

# 观音信仰在四川遂宁地区的传播

——兼谈观音信仰在四川遂宁地区的本土化及女性化特色

邢 莉

**摘要：**观音信仰在四川遂宁地区有一个本土化和女性化的过程。在民间传说中，唐代历史上遂宁广德寺的主持克幽禅师就是马郎妇观音，广德、灵泉二寺的文物古迹与历久弥新的中国观音的原型——妙善公主在当地的传说互相建构，而从历史上传承至今的观音庙会所展演的活态仪式更呈现出宏大的民间叙事，经历了1300年的观音信仰一直在建构中。民众的建构依托于川中地域的生态环境、宗教文化、历史语境和民众的思维逻辑，显示了观音信仰鲜明的地域文化特征。

**关键词：**观音信仰 四川遂宁 传播

在佛教中国化的过程中，观音信仰的中国化、本土化占有极为重要的突出地位。“观音信仰的中国化是所有外来文化在中国命运走向的一个缩影，是印度佛教文化与中国固有文化不断交往的历史凝结，是适应中国社会背景与文化传统而必然发生的一种嬗变”<sup>1</sup>。在适应中国社会历史环境与本土文化特征的过程中，观音信仰形成了独特的文化体系和文化结构。本文则以一个个案来显示其本土化和女性化的过程。

## 一、四川遂宁广德寺的克幽禅师与观音

历史上四川遂宁有两座寺庙：一为广德寺，一为灵泉寺。两座寺庙始建于隋唐，盛于明清，历经1300余年至今香火不断。特别是在庙会期间，信者云集，人头攒动。广德寺被誉为“西来第一禅林”和观音道场。南宋地理志《舆地纪胜》为现在看到的较早记载：“广利寺在县西五里，岩壑之胜，甲于一方，云厨之供。香闻隔宿。唐建中初建为善济寺，天复改为再兴寺。”据《遂宁县志》（乾隆五十二年本）载：“于遂之境内独标大观者，则为今广利寺，创始大历13年，（公元778年）赐名‘禅

林’，天复三年（903年），又赐名再兴禅林。迨宋祥符中，始赐今名。而明正德间，则以广德赐之，顾今有谓之广德寺，此历朝郑重之所流也。今其规模伟丽，梵像庄严，游其中者，清幽之况，可以涤尘襟，寂静之缘，可以参正觉，谓非一邑之佳境也。”<sup>2</sup>那么，这座闻名于中国西南地区的广德寺与观音有怎样的联系？它又是怎样被确认为观音道场的呢？理解这些问题，需要追溯其存在的信仰传统和信仰传统中的文化符号是如何产生的。

四川中部的观音信仰传统和信仰传统的文化符号都与广德寺的高僧克幽大师有关。明代杨名撰《广德寺碑阴记》载：“卧龙山有寺，自唐克幽禅师始，然尚浅隘。宋元以来，渐以充饰。唐代宗大历二年（767），东川节度使杜济，礼请禅宗克幽（无住）大师来寺阐教，迄今近一千三百年。”<sup>3</sup>克幽禅师（公元727–787），俗姓李。其先祖是陇西人，后因官入蜀，家在于遂长江县。唐代宗大历二年（767），他“幼玩世典，有志于仕，而禄在佛，因以得疾，见猛焰相逼，遂发志出家，求无上道，应念火灭，疾亦寻愈。往依成都净居寺无相大师金和尚，师资道合，投针相契，就削发圆其顶。无相则授以心要，师亦灵报宿植，言下顿悟。无祖谓师：‘汝如香象渡河，深通我法，愿付法之最，当在汝也。’”<sup>4</sup>与此相佐证的是现存于广德寺的宋代碑文。

文献记载他学佛有道，深得佛法，生前曾经出现了几件奇异的事情，如“至大历戊午（778）……，建中大旱，井泉枯竭，师遥指寺之西北隅往视卓锡，焦崖水涌，众赖以济，今谓之‘圣水井’”。<sup>5</sup>克幽禅师能够做到手指所向，泉水奔涌，这确是一件奇事。在大旱面临颗粒无收的时刻，民众有向观音祈雨的习俗。这里暗示了克幽大师与观音的关系。为何祈祷观音而能得雨？佛经上有所记载，《菩萨本行经》云：

有辟支佛，观音浮提人民饥馑。至国王迦那迦跋所乞食。王谓我食只此，然死亦当饭汝神人。辟支受食讫，问何愿，王曰：“国人饥饿，命在旦夕，愿除困苦，应时风起，吹去污秽，雨百味饭食，衣服珍宝，草木荣茂，人民丰固”。<sup>6</sup>

克幽大师谢世后也出现奇异的事情，现“异骨如金色钩锁相连”。在此我们联想到了唐代马郎妇的传说：

“唐马郎妇者，出陕右。先是此地俗习骑射，不知有三宝名。元和十二年忽有美艳女子挈篮鬻鱼，人竟欲娶之。女曰：有一夕能诵《普门品》者，则吾归之。黎明诵彻者二十余辈，复授以《金刚般若》，旦通犹十人，乃更授《法华经》全帙，期以三日通彻，独马氏子能，乃具迎焉。入门，女称疾，求止别房，须臾便死，体即烂坏，遂瘗之。数日，有紫衣老僧至葬所，命启视，惟黄金锁子骨存焉，谓众曰：此观音大士，悯汝辈障重，故垂方便，示现以化汝耳，言讫飞空而去。”<sup>7</sup>

在这则传说中，观音为实行佛教的教化而变化为一个提着篮子卖鱼的平民妇女的形象，死后被埋葬“惟黄金锁子骨存焉”。在这里黄金锁子骨不是一般人的尸骨，被中国民众确认为“菩萨骨”，而在民众菩萨信仰中，首推观音。

马郎妇就是锁骨观音，锁骨观音就是马郎妇，总之，观音真格是彻底地中国化了，这是第一步。而克幽禅师谢世后呈黄金锁骨，克幽禅师就是观音，观音不仅仅中国化了而且地域化、“遂宁化”了，这是第二步。这里有民间传说的想象，有官方的认可，有封建文人的诠释。用符号学来解释，在这里“黄金锁骨”是一个符号，它把通常完全不同场合的（无论物质的或者抽象的）两件事物或系列事物联系在一起。利奇认为，“无论神的观念表现为何种物质形式——林格、十字架、祭坛、偶像、圣体、圣书、庙宇，其中都包含着隐喻与转喻的转换，并随之带进一种转换聚合。”<sup>8</sup>这里的转喻就是：克幽禅师不仅仅是一个德高望重的法师，而且是观音在广德寺的显像，而广德寺的最早的主持就是观音菩萨。正因为得到了这样的确认，广德寺在经历唐武宗灭佛后，“乃复建塔藏之，并兴其寺，而五色圆光现谷中，人以谓观音化身。即于塔之侧创一堂，塑像庄严，以表其事，谓之‘圣观音’，往往晓色开霁，日出雾升，团为圆相，布为五色，观者堵立，自见其形现光相中云。”<sup>9</sup>据《明一统志》记载：“圆觉大师（克幽）圆寂时忽现瑞相身坐圆光中，远近花木变成莲萼，后端坐而化，谓之圣观音。”在这里，克幽大师为观音的化身进一步得到确认，还有一个特指的文化符号就是圣观音。现存的善济塔为克幽禅师的肉身塔<sup>10</sup>，位于广德寺大雄宝殿之西，观音殿之后。

四川遂宁的广德寺被称为“观音道场”、“禅宗圣地”，在历史上“主领川滇黔三省僧千余”（当时全国人口一亿左右），彰显三省主寺尊荣。其原因何在呢？在中国历史上有“正史”和“野史”之分，历史学家重于“正史”，民俗学家偏于“野史”。其实正史与野史构成互构互诠的关系。具体到遂宁川中地区“观音道场”的确认、兴盛和绵延，一方面有民众的构建，另一方面是官方在参与。

官方叙事是意识形态较浓的叙事，是主流文化的叙事。据统计，广德寺自唐以来曾经受到历代皇帝的敕封51次。唐代开始叫石佛寺，后大历三年（公元767年）名保唐寺。唐代宗李豫（大历13年，公元778年）敕赐“禅林寺”并赐紫衣，谥无住法师为“克幽禅师”。唐德宗李适（建中初）敕赐善济寺。唐昭宗李祚（天复三年，公元903年）敕赐“再兴禅林寺”。北宋宋真宗赵恒（大中祥符四年，公元1011年）敕赐“广利禅寺”，并赐观音宝印一颗，印为“广利禅寺观音珠宝印”。北宋仁宗赵祯（皇祐三年，公元1051年）敕封御书明堂之文二轴。明武宗（正德八年）北宋徽宗赵佶（崇宁二年，公元1103年），敕克幽谥号为“慈应大师”，塔名“善济”。北宋徽宗赵佶在政和年间请惟靖和尚到京讲经，敕其为“佛通大师”。宋孝宗赵睿（乾道9年，公元1173年）敕克幽禅师为“圆觉慧应慈感大师。”明武宗（正德八年）敕寺名为“广德”。明代皇帝再赐玉印。<sup>11</sup>一进入广德寺，映入眼帘的就是皇帝特许的建于庙内的圣旨牌坊，横匾有颜真卿的《敕赐禅林》四个金字，它是享受皇恩沐浴的重要标识。

与灵泉寺不同的是，人称广德寺为“皇家道场”。普陀山没有这样的称谓。原来唐宋两朝，遂宁有两位皇太子驾临任职，而后君临天下。唐元和年间（806-820）唐宪宗的第三子李恒亲临遂州，先为知府后为遂王，公元821年登基为帝，这就是唐穆宗。公元1086年，即宋元祐元年，宋神宗第十一子赵佶到遂州为郡王，公元1101年君临天下为宋徽宗。在民众中有多种说法：一说风水好，一说是观音的护佑和观音精神的教化。自宋代以来，国家往往通过赐额或赐号的方式，把比较流行的民间信仰纳入到国家信仰即正赐的传统，这反映了国家与民间社会在文化资源上的互动和共享，一方面特定地区的士绅通过请求朝廷将地方神纳入国家神统而抬高本地区的地位并有利于本地区的利益，另一方面，国家通过赐额或赐号有利于国家的控制。<sup>12</sup>

历来民间叙事与官方叙事是两个层面，“大传统”与“小传统”二者之间的互

动往往出现错综复杂的关系，很难一言以蔽之。从社会控制的角度来看，广德寺既是一个川中地区的民众观音信仰的空间，又是一个封建国家控制的文化空间，封建国家一方面在认同民众创造的观音信仰的文化符号，以缩小与民间的意识形态与民间话语的距离；另一方面，也通过民众享用的文化空间来建构一种秩序、规则、规范精神与观念的生存空间，从而利于统治的秩序。

## 二、灵泉寺与妙善公主

与广德寺相对的有一灵泉寺。灵泉寺坐落于遂宁三公里的灵泉山上，又名资圣院，这里钟灵挺秀，云蒸霞蔚。《舆地纪胜》载：“资圣院，在小溪县东灵泉山。隋开皇中，因大雾晦暝，三日而散，忽有释迦石像立其所，遂建寺，号圣佛寺。祥符敕今名，孙谔题诗云：‘四山藏一寺，方丈压诸峰，回首坐禅处，白云深几重。’”《潼川府志》也有相同的记载。灵泉寺建于隋代，当时香火颇盛，北宋时，在观音顶建禅堂，为“资盛禅堂”，元代毁，明代在观音顶建圣水庵供观音菩萨。<sup>13</sup>灵泉寺经隋唐至明清历民国而延续至今，香火颇盛，千古道场胜冠四方。当地的民众称灵泉寺为民间道场，以示与广德寺的差异。

观音菩萨的身世是观音信仰中国化的重要的内容之一，包括观音的家庭、诞生、经历及最终成道的过程。据学者研究：印度的观音身世的说明主要有七种。不过，“从性别来看，这些身世故事中的观音不是王子，就是大居士或者奇妙无比的童子，总之他们都是男身，很难找到女性身世的痕迹。”<sup>14</sup>印度观音中国化的结果就是由男性观音变为了女性观音。可以说，观音中国化的过程，也是观音女性化的过程。在中国人的心目中，她是一位有求必应的充满慈悲和救世精神的女性菩萨。<sup>15</sup>民众普遍称其为“观音娘娘”、“观音妈”。

观音身世的中国化和女性化主要集中在两个传说中，一是前面所提及的马郎妇的传说，一是妙善公主的传说<sup>16</sup>。《隆兴佛教编年通论》卷13记载了南宋沙门祖王祖琇写成于1164年的传说：书中西元676。其情节单元如下：

1. 妙善诞生的过程：其母梦吞月，生来梵相庄严，五色云覆其身。长大成人，人谓“佛心娘子”。

2. 妙善经历：抵抗父母之婚配。她提出凡人有三患：人生易老，肢体易病，骨肉易离，如能解除这三个忧患，方可成婚。因此立志出家务道。二姊及母劝之，皆不听。王苦奇志，但始终不改。经三迁住香山寺。

3. 其父重病全身腐烂，有僧断言治病需用活人的手与眼。妙善得知，立即献出，父亲的病治愈。

4. 王及夫人并二姊谢菩萨，父母与其相见，当其母要用舌舔其目时，“忽然祥云周覆，天乐发声，动地雨华，乃现千手千眼观音”。而后“菩萨还复本身，俨然而逝。”

这则写本所引甚广，对于研究中国的观音信仰有重要的价值。观音的出身是妙庄王的公主，在传统的封建社会里，妇女婚姻的悲剧比比皆是，因抗婚而出家在中国的传统社会里更具有普遍的人性意义，而舍身救父与中国传统的儒教存在着极为密切的关系。这一情节把佛教中观音大慈大悲的神格与中国儒家传统的孝道天衣无缝地联系在一起，中国民间流传了很多为使父母病愈而割肉的孝女的故事，这一情节既符合中国的儒家所宣扬的传统道德，又具有观音所特有的慈悲为怀的色彩。大乘佛教讲的是“大慈大悲”，这明确表明大乘教在于利人、利他，使人“脱苦”、“得乐”。而观音正是大慈大悲的化身。川中遂宁地区流传的关于妙善公主及其三姐妹的系列传说体现了大乘佛教倡导的大慈大悲的精神。主要包括《神秘的北厥国》、《火烧白雀寺》、《断臂救父》、《姐妹观音三分道场》等<sup>17</sup>。据初步调查，这些传说流传广泛，阐释了观音信仰在川中地区中国化和女性化的历程。

其一，认可了中国观音是从公主变为了菩萨的身份。中国的观音的起源是妙善公主，妙善公主是庄严王三的女儿，其王土有迹可寻。

其二，认可了中国观音的女性身份。她不是男童身或者须眉男子，更不是小马驹，已经完全脱离了印度观音的形态。

其三，阐释了千手千眼观音的来源：妙善因救父而舍去了手和眼，显现出千手千眼的助人形象。

就这样观音由印度王子变成为汉家公主，彻底中国化了，不仅其面孔、服饰、装扮变为了汉家妇女，就是其救世济人的道德观念及思维逻辑和方式方法也中国化了，观音成了中国人信仰的女菩萨。

与上述祖琇的传说相比较，都表明了观音信仰中国化和女性化的过程，对中国观音的诞生、起源和发展的阐释具有同样本土化的色彩。不过两者有很大的不同：

其一，就地方来说，观音三姐妹传说发生在遂宁。祖琇的文本有蒋之奇的碑文的内容。蒋之奇出守汝州的时候，于元符二年（公元1100年）以志刻碑向世人公布《大悲菩萨传》，上言：“余出守汝州，而香山时在境内。”到底在何处？1797年的《宝丰县志》有一篇做于1051年的《灵塔志》记载一名为重海的和尚出家的事迹，披露香山大悲塔在汝南。在祖琇讲述的故事里，清晰地说明“今震旦境内唯香山最殊胜。山在嵩岳之南二百里。今汝州香山是也。”而重海出家的寺庙在1115年改为“白雀寺”。<sup>18</sup>在四川遂宁的传说中，妙善出家的地点白雀寺（又称北厥寺，又有百雀寺）。川中的民众认为这里的白雀寺是观音信仰的起源地。白雀寺位于广德寺和灵泉寺之间，“白雀寺当时有僧尼500余人，相传每年有500个喜鹊来朝圣，故名白雀寺”。<sup>19</sup>清代潘端书诗云：“遂宁城外白雀寺，云是大士出生所。”<sup>20</sup>作者看到了白雀寺的旧址。虽然现在仅存一座大殿，可以想象当年的气势。《灵泉寺志》和《广德寺志》记载，遂宁是古代的兴宁国，至今遂宁还有上宁乡、西宁乡、永宁乡、平宁乡等记载，结论是：“妙善是古代遂宁国王妙庄的三公主……”所以妙善公主的传说产生在遂宁。“从这里，可以帮助我们从本土文化的历史遗迹中寻找中国观音妙善公主，在她的故乡出生、出家、修行、成佛的历史过程的点点滴滴。”<sup>21</sup>在这里谈及的传说与历史的关系还需要进一步梳理。又有一种说法是妙庄王与古代的西南民族有密切的关系。理由是“西南民族的王号，又多以庄字称，如《华阳国志》有‘夜郎庄王’，《竹书纪年》‘岷山庄王’，《蜀记》有：‘秦迁严王之族于严道’（按避汉明帝讳，改庄为严），都属于类似例子。<sup>22</sup>川中地区的妙善传说与西南民族的存在着什么关系？与佛教在西南地域的传播有什么关系？也需要进一步证实。作者认为，既然传说中的人物、事件、地点同处于同一叙事体中，就都有虚拟性，不独存在地点真实的问题，即便有地点线索，也如人物线索和事件线索一样，在似与不似之间满足叙事群体的心理和社会的需要。

其二，就情节单元来说，不同点是观音三姐妹均信奉佛教的摄入。在祖琇记录的文本里，立志信佛，终于完成修行的只有妙善公主。但是在四川遂宁的传说里三个姐妹都诚心礼佛并且都修行成菩萨。这样就诞生了《姊妹观音三分道场》和《灵

泉三井》的传说。有民谣唱道：

观音菩萨三姊妹，同锅吃饭各修行，  
大姐修在灵泉寺，二姐修在广德寺，  
唯有三妹修得远，修在南海普陀山。<sup>23</sup>

又：

一根树儿三根桠，三根桠儿向上拔，  
大姐二姐和三姐，眼泪落地发了芽，  
长成柏树出门下，千年牵手不分家。<sup>24</sup>

据当地学者考证和《遂宁县志》的记载，在遂宁附近有石佛寺的摩崖石窟有观音造像，现女性相。石佛村龙潭寺附近的摩崖石窟有千手千眼观音像。<sup>25</sup>作者于2002年在遂宁考察随意访谈的过程中，当地人就讲述了妙善三公主的故事及歌谣。观音传说与一般的传说不同，她是有关信仰的传说，是以真实的相信为基础的：“而民众的信仰妙善故事在‘独立生存发展’之时，开始成为传说，而在听众和读者不再在乎其真实性时，就失去了传说的性质”。<sup>26</sup>

其三，就信仰传统上来说，遂宁的民间传说的记载是在民间信仰的基础上形成的。在遂宁的观音传说中出现了三姐妹同时救助遂宁的传说。在当地大旱之年，有观音三姐妹引来水源的传说：大姐妙清引来长江之水，二姐妙音引来黄河之水，三姐妙善引来南海之水。<sup>27</sup>在大乘佛教的信仰中，菩萨信仰的基本宗旨就是上求无上菩提，下度无边众生，其中，观音主悲，以拔除一切人的苦痛为誓愿。任继愈先生说，“此外还有一类菩萨，可能专对受苦受难的群众而创制的，像‘妙音菩萨’，她能随所应度而现形，犹如‘净摩尼，随方现色’。她的品格是‘饶益无量众生’，与人喜乐的，是大慈的神化。观世音被说成这类菩萨最完美的代表，她实质上是‘大悲’教义的神化”。<sup>28</sup>由于“大悲”精神的菩萨品格和民众的信仰心理，观音信仰不仅在中国化，而且在地方化，地方化的一个重要标识是在遂宁地区观音不是一个菩萨

的文化符号，而是观音三姐妹——妙音、妙清和妙善三个菩萨的文化符号的集成。麦克尔·卡里瑟斯说：“不管怎么说，变化是人类生活一个稳定而持久的因素。”<sup>29</sup>观音信仰、观音普渡众生和危难救人的文化品质和文化人格是变化持久的内驱力。

观音信仰在遂宁地区的本土化和女性化的改造和传播与“民俗纪念物”构成互动的关系。柳田国男认为，“传说的核心必有纪念物，无论是楼台庙宇，寺社庵观，也无论是陵丘墓冢、宅门护院，总有个流光的圣旨，信仰的靶的，也可谓传说的花坛发源的故地，成为一个中心”。<sup>30</sup>

在龙泉寺可以看到丰富的“纪念物”，现龙泉寺上庙有观音殿、观音洞、观音柏、阴阳坟等。作者还看到在广德寺半山腰灵泉公路侧，有三眼水井，成品字形，相距不到2米，而水位依次相差达2米，水质清冽，泉水伴以庙钟磬声。当地人说无论是大旱还是大涝，水位年年如此，毫无变化。现龙泉寺上庙有观音殿。其独特的地方是在殿内的观音莲台前有一口井，不溢不涸，即原有的圣泉，当地人称为“圣水”。黄石认为，（一）先有一种理智风俗流行于民间，然后民众造作一种传说，来说明它的来源及意义。质言之，就是先有事实，后有传说；（二）先有了一种传说盛行于民间，深入人心，头脑简单的民众信以为真实，渐渐成为一种迷信，再将这种迷信表现于行为，浸假便成为风俗。质言之，由传说产生风俗。<sup>31</sup>是先有三井后有传说，还是先有传说后有三井，似无从考证，但是三井在依托传说传播，传说在不断地多次诠释着三井。总之，三口深浅不同历经千年的井“成为传说的纪念品。尽管已经很少有人因为有这些遗迹，就把传说当真，但毕竟眼前的实物唤起了人们的回忆，因记忆又联系着古代信仰。”<sup>32</sup>

众所周知，在大乘佛教的信仰中，观音的道场在位于印度南方的补坦落迦山。而中国人经过了几个世纪的选择和改造，最后确认浙江普陀山为观音道场。而遂宁民众认为南海普陀的观音是从这里起源的。在作者访谈当地民众的时候，他们坚信先有遂宁的观音，后有普陀的观音，这是一个重大的改变，表明当地人对观音信仰的认同，在认同中又表现出自己的独特性即与“他地域”的差异性。在当地人对妙善公主传说的叙事文本中，我们发现一种强烈的本土文化的情结，即对自己地域的生态资源和文化资源的认同和亲切感。这表明观音信仰本土化和女性化的区域特征。文化存在着族群边界、社会边界，但是结合观音信仰中国化的历程，我认为更为重

要的是存在着地域边界，在观音信仰的文化空间的形成和传播的过程中，当地民众认同的是灵泉寺与广德寺。虽然妙善公主的传说是否起源于西南地区还需要进一步考证，但是民众的信仰认同与学者的认同有区别。这种差异表现在信仰者（我）与研究者（他）的差异，差异的原因要用社会学中的集体心理学来解析。社会学家经常要从“群体思维”或者“群体”的角度来研究一个集体的合群情感。川中民众的观音信仰正体现这样的合群情感。在待需考证的问题解决之前，作者目前认为是观音信仰文化体系的流动，它是一种有秩序的选择和秩序的建立的过程。民间秩序一旦建立，就成为一种口承的和行为的模式，“民俗文化在传承的过程中，确实面临适应时空变化的问题，因此有变异和淘汰的现象，而产生一种必须‘选择’的压力，但是集体性、社群性的文化倾向，才是解决选择压力的纾解力量。”<sup>33</sup>当地民众一方面认同妙善公主的传说，一方面用当地人的理解去诠释和改变妙善公主的传说，“认同差异”的存在是观音信仰地域化、多元化的表征。这是生活在这个区域的社会群体对观音的认知、评价和实际需求，也包括官方政治的影响和宣传，这是观音信仰文化体系内部的一种内涵性变化。

### 三、民间口承文化与崇拜仪式对观音信仰的建构

四川遂宁的广德寺和灵泉寺自隋代建庙以来，自唐宋元明清以至于民国到建国后，经历了“文化大革命”，直到如今，虽然经过历朝历代的风雨，其庙宇也经历了一个多次毁坏-修复的过程，但是，至今巍然屹立，民间香火始终没有断绝。在这里我们不能谈到其深厚的民间信仰，而民间信仰又来源于民间社会。民间社会是民间文化赖以生存的基础，也是民间信仰产生的涌泉。

民俗信仰存在于民众的日常生活之中，民众生活中的民俗与民间信仰紧密相关。民间信仰的产生与民俗自身的产生是分不开的，民间信仰伴随着民众的生活，成为民众生活的精神烛火。历代口承文化和仪式在民众的民俗生活中不断地积淀下来，作为约定俗成的民俗惯制一旦形成，在社会中起到文化整合的作用。

#### （一）民间口承文化与观音信仰的建构

遂宁地区存在着丰富的观音传说和歌谣，其特点有以下几个方面。

其一，遂宁的观音传说是民众生活的一部分，传说的地方性叙事表现了民众对其生存的群体记忆，对他们生存的想象和在此基础上的建构。传说的核心必有纪念物。遂宁的观音附着于广德寺和灵泉寺的景物中，如在《火烧白雀寺》、《断臂救父》、《灵泉三井》、《观音柏的传说》、《观音阁的传说》、《关刀柏的传说》、《宋真宗与广德寺》等传说中，灵泉井、观音柏、观音阁都是其纪念物。这些民俗文化的象征物唤起了人们的群体记忆，而人们的口承传说的记忆又加强了民俗文化象征物的价值。广德寺和龙泉寺的民间观音信仰的口承文化与民间生活紧密相连、息息相关，表现了民众的生命愿望和生存诉求，具有鲜明的世俗性和功利性。在传统的农业大国，农业的丰收和人口的繁衍是人们的基本需求，庄稼需要适量的雨水才能获得农业的丰收，而水灾和旱灾都对农业丰收构成威胁。《灵泉井》的传说中，由于遂宁地区遇到了百年不遇的大旱，观音三姊妹引来了汩汩泉水。<sup>34</sup>在《云灵桥的传说》里，在洪水到来的危难之中，观音命青龙凿洞开道排放洪水，并用甘露给人治病。<sup>35</sup>

传统社会的生育需求十分强烈，因此祈婚祈子也构成传说的一个主题，如民谣说“这山看到那山高，妹妹出来捡柴烧，观音娘娘发个善，把妹嫁给我这光棍汉”<sup>36</sup>表现出贫苦民众对婚姻的渴望。在《灵泉三井》的传说里，一位久不生育的少妇，被婆婆逼得欲跳河自尽，观音使其从水里飞回到岸上并使得他生儿子。<sup>37</sup>

佛教哲学以破除一切主客、内外之对立为手段，以实现绝对超越和涅槃的境界为目的，这是既超越了现实的苦难又超越了死亡的恐惧的境界。这样的境界，中国百姓不是不向往，而是觉得不可企及，不是不追求，而是觉得有些玄乎，他们意念中的观音和编织创造的观音具有世俗化的特征，所谓世俗化就是很多平民百姓并不重视精神的解脱，而是关心现实的利益和现世的收获。因此可以说，中国百姓把观音世俗化了。

其二，遂宁的观音传说也包含宏大的历史叙事。传说把宏大的历史叙事与乡土生活的紧密结合在一起。

当地人讲述《七泉<sup>38</sup>的传说》，南宋宝佑六年（公元1268年）元宪宗蒙哥汗率领十万大军打四川，大将纽璘领军途经涪江中游灵泉山下，受到遂宁军民的阻击，当少粮无水之时，人们连挖六井滴水不见。这时宋将梦见手捧净瓶手持杨柳的白衣少

女的指点，终于挖出了泉水，解救了军民缺水之忧，蒙古大军残败。<sup>39</sup>很有意思的是，《元史纽璘传》确实记载了宋军的溃败：“纽璘率诸将大破宋军于灵泉山，乘胜追擒韩勇斩之，蒲泽之兵溃。进围云顶山城扼宋军归路，其主将仓卒失计，遂以其众降。城中尽食尽，杀其守将以降。”<sup>40</sup>这里，官方叙事和民间口承叙事大相径庭。从这个传说也可以看出，民间有自己的叙事内容，有自己的思维逻辑，有自己的意识形态属性。民间叙事既充满浪漫的想象，又直面人生现实，是反抗等级世界的颠覆力量。

其三，民间口承观音文化的真实性和灵验性。遂宁的观音口承文化不仅仅是其生活的重要组成部分，而且是其信仰的组成部分，其口承文化宣传了观音的“真实”和“灵验”。所谓真实，就是叙事话语中的人物和事件等同于现实生活，民众认为事情是在生活中显示的，“真”的就是这样；所谓“灵验”就是口承文化中的观音是一种真实的存在，生活中有观音相助。“外来的经论所论述的佛陀，告知人们释迦牟尼是如何成佛的，是如何走上觉悟之路的：但成佛的基础还是在‘自力’。中土发展的救苦观音信仰则指点人如何祈求神明的得救，这种救济解决是现实的问题，靠的外力是神秘，不可捉摸的”。<sup>41</sup>传播者认为是真实的，接受者也认为是真实的。

中国的观音信仰与印度的观音信仰有很大的不同。在印度的佛教典籍中，观音灵感信仰并未得到大张旗鼓的宣扬<sup>42</sup>。印度佛教更重视观音的般若智慧及救世济生的慈悲精神，它的价值主要表现在打破了旧的理论框架，建构了新的大乘佛教的理论体系。在《法华经》里把观音菩萨的神力始终混同于各类众生之中。她能“以种种形游诸国土，度脱众生……于怖畏急难之中，能施无畏，是故此娑婆世界皆号之无畏者。”<sup>43</sup>但是，中国的观音信仰向民间化、世俗化发展，表现在大量的观音信仰灵验的详细描述中。如果说，历代承传的故事和歌谣是一种公开的文本外，在民间的村落生活中随时随地都可能发生的，而无翼而飞的文本是一种更隐秘的文本，这种“灵验”的传说更真实、更鲜活、更体现民众的智慧和创造，也更有活力。对这些事件的记忆和解释，是民众对自己生存空间的想象和维护。

## （二）民间崇拜仪式与观音信仰的建构

绵绵1300多年来，香会一直在民众的建构中，这是一段对1945年日本投降以后香会的记忆：

这一年的香会节开始得特别早，从元宵节以后，便已有人流；不断向遂宁城流来，到了二月中旬前几天，路上的人流便再也分不出线来了，远远望就象一条人河，不断向前涌。这条人流，从广德寺起至西门入再往顺城街、小北街到城隍庙，然后往遂州公园绕大北街，直到油房街出城，过涪江河到灵泉寺，形成这样一个大环形，从早到晚终日不息。这一年，除了旅店之外，遂宁城内和广德寺、灵泉寺内外露宿的人满街头。听说，灵泉寺刮燃烧九品（一种大蜡烛）的蜡油就是若干大缸；印向观音菩萨祈求的签票就用了十几挑白纸（一挑大约十二刀）一直延续到阴历三月才告结束。<sup>44</sup>当地民众叫朝山会，包括了从云南、贵州、陕西、甘肃、两湖等省和四川成都、重庆、德阳、南充、内江、自贡、宜宾、泸州、达县、绵阳、广元、百余州县来的善男信女。

节日是一种非常状态。广德寺和灵泉寺的非常状态呈现出两种状况。一种为封闭性，体现在民众的、烧香、祈祷、静默、守候、问签等极度有序的行为当中。马克斯·韦伯所谓的四种社会行动（目标合理行动、价值合理的行动、激情的行动、传统的行动）<sup>45</sup>中，后两种行动在传统社会占主导地位。它们扎根和传承于民间，是人的本能，又为人的群体生活和个人生活所需要。如果限制或改变这种民间性，便失去了生命之源。民众的大型的群体活动具有公共性和规范性。这里除了时间的公共性、空间的公共性之外，由于仪式被场域、氛围、规矩所规定，也就附加上了情境符号的特殊意义。

还有一种状态是开放状态，这是一种集体的逾制行为。“宗教首先是一个社会将其本身视为不只是个体的集合方式，而是社会用来维系其团结和确保其连续性的方式。一旦通过集体行动而获得存在，宗教就会获得一定程度的自主性，并且以各种方式进行扩散。”<sup>46</sup>在节日中人们通过丰富多彩的肢体语言，形形色色的花会表演，各种各样的物质道具、民间舞蹈和民间音乐的展演来冲破常规，成为等级世界的颠覆力量。我们还是以这次香会为个案来说明。

在香会节中，每一个朝山队伍都有一班鼓乐随从。当时四川每个几乎都有川戏玩友组织，各朝山队便请些玩友去打锣鼓。两路朝山队相遇，要互相礼竟，礼竟通过各自打击的锣鼓曲牌来显现。朝山锣鼓往往在街头打几个小时，打得难分难解，热热闹闹，听的人也围着听几个小时，十分有兴趣。<sup>47</sup>

香会节上的锣鼓是民间叙事，对于官方来说是“粗鄙”的“他者”，但是它冲破了官方厘定的壁垒森严的制度，蔑视了君临众生的权威，这是社会结构倒置状态的常用手段。庙会活动是构成文化空间的关键要素之一，是庙会的文化空间在时间维度上建构的节点。有意思的是，以广德寺和灵泉寺为文化空间的香会节在念佛时也有独特的方法。每个朝山队里都有一些能念佛的老太婆，一经进香完了以后，便坐在送子观音、白衣观音这些烧香人较少的殿堂里念起佛来。有时两队人在一起，只要一方发动，对方便必须应战，于是两方一家一个的念起来，如广西客家人赛歌一样。庙会上还有烧香童子替香客烧香。从山门起到庙内的所有菩萨都烧遍，并且一一介绍菩萨的名字。有的烧香童子自己随口编纂，比如在灵泉寺上庙山门外，有个放在路边的石狮子，问他，则答是上山狮子，敬了它上山脚不痛。村民便拜。<sup>48</sup>在正统的观音信仰中，念佛是僧侣的宗教修习，诵经坐禅供佛礼师，都是修习的必要过程。《提婆达多品》引舍利弗的话说：“佛道悬旷，经无量劫勤苦积行，具修诸度，然后乃成”，说明悟道成佛是一个非常遥远的渐习过程。<sup>49</sup>但是在民间的观音信仰里，民众有自己的念佛方式。

当我们审视民俗中对观音的信仰时，我们发现了互相矛盾的现象：一方面佛教作为一种理性的产物表现出其严整的思维体系及严密的思维逻辑，它使人在观念上和行为上都呈现出一种现实的、清醒的脉络，即“可理解性”；另一方面在民间虔诚地笃信的过程中，表现出种种迷狂、冲动即“不可理解性”，体现出原始思维的涌动，观音信仰正是潜藏极深的人们的欲望与情绪的表现，它流淌在一个民族的心灵中，构成了一个民族文化的丰富的积淀。这则报告里还描述了这样的文化符码：

到遂宁赶香会，固然有不少人是为了朝观音菩萨，但也有是为了出来

观光见世面的。尤其是其中青年男女这类人，天气暖和，春光满眼，男的女的嘻嘻哈哈走在一起，一出门摆脱了家庭的束缚，几乎每年香会节都要出那样几对野鸳鸯，在家不能双飞，在香会节便演起那比翼齐飞的佳话来。这就成了遂城茶坊酒肆的谈笑资料。

文化研究者把身体纳入了社会动力学体系，认为身体属于社会的结构性存在，都具有狂欢的性质。特纳的仪式分析包括两个方面：一是“社会结构的状态”，特指社会结构所建构起来的稳定状况，它具有明确的功能主义意义和经验主义的色彩；一是“社群”，指的是介于具体的、历史的、特质的个体间的关系。前者对于个体来说，是一个冷漠而机械的世界。<sup>50</sup>而后者对于个体来说，是狂欢和娱乐的空间。

人类对于时间的体验，可以分成两类，即标度时间经验和时间之流经验。标度时间经验出于对于自然时间流失的把握和计时的需要，时间之流经验是民众在生活秩序中对时间的把握，是某一群体、某一社区对时间的感悟与体验。在社会生活中，除了官方规定的制度外，最主要的是当地民众诉说，农历2月19日观音的生日、6月19日观音出家日和9月19日观音的成道日的制度顺序，是当地民众在一年时间内的厘定。民谣说：天上星多月不明，地下坑多路不平，昼夜赶上灵泉山，为把观音生来庆。<sup>51</sup>同时，庙会也是一个公共文化时间，这时“小我”即个体的我要服从“大我”即集体的我，个体的我要完全溶于集体之中，张扬小我也要服从大我的规范，这样才能形成集体记忆，而且记忆是经过选择和建构的，人们的行为在进行持续的建构。

特殊的时间节点在广德寺和灵泉寺的活动已经成为深厚的文化积淀，也是民众生活中实现自我文化认同的表达方式，通过这种方式表现其心灵的诉求和生存的渴望。

#### 四、结语

以四川遂宁广德寺和灵泉寺为文化空间，以观音的生日、得道日和出家日为文化时间而形成的观音信仰历史悠久，经历了1300年的观音信仰一直在建构中，这里包括官方、民众和文人三者的建构，其主流为民众的建构。这种建构依托于川中地域的生态环境、宗教文化、历史语境和民众的思维逻辑，显示了观音信仰鲜明的地

域文化特征，为观音中国化的研究提供了另一个窗口。观音信仰中国化的研究不能脱离文化的时间概念和空间概念，正是对这种时空概念的把握使我们感到观音信仰文化的独特性和生长的依托性。

1 14 43 李利安：《观音信仰的中国化》，《山东大学学报》，2006年第4期。

2 《遂宁县志》，乾隆五十二年。

3 四川省遂宁市《广德寺志》编纂委员会编：《广德寺志》，1988年。

4 5 9 (北宋) 赵嗣业：《克幽禅师记》，《遂宁县志》，乾隆五十二年。

6 《观世音菩萨本迹感应颂》卷二，许止净著，民国13年（1924年）铅印本。

7 南宋志磐：《佛祖统记》卷41. 《古今图书集成·神异典》卷7931与《法华持验》均有载。

8 [英] 埃德蒙·利奇：《文化与交流》，郭凡、邹和译，上海人民出版社，2000年，第40页。

10 初建于唐贞元三年（787）后毁，又建。原13层，宋哲宗年间改为7层、宋徽宗年间（1103）又建，上书“克幽之塔”四字。至今900年。宋赵嗣业有《善济塔记》载《遂宁县志》康熙二十九年本卷四《方外部份》，北宋谢瑾有《遂州广利禅寺善济塔记》，见《潼川志》和《遂宁县志》乾隆五十二年本。

11 玉印第一行为：敕赐广德寺，第二行为缅甸文，第三行为僧伽锣文，第四行为巴利文之拉丁字母。

12 关于这方面的研究成果，可参见蒋竹山：《宋至清代的国家与祠神信仰研究的回顾和讨论》，《新史学》1997年第8卷第2期，第187—219页。

13 《遂宁县志》（清康熙29年本）记载：“资圣寺，江东灵泉山，隋开皇建。宋元以来，顶有圣水，林壑之美，士大夫多游泳其中。”

15 关于观音女性化的研究还可以参考：孙昌武：《中国文学中的维摩与观音》的有关章节，高等教育出版社，1996年。邢莉：《观音信仰》，台北：台湾汉扬出版股份有限公司，1995年。

16 《妙善传说——观音菩萨缘起考》探讨了中国观音的起源——妙善传说个人写本和社会写本，从而探讨了一个传说如何在中国传统社会中适应不同的阶层而成型、演变，社会行为和社会观念对这些写本的诱导和制约，描述了民间传说向各种体裁过渡的过程。参见杜德桥著、李文彬等译：《妙善传说——观音菩萨缘起考》，台北：台湾国立编译馆，1980年。

17 华夏观音民间文化研究会编：《观音文化民间故事集》（内部资料），第3—33页。

18 [英] 杜德桥：《妙善传说——观音菩萨缘起考》，李文彬等译，台湾国立编译馆，1980年，第8页。

19 20 21 25 刘辉：《观音信仰民俗探源——本土观音民俗文化及其传承的开发研究》，巴蜀书社2006年，第24、23、48、23页。

22 张增祺：《中国西南民族考古》，云南人民出版社，1990年，第291页。

- 23 24 27 36 51 华夏观音文化研究会：《观音文化民谣集》（内部资料本），第1、107、37、72、86页。
- 26 [英] 杜德桥：《妙善传说——观音菩萨缘起考》，李文彬等译，台湾国立编译馆，1980年，第90页。
- 28 49 任继愈：《中国佛教史》，中国社会科学出版社，1985年，第420、444页。
- 29 [英] 麦克斯·卡里瑟斯：《我们为什么有文化：阐释人类学和社会学多样性》，陈丰译，辽宁教育出版社，1981年，第47页。
- 30 32 [日] 柳田国男：《传说论》，连湘译，中国民间文艺出版社，1985年，第26—27页。
- 31 黄石：《黄石民俗学论集》，上海文艺出版社，1999年，第215—228页。
- 33 钟宗宪：《民俗节日氛围营造与文化空间存续——以台湾民俗假日与商业性文化游乐园区为例》，《辅仁国文学报》2007年第24期。
- 34 35 37 39 华夏观音民间文化研究会编：《观音文化民间故事集》（内部资料），第22、39、29、36页。
- 38 据《碑目考》记载：“县东七里灵泉山，壁间镌‘七泉’二字，东坡笔。东坡诗云：泉泉泉泉泉泉泉，古往今来不记年，玉斧劈开天地髓，金钩钓出老龙涎。”
- 40 《元史》卷129，中华书局，1959年，第3144页。
- 41 孙昌武：《中国文学中的维摩与观音》，高等教育出版社，1996年，第207页。
- 42 有三个方面的表现：一是记叙观音灵感的典籍不多；二是说到的地方也比较笼统，三是很少有灵感事迹的记叙。参见李利安：《观音信仰的中国化》，《山东大学学报》，2006年第4期。
- 44 47 48 蒋含光撰：《活跃商贸的一次盛会——记1946年遂宁香会节》，自灵泉寺编纂委员会编：《灵泉寺志》，第221—224页。
- 45 [德] 马克斯·韦伯：《韦伯文集》，韩水法译，中国广播出版社，2000年，第130页。
- 46 [英] 埃文斯·普里查德：《原始宗教理论》，孙尚扬译，商务印书馆，2001年，第67页。
- 50 彭兆荣：《人类学研究仪式述评》，《民族研究》2002年第2期。

(邢莉：中央民族大学文学与新闻传播学院 北京 100081)