

# 跨文化视野中的妙善故事

周秋良

(中南大学文学与新闻传播学院, 湖南长沙, 410083)

**摘要:** 在我国众多的观音本生故事中, 影响最为深远的是妙善公主修炼成道的故事。妙善故事虽然是中国文化的一个创造, 但是又具有鲜明的外来文化特征, 可以从佛经中找到创造的原料。妙善故事中塑造的有着中国文化特色的妙善形象, 把在佛典中超越时空的观音菩萨, 变成一个生长在中国, 有名有姓, 有生长历史的神化人物。印度佛教文化中的观音形象, 在传入中国的过程中成功地和中国文化相融合, 完成了其中国化的过程。

**关键词:** 妙善故事; 跨文化; 中国化

**中图分类号:** I299

**文献标识码:** A

**开放科学(资源服务)标识码(OSID)**

**文章编号:** 1672-3104(2020)06-0183-08



观音是印度佛教中非常重要的一位神祇, 观音信仰的内涵非常丰富驳杂, 其主要来源甚至可以追溯到早期印度文化中的海洋保护神灵崇拜。但是, 古印度佛经较为注重宣扬观音神通广大的神力, 对其本生故事却大都语焉不详。随着观音信仰的不断流布, 人们开始创造观音在现实世界出生的种种说法, 形成了多种观音本生故事。在我国众多的观音本生故事中, 影响最为深远的是妙善公主修炼成道的故事。现存妙善故事书写较为完整的早期文本是北宋元符年间的碑记《香山大悲菩萨传》(以下简称《香山传》)。此外, 明清以来在小说、戏曲、宝卷、唱本等不同文体中还存在着妙善故事的多种不同书写形态, 如明代传奇《观世音修行香山记》(简称《香山记》)、宝卷《香山宝卷》、木鱼书《观音出世》、小说《南海观音菩萨出身修行传》, 等等。这些作品叙述了生动曲折的观音证道故事, 在一种中外文化的互渗交融与和谐共生中, 比较成功地塑造了妙善这一具有鲜明中国文化烙印的观音本生形象, 很好地推进了我国民俗佛教观音信仰的传播和观音形象中国化的进程。

## 一、妙善故事的佛经文化特点

妙善故事作为中印两种文化交流、融合的产品, 不仅具有两种文化各自的品质, 而且这一完全中国化的观音形象, 标志着观音信仰在不断中国化的过程中逐渐走向民俗化。妙善故事虽然是中国文化的一个创造, 但是可以在佛经中找到创造的原料。一方面, 妙善故事中的许多人和事物都可以从《妙法莲华经》(以下简称《法华经》) 等中找到相似的内容; 另一方面, 妙善公主出家修行与《佛本生经》中的太子出家修行有着相同的叙事模式。

### (一) 妙善故事人物的佛经表征

妙善故事中的父王妙庄王、宝德王后及妙音、妙颜姐妹都可以从《法华经》中找到相关的原型。

作为妙善故事中的家长, 妙庄王在整个故事中处于重要地位。他不仅构建了故事发生的基本框架, 而且还串联起故事情节。这个人物的原型

收稿日期: 2019-06-13; 修回日期: 2020-04-10

基金项目: 国家社科基金项目“中国古代小说中的女神书写研究”(15BZW069)

作者简介: 周秋良, 湖南衡山人, 文学博士, 中南大学文学与新闻传播学院教授、博士生导师, 主要研究方向: 古代小说、戏曲和民间观音信仰, 联系邮箱: qlzh0515@126.com

来自《法华经》的第二十七品《妙庄严王本事品》。此佛经讲述的是：过去有一国，名光明庄严，国中有王，名妙庄严，其夫人叫净德，有两个儿子，一名净藏，二名净眼。两个儿子久修菩萨所行之道，成为具有大神力、福德智慧的佛，他们想要妙庄严王也放弃外道和他们一起来修持《法华经》，于是二人以各种神通来规劝父亲。通过种种神通的表现，他们说服了自己的父王，妙庄严王及其后宫八万四千人，最后都受持《法华经》。妙庄严王夫妇还都修行成佛了，一个是华德菩萨，一个是光照庄严相菩萨。最后妙庄严王指出两个儿子是为了引导他们夫妇修行才来到这个家，其中有一个儿子是药王菩萨。药王菩萨在修行时曾断手事佛。两相比较，我们可以看出此品经文为妙善故事提供了宗教主题、部分人物以及故事的某些情节。

妙善的姐妹妙音、妙颜也可从《法华经》中找到相关的内容。《法华经》第二十四品为《妙音菩萨品》。从经文中可以看出他有着和观音一样的道行品质，尤其是曾化身为公主的模样到皇宮中去说《法华经》，“乃至王后，变为女身而说是经”<sup>[1](65)</sup>，这与在皇宮出家修行的妙善是非常相近的。清代国学大师俞正燮甚至认为妙善与妙音就是同一人，他对妙音和妙善的关系作了如下的考察：

今妙音见《妙法莲华经》，妙善见《隋书》。《法华》言于王后官见变女，属之妙音。检隋时天台智者(智顓大师)《观音义疏》云：“观世音于王后官见女身者，王者禁錮，不得游散，化物为难”，益知“妙音品”即观世音。今常德武陵梁山观音寺有碑，言宋孝建中，妙音住锡于此。唐天宝中该寺额为寿光，有梵僧至，开妙音塔，见金锁连环骨满钵，以锡横担之，冉冉而去。乃奏复为观音寺，是唐时亦以妙音为观世音，《妙法莲华经》多此一章也。<sup>[2]</sup>

我们姑且不论妙音与妙善的关系，但佛教中关于妙音菩萨的种种传说，与妙善故事有着很多的相似性，这一点是可以肯定的。

妙颜虽然在《法华经》中找不到直接的依据，但在《法苑珠林》中却有一个同名的沙弥，一位得道高深的妙颜沙弥。他在八岁的时候就为“阿

育王夫人说法”了，“飞入王宫，住王后前后，王后作礼举手欲抱……妙颜谓夫人曰：‘且却，且却。不宜有近沙门。’王后说：‘你年幼如我子，为何不能近？’于是沙弥为说经法，夫人彩女五百余人悉得道迹”<sup>[3](159)</sup>。这个生动的沙弥形象肯定给人们留下了深刻的印象。

虽然妙善不见于《法华经》，但是妙善证道的观音菩萨却是此经的主要菩萨之一。而且妙善修行、劝父修道的故事模式和妙庄严王的故事模式也是相同的。更进一步说，妙善挖眼献臂成佛的行为与妙庄严王的儿子即药王菩萨断臂事佛最后成道的过程十分相近。其实在佛教本生故事中，菩萨慈悲喜舍，甚至毅然自毁身体的故事是非常多的，如《佛本生经》中舍身饲虎的故事，就流传很广。

可见，《法华经》中涉及的这些不同的佛家菩萨，曾经都与皇家发生种种佛缘，因此为创造观音本生故事带来了组建皇家家庭的种种灵感。

## (二) 妙善故事模式与佛经的关联

妙善故事创造了一个皇家公主出家成佛的故事，这与“佛本生故事”中的王子出家情节有着相同的模式。在敦煌变文中关于释迦成佛故事中的许多情节与妙善故事相同，如关于二者降生的情节。变文对于释迦出生的描述为：

尔时净梵大王为官中无太子，忧闷不乐。……大王又问大臣：“如何求得太子？”大臣奏大王曰：“城南有一天祀神，善能求恩赐福，何方便去，往求太子，必合容许。”当时大王排比鸾驾，亲自便往天祀神边……时大王与夫人却回鸾驾于官中，偶因一日，便上高楼，某闷之次，便乃睡着，作一谗梦。忽然惊觉，遍体汗流。遂奏大王，具说其事：“贱妾于高楼之上，忽作一梦，从天降下日轮，其轮之上，乃有一孩儿，十相俱足，甚是端严，兼乘六牙白象，从顶门而入，在于右肋下安之。其梦如何，不敢不奏。”<sup>[4](470)</sup>

这里，释迦牟尼是其母梦日而孕。《香山传》中妙善则是其母“始孕之期，夫人梦吞月而诞。及诞之夕，大地震动，异香满室，光照内外，国人骇异”<sup>[5]</sup>。

不仅如此，妙善和释迦牟尼的经历也十分相似。释迦牟尼出生后，是“专心学善，不恋人间”，

国王见此心情忧郁，于是有大臣献计，让太子成亲，“但取一伴恋之人，必合解忧”，征得太子同意后，国王“遂遣国门高缚彩楼，召集合国人民，有在室女者，尽令于彩云楼下集会”<sup>[4](436)</sup>，让太子择女成亲，太子与名摩诃那摩的女子成亲了。然后两人一同修道，太子外出城门观看，见到了“生、老、病、死”等诸般人生苦恼，非常烦恼，后来见到一师僧，经他指点，决定出家修行。最后在四天门王的召唤下，释迦牟尼终于到雪山出家修道了。

同样，妙善出生后，是“常服垢，衣不华饰，日止一食，不茹荤辛”，后庄王劝她招亲，她坚决不肯，“志求出家，修行学道，成佛菩提，报父母恩，拔众生苦”。后来妙善在山神的指点下到香山修道成仙。妙善献手眼救父后，在香山显现千手千眼观音菩萨像，从此香山成为菩萨的应化之地。不过《香山传》对于妙善的成佛，突出了中国文化的孝感思想。传文对妙善化现为观音像作了形象的描述：

仙人忽言曰：“阿母夫人勿疑，妙善我身是也。父王恶疾，儿奉手眼上报王恩。王与夫人闻是语已，抱持大哭，哀恸天地。”曰：“朕之无道，乃令我女手眼不全，受兹痛楚。朕将以舌舐儿两眼，续儿两手，愿天地神灵，令儿枯眼重生，断臂复完。”王发愿已，口未至眼，勿失妙善所在。尔时，天地震动，光明晃耀，祥云周覆，天雷晃耀，乃现千手千眼大悲观音，身相端严，光明晃耀，巍巍堂堂如星中月。<sup>[5]</sup>

王后们的哭声能“哀恸天地”，庄王也向天地神灵祈求手眼，妙善化身的千手千眼观音像也是在天地异相中显现，这里天人感应的思想十分明显。

此外，父亲妙庄王所得迦摩罗病以及以无嗔人手眼做药引药方的香山仙人药方都带有浓厚的佛教色彩。迦摩罗病常出现在佛教经典里，如《神僧传》中记载了唐懿宗时期，有悟达国国师僧人知玄，遇到一患迦摩罗病的僧人事情，后来因此而创造了慈悲水忏<sup>[6](1007)</sup>；还有《续传灯录》中记载了舒州普聪禅师说过一杀僧的强盗在十年后患上了迦摩罗疾的故事<sup>[7](563)</sup>。而且佛经中的这些故事都说，患此种病是因为有冤魂缠身，这

与庄王生病的原因也基本相同。至于治病的“香山仙人药方”，也显示了它的佛学内蕴。“香山”本是佛教意味很浓的一个地方，香山本是梵文 Grandhagiri 的音译。佛教传说认为香山是瞻部洲最高的地方，旧指昆仑山<sup>[8](122)</sup>。但在中国佛教中，香山一般泛指那些与佛菩萨以及高僧大德有缘的地方，并且在不同地方都出现了以“香山”命名的地点，如广东香山县，陕西耀县香山寺，等等。这个“香山仙人药方”之名，在历史上还真出现过。据《隋书·经籍志》记载，有一本带有浓厚西域色彩的医家典籍，名为《香山仙人药方》<sup>①</sup>。《隋书》把这些书名列为一类，称为番方，可见是来自西域的佛教药方，可惜此书已经失传。

## 二、妙善故事凸显观音的女性身份

妙善故事的佛教因缘，是观音信仰的义理与内涵，更是民众观音信仰的佛理之根。而妙善故事中的女性观音形象以及孝感成佛情节更彰显出鲜明的中国文化特色。妙善这一完全中国化的观音形象，标志着观音信仰在不断中国化的过程中逐渐走向民俗化。

### (一) 妙善故事肯定了观音的女性身份

观音菩萨在佛经中的形象是一个善男子形象，无论是不昀太子的身份，还是莲花所化生的大师，都说明是男性。即使后来密教经典中出现了许多关于观音像观想和制作的说明，也没有明确说明菩萨是女身。但在中国民众的信仰中，观音菩萨的性别却明确为女性。这女性观音形象是什么时候出现的呢？历来学者大致有几种代表性的说法：(1)胡应麟《少室山房笔丛卷四十·庄岳委谈上》认为“则唐以前塑像，顾不作妇人也”<sup>[9](536)</sup>。(2)清赵翼《陔余丛考》认为是在六朝时期。(3)孙昌武认为“转变女身需要一个过程，大概是在六朝后期女身观音即已出现，到宋代普及，这中间经过了几百年的过渡时期”<sup>[10](314)</sup>。(4)邢莉则认为“观音转变女身的完成则在唐代”<sup>[11](119)</sup>。种种说法，莫衷一是。那么历史上观音形象所体现的性别特征实况又是如何的呢？

从佛教义理和佛教造像历史来看,古印度佛教和中国早期的观音造像的形象都是男性,如《华严经》中善财童子去普陀洛伽山朝拜观音时,见“岩石谷林中金刚石上,有勇猛丈夫观自在,与诸大菩萨围绕说法”。在我国甘肃莫高窟的壁画中南北朝的雕塑,观音也都是男性。但到隋代,造像便有了女性化的倾向,如现存的隋代仁寿三年所造的一尊观世音菩萨石像<sup>[12](47)</sup>,虽那下颌三条代表胡须的阴刻线条还表现出菩萨的男性特征,但从着装来看,女性化的倾向已十分明显。到了明代万历年间,观音造(画)像则基本变成妇人状。

今塑画观音像,无不作妇人者。盖菩萨相端妍靓丽,文殊、普贤悉尔,不特观世音也。至冠饰以妇人之服,则前此未闻,考宣和画谱,唐宋名手,写观音像极多,俱不云妇人服,李廌董迥画跋,所载诸观音像亦然。则妇人之像当从近代始。盖因大士有化身之说,因闺阁多崇奉者,辗转流传,遂致称谓皆讹。若塑像势不能久,前代从无证订,然《太平广记》载一仕宦之妻为神摄,因作观音像。其妻梦一僧救之得生,则唐以前塑像,顾不作妇人也。<sup>[9](538)</sup>

即使在万历年间,观音画像也还有作男像的。在丁云鹏等编绘的《明代木刻观音画谱》中就有一幅观音像是男像,而且是一西方绅士的西服着装<sup>[13](102)</sup>。现在不少地方还有着男身女面的观音菩萨像,如江西号称“江南千年古刹”的南岩寺中的石雕观音大士佛像<sup>[14](315)</sup>,湖南岳阳楼湘妃寺中的观音塑像,都有男身女面的特征。

再来看感应灵验故事中的观音形象的性别。六朝时期的观音灵验故事中的观音形貌不确定,其灵验故事中的崇拜者一般是通过梦境来实现自己的宗教体念,得到菩萨的帮助的,在他们梦中出现的观音形象主要有道(老)人或童子,或是龙、虎、狼等其他形象。这些非人形的观音像,虽是信徒们的幻觉,但也间接地反映了此时的观音形象的性别是不确定的。但在南北朝时期也有观音灵验故事明确说观音是一美妇人的:

武成酒色过度,恍惚不恒,曾发病。自云初见空中有五色物,稍近,变成一美妇人,去地数丈,亭亭而立,食顷,变为观世音。<sup>[15](223)</sup>

在后来的感应故事中,观音形象则基本都是女性,如在民国万钧编辑的《观世音菩萨感应集》中凡出现的观音都是女性形象。从这方面来看,观音形象的女性化又是肯定的。

要之,对于观音性别的变化无论从艺术造像还是文学创作来说,都不是单线发展变化的,只能说观音形象有女性化的趋势,这种趋势正是观音信仰中国化的体现。

## (二) 观音性别问题的实质

妙善这样的女性形象,在原始佛教中是根本不可能出现的,因为印度文化对女性十分歧视。佛教虽然讲求众生平等,但受大文化环境的影响,在早期佛经中亦有歧视女性的内容。从佛教本身来说,刚产生时严禁女性入教,信徒都是男性,后来由于佛弟子阿难的主张,才有女性出家,才有了比丘尼。但女性出家之后,也必须先修行,转身为男性,然后才能成佛。如佛典中的龙女成佛故事,就是这样的。大乘佛教后,修行除了成佛还可以成为菩萨,于是就有了观音等诸多菩萨出现。佛经对菩萨一般以“善男子”称之,菩萨的形象一般没有具体的说明,更没有明确的性别表征,但他们可以因救渡需要变化各种不同的身形。如观音菩萨,在《普门品》中他具有无上的神通力,有三十三应化身,可以应化为“梵王、帝释、大将军、居士、童男”等不同的男性身份,也可以化为“比丘尼、女王、国王夫人、命妇、大家童女”<sup>[1](98)</sup>等诸多女性的身份。多种身份导致其画像性别的不确定性。于此,佛经解释说,观音菩萨“具有定慧二德,主慧德者,名毗俱胝,作男性,主定德者,名求多罗,作女性”<sup>[16](946)</sup>。也就是说,观音菩萨可以根据实际需要或现身为男,或现身为女。因此,就佛学内典来说,观音菩萨形象的性别问题不是一个问题,因为它本身就是不确定的。

但是,从中国观音信仰中所形成的观音形象来说,却又存在着由男性而逐渐变为女性的过程,而且在中国封建化的男权社会里,女性化的观音信仰又是非常普及与持久的,那又是为什么呢?

我们知道,佛经中的观音菩萨本来是没有性别区分的,既可以是男性形象,也可以是女性形

象。但中国文化在接受观音信仰时，对观音形象的接受也根据自己的文化进行了选择。当观音信仰在中国文化中越来越突显时，人们就根据自己的审美心理和社会需要来选择观音性别，来创造观音的形象，于是观音形象就有了中国特色，如鱼篮观音、水月观音、媚态观音，等等。这些形象都选择了观音是女性这一性别特征，而左右这种选择的因素是多方面的。

首先，中华文明的人文思维不同于西方的辩证法思维，中华文明一个显著的特点就是注重超感觉的想象，而且这种感性思维带有鲜明的柔美倾向。栾栋先生曾概括说：“中华人文的根本方法是易经法或易学法，即是围绕着《易经》启蔽的原发性文心，也是肇自远古的华夏智慧，更始于女娲伏羲，因而本身就是人类原初精神的智慧发祥，心灵深处根植着原始母系文化的因子，由之见中华易根器纯正的根本原因。”<sup>[17](52)</sup>也就是说，中国文化的根本思维在心灵深处有着根深蒂固的母系文化因子，有着“阴柔”的审美定式。比如，在中国古代神话中，女神形象就远较男神形象更加丰富，谱系也更加复杂：《离骚》中屈原以香草美人自喻，南北朝民歌中就出现了罗敷、木兰等生动具体的女性形象，等等。中国女性在唐朝之前不但与男性是平等的，而且有着更多的自由。在这种民族心理的影响下，中华文明选择了观音的女性特征，并在各种不同的文化形态中对她进行审美创造。妙善故事的产生和衍播，就是在这种特有文化不断浸染下的艺术结晶。

其次，观音女性化也顺应了中国社会的需要。在越来越男权化的社会里，中国女性的地位日趋低下，尤其是程朱理学兴起后，对女性歧视和身心摧残更为严重。广大妇女始终处于受压迫的地位，更加希望能得到救苦救难观世音的帮助。中国佛教信徒中就有不少的女性，在梁代宝唱撰写的《比丘尼传》中，记载有东晋至梁朝时的名尼 65 人，另外还涉及不知名的 52 人。到了唐中叶，据官方统计，全国寺庙达 5 358 座，其中尼寺 2 113 所，尼姑 50 576 人。到宋真宗天启年间，全国僧尼有 458 854 人，其中尼姑有 61 229 人<sup>[18](217)</sup>。可见女性出家信徒不少，而且越来越

多。她们出家的真正原因并非真是为了追求“无我”的境界，更多的是出于世俗的无奈，有的是因为贫穷无以为生而寓身佛寺，有的是因为对婚姻的不满而遁入空门，有的是因为夫丧守寡而出家为尼，等等。这样的例子很多，如南北朝时有个尼姑僧端，出家的原因是“不当聘彩，而姿色之美，有闻乡邑。富室凑之，母兄已许。临迎之三日，宵遁佛寺。寺主置于别室，给其所须，并请《观音经》，二日能诵，雨泪稽颡，昼夜不休。过三日后，于礼拜中见佛像语曰：‘汝婿命尽，汝但精勤，勿怀忧念。’明日，其婿为牛所触亡，因得出家”<sup>[19](939)</sup>。为了逃脱不满意的婚姻，僧端是毅然入空门。但更多的俗家女性在生活的无奈中只能依托菩萨，寻找精神的寄托，把观音请到自己的闺阁之中，当作自己的保护神，作为自己心灵倾诉的对象。在封建社会“男女有别”的传统观念下，女子在闺阁中供奉一尊男性菩萨像必然不会被封建士大夫所接受，因此女性观音形象“因闺阁多崇奉者，辗转流传，遂致称谓皆讹”<sup>[9](538)</sup>，便逐渐流行开了。明代谢肇淛记载了观音信仰盛行的情况说：“今天下神祠香火之盛，莫过于关壮缪……今世所奉正神，尚有观音大士、真武、上帝、碧霞元君，……凡妇人女子，语以周公、孔夫子，或未必知，而敬信四神，无敢有心非巷议者，行且与天地俱悠久矣。”<sup>[20](303)</sup>戏曲作品对此就有表现，如阮大铖的《燕子笺》中，礼部家小姐郇飞云见其父有吴道子的亲笔观音图，于是恳求其父“这一幅相，爹爹把与孩儿供养起来罢。待焚香把金经颂扬，小阁中梅花声响”。后来飞云小姐见画被送去装裱，没拿回来，还催促丫鬟梅香说：“浴佛的日子将近，我要挂在小阁中朝夕供养。”<sup>[21]</sup>这便是闺中女子观音信仰现实的再现。

印度文化中那个救苦救难的“善男子”善神就成为中国传统文化中一位救苦救难、大慈大悲的女神，而妙善故事又把这位女神按照中国的文化传统进行了“历史化、人格化”，并给她注入了中国文化的血液。

总之，观音性别的变化不是佛教人士凭着理性刻意改变的结果，而是在特有文化氛围中民众或有意或无意的一种文化选择。当这种意识造成

既定的事实时,“佛教界接受了民间观音”<sup>[22](116)</sup>,女性观音形象也就走进了大雄宝殿,受到僧人们的虔诚礼拜。

### 三、妙善故事张扬中国的“孝道”传统

在妙善故事中,妙善还具有鲜明的“孝道”观念。这固然和儒家文化有着内在联系,但也是佛教传入之后和中国本土的儒家及道家既斗争又融合的文化表征。

佛教是讲众生平等的,佛经中舍己为人的行为是不分亲友远近的,佛教中的观音菩萨也是绝对平等地对待一切众生的。在早期宣传观音菩萨灵验的故事中,观音对任何只要念诵其名号的信徒都是一律给予救济除难,即使是逆臣贼子,只要虔心念诵,都可以得到观音的救助,并不见有特别青睐孝敬父母的信徒。但是佛教在中国的传播过程中,为了更好地与本土文化相融合,特别注重把中国传统的儒家伦理道德加到佛学里,强调孝道就是其中的一个重点。早期的《佛说父母恩难报经》中,佛就说“父母于子,有大增益,乳哺长养,随时将育,四大得成,右肩负父,左肩负母,继历千年,正使便利背上,然无有怨心于父母,此子犹不足报父母恩,若父母无信教令信,获安隐处”<sup>[23](779)</sup>。也就是说,能够报答父母的养育恩,使父母能信佛而修行的,将是最大的功德了,是能够入西方极乐世界的,因此恪守孝道的目连因为救母的行为而成了佛的大弟子。这里妙善为了给父王治病,献出自己的手和眼,和中国传说的“割股疗伤”的孝子行为是一脉相承的。中国人讲究孝道,历来如此。“割股疗伤”更成为一种社会风尚,在历代的地方志中都有一卷专门为孝子立传的,其中就不乏“割股疗伤”的孝子孝妇。各种笔记小说中对“孝行”也是特别钟爱的,如在《梦粱录》中的卷十七“行孝条”记载了南宋临安的“割股疗伤”的种种事迹:

陈藏器《草木》,谓人肉可以疗疾,非谓人肉果能疗疾也。盖以人子一念虔诚,出于天性,能动天地鬼神,故借此以奏功耳。今摘杭之外邑行孝,若子若女,载于《新志》者,考其姓名述

之:富阳何氏女子、江阴村盛立旺二子。富阳葛小闰,临安朱应孙,俞庭用子亚佛,其家祖大成,父廷用及其子,凡三世行孝矣。临安锦北乡陈茂祖,其父母俱病,皆疗而愈。临安邑人龚婆儿,盐官邑人周阿二、周小三。昌化邑人农家子梅来儿。以上皆因父母疾笃,百药罔功,思劬劳之恩,无以报答,或剖心,或割股,以常膳而进之,莫不愈焉。于此可见孝为百行之源,天地神明亦为之佑助矣。<sup>[24](161)</sup>

《香山传》中的妙善看透了生死轮回、人生无常,坚持要出家,其父亲既不理解,也不支持,甚至还坚决反对,想出种种磨难来阻止她修行,以致最后处死了她。而妙善对父亲所做的一切却无任何怨言,在她修成正果之后,为了治父亲的病,毫无怨言献出了自己的手和眼,“以报王恩”。这样就把佛教大慈大悲的神性和中国儒家传统的孝道完美地结合在一起了。

《香山传》中的妙善又是一个反抗婚姻而出家为尼的女子。妙善天性喜佛,虽在皇宫,而广结佛缘,以致被称为“佛心娘子”,但她开始并没有出家为尼,只是在父王提出要为她婚配时,她坚决不同意,接着出家修行,最终修成正果。这种反对包办婚姻的情节,正是中国女性生活的写照。在封建社会里,女性的不幸,最根本的是来自婚姻的不幸,在“父母之命,媒妁之言”的礼规下,不幸的婚姻造成了许多女性的悲剧,对婚姻的反抗是那个时代女性最强烈的呼声,妙善故事把这一普遍的社会问题和佛教的“禁欲”戒律统一了起来,这个创造合乎中国人的文化接受心理。

### 四、结语

《孟子》曰:“天将降大任于斯人也,必先苦其心智,劳其筋骨,饿其体肤。”《香山传》中妙善成道的过程,就是这一过程的生动演绎。妙善这样一个有着中国文化特色的形象,把那位在佛典中超越时空的观音菩萨,变成一个生长在中国,有名有姓,有生长历史的神化人物,这合乎中国神祇的共同模式,即中国宗教信仰中的祖先

崇拜情结。这样, 印度佛教文化中的观音形象, 在传入中国的过程中, 成功地和中国文化相融合, 完成其中国化的过程。

### 注释:

- ① 关于此病的记载还可见于《隋书·经籍三》、《龙树菩萨药方》四卷、《西域诸仙所说药方》二十三卷、《西域菠萝仙人方》三卷、《西域名医所集药方》四卷等相关典籍。

### 参考文献:

- [1] 鸠摩罗什. 妙法莲华经[M]// 大正新修大藏经: 第9册. 台北: 台湾佛陀教育基金会出版部, 1990.  
KUMARAJIVA. Lotus sutra[M]. Taisho tripitaka: Volume 9. Taipei: Publishing Department of Taiwan Buddha Education Foundation, 1990.
- [2] 俞正燮. 癸巳类稿[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2001.  
YU Zhengxie. Gui-si leigao[M]. Shenyang: Liaoning Education Press, 2001.
- [3] 宝唱. 经律异相[M]// 大正新修大藏经: 第53册. 台北: 台湾佛陀教育基金会出版部, 1990.  
BAO Chang. Jing Lu Yi Xiang[M]// Taisho tripitaka: Volume 53. Taipei: Publishing Department of Taiwan Buddha Education Foundation, 1990.
- [4] 张涌泉. 敦煌变文校注[M]. 北京: 中华书局, 1997.  
ZHANG Yongquan. Dunhuang Bianwen Jiao Zhu[M]. Beijing: Chinese Publishing House, 1997.
- [5] 蒋之奇. 香山菩萨大悲传[M]. 碑文抄本.  
JIANG Zhiqi. The Great Sorrow of Xiangshan Bodhisattva [M]. Copy of the Inscription.
- [6] 朱棣. 神僧传[M]// 大正新修大藏经: 第50册. 台北: 台湾佛陀教育基金会出版部, 1990.  
ZHU Di. Biography of God's monk[M]// Taisho tripitaka: Volume 50. Taipei: Publishing Department of Taiwan Buddha Education Foundation, 1990.
- [7] 居顶. 续传灯录: 卷1[M]// 大正新修大藏经: 第51册. 台北: 台湾佛陀教育基金会出版部, 1990.  
JU Ding. Continuation of the lamp: Volume 14[M]// Taisho tripitaka: Volume 51. Taipei: Publishing Department of Taiwan Buddha Education Foundation, 1990.
- [8] 玄奘. 大唐西域记[M]. 季羨林, 注. 北京: 中华书局, 2000.  
XUAN Zang. Traveling notes of the western regions in great Tang Dynasty[M]. Ji Xianlin, Notes. Beijing: Chinese Publishing House, 2000.
- [9] 胡应麟. 少室山房笔丛[M]. 北京: 中华书局, 1998.  
HU Yinglin. Shaoshi Shanfang Bi Cong[M]. Beijing: Chinese Publishing House, 1998.
- [10] 孙昌武. 中国文学中的维摩与观音[M]. 北京: 高等教育出版社, 1996.  
SUN Changwu. Vimor and Guanyin in Chinese literature [M]. Beijing: Higher Education Press, 1996.
- [11] 邢莉. 观音——世俗与神圣[M]. 北京: 学苑出版社, 2000.  
XING Li. Avalokitesvara——Secular and sacred[M]. Beijing: Xueyuan Press, 2000.
- [12] 王树庆. 隋仁寿三年观世音菩萨石雕[J]. 文物, 1981(4): 47.  
WANG Shuqing. Stone carving of avalokitesvara bodhisattva in the third year of sui renshou[J]. Cultural Relics, 1981(4): 47.
- [13] 丁云鹏. 明代木刻观音画谱[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1997.  
DING Yunpeng. Guanyin painting in ming dynasty [M]. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1997.
- [14] 龚国光. 江西戏曲文化史[M]. 南昌: 江西人民出版社, 2003.  
GONG Guoguang. History of Jiangxi opera culture[M]. Nanchang: Jiangxi People's Publishing House, 2003.
- [15] 李百药. 北齐书[M]. 上海: 中华书局, 2002.  
LI Baiyao. North-Qi Dynasty book[M]. Shanghai: Chinese Publishing House, 2002.
- [16] 知礼. 观音义疏[M]// 大正新修大藏经: 第34册. 台北: 台湾佛陀教育基金会出版部, 1990.  
ZHILi. Guanyin yishu[M]// Taisho tripitaka: Volume 34. Taipei: Publishing Department of Taiwan Buddha Education Foundation, 1990.
- [17] 栾栋. 易辩法界说——人文学方法论[J]. 中国哲学研究, 2003(8): 52-57.  
LUAN Dong. Definition of Yi Dialectics: Methodology of humanities [J]. Chinese Philosophy Research, 2003(8): 52-57.
- [18] 白化文. 汉化佛教与寺院生活[M]. 天津: 天津人民出版社, 1989.  
BAI Huawen. Sinicized buddhism and temple life[M]. Tianjin: Tianjin People's Publishing House, 1989.
- [19] 宝唱. 比丘尼传[M]// 大正新修大藏经: 第50册. 台北: 台湾佛陀教育基金会出版部, 1990.  
Baochang. Bhikshuni Biographies[M]// Taisho tripitaka: Volume 50. Taipei: Publishing Department of Taiwan

- Buddha Education Foundation, 1990.
- [20] 谢肇淛. 五杂俎[M]. 上海: 上海书店出版社, 2001.  
XIE Zhaozhe. Wu Zazu[M]. Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, 2001.
- [21] 阮大铖. 燕子笺[M]. 北京: 商务印书馆, 1957.  
RUAN Daocheng. Swallow paper[M]. Beijing: The Commercial Press, 1957.
- [22] 陈文新. 佛门俗影: 西游记与民俗文化[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2003.  
CHEN Wenxin. The shadow of Buddhism: Journey to the West and folk culture[M]. Harbin: Heilongjiang People's Publishing House, 2003.
- [23] 安世高. 佛说父母恩难报[M]// 大正新修大藏经: 第16册. 台北: 台湾佛陀教育基金会出版部, 1990.  
AN Shigao. Buddha said that parents do not report[M]// Taisho Tripitaka: Volume 16. Taipei: Publishing Department of Taiwan Buddha Education Foundation, 1990.
- [24] 吴自牧. 梦梁录(外四种)[M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002.  
WU Zimu. DreamLianglu (four other kinds) [M]. Harbin: Heilongjiang People's Publishing House, 2002.

## Miaoshan story in cross cultural perspective

ZHOU Qiuliang

(School of Literature and Journalism and Communication,  
Central South University, Changsha 410083, China)

**Abstract:** Among the numerous stories about Guanyin's original birth in China, the one with the most far-reaching influence is the story of Princess Miaoshan with her cultivation of Tao. Miaoshan story, although a creation in Chinese culture, also has distinct foreign cultural characteristics, with its raw materials found in Buddhist scriptures. The Miaoshan image characterized in Miaoshan stories with Chinese cultural characteristics, transforms the Guanyin Bodhisattva which transcends time and space in the Buddhist scriptures, into a deified figure born and growing up in China with a name, a surname and a growth history. In this way, the image of Avalokitesvara in Indian Buddhist culture, in its introduction to China, was successfully integrated with Chinese culture, thus completing the process of its Sinicization.

**Key Words:** Miaoshan story; cross-cultural; Sinicization

[编辑: 胡兴华]