稻田大学文学学术院讲师	fwhz5862@mb.infoweb.ne.jp
米田真理子	女	立命馆大学文学部讲师	yonemari@est.hi-ho.ne.jp
朱莉丽	女	复旦大学文史研究院博士后	cyaki@163.com
陈波	男	复旦大学文史研究院博士后	njuchenbo@yahoo.com.cn
刘培荣	女	大连大学讲师、浙江大学在读博士	peirongliu@126.com
寿舒舒	女	浙江经贸职业技术学院讲师、广东外语外贸大学在读博士	luckssy@163.com