

中華佛學學報第 08 期 (p097-135)：(民國 84 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 08, (1995)  
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017-7132

## 「偽經」與觀音信仰

于君方  
美國羅格斯大學教授

p. 97

### 提要

佛教傳入中國以後，除了經典的有系統的漢譯以外，大量的「疑偽」經典也從六朝以後不斷地出現。其中不少是以宣揚觀音信仰為中心，與建立及傳布觀音在中國的信仰上，成爲一個重要的媒介。本文首先討論幾個有代表性的經錄對「真經」及「偽經」的看法，從而指出並無客觀及一定的標準，接著討論近年來中外學者對疑偽經的一些見解，說明何以多數學者認爲用「中國撰造經典」比「疑經」或「偽經」更爲恰當。其次討論幾個重要的觀音「偽經」，將它們的思想及修持儀軌與正統經咒相比較，從而探討「疑偽經」的保守性與創新性。最後用明朝撰造的兩部歌頌觀音的「偽經」作爲代表，來分析觀音「偽經」成立與皇室推崇的政治因素，並從而試論「偽經」中反映的中國文化色彩。

p. 98

## 一、前言

民國 75 年夏天我開始一年的研究休假，做觀音信仰的資料收集及田野調查的工作，在那以前，我已在美國利用各大圖書館之便，把大藏經、寺誌、地方志，及高僧文人的文集中有關觀音信仰的資料做了初步的整理，當然中外學者已做過的觀音研究也是我必讀的材料。[\[1\]](#)不過爲了進一步了解觀音信仰在中國發展的歷史以及目前的情況，我決定必須到台灣及中國大陸一行，我相信有不少材料是只有到信仰觀音國人居住的地方才能發現的。又因爲觀音信仰跟觀音聖地及進香傳統有密切的關係，我相信到杭州、普陀及其他觀音進香聖地做田野調查，也一定會提供書本中找不到的寶貴資料。[\[2\]](#)

p. 99

台灣是我行程的第一站，在故宮善本書中，我首次看到兩種過去沒有看過的觀音經咒。第一本叫《白衣大悲五印陀羅尼》，目錄上有如下記錄：「明董其昌書戊午嘉平月之朔（1558），乾隆清宮藏。乾隆，嘉慶御覽，董氏寶藏」。兩張白紙上用瀟灑的行書寫下如下的經文：

啟首大悲 婆羅羯帝

從聞思修 入三摩地

鎮海潮音 應人間世

隨有希求 必護如意

南無本師釋迦牟尼佛

南無本師阿彌陀佛

南無觀世音菩薩

白衣觀世音菩薩

前印·後印·降魔印·心印·身印·陀羅尼·

我今持誦神咒。惟願慈悲降臨護念。說真言曰：

南無喝囉怛那，哆囉夜耶，南無阿利耶，婆羅羯帝，

鑠鉢囉耶，菩提薩埵婆耶，摩訶迦盧尼迦耶，唵多唎，多唎，咄多唎，  
咄多唎，咄咄多唎，娑婆訶

白衣大悲五印陀羅尼 華亭董其昌書

施求嗣者轉誦，以神咒功德，生福德智慧之男。紹隆佛法，無有窮盡。  
戊午嘉平月之朔

第二種故宮善本手抄經共有三卷，目錄上說「唐不著譯人，明泥金寫本」。原題元版鍾粹宮藏，元至元三年（1337）書。卷上是《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經》，卷中為《佛頂心觀世音療病救產方大陀羅尼經》，卷下則是《佛頂心觀世音菩薩救難神驗大陀羅尼經》。以上這四本經，在大正藏及續藏中都找不到，但是因為內容很有意思，我抄錄下備以後用。當時也沒有再多留意，想不到四個月以後，我卻在北京法源寺中國佛教文物圖書館的善本書目中，發現了近百冊上述經咒的刻本。它們都是明朝時刻印的，最早的是宣德三年（1428），但絕大多數是萬曆年代，相當於公元 1600 年左右。這些小冊子都遵照一定的規格，卷首都有白衣觀音的畫像，她多半坐在岩石上，有時手裡抱著一個男孩，善財和龍女在她左右侍奉，她的身後有竹林，右上方空中飛著一隻白鸚鵡，在她右手邊則往往放著插有柳枝的一個淨瓶。經文最後有護法的韋馱像，然後有一個像牌位似的牌記，解釋什麼人在什麼時候爲了什麼原因而刻印這部經散發布施。

p. 100

比方一部在正統十二年（1447）刻印的《佛頂心大陀羅尼經》的牌記，有如下的記載：

京都江米巷北面南居住奉佛弟子陳宗華為求子嗣，告許陀羅尼經一藏（註：5048 冊），果蒙佛力，添得一子，印散流傳，吉祥如意。

除此以外，絕大多數的冊子後面都附有「靈應感驗事實」，記錄因誠心念誦此經咒而被觀音菩薩救助的靈驗故事。這些故事或發生在過去（最早不超過唐代），或發生在當代，如果是晚近的奇蹟，則往往是刻印人親自聽到或目睹的事實，因而使讀者更有真切感。正如目前在台灣寺廟中經常可以看到的由信徒捐贈的流通經書一樣，這些明朝的木刻小冊子，也因捐贈者的身份及經濟能力，在品質及印刷水準上，有相當大的差別。上面提到的陳宗華是一位默默無聞的小市民，但是在萬曆辛亥年

(1611) 由「大明瑞安長公主」印施的《白衣大悲王印心陀羅尼經》，這就是我在故宮看到由董其昌手寫的那個經，雖然經名和內容都有一些小出入。<sup>[3]</sup>因為這是一位公主出錢印的，紙張及刻工就都精緻得多了。

在台北及北京我自然也發現《普門品》、《阿彌陀經》、《千手千眼大悲陀羅尼》等入藏的經文抄本及刻本，但是我以上提到的這些經咒都是所謂的「偽經」。民國 75 年以後，隨著我觀音信仰的進展，我繼續不絕的接觸到一些其他的「偽經」。為什麼這些「偽經」被信徒們如此重視？這些「偽經」在宣傳及推廣觀音信仰上起了什麼作用？既然大乘經典中已有很多部提倡觀音信仰，何以又有許多「偽經」也在做此工作？「真經」與「偽經」中的觀音思想及信奉方式有何異同？由於思考這些問題，最後不得不對所謂的「偽經」做一個全面的評價。在中國佛教史上被貶為「偽經」的是否具有一定的客觀條件，基於不變的明顯標準？在二十世紀的今天，當我們對整個佛教經典發展史有比較清楚的了解的時候，是否對傳統的「真經」及「偽經」的分別，應該加以修正？近二十來年的佛教研究者對這個問題有什麼看法可以做為我們的參考？最後一點值得我們注意的問題，就是「偽經」在觀音中國化（或廣義地說，佛教中國化）上扮演的角色。

p. 101

## 二、傳統的「偽經」觀念

經錄的主要作用之一是標明某部經是「疑經」或「偽經」。中國佛教史上，編纂經錄是一件很重要的工作。據統計，到十八世紀為止，包括散佚及尚存的經錄，一共有七十六部。其中絕大多數（五十九部，或全部的百分之七十八）是唐朝或更早編纂的。<sup>[4]</sup>最早的經錄是道安（314～385）在 374 年編的《綜理眾經目錄》，雖然此書已不存了，但僧祐（445～518）在 515 年編的《出三藏記集》中抄錄了道安的「疑經錄」，所以我們可以得知道安在四世紀時就已開始為這個問題傷腦筋了。他說：

外國僧法學，皆跪而口受，同師所受，若十、二十轉，以授後學。若有一字異者，共相推校，得便擯之。僧法無縱也。經至晉土其年未遠，而熹事者以沙標金，斌斌如也，而無括正，何以別真偽乎。農者禾草俱在，

后稷為之嘆息，金匱玉石同緘，卞和為之懷恥。安敢預學次見涇渭雜流龍蛇並進，豈不恥之。今列意謂非佛經者如左，以示將來學士。（《大正藏》卷 55，頁 38b）

雖然道安用「非佛經」而不用疑偽經的名稱標出他經錄中二十六部三十卷的經，但是分辨佛經真偽的傳統是以他開端。僧祐在他的經錄中，首次用「疑偽經」稱呼這些經。他並引《長阿含經》及《大涅槃經》佛說的在他涅槃後，「抄造經典，令法淡薄」的預言，對當前疑偽經的出現，提出警告。僧祐也對真偽經的區別，發表了他的見解：

夫真經體趣融然深遠，假託之文辭意淺雜。玉石朱紫無所逃形也。今區別所疑，注之於錄，並近世妄撰，亦標于末。並依倚雜經而自製名題。進不聞遠適外域，退不見承譯西賓。我聞興於戶牖，印可出於胸懷，誑誤後學，良足寒心。（《大正藏》卷 55，頁 38c~39a）。

僧祐在此立下的標準第一點，偽經「辭意淺雜」，可以說是主觀的，但是其他二點，即真經必須是來自「外域」，並且有可證實的譯者，可以說是後來經錄作者一向同意的客觀標準。

p. 102

道宣（596~667）在 664 年編的《大唐內典錄》標出他寫「歷代所出疑偽經錄」的目的是：

謂正法深遠，凡愚未達，隨俗下化，有悖真宗，若不標顯，玉石斯濫。

（《大正藏》卷 55，頁 219b）。

他重複道安及僧祐對偽經的排斥，認為這是末法的可悲現象。雖然「昔隋開皇創定經錄，校閱偽濫。卷將五百，已總焚除，今人中流傳猶銓敘，既是法穢不可略之。」（《大正藏》卷 55，頁 333c）由此可知，雖然官方有時以焚經的方式企圖禁止偽經的流傳，所生的效果也不一定達到理想。

最後讓我們看智昇（668~740）在他於 730 年編的《開元釋教錄》中發表的對偽經的看法。他先說：「夫目錄之興也，蓋所以別真偽明是非」。

經錄尤其有編纂的必要，因為「復有異人時增偽妄，致令混雜難究蹤由」。在他序言的偈中，他更明顯地表示經錄是護法的有力工具：

我撰經錄護法城，……惟願法燈長夜照，……正法遐久住世間，依學速登無上地。（《大正藏》卷 55，頁 477a）

跟在他以前編經錄的作者一樣，智昇也確信分辨真偽經典的重要性，並且對偽經抱有相同的惡感：

偽經者邪見所造以亂真經者也。自大師韜影向二千年，魔教競興正法衰損。自有頑愚之輩惡見迷心。偽造諸經誑惑流俗。邪言亂正可不哀哉。今恐真偽相參是非一概。譬夫（如）崑山寶玉與瓦石而同流，贍部真金共鉛鐵而齊價，今為件別真偽可分，庶涇渭殊流而貽後患。（《大正藏》卷 55，頁 672a）

在諸經錄中，《開元釋教錄》對後世的影響最大，因為它收的經被官方接受當作入藏的標準。《佛祖統記》卷 40 載：

西京崇福寺沙門智昇，進所撰《開元釋教錄》二十卷，以五千四十八卷為定數，勅附入大藏。（《大正藏》卷 49，頁 374c）

p. 103

在 945 年出的《大唐保大乙巳歲續真元釋教錄》，首先指出的就是《開元釋教錄》是如何地「盛行於世」（《大正藏》卷 55，頁 1048a）。尤其在佛經開始被刻印（最早是 971~983 年）以後，它的影響就更為重大，因為以後的刻印流傳的大藏都以它當作標準，除了陸續加入後來翻譯的新經外，智昇認為是「真經」的，即使有些是有疑問性的，都因而進入東亞佛教的主流；相反地，被他貶為「疑」或「偽」的經，則因此而被打落出藏經的領域。除了少數的被後人手抄或單印而被保留下來，大多數的「偽經」就逐漸地被淘汰而被遺忘了。<sup>[5]</sup>譬如就以有關觀音信仰的經本為例，在諸經錄中，我們發現如下的諸經名，它們早已失傳了：《觀世音懺悔除罪咒經》，《大悲觀世音經》，《瑞應觀世音經》，《觀世音十大願經》，《彌勒下生觀世音施珠寶經》，《觀世音詠托生經》，



《觀世音成佛經》，《觀世音所說行法經》，《觀音無畏論》，《日藏觀世音經》，《新觀音經》，《觀世音觀經》及《清淨觀世音普賢陀羅尼經》等十三種經。但是被智昇批為偽經的《觀世音三昧經》及《高王觀世音經》則被保留下來。至於我在前言中提到的那《白衣觀音五印心陀羅尼經》等四種經，在所有的經錄中都不被載，但從其他的歷史證據，我們可以知道它們在宋元以降是很流行的。所以雖然經錄的作者都以維護正法、顯真貶偽為己任，但是他們並沒有能力防止「偽經」的產生及流傳。牧田諦亮在《疑經研究》中把十部經錄中的疑經數目做了一個統計，發現從東晉的道安到唐代的智昇，在三百五十年間，疑經從廿六部三十卷增加到四百六部一千七十四卷之多。[6]

不但經錄的編纂對疑偽經的增加並不能產生什麼作用，而且往往不同的經錄對某一偽經也採取不同的評價。一個顯明的例子是齊末太學博士江泌處的女兒尼子（法名僧法）誦出的二十一種經。僧祐在《出三藏記集》卷 5 依道安的疑經錄把這些經視為疑經，因為她從九歲（499）開始「有時閉目靜坐，誦出此經，或說上天，或稱神授，發言通利，有如宿習，令人寫出，俄而還止。」（《大正藏》卷 55，頁 40b），但是費長房在《歷代三寶紀》卷 11，敘述同一個故事，卻認為就是因為這是「宿習」，所以應該接受它們為合法的經典。他說「房驗經理，斯理皎然，是宿習來非關神授。」（《大正藏》卷 49，頁 97a）。[7]

另外一個例子是跟觀音信仰很有關係的《高王觀世音經》，這本經雖然入了《大正藏》及《續藏》，但是被學者公認為偽經，其實在明朝的時候，蓮池大師雲棲株宏就已經有這個想法，

p. 104

他說：

又《高王觀世音經》，世傳高王誦之脫難，此訛也。其經鄙俚，不成文義，不知譯自何代，以理斷之，即是《法華普門品》耳，高王仗此脫難，故以為名，後人不知，別造偽語，稱高王經，因名迷義，俗所不覺。[8]

《高王觀世音經》最早見於經錄的記載是道宣的《大唐內典錄》卷 10，在《歷代眾經應感興敬錄》之下。在這一段誦經的感應故事中，道宣主張強調誦經的靈驗性，他把這個《救生觀世音經》跟《法華經》、《涅槃

槃經》，或其他故事中誦的《華嚴經》同等視之，並不因為是「夢授」，而貶成偽經：

昔元魏天平年中，定州募士孫敬德，在防造觀音像。年滿將還在家禮事，後為賊所引，不堪拷楚，遂妄承罪，明日將決，其夜禮懺流淚，忽如睡夢，見一沙門教誦救生觀世音經，經有諸佛名，令誦千遍得免苦難，敬覺如夢所緣了無參錯，遂誦一百遍，有司執縛向市，且行且誦，臨刑滿千，刀下斫之折為三段，皮肉不傷，易刀又斫，凡經三換，刀折如初。監司問之，具陳本末，以狀聞丞相高歡，乃為表請免死，因此廣行於世，所謂《高王觀世音》也。敬還設齋迎像，乃見項上有三刀痕，見齊書。

（《大正藏》卷 55，頁 339a）

在此誦經免難的孫敬德，而非祿宏所說的「高王」，至於到底這個奇蹟故事是否起源於孫敬德，以及其他的細節，我們留待下文討論。但是我要在此提出的一點，是道宣對此經的肯定態度。《大周刊定眾經目錄》（695 年編定）也採取同樣的態度，因為卷 14 的「單譯經」下列此經名，可是三十五年後編的《開元釋教錄》卻將它列在偽經下。智昇的理由是：

此經周錄之內編之入藏，今則不然。此雖冥授不因傳譯，與前僧法（尼子）所誦何殊，何得彼入偽中，此編正錄，例既如此，改附此中。（《大正藏》卷 55，頁 675a）

綜觀中國經錄當作衡量真經或偽經的標準，並沒有一致。唯一不變的客觀條件是真經必須是在外國寫成後才傳入中國的，

p. 105

所以梵文（或其他中亞細亞原文）的原本如果存在，那是一個保證該中文經典為真經的有力條件。不過單只這一條件仍然不夠，因為這無法證明該經是否在外國已是偽經，所以第二條件是必須有外國三藏參加翻譯工作，因為只有他們才能斷定該經在外國的真偽地位。因為外國三藏象徵經典的「正統性」，所以即使某某外國三藏並不是某某經的真正譯者（因他們的漢文多半並不是那麼好），很多經卻被歸屬給他們。<sup>[9]</sup>但是早在四十年前就已有學者提出在現存一千七百種由印度語系譯成中文的經典，四百種（也就是《大正藏》經典的四分之一）譯者的歸屬都有疑問。<sup>[10]</sup>也就因為這些原因，最近數十年來，中外的佛教學家開始對



所謂「偽經」這個名詞，表示有修正的必要。比方牧田諦亮建議用「中國人撰述經典」（《疑經研究》第 104 頁），指出它們代表「庶民信仰」，對我們了解中國人接受及吸收佛教的了解，會提供重要資

料。Tokuno 建議用「本土的經典」（頁 62），Strickmann 則建議用「原始的中國經典」。他並對這些經典加以很高的評價：

以它們的「真實性」而論，一本撰造在四世紀喀什米爾及一本撰造在四世紀長安的經之間，是沒有什麼不同的。如果以它們號稱權威的佛陀為準來看，則兩者都是「偽經」，不過如果以它們代表的其時其地的宗教狀態的角度來看，兩者則皆有很大的意味。其實中國偽經距離它們名義上的發源地愈遠，它們的重要性可以說就愈大。它們為印度佛教成份在外國土地上做的文化融合及適應，給我們提供了一個廣幅的視域。[\[11\]](#)

近年來學者所以對所謂疑偽經會有如此較積極的修正觀點，是因為他們從整個佛教史的眼光來看南傳、北傳、顯密全部佛教經典的成立過程，從而強調佛說的是法，但法不一定被佛所說而講盡。因為在釋迦牟尼佛沒有出世以前，已有別的佛出世，而在釋迦牟尼佛滅度以後，也會有別的佛出世，所有佛說的都不出於法。不但是別的佛，甚至釋迦牟尼佛的大弟子，及受佛加持的菩薩也都能說法。因為佛教的「法」

p. 106

（也就是真理）是以佛陀所說的義理，而非音聲文字為代表的。[\[12\]](#)也就是因為這個原故，不但大乘所有的經典，就是西藏紅教許多世紀，甚至目前仍然不斷被發現的「密藏經典」（Terma）都可以被稱作佛所說的法。一位當代的紅教大師做了這個解釋：

成千上萬的經卷及寶物曾被法寶的發現者從地下、水中、天上、山裡、岩石及心中找到了。循著這些訓示修行的人，已有很多證得了圓覺的正果。紅教在這方面有最豐富的傳統。[\[13\]](#)

牧田諦亮把中國的偽經分成六大類，即：

- (一) 迎合主權者的心意。
- (二) 批判主權者的施政。
- (三) 為了與中國傳統思想調和或將之跟佛教比較優劣。
- (四) 鼓吹特定的教義信仰。

(五) 標示現存特定某個人的名。

(六) 療病、迎福等迷信類。[14]

他認為提倡觀音信仰的「偽經」屬於第四及第五（如《高王觀世音經》）類，我認為一些觀音「偽經」其實也屬於他的第六類。下節我討論幾部比較重要的觀音「偽經」，我們應該特別注意它們在佛教中國化、觀音本土化過程中所扮演的角色。

### 三、數種重要的觀音「偽經」

#### (一)《高王觀世音經》

在現存的觀音「偽經」中，《高王觀世音經》是最早也是最有名的。也就因此，它一方面受到學者的廣泛注意，[15]同時另一方面也是出錢捐印善書及佛經的人士們喜歡選擇的對象。《高王觀世音經》現存有五個版本：最早的是河北房山雷音洞內的石刻經文，

p. 107

大約公元 616 年，其次是房山第三洞內的石刻經文，因為洞內有六六五、六六九的經石紀年，相當於七世紀。第三是日本出口常順氏藏，名為《佛說觀世音折刀除罪經》的吐魯番出土本，牧田推定為八世紀。敦煌出土本跟《大正藏》卷 85 收的經本是第四及第五版本，它們的年代不詳，但應較前晚。桐谷征一對這五種版本的內容做了很精細的比較及分析。大體來說，經文是愈往後愈繁雜，後來增加禮懺文、願文、佛名等。敦煌出土本及《大正藏》本還有陀羅尼，這也是前三種沒有的。除了《高王觀世音經》這一名字以外，該經也有不少異名，如：《佛說觀世音經》、《大王觀世音經》（見房山雷音洞刻經），《救生觀世音經》，《小觀音經》，還有上面提到的《佛說觀世音折刀除罪經》。另外桐谷認為另一命名為《十句觀音經》的簡短經文可能是《高王經》的原形。這十句是：

觀世音，南無佛，與佛有因，與佛有緣，佛法相緣，常樂我淨。朝念觀世音，暮念觀世音，念念從心起，念佛不離心。[16]

在文獻上首次出現的是 983 年由李昉等撰的《太平御覽》（卷 654）及《太平廣記》（卷 111）裡面，但是不以《十句觀音經》為名。首次

以此名加在這十句的是 1269 年由志磐編纂的《佛祖統記》（卷 38）。志磐並把這十句當作當時流傳的《高王經》的異名。他說：

此經止十句，即宋朝王玄謨，夢中所授之文，今市肆刊行孫敬德所誦者是。後人妄相增益，其文猥雜，遂使識者疑其非真。又，本朝嘉祐（1056～63）

p. 108

中，龍學梅摯妻失明，使禱於上天竺，一夕夢白衣人，教誦十句觀音經，遂誦之不輟，雙目復明。清獻趙公刊行其事。大士以茲至簡經法，教人於危厄之中，古今可紀三驗矣，可不信乎？（《大正藏》卷 49，頁 357c）

志磐在這一段話中並沒有把它當作偽經，反而舉出王玄謨、孫敬德及時代距他更近的龍學梅妻子因誦此經而得救的奇蹟，來要求讀者對此經產生信心。有意思的是，在夢中授此經給王及孫的是「聖僧」或「沙門」，而授經給龍妻的是「白衣人」，而此「白衣人」很可能就是「白衣大士」，因為被龍妻到上天竺禱告所感動，而來托夢救她。因為到了十一世紀杭州的上天竺主要供奉的是白衣觀音。[\[17\]](#)本來觀音以僧人的形象在六朝時代給王、孫托夢教誦經是為了救他們免受死刑，可是到了北宋觀音卻以「白衣人」形象來救龍妻脫離失明之苦。在此我們可以立刻注意到「偽經」的一個特性，那就是不但它的經文沒有定型，彼此常有出入異同。而且它的「合法性」往往依靠發生在某時某地的真人真事的靈驗故事上。那麼隨著歷史的演變，這些靈驗故事的具體內容自然有所改變。觀音能救人脫離種種苦難當然不是新聞，而是《法華經·普門品》的基本「福音」。那麼像《高王經》這樣的偽經跟真經的教義有什麼不同呢？它們能對觀音信仰做出什麼真經以外的特別貢獻呢？我想最重要的是它們把觀音跟中國人的經驗緊密地接連在一起。以《高王經》為例，傳播這個經的人們一向強調的是觀音親自把這個經教給或是王玄謨、或是孫敬德、或是龍學梅妻子念誦，而一旦他們念到一千次，他們最害怕的苦難就迎刃而解了。這些身受其恩的都是有名有姓的中國人，如果國人照辦，一定也能得到同樣的效果。這些偽經能解決的都是很現實很具體的人生困難，而它們提出的解決辦法是念誦，而不是參禪或精通義理，念經（或念咒）是每一個人都能實行的，這可以說是一種最平等、最民主的實踐佛教修持方法，怪不得牧田稱偽經為「庶民信仰的經典」。

牧田是研究《高王經》最早及最徹底的日本學者。根據他的研究，此經的起源跟盧景裕（542 歿）有關，而所謂的「高王」就是曾聘盧為家教

教他最大的三個兒子的高歡（496～547）。盧景裕的傳見於《北史》卷 30，這是根據更早的《魏書》卷 84。《魏書》是盧的近友魏收在 554 年寫的，雖然《魏書》中盧的原傳今已散失，但 659 年李延壽寫的《北史》中記載的可說是保留了原貌。盧景裕是范陽（河北）涿縣人，

p. 109

出身名門。叔父盧同被北魏孝莊帝在 528 年封為章武縣開國伯。不過盧景裕生活嚴謹，專心讀書，從事注解，日常生活由老婢服侍，自己獨居，不管俗事，世人稱之為「居士」。在北魏前廢帝（節閔帝，498～553）初，被任為國子博士，受帝厚遇。不過節閔帝是被爾朱族擁立的，並沒有實權，而景裕雖被帝賞識，也只有虛名而已。高歡在當時是晉州刺史，但因不滿爾朱一族專政，攻洛陽，毒殺節閔帝，擁立元朗為孝武帝。後者又因不滿高歡，遂於天平元年（534）十月依靠長安的宇文泰來討伐高歡。高於是立孝靜帝，遷都到鄴，於是東西兩魏從此分立。盧景裕、魏收及其他名儒文人被孝靜帝招攏，也都來到鄴都。雖然盧景裕又再度被另一皇帝賞識，但是他仍然保持他一向謹嚴的生活方式。他住在僧寺，經常聽經。高歡雖然名義上是宰相，但他的勢力是不可一世的。他是握有東魏的實權，同時也是後來北齊的真正開國者。高歡曾幾度討西魏的宇文泰，但戰勢一直不利。盧景裕的堂弟仲禮及仲裕在天平四年（537）十二月，乘權叛高，擁護西魏新被立的文帝。高歡雖無法取勝西魏，但經過十個月卻把盧仲禮兄弟的叛亂於 538 年平定。因為盧景裕是背叛黨的親戚，雖然他本人並沒參加反叛活動，他也被捕投入晉陽獄中，等待判罪。《北史》（卷 30）如此形容在獄中發生的奇蹟：

景裕之敗也，繫晉陽獄，至心誦經，枷鎖自脫。是時又有人負罪當死，夢沙門講經，覺時如所夢，默誦千遍，臨刑刀折。主者，以聞赦之，此經遂行，於世號曰高王觀世音。[18]

短短的幾行其實敘述了兩個不同的靈驗故事。盧景裕被捕入獄後，他虔誠地誦經。他誦的是什麼經，故事並不明說。從他的傳記我們知道他對佛經是很熟知的，所以他並不需要被人教導。但同時有另一位無名的囚犯，他已被判處死刑，但是因為他夢到沙門教他誦經，他誦了一千遍，結果「臨刑刀折」，因此奇蹟，「主者」聽到後赦放他，而此經就從此以《高王經》流行於世。當作史料來看，《北史》的這一段記載是很含糊不清的，不但「主者」是誰不加以說明，因此為什麼該經被稱為「高王」有使人莫明其妙之感，而且盧誦的經跟那位無名氏從夢中沙門處學來的經就是同一本經，作者也並沒有提出有力的證據。



盧景裕被釋後，高歡聘他做家教，是他長子高澄（北齊世宗文襄帝）及次子高洋（北齊顯祖文宣帝）的老師。牧田認為盧景裕在獄中誦的經被稱為《高王觀世音經》

p. 110

很可能跟 542（盧去世的同一年）年由瞿曇流支譯出的《佛說一切法高王經》（收在《大正藏》卷 17）有關係。翻譯記中高歡被稱為「魏大丞相渤海國王」。[\[19\]](#)高歡本來是捕盧景裕入獄的迫害他的人，結果使盧得救的經卻以高為名，這自然是因為高歡在當時是最有威勢的人。「偽經」之流行跟當權者的支持及推廣，在此得到一有力例證。

不過跟《高王經》的起源相關的，還有兩個人：一個是王玄謨，一個是孫敬德。王玄謨（388~468）的故事其實最早，不過到後來王像盧景裕一樣都在佛教史籍中逐漸被遺忘，最後只剩下孫敬德一人變成《高王經》的「發現人」。

王玄謨的傳見於 487 年沈約寫的《宋書》（卷 76），此外《異苑》（卷 5）也有類似的記載。王於宋文帝元嘉廿七年（450）被任命為北伐軍將，但因戰事失敗而被判斬首罪，「始將見殺」。夢中有人教王誦「觀世音」（《異苑》），或《觀音經》（《宋書》），一千遍可免死。「既覺誦之，得千遍，明日將刑，誦之不輟，忽傳呼停刑」。可注意的是《高王經》一名並不出現。編於 983 年的《太平御覽》（卷 654），和《太平廣記》（卷 111）也載有同一故事，但是卻把王所誦的《觀音經》指明為前面提到的那十句經文。兩書都有同樣的如下字句：

夢人謂之曰：汝誦《觀音經》千遍，則可得免禍。謨曰：命懸旦夕，千遍何由可得。乃授云：「觀世音，南無佛，……念佛不離心。」既而誦滿千遍，將就戮，將軍沈慶之諫，遂免。

當王玄謨在夢中被人勸誦《觀音經》一千遍，他的直覺反應是把此經當作《法華經·普門品》，所以才說命懸旦夕，怎麼來得及念一千遍？因為王的疑問，夢中人才教給他念誦這簡短的十句。〈普門品〉被簡稱為《觀音經》而單獨存在，在西晉竺法護最早譯《正法華經》（286 年）時就已發生，以後在曇無讖（385~433）的影響下，河西王沮渠蒙遜更推廣它的單獨流通。這則是從鳩摩羅什在 406 年重譯的《妙法蓮華經》中抽出來的。[\[20\]](#)

《太平廣記》也同時記載盧景裕（卷 102）及孫敬德（卷 111）的靈驗故事。這種一視平等，不加辨別的態度也是《佛祖統記》的編者志磐所採取的。他在不同的地方曾九度提到《高王經》（或《十句經》，或《救苦經》）的故事（在卷 36、38、52、53），而故事的主人公不但是王玄謨、盧景裕、孫敬德，而且還加上了我們前面已提到過的龍學梅的妻子。

p. 111

孫敬德的身份跟盧和王都不一樣，他是個「募士」，屬於下級的一個小兵。他之所以成爲跟《高王經》有最密切關係的信徒，主要是道宣的影響，在《續高僧傳》（卷 29）「釋僧明傳」中，他敘述了孫敬德跟《高王經》的因緣：

昔元魏天平年間（534～537），定州募士孫敬德，於防所造觀音像，及年滿還，常加禮事，後為劫賊所引禁在京獄，不勝拷掠，遂妄承罪，並處極刑。明旦將決，心既切至，淚如雨下。便自誓曰：今被枉酷，當是過去曾枉他來，願償債畢了，又願一切眾生所有禍橫，弟子代受。言已少時依稀如睡，夢一沙門教誦觀世音救生經，經有佛名。令誦千遍，得免死厄。德既覺已，緣夢中經，了無謬誤（遺謬），比至早明已滿百遍，有司執縛（繫）向市，且行且誦，臨欲加刑誦滿千遍。執刀下斫，折為三段。三換其刀，皮肉不損。怪以奏聞丞相高歡，表請免刑，仍敕傳寫被之於世，今所謂《高王觀世音（經）》是也。德既放還，觀在防時所造像項，有三刀痕，悲感之深慟發鄉邑。（《大正藏》卷 50，頁 692c～693a）

盧景裕及孫敬德的故事發生的時間很近，也許盧傳提到的那個無名氏可能就是孫。而且兩個故事都跟高歡有關係。不過如果我們把這兩個故事比較一下，孫的故事自然更爲生動及精彩，不但砍頭的刀三折，換了三次刀，仍舊不能損他皮肉，而且到他被赦回防，還發現他平日禮拜的觀音像在項間有三刀痕。整個故事的中心是觀世音像及經的靈驗。相形之下，盧的故事則屬於誦經免枷鎖難的許多靈驗故事之一了。怪不得道宣在他所寫的書中都記錄孫敬德的靈驗故事，因而宣傳《高王經》的功效。

在他於 650 年編的《釋迦方志》下（《大正藏》卷 51，頁 972b），664 年編的《集神州三寶感通錄》中的中、下（《大正藏》卷 52，頁 420a，



427a) ，和同年編的《內典錄》

p. 112

卷 10 (《大正藏》卷 53, 頁 339a) 都重複同一個故事。而在道宣的著作中，王玄謨及盧景裕的名字卻都不被提到。[21]也可能由於道宣的影響，以後的《法苑珠林》(成於 668 年)、《北山錄》(唐)，及再後的《佛祖歷代通載》(成於 1333 年)、《釋氏稽古略》(成於 1354 年)也都只提孫敬德的名字。[22]也因為這個原因，《大正藏》、《續藏》以及在台灣坊間所看到施印的《高王觀世音經》附載的靈驗故事中，也都只提到孫敬德一個人的名字。不過後來的這些故事，除了保留孫的名字外，在其他情節中做了不少的修改及誇大。比方「高王」變成「高歡國王」，[23]又在孫行刑時刀折三段後，爲了測驗該經的靈效，「王命典獄者書是經，令諸罪人合死者各持千遍，斬之取驗悉應，王乃勅下，令民普誦。」更可注意的一點，是後來寫這個序的人，故意把《高王經》跟〈普門品〉比，而宣傳前者更爲有效。因爲孫敬德本來是自己念〈普門品〉的，但因夢中沙門告訴他：「汝持此經不能免死」，然後口授孫另外一部叫《觀音經》的新經，孫才因而得救。在此「偽經」與真經之間的微妙關係是值得強調的。那就是雖然「偽經」在教理及修持方法上完全根據真經，但是爲了建立自己的合法性及爭取民眾的信心，往往不惜攻擊更正統的真經。

《高王經》的思想及實踐方法毫無疑問的是建立在《法華經·普門品》上。如果不是因爲後者在六朝時已廣泛地被人們接受及奉行，我想《高王經》是不可能那麼快就變成這麼流行的一部偽經。前面我們已說過，西晉竺法護在 286 年譯出《正法華經》，他把菩薩的名譯作「光世音」，元康年間(291~299)已有念該菩薩名號及《普門品》而得救的靈驗故事開始傳開。一百年後，晉謝敷曾收集了一本《光世音應驗記》，宋傅亮(374~426)憑他的記憶寫下七個故事，因爲謝敷的書已因戰亂而在 399 年失散了。因而傅亮寫的是中國佛教史上最早的觀音靈驗集。以後宋張演(五世紀前半)又在《續光世音應驗記》收集了十個靈驗故事。隨著鳩摩羅什在 406 年譯出的《妙法蓮華經》，

p. 113

不到一百年，齊陸景(459~523)在 501 年編了《繫觀世音應驗記》，其中包括謝敷和張演的靈驗故事，一共收集了六十九項。同時宋劉義慶

(403~444)的「宣驗記」，王琰的《冥祥記》也記錄了大量的觀音靈驗故事。[\[24\]](#)因此我們可以知道在六朝，相當公元五、六世紀，由於《法華經·普門品》的流行，觀音成爲社會各階層人士廣泛信仰的對象。

觀音之所以如此受到大眾的信奉最重要的原因是〈普門品〉針對人們的現世利益，保證只要我們誠意一心稱念觀世音菩薩名號，我們一定能得到脫離「七難」（火、水、風或羅刹、刀杖、鬼、枷鎖、怨賊）、「三毒」（貪、瞋、癡）之苦，而能得到「二求」（求男求女）的願望。《正法華經》及《妙法蓮華經》的〈普門品〉都只譯有長文，沒有偈頌。隋闍那崛多及達摩笈多譯的《添品法華經》才把〈普門品〉的偈頌也譯了出來。雖然該經譯出的年代並無定論，但以序文推測，應是仁壽元年（601年）。偈頌部分把「七難」擴充成「十二難」，具體的災難及解救方式可列如下：

- (1) 推落大火坑——火坑變成池
- (2) 漂流巨海，龍魚諸鬼難——波浪不能沒
- (3) 在須彌峰，爲人所推墮——如日虛空住
- (4) 被惡人墮落金鋼山——不能損一毛
- (5) 值怨賊繞，各執刀加害——起慈心
- (6) 遭王難苦，臨刑欲壽終——刀尋段段壞
- (7) 囚禁枷鎖，手足被扭械——得解脫
- (8) 咒詛諸毒藥，所欲害身——還著於本人
- (9) 遇惡羅刹毒龍諸鬼——不敢害
- (10) 惡獸圍繞，利牙爪可怖——疾走無邊方虻蛇及蝮蠍，氣毒煙火然——自迴去
- (11) 雲雷鼓掣電，降雹澍大雨——消散
- (12) 諍訟經官處，怖畏軍陣中——眾怨皆退散

如果我們把《高王經》的靈驗跟以上十二難比較，盧景裕的相當於第七，而孫敬德（王玄謨也可算在內）則相當於第六難。十二難跟一般在家人在日常生活中可能遇到的苦難更相近。桐谷把《繫觀世音應驗記》中的69個故事作了一個統計，發現有8條是七難中的「刀杖難」，22條相當於「鎖難」，而14條相當於「怨賊難」。

p. 114

加起來超過全書靈驗故事的一半。[\[25\]](#)

如果我們翻閱《繫觀世音應驗記》，可以很容易地找到跟《高王經》極為類似的故事，比方第十三條就很像孫敬德的經歷：

晉泰元中，北彭城有一人，被枉作賊。本供養觀世音金像，恒帶頸髮中。後出受刑，愈益存念，於是下手刀即折，輒聞金聲。三遍易刀，頸終無異。眾咸共驚怖。具白鎮主，疑有他術，語詰問其故。答曰，唯事觀世音，金像在頸中，即解髮者，視見像頸三瘡，於是敬服，即時釋之。德藏尼親聞本師釋慧期所記。[26]

同書的第二十七條則跟盧景裕的經驗可以媲美：

王葵，陽平人也，魏虜當欲殺。先鑱資械，內云硯裏。硯深廿餘丈，或有飲食，皆懸與之。葵本事佛，先誦《觀世音經》。於是至念誦得千遍，夜忽然覺身自出硯外，而無故鑱械。因是走遁，即便得逸。此是道聽聰所說。[27]

《應驗記》跟《高王經》有一共同處，就是強調此奇蹟發生在某真實人物的身上，爲了證明不是虛構，往往注明故事的來源。另外一共同點，是對「一千遍」所代表的特殊意義有同樣的了解。經文必須唸滿一千次才能起作用。

因爲《高王經》曾在河北房山石刻經洞兩處發現，這又是爲「偽經」與佛教區域性的關係引出了很有意義的話題。我們知道河北是北齊（550～577）的故地。由高歡子孫做皇帝的北齊是與南朝的梁（502～557）並稱的崇佛朝代。但是河北跟附近的河南、山西、山東也是末法思想非常流行的地區。這是因爲先有北周武帝的滅法（577年），繼之三階教的信行（540～594）、淨土宗的道綽（562～645）、及翻譯「大集經月藏分」的那連提黎耶舍都在北方提出末法時代即將來臨的警告。爲了保護正法的慧命，幽州沙門靜琬在隋大業年間（605～617）開始在房山刻經，他死後由他弟子繼續，一直到明末經過了一千年的開鑿，這在用石碑刻經的歷史上是很偉大的一件工程。不過在當時，與房山刻經同時進行的還有另外兩個刻經活動，一個在河北邯鄲鼓山響堂寺的石窟，另一個在河南安陽寶山靈泉寺的石窟，跟房山一樣，它們也是沿著太行山刻的，

p. 115

後二工程雖然沒有繼續到後代，刻經的內容也強調觀音信仰。[28]

房山的「雷音洞」是最早開刻的八個洞之一，洞的四壁刻有 146 塊經石，一共收藏了十九種經，其中《法華經》系統的經佔了 76 塊經石，超過半數以上。它們包括收入〈提婆品〉及〈普門品〉偈頌新譯的《添品法華經》全廿八卷，《無量義經》三卷，還有就是《高王經》。其他半數的經石刻的則是《維摩》、《華嚴》、《涅槃》、《金剛般若》、《勝鬘》，都是當時最主要的大乘經典。[29]可見在七世紀初年，當靜琬在河北房山刻經時，他並沒有因為《高王經》是「偽經」而拒絕收容它。相反地，他及弟子反而在兩個洞（雷音洞及稍後的第三洞）兩度刻此經。這可以證明該經在當時是很流行的。而《高王經》的地域性也是不可忽視的一點，河北及附近的山西、河南與山東是法華信仰及觀音信仰的中心，又是北齊故地。《高王經》歌頌「神武皇帝高歡」的遺德，該經之所以在北方流行，甚至被兩度在房山被刻，被並排於最有名的大乘經典一列不是沒有原因的。[30]

《高王經》是現存最早的「偽經」，而且是被學者研究地最徹底的一本「偽經」，跟其他的「偽經」相比，我們也最知道其起源及歷史背景。在本文中，我用了相當多的頁數來討論這部「偽經」，是因為我覺得它具備了所有後來的「偽經」都有的特點。那就是：第一，「偽經」雖然是在中國撰作的，它們卻建立在正統經典的基礎上。《高王經》明顯地建立在〈普門品〉稱名離難的思想，這是「偽經」的保存性。它雖是中國人寫的，但是卻不是胡亂的杜撰文字。第二，「偽經」雖然以正統經典為基準，它們也同時有創新性，以《高王經》為例，它提出一個更簡短更容易的得救公式。一般來說，「偽經」都比較簡短易懂易行。如果跟《高王經》一比，〈普門品〉（不論只是長文，或頌偈，更不用說長文再加上頌偈）就繁瑣得多了。「偽經」知道自己的優點，因此往往對正統經典採取批判的態度，這是偽經的創新性。第三，「偽經」產生在一個特定的地域，它們能不能在中國推廣及流傳到後世，可能跟當權者的支持有很大的關係。《高王經》跟當時權勢不可一世的高歡的名字連接在一起，可能是它勝過了其他沒有傳下來的「偽經」，而為後人所知的主要原因。第四，也是最重要的一點，就是「偽經」把佛教的普遍真理故意地特定化、局部化、個人化，因而使之更親近而具體，所以更容易使一般的國人接受。再以《高王經》為例，《法華經·普門品》所揭示的大乘佛教慈悲思想強有力地由孫敬德（或王玄謨及盧景裕）一個人親身的起死回生的經驗得到證實。

p. 116

所以「偽經」跟「靈驗記」一樣，都是佛教中國化的有力媒介，把佛教所宣示的普遍的世界真理牢固地種植在中國的土地上。這些真理不復是



遠久的佛陀在陌生的異國向跟中國人沒有關係的聽眾們說的法。而是河北省的某某人在某某年從觀音親自聽到的經，而這個經真的發生了靈驗，因此值得相信。所以「偽經」是把佛教變成中國佛教的工具。法華思想及觀音信仰之所以能在六朝建立起來，除了《法華經》以外，像《高王經》這樣的「偽經」一定也做了很大的貢獻。

## (二)《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼》等三卷

上節在討論《高王經》的五種版本時，我們注意到敦煌出土本及大正藏本都有其他版本不見的陀羅尼咒。此節及下二節的觀音「偽經」，陀羅尼都佔很重要的地位。陀羅尼是密教經典所必有的。唐朝三位密宗的大師善無畏（636~735）、金剛智（670~741）及不空（705~774）翻譯了大量的密宗經咒，同時建立了密宗灌頂及其他儀軌。不空的影響尤其為大，他受玄宗、肅宗、和太宗的禮遇。像所有的密宗修持人一樣，不空也非常強調陀羅尼的重要性。比如他曾把他在 758 年翻譯出的一個陀羅尼獻給肅宗，並囑咐他應該永遠戴在他身體的不同部份。敦煌第十七窟發現了在北宋太平興國五年（980）六月廿五日木刻咒文。此陀羅尼名「大隨求陀羅尼」，大隨求乃觀音的化身，八臂各持一物（杵、斧、索、刀、寶、輪、戟及夾），坐在大圓光內，圓光裡寫滿了梵文的陀羅尼。圓光的下面有陀羅尼的經文，強調受持此陀羅尼的好處，圓光的右邊有施主的名字。[\[31\]](#)不空又曾在 762 年太宗的生日時獻給他另一陀羅尼，這也是不空翻譯的，據說如果持誦此咒，所有的願望都能得到滿足。太宗於 776 年命令全國的僧尼在一個月內背熟，然後每天必須念誦廿一次，每年年初他們得向皇帝報告在去年背誦此咒的總數。太宗也下令在全國各地建立經幢，上面刻上此陀羅尼。[\[32\]](#)最有名的陀羅名，《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》

p. 117

（簡稱《大悲咒》）也是在唐朝被翻譯的。最早的是伽梵達摩在 700 年左右做的譯本（《大正藏》1060 號），但金剛智（1061 號）、不空（1064 號）及菩提流志（1058 號）也都做了另外三個譯本（都收在《大正藏》卷 20）。這部經對建立觀音信仰很重要，因為它指出普陀洛迦是觀世音菩薩宮殿的所在地。在此聖地觀音向圍繞佛陀的大眾宣說這個神奇的陀羅尼，如果一個人誠心地念誦此大悲咒，則可免十五種惡死，得十五種善終。觀音並發十大願，不但保護信徒得到現世的利益，而且還會協助他（她）證得涅槃。宋四明知禮（969~1028）依照著智顛（538~597）的《法華三昧懺儀》寫出《大悲行法》，更推廣該咒的流行。

其實陀羅尼並不是只有密宗才重視的，只是密宗經典把它放在中心地位。另一部很被智顛提倡的經是在東晉（317~420）時被竺難提翻譯的《請觀世音菩薩伏毒陀羅尼經》（簡稱《請觀音經》，《大正藏》1403號），另一位宋朝的天台大師慈雲遵式（964~1032）寫出《請觀世音菩薩伏毒陀羅尼經三昧儀》。這一方面代表在宋代這部經及其陀羅尼仍然很受重視，但同時有了這個儀軌後，如《大悲行法》的制定一樣，相信更幫助此經的流通。念誦《請觀音經》的靈驗故事，在陸景收集的《繫觀世音靈驗記》已出現了十四條。所以從六朝以來，這本經跟觀音的信仰關係一直很密切。《大悲咒》跟《請觀音經》都很可能是《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經》的模式，或至少該「偽經」的作者從前兩經得到靈感。我想在沒有討論這三卷經以前，我們應該也考慮一下其他如陀羅尼集大成的經文。《大正藏》卷 21 收有失譯的《陀羅尼雜集》十卷，據說是六世紀前半（550 以前）寫成的「偽經」。[\[33\]](#)裡面收有三十九首陀羅尼，都是由觀世音口授的，救濟各種現世的苦難。這些陀羅尼或長或短不一，但都一定得念誦廿一遍才能生效，如成立年代稍早的《灌頂經》（《大正藏》1331 號）及其中包括的陀羅尼一樣，假如如法念誦這些陀羅尼，該經保證行者能離苦滿願。

台北故宮善本書目在《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經》下注「唐不著譯人，明泥金寫本」。所以撰作的年代不早於唐。除了在北京法源寺我看到明代的木刻版本外，後來在美國印地安納波里斯博物館及波士頓塞克洛博物館也看到類似的木刻版本。到目前，

p. 118

最早出現在文獻上的是鄭振鐸《中國古代木刻畫選集》第一冊中收的在宋崇寧元年（1102 年）刻的「佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼輪經引首」，中央是觀音跟釋迦牟尼佛對話的場面，四週則有九個插圖及抄錄經文做為說明。這些插圖及經文取自三卷，而不限於卷上。

現在讓我們分析一下這三卷經。因為此經不太為人所知，又為了便於討論，我將此三卷經的照片附在文章後，作為附錄（美國印第安納波里斯博物提供照片）。卷上《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經》載有陀羅尼，其中近半數的咒語跟《大悲咒》相同，這應該不是巧合，而是造此經人故意抄錄的，其他跟《大悲咒》不同的句子也許能在上述的《陀羅尼雜集》或唐阿地瞿多譯的《陀羅尼經集》（《大正藏》901 號，收在卷 18）中找到。後者長達十二卷，裡面也有很多觀音口授的陀羅尼。我的假定是「偽經」的陀羅尼不會是杜撰的，它們可能抄自一經（如下節討論的《白衣五印心陀羅尼》的例子），或抄自多經（像現在討論的例子）。



但是陀羅尼被放在新的上下文中間，這個新的安排多半比較生動。這是上節已提過的「偽經」的保守性及創新性。

持誦此陀羅尼的實際好處也跟《大悲咒》所保證的很相似。比如：「此陀羅尼，能滅十惡五逆.....如是之人，終不墮於地獄中受罪」，不但如此，「臨欲終時，心不散亂，見十方聖眾菩薩，舒金色手，摩頂受記.....往生淨國」。如果女人厭女人身，想轉生男子的話：

當須請人書寫此陀羅尼經，安於佛前，以好香花，日以供養不闕者，必須轉於女身成男子。至百年命終，猶如壯士，屈伸臂頃，如一念中間，即得往生西方極樂世界。坐寶蓮華，時有百千婁女，常隨娛樂，不離其側。

最後，此陀羅尼更能帶來最高的精神安慰，因為如誦滿一千遍，則：

即時見觀世音菩薩，當化現阿難形相，為作證明。向言所須何果報，悉能依願成就，消除身口意業，得佛三昧灌頂智力，波羅密地，殊勝之力，如滿果遂。

卷中《佛頂心觀世音菩薩療病救產方大陀羅尼經》主要是針對產婦安全生產而說的。在分娩時，如果不順利，應用硃砂寫此陀羅尼及秘字印，密用香水吞下，那就立刻產下「智慧之男，有相之女」。如果胎衣不下，將會傷害到胎兒及產母，那麼也必須立刻用硃砂書此「頂輪王秘字印」用香水吞下，這樣母親會得救，可把墮產的胎兒速棄水中，以免被惡鬼糾纏。同時孕婦不可吃狗肉、鱧魚、烏雀之類，又須常念「寶月智嚴光音自在王佛」

p. 119

的名號，這個佛在下節「白衣五印心陀羅尼」中也會出現，那時我們再仔細討論他的意義，不過同一佛名在兩種不同的「偽經」中出現是值得注意的，這也許不是偶然，而代表它們出於同一系統。

此經中有一段話除了強調它本身的靈驗外，並向正統佛經作挑戰勢：

又若復有人，得遇善知識故，誘勸書此陀羅尼經，上下中三卷，準大藏經中，具述此功德，如人造十二藏大尊經也。如將紫磨黃金，鑄成佛像供養，此陀羅尼經威神之力，亦復如是。

這跟前面《高王經》自抬身價，跟〈普門品〉一較上下，有同樣的意思。牧田諦亮曾發表在中國已失傳但日本仍保留版本的另一「偽經」，名《佛說觀世音三昧經》的經文及研究。<sup>[34]</sup>裡面也有類似的思想，如釋迦牟尼佛在該經中宣布：「此經是大威力，七日七夜讀誦此經，如前所說，都無虛事，若有虛者，我即忘諸餘經典，皆不可信。」佛把該經的威力看成比別經更大。佛所以把此經看得如此重是因為：「我於往昔為菩薩時，常見過去佛讀誦斯經。今吾成佛，亦復讀誦，未曾休息，我今成佛，良由此經。」稍後佛再度強調他自己如何靠受持此經而悟道，來說明它的不平凡：

觀世音菩薩於我前成佛，號曰正法明如來。……我於彼時，為彼佛下作苦行弟子，受持斯經七日七夜，讀誦不忘，復不念食，不念五欲，即見十方百千諸佛在我前立，於斯悟道，今得成佛，號曰釋迦牟尼，受持斯經，猶故讀誦，況復今日，汝等諸人宜應受持，莫令懈怠。

卷下《佛頂心觀世音菩薩救難神驗經》是這三卷經中最長、也最生動的一卷。此經敘述四個靈驗故事，讀起來有如小說。第一個故事很像《請觀音經》的緣由，說以前在罽賓陀國中有瘟疫橫行，如被感染，不過一二日就一定死，觀世音化裝成一白衣居士，到處登門治病，教人書寫此《陀羅尼經》三卷，盡誠供養，必得救濟活命。第二個故事是說在波羅奈國中，有一長者，家有萬貫，只有一個兒子，當他十五歲時，忽生怪病，群醫都束手無策。他的鄰居（觀音的化身？）看見他如此痛苦，告訴他一個妙計：

長者但不至愁惱，唯有請人於家中以素帛書此《佛頂心陀羅尼》三卷，面向佛前，

p. 120

燒香轉念，可得其子疾病退散，壽命延長。

長者遂依言實行，他兒子果然因而痊癒，閻羅王受感動，特別派一鬼使來到長者家，告訴他：「此人命限，只合十六歲，今已十五，唯有一年。今遇善知識故，勸令書寫此陀羅尼經，得延至九十，故來相報」。長者夫婦，聽到這個喜訊，立刻費資寫一千卷，日夜供養不闕。第三個故事是說以前有一婦人常持此經，但在三生以前曾以毒藥殺害一人，這個冤家為了報仇，投胎三次。每次都使母親難產，生下後活到兩歲就夭折。這樣經過了三次以後，母親已心痛如絞，當她的孩子又在兩歲時夭折時，她抱著他的屍體，捨不得拋入水中。觀世音菩薩受她的感動：

遂化作一僧，身披百衲，直至江邊，乃謂此婦人曰：不用啼哭，此非是汝男女，是弟子三生前中冤家，三度託生，欲殺母不得。為緣弟子，常持《佛頂心陀羅尼經》，並供養不闕，所以殺汝不得，若欲要見汝這冤家，但隨貧道手看之。道之，以神通力一指，遂化作夜叉之形，向水中而立報言：緣汝曾殺我來，我今欲來報冤，蓋緣汝有大道心，常持《佛頂心陀羅尼經》善神日夜擁護，所以殺汝不得。我此時既蒙觀世音菩薩與我受記了，後今永不與汝為冤道了。便沈水中，忽然不見。

該女子回家變賣衣裳，請人請經一千卷，自己每日念誦此經，後來活到九十七歲，死後托生到「秦國」，變成男子之身。第四也是最後的故事，毫不隱埋地完全發生在中國。以前有一個官人要上任到懷州（今河南沁陽縣）做縣令，但因沒錢置辦行裝，借泗州（安徽泗縣）普光寺常住錢一百貫用，寺主派一沙彌同行，以便到懷州把錢取回。船行到一處，官人忽起劣心，不想還錢，於是命下人把沙彌裝在布袋，投入水中殺死。想不到因為沙彌從七歲開始，就一直信奉這三卷陀羅尼，永遠隨身帶此經卷，所以雖被投入水中，他並沒受任何傷害，彷彿有人扶他在空中走過一暗室，就來到了懷州。等縣官上廳，他看見那被他拋水的和尚好好地坐在那兒，嚇了一跳。問他有什麼法術能入水不死。和尚老實把他的經驗說出來。縣官頂禮懺悔，向和尚那兒請來經本，花自己的錢請人抄寫一千卷，「置道場內日以香花供養散施」，後來以此功德昇任為懷州刺史。

以上收在卷下的靈驗故事讀起來很像變文及寶卷，也許開始時它們是附在前兩卷後面，做為念誦該陀羅尼的見證，後來隨著歲月慢慢變成經文的一部分。很明顯地，如果沙彌得救的故事是卷下的內容一部分，他不可能在上一卷一直帶著包括這一故事的「三卷」。但故事中特別指出他是泗州普光寺的沙彌是很有意思的。因為普光寺是唐朝很有名的異僧僧伽（死於 710 年）

p. 121

創立的，而僧伽有觀音化身的名聲，如此，這部「偽經」又符合了我前面提過的式：就是以真名真事把觀音的慈悲救世具體化、中國化。

### (三)《白衣大悲五印心陀羅尼經》

董其昌手抄的這部短短的經咒在明末特別流行。這是因為一些士大夫對它有信心，為了求子，彼此推荐奉行。在明以前，最早的記錄是刻有此經咒及抱著嬰兒的白衣大士的石碑。碑有記年是 1082 年。經文則是秦

觀（1049～1100）所寫。這塊碑發表在日本學者海老根敏郎於1986年的文章中，可惜他沒有註明碑的所在地或出處。<sup>[35]</sup>在北京法源寺的善本書中，有三十五本是這個經咒的木刻本，其他六十五種是《高王觀世音經》、〈普門品〉及《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經》三卷，以及少數其他名不見經錄的偽經。從這些木刻經咒的引首及附在後面的靈驗故事，我們可以得到一些有意思的結論：

第一，每一本冊子的第一頁都有白衣觀音的畫像，她有時手抱嬰兒，有時不抱嬰兒。但是毫無疑問的，在刻印此像的人看來，白衣大士就是送子觀音。因為這個名叫「白衣大士王印心」的陀羅尼就是使持誦的善男信女能得子的。在研究藝術史的學界往往把白衣觀音跟送子觀音分得很開。將前者當作禪師及文士喜歡畫的對象，如牧諤的「白衣觀音」是一典型，代表超脫的智慧。而把後者看做世俗化的民間藝術。我想這個看法可能有修正的必要。因為我們現在有明證，至少從明代開始（如以秦觀寫的碑為準，那就得上溯到宋），白衣觀音可以象徵《心經》所描述及禪師們所追求的解脫，但是也同時是送子給已到中年卻無子嗣的慈悲救世主。觀音一向是多面的，她（他）會因人因時因地而以不同的姿態顯現。

第二，經後附錄的靈驗故事幾乎千篇一律地都強調持誦此陀羅尼一定會如願以償，在十個月後得到一個「白衣重包」的兒子。「白衣重包」有雙重的意思：基本的意思是嬰兒初生下來時胎衣的薄膜仍然裹在身上，所以看起來似乎穿著一件白衣。其次的意思則是指這個嬰兒是「白衣觀音」送來的，所以他才被裹在「白衣」裡。讓我們抄錄幾則有關「白衣重包」的靈驗故事：

- (1) 武英殿中書舍人謝從寧，廣陽人，五世單傳。萬曆己卯（1579）同妻高氏禮持，自刊經印施。

p. 122

至壬午（1582）生子穀，乙酉（1585）生子染，丙戌（1586）生子稷及穎，皆白衣重包。

- (2) 恭順侯吳繼爵年五十無子，萬曆壬午（1582）有以此經授候，候每晨虔誦五十三遍，次年十月廿四日得一子，白衣重包，名之曰仁壽。刻經印施。
- (3) 湖廣麻城縣成家畝張太名，妻王氏，妾繆氏，無嗣。於嘉靖乙卯（1555）四月一日許誦此經，丙辰（1556）八月七日生一子，白衣重包。復刊施七百卷，誦一藏（即5048次）酬應。

(4) 左庶子趙用賢，常熟人。妻陳氏誦此經甚虔。萬曆丙戌（1586）七月十六日生一女，白衣如雪覆頭面及胸背，產媼揭去，乃見眉目。庶子固多男，而此女獨有白衣之驗，故記之。

最後的這個故事比較不平常，因為這是唯一生女的靈驗，同時也最清楚地形容「白衣重包」是什麼樣子。

袁了凡（1533～1606）曾編《祈嗣真詮》，收集不同的資料協助無子的人能順利生子。他把這陀羅尼放在其首。這是因為他本來到了四十歲仍然無子，後來因為他誦此咒，在 1580 年終於獲一子。他並且發現這個陀羅尼跟藏經內收的《觀自在菩薩隨心咒經》（《大正藏》1103 號）完全相同。後者為唐智通譯。據大《唐西域記》載，玄奘跋涉流沙到印度取經時，就曾持誦此陀羅尼渡過災難（《大正藏》卷 53，頁 931a）。

所以雖然《白衣大悲五印心陀羅尼經》是偽經，但是陀羅尼本身卻不是杜撰的。這一點我在前文也已提到。另一個例子是國人熟知知的《白衣大士神咒》，在不同的靈驗記中有如下的記載：

宋王鞏（約 1048～1104）《聞見近錄》云：

全州（屬西間桂林道）有一貧苦老母，日誦十句觀音心咒。年四十九，疾篤。恍然見青衣人曰：爾平生誦觀世音心咒，少十九字。曰：天羅神，地羅神，人離難，難離身，一切災殃化為塵。母如法持誦，其疾尋愈，後年至七十九。[\[36\]](#)

可見這十九個字在宋朝才出現。至於那婦人誦的「十句觀音心咒」是什麼，作者沒有交代，我們不得而知，但是很可能就是《佛祖統記》提到的《觀音十句經》，因為在宋朝那也很流行。至於現行的《白衣大士神咒》中的咒語，卻是跟《法苑珠林》中登載的《觀世音菩薩說隨願陀羅尼咒》中的咒語（《大正藏》卷 53，頁 742b）相當類似。

p. 123

這又是「偽經」裡面幾乎總保有一些「真經」的成份的另一例證。

明末士大夫信奉《白衣大悲五印心陀羅尼經》的另兩個有名的代表，是編《指月錄》的瞿汝稷（1548～1610）和他的朋友嚴道徹。瞿曾寫了一

個跋，刻在他印施的經文後面，裡面提供了一些有趣的資料，茲摘錄如下：

稷之持此始於萬曆庚辰（1580）歲二月（+）。同持則李伯樗喬新，嚴道徹激，伯樗未及得子，道徹三歲而得子。稷久未獲驗，每自咎曰：我持不及二君子虔也，我夙障獨深也。逮癸未（1583）三月一夕，夢入一庵有僧語曰：君若所持陀羅尼尚有一佛號未持，持則得子矣。覺不省佛號為何，曰每於大士示蹟日則禮持示蹟名號。越乙酉（1585）冬北遊阻冰流河驛，至十二月十二日入一庵，見貌座有此經。刑曹王岐山刻本也。展讀之，佛號有寶月智嚴光音自在王佛，昔所未聞。中心恍然。遂稽首座側，歸而禮持。甫三日，得一子，果符曩夢。丙戌（1586）入都，友人徐文卿琰，于中甫玉立皆受持求嗣，中甫內子且感異夢而孕矣，於是共謀梓行，以廣持流。

從上面這一段記載我們可以得悉士大夫階級的信徒往往是彼此介紹持誦此咒。我們也從而知道在晚明的這個「偽經」似乎仍未定型，內容時有變更。有的經文中並不列有「寶月智嚴光音自在王如來」的名號。這個佛在上節《佛頂心觀世音菩薩療病救產方大陀羅尼經》中也出現過。他是誰呢？原來是七佛藥師之第二尊，是東方世界妙寶的藥師佛，特別照顧產婦。在玄奘譯的《藥師琉璃光七佛本願功德經》中有此一段：

若有女人，貪煩惱常覆其心，相續有娠深可厭惡，臨當產時受大苦惱，若我名字皆經其耳，或復稱念，由是力故，眾苦皆除，捨此身已，常為男子，乃至菩提。（《大正藏》卷 14，頁 410b）

這很可能是提供給以上兩部偽經作者所需要的根據。此外，《藥師如來本願經》所宣稱的：「求長壽得長壽，求福報得福報，求自在得自在，求男女得男女。」（《大正藏卷 14，頁 449）也正是這些「偽經」所宣揚的思想。

#### （四）兩部夢授給兩位明朝皇后的「偽經」

以上討論的「偽經」，包括現存最早的《高王觀世音經》，它們的起源年代及作者都是很難成立的。這個困難不難了解，因為既然這些經希望以「真經」的身份被世人接受，它們的撰造人自然會想盡方法將它們的來源弄得神祕莫測。幸好明朝有兩位皇后都曾在「夢」



中被觀音親授一經，而她們又都留下了記錄。我們因此可以得知「偽經」的成立及流傳也許跟當權者的提倡有相當的關係。

第一個接受觀音夢授經的皇后是永樂的妻子徐皇后。經的名字是《大明仁孝皇后夢感佛說第一希有大功德經》上下兩卷，被入藏。現存《卍續藏》。徐皇后（1362～1407）有文名，特別注重女德閨範，曾著《古今列女傳》、《內訓》及《勸善書》。在《第一希有功德經》前她寫了一篇相當詳細的序，日期是永樂元年（1403）正月初八。簡述如下：洪武三十一年（1398）春正月朔旦，當她焚香靜坐，看閱古經時，忽然紫金光充滿閨中，「恍惚若睡夢」，看見觀音菩薩在光中「現大悲像，足躡千葉寶蓮華，手持七寶數珠，在吾前行。」她隨著觀音到一大門，黃金題額「耆闍崛境」，進入有如仙境的地方，他們坐過「般若之橋」，經過數堂，來到「耆闍崛境第一道場」，裡面的風景完全如彌陀佛的淨土一般。不但路都是□璃黃金等諸寶鋪成的，而且孔雀、鸚鵡諸異鳥音作梵聲，同時「路旁有廣池，湧出五色千葉蓮華，大如車輪」。她面臨如此勝境，覺得很慚愧，不知積了什麼大善，才有因緣來此。觀音向她微笑，作了一些解釋，夢境過程如下：

（觀音云：）「此佛說法菩提場，經恆河沙俱胝劫，無有能至者。惟契如來道者，方得登此。后妃德尊至善，夙證菩提妙登正覺。然今將遇大難，特為接引以脫塵勞。如來常說第一希有大功德經，為諸經之冠，可以消弭眾災。誦持一年精意不懈，可得須陀洹果，二年得斯陀含果，三年得阿那含果，四年得阿羅漢果。五年成菩薩道，六年得成佛果。世人福德淺薄，歷劫未聞。后妃將為天下母，福器深厚覺性圓明，妙堪付囑以拔濟生靈」。乃以淨瓶甘露水起灌吾頂。但覺心身清涼，萬慮俱寂，憶念明了無所遺忘，遂出經一卷，令吾隨口誦之，即第一希有大功德經也。吾誦一遍大義麤通，誦二遍了然開悟，三遍記憶無遺。觀世音言後十年更相會。（《卍續藏》卷 1，頁 683a）

這時因為她聽見宮中有人說話的聲音，所以忽然醒了。於是她立刻取筆把所授經咒一字不遺的記下。第二年果然有難。她將惠帝在位的四年算做洪武三十二到三十五年，不用建文年號，她的丈夫永樂能登位她歸功於自己持誦此經的靈驗。

此經上卷較短，只有四頁，裡面講的是大乘經典如《楞嚴經》及《圓覺經》喜歡討論的心性問題。如：

應如是觀，應無所住而生清淨心，以如實見得清淨故，是名第一希有。佛言世人欲識如來心性，是心性者，我不獨有，眾生皆具，唯性自性本根，妄想自心分別，

p. 125

迷常住真心，失真空淨性。（《卍續藏》卷 1，頁 685a）

下卷共七頁，其中六頁完全是陀羅尼。很顯然地，它們是此經的中心，誦這些陀羅尼的好處，不但是各種現世的利益，而且會保護本人及九世先靈死後的安全。（《卍續藏》卷 1，頁 693a~b），如果我們分析這些利益，不難找出它們正統經典的出處。因為《法華經·普門品》中出現的災難是最先舉出的，從病痛及地獄的得救使我們想到《請觀音經》、《大悲咒》，及《大乘莊嚴寶王經》。而「若無嗣續生智慧男子」的允諾自然是〈普門品〉、《藥師如來本願經》以及我們上節討論的不同「偽經」都共同肯定的信仰。

「夢授」的經能不能被接受為真經是早期經錄的作者就已辯論過的題目。我們曾談到僧祐及費長房對尼子所誦廿一部經不同的看法。可是在徐皇后眼中，她夢裡得來的這「第一希有功德經」的地位是無庸置疑的，不但她自己有此看法，她的同時代人也有同感，否則也不會將之入藏。這部經另一特殊的地方是它已存在五佛國，觀音是在夢中把此經拿給她看，而不是像《高王觀世音經》或《觀音十句經》由觀音在夢中口授而流傳下來的。我想這跟西藏紅教的「密藏經典」Terma 的傳統可能有關係。我們知道永樂很禮遇喇嘛。在他做皇帝的那些年，他曾封了五位王，四位法王，兩位西天佛子，九位灌頂大國師及十八位灌頂國師。[\[37\]](#)雖然徐皇后在永樂登位七年後就去世了，她大約不會跟這些西藏大喇嘛都接觸過，但是我想西藏佛教對經典的看法她是有機會了解的。

第二本在明朝出現的「偽經」是萬曆的母親李太后寫的《佛說大慈至聖九蓮菩薩化身度世尊經》，現存有萬曆四十四年（1616）由她兒子萬曆皇帝印造的刻本。因為沒有入藏，此經比較罕為人知。李太后同時也寫（或由他人寫）了一本道經叫《太上老君說自在天仙九蓮至聖應化度世真經》，現存刻本也是同一年印施的。[\[38\]](#)這兩個經的名稱中都有「九蓮」兩個字，這一點值得我們注意。因為這是因為李太后和她的兒子萬曆皇帝曾推動「九蓮菩薩」的信仰，而這個菩薩不但是觀音的化身，而

李太后在她生前和她死後都被稱爲九蓮菩薩。這個神奇的傳說跟她一生對宗教的狂熱應該不無關係。李太后的一生相當戲劇化。她生在世宗嘉靖廿四年（1545），父親李偉是通州灤縣永樂店（今通縣縣永樂店）人，初入宮時，只是一個在當時被稱爲「都人」的宮女，

p. 126

後來就分到嘉靖帝第三子裕王王府裡工作，被看中，有了身孕。十九歲時生下朱翊鈞，就是後來的神宗萬曆。嘉靖死後，第三子裕王繼位爲穆宗，被封爲貴妃，那時她只有二十三歲，因爲皇后多病無子，立翊鈞爲皇太子。穆宗在位不過六年就死去，神宗萬曆皇帝繼位時只有十歲，李氏被尊爲慈聖皇太后。[\[39\]](#)1572 年秋天在穆宗去世只有幾個月後，李太后帶頭捐資鑄了一個大鐘獻給保明寺，鐘上刻有一千七百多人名，很多是皇親及宦官。保明寺是一位姓呂的尼師在 1462 年建立的，到李太后時候，另一位年輕的叫歸圓的尼師主持保明寺，在 1571~73 兩年間她模倣羅清（1446~1527）的榜樣，也寫下了她的「五部六冊」（五種寶卷，一種有上下兩卷，故名），那時她只有十二歲，保明寺的創始人此時也被稱爲「呂菩薩」，被視爲觀音的化身。李太后之看重保明寺，很可能是因爲她對這兩位尼師深爲欣賞。[\[40\]](#)

李太后自己在夢中接受上述的經而因此變成九蓮菩薩有一段曲折的故事。據編《補陀落伽山志》的侯繼高在 1589 年寫的序裡記載，1586 年七月初七忽然在李太后住的慈寧宮有瑞蓮盛開，兩天後皇宮裡也有瑞蓮盛開。萬曆皇帝大喜，命宦官請大臣來賞蓮並做詩。李太后派宦官兩次捧觀音像到普陀山進香，因爲觀音乃胎藏界的蓮華部主。[\[41\]](#)次年她做夢被授九蓮菩薩經。爲了紀念這件大事，在 1587 年萬曆爲他母親在西北郊外八里莊的慈秦寺立了有「九蓮聖母像」的碑，背面刻有「瑞蓮賦」。兩年後，1589 年在聖安寺又立類似的碑。此外，在 1618 年建立的長椿寺據說有一對畫軸，其中寫有「李太后之牌位」的畫軸上，畫的是一個牌位，上面寫的是「九蓮菩薩之位」。[\[42\]](#)九蓮菩薩不但在北京的寺廟中被供奉，在外地也有她的蹤跡。《泰山志》（1802 年）引顧炎武〈聖慈天慶宮後記〉說：

碧霞元君之宮前一殿奉元君。萬壽中尊孝定皇太后爲九蓮菩薩，構一殿於元君之後奉之。（10，頁 28b）

可見李太后在她生前已被視作九蓮菩薩。在她死後更有人直呼她為九蓮菩薩，比如收在《四庫全書》、《明宮史》內附在「番經廠」下，有張士範的一段話：

大內西北之隅建有英華殿一處，前菩提樹二株，聞係九蓮菩薩慈聖皇祖母所植，高二丈，枝幹婆娑下垂至地，儼若佛菩薩慈悲接引眾生也者.....秋深葉墮時飄颻永巷，拾作念珠.....因上尊號九蓮菩薩云偶禪友特以此珠作施。（651，頁 653~636）。

從現存的九蓮菩薩碑的摹拓看來，九蓮菩薩就是南海觀音。她如意坐在樓台上，面前有一開滿大蓮花的池塘，左後方有白鸚鵡，而前傍則有善財在頂拜。如果不是碑上注有「九蓮」，我們一定會說這是觀音。我想用這典型的觀音造像來代表九蓮菩薩不是偶然的，因為雖然文獻中沒有明說，觀音跟九蓮的關係是非常密切的。這可從經文中看出。《九蓮菩薩經》的開頭是大悲觀世音問佛陀「以何因緣於娑婆國土，無量百千億萬眾，能滅九種苦惱，苦盡樂生，永脫劫苦，復生智慧？」（頁 6）然後佛陀回答說過去很久以前，有九蓮菩薩出現於世，國土如西方極樂世界：

玻璃為地，各有七寶行樹，七寶池沼，七重欄楯....八功德水，充滿其中，池中九色蓮華，大如車輪....無四惡道，地獄餓鬼畜生，阿修羅道，多有天人....。（頁 8）

在九蓮菩薩住世時，真是人間天堂，如果精進修持，念佛三昧，眾生可到該國土，「面見九蓮菩薩，並見十方世界如來」（頁 13）。最後佛說陀羅尼，持誦此陀羅尼，可得到現世多種利益，同時也可持此咒力前往九蓮菩薩國土。

至於「九蓮」的名字有什麼意義，該經並沒有提出解釋，只是我們注意到「九」字時常出現。尤其在形容該菩薩時，有如下一連串九個句子：

心生蓮華，性見蓮華，眼睹蓮華，耳聽蓮華，鼻聞蓮華，口吐蓮華，首出蓮華，身坐蓮華，足踏蓮華。（頁 13）

不過我想從該經反映出來的淨土思想看來，很可能跟九品往生有關係，不過「九蓮」這兩個字並不見於淨土經典。「早晚課誦」內「往生位前上供」儀式有如下的偈：

願生西方淨土中 九品蓮華為父母

華開見佛悟無生 不退菩薩為伴侶[43]

「阿彌陀佛供」的讚中，也有類似的文字：

阿彌陀佛 無上醫王 巍巍金相放毫光

苦海作舟航 九品蓮邦 同願往西方[44]

在佛教的文獻中，九品蓮花或九品蓮台不時出現，這是跟我上面提到的九品往生有關。不過如果我們考慮明代中葉開始流傳的「寶卷」，「九蓮」則是一個很常見的名詞。一般寶卷最早是白蓮教教人用來傳教的通俗經典，羅清的「五部六冊」是寶卷的典型。不過到後來寶卷也不只宣傳宗教信仰，因為除了不同教派有他們自己的寶卷以外，我們也可看到通俗性、娛樂性的寶卷，學者們認為最早的白蓮教系統的寶卷是「皇極金冊九蓮正信皈真還鄉寶卷」，在此「九蓮」一詞已包括在書名之內。此經成於何時無人知道，但 1523 年是最早印刷的年代，像多半明代的白蓮教寶卷一樣，此書也是兩卷二十四品，無生老母是最高的神祇，人類歷史分成三劫，由三個佛掌教：燃燈佛，釋迦佛和彌勒佛，九蓮相當於最高的天堂境界，得救的人能參與龍華會，回到「家鄉」，跟無生老母重聚。類似的思想及用詞可在 1543 年的《藥師本願功德寶卷》及 1659 年的《銷釋接續蓮宗寶卷》找到，同時保明寺的第五代主持歸圓尼師圓寂時，曾用「九品蓮華」莊嚴道場。[45]

在白蓮教派的寶卷傳統中，有《九蓮經》一詞，因為以九蓮為名的寶卷不只一本。最早的是 1523 年版「皇極金蓮九蓮正信皈真還鄉寶卷」，故俗稱《老九蓮》，但是還有所謂的《續九蓮》，那就是大乘教（或聞香教）的創始人王森（1542～1619）和他後裔所造的經。如根據清檔案史料記載，「雍正二年（1732）左隸查辦石佛口王姓一案時發現了《老九蓮》、《續九蓮》兩部經」。[46]在《老九蓮》寶卷中，我們已可看到「九蓮」就是觀音菩薩的了解：



諸天佛祖菩薩，忽聞寶香，不解其意，一齊都到九蓮天五品宮諸問圓通教主，九蓮觀音，忽聞信香，不解其意。菩薩答曰：此香別處無有，除是太皇天宮古佛官中有此寶香。[47]

李太后寫的夢授經可能受到兩方面的影響，其一是永樂妻子徐皇后的《第一希有大功德經》，其二則是以保明寺歸圓尼師為代表的白蓮教系統的寶卷。前者提供了陀羅尼為主的修持方式，後者提供了「九蓮」的詞彙及觀音化身為凡人的先例。既然呂祖（保明寺的創始人）可以是老母及觀音的化身，為什麼李太后不能是九蓮菩薩，而九蓮菩薩就是觀音的化身呢？晚明的宗教氣氛有助於神人合一的思想，而李太后的「偽經」也受到該時代的影響。在討論偽經時，我們必須注意其時代背景，因為偽經跟中國文化，尤其是宗教文化和民俗文化有很密切的關係。因此，隨著明末教派的繁衍及寶卷的流行，「偽經」的形式及內容也必有改變。

## 四、結語

本文以幾個中國「偽經」為例，對「偽經」與「真經」的關係以及「偽經」在佛教中國化及通俗化過程中所作的貢獻加以討論。有的「偽經」是大家很熟悉的，如《高王觀世音經》，但本文中談到的其他「偽經」可能少為人知。這些偽經有一些共同點，可以作為本文的結論：第一，它們雖然是在中國撰作的，但其表現的宗教思想及修持方法卻是根據大乘正統的經典的。法華、淨土的思想，稱名、持咒的方式都為這些經典所強調。在幾個陀羅尼的例子中，我們甚至可以找出它們在正統佛典的出處。所以這些經是在中國撰造，並不代表它們的作者就任意杜撰。他們往往是以新瓶裝上舊酒的方式重新包裝。第二，「偽經」的作者最多的精力是放在把該經跟某一具體的中國人的親身經歷連接在一起。因而該經不再是佛陀在遠古以前講的玄理，而是觀音菩薩在一特定的時地，在救某個有名有姓的國人時揭露的救世福音。第三，「偽經」跟靈驗記因而有很相似的作用，它們都是強有力的佛教中國化的工具。特別在研究觀音信仰在中國建立及發展的過程時，我們不可忽視「偽經」所做的貢獻，因為它們跟觀音的進香傳統、圖像、靈驗記、及寶卷一樣，都是把這位原本為印度男性的大菩薩轉變成國人最熟知、最愛戴的觀音大士的不可或缺的媒介。

**關鍵詞：**1.偽經 2.真經 3.經錄 4.觀音 5.陀羅尼

p. 130

## 附錄

本附錄之照片係由美國印地安納波里斯博物館所提供。

( Indiana Polis Museum of Art, Indiana, U.S.A )

p. 131

p. 132

p. 133

p. 134

p. 135

**Apocryphal Sutras and the Cult of Kuan-yin**

Yü Chün-fang  
Professor of Rutgers University

## Summary

Since the Six Dynasties, about the 4th-6th centuries AD., following the introduction and domestication of Buddhism in China, there have been a great number of so-called "apocryphal scriptures" Produced in China, many of them centered around the belief in Kuan-yin. They served as a very important medium in the establishment and spread of Kuan-yin cult in China. This article first examines the views on "genuine scriptures" versus "apocryphal scriptures" as found in several representative catalogues of scriptures. From such a general survey of views, it is possible to see that there does not seem to exist a body of objective and verifiable standard to make such a distinction between the two. We will then review the ideas of recent scholars concerning the "apocryphal scriptures" and discuss why other expressions such as "scriptures composed in China" or "Chinese indigenous scriptures" were suggested by them as more suitable to refer to these sutras. We next discuss several important indigenous scriptures promoting Kuan-yin faith and compare their thoughts and methods of practice with those of "orthodox scriptures" and thereby argue that the former show both conservatism and innovation. Finally, we look at the process of how two Ming empresses created their own apocryphal. sutras and venture some hypotheses about the relationship between royal patronage and the appearances of such scriptures.

[1] 與觀音有關係的大乘顯密經，多達八十種，其中最重要的是《法華經》、《華嚴經》、《心經》、《楞嚴經》、《觀經》、《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼經》、《千手千眼無礙大悲心陀羅尼經》、《十一面神咒心經》、《不空羅索咒心經》、《悲華經大施品受記品》，《大乘莊嚴寶王經》等，後藤大用《觀世音菩薩の研究》（東京，1958）討論這些經及其他有關問題（此書有中文譯本，書名稍異，叫《觀世音菩薩本事》，由黃佳馨譯，台北天華出版公司，1982）。鄭僧一《觀音——半個亞洲的信仰》（台北慧炬，1987）討論文人與觀音信仰。佐伯富〈近代中國に於ける觀音信仰〉，刊在《塚本博士頌壽記念佛教史學論集》（京都，法藏館，1961），頁372~389。塚本善隆〈近代支那大眾<sup>田</sup>女身觀音信仰〉，刊在《山崎博士還曆記念印度學佛教學論叢》（京都，

法藏館，1955），頁 262～280。牧田諦亮《六朝古逸觀世音感應記の研究》（京都，平樂寺書店，1970）。小林太一郎〈唐代大悲觀音〉《佛教美術》卷 20（1953），頁 3～27。Rolf A. Stein,

"Avalokiteśvara / Kuan-yin: exemple de transformatio'n deus en deesse. "Cahiers d'Extrême-Asie, No.2 (1986), 17～

77. Marie Thèrèse de Mallmann, Introduction à l'étude d' Avalokiteśvara (Paris 1948) .

[2] 除了本文討論的「偽經」外，在大陸也發現十多本過去沒有看到的寶卷。見拙作 "Images of Kuan-Yin in Chinese Folk Literature" 《漢學研究》第 8 卷第 1 期（民國 79 年 6 月），頁 211～285，及《寶卷文學中的觀音與民間信仰》，民間信仰與中國文化國際研討會（漢學研究中心，民國 82 年 4 月 25 至 28 日）。田野調查的結果是在杭州及普陀山錄製的錄像帶「觀音進香」（Kuan-Yin Pilgrimage, 1989）及拙文

"P'u-t'o Shan : Pilgrimage and the Creation of Chinese Potalaka" in Pilgrims and Sacred Sites in China. Edited by Susan Naquin and Chuün-Fang yü (University of California Press, 1992) ,190～245.

[3] 雖然法源寺的經名多了一個「心」字，它們是董其昌抄的同一種經，不過「南無大悲觀音」及「南無寶月智嚴光音自在王佛」則是後者沒有的。可見同一本經往往在抄錄中產生一些差異。周紹良〈明代皇帝、貴妃、公主印施的幾本佛經〉，《文物》（1987 年 8 月），頁 8～11，討論到瑞安公主施印的另一本經。

[4] Kyoko Tokuno,

"The Evaluation of Indigenous Scriptures in Chinese Buddhist Bibliogr

aphical Catalogues" , Chinese Buddhist Apocrypha. Edited by Robert.

E. Buswell, Jr. ( University of Hawaii Press, 1990 ) . p. 31.

[5] 同上，頁 53。

[6] 牧田諦亮《疑經研究》（京都大學人文科學研究所，1976），頁 25～27。

[7] Kyoko Tokuno, p.38, 45. 她的解釋是費長房出於維護佛教的立場，爲了跟道教經典大批出現競爭，對偽經的審判標準大爲放寬，所以才對這些經有較肯定的態度。

[8] 《雲棲法彙》中〈正訛集〉的《高王觀世音經》，見《蓮池大師全集》（台北，中華佛教文化館，民國 62 年）卷 4，頁 10a。

[9] Antonino Forte,

"The Relativity of the Concept of Orthodoxy in Chinese Buddhism: Chi h-sheng's Indictment of Shih-li and the Proscription of the Dharma Mirror Sutra." Chinese Buddhist Apocrypha. p. 243.

[10] Michel Strickmann,

" The Consecration Sutra: A Buddhist Book of Spells" Chinese Buddhist Apocrypha, p.79.

[11] 同上，頁 78。



[12] Ronald M. Davidson,

"An Introduction to the standards of Scriptural Authenticity in Indian Buddhism." *Chinese Buddhist Apocryphal*, p.294, 316.

[13] Tulku Thondup Rinpoche, *Hidden Teachings of Tibet: An Explanation of the Terma Tradition of the Nyingma School of Buddhism*. Edited by Harold Talbot (London: Wisdom Publications, 1986), p.13

[14] 牧田諦亮《疑經研究》，頁 40。

[15] 牧田諦亮收在他《六朝古逸觀世音應驗記の研究》（京都：平樂寺書店，1970）內的〈高王觀世音經の成立——北朝佛教の一斷面〉，頁 157~178。同文也載於《疑經研究》頁 272~289。桐谷征一〈偽經高王觀世音のテキストと信仰〉，《法華文化研究》（立正大學法華經文化研究所），第 16 號（1990），頁 1~67。

[16] 如果我們把這十句跟《高王經》各版本相比較，可以找到與前六句相似的經文，即「觀世音菩薩，南無佛，佛國有緣，佛法相因，常樂我淨，有緣佛法」（敦煌及《大正藏》本）。但是後四句則都沒有。另一本敦煌佛經《救苦觀世音經》S. 4456 則有類似的四句「朝念觀世音，暮念觀世音，坐念觀世音，行念觀世音，念念相因起，念佛不離心」。牧田推定此經成於八世紀唐末（《疑經研究》，頁 69）。《十句觀音經》採取了《救苦觀世音經》及前《高王觀世音經》的文句，稍加修改而成。桐谷把《十句觀音經》跟《高王經》的各版本做了一個比較表，見頁 15~16。

[17] 白衣觀音與杭州上天竺寺的關係在下列拙文中討論到：

Chün-fang Yü, "P'u-toshan =

Pilgrimage and the Creation of the Chinese Potalaka", *Pilgrims and S*

*acred Sites in China*, p.196~202。及

"Feminine Images of Kuan-yin in Post-T'ang China." *Journal of Chinese Religiones*, No.18 (Fall, 1990), pp. 61~89.

[18] 盧景裕跟高歡的關係見牧田諦亮《高王觀世音經の出現——北朝佛教の一斷面》，頁 161~166。

[19] 同上，頁 167。

[20] 桐谷征一文，頁 20。隋《歷代三寶記》在竺法護譯出經下，記「光世音經一卷，出正法華經」（《大正藏》卷 49，頁 64c）隋天台智顛（538~597）在他寫的《觀音玄義》下，有這樣的一段話：「夫觀音經部甚多，或《請觀世音》，《觀音受記》，《觀音三昧》，《觀音懺悔》，《大悲雄猛觀世音》等不同。今所傳者即是一千五百三十言，《法華》之一品。而別傳者，乃是曇摩羅讖法師，亦號伊波勒菩薩，遊化蔥嶺來自河西，河西王沮渠蒙遜，歸命正法，兼有疾患，以告法師，師云：觀世音與此土有緣，乃令誦念，患苦即除，因是別傳一品，流通部外也。」

（《大正藏》卷 34，頁 891c）我們注意到智顛引的一些與觀音信仰有關的經典，除了東晉竺難提譯的《請觀音經》以外，其餘的都是所謂的「偽經」。

[21] 桐谷征一文中把所有有關《高王經》靈驗故事的資料做了一個很詳盡的比較表，把資料的名稱、卷數、編者、成立年故事的主人公、經典名、苦難的狀況、救濟手段及靈驗內容、以及書承關係，都做了清楚的交代，給研究者很大的方便。見該文頁 44~48。

[22] 同文頁 49，見「表四」「高王經靈驗說話系統圖」。

[23] 比如在民國 78 年由板橋明善天道堂印贈的《高王觀世音真經》的序中，有如下的記載：「昔五代時，有高歡國王為相州郡主，好殺。適寶藏官孫敬德誤犯重法，囚禁就死。專持《觀世音菩薩普門品經》，日夜不歇，忽夢見一僧曰：汝持此經不能免死，我勤汝持誦《觀世音經》一千遍，為脫刑名。敬德曰：今在禁中，安得經典？僧曰：吾口授汝，睡覺敬書便無忘失……」頁 2~3。

[24] 牧田諦亮《六朝古逸觀世音應驗記》，頁 168。桐谷征一，頁 21~22。

[25] 同文，頁 35～37。

[26] 牧田諦亮《六朝古逸觀世音應驗記の研究》，頁 30～31。

[27] 同書，頁 38。

[28] 桐谷征一文，頁 29。

[29] 同文，頁 28，及 64。

[30] 同文，頁 66。

[31] 施主名李知順。經文如下：「若有受持此神咒者所在得勝，若有能書寫帶在頭者若臂者，是人能成一切善事最勝清淨，常為諸天龍王之所擁護，又為諸佛菩薩之所憶念。此神咒能與眾生最勝安樂，不為夜叉羅刹諸鬼神等為諸惱苦，亦不為寒熱等病之所侵損，厭蠱咒咀不能為害，先業之罪受持消災。持此咒者常得安樂無諸疾病色相熾盛，圓滿吉祥福德增長，一切咒法皆悉成就。」

Roderick Whitfield and Anne Farrer, *Caves of the Thousand Buddhas,*

*Chinese Art from the Silk Route* (British Museum Publication,

1990), pp.106～107。不空勸肅宗持陀羅尼一節，

見 Kenneth Ch'en, *Buddhism in China, A Historical Survey*

(Princeton University Press, 1964), p.335，陳觀勝氏只指出敦煌的木刻經咒，但沒有標明咒的名稱。

[32] 見陳觀勝書，p.336。他也沒有標明陀羅尼名，這可能是《佛頂尊勝陀羅尼經》，《大正藏》有不空譯的《佛頂尊勝陀羅尼注義》(974D 號)及《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》(972 號)，收在《大正藏》卷 19，同卷有唐佛陀波利(967 號)及杜行顛(968 號)譯的《佛頂尊勝陀羅尼經》。

[33] Michel Strickmann, "The Consecration Sutra: A Buddhist Book of Spells", *Chinese Buddhist Apocrypha*, p.80。《陀羅尼雜集》收在《大正藏》卷 21，1336 號。

[34] 牧田諦亮，《疑經研究》，第五章〈觀世音三昧經の研究〉，頁 230~246。

[35] Toshio Ebine 海老根敏郎

"Chinese Avalokite'svara Paintings of the Song and Yuan Periods" in *The Art of Bodhisattva Avalokite'svara-Its Cult-Images and Narrative Portrayals-International Symposium on Art Historical Studies 5*

(Department of the Science of Arts, Faculty of Letters, Osaka University, 1986), pp. 94~100.

[36] 見《觀世音菩薩靈感錄》（上海，民國 35 年）上卷，頁 12a。此故事係轉錄自《茶香室叢鈔》13。

[37] 《明史》，卷 331 〈西域傳〉。

[38] 現存的佛經是北京法源寺周紹良先生藏本，道經則是法源寺善本書部所藏。周氏曾在他寫的一篇文章中介紹這兩種經，見〈明萬歷年間爲九蓮菩薩編造的兩部經〉，《故宮博物院刊》（1985，2）：頁 37~40。

[39] 《明史·孝定李太后傳》。雷大受〈九蓮菩薩——明萬歷皇帝生母李太后〉，燕都（1985，12）總三期，頁 37~39。

[40] 保明寺的歷史及其與明皇室的关系，見

Thomas Shiyn Li and Susan Naquin,

"The Baoming Temple: Religion and the Throne in Ming and Qing Chi

na." Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 48, no. 1 ( June, 1988 ) , pp.131~188

[41] Chun-fang yu,

"P'u-to Shan: Pilgrimage and the Creation of the Chinese Potalaka," p. 210~211.

[42] 畫軸見岡田玉山《唐土名勝圖會》（1805，京都 1981 複印本），頁 426，同注 40，頁 161。

[43] 《佛教朝暮課誦》（台北，中華佛教文化館，民國 67 年）頁 73。此書係根據常州元寧寺禪門日誦、蘇州靈巖山寺早暮課誦、台灣佛教課誦合編而成。

[44] 同書，頁 67。

[45] Lir Naquin,

"The Baoming Temple: Religion and the Throne." p.151,161

[46] 馬白沙、韓秉方《中國民間宗教史》（上海人民出版社，1992），頁 612。

[47] 同書，頁 614。