

观音学概论

会闲 主编

会闲 湛空 明庐 编著

目录

《普陀山佛学丛书》序一	5
《普陀山佛学丛书》序二	7
《观音文献集成》序	9
序	11
前 言	13
第一章 观音菩萨的名号	22
第一节 观音译名	22
第二节 观音语义	26
第二章 观音菩萨信仰的起源	29
第一节 古代印度观音信仰产生的时间	29
第二节 古代印度观音信仰产生的地点	32
第三节 古代印度观音信仰的宗教思想渊源	33
第四节 古代印度观音信仰的最初形态	38
第五节 古代印度观音信仰起源	41
第三章 观音菩萨的主要经典文本	50
第一节 受记类观音经典	50
第二节 净土类观音经典	57
第三节 救难类观音经典	63
第四节 菩萨行类观音经典	65
第五节 智慧类观音经典	67
第六节 密教类观音经典	74
第七节 疑伪类观音经典	81
第四章 观音菩萨之法门	89
第一节 救难法门	89
第二节 祈福法门	93
第三节 忏悔法门	103

第四节 般若法门.....	116
第五节 净土法门.....	118
第六节 密咒法门.....	122
第七节 解惑法门.....	123
第五章 观音菩萨之思想.....	126
第一节 因地观音菩萨信仰之思想.....	127
第二节 果地观音菩萨信仰之思想.....	129
第三节 观音菩萨度生济世信仰之思想.....	132
第六章 观音菩萨之形象.....	137
第一节 观音菩萨的身相.....	137
第二节 观音菩萨的身份.....	140
第七章 观音菩萨之组合体系.....	146
第一节 西方三圣.....	146
第二节 娑婆三圣.....	150
第三节 四大菩萨.....	153
第四节 善财龙女.....	156
第五节 护法二十八部众.....	159
第八章 观音菩萨的感应事迹.....	164
第一节 中国观音感应早期形态.....	167
第二节 中期的观音感应事迹.....	175
第三节 末期的观音感应事迹.....	187
第九章 密宗七观音之抉微.....	198
第一节 圣观音.....	198
第二节 千手观音.....	199
第三节 马头观音.....	201
第四节 十一面观音.....	202
第五节 准提观音.....	203
第六节 如意轮观音.....	203
第七节 不空罽索观音.....	204
第十章 三十三体观世音.....	207

第一节 《走进普门》之三十三观音	208
第二节 《观音菩萨本事》之三十三观音	215
第十一章 观音菩萨的应化道场	222
第一节 南印度补陀洛迦山	222
第二节 浙江普陀山	223
第十二章 观音菩萨之文化艺术	228
第一节 观音图像艺术	228
第二节 观音信仰与文化艺术	247
第十三章 观音菩萨的当代影响与价值扩充	255
第一节 观音信仰的精神义涵	255
第二节 观音信仰与当代社会	259
第十四章 观音菩萨的现代研究	263
第一节 中国大陆的观音信仰研究	263
第二节 中国台湾地区的观音信仰研究	269
第三节 国外学术界的观音信仰研究	272

《普陀山佛学丛书》序一

在佛教文化中，有一桩很值得自豪的事业，就是典籍的整理。佛教典籍，作为三宝住世的重要载体，自来受到教界、学界和广大信众的珍视。在佛陀涅槃后不久，就开始了第一次结集，可以看作是佛教典籍整理的源头。从此之后，结集不断进行。同时，佛教典籍也在增加——大乘经典的出现，诸类注疏的繁兴，后世著述的涌现，尽管数量巨大，也都得到不断地整理。只要看看各种不同的《大藏经》，就可以知道佛教典籍整理的成果是何等丰硕了。

这些整理工作的成绩绝对令人惊叹。首先，佛教典籍整理的工作遍及宽广的地域，产生了包罗宏富的藏经体系。世界上现存的大藏经有巴利语、汉文、藏文三大体系，有巴利语、汉文、藏文、西夏文、蒙文、满文、日文七种文字流传。这还不包括只剩下少数零散贝叶本或纸写本的早期梵文经典，以及虽有刊刻却未见传世实物的契丹文大藏经。即使在世界文化史的范围内，也很难看到如此宏富的典籍体系。其次，佛教典籍整理的工作贯穿着悠久的历史，各种体系的藏经都在不断地完善着。就汉文大藏经来说，至迟在隋代，初期的手写大藏经已经流传。同时还有石刻藏经，如房山云居寺就保存有从隋至明的各类石刻经版一万五千余块。印刷术的发明，使得北宋初年就出现了第一部刻版大藏经——《开宝藏》。此后，我国历代官、私所修的大藏经，目前已知的计有二十一种。在国外编印的汉文大藏经也有九种：朝鲜的《高丽藏》初雕、再雕两种，日本的《弘安藏》《天海藏》《黄檗藏》《弘教藏》《卍字藏》《卍字续藏》《大正藏》七种。目前，大陆和台湾正在分别编纂的《中华大藏经》和《佛光大藏经》，都力图成为能够体现最新水准的新版大藏经。在我国没有任何一部典籍汇编，具有大藏经这样不断完善的历程。比起数十部大藏经来，名闻遐迩的《四库全书》显得孑然孤立。

透过这些整理工作，使我们看到一代代佛教典籍整理者的虔敬和匠心。他们的虔敬，使得藏经的整理完全不藉外缘。俗话说，“盛世修典”，典籍的整理总需要一个太平盛世提供种种物质的支持。但是，藏经的编修却并不如此，即使在乱世，这个工作也不曾停顿。信仰给予了这个工作无量的支持，人世的沧海桑田又何足摇动？他们的匠心，却又使得藏经的整理最为善用外缘。只要利于佛教典籍的流传，他们无不择取。贝叶上，纸帛上，碑石上，佛教典籍无处不在。我们在最早的纸质印刷品上看到的，是佛经。我们现在能够利用的最为完善的中文典籍电子检索系统，是大藏经。他们从未错失时运所赋予的机缘。

正是有了他们的努力，佛教典籍得以大批保存，使后来虔诚求法的信众得以亲近法宝。“感恩”二字，对于他们实在显得太轻太微薄。也许，最真切的“感恩”，应该是继承他们的愿望，将佛教典籍整理的工作随着新的机缘不断推出弘扬。就是出于这个信念，我们中国佛学院普陀山学院启动了这套《普陀山佛学丛书》的编辑工作。

我们首先希望能够继承前辈们编修藏经的传统，尽力搜集整理未曾入藏的佛教典籍，逐步完成一个较为系统的藏外文献汇集。陆续进行近现代佛教典籍注疏系列、巴利文梵文藏文佛教典籍翻译系列、近现代佛学名著系列、海外佛学名著系列等的整理刊印，从多方面、多角度拓展藏经的内涵。

我们对于佛教面向新时代的机缘，也有一个自己的理解。尽管佛教一直给予中国文化以深远的影响，但是佛学仍然需要走入中国学术的中心，发挥更为关键的作用。或许，这就将出现在这个时代。为了将佛教典籍整理引向学术路径，我们有意展开如下工作：重视佛教典籍的版本价值，推出佛学善本丛刊；以观音、天台宗文献为核心，对入藏典籍进行标点校勘整理，提供既符合古籍整理规范又便于阅读的新版本；编辑整理当代海内外的佛学论著，关注佛学研究的最新动态。

我们中国佛学院普陀山学院也将围绕佛教典籍整理展开自己的教学科研，组织力量对重

要的佛学典籍进行注释。尝试以乾嘉学派的客观实证方法研治佛学典籍，提供能帮助读者进一步深入理解佛学的可靠读本。我们期待这一注经工作，能够成为中国佛学院普陀山学院的长期学术事业。

当然，这个设想是过于宏大了，也远远超出了我们目前的实力。但是发一个宏愿，必将有一份动力。我们相信，经过长期不懈的努力，一定能够为佛教典籍的长久流传做一份贡献。何况，普陀山自来就有的文化传统，众多善知识的热心参与，都给了我们信心。同时，我们也热忱期望，有更多的同道来参与这个事业。

法门无量誓愿学。学佛法，必然从典籍开始。整理佛教典籍，将是我们中国佛学院普陀山学院义不容辞的责任。

中国佛学院普陀山学院院长 释道慈

述于普陀山普济禅寺 2013年4月5日

（释道慈，全国政协委员，中国佛教协会副会长，浙江省佛教协会名誉会长，普陀山佛教协会会长，普陀山普济禅寺方丈，中国佛学院普陀山学院院长。）

《普陀山佛学丛书》序二

《普陀山佛学丛书》的出版将近四年，品种已近四十种。这是近年来普陀山文化事业建设的一大成果，也是中国佛学院普陀山学院发展过程中的一个见证。

从丛书的选目中，我们能够看到这套丛书所承担的任务。

首先是重视观音文化的典籍，这突出了普陀山文化特色。观音信仰在我国以及亚洲具有长远的历史和广泛的影响，是一个独特的文化现象。而普陀山作为观音道场，自然有义务弘扬观音文化，使之在新时代中彰显积极的意义。全面整理编撰观音文化典籍，自然是基础所在。同时，也起到良好的文化传承作用。

其次是汉传佛教经典的整理，这体现了普陀山对中国佛教文化传统的尊崇与重视。中国佛教文化传统，良好地融汇了佛陀的思想和本土的文化资源，在当今的精神文明建设中仍然发挥着积极的作用。将这些经典重新施加规范标点，给现代读者提供一个可靠、便利的读本，有利于中国佛教文化的传播。

第三是出版巴利文梵文的著作、教材，这意味着普陀山与国际学术的接轨。丛书不仅出版了我国梵巴佛教研究的重要成果，也出版了世界性的学术名著。中国佛学院普陀山学院的很多法师具备海外留学的经历，他们自觉地在国际学术的视野之下进行教学研究工作的，这为普陀山走向世界提供了良好的契机，展现了普陀山文化的新面貌。

第四是对佛教文学艺术的关注，这表现出普陀山深厚的文化内涵。

佛教修行本身是一种生活态度，但这个态度并不是苦，恰恰是美。因此，中国的文学艺术和佛教具有天然的亲和性。诗禅同归，禅茶一味，正说明了这一点。能够对佛教文学艺术给予关注，不仅展现了普陀山人庄严优美的风度，也更利于与人间世的和谐共处。

第五是原创性学术著作的出现，这标志着普陀山在多方汲取之后已经开始了自己的文化构建。中国佛学院普陀山学院本身就是一个学术性机构，编撰丛书的终极目的也是为了自身学术的积累。可喜的是，这些学术著作已经和《普陀学刊》一起，促成普陀山的学术逐渐走向成熟。

当然，丛书的编撰出版，是一个不断前进的过程。我相信，在有了这些年的经验积累之后，丛书在今后将会更加完善。我知道，以后的计划中，还会在观音文化之外增加普陀山文化内容，还会在经典整理之外添加善本影印工程，这些都是很值得期待的。我盼望，丛书质量更上一层楼，同时符合普陀山当前由“香火兴寺”向“文化兴教”及“修持兴教”的战略转变。

王 伟

2017年4月8日

（王伟，中共舟山市委常委、市委统战部部长。）

《观音文献集成》序

《观音文献集成》属于中国佛学院普陀山学院佛学丛书出版总署重点图书出版项目。观音文献的集成，是秉持对观音菩萨的无上敬仰，祈望将他的慈悲、智慧、圣德、本生、微妙普门及修证生活，圆满的呈现给当代修行生活的佛子之前。

此《观音文献集成》为开放性的出版项目，其最终出版的成果，取决于普陀山佛教协会的鼎力支持，取决于中国佛学院普陀山学院护念提携，更取决于参与本文献集成从推荐收录到编纂出版的各位合作道友们的努力。本国际观音文化研究中心不自量力，承担了这么一个耗时长、费力艰的文化工程，唯所企望者，是为国内修行观音菩萨法门的人士提供一批便于利用的文献汇集，为中国的文化建设与文化繁荣尽一位沙门的绵薄之力，也为弘扬观音菩萨的精神尽一位沙门的本分，当然也有巡礼过去一千多年来祖师们倾文采风流于观音经典论疏的辉煌研究成果的用意。如研究中心主任会闲法师所说，《观音文献集成》的编纂，旨在展示历史上观音信仰在我国及周边各国的传播史，为保存我国珍贵的文化做一份贡献。

观世音菩萨，源于五、六世纪左右在中亚地区出土的《妙法莲华经》梵本残片中作 Avalokitasvara 的翻译，音译为“阿缚卢积低湿伐罗”、“阿那波委去低输”等，或简化为“庐楼桓”。根据 Mironov 的研究，1927年在东土耳其斯坦地方挖掘的《普门品》梵语古写本断简中和蒋忠新在1997年出版的旅顺博物馆藏和田出土的梵本明确记载译有观音的梵名。时间晚于此的梵文写本中作 Avalokiteśvara，远赴印度求法高僧玄奘将其译为“观自在”，然而这个译名的声名度、普及度远远不如罗什或者更久前译师们译的“观世音”，后演成“观世音”或者“观音”。观世音或者观自在是源于梵文 avalokita 和 īśvara 形成的复合词。

在中国历史上，观世音菩萨秉持着寻音救苦的悲愿和具足圆融无二的般若智慧，无刹不现身的大无畏精神使他成为娑婆世界最伟大的菩萨，形成“户户观世音”的信仰，正是观世音菩萨独特的慈悲普门的魅力。观世音菩萨却以其独特的信仰光芒和慈悲无碍的魄力，上到社会统治阶层集团，中到文人大夫，下及平民百姓中广为流传，做到手内杨柳不计秋、千处祈求千处应的无处不在。

在《观音文献集成》的作品遴选，基于中国观音文化的立场，出于中国观音学的视角，首先所关注的是观音菩萨经典、包括中国的经典，也收录疑伪经、文本史料；观音的经典相对来说更贴近直接滋养着大众心灵，为观音信仰和文化的传播推动功不可没，我们完整收录辑注观音经典文献。其次致力于搜罗中国优秀的观音研究文献之外，也要搜罗过去二百多年欧洲与北美的，以及日本近现代的观音研究标杆性的作品，西方启蒙运动以来的理性主义传统，科学与理性是西方佛学研究的基本精神，因此，我们的《观音文献集成》的作品遴选中，具有了与东方世界古来传统迥然有异的现代精神含义，他山之石，可以攻玉，这是我们的本意。再次收集观音疏注、宝卷也兼收碑刻等非文本史料，不仅收录其它观音文化体系中各朝代学者和艺人的观音著作以及说唱的作品，还包括诗歌、散文、戏曲、小说、楹联、题匾、绘画、雕刻、梵呗、书法、摄影等，务求文献集成的完整。

本《观音文献集成》的框架，在会闲法师的指导与策划下，划分如下：

一、在开始编纂《观音文献集成》之前，组织编写《观音文化研究汇编》（或《观音文化研究目录》），对观世音文化的研究进行汇集和综述。

二、《观音文化研究汇编》（或《观音文化研究目录》）编纂完成后，对传世观世音文献进行穷尽性整理，编纂《观音文献集成》正编。《观音文献集成》正编暂拟分为经典编、疏注编、忏仪编、纂集编、感应编、宝卷编、史志编、碑刻编共八编。每编下再分小目，如经

典篇分为“印度经典篇”和“中国撰述经典篇”，既收录大乘经中涉及观音的部分，也兼收疑伪经、各朝代学者和艺人的观音著作以及说唱文学作品。另附观音文献汇考与之前已完成的《观音文化研究汇编》（或《观音文化研究目录》）于书后。力求完备地将观音文献的流传及存世情况展现出来。

三、邀请名家及专业学者共同进行篇目编选和文献整理，严格按照新式标点进行细致校勘，以求可靠。《观音文献集成》将用严格的文献学方法进行整理，包括细致的校勘和新式标点，使其成为一套高品质，能传久远的学术精品。

四、通过本书的编辑，将普陀山建成国际性的观音学研究中心。以期达到“观音信仰在中国，观音学中心在普陀”的目标。通过本书的编辑，培养人才，逐渐在普陀山学院建立起国际化佛教学术研究和出版团队。

五、对面不同对象，制作不同的版本。如用供佛教界与各方居士供养的线装供养本、供学者使用的精装印刷本，以及方便查询和阅读的网络数据库版本。本书初编只收录汉文本观世音文献，其他文字的观世音文献，在正编告竣后，再从事编纂。

经过一年的努力，《观音文献集成》的《观音研究文集汇编》（全三册）、《观音灵感事迹汇编》、《观音现代灵感事迹汇编》、《观音慈林集》、《观音持验纪》、《观音戏曲集》、《心经注》、《观世音经笺注》等，第一辑终于问世。我们希望这些文献作品，能够受到社会各界人士的关注与重视，我们怀着一个修行人的恭谦与感恩之心，期待来自社会各界的鼓励和对我们的编纂技术工作的指正。

历求法缘，厝心有在。我们期待《观音文献集成》尽快问世，上求佛道、下济黎庶的路上，当您翻开此文献时，唯愿很快地睹见观音菩萨的真实面貌，将他成为人生中最亲切的导师，帮助我们解脱自在，得到清净的智慧光明。文献的集成，无非是秉持观音菩萨的大悲愿力，成为茫茫宇宙间指引的灯塔，并依止他的威神加持，用慈悲与甘露润泽一切众生。

让我们以观音之心为心，以观音之事为事。

顶礼大悲观世音，愿垂加被速圆成。

释湛空

（释湛空，普陀山国际观音文化研究中心副主任，中国佛学院普陀山学院法师。）

序

普陀山作为观世音菩萨的道场，在佛教界具有重要地位。位于这里的中国佛学院普陀山学院是国内僧伽教育重镇，学院专门成立了国际观音文化研究中心，以推进观音文化、信仰和精神的研究，努力使普陀山成为观音文化、信仰、朝拜的中心。观音学是一门以研究和推动观音信仰为核心的学问，以观音信仰为核心的佛教文化从横向来看，具有相对独立而完整的理论体系和实践体系，从纵向来看，观音信仰产生、发展和演变的漫长历程，形成相对完整的纵向脉络，蕴含着丰富的中印佛教发展史的内容。中国佛学院普陀山学院在国内首创成立观音学，设置了观音学专业，并开设了相关的课程，以推动观音信仰的研究、教学和修学体系的建立。编写这本概论性质的书即是为推进和加强观音学学科的建设而做的努力和尝试。

观音学概论主要研究印度观音信仰的起源、发展、演变、流传和印度观音信仰向中国输入的过程以及在中国的传播与演变的历史进程中，形成独立的中国观音信仰。研究观音信仰所蕴含的各种理论，尤其是精深的宗教理论和繁杂的修行体系，在探索观音的信仰体系与特征的过程中，相当于梳理了一遍印度向中国传播的宏大的佛教史。本书的编写采用历史学的方法、哲学的方法、文学的方法和艺术学的方法。在编写的两年岁月中，由于经验的不足，遇到了不少困难，但没有因为这一点障碍而停止前行的脚步，在怙主观世音的加持下，在同修道友的勉励下，凝心聚力，终于完成此书的统稿。

本书的编写工作得到了普陀山佛教协会和中国佛学院普陀山学院的大力支持，担任本院观音学课程的湛空法师，以及女众佛学院惟慈和文馨两位法师也参与编写和校对工程，并邀请西北大学佛教研究所李利安教授为本书撰写了前言，浙江海洋大学黄明庐博士编了部分章节及负责全书的统稿工作。

编写本书的初衷是希望在观音经典文本和研究文献的基础上，梳理和建构观音学的概论，为佛学院本科的学生以及研究生提供一本既通俗易懂又有修学价值的教材。当然，囿于学识和文字功力的限制，本书难免有不足和疏漏之处，我们也衷心希望能得到大家的批评指正，相信在大家的关心、支持和帮助下，我们将工作做得更好。

会闲 述于醍醐院

2018年10月31日

前言

李利安

所谓观音学，就是研究以观音信仰为核心的佛教文化现象的学问，而以观音信仰为核心的佛教文化从横向来看，具有相对独立而完整的理论体系和实践体系，从纵向来看具有产生、发展、演变的漫长历程，形成相对完整的纵向脉络，蕴含着丰富的佛教发展史的内容。对这一文化现象展开研究，就如同对敦煌佛教石窟和文献展开研究所形成的敦煌学、对《红楼梦》展开研究而形成的红学、对古代亚述帝国展开研究所形成的亚述学一样，可称之为观音学。随着越来越多的僧俗两界人士对观音文化的热爱，学术界也开始重视对观音信仰历史演变与文化内涵的研究，在佛教教育领域也开始出现以观音学为教学与研究方向的可喜发展。

中国佛学院普陀山学院作为立足于观音道场普陀山的一座现代化的佛学院，在会闲法师的倡导与直接策划下，在全国佛学院中率先设立了观音学研究方向，这在全国各大学或各类科研机构的佛学研究生教育领域也是史无前例的创设，体现了佛教教育领域不断专精化、个性化以及对信仰性佛教研究的日益重视，是一件值得赞赏的佛学院研究生教育尝试。

观音学具有丰富的内涵，这可以从纵横等不同的角度来看。例如，从纵向来看，观音学主要梳理和研究观音信仰在古代印度的产生、发展、演变、流传以及印度观音信仰向外输入特别是向中国输入的过程及其在中国的传播与演变的历史进程及其所涉及的中印、政教、僧俗、夷夏等诸多关系的演变；从横向来看，观音学主要研究和把握观音信仰所蕴含的各种理论，尤其是哲学理论、宗教理论以及其他各种思想学说，探索佛教的神学体系与特征，研究以观音为题材或以观音信仰为核心的各种文学与艺术作品及其特征与诸多文化关系，清理观音信仰中所包含的伦理、民俗、养生等文化现象。

在全球化持续迅猛发展之际，中国传统文化的复兴面临空前的挑战。在传统文化三大家之中，佛教具有明显的优势，所以被各界有识之士寄予厚望。佛教文化的复兴有赖于佛教教育，而佛教教育的现代化在当今中国已经成为一种自觉的意识，并开始了可贵的探索。如何实现传统与现代的接轨、学术与信仰

的圆融，这是现代佛教教育必须面对的难题。以观音学为例审视当代佛教的社会传播与佛教教育事业的发展，我们发现观音学具有以下几个特征。

首先，观音学具有现代学术的严谨性，这与佛教教育现代化必须首先实现与学术的全面接轨这一趋势是相一致的。

从“观音学”这一名称来看，观音学不是传统的观音法门或一般意义的观音信仰，甚至也不是一般所谓的观音文化，而是对观音法门、观音信仰、观音文化的研究所形成的一门严谨的学问。从普陀山学院在观音学方面已经做出的各种工作来看，他们正在努力与学术界接轨，除了与相关学者建立密切的联系与合作之外，还在研究成果的收集方面尽了最大的努力，几乎将现有观音研究成果一网打尽，并多次邀请从事观音研究的专家学者来学院主讲与观音学相关的文化与学术问题，他们试图搭建一个观音学研究的学术平台，并在研究生教育方面保持与现代学术的结合，所以，无论是授课，还是研讨，亦或是论文的写作，都遵守学术的原则，学术的方法。

从社会潮流与文化趋势来看，与学术接轨将是现代佛教教育不可逾越的路径。没有这种接轨，就不可能进入主流话语体系，就不可能获得平等的交流机会，就不可能有效地展现自身的魅力，如此下去，就等于关闭了进入主流社会的一扇大门。古代的时候，中国佛教在语言文字、思维方式、传播途径等很多方面都能够积极主动地与当时的主流文化接轨，并成功跻身于主流文化的舞台，从而及时而有效地掌握了文化传播的主动性。近代以来，以西方为主导的现代学术体系成为全球文化共同遵守的原则，主流文化舞台也随之发生了重大转移，中国传统文化中的儒释道三家都被甩出了主流文化的圈子，佛教必须跟上这种形势、实现新的适应性转型。观音学的学术性与这种适应性转型是完全一致的，既体现了普陀山学院积极主动地与现代主流文化接轨的精进意识，也代表了他们在现代佛教教育方面的学术自觉与学术自强的努力。当然，观音学的现代学术性并不抵制观音学中所蕴含的信仰性，在立足客观理性的研究立场的同时，必须正视和理解观音信仰的宗教特性与现实价值，并在历史与思想的清理过程中，为当代观音文化体系的完整性、深刻性、现代性提供有益的借鉴。

第二，观音学具有学科划分的专精性，这既与现代科学研究不断细化的学科划分相呼应，也与中国佛教自古以来的学派化和宗派化的传统相一致，体现了现代学风与传统宗风的全新整合。

观音学以观音文化现象为研究对象，内涵具体，外延清晰，个性十分强烈，属于一个特殊的研究领域，形成一个特别的佛教学问。在近代以来分科之学大行其道的当今时代，学科的分类越来越细致，这既标志着科学研究的进步，但对于古代的文化传统来说，也可能会带来分割治学、肢解对象的弊端。与佛教相关的学科如社会学、人类学、心理学、伦理学、逻辑学、地理学、乃至经济学、旅游学、管理学等，都在佛教研究方面有一席之地，但对佛教的内在体系的尊重与理解，有时会被不同学科的原则与方法打散，尤其是当西方哲学的范畴体系大行其道时，佛学的有机统一性特别是其固有的特色不可避免地受到忽视。可见，一方面分科之学是现代学术的基本趋势，另一方面，分科之学又对佛教这种东方文化传统造成某种伤害。于是从佛教传统中寻找分科之学的资源或许是应对这一难题的有效途径。

佛教历史上围绕某部经，某部论，某部律，某个概念，某种学说，展开研究与实践，在很多人共同努力下形成不同的部派，不同的学派，不同的宗派，相当于学术与文化意义上的不同的山头，推动了佛教理论的不断深化细化，既促成了佛教理论体系的严密深刻，也促成特色分明、相互呼应的活跃局面。研修个性化和随之而来的学派专精化，可能是现代佛教教育的必由之路，特别是在当今一统天下的格局正在遭遇挑战的时代，谁率先走个性化道路，谁就有可能占领先机。总之，观音学是继承自古以来的佛教学风，又适应现代学术视野的一种专精化学问，尤其是在普陀山这个神圣的地方，观音学更有资格成为具有学派意义的一门学问，学风与宗风相互激荡，互补合一，完全可以在现代佛教教育事业中发挥其连接古今学术的作用。

第三，观音学具有研究对象的神圣性，在近代以来中国佛教的去神圣化趋势中，这一佛教学科有利于继续保持、涵养和提升佛教固有的超越性和神圣性，这既可以应对佛教神奇魅力不断遭到消解的危机，也可以弥补学术界在信仰性佛教文化研究方面的缺失，同时也为现代佛教教育提供了一个重要的信仰资源。

观音学以研究观音信仰为核心，而观音信仰以其流传最广、信众最多、信仰性最强等特征而成为佛教文化体系中最具神圣性的文化传统。近代以来，在全球宗教世俗化运动的过程中，中国佛教因为民族复兴的特别需要以及明清以来佛教的消极颓废而在去神圣化方面显得更加急迫，从太虚大师的人生佛教到现代盛行两岸的人间佛教，在一致祛魅与靠拢理性的潮流中，佛教的信仰性资源受到空前的淡化甚至排斥，在很多时候，关注现实的大乘佛教传统逐渐扭曲成附和现实的趋势，超理性的信仰因素逐渐演变成与现代理性的全面合流，于是佛教日趋成为与世俗社会其他团体无别的一种社会力量，佛教的信仰性与超越性日益消褪。深入观察，我们发现，西方的宗教世俗化主要是从政治、经济、教育、司法等领域去神圣化，建立一种政教分离的现代社会制度，而中国佛教的世俗化却是从佛教内部去神圣化，在努力推行政教分离原则的同时，也在消减乃至破除佛教自身的神圣性，贻害的主要表现之一就是佛教信仰的虔诚性越来越淡漠，这也成为当今中国佛教信众与中国基督教信众的重大区别之一，在某种程度上讲，这极大地伤及佛教的形象，降低了佛教的竞争力。

与此同时，与西方基督教极其发达的神学研究成果相比，佛教学术研究方面也一直忽视佛教的神圣性信仰，传统的重义学与现代的西方式哲学范畴研究都将佛教的神圣性信仰撇在一边，于是佛教哲学、宗派历史、佛教文学等方面的研究得到充分的重视，而菩萨信仰的研究遭遇冷落。从完整有机的佛教理论与实践体系来看，这种对神圣性信仰的忽视，就是对佛教信仰内核的忽视，就是对佛教完整性的忽视；而从完整的佛教传播史与发展史的角度来看，对神圣性信仰的忽视也就是对与精英佛教同等重要的民众佛教的忽视，对佛教赖以生存的最深厚的民众基础的忽视。这种忽视既不利于把握佛教的有机整体，也不利于认识中国佛教史的全部真实。

其实，这种超理性的信仰一直是佛教吸引民众的最大魅力所在，佛教从古到今既依赖其思想的精微与深刻，也依赖这种超理性信仰的神奇与感召。即使在现代社会，只要看看寺院里面进香拜佛的热烈情景，就知道这种超理性的信仰依然具有多大的势力。对于这种信仰，既不应该熟视无睹，也不应该任其泛滥，更不应该否定排斥，而应该积极面对，全面研究，认真理解，充分尊重，并根据佛教的经典教义，恢复其原本的完整理论面貌与实践原则，引导这种信

仰向更加厚重、更加积极的方向发展，实现神圣性的升华，从而与佛教厚重的理性思想相呼应，促成信仰与哲理的完美结合，让佛教更加具有应对其他宗教竞争、应对现实社会需求的能力。

从宗教比较的角度来看，基督教主要依靠对神的信仰而获得信众，而佛教主要依靠对哲理的认可而获得信众。基督教的推广更强劲有力，而佛教的推广更厚重沉稳。但在目前的社会发展态势和文化背景下，如果继续忽视神圣性信仰资源，佛教在感召力与推动力方面就更与基督教相去甚远了。

现代性应该关注超理性而不是排斥超理性。观音学作为一门学科，从理性的角度对观音的慈悲、智慧、神通等品格展开研究，对现实救难、来世接引、心灵升华、行善积福、解疑释惑等人类的现实需求展开研究，涉及到人性与神性、现世与来世、生存与死亡、理性与超理性、相对与绝对、自力与他力、内在超越与外在超越等一系列宗教学问题，不但有利于认识佛教的神圣性，再现佛教的神学体系，推动佛教的信仰建设，而且有利于完整理解佛教的理论与实践，历史与现实、台面（如人间佛教）与台下（如神性信仰）等不同层面，准确而全面地把握佛教的历史与现状，不断提升佛教的魅力。

佛教教育的现代化不等于完全理性化，尤其是佛学院的佛教教育，说到底还是要为佛教信仰服务的。而要完整并准确把握全部佛教的信仰体系，就必须保持对理性与超理性的双重重视，尤其是在神圣性资源不断消解的背景下，在提倡信仰建设和道风建设的背景下，佛教教育更应该重视信仰性佛教文化资源的深入挖掘、系统研究、完整把握、积极弘扬。离开了信仰研究与信仰建设，佛教的生命力将受到威胁。在这方面，观音学可以为现代佛教教育的神圣性内涵提供丰富的滋养。

第四，观音学具有文化形态的多样性，从而既与中国佛教的文化传统及其深厚博大的文化底蕴相一致，也与“宗教文化论”背景下宗教的文化性受到各界关注与肯定这一时代特征相呼应，这不但为现代佛教教育注入了丰富的文化内涵，而且适应了现代佛教教育所倡导的学科交叉、对话交流、协同研究等发展趋势。

魏晋以后，因佛教的进入而形成的三教并立格局使佛教文化中逐渐汇聚了大量儒道等中国的思想文化，所以，佛教不仅仅是中国化了的佛教，而且是承

载着儒道等各种中国文化元素并通过哲学、文学、艺术、民俗、养生、伦理等各种中国固有文化形态表现出来的佛教。在儒教丧失物质载体、道教持续不振的背景下，我们可以说，佛教已成为中国传统文化最具现实意义的集大成的载体。而唐以后的观音信仰不但为大乘佛教各个宗派所兼容，而且与中国文化的各种形态相会通，所以在观音文化体系中，有诗歌、散文、戏曲、小说、楹联、题匾、绘画、雕刻、建筑、音乐、舞蹈、服饰、饮食、印刷、书法、民俗、节庆、道德、养生、医药等各种中国固有的文化类型，在寺院、家庭、团体、特定地域、特定社会领域均可以形成个性化的文化样态，并可以挖掘出与伦理学、管理学、体育学、医药学、心理学等很多具有现代学科意义的思想资源。

现代佛教教育的一个公认的原则就是继续保持和不断完善与升华佛教的文化内涵，在进一步梳理佛教历史、探索佛教不同领域的发展历程与当代遗存的基础上，不断丰富、完善、弘扬和利用佛教的文化资源，发挥佛教的文化优势，尤其是在中华传统文化方面所具有的集大成与现实载体的作用，从而不但为佛教的弘扬与价值发挥提供更加坚实的基础，也为中华传统文化的复兴提供有力的支撑。而观音学完全符合这一现代佛教教育的原则，并能够为这一原则的实施提供强大的支撑。

第五，观音学具有信仰内涵的融和性，为全面认识佛教的理论结构、信仰体系和实践途径提供了一扇最宽敞明亮的窗口。

观音学所研究的观音文化现象具有多重融合性。例如，在佛教内部，观音信仰将显密二教融合一起，无论在显教领域内，还是在密教体系中，观音都是极为重要的大菩萨。显教中的观音经典如《普门品》、《心经》以及密教中的观音经典如《大悲心陀罗尼经》和六字大明咒等，都是极为流行的观音经咒。三十三观音等显教的观音造像和千手千眼观音、如意轮观音等密教观音造像的大量并行，与显密二教的观音经咒一样，其流行之广，恐怕也是其他菩萨所不具备的。另外，观音信仰还可以将不同宗派联系起来，因为中国八大宗派都信仰观音，并将观音作为其建构理论、传播信仰、凝聚人心、感召信众的旗帜，从而在不同的宗派那里，也有了不同的侧重，为观音信仰内涵的不断丰富提供了历史的契机。与此同时，在教义方面观音信仰也能够将救难与净心、他力与

自力、此岸与彼岸、今世与来世、性空与假有、慈悲与智慧等不同信仰融合起来。《普门品》的现世救难与《心经》的现世救心，《普门品》中观音菩萨对今世的关注与《观无量寿佛经》中观音菩萨对来世的关切，这些看似矛盾的信仰，非常有机地融合在一起，既展现了观音菩萨的悲智双运，也蕴含着空有、生死、自他等很多重要的宗教哲学问题。可以说，理解了观音，就基本把握了整个中国大乘佛教的理论体系与实践体系。

从佛教以外来讲，观音信仰尤其是民间的观音信仰与儒道两家有密切的联系，并与民间宗教有所交涉，扩而广之，也与基督信仰有很多相通之处。明代谢肇淛曾经说过，佛氏之教一味空寂而已，惟观音大士慈悲众生，百方度世，亦犹孟子之与孔子也。中国的很多文化人都把观音看作儒教的圣人而予以接受，中国民间也依照儒教的理念对观音进行重新塑造，于是观音信仰成为与儒家文化尤其是儒家伦理相通的一种佛教信仰。在中国民间，无论对于基层老百姓来说，还是对于无正统佛教信仰的各类知识分子来说，不管是佛教还是道教，其原有的纷繁复杂的神灵已失去了严格的宗教义理与宗教规范的制约，观音菩萨也受到道教的深刻影响，与此同时道教也将观音作为慈航道人予以供奉。同一尊菩萨贯通两个宗教，这也是不多见的文化现象。同时，观音菩萨的大悲救苦与基督信仰也有很多可比之处，可以支撑更加广泛的学术交流与对话。另外，观音信仰与中国历史上的政治、经济、文化等方面也有深刻的关联，从而与中国政治史、经济史、社会史等密不可分，使观音学具有了更加广泛的学科交叉优势与比较研究的资本，为现代佛教教育提供了难得的文化资源。

第六，观音学具有对外交往的国际性，从而更有利于开展各种形式的国际交流与合作，适应了现代佛教教育所倡导的国际化趋势。

在中国三大传统宗教当中，佛教与东亚、南亚、东南亚以及欧洲与美洲等地的佛教自始至终都是融会一体的，形成一个彼此链接、相互呼应的同一宗教文化体系，所以，佛教是中国传统文化中最具国际性的一支，从而也是最容易与国际接轨的一种文化体系，没有佛教，中国传统文化的国际桥梁将坍塌大半。孔子学院的尴尬处境说明儒教文化在国际接轨方面的确存在太多问题，走向世界、融入国际文化潮流最便捷的出路可能是从佛教开始。如果说，借助基督教，西方文化

融入中国社会，而借助佛教文化，中国文化可以融入国际社会。在中国四大菩萨道场信仰体系中，普陀山和九华山的形成均与东亚其他国家发生了直接的联系，可以说普陀山作为观音道场，其实是中日两国佛教界共同推动起来的，所以从一开始就具有强烈的国际性。直到今天，观音信仰被视为半个亚洲的信仰，广泛流行于中国、日本、韩国、越南、新加坡、蒙古、马来西亚等国家，近代以来开始在欧美也有了广泛的传播。同时，观音文化现象的知名度在国际文化界尤其是宗教学术领域也远远超过其他菩萨信仰。

另外，若从思想内涵的角度来看，儒释道三家都包涵着具有普世意义的价值理念，但总体上看，儒家的核心理念携带着更多的糟粕，现代适应性差。道教核心学说的现代价值也极强，但相对来说比较单薄。佛教理论具有更强的普世性，与观音文化直接相关的理念如因果、慈悲、智慧、清静、平等、和合、圆融等，不但是古代的精神财富，也是今天乃至未来的，不但是中国的，也可以是世界其他民族的。所以，以研究观音为职志的观音学天生就具有国际性的优势，因为观音信仰所具有的国际性资源不但要求观音学具有国际的视野，而且可以支撑观音学开展更加广泛的国际交流。这种国际视野和国际交流也正是佛教教育现代化的基本要求，所以，建立在观音学基础上的佛教教育也完全可以成为面向国际的一个窗口。

第七，观音学具有社会基础的深厚性，体现了现代佛教教育关注信众、服务信众的基本宗旨。

观音信仰以现实救难为重要内容，这代表了佛教在批判现实、超脱现实的同时，也积极面对现实、关注现实并勇敢地解决现实问题。观音菩萨千处祈求千处应，苦海常作度人舟，非常形象地说明了观音文化注重社会问题、关注民众生活、体恤民间疾苦的旨趣。从当今社会现实来看，天灾人祸不断，生命十分脆弱，无依无靠的弱势群体在中华大地依然到处存在，佛教信仰的最大动力之一始终是祈求解救人间疾苦，所以大悲救世的情怀依然是当今社会的强劲需求。现代佛教教育的最终目的，从佛教来讲是培养自度度他的人才，从社会来讲就是不断扩大和提升教化众生的队伍，说到底还是要面向最广大的佛教信众。所谓“但愿众生得离苦”，就是以解决民众问题为己任，而解决民众问题的第一步是要充分理解民众的现实需求和信仰所皈，尤其是研究观音信众的心理，关心他们的生存现实，

树立他们战胜苦难的信心，激发他们的生命潜能，引导他们勇敢地面对现实，实现生活的幸福和生命的尊严，这才是现代佛教教育的终极目的。所以说，以研究观音信仰为职志的观音学完全符合现代佛教教育的基本宗旨，并能够为现代佛教教育提供强大的精神动力。

第八，观音学具有势力的强劲性，既能激发并带动中国传统文化的各个领域，也能为现代佛教教育提供经济、社会、文化等各个方面的支撑。

观音信仰堪称目前最有活力的一种佛教信仰。在这种信仰中，观音菩萨以大慈大悲、救苦救难、法力无边、智慧圆满的大菩萨形象出现，不但具有神圣性，而且具有亲和性。作为一种传播最为广泛的佛教信仰形态，观音信仰在中国实现了所能达到的最大普及，获得了最雄厚的民众基础，这不但成就了观音菩萨无与伦比的感召力，而且使得观音道场具有更加强大的经济实力和社会影响力，这无论从观音信仰者的人数来看，还是从观音道场的数量、规模与经济实力来看，都是中国佛教信仰领域首屈一指的，尤其是普陀山的感召力与经济实力，自从明代以来始终在中国佛教界名列前茅。像湖州铁佛寺这样全国各地不同类型的观音道场一般也都具有比其他道场更大的感召力，从而拥有更强的社会实力。观音学将这些具有神圣感召力、社会影响力、文化渗透力和经济实力的道场或其他团体纳入研究的视野，更有利于与其形成不同形态的联合，从而为观音学研究提供了更加坚实的精神动力与物质基础，激发并带动着整个佛教文化教育与研究事业的开展。

总之，观音学是一门底蕴深厚的佛教文化研究领域，其所包含的观音文化内涵博大精深，这种文化的传播面与影响力在佛教诸多文化现象中无与伦比，在当今中国的道德教化与和谐社会建设中可以发挥积极的作用。浙江地区的观音信仰不但有普陀山这样在全国乃至全球拥有至高地位的道场，也有像湖州这样历史悠久、特色分明、传播普及、影响深远的观音文化之乡。不同类型的观音文化承载者与传播者均可在观音文化资源的挖掘、整理、研究、推广、弘扬当中发挥积极的作用。相信在观音慈悲与智慧的感召下，各种力量能够凝聚一起，为现代佛教教育乃至整个社会的道德提升与和谐进步作出应有的贡献。

第一章 观音菩萨的名号

观世音菩萨，源于五、六世纪左右在中亚地区出土的《妙法莲华经》梵本残片中作 Avalokitasvara 的翻译，音译为“阿缚卢枳低湿伐罗”、“阿那波委去低输”等，或简化为“卢楼亘”，在长期研究和持诵的宗教实践过程中，笔者认为观音梵文原意为“观察这个世界的声音的主”。

观世音菩萨是什么，任何人均能体会，但要详加说明则不容易。“能加以说明的东西，已经不是佛了。”阐明观世音菩萨之际，我想此话亦能适用，能加以说明的观世音菩萨已非真正的观世音菩萨了。即以我们不究竟、不完全的言语、污染之概念，来说明观世音菩萨，已非真正观世音菩萨。不过若因为无法用言语表达就沉默不语，则我们终究永久也无法理解观世音菩萨，因此，纵令仅为概念的、不完全的、亦不得不敢冒不敬之名，一应加以说明，不论观其为神，为佛，为真理，均应假托言辞，加以验证，因此更需要竭尽一切言辞，以研究其原委。¹

第一节 观音译名

古译时期译名皆有“观”（世间）“音”之义，比如后汉支曜译为“观音”，曹魏康僧铠译为“观世音”，三国吴人支谦译为“窥音”，无罗叉又译为“现音声”，竺法护译为“光世音”。

旧译时期鸠摩罗什译为“观世音”和“观音”，亦有“观”（世间）“音”之义，但也出现了后魏菩提流支译《法华经论》的“观世自在”这种体现观音般若智慧的译名。

新译时期玄奘力主“观自在”的译名，亦有译为“观世音自在”者。由此在观音传播的历史长河中，形成“观世音”和“观自在”两大译名系统。澄观法师明确指出：“梵文之中自有二种不同，故译者随异。”但在佛教徒心目中的影响力及接受程度上以“观世音”最为深远，延续至今。详细列举如下：

一、古译

观音：《成具光明定意经》，后汉支曜译，中平二年（185）

窥音：《维摩诘经》，吴支谦译，黄武二年至建兴二年（223~253）

¹ 后藤大用著，黄佳馨译：《观音菩萨本事》，台北：天华出版事业股份有限公司，1982年，第1页。

观世音：《郁伽长者所问经》，《无量寿经》，曹魏康僧铠译，嘉平四年（252）
《无垢施菩萨应辩经》，西晋聂道真译，永嘉末（280~312）

光世音：《正法华经》（十卷本），西晋竺法护译，太康七年（286）；《光世音大勢至菩薩受決經》，元康九年（299）

见音声：《放光般若经》，西晋无罗叉译，元康元年（291）

二、旧译

观世音：《妙法莲华经》（一说八卷本、另一说七卷本），后秦罗什译，弘始八年（406）

《悲华经》，北凉昙无讖译，玄始八年（419）

《华严经》，东晋佛陀跋陀罗译，元熙三年（420）

《观无量寿经》，刘宋昙良耶舍译，元嘉七年（430）

《观世音菩萨授记经》，刘宋昙无竭译，元嘉三十年（453）

《添品法华经》（七卷本），隋阇那崛多等人译，仁寿元年（601）

观世自在：《法华经论》，后魏菩提流支译，正始五年（508）

三、新译

观自在：《大般若波罗蜜多经》，唐玄奘译，龙朔三年（663）

《华严经》，唐实叉难陀译，证圣元年至圣历二年（695~699）

《大宝积经无量寿如来会》，唐菩提流志译，神龙二年至先天二年（706~713）

《大乘无量庄严经》，宋法贤译，太平兴国二年（928）

观世音、观音：《首楞严经》，唐般刺密谛译，神龙元年（705）

观世自在：《大毗尼遮那成佛神变加持经》，唐善无畏译，开元十二年（730）

我罗列如上之名号，出典无际无垠，但能看出一个非常饶有兴趣、打破我们常规的现象，可以看出：首先，“观音”译语并非“观世音”略称，早已独立存在。其次，“观世音”译语并非始自罗什之手，150年之前曹魏、西晋时代早已使用。再次，“观自在”译语并非唐玄奘本身所创，约一个世纪已有“观世自在”一词翻译出来。僧肇（384~414）著述《注维摩诘经》卷一中说：“什曰：世有危难，称名自归，菩萨观其音声，即得解脱也。亦名‘观世念’亦名‘观自在’也。”如果文献无误，不是后人所添加，那么同一时代、作为师父的罗什大师知

道这位菩萨又名观自在。第四，至于新译时代，首楞严经等又重新使用观世音之译语，事实已很明显，证实观世音译语是无误。第五，“观自在”和“观世自在”存在法义的区别，不是秦人好简，抑或避讳说。出身印度、精通佛理、通晓诸国语言的善无畏又重新使用“观世自在”。

然而，为何又有如此不同之翻译呢？何为正确译语，何为错误译语呢，翻开经典，其它菩萨也存在一些不同的译法，比如曼殊和文殊为一人，但译法毕竟相对统一。但观音名号的翻译是否正统之争辩，两千年来隐匿在星霜之下。

从现有的文献来看，提出此看法，首先是玄奘，“唐言观自在。合字连声，梵语如上，分文散音，即阿缚卢枳多译曰观，伊湿伐罗译曰自在。旧译为光世音，或云观世音，或观世自在，皆讹谬也。”¹其后，彦惊等门人固然遵循此一说法，后世学人亦有多人遵循。近世，此种倾向更为强烈，日本学者高楠顺次郎主张“梵语 Avalokiteśvara，观自在为正译，观音、观世音等为误译。”尤其指出观世间音声一事，更为全然误谬。但是日人榊亮三郎强烈反驳这一点，他论难说，“近来我国往往依新译家说法，以观自在为适译，观世音等名称为误译。依吾人所见，此种责咎旧译为错误的。”

精通梵语的华严大师贤首法藏（643—712）在其著作《华严经探玄记》就此问题给了一个相较圆满的解释：“观世音者，有名光世音，有名观自在，梵名逋卢羯底摄伐罗。逋卢羯底此云观，毘卢此云光，以声字相近是以有翻为光。摄伐罗此云自在，摄多此云音，勘梵本诸经中有作摄多，有摄伐罗。”²不同的译名，是依据不同的梵文底本而来的，并非错译。

翻译有四，一敌对翻，相形取义故。二增字翻，加字会义故。三会意翻，以意会义故。四异事翻，于一名下有二义事，而会取正故。（1、菩提为梵，今言觉者是敌对翻，道者即会意翻。2、婆伽婆，具福智者为敌对翻，世尊为会意翻，佛第十号也）“观自在”为敌对翻。“光世音”为增字翻。“观世音”为异事翻。“现音声”为会意翻。

雪山（龟兹）以来经本均称“娑婆罗”，须译为“音”；多罗叶本均称“舍婆罗”，须译为“自在”。确因“舍”和“娑”两音相近，故为人们理解的讹失，并

¹ 《大唐西域记》卷三，《大正藏》第五十一册，第 883 页。

² 《华严经探玄记》，《大正藏》第三十五册，第 471 页。

非译法有误。

前面说到玄奘在《大唐西域记》中所言“讹谬”二字，由常识判断，似罗什这般大翻译家不应有误译之嫌，弘始三年（401）十二月进入长安，完成74部384卷庞大译经工作，因此不可能误译如此简单的词语，再说又不是一处两处而已，其所译经典全部翻为“观世音”，在上面罗列看到，不仅如此，同时代乃至此后许多翻译家亦均用同样译语，与此步调相同，甚至北印度释迦族来的佛陀跋陀罗和中印度来的昙无讫一样，携带梵本译为观世音。更重要的是，罗什以前的译家师均毫无忌惮译为观世音，有鉴于此，我们实在无法肯定旧译家误译之说。

首先使用观音译语的后汉支曜，西域人，中平二年（185）来洛阳，是一位博学的翻译家，我们不认为他会作出招致后世讥谤的误译。译作光世音的法护，通晓36国语言文字，并参考许多胡本，是一位举世无双的大翻译家，亦不可能将如此简单的词语翻译有误。那么，一代伟大的佛教翻译家玄奘大师主张旧译“讹谬”二字如何解释呢？我更相信精通佛学，治学严谨的玄奘不会轻易下此定论。

后来，笔者翻阅大量史料，经过一系列的考察斟酌，才松了一口气，便明白，在玄奘弟子彦惊仍称“旧译为光世音、或云观世音观世自在，皆为讹也”¹他仅写为“讹”未写“讹谬”，在这里我不仅怀疑而且肯定《大唐西域记》中的讹谬的“谬”字，为后人误写附加上去的，或者唐之后为了凸显观自在译法的正统性，故意在玄奘后面加了“谬”，以否定前面的译法。而且据我考察一些地方语言结构，“讹”字依地方“乡音”不同，会产生差异，何况玄奘亦指出天竺本与雪山（龟兹）本不同，“阿婆卢吉低舍婆罗，此云观世自在。雪山已来经本云娑婆罗，则译为音。无量清净平等觉经，名卢楼亘，此云光世音。”²事实判然若揭。

早期西北俗语，即犍陀罗语本作观世音，后来开始统一为梵语的观自在，这是语言学的推演过程，连玄奘法师都弄错了，现在学界已经对此形成了定论。

雪山（龟兹）本，大体上译为观世音。天竺（多罗）本，大体上译为观自在。

Ava 阿缚+lokita 庐枳低（观） } svara 娑婆罗（音） ——雪山龟兹经本

¹ 《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷二，《大正藏》第五十册，第230页。

² 转引自法云《翻译名义集》，《大正藏》第五十四册，第1061页。

第二节 观音语义

西欧一些佛教学者瑞义斯、戴维斯在所著的《印度佛教史》中把观世音菩萨译为“由高处向下观之主”，主张此名称全然形而上想象出来的。“由高处向下观”令人有奇怪的感觉，但绝非无凭据之说。Avalokiteśvara 之接头语 Ava 含有“遥远的”或“向下”的意味。

现在我们再提一个非常重要的问题，此二梵名当然因地理因素而有两种之使用法，但孰先孰后，由历史上观察对照其所载经录，雪山龟兹地方传来古经比印度直接请来的经典，更保有古意，依考古文字学观察，先有 Avalokitasvara, 后来才形成 Avalokiteśvara。

观音菩萨是以慈悲救济众生为本愿，故别名有救世菩萨、莲华手菩萨、圆通大士等。关于“观世音”名号的由来，也可以从我院观音文化研究中心所编纂的《观音菩萨经典》文本中所拣，有三种记载如下：

1、由宿世悲愿得名。《悲华经·诸菩萨本受记品》谓菩萨在远古因地修行时期，因发大悲誓愿而蒙宝藏如来授记：“善男子，汝观天人及三恶道一切众生，生大悲心，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。”

2、以自利得名。《楞严经·耳根圆通章》谓菩萨自述，往昔恒河沙劫前，师事观世音如来，以闻思修，入于正定，观世音如来“叹我善得圆通法门，于大会中，授记我为观世音号”。

3、由证果利他得名。《观世音菩萨普门品》中说，佛陀就无尽意菩萨“以何因缘，名观世音”的提问，答曰：“善男子，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，观世音菩萨即时观其音声，皆得解脱。”

在吴燕所著《中国观音文化史》中说，“观世音”汉语意为“观照世间的声音”。其意可解释为：一者从自修法门看，观世音菩萨是通过观察世间音声的虚妄不实而明心见性的，即“返闻闻自性，性成无上道”。二者从度化众生的途径看，观世音菩萨是通过观察世间的音声而循声救苦的。因观世音菩萨有六根互用

之神通，因而有特别的感应功夫，能“观”声音而非凡夫之听闻声音，“世音”则是世间众生痛苦中称念观音名号的悲苦之声。智能在《观音玄义》中“观世音”之名解释：“此言观世音能所圆融，有无兼畅，照穷正性，察其本末，故称观也；世音者是所观之境也。万像流动，隔别不同，类音殊唱，俱蒙离苦，故曰观世音。”观世音之名具有强烈的慈悲救世的色彩，是现世利益和他力救助的相济融通。

观自在之名则体现了其般若智慧。法藏之《心经略疏》曰：“于事理无碍之境，观达自在，故立此名（观自在）。又观机往救，自在无失，故以为名（观世音）。前释就智，后释就悲。”满益注释《心经》说：“观者能观之智，即一心三观，通名观照般若也。自在者，繇证实相理谛，于诸境界得大解脱也。”其实，“自在”指“观”所可达到的境界，无障无碍，圆满透彻。“观自在”是指通过观照人生宇宙的缘生性空，获大解脱，而得自由自在。这一名号一则表示大智慧，能够完全“自在”地洞察世界，达到万象圆融、事理无碍的境界；二则表示大慈悲，能应机赴感、寻声救苦，且普门示现，自在拔苦与乐，了无障碍。

观音菩萨救助一切有情众生，可以幻化出三十三种应身，随众生不同而现不同的身形，显示菩萨无所不包的广大智慧，而般若又体现在菩萨大悲心中，即是大慈大悲大喜大舍的四无量心。

所以，不难看出，观音的语义：

一、称他圣名的众生的音声——故名观世音。（法云和吉藏说）

“娑婆世界，有多种音声佛事，故名观世音。”

“观为能观之智，世音为所观之境，合境与智，定名观世音。”

训示的道理：解脱一事无法假手他人。（称念解脱是自体，是自动，观世音是被观的个体，所观的世音。观音声者为众生心内的灵性，观音为被观众生的“内证体”，只要一心称名，观音自然出现）

二、所观世之自在者——观自在。（窥基说）

“观乃照之义，了空有之慧。自在乃如意之义，是所得胜果。昔行六度，今得圆果。先行慧观，成十自在。”（十自在：命、心、财、业、受生、胜解、愿、神力、智、法）

Śvara 一词，除自在一义外，还包含神妙、灵妙等意思，此种“神妙自在”乃是解脱一切束缚的心性，即观这个东西的内，发现观自在的真义。

通达一切诸法，化众生，得圆融灵妙，毕竟证悟般若三昧，进入“入流亡所，所入空寂，动静二相，了然不生”的本有境地。

在上述不生不动的三昧里，观音一译语与观自在一译语毫无差异。因为观世音菩萨有般若的智慧，照见五蕴皆空，所以能救苦救难。平常人执五蕴为世界、为我，就不能照见五蕴皆空，有自、有他、有人、有我。要能照见五蕴皆空，则人我、是非皆能消除。真正做到无人无我，则能以众人苦难为苦难，这样才能成就大慈大悲，才能成就大公无私的伟大人格，发挥救苦教难的作用。这种无缘大悲的精神，正是佛教的根本，《大日经》（即《大毗卢遮那成佛神变加持经》）中说：“菩提心为因，大悲为根本，方便为究竟。”一切佛法的根本即是在大悲心实践，大悲行处就是成就一切佛法的力量，观世音菩萨秉持并身体力行的正是发自菩提心的大悲精神，以大悲愿力显化教度的方便法门。

第二章 观音菩萨信仰的起源

印度佛教文化借助丝绸之路，通过中国与中亚、中亚与印度、中国与印度等多重复杂的文明交往，经过漫长的历史过程，逐步传入中国，并留下最辉煌灿烂的一页，其中观音信仰是这一文明交往中最富神圣性、大众性、普及性、感召性的一种外来信仰形态。她对中国传统文化乃至亚洲各国文化的许多方面都产生了非常深远的影响，被誉为“半个亚洲的信仰”。观音信仰具体产生何时、何地以及产生的原因？这个问题在整个国际和国内学术界众说纷纭，目前还都没有确切的答案。根据国内研究观音文化的权威、西北大学佛教研究所所长李利安教授的分析，综合来说，关于古代观音信仰产生的时间，可归纳为三种评述，一是认为在公元前后；二是认为在公元 1-2 世纪；三是认为在公元 5 世纪。关于信仰的发源地也有两种不同的说法：一是推测在北方；二是认为在东方或者东南方。关于古代印度观音信仰的思想来源，主要也有三种说法：第一认为从佛教自身发展而来；第二认为来自婆罗门教；第三认为来自古代伊朗地区的神灵信仰。这种种不同的观点正说明了观音信仰起源问题的复杂性以及这个问题本身的重要价值。下面从五个方面对古代印度观音信仰的起源作个初步的探讨。本文中相当一部分的内容参考了李利安教授所著《观音信仰的渊源与传播》一书上的资料。

第一节 古代印度观音信仰产生的时间

关于古代印度观音信仰产生的时间，目前国内学术界虽未有专门

的研究，但以西北大学佛教研究所所长李利安教授为首的一些学者都关注了这个问题。在国外，有个别学者曾经对这个问题作过一些探讨。主要有以下几位的说法：

1、法国学者 Marie Therese de Mallmann 和 Gregory Schopen 认为，观音信仰开始于五世纪。法国学者 Schopen、美国哥伦比亚大学于君方教授及美国学者霍特 Holt 先生等都赞同这种说法。学者 Schopen 先生利用在印度北部秣菟罗发现的五世纪的佛教雕刻题铭，以此证明观音菩萨的出现与一群“释迦比丘”的活动有很大关系。于君方教授也同意这种看法，她认为观音菩萨最初是被僧团中一部分特别的僧人所崇拜，后来才广泛受到一般僧人和平民的信奉。而美国学者霍特 Holt 则通过对印度早期梵语佛教文献中的观世音的研究，也觉得观音信仰开始于五世纪。

2、根据中国的译经史记载，早在五世纪之前，与观音信仰相关的一些经典就已经传到了中国。孙昌武先生在他《中国文学中的维摩与观音》书中提到：德国著名的印度学者奥登堡（Hermann Oldenberg）依据坎达拉佛像研究，认为观音信仰应出现于公元前后。美国东方大学哲学博士圣印法师在他的《普门户户有观音——观音救苦法门》中提出，“龙树菩萨是大乘思想产生的主要人物，在他所著的《大智度论》中，已有‘观音菩萨’名号的出现，史家推断龙树菩萨的出生，约在公元 150 至 250 年之间，由此可见观音菩萨信仰，应该早于龙树菩萨出生之前。因此观音信仰的年代，应追溯到公元前后。

上述诸多说法的皆有其理论依据。首先，Holt 教授以大众部典籍

《大事》(Mahavastu)中的两部被称为《观经》的经典为依据,认为无论从词语的演变还是从思想的演进,都显示出观音信仰的思想渊源很早。可惜这些经典没有汉语和藏文译本,只有 J. J. Jones 翻译的英语译本。经中曾说:“让世尊为我们揭示,在他作为一个菩萨而来到菩提树并站在菩提座上,为了全世界的利益,而进行他的观察时,所看到的一切。”Holt 特别引用了 Jones 为这句经文所做的脚注,认为翻译为“观”(survey)的 avalokitam 一词后来便被用到观音(avalokitesvara)的名称之中。另外,Holt 还从这部经中举出许多赞扬佛陀的词汇,如“世界之光”(the light of the world)、“纯净如盛开之花”(pure as a blooming flower)、“照亮世界就像太阳照亮天空”(lighting up the world as the sun lights up the sky)等等,认为这些特征正是后来观音信仰的源泉。Holt 还直接引用了《大事》中的一段文字,说到“他将变成全世界的眼睛,一束驱散黑暗的光,他将驱散处于不幸当中的人们的黑暗”,“他将成为全世界的遮蔽、保护、海岛、避难所和休息处”,“他举世无双,值得敬奉,他对世人永远慈善、慈悲”。Holt 认为这些都成为后来观音菩萨的基本特征。当然有的学者认为这些内容是后来添加进《大事》的,所以难以准确判定时代。但是,印度学者 Bhattacharyya 坚持认为,这些经典是在公元前三世纪时就产生了。Holt 虽不同意这种观点,但相信这些文献肯定早于现在所看到的公元二世纪时期的观音类经典,并为这些观音经典提供了思想的资源。

3、印度学者 Chutiwongs 认为,尽管《大事》中的这些资料被认

为是后加的，但根据中国的译经史，观音菩萨的观念依然可以划定到公元二世纪之前。他还从造像资料对印度观音信仰早期兴起进行研究，认为公元一到二世纪时期，在印度犍陀罗和秣菟罗地区出现了许多和后来风格不同的观音菩萨造像，证明了当时观音信仰已经很流行了。五世纪初中国僧人法显和尚的记载，更加证明他的观点的正确性。因为法显记载说，观音、般若和文殊就是秣菟罗这个地方三种最普遍的大乘佛教崇拜对象。

第二节 古代印度观音信仰产生的地点

关于古代印度观音信仰产生的地点，主要有三种不同的说法：

一是印度学者 Chutiwongs 认为观音信仰最早形成于西北印度的犍陀罗和靠近西北印度的秣菟罗地区。二是台湾已故佛学泰斗印顺导师认为，观音信仰应该兴起于东方。他的理论依据是从观音菩萨所住的圣地出发来展开论述，提出了自己的看法。佛教正统经典认为，观音菩萨所住的圣地，梵语为 Potala，或 Potalaka，汉译作补陀洛、补陀洛迦等。那么，圣地到底在哪里？考论者也没有给出确定的结论。然而根据佛教所传，古代确有地方叫补多洛或补多罗迦的，这应该就是观音菩萨圣地的来源。

印顺导师认为，古代的王统传说开始于摩诃三摩多 (Mahasammata)。大天王 (Mahadeva) 王统以后，有姓瞿昙 (Gautama) 的善生王 (Sujata)，以后有甘蔗种 (Ikshvaku)，都住在补多罗城，就是释迦族 (Sakya) 的来源。这一传说的谱系，虽不完全统一，但在传说的王统居住的地方有补多罗或称补多落迦 (Potala 或 Potalaka)

却是一致的。这与观音菩萨的圣地完全相合。导师认为,《长阿含经》的《典尊经》传说以瞻波(Campa)为中心的七国七城,其中有阿婆(阿湿波国)的布和(褒怛那),这是东方的古老传说,所以应该在印度的东部地区。《正法念处经》说到东方地区,有毗提酰河与安输摩河。又说桥萨罗(Kosala)有下属的六个国家:桥萨罗、鸯伽、毗提酰、安输、迦尸、金蒲罗。这六个国家除了金蒲罗所在地不明,其余的都在东方。安输摩与安输,就是阿湿波(或译阿叶摩)。另外在佛陀时代,确实有叫阿湿波的地方,如《中阿含经》卷四十八所收《马邑经》中说:“佛游鸯骑国,与大比丘众俱,往至马邑,住马林寺。”Asvapura——马邑,为 asva 与 pura 的结合语,就是阿湿波邑。佛陀在世时这个地方属于东方的央伽,这与《正法念处经》的东方是相符合的。总之,阿湿波的 Potala,虽不能确指,但属于东方是可以确定的。不过,由于年代久远,古代的地名不免传说纷歧,或与神话相结合,所以作为观音菩萨圣地的阿湿波的补多罗、补多落迦(即补怛洛迦),又传说到南方或他方是极有可能的。

西北大学李利安教授认为,印顺导师依据地名来推测观音菩萨起源的这种论证对于说明观音道场名称的起源很有意义,但不认同二者之间的必然关系,所以也不同意观音信仰起源于东方的观点。这就是第三种观点。

第三节 古代印度观音信仰的宗教思想渊源

关于古代印度观音信仰的宗教思想渊源,说法则更多,细数则不乏以下几种:

第一种，法国学者 Mallmann 认为，早期观音信仰非常重要的一部经典《无量寿经》中描写阿弥陀佛是“无量光”，作为该佛胁侍的观音菩萨也被描写成充满光芒，所以，Mallmann 认为，观音菩萨是从伊朗祆教中衍生出来的一位太阳之神。他认为，观音菩萨与阿波罗（Apollo）、太阳神（Mithra）、赫利俄斯（Helios）以及赫密斯（Hermes）非常相似。第二种认为观音菩萨与古代波斯的女性水神 Anahita 有渊源关系。第三种认为观音菩萨是古代希腊的阿波罗神与印度湿婆（Svara）神的混合。第四种是有的学者认为，观音菩萨的原形与伊朗女神 Nanania 及该女神在坎达拉的变形 Ardosio 有关联，或认为它受到流行在以波斯为中心的地区的米托拉神的影响。第五种是有的学者认为，婆罗门教的主神化身为鱼、龟、野猪等十身，显然是观音菩萨化身的一个来源。第六种，日本学者后藤大用在《观世音菩萨本事》则从“内在观察”和“外在观察”两种渠道进行研究，认为观音菩萨是以释迦牟尼佛为本源，由具体实在的生身佛进展到形而上的法身佛，由法身佛进到应身佛，并体现为理想化的观音菩萨，期间又在名称、形象、特征等方面受到希腊和印度婆罗门教的影响，最终于公元前一世纪时期完全形成。第七种，印顺导师从佛教内部寻找观音菩萨的起源。他认为，观音信仰的来源不外乎是佛陀大悲救世信仰在世俗社会的适应。他以观音显相信仰的起源与观音大悲信仰的起源为例作了说明。

印顺导师认为观音菩萨显化各种身相救度众生的思想最早来源于原始佛教关于佛陀的信仰。他以《长阿含经》卷三《游行经》为例，

经中说佛“以精进定力，在所能现”各种身相，《普门品》中所说“应以何身而得度者，即现何身而为说法”正是从这里来的。关于观音菩萨的大悲信仰，在早期佛教中，大悲是只有佛陀才具有的功德，与十力、四无所畏、三不护，共称佛的十八不共法。不同于凡夫与声闻圣者的“悲”，佛的大悲是六时（意指一切时）中观察世间众生善根与苦难，用各种方便之法来救济。这种“大悲观世”的信仰便是观音显化说法、大悲救苦信仰的来源。导师认为，观音以释迦族的故乡名称——补怛洛迦为圣地，也许与观音信仰渊源于释尊救世信仰有关。

第八种，李利安教授认为，神灵具备显化不同形象的信仰在印度有悠久的历史传统。佛教开始神化佛陀时代，便开始吸收这种信仰成分，以后大乘佛教的各种神灵几乎都具备显化不同形象的能力，这在古代印度是一种非常普遍的信仰形态。不过，观音菩萨作为一个具备无上神力的大菩萨，他的最大特性并不在可以变化形象，而在于他的救难特征。所以，李教授认为，以印度教的神灵显化和早期佛教的佛陀显相信仰作为观音信仰的起源，还显得勉强。至于印顺导师关于观音大悲信仰起源观点，李教授认为这对理解印度观音信仰的思想渊源有重要意义，但这仅仅是思想方面的影响或者说仅仅是一种借鉴，并不能证明观音信仰与释尊救世信仰二者之间有着直接的联系。何况这种救世思想自古即已存在，在任何一个时代，也很容易产生或强化这种思想，所以，早期佛教内部出现救难思想并不能说明观音信仰的起源。

第九种，有人认为，观音菩萨是从古代印度婆罗门教神话中的阿

湿波演变而来的。这个神话说，大梵天创造了世界之后，又生出六个儿子。这六个儿子的后代中有一位名叫苏里耶，他由于天生一副怪相而被哥哥们改造成为凡人，他由此成为人类的始祖。苏里耶的妻子萨拉尼尤不愿意同凡人过在一起，宁愿变成一头母马，消失在北方的茫茫草原上。后来，苏里耶为了寻找自己的妻子而毅然变成一匹公马。萨拉尼尤深受感动，两人便又以马的形象过在一起，开始了真正有爱的生活，生下了一对孪生兄弟，名叫阿湿波，意思是“马生”、“双马童”（双马童梵文名“阿湿波”（Asvin），是古代印度婆罗门教神话中的慈悲善神。）在一次天神和阿修罗的斗争中，双马童显示了他的巨大神力，其中有许多特征都和后来的观音信仰一致，如慈悲善良、助人为乐、神力治病、闻声而来等等。金克木在其《梵语文学史》中说：

“他们的主要能力是救苦救难，尤其是治病，能使瞎子复明，残废复全，使无奶的奶牛有奶，阉人的妻子生子（讲个笑话），又使老女得夫，沉船获救。”《宗教词典》“双马童”条在介绍了双马童的特征之后说：“大乘佛教受其影响，塑造了大慈大悲的观世音菩萨形象。”韩秉杰先生也认为，佛教在塑造观世音菩萨的形象时应该借鉴了双马童的本质特征。徐静波老师在其《观音菩萨考述》中对此有更详细的阐述：“早在佛教尚未产生的公元前七世纪，天竺（今印度）已经有了‘观世音’。不过，那时的观音菩萨并非丈夫身，也非女儿身，而是一对可爱的孪生小马驹。它作为婆罗门教的‘善神’，象征着慈悲和善，神力宏大。……公元前六世纪，释迦牟尼创建了佛教。……婆罗门教的教徒们便把原是婆罗门教的观世音带到了佛教中。后来，佛教

大乘教派产生，佛教徒们考虑到佛教中也需要有一位慈善的菩萨以安抚众生之心，便将婆罗门教中的‘善神’观世音，正式吸收过来成为佛教中的一位慈善菩萨，名叫‘马头观世音’。那时的观世音菩萨形象依旧是一匹可爱的小马驹。到了公元前后，佛教徒们考虑到诸菩萨皆人身，而观世音为畜身，便将‘马头观音’改作男人身。于是，观世音菩萨又由一匹小马驹变成了一位伟丈夫。”总之，观音菩萨在印度经历了畜生身到男身的转变，阿湿波就是观音信仰最早的形态。

李利安教授不赞同徐静波等人的说法。这主要是因为，目前还找不到足以证明观音菩萨与双马童之间直接渊源的任何原始数据。在他所能看到的国外各种观音研究成果中也未发现学者就此提出明确翔实的论证。另外，从印度佛教思想发展历史的角度来看，不论是原始佛教时期还是部派佛教时期，都还没出现后来大乘佛教所宣扬的那种超越释迦牟尼之前身的菩萨神通信仰，至于“马头观音”，应该是密教产生以后才出现的一种特殊形态的观音信仰。而且，密教中的马头观音具有愤怒之相，与双马童的美丽相貌也是截然不同的。从取意来看，密教的马头观音意指观音像转轮王的宝马能巡回天下一样，具有精进之力，随时随地救度众生。另外，婆罗门教的双马童与佛教观世音之间有许多不同之处，如：双马童是以双身或双头出现，而在密教产生以前，观音菩萨并没有双头和双身形象出现；双马童经常驾一辆金色的三轮车，有时则骑老鹰或天鹅，经常在黎明出现，像太阳一样划过天空，而观音菩萨没有驾车的形象，也没有骑鸟类的信仰；双马童经常有许多难以解决的问题，甚至还为了美女而同别人展开争夺，

最后失败，这些都与观音菩萨的形象不同；双马童经常靠咒语达到目的，而早期观音信仰中还没有引入咒语。

不过，李利安教授也同意，佛教观音信仰与婆罗门教的双马童传说之间应该有一定的渊源关系。双马童的几个重要特征观音都具备了，如美丽、善良、神力无边，特别是大慈大悲、救苦救难的品格和称其名号、受持其咒语的救度法门等。另外，作为观音信仰重要渊源的宝马救海难传说，也与马有关。观音信仰传到中国后，与马也有很深的因缘。如求那跋陀罗不善华语，求观音菩萨帮忙，菩萨为其换头，后世将此与马头传说联系起来。总之，佛教的观音信仰受到婆罗门教双马童的影响应该是没有问题的。

第四节 古代印度观音信仰的最初形态

关于古代印度观音信仰的最初形态，目前学界也有多种说法，细列如下：

其一、日本学者后藤大用推测，“观世音菩萨出自阿弥陀如来，他的思想史起源也可能从净土思想诱导出来”，不过，他还不太肯定。

其二、Soper 等西方学者认为，古代印度最早的观音信仰形态体现在《无量寿经》等有关西方净土信仰的经典当中，也正因为如此，他们在探讨印度观音信仰起源时，才会从阿弥陀佛的特征特别是“无量光”这个特征展开论述。

其三、法国学者 Mallmann 也是从这一思路进行他的研究的。

其四、美国东方大学哲学博士圣印法师认为，“大乘佛典萌芽的时候，净土思想出现，而观音菩萨在净土经典中，占有很重要的地位，……其次就是《法华经》，在其《观世音菩萨普门品第二

十五》中，就是专门叙说观音菩萨的圣迹，大大称扬观音菩萨大慈大悲的胸怀和救苦救难的精神，令人感动，也就很快地被人们信仰与接受。”在这里，他也同样把净土观音放在首先产生的位置。其五、印度观音信仰是否最早来源于净土往生的思想？李利安教授表示怀疑。原因有五个：

第一，印度现存最早的观音造像不支持净土往生型的观音。因为在净土型的观音信仰中，观音是阿弥陀佛的弟子，所以他头戴的宝冠中有他的师父阿弥陀佛的像。这成为后来观音造像的一个重要标志，而且有许多造像就是以“西方三圣”的面目出现的。可是，根据 Chutiwongs 的研究，最早的观音造像中并没有这种类型的观音形象。他还批驳了认为头顶上没有阿弥陀佛化身像的菩萨就不是观音菩萨的传统看法。他认为，公元一世纪时期中印度秣菟罗地区的观音菩萨形象一般是顶有头巾，发饰华贵，穿着豪华，手持甘露瓶，呈现出生动、庄严、高贵、宽容的个人特质，那时并没有各种净土经典中所描述的观音菩萨形象。

第二，在印度佛教佛陀观的演进过程中，最先出现的是过去多佛，其次是未来也有佛，再后来才是他方世界也有佛。他方世界和他方佛信仰对早期佛教来说是一个重大的转型，与菩萨救难信仰相比，肯定要出现的晚。

第三，从印度佛教发展的内在轨迹来看，最早的菩萨信仰应该是救难信仰，他的关注点在现世，而不在来世，在这个世界上而不在他方世界。

第四，从净土信仰和救难信仰的关系来看，救难信仰内涵广博，可以包纳净土信仰，因总体上来看，净土往生也是对苦难的解救，但它只是解救苦难的方式之一，应该是救难信仰发展的结果。从印度早期大乘佛教的发展来看，也应该是这样的。

第五，观音信仰的发展是在承前启后的过程中进行的，后出的观音信仰形态会继承已有的观音信仰形态，所以，如果来世净土往生信仰是最先的观音信仰形式，那么，在早期现世救难信仰中应该存在净土信仰的痕迹以及与净土信仰相调和的内容，可事实上早期印度称名救难型观音信仰的经典中并没看到这些内容，而净土信仰中所包含的观音菩萨接引脱离苦海的信仰却是现世救难信仰的自然延伸，而且净土经典里面也明确承认，作为西方阿弥陀佛弟子、执行净土接引任务的观音菩萨和大势至菩萨都是在人间修行圆满之后往生西方。所以说印度观音信仰并非来源于净土往生的思想。

第六、日本学者滕田弘达认为，印度佛教中的净土思想是在原始《般若》、《法华》等经典出现以后形成的大乘佛教中的另一个重要的思想潮流。原始佛教具有强烈的现实精神，释迦牟尼在秽土（指人类居住的这个世界）成佛，而不取远在他方的净土。早期大乘有以居士阶层为主的一派，进一步向现实化方向发展，把目光更多地专注于现实。净土思想就是作为对这一倾向的反动而出现的。相对于释迦牟尼及过去七佛在秽土成佛，净土信仰则提出在三世十方有无数的佛，他们另有自己的清净佛土。这就提出了一种在现实世界之外的解脱境界。最初的净土经典是描述东方净土的《阿閼佛国经》，接着大约于公元

200年以前形成了西方净土思想。宣扬这一思想的主要经典之一的《无量寿经》是公元一到二世纪在坎达拉地区的化地部教团结集的。《阿弥陀经》则在此之后形成于北印。《观无量寿经》集成较晚，应是四世纪末形成于西域地方。滕田先生认为净土经典晚出《般若》、《法华》以及净土诸经出现时间的观点，实际上也间接否定了净土信仰为观音信仰思想源泉的看法。总之，李利安教授认为，净土信仰经历了一个很长时间的发展，他在印度的起源可以追溯到很久的年代，但观音信仰却是源于海上救难信仰，并在相当长的时间内与净土信仰各自独立发展，后来观音信仰才融入了净土信仰。

第五节 古代印度观音信仰起源

关于古代印度观音信仰起源的问题，西北大学李利安教授认为，关于观音起源问题的各种不同观点，都从不同的方面和不同的角度在努力切近主题，并提供了许多非常重要的信息，对我们认识古代印度观音信仰的起源具有重要参考意义。由于古代印度历史时代感的极度模糊性，我们无法就观音菩萨起源的确切时代进行再深入的研究，中国的译经史也只能提供一个大概的下限范围。不过，关于观音信仰的渊源，上述观点还存在许多模糊甚至牵强之处，有必要继续探究。

在这里，李利安教授提出一个一直没有为学术界所注意的新线索，相信它对探讨观音信仰的起源会更有价值。大家都知道，观音菩萨的道场在普陀山。“普陀”是“普陀落迦”的简称，“普陀落迦”是由梵语直接音译过来的，它原是印度的山名，所以，早期正宗的观音菩萨道场在印度。关于这一点，有明确的数据记载。东晋佛驮跋陀罗所译

《华严经》中说：“于此南方有山，名曰光明。彼有菩萨，名观世音。汝诣彼问，云何菩萨学菩萨行，修菩萨道。时，善财童子头面敬礼彼长者足，绕无数匝，眷仰观察，辞退南行。”¹

唐代般若所译本是：“于此南方有山，名补怛洛迦。彼有菩萨，名观自在。……海上有山众宝成，贤圣所居极清静。泉流萦带为严饰，华林果树满其中。最胜勇猛利众生，观自在尊于此住。”²

唐代实叉难陀译本曰：“于此南方，有山名补怛洛迦。彼有菩萨，名观自在，汝诣彼，问菩萨云何学菩萨行，修菩萨道。即说颂曰：海上有山多圣贤，众宝所成极清静，华果树林皆遍满，泉流池沼悉具足，勇猛丈夫观自在，为利众生住此山。”³

将此三种同本异译综合来看，关于观音菩萨的道场，包含了两个非常重要的信息：一是在南方，要南行才能到达；二是在海边或者海中。佛经中所记载的这座山是真实存在的。唐代玄奘旅印期间，就曾经到过这座山的附近，并作了详细的记载：“国南滨海有秣刺耶山。……秣刺耶山东有布怛洛迦山。山径危险，岩谷欹倾。山顶有池，其水澄镜，流出大河，周流绕山二十匝入南海。池侧有石天宫，观自在菩萨往来游舍。其有愿见菩萨者，不顾身命，厉水登山，忘其艰险，能达之者盖亦寡矣。而山下居人祈心请见，或作自在天形，或为涂灰外道，慰喻其人，果遂其愿。从此山东北海畔，有城，是往南海僧伽罗国路。闻诸土俗曰，从此入海东南可三千余里，至僧伽罗国（唐言

¹【东晋】佛驮跋陀罗所译：《大方广佛华严经》，《大正藏》第九册，第717页。

²【唐】般若译：《大方广佛华严经》，《大正藏》第十册，第732页。

³【唐】实叉难陀译：《大方广佛华严经》，《大正藏》第十册，第366页。

执师子，非印度之境)。”¹玄奘是从南印度著名古国达罗毗荼“南行三千余里，至秣罗矩咤国(亦谓枳秣罗国。南印度境)”，他的记载与《华严经》所记完全一致，而且更为清晰准确。文中首先提到了四个重要的信息，一、观音菩萨的道场名叫“布坦洛迦山”；二、这座山位于南印度的海滨，大海在它的南边；三此山不应该在小岛上，因为山中有大河，注入南海；四、信徒朝山需要“厉水”，可见山虽不在岛上，但要登山就需要涉水；五、山旁边有城，是通向僧伽罗国(今斯里兰卡)的出海口；六、僧伽罗国(今斯里兰卡)位于南海之中，在该山的东南方向。现代学者认为，《华严经》和玄奘所记载的这座山就是现在印度西高止山南段，秣刺耶山以东的巴波那桑(Pāpanāsam)山，位于提讷弗利(Tinnevely)县境内，北纬8度43分，东经77度22分的地方。

观音菩萨择此为道场，李利安教授认为，这与观音菩萨在早期被赋予救难这个最主要的职责有关；而这种救难的信仰又是起源于救“黑风海难”和救“罗刹鬼难”；这种形态的救难信仰必然是于人们普遍认为经常发生“黑风海难”和“罗叉鬼难”的地方兴起的；而古代印度民间传说中最常发生这种灾难的地方就在与僧伽罗国(现斯里兰卡)隔海相望的印度东南沿海地区。

大乘佛教菩萨信仰的兴起是从原始佛教时期的佛陀本生故事演进而来的。早期佛教时期的菩萨只有一位，这就是释迦牟尼佛没有成道以前的身份。其最主要的特征有两个方面，一是广行善事，普度众

¹ 《大唐西域記》，《大藏经补编选录》，第804页。

生；一是追求智慧，趋向佛果。前者是早期菩萨信仰的核心。随着多佛思想的逐渐演进，从承认过去有七佛，到承认未来佛，再到同时在各个不同世界有不同佛，作为佛的前身的菩萨信仰也就从原来的只有一位变成多位，又随着人人可以成佛思想的出现，人人都应修菩萨行，于是因地菩萨和果地菩萨的概念形成，因地菩萨成为大乘佛教修行者的代称，而果地菩萨则成为大乘佛教所崇拜的榜样。这些果地的菩萨都是修行圆满从而在智慧、慈悲、神通等方面都超越凡俗的神灵式菩萨，他们不仅智慧超拔，还神力无边，皆是救度众生的大怙主。在所有后起的这类菩萨当中，观音菩萨是行善救度的典型。诠释观音信仰的主要经典《普门品》中说：“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。若有持是观世音菩萨名者，设入大火，火不能烧，由是菩萨威神力故。若为大水所漂，称其名号，即得浅处。若有百千万亿众生，为求金银琉璃车磔马瑙珊瑚琥珀真珠等宝，入于大海，假使黑风吹其船舫，飘堕罗刹鬼国，其中若有乃至一人，称观世音菩萨名者，是诸人等，皆得解脱罗刹之难，以是因缘，名观世音。若复有人，临当被害，称观世音菩萨名者，彼所执刀杖，寻段段坏，而得解脱。若三千大千国土，满中夜叉罗刹，欲来恼人，闻其称观世音菩萨名者，是诸恶鬼，尚不能以恶眼视之，况复加害。设复有人，若有罪若无罪，桎械枷锁，检系其身，称观世音菩萨名者，皆悉断坏，即得解脱。若三千大千国土，满中怨贼，有一商主，将诸商人，赍持重宝，经过险路，其中一人作是唱言：‘诸善男子，勿得恐怖，汝等应当一心称观世音菩萨名号，

是菩萨能以无畏施于众生，汝等若称名者，于此怨贼，当得解脱。’众商人闻，俱发声言：‘南无观世音菩萨！’称其名故，即得解脱。”这里所说的观音救难类型应该是观音最重要的职能，其中特别提到大水所漂难、黑风吹走难、罗刹加害难、商人遇贼难，尤其值得注意的是，《普门品》中讲，为求财宝而下海航行的人，他们的船舫被“黑风”吹到“罗刹鬼国”，观音可解救这种“黑风”“罗刹”难。

古代印度人认为，罗刹鬼居住在楞伽岛（又称僧伽罗国、师子国，现在的斯里兰卡），所以那里被称为“罗刹鬼国”或“罗刹女国”、“罗刹国”。这个说法来源于古印度史诗《罗摩耶那》，讲述罗摩为救回其妃私多而攻陷楞伽岛，杀罗刹鬼王逻伐拏。古代印度大陆盛传那里多金银财宝，所以自古以来冒险过海到那里寻宝的人很多。这可以从佛经中大量有关赴楞伽岛探宝的故事而得知。可是，在古代从印度南端越过现在的保克海峡去楞伽岛是非常危险的。

《大慈恩寺三藏法师传》中说：“往师子国者不须水路，海中多有恶风、药叉、涛波之难。”¹《贤愚经》说：“又闻海中，多诸剧难，黑风罗刹，水浪回波，摩竭大鱼，水色之山。如斯众难，安全者少，百伴共往，时有一还。”²《大乘本生心地观经》说：“乘大舶船，入于大海，向东南隅，诣其宝所。时遇北风，漂堕南海，猛风迅疾，昼夜不停。”³

《佛本行集经》说：“于大海内，有诸恐怖。所谓海潮，或时黑

¹ 【唐】慧立本，释彦惊笺：《大唐大慈恩寺三藏法师传》，《大正藏》第50册，第241页。

² 【元魏】慧觉《贤愚经》，《大正藏》第四册，第411页。

³ 【唐】般若奉诏译：《大乘本生心地观经》，《大正藏》第3册，第311页。

风，水流漩洄，低弥罗鱼蛟龙等怖，诸罗刹女。”¹又据一个古老的传说，在楞伽岛（今斯里兰卡）北端的海滨有一个宝马，神通广大，可以解救身陷罗刹之难的探宝者安全渡过海峡，返回故土，这位神马成为印度大陆和楞伽岛的海上保护神。这个传说中最著名的要算巴利藏《本生》中的《云马本生》“五百商人”下海寻宝遇黑风海难和罗叉鬼难的故事。故事说有五百商人在一个商主的率领下，下海寻宝，不幸被“黑风”吹到了罗刹国，被五百个罗刹女诱惑，误入圈套，面临生命危险。后来商主被宝马营救，得以渡海返回，并最终救出其它的商人。后来，解救这种“黑风”“罗刹”难的主角逐渐发生了变化。

《佛说罗摩伽经》记述一位名叫婆娑婆陀的夜天，他对善财说：“若有众生，遭于海难，黑风扬波，大浪回复，商人迷惑，不见边涯，如是种种水陆诸难，我于彼处，为作归依，或作洲渚，或作船形，济诸溺人。或作萨薄，或作蛟人，或作象王形、马王形，或作小象形、鼃鼃鳖形、阿修罗王形、海神龙王形，或作狗王、蚊虻形。现如是等种种类形，为作归趣，方便度脱一切苦难。”²在这里，婆娑婆陀夜天可以化身为马王救众生的黑风海难，可能在暗示，宝马并非为马，而是其它救世者的化身。

《撰集百缘经》中，则把拯救五百商人摆脱罗刹黑风之难者视为佛陀的前身和成道后的佛陀。释迦牟尼尚未觉悟成佛之前，曾是一位修行中的仙人。“时有五百商人，欲入大海。路由河岸，见彼仙人，各

¹ 【隋】闍那崛多译：《佛本行集经》，《大正藏》第3册，第881页。

² 【西秦】圣坚译：《佛说罗摩伽经》，《大正藏》第10册，第863页。

共往彼，问讯安吉。劝彼仙人，令共入海。仙人答言，汝等自去，设有恐难，但称我名，当护汝等。尔时商人，闻是语已，进引入海。大获珍宝，还欲来归，道逢罗刹黑风诸难。尔时，商人咸共一心称仙人名，即往救护，脱诸厄难。佛告诸比丘，欲知尔时彼仙人者，则我身是。彼时五百商人者，今五百比丘是。”¹

佛陀成道后，他的这一救济功能更加清晰明了，如该经中还说：“值大黑风，吹其船舫，飘堕罗刹鬼国，回波黑风。时诸商人，各各跪拜诸天善神，无一感应，救彼厄难。中有优婆塞，语商人言，有佛世尊，常以大悲，昼夜六时，观察众生，护受苦厄，辄往度之。汝等咸当称彼佛名，或能来此，救我等命。时诸商人，各共同时，称南无佛陀。尔时，世尊遥见商客极遇厄难，即放光明，照耀黑风，风寻消灭，皆得解脱。”²这里不但有“称名”的获救法门，而且还明确指出，称名之所以能够获救，是因为被称名者“常以大悲，昼夜六时，观察众生”。日夜“观察”众生的“观”与“称名”已经结合得非常紧密了。由此，引出“观音”救难信仰就很自然了。而且，这里还强调，其它的“善神”都不能解救这种“黑风”“罗刹”之难，依此来看，即使有宝马救黑风海难，那也不是一般的善神，而是佛教中的佛或菩萨。后来，印度大乘佛教进一步完善其理论体系，其基本的原则是凡已成佛者，则是“觉”与“行”都已圆满者，所以，救世的任务应该由菩萨担任才对。于是，解救“黑风”“罗刹”之难的任务便逐渐转嫁给了

¹ 【吴】支谦译：《撰集百缘经》，《大正藏》第四册，第244页。

² 【吴】支谦译：《撰集百缘经》，《大正藏》第四册，第244页。

观音菩萨。这种转变应该是在公元前后时期完成的，并经过长期的传播后，被正式写成文字，这就是《观世音菩萨普门品》。该经一开始对“观世音”含义的解释与上述解救“黑风”“罗刹”难如出一辙：

“若有百千万亿众生，为求金银琉璃车磔马瑙珊瑚虎珀真珠等宝，入于大海，假使黑风吹其船舫，飘堕罗刹鬼国，其中若有乃至一人，称观世音菩萨名者，是诸人等，皆得解脱罗刹之难，以是因缘，名观世音。”《普门品》也称《观音经》。最初该经单独流行，再后来，才被编入《妙法莲华经》。

当观音救海难信仰形成以及逐渐扩大到整个救难信仰的时代，传说中在印度大陆和斯里兰卡间救海难的宝马逐渐被仙人、佛陀暗中取代，一直到后来完全定位于观音。在观音菩萨代替宝马之际和之后，观音菩萨并没有和宝马之间建立一种合理的、直接的、令人信服的关系。这种联系在后来的佛教发展过程中逐渐得以建立。这种情况直到佛教观音信仰又发展了几百年之后，密教的经典《大乘庄严宝王经》才对此作了明确的解释，认为古来在保克海峡上救海难的宝马就是观音菩萨的化身。该经以释迦牟尼佛向除盖障菩萨叙说往昔因缘的方式，把这个自古相传的故事完整讲述了完后，对除盖障菩萨说“圣马王者，即观自在菩萨摩訶萨是，于是危难死怖畏中救济于我。”¹这是佛教经典中首次承认，古来传说中在印度大陆和楞伽岛师子国之间救海难的宝马就是观音菩萨。

可见，观音信仰应该是起源于南印度的宝马救海难信仰。学术界

¹ 【宋】天息灾译：《佛说大乘庄严宝王经》，《大正藏》第20册，第57页。

过去曾有一些观点很接近这一看法，如美国东方大学博士圣印法师也认为，“当时（指五世纪法显和尚旅印期间），印度人航海经商，尤其是往师子国就是现在的斯里兰卡贸易，来往船只就都供奉观音菩萨以求平安。这么看来，南印度人已视观音菩萨为海上的守护神，正如同福建及台湾地区以妈祖为海上的保护神一样。”“观音菩萨在佛灭后四、五百年，即公历纪元之前，已成为印度人入海求宝和携带金钱财宝、贵重物品的商人一起信仰的对象。由此更进而成为民间普遍的信仰。”圣印法师认为，“观音信仰由印度的南部发展到中部、北部”。但是他对观音为何起源于印度南部没有作更多的分析和论证。

另外，孙昌武先生的观点基本相同。他认为，“比较谨慎合理的推测是，观音信仰起源于南印海滨地区，本是具有海上守护神品格的菩萨。在后来关于他的传说中，也有不少海上救护的故事。而在《普门品》所救“七难”里，“大水所漂”是其中的第一项。以后的普遍的救济品格，大概是从具体的海上救济发展而来的。”

综上所述，自古相传的在印度大陆南端解救“黑风海难”和“罗刹鬼难”的信仰，成为观音信仰的主要来源。经过长期的演变与发展，最后大约成型于公元前后时期，最早的经典诠释则当是《普门品》。这也正是观音菩萨居住的道场之所以位于南印度海滨而且是自古以来由次大陆通往楞伽岛（今斯里兰卡）的要道口的主要原因。

第三章 观音菩萨的主要经典文本

佛教传入中国，重要途径之一便是佛教典籍的汉译。观音信仰，也是随着佛教的大乘典籍的翻译，一同流传到了中国。涉及到观音信仰的经典有很多，观音菩萨最早出现在支娄迦讖所译一部《无量清净平等觉经》中，该经用“盧楼亘”的名称指代了观音名号；后汉的支曜翻译的《成具光明定意经》中首次使用了“观音”这一译称；稍晚的竺法护所译《普曜经》中也出现了“观音”名号。不过，在这些经典中观音菩萨并未对后世的观音信仰有直接的影响。观音信仰的形成是《正法华经》的译出，此中的《光世音菩萨普门品》详实介绍了如何修持观音法门，并以单行本的形式独立流通，引发人们的敬仰与轰动。此后，随着其他观音经典的陆续译出，观音信仰越来越被中土民众所接纳，成为人们不可或缺的精神需求。下文将按七个分类对与观音菩萨相关的主要汉译经典文本进行简单的介绍：一、受记型¹，二、净土往生型，三、智慧型，四、救难型，五、菩萨行型，六、密教型，七、疑伪经型。²

第一节 受记类观音经典

佛经中所说的受记，是指佛陀对弟子或菩萨预示他们将来的所证，或是成佛的肯定性以及成佛的具体地点与时间。早期典籍中的授记，是佛陀对弟子的鼓励，主要体现在对弟子的证悟与得道上。如《解夏

¹ 此处关于“受记”一词，与《大藏经》中的“授记”通写为“受记”。

² 此处观音信仰分类参考李利安教授《观音信仰的渊源与传播》，北京：宗教文化出版社，2003年，第214页。

经》中，佛在王舍城迦兰陀竹林精舍时，五百比丘众皆诸漏已尽、所作已办，证得阿罗汉。但唯一比丘，现居学位，世尊为鼓励比丘给授记云：“见法得法，当证满果。”¹受记中只提到比丘将来对法的圆满证悟，并未体现将来生于何时何地，也未提及未来世界及眷属等。另外，在大乘典籍中，佛为引导得少为足的二乘行人，呵小赞大，授记将来做佛。如《入楞伽经》佛告大慧菩萨：“我为曾行菩萨行诸声闻等依无余涅槃而与授记。大慧！我与声闻授记者，为怯弱众生生勇猛心。大慧！此世界中及余佛国，有诸众生行菩萨行，而复乐于声闻法行，为转彼取大菩提，应化佛为应化声闻授记，非报佛法身佛而授记蒞。”

²此为劝声闻众生发勇猛菩提心，求菩提道而授记。此二部经皆对声闻乘人作鼓励，但根基有别，佛陀所授记也有不同。对于渐根声闻鼓励证悟法性即可；对于根机深厚声闻行人，则劝令舍小向大，发大菩提，授记将来究竟做佛。另外，对于难以调伏的众生，佛陀则以善巧方便的方式，为授世间法记。如《央掘魔罗经》中佛告文殊师利：“一切众生有如来藏，为无量烦恼覆，如瓶中灯。复次，文殊师利！譬如有一调伏子，迦叶如来为授记言：‘却后七年当为转轮圣王正法治化，我亦却后七日当般涅槃。’时调伏子闻授记已欢喜踊跃，作是念言：一切智记我当得转轮圣王，我今不疑。”³

前文所说授记乃广义而言，后来“记别”、“受记”一般专指为对菩萨、声闻等圣众成佛的受记，授记内容主要为在被授记者未来所生

1【宋】法贤奉诏译：《佛说解夏经》，《大正藏》第1册，第861页。

2【元魏】菩提留支译：《入楞伽经》，《大正藏》第16册，第560页。

3【宋】求那跋陀罗译：《央掘魔罗经》，《大正藏》第2册，第593页。

国土、成就的佛世界，以及成佛后的眷属众。如《无量寿经》中载法藏比丘因地修行时，获得世自在王佛的受记，在未来无量劫后成佛，号阿弥陀，世界名曰“极乐”。另在《法华经》中大量的介绍了诸有情授记将来必定成佛，如舍利弗、摩诃迦叶、须菩提、大迦旃延等大声闻，受记将来成佛；以及忤逆十恶的提婆达多也受记号“天王如来”；特别是佛陀给予大爱道比丘尼及耶输陀罗与其女性眷属等受记将来成佛。法华会上，佛说三乘归于一乘，指明一切众生皆可成佛，这别于以往小乘声闻、女性、一阐提等不能成佛的说法，而是一切有情众生“皆共成佛道”。观音菩萨也在诸多经典中获得世尊的受记，最具有代表性的则是《悲华经》与《观世音菩萨授记经》。

一、《悲华经》

《悲华经》据《开元释教录》所载共有四个版本的汉译¹，现存的版本是由北凉时期的昙无讖所译名《悲华经》。经中主要宣扬释迦佛在秽土成佛，普度众生。但最为核心的部分是《大施品》与《诸菩萨授记品》，其中描述了诸位佛菩萨将来成就的名号与国土的名称。经中对观世音菩萨的身世与因地发心做了完整的说明，对未来的成就与佛土皆有详细描述。

经中首先讲述了删提岚国有大臣宝海生有一子，相好庄严，百福成就，诸天来供，长大后出家并成就阿耨多罗三藐三菩提，号宝藏如来。国王无净前往礼拜并大肆供养，诸位王子、大臣亦效仿大王，发

1【唐】智升撰：《开元释教录》，《大正藏》第55册，第519页。秦代所译《出生经》，西晋竺法护所译的《闲居经》，北凉道龚所译的十卷《悲华经》，已佚。

心供养，围绕宝藏如来听经闻法，求人天之果报及求来世之福报。此时，大臣海宝劝念国王无诤发无上菩提心，作大佛事度化无边众生。国王无诤念见诸佛世界中之种种庄严，于是发大誓愿：离五浊恶而求清净庄严世界，国王无诤被授记为安乐世界的无量寿佛。大臣宝海也劝告太子不眴不应求取人天果报，有漏之福无常无定，犹如疾风，瞬间即逝，鼓励太子不眴应发无上菩提之心。不眴太子在海宝的鼓励下，发大誓愿：

世尊！今我以大音声告诸众生，我之所有一切善根，尽回向阿耨多罗三藐三菩提。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

此发愿文中，不眴太子为利益众生而发菩提心，体现了太子由求人天果报到大乘菩萨思想的转变。不眴太子发大誓愿后，宝藏如来即为赞叹并赐予观世音名号：“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。”此处所赐菩萨名号的原因，与《普门品》中观世音名号来历是一致的，皆是强调菩萨为救度有情所得“观世音”之名，以“救难信仰”为特征。菩萨因地为解救一切苦难的众生发大

1【北凉】昙无讖译：《悲华经》，《大正藏》第3册，第185页。

誓愿，成就果德名号为观世音。因果规律是佛陀一代时教的基本教法，对于大乘菩萨道的因果法则是：以菩提心为发心，以六度万行为修行的准绳，成就无上菩提为结果。正如《大方广佛华严经》云：“一切众生而为树根，诸佛菩萨而为华果，以大悲水饶益众生，则能成就诸佛菩萨智慧华果。”¹观音菩萨修行度生的次第因果规律也是如此。此中强调了“发心”尤为关键，观音在因地为度众生故发菩提心，感得果德具种种度化众生的能力。

接下来是观世音预知自己将会在西方极乐世界成佛，并清楚知道自己成佛次第，但为敬佛故，仍请十方诸佛授记证明将来与西方无量寿国土成等正觉：

复白佛言：“世尊，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，复白佛言：“惟愿世尊为我授记，今我一心请于十方如恒河沙等现在诸佛，惟愿各各为我授记。善男子，尔时宝藏佛寻为授记。”²

接着如来为不眴太子宣说，于无量寿佛入涅槃后，第二恒河沙等阿僧

¹【唐】般若译：《大方广佛华严经》，《大正藏》第10册，第293页。

²【北凉】昙无讖译：《悲华经》，《大正藏》第3册，第185页。

祇劫后分，分别于初夜、中夜、后夜断除烦恼，观世音菩萨在菩提树下于一念顷，成就菩提，转世界名“一切珍宝所成就世界”，所有种种庄严无量无边，安乐世界所不及也。成佛后名号为“遍出一切光明功德山王如来、应供、正遍知、明行足、善逝、世间解、无上士调御丈夫、天人师、佛、世尊”，其都住世九十六亿那由他百千劫，般涅槃已正法住世六十三亿劫。¹

二、《观世音菩萨授记经》

《观世音菩萨授记经》²，又名《光世音大势至受决经》或是《观世音授记经》³，经中以修习“如幻三昧”法门为线索，主要宣说了观世音菩萨因地修行与果德成就。欲证究竟菩提，需修“如幻三昧”，何为“如幻三昧”？经云：“一切诸法因缘而生，若无因缘，无有生法。虽一切法，从因缘生，而无所生。如是通达无生法者，得入菩萨真实之道，亦名得入大慈悲心，怜愍度脱一切众生……善能通达诸法空已，是名速得如幻三昧。”⁴观察宇宙万有皆是因缘生法，因缘和合的法皆是随所具备的条件有生灭，皆是缘起如幻的假相，若能从一切幻象中了知诸法的空性，证得诸法的本性空寂，即是证得如幻三昧。由证得三昧之力，才能现起“千百亿化身”的妙用功德，成就“随众形类而成善根，而为说法，令得阿耨多罗三藐三菩提。”⁵此处强调菩萨行中般若与方便的关系，菩萨的大慈大悲的救世情怀，必以般若

1【北凉】昙无讖译：《悲华经》，《大正藏》第3册，第186页。

2【刘宋】昙无竭译：《观世音菩萨授记经》，《大正藏》第12册，第353页。

3 据《开元释教录》卷14记载，此经初译为西晋竺法护，元康年聂道真译为第二译，名《观世音授记经》。《大正藏》第55册，第631页。

4【刘宋】昙无竭译：《观世音菩萨授记经》，《大正藏》第12册，第353页。

5【刘宋】昙无竭译：《观世音菩萨授记经》，《大正藏》第12册，第353页。

智慧为基石，只有证得诸法如幻的空性，才能达到无偏无袒、怨爱平等的救护之心，普遍度化一切众生。

此等三昧有谁证得？经中介绍了会中的诸大菩萨与西方极乐世界的观音、势至两位大菩萨证得了如幻三昧。此时观音与势至二位大士与极乐世界四十亿菩萨，前往娑婆世界供养释迦牟尼佛，会中诸大菩萨亲睹二位大士神通之力，欢喜赞叹，并祈请释迦佛演说观音、势至二位大士过去生中修行次第以及成佛的因缘。

经言过去广远无量不可思议阿僧祇劫有世界名“无量德聚安乐示现”，其国有佛名“金光师子游戏如来”。其国有王名威德，“彼威德王于其园观入于三昧。其王左右有二莲花从地涌出，杂色庄严，其香芬馥。有二童子化生其中，跏趺而坐。一名宝意，二名宝上。”¹此时，威德王问童子是何方众生？名字为何？右面童子说偈答曰：“一切诸法空，云何问名号？过去法已灭，当来法未生，现在法不住，仁者问谁名？空法亦非人，非龙非罗刹，人与非人等，一切不可得。”²左边童子也同样用偈颂回威德王佛言：“名名者悉空，名名不可得。一切法无名，而欲问名字。欲求真实名，未曾所见闻。夫生法即灭，云何而问名？说名字语言，皆是假施設，我名为宝意，彼名为宝上。”³此中二童子即是观世音与大势至。在与威音王佛的问答中，了知二童子已远离一切语言相、名字相，证得空性般若法门，不执一切法，远离一切颠倒相，所有的语言名字皆是假名施設。此中注重强调观世音的身

1【刘宋】昙无竭译：《观世音菩萨授记经》，《大正藏》第12册。第355页。

2【刘宋】昙无竭译：《观世音菩萨授记经》，《大正藏》第12册。第356页。

3【刘宋】昙无竭译：《观世音菩萨授记经》，《大正藏》第12册。第356页。

世是莲花化身、非肉体凡胎所生；菩萨所修的法门离语言相、文字相、思维所不能及的般若性空见，观世音因地修此“如幻三昧”，并得古佛授记将来于“众宝普集庄严”佛国成就佛果，号“普光功德山王如来”。

这两部经都说明了观世音菩萨从最初发菩提心度化众生，以及获得宝藏如来赐予观世音名号，到最终修行功德圆满成就究竟的佛果，使得观世音菩萨的前世与未来身世豁然清晰，体现出佛教始终强调的因果规则，以发菩提心利益众生为因，感最终成就佛果。但是《悲华经》则是侧重于菩萨因悲悯众生而发菩提心；《观世音授记经》则是侧重于自心的证悟，以证得如幻三昧而得解脱，属于般若系统的范畴。两部经虽然同时描述了观音因地不同的修行法门，但是观世音菩萨最终成就佛果以及成佛后所住的佛土则同为极乐世界。

第二节 净土类观音经典

在佛教理念中，“净土”一词是广说，每一尊佛都各自有其净土与眷属，往生净土是指往生“十方净土”，“若命终时十方净土随意往生，常见一切诸佛。”¹我国的净土信仰主要是指弥勒菩萨的兜率净土与弥陀佛的西方净土。弥勒净土信仰所依据的重要经典是刘宋沮渠京声所译的《弥勒上生经》，始于东晋道安大师的提倡，大师“每与弟子法遇等于弥勒前立誓，愿生兜率”²，后大师“备睹兜率妙胜之报，尔夕大众数十人悉皆同见”³，不久大师无疾而终。此后，弥勒信仰广泛的

1 【唐】阿地瞿多译：《佛说陀罗尼集经》，《大正藏》第 18 册，第 892 页。

2 【梁】慧皎：《高僧传》，《大正藏》第 50 册，第 353 页。

3 【梁】慧皎：《高僧传》，《大正藏》第 50 册，第 353 页。

流传开来。至唐代时，因慈恩宗对唯识学的研究，期生兜率弥勒净土风靡一时，但往生弥勒净土行持条件高，以及唯识宗所宗的经论繁琐、庞大，窥基大师之后，弘扬者日少，兜率净土信仰渐行衰落。但与相对应的弥陀净土信仰，由昙鸾大师根据《十住毗婆沙论·易行品》佛法有难易二道，提出了修习西方极乐世界为“易行道”，至道绰、善导大师时，把“持名念佛”当为修行正业，以简单的佛号取代一切仪轨的修法，若能具足“信、愿、行”三资粮，则能在临终往生西方净土时得不退转为，替代了大乘菩萨所需三大阿僧祇劫的修行次第。因行持简单、唯信愿之行即可往生净土，使西方净土思想日渐隆兴。“西方净土”一词逐渐取代了“十方净土”。西方净土信仰主要是“三经一论”为重要本根经典。即是：《阿弥陀经》、《无量寿经》、《观无量寿经》及《往生论》，本节从《无量寿经》与《观无量寿经》进行探讨。

一、《无量寿经》

关于净土佛典的汉译，据目前史料记载，最早一部是由东汉支娄迦讖所译的《佛说无量清净平等觉经》，稍晚有东吴支谦所译的《佛说阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》，以及曹魏时期康僧铠所译《佛说无量寿经》，此三本皆是同本异译。经中主要介绍了西方净土之极乐，西方教主阿弥陀佛在因地为法藏比丘时，观见五浊恶世众生，众苦煎迫，生死轮转不息。法藏比丘生大悲悯，为脱离苦恼众生，经五大阿僧祇劫思维、参考二百十亿佛刹国土，发四十八大愿，其每一大愿皆为了成就五浊恶世的凡夫众生，同时兼度十方国土众生及声闻罗汉、大乘菩萨等。三部译本中皆提到观世音与大势至菩萨威神光明，

普照三千大千世界。¹“此二菩萨，于此国土，修菩萨行，命终转化，生彼佛国。”²此二菩萨为此娑婆世界众生以身示范，命终之后，愿生彼国(极乐净土)，说明了西方净土殊胜于他方净土。对于娑婆世界的凡夫众生，更应发愿往生西方净土。在支娄迦讖的《无量寿清净平等觉经》译本中，称观世音为“廬楼亘”，经云：“一菩萨名廬楼亘，其一菩萨名摩诃那，光明智慧最第一。”³且此版本中明确的宣说了二菩萨为阿弥陀佛之胁士，在极乐世界“佛侧坐侍政论”，是如何协助阿弥陀佛度化众生？若有善男子善女人“一急恐怖、遭县官事者，但自归命是廬楼亘菩萨，无所不得解脱者也。”⁴此对观音仅是净土胁士的身份，做了补充说明，观音大士不仅具有接引的功德，同时兼备救难的威神之妙力。对此在王日休校辑《佛说大阿弥陀经·光明品》中，观世音作为净土胁侍，前往十方世界救度的本愿异于原本的地方，“佛欲使二菩萨往他方佛所，神足而往驶疾如佛。分身生此世界助佛扬化，于彼刹中不失现在。”⁵文中特别强调菩萨以神足及“分身无数”前往十方世界的慈悲救世，皆为阿弥陀佛所遣，替佛往返十方世界度化众生，若十方众生遇苦难及讼事等，若能一心归命观音大士，无有不解脱者。

从此三种译本《无量寿经》中，体现出了观世音将要在极乐世界成佛的净土观音信仰；观世音菩萨在净土法门中，协助阿弥陀佛度化

1【曹魏】康僧铠译：《佛说无量寿经》，《大正藏》第12册，第273页

2【曹魏】康僧铠译：《佛说无量寿经》，《大正藏》第12册，第273页。

3【后汉】支娄迦讖译：《佛说无量清净平等觉经》，《大正藏》第12册，第290页。

4【后汉】支娄迦讖译：《佛说无量清净平等觉经》，《大正藏》第12册，第290页。

5【唐】王日休教輯：《佛说大阿弥陀经》，《大正藏》第12册，第336页。

众生，接引十方有情往生彼国；再次观世音菩萨不仅是“接引菩萨”，还是领受阿弥陀佛的旨意前往十方救度苦难众生的“救苦大士”。

二、《观无量寿经》

另外一部与观音相关的净土重要典籍是《观无量寿经》，简称《观经》。“观”主要是指从“心”与“目”同时生“观”¹，心中系念佛菩萨，依此能对治贪嗔痴等妄念。慧远大师云：“观”即是“系念思察”²，系念并思察“无量寿国”的有情众生以及世界的种种庄严相，经中共十六观，其中第十观就详细的介绍观想观世音大士。从上之经云：

佛告阿难及韦提希：见无量寿佛了了分明已，次亦应观观世音菩萨。此菩萨身长八十亿那由他恒河沙由旬，身紫金色，顶有肉髻，项有圆光，面各百千由旬。其圆光中有五百化佛，如释迦牟尼。一一化佛，有五百菩萨，无量诸天，以为侍者。举身光中五道众生，一切色相皆于中现。顶上毗楞伽摩尼妙宝，以为天冠。其天冠中有一立化佛，高二十五由旬。观世音菩萨面如阎浮檀金色；眉间毫相备七宝色，流出八万四千种光明；一一光明，有无量无数百千化佛；一一化佛，无数化菩萨以为侍者，变现自在满十方界。譬如红莲花色，有八十亿微妙光明，以为璎珞；其璎珞中，普现一切诸庄严事。手掌作五百亿杂莲华色；手十指端，一一指端有八万四千画，犹如印文。一一画有八万四千色；一一色有八万四千光，其光柔软普照一切，以

¹【明】株宏：《佛说阿弥陀经疏钞》，《卍续藏》，第22册，第662页。

²【隋】慧远：《观无量寿经义疏》，《大正藏》第37册，第173页。

此宝手接引众生。举足时，足下有千辐轮相，自然化成五百亿光明台。下足时，有金刚摩尼花，布散一切莫不弥满。其余身相，众好具足，如佛无异，唯顶上肉髻及无见顶相，不及世尊。是为观世音菩萨真实色身相，名第十观。¹

佛告阿难：若欲观世音菩萨当作是观。作是观者不遇诸祸，净除业障，除无数劫生死之罪。如此菩萨，但闻其名，获无量福，何况谛观！若有欲观世音菩萨者，当先观顶上肉髻，次观天冠。其余众相亦次第观之，悉令明了，如观掌中。作是观者，名为正观。若他观者，名为邪观。²

经文中如何观菩萨身形相貌，这为后世的观世音身形造像提供可靠的参照对象。再次从菩萨头顶化佛、身上服饰及装饰具，下至双脚所踩千福轮相，并一一光明遍照。观世音的手臂、手掌之殊胜，手臂有八十亿微妙光明为璎珞，而在璎珞中能现一切庄严佛事。而手掌则是能五百亿杂莲华色，手指的十个指端一一有八万四千画，一一画中有八万四千色；一一色有八万四千光，这着重强调了观世音菩萨形象主以“光”为主体。在《无量寿经》宣说了观世音的光明超声其他声闻菩萨会中，在《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》说“观世音菩萨，于大会中密放神通，光明照耀，十方刹土及此三千大千世界，皆作金色。天宫、龙宫、诸尊神宫，皆悉震动；江河、大海、铁围山、须弥山、土山、黑山，亦皆大动。日、月、珠、火、星宿之

1【刘宋】疆良耶舍译：《佛说观无量寿经》，《大正藏》第12册，第343页。

2【刘宋】疆良耶舍译：《佛说观无量寿经》，《大正藏》第12册，第344页。

光，皆悉不现。”¹但都未做详细说明，此经中对“光”的描述非常仔细，从头至足皆是无量光色相应，以此光色做无量佛事，度化十方有情众生。这别于观音其他救难信仰，宣说菩萨的种种的神力妙用救护众生。再次因观世音辅助阿弥陀佛接引众生，成为民间信仰中“引路菩萨”形象的根据。“‘引路菩萨’头上有化佛冠，可见正是净土信仰“西方三圣”之一的观音菩萨，并负责以“莲花手”接引亡魂往生西方净土”。²引路菩萨的信仰在唐宋时得到很好的发展，敦煌藏经洞出土了许多精美的幡画，其中有的注明为“引路菩萨”，其宗教功能是作为阿弥陀佛的助手，引导死者往生西方净土。现在有些地方信众往生后，其眷属会在亡者的手上放一根细细的线，线的另一头则是连接处于亡者前上方挂着一副观音或是阿弥陀佛圣像，意为亡者临命终时，他人的助念能获得观世音或是阿弥陀佛的接引，往生极乐世界，从此不再受三界轮回之苦。其次菩萨的手中有光无数，光照无边世界的无量众生，这为后期译出的“千手观音”做了很好的铺垫，经中虽未明确指出菩萨具有千手千眼，但是可以观想菩萨的光光相照十方世界，救度众生，堪比观音拥有千手千眼之功德。如《从容庵录》云：“千手者示引迷接物之多也，千眼者示放光照暗之广也，苟无众生无尘劳，则一指不存，而况千万臂乎！一瞬不具，而况千万目乎！”³

以上两部净土的主要经典中，观音菩萨所示现的并非净土的主尊

¹【唐】伽梵达摩译：《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》，《大正藏》第20册，106页。

²王铭：《菩萨引路：唐宋时期丧葬仪式中的引魂幡》，《敦煌研究》，2014年第1期（总148期），第39页。

³【宋】行秀著：《万松老人评唱天童觉和尚颂古从容庵录》，《大正藏》第48册，第261页。

佛，观世音信仰本侧重于救难，但是菩萨本身的信仰力量强大，在净土典籍中，也出现了观世音。一方面观世音是阿弥陀佛的胁侍菩萨；另一方面，并未否定他对现实中苦难的救度，观世音受命于阿弥陀佛，前往他方世界救度众生苦难，这则把观世音的功能补全了，不论是他方的信仰，还是现实的救度，菩萨都能“普门示现”。观音菩萨出现于净土信仰中，使得对观音的信仰者既不舍弃观音现实的救度又能往生西方净土。

第三节 救难类观音经典

观音菩萨的救难信仰与《法华经》译出有直接的关系。从最初版本的《正法华经》译出后，其中的《光世音菩萨普门品》宣讲了光世音菩萨因地发愿成就，及在娑婆世界以善巧方便度化众生，由此树立了大乘菩萨大慈大悲、救苦救难、广大灵感慈悲形象。稍后鸠摩罗什大师又译出了《妙法莲华经》，其中的《普门品》的单行品大量的在民间流通起来，观世音菩萨在民众心中的地位也直线上升了，在民间逐渐形成了“家家观世音”的“普门”景象。

观音救难信仰的出现与传播，主要是体现在观世音菩萨的对现实急难的救度。经中首先由无尽藏菩萨为发起众，请问世尊观世音名号的来历：“观世音菩萨以何因缘，名观世音？”佛陀回答无尽意菩萨说：“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，观世音菩萨即时观其音声皆得解脱。”此中从菩萨的名号来由做为点睛之笔，即“普门救济”¹，众生“一心称名”，菩萨则“寻声救

¹ 孙昌武：《中国文学中的维摩与观音》，天津教育出版社，第2006年1月第2版。第65页。

度”，凸显了菩萨的平等的而全能的救度功能，同时，显示出来菩萨的亲合力。紧接着是“若有持是观世音菩萨名者，设入大火，火不能烧，由是菩萨威神力故；若为大水所漂，称其名号，即得浅处；若有百千万亿众生，为求金、银、琉璃、砗磲、玛瑙、珊瑚、琥珀真珠等宝，入于大海，假使黑风吹其船舫，漂坠罗刹鬼国，其中若有乃至一人称观世音菩萨名者，是诸人等皆得解脱罗刹之难。以是因缘，名观世音。”此中分别从称念观世音名号解救火难、水难、风难、罗刹难来诠释菩萨的种种功德与威神之力，接着经文宣说临当被害难、桎械枷锁难、满中冤贼难执持观音名号而得解脱，凸显菩萨解救急难的解救，以及法门的行持与简易性。

经中虽然侧重急难的救度，但是菩萨还能随其众生所求，示现“锦上添花”的救度。中国自古以来，儒家文化讲究家族香火的永恒延续和族类生命的无限传递，以及在男权制社会，女性没有任何地位与权利，因此，传宗接代不仅关系到家族香火的延续，更决定了女性在家庭中的地位以及和她们未来的依靠。这就使得中国古代“不孝有三，无后为大”的重大问题，在经中得到了解决。经云：“设欲求男，礼拜供养观世音菩萨，便生福德智慧之男；设欲求女，便生端正有相之女，宿植德本，众人爱敬。”这一救度的出现，意在满足人们传宗接代的求子意愿，也满足了中国古代的“宗法制度”的需求。

以上所求，皆是身口之善业。除此，常念恭敬观世音菩萨，还能“自净其意”。经云：“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。无尽意，观世音菩萨有如是等大威神力，多所饶益，是故众生常应心念。”若能一心专念观世音菩萨名号，与观音本尊契机融合，由此观照之力，照见自我心性，如“真观清净观，广大智慧观，悲观及慈观”一般，则能对治“贪嗔痴”三根本烦恼，获得“生老病死苦，以渐悉令灭”的自在与解脱，此“离三毒”愿则是满足了出世的宗教情怀。

以上表现出观世音菩萨伟大无畏勇猛的精神，可看做是《普门品》所示现的神通力量。接着长行中宣说是以何方便对苦恼众生做救度，经中佛陀宣说了菩萨以三十三身，应现种种妙有的神变，应化自在，经中从化身佛以及声闻、天人、国王、乃至妇女、以及非人等，所化现的身份遍布十法界一切有情，这种“化身”之随缘示现，充分显示了菩萨的神变与方便，所谓的“具足神通力，广修智方便，十方诸国土，无刹不现身”并非高高在上的救济，而是随类示现，可亲可近。

第四节 菩萨行类观音经典

菩萨行的观音信仰经典主要是指《华严经·入法界品》。《华严经》史上共有三次完整的译本，分别是四十卷、六十卷、八十卷，简称为四十华严、六十华严和八十华严。《入法界品》的华严主角是善财童子。善财为发菩提心、行菩萨行，与五百童子于文殊师利菩萨处善听法要，修习六度万行，还参访了五十三位不同身份的大菩萨，其中观世音菩萨是善财童子随参的第二十七位菩萨。

经中首先以鞞瑟胝罗居士对善财童子宣说观自在菩萨所居住的处所。于南方海中央有山名叫“补陀洛伽”，“海上有山多圣贤，众宝

所成极清静，华果树林皆遍满，泉流池沼悉具足。勇猛丈夫观自在，为利众生住此山。”¹此山即是观世音菩萨常居的圣地。菩萨金刚座的四周是“泉流萦映，树林蓊郁，香草柔软，右旋布地。”²菩萨有眷属菩萨无量，并被诸眷属菩萨恭敬围绕，菩萨为诸眷属宣说大慈悲法，令使摄受一切众生。观音菩萨见到善财童子来到宝所，分别以大乘、正直、大悲、妙行、大愿、勤求、积集善根、顺善知识、智慧清静、安住如来智慧等来赞叹善财的功德殊胜。

紧接着是善财童子向观音菩萨祈请修习菩提道的法门。首先观世音菩萨告诉善财“我以此菩萨大悲行门，平等教化一切众生相续不断。”³因为大悲，所以能平等救护一切众生，以何方式救度众生？菩萨“或以布施，摄取众生；或以爱语，或以利行，或以同事，摄取众生；或现色身，摄取众生。”⁴除此四摄法之外，菩萨还以净光明网摄取众生，以及音声、威仪、说法、或是神变等令众生开悟。如果众生实在刚强难化，菩萨则化现为同类，与其共住，而使其善根成熟。上面已经具体介绍了菩萨度化众生的种种善巧方便，下面具体介绍菩萨帮助众生脱离十八种身心的怖畏而发大愿：

善男子！我修行此大悲行门，愿常救护一切众生；愿一切众生，离险道怖，离热恼怖，离迷惑怖，离系缚怖，离杀害怖，离贫穷怖，离不活怖，离恶名怖，离于死怖，离大众怖，离恶

1【唐】实叉难陀译：《大方广佛华严经》，《大正藏》第10册，第366页。

2【唐】实叉难陀译：《大方广佛华严经》，《大正藏》第10册，第366页。

3【唐】实叉难陀译：《大方广佛华严经》，《大正藏》第10册，第366页。

4【唐】实叉难陀译：《大方广佛华严经》，《大正藏》第10册，第367页。

趣怖，离黑闇怖，离迁移怖，离爱别怖，离怨会怖，离逼迫身怖，离逼迫心怖，离忧悲怖。复作是愿：“愿诸众生，若念于我，若称我名，若见我身，皆得免离一切怖畏。”善男子！我以此方便，令诸众生离怖畏已，复教令发阿耨多罗三藐三菩提心永不退转。常息一切众生恶，常长一切众生善，常绝众生生死流。

综上所述，经中告诉了我们菩萨所居的道场，别与其他观音经典中所说的极乐世界，而是在南方的海中之宝地，称之为琉璃世界，名“补怛洛迦”，此为后世中国观音信仰的普陀山提供了很好的依据；其次，说明观世音菩萨所行的根本法门，是大慈大悲的平等救护的法门，菩萨是以四摄行及种种方便法门度化一切众生；再次是菩萨所救度的对象是一切众生，平等救护所解救的苦难是一切怖畏，乃至令一切众生发菩提心，绝生死流，成就究竟菩提。

第五节 智慧类观音经典

佛法所解决的根本问题，是远离生死轮回的彻底解脱，也就是最高理想的实现——涅槃。而怎样来实现解脱？主要可以用智慧来获得解脱。“智慧”在大乘佛法中，特指“般若空性”，所以，“般若”是佛法甚深的主要论题。如：《维摩诘所说经》卷二：“智度菩萨母，”¹般若空性在佛法的弘传流通中，是解脱生死的绝对的真理。于观音法门中，关于修证空性法门的经典主要有《般若心经》与《楞严经·观世音菩萨圆通章》。

¹【姚秦】鸠摩罗什：《维摩诘所说经》，《大正藏》第14册，第549页。

一、《心经》

《般若心经》文字精短，结构完整、组织严谨，内容甚深而广大，故大家一般认同《心经》是《般若经》的精髓。在译经史上，《心经》的翻译版本很多，现存共有八个版本。¹其中鸠摩罗什译出的《心经》名《摩诃般若波罗蜜多大明咒经》，但是此时期《心经》并未得到广大弘传与发展，直到玄奘大师对心经的译出，这不得不说玄奘大师与《心经》一段颇为奇妙的因缘。大师志游天竺，路益州宿空惠寺时，遇一病僧，询问并照顾，病僧知大师此去西天路途多难，对大师曰：“我有三世诸佛心要法门，师若受持，可保来往。”²遂口授予法师。此后大师途经怖畏等难时，皆忆念《心经》四十九遍，但有诚祈，皆获观世音菩萨的庇佑。

《心经》主要阐述的是诸法实相之理。经中以观世音菩萨为说法者，宣说了世间诸法皆是因缘和合而有，即一切有为法的形成皆是借藉各种因素条件结合而成的，若形成的条件不同，那么由不同条件所形成的事物也有异；若因缘产生变异，结果则随之而变。所以，剥离因缘，就没有独立、自主、永恒不变事物的实体存在，这种没有独存不变的实体，就叫作“空性”。佛陀所说的空，并不是否定缘起事物的现实存在，而是说缘起的事物没有实体性，故名之为空，并以此“空性”为诸法实相。即是《心经》所说的“色不异空，空不异色，色即

¹ 心经的八个版本：即唐义净译《佛说般若波罗蜜多心经》；唐摩竭陀国三藏法月译《普遍智藏般若波罗蜜多心经》；唐闍宾三藏般若共利言译，唐智慧轮译，唐吐蕃国师法成译，唐梵对字译本，经题均与玄奘译本同；还有宋施护译为《佛说圣佛母般若波罗蜜多经》，鸠摩罗什译《摩诃般若波罗蜜多大明咒经》，玄奘译《般若波罗蜜多心经》。

² 【唐】窥基：《心经序》，《大正藏》第8册，第851页。

是空，空即是色”空有不二的道理。如何才能证悟这种不二实相之理？即是要有照见诸法性空的智慧，若具此慧，则可通达诸法实相，若能证得诸法实相，便可了脱生死得大自在。

《心经》的结构可以分为五个层次来说明诸法实相为空性。一是标明能观之智，即深般若。观世音菩萨不仅能寻声救苦，普度一切众生，也是一位大智慧的菩萨，观音菩萨在因地所修的“深般若波罗蜜”，即是所修的大智慧。二是辨析所观的对境，即是以大智慧照见五蕴、十二处、十八界、十二因缘、四谛、涅槃等，以此显示诸法实相即为空相，断去“我法二执”；度脱一切痛苦、厄难，达到不生不灭、不垢不净、不增不减的不二境界。三是显所得之果，即“心无挂碍”，“无有恐怖”，“远离一切颠倒梦想苦恼，究竟涅槃”；四是证般若妙智之果，阐明诸佛皆依甚深般若而得无上菩提，证成佛道；五是以神咒化的方式来赞叹般若，以咒语般的功德来开示心经中般若之殊胜，“故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚”。意在显示般若妙慧有殊胜功用，能速疾成就菩提，获得最高解脱。

《心经》旨在荡相遣执，对《般若经》中的“缘起、无自性、中道空”进行了深切开演，使得般若“空”义得到彻底的发挥。观世音菩萨是救难信仰的怙主，此经却表达了菩萨因证得般若的空性智慧，才能平等的“度一切苦厄”。阐述了大悲与大智互为缘起的关联性，“慈悲而能体验真理，智慧而又能救护众生。”菩萨平等救度有情，是智慧的救度，不是缺乏理智的慈悲，般若的修证体现了佛教所说的

智慧的究竟证得，此是慈悲的圆满。

二、《观世音菩萨耳根圆通章》

《观世音菩萨耳根圆通章》是属于十卷《楞严经》中的一个章节。

《楞严经》全名《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》。

“首楞严”根据《涅槃经》的记载，“首楞者，名一切毕竟，严者名坚，一切毕竟而坚固名首楞严，以是故言首楞严定名为佛性。”¹“楞严”又称为佛之大定，无有出入，佛陀虽然恒时利益众生，但也恒时入于不动楞严大定中。在中国，《楞严》被誉为“开悟的楞严”，与“成佛的法华”并称佛经双璧，可见《楞严经》在中国佛史上地位之重要性。

《楞严经》的缘起由阿难乞食时被摩登伽女用幻术摄入淫席，佛陀施咒赐予文殊前往将阿难救出。当阿难归还面见佛陀时，哭诉自己一向号称多闻第一，如今却被魔法迷惑，请求佛陀开示成佛法要。佛陀哀怜阿难与末世众生，告知大众：众生生死相续皆由于不识常住真心清净妙体，引出诸多妄见，轮转生死。经主要从境、行、果三个阶位来展开，其中行、境中二十五位各自宣说最初得道法门，以此来显示如何证得圆通。第二十四位则是由观世音菩萨说讲其自证法门——耳根圆通法门。佛将其对比其他修行法门，指出耳根圆通是娑婆世界最合适的修行法门。观世音菩萨陈述自己所证耳根圆通法门的修习次第：

我于彼佛发菩提心，彼佛教我从闻思修入三摩地。初于闻

1【北凉】昙无讖译：《大般涅槃经》，《大正藏》第12册，第524页。

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，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。¹

首先，观世音强调了欲证圆通必须以菩提心为先导，旨在说明一切闻思修皆为成就利益众生为其动力；其次宣说了“从闻思修、入三摩地”的修证门。观世音菩萨特别强调修行以耳根为入手处，从耳的“闻”性开始，此处的闻并不是我们凡夫心中所用的耳识，而是“舍识用根”的方式，耳根是从能闻边说；若约所闻，通取一切相对应的声尘，为耳根的所观之境；思修皆能观之观也。从耳根处以此专注的方式练习，进入“能闻之心、所闻之境——动与静、生于灭、空与所空”等一切对待之相的具冥状态，所谓：“闻则亡言达理，思则言理俱亡，修则境智齐泯。”²此时寂灭现前，顿超生死、于住涅槃的大境界中。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。

接着经文说明了菩萨成就耳根圆通的缘起与目的。菩萨过去生中供养观音如来故，由蒙佛力加持的缘故获得修习金刚三昧，菩萨由此修证获得自证自利之定慧力，由此慧力菩萨具足种种妙用之功德。菩萨接着述说了由此功德力，以三十二身成就度化无边之众生：

1【唐】般刺密谛译：《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，《大正藏》第19册，第128页。

2【宋】思坦集注：《楞严经集注》，《卍续藏》第11册，第453页。

若诸菩萨入三摩地，进修无漏胜解现圆，我现佛身而为说法……若诸众生乐人修人，我现人身而为说法，令其成就；若诸非人有形无形、有想无想，乐度其伦，我于彼前皆现其身而为说法，令其成就。是名妙净三十二应入国土身，皆以三昧闻熏闻修，无作妙力自在成就。¹

此处的菩萨所变现的应化身与《普门品》中的三十三应化身有异曲同工之妙，并非确指菩萨有三十三应身或是三十二化身，而是说明菩萨能以种种身形度化众生，由此彰显了菩萨的十四种无畏功德与悲悯情怀：

我复以此闻熏闻修金刚三昧无作妙力，与诸十方三世六道一切众生同悲仰故，令诸众生于我身心，获十四种无畏功德：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、鸠盘荼鬼及毘舍遮、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，能令众生经过嶮

1【唐】般刺密谛译：《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，《大正藏》第19册，第128页。

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；十三者六根圆通，明照无二含十方界，立大圆镜空如来藏，承顺十方微尘如来，秘密法门受领无失，能令法界无子众生，欲求女者诞生端正福德柔顺，众人爱敬有相之女；十四者此三千大千世界百亿日月，现住世间诸法王子，有六十二恒河沙数修法垂范，教化众生随顺众生，方便智慧各各不同，由我所得圆通本根发妙耳门，然后身心微妙含容遍周法界，能令众生持我名号，与彼共持六十二恒河沙诸法王子，二人福德正等无异。世尊！我一号名与彼众多名号无异，由我修习得真圆通。是名十四施无畏力，福备众生。¹

因为观世音菩萨获得圆通，修证无上道故，所以获得了四种不可思议的四不思议无作妙德，此中介绍了观世音菩萨有千手眼的形象：

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

1【唐】般刺密谛译：《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，《大正藏》第19册，第129页。

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。¹

菩萨通过修习耳根圆通获得了三十二应身、十四种无畏功德、四不思議无作妙德等殊胜功德。菩萨能以种种身济世度化众生，其主要原因是离不开菩萨自身的修证，自度方能度他，即是说慈悲是在智慧之方便，若离智慧，菩萨的慈悲也不能圆满。正如《大梵天王问佛决疑经》云：“念观音此菩萨从耳根圆通，起大智慧，其智慧体，即大慈悲，其慈悲心，即大行愿，是即一切诸佛道体，一切众生如是行道。”

²欲要获得诸佛道体，需如观音菩萨修智悲双运。

第六节 密教类观音经典

1 【唐】般刺密谛译：《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，《大正藏》第19册，第129页。

2 已佚：《大梵天王问佛决疑经》，《卍新续藏》第1册，第441页。

密教在印度的兴起,是属于“晚期大乘佛学时期”¹,密教在教理上以大乘中观派和瑜伽行派的思想为其理论前提,在实践上则是宣传口诵真言咒语(语密)、手结契印(手式或身体姿势即身密)和心作观想(意密),结合咒术、礼仪、本尊信仰崇拜等为其特征,三密相应可以即身成佛。另外,在其修法之际,建筑坛场(曼荼罗),意为“轮圆具足”,以及诸佛菩萨。中国密教观音经典早期虽有翻译,但是未大量兴起。七世纪以后,密教在印度广泛地兴起,密教经典也就逐渐随着西行求法者或是东渡传法者传到了中国,观音信仰的密教经典也就随着传入了中国,而且此时期传入的观世音经典的数量超过以前所译观音经典的总和。在《大正藏》中,据统计共有108部观音经典。但从七世纪观音经典大量传入中国后,观音信仰再不是依附其他信仰、或是其他经典而存在,而是以观音信仰为主尊,观音成为一个单独个体的信仰。本文将几部比较有影响力的密教观音经典来进行分析。

一、《请观世音经》

《请观世音经》全称为《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》,由东晋竺难提所译,共一卷。经典简洁、明了,介绍观世音菩萨的威神之力。本经的缘起是佛在毗舍离庵罗树园大林精舍时,时毗舍离国一切人民遇大恶病,有五夜叉面黑如墨且有五眼,狗牙上出,吸人精气,使人眼流红血,两耳出脓,鼻中流血,口不能言,所食之物化为粗涩,神识如醉人。时毗舍离大城之中有长者月盖与其同类五百长者,俱诣

1 吕澂:《印度佛学源流略讲》,上海:上海世纪出版集团,2005年,第200页。

佛所禀告佛陀：“良医耆婆尽其道术所不能救。”¹祈请佛陀慈悲救度。佛陀告月盖长者等去此不远西方有佛名无量寿，彼佛有大菩萨名观世音及大势至，恒以大悲怜愍一切救济苦厄。大众即当祈请，“佛二菩萨与诸大众放大光明，照毗舍离皆作金色，尔时毗舍离人，即具杨枝净水，授与观世音菩萨，大悲观世音，怜愍救护一切众生。”²观世音菩萨即为大众宣说神咒：“诵持此咒者，常为诸佛诸大菩萨之所护持，离怖畏刀杖毒害，及与疾病令得无患，说是语时毗舍离人平复如本。”

3

经中除了请观世音为大众免除苦厄之外，还给我们提供了一个重要的信息，就是杨枝与净瓶的出现。杨枝、净瓶原本是古代印度洁净口腔的工具之一，在《贤愚经》中说道：“是日设食，清晨躬手授佛杨枝。”⁴同时也是属于供养资具之一，在《文殊师利问经》：“可味香和槟榔、杨枝、浴香，并及澡豆，此谓大供养。”⁵有学者认为“自唐以降，观音的造像改为手持净瓶、杨枝……但是由于《请观音经》和其他密教经典的影响，图像中的莲花被杨枝所取代”。⁶也有日本有学者认为“杨柳观音，又称药王观音，右手持杨柳是其特征，拔济世人疾病是其本誓……杨柳观音的由来，在《大悲心陀罗尼》中有‘为身上

1【东晋】竺难提译：《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》，《大正藏》第20册，第34页。

2【东晋】竺难提译：《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》，《大正藏》第20册，第34页。

3【东晋】竺难提译：《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》，《大正藏》第20册，第35页。

4【元魏】慧觉译：《贤愚经》，《大正藏》，第4册，第362页。

5【梁】僧伽婆罗译：《文殊师利问经》，《大正藏》第14册，第49页。

6【美】于君方：《观音——菩萨中国化的演变》，北京：商务印书馆，2102年，第89页。

种种病难，故手持杨枝’”。¹根据早期翻译的经典，可以窥见杨枝净瓶在观音造像中的发展与流变。因杨枝有洁净的功能，在《出曜经》直接以杨枝、净水寓意清净。”经云：“以杨枝净水供给清净。”²因清净则能消除垢障，所以在《禅秘要法经》：“扫偷婆涂地，施杨枝净筹，及诸苦役，以除障罪。”³供养杨枝的功德就能蠲除障罪。在唐代不空三藏所译的《千光眼观自在菩萨秘密法经》中，直接出现了“杨柳观音”⁴、“杨柳手”⁵的名称，以及《七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》：“又法若人患鬼魅病，取杨柳枝或茅草，诵真言拂患者身，即得除愈。”⁶从以上经典对杨枝的描述中，就可得知杨枝除其清洁的本意之外，就包含有清净、增福、出障的功能，所以在唐朝又有大量的杨枝观音经典译出，观音手中的法器由莲花转化为杨枝，这是一个自然的过程。

《请观世音经》的译出，在当时就得到了很好的反响。经中的“示其路径”、“接还本土”、“遇大恶病”以及“恶兽怖畏”的救度，这是对《普门品》中七难二求做了补充说明，《请观世音经》的内容则显得更为具体与广泛。在陆杲的《系观世音应验记》中，其中有 55 例是按《普门品》的七难二求的顺序排列，接着后面的 14 例则是按《请

1【日】后藤大用著，黄佳馨译：《观世音菩萨本事》，台北：天华出版公司印行，1983年，第 156 页。

2【姚秦】竺佛念译：《出曜经》，《大正藏》第 4 册，第 707 页。

3【姚秦】鸠摩罗什译：《禅秘要法经》，《大正藏》第 15 册，第 613 页。

4【唐】三昧苏嚩罗译：《千光眼观自在菩萨秘密法经》，《大正藏》第 20 册，第 126 页。

5【唐】三昧苏嚩罗译：《千光眼观自在菩萨秘密法经》，《大正藏》第 20 册，第 120 页。

6【唐】不空译：《七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》，《大正藏》第 20 册，第 179 页。

《观世音经》来归类的。经云：

尔时世尊说是神咒已，告阿难言。若善男子善女人四部弟子，得闻观世音菩萨名号，并受持读诵六字章句，若行旷野迷失道径，诵此咒故，观世音菩萨大悲熏心化为人像，示其道路令得安隐；若当饥渴化作泉井，果蓏饮食令得饱满；设复有人遇大祸对，亡失国土妻子财产与怨憎会，称观世音菩萨名号，诵念此咒数息系念，无分散意经七七日，时大悲者化为天像，及作大力鬼神王像，接还本土令得安隐；若复有人入海采宝空山旷野逢值虎狼狮子毒虫蝮蝎，夜叉罗刹拘盘荼，及诸恶鬼啖精气者，三称观世音菩萨名号，及诵此咒即得解脱；若有妇人生产难者临当命终，三称观世音菩萨名号，并诵持此咒即得解脱，遇大恶贼盗其财物，三称观世音菩萨名号诵持此咒，贼即慈心复道而去。¹

不仅加被能救度众生现实的苦难，还有能令“三界一切众生令无怖畏”，并后世生处见佛闻法速得解脱。此咒威神之力无量，能令众生免地狱苦、饿鬼、畜生苦，阿修罗苦及八难苦，若有：“受持观世音菩萨名，并持此咒，获大善利，消伏毒害……闻此六字章句救苦医王无上神咒称观世音菩萨大悲名字罪垢消除，即于现身得见八十亿诸佛皆来授手。”²以及“观地水火风四大”而自身入般涅槃。其次观无明行乃至

1【东晋】竺难提译：《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》，《大正藏》第20册，第36页。

2【东晋】竺难提译：《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》，《大正藏》第20册，第36页。

老死皆悉不实，用幻化八喻，来一一谛观十二因缘，由此成就成缘觉道。¹若善男子善女人闻观世音菩萨大悲名号，及消伏毒害六字章句，除无数劫所造恶业破恶业障，现身得见无量无边诸佛，闻说妙法随意无碍，发三种清净三菩提心，若有宿世罪业因缘，及现所造极重恶行，梦中得见观世音菩萨，如大猛风吹于重云皆悉四散，得离重罪恶业生诸佛前。

此经的前半部分，主要是谈论观音如果救济众生，解除众生的现实苦难；而后面部分却转折到观音菩萨引导不同根基众生分别观四大入小乘涅槃、观十二因缘成就缘觉菩提，以及发菩提心获得佛地等不同的解脱位。这说明菩萨度生次第，先令获得现实的安稳，再次第引导众生入空性见、证大涅槃大果，正如《维摩诘经》所云：“先以欲勾牵，后令入佛智”。

二、《十一面观世音神咒经》

《十一面观世音神咒经》为北周耶舍崛多所译。此经是以救难信仰为主题，但是与早期救难信仰的信仰方式却有不同之处。此经首先就强调了观世音菩萨的咒语的威神之力，所以在经题中也就有点睛之笔“神咒”二字来加以了说明。经中首先便言若能持诵经中之观音神咒，便可获得十种果报：

一者身常无病，二者恒为十方诸佛忆念，三者一切财物衣服饮食，自然充足恒无乏少，四者能破一切怨敌，五者能使一

1【东晋】竺难提译：《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》，《大正藏》第20册，第36页。

切众生皆生慈心，六者一切蛊毒一切热病无能侵害，七者一切刀杖不能为害，八者一切水难不能漂溺，九者一切火难不能焚烧，十者不受一切横死，是名为十。¹

除此之外，还能现身就能获得四种果报：

一者临命终时得见十方无量诸佛，二者永不堕地狱，三者不为一切禽兽所害，四者命终之后生无量寿国。²

以及能救一切众生牢狱、系闭、桎械枷锁、临当刑戮、水火等难种种苦恼。并详细的介绍了如何忏悔与出离生死际。

设复有人犯四波罗夷及五逆罪，能读诵此咒一遍者，一切根本重罪悉得除灭。³

另外，在《佛说十一面观世音神咒经》中，还提到了其他经典中所未有观世音菩萨的圣相的具体建构。首先，经文中强调了对观世音圣像的材质要求是“白旃檀”香，其木要须精实不得枯篋，造像的身长需一尺三寸作十一头，前三面作菩萨面，左厢三面作瞋面，右厢三面似菩萨面狗牙上出，后有一面作大笑面，顶上一面作佛面，面悉向前后着光，其十一面各戴花冠，其花冠中各有阿弥陀佛，观世音左手把澡瓶，瓶口出莲花，展其右手以串瓔珞施无畏手，其像身须刻出瓔珞庄严。⁴这为十一面观音造像提供了经典根据，而不是众生心想中所

1【北周】耶舍崛多译：《十一面观世音神咒经》，《大正藏》第20册，第149页。

2【北周】耶舍崛多译：《十一面观世音神咒经》，《大正藏》第20册，第149页。

3【北周】耶舍崛多译：《十一面观世音神咒经》，《大正藏》第20册，第149页。

4【北周】耶舍崛多译：《十一面观世音神咒经》，《大正藏》第20册，第149-151页。

呈现之像。

除以上二部密教观音经典之外，还有一些影响力比较大的观音经典，比如《大乘庄严宝王经》、《七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》、《佛说观自在菩萨如意心陀罗尼咒经》等观音经典，以及《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲陀罗尼经》，大家耳熟能详的《大悲咒》即是出自此经典中，此经将会在观音法门篇中会有详细的介绍，于此就不复赘言。

第七节 疑伪类观音经典

“疑经”、“伪经”或是“疑伪经”一词，最早是出现在僧佑所编撰的《出三藏记集》中，其中记载了道安法师列二十六部经典为“非佛经”，由此可知，疑伪经一词在道安法师时期就出现了。僧佑认为真经体趣融然深远，但伪经“假托之文辞意浅杂”，¹其次是“倚杂经而自制名题”，²再次对于译者的身份怀疑，“不见承译西宾。”³可见僧佑对疑伪经的衡量标准是义理辞浅、经名自制、译者非“西宾”三条规定，此规定被后来所有的经录中广泛应用。

随着《法华经》信仰的普及，关于观世音菩萨名号之功德与灵验信仰亦深入民间，由此《光世音应验记》、《续光世音应验记》、《系观世音应验记》等感应记也陆续的出现，使得观世音菩萨的信仰广为发展，又顺应此潮流，观世音信仰之疑伪经典也大量的产生，如《高王观世音经》、《观世音十大愿经》、《观世音咏托生经》、《观世音菩萨往生净

1【梁】僧佑：《出三藏记集》，《大正藏》第55册，第38页。

2【梁】僧佑：《出三藏记集》，《大正藏》第55册，第38页。

3【梁】僧佑：《出三藏记集》，《大正藏》第55册，第38页。

土本缘经》、《观世音忏悔除罪咒经》、《观世音菩萨救苦经》、《观世音所说行法经》、《观世音三昧经》等十三部之多，皆在阐说信仰观世音菩萨之利益。但在民间最具有影响力的则是《观世音三昧经》和《高王观世音经》。

一、《高王观世音经》

《高王观世音经》又称为《观世音救生经》¹。相较于其他观音疑伪经而言，此是最具有影响力的经典。从现存资料显示，此经在南北朝时就开始流传了，而且经文还具备了多种版本的变化，比如《救生观音经》、《十句观音经》、《佛说观音经》等，都是与《高王观音经》异名同本。至于诸多版本之间的变化但有其规律性，“早期版本只包含一连串佛名，以及礼拜观音可获得的世俗利益，但版本年代愈晚，经文篇幅愈长，最后甚至包含礼忏文、祈愿文，以及各种佛名与陀罗尼。”²说明了其成书不是一次性完成的，而是在流传的过程中不断添加新的内容以满足各个时期人们不同的期待，而永远保住了它在农民阶层的巨大影响力。

对于此经的来源有多种说法，有记载说是“宋文帝将军王玄谟将刑，梦人教念《十句观音经》，遂得免”。³后又有同样神迹发生在卢景裕的身上，“是时，又有人负罪当死，梦沙门教诵经，觉时如所梦，默诵千遍，临刑刀折。主者以闻，赦之。”⁴但是本经有出现“高王”二

1【唐】道世撰：《法苑珠林》，《大正藏》第53册，第389页。

2【美】于君方：《观音一菩萨中国化的演变》，北京：商务印书馆，2012年，第123页

3【宋】志磐：《佛祖统记·圣教感通》，《大正藏》第49册，第468页。

4【北齐】魏收撰：《魏书》卷八十四，北京：中华书局，2000年，第1257页。

字的最初来历，昔来被认为是与“高王”高欢有一定的联系。《法苑珠林》记载：“魏天平年中，定州募士孙敬德。造观音像，自加礼敬。后为劫贼所引不胜拷楚，妄招其死将加斩决，梦一沙门令诵救世观世音经千遍得脱。有司执缚向市且行且诵，临刑满千，刀斫自折以为三段，皮肉不伤，三换其刀终折如故，视像项上有刀三迹。以状奏闻，丞相高欢表请免死，勅写其经广布于世。今谓高王观世音经。”¹此则感应故事详细地介绍了经名的来由，“从人立名也。”²由此在经名首添加了“高王”二字。

《佛说高王观世音经》，记载于《大正藏》的疑似部中，经文内容短小，共 700 字左右，共分为三部分来叙述³。第一部分主要是祈请诸佛菩萨及其称念诸佛菩萨，且占据了经典的大量的篇幅，这与早期所专译的佛名经典有直接的关系，佛名经典中广泛的称赞佛名功德与利益。如《贤劫经》云：“若有闻名百一，斯等不久成佛正觉”⁴；《佛说佛名经》中亦云：“若善男子、善女人，十日礼拜、读、诵是诸佛名，远离一切业障，永灭诸罪。”⁵观音的救难信仰，不需深刻的义理研究与次第的修行，唯诚信称念佛菩萨圣号，即可消除违缘，这与佛名功德经所说称赞佛名功德十分吻合，也符合多数信教群众的需求。诚如印顺法师所言：“诸佛名号的广泛传出，虽未必为甚深智证行者所重视，但重信的、易行的方便，在普及一般的信众中，显然是受到尊重

1【唐】道世撰：《法苑珠林》，《大正藏》，第 53 册，第 411 页。

2【唐】栖复集：《法华经玄赞要集》，《卍续藏》，第 34 册，第 913 页。

3《高王观音经》，《大正藏》，第 85 册，第 1425 页。

4【西晋】竺法护译：《贤劫经》，《大正藏》第 14 册，第 58 页。

5【元魏】菩提流支译：《佛说佛名经》，《大正藏》第 14 册，第 440 页。

信受的。”¹第二部分是经文的正体，别于其他经论，没有任何的义理可言，正如杨仁山先生所言：“文理全不类经意”²，仅简单的介绍了称念观音名号就能获得解脱，特别是赞叹了高王观世音，“能救诸苦厄……死者变成活。”经文短小，一共只有六颂半，强调临危时，菩萨能神力急救，哪怕是死人也能变活，体现了强烈的世俗性。第三是经文的流通分部分，又是称念八大菩萨的名号，已经将功德“普及一切”，但是最重要的是不忘突出“诵满一千遍，重罪皆消灭”的不可思议之神力。

二、《佛说观世音三昧经》

在中国所译的经典中有诸多与“三昧”相关的经典，比如：《坐禅三昧经》《金刚三昧经》《般舟三昧经》《首楞严三昧经》等，可见在早期的翻译经典中，对“三昧”一词是比较重视的。在观音经典中，《观世音三昧经》经名最早出现在智者大师的《释禅波罗蜜次第法门》中；同时隋代法经的《众经目录》中，收集在“众经疑惑”部³，以及后来的《开元释教录》⁴所记载“别录中疑惑再详录”部中。因此经名出现时间较晚，以及一直被收到经录“疑伪部”中，由此有人认为此经是在梁、陈之际撰写成文⁵，“是中国人撰述的经典，智顓的《观因玄义》和吉藏的《法华义疏》曾引用过它，其后散失。”⁶

《观世音三昧经》主要介绍了观世音菩萨过去真实的身份，主要

1 印顺：《华雨集》，《印顺法师全集》第26册，第205页。

2 杨仁山：《杨仁山居士遗书》，第678页。

3【隋】法经等撰：《众经目录》，《大正藏》第55册，第126页。

4【唐】智升撰：《开元释教录》，《大正藏》第55册，第671页。

5【日】镰田茂雄：《简明中国佛教史》，华宇出版社，1988年，第127页。

6【日】镰田茂雄：《简明中国佛教史》，华宇出版社，1988年，第127页。

强调了观世音菩萨本是“古佛再来”，为了方便接引众生而“现前观世音菩萨”。这别于以往观音授记经典，虽然也阐述了观世音菩萨过去身世，但主要是强调菩萨因地的发愿与修行，由此成就佛果，以及未来国土、眷属的果德。《观世音三昧经》为了来凸显观世音菩萨的身份与地位，介绍释迦佛曾是观世音菩萨的苦行弟子为证。这种说法在菩萨信仰中极为常见，比如在赞叹文殊菩萨般若智时，“文殊菩萨是三世诸佛之母”，亦誉为“七佛之师”。所以在观音信仰中为了示现观音尊贵身份，亦为释迦佛之师。经云“佛告阿难我今谛实其事不虚。我念观世音菩萨于我前成佛号曰：正法明如来、应供、正遍知、明行足、善逝、世间解、无上士、调御丈夫、佛、世尊。我于彼时为彼佛下作苦行弟子。”吉藏大师在《法华义疏》引：“《观音三昧经》云：‘观音在我前成佛，名正法明如来，我为苦行弟子，又云：‘我与观音俱时成正觉’”。¹除此之外，本经还同时具有其他观音经典一些特色，比如在大乘佛经中，都会强调经典之功德，已经流通经典能让无数众生蒙恩接引等功德，本经也不例外。经云：

尔时阿难白佛言：世尊！如向所说，甚难思议，亦难测度。

如佛所说，实将无虚。今便问佛，云何名斯经？佛告阿难：此经名《观世音三昧经》。我于往昔为菩萨时，常见过去诸佛读诵斯经；今吾成佛，亦复读诵，未曾休息。我今成佛，良由此经。此经明圣，难可比度。喻如日光，能照幽实。此经亦尔，若有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，更持此经者，真我弟子。

1【隋】吉藏撰：《法华义疏》，《大正藏》第34册，第628页。

流通正法，法将明矣。三宝不灭兴隆，正觉旨实受悟。若有众生，得闻此经，念如不忘，五劫不堕阿鼻地狱，当知此《观世音三昧经》正是良药，救人苦难，扫除烦恼。千劫万劫，不堕恶趣，当知斯经名大法王，化人受道百千万亿。此经难闻，亦复难见。譬如摩尼宝珠，甚明甚盛，照百千众，若人得闻，必离恶道。¹

此中所强调的不仅是弘扬经典的功德，更重要的突出了释迦佛此生成佛，也是“良由此经”之功，这种师父与弟子关系的翻转，在诸经中少有见之。

另外，还有一些观音信仰中的疑伪经，比如《观世音菩萨往生净土本缘经》，在《卍续藏》中所记载为“失译人今附西晋录”，对于译者不详的原因，有不少学者将此纳入到了疑伪经的范畴，虽然在僧佑的经录中说为昙无讖所译，但是据目前有限的资料考证，此经并没有梵文与藏文的版本，可能是中国人所造，非是来源于印度，后来将此列入了疑伪经之范畴。就此经的内容来看主要是介绍了观世音在过去因地修行法门、眷属等的关系，以及在未来的时空中，成就佛果与所依的国土、眷属等。

本经对于观世音菩萨的过去的眷属关系却又别与其他的经典的介绍，经中介绍了观音菩萨因地的父亲是释迦佛，母亲是阿弥陀佛，观世音名为“早离”，是哥哥，弟弟则是大势至菩萨名“速离”。从经中所记载的眷属关系来看，有些中国古代的伦理关系中的一家人，把

1 《大明仁孝皇后梦感佛说第一希有大功德经》，《卍续藏》第1册，第353页。

释迦佛与阿弥陀佛都纳入其中，并是父亲与母亲的关系，这是在其他经中少为寡见的，而且经中还出现了“继母”一说，这与印度早期传入的经典有些不符，可能学者们认为这更是符合中土人情的说法，也是因此将经列为疑伪经的重要理由。

还有两本比较著名的观音伪经，由明代两位皇后在所造。其一是《大明仁孝皇后梦感佛说第一希有大功德经》，简称《第一希有大功德经》，“特为接引以脱尘劳为诸经之冠，可以消弭众灾，诵持一年精意不懈，可得须陀洹果，二年得斯陀含果，三年得阿那含果，四年得阿罗汉果，五年成菩萨道，六年得成佛果”。¹此经是由徐皇后亲口所说，明成祖的大力推动，并为了使此经相传不息，还将此经编入了藏经中，同时明成祖的三位皇子为此经作序。可见这部经典的对整个明代皇室影响之大。

其次是万历皇帝的生母李太后所造的《佛说大慈至圣九莲菩萨化身度世尊经》。即是明代皇室第二位与观音菩萨显圣感应的是明神宗之生母李太后。李太后在梦中有感数数现起九莲菩萨，头冠七宝霞被，坐骑是只九首金凤凰，传授太后《佛说大慈至圣九莲菩萨化身度世尊经》，醒来后记忆无漏，并将梦中得经载入大藏经中，梦成后寺中有僧自言语到：“太后，是菩萨的后身。”在李太后说出经典的前一年，李太后所住的宫中，先后涌现莲花朵朵。明神宗为此瑞相，命令百官入宫赏莲赞诗，并为纪念李太后的所说经典这件事，神宗又下令在北京的慈寿寺刻碑，碑的正面刻观音大士圣相，反面则是“九莲圣母”

¹ 《大明仁孝皇后梦感佛说第一希有大功德经》，《卮续藏》第1册，第353页。

李太后的雕像，由正反两面的雕刻画像，间接地暗喻李太后就是观音菩萨的化身。

此二部伪经的所造背景有相似之处，两位后宫皆是皇宫举足轻重的重要人物，他们的至亲眷属手中掌握了整个国家的命脉，所以他们的信仰倾向可以带动着整个国家的信仰方向；其次，二者的感应方式极为相似：徐皇后是在静坐寂静的状态，感得与观音菩萨相应而传此经典流布人间，李太后是在睡梦之中，感得菩萨相授经典；再者，早期的观音感应事迹，都是祈祷者一心祈祷与菩萨清净心相应，而与菩萨获得感通，而二位娘娘却是通过与菩萨的感应，两位娘娘自身就是观世音菩萨。使高堂之上神圣的观音，托身于民间。民间后有许多百姓效仿之，观音娘娘转世等，形成一种新型的民间宗教。

综上所述，不论是哪种观音信仰类型（除疑伪经外），总的来说，都包含了观世音的智与悲两重行愿，菩萨“先以欲勾牵，后令入佛智”，但是对于众生的现实性的救度、菩萨的随类性的示现中，民众往往倾向是观世音菩萨大慈大悲的属性，这使得菩萨救难信仰普遍、深入地传播，在广度和深度上都超越了对诸佛与其他菩萨的信仰。

第四章 观音菩萨之法门

“药木不同，受润成异；机宜匪一，禀教亦差。”¹众生根机千差万别，与之相应的修学法门亦八万四千。“五戒十善，六度万行，以及三德四智。其所权舆斯道，固有显密、顿渐之不同。”²最初佛法早在印度已有大小乘差别；法水东流，为厘清佛陀出世说法本怀，引导初机者得经论之宗旨，大师们积极对诸经典作出判释，由此形成禅、净、律、密、教等大小诸宗，并各有其修证法门。就观音法门而言，主要指有关观世音菩萨经典中出现的教理行果的一种教法，此教法以观音经典为根本依据，以及历代高僧大德对这些经典研习与修持进行的归纳与总结，从而形成的教诫与仪轨。法门的形成，使得观音信仰思想形成一种系统修法体系，不必再依靠或是夹杂在其他宗派的法门中。本文根据众生的需求次第，将观音法门分为四个方面阐述：一救难法门；二是积福法门；三是忏悔法门；四是般若法门；五净土法门；六密咒法门；七解疑释惑法门。

第一节 救难法门

观世音菩萨，又有“大慈大悲、救苦救难、广大灵感观世音菩萨”的称号，此称号主要体现于菩萨的“救难”信仰体系中。“难”在佛教体系中，包含了“三灾八难”，八难主要是针对佛法的信受而言，未有殊胜的因缘值遇听闻佛法、修学佛法，便是属于八难；“三灾”主要是指劫末时，有“水、火、风”的生起，能毁坏世界，称之为“大

¹【隋】神昉述：《妙法莲华经文句序》，《大正藏》，第34册，第1页。

²【清】僧来复：《护法论序》，《中国佛寺史志汇刊》，第23册，第345页。

三灾”，其中每大三灾中又包含有小三灾，即“住于中劫时，每一小劫中的饥馑、疾疫、刀兵”三种灾难。在《普门品》中，将一切难归摄为“七难”，“初三是无情难，后四是有情难，此二略摄诸难。”¹其中“就此二难各开为三：无情三者，谓火、水、风。有情三者，谓命、身、财。”²三种无情灾难中，又“有二种次第：一、从急至缓；二、依三灾次第从小以至大也。”³然有情所带来的灾祸亦有轻重之别，“有情难从重以至轻，故前命次身后财；二者、从难至易，以命难难免乃至财难易脱也。”⁴然不论有情、无情受所逼迫之苦，还是命身财之难，菩萨皆会以种种方便而度化之。若就急难则更彰显了菩萨的悲愿力量，古德云：“疾痛呼天、呼父母，观音乃此方之天、之父母也。”⁵若有情命在遭遇苦难的场合时，“任何人都会发出求救的赤子天真的呼唤声”⁶，此时急需一位如母般的超神力的救度者出现，观世音菩萨即时“观其音声”，使其解脱。这种救难信仰体系中所介绍的“称名救难”法门，极大满足了人们急难中的渴求，给予民众的心灵安慰。

“称名救难”信仰始于《正法华经·光世音菩萨普门品》，其主要原理偏重于“他力”救度，是在危难之际最为有效且直接易持方法之一，与后来净土宗所提倡的“持佛名号”有不谋而合之妙。经云：“佛告无尽意曰：‘此族姓子，若有众生，遭亿百千姦困厄患难苦毒无量，

¹【隋】胡吉藏撰：《法华义疏》，《大正藏》第34册，第626页。

²【隋】胡吉藏撰：《法华义疏》，《大正藏》第34册，第626页。

³【隋】胡吉藏撰：《法华义疏》，《大正藏》第34册，第626页。

⁴【隋】胡吉藏撰：《法华义疏》，《大正藏》第34册，第626页。

⁵【明】释广宾撰：《杭州上天竺讲寺志》，《中国佛寺史志汇刊选录》第26册，第69页。

⁶【日】后藤大用著，黄佳馨译：《观世音菩萨本事》，台北：天华出版公司印行，1983年，第38页。

适闻光世音菩萨名者，辄得解脱无有众恼，故名光世音。若有持名执在心怀，设遇大火然其山野，烧百草木丛林屋宅，身堕火中，得闻光世音名，火即寻灭。若入大水江河驶流心中恐怖，称光世音菩萨，一心自归，则威神护令不见溺，使出安隐。若入大海，百千亿姦众生豪贱，处海深渊无底之源，采致金银、杂珠明月、如意宝珠、水精琉璃、车渠马瑙、珊瑚虎魄，载满船宝；假使风吹其船流堕黑山回波，若经鬼界值魔竭鱼，众中一人窃独心念，光世音菩萨功德威神，而称名号，皆得解脱一切众患，及其伴侣众得济渡，不遇诸魔邪鬼之厄，故名光世音’”。¹经中举例说明“一心自归”、“一人窃独心念”而称名号，皆能解脱一切众患。后来鸠摩罗什大师所译的《普门品》中，也说到如遇灾厄急难：“汝等应当一心称观世音菩萨名号，是菩萨能以无畏施于众生，汝等若称名者，于此怨贼，当得解脱。”此观世音即光世音之异译。当遇急难之人，必定发心恳切，便能志诚。“一心称名”摄身口意三业为一体：身礼拜、口称名、意恭敬，所谓“行之密而口恒，若不密不恒，虽至圣何由无感辄应也”。所以，“其应之大小优劣，在其诚之至与未至而已。”²所以，以祈祷加持为动机，以“一心”为修持方法，以观音慈悲力为之外缘，无有不灵验者。

另外，《十一面观世音神咒经》中也讲到了称念观音名号的殊胜功德。“尔时观世音菩萨白佛言世尊：‘若善男子善女人及一切众生，昼夜殷勤称我名者，皆得阿毗跋致地，现身得离一切苦恼，一切障碍一

¹【西晋】竺法护译：《正法华经》，《大正藏》第9册，第128页。

²释印光著，释广定编：《印光大师全集》第1、2册，台湾：佛教出版社，1991年，第443页。

切怖畏，及三业罪悉得除灭，况复有人依此经教如法修行’。”¹此中强调“昼夜殷勤称念”观世音名号，即可脱离现实的苦恼，可获得永恒的安乐。《请观世音经》亦云：“大悲观世音怜愍救护一切众生故而说咒曰：‘普教一切众生而作是言，汝等今者应当一心称：南无佛南无法南无僧，南无观世音菩萨摩诃萨，大悲大名称救护苦厄者，如此三称三宝，三称观世音菩萨名，烧众名香五体投地，向于西方一心一意令气息定，为免苦厄请观世音，合十指掌而说偈言……’”²

以上诸部观音经典中，都详实地强调“一心”或是“专念”、“心念”等称念观音名号的重要性，万行归摄于一个“念”字。此“念”是五善根（信、进、念、定、慧）中其中之一，《成唯识论》卷三云：

“念唯明记曾习事转。”³说明是“念根”是对“曾习境”做专注，使其“令不忘失”⁴。以此根力对“观世音”名号忆念不忘，如《十句观音经》言：“朝念观世音，暮念观世音，念念从心气，念念不离心。”由此忆念之力，心中躁动逐渐消除，对“观音”所缘境生定解，获得清净心，与观世音菩萨清净智慧相感应。“观音即是观念”⁵，观音如实观察、忆念世间众苦；众生祈祷之“念”与菩萨观世之“念”，即是“能念”与“所念”，二“念”结合，即是主观与客观结合，由此感应道交，当下即能获得解脱。此“称名”虽然简单易持，同时说明了这

¹【北周】耶舍崛多译：《佛说十一面观世音神咒经》，《大正藏》第20册，第149页。

²【东晋】竺难提译：《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》，《大正藏》第20册，第34页。

³【唐】玄奘译：《成唯识论》，《大正藏》第31册，第12页。

⁴【唐】玄奘译：《成唯识论》，《大正藏》第31册，第30页。

⁵【日】辛岛净志：《〈法华经〉的文献学研究》，《中华文史论丛》，2009年03月，第95期，第215-219页。

是无需义理、思辨的分析，唯是对观音大士绝对的虔诚信仰，以及持“一心称念”之行力，由此自、他二力，使急难中的苦恼有情在极短时间内，达到对现实世界的急切危难有解除痛苦的功效。经云：信为道源功德母。法门虽易，但对观音之绝对信心难生，所以在急难中，信心以求之，信则能感矣。

第二节 祈福法门

“三祇修福慧，百劫修相好”，若欲圆成佛道，福慧二种资粮缺一不可。《方广大庄严经》：“诸比丘！由菩萨福慧力故，食乳糜已，三十二相、八十种好、圆光一寻转增赫奕。”¹所以，不论是相好庄严，还是衣食丰足，皆是罪福果报的呈现。这正是与中国“一饮一啄，莫非前定”善恶报应有着相似的因果律。所以欲要获得圆满的人生及成就究竟佛道，皆需修习福慧二种资粮，在经典中也提供了诸多修福法门，正如《修行本起经》云：“我所奉事诸佛多，财宝衣食常施人，仁戒积德厚于地，是以脱想无患难。”²故修善积福方法很多，本节就四个方面来进行阐述。

一、诵经持咒

诵经是古代印度一种对圣人言教的记忆方法，后来发展成为通过读诵佛经对自我的反省，以及随文入观对真理起到定解的作用。由此定解之力，行人依此行持绵绵密密达到与佛菩萨感通，获得种种加持。如《华严通关》云：“愿以念佛诵经功德，诸佛护念，天龙加佑，身心

¹【唐】地婆诃罗译：《方广大庄严经》，《大正藏》第3册，第584页。

²【后汉】竺大力共康孟译：《修行本起经》，《大正藏》第3册，第471页。

安稳，住胜寿命，临终正念，必定得往生安乐刹。”¹在《观世音授记经》中强调了受持读诵经典的功德，“若善男子，善女人于此经典受持读诵、解说书写，种种供养，广宣流布，发菩提心，所得功德，百千万倍不可为喻”。²

在诸多观音典籍中，用大量比较的方式说明持咒的功德。“咒”为佛菩萨从禅定所发之秘密言句，梵语称之为“陀罗尼”，即“总持”之义。僧肇曰：“总持，谓持善不失，持恶不生，无所漏忘谓之持。”³吉藏大师认为“以念定慧为体”⁴，即是通过念定慧之力，对善法的忆持不失，永不散失，是通向解脱之道的津要。但后来咒语的力量逐渐侧重有“感通”之功效。在《清净观世音普贤陀罗尼经》中，祈请观世音菩萨，需“从白月八日至十五日，日日三时香汤洗浴着新净衣，日日三时时别各诵一百八遍咒，至十五日倍胜供养诵无遍数。即其夜半观世音菩萨，自来为现金色之身相好庄严，种种光明放千种光”。⁵此中诵咒以恭敬心为先导，于七日之中，于身则是日日三时香汤沐浴，于心则是日日三时诚心念诵咒语，由外而内，结合身、口、意，使其三业清净，方能感通观世音大士现在其前，所谓“感彻乃应，扣诚发响”⁶。

念咒的目的不仅是为了获得菩萨示现，而是通过菩萨示现来祈祷内心的愿望获得加持，消除诸苦，随心满愿。在《佛说十一面观世音

¹定仙著：《华严通关》，《大藏经补编选录》第32册，第515页。

²【刘宋】昙无竭译：《观世音菩萨授记经》，《大正藏》第12册，第357页。

³【姚秦】僧肇撰：《注维摩诘经》，《大正藏》第38册，第329页。

⁴【隋】吉藏：《法华义疏》，《大正藏》第34册，第462页。

⁵【唐】释智通译：《清净观世音普贤陀罗尼经》，《大正藏》第20册，第22页。

⁶【梁】慧皎撰：《高僧传》，《大正藏》第50册，第358页。

神咒经》说道：“至心诵持此咒，行此法者当知是人，得四万劫离生死际。世尊，我观世音菩萨名字难可得闻，若复有人称十万亿诸佛名字，或复有人称观世音菩萨名字者，彼二人福正等无异。”¹为了进一步的彰显咒语功德无量，将其功德与称念十万亿菩萨名号功德进行比较，然而二者所获功德无有差别。因称观音名号，不仅能增无量福报，还能远离四万劫生死众苦。对遮止恶道而言，还能消十恶五逆之罪报。经云：“日七夜诫断语论，于不空罽索观世音菩萨前，每日诵此陀罗尼真言一百八遍者，当知其人先世今世所造，十恶五逆四重诸罪，悉灭无余不堕地狱，惟除五逆现世轻受。”²

关于观音经典中出现的咒语有很多，但是最为流传的是众人皆知的《大悲咒》。大悲咒出至于《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》，若欲诵大悲咒，需发大愿：“南无大悲观世音！愿我速知一切法。南无大悲观世音！愿我早得智慧眼……南无大悲观世音！愿我速会无为舍。南无大悲观世音！愿我早同法性身。”³从此发愿之中，更能说明念诵咒语是为知法性、证慧眼、得法身，偏向于究竟的大解脱，而非仅仅侧重于现实的救度。接着经文又介绍至心称念观世音与阿弥陀如来，“然后即当诵此陀罗尼神咒一宿诵满五遍，除灭身中，百千万亿劫生死重罪。”⁴“若诸人天，诵持大悲心咒者，得十五种善生，不受十五种恶死也。”⁵若诵此咒，临命终时，能感得诸佛授

¹【北周】耶舍崛多译：《佛说十一面观世音神咒经》，《大正藏》第20册，第149页。

²【唐】菩提流志译：《不空罽索神变真言经》，《大正藏》第20册，第227页。

³【唐】伽梵达摩译：《手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》，《大正藏》第20册，第106页。

⁴【唐】伽梵达摩译：《手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》，《大正藏》第20册，第107页。

⁵【唐】伽梵达摩译：《手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》，《大正藏》第20册，第

手，随意往生诸佛国土。这无不体现对生命的终极关怀，智慧的解脱层面。咒语虽具神力不可思议之力量，但并非所有持咒者都能灵验，究其缘由，不出二者，即“唯除不善，除不至诚”¹。若俱诚心，持咒则能女转男身，但若“生少疑心者，必不果遂也”；以及“一切十恶、五逆、谤人、谤法、破斋、破戒、破塔、坏寺、偷僧祇物、污净梵行，如是等一切恶业、重罪，悉皆灭尽。”但“唯除一事，于咒生疑者，乃至小罪轻业，亦不得灭，何况重罪”？

总而言之，咒语说明佛菩萨的威神之力不可思议，由此持咒功德能获得现实与出世的二重功德利益，从观世音经典中，更能体现出是侧重于现实的救度，如《永光集》云：“神咒或陀罗尼的，是以现生利益——治病、得财宝、除灾障等为主。”²观音咒语将此利益发挥到了极致，满足民众于现实中的种种需求。

二、礼拜供养

礼拜，即为表达恭敬之意。“礼拜”现于身相，即以身体之动作（身业）来表示尊敬，远离骄慢，是一种表现于外的清净身业。经中说“礼拜得至大涅槃”，³又云：“世尊昔日或在毗耶离城、或在王舍城、或在舍卫国并及余处，安居讫已，诸比丘众从四方来，问讯世尊。我等因此，得于路侧见诸比丘，礼拜供养，听受经法，长获福利。世尊今者既般涅槃，诸比丘僧，安居竟已，无复问讯。游行处所，我等不复得

107 页。

¹【唐】伽梵达摩译：《手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》，《大正藏》第 20 册，第 107 页。

² 印顺：《永光集》，《印顺法师著作全集》第 43 册，第 164 页。

³【隋】云法智译：《业报差别经》，《大正藏》第 34 册，第 245 页。

于路侧见诸比丘，礼拜供养，听受经法，从今永失如此福利。”¹在律藏中，“礼拜”作为“敬田”法门，尤为重要，“见诸尊长，当离僇慢，含笑敬问或讯平安。身行礼拜、起立、让座，表示恭敬，疾起奉迎。又见来前及眼见处，或修礼拜，或修合掌，或作使役恭敬承事。”²

礼拜之种类及礼式作法上有种种不同，《大唐西域记》云：“致敬之式，其仪九等：一发言慰问，二俯首示敬，三举手高揖，四合掌平拱，五屈膝，六长跪，七手膝踞地，八五轮俱屈，九五体投地。”³其中“五体投地”为最殷重、最恭敬之礼法。礼拜对象并不限于佛，佛法僧三宝均可以礼拜表达恭敬之意。

“礼拜”是佛教信众的常习之法。由此外在之身业，而遣荡内在的意业之我执我慢，由此增福无量。《普门品》中，有三次连续谈到了礼拜观世音菩萨的功德不可思议。经云：“若有女人，设欲求男，礼拜供养观世音菩萨，便生福德智慧之男；设欲求女，便生端正有相之女，宿植德本，众人爱敬。”又“若有众生恭敬礼拜观世音菩萨，福不唐捐。”为了证明礼拜称名、礼拜观音至功德殊胜，用类比的方式加以强调，“‘若有人受持六十二亿恒河沙菩萨名字，复尽形供养饮食衣服卧具医药，于汝意云何？是善男子、善女人功德多不？’无尽意言：‘甚多世尊。’佛言：‘若复有人受持观世音菩萨名号，乃至一时礼拜供养，是二人福，正等无异，于百千万亿劫不可穷尽’。”

礼拜不仅是为了祈福抑或是功德的增胜，在请问求解惑时，亦是

¹【东晋】法显译：《大般涅槃经》，《大正藏》第1册，第199页。

²宗客巴造，法尊译：《菩萨戒品释》，《大藏经补编选录》，第706页。

³【唐】玄奘著，辩机撰：《大唐西域记卷》，《大正藏》第51册，第877页。

先礼佛足。《观世音菩萨授记经》云：“尔时，观世音及得大势菩萨摩訶萨，诣彼佛所，头面礼足，恭敬合掌，于一面住，白佛言：世尊！释迦牟尼放此光明，何因何缘？”¹在《清净观世音普贤陀罗尼经》观世音给示现的自己宣说法要咒语时，做顶礼法：“时观世音菩萨，于晨朝从坐而起，整衣服合掌恭敬，头面礼佛而白佛言：世尊我欲说普贤陀罗尼，为怜愍利益一切众生故。”²《妙法莲华经》：“念彼观音力，众怨悉退散。妙……观世音净圣，于苦恼死厄，能为作依怙，具一切功德，慈眼视众生，福聚海无量，是故应顶礼。”

由上诸多观音经典中对“礼拜”、“供养”的记载可以得知，礼拜的因缘甚多，有的是赞叹佛菩萨的种种功德而生敬仰，或是在祈请佛陀菩萨开始甚深法要做虔诚礼；或是感念佛恩，拔救轮回苦楚，尊敬礼拜；或是菩萨以身示范，虽位居补处，但在发愿或是宣说咒语时，首先先礼拜世尊，以示菩萨对法与佛的尊重。礼拜法门，贯穿了从凡夫地到大菩萨位的整个修学过程。

三、经典流通

经典的流通，即是赠与他人经典，使他人也能供养、受持、读诵的因缘，而获得机会修学修行，佛法也因此而流布。于流通者而言，亦是施舍福德。“对修学大乘法来说，重智而又赞扬信、施福德，确是相助相成的。”³在大乘经典中，基本结构都是由叙分、正中分与流通分三部分构成，其中流通分中主要是介绍对本经流通以及宣说的殊

¹【宋】昙无竭译：《观世音菩萨授记经》，《大正藏》第12册，第354页。

²【唐】智通译：《清净观世音普贤陀罗尼经》，《大正藏》第20册，第21页。

³印顺：《华雨集》，《印顺法师全集》第26册，第124页。

胜意义。在《金刚经》中七次作比喻宣扬经典的功德胜于布施的功德。而《法华经》则用更多的经文诠释经典流通之殊胜，其中从第十七品中间到第二十八品结束，近经文一半的都在说明流通此经的重要性，因为流通的多则受益者众。在《功德品》中又强调了流通的功德，经云：“何况广闻是经，若教人闻；若自持，若教人持，若自书，若教人书；若以花、香、璎珞、幢幡、缯盖、香油、酥灯供养经卷，是人功德无量无边，能生一切种智。”¹在古代印刷术并不发达的时代，是“一经难求”，为了经典的普遍性，不少虔诚信众自己手抄经典或是请人代为抄经，使经典得到有效的流通，上个世纪在敦煌石窟中就发现了不少手抄本佛典，这样可以使更多的人能见闻到佛法。经典流通是佛法的流布另一种方式，能使见者受大利益。

在观音信仰的典籍中，也遵循诸经的叙述模式，在经尾部分大力宣扬流通该经之功德。《普门品》云：“若有众生闻是观世音品自在之业，普门示现神通力者当知是人功德不少。众中八万四千众生皆发阿耨多罗三藐三菩提心。”在《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》说到：“请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒，所至到处一切吉祥，如梵天王众所爱敬。佛告阿难：‘如是如是，如汝所说若善男子善女人，得闻此经首题名字，常得见佛及诸菩萨，具足善根生净佛国’。”²这两部观音经典皆说明了听闻经典能发菩提心。这对经典的流通产生的极大的影响，也带动抄经的功能，在敦煌出土的文献中，发现了大量关于

¹【姚秦】鸠摩罗什译：《妙法莲华经》，《大正藏》第9册，第45页。

²【东晋】竺难提译：《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》，《大正藏》第20册，第38页。

观世音经的残卷。¹在现今二十一世纪，印刷的最为广泛也非《观世音经》莫属了。流通经典不仅是功德的体现，若能发心，还能女转男生，成就佛果。在《观世音菩萨授记经》中华德对佛发大誓言，华德菩萨以身示范，常受持此经，并解说书写，广宣流布，由此能转贪嗔痴三根本烦恼，为发菩提心。同时华德成佛后，如果有女人能听闻此法，能女转男身，并能成就菩萨。²

四、修寺造像

塔寺供养，是佛教的一大特色。在早期经典中，塔寺仅是僧人或是沙门居住的地方。在《阿含经》中记载前往塔寺之目的主要为请教法义与亲近僧众之义，“摩诃男言诸优婆塞：‘我今应当具足信戒，及以舍心，诣于塔寺’。佛告摩诃男：‘若能具足信、戒、舍心，数诣塔寺，亲近众僧，是名具足。’”³但是到了大乘佛教兴盛时期，塔更多了一层意义，成为供奉佛陀肉身舍利或是法身舍利（经书）的圣地。其供奉对境发生转变，意义也就迥然有异了。在各类大乘经典中，也大量记载了关于供养塔寺的功德，“佛婆伽婆般涅槃后，起刹立塔造像供养，功德福报不可称量，微尘算数所不能知。”⁴礼拜从修福积德，到生死之罪苦，悉能解脱。塔寺供养功德之殊胜，直接影响了佛教在中国的传播，也让修寺造像成为中国的一大主流信仰特色。其形式主要是修寺、造像、建塔等，围绕三宝来种植福田，来获得今生或是他

¹张炎：《敦煌本〈观世音经〉残卷缀合与定名研究》，
http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/2953#_edn1，2018.9.29.

²【刘宋】昙无竭译：《观世音菩萨授记经》，《大正藏》第12册，第357页。

³失译人：《别译杂阿含经》，《大正藏》第2册，第431页。

⁴【梁】真谛译：《佛说无上依经》，《大正藏》第16册，第469页。

世福祉。因受观音信仰影响，不少信众发心以观音寺、观音庵、观音堂、观音阁为庵寺之名，以表达对观音菩萨虔诚的信仰。不少寺院在主体的建筑外，还专设有观音殿、观音塔，或是还另造千手观音殿堂等。观音本尊第一道场的普陀山，就有一座普门万佛宝塔，宝塔中分七层分别来供奉不同的观音大士圣像，资助捐赠者以次来求的世出世间福报。¹

佛像，早期佛教中是没有的。仅将佛的舍利建塔供养，以及菩提树、法轮、足迹，以象征佛的成佛、说法与游行等。在律部中说：“如佛身像不应作，愿佛听我作菩萨侍像。”足以证明佛法本是不许造佛像的。但是在东汉支娄迦讖于桓帝光和二年（公元 179 年）译出的《道行般若经》云：“佛般泥洹后，有人作佛形像。人见佛形像，无不跪拜供养者。其像端正姝好，如佛无有异，人见莫不称叹，莫不持华香缯彩供养者。贤者！呼佛神在像中耶？萨陀波伦菩萨报言：不在像中。所以作佛像者，但欲使人得其福耳。……佛般泥洹后，念佛故作像，欲使世间人供养得其福。”²此中说明造像原委，主要是佛般涅槃后弟子们对佛陀的思念，其次为使众生见像生福故；另外在支讖所译的《般舟三昧经》说到：“一者，作佛形像，用成是（般舟）三昧故。”³除此功德、福报不思维之外，《造像功德经》云：“若人临终发言造像，乃至如麦麩，能除三世八十亿劫生死之罪。”⁴

¹ 李利安：《观音信仰的渊源与传播》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 429 页。

² 【后汉】支娄迦讖译：《道行般若经》第 8 册，第 476 页。

³ 《华雨集》卷 2，《印顺法师全集》第 26 册，第 112 页。

⁴ 【唐】湛然述：《法华文句记》，《大正藏》第 34 册，第 245 页。

在观音信仰中，造像亦是功德不可思议。受《普门品》救难思想的影响，观音造像信仰也成为救难信仰的另一种变现方式。主体依旧是表现在救急难信仰，在《太平广记》中有“吴人陆暉系狱分死，乃令家人造观音像，冀得免死，临刑三刀，其刀皆折。”¹“官问之故，答云恐是观音慈力，及看像项上三刀痕在，囚奏获免死罪”。²当观音信仰越为普遍深入民间时，信仰也从特例的急难趋向于实际生活的祈祷。在《八琼室金石补正》记载：“永徽四年九月三日，赵宁愿身平安，又为法界，敬造观世音一躯。”³又有“弟子张行忠，今为病得离身，发愿敬造救苦观音一躯，垂拱二年十月十六日。”⁴造像功德不仅是保佑健康平安，扩展到了生活的方方面面，以及衣食住行、生儿育女等日常生活之中。但是密教观音的典籍相续译出，对于造像功能造像不仅是遇难呈祥的说明。如在《不空羼索神变真言经》中说，欲要远离地狱、饿鬼等趣，“应当修治不空羼索心王母陀罗尼真言、广大解脱莲花曼拏罗不空羼索观世音像成就智严三众三昧耶”。⁵修此三昧前方便，还需“清洁如法纯金造像，三面六臂，正面熙怡，左面颦眉努目张口狗牙上出，右面颦眉努目合口，首戴宝冠，冠有化佛，一手执莲花一手执羼索一手把三叉戟，一手执瓶一手施无畏一手扬掌，结跏趺坐坐莲花座，其座山上。天诸衣服宝璎环钏种种庄严，像腹内空以白栴檀香末龙脑香末和佛舍利，内像腹中，于像左边作真言者，长

¹ 李昉等编撰：《太平广记选辑》，《大藏经补编选录》第17册，第199页。

² 义楚集：《释氏六帖》，《大藏经补编选录》第13册，第44页。

³ 【清】陆僧祥撰：《八琼室金石补正·赵宁题记》卷30，文物出版社，1985年缩印本。

⁴ 【清】陆僧祥撰：《八琼室金石补正·张行忠题记》卷32，文物出版社，1985年缩印本。

⁵ 【唐】菩提流志：《不空羼索神变真言经》，《大正藏》第20册，第265页。

跪而坐手执香炉瞻仰于像。”¹同时也是修持观音法门的前方便，如果能依经造像，起大悲心发菩提心，是人能得成无量菩提善根。何况修习法义，不仅自己能得大成就，并能“睹见百千如来应正等觉。”²

第三节 忏悔法门

“忏”即是发露过去所做的旧恶，“悔”即是知错后誓不更造。忏悔法门在早期佛教中，主要体现在僧人的戒律行持中，若有毁犯者可以通过律部的铭文与忏法来发露与悔过，获得一个改过自新的机会，由此得到众僧的原谅与自心深处的自责感，也能使僧团秩序有序，僧人也能因悔过后获得身心的安宁。其方法在诸戒经中有详实的说明。但是在经与论中则有更广的说法，如在《别译阿含经》中，波斯匿王对佛陀忏悔说：“世尊！我于今者，实有过罪，自知毁犯，譬如癡愚，狂痴无知，所作不善。唯愿世尊怜愍我故，听我忏悔。”³这时佛慈悲地回复波斯匿王言：“‘我今愍汝，听汝忏悔。’时，波斯匿王既蒙忏悔，心大欢喜，作礼而去。”⁴由此可以看出忏悔不仅是断除恶业，还能心生欢喜。

佛教在传入中国之初，与忏悔相关的经典也随之而来，最早的是东汉安世高所译的《佛说舍利弗悔过经》、支娄迦讖所译的《阿闍世王经》等，以及后期也有不少关于忏悔经典的译出。在观音法门中，忏悔也是行门的一个重要组成部分，除了本身的遣除烦恼与业障外，

¹【唐】菩提流志：《不空羼索神变真言经》，《大正藏》第20册，第265页。

²【唐】菩提流志：《不空羼索神变真言经》，《大正藏》第20册，第265页。

³失译人：《别译阿含经》，《大正藏》第2册，第392页

⁴失译人：《别译阿含经》，《大正藏》第2册，第392页。

还能现前证悟法义，以及积累福慧二种资粮。在《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》中说“至心念佛昼夜六时忏悔，即得诸法现前，及所得福无量无边不可称计。”¹在《佛说十一面观世音神咒经》忏悔法门更是一切行门之方便，是解脱之津要，经云：“初入道场时，必须殷重至心，十方诸佛殷懃忏悔，忏悔已讫在于像前，敷一坐具胡跪恭敬，至心诵持此咒，行此法者当知是人，得四万劫离生死际。”²所以，忏悔修法门是通一切法门之关要。

忏悔法门在大小乘经律论三藏中，有各自不同的记载。在小乘经律的忏法中，主要以事相忏悔为主；而大乘法门则包含了事与理的忏悔。《金光明经》中记载了三种忏法，即“作法忏”、“取相忏”、“无生忏”，“作法忏”是属于事相的忏悔，“取相忏”中包括了戒律上种种忏悔仪式仪轨，“无生忏”则唯是通于大乘。随着经典的翻译，忏法也同时在中国传播开来，除了大小乘经律论三藏中记载的具体仪式仪轨外，中国的祖师们在原有的经论的基础上，创作了大量以忏悔为主题的仪轨，这种创新而不失经论宗旨阐释了佛教忏悔思想，使之成为中国佛教史上的一大特色。从东晋道安法师制定《僧尼轨范》才将忏悔修持大致定轨，被认为是中国忏悔行仪之肇始。基于此后来又发展许多忏悔的形式仪轨，礼忏之风逐渐兴起。

后来的忏法内容虽然很多，但是仪轨的顺序、次第是相似的，比

¹【唐】智通译：《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》，《大正藏》第20册，第88页。

²【北周】耶舍崛多译：《佛说十一面观世音神咒经》，《大正藏》第20册，第149页。

如历来比较受欢迎的《梁皇宝忏》，相传为梁武帝妃子因嫉妒心重，死后受果报变成巨蟒，遂托梦至梁武帝祈求救赎，梁武帝请教当朝国师志公禅师，禅师造梁皇宝忏。并请一百零八高僧，忏悔、念诵等七七四十九天，感得郗氏托梦已转为天人，由此因缘现在不少寺院以此忏悔法门接引大众。在观音信仰中，不少大德依据观音类经典创作了忏悔仪轨，其中四明知礼大师依《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》，造《千手千眼大悲心咒行法》，简称“大悲忏法”。大师身教言传，据《四明尊者教行录》记载，大师一生修忏法达二十余载，其中包含“修法华忏法三十昼夜五遍，金光明忏法一十昼夜二十遍，弥陀忏法一七昼夜五十遍，请观音忏法四十九昼夜八遍，大悲忏法三七昼夜一十遍。年至五十七，位同志一十人，誓愿要期。修法华忏，三年期满日共焚身，供养妙经，求生净土。”¹此中惊动翰林学士杨公亿等人连书祈请大师住世，说法利生。大师焚身供经志愿不得而施，“复偕十僧，修大悲佛事三年，以坚志行。”²大师对“忏法”行持，不仅是停留在忏除业障，增长福慧，大师认为“无生忏”可体悟“实相”，“谓了我心自空，罪福无主，观业实相，见罪本源，法界圆独，真如清静。”³大师虽然认为“无生忏”为重要，但是“法虽三种，行在一时。宁可阙于前前，不得亏于后后，无生最要，取相尚宽。”⁴由知礼大师言传身教，《大悲忏法》在古代极为流行，不少古德依此修忏悔法门积累福慧二种资粮。在《净土圣贤录》中有僧成注因修《大

¹ 【宋】宗晓编：《四明尊者教行录》，《大正藏》第46册，第919—920页。

² 【宋】宗晓编：《四明尊者教行录》，《大正藏》第46册，第920页。

³ 【宋】宗晓编：《四明尊者教行录》，《大正藏》第46册，第868页。

⁴ 【宋】宗晓编：《四明尊者教行录》，《大正藏》第46册，第868页。

悲忏法》而“有省”，临终“正念而逝”的公案。灵峰藕益大师亦《藕益大师全集》中载：“设欲某服役禅堂，必建大悲忏坛，以践闻熏闻修实益。”¹。嘉禾沙门寂暹大师又在知礼大师的基础上，进行了“补像校梓”。宝华山律师读体老人曾为方便后学，将知礼大师《大悲忏法》进行了“删文重纂”，首先是净坛部分，祈请诸佛菩萨、诸天龙神降临坛场，护持行人、以大悲咒水消除非人的干扰，具体内容如下：

第一，是祈请并顶礼观世音菩萨以及十方一切常住三宝的降临道场：

南无大悲观世音菩萨（三称出观）

一切恭敬，一心顶礼十方常住三宝（一拜起立，主忏白云）

祈请毕，接着是供养观音及诸佛圣众等：

是诸众等，各各胡跪，严持香花，如法供养。

愿此香花云，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。

（我此香花遍十方，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

¹ 时诚编：《灵峰藕益大师宗论·祖堂幽栖禅寺大悲坛记》，《嘉兴大正藏选录》，第36册，第348页。

前，悉有我身修供养，一一皆悉遍法界，彼彼无杂无障碍，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。)

供养毕，顶礼观音及一切诸佛菩萨以及护法龙天，祈求十方圣贤意传求加持：

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，三昧辩才，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。

一心顶礼本师释迦牟尼世尊

(诸位皆须五体投地，郑重致礼，想云：能礼所礼性空寂，感应道交难思议，我此道场如帝珠，释迦如来现其中，我身影现释迦前，头面接足皈命礼。至礼阿弥陀佛，即云：阿弥陀佛影现中，礼法时想云：真空法性如虚空，常住法宝难思议，我身影现法宝前，一心如法皈命礼。礼僧准上礼佛，但改为菩萨等。唯礼观音时云：为求灭障接足礼，因为观世音是忏悔主的缘故。观本号毕，维那引磬一声，众起，下同。)

一心顶礼西方极乐世界阿弥陀世尊

一心顶礼过去无量亿劫千光王静住世尊

一心顶礼过去九十九亿殑伽沙诸佛世尊

一心顶礼过去无量劫正法明世尊

一心顶礼十方三世诸佛世尊

一心顶礼贤劫千佛三世一切诸佛世尊

一心顶礼广大圆满无碍大悲心大陀罗尼神妙章句

（三称三拜。想云：法性如空不可见，常住法宝难思议，我今三业如法请，惟愿显现受供养。）

一心顶礼观音所说诸陀罗尼及十方三世一切尊法

一心顶礼千手千眼大慈大悲观世音自在菩萨摩訶萨

（三称三拜，想云：能礼所礼性空寂，感应道交难思议，我此道场如帝珠，大悲菩萨现其中，我身影现大悲前，为求灭障接足礼。）

一心顶礼大势至菩萨摩訶萨

一心顶礼总持王菩萨摩訶萨

一心顶礼日光菩萨月光菩萨摩诃萨

一心顶礼宝王菩萨药王菩萨药上菩萨摩诃萨

一心顶礼华严菩萨大庄严菩萨宝藏菩萨摩诃萨

一心顶礼德藏金刚藏菩萨虚空藏菩萨摩诃萨

一心顶礼弥勒菩萨普贤菩萨文殊师利菩萨摩诃萨

一心顶礼十方三世一切菩萨摩诃萨

一心顶礼摩诃迦叶无量无数大声闻僧

一心顶礼阐天台教观四明尊者法智大师

一心代为善吒梵摩瞿婆伽天子，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，及守护持咒切天龙鬼神，各及眷属，顶礼三宝。

顶礼毕，所有忏悔者起慈悲心，当发如是大愿：

南无大悲观世音，愿我速知一切法

南无大悲观世音，愿我早得智慧眼

南无大悲观世音，愿我速度一切众

南无大悲观世音，愿我早得善方便

南地大悲观世音，愿我速乘般若船

南无大悲观世音，愿我早得越苦海

南无大悲观世音，愿我速得戒定道

南无大悲观世音，愿我早登涅槃山

南无大悲观世音，愿我速会无为舍

南无大悲观世音，愿我早同法性身

我若向刀山，刀山自摧折，我若向火汤，火汤自消灭。

我若向地狱。地狱自枯竭，我若向饿鬼，饿鬼自饱满。

我若向修罗，恶心自调伏，我若向畜生，自得大智慧。

南无观世音菩萨（十声）

南无阿弥陀佛（十声）

发大誓愿后，引《大悲咒经》文中对大悲神咒的功德赞叹并念诵《大悲咒》一遍：

观世音菩萨白佛言：世尊，若诸众生诵持大悲神咒，堕三

恶道者，我誓不成正觉，诵持大悲神咒，若不生诸佛国者，我誓不成正觉，诵持大悲神咒，若不得无量三昧辩才者，我誓不成正觉，诵持大悲神咒，于现在生中一切所求，若不果遂者，不得为大悲心陀罗尼也。乃至说是语已，于众会前，合掌正住，于诸众生起大悲心，开颜含笑即说如是广大圆满无碍大悲心陀罗尼神妙章句。

陀罗尼曰：南无喝啰怛那哆啰夜耶。南无阿唎耶，娑卢羯帝烁钵啰耶。菩提萨埵婆耶。摩诃萨埵婆耶。摩诃迦卢尼迦耶。唵，萨皤啰罚曳。数怛那怛写。南无悉吉栗埵伊蒙阿唎耶。娑卢吉帝室佛啰愣驮婆。南无那啰谨墀。醯利摩诃皤哆沙咩。萨婆阿他豆输朋，阿逝孕，萨婆萨哆那摩婆萨哆，那摩婆伽，摩罚特豆。怛侄他。唵，阿婆卢醯。卢迦帝。迦罗帝。夷醯唎。摩诃菩提萨埵，萨婆萨婆。摩啰摩啰，摩醯摩醯唎驮孕。俱卢俱卢羯蒙。度卢度卢罚闍耶帝。摩诃罚闍耶帝。陀啰陀啰。地唎尼。室佛啰耶。遮啰遮啰。摩么罚摩啰。穆帝隶。伊醯伊醯。室那室那。阿啰参佛啰舍利。罚沙罚参。佛啰舍耶。呼嚧呼嚧摩啰。呼嚧呼嚧醯利。娑啰娑啰，悉唎悉唎。苏嚧苏嚧。菩提夜菩提夜。菩驮夜菩驮夜。弥帝唎夜。那啰谨墀。地利瑟尼那。波夜摩那。娑婆诃。悉陀夜。娑婆诃。摩诃悉陀夜。娑婆诃。悉陀喻艺。室皤啰耶。娑婆诃。那啰谨墀。娑婆诃。摩罗那啰。娑婆诃。悉啰僧阿穆佉耶，娑婆诃。娑婆摩诃阿悉陀夜。娑婆诃。者

吉啰阿悉陀夜。娑婆诃。波陀摩羯悉陀夜。娑婆诃。那啰谨墀
幡伽啰耶。娑婆诃。摩婆利胜羯啰夜。娑婆诃。南无喝啰怛那
哆啰夜耶，南无阿唎耶。娑嚧吉帝。烁幡啰夜。娑婆诃。唵，
悉殿都。漫多啰。跋陀耶，娑婆诃。

念咒毕，主唱者再次赞叹《大悲神咒》之功德：

观世音菩萨说此咒已，大地六变震动，天雨宝花，缤纷而
下，十方诸佛悉皆欢喜，天魔外道，恐怖毛竖，一切众会，皆
获果证，或得须陀洹果，或得斯陀含果，或得阿那含果，或得
阿罗汉果，或得一地二地三四五地乃至十地者，无量众生发菩
提心。

修忏除了外在的仪式，更重要的是不能忽略内在的运心理观，应
于修忏时内外一统、理事不二。运“逆顺十心”¹心理观的具体法门，
用以观察罪障业缘生成繁衍的形成。默想观念自己“我及众生，无始
以来重罪所障，不见诸佛，不知妙理重罪所障。”即知罪障之根源，
接着是断其所源，于是“今对观音，十方佛前，普为众生，皈命忏悔。
惟愿加护，令障消灭。并与法界有情悉愿断除三障，皈命忏悔。”接
着观想我与众生无始来今，因为我执，广造众罪，恶心遍布，相续不
断，无惭无愧，拨无因果。如此等罪，今日三宝前一一发露，求哀忏
悔。忏悔分尽，今日应逆生死流，改悔过往。所以需要深信因果，生

¹【宋】宗晓编：《四明尊者教行录》，《大正藏》第46册，第869页。

重惭愧，断恶修善，勤策三业。最为关键观想部分：一切罪相，无非实相。十恶五逆、四重八邪，皆是不了我法二执，由此起惑造业，轮回生死。若能了知一切诸法本性空寂，无始以来所造众恶，亦是空寂，由此则能障的心、所障的罪皆泯灭与空，能忏心、所忏罪俱入空性。接下来就正忏悔部分：

至心忏悔。弟子某甲等与法界一切众生，现前一心，本具千法，皆有神力，及以智明，上等佛心，下同含识。无始暗动，障此静明，触事昏迷，举心缚着，平等法中，起自他想，爱见为本，身口为缘，于诸有中，无罪不造，十恶五逆，谤法谤人，破戒破斋，毁塔坏寺，偷僧祇物，污净梵行，侵损常住，饮食财物，千佛出世，不通忏悔，如是等罪，无量无边，舍兹形命，合堕三途，备婴万苦，复于现世，众恼交煎，或恶疾萦缠，他缘逼迫，障于道法，不得熏修。今遇：大悲圆满神咒，速能灭除如是罪障，故于今日至心诵持。

忏悔毕，将此忏悔功德回向十方世界一切群生，一并出离轮回之苦，三业冰清，同证菩提：

观世音菩萨及十方大师，发菩提心，修真言行，与诸众生，发露众罪，求乞忏悔，毕竟消除。唯愿：大悲观世音菩萨摩訶萨，千手护持、千眼照见，令我等内外障缘寂灭，自他行愿圆成，开本见知，制诸魔外，三业精进，修净土因，至舍此身，

更无他趣，决定得生。阿弥陀佛极乐世界，亲承供养大悲观音，
具诸总持，广度群品，皆出苦轮，同到智地。

忏悔发愿已归命礼三宝：

南无十方佛南无十方法南无十方僧

南无本师释迦牟尼佛

南无阿弥陀佛

南无千光王静住佛

南无广大圆满无碍大悲心大陀罗尼

南无千手千眼观世音菩萨

南无大势至菩萨

南无总持王菩萨（旋绕已，还至像前，三自皈）

自皈依佛，当愿众生，体解大道，发无上心。

自皈依法，当愿众生，深入经藏，智慧如海。

自皈依僧，当愿众生，统理大众，一切无碍。和南圣众¹

¹【宋】知礼集：《千手千眼大悲心咒行法》，《卍续藏》第74册，第542-545页。

因为净土观音信仰的逐渐普及深入民间，《大悲忏法》与净土法门也逐渐被信众联系起来，不少信众在求生西方极乐世界时，以念阿弥陀佛为正行，并兼修《大悲忏法》消遣业障，得生安养莲池。在《善女人傳》记载：

凌氏……日夜六时行大悲忏法，拜华严经凡再周，常以五更起，入佛堂，延表为煮汤果饷之。晚而专诵大悲咒，阿弥陀佛号，求生西方。一日见观音大士现像，遂示疾，谓其女曰：佛光满室，吾其行矣！遂逝。¹

《西舫汇征》记载：

雷峰广慈，学教，用止观行法，修大悲忏至九载，然五指供佛，每月率四十八僧，同修净土忏。久之梦佛菩萨来迎，后三日合掌西望而逝。²

另外，在诸多观音经典中，《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》也被历代高僧们所推崇。隋代智顓大师作《请观音经疏》一卷，并在《摩诃止观》卷二上依据本经阐明“非行非坐三昧”的行法，在《国清百录》卷一则阐说了观音忏法。至宋代慈云遵式大师见当时流行本《国清百录》中的文名错杂、字迹不清，所以依据《请观音经疏》、《摩诃止观》，重新作《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼三昧仪》一卷，

¹【清】彭际清：《善女人传》，《卍续藏》第88册，第418页。

²【清】瑞章编：《西舫汇征》，《卍续藏》第78册，第369页。

这是记述观音忏法最为完备的忏悔法行仪。文中忏悔前，需要诸多前方便，比如道场需要清净庄严，同时“心内的道场”也要打打扫扫，内外都清净方能忏悔。忏悔的目的有多种，总的说皆是为了三业清净的作用。正如《大智度论》所说：“菩萨法，昼三时、夜三时，常行三事：一者、清旦偏袒右肩，合掌礼十方佛言：我某甲，若今世，若过（去）世，无量劫身、口、意恶业罪，于十方现在佛前忏悔，愿令灭除，不复更作。中、暮，夜三亦如是。……菩萨行此三事，功德无量，转近得佛。”¹仪轨共分三部分，第一部分介绍《仪轨》缘起，第二部分明正意，第三部分是劝请大众共修此法门。其中心是第二部分，又分十点来说明忏悔的内容：1、庄严道场，2、作礼法，3、烧香散华，4、系念数息，5、召请，6、具杨枝净水，7、诵三咒，8、披陈忏悔，9、礼拜，10、诵经。依次十门的做法进行忏悔修法，而获得忏除恶业，善根增长，令忏悔者身与心清净。

第四节 般若法门

“菩萨悲心深重，长劫利生，无非欲众生离苦得乐。故所说之法，浅深虽殊，皆令众生依一实境界之真理，解脱差别幻苦为扼要。”²法虽有八万四千，但总不出慈悲与智慧之门，抑或是自利与利他。在观音法门中，亦不出此二类。上文所阐述的救难法门与祈福法门，都皆归摄于慈悲法门或利生法门中，现在进一步要讨论的是菩萨的智慧法门。所谓智慧法门，是说佛法不仅是情感的寄托，更重要是义理的开

¹【姚秦】鸠摩罗什：《大智度论》，《大正藏》第15册，第110页。

²释印光修订：《九华山志》，《中国佛寺史志汇刊选录》，第72册，第64页。

导，或是修持的指示，通过理性证悟的内容。属于观音智慧解脱型的经典，主要是指《般若心经》与《观世音菩萨耳根圆通章》。

《普曜经》中说：“无所著观音法门”，空无所著、无所依才是般若智慧的根本，诸法事相，于此实相在《普曜经》中并未详解，但是在《般若心经》中将空性智慧进行了甚深的阐述，观自在菩萨依“深般若”照见“五蕴皆空”。“深般若”即佛菩萨所证悟的实相境界，此境界由能照之智慧，照见所行之般若境，由此智境相对，圆照空有，了无挂碍所以能有能无，非空非色，即色即空，知五蕴身心如幻本空，外在世界犹如幻化，佛与众生之名俱不可得。由此内外俱灭、我法二执永断，得大圆满自在。

圆通法门强调的是证得“十方圆明”，若欲证此法门需“从闻思修，入三摩地”。此中的“闻慧”，非凡夫之闻，非声闻之闻。“此之闻中乃一念不生，圆照法界之中，亦即一乘寂灭场地……一念不生，觉此闻性，廓然而圆，朗然而照。”¹此闻性功德殊胜极妙，山壁不能隔，晦暗也不昏，声音远近亦能历历分明……一一俱现圆闻之中，如影现大圆镜中。住于闻中，此时“一念不生回光反照，专注以闻自性，令前妙境湛然常明，不得一息间断。”²即是绵绵密密之功夫。接着就是“入流亡所”，进入了内流便渐渐亡失了所闻的声音，此时一切都寂静了。不仅是动相消失，连与动相相对应的静相也不存在，动静了然不生。然后逐渐耳根能闻的闻性，也同时俱尽。此时，六根俱寂，一切空归

¹【明】交光述：《佛顶首楞严经正脉疏》，《卍新续藏》第12册，第347页。

²【明】交光述：《佛顶首楞严经正脉疏》，《卍新续藏》第12册，第347页。

于寂灭，生灭也归于寂灭。当空灭呈现于前时，忽然超越了在世与出世间的界线，十方世界都是圆通明朗。由此成就耳根圆通自在。

第五节 净土法门

净土宗的根本经典《无量寿经》虽然在曹魏时期早已译出，但当时国家政权交替频繁、百姓生命朝夕难保，民生所需要的信仰是建立观世音菩萨救急难的现实层面，而极乐世界的依正庄严并没有引起大家的过多关注。净土信仰是在稍后的南北朝的东晋，南方以慧远大师建立了以庐山为佛学中心地，以流行《般舟三昧经》为依据的观想念佛三昧的修持，并组织白莲社，与僧俗 123 人等“建斋立誓，共期西方”¹，从而在南方开启净土宗之先风。大师之后，门风流布南方诸地，以及刘宋时《观无量寿经》的译出，在南方各地弘法的慧远门人亦皆弘之。

较之南方，中原北方弥陀净土信仰并未兴盛起，至北魏昙鸾大师在洛阳值遇北印度菩提流支于北魏永安二年(529 年)在洛阳译世亲所著《无量寿经论》一卷，昙鸾大师为此作注，并研习与弘传；大师还根据《大毗婆沙论》中的“佛法有无量门，如世间道有难有易，陆道步行则苦，水道乘船则乐。菩萨道亦如是，或有勤行精进，或有以信方便易行疾至阿惟越致者”，²建立难行道与易行道之说。昙鸾大师认为除弥陀净土外，一切法门皆为难行道，所谓的“易行道者，谓但以信佛因缘，愿生净土，乘佛愿力，便得往生彼清净土；佛力住持，即

¹ 【梁】慧皎：《高僧傳》卷 6：《大正藏》第 50 册，第 358 页。

² 【姚秦】鸠摩罗什大师译：《十住毘婆沙论》，《大正藏》第 26 册，第 41 页。

入大乘正定之聚。正定，即是阿鞞跋致，譬如水路，乘船则乐。”¹以此为据，结合观想和实相念佛禅法提出来重要净土的重要行持法门——称名念佛。此称名念佛法，被唐代道绰、善导大师所继承与发扬。道绰大师将佛的教法分为圣道与净土二门；善导大师又将净土判摄为难行道与易行道二种，从时教相应的角度，认为去圣时遥，现今已经入到末法时期，此时众生根机陋劣，圣道门难以修证，是为难行之法。唯有舍弃圣道难行之门，依靠阿弥陀佛的果地的功德之力，来成就自身功德，所以理应专修净土。此思想被后来历代净土宗祖师们所继承，认为净土法门是末法众生的唯一依怙，是出离三有轮回的最圆顿中之圆顿，方便中之方便，捷径中之捷径。

慧远与昙鸾两位皆是净土法门的发起者，但是对于净土法门的修持方法却迥然不同。慧远大师的念佛三昧以观想念佛为重，即心念佛之形象；昙鸾则在实相与观想念佛的同时，强调称名念佛。“持名念佛”较之“观想念佛”更为适合娑婆众生行持。所以，除了净土历代传承者身体力行，一心专念阿弥陀佛专修净土外，后诸多宗派的僧人，很多都兼修净土法门，求生极乐。唐以后出现了“禅净双修”、“台净双修”、“律净双修”等净土之双修法门随处可见。如永明延寿“乃禅门宗匠，尚归心净土，日课十万弥陀，期生瞻养。”²以及著有《四料简偈》：曰“有禅无净土，十人九蹉路，阴境若现前，瞥尔随他去。无禅有净土，万修万人去，但得见弥陀，何愁不开悟。有禅有净土，犹

¹ 【北魏】昙鸾注解：《无量寿经优婆提舍愿生偈注》，《大正藏》第40册，第826页。

² 《彻悟禅师语录》，《卍续藏》第62册，第351页。

如戴角虎，现世为人师，来生作佛祖。”又如莲池大师云：“念佛一路，即是入理妙门，圆契五宗，弘该诸教，精微莫测，广大无穷。”¹

观音净土法门并非西方净土之外另立法门，而是依附西方主尊阿弥陀佛的大愿力，观音以胁士之身份帮助弥陀如来接引众生之法。此问题在第四章“观音净土类经典”中，对于净土的流传已做介绍，此处不复赘言。“观世音”与“大势至”在极乐世界众多菩萨中，除了此二菩萨所具有的智慧光明无与伦比，超越诸菩萨之光外，其重要原因是二菩萨位居“一生补处”的最高果位。²助阿弥陀佛左右，“常论政事”，尤其是观世音菩萨前往十方国土，替弥陀如来接引十方众生。在《观无量寿经》所述的十三观中的第十观，详细的介绍应观观世音菩萨报身庄严³，以及通过对往生净土的条件，开出了三辈九品之差别。欲要往生西方净土之地，首先当修净业三福。即“一者、孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业。二者、受持三归，具足众戒，不犯威仪。三者、发菩提心，深信因果，读诵大乘，劝进行者。”⁴此可分为上中下三类，所以称为“三辈”。此三业“乃是过去、未来、现在三世诸佛净业正因。”⁵此三辈又各开上中下三品形成九品。由此三辈九品过去所修的行业不同，临终时所见到的佛菩萨接引阵容以及往生净土之后所得到的法益也相应有别。如上辈人修行精进勇猛，前来

¹ 【明】株宏：《答四十八问》：《卍续藏》第 61 册，第 512 页。

² 佛告阿难：彼国菩萨，皆当究竟一生补处，除其本愿，为众生故，以弘誓功德而自庄严，普欲度脱一切众生。阿难，彼佛国中，诸声闻众身光一寻，菩萨光明照百由旬。有二菩萨最尊第一，威神光明，普照三千大千世界。阿难白佛，彼二菩萨其号云何，佛言，一名观世音，二名大势至，是二菩萨，于此国土修菩萨行，命终转化生彼佛国。（《佛说无量寿经》，《大正藏》第 12 册，第 273 页。）

³ 【刘宋】疆良耶舍译《佛说观无量寿佛经》，《大正藏》第 12 册，第 343 页。

⁴ 【刘宋】疆良耶舍译：《佛说观无量寿佛经》，《大正藏》第 12 册，第 341 页。

⁵ 【刘宋】疆良耶舍译：《佛说观无量寿佛经》，《大正藏》第 12 册，第 341 页。

迎的佛菩萨“无量寿佛住立空中，观世音大势至是二大士侍立左右，光明炽盛不可具见，百千阎浮檀金色不得为比”等殊胜接引相。

另外，善导大师还在《观无量寿佛经疏》提出往生西方净土迎接不同去时迟疾差别。即：“从生彼国时下，至往生彼国已来，正明临命终时圣来迎接不同去时迟疾。即有其十一。一明标定所归之国。二明重显其行指出决定精勤者，亦是校量功德强弱。三明弥陀化主身自来赴。四明观音已下，更显无数大众等皆从弥陀来迎行者。五明宝宫随众。六明重观音势至共执金台至行者前。七明弥陀放光照行者之身。八明佛既舒光照及，即与化佛等同时接手。九明既接升台，观音等同声赞劝行者之心。十明自见乘台从佛。十一正明去时迟疾。”¹由此可知，观音势至在众生临终接引中，也随同至尊阿弥陀佛，占有及其重要的位置。所以在诸多净土法门的论疏中，祈祷往生净土时，观音、势至也是祈祷的圣神对境之一，善导大师曾在《转经行道愿往生净土法事赞》卷一祈请到：执香华常供养请观世音赞云：

奉请观世音(散华乐)	慈悲降道场(散华乐)
敛容空裹现(散华乐)	忿怒伏魔王(散华乐)
腾身振法鼓(散华乐)	勇猛现威光(散华乐)
手中香色乳(散华乐)	眉际白毫光(散华乐)
宝盖随身转(散华乐)	莲华逐步祥(散华乐)
池回八味水(散华乐)	华分戒定香(散华乐)
饥食九定食(散华乐)	渴饮四禅浆(散华乐)

¹【唐】善导集记：《观无量寿佛经疏》，《大正藏》第37册，第274页。

西方七宝树(散华乐) 声韵合宫商(散华乐)

枝中明实相(散华乐) 叶外现无常(散华乐)

愿舍阎浮报(散华乐) 发愿入西方(散华乐)¹

在《往生礼赞偈》多次祈请：“南无至心归命礼西方极乐世界观世音菩萨，千轮明足下，五道现光中，悲引恒无绝，人归亦未穷，口宣犹在定，心静更飞通，闻名皆愿往，日发几华丛，愿共诸众生，往生安乐国”。² 经过这些净土祖师们的大力宣扬，观音菩萨在净土法门地位中也发生重大的转变，此中突出了菩萨接引众生往生极乐净土，原因是“悲引”所以恒时无有间绝，与本来的救难观音不同的净土观音形象被确立起来，观音菩萨在净土法门中也站了重要的一席之地。

第六节 密咒法门

关于密咒诵持观音法门，虽然密教观音经典《请观世音经》在东晋时已汉译，后来也被天台宗智者大师所倍为推崇，但并没因此使得密教观音法门得到广大的流布。密教观音法门的广为流传是在唐代密教观音经典的大量译出后，使得密教形态的观音信仰内容十分丰富，体系也非常庞大。特别是大悲观音信仰所表现出来的护国护民色彩，也受到了唐代多位统治者的崇信。如华严宗祖师法藏受武则天之请，“立十一面道场，置观音像，行道数日，契丹败退”³，以及不空三藏以大悲信仰在平定安史之乱中立下了大功。密教观音信仰在安史之

¹ 【唐】善导集记：《转经行道愿往生净土法事赞》，《大正藏》第47册，第427页。

² 【唐】善导集记：《往生礼赞偈》，《大正藏》第47册，第4445页。

³ 【新罗】崔致远结：《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》，《大正藏》第50册，第283页。

乱后，在宫廷信仰中，一直处于非常重要的位置。但是随着晚唐会昌法难的摧残，大量的寺院被毁，经书被焚烧，僧人也四处逃亡，居无定所，使得完整的密教观音信仰并未在汉地很好地流传与继承。但是作为密教信仰最具有普遍性的《六字真言颂》和《大悲咒》，在汉地却以另一种方式得到了广大的流传。这种修法并没有严格得像密教所要求的那样必须三密相应方可修持，而是如念佛法门一般，行持者心念口诵，既可达到能解救现实的苦难，又能达到未来的究竟解脱。这与吉藏大师在《法华玄论》中“观音谓三种名，普门谓三密德。三名者：一观世音生众生口业善，二观世意生众生意业善，三观世身生众生身业善也。”¹ 诵持观音名号无有差别。这种持诵密咒的方式是与称念观音圣号无二无别的修持法门。

第七节 解惑法门

在远古时代，人们就开始使用蓍草、龟壳等物来观察天相、星宿的不同变化，以及辨别事物的未来发展趋势和占卜吉凶祸福等。当佛教传入中土时，认为指点迷津，解惑释惑，乃至预测吉凶等，是属于佛教“四种邪命”之一，不为佛教所认同。佛教认为所有善恶果报、吉凶等事，皆是由有情自造业力，需自受果报。欲要改变命运、感得善果，需要因地勤修善。尽管如此，当观世音菩萨以无所不能的身份出现在中土信仰体系中时，除了祈祷观世音解救一切苦难，祈请菩萨给予辨明是非等事与民间信仰相结合，产生了观音抽签、卜卦、课等

¹ 【隋】吉藏：《法华玄论》，《大正藏》，第34册，第447页。

民间特色的信仰。菩萨的大慈大悲与威神之力，人们在迷茫难以抉择时，自然就会出现形形色色的占卜方式，并没有因为佛教原则上的否定而受到一丝一毫的影响。相反，有些时候佛门会随顺世间，满足一些民众的现实所需，会接纳了一些这样的世间人所共许的仪式，开方便法门，借用观音签等来善巧度化众生，将预测凶吉纳入观音体系中。

民国的印光大师在出家前，曾也在观音圣像前，使用观音课的方法指点迷津。大师认为“观音感应课者，俯顺世情，令卜体咎，以期同种善根之妙方便也。凡占者，皆须称菩萨名。如小儿有病，不肯服药，涂药于乳，则不服而服矣。”在大师看来观音课不是毫无作用，就如若孩童怕苦不肯服药，将该药配合涂上乳液则能顺利服下。劣根机的众生也是如此，将观音圣号之名涂于观音课、签等，这样一来众生则能顺利生起念佛、念法之心。正如《法华经》中所言，“一乘真实，三乘方便”，印光法师能深谙妙理、明察毫情，认识到占卜问卦一事，佛教传入中国两千年也未能改变，这是一种客观事实的存在，也是中土民情的一种需求。既然如此，世人若要占卜便首先随顺众生之意，但“凡占者，皆须称菩萨名”。所以，大师善巧地利用观音课、签等方法，使人称念观音圣号，以观音签、课等弘扬观音法门，并极力提倡过此书。这其实反映了一种社会心理，人们在困惑无主时，往往举棋不定无法抉择，需要急求观音大士预测未来、给予方向解除迷惑。

综上所述，观音法门，不仅是慈悲的象征，同时也是智慧的化身。观音菩萨具足了佛陀福慧一切功德，但为善巧方便接引众生脱离尘劳，

示现三十二应、四十无畏等，以救难、予福等等方便法门处处提携苦难众生至安慰之地，再以般若性空、耳根圆通使其永脱轮回，直证圆满佛果。

第五章 观音菩萨之思想

菩萨之思想即是由般若真空思想，展开妙有思想，成为诸法实相观；同时受佛陀人格的感化及本生谭的影响，结合佛陀的救度思想，而产生菩萨慈悲度生的伟大精神。菩萨是志求佛果，利益众生，修诸波罗蜜行，当来可成佛之大心众生；一方面怀抱有声闻追求真理的出世性格，另一方面也充满佛陀悲愍众生，救拔倒悬的入世热忱，是上求佛道，下化众生，能够自利利他的圣者。

观音菩萨为古佛再来，因大悲心故倒驾慈航，现菩萨身来度化众生。观音菩萨的思想始终是围绕大乘佛教的“般若波罗蜜”而展开的，因为观音菩萨思想是从全面观音菩萨信仰中抽象出来的，而观音菩萨信仰的全部内容都是建构在“般若波罗蜜”的基础之上，以“般若波罗蜜”为最基本的架构。“般若波罗蜜”就是证悟佛教最高的智慧，从而获得终极的解脱。无论是自证的超脱尘俗，清净自在的境界，还是利他的入世度生，庄严国土的举措；都是承托于所有大乘佛教般若思想理论体系中，观音菩萨思想也正是如此。无论是观音菩萨在因地为求证般若圣智所进行的修行，还是证悟圣智之后的果地观音菩萨所具备的智慧和品格，以及观音菩萨在救度众生时所持的原则、给予众生的利乐、启示，还有众生效法观音菩萨的修行、崇拜观音菩萨的品格、纪念观音菩萨的显化、奉行观音菩萨的教诲等，都是在“般若波罗蜜”这一过程中实施的。

观音菩萨思想的组成，应该由纵向和横向两个方面来看，其中纵向包括三个方面：早期印度佛教的观音思想、中国佛教的观音思想、中国佛教史后期出现的民间信仰的观音思想；横向也包括三个方面：正规佛教经典中记述的观音思想、各种观音应化事迹中呈现出来的观音思想、民间文学民间宗教民间传说中所表现出来的观音思想。

观音菩萨思想的主要特点，根据对各类观音菩萨经典、观音菩萨修道和显化故事的分析和提炼，可以从三个大的系统来看。一是在因地修行过程中呈现出来的思想特点，二是果地阶段呈现出来的思想特点，三是救难济世方面，也就是观音与众生接触过程中呈现出来的思想。观音菩萨思想虽不属于任何流派教派，却是统摄一切空有教别，从菩萨的因地阶段至果地阶段，由般若性空为主，展现慈悲无我，及寻声救苦等思想特征。

第一节 因地观音菩萨信仰之思想

因地观音菩萨信仰之思想是佛教在解释、论证观音菩萨于因地的修行历程时所呈现出来的思想，主要有：愿行并举、福慧双修、戒定兼持、自他两利、内外同学。所谓愿行并举，就是既要首先发大愿，又要随之切切实实地行。有愿必行，行愿一致。所谓福慧双修，就是既证悟般若智慧，体验万事万物的性空与假有，又要在纯哲学的思辩之外深入社会，深入生活，广种善根，积累福德。所谓戒定兼持，就是既规范身之外在行为，又修炼心之内在境界，达到身心的和谐安稳。所谓自他两利，就是既利他，又自利。即以利他而达到自利，以自利的目标为动力而行利他之事。因为自利永远只能通过利他才能实现。所谓内外同学，就是既修学内学即佛学，又修学外学，即佛教以外的学问。详说如下。

一、愿行并举

在佛教经典中记述，因地的观音菩萨现种种身，发愿修行；曾作过王子、童子、随佛弟子等。在菩萨的修行中，发愿和修持是必不可少的。菩萨法门中的四弘誓愿，这是一切菩萨的总愿。经典中记述观音菩萨在因地修行发愿：如《法华经·普门品》中观音菩萨“发大清净愿”，“弘誓深如海”；《观音菩萨受记经》记述观音菩萨发愿：“我若从今始，起于贪欲心，瞋痴恚嫉等，是则欺世尊。不起声闻心，亦不求缘觉，当于万亿劫，大悲度众生。”《悲华经》记载观音菩萨所发誓愿是最具观音菩萨法门的特色，其为“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，若不免斯苦恼者，我终不成阿耨多罗三藐三菩提。”总之，观音菩萨的发愿既包括了自我修行证果的目标，又包括了救度众生的理想。观音菩萨的发大誓愿与慈悲度生之行，二者是相辅相成的。有愿必行，行愿一致，是菩萨修行的特色所在。追求无上智慧，普度无边众生，誓愿伟大，实践实修，在平常的生活中也是非常精进努力。

二、福慧双修

因地的观音菩萨示现与所有修行中的菩萨一样，要发大心、立大愿，并为实现这一目标而开展艰辛而细致的修行。观音菩萨的修行法门内容丰富，但其不出福、慧二类。观音菩萨在过去因地修行时，曾供养过无数的佛，种下大量的善根。

广种善根，就是积累福德，包括宗教意义上的修持与世俗意义上的行善。所以，供佛、诵经、说法是修福，服务社会、造福人类、见义勇为、扶危济困也是修福。修福是修慧的基础，修慧是修福的指导。仅修慧会流于虚无、消极、孤僻，最终难以成就清净的心境与圆融的智慧；仅修福，犹如盲人行路，难得稳当与正向，甚至可能陷于沽名钓誉的泥潭之中，最终得不到令人敬佩的福德。《悲华经》中记述观音菩萨过去世在删提岚佛国时，作为王子，只知积福，不知修慧。幸得宝海劝化，此后才开始福慧双修，从而走上了正道，以慧修心，以福利人，福慧具足，最终成就了菩萨果。

三、戒定兼持

在观音菩萨的法门中特别强调持戒，防非止恶。因为这是规范身心、端正行为、培植道德人生，进而在此基础上开展福慧双修，成就超凡人格的最基本的前提。而定主要是针对心的散乱的，通过修定而远离心的浮（即所谓掉举）、沉（即所谓昏沉），保持身心的平衡与安稳，一心不乱，泰然自若，这样才有助于福慧修道的顺利进行；如《楞严经》中说观音菩萨的耳根圆通，就是在入定的状态下证得的。中国所传的观音菩萨修道事迹中，也有许多习定及其功夫的说明。持戒重点是规范身之外的行为，修定主要是修炼心之内的境界，二者兼修并持，即可达到身心的和谐安稳，从而确保福慧修行的精进不怠与如律如法。

四、自他两利

自他两利是贯穿观音菩萨全部修行、济世活动的两个基本方面。总体来看，因地是自利，果地是利他。但这两个阶段中又同时具备自利利他两个方面，只是在不同阶段，自利利他的性质、作用及其所居的地位都是不一样的。因地以自利为主，利他即是自利的一种形式和必要步骤；果地以利他为主，利他是无任何附带条件的，自利只是这种利他的自然积累。由于菩萨教化的对象都是未发心的众生或初发心尚处于因地的菩萨（亦即一般佛教信仰者），所以因地观音菩萨自他两利的榜样便非常值得、也适合一般众生去效法。另外，单从般若法门的证悟来看，要获无上智慧，圆满崇高的人格和妙乐自在的解脱境界，就必须有长期的福德积累，而福德积累中的一个重要方面便是行善益人。就是福德积累中的其它修持内容同时也可包含自利、他利两个方面，如布施既能使众生身心得到满足，教

化调伏舍其悭吝，此为利他；又能流布自己善名，获取财宝丰盈之善报，此为自利。因此，自利利他不但是修道之必须，也是修道之必然。只要在现实人生中如法修行，便会自然而然地自利而利他，利他而自利。在这方面，观音菩萨的修行是众生的良好榜样。

五、内外同学

佛学即内学，佛教典籍即称为内典；佛学以外的各种学说与技艺为外学，其书籍则称外典。大乘菩萨五明兼修，除内明指佛学外，其它四明即为外学，它们分别是：声明，即语言文典之学；工巧明，即工艺、技术、历算之学；医方明，即医学、药物学；因明，即论理学。这是古代印度的学术分类方法，至于现代社会乃至未来社会，自然会有新的方法。但不管怎么说，内外兼修的原则对大乘学者来说是不会改变的。修习外学，一是为了知其不足之处，从而有针对性地教化众生；二是为了掌握丰富的世间学问，以便更好地救度众生，造福人类的现世生活。印度佛教经典中虽然对观音菩萨修习外典的情况未作明确的说明，但内外同学作为菩萨法门的一般原则，却得到了充分的强调。另外，从经典记述及各类民间传说的观音菩萨救世故事中也可知道，观音菩萨除圆满佛法义理之外，也具备有丰富的世间技艺，特别是医药方面的学问，说明观音菩萨并非独专佛法，而是内外同学的。

第二节 果地观音菩萨信仰之思想

果地观音菩萨信仰之思想是佛教在解释、论证观音菩萨于果地阶段的品格时所呈现出来的思想，主要有：慈悲与智慧的统一、观性与观音的统一、出世与入世的统一、神圣与世俗的统一、威严与慈祥的统一。所谓慈悲与智慧的统一，就是通常所说的“悲智双运”，这是果地观音菩萨最根本的品格。观性与观音的统一是指以般若的认识方法观察万事万物的内部自性和万事万物的外部相状（“音”即属于事物的相）。这与佛教将宇宙一切事物分为“性”和“相”两个方面是一致的。也正是因为有这两种观法的统一，所以，观音、观世音又名观自在。出世与入世的统一是上述观性和观相统一的认识方法在实践上的必然表现。观性而得万法为空的体证，从而不住于世间的一切而有出世无为的思想；观相而得万法假有依然存在的体证，从而不住于涅槃解脱而有入世度生的思想。两者的结合就是以

出世的思想作入世的事业。神圣与世俗的统一是指观音菩萨内在的超俗品格同外在的世俗表现形象相结合，于是，一位高不可攀的菩萨神明出现并融入于芸芸众生中，观音菩萨的亲切性、可靠性由此大增。威严与慈祥的统一是指观音菩萨为救度桀骜不驯的众生而呈现威严之相，为救度善良众生而呈现慈祥之相。前者如父性的爱，后者如母性的爱，二者都是慈悲的象征。

一、慈悲与智慧的统一

这是果地观音菩萨所具备的最根本的品格，也是观音菩萨思想中最具特色的部分。慈即怜爱众生，给予众生欢乐；悲即怜悯众生，拔除众生的苦难。果地观音菩萨的慈悲已不仅仅是单纯拔苦与乐，而是与其所证悟的般若智慧密切联系的慈悲，即所谓无缘之慈，同体大悲。“无缘”即无条件，无要求，绝对自在；“同体”即无时间的限制，无空间的阻碍，普及一切众生。果地的观音菩萨悲智双运，能够保持自身的清净无住与自在神通，并在此基础上无条件地、平等地施慈于一切众生，救拔他们的痛苦，送给他们欢乐。由于观音菩萨具有如此宏大无边的慈悲胸怀，所以人们称观音菩萨为大悲菩萨。

二、观性与观音的统一

观音菩萨以般若圣智观照宇宙万象，可悟得神妙清净的真如实相。观性是指观照万法之自性，《心经》通篇所言，正是介绍观音菩萨的这种观性方法与观性结果的。《楞严经》中说观音菩萨从耳根入手，不观音而反观能闻之性，从而达到“空觉极圆”、不生不灭、清净妙乐、自在无碍的“十方圆明”境界。这也是一种观性的方法。通过观性所达到的这种境界，并非遁世无为，清净自保，而是像《心经》所说，要“度一切苦厄”。而观音菩萨度苦的最突出的方式，也是不同于其它菩萨的方式，便是寻声救苦，即随众生称名呼救之声音而前去救其苦难，即是观音；观音菩萨之名即从此而来。观音菩萨之观音，并非世俗意义上的听闻其音，它是与观性相统一的观音，所以是神通无边的洞察与感应，经中称此为“自在神力”、“自在妙力”。佛教将宇宙万有分成性、相两个部分，性即内在的本然自性；相即外在的虚假表象。音即属相的一类，所以观音也即观相。由于观音菩萨一方面可以洞见万有之本性皆清净之实相真如；另一方面可以随时随地观到任何地方任何一位众生的称名诵咒之音，从而寻声解救。所以说，此菩萨是观性与

观音的统一。观相无碍，观性圆融，诚可谓观自在矣！

三、出世与入世的统一

观音菩萨的思想觉悟是由密切联系的两个方面组成，其一是悟万有之性空，从而无所执住，离尘脱俗；其二是悟性空而假有，从而方便善巧，普度众生。这两个方面的圆融统一，才是菩萨的真义所在。这是以出世的思想境界，行入世的具体活动。常言所说的“毕竟空不碍众生”，“宴坐水月道场，大做梦中佛事”正是此意。由此进一步引申，便可得出“觉在世间”的结论，即不但应该入世而觉悟众生，而且也只有世间才能觉悟众生，脱离世间去追求一种觉悟的境界，那是根本不可能的。正如《坛经》中所说：“佛法在世间，不离世间觉，离世求菩提，恰如求兔角。”菩提即觉悟，觉悟即解脱。所以，对一般众生来说，也不要指望离开现实世界而寻找一种安乐的境界，涅槃即世间，世间即涅槃。追求解脱，只能像观音菩萨那样，通过具体实在的努力，证悟智慧，从而既出世无染，又能入世施行。

四、神圣与世俗的统一

这是观音菩萨有别于其他菩萨的又一个特点。所谓神圣，是指观音菩萨的内在品格与崇高的境界，表现在观音菩萨具有清净微妙的圣智，具有观性观音圆融无碍的能力，具有随机显化各类众生的方便之力，具有无边无量的福德，具有清净自在、空灵遍满的法，具有拯救世间一切苦难的威神之力，具有无限崇高的慈悲胸怀，具有洞察一切众生心机与品性的自在神通。所以，《法华经》中说观音“于苦恼死厄，能为作依怙”，是万众皆应顶礼的“净圣”。《观无量寿经》中对观音菩萨的报身妙相也作了详细的描述，沐手净心，随文而观，一幅神圣、庄严、超凡、殊妙的菩萨形象便会跃出字里行间，呈现在人们眼前。总之，观音菩萨的神圣性，众所周知。但其世俗性似乎并未引起人们的重视，也未受到应有的推崇。所谓世俗性，是指观音菩萨虽高居圣位，但并不清高自赏，离群孤傲，而是大悲熏心，为救度利益众生而住于娑婆世界，并以其高绝的本领显化成各式各样的世俗众生，或男或女、或老或幼、或美或丑、或贵或贱、甚至乞丐、娼妓等等，呈现出一幅幅极平凡、极世俗的人间形象。一位高不可攀的神，变成了一位普普通通的人，高高在上的圣者降落到一般人当中。众生与观音菩萨已不再有任何距离，

观音菩萨的亲切性、可靠性由此大增，从而受到更多信徒的拥戴。这种内在的神圣性与外在的世俗性的统一，是观音菩萨伟大品格的表现，也是现代社会值得借鉴的一种观音菩萨思想。

五、威严与慈祥的统一

观音菩萨的慈祥是深受信徒敬仰的重要原因。菩萨对一切众生都表现出慈爱之心，所谓四无量心即是菩萨无时不在考虑如何为天下所有众生做好事，给他们带来欢乐，这即是慈无量心；菩萨总在思维如何才能拯救天下众生的各种苦难，这就叫悲无量心；菩萨不论在任何时候，只要知道任何一位众生离苦得乐，就会感到喜悦，此为喜无量心；菩萨对天下所有众生一视同仁，平等对待，此为舍无量心。这四种精神境界就如同父母对自己的亲生孩子一样，是何等慈祥。所以，经典中称观音菩萨为世间的慈悲父、救度母，民间更亲切地称为娘娘、妈妈。经典记述的观音菩萨应化身相及社会上出现的观音菩萨显灵事迹，大多是慈眉善目、亲切平易的形象。但人们赞叹观音菩萨的慈祥时，切莫忘记观音菩萨威严的一面。由于众生千差万别，根机与品性各不相同，菩萨为了救度那些愚顽不化、桀骜难驯、凶悍蛮劣的众生，便常常表现出撼人心魄、令人敬畏的威严之相，以慑服其劣行，降伏其妄心。六观音中的马头观音，形貌愤怒威猛，头发倒竖，双目圆睁，獠牙飞出，既恐怖威严，又勇武神气，代表了观音菩萨威严的一面。六观音中的另一尊即十一面观音，共有十一幅颜面，其中前三面呈善良慈祥相，左三面作威严愤怒相，右三面则既有慈祥又有威严。两幅形象、两种性情，同时聚集一身，是最能反映这种统一的。在这里，观音菩萨的威严性与慈祥性惟妙惟肖地统一在一起。无论是威严，还是慈祥，都是智慧与慈悲的产物，是慈悲的另一种表现形式。也可说，威严犹如父性的爱，慈祥好比母性的爱。二者统一才是观音菩萨慈悲的完整表述。

第三节 观音菩萨度生济世信仰之思想

观音菩萨度生济世信仰之思想即是佛教在解释、论证观音菩萨深入人间、救济社会，也就是观音菩萨与众生相关联时所呈现出来的思想，主要有：清净无作与无所不作的统一、无缘慈悲与有缘乃感的统一、现世安乐与来世善果的统一、

启迪真谛与尊重俗谛的统一、诚心敬拜与悉心效法的统一。其中清净无作与无所不作的统一是从观音菩萨与众生的接触方面来看的，清净无作也称“无作妙力”，指观音菩萨所具有的清净自在和不生不灭的法身以及这种法身的妙用；无所不作指这种无作妙力不是高居庙堂之上，也不是远遁于彼岸之境，而是用于茫茫尘世，于是，纯一清净的法身与万千随机应现的化身相结合；无所执著、无所分别的清净之心与洞察秋毫、明辨是非相结合，如此，无作便成了无所不作，清净自在就成了应机随缘。无缘慈悲与有缘乃感的统一是从众生与观音菩萨的沟通方面来看的，无缘慈悲是指观音菩萨的慈悲是绝对的无条件的，有缘乃感是指众生感受观音菩萨的慈悲却必须具备一定的条件，正如佛教所说的，佛法如大海只度有缘人。现世安乐与来世善果的统一是从观音菩萨对众生的救度方面来看的，意思是观音菩萨不但重视众生来世之福报，而且重视众生今世之安乐。启迪真谛与尊重俗谛的统一是从观音菩萨对众生的教化方面来看的，真谛是与平常人的认识相反的一种认识方法，其认识对象是佛教所说的宇宙实相；俗谛则是与平常人的认识相一致的认识方法，其认识的对象是万事万物的外相；有俗谛这种认识方法，不但可以随顺世间众生的各种根机和各种环境，因机施教，而且可以引导众生行善积福，作一切可作之事。诚心敬拜与悉心效法的统一是从众生对观音菩萨的回应方面来看的，即众生对观音菩萨不但要敬仰，还要效法，如印光法师所说，“以观音之心为心，以观音之事为事”，见贤思齐，效法观音菩萨，这才是观音菩萨修行法门积极意义之所在。

一、清净不作与无所不作的统一

这是从观音菩萨与众生的接触方面来看的。观音菩萨已证得无上圣智，拥有清净自在、不生不灭的法身和随机应现的神通，《楞严经》称观音的这种本领为“无作妙力”。这种“无作妙力”并不是高居在庙堂之上，也不是遁世于彼岸之境，而是用于茫茫尘世，面向芸芸众生。这样，无作就成了无所不作，清净自在便成了随机应世，济俗利生。于是，在观音菩萨与众生的接触中，纯一清净的寂然之心与洞察秋毫、明辨是非相结合，精神的净化升华与现实的拔苦与乐相结合，不变的救世宗旨与万变的救世方法相结合，所有这些都体现了观音菩萨的无上智慧与自在神通，以及接触众生时的权巧方便与大慈大悲。智慧与神通变成清净无作的妙力，这种力是一般众生很难具备的，这是观音菩萨受人敬拜的原因之一；

但更令人敬佩的是，观音菩萨将这种力用于同大千世界各类众生的接触，从而使这种接触在不同的背景下面和不同的众生那里呈现出各不相同的方式。于是，对每一种被接触的众生来说，观音菩萨的应现都是十分应机、恰到好处的。救济社会，首先必须接触社会，难以入世，怎能救世。对于一般的众生更是这样，只有取得众生的信赖或认同，才能进一步去影响他、改变他。只有以合时顺情的方式，才能与众生打成一片，从而实现救度众生的弘愿。

二、无缘慈悲与有缘乃感的统一

这是从众生与观音菩萨的沟通方面来看的。正如前文所说，观音菩萨的慈悲是无任何条件的、平等如一的，它不同于世俗的仁爱，也不同于基督教的博爱，它是在智慧这个前提下的慈悲，是对众生最圆满、最彻底的关怀。但从另一方面来看，观音菩萨的无缘慈悲却并非盲目滥施，而是有缘乃发，随机而布，所谓佛法如大海，只化有缘人。观音菩萨的无缘慈悲只有在因缘成熟时，众生才能领受得到。因缘的成熟有两种情况，一是不知不觉中实现的，一是通过有目的的、具体的修持而获得的。前者指某个众生行善利人，或信仰佛法，积福累德，从而获得观音菩萨慈力护持，或遇到具体问题时，蒙受观音菩萨点化。当然，根据回向的原理，蒙观音菩萨点化的众生，也可能是接受过其它有缘众生的福德回向的人。不过，这种情况总是不可靠的，只有自己长期修身修心，积善积德，才有可能获得观音菩萨慈悲的加庇。通过有目的修行来促成因缘成熟，从而与观音菩萨法力沟通，实现某种感应，这是观音菩萨修道理论中的主要部分。它所包括的内容是十分广泛的，除了依照《心经》所述的般若空观和《楞严经》所述的耳根圆通进行义理的观悟并不断地积福行善外，持诵神咒，特别是称念观音菩萨圣号，便成为别于其它菩萨法门的独具特色的修持方法。对此，《普门品》等经典曾作过详细的介绍，至今依然是观音菩萨信仰者的主要的修持方法之一。通过这种修持方法而获得感应的故事，古今俯拾即是。

三、现世安乐与来世善果的统一

这是从观音菩萨对人生的救度方面来看的。佛教认为人生是苦，三界无安。对此，小乘佛教主要是靠超脱现实、最终灰身灭智来解决的。许多人也认为佛教厌恶人生，是否定现世、消极遁世的宗教。但在观音菩萨思想中，我们却更多的

看到对现世的重视。本来，观音菩萨是西方极乐世界的三圣之一，是接引众生脱离现世往生西方极乐世界的主要负责者，同时还十分重视要使人们在现世中求得安乐。各类观音经典中有大量的内容介绍观音菩萨为现世的众生拔苦与乐，使他们在今生之中获得实实在在的安乐，获得的幸福，这是观音菩萨思想的一个重要特点。当然，观音菩萨思想也脱离不开佛教的三世因果轮回的理论体系，所以观音菩萨于救度众生过程中，在特别重视现世的同时，也兼顾到众生来世的善果问题。一方面观音菩萨以其方便之力，布法音于当世，并施展神通，大力拯救恶道之苦，使有缘众生不至于来世堕入不如人类的饿鬼、地狱和畜生等三恶道中去；另一方面通过其无碍辩才，谆谆诱导，使众生在获得现世安乐的同时，也为来世善果积下福德。

四、启迪真谛与尊重俗谛的统一

这是从观音菩萨对众生的教化方面来看的，这里所说的真谛是体悟宇宙万有性空假有、非实非虚的真如实相，从而达到最高解脱境界的一种认识，历来被视为最真实、最圆满、最自在的真理。所以说，真谛是一种超出世俗认识范围之外、与人们的平常认识截然相反的一种认识。俗谛则是未得圣智指导的世俗众生，以平常的方法和习惯去看待社会与人生的认识。真谛悟空，导人于无住的精神境界，最终获得解脱；俗谛认为，导人即相起行，并随顺世间的一切存在，包括物质的和精神的。佛教历来重视对众生进行真谛的启迪，认为这才是彻底摆脱一切痛苦的根本办法。观音菩萨法门中般若观悟与耳根圆通就是这种真谛的修炼。除此之外，经典中还说，众生若能虔诚诵念观音菩萨圣号，也可获得体悟真谛的智慧。可见，观音菩萨思想中是十分重视真谛的运用，因为这不但是众生最终解脱的必由门径，而且随着对真谛认识的步步深入，还可不断地陶冶人们的性情，净化人们的心灵，开扩人们的胸怀，消除贪欲、瞋恚和愚痴，培植善良、柔和、忍耐、谦让、坦荡、洒脱等高尚的人格。从另一方面来看，观音菩萨思想中并不否认俗谛的作用，所以，它才倡导在修慧的同时，大力行善积福，严格持戒修身，广泛学习世间技艺，与众生广结善缘，共成善举，在庄严国土的同时庄严自己，在利乐有情的同时也利乐自己。观音菩萨显化故事中，有关此类的事迹也是很多的。

五、诚心敬拜与悉心效法的统一

这是从众生对观音菩萨的回应方面来讲的。作为观音菩萨的信仰者与观音菩萨思想的奉行者，他们对观音菩萨慈悲救世的回应，首先便是虔诚的敬仰与礼拜。这样一位历经千劫艰辛修行，获得无量功德、无边智慧和自在神通并具有无限慈悲，永不懈怠地救度众生的伟大菩萨，怎能不受众生的敬仰与膜拜。《华严经》中记述善财童子辗转拜见观音菩萨时，“顶礼观自在菩萨足，绕无数匝，合掌而住”，这种顶礼、环绕、合掌的礼拜方式一直相沿至今。另外，《观音菩萨受记经》等所说的宝台、宝盖、宝瓶、七宝、莲花、末香、宝树、宝铃等庄严和供养，今天也多被继承下来。除了礼拜供养之外，为了表达对观音菩萨的敬仰，建堂立寺、造像起塔、歌赞诵名、读经持咒等也一直盛行不衰。根据有关经典记述，这些举措都是有巨大功德的。但在观音菩萨思想看来，更重要的还在于对观音菩萨各种教诲的悉心效法，其中最主要的便是福慧双修和慈悲济世。

因地观音菩萨的修持精神与方法、果地观音菩萨获证的品格与气质、观音菩萨慈悲救世过程中的原则与教法，所有这一切都是一个观音菩萨信仰者都应该认真效法的，观音菩萨思想的主要部分也正反映在这些方面。近代印光大师就曾呼吁人们“见贤思齐，以观音之心为心，以观音之事为事”。观音菩萨之心，其实就是观音思想，观音菩萨之事也主要是观音菩萨思想之实施。所以，印光法师所说的“见贤思齐”，也即是号召人们去效法观音菩萨的思想。

第六章 观音菩萨之形象

观音菩萨的形象千变万化，因众生有不同的因缘，观音菩萨便会示现不同的身相来度化众生。在《法华经·普门品》、《楞严经·观世音菩萨耳根圆通章》等各部经典都有说明观音菩萨的各类不同形象，也有因修法传承上的类别，将观音确立为某种固定的形象，从而形成他的独特标志。西方极乐世界的净土观音菩萨形象，可以说是一切观音的本位。¹《佛说观无量寿佛经》中描述的净土观音是最原始、完整，并具权威性的形象，其中“天冠化佛”、“宝手接引”等特征为后世的观音菩萨造像留下重要的形象标志。观音菩萨悲心普度，随类应化，无类不现，遍于尘沙法界；众生千差万别，观音菩萨就可以随着时代不同、环境不同、品类不同，而作万千身相来相合众生、教化众生、救济众生。无论是久远劫前的古佛身份，或是过去因地修行者的形象，抑或是现在的救苦菩萨，未来的西方佛，都是观音菩萨在不同时空阶段中，为众生现种种身，成就利生事业。

第一节 观音菩萨的身相

刘宋时期的罽良耶舍译出《佛说观无量寿佛经》（以下简称《观经》）后，经中第十观“观观世音菩萨真实色身相”所描述的正是净土观音菩萨的身相特征。这段“观音观”的经文全面、完整、细致的描述净土观音菩萨高大庄严、金碧辉煌的身相，经中将净土观音菩萨的身相分为十部分来介绍，并认为观想其微妙身相，可获得无量的功德。这样的因缘使得《观经》中的净土观音菩萨的形象，也成为后世观音菩萨形象的权威标准。且看《观经》是如何描述净土观音的身相：

佛告阿难及韦提希：“见无量寿佛了了分明已，次亦应观观世音菩萨。此菩萨身长八十亿那由他恒河沙由旬，身紫金色，顶有肉髻，项有圆光，面各百千由旬。其圆光中，有五百化佛如释迦牟尼。一一化佛，有五百化菩萨、无量诸天以为侍者。举身光中，五道众生、一切色相皆于中现。顶上毗楞伽摩尼妙宝，以为天冠。其天冠中，有一立化佛，高二十五由旬。观世音菩萨，面如阎浮檀金色。眉间毫相备七宝色，流出

¹ 全佛编辑部主编：《佛教小百科·观音宝典》，台北市全佛文化出版，1999年，第70页。

八万四千种光明。一一光明有无量无数百千化佛，一一化佛，无数化菩萨以为侍者，变现自在，满十方界。臂如红莲华色，有八十亿微妙光明以为璎珞，其璎珞中普现一切诸庄严事。手掌作五百亿杂莲华色，手十指端，一一指端有八万四千画犹如印文，一一画有八万四千色，一一色有八万四千光，其光柔软普照一切，以此宝手接引众生。举足时，足下有千辐轮相，自然化成五百亿光明台。下足时，有金刚摩尼华，布散一切，莫不弥满。其余身相，众好具足，如佛无异。唯顶上肉髻，及无见顶相，不及世尊。是为观世音菩萨真实色身相，名第十观。”

佛告阿难：“若欲观世音菩萨，当作是观。作是观者，不遇诸祸，净除业障，除无数劫生死之罪。如此菩萨，但闻其名，获无量福，何况谛观！若有欲观世音菩萨者，当先观顶上肉髻，次观天冠，其余众相亦次第观之，悉令明了，如观掌中。作是观者，名为正观；若他观者，名为邪观。”

上文即是《观经》中十六观门的第十观“观世音菩萨真实色身相”，也是观世音菩萨的报身相，又名“观音观”，观想观音菩萨的真身，包括其身量、身色、肉髻、项光、身光、天冠化佛、面色毫相、臂相、手相、足相共十部分，大致与阿弥陀佛无差别，唯“顶上肉髻及无见顶相”¹两部分与佛身相稍有差异。

在文中观音菩萨身相的特征有四点：第一，身量比佛低。观音菩萨的身长为八十亿那由他由旬，但第九观阿弥陀佛身长是六十万亿那由他恒河沙由旬，少“恒河沙”三字则身长减少深远。因此，在观想观音菩萨的身量时，只需想其与阿弥陀佛身量略低即可。第二，宝手接众生。观音菩萨的周身各部色不尽同，如面阎浮檀金色，身紫金色，臂莲红色，手五百亿杂莲华色；而宝手上的色彩尤多，表接引之德，接引众生的重要性。第三，顶不及佛相。肉髻，相也；无见顶，好也。观音菩萨示居菩萨位，为尊本师阿弥陀佛故，相好自然次于佛位。第四，闻名及谛观。听闻观音菩萨名号，口称念、心忆念，此举是“持名散善”能得无量福；而依《观经》修观音观，是“观想定善”能除无数劫生死重罪。

¹ 肉髻是相，无见顶是随形好，合称无见顶相。

观音菩萨身相中尤其重要的标志是“其天冠中有一立化佛”，即是观音菩萨头顶上带着毗楞伽摩尼宝做成的天冠，在这顶天冠的中间，有一尊伫立的化身佛，高二十五由旬。这尊化佛就是阿弥陀佛，观音菩萨把佛像顶在头上的原因是感念佛恩深重。经中提到观音菩萨与阿弥陀佛同为西方圣者，同做接引事业，关系非同一般；而且其他经典也提到他们从无始劫来曾为君臣、父子、师徒等。观音菩萨惦念恩德深重，为表示礼敬本师阿弥陀佛，故于头顶之宝冠中安置此尊佛像，在尽未来际恭敬顶戴，报答阿弥陀佛深恩。

善导大师的《般舟赞》曰：“天冠化佛高千里，念报佛恩常顶戴”，又在《往生礼赞》上也说：“西方阿弥陀佛，观音顶戴冠中住”。也由此观音菩萨与大势至菩萨在身相上有了微小的区别，如隋代慧远在解释该经时说：“观音项上有其化佛，势至项上有其宝瓶。故观二首便知别矣。”¹隋代智顓也说：“上言观音头上天冠中有一立化佛，势至项上有宝瓶，以此为别。”²“天冠化佛”成为净土观音菩萨身相的重要标志，后来多数各类的观音菩萨造像也会保留这一标志，最后甚至都成为辨别观音菩萨造像的唯一条件。

在观音菩萨的身相中，提到观音菩萨的身相光明也是非常重要。不但在《观经》中细说“项光”和“身光”，在《无量寿经》的现存五种译本中也以“光明”为观音菩萨身相的特征之一。如支娄迦讖译本云：“光明智慧最第一……项中光明，各焰照他方，千须弥山佛国常大明。”支谦译本云：“项中光明，各焰照他方，千须弥山佛国中常大明。”康僧铠译本云：“有二菩萨最尊第一，威神光明，普照三千大千世界。”菩提流支译本云：“二菩萨光明，常照三千大千世界。”法贤译本云：“有二菩萨身光，远照三千大千世界。”而且在现存的四部授记类经典中，释迦佛对净土观音授记的名号也突显了“光明”特征。如昙无竭译的“普光功德山王如来”，施护译的“普明高显吉祥峰王如来”，昙无讖译的“遍出一切光明功德山王如来”，《大乘悲分陀利经》译的“光明普至尊积德王如来”，这些项光、顶光、身光，光与明的字眼都在彰显观音菩萨身相的赫赫光明。

还有密咒类经典也多侧重描述观音菩萨的“天冠化佛”之相。如《大乘庄严宝王经》云：“归命大悲莲华手，顶戴弥陀一切智……若人恒念大士名，当得往

¹ [隋]慧远：《观无量寿经义疏》，《大正藏》第三十七册，第182页上。

² [隋]智顓：《佛说观无量寿佛经疏》，《大正藏》第三十七册，第193页中。

生极乐界，面见如来无量寿，听闻妙法证无生。”《十一面观世音神咒经》云：“其十一面各戴花冠，其花冠中各有阿弥陀佛。”《青颈观自在菩萨心陀罗尼经》云：“冠中有化无量寿佛。”《佛说圣宝藏神仪轨经》云：“无畏观自在……顶戴天冠，上有无量光佛，作善相圆满。”无量寿佛、无量光佛都是指阿弥陀佛。因此，不论是莲华手观音、十一面观音，或是青颈观音的顶戴天冠上都供有阿弥陀佛像，而“天冠化佛”正是净土观音菩萨重要的根本的标志，最后又成为所有显密教中观音菩萨身相的一致特征。

经典中描绘的观音菩萨是清净微妙、光明广大的报身相，是所有观音菩萨身相的根本。《观经》将观音菩萨身相分为十部分相好细说，其中的特征是身量比阿弥陀佛略低一些，肉髻与无见顶相没有佛的圆满，常以绚丽宝手接引众生，对闻名谛观的众生施福灭罪，天冠化佛是重要标志，其他身相与阿弥陀佛、大势至菩萨无差别。而其他经典也有对观音菩萨身相的描述，如《无量寿经》和授记类经典补充说明观音菩萨身相的光明特征。密咒类经典又表明观音菩萨身相的“天冠化佛”，成为所有显密教中不同类别的观音菩萨都可以拥有的共同标志。

第二节 观音菩萨的身份

观音菩萨是无量劫前的一尊古佛，名称为“正法明如来”；佛都具足法、报、化三身，观音菩萨乃古佛再来，自然也是三身具足，身相圆满。正法明如来具足法、报、化三身，法身是尽虚空遍法界不可见，但正法明如来出于慈悲救世的目的，运用其神通之力，由不可见、不可触的清静法身中，显化出与常人不同的身相。在《观经》中彰显的净土观音真实色身相，称其为报身；随后观音菩萨示现在三千大千世界中，分身百千万亿，寻声救苦，救度有缘众生，可随众生之根机，在一定的时间、地点或其他条件下，分别显化各式各样与常人无异的身份，以便深入社会，接近群众，方便教化，若论其化身是千百亿数，无一固定形式。观音菩萨其正报身相具足，法身微妙、报身次佛、化身无量之三身圆满。在经典中又有种种不同的身份，如过去世是古佛再来的身份，示现成精进修行的众生；于现在世是大慈大悲的菩萨，到未来世是究竟圆满的西方佛，慈悲化现从众生到佛位的修学历程。

一、久远劫前的正法明如来

在《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》中记载：观音菩萨的身份，是过去无量劫前的正法明如来古佛。如《大悲心陀罗尼经》云：“此观世音菩萨，不可思议威神之力，已于过去无量劫中，已作佛竟，号正法明如来。”

《千光眼观自在菩萨秘密法经》云：“我（释迦佛）念往昔时，观自在菩萨于我前成佛，号曰：‘正法明十号具足。’我于彼时为彼佛下作苦行弟子，蒙其教化今得成佛。十方如来皆由观自在教化之力故，于妙国土得无上道，转妙法轮。”《大乘庄严宝王经》云：“是观自在菩萨，救度无数百千俱胝那庾多有情恒无间息，具大威力过于如来。”这三段经文都是释迦佛亲口宣说，可见观音菩萨的过去古佛身份年代久远，曾教化释迦佛与十方如来成就佛果，具足大威神力还强过如来。这样的赞叹已经不是对一位普通菩萨的简单介绍了，而是对一位身份至高至上、成就至深至远、威神至大至强的过去古佛的尊崇赞誉。

二、过去世的修道行者

观音菩萨为了救度众生，舍古佛之位，发大悲心倒驾慈航，往返于极乐世界和娑婆世界度化众生，由此开启了救苦救难与净土的救度接引之行。观音菩萨为了方便说法、教化，在娑婆世界化现种种身份修行。如《大悲心陀罗尼经》中记述观音菩萨回忆往昔，示现为佛座下的弟子，听闻受持“大悲神咒”。又有《佛说十一面观世音神咒经》中记载观音菩萨亲口说自己曾化现为大持咒仙人、优婆塞身等，都是为了学习如来无量教法，弘扬法门利益众生。在这些观音菩萨过去世的种种身份中，比较著名的当属莲花童子和不眇太子，莲花童子是出自《受记经》中观音菩萨与大势至菩萨化现莲花童子身，在佛前听法、发愿、修行。不眇太子是出自《悲华经》中记载，太子不眇是过去删提岚佛国的无净念转轮圣王的长子，起初学习无净念父王，恭敬供养宝藏如来，但只知培福，不懂回向菩提，成就道业。在大臣宝海的劝化下，发胜上愿，行菩萨道，以获最究竟的解脱。不眇太子是观音菩萨过去世的一个身份，他的事迹全面体现观音菩萨在去世的所作所为，经典中有四处行为能证明。第一培福发愿，不眇太子有高贵的身份，又懂得效法父亲，供养如来培植福田，具有深厚的福德善根。后来又接受宝海大臣的劝化，将自己培福的功德回向菩提，发愿救护苦恼忧愁的众生。愿文是：“愿我行菩萨道时，若有众生受诸苦恼恐怖等事，退失正法堕大闇处，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。”不眇太子的培福发愿是观音菩萨在过去世修学中一直在做的事情。第二称名免难，愿文中说，如果众生称念他的名号，他能眼见耳闻，及时救护，此与观音菩萨帮助众生的方式是一样的。第三随父度生，不眇太子的父亲是无净念转轮圣王，宝藏如来为无净念王授记为西方极乐世界的阿弥陀佛，而不眇太子自请将来要随从无净念父亲，辅佐弘化。第四授记成佛，宝藏如来为不眇太子更名“观世音”，并授记将来随同阿弥陀佛行菩萨道，待佛灭后在西方极乐世界继位成佛。所以，观音菩萨过去世的身份，不论是佛弟子、持咒仙人，或是不眇太子等，他们历经无量劫的修学，一直都在佛陀的身边聆听教法，通过精进不懈的培福修慧，不断地发愿利益众生，成就未来世的佛果位。

三、现在世的救苦菩萨

从过去无量劫前到现在，观音菩萨一直都在十法界中行自利利他之事。如：变化为婆罗门菩萨身，度化妙严耳天子；化现蜂形，度百千万类的虫蛆；化现圣马王，救五百商人脱离罗刹女难等等。《无量寿经》云：“（观音）于此国土修菩萨行，命终转化生彼佛国。”观音菩萨与娑婆世界有大因缘，在过去世于娑婆世界修学自利，成就后往生极乐世界为大菩萨。在现在世往返于极乐世界和娑婆世界之间，其身份一者是身为阿弥陀佛的左胁侍菩萨，辅助阿弥陀佛教化众生，使其脱离苦难，导入西方净土；二者是来此娑婆世界的救难菩萨，从经典中的观音菩萨三十三应化身，到中国民间化特色的观音菩萨三十三应化身的演变，再到近现代出现的人间化观音应化身的转变，略言观音菩萨三重多类多形象的身份转变；三者是接引众生往生的接引菩萨，在众生临终前，示现不同身相，接引往生西方极乐世界；这样的双重身份担当是观音菩萨在西方极乐世界地位的重要性，以及观音菩萨对娑婆世界众生的法缘深厚的最好说明。

1、作为阿弥陀佛的左胁侍菩萨

观音菩萨在现在世的第一身份是阿弥陀佛的左胁侍菩萨。《观经》中反复提到观音菩萨与阿弥陀佛一同出现的画面。如在释迦佛讲完第六观“总观想”之后，便出现了这样的景象：“无量寿佛住立空中，观世音、大势至二大士侍立左右，光明炽盛，不可具见，百千阎浮檀金色不得为比。”第八观“想像”中讲到，想阿弥陀佛坐莲华中，左华座上观音菩萨，右华座上是大势至菩萨，“一一树下，

亦有三莲华，诸莲华上，各有一佛二菩萨像，遍满彼国。”身为阿弥陀佛的左胁侍菩萨，观音菩萨总不离其左右，与阿弥陀佛一同示现种种光明，辅助阿弥陀佛教导极乐世界的众生，也常与阿弥陀佛一起来到娑婆世界救济众生。

如《请观音经》中说，毗舍离国遇到一场大恶病，月盖长者等请释迦佛救济。释迦佛告诉长者：“去此不远正主西方，有佛世尊名无量寿，彼有菩萨名观世音及大势至，恒以大悲怜愍一切救济苦厄。汝今应当五体投地向彼作礼……当请彼佛及二菩萨。”阿弥陀佛与观音菩萨、大势至菩萨合称为“西方三圣”，所以释迦佛教导月盖长者祈请西方三圣来解救这场恶病，而西方三圣悲心切切，来得也迅速。“说是语时，于佛光中，得见西方无量寿佛并二菩萨。如来神力，佛及菩萨，俱到此国。”随后观音菩萨在西方三圣中脱颖而出，主担消除病痛大任，教念三称三宝名与观音名。最后又说“十方诸佛救护众生神咒”、“消伏毒害陀罗尼咒”，令毗舍离人得到十方佛的加持，远离疾病众苦，常得安乐欢喜。所以，观音菩萨在极乐世界随同阿弥陀佛示现威神，在娑婆世界辅佐阿弥陀佛教化，是解救众生困厄的现在世救难菩萨。

2、作为来此娑婆世界的救难菩萨

《法华经·普门品》中无尽意菩萨问释迦佛说：“观世音菩萨云何游此娑婆世界？云何而为众生说法？方便之力，其事云何？”由此三问请释迦佛宣说观音菩萨的三十三应化身，这与《楞严经》中所列举的观音菩萨应化身在内容上是大同小异的。如此，便有佛教典籍依据的经典化的观音三十三应化身。

经典化的观音三十三应化身分别是：佛身、辟支佛身、声闻身、梵王身、帝释身、自在天身、大自在天身、天大将军身、毗沙门身、小王身、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、长者妇女等身、童男身、童女身、天身、龙身、夜叉身、乾闥婆身、阿修罗身、迦楼罗身、紧那罗身、摩睺罗迦身、人身、非人身、执金刚神身；加上菩萨本身，合称为经典化的三十三观音应化身。自此以后，不同宗派、不同类别的相关观音经典不断被翻译出来，观音应化身也由此三十三身逐渐丰富至百余身。如：天台宗尊崇的“六观音”，密宗崇奉的“七观音”，《千光眼观自在菩萨秘密法经》记载的“二十五观音”与“四十观音”等等，这些经典化观音应化身的多少，不过是翻译者与传诵者的详简增删而已，于观音菩萨的慈悲应现种种身，示现种种形，化现种

种相并无影响。如上依据各经典列举大略，但《普门品》中经典化的三十三观音应化身，始终占据观音应化身形象信仰的主流位置，流传世间为众生所供养。

随着观音感应事迹的传播与佛教艺术的发展，在中国逐渐衍生出在数量上与经典化的观音应化身同等，在造型上却独具民间特色的另一种观音应化身信仰。这种民间化的三十三观音应化身分别是：杨柳观音、龙头观音、持经观音、圆光观音、游戏观音、白衣观音、莲卧观音、泷见观音、施药观音、鱼篮观音、德王观音、水月观音、一叶观音、青颈观音、威德观音、延命观音、众宝观音、岩户观音、能静观音、阿耨观音、阿么提观音、叶衣观音、琉璃观音、多罗尊观音、蛤蜊观音、六时观音、普悲观音、马郎妇观音、合掌观音、一如观音、不二观音、持莲观音、洒水观音。此民间化的三十三观音应化身多数是在唐代以后，根据民间流传的观音应化身显化感应事迹，经过文学艺术的加工点缀，精心创作出具有中国佛教特色的，又符合民众喜闻乐见的观音应化身形象。

观音菩萨信仰受“人间佛教”思想的推进，将菩萨出世超脱与入世利生相调和。观音菩萨有无尽慈悲、无限智慧、无边神力，是经过无量劫的修行直至成佛；而大家只要依佛言教，如理如法地闻思修证，就能证得佛菩萨的果位，就能成为观音菩萨。《六祖坛经》云：“慈悲即是观音，喜舍名为势至”，观音菩萨应化身则成为慈悲的代言，那么发慈悲心、救人急难，人人学观音、人人做观音就成为人间化的观音菩萨应化身的形象；并没有固定的形象，仅以“慈悲”作为观音应化身的重要标志，只要心存善念，人人皆是观音菩萨的应化身，成为一种最新的观音菩萨形象。

3、作为接引众生往生的接引菩萨

观音菩萨在现在世的第三身份是接引众生往生的引路菩萨。如《观经》第十四观中在讲述接引上品上生者的景象时，说到“阿弥陀如来与观世音，及大势至、无数化佛，百千比丘、声闻大众、无量诸天，七宝宫殿，观世音菩萨执金刚台，与大势至菩萨至行者前，阿弥陀佛放大光明照行者身，与诸菩萨授手迎接”。在讲述上品中生者的往生时提到“阿弥陀佛与观世音及大势至，无量大众眷属围绕，持紫金台”；在讲述接引上品下生者的往生时提到“阿弥陀佛及观世音并大势至，与诸眷属持金莲华”。善根福德因缘不同，众生所遇到的情况是不一样的。上品众生发菩提心、福慧双修，临终时阿弥陀佛、观音菩萨、大势至菩萨和无量的天

神都会来到上品众生的跟前，赞叹他、鼓励他，并用金刚台、紫金台或金莲花来接引他们；中品的众生持戒修福，临终时阿弥陀佛和比丘会用七宝莲花来接引；下品的众生造恶业能悔改，阿弥陀佛一样不舍弃这样的众生，派遣化佛、化观音等来接引。

四、未来世的西方如来

观音菩萨经过久远劫的修行，不辞辛劳的度化众生，在未来世继阿弥陀佛涅槃成佛。如《授记经》中说：“阿弥陀佛正法灭后，过中夜分明相出时，观世音菩萨，于七宝菩提树下，结跏趺坐，成等正觉，号普光功德山王如来……其佛国土号曰众宝普集庄严。”在现存的四部授记类经典中，关于观音菩萨授记成佛的经文，除了佛名和国土名稍有差异，但是在未来世一定会成佛，在西方极乐世界成佛，在阿弥陀佛灭度后成佛，这三点意思是一致的。在未来世一定会成佛的缘由，是观音菩萨原本即是古佛，再加上于过去世精进的修学自利，于现在世不懈的弘法利他，又有十方诸佛的授记，在未来世必然会成佛。而且观音菩萨的根本道场就是西方极乐世界，他在西方净土协助辅佐阿弥陀佛，对西方净土的情况了如指掌，所以在西方极乐世界成佛也是合乎情理的。

上文通过对观音菩萨相关经典的整理分类，了解经典在中国传译的情况，对观音菩萨整体形象也有所认识。如《观经》中描绘的观音菩萨清静微妙的庄严身相，是所有观音菩萨身相的根本，其主要的标志是“天冠化佛”。而其他经典中补充说明身相光明的特征，和“天冠化佛”是识别观音菩萨身相的唯一标识。观音菩萨在经典中叙述的种种身份，最初是正法明如来，因大悲心舍佛位，在过去世化现不眇太子的身份精进修学，于现在世是弥陀胁侍、娑婆救难与接引众生的救苦菩萨身份，到未来世是西方极乐世界的普光功德山王佛。种种的身相、种种的身份，都是围绕在观音菩萨为利益众生作出种种示现的主题中，体现观音菩萨完成菩萨成佛的修道中的大悲行愿，精进修持、恒时度生的慈悲精神。

第七章 观音菩萨之组合体系

观音菩萨信仰在中国流传甚广，之所以能被大众所认识并接受，很大程度取决于观音菩萨所组合的信仰团体非常强大。正如早期的西方净土信仰，西方三圣中的观音菩萨是作为观音菩萨信仰在中国的最早传入，只是当时大家更重视于阿弥陀佛的宏愿和西方净土的殊胜，而忽略观音菩萨作为阿弥陀佛的左胁侍菩萨的重要助力。随着越来越多的佛教经典传入，属于观音菩萨经典的《法华经·普门品》得到单本流通的机会，观音菩萨开始作为独尊菩萨而广受信仰，这种情况当时极为盛行。观音菩萨信仰虽有独树一帜的能力，但对于信众来说，追求更全更完美的信仰才是最好的。所以，就出现了与观音菩萨相关的组合型“印度三圣”、“中国三圣”、“四大菩萨”信仰等在中国的遍布传播。

西方三圣即是指西方极乐世界的阿弥陀佛和观音菩萨、大势至菩萨，其中以阿弥陀佛为主尊，观音菩萨和大势至菩萨是阿弥陀佛身边的两位左右胁侍菩萨，共同辅佐阿弥陀佛，接引念佛众生往生西方极乐世界。与“西方三圣”相对应的是“娑婆三圣”，“娑婆三圣”的组合说法众多，比较常见的是：释迦佛为主尊，观音菩萨和弥勒菩萨为辅，在印度广泛流行的称为“印度三圣”；另外，以释迦佛为主尊，观音菩萨和地藏菩萨为辅，在中国广泛流行的称为“中国三圣”。除了一佛二菩萨的三圣组合，还有观音菩萨与文殊菩萨、普贤菩萨、地藏菩萨组合，逐渐形成中国四大菩萨的信仰形态。在观音菩萨身边的两位可爱的善财童子和小龙女，还有护法二十八部众等，都是追随着观音菩萨度生出现的信仰组合。

第一节 西方三圣

佛教“三圣信仰”模式是指以“一佛二菩萨”为中心所发展出来的信仰形式，既包含了相关的教义、意识与信念，也包含由此延伸出的实践行为与礼拜仪式。“三圣”与“一佛二菩萨”是同义词，“三圣”于结构上有一定的安排，即以佛为主、二菩萨为辅；在供奉形式上，常见佛在中间，二菩萨在两侧，例如：阿弥陀佛在中间，观世音、大势至二菩萨在两侧；卢舍那佛在中央，文殊、普贤二菩萨在两侧等。尽管组合的内容不同，但“一主尊与二胁侍”的结构不变。“三圣”

是以“三位一组”的整体结构而承载“三圣”这个称号，例如，阿弥陀佛与观音、势至二菩萨合为“西方三圣”，少了其中一位圣者，就构不成一组；而“三圣”之中任何一位圣者脱离该组，其性质就恢复到单独的佛或菩萨信仰，也就不属“三圣信仰”模式所摄。

“西方三圣”指的是西方极乐世界中三尊主要的佛菩萨，即教主阿弥陀佛，和他的左胁侍观世音菩萨、右胁侍大势至菩萨。一般常见的造像形式是主尊佛双手前伸施无畏印、与愿印，而二菩萨手持莲花随侍在两侧。最初，造像题记或文献多使用“无量寿佛并二菩萨”、“弥陀佛并二菩萨”来称呼这个组合，直到宋朝出现了“西方三圣”的名称，才成为后世的通称。有关这个组合的详细内涵，主要出于《无量寿经》和《观无量寿佛经》，而在《悲华经》中亦有部分经文详述阿弥陀佛和观音菩萨在过去生中的因位愿行。阿弥陀佛与观音、大势至二菩萨的法理关系以及信仰模式，主要源于曹魏·康僧铠译的《无量寿经》及刘宋·璜良耶舍译的《观无量寿经》。《无量寿经》是东汉·支娄迦谶所译之《佛说无量清静平等觉经》的同本异译。此经相传前后有十二种译本，但现存的异译本只剩下本经以及吴·支谦译《阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》二卷；曹魏·康僧铠译的《无量寿经》，唐·菩提流支译的《无量寿如来会》（即《大宝积经第五会》）二卷；宋·法贤译《大乘无量寿庄严经》三卷等共计五个版本。这些译本的内容大体相同，但在文字记载上略有出入。古来尤以曹魏·康僧铠译的《无量寿经》流传最广，对于此经的讲通疏注活动也最为兴盛。此外，刘宋·璜良耶舍译的《观无量寿经》则是以三位一组的三圣庄严身相作为细致观想和思惟观察的殊胜境缘，从而在净土实践架构中占有一个重要的地位，一步步加强了三圣不可分割之整体意象，也是西方三圣的重要泉源。

一、阿弥陀佛

阿弥陀佛又称无量寿佛，阿弥陀佛的身世在佛教经典中记载有三：一是《法华经·化城喻品》记载，阿弥陀佛是大通智胜佛未出家前，家中十六子其中的一子；二是《佛说无量寿经》记载，阿弥陀佛是法藏比丘，发四十八大愿，成就西方极乐世界度化众生；三是《悲华经》记载，阿弥陀佛是无净念转轮圣王，观音菩萨是转轮圣王的长子，父子俩在宝藏如来座下发愿修行种下的因，所以也就有了现在的西方三圣同出入度化众生的果。

阿弥陀佛的形象主要有两种，一种是坐姿，另一种是站立姿势，坐相的姿势是结跏趺坐，两手结弥陀，定印于脐下，掌心有一莲台，坐姿形象通常供奉于大雄宝殿正中，位于释迦牟尼佛的右边；站立的姿势为右手下垂，结与愿印，左手当胸展中持莲台，显示接往众生的姿势。阿弥陀佛立像，又常称为接引佛，西方三圣像是阿弥陀佛居中间，结跏趺坐，两手结定印，掌心有金莲花；观音菩萨立于佛的左前方，双手捧紫金台，大势至菩萨立于佛的右前方，双手合掌，西方三圣也有全是立像的。

在观音菩萨的形象中，尤其重要的是“天冠化佛”。《佛说观无量寿经》中十六观门的第十观音观，观想观音菩萨身相的身光、手足等十部分。其中有“其天冠中有一立化佛”，即是观音菩萨头顶上带着毗楞伽摩尼宝做成的天冠，在这项天冠的中间，有一尊伫立的化身佛，高二十五由旬，而这尊化佛就是阿弥陀佛。观音菩萨把佛像顶在头上的原因，就是感念佛恩深重，为表示礼敬本师阿弥陀佛，故于头顶之宝冠中安置此尊佛像，在尽未来际恭敬顶戴，报答阿弥陀佛深恩。

还有，观音菩萨是阿弥陀佛的补处菩萨，在阿弥陀佛入涅槃后，观音菩萨会继承阿弥陀佛佛国位，在西方极乐世界成佛，教化众生。在《观音义疏》中解释阿弥陀佛寿量的时长与观音菩萨成佛的肯定性：“然佛寿实有量。此佛寿半阎浮提微尘数劫灭度，观音补处；观音灭度后，势至补处；故寿有量，而称无量寿也。非彼佛寿实无量也。”这就是说阿弥陀佛的寿虽长远，此期间有半阎浮提微尘数劫，但终究会有涅槃之时；在佛灭后，观音菩萨、大势至菩萨次第成佛。正如《安乐集》中说：“依《观音受记经》云，阿弥陀佛住世长久，兆载永劫，亦有灭度。般涅槃时，唯有观音、势至住持安乐，接引十方。”观音菩萨在西方成佛后，继阿弥陀佛的事业，承担接引众生的重任。

观音菩萨与阿弥陀佛的关系非常密切，观音菩萨在前化导，普门摄受；以种种形，游诸国土，度脱众生。阿弥陀佛在后总摄，一法普度，以光明力，以名号力，摄受众生。阿弥陀佛为主、为尊，观音菩萨为从、为辅（含大势至菩萨：摄念佛人，归于净土）。《观经》云：“此二菩萨，助阿弥陀佛，普化一切。”阿弥陀佛摄尽观音菩萨功德，观音菩萨以普门导归净土一门。如善导大师云：“救苦分身平等化，化得即送弥陀国。”手持净瓶，普洒甘露，即示大悲救苦之意；头戴宝冠，顶奉弥陀，即示归命顶戴之处。故信观音者，当更信弥陀，信弥陀者，自

摄观音，乃至大势至等诸大菩萨。

二、大势至菩萨

大势至菩萨又称“无边光”，又称“无边炽盛光”。他是阿弥陀佛的右胁侍菩萨，全身的光明可以遍照十方微尘数刹，具有紫磨真金色。《观无量寿经》云：“大势至菩萨举身光明，照十方国，作紫金色，有缘众生皆悉得见。此菩萨一毛孔光，即见十方无量诸佛，净妙光明，故持号为菩萨无量光，以智慧之光，普照一切，令离三涂，得无上力，故号此菩萨为大势至。”“大势至菩萨”这个名号，就是依照它的德用、德能来建立的。正如观音菩萨的名号也有其独特的内涵，就是观照世间呼救的声音，来给予及时的救度。另外，大势至菩萨在行走的时候，十方世界都有六种震动，地震时就有五百亿的莲华涌现出来；当他坐的时候，其所在的七宝国土也一时动摇；所以说大势至菩萨有极大的力量，极大的势能。

在《悲华经》中记载着大势至菩萨和阿弥陀佛、观音菩萨在因地发愿修行的事迹，阿弥陀佛是无净念转轮圣王，他有一千个王子，其中观音菩萨是无净念王的长子不眴，大势至菩萨是无净念王的次子尼摩。无净念王带领着他的千子和大臣等去供养宝藏如来并发愿成佛。宝藏如来为他们受记，当阿弥陀佛入灭后，由观音菩萨补其位，观音菩萨继承阿弥陀佛的佛果位成佛；待观音菩萨入灭后，大势至菩萨效仿观音菩萨，由大势至菩萨补处成佛，大势至菩萨继承观音菩萨的佛果位成佛。观音菩萨是大慈大悲，普渡众生，大势至菩萨则是以智慧之光，普照一切。大势至菩萨头顶宝瓶内存智慧光，就是让智慧之光普照世界一切众生，使众生解脱血火刀兵之灾，得无上之力。

大势至菩萨在因地是以智慧来选择的法门。在成就等觉菩萨的果位时，他以智慧光明普照一切，使他方世界六道轮回的众生，尤其是堕在三恶道的众生，得到光明的注照，受到光明注照的众生就能够休止所遭受的剧苦刑罚，离开三恶道，投生善道，最终往生西方极乐世界快速成佛。从以上这个意义上来说，大势至菩萨是以“光明”来自利利他。所以他以这种智慧光明的力量著称。

“西方三圣”是在佛教经典中最早出现于中土的三圣组合。从文献上来看，支娄迦讖所译的《佛说无量清净平等觉经》，在东汉时（约公元179年）已经译出，是中土最早一部描述三圣的经典。造像方面，在炳灵寺石窟169窟的西方三圣像，龕侧墨书题记末尾题：“建弘元年岁在玄枵三月二十四日造”，纪元推断为公元420

年，是目前载有明确纪年的三圣像中年代最早的一组。

净土法门以念佛的行愿作为内因，以佛的愿力作为外缘，祈使内外相应而往生极乐世界。修行人命终时，若能睹见远在西天的三圣现身眼前，这就表示得到了往生净土的有相信号与直接证明，往生有望。由于法门简易，念佛往生之法在中唐以后特别盛行，即使是其他宗派的行者也往往兼修念佛，于是“西方三圣”随着净土法门的发展而传布，成为现存的三尊组合中历史延续最长的一组。

第二节 娑婆三圣

“娑婆三圣”的一佛二菩萨与娑婆世界都有甚深关系，通常认为的“娑婆三圣”是指释迦佛和观音、地藏二菩萨，但在本章节中讨论的“娑婆三圣”以地域来划分印度三圣和中国三圣，其中印度三圣指是以释迦佛为主尊，观音、弥勒二菩萨为辅的一佛二菩萨的三圣信仰形态；而中国三圣则是以释迦佛为主尊，观音、地藏二菩萨为辅的三圣信仰形态；他们都有各自存在的理论依据，以及广大信众对其信仰组成的认可和推崇。

一、印度三圣

这个以一佛二菩萨为中心的信仰模式，并不是中土佛教徒首创，因为在印度早已存在某种形式的三圣信仰。从考古资料来看，印度曾经出现一佛一菩萨造像形式，为佛肩旁一菩萨，或是菩萨在下、佛在上方的轴心上下关系，以显示佛与菩萨的传承及果位联系。大约公元一世纪左右，即印度迦腻色迦王时代，出现了一佛二菩萨的造像。自迦腻色迦王至其子富西色迦王时代，深受希腊文化影响，故犍陀罗之佛教美术盛极一时。当时的两个造像中心“秣兔罗”与“犍陀罗”均出现了一佛二菩萨的造像。

在秣兔罗地区所出土的一组“一佛二菩萨碑像”，现藏于美国 Kimbell 博物馆。这组碑像，主尊是一尊结跏趺坐的坐佛，身着袈裟，偏袒右肩，右手结“施无畏印”，手掌和脚掌均有象征图案“莲花和法轮”，佛身后有项光。在坐佛的左右两后侧，站立着两尊着贵族服装且具华丽装饰的菩萨像，面容与佛相似，双手的手印均与主尊佛相同，右手同作“施无畏印”，左手放在腰际。三圣同雕于一块石头上，这组三圣碑像刻有迦腻色迦王一世四年（公元82年）的铭记，这可能

是印度目前发现最早的一组三圣像。

几乎在同时代（约公元78-100年左右），印度另一个造像中心“犍陀罗”也出现了一佛二菩萨的造像。这组出土于 Shah-Ji-Ki-Dheri 的三圣像，被铸于舍利盒上。主尊佛是一坐佛，右手结“施无畏印”，身着袈裟，衣下摆垂于双腿之外，佛头顶有背光。二尊胁侍菩萨，站立在佛左右两边，双手合十。从造像形式上看，已经是相当成熟的作品了。后续出土的文物显示了，印度在二世纪至五世纪时期，一佛二菩萨像非常盛行。可以由此推知，印度最迟在公元一世纪左右，就已经存在某种形式的三圣信仰，并延续了三、四百年的时间。

尽管经典中塑造了西方三圣一体不分的完整形象，完整体现西方极乐世界“一佛二菩萨”的“西方三圣”造像在印度却是非常少见。早期印度的观音造像经常同弥勒同时出现，这从玄奘法师等人的记载以及现在的考古发现就可以反映出来。如玄奘法师记载，在佛陀当年成道的地方，有一座佛寺，其“外门左右各有龕室，左则观自在菩萨像，右则慈氏菩萨像。白银铸成，高十馀尺”。即使观音菩萨在“三圣”造像中出现，又是作为这个世界的教主释迦牟尼佛的胁侍而出现，由于不是胁侍阿弥陀佛，所以另一侧也就不是大势至菩萨。即为出土于古代犍陀罗地区、被判定为公元247年的一组观音“印度三圣”造像，居中者为释迦牟尼佛，左侧为弥勒菩萨，右侧为观音菩萨，是1—3世纪印度阿占塔石窟中的三尊造像。在这组造像中，也是释迦佛居中，观音菩萨和弥勒菩萨胁侍两旁。弥勒一般被认为是继承释迦牟尼教法的大菩萨，也是以后继承释迦佛位在这个世界上教化众生的未来佛。观音与弥勒二菩萨一左一右胁侍于释迦佛两边，如何来理解这样的信仰组合？在释迦佛已经灭度的期间，观音菩萨被看作是救度这个世界的主，弥勒则是未来救度这个世界的主。二者一现在，一未来，同为释迦佛的继承者。另外，观音菩萨作为古佛再来的信仰，释迦佛作为现在佛，弥勒菩萨是未来佛，就是过去现在未来的三世佛的一种信仰组合。因为未来佛居现在佛一侧，那另外一侧便很容易被理解为过去佛。

早期印度缺少“西方三圣”造像这一现象与印度早期观音信仰以现世救苦为核心这一重要特征有很大的关系。观音菩萨信仰对现世的、现实众生的需要给予最强有力的帮助，不论是古佛再来的身份，还是现世救难的职责，始终能占据信众心中非常重要的位置。

二、中国三圣

“娑婆”是梵语的音译，也译作“索诃”、“娑河”等，意译为“堪忍”。有说“娑婆世界”的众生因罪业深重，必须忍受种种烦恼苦难，故“娑婆世界”又可意译为“忍土”，被称为“五浊世间”，是“极乐世界”、“净土”的对立面，在娑婆世界里容易起惑造业，而居此世界的众生堪于忍受诸苦恼却不肯求出离，是三恶五趣的杂会之所；另一说是指释迦佛堪能忍受劳累，难说能说，难化能化，在五浊恶世的“娑婆世界”中不懈地教化众生，表现出大智、大悲和大勇的精神。

“世界”在佛教的理论中，一太阳一月亮所照耀到的世界是一小世界，一千个小世界叫做小千世界，一千个小千世界为一中千世界，一千个中千世界为一个大千世界，一个大千世界中有小千世界、中千世界、大千世界，所以也叫做三千大千世界；这样一个三千大千世界的范围，才是我们所指的一个“世界”或一个佛国土，释迦牟尼佛是作为现今的娑婆世界的佛，而娑婆世界即是释迦佛教化众生的国土区域。以释迦佛为主尊的“娑婆三圣”，在“印度三圣”与“中国三圣”是毫无疑问的，但在中国的民众心中对三圣信仰的组合，却另有安排。唐朝以后，盛行以观音、地藏二菩萨为胁侍的供奉方式，而中央有以阿弥陀佛为主尊者，如：大足北山佛湾雕于唐干宁四年（897）第52龕、夹江千佛崖第152，154号盛唐三圣、资中重龙山第8、15、44龕等；有以药师佛为主尊者，如：彬县大佛寺千佛洞唐代Q69号龕、大足山北山第110号宋代龕、大足石门山宋代绍兴二十年（1151）开凿的药师佛龕等。

最为通行的则是以释迦佛为主尊，观音、地藏二菩萨为辅的“中国三圣”；释迦牟尼佛是娑婆世界的教主，观音菩萨念众生苦，特别是娑婆世界的众生，故虽居西方却常来娑婆，因此也与此土众生特别有缘，地藏菩萨受释迦佛的咐嘱在佛涅槃后至弥勒佛下生前这段无佛的时期，继续教化娑婆世界里的六道众生。所以，释迦佛与观音菩萨、地藏菩萨，常於此娑婆世界度化众生，与此土有情众生具深厚的因缘；佛教徒便将这三位与娑婆世界因缘甚深的圣者合为一组，称为“中国三圣”（或“娑婆三圣”）。

现在的寺庙殿堂里最常供奉的一组信仰组合即是：释迦佛作为娑婆世界的教主，供奉在中央；观音菩萨救度众生，能令众生远离种种灾难，得到现生的各种求愿，对现实生活有极大的帮助，这样一位救难菩萨供在释迦佛的左手边；地藏

菩萨能救度往生的众生，能令亡者脱离地狱恶道，得到来世的超拔救济，对未来的去向有非常重要的改变作用，这样一位超拔菩萨供在释迦佛的右手边；这组“中国三圣”信仰不但表达了中国的信众对生的向往和追求，同时也重视死后的安置。当然，一种信仰的组成不单只是一种原因和一种意思的表达，这是经过时间的发展、演变，最后深入人心、发于民意的最真实的表达。“中国三圣”的释迦佛、观音菩萨和地藏菩萨，正是与娑婆世界的众生有如此甚深的因缘，所以，称之为“中国三圣”或“娑婆三圣”。

第三节 四大菩萨

中国独自形成的四大菩萨信仰是如何而来的？《华严经》中对于文殊菩萨、普贤菩萨的记载，是形成文殊信仰的重要依据，同时也是形成文殊菩萨道场的重要依据，通过分别介绍观音信仰、文殊信仰、普贤信仰的传入及深入发展，逐渐形成由观音菩萨取代“华严三圣”中毗卢遮那佛为主尊的配置，进而形成“三大士”信仰的配置方式，后又因《地藏菩萨本愿经》的流行，强化了观音、文殊、普贤菩萨和地藏菩萨之间的关联，同时又因地藏信仰结合了传统中的孝道思想，而形成中国特有的四大菩萨信仰。

南北朝至隋唐之际，观音经典被高僧广泛地传播和翻译，这种文化上的交流也对社会造成了长远的影响，一方面向社会大众介绍了观音信仰，而更多的社会大众则在受到影响之后更加尊崇观音菩萨，而其中佛教经典中提到的观音菩萨，皆彰显了观音菩萨具有佛格的特性，或是早已成佛或是能化现佛身。因而使得观音菩萨在与文殊、普贤二菩萨并列时，能取代佛而居于中尊的主位。正如唐·窥基大师在《妙法莲华经玄赞》中提到：“观音久已成佛，不舍菩萨行故，示为菩萨，何得不比如来？只如观音成佛，功德国土胜无量寿，一切佛身岂胜劣耶？”

一、“三大士”信仰的出现

三大士中的文殊、普贤二菩萨乃是《华严经》中涉及到的最为重要的菩萨，华严宗的研究者和信仰者对于观音、文殊、普贤菩萨有许多阐发，华严宗颇有影响的高僧法藏着重阐述了观音、文殊、普贤三位菩萨的特殊地位，以及这三位菩萨在《华严经》中所具备的特别意义，因而该三大士造像的出现与

《华严经》的传播以及高僧的阐释有着密不可分的关系。因而说，早在唐朝以前，观音菩萨的形象及观音信仰已经通过经典的传译被社会大众广泛接受，同时有着深厚的群众基础，因而当唐朝时期《华严经》获得广泛传播的时候，才会有高僧法藏指出，该经典中最为重要的三个菩萨分别是观音、文殊和普贤。但当时由于三大士仍然无法离开佛而单独存在，后来的高僧进一步认为三大士信仰可以成为中国佛教的重要组成部分，因而唐朝以后才会有三大士信仰的流行和独立完善。

华严诸师自杜顺、智俨直到法藏，他们都是了不起的大成就者，他们都是倾向于推崇普贤菩萨，强调普贤所代表的行与实践、以应用为佛法的究竟，由于这些祖师大德们的推动与重视，普贤菩萨非常受到重视与景仰。从杜顺到法藏时期，推崇普贤菩萨的观念，到李通玄时发生了改变，他以文殊、普贤、毗卢遮那佛三者并重。他认为：“菩萨言我成就大悲行解脱者，明观音是古今诸佛大悲之体，故下道至十地皆不离大悲之门。”观音菩萨所成就的“大悲行解脱门”，表征了古今一切所有诸佛大悲之本体。由此开始，在佛教徒传统关键中重要的菩萨不仅包含文殊菩萨，普贤菩萨，还增加了观音菩萨。

李通玄还在其《新华严经论》中多次提到独创的三圣圆融之说，更首次将观音、文殊、普贤三者并列，共成毗卢遮那佛之佛果。李通玄认为：“观世音菩萨、文殊、普贤，此三法是古今三世一切佛之共行，十方共同。文殊主法身妙慧之理，普贤明智身知根成万行之门，观世音明大慈悲处生死，三人之法成一人之德，号毗卢遮那，一切众生总依此三法，号之为佛。文殊、普贤、观世音菩萨：表法身、无相慧及根本智，即文殊之行主之；表从根本智起差别行，以普贤主之；表大慈悲心恒处苦流不求出离，以观世音主之；以此三法属于一人所行，行令具足偏周一切众生界，教化众生令无有余，名毗卢遮那佛。即明一切处文殊，一切处普贤，一切处观世音，一切处毗卢遮那，乃至微尘中重重充偏。”他不仅将“华严三圣”的认知与“三大士”进行了对比，同时也为以后三大士信仰的传播奠定了基础。澄观法师是首次将毗卢遮那佛与文殊、普贤二菩萨称为三圣，由于澄观法师对于观音菩萨的尊崇，则在《华严经》提及的三位菩萨文殊、普贤、观音这三位菩萨中凸显观音菩萨，确立了以观音菩萨居中间时，三菩萨并列的格局“三大士”的称谓，及其所代表的地位就已经成型和出

现。

二、地藏菩萨信仰与“三大士”

地藏菩萨信仰早在北朝时期就已通过经典传译的方式传入我国，约译于北朝的《大方等大集经》中的《须弥藏分》，这是中国人通过佛教经典中最早接触到的地藏菩萨介绍。隋唐之际，地藏三经的翻译和流行，标志着地藏信仰在我国的确立。地藏菩萨信仰在汉地传播的过程中，与中国古代的冥间信仰、传统中的孝道思想相结合，使地藏菩萨成为具有无量功德、无尚悲悯、无尽弘愿，于乱世度人苦厄、救人出离地狱苦海的幽冥教主。因而其能够在唐朝及以后的在中国实现广泛的影响，同时深入人们生活。

地藏，梵名作 Kṣiti-garbha，ksiti 原意为居处、住所、土地、大地等，garbha 意谓胚胎、子宫、藏伏，二者合起来意谓“藏有土地”、“含藏土地”、“地中之藏”。地藏菩萨与观音菩萨、普贤菩萨、文殊菩萨共称中国佛教四大菩萨，其产生关联的主要原因是通过介绍地藏菩萨经典的广泛传播为基础来实现的。尤其是在“地藏三经”中拥有广泛民众基础的《地藏菩萨本愿经》的广泛传播，更将地藏菩萨推到了一个与其他三个菩萨（观音、文殊、普贤）同样重要，甚至是更为重要的地步。

通过流传广泛的佛教经典记载，不仅了解地藏菩萨的种种不可思议的神力和具体的利益众生的功能，而且更重要的是在于佛的叙述中所包含的“四大菩萨”。佛通过与文殊菩萨、普贤菩萨、观音菩萨和地藏菩萨的分别对话，不仅介绍了地藏菩萨的宏愿和种种功用，以及利益众生的行为，而更重要的一点在于将地藏菩萨信仰，与久已深入人心的观音菩萨、文殊菩萨、普贤菩萨等“三大士”形象联接在一起，形成后来在中国社会有着广泛影响的“四大菩萨”信仰。

早在东汉末年传译入汉地的文殊菩萨，以及后来引入的普贤菩萨，在《华严经》广泛传播的过程中，获得了不同程度的提升，同时由于自魏晋南北朝以来有着广泛传播的观音信仰在佛教徒中有着越来越大的影响力，唐朝的高僧便在阐释《华严经》的过程中将其融入到用来理解《华严经》所必须的“三大士”中去，塑造了一个以观音菩萨为主尊，文殊、普贤并存的“三大士”的形象，而这种“三大士”的形象和造像又广泛地出现在唐朝末年以后以至于宋辽

金时代的佛教寺庙中，反过来促进了人们对于三大菩萨的认知，促进了文殊菩萨信仰、普贤菩萨信仰、观音菩萨信仰的深入传播，并与中国传统文化和现实相结合，实现了文殊菩萨、普贤菩萨、观音菩萨的中国化，而中国化的最显著的表现形式之一，就是在中国形成了以三位菩萨道场为佛教传播中心的佛教名山。地藏菩萨作为现代中国人所信仰的四大菩萨之一，以明末清初有影响力的四大佛教名山之一九华山作为说法道场，其与“三大士”的形象产生关联，也是以佛教经典《地藏菩萨本愿经》的传译作为基础，并在该经典的广泛传播的基础上，通过其影响力的不断深入，而与“三大士”并称成为“四大菩萨”而逐渐深入人心。

第四节 善财龙女

在观音菩萨的身边有两位可爱的近侍孩童，在观音菩萨的左边，有一童子，头梳抓髻、腰带兜肚、眉目秀发、精神顾盼，他就是善财童子。在观音菩萨的右边，有一位锦衣罗带、温柔安详的妙龄少女，她就是龙女童女。古德云：“彼法华龙女，不闻普度之功能，华严善财，未获无作之妙德，此则证于究竟，故传古佛之名，善得圆通，始授观音之记也。”善财与龙女尚未成就佛果，故跟随观音菩萨身边，成为观音菩萨教化众生的得力助手。

一、善财童子

《华严经·入法界品》记载：善财童子是福城长者之子，从他最初受胎到出生的十月之内，于其家宅之中，每日陆续有七大宝藏从地涌出，并渐次普出七宝楼阁，楼阁里面自然生长出五百宝器，每个宝器里面又盛满众宝，故被称之为“善财”。善财童子长大后，受文殊师利菩萨的教诲，遍游诸国，参访善知识。先是参访功德云比丘，受念佛三昧门；后又历访菩萨、比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、童子、童女、夜天、天女、婆罗门、长者、医师、船师、国王、佛母、王妃、地神、树神等，听受种种法门，终至普贤菩萨道场，证入无生法界。普贤菩萨为其称赞如来胜妙功德，令其发十大愿，以此功德，回向往生西方极乐世界，以期圆满佛果。

善财童子参访五十三位善知识而入佛界，同时也给修学悟道的佛弟子示其种

种解脱法门的指导，佛经中流传着“善财童子五十三参”的千古佳话。善财五十三参始参文殊，末参普贤，中间第二十七参是观世音菩萨，此间未出现毗卢遮那佛，是以观世音菩萨表毗卢遮那；第一、最后、中间、这三个位置是人们在为事物排列次序时最为重视的部分。一般来说，中间一位是核心，是主位。因此，在五十三参的“华严三圣”中毗卢遮那佛的位置有观音菩萨来代替，以显其行和用的广大。善财童子是第二十七参，参到观音菩萨的普陀洛迦山，拜谒观音菩萨，得到菩萨的教化，深受其益。后来，为辅助观世音菩萨普度众生，善财童子成为观世音菩萨的左近侍童子。

《佛祖统纪》卷四十二载：补陀落迦山，观世音宫殿，是为对释迦佛说大悲心印之所，其山有潮音洞，海潮吞吐，昼夜砰訇，洞前石桥，瞻礼者至此恳祷，或见大士宴坐，或见善财俯仰将迎。在观音菩萨的宫殿道场中，善财童子的参访影响后来的信仰朝拜者。《宗镜录》云：“如迷东为西，正执西故。若诸情顿破，则法界圆现，无不已成。犹彼悟人，西处全东。是以善财龙女，皆是凡夫一生亲证。”是现存较早将善财与龙女牵合在一起的资料。

善财童子的名称，有些人仅从字面上加以误解，觉得“善财”就一定是善于理财，又善于招财；而“童子”，就是妇女拜求定能得贵子投胎的礼拜对象。还有人觉得《西游记》中，吐纳三昧真火的红孩儿就是善财童子，后被观音菩萨收服在身边教导。这些都是文学艺术和民间信仰对善财童子的编写和理解，关于观音菩萨与善财童子的渊源，民间还有一个传说。话说，善财是一户穷苦人家的孩子，穷到只能用牛皮纸糊住竹篮来挑水，但是他怀着一颗善心，把观音菩萨关在小瓶里的黑蛇精救出来。当黑蛇精恩将仇报想吃掉善财童子时，他们找到老树、青蛙评理，却都没有定论。后遇一小姑娘，小姑娘变回观音菩萨身相，怒斥黑蛇精，重新又把黑蛇精装入净瓶之中。观音菩萨对善财童子说：“你虽然心地善良，可是善恶不辨，还是到普陀山去修炼吧。”于是，善财童子成为观音菩萨的身边近侍童子。

《高僧传》记载，宋时求那跋陀罗法师，因梁山之败，法师一心称念观世音菩萨圣号，手捉策杖，投身于江中。水齐至膝，以杖刺水，水流深驶。法师见一童子，寻后而至，以手牵之。顾谓童子：“汝小儿，何能度我？”恍惚之间，觉行十余步，仍得上岸。法师即脱衲衣，欲赏童子，顾觅不见，举身毛竖，方知神

力焉。求那跋陀罗法师渡江，称念观世音菩萨圣号，得童子牵引安然过江。

善财童子还帮助观音菩萨给人治病，据《兖州志》记载，当某人被盜寇挖去双眼时，观音答应让他再见光明，观音菩萨“向空中一唤，即见童子携篮，覆以莲花，揭开皆羊睛也。拈两枚赐吞之，两眼复明。”又《观音菩萨颂》载，某人妻产后病危，梦见一童子执杨枝，蘸水洒己身，说偈云：“起死回生甘露水，一点善心感化来，金石坚心登极乐，唯恐尘缘解不开。”尔后病愈。在中国民间，杨枝净水为观音菩萨手持的宝物，在此传说中童子也持杨枝净水洒甘露，又言及“善心”、“极乐”等语，可推知是观音菩萨派遣善财童子来解救病难的。

二、龙女童女

龙女童女是“二十诸天”中的第十九天婆竭罗龙王之女，聪明伶俐，八岁时偶听文殊菩萨在龙宫说“法华经”，豁然觉悟，通达佛法，发菩提心，遂去灵鹫山礼拜佛陀，以人身成就菩萨。龙女自幼智慧通达，八岁时已善根成熟，在法华会上当众示现成佛。为辅助观世音菩萨普度众生，龙女又由佛身示现为童女身，成为观世音菩萨的右近侍童女。《佛说大广曼殊定利经·观自在菩萨受记品》则说：“观自在菩萨从右目瞳放光，流出妙女，礼观自在，持青莲花，瞻仰而住。”这是童女侍奉观音菩萨的另一种说法。

关于龙女还有许多传说。一般的说法是：龙女是海龙王的三公主，活泼可爱。有一次，她变成一个渔家少女，来到人间看花灯，但不知被什么地方泼下来的冷水一激而显出原形，还原成一条很大很大的鱼，被人扛到市场上叫卖。此事观音菩萨看得一清二楚，观音菩萨派善财童子去解救，正当一个胖后生要用大斧把鱼砍开时，一个小沙弥买下了这条鱼，并把它放生海里，使之重返龙宫。龙女为报答观音菩萨的救命之恩，决心永远跟随观音菩萨，观音菩萨让善财童子把龙女接到潮音洞，从此以后龙女就成为观音菩萨的右近侍童女。

这则传说与印度佛经上的记载很不相同。印度佛经上的记载龙女可立地成佛。只要觉悟，即可成正觉成佛。而中国的民间传说写观音菩萨有搭救龙女之恩，因而龙女日后伴随观音。中国的传说更鲜明地表现出观音菩萨的慈悲情怀和度化龙女的渊源，也表现了中国文化中传统的报恩思想。

在民间流传的《善财龙女宝卷》描述，观音菩萨请黄龙真人出现在靠近男孩家的洞窟，成为男孩的师父，并为他取名“善财”。三年过去了，善财的表现很

好，也不曾回家。为了要测试他的道心，师父佯称要出外访友，交待善财照料洞窟内外诸事。恰巧这天是善财的父亲六十大寿前夕，孝顺的善财决定回家探望父亲，但是，就在他离山之前，不幸陷入蛇魔所设的陷阱。蛇魔扮成一名女子向善财求救，待善财解救她之后，女子恢复成一条大蟒蛇，并扬言要吃掉善财，因为她已经饿了十八年。善财与蛇魔为了人是该“以德报德”或该“以怨报德”的问题讨论了很久，他们请很多人作证，其中包括庄子等。最后观音菩萨救了善财，并且使用计谋让蛇魔爬回先前关闭它的小瓶子里，然后观音菩萨将瓶子放在潮音洞内，并告诉蛇魔要净化心中的毒素。因此，蛇魔修炼七年后，转化为龙女，充满毒素的心也净化为夜明珠，敬献给度化自己的观音菩萨。

观音菩萨身边的善财童子和龙女童女，形象活泼、可爱，讨人喜欢。观音菩萨庄严慈祥、平易近人，观音菩萨身边的两位侍童，帮助观音菩萨宣扬佛法，更是让众生眼见欢喜。

第五节 护法二十八部众

二十八部众又称为“千手观音二十八部众”，是指千手观音之眷属，有善神、龙王、神母女等，彼各拥有五百眷属，由于仪轨各异，名称自亦不同。观音菩萨的二十八部众，是千手观音在弘法上的二十八部眷属，也是拥护修持观音法门的善神众等。

千手观音是我们常持诵之《大悲咒》的本尊；持诵大悲咒的人，除了蒙受到该神咒的直接法益及观世音菩萨的护念之外，大梵天王还会派遣二十八部善神，各率五百眷属及大力夜叉来保护他。二十八部众的尊名如下：

一、密迹金刚士。赤红色具三眼，右持金刚杵，左手拳安腰。密迹金刚又作执金刚神、密迹力士、金刚密迹、金刚力士、密迹士、密迹。我国一般寺院门两侧如果安置两个天王像，其中之一即为密迹金刚，另一为那罗延。

二、乌刍君荼鸯俱尸及八部力士赏迦罗。乌刍，或乌瑟，指乌刍沙摩，即秽迹金刚；君荼，又作军荼，译为火炉，即护摩坛，也是军荼利（甘露瓶）的略称，因此君荼这里指军荼利明王。鸯俱尸，武器名，译为曲钩，这里指钩召神，或称钩召使者。前面提到的观音四十手中，其中有一手执持曲钩，即称俱尸铁钩手。本仪轨常常将多位神明合而为一，乌刍君荼鸯俱尸就是合三为一，其造型为左手

持一股金刚杵，右手拳安腰。赏迦罗，即商羯罗金刚，又译为金刚锁、骨锁天，乃大自在天的别名。本仪轨称，八部力士赏迦罗，绿色，右手持慧剑，左手三股印。

三、摩醯那罗延。黑赤红色具三眼瞋怒相，以三股揭为天冠，金刚宝为璎珞，左手持杵，右手把宝盘，内赤外黑色。摩醯，也作魔醯，译为大，也是摩醯首罗即大自在天的简称。观音三十二应身中第八为大自在天应。那罗延，又作那罗达，意译为坚固力士、金刚力士、钩锁力士、人中力士、人生本天。也是欲界中的天名，又称毗纽天。摩醯首罗论师以那罗延为大自在天一体三分（即梵天、那罗延、摩醯首罗）之一。后世将那罗延天其与密迹金刚共称为二王尊，俗称哼哈二将，安置于寺门两侧。

四、金毘罗陀迦毘罗。略称金毗罗陀，或称金毗罗王，也是药师经的十二药叉神将之一金毗罗大将或称宫毗罗大将。白红色，左手把宝弓，右手把宝箭。观音三十二应身中第二十六为药叉应。

五、婆馱婆楼那。白红色，左手索，右手安腰。婆馱也有说是摩娑、摩竭，是鱼的梵名，意译为大体鱼、鲸鱼、巨鳌。婆楼那，为一切鱼龙王，译为水天，护世八方天中的西方守护神。

六、满善车钵真陀罗。左手金刚轮，右手拳印，红色。《佛母大孔雀明王经》、《叶衣观自在菩萨经》等均提到二十八药叉大将，其中东方四药叉之第三药叉名布啰拏迦，译为满善。《佛说灌顶经》有神名车钵罗婆，字忍德脱。紧那罗也翻为真陀罗，但真陀罗在这里指药师十二神将之第十位真达罗。紧那罗见下面二十五条。

七、萨遮摩和罗。左手把宝幢，上有凤鸟，右手施愿印。《佛说灌顶经》有神王女萨遮摩，大神将军摩和罗。

八、鸠兰单咤半祇罗。左手金刚铎，右手金刚拳，白红色。《佛说灌顶经》有神名鸠罗檀提，字战无敌。

九、毕婆伽罗王。即猕猴王，左手把刀，右手安腰。

十、应德毘多萨和罗。左手持弓，右手三叉杵箭，色黄黑。萨和罗，指娑和逻。《佛说灌顶经》有神名弥栗头娑和逻，主百怪。

十一、梵摩三钵罗。色红白，左手持宝瓶，右手三股杵。梵摩，即梵，清淨

之义，指梵天。梵摩三钵，即大梵天。观音三十二应身中第五为梵王应。

十二、五部净居炎摩罗。色紫白，左手持炎摩幢，右手女竿。五净居即五那舍，净居位于上天，炎摩罗，即阎罗王，则处下地。于善极果时，净居天示礼法；于恶极果时，炎摩罗示治法。

十三、释王三十三。色白红，左手安腰，右手持金刚杵。释王，即天帝释，姓释迦，又称帝释天，忉利天（即三十三天）之主。观音三十二应身中第六为帝释应。

十四、大辩功德娑怛那。帝释天王主之女子大德天女，多闻天之大妃也。又称大辩功德天、大辩才天、大辩天、辩才天、大辩才功德天。左手把如意珠，紫紺色，右手金刚剑。

十五、提头赖咤王。又译为持梨哆阿啰哆、提多罗吒，即天王殿中四大天王中的持国天王，又称东方天。赤红色又青白色，左手执如意宝王，右手刀。住于须弥山东面半腹耸出之由乾陀山，率领乾闥婆及毗舍闍，守护东方。观音三十二应身中第十为四天王应。

十六、神母女等大力众。即鬼子母。鬼子母为五百鬼子之母，常啖食王舍城中幼儿，人皆恶之而求佛。佛乃将鬼子母一幼子藏于钵中。鬼子母不见其幼子，悲恸万分。佛说，你仅失五百子中之一小儿，犹忧伤若是，而你食他人之子，其父母之苦如何？鬼子母闻后皈佛，成为护法。

十七、毘楼勒叉王。又译为毗楼勒天、毗楼勒迦天、毗楼勒叉天，即天王殿中四大天王中的增长天王，又称南方天。色赤，左手执杵，右手把剑。住于须弥山之南面半腹之善见城中，常时观察阎浮提之众生，率领鸠槃荼、薜荔多等鬼神，守护南方。

十八、毘楼博叉王。又译为毗楼婆叉、毗嚧博叉，即天王殿中四大天王中的广目天王，又称西方天。色白，左手执杵，右手把金索青色。住于须弥山西面半腹，常以净天眼观察阎浮提之众生，王率领无量天龙及富单那诸神，守护西方。

十九、毘沙门天王。又译为毗舍罗门、鞞沙门、毗沙门，即天王殿中四大天王中的多闻天王，俗称托塔天王。色紺青，左手持宝塔，右手杵。住于须弥山第四层之北面，是阎浮提北方的守护神，率领夜叉、罗刹等二神众兼守其余三州。

二十、金色孔雀王。身色黄金，左手执宝幢，上有孔雀鸟，细妙色，说无量

妙言。

二十一、二十八部大仙众。指伊舍那神为上首的二十八天神。其形象为，身色黑赤白，左手执杵，右手取朱盘器，金刚宝为瓔珞。伊舍那天，旧云摩醯首罗天，即前面已经提到的大自在天。《孔雀王咒经》有“摩醯首罗二十八部诸大龙王”这样的提法。在八方天、十二天、十六天里面，伊舍那天主东北方。也有将二十八部大仙众理解为二十八宿星。

二十二、摩尼跋陀罗。北方毗沙门八兄弟一一八大夜叉之首。色白红，左手执宝幢，上有如意玉，右手施愿印。

二十三、散脂大将弗罗婆。北方毗沙门天八兄弟之三，身色赤红，左手执金刚，右手安腰。观音三十二应身中第九为天大将军应。

二十四、难陀跋难陀及娑伽罗龙伊钵罗。均为龙王，难陀为大龙，身色赤色，左手执赤索，右手剑；跋难陀为小龙，黑青色，左手青索，右手刀；头各有五龙。娑伽罗龙，色赤白，左手执赤龙，右手刀；伊钵罗龙，色青白，左手白龙。观音三十二应身中第二十五为龙应。

二十五、修罗、乾闥婆、迦楼罗王、紧那罗、摩睺罗伽。修罗，所谓大身修罗也，身赤红色，左手持日轮，右手月轮；乾闥婆，左手执歌琴，右手舞印，身色白红；迦楼罗王，金色两羽具，左手贝，右手执宝螺笛；紧那罗、摩睺罗伽，此两王形白色如罗刹女，有二眼乃至三四五眼，持诸药器等，具足二四六八臂，天冠天衣诸宝珠以为身严。观音三十二应身中第二十八为阿修罗应，第二十七为乾闥婆应，第二十九为紧那罗应，第三十为摩睺罗伽应。

二十六、水火雷电神。此四神皆备夫妻，雷者天雷神，电者地电也，此余者水火以为身严。

二十七、鳩槃荼王。意译为瓮形鬼、冬瓜鬼、厌魅鬼。隶属于增长天的二部鬼类之一，《圆觉经》称其为大力鬼王。长鼻瞋怒形，黑色，左手战大器，右手执索。

二十八、毘舍闍。即毗舍闍，啖精气，食人及五谷精气的恶鬼，大目瞋怒形，黑赤色，左手火玉。

《大悲心陀罗尼经》云：“其人若在空中山旷野独宿孤眠，是诸善神，番代宿卫，辟除灾障。若在深山，迷失道路，诵此咒故，善神龙王，化作善人，示其正

道。若在山林旷野，乏少水火，龙王护故，化出水火。”可见二十八部众与大悲咒行者，也有密切的关系。二十八部众与千手观音的信仰并行于世，后世之相关造像颇多。中亚高昌出土的壁画断片中，站立于千手观音身侧的三眼神将像等护法神像，即二十八部众。又据《入唐求法巡礼行记》卷二所载，中国五台山竹林寺中，安有二十八天释梵王像。日本京都莲华王院迄今仍供奉有湛庆等人所造的木造立像二十八尊。近江（滋贺县）常乐寺有刻上德治、延庆、正和等铭文的二十八部众像，此外，京都慈照院藏有绢本着色的二十八部众图二幅。

第八章 观音菩萨的感应事迹

“性具万法，不假外求；用遍恒沙，无劳力作。故毛端不妨现刹，尘里可转法轮，时劫自任长短，大小自由相入。”¹菩萨感应事迹在史上广被传述，“感应记”的发展，可从它们的应世次第窥其源流。西晋时期，竺法护译《正法华经》，光世音菩萨为众人所知，民众祈祷光世音消灾纳福，“感应记”从此应运而生。如较早的：刘宋时期，傅亮所撰《光世音应验记》。在不久后姚秦时期，鸠摩罗什大师来华译出《妙法莲华经》，其中的《观世音菩萨普门品》迅速传播开来，观世音菩萨就快速替代了光世音的称号，感应事迹也应运而生。这开创了专对某经某论的感应传记先声。如《大方广佛华严经感应传》、《华严感应缘起传》、《华严经持验传》、《弘赞法华传》、《法华经持验记》、《法华灵验传》、《往生西方净土瑞应传》、《净土往生传》、《往生集》、《金刚经感应记》、《金刚经受持感应录》、《地藏菩萨像灵验记》等。从各个方面记载了对法宝的书写、受持、读诵而获得神奇感通。还有一些对佛像、佛塔、舍利、寺院等一些礼拜、修建、供养等感应纪录，于此不复一一列举。下面，笔者将对观音感应事迹不同时期的不同特征，分三个方面进行详细的阐述。

关于观音大士感应传记，历来就层出不穷。如刘宋时代《光世音应验记》，宋代边知白撰《观音感应集》四卷，日本江户时代白隐禅师撰《延命十句观音经灵验记》，清朝周克复编《观音经持验记》，万

¹ 印光大师修订：《普陀山志》，莆田：莆田广化寺印，第134页。

钩居士撰《观音灵异纪》，民国时期许止净撰《观世音菩萨本迹感应颂》，民国聂云台《观音灵验记》等。这些观音感应传记，虽各别用“应验”、“灵验”、“持验”“灵异”等不同词汇来表述，但是都在表达观音与众生一种相互存在、相互关联的联系。于君方教授在《观音——中国化的演变》一书解释为：“这些故事为‘灵感’、‘灵验’或‘应验’，这些词都源于万物相互关联、相互依存的世界观。这种信念称为‘感应’，意即‘刺激与回应’或‘共鸣’”。¹

此处讨论的“感应”一词，是运用佛教的义理来解释。佛教中的“感应”，主要是围绕佛、法、僧三宝展开的。在《三宝感应要略录》中载：“灵像感应以为佛宝，尊经感应以为法宝，菩萨感应以为僧宝，良是浊世末代目足，断恶修善规模也。”²佛陀住世时，佛陀是佛宝，佛陀灭度后，佛之圣像为佛宝；法宝是佛陀所宣说一切三藏经典；僧宝，在感应记中主要是指贤圣大菩萨僧，如观音、势至、文殊、普贤、地藏等地上菩萨，而非普通的凡夫僧。此三宝不仅是末世众生的眼目，也是众生断恶修善的所依。所以，以三宝为所缘，便能获得感应与世出世之功德。

在佛教典籍中，“感应”一词，最早见于《阿含·般泥洹经》卷上：“欲现感应、故以地动。”³《阿含·弊魔试目连经》亦云：“其以一足指，动摇最胜宫，所处神足力，目连大感应。”⁴从阿含部所记载的二

¹【美】于君方著，陈怀宇等译：《菩萨——中国化的演变》，北京：商务印刷馆，2012年，第160页。

²【宋】非浊集：《三宝感应要略录》，《大正藏》第51册，第826页。

³不载译人附东晋录：《般泥洹经》，《大正藏》第1册，第182页。

⁴【吴】支谦译：《弊魔试目连经》，《大正藏》第1册，第868页。

部经中“感应”来看，感应时有指超人间力量，非人力所能及。目连尊者是佛陀十大弟子之一，并以神通闻名于佛世，此处说一足趾能动摇最胜宫殿，其神通非人能所及，故以目连以神通能感应。在《正法华经》云：“无数佛界，广说经法，世尊所为，感应如此。”¹具体何为“感应”？《三藏法数》释云：“感即众生，应即佛也。谓众生能以圆机感佛，佛即以妙应应之。如水不上升，月不下降，而一月普现众水。”²即是众生具足善根与感动之机缘，佛即会随机而来，是谓感应之理。感属于能祈祷的众生，应属于所祈祷的佛。就如同《楞严经》卷五云：“十方如来，怜念众生，如母忆子……子若忆母，如母忆时，母子历生，不相违远。若众生心，忆佛念佛，现前当来，必定见佛。”³所以欲获得佛菩萨的感应之力，必须犹如母子相互忆念不失，否则佛菩萨虽恒时光曜群生，若众生心不相应，则唯有感而无应矣！唯有绵绵密密，无有间断，相念深切，才能感应道交。

隋代的吉藏大师对“感应”一词，更有他释，大师以观音大士名号为感应之契口，云：“观音可具二义：一者智境合题，二者应感双举。观谓能观之智，世音即所观之境，故名境智也。观即是观察赴应，世音即是众生机感，故名应感也。”⁴即是说“观音”名号二字，本具感应之意。观是能观，也即是菩萨能观察众生的心，能观察众生的苦难而救苦；世音，是所观察的对境——众生，众生诚心善念祈祷菩

¹【晋】竺法护译：《正法华经》，《大正藏》第9册，第66页。

²【明】一如等编：《三藏法数》，《永乐北藏》第1册，第571页。

³【唐】般刺密谛译：《楞严经》，《大正藏》第19册，第128页。

⁴【隋】胡吉藏：《法华玄论》，《大正藏》第34册，第448页。

萨就是应。所以“观世音”名号，就已具备感应机制，智与境相对，必能生感。而智者大师则将因缘诠释为感应，“因缘，亦名感应，众生无机，虽近不见；慈善根力，远而自通。感应道交，故用因缘释也。”

¹ 智者大师认为“法不孤起，仗缘方生”，佛虽慈悲，但不能度无缘之人。所以众生欲获感应，需要一颗祈求解脱之心，方能契入菩萨之机，菩萨方能起应。《法华经义记》亦云：“夫感应，理微非粗心所见。一念生善能感习果，时非缘不发。是故曾有之善正招习果，又傍感圣人为生果之缘。若言未来习果能感圣者，亦应未来乐受能招于大。善感乐果果在未来，亦应善感习果果在未来。未来习果既感圣，亦应未来乐受能感于大。”²总之，感应一词，众生需要有虔诚的祈求之心，方能获得圣者的慈悲救度，否则如日光灼灼而盲者不见。若众生无信仰与祈祷之心，菩萨虽具慈悲神力不能救护。

本章所要讨论的观音事迹，主要从感应事迹的发展时间来探讨，首先是佛教初传时期的观音感应事迹，主要从佛教的初传到南北朝结束；其次是中期阶段，主要是指从隋唐开始至宋之间的观音感应信仰形态；再次是对元明清时期与民国阶段的观音感应信仰的解读。由此三个不同时期的观音信仰而呈现出不同时期的感应事迹形态。

第一节 中国观音感应早期形态

一、信仰的简易化

佛教的思想博大精深，初传入中国时，就对民众的精神文明发展

¹ 【唐】智顓：《妙法莲华经文句》，《大正藏》第34册，第2页。

² 【梁】法云：《法华经义记》，《大正藏》第33册，第617页。

起到重要的作用，但是为了进一步将此精深理念普及化与大众化，传播的方法与途径尤为关键。观音感应事迹的出现与流传，正是应顺了大时代之需求，可谓“是浊世末代目足，断恶修善规模也”¹。首先，对于传播佛法者来说，应验记起到了事半功倍的作用，感应事迹普遍由僧侣阶层来传播，方法是直接并简易，以说故事的方式而达到了传教目的。如在早期的《观世音应验记》中，陆杲就记录一例僧侣口耳相传的感应事迹。故事情节讲述了一位叫道汪法师与随众三百余人遭遇贼难的故事。

尝从梁州还蜀，道中正值羌反，此聚落路段，杀害无极道汪有数弟子，兼同行三百余人。既值此难，并无得计，道汪一心存观世音，又使宗旅皆称名号，行贼中二、三百里，遂安隐得过……上定林道迁道人即是汪公弟子，尔时正同行，为杲说之。²

陆杲记载的这则感应事迹的来源，就是由道汪法师的弟子道迁法师转述给陆杲，然后陆杲将故事记载于纸墨之上。《光世音应验记》的撰写者谢敷写到“竦后与郗嘉宾周旋，郗口所说。”³可见此事迹由郗嘉宾口述，谢敷才知道此事。这种口耳相传的方式，减少了对佛教义理的辨析与说教，仅需要自己与他人的宗教体验去证明，这使发生在上层社会乃至街头巷尾的感应事迹都得到广泛流传，包括了僧侣、上阶

¹【宋】非浊集：《三宝感应要略录》，《大正藏》第51册，第826页。

²董志翘：《〈观世音应验记三种〉译注》，南京：江苏古籍出版社，2002年，第167页。

³董志翘：《〈观世音应验记三种〉译注》，南京：江苏古籍出版社，2002年，第19页。

层的士大夫，甚至平民。这样不仅达到了佛法的普及效果，更是以简易的方法传播给更多的人。

其次，对于佛法行持者来说，称念佛名，简单易持。正如《普门品》云：“一心称名观世音菩萨，是菩萨即时观其音声，皆得解脱。”¹菩萨的无缘慈、同体悲的精神，使受持者只需“一心”受持观世音菩萨的名号，就能得到观世音菩萨的庇佑，由此而得解脱一切灾厄苦难。无需明白甚深妙理与繁琐的修持仪轨，诚则能感通佛道。在最早的观世音感应《光世音应验记》中，作者傅亮共记载了七则感应事迹，从祈祷的方法仅有诵观音经及归命、默念光世音两类。通过诵经而得感应者，一是竺长舒诵《光世音经》，而消除了火灾，另外是三位胡僧共诵观音经使“白刃不伤”；其余则皆是以归命、默念光世音菩萨圣号而解除危难。所行持的方法非常简单，在《光世音应验记》中，“一心”、“志诚”、“归命”。不论是志诚还是归命，都不出于“一心”的范畴。智顓在《观音义疏》谓“一心称名，即修慧”²，若用心存念念念相续余心不间，不杂异想，此即是“事一心称名”，由此事一心则可达此心自他共无因不可得，无心无念与空性慧相应。此乃无一亦无心知声相空呼响不实，便能与大士本自一心获得感通，所谓“功德效验昭然显著”。³

观音感应事迹的出现，不仅加速了佛法的传播，也给苦难民众提

¹【姚秦】鸠摩罗什译：《妙法莲华经·观世音菩萨普门品》，《大正藏》第9册，第56页。

²【隋】智顓述：《观音义疏》，《大正藏》第34册，第922页。

³【宋】宗晓编：《法华经显应录序》，《圜续藏》第78册，第21页。

供了有效易持的方便法门。对于初期的观音信仰，不仅因为僧侣的大力宣传而普及，更重要是观音菩萨闻声救苦的神迹被广泛印证，一步一步加深了民众对观音的信仰。

二、信仰的实用化

佛教的根本理念是解脱与涅槃，但是在传播与具体实践理念的过程中，大多数民众并不是愿意把精神升华至与佛同等境界，“菩萨除去了人间的苦难患难，专项寻求真正安乐的日常生活，这种现实利益具有极大的引力乃其特色。”¹“不过从中国人佛教信仰的动机和重心来看，则偏于祈求佛和菩萨帮助解决现实的问题与困难，满足现实的功利与福祉。”²从观世音菩萨名号中已深藏其义，观世音“寻声救苦”，以何方式救之？吉藏大师认为“观世音”的称号含有三义：“所言‘观音’者，外国名阿梨耶婆楼吉氏税，此翻观世音。菩萨有多种名，今依此品佛答中略辨三名：一、观世音；二、观世意；三、观世身。”³说明是观世音观众生的口业而救度；观世意则观众生的意业而救度；观世身，菩萨观众生的身业而前往救度。总而言之，观世音菩萨对众生的烦恼苦难观照甚深，大慈大悲，救一切苦难，故摄名号之功德，能显种种神通自在，能有求必应，满足了所有的现世利益。正是符合这种“救世”的特性，完全符合了中国民众的现实需求。

从两晋南北朝时期留存至今的观世音灵验故事进行分析，以陆杲

¹【日】后藤大用著，黄佳馨译：《观世音菩萨本事》，台北：天华出版公司印行，1983年，第38页。

²方立天：《中国佛教慈悲理念的特质及现代意义》，《文史哲》2004年，第4期，第77页。

³【隋】胡吉藏：《观音义疏》，《大正藏》第34册，第692页。

所集《系观世音应验记》为例，在《观世音应验记》中，共有六十七例感应故事，其中“设欲求男”一例，“恶兽怖畏”二例，“临当被害”难八例，“满中冤贼”十四例，“检系其身”难有二十二例，“罗刹之难”一例，“大水所漂”六例，“设入大火，火不能烧”三例，“遇大恶病”三例，“还接本土”四例，“示其道径”五例。应验记的编排方法是按《普门品》中的所说的“七难二求”来分类的，同时增添了《请观世音经》中救度法门，共说明了十二种不同的危情与苦难，但是每一例感应事迹都是围绕着生命的现实问题而展开。

从上面的案例不难看出，部分佛教信徒的信仰，并不是佛教诸行无常、诸法无我、涅槃寂静的出世理念，而是通过简单的称念名号或读诵是经的方式来祈祷，获得“观世音菩萨大慈大悲，能解救众生现实生活中的种种苦难，满足众生现实生活中的种种愿望和要求。”¹正如日本学者镰田茂雄认为“中国人最信仰的是‘有求必应’的神”。²观音菩萨的“有求必应”的实用性，“使一般人能得现生的种种利益，为佛教普及人间的方便。”³另外，通过这种超人间的力量来获得现实的利益，真实地反映了人类的本性需求，也同时体现出现实社会的真实需求，使得观音信仰广传于社会，根植于民间。

三、信仰的神圣化

“神圣化”一词，在宗教学概念中所指的是“无非是宗教借神圣

¹ 方立天：《中国佛教慈悲理念的特质及其现代意义》，《文哲史》，2004年，第4期，第71页。

² 【日】镰田茂雄著，关世谦译：《中国佛教通史》卷1，高雄：佛光文化事业有限公司，1991年，第29页。

³ 印顺：《华雨集》，《印顺法师全集》第26册，第303页。

者观念赋予社会组织一种超越的超自然意义”。¹即是说人类在居于的世界里被人类自己赋予了神圣的性质，仅仅是一种赋予性观念的存在。但是大乘佛教信仰中，处处皆有所谓的“神圣性”现象，如佛陀欲说法之初有五依之现相，即“谓或放光、动地、华雨、香云，皆为说法之瑞，故于诸会将欲说法，必先放光，警动物机，故云依现相也。”²佛陀在宣说《法华经》时，首先是“普佛世界，六种震动”³，以及“佛放眉间白毫相光，照东方万八千世界，靡不周遍”⁴，这些神圣化的现象昭示了佛陀神力不可思议，佛陀以此威神的方式来摄受并度化众生。早期来华的僧人，也有不少以神通而宣说因果、弘传佛法者。如后赵时期的佛图澄大师就以神通闻名于北方，据记载“善诵神咒，能役使鬼神，以麻油杂胭脂涂掌，千里外事，皆彻见掌中，如对面焉。亦能令洁斋者同见，又听铃音以言事，无不效验记，大师善于咒术，能使鬼神之物。”⁵南方的东吴康僧会亦以神通为先导，曾三七日中祈得佛舍利，因舍利刀砍不伤、铁锤砸不碎，使得孙权拜服修建了建初寺。在来华的法师中，不仅此二师选择神通宣教，更有昙无讖、严佛调等高僧也以此作为弘教方法之一。除此之外，祥瑞不仅是折服众生，更是因佛陀的三德圆满，由佛之瑞祥，使见者、闻者得佛力加持，各所受益。如《仁王般若经疏》云：“又佛现瑞，即良医也；时众设乐，即病人求救也，佛升华座即医人授药也；又放光是身业，入定是意业，

¹ 段德智：《宗教概论》，北京：人民出版社，2005年，第337页。

² 【明】一如等编：《三藏法数》，《大藏经补编选录》第22册，第517页。

³ 【姚秦】鸠摩罗什译：《妙法莲华经》，《大正藏》第9册，第2页。

⁴ 【姚秦】鸠摩罗什译：《妙法莲华经》，《大正藏》第9册，第2页。

⁵ 【清】徐昌治辑：《醒世录》，《嘉兴大正藏选录》第23册，第151页。

即从座起说空观是口业；又放光动地神通轮，入定得众生根，是他心轮。”¹这些看似神秘不可思议的力量，正因社会广大信众的宗教体验的验证，其次才使得观音信仰的力量趋向“神圣化”²。所以，在佛教看来，“神秘”、“神通”、“不可思议”等“神圣性”的力量，皆是俱德慧者一种本能、本俱的力量，此力量能起超人间的种种功用，能摄受难以调服的众生，以及度脱有情的苦难，观音信仰中将此力量发挥到了极致。

观音信仰的初传时期，也正是我国政权交替频繁、国家动荡不安的黑暗时代，这个时代为观音信仰的传播提供了有利的条件。民众无时无刻不处在“国土危脆、人命无常”的生存状态中，在《观世音应验记》中，共有六十七例感应故事，其中病难者仅摘录两人，求子者仅一例，但是其中“临当被害”难八例，其他大都属于急难中对观音的祈祷。冤贼难十四例，“检系其身”难有二十二例，从总体比例来比较，急难的救度占据了感应录的大量篇幅。当民众处于生命攸关之时，渴望一位超能力的神的示现与加持，观音菩萨于此时之被传介，弥补了中国传统信仰中超能力且慈悲的“神”的缺失；再者，观音的“一心称念”法门，不需要经过渐次的修持与地地的增进，只需虔诚的一心称念观音圣号即可。由此，观音信仰得到了广泛的传播，观音菩萨的威神之力也充分满足了人民的急难需求。

¹【隋】智顓说：《仁王护国般若经疏》，《大正藏》第33册，第264页。

²李向平：《“神圣化”或“世俗化”的双重悖论》，《中国民族报·宗教周刊》2008年1月29日，第006版。

释道光法师，北冀洲长乐人，本姓潘，在益州龙渊寺，大有徒众，图中，杲祖箭子使君，作益州时，太宗敬之。道汪尝从梁州，凉州还蜀，道中正值羌反，此聚断路，杀害无极，道汪有数弟子，兼同行有三百余人，既至此乱，并无得计，道汪一心存观世音，又使宗旅皆称名号。行贼中二三百里，遂安隐得过，等伴有十余人，分别道，期会一处，而竟不得会，其人后还，道：“前至所期处，正见道汪过。但有数百贼断路口，不得出相就耳”，尔日贼众甚多，道汪等历边行，不见。道汪群伴亦多，复失不见之。此时审理大幸，诸人追自惋。上定林道迁道人即是汪公弟子，尔时正同行，为杲说之。¹

沙门竺法义者，山居好学。后得病积时，功治备至，而了自不损，日就绵笃。遂不复治，唯皈诚光世音，如此数日，昼眠，梦见一道人来侯其病，因为治之。剗出肠胃，湔洗府藏，见有积聚不净甚多。洗濯毕，还内之。语义曰：“病已除也”。众患豁然，寻便复常。²

上两则感应事迹，皆是强调只要一心称念观世音菩萨，不论是人为性因素的迫害，还是自然水、火、风等劫难，都能迎刃而解，体现出了“众生被困厄，无量苦逼身，观音妙智力……无刹不现身”的慈悲无

¹ 董志翘：《〈观世音应验记三种〉译注》，南京：江苏古籍出版社，2002年8月版，第167-168页。

² 董志翘：《〈观世音应验记三种〉译注》，南京：江苏古籍出版社，2002年8月版，第25页。

限、平等无边的救度。同时，观这种只需信仰的力量不同于义理辨析的晦涩难解，它更加贴近生活、贴近人性。民众选择性地接受了佛教神圣化的部分，这促使观音感应信仰在民众中得到了广泛传播。

第二节 中期的观音感应事迹

隋唐时期的佛教，从经典的翻译到各大宗派的创立，都获得了空前的繁荣与成就。观音感应事迹也明显比早期的感应事迹变得丰富多彩，不论感应的情节还是关于观音菩萨的本身，也更突出了宣教的色彩；同时由于不同帝王对于不同宗教的喜爱程度，导致了儒释道三家的信仰相互交替，这也促进了佛教与儒道在思想上的融合，观音感应事迹某些外在形式的转变，正是三教之间互相融合的一种体现。宋代以降，中国佛教的发展由精英层面转向了世俗层面，佛教的精髓日渐渗透到中国文化、以及人民生活的各个方面，成为传统思想文化中不可分割的一部分。与唐代相比较，宋代以后感应故事的三教融合趋势更加增强。下文将这一时期的观音感应事迹的特色归纳为三点来说明：一、应化身观音的显现；二、女性观音形象大量兴起；三、地狱现象感应学说。

一、应化身观音的显现

观音感应法门中，菩萨感应事迹有多种，“有显感显应，冥感冥应，冥感显应，显感冥应，亦冥亦显感而显应，亦冥亦显感而冥应的不同。”

¹早期的观音感应事迹中，显感冥应者居多，吉藏大师称为“密应”²，

¹【明】智旭：《楞严经文句》《卮言藏》第13册，第314页。

² 印光大师在《石印普陀山志序》中说：“显感显应者，现生竭诚尽敬，礼念供养，即蒙加被，逢凶化吉，遇难呈祥，及业消障尽，福增慧朗等。冥感冥应者，过去生中，曾修竭

“密应者观音不现身不说法而令得解脱也”¹。诸篇感应记中鲜少出现观音身形的显现，给予祈祷者明显的加持，皆是通过勤作加修观音法门，冥冥之中获得实现的解脱。观音的形象示现之始，即是“显感”之始，在《系观世音应验记》中，文中有两例是化现为老僧的形象出现，其中一例中记载“恒念观世音，数梦想得见。后被使伐树，独在山中，忽眼见光世音真形放光，竟山中为金色。”²此应为观音形象显感记载之始，但是观世音具体的形象并未在书中呈现。这在观音感应事迹占极其重要的位置，为中期观音形象感应的出现，做了充分的铺垫。形象感应又分为两类：一是如在梦寐之间所见，二是示现时化身的显现，如高僧神化成菩萨的再来。

从早期的无相观音感应，发展到后来的有相观音显现，观音的示现也出现了多元化，或是在梦寐之中，有的是示现禅定之时等。所以观音的有相示现也有一种飘渺的、神圣的灵异感。在《弘赞法华传》中记载了释玄际的一个感应事迹。这位僧人因为念《法华经》，而数次目睹了观音圣相：

际初诵《法华经》，满两千遍，梦登一大殿，殿内四面金山，光明彻耀。山间即有像龕，皆是观音菩萨，顶礼围绕，悲

诚礼念等行，今生虽未修习，由宿善根，得蒙加被，不知不觉，祸灭福臻，业消障尽等。冥感显应者，宿生曾种善根，今生得蒙加被。显感冥应者，现生竭诚礼念，不见加被之迹，冥冥之中，承其慈力，凶退吉临，业消障尽等。亦冥亦显感而显应者，宿世曾种善根，今生竭诚礼念，显蒙加被，转祸为福等。亦冥亦显感而冥应者，宿世曾种善根，今生竭诚礼念，冥冥之中，承其慈力，获种种益也。”（许止净述：《普陀洛迦新志》，《中国佛寺史志汇刊选录》第10册，第14页。）

¹【隋】胡吉藏撰：《法华玄论》，《大正藏》第34册，第447页。

²董志翘：《〈观世音应验记三种〉译注》，南京：江苏古籍出版社，2002年，第188页。

忻良久。乃见琉璃瓶，盛一舍利，以手取之，倏然惊觉，诵满五千遍，于时昼坐，忽梦空中数百檀龕观音菩萨，以手仰攀，渐觉醒来。又于空中，见金珠无数，从上流下，光耀可爱。际以口承咽，身心遍喜，经两食间，似饱而觉。自尔身心安顿，持诵无废福之，日兼宵五遍。诵至九千遍，时在北岭院中，景将隅角，忽有异鸟，形如翡翠，膺白骨黄，玄吻丹足，从外飞来，直入怀内。于是将至佛前，即飞上花树，香奩经格，处处游放。或以果食饲之，都无所噉，唯遇香蜡，时时以喙。昼即翩翩庭际，夜即眠息堂中，七日七夕，倏自飞去。俄又梦一人，长可七八尺，姿容端正，一如捻素形像。自腰已下，文彩庄严。际时欢喜顶礼，号为观音菩萨。即就菩萨，捧持其足，口称大悲名字。乃蒙修抚摩顶往反数回，际以手攀，数口其乳或自菩萨指间流出，咽少时遂便惊悟。¹

此段感应事迹共说明际法师三次见到观音的圣相。其中前两种是描述了见观音事件，以及所见的种种异象，但是在第三次时，际法师所见到观音就对形象有了详细的描述。身高七八尺，差不多是普通人的高度，姿容端正，说明了菩萨法相庄严。并对菩萨的腰下的衣著作了描述，衣服上有花纹且漂亮，而且际法师能马上分辨得出是菩萨，说明此观音形象在世间已经相当流行，否则法师不会敏捷反应出是菩萨的示现。由此，可以看出到隋唐之时，观音形象已经普遍地存在于人们

1【宋】弘赞法师：《法华感应记》，《大正藏》第51册，第46下—47页上。

的心中，菩萨的有相感应更能激发人们对观音菩萨的感应信仰。

从唐开始，逐渐地出现了以僧人为形象的观音应化身。对于这一由僧人形象出现的应化身现象，于君方教授认为：“因为佛教最初是由外国传法僧传入中国，而且首先提倡观音信仰的也是僧人。”¹即是僧人为最初的发起者和传播者，使得民众在信仰菩萨的同时，也寄托了对僧人的信仰。其中最为有影响力的僧人则是宝志禅师与僧伽大师。²这也体现出了观音信仰由经典中逐渐走向世间，让民众在现实中能见到观音、亲近观音菩萨。

宝志禅师（425—514年），俗姓朱，大师的身世比较扑朔迷离。在《神僧传》中记载大师非凡胎俗子所生。其母朱氏听到路边树上的鹰巢有婴儿啼声，发现鹰巢中有一男婴，便抱回家中抚养。至七岁时，大师依当时的大沙门僧俭出家，专修禅修，居无定所，行径异于常人，时将锡杖杖头挂剪刀、镜子等物，以及时常“与人言语，始若难晓，后皆效验。时或赋诗，言如讖忌”³；“或微索酒，或累日不食”⁴，若逢世人吃鱼时，便向人乞鱼而食，如果有人因此而心生讥嫌或诽谤时，禅师会将已食之鱼吐于水中，这时鱼于水中自由自在地游走。大师不仅神通广大，并行径异常，常“迹拘尘垢，神游冥寂”，且“水火不能焦濡，蛇虎不能侵惧”。禅师的种种神迹流传于世，并一直被世人铭记与歌颂，这与当时梁武帝的大力支持不无关系，大师圆寂后梁武帝

1 于君方：《观音——菩萨中国化的转变》，北京：商务印书馆，2012年，第89页。

2 宝志禅师本南朝人，但是此处将归纳于中期而谈，主要是对宝志禅师是观音化身一说在唐朝才形成的，故归纳于此来谈论。请详见于君方：《观音——菩萨中国化的转变》，北京：商务印书馆，2012年，第205—216页。

3 【梁】慧皎：《高僧传·宝志传》，《大正藏》第50册，第394页。

4 【清】弘赞编：《观音慈林集》，《卍续藏》第64册，第93页。

耗资二十万钱予以厚葬，修建寺宇等。

在唐代开始，宝志禅师被封为观音的化身，并供奉于各大寺院中。据《佛祖统记》中记载，大师示现种种异常神迹，如大师曾在齐高帝前，显现将自己的脸撕破，变现出十二面观音像，但这神异的显现，并没有折服齐高帝，反被齐高帝一度误认为是妖僧，妖惑世人，并将大师抓捕入狱。这则神迹同时也在相关的记载中是与梁武帝有关，梁武帝命画家张僧繇为宝志禅师画像，宝志禅师不断的变化面容“分披出十一面观音，妙相殊丽，或慈或威”¹等神态，使得画家无从下笔。至于变现为十一面的两种说法，在《高僧传》中有明确的记载，只有记载大师神变为菩萨像的事迹，但并未指定是观音。

宝志禅师是千手观音菩萨化身的说法，在唐代已经非常普遍于世了，日僧戒明曾在 770 年至 780 年间游历中国，在南京参访了志公塔，并请回了一张志公的十一面观音画像回国供奉。² 圆仁在参访五台山时，也看见信众把宝志禅师直接信仰成为十一面观音来供奉。

其次僧伽大师，僧伽菩萨一生充满神奇事迹。他三十岁（661 年）从葱岭北外国来唐至临淮，悲悯众生免于苦难，发心修建寺院，“遂穴土获古碑，乃齐国香积寺也，得金像，衣叶刻普照王佛字。”³ 大家当时都惊叹大师有天眼，竟纷纷前来朝拜不止。时在贺跋氏家休息，身体忽然长过床榻各三尺左右，大家皆莫不惊叹，更为惊奇的是“次现十一面观音形”，这时更是加重了信众的信心，中宗孝和帝景龙二

¹ 【清】弘赞编：《观音慈林集》，《卍续藏》第 64 册，第 93 页。

² 于方君：《观音——菩萨信仰的中国化》，北京：商务印书馆，2012 年，第 208 页。

³ 【清】弘赞编：《观音慈林集》，《卍续藏》第 64 册，第 96 页。

年赐寺额曰“普光王”。僧伽菩萨身前事迹“多现灵迹”。大师圆寂之后，被称之为观音化身的说法日益渐增，使得祈祷者也日渐增长。祈祷者可以通过观察见塔顶有小形僧人形象而获知是否能得到大师的感应，若见大师的笑容者，便是祈祷必会灵验的瑞祥。僧伽大师不仅消除灾难，还兼备守护神的功能，当城中被外敌所包围时，全城百姓以及守城的官兵皆梦见僧伽菩萨，告知不可轻看敌军，因此兵民一心，齐心抗敌，由此免去了屠城之苦。皇帝曾问万回僧伽菩萨是何许人也？万回大师答是观音化身，因为经中所说：“应以比丘得度者，故现之沙门相也。”¹

以上二位大师分别以观音化身的形象出现，这并不是他们在世所形成的说法，而是他们圆寂之后，后人根据他们的示现与应化，认为如同观音一般的慈悲与智慧给与菩萨化身的封号。这一将僧人神化的现象，与早期来华僧人传教的方式有一定关系，如果早期很多僧人皆是以神异的方式来摄受众生，神僧一词也就在大众中并不陌生。同时，信仰者也需要一位这样神僧来帮助人民，解决苦难，僧人以神通来悲悯济事，这是完全符合观世音的慈悲情怀。所以，像僧伽、宝志等大师被神化为观世音的应化身并非空穴来风。同时也说明观世音从无相感应说到有相感应的一大发展，也即是观音“显应”的大量出现。

二、观音女性形象的大量兴起

上文所述感应事迹，观音形象已经有明显的出现，但是并未形成女性形象的定论。众所周知，从所翻译的观音典籍中，我们没有看到

¹【清】弘赞编：《观音慈林集》，《卍续藏》第64册，第96页。

任何一则是关于观音菩萨是女性的形象，虽然在《法华》中也宣说菩萨以比丘尼、优婆夷、居士妇、童女等应化女身，但是没有决定观音为女性说。所以在早期的感应事迹中，观音形象显化亦未有明确的记载，加上即使出现形象的应化，也未对菩萨形象做过多的介绍，而此时期则开始了女性形象的转变。于此性别形象的转变，于君方教授认为，与当时石窟中的开凿菩萨形象是一致的，在云冈、龙门等石窟中相当的普遍，已经存在于一些摩崖石窟中。五代十国时期的吴越王是观音的大护法，梦到一位白衣女性观音向他示现梦境：

妇人语之曰：“汝有心慈悲，不忍杀人，将藩翰一方，百战不衄。中原天子，虽易五姓，汝之疆土，固自若也。福禄遐永，子姓绵远。珪组蝉联，封王拜相，莫可涯涘。二十馀年，当觅我于天竺山中。”缪觉而异之。¹

由此感应记中可知，此时的观音的妇人形象已经非常肯定了，但未对菩萨形象作详尽地描述，只能大致体现是女性形象示现。但在其他感应记中都有记载的《马郎妇》，观音示现一位年轻貌美的女子“挈篮鬻鱼，人竞欲娶之”，观音为度化村民，设背考《普门品》，限时三日能诵出者便嫁与谁，三日后能背诵人数者众，菩萨继续以《金刚经》试之，能诵者有十，最终菩萨以长篇《法华经》再试之，此时唯马郎能诵出，马郎欲于美人举行仪式时，美人“须臾暴毙，体即烂坏”，后有老僧指点乃是观音所化，为“悯汝辈障重，故垂方便示现，以化汝

¹【明】释广宾纂：《杭州上天竺讲寺》，杭州出版社，2007年，第26页。

耳”。¹

较之以往的在梦寐之中所见观音，或是在非睡非醒之间恍惚而见观音，虽然是现实中说是观音变现，但都非观世音菩萨的真身。从宋代开始有了妙善公主的感应事迹传说中的妙善公主是位有血有肉的女菩萨，一生的修道、证悟经历世人皆可见可晓，妙善公主的出现是观音女性化的标志。

妙善之说起于何时难以考证，但是在中峰禅师 1317 年所著的《幻住庵清规》则记载“十九日观音菩萨生日”²，观音圣诞便是以妙善公主的生日作为纪念日，说明妙善公主传说应在此之前便出现了。妙善公主身世传说最早出现在《大悲菩萨传》碑铭上，此文为蒋之奇（1031—1104）所作。³而此故事的源头则可追溯到唐代道宣律师听由天人转述，后经由书法家蔡京（1046—1126）书写，而后刻于碑铭之上。⁴文中叙述妙善公主是妙庄王第三女，自幼喜佛、斋戒，心地纯善、不喜世俗，立志出家修行。妙庄王为使断其出世之志，罚妙善前往白雀寺从事苦役，使知难而退。但是妙善不畏惧艰苦，道心坚固，王见不能断其志，遂大火烧白雀寺，寺中五百尼僧也惨遭杀戮。妙庄王由此造下恶业，后遭恶疾缠身，此时妙善公主因修道成为了菩萨，化现为僧郎中前往皇宫，用自己的手目为其父治病，从而获得了千手千眼不可思议的功德。自此以后，观音形象开始了女性的翻转过程。香山

¹【清】周克复：《观音经持验记》，《卍续藏》，第 78 册，第 99 页。

²【元】明本著：《幻住庵清规》，《卍续藏》第 63 册，第 572 页。

³【明】释广宾撰：《杭州上天竺讲寺志》，《中国佛寺史志汇刊选录》第 26 册，第 68 页。

⁴【明】释广宾撰：《杭州上天竺讲寺志》，《中国佛寺史志汇刊选录》第 26 册，第 68 页。

因为妙善公主的修行地而香火鼎盛。从观音到妙善公主身份形象的转变，有人认为是“千手观音信仰”的生起，因为“大悲”一词特指千手千眼观音菩萨，而妙善公主传记则名《大悲菩萨传》¹，大悲思想推动了妙善公主信仰的形成；亦有人云：“一、女众的苦难，从古代以来，一直多过了男人。二、女众内心的特性，是慈忍柔和。表现在她们的日常行为中，即是爱。女众的心理，慈爱确实超过了男人。”²此处菩萨形象的转变其实是有根可寻的，在《法华经》中授记品就谈到了女性能成佛，以及龙女于南方世界八岁成佛的案例，说明了女生也能即身成佛的理念，也同时体现了观音菩萨其身本无男女，“其身自是天下万世男女法身。况《法华》、《楞严》观音普门二品三十二应中，或现优婆夷、童女身而为说法，或现女主夫人、命妇大家而为说法。”³妙善公主的故事塑造了一个完满的人世间千手观音，也给后世苦难女性一种生的希望，当现实世界不能解决苦难的时候，可以经过自身努力修道也能即身成就。女性观音形象的出现，是给予古代男权社会中的女性走向解脱的希望。

三、与道教地狱感应相混淆

地狱是属于佛教六道轮回中的三恶道之一，是罪恶众生命终之归宿。这种善恶果报的根本理念则是基于佛教缘起论的一种变现形式。在佛教缘起论中，有情生命非一生论，而是包含了三世（过去、现在、

¹ 参见：于君方《观音——菩萨中国化的演变》，北京：商务印书馆，2012年，第298页。

² 印顺：《佛法是救世之光》，《印顺法师全集》第24册，第28页。

³ 【明】释广宾撰：《杭州上天竺讲寺志》，《中国佛寺史志汇刊选录》第26册，第67页。

未来)两重因果,死生轮回的相似相续。十二缘起充分昭示了无始以来就生死交替的过程。《俱舍论》云:“宿惑位无明,宿诸业名行,识正结生蕴六处前名色,从生眼等根,三和前六处,于三受因异,未了知名触,在淫爱前受,贪资具淫爱,为得诸境界,遍驰求名取,有谓正能造,牵当有果业,结当有名生,至当受老死。”¹此颂对十二缘起之因果关系的一种深入解释。首先无明与行是过去因,识、名色、六入、触、受五支是现在果,爱、取、有是现在因,生、老死是未来果。说明无明是过去之因,能生现在诸果;而爱、取是现在具有无明之性的因,可生未来的果。其中无明、爱、取以烦恼为体;行、有以业为性;其他七支即识、名色、六处、触、受、生、由此因惑造业,由业感果,形成一条因果律锁链。说明五蕴体具有了流转的条件,根据有情所造善恶行为,由此产生了六道轮回的果报。地狱三途之果报,则是由自因果相续的过程,皆由业力所感的自心变现之地狱幻境。

佛教在中国传译被接纳与深入的同时,中国本土的宗教——道教也在逐渐的形成自己的体系。道教开始除了天上的诸天神仙外,还增加了有掌管人间的各司,以及人生在世所行善恶感召的罪福果报,尤其是在造作极大恶业之后,果报为到十大阎王处辗转受刑。在隋唐的中国,国家统一,经济文化繁荣发展,民众生活稳定,所祈祷和信仰的内涵也随之变化,由最初的生存之念发展为前世今生的善恶观念,地狱的受苦内容也越来越具体化,而阎罗王名字、殿堂以及所掌管司事也越来越详尽,阎罗的名称则逐渐地影响到了民众的生活,他不仅

¹【唐】玄奘译:《阿毗达磨俱舍论》,《大正藏》第29册,第48页。

是有情众生轮回六道的辗转平台，也是人类对善恶赏罚的衡量处，主要表现在阎罗王有主宰人间生死的大权，但是此大权又是与人生前所造的善恶息息相关。根据生前善恶业的轻重，阎罗王给予亡者所应受的轻重狱行，以及来生投胎的处所和寿命长短。

据《朝野僉载》记载，有唐人叫孟知俭，小时候生病而死，魂魄到了阴司地府，恰逢到朋友在阴间当鬼差，便对执俭说：“你平生没有福果，只怕难以回人间了。”知俭回答说：“我念诵《心经》、《金刚经》约三四万遍。”这时候鬼差查了一番善恶册，发现知俭的善恶册上皆是白（善）业居多，并对于知俭的未来给与预测，于是便放回归阳，知俭梦醒之后，对于在阴间所看对前程的预测并一一灵验。由此可见一斑，阴司地府可以根据人在阳世所造的善恶业来判定此人该去向何处，是继续轮回到下一世还是还回人间，鬼差会根据人的生前的业力给与一一的评判。乃至众生的一饮一啄、举手投足都是会落入善恶因果簿中，地狱的阎罗会根据轻重给予判处。而佛教认为地狱种种现象皆是众生自身业力的化现，是上天堂还是入地狱皆“业力”的推动，当造业众生能一念觉醒，地狱即可当下皆空，所有的罪业祸福都是自心自造的过程，解脱也是在于心的解脱，所谓“心亡罪灭两俱空”矣。

而观音感应法门主要强调的是观音的慈悲与威神之力，以清净心为因，念观世音为缘，一念相应一念佛，念念相应念念佛，当心中净的程度与观世音清净无为相感通的时候，必定会获得观世音的庇佑与加持。这是他力法门的不共之殊胜处，凡夫通过“时时勤拂拭”的自

立翻转业的报应是佛教之通途方法。但是在隋唐之后，为了迎合世俗的善恶、伦理之说，逐步与中国本土的善恶报应思想相结合，观音感应也就呈现出了善恶报应的地狱现行的观音感应说。同时感应事迹也体现了中国古代的“福祸无门，唯人自造”思想，不论祸福皆是在众生的一念心中，送子修福免祸直接可以通过自力修为来得到，不必祈祷观音的加持，当福报具足时，菩萨也会不请自来，这是与《普门品》中的“一心称念观世音菩萨名号”若有恐怖急难皆得救度，以及除三毒、送二求，皆能随心满愿是相违背的。而此时若能行善集福，则观音菩萨也是会随顺世间的因果规则，降临除灾赐福，增长福慧。这种由祈祷观音到自力修行成圣成贤的思想，为明清时期的“以观音之心为心，以观音之事为事”的思想作了很好的铺垫。

这些地狱感应录中，不但强调了修善集福可以上升善处，同时说明了祈祷观音或是诵经等事也是集福的一种方法。这别于早期观音感应的是祈祷观音可以直接获得感应，此时期的感应事迹中，虽然强调行善积德，但仍需在地狱中体验一番善恶差别境界，由狱卒根据行者生前的善恶给与相应的评判，而非观音的神圣之力加持获得感应，这样就大大的消减了观音与祈祷的直接关系，而是由中间的网罗狱卒来肯定世人的善恶与观音信仰。

总之，隋唐时期的观音感应信仰，较之初传时期的观音信仰而言，已经渗透了许多的中国民俗、以及儒家、道家的思想于其中，并逐渐在消减观音的神圣性，“人们的信仰心也越是由对神明的崇拜转向自身的得救，而且救济的内容也越是由别人的特殊的困苦转向平常的实

际生活。”¹把对菩萨的崇拜倾向于人的行为的准则所感的善恶标准来获得感应，其次还增加了一些地狱、帝君等具有掌管生死大权的神职、神权的众神，由此来分配众生的生死与转世。另外，观音感应形象已有了很大的转变，观音应化身的大量显现，使得“无相冥感”的观音感应转变为“有相显感”的观音感应。观音这一感应形象的具体化，则给世间人民的祈祷，又多了一份想象的空间，这为“妙善观音”的出现，做好了铺垫，也为中国艺术的观音形象提供很好的基石。

第三节 末期的观音感应事迹

观音大士在中土的深远影响是不言而喻的，观音感应事迹的流传，不仅替代佛陀的经教说法，还是困苦人民的精神依靠。明清时期观音感应事迹，从南北朝的初传开始已经走过一千多年，人民对于观音的信仰已经深入骨髓，观世音信仰此时不仅构建了出国人对菩萨的信仰成分，同时呈现出百花齐放的局面，不仅救拔苦难，还给与快乐，并且对宗教、社会的影响与意义显著。从某种意义而言，众多的感应事迹是当时社会现象包罗万有的画面再现，也是佛教中国化、通俗化历程的有机呈现。特别是明清时期以及近代的一些感应事迹，更是很好地诠释了观音信仰的中国化的完成与渗透，不论是从文化、精神、生活习惯，还是民俗等都合为一体。本节共分四点来讨论：

一、观音感应信仰的政治化

“任何一种宗教的传播、发展与流变的状态都取决于它自身与所在社会的互动关系。佛教成为中国文化的一个有机构成，正是与中国

¹ 孙昌武：《中国文学中的维摩与观音》第 252 页，天津教育出版社，第 2006 年 1 月第 2 版。

社会长期互动并自我适应改造的结果。”¹明清时的佛教不仅被认为是社会道德教化之具，更被视为护持宗社国脉的护国之器，朱元璋认为佛教有“阴翊皇度”和辅助教化社会的功用，朱棣奉佛对藏密等尤其热衷，并对佛教典籍作述及捐资建寺、颁发大藏经等，从文化、思想、经济上采取了支持的态度。观音信仰于此时，更是得到了足够的空间发展，首先是明成祖表明了对观音的态度，后来明神宗又大力宣扬，由此发展到整个宫廷乃至社会开始响应，上至帝王、王公贵族、文人、士大夫等各行各业都对观音信仰崇拜，普及整个社会大众，使得观音信仰成为全民所需要的信仰，观音信仰于此期间与全民的互动达到了历史上的顶峰。

观音信仰在明清时期的发展与演变，纵观历史史实，是与帝王的观音信仰不可分割的，因帝王信仰观音推动了整个政权的信仰。对不同人群信仰与不同阶层的传播，信仰的意义也有差别。故观音信仰于帝王、僧侣和佛教居士间也展现不同的状况。在明代中，与观音最为有缘的帝王就是明成祖与明神宗。明成祖朱棣在永乐九年撰写了《御制〈大悲总持经咒〉序》中，表达了他对观音信仰的态度。明成祖称帝与佛教人士有莫大的关系，对佛教有特殊的情感，自然是嘉奖不断，先后编纂佛教藏经——永乐南藏与北藏，也时常颁发藏经、幢幡嘉奖寺院，赐僧人紫金袈裟、钵等法物尊敬高僧。

帝王对于观音的信仰，虽然是以政治目的为需要，但是也不排除帝王本来对观音的真诚信仰，在感应记中可见一斑，《出皇明通纪》

¹ 杜常顺：《明朝宫廷与佛教关系研究》，广州：暨南大学出版社，2005年，第1页。

中记载：

永乐十五年秋九月十二日，钦颁佛经至大报恩寺。是夜寺塔见舍利光如宝珠，十三日，现五色毫光，卿云捧日，千佛、观音菩萨、罗汉，妙相毕集。续颁佛典，至淮安给散。又覩五色圆光，彩云满天，云中现菩萨、罗汉、天花、宝塔、龙、凤、狮、象，又有红鸟、白鹤盘旋飞绕。群臣上表称贺，上大嘉悦。

1

明成祖的感应事迹，时间清楚，事件完整。即是明永乐十五年九月的十二日，明成祖给大报恩寺钦颁了佛经。在当晚便目睹种种异象，见寺塔舍利放光犹如宝珠光耀，并现五色毫光以及千佛、菩萨、罗汉等种种妙相。因此瑞象，又再次颁发佛典至淮安给散，瑞象又再次出现。倾朝共贺，明成祖欢喜至极。从中不难看出，在明初时期，对于藏经、佛经的印刷已经普遍于以往的流通，帝王对寺院的嘉奖不仅是单一的赐金银、衣钵等，而是增加了对经典的供奉。一是源于印刷术的发展，经典成书较以前快；二是本生源于佛经的影响，如《金刚经》云：“若是经典所在之处，则为有佛”，即是有经典的地方，便是如来法身常在之处，供养经典即是供养如来法身，所以供养经典的意义就尤为重要了。

另一则关于帝王的感应故事是清代的康熙帝。在《普陀志》中载：此感应事迹讲述了康熙帝南巡时所发生的神奇故事。故事中康熙帝在

¹ 周克复：《观音持验记》，《卮续藏》，第78册，第102页。

嘉兴游船上时，见到一位头上插着红花的老妪独自一人驾着小船，竟然直接从康熙的御船前面通过，当皇上问是什么船的时候，老妇答曰：“渔船。”回答完毕，船与人具不见了。大家都说观音菩萨的化身，康熙帝于是出资重建了普陀山的寺院。在《普陀山志》载，康熙帝在28年3月的时候南巡，定海总兵报奏普陀山废坠的情况，圣上派了“一等待卫万尔达、二等待卫吴格、礼部掌印郎中观音保赉帑金千两、建盖山寺”。¹从这两本书中所载内容来看，康熙帝重建普陀山的因缘，是因为菩萨以老妪的身份示现。不难看出观音信仰的流行与普及，中国的大乘菩萨虽多，但大家都说是观音菩萨的化身，而非是其他菩萨的显圣。可见观音在明清时期，大多是以老妪的形象示现济世，这一形象的转变，在于君方教授的《观音——菩萨中国化的转变》一书中第12章“观音与明清的民间新型宗教”有专门的谈讨，教授认为：“观音通常被称为‘老母’，实际上是明代以来新型宗教祭祀的主神。”²与道家的无生老母以及女性崇拜有不可分割的关系，相关内容兹不赘述。

明清二代，还有不少的帝王对观音有很深的信仰，如明神宗时，因神宗生母慈圣太后诚心向佛，慈圣太后被封为“九莲菩萨”，导致他也辅翼佛教，对观音信仰有推波助澜之力，使普陀山的香火沉寂一百多年后开始慢慢恢复并兴盛。崇祯皇帝在十四年时“命国戚田弘遇，捧御香，祈福普陀山”。清代帝王之中，多与普陀山有缘，或是修建

¹ 印光大师修订：《普陀山志》，福建莆田广化寺，2008年，第170页。

² 于君方：《观音——菩萨中国化的转变》，北京：商务印书馆，2012年，第449页。

寺院或是御赐大藏经、紫衣袈裟、法器、匾额等，康熙四年，十一月御制碑文一道赐法雨寺，十二月御制碑文一道赐普济寺；雍正十二年正月十五日又《雍正御制普陀法雨寺碑文》，以及清代后期帝王都分别对普陀山观音道场有定期的御赐之物。

综上所述，“释、老之教，行乎中国也，千数百年，而其盛衰，每系乎时君之好恶。”¹在中国古代强大的专制中央集权统治下，观音信仰也难免受到政治大局的影响。明清的帝王信仰观音大抵可以分为两大类：一类是如明成祖和明神宗，他们的观音信仰带有政治的成分，认为观音信仰在高位可以治国，在下位能做一个忠孝能仁之士。另一类就是清代的历代帝王，对普陀山嘉奖、御制不断，使普陀山成为观音菩萨在中国的第一圣地。让明清时期的观音信仰表现出前所未有的兴盛，菩萨的身世、显化、道场，无不在明清时代完成中国化形态。

二、观音信仰的道德化

佛教在中国古代，曾遭遇过几次毁佛运动，其中不乏有文人参与，如韩愈的《谏迎佛骨表》就尤为出名，但是观音信仰的普及性，并没有因为文人、谏臣的障碍而停止发展，反而越来越多赢得士大夫的崇信。在《五杂俎》中云：“佛氏之教，一味空寂而已，惟观音大士，慈悲众人，百方度世，亦犹孟子之于孔子也。”²可见吸引他们的主要是观音菩萨救苦救难不舍众生的大慈大悲的救世情怀，犹如孔孟之道，

¹ 参见：陈楠《明代大慈法士释迎也失在北京活动述考》，《中央民族大学学报》2004年，第4期，第91页。

² 谢肇淛：《五杂俎》第15卷，《明代小说大观》，上海：上海古籍出版社，2005年，第1818-1819页。

以人为本。明清时期妙善公主的身世与修行被大力宣扬，使得不少百姓纷纷效仿。更有儒家学者名士为此行为作传、写诗，赞许有加，民众基本为之颂扬。他们将菩萨的慈悲与人性的道德相结合，归纳成为成圣成贤的方法，同时儒家的道德又上升到宗教神明的崇拜高度。

在明清时期的观音感应记载中，大量涌现了割骨疗亲、坚守贞洁、守墓尽孝等方式，来表达“孝亲”观念而获得菩萨的感应。另外儒家之士，因遵守三纲五常、伦理道德也能获得观音感通，不但自己灾祸不加，且能子孙发达、高官厚禄、福寿延绵。相对早期的观音感应事迹而言，明清时期观音菩萨的神圣性在逐渐消减，而中国儒家的伦理思想却在感应事迹中体现出来。甚至有些感应事迹，将“观音的神圣感向伦理道德低头”。李利安教授将观音感应事迹的转型归纳为两个方面，即“如何获得感应，以及如何看待这种感应方面”¹。

明清时期的感应事迹在获应方法上有诸多变化，主要源于中国信众对感应事迹态度的变化，使得观音法门和感应事迹的地位提升。加上历代帝王对观音感应事迹的大力的宣扬，都会造成感应事迹的转型。那么这一重大转型是怎样的呢？在《观世音持验纪》中载：

明绍兴韩弘儒十八岁除夕，妻金氏梦亡姑曰：“汝夫明年重九，大限至矣。”金恐伤夫意，不敢言，惟虔祷白衣大士以祈夫寿。明春，韩赴馆于表姊家，见有老婢数人，从容语姊遣嫁之，一月内俱得所配。寒食后，访一宦子，几上多新倾色银。

¹ 李利安：《观音信仰的中国化》，《山东大学学报》，2006年第4期，第66页。

韩正色曰：“君生富贵家，宜轻财树德，何贪小利，为刻薄事……
是夜，妻梦大士曰：“尔夫寿终九月，以近来劝戒良言，造福
广大，益寿二纪矣。”韩重九归，果无恙，妻为述两梦，自是
益勉于善，后以明经作令，高年致仕。¹

从上述的故事中，了解到明朝一位儒士虽未信仰观音，更未修持观音法门，但是因为他具备儒家对君子的要求与态度，在一年的从正月到九月间，明韩弘儒站在一个君子的高度遵循“尽人事、听天命”的儒家思想，要求对待身边的人或事，能尽自己之力毫不犹豫地劝诫他人，尽量将自己道德修养达到君子的标准，人格趋向于完美化，这是儒家至高的人生境界。当人们即要信仰观音，又不失儒家三纲五常的伦理关系时，就把观音的威神之力也来协助儒家这种思想，使得儒家思想借用观音的威神之力而变得神圣化。简而言之，明清时期的感应事迹的转变，即是儒家思想与观音威神之力与慈悲之力的相互交替的结果。

正如藕益大师认为僧人如果要具备佛陀的品质，首先得具备贤圣的品质，当自身具备了这种贤圣的品质，自然会获得菩萨的冥冥加持。如这样的观音感应事迹在明清时代非常多，由此可见这种思想也是佛教思想的历史返源。在原始佛教中，佛陀不是救世主，他虽然发现宇宙人生真理、觉悟世间的一切真谛，但仍然有三不能之事。²他虽然能度化众生，但众生界却不能尽，众生能否得度，尚需众生的自我努力修持。佛陀只是人天导师，只能引导众生去觉悟宇宙人生真谛，却不

¹【清】周克复编：《观世音经咒持验纪》，《卮续藏》第78册，第104页。

² 佛陀三不能：一不能即灭定业；二不能化导无缘；三不能尽众生界。

能代替众生去悟。众生只有通过闻思修行，最终成就如佛陀般的品质，或者说成为另一尊佛陀。在唐朝最初的禅宗道场，仅立法堂而不立佛堂，回归于以法为最尊为最第一，因为“三世诸佛以般若波罗密多故，得阿耨多罗三藐三菩提”，所以般若为三世诸佛之母，法是一切众生所依。以法为依，由此消减佛陀的神圣性，强调了自我依法修证的重要性。

这表现出中国宗教信仰的价值所向，认为人生的幸福观念离不开现实的“福、禄、寿”，要获得这种现实的幸福，就必须要求自我克制，以自律来保证人与人之间的关系、人与社会的关系，即是儒家的道德规则。儒家学士为了将道德上升到信仰的高度，便与观音慈悲精神相结合，观音感应信仰的内涵与外延信仰价值也随之扩充。在一定意义上观音感应信仰，解决了现实社会的道德基本要求。

三、观音信仰的自力化

观音信仰在明清时期完成由“他力”救度法门到“自力”转变的成熟。在明末蕅益等高僧的“念念以圣贤自待”的豪杰思想的推动下，力求“以观音之心为心，以观音之事为事”，以观音慈悲济世之心为己任，这一思想影响了民国时期出现了一批人生佛教的发起与实践者，亦使在观音信仰上出现“化简为繁”的一面。

明末四大高僧之一的藕益大师以“念念以圣贤自待”来处世，大师认为世道沦丧，在于圣学不彰，而圣学不彰，又归于后继者没有具备圣贤之品质，使得本末倒置，反而追逐世俗之功名利禄。他认为“夫豪杰者，圣贤之基址也，圣贤者，佛祖之阶梯也。不能为豪杰，而能

为圣贤，吾所不信。不能为圣贤，而能为佛祖，吾尤不信。然真豪杰，决不以豪杰自局。真圣贤，决不以圣贤自满。真佛祖，岂复以佛祖自命哉？”¹也就是说大师认为做贤圣者，必要以豪杰为基础，成佛者，必定要具备贤圣的品质。所以，作为僧人，在自持修行上要有超出常人之处，品质尤为重要。大师们希望僧人时时以佛陀如何出世自度、入世化人的言行与举止为宗旨，不但要克服世俗媚俗行为，还要保持佛法的纯洁与本源，更为重要的是如何保全自我修持的正觉解脱。因此，在由出世情怀做积极入世的过程中，僧人应当具备对出世与入世圆融一体的弘化力量。以智旭大师为代表，推崇高僧人格品质的重要性，充分反映了开始反思佛教的入世精神与现实关注。“而晚明学界也有意识地回归到朱子学的思潮转向，具体变现为倾向于学术为人间社会服务，有益于现实人生的经世之学。”²受到内外思潮的冲击，佛教在明代转向民生的关注与服务。这脱离了佛教的仪轨化、宗教化，而渐趋于生活化，俨然将观音救度信仰转变为人格化的主流趋势。

四、观音信仰的通俗化

就中国民间来说，还有大部分基层百姓的观音信仰，就更为直接与现实了，他们无视佛教的观音大士还是道教的观音道人，他们无需理论的支撑，关注的是人在一生中遇到违缘与苦难时，有一位能解决一切苦难的神。使“其原有的纷繁复杂的神灵已失去了严格的宗教义理与宗教规范的制约”，他们时而将观音纳入道教体系中，也有人将

¹【明】智旭：《灵峰宗论》，《嘉兴藏》第36册，第289页。

² 陈永革：《晚明佛教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2007年，第7页。

观音信仰与民间宗教混为一体，正是这支强大的信仰群体，使得观音信仰以世俗文化的方式广泛传播于人间。

俗世文化的传播，涉及的不仅是世俗层面，而也波及到僧团内部的传法需求，在一些祖师的语录或是传记中，也不再是单一的求开悟与求往生，也涉及了世俗的需求。明朝灵隐寺戒显笔记《现果随录》，清代彭希涑所述《净土圣贤录》，清代彭际清所述《善女人传》、《居士传》，以及《普陀志》与一些祖师的传记和语录里也收录了一些观音的感应事迹。《现果随录》虽然是由僧侣所编撰，不再是以修观音法门为主题，而是主要讲述善恶各有报，主要体现在因果报应方面。如在《现果随录》中，讲述了一个叫陈益修以大力护持关帝庙，关公祈请观音大士给主人公赐目还明的感应事迹。回教徒杨生花等人，欲毁关帝庙来扩大回教清真寺，一伙人将陈锤死，并残忍剜去双目，还将伤口撒灰。夜晚时，陈之中阴身见到关帝降临家里，并对他说：“你应该回阳人间，我会请观音大士来赐你双眼。”说完便腾空而去，不久又回来。只见观音“大士身披白衣如仙姥状，备极相好”。见一个天童手提以荷叶为盖大篮筐，里面全是眼珠，就取其两枚，令用酒服之，陈服完就马上醒来，帝去送大士，对陈说：“你不要考虑报仇，不久，大清一来，这些人将不得善终，明后年你可以登科及第。”¹后不久，陈果如其然，官至任户部郎中，后来杨生花又作乱，宗族共有十三人腰斩于市。

这则故事，虽然是佛教僧侣所述，内容上将观音与关公同化为神

¹【清】戒显：《现果随录》，《卮续藏》第88册，第30页。

明，可见在佛教僧侣的意识形态中，观音与三教的关系早已融合并得到认可。文中不是直接提到观音菩萨，是关帝没有为众生治疗众苦的能力，需要请大士前来帮忙。关公是道教所奉之尊神，可见在民间，观音的地位是始终居上位的。其中对菩萨的形态、衣着、以及相貌，都极好，对大士描述详尽，可见观音大士在意识形态中早构成这种面容姣好、衣着翩跹的观音形象。

观音大士，佛法之广大教化主，立大愿，不度尽众生，誓不成佛。菩萨具十四无畏，三十二应，诸神通种种，杨枝一滴，遍洒大千世界，尤与东土众生最有缘，凡至心持其名号及经咒等，随获感应。不论菩萨由印度的观音菩萨到中国的妙善公主，从《普门品》到感应记大量的兴起，始终以观音慈悲为线索，贯穿着二千年来的观音悲悯情怀。以菩萨的慈悲方便为前提，糅杂道家的地狱理念，以及儒家的成圣成贤的思想，和结合民间信仰的力量，更进一步地深入人心，而儒、道、民间宗教利用了观音的威神之力提升自己信仰的神圣性与广大性，由此观音感应事迹作为一个桥梁，将儒、道、佛、民间信仰四种文化凝聚成为一体，他们以各自不同的理念与信仰汇入到观音感应事迹中，成就明清时期特有的百花齐放的信仰形态。

第九章 密宗七观音之抉微

观音菩萨现种种身演说妙法，救度众生无有疲厌，其圆满无碍无作妙力能化为六观音、七观音、十五观音、三十三观音等。从观音菩萨示现的种类来说：天台宗尊崇“六观音”，密宗崇奉“七观音”，《千光眼观自在菩萨秘密法经》记载有“二十五观音”、“四十观音”，《诸尊真言义抄》记载“十五观音”，《阿娑缚抄》记载“二十八观音”，加之《大佛顶首楞严经》记载“观音三十二应身”，《妙法莲华经》记载“观音三十三应身”，以及中国民间信奉的“三十三观音”、“送子观音”、“接引观音”、“鳌头观音”等等；这些观音菩萨示现的种类，有些是相互重叠的，有些是不常见的，总计有百余种之多。

天台宗的六观音分别是大悲观音、大慈观音、狮子无畏观音、大光普照观音、天人丈夫观音、大梵深远观音。《摩诃止观》卷二记载：“大悲观音能破地狱道三障，因地狱道极苦，宜用大悲；大慈观音能破饿鬼道三障，饿鬼道饥渴，宜用大慈；狮子无畏观音能破畜生道三障，畜生道中兽王威猛，宜用无畏；大光普照观音能破阿修罗道三障，阿修罗道猜忌嫉疑，宜用普照；天人丈夫观音能破人道三障，人道中有事理，以事伏懦慢故称天人，理则见佛性故称丈夫；大梵深远观音能破天道三障，梵是天王，标王得臣也。”可知天台六观音是救度六道众生而随类化现的六种观音。密宗七观音是圣观音、千手千眼观音、马头观音、十一面观音、准提观音、如意轮观音、不空羼索观音。古德有一首显密互融的偈颂，表明天台宗所奉六观音与密宗所奉七观音之间的关系，以及所救度众生的功能。颂曰：“大悲千手狱，大慈正（圣）饿鬼，狮子马头畜，大光面修罗，天人准提人，大梵如意天。”最初天台宗提倡五观音，后来密部传入种种变化之观音，将大悲千手观音置于首位，遂成六观音。密宗六观音中，东密尊崇准提观音；台密则认为准提是佛母，将准提观音换为不空羼索观音；后人将二者合并，成为密宗七观音。

第一节 圣观音

圣观音，又称正观音、大圣观自在，旧译为“光世音”或“观世音”，新译为“观自在”或“观世自在”，密号为“正法金刚”或“清净金刚”，密宗称圣观音，天台宗称大慈观音，主司饿鬼道众生的救度。

圣观音法相为观世音菩萨本身相，是观音菩萨各种法相的总体代表，也可以

说是观音菩萨的正体标准像；观音菩萨其他应化身，都是从圣观音形象演变的。圣观音的标准像为一面两臂的菩萨相，通身白色，手持百宝庄严，头戴七宝华冠，冠放重光，冠中有阿弥陀佛像的化佛立像，放出赤色簸箕光，像背依靠七宝绣托；手持莲花或结印相，左手臂置于胸中，屈中指向上直立，右臂朝向左手之上；或坐或立于莲华座上，身披条帛、天衣，饰以胸饰、腕钏、璎珞等。圣观音法相庄严，《不空羼索神变真言经》中有“圣观世音菩萨，真金色身，颜貌熙怡，左手当胸执金莲，右手托珠，结跏趺坐”之像。《阿利多罗陀罗尼·阿噜力品》则记有“净毡上绘观自在菩萨，手执莲，立莲华上”。

依据《仪轨》，“圣观音”慈容有十余种，其手姿印相、持物，有如下五种常见的形象：一、左手曲肘举胸前，拇指尖顶在食指尖成环圈状，其余三指直竖，作大悲施无畏印，右手托净瓶；二、左手持莲花，右手结大悲施无畏印；三、双手放在胸前腿上结法界定印，或弥陀定印；四、双手作说法印，两旁有善财童子和龙女胁侍；五、左手持未敷莲花，右手欲打开莲花姿势，全身呈金色，极其光耀。其左手所持之莲花，表示一切众生本来自性清净；右手作欲打开莲花的姿势，表示众生本来清净的本性一时被无明所覆蔽，而不知脱离，因此圣观音是大悲的总体，以大悲功德解除众生的无明、迷妄。

圣观音是极乐世界内诸尊圣之一，在极乐世界侍于阿弥陀佛的左面，代表着“慈悲”，他为解除一切众生的苦恼，又常应化到娑婆世界中来。在《法华经》、《楞严经》中记载着，此菩萨于种种国土现种种身，应机化度种种众生，其形象个个不同。另外，尚有侍于阿弥陀佛时的形象，为释迦佛胁侍时的形象，作佛顶轮王右胁侍时的形象，为主尊时的形象等等，皆是圣观音菩萨不同形象在不同场合时的示现。信仰圣观音菩萨的人，自古以来就很多，不管是西方三圣像，或是独立一尊像，都是如此。民间供奉的圣观音法相大多为女相，身着白色天衣，其面相颇类似中国古代仕女的造型。因此，不同形象的圣观音菩萨在民间流传很广。观音菩萨名号，为与千手观音、十一面观音等其他形象区别，加上“圣”字，遂成为固定称号，为圣观世音菩萨。

第二节 千手观音

千手千眼观音，又称千臂观音、千光观音自在，详名“千眼千首千舌千足千臂观自在”，简称“千手观音”，密号“大悲金刚”，密宗称千手观音，天台宗称

大悲观音，主司地狱道众生的救度。

在《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》中叙述：观音菩萨过去在千光王静住如来时，千光王静住如来为观音菩萨及一切诸众生，说“广大圆满无碍大悲心陀罗尼”，并嘱咐观音菩萨要持此心咒，于未来恶世中，普为一切众生作大利乐。观音菩萨闻此心咒，由菩萨初地顿超八地，心甚欢喜即发誓言：“若我当来堪能利益安乐一切众生，则我即时身生千手千眼具足。”观音菩萨发此大愿后，顿时身生千手千眼，十方大地为之震动，十方诸佛亦放出无量光明，遍照十方无边世界，是为千手千眼观世音菩萨得名的由来。

千手观音以千只慈手救护众生，以千只慈眼观视众生。千手，象征着观音菩萨救度众生的伟大力量，护持一切众生。千眼，象征着观音菩萨圆满不可思议的智慧，以此深妙智慧之眼，能够了解宇宙万有诸法的真实相，能够观察众生种种不同的根性与要求；随顺众生的根性和要求，作种种不同的化导与调伏。

关于千手观音的形象，诸经所载不一。有身作檀金色，一面千臂者；有身作黄金色，半跏坐于赤莲花上，十一面四十手，前三面呈菩萨相，有三眼，右三面白牙向上，左三面为忿怒相，后一面暴笑，顶上一面现如来相者；有身作金色，千臂千眼五百面者；有作千眼、千头、千足、千舌、千臂之相。千手中，有四十手（或四十二手）各持器械，或作印相，其余各手不持器械。在两眼两臂之外，左右各有二十手，表示如来、金刚、摩尼、莲华、羯磨五部各八手，成为四十手。四十手中现菩萨像，每手含二十五有界，故成一千。千手千眼，意味着无量无边广大数量。身上具足四十手，一一掌中各有一慈眼，依诸类众生而执持种种宝物，住莲华台，显示观自在菩萨绝对之神通和悲力。有关四十手执物，除本臂二手合掌外，左手依次为：日轮、宫殿、戟稍、羂索、宝弓、红莲、白莲、军持、玉环、宝夹铁钩、金刚杵、宝螺、白拂、宝铎、如意珠、化佛、宝镜、榜牌、宝钵。右手依次为：月轮、五色云、锡杖、宝剑、宝箭、紫莲、青莲、胡瓶、金轮、占经、钺斧、三钴、蒲桃、杨柳、宝印、施无畏、顶上化佛、髑髅、数珠、合掌。

《千光眼观自在菩萨秘密法经》中说：“大悲观自在，具足百千手，其眼亦复然，作世间父母，能施众生愿。”千手观音是莲华部（或称观音部，为密教金刚界五部之一，或胎藏界三部之一）果德之尊，故称“莲华王”。莲华部皆以大悲为本誓，但以此观音为莲华王，故特以“大悲金刚”为密号。千手观音菩萨在

六道中专司地狱道，以此菩萨为本尊，所行法叫“千手观音法”，并说念此菩萨，诵大悲心咒，可免十五种恶死，生十五种善事，并可避免诸病、诸鬼灾厄，除难死与难产等利益。千手观音又有二十八部眷属大众，为拥护信仰观世音菩萨之行者。二十八部乃一方有四部，四方上下共二十四部，更于四维各一部，合成二十八部。

第三节 马头观音

马头观音，又称马头明王、马头金刚或忿怒持明王，俗称马头尊，为观自在菩萨变化身之一。密号为啖食金刚、迅速金刚，为八大明王之一，即密教胎藏界三部明王中，莲华部之愤怒持明王。以观音为自性身，现大忿怒形，置马头于顶，以慈悲心重，故摧灭诸魔障，以大威轮日照破众生之暗暝，啖食众生之无明烦恼。密宗称马头观音，天台宗称狮子无畏观音，主司畜生道众生的救度。因以马首置于头顶，故称马头观音名；此菩萨现忿怒色，呈猛威摧伏相，头上戴马头，如转轮圣王之宝马，奔驰威伏四方，跋涉生死大海，故又名“狮子无畏观音”。

马头观音其形象有三面八臂、四面八臂、三面二臂、一面四臂等多种，通体赤红，三目圆睁，獠牙外露，头发和胡须着红黄两色并向上竖起，呈狮子无畏相。

《大日经疏》卷五称其：“作极吼怒之状，此是莲花部愤怒持明王也。”马头观音的三面表示空灵悟性，八臂表示智悲双运，三目圆睁表示降伏三界恶魔，獠牙外露表示震慑一切阻碍众生修道的魔障。

《圣贺野纒哩缚大威怒王立成大神验供养念诵仪轨》说：“我大慈大悲马头大愿深重故，专事化一切众生。以大慈故，不着生死；以大悲故，不住涅槃。常住无明境界，断尽种种诸恶趣，灭尽六道四生之生老病死苦，又能啖食灭尽，如同饥马食草更无他念。以此本愿力故，得现十方刹土。此菩萨内含忍辱柔和，不形于外。其身体不黄不赤，恰如日出色彩，口放猛烈火焰，三眼光锐，上齿咬下唇，露一双白牙，头发如同狮子项毛般怒发冲冠，额戴化佛，头上置白马头，结跏趺坐。”通常所见为一面二臂，双手合掌或结施无畏印。马头观世音菩萨印契为虚心合掌，屈二指，二无名指置于大拇指底，不相接触。又叫“现三昧耶形马头印相”。马头观世音菩萨真言称：“南无三曼多、母驮喃、牟佉夜、陀畔阇、萨婆、吒也、莎诃。”此真言以空行功德，啖食障菩提之三界魔孽，授与众生诸法宝相之妙果。以此菩萨为本尊，为祈祷调伏恶人，众病息除，怨敌退散，议论得胜等

修法，称“马头法”。其作法载于《大神验供养念诵仪轨法品》卷下。

第四节 十一面观音

十一面观音，又称十一面观自在菩萨，密号为慈愍金刚，密宗称十一面观音，天台宗称大光普照观音，主司阿修罗道众生的救济。

《十一面观世音神咒经》中载，此菩萨“有十一面，当前三面为菩萨面，左厢三面为瞋面，右厢三面似菩萨面，獠牙上出；背后一面为大笑面，顶上一面为佛面。面悉向前，后有光；此十一面各戴华冠，华冠中各有阿弥陀佛。有四手，观世音左边第一手持开敷莲华，第二手执宝瓶；右边第一手结施无畏印，第二手执念珠”。《千光眼观自在菩萨秘密法经》记载：“作慈悲体身黄金色。顶有十一面。当前三面为菩萨相。右边三面白牙出上相。左边三面忿怒相。当后面暴笑相。顶上一面如来相。菩萨本面而有三目。以袈裟瓔珞环等庄严妙体。坐红莲座处月轮中。半跏而坐右押左。”

十一面观音的塑造形像，诸经描述极为接近。耶舍崛多、阿地瞿多、玄奘所译皆出一本，自然大同小异。其中皆说须用白旃檀作像，当前三面作菩萨容，左三面为忿怒相、右三面白牙外露，后面作大笑状，顶上一面作佛面。慧沼释疏说：前三面慈相，见善众生现慈心，大慈与乐；左三面瞋面，见恶众生而生悲心，大悲救苦；右三面白牙外露，见净业者发稀有赞，劝进佛道；后面露大笑面，见善恶杂秽众生而生怪笑，令改恶向道；顶上佛面，对习行大乘机者而说诸法，使究竟至佛道。

十一面观音，显示观世音菩萨观照十方，象征普门示现，在六道中摄化修罗道，怜愍众生痴愚，而现大光普照之相救度之。与此相应的有十一面神咒，出自《十一面观世音神咒经》，经中记载：观音菩萨有十一面心咒，此咒乃是十一亿诸佛所说。观音菩萨为一切众生宣说此咒，欲令一切众生念善法故，欲令一切众生无忧恼故，欲除一切众生病故，为一切障难灾怪恶梦欲除灭故，欲除一切横病死故，欲除一切诸恶心者令调柔故，欲除一切诸魔鬼神障难不起故。诵念此神咒，刹那即现利益，除忧恼、病苦、障难、灾怪、恶梦等，诸愿得以满足，受十种功德及四种善报，利益殊胜。在密部中，十一面观音真言为：“唵，摩诃迦卢尼迦耶，娑婆诃。”此真言利益，密教中称为“十一面观音法”能除灾难，消灭病苦。又有一说，十一面观音的前后左右十面代表大乘菩萨修行的十个阶位，即“十地”

菩萨。头上的十一面中，左右十面表示因位的十地。最顶上一面，表示十一地的佛果，以便使一切众生转无明为十一品，得十一地佛果，此尊形相即依其所成就的圆满功德具体化成。

第五节 准提观音

准提观音，常称准胝菩萨、准提佛母、七俱胝佛母等，密号最胜金刚，密宗称准提观音，天台宗称天人丈夫观音，主司人道众生的救济。“准胝”为“清净”义，意思是“心性洁净”。准提观音是护持佛法之主，并为苦难众生作延寿护命之主。

准提观音菩萨形相，载于《法华经玄赞》第二：“其像三面有三眼十八臂，上二手呈说法相，右第二手结施无畏印，第三手执剑，第四手持宝鬘，第五手持掌俱绿果，第六手持钺斧，第七手握钩，第八手执金刚杵，第九手持念珠。左第二手执如意宝幢，第三手持开敷红莲华，第四手持军持，第五手持羂索，第六手持轮，第七手持法螺，第八手持贤瓶，第九手掌般若梵篋。莲花底绘有水池，池中有难陀龙王与鸠波难陀托莲华座，上画二净居天。”

准提观音有二、四、六、八、十、十二、十八、三十二、八十四臂之不同法相。《阿婆缚抄》中载有八臂像，爪哇国波罗布杜壁面浮雕中有四臂及六臂像，中国西藏大都流行四臂像。唐金刚智译《佛说七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》说：“若求不二法门者，当观两臂；若求四无量，当观四臂；若求六神通，当观六臂；若求八圣道当观八臂；若求十波罗蜜圆满十地者，应观十臂；若求如来普遍广地者，应观十二臂；若求十八不共法者，应观十八臂；即如画像法般观，若求三十二相，当观三十二臂；若求八万四千法门者，应观八十四臂。如此观法，可入如来三摩地门、甚深方广不思议地。”

唐永徽元年（650），中印度沙门地婆诃罗在中国译出《七俱胝佛母心准提陀罗尼法》一卷，准提观音菩萨信仰在中国开始传播。其咒文称《准提咒》：“曩谟飒多南，三藐三菩陀，俱胝南，怛侄他，唵，折戾主戾，准提娑婆诃！”诵此准胝陀罗尼，光明照耀，罪障消灭，延年益寿，远离恶趣，受诸菩萨守护，得证无上菩提；聪明，夫妇和合，诸病痊愈，以此菩萨为本尊所修之法，称“准提法”。

第六节 如意轮观音

如意轮观音，又称如意轮王，密号“持宝金刚”或“与愿金刚”，密宗称如意轮观音，天台宗称大梵深远观音，在六道中导化天界，主司天道众生的救济。此菩萨手持如意宝珠和宝轮，有思维、所望与愿望之意，故名如意轮，可如意出无数珍宝，住如意三昧，常转法轮，摄化有情，授与众生富贵、财产、智慧、威德等利益。如意宝珠指世间之珍宝及出世间实相之宝，这两种宝物能够让众生生出福德，象征向众生布施世间与出世间的二种财宝；而法轮即转法轮之意，象征能传授无上妙法，以度众生，让众生生出智德。如意轮观音广济一切众生之苦，成就众生之所有愿望，所以也有所愿宝珠轮菩萨之名称。

如意轮观音有二臂、四臂、六臂、八臂、十臂、十二臂等形相。通常形相为六臂，手持宝物及印相，则依经轨的不同而有多种差异。或有一手作思维状，余五手分别持如意宝珠、念珠、明山、莲华、轮，表愍念众生、解除诸苦恼、净诸非法等功德，顶结宝髻，身金色。《观自在如意轮菩萨瑜伽》说：“手持如意宝，六臂身金色，皆想于自身，顶髻宝庄严，冠坐自在王，住于说法相。第一手思维，愍念有情故；第二持意宝，能满一切愿；第三持念珠，为度傍生苦。左按光明山，成就无倾动；第二持莲手，能净诸非法；第三挈轮手，能转无上法。六臂广博体，能游于六道，以大悲方便，断诸有情苦。行者如是观，坐于月轮中，身流千光明，项背皆圆光，复想心月轮，亦有宝莲花。”所说的即是如意轮观音具六臂，全身金色。头上结宝顶髻，戴庄严冠，以示庄严，冠有化阿弥陀佛住天说法相。右边第一手作思惟相，表示悯念众生；第二手持如意宝珠，表示能满足众生愿望；第三手持念珠，表示渡一切众生苦。左边第一手置于莲花瓣上或按在一座山形物即光明山，意为成就众生信心不动摇；第二手持莲花，以莲花喻洁净，表示能净各种不合佛法之事；第三捧法轮于眉前，表示转无上法轮，令佛法永住世间，故又名如意轮。六臂表示能游于六道，以大悲心解除六道众生各种苦恼。这是普通常见的形象。另外还有手作说法印，或持钩杖等多种。

唐长寿二年（693），南印度沙门菩提流志来中国译出《如意轮陀罗尼经》；长安三年（703），义净译出《金光明最胜经》10卷，从此，如意轮观音菩萨信仰在中国开始传播，以此菩萨为本尊的修法，称“如意轮观音闻持法”。

第七节 不空罽索观音

不空罽索观音，也称不空王观世音菩萨、不空广大明王观音或不空悉地王观

音，密号等引金刚，密宗称不空罽索观音，天台宗称天人丈夫观音，在六道中导化人界，主司人道众生的救济。

不空是心愿不空之义，闻此观音菩萨名号，瞻仰其尊容，一心称名，其功德不落于空。罽索又名宝索、金刚索，是战斗及狩猎用具，捕人马之绳索，因为无物不取，故称“不空罽索”。不空罽索观音持不空之罽索，象征钩取人间之鱼于菩提解脱之岸，其一旦钩取，罽索必有所获，故云不空。

日本教舜所著《秘钞口诀》说“罽索乃慈悲之索。……此观音之慈悲索，索却不漏掉任何众生。罽网覆大千世界，修行者默化，大抵是与悉地、施利益之意，其义不空，故称不空。”唐代一行著《大日疏》说：“罽索乃此菩萨心中之四摄方便，以此执击降伏者。以慧利之刃，断业寿无穷之命，令得不空之生。”该菩萨以“不空罽索”为名，象征观音菩萨以慈悲的罽索，救度化导众生，绝不会让一个遗漏，意指观音菩萨救度众生的心愿不会落空。

不空罽索观音菩萨形象，有一面八臂、三面四臂、三面六臂、三面十臂、十面十八臂、十一面三十二臂等多种。其中以一面三目八臂像为常见。不空罽索观音像首戴化佛宝冠，一面四臂，左右上手执莲花瓶、把数珠，下手施无畏印；或为一面三目，执莲花、三叉戟、把罽索、施无畏印，披鹿皮衣结跏趺坐，璎珞珠钿庄严诸天衣。

有关不空罽索观音菩萨的经典，仅《大正藏》第二十卷所录就有八种。其中唐代菩提流志所译《不空罽索神变真言经》凡三十卷七十八品。第一品明示观音菩萨住补陀洛迦山，佛临补陀洛迦山观音菩萨宫殿时，观音菩萨于佛前，说过去九十一劫之最后一劫，从世间自在王如来处，受持“不空罽索心王母陀罗尼真言三昧”。世间自在王如来授与陀罗尼真言一切法门，从是往后，观音菩萨常受持此陀罗尼真言一切教法。若有人在不空罽索观音前烧香供养，念诵此陀罗尼真言，现世得二十赞叹功德，临终得八种殊胜利益；不仅可除病疫灾厄，增进福利，临终可满足往生净土愿望。此菩萨之信仰，还带有国家社会普遍性，能得国泰民安，平定祸乱，消灭恶疫等利益。

《千手陀罗尼经》中记载，观音菩萨乃是过去的“正法明如来”所现，为度众生而现菩萨身，能随类应化，无类不现，遍于尘沙法界。由于观音菩萨应现及其形像的差异，在许多佛典中，还有许多不同的数量分类和形态变化。《楞严经》

中记载，观音菩萨的形态尚有四臂、六臂、八臂、十臂、十二臂、十四臂，乃至四十臂、一百八臂、千臂、万臂、八万四千臂。二目、三目、四目、九目，乃至一百八目、千目、万目、八万四千清净宝目。观音菩萨本身无一定形象，只是随众生因缘示现有别，都是方便的权现。观音菩萨发大悲心，分身百千万亿，寻声救苦，救度有缘众生；随着众生的根机，在不同的时间和地点，显化种种不同的形象，以广大威神力利益众生。“千处祈求千处应，苦海常作渡人舟”，可谓对观音菩萨慈悲度生最真实的写照。

第十章 三十三体观世音

观世菩萨应化三十三身，济一切众生的信仰，根据《法华·普门品》所说教理，普门示现，表现圆通无碍不可思议神力，至曼陀罗以图像表示出来时，更增一层普遍性，这个信仰是观世音菩萨利用神通自在，普遍摄取，施舍广大无边慈悲心，表现拔苦与乐的威神力。换言之，观世音菩萨现不可思议法相，应种种机缘，随时间、处所不同，变化无限化身，说种种诸法，救护各各众生，因此根据这个信仰的虔敬眼光，礼仰观世音菩萨时，不用说有恩与己之人或当世贤者，连父母师长均应视为观世音菩萨化身加以礼拜，信仰善人、智者、天人、鬼神、一切的恩威神力，悉为观世音菩萨的应化身。这些应化身中有梵天，有自在天，有叫准提的女神，有所谓夜叉的鬼神存在；因而，六观音、七观世音、八观自在、十五尊、这些数目逐渐增加，逐渐成三十三体之数。

一些化身是没有梵文依据，不是印度的变化观音，但却因为各种灵验、救苦救难的事迹而深受人们喜爱，在各种灵验记、持验记，或者像《佛祖统记》这种正统的佛家传记里也有这些观音灵验的故事出现，比如青颈观音、白衣观音、鱼篮观音、蛤蜊观音、多罗观音等，写本文时考察搜集了大量资料图片，其他像《阿婆缚抄》有二十八观音，《千光眼观自在菩萨秘密经》有二十五化身或四十观音，西藏经典有三十八化身等等，也都是这样类观世音示现的记载，每一幅形像栩栩如生，尺寸比例考究，符合佛说造相的要求，然世间法毕竟有漏，每尊画相都包含了众生今生自身无法实现的圆满的报相，故祈在菩萨相上。

观音菩萨应化三十三身，救济一切众生的信仰，根据经典的所说的教理，普门示现，表现圆通无碍不可思议神力，至曼荼罗以图像表示出来时，更增一层普遍性。这个信仰是观音利用神通自在，普遍摄取，施舍广大无边慈悲心，表现拔苦与乐的威神力，其实三十三这个数目没有具体意义，丝毫没有表示观音神格定数的意思，因此观音菩萨的应现不必一定是三十三之数，三十三应化简直可现千亿万化身。

此外，在拙著《走进普门》中的三十三观音的位次和日人后藤大用先生的《观音菩萨本事》的三十三观音的位次只有两处不同，就是莲卧、施药、合掌和持莲观音顺序不一，兹以表列如次：

观音部名	一	二	三	四	五	六	七	八	九	十	十一	十二	十三	十四	十五	十六	十七
走进普门	杨柳观音	龙头观音	持经观音	圆光观音	游戏观音	白衣观音	泷见观音	莲卧观音	施药观音	鱼篮观音	德王观音	水月观音	一叶观音	青颈观音	威德观音	延命观音	众宝观音
观音菩萨本事	杨柳观音	龙头观音	持经观音	圆光观音	游戏观音	白衣观音	莲卧观音	泷见观音	施药观音	鱼篮观音	德王观音	水月观音	一叶观音	青颈观音	威德观音	延命观音	众宝观音

十八	十九	廿	廿一	廿二	廿三	廿四	廿五	廿六	廿七	廿八	廿九	三十	三一	三二	三三
岩户观音	能静观音	阿耨观音	阿摩提观音	叶衣观音	琉璃观音	多罗尊观音	蛤蜊观音	六时观音	普悲观音	马郎妇观音	持莲观音	一如观音	不二观音	合掌观音	洒水观音
岩户观音	能静观音	阿耨观音	阿摩提观音	叶衣观音	琉璃观音	多罗尊观音	蛤蜊观音	六时观音	普悲观音	马郎妇观音	合掌观音	一如观音	不二观音	持莲观音	洒水观音

第一节 《走进普门》之三十三观音

试将《走进普门》之三十三观音一一加以分别瞻仰：

一、杨柳，二、龙头，三、持经，四、圆光，五、游戏，六、白衣，七、泷见，八、莲卧，九、施药，十、鱼篮，十一、德王，十二、水月，十三、一叶，十四、青颈，十五、威德，十六、延命，十七、众宝，十八、岩户，十九、能静，廿、阿耨，廿一、阿摩提，廿二、叶衣，廿三、琉璃，廿四、多罗尊，廿五、蛤蜊，廿六、六时，廿七、普悲，廿八、马郎妇，廿九、持莲，三十、一如，三一、不二，三二、合掌，三三、洒水

一、杨柳观音，其形像最显著的一个特征是右手持杨柳枝，左手持瓶，此杨柳最为奇妙，可施药法，消除众生之灾难。在中国民间供奉是较多的一尊观音像，她的画像和塑像随处可见，又因瓶中甘露施药，又称为药王观音。《华严经·净行品》称：“手执杨枝，当愿众生，皆得妙法，究竟清净。”¹

二、龙头观音，乘龙显圣于祥云中，龙头观音因驾乘龙头，故称龙头观音。相当于经文“应以天龙、夜叉（中略）等身得度者，即皆现之而为说法”之观音化身。盖以龙为兽中之王，比喻观音之威神，一般流布之像皆为跏趺坐或站立于龙头上。印度自古以来特别重视龙，其长者称龙王或龙神，重视龙的力量，“大龙王从大海出，起于大云，遍覆虚空，放大电光，明照天地，澍大洪雨，润泽万物。”²可以看出赞叹龙神威力之词。龙常住地下或补陀洛，其中八大龙王闻佛说法，为佛法外护。世间流行的龙头观音像结跏趺坐在云端龙身之上，或立于龙身。

三、持经观音，又称读经观音。此观音坐在岩石上，右手持经卷，或手托经卷，也有静坐而身畔备有经卷的。民间流传《观世音传奇》中记载：唐朝年间，浙江临安有个叫钱廖的读书人非常用功，常常贪早摸黑地看书，但应举考试屡遭败绩、名落孙山。再一次失败后的返程中，忽遇狂风暴雨，钱廖赶紧跑进一间庙中避雨，只见庙堂端坐着一尊手持经书的观音菩萨，本已心灰意懒的他惊异天缘，受端坐的观音法像所感悟，虔诚跪拜，回家后发奋图强。若干年后，钱廖高中状元。钱廖不忘菩萨的恩泽，修庙奉供。

四、圆光观音，佛菩萨身后都有佛光。通常观音像略去佛光，但也有特别突出背后的光圈，常合掌坐于岩石上。相传圆光观音可拯救人免除斧钺之难，经文：“或遭王难苦，临刑欲寿终，念彼观音力，刀寻段段坏。或囚禁枷锁，手足被杻械，念彼观音力，释然得解脱。”相传闽南有一山村，人们以打猎为生，但山中有一只怪兽经常趁人们进山打猎时到村子伤害小孩，专吃孩子的眼睛，以获得精气，修成妖魔。观音菩萨知道后，便化身为小孩坐在村口的城隍庙中，当怪兽来到城隍庙时，见是一胖大的男娃，喜形于色，正准备下口之时，观音菩萨现出身后烈焰圆光的宝像，将怪兽降伏。

五、游戏观音，为跌坐五色云彩上，两眼俯视尘世，照见众生；亦有行走上

¹ 《大方广佛华严经》，《大正藏》第十册，第70页。

² 《大智度论》卷三，《大正藏》第二十五册，第81页。

祥云中的观音化相。《大智度论》云：“戏名自在，如狮子在鹿中自在无限，故名为戏。”¹随意自在，变换无数，不拘时处，更见亲切，此处观音两手抱膝，人称游戏坐。

六、白衣观音，又称白衣观自在母，大白衣观音，是“胎藏界曼荼罗”的莲花部母，密号离垢金刚。在中国知名度极高的一尊观音。白衣的特征，就在于浑身连冠都着白色，白得清静，白的贞洁，白的纯静，如莲如月，白色表菩提心，“白者即是菩提之心。住此菩提之心，即是自住处也。此菩提心从佛境界生也，常住于此能生诸佛也，此是观音母，即莲花部主也。”²自古以来礼敬此尊，祈求白衣大悲咒，可息灾延命。一种说法白衣观音化像由宋末水月观音衍化而来。

七、泷见观音，泷，湍急的河流，泷见观音出自观音坐在岩石上观赏河流，或观瀑布而得名，又称观瀑观音。经文：“假使兴害意，推落大火坑，念彼观音力，火坑变成池。”若遭陷害，被推进火坑，此时被害者只需念诵观音菩萨圣号，火坑变成清凉的池塘。佛经也常把火坑喻为地狱等。

八、莲卧观音，通常不作卧，而仍作坐，双手合掌。可能见于莲体形状，不易作卧也。

九、施药观音，常为右手拄颊深思，左手放在膝上捻莲花，或说法印。表示观音无时不在惦念世间疾苦，拯救众生。释经文：“或在须弥峰，为人所推堕，念彼观音力，如日虚空住。”救人被推堕的灾难。

十、鱼篮观音，手持有鱼篮，观音点化好色欲心重的众生所做的启示。据《维摩诘所说经》称观音：“或现作淫女，引诸好色者，先以欲钩牵，后令入佛道。”³观音脚踏鳌鱼背上，手提盛鱼的竹篮，或为手提鱼篮的民间少妇形像。表经文中的：“或遇罗刹鬼，毒龙诸鬼等，念彼观音力，时悉不敢害。”

十一、德王观音，趺坐岩畔，右手持绿叶，左手置于膝上，表三十三身之梵王。梵王乃色界之主，其德殊胜，故称德王。

十二、水月观音，即“胎藏界曼荼罗”的水吉祥观世音菩萨，密教单称为水吉祥菩萨，密号润生金刚，一心观水相，入水定的观音。因此其形像是在一轮皓月的映照下，坐水畔岩石上，或站在浮莲中。上有明月下有清水，月照水，水有

¹ 《大智度论》，《大正藏》第二十五册，第 110 页。

² 《大毘卢遮那成佛经疏》卷十，《大正藏》第三十九册，第 682 页。

³ 《维摩诘所说经》，《大正藏》第十四册，第 550 页。

月，观音观水中月，喻色空不二，诸法如水中月而无实体。水有观音，民间又称水吉祥观音，于江南水乡供奉尤多。水月观音是中国人创作的法相，相传为唐朝画家周昉始作，白居易有《画水月菩萨赞》：“浮渌水上，虚白光中，一睹其相，万缘皆空。”中晚唐时期就有争绘水月观音菩萨相，现敦煌莫高窟见存水月观音壁画多达三十四幅。唐开成四年（839）日本僧人常晓、圆行归国，各携有水月观音法相一幅，自此，日本风行供奉水月观音。

十三、一叶观音，又作莲叶观音、南溟观音。乘一片莲叶漂浮水上，右手秉持莲花，神态英发，眺望水上，作深思冥想相。更且是每发大水时，她能把遇险者救到安全地带；一叶观音视海如平地，海船远行，船舱以供奉之，以求保佑平安。

十四、青颈观音，又名青头观音、青顶观音，系密宗十五观音之一。“如来为彼说此青颈观自在菩萨心真言。天子闻此，获得大悲三摩地，作是愿言，所有一切众生，若有怖畏厄难，闻我名者，皆得离苦解脱，速证无上正等菩提。宁一称观自在菩萨名字号，不称百千诸恒沙如来名。”¹校量功德，凸显青颈观音的悲心和威神之力。有《青颈大悲念诵仪轨》称，其像为一面二臂、或者为三面四臂，所持之物为杖、莲花、轮、螺四种，身色为红白，颈为青色，结跏趺坐。传为观音降魔解救众生，为不使毒药传世害人而吞食，致使颈变为青色。

十五、威德观音，是折伏之威和摄取爱护之德兼备的观音。箕坐岩畔，左手持莲花，右手斜倚，左脚踩在莲花，威龙呈现，庄严有相。

十六、延命观音，是有延命长寿理想之观音。倚水上之岩，右手支颐，头戴宝冠设阿弥陀佛之圣像，相好慈悲柔和，莲花月轮遍住圆光，身着璎珞，妙鬘及天衣庄严。或释为经文：“咒诅诸毒药，所欲害身者，念彼观音力，还着于本人。”菩萨的一大功能，就是与世俗芸芸众生延命。

十七、众宝观音，趺坐地上，右手伸展向地，左手放于弯膝上。双眼微闭，静坐深思，现安稳之相。

十八、岩户观音，端坐于岩洞中，与红尘作济世护法，静思入定。或释经文：“蜈蚣及蝮蝎，气毒烟火燃，念彼观音力，寻声自回去。”蜈蚣多住岩窟，故观音为解除众生被虫毒之害，兴大悲意，坐危险之窟。

¹ 《青颈观自在菩萨心陀罗尼经》，《大正藏》第二十册，第 489 页。

十九、能静观音，伫立岩畔，两手按一岩上，望海沉思，也有伫立白云像。或释经文：“为求金银琉璃……等宝物，入于大海，假使黑风吹其船舫，飘堕罗刹鬼国，其中若有乃至称观音菩萨名者，是诸人等皆得解脱罗刹之难。”此观音乃海路守护神。

廿、阿耨观音，阿耨湖，即阿耨达湖，《大唐西域记》卷一说，此湖位于南瞻部洲中心，香山以南、大雪山以北，周八百里。有金银琉璃等宝，此湖涟漪，金沙漫长。八地菩萨以愿力故，化为龙王，中有潜宅，此湖颇多白莲。¹《大日经疏》记载大迦叶于阿耨湖取芬陀利花。近些年，瑞典探险家海丁赴西藏考察，认为佛经中的阿耨达湖，即喜马拉雅山佛母岭上的玛那萨罗湖，此乃淡水湖，为印度恒河的一个源头。阿耨观音名即由此而来，跌坐岩石上，观望大海。或释经文：“或漂流巨海，龙鱼诸鬼难，念彼观音力，波浪不能没。”

廿一、阿摩提观音，一名无畏观音、宽广观音，其形像白肉色，有三目四臂，常乘白狮身放火光，戴宝冠，执白莲花，相好庄严。四臂分持摩竭鱼、白吉祥鸟、凤头、箜篌。为密宗所奉，表无畏之义。

廿二、叶衣观音，配于胎藏界曼荼罗东端，密号异行金刚。其形像为天女形，敷草坐岩上，身穿千叶衣，戴宝冠，冠中安置无量寿佛。饰有璎珞及环钏，火焰环绕，通身圆光。共有四臂，右第一手当胸，持吉祥果；第二手结施愿印；左第一手执钺斧；第二手握绢索。古印度东南部就有一个夏帕拉族，以树叶为衣。婆罗门教女神亦有此形像。自古以来此尊消除疫病、畜疫、劫贼、苗稼等灾，且修习祈祷无病长寿，称叶衣观音法。

廿三、琉璃观音，又称香王观音、高王观音。形像为两手捧一琉璃壶，乘一莲瓣浮于水上。据《香王菩萨陀罗尼咒经》：“其画像法，任其大小，身肉皆白，面貌端正，头戴天冠，颈有璎珞。右臂垂下，五指皆伸，施无畏手。其五指端，各雨甘露，施于五道众生。手下并画，黑鬼三五个。左臂屈肘，手当左奶，以把莲花，其花从脚下莲花生出，其花白红色，足下莲花，亦白红色。项背圆光，上有伞盖，五色锦绮，以为衣服。两重珠条，络于髀上，一赤色、一黄色，其像当日须成，不得用皮胶。像前烧香，诵十万遍，一日一夜不食。先须作一大水方坛，然即以梅檀磨之，作十二指小方坛八个，初以三坛。一用供养佛、一用供养

¹ 《大唐西域记》卷一，《大正藏》第五十一册，第 869 页。

法、一用供养僧，第四坛供养阿弥陀佛，第五供养观世音菩萨，第六供养大势至菩萨，第七供养香王菩萨，第八供养诸善神等。皆取好净食果子香华，四边安置。其法随以何月十四十五日作，然取阉帝花（此云荳蔻华）一千八茎，诵一遍掷像身胸上。作法以后，每夜半须起，像前常诵一千八遍，至自有人送钱财，其钱财亦不得积聚悭贪，即须用度及施贫乏，此是香王菩萨法。”¹香王菩萨最大特征是手捧香炉于胸，立莲瓣上，游化水上之姿，此像较好识别。

廿四、多罗观音，亦名多罗尊，又名救度母观音。安置在胎藏界曼荼罗西方，密号行愿金刚，或悲生金刚。“入于普光明多罗三昧，依三昧力，从右目瞳放大光明，随光流出现妙女形，住于殊胜妙色三昧，无价杂宝而为严身，如融真金映琉璃宝，所谓成就世出世间密言之要，能息众生种种苦恼，亦能喜悦一切众生，遍入诸佛法界自性。”²多罗意为“眼”、“瞳子”，作中年女像，合掌持青莲花，为密宗所奉。或释经文：“或值怨贼绕，各值刀加害，念彼观音力，咸即起慈心。”《曼殊师利经》称多罗观音是“一切之慈母，天人及药叉，无一非子者，故号世间母。”³

廿五、蛤蜊观音，坐于两扇蛤蜊壳中，或乘于蛤蜊之上渡海。此像缘出唐文宗食蛤蜊，遇观音现于其中的故事，诏天下寺院立观世音菩萨像，此为蛤蜊观音之始。

廿六、六时观音，由白天到晚上，昼夜哀悯守护众生的菩萨。左手执摩尼宝珠，右手持梵策，此梵策是六字章句陀罗尼，诵此陀罗尼则得解脱六道苦果，得六妙门，证六根相应，常现立像，常作居士装束。古北印度合六时为一日一夜。从昼到夜分为六时（晨朝、日中、日没、初夜、中夜、后夜）奉供不断，且一年分“渐热时、盛热时、雨时、茂时、渐寒时、盛寒时”，一年亦称为六时，故名。

廿七、普悲观音，慈悲爱悯普及一切众生的菩萨，慈悲广遍三千大千世界。其形像白衣伫立林里，赤脚于浮起的祥云中，左右手持绿色丝带，顶戴无量寿佛。

廿八、马郎妇观音，意为“马郎夫人的观音”，中世纪起于中国的信仰。源于唐元和十二年（817），陕西金沙滩上住着一位容貌稀有美丽的姑娘，用背诵佛

¹ 《香王菩萨陀罗尼咒经》，《大正藏》第二十册，第 651 页。

² 《佛说大方广曼殊室利经观自在菩萨授记品》，《大正藏》第二十册，第 450 页。

³ 《佛说大方广曼殊室利经观自在菩萨授记品》，《大正藏》第二十册，第 451 页。

经的方式普度世人的故事。此后陕西地方观音信仰大盛，吴福以“金碧”在马郎观音像赞上写下诗偈：“惟我大士，慈愍众生，耽着五欲，不求解脱。乃化女子，端严姝丽，因其所慕，导入善门。一刹那间，遽尔变坏，昔如红莲，芳艳袭人。今则臭腐，虫蛆流蚀，世间诸色，本属空假。众生愚痴，谓假为真，类蛾赴灯，飞逐弗已。不至陨命，何有止息，当是实相，圆同太虚。无媿无妍，谁能破坏，大士之灵，如月在天。不分净秽，普皆照了，凡皈依者，得大饶益。”¹马郎妇观音形像右手持《法华经》，左手执头骸骨，女人形。

廿九、持莲观音，手持一茎莲花，站或坐在莲叶上或者云朵上，多为容貌姣好的少女形像。观音菩萨都以莲花为本誓象征，以未开莲花或已开莲花为持物，亦称莲花手，又以莲花为台，与莲花有特殊的因缘。

三十、一如观音，以持净瓶得名，乘骑青狮，作乘云飞行之状，凶猛无比，甘露洒向人间，消除病魔，征服雷电，以除烦恼。一如，不二为一，不异为如。“真谓真实，显非虚妄，如谓如常，表无变易。谓此真实于一切位，常如其性，故曰真如。”²故一如观音，亦是修养达到最高境界之法相。或释经文：“云雷鼓掣电，降雹澍大雨；念彼观音力，应时得消散。”能制伏雷电等魔扰。观音指点寓意不二为一，不异为如，是为一如，即真如之理。传此观音显灵保佑唐玄奘西天取经，玄奘经历饥渴、刀兵、牢狱、情爱、鬼怪九九八十一难之后仍信念不灭，誓取真经。

三一、不二观音，表象本迹不二的观音，观音是佛的守护者，而且是佛垂迹的应化身，是本地门亦垂迹门，非二，故称不二。其形像双手交叉或低垂，在水中立或坐于莲叶之上，身着天衣，飘然自得地浮于水面。

三二、合掌观音，十指相贴，合掌蕴含莲花的蓓蕾，象征成佛性和未来成佛者的菩提心也。合掌观音无定相，但都为合掌当胸，立于莲花或者祥云之上，右立龙女。

三三、洒水观音，又称滴水观音、沥水观音，右手持柳枝或作法印相，左手执洒水器，作洒水相；或作右手持瓶泻水状，左手持钵，右手执杨柳枝之立像，或释经文“若为大水所漂，称其名号，即得浅处”之意。洒水观音洒下清澈的香

¹ [清]弘赞：《观音慈林集》，《卍续藏》第88册，第103页。

² 《成唯识论》卷九，《大正藏》第31册，第48页。

水，洗净众生深重的烦恼、和因烦恼而玷污的污垢。洒水观音是经中“若为大水”一句的象征。经文上说“若为大水”只因呼唤观音的名字，即被从水灾中救出。洒水是一种洒着香水，念诵印词，加持净化的修法。依“以性净之戒香，和合性净之悲水，遍洒法界众生性净之心地。”¹以显示佛门法事洒水的意义，乃此洒水观音之誓愿。

第二节 《观音菩萨本事》之三十三观音

《观音菩萨本事》之三十三观音位次：

一、杨柳，二、龙头，三、持经，四、圆光，五、游戏，六、白衣，七、莲卧，八、泂见，九、施药，十、鱼篮，十一、德王，十二、水月，十三、一叶，十四、青颈，十五、威德，十六、延命，十七、众宝，十八、岩户，十九、能静，廿、阿耨，廿一、阿摩提，廿二、叶衣，廿三、琉璃，廿四、多罗尊，廿五、蛤蜊，廿六、六时，廿七、普悲，廿八、马郎妇，廿九、合掌，三十、一如，三一、不二，三二、持莲，三三、洒水

一、杨柳观音，又称药王观音，右手持杨柳是其特征，拔济人人疾病是其本誓。因此经典中有“若欲消除身上众病，应当修习杨柳枝药法。此药王观自在像相好庄严，右手持杨柳枝，左手当左乳上合掌”。杨柳观音的由来，在《大悲心陀罗尼》有“为身上种种病难，故手持杨柳枝”，以忍辱柔和的观音德相配合上柔软的杨柳。自古佛画画题率皆用此，世间流行的观音菩萨像为右手持杨柳枝，或插在座位右侧瓶中，端坐水边岩石上。日本奈良大安寺的木雕立像相当有名，被指定为日本国宝。

二、龙头观音，乘坐龙头之上的观音。龙是兽中之王，譬喻观音威力；自古以来印度特别尊敬龙，其长者称龙王或龙神，重视龙王的力量。龙在印度神话中是人面蛇尾半身像，住在地下或普陀洛；其中八大龙王闻佛说法，为佛法外护；由于这种思想生出龙头观音想当然尔。

三、持经观音，乃声闻观音。声闻是闻佛音声教导开悟出家，持经卷为其特色。普门品说：“应以声闻身得度者，即现声闻身而为说法。”此像坐岩石上，右手持经卷，左手安置膝上。

¹ 《大日经疏》卷四，《大正藏》第39册，第621页。

四、圆光观音，乃观世音菩萨的慈爱圆满，光明赫赫的表征，普门品有“无垢清净光，慧日破诸暗，能伏灾风火，普明照世间”这一段经文。

五、游戏观音，观音菩萨教化的圆通无碍，不拘时处，示现游戏自在。其像坐于云上，左膝直立，右手支持身躯。

六、白衣观音，又称白衣观自在母，大白衣观音，是胎藏界曼荼罗的莲花部母，密号离垢金刚。形像与仪轨上所说多少有点不同，大体身为白黄色，着白衣，结跏趺坐白莲花上；头戴发髻冠，左手持白色已开莲花，右手掌向外，五指伸直，结与愿印。白色意指清净，表菩提心，（白即菩提心，住菩提心故称白住处。此菩提心由佛境界生，常住此处能生诸佛。此观音母即莲花部之主）。自古以来礼敬此尊，祈求息灾延命，称白衣观音法，或白处尊法。

七、莲卧观音，是在莲花叶上坐卧应现的菩萨。普门品比拟作小王身，譬喻小王尊贵之身坐卧莲上。《佛像图汇》所绘形像，坐莲花叶上双手合掌。

八、泷见观音，又名飞瀑观音，坐于岩上观望瀑布，故名。

九、施药观音，施与良药，除治众生身心两面病苦的观音。普门品偈云：“观世音净圣，于苦恼死厄，能为作依怙。”其像坐于水旁岩石上，右手撑颊部，左手叉腰，凝视莲花。

十、鱼篮观音，手持鱼篮的观音。另有手持竹漉离者，叫竹漉离观音。后来考证“竹漉离”就是鱼篮，故称作鱼篮观音。竹漉离观音信仰由来是庞蕴大士的女儿灵照，就是观世音菩萨的应化身，唐朝元和年间（806—820）有名庞蕴的居士，极了解禅道奥义，和他的女儿灵照共度超凡脱俗生活，乐在其中。庞有偈云：“自身赤裸裸，身上无衣被；更莫忧盗贼，逍遥安乐睡！”安于他的赤贫如洗生活。灵照女制作竹漉离，以贩卖为生活之资。庞蕴居士将入灭，谓女灵照曰：“视日早晚，及午以报。”灵照出户，遽报曰：“日已中矣，而有蚀焉，可试暂观。”居士避席临窗，灵照乃据榻趺坐而逝。后世史家赞曰：“惟灵照女，入不思议；以般若种，得方便智；聚首而谈，无非实际；至今灵光，照乎天地！”由此偈看来，灵照女就是观音菩萨的应现，画出手持竹漉离的观音，后来竹漉离变鱼篮，形成鱼篮观音。

十一、德王观音，普门品云：“应以梵王身得度者，即现梵王身而为说法”，乃其由来。梵王是色界之主，其德优越，故名德王。世间流传之像，趺坐岩上，

右手持绿叶，左手置于膝上。

十二、水月观音：即胎藏界曼荼罗的水吉祥观世音菩萨，密教单称为水吉祥菩萨，密号润生金刚，一心观水相，入水定的观音；因而他的形像是趺坐浮于大海中石头山上莲花座，左手持未开莲花，右手结施无畏印，掌中有水流出，是最基本的姿态。即水吉祥是莲中有水流出，或手下垂，有水流出，画像大抵皆是水中见月的姿势。《佛像图汇》所绘观音，立莲瓣上，浮大海中，观水中之相。《佛像抄》的像是坐在大海中石山上，左足下垂，右足膝盖交叉，稍仰，现思维之相。法国罗浮美术馆所藏水月观音是唐朝中期作品，半跏趺坐大海中涌出的岩石上，周围有美丽的花树。

十三、一叶观音，乘一莲叶浮于水上的观音，普门品有“若为大水所漂，称其名号，即得浅出”。《佛像图汇》所绘形像，坐叶上，左膝立，左手置膝上，右手垂下支撑其身，眺望水上，作深思冥想相。

十四、青颈观音，一称青顶观音。青颈一名属于湿婆神之一，有关湿婆的神话，记有诸神搅动乳海欲求甘露，在海中发现毒壶，惟恐毒害众生故，湿婆发大悲心吞下毒壶，因而颈项变为青色。《青颈观自在菩萨心陀罗尼经》宣说：“此时如来为彼说此青颈观自在菩萨心真言。天子闻此，获得大悲三摩地，如是宿愿，所有一切众生，若有怖畏厄难，闻我名，皆得离苦解脱，速证无上正等菩提。”有关其形像，诸经轨均不一致，可看到的有一面二臂，三面六臂等。一面二臂像左手持莲花，右手掌心向上，结跏趺坐。

十五、威德观音，是折伏之威和摄取爱护之德兼备的观音。普门品有“应以天大将军身得度者，即现天大将军身而为说法”，乃其由来。天大将军威德全备，故名威德观音。《佛像图汇》所绘姿态，左手持金刚杵，现折伏之威，右手持莲花，坐岩石上。

十六、延命观音，是有延命长寿理想之观音。《普门品》有“咒诅诸毒药，所欲害身者；念彼观音力，还着于本人”。能除咒诅及毒药之害而延命，故名。其形像顶上戴大宝冠，相好慈悲柔和，莲花月轮徧住圆光，身着璎珞，妙鬘及天衣庄严，引接救护众生的二十臂是其特色。

十七、众宝观音，《普门品》有“若有百千万亿众生，为求金银、琉璃、砗磲、玛瑙、珊瑚、琥珀、真珠等宝，入于大海，假使黑风吹起船舫，漂堕罗刹鬼

国，其中若有乃至一人，称观世音菩萨名者，是诸人等，皆得解脱罗刹之难”，乃其由来。其形像为坐岩石上，右足伸展，左膝立起，右手着地，现安稳之相。

十八、岩户观音，为端坐岩窟内的观音。《普门品》偈云：“虺蛇及蝮蝎，气毒烟火然，念彼观音力，寻声自回去。”蝮蛇等毒蛇多住岩窟，故传说观音端坐危险岩窟，救护众生。

十九、能静观音，乃救济守护遭难者使能得安稳的观音。《普门品》偈云：“或漂流巨海，龙鱼诸海难；念彼观音力，波浪不能没。”乃海路守护神的观音。其像跌坐海边岩石上，两手放置于石上，现静寂之相。

廿、阿耨观音，为坐岩石上观望大海姿势的观音。《普门品》有“汝听观音行，善应诸方所，弘誓深如海，历劫不思议”，即相当于此。阿耨乃阿耨达池的略语，又称阿耨大泉，译作无热池，此池已神格化。依照印度古代传说，大雪山北即香醉山南有一大湖，由此流出殑伽、信度、斯伽、缚刍四大灵川，有金、银、琉璃装饰其岸，金沙弥漫，如清波镜，皎洁潺湲，注入阎浮洲，惠育众生，旋即入海。有说此是太古阿利安人由高加索山脉北方迁移，本来住在帕米尔高原时的传说。无宁说是喜马拉雅山中殑伽河水源，或为西藏的玛娜萨罗哇湖，结合自古以来热带地方印度崇拜河川的思想，这个池在观世音菩萨应现时已存在。

廿一、阿摩提观音，阿摩提观音在仪轨中有“无畏自在菩提，一名阿摩提观自在菩萨，又叫宽广”，更有“即使犯五无间重罪，两日两夜精进，勤念诵，即得见菩萨尊相，何况本清净者，乃至诸愿满足，众人爱敬，得宿命智，证十地，三昧现前”，因而信仰他会进入地狱，救度众生，解脱苦恼，故知本尊威神力。其形像白肉色，有三目四臂，乘白狮子，戴宝冠，持白莲花，相好庄严。左右两手持三凤头的箜篌，左第二手持摩羯，右第二手持白色吉祥鸟，又屈左足置狮子顶上，右足下垂，遍身有光焰，天衣里有璎珞，面貌充满慈悲。

廿二、叶衣观音，其形像为天女形，戴宝冠，冠中安置无量寿佛，饰有璎珞和环钏，火焰围绕，通身圆光。

廿三、琉璃观音，又叫高王观音。依《高王观音经》，此菩萨救众生诸苦厄，临难危急时，若诵此经一千遍，死者复活。按其由来，乃北魏天平年间（534—537）定州勇士孙敬德，在戍守边疆时造立观世音菩萨像，常礼拜之。后为夷狄所乘，处以极刑。前夜梦一沙门，教诵观世音救生经，睡醒后已满百遍。临欲加

刑，诵满千遍，三次换刀，刀均折段，皮肉不损，有司奇怪，逐以免死。彼孙敬德归来礼拜观世音菩萨像，顶上三条刀痕犹在。彼与梦中由一沙门授与此经，名《高王观音经》，又名《延命十句观音经》，广泛流行于世。其形像为两手并持琉璃壶，立莲瓣上，游化水上之姿。

廿四、多罗观音，又称救度母观音，安置在胎藏界曼荼罗西方，密号行愿金刚，或悲生金刚。依经说，此菩萨“入普光明多罗三昧，依三昧力，从右目瞳放光明，光流出中现妙女形，住殊胜妙色三昧，以无价杂宝庄严身体，能除众生苦恼，又使一切众生喜悦，遍入诸佛法界自性”。其印契以定慧之指，举向五轮中，举两风轮如针如峰，再加上二虚空轮，即称多罗尊印。多罗观音是多罗菩萨应现，多罗菩萨在印度夙昔即为人信仰，玄奘三藏已叙述“满胄王铜佛像北方二三里处砖精舍内有多罗菩萨像，其量极高，其灵甚明，每岁元日丰盛供养”。其形像青白色，如女人状，微笑；着鲜白衣，合掌时掌中持青莲；通身圆光，首有发髻，作天髻形。其实多罗菩萨本身就是观世音菩萨应化身，多罗观音可以说是从本来的圣观世音菩萨复应现的观音。

廿五、蛤蜊观音，坐在蛤蜊内的观音，故名。探讨其由来，唐文宗尝食蛤蜊，刳而不开，梵香祈求，俄顷变作大士形像。文宗召终南山惟政禅师，问其所以。禅师言：“此物灵应，只因陛下信心广大之故。”帝曰：“大士现，未闻说法。”禅师曰：“陛下认为此事常或非常？信或不信？”帝曰：“稀有之事，焉得不信。”禅师曰：“已为汝说法。”帝大喜，即诏天下寺院立观世音菩萨像。此为蛤蜊观音之始。

廿六、六时观音，由白天到晚上，昼夜哀悯守护众生的菩萨。据《大唐西域记》：从前北印度合六时为一日一夜，从昼至夜一日分为六时，而且一年分渐热时、盛热时、雨时、茂时、渐寒时、盛寒时，一年也称为六时；因此六时观音也解释作常视众生观音。世间通行形像为持梵策立姿，此梵策是六字章句陀罗尼；诵此陀罗尼则得脱六道苦果，得六妙门，证六根相应。

廿七、普悲观音，慈悲爱悯普及一切众生的观音，慈悲广遍三千大千世界。《普门品》有“应以大自在天身得度者，即现大自在天身而为说法”。其形像为两手牵法衣垂于前方，立于山上。大自在天创造三界万象，威德特盛，普照一切，故名。

廿八、马郎妇观音，意指着马郎夫人的观音，中世纪起于中国的信仰。唐朝元和十二年（817）陕西金沙滩上住着一位容貌稀世美丽的姑娘，当地年轻人见其美貌，竞欲娶其为妻，要求与其缔婚。但她的条件是能一夜背诵《普门品》者则嫁。到了黎明，能彻诵者为二十人。彼女曰，一身岂能侍候众夫，又云：能在一夜背诵《金刚经》者，则嫁其为妻。但能遍诵者犹有十人。彼女又辞退之，约定三日内能背诵《法华经》者与缔连理。结果只有一位马姓青年能背诵经文，依约举行婚礼仪式，但一入马氏门邸，临举行仪式前彼女突然病死，彼女尸体美丽无俦，真乃稀世罕见，但即刻朽烂，葬于郑宁。经数日一老僧来访其宅，打开坟墓，仅残存黄金锁骨。老僧云：此乃圣者，为引导汝等而应现，言讫，飞空中消失而去。从此以后陕西地方观音信仰大盛。马郎妇观音形像右手持《法华经》，左手持头骸骨，女人形。

廿九、合掌观音，是恭敬合掌的观音。《普门品》有“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”；经文告诉我们虚心无念合掌，观世音菩萨便会显现在三昧境界里。

三十、一如观音，此是乘云飞翔空中，征伏雷电姿态的观音。《普门品》云：“云雷鼓掣电，降雹澍大雨；念彼观音力，应时得消散。”一如的“一”是“不二”之义，“如”是“不异”之义，不二不异即为“真如”。换言之，真如乃事事无碍，遍满法界。因此《首楞严三昧经》卷下云：“魔界也罢，佛世界也罢，一如不二，没有区别。”根据此一思想，雷电与观音妙智力乃不二不异，一如的观法。

三一、不二观音，表象本迹不二的观音。《普门品》有“应以持金刚神得度者，即现持金刚神而为说法”。所谓持金刚神，《入楞伽经》中也有金刚密迹常侍随卫，观音是佛的守护者，而且是佛垂迹的应化身，是本地门亦是垂迹门，非二，故称不二观音。

三二、持莲观音，即是手持莲花的观音。观世音菩萨都以莲花为本誓象征，以未开莲花或已开莲花为持物，亦称莲花手。又以莲花为台，与莲花有特殊因缘。持莲观音形像立于荷叶上，双手捧持一茎莲花。

三三、洒水观音，此尊是左手持洒水器，右手持散仗，立于地上洒水之菩萨。

《普门品》有“悲体戒雷震，慈意妙大云，如甘露法雨，灭除烦恼焰”。洒水是一种洒着香水，念诵印词，加持净化的修法。依以性净之戒香，和合性净之悲水，洒遍法界众生性净之心地，以显示洒水的意义。现在密教仍行此法。如此以洒水开发一切众生佛性，乃此洒水观音之誓愿。

第十一章 观音菩萨的应化道场

唐代以降，中国信徒均认同佛经文本记载的两处观音道场：一在西方极乐世界；二在南印度海滨的补陀洛迦，因而中国并无类似南印度观音宫殿般统一的、地位和作用均超出一般观音寺庙的观音主道场。13 世纪以后，印度佛教日渐式微，南印度观音道场亦受到严重冲击，而最终湮灭于历史的长河，中印佛教良好的交流和互映也戛然而止。

观世音菩萨的行化道场，《走进普门》一书做了交待，大体上可以分为两种：根本道场与示现道场。根本道场，是指前面所说的西方极乐世界，因为观世音菩萨是极乐世界的补处大菩萨，将来在此国土继位作佛。这一根本道场，凡作为佛教徒，都是信得过的，不会对它发生任何的怀疑。其示现道场，在十方所有世界中，凡有观世音菩萨教化或者应现过的地方，即可认为是观世音菩萨示现的道场。这么一来，其道场星罗棋布，如郑僧一所说，观音是半个亚洲的信仰，我觉得他过于保守，其实，只要有信仰佛教的地方，就有观音菩萨的影子和观音菩萨的示现，处处皆是观世音菩萨的道场。下面，我们就对南印度补陀洛迦山和浙江普陀山作一个介绍。

第一节 南印度补陀洛迦山

以娑婆世界来说，《华严经》告诉我们，在印度南部靠大海边，有座补陀洛迦山，补陀洛迦（Potalaka）究竟是在什么地方呢？这是观音菩萨的信仰者们急切欲知之问题，在新《华严经》中记载：“于此南方有山名补陀洛迦，彼有菩萨名观自在。汝诣彼问菩萨云，何学菩萨行、修菩萨道？即说颂曰：海上有山多圣贤，众宝所成极清净；华果树林皆遍满，泉流池沼悉具足。勇猛丈夫观自在，为利众生住此山；汝应往问诸功德，彼当示汝大方便。”¹旧《华严经》中亦有类似记载：“渐渐游行，至光明山，登彼山上，周遍推求，见观世音菩萨。”²从新、旧华严来看不同点，旧译华严不称补陀洛迦而作光明山，关于这个问题，华严权威者贤首大师法藏（634—712）作了合理的解释：“光明山者，彼山树花常有光明，表大悲光明普门示现。此山在南印度南边，天竺本名逋多罗山，此无正翻，以义

¹ 《大方广佛华严经·入法界品》卷 68，《大正藏》第 10 册，第 366 页。

² 《大方广佛华严经·入法界品》卷 51，《大正藏》第 9 册，第 718 页。

译之名小树蔓庄严山。”¹补陀洛迦义为光明之树，其花常开，可称为“小树庄严山”，唐译本无法取恰当译名，乃用音译。因此关于补陀洛迦有一点必须加以说明的，应把“补陀洛”当成教理深厚意义的圣地来观察，不可单把它当作一个古迹视之。²

补陀洛迦是观世音菩萨在这娑婆世界修行说法的净土，玄奘在《大唐西域记》卷十中说道：

秣罗矩咤国南，有秣刺耶山，东有布怛洛迦山，山径危险，岩谷欹倾，山顶有池，其水澄镜，流出大河，周流绕山二十匝，入南海。池侧有石天宫，观自在菩萨往来游舍，其有愿见菩萨者，不顾身命，厉水登山，忘其艰险，能达之者盖亦寡矣。而山下居人，祈心请见，或作自在天形，或为涂灰外道，慰喻其人，果遂其愿。³

根据玄奘这个可靠的记载，补陀洛迦山位于南印度哥摩林岬附近。近代，欧美一些学者和探险家考证，认为玄奘所记载的这座山就是现在印度秣刺耶山以东的巴波那桑山，位于提讷弗利县境内。

第二节 浙江普陀山



在上一节提到的补陀洛迦这一道场，中国一般的信徒，不但没有到过，亦少有人知道。中国人所知道的观世音菩萨道场，是浙江东海普陀山，我们约定俗成把地理位置的东海普陀转变为信仰的南海普陀是受到《华严经》的潜移默化的影

¹ 《华严经探玄记》卷 19，《大正藏》第 35 册，第 471 页。

² [日]后藤大用，黄佳馨译：《观世音菩萨本事》，台北：天华出版事业股份有限公司，1982 年，第 190 页。

³ 《大唐西域记》卷十，《大正藏》第 51 册，第 932 页。

响。普陀山为国人公认的观音菩萨所示现的道场，而且闻名遐迩于全世界，这当然是有其因缘来历的。

我们先看看印光法师在《石印普陀山志序》中是怎么说的：

观世音菩萨，于无量劫前，久成佛道，号正法明。但以度生念切，救苦心殷，不离寂光，垂形六道，遍于十方微尘佛国，普现色身，度脱众生。非独止现菩萨之身，而二乘六道，无身不现。《法华经》所谓应以何身得度者，即现何身而为说法。虽则遍入十方佛国，而于娑婆因缘，甚深甚深。虽则普现十法界身，而世人据迹而论，止云菩萨而已。以其彻证唯心，圆彰自性，故得悲运同体，慈起无缘。由本高而体大，故迹广而用宏。其随类逐形，寻声救苦，有感即应，无愿不从之迹，喻如月丽中天，影现众水。不但江湖河海，各现全月，即小而一勺一滴，无不各各皆现全月。又江湖河海中月，一人观之，则其月与己相对；即百千万人，于百千万处观之，亦皆各各与己相对。人若东行，月则随之而东；人若西行，月则随之而西；人若安住不动，月则不离当处。一人乃至百千万人，悉皆如是。菩萨于一念中，遍法界感，遍法界应，感应道交，无少差殊，与此一月普现众水，随人随地各见全月，了无有异。良由菩萨心包太虚，量周沙界，以众生之心为心，以众生之境为境。故得不谋而合，无缘而应，岂世智凡情，所能测度者哉。至若水昏而目盲，则不能见，非月不现，是昏盲咎。其感应之迹，有显感显应，冥感冥应，冥感显应，显感冥应，亦冥亦显感而显应，亦冥亦显感而冥应之不同（显感显应者，现生竭诚尽敬，礼念供养，即蒙加被，逢凶化吉，遇难成祥，及业消障尽，福增慧朗等。冥感冥应者，过去生中，曾修竭诚礼念等行，今生虽未修习，由宿善根，得蒙加被，不知不觉，祸灭福臻，业消障尽等。冥感显应者，宿生曾种善根，今生得蒙加被，显感冥应者，现生竭诚礼念，不见加被之迹，冥冥之中，承其慈力，凶退吉临，业消障尽等。亦冥亦显感而显应者，宿世曾种善根，今生竭诚礼念，显蒙加被，转祸为福等。亦冥亦显感而冥应者，宿世曾种善根，今生竭诚礼念，冥冥之中，承其慈力，获种种益也。了此则知功不虚弃，果无浪得，纵令毕生不见加

被之迹，亦不至心生怨望，半途而废。庇应之道，微妙难思，略书梗概，以勸来哲)。其应之大小优劣，在其诚之至与未至而已。纵令心不谛信，致诚未极，但能一念投诚，亦必皆蒙利益。但随己一念之诚，而分优劣。不能如竭诚尽敬者，蒙益之殊胜超绝耳。如昏水中亦有月影，但晦而不显。盲人虽不能亲见月光，又何尝不蒙其照烛也！菩萨大慈大悲，普为法界众生恃怙，由兹举国人民，各皆信奉，故有家家观世音之常谈。其应化道场，固非一处，如陕西南五台山、大香山，浙江天竺山等。其感应昭著，香火舛蚤，唯南海普陀山，最为第一。以其名载华严，昔年善财亲参，恩周庶类，历代皇帝敕建，故致举世钦崇，各国景仰。缅维菩萨应化三乘天仙一类大机，固于此山经劫常住，何止天长地久。至于凡夫所见之迹，乃于五代后梁贞明二年，慧锷大师，由五台请铜观音像，欲归日本，至此舟胶不动，方始开山。迄今千有余年，其事迹诗文，录之成帙，名曰普陀山志。余尝病其于菩萨不思议感应事理，殊欠发挥。拟欲遍阅大藏，博览群书，凡属菩萨随机赴感之迹，悉备录之，刊板流通。一以阐菩萨度生之妙道，一以启众生出苦之良缘。但以目疾未愈，未能如愿。会稽何廉臣居士者，儒得圣心，医称国手，志行高洁，信心纯真，曾邀同人，结桑榆社，以其暮景无多，拟作归计，同修净业，企生安养。又以一切众生，久沈苦海，不仗法力，莫由得出。拟将菩萨应化事迹，为救生船，泛于其中，振臂疾呼，俾诸溺者，相引登舟。庶可同登彼岸，直达家乡，永离众苦，但受诸乐矣！因石印山志，以广其传，用酬大士度生之恩，用开众生投诚之路，令余作序。遂不胜欢喜，顿忘固陋，乃将菩萨感应之妙，略为发挥。其余事迹，固有全书在也，何须多赘。

文献很清楚地交待了观音菩萨应化道场是浙江舟山普陀山，其特点是感应昭著、香火舛蚤、法隆兴盛等等，当然印光法师援引的文献，时间方面有一点小纰漏，后面会有纠正。

普陀山，位于浙江舟山，朱家尖岛对面，面积 12.5 平方千米，南北狭长，又名梅岑山、小白花山。唐以前为道教圣地，传梅福，葛洪寄隐修道。九世纪下半叶，普陀山开始与观音产生关联。《普陀山志》强调此岛与异国的关联并非偶

然，既然此山是佛经中赫赫有名的洛迦山，则这项事实不只必须被中国人承认，也必须受到印度或者其他国家信徒认可。1361年大元丘兹盛熙明撰的《普陀洛迦山传》记载：“唐大中（847—859），有梵僧来洞（潮音洞——笔者注）前燔十指，指尽，亲见大士说法，授与七宝石，灵感遂启。”¹这位无名的印度僧人显然是到普陀山朝圣，文中特别指出潮音洞，至于此洞盛名在何时、以何种方式流传于祈求观音示现的信徒香客之中，则不清楚，是一个非常有趣的值得研究的现象。此印度僧人一定知晓此岛是处圣地，否则他不会有燃指虔诚供养的行为和朝圣的决心，且得到观音的感应。

唐咸通四年（863），日本僧人慧锷第三次来中国，参访佛教圣地。这一年，他到五台山拜文殊菩萨，到中台精舍得一尊观音菩萨像，妙相庄严，欲带回国供养，让其国民沾福。道经四明（今宁波）出海，航过昌国（今舟山）马秦山（朱家尖）石牛港莲花海，遇礁不能动，锷及同行人望潮音洞而祷曰：“若尊像于海东机缘未熟，请留此山。”说完，舟即浮动，慧锷于是以观音像安置于洞侧张氏家，张氏舍宅供奉圣像，为“不肯去观音院”，慧锷离去，归日本。盛熙明认定这件开创观音院奇异事件发生在五代后梁贞明二年（916），“梁贞明二年，日本僧慧锷，首创观音院，在梅岑山之阴。”²但元代僧人念常撰写的编年体佛教史籍《佛祖历代通载》记载此事发生在唐大中十二年（858）“日本国僧慧锷，自五台得菩萨画像”³，念常更清楚地交代了是画像的菩萨。这件事情发生的年代目前公认两种说法，一是858年，另一说863年。916年之说不可靠，慧锷这个历史人物于839年到中国，如果此事发生于916年，那么是在慧锷初来中国77年之后，令人难以置信。

宋神宗元丰三年（1080），王舜封出使三韩，“陡遇风涛，大龟负舟危甚，舜封恐怖，望洞（指潮音洞）叩祷，忽睹金色晃耀，大士现满月相，珠璎灿然，出自岩洞，龟没舟行，泊还，以事上闻，遂赐名宝陀观音寺，自是，海东诸夷，如三韩、日本、扶桑、阿黎、占城、渤海数百国，雄商巨舶，由此取道放洋，凡遇风波寇盗，望山归命，即得消散”。后宝陀演变成“普陀”，并以“普陀山”取代梅岑山之名。宋高宗绍兴元年（1131）、宋宁宗嘉定七年（1214）、宋理宗淳祐八

¹ 《应感祥瑞品第三》，《大正藏》第51册，第1136页。

² 《普陀洛迦·兴建沿革品第四》，《大正藏》第51册，第1137页。

³ 《佛祖历代通载》卷16，《大正藏》第49册，第462页。

年（1248）均赐币重修普陀观音寺院。

南宋嘉定七年（1214）朝廷颁文令普陀山主供观音菩萨，成为观音道场。于是浙江普陀山取代南印度的补陀洛迦山，将观音驻锡的道场从南印度海滨移至中国越东海岛。

理宗宝庆年间（1225—1227）普陀观音寺已跻身江南“五山十刹”，飞锡来山者皆禅林俊秀，如真歇、大川普济、一山一宁等普陀山作为观音道场的确立，标志着印度观音在中土大地被全面接受。观音成为北传大乘佛教诸佛菩萨中传播最广、信徒最多、法事最盛、持行最为普遍的信奉对象，几至“户户拜观音”“念念不离心”的地步。

普陀山后与山西五台山的文殊道场，四川峨嵋山的普贤道场，安徽九华山的地藏道场，并称四大名山，形成中国佛教重镇。

自从普陀山在唐朝大中年间开辟道场以来，几经兴废，历尽沧桑，至民国时期，岛上已建有三大寺、28座庵院、128座茅篷，僧尼达到四千人。¹

观音菩萨随缘应现，在亚洲佛教发展中，观音信仰从经典走向民间，在这一神性庄严和务实苍生的不偏不离的转化过程中，观音应化道场独占鳌头，超过佛教所有的诸佛菩萨，列举几处：如中国西藏布达拉宫、承德补陀洛寺、西安南五台、河南香山寺、杭州上天竺寺、湖州白雀寺、大理观音塘、大同观音堂、遂宁地区广德、灵泉寺、和国外的朝鲜洛山、日本纪伊补陀洛、越南岷港山茶半岛的灵应寺等，皆为观音信仰追随和信奉者们的精神家园。

进一步准确地说，凡有信仰和供奉观音菩萨的地方，都可说为菩萨道场。

因观音菩萨在十方世界教化众生，真可说是无刹不现身。不论什么地方，什么时候，不论哪类众生，需要菩萨去度化时，菩萨总是即以熏修三昧神力的变化身去度化他，所谓“应以何身得度者，即现何身而为说法”，正是这一慈悲精神的流露。

¹ 徐静波：《观世音菩萨考述》，编入《观音菩萨全书》，沈阳：春风文艺出版社，1987年，第261页。

第十二章 观音菩萨之文化艺术

作为大乘佛教中一位广受尊崇的大菩萨，观音菩萨具有随顺众生愿望而慈悲救度的无边愿力，在文化艺术中是深受欢迎的表现题材，其慈悲的形象在造像、绘画、文学艺术乃至传统音乐、建筑、民俗中获得丰富而充分的表现。古代的工匠和艺术家正是通过对观音形象的塑造来表达虔诚的信仰，从而唤起信众内心的慈悲和智慧。

第一节 观音图像艺术

一、印度观音造像艺术

大慈大悲的观音菩萨，以大悲方便，入诸世界，现种种形相，利益救拔一切众生，受到人们的虔敬的信仰。在对观音菩萨的祈请和呼唤中，人们苦难破碎的心灵获得了极大的抚慰，获得了继续生存的勇气和动力。这种超世间的人格精神和随顺众生的神通愿力也以艺术的方式得以呈现，观音菩萨的形象得到了最丰富、最充分的表现。

随着观音信仰在社会上的广泛传播，为观音菩萨造像的活动在印度也随之出现并日益发展起来，逐渐形成了秣菟罗、犍陀罗、笈多、帕拉等带有地域风格特点的观音造像艺术，成为佛教艺术中的一种独特的表现形式而流传开来。

贵霜王朝时期(公元前1世纪—公元3世纪)，大乘佛教兴起，菩萨信仰流行开来，佛教造像艺术也逐步兴盛起来。从印度中北部的秣菟罗和西北部的犍陀罗的造像艺术来看，初期的菩萨造型还没有与佛的造型严格区分开来，只能从一些局部细节上来加以区分。早先较盛行的一种佛教造像组合形式是一佛二菩萨，即中间一佛，左右二位胁侍菩萨。观音的造像是作为佛的胁侍菩萨之一而出现的。后来，随着观音信仰的流行和加深，观音形象逐步从一佛二菩萨的组合中分离出来，作为单独的主尊像而受到信众的供奉和普遍欢迎。

在秣菟罗的佛教造像中，观音与弥勒二菩萨的造像颇多相似之处，都是身着长袍，厚重而褶皱较多，线条粗拙而简略，并配饰一些物品。右手皆上举作无畏印，左手下垂持一细小净瓶。略有不同之处在于：一是发型。观音发髻高高隆起，并佩戴王冠，弥勒则头发盘起于顶上打结；二是面部特征。观音面部造型给人以仁慈、尊贵、伟岸之感，有帝王之相，而弥勒深沉、威严、冷峻，像一位修苦行

的行者。相较而言，弥勒菩萨像所呈现的佛的特征更为明显，表现为佛顶螺髻和身着法衣，这些都是佛像的典型特征。观音造像身着庄重而华美的服饰，高发髻，戴宝冠，宝冠上有化佛，华服显示了观音菩萨的高贵，高髻宝冠象征了观音的庄严与神圣。而作为观音菩萨特别标帜之一的化佛，则表征了观音菩萨上求佛道、下化众生的悲愿。

犍陀罗艺术中的观音菩萨像以独尊像为多，也是大都以头上宝冠的化佛来识别和确认的。公元3世纪时，宝冠上饰有化佛已经成为观音造像的一个显著特征而延续下来。观音像右手上举作无畏印，左手下垂于臀部，或握持皱褶的衣角，或握着小花环，后来主要是托着莲花。从这些独具匠心的构思与设计，可以看出，当时的工匠已经开始有意识地刻画人物的内心世界，以表现观音菩萨庄严、宽容、慈悲、智慧、救世等多方面的内在精神品格。

秣菟罗和犍陀罗两地处于印度的北部，是印度与中亚、西亚交通贸易的枢纽，商业往来频繁，两地的佛教造像艺术既相互影响又保持了各自的地方特色。观音雕像也不例外。在外在形态上基本相同，以立势为主，身材健硕，上身袒露，着帛衣长裙，系有腰带。头戴宝冠、顶上化佛、手持莲花逐步成为两地观音像的共同特征。但两地造像在面容、服饰上也有各自不同的特点，秣菟罗的造像艺术是基于印度本土而产生的，观音像也具有印度人的特征，如脸型短圆，大眼睛，发型呈螺纹状等。帛衣裙较薄，并紧贴于身，衣纹较少，饰品较简单。而犍陀罗造像深受希腊文化的影响，希腊-罗马雕像风格明显，造像也带有典型的西方人的特征，方形长脸，五官轮廓鲜明，高鼻深目，头发呈波浪形。衣纹繁复，装饰华丽。犍陀罗造像艺术兼有印度本土与希腊艺术风格，是多元文化融合的产物。

笈多王朝时期（公元4—6世纪）的造像艺术是在吸收秣菟罗造像风格的基础上发展起来的，同时又融合了阿马拉瓦蒂艺术典丽绝伦的特点。在初期的笈多观音造像中，顶髻宝冠上的装饰物较为简单素朴，鼎盛时期则缀以宝石和其它精美的发饰。造型优美、制作精良的独尊观音像也一直为人们所信仰和崇奉，成为造像艺术的典范之作。

后笈多王朝时期（公元6—7世纪）的观音造像，在延续笈多风格的基础上，进一步融入了犍陀罗艺术的造像特点，把秣菟罗的肉感丰满与犍陀罗的深沉稳健相互取舍而结合起来，形成了肉体之美与精神力量完美融为一体的后笈多艺术。

后笈多时期的观音造像纤巧细长，曲线灵动流畅，肌肉圆润饱满，充分继承了印度本土的艺术特点。姿态柔婉，宽肩细腰、双腿修长，双睛微闭，流露出慈悲、宽容和温和之情，使雕像更趋女性化。衣服薄而紧贴于身，衣纹细密，线条流畅。雕刻手法圆熟，技艺精湛。精雕细刻的外在形式完美地表现出观音菩萨慈悲与智慧，达到了很高的艺术水准，成为全亚洲佛教艺术及其美学的典范，也成就了笈多艺术的辉煌。

帕拉王朝时期(公元8—12世纪)，随着密教的兴起，出现了多种多样的菩萨图像，虽在总体上继承了笈多艺术的古典风格，但人物造型更趋纤丽细腻，装饰也更加繁复，原来浑朴健硕的风格趋于淡化，造像更为规范化和程式化。观音像着重表现观音菩萨的超然神力和慈悲救度的品格。早在后笈多王朝晚期既已出现四臂观音像，后又出现了十一面观音像和千手千眼观音像，在帕拉王朝时期这类造像有了进一步发展，使观音菩萨神通自在、救苦救难的大悲形象得以最充分、最完善的表达。多面多臂的观音形象深入人心，深受人们的喜爱。在制作工艺上，这类雕像要求更高，表现手法也更为多样。虽是多面多臂，但传统的观音标帜没有太大的变化，依然是发髻宝冠、冠上有化佛。手持莲花、净瓶等。多面多臂、千手千眼等的怪异夸张的造型，以超现实的表现手法凸显了观音菩萨不仅关注世间的一切疾苦，而且具有加以救度的无边神通威力，把菩萨的利他精神淋漓尽致地表露无遗。

二、中国观音造像艺术

公元1世纪左右，起源于印度的观音信仰，随着佛法东渐，通过各类佛教经典翻译，经西域传到了中国，再由中国传到了韩国、日本，超越时代和地域局限产生了多种形态的观音信仰。观音圣地也在各国陆续出现，在中国，于唐代逐渐形成了观音菩萨的道场——普陀山，成为佛教信徒崇拜的圣地。其他国家也出现了类似的圣地，如韩国的洛山寺、日本的补陀落山等。

在中国，随着观音信仰的兴盛和传播，以此信仰对象的崇高而完美的形象形成了很多观音造像和画像，从最初的移植与模仿，到融合与创新，最终于宋时完全中国化。北魏初年，观音造像大多直接遵照印度、西域的模式，观音为男相，面有胡须，头戴宝冠，袈裟从左肩斜披于右下体侧，偏袒右肩，或佛衣呈通肩式，若干衣纹沿着身体的形状呈平行弧线，两肩均为衣服遮盖。技法上，在雕刻衣纹

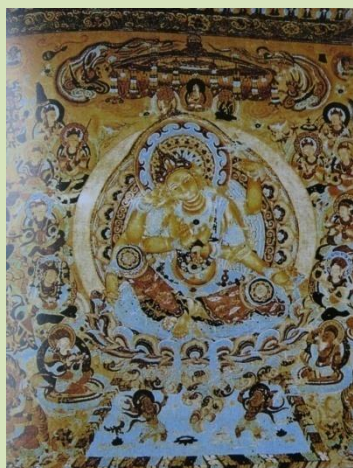
褶皱时，平直简劲，棱角分明，具有一种原始粗犷的美。这一时期的观音造像，无论在面相上，还是在衣冠服饰上都带有印度、西域的风习，加之凹凸晕染法所形成的立体感，学界称之为“西域风格”。¹

稍后，北魏时期由于受到秀骨清像的时代风格的影响，观音造像也随之发生了改变，由丰润而变为清秀。具体形象为嘴角上翘，长颈削肩，身体颇长，袈裟也由原来的斜披式，变为帔帛交于体前，衣裙向外敞开飘洒。总体形象质朴清雅，温婉娴静，充满着内在的生命力。



北魏《观音三尊像》 洛阳博物馆藏

延及隋代，表现手法更趋质朴，北魏观音造像那种秀骨清像、潇洒飘逸的特征一变而为朴拙厚重、方正端严的形象。民间艺匠按照人的形象塑造观音菩萨像，富于人间的生活气息，充满着中国本土的特色。造像挺拔，容貌端严，神情肃然，静观自在。由此可见，隋代的观音造像为此后唐代塑像的恢宏气象奠定了良好的审美造型基础。²



晚唐《如意轮观音画像》敦煌
14窟北壁东侧

及至唐代，佛教造像盛极一时，辉煌灿烂。观音造像进一步世俗化，女性化观音造像大量出现。唐道宣在《释氏要览》中有云：“造梵相宋齐间皆厚唇、鼻隆、目长、颐丰、挺然丈夫之像。自唐以来，笔笔皆端来柔弱似妓女之貌。故今人夸菩萨若宫娃也。”这样的观音形象一如唐时世间的理想美女，面容丰润妩媚，端庄秀丽，加之各种繁富装饰的华丽锦绣，更显得雍容华贵，庄重典雅。水月观音是一种完全中国本土化的观音形象，张彦远在《历代名画记》中说：

周昉，字景玄。官至宣州长史。初效张萱画，

¹ 荆莉：《观音——神圣与世俗》，北京：学苑出版社，2001年5月，第179页。

² 阮荣春：《佛教图像的展开》，沈阳：辽宁美术出版社，2015年5月，第83页。

后则小异，颇极风姿。全法衣冠，不近间里。衣裳劲减，彩色柔丽，菩萨端严，妙创水月之体。¹

水月观音图是在唐代 8 世纪后期被宫廷画家周昉始创并流行开来的，这种全新



晚唐至五代《水月观音半跏像》（法）吉美国立东方美术馆藏

的观音图像绘半跏趺坐的侧身观音形象于满月之中，又配以茂林修竹，水岸涯涘，苍岩怪石，意境幽远。由于这种观音画像比较符合中国文人的审美追求，在唐及以后非常盛行，成为文人画一种形式。

现存绘制年代最早的水月观音图是在敦煌莫高窟藏经洞中发现的，创作年代推测在唐末五代，有图像可鉴的有三幅。²



五代《水月观音图》英国博物馆藏

（法）吉美国立东方美术馆藏晚唐至五代《水月观音半跏像》画像中的观音菩萨侧身半跏趺坐在岩石之上，双手前伸抱左膝，右腿则自然下垂踏于莲倾，头戴宝冠微上仰。身旁身等植物，有四只野鳧浮于水中菩萨，姿态自然，闲适而宁静，幅水月观音的独特之处在于是双手抱膝而坐。嘴上有胡须，观音图不同之处还在于采用满西域风情和异国情调。

花上。观音菩萨身体略前后有笋、竹、棕榈、莲花嬉戏。这幅作品中的观音给人以清闲自在之感。这没有手持净瓶和杨枝，而男相。这幅图与其他水月强调阴影的西域描法，充

¹ [唐]张彦远：《历代名画记》，合肥：黄山书社，2012年，第346页。

² 王惠民：《敦煌水月观音像》，《敦煌研究》，1987年第1期，第33页。

英国博物馆藏的《水月观音图》约为五代时期作品，中央为半跏趺坐于月轮中的观音菩萨，左手托着净瓶，右手持杨枝。画面左上方云朵之上有世俗的一男子、二个侍女。画面的左下方有一供桌，右下方是一位男供养人。关于图中左上的世俗男子右下男供养人，王惠民先生在研究中认为供养人正在祈求观音菩萨“除灾因”、“生福缘”。而左上的世俗男子疑是能“化形万方，观思众生，拔苦与乐”的观音菩萨的化身。¹



五代或北宋《水月观音图》（英）大英博物馆藏

跏趺坐、半跏趺坐，而且还有游戏坐、安逸式等等，重庆大足北山佛湾第 113 号龕的水月观音就呈现为游戏坐；三是服饰的变化，由唐时雍容华贵的恢宏气象，一变而为普通富贵人家的窈窕多姿，如被誉为重庆“北山石刻之冠”的第 125 号的“媚态观音”，娇中带媚，仪态万方。宋代观音造像的新特点和新风尚，对元明清三代的观音造像的审美趋向产生了深刻的影响。这一阶段，观音造像的神性因素逐步淡化，世俗化的气息进一步浓烈起来，更为寻常百姓所喜闻乐见，在创作上观音像的宗教

逮及宋代，观音造像的世俗化、本土化倾向更趋明显，愈加贴近百姓的审美习惯了。具体表现为一是神情的变化，宋之前的观音像面容整肃，微闭双睛，紧闭双唇，不苟言笑，而宋时的观音像大多面含微笑，和蔼可亲，更加为平民百姓所接受；二是坐姿多样化，不仅有

跏趺坐、半跏趺坐，而且还有游戏坐、安逸式等等，重庆大足北山佛湾第 113 号龕的水月观音就呈现为游戏坐；三是服饰的变化，由唐时雍容华贵的恢宏气象，一变而为普通富贵人家的窈窕多姿，如被誉为重庆“北山石刻之冠”的第 125 号的“媚态观音”，娇中带媚，仪态万方。宋代观音造像的新特点和新风尚，对元明清三代的观音造像的审美趋向产生了深刻的影响。这一阶段，观音造像的神性因素逐步淡化，世俗化的气息进一步浓烈起来，更为寻常百姓所喜闻乐见，在创作上观音像的宗教



宋代《水月观音》 陕西子长钟山石窟

¹ 王惠民：《敦煌水月观音像》，《敦煌研究》，1987年第1期，第33页。



宋《媚态观音》 重庆北山石刻第125号

信仰意义甚至被削弱了，赏玩、审美的用途被加以突出，显示出观音造像本土化、世俗化、平民化、戏剧化的特色。

此外，唐及元时，千手千眼观音、十一面观音、如意轮观音、不空罽索观音等密教观音造像也大量出现，造型独特，呈现出与显教观音不同的造像特点。

（英）大英博物馆藏五代或北宋《水月观音图》中观音菩萨左手持柳枝，右手托净瓶，左腿盘于岩石上，右脚自然下垂踏于水中的莲花上，身体两侧各有竹子三株，下方两侧各有供养人及侍女。

这一类水月观音的造型均以游戏坐姿出现，杨柳枝和净瓶不持于手上，而是

这一类水月观音的造型均以游戏坐姿出现，杨柳枝和净瓶不持于手上，而是



西夏《水月观音》 榆林窟第2窟西壁南侧



西夏《水月观音》 榆林窟第2窟西壁北侧

置于观音菩萨旁边，图像中出现善财童子、唐僧取经等新元素。

安西榆林窟第2窟西壁南侧西夏《水月观音》中观音菩萨采用轮王坐姿，坐于水边铺着草的岩石上，杨柳枝插在净瓶里摆在一旁，有圆形头光，戴宝冠，佩有璎珞环钏，整个身形置于巨大的环形透明月轮之中，周围有岩石、竹等，并有五色祥云缭绕。与之相对称的是北侧的《水月观音》壁画，图中水月观音斜倚岩壁坐于岩石上，仰望着空中的月牙，有善财童子合掌脚踏祥云而来。右下方的岩石上绘有“玄奘取经”情景，身着袈裟玄奘正在合掌礼敬，后面的孙行者一手牵着马一手搭凉棚向前仰望。这两幅水月观音图中的观音姿态优雅娴静，超越尘俗，

山石云影，营造出强烈的视觉效果。

唐末五代，水月观音菩萨大都是一手持柳枝一手托净瓶，到了宋、西夏时期，



元代《水月观音》 敦煌莫高窟九五窟

一般为柳枝插在净瓶里放在一旁的岩石上，尤其是西夏时期的观音菩萨手持的形式更是多种多样，或捻念珠，或持宝钗，或握经卷。

开凿于西夏，元代重修的敦煌莫高窟九五窟中心柱南通道口上方龕西壁有属于元代的《水月观音图》，与西夏榆林窟的水月观音图像相似，有头光和背光，背景有岩石、竹子、云彩等，但也有自己的特点，具体表现在观音双手抱坐腿，右足踏莲花的姿态上，有着明显的差异，这是由于地域的不同所造成的。从总体上看，元代的水月观音图像既有继承性，又有新的元素出现。

腿，右足踏莲花的姿态上，有着明显的差异，这是由于地域的不同所造成的。从总体上看，元代的水月观音图像既有继承性，又有新的元素出现。



元代《千手观音图》 莫高窟第3窟北壁

莫高窟第3号洞窟开凿于元代晚期形，是莫高窟中现存唯一以观音为主题的洞窟。绘制于本窟北壁的千手观音经变，千手观音菩萨立于中央位置，背光两侧是吉祥天女和婆菽仙人，上方左右两边侧是两身飞天，下面两侧角为火头金刚和毗那夜伽神，绘画技法高超，人物造型传神。

信仰总是人的信仰，纵览观音形象的变迁，不难寻绎出一条从神坛向人间、从神圣往世俗的转化，中国人从自身的信仰需求和审美情趣出发创造出观音的新形象，赋予观音女性化的特征，对外来的观音形象进行了彻底的本土化改造，观音菩萨在民间也被称为“观音娘娘”、“观音老母”等等，这是与作为外来的佛教文化逐步融入本土文化的历史进程相一致的。

藏传佛教的观音信仰体现属于大乘密教范畴。密教即秘密难晓之真言教法，为法身佛大日如来所说，金胎两部密典所传者乃密教之法。又因为对未灌顶的人不许显示的教法，故称密教。公元7世纪之后，《大日经》《金刚顶经》等重要经典先后产生，形成了一整套完整的密教理论体系和实践体系，印度的密教体系正式建立，密教观音信仰的完整体系也随之建立起来。各类密教观音均有其独特的神咒和印契，于是观音成为密教宣扬其教义理论与修道方法的重要凭借。作为密教重要特征的“三密相应”在密教化的观音信仰中也表现得淋漓尽致。身密表现为各种特殊的不同的观音形象，特别是不同的身姿、不同的手印、不同的相貌，于是在密教中形成了大量不同特性、不同形象、不同法门的观音。密教观音的形象同显教有重大的区别。显教的观音形象以庄严宏伟相为主，同时也可以化现为一般众生的形象。密教的观音形象以怪异为主，在怪异之中现神奇、威风、凶猛、恐怖、丑陋等不同形象。所以，密教的观音总是以多头、多臂、多手、多眼等奇相出现。藏传佛教内较为流行的观音身像是四臂观音、十一面观音、马头观音、白绿度母等。这些密宗神像别具一格，其多姿多彩的艺术形象具有广泛深刻的象征意义，蕴含着丰富的宗教文化内涵。

四臂观音菩萨是藏密大悲观音的主尊，代表大悲、大智、大力，为密乘行者必修的法门。四臂观音一头代表法界一味，四臂表示发心四愿，身白色表自性清净无垢，不为烦恼、所知二障所阻碍。

十一面观音菩萨，亦称大光普照观音，为密宗六观音之一。在藏传佛教中，十一面观音占有极其重要的位置，传说藏族所造的第一尊佛像——松赞干布的本尊佛即为十一面观音，藏语称为“洛格夏惹”，现供奉于布达拉宫。十一面观音是藏族最喜爱的观音身形之一。常见的十一面观音有五层十一面，前三面慈悲面，为观行善众生产生的慈悲欢喜相。左三面为嗔怒面，为观恶行众生时发出大悲极苦相。右三面为菩萨面，为观净业众生引发的赞叹相。正面顶上一面为怪笑相，为观善恶杂秽众生使其弃恶从善的暴笑相。最上层，是阿弥陀佛为众生作说法相。十一面观音相有二臂、四臂、八臂等，藏传佛教中较为流行的是十一面八臂观音。

马头观音，也称马头金刚，马头明王，藏语为“丹真”。观音菩萨是阿弥陀佛的正法轮身，其化现的教令轮身为马头金刚，属藏密六观音之一，畜牲道教主。据说他的威力如印度传说中的大圣王，即转轮圣王的宝马一般，可纵横世界，破

除一切障碍，其形象不同于一般观音像的温柔慈悲。《大日经疏》卷五称其“作极吼怒之状，此是莲华部愤怒明王也”。马头观音双眼上吊，撩牙显露，面有三目，头发倒竖，头顶马头。此观音以击毁恶趣烦恼为本愿。其造型有一面二臂、一面四臂、三面二臂、三面八臂、四面二臂、四面八臂等多种。每种形象都有棕红色身体，项挂 50 人头骨念珠，腰围虎皮，3 只眼，头上绿色小马头等共同特征。

藏传佛教中比较常见的观音像还包括白度母和绿度母。白度母的形象很容易识别，藏语称之为“卓嘎”，是赐成就度母。她身为白色，呈十六岁少女相，头戴古代印度贵妇人的花琬冠，发髻高耸，双耳坠着大环，上身斜披着络腋，帔帛环绕，双腿盘坐在盛开的莲花座上，左手拿一朵曲颈的莲花，右手掌心向外，表示接受人们的求助。她的双手、双足及眉间各生一眼，加上脸上的双眼，共有七个眼睛，所以又被称为“七眼神女”。绿度母的形象和白度母大同小异，最显著的不同点是她的身色是绿色的，双腿不象白度母那样盘坐，而是左腿单盘，右腿向下舒展，坐在一朵莲花座上，左手拿着莲花，戴着各类首饰，绿度母只有两只眼睛，不象白度母那样在眉间、脚心、手心各生一眼。绿度母在藏语里被称为“卓江”，是二十一度母之主尊——奋迅度母。

三、中国观音绘画艺术

中国的绘画艺术有着悠久的历史，源远流长，形式多变。观音绘画在中国古代绘画艺术中占有重要的一席之地。表现观音像常见的绘画形式主要有壁画、卷轴画、版画、唐卡等等。

在中国的佛教壁画艺术中，观音菩萨是重要的表现对象，无论是在石窟之中，还是在寺庙里，都出现了大量的以观音为题材的壁画，其所表现的观音形象也多种多样。如敦煌莫高窟 17 窟北壁有绘于唐代的千手千眼观音像，是一幅密宗风格的画像，观音菩萨踞于莲花座上，手持净瓶、法轮等各种法器，周围祥光环绕并绘有月光菩萨、天女、天帝等的形象。敦煌第 14 窟南壁壁画表现的是普陀珞珈山宝殿会的情景，主尊不空罽索观音头戴宝冠，一面八臂，前两臂一手持莲花、一手结印契，观音像上绘有阿弥陀佛、释迦牟尼佛、世自在王如来，两边有护法菩萨、天王、力士等部众。这些形式多样的观音像是中国古代绘画艺术的一笔宝贵遗产。

唐代以后，佛教各宗大都逐渐衰落，而教外别传、不立文字的禅宗兴盛起来，深刻地影响了文人士大夫的思想情怀，文人画中的禅画蔚然兴起，风靡画坛，出现了一种新型的卷轴画。与之相较，大型壁画创作则急剧减少。以往主要为弘教服务的宗教绘画逐渐让位于主要供人欣赏的文人绘画。特别是五代以后，无论是宫廷画师、文人墨客还是民间画工，一般不再拘泥于严谨的佛画造像仪轨，自由创作出大量的观音画像，这些观音画绘于纸和绢上，装裱成卷轴便于携带和观赏，为时人所喜爱。如南宋佛像画家周季常、林庭珪所绘的《五百罗汉·应身观音》图，为立轴绢本设色，纵 111.5 厘米 横 53.1 厘米，图中央为一十一面观音，与壁画中观音一般坐于莲花座上不同，此观音坐在椅子上，有意思的是观音面部白皙，而身体肤色却是褐色，与身边四位罗汉的肤色相仿，画面还有其他一些人物。这幅画



五百罗汉·应身观音 (美)波士顿艺术博物馆藏



南宋贾师古《大士像》中国台北故宫博物院藏

虽是宗教题材，但富于生活气息，画面用笔工整细致，线条富于变化，是研究宋代文人画的第一手资料。南宋画家贾师古所绘的《大士像》，也是立轴绢本设色画，纵 42.2 厘米横 29.8 厘米。图中观音大士斜依于山石之间，长发披垂，双眉纤细，双目凝视，高鼻梁，嘴唇小巧，耳垂大而下垂，身着宽服，左腿蜷曲。双手托持宝瓶，倾斜流出甘露并涌出一朵莲花。画家以白描手法表现了观音白皙智慧之容、自在慈悲之态，令人动容。此外，还有很多未留下姓名画家的观音画像作品。

版画也是绘画形式的一种，用刀具在版上刻出画面，再印于纸上，可以批量生产，价格低廉，深受民众的欢迎。早在五代时期，

佛教题材的版画就已出现，在敦煌的文物中有许多精美的观音菩萨像版画。明清时期，在画家丁云鹏、陈洪绶等的推动下，版画获得进一步发展，观音版画的印制尤为繁多。

唐卡是指藏地用彩缎装裱后悬挂的一种卷轴画，是藏文化中一种独特的绘画艺术形式，用矿物颜料绘制，程序极为复杂。题材内容涉及藏族的宗教、历史、文化等诸多领域。藏传佛教中，观音菩萨被视为雪域高原的守护神。唐卡艺术中的观音像也极为众多。如现藏于北京故宫博物院的狮吼观音菩萨唐卡，创作于十八世纪，观音菩萨坐于狮子之上，袒露白色上身，高髻披发，三眼，右手结施与愿印。面相寂静，清净自在。



狮吼观音菩萨唐卡 北京故宫博物院藏

四、韩半岛的观音图像艺术

佛教于朝鲜半岛三国时期传入，高句丽得风气之先，最早接触到佛教，百济次之，新罗最晚。随着《法华经》的传入，观音菩萨的信仰逐步深入民间。至三国末期，西方净土信仰流行，西方三圣即弥陀三尊像也盛行开来，作为阿弥陀佛的肋侍——观音菩萨的造像也随之出现。



百济《军手里金铜菩萨立像》 韩国国立中央博物馆藏

扶余军守里废寺址出土的“军守里金铜菩萨立像”高11.5厘米，藏于百济韩国国立中央博物馆，可能是三尊像中的肋侍观音菩萨像，也是现存百济最早的菩萨像，但观音菩萨的图像特征并不明显。该像造型夸张，头戴化佛宝冠，面部浑圆，手足丰腴，宝缙飘带垂肩，天衣于身前交叉下垂，双目微闭，面含典型的“百济式微笑”。



百济《金铜观音菩萨立像》 韩国私人收藏

“金铜观音菩萨立像”也是百济的造像，则要与通常的观

音像接近一些。像高 15.2 厘米，头戴三面宝冠，两鬓头发垂肩，天衣纤薄贴体，璎珞为饰，在胸前和腹前相扣呈莲花状，左手持净瓶于体侧，右手两指轻拈天衣，面部丰满，双目下垂，静观自在，腰部纤细，整个体量细长、苗条，显现出女性美的特征。

关于百济的观音造像还有“公州金铜观音菩萨立像”、“窺岩面金铜观音菩萨立像”和“善山金铜观音菩萨立像”等等，可以看出观音特征明显，且富于变化，各具特色。“如出现削肩细腰，下半身加长，天衣灵巧轻薄，臂钏、腕钏、连珠纹等多样的形态，可见百济匠师大胆追求新形象的精神与风尚。”¹



高句丽《金铜菩萨三尊像》韩国湖岩美术馆藏

同时，在三国时期也出现了以观音为主尊的佛教雕像，高句丽的“金铜菩萨三尊像”即是如此，左右肋侍为僧像，一反通常以佛为主尊，菩萨为肋侍的佛教造像惯例，反应了当时观音信仰的兴盛，菩萨信仰成为当时佛教信仰的重心。这一菩萨三尊像高 8.8 厘米，身像、背光、底座一体铸造，小巧别致，典雅端严。主

手微垂，结身前，动感。浅雕，饰以光耀



统一新罗时代《石窟庵内十一面观音像》庆尚北道月城

尊观音菩萨，面容丰润，右上举呈施无畏印，左手下与愿印，肩搭帔帛交叉与裳衣底摆两边飘扬，富于底座呈覆钵状，以莲花纹象征莲花座，背光呈船形，火焰纹，象征菩萨的慈辉大千。

或褒衣博带，或曹衣出水，净瓶，或手拈宝珠，或手结了韩国佛教造像在接纳汉族的特色，体现了韩国古代匠师的创造智慧和创新能力。

7 世纪之前，韩国的观音图像或体态丰腴，或削肩细腰，或手持印契，呈现出多样化的特征，反映地佛像风格的同时，又融入了本民族匠师的创造智慧和创新能力。

统一新罗时代，庆尚北道月城

的吐舍山石窟庵内，有十

¹ 陈明华：《韩国佛教美术》，北京：文物出版社，2009 年，第 64 页。

一面观音像，高 218 厘米，用深浮雕手法雕刻，刻工细腻，造型精美，左手上抬持净瓶，右手下垂拇指和食指轻拈天衣，面容丰满，身体颀长，雍容华贵，端严无比。

汤屋所著的《古今书鉴》中说：“高丽画观音像甚工，其源出唐尉迟乙僧笔意，流而至于纤丽。”指明了高丽观音绘像源于唐，并给予很高的评价。目前大部分高丽观音像藏于日本，以水月观音画像居多，韩国国内现存的观音画像则多为 17 世纪以后的作品。

水月观音为三十三观音之一。高丽大觉国师义天的《大觉国师文集》卷第一八中有“和国原公赞新画成水月观音”的记录，表明韩国最迟在 11 世纪后半已经制作了高丽水月观音图。在高丽后期的百余年间，现存有精确年代的水月观音图作品大约有 40 余幅。高丽后期的水月观音图，背景蕴含了很丰富的绘画元素，用笔细腻华丽。高丽水月观音以体态较为自在活泼的侧向半跏趺坐于中央，身着轻罗裳衣，下方以善财童子、海龙王等为肋侍，以流泉水池，岩石修竹，香草铺地为背景。高丽画匠忠实地描绘了《华严经》所描述的观音道场的场景，同时也是现实人们所憧憬的理想境界的写照。以姿态自在活泼的观音像和山水背景来构成，成为水月观音的特色。

中国和韩国朝鲜半岛在地理上是相毗邻国家，两者唇齿相依，关系密切，自古以来文化交流就频繁而深入。从历史上看，中国文化对韩国文化产生过持久而深刻的影响，韩国朝鲜半岛文化也对中国文化产生影响。韩国朝鲜半岛文化在接受和引入中国文化后，又与当地的社会风俗和文化传统相结合，加以本土化改造，成为本民族文化的组成部分。

中韩两国佛教艺术的交流，是在两国佛教文化交流的大背景之下展开的。372 年，中国前秦王苻坚遣使送名僧顺道携佛像、经书到高句丽弘扬佛法，自此高句丽开始建寺，传播佛教。佛教是经中国传入韩国朝鲜半岛的，观音信仰和观音图像也是在中国佛教及其造像、绘画的直接或间接影响下产生和定位的。但韩国朝鲜半岛毕竟与中国有着不同的风土人情和文化传统，在与本身的传统文化结合后，韩国的观音信仰与观音图像又有着自己的特点。



高丽《水月观音图》（日）镜神社藏

（日）镜神社藏《水月观音图》是在至大3年（公元1310年）创作的作品，是现存高丽水月观音图中年代最早的。观音菩萨半跏趺坐在铺有草的岩座上，插杨柳枝的净瓶放在身旁的岩石上，体态丰满，皮肤施以淡黄色的金泥。身披透明薄纱，着红色裙子，饰品以龟甲纹、莲花纹、牡丹唐草纹等，显得明艳而富丽。观音菩萨脚前有一合掌礼敬的善财童子，与观音相比显得很小，彰显出观音菩萨的高大形象和主体地位，这是高丽水月观音图有别于中国水月观音图的地方。此外还有双竹、水塘、珊瑚、珠子、金沙等等。的表现，

在高丽水月观音图也很多同样的表现。这幅水月观音图是现存高丽佛画中画幅最大的，整个画面形象准确，布置合理，色彩协调，可以说是高丽佛画作品中的代表作。

（日）谈山神寺藏《水月观音图》从整体样式上来看，也是典型的高丽水月观音图像。值得注意的是画面左上角有记载墨书的撰文：“大士普门境，游檀紫竹林，悬崖垂平座，童子是知音，比丘□□拜书”¹此段文字的作者和记叙年代已不可考。高丽水月观音图有一个特征是对“双竹”的表现，一般认为是受“洛山二大圣观音正趣调信”中“双竹”²内容的影响而出现的，但是此图



高丽《水月观音图》（日）谈山神寺藏

¹ [韩]朴银卿：《高丽时代的佛画：解说编》，首尔：时空社，1997年，第90页。

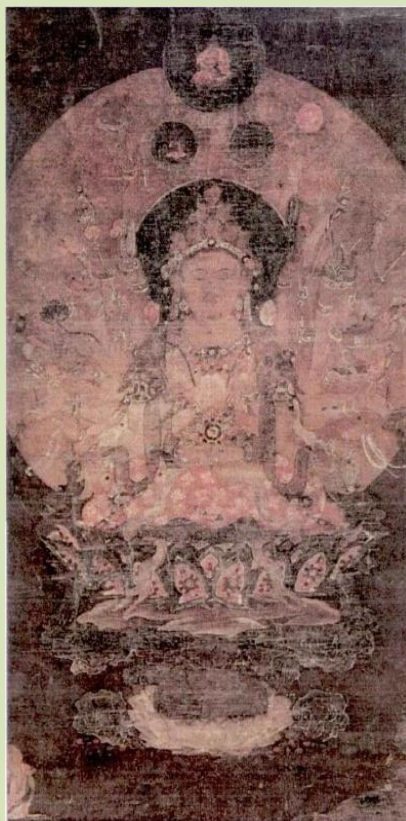
² 高丽高僧一然（公元1206-1289年）的《三国遗事》的“洛山二大圣观音正趣调信”中载：“昔义湘法师始自唐来还。闻大悲真身住此海边崛内。故因名洛山。盖西域宝陀（陁）洛伽山。此云小白华。乃白衣大士真身住处。故借此名之。斋戒七日。浮座具晨水上。龙天八部侍从引入崛内参礼。空中出水精念珠一贯给之。湘领受而退。东海龙亦献如意宝珠一颗。师捧出。更斋七日。乃见真容。谓曰。于座上山顶双竹涌生。当其地作殿宜

的题字中却出现了“游檀紫竹林”的字样。《补陀洛迦山传》中载：

宝陀寺，在州之东海梅岑山，世传，梅福炼丹之所。释所言，东大洋海，西紫竹旃檀林者，是也。自四明陆行，东九十余里，过穿山渡，至大谢，再经嵩子渡，至昌国州。陆行七十里沈家门止，一渡至山。周围仅百里许，环绕大海，凭高望昌国诸山，隐隐如青螺，东极微茫无际，日日出没上下若鉴，微风时来，雷轰雪涌，奇极孤回，非复尘世也。山茶树高数丈，丹葩满枝，犹珊瑚林，水仙紫荪，芳菲满地，金沙玉砾，的落璀璨。¹

中国唐代以普陀山为中心兴起了观音信仰，9世纪时新罗与南中国之间在东海上辟出海上航线，出使中国的新罗使节可以直接到达扬州或明州（今宁波）。²这样，通过海路求法的新罗僧人就可能到达普陀山观音圣地，于是普陀山观音圣地与同时代的洛山观音道场就被联系起来，即被认为新罗崛山祖师梵日形成了洛山观音道场。³韩国洛山寺红莲庵的观音窟与中国的普陀山的潮音洞在地里位置、布局上也有很多相似之处，观音殿以及里面供奉的观音像也有相同的特点。因此，可以确信这幅水月观音图所题的紫竹林就是普陀山的紫竹林，证明了普陀山观音信仰对韩国观音信仰和图像的影响。

观音菩萨结跏趺坐于莲座上头上有化佛，莲座的莲花瓣饰以花璎络，莲座前边也是盛开的莲花。画面左下角是合掌礼敬菩萨的善财童子。观音菩萨居于画面的中心位置，面部有弧形眉毛，微



高丽《千手观音图》 韩国湖岩美术馆

矣。师闻之出崛。果有竹从地涌出。乃作金堂塑像而安之。圆容丽质。俨若天生。其竹还没。方知正是真身住也。因名其寺曰洛山。师以所受二珠镇安于圣殿而去。”（《三国遗事》卷三，《大正藏》第四十九册，第996页。）

¹ 《补陀洛迦山传》，《大正藏经》第五十一册，第1136页。

² [韩]李基东：《罗末丽初南中国和各国的交涉》，力史学报第155辑，历史学会，1997，9：9。

³ [韩]田重培：9-10世纪韩·中佛教交流-以中国东·南沿海地域为中心[J]．悔堂学报第11辑，悔堂学会，2006，6：17，46。

闭双睛，小小的嘴巴和胡须等都是典型高丽佛像的形象特征。

从历史上看，中国的观音造像逐步女性化，在宋代虽然也有男相观音，但女相观音已是主流。而韩国的观音像略有不同，虽然观音像的女性特征明显，如手指纤细、皮肤润泽等，但作为男性特征的蝌蚪形小髭，直到高丽时代，大多一直保留着。通过以上的分析比较，可以看出韩国的观音造像、绘画是在中国观音图像的影响下形成和发展的，但韩国的观音图像又不是对中国观音图像简单的移植，而是在结合本民族文化特点进行的再创作，独立发展出表现形式不同的新元素，形成了独特的韩国佛教文化。

五、日本观音图像艺术

公元6世纪，佛教由中国传入日本，因得到统治阶级的支持而得到迅速的传播，带有浓郁中国风格的佛教寺院得以兴建，佛像雕塑也受到了中国的巨大影响。飞鸟时代（公元593-710年）的佛像雕刻深受北魏雕刻风格与南梁雕刻风格的影响。法隆寺梦殿的救世观音像带有北魏的雕刻风格，具有表情严肃、线条硬朗、左右对称的北魏风格特点。奈良时代（公元710年-794年），佛教因受到国家的保护而有了进一步的发展，圣武天皇不惜倾尽国库来兴建寺院，以镇护国家。在佛像雕刻方面，在继续传承飞鸟时代传统的铜像、木像外，在技术上还出现了鉴真从唐朝带来的干漆夹苎工艺，以及内用木头做芯固定外用粘土塑形的塑像技艺。东这一时期兴建的东大寺里，有一尊不空罽索观音像，高3.6米，即是采用干漆夹苎技法塑造而成，技艺精湛，堪称日本佛教雕塑的上乘佳作。平安时代（公元792年-1192年），密教传入日本，密教雕像以木雕为多，佛像尺寸也不及以前传统造像的宏大，透露出密教的神秘色彩。关心寺的如意轮观音像即展现了一种密教所特有的神秘美感。唐安史之乱之后，日本停止了遣唐使的派遣，唐文化的影响渐渐削弱，日本的佛教造像艺术也由模仿而逐渐走向本土化、日本化。在佛像雕刻方面，出现了“寄木造”的工艺，佛像的不同部位由各个工匠分别雕造，然后再进行组合拼装成一尊完整的佛像。这一时期的观音像大多采用这一方法制造，工匠精雕细刻，形成柔和细腻的效果。

六、观音图像的经典依据与信仰特征

佛教图像因其朝拜的功能，在宗教信仰生活中发挥着重要的作用。佛教图像

是以宗教信仰为基础的,通过雕像、绘画等形式,来生动地阐扬佛法的深刻义理,向人们展现出丰富多彩的、异彩纷呈的视觉艺术世界,寄寓着苦难众生的精神追求和理想境界。随着时代和地域的变迁,佛教图像也随之发生变化,同时这些图像也反映出当时当地的信仰特征。

在佛教的诸佛菩萨中,观音菩萨的种类和形象最为众多、复杂。关于观音的形象,佛教经典中多有记载,观音图像所表现的内容,主要出自于《法华经·普门品》、《楞严经》、《华严经·入法界品》等佛教大乘经典。由于高丽时期华严宗颇为盛行,《华严经》的影响更为突出,观音绘画多以描绘《华严经》中所记述的观音菩萨的道场补陀落山为主,这类绘画数量众多,艺术水准也相当的高。观音图像中的元素都可以在经典中找到依据和描述,这也是观音图像的有着紧密联系的关键所在。

观音图像中的重要元素,都能在《华严经》、《大唐西域记》中关于观音菩萨的道场补陀落迦山的记述中找到根据。《六十华严》中说:

尔时,善财诣彼园林,周遍观察,见一大树名曰满月,放大光明,照百由旬;复见大树名曰普覆,其形如盖,放青光明;复见华树名曰华藏,高如雪山,雨众华云,如天帝释波利质多罗树;复见大树名曰柔软,光明普照,常有果实;复见大树名曰明净,不可譬喻摩泥庄严,出阿僧祇清净妙宝;复见衣树,出阿僧祇妙宝衣藏;复见欢喜树,自然演出微妙音声;复见普庄严香熏树,出一切香,普熏十方,无所障碍;复见彼园泉流渊池,梅檀行树周匝围绕,七宝栏楯以为庄严,黑梅檀泥凝净其底,布以金沙,八功德水充满其中,优钵罗、钵昙摩、拘牟头、分陀利华,敷荣鲜茂遍覆其上;宝树周遍,端严殊妙,一一树下各敷无量师子之座,布以宝衣,熏以众香,张众宝帐,白净宝网罗覆其上,金铃网中出妙音声;或有树下敷莲华藏师子之座,或有树下敷香藏座,或有树下敷龙庄严藏座,或有树下敷宝聚师子座,或有树下敷明净普照藏座,或有树下敷师子乐藏座……尔时,善财闻此语已,心大欢喜,往诣其门。见彼宫宅严饰广大,十重宝墙周匝围绕,列植十行宝多罗树,十重深塹,八功德水充满其中,底布金沙,妙宝莲华、优钵罗、钵昙摩、拘牟头、分陀利,敷荣鲜茂,弥覆水上,出微

妙香，能转人心，不生垢染。众宝宫殿，台观楼阁，阿僧祇宝以为严饰；紺琉璃地洒以香水，熏以沉香，涂以栴檀，宝网罗覆；阎浮檀金以为垂铃，出和雅音；散众宝华，犹如降云；诸妙庄严，说不可尽；金刚摩尼真珠宝藏充满宅内，十种园林以为庄严。¹

《八十华严》中说：

其地清净无有高下，于中具有百万殿堂，大摩尼宝之所合成；百万楼阁，阎浮檀金以覆其上；百万宫殿，毗卢遮那摩尼宝间错庄严；一万浴池，众宝合成；七宝栏楯，周匝围绕；七宝阶道，四面分布；八功德水，湛然盈满，其水香气如天栴檀，金沙布底，水清宝珠周遍间错；鳧雁、孔雀、俱积罗鸟游戏其中，出和雅音；宝多罗树周匝行列，覆以宝网，垂诸金铃，微风徐摇，恒出美音；施大宝帐，宝树围绕，建立无数摩尼宝幢，光明普照百千由旬。其中复有百万陂池，黑栴檀泥凝积其底，一切妙宝以为莲华敷布水上，大摩尼华光色照耀园中。²

尔时，善财童子闻是语已，欢喜踊跃，往诣其门。见其住宅广博严丽，宝墙、宝树及以宝塹，一一皆有十重围绕；其宝塹中，香水盈满，金沙布地，诸天宝华、优钵罗华、波头摩华、拘物头华、芬陀利华遍覆水上；宫殿、楼阁处处分布，门闥、窗牖相望间列，咸施网铎，悉置幡幢，无量珍奇以为严饰；琉璃为地，众宝间错，烧诸沉水，涂以栴檀，悬众宝铃，风动成音，散诸天华遍布其地；种种严丽不可称说，诸珍宝藏其数百千，十大园林以为庄严。³

这里着重向我们描绘了观音的道场的华丽、清净、庄严，如“清净香水杂宝流，种种宝华为波浪”、“复见彼园泉流渊池”、“一万浴池，众宝合成；七宝栏楯，周匝围绕；七宝阶道，四面分布；八功德水，湛然盈满，其水香气如天栴檀，金沙布底，水清宝珠周遍间错”、“香水盈满，金沙布地”等等，都是观音图像着力要表现的背景环境。

水月观音图中出现的水池、大海、珊瑚、宝珠、琉璃、金沙、莲花等，也在《华严经》中找到对应物。《八十华严》中说：

¹ 《大方广佛华严经》卷五十，《大正藏》第九册，第716页。

² 《大方广佛华严经》卷六十四，《大正藏》第十册，第343页。

³ 《大方广佛华严经》卷六十八，《大正藏》第十册，第365页。

菩萨摩訶萨随顺如是大悲、大慈，以深重心住初地时，于一切物无所吝惜，求佛大智，修行大舍，凡是所有一切能施。所谓：财谷、仓库、金银、摩尼、真珠、琉璃、珂贝、璧玉、珊瑚等物。¹

国城、村邑、宫宅、园苑、泉流、陂池、草树、花药，凡所布列，咸得其宜；金银、摩尼、真珠、琉璃、螺贝、璧玉、珊瑚等藏。²

于王座前，有金、银、琉璃、摩尼、真珠、珊瑚、琥珀、珂贝、璧玉诸珍宝聚，衣服、璎珞及诸饮食无量无边种种充满。³

又善别知金玉、珠贝、珊瑚、琉璃、摩尼、砗磲、鸡萨罗等一切宝藏，出生之处，品类不同。⁴

净土信仰的重要经典如《佛说阿弥陀经》中也有也有莲花、宝华、金沙、珍珠元素和《华严经》相类似的描述，水月观音图像中对种种的美好事物的描绘，表达了对极乐净土的向往和憧憬。

大乘佛教的重心是菩萨道的信仰和实践，在中国主要为四大菩萨，即观音菩萨、地藏菩萨、文殊菩萨、普贤菩萨，其中又以观音菩萨的影响最大、信众最多。观世音菩萨作为大乘佛教的四大菩萨之一，反映了大乘佛教的基本精神。

通过对观音图像的经典依据的分析，感悟其图像中所蕴含的内在精神，使我们认识到古代工匠正是通过对观音形象的塑造来表达信众虔诚的信仰，从而唤起内心的慈悲和智慧。

第二节 观音信仰与文化艺术

观音信仰的广泛传播给士大夫和民间艺人的文学创作提供了丰富的素材和广泛的社会基础，而他们通过文学形式的渲染，把人情揉入佛法之中，创造出群众和社会更为需要的观音形象、观音故事，又进一步推动了观音信仰在社会各个阶层的广泛传播。

一、观音信仰对文学艺术的影响

唐宋以降，随着观音信仰的日趋盛行，文人墨客撰写了大量的诗词、散

¹ 《大方广佛华严经》卷三十四，《大正藏》第十册，第182页。

² 《大方广佛华严经》卷三十六，《大正藏》第十册，第192页。

³ 《大方广佛华严经》卷六十六，《大正藏》第十册，第356页。

⁴ 《大方广佛华严经》卷七十六，《大正藏》第十册，第418页。

文、小说、戏剧等多种题材的文学作品，内容广泛，涉及到观音信仰的方方面面。以北宋大文豪苏东坡为例，在其文集所收录各类文章中，有关观音信仰的就多达近 20 篇。观音信仰的流行不仅为他的创作提供了素材，同时通过其文学作品的影响，也使得观音信仰的影响更加深广。如诗歌《雨中游天竺灵感观音院》：“蚕欲老，麦半黄，前山后山雨浪浪，农夫辍耒女废筐，白衣仙人在高堂。”这是一首政治讽刺诗，借殿堂中的观音菩萨雕像讽刺那些在其位而不体恤民情的官僚们。清汪师韩所撰的《苏诗选评笺释》评曰：“如古谣谚，精悍遒古，刺当事不恤民也。”这首诗精炼含蓄，通俗晓畅，音韵和谐，具有民歌风味。后世多有收录，流传甚广。

又如苏轼在游览石钟山时作有《上观音阁》一诗：“岩上观音岩下湖，俨如南海旧规模。庭前翠竹千竿有，门外红尘半点无。水绕三江同楚地，势连五老共洪都。夜来一片无私月，照见摩尼顶上珠。”这首诗不仅描写了观音阁周围优美而壮阔的景物，也流露出作者对佛法的深刻体会。在《静安县君许氏绣观音赞》中苏轼写到：“太岳之裔，邑于静安。学道求心，妙湛自观。观观世音，凛不违颜。三年之后，心法自圆。闻思修王，如日现前。心识其容，口莫能言。发于六用，以所能传。自手达针，自针达线。为针几何？巧历莫算。针若是佛，佛当千万。若其非佛，此相曷缘？孰融此二，为不二门？拜手敬赞，东坡老人。”在这首赞偈中苏轼表达了对观世音菩萨的赞叹之情和对佛法妙理的推崇。

另外，佛教典籍中的偈颂体裁也对苏轼的诗作形式产生影响。如《灵感观音偈并引》“或问居士，佛无不在，云何僧荣，所常供养，观世音像，独称灵感？居去答言：譬如静夜，天清无方，我目无病，未有举头，而不见月，今此画像，方其画时，工适清净，又此僧荣，方供养时，秉心端严，不入诸相，无有我人，众生寿者，则观世音，廓然自现。尔时居士，作此言已，心开形解，随其所得，而说偈言：夫物芸芸，各升其英，为天苍苍，为日月星，无在不 在，容光则明，矧我大去，渊兮净神，妙湛生光，即光为形，亭亭空中，靡所倚凭，眷此幻身，如鬼如氓，生则囿物，轩昂权衡，地所不载，而能空行，灭则荡空，附离四生，不可控抟，矧此亭亭，涕泪请救，搏颊顿缨，如月下照，着心寒清，不因修为，得法眼净，碎身微尘，莫报圣灵。”偈即偈陀，为梵语

的音译，意译为颂，简作“偈”。在佛教典籍中“偈”是一种像诗一样的有韵文体，通常以四句为一偈。又可称为偈颂、偈文、偈言、偈语、偈诵等等。这种佛经中的唱颂词，兼具文学的形式与内容，对仗押韵，读起来朗朗上口，便于习诵者记忆。苏轼的这首观音偈不仅在体裁上受到佛教偈颂文体的影响，而且在内容上也是对观音信仰的宣扬。

文人在文学作品中通过艺术手法渲染和描写，促进了观音信仰在文人士大夫和民间的广为流传。据宋袁说友《成都文类》卷四十八记载：“成都府西楼之西北隅，有庵曰圆通，中奉观音大士之像，乃治平初今史馆相韩公之所建也。庵左右前后寒泉曲沼，终日潺湲，佳木修篁，四时潇洒。予再守蜀之明年，以其庵庐编竹覆茅，岁凡一葺，完不能久屡为风雨所挫，于是命工用榱桷瓦甍易而新之，又增饰其像而尊安之。作《圆通颂》六首，得和者一十八篇，因刻石于其右，甲寅五月一日序。”¹ 北宋的赵抃在成都为官时，修缮了观音庵，并赋诗六首，后又有文人附和诗十八首。可见，当时文人的吟诗作赋以及对观音的崇奉，对观音信仰的传播起到了极大的推动作用。

随着观音信仰在民间的流行，各地的观音道场大量出现，流传于民间的观音感应故事也层出不穷，这些丰富的文物古迹和人物故事为文人的诗词创作带来了灵感。清陈康棋在《郎潜纪闻》卷八中说：“乾嘉间，诗人多赋都门八古迹，……一为报国寺窑变观音像，高尺余，宝冠绿帔，手捧梵字轮；一为潭柘寺妙严公主拜砖，公主元世祖女，削发居寺中，持观音文，礼大士，拜痕入砖，额手足五体皆具，岁久砖坏，独留两足痕明，万历壬辰孝定太后匣取入览藏之；……一为慈寿九莲菩萨像，九莲菩萨，明孝定皇后梦中授经者也，觉而一字不遗，因作慈寿寺，建九莲阁，塑菩萨像，跨一凤而九首，相传菩萨为孝定前身，又长椿寺有黄绫紫轴绘九朵素莲花，题曰九莲菩萨之位，即孝定也；……此八者殆偶然寄兴，或当时尚在者也。窑变观音像，昔高宗临幸，曾携铭。词见《御制集》。”² 乾嘉年间的清代文人大都乐于描写表现“都门八景”，其中与观音信仰相关的有三处之多，就连当时的乾隆皇帝也不能免俗，也创作诗词加以歌咏。

二、文学艺术对观音信仰的推动

¹ [宋]袁说友：《成都文类》卷四十八，北京：中华书局，2011年，第948页。

² [清]陈康棋：《郎潜纪闻》卷八，《续修四库全书》，第1182册，第244页。

元明清时期,通俗文学兴起。元时的戏曲,明清时期小说等体裁的文学作品,内容丰富,贴近老百姓的生活现实,有着广泛的受众群体。这些文学作品中往往表现观世音菩萨救苦救难、大慈大悲的美好形象,对于观音信仰在社会上广泛而深入的传播起到了积极的推动作用。

元代戏曲文学中的观音为女性形象,貌美心善,慈悲救度众生。剧中人物在遭遇危难之时,往往祈求观音菩萨救苦救难。如《冯玉兰》第二折中主角冯玉兰乘船遇恶人行凶之时,冯玉兰祈求道:“只愿救苦难观世音保护,救我这一命”。

《衣锦还乡》中也有“告你一个南海南救苦观自在:我与你磕头礼拜”的祷告情节。民间深信称念观音菩萨名号,就会获得救度。元曲中有大量的关于观音菩萨的称谓,如“观自在”、“水月观音”、“杨柳观音”等等。《贬夜郎》:“南海救苦难观自在”,《鲁斋郎》:“谁识张珪坟院里,倒有风流可喜活观音。”《忍字记》:“我愁呵愁,你去南海南挟不动柳枝瓶。”《汉宫秋》:“落伽山观自在无杨柳,见一面得长寿。”《留鞋记》:“观音菩萨,你是慈悲的,你是救苦难的,今日一天大事,都在这殿里,你岂可不帮衬着我。”《度柳翠》中观音自称:“吾乃洛伽山观世音菩萨”。《灰阑记》:“你是个洛伽山观世的活菩萨,这里不显出救人心待怎么?”《庞居士》:“居士,你非是凡人。乃上界宾陀罗尊者是也。庞婆你是上界执幡罗刹女。凤毛是善才童子。你一家儿都不如女孩儿灵兆,乃是南海普陀落伽山七珍八宝寺,号元通,名自在观音菩萨。”元曲中大量有关观音菩萨的内容和情节,推动了观音信仰在民间的进一步普及。

元明清时期以观音菩萨信仰为题材的戏曲多达十五部之多,从内容上大致可以分为二类。一类是观音本生故事,主要描写观音菩萨诞生、出家、修道、成道的事迹。代表性作品有明罗懋登的《香山记》、张大复的《海潮音》等;一类是观音感应故事,主要描写观音菩萨随处应化、救度众生的故事。作品有《目连救母劝善记》《南海记》《观世音鱼篮记》《香山还愿》《鱼儿佛》等。另外还有大量的戏曲中具有观音信仰的因素,如明代毛晋所集元明时期的优秀戏曲为《六十种曲》,其中《南柯记》《双珠记》《金雀记》《精忠记》《还魂记》《赠书记》《昙花记》《牡丹亭》中都有观音信仰的因素或者片段。明沈泰《盛明杂剧二集》、清代杨潮观《吟风阁杂剧》等亦与观音信仰有关。

元末明初小说家罗贯中所著《平妖传》将元代妙善公主的传说加以引申渲染:

“贫道今日也不讲甚经说甚法，且把诸佛菩萨的出身叙与大众听着，你道观音菩萨是甚样出身？偈曰：观音古佛本男人，阿弥陀佛；要度天下裙钗化女身，南无阿弥陀佛；做了妙庄皇帝三公子，阿弥陀佛。不享荣华受辛苦，南无阿弥陀佛。那婆子将观音菩萨九苦八难、弃家修行的事迹敷演说来，说一回颂一回，弄得这些愚夫愚妇眼红鼻塞不住的拭泪。”明清小说中也有大量观音信仰的内容，信仰观音菩萨的多以女性为主，在信众的心目中观音具有送子、救苦救难、铲除奸邪、匡扶正义等等神通之力，通过参拜观音塑像、印经和诵经、在诞日、成道日和出家日等佛教节日朝圣等活动表达自己的信仰。这些观音信仰内容交织在小说的故事情节当中，对人物的刻画有着重要的作用。最为世人所熟知的观音形象是在明吴承恩所写的小说《西游记》中，观音菩萨一路指引和保护唐僧师徒前往西天取经，智慧无碍，心怀慈悲，容纳万物，深受民众喜爱。明安遇时所著《包公案》第四十四回公案“金鲤鱼迷人之异”中，描写了观音菩萨化身为妇人协助包拯断案，提竹篮收服了鲤鱼精的故事，据称此为“鱼篮观音”的起源。明冯梦龙著《警世通言》《醒世恒言》《古今小说》、明凌蒙初《拍案惊奇》中也有大量的有关观音菩萨形象和情节出现。清代曹雪芹的《红楼梦》、蒲松龄的《聊斋志异》、陈端生的《再生缘全传》、吴趼人《二十年目睹之怪现状》、吴敬梓《儒林外史》等小说中都有大量的观音信仰故事情节出现。

元明清时期，除了诗、词继续为文人所喜好之外，戏曲、小说等文学形式也逐步兴盛起来，在社会各个阶层广为传播，其中大量含有观音信仰元素，以故事的形式劝人向善，积累福德，无论当时还是后世，都产生了很大的影响，有力地推动了观音信仰的深入传播。

三、观音信仰对传统音乐、建筑、民俗的影响

观音信仰也与中国传统的音乐、建筑等艺术有着密切的联系。“以音声为佛事”在佛教里面有着悠久的传统，梵呗是和尚念经所形成的一种独特的佛教音乐形式，历来采取师徒口耳相传的方式代代相传，其音乐旋律一般没有记谱，或在需用法器的唱辞旁标示简明的记号，或仅记下和声的骨干音。因此，在寺院的高墙内逐渐形成一种独特的曲牌、唱辞和唱腔。梵呗音声虔敬、庄严、清静、幽远，具有极强的艺术感染力，渗透着无量的悲心和慈念，在佛教法事仪式中起着重要的作用。佛教梵呗也对中国传统音乐文化产生了深远的影响。在佛教法会中，与

观音菩萨相关唱念是不可或缺的，如称念观世音菩萨圣号和诵大悲咒、观音赞、观音偈、《心经》等等，这些内容都以音乐的方式加以呈现，按照唱腔的特点，可分为“念诵”与“唱诵”两类。“念诵”带有简单的音调，节奏单一，用于读诵经文和咒语，一般一字一拍。称念观世音菩萨圣号、大悲咒、《心经》一般采用这种念诵的方法。唱诵比念诵的音调要更具有旋律性。

观音赞、偈一般以唱诵的形式来呈现。赞，又称赞子，是指赞颂佛、菩萨的韵文章句，具有音乐性可以歌咏。如《阿弥陀赞》、《观音赞》、《十地菩萨赞》等。赞的文体形式通常是长短句结构，篇幅长短不一，句尾一般押韵，深受唐诗宋词的影响。演唱赞时速度一般比较舒缓，腔多字少，曲调婉转迂回，一唱三叹，给人以庄严肃穆之感，极具感染力。《观音赞》的其唱词为：“菩萨号圆通，降生七宝林中。千手千眼妙真容，端坐普陀宫。杨柳枝头甘露洒，普滋法界薰蒙。千层浪头放神通，光降道场中。千层浪头放神通，光降道场中。”长短句结构，句尾押韵，符合古典诗词的审美特征。音乐上，节拍为4/4拍，给人以庄严、神圣之感。调式在五声调式上加变宫一音，为传统音乐典型的六声调式。旋律上采用装饰变奏的手法，充分运用倚音、波音等装饰音以丰富其表现力，具有传统音乐的韵味。伴奏上一般配上鼓点和钹子，给人以盘旋环绕、气势磅礴之感。除了佛教内部流行的《观音赞》唱词外，文人也创作观音赞词，如宋代诗人黄庭坚也曾创作一首《观音赞》：“众生堕八难，身心俱丧失。惟有一念在，能呼观世音。火坑与刀山，猛兽诸毒药。众苦萃一身，呼者常不痛。何用呼菩萨，当自救痛者，不烦观音力。众生以二故，一身受众苦。若能真不二，则是观世音。八万四千人，同时俱起救。”

偈，偈陀的简称，意译为偈颂、颂，是一种与诗的形式大致相同的文辞。通常五言或七言为一句，四句为一偈，结构比较规整。虽不要求严格押韵，不讲究平仄对仗，但唱诵起来也朗朗上口。偈所表现的内容较赞略窄，主要作用是对前文内容加以总结、以阐发佛教教理，教化信众，如《回向偈》、《普贤警众偈》等。也有的偈起到赞颂的作用，如《起佛偈》、《观音偈》等。偈和赞一样，也是佛教音乐中的重要体裁。《观音偈》是一首七言偈，唱词为：“观音菩萨妙难酬，清净庄严累劫修。三十二应周尘刹，百千万劫化阎浮。瓶中甘露常遍洒，手内杨枝不计秋。千处祈求千处应，苦海常作度人舟。”此偈的唱诵曲调为宫调式，音乐风

格抑扬婉转，似倾诉一般，感人肺腑，贴切地表达了信众对观音菩萨的仰慕和感念之情。

观音信仰也与佛教建筑艺术有着密切的联系。随着观音信仰的流行，各地兴起了观音堂、观音殿、观音阁等建筑形式。顾名思义，这些堂、殿、阁等都是安置观世音菩萨像的建筑形式。山西大同观音堂建于辽代，后屡毁于兵火，现存建筑系清朝顺治时在旧址上重建的。寺院布局紧凑，主体建筑沿中轴线依次排列，分别为山门、戏台、观音堂、三真殿。山门为砖结构的门洞，门额上有“观音堂”三字。正殿为观音殿，悬山式殿顶，上覆琉璃瓦。殿内面阔三间，进深二间。殿内正中央是一尊高及屋顶的石雕观音立像，两侧是胁侍立像。这些雕像均系辽代所作。

在中国其他观音信仰流布的地区也出现很多观音堂、观音殿。山西长治梁家庄的观音堂建于明朝万历年间，坐东朝西，沿中轴线依次有山门、天王殿、钟鼓楼、南北配殿、献亭、观音殿等建筑。主殿观音殿为木质结构，殿内围绕着主尊观音菩萨塑像在三面墙壁上密布着佛、道、儒等三教的悬塑、圆塑、壁塑人物造像，琳琅满目，令人叹为观止。澳门观音堂又称普济禅院，建于明朝末年，殿宇巍峨，三进院落，屋



山西长治观音堂



独乐寺观音阁

翼檐角向上高啄，主体建筑有大雄宝殿、长寿佛殿、观音殿等。观音殿为正殿，莲台上供奉着观音大士，由樟木雕刻而成，两旁是十八罗汉像，雕工精细，神态各异。

独乐寺位于天津市蓟县，始建于唐，重建于辽统和二年（984年），现存有山门和观音阁两处建筑，其木构部分为辽

代重建时的原物，为辽代建筑的代表作。观音阁外观二层，屋顶为歇山顶，下有平坐、腰檐，面阔五间，进深四间八椽。内有三层（平台后设一夹层），四周有两层围廊，中空。中间容纳高约 16 米的辽塑十一面观音像。观音阁空间构思独特，建筑和塑像构图比例经过了精心的推敲。信众可以在底层外槽回廊、中层内廊、顶层等处绕行、瞻礼观音圣像。独乐寺观音阁将建筑空间与观音塑像完美地结合起来，达到融合一体的艺术效果，成为中国古代木结构楼阁的重要代表。

随着观音信仰在中国社会广泛深入的传播，也逐渐融入到民间文化、民间信仰当中，形成了独特的观音民俗文化，成为民众生活当中不可分割的一部分。每年的农历 2 月 19 日、6 月 19 日、9 月 19 日，相传是观音菩萨出生、得道、出家的日子，形成了观音的三大节日：观音圣诞日、观音成道日和观音出家日。这些节日源于有关观音菩萨的应化故事和民间传说，虽然没有佛教经典的依据，但为民众所信奉和接受。每逢观音节日，各大寺院一般都会举办盛大的观音法会，信众则会奔赴寺院敬香，祈求观音菩萨的庇佑，围绕寺院形成了观音庙会。明代杭州的上天竺在农历 2 月 19 日举办观音会，“倾城士女皆往”¹，小贩兜售鲜花，以及香烛等物品。明清时期，扬州观音山的香期庙会也极为有名，“土俗以二月、六月、九月之十九日为观音圣诞，结会上山，盛于四乡，城内铺街巷次之”。“比之江南大小九华、三茅诸山之胜。”²清人董耻夫有词曰：“五月才过六月忙，观音山上礼空王。夜归船点琉璃热，裸臂人歌烧肉香。”描写了香会的热闹情景。四大佛教名山之一浙江普陀山，作为观音菩萨的道场每年在三大节日都有香会，举行祝诞仪式、打观音七等佛事活动。民国时期，在四川遂宁，观音香会期间的朝山队伍都有鼓乐相伴，僧人做法事，妇女烧香求子、还愿，路旁有江湖艺人的杂耍表演，远来的商贩排摊设点，出售各种物品，晚上有戏班唱戏，夜放焰火，各色人等熙来攘去，热闹非凡。观音信仰与民间世俗生活紧密地结合在一起。

¹[明]田汝成：《西湖游览志余》卷二十，上海：上海古籍出版社，1980年，第358页。

²[清]李斗：《扬州画舫录》卷十六，济南：山东友谊出版社，2001年，第416页。

第十三章 观音菩萨的当代影响与价值扩充

观音信仰随着佛法东渐的步伐而传入东土,经历了漫长的历史进程而逐步深入到华夏民族社会生活之中,乃至塑造了我们的文化心理,潜移默化地影响和改变着我们的生存方式和行为方式。文化的薪火相传,代代不熄,不仅成就了过往的辉煌,也将在新的历史征程中,为我们照亮前进的道路,辟出属于新时代的历史境域。

第一节 观音信仰的精神义涵

一、信仰的迷失与时代的召唤

近代以来,随着西学东渐,中国延续千年的传统社会走向解体,在科学大潮的冲击和洗礼之下,人们已习惯于用一种逻辑化、实证化、实体化的二元对立的思维方式来理解世界,一方面更有甚者以真理在我的傲慢心态来审视和评判传统与他者,堕入褊狭的死胡同而不自知,另一方面一些人却陷入精神枯竭与迷惘之中,为空虚、寂寞甚至绝望的负面情绪所缠绕而不能自拔。这些都与真实的生活世界渐行渐远,从而丧失生存的多维性,与自然、天地、他人和文化的联结也日益隔膜而弱化。

论及信仰,传统文化及其价值观念出现了信任危机,在这个充满物欲和浮躁的时代,除了崇拜金钱、迷信权力、贪图名位,似乎再无其他可以追求的东西,心灵彷徨无依。对于精神信仰,因其看不见、摸不着而为人们所忽视,很难再生起虔诚的信心。观音菩萨在现代人看来,历史上查无此人,生活中难见其影,成为子虚乌有的神话人物,在现代人的精神生活中,“观音信仰”的根基就这样被轻易地转换和动摇了。

然而,现代社会日新月异,高速发展,竞争激烈,人们经受着更大的生存挑战和压力。同时,拜物主义的功利观念逐渐渗透到现代人生活和工作的方方面面,物质的享受并不能掩盖精神的贫乏,也不能解决内心的痛苦和空虚。无常变幻的空漠感,让现代人深深陷入焦虑、恐惧、抑郁等等的精神困苦深渊而不能自拔。这时候,迷惘而无助的现代人,又有意无意地在哲学和宗教中寻找解脱痛苦的良药,为疲惫的身心寻求一处休歇之地,在躁动不安的尘俗中持守一份内心的宁静,

然长久以来的文化断裂和尘俗习染，又让他们深感隔阂和陌生。

如何使这些精神贫乏而又饥渴的现代人能够打破惯常思维的束缚，能够从传统的精神信仰中有所启发而受益，就必须对其进行现代诠释，以重新回归佛陀本怀，揭示观音菩萨慈悲度人的精神实质，以此来回应时代的挑战与召唤。

观音菩萨不是像释迦牟尼佛一样是一位确实存在的历史人物，她是在大乘佛典中被描述被颂扬的一位菩萨。然而观音菩萨在大乘显密教法中，是最为亲近信众的一位大菩萨，受到众生的仰信，成为众生的慈悲怙主。她发大悲愿以救护世间苦难的众生，帮助世人免于种种的苦难，实现美好的愿望，永享自在与安乐。反过来，世人也以观音菩萨为依怙，用世间最美的言辞来称扬她，把世间所有的崇高都赋予她。

对于一位信众来说，观音菩萨是真实存在的。这种存在的真实性并不是可以耳闻目染的客观现实，而是一种内心的真实，是心灵本然状态的自在显现。《华严经》说：“心、佛、众生，三无差别。”可以说，诸佛菩萨就是众生的本来面目，观音菩萨所展现的种种美好的精神世界，正是根源于众生内在深处最真实的自己，回响着众生回归真我的永恒召唤和持久渴望。

身心俱疲的现代人，如何能摆脱种种心理疾患的折磨，重新点燃对生活的热情和希望，这就需要能够正视这些现实的苦痛，仰仗他力的信仰力量，敞开焦灼闭锁的心灵，接受智慧甘露的浇灌，以得到抚慰和滋养。观音菩萨之所以能够寻声救苦，关键在于众生要与其相感通。如何感通？这就要求在呼救时要能做到一心，至诚祈请，才能与观音菩萨感应道交，蒙其化现、救拔和接引，实质上是开显自己内在的本源真心，此清净本心与佛心佛性无二无别。精诚地呼唤和祈求观音菩萨，才能突破一切妄想执著，清除客尘烦恼的蒙蔽，发露真实本性，发掘生命内在的潜能。从这一方面而言，信仰观音菩萨，即是信仰生命本身，他力的信仰力量与自力的内在潜能相统一，是观音信仰一体之两面，不可或缺。

二、观音信仰的基本精神

观世音菩萨作为大乘佛教的四大菩萨之一，反映了大乘佛教的基本精神。然而，对其精神价值的认识还不够清晰，现状也比较复杂，观音信仰、观音文化、观音精神，甚至观音迷信交织参合在一起，让广大信众及民众莫名所以。如何将观音精神提炼出来，并发扬光大是一个重要的课题。

我们立足于经典来阐述观音精神，有关观音菩萨的经典非常多，参考的经典主要有《法集经》、《法华经》、《大集经》、《观无量寿佛经》、《楞严经》、《心经》、《华严经》、《悲华经》、《菩萨善戒经》、《大悲心陀罗尼经》、《千光眼观自在菩萨秘密法经》、《大日经》等。从这些经文中可以提炼出菩萨的五种精神：最主要的一是慈悲，二是智慧，此外还有平等、方便和精进，这些是观音精神的核心概念。

首先是慈悲。慈悲是观音菩萨的核心精神。就像地藏菩萨代表大愿，文殊菩萨代表大智，普贤菩萨代表大行，观音菩萨代表的就是大悲。因此，在大乘菩萨中，一提到慈悲，我们就能想到观音菩萨。很多经典中，佛和菩萨们都赞叹观音菩萨具有大悲精神，如《地藏经》中，佛告观世音菩萨：“汝今具大慈悲，怜愍众生。”《千光眼观自在菩萨秘密法经》中，金刚藏菩萨白观自在菩萨言：“善哉！善哉！圣观自在，从无量劫来，成就大悲法门利益众生，于生死苦海为作船筏，于无明闇常为法灯。”在一些经典当中，观音菩萨自己也谈到大悲精神，如《菩萨善戒经》中，观世音菩萨言：“世尊！我能救护众生怖畏。”《法集经》中，观世音菩萨白佛言“世尊！菩萨不须修学多法。世尊！菩萨若受持一法、善知一法，余一切诸佛法自然如在掌中。世尊！何者是一法？所谓大悲。菩萨若行大悲，一切诸佛法如在掌中。”同经中，观世音菩萨又言：“世尊！若人不断大悲，是人则能护持妙法。”正因为大悲是观音菩萨的典型精神，所以《大悲心陀罗尼经》的经文是从顶礼观音菩萨开始的：“稽首观音大悲主，愿力洪深相好身。千臂庄严普护持，千眼光明遍观照。真实语中宣密语，无为心内起悲心。速令满足诸希求，永使灭除诸罪业。”也因为观音菩萨具有大悲精神，所以他传授的咒语就叫“大悲咒”。

另外，从观音菩萨的名号中也可以看出他的慈悲精神。由于翻译不同，观音菩萨有二名号，一为观世音（简称观音），一为观自在。翻译为“观世音”即是为了突显菩萨的慈悲精神。如《法华经·普门品》中，无尽意菩萨问佛：“世尊，观世音菩萨以何因缘名观世音？”佛告无尽意菩萨：“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，观世音菩萨即时观其音声，皆得解脱……以是因缘，名观世音。”从这段经文中，我们可以看出，观音菩萨的名号即是来源于他的寻声救苦的慈悲精神。

其次是智慧。慈悲是菩萨的利他精神，而智慧则是菩萨的自我修养。有了智

慧作为保障，菩萨的慈悲才不会陷入到人间俗情当中去。观音菩萨的智慧主要靠两种法门来修习成就：一种是《心经》所阐述的“般若”法门，如经中言：“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空……三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。”另一种是《楞严经·耳根圆通章》所论述的“耳根圆通”法门，如经中说，观音菩萨通过耳根法门的修习，“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。”观音菩萨即是通过这两个法门修习，获得智慧，自在圆通，从而生起慈悲心、平等心，发起精进，广行方便，度化无量苦难众生。

再次是平等。平等有三层意思：一是菩萨度化众生，没有亲疏、贵贱之分，只要是受苦众生，一心称念菩萨名号，菩萨都会寻其音声而救度之；二是在菩萨眼里，自己和他人也是平等的；三是菩萨通过智慧观照，能够三轮体空，心无所执，一切平等。观音菩萨的平等精神最为彻底，因为它是建立在高度智慧的基础之上的。

第四是方便。方便是指菩萨度化众生的善巧，属于智慧之一种。菩萨度化众生，并不限定于一定的形式和方法，而是根据众生的需要而方便度化之。如经中所言：应以何身得度，菩萨即现何身而为说法。广如《法华》、《楞严》诸经中说。

第五是精进。菩萨度化众生，勇猛精进，无有疲厌，不休不息。如《大日经》所说：“北方大精进，观世自在者”，即是此意。大乘佛教中，没有一位菩萨不是靠精进来成就其功德的，而观音菩萨更是如此。

当然，观音菩萨悲心广大、智慧宏深，具有大乘菩萨所应具有的一切精神，这里只是略略说其事。

观音精神也有一个发展演化形成的过程。据《悲华经》记载，不眴太子经宝海梵志（释迦牟尼佛本生）度化而发无上菩提心，宝藏佛为之授记为“观世音”号，是为观音精神之发端。另《观世音菩萨授记经》也记载，过去威德王时，宝意童子于金光师子游戏佛所，初发阿耨多罗三藐三菩提心。又《楞严经》中说观音菩萨于古观音佛前发菩提心，修耳根圆通法门，彼佛于大会中，授记他为“观世音”号。菩萨发菩提心，广修六度万行，最后成就无上菩提，是为观音精神之成形。通过释迦佛的宣教，有了诸多观音经典，才让观音精神得以被世人广知。随着佛法东渐，通过古来祖师们的传教和翻译，使得中国人能够学习到菩萨的精

神。经过祖师们疏解立说，使得观音精神在东土得到传承和发扬。由于时代背景的变化，观音精神的呈现形式也发生了一些转变，如菩萨形象由男相转为女相等。此时，菩萨的慈悲精神显得更为浓厚一些。

历史上，观音精神是通过各种文化形式表现出来的，比如音乐、舞蹈、戏曲、小说、书法、绘画、雕塑、俗讲、经忏等，由此形成庞大的文化体系，丰富了中国人的文化内涵和文化生活。未来，仍然可以沿着这条路走下去，并且可以根据时代发展，有所创新。普陀山作为观音菩萨的根本道场，秉承大乘佛教自度度他的责任感和使命感，正与诸学者、达人共同努力，将观音精神发扬广大。

第二节 观音信仰与当代社会

一、观音信仰与文化复兴

观音信仰自传入中国之始，就走上了中国化、本土化的道路，逐步与中国传统的儒家、道家文化相结合，与民间民俗文化相适应，融入到中华文化的血脉之中，构成了具有本土特色的观音信仰体系和多种多样的信仰方式。在民间社会，观音菩萨也成为中国老百姓最喜爱、最受欢迎的一位菩萨。在充满天灾人祸的人世间，求观音、拜观音始终是人们抚平创伤、获得内心安宁的一剂心灵良药。

在经济大潮的冲击之下，社会和文化的转型时期，全面步入现代化的历史进程中，观音信仰也面临着一些新的变化。研究和重新认识观音信仰文化，深入揭示观音信仰及其文化内涵，对于探索当代中国社会治理的新途径有着重要的意义。

文化，是一个民族的血脉之所系。观音文化是指以观音信仰为核心所形成的文化现象，涵盖面非常广，包括哲学、宗教学、民俗学、医药学、文学、绘画、雕塑等多个领域。观音文化是佛教文化的重要组成部分，也是中国传统文化的重要组成部分。

近年来，随着全球化浪潮的冲击，多元文化既相互竞争，又互为借鉴，文化建设已上升到国家战略高度，从各个方面来推进中国文化的建设。这既是提高综合国力增强文化自信需要，也是中华民族走向伟大复兴的必由之路。改革开放 30 多年来，经济腾飞为文化的发展提供了坚实的物质基础。文化产业蓬勃兴起，进一步彰显了传统文化资源的经济和社会价值。但另一方面，经济的快速发展，也导致信仰缺失、价值失衡、道德失范、人文不彰等种种的社会问题。

观音文化作为传统文化的一个有机组成部分，理应在当前文化重构中和社会治理中发挥积极的作用，以推动中华文化的全面复兴。李利安先生认为：“观音信仰在中国信仰领域影响深远，它不仅仅是中国最流行的神灵崇拜对象，而且是在近两千年的历史长河中，直接参与塑造了中国的文学、艺术、民俗、伦理道德等各种形态的中华文化，直接参与塑造了中华民族的精神世界，也直接参与塑造了中国传统文化的基本框架。”在传统佛教文化的总体构架下，对观音信仰及其文化现象进行整理和研究，揭示观音信仰的文化内涵、思想精髓和普世价值，一定能够发挥观音信仰及其文化在中国文化建构中的积极作用。

对于个体而言，实践观音信仰，可以修身养性，找到解脱烦恼痛苦的药方，以豁达的心胸面对世间种种的苦难，并发起自利利他的菩提心，以奉献社会，服务帮助他人。对于社会而言，观音信仰可以将信众组织起来，开展扶贫、帮困、助学、医疗等社会慈善活动，有助于社会大众加深对广大民众苦难的认识、理解和同情，强化对底层民众的现实关怀，从而促进社会整体伦理道德水平的提高。

从社会学的角度而言，对观音菩萨的信仰活动过程也是个体生命与社会群体的关系重构过程。在这一过程中，个体的信仰活动以一种自度度人、自觉觉他的大愿来普度众生，个体生命在无私的救度众生中摒弃我执，融入社会大众之中，从而个人化的修行展现为社会性的心灵净化活动。在信仰的中介之下，个人与大众的关系充实为一种社会实践的关系。信仰的实践，转化为实践的信仰，自我觉醒，又能醒觉他人，其中所蕴含的慈悲精神既照亮了自己，也温暖了他人，这也正是观音信仰之所以不断深入人心、深入社会的根本原因之所在。

观音信仰传入中国后，一直长盛不衰，影响着社会生活的方方面面，在当代中国社会中，依然具有旺盛的生命力。在现代化进程中，一些受到普遍关注的社会问题长期得不到解决，加剧了人们焦虑、不安、愤懑等等的情绪，引起种种的社会心理问题。充分发挥观音信仰自觉觉他、救苦救难、普度众生的慈悲精神，对于抚慰人们内心的创伤、心理的躁动，维护社会的和谐与稳定，都有着积极的作用。因此，观音信仰作为富有生命力的精神力量和文化资源在当代中国的社会治理、文化建设等诸多方面具有借鉴意义。

观音信仰具有广泛的群众基础，在现实生活中为解决各种各样的人生问题而发挥着积极的作用。就具体的修行修持行为而言，观音信仰既有个人的独修方式，

又有群体的共修方式，从行住坐卧、日用寻常而厘定身心、家国天下，信众不单单局限于私人化的信仰生活，而且还成为建设社会、净化人心的行动者，在信仰中关怀现实人生，在当下的现实体验中建构信仰，实现个体信仰与社会信仰的交互建构与完美结合，真正履行自觉觉他、做人成佛的社会使命。

二、观音信仰与文化建设

在经济大潮的冲击之下，社会和文化转型的过程中，观音信仰也面临着新的变化。观音道场或寺院既是宗教活动的场所，信众的修行之地，也是民俗活动的地点和旅游景点。

在中国这片土地上，观音信仰延续了二千多年，已经完全适应了中国的社会历史环境，并融入到本土文化之中，成为中华文化的有机组成部分，也形成了自己独特的文化结构和体系。在漫长的历史发展和文化积淀过程中，逐步形成了两个不同层面的表现：一是汉传佛教体系内的观音信仰，二是与民俗文化相结合的民间观音信仰。这两种表现形式的观音信仰也往往彼此结合难以区分的，并形成了具有鲜明地域特色和文化特色的观音文化圈，如浙江普陀山、四川遂宁的观音信仰文化都形成自身的特色。其历史的传统和民间的传承代代不绝，观音生日、出家日、成道日的朝礼活动规模宏大，延及民间的庙会、香会活动也是香火不断。观音信仰在民间得以广泛传播，不仅表现在信仰的层面，满足民众的心理需求，也表现在实践层面，规范着民众的行为，维护着社会的和谐。

在全球化的语境中，文化多元化势在必行，传统文化中一些普遍奉行的价值观念和行为模式仍然具有现代意义。传统观音文化中的慈悲、智慧、平等、助人等文化特征和品格可以有效地维护社会的和谐稳定与发展。广大民众在生活中践行观音信仰，传承文化信念，也架起了衔接传统与现代的桥梁，观音文化的现代价值得以显现。

在社会慈善方面，观音菩萨大慈大悲救苦救难的精神可以感召信众乐善好施，无私地救助他人。改革开放以来，各地佛教信仰人士开展的关爱孤儿和贫困儿童、捐资捐款救灾等扶危助困活动，充分体现了观音文化的慈悲理念对民众行为的规范和引导作用。这些慈善活动不仅成为信众的心理需求，也成为践行观音信仰，自利利他、自觉觉他的实际行动。因此，观音文化不仅是宗教文化，也是慈善文化、爱心文化。

观音文化历史悠久，内涵丰富，在民间有着广泛的影响。传统的以观音信仰文化为特点的庙会文化即是民间根基文化的代表之一，不仅是一种文化现象，也是一种经济现象，不仅有利于树立地方文化品牌，也对旅游业的发展有极大的促进作用。依托深厚的观音文化积淀，在地方的经济文化建设中开拓新思路，以文化遗迹、风景名胜促进旅游，带动当地社会发展，成为一些地方政府的发展策略。这样，观音文化成为一种地方文化资源和文化象征符号，得到了政府的认可和保护，把观音文化打造成促进经济发展的文化品牌。一方面，过度的商业化带来种种弊端，让信仰变味；另一方面经济利益的推动，也促使政府反思观音信仰文化乃至整个传统文化与民间文化的现代价值，从而也间接推进了观音文化在当代的重新建构。如何在市场经济条件下保护观音文化的核心价值和合理内涵，也是当前面临的一个严峻的问题。

当一直处于民间状态的观音文化重新出现在公共文化视野里时，势必面临着与主流文化乃至国家意识形态相适应、相协调的问题，以满足民众的文化诉求和社会追求。改革开放 40 年来，在社会和经济的持续转型过程中，文化发挥着重要的作用。利用传统文化资源，吸收其合理内核，建构一种适应新时代的核心价值体系，必将促进经济和社会的可持续发展，为人类和谐共存的灿烂图景增添新的光彩。

第十四章 观音菩萨的现代研究

近代以来，随着西方宗教学研究方法的传入，运用现代学术方法对佛教加以现代研究的风气逐步兴起，对观世音菩萨及其信仰的研究也不例外。其中不乏一些有着深刻的理论剖析和精到的史实考证的研究成果，为全面系统的深入研究奠定了基础。但从总体而言还比较零散和薄弱，还有待进一步引起学术界和教界的重视，以加强这面的研究。现根据李利安教授从中国大陆学术界、台港学术界、国外学术界等三个方面对现有的观音信仰研究进行宏阔性的综述与分析的基础上，作简要的介绍。

第一节 中国大陆的观音信仰研究

从总体上来看，中国大陆的观音信仰研究还是非常薄弱的，有关观音信仰的许多重要理论问题和史实问题还没有系统疏理和深入研究。不过，已经取得的研究成果分布在观音这一重要研究领域的各个方面，为进一步的深入研究打下了一定的基础。下面我们从横向将这些成果分为八个方面进行考察。

一是从历史学和宗教学的角度分析观音信仰形成与传播的基本线索，涉及观音信仰的形成、演变、传播历史以及地区性观音信仰的形成原因、发展脉络等，还有某种特殊形态的观音信仰、观音形象、观音教义、观音道场的兴起与变化等。如王景林的《观世音的来龙去脉》、徐静波的《观世音菩萨考述》、段友文的《观音信仰成因论》、郑筱筠的《观音信仰原因考》、王连胜的《普陀观音道场之形成与观音文化东传》、孙丽的《中国人的观音信仰》、徐宏图的《谈普陀观音信仰的历史影响》、贝逸文的《论普陀山南海观音之形成》、《普陀紫竹观音及其东传考略》、关兰的《浅析杨柳枝观音的历史起源》、张楠的《云南观音考释》、芮传明的《中原地区女相观音渊源浅探》、王和平的《从档案史料看普陀山道场的兴衰》、华思文的《简论泰国观世音崇拜的兴起》、陈星桥的《观世音菩萨在中国》、任继愈主编的《中国佛教史》第三卷第五章《佛教信仰在民间的流行》、王青的《魏晋南北朝时期的佛教信仰与神话》的第四章《观世音信仰与相关神话的起源与发展》、曾其海的《浅谈天台宗对观音信仰的推动》等。这些研究尽管涉及的具体时空有所不同，所探讨问题的角度也各不相同，但它们都以观音为考察对象，而

且均围绕历史的演进来展开说明，有的虽以横向的方式进行论述，但观音信仰历史的研究依然是其中重要的组成部分。这些研究当中涉及印度观音信仰起源与演变的内容只占少数，更多的研究则把视角放在中国的范围之内。这些成果对中国不同历史时期和不同地区的不同观音信仰形态所进行的研究，对我们认识和理解观音信仰在中国形成与演变的历史有很大的帮助。

二是从文学的角度出发，对观音信仰与文学之关系特别是观音信仰的文学特征以及观音信仰对文学影响的探讨，在这种研究中，更多的是关于观音与民间通俗文学之关系的探讨。在这方面比较重要研究成果有孙昌武先生的《中国文学中的维摩与观音》、《关于〈冥祥记〉的补充意见》、《六朝小说中的观音信仰》、《观世音应验记三种》、董志翘的《〈观世音应验记三种〉译注》、曹道衡的《论王琰和他的〈冥祥记〉》、王海燕的《湘西观音信仰与沈从文的乡土小说》、王海梅的《〈西游记〉与观音信仰》、孙世基的《〈观音得道〉今昔谈》、郑筱筠的《观音救难故事与六朝志怪小说》、夏广兴的《观世音信仰与唐代文学创作》、欧阳康的《从〈观世音应验记〉到〈西游记〉——从一个方面看神怪小说与宗教的关系》等。这些研究也主要以中国为范围，涉及的时间跨度则上自六朝，下迄当代，侧重点在民间文学与民俗信仰，重点在六朝、唐宋和明清三个时期，研究的主要问题是民间观音信仰者的各种灵验故事以及佛教的观音灵验信仰对中国文学的影响，研究的主要方法是文学的阐释、文献的整理以及信仰与民间传说之间关系的清理等，这种研究可以直接窥视中国社会最底层的文化形态与信仰心理，具有真实性、亲切性、生动性的特点，显示了观音在民间的巨大影响，为我们揭示了一个奇特的文学领域。在这方面的研究中，目前涉及古代印度观音信仰的文学成分及印度观音信仰各种形态与文学之间不同关系的还很少。

三是从民俗学的角度，对各种观音灵验故事及观音信仰与民俗之关系的研究，涉及到民俗与民间信仰的许多方面，如郑筱筠的《试论观音净瓶、杨枝与中印拜水习俗》、杨曾文的《观音信仰的传入和流传》、韩秉方的《观世音信仰与妙善的传说——兼及我国最早的一部宝卷〈香山宝卷〉的诞生》、孙秋云《谈我国民间的观音信仰》、王福金的《观音信仰与民间传说》、贝逸文的《普陀山送子观音与儒家孝德观念的对话》、齐风山的《观音信仰传入中国及由男变女》、项裕荣的《九子母、鬼子母、送子观音：从“三言二拍”看中国民间宗教信仰的佛道混合》、

程俊的《观音与妈祖——浙闽台海洋宗教信仰之比较》、蔡少卿的《中国民间信仰的社会特点与社会功能——以关帝、观音和妈祖为例》、法尊的《浅谈伪经与观音信仰的中国化》、张小东的《中国化观音的性别以女为主的原因初探》、刘长久的《从观音信仰说起——兼及遂宁市对观音民俗文化资源的开发》、郑祯诚的《中国观音——妙善公主的故乡在遂宁》、朱子彦的《论观音变性与儒释文化的融合》、赵杏根的《“以色设缘”与鱼篮观音像》、温金玉的《观音菩萨与女性》、贺嘉的《民间传说中的观音》、赵克尧的《从观音的变性看佛教的中国化》、李小荣的《高王观世音经考析》等。此外，还有很多书籍的部分章节涉及观音与民间文化的关系，如张国刚的《佛学与隋唐社会》中的第五章和第六章，《隋唐佛教与民众信仰》（上下），论述了隋唐时期观音信仰在民间的流行与变异情况。贾二强的《唐宋民间信仰》中的下篇《唐宋民间信仰与宗教》对民间观音信仰也有论述。上述研究涉及到观音民俗文化现象中的几个基本问题，如早期的观音灵验故事、妙善的传说与影响、观音女性化问题、观音信仰中的伪经问题、观音与儒家关系及其影响的问题、观音与其他民间神灵的关系问题等。这些研究对解释中国民间宗教信仰与民间文化具有十分积极的意义，但对于古代印度观音信仰中的此类问题来说，这些研究基本没有涉及或没有展开论述，即使涉及到的文章，印度古代观音信仰的追溯也仅仅成为研究中国民间观音信仰问题的铺垫。

四是从艺术与考古的角度对各种观音造像的考察，如孙修身、孙晓岗的《从观音造型谈佛教中国化》、郑秉谦的《东方维纳斯的诞生：“观音变”初探》、刘继汉的《从阎立本的“杨枝观音”谈观音画像的演变及其他》、芮传明的《中原地区女相观音渊源浅探》、刘彦军的《十一面观音》、李翎的专著《藏密观音造像》和系列学术论文《擦擦观音像研究》、《藏密救六道观音像的辨识——兼谈水月观音像的产生》、《十一面观音像式研究》、《三叶冠观音像考》、《六字观音图像样式分析——兼论六字观音与阿弥陀佛的关系》、《水月观音与藏传佛教观音像之关系》、李云晋的《云南大理的“阿嵯耶”观音造像》、金申的《博兴出土的太和年间金铜观音立像的样式与源流》、郭子瑶的《观音形象中国化的审美依据》、李彩霞的《馆藏唐卡观音类赏析》、赵广铃的《慈愍法像，殊妙庄严——宁波七塔寺十一面观音造像赏析》、董彦文的《多姿多彩的观音菩萨》、王丹的《从观音形态之流变看中国佛教美术世俗化、本土化的过程》、阚延龙的《千手千眼观音的艺

术特色》、马天凤的《隋立观音像》、杨庭慧的《画圣吴道之与观音像石刻》、冯汉鏞的《千手千眼观音圣像源流考》、刘智的《延安市收藏的千手千眼观音铜造像》、王惠民的《敦煌千手千眼观音像》、刘凤君的《山东省北朝观世音和弥勒造像考》、业露华撰文的《中国佛教图像解释》中的第四章《观音部》等。这类研究成果数量最大，难以尽列。其主要特点是以实际存在的观音造像为依据，以艺术的风格及其演进为线索，以观音信仰的教义为背景，同时涉及古代印度观音信仰在中国的演变、观音信仰与中国文化的关系、藏传佛教观音信仰与汉地观音信仰的区别等问题，所以，这些研究既是艺术的研究，也是宗教的探析，既是历史的追溯，也是现实的关注，既对我们理解观音形象在中国的演变具有重要的意义，也对我们认识各种不同的观音信仰形态具有很大的帮助。

五是从宗教学和哲学的角度对观音经典和观音信仰法门进行的分析，如佛日的《观音圆通法门释》、楼宇烈的《〈法华经〉与观音信仰》、赵觉光的《千处祈求千处应的观音菩萨》、涌渊的《略述观世音菩萨修行法门》、王龙智隆的《闻思修解六结——观世音菩萨耳根圆通之六步反闻工夫》、汤琳的《观音法门》、宋道发的《观音感应初探》、樊子林的《观音名号刍议》等。此类作品在佛教界也相当的多，几乎所有讲解《法华经》、《楞严经》和《心经》的宣教性作品都涉及到观音的法门。这类作品中有的属于研究性的成果，有的则仅仅是对义理的阐述。从内容来看，基本集中于《法华经》中《普门品》的救难法门、《楞严经》的“观音耳根圆通法门”、《心经》的般若智慧法门。其中前一种法门的研究主要体现在对民众观音信仰的把握，后两种观音法门的研究则主要体现在与禅宗思想的沟通。总体上来看，从哲学或宗教学角度对观音信仰义理的研究是所有观音研究领域中最薄弱的环节，与艺术与文学角度的观音信仰研究相比，还显得非常冷清。另外，由于观音信仰这三种法门都来自于古代印度，所以，在这些作品中，均涉及古代印度的观音信仰以及印度观音信仰在中国的流行与演变等情况。

六是从民族学的角度对观音信仰在少数民族地区的流传及其同这些少数民族的历史关系的研究，如邢莉的《观音信仰与中国少数民族》、扬政业的《从洱海区域的观音信仰看外域文化的影响》、杨学政的《密教阿吒力教在云南的传播与影响》、卢亚军译注的《西藏的观世音》、萧明华《从两尊观音造像看唐宋南诏大理国的佛教》、周毅敏的《试析大理白族民间观音崇拜》、李东红的《大理地区

男性观音的演变——兼论密宗的白族化过程》、吴棠的《白族信仰中的观音形象》、邢康的《尊白衣观音为家神——谈辽朝的宗教信仰》、徐晓望的《闽人与观音崇拜》等。李翎等人对藏族地区的观音信仰则多有研究，这些研究主要是关于藏密观音的造像艺术特征与演进，也有关于藏密观音法门的阐释与分析。这类研究与民俗学的研究有许多相通之处，揭示了观音在一些少数民族当中的流传与演变情况，不但有利于我们理解这些民族的文化特性，也有利于我们认识观音信仰的不同发展和丰富多彩的变化形态。不过，从总体上来看，观音与少数民族文化关系的研究仅仅涉及云南和西藏等几个少数地区，历史上观音与许多少数民族文化均发生许多有趣的联系，这方面的研究还基本没有展开。

七是分门别类地总结和阐释中国观音信仰的各种现象的著作，这方面最有名的要算邢莉女士的《观音信仰》和《观音——神圣与世俗》。其中后者是前者的进一步扩充。这部书涉及到的主要问题有：1、观音的由来；2、观音的本土化；3、观音的神变；4、观音女神；5、少数民族与观音；6、历代观音；7、观音与诸神；8、弱者的烛光；9、强者的哀怨；10、妇孺的保护神；11、崇拜仪式与物化形式。温金玉的《观音菩萨》则探讨了观音的身世、观音的形象、观音的女性化、密教观音、观音的法门、观音的道场、观音信仰的传播等问题。罗伟国的《话说观音》和张总的《说不尽的观世音》则以通俗和图文并茂的方式，系统介绍观音信仰的方方面面。这些作品涉及到观音信仰的很多方面，主要都是根据文献资料进行的研究，研究的时间范围和地域范围上自古代印度，下迄当代中国，而尤以中国历史上的观音信仰为核心。

八是对观音经典的整理校勘，在这方面最有价值的要算方广锬先生近年来所主编的《藏外佛教文献》，其中有相当多的文献属于观音经典，当然这些经典中更多的还是中国历史上出现的各种伪经。另外，近年来天津、海南等地还有多部观音资料大全类的丛书或大部头著作问世，一些电子版本的观音文献数据库也有几家正式制作完成，但这些出版物多没有对所收录的观音经典进行整理与校勘。诠释观音法门的《心经》、《楞严经》、《法华经》等经典近年来陆续有人进行注释与白话翻译。

从纵向来看，中国大陆现有的观音信仰研究已经遍布各个时期，有研究魏晋南北朝的，如王青的《魏晋南北朝时期的佛教信仰与神话》、杨曾文的《观音信

仰的传入和流传》、周一良《跋观音赞》主要论述的就是这个时期，孙昌武的《观世音应验记三种》和董志翘的《〈观世音应验记三种〉注译》也是关于这个时期观音信仰流传情况的原典整理与研究；也有研究隋唐时代的，如曾其海《天台宗对观音信仰的推动》、郭绍林的《论唐代的观音信仰》；还有研究宋以后的，如赵克尧的《从观音的变性看佛教的中国化》、孙昌武先生的《中国文学中的维摩与观音》也有大量的篇幅在探讨明清时期的观音与文学。基本上来说，魏晋南北朝时期观音信仰的研究主要集中在观音信仰的初期传播和灵验故事与造像研究等方面；唐代以后的观音信仰则集中在观音的女性化以及观音信仰与文学之关系等方面。

尽管中国大陆学术界的观音信仰研究已经取得了相当的成果，但是依然存在着许多不足，表现在：1、至今还没有一部全面系统的论述观音信仰从印度到中国的传播演变过程的专著，现有的研究都是从某个具体的方面或者具体的时代来展开的，所以，缺乏系统性；2、尚没有把观音文化作为一个完整的结构来进行研究，各种研究都是从观音信仰体系中的一个部分来进行研究的，缺乏完整性；3、中国观音信仰的发展演变是印度观音信仰向中国不断传播并在中国特定的社会与文化背景下发生的不断中国化的过程，所以，从印度观音信仰的形成及其向中国传播的角度对观音信仰进行研究，将是揭示中国观音信仰源流与本质特征的重要途径。目前中国大陆学术界还没有这样的研究，已有的理论性研究绝大多数流于平淡，介绍性、叙述性作品多，所以，缺乏深刻性；4、目前中国大陆学术界的观音研究，主要是从文学、艺术、考古、古籍整理、民俗等学科的方法进行的，而观音信仰首先是一种历史性的宗教现象，历史性的宗教现象首先应该从宗教学和历史学的方法来进行研究，并借鉴社会学、人类学、哲学学科的方法，所以，从研究方法来讲，大陆现有的观音信仰研究方法很不到位，明显缺乏多样性。

李利安教授在观音信仰研究方面的成就在一定程度上弥补了这些不足。他先后出版了《印度古代观音信仰研究》、《观音信仰的渊源与传播》等专著，把观音信仰分为汉传佛教的观音信仰、藏传佛教的观音信仰和中国民间的观音信仰三大体系。汉传佛教观音信仰又可分为五个阶段，即三国到东晋十六国为初传期、南北朝到隋代为兴盛期、隋代到宋代为普及期、元明清为演变期、民国以来为持续期。观音文化具有两重结构，即从宏观上将观音文化分为观音宗教文化与观音世

俗文化两部分，没有观音宗教文化就没有观音世俗文化，而观音世俗文化的发展又促进了观音宗教文化的传播。根据观音信仰的基本义理以及与之相关的修持方式、修持目标等方面入手，将汉地佛教观音信仰形态划分为六种：一是“称名救难型”，二是“智慧解脱型”，三是“密仪持咒型”，四是“净土往生型”，五是“行善积福型”，六是“解疑释惑型”，这六种信仰形态相互联系，相互作用，形成体系完整的观音信仰形态。并将观音法门分为相互联系的三个方面，即义理的观悟、功夫的修炼、功德的积累。中国民间观音信仰的呈现三教杂糅的性质，形成了独具特色的观音民俗文化现象。他还从组成、架构和基本特点三个方面对观音思想的基本体系进行了全面的整理。在观音信仰的中国化方面，李利安认为主要表现在观音的身世、显化、灵感、道场四个方面。当然这些研究还有待进一步开展，特别是观音对中国传统文化包括民族心理、伦理观念、文学艺术等的影响尚未作深刻的剖析，留待以后进一步深入研究。

第二节 中国台湾地区的观音信仰研究

台湾地区的佛教研究具有方法新颖、资料翔实、精微独到等许多大陆所难以达到的特点。在观音信仰研究方面台湾学者也取得了很大的成绩。我们可以从研究领域的角度将台湾学术界的观音信仰研究划分为以下七类：

首先是关于观音经典的研究和整理，主要成果有：黄国清的《〈观世音普门品〉偈颂的解读——梵汉本对读所见的问题》、释道昱的《〈观世音经〉考》、《再谈〈观世音经〉——〈请观世音经〉译本考》、于君方的《伪经与观音信仰》、《观音菩萨的经典依据及其名号和其他一些不明问题》、张瑞芬的《从佛教经典看民间传说——李靖、妙善故事之演变》、陈英善的《〈观音玄义〉性恶思想之探讨》、演培的《观世音菩萨普门品讲记》、萧婉珍等的《观音宝典》、全佛文化编辑部编的《观音菩萨经典》、张火庆的《观世音普门品》等。这些研究对一些著名的观音经典进行了深入的考证，涉及翻译、语言、版本、思想、信仰、传说等很多问题，所以都具有很高的学术价值。他们的研究各有所专，各有其长，新见不少，启发良多。

第二类是观音形象的研究。与中国大陆一样，从艺术角度对观音造像的研究也是台湾观音研究中成果最丰富的一个领域，笔者既没有尽阅此类作品，在这里也难以详尽列举所有成果。就笔者所接触的资料来看，比较重要的研究有：林富

春的《论观音形象之变迁》、陈清香的《千手观音像造型之研究》、《观世音菩萨的形象研究》、《观音造像系统述源》、李玉珉的《梵像卷中几尊密教观音之我见》和《张胜温梵像卷之观音研究》、胡文和的《四川与敦煌石窟中的“千手千眼大悲变相”的比较研究》、古正美的《从佛教思想史上转身论的发展看观世音菩萨——中国造像史上转男成女像的由来》、洪立曜的《观音画法鉴赏》、赵超的《妙善传说与观世音造像的演化》、刘世龙的硕士论文《明代女性之观音画研究》、张惠玲的《台北市佛寺中的观音像研究》、苏莹辉《院藏隋代佛重研》、陈祚龙的《关于造作观世音菩萨形象的流变之参考资料（上下）》、潘亮文的《有关观音像流传的研究成果和课题》、《试论水月观音图》、林子忻的《观世音造像之流变》、广元的《释迦与观音像之考究》、金荣华的《敦煌多臂观世音菩萨画像所持日月宝珠之考察》、沈以正的《谈绘画史上的观音像》、侑莲的《慈性之美——观音菩萨像（1-4）》、黄崇铁的《金铜佛造像特展——以三十三观音为中心的探讨》、马玉红的《艺术小百科——中国千手观音造像图考》、葛婉章的《无缘大悲达观自在——院藏〈普门品〉观音画探究》等。这些成果有的从宏观角度进行研究，涉及总体性的问题，如源流与演变以及特性等，有的则从具体的个案入手，进行翔实独特的考释；有的直接以物质形态的某类观音造像或某些具体作品为研究对象，有的则从精神形态的某种观音信仰形态或某种文化现象切入，再进行造像的历史追溯和原理解释，既涉及艺术的分析 and 鉴别，也涉及历史的疏理与义理的分析，对观音造像的历史地位和影响等也有论述，同时也显示了多学科多方法的优势和具体翔实的特点。

第三类是从密教的角度研究和整理观音咒法和密教观音信仰的，如林光明的《大悲咒研究》、释彩灵的《观音大悲水修法》、谈锡永的《观世音与大悲咒》、法田的《十一面观音之探究》、郑僧一的《青颈观音与大悲心陀罗尼》]等。特别是林光明先生曾对《大藏经》中的所有咒语进行全面、系统和翔实的整理与多种文字的对勘，堪称古今佛教咒语之集大成，这项浩大的工程中大量涉及观音信仰类的咒语，所以也可视作观音咒语的总汇。这些成果中最受关注的还是密教中的建立在《大悲咒》基础上的“大悲法门”，研究中涉及的问题则包括咒语的文字对勘，含义解释，诵持方法以及密教观音形象等。

第四类是从宗教修持的角度研究观音法门的，如圣印的《普门户户有观音

——观音救苦法门》、南怀谨等人的《观音菩萨与观音法门》、释圣严的《中国佛教以〈法华经〉为基础的修行方法》、智君的《从天灾人祸看观世音菩萨寻声救苦精神》、何明怀的《观世音菩萨与众生的缘行》、刘宽正的《观音法会的意义》、炯泰的《谈佛家的观世音菩萨及般若与色空》等。这些成果侧重于观音信仰的经典依据和观音信仰的实践体系，核心是观音救难法门，同时涉及观音的智慧法门以及观音信仰的其他一些方面，具有浓厚的传法性质。

第五类是关于观音信仰之流传与影响的研究，如郭佑孟的《大悲观音信仰在中国》、林明德的《观音之匾联探索》、曹仕邦的《浅论华夏俗世妇女的观世音信仰——兼论这位菩萨的性别问题》、张静二的《论观音与西游故事》、林美容的《台湾“岩仔”与观音信仰》、江灿腾的《观音信仰与佛教文学》、于君方的《观音灵验故事》、高祯霁的《鱼篮观音研究》、片谷景子的《冥报记研究》、毛一波的《观音变形不变性》、黄雍廉的《观世音菩萨究竟是男是女》、曹仕邦的《观音菩萨的性别问题与华人的观音信仰》等。这些研究涉及观音信仰与文学、民俗、历史等方面的关系，研究对象具体，论述系统，可使我们从一些具体的点或具体的方面，认识观音信仰的特征及其演变与流传。

第六类是综合介绍、阐释、研究观音信仰的文章或著作，在这方面最有学术价值的是于君方女士的多项研究成果，如《多面观音》、《大悲观音》、《女性观音》，另外还有释圣严的《观世音菩萨》、蓝吉富主编的《观世音菩萨圣德新编》、颜素慧的《观音小百科》、莫佩娴的《观音与维摩》、林淑满的《大慈大悲的观世音菩萨》、理耀的《观音圣德及其法门》等。这些综合性很强的作品都具有分门别类的特点，系统性很明显。在这些成果中，有的以学术性为主，如于君方女士的作品；有的以弘法传教为特色，如圣严法师的著作；有的则以资料的整理与介绍为主，如蓝吉富先生主编的书籍；有的以知识介绍为特色，如颜素慧的作品。

第七类是观音思想与现代管理的探讨，主要集中在 1995 年召开的“第一届观音思想与现代管理研讨会”所收集的学术论文中。主要的如：尚荣安、徐木兰的《柔性管理之初探——以观音思想为例》；龚鹏程的《佛学与现代管理——观音思想与企业管理的方法论与反省》；高柏圆的《观音慈悲思想与服务的人生》；陈武刚的《慈悲与信望爱思想在行销管理上之应用——以克缇国际企业集团为例》；陈雨鑫的《以观音悲智双运行事——以统一企业集团为例》；张博尧的《观

音思想与企业文化之实践——以宏基企业集团为例》；李元墩的《观音思想与人性观音之探讨》；萧业儒的《观音救苦救难精神与现代管理经营理念》；周庆华的《风险与祸害递灭律——观音思想给予现代管理的启示》；杨和炳、刘玉文的《从观音思想谈企业管理》；姚能赞的《观音思想与管理上的沟通艺术》；郑志明的《观音思想与生活管理》；庄耀辉的《论观音思想与和谐人际关系之建立》；黄旒涛的《论如何以观音慈悲思想建立我国社会福利特色》。这些研究论题大胆创新，角度奇特，方法新颖，给人以很大启发。所不足的是，这些研究对观音思想并没有进行深入的挖掘，所以，在观音思想对现代管理的有益借鉴方面当然就无法获得全面深入的认识。

总体上来说，台湾学术界的观音信仰研究具有许多优势，这突出表现在研究的方法、研究的领域、研究的深度等三个方面。在方法上，台湾学者能够充分利用西方和日本学术界流行的一些手段，在切入点的选择、资料的运用、处理问题的思路等方面都有独到之处；在研究的领域方面，台湾学者善于捕捉一些能够反映观音信仰流传与特质的一些小的问题，“小题大做”，进行深入的研究，而且这些问题分属于观音信仰研究这个学术领域的各个方面，内容是比较广泛的；在研究的深度方面，因为台湾学者多“小题大做”，一般来说，他们的研究注重学术规范，资料翔实可靠，分析论证严密，有相当的学术深度。不足之处是，台湾学术界的观音信仰研究多微观而少宏观，缺乏从历史发展、文化交流与传播的角度对观音信仰及其与中华文化的关系进行的系统研究和梳理，把历史上的观音信仰作为一种宗教文化现象来进行整体认识和把握的研究还基本没有。另外，因为受地域背景的限制，台湾的观音研究在石窟造像方面不如大陆学术界那样丰富厚重。总之，观音信仰作为一种流传极广、影响深远的宗教文化现象，台湾学术界现有的研究还没有完全到位。

第三节 国外学术界的观音信仰研究

除了日本之外，国外学术界对观音信仰现象的研究是从六七十年代以后才开始的。在西方，一些大学的亚洲研究机构和宗教系的亚洲宗教研究专业常有对菩萨信仰感兴趣者，所以，在笔者所收集到的有关国外观音研究信息中，有很多都是这些机构的硕士研究生和博士研究生论文。我们可以把国外学术界的观音信仰研究分为以下几种：

第一，对观音造像的研究。这是从艺术的角度、大量使用考古的资料，进行历史的追述与艺术特征的分析，是西方学术界观音信仰研究中比较重要的一个领域。代表性的成果有：美国加利福尼亚州立大学艺术系硕士研究生 Mary Virginia Thorell 于 1975 年完成了她的硕士学位论文《印度教对波罗和斯那王朝时期观音雕像的影响》。该文首先对观音信仰的起源、发展特别是印度佛教后期的密教观音信仰情况做了追述，重点对古代印度波罗王朝（大约公元 750-1197）和斯那王朝（大约公元 1095-1202）时期的观音造像进行研究，揭示了印度教对这一时期这一地区观音造像的影响。毕业于美国夏威夷大学东方艺术史专业的 Tove E. Nevile 女士所著的《十一面观音：它的起源和造像》对密教观音信仰中非常著名的十一面观音信仰做了深入的研究，书中收集了采自印度、柬埔寨、尼泊尔和中国西藏、中国汉族地区、朝鲜、日本等地的十一面观音造像共 67 种，对这种特殊形式的观音信仰的起源、造像演变进行了系统的梳理，时间上从古到今，地域上则涉及到南亚、东南亚、东亚等许多佛教流行的国家和地区。Chutiwongs 的《东南亚大陆地区的观音造像》对东南亚大陆地区的观音造像进行了全面系统的研究。全书分六章，分别是印度与东南亚的文化关系、佛教故乡的观世音、缅甸的观世音、泰国中部地区的观世音、古代柬埔寨的观世音、占婆地区的观世音。该书共 600 多个页码，资料翔实，内容丰富，附图 200 多幅，极具资料价值。美国哥伦比亚大学哲学院博士研究生 Chang, Cornelius Patrick 的博士论文《水月观音画像研究》专门对流传于中国的水月观音的造像进行研究。书中首先对唐以前中国的观音信仰以及观音名称的含义进行了阐述，接着对敦煌石窟中的四幅水月观音造像作详细的分析，然后对中国文献中的水月观音和普陀山观音作了介绍，对中国流行的三十三观音特别是其中的水月观音和白衣观音作了大概的勾勒，最后，对水月观音造像形式的演变作了分析。该书以缩微胶片形式出版，近 200 个页码，论述比较详细。Giuseppe Vignato 的《佛教的中国转化：以观音为例》首先对视觉艺术在佛教中的作用进行了分析，接着对中国的佛教造像作了历史的回顾，下来便开始研究观音，其中有这些内容：佛教经典中的观音和民众中的观音、崇拜仪式、观音的基本造像类型等。该书是作者的硕士毕业论文，以缩微胶片型出版物由美国“俄勒岗州神学研究交换网络”出版。John Larson 和 Rose Kerr 《观音：一部杰作的展现》主要是从考古的角度对历史上

的观音造像进行分析。印度学者洛克什·钱德拉的《敦煌壁画中的观音》主要研究中国敦煌壁画中的观音造像，涉及观音名号的种类、来历、壁画的内容、观音的形象等。日本学者宫治昭先生的《斯瓦特的八臂观音救难坐像浮雕——敦煌与印度的关系》主要研究巴基斯坦斯瓦特地区八臂观音救难坐像浮雕的艺术特点和基本内容及其同敦煌之间的艺术联系。日本学者西上青曜的《观世音菩萨图像宝典》则对观世音菩萨的各种形象及其来源进行了追溯和分析，对各种观音形象进行了说明。

第二，国外观音研究的第二个类型是关于观音信仰的流传、演变等方面的研究。前面所说的第一类研究主要是研究观音的造像，尽管也涉及观音信仰的传播与演变问题。第二类型则主要是对观音信仰的产生、传播、演变以及所有这些变化的历史原因等，主要是用历史文献来进行研究，尽管也涉及观音的造像。而前者则多考古型研究，主要使用实物资料。这方面的主要成果有：美国俄亥俄州迈阿密大学宗教系硕士研究生 Danya J. Furda 的学位论文《观音菩萨：中国宗教中的女性象征》对观音信仰在中国的流行以及女性问题在观音信仰的演变方面的重要影响作了分析。该论文分六章，分别论述了观音信仰向中国的传入和早期发展、观音性别的转化、女性在中国宗教中的重要性、佛教的普及与观音的神奇意义、观音的女性象征意义和慈悲象征意义等中国佛教史上重要的观音信仰问题。Glen Dudbridge 的《妙善的传说》对中国宋代以后出现的观音身世故事——妙善公主故事产生发展的历史线索和故事的结构、意义等进行了系统的研究。C. N. Tay 的长篇论文《观音：半个亚洲的崇拜对象》对观音在整个亚洲地区的传播演变作了研究。[日本]佐伯富《近世中国的观音信仰》一文则对中国历史上的观音信仰特别是宋代以后的观音信仰进行了系统的梳理。美国罗哥斯大学教授 Yu Jun-fang（于君方）的《观音：阿缚卢积低湿伐罗在中国的转变》则是西方学术界近年来最重要的观音研究成果。本书由美国哥伦比亚大学于 2001 年出版，共 600 多页，资料翔实，论述周密，对观音在中国的传播与演变作了系统的研究，提出了许多新的见解。她还有许多有关观音研究的论文，如《观音菩萨的经典依据及其名号和其他一些不明问题》、《观音灵验故事》等，也都有相当的分量。法国学者石泰安的《观音，从男神变女神一例》，从古代印度与观音相类似的故事传说当中寻找二者之间渊源，并在此基础上对观音性别的演变进行研究，认为中

国观音从男到女的演变来自于印度文化的影响。这种观点独树一帜。除了研究以中国为主的汉传佛教的观音信仰以外，在第二类研究中，也有关于其他国家观音信仰发展演变历史的研究，比较象样的成果是关于斯里兰卡历史上观音信仰的研究，最突出的成果是 John Clifford Holt 的《宝冠上的佛陀：斯里兰卡佛教传统中的观世音》。该书分 9 个部分，对斯里兰卡接受观音信仰的历史契机、经过、演变、社会意义等作了详细的论述，书中还收集了许多非常珍贵的图片，是研究南传佛教地区观音信仰的宝贵资料。A. D. T. E. Perera 的《Isurumuniya 寺庙的人与马造像之谜》对斯里兰卡的某寺庙所藏人与马头雕像及其与观音信仰的关系进行具体分析，可谓具体的个案研究。另外，日本学者松本文三郎的《观音的语义及古印度与中国对他的信仰》、泽田瑞穗的《鱼篮观音的传说》也是早期观音信仰流传方面的论文。

第三类是关于观音信仰的神话传说、宗教礼仪、神秘信仰等方面的研究。和前面两种研究的区别是，前面两种研究都是对历史发展和历史遗存的研究，更多地涉及到宗教与社会政治、思想观念、民俗、艺术等方面的联系，而第三类研究则更侧重于观音宗教信仰传说以及信仰内容与特征的研究或阐释。这方面的主要成果有：Martin Palmer, Jay Ramsay and Mao-Ho Kwok 的《观音：中国慈悲女神的传说和预言》一书分三部分，一是简介观音信仰的起源与历史、二是阐述观音的神话与传说、三是关于流传于中国和日本等地的观音一百签和与之相应的一百首观音卜诗的解释和应用的说明。John Blofeld 也写了一部关于观音信仰的书，先是以《慈悲瑜伽：神奇的观音崇拜》为书名在英国伦敦出版，后又以《慈悲菩萨：观音的神奇传说》为书名在美国科罗拉多出版。笔者曾对两书作过对照，正文部分是完全相同的。该书对观音在印度和西藏的传播、中国民间的妙善故事、佛教的观音观念、宗教礼仪、瑜伽冥想、梦幻沉思、菩萨造像等与观音相关的问题都给予简明扼要的阐述。Sandy Boucher 的《发现观音——佛教的慈悲女神》则是以一个虔诚的美国女性信徒的身份阐释观音信仰的意义、特征以及礼仪等，讲述了美国一些妇女希望看到更具女性面孔的上帝的心理以及这些人信仰观音后的体会，揭示了观音信仰在西方传播的情况。日本后藤大用著、黄佳馨译的《观世音菩萨本事》也是以一位观音信徒的身份，对观音信仰的各个方面进行系统的整理，涉及到观音信仰的原理、观音形象的种类、观音的应化、观音的忏法等等。

日本另外一位观音信徒森下大圆著、台湾星云法师译的《观世音菩萨普门品讲话》则是众多《普门品》阐释著作中的代表，主要是通过讲解《普门品》这部最流行的观音经典来阐释观音信仰的基本内容。Sangharakshita 的《菩萨的理想：佛教的慈悲与智慧》则是论述佛教菩萨信仰中最核心的思想，其中涉及到了观音信仰的基本宗教内涵。

综上所述，国外学术界的观音信仰研究有以下特点：一是观音造像研究比较受重视，这方面的研究成果很多，其中主要是观音各类雕刻像的研究，其次是观音画像的研究；二是有许多成果都是对观音女性化及其社会学意义的研究，说明国外学者对这个问题很感兴趣；三是研究中国观音信仰的成果多于研究南亚、东南亚和东亚其他国家的观音信仰的成果，这与中国观音信仰与印度和东南亚截然不同的个性特色及其广泛流传、对社会各个方面的深刻影响以及中国观音信仰在朝鲜、韩国、日本、越南等国家的流行与影响有直接的关系；四是对南传佛教地区的观音信仰的研究具有独特的意义。尽管和北传佛教地区特别是中国的观音信仰研究相比，对斯里兰卡和东南亚各南传佛教流行地区的观音信仰研究还非常单薄，但因为这些地区属于非大乘佛教菩萨信仰的流行地区，所以这些以实物为主要对象、偏重于考古和艺术的观音信仰研究，对于认识印度观音信仰的向外传播以及南传佛教地区历史上观音信仰的特征，便具有非常重要的学术意义；五是研究中国民间观音信仰的成果多于研究中国正统佛教的观音信仰，这两种观音信仰应该属于两个不同的文化体系，它们之间既有联系，但也有很大区别，国外学者对中国民间观音信仰的更大兴趣说明他们看准了印度观音信仰中国化程度最深的部分，他们在这方面的研究成果也是所有观音研究中最有价值的部分。最后，从研究方法来看，国外学者所进行的观音信仰研究，除了使用宗教学、历史学的方法外，还特别注重用考古学、人类学、社会学、心理学等方法进行研究。他们分析问题的角度也很有特色，在选题方面比较喜欢一个具体甚至是细小的问题展开深入的研究。当然，除了像于君方这样的华裔学者外，许多国外学者由于汉语能力的限制和对中国文化深刻性把握的不足，所以，有关中国观音信仰的一些研究还不太到位，有的观点还有待商榷。另外，国外学者偏重于微观研究，这在探讨一些具体的问题时的确能显示出深刻、扎实、透彻等优势，但却缺少了宏观研究，在总体把握、完整描述、系统梳理等方面就显示出许多不足。