

# 北宋玉皇信仰与道教体系观音图像的形成

赵雅辞

**【摘要】**北宋真宗、徽宗推崇玉皇信仰,且融抑佛教。观音信仰亦未能免,体现在图像上,出现了两个基本特征:一是出现了参照道教科仪的图像模式;二是形成了道教体系的观音,是当时净土系、华严系观音信仰之外,又一新的信仰体系,而这个体系的观音图像,流行至今,影响不可谓不深远。

**【关键词】**观音;佛道关系;玉皇;善财龙女

**【作者简介】**赵雅辞,女,博士,安阳工学院艺术设计学院讲师,研究方向:中国美术史、宗教艺术(河南 安阳 455000)。

**【原文出处】**《齐鲁艺苑(山东艺术学院学报)》(济南),2023.1.44~51

**【基金项目】**本文系河南省高校人文社会科学研究一般项目“道教视域下宋代观音图像中国化研究”(2022-ZDJH-00541)的阶段性成果。

观音中国化是常谈常新的话题,常谈是因为其还有颇多模糊未明之处,常新即来自于中国化的定义、中国化的时间节点、中国化的内涵等等。这些争论,正是观音研究的迷人之处。

学者们根据自身的立场以及学科专长,对观音中国化的定义提出了各自的见解,有“民间说”“身世说”“道教说”。李世伟认为“观音信仰的‘中国化’,必须更扣紧‘民间化’”<sup>[1](P8)</sup>。李利安总结出:中国道教文化与印度佛教文化的对话,促使了“民间观音”信仰的形成,信仰形态主要表现在观音身世、所处境界、在神团中的地位、心境和神通方面<sup>[2]</sup>,道出了道教与民间信仰同观音的纠葛。于君方建议道,中国“女性观音的出现,也必须在其他新兴女神信仰的脉络中进行研究”;同时,她也提到,明清时期的许多宝卷佛道混合在民间宗教意识中,“要说有什么区别的话,道教的玉皇大帝居众神之首”<sup>[3](P430,489)</sup>。孙昌武提到:“早在六朝后期,观音已经开始被‘道教化’了。”<sup>[4](P296)</sup>萧登福指出:“明代而后,观音便成为佛、道共祀的热门神祇之一。”<sup>[5](P233)</sup>从上述各家说法不难发

现,道教似乎是观音中国化绕不开的存在。但对于道教如何参与、渗入观音中国化,则不甚明朗。基于此,本文仅从图像入手,探讨中土道教如何参与和渗入汉传观音中国化的进程。

判断观音图像是否中国化,应从两个标准来衡量:一是是否出现了中土的事物,对于图像而言,则是是否出现了中土相关元素;二是图像中的观音,是否被纳入本土宗教体系,这取决于观音是否依然归属于她的“原籍”——佛教。即观音被纳入本土宗教体系才可称作为中国化。上述两个标准是表与里的关系,不可分割,观音图像中出现中土事物,背后必然隐含着中土意蕴;既然观音被纳入中土宗教体系,图像上必然会有所表现。而符合上述标准的观音图像,始于宋代。<sup>①</sup>

自佛教于两汉之际入华以来,观音信仰也随之传播,并逐渐中国化。北宋以前,虽然观音图像也身着汉唐之褒衣博带,露出“菩萨如宫娃”之面貌,但其本质上仍属印度佛教领域之观音,因为其无论是教义(法华、华严)的体现上还是内涵的宣扬上(救苦救

难或往生净土),皆是以印土佛教为旨归,其中国化仍是浮于表象,更进一步说,此时期的观音信仰并无“中国化”之主动意识,更多是种惯性,例如将佛观音的面貌替换为中土人,服饰换成中土服装,多是表面形式的变化。简单来说,此种中国化更多是无意识的,而非刻意。

但是,宋代以来,观音图像出现了转折。只是,这种转折是极其微妙的,并不是以明显的、易察觉的方式体现。对于此,学界也从多方面来挖掘,基本认同宋代观音信仰基本完成中国化,例如刘田田指出《请观音经》至宋代已经基本上完成了中国化的过程<sup>[6]</sup>。但是,图像领域的研究仍然欠缺,因此,本文以图像为基本材料,对宋代“新天命”观念的出现作用于观音图像的影响进行考察。

### 一、北宋“新天命”与玉皇信仰的兴起

“天”在中国大多数时候不是单纯的“自然天”,其往往“别有深意”<sup>②</sup>。对于道教来说,汉末《太平经》完成了对“天”的神化<sup>③</sup>。宋代以来,所谓“天命”观,亦开始分化为不同层次。<sup>[7](P15)</sup>根据劳思光先生的分类,中国古代之“天”,可以分为如下几类:

以古代中国而论,最早是将“天”一词用于两个各不相涉的意义,其一是冯氏(指冯友兰,笔者注)所谓“与地相对之天”,其二是最高主宰或“人格天”。其后则有“形上天”表超经验之某种规律,又有表命运或必然性之“天”;这两种意义渐渐取代“人格天”。<sup>[8](P388)</sup>

由此可见,“天”在中国一般指自然天、人格天、理性天三种。其中,作为“人格神”的天,是本文重点讨论的对象。

宋真宗在位期间,因受“夷狄唯知畏天”说法的影响,为了震慑契丹、宣示臣民<sup>[9](P317-321)</sup>,亲自导演了“天书降临”“泰山封禅”等一系列事件,推崇“玉皇大帝”,这些事件,在今人甚至当时人看来,当然无不荒谬。不过,正是因为真宗“神道设教”之努力,反复宣示,才实现“意图将上天的权威与王朝的政治统治、

礼仪秩序整合为一体”的心愿<sup>[10](P324)</sup>。当然,真宗以后,随着儒学复兴运动兴起,类似的“人格天”相关影响,被学者们努力消解,虽然宋代以后,玉皇大帝并没有再次进入国家祀典之中<sup>[11]</sup>,但是,大中祥符年的一系列事件,所树立起来的人格天——玉皇大帝,和当时迎祀玉皇圣像、建立宫观<sup>④</sup>、祭祀玉皇等事件,对后世影响深远<sup>⑤</sup>。以致至今的民众心中,玉皇的地位甚至超过三清,而且,民众经常将玉皇与皇家祭祀的昊天上帝混淆<sup>⑥</sup>,某种意义上讲,也证明了玉皇在民众心中的至高地位。

宋皇帝以玉皇为众神之首,实际上是将封建体系应用到神灵体系中,玉皇代表了人间帝王,而其他佛道神祇,均是玉皇为首的神灵体系中的一员,简言之,无论是何方神圣,他们皆归属玉皇大帝管辖。其中当然也包括了观音菩萨,这是中国独特的观音信仰体系的开始。

虽然宋学兴起,将传统意义上董仲舒的人格“天”转变为自然天,本文无意讨论宋学“天”之学说具体含义和发展历程,以下仅就和本章节相关的一些论点进行讨论。

“此以‘玉皇’与‘天命’为核心的天书神话与运作,表面上虽在1022年随着宋仁宗以天书殉葬于真宗所葬的永定陵而终止<sup>⑦</sup>,但对于玉皇作为万神之神的新天帝神格建构,以及相应的崇拜与祭祀,却产生了永久的效果。”<sup>[12](P58)</sup>诚如陈建宪所指出:“从宋代到近现代是玉皇文化的繁盛期。玉皇大帝登上至上神的宝座后,其他一切神灵,无论是原始宗教、道教、佛教还是民间宗教中的神灵,也无论是天神、地祇,还是人鬼,统统以玉皇大帝为核心重新排队,组织成一个与中国封建制度结构相仿的新神系。”<sup>[13](P1-6)</sup>

北宋哲宗时代的孙升撰写的《孙公谈圃》记载了一则趣事:

李撰、徐禧为同人时……禧,洪州人,家住许真君观后。是时,京师盛传老人有奇术。西驸马店火,先一日,往店后孙染家,怀中出一

木,略如鱼状,曰:“此行雨龙也。我于玉皇大帝处借来。”取水一椀,以木鱼尽洒屋壁,怀之而去。是夜,火,孙氏宅惟焚一厕,乃木洒水不至处也。<sup>[14](P110-111)</sup>

店里失火,宋人向“玉皇大帝”处借灭火的法器,可见玉帝在宋人心中的地位,不仅高高在上,更是可以帮助凡人、无所不能的神祇。可以推断出,玉帝信仰同样普及于民众中。

宋徽宗崇道更甚。林灵素向宋徽宗进言:“释教害道,今虽不可灭,合与改正,将佛刹改为宫观。释迦改为天尊,菩萨改为大士,罗汉改尊者,和尚为德士,皆留发顶冠执简。”<sup>[15](P408a)</sup>以至于徽宗下诏将佛教神祇归属在道教神系中,改佛为大觉金仙,菩萨为仙人、大士:

己亥宣和元年春正月,诏改佛号大觉金仙,余为仙人、大士。僧称德士,行者称德童,而冠服之,但道冠有徽,德冠无徽。又以寺为宫,院为观。寻改女冠为女道,尼为女德。明年,诏复旧。乙卯,月犯填。<sup>[16](P966-967)</sup>

时人也唱到:“因被吾皇手诏。把天下、寺来改了。大觉金仙也不小。”<sup>[17](P1353)</sup>

及至元代,依然有人将世尊称为“大觉金仙”,可见佛教神祇道教化的深入和延续性。例如,元代《青原志略》收录道士周泰然的诗歌:“朱陵凝翠总传心,缝掖黄冠缙布襟。笑此野人三不是,常歌一曲水龙吟。大觉金仙即世尊,从来水火造乾坤。莫将皮袋争朝暮,流水桃花自有源。”<sup>[18]</sup>

综上所述,宋代因“天命”观发生了转折,统治者多推崇道教,抬高玉皇大帝的地位,甚至将佛教的佛、菩萨归类于道教玉皇大帝的门下,称为道教队伍的神祇,诚如松元浩一所指出的“以玉皇大帝为中心的全国性神谱系统在宋代已经成形,这不仅包含儒教中与国家祭祀相关的神明、还包括了佛教的佛、菩萨,以及道教和民俗宗教(popular religion)的各种神明”<sup>[19](P103-104)</sup>。总之,玉皇大帝经宋皇帝的推崇与宣

扬,成为了凌驾于佛道二教之上的领袖,亦可以说是“玉皇大帝”整合了佛道二教,民间信仰至今依然在此影响之下。这些同样波及观音图像。

## 二、玉皇信仰体系下的观音图像

### (一)作为玉皇下属的观音

在研究图像之前,一个突出的现象将引出我们本节的讨论。北宋善书《玉历宝钞》<sup>⑧</sup>这样记载:

是时彩霞遍地,观世音菩萨下降;大帝率同十王,出殿恭立丹墀,稽首顶礼。菩萨现出焦面鬼王,丈六金身,庄严法相,谕曰:“玉皇大帝及十王诸神所奏,为奉地藏王菩萨大悲愿旨,加恩颁发《玉历》,使世间男妇曾犯恶性者,知过能忏悔,不再犯。”<sup>⑨</sup>

《玉历宝钞》(全称《玉帝慈恩纂载通行世间男妇改悔前非准赎罪恶玉历》)是现存较早的劝善书,虽然成书于北宋时期,但其广为人知,恐怕要在明中叶以后。<sup>[20](P94)</sup>无论其流传广泛与否,都侧面反映了至少在北宋,就有了观音是玉皇大帝下属的说法,《玉历宝钞》中,观音下降,地狱十王出来迎接,当然,除了迎接观音之外,更重要的是迎接玉皇大帝的旨意,即颁发《玉历》一书,让人们认同与宣讲。《玉历宝钞》中的观音,是从天而降,俨然神仙,事实上,在北宋的语境中,观音也确实具有道教神仙这一身份。《玉历宝钞》虽只是善书而非经典,但不妨碍其在民间信众中的地位,至今的民间庙宇中,仍常见到以《玉历宝钞》为主旨的壁画,占据重要位置。<sup>[21]</sup>

宋本《玉历宝钞》现已不存,我们无法得知原本是否有插图,或是相关的图像。虽然清代至现当代的《玉历宝钞》版本,皆有插图,扉页即有观音图像(下页图1、下页图2),表现为观音立于地狱门口,地狱神祇跪拜观音,迎接玉皇大帝之“圣谕”,观音身边胁侍有举幡的龙女和胁侍的善财。即使现存此种图像年代较晚,但我们依然可以窥见其中的道教元素:观音在该书中是道教神祇自不待言,其道教神祇身份的体现,还有一个重要的图像学特征,即善财龙女



图1 《玉历宝钞》插图

(参见:玉历宝钞[M].台南:和裕出版社,2003,P23)



图2 《玉历因果说》插图

(参见:翁连溪,李洪波,乌日切夫.中国佛教版画全集补编(第18册)[M].北京:中国书店出版社,2017,P215)

从旁胁侍。

### (二)善财龙女胁侍观音

善财龙女图像若分开来看,本属于佛教,分别可

以在《华严经》和《法华经》中找到出处,最早将两者一起讨论的,当属唐代的李通玄:“经云:以小方便疾得菩提,如善财龙女等。”<sup>[22](P732)</sup>李通玄以《华严经》的善财、《法华经》的龙女,阐释速证菩提的理论,这还是在佛教范畴内讨论。随后宋代的高僧,也常将善财和龙女一起讨论,如源清述:《法华龙女成佛权实义》第一:“又以离明表成正觉者。如善财及龙女。”<sup>[23](P700)</sup>又,《宗镜录》第十九曰:“是以善财龙女。皆是凡夫一生亲证。三乘权教信不及人。称为示现。如玄义格云。人谓善财龙女。是法身菩萨。化为幻技。一时悦凡人。令自强不息耳。”<sup>[24](P521)</sup>佛门人士的论述,皆是围绕善财龙女二者来讨论,仅限于佛教经义的阐释,未论及其它。但问题在于两者同时出现的时候,还胁侍观音,简言之,即观音、善财、龙女三者同时出现,这是断然无佛教经典依据的。

从图像上来看,目前笔者管见所及,最早的善财龙女胁侍观音之图像见于北宋陕西子长县钟山石窟。钟山石窟对于北宋宗教相关研究意义重大,“为构建整个北宋中晚期和金代早期石窟造像艺术体系提供了可能”<sup>[25]</sup>。钟山石窟现存最早纪年造像为北宋英宗治平四年(1067)<sup>[26]</sup>。如图3所示,观音呈游戏坐,身边胁侍善财与龙女,善财双手合十礼拜观音,龙女手捧宝珠侧立在旁,从白描图当中可以看出,观音身边还有鹦鹉和杨柳净瓶。林锺奴也注意到了善



图3 钟山石窟白描图

(参见:林锺奴.陕北石窟与北宋佛教艺术世俗化的表现[D].台北:台湾大学,2006)

财与龙女胁侍观音的不合理之处——龙女和观音似无直接关联,她推测龙女胁侍观音源自于后世的民间文学,但是,林女士举例的材料则是16世纪的文本<sup>[27](P45-46)</sup>,和钟山石窟开凿的时间相去甚远,证据链存疑。关于龙女胁侍观音不合理的问题,已有相关的讨论<sup>[28]</sup>,兹不赘述。仅就善财、龙女为何组合成为观音之胁侍,做进一步探讨。

既然此种组合不符合佛教经典,又仅出现在中国,必然要结合中土之背景来探究。善财、龙女,表面上符合道教之“阴阳”,一男一女胁侍观音,恰是阴阳相符。但这终究是问题的表面,问题在于,这对“阴阳”童子,如何合理化为观音之胁侍。上文提及的《玉历宝钞》似乎为我们提供了线索。《玉历宝钞》中,观音为玉帝下属,也就是说,观音是道教神祇,既然是道教神祇,理应按照道教思路去考察此类图像。事实上,将童男童女作为神祇胁侍,是道教一直以来的传统,早在道教的雏形期,周秦两汉的方士时期就已出现<sup>①</sup>,时间远远早于佛教以童男童女胁侍观音的做法。

在道教经典中,童男童女的记载俯拾皆是,他们往往成对出现,被称为“玉童玉女”“仙童玉女”“金童玉女”等,这些童男童女同样是神祇<sup>②</sup>,只是位阶较低。他们的职能多样,大约有传言、侍香、散香、护卫经书和符箓,服侍和营卫修道士<sup>③</sup>。不难看出,童男童女所作之事,类同于人间的侍者。

如六朝经典《洞真太上紫度炎光神元变经》记载:

令童男捣药,童女侍香。<sup>[29](P561b)</sup>

六朝时期上清派经典《太真玉帝四极明科经》提到:

合真之人,七百年内听得三传。飞步盟誓,用锦帛三十尺,亦可青布准之,金鱼、玉龙各一枚,给玉童玉女各七人。飞行羽经,青色之缙三十二尺,黄金二两,以代剪髮之盟。白羽黑翻,五色之锦各九十尺,给玉童玉女各二十四人。七星移度,青纹三十二尺,绛缙七十尺,凤文之

罗九十尺,金钮一双,给玉童玉女各七十人。<sup>[30](P429a)</sup>

受持科律,将会被授予玉童玉女若干。

六朝道经《洞真太一帝君太丹隐书洞真玄经》:

右有神女,手把朱幡,左有玉童,书记帝言<sup>[31](P536b)</sup>。

这里的童女是立于右侧持幡,童男立于左侧,作记录员。

再如《洞真上清太微帝君步天纲飞地纪金简玉字上经》:

有太上玉经隐书,皆盛以别笈。施行看视时,皆烧香,左右玉童玉女侍卫在侧。<sup>[32](447b)</sup>

童男童女作为侍卫,守护经书。

BD01017(辰 17/北 8456)《洞真上清经摘抄》(拟)<sup>④</sup>:

上天禁法,不传于世,侍经玉童玉女各卅五人,常散香于左右焉……若违慢轻泄,传非其人,则玉童玉女记兆罪过。<sup>[33](P116)</sup>

这里的童男童女具有记人罪过之职能,和之后出现的善恶双童有重合之处,不排除二者的相互影响。

约出于南北朝的《太上洞玄灵宝经土生神经》(P.2383)<sup>⑤</sup>,明确将营造玉童玉女像为修善行的功德之一:

二者造诸形象。三世十方天尊、太上圣真仙品、金刚力士、玉童玉女、护法神王,镌金刻玉,铜铁木石,绣画泥瓦,随其所堪,庄严雕饰,相好员满,使一切归依。<sup>[34](P198)</sup>

虽然此经明显受到佛教净土信仰的影响,但是,其中的内核依然是道教,作为造像功德,“玉童玉女”必不可少。

约宋元时期编纂的《灵宝无量度人上经大法》:

焚符毕,法师然后步斗变神,作昊天金阙上帝,貌若玉皇上帝,身居金光紫雾中,左右真人,金童玉女侍卫左右。<sup>[35](P974c)</sup>

综合上述文献可以得知:在道教中,童男童女协

待地位较高的神祇、真人等,是普遍的做法,印度佛教无此种做法,观音以童子样貌的善财与龙女做胁侍,应是受道教启发,诚如于君方教授所言:“我相信这两位侍从是自唐朝以来在道教里被描绘成玉皇大帝侍从的金童玉女的佛教翻版。”<sup>[36](P241)</sup>于教授虽没有详细论证,但敏锐觉察到玉皇大帝与观音之关联。

以上的论证可以推断出:观音身边以善财龙女胁侍,源头在于道教。善财龙女一起出现胁侍观音,并无佛典依据,更不符合佛教规矩,而其合理化的依据,在于宋代的出现了道教化观音,观音若作为玉帝管辖下的道教神祇,身边必然要配备童男童女,那么,善财与龙女改头换面为“金童玉女”胁侍,即合情合理。

以善财龙女胁侍观音,对后世观音形象的塑造影响深远,几为定式。

元代谢应芳《待云庵雕观音疏》:

念彼观音奉,自寻声救苦,如是信解何妨妆假成真。看良工刻划之奇,即菩萨化身之妙。大檀越以七宝布施,紫竹林现五色毫光,龙女献珠,鸚鵡听法。瞿昙老千百亿化,亦须现光明之中。善财子五十三参,管取在皈依之列。其为福德,难尽赞扬。<sup>[37](P584)</sup>

由上述疏文可知,待云庵的观音像为良工所雕刻,除了观音像本身以外,还雕有龙女献珠、鸚鵡听法,善财拜观音。虽然这里的龙女意取《法华经》,善财意取《华严经》,但是上文分析我们可以得知,这两者共同胁侍观音无佛典依据,可以看出,在当时文人心目中,善财龙女胁侍观音也算是佛教正统,对于观音的道教化“浑然不觉”。

今存桂林南溪山白龙洞内,明世宗嘉靖十五年(1536)刊摩崖,记载了当地人罗隆和妻子刘氏,出资塑绘观音与善财、龙女的事迹:

保安信士罗隆同妻刘氏,诚塑绘白龙岩救苦八难观音善财龙女圣像一堂,祈如心愿之感。<sup>[38](P588)</sup>

现存云南昆明罗汉山,明万历四十四年(1616)二

月刻《观音阁碑》记载:

始建阁三楹,侧置云厨一字,太守捐俸十金,助铸观音圣像,列韦驮、龙女、善财于其间。<sup>[39]</sup>

清代平民也参与观音、善财、龙女像的塑造,李仙在玉泉寺捐资造了善财和龙女两尊,供奉在观音殿,想必是用作胁侍观音之用:

邑民李仙造善财、龙女二尊,于本寺大殿、观音殿供奉。<sup>[40]</sup>

上述材料可以看出,自宋代以后,信众塑造、绘制观音像的同时,也会在旁边加上善财和龙女胁侍其旁,可见,观音、善财、龙女的组合,已经是被广泛认可的图式(图4)。

在当代现存的科仪文本中,也多出可见道教化的观音,有的身边胁侍童男童女。例如,湖南的道教科仪文献《四府》里,记载有“天府一界观音菩萨。”<sup>[41](P283)</sup>可见此处的观音,是道教化的观音,归属天界。又,当代湖南蓝山县瑶族的道教科仪中,金童玉女充当天堂路的导引小神,《男人平度阴阳据》曰:“如遇弟子百年行庚限满,将牒文呈赴九郎功德司官衙前案下,比对朱词、墨表、半印合同、花号,相同即系老君、王姥圣前男官之师,不与阎罗所管,不行地府,不入幽途,拨差金童玉女,引上天堂之(路)。”<sup>[42](P195)</sup>另,该科仪的《请圣书乙本》载:“上坛兵(大罗殿)玉清仙境元始天尊……北方真武玄天上帝,观音菩萨,掌



图4 (明)铜观音像板

(参见:冯贺军.铜观音像板[EB/OL].[2022-3-20].<https://www.dpm.org.cn/collection/sculpture/228992.html>.)

旗封印金童玉女,四员猛将。”<sup>[43](P211)</sup>苏州《先天拔亡奏告科仪》亦载:“正三魂,聚七魄,本相元神,速来坛下承功脱化,交付金童金女,送入仙都。”<sup>[44](P513)</sup>

上述的科仪文本中,观音和道教界神祇融合在一个队伍中,显然非佛教观音,科仪中的观音归属天界管辖,有时在凶礼中,充当救度亡者的神祇,胁侍她的童男童女,从旁协助,引导亡者升入仙都。<sup>⑤</sup>

至此我们可以明确,宋代的“新天命”观,抬升玉皇大帝的地位之后,观音的神格悄然变化,不再是符合佛教菩萨道之观音,而成为了道教的“神仙”,身份遵守着森严的等级制,上司是“玉皇大帝”,观音被收编入道教队伍。虽然其神格的转变,在单独绘制观音的图像上无所体现,但是,观音身边同时被善财龙女胁侍,象征了其神格已不再属于佛教,而是转变为道教化观音。虽然宋代以后,玉皇大帝的地位在宫廷、正统道教中,地位不复以前,但其“权威”仍然顽固地存在于民间信仰中,并随着《西游记》等小说的传播日益稳固。<sup>[45]</sup>

## 结语

毋庸置疑的是,佛道关系是个复杂的议题,其牵涉面甚广,年代跨度也大,想要厘清二者之“纠缠”,绝非朝夕之事。本文选择了“宋代观音图像”这一切口,试图从特定年代,特定题材,来管窥道教与佛教之关系。

学界长期以来对观音中国化的界限认识模糊,根本原因在于未拽住其“牛鼻子”,而这个关键正在于道教——观音中国化即道教化。无论是“民间说”还是“身世说”,皆未能认识到问题之本质,“民间说”“身世说”均是观音道教化的结果。从图像入手,我们直截了当地发现了观音中国化的潜藏线索——道教元素。此道教元素并非全部如可见物象那样,附着在图像表面,而是以或隐或显的方式存在,等待我们去解读。

观音自宋代“新天命”确立,玉皇地位抬高,观音在神格上,被纳入道教系统,因此,才会出现以善财

龙女胁侍观音的现象,从本质上来讲,善财龙女非佛教之善财龙女,他们是道教的神系之反映,于君方教授敏感地认识到善财龙女与金童玉女之关联,但对于教授忽略了潜藏着的“天”——“玉皇”这一体系。

文末,我们以一则清代的故事收尾。《清稗类钞》之《太后称谓》载:

光绪朝,官廷自皇帝以次及于官眷,均呼孝钦后以男称,有时亦呼老祖宗,又或称之为老佛爷,德宗则称之为亲爸爸。至老佛爷之称,则以孝钦时作观音大士妆,以李莲英为善财童子,莲英之姊为龙女,用西法照一大像悬于寝殿,于是官人均呼孝钦为老佛爷。<sup>[46](P2182)</sup>

慈禧化观音大士妆容,而以身边的李莲英和其姐姐为善财和龙女,可窥见时人心中,善财龙女俨然是不可分割之关系。<sup>⑥</sup>更直接的说,宋代以后,大多数人已经忘记印度佛教中观音的本来面目,而是将其当做中国神祇中的一员,和其它道教神祇一样,拥有法力,也拥有为其“服务”的小神——善财龙女/金童玉女,而他们,皆受玉皇大帝管辖。

## 注释:

①也有学者意识到了宋代观音的别样之处,于君方认为:“观音的女性形象主要出现在宋代的事实或许可以给予我们一点启示。”参见:于君方.唐代以后中国的观音女性形象[G]//伊沛霞,姚平.当代西方汉学研究集萃·宗教史卷.上海:上海古籍出版社,2016,P256。

②参见:傅佩荣.儒道天论发微[M].台北:联经出版社,2010,P76。

③参见:孙功进.汉末道教的“真道”观及其展开——基于《太平经》《老子想尔注》《周易参同契》的研究[M].成都:巴蜀书店,2021,P80-81。

④“恭惟秘馆。式展虔祠。精意允孚。蕃厘总萃。乃眷斋心之宇。斯为集福之庭。是宜肃按冲科。改营仙室。法清都之伟制。增大壮之新规。庶延颉颃之游。用介苍黔之祉。奉元官宜改曰明道宫。奉安玉皇大帝像。”参见:司义祖.宋大诏令集(卷第一百三十五)[M].北京:中华书局,1962,P477。

⑤“太霄玉帝,总御冠灵真。威德耸天人。宝文瑞命符皇运,绵远庆维新。洞开霞馆法虚晨。八景降飘轮。含生普洽口鸿福,圣寿比仙椿。”参见:唐圭璋.全宋词[M].北京:中华书局,1965,P3709。

⑥参见:宁俊伟,赵懿.关于玉皇信仰中立庙动机、堪輿及合祀的研究——以山西民间信仰石刻资料为中心[J].世界宗教研究,2020,(6)。该文引用山西现存的神宗熙宁九年(1076)的《玉皇庙碑文》曰:“按道家之说,玉皇位在三清之上。在儒者之论,即所谓耀魄宝也,在六天之神居中而最尊者也。”

⑦“真宗上仙,王文正公曾当国,建议以‘天书本为先帝而降,不当留在人间’。于是尽以葬于永定陵,无一字留者,文正之识虑微密皆如此。”参见:周勋初.东轩笔录(卷一)[G]//宋人轶事汇编(卷一).上海:上海古籍出版社,2014,P56。

⑧《玉历宝钞》的成书时间存在争议,但最晚成书应为南宋。清代李宗敏、当代萧登福与郑灿山等持北宋说。段玉明则认为:“《藏外道书》本或更接近宋刻原本;第二,此经或非一次编成,天圣八年淡痴仅只完成了其核心部分,后由勿迷复作增补,绍圣五年(1098)最后定稿,建炎四年(1130)刊印传世。”参见:萧登福.道佛十王地狱说[M].台北:新文丰出版社,1999;郑灿山.六朝隋唐道教文献研究[M].台北:新文丰出版社,2014;段玉明.《玉历至宝钞》:究系谁家之善书?[J].宗教学研究,2004,(2)。

⑨原文转引自萧登福校对版本。参见:萧登福.道佛十王地狱说[M].台北:新文丰出版社,1999,P448。

⑩参见:萧登福.道教与密宗[M].台北:新文丰出版社,1993,P129。

⑪如“建斋之日,诸天上圣、真仙灵人、玉童玉女、三界五帝、一切威灵,建节持幢,执符把籙,飞空步虚,烧香散华,观听法音……”,可见玉童玉女和其它神祇一道,位列仙班。参见:(唐)太上洞玄灵宝业报因缘经[G]//道藏(第6册).北京:文物出版社,上海:上海书店,天津:天津古籍出版社,1988,P100b。

⑫同⑩,P133。

⑬“BD01017”为中国国家图书馆藏敦煌写本编号,“辰17”为千字文号,“北8456”为缩微胶卷号。

⑭该文献为敦煌文献,“P.2383”为敦煌学通用代码,其中“P”为“法国国家图书馆藏伯希和所获敦煌写本”缩略,数字为文献编号。

⑮观音也承担有地狱救赎的智能,如宋传奇《张佛子传》记载张佛子妻子袁氏的事迹:“景佑五年(1038)其妻袁氏染疾卒,三日复生,云至地狱,见白衣观音谓曰:‘汝夫阴功甚多,子孙当有兴者。’遂更生。自是袁氏常事白衣观音,精虑必有感应,里巷人谓获阴报。袁氏更生之明年生亨,时庆四十九。亨生三日有道士来,言子孙有文学者相继而出。庆年八十二,无疾而终。”参见:李剑国.宋代志怪传奇叙录[M].北京:中华书局,2018,P148。

⑯慈禧不止一次让身边人扮演龙女等角色:“大行皇太后遗像又从醒同处携来,皇太后扮观音,二妃立左扮龙女,李莲英穿锁子甲合掌立右扮韦驮王像,为诸儿两女观。灯下课寓儿古文。”参见:温州市图书馆,张钧孙点校.张桐日记[M].北京:中华书局,2019,P1123。

#### 参考文献:

[1]李世伟.近代两岸观音信仰的新探索[M].台北:博扬文化,2019。

[2]李利安.从中国民间观音信仰看中国道教文化与印度佛教文化的对话[J].人文杂志,2004,(1)。

[3]于君方.观音——菩萨中国化的演变[M].陈怀宇,姚崇新,林佩莹译.北京:商务印书馆,2012。

[4]孙昌武.中国文学中的维摩与观音[M].北京:中华书局,2019。

[5]萧登福.道教地狱教主——太乙救苦天尊[M].台北:新文丰出版社,2006。

[6]刘田田.天台祖师对《请观音经》的阐释与修习[J].世界宗教文化,2021,(1)。

[7]戴景贤.宋元学术思想史论集(上编)[M].香港:香港中文大学出版社,2018。

[8]劳思光.新编中国哲学史(一)[M].台北:三民书局,2010。

[9][10]邓小南.祖宗之法:北宋前期政治述略[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2014。

[11]宁俊伟,赵懿.关于玉皇信仰中立庙动机、堪輿及合祀的研究——以山西民间信仰石刻资料为中心[J].世界宗教研究,2020,(6)。

[12]谢聪辉.新天帝之命:玉皇、梓潼与飞鸾[M].台北:台湾商务印书馆,2013。

[13]陈建宪.论玉皇文化的起源、结构与功能[J].湖北民族

学院学报(哲学社会科学版),2001,(2).

[14](宋)孙升.孙公谈圃[M].北京:中华书局,2012.

[15](明)陶宗仪.说郛[G//景印文渊阁四库全书,第0881册.台北:台湾商务印书馆,2008.

[16]汪圣铎点校.宋徽宗[G//宋史全文(卷十四).北京:中华书局,2016.

[17](宋)洪迈.善谑诗词[G//何卓点校.夷坚志(夷坚三志已卷第七).北京:中华书局,2006.

[18]历代教外涉佛文献数据库.史部佛迹(二)[DB/OL//青原山志略卷九.北京:古联(北京)数字传媒科技有限公司.[2022-04-20].<http://jiaowaishefo.ancientbooks.cn/>.

[19]谢世维,林振源.道法纵横:历史与当代地方道教[M].台北:新文丰出版社,2019.

[20]刘涤凡.道教入世转向与儒学世俗神学化的关系[M].台北:学生书局,2005.

[21]Jang, Heui Jung. Visual devices for the promotion of virtuous deeds based on the illustrations in the Treasures of the Jade Calendar: Focused on the revised Treasures of the Jade Calendar [J]. Dongak Art History, 2019,(25).

[22](唐)李通玄.新华严经论(第二)[G/OL//大正藏(第36册).[2022-03-22].[http://www.xueheng.net/dzj\\_view.html](http://www.xueheng.net/dzj_view.html).

[23](宋)源清.法华龙女成佛权实义(第一)[G/OL//续藏经(第56册).[2022-03-22].[http://www.xueheng.net/dzj\\_view.html](http://www.xueheng.net/dzj_view.html).

[24](宋)延寿.宗镜录[G/OL//大正藏(第48册).[2022-03-22].[http://www.xueheng.net/dzj\\_view.html](http://www.xueheng.net/dzj_view.html).

[25]石建刚.延安宋金石窟研究述评[J].敦煌学辑刊,2015,1(1).

[26][27]林鍾奴.陕北石窟与北宋佛教艺术世俗化的表现[D].台北:台湾大学,2006.

[28]赵雅辞.道教影响下的佛教图像——以观音与双童子胁侍为中心[J].中国美术研究,2019,(4).

[29][31][32][35]洞真太上紫度炎光神元变经[G//道藏(第

33册).北京:文物出版社,上海:上海书店,天津:天津古籍出版社,1988.

[30]太真玉帝四极明科经[G//道藏(第3册).北京:文物出版社,上海:上海书店,天津:天津古籍出版社,1988.

[33]洞真上清经摘抄(拟)[G//王卡主编.敦煌道教文献合集(第一册).北京:社会科学文献出版社,2020.

[34]张继禹.中华道藏(第四册)[M].北京:华夏出版社,2004.

[36]于君方.唐代以后中国的观音女性形象[G//伊沛霞,姚平.当代西方汉学研究集萃·宗教史卷.上海:上海古籍出版社,2016.

[37](元)谢应芳.龟巢藁(卷之十三)[G/OL//清张元济撰校勘记.四部丛刊(安傅氏双鉴楼藏钞本).[2022-03-20].[http://www.xueheng.net/sbck\\_view.html](http://www.xueheng.net/sbck_view.html).

[38]杜海军.桂林石刻总集辑校[M].北京:中华书局,2013.

[39][40]历代教外涉佛文献数据库[DB/OL].北京:古联(北京)数字传媒科技有限公司.[2022-04-20].<http://jiaowaishefo.ancientbooks.cn/>.

[41][日]广田律子.湖南省蓝山县勉系瑶族道教仪式调查研究——以表演性项目为中心之考察[G//吕鹏志,劳格文.“地方道教仪式实地调查比较研究”国际学术研讨会论文集.台北:新文丰出版社,2013.

[42][43][日]丸山宏.湖南省蓝山县勉系瑶族宗教仪式文字资料的研究价值——以度戒仪式文书为中心之探讨[G//吕鹏志,劳格文.“地方道教仪式实地调查比较研究”国际学术研讨会论文集.台北:新文丰出版社,2013.

[44]陶金.苏州《先天拔亡奏告科仪》初探[G//吕鹏志,劳格文.“地方道教仪式实地调查比较研究”国际学术研讨会论文集.台北:新文丰出版社,2013.

[45]梅莉.玉皇崇拜论[J].湖北大学学报(哲学社会科学版),2011,38(5).

[46]徐珂.清稗类钞[M].北京:中华书局,2010.