

“中国传统绘画造像与仪轨”系列

中国水陆画研究

戴晓云 著

科学出版社

北京

内 容 简 介

《中国水陆画研究》是戴晓云教授在中国美术史研究方向的一部专著。该书整合了作者十几年来在佛教艺术史研究领域的新思考和新成果。该书共五章，除揭示中国水陆画的起源和发展的历史过程和规律之外，还包括《天地冥阳水陆仪文》研究、水陆画神祇研究和水陆画个案研究等，学术价值较高。全书插图 189 幅，图像品质精良；该书作者撰写了自序，反映了其十几年来在研究深度、广度、视角、思维方向、图像使用以及对中国传统文化的理解等方面的进步。该书是一部难得的图文并茂地研究中国传统绘画艺术发展史的佳作，值得艺术史、文博、历史、宗教、考古等领域学者以及爱好者阅读与收藏。

图书在版编目 (CIP) 数据

中国水陆画研究 / 戴晓云著. —北京: 科学出版社, 2020.12
ISBN 978-7-03-063819-9

I. ①中… II. ①戴… III. ①宗教艺术—中国画—研究 IV. ①J212

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2019) 第 289804 号

责任编辑: 李春伶 / 责任校对: 韩 杨
责任印制: 师艳茹 / 封面设计: 黄华斌

编辑部电话: 010-64005207

E-mail: lichunling@cspm.com.cn

科学出版社出版

北京东黄城根北街 16 号

邮政编码: 100717

<http://www.sciencep.com>

北京九天鸿程印刷有限责任公司 印刷

科学出版社发行 各地新华书店经销

*

2020 年 12 月第 一 版 开本: 720×1000 1/16

2020 年 12 月第一次印刷 印张: 22 3/4

字数: 320 000

定价: 158.00 元

(如有印装质量问题, 我社负责调换)

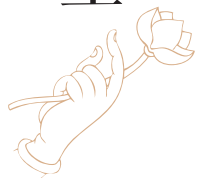
佛教水陸画研究

金維君題



本书受国家社科基金冷门“绝学”项目、北京
高精尖学科建设项目资助

序 黄夏年先生



佛教传入中国 2000 多年，影响了中国人民的生活，从其重要性来说，主要体现在思想和行动两个方面。就思想而言，表现在思维与观念两个维度，印度佛教特色的不二中道思维打开了中国人的传统线性思维，让我们知道看问题还可以从一体二面的角度思考，比如说人是具体的实在，但是从本质上说又呈现了空性，因为人说到底是要最后毁灭的，所以人是“空”的。佛教善恶得报的因果观念，在中国民间产生了广泛影响，行善者得善报，作恶者得恶报，鼓励人们行善积德，因为埋下了善的种子，来世还可得报。就行动而言，主要在仪式与参与两个方面，其中最重要的是仪式，因为只有有了仪式之后，才会有亲自参与和体验的机会，所以佛教仪式对信众而言，是最重要

的直接参与性原因之一。

在众多的法会议轨中，“水陆法会”是最典型和最有特色的佛教仪式之一。许多寺院每年都要举办这样的法会，时间长短不一，参加者众多。所谓“水陆”是指江河与陆地，因为在这两个地方生存着大量生物。佛教讲慈悲，主张不杀生，怜惜活着的生命，但是对那些已经逝世的亡灵，也认为应该给予充分注意，让他们能在另一个世界里也得到充分照顾，践行“饿者与饱渴者予浆，幽暗与明热恼予凉”的理念。为此，佛教设计了“水陆法会”仪式，建立了一整套繁杂程序，制作了不少道具，整个仪式一气呵成，成为中国汉传佛教里的王牌仪式。

“水陆法会”也称“水陆道场”，是佛教中国化的代表作之一。据说，



南朝梁武帝在天监四年（505）梦中得到神僧提示，要他为受苦无量的六道四生作水陆法会，普济这些亡灵。在僧人宝志的劝说下，梁武帝撰述了水陆仪文，在镇江金山寺设立了水陆道场，并且亲自参加仪式，僧祐法师主法。宋代以后，水陆法会在佛教界内广为流行，影响了僧俗两界，著名文人苏轼曾经撰有《水陆法像赞》，水陆法会成为佛教界专门用来超度各种亡灵的大型仪式，其中不仅包括水陆两地的亡灵，也纳入了空中亡灵，所以亦称为“水陆空大会”。

中国佛教 2000 多年的发展，是外来佛教在中国渐渐演变成中国佛教的“中国化”过程。思想与观念的“中国化”运动，形成了不同的佛教理论，中国佛教徒撰述了各种著作，最终促成了中国佛教宗派的产生。仪式与体验的“中国化”发展，形成了各色各样的仪轨，中国佛教徒制订了各种仪本，最终形成中国民间流行的各种佛教法会。举办法会的目的，除了参加者有现场存在的仪式感外，与神或者某种心物发生感应和感觉也是原因之一。更重要的，是参加者通过仪式满足自己的心愿，再通过这种心愿最终在心灵上得到某种解脱，获得心地安宁，在锻炼和养成心智的同时，希望能给亲朋好友带来好运气，

或者得到好的安排，等等。

水陆法会是中国佛教界的创造，其在理念上吸收了印度佛教的众生平等报恩说和中国传统忠孝说的理论。古代印度社会实行的是不平等的种姓制度，佛教在反对婆罗门教种姓制度运动中创生，“如来世尊怜愍众生，平等无二犹如一子”。佛祖释迦牟尼创教举起了一切众生平等的旗帜，提倡诸佛平等、诸法平等、世界平等、众生平等和种姓平等的思想。佛教要人知恩报恩，人世间的恩有父母恩、众生恩、国主恩、三宝恩之“四恩”。有恩不报非君子，佛教亦是，“以知恩者，虽在生死，不坏善根。不知恩者，善根断灭”。中国汉传佛教是大乘佛教，佛教徒以慈悲救世为目的，以慈心予人为乐，以悲心予人救苦，大慈大悲是“若于一切众生等，起平等心脱其苦恼”，慈悲不仅限于亲友而是广及全人类，包括你的仇敌，以及各种有生命的物种，如兽类、植物与鬼神等在内，它们都是要被救赎的对象。大乘佛教强调佛教徒以求做菩萨为目标，以成佛为目的，做菩萨就要建立成佛的菩提心，有布施的理念，发扬大慈大悲的精神，善用智慧方便的法门，以众生烦恼就是我的烦恼之慈悲理念，用“大慈大悲、不舍众生”的广大心怀，用“我若不令

一切众生入涅槃者，我身亦不入于涅槃”的发心，去建立“一切众生，平等心施。作福田想。亦不分别怨亲中人功德过恶”的思维，让所有众生离苦得乐，成就解脱。此外，印度佛教有地狱和轮回转世说，中国传统思想里面有阴曹地府与冥世阴间说，灵魂不死的观念在这里起到了重要的作用，成为“水陆道场”施食的重要主体之一。

中国传统的“孝悌”精神，与印度佛教报恩思想结合以后，成为中国佛教特有的“酬恩孝行，存亡皆济，七世咸资，周孔经中，曾无所闻矣”之“恩孝”理论。“水陆道场”活动将恩孝理念作为重要的指导思想。佛教说一切众生皆曾为我父母宗亲，持戒不杀生、不偷盗等，是名行孝。佛经说佛祖成道以后，为报母亲十月怀胎之恩，向母亲说法。世俗之人系父母精血和合肉身，“母怀胎已经于十月，行住坐卧常生苦恼，复忧产时死难。若生已，经于三年恒常眠尿卧尿，床被衣服皆亦不净。及其长大爱妇亲儿，于父母处反生憎疾、不行恩孝者，即与畜生无异也”。将“不行恩孝”看作与畜牲的行为一样，就将佛教的孝道与社会联系起来。但是佛家的孝道与儒家的孝道是有区别的，佛教的孝道是内外结合的心性修

养之“激情去垢，无求为首。内以清静，外当尽孝”的“孝”之方式。在“水陆道场”里，“孝道”是由“七世父母离饿鬼苦生人天中者，此是改报人天为受道器”的操作形式。换言之，供奉七世先人是离饿去苦的“六道”之“恶道”轮回，进入人道与天道之“二善道”主体。但在“水陆法会”里，七世先人改为可以直接进入人道与天道之“二善道”的主体，将人、天与其他生物，特别是地狱、饿鬼、畜生等“恶道”生物做了明显的区分，突显了“以人为本”的人道与天道的重要性。这种做法集中了中国传统伦理的孝道精髓，把宗教伦理的善意志与社会的善意志迭合重加，在民间传播更容易被人们接受，从而产生更广泛的影响。这是中国佛教界人士跨出的聪明一步，将“恩孝”父母护及一切众生没有脱离佛教的基本理念，而强调“孝”是中国宗法社会的伦理基础，又与社会进行了嫁接，所以“水陆法会”是典型的佛教中国化之范例，具有重要的示范作用。其意义就在于既保留了印度佛教的基础思想，又把中国传统思想较好地与印度佛教思想结合在一起，从而创造了中国佛教慈悲救世的新理论。

“水陆法会”作为表现佛教理念的存在与仪式，还需要通过具体的道





具和参与来完善，以之将建立的存在感充分表现出来。主法法师在法会上招引一切诸天、龙、鬼神、乾闥婆、紧那罗、摩睺罗伽、人非人等神祇及一切往生的大众，并将他们请到道场，让他们“闻佛所说，欢喜奉行”。但是仅靠法师念诵名字是远远不够的，因为仪式感最重要的表现，除了口唱宣法之外，还需要有实体或图像的密切配合，图文并茂是传道的的基础，“水陆画”即为重要的传道道具之一。水陆画是配合水陆道场内容而作的各种图画，为了宣传宗教的需要，水陆画把人间场景搬到纸上的天国或地狱当中。在水陆画中，我们可以看到日常生活的场景：有穿着世俗服装的各种各样的人物与神祇；有高山流水与树木花园；有等级高显的官员和穿着花哨的美女；还有想象中的地狱和凶神恶煞、面目狰狞的鬼神及作各种痛苦状的众生相；等等。历史上画水陆画者除了有名盖一世的著名画家外，更多的是民间不出名的画师，他们都是虔诚的佛教徒，将心中的信仰全部放在了作品之中，用心作画，因而能够震撼人心，起到显著的宣教效果。总之，水陆画是“水陆道场”的重要道具，是中国佛教徒呕心沥血的创作结晶，是民间佛教艺术集大成的作品。

戴晓云教授是我国培养的博士。她的导师是当代开创中国佛教美术研究领域的金维诺先生。名师出高徒，戴教授在其导师的指导下专注水陆画、黄篆画、民间宗教道场画等宗教画研究，发表了研究水陆画的博士论文，把仪文和水陆画对应上，开拓了新研究方向，在学术界引起了反响。学术研究贵在长期坚持，只要有心，坚持不懈地做下去，定能取得丰硕结果。十多年来，戴教授一直锲而不舍地从事水陆画研究，把研究扩大到其他宗教画研究，并把宗教史和艺术史联通起来，相应地也关注相关的宗教史研究，多次在海内外学术单位讲学，蜚声学术界。她还善于总结和提升，把具体研究上升到理论的高度，探索宗教美术研究的理论来源和研究方法。我与戴教授相识多年，一直在关注她的研究，了解到戴教授欲出版多卷本水陆画研究系列专著，甚为赞叹，愿戴教授的著作早日出版，以饕学界，推动我国宗教画的研究更上一层楼。本人学力不逮，不做艺术史研究，戴教授嘱我作序，恭敬不如从命，勉为其难，草序一篇，表示敬意与祝贺！

黄夏年

2020年4月18日

自序



这是为出版“中国传统绘画造像与仪轨”系列专著而写的序，也是为完成笔者的“绝学”课题而写的序。“绝学”研究专项课题“佛教水陆斋和道教黄箓斋仪式和图像研究”的成果原设想是一本专著，但随着研究的进展，大致将是七本书的框架。笔者希望以水陆画和黄箓画等宗教画研究为宗教美术研究的个案，探寻宗教艺术和文化的发展规律，为宗教美术的研究方法提供可资借鉴的经验。这是本课题的终极意义。

拙作《佛教水陆画研究》2009年出版后，由于找到了解读现存水陆画的文献依据，给长期停滞的水陆画研究带来了生机，迎来了水陆画研究的热潮。水陆画研究队伍取得了很好的成绩，随之也出现了很

多问题，如有人不理解南北水陆分类的意义，拿现存水陆画和南水陆仪文《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》中祈请的神祇进行比对。这是没有意义的，因为南水陆仪文没有在北方流传过，不可能有相应的神像。南北水陆划分的意义在于找到解读现存水陆画的依据，其解读依据是《天地冥阳水陆仪文》。而现在的情况是一些学者把南方各省大量民间宗教道场画当成南水陆画；一些学者认为水陆法会起源于道教；一些学者把非水陆画研究文章当成水陆画研究文章写进学术回顾或在研究中使用；一些学者把黄箓画当成水陆画；等等。很多人分辨不清性质不同的宗教画的文化源头，出现一大批错误学术文章，凡此种种又导致后学向错误方向发展。这是不利



于学术发展的，也是本系列专著要解决的问题。^①

研究中出现的问题提醒我们，宗教艺术史研究不仅应该立足本学科，解决本学科的关键问题，而且应该和文史哲密切关联。美术史是美术的历史，宗教美术和宗教史关系密切，这是美术史独特的研究对象决定的。水陆画是宗教艺术，从本质上看，宗教艺术都是宗教信仰衍生出来的，宗教信仰是宗教文化，而宗教文化沉淀成宗教史。宗教艺术发展的规律有时候和宗教史密切联系，没有弄清楚和宗教艺术相关的宗教文化源流问题，就不能对宗教艺术进行更为深刻的研究，不懂得宗教艺术各门类之间的分别和来龙去脉，难免会让研究误入歧途。

一、水陆画和黄箬画

水陆法会也称水陆道场等。^②作为佛教追荐亡魂的一种法事，水陆法会出现在南北朝时期，但有记

载的水陆画则出现在晚唐。据《图画见闻志》和《益州名画录》中记载，许多著名画家参与了水陆画的创作。水陆画是举办水陆法会时需要悬挂的神像。在古代水陆画有名字，叫作“水陆帧子”“水陆神像”。到清代可见水陆画之名（见清黄钺《平阳大云寺水陆画轴歌并序》）。

有唐以后的中国，宗教特别是佛教密宗走向了民间和世俗，精英佛教渐渐被民众佛教取代。宋代瑜伽教兴起，这就是后世见到的佛教中各式各样法事的道场仪和道场画。瑜伽教是佛教中各类法事道场的统称，水陆斋作为佛教法事，其绘制的神像和其他各类佛教道场神像画就具有这样的性质。宋代的水陆法会随瑜伽教兴起而中兴。佛教是第一大宗教，始终在中国宗教中居于首位。宋以后的水陆法会在历代僧众的努力下，从众多宗教道场（当代有学者提出“仪式”的概念，“道场”一词渐渐被“仪式”这个词取代）中脱颖而出，成为上至帝王将相、文人墨客、高僧大德，下至平民百姓崇奉的佛教大法会，在中国

^① 戴晓云：《从传统到新兴——水陆画研究述评和前景展望》，《佛教史研究》，2019年。

^② 关于水陆法会的名称，有多种表述方式，诸如水陆道场、水陆会、水陆冥道、水陆斋、水陆斋会、水陆无遮斋、水陆功德、水陆佛事、天地冥阳水陆无遮大会等。不管名称如何变化，都离不开“水陆”二字。

佛教史乃至中国宗教史上具有深远的历史影响，在中国历史上占有十分特殊的地位。水陆法会不是一种普通的道场法事，而是成为一种文化，一种历史现象，影响中国宗教艺术和文化的演进。

水陆法会起源很早，贯穿的历史时期很长，必然在各个历史时期有所变化和发展。这成为笔者研究中一以贯之的指导思想。水陆法会起源后，经历过起落，到唐代重新兴起，会昌法难之后随瑜伽密教在宋代再次中兴，水陆画也在继承唐代的神祇体系基础上再一次自成系统，成为佛教中国化的典型文化现象。水陆法会到元、明、清达到鼎盛，留下了数以千计的水陆卷轴画和大量的水陆壁画，成为当今画家学习中国人物画的经典作品。这些艺术品都是宗教道场的产物，如今成为宗教美术的研究对象。同时，这些艺术品也是宗教史的有机组成部分。

在民族交融的历史发展进程中，水陆法会还传播到了汉族政权以外的西夏、辽、金等少数民族建立的政权区域。据考古发现，道场画不仅在汉族地区有大量遗存，而

且在少数民族政权区的西夏、辽、金等也有很多遗存。不仅如此，通过文化交流和传播，水陆法会和水陆画还到达东亚的日本、朝鲜等国，水陆法会成为传播范围很广、影响巨大的宗教法会。水陆画又通过各种人文交往，流传或流失到日本、朝鲜、美国、法国等国家。

黄箒斋是道教法事，其发生和发展与水陆法会有着相近的历程。黄箒斋也会悬挂神像以供奉礼拜，黄箒神像又被称为黄箒帧子，当代称之为黄箒画。水陆画和黄箒画作为传统的宗教仪式中使用的圣物，在艺术形式和艺术风格上为各地民间宗教道场画所继承和延续。在各类民间宗教的产生及发展中，其科仪、神像、唱词和音乐等都有对水陆斋和黄箒斋等较早的宗教法会的继承及效仿。这种继承特别体现在度亡道场上，具有极大的近似性。这就是民间不可忽视的学习能力，也是很多学者混淆佛教、道教和民间宗教三者图像和仪式的根本原因。

水陆斋和黄箒斋都是度亡斋会，一个属于佛教，一个属于道教，佛教水陆斋和道教黄箒斋是佛道二教在各自的发展中形成的富有自己





文化特色的度亡道场。^①佛道二教的对比研究原本就是个很有趣的话题，所以黄篆斋和黄篆画研究成为笔者“绝学”课题的组成部分。民间宗教道场画广泛分布在南方地区，由于民间宗教道场画对水陆画有极大的继承，所以水陆画和民间宗教道场画在风格和形制上有极大的相似性。水陆画、黄篆画和民间宗教道场画，前后演进和发展，彼此学习和交融，在艺术上有极大的联系和继承性，可统称为宗教画，属于宗教艺术。

二、水陆画和瑜伽教及民间宗教道场画

大致来说，在佛教史上，佛教分为义理性佛教（精英佛教）和信仰性佛教（民众佛教，方广錡提出）。义理性佛教又称为精英佛教，信仰性佛教又称为民众佛教。义理性宗教是信仰性宗教的灵魂，信仰性宗教以义理性宗教为指导，义理性宗教流行在社会上层，信仰性宗

教流行在下层民间和世俗社会，有时候也会影响和流行到上层社会。从佛教传入中国开始，历魏、晋、南北朝，而隋、唐，而至元、明、清，义理性佛教和信仰性佛教始终并肩而行。唐会昌法难之前，义理性佛教居于主要和支配地位，信仰性佛教居于次要和从属地位。这种情况直到会昌法难。会昌法难让义理性佛教受到重大打击，而信仰性佛教则得到广泛而深入的发展。在信仰性佛教得到大力发展之后，义理性佛教便失去了主导地位。

瑜伽教就是这种历史背景下的产物。侯冲等对瑜伽教有所涉及，徐晓望、叶明生等对瑜伽教和佛教、道教以及巫教的关系有相关论述，但他们对瑜伽教起源和发展没有论及。什么是瑜伽教？瑜伽教是如何兴起的？又走向哪里？水陆法会和瑜伽教的关系如何？现存南方许多误为南水陆画的绘画到底是什么性质？这是本系列专著所涉及的。瑜伽教脱胎于佛教密宗，佛教密宗在走向民间和世俗的过程中发生变化，其密法中的身、口、意三密得到发展，并在民间形成以身、口、意三

^① 水陆斋和黄篆斋都有一个发生、发展的过程，在这个过程中两者有极高的相似性。斋会功能也有变化，有时功能繁多，但度亡是其中必定有的。

密为核心的多种佛教法事，到宋代渐渐形成瑜伽教。瑜伽教是佛教中各类法事道场的统称，以举办各类法事为主，有举办法事专用的仪文和神像；仪文中多体现佛教密宗真言（咒语），偈子等内容；在举办法事活动中都会使用神像，张贴悬挂，让信众瞻仰和供奉。被称为阿吒力教的云南佛教也是瑜伽教。^① 瑜伽教科仪和造像的遗存不仅见于敦煌，还见于大足^②及四川其他地区。^③ 水陆法会、阿吒力教和民间宗教都可见瑜伽密教法中的身、口、意三密。

简单说来，佛教密宗因遭到致命打击而潜入民间，从此实践性和仪轨性的部分风行民间，各类瑜伽教道场和民间宗教道场渐渐兴起。在宗教漫长的发展中，佛教密宗中法术部分中的身、口、意三密逐渐和道教、传统丧葬文化、巫教等中国文化相结合，到明清时形成了花样繁多的宗教，大陆（内地）学者普遍称为民间宗教，台湾（香港）学者称为地方宗教。国外学者也多

称为地方宗教。^④ 这些教派基本以举办宗教法事为主，至今尚有坛场继承，师教（元皇教）、闾山教、徐甲教、三奶夫人教、普庵教、梅山教等都是如此。

水陆法会也是瑜伽教的一种法事。水陆法会起源虽然比较早，但它经过了多次发展变化，各个历史时期均有不同的面目。宋代中兴的水陆法会实际上是瑜伽教的一种法事，经过历代僧众的努力，成为全民包括皇帝、贵族都崇奉的佛教法事。水陆法会是佛教的法会，其性质从没有改变过。执掌法事者必定是僧人，水陆法会成为各类法会中的龙头，具有举足轻重的地位。水陆法会的神像制作相比其他法事所用神像更精美，耗费钱财和时间更多，程序更加纷繁复杂，档次也比其他法事高。水陆法会是瑜伽教中一种影响比较大的佛教法事，有相应的仪轨和神像。仪轨又称为科仪，神像是根据特定仪轨绘制的，是水陆法会必须悬挂的，一些水陆画

① 侯冲：《云南阿吒力教经典研究》，北京：中国书籍出版社，2008年。

② 戴晓云：《新旧水陆与大足石刻》，《中国美术史研究》第2期，2020年。

③ 侯冲：《云南与巴蜀佛教研究论稿》，北京：宗教文化出版社，2006年。

④ 地方宗教是近年来西方研究中国明清宗教的学者对民间宗教或民间信仰的称呼，国内一般称为民间宗教或民间信仰。笔者并不认为民间信仰和民间宗教（地方宗教）是对等的概念。如果民间宗教是瑜伽教，那么民间宗教就应有自身的独特性。民间宗教是唐宋以后逐渐形成的，这和自古就有的民间信仰有很大的差别，应该将民间信仰和民间宗教的概念区分开来。





艺术性极高。

水陆画是道场画的一种，这些道场画是宗教美术的主要研究对象。

目前有大量的科仪文本和神像留存在地方民间。仪轨包括至今散落在各地民间的宗教科仪文本、宝卷等。神像则不仅包括水陆画，还包括各类瑜伽教道场中使用的神像。因此，不能见神像就言必水陆画，南方各省的神像画不是南水陆画，区分南水陆和北水陆的意义不在此。瑜伽教道场不仅有科仪、宗教画，还有石刻造像。敦煌遗画中也有一部分属于道场画，大足和四川其他地区也有不少瑜伽教道场造像的遗存。

有一个很奇怪的现象，现存水陆画的确在北方地区比较多，而南方稀见。南方各省多见民间宗教道场画，一些学者将之与水陆画混淆。关于这个问题，可以详细参考拙作《从传统到新兴——水陆画研究述评和前景展望》。

民间宗教是佛教密宗中的法术、道教以及地方巫教结合产生的，它们是宗教融合的典型产物。

需要说明的是，三教合一是指中国宗教的发展规律，不是指某种法事神像属于三教性质。佛教

水陆神像来源很广，包括佛教神祇、道教神祇、民间信仰神祇等，但它本质上是佛教性质，而不能被认为三教性质。有的人认为既然水陆画是三教合一的，那么水陆画有道教来源的神祇，因此不能确定水陆画是佛教还是道教性质，甚至还认为其是道教性质，这种理解显然是错误的。与其说水陆画中的神祇源于道教，还不如说是源于中国本土，因为道教还没有诞生之前，中国就有许多民间信仰神，属于中华民族共同崇拜和祭祀的神祇，道教也是从中汲取营养并建立自己的神祇体系。即便是从道教中吸收的神祇，一旦纳入水陆画中，它就是佛教神祇，有着佛教神祇的功能和作用。

另外，中国古代文化有一个传承和延续，为了保持这种传承和延续，希望学者在进行古代水陆画研究时，尽量沿用研究对象的历史名称，而不是自己创造出一个新词。“斋供仪式”一词一经提出，在学界广为接受，其意思是斋供仪式应该包括僧众日常的生活等程序和举办宗教法会等两种。这个词是当代的创造。僧众日常等活动我们可以称为仪式，宗教法会有经忏法会或经忏道场的意思，古代称为道场，不能

称为仪式。鉴于仪式在古代就叫作道场。笔者不主张宗教道场或宗教法会用仪式一词替代，这种替代会让古代宗教文化失去延续性和历史性。

三、宗教画鉴定和艺术规律探讨

美术史研究是从图开始，从图结束。美术作品是美术史的研究对象，解决的是美术作品的问题。

对古代美术史而言，主要是对文物进行研究并探索其在历史长河中的发展规律。鉴定真伪无疑是最大的任务之一。只有真文物才能进入研究视野。美术作品在历史发展的过程中有自身的规律，美术史学者需要探讨和研究的就是这些艺术规律。

水陆画在唐代便形成规模，相传吴道子、张南本等画家都画过水陆画，但目前所见以明、清时期居多。敦煌和四川可能有水陆画遗存，但目前尚未完全确定。青龙寺的水陆壁画可能是元末明初的作品，保留了元代的人物画风格，和明、清的水陆画艺术风格迥异。首先，这

些绘画作品均具有时代风格，明代和清代的水陆画风格也有很大差别，这是判定时代的最直接的依据。其次，即便是明代或清代的绘画作品，也可根据朝代的早、中、晚期的艺术风格和神祇组成来判定年代。这些都是鉴定的辅助依据。

水陆画大致主要以壁画和卷轴画两种形式出现，水陆壁画和其他题材的壁画艺术形式相同，都是古已有之的一贯传统，有榜题和题记；水陆卷轴画亦如是，画幅上都有榜题或题记，记载神祇的名称、供养人姓名和事由。

水陆画是有粉本的。景泰水陆画和宝宁寺水陆画从艺术上看有很明显的传承关系，而万历母亲出资造的水陆画则和甘肃鼓浪博物馆、青海西来寺藏水陆画有明显粉本关系。这都说明了宗教卷轴画作为一种越来越方便为举办道场使用的圣像被大量绘制出来，诸多水陆画具有共同的母本和艺术传承，笔者寓目并研究的数以万计的水陆画均说明了这个问题。水陆画艺术风格具有自身发展规律，黄篆画也不例外，这是本系列专著的重点。

目前，有些学者以为是水陆画的宗教画中其实包括不少黄篆画





和民间宗教道场画。这些全部被认为是“水陆画”的宗教画，可分别归入水陆画、黄篆画和民间宗教道场画。除黄篆画外，数量更多的是各类民间宗教道场画，它们广泛分布在南方各省。研究这些绘画作品自身发展的规律，是本系列专著的任务。

目前看来，不论是水陆画、黄篆画，还是民间宗教道场画，都有大量赝品存在。临摹者或以壁画为本，或以博物馆藏品为本，或以高清出版物为本，刻意作伪。如何鉴定也是本系列专著需要涉及的内容。

四、宗教美术和信仰性宗教研究

水陆法会是瑜伽教道场的一种，瑜伽教道场是宗教道场的组成部分。宗教道场画是宗教美术的重要研究对象。从根本上说，宗教道场都是一种经忏法会，这是宗教信仰的体现，根据佛教、道教等宗教的教义而编撰出科仪，经过一系列程序完成。

佛教道场法事起源很早，可以追溯到三国时期康僧会的设像行道、曹植创设梵呗。这些经忏道场属于信仰性宗教，和义理性宗教并行，相辅相成，贯穿始终。造像、讲经、斋僧、行像、宗教画（壁画和卷轴）、科仪、宝卷刊刻或抄写等都是信众信仰的体现，信众通过这些方式来表达自己的信仰。从佛教传入中国开始，这些信仰性的宗教方式就有，康僧会行像即信仰的表达方式。

佛教、道教和民间宗教举办的各式法会都是宗教道场，为信众表达自己的信仰而专门举办，这些法事需要使用大量的神像，释道神像画应运而生。释道神像包括所有绘画，即卷轴画、壁画（寺观壁画和石窟壁画）及其他各类造像（金铜佛、雕塑、造像碑和单体造像）。中国很早就有绘制道释画的画家，据《宣和画谱》记载，三国时吴国曹不兴便以绘制佛像而著名，魏、晋、南北朝时期以至于隋、唐，宋、元、明、清，代代相承，历代艺术家诸如顾恺之、陆探微、张僧繇、杨子华、曹仲达、吴道子、武宗元、赵光辅等都画过佛像。一些画家也画道教神像或佛、道神像都画，称为

“道释画家”，他们在社会上极负盛名，这些画家构成了历代相承的传世宗教名画。这些画家也参与到壁画的创作和绘制中，《历代名画记》专门记载了两京寺观壁画和绘制这些壁画的画家。许多寺庙均画有佛教壁画、道教壁画或其他性质的宗教壁画。魏晋以来，社会上开龕造像成风，许多著名石窟都相继开凿，云冈、龙门、敦煌、麦积山、炳灵寺、四川各大石窟和摩崖石刻、寺观造像和壁画、宗教卷轴画等数不胜数，分布大江南北，历代延绵。金铜佛和单体造像以及造像碑也盛行。许多石窟绘塑、寺观绘塑、金铜佛、造像碑（包括单体造像）等，均由著名画家创作粉本，工匠绘塑，代代相承，不少艺术性极高。这些宗教圣物由信众虔诚出资并礼拜，无论在家还是在其他场合，都可以视做道场使用。因此，从某种意义上说，宗教圣物无非就是僧众在道场仪式上借以礼拜供奉的对象。

唐宋以后的佛学研究，当今学者所做的研究看起来各有自己的方向，分属不同领域，其实都是在做信仰性宗教研究，无论是敦煌学、西夏学、藏学、大足学还是民间宗教、宗教美术。这些研究只是角度

不同，学者或从语言文字的角度，或从美术史的角度，或从考古学的角度，或从义理信仰的角度，或从文本文献的角度，进行本专业研究，包括中文、历史、哲学、美术史、考古学等。无论是敦煌遗书、敦煌壁画、敦煌绢画，黑水城出土的艺术品，西夏佛经，大足石刻，四川其他地区的造像，还是造像碑（包括单体造像）、金铜佛、唐卡、宗教卷轴画等藏传佛学和汉传佛学研究，都可以概括成信仰性宗教研究。宗教美术的研究对象就是信仰性宗教的产物，或称为衍生品，这些衍生品是信仰性宗教的重要组成部分。一时间宗教美术（图像）研究成为显学，成为各学科学者关心的对象。由于各领域的学者研究的地域和历史时期不同，研究中涉及的民族或历史时期会有所侧重，甚至有特别需要注意的地方。比如西夏佛教科仪研究者可能会涉及西夏文；藏传佛教美术研究者会涉及藏文；早期佛教造像的研究者会涉及梵文；新疆和敦煌的壁画上可能有当时中亚一些小国家的文字或藏文、西夏文、梵文等文字的题记；等等。但无论如何，多数学者在本质上都是信仰性宗教研究者。目前，多数研究力





量集中在信仰性宗教上，义理性宗教研究的鼎盛时期已经过去。

佛教自传入中国后，从没有停止中国化的步伐，一方面和中国传统文化积极融合；另一方面在这种文化融合中逐渐建立自己的个性和特色，并在中国化的过程中不断发展壮大自己。道教是本土宗教，没有融入本土文化的压力，但道教在发展过程中同样不仅汲取传统文化的精髓，也向佛教学习，不断发展和壮大自己。民间宗教的发生和发展应该是佛教和道家势力衰微后出现宗教真空的结果。佛教遭到打击后自觉走向民间和世俗，瑜伽密教原本就有身、口、意三密，这为被当代学者称为民间宗教的发展提供了机遇。

宗教文化是一个紧密相连的整体，文化是互相渗透的，文化互相渗透和影响不会失去自己的个性和特色，它们会自觉地把对方的文化转化成自己的营养。佛教文化是这样，道教文化是这样，民间宗教文化也是这样。所有的文化支流汇集在一起，共同构成中华文化，这就是中华文明得以延绵的秘籍。中华文化自来就是一个整体，以儒家文化为中心，儒家文化成为各个文化

个体的核心和根基，其他文化个体在中华文化中发挥自己应有的作用并让中华文化日渐博大精深，合称中华传统文化。这也是本系列专著的总体精神。

本系列专著共有七本，三本是水陆画研究，三本是水陆法会研究，还有一本是道教黄箓研究。分别为《中国水陆画研究》《南朝唐五代水陆法会研究》《唐五代水陆画研究》《宋元明清水陆法会研究》《宋元明清水陆画研究》《中国水陆法会发展史》《黄箓斋和黄箓画》。如果进行扩展研究，则必然还要涉及瑜伽教道场和绘画的研究，民间宗教道场和道场画、宝卷及其图像研究。

五、研究宗教美术的方法

本系列专著的完成，离不开研究方法。

首先，田野调查是宗教美术研究的一个独特的方法。宗教美术作品的特殊性决定了宗教美术的研究对象大多在野外，需要田野。因此要考察研究对象，就必须重视田野调查，这是研究的基础和根本。而



博物馆藏品的观摩则也是研究中必不可少的环节。

其次，读图的方法是宗教美术研究的基本方法，也是美术史研究的看家本领。读图包括美术品的内容、题材、艺术风格和艺术形式等，其中艺术风格的分析则涉及鉴定问题。这就是美术史的读图训练，也是美术史独有的特性。

当我们接触到绘画作品、石窟造像和金铜佛时，先要解读的是画面的内容，这样就会涉及历史、哲学等人文学科。一幅传世书画作品，先要释读画上或书法作品的内容，作画或写字的历史背景，作者的生平履历、人物交游，作品的风格传承、流传经过、美学内涵、历史文化性质等。一幅宗教画也要先知道画幅内容、神祇名称、款识和榜题、风格传承、流传辗转、宗教文化性质等。石窟造像和金铜佛等的研究需要关注的也莫不如此。

立足图像本身，以图为本，重视文献、鉴定在宗教美术研究中的重要作用。文物在长期的流传过程中会出现赝品、仿制品和临摹品，

这就需要对文物进行基本的鉴定和甄别，这也是美术史研究的最基本的方法和手段。

再次，立足于历史学的基础之上，重视文献在美术史研究中的重要作用。

所有的宗教神像（艺术品）制作时都有相对应的仪文，每一个道场的开凿、神像的雕造和绘制都要遵循一定的仪轨，这是解决问题的关键。这些仪轨就是古代的宗教文献。

在古代，做一场法事，仪文和神像是一个整体，神像是根据仪文绘制的。所有在宗教道场举办的法会都需要一定的仪文，仪文是绘制神像的依据，也是举办法会必不可少的组成部分。仪文和神像是一体两面的关系，只是岁月久远，仪文和神像分开了。由于学科分类，仪文属于文献类学科（诸如历史文献学、文学文献学等），神像则属于美术学，变成今天笔者所谓的宗教艺术。在研究中注重神像和宗教文献^①之间的关系实际上就是学科融合的问题。

^① 这些宗教文献实际是指仪文（仪轨），包括佛教仪文、道教仪文和地方宗教仪文。敦煌文献、黑水城文献等不少是道场仪文。



图像的释读要结合文献研究，这里所说的文献也包括图上的榜题和款识。美术史研究的基础是对美术作品内容的释读，而内容的释读依靠的是宗教仪轨和绘塑上的题记等。解读宗教神祇的最可靠材料是与之相对应的科仪。推而广之，不仅是宗教画，石窟造像、金铜佛研究乃至宗教美术的研究莫不如此。这种方法，也被称为二重证据法或多重证据法。

总之，中国宗教美术史研究起步较晚，基础和本体研究尚未完成，诸多领域属于“绝学”，继承者不多，但在研究中占有十分重要的地位，是中国佛教史、中国道教史甚或是中国历史的重要组成部分。水陆画是宗教美术研究的重要方面，水陆法会及其相关的宗教文化和礼仪代代相承，影响至今。

六、本书中插图的说明

水陆法会经过历代僧人的努力，虽经磨难，但在历史上也曾取得统治者的支持，成为全民信奉、

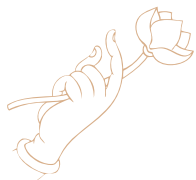
皇室权贵重视的大事。元、明间不少大型水陆法会的举办和皇家出资绘制的水陆画足以说明这个问题。不少水陆画绘制十分精美，艺术上出类拔萃者众。现存的明景泰年间绘制的水陆画，流失于法国吉美博物馆，美国大都会艺术博物馆、克利夫兰艺术博物馆等收藏机构，是目前见到的最为精美的明代水陆画。著名的宝宁寺明代水陆画、首都博物馆藏万历四十三年（1615）慈圣皇太后出资绘制的水陆画，都是其中的佼佼者，这些作品，均为皇家出资绘制。一些黄篆画也有同样的情况。本系列专著插图中较多使用其中的精美者。因为本系列专著是关于宗教法会和宗教画的研究，含有展示精美艺术作品的旨趣，有些插图虽不一定和具体神祇对应，但和相关文字和研究内容关联。本系列专著插图多为笔者拍摄，引用他书插图已在书中注明。

导师金维诺先生健在时，每有拙著问世，总请先生写序。2018年金先生辞世，失去依怙，惟自序。

戴晓云

2020年5月4日

原序 金维诺师



“水陆法会”是佛教追荐亡魂的一种仪式。举行法会时，祭奉的神祇图像，统称为“水陆画”，简称“水陆画”。佛教举行水陆道场始于何时，南宋僧宗鉴把水陆法会的仪文制作及修设（注一），推测至梁武帝时，这只是后世的依托与推想，并无历史依据。《佛说救面然饿鬼陀罗尼神咒经》中有关于释迦弟子阿难施食众饿鬼及婆罗门并诸仙之事（注二），但此经至唐代实叉难陀才译出，梁武帝不可能依此经修设水陆法会。水陆法会起源于何时，戴晓云同志有详细论述。

《梁书·本纪第三》载，梁武帝中大通元年（529）秋九月，“癸巳，輿驾幸同泰寺，设四部无遮大

会，因舍身，公卿以下，以钱一亿万奉赎”^①。梁武帝施设的无遮大会，就是后世的水陆法会。

无遮大会即般遮于瑟会（直译为五年一大会，即五年功德会），无遮，宽容无遮之谓，不分贤圣道俗、贵贱上下，平等行财施及法施之法会。此会广泛流行于印度、西域，会集远近诸国沙门，行种种供养。这是印度的无遮大会。

《佛教水陆画研究》是戴晓云同志的博士论文。她研究水陆画时，发现现存图像和《大藏经》中收录的水陆仪文《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》完全无法对应。如是考虑到解读现存水陆画必另有其文。她发现了一份名为《天地冥阳水陆仪

^①（唐）姚思廉撰，中华书局编辑部点校：《梁书·本纪第三·武帝下》，北京：中华书局，1973年。



文》的佛教文献并对这份散佚在藏外的佛教文献进行深入研究，发现这份文献是历史上广为流传的北水陆法会的修斋仪轨，只是由于某种原因，散佚到佛藏外。她花了整整四个月的时间在中国国家图书馆里阅读这份明代的佛教文献，并对之进行了深入的研究，白天看古籍，做笔录，晚上进行整理，为进行的图像研究奠定了坚实的基础。

戴晓云同志是古典文学专业研究生毕业，很早就学习佛学，博士期间还受过美术史的专门训练。她学习、研究十分刻苦努力，这使她具备了扎实地阅读文献和分析图像的基本功。

她也十分注重实地考察，她几乎跑遍了整个河北和山西，收集需要的图像及文献资料（碑记、榜题和题记）。实地考察自然成为她完成论文的重要环节。因此，文章中才会有十分翔实的第一手田野调查资料。

这篇博士论文无论是对北水陆修斋仪轨《天地冥阳水陆仪文》的考订还是对水陆画的释读都完全证明她无愧于这样的评价。

《天地冥阳水陆仪文》并非逸失，而是因为某些历史原因散佚在佛藏外。要把这样的一份散佚在浩

如烟海中的佛教文献和要研究的水陆画对应起来，没有阅读大量的水陆画和其他宗教画、扎实的佛学知识、古文献的解读能力以及敏锐的学术眼光，是没法做到的。

《天地冥阳水陆仪文》的重新发现，对宗教界和学术界的意义是很大的。

首先是宗教意义。《天地冥阳水陆仪文》的发现对恢复失传多年的曾经在元、明、清历史上流传十分广泛的主要水陆法会的主要形态——北水陆将发挥很大的作用。北水陆修斋仪轨的重新发现，对宗教界而言，无疑意义重大。

其次是学术意义。经过戴晓云同志的研究，现存于北方地区的水陆画均为北水陆画，对应的仪文主要是《天地冥阳水陆仪文》，这为解读现存图像提供了文献依据，水陆画研究中许多悬而未决的问题因此可以得到解决，纠正了学术界很多关于水陆画的误读。

寻找文献是为解读图像服务的。在过去的研究中，面临许多困难，比如很多神祇名称难以确定，十大明王的本尊名称、菩萨名称、一堂水陆画中逸失的神祇图像、壁画中榜题缺失的图像；水陆画题材

的判别。前贤为解决这些问题呕心沥血。无奈文图不符，无法深入研究。今有赖《天地冥阳水陆仪文》和戴晓云同志的辛勤工作，问题一一得以解决。

戴晓云为其博士毕业论文所做的工作是艰辛的，而成果也是丰硕的。这次论文得以出版，将为水陆法会和水陆画的进一步深入研究，提供有益的参考。

金维诺

2008年4月9日

注一：

宋僧宗鉴在嘉熙年间（1237—1240）所撰《释门正统》卷四中谈道：“又有所谓水陆者。取诸仙致食于流水，鬼致食于净地之义。亦因武帝梦一神僧，告曰：‘六道四生受苦无量，何不作水陆普济群灵？诸功德中最为第一。’帝问沙门，咸无知者，唯志公劝帝，广寻经论，必有因缘。于是搜寻贝，置法云殿，中夜披览。及详阿难遇面然鬼王建立平等斛食之意，用制仪文，三年乃成。遂于润（今镇江）之金山寺修设，帝躬临地席，诏佑律师宣文。

世涉周隋，兹文不传。至唐咸亨中，西京法海寺英禅师，因异人之告，得其科仪，遂再兴焉。”

注二：

宋朝宗贇在《水陆缘起》（载《施食通览》，见《续藏经》）中说：“阿难独居静处，于中夜时见一饿鬼，名面然，白阿难曰……阿难白佛求免斯苦，世尊为说一切德光无量威德力大陀罗尼。此是水陆因缘最初根本，然未有水陆之名也。”

阿难见面然饿鬼一事始见于《佛说救面然饿鬼陀罗尼神咒经》（见《大正藏》第二一册），经中有关于释迦弟子阿难施食众饿鬼及婆罗门并诸仙，以免苦的记载：“阿难独居净处，一心计念，即于其夜三更之后，见一饿鬼名面然，住阿难前，白阿难言：‘却后三日，汝命将尽，即便生此饿鬼之中。’阿难闻此语已，心生惶怖，问饿鬼言：‘我此灾祸，作何方计得免斯苦？’尔时，饿鬼报阿难言：‘汝于晨朝，若能布施百千那由他恒河沙数饿鬼、并百千婆罗门及仙人等，以摩伽陀国斗，各施一斗饮食，并及为我供养三宝，汝得增寿，令我离于饿鬼之苦，得生天上。’”

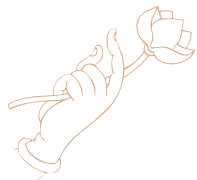




美国大都会艺术博物馆 福祿壽星君衆

目

录



- ◆ 黄夏年先生序 / i
- ◆ 自序 / v
- ◆ 金维诺师原序 / xvii
- ◆ 引论 / 1
 - 第一节 需要说明的问题 / 3
 - 第二节 学术回顾 / 6
- ◆ 第一章 水陆法会的历史分期和南北问题 / 15
 - 第一节 水陆法会的历史分期 / 16
 - 第二节 金山旧仪与南北水陆仪文 / 29
- ◆ 第二章 《天地冥阳水陆仪文》研究 / 45
 - 第一节 《天地冥阳水陆仪文》成书年代、作者和流行地域 / 46
 - 第二节 《天地冥阳水陆仪文》是释读现存水陆画的文献依据 / 59
 - 第三节 《天地冥阳水陆仪文》的主要内容 / 73



- ◆ 第三章 《天地冥阳水陆仪文》中的密法和水陆神祇体系 / 85
 - 第一节 《天地冥阳水陆仪文》和密教 / 86
 - 第二节 《天地冥阳水陆仪文》和瑜伽密法 / 115
 - 第三节 《天地冥阳水陆仪文》和冥道无遮平等思想 / 134
 - 第四节 《天地冥阳水陆仪文》神仙谱系和水陆画的对应关系 / 151
- ◆ 第四章 水陆画的佛教性质与儒、释、道、民间信仰合流 / 203
 - 第一节 水陆画中佛教、民间信仰的共奉神祇和儒家历史人物 / 204
 - 第二节 水陆画中的道教神祇 / 216
 - 第三节 水陆画中的民间信仰神祇 / 222
 - 第四节 水陆法会的超度对象 / 228
- ◆ 第五章 水陆画个案研究 / 239
 - 第一节 现存元、明、清水陆画概述 / 240
 - 第二节 明代水陆画研究个案举要 / 254
 - 第三节 清代水陆画研究个案举要 / 283
- ◆ 参考文献 / 307
- ◆ 索引 / 321
- ◆ 后记 / 324

图 表 目 录



图目录

美国大都会艺术博物馆 福禄寿星君众 / xx

引论

图 0-1 观心十方法界图 / 4

第一章

图 1-1 古浪县博物馆水陆画 阿弥陀佛 / 17

图 1-2 古浪县博物馆水陆画 药师佛 / 18

图 1-3 古浪县博物馆水陆画 多宝佛 / 19

图 1-4 古浪县博物馆水陆画 明王 / 20

图 1-5 古浪县博物馆水陆画 紫府帝君 / 23

图 1-6 古浪县博物馆水陆画 药叉龙王等神祇 / 24



- 图 1-7 古浪县博物馆水陆画 五湖龙王、风潮使者等 / 26
- 图 1-8 古浪县博物馆水陆画 五瘟使者、昼夜水火神等 / 27
- 图 1-9 故城寺 冥府六案等众 / 28
- 图 1-10 宝宁寺 弥勒菩萨 / 30
- 图 1-11 宝宁寺 大威德大笑明王 / 31
- 图 1-12 宝宁寺 大威德步掷明王普贤 / 32
- 图 1-13 故城寺 金刚密迹圣众 / 34
- 图 1-14 故城寺 西斗四圣星君 / 35
- 图 1-15 宝宁寺 大威德大力明王 / 37
- 图 1-16 故城寺 北斗七星星君 / 38
- 图 1-17 故城寺 五山五岳天齐大帝 / 39
- 图 1-18 宝宁寺 大威德不动尊明王 / 41
- 图 1-19 宝宁寺 大威德焰发德迦明王 / 42

第二章

- 图 2-1 故城寺 江河四渎圣众 / 47
- 图 2-2 故城寺 大将太煞日游太阴众 / 48
- 图 2-3 故城寺 宅龙蚕官伏兵博士五鬼 / 50
- 图 2-4 故城寺 阴奏归忌九坎力士众 / 51
- 图 2-5 宝宁寺 罗汉（局部） / 55
- 图 2-6 故城寺 秦广五王圣众 / 56
- 图 2-7 故城寺 阎罗五王圣众 / 57
- 图 2-8 青龙寺 往古贤妇烈女众 / 58
- 图 2-9 克利夫兰艺术博物馆 等觉位十地菩萨 / 60
- 图 2-10 稷山青龙寺 年直（值）使者 / 61
- 图 2-11 稷山青龙寺 月直（值）使者 / 62
- 图 2-12 故城寺 冤孽刀伤杀害等众 / 64
- 图 2-13 大都会艺术博物馆 北斗中斗本命星君众 / 65

- 图 2-14 法界之图 / 66
- 图 2-15 故城寺 自刺身亡等众 / 69
- 图 2-16 吉美博物馆 中界持符使者 / 70
- 图 2-17 宝宁寺 罗汉 / 72
- 图 2-18 宝宁寺 罗汉 / 74
- 图 2-19 宝宁寺 天龙八部诸神 / 76
- 图 2-20 宝宁寺 卫法神王、婆罗门仙等众 / 77
- 图 2-21 宝宁寺 无色界四空天诸天众（局部） / 78
- 图 2-22 故城寺 持国增长天王 / 80
- 图 2-23 克利夫兰艺术博物馆 天龙八部罗刹女众 / 81
- 图 2-24 天地冥阳水陆坛场式·总坛图 明代 采自北师大附坛场式 / 82

第三章

- 图 3-1 永安寺 明王 / 87
- 图 3-2 永安寺 明王 / 91
- 图 3-3 永安寺 明王 / 92
- 图 3-4 永安寺 明王 / 92
- 图 3-5 永安寺 阴阳金牛白羊双鱼宝瓶磨羯宫神 / 93
- 图 3-6 永安寺 角亢氐房心尾箕 / 93
- 图 3-7 公主寺 天龙八部 / 94
- 图 3-8 首都博物馆 准提菩萨 / 97
- 图 3-9 毗卢寺 天妃圣母等众 / 100
- 图 3-10 毗卢寺 浮桑大帝等众 / 103
- 图 3-11 毗卢寺 玄天上帝 / 104
- 图 3-12 永安寺 诃利帝母 / 105
- 图 3-13 毗卢寺 摩利支天菩萨 / 106
- 图 3-14 毗卢寺 南极长生大帝 / 108
- 图 3-15 毗卢寺 玉皇大帝 / 109





- 图 3-16 宝宁寺 一切巫师神女散乐伶官族横亡魂诸鬼众（局部） / 110
- 图 3-17 宝宁寺 往古九流百家诸士艺术众 / 111
- 图 3-18 毗卢寺 大德菩萨 / 113
- 图 3-19 毗卢寺 十回向菩萨（局部） / 116
- 图 3-20 宝宁寺 大梵无色界上四天并诸天众（局部） / 117
- 图 3-21 宝宁寺 大梵无色界上四天并诸天众 / 118
- 图 3-22 宝宁寺 往古文武官僚宰辅众 / 119
- 图 3-23 克利夫兰艺术博物馆 等觉位十地菩萨（局部一） / 120
- 图 3-24 克利夫兰艺术博物馆 等觉位十地菩萨（局部二） / 123
- 图 3-25 吉美博物馆 明景泰年间释迦牟尼佛 / 125
- 图 3-26 宝宁寺 星主宿主清凉照夜月宫天子百明利生光破黑暗月宫天子诸神众 / 127
- 图 3-27 宝宁寺 九天后土圣母诸神众 / 128
- 图 3-28 宝宁寺 增长出生证明功德坚牢地神助扬正法诃利帝喃诸神众 / 131
- 图 3-29 宝宁寺 江河淮济四渎诸神众 / 131
- 图 3-30 宝宁寺 大将军黄幡豹尾白虎青羊乌鸡众 / 132
- 图 3-31 宝宁寺 下元水府三官大帝众 / 133
- 图 3-32 宝宁寺 年禁月禁太白岁煞官符土后土伯懂命诸神 / 138
- 图 3-33 宝宁寺 守斋护戒诸龙神众 / 150
- 图 3-34 宝宁寺 大势至菩萨 / 152
- 图 3-35 公主寺 罗汉和十地菩萨 / 153
- 图 3-36 公主寺 宝积、弥勒二菩萨 / 153
- 图 3-37 公主寺 不动尊明王除盖障菩萨 / 154
- 图 3-38 公主寺 甘露军吒利明王 / 154
- 图 3-39 公主寺 明王 / 155
- 图 3-40 宝宁寺 天藏菩萨 / 157
- 图 3-41 宝宁寺 北极紫薇大帝 / 159

- 图 3-42 宝宁寺 四大天王 / 160
- 图 3-43 公主寺 日宫天子 / 162
- 图 3-44 公主寺 北斗星君众 / 164
- 图 3-45 宝宁寺 天地水府三官大帝众 / 165
- 图 3-46 公主寺 天猷副元帅 / 166
- 图 3-47 宝宁寺 年月日時四直(值)功曹使者 / 167
- 图 3-48 宝宁寺 持地菩萨众 / 170
- 图 3-49 宝宁寺 九天后土圣母诸神众 / 171
- 图 3-50 公主寺 东岳、南岳、中岳并从属等 / 172
- 图 3-51 公主寺 西岳、北岳一切神祇众 / 173
- 图 3-52 公主寺 四海龙王众 / 175
- 图 3-53 公主寺 清源妙道真君 / 176
- 图 3-54 公主寺 主苗、主林、主病、主药之神 / 177
- 图 3-55 公主寺 圻野大将军 / 179
- 图 3-56 公主寺 金刚座神众 / 181
- 图 3-57 公主寺 地藏菩萨 / 182
- 图 3-58 公主寺 十八典狱众 / 185
- 图 3-59 公主寺 五通神众 / 186
- 图 3-60 青龙寺 水居飞空众 / 188
- 图 3-61 公主寺 大圣引路王菩萨 / 188
- 图 3-62 公主寺 往古帝王王子王孙 / 188
- 图 3-63 公主寺 往古僧道尼等众 / 189
- 图 3-64 永安寺 近边地狱 / 191
- 图 3-65 永安寺 孤独地狱 / 191
- 图 3-66 永安寺 八热地狱 / 192
- 图 3-67 永安寺 八寒地狱 / 192
- 图 3-68 公主寺 大阿难尊者 / 194
- 图 3-69 公主寺 面然鬼王 / 195
- 图 3-70 公主寺 大腹臭毛、针咽巨口、赴刑都市 / 197





图 3-71 公主寺 自刑自缢、堕胎落孕 / 198

第四章

- 图 4-1 公主寺 卢舍那佛 / 205
- 图 4-2 公主寺 观音菩萨 / 206
- 图 4-3 公主寺 文殊菩萨 / 207
- 图 4-4 公主寺 崇宁护国真君山神土地众 / 209
- 图 4-5 宝宁寺 地藏秦广楚江宋帝五官
- 图 4-6 宝宁寺 阎罗变成泰山平等都市转轮 / 210
- 图 4-7 毗卢寺 往古忠臣良将
- 图 4-8 毗卢寺 往古孝子顺孙 / 212
- 图 4-9 故城寺 往古文武臣僚等众
- 图 4-10 故城寺 往古孝子顺孙众 / 213
- 图 4-11 公主寺 往古王子王孙众 / 213
- 图 4-12 宝宁寺 往古帝王一切太子王子等众
- 图 4-13 宝宁寺 往古孝子顺孙众 / 214
- 图 4-14 青龙寺 往古帝子王孙众 / 215
- 图 4-15 青龙寺 往古孝子顺孙众(选自《历代寺观壁画艺术》第 1 辑, 重庆: 重庆出版社, 2001 年, 第 21 页) / 215
- 图 4-16 青龙寺 北斗七星 / 218
- 图 4-17 宝宁寺 北斗七星 / 220
- 图 4-18 宝宁寺 太阳金星木星水星火星土星 / 220
- 图 4-19 宝宁寺 宝瓶金牛天蝎巨蟹磨羯宫神等众 / 221
- 图 4-20 毗卢寺 崇宁护国真君 / 222
- 图 4-21 毗卢寺 清源妙道真君 / 222
- 图 4-22 毗卢寺 十代名医等众 / 223
- 图 4-23 毗卢寺 往古宫人女官 / 229
- 图 4-24 毗卢寺 为国亡躯忠臣烈士 / 230

- 图 4-25 毗卢寺 往古孝子顺孙和往古儒流贤士冥前 / 231
- 图 4-26 公主寺 往古孝子顺孙众 / 233
- 图 4-27 毗卢寺 炎天暑热 / 237

第五章

- 图 5-1 青龙寺西壁及南壁西梢间、北壁西梢间 / 245
- 图 5-2 公主寺东壁及南壁东梢间 / 246
- 图 5-3 公主寺西壁及南壁西梢间 / 246
- 图 5-4 资寿寺西壁全图 / 247
- 图 5-5 河北张家口蔚县故城寺水陆壁画分布示意图 / 248
- 图 5-6 故城寺东壁和南壁东梢间 / 248
- 图 5-7 故城寺西壁及南壁西梢间 / 249
- 图 5-8 永安寺东壁及东梢间 / 249
- 图 5-9 永安寺西壁及西梢间 / 249
- 图 5-10 河北张家口蔚县重泰寺水陆壁画分布示意图 / 250
- 图 5-11 重泰寺东壁、北壁东梢间和南壁东梢间 / 251
- 图 5-12 重泰寺西壁、南壁西梢间、北壁西梢间 / 251
- 图 5-13 毗卢寺东壁、北壁东梢间、南壁东梢间 / 252
- 图 5-14 毗卢寺西壁、北壁西梢间、南壁西梢间 / 252
- 图 5-15 昭化寺东北壁 正位神祇 / 255
- 图 5-16 云林寺北壁 正位神祇 / 256
- 图 5-17 公主寺东壁 正位神祇（佛、菩萨和天龙八部） / 258
- 图 5-18 昭化寺 毗卢遮那佛 / 259
- 图 5-19 昭化寺 观音和大势至菩萨 / 260
- 图 5-20 昭化寺 焰发德迦明王和马首明王 / 261
- 图 5-21 昭化寺 东方持国天王 西方广目天王（天龙八部） / 262
- 图 5-22 昭化寺 文殊和普贤菩萨 / 263
- 图 5-23 昭化寺 药王菩萨和药上菩萨 / 264





- 图 5-24 子丑寅卯辰巳元神君众 / 268
- 图 5-25 昭化寺 十二元辰星君等众（西壁） / 269
- 图 5-26 昭化寺 奎娄胃昂毕觜参、井鬼柳星张翼轸星君众（东壁） / 269
- 图 5-27 昭化寺 陂池井泉诸龙神众（西壁） / 270
- 图 5-28 昭化寺 主风、主雨、主雷诸龙神众（西壁） / 270
- 图 5-29 昭化寺 冥府十殿王官等众（西壁） / 271
- 图 5-30 昭化寺 往古比丘尼优婆塞优婆夷道士女冠等众（东壁） / 272
- 图 5-31 昭化寺 孤魂（西壁） / 273
- 图 5-32 昭化寺 黄道大将军 / 274
- 图 5-33 昭化寺 黑道大将军 / 275
- 图 5-34 中国国家图书馆《水陆道场神鬼图像》明王 / 281
- 图 5-36 中国国家图书馆《水陆道场神鬼图像》紫气星君 / 281
- 图 5-35 中国国家图书馆《水陆道场神鬼图像》韦陀 / 281
- 图 5-37 中国国家图书馆《水陆道场神鬼图像》安济夫人 / 281
- 图 5-38 重泰寺北壁左侧十大明王之五 / 284
- 图 5-39 重泰寺北壁右侧十大明王之五 / 284
- 图 5-40 民乐县博物馆 水陆缘起 / 290
- 图 5-41 民乐县博物馆 毗卢遮那佛 / 291
- 图 5-42 民乐县博物馆 六天神祇 / 294
- 图 5-43 民乐县博物馆 明王 / 295
- 图 5-44 民乐县博物馆 六道轮回图 / 298
- 图 5-45 民乐县博物馆 四值功曹使者 / 300
- 图 5-46 民乐县博物馆《洪水弥陀寺承造水陆功德序》 / 302

表目录

第二章

表 2-1 国图本和普本、北师大本《天地冥阳水陆仪文》比较 / 73

第五章

表 5-1 现存（部分）水陆画基本情况一览表 / 242

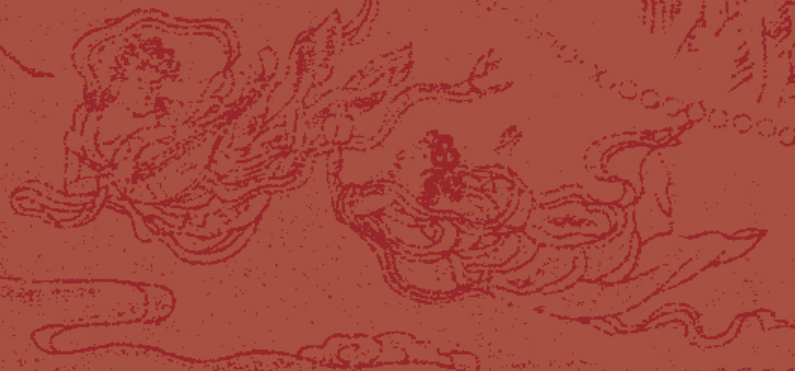


應觀法界性

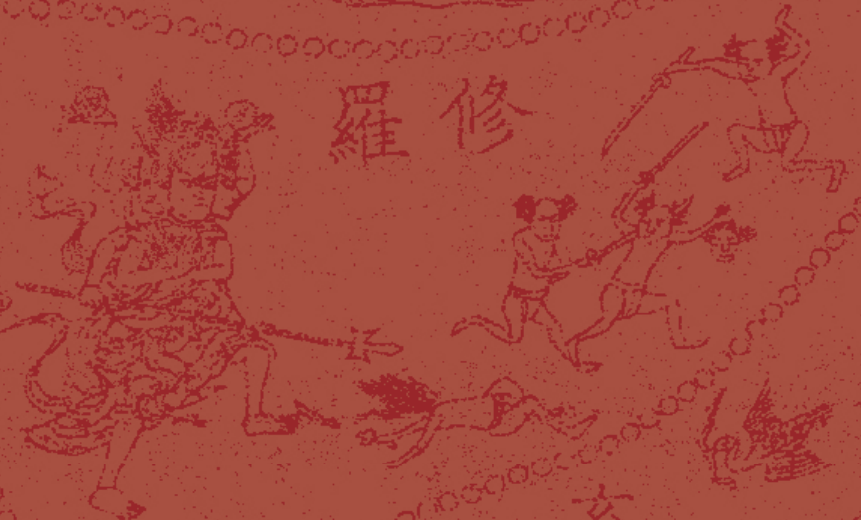
緣覺



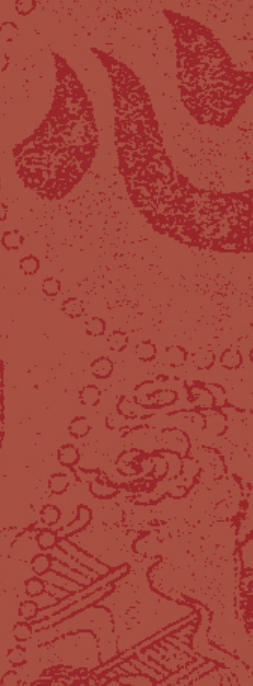
天人



修羅



畜



引 论





佛教自传入中国，以一种外来文化面貌出现在世人面前，格义、判教是主要的形式。作为一种思想、一种哲学、一种文化，佛教对中国文化产生了巨大的影响，例如在思想、文学、艺术和风俗习惯等领域产生了深远的影响，甚至影响了中华文明的进程（这指的是隋唐前）。宋、元、明、清以降，佛教逐渐成为信仰性宗教，失去了磅礴浩大的文化气势，但对民间的影响日益增强。唐末，佛教遭受重大打击，流行一时的密教走向民间和世俗化，瑜伽教兴起，各种宗教法会出现并盛行。瑜伽教是瑜伽密教去除义理部分，保留修持和实践部分后，和各类佛教相结合，逐渐发展起来的。瑜伽密教法术部分又和道教、巫教等相结合，形成了种类繁多的民间宗教，有的也称为地方宗教或民间信仰。我们今天看到的许多宗教仪轨和神像就是这种历史现象的回响。这些宗教仪轨是道场仪文，敦煌、黑水城、四川、福建、云南、江西、湖北等地都有道场仪和神像。这些道场仪文以敦煌、黑水城等地因考古探险而发现的遗书和佛教画为代表，年代集中在唐、五代和宋；南方各省则集中在元、明、清乃至民国时期。时至今日，南方各省留存的道场仪对中国民众仍有较大的影响。和道场仪对应的的神像在敦煌、黑水城和四川等地有大量遗存，年代是唐、五代

和宋，而南方各省的道场画则都是明、清时期的。南方各省的道场画夹杂着水陆画，被学界错当成水陆画。这是需要重视的问题。

水陆法会起源于南朝梁武帝，是受印度无遮大会影响，并结合中国实际情况发展起来的。水陆法会最初只是超度施食家亲。周隋不传，到唐代重新兴起，唐末形成了较为完整的法会神祇系统，超度施食扩大到了往古人伦和孤魂，标志着水陆法会的成熟和完善。唐末，水陆法会遭到打击，到北宋再次中兴，并成为瑜伽教的一种。此时大量出现的仪文，是结合密教教义和修行仪轨的；密教神祇也大量在水陆神像中出现，仪轨和神像再一次完善。自此，水陆法会在元、明、清三朝发展成为全国性法会，并得到皇家的支持，堪称佛教第一法会甚至宗教第一法会。

由上可知，水陆法会有一个历史发展过程，各个时期的名称、形成和神像组成均有不同，需要对各时期的法会和神像作深入而具体的研究。

目前，水陆法会留下了大量的神像，其他宗教法会也留下了大量的神像，因此需要在研究时仔细鉴定和甄别。

水陆法会就是祈请十方世界神祇共赴道场，见证法会。四圣六凡合成十界。四圣是佛、菩萨、声闻、缘觉；六凡指天、人、阿修罗、地



狱、饿鬼、畜生（图 0-1）。“水陆”是众生受报之处，水、陆、空三界，尤其是水、陆两界众生的苦难更为深重，因称“水陆”。

水陆法会神像，又被称为水陆画，是举办水陆法会时需要悬挂的神祇图像。就目前看来，主要有壁画、卷轴画等形式。现存水陆神像主要有唐、五代及宋、元、明、清时期的作品，分布在中国北方中原地区、西北和西南等广大地区。同时，有大量绘制精美的水陆画流失海外。

宋之前的水陆神像和元、明、清三朝的差异很大，本书暂不涉及。壁画和卷轴画主要集中在元、明、清三朝，北京、山西、河北、甘肃等地遗存数量较多。对青龙寺、毗卢寺、昭化寺、公主寺、永安寺、故城寺、重泰寺等地遗存的研究者较多。北京的水陆画多为皇家绘制，质量尤其精良，流失海外的明景泰水陆画就是其中的代表。其艺术风格和法海寺壁画十分近似，是明代中期人物画的杰出代表。

在《大藏经》中，有一份水陆仪文《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》，

但由于这份仪文没有在北方地区流传过，因此不能作为解读北方地区现存水陆神像的依据。元、明、清三朝水陆画数量较多，在神像的组成、仪轨等方面具有共性，其解读的文献依据是《天地冥阳水陆仪文》。

第一节 需要说明的问题

第一，水陆法会的历史分期问题。水陆法会和神像在唐、五代、宋和元、明、清是不一样的，中间经历了巨大的变化。这个问题在本书中只是涉及，系列作品中的其他专著对此问题会有更详尽的论述。

第二，水陆画的分期问题。水陆画在唐末形成完整体系，但这个体系和北宋以后重新编定水陆仪文后的神仙体系以及艺术风格有很大差异。宋之前的水陆画讨论本书不涉及。

第三，现存元、明、清水陆画的释读问题。^①南水陆和北水陆的区分是解决问题的重要一环。只有

^① 关于南北水陆法会之说，明末智旭《灵峰宗论·水陆大斋疏》就已区分：“挽志磐法师，绩成新仪六卷，绘像二十六轴。自宋至明，又历五百余岁，云栖大师，依此仪稍事改削，行之古杭。……盖由磐公较（校，避朱由校的讳）定后，行于四明，世称南水陆。而金山旧仪，被宋元以来，世谛住持，附会添杂，但事热闹，用供流俗仕女耳目，世称北水陆。”（蓝吉富主编：《大藏经补编》第二十三册，台北：华宇出版社，1997年，第11381—11383页）因此，南北水陆应当是个历史概念。以杭州和四明（今宁波）为中心的水陆法会是南水陆，其修斋仪轨是志磐撰、祿宏重订的《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》。其余地区（四川除外）应称为北水陆，其修斋仪轨是《天地冥阳水陆仪文》。



图 0-1 观心十方法界图

分清南北水陆，才可能接下来思考南北水陆相对应的修斋仪轨和相应的神像问题；才可能考虑寻找其他水陆修斋仪轨的问题。所以，虽然《佛教水陆画研究》也重点阐释了这个问题，但本书还是有必要重新梳理南水陆和北水陆的历史流变。既然水陆法会有南有北，法会图像也必分南北，那么水陆修斋仪轨也有南有北。北水陆画对应的必定是北水陆修斋仪轨。

把水陆画和仪文中祈请的神祇名称进行对比阅读后发现，水陆画是依据仪文中祈请的神祇绘制的，而《天地冥阳水陆仪文》是依密教仪轨创制的，这是密教神祇出现在水陆画中的根本原因。

第四，通过对文献和神像的对比分析，发现水陆画虽是在各种信仰的融会发展过程中杂糅了各家神祇，但这些神祇都是被吸纳进佛教的神祇，水陆画应该是佛教题材。

第五，根据《天地冥阳水陆仪文》对部分寺院水陆壁画、版画或卷轴画的内容进行个案研究。

总之，本书是建立在《佛教水

陆画研究》的基础上而向纵横扩展之作。《佛教水陆画研究》重要之处是发现《天地冥阳水陆仪文》和现存水陆画的对应关系，找到现存水陆画绘制的依据。这个运用型的创新成果为水陆画研究打开了大门，迎来了水陆画研究的热潮，使水陆画的研究和收藏成为热点。^①本书对《佛教水陆画研究》所涉重要问题，结合笔者十几年的研究特别是“绝学”课题的阶段性成果再做深入探讨，特别强调南北水陆划分的意义，以及《天地冥阳水陆仪文》祈请的神祇和现存水陆画的对应关系；对水陆法会的起源和分期进行重新认识；明清水陆个案研究则侧重《佛教水陆画研究》创新成果的运用；也对水陆法会和密教、水陆法会和瑜伽密教、水陆画和黄篆画的鉴别，水陆神像的定名和年代等做重点阐释。

另外，留存在北方地区各大博物馆的宗教画不全都是水陆画，部分是黄篆画（也称“黄篆图”）；据了解，南方各省还留存了大量宗教画。那么，南方地区的那些宗教画

^①《佛教水陆画研究》2009年出版后的十多年中，研究者大都能遵循学术规范；但有部分研究者对笔者的研究成果断章取义或在借鉴利用笔者的学术成果时变相抄袭或因循模仿，还有的研究者沿袭错误学术史，不断产生新的错误。





是水陆画吗？对应的宗教法事是什么？文献依据是什么？该如何解读？这些问题将留待丛中其他分册来解决。

第二节 学术回顾

这部分包括水陆法会和水陆画两个方面。对水陆法会的学术回顾从北宋杨谔开始直到近现代学界和宗教界。水陆画的研究则主要集中在前贤对水陆画的采集、整理和出版上。

一、关于水陆法会的记载和研究

1. 古代至近代内典中关于水陆法会起源和发展问题的论述

最早记载应是北宋杨谔《水陆大斋灵迹记》，内中记载梁武帝因梦创制水陆仪文并修设水陆道场：“大梁武帝，治化清时，道利寰中，兵戈永息，唯崇佛理……忽于中夜梦一高僧……前白帝言：‘六道四生，受苦无量，世有水陆广大冥斋，普济含生，利乐幽显，诸功德中最为殊胜，宜以羞设。’帝既觉悟，诘旦

升朝，躬临宝殿，即以梦水陆之事，首问大臣及诸沙门，悉无知者。唯志公奏曰：‘但乞陛下广寻经教，必有因缘。’帝依奏，即遣迎大藏经论，置于法云殿。积日披览，颇究端由。及详阿难遇焦面鬼王，因地建立平等斛食，乃创制仪文，三年乃就。……自后陈隋两朝，其文堙坠。至大唐咸亨中……后过旬日，英公独坐方丈，见一异人巍然冠冕，足不履地，前来告曰：‘弟子向于府君所，偶见禅师。知师拯救之慈，故来奉谒，有少惊悃^①，愿听所言。世有水陆大斋，可以利沾幽品。若非吾师，无能兴设。’英曰：‘当何营辨？’异人曰：‘其法式斋文，是梁武帝所集。今大觉寺有吴僧义济得之，久置巾箱，殆欲隳蠹，愿师往取。为作津梁。苟释狴牢，敢不知报？’英公许之。寻诣大觉寺访其义济，果得其文。遂克日于山北寺依法崇奉。修设既毕，复见异人与徒属十数辈咸来谢曰：‘弟子即秦庄襄王也。’又指其属曰：‘此范雎、穰侯、白起、王翦、张仪、陈轸等，皆其臣也。咸坐本罪，久处阴司，大夜冥冥，无所依告。今蒙吾师设斋，并为忏罪，弟子甚众，皆承善

^① 意为“诚挚之心”。



力，将生人间，恐世异国殊，不得再见，故来相谢。”^①

北宋宗赜《水陆缘起》^②（1096）、南宋宗鉴《释门正统》卷四《利生志》^③（1237）、南宋志磐《佛祖统记》卷三十三水陆斋条^④、元代释觉岸《释氏稽古略》水陆仪文条^⑤均有相似记载。甚至宋代高承也在《事物纪原·舟车帷幄部四十·水陆》中记载：“今释氏教中有水陆斋仪。按其事，始出于梁武帝萧衍。初，帝居法云殿，一夕，梦僧教设水陆斋。觉而求其仪，而世无其说，因自撰集论次。既成，设之于金山。实天监七年也。大抵取救焰口经事云尔。”^⑥

历代佛徒皆沿袭此说，历朝历代寺观中但凡述说水陆缘起，必记录梁武帝创制仪文和首创法会的神异故事。山西繁峙岩山寺水陆殿水陆壁画虽今已不存，但留下正隆三年（1158）的碑记上刻有水陆缘起的神异传说。宝宁寺、古浪等地水

陆卷轴画叙述缘起时几乎都要记录这个故事，并有梁武帝和宝志创制水陆法会的水陆画。流传下来收入内典的南水陆法会的修斋仪轨《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》在叙述水陆法会的缘起时持相同看法；新发现的北水陆法会的修斋仪轨《天地冥阳水陆仪文》在《大雄氏水陆缘起》中一样把水陆法会的起源归于梁武帝。所有说法和杨谔《水陆大斋灵迹记》大致无二。

广陵后学法裕对水陆法会的起源和发展也做了概括性的总结。他在《水陆大意论贯》一文中写道：“面然兴权，冥被阿难。我佛慈济，开演妙法。此最初施食之大因缘也；乞于震旦，梁朝武帝梦异僧，告以救群灵之苦，莫过于水陆大斋，乃招志公等创设水陆大斋法，斯东土始兴水陆之大因缘也；唐高宗时，法海英师，亲见异人，乞行水陆，重振斯法，斯中兴水陆之大因缘

① 转引自〔日〕前田慧云、中野达慧：《卍新纂续藏经·施食通览》第57册，No.961，东京：株式会社图书刊行会，1989年，第18页。

② 转引自〔日〕前田慧云、中野达慧：《卍新纂续藏经·施食通览》第57册，No.961，第19页。

③ 转引自〔日〕前田慧云、中野达慧：《卍续藏经》第130册，台北：新文丰出版股份有限公司，1984年，第0802页上。

④ 转引自〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第49册，No.2035，东京：大一切经刊行会，1924—1934年，第321页中一下、465页中一下。

⑤ 转引自〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第49册，No.2037，第818页中一下。

⑥（宋）高承：《事物纪原》，载（清）纪昀等编：文渊阁《四库全书》电子版，子部，类书类，舟车帷幄部四十。



也；宋之四明，继述仪轨；明之云栖，重兴斋法，斯重订水陆之大因缘也。”^①这是近代僧侣对水陆法会的起源和发展做的概括性总结。

从上述文献可以看到，从杨谔开始到法裕法师，佛教史甚至整个宗教界均持水陆法会起源于梁武帝，重新兴起于唐的看法。

另外，从法裕“宋之四明，继述仪轨；明之云栖，重兴斋法，斯重订水陆之大因缘也”的记述可知，近现代佛教史上除知道南水陆及其仪文的渊源和流传外，对是否还有其他水陆法会形态和仪文一无所知。再者，水陆法会在唐代只是重兴，中兴乃是从宋代开始的。这个问题在丛书其他分册中会涉及。

2. 现代学者对水陆法会的起源及相关问题的研究

已故佛学大师周叔迦并未明确指出水陆法会的确切时间，只是说“水陆法会是密教的冥道无遮大斋与梁武帝的六道慈悲忏法相结合而发展起来的。到了宋代杨谔又采取

了密教仪轨而编写成《水陆仪》，水陆仪文是宋人创撰的”^②。而李小荣《敦煌密教文献论稿》^③及《水陆法会源流略说》^④对这个问题看似有所讨论，实际上则直接承袭了周叔迦先生的观点。其余人等或承周叔迦或转抄李小荣，总之，目前学术界多沿袭周叔迦先生的观点。更有甚者，一些通俗性的刊物则干脆直接把水陆法会的起源时代说成是宋代，这是欠妥的。

金维诺及罗世平据黄休复《益州名画录》及郭若虚《图画见闻志》有关张南本在成都宝历寺画水陆画一百二十帧的史实，提出水陆画在晚唐时已开始形成体系，有比较完整的水陆画，推定水陆法会必定在此之前就已发展成熟的观点。^⑤

《宝宁寺明代水陆画》认为“水陆道场起源于印度。……中国最早的水陆道场是南朝梁武帝为他的亡妃郗氏所设”^⑥。虽认为起源于梁武帝，但并没有叙述梁武帝感梦创制水陆仪文，而认为是源于梁武帝超

① 中国宗教历史文献集成编纂委员会编纂：《藏外佛经》第二十八册，合肥：黄山书社，2005年。

② 周叔迦：《周叔迦佛学论著集》下册，北京：中华书局，1991年，第639页。

③ 李小荣：《敦煌密教文献论稿》，北京：人民文学出版社，2003年。

④ 李小荣：《水陆法会源流略说》，《法音》2006年第4期，第42—51页。

⑤ 金维诺、罗世平：《中国宗教美术史》，南昌：江西美术出版社，1995年。

⑥ 吴连城：《宝宁寺明代水陆画》，载山西省博物馆编：《宝宁寺明代水陆画》，北京：文物出版社，1988年，第2页。

度亡妃郗氏。

谢生保和谢静《水陆道场与大足石窟》^①、谢生保《甘肃河西水陆画简介——兼谈水陆法会的起源和发展》^②承袭佛教史中由来已久的水陆法会缘起的说法——可能起源于梁武帝。

侯冲《论大足宝顶为佛教水陆道场》^③一文中亦承袭上述佛教史的说法。

日本人牧田谛亮《水陆法会小考》^④则把水陆法会起源的上限确定在唐咸亨年间，又说水陆法会是宋代兴盛起来的。

香港中文大学的哲学硕士陈尧钧《中国佛教的水陆法会之研究》一文把能收集到的水陆法会的起源意见罗列在文中，其文主要研究《法界圣凡水陆普度大斋胜会》并“尝试追溯这个科仪的版本，亦解构出水陆法会的宗教世界及宗教意义”^⑤。该文主要以《法界圣凡水

陆胜会修斋仪轨》和现行水陆法会的为研究对象，基本不是历史研究，和本书将要进行的研究完全不同。

Davis E L *Society and the Supernatural in Song China*（《在中国宋代的社会和超自然现象》）一书的附录中提及了有关水陆法会在中国的发展史、水陆法会对仪式所请的神明鬼神的分类、水陆法会与施食的关系等内容。

洪锦淳对《法界圣凡水陆修斋仪轨》进行了研究，其文只是把水陆法会当作佛教的一个最重要的忏法，文中涉及内容颇多，和本书有关的是他谈到了水陆法会的密教因素及此仪式和密教的关系。^⑥

二、关于水陆画的记载和研究

宋代黄休复撰《益州名画录》张南本条^⑦、宋代郭若虚撰《图画见

① 谢生保、谢静：《水陆道场与大足石窟》，载《大足石刻研究文集》第五辑，重庆：重庆出版社，2005年，第19—31页。

② 谢生保：《甘肃河西水陆画简介——兼谈水陆法会的起源和发展》，载中国国家图书馆（以下简称国家图书馆）善本特藏部敦煌吐鲁番学资料研究中心编：《敦煌学国际研讨会论文集》，北京：北京图书馆出版社，2005年，第289—295页。

③ 侯冲：《论大足宝顶为佛教水陆道场》，载《大足石刻研究文集》第五辑，第192—213页。

④ [日]牧田谛亮：《水陆法会小考》，载杨曾文、方广錡编：《佛教与历史文化》，北京：宗教文化出版社，2001年，第343—361页。

⑤ 陈尧钧：《中国佛教的水陆法会之研究》，香港中文大学硕士学位论文，2005年。

⑥ 洪锦淳：《〈法界圣凡水陆修斋仪轨〉研究》，台北：台湾中兴大学研究生班，2003年。

⑦ 于安澜编：《画史丛书》第二册，上海：上海人民美术出版社，1963年，第8页。





闻志》张南本条^①、宋代陈思撰《宝刻丛编》卷十五^②、清代倪涛撰《六艺之一录》卷八十五^③、宋代王象之撰《舆地碑记目》卷一《太平州碑记》^④等宋人有关于水陆画的记载表明早在唐代水陆画就已经发展成熟。

对水陆画的研究和关注着力最深、成就最大的学者莫过于金维诺。《中国美术全集·绘画编·寺观壁画》^⑤中就收入了很多水陆画；20世纪90年代中期，在其和罗世平合著的《中国宗教美术史》中提出水陆画在晚唐已经形成，并对水陆画的大概发展做了一个叙述。^⑥《中国寺观壁画典藏》第一辑和第二辑共十六本，内中《山西浑源永安寺壁画》《山西繁峙公主寺壁画》《河北毗庐寺壁画》大量介绍水陆壁画，成为研究水陆壁画的重要参考资料。^⑦

郑振铎先生收藏后捐给中国国家图书馆的《水陆道场神鬼图像》，

被鉴定为明成化年间版画作品。这本重要图册将和现存水陆壁画及卷轴画一样，成为本书对比研究不可缺少的资料。^⑧

另一位必须要谈到的学者是柴泽俊先生。《山西寺观壁画》^⑨是其力作。该书对山西境内当时现存所有壁画进行了全面介绍和论述，图文并茂，不可多得。所涉山西境内有水陆壁画的寺观包括稷山县青龙寺腰殿（水陆殿）、灵石县资寿寺水陆殿、繁峙县公主寺大佛殿、浑源县永安寺传法正宗殿、太谷县圆智寺大觉殿、阳高县云林寺、太谷县净信寺等。书中资料十分翔实，富有导引作用。但由于该书非其一人之功，乃集众人之力完成，因此书中难免存在不足之处。比如该书在论及十大明王时，似乎不把十大明王归入水陆画。由于十大明王有时在壁画中无榜题，因此考订工作存

① 于安澜编：《画史丛书》第一册，第18页。

②（清）纪昀等编：文渊阁《四库全书》电子版，子部，艺术类，书画之属，六艺之一录。

③（清）纪昀等编：文渊阁《四库全书》电子版，子部，艺术类，书画之属，六艺之一录。

④（清）纪昀等编：文渊阁《四库全书》电子版，史部，目录类，金石之属，舆地碑记目。

⑤ 金维诺主编：《中国美术全集·绘画编·寺观壁画》，北京：文物出版社，1988年。

⑥ 金维诺、罗世平：《中国宗教美术史》，南昌：江西美术出版社，1995年。

⑦ 金维诺主编：《中国彩塑精华珍赏丛书》，太原：山西人民出版社，2004年。

⑧ 《水陆道场神鬼图像》是寺院里的旧藏本，郑振铎得之于梵澄法师处，因系残本无题名，故郑先生曾暂定名为《天神灵鬼像册》。选数图编入《中国版画史图录》并考订为明成化（1465—1487）所刻。北京图书馆编《西谛书目》著录书名为《水陆道场图》（《水陆道场神鬼图像》，载《中国古代版画丛刊二编》第二辑，上海：上海古籍出版社，1994年，第1页）。

⑨ 柴泽俊编著：《山西寺观壁画》，北京：文物出版社，1997年。



在很大困难。该书在考订各寺明王名号和明王本尊名号时较为随便，似乎依据的文献十分不一致。某些榜题出现抄录错误，因此该书并不能完全替代后来研究者的田野考察。

《宝宁寺明代水陆画》^①为研究宝宁寺水陆卷轴画提供了很好的资料。画册印制精美，十分清晰。由于该书对水陆画题材内容没有清楚的认识，因此有些内容值得商榷。但该书依旧是水陆画研究的第一手图像资料。

《毗卢寺壁画》^②的作用和《宝宁寺明代水陆画》类似，这本画册同样精美，图像印制清晰，是研究水陆画的很好参考，但似乎作者在叙述神祇鬼灵在壁面上的位置时不够清楚，因此田野考察和进一步研究不能完全免去。

宿白先生在中华人民共和国成立初年曾参与雁北地区文物勘查工作，其中有对水陆画寺观如山西浑源永安寺的调查。其勘查结果发表在《雁北文物勘查团报告》一书上。该书辑结了一些具有考古性质的报

告，其对寺院的沿革、匾牌、碑、彩画（含壁画）、佛像（指殿内雕塑）等有清晰的记录。^③由于后来许多文物已毁，这些记录显得十分珍贵。

俞剑华先生《中国壁画》^④一书中可见青龙寺和永安寺的介绍。其中对青龙寺的介绍多集中在伽蓝殿，腰殿少有涉及。对永安寺的介绍比较详细，他按壁面及方位依次介绍壁画，有榜题的用榜题替代，无榜题的则直接描述画面内容，把壁画内容如实记录下来。很明显，这是一份田野调查的真实报告，具有田野考古性质的记录。但这份资料不是美术史研究，有关壁画题材内容丝毫没有涉及，甚至把某些原本在题材上应归入一类的内容分开。

洪起睿《水陆画研究》大概是研究水陆画的专门论文了。她把论文分成五部分：①概说；②水陆法会的上下堂形制与图像的演变；③元、明、清水陆画的思维结构与画面构图；④元、明水陆画的人物造型与技法；⑤元、明水陆画所反映

① 山西省博物馆编：《宝宁寺明代水陆画》，北京：文物出版社，1988年。

② 康殿峰主编：《毗卢寺壁画》，石家庄：河北美术出版社，1998年。

③ 宿白：《浑源古建筑调查简报》，载雁北文物勘查团编：《雁北文物勘查团报告》，北京：中央人民政府文化部文物局，1951年。

④ 俞剑华：《中国壁画》，北京：中国古典艺术出版社，1958年。



的冥府信仰。该文的研究对象实际上也是现存中原地区的水陆画，但她以《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》为文献依据，考察了当代水陆道场的举办情况。^①从她的论文中，笔者初步发现，现存水陆画和《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》所奉请的神祇完全无法对应，促使笔者思考存在别的水陆仪文的可能性。

赵明荣《浑源永安寺壁画绘制年代考》^②则是一个个案，该文主要从供养人和装饰纹样两方面对永安寺的绘制年代问题做了一个考订，得出永安寺绘制于清乾隆年间的结论。侯冲《云南阿吒力教经典研究》系统整理了云南瑜伽教经典，指出阿吒力教就是汉传佛教。内中提到了水陆仪轨《天地冥阳水陆仪文》。^③谢生保对唐五代水陆法会有研究。

另有学术期刊上发表的文章，分别是王泽庆《稷山青龙寺壁画

初探》^④，陈耀林《毗卢寺和毗卢寺壁画》^⑤，负安志、左正《洛川县兴平寺水陆道场画》^⑥，白万荣《青海乐都西来寺明水陆画析》^⑦，吴连城《山西右玉宝宁寺水陆画》^⑧，孔有生《山西右玉宝宁寺水陆画探究》^⑨和李德仁《山西右玉宝宁寺元代水陆画论略》^⑩。

前辈学者对水陆法会和水陆画的研究为笔者提供了充足的材料，这些材料将在笔者的研究中起到巨大作用。这些研究还涉及很多观点，比如在涉及水陆法会起源时众说纷纭；在涉及论述水陆画题材时大都认为是儒、释、道融合题材；等等。另外，有些学者把《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》作为考释现存水陆画的文献依据，既然依据不对，那么对水陆画内容方面的阐释肯定有不同。因此，有必要在利用前贤的研究成果的基础上提出自己新的看法。

① 洪起镛：《水陆画研究》，中央美术学院博士学位论文，1997年。

② 赵明荣：《浑源永安寺壁画绘制年代考》，北京大学硕士学位论文，2004年。

③ 侯冲：《云南阿吒力教经典研究》，北京：中国书籍出版社，2008年。

④ 王泽庆：《稷山青龙寺壁画初探》，《文物》1980年第5期，第78—82页。

⑤ 陈耀林：《毗卢寺和毗卢寺壁画》，《美术研究》1982年第1期。

⑥ 负安志、左正：《洛川县兴平寺水陆道场画》，《文博》1991年第3期，第17—21页。

⑦ 白万荣：《青海乐都西来寺明水陆画析》，《文物》1993年第10期，第57—63页。

⑧ 吴连城：《山西右玉宝宁寺水陆画》，《文物》1962年第4、5期，第89—90页。

⑨ 孔有生：《山西右玉宝宁寺水陆画探究》，《文物世界》2005年第5期，第62—64页。

⑩ 李德仁：《山西右玉宝宁寺元代水陆画论略》，《美术观察》2000年第8期，第61—64页。

近年来，又有不少水陆画研究文章面世。有的是用《天地冥阳水陆仪文》对现存水陆画进行个案研究；但也有的断章取义，因此不少

研究出现了一些问题。拙作《从传统到新兴——水陆画研究述评和前景展望》已有具体而详细的论述，此处不赘言。

引

论



13

一元神衆

吳道子畫
唐人李蔚記

曹等衆



第一章

水陆法会的历史分期和南北问题





笔者在梳理学术史和田野调查中发现,《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》不能解读现存北方地区的水陆画,《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》也没有在北方流行过。因而,要对水陆画进行研究和释读,必须找到与之相对应的修斋仪轨,正确解读留存至今的水陆画(图 1-1、图 1-2)。^①

第一节 水陆法会的历史分期

佛教史和宗教界一直流传着水陆法会起源于梁武帝的说法^②;而在学术界,学者则对水陆法会的起源问题莫衷一是,各有主张。谢生保和谢静在《水陆道场与大足石窟》及谢生保在《甘肃河西水陆画简介——兼谈水陆法会的起源和发展》中都认为水陆法会起源于梁武帝^③;周叔迦“根据如上所述的水陆佛事

发展情况看,水陆仪文是宋人创撰的。……水陆法会是唐时密教的冥道无遮大斋与梁武帝的六道慈忏相结合而发展起来的。到了宋代杨谔又采取了密教仪轨而编写成《水陆仪》(图 1-3、图 1-4)。明莲池(株宏)大师既嫌金山寺本头绪杂乱,可见原初创始未必出于通家之手。现在金山寺本既不传,无从考知其内容。总之,水陆法会是宋代兴盛起来的一种佛事仪轨,是可以断言的”^④。在这篇文章中,周叔迦把水陆法会的兴盛和仪文创撰的时间定在宋代,并未谈及真正的起源时间。其实,金山寺本有流传,即后文要谈到的《天地冥阳水陆仪文》。周叔迦所处时代无缘见此本,因此判断水陆法会上限在宋代。从广义上说,南水陆仪也可算金山寺本,只不过这个仪文没有流行。实际上,宋代是水陆法会中兴而已,只是水陆法会的一个发展阶段。李小荣《水陆法会源流略说》则基本是周叔迦观点的转述。金维诺提出“水陆会图

① 本书结合上下文语境甄选精美水陆画插入文中,供读者品鉴,不与具体对应但和文章关联。

② 戴晓云:《水陆法会起源和发展再考》,载饶宗颐主编:《敦煌吐鲁番研究》第 14 卷,上海:上海古籍出版社,2014 年。

③ 谢生保、谢静:《水陆道场与大足石窟》,载《大足石刻研究文集》第五辑,第 19—31 页;谢生保:《甘肃河西水陆画简介——兼谈水陆法会的起源和发展》,《丝绸之路》2004 年第 S1 期。

④ 周叔迦:《周叔迦佛学论著集》下册,第 639 页。



图 1-1 古浪县博物馆水
陆画 阿弥陀佛





13

图 1-2 古浪县博物馆
水陆画 药师佛



图 1-3 古浪县博物馆水陆画 多宝佛





图 1-4 古浪县博物馆水陆画 明王

像在晚唐时期已开始形成体系”，并具体指出史实记载在黄休复的《益州名画录》中。^①日本人牧田谛亮在《水陆法会小考》一文中指出：“根据《灵迹记》，梁武帝与宝志的谈话中心是阿难遇焦面鬼王，并建立平等斛食。《灵迹记》把这个故事作为水陆法会的起源。但讲述焰口恶鬼故事的经典——《佛说救拔焰口饿鬼陀罗尼经》（不空译）、《佛说救面然饿鬼陀罗尼神咒经》（实叉难陀译）的翻译都远晚于梁代，因此，水陆法会起源于梁武帝说自然是后代的附会。”^②牧田谛亮否定了水陆法会起源于梁武帝的说法，但起源时间并没论述。那么，水陆法会起源于何时？有何发展变化？

水陆法会应该起源于梁武帝^③，唐代重新兴起，宋代中兴，元、明、清三代鼎盛后衰落。通过查找历史文献，笔者发现了南朝梁武帝创设水陆法会和举办水陆法会的相关材料，那时的水陆法会又叫无遮会。这些问题详见《水陆法会起源和发

展再考》。水陆法会有几个重要历史分期：梁武帝到唐英禅师，英禅师到会昌法难，会昌法难到北宋，北宋到元、明、清。此处不对水陆法会的分期做重点论述，只抓取一些历史材料，为过渡到南北水陆划分做些铺垫。唐代画史上和正史上对水陆法会和水陆画亦有明确记载。

1. 画史上的记载

（1）据黄休复《益州名画录》张南本条记载：“张南本者，不知何许人也。中和年寓止蜀城。工画佛像人物、龙王神鬼。……僖宗驾回之后，府主陈太师于宝历寺置水陆院，请南本画天神地祇、三官五帝、雷公电母、岳渎神仙、自古帝王。蜀中诸庙一百二十余帧，千怪万异，神鬼龙兽，魍魎魑魅，错杂其间，时称大手笔也。至孟蜀时被人模拓，窃换真本，鬻与荆湖人去。今所存，伪本耳。”^④（伪本淳化^⑤年间遭贼搓劫，已皆散尽。）

（2）郭若虚《图画见闻志》张南本条亦记载：“又尝画水陆功德，

① 金维诺、罗世平：《中国宗教美术史》，南昌：江西美术出版社，1995年。

② [日]牧田谛亮：《水陆法会小考》，载杨曾文、方广钊编：《佛教与历史文化》。

③ 戴晓云：《水陆法会起源和发展再考》，载饶宗颐主编：《敦煌吐鲁番研究》第14卷，上海：上海古籍出版社，2014年。关于这个问题的更为详细的论述参考本丛书之《南朝唐五代水陆法会研究》。

④ 于安澜编：《画史丛书》第二册，第8页。

⑤ 淳化年间指的是990—994年。





曲尽其妙。后来为人模写，窃换真迹，鬻与荆湖商贾，今所存者，多是伪本。”^①（图 1-5、图 1-6）

黄休复和郭若虚都是北宋人，特别是黄休复是北宋初年成都人，所记当不会有误。

2. 文渊阁《四库全书》记载

（1）宋代陈思《宝刻丛编》卷十五，“唐修水陆无遮斋题，太和七年六月（《诸道石刻录》）”^②；《宝刻丛编》卷八记载，“简章《重置兴国寺冥阳斋社记》，述并书篆额。咸通四年八月十九日立湖”；《宝刻丛编》卷十四记载《唐重置兴国寺冥阳斋社记》，“沙门简章述并书篆额。咸通四年癸未八月十九日立在乌程。《复斋碑录》”^③。

（2）清代倪涛撰《六艺之一录》卷八十五，“《重置兴国寺冥阳斋社记》，沙门简章述并书篆额。咸通四年八月立在乌程（《复斋碑录》）”^④；《六艺之一录》卷一百二（宋代王象之《輿地碑记目》，东能仁

院水陆会记，在芜湖县东院有南唐水陆会^⑤。

（3）宋代王象之撰《輿地碑记目》卷一《太平州碑记》中记载，“东能仁院水陆会记，在芜湖县东院南有唐水陆会记”。^⑥

《宝刻丛编》卷十五明确告诉我们，唐太和七年（833）六月曾修水陆无遮斋，此事记载在赵明诚的金石著作《诸道石刻录》一书中。

《宝刻丛编》卷八和卷十四及《六艺之一录》卷八十五记载的实为同一则内容，即《复斋碑录》载唐咸通年间或咸通前曾在兴国寺设置过冥阳斋社。沙门简章记述并书写篆额，于咸通四年（863）八月立在乌程。

而《輿地碑记目》卷一《太平州碑记》中记载，在芜湖县东能仁院院南有唐水陆会记。钱唐倪涛撰《六艺之一录》卷一百二是转引王象之的记载，所谓“在芜湖县东院有南唐水陆会”应是“在芜湖县东院南有唐水陆会记”的笔误。

① 于安澜编：《画史丛书》第一册，第 18 页。

②（清）纪昀等编：文渊阁《四库全书》电子版，史部，目录类，金石之属。

③（清）纪昀等编：文渊阁《四库全书》电子版，史部，目录类，金石之属。另，《复斋碑录》是宋代王厚之的金石著作。

④（清）纪昀等编：文渊阁《四库全书》电子版，子部，艺术类，书画之属，六艺之一录。

⑤（清）纪昀等编：文渊阁《四库全书》电子版，子部，艺术类，书画之属，六艺之一录。

⑥（清）纪昀等编：文渊阁《四库全书》电子版，史部，目录类，金石之属，輿地碑记目。



图 1-5 古浪县博物馆水
陆画 紫府帝君





图 1-6 古浪县博物馆水陆画 药叉龙王等神祇

根据现有材料，水陆法会确切的起源时间应该是梁武帝时^①，水陆法会在晚唐时已经十分成熟，形成很大规模。据前所引材料，发现对水陆法会的记录多集中在唐武宗会昌灭法前后的文宗太和年间、僖宗中和年间、懿宗咸通年间，而且神像系统发展已十分完备（图 1-7、图 1-8），这是水陆法会重新兴起的时间。有趣的是，佛教史上也有一个仪文佚失而复的故事，即英禅师得秦襄王托梦找到仪文。虽有神通之处，但也从侧面说明了水陆法会重新兴起和英禅师有关。

经过唐代的会昌灭法以及唐末五代战乱，到北宋时，唐代水陆仪文和神像均已不存。唐代的水陆仪文和神像佚失后，五代到宋初，僧人对何为水陆法会的观念十分模糊，他们甚至将水陆法会和施食同列。例如，宋遵式《施食正名》中说：“今吴越诸寺多置别院，有题榜水陆者（中略），有题斛食者（中略），有题榜冥道者。”^②可见当时水

陆法会和斛食及冥道没什么差别，那时做水陆法会是没什么固定仪轨的，更别说制定仪文了。这种情况大概一直持续到北宋杨谔制定水陆仪。北宋是水陆法会的中兴期。

目前看来，推官杨谔是宋代中兴水陆的第一人，其对水陆法事的中兴功不可没。

如果说水陆法会在遵式时还和斛食及冥道^③混在一起的话，那么到了杨谔制定水陆^④仪文时，水陆法会已经彻底从中独立出来，形成了自己独特的面貌。水陆仪文重新制定后，佛事目的明显以超度亡灵为主（图 1-9），与宋初以施饿鬼食为主的诸多佛教法事区别开来。施食只是水陆法会的程序之一，水陆法会的目的不单是施食而且具有多种宗教意义。这些宗教意义在本书对水陆会进行全面考察后就会面目清晰。水陆法会的中兴期以重新编撰仪文和绘制神像、普遍举办水陆法会为特征。

杨谔、宗赜时代的北宋和志磐时代的南宋以至后来，应该已经

①《天地冥阳水陆仪文》中明确提到“郗氏离苦。因武帝集诸佛之名”（《孤魂家亲受食仪》）。虽不是起源梁武帝的直接证明，也应该与武帝的超度活动有关。水陆法会在南朝梁武帝开始的论述，在本系列专著其他分册中会有详细考述。

② CBETA, Vol.57, No.961, b2-3.

③ 根据遵式《施食正名》，遵式或者说杨谔水陆仪文出现之前，在北宋，斛食和冥道这两个佛事活动与水陆法会在内容和性质上完全一样，没有区别。

④ 杨谔水陆仪文和后世水陆仪文的渊源关系另见撰文。





图 1-7 古浪县博物馆水陆画 五湖龙王、风潮使者等



图 1-8 古浪县博物馆水陆画 五瘟使者、昼夜水火神等





图 1-9 故城寺 冥府六案等众

有许多水陆仪文在社会上流行（图 1-10）。仪文大量刊印，当时不少仪文传到朝鲜半岛，如今都保存在韩国东国大学图书馆。^①

现存的《大正新修大藏经》中只有志磐撰、云栖株宏重修的《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》。但这并不表示没有其他仪文流传下来，当时应该有很多仪文流行，很可能这些仪文有的没有流传下来，有的流传下来。

综上所述，水陆法会在历史上有几个重要分期，梁武帝、英禅师、杨谔、宗赜、志磐等是其中比较重要的代表人物。

第二节 金山旧仪与南北水陆仪文

水陆法会的举办是需要仪文和水陆画的，仪文、水陆画和法会密不可分，因此对水陆法会进行研究必然要涉及仪文和神像（图 1-11）。

水陆法会起源于梁武帝，其编撰及创制的法会议文称为金山水陆

仪。而目前所见的最早的水陆画是在唐代绘制的，唐末已经有完整的水陆画约 120 幅。会昌法难后，水陆法会成为瑜伽教的一种。到宋代，宋人杨谔、宗赜、志磐等重新光大了水陆佛事，水陆法会议文和神像均得到迅速的发展，且在宋代中兴起来。不仅如此，水陆法会在南宋末年还分出南北。（图 1-12）

明末智旭《灵峰宗论·水陆大斋疏》载：“至有宋咸淳年间，有谓金山越王疏旨，专为平昔仕宦，报效君亲，未见平等修供之意。力挽志磐法师，续成新仪六卷，绘像二十六轴。自宋至明，又历五百余岁，云栖大师，依此仪稍事改削，行之古杭。……盖由磐公较（校，避朱由校的讳）定后，行于四明，世称南水陆。而金山旧仪，被宋元以来，世帝住持，附会添杂，但事热闹，用供流俗仕女耳目，世称北水陆。”^②

智旭在文中提到北水陆指的是金山旧仪。那么，何谓金山旧仪呢？

元代释觉岸《释氏稽古略·高祖武帝·金山水陆大斋》载：“帝（梁武帝）取佛经……创造仪文，三年乃成。……至是二月十五日于金

^① 戴晓云：《中韩佛教史上的水陆仪文》，《东亚研究》第 4 号，2018 年。

^② 蓝吉富主编：《大藏经补编》第二十三册，1997 年，第 11381—11383 页。





图 1-10 宝宁寺 弥勒菩萨



图 1-11 宝宁寺
大威德大笑明王





图 1-12 宝宁寺 大威德步擲明王普贤



山寺^①依仪修设。帝临地席，召祐律师宣文，利洽幽明，至今行焉。（见《葦江文集》^②）。”^③

由于《葦江文集》是宗贇的文集，因此“至今”指的是宋代。“至今行”指的是金山水陆。金山旧仪指的就是接续梁武帝制定水陆法会后代仪文。南宋志磐创制《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》时佛教水陆法事才分出了南和北。宗贇的时代，南水陆仪文《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》还远未面世。可见宗贇见到的水陆法会是金山水陆的后接者，也就是后来被称为北水陆的水陆仪文^④（图 1-13）。

从中可知，水陆法会起源于梁武帝，所谓梁武帝金山旧仪，就是一直以来流传的梁武帝举办水陆法会时所使用的仪文。按智旭的说法，金山旧仪从南宋、元、明以来，就有南北之分，梁武帝的金山旧仪就

是后世在北方地区广为流传的水陆仪文。智旭将仪文分成南北水陆仪文是根据地域划分的，社会上广泛流传的是智旭所说的北水陆仪文，南水陆仪文则并未流行开来。实际上，就笔者看来，无论北水陆还是南水陆，都是金山旧仪的继承者。但南北水陆编撰存在差异，是两种完全不同的编撰思想，并且南水陆仪没有流行开来，更没在北方地区流行。那为什么法裕在对水陆法会进行总结时没有提到北水陆呢？综合法裕和智旭两人对水陆法会的叙述，可知到法裕时，大多数水陆法会的资料在佛藏中佚失，法裕并不知道北水陆仪，因此近现代僧人们就只谈志磐水陆（南水陆）（图 1-14）。

北宋宗贇不仅有《葦江文集》，还曾于绍圣三年（1096）编定了水陆仪文^⑤，虽在南宋时逸失，但存《水陆缘起》一文被南宋宗晓收入

① 今镇江。

② 《葦江文集》为宗贇的佚亡文集，但元·释觉岸时尚存，转引在其著作《释氏稽古略》中。

③ 转引自〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第49册，No.2037，第818页中一下。

④ 《两浙名贤外录》也记载有明代龙泉人崇明寺僧释空海著的《金山水陆仪文》。

⑤ 笔者认为宗贇的水陆仪文是金山旧仪。南水陆仪文特指《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》。实际上，无论是南水陆仪文还是北水陆仪文，都是金山旧仪的接续者。关于这个问题的论述，详见下文。另外，宗贇水陆仪文的残文《水陆缘起》除收在《施食通览》中，在新发现的北水陆法会修斋仪轨《天地冥阳水陆仪文》杂文部分也有收入；《天地冥阳水陆仪文》有多个版本，其中普林斯顿大学图书馆藏本经《普林斯顿大学葛思德东方图书馆中文书旧籍书目》（台北：台湾商务印书馆，1990年）著录为“宋杨湾撰，宗颐向编”，由于字形等原因，“贇”字在古代很容易被写成“颐”字，这在很多古书上都可以看到，很明显，宗颐就是宗贇。那么，宗贇是否就是《天地冥阳水陆仪文》的作者呢？笔者认为还需在发现新材料的基础上做进一步的考据。



图 1-13 故城寺 金刚密迹圣众



图 1-14 故城寺 西斗四圣星君





《施食通览》中。《水陆缘起》中说：“本朝东川杨谔，祖述旧规，制仪文三卷，行于蜀中，最为近古。然江淮所用并京洛所行，皆后人踵事增华，以崇其法，至于津济，一也。宗赜向于绍圣三年夏，因摭诸家所集，删补详定，勒为四卷，粗为完文，普劝四众，依法崇修，利益有情，咸登觉岸。”^①

从这则文献来看，内典中最早关于创制水陆仪文的记载当属北宋东川杨谔在神宗熙宁年间（1068—1077）创制的水陆仪文三卷。^②而且在杨谔水陆仪文盛行四川的同时或随后，在江淮所用并京、洛、津、济等北方广大地区流行着“踵事增华”了的水陆仪文。宗赜编订的仪

文四卷是“摭诸家所集，删补详定，勒为四卷，粗为完文”，明显亦属这些仪文其中之一。这从他的残文《水陆缘起》中的神灵数量也可以看出：“详夫水陆会者，上则供养法界诸佛、诸位菩萨、缘觉、声闻、明王（图 1-15）、八部、婆罗门仙；次则供养梵王、帝释、二十八天、尽空宿曜、一切尊神（图 1-16）；下则供养五岳河海（图 1-17）、大地龙神、往古人伦、阿修罗众、冥官眷属、地狱众生、幽魂滞魄、无主无依诸鬼神众、法界旁生。六道中有四圣六凡，普通供养。”^③很明显，宗赜的水陆仪文也是“踵事增华”了，也就是笔者要找的水陆画的释读依据，是金山旧仪之一。^④

① 转引自〔日〕前田慧云、中野达慧：《卍新纂续藏经·施食通览》第 57 册，No. 961。

② 关于杨谔创制水陆仪文一事，有多种史料记载，如志磐《佛祖统纪》卷三十三《水陆斋》、宗鉴《释门正统》卷四《利生志》、宗赜《水陆缘起》。宗晓《施食通览》更是收录了杨谔水陆仪文的三篇残文。

③ 转引自〔日〕前田慧云、中野达慧：《卍新纂续藏经·施食通览》第 57 册，No. 961。

④ 从宗赜的记叙“本朝东川杨谔，祖述旧规，制仪文三卷，行于蜀中，最为近古”和新发现的北水陆修斋仪轨《天地冥阳水陆仪文》中卷末有“东川杨谔水陆仪文卷中”字样来看，杨谔仪文很可能就是宋代可以考订的水陆法会的最早源头。据佛教文献，杨谔水陆仪文在北宋时就已亡佚，面目不甚清晰。杨谔水陆在北宋只在蜀中流行，亡佚后只留下三篇残文收录在《施食通览》中。杨谔水陆仪文三篇残文分别为《水陆大斋灵迹记》《初入道场叙建水陆意》《水陆斋仪文后序》。杨谔水陆仪文虽在南宋时就已失传，但对后世产生了广泛的影响，其仪文有后续者。流传下来同样未被收入佛藏的现藏于云南省图书馆的《重广水陆法施无遮大斋仪》。据侯冲《论大足宝顶山为佛教水陆道场》：该卷仪文首署“大梁高祖武皇帝御制”“宋故赠太中大夫杨谔修撰”“眉洲中岩山德云庵主祖觉重广”“成都大慈教源甘露霜坛师习编次”。此仪文为费孝通在云南大理白族自治州考察时发现。另外，《天地冥阳水陆仪文》卷中虽也有“杨谔水陆仪文卷中”字样，但估计应该是托名杨谔。另外，苏轼为亡妻举办的水陆法会并留下《水陆法会像赞（并序）》。宗鉴著《释门正统》将苏轼举办水陆法会定名为“眉山水陆”。当代学术界据此也称“眉山水陆”。实际上，杨谔水陆制定在熙宁四年（1071），苏轼举办水陆道场在元祐八年（1093），苏轼举办水陆法会在杨谔之后，其法会像赞中祈请的神祇和杨谔水陆十分接近，苏轼、杨谔记载的上下堂祈请的八位神祇称呼一致，又都在四川。因此，笔者认为，眉山水陆实际上应该是杨谔水陆。



图 1-15 宝宁寺 大威德大力明王





图 1-16 故城寺 北斗七星星君



图 1-17 故城寺 五山五岳天齐大帝





南水陆的出现和四明人史浩创设水陆道场有关。^①据《佛祖统计》卷三十三：“述^②曰：昔真隐史越王尝过金山，慕水陆斋法之盛，乃施田百亩，于月波山^③专建四时水陆，以为报天地君亲之举，且亲制疏辞刻石殿壁，撰集仪文刊板于寺。既而孝庙闻而嘉之，赐以水陆无碍道场宸翰扁于殿。逮今百年，修供惟谨。去月波里所有梵苑曰尊教，师徒济济，率沙门族姓三千人，施财置田，一遵月波四时普度之法。先是尊教同人有谓‘越王疏旨之辞，专为平昔仕官报效君亲之举。美则美矣，而于贵贱贫富未见平等修供之意’。乃力挽志磐续成新仪六卷，推广斋法之盛而刻其板。复依准名位，绘像帧者二十六轴。及今创立斋会，于是仪文像轴皆得其用。时主其事者，寺沙门处谦、清节文学师竑。以法施者，月波住山宗净

也；以文字施者，则志磐也。当愿十方伽蓝，视此为法，大兴普度之道。”^④明末天台僧祿宏不从北而从南，即依志磐新仪，稍事改削，行于杭州。祿宏本人在《竹窗三笔·水陆仪文》中写道：“惟四明志磐法师所辑仪文，至精至密，至简至易，精密而不伤于烦长，简易而不病于缺漏，其本只存于四明。诸方皆未见之也。予为复位，重筹诸梓，以广流通。”^⑤这就是佛教史上并在近现代及当代水陆佛事活动中具有重要影响的《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》。南水陆是史浩慕金山水陆而设，志磐、祿宏等先后介入，并将其发扬光大。

南水陆仪也是金山寺本的后续者，志磐撰成仪文后只在四明地区流传，祿宏重订后只是推广到了杭州。^⑥清代仪润法师依据云栖祿宏的原意，详细叙述了水陆法会的作

① 李小荣《水陆法会源流略说》和袁静芳《中国汉传佛教音乐文化·水陆道场》中认为史浩仪文为北水陆，这种说法值得商榷。一则，史浩举办水陆法会是在月波山，而月波山在今浙江宁波；二则，据《佛祖统纪》卷三十三，南宋史浩虽亦“撰集仪文刊板于寺”，但《佛祖统纪》并未提到其仪文即北水陆仪文。由此可知，史浩的法会必定属于南水陆法会。

② “述”为一种文体，表示议论，类似于《史记》中“太史公曰”，或后世正史中的“论”。

③ 月波山位于浙江宁波东钱湖西北部。因此，月波山应该是属于宁波，由此推测史浩的水陆应该是南水陆。

④ 转引自〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第49册，第321页中。

⑤ 蓝吉富主编：《大藏经补编》第二十三册，第264页上。

⑥ 有人写文章认为现存水陆画也可以和《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》对应。这种讨论是没有意义的，因为现存水陆画是指留存在北方地区的，而《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》从未在北方流行，南方流行地域也十分有限（赵伟：《“南北水陆”辨》，《美术观察》2019年第3期）。



图 1-18 宝宁寺 大威德不动尊明王





图 1-19 宝宁寺 大威德焰发德迦明王

法规则，撰成《法界圣凡水陆普度大斋会议轨会本》六卷，成为现行水陆法会仪式的所依本。后来，咫观法师对云栖株宏的《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》进行了详细的增补并且加以论述，撰成《法界圣凡水陆大斋普利道场性相通论》九卷，略称《鸡园水陆通论》。此外，他还撰写了《水陆道场法轮宝忏》十卷。民国初年，法裕对《鸡园水陆通论》进行了增删，写成《水陆仪轨会本》四卷，成为现行水陆法会遵循的通则。流行地域十分狭小的南水陆的修斋仪轨《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》经过后代僧侣不断修订和改编，在近代编订《大藏经》时被收入内典。因此，当代举办水陆法会常以南水陆仪文为蓝本，在近现代和当代的水陆佛事中发挥着巨大的作用。这是金山寺本的另一支。

由于历史原因，北水陆修斋仪轨没有被收入《大藏经》内，没有进入近现代佛教史视域，教界人士

和学界均不了解，散失在浩如烟海的古代文献典籍中。北水陆法会在历史上曾经兴盛一时，是金山寺本之一并一脉相承直到清代，它在南水陆未制定之前就从北宋杨谔、宗赜时代开始重新被制定，并广泛流行在江淮并京、洛、津等北方地区（图 1-18、图 1-19），之后历代相沿。

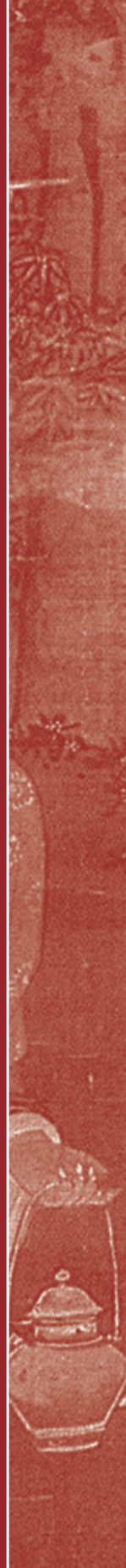
南北水陆仪文都是金山寺本的分支，南水陆仪文特指《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》。南北水陆分类的意义是为了解决现存水陆画释读的文献依据问题。目前，留存在北方地区的水陆画应该用《天地冥阳水陆仪文》解读。南北水陆分类还能把南水陆和南方各省现存大量明清乃至民国时期的神像画区分开来。北水陆画就是现存于北方广大地区的水陆画；目前还没有出现南水陆画遗存，南方各省留存的宗教画不是水陆画，更不是所谓的道教水陆画，而是另一类以宗教文化为源头的神像，没有道教水陆画这个概念。





第二章

《天地冥阳水陆仪文》研究





由于南水陆仪文《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》没有在北方流行，元、明、清以来都是北水陆修斋仪轨盛行，因此北水陆修斋仪轨在一定条件下可以代表整个水陆法会修斋仪轨，北水陆画实际等同于水陆画。北水陆画、北水陆修斋仪轨和水陆画、水陆修斋仪轨实际等同。《天地冥阳水陆仪文》就是其中的代表，这份仪文流传下来，经考证，成书年代大约在南宋末年，是解读现存水陆画的关键性仪文。

第一节 《天地冥阳水陆仪文》成书年代、作者和流行地域

目前看来，《天地冥阳水陆仪文》留下来的版本比较多，其中不仅有内府本，还有山西文水县僧人版刻的寺院刻本，可见当时流行很广泛。各地所藏虽有完整和不完整的，但大致仪文都以同一个母本刊刻，属

于同一种仪文。^①

据目前了解，《天地冥阳水陆仪文》有七个不同明代版本。其中，普林斯顿大学图书馆藏本最全；北京师范大学图书馆藏本版刻质量较好但不全；中国人民大学图书馆藏本有函但未见原书；北京大学图书馆藏本残损；而中国国家图书馆藏本是寺院私刻本，质量谈不上好，却能给我们带来巨大的信息量。选择中国国家图书馆藏本对《天地冥阳水陆仪文》进行研究比较恰当。《天地冥阳水陆仪文》留下了多个版本，表明曾在明代广为流行，那么，它流行在何处？

中国国家图书馆藏本《天地冥阳水陆仪文》五卷（图 2-1、图 2-2），其中正文分上、中、下三卷，杂文为两卷^②，是和尚和居士出资刊行的寺院刻本^③。

《天地冥阳水陆仪文》中空白处都有施主身份、姓氏或籍贯。每卷卷末都有刻版的组织者和功德主的身份、籍贯和姓名。限于篇幅，不一一列举。卷上末尾写有：

祝赞圣皇王万代江山帝道永遐

① 戴晓云：《佛教水陆画研究》，北京：中国社会科学出版社，2009年。

② 仪文卷首残，不知作者、年代，只是在修补古籍时补添的封面上写着明正德十五年山西文水广报寺和尚文宝等刻嘉靖元年释法空增刻本。

③ 此仪文卷内有组织这次印书的僧官、功德主、捐款雕刻和刊经人的姓名，并有“太原府”字样。仪文字迹时好时坏，很明显是寺院刻本。



图 2-1 故城寺 江河四渎圣众





图 2-2 故城寺 大将太煞日游太阴众

昌。时（岢）大明正德十五年正月十五日，山西太原府文水县广报寺募缘比丘文宝。^①

组织刊刻的住持、和尚和施主中不乏僧官和有一定社会地位的读书人。仪文空白处有山西各地施钱人的姓名，凡出了一份钱或出了一份力的人都在仪文上留下了姓名。把人名进行对照，发现组织者和施钱人均明代山西人。卷上末尾又有“时（岢）大明正德十五年正月十五日，山西太原府文水县广报寺募缘比丘文宝”字样。另外，杂文卷卷上文中从“圣浴榜”下半篇开始到“觉皇诏”之前，字体与前相比略小，内容与目录也略有出入，末刻有“大明嘉靖改元岁次壬午四月吉旦文阳甘泉寺法空增刻”字样，法空增刻部分字迹较小。因此，此仪文应该是明正德十五年山西文水广报寺和尚文宝等重刻嘉靖元年释法空翻刻本。^②由此可知，中国国家图书馆藏本《天地冥阳水陆

仪文》流传区域应在北方（图 2-3、图 2-4）。^③

这份仪文何时成书？作者是谁？

《天地冥阳水陆仪文》卷首残，不知作者名字、成书年代，但是在杂文卷上卷首有江苏昆山荐严寺僧人无外（惟大）刊行两卷杂文时写的序，原文如下：

文之为用大矣哉。故凡祷祠之际，必具册书以告之，不然未见其成礼也。水陆仪文，萧武于法云殿亲自著述，悉取如来典藏之意，故不可以世间文字语言润色也。至如召请等语，非假文以文之，何以动天地感鬼神。文其可以也乎？《水陆仪文》，雪堂总统禅师既以板行于世，今得召请诸文^④，文义兼优，瞭非苟作。复欲刊之，以附前集，遂成《释氏应世全书》。传布未来，功不在英禅师之下。斯言不谬，万象其印诸。大德癸卯^⑤住平江昆山荐严无外（惟大）谨序。

① 《天地冥阳水陆仪文》三卷、《杂文》二卷，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，中国国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

② 所谓重刻，乃指用前代流传的纸本，重新制版，制版人在文中可以增加内容，如《天地冥阳水陆仪文》就是拿元代的纸本重新刊刻，在文中添加了功德主的姓名，有的还有籍贯等。所谓增刻是指在现有板子的基础上又增加板子面积刊行，现存《天地冥阳水陆仪文》就是增刻版。释法空增刻部分出现在杂文卷中，用小字，极易识别，增刻部分内容不多，因此仪文基本保持元代原貌。另外，中国国家图书馆定为“文宝等刻”笔者认为不准确，应是重刻才更符合事实。

③ 笔者在田野考察时，一些有香火的寺院住持告诉笔者，20世纪三四十年代时，在寺院还能见到《天地冥阳水陆仪文》。

④ 这里的“召请诸文”明显指的是无外（惟大）附的两卷水陆杂文。

⑤ 大德是元成宗年号，时间在1297—1307年，大德癸卯即大德七年即1303年。





图 2-3 故城寺 宅龙蚕官伏兵博士五鬼



图 2-4 故城寺 阴奏归忌九坎力士众





从这则序中我们可知，两卷杂文是平江昆山荐严寺和尚无外（惟大）附在水陆仪文后刊行以“传布未来”的。而雪堂总统禅师是《天地冥阳水陆仪文》的刊行者。那么，雪堂总统禅师是谁呢？在僧传中雪堂总统禅师没有留下传记，但《元代白话碑集录》中曾记载，至元三十年有个名叫普仁，号雪堂的僧人，被授江淮、福建、隆兴等处释教总统^①，力辞不就^②。

正是这个雪堂总统禅师曾刊印过许多佛教典籍，包括唐贤首（华严宗）大师宗密的《禅源诸诠集都序》和唐慧然集的《临济慧照玄公大宗师语录》。这两部禅宗佛教典籍在雪堂总统重刊时分别由昆山荐严无外（惟大）、元代书法家邓文原、元代翰林待制朝列大夫同修国史贾汝舟作序，以及大都报恩禅寺住持嗣祖林泉老人从伦作序。序文分别摘引如下：

（1）《重刻禅源诠序》：“昔圭峰禅师患之，遂将教禅诸祖著述章句旨意相符者，集为一书，名曰《禅源诸诠》以训于世。将使两家学者知一佛无二道，四河无异味。言

归于好，永无败盟。源诠之功，岂易量哉！……今雪堂总统大师，若有所契，特捐衣长复新诸梓以广流传。千里走书，俾为序引，裴公相国既述于前，自视何人敢此凌躐以贻识者之诮。然而此书平生所爱慕者，何幸挂名其间，故不让也。大德七年七月住昆山荐严无外（惟大）。”

（2）《重刻禅源诠序》：“禅源诠者，唐圭峰禅师之所作也。……国朝至元十二年，世祖御广寒殿，愿问禅教要义，帝师及诸耆德，以禅源诠对。上意悦，命板行于世。后二十有九年为大德癸卯，嗣法雪堂仁禅师，奉旨之五台，回途过大同，得金时潜庵觉公禅师所书图，益加考订，锦粹以传诸远。俾圭峰禅师研真显正，化导群迷之意，永久不坠。其为利益何可称量！文原与师为方外交，乃随喜赞叹为之次序其说，书诸编首。是岁闰月，朔。应奉翰林文字将仕佐郎同知制诰兼国史院编修官巴西邓文原书。”

（3）《重刻禅源诠序》：“雪堂禅师，智识雄迈，行解圆通，喜修为，乐施与。……幸得圭峰所述禅源诠，

① 释教总统是元代设立的一个僧官。至元二十八年（1291）置诸路释教都总统，成宗大德三年（1329）罢（周叔迦：《周叔迦佛学论著集》上册，第267页）。

② 蔡美彪：《元代白话碑集录》附录二《一二九六年荣阳洞林寺藏经记》，北京：科学出版社，1955年。

向于云中普恩兴国二寺各获一本。后在京万寿方丈，复得辽朝崇天皇太后清宁八年印造颁行天下定本，与文士校正，拟欲刻梓以传永久。请叙一言庸伸先师遗志。……翰林待制朝列大夫同修国史贾汝舟序。”

(4)《临济慧照玄公大宗师语录序》：“曹溪派列，洵涌而流注无穷；南岳岐分，巍峨而联绵不尽。……今总统雪堂禅师，乃临济十八代孙，河北江南遍寻是录，偶至余杭得获是本，如贫得宝，似暗得灯，踊跃欢呼，不胜感激。遂舍长财，绣梓流通，俵施诸刹。此一端奇事，实千载难逢。宜掷地金声闻四海，定知珠玉价难酬。元贞二年岁次丁未。大都报恩禅寺住持嗣祖林泉老人从伦，盥手焚香谨序。”^①

雪堂总统禅师重刊佛教典籍时，当时文人或名僧都为之作序，此处所见即有无外（惟大）、邓文原、贾汝舟、大都报恩禅寺住持等。其中，邓文原是元代著名书法家；无外（惟大）是把水陆杂文附在水

陆仪文上的雪堂总统禅师的好朋友。

仪文的刊行者雪堂总统禅师，法号普仁，是元代禅宗高僧，临济宗初祖临济十八代孙，曾多次刊行过佛教典籍。仅见于佛教史记载的就有元贞二年即公元1296年和大德七年即大德癸卯年也即公元1303年两次。在《天地冥阳水陆仪文》杂文序中无外（惟大）说大德癸卯即公元1303年《天地冥阳水陆仪文》已“板行于世”了。很明显，《天地冥阳水陆仪文》应刊行在前一次即公元1296年。

《天地冥阳水陆仪文》既然刊行在元贞二年，那么成书肯定早于此。

由此可知，中国国家图书馆藏本《天地冥阳水陆仪文》依据的雪堂总统禅师刊行的元代流传的版本，先由山西文水广报寺和尚文宝在明正德十五年集众人之力重新刊刻后，嘉靖元年甘泉寺释法空又增刻的，即元本明刊。仪文成文时间推测约在北宋统治结束后到仪文刊行前（1296）^②的南宋时期（1127—1279）

①〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第47册，第495页。另，（唐）慧然辑《镇州临济慧照师语录》同样为唐本元刊，刊行者是元雪堂总统禅师，刊行时大都报恩禅寺住持嗣祖林泉老人从伦为之作《临济慧照玄公大宗师语录序》，正是在这次活动中刊行了《天地冥阳水陆仪文》。

② 1127年，金灭北宋，代替北宋继续统治北方中原地区，靖康之难，宋室南渡，建立以临安（今杭州）为首都的小朝廷，是为南宋。另，在西北地区存在190年的西夏王朝也于1227年被蒙古所灭。1234年，端平元年蒙古联合南宋灭金。1279年，蒙古灭南宋。





或者北宋统治结束后的北方金国时期（1127—1234）（图 2-5、图 2-6）。

那么仪文的编者是谁呢？普林斯顿大学图书馆藏本水陆仪文上有“宋杨谔撰宗颐向编”字样，所以仪文可能是宗颐所编。如果是宗颐所编，那么编定于公元 1204 年（晚于宗颐仪文成书时间）宗晓的《施食通览》应该会收入《天地冥阳水陆仪文》，但事实上《施食通览》中只收入了宗颐的残文《水陆缘起》，且《水陆缘起》上显示宗颐编订的时间为 1096 年。那么，这份名为《天地冥阳水陆仪文》仪文的编订者是不是宗颐呢？笔者对《水陆缘起》和《天地冥阳水陆仪文》中的《大雄氏水陆缘起》（图 2-7）进行比较后发现二者在内容上有很大的差异。更重要的是，在《天地冥阳水陆仪文》中还有一则材料值得我们重视，即《召请往古人伦仪》（图 2-8）中叙述战争，作者从史前轩辕氏一直叙述到北宋统治结束便不再叙述：“观乎上帝释，尚有战争；下界人，宁无杀伐？是以七十二阵起自轩辕，八十一征兴后汉主。散八千之楚卒，项羽刎于乌江；剗百万之雄师，曹操败于赤壁。乐毅图齐之岁，

杀气冲天；白起埋赵之时，哀声震地；苏氏降于六国，君臣并驱……乃至三分派列，五代交崩，易主移君，安帮定乱，如龙斗兮鱼伤，若国灾兮民难。且思扶秦取魏，社稷倾危。兴宋收幽，庙堂废荡。二主栖栖而去国，悔不听天觉之忠言；百僚哽哽而过江，恨只信奸臣之僻见。”^①“二主去国”显然是徽宗和钦宗两帝被俘的暗指，而“百僚过江”则是“靖康之变”的委婉之词。从这则材料中我们明显可以感觉到编定仪文者心中对“二主去国，百僚过江”的遗恨。该仪文的编订当在“靖康之变”后。毫无疑问，不可能是北宋人所编。

该仪文不可能是宗颐所编，该仪文成文在“靖康之变”后到公元 1296 年之间，杨谔、宗颐均为托名，编者另有其人。

尽管笔者还不能确定仪文的编定者，但仪文编定的时间基本可以确定：雪堂总统刊行仪文在元贞二年即 1296 年，距离南宋统治结束不到 20 年，那么，仪文成书时间很可能是南宋时期或和南宋对峙的金统治时期。

^① 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，北京：中国社会科学出版社，2014 年，第 83 页。



图 2-5 宝宁寺 罗汉 (局部)





图 2-6 故城寺 秦广五王圣众



图 2-7 故城寺 阎罗五王圣众





图 2-8 青龙寺 往古贤妇烈女众

第二节 《天地冥阳水陆仪文》是释读现存水陆画的文献依据

《天地冥阳水陆仪文》是北水陆的修斋仪轨。

首先，从托名看来，无论作者是谁，这份仪文是与杨谔和宗贇仪文一脉相承的，是金山寺本的一支。《天地冥阳水陆仪文》虽不一定就是宗贇仪文，但可以肯定，《天地冥阳水陆仪文》是宗贇生活时代盛行在北方地区的仪文后续者之一。这一仪文接续传承金山水陆直到元、明、清时期（图 2-9）。^①《天地冥阳水陆仪文·圣前开启仪》引起了笔者的注意，其记载：“释迦如来遗教弟子，奉行秘密加持，召请天地冥阳水陆圣凡法事。沙门（某）伏闻金山本意，始

合元基。凡修妙觉之章仪，顿感显明于言下。”很明显，仪文是借传说中的金山寺本制订的，实际上就是智旭所说“被宋元以来”的“金山旧仪”。

其次，以中国国家图书馆藏本为代表的《天地冥阳水陆仪文》曾经广泛流行于北方地区（图 2-10）。中国国家图书馆藏本为山西太原府各寺做水陆法会而专门版刻的，普林斯顿大学图书馆藏本注明是明初太原刊本，其余版本因仪文题目和内容的极大相似性。因此，可以肯定这些仪文流传在北方地区并且和中国国家图书馆藏本是同一个母本。

再次，从收入《施食通览》的《水陆缘起》^②中能知宗贇仪文神祇的大概^③。这些神祇的数量和《天地冥阳水陆仪文》中列的神祇数量大致相同（图 2-11）。^④另外，《天地冥阳水陆仪文》杂文卷上也收有宗贇的

① 中国国家图书馆藏本和北京师范大学藏本文卷中都有“杨谔水陆仪文卷中”字样，笔者推测一则可能仪文的编撰的确参照了杨谔水陆仪文；二则可能杨谔水陆比较出名，就附会到他的身上，就和后世佛徒把水陆缘起加到梁武帝身上道理相同。

② [日]前田慧云、中野达慧：《卍新纂续藏经·施食通览·水陆缘起》第 57 册，No. 961。

③ “详夫水陆会者，上则供养法界诸佛、诸位菩萨、缘觉、声闻、明王、八部、婆罗门仙；次则供养梵王、帝释、二十八天、尽空宿曜一切尊神；下则供养五岳河海、大地龙神、往古人伦、阿修罗众、冥官眷属、地狱众生、幽魂滞魄、无主无依诸鬼神众、法界旁生六道四圣六凡，普通供养。”戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 121 页。

④ “此斋供养法界诸佛、十方菩萨、缘觉、声闻、明王、八部；欲界无色界天诸天之星曜云弛、岳渎灵坛、大地之龙神雨骤、修罗主伴、今古人伦、水陆空居、羽毛鳞角；地狱则八寒八热、近边孤独；饿鬼则九品三阶、针咽炬口、阵亡饥殍、枉夭横歿、无主无依、孤魂滞魄，如斯等众，类趣实繁，若细举之，则虽亿万而未备；如总束之，则二八而已周。是以帝代明龟，标位则一十六异，方今仪轨，约类乃百二十殊。”（《大雄氏水陆缘起》，载戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 83 页。





图 2-9 克利夫兰艺术博物馆 等觉位十地菩萨



图 2-10 稷山青龙寺 年直（值）使者





图 2-11 稷山青龙寺 月直（值）使者

《水陆缘起》。^①金山水陆北方存文最早可考是杨谔水陆仪文，其次是宗贇时代盛行在北方的水陆仪文和宗贇自己编定的水陆仪文三卷。在两者佚失后，《天地冥阳水陆仪文》等众多水陆仪文成为其后续者，也就是说它们都是传说中梁武帝金山旧仪的后续者。《天地冥阳水陆仪文》就是佛教史上流传有绪、现有据可考的北水陆的修斋仪轨，只是未被佛教史收录，且没被近现代学者发现和重视而已。

最后，元、明、清时期在北方广大地区流传的《天地冥阳水陆仪文》中所奉请的水陆神祇和现存北方地区元、明、清水陆画中的神祇完全相同（图 2-12、图 2-13）。这一方面证明《天地冥阳水陆仪文》就是北水陆的修斋仪轨；另一方面说明现存北方元、明、清水陆画就是北水陆画。

从目前所见的大量水陆画来看，现存于北方各地的元、明、清水陆画可能会分上、下堂，有的还会分上、中、下三堂，水陆法会应该是由多个坛场组成的。在北京师范大学藏

本《天地冥阳水陆仪文》中，有名为《天地冥阳水陆坛场式》的坛图，该图清楚地反映了北水陆的坛场和神祇悬挂摆放的布置情况（图 2-14）。

以法界坛场为例^②，该水陆坛场完全承袭唐代密宗金刚界曼陀罗形式，其分为东、南、西、北、中五坛，是典型的金刚界曼陀罗形式。以中坛为尊，毗卢遮那佛为坛主，东、西、南、北坛各坛坛主分别为阿閼佛、无量慈尊、宝生慈尊、不空成就慈尊。各路神仙鬼灵分头集合在各自的坛场，各分尊卑次第，整衣沐浴，依次而坐，参佛礼圣，接受法施，各增福业，尽待超度。

这完全印证了《天地冥阳水陆仪文》中水陆法会是瑜伽密教中密法的体现的说法。

既然有北水陆和南水陆之分，那么用于水陆法会的水陆修斋仪轨必定有南水陆修斋仪轨和北水陆修斋仪轨，水陆画必分成南水陆画和北水陆画。但由于南水陆仪文没有流行开，因此实际上并没有南水陆画，或可能南水陆图存量十分稀少。

①《天地冥阳水陆仪文》杂文卷卷首收有一篇未注作者的《水陆缘起》，把它和《施食通览》上的相对照，发现内容完全相同，因断定作者是宗贇。另外，《天地冥阳水陆仪文》收入的《水陆缘起》中“宗贇向于绍圣三年间，因摭诸家所集，删补详定，勒为完文”，“贇”应为“贇”之误，见戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 121—123 页。

② 限于篇幅，其他坛图暂不例举。





图 2-12 故城寺 冤孽刀伤害杀害等众



图 2-13 大都会艺术博物馆 北斗中斗本命星君众



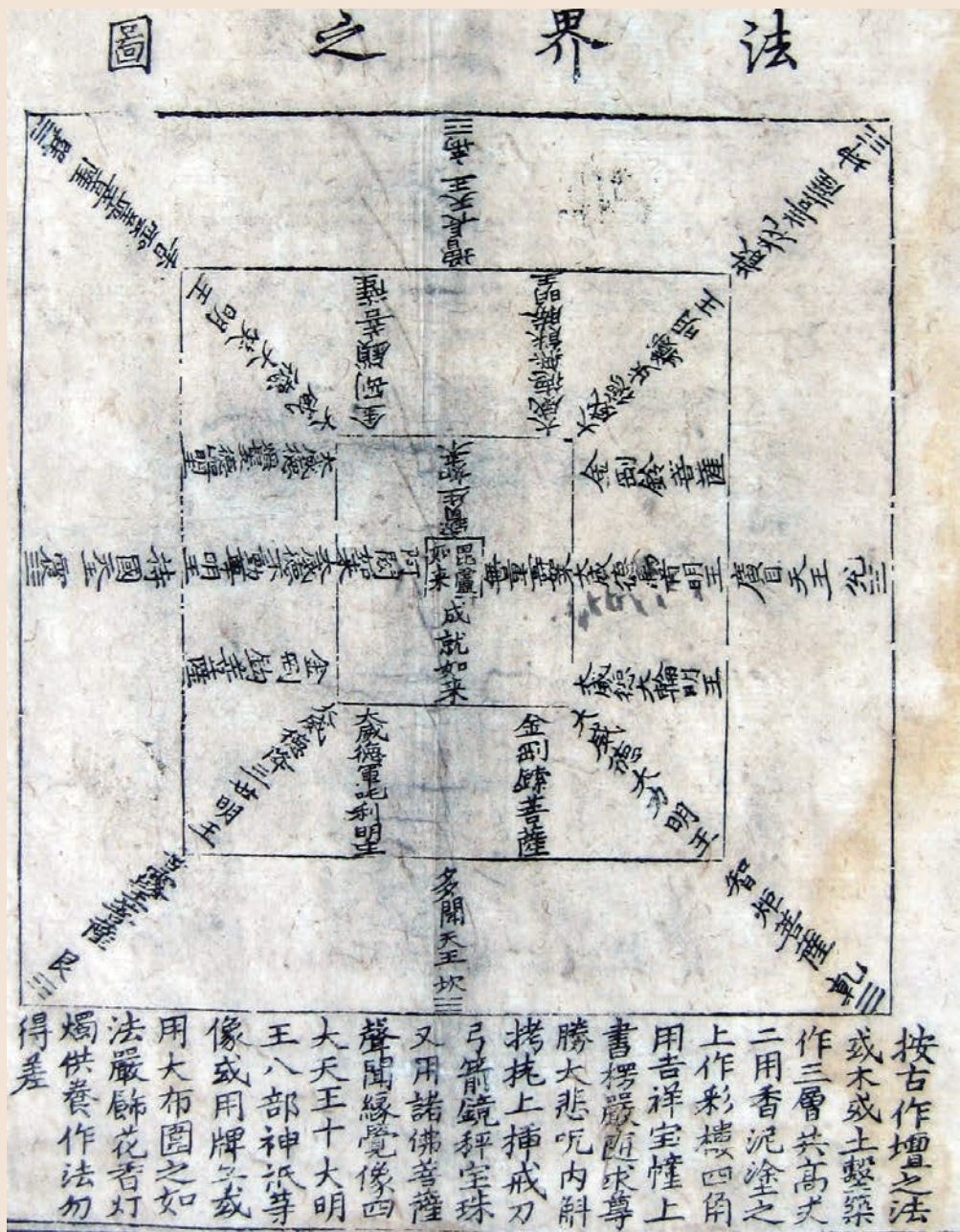


图 2-14 法界之图



学术界在没有其他仪文可以研究水陆法会和解读现存水陆画的情况下，误以为南水陆修斋仪轨《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》是解读现存水陆画的文献依据，由此产生了许多错误解读。

《天地冥阳水陆仪文》是解读现存于北方地区的水陆画的文献依据，此仪文的发现对学术界和宗教界的价值和意义是巨大的。由于《天地冥阳水陆仪文》是北水陆修斋仪轨，而现存的水陆神像基本都是北水陆神像。因此，《天地冥阳水陆仪文》打开了一个解读现存水陆画的新窗口，学界在仪文发现前对水陆画的解读产生的失误可望得到纠正。《天地冥阳水陆仪文》的发现有一个附加的意义，那就是该仪文是北水陆修斋仪轨，对应的法会是北水陆法会。因此，失传了 100 多年的、相传是梁武帝的金山旧仪的后续法会北水陆法会得以重新从尘封的历史中被找回，历史上（主要指元、明、清时期）广泛流行北水陆法会有望因其修斋仪轨《天地冥阳水陆仪文》的发现而得到恢复！

至此，水陆法会经过了巨大的变化，这种变化也体现在《天地冥

阳水陆仪文》的修订上。《天地冥阳水陆仪文》卷下《判斛仪文》后有小字“蔚汾释德岩依焰口施食仪润删详定”。笔者把《判斛仪文》和现收入《大藏经》中的《瑜伽集要焰口施食仪》进行比较后发现，二者的内容大致相同，只是修订后的《判斛仪文》比《瑜伽集要焰口施食仪》更适合水陆法会。《判斛仪文》包括四方面的内容：叙教谦敬、召罪忏悔、无碍山前不二供养、无主孤魂受食（图 2-15）。其中，叙教谦敬中提到七佛的名号和七佛的功能：“盖闻如来三身果满，万德因圆，障垢尽祛，生死用寂。故使称念者善根增长；听闻者灭罪消殃。多宝佛正破吝贪，妙色身能除丑陋，广博身开咽喉无阻，离怖畏令心地获安，甘露王能变酥酪上味，阿弥陀尊证无生，世间广大威德自在光明如来利济极多，功德无尽。伏请现前大众，各运慈悲，同称赞叹。”^① 这些功能已经不是单纯的施食功能，还包括灭罪和福德。随后的《施界开位》包括忏悔宿业、证明灭罪、发菩提心、孤魂受戒。明显是由单纯的施食内容转到了超度了，经过这些程序的无主孤魂，此时已经忏悔

^① 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 95 页。



了罪过，消除了罪障，发了菩提心，成了佛的弟子，往生天堂。据笔者对《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》和《天地冥阳水陆仪文》的分析和考察，水陆法会具有多种宗教功能，包括①普度；②往生净土即西方极乐世界；③永臻涅槃境界；④为生者祈福。

根据《天地冥阳水陆仪文》水陆斋题，“水陆法会”全称为“该罗法界、利济四生、凡圣圆融、怨亲平等、水陆无遮法施大斋”。据载：

该罗法界者，体也。谓此法界乃一切众生身心之本体，从本以来，灵明廓彻唯一真境而已。若无法当情则可会万法以为己，舍众妙而有余，包染静以融通，混真俗而无得，故曰该罗法界者，体也（图 2-16）。

利济四生者，用也。群生无量，非广大心难以包罗七趣重昏，惟第一心方能度脱。愿广大则竖穷三际，行广大则横遍十，行愿若乃相符，利用方能普济。故曰利济四生，用也。

凡圣圆融者，事也。六位十身元归真体，四生七趣尽属染门，染净凡圣虽殊，俱是生灭事法，所以理随事变，一多缘起之无边；事得

理融，千差摄入而无碍。故曰凡圣圆融者，事也。

冤亲平等者，理也。此理本来平等，同一觉故。不待续兔截鹤，方得坦平。移狱塞渊，然后齐等。圣凡同体，高下如一。彼此无殊，自他不异。故曰冤亲平等者，理也。

水陆无遮者，悲也。倘若意源沉静，礼佛土则极日月于三千；悲心忘缘，拯鬼趣则遍尘沙于百亿。彻圣凡于三世，融刹海于一尘，有何障碍。故曰水陆无遮者，悲也。

法施大斋者，智也。佛法大海，信为能入，智为能度。诸法之中，法施为最。若非般若神智，则所施之法不周；倘得正智现前，则能施之心宽广。境智了不可得，能所亦自都捐，总大地为一法施道场，尽虚空为一清净妙会。故曰法施大斋者，智也。^①

《天地冥阳水陆仪文·水陆四义》，水陆二字含义如下。

1. 水喻上圣四义

其一，水能清洁，喻体绝诸相，无纤瑕障；其二，水能脱垢，喻大智心，断尽烦恼；其三，水能清凉，喻甘露味，消除热恼；其四，水能就下，喻大悲心，入缠化物。

^① 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 4—5 页。



图 2-15 故城寺 自刺身亡等众





图 2-16 吉美博物馆 中界持符使者



2. 陆喻下凡四义

其一，陆能坚厚，喻无明顽然，相续难断；其二，陆有肥瘠，喻人天鬼畜，流类不同；其三，陆有高下，喻心不平等，趣有异故；其四，陆无边际，喻生死长夜，可穷极。所以水无陆而不显其用，陆无水而不彰其功，水陆相符，功用著矣！

在水陆法会中，召请四圣六凡十方法界诸神祇鬼灵（图2-17），主要是让六道众生参佛礼圣，礼赞三宝，顿超佛果，不在六道五趣中生死轮回，所谓“顿悟摩诃般若，斋成阿耨菩提”。

因此，关于水陆法会的全称及含义和水陆二字的解释，最起码有如上两种。而水陆法会则更有多种表述方式，诸如水陆道场、水陆会、水陆冥道、水陆斋、水陆无遮斋、水陆功德、水陆佛事、天地冥阳水陆无遮大会等。不管南水陆还是北水陆，不管其名称如何变化，都离不开“水陆”二字。其具体内涵则随水陆形式的不同而有不同。水陆法会是汉传佛教经忏法事中最隆重、所需时间最长的一种。至此，可以完整看出水陆法会的面貌。

根据《法界圣凡水陆胜会修斋

仪轨》，水陆法会全称为“法界圣凡水陆普度大斋胜会”，略称为“水陆会”，又称为“水陆道场”“悲济会”。据明代莲池大师所作《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》卷一说，“法界”是指诸佛与众生本性平等，通称为“法界”。“圣凡”是四圣（佛、菩萨、声闻、缘觉）六凡（天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生），实际上泛指一切众生。“水陆”是指众生受报之处，水、陆、空三界，尤其水、陆二处众生的苦难更为深重，所以称为“水陆”。“普度”是使六道众生悉皆度化，使之解脱。“大斋”是指施食。“胜会”是指如此救度者与被救度者集会于一堂，食与法都在一起，普摄受苦众生。这和《天地冥阳水陆仪文》表达的思想很接近。

宋以后的水陆法会以超度为主，在元、明、清时期上升到国家层面，具有一定的政治地位，和施食或盂兰盆有明显的差异。唐代重新兴起时，水陆法会还是佛门中一种规模不大的法会，逐渐有所发展，到晚唐形成了一定规模，但很快又随会昌法难而再一次衰落。宋代僧人和居士为之做了不懈的努力，制定了仪文，并不断纳入神祇，恢复和扩大水陆法会的神祇系统。杨谔



图 2-17 宝宁寺罗汉



重新恢复水陆仪文之后，水陆法会才彻底和社会上其他瑜伽教法会区别开来。水陆法会渐渐发展成以度亡为主，受到皇室重视，具有了完全不同的意义，终于成为巨大规模、朝野信奉的国家法事（图 2-18）。

第三节 《天地冥阳水陆仪文》的主要内容

从目前收集到的材料和各版本著录看，各大图书馆的《天地冥阳水陆仪文》应该出自同一母本。其中普林斯顿大学图书馆藏本（简称普本）内容完整，是七个本子中最好的。对照普本、中国国家图书馆

藏本（简称国图本）和北京师范大学图书馆藏本（简称北师大本），可以肯定这个仪文的完整面貌：仪文三卷、杂文两卷、坛场式一。经过对照，发现国图本和普本、北师大本仪文内容完全相同，只是科仪标题顺序略有先后。

水陆法会正是通过各个程序，把神祇祈请到法会举办的现场。表 2-1 是把国图本、普本和北师大本《天地冥阳水陆仪文》列在一起进行比较，以便更加清楚地展现水陆法会的程序结构。

杂文是水陆仪文的有机组成部分，各程序的举办都需要杂文配合进行，普本和国图本都有杂文。除此之外，在韩国东国大学图书馆藏的汉籍中也出现了水陆杂文。下面，笔者将列举其主要内容。

表 2-1 国图本和普本、北师大本《天地冥阳水陆仪文》比较

国图本	普本、北师大本
大雄氏水陆缘起	大雄氏水陆缘起
水陆斋题	水陆斋题
水陆四义	水陆四义
天地冥阳水陆仪文卷上	天地冥阳水陆仪文卷上
关铃取杵仪	关铃取杵仪
加持戒刀仪	加持戒刀仪
加持净水仪	加持净水仪
召请本郡城隍真宰	加持兵头卢圣僧仪
召请当境风伯雨师	召请本郡城隍真宰
加持伽蓝土地仪	召请当境风伯雨师
召请五道大神仪	加持伽蓝土地仪
召请土地使者发碟仪	加持五道大神仪



图 2-18 宝宁寺罗汉

续表

国图本	普本、北师大本
召请监斋使者仪	召请监斋使者仪
加持宾头卢圣僧仪	圣前开启仪
召请五方五帝开路仪文	悬挂信幡仪
悬挂信幡仪	召请土地使者发牒仪
五方戒坛仪	召请五方五帝开路仪文
加持黄道仪	加持黄道仪
邀请正位（后有沐浴仪文）	邀请正位
天地冥阳水陆仪文卷中	天地冥阳水陆仪文卷中
圣前开启仪	赞礼三宝
加持黄道仪	迎请天仙仪
迎请天仙仪	召请下界仪
召请下界仪	加持传灯显密供养
加持黑道仪	五方戒坛仪
命请冥殿十王仪	加持天轮灯坛仪
召请往古人伦仪	加持地轮灯坛仪
加持天轮灯坛仪	天地二轮总加持仪
加持地轮灯坛仪	加持乳海仪
天地二轮总加持仪	加持八卦坛仪
加持乳海仪	加持望乡台仪
加持八卦坛仪加	加持枉死城仪
持望乡台仪	加持铁树爰河仪
加持枉死城仪	加持金桥仪
加持铁树爰河仪	加持灭恶趣息苦轮仪
加持金桥仪	破有相无间地狱仪
加持灭恶趣息苦轮仪	加持黑道仪
破有相无间地狱仪	命请冥殿十王仪
加持传灯显密供养	召请诸灵仪
召请诸灵仪	天地冥阳水陆仪文卷下
天地冥阳水陆仪文卷下	召请往古人伦仪
赞礼三宝	赞礼三宝（省略了内容）
召请孤魂仪	召请孤魂仪
判斛仪文：叙教谦敬；召罪忏悔；无碍山前不二供养；无主孤魂受食	判斛仪文：叙教谦敬；召罪忏悔；无碍山前不二供养；无主孤魂受食
再叙功能	再叙功能
施戒开位：忏悔宿业；证明灭罪；发菩提心；孤魂受戒	施戒开位：忏悔宿业；证明灭罪；发菩提心；孤魂受戒
加持无碍钱山仪	加持无碍钱山仪
加持莲池仪	加持莲池仪
斋前供佛仪	斋前供佛仪文
灵前咒食仪	灵前咒食仪
孤鬼家亲咒食仪	孤鬼家亲咒食仪
奉送圣凡满散仪	奉送圣凡满散仪
过半夜焚化钱纸饮食仪	过半夜焚化钱纸饮食仪





图 2-19 宝宁寺 天龙八部诸神



图 2-20 宝宁寺 卫法神王、婆罗门仙等众





图 2-21 宝宁寺 无色界四空天诸天众（局部）

水陆杂文目录^①：

卷上：

文

水陆缘起

表章

觉皇、天仙、地祇、水府、冥王、十王前宣读申奏、请十王圣
(图 2-19)

榜

坛门、坛榜、禁戒邪魔外道、禁荤辛等、良寮、大会、法事
(三)、无碍筵、请圣(图 2-20)、四众看经

天堂、天轮(二)、地轮(二)、莲池、金桥、银桥、望向台(二)、思乡岭、浴室(三)、净土、化城、破钱山、金钱山、银钱山、孤魂(三)、地狱(二)、寒林(二)、妄死城、乳海、快活林、灭恶趣、息苦轮、普渡桥、圣浴、孔雀、然、十王、忏榜(图 2-21)

疏

请圣僧、请水府

牒

五路、监厨

觉皇诏 三宝赦书

卷下：

疏

建会祷处所圣贤、圣前开启
(二)、伽蓝土地、请四直使者、请土地使者(二)、预报城隍真宰(二)
祭风伯雨师(二)、开通五路
(二)、礼请上圣(二)、请天仙(二)、请地祇(二)、请水府、请十王(二)
请家亲(一)、召孤魂(二)、三宝、请圣僧、大会、五道、圆满
(二)、人伦

牒

当境风伯雨师、当处土地(二)、本州城隍主司(三)、总牒司大持符使者、四天使者、空行使者、地行使者、琰魔使者、年直使者、月直使者、日值使者、时直使者、漏落亡灵、监厨、五路

献状、孤魂戒、焰口经

水陆道场是瑜伽教的法事，法事由各个坛场组成，因此仪文中有坛场图，叫《天地冥阳水陆坛场式》。

普本和北师大本《天地冥阳水陆坛场式》共三十幅坛场，前两幅是总坛图，以后依次是总坛图中小

^① 注：目录前有元平江昆山荐严寺无外（惟大）的序。





图 2-22 故城寺 持国增长天王



图 2-23 克利夫兰艺术博物馆 天龙八部罗刹女众





图 2-24 天地冥阳水陆坛场式·总坛图 明代 采自北师大附坛场式

图放大列举，最后是药师会坛。总坛图中标明各小图的位置名称，表明图像悬挂时的方位。各小图名称如下：

尊胜幢、缘起碑（前面书缘起，后面画像）、法界之图、八卦之坛、天轮之图、地轮之图、乳海之图、莲池之图、灭恶趣之图、息苦轮之图、枉死之城、破地狱坛、普度桥、铁树、黄道（黑道、金桥、银桥同此）、天宫楼、思乡岭、望乡台、快活林、寒林、净土楼、中方结界神符、东方结界神符、南方结

界神符、西方结界神符、北方结界神符、净土三圣往生圆图（或名莲池）、药师会坛。

各组神祇鬼灵分属各坛场位置（图 2-22、图 2-23）。据笔者对水陆画分析，在水陆卷轴画中，这些挂轴悬挂在总坛场的各个小坛场中；在水陆壁画中则不再建坛场，水陆殿中壁画各组神祇就充当了坛场的作用。^①因此，据笔者推测，并非所有北水陆仪文都有坛图，坛场图式是配合卷轴画使用的，寺院用的仪文往往不需要坛场式。

① 据现存重泰寺寺内第二院东北碑亭的《建水陆殿碑记》所载：“每祈祷禳灾旷野张挂水陆，几被风雨所阻，而不得终其事，寺僧、俗徒遗憾长叹。”从中可知，寺院起初做水陆佛事时是设坛场张挂水陆卷轴的，后因自然等原因就想专设水陆殿以供佛事之用。



做水陆法会时需要参照的总坛图，即现存卷轴画中悬挂神祇鬼灵的图像时需要参照的坛图（图 2-24）。

总之，散佚在藏外的《天地冥阳水陆仪文》包括水陆仪文三卷、杂文两卷、坛场式一。它在国内外多家图书馆都有留存，表明其曾经在历史上广泛流传。

《天地冥阳水陆仪文》是北水陆法会的修斋仪轨之一，它长时间、

广范围地流行在北方地区，对应的法会是元、明、清时期流行的主要水陆法会形式——北水陆法会，并留下了大量的水陆画等待我们解读。但它散佚在佛藏外，致使学界长期把南水陆的修斋仪轨《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》当成研究水陆法会和水陆画的文献依据，误以为该仪文是水陆法会的唯一水陆仪文。



第三章

《天地冥阳水陆仪文》中的密法和水
陆神祇体系





《天地冥阳水陆仪文》是北水陆的修斋仪轨并且是解读现在水陆画的文献依据，它和南水陆修斋仪轨《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》都是历史上流传的水陆法会议文（图3-1）。笔者将对《天地冥阳水陆仪文》的具体内容进行分析，探讨《天地冥阳水陆仪文》和唐密的关系，并对水陆法会的性质进行初步分析。

第一节 《天地冥阳水陆仪文》和密教^①

《天地冥阳水陆仪文》（在本章第一和第二节简称《仪文》）不仅有着水陆法会应有的程序，它更是承载着密教教义的中国化的佛教典籍。下面，笔者将详细分析正纯密教的教义在《仪文》中的体现。

佚失在《大正藏》外的《仪文》^②，是南宋流传下来的，影响最为广泛、运用范围最广的水陆仪文。它不仅是举办水陆法会的仪式文本、中国化的佛教典籍，而且还是现存元、明、清三朝水陆画解读的

① 据吕建福《中国密教史》，密教指称有广义和狭义两种，在广义上指称印度教和佛教共同具有的所谓左道教派；在狭义上指称晚期佛教教派，与小乘佛教和大乘佛教两大教派相对应。前者一般以怛特罗教（Tantrism）称呼，主要在西方学术界使用，后者一般以密教（Esoteric Buddhism）称呼，主要在东方学术界使用。本书同意后一种说法。密教的梵文原形是 Guhyayāna，汉文的准确意译应是“密乘”。之所以称为密教，乃遵从传统习惯。密教是秘密佛教的略称，与小乘佛教、大乘佛教相对应，是佛教一个教派的名称。密教取此词为名，包括了这样几层意思：第一，以修行的基本方法，即所谓三密为秘密。佛教的教派，一般称“乘”（yāna），乘的原意为驱乘之车，引申为道路、途径、方法。密乘（guhyayāna）以三密为到达彼岸、成就佛果的方法和途径。在密教看来，三密才是它的独特之处，一行《大日经疏》就说：“入真言门略有三事，一者身密门、二者语密门、三者心密门。”故有“如来三密门”（《大日经》）、“三秘密教”、“三秘密门”（《三十七尊出生义》）、“金刚三密三摩地教”、“金刚三密观门教法”（《千钵文殊经》）、“瑜伽三密陀罗尼门”（《宋高僧传》）、“三密瑜伽之教”（《佛说瑜伽大教王经》）之称。第二，以教说为秘密，即该派认为它所遵循的是佛秘密深奥之根本教义，而非浅显、随机之权宜之说，故有“如来秘藏”“如来秘要”“秘密法门”及“秘密教”。第三，以宗教实践的操作方式为秘密，且该派所举行的仪轨、仪式活动均秘密地进行，不向一般人公开。因教徒的行法极其隐秘，故有“无上菩萨道”（《成就法华仪轨》）、“真言密行”（《文殊根本经》）、“最胜秘密行门”（《文殊真实名经》）、“秘密行”、“无上秘密行”（《金刚三业经》《大悲空智经》）之称。第四，以师徒传承为秘密，密教传法授徒，须有入室弟子才可密授，传承衣钵，故有“秘密法门”“秘密行阿闍梨”之称。第五，以经典为秘密，该派之经典密授除公开的经轨之外，又有面授的口诀，故有“菩萨秘密经典”“秘密大乘经”“秘密神咒经典”之称。密教最早是以“陀罗尼”（dhāraṇi）来命名的，称其经典为“陀罗尼藏”，称其教说为“陀罗尼法门”。梵文“陀罗尼”的原意为“总摄”“忆持不忘”，故汉语译作“总持门”“总持教”（dhāraṇi-sasana, dhāraṇi-yāna）。

② 戴晓云：《北水陆法会修斋仪轨考》，《世界宗教研究》2008年第1期。



图 3-1 永安寺 明王

依据和密教通俗化、世俗化的具体体现。《仪文》明确提到其编撰是根据唐密，如“夫一乘妙典，大教瑜伽，疏包灵迹之功，论括总持之义，上圣流传于天竺，高僧译出于东华，梵音玲玲，唐言珞珞，金玲振处惊开九顶之天，宝杵掷时振破八寒之狱”^①。可知该《仪文》曾经受多重因素影响，密教因素亦为其中之一。

一、《仪文》中的菩提心真言

菩提心中的“菩提”，意译为“道”“智”“觉”“知”，指通达涅槃和成佛之路。^②密教哲学的“立足点在于强调两极的对立存在根本上的同一性。认为自心即是佛心，烦

恼即是菩提，贪染即是清净，世间即是出世间，生死即是涅槃，众生即是佛。……两极对立的统一，是密教追求的最高境界，对立的圆融统一，密教称之为‘平等’‘无二’。对立达到最高统一时，‘非众生境非佛境，是中非佛非众生。众生自心即佛心，觉了无佛无佛智’（《名义经》）所以在这个意义上说自心即是佛心，烦恼即是菩提”^③。

《佛说瑜伽大教王经》从四个方面说菩提心的含义：

其一，菩提心本无生灭，性净无法无接受；无著无染如虚空，是即坚固菩提心。其二，此性本来无有性，无相无为体凝寂；此法源从无我生，是即坚固菩提心。其三，法界本来无

① 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷上·邀请正位》，第 31 页。

② 佛教中又有阿耨多罗三藐三菩提之说，“阿耨多罗三藐三菩提”又称“无上菩提”，被视为佛才能证得的觉悟，是成佛的根本标志。

③ 吕建福：《中国密教史》，北京：中国社会科学出版社，1995 年，第 86 页。





所生，寂然无性又无相，洞达空性无边际，此即菩提真实心。其四，诸法自性皆清净，本来寂静无所有，亦无菩提亦无佛，及彼众生及寿者。有见如梦如幻化，未见之见亦复然，离有离无取舍之，是即坚固菩提心。^①

《仪文》因是举办水陆法会仪式使用的文本，在佛教界里它属于寺院的科仪手册，不属于佛教里面的任何宗派，并在汉传佛教寺院里面受到广泛的重视与使用。又因为《仪文》的撰写曾经参考了教内外的各种经典，包括中国传统文化中的一些儒道思想，以及民间流传的一些仪礼，是中外宗教思想与文化、圣俗两界文化相结合的典范。撰写文本的法师应该具有一定的文化水平，了解佛教和民间（地方）宗教的一些教义思想，善于将这些不同的教义思想杂糅在一起，最终形成了中国佛教寺院特有的科仪读本。为了能够更好地吸引信众，撰写者尤其注意在通俗化与表演方面做了更多的深入浅出表述工作，使用偈文来宣读佛教义理，并把一些宗派的思想理论也掺入其中，还将一些梵文音译的咒语亦真言穿插其中，并设立密

教坛城，更具宗教的神圣性效果。

在《仪文》的《施界开位》之《发菩提心》节中，记载了“唵冒帝即多母恒波那耶弭”^②之菩提心真言。在汉译的佛教密教经典里面，特意提到了念诵此真言的重要性与来源，包括在仪式上的规定等。

《金刚顶瑜伽千手千眼观自在菩萨修行仪轨经》卷一说：“瑜伽者端身正坐俨然不动，想自身在一切如来海会，观一一佛身微细由如胡麻，相好具足了了分明，即入观自在菩萨观智，作是思惟：一切法本来清净我亦清净，于世间贪爱清净故，则瞋恚清净；于世间尘垢清净故，则一切罪清净；于世间一切法清净故，则一切有情清净；于世间般若波罗蜜多清净故，则萨婆若清净。……瑜伽者诵无限数，当证二无我，显现如来藏，证圆满菩提心，即诵菩提心真言曰：‘唵冒地啣多母多跛娜夜弭。’”^③瑜伽者入观自在菩萨的境界，作意清净后，证得二无我和圆满菩提心，最后诵出了菩提心真言。

《成就妙法莲华经王瑜伽观智仪轨》卷一强调：“作是观已，则诵

① 吕建福：《中国密教史》，第 88 页。

② 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷下·施界开位·发菩提心》，第 106 页。

③ CBETA, T20, No. 1056, p. 74, a18-b8.

菩提心真言七遍真言曰：‘唵冒地啻多母怛波娜夜弥。’^①《瑜伽莲华部念诵法》卷一则认为：“‘唵冒地质多亩怛波娜夜弭’诵此真言，谛观心月转更分明净无瑕翳，即于月轮中观纒。”^②《金刚顶经瑜伽文殊师利菩萨法》卷一《金刚顶经瑜伽文殊师利菩萨仪轨供养法品》云：“行者应了了谛观，不久当见清净菩提心。离诸尘垢净如满月，即诵菩提心真言曰：‘唵冒地质多亩怛波（二合引）那夜（引）弥。’”^③由此可知，菩提心真言是在观月（轮）之下完成的。满月轮称为心月轮，表净菩提心之体，谓行者在心中观想自心之本质如满月轮，俾得亲证本心之清净性。据说月轮观的观想方法为：静坐摄心，想象离自己四尺左右远的对面，有一轮明月。初发心之人若无法于心中作观，可绘直径一尺六寸大的月轮（表金刚界十大菩萨），行者面对此月轮图，观想己心亦如月轮，明朗清凉，光洁莹澈。注念观想，莫令散乱，勿堕昏沉。久之，月轮渐能明白显现。

至此，再观想月轮渐渐扩大，从直径四尺大小，渐渐扩大到量同宇宙。下座之时，应观想月轮渐渐缩小如初，收归自心。观成之后，于定中唯见光明朗澈，无边无际，不见身心世界。据称常人此定，护持不失，便能见道明心，进入初地菩萨位。密教认为，凡人之心中本如月轮清净，离诸烦恼垢、能执所执等，但为客尘所翳而不悟菩提心。若观净月轮，念念观照，则能显智，得悟菩提心。故《金刚顶菩提心论略记》卷一云：“于一切有情身中本来有普贤大菩提心，□为贪瞋痴烦恼之所缚故，诸佛大悲以善巧智说此甚深瑜伽，令修行者于内心中观日月轮云云。又云由作此观照见本心湛然清净，犹如满月光遍虚空无所分别，亦名无觉了，亦名净法界云云。”^④月轮象征一切有情众生内在的佛性、菩提心。《金刚顶菩提心论略记》卷一云：“论云诸佛大悲以善巧智，说此甚深秘密瑜伽，令修行者于内心中观日月轮者，明三密相应观菩提心日月轮也。”^⑤或说：“论云由作此观照，

① CBETA, T19, No. 1000, p. 600, c11-13.

② CBETA, T20, No. 1032, p. 7, b6-8.

③ CBETA, T20, No. 1171, p. 707, a5-7.

④ CBETA, X46, No. 777, p. 199.

⑤ CBETA, X46, No. 777, p. 203.





见本心湛然清静，犹如满月光遍虚空，无所分别，亦名无觉了，亦名净法界，亦名实相般若波罗蜜海者，明菩提心之名体。”^①

印度密教传入中国以后，在唐、宋开始流行，当时两京知名的缙素相从灌顶问学者甚众，更加以金刚智的弟子不空的盛行弘布，遂形成了中国佛教中以修持密法为主的一个宗派——密宗。北宋于太平兴国七年（982）设译经院，印度密教的许多要籍被译出，尤以印度波罗王朝晚期所传的乐空不二的所谓无上瑜伽密法占其主要部分，在此大背景下，宣称“于清静月轮，观种子淡字，以成金刚剑，诵此秘密语”^②。“由是真言加持故，自心如日，由未分明。”^③《仪文》将菩提真言收入文本之中，强调“唯愿曼拏罗之圣众，于一尘中坐微尘座”^④。“大家共发菩提愿，闻道求发心愿，汝等称法界父母之名……求发菩提心愿，佛子我（某甲）合道场人，同发心愿：‘愿我决定，当证无上正等菩提，能作由情一切义利，毕

竟安处，究竟涅槃，及以如来广大智中，如是发心，誓愿成佛。我今起弘愿，誓发菩提心，听受如来戒，唯愿十方佛，三乘贤圣众，愿赐威神力，无边烦恼断，无上法门修，誓渡诸有情，皆共成佛道。’”^⑤（图3-2）

二、《仪文》中的“准提法”

密教的修行理论可称为因、根、究竟三句，或因、行、果三句，也即密教的主要思想，即菩提心为因，大悲为根，方便为究竟。太虚法师在《大乘的宗要》中则阐释了其具体的含义：

菩提心为因。菩提即觉义，因即种子，言可依之以得果故。……大悲为根本。众生迷妄，非大慈悲无以度之。慈使得乐，悲使离苦，菩萨普修十度万行皆为枝干花叶，唯大慈悲心乃为根本。……方便为究竟。……故方便可称为随顺世界利导众生之便宜法门。……大乘佛法，必先之以菩提心，继之以大慈

① CBETA, X46, No. 777, p. 204.

②《五字陀罗尼颂》卷一，CBETA, T20, No. 1174, p. 714, c22-24。

③《金刚顶瑜伽他化自在天理趣会普贤修行念诵仪轨》卷一，CBETA, T20, No. 1122, p. 526, a9-11。

④戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷上·邀请正位》，第28页。

⑤戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷下·施界开位·发菩提心》，第106页。



图 3-2 永安寺 明王

悲，而后始成方便。^①

菩提心为因，是讲修行的理论根据和起因，已如前述。大悲为根本，是讲修行的基础和条件。大善心增长到极致，恶心递减到无有，就是修行圆满之时，此时自然可现证佛果。水陆画中佛、菩萨等神祇的慈面相，十大明王、金刚座神等神祇的忿怒相，就是大慈大悲的象征（图 3-3、图 3-4）。方便为究竟，是讲修行的方法和目的。方便，即技巧、方法、途径、手段等义。究竟，即结果、终极，此指觉悟成佛。密教认为用身、口、意三密的方法来达到成佛的目的。身密，就是手结印契。口密又称语密，就是口诵真言。意密，是心住瑜伽观想。密

教把身结印契、口诵真言、心作观想也归结为三密，并把它作为净除自身三业的手段，同佛之三密相应沟通，达到成佛的目的（图 3-5、图 3-6、图 3-7）。

《仪文》卷上多次谈到密教的修行理论和方法，以“准提”为例：

如来教藏，有《七俱胝佛母心大准提陀罗尼》。

稽首归依苏息帝，头面顶礼七俱胝。

恒沙佛母大准提，愿放毫光摄念我。

我今誓愿求成佛，专心诵此准提王。^②

《准提经》亦名《佛说七俱胝佛母心大准提陀罗尼（法）》，是密

① 大虚法师：《佛乘宗要论》，上海：上海佛学书局，1933年。

② 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第46页。





图 3-3 永安寺 明王

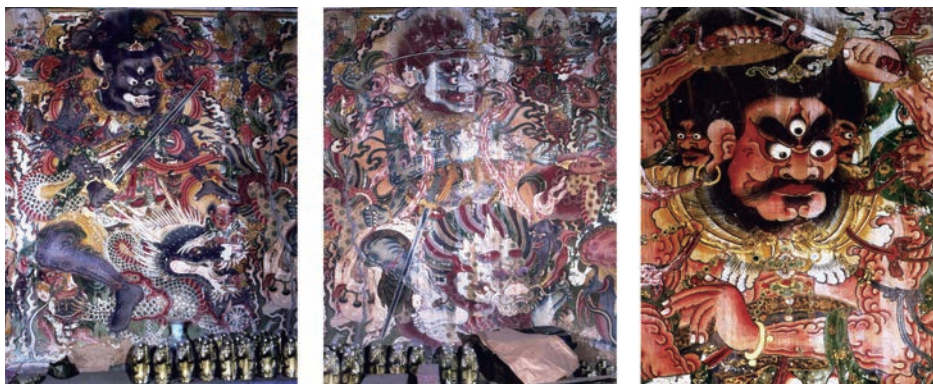


图 3-4 永安寺 明王

教里的重要经典。该经典里面提到的“准提咒”是中国佛教界到现在还在经常念诵使用的修行方法。准提，又作准胝、尊提，也称为天人丈夫观音。《准提经》曰：“准字门者，于一切法是无等觉义；提字门者，于一切法是无取舍义。”^①准提，意译清净，系心性清净之称。禅宗

以准提为观音部之一尊，日本东密以准提为六观音之一，台密以准提入于佛母中以为佛部之尊。准提菩萨的图像，有二臂、四臂……至八十四臂等九种，一般佛徒所供奉的图像以十八臂三目者为多。《准提经》共有七译，今存只有四译：①大唐天竺三藏地婆诃罗译，名《佛说七

^①《佛说七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》卷一，CBETA, T20, No. 1075, p. 177, b17。



图 3-5 永安寺 阴阳金牛白羊双鱼宝瓶磨羯宫神



图 3-6 永安寺 角亢氏房心尾箕





图 3-7 公主寺 天龙八部

俱胝佛母心大准提陀罗尼经》；②唐善无畏奉诏译，名《七佛俱胝佛母心大准提陀罗尼法》；③唐天竺三藏金刚智译，名《佛说七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》；④唐三藏沙门不空奉诏译，名《七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》。

《准提经》说：“佛言此咒印能灭十恶五逆一切重罪，成就一切白法，具戒清洁速得菩提。若在家人，

纵不断酒肉妻子，但依我法，无不成就。”^①“若有修持此陀罗尼，当知未来成就处所，有难无难悉地迟疾。”^②《仪文》说：“此准提咒，似如意珠。若有行人处处用之，皆得成就。仰劳大众，异口同音，志心讽诵。”并且特别强调要把“唵折主准提娑嚩诃”念四十九遍。所谓“唵折主准提娑嚩诃”是说“七俱胝准提如来等佛母准提陀罗尼”^③，

①《佛说七佛俱胝佛母心大准提陀罗尼》卷一，CBETA, T20, No. 1078, p. 186, b17-23。

②《佛说七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》卷一，CBETA, T20, No. 1076, p. 179, a2-29。

③《佛说七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》卷一，CBETA, T20, No. 1075, p. 173, a10-11。

或“七俱胝佛咒”^①中的后半部分。全句应是：“娜么飒哆南三藐三勃陀俱胝南但侄他唵折隶主隶准提莎嚩訶。”^②梵文是 namah sapta nam samyaksambuddha kotinam tadyata om cale cule cundhe sva ha^③，其意是“所谓布施者，必获其利义，若为乐故施，后必得安乐”^④。

“准提”的修习方法多样，功德也不相同。《仪文》说：“梵王帝释及诸天，八部神明愿加护。若有毫厘合圣意，普施一切诸有情。”^⑤学修准提就是取得神明的加护，与有情结缘。

《七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》卷一强调，念诵陀罗尼的功德，如“若有修真言之行出家在家菩萨，诵持此陀罗尼，满九十万遍，无量劫造十恶四重五无间罪，悉皆消灭。所生之处常遇诸佛菩萨，丰饶财宝常得出家。若是在家菩萨，修持戒行坚固不退。诵此陀罗尼常生天趣，或于人间常作国王，不堕恶趣亲近

贤圣，诸天爱敬拥护加持。若营世务无诸灾横，仪容端正言音威肃，心无烦恼。若出家菩萨具诸禁戒，三时念诵依教修行，现生所求出世间悉地定慧现前，证地波罗蜜，圆满疾证无上正等菩提。若诵满一万遍，即于梦中见佛菩萨，即吐黑物，其人若罪尤重。诵二万遍，即梦见诸天室寺舍，或登高山或见上树，或于大池中澡浴，或见腾空，或见与诸天女娱乐……若不见如是境界，当知此人前世造五无间罪，应更诵满七十万遍。即见如上境界，应知罪灭，即成先行，然后依法画本像，或三时或四时或六时，依法供养求世间出世间悉地，乃至无上菩提皆悉获得”^⑥。

《仪文》强调：“道场清静不思议，天魔地魔依咒。”^⑦准提的修心的一个很重要的功能就是用来降魔除邪，“欲辟除邪魔鬼神，但诵准提咒”^⑧。以修习陀罗尼坛为例，《七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》念诵仪

①《准提三昧行法》卷一，CBETA, X74, No. 1481, p. 555, a7。

②《佛说七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》卷一，CBETA, T20, No. 1075, p. 173, a12-14。

③《佛说七佛俱胝佛母心大准提陀罗尼》卷一，CBETA, T20, No. 1078, p. 186, b6-9。

④《沙弥律仪毗尼日用合参》卷二，CBETA, X60, No. 1120, p. 392, b16-19。

⑤戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第46页。

⑥《佛说七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》卷一，CBETA, T20, No. 1076, p. 179, a2-29。

⑦戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第46页。

⑧戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第8页。





轨要求：“若有修习此陀罗尼求成就者，先须澡浴，应着净衣。严饰道场，安置本尊随力所办。其道场法，应择胜地作四肘坛，掘深三肘除去瓦砾恶土发毛及骨灰炭虫蚁等，以好净土填满筑平，掘无恶土即取旧土填，土若有胜当知其地是大吉祥，速疾成就，取未堕地瞿摩夷，以香水和沙好土为泥，诵无能胜菩萨真言，加持二十一遍，然后泥坛。泥已复取五净相和五净者，瞿摩夷汁、牛尿、酪乳、酥以无能胜菩萨真言加持一百八遍，右旋遍涂其坛，若于山石上建立，或在楼阁或居船上，一切贤圣得道处。但以五净涂拭，面向东坐，结无能胜印按地，诵真言七遍加持坛中心。又取诸药七宝并五谷各少分，掘中心深一肘，安诸药及七宝。复取旧土填满平治，以右手按诵地天偈三遍。”^①

上面介绍了准提坛场的具体做法，说明准提法是一个内容非常丰富、具有很强实践性的法门。下面再以艺术为例，介绍崇奉准提画像，“七俱胝佛母准提画像法”说：“取不截白氎清净者，择去人发。画师受八戒斋，不用胶和色，用新椀成

彩色而用画之。其像作黄白色，种种庄严其身，腰下着白衣，衣上有花。又身着轻罗绰袖天衣，以绶带系腰，朝霞络身。其手腕以白螺为钏，其臂上钏七宝庄严，一一手上着指环，都十八臂，面有三目。上二手作说法相，右第二手施无畏，第三手把剑，第四手把数珠，第五手把微若布罗迦果（汉言子满果，此间无，西国有），第六手把越斧，第七手把钩，第八手把跋折罗，第九手把宝鬘。左第二手把如意宝幢，第三手把莲花，第四手把澡灌，第五手把索，第六手把轮，第七手把螺，第八手把贤瓶，第九手把般若波罗蜜经夹。菩萨下作水池，池中安莲花，难陀拔难陀二龙王共扶莲花茎，于莲花上安准提菩萨，其像周圆安明光焰，其像作怜愍眼看行者在下坐，手执香炉，面向上看菩萨，于菩萨上画二净居天。像法如是。”^②准提菩萨（图3-8）的画像不仅突出了庄严与清净佛教的特点，同时又被赋予了各种不同的功能，通过描绘菩萨的十八只“手”，显示了准提菩萨的各种技能，其中右边九手是用来降魔的“手”，左边九手

①《佛说七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》卷一，CBETA, T20, No. 1076, p. 180, b17-c4.

②《佛说七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》卷一，CBETA, T20, No. 1075, p. 178, b16-c5.



图 3-8 首都博物馆 准提菩萨



是用来清净的“手”，以此来说明佛教的神圣与世俗的两大功能。

《仪文》除了强调准提菩萨的降魔驱邪作用外，另一个作用就是突出清净。“慈悲布施生欢喜，十方诸佛尽来听。五部金刚四天王，共结总持三昧界。”^①为了取得神的欢喜与护佑，《仪文》说：“咒香水二十一遍，八方上下洒之，则成辟除结界。乘法阇黎三密俱全者，可也。若不能结诸般印相，但以左手结金刚拳印，右手持数珠，想自心中，如一月轮，湛然清净，常想梵书准提九字。故《神变经》疏云：若用三密为门，只于此生满足诸波罗蜜。准提总含诸咒，言不能宣，准提法事僧须将弓箭、幡花、刀、剑、杵、净水，次第行列。”^②身、口、意三密相应是取得境界的最好方式，“加持僧要具三密，密念此咒，意密想观，身密结印”^③。“仪文”强调了三密在科仪中的重要作用。作为佛教的宣传，“仰凭法威神力，最胜难思。依密语以加持，仗金言而呼召”^④。科仪是向受众介绍佛教仪式的神圣性，向佛教徒宣讲

佛法的教理，能让信众通过仪式的参后，灵魂受到震撼，意识到“伏愿灵魂不昧，净识如存。赴荐扬之道场，领现前之功德，享清净之斋筵，受尸罗之戒法”^⑤。

三、《仪文》与曼陀罗

曼陀罗就是坛城，也称为“曼荼罗”，《仪文》中称为“曼拏罗”“曼拏啰”。曼陀罗是密教修行的主要方法和形式，在密教中十分常见。《仪文》中多次提到密教曼荼罗：“切以大雄设教，号曰无边；建化门头，乃为法事。所为真诠广大，假相为名；依教传持，是彰秘密；三乘顺请，五教随机。致使唐梵交音，显密齐唱。是以陈罽惹啰之法事，展钵戠哆之赞扬；罽啰迦胜事周圆，曼拏啰道场毕备；传阿钵啰即哆之密语，宣的吃哩瑟咤之真言；振贺卢罗之宝铃，摇真贝叶之玉杵；作金刚首五部之佛事，请曼拏啰诸圣以光临。但以佐那啰之本部，佛达哩摩僧伽永胜长兴，罽祖噜睹部等，

① 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第46页。

② 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第8页。

③ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第98页。

④ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第79页。

⑤ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第79页。

苏洛叉婆哆之神。上穷阿咤膩，下济捺落迦。应系诸有情，皆共成佛道。如来教藏，有明妃印大陀罗尼。”^①这段引文除了提到曼陀罗，还提到密教仪式中使用的许多法器，在建坛城之前，需要法器相助，建好坛城，把诸佛菩萨等请至坛城，加持供养，见证法会。

《仪文》是水陆仪文，需要将诸佛菩萨等请到曼陀罗坛城来，“将祈圣众降临，先当界坛洒净。界者，四隅摽畔名界；坛者，内生善法名坛。故经云：界坛洒净，利益功能，略陈四种：一者令无魔惑；二者害不能侵；三者作法安宁；四者善法成就。经中具载，教启科仪。所以今辰会首，建置水陆之道场，修设平等之法会。将行戒法，须禀坛规。故经云：应以香花灯涂，珍馐宝错，杵镜弓箭，刀剑钩轮，种种圣像，安置坛中。是以秉智慧弓，执坚固箭，仗般若刀，挥金刚剑。所谓金刚剑上，不立纤毫；般若锋前，宁无明相。如来教藏，有结界护魔洒净大陀罗尼”^②。这里明确讲到建立坛城，结界护魔，安宁成就。坛内

要安置各种道具，其中就包括佛像。对于建立曼陀罗的方法，密典中有固定的方法和一套程序。“修真言者依秘密教。持诵诸尊真言。求世间出世间二种成就者。先发不退大菩提心。求人诸佛海会大曼荼罗。从阿闍梨受菩提心戒。得灌顶已。禀学三密相应修行仪轨。昼夜依时如法念诵。身语意业常与法俱。远离攀缘妄情散乱。常观诸法实相清净圆明。深入瑜伽妙三摩地。善通理事离相修行。从灌顶阿闍梨亲受法要。明闲教中开遮方便。如是之人。方可建立诸曼荼罗利益自他。”^③《仪文》又称“故《华严经》，一灯况菩提之心；《大集经》内，一灯况智慧之体。由是诵陀罗之密语，运想加持，建曼荼罗之净坛”^④。诵真言，建坛城，是密教的基本方法。“修行者至诚焚香。启告贤圣及以地神言。仰启一切如来诸大菩萨缘觉声闻五类诸天坚牢地神及此处灵祇等（图3-9）。我某甲依持明藏教受持某尊真言。为求无上菩提（若求别事一一具陈）欲于此地建立曼荼罗精修念诵。我所求事愿速成就。唯愿地

① 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第32页。

② 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第63页。

③ 《建立曼荼罗及拣择地法》，CBETA, T18, No. 911。

④ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第59页。





图 3-9 毗卢寺 天妃圣母等众

神忆本所愿。许我建立曼荼罗护助于我。勿令天魔及恶鬼神作诸障碍。”^① 从中可以看到两者的相同之处。建坛城同样有驱邪除魔之作用，不让邪魔犯坛场，保护法会：“盖闻瑜伽密咒，乃三世诸佛之缘师；妙教微言，是十地菩萨之智母。今当启建，须要至诚。振金铃而启请三贤，挥宝杵而邀迎十圣。广宣密语，遍诵金言。千般之印相分明，万种之音声震响。谨白当处土地，本界城隍，坚牢地天并诸眷属，建置曼荼罗结界护魔，宣扬苏息帝摧邪显正。由是四方隅界，各百由旬所有频那夜伽邪神，魑魅魍魉恶鬼，不遵佛教者，远离于坛；严持正法者，依次而住。我今奉如来，禀诸佛言，有白地天大陀罗尼。”^②

建坛城有何作用？是为了加持和供养等。密教典籍中建立曼陀罗和建成曼陀罗之后如何供养，有十分明确的经典说明。坛城是密教中一种较为流行的修持和供养法。在《大毘卢遮那成佛神变加持经莲华

胎藏悲生曼荼罗广大成就仪轨供养方便会》^③《大毘卢舍那成佛神变加持经莲华胎藏悲生曼荼罗广大成就仪轨》^④《建立曼荼罗及拣择地法》^⑤《建立曼荼罗护摩仪轨》^⑥中均有所述。建立这些坛城是要邀请圣众到坛城来供养或者礼拜的。“今当启建，须要至诚。振金铃而启请三贤，挥宝杵而邀迎十圣。广宣密语，遍诵金言。千般之印相分明，万种之音声震响。”^⑦《仪文》又说：“切以如来设教，垂方便法演三乘；菩萨利生，诵神咒坛安五种。我以随心作法，准教加持，用香水以洒涂，列镜灯而严饰。为普贤无尽之行，见闻觉知；立文殊本智之门，折旋俯仰。此坛者，出生功德眼，普集诸圣贤，号曰曼拏啰，译名吽摩曳。香飘馥郁，涂洒清凉，严结道场，当作佛事。如来教藏，有建坛大陀罗尼。三结坛高丈二，东西南北四门开。十大明王护八方，三十七尊居正位我今宣念竺天文，大圣牟尼垂加护。”^⑧

① 《建立曼荼罗及拣择地法》，CBETA, T18, No. 911。

② 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第31页。

③④ 《大毗卢遮那成佛神变加持经莲华胎藏悲生曼荼罗广大成就仪轨供养方便会》，CBETA, T18, No.852。

⑤ 《建立曼荼罗及拣择地法》，CBETA, T18, No.911。

⑥ 《建立曼荼罗护摩仪轨》，CBETA, T18, No.911。

⑦ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第31页。

⑧ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第33页。





在水陆仪文中，建好坛城，请好圣像后，还有一系列沐浴更衣、焚香礼拜、施食供养等仪式，使诸神见证法会，让孤魂得生西方净土（图 3-10）。

《仪文》中曼陀罗的设立，是汲取了密教坛城的做法，《仪文》中坛城的作用，是召请诸佛菩萨等来临法会，其作用显而易见（图 3-11、图 3-12）。由于《仪文》要奉请多方神祇（图 3-13），因此有大量坛图，如法界之图、八卦之图、天轮之图、地轮之图、乳海之图、莲池之图、灭恶趣之图、息苦轮之图、破地狱之坛等。其设立的方法即曼陀罗的形式。

四、《仪文》与施食仪

唐、五代以来的水陆法会的功能和宋代以降水陆法会的功能有很大的区别。宋代以降水陆法会主要以施饿鬼食为主，因此施食成为仪文中十分重要的组成部分。仪文里有判斛仪文，小字说明是“蔚汾释德岩依《焰口施食仪》润删详

订”^①。大致分为“叙教谦敬”“召罪忏悔”“无碍山前不二供养”“无主孤魂受食”“再叙功能”“施戒开位”“忏悔宿业”“发菩提心”“孤魂受戒”等内容。查中华电子佛典，可知藏经中现存焰口施食仪有《瑜伽集要焰口施食仪》^②和《瑜伽集要施食仪轨》^③。“瑜伽焰口施食法的东传，最初是唐实叉难陀译《佛说救面然饿鬼陀罗尼神咒经》一卷和《甘露陀罗尼咒》一卷。面然就是焰口的异译。其《佛说救面然饿鬼陀罗尼神咒经》中所说真言名变食真言。《甘露陀罗尼咒》所说真言名甘露真言。谓取一掬水，咒之十遍，散于空中，即成甘露。后来不空三藏又译出了《佛说救拔焰口饿鬼陀罗尼》，则和实叉难陀所译同本。不空又译出《瑜伽集要救阿难陀罗尼焰口仪轨经》、《瑜伽集要焰口施食起教阿难陀缘由》（即《瑜伽集要救阿难陀罗尼焰口仪轨经》前半起源分别行）、《施饿鬼饮食及水法》。……但是中国当时处于唐、五代战乱时期，施食一法随着密教的失传也失传了。接着，元代由于藏

① 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 94 页。

② CBETA, T21, No.1320.

③ CBETA, X59, No.1080.



图 3-10 毗卢寺 浮桑大帝等众





图 3-11 毗卢寺 玄天上帝

族喇嘛进入内地，密教也随之复兴。藏经有《瑜伽集要焰口施食仪》一卷，未注译人。但据其言译音所用字考之，应是元代人所译。其次第与不空译《瑜伽集要救阿难陀罗尼焰口仪轨经》相同，其前增有三皈、大轮明王咒、转法轮明王咒、三十五佛、普贤行愿偈、运心供养、三宝施食、入观音定，然后方破地狱。而后增尊胜真言、六趣偈、发愿回向偈、吉祥偈、金刚萨埵百字明、十类孤魂文、三归依赞。从此，瑜

伽施食之法得以复兴。”^①明代行法有《瑜伽焰口施食科仪》。其后天机禅师删其繁芜，成为《修习瑜伽集要施食坛仪》，世简为《天机焰口》，天台灵操为之注，名曰《修习瑜伽集要施食坛仪应门》二卷。其中唯召请孤魂文不同。莲池祿宏又因《天机坛仪》略加参订，名曰《修设瑜伽集要施食坛仪》，略名《瑜伽集要施食仪轨》，并为之注，名《施食补注》。清康熙三十二年（1693），宝华山释德基又因祿宏本略加删辑，



图 3-12 永安寺 诃利帝母

^① 周叔迦：《佛教的仪轨制度》焰口，台北：佛教出版社，1975年，第109—110页。





图 3-13 毗卢寺 摩利支天菩萨

名为《瑜伽焰口施食集要》，世称《华山焰口》。乾隆六年（1741），宝华山释福聚又因之作《瑜伽施食仪观》。此外又有康熙十四年（1675），释寂暹著《瑜伽焰口注集纂要仪轨》。康熙二十二年刊《修习瑜伽集要施食仪轨》的跋文中说：“禀受师承不出一家，遂使流通经本大相径庭。纷纭彼此，莫之适从。清代佛寺流行的《焰口》，多为《天机》和

《华山》两种。”^①

周叔迦认为施食仪在唐代失传，其理由是藏经里有《瑜伽集要焰口施食仪》，就其中其言译音所用字考之，应是元代人所译。周叔迦先生说的可能没错，但施食仪可能在当时就不止一种，《仪文》中吸收的判斛仪文就是在另一种施食仪的基础上改编的。因此，应该说《瑜伽集要焰口施食仪》失传了，但《焰口施食仪》并没有失传，最起码在南宋末年还能见到施食仪。

判斛仪文中有很多小字来说明施食的办法，正是密教三密的内容。《面然经》云：佛告阿难，若能欲作施食法者，先取饮食，安置净器中，诵威德光明陀罗尼咒，咒食七遍。于门内立，展臂户外，取于食器，安净地上，弹指七下。作此食已，于其四方，有百千那由他殃伽沙饿鬼，于一一饿鬼前，各施摩揭（亦作“竭”）陀国九十斛饮食。”^②这段文字说明了施食的方法，且极其详细。在说明了施食法之后，又对加持僧的动作及其作用进行了描述：“加持僧要具三密，弹指七下。大众高声，举钹，迎法食，绕佛一匝，至

① 周叔迦：《佛教的仪轨制度》焰口，第111—112页。

② 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第95页。

无碍山前，想鑿字中流出饮食，入于器中。妙高山等咒水一点，一变成十斛甘露，一切饮之。”^①“加持僧结普供养印，作金刚合掌，置印当心，内想黄色庵，放大光明，照前所施。若财若食，展转变化，充满法界。交光泻影，递出无穷，种种无尽，普施法界。六道有情，欢喜纳受，转施众生。”^②（图 3-14、图 3-15）“将此一器法水，于无碍山前高洒，起为障，施鬼无头上。此水为高洒，济也。”^③使用密教加持和行仪，则可将饮食“普施法界”，达到“六道有情，欢喜纳受，转施众生”的施食目的。当施食完毕，孤魂经过忏悔宿业、发菩提心等一系列的活动，孤魂受戒，达到孤魂归依佛法僧三宝的最终目的，孤魂得以飞升西方极乐世界（图 3-16、图 3-17）。“若诵三密耶戒真言一遍，如再入坛，证三摩地一切善法。悉皆满足三聚净戒。若诵七遍，既许行作不成盗。法如付戒时，印中想一白色鑿字，放大光明普照有情并诸鬼类，蒙光照烛，三世诸佛戒波罗蜜，一时圆满，发皆善法，总成光明。灌入自他人鬼顶中，身同普贤

坐大月轮，召诸魂识为佛嫡子也。又先圣云，然此戒者不同五戒八戒，唯局人天。此三昧耶戒，凡有心者，悉皆得受，亦不假作白羯磨等法。三遍真言声绝，显品已具于身，乃至菩提更无散失也。此出金刚顶经为诸鬼神受戒之法。佛说三昧耶戒真言……皈依三宝真言。”^④

施食仪被编订水陆仪文的僧人改编，一方面对周叔迦先生提出的施食仪在唐五代佚失的问题提供了反面依据；另一方面施食仪本身就是密教仪轨，被编订时更加入了密教的身、口、意三密，使《仪文》更加密教化，更加有利于在世俗的传播，易于被民众所接受。

五、《仪文》中的密教语言

《仪文》中还有大量密教言词诸如“秘密”“曼拏罗”“阿闍梨”“如来密教”“如来密藏、陀罗尼（为梵文 dhāraṇī 的音译，亦作陀邻尼、陀怜尼，意译作总持、能持、闻持、能遮等）、真言、咒语、神咒”等。《仪文》中几乎每个小科仪中都会

① 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 99 页。

② 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 100 页。

③ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 100 页。

④ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 106—107 页。





图 3-14 毗卢寺 南极长生大帝



图 3-15 毗卢寺 玉皇大帝

出现“加持……之偈”^①、“有……真言”、“大陀罗尼”。每个小科仪都有偈子即类似于诗赞的文字。这些偈子中和科仪中的文字通常都会出现“秘密”“秘语”“秘密言”等密教用语。

据吕建福《中国密教史》：“继持明密教之后出现的以‘真言’命名的名称，一般作‘真言教’或‘真言乘’。这种名称最早出现在晚

期持明密典中，如七八世纪菩提流志汉译的《金刚光焰止风雨陀罗尼经》《不空绢索真言经》等，和善无畏汉译的《苏婆呼童子经》等，称为‘真言行’‘真言教理行门’‘真言教’‘真言密教’‘真言秘藏’等。但大量出现在《大日经》及其之后的密典中，《大日经》中以‘真言’命名的教派名称有：真言教、真言教法、真言行、真言行道法、真言

^①《加持戒刀仪》中有“加持戒刀之偈”；《加持净水仪》中有“加持法水之偈”。





图 3-16 宝宁寺 一切巫师神女散乐伶官族横亡魂诸鬼众（局部）



图 3-17 宝宁寺 往古九流百家诸士艺术众





行门、真言门、真言乘、真言道、大乘真言道行法等等。八世纪之后汉译的瑜伽密教经典中也经常出现真言教的名称，如《分别圣位经》有‘真言陀罗尼宗’之称。可见，真言乘是对《大日经》系统的胎藏密教及其之前的晚期持明密教和之后的早期瑜伽密教的称谓，是中期密教的名称，而主要是指《大日经》系的行部（Caryā）密教而言。在唐代密宗中，真言乘实际上是持明、胎藏、金刚三部的通称……真言在实际运用中与陀罗尼、神咒、明咒、秘密、密言、密语等互译混用。”^①因而，实际上，这些在《仪文》中出现的密教用词就是唐代正纯密教的用词。

《仪文》中大量出现这些密教用语，如在净法界和净三业时分别有“净法界真言”和“净三业真言”；《施界开位》之《证明灭罪》有“羞不发露真言”“灭重罪真言”；《施界开位》之《发菩提心》有“发菩

提心真言”；《施界开位》之《孤魂受戒》有“三密耶戒真言”“三昧耶戒真言”“皈依三宝真言”“圆戒生天讽诵真言”；《加持无碍钱山仪》有“功德山真言”；《斋前供佛仪》有“普供养真言”；《灵前咒食仪》有“离怖畏安座真言”；《奉送圣凡满散仪》有“决定往生净土真言”；《关铃取杵》有“关铃取杵大陀罗尼”；《召请本郡城隍真宰》有“召请大陀罗尼”“安坐大陀罗尼”；《召请当境风伯雨师》有“召请大陀罗尼”；《加持伽蓝土地仪》有“焚香大陀罗尼”；《召请五道大神仪》有“召请大陀罗尼”“安坐大陀罗尼”；《召请土地使者发牒仪》有“金刚秽迹大陀罗尼”（图 3-18）。总之，几乎每个小科仪中都会出现类似的表达。《仪文》中诸如“我今宣念秘密言”^②、“将伸奉请，凭秘密言”^③、“今当召请，凭秘密言”^④、“秘密灵文，我今宣念”^⑤、“我今宣念秘密语”^⑥、“仰叩如来，乃蒙秘密之言”、“实为

① 吕建福：《中国密教史》，第 7—8 页。

② 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷上·加持伽蓝土地仪》，第 13 页。

③ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷上·召请土地使者发牒仪》，第 21 页。

④ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷上·召请监斋使者仪》，第 16 页。

⑤ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷上·五方戒坛仪》，第 63 页。

⑥ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷上·加持黄道仪》，第 28 页。



图 3-18 毗卢寺 大德菩萨



难思之力”^①“闻秘密之教典”、“遵大觉之洪规”^②、“宣出秘密神功”^③、“我依如来加持力，宣扬瑜伽秘密文”^④、“宣秘密之灵文”^⑤、“率闻密语之声”^⑥、“依教传持是彰秘密”^⑦、“佛功德海，秘密甚深，殊伽沙劫，赞扬难尽，释迦如来，遗道教弟子，奉请秘密，加持召请”^⑧、“我今宣念秘密言”^⑨、“诸经之内，秘密为先”^⑩，比比皆是。

这些密教言词，是在密教的影响下，汲取密教内容，在仪文上的具体体现。

宗教仪式是世界各宗教中普遍拥有的，具有共通性，佛教则是以大量科仪的形式出现的。印度佛教的科仪传入中国是在南北朝时期，僧传中记载北朝高僧佛图

澄“善诵神咒，能役使鬼物，以麻油杂胭脂涂掌，千里外事皆彻见掌中，如对面焉，亦能令洁斋者见。又听铃音以言事，无不効验”^⑪。据说，佛图澄曾用取应器盛水和烧香念咒的方式，使“须臾生青莲花光色曜日”^⑫，后赵统治者石勒因此信服，转而支持佛教，“于是中州胡晋略皆奉佛”^⑬。佛图澄对佛教在中国传播有功，但是因为他使用的是奇术，所以在《高僧传》中，他被放在了“神异”里面。印度佛教的科仪经典，以密教经典出现最多，《仪文》与密教经典有关的有《摩诃般若波罗蜜大明咒经》^⑭、《焰口经》^⑮、《大藏宝王经》^⑯和《佛顶尊胜陀罗尼经》^⑰等，加上本书所引的《准提经》等，可知《仪文》是一本综合

① 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷上·召请五方五帝开路仪文》，第26页。

② 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷上·邀请正位》，第29页。

③ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷上·邀请正位》，第29页。

④ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷上·邀请正位》，第29页。

⑤ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷上·邀请正位》，第29页。

⑥ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷上·邀请正位》，第29页。

⑦ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷上·邀请正位》，第29页。

⑧ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷上·圣前开启仪》，第17页。

⑨ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷上·加持黄道仪》，第28页。

⑩ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷上·加持伽蓝土地仪》，第13页。

⑪ 《高僧传》卷九，CBETA, T50, No. 2059, p. 383, b21-24.

⑫ 《高僧传》卷九，CBETA, T50, No. 2059, p. 383, b21-24.

⑬ 《高僧传》卷九，CBETA, T50, No. 2059, p. 383, b21-24.

⑭ 《高僧传》卷九，CBETA, T50, No. 2059, p. 383, b21-24.

⑮ 《高僧传》卷九，CBETA, T50, No. 2059, p. 383, b21-24.

⑯ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷下·孤魂受戒》，第106页。

⑰ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·卷下·无主孤魂受食》，第102页。



之，从唐代末年开 始，到五代、宋以至元、明、清，密教以密术的形式逐渐走向民间和世俗，又以呈现仪式化的面貌丰富了汉传佛教传统的实践，完成了其在汉传佛教中的转型（图 3-22）。

第二节 《天地冥阳水陆仪文》和瑜伽密法

北水陆法会不仅和唐密关系密切，而且还和瑜伽密法关系密切。甚至有涉及水陆法会时径称瑜伽教佛事。

先谈谈何谓瑜伽密教？

在真言教广为流行时，瑜伽密教——金刚乘开始在南印一带兴起……金刚乘的代表经典为《金刚顶经》……金刚乘最初的代表经典为《真实摄经》。此经既受到真言密教的直接影响，又继承了南印一带流行的晚期持明密教的传统，其密法以五部法之五方佛为中心组成金刚界，突出金刚神的地位。瑜伽密法在修行上亦三密并举，而更注重瑜伽意密的观修。^①

了密教理论与实践之后的科仪文本。

如前所述，印度佛教的仪式曾经传入了中国，并被像佛图澄之类的神异之僧所使用，刺激了佛教的发展，但是现在中国佛教界使用的一些科仪经典都是由中国僧人所创，是佛教中国化的成果。这些科仪都有神像配合，例如图 3-19、图 3-20、图 3-21。《仪文》创撰于宋元之际，正是密教在中国汉地流行的时期，可见佛教在汉地传播，汉地文化和习俗对佛教的科仪产生了重要的影响，其中也包括当时流行的一些密教的法术。创制仪轨，编撰仪文，必定是继承、沿袭前代成果所为，创制仪文者除了要接受前人留下的文化遗产之外，更重要的是结合现实的需要，创制出时代所需的仪文。宋元之交产生的《仪文》接受了唐宋以来的水陆仪轨，在编订时受到多重因素的影响，如前期吸收大乘佛教理论的表述，以及后期对大乘佛教密教的引用，包括密术的引用，因之在《仪文》中充分表现了密教教义、密教的修行论和方法论。这是密教在中国汉地佛教里面，以其特殊的形式渗入民间的一种佛教，是密教进一步通俗化、民间化。总

^① 任继愈：《佛教大辞典》，南京：江苏古籍出版社，2002年，第1134—1135页。



图 3-19 毗卢寺 十回向菩萨 (局部)



图 3-20 宝宁寺 大梵无色界上四天并诸天众（局部）





图 3-21 宝宁寺 大梵无色界上四天并诸天众



图 3-22 宝宁寺 往
古文武官僚宰辅众

又根据吕建福的论述，瑜伽密教就是金刚乘密教：金刚乘和瑜伽教名称的使用，几乎是平行的，其所指完全相同。其名如金刚乘、金刚一乘、金刚法门、金刚乘教法、瑜伽教、瑜伽宗、瑜伽法门、瑜伽上乘、瑜伽秘密之宗、瑜伽总持教等。八九世纪之后，金刚乘、瑜伽教几乎成了密教的通称，到了十一二世纪，出现了冠之以“大”“无上”“最上”等形容词的名称，如

“无上金刚乘”“金刚最上乘”“金刚最上法”“大瑜伽教”“无上瑜伽法门”等。^①而水陆法会正是瑜伽教的一种仪轨。水陆法会的实质就是一种实践，一种密教道场。

《天地冥阳水陆仪文》中涉及“三十七尊”这样的言辞。下面，笔者将分析瑜伽密教的代表经典《金刚顶经》和经中涉及的三十七尊的含义（图 3-23）。

吕建福《中国密教史》说：

^① 吕建福：《中国密教史》，第 8 页。





图 3-23 克利夫兰艺术博物馆 等觉位十地菩萨(局部一)



该经主要讲金刚界大曼荼罗和五相成身观，该经的密法称之为金刚界。所谓金刚界，表面意思是瑜伽境中集会之圣众受如来加持灌顶而均得金刚之名号，或者说由金刚圣众集会之境界。深层含义是证得实相智体得瑜伽密法。金刚，一般作坚固不坏，常住不变之义，在此表实相智。不空在《理趣释》中解释说：“金刚者，证得佛地一切法自在，得证身口意三密金刚，于藏识中修道烦恼习气，坚若金刚难摧，用以大空金刚智三摩地，证得法身光明遍照毗卢遮那如来也。”这是说证得平等三密（如来清净三业）智慧，就是金刚，在瑜伽中以金刚智成就如来法身，就是金刚界。金刚圣众分五部：佛部、金刚部、宝部、莲花部、羯摩部。佛部以中方毗卢遮那佛为部主，金刚部以东方阿闍佛为部主，宝部以南方宝生佛为部主，莲花部以西方阿弥陀佛（观自在王如来）为部主，羯摩部以北方不空成就如来为部主。金刚界根本曼荼罗由五轮满月为中心组成，正中月轮为大日如来，四方四波罗蜜菩萨，四方月轮分别为四方如来及其四眷属菩萨，共十六大菩萨。四方月

轮间为四内供养菩萨，大圆轮外为四外供养菩萨，四方四门为四摄菩萨，共成三十七尊……三十七尊表三十七菩提分法，但此三十七菩提分为佛智之三摩地智支分，法佛之德。观三十七尊，证三十七三摩地智。^①

《金刚顶经》吸收别派的因素，建立自己的理论体系，形成本派的特点。“突出金刚神的地位，称诸菩萨为金刚（每一金刚均由大乘一菩萨演变而来，大乘菩萨受佛灌顶而名金刚），称密法为金刚界称阿闍梨为金刚阿闍梨，称弟子为金刚弟子，称三昧为金刚三昧，称本宗为金刚乘。又它注重瑜伽，三密并用而重意密观想，故称其经典为瑜伽经，称其教法为瑜伽教，称本宗为瑜伽宗。”^②

另外，黄夏年《佛教三百题》也谈道：

《金刚顶经》的密法系统主要继承了南印度流行的晚期持明密教系统，也受到大乘佛教有宗的影响。在崇拜中突出金刚神的地位，强调菩萨为金刚，密法为金刚界，导师阿闍梨为金刚阿闍梨，弟子是金刚弟子，修行三昧为金刚三昧，由于

① 吕建福：《中国密教史》，第220—221页。

② 吕建福：《中国密教史》，第66页。



这个缘故，本宗也称“金刚乘”。在这派中，由于受到大乘有宗的影响，注重瑜伽的修习，在身、语、意三密中，更注重意密的观想修习，并将其经典也称为瑜伽经，称其教法为瑜伽教，所以该宗也称为“瑜伽宗”。《金刚顶经》由印度僧人金刚智传入中国，以后又由不空发扬光大，流行一时。^①

对于三十七尊的含义，萧登福说：

金刚界之法尊有五佛、四波、十六菩萨、八供、四摄，合称三十七尊。据唐·不空译《略述金刚顶瑜伽分别圣位修证法门》所言，金刚界之经典乃大日佛于色界顶阿迦尼吒天宫成正觉后，往诣须弥山顶金刚摩尼宝峰楼阁，集诸众圣所说。而三十七尊，则皆是大日佛自受用身所化：由大日佛之四智（大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智）化出四方佛；更由大日佛内心所证各种三摩地智，化出四波、十六菩萨、八供、四摄等。大日佛自受用身所化的三十七尊，象征了修行的三十七个阶次，须由“三十七

三摩地智，以成佛果”^②（图3-24）。

很明显，三十七尊是密教金刚部的说法。

金刚智所传的金刚界密法，除大曼荼罗之外，还有法曼荼罗、三昧耶曼荼罗、羯磨曼荼罗曼陀罗。简而言之，大曼荼罗是由诸尊本来形象组成，法曼荼罗是由诸尊真言种子组成，三昧耶曼荼罗由标志诸尊之印契标帜组成，羯磨曼荼罗由绘画、雕刻、铸造、制作之表现各种动作威仪的形象组成。四种曼荼罗分别表示如来四智。金刚界密法亦说四种护摩法：敬爱、钩召、降服、息灾，称四种眼。^③

水陆法会在唐代重新兴起之后，随同佛教经历了会昌法难，受到很大的打击。有证据表明，这种法会到晚唐时期其图像已经形成体系，达到120幅，可见法会的规模和普及程度。但同时有大量的文献和石刻材料表明，到五代、宋直至元代，水陆法会已经成为当时走向民间和世俗瑜伽教的一种法事，和当时众多的瑜伽教没有差别。流传至今的《仪文》中有许多具体的体

① 黄夏年主编：《佛教三百题》，上海：上海古籍出版社，2000年，第81—82页。

② 萧登福：《道教与密宗》，台北：新文丰出版股份有限公司，1993年，第62—64页。

③ 吕建福：《中国密教史》，第21页。



图 3-24 克利夫兰艺术博物馆 等觉位十地菩萨（局部二）





现。甚至有人把水陆法会和瑜伽密教相提并论。

在《施界开位·孤魂受戒》中明确提到《金刚顶经》：“此出金刚顶经为诸鬼神受戒之法。”^①在《五方戒坛仪》和《邀请正位》中把《金刚顶经》的思想体现得十分明显。

《五方戒坛仪》中出现五方佛，分别是东方阿閼佛、南方宝生佛、西方阿弥陀佛、北方不空成就佛、中方毗卢遮那佛。请看《仪文》中的祈请词：

恭惟东方教主阿閼慈尊，居萨埵微妙之门，仗金刚坚固之力，引刹刹尘尘之众，接物利生。现巍巍荡荡之身，催邪显正。我今散闍伽水，执般若刀，大演总持，戒诸魔事，释父遗言，志心宣念；恭惟南方教主宝生慈尊，设灌顶慈悲之门，作庄严利益之法，现种种光明之相，导引愚迷，运雄雄悲智之身，提携品类。我今散闍伽水，执般若刀，大演总持，戒诸魔事，释父遗言，志心宣念；恭惟西方教主无量慈尊，

开莲花印相之门，阐普照无为之教，礼浩浩端严之相，济拔含灵，瞻巍巍受用之身，消除罪苦。我今散闍伽水，执般若刀，大演总持，戒诸魔事，释父遗言，志心宣念；恭惟北方教主成就慈尊，启羯摩办事之门，现自在神通之相，张一一深玄之教，警念凡情，称元元自性之身，哀怜苦趣。我今散闍伽水，执般若刀，大演总持，戒诸魔事，释父遗言，志心宣念；恭惟中方教主遍照慈尊，住中央解脱之门，接海印圆通之众，悟明明之心地，利及存亡，现了了之真如，福沾幽显。我今散闍伽水，执般若刀，大演总持，戒诸魔事，释父遗言，志心宣念。^②

而在《邀请正位》中则明确提到“四种智”“三十七尊”“钩召”等金刚界密法。例如：

三结坛台高丈二，东西南北四门开，十大明王护八方，三十七尊居正位，我今宣念竺天闻，大圣牟尼垂加护。^③

谨依如来四种智，修建曼拏三

①《天地冥阳水陆仪文》卷下《施界开位·孤魂受戒》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

②《天地冥阳水陆仪文》卷中《五方戒坛仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

③《天地冥阳水陆仪文》卷上《邀请正位》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

密门。愿承心印作加持，圣众慈悲垂加护。^①

谨依瑜伽钩召请，普集法界诸圣贤，唯愿不舍大慈悲，降临鉴察垂加护……谨依科教，准仗金言，钩召伽陀，即当宣念“愿来一切诸有众，唯一坚固秘密者，用能降伏暴恶魔，现证无边离自性，我今依教钩召请，愿诸圣众云来集”^②（图3-25）。

在《仪文》中不仅出现“金刚”“金刚部”等明确的密教金刚部名词，还出现了“瑜伽”“瑜伽教”“瑜伽秘密文”等名词。下面列举如下：

金刚瑜伽本部有字轮真言，众等无劳，同声应和，是故我今，谨奉宣扬。^③

……顶戴受持，尽获金刚种智……^④

上书尊胜，免三涂恶道之愆；下诵瑜伽，灭七返傍生之难。尊胜



图3-25 吉美博物馆 明景泰年间释迦牟尼佛

者尊则捺卑为号，胜则对劣标名，陀罗尼者乃教中之首也，能仁宣唱，同古佛之真詮；波离重翻，得文殊之指示，恩沾幽显，利益存亡，皆有情同成佛道。故我如来有佛顶尊胜陀罗尼。^⑤

我依如来加持力，宣扬瑜伽秘

①《天地冥阳水陆仪文》卷上《邀请正位》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

②《天地冥阳水陆仪文》卷上《邀请正位》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

③《天地冥阳水陆仪文》卷首《水陆四义》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

④《天地冥阳水陆仪文》卷上《悬挂信幡仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑤《天地冥阳水陆仪文》卷上《悬挂信幡仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。





密文，今于此地建曼拏，圣众慈悲垂加护。^①

夫一乘妙典，大教瑜伽，疏包灵迹之功，论括总持之义，上圣流传于天竺，高僧译出于东华，梵音玲玲，唐言珞珞，金玲振处惊开九顶之天，宝杵^②掷时振破八寒之狱……^③

盖闻，瑜伽密咒，乃三世诸佛之缘师；圣教微言，是十地菩萨之智母……广宣密语……^④

由于《仪文》的编撰时间在宋元之交，那么这里的“瑜伽”“瑜伽教”“瑜伽秘密文”等词肯定是指宋代以来流行的瑜伽教。

谈到瑜伽教和水陆法会的关系，则必然要谈到金刚智和不空。据《宗统编年》卷十一记载：瑜伽教主金刚智至自西域敕迎就慈恩寺，并说“不空三藏宣密言于唐土，梁集大德，纂为水陆科仪，以通三界

幽显灵祇”。其原文如下：

“瑜伽教主金刚智至自西域，敕迎就慈恩寺”^⑤（瑜伽教始此。梵语瑜伽，此云相应，谓三业清静，表里如一也，吾佛设教，一死生之理，达鬼神之情，通幽明之故。慈悲所缘，缘苦众生，以显密语，令众生直悟本心，脱离业苦。其名曰灌顶真言，如以甘露^⑥直灌顶门，透体清凉，除人热恼也，始于阿难施食，不空三藏宣密言于唐土，梁集大德，纂为水陆科仪，以通三界幽显灵祇。自此僧徒因为瑜伽佛事，然必须戒行精严，理观通达，方能加持感应，若自破律仪，借营私食，非惟无益，损失多多，不可不慎也）^⑦（图3-26、图3-27）。

文中明确称金刚智是瑜伽教主，其中对瑜伽的解释和密教教义并无二致，文中还明确谈到水陆科仪和瑜伽密教的关系。水陆法会是

①《天地冥阳水陆仪文》卷上《邀请正位》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

②宝杵，此处是指金刚杵，《仪文》中多处提到金刚宝杵，金刚界曼荼罗以金刚杵为体，表智。这再次从一个方面证明《天地冥阳水陆仪文》依密教金刚界仪轨制定。

③《天地冥阳水陆仪文》卷上《邀请正位》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

④《天地冥阳水陆仪文》卷上《邀请正位》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑤ CBETA, X86, No1600, P147, C23-a4.

⑥“甘露”在印度又称天酒、美露，味甘如蜜，传为不死之药，天人所食，食之长寿。《光明文句》卷五说：“甘露是诸天不死之药，食者命长身安，力大体光。”甘露又常用来比喻佛门无上妙法。

⑦ CBETA, X86, No1600, P147, C23-a4.



图 3-26 宝宁寺 星主宿主清凉照夜月宫天子百明利生光破暗月宫天子诸神众





图 3-27 宝宁寺 九天后土圣母诸神众

瑜伽道场之一。

另据吕建福《中国密教史》：金刚智（671—740），南印度人。少年时曾在那烂陀寺等寺学习，授《金刚顶经》密法，在善无畏来唐后四年，即开元八年（720）经南海抵达洛阳，与一行、不空等合译出《金刚顶瑜伽中略出念诵经》等四部七卷，在唐东西两京建立曼荼罗灌顶道场，弘传金刚界为主的密法。^①

金刚智所传持弘扬的是瑜伽密教。他传译的密典中，绝大部分是瑜伽密典，只有很少一部分属于持明或陀螺尼密典……其中《金刚顶经瑜伽中略出念法》（“法”或作“经”）四卷，又有六卷本，是金刚智传译的代表经典，经初说：“我今于百千颂，《金刚顶大瑜伽教王》中，为修瑜伽者，成就瑜伽法故，略说一切如来所摄真实最胜秘密之法。”其内容讲金刚界根本曼荼罗修法，与后来不空译《真实摄法》相当，属同本异译。^②

不空是金刚智的徒弟，是弘扬瑜伽密教的领军人物，他曾二度受五部灌顶，传持金刚界密法。尽管

他整体的宗派观念把善无畏所传真言胎藏视为与己同宗同派，但不空传持的密教，则以金刚乘瑜伽密教为主，辅之以持明诸部和经法部，以及陀罗尼、胎藏部密教。不空把显密二教区分开来（显教指大乘佛教，密教指秘密佛教），发展了密教的菩提心思想。其瑜伽密教最基本的密法和思想与金刚智所传的一致。

金刚乘和瑜伽教名称的使用几乎是平行的，其所指完全相同。其名如金刚乘、金刚一乘、金刚法门、金刚乘教法、瑜伽教、瑜伽宗、瑜伽法门、瑜伽上乘、瑜伽秘密之宗、瑜伽总持教等。他们大量见于八世纪汉译的《金刚顶经》系统的教法及其传承流派。八九世纪以后，金刚乘、瑜伽教几乎成了密教的通称。^③

瑜伽教之名，是就修行的方法称呼的。……因为密教发展到金刚乘，尤其重视瑜伽的修行故称其教法为瑜伽教，称其经典为瑜伽经，又因为佛教中的唯识派也被称为瑜伽行派，简称为瑜伽派，故密教的

① 吕建福：《中国密教史·黄心川序》，第11页。

② 吕建福：《中国密教史》，第218页。

③ 吕建福：《中国密教史》，第8页。





瑜伽派往往加上限定词，如瑜伽密教、瑜伽总持教、瑜伽金刚乘教法、金刚顶瑜伽教等。^①

据史料载，宋代最早的水陆仪文是杨谔水陆仪，而《仪文》大约成文在南宋末年，显然在八九世纪之后。因此，宋代以降的瑜伽教实际上是唐代瑜伽教的延续，也就是密教金刚部的延续，可以肯定，水陆法会属金刚部修斋仪轨。当时瑜伽教大力提倡实践，有许多种瑜伽道场，水陆法会是瑜伽教的一种佛教斋会（图 3-28、图 3-29）。

其实，在《仪文》中也可以看出和瑜伽教的极大关联。

切以大雄设教，号曰无边。建化门头，乃为法事。所为真詮广大，假相为名，依教传持，是彰秘密。三乘^②顺请，五教^③随机，致使唐梵交音，显密齐唱。是以陈罽惹^④之法事，展钵誡哆^⑤之赞扬，罽迦^⑥胜事周圆，曼拏^⑦道场毕备。传阿钵啰即哆之密语，宣的吃哩瑟吒之真言，振贺卢罗之宝铃，摇真贝叶之玉杵，作金刚首五部之佛事，请曼拏^⑧诸圣以光临。但以佐那^⑧之本部，佛驮达哩摩僧伽永胜长兴，罽祖^⑨摩宰暗部^⑨，等苏洛又婆哆之神，上穷阿吒^⑩下济捺落迦^⑪，应系诸有情，皆共成佛道^⑫（图

① 吕建福：《中国密教史》，第 10 页。

② 据任继愈《佛教大辞典》，三乘亦称“三部”。梵文 Trīṇi-Yānāni 的意译，教派名数。是“声闻乘”“缘觉乘”“大乘”的合称。大乘佛教将佛教总判为此三乘，其中声闻、缘觉或略作“二乘”，亦称作“小乘”。

③ 据任继愈主编的《佛教大辞典》：五教乃中国佛教华严宗判教学说。由华严宗实际创始人唐代法藏创立。常与其“十宗”相联系，合称“五教十宗”，即把佛教各种经典教义分为不同层次的五类，重点显示《华严经》和华严宗的地位。据《华严五教章》卷一、《探玄记》卷一，“就法分教”，有五类：a. “小乘教”，又称“愚法二乘教”，指四谛、十二因缘的《阿含经》和《发智论》等；b. “大乘教”又称“权教”，指讲述空宗教义的《般若经》《中论》等，以及《解深密经》《唯识论》等；c. “大乘终教”，又称“实教”，指讲真如缘起，一切众生皆能成佛的《楞伽经》和《大乘起信论》等；d. “顿教”，指讲说不依言词，不设位次而顿悟教理的《涅槃经》等；e. “圆教”，包括“同教一乘”的《法华经》和“别教一乘”的《华严经》。“别教一乘”是“超越诸教，并位为诸教之本”。

④ 陈罽惹即金刚瑜伽。

⑤ 钵誡哆即七佛赞扬。

⑥ 罽迦即佛教。

⑦ 曼拏即坛城。

⑧ 暂不详。

⑨ 暂不详。

⑩ 暂不详。

⑪ 捺落迦即地狱。

⑫ 《天地冥阳水陆仪文》卷上《邀请正位》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。



图 3-28 宝宁寺 增长出生证明功德坚牢地神
助扬正法诃利帝喃诸神众



图 3-29 宝宁寺 江河淮济四渎诸神众

3-30、图 3-31)。

据查，“嚩惹啰”即金刚瑜伽之意，《仪文》正是密宗走向世俗和民间过程中修撰的水陆仪文。《仪文》是根据密教瑜伽部编撰的，吸收了其中可实践的法术部分。瑜伽密教在会昌法难后，转换了形式，走向民间和世俗，被迫发展了“法术”

和“道场”部分，并广泛和各种宗教教派融合与发展，形成了一种新的遍及全国的瑜伽教。这种瑜伽教，不同于瑜伽密教，而是一种新的宗教形式，以宗教实践为主，深入民间和信众之中。水陆法会也变成民间的一种法事。





图 3-30 宝宁寺 大将军黄幡豹尾白虎青羊乌鸡众



图 3-31 宝宁寺 下元水府三官大帝众



第三节 《天地冥阳水陆仪文》和冥道无遮平等思想

冥道供是日本一种除病延寿、攘灾招福、超度亡灵和引导亡灵速证菩提之佛教法事，类似于中国的水陆法会。《冥道水陆斋法（文）》是中国唐代的水陆斋文，保留在《冥道供》中。《一行大师十世界地轮灯法》（又称《施水陆冥道法》）则保留在敦煌遗书中。《冥道水陆斋法（文）》和《一行大师十界地轮灯法》中的冥道水陆无遮平等思想均体现在南宋水陆仪文《天地冥阳水陆仪文》中。本节将《冥道水陆斋法（文）》和《一行大师十世界地轮灯法》与《天地冥阳水陆仪文》进行对比和分析，具体阐释冥道水陆无遮平等这一水陆中最根本的思想和程序。

无遮会可分为两种^①，一种是斋僧会，另一种是斋鬼（亡灵）会。斋僧的无遮会是从印度传来的，而斋鬼（亡灵）的无遮会就是水陆法会。梁武帝创办的水陆法会是对亡

灵的无遮会，也叫冥道无遮会。“用相似佛法设六道之祭，代江东淫祀蔬食菜羹，免我牺羊”，即用法施来代替食物。法施是水陆斋中重要的思想，是梁武帝曾经推行的佛事，也是后世名之为水陆的佛事。《东都发愿文》中多次提到的水陆生灵，就是这类佛事的斋文之一，是梁武帝在某一次冥道无遮会（水陆会）上宣读的斋文。

水陆会和以超度亡灵、引导亡灵速登极乐的无遮会是同一性质的法会。梁武帝的《东都发愿文》是一次举办无遮会之后的斋文，该斋文恰巧留存在敦煌文书中。笔者通过对《东都发愿文》的分析，发现其是以荐亡超度，往生净土为目的的无遮大会的斋文，这和后世水陆法会超度亡灵的性质是一样的。《东都发愿文》明确提到该次大会为无遮大会，又名一切会、平等法会（今日平等、无复怨亲），并在超度对象上明确提到水陆四生。该法会的目的是使六道四生皆离恶趣，俱生净土。面视诸佛、解脱众苦，灭诸罪孽。慧命自在，六通无碍。倍

^① 霍旭初：《“无遮大会”考略》，《考证与辨析：西域佛教文化论稿》，乌鲁木齐：新疆美术摄影出版社，2002年。霍旭初所考证的无遮会和水陆无遮会不是一回事。霍旭初所说为斋僧会，水陆无遮会则是斋鬼会。

增进修、上成佛果。这就是后世的水陆法会，因此《东都发愿文》既有水陆法会之名，又有水陆法会之实。梁武帝就是水陆法会最初的举办者。后世水陆之名，大约源于此。^①在这种意义上，无遮就是水陆，水陆就是无遮。无遮是水陆的代名词。

遵式在《施食正名》中说：

施食一经凡两译，共三名，一曰救面然，一曰救拔焰口，一直云施饿鬼食。

今吴越诸寺多置别院，有题榜水陆者，所以取诸仙致食于流水，鬼致食于净地之谓也（世言施水陆无主孤魂者，理出诱俗，言不涉教）；有题斛食者，所以取诸摩提伟器之度，显变之大，非器食于其中也；有题冥道者，所以取诸鬼类，别它趣也。天其冥乎？人其冥乎？畜其冥乎？夫燕雀以虫粒自充，牛羊以水草而足，泥黎咀铜铁而不暇，提婆饮甘露而有余。生生之方既殊，味之品万计。唯其鬼党伺人

庙食故。^②

从这则材料来看，水陆、冥道和斛食是同一个法会，只是名称不同而已，而其核心，则是施食。举办水陆法会超度亡灵从梁武帝开始，之后名称一直不是十分固定，可称水陆、斛食、施食、冥道、救面然恶鬼等。到唐代重新兴起时，水陆法会具有了多种功能，在唐、五代，甚至可以为消除瘟疫而举办水陆法会，如称为“难巷文”；为印制佛像成功而举办水陆法会，称为“印砂佛文”；为石窟落成而举办水陆法会庆赞，包括难产、生病、病愈、瘟疫、战争爆发、出征、远行、佛堂石窟落成（庆赞）、制成佛像或幡幢（庆赞）等各个方面。^③这种情况，直到宋代才改变，水陆法会发展到宋代，又变成了以超度亡灵为主要核心的法会。

施食一经有两种译法，三个名字：救面然、救拔焰口、施饿鬼食。那么两种译法是什么呢？根据《天地冥阳水陆·杂文》，其名分别为

① 戴晓云：《水陆法会起源和发展再考》，载饶宗颐主编：《敦煌吐鲁番研究》第14卷，上海：上海古籍出版社，2014年。

② 《施食正名》，载〔日〕前田慧云、中野达慧：《卍续藏经》Vol.57, No.961，东京：株式会社图书刊行会，1989年。

③ 戴晓云：《水陆法会的功能在唐五代的嬗变》，《敦煌学辑刊》2019年第2期。





《佛说救面燃焰口经》《佛说救拔焰口饿鬼陀罗尼经》。^①应该说，此两经和唐代重新兴起，特别是和宋代中兴的水陆法会有极大的关联。^②

另外，据东川推官杨谔《水陆大斋灵迹记》，我们不仅可以看到水陆、冥道、施食的关系，还可以看出在水陆法会中“无遮平等”的思想。

大梁武帝治化清时道刹中，兵戈永息，唯崇佛理。寝处优闲，草履葛巾布被，莞席精持斋戒，济恤含生，悲念四恩。心缘三有，昼夜焚诵，靡暂停时，遂感圣贤，同扶邦国。

忽于中夜，梦一高僧，神清貌古，雪顶庞眉，前白帝言：六道四生，受苦无量。世有水陆广大冥斋，普济含生，利乐幽显，诸功德中最为殊胜，宜以饗设。帝既觉悟，诘旦升朝，躬临宝殿，即以梦水陆之事首问大臣及诸沙门，悉无知者。唯志公奏曰：但乞陛下广寻经教，必有因缘。帝依奏，即遣迎大藏经论，置于法云殿。积日披览，颇究

端由。及详阿难遇焦面鬼王，因地建立平等斛食，乃创制仪文，三年乃就。其间所得事类，具出一十一本经论。^③

从杨谔的这则遗文中可以看到“水陆广大冥斋”，称水陆为“冥斋”，在昭示着冥道和水陆的关联。也可以看到，杨谔提到在冥道“建立平等斛食”，而无遮就是无遮无碍，平等之意，平等就是无遮，也就是无遮斋。冥斋就是为冥间的众生施食，通过平等斛食（无遮会）来超度亡魂。

从现有的文献来看，水陆这个名称，在梁武帝创始时就有，在唐代重新兴起后，唐、五代时期，水陆的名称使用并不广泛，斋意和功德多种多样。水陆之名最迟到宋代杨谔或以后，才成为通称，并且出现了相当成熟的仪文，如杨谔水陆仪文、宗赜仪文、子夔文、天地冥阳水陆仪文、法界圣凡水陆胜会修斋仪轨等。宋代水陆法会中兴以后，水陆这个名称才固定下来并且其功

① 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·杂文》，第183—185页。

② 此两经和盂兰盆会及焰口也有极大关系，其主要的内容和程序就是施鬼食魂以达到超度亡魂的目的，但盂兰盆会主要是供养僧人、施食给死去的直系亲属；焰口则主要是施饿鬼食。水陆不是专门施食亲人，而是要广阔得多，除了施食给死去的亲人外，还施食给众饿鬼和地狱中无法超生的鬼魂（往古人伦、孤魂）。此三者有相当明显的区别。

③ CBETA, Vol.57, N961, P113, (1-4).

能也固定了，其斋意和功能也从多种多样变成了度亡，真正和中国的丧葬仪式相结合，并得到了最广泛的运用和推广，发展成影响中国上千年的佛教文化。水陆法会成为佛教中国化最有力的表现（图 3-32）。

水陆法会在宋代及其之后，具有了最为重要的特点，即其核心内容是施（冥道众鬼）食。施食和超度成为水陆法会中最重要的形式和功能。

不仅如此，《天地冥阳水陆仪文》中，宋代编订的水陆仪文有时候还出现“冥道”二字。“今者大众，发增上心，先叹佛德，后为冥道水陆众生”（再叙功能）^①、“上来为冥道有情，请迎圣贤之前”（召请孤魂仪）^②、“上来为冥道有情，礼奉圣贤已竟（召请孤魂仪）”^③、“今为冥道苦众，及以无主孤魂，准教加持，依经作法”（叙教谦敬）^④。

水陆指代冥道亡灵（或称含灵、含识、有情）。水陆法会就是为（超度）冥道亡灵而设的法会。以超度（冥道）亡灵为目的无遮会就是水陆法会。

从以上论述来看，水陆就是冥道，而冥道中最重要的形式就是斛食，因此水陆就有冥道和斛食两个异名。也就是说，水陆就是冥道或斛食。水陆法会最重要的思想是平等斛食、无遮无碍、平等施食超度。因此，后世水陆仪文中常常以水陆无遮几个字连用，用以代表水陆法会最核心的思想。

宋代水陆法会中兴，中兴的表现之一便是编订大量的水陆仪文，《天地冥阳水陆仪文》便是其中之一。其成书于南宋末年，是解读现存水陆画的重要参考文献和绘制水陆画的依据。《天地冥阳水陆仪文》继承前代的水陆仪文，其来源多样且丰富，冥道水陆无遮平等思想是其中的根本和核心。

周叔迦在《法苑丛谈》中提到：

日本最澄、圆仁先后入唐求法，所携回的密部经典中有《冥道无遮斋法》一卷（最澄）、《冥道无遮斋文》一卷（圆仁）。现在《阿婆缚抄》有《冥道供》，其规模与水陆仪轨相仿。可见水陆法会是唐时密教的冥道无遮大斋与梁武帝的六道慈

① 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 102 页。

② 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 87 页。

③ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 87 页。

④ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 94 页。





图 3-32 宝宁寺 年禁月禁太白岁煞官符土后土伯懂命诸神

忏相结合而发展起来的。^①

周叔迦先生认为水陆法会和冥道无遮斋法有关，是有道理的。但周先生认为水陆法会的起源是宋代，则是片面的。水陆法会起源于梁武帝，唐代重新兴起，宋代中兴。^②

李小荣《敦煌密教文献论稿》

中提到：

另据《阿婆缚抄》卷 66，日本又有“冥道供”行于世，所载规模与水陆斋大致相当。由此推断，在唐代除了瑜伽焰口施食仪救度亡灵外，最盛行的密教仪式就是冥道供了。……宋代的水陆斋与唐代的冥

① 周叔迦：《周叔迦佛学论著集·法苑谈丛》，第 639 页。

② 戴晓云：《水陆法会起源和发展再考》，载饶宗颐主编：《敦煌吐鲁番研究》第 14 卷，第 479—487 页。



道无遮大会有密切的关系。^①

李小荣的推测其实和周叔迦先生并无二致。他们认为宋代的水陆斋和唐代的冥道无遮大会有关。

圣凯法师在《中国汉传佛教礼仪》中也推测冥道供可能就是水陆法会。^②高士涛《水陆肇源——唐密冥道无遮斋法略述》^③则使用《冥道供》的材料来论述水陆法会的肇始，该文的题目是《水陆肇源》，结论是“唐密冥道无遮斋法是唐密杂曼荼罗传承体系的仪轨，是现今水陆法会仪轨的重要肇源”。

实际上，水陆法会并非像前贤认为的是从宋代开始，而是肇始自梁武帝，唐代重新兴起，到宋代时中兴。仪文大量编撰，神像也发生了很大的变化，宋代水陆仪文对唐代水陆仪文有很大继承。这在保存在《冥道供》的冥道无遮斋文（斋法）中体现明显。

《大正新修大藏经》图像部第九册列有《冥道供本》和《冥道供

末》。《冥道供本》主要介绍冥道供的仪式组成、来源等；《冥道供末》主要介绍冥道供这一佛事仪轨。

《冥道供本》承载了《冥道供》的主要内容，大致分成十个部分：第一可修此法事；第二支度事；第三行像事；第四道场庄严事；第五行法事；第六护摩事；第七行法用意事；第八经轨事；第九私记事；第十卷数事。

《冥道供本》第三行像事中提到长久五年（1044）和治历四年（1068，相当于中国北宋时期）日本举办过冥道无遮会。^④

《冥道供本》第六护摩事提到本法事的血脉：“斋法云：大唐贞元二十一年，岁在乙酉五月五日，寿州草堂寺比丘太素字海镜抄此本兼别传授文书，永为恒记……有见大唐不空三藏入于宫中，每月作法如是。”传教大师^⑤《内证佛法相承血脉谱》云：《杂曼荼罗相承师血脉谱》一首，金刚道场大牟尼尊，天

① 李小荣：《敦煌密教文献论稿》，第276页。

② 圣凯：《中国汉传佛教礼仪》，北京：宗教文化出版社，2001年。

③ 高士涛：《水陆肇源——唐密冥道无遮斋法略述》，载宽旭主编：《首届大兴善寺唐密文化国际学术研讨会论文集（第一编）》，西安：陕西师范大学出版总社有限公司，2012年。

④〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经·图像部·第九册·阿婆缚抄卷第百六十六》，第528页中下。

⑤ 传教大师就是最澄。



竺沙门菩提流志，大唐草堂寺比丘太素”^①（谨案：冥道无遮斋法后批云，时大唐贞元二十一年，岁在乙酉五月五日，寿州草堂寺比丘太素字海镜抄此本，兼别传授五佛顶法，永为恒记）。

说明冥道无遮斋法是唐代中期金刚法门。《冥道供本》第六护摩事两度提到大唐贞元二十一年，并两次提到唐代寿州草堂寺比丘太素海镜^②，可知此冥道无遮斋法在早于806年就已存在，而太素海镜就是此法的传授者。

再《冥道供本》第八经轨事提到所用经轨，有《冥道无遮斋法》和《冥道无遮斋文》。^③根据周叔迦先生的观点，此是日本人唐求法僧人最澄和圆仁带回的密教典籍。^④而这两个密教典籍，即《冥道无遮斋法》和《冥道无遮斋文》就在《冥道供本》所用经典仪轨之中。

《冥道供末》文末提到“永承七年五月十九日依冥道无遮大斋文记之”^⑤，永承为日本年号，永承七年，即1052年，相当于中国北宋末年。但文中亦提到智泉，因此所借鉴的仪文当在唐代成文，由“依冥道无遮大斋文记之”可知，该《冥道供末》基本是《冥道无遮斋文》原文。

又由“永承七年五月十九日依冥道无遮大斋文记之”^⑥，知其传抄于中国的《冥道无遮大斋文》，《冥道无遮大斋文》保留在《冥道供末》中，因此《冥道供末》对了解唐代的水陆仪文具有重要参考价值。

《冥道供本》五行法事中，法事程序诸如召请神祇的程序，施食的程序和祈请的神祇，和《天地冥阳水陆仪文》是一样的，内中提到的发大愿、平等心和大慈悲济拔之心、法施、授三昧耶戒等^⑦，都是《天地冥阳水陆仪文》中召请神祇程

① 太素，遍查中国佛教资料不见，从《冥道供本》可知，其名号为太素海镜，大约为唐德宗时人。

② [日]高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经·图像部·第九册·阿婆缚抄卷第百六十六》，第537页下、538页上。

③ [日]高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经·图像部·第九册·阿婆缚抄卷第百六十六》，第538页下。

④ 周叔迦：《周叔迦佛学论著集·法苑丛谈》，第639页。

⑤ [日]高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经·图像部·第九册·阿婆缚抄卷第百六十六》，第544页下。

⑥ [日]高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经·图像部·第九册·阿婆缚抄卷第百六十六》，第544页下。

⑦ [日]高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经·图像部·第九册·阿婆缚抄卷第百六十六》，第531—537页中。

序及施食程序中常有的。

《冥道供本》中召请佛菩萨罗汉等上位神祇结束后，召请诸天冥道时说道：

今当召请诸天冥道等，惟愿三宝加威护念，使一切冥灵悉皆云集，志心归命常住三宝，常闻佛说十方世界，六道四生，其中所有统领上首，皆是住不思议解脱菩萨，慈悲发愿，分形布影，在六道中为主、为尊、为师、为友，教化调服一切众生，悉能令其离苦得乐。是诸圣者，各有三明四智五眼六通。今日施主（某甲）等并心同力，谨依佛教……运平等心，其大慈悲拔济之心，奉设广大无遮供养，愿降道场。^①

这是《冥道供》中祈请神祇程序中出现的文字。成书于南宋末年的水陆仪文《天地冥阳水陆仪文》^②各个程序中特别是《加持无碍钱山仪》《过半夜焚化钱纸仪召请孤魂仪》《加持灭恶趣熄苦轮仪》《孤魂受戒》中也出现了类似的文字。类似文字还出现在《水陆斋题》中，说明这些是水陆法会中最重要和最核心的思想。

另外，“三昧耶戒”是水陆法会中最重要的戒法和必不可少的程序，也是孤魂得生天堂的重要程序和通道。据《天地冥阳水陆仪文》所载：

然此戒者，不同五戒八戒唯局人天。此三昧耶戒，凡有心者，悉皆得受，亦不假作白羯磨等法（孤魂受戒）。

三遍真言声绝，显密戒品已具于身，乃至菩提，更无散失也。此出金刚顶经，为诸鬼神受戒之法。

佛说三昧戒真言曰：

唵三昧耶萨怛鏖……^③

《冥道供本》中同样有受三昧耶戒法，说明前后仪文有一定的继承关系。

《冥道供末》在法事程序上分为储供具、次入堂、次著座、次洒净、次加持供物、次去垢、次略启白、次五大愿、次祭文、次当奉请、次召请印明、次诸天印明召请、次念开喉印咒、次奉瑜伽、次奉华座、次善来偈、次念无量威德光明自在妙胜真言、次念施甘露水咒印、次念毗卢遮那心轮观乳海真言、次持甘露法食、次施食饿鬼、次花鬘、

①〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经·图像部·第九册·阿婆缚抄卷第百六十六》，第532页下。

② 该仪文的年代考证见戴晓云：《佛教水陆画研究》，北京：中国社会科学出版社，2009年。

③ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第106页。





次烧香、次饮食、次钱、次普供养、次法施、次授三昧耶戒、次烧钱财、次漱口、次启谢、次礼拜、次念发遣解脱印咒、次三部被甲、次下座礼拜、次出堂。很明显这些程序是密教的仪式，这些程序在《天地冥阳水陆仪文》中也具有。

可以将《冥道供本》和《天地冥阳水陆仪文》在仪文中体现出来的平等无遮的思想可以做一个对比。《冥道供本》说道：

今日施主（某甲）等并心力，谨依佛教……运平等心，其大慈悲拔济之心，奉设广大无遮供养。^①

同样，在《天地冥阳水陆仪文》

中也大量出现无遮、无遮水陆、无遮法会等词，无遮似乎成为水陆的代名词。由此可见无遮平等思想在水陆法会中相当重要，乃至于成为法会的代名词。在加持无碍钱山仪、过半夜焚化钱纸仪^②、召请孤魂仪^③、水陆斋题^④、加持灭恶趣熄苦轮仪^⑤、召请土地使者发牒仪^⑥、召请土地使者发牒仪、无碍山前不二供养^⑦、十王前宣读申奏^⑧、法事之三^⑨、祭风伯雨师^⑩、大会^⑪、圆满罢散^⑫、召请本郡城隍真宰^⑬、邀请正位^⑭、迎请天仙仪^⑮、召请下界仪^⑯、天地二轮总加持仪^⑰、加持灭恶趣息苦轮仪^⑱、命请冥殿十王仪^⑲、召请往古人伦仪^⑳、无

①〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经·图像部·第九册·阿婆缚抄卷第百六十六》。

② 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 107、116 页。

③ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 87 页。

④ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 4—5 页。

⑤ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 70 页。

⑥ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 21、26 页。

⑦ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 99 页。

⑧ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 127 页。

⑨ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 133 页。

⑩ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 160 页。

⑪ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 170—171 页。

⑫ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 172 页。

⑬ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 10 页。

⑭ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 28 页。

⑮ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 50 页。

⑯ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 54 页。

⑰ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 67 页。

⑱ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 70 页。

⑲ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 73 页。

⑳ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 83 页。

碍山前不二供养^①等科仪均大量出现“无遮、无遮会、平等心、怨亲平等、水陆无遮、水陆无遮之胜会、无遮供、无遮平等道场、无碍无遮、无遮平等斋、无遮水陆之仪”等词。

这些科仪不仅指明了一个中心意思，那就是该法会是“平等无遮会”，施主起的是“平等心”，无遮水陆能福披幽冥；水陆法会是“清净平等、水陆无遮之胜会”，是“无遮会”；水陆道场是“无遮平等道场”；施食是“无遮斛食”；仪式是“无遮无碍之仪”“无遮平等斋仪”。并且具体解释了无遮平等的含义“无遮则高下宁殊，平等则冤亲不别。其居圣位者，普皆供养；其在恶趣者，尽总追升”。^②

《冥道供奉》中“祭文”云：

能行此行，是菩萨行；能运此慈，是如来慈。为诸福之王，在三坛之上者。良由佛所说无量威德自在光明圣妙真言加持之力也。能令一食为无量食，又使一财成无量财。一一财食，量同法界。普施有情，悉充甘露。既饱，罪灭福生，离恶

趣身，受人天报。能令施主增添寿命，业障消除。^③

这在《天地冥阳水陆仪文》中的《加持无碍钱山仪》、无碍山前不二供养、孤魂等程序中正体现了“一食化为无量食、一财化为无量财。法界有情悉充甘露、罪灭福生、施主增添寿命，业障消除”的思想。据载：

夫钱山者，用功虽少，获福尤多。意离自他之殊，心绝冤亲之念，故称平等无遮会也。能令一食化无量食，能令一财化无量财。金银绢帛，驼马钱财，一一食财，量周法界。饮食如山，甘露似海，普施河沙无主孤魂^④（加持无碍钱山仪、过半夜焚化钱纸饮食仪）。

夫钱山者，用工虽少，获福尤多。境离自他之殊，心绝冤亲之异，故称平等无遮之会。愿此一食，化无量食；愿此一财，为无量财。金银绢帛，驼马钱财，一一食财，量同法界，饮食如山，甘露似海。凭此佛力，汝等鬼神，生生世世，受用无尽，直至菩提^⑤（过半夜焚化钱

① 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第99页。

② 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第26页。

③ [日]高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经·图像部·第九册·阿婆缚抄卷第百六十六》，第540页下。

④ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第107页。

⑤ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第116页。





纸饮食仪)。

次复持此甘露法食，普施十方尽虚空界旷野大力焦面大士及无量百千万亿那由他恒河沙等饥渴苦趣总二百余位之中若干冥道鬼类等一切大众。……今日所设，乃是清静甘露法食，又是清静珍宝法财。既承佛力法力僧力诸佛圣妙真言之力，戒悉能令此法食充满法界无尽。所施无碍，无高无下，平等普遍，不择冤亲。今日不得以贵轻贱，用强凌弱，拥遏孤幼令不得食。使施不均平，越佛慈济。必须互相济念如父如母生一子想。诸冥道等各有父母兄弟姊妹妻子眷属善友亲识，或有事缘不得来者，愿可各各赍持饮食钱财匹帛。更相钩置，悉使充足无令乏少(无碍山前不二供养)。^①乞行追召，十类孤魂等众，享祀无遮甘露法食(孤魂)。^②

这些文字，所涉程序十分广泛，基本意思是说水陆法会就是水陆无遮会，所施之食是无遮无碍之食，所设立的道场是无遮平等道场，凡是祈请赴会之魂，举皆超度，无一例外。无遮是无论生前是贵是贱，无一不享；平等是说无论是自己的

先亲还是仇家，均平等超度。这是水陆中最重要的思想。这些思想主要体现在对佛菩萨天人的供养，以及对往古人伦和孤魂的施食及超度上。

“无遮”与“平等”是水陆法会中十分重要的思想，指的是冤亲平等、神鬼平等，施食无遮，不分亲疏，皆无分别之心。如此方能得大利益，法会才能起到应该起到的作用。

这些在《天地冥阳水陆仪文》中摘取的引文，大量出现和《冥道供》祭文中同样的词，可见其编撰深受冥道无遮斋文的影响。

水陆法会正是利用这些程序把佛教的思想和戒法融汇其中，而这些思想和戒法在《冥道无遮斋法(文)》和《天地冥阳水陆仪文》中都有所体现。

水陆法会不仅要祈请很多神来见证法会，而且还会请来很多亡灵鬼魂来法会礼佛参圣，得度升天，莲花化生。因此，这两则仪文中均有很多是祈请文，也就是祈请神祇的程序。

《冥道供本》和《冥道供末》中都提到了奉请的神祇，均为毗卢遮

^① 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第99页。

^② 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第142页。

那佛；阿閼佛；宝生佛；阿弥陀佛；释迦牟尼佛；世间广大威德自在光明佛；十方世界一切佛；十方三世真净法宝；文殊师利菩萨、弥勒菩萨；普贤菩萨、除盖障菩萨；观世音菩萨、得大势菩萨；药王菩萨、药上菩萨；地藏菩萨、虚空藏菩萨；十方尽虚空藏一切菩萨摩诃萨；大圣四臂不动明王；十六罗汉四大罗汉；十方虚空界一切声闻缘觉；帝释天王三十三天、八大药叉；火天火仙五大仙众、十二火天四十火神；阎魔法王死王死后、大黑夜神七母女天、太山府君五道大神、司命狱卒；罗刹大王三部鬼王；九种鬼神三类鬼王；水天龙王八大龙王、五方大龙二十五部一切龙王；风天大王风轮毗风、掌散壤等空界地中一切风神；多闻天王四大天王、八大夜叉十六神王、乾达婆、富单那、鸠槃荼、毗舍闍毒龙、夜叉、罗刹；伊舍那天魔波旬天、六欲天众四十住处十一天众；大梵天王四禅八定三十六天五那含天地天大王坚牢善女、大辨功德二十八部、江海山野聚落巷陌宅园井池加蓝僧坊土公灶神草木一切诸神祇；日天子众七曜

就执、五星七宿一切曜；月天子众二十八宿、十二宫神百官主宰、大施主等三九合宿本宫本命北斗七星妙见尊星；一切护法金刚密迹、诸善神众；十二岁神将十八善神大黑天神诃利底母圣欢喜天四部大将、波罗门仙八部众等；护比丘七万二千神王、护三归五戒善神王等；六齐八王行病鬼王及其眷属；一代五时显密圣教中护法善神诸鬼神等；天曹府君一切天曹司官属都使者及诸部从；地府神君一切地府、百司官属都官使者诸司部从；地主明王山川岳渎城隍社庙；命过僧尼未解脱者、施主先亡七代久远一切魂灵及无始来冤家债主；旷野大力焦面大王无量千万意那由他恒河沙诸饿鬼等各与眷属；二百位之中一切诸天护法、冥官冥众天神地祇、夜叉鬼神饿鬼鬼类等及与各部类眷属，乃至无名位一切鬼神等。^①

《天地冥阳水陆仪文》中《邀请正位》《迎请天仙仪》《召请下界仪》《命请冥殿十王仪》《召请孤魂仪》就是专门奉请水陆神的仪轨，所请神和《冥道供奉》中的神祇大致无二。《冥道供奉》没有提到冥殿十王，

①〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经·图像部·第九册·阿婆缚抄卷第百六十六》，第532页中、下，533页上、中，541页上、中、下，542页上、中。





而是统指冥官。很可能是因为冥道无遮斋法形成和传入日本时，中国还没有形成系统的十王信仰。

水陆法会最重要的超度亡灵的手段和方法是施食。而施食也在《冥道供》中出现，并且也是《冥道供》中最重要的方法和手段。

《冥道供本》第八经轨事提到施食。“斋法云：以咒力故，化为上妙饮食。令诸仙人永离饥渴，应时速证圣果。饿鬼解脱苦身，一念之顷生于天上。”^①这里明确指出了施食的对象（文中指仙人和恶鬼），且其和南宋末年成文的《天地冥阳水陆仪文》中的施食对象是一样的。^②

施食的最大好处是“修行之人于见世中灭罪转障。福德寿命皆获现报。三官除其死籍”^③。《冥道供本》又云：“此冥道斋不可思议。行之三年，死籍自除。见在得无量果报。”^④

通观《天地冥阳水陆仪文》，虽然各种程序纷繁复杂，但完全可以看出，水陆仪文中最核心的程序就

是施食，其他程序均是因施食而设。施食在水陆法会中也称为斛食。这和梁武帝的“平等斛食”有一脉相承之处，和宋代水陆法会中兴以来的目的与核心程序完全相同。

《天地冥阳水陆仪文》中施食仪是根据《焰口施食仪》改编的，其程序如下：“叙教谦敬”“召罪忏悔”“无碍山前不二供养”“无主孤魂受食”“再叙功能”“施戒开位”“忏悔宿业”“发菩提心”“孤魂受戒”。这些程序中，穿插着大量密教的身、口、意三密，是密教和中国本土丧葬仪式相结合的产物。改编后的科仪成为水陆法会中的一个程序，即施食的程序，更适合法会的举办，和《焰口施食仪》完全不同。改编者是释德岩。

虽然《冥道无遮斋法（文）》和《天地冥阳水陆仪文》中施食的程序不完全相同，《冥道无遮斋法》中的施食程序相对简略，《天地冥阳水陆仪文》中的施食程序相对复杂繁多，但施食程序都是两者中最重要、

①〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经·图像部·第九册·阿婆缚抄卷第百六十六》，第538页下、539页上。

②按：《天地冥阳水陆仪文》中有“迎请天仙仪”和“召请孤魂仪”。

③〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经·图像部·第九册·阿婆缚抄卷第百六十六》，第539页上。

④〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经·图像部·第九册·阿婆缚抄卷第百六十六》，第539页上。



最关键的程序，都是对灵魂的超度，通过施食最后完成，让生者获得福乐安康，死者超升西天。

另外，《冥道供奉》奉请十方神祇鬼灵之后的“念开喉印咒”后这样写道：“惟愿十方尽虚空界诸大圣者，今日今时，各随行类，与诸眷属受我等请承三宝力，驾向飞空，悉皆云集，到此道场，礼佛法僧；次第就坐，受今施主平等无遮广大供养。今日施主既是凡夫，不识冥道官班……惟愿各随班位，依次而坐。复以三宝及陀罗尼不思议力，令其到已，各依本位，一一位中，广博严净。悉能容受无量无边微尘数众，不相妨碍。”^①这里是把各路神祇鬼灵请来法会后，瞻礼佛法僧，各随班位、次第就坐、接受供养，体现了佛教中的次序和规则。这和《天地冥阳水陆仪文》中奉请神祇鬼灵之后要“依次就坐、瞻佛礼法、接受平等无遮的供养”是一个道理，同一个程序，言辞也十分接近。再次说明《天地冥阳水陆仪文》的编撰深受《冥道无遮斋文》和《冥道无遮斋法》的影响。尽管《冥道无遮斋文》在后世中国亡佚，

但保留在了《冥道供奉》中。通过对《冥道无遮斋文》和《天地冥阳水陆仪文》的对比，可以看出两者一脉相承的关系。

水陆法会在梁武帝创始时，其功能主要体现在超度亡灵上，还有多种其他功能则体现在回向上。到唐、五代水陆法会重新兴起时，其功能则进一步扩大，水陆成为无所不能的大法会，举办的频次相当高。^②在唐代，水陆应该有多种名称和形式，冥道水陆是其中一种形式。

到了水陆法会中兴的宋代，其又发生了极大的变革，水陆法会的功能再次变得狭窄，完全集中在超度亡灵上，但举办的频次依然较高。宋代水陆法会的功能集中在度亡和施（饿鬼）食上。由上可知，宋代水陆法会和唐代水陆法会有很大的不同，水陆法会在唐代重新兴起后，其功能变得很多，不是单一的度亡功能，而是多种功能兼具。宋代僧人着力改变了这一局面，把多种功能的水陆法会变成了纯粹的度亡法会，水陆成为度亡的代称。编订者对唐代的水陆仪文有所参考和继承，集中在《冥道无遮斋文》的继承上，在编订仪文时加以吸

①〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经·图像部·第九册·阿婆缚抄卷第百六十六》，第542页中、下。

②戴晓云：《水陆法会的功能在唐五代的嬗变》，《敦煌学辑刊》2019年第2期。



收和利用。《天地冥阳水陆仪文》的编订大量吸取了《冥道无遮斋文》和《冥道无遮斋法》中的程式和思想，形成了后世运用范围最广的水陆仪文。这个范式，影响了后世中国丧葬思想上千年。

尽管《冥道无遮斋文》在后世中国亡佚，但保留在了《冥道供》中，通过与《天地冥阳水陆仪文》的比较，发现两者具有极大的继承性。《冥道无遮斋文》的程式和思想，较多地体现在南宋水陆仪文《天地冥阳水陆仪文》中，《冥道无遮斋文》成为了解唐代水陆法会真实面貌和了解南宋末年成文的《天地冥阳水陆仪文》来龙去脉的重要参考资料。

《一行大师十世界地轮灯法》又称《施水陆冥道斋法》，大约成文于唐代，早于《天地冥阳水陆仪文》。因此南宋僧人在编订仪文时，对其多有继承和发展。这份水陆文献幸运地保存在敦煌遗书中，才得以让笔者对二者进行比较研究。二者具

有很大的继承关系。

《一行大师十世界地轮灯法》提到水陆的功能，或者是为横死者超度，使其灵魂上升西方极乐世界：“人世有横死者不少，或犯四煞，或天罗地网，触突三尊，恶神所拘……不得寿终。”^①或者是为建造宫殿房屋、开凿石窟、开龕造像等，举办水陆法会以求神仙保佑，不降灾祸：“世间兴作，或犯土工，不避神煞。”^②或者要入住新的房子，也要举办水陆法会求神仙保佑获得全家康宁：“亦因起作，入新宫宅。”^③凡是碰到此类情况，均可举办水陆法会以求超度亡灵、神仙保佑、家宅安康。另外，还有和冤家结仇并致死的可举办水陆法会超度：“众生在世，多被怨家仇讼，身遭横死。若能设此灯法，应是殃厄，悉得消散。若有怨敌，欲来侵伐，亦设此灯，彼自遭殃，不果所愿。”^④另有庄稼歉收，五谷不丰，蝗虫等灾害，或是疫病流行，都可以举办水陆法会

①《一行大师十世界地轮灯法》，载中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆，等：《英藏敦煌文献》第四卷（斯二〇九二一—三〇四六），成都：四川人民出版社，1991年，第83页。

②《一行大师十世界地轮灯法》，载中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆，等：《英藏敦煌文献》第四卷（斯二〇九二一—三〇四六），第83页。

③《一行大师十世界地轮灯法》，载中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆，等：《英藏敦煌文献》第四卷（斯二〇九二一—三〇四六），第83页。

④《一行大师十世界地轮灯法》，载中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆，等：《英藏敦煌文献》第四卷（斯二〇九二一—三〇四六），第83页。



来祈祷丰收和驱逐疫病，而且不需要选择黄道吉日，只要有这些情况出现，即刻举办：“蝗虫犯境，五稼不，成雨雷伤苗，疾病流行，亦得消灭。遇办即作，不要择日，具法如右。”^①《施水陆冥道斋法》明确说明上至仁王，下至百姓，均可操办，适用范围十分广泛：“上至人王，下至群臣黎庶，力办随喜。”^②

仪式程序中有燃灯和施食：“于堂殿中地为轮，以为十道，每轮七灯，轮心安地藏菩萨，施主虔心劝请，发露忏悔，黄昏燃灯烧香。每轮净食一分，各具疏于菩萨前。烧香、花果、净水、刀子。其食乃大悲心咒加持廿一遍，即普遍三千大千世界，水陆并蒙饱足，罪业消灭，至五更以食，以为三分，一分施狱囚，一分送于野外，一分送致河海中。所有衰年厄月，并得消散，转祸为福。”^③

祈请的神祇大致是地藏菩萨和冥道诸神。

《天地冥阳水陆仪文》中有“加持地轮灯坛仪”，地轮是在祈请

下位神祇时使用的程序，而且是照耀地狱的灯，拯救地狱的灯，兼及山岳河海之神，均成正觉（图 3-33）。据载：

夫地轮者，元气既分，乾坤乃定。阳生兮清气上升，阴降兮浊形下坠。地乃万物住持之肇，轮为百轂运转之功。负载九曲之江河，任持五岳之峰岫。四圣同居兜率之上，六凡共住阎浮之前。今者灯千光，消昏作朗；烛然万种，破暗除迷。灯灯无尽，照般若之地轮；法法何穷，灭幽衢之大夜。居岳居山之众，住河住海之神，乘斯供养获神通，睹此光明成正觉。

我以法轮无尽灯，下八位前皆供养。无边业障尽消除，心悟花开成正觉。^④

在《天地冥阳水陆仪文》中，地轮灯不仅超度地狱亡魂，还可让其余下八位神祇成正觉，或得大光明。据载：

恭唯辉辉宝炬，豁开三十六种之昏蒙；朗朗金灯，大破一十八层

①《一行大师十世界地轮灯法》，载中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆，等：《英藏敦煌文献》第四卷（斯二〇九二—一三〇四六），第 83 页。

②《一行大师十世界地轮灯法》，载中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆，等：《英藏敦煌文献》第四卷（斯二〇九二—一三〇四六），第 83 页。

③《一行大师十世界地轮灯法》，载中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆，等：《英藏敦煌文献》第四卷（斯二〇九二—一三〇四六），第 83 页。

④戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·加持地轮灯坛仪》，第 66 页。



图 3-33 宝宁寺 守斋护戒诸龙神众

之黑暗。冥王获益，郊野蒙恩。

恭唯灯者无不破暗，轮者无不转持。九曲之江，负之不役；三元之府，载以何劳。谨依大乘，然灯普遍。如来教藏。

恭唯慧心恒朗，定意长明。假一之光辉，照阿鼻之黑暗。引凡证圣，拔难出殃。蒙法轮灯，悉皆离苦。恭唯涂变清凉，灯除幽暗。密言乃妙乐之珍，供养实虔诚之恳。一灯然起，万劫长明，法界有情，咸皆离苦。^①

这和《一行大师十世界地轮灯法》中地轮灯法的功能完全相同，地轮灯就是超度地狱中亡魂用的，用这光烛照亮亡魂上升西方极乐世界的道路。

在后面的水陆杂文中，有榜文《地轮》，谈到其功能是超度孤魂：

夫地轮者，元气初分，重浊居下，万物生化之母，百谷成熟之原。负载江河，任持山岳，四圣同居之地，六凡共处之乡。今兹置设，般若轮坛，天地神祇，蒙光照灿，同圆胜慧，悉证无为。法界苦死，孤爽生灵，速承妙因，高跻觉地者。

地轮圆照，昼烛高张。荧煌绿焰以长明，灿烂红光而远照。各发庄严之恳，共成供养之心。山岳明神，越尘区而瞻礼；水府真宰，赴法会以归崇。地藏十王，合掌谛闻；方位灵祇，屈躬加护。庶使坛场之内，须当几席之明。谨发诚心，遵依执事，合行出榜。今于安置般若无尽智灯，奉献地祇圣众。上承佛意，下接万灵。法界孤魂，离苦得乐者。^②

在地轮灯的照耀下，孤魂离苦得乐，高蹈觉地。

在附设的坛图中有《地轮之

① 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·加持地轮灯坛仪》，第 66 页。

② 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·杂文·地轮》，第 136 页。



图》，供养的是下八位的像和牌子：

遵古就地作方，用土壘筑三层，外作曲水，内圆作轮形，用下八位像或用牌子。^①

下八位就是包括孤魂在一起的法会祈请的神祇鬼灵。这些孤魂被祈请到水陆法会中，在经历了各种施食、受戒、燃灯供养等仪式后，速证菩提，以达西方极乐世界。

从中看出，宋代水陆仪文的编订，对前代的仪文有很大的继承性，前代仪文比较简略，宋代时加以专门化，程序更复杂，承载的佛教教义和其他中华文化的思想随之更加多样丰富而复杂，更加适应中国国情，是佛教汉化的进一步表现。水陆法会以仪式的形式，把佛教文化和中国传统的丧葬文化结合起来，形成朝野广为流行的超度亡灵的法会，是佛教进一步中国化、世俗化的表现。

无遮无碍、平等超度是水陆法会最核心、最根本的思想。《天地冥阳水陆仪文》在成文时，对前代仪文多有继承，这在保存在《冥道供》中的《水陆无遮斋文（法）》和幸存在敦煌遗书中的《一行大师十世界地轮灯法》中可以看出，体现了佛教法法相依的传承关系，也体现了

水陆法会变迁的历史发展过程。从这个历史发展过程中可以看出水陆、无遮、冥道三者之间的关系。

通过对《天地冥阳水陆仪文》内容的分析，水陆法会应该是以瑜伽密教为主导的佛教法事仪轨，其编撰和唐代流传的水陆仪文有很大的继承关系。

至于水陆法会和宋代及之后形成的民间宗教的关系，则留到其他专著专门论述。

第四节 《天地冥阳水陆仪文》神仙谱系和水陆画的对应关系

《天地冥阳水陆仪文》是北水陆的修斋仪轨，并且是依据密教教义，体现冥道无遮平等、超度亡灵的佛事仪轨。而在法会进行中，水陆画是法事不可或缺的组成部分，唐末就形成了比较大的规模，水陆神祇达到120帧。《天地冥阳水陆仪文》明确写出了需要祈请的神祇鬼灵，数量众多，

^① 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·地轮之图》，第194页。



而且在杂文部分收录了 120 个神祇的名号。《天地冥阳水陆仪文》是北水陆法会的修斋仪轨，也是解读水陆画的文献依据。

刚心内诸大菩萨。^③水陆画中，一般会绘制八大菩萨或十大菩萨，有时候会有榜题，有时候没有榜题。菩萨或单幅绘制或五尊绘成一幅（图 3-34、图 3-35、图 3-36）。

一、正位神祇^①

（1）佛。法会祈请的包括大毗卢遮那佛、卢舍那佛、释迦牟尼佛、弥勒尊佛、药师琉璃光佛、阿弥陀佛、十方三世一切佛^②。一般水陆法会中会绘制十佛，有的单幅绘制，有的绘制两幅，每幅五尊佛。有时候会有榜题，有时候没有榜题。

（2）菩萨。包括观世音菩萨、文殊师利菩萨、普贤菩萨、大势至菩萨（图 3-34）、虚空藏菩萨、金刚手菩萨、除盖障菩萨、地藏王菩萨、十信十行十回向十地菩萨等金



图 3-34 宝宁寺 大势至菩萨

① 上位即圣众，在水陆仪文和水陆画中均指十方世界中的四圣。

② 十方三世一切佛在仪文中陆续出现的包括《五方戒坛仪》中的中央教主毗卢遮那佛、东方教主阿閼佛、南方教主宝生慈尊、西方教主无量慈尊、北方教主成就慈尊。《灵前咒食仪》的五佛名号：南无多宝如来、南无离怖畏如来、南无广博身如来、南无妙色身如来、南无甘露王如来。《叙教谦判》中还出现了七佛名号。《孤魂家亲受食仪》中的七佛名号：除前列的五佛外加南无阿弥陀佛如来、南无间广大威德自在光明如来。这些图像在水陆壁画和水陆卷轴画中并不完全画出，而是根据情况（比如构图和空间）有所选择。有时在寺院水陆大殿中以雕塑的形式出现。《破有相无间地狱仪》提到南无炬智如来；《加持灭恶趣息苦轮仪》即坛图《灭恶趣之图》中提金刚大佛顶如来、金刚光明顶如来、金刚宝生顶如来、金刚宝幢顶如来、金刚白伞顶如来、金刚佛刹顶如来、金刚羯磨顶如来、金刚若一切如来。

③ 在《加持灭恶趣息苦轮仪》和题为《息苦轮之图》的坛图中提到十六大菩萨：慈氏菩萨、不空菩萨、宝积菩萨、拔一切幽关菩萨、普贤菩萨、净除业障菩萨、文殊菩萨、勇猛菩萨、虚空藏菩萨、智炬菩萨、甘露王菩萨、日光菩萨、护贤口菩萨、炽盛光菩萨、金刚宝菩萨、无口意菩萨。这些图像在水陆壁画和水陆卷轴画中并不完全画出，而是根据情况（比如构图和空间）有所选择。有时在寺院水陆大殿中以雕塑的形式出现。另外，在壁画中出现的菩萨一般是佛教中的二十五菩萨中的一部分。所谓二十五菩萨，是随阿弥陀佛接引佛众往生西方净土的二十五位大菩萨，如公主寺中就出现了观世音菩萨、大势至菩萨、药王菩萨、药上菩萨、大威德自在王菩萨等。其余寺院水陆画菩萨图像没有榜题，但可断定都是接引菩萨或十六大菩萨中的一部分。



图 3-35 公主寺 罗汉和十地菩萨



图 3-36 公主寺 宝积、弥勒二菩萨





(3) 明王^①。这里指大威德焰发德迦明王、大威德大笑明王、大威德无能胜明王、大威德马首明王、大威德步掷明王、大威德大加明王、大威德甘露叱利明王、大威德不动尊明王、大威德降三世明王、大威德大轮明王等十大明王。^②水陆画中，一般会绘制十大明王。有时候会有榜题，有时候没有榜题。明王或单幅绘制或五尊绘成一幅（图

3-37、图 3-38、图 3-39）。

(4) 十六罗汉包括跋罗堕阇尊者、伽伐蹉尊者、诺迦跋哩陀尊者、苏频陀尊者、诺炬罗尊者、跋陀罗尊者、迦力迦尊者、佛陀罗尊者、戍博迦尊者、伴诺迦尊者、罗怛罗尊者、那迦犀尊者、因迦陀尊者、伐那波斯尊者、阿氏多尊者、荼畔咤迦尊者。^③水陆画中，罗汉多数时候绘制十八罗汉，一般是 9 尊一幅，共两幅。十六



图 3-37 公主寺 不动尊明王除盖障菩萨



图 3-38 公主寺 甘露军吒利明王

- ① 佛教不仅有“善神”“慈祥神”的感化力量来普度众生，而且有“凶神”“恐怖神”来降服群魔。所以，忿怒和慈悲一样都是佛教的教化方式。据密教经典，佛、菩萨都有两种变化身，一是正法轮身，现“真实身”，即正常的模样；二是教令轮身，现“忿怒身”以教化那些顽固不化、魔障缠身的众生，使之猛醒、觉悟，教令轮身还可催破烦恼，降服恶魔。十大明王即佛、菩萨的变化身即教令轮身。
- ② 这些图像在卷轴画和壁画中都绘出，但有时并无榜题，这给图像解读带来了困扰。
- ③ 这些图像在水陆壁画中并不完全画出，而是根据构图和空间大小有所选择。有时在寺院大殿中以雕塑的形式出现。水陆卷轴画则通常都绘出。



图 3-39 公主寺 明王

罗汉中，也有单独绘制的，或四个一组绘制成四幅的。

(5) 声闻（弟子）是指舍利弗等一切尊者、大迦叶等一切尊者、目犍连等一切尊者。^①

(6) 天龙八部、帝释梵王参随三宝一切护法神祇众。他们的作用是降伏魔冤，护持正法。^② 在水陆画中，一般一部选一尊神祇绘制代表八部天众。帝释通常是女性，梵王是男性。

佛、菩萨、明王、罗汉等上位圣众均为水陆法会的见证者，是其

他神灵参礼膜拜的对象，其中佛是佛法修行中的最高果位，芸芸众生的最高追求。正所谓“三世诸佛，诸大菩萨，并乃僧祇劫内，流转生灭道中”，但“由修万行之因”而“早证双空之果”。^③ 证得涅槃的诸佛、诸菩萨、缘觉声闻当然就是十方法界中的四圣了。声闻、天龙八部、帝释梵王参随三宝一切护法神祇众本应属于天仙，但他们担负着佛、菩萨的保护职能，即“降伏魔冤，护持正法”，所以他们也出现在正位神祇身边，随侍在佛祖左右。正所谓“梵王帝释，捧天仗以前迎；菩萨声闻，随圣仪而后从”^④。在梵王帝释、菩萨声闻的簇拥下，诸佛驾祥云瑞气，胸怀悲天悯人之心，接受六凡之礼拜，聆听众生之忏悔，引导他们皈依佛门，早日超升，早结正果。

各路神仙鬼灵除四圣即上位圣众外，均在导引菩萨的带领下赴人间胜会。天仙的带领菩萨是大圣天

① 这些图像在水陆壁画和卷轴画中通常不太容易见到。有时在寺院水陆大殿中以雕塑的形式出现。

② 这些图像在水陆画中通常会出现，是护法神祇图像。有时在寺院大殿中以雕塑的形式出现。

③ 《天地冥阳水陆仪文·邀请正位》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

④ 《天地冥阳水陆仪文·邀请正位》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。





藏王菩萨（图3-40）^①；下界的带领神有两位，即地祇神和水府神的导引者持地菩萨^②、阿修罗神众的导引者大威德菩萨；冥殿十王的引导者自然是地藏王菩萨；往古人伦的引导者是大圣引路王菩萨；而孤魂的引导者就是面然鬼王，面然鬼王其实是观世音菩萨的化身，这也是唐宋以来民间观音信仰日益兴盛的原因^③。各路神灵各有引导，驾祥云瑞气，宝盖宝幡，奇禽怪兽，浩浩荡荡，奔赴人间水陆胜会。圣灵人神鬼魂相杂，真正达到了佛教所说的无遮平等、圣凡一体的自由境界。

二、天仙

天仙神祇因某种善因而“宿修业果、果报非一、福慧不同”^④，生于天道，寿命很长，但还是属于十方世界中的六凡之一，亦会有生死轮回，并

需证得涅槃。正如仪文所说“今者会首，昔大圣人之所兴也，名彰平等，愿启无遮，三界而未脱苦轮，嗟六道难登彼岸，所以广陈科仪，普召冥阳，今入道场，顿超佛果，慧性增而邪根自灭，缘断而善种芽生，从此回向于真源，更不巡流于劫海”^⑤。这些神祇一方面在天地宇宙和水陆胜会中承担重要功能；另一方面参佛礼圣，消除罪障，证得菩提。

天仙的范围和功能大致概括如下：

二十八天光洁自在以标名，神用最尊而立号。四空处虽无色相，定果现形。四禅无具妙色身，多凝净虑。果报非一，地地差殊，福慧不同，天天增长。有色无色之界，不可尽宣；空居地居之天，今当略说。自他变化，兜率夜摩，忉利住妙高之峰，四王居弥庐之畔，盖以宿修业善，果报自然……游空天众，

① 地藏王菩萨即地藏王菩萨的法身。文明大《韩国的佛画》，汉城：悦话堂，1984年，第93页，转自洪起熔：《元明水陆画研究》，中央美术学院博士学位论文，1997年，第61页。

② 持地菩萨则为地藏菩萨之报身。文明大《韩国的佛画》，汉城：悦话堂，1984年，第93页，转自洪起熔：《元明水陆画研究》，中央美术学院博士学位论文，1997年，第61页。

③ 观世音本是菩萨之一，后这位菩萨在信众的心中地位远高于其他菩萨，原因即在于此。唐代以来直至新中国成立（中间可能因会昌法难而稍有中断），水陆法会在中国人（上至帝王将相下至平民百姓）生活中扮演了十分重要的角色，影响了他们思想、行为乃至文化。绝大部分人不会出生在帝王将相之家，人生的无常又常常让他们明白寿终正寝毕竟是少数人的福气。因此，他们相信在很多时候他们都很可能死后就是孤魂，需要水陆法会，需要在面然鬼王的引导下超升，而面然鬼王就是观音菩萨的化身，所以观世音信仰在佛教信仰中地位日高。

④ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·迎请天仙仪》，第51页。

⑤ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·迎请天仙仪》，第51页。



图 3-40 宝宁寺
天藏菩萨





北极紫微大帝（图 3-41），诸位太乙星君，日月二宫天子。东斗西斗，南辰北辰，五方上帝之尊，九执大天之众，三台八座，二曜四辰，二十八宿分列四方，十二宫辰周罗八表，乃至尽虚空藏之所统，普遍炽盛光所降。大星小星，普天灵众，循环世界，照耀乾坤，应祸福于人间，舒光辉于昼夜。复有仙众不依正教而修，别有妄心之念，或固身存想，或坚智炼心，或地行飞行，或感应变现，或神通化气，或况术润思，久修净行之因，自得延生之理^①。

因此，邀请天仙来临法会，一方面天仙要继续忠诚于佛教、增长慧性、萌生善种、证德佛果、荣登彼岸；另一方面，他们中的一部分在天地宇宙和水陆法中都肩负一定的职责，如“大星小星，普天灵众”的主要职责是“循环世界，照耀乾坤，应祸福于人间，舒光辉于昼夜”^②。

其余天仙名称和职责（有时是对其形象的描绘，不一定描绘其智能）补充如下：

（1）大圣天藏王菩萨：导引天仙来临法会。天藏王菩萨的形象在壁画和卷轴画中均可以看到。她是天仙的总领菩萨。

（2）无色界四空天众。

（3）大梵天、梵辅天、梵众天众。

（4）四禅九天、三禅三天、二禅三天、初禅三天一切天众。

（5）自在天主、化乐天主、兜率天主、夜摩天主、忉利天主一切天众。

（6）帝释天众：“佐如来法驾当前，辅世尊云车从后。”^③

（7）四大天王。东方持国天王、南方增长天王、西方广目天王、北方多闻天王：“伏罗叉跪膝于阶前，摄鬼魅擎拳于足下。”^④（图 3-42）

（8）一切太乙游空天众：“荣枯

①《天地冥阳水陆仪文·迎请天仙仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

②《天地冥阳水陆仪文·迎请天仙仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

③《天地冥阳水陆仪文·迎请天仙仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

④《天地冥阳水陆仪文·迎请天仙仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。



图 3-41 宝宁寺 北极紫薇大帝



图 3-42 宝宁寺 四大天王



有准，兴变无穷。掌阴阳寒暑之尊，握四维六合之首。”^①

(9) 五方五帝等众：“万汇驱分，降洪休草木之间，临吉兆群萌之内。”^②除此之外，五方五帝还担有为人天、地狱、鬼畜、修罗等未达圣位之流开通五路，以便他们有路来临水陆法会：“若不开通于五路，诚恐难集于万灵，谨具香灯，先伸供养，切为人天、地狱、鬼畜、修罗未达圣位之流，岂获神威自在？经历分野，虑有障违，所以先告于五方，然后普伸于三请，唯愿五方五帝五位神祇，大开方便之门，共济升沉之苦。”^③

(10) 日曜太阳天子：“循环世界，照耀乾坤，辉辉赫驭高飞，灿灿红光朗耀。”^④（图 3-43）

(11) 月曜太阴天子：“昏衢宝鉴，瞩夜金精。垂不二之光明，示平等之愿力。”^⑤

(12) 金木水火土五德星君等众：“分符甲乙，位列庚辛，仗女宿而本宫相生，赖鸡星而傍神护助。”^⑥

(13) 罗睺、计都、紫气、月孛真君并从属众：“名当艮地，位主寅宫，兴万卉以当先，茂百林而为首。”^⑦

(14) 宝瓶、磨羯、人马、天蝎、天秤、双女、狮子、金牛、白羊、双鱼十二宫神等众：“星临八表，名镇四方，禀阴阳造化之殊形，现种类如然之异状。”^⑧

(15) 子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥十二元辰等众：“占求善恶，卜问权衡，依无明老死之仪，准虎兔龙

①《天地冥阳水陆仪文·迎请天仙仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

②《天地冥阳水陆仪文·迎请天仙仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

③《天地冥阳水陆仪文·召请五方五帝开路仪文》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

④《天地冥阳水陆仪文·迎请天仙仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑤《天地冥阳水陆仪文·迎请天仙仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑥《天地冥阳水陆仪文·迎请天仙仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑦《天地冥阳水陆仪文·迎请天仙仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑧《天地冥阳水陆仪文·迎请天仙仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。



图 3-43 公主寺 日宫天子



蛇之相。”^①

(16) 角亢氐房心尾箕斗牛女虚危室壁奎娄胃卯毕觜参井鬼柳星张翼轸二十八宿等众：“三光迭耀，六合分形，福星照而吉庆祥生，恶曜临而灾危顿起。”^②

(17) 北斗七星君等众：“群星拱伏，众曜咸臻，掌雄司巡历穹隆，握斗柄周游碧落。”^③（图 3-44）

(18) 天地水三元圣众：“阴阳互润，地水相滋，统三才六合之中，摄四维八方之内。”^④（图 3-45）

(19) 真武灵应翊圣保德玄武天蓬天猷真君众：“恒生众善，显五德而信义俱圆；永护群星，彰八彩而言词俊利。”^⑤（图 3-46）

(20) 年值月值日值时值四大持符使者：“是执牒灵神。凭文书以传因，预假持符而请命。圣功彻照，唯

赖使者以传因，四神之力也。由之而入圣超凡，报捷法门也。自之而位齐果满，莫不因斯神足，成就洪缘。仰唯四大使者，五通浩浩，众德巍巍，执天上之符文，作人间之捷使，地府天曹，回旋顷刻，龙宫鬼域，往返须臾，整顿霓裳，背宝刀而晃昱媚分王彩，驾瑞气俄氛氲，奏善恶于所司，克应期于谨愿。”^⑥年值月值日值时值四大持符使者之职责可谓一目了然（图 3-47）。

(21) 一心奉请，竖穷非想，傍及坤维，应周天示现之星辰，尽空界微尘之宿曜，天元无放逸之心，佛会起难遭之想，炽盛光如来影里，福被群生；虚空藏菩萨身中，性融万行。今夜今时，来临法^⑦：“循环世界，照耀乾坤，应祸福于人间，舒光辉于昼夜。”^⑧

① 《天地冥阳水陆仪文·迎请天仙仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

② 《天地冥阳水陆仪文·迎请天仙仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

③ 《天地冥阳水陆仪文·迎请天仙仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

④ 《天地冥阳水陆仪文·迎请天仙仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑤ 《天地冥阳水陆仪文·迎请天仙仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑥ 《天地冥阳水陆仪文·迎请天仙仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑦ 即大星小星普天列曜星君。

⑧ 《天地冥阳水陆仪文·迎请天仙仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。



图 3-44 公主寺 北斗星君众



图 3-45 宝宁
寺 天地水府
三官大帝众





图 3-46 公主寺 天猷副元帅



图 3-47 宝宁寺
年月日时四直
(值) 功曹使者



总之，天仙住在三界中的天界，在天藏王菩萨的导引下，不仅在天地宇宙中肩负重任，还在水陆法会中担负重要职能。

天仙虽由某些因缘得生天界，但还免不了要在六道中轮回，天道是六道之一，只有参加水陆胜会才可能证得菩提，上生四圣境界。

三、下界神祇

下界神祇分成两类：一类是持地菩萨为先导的下界神，包括地祇神和水府神两类；另一类是以大威德自在王菩萨为先导的下界阿修罗神众。这些神祇一方面在天地宇宙和水陆胜会中承担重要功能；另一方面于因水陆法会而参圣礼佛，超升佛界，证得菩提。

下界神祇因某种善因而生于天道，是佛教一世界^①内中的地居。根据佛教基本教义，地居有三界：琰魔王界、金轮王界、释天帝界。其中释天帝界分成两类：一是忉利天

和四王天；二是神仙，在地上，即下界神祇。^②他们虽荣登神界，欢乐无穷，却不免于六道轮回，生死有限，若想证得涅槃，早得正果，须参圣礼佛，皈依三宝。达到所谓的“受广大之净供，证最上之真乘”^③。

下界神祇（包括地祇神、水府神和阿修罗神众）名称和作用具体是：“五方五岳圣帝，摄地祇之尊；四渎四海龙王，统水府之众；守斋护戒诸善神王，坚守持鬘；大药叉主、旷野大将、阿修罗王、紧那罗之歌神、干达婆之乐圣、散脂为首，统四七部之鬼神；珂帝持权，摄五百数之眷属；守伽蓝宫观之神，江河淮济之王、川泽陂湖之长，仍请主风、主雨、主雷、主电、主苗、主稼之神，主昼、主夜之众，主水、主火、主地、主空、主山林木植之君，掌社稷城隍之宰，祠堂宫庙，古迹灵坛，当处当乡，诸方诸位，遍岳渎有祷之神。”^④

下界神祇职责如上所述，一方面可统一概括为“润湿之性，不能

① 据杨卓《佛学基础》：“初禅俱有。初禅以下之欲界，名一世界，一世界具一日月、四天下。四天下者，即四洲也。”（北京：书目文献出版社，1992年，第40页）

② 杨卓：《佛学基础》，第40页。

③ 《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西水文广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

④ 《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西水文广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。



上升，重浊之形，乃因下坠，地为四大之首，水乃五行之中。外出铁围之旁，下彻金轮之际。最为深广，不可测量。庇托群生，包括诸趣。缅邈四天之下，磅礴千界之中……尽乃受佛咐嘱，闻正法以护持，威德所加，能令安于品物”^①；另一方面下界神祇亦在天地宇宙和水陆法会中担任特殊职责，这在接下来的祈请文中对下界神祇的职责写得十分鲜明。笔者对其名称、职责或形象叙述如下：

1. 地祇神和水府神

(1) 持地菩萨：“慈悲广大，誓愿洪深，覆载众生，任持大地。”另外，持地菩萨是众下界神祇的导引之师。”^②（图 3-48）

(2) 后土圣母：“将修万汇，德

化无疆，尊超于五帝之前，位列于四溟之上，覆载神功。”^③（图 3-49）

(3) 东岳天齐仁圣帝：“乾坤同立，日月齐兴，职典于人世之权，位判于阴司之主。”^④（图 3-50）

(4) 南岳司昭天圣帝：“莹身兽带，翠服龙装，推穷善恶之灵明，调治真讹之证鉴。”^⑤

(5) 西岳金天顺圣帝：“圣明无染，莹洁如霜，威雄而正直无私，祷祝而高低普应。”^⑥

(6) 北岳安天元圣帝：“掌按天地，覆载乾坤，顺群品而应物垂恩，济有情而皆沾吉兆。”^⑦（图 3-51）

(7) 中岳中天崇圣帝：“资生宇宙，主山河而独至称尊，擎架神州镇阎浮而恒常作主。”^⑧

(8) 东方青色龙王南方赤色龙

① 《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

② 《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

③ 《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

④ 《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑤ 《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑥ 《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑦ 《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑧ 《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。



图 3-48 宝宁寺
持地菩萨众



图 3-49 宝宁寺 九
天后土圣母诸神众





图 3-50 公主寺 东岳、南岳、中岳并从属等



图 3-51 公主寺 西岳、北岳一切神祇众



王：“位临觉分，理证无为，化楼台于无热池中，示宫殿于黄金界内。”^①

(9) 西方白色龙王北方黑色龙王：“樽鬲涌沸，龙口喷涛，分银河而流澍^②无穷，漾波心而循环不尽。”^③ (图 3-52)

(10) 安济龙王顺济夫人：“名标瞻部，位列娑婆，海神持宝以临庭，龙女献珠而赴会。”^④

(11) 江河淮济五湖百川诸大龙神众：“恒居五位，永绝三灾，无凤执金翅之愆，有香软歌欢之乐。”^⑤

(12) 卫伽蓝官观之神护国界乾坤之神（包括本郡城隍真宰）：“名喧宇宙，德备无穷，竖阴阳而兴变天然，凭教证而能仁记莛。”^⑥ 伽蓝土地：“袍披白练，帽戴乌巾，时时

赴院宇巡游，日向家庭拥护。神髭似雪，髻发如霜，身披素服貌堂堂，腰系皂绦乌律律。”（图 3-53）保佑坛场，“建置曼拏罗结界护魔”^⑦，并承担发牒给年月日时四值使者的职责。本郡城隍真宰：“秉察人间诸善恶，权衡阴界众冤亡，能驰使卒关冥府，解执符文奏上苍。”并“建置曼拏罗结界护魔”^⑧，本郡城隍真宰的重要功能可知。

(13) 主风、主雨、主雷、主电、主苗、主稼之神，“主昼、主夜之众，主水、主火、主地、主空、主山林木植之君，掌社稷城隍之宰”^⑨（图 3-54）。其中当境风伯雨师的职责是“略停风雨，同佑法筵”^⑩。此职责其实和诸大龙神没有

①《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

②“澍”同“注”。

③《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

④《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑤《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑥《天地冥阳水陆仪文·加持伽蓝土地仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑦《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑧《天地冥阳水陆仪文·召请本郡城隍真宰》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑨《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑩《天地冥阳水陆仪文·召请当境风伯雨师》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。



图 3-52 公主寺 四海龙王众





图 3-53 公主寺 清源妙道真君



图 3-54 公主寺 主苗、主林、主病、主药之神





区别。而其余神祇作用亦十分明显，不再赘述。

(14) 上元水府马当山灵江王、中元水府牛居山定江王、下元水府灵肃山镇江王：“金冠耸翠，宝剑光寒，兴润泽于四方之隅，建宫殿于三元之府。”^①

(15) 太岁大杀、博士日游神、太阴大将军黄幡白虎、蚕官五鬼、豹尾上朔日蓄阴官奏书归忌九坎伏兵力士、吊客丧门大耗小耗住宅龙神等众：“行年运度，积岁施为，应祸福于人间，注吉凶于阴界。”^②

(16) 十方法界诸大龙神众^③：“禀金文而永护家庭，受真詮而常随佛会……唯愿恶人间生杀之冤，厌水府漂沉之苦。”^④

2. 修罗神众

大威德自在王菩萨是修罗众之引导之师。其“威轮有异，德化无疆，摄大力之魔军，灭贪嗔之火”^⑤。

(1) 大力阿修罗等众：“威严广大，变化无穷，力动乾坤，手持日月，忿怒全身。”^⑥

(2) 旷野大将(图3-55)、般支迦大将、矩畔拏大将并从眷属众：“生居海穴，境界非凡，运神通于天地之间，布威德于乾坤之内。”^⑦

(3) 十方法界大力鬼神、诃利帝母五百鬼子、大罗刹女等众：“经游大地，遍历山川，播圣力于四维，运神通于八表。”^⑧

总之，“修罗^⑨道者，福乐等于诸天，威力齐于帝释，乐文正法，

①《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

②《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

③这是对水府龙神的概括和总结。

④《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑤《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑥《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑦《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑧《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑨六道中的修罗可分四种：畜修罗、鬼修罗、人修罗、天修罗。此处特指天阿修罗众。



图 3-55 公主寺 圻野大将军



渴仰大乘，任持国境，拥护家邦，兴建法筵，增明惠日。”^①

另外，《天地冥阳水陆仪文》还单列了一些神祇的作用，如本郡城隍真宰、当境风伯雨师、伽蓝土地、五道大神、土地使者、年月日时四直（值）功曹使者、监斋使者、宾头卢圣僧、五方五帝、守幡使者坚牢地神、守幡使者菩提树神、守幡使者金刚座神、当处土地本界城隍并眷属等位神祇。除宾头卢圣僧、三位守幡使者和坚牢地神外，其余神祇各属天仙和下界神祇，其功能已在上文中列出。此处只简略叙述宾头卢圣僧、三位守幡使者之一坚牢地天神祇^②的功能：

宾头卢圣僧：“护持坛场，接引众生，不入涅槃。”^③

坚牢地神、菩提树神、金刚座神（图 3-56）都是守幡使者。^④

坚牢地天其实就是坚牢地神，

她还有一个作用就是：建置曼拏罗结界护魔。^⑤

四、冥殿十王

古人深信，人死之后，必去冥司。冥司有十王（图 3-57）、泰山府君、十八典狱之王、百万牛头之众，“各立部署宪条，而为治化，乃至分司列职，僚宰群神，咸悉备焉，其尊差卑降，或修实报，或化权形，随处现身，止恶劝善，戒诸迷觉，使自省于前愆，毕受苦殃，更不增于新业。既罪福以分明，据业缘而处断”^⑥。这些冥府神祇掌判着发往地狱的罪人罪行的深浅轻重，并分别进行管理和处罚。

而“十王者，名彰尘世，迹示幽都，列分十位之权，誓拔三涂之苦，过去未来之业，判断无私；生前死后之愆，权衡有鉴。外虽行于

①《天地冥阳水陆仪文·召请下界仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

②在水陆壁画和水陆卷轴画中，这几个神祇并不一定都出现，而是时有出现，如宾头卢圣僧的图像出现在古浪水陆卷轴画中，金刚座神出现在山西繁峙公主寺水陆壁画中。

③《天地冥阳水陆仪文·加持宾头卢圣僧仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

④《天地冥阳水陆仪文·悬挂信幡仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑤《天地冥阳水陆仪文·悬挂信幡仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑥《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。



图 3-56 公主寺 金刚座神众





图 3-57 公主寺 地藏菩萨

恶相，内各具于悲心”^①。而冥殿十王，则掌管着审判罪人的权利，针对罪人生前之业，进行公正判断（图 3-58）。

冥府神祇的具体名号和职责如下：

（1）地藏王菩萨、道明慈造、悯长者：“现居阴界，摄化冥途，具万德相好之严身，得无生法忍之妙乐，

振无声锡击开地狱之门，掌不夜珠照破昏衢之暗，释罪尊师大慈悲地藏王菩萨；道明慈造时时诱接于冥司；长者悲情日日提携于冥司。”^②

（2）秦广大王：“威严叵测，利益难量，名标万德之尊，位列十王之首，推穷罪类，引堪囚徒，问众生所作因缘，理凡夫修何果报，至明至圣，判断阴司。”^③

①《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

②《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

③《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

(3) 初江大王：“悲生有愿，济苦无伦，德标江海之渊深，性净秋蟾之洁白。名持第二，次理幽关，每朝决责于衔冤，晓夜琢磨于限部，灵明炳焕，掌判阴司。”^①

(4) 宋帝大王：“身虽忿怒，心抱慈悲，愍观众苦之缘，俯鉴诸之至。三涂急运，六道忙然，难容巧说之流，不许奸讹之辈，至明至圣，判断阴司。”^②

(5) 五官大王：“法崇一正，德号五官，据其善恶之高低，量以生杀之轻重，双童侍卫，群卒虔恭，每怀恻怆之心，常警愚迷之苦，聪明正直，掌判阴司。”^③

(6) 阎罗大王：“位拯九五，化满三千，令人人改往修来，使一一舍邪归正，冥重统御，总判阴司。”^④

(7) 变成大王：“明明有显，一

一无差，常将宝镜以彰悬，鉴察众生之善恶，囚人叹惜，罪士嗟呼，因十恶而条法加刑，为群迷而积成限簿，深穷报应，掌判阴司。”^⑤

(8) 泰山大王：“人天普仰，鬼神咸钦，胸如江海之渊深，德如须弥之高大，眉愁塞海，目怒丘驱，察众生善恶之因，鉴有情苦乐之报。修仁蕴德，掌判阴司。”^⑥

(9) 平等大王：“号标平等，德尚仁慈，护生于鞭挞之间，诫勸向苦刑之际，深怀大愿，恒抱悲心……业随轻重，掌判阴司。”^⑦

(10) 都市大王：“位专交易，号都市王，受命于琰魔之间，著功向金山之外。周年之主，一岁之君，幽关为决正之神，地府作断冤之圣，劝平斗称，掌判阴司。”^⑧

(11) 转轮大王：“无边行愿，

①《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

②《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

③《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

④《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑤《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑥《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑦《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑧《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。





有大威神，慈悲利益于群生，永作轮回之主宰。常居阴界，摄化冥途，留行于刹土之中，传声向普天之下，巍巍气宇，掌判阴司。”^①

(12) 监斋使者、五通大神、十八典狱(图 3-58、图 3-59)之王、百万牛头之众：“幽冥主宰，善恶部官，定罪福以无差，逐业缘而有鉴。”^②其中五道大神职责是“主庙食之幽权，悬业镜于九泉，开生笼于六道，领法界之孤魂，赴今宵之胜会。抄酌善因，多寡斟量，改配人天”^③。监斋使者职责是“察量善恶，铃卫神灵，事无逃于寸心，业有逐于定意，倘遇修营之士，皆临祈祷之场，善蕴一毫，必将注籍，福加一点，而悉证明”^④。

(13) 泰山府君：“职居总帅，辅弼阎罗，掌百局之尊权，领三司之重柄，分符外化。”^⑤

(14) 迦延等神：“一十八掌狱之都官，无央数群情之化主。”^⑥

(15) 恒加禁等四九诸王：“铁围山内，狭道两傍，宝莲菩萨之亲临，业集劳生之苦楚。”^⑦

(16) 大恶毒等四八诸王：“本愿经指，铁围山间从琰魔至忉利天官，设咒誓永扶持正法。”^⑧

(17) 三司六案、十八典狱、善恶簿官、监斋五道、金书掌记、警巡都统一切主执神祇等众：“威灵可畏，正直难欺，为阳道追摄之神，作阴司主典之使。”^⑨

(18) 一切地狱道中受苦有情等

①《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

②《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

③《天地冥阳水陆仪文·召请五道大神仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

④《天地冥阳水陆仪文·召请监斋使者仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑤《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑥《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑦《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑧《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

⑨《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。



图 3-58 公主寺 十八典狱众





图 3-59 公主寺 五通神众



众：“截手烙脚，碓捣磨磨，镬汤炉炭之流，铜柱铁床之辈。”^①

(19) 一切饿鬼道中一切有情等众：“业因十恶，受报多端，昼餐秽污以充饥，夜宿林峦而作伴。”^②

(20) 一切傍生道中一切有情众（即地居飞空、水居飞空）：“随业堕类，逐报分形，受生而万类千般，捷疾而水陆空界。”^③（图 3-60）

冥府神祇主要是对进入冥司的三恶道中（地狱道、饿鬼道、傍生道）亡灵秉公审判，酌情定罪。冥司公正审判后发往各狱，备受煎熬。他们正等待举办水陆法会借以超升。这些神祇鬼灵在水陆画中一般有图（画像）。

五、往古人伦

从往古人伦开始，水陆神灵除大圣引路王菩萨、阿难尊者和面然鬼王在水陆胜会中承担引路或接引职责外，其余鬼灵均为水陆法会超度或施食对象。往古人伦名号^④

如下：

- (1) 大圣引路王菩萨^⑤（图 3-61）；
 - (2) 轮王五帝、槃古三皇、周秦汉魏、高唐晋宋、齐梁霸主一切往古圣德明君等众（图 3-62）；
 - (3) 往古妃后嫔女夫人等众；
 - (4) 往古协赞臣僚等众；
 - (5) 往古为国亡躯等众；
 - (6) 往古僧尼等众（图 3-63）；
 - (7) 往古修真道士炼行女冠等众；
 - (8) 往古儒流贤等众；
 - (9) 往古孝子顺孙等众；
 - (10) 往古贤妇烈女等众；
 - (11) 往古老幼衰残等众；
 - (12) 遍周沙界，处处人伦，或居本地于原川，或住深山于岩穴，经商市肆，家荣豪贵以尊严，士庶黎民，身践贫穷而丑陋，今则更将诱引，递互扶持，相攀出离于幽冥，尽赴无遮之法会，一切往古法界人伦等众。
- 往古人伦无论生前是帝王将

① 《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

② 《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

③ 《天地冥阳水陆仪文·命请冥殿十王仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

④ 往古人伦的名称均出自《天地冥阳水陆仪文·往古人伦仪》，这些往古魂灵在水陆画中都有图像。

⑤ 引路王菩萨的作用就是接引亡灵或众生进极乐世界。



图 3-60 青龙寺 水居飞空众



图 3-61 公主寺 大圣引路王菩萨



图 3-62 公主寺 往古帝王王子王孙



图 3-63 公主寺 往昔僧道尼等众

相还是平民百姓，正如仪文中所说“任是荣枯贵贱，终成白骨微尘”^①，冥司面前，人人平等，“据生前恶善业缘以判断”^②，正所谓“同居幻化之乡，未出轮回之际，纷纷天谢，实可哀怜，若非甘露门开，毕竟无由解脱……西资极乐之因，上助菩

提之路”^③。

值得注意的是，水陆画中常常出现的画像近边、孤独、八热、八寒四地狱^④在仪文中并不是在《冥殿十王仪》中提及的，也非在《召请往古人伦仪》中提及，而是出现在《加持灭恶趣息苦轮仪》和《破

① 《天地冥阳水陆仪文·召请往古人伦仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

② 《天地冥阳水陆仪文·召请往古人伦仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

③ 《天地冥阳水陆仪文·召请往古人伦仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

④ 《天地冥阳水陆仪文·加持灭恶趣息苦轮仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本；《天地冥阳水陆仪文·破有相无间地狱仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。





有相无间地狱仪》中，惟有摧破地狱，方能度尽亡魂。水陆画中四个地狱画像通常和冥殿十王列在一起：

- (1) 近边地狱（图 3-64）；
- (2) 孤独地狱（图 3-65）；
- (3) 八热地狱（图 3-66）；
- (4) 八寒地狱（图 3-67）。

六、诸灵

诸灵主要是指水陆会首的往古父母累世宗亲久远先亡并诸眷属等众，其导引之师依旧是“接群迷于净土之中，引亡灵向碧莲台畔的大圣引路王菩萨摩訶萨”^①。但在水陆画中从未出现此榜题的此类孤灵的形象。可能是因发心做道场的水陆檀那太多，无法绘制统一的图像，因此水陆画中不会出现图像，大概由水陆檀那自己提供或把祖宗牌位搬到水陆道场。

七、孤魂

孤魂不见于唐代和北宋的仪文和图像。据《佛祖统计》卷三十三载：“先是尊教同人有谓‘越王疏旨之辞，专为平昔仕官报效君亲之举。美则美矣，而于贵贱贫富未见平等修供之意’。乃力挽志槃续成新仪六卷，推广斋法之盛而刻其板。”^②很明显，史浩的水陆法会也只是超度君亲而已，并未涉及孤魂。志磐重订新仪就是为了“平等修供之意”，即通常所谓君亲贵贱贫富水陆无遮，在这次续成的新仪中，加入了孤魂。从而形成了水陆法会的超度重点：往古人伦和孤魂。《天地冥阳水陆仪文》在编撰时也把孤魂列入超度重点。

《召请孤魂仪》中先迎请的是在接引孤魂和超度亡灵中起重要作用的两位：

- (1) 兴教大士阿难尊者（图 3-68）：“心行隐显慈悲，誓愿洪深利物。”^③

①《天地冥阳水陆仪文·召请诸灵仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

②转引自〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第49册，第321页中。

③《天地冥阳水陆仪文·召请诸灵仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。



图 3-64 永安寺 近边地狱



图 3-65 永安寺 孤独地狱





图 3-66 永安寺 八热地狱



图 3-67 永安寺 八寒地狱



(2) 面然鬼王(图3-69)^①:“普门示现,愿力洪深,救济饥虚,接引殍饿,运慈舟于苦海波中,引众生而俱登彼岸。”^②

接下来迎请的是在三恶中无法解脱的孤魂。以下文字详细列举了孤魂类型,说出坠入三恶道的原因,并再三强调了水陆法会的功能和作用:

头如泰山,腹似须弥,咽喉如针,经年劫而不闻浆水之名,永世生而非睹饭食之味。坐如枯骨,行似破车。面上火生,口内烟生。腥膻臭秽,血染脓沾。皮肉干焦,头发蓬乱。受苦受殃而沦溺,遭危遭厄而湮沉,皆因嫉妒慳贪,尽是愚痴嗔恚。偷盗妄语,两舌斗人。说是说非,争强争弱。破除三宝,毁骂六亲。无惭无愧,造作五逆。或贵或贱,乃尊乃卑。是男是女,若僧若俗。儒生道友,事急而难逃。官宦公徒,理亏而易陷。更有攻城打寨,虜县收州,为国亡躯,忧家丧命。为商旅而道路身亡,乐游行

而离乡别井。乘船腾岭,控御经川。因兹有病而不归,为此无家而便丧。因循惹绊,荏苒遭逢。先因既积于伤残,后报必招于横夭,或投河投井,或自缢自刑,或堕落以亡躯,或坠崖而殒体,或咒诅而形丧,或恶病而身殒,或三冬野外冻亡,或九夏长衢殍碎,或值虎狼而食啖,或遭蛇蝎以伤残,或战歿于沙场,或临刑于都市,或值蛊中毒药,或经水溺火焚,或枷禁而值终,或冤仇而乃死,或他乡患丧,或为国身亡,或下药而堕落胞胎,或产难而子母俱丧,或八大鬼王而横取,或五瘟使者以错追,患时而少药少汤,病日而多疼多痛。慢心昧行,溺丧亡魂。头上卓牌,路边埋骨。更有披席把椀,乞食为生。为人世尚乃饥羸,向鬼趣何曾饱满?岭嶰困苦,饥殍踈踵,四时绝享奠之仪,八节少祭陈之礼,栖惶冥寞,哀怨寂寥,夜随鬼火于荒郊,晓望人间于旷野,孤魂滞魄,薜荔部多,守林峦旷野之中,居冢墓坡田之外,无福无德,

^① 佛教认为,佛、菩萨均有法身、报身和化身。“化身”又称“应身”“变化身”“意生身”,意为随缘而应现。《佛地经论》卷七称:“变化身,为欲利益安乐众生,示现种种变化事故。”此处面然鬼王为观世音菩萨的化身。观世音菩萨为了度脱世间众生,随三界六道之不同情况和需要而变化为适宜的形象和身份。毗卢寺和古浪面然鬼王的头顶均现观世音菩萨的本尊像。

^② 《天地冥阳水陆仪文·召请诸灵仪》,明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻,国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。



图 3-68 公主寺 大阿难尊者



图 3-69 公主寺 面然鬼王





有怕有惊，异质殊形，群分趣类。更有郊源有横死之尸，林野作夭亡之鬼，放屈原于湘江之畔，终作楚魂；送荆轲于渭水之滨，永为秦鬼。孤魂何托，春秋而谁肯招呼；滞魂无依，冬夏而何人享祭。追资望绝，飞扬于冷碛之间；荐拔功休，漂泊于寒溪之侧。更有三品极饿之鬼，遭针咽而汤炎烧心，感炬口而饥火逼腹，五无间辛酸莫救，十八狱苦楚堪伤，栖迟向枉死城中，寂寞于爱河岸上。如斯多种，卒难俱陈。

若非凭微妙之门，岂得出三涂之苦？是以今宵会首，发广大心，使冥阳无告之舍灵，获清净长坚之快乐。^①

以上孤魂可概括^②如下：

(1) 久病缠身苦死生灵孤魂等众；

(2) 军阵横亡苦死生灵无主孤魂等众；

(3) 城破横死苦死生灵无主孤魂等众；

(4) 自刑自缢苦死生灵无主孤魂等众（图 3-71）；

(5) 车碾马踏苦死生灵无主孤

魂等众；

(6) 堕胎落孕苦死生灵无主孤魂等众（图 3-71）；

(7) 河漂水淹苦死生灵无主孤魂等众；

(8) 兽咬虫伤苦死生灵无主孤魂等众；

(9) 牢狱囚亡苦死生灵无主孤魂等众；

(10) 客死他乡苦死生灵无主孤魂等众；

(11) 总请：投崖落涧、溺水沉江、车碾马踏、中毒身亡、岩摧树折、屋倒身亡、赴刑都市、大腹臭毛、针咽巨口（图 3-70）、河沙饿鬼、魍魉魍魅、地狱饿鬼傍生。三恶道中一切受苦有情众。

以上是《天地冥阳水陆仪文》中神祇和需要超度的亡魂，他们和现存水陆画完全对应。

通过对北水陆修斋仪轨祈请神祇鬼灵的介绍，我们可以清楚地看到：水陆法会的举办是为了超度亡灵（往古人伦和孤魂）。整个法会以正位神祇为中心，天仙、下界神祇、冥府神祇等是请来参与或见证水陆

①《天地冥阳水陆仪文·召请诸灵仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

②《天地冥阳水陆仪文·召请诸灵仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。这些孤魂形象在水陆画中通常大量出现，水陆壁画中有时出现在南壁东梢间。



图 3-70 公主寺 大腹臭毛、针咽巨口、赴刑都市

法会的，他们或在法会中承担一定的功能，但均在佛光普照下增福添慧，共同信奉三宝，同登极乐世界。明清时期，水陆画中出现少量神祇没有列举具体名号，看似对应不上。仔细分析这些没有在《天地冥阳水陆仪文》中列举的神祇，大部分是民间信仰神祇，不是正位神祇。这恰恰说明水陆法会是一个不断中国化和民间化的过程，正是这种过程让水陆法会具有强大的生命力，历代延续，成为具有国家高度、全民参与的大事。从这种意义上说，水

陆法会不再是佛教的一种普通的超度亡灵的法会，而是具有政治意义的、全民参与和认可的文化。国家经常会举办水陆法会以超度在战争中牺牲的将士、名臣、文坛领袖，并请著名僧人参与仪文编撰和法事举办，皇室成员出资绘制水陆画。举办法会经常伴随着经济活动，如民间的赶集和庙会也经常是和法会伴生的。

值得注意的是，水陆法会中的超度对象往古人伦和孤魂是分别用两种不同方式超度的。往古人伦通





图 3-71 公主寺 自刑自缢、墮胎落孕

过《加持天轮灯坛仪》《加持地轮灯坛仪》《天地二轮总加持仪》《加持乳海仪》《加持八卦坛仪》《加持望乡台仪》《加持枉死城仪》《加持铁树爱河仪》《加持金桥仪》《加持灭恶趣息苦轮仪》《破有相无间地狱仪》等一系列仪式，最终达到破有相无间地狱，超度往古人伦之目的。在这些准备工作做好后，往古人伦就可以和除孤魂以外的神灵一起享受传灯显密供养。通过《加持传灯显密供养仪》，十方三世一切佛、五教三乘大法藏、法界罗汉圣贤僧、天仙诸圣神祇众普遍受到供养，而“先亡人道生天界、天阿修罗罪消灭、地狱道中罪消灭、饿鬼道中罪消灭、傍生冤债罪消灭^①、法界父母罪消灭、方位神祇降吉祥”之目的可以实现。

孤魂则通过《判斛仪文》(包括《叙教谦判》、《召罪忏悔》、《无碍山前不二供养》、《无主孤魂受食》、《再叙功能》)、《施戒开位》(包括忏悔宿业、证明灭罪、发菩提心、孤魂受戒等仪式)、《加持无碍钱山仪》、《加持莲池仪》、《斋前供佛仪》、《灵

前咒食仪》、《孤魂家亲受食仪》，最终让所有孤魂悉得饱满，皈依三宝，信奉佛教，往生净土。

总之，作为北水陆法会的修斋仪轨《天地冥阳水陆仪文》有独立的结构和体系，整个法事头尾呼应，目标明确，显然是吸收了密教的实践经验。《天地冥阳水陆仪文》以唐代正纯密教为核心，主要参照金刚部仪轨，其间可见有密教瑜伽教身、口、意三密，十王地狱说和《梁皇忏》，焰口施食等传统忏法的影响而综合编撰成的。

《天地冥阳水陆仪文》是按密教仪轨编订的，在仪文中几乎涵盖了佛教所有的基本教义，如有漏、无漏、六尘、六根、无明、因果、轮回、业因、六趣、四圣、六凡、三界、十界、染净、烦恼、菩提、涅槃、四智、三毒、三涂、地狱、三宝等。水陆法会实际上是佛教走向通俗化、民间化、大众化的一个鲜明标志，是印度佛教完全和中国文化相与交融的具体形式和载体，是完全中国化的宗教形式。

水陆法会最初叫无遮会，乃是

^① 往古人伦死后根据罪孽或福业，可往生人道、天修罗道、地狱道、饿鬼道、傍生道，这些种类都可因水陆法会得以解脱。在祈福给往古人伦的同时，又实现“法界父母罪消灭、方位神祇降吉祥”和供养神灵之目的。





印度无遮会在中国的新形式。梁武帝创设的无遮会（水陆法会），和印度的无遮会有本质的区别。水陆法会重新兴起于唐代，中兴于宋代，广泛流行于元、明、清。唐以后的水陆法会是以密教教义法术和 content 为主而进行的佛教法事活动和修持方法，是唐密通俗化、社会化的一种表现形式，主要用来满足社会上民间信众的需求。水陆法会还是密教更进一步社会化、通俗化、民间化的标志，是汉传密教和中国传统丧葬习俗相结合的产物，也是密教彻底中国化的主要内容和表现之一。

从水陆法会祈请的神祇看来，

很大一部分神祇属于密教神祇，如毗卢遮那佛、十六菩萨、十大明王、大孔雀明王、摩醯首罗天、摩利支天、准提菩萨等。这些水陆画或佛现菩萨装，或多头多臂，或整幅呈现密教曼陀罗坛城式样的构图。

同时，研究道教的学者也发现，水陆画中某些神祇在道教题材的绘画中也会出现，甚至在民间信仰题材的绘画中也会出现。其形象和道教或民间信仰神祇完全没有差别。那么，这些神祇是什么性质？又该如何理解水陆画中出现的大量道教神和民间信仰神祇？那些神祇是如何进入水陆画中的呢？水陆画的题材该如何判别？





第四章

水陆画的佛教性质与儒、释、道、
民间信仰合流





众所周知，儒、释、道合一是中国哲学中的一个基本观点，这是从思想的层面说的。儒、释、道相互借鉴合一，合成了什么？合成了中华传统文化。儒、释、道三者还是有自己的核心文化和内涵的，各自有自己鲜明的文化特征，并非真的是融合到了一起而消失了自己。儒、释、道三者的确在不断向对方学习，但不是说它们在学习的过程中丧失了自己的个性。如果把水陆画当成三者合一的题材，无疑是在说佛学已经丧失了自己的文化基因。

的确，佛教在发展的过程中特别是到了后期，把在老百姓心目中有些影响的神都吸纳进来，这一点从水陆画的神祇数量不断增加就可以看出来。水陆画中的确有很多看似儒家历史人物、道教神祇以及中国民间崇拜的神祇，不仅榜题上名称相同，而且在画面上连形象和装束都一样，甚至有些佛教、道教、民间宗教神的粉本完全相同。但不能因此认为水陆画是儒、释、道合一共有的题材，水陆画还是佛教题材。水陆神祇体系中有不少道教神、儒家历史人物和民间信仰神，从本质上说，它们都是中华文化的

组成部分，与其说是从道教、儒学和民间信仰中汲取营养，毋宁说是从中华传统文化中汲取营养，很多神祇在儒、释、道未形成之前就存在于中华先民的信仰中，归根溯源都是中国传统信仰神。从本质上说，水陆法会神祇的组成和吸纳，是从中华传统文化中汲取养分，滋养了自己。佛教从没有停止向中华传统文化学习的步伐。向中华传统文化学习，就是中国化的过程，学习越深入，中国化越彻底。下面两节笔者将详细进行论述。那么，水陆画中有哪些儒家历史人物？有哪些道教和民间信仰神呢？

第一节 水陆画中佛教、民间信仰^①的共奉神祇和儒家历史人物

本节根据新材料《天地冥阳水陆仪文》中祈请神祇，对所谓的佛、道和民间信仰中的共有神祇和儒家历史人物做重点介绍。

第一组正位神祇（图 4-1），包括佛、菩萨（图 4-2、图 4-3）、明

^① 近年来，中国台湾和海外的部分学者称之为地方宗教（local religion）。

王、罗汉、声闻、天龙八部、帝释、梵王护法神祇。还有冥头卢圣僧、坚牢地神、菩提树神、金刚座神这些都属于佛教神祇，不赘述。

水陆画中的第二组和第三组是天仙和下界神祇（包括地祇神和水府神）。这些神祇中除了一些主神属于佛教神祇外，很大部分是佛教、



图 4-1 公主寺 卢舍那佛





图 4-2 公主寺 观音菩萨



图 4-3 公主寺 文殊菩萨





道教和民间信仰共同信仰的神祇。日月星辰、五方五岳、五行、十二时辰、六丁六甲、天妃后土、江河四渎、五湖百川、风雨雷电、五瘟使者、苗稼药谷、三官大帝、四海龙王、吊客丧门、本郡城隍真宰、当境风伯雨师、伽蓝土地、五道大神、土地使者、监斋使者、五方五帝等基本都是道教和民间共同信仰的神祇。下界神祇中的关羽^①（图4-4）、二郎神^②至今在民间还有广泛的影响。

水陆画中第四组神祇是冥殿十王。冥府信仰自古以来盛行在道教和民间信仰中，大约到宋代时形成具有本土特色的佛教地狱说。冥府信仰在佛教、道教和民间信仰中都很盛行。在民间信仰中，鬼神崇拜依然在民间具有广泛的影响，至今民间还一直流传的鬼神崇拜，即民间地狱冥府信仰的形式。从本质上看，冥府信仰应该也是佛教、道教和民间宗教共有的信仰。例如地狱信仰，佛教并不是一开始就有，而

是在佛教从印度传入后，吸收中国本土文化（如道教和民间信仰^③），才形成具有中国特色的佛教地狱说的。萧登福佛教吸收道教文化可备一说：“中国原无地狱思想，中土的地狱源出印度，传自佛教。但佛教自传入中国后，便逐渐吸收中国文化，慢慢变成为具有中国特色的佛教。在地狱方面，六朝时，佛教即不断将中土传统冥界主神太山神及道教司命、司禄、天神检斋、记人善恶等说，融入佛教地狱说中。至唐宋，更吸收了道教神祇及中印两国七七日与三年丧的丧葬习俗，于是形成以秦广王、初江王、阎罗王、泰山王等地狱十王为中心的心地狱说（图4-5、图4-6）；至此佛教地狱完全成为本土化的地狱而大异于印度。”^④从历史长河看，与其说佛教受道教神祇影响，不如说佛教是从中国传统文化中汲取营养。无论是什么营养来源，完全本土化之后的佛教地狱说中的神祇都是佛教崇拜的神祇。

① 水陆画中为崇宁护国真君，属土地伽蓝护法神，其形象出现在山西繁峙公主寺、河北石家庄毗卢寺等水陆壁画中。

② 水陆画中为清源妙道真君，属土地伽蓝护法神，其形象出现在山西繁峙公主寺、河北石家庄毗卢寺等水陆壁画中。

③ 民间一直流传有鬼王崇拜，即民间的地狱冥府信仰形式。见乌丙安：《中国民间信仰》，上海：上海人民出版社，1995年。

④ 萧登福：《道佛十王地狱说》，台北：新文丰出版股份有限公司，1996年，第531页。



图 4-4 公主寺 崇宁护国真君山神土地众



图 4-5 宝宁寺 地藏秦广楚江宋帝五官

儒家历史人物主要出现在水陆画第五组往古人伦中,《天地冥阳水陆仪文》中列举了“轮王五帝盘古三皇周秦汉魏高唐晋宋齐梁霸主一切往古圣德明君”“一切往古后妃、嫔女夫人”“一切往古协赞臣僚”“一切往古为国亡躯力士”“一切往古儒流贤士”“一切往古孝子顺孙”“一切往古老幼衰残”“一切往古法界人伦”。《天地冥阳水陆仪文》在列举这些过往人等时,还用典故或直接指名道姓的方式让我们知道大致是哪些人,出现名字的有三皇五帝、历代皇帝、张子房、狄仁杰、丁兰、



图 4-6 宝宁寺 阎罗变成泰山平等都市转轮

董永、郭巨,典故中出现的有屈原、姜子牙、曹植、杨贵妃、孟姜女、王祥等。

往古人伦中都是已经死去但在地狱不能超生的亡灵。这些人中,既有帝王将相、后妃宫女,也有平民百姓、无名小卒,无一例外都是在历史上留下了声名的人物。在水陆画中,绘制的是历史上各朝各代的儒家历史人物图像较多,且其系统相对稳定。下面,笔者将分别选择几个寺中的往古忠臣良将、往古孝子顺孙二组图像的忠臣、良将、孝子、



顺孙为例作一个说明。

毗卢寺往古忠臣良将中出现了姜尚^①、诸葛亮^②、岳飞^③、尉迟敬德^④。图像中的姜尚为一慈祥老者，身右侧画一钓鱼竿，形象地标明了人物身份；诸葛亮与现藏于北京故宫博物院《南薰殿历代名臣像》或《历代帝王名臣画像集》^⑤中的形象完全相同。岳飞为青年将军打扮，威武英姿，和传统岳飞的形象大致无二；岳飞背后武将应该是唐初名将尉迟敬德，肤色漆黑，和传统门神尉迟敬德的形象差异不大（图 4-7）。

毗卢寺往古孝子顺孙中从右到左分别是仲由、丁兰、王祥、孟宗、原毅、郭巨、老莱子、陶侃等 8 人，

画面上十分简洁，几乎没有《二十四孝图》中的故事情节，而只是画出标明人物身份的特征：仲由背负米袋；丁兰手捧托盘，盘中盛放母亲的遗像；王祥手托鲤鱼；孟宗手拿竹笋；原毅和父亲两人搀着爷爷回家；郭巨左手抱儿子，右手托着金元宝，很明显表现的是刚刚挖土埋儿时挖到金元宝的情形；老莱子右手拿槿，一幅老顽童的嬉笑样；陶侃则是读书人打扮，右手提着装鱼的篮子（图 4-8）。

故城寺往古文武臣僚等众（图 4-9）中有诸葛亮、尉迟敬德等，但二人形象特征并不相同，一文臣手持羽毛扇，显然是诸葛亮，黑脸持

- ① 姜尚即历史人物吕尚，相传辅佐周武王起兵讨伐商纣王，完成兴周大业。在《太平御览》《六韬》《金匮》《搜神记》等书中，已逐渐被加以神化，至《封神演义》又奉命发榜封神，神化程度极高。壁画中的姜尚为一慈祥老者，高高的额头、慈祥和悦的目光、飘拂的白须银发，俨然是一副现实世界中的老者的风貌，和蔼可亲。身右侧画一鱼竿，以“画龙点睛”的笔法，点明了人物身份。参见康殿峰主编：《毗卢寺壁画》，石家庄：河北美术出版社，1998年。
- ② 对诸葛亮的形象描绘，正史《三国志》并未有诸葛亮纶巾、羽扇的记载，在《三国志·诸葛亮传第五》中他被描绘为“身長八尺”。这是《三国志》中唯一对诸葛亮形象的记载。关于诸葛亮的形象描绘，出现在明罗贯中的小说《三国演义》：“孔明身長八尺，面如冠玉，头戴纶巾，身披鹤氅，飘飘然有似神仙之概。”除此之外，这部小说还在别的章节中提到诸葛亮执掌刘备军队后，常常手持羽扇，坐一辆四轮小车。总之，小说对诸葛亮外貌特征的定型是头戴纶巾、身披鹤氅、手持羽扇，有时坐一辆四轮小车（明代罗贯中：《三国演义》，北京：华艺出版社，1996年），这种描述对后世的影响非常大。如今我们看到的诸葛亮形象几乎都来源于此。据学者研究，东汉末年和魏晋时期，名士非常盛行戴各种各样的头巾，葛巾是用葛布做的，纶巾则是一种更高级的丝织头巾。所以，说诸葛亮头戴葛巾、纶巾应该都没有错。而这种头巾可能是里面有较硬的衬底。羽扇是用鸟的羽毛做的扇子。东汉末年盛行于江东，除了诸葛亮之外，当时，手里整天拿着扇子的名士也不少。鹤氅原本是一种用白鹤等鸟的羽毛制作的、价格昂贵的外套，后来泛指那些衣袖宽大、穿着飘逸的外套。这种服饰在魏晋时期确实非常流行。
- ③ 依据图像判断，武将中白面、双手抱拳的年轻小将是岳飞。参见康殿峰主编：《毗卢寺壁画》，石家庄：河北美术出版社，1998年。
- ④ 依据图像，画中黑脸魁梧勇猛的武将应是唐初名将、后来的门神尉迟敬德，此处图像和某些门神形象十分近似。
- ⑤ 康殿峰主编：《毗卢寺壁画》，第 237 页。



图 4-7 毗卢寺 往古忠臣良将



图 4-8 毗卢寺 往古孝子顺孙

铜武将，应该是尉迟敬德，其余人等或持樱枪或持令旗或拿笛子，均为历史上出名的文臣武将；往古孝子顺孙众（图 4-10）中有丁兰、郭巨、睽子^①等历史上著名的孝子。

重泰寺往古文武官僚众宝幡形象无法具体辨认，但也无一例外都是历史上著名的文臣武将。往古孝子顺孙众宝幡中可辨的有睽子、原毅、丁兰、孟宗、郭巨、陶侃等孝子。公主寺往古王子王孙众可辨有唐太宗等（图 4-11）。

《宝宁寺明代水陆画》往古帝王一切太子王子等众（图 4-12）中儒家历史人物可辨的是唐太宗形象；

往古孝子顺孙众（图 4-13）出现孝子原毅的图像。

青龙寺南壁东铺中部是往古人伦中的往古帝王子王孙众、往古后妃宫女众、往古文武叶赞众、往古为国亡躯将士众等像。南壁西铺中部是往古孝子顺孙众、往古贤妇烈女众等像。这些在画师笔下的图像许多都是历史上曾经出现过的人物，是有原型的，如往古帝王一切王子王孙众（图 4-14）中的唐太宗，往古孝子顺孙众（图 4-15）中的孟宗、陶侃、丁兰等。

出现在水陆画中可以辨认的儒家历史人物还有屈原、苏武、闵损、

^①（元）郭居敬辑录，张铃、康风琴编：《二十四孝》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，2003年。



图 4-9 故城寺 往古文武臣僚等众



图 4-10 故城寺 往古孝子顺孙众



图 4-11 公主寺 往古王子王孙众





关羽、花木兰、狄仁杰等。这些图像从表面看完全是儒家历史人物，实际上这些都是水陆法会超度的对象。水陆画要表达的是他们因各种原因而坠入地狱，等待法会超度，往生西方极乐净土的一种思想。唐代水陆法会重新兴起时，佛教史上

便有白起等拜见英禅师的典故，该典故是为了说明水陆法会的主要功能的。因此，我们在判别水陆画的题材时不能看到儒家历史人物出现在图像中，就把这些儒家人物当成是儒、释、道合一题材的证据。



图 4-12 宝宁寺 往古帝王一切太子王子等众



图 4-13 宝宁寺 往古孝子顺孙众



图 4-14 青龙寺 往古帝王子孙众



图 4-15 青龙寺 往古孝子顺孙众 (选自《历代寺观壁画艺术》第1辑, 重庆: 重庆出版社, 2001年, 第21页)





第二节 水陆画中的道教神祇

佛教和道教共有的神祇主要集中在第二组天仙中。正如上文提到的，在水陆画中，这些神祇不仅榜题上名称相同，而且在画面上连形象和装束都一样，学界正是根据这些图像特征认为水陆画是儒、释、道合一的题材。

这些神祇已经成为佛教信奉的神祇，换句话说就是这些神祇进入了佛教。

中国人对神祇的信仰是多元化的，中国人的信仰本质上属于多神信仰，佛教、道教、民间信仰几乎并存而立。信奉的神祇随文化发展和文化交融而不断发展和变化。在这一过程中，佛教、道教、民间信仰无不在向对方吸收着精华，民间信仰宗教对历史上几乎所有时期的政治、经济、文化生活都产生过着不容忽视的作用。正统的佛道二教又利用民间宗教和信仰改造自己，以求得自己的生存和发展，最终形成某些神祇分属两教、三教甚至多教的情况。很多神祇或既属于民间信仰神祇又属于佛教神祇；或既属于道教神祇又属于佛教神祇。佛教

水陆画正是这种历史发展的产物。博大精深的中华文化的演进，也是在这样的大融合文化背景下发生的。

水陆画中常见有道教神祇、民间信仰神祇，这种趋势越到后期越明显。到了明代，赵公明、雷神、二郎神等全部进入佛教水陆画中成为护法神，水陆画中称为护法善神。

道教和民间信仰神祇出现在佛教中，在佛教史上是十分常见的现象。佛教在唐末走向民间和世俗之后，几乎有些影响的道教和民间信仰神祇都进入了佛教，并被佛教徒供奉起来，这也是佛教的中国化过程。那么，这些神祇是何时进入佛教神祇谱系的呢？这在佛教历史上有明确的记载：

唐·阿地瞿多译《佛说陀罗尼集经》、姚秦鸠摩罗什译《孔雀咒王经》、敦煌写卷伯二五五八号《佛说七千佛神符益算经》、斯二〇八八号《佛说咒魅经》、伯三七三二号《佛说提谓经》等，都提到了青、赤、黄、白、黑五天帝，或简称为五帝，或推演为五帝、五药叉。

唐·不空译《文殊师利菩萨及诸仙所说吉凶时日善恶宿曜经》、金俱吒撰《七曜攘灾决》、一行撰《七曜星辰别行法》等，这些经典均提到了

二十八宿之名及其占卜法；而一行撰《七曜星辰别行法》并进一步叙述了祭星辰以驱鬼治病。一行撰《北斗七星护摩法》《梵天火罗九曜》，婆罗门僧译《佛说北斗七星延命经》等，则提到了北斗七星君——贪狼、巨门、禄存、文曲、廉贞、武曲、破军。在有的经典中更将北斗七星神推演为佛菩萨之化身……后汉失名译《佛说安宅神咒经》、梁·失名译《陀罗尼杂集》卷五《佛说土咒经》、伯三九一五号及斯二一一〇号《佛说安宅神咒经》、斯五六四五号《司马头陀地脉诀》等，这些与宅葬有关的经典，经中所常提及的神祇有青龙、白虎、朱雀、玄武、六甲、十二时神、土府将军、伏龙、螣蛇、宅中守护神吏、护伯、井灶、舍宅八神、日游月杀、五土神府将军等等。至于山岳河海之神，则较常出现在佛教的结坛散食祈请文中。这一类的祈请文，敦煌出土的写卷，发现极多……护持法会，加被斋主；佛菩萨固为主要人物，而山岳湖海等神，也常在奉请之列。佛典中所见的道教冥神有：太山府君、司命、司禄、判官、善恶童子等。^①

佛经以为日月星辰与欲界最低

的一天——四天王同高。四天王在须弥山半山腰；自四天王以上其余欲界五重天、色界十八天、无色界四天，都无日月星宿，天人身衣物自放光明。三界皆在六道轮回中，据是而言，星神地位原极低下；但佛经传到中国后，受道教星斗崇拜的影响，于是星神逐渐成为治病消灾者，成为受歌咏与祭祀的对象。到了唐代，有些经典更将道教之星神视为佛菩萨之化身。婆罗门僧译《佛说北斗七星延命经》：“南无贪狼星，是东方最胜世界运意通证如来佛。南无巨门星，是东方妙宝世界光世音如来佛。南无禄存星，是东方圆满世界金色成就如来佛。南无文曲星，是东方无忧世界最胜吉祥如来佛。南无廉贞星，是东方净住世界广达智辩如来佛。南无武曲星，是东方法意世界法海游戏如来佛。南无破军星，是东方琉璃世界药师琉璃光如来佛。”（图4-16）

《类秘钞》（《白宝口抄》卷百五十六“北斗法第二”引）云：“一、贪狼星；大白衣千手观音。二、寅方巨门星；马头观音。丑方禄存星；不空罽索观音。子方廉贞宫；水面观

^① 萧登福：《道教与密宗》，第517、521、526页。





图 4-16 青龙寺 北斗七星

音；又称弥沙大王。亥方武曲星，阿噜利迦观音。戌方文曲星；十一面观音。顶上虚空中破军星；虚空藏。”

唐·一行撰《宿曜仪轨》：“日月星宿皆虚空藏索变也。”《一字末法心咒经》（《白宝口抄》卷百五十六引）：“星宿天仙皆是十地菩萨方便化现。”

《白宝口抄》卷百五十六·北斗法第二云：小野僧正抄云：问云：“北斗七星者，即妙见菩萨。《大集》具说云云。今私记文者，仙人语也。”答：“北斗是文殊师利菩萨异名也。岂不审耶？云云。”或云日月五星出自文殊光明御口，光中现五星，自左右眼光现日月。或云：罗睺星；普贤，或毗婆尸佛。土曜；大日，或十一面（观音）。水曜；不动，或水面观音，或微妙庄严身佛。金曜；弥陀，或不空羼索。日曜；观音，或虚空藏。计都；文殊，或不羼索。月曜；势至，或千手。木曜；药师，或马头观音（图4-17）。

或说云：“九曜本地七佛药师加日光月光也。”或云：“罗睺星摄木曜，计都星摄金曜，故九曜即七曜也。”《一字末法心咒经》云：“星宿

天仙皆是十地菩萨方便化现。”《弥勒经疏》云：“菩萨现天神化邪见众生，或诸星宿皆是大日如来之一德，故大日所变也。”^①（图4-18）

萧登福认为密宗沿用了道教神：“一、天神：通常是指天帝及风雨雷电、日月星辰等神；密教方面，较常用者有青赤黄白黑五方天帝及北辰、南北斗、萤惑、太白、二十八宿等星神。二、地祇：包括山川大地、江河湖泽、林木道路、门户井灶、宅厕之神等；这一类神祇中，较可看出受道教影响者，如：五岳四渎、城隍社庙、六甲禁忌、青龙、白虎、朱雀、玄武、灶君、土公、飞尸、伏住、溷厕之神等。三、冥神：包括诸鬼与冥府诸司；在这方面，如太山府君、判官、善恶童子、司命、司禄等。”萧登福的观点并不一定正确。但不管如何，佛教早已有如上神祇了，并非从道教中吸纳，而可能从传统中华文化中汲取。^②

至于黄道十二宫，据萧登福介绍：黄道十二宫本是印度的占星术，唐代不空译《文殊师利菩萨及诸仙所说吉凶时日善恶宿曜经》及敦煌出土之伯四零七一号《十一曜见生

① 萧登福：《道教星斗符印与佛教密宗》，台北：新文丰出版股份有限公司，1993年，第151—153页。

② 萧登福：《道教与密宗》，第511页。





图 4-17 宝宁寺 北斗七星



图 4-18 宝宁寺 太阳金星木星水星火星土星

图等历算玄文》中，都提到了西洋黄道十二宫之名（图 4-19）。

在密教中，日月星辰等天仙的基本功能都是主宰人的性命、祸福和凶吉的。而水陆法会的修斋仪轨恰恰是按密宗的教义编撰的，作为按密教仪轨编撰的水陆法会修斋仪轨中的天仙当然是密宗神祇无疑。那么，出现在水陆画中的天仙图像也无疑是佛教神祇。

水陆画中的道教神祇实际上是密宗在中国形成和发展时被吸纳进佛教的神祇。它们出现在水陆画中，已经失去了道教神祇的身份和功能，

而完全是佛教神祇了。自此这些神祇进入佛教，就成为佛教神祇的组成部分。这些神祇进入佛教后，出现在佛教题材的绘画中，则直接沿用了道教原有图像。

因此，与其说佛教吸纳了道教神祇，不如说佛教向中华传统文化学习，道教也是中华传统文化的重要组成部分，民间信仰更是根植在中华传统文化的土壤。儒、释、道文化的确是融合共生的，实际上包括儒、释、道在内的多种文化共同组成了中华传统文化。



图 4-19 宝宁寺 宝瓶金牛天蝎巨蟹磨羯宫神等众





第三节 水陆画中的民间信仰神祇

进入水陆画神祇系统的民间神祇，影响巨大的有关羽和二郎神^①，影响小于上述两位的有药王、蚕神、马鸣菩萨等。下面，笔者将以崇宁护国真君（图4-20）、清源妙道真君（图4-21）和十代名医等众（图4-22）为例看佛教是如何增添自己的神祇的。



图 4-20 毗卢寺 崇宁护国真君



图 4-21 毗卢寺 清源妙道真君

关羽作为一个儒家历史人物，先后进入佛教、道教和民间信仰神祇体系，被信徒供奉。下面，笔者仅从作为佛教保护神的角度阐述其是如何进入佛教神祇体系的。

水陆画中的崇宁护国真君关羽，是作为具有佛教官观伽蓝护法功能的神祇出现的。关羽作为佛教官观伽蓝的护法神，佛门有自己的说法。

在佛教史上，关羽成为佛教伽

^① 关羽和二郎神一方面属于民间信仰神；另一方面，道教也把它们吸纳进自己的体系，并在宋代被信奉道教的宋真宗分别封为崇宁护国真君和清源妙道真君。鉴于它们的影响巨大，佛教也把它们吸纳进自己的体系，在水陆画中则是沿用了民间信仰的图像，虽是道教的称呼，实际上已经是佛教神祇。



图 4-22 毗卢寺 十代名医等众

蓝神出现在隋代。据《佛祖统纪》记载：隋开皇十二年（592）十二月，天台宗创始人智顓大师驻锡荆州，想在玉泉山创建弘法道场。一次，他打坐入定，定中忽见关羽、关平等趋前致敬，自称是当阳山之

主，愿意帮助智顓建庙，庙建成后，智顓为关羽等授了五戒。

（智顓）乃于当阳玉泉山创立精舍。及重修十住寺，道俗禀戒听讲者，至五千余人。初至当阳望沮漳，山色堆蓝，欲卜清溪以为道场。意





嫌迫隘，遂上金龙。池北百余步有一大木，婆娑偃盖，中虚如菴。乃于其处趺坐入定。一日，天地晦冥，风雨号怒……其夕云开月明，见二人威仪如王者，长者美髯而丰厚，少者冠帽而秀发，前致敬曰：“予即关羽……死有余烈，故王此山，大德圣师何枉神足？”师曰：“欲于此地建立道场，以报生身之德耳。”神曰：“愿哀悯我愚，特垂摄受，此去一舍，山如覆船，其土深厚，弟子当与子平建寺化供，护持佛法，愿师安禅七日，以须其成。”师既出定，见湫潭千丈化为平址，栋宇焕丽巧夺人目，神运鬼工，其速若是。师领众入居，昼夜演法。一日神白师曰：“弟子今日获闻出世间法，愿洗心易念，求受皈戒，永为菩提之本。”师即秉炉授以五戒。于是神之威德昭布千里，远近瞻祷莫不肃敬。^①

关羽成为佛教的伽蓝神及唐代和神秀有关的传说可参阅《历代神仙通鉴》卷一四：

（唐仪凤末年）神秀至当阳玉泉

山，创建道场。乡人敬祀关公，秀乃毁其祠。忽阴云四合，见公提刀跃马。秀仰问，公具言前事，即破土建寺，令为本寺伽蓝（自此各寺流传）。^②

关羽成为伽蓝宫观护法神的典故在明代朱时恩《佛祖纲目》中也有记载，故事内容大体和《佛祖统纪》的记载雷同：

智颢至荆州玉泉，入定一大木中……其夕云开月明，见二人威仪如王，前致敬曰：“予即关羽……死有余烈，得王此山。大德圣师，何枉神足？”曰：“欲于此地建立道场，以报生身之德耳。”曰：“愿哀悯我愚，特垂摄受，此去一舍，山如覆船，其土深厚，弟子当与子平，建寺化供，愿师安禅七日，以须其成。”既出定，见湫潭千尺化为平地，栋宇焕丽，巧夺人目，遂领众入居，演法一日。神白颢曰：“弟子今日获闻出世间法，愿洗心易念，求受皈戒，永为菩提之本。颢授五戒。”^③

关公成为佛教伽蓝宫观的护法神，在《解梁关帝志》中也有记载：

神（关公）既受了五戒，智者言

①（宋）志磐：《佛祖统纪》卷六《智者传》，载（日）高楠顺次郎、渡边海旭：见CBTEA, T49, No2035, P183, b06-C03.

② 转引自吕宗力、栾保群：《中国民间诸神》，石家庄：河北教育出版社，2001年，第847页。

③ 转引自（日）前田慧云、中野达慧：《卍新纂续藏经》第85册，No. 1594，东京：株式会社图书刊行会，1989年。

于晋王（杨广），广上其事，赐以嘉名。而（关）公遂为此寺伽蓝神矣。^①

据《古今图书集成·神异典》卷三七伽蓝辨所载：

禅林道院中有护法神，曰伽蓝。或当户而立，或拱侍于傍（旁）。神不拘一，而以关帝作伽蓝者，大概十八九。夫释道各崇其教，今护法则争尚圣帝何也？或曰：世传圣帝受天台智者智顓五戒，得为伽蓝神，故释氏尚之。或曰：圣帝精灵亘古，今可资以怵伏群邪，故道家又尚之。^②

从以上所引材料来看，关羽既是民间信仰之神，又是道教信仰之神，如今又成为佛教信仰之神，三者并不矛盾。进入佛教的道教或民间信仰神祇都在佛教史上有一个典故，这个典故成为该神祇进入水陆画的重要依据。根据典故，关羽等神祇进入佛教体系，成为佛教的神祇。

关羽是如此，其余民间信仰神祇也是如此。二郎神也是佛教、道教和民间信仰中经常出现的神祇。关于二郎神如何进入佛教神祇谱系，佛教史上有二郎独健的典故。据不空译《毗沙门仪轨》载：

北方大毗沙门天王，唐天宝元载壬午岁，大石康五国围安西城，其年二月十一日，有表请兵救援。圣人告一行禅师曰：“和尚，安西被大石康□□□□□国围城，有表请兵。安西去京一万二千里，兵程八个月。然到其安西，即无朕之所有。”一行曰：“陛下何不请北方毗沙门天王神兵应援？”圣人云：“朕如何请得？”一行曰：“唤取胡僧大广智即请得。”有敕唤得大广智到内，云：“圣人所唤臣僧者，岂不缘安西城被五国贼围城？”圣人云是。大广智曰：“陛下执香炉入道场，与陛下请北方天王神兵救。”急入道场请，真言未二七遍，圣人忽见有圣人二三百人，带甲于道场前立。圣人问僧曰：“此是何人？”大广智曰：“此是北方毗沙门天王第二子独健，领天兵救援安西，故来辞。”圣人设食发遣，至其年四月日，安西表到云：“去二月十一日巳后午前，去城东北三十里，有云雾斗暗，雾中有人，身長一丈，约三五百人，尽着金甲，至酉后鼓角大鸣，声震三百里，地动山崩，停住三日，五国大惧，尽退军。抽兵诸营坠中，

① 宋万忠、武建华标注：《解梁关帝志》卷四，太原：山西人民出版社，1992年。

② 转引自吕宗力、栾保群：《中国民间诸神》，第847页。





并是金鼠咬弓弩弦，及器械损断，尽不堪用。有老弱去不得者，臣所管兵欲损之，空中云放去不须杀，寻声反顾，城北门楼上有大光明，毗沙门天王见身于楼上，其天王神样。谨随表进上者。中华天宝十四载，于内供养僧大悲处，写得经及像。至大历五年，于集洲见内供养僧良贲法师，移住集洲开元寺，勒经像与大悲本同。”^①

佛教史上讲述了一个毗沙门天王带着二儿子独健杀退敌兵的故事，并且把西方的二郎独健的形象和中国本土的二郎神形象重合起来。水陆画中的独健着黄袍随行哮天犬，壁画榜题是“清源妙道真君”，这是中国本土的二郎神形象，也是二郎神进入佛教神祇谱系的开始。这个故事不止一次出现在佛典中。《北方毘沙门天王随军护法真言》^②、《北方毗沙门天王随军护法仪轨》^③、《佛祖

统纪》二九卷^④、《大宋僧史略》^⑤等均有记载。从此二郎神从道教和民间信仰中进入佛教中。这个二郎神指的是西方的毗沙门天王二子独健。水陆画中出现清源妙道真君显然是佛教神祇谱系中的二郎独健，也许是为了适应民众的需要和“清源妙道真君”封号在民间的广泛影响力，水陆画榜题没有用二郎独健这个名字，而是用了“清源妙道真君”这个封号，图像上则完全沿用了民间信仰上广为大众接受的二郎神的形象。

当然，二郎神进入道教神祇谱系的传说^⑥和二郎神进入民间信仰神祇谱系的传说^⑦各有自己的传奇，但已经不是本书的话题了。

药王也是会出现在水陆画中的较为固定的神祇。

药王在《新搜神记·神考》的记录中既是民间信仰神祇和佛教神

① (唐)不空：《毗沙门仪轨》，载(日)高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第21册，No.1249，第228页中。

② 转引自(日)高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第21册，No.1247，第225页中一下。

③ 转引自(日)高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第21册，No.1248，第224页下。

④ 转引自(日)高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第49册，No.2035，第375页中。

⑤ 转引自(日)高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第54册，No.2126，东京：大正一切经刊行会，1924—1934年。

⑥ 道教神祇谱系中的二郎神是青城道士赵煜，其进入道教神祇谱系的典故此处不赘述。

⑦ 民间信仰神祇谱系中的二郎神是杨戬，其进入民间信仰谱系的典故此处不赘述。



祇，又是道教神祇。此处仅讲其成为佛教神祇的典故：

惟《释氏稽古略》载：药王姓韦氏，名古，字老师，疏勒国人，开元二十五年至京，纱巾毳袍，杖藜而行。腰悬数百葫芦，普施药饵，以一黑犬自随。凡有患者，古视之即愈。帝与皇后敬礼之，并图其形容，朝夕供养，称为药王菩萨。^①

在《新搜神记·神考》中被引用的这个典故在佛教内典《释氏稽古略》也有记载，只是文字略有差异：药王姓韦氏。名古。字老师。疏（疏）勒国人。开元二十五年至京。纱巾毳袍杖藜而行。腰悬数百葫芦。普施药饵。以一黑犬自随。凡有患者。古视之即愈。帝敬礼为药王菩萨。皇后图其形而供养之（出本草序及神仙传）。^②

而志磐《佛祖统纪》卷四十^③也记录了药王菩萨的故事。很明显，出现在水陆画中的药王形象也是佛教对药王的崇拜，完全和道教及民间信仰无涉。在水陆画中，药王很明显是

孙思邈的形象。孙思邈肯定有一个进入道教神祇谱系和民间信仰神祇谱系的传奇故事，此处亦不赘述。

通过以上对关羽（崇宁护国真君）、二郎神（清源妙道真君）、药王分析可知，佛教水陆画中的一些表面看来属于民间信仰的神祇，实际上是佛教崇拜的神祇，也是道教供奉的神祇。其余如蚕神^④、太岁日游神等民间信仰神祇也在佛教史上有着这样或那样的故事，留下了他们进入佛教的痕迹。在水陆画神祇谱系中他们是具有特定身份和功能的佛教神祇。在图像上，由于完全沿用中国民间原来的图像系统，人极易误会水陆画题材的性质。与其说是佛教从道教那吸纳，还不如说是儒、释、道在相互融合的过程中分别吸纳了在中华传统文化中影响巨大的神祇，把这些神祇引入自己的神祇谱系，成为自己供奉的神祇。儒、释、道融合不是泯灭个性，而是更加泾渭分明，并且在这种融合中中华传统文化更加繁荣。

① 转引自吕宗力、栾保群：《中国民间诸神》，第437页；（元）释觉岸：《释氏稽古略》卷三，载（日）高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第49册，No.2037，第826页上一中。

② （元）释觉岸：《释氏稽古略》卷三，载（日）高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第49册，No.2037，第826页上一中。

③ 转引自（日）高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第49册，No.2035，第373页下。

④ 蚕神在佛教中被神化为马鸣菩萨，见萧登福：《道教与密宗》，第521页。



第四节 水陆法会的超度对象

水陆画中的第五组是往古人伦和孤魂。往古人伦图像中出现许多儒家历史人物，这是以往学界认为水陆画是儒、释、道融合题材的重要原因之一。这些历史人物包括往古圣德明君、往古后妃宫院夫人、往古协赞臣僚、往古为国亡躯力士、往古儒流贤士、往古孝子顺孙、往古贤妇烈女、往古宫人女官（图4-23）等，这些人物在图像上也沿用了以往创造出来的固有的形象。也就是说，水陆画中出现的历史人物的形象和以历史人物为题材的绘画中的人物形象是完全一样的，因此往往让人误认为是儒家题材。

但在佛教水陆画中，这些儒家历史人物是佛教佛事水陆法会的超度对象而不是儒家题材，这是判断水陆画题材的重要依据。那么，为何说儒家历史人物是水陆法会的超度对象呢？

下面这段话是《天地冥阳水陆仪文》中奉请往古人伦之前的叙述：

盖闻上自三皇，下该五帝，明

王圣主，次第相承。或临万国以称尊，或居一方而独霸。金枝玉叶，圣后贤妃，周公孔子之儒，伯夷叔齐之士。文卿武将，为国亡躯，一切英贤（图4-24）。九州岛四海之内，儒流释道（图4-25）之间，乃至今宵施主，檀越家亲等众，任是荣枯贵贱，终成白骨微尘，同居幻化之乡，未出轮回之际，纷纷天谢，实可哀怜。若非甘露门开，毕竟无由解脱。是以今宵会首，大启无遮，西资极乐之因，上助菩提之路。今当召请，即是往古人伦。^①

这段话体现了佛教的六道轮回的思想。“佛教在时间上将世界分为过去、未来、现在三世，认为一切众生之轮回，总在此三世中往复。而在种类上，则将一切众生分为天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜牲六种，称为‘六道’。需要说明的是，这里所说的地狱，并非是指地狱指处所，而是生活在地狱中的一类众生。所谓的‘天’，则是一种比人高级的生命现象。‘阿修罗’，略称‘修罗’，另译‘阿须罗’‘阿须伦’、‘阿素洛’等，意译为‘非天’‘不端正’等，原是印度神话中的战斗

^①《天地冥阳水陆仪文·召请往古人伦仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。



图 4-23 毗卢寺 往古宫人女官





图 4-24 毗卢寺 为国亡躯忠臣烈士

神，后被佛教纳入‘天龙八部’之中。佛教认为，众生之轮回，就是在这六道中的因果轮回。一般说来，修习善业，坚信佛法，严守戒律，可以获得善果，也就是可以转生为天、人，享受天人快乐；反之，如

果坚持恶业，诋毁佛教，恶见恶行，则只能轮回为阿修罗、地狱、畜牲、恶鬼。遭受地狱等的苦果。佛教认为，众生之来世究竟会轮回到哪一类别之中，完全是众生自身今世业行的结果，而一切善恶业国，只能



图 4-25 毗卢寺 往古孝子顺孙和往古儒流贤士冥前





由作业者自己承受，别人是不能代替的。即使亲如父子，同样也不能代替。这就严格规定了‘因果报应’的一般原理，即各自受报。佛教同时又认为，众生在六道中的轮回，也不是一成不变的，是随自身行为变化而变化的。即使今生贵为天人，如果行事乖张，违反犯律，造诸重罪，来生也会坠入阿修罗、地狱、畜牲、饿鬼道中……众生之六道轮回虽是确定不移，而轮回之趣向则具有极大的灵活性。”^①很明显，按照佛教的教义，人间帝王将相、王子后妃，虽是生前享尽荣华富贵，但由于生前犯下的罪孽，死后要坠入地狱。

那么，六道是遵循什么轮回的呢？六道轮回和佛教中的因果报应是联系在一起的。佛教认为“众生之行善与作恶，都会为自己带来相应的果报。佛教认为业有三种，即是身、语、意三业。身、语、意三业，实际上包括了众生的全部活动。从道德性质上说，佛教又将众生业行分成两种，即是善业和恶业。以善恶诸业为因，能招致善恶不同的果报，是为业果。众生行善则得善报，行恶则得恶报，这就是所谓的

‘善有善报，恶有恶报’。而得到善恶果报的众生，又会在新的生命活动中造作新的身、语、意业，招致新的果报，故使凡未解脱之众生，都会在业与报的因果联系中循环往复，这就是佛教所说的‘轮回’”^②。

根据佛教六道轮回和因果报应的教义，这些忠臣烈女、孝子贤孙、明君高贤，无论生前贫穷还是富贵，无论是帝王将相还是平民子弟，根据生前业报，在六道中轮回，该上天堂的上天堂，该下地狱的下地狱，该为畜牲的化为畜类，想要得到解脱，只能借助水陆法会的功德得以超升。这一点在水陆缘起中也有提及。因坑埋赵国四十万大军的白起坠入地狱，万劫不复，就托梦给西京英禅师找到水陆仪文，举办水陆法会来使其超生人间。梁武帝的亡妃郗氏生前因性酷妒化为蟒蛇，梁武帝为之举办水陆法会往生天人。水陆画中出现姜尚、诸葛亮、关羽、尉迟敬德等形象尽管按儒家的标准是后世景仰、学习的榜样，是忠臣良将，可堪大用，是国家社稷的栋梁，但是在佛教水陆画中，这些人很可能就违反了佛教教义，比

^① 黄夏年主编：《佛教三百题》，第249—250页。

^② 黄夏年主编：《佛教三百题》，第248—249页。

如这些人都杀人无数，是犯了杀生之戒，死后要下地狱。坠入地狱永世不得超生，需要水陆法会来超度亡灵往生天堂。

往古人伦是水陆法会的超度对象还可以通过中水陆画中的孝子来说明（图 4-26）。

古代最早记载孝子的书，大概现已亡佚，今所见孝子事迹主要集中在唐宋时代编撰的类书，如《艺文类聚》《初学记》《太平御览》和《太平广记》中。然而，不可忽视的是，这些孝子事迹还出现在佛教典

籍《法苑珠林》中。

唐道宣编撰的《法苑珠林》，其资料很多来自类书，例如《艺文类聚》《初学记》等。那么，《法苑珠林》中为何要辑录儒教的孝子故事呢？

《法苑珠林·忠孝篇第四十九·述意部第一》这样表达孝悌的思想：

窃闻孝诚忠敬，高迈董黯之贤；反慢尊亲，罪过王寄之逆。是以木非亲母，供则响溢千龄；凡非圣僧，敬则光逾万代。理应倾心顶



图 4-26 公主寺 往古孝子顺孙众





戴，获富无边。何得起慢高心，反生轻侮也。所以立身行道，扬名于后代。终身尽孝，实建国之前美。故念子路见于孔丘曰：“由侍二亲之时，常食藜藿之食。为亲负米百里之外。亲没之后，南游于楚，从车百里乘，积粟万钟。累茵而坐，列鼎而食。犹愿食藜藿之食，为亲负米，不可复得。”每感斯言，虽存若亡。父母之恩，云何可报！慈深河海，孝若涓尘。永牧长号，痛贯心首。俗称乳辅生我肉身，一世之恩尚复难报，况复如来大悲普洽，等同一子，拔除三涂，得离四生，长辞八苦，永御三乘，静思恩重，岂同凡俗。内心崩溃，如焚如灼。情切于理，痛甚刀割。历劫瞻敬，长荐珍羞，亦未能报须臾之恩。故《涅槃经》云：“佛有一味大慈悲，愍念众生如一子。众生不知佛能救，毁谤如来及法僧。”^①

很明显，既然侍奉父母天经地义，那么侍奉众生之父佛祖更是理所当然。

《法苑珠林·忠孝篇第四十九·睽子部》叙述了睽子为了盲父母有鹿乳吃而混迹鹿群，被打猎的国王误射死。王得知实情为之感动，

把睽子的父母当作自己的父母来侍奉。而同一出处的另一《睽子经》则这样叙述结果：

于是第二忉利天王坐即为动，以天眼见二道人（睽子父母）抱子呼哭，乃闻第四兜率天宫皆动。释梵四天王即从第四天王如人屈伸臂顷，来下睽前，以神药灌睽口中。药入睽口，箭自拔出，更活如故。父母惊喜，见睽已死更活，两目皆开。飞鸟走兽皆大欢喜，风息云消，日为重光。泉水涌出，众华五色，树木华荣，倍于常时。王大欢喜，不能自胜。礼天帝释，还礼父母及与睽子，愿以国财以上道人。睽曰：王欲报恩者，王且还国，安隐人民，皆令奉戒。王勿复射猎，天伤虫兽。现世身不安隐，寿尽当入泥犁中。人居世间，恩爱暂有，别离久长，不可常保。王宿有功德，今得为王。莫以得自在故，而自放逸。王自悔责，从今已后，当如睽教。从者数百，皆大踊跃，奉持五戒。王辞还宫，令国中诸有盲父母如睽比者，当得供养，不得捐舍，犯者重罪。于是国中皆如王教，奉持五戒十善，死得生天，无入三恶道。佛告阿难：宿世睽子者，我身是也。盲父者，

①（唐）释道世著，周叔迦、苏晋仁校注：《法苑珠林校注》三，北京：中华书局，2003年，第1471—1472页。

今父王悦头檀王是。盲母者，夫人摩耶是。迦夷国王者，阿难是也。时天帝释者，弥勒是。使我疾成无上正真道者，皆由孝德也。^①

这则佛教典籍完全体现了释迦前生为人时对父母尽孝，从而把佛教的观念和儒教的伦理观念结合起来，在当时应该是起到了推广佛教的作用。孝子故事编入佛教典籍之中，成为佛徒耳濡目染的典范。

《法苑珠林·忠孝篇第四十九·业因部》中的感应缘则收录了郭巨、丁兰等孝子故事。

很明显，佛教吸收的儒家孝悌观念成为佛教的基本教义之一，并和佛教的因果报应、生死轮回的观念结合起来，最终达到孝子顺孙作为忠孝之人因而理所当然地“奉持五戒十善，死得生天，无入三恶道^②”的目的。^③既行了王化，又有益于佛教的传播和发展，这也是佛教不断中国化的一个重要步骤。

水陆画中的孝子图像很明显是鼓励世人孝顺父母，这样就可以免得死后坠入三恶道，而往生天道和

人道。这些故事和图像本为平常百姓耳熟能详，佛教水陆画沿用这些图像可以起到全面推广其佛教教义和价值观的作用。

据此，如果是按儒家的伦理道德观念，这些历史人物应该是被褒扬和歌颂的对象。恰恰在水陆画中，这些历史人物并不是被褒扬和歌颂的对象，而是按佛教的教义，这些历史人物和另一组图像孤灵一样是水陆法会的超度对象。这两组图像属于水陆法会的超度对象，并不属于神祇行列，而应该归于鬼灵。这些亡灵在地狱中受苦受难，不能超生，水陆法会举办的目的就是要超度亡灵往生西方极乐净土世界。

儒家历史人物是被纳入佛教水陆画图像体系的，其功能就是被超度。其性质和进入了佛教的道教和民间信仰神祇一样，是进入了佛教佛事水陆法会超度对象的儒家历史人物，和以褒扬及歌颂为目的的儒家历史题材的绘画有重大区别。

在水陆法会中，孤魂野鬼和王子王孙、后妃宫女等人伦一样，是

①（唐）释道世著，周叔迦、苏晋仁校注：《法苑珠林校注》三，第1482—1483页。

② 据任继愈《佛教大辞典》：三恶道，梵文 Tridurgati 的意译，因果轮回的教义之一。谓众生依所造恶业而坠入之三恶处：第一，“地狱道”，造上品十恶业者的坠入处；第二，“饿鬼道”，造中品恶业者的坠入处；第三，“畜生道”，造下品恶业者的坠入处。

③（唐）释道世著，周叔迦、苏晋仁校注：《法苑珠林校注》三，第1482页。





水陆法会的两大超度对象，在水陆法会中是被平等对待的。

孤魂生前因某种原因恶死，坠入地狱无法超生。举办佛教水陆法会最重要的目的就是要超度这些受苦受难的冤魂，尽皆超度，无遮无碍。正如《天地冥阳水陆仪文》中所说：

盖闻心珠本净，六尘蒙般若之光；智鉴原明，八垢昧菩提之莹。良以茫茫六趣，递分物我之情。蠢蠢四生，互起亲疏之意。或则善恶迭用。升沉于地狱人天，黑白兼彰，出入于修罗鬼畜。不知三界内是苦。岂信六合里非真。处人间八苦煎熬，居天上五衰逼迫。因贪染欲，遂起爱憎，情勿遂烦恼蔓延，求不得无明炽盛。冤仇既结，杀戮相交。岂论高低贤愚贵贱，六根俱足，一性圆明，不自觉知，尚沦生死者哉。上来召请，往古人伦，已降临道场于香坛内。今当召请，即是十类五姓无主孤魂（图 4-27）。^①

往古人伦和孤魂作为水陆法会的超度对象，正是通过水陆法会，或往生天人，或往生人道，或在地狱中超升。往古人伦中出现的儒家历史人

物无疑也只能归入六道轮回中的芸芸众生。以往学界认为，由于水陆画中出现了儒家历史人物就把水陆画当成儒、释、道融合题材的说法无疑值得商榷。

水陆画应该是佛教题材的绘画作品。儒、释、道融合是中华文明在演进过程中发生的，儒、释、道文化的互鉴融合共同合成了中华传统文化，正是这种融合让中华文化日益博大精深。而为融合做出重大贡献的儒、释、道文化则在这种融合中更加泾渭分明，更加具有自己的特点，更加具有自己的文化属性。其文化属性没有因为吸纳了对方的几个崇拜神祇而发生改变。因此，水陆画不是儒、释、道合一的题材，而是佛教题材。

水陆画中的神祇尽管包罗万象，似乎把道教、民间信仰中稍有影响的神祇都收入其中，但这些神祇是在长期的儒、释、道和民间信仰的大融合中进入了佛教的，实际上已变成佛教神祇。水陆画中出现的儒家历史人物是水陆法会的超度对象，他们和孤魂一样，正在地狱中等待被超度。

^①《天地冥阳水陆仪文·召请孤魂仪》，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。



图 4-27 毗卢寺 炎天暑热





第五章

水陆画个案研究





水陆画的题材明确后，接下来的工作就应该是对其内容进行介绍和考订了。宋代以来（特别是元、明、清），水陆画伴随着水陆法会的举办在古老的中国大地上流传。久经岁月洗礼，这些水陆画绝大部分已残毁，留存下来的水陆画几乎全部集中在北方地区。因此，本章对之进行一个较为完整的介绍，并对水陆画的排列、神祇名称等进行深入研究。

本章先把部分留存的水陆画做一个大概的介绍和分析，鉴于《天地冥阳水陆仪文》可以用来释读全部现存元、明、清水陆画，笔者使用《天地冥阳水陆仪文》对现存水陆画进行释读，通过个案研究，说明现存水陆画的释读依据是《天地冥阳水陆仪文》。

水陆画有自己的神祇系统，有自己独特的面貌，和其他佛教画、道教神仙画有很大的差异，必须将水陆画的神祇系统对照仪文进行深入研究。

第一节 现存元、明、清水陆画概述

水陆画到晚唐形成完整体系，之前应该就存在。敦煌文献《结坛、散食发愿文》中提到了祇请的神祇，大致可以和画史记载相映证。由于《天地冥阳水陆仪文》是南宋末年成文的水陆文献，本书重点研究这份仪文，因此本章对水陆画的个案研究依然集中在元、明、清，唐五代的水陆画研究，留待其他专著论述。

就目前调查的情况看来，就水陆壁画而言，主要集中在山西和河北。山西水陆壁画应该有超过 17 处之多^①，河北至少有 4 处^②；陕西及北方其他各省均发现有水陆壁画，数量巨大。水陆壁画中青龙寺艺术水水平最高。这堂具有元代艺术风格的水陆画作品，和永乐宫三清殿的艺术有一脉相承之处。就卷轴画来说，北方地区目前发现近万轴，包括首都博物馆、故宫博物院、甘肃

① 山西境内水陆壁画笔者于 2005 年亲自考察过的是稷山青龙寺、灵石资寿寺、繁峙公主寺、浑源永安寺、太谷圆智寺、阳高云林寺、太谷净信寺等七处，之后陆续观摩调研水陆画上千幅；据李宏如编，内蒙古人民出版社出版的《五台山佛教》一书介绍：五台正觉禅寺“正殿内有明万历四十六年（1618）绘制的水陆壁画”，五台李牛寺（东文殊寺）存清初水陆画 78 幅；据《山西寺观壁画》，山西境内有水陆画的寺院为河曲县圣寿寺、临汾市兴佛寺、阳曲县不二寺、山西洪洞广胜上寺、陵川县南吉祥寺等处。但目前可能不存。另外近年有不少新的水陆壁画被发现和研究，不赘述。其余尚未被发现的水陆壁画应该还有很多。目前北方各省应该都有尚未被发现和走进研究视野的水陆壁画。

② 河北境内目前所知的为四处：毗卢寺、昭化寺、故城寺和重泰寺。



古浪县博物馆、民乐县博物馆、山丹县博物馆和武威市博物馆。河北藏有水陆卷轴画约 2000 件，山西也有明清水陆卷轴画几千轴，其余零星散落在各省。^① 海外藏有诸多水陆画精品。明景泰年间的水陆画现流失在法国吉美博物馆、美国大都会艺术博物馆、克利夫兰艺术博物馆等机构。这些画是目前所见艺术性最高的明代水陆画佳作，在艺术上和宝宁寺明代水陆画有前后传承关系。另外，明代和明代以前山西曾经有水陆卷轴画的寺观非常多。柴泽俊《山西寺观壁画》曾记载：据山西考察所得，其境内寺庙中明代和明代以前曾悬挂水陆卷轴画者，不下数十处之多。例如：繁峙县岩山寺、朔州市崇福寺、高平市开化寺、洪洞县广胜寺、稷山县青龙寺、右玉县宝宁寺、天镇县慈云寺、大同市华严寺、阳高县云林寺、应县净土寺、阳曲县不二寺、太原市崇善寺、崛娄山多福寺、天龙寺圣寿寺、太谷县圆智寺和净信寺、灵石县资寿寺、隰县小西天、襄汾县普

静寺、新绛县白胎寺和福盛寺、平顺县龙门寺、长子县法兴寺、繁峙县三圣寺和公主寺、高平市定林寺、偏关县白云寺等。^② 另外，南方各省发现不少宗教画，被坊间呼为南水陆画。和这些画有配套的宗教仪式，被学界呼为民间宗教（地方宗教）。台湾的研究者以李丰懋、谢聪辉、谢世维等为代表，香港以华南学派等为代表。北京及福建等地也有学者在从事相关的研究，或进行宗教人类学方面的调查研究工作。他们大多数人并不关注与仪式相关的宗教画，因此，对这些宗教画的性质不太关注。这批宗教画大多分布在江西、福建、浙江、江苏、湖南、四川、贵州、云南等地，被一些研究者误为南方水陆画，或误称为道教水陆画，认为是和北水陆画相呼应的南水陆画。这是对笔者南北水陆法会概念的误读。这批宗教画性质和文化属性另有来源，此处暂不谈。

另外，佛教有水陆斋和水陆画，道教有黄篆斋和黄篆画。两类不同文化背景和文化类型的宗教的斋醮

① 据了解，近年来宗教卷轴画在福建、湖南、贵州、四川、江西、云南等南方地区有发现，大部分年代较晚，一般是清末或民国时期，也有少量明清精品，其内容也变得更加庞杂，甚至出现完全道教主神或道教佛教巫教神共有的情况，诸如佛、菩萨、三清、四御、道教真人、盘古等。这些都是地方宗教道场画，是民间宗教的重要组成部分。这部分将有专门论述，另成专著。另外，一些艺术性较强的水陆画有流失海外的现象，如法国就藏有一堂明景泰年间的水陆卷轴画。这些寺院笔者尚未全部走遍，对于是不是全为水陆画不敢完全肯定。

② 柴泽俊编著：《山西寺观壁画》，第 114、153 页。



都是用于度亡的，画的绘制风格和技巧有极大的相似性，不少研究者分辨不清，以为它们都是水陆画。甚至，又有学者根据黄篆画中的道教三清四御等道教神祇认为道教也

有水陆画。这些都是错误的认识。

表 5-1 为现存（部分）笔者亲往考察或资料保存较为完整的水陆画的基本情况。

表 5-1 现存（部分）水陆画基本情况一览表

寺名（包括殿名）	分布地点	名称	构图方式	年代	主要内容
青龙寺	山西稷山	腰殿水陆壁画	拱卫式	元至元二十六年，（1289）部分明代补绘 ^[1]	水陆画
公主寺	山西繁峙	水陆殿 ^[2]	拱卫式	明弘治十六年（1503） ^[3]	水陆画
资寿寺	山西灵石	水陆殿 ^[4]	平行式	明成化十八年（1482） ^[5]	水陆画
永安寺	山西浑源	水陆殿 ^[6]	平行式	康熙十五年（1676） ^[7]	水陆画
故城（心佛）寺	河北蔚县	水陆殿	平行式	清代道光 ^[8]	水陆画
重泰寺	河北蔚县	水陆殿		清代 ^[9]	水陆画
毗卢寺	河北石家庄	水陆殿又称毗卢殿		16 世纪二三十年代 ^[10]	水陆画
云林寺	山西阳高	水陆殿 ^[11]		明代绘制，清代重修 ^[12]	水陆画
圆智寺	山西太谷	水陆殿 ^[13]		万历三十年（1603） ^[14] 经清代重修	水陆画
净信寺	山西太谷	水陆殿又称毗卢殿		崇祯三年（1631） ^[15]	水陆画
昭化寺	河北怀安县	水陆壁画		明代	水陆画
古浪县博物馆	甘肃古浪	水陆卷轴画		万历三十一年（1604）绘制 雍正六年（1728）重修（1604） ^[16]	水陆画
《水陆道场神鬼图像》	中国国家图书馆	水陆版画即粉本小样 ^[17]		明代成化年间 ^[18]	水陆画

注：[1] 关于青龙寺的绘制年代有几种不同的说法。祁英涛等《山西新发现的古建筑》青龙寺一节中，依其腰殿始建时所用脊榑下侧的木牌题字和壁画特点，将其定为元代作品。又据北壁东梢间所留年款题记，将北壁定为明代补绘。王泽庆《稷山青龙寺壁画初探》依据北壁东梢间的年款题记“绘画水陆大殿一座……大明丙戌年孟夏”则认为是明代作品；龚森浩《青龙寺壁画的艺术特色》认为青龙寺壁画“制作年代横跨元、明两个时期”（〔英〕普拉特等：《中国艺术》总第 2 集，吴蕾译。北京：人民美术出版社，2014 年）；潘洁兹《诸神来会——山西青龙寺壁画》认为“是与建殿同时期的作品（元至元二十六年，公元 1289）不过此壁画直到公元 1406 年（明永乐四年）方始完成……从壁画风格看，全殿是一致的”（〔英〕普拉特等：《中国艺术》总第 2 集，吴蕾译。北京：人民美术出版社）。柴泽俊《山西寺观壁画》一书认为青龙寺腰殿东、西、南三壁是建殿时即 1289 年所绘。因地震北壁损毁，元至正初年（1341—1344）补绘，元至正十六年（1356）北壁东梢间上隅坍塌后再次修葺，其后延至明永乐四年（1406）后人补画画师姓名和补书时的年款（柴泽俊编著：《山西寺观壁画》，第 61 页）。经实地考察和现有资料分析，笔者认为整堂壁画应在建殿时即 1289 年完成，但北壁和南壁均经过后代修复。

[2] 又称大佛殿。

[3] 大佛殿即水陆殿脊榑下侧有：“时起大明国弘治十六年（公元 1503 年）五月初九日吉时上梁”的题记。可知殿内壁画应不早于明弘治十六年。在水陆壁画中也有弘治十六年的题记。

[4] 又称东垛殿或水陆殿。

[5] 据现存寺内第二院东北碑亭的《建水陆殿碑记》所载：“每祈祷禳灾，旷野张挂水陆，几被风雨所阻而不得终其事，寺僧、俗徒遗长叹。遂提调门人圆果，同义官翟守完等各出金帛，营造水陆殿三间，落成于成化十六年，但殿内未及塑画，而空庵命回造化矣！圆果慨然复愿终其事，一旦命掘土，忽得先师原埋银八两，领门人银宽即日赴京买金，明年（公元 1481 年）而浑金佛像，再逾年而壁画水陆。至此，师徒事功殆两尽矣……大明正德十一年（公元 1516 年）岁次丙子三月上旬吉日。”（柴泽俊编著：《山西寺观壁

画》，第153页）可知资寿寺水陆壁画最早绘制于明成化十八年。但据寺内《重修资寿寺碑记》记载乾隆辛亥岁弥陀殿重修；《重修资寿寺新建寺南财神楼碑记》记载乾隆六十一年重修水陆殿。

[6] 又称传法正宗殿。

[7] 据寺内碑文：《永安寺置造供器记》知传法正宗殿内水陆画绘制于康熙丙辰年（1676年）。

[8] 据廖咏考察时带回的题记：“正梁底面墨书明武宗正德二年（1507年）题记：‘时大明国山西大同府蔚州东乡故城里故城寺德俊于正德贰年岁丁卯季秋吉旦。’”这是寺院建造年代，绘画应该在这之后。一般寺院建造之后，可能会同时绘制壁画，有的因某种原因可能在之后绘制壁画或毁掉了重画。故城寺的水陆壁画风格的确是清代的，有学者通过分析供养人和家谱的关系确定在清代道光年间（杨海勇：《蔚县故城寺壁画绘制年代考》，《文物春秋》2016年第5期）。笔者从杨说。

[9] 金维诺师据画风定为清代壁画，笔者亦持赞同的观点。

[10] 据康殿峰《毗卢寺壁画·毗卢寺壁画综述》一文考订，毗卢寺水陆殿壁画绘制于16世纪二三十年代。

[11] 即大雄宝殿。

[12] 据柴泽俊《山西寺观壁画·阳高云林寺大雄宝殿明代壁画》：“寺内现存大雄宝殿及殿内塑像、壁画皆为明物，与县志所述的营建时代吻合。清宣统元年（公元1909年），寺内曾装套修葺，但施资很少，葺补甚微，建筑形制及其殿内塑像、壁画原样未更改。”笔者考察云林寺时曾见到寺内存留的《云林寺重修碑记文》，此寺确在宣统元年重修，又见到水陆壁画，发现不少神祇风格呈现清代画风，因可以肯定在清代壁画经过修补。

[13] 又称大觉殿或圆觉殿。

[14] 笔者考察太谷圆智寺，发现一块明代碑刻，名为《绘画千佛水陆修完碑记》。据《绘画千佛水陆修完碑记》：“汉明帝梦感金身，始入中土，天下……正德年间迄万历十六年复建圣贤伽蓝二殿、鼓楼……塑诸圣像，始完……惜壁未画……主持僧果量号大宽者，正殿发水陆大会，景色新鲜……大明万历三十年岁次壬寅孟夏吉日。生员范仪撰，主持果量书。”根据题记，这堂壁画绘制于明万历三十年。但看壁画风格，显然经过清代重修。

[15] 笔者考察太谷净信寺，发现一块明代碑刻，名为《画冥阳水陆记》。据净信寺内《画冥阳水陆记》：“夫冥阳水陆者，宝罗法界，利恰群生，举阳则无遮无碍，启建则利圣利凡，梁皇礼感，天雨四华，宝志宣致，地摇六震，神功浩荡，凡有血气者皆知敬信，第见像□□，世人常欲像位，未尊礼无明，阳邑自有寺来过百年，募化水陆数次未果。里人姓扬，常登□□，善好施奉……将冥阳水陆绘于正殿壁间……诸佛菩萨明王罗汉金刚护法，左天藏递至九流百家，右持地大士递至三涂六道共一百五十二龛，自是灯光彻殿，佛面辉煌，见像生心，因心起敬，因敬获福……福慧齐臻。……工完者刻石□□，叙始末，后人知佛之有感如此……（施财施银者姓名略）崇禎三年岁次庚午孟夏吉日。邑痒生杜金奎、杜登撰文，杨春书。可以确知净信寺水陆画绘制于明崇禎三年。”

[16] 《修水陆功德记》：“夫水陆者，天地冥阳大会也。凡修斋设醮不惟赦诸苦恼，释诸冤愆，脱离业海，消除魔障，免轮回之生死，超万劫之尘涂，且兵盗晏息，天下升平，水旱无忧，岁稔时丰，福国庇民，功德难量。诚亘古之善果，现今之良因，至水陆缘起，自有仪文可稽，无容琐赘，第我和戎，阖属惟泗水堡敬供水陆一堂。于万历三十一年，有如金和尚募众重修，延至今日又百余年矣。奈日久复损不堪瞻仰，幸古浪峡香林寺性泰禅师募化本邑裱。”“贵官长者喜施乐助，攒重涓吉庆，赞功德圆满，谨此志名，永垂不朽！时（岁）雍正岁次戊申菊月吉旦”。从中可知此堂水陆绘制于明万历三十一年（1604），到雍正年重新装裱。

[17] 所谓粉本是画工用以作画的稿本的通称，有的也作为授徒之用，元代夏文彦《图绘宝鉴》中说：“古人画稿谓之粉本。”清代方薰《山静居画稿》中说：“画稿谓粉本者，古人于墨稿上加描粉笔，用时扑入兼素，依粉痕落墨，故名之也。”也有在画稿上依线扎出密密的小孔，作画时扑粉入绢壁，依痕勾描作画。还有的粉本系作为壁画小样作画前先给雇主审定，认同后才依样图绘，壁画损残时可作为修复时参照物。明代版画业发达，正好可以满足水陆法会普及的需要，水陆壁画绘制需要这些水陆版画，此处提到郑振铎先生收集的《水陆道场神鬼图像》的水陆版画其实也可以起到粉本小样的作用。《中国古代版画丛刊二编》第二辑：“我以为，版画《水陆道场神鬼图像》是用印刷制作方法制成的供各地画工临摹绘制使用的范本，同时兼有寺庙僧侣的宗教教材作用。”

[18] 该图由郑振铎先生在北京法源寺梵澄法师处购得。因系残本无题名，故郑振铎先生曾暂定名《天神鬼灵像册》，北京图书馆编《西谛书目》著录书名为《水陆道场图像》。现《水陆道场神鬼图像》藏于中国国家图书馆，成为国内外仅见的孤本。郑先生“考订为明成化间（1465—1487）所刻。”（本社编：《中国古代版画丛刊二编》第二辑）。





下面谈本章要解决的第三个问题——从表 5-1 中挑选部分有代表性^①的水陆画具体分析其构图方式。入选水陆壁画如下：青龙寺水陆壁画、公主寺水陆壁画、永安寺水陆壁画、云林寺水陆壁画、毗卢寺水陆壁画、故城（心佛）寺水陆壁画、重泰寺水陆壁画、资寿寺水陆壁画。这些水陆画保存完整，跨越时代较久，完全可以代表北水陆的整个面貌，具有很强的代表性。通过对这几堂水陆画的分析可知，水陆画中的六组神祇^②，即十方法界四圣六凡并不是按照上、下堂来图绘的，也不是按照上、中、下堂布置的，而是按水陆仪文的祈请神祇的顺序把六组神祇绘制在壁面上，其构图方法大致分成以下几种情况。

（1）拱卫式。指主要神祇被次

要神祇围绕的布局方式，呈现三面环绕式构图形式。代表寺院是青龙寺和公主寺。

青龙寺把四圣全部安排在六壁的最上位置。^③西壁是三佛并坐在最高处，弟子、菩萨、护法、天仙和下界神祇拱卫在三佛周围，正中一佛前有一供养比丘^④在叩首跪拜。

东壁虽残损不清，但隐约看构图方式是一样的。此两壁构图方式和公主寺东西两壁十分类同。南壁被殿门分开但殿门只开到壁面的中部，因此南壁中上部是一个整体。其中央顶部的佛像已毁，佛两侧对称两菩萨和两组十二宫神像，再向外则是对称的十大明王，一边五个，十大明王头顶分别有佛、菩萨变现的本尊像。中下部是年月日时四直（值）使者、部分下界神祇和往古人

① 表 5-1 中的圆智寺、净信寺、宝宁寺、古浪和水陆道场神鬼图像，虽看不出其构图方式，但可以肯定，这些水陆画的构图方法应该不出正文中分析的两类范围。因此，选用上述寺院壁画完全足以代表水陆画的构图方式。分析《明代宝宁寺水陆画》，可知宝宁寺明代水陆画明显属于平行式构图。如果把它当母本绘制壁画，则可以有三类平行式构图方式可以任意选择。据古浪水陆卷轴画图像资料，甘肃古浪 24 轴卷轴画则明显是平行式构图的第三类，类似于毗卢寺和云林寺的构图方式。由于这两寺的水陆画属于卷轴，因此构图方式在正文中略去不谈，水陆道场神鬼图像虽属水陆版画，但从现有图像资料分析，和资寿寺构图完全相同。据《中国古代版画丛刊二编》影印《水陆道场神鬼图像》，第 2 页即五佛坐像，五佛分成两排，上两佛，下三佛组成一页版画。第 3 页、第 4 页、第 6 页、第 7 页、第 9 页、第 10 页是明王和一菩萨。其余图像均属六凡。明王和六凡图像每页上均标明“左 + 数字”（如大梵天王标明是左十七）或“右 + 数字”（如阎罗大王标明是右四十六），一切都说明这是粉本稿。如果用《水陆道场神鬼图像》作为底本来绘制壁画，那么其构图方式必定类同于资寿寺。因把这两个归为一类。

② 根据《天地冥阳水陆仪文》，水陆画中的神祇鬼灵图像分成六组：正位神祇即四圣（佛、菩萨、明王、罗汉、弟子护法等）、天仙、下界、冥殿十王、往古人伦、孤魂。

③ 青龙寺面北背南，因此方位上和其他诸寺正好相反。

④ 柴泽俊《山西寺观壁画》认为此比丘是舍利弗。

伦。壁面因殿门分成东西两铺，因上述图像随之分成两部分，西铺神祇皆面向西壁，东铺神祇皆面向东壁，实际上在视觉上南壁东西两铺神祇是拱卫东西壁的主像（三佛）的。北壁开有殿门，亦分为东西两铺，东铺上部是四圣中的菩萨和罗汉，下部是冥府神祇，皆面向东壁，形成视觉上的拱卫东壁主像（三佛）的效果；西铺上部是四圣中的菩萨，下部是大阿难尊者和面然鬼王引导的孤魂。众神祇鬼灵皆面朝东铺，呈行进状，像是拱卫东铺^①和东壁神祇。因此，除南北壁的四圣外，东西壁和南北壁东西铺图像一起组成了两幅宏大的礼佛场面（图5-1）。

公主寺北壁是十大明王，东西壁以佛为中心，其余正位神祇、天

仙及下界神祇对称围绕在佛的周围，东西壁构图方式完全一致。佛和菩萨的体量较其余神祇要大，神祇中一般主尊较次尊大。南壁东西梢间为孤魂和往古人伦，孤魂和往古人伦没有分列在两个壁面，这两组鬼灵在东西梢间的壁面上均有安排。东梢间图像面朝东壁礼佛，西梢间的面朝西壁礼佛。在视觉上造成东西壁拱卫式构图的延伸。实际上，公主寺除北壁十大明王，东西壁和南壁东西梢间一起构成了两幅规模宏大的对称型拱卫式礼佛场面（图5-2、图5-3）。

（2）平行式。所谓平行式构图指的是和拱卫式构图完全相异的壁画排列方式，各神祇皆分组排列，层次分明。平行构图又分成三类。



图 5-1 青龙寺西壁及南壁西梢间、北壁西梢间

^① 北壁西铺孤魂离西壁更为接近，但没有面向西壁，而是面朝东铺和东壁，可能是因为孤魂是地狱众鬼，先要接受地狱主司的审判，再享水陆法会的福泽，并得以超升西方净土。



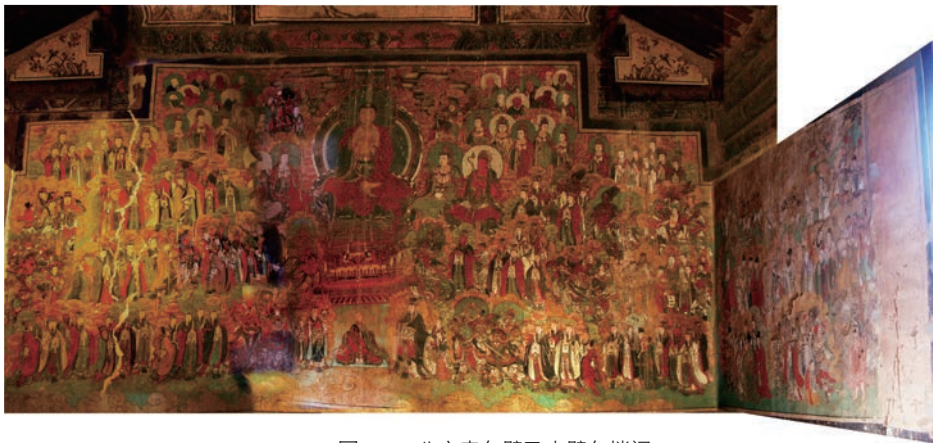


图 5-2 公主寺东壁及南壁东梢间



图 5-3 公主寺西壁及南壁西梢间

第一类是资寿寺；第二类是故城寺、永安寺、重泰寺；第三类是毗卢寺、云林寺。

资寿寺是明成化十八年（1482）的作品，后经清代重修，如今明代画风消失殆尽，明显呈现清代画风，

但构图方式大体未变。笔者 2006 年去资寿寺考察，发现南壁本来就没画图像，北壁^①和东壁图像现已不存，唯存西壁图像。

从图 5-4 可以看出，上部是五佛并坐，北侧有一举幡菩萨。五佛

① 据柴泽俊《山西寺观壁画》：“水陆殿内的佛坛位于后檐墙明间部位，两次间绘八大明王和坐佛各一尊。”说明柴泽俊先生考察时北壁图像尚存，绘的是八大明王，按说应该绘十大明王，不知柴先生考察时是否图像完整。鉴于笔者未亲见且现在图像不存，此壁图像暂且不论。



图 5-4 资寿寺西壁全图

以下的壁面从上到下分布着天仙、下界神祇、往古人伦和孤魂。因壁面残损严重，已看不清具体神祇的排列。“各类神祇分组布列，各组之间有层次而又不受层次局限，有间距而又互相穿插，由此构成既丰富灵活而又井然有序的畫面。”^① 据东西壁对称的壁画绘制规律，东壁图像应该和西壁类同。十方法界有四圣六凡，此寺独把佛和菩萨安排在最高处，其余神祇鬼灵则用平行式构图方式绘制在壁面上。

第二类是故城寺、永安寺、重泰寺。^②

故城寺、永安寺、重泰寺属于平行式构图，神祇鬼灵依序分组排列，但在细节上却另有差异。

故城寺东西壁天仙、下界神祇、冥府神祇、往古人伦和孤魂图像分组平行式基本对称分布，图像依序从上栏到中栏再到下栏由北向南平行排列，南壁东西梢间则绘画着往古人伦和孤魂。这两组鬼灵并不是分开绘制，而是基本遵照对称的形式，两组鬼灵图像在两个壁面上都有分布。图像亦分成三栏，从上栏到中栏再到下栏由西向东平行排列（图 5-5）。

北壁也因门而分成东西两梢间，东西梢间的明王则按照东西南北中的方位排列，在中央的是佛为本尊的明王图像，由于图像严重残损，无法复原图像（图 5-6、图 5-7）。

① 柴泽俊编著：《山西寺观壁画》，第 108 页。

② 故城寺、永安寺和重泰寺除北壁出现四大明王外，其余四圣图像皆未出现在壁画上，这种把水陆画中四圣做成雕塑，其余水陆神祇绘成壁画的形式应该是当时制作水陆画较为流行的方式。故城寺和重泰寺由廖昞先生调查，全部图像资料来源于导师金维诺先生。永安寺部分图像资料亦来源于金维诺先生。



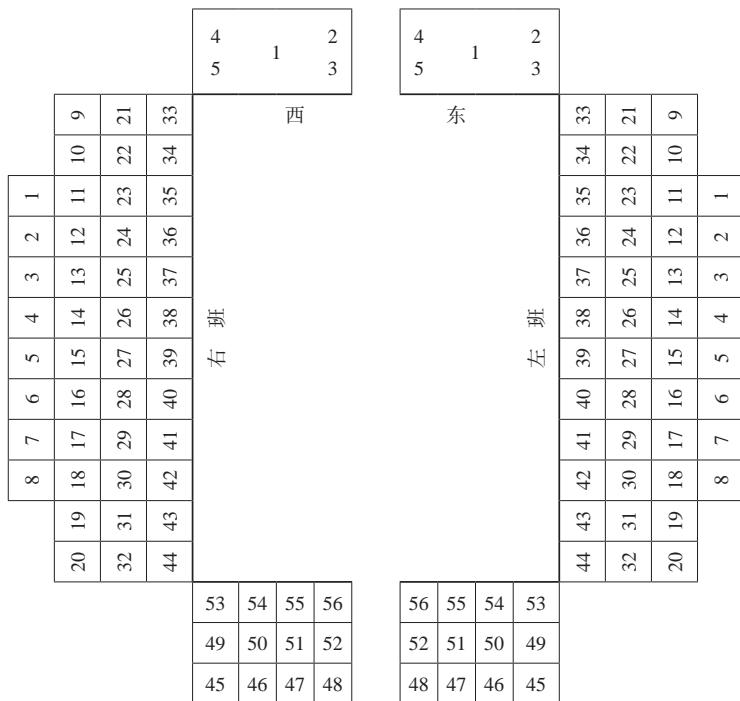


图 5-5 河北张家口蔚县故城寺水陆壁画分布示意图
注：数字即代表图像，后壁门两侧各画五身明王像，合计十大明王

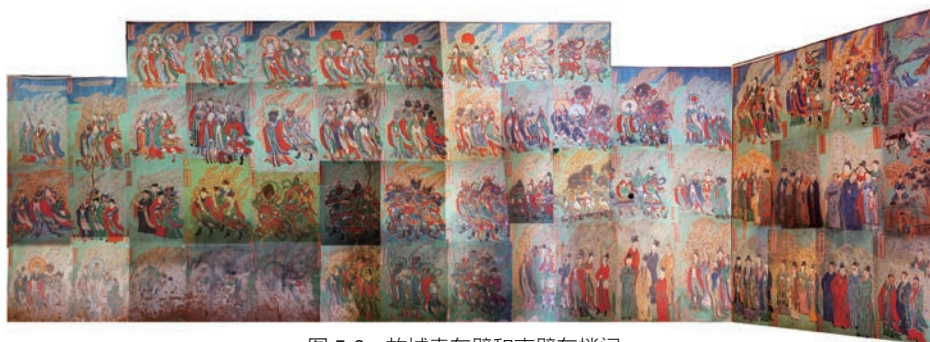


图 5-6 故城寺东壁和南壁东梢间



图 5-7 故城寺西壁及南壁西梢间

彩图体现代表神祇的排列顺序，不代表神祇朝向，永安寺、重泰寺同。

永安寺东西壁和南壁图像都分成三栏，上栏图像自东西壁右起向左伸展，直到南壁尽头；中栏和下栏同（图 5-8、图 5-9）。

重泰寺则东西壁图像分为三栏，南壁东西梢间图像只有两栏，

因此在构图上是东西壁上栏图像在内容上和中栏图像相衔接，上栏图像从东西壁的北段开始到南段结束，中栏又从北段开始，自东西壁北起向南伸展，直到南壁尽头，南壁上栏（相当于东西壁中栏）尽头图像衔接东西壁最北起图像直到南壁下栏尽头。

后壁门左（东）侧：十大明王

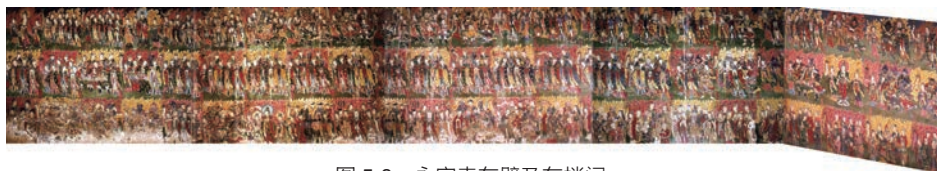


图 5-8 永安寺东壁及东梢间



图 5-9 永安寺西壁及西梢间





(其五)。

后壁门右(西)侧:十大明王
(其五)。

左侧壁上起第二、三栏壁画分别与前壁门左侧上起第一、二栏壁画在内容次序上衔接,故统一编号。

右侧壁与前壁门右侧同(图5-10)。

三寺虽构图稍有差异但都属平行式,不再体现为拱卫式构图,但

东西壁及南壁图像神祇皆面朝北壁或者说殿中央。反映出佛教水陆画中以正位神祇为中心的价值取向(图5-11、图5-12)。

第三类是河北石家庄毗卢寺和山西阳高云林寺。

毗卢寺由于水陆殿南北中间开有殿门,把南北壁分为东西两侧。因此水陆殿分成六壁,分别为东

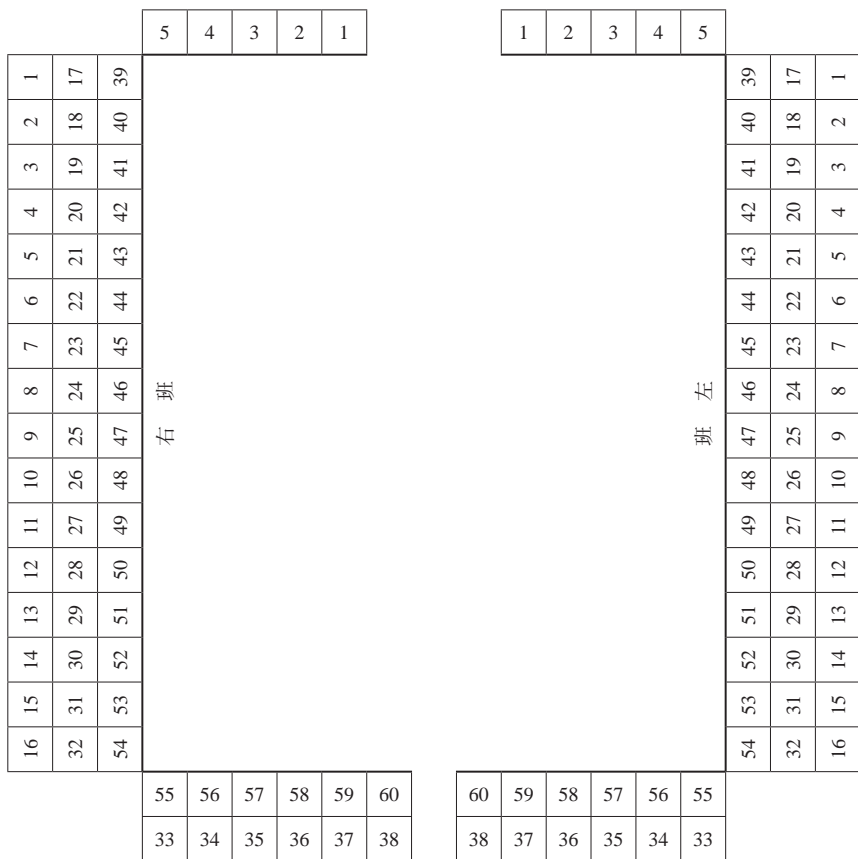


图5-10 河北张家口蔚县重泰寺水陆壁画分布示意图

注:数字代表图像



图 5-11 重泰寺东壁、北壁东梢间和南壁东梢间



图 5-12 重泰寺西壁、南壁西梢间、北壁西梢间

壁、西壁、东北壁、西北壁、东南壁、西南壁。虽是平行式构图，但似乎和其他平行式构图的水陆壁画又有所不同。^①北壁中央（即东北壁、西北壁近殿门两侧）是十大明王以十大明王为中心向东西两边伸展，直到东西壁的尽头。^②图像分成上中下三栏，把罗汉、护法、天仙、下界神祇和冥府神祇大致按东西壁上中下栏对称的方式绘制，比如东壁下栏西壁下栏都是下界神祇

和天仙，其中东壁清源妙道真君和西壁崇宁护国真君正好对应，东壁天蓬元帅和西壁天猷副元帅正相对应。南壁是往古人伦和孤魂，不同的是，两组图像是混合在两个壁面上，但东西梢间上中下栏的图像大致对称，如东梢间中层和相对的西梢间中栏都是往古人伦。但从整体来看，布局远没有第二类那么有规律可循，在同一壁面有时候各组神祇打乱分布，无规律可循。因此无

① 毗卢寺没能拍到图像，壁画图像参照《毗卢寺壁画》一书。毗卢寺水陆壁画中没有出现佛、菩萨、弟子等上圣众，缘由是他们均以雕塑的形式出现，壁画上的神祇鬼灵则是围绕雕塑来构图的，整体体现众仙礼佛的场面。

② 此寺壁画没有出现佛的形象，应该是作为雕塑布局在殿中心位置。





法用箭头示意。但总的说来，东西壁和南壁东西梢间无论从形式还是神祇内容大致是对称的。东西壁神祇皆面朝北壁，南壁东西梢间神灵分别面朝东西壁，形成构图的整体感和向心力，形成庞大的礼佛场面（图 5-13、图 5-14）。

云林寺构图总体与毗卢寺类同。北壁是佛（上栏）、菩萨（中栏）、明王和罗汉（下栏）等四圣，天仙、下界神祇、冥府神祇、往古人伦和孤魂并非每组全部绘制在某一壁上，而是五组神祇分成两部分

在东西壁基本对称分布着。东西壁神祇皆面朝北壁，组成盛大的礼佛场面。南壁由于空间狭小兼之开了门窗，因此南壁没有绘制壁画。由于在现场调查时无法拍摄图片，云林寺图片缺失。

从以上对水陆壁画的分析可以得出如下结论：

从内容上来看，水陆殿的北壁无一例外的是十大明王，东西壁是正位神祇（有的不出现在壁面而以雕塑的形式出现在大殿中央）、天仙、下界神祇、冥殿十王，南壁东

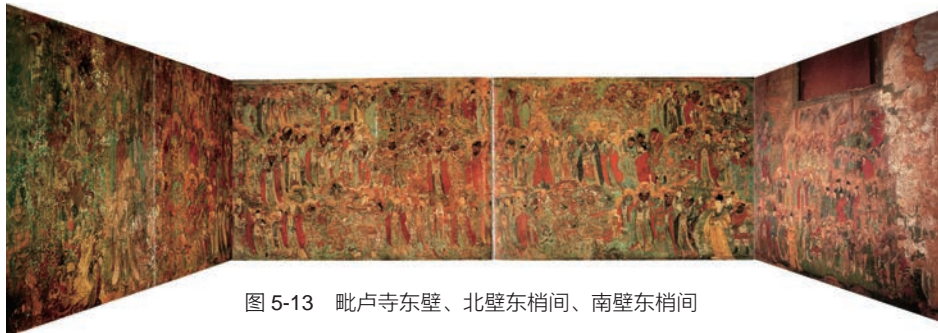


图 5-13 毗卢寺东壁、北壁东梢间、南壁东梢间

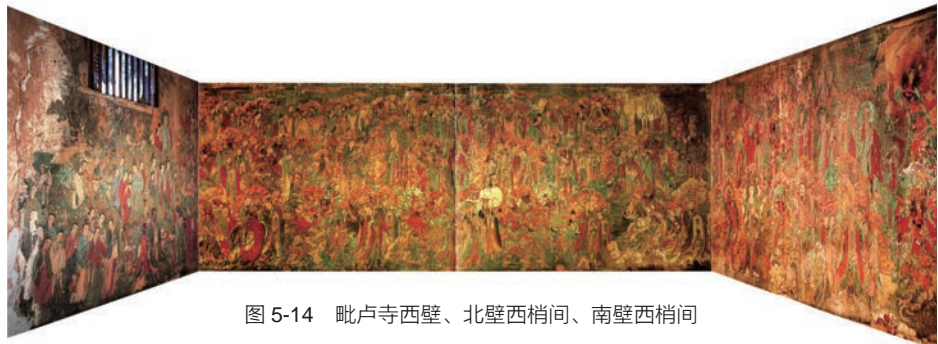


图 5-14 毗卢寺西壁、北壁西梢间、南壁西梢间



西梢间是往古人伦和孤魂。也有南壁不画图像，而把往古人伦画在东西壁上的，但这种情况比较少。

从判定年代上来看，判断水陆画甚或是其他任何题材的寺观壁画年代应该以题记或碑记为准，风格、服饰和构图不能成为断代的主要依据。原因是寺观壁画有代代相成的粉本、师徒相袭的画技和从粉本到创作壁画过程中的创造，因此前代的服饰和绘画风格会在后代壁画中有浓重的体现。或许有本朝的风格影响，但很少，不能成为断代的依据。从粉本到壁画的过程中，画工可以根据创作环境即壁面情况改变粉本的形式，上述平行式的构图中出现的三个小类即为明证。另外，水陆画中的榜题形式^①也不能成为判定壁画年代的依据，粉本和壁画的成画年代有个时间差，早的粉本可以流传很久为后代沿用，因此水陆画的榜题只能说明粉本的不同而不能证明年代的先后。

从构图上来看，水陆壁画的构图重点突出了四圣（正位神祇）在水陆法会中的作用，突出了四圣在画面中的地位，特别是佛的地位。

水陆画的构图无不体现一个宗旨，那就是众仙礼佛，以佛为中心来安排一切，告诫众生皈依三宝，方能永生西方净土。其构图形式和年代似乎没有直接关系。则其余神祇鬼灵图像完全由民间画工自己安排，而没有一定的陈规。

但是，总的说来，所有壁画都遵守一个总的规律：对称。水陆画（主要指水陆壁画）总的创作原则是：构图以对称为主，主要讲究的东西壁的对称关系、南壁东西梢间的对称关系和北壁壁面间的对称呼应关系。这种对称不仅体现在神祇鬼灵的图像上，还细致地体现在壁画底纹上，如永安寺东壁和东梢间就是云纹，而西壁及西壁梢间就是火纹。但这种对称并非完全遵照，有时也会有不对称的情况发生。从现存水陆壁画的构图来看，水陆壁画在明清时流传有多个粉本，至少是两个，其中还加入了工匠自己的创造而形成多个小粉本变种。

画工按照佛教仪轨的设定去绘制水陆画，必定蕴涵佛教的思想、信仰和老百姓虽日常实践却不知的最一般的观念。

^① 水陆画榜题有几种形式：第一种是写在举幡童子或童女的幡中，如故城寺、重泰寺；第二种是写在壁上，呈竖长方形，如青龙寺、永安寺；第三种也是写在壁上，但不用框，如公主寺等。



第二节 明代水陆画研究 个案举要

上节对水陆画年代、分布、构图、碑刻题记等的基本情况进行了研究，本节和下节将对留存至今的、保存比较完整的明代和清代水陆画进行详细研究。考订的范围包括水陆壁画^①、水陆卷轴画和水陆版画等属于北水陆画范畴的图像。根据这些水陆画的现存情况，本节水陆壁画选择了河北怀安昭化寺水陆壁画，版画选择了《水陆道场神鬼图像》^②，主要围绕这两堂水陆画进行考订。在文献方面，本节以《天地冥阳水陆仪文》为考订水陆画之文献依据。其余山西青龙寺、山西繁峙公主寺、山西浑源永安寺、河北蔚县故城寺等水陆壁画，学界虽从

未对其神像内容进行完整介绍，但因其属于水陆画且释读文献为《天地冥阳水陆仪文》，略去不介绍。

一、河北怀安昭化寺水陆壁画研究

水陆画分为壁画和卷轴画，留存量十分巨大，多为明、清遗存。河北怀安县昭化寺^③大雄宝殿里有一堂明代水陆画，绘制十分精美。

《天地冥阳水陆仪文》^④是流行在元、明、清三代的水陆仪文，文中有六个科仪，分别和祈请的六组神祇对应：正位神祇、天仙、下界神祇、冥殿十王、往古人伦和孤魂。昭化寺是根据《天地冥阳水陆仪文》绘制的，所有神祇均可以在仪文中找到对应的科仪。

菩萨在《天地冥阳水陆仪文》

-
- ① 资寿寺、青龙寺壁画残损太甚，据《两年来山西省新发现的古建筑》一文：“全寺内的壁画，以腰殿最为精致，然遭受灾害也最重，东壁因漏雨，被泥水冲刷，已模糊不清。其它各幅，据老乡门谈，在民国初年曾遭村中的坏分子出售，大部分被当地村民追回，有一部分已运走，一部分被群众发觉追回按原位置补上，现在殿内一块块补回的画面及割裂的刀痕仍都存在。”（载《文物》1954年第11期，第79页）由于修复壁画时可能个别有错位，更加大了图像志考订工作的困难，据现场考察，青龙寺东壁几乎完全无法看清，西壁图像缺失严重，无法进行完整的介绍。毗卢寺有画册《毗卢寺壁画》面世，基本在内容上没有错误。云林寺基本类同于毗卢寺，因此这几个寺的水陆画内容不予介绍。
- ② 国家图书馆藏《水陆道场神鬼图像》入藏国家图书馆前即已经前人重新装裱，经摺装。根据内容在顺序上出现错误，现根据新材料予以纠正。
- ③ “昭化寺壁画有明确的作者及绘制时间。在南墙西边金刚力士画的左上方现存墨书题记：‘时大明嘉靖肆拾壹年岁在壬戌冬拾月初拾日吉时谨志，画工匠人任朝相。’”见徐建中：《怀安昭化寺大雄宝殿水陆画》，《文物春秋》2006年第4期。但据风格看来，清代经过重修，这从北壁的大毗卢遮那佛等佛像可以看出。
- ④ 具体研究见戴晓云：《佛教水陆画研究》，北京：中国社会科学出版社，2009年；戴晓云据其整理为《天地冥阳水陆仪文校点》（北京：中国社会科学出版社，2014年）。

中是正位神祇，一般绘制在北壁，和佛、罗汉、明王及天龙八部绘制在一起，也有少部分北壁只绘制十大明王，其余正位神祇另行安排的情况，如公主寺、永安寺。昭化寺把正位神祇^①安排在北壁，其余神祇主要分列东西两壁，形成皆面向正位神祇，呈现朝拜正位神祇之势（图 5-15）。北壁以两佛为中心，分别是八大菩萨、十大明王、四大天王和天龙八部等正位神祇。根据河北省古代建筑保护研究所编的《昭化寺》^②画册，内中描述了七位菩萨

的形象，分别为持净瓶杨柳，拈花，执如意，手持莲花（莲花内有经卷）握剑，捧宝盆^③和拿宝珠链。八大菩萨中有一位漫漶不清。由于壁画没有榜题，《昭化寺》也只描述了大致特征，有简单的定名。本书依据有榜题的公主寺、云林寺及佛经上对八大菩萨形象的记载，对昭化寺八大菩萨再次命名。此外，笔者还根据《天地冥阳水陆仪文》，对北壁正位神祇进行定名和对整堂壁画进行大致分组，并把壁画中所有神祇和《天地冥阳水陆仪文》中祈请的



图 5-15 昭化寺东北壁 正位神祇

① 罗汉安排不下，放在东西壁靠近北壁上部。

② 河北省古代建筑保护研究所编：《昭化寺》，北京：文物出版社，2007年。

③ 其实应该是个药钵。





神祇一一对应上，对整堂壁画进行深度研究。

山西大同云林寺的水陆壁画，所绘神祇和北水陆仪文《天地冥阳水陆仪文》祈请神祇完全可以对应，大致可以分为六组，其中正位神祇分布在北壁和东西壁靠北壁附近，包括佛、菩萨、罗汉、明王和天龙八部等（图 5-16）。北壁正位神祇中有十大菩萨，均有榜题，十分难得。十大菩萨从右到左分别为月光菩萨、药上菩萨、弥勒菩萨、药王菩萨、普贤菩萨、文殊师利菩萨、观世音菩萨、大势至菩萨、无尽意菩萨、日光菩萨。十大菩萨所持之

物分别为月光菩萨手持青色莲花，莲花上为月轮；药上菩萨手持宝剑，剑上有火焰；弥勒菩萨漫漶了手部，手持物不明；药王菩萨手持药树；普贤菩萨手持经书；文殊师利菩萨漫漶看不清手持物，又由于普贤常常和文殊成对出现，两大菩萨或持如意或持经书，已经有了普贤手持经书的形象，那么文殊手持之物就是如意；观音菩萨手持净瓶和杨柳；大势至菩萨手持莲花；无尽意菩萨手持如意念珠；日光菩萨手持青莲花，莲上有日。

公主寺北壁为正位神祇中的十大明王，东西壁中央是以佛为中心



图 5-16 云林寺北壁 正位神祇



的六组神祇^①，按神祇的重要性围绕佛依次排开，其中东壁和西壁上的佛左右各有两大菩萨，共八大菩萨，均有榜题（图 5-17）。东壁上左边榜题是文殊菩萨和观音菩萨，文殊菩萨手持如意，观音菩萨手持杨柳，持物和榜题吻合；东壁右边榜题是普贤菩萨和大势至菩萨，大势至菩萨双手合十，普贤菩萨手持经书。西壁上右边榜题是宝坛菩萨和弥勒菩萨，弥勒菩萨手持宝扇，宝坛菩萨双手合十；西壁左边榜题是药王菩萨和药上菩萨，药王菩萨双手合十，药上菩萨手持药葫芦。

昭化寺正位神祇分布在北壁^②，正位神祇由佛、菩萨、明王、天龙八部、罗汉、梵释天王等组成。^③昭化寺北壁也不例外，只是罗汉在北壁上排不开，只好排到了东西壁靠近北壁的位置，这一点和公主寺情况一样。由于北壁中间开了个门，壁画分成了东西两块。东北壁上是一佛为中心，四菩萨、六明王、两

天王、若干坐佛和天龙八部之四等，呈对称分布。西北壁上也以一佛为中心，四菩萨、四明王、两天王、若干坐佛和天龙八部中之四，呈对称分布。

东北壁一佛手结毗卢印，应是毗卢遮那佛（图 5-18）。毗卢遮那佛两边，一边两个菩萨。毗卢遮那佛的“左侧上位菩萨，左手握净瓶于胸前，右手拿嫩枝，应为观音菩萨，跏趺趺坐于莲花座上。下位菩萨左手拈花上扬，右手腕部落于膝上而手掌微扬”^④。那么，拈花的菩萨是谁呢？文殊、普贤、观音和大势至四位常常一起出现，而大势至常常也以拈花的形象出现，可以推测右侧下位的拈花菩萨是大势至（图 5-19）。

《昭化寺》描述：“左上角的一组明王已漫漶不清，右上角三明王被一团团火焰所包围……前左明王三头……双腿正夹骑一卷毛雄狮上……前右明王……左腿拍压在一

① 神祇分组见《天地冥阳水陆仪文》。

② 有人认为现存水陆画也可以用《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》解读，其实是不对的。《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》自南宋末年出现开始，就没有流行过，也就是南水陆没有流行开，因此这份仪轨不可能是解读现存水陆画的依据。水陆法会和水陆仪文均有历史发展的过程，没有用历史研究的方法来研究水陆画，是不会得出正确的结论的。

③ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 36—37 页。

④ 河北省古代建筑保护研究所编：《昭化寺》，第 69 页。



图 5-17 公主寺东壁 正位神祇（佛、菩萨和天龙八部）



图 5-18 昭化寺 毗卢遮那佛





图 5-19 昭化寺 观世音和大势至菩萨

白马背上。”^①那么，他们分别是什么名号呢？根据《天地冥阳水陆仪文》，结合佛经的记载，毗卢遮那佛的右边，骑狮子的明王应该是文殊菩萨变现的焰发德迦明王；骑白马的明王是观音菩萨变现的马首明王（图 5-20）。左边下角的四大天王中的四位，手持琵琶的应是东方持国天王，手持宝剑（长杵）天王应是西方广目天王（图 5-21）。天龙八部中之四位已漫漶，无法辨识。^②明

王比邻有端坐云端的小坐佛。

《昭化寺》描述：“右侧上位右手持如意的是文殊菩萨，下位头光内有经卷的是普贤菩萨。”^③的确，持如意的菩萨是文殊，持莲花应是普贤（图 5-22）；持杨柳的菩萨是观音。右边上方也有三大明王，名号不好辨认。明王比邻有端坐云端的小坐佛。下方有依稀可见两大护法，按对称原则，应该是天龙八部中的其余两位，但壁画漫漶，



图 5-20 昭化寺 焰发德迦明王和马首明王

① 河北省古代建筑保护研究所编：《昭化寺》，第 69 页。

② 《昭化寺》以为都是金刚。其实根据《天地冥阳水陆仪文》，这应该是正位神祇中的四大天王和天龙八部。

③ 河北省古代建筑保护研究所编：《昭化寺》，第 69 页。





图 5-21 昭化寺 东方持国天王和西方广目天王（天龙八部）



图 5-22 昭化寺 文殊和普贤菩萨

两位均无法辨认身份。

西北壁一佛漫漶不清，和东北壁一样，西北壁应该也是以佛为中心，左右各有两大菩萨、两大明王、两大天王、云端坐佛和天龙八部之四。

据《昭化寺》对佛的描述：“趺坐于须弥座上，双手于腹前做禅定印”^①，没有判断佛的身份。又有药王、药上菩萨，而药王药上菩萨也会取代文殊普贤菩萨作为释迦牟尼的协侍出现，因确定此佛为释迦牟尼佛。

《昭化寺》描述“左侧上位菩萨右手握剑于胸前，左手轻扶于剑上。赤足垂坐。下位菩萨左手捧一宝盆于腹前，右手笼罩于盆上方，赤足垂坐”^②。左侧上位菩萨持剑，云林寺持剑菩萨的榜题是药上菩萨，因此此处定为药上菩萨；下位菩萨捧药钵，药王菩萨和药上菩萨是成对出现的，此处定为药王菩萨（图 5-23）。其余明王和天龙八部则模糊不清。

“右侧上位菩萨左手提一串佛

① 河北省古代建筑保护研究所编：《昭化寺》，第 76 页。

② 河北省古代建筑保护研究所编：《昭化寺》，第 76 页。





图 5-23 昭化寺 药王菩萨和药上菩萨

珠，右手托于珠下。下位菩萨模糊不清。”^①根据云林寺壁画，拿佛珠的菩萨榜题为“无尽意菩萨”，因此此处可以确定为无尽意菩萨，又无尽意菩萨和弥勒菩萨常常成对出现，因此可定位为弥勒菩萨。其余明王和天龙八部漫漶不清。

从几大寺院的水陆殿药王、药上菩萨来看，基本是持剑、药葫芦、药钵或药枝等，药王和药上菩萨一般成对出现。文殊、普贤一般成对出现，观音和大势至一般成对出现。日光菩萨和月光菩萨一般成对出现，弥勒一般和其他菩萨搭配出现。

将昭化寺和云林寺及公主寺水陆壁画进行比较，可以发现其中的规律：昭化寺八位菩萨中手持净瓶和杨柳的是观世音菩萨；手持花的是大势至菩萨；手执如意的是文殊师利菩萨；持经卷的是普贤菩萨；药上菩萨手持剑；药王菩萨（捧宝盆）；无尽意菩萨（拿宝珠链），漫漶的应是弥勒菩萨。

下面，笔者将根据《天地冥阳水陆仪文》把昭化寺正堂水陆画神祇进行分组。昭化寺东西壁神祇榜题如下^②：

西壁（由北至南）

第一组上部：圣僧罗汉众

下部：太岁大煞黄幡豹尾神众

第二组上部：天藏王菩萨后土
圣母众

下部：水府扶桑□林大帝等众

第三组上部：忉利帝释天主并
诸天众

下部：陂池井泉诸龙神众

第四组上部：大梵天王并诸
天众

下部：护国护民城隍社庙殿塔
伽蓝众

第五组上部：北斗七星左辅右
弼等众

下部：九禹十八狱主等众

第七组上部：十二宫辰星君
等众

下部：金银铜铁五湖百川诸龙
神众

第八组上部：五岳大帝江河淮
济四渎源王众

下部：四直功曹顺济龙王安济
夫人等众

第九组上部：十二元辰星君
等众

下部：往古宫嫔媵女列女孝子

^① 河北省古代建筑保护研究所编：《昭化寺》，第76页。

^② 全部榜题来自《昭化寺》一书。





顺孙等众

第六组上部：南斗六星火铃将军等众

下部：阴官奏书蚕官五鬼神众

第十组上部：主风主雨主雷主电诸龙神众

下部：严寒大暑客死他乡仇怨报恨病疾缠绵自缢六道四生有情众

第十一组上部：阿利帝母大罗刹等众

下部：六道轮回等众（原画面无榜题，根据画面内容增加）

东壁（由北往南）

第一组上部：圣僧罗汉众

下部：往古帝王王子王孙文武官僚众

第二组上部：玉皇大帝无色界四空天众

下部：阿修罗大罗刹等众

第三组上部：色界四禅天众

下部：般支迦大将矩擎等众

第四组上部：欲界上四天主并诸天众

下部：冥府十殿王官等众

第五组上部：星主北极紫微大帝

下部：地府三司六案地府都司判官众

第六组上部：太乙诸神五方五

帝等众

下部：地府五道将军牛头阿傍五瘟使者

第七组上部：上清十一耀星君等众

下部：起教大士面然鬼王依草附木

第八组上部：天地水府三官北极四圣真君

下部：往古比丘尼优婆塞等众优婆夷道士女冠等众

第九组上部：角亢氏房心尾箕斗牛女虚危室壁君众

下部：往古儒流贤士九流百家众

第十组上部：奎娄胃昂毕觜参星君众井鬼柳星张翼轸星君众

下组：枉滥无辜衔冤抱恨赴刑都市误死针医横遭毒药诸产亡等众

第十一组上部：天曹府君掌禄算诸司判官

下部：投崖赴火严寒自焚兵弋荡灭水火漂焚口数孤魂诸鬼等众

《天地冥阳水陆仪文》把神祇分为六组：正位神祇、天仙、下界神祇、冥府神祇、往古人伦和孤魂。昭化寺水陆画把正位神祇画在北壁，包括佛、菩萨、罗汉、明王、天龙八部。因壁面画不下，把罗汉对应



放到了东西壁靠近北壁上部位置。

天仙大致对应画在东西壁上部。西壁从天藏王菩萨、后土圣母众^①、忉利帝释天主并诸天众、大梵天王并诸天众、北斗七星左辅右弼等众、子丑寅卯辰巳元神君众（图 5-24）、十二元辰星君等众（图 5-25），到南斗六星火铃将军等众；东壁从玉皇大帝无色界四空天众、色界四禅天众、欲界上四天主并诸天众、星主北极紫微大帝、太乙诸神五方五帝等众、上清土耀星君、天地水府三官、北极四圣真君、角亢氐房心尾箕、斗牛女虚危室壁星君众、奎娄胃昂毕觜参、井鬼柳星张翼轸星君众（图 5-26），到天曹府君掌禄算诸司判官结束。对照《天地冥阳水陆仪文》发现这正是《迎请天仙仪》^②中祈请的神祇。

下界神祇西壁从太岁大煞黄幡豹尾神众、水府扶桑□林大帝等众、陂池井泉诸龙神众（图 5-27）、护国护民城隍社庙殿塔伽蓝众、金银铜铁五

湖百川诸龙神众、四直功曹、顺济龙王安济夫人等众、阴官奏书蚕官五鬼^③神众、主风主雨主雷主电诸龙神众（图 5-28），到阿利帝母、大罗刹等众结束；东壁从阿修罗大罗刹等众到般支迦大将矩擎等众结束。对照《天地冥阳水陆仪文》发现这正是《召请下界仪》^④中祈请的神祇。

冥殿十王是西壁的九禹十八狱主等众、冥府十殿王官等众（图 5-29）、地府三司六案、地府都司判官众、地府五道将军牛头阿傍、五瘟使者^⑤。对照《天地冥阳水陆仪文》，这正是《命请冥殿十王仪》^⑥中祈请的神祇。

往古人伦是西壁的往古宫嫔媛女列（烈）女孝子顺孙等众、东壁的往古比丘尼优婆塞优婆夷道士女冠等众（图 5-30）、往古儒流贤士九流百家众。对照《天地冥阳水陆仪文》，这正是其中《命请往古人伦仪》^⑦中祈请的神祇。

孤魂是西壁的严寒大暑客死他

① 根据《天地冥阳水陆仪文》，后土圣母众应该属于下界神祇，这里和《天仙》的导引菩萨天藏王菩萨搁在一起，应是误画。

② 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 50—54 页。

③ 五鬼就是五瘟。

④ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 54—57 页。

⑤ 此处再次出现五瘟使者，应不是冥殿十王中的内容，而是下界神祇中的内容。因为五道将军、牛头阿傍和五瘟使者是分开画的几组神祇。

⑥ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 73—77 页。

⑦ 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 83—86 页。



图 5-24 子丑寅卯辰巳元神君众



图 5-25 昭化寺 十二元辰星君等众（西壁）



图 5-26 昭化寺 奎娄胃昂毕觜参、井鬼柳星张翼轸星君众（东壁）





图 5-27 昭化寺 陂池井泉诸龙神众（西壁）



图 5-28 昭化寺 主风、主雨、主雷诸龙神众（西壁）



图 5-29 昭化寺 冥府十殿王官等众（西壁）





图 5-30 昭化寺 往古比丘尼优婆塞优婆夷道士女冠等众（东壁）

乡仇怨报恨病疾缠绵自缢六道四生有情众和六道轮回等众(图 5-31),东壁的起教大士面然鬼王、依草附木、枉滥无辜衔冤抱恨赴刑都市误死针医横遭毒药诸产亡等众。对照《天地冥阳水陆仪文》,这正是《召请孤魂仪》^①中祈请的。

昭化寺壁画虽然榜题写在一起,但图像却是分开绘制的,这样节约了不少空间,画师可以放手绘画,让壁面排列更加合理。

南壁稍间绘制了水陆画中十分少见的黄道大将军(图 5-32)和黑

道大将军(图 5-33)。^②这两个将军也分别有祈请科仪,分别是《加持黄道仪》^③和《加持黑道仪》^④。

因此,昭化寺水陆壁画有相应的祈请科仪,《天地冥阳水陆仪文》中祈请的神祇基本能对应上,肯定是依据该文绘制的。

在昭化寺水陆画中,没有见到持地菩萨、大圣引路王菩萨,孤魂和往古人伦中的部分图像也未全部绘制出来。说明一堂水陆法会祈请的神祇不一定要全部绘制出来,看墙壁面积的大小和构图决定取舍。



图 5-31 昭化寺 孤魂(西壁)

① 戴晓云:《天地冥阳水陆仪文校点》,第 87—92 页。

② 戴晓云:《昭化寺水陆殿南壁两尊将军形神祇考略》,《艺术设计研究》2016 年第 4 期。

③ 戴晓云:《天地冥阳水陆仪文校点》,第 28 页。

④ 戴晓云:《天地冥阳水陆仪文校点》,第 73 页。





图 5-32 昭化寺 黄道大将军



图 5-33 昭化寺 黑道大将军





由以上昭化寺水陆画神祇命名和相关研究来看，水陆画有较为固定的仪文，祈请的神祇是比较固定的，并且每组神祇均有相应祈请的科仪，这在其相对应的仪文《天地冥阳水陆仪文》中可以清晰地了解。这样的特点，有利于水陆画题材的辨别。

总之，通过本部分的研究和考证，昭化寺正位神祇和其余神祇的定名基本能够确定，昭化寺水陆壁画是按照《天地冥阳水陆仪文》绘制，神祇大致可以分成六组。本部分按照水陆仪文祈请的神祇进行对比和分类研究，通过研究可以知道水陆法会祈请的神祇是哪些，画匠绘制神祇的取舍情况，又由一堂完整的水陆神祇能看出缺少的神祇。

二、版画水陆道场神鬼图像

《水陆道场神鬼图像》现藏于中国国家图书馆，是目前仅见的版画水陆画孤本。这一孤本郑振铎先

生购于法源寺和尚手中。正如李之檀先生所说：“水陆画继承了寺观壁画的传统，各种各样的稿本互相流传，彼此借鉴，不断完善，积累了丰富的创作经验。我以为，版画《水陆道场神鬼图像》是用印刷的方法制成的供各地画工临摹绘制使用的范本，同时兼寺庙僧侣的宗教教材作用。”^①

此册入主中国国家图书馆前既已经人重新装裱，上海古籍影印出版作为《中国古代版画丛刊二编》第二辑之一，原册内容排列上有错乱，现据《天地冥阳水陆仪文》中祈请神祇的顺序，对之重新考订排列。

第一，先列举出《中国古代版画丛刊二编》第二辑中《水陆道场神鬼图像》的神祇顺序，具体如下：

①孤魂^②；②五佛并坐图^③；③明王；④大势至菩萨^④；⑤往古九流百家众；⑥明王^⑤；⑦明王^⑥；⑧江河淮济四渎诸龙神众；⑨明王^⑦；⑩明

① 本社编：《中国古代版画丛刊二编·水陆道场神鬼图像》第二辑，第2页。

② 无榜题，图像漫漶，但看残留图像像是孤魂。

③ 无榜题，应该是佛，水陆壁画中有五佛一排并坐的图像，此处五佛是分作两排，上两佛下三佛。

④ 无榜题，据手持的莲花，应该是大势至菩萨。

⑤ 无榜题，据骑象来看，明王应是普贤菩萨变现。

⑥ 无榜题，据骑狮来看，明王应是文殊菩萨变现。

⑦ 无榜题，据骑龙来看，明王应是虚空藏菩萨变现。

王；⑪ 韦陀^①；⑫ 金刚座神武将^②；⑬ 金刚密迹护法^③；⑭ 金刚密迹护法^④；⑮ 天藏王菩萨；⑯ 南方增长天王众；⑰ 色界四禅天众；⑱ 东岳天齐仁圣帝；⑲ 大梵天王；⑳ 南岳司天昭圣帝；㉑ 欲界上四天主并诸天众；㉒ 西岳金天顺圣帝；㉓ 忉利帝释天主并诸天众；㉔ 北岳安天元圣帝；㉕ 东方持国天王众；㉖ 中岳中天崇圣帝；㉗ 西方广目天王众；㉘ 南海龙王众；㉙ 北方多闻天王众；㉚ 西海龙王众；㉛ 北极紫微大帝；㉜ 北海龙王众；㉝ 太一诸神五方五帝；㉞ 东海龙王众；㉟ 日光天子；㊱ 五湖百川诸龙神众；㊲ 月光天子；㊳ 陵池井泉诸龙神众；㊴ 金星真君；㊵ 虚空藏菩萨；㊶ 木星真君；㊷ 主风主雨主雷主电诸龙神众；㊸ 水星真君；㊹ 主苗主稼主病主药诸龙神众；㊺ 火星真君；㊻ 守斋护戒诸龙神众；㊼ 土星真君；㊽ 三元水府大帝众；㊾ 罗睺星君；㊿ 顺济龙王；① 计都星君；② 安济夫人；③ 紫气星君；④ 太岁大煞博士日游太阴神

众；⑤ 月孛星君；⑥ 大将军黄幡白虎蚕官五鬼众；⑦ 马天蝎天秤双女狮子巨蟹神众；⑧ 金神飞廉豹尾上朔日畜神众；⑨ 阴阳金牛白羊双鱼宝瓶摩蝎宫神；⑩ 阴官奏书归忌九坎伏兵力士众；⑪ 寅卯辰巳午未元辰众；⑫ 吊客丧门大耗小耗住宅龙神等众；⑬ 申酉戌亥子丑元辰；⑭ 护国护民城隍社庙土地神祇众；⑮ 角亢氐房心尾箕星君；⑯ 地藏王菩萨；⑰ 斗牛女虚危室璧星君；⑱ 秦广大王；⑲ 奎娄胃卯毕觜参星君；⑳ 初江大王；㉑ 井鬼柳星张翼轸星君；㉒ 众比丘^⑤；㉓ 北斗七元星君；㉔ 五官大王；㉕ 普天列曜一切星君；㉖ 阎罗大王；㉗ 天地水三官众；㉘ 变成大王；㉙ 天蓬天猷翊圣保德玄武真君众；㉚ 泰山大王；㉛ 天曹府君众；㉜ 平等大王；㉝ 天曹掌禄筹判官；㉞ 转轮大王；㉟ 年月日时四直使者；㊱ 地府六曹判官；㊲ 大威德菩萨；㊳ 地府三司判官；㊴ 阿修罗众；㊵ 地府诸司判官^⑥；㊶ 大罗刹众；㊷ 地府五道将军；㊸ 罗刹女众；

① 无榜题，据看图经验判断为韦陀。

② 无榜题，据参照宝宁寺榜题应该是金刚座神。

③ 无榜题，据参照宝宁寺榜题应该是金刚密迹。

④ 无榜题，据参照宝宁寺榜题应该是金刚密迹。

⑤ 无榜题，据仪文和永安寺水陆壁画榜题推测应为“十八罗汉中的九罗汉”。

⑥ 榜题不清，据仪文和永安寺水陆壁画榜题推测应为“地府诸司判官”。





⑨4 善恶二部牛头阿傍诸官曹众^①；
 ⑨5 旷野大将众；⑨6 八寒地狱；⑨7 般
 支迦大将；⑨8 八热地狱；⑨9 矩畔挈
 众；⑩0 近边地狱；⑩1 诃利帝母众；
 ⑩2 孤独地狱；⑩3 大药叉众；⑩4 启教大
 士面然鬼王等众；⑩5 大圣引路王菩
 萨；⑩6 主病鬼王五瘟使者众；⑩7 往古
 帝王一切王子众；⑩8 大腹臭毛针咽巨
 口饮噉不尽饥火炽然众；⑩9 往古后妃
 宫嫔采女众；⑪0 水陆空居倚草附木幽
 魂滞魄无主无依众；⑪1 往古文武官僚
 众；⑪2 枉滥无辜衔冤报恨诸鬼神众；
 ⑪3 往古为国亡躯一切将士众；⑪4 投崖
 赴火自刑自缢诸鬼神众；⑪5 往古比丘
 众；⑪6 赴刑都市幽死狴牢诸鬼神众；
 ⑪7 往古比丘尼众；⑪8 兵戈荡灭水火漂
 焚诸鬼神众；⑪9 饥荒殍饿病疾缠绵诸
 鬼神众；⑫0 往古优婆夷众；⑫1 墙崩屋
 倒树折崖摧诸鬼神众；⑫2 往古道士
 众；⑫3 严寒大暑兽咬虫伤诸鬼神众；
 ⑫4 往古女冠众；⑫5 堕胎产亡仇冤报恨
 诸鬼神众；⑫6 往古儒流贤士众；⑫7 误
 死针医横遭毒药诸鬼神众；⑫8 往古孝
 子顺孙众；⑫9 身殁道路客死他乡诸鬼
 神众；⑬0 往古贤妇烈女众^②；⑬1 地狱饿
 鬼傍生道中一切有情众。

第二，和《宝宁寺明代水陆画》
 一样，《水陆道场神鬼图像》在装裱
 和影印出版时，图像排列也出现错
 乱，而这堂版画由于历史原因原本
 就有佚失二十一个图像，现据《天
 地冥阳水陆仪文》祈请神祇的顺序
 和原画榜题，对《水陆道场神鬼图
 像》考订，由于《水陆道场神鬼图
 像》属于北水陆画，因此参考北水
 陆修斋仪轨《天地冥阳水陆仪文》
 祈请神祇及同样属于北水陆画的永
 安寺水陆壁画的榜题，考订如下。

（一）根据原画榜题区分左右 （有利于考订出神祇的缺失 和错乱情况）

左^③：

左一（缺）；左二（缺）；左三
 （缺）；左四（缺）；左五（缺）；左
 六明王；左七明王；左□明王；左九
 明王；左十明王（图 5-34）；左一一
 （缺）；左一二韦陀（图 5-35）；左一
 三护法神；左一四地藏王菩萨；左一
 五（缺）；左一六色界四禅天众；左
 一七大梵天王；左一八欲界上四主并

① 榜题不清，据画面内容应该榜题应该为“善恶二部牛头阿傍诸官曹众”。

② 榜题不清，对照仪文和永安寺水陆壁画榜题知是“堕胎产亡仇冤报恨诸鬼神众”。

③ 据分析，凡左上角有榜题的皆为左边图像，凡右上角的有榜题的皆为右边图像，据此可以把佚失和错乱的图像整理清楚。



诸天众；左一九忉利帝释天主并诸天众；左二〇东方持国天王众；左二一南方增长天王众；左二二西方广目天王众；左二三北方多闻天王众；左二四北极紫微大帝众；左二五太一诸神五方五帝；左二六日光天子；左二七月光天子；左二八金星真君；左二九木星真君；左三〇水星真君；左三一火星真君；左三二土星真君；左三三罗睺星君；左三四计都星君；左三五紫气星君（图 5-36）；左三六月孛星君；左三七人马天蝎天秤双女狮子巨蟹神众；左三八阴阳金牛白羊双鱼宝瓶磨羯宫神；左三九寅卯辰巳午未元辰众；左四〇申酉戌亥子丑元辰；左四一角亢氏房心尾箕星君；左四二斗牛女虚危室璧星君；左四三奎娄胃卯毕觜参星君；左四四井鬼柳星张翼轸星君；左四五北斗七元星君；左四六普天列曜一切星君；左四七天地水三官众；左四八天蓬天猷翊圣保德玄武真君众；左四九天曹府君众；左五〇天曹掌禄算判官；左五一（缺）；左五二年月日时四直（值）使者；左五三大威德菩萨；左五四阿修罗众；左五五大罗刹女众；左五六罗刹女众；左五七旷野大将众；左五八般支迦大

将；左五九矩畔拏众；左六〇诃利帝母众；左六一大药叉众；左六二大圣引路王菩萨；左六三往古帝王一切王子众；左六四往古后妃宫嫔采女众；左六五往古文武官僚众；左六六往古为国亡躯一切将士众；左六七往古比丘尼众；左六八往古比丘尼众；左六九往古优婆夷众；左七〇（缺）；左七一往古道士众；左七二往古女冠众；左七三往古儒流贤士众；左七四往古孝子顺孙众；左七五往古贤妇烈女众；左七六往古九流百家^①（错乱，原本在《水陆道场神鬼图像》第五页）。

右：

右一（缺）；右二五佛；右三（缺）；右四菩萨；右五（缺）；右六（缺）；右七（缺）；右八（缺）；右九（缺）；右十（缺）；右一一（缺）；右一二武将；右一三护法神；右一四（缺）；右一五（缺）；右一六东岳天齐仁圣帝；右一七南岳司天昭圣帝；右一八西岳金天顺圣帝；右一九北岳安天元圣帝；右二〇中岳中天崇圣帝；右二一（缺）应该是错乱在第八页的江河淮济四渎诸龙神众；右二二南海龙王众；右二三西海龙王众；

^① 本图像左右不清，在《中国古代版画丛书二编》第二辑《水陆道场神鬼图像》第五页。但出现榜题“往古九流百家众”，属往古人伦。按永安寺水陆壁画榜题对照水陆仪文，知这个图像排在左七六。



右二四北海龙王众；右二五东海龙王众；右二六五湖百川诸龙神众；右二七陂池井泉诸龙神众；右二八虚空藏菩萨；右二九主风主雨主雷主电诸龙神众；右三〇主苗主稼主病主药诸龙神众；右三一守斋护戒诸龙神众；右三二三元水府大帝众；右三三顺济龙王；右三四安济夫人（图 5-37）；右三五太岁大煞博士日游太阴神众；右三六大将军黄幡白虎蚕官五鬼众；右三七金神飞廉豹尾上朔日畜神众；右三八阴官奏书归忌九坎伏兵力士众；右三九吊客丧门大耗小耗住宅龙神等众；右四〇护国护民城隍社庙土地神祇众；右四一地藏王菩萨；右四二秦广大王；右四三初江大王；右四四（缺）；右四五五官大王；右四六阎罗大王；右四七变成大王；右四八泰山大王；右四九平等大王；右五〇（缺）；右五一转轮大王；右五二地府六曹判官；右五三地府三司判官；右五四地府都司判官；右五五地府五道将军；右五六善恶二部牛头阿傍诸官曹众；右五七八寒地狱；右五八八热地狱；右五九近边地狱；右六〇孤独地狱；右六一启教大士面然鬼王等众；右六二主病鬼王五瘟使者众；右六三大腹臭毛针咽巨口饮噉不尽饥火炽然众；右六四水陆

空居倚草附木幽魂滞魄无主无依众；右六五枉滥无辜衔冤报恨诸鬼神众；右六六投崖赴火自刑自缢诸鬼神众；右六七赴刑都市幽死狴牢诸鬼神众；右六八兵戈荡灭水火漂焚诸鬼神众；右六九饥荒殍饿病疾缠绵诸鬼神众；右七〇墙崩屋倒树折崖摧诸鬼神众；右七一严寒大暑兽咬虫伤诸鬼神众；右七二堕胎产亡仇冤报恨诸鬼神众；右七三误死针医横遭毒药诸鬼神众；右七四身殁道路客死他乡诸鬼神众；右七五地狱饿鬼傍生道中一切有情众；右七六（缺）似乎应该是错乱在第一页图像“六道轮回图”。

另外，还有三个图像没有左右数目，分别是第五页的往古九流百家众；第八页的江河淮济四渎诸龙神众；第七二页的十八罗汉中的九位图像。显然这三个图像属于错乱，那么它们的正确位置在哪儿？佚失的图像分别是那些呢？一些正位神祇没有榜题，那么它们又叫什么名字呢？下面的分组考订中将回答这些问题。

（二）分组

按照《天地冥阳水陆仪文》把《水陆道场神鬼图像》分成六组。

1. 正位神祇

左一到左十三及右一到右十三



图 5-34 中国国家图书馆《水陆道场神鬼图像》
明王



图 5-35 中国国家图书馆《水陆道场神鬼图像》
韦陀



图 5-36 中国国家图书馆《水陆道场神鬼图像》
紫气星君



图 5-37 中国国家图书馆《水陆道场神鬼图像》
安济夫人





属于正位神祇。因此错位的九罗汉应列入正位神祇。右四菩萨手持莲花，应该是观世音菩萨。右一二应该是金刚座神，左一三和右一三都是金刚密迹。左七明王骑象，应该是普贤菩萨变现，左口明王骑狮且手持经书，应该是文殊菩萨变现，左九明王骑龙，应该是虚空藏菩萨变现。左十根据金宁寺明王榜题和特征，判断为大威德大力明王（释迦牟尼变现）。其余左一到左六及左十一（除左九），右一到右十三（除右四、右一二、右一三外）图像应该是佛、菩萨、明王、罗汉、弟子、天龙八部等正位神祇，名号暂不可考。

2. 天仙

左十四到左五十二属于天仙。只缺失十五和五一，应该是“无色界四天众”和“天曹诸司判官”。导引之师是天藏王菩萨。

3. 下界神祇

分为两部分，一是地祇神和水府神；二是修罗神众。

右十四到右四〇属于下界神祇中的地祇神和水府神。左五三到左六一是修罗神众。地祇神和水府神

缺失右一四、右一五和右二一，应该是“持地菩萨”“后土圣母”和错乱在《水陆道场神鬼图像》第八页上的“江河淮济四渎诸龙神众”。下界神祇的导引之师是“持地菩萨”。修罗神众无缺失，导引之师是“大威德菩萨”。

4. 冥殿十王

右四一到右六〇属于冥殿十王图像^①。缺失四四和五〇，应该是“宋帝大王”和“都市大王”。导引之师是“地藏王菩萨”。

5. 往古人伦

左六二到左七六属于往古人伦。缺失左七〇，应该是“往古优婆塞众”。错乱左七六，应该是第五页的“往古九流百家众”。导引之师是“大圣引路王菩萨”。

6. 孤魂

右六一到右七六属于孤魂。缺失右七六，同时又有错乱的第一页的图像，图像隐约可见鬼魂，似乎应该是六道轮回图。属于孤魂超生一类的图像描绘。导引之师是观音菩萨变现的面然鬼王。

^① 八寒、八热、近边、孤独四图像虽出现在水陆仪文中的《加持灭恶趣息苦轮仪》和《破有相无间地狱仪》中，但都属地狱景象图，因归之冥殿十王的图像中。

第三节 清代水陆画研究个案举要

一、河北蔚县重泰寺水陆画研究

河北蔚县重泰寺属清代水陆画，可以呈现水陆在时代发展中的变化，因此，笔者选择对这堂水陆画进行介绍。

笔者现根据《天地冥阳水陆仪文》祈请的六组神祇鬼灵名称，对重泰寺水陆壁画神祇名称和缺失榜题的神像进行考订并对壁面上出现的神祇鬼灵进行分组介绍。

和其他寺院一样，重泰寺北壁也是十大明王。北壁左侧神像（图 5-38）从左到右分别为：

左一（暂不可考）；左二（暂不可考）；左三为文殊菩萨变现忿怒大威德焰发德迦明王^①；左四为普贤菩萨变现忿怒大威德步掷明王^②；左五（暂不可考）。

右一（暂不可考）；右二为弥勒菩萨变现忿怒大威德大轮明王^③；右三为虚空藏菩萨变现忿怒大威德

大笑明王^④；右四为地藏菩萨变现忿怒大威德无能胜明王^⑤；右五为观世音菩萨变现忿怒大威德马首明王^⑥（图 5-39）。

东壁和南壁东梢间神像相连，西壁和南壁西梢间神像相连，因此把东壁和东梢间、西壁和西梢间分别放在一起介绍。

（左边神像）东壁神像和南壁东梢间神像的顺序是东壁上栏（①—⑩）至东壁中栏（⑪—⑳）直到南壁东梢间上栏（㉑—㉒），东梢间上栏未接东壁下（㉓—㉔）栏最北段，从北向南直到南壁东梢间下栏（㉕—㉖）末尾。

（右边图像）西壁神像和南壁西梢间神像的顺序是西壁上栏（①—⑩）至西壁中栏（⑪—⑳）直到南壁西梢间上栏（㉑—㉒），西梢间上栏未接西壁下（㉓—㉔）栏最北段，从北向南直到南壁西梢间下栏（㉕—㉖）末尾。

左边神像榜题如下：

① 南无文殊王菩萨宝幡；② 中

① 从形象上来看，此明王骑狮，手持宝剑和经书，应该是文殊化身。

② 从形象上看，此明王骑象，应该是普贤的化身。

③ 此明王双手握蛇置于口，这是弥勒变现的重要识别特征。

④ 骑龙是其重要特征。

⑤ 锡杖和摩尼宝珠是识别它的重要特征。

⑥ 骑牛是识别的重要特征。





图 5-38 重泰寺北壁左侧十大明王之五



图 5-39 重泰寺北壁右侧十大明王之五



央一炁^①土星君宝幡；③北方五炁水星君宝幡；④南方三炁火星君宝幡；⑤西方七炁金星君宝幡；⑥东方九炁木星君宝幡；⑦南方增长天王宝幡；⑧北方天（多）闻天王宝幡；⑨西方广目□□（天王）宝幡；⑩东方持国天王宝幡；⑪北极紫微大帝宝幡；⑫太一诸神五方五帝宝幡；⑬日宫炎光太阳天子宝幡；⑭月宫素曜太阴天子宝幡；⑮天蓬切利王印宝幡；⑯大罗刹女宝幡；⑰文臣四妇真君宝幡；⑱人马天蝎天秤双女狮子巨蟹神宫宝幡；⑲阴阳金牛白羊双鱼宝瓶磨羯神宫宝幡；⑳寅卯辰巳午未元辰星相宝幡；㉑申酉戌亥子丑元辰星相宝幡；㉒井鬼柳星张翼轸星宝幡；㉓斗牛女虚危室壁星君宝幡；㉔奎娄胃昂毕觜参星君宝幡；㉕角亢氏房心尾箕星君宝幡；㉖玄门七真人宝幡；㉗上天六甲真君宝幡；㉘四面八方真君宝幡；㉙天蓬天□（猷）翊圣玄武真君宝幡；㉚缺；㉛天曹□（拿）禄筭判官宝幡；㉜天曹诸司判官宝幡；㉝天蓬帝释天主王宝幡；㉞欲界上四天并诸天众宝幡；㉟欲界上莲花四天主众宝幡；㊱无色界四禅天众

宝幡；㊲天蓬大梵天王宝幡；㊳运年命五福天真宝幡；㊴年月日时功曹使者宝幡；㊵南无花藏王菩萨宝幡；㊶往古大药叉众宝幡；㊷往古诃利地母众宝幡；㊸缺失榜题；㊹往古殷支迦大将众宝幡；㊺敕封洪恩真君宝幡；㊻普天烈妇女子众宝幡；㊼往古旷野大将众宝幡；㊽往古帝王一切王子众宝幡；㊾往古后妃宫嫔媵女众宝幡；㊿往古文武官僚众宝幡；①往古□□□□□□众宝幡；②往古比丘众宝幡；③往古大罗刹众宝幡；④往古阿修罗众宝幡；⑤往古优婆塞众宝幡；⑥鍾离纯阳真君众宝幡；⑦往古女冠众宝幡；⑧往古儒流贤士众宝幡；⑨往古孝子顺孙众宝幡；⑩往古孝妇烈女众宝幡。

右边神像榜题如下：

①普贤菩萨宝幡；②后土圣母宝幡；③东岳天齐仁圣帝宝幡；④南岳司天昭圣帝宝幡；⑤西岳金天顺圣帝宝幡；⑥北岳安天元圣帝宝幡；⑦中岳中天崇圣帝宝幡；⑧东海龙王宝幡；⑨南海龙王宝幡；⑩西海龙王宝幡；⑪北海龙王宝幡；⑫江河淮济四渎诸龙

① 古“气”字。



神众宝幡；⑬五湖百川诸龙神众宝幡；⑭陂池井泉龙神宝幡；⑮主风主雨主雷主电诸龙神众宝幡；⑯地府三曹将使诸狱宝幡；⑰主苗主稼主病主药诸龙神众宝幡；⑱□□水□大帝□□宝幡；⑲往古顺济龙王宝幡；⑳往古□□夫人宝幡；㉑太岁□□□□□□□□游神众宝幡；㉒大将军黄幡白虎蚕官五鬼众宝幡；㉓金神□廉豹尾上朔日畜众宝幡；㉔阴官奏书归忌九□伏兵力士诸众宝幡；㉕吊客丧门大耗小耗宅龙神众宝幡；㉖护国裕民城隍社庙土地神祇宝幡；㉗南无地藏王菩萨宝幡；㉘一殿秦广大王宝幡；㉙二殿初江大王宝幡；㉚三殿宋帝大王宝幡；㉛四殿五官大王宝幡；㉜五殿阎罗大王宝幡；㉝六殿□□大王宝幡；㉞七殿泰山大王宝幡；㉟八殿平等大王宝幡；㊱九殿都司大王宝幡；㊲十殿转轮大王宝幡；㊳地府六曹判官众宝幡；㊴□□□□判官宝幡；㊵地府都□判官宝幡；㊶缺失榜题；㊷善恶二部牛头阿傍诸官曹□众宝幡；㊸八寒地狱宝幡；㊹八热地狱宝幡；㊺近□地狱宝幡；㊻孤独地狱宝幡；㊼起教大士面然鬼王宝幡；㊽主病鬼王五瘟使者宝幡；㊾口吐火炎□烧身众宝幡；㊿水陆空居依

草附木□魂滞魄诸鬼众宝幡；⑤①枉滥无辜衔冤抱恨诸鬼众宝幡；⑤②投崖赴火自刑自缢鬼众宝幡；⑤③赴刑都市幽魂狴牢诸鬼众宝幡；⑤④饥荒殍饿病疾缠绵诸鬼众宝幡；⑤⑤大腹臭毛针咽巨口饮噉不净饥火炽然众宝幡；⑤⑥树折崖催诸鬼众宝幡；⑤⑦严寒大暑兽咬虫伤诸鬼众宝幡；⑤⑧堕胎产亡仇冤报恨诸鬼众宝幡；⑤⑨□死钺□横遭毒药诸鬼众宝幡；⑥①车碾马踏诸鬼众宝幡。

下面，笔者将根据《天地冥阳水陆仪文》和其他水陆壁画榜题对重泰寺神像进行考订。

（一）漏缺的榜题补全

榜题错漏补全如下：

东壁和南壁东梢间

⑨西方广目天王宝幡；⑩大罗刹女宝幡；⑲天蓬天□（猷）翊圣玄武真君宝幡；⑳天曹府君众；㉑天曹□（拿）禄算判官宝幡；④③往古矩畔拏众；⑤①往古为国亡躯一切将士众宝幡。

西壁和南壁西梢间

⑱三元水府大帝宝幡；⑳往古安济夫人宝幡；㉑太岁大煞博士日游太阴神众宝幡；⑲③金神□廉豹尾上朔日畜众宝幡；⑲④阴官奏书归忌



九坎伏兵力士诸众宝幡；③③变成大王；③⑨地府三司判官；④①地府都市判官宝幡；④①地府五道将军宝幡；④⑤近边地狱；④⑨暂不可考；⑤①水陆空居依草附木幽魂滞魄诸鬼宝幡；⑤⑨误死针医横遭毒药诸鬼众宝幡。

（二）神祇分组

1. 正位神祇

正位神祇中的绝大部分在重泰寺的水陆壁画中没出现，估计应该当初是以雕塑的形式出现的，现已毁。

2. 天仙

左①到左③⑨为天仙神祇。导引之师是文殊菩萨。

3. 下界神祇

右①到右②⑥为下界神祇中的地祇神和水府神。导引之师是普贤菩萨。下界神祇中的修罗神小部分混入天仙中，大部分加上往古二字混入往古人伦中。

4. 冥殿十王

右②⑦到右④⑥是冥殿十王。导

引之师是地藏王菩萨。

5. 往古人伦

左④①到左⑥①为往古人伦（下界神祇中的修罗神祇被加上往古二字混入往古人伦之中。

6. 孤魂

右④⑥到右⑥①是孤魂。导引之师是启教大士面然鬼王。

通过明、清水陆画的内容考释，可得出如下结论。

其一，现存北方地区的水陆画完全依据北水陆仪轨绘制，壁画和卷轴画中的神祇图像和仪文中所祈请神祇完全对应。

其二，其中神祇或多寡不同或名号稍有差异，或构图、榜题有异，皆因仪文中对祈请的神祇并没有死板规定，而是十分灵活^①，因而依据仪文制定的水陆画粉本可以由制作粉本的画工自己的创造。这就既为民间画工提供了一定的规范又为民间画工的创造提供了多种可能性，这也是每个寺中水陆画中的神祇可能稍有差异的原因。但总体上，绘

① 如祈请每一组神祇时有一个总请。例如，《邀请正位》中奉请了十佛之后，最后是“南无一心奉请，心常不退，法欲恒明，无修过去之尊，不显当来之主。头头显正，物物圆融，三千作命以难思，十界有情而可度。十方三世一切诸佛”。邀请菩萨、罗汉、弟子、明王等均是如此。邀请天仙、下界神祇、冥殿神祇、往古人伦和孤魂时均有概括性的语言来代表邀请的对象远远大于前面列举的名称，这就为民间画工根据本地民俗创造出更多的水陆神祇提供了条件。例如，公主寺因壁面较小，图像神祇、榜题则高度概括：永安寺殿大，壁画神祇就十分具体，永安寺是现存水陆画中神祇图像最多最具体的寺。其余水陆寺院神祇也不同程度地出现类似情况。



制的水陆神祇是完全合乎北水陆修斋仪轨的，这些现存北方地区的神祇图像实际上是水陆画。

其三，现存北方地区明、清水陆画和《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》没有任何关系，不能把《法界圣凡水陆修斋仪轨》当作解读水陆画的文献依据。南水陆修斋仪轨《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》曾经流行在杭州和宁波。这两地应该也有自己对应的水陆画，但目前尚未见图像遗存。

其四，从分析的这三堂水陆画来看，明代的水陆画几乎可以说完全照仪轨绘制，但到了清代则变得随意得多。从重泰寺的图像分析来看，六组神祇的地位区分不再十分严格，正位神祇、天仙等的地位不再高高在上，尽管往古人伦和孤魂依然安排在南壁东西梢间，但东西壁上依然出现这两类鬼灵，从一个侧面反映了水陆法会这种佛事仪轨到后期彻底走向民间和世俗之后的普及和这种普及带来的随意性，由于随意也就不再严格遵循合乎仪轨的规定了。从重泰寺的图像来看，

民间画工甚至绘制出不合仪轨的神祇，比如把天仙的导引之师由天藏王菩萨变成了文殊菩萨；把下界神祇的导引之师由持地菩萨变成了普贤菩萨；把大罗刹女众（下界神祇中的修罗神祇）混入天仙神众之中；欲界上四天并诸天众和欲界上莲花四天主众本在导引菩萨之后（此处位置严重错后）；大罗刹众和阿修罗众等修罗神祇中的大部分都被加上“往古”二字混入往古人伦众中；往古人伦的导引之师是南无花藏王菩萨而不是大圣引路王菩萨等。这或者是民间画工的随意性造成的，但此种例子在其他题材的寺观壁画中也颇为常见。

二、民乐县博物馆藏水陆画研究

学界有不少学者对河西地区博物馆藏有所研究。^①民乐县文物局、民乐县博物馆编的《民乐水陆画》收录了全部馆藏 116 幅作品，出版了全部相关的图像文字材料。

《民乐水陆画》中收录的 116 幅

^① 谢生保：《河西水陆画与敦煌学——甘肃河西水陆画调查研究简述》，《陇右文博》2004年第2期；陈之伟、张秀莲：《水陆画及水陆法会——兼论民乐县博物馆馆藏水陆画》，《丝绸之路》2012年第6期；王振武：《民乐佛画瑰宝——水陆画》，《丝绸之路》2012年第3期；唐悦：《河西走廊的水陆画》，《中华文化画报》2013年第5期；李慧国：《河西走廊水陆画中的“无主孤魂图”略论》，《贵州大学学报》2017年第4期；民乐县文物局、民乐县博物馆编：《民乐水陆画》，兰州：敦煌文艺出版社，2013年；杨冰华：《民乐水陆画研究》，西北民族大学硕士学位论文，2015年。

作品中有部分是水陆画，有部分是黄篆画。^①下面，笔者将以《民乐水陆画》神祇图像为序，把属于水陆画的部分列举出来。

第一幅为水陆缘起图，该幅上部为梁武帝和宝志和尚公的对话，谈话内容是佛教史上广为流传的水陆法会的最初缘起，画中梁武帝谦恭虔诚，宝志和尚侃侃而谈。下部水陆缘起文并非《大雄氏水陆缘起》，也非宗赜水陆缘起文的原文，而是其中的阿难初起水陆法会的缘由、梁武创建水陆法会的因缘、唐末英禅师再次恢复水陆法会的传奇。水陆缘起图明确记录了该堂水陆画绘制于“康熙三十五年”。水陆缘起图不属于仪文祈请的神祇，是绘制神祇图像的文字记录（图 5-40）。

第二幅为毗卢遮那佛（图 5-41，《民乐水陆画》误为“释迦牟尼佛”）。布本。水陆画。从艺术风格和画面的绘画因素看，该幅和第三幅《民乐水陆画》均是康熙三十五年绘制，但图像在艺术风格上并不完全相同。毗卢遮那佛属于仪文祈请神祇中的正位神祇^②。

第三幅为释迦牟尼佛。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为其为康熙三十五年绘制。正位神祇。

第四幅亦为毗卢遮那佛（《民乐水陆画》误为“无量寿佛”）。布本。水陆画。为何会出现两个毗卢遮那佛呢？因为该幅和康熙三十五年的不是一堂。《民乐水陆画》认为该幅是明代绘制。根据风格判断，笔者也认为明代绘制的可能性大。正位神祇。

第五幅为无量寿佛，和第四幅属于同一堂绘画作品。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是明代绘制。根据风格判断，笔者也认为明代绘制的可能性大。正位神祇。

第六幅《民乐水陆画》定为药师佛。布本。水陆画。实际上释迦佛也有托钵的形象，因此该佛或为药师或为释迦，但药师佛一般单手托钵，另一只手是其他手势，释迦牟尼双手托钵较多，或可能是释迦牟尼佛。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年的作品。正位神祇。

第七幅亦为药师佛，右手执药株植物。布本。水陆画。《民乐水陆

① 戴晓云：《民乐藏佛教水陆画和道教黄篆图：两种超度亡灵的宗教仪式》，《中国本土宗教研究》2019年第1期。

② 判定依据是《天地冥阳水陆仪文》，下同。





图 5-40 民乐县博物馆 水陆缘起



图 5-41 民乐县博物馆 毗卢遮那佛





画》认为康熙三十五年的作品。正位神祇。

第八幅为多宝佛。布本。水陆画。佛双手持宝瓶，从瓶里源源不断倾倒入宝物和食物，世俗中的信士和饥饿者在接受佛的舍予。另一只手则画出官帽，一群士子模样的站在地上仰望。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年的作品。正位神祇。

第九幅为十方佛之五位。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年的作品。鉴于已经有单幅的佛出现，因此笔者认为不会再绘制五佛一幅的神祇图，兼之风格不类，可确定不是一堂水陆画。因此，不可能是康熙三十五年的作品。正位神祇。

第十幅为十方佛之五位。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年的作品。该幅亦为五佛图，但风格和第九幅大致相同，笔者认为也不可能是康熙三十五年的作品。正位神祇。

第十一幅为观音菩萨。布本。水陆画。菩萨左手捧净瓶。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年的作品。正位神祇。

第十二幅亦为观音菩萨，手执莲花，莲花上有宝瓶置于上。布本。

水陆画。第十一幅和第十二幅绘制风格有很大差异，不属于同一堂水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年的作品。正位神祇。

第十三幅为大势至菩萨，手执莲花，细看台座上还有菩萨坐骑。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。正位神祇。

第十四幅为普贤菩萨（《民乐水陆画》认为是文殊菩萨），普贤和文殊均可手执如意，仔细看台座绘制有一头大象，是普贤无疑。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。看风格似与第十三幅相同。正位神祇。

第十五幅为文殊菩萨（《民乐水陆画》认为是普贤菩萨）。布本。水陆画。该菩萨执莲花，莲花上有经书呈现，和第十四幅普贤对应，应是文殊。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。看风格似与第十二幅相同。正位神祇。

第十六幅为地藏菩萨，摩尼宝珠和锡杖是识别的标志。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。正位神祇。

第十八幅为散支大将菩萨等二十四天中的六天。《民乐水陆画》定为尊天菩萨，绢本。《民乐水陆画》

认为是明代绘制。这是佛教的二十四天中的诸天菩萨，道教黄箓里没有二十四天的说法，因此肯定是水陆画。该幅绘制风格和第四幅及第五幅相似，应该是同一套水陆画，那么应该是相同材质绘制，因此是否为绢本存疑。根据风格判断为明代绘制。该幅画了二十四天中的六天，分别为月天、阿修罗天、散支大将、鬼子母、阎罗王和雷神（图5-42）。诸天此处应是护法，定为下界神祇。二十四诸天进入水陆画，应是明代较晚时期的创造。

第十九幅上层为十二圆觉之六位，下层为十地菩萨中的五位，《民乐水陆画》笼统定名为圆觉菩萨。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。正位神祇。

第二十幅为圆觉菩萨。上层为十二圆觉之六位，下层为十地菩萨中的五位，《民乐水陆画》笼统定名为圆觉菩萨。布本。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。第十九幅和第二十幅是左右相对的神祇，合起来就是十二圆觉和十地菩萨。正位神祇。

第二十一幅为韦陀菩萨。布

本。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。下界神祇。

第三十九幅为十大明王，该幅绘制了五大明王。布本。水陆画。根据《天地冥阳水陆仪文》，该幅分别是观音菩萨化现的马头明王、弥勒菩萨化现的大轮明王、释迦牟尼化现的大力明王、虚空藏菩萨化现的大笑明王、文殊师利菩萨化现的焰发德迦明王。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。《民乐水陆画》把该幅和第四十幅正好搞反了。正位神祇。

第四十幅为十大明王，该幅亦绘制了五大明王。布本。水陆画。根据《天地冥阳水陆仪文》，分别为金刚藏菩萨化现的降三世金刚明王、地藏王菩萨化现的无能胜金刚明王、南无阿弥陀佛化现的甘露军吒力明王、普贤王菩萨化现的步掷明王（图5-43）。^①《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。《民乐水陆画》把该幅和第三十九幅正好搞反了正位神祇。

第四十二幅为鬼王施食图。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。该鬼王施食

^① 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·邀请正位》，第39—40页。





图 5-42 民乐县
博物馆 六天神祇



图 5-43 民乐县博物馆 明王





图是佛教水陆施食，鬼王为观音菩萨化现，鬼王头顶的观音正是真身。孤魂组。

第四十三幅为护幡使者。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。下界神祇。

第四十八幅为北斗星君，福禄寿星君、西斗记名星君诸神，婆罗门仙。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。该幅属于《天地冥阳水陆仪文》祈请的六组神祇中的天仙组。

第四十九幅为南斗六司，中斗增减、东斗计算，天仙五谷、守斋护戒诸神。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。该幅属于《天地冥阳水陆仪文》祈请的六组神祇中的天仙组和下界神祇组。天仙和下界神祇。

第五十幅为七宿星君，水府扶桑、十二宫辰，七宿星君。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。该幅属于《天地冥阳水陆仪文》祈请的六组神祇中的天仙组和下界神祇组。天仙和下界神祇。

第五十一幅为五道星君、四灵神君，三界诸功曹、庞公居士，诸善人等。布本。水陆画。《民乐水陆

画》认为是康熙三十五年绘制。该幅属于《天地冥阳水陆仪文》祈请的六组神祇中的下界神祇组。下界神祇。

第五十三幅为十一大曜，嘉贤大帝、昼夜水火，五瘟大帝。绢本。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。下界神祇。

第五十七幅为天龙八部，三官四圣，天曹大帝。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。

第五十八幅为天龙八部，三皇圣祖历代祖师，水府扶桑。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。下界神祇。

第六十六幅为诸员大将、四渎龙王，十类大仙，忠臣烈士。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。下界神祇和往古人伦。

第六十九幅为十八罗汉之一。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。正位神祇。

第七十幅为罗汉之一。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。正位神祇。

第七十四幅为二十四天中六位。布本。水陆画。《民乐水陆画》



认为是康熙三十五年绘制。下界神祇。

第七十五幅为二十四天中六位。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。下界神祇。

第七十六幅为二十四天中六位。布本。水陆画。《民乐水陆画》命名为天王，实误。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。下界神祇。

第八十九幅为十殿阎王中的五位。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。冥殿十王组。

第九十幅为十殿阎王中的五位。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。冥殿十王组。

第九十一幅为六道轮回（图5-44）。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。孤魂组。

第九十四幅为阳间城隍、天曹六司、十八狱主、崔公六司等。布本。水陆画。《民乐水陆画》录为地府六司、庙岩宫殿神、十八狱主、裴公六司等，正好把两组神祇的名

称正好录反了。该幅和第九十五幅是一套，均为冥殿十王组神祇。根据《天地冥阳水陆仪文》，这些均属于冥殿十王那组中的神祇。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。冥殿十王组。

第九十五幅为地府六司、庙岩宫殿神、十八狱主、裴公六司等。布本。《民乐水陆画》录为阳间城隍、天曹六司、十八狱主、崔公六司等，正好把两组神祇的名称正好录反了。该幅和第九十四幅是一套，均为冥殿十王那组中的神祇。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。冥殿十王组。

第九十七幅为关圣帝君。布本。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。下界神祇。

第九十九幅为灵官马元帅。布本。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。下界神祇。

第一百幅为黑虎赵元帅。布本。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。下界神祇。

第一百零三幅为二郎神。布本。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。下界神祇。

第一百零四幅为功曹使者（图



图 5-44 民乐县博物馆 六道轮回图

5-45)^①，为举办法会送通知的使者。布本。水陆画。天、地、水三界皆有。本幅为佛教水陆画。功曹使者在水陆、黄箓和民间宗教（多称为四驿）中都有。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。下界神祇。

第一百零七幅为十二药叉大将，五岳大帝、泗州宝公，阴间五司圣众。布本。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。下界神祇和冥殿十王组。

第一百零八幅为沿江诸庙王侯，五显祠山圣众，诸大山王诸大药叉。布本。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。该处的药叉和药师佛的侍者药叉十二神将在神职上应该有差异，并非同类神祇。下界神祇。

第一百零九幅为城隍，城隍后有小鬼判官，上部有迦叶、阿难两弟子站在云头。布本。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。下界神祇。

第一百一十二幅为嫔妃采女，历代祖师、王子王孙，往古烈女。

布本。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。根据《天地冥阳水陆仪文》，该幅应该属于往古人伦组。^②

第一百一十三幅为旷野大将、丧门吊客，目连救母，忠臣烈士、王翦、白起。布本。水陆画。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。根据《天地冥阳水陆仪文》，该幅应该是下界神祇组和往古人伦中的神祇。^③

第一百一十四幅和第一百一十五幅为树折岩摧、墙倒屋塌、客死他乡、严寒冻馁、疾病渊缠、自邢自缢、时直刀兵、口害良民、口火燃烧、大暑热死、路遇强人、含冤负恨、打谁漂口、大腹臭毛、依草附木等十六组孤魂图像。布本。水陆画。根据《天地冥阳水陆仪文》，此为孤魂组中的鬼灵图像，是法会祈请和超度的对象。《民乐水陆画》定名为因果报应，实误。《民乐水陆画》认为是康熙三十五年绘制。孤魂组。

第一百一十六幅为水陆功德序

① 有的叫四驿。民间宗教道场画中多有此称呼。

② 《召请下界仪》《召请往古人伦仪》，载戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点·召请往古人伦仪》，北京：中国社会科学出版社，2014年。

③ 《召请下界仪》《召请往古人伦仪》，载戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，北京：中国社会科学出版社，2014年。





图 5-45 民乐县博物馆 四值功曹使者

图轴（图5-45）。布本。水陆画。该幅明确提到在康熙三十五年绘制了64轴水陆画。画面内容是文殊问疾图。在水陆画上出现文殊问疾图是首次看到。这样的图像经常出现在敦煌壁画和一些佛教性质的卷轴画中，构图和人物形象十分接近。图中维摩诘为老年长者的形象，坐在病榻上，侃侃而谈。文殊菩萨坐在狮子身上，手执如意。人物十分生动形象。

从前面的佛和菩萨的细节看，第四、五、十八幅为一堂，应该是明代绘制的；第九和第十幅为一堂；第十三幅和其他风格不类；第二、三、六、七、八、十一、十二、十四、十五、十九幅和第二十幅有的细节有差异。其他的神像也可能不是一堂。^①

从第一幅水陆缘起图中有“大清康熙三十五年，岁在丙子九月”，知道神像绘制于康熙三十五年。

最后一幅中的《洪水弥陀寺承造水陆功德序》也提到这一堂水陆画绘制于康熙三十五年，大约是64轴。

序录如下：

洪水堡创自弘治弥陀寺，成自大明，本寺僧普量戒行精严，唱演宗风者源流久矣。其徒照新精修无碍，大阐法门，夙有行愿，积虑久远，谓有寺无僧，则贝音久旷；有僧无寺，则棹锡无门；有僧有寺，而不能持清修，操梵行。文焉为我佛之种子，雷音之外院哉。于是念众生苦海无边，常修地狱之宝筏；地狱阴风迷离，特造水陆之因缘。闻缘簿，持疏头，普化十方；说因缘，讲定感，得罗刹汉，竭力何难。金传布地，跏出善长者；欢心布施，攒就八宝庄严。未观厥成，遽然拈花，遗命徒宗重，曰欲作佛门弟子戒定慧，计来六十四轴，难尽八十种好，从兹十方善信，福慧日增，功行永注……

时康熙三十五年岁次丙子□□
虔造。

甘州行都司瘵膳生员王性慧沐手题。

通过《水陆缘起》和《洪水弥陀寺承造水陆功德序》可知，弥陀寺创自明代弘治年间，这堂水陆画绘制于康熙三十五年，一共绘制了64轴。目前留存所谓康熙三十五年

^① 在《民乐藏佛教水陆画和道教黄箓图：两种超度亡灵的宗教仪式》中没有从细节上考虑。





图 5-46 民乐县博物馆 《洪水弥陀寺承造水陆功德序》



的水陆画 53 幅。

对画幅逐一分析，第四幅、第五幅、第九幅、第十幅和第十八幅，在艺术风格上和康熙三十五年的水陆画风格有差异。《民乐水陆画》认为第四幅和第五幅是明代的作品。笔者通过比对，认为第十八幅和第四及第五幅风格相同，也是明代的作品，从绘制风格和人物造型来看，该三幅画清代重修过。第九幅和第十幅为十佛，每五佛为一幅绘制。我们知道，一堂水陆画不可能既有单幅的佛，又有五佛绘制在一起的，因此这两幅也应另有来源，是另一堂的水陆，不属于康熙三十五年的作品。另有第十二幅也应除外。又发现第五十幅和第五十八幅都有水府扶桑，第六十六幅和第一百三十三幅都有忠臣烈士。一般水陆画中不会出现这样重复的情况，笔者考虑这些画应属于不同堂的水陆画。

因此，可以肯定的是，这些水陆画大部分都是清代的，少数几轴是明代的，康熙三十五年的作品应占不小比例。康熙三十五年的水陆画也呈现出两种绘画风格，比如第二幅、第八幅、第十二幅和第十五

幅，这四幅风格类同，以白色为主色调，辅以红色，间以蓝色和绿色。其余的佛和菩萨大致以红色为主基调，辅助以蓝色、绿色和白色。再看《水陆缘起》和《洪水弥陀寺承造水陆功德序》，其绫边和这两种风格大致可以和某些神像对应。

谢生保说：“民乐县博物馆收藏水陆画两堂，共计 116 轴，其中一堂 64 轴，绘于明代中期，确切年代待考。绢画绫裱，部分破坏严重。来源不清。”^①从表述看，谢生保这是指的那堂道教黄篆画，但又说是 64 轴，实则把年代、数量及黄篆画和水陆画混淆了。他又说：“另一堂为 52 轴，布画绫边……绘于清代康熙三十五年，原藏于洪水堡弥陀寺。”^②这是讲的那堂水陆画，但数量同样不对。沙武田、王登学承袭了谢生保的说法：“民乐县博物馆藏水陆画原保存于当地洪水堡弥陀寺，1953 年拆除寺院时移交县文化馆，1989 年入藏新成立的县博物馆，计 116 轴，其中明嘉靖以前绘制的有 64 轴，康熙年间绘制的有 52 轴，均以绢、布为本，用金银粉、石青、石绿、朱砂等矿物质颜料描绘，颜

① 谢生保：《河西水陆画与敦煌学——甘肃河西水陆画调查研究简述》，《陇右文博》2004 年第 2 期。

② 谢生保：《河西水陆画与敦煌学——甘肃河西水陆画调查研究简述》，《陇右文博》2004 年第 2 期。



色至今仍鲜亮如初。”^①这是把水陆画和黄篆画说反了，水陆画也不是一堂的神像。

综上所述，民乐县博物馆现存水陆画 53 轴。《民乐水陆画》认定都是康熙三十五年的画的作品。但按照笔者分析判断，不是所有的神像都是康熙三十五年的，至少应少于 47 轴，具体情况还应该寓目实物后得出结论。黄篆画原本 62 轴，现存 61 轴，基本保存完好，数量齐全，十分难得。

《天地冥阳水陆仪文》是南宋末年成文的水陆仪文，也是解读现存水陆画的依据。这份仪文同样适用于民乐县博物馆藏的水陆画。不管这些水陆画是明代的还是清代的，也可能属于不同的神像，但它们都可以用《天地冥阳水陆仪文》来释读。《天地冥阳水陆仪文》把水陆神祇分为六组：正位神祇、天仙、下界神祇、冥殿十王、往古人伦和孤魂。^②这 51 幅水陆画可依次归属这六组，从神像的释读看来，这些水陆画大致可以分为六组，第二（佛）、三（佛）、四（佛）、五

（佛）、六（佛）、七（佛）、八（菩萨）、九（五佛）、十（五佛）、十一（菩萨）、十二（菩萨）、十三（菩萨）、十四（菩萨）、十五（菩萨）、十六（菩萨）、十八（六天）、十九（菩萨）、二十（地藏）、三九（明王）、四十（明王）、六十九（罗汉）、七十（罗汉）幅等均属于正位神祇。第八十九、九十、九十四、九十五幅等是冥府神祇。第二十四（六天）、四十三（护幡使者）幅等属于下界神。第一百一十四（孤魂）、一百一十五幅（孤魂）属于孤魂。第一百二十二幅、第一百一十三幅是往古人伦。其余或是把天仙和下界神祇画在一起，或把下界神祇和往古人伦等画在一起，都是六组中之一。第一幅和最后一幅不属于任何一组，是法会需要绘制和交代的缘起以及功德主姓名。民乐县博物馆所藏水陆画基本符合《天地冥阳水陆仪文》中祈请的神祇，应是按照《天地冥阳水陆仪文》绘制的，神像的绘制根据信众财力大小而定，多则几百幅，少则几十幅。这些神像有的艺术性极高，是人物

① 沙武田、王登学：《河西走廊明清佛道绘画的奇葩——民乐水陆画研究的问题和意义》，载民乐县文物局、民乐县博物馆编：《民乐水陆画》，第 6 页。

② 戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，第 79—100 页。



画中的精品。

这些绘画作品流传几百年，具有较高的艺术水平，反映了河西地区民众的宗教信仰，以及丧葬习俗、仪礼方式等文化传统。佛教与民间丧葬习俗相结合，成为百姓日用而不知的信仰，这些信仰，扎根在民众的心中，代代相承，使得宗教文化和信仰也随着这些仪礼和丧葬习俗而代代流传。

通过明、清水陆画个案研究，笔者认为元、明、清时期的水陆画是中国宗教和中国丧葬习俗相结合的产物，水陆法会以超度亡灵，引导亡魂升西天极乐世界为仪礼的主要目的，是佛教不断中国化和传统文化融合的产物。水陆画中的神祇图像是根据《天地冥阳水陆仪文》绘制的，这份仪文也是现存元、明、清水陆画释读的依据。

本书通过对宋、元、明、清水陆仪和水陆画的全面分析考释，初步结论如下：

南、北水陆法会修斋仪轨都是金山旧义接续。《天地冥阳水陆仪文》是北水陆法会的修斋仪轨，其编撰已适应了新的社会需求。

南水陆仪《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》从南宋末年面世就没得到推

广，元、明、清三代流行的就是《天地冥阳水陆仪文》。《天地冥阳水陆仪文》就是现存水陆画绘制和释读的依据。《天地冥阳水陆仪文》有多个版本流传至今。这份仪文在元、明、清广泛流行在北方地区，也就是说，元、明、清最主要的法会形式即为北水陆法会的修斋仪轨。

《天地冥阳水陆仪文》制定出来后曾经广泛流行在北方地区，和密教关系甚密，是金山旧义的接续者。《天地冥阳水陆仪文》成为水陆法会佛事仪轨必须遵循的仪轨和水陆画神祇鬼灵绘制的主要依据。

作为历史遗存的水陆画是依据《天地冥阳水陆仪文》绘制出来的，如今解读水陆画的也是《天地冥阳水陆仪文》。

根据《天地冥阳水陆仪文》，水陆画中 100 多位神祇分为正位神祇、天仙、下界神祇、冥府神祇、往古人伦和孤魂等六组图像。这些神祇图像在水陆仪文中有确定的名称，成为水陆画神祇名称考订的重要基础，这样就可以根据《天地冥阳水陆仪文》发现出版画册中神祇、鬼灵的排列顺序和神祇名称出现失误的情况，也可以深入地研究现存水陆画。



水陆画是佛教性质的绘画，水陆画中道教、民间信仰神祇都是进入佛教水陆画神祇谱系的，是佛教神祇。儒家历史人物则和孤魂性质一样，都是法会的超度对象。这些貌似是道教、民间信仰的神祇和儒家历史人物在图像上沿用以往道教、民间信仰和儒家历史人物的形象，实则已成为佛教性质的神祇。

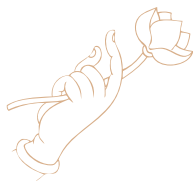
北方地区大量现存的水陆画和

黄箓画性质不同，和南方各省现存的民间宗教画的性质也不同，三者各有自己的文化来源和宗教背景。^①海外和中国北方各省博物馆、部分南方博物馆^②所藏的大部分是水陆画，也有不少黄箓画。南方各省博物馆和不少私人藏家也零星藏有水陆画或黄箓画，但大部分是民间宗教道场画。这些道场画不少是用于度亡的，也有非度亡用途。

① 戴晓云：《从传统到新兴——水陆画研究述评和前景展望》，《佛教史研究》，2019年。

② 和流失海外的水陆画一样，是从北方地区流散到南方的。

参 考 文 献



一、图像（包括画册和田野调查图像）

《绘图三教源流搜神大全》（外二种），上海：上海古籍出版社，1990年。

北京市文物局编：《明清水陆画精选》，北京：北京出版社出版集团、北京美术摄影出版社，2006年。

本社编：《中国古代版画丛刊二编》第二辑，上海：上海古籍出版社，1994年。

柴泽俊编著：《山西寺观壁画》，北京：文物出版社，1997年。

河北蔚县故城寺水陆画图像，资料来源于金维诺先生和田野调查。

河北蔚县重泰寺水陆画图像，资料来源于金维诺先生和田野调查。

金维诺主编：《中国彩塑精华珍赏丛书》，太原：山西人民出版社，2004年。

金维诺主编：《中国美术全集·绘画编·寺观壁画》，北京：文物出版社，1988年。

金维诺主编：《中国寺观壁画典藏河北石家庄毗卢寺壁画》，石家庄：河北美术出版社，2001年。

金维诺主编：《中国寺观壁画典藏·山西浑源永安寺壁画》，石家



庄：河北美术出版社，2001年。

金维诺主编：《中国寺观壁画典藏·山西稷山青龙寺壁画》，石家庄：河北美术出版社，2001年。

康殿峰主编：《毗卢寺壁画》，石家庄：河北美术出版社，1998年。

品丰、苏庆编：《历代寺观壁画艺术·繁峙公主寺壁画》，重庆：重庆出版社，2001年。

品丰、苏庆编：《历代寺观壁画艺术·稷山青龙寺壁画》，重庆：重庆出版社，2001年。

山西繁峙公主寺水陆画图像，资料来源于田野调查。

山西浑源永安寺水陆画图像，资料来源于金维诺先生和田野调查。

山西稷山青龙寺水陆画图像，资料来源于田野调查。

山西灵石资寿寺水陆画图像，资料来源于田野调查。

山西省博物馆编：《宝宁寺明代水陆画》，北京：文物出版社，1988年。

郑振铎购于法源寺梵澄法师处《水陆道场神鬼图像》明刻本，现藏于中国国家图书馆。

二、古籍文献

《慈悲道场忏法》（《梁皇忏》），载〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第45册，No.1909，东京：大正一切经刊行会，1924—1934年。

《画冥阳水陆记》净信寺 田野调查。

《门叶记》卷六十四到卷七十八（冥道供一至十四及冥道供补），载〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经·图像部》第9册，东京：大正一切经刊行会，1924—1934年。

《水陆仪轨会本》四卷，载中国宗教历史文献集成编纂委员会编纂：《藏外佛经》第二十八册，合肥：黄山书社，2005年。

《天地冥阳水陆仪文》（Stevenson 在文中指出是嘉平戒秀造），日本私人图书馆藏本。

《天地冥阳水陆仪文》，湖南社科藏本。

《天地冥阳水陆仪文》三卷、杂文二卷、附坛场式一卷，《普林斯顿大学葛思德东方图书馆中文书旧籍书目》，台北：台湾商务印书馆，1991年。

《天地冥阳水陆仪文》仪文三卷、杂文两卷，明正德十五年山西文水广报寺释文宝等刻，国家图书馆藏嘉靖元年释法空增刻本。

《天地冥阳水陆仪文》杂文两卷，中国人民大学藏本。

《天地冥阳水陆仪文坛图式》，北京大学大图书馆藏明刻本（正在修复）。

北师大图书馆藏：《天地冥阳水陆仪文》三卷、附坛场式一卷，明内府刻本。

河北蔚县故城寺水陆画榜题。

河北蔚县重泰寺水陆画榜题。

河北蔚县重泰寺寺内第二院东北碑亭的《建水陆殿碑记》田野调查。

山西繁峙公主寺水陆画榜。

山西浑源永安寺水陆画榜题。

云林寺水陆画榜题及碑记，资料来源于田野调查。

资寿寺水陆画榜题，资料来源于田野调查。

（梁）释慧皎撰，汤用彤校注，汤一玄整理：《高僧传》，北京：中华书局，1992年。

（唐）不空：《毗沙门仪轨》，载〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第21册，No.1249，东京：大正一切经刊行会，1924—1934年。

（唐）慧然集：《临济慧照玄公大宗师语录》，载〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭：《大正新修大藏经》第47册，东京：大正一切经刊行会，1924—1934年。

（唐）金刚智译：《金刚顶瑜伽中略出念诵经》（简称《出念诵经》《出经》），载〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第18册，No.0866，东京：大正一切经刊行会，1924—1934年。

（唐）欧阳询：《艺文类聚》，载（清）纪昀等编：文渊阁《四库全书》电子版，子部，类书类。





（唐）释道世著，周叔迦、苏晋仁校注：《法苑珠林校注》，北京：中华书局，2003年。

（唐）徐坚撰：《初学记》，载（清）纪昀等编：文渊阁《四库全书》电子版，子部，类书类。

（唐）虞世南撰，（明）陈禹谟补注：《北堂书钞》，载（清）纪昀等编：文渊阁《四库全书》电子版，子部，类书类。

（唐）宗密：《禅源诸论集都序》，载〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第47册，东京：大正一切经刊行会，1924—1934年。

（宋）高承：《事物纪原》，载（清）纪昀等编：文渊阁《四库全书》电子版，子部，类书类，舟车帷幄部四十。

（宋）郭若虚：《图画见闻志》，载于安澜编：《画史丛书》第一册，上海：上海人民美术出版社，1963年。

（宋）黄休复撰：《益州名画录》，载于安澜编：《画史丛书》第四册，上海：上海人民美术出版社，1963年。

（宋）李昉等撰：《太平御览》，载（清）纪昀等编：文渊阁《四库全书》电子版，子部，类书类。

（宋）苏轼：《十六罗汉赞》，载孔凡礼点校：《中国古典文学基本丛书·苏轼文集》第二册，北京：中华书局，1986年。

（宋）杨谔：《水陆大斋灵迹记》，载〔日〕前田慧云、中野达慧：《卍续藏经》第101册，台北：新文丰出版股份有限公司，1984年。

（宋）赞宁撰，范祥雍点校：《宋高僧传》上、下册，北京：中华书局，1987年。

（宋）志磐：《佛祖统记》卷三十三，载〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第49册，No.2035，东京：大正一切经刊行会，1924—1934年。

（宋）志磐：《佛祖统纪》卷六《智者禅师》，载〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第49册，No.2035，东京：大正一切经刊行会，1924—1934年。

(宋)志磐:《佛祖统纪》卷四十,载〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙,等:《大正新修大藏经》第49册, No.2035, 东京:大正一切经刊行会, 1924—1934年。

(宋)志磐谨撰,(明)株宏重订:《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》,载〔日〕前田慧云、中野达慧:《卍新纂续藏经》, No.1497, 东京:株式会社图书刊行会, 1989年。

(宋)宗鉴:《释门正统》第四《利生志》,载〔日〕前田慧云、中野达慧:《卍续藏经》第130册,台北:新文丰出版股份有限公司, 1984年。

(宋)宗晓:《施食通览》,载〔日〕前田慧云、中野达慧:《卍新纂续藏经》第57册, No.961, 东京:株式会社图书刊行会, 1989年。

(宋)宗赜:《水陆缘起》,载〔日〕前田慧云、中野达慧:《卍新纂续藏经·施食通览》第57册, No.961, 东京:株式会社图书刊行会, 1989年。

(宋)遵式:《金园集》,载〔日〕前田慧云、中野达慧:《卍续藏经》第110册,台北:新文丰出版股份有限公司, 1984年。

(元)郭居敬辑录,张铃、康风琴编:《二十四孝》,乌鲁木齐:新疆人民出版社, 2003年。

(元)释觉岸:《释氏稽古略》卷三,载〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙,等:《大正新修大藏经》第49册, No.2037, 东京:大正一切经刊行会, 1924—1934年。

(明)葛寅亮撰:《金陵梵刹志》,载白化文、张智主编:《中国佛寺志丛刊》,扬州:广陵书社, 2006年。

(明)智旭:《灵峰宗论·水陆大斋疏》,载蓝吉富主编:《大藏经补编》第二十三册,台北:华宇出版社, 1984年。

(明)株宏:《竹窗三笔·水陆仪文》,载蓝吉富主编:《大藏经补编》第二十三册,台北:华宇出版社, 1984年。

(清)纪昀:文渊阁《四库全书》。

(清)刘荣修,(清)孔尚任等纂:《平阳府志》缩微胶片古籍善本,康熙年刊,北京:全国图书馆文献缩微中心, 2001年。

(清)吴其均纂修:《繁峙县志》六卷,缩微胶片古籍善本,道光年刊,





北京：全国图书馆文献缩微中心，2001年。

〔清〕仪润：《法界圣凡水陆普度大斋胜会仪轨会本》六卷，载〔日〕前田慧云、中野达慧：《卍新纂续藏经》，东京：株式会社图书刊行会，1989年。

〔清〕咫观：《法界圣凡水陆大斋普利道场性相通论》，载〔日〕前田慧云、中野达慧：《卍新纂续藏经》，东京：株式会社图书刊行会，1989年。

〔清〕咫观记：《法界圣凡水陆大斋法轮宝忏》，载〔日〕前田慧云、中野达慧：《卍续藏经》第130册，台北：新文丰出版股份有限公司，1984年。

蓝吉富主编：《大藏经补编》，台北：华宇出版社，1984年。

宋万忠、武建华标注：《解梁关帝志》卷四，太原：山西人民出版社，1992年。

于安澜编：《画史丛书》第一、二、三、四册，上海：上海人民美术出版社，1963年。

余嘉锡：《世说新语笺疏》，北京：中华书局，1983年。

〔日〕安然：《诸阿闍梨真言密教部类总录》，载〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经·》第55册，No.2176，东京：大正一切经刊行会，1924—1934年。

〔日〕承澄：《阿娑缚抄》卷六十六（冥道供），载〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经·图像部》第九册，东京：大正一切经刊行会，1924—1934年。

〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》，东京：大正一切经刊行会，1924—1934年。

〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第21册，No.1248，东京：大正一切经刊行会，1924—1934年。

〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、小野玄妙，等：《大正新修大藏经》第54册，No.2126，东京：大正一切经刊行会，1924—1934年。

〔日〕前田慧云、中野达慧：《卍新纂续藏经》，东京：株式会社图书刊行会，1989年。

〔日〕最澄：《传教大师将来越州录》，载〔日〕高楠顺次郎、渡边海旭、

小野玄妙，等：《大正新修大藏经·》第55册，No.2160，东京：大正一切经刊行会，1924—1934年。

三、非古籍文献

《北京大学图书馆藏古籍善本书目》，北京：北京大学出版社，1999年。

《大足石刻研究文集》第五辑，重庆：重庆出版社，2005年。

《普林斯顿大学葛思德东方图书馆中文书旧籍书目》，台北：台湾商务印书馆，1991年。

《雅俗通用释门疏式十卷存一至二卷》，载《美国哈佛大学哈佛燕京图书馆藏中文善本汇刊》第33册，桂林：广西师范大学出版社，2003年。

《中国古籍善本书目·子部》（下），上海：上海古籍出版社，1996年。

国家图书馆善本特藏部敦煌吐鲁番学资料研究中心编：《敦煌学国际研讨会论文集》，北京：北京图书馆出版社，2005年。

河北省古代建筑保护研究所编：《昭化寺》，北京：文物出版社，2007年。

三时学会编印：《中国佛教史料丛刊·中国佛教经济政治社会关系史料》第二辑。

上海民间文艺家协会编：《中国民间文化》，上海：学林出版社，1991年。

（宋）赵明诚撰，金文明校证：《金石录校证》，桂林：广西师范大学出版社，2005年。

《受生宝卷》，载方广鋈主编：《藏外佛教文献》第二编，北京：中国人民大学出版社，2010年。

白万荣：《青海乐都西来寺明水陆画析》，《文物》1993年第10期。

蔡美彪：《元代白话碑集录》附录二《一二九六年荥阳洞林寺藏经记》，北京：科学出版社，1955年。

陈尧钧：《中国佛教的水陆法会之研究》，香港中文大学硕士学位论文，2005年。





陈耀林：《毗卢寺和毗卢寺壁画》，《美术研究》1982年第1期。

陈寅恪：《王静安先生遗书序》，载《金明馆丛稿二编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年。

陈垣撰：《中国佛教史籍概论》，上海：上海书店出版社，2001年。

陈之伟、张秀莲：《水陆画及水陆法会——兼论民乐县博物馆馆藏水陆画》，《丝绸之路》2012年第6期。

戴晓云：《〈天地冥阳水陆仪文〉对冥道无遮平等思想和水陆程序的继承》，《佛学研究》2019年第1期。

戴晓云：《〈天地冥阳水陆仪文〉和密教关系论考》，《中国禅学》第九辑，2019年。

戴晓云：《从传统到新兴——水陆画研究述评和前景展望》，《佛教史研究》，2019年。

戴晓云：《大足宝顶山并非佛教水陆道场——和侯冲教授商榷》，《石窟寺研究》2015年第6辑。

戴晓云：《奉请何方如来：宝宁寺九佛名称辨别》，《中国美术研究》2019年第4期。

戴晓云：《佛教汉化与水陆中兴——以〈天地冥阳水陆仪文〉为例浅谈佛教中国化》，《丝路文化研究》，2019年。

戴晓云：《略论水陆画中的菩萨装佛》，《文物天地》2017年第4期。

戴晓云：《民乐藏佛教水陆画和道教黄箓图：两种超度亡灵的宗教仪式》，《中国本土宗教研究》2019年第1期。

戴晓云：《水陆法会的功能在唐五代的嬗变》，《敦煌学辑刊》2019年第2期。

戴晓云：《宋代水陆文献考释》，（台湾）《以法相会——宝宁寺、毗卢寺明、清代水陆画展暨学术研讨会》论文集，2015年。

戴晓云：《天地冥阳水陆仪文校点》，北京：中国社会科学出版社，2014年。

戴晓云：《昭化寺水陆壁画研究》，《艺术探索》2019年第4期。

戴晓云：《昭化寺水陆殿南壁两尊将军形神祇考略》，《艺术设计研究》

2016年第4期。

戴晓云：《中韩佛教史上的水陆仪文》，《东亚研究》2018年第4号。

方立天：《中国佛教简史》，北京：宗教文化出版社，2001年。

葛兆光：《思想史研究视野中的图像》，《中国社会科学》2002年第4期。

葛兆光：《中国思想史——导论·思想史的写法》，上海：复旦大学出版社，2004年。

葛兆光：《中国思想史——第二卷·七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》，上海：复旦大学出版社，2004年。

葛兆光：《中国思想史——第一卷·七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，上海：复旦大学出版社，1998年。

弘学：《佛教图像说》，成都：巴蜀书社，1999年。

洪锦淳：《法界圣凡水陆修斋仪轨》，台北：台湾中兴大学研究生班，2003年。

侯冲：《论大足宝顶为佛教水陆道场》，载《大足石刻研究文集》第五辑，重庆：重庆出版社，2005年。

侯冲：《云南阿吒力教经典研究》，北京：中国书籍出版社，2008年。

侯冲：《云南与巴蜀佛教研究论稿》，北京：宗教文化出版社，2006年。

黄夏年主编：《佛教三百题》，上海：上海古籍出版社，2000年。

霍旭初：《“无遮大会”考略》，《考证与辨析：西域佛教文化论稿》，乌鲁木齐：新疆美术摄影出版社，2002年。

姜彬主编：《吴越民间信仰民俗——吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察和研究》，上海：上海文艺出版社，1992年。

金维诺、罗世平：《中国宗教美术史》，南昌：江西美术出版社，1995年。

金维诺：《敦煌窟龕名数考》，《中国美术史论集》，哈尔滨：黑龙江美术出版社，2004年。

金维诺《〈敦煌窟龕名数考〉补》：《中国美术史论集》，哈尔滨：黑龙江美术出版社，2004年。

景安宁：《元代壁画——神仙赴会图》，北京：北京大学出版社，





2002年。

孔有生：《山西右玉宝宁寺水陆画探究》，《文物世界》2005年第5期。

黎方银：《大足宋代石窟中的水陆遗迹》，载童登金主编：《大足石刻研究文集》第三辑，北京：中国文联出版社，2002年。

黎晓铃：《试探通天大圣信仰的源流》，《武夷学院学报》2009年第3期。

李崇智编著：《中国历代年号考》（修订本），北京：中华书局，2001年。

李德仁：《山西右玉宝宁寺元代水陆画论略》，《美术观察》2000年第8期。

李宏如：《五台山佛教》（繁峙篇），呼和浩特：内蒙古人民出版社，2003年。

李慧国：《河西走廊水陆画中的“无主孤魂图”略论》，《贵州大学学报》2017年第4期。

李四龙：《中国佛教与民间社会》，郑州大象出版社，1997年。

李小荣：《敦煌密教文献论稿》，北京：人民文学出版社，2003年。

李小荣：《水陆法会源流略说》，《法音》2006年第4期。

李志鸿：《道教天心正法研究》，北京：社会科学文献出版社，2011年。

李志鸿：《宋元新道法与福建的“瑜伽教”》，《民俗研究》2008年第2期。

刘保金：《中国佛典通论》，石家庄：河北教育出版社，1997年。

刘劲峰、赖文峰主编：《铜鼓县的传统经济与民俗文化》（上、下），国际客家学会、海外华人资料研究中心、法国远东学院，2006年。

刘枝万：《台湾民间信仰论集》，台北：联经出版事业公司，1985年。

吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海：上海人民出版社，2005年。

吕澂：《中国佛学源流略讲》，北京：中华书局，1979年。

吕建福：《中国密教史》，北京：中国社会科学出版社，1995年。

吕鹏志：《“道教仪式丛书”述要》，《世界宗教研究》2014年第5期。

吕鹏志：《中国现存地方道教仪式新探》，《宗教学研究》2013年第3期。

吕宗力、栾保群：《中国民间诸神》，石家庄：河北教育出版社，2001年。

马书田：《华夏诸神》，北京：北京燕山出版社，1999年。

马书田：《中国佛教诸神》，北京：团结出版社，1994年。

马书田：《中国佛菩萨罗汉大典》，北京：华文出版社，2003年。

潘恩德、潘兆耀编绘：《全像民间信仰诸神谱》，成都：巴蜀书社，2001年。

蒲慕州：《追寻一己之福——中国古代的信仰世界》，台北：允晨文化实业股份有限公司，1995年。

任继愈主编：《佛教大辞典》，南京：江苏古籍出版社，2002年。

沙武田、王登学：《河西走廊明清佛道绘画的奇葩——民乐水陆画研究的问题和意义》，载民乐县文物局、民乐县博物馆编：《民乐水陆画》，兰州：敦煌文艺出版社，2013年。

沈从文编著：《中国古代服饰研究》，上海：上海书店出版社，2005年。

圣凯：《中国佛教忏法研究》，北京：宗教文化出版社，2004年。

〔韩〕洪起镛：《元明水陆画研究》，中央美术学院博士学位论文，1997年。

〔日〕牧田谛亮：《水陆法会小考》，载杨曾文、方广錡编：《佛教与历史文化》，北京：宗教文化出版社，2001年。

四、有关论文

《中国佛教人名大辞典》，上海：上海辞书出版社，1999年。

中国佛教协会编：《中国佛教》第二辑，上海：东方出版中心，1982年。

中国人民大学图书馆古籍整理研究所编：《中国人民大学图书馆古籍善本书目》，北京：中国人民大学出版社，1991年。

汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》（增订本）上、下册，北京：昆仑出版社，2006年。

汤用彤：《隋唐佛教史稿》，北京：中华书局，1982年。

唐悦：《河西走廊的水陆画》，《中华文化画报》2013年第5期。

王国维：《古史新证——王国维最后的讲义》，北京：清华大学出版社，1994年。

王泽庆：《稷山青龙寺壁画初探》，《文物》1980年第5期。





王振武：《民乐佛画瑰宝——水陆画》，《丝绸之路》2012年第3期。

乌丙安：《中国民间信仰》，上海：上海人民出版社，1995年。

吴连城：《山西右玉宝宁寺水陆画》，《文物》1962年第4、5期。

萧登福：《道佛十王地狱说》，台北：新文丰出版股份有限公司，1996年。

萧登福：《道教星斗符印与佛教密宗》，台北：新文丰出版股份有限公司，1993年。

萧登福：《道教与佛教》，台北：东大图书股份有限公司，1996年。

萧登福：《道教与密宗》，台北：新文丰出版股份有限公司，1993年。

萧登福：《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》，台北：台湾学生书局，1989年。

萧登福：《先秦两汉冥界及神仙思想探原》，台北：文津出版社，1990年。

谢生保、谢静：《水陆道场与大足石窟》，载《大足石刻研究文集》第五辑，重庆：重庆出版社，2005年。

谢生保：《甘肃河西水陆画简介——兼谈水陆法会的起源和发展》，载国家图书馆善本特藏部敦煌吐鲁番学资料研究中心编：《敦煌学国际研讨会论文集》，北京：北京图书馆出版社，2005年。

谢生保：《河西水陆画与敦煌学——甘肃河西水陆画调查研究简述》，《陇右文博》2004年第2期。

宿白：《浑源古建筑调查简报》，载雁北文物勘查团编：《雁北文物勘查团报告》，北京：中央人民政府文化部文化局，1951年。

徐晓望：《彰化师范大学历史学研究所2004学年下学期第一次专题演讲》。

严耀中：《汉传密教》，上海：学林出版社，1999年。

杨曾文、方广錩编：《佛教与历史文化》，北京：宗教文化出版社，2001年。

杨卓：《佛学基础》，北京：书目文献出版社，1992年。

叶明生：《试论“瑜伽教”之衍变及其世俗化事象》，《佛学研究》1999

年第0期。

俞剑华：《中国壁画》，北京：中国古典艺术出版社，1958年。

贡安志、左正：《洛川县兴平寺水陆道场画》，《文博》1991年第3期。

袁静芳：《中国汉传佛教音乐文化》，北京：中央民族大学出版社，2003年。

张总：《地藏信仰研究》，北京：宗教文化出版社，2003年。

赵明荣：《永安寺壁画绘制年代考》，北京大学硕士学位论文，2004年。

周叔迦：《周叔迦佛学论著集》上、下册，北京：中华书局，1991年。

周一良：《唐代密宗》，钱文忠译，上海：上海远东出版社，1996年。

邹清泉：《北魏孝子画像研究——〈孝经〉与北魏孝子画像图像内涵的改变及墓葬功能的实现》，中央美术学院硕士学位论文，2006年。

Davis E L. *Society and the Supernatural in Song China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

Stevenson D B. *Text Image and Transformation in the History of the Shuilu fahui the Buddhist Rite for Deliverance of Creatures of Water and Land* in Weidner M. *Cultural Intersections in Later Chinese Buddhism* Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

Stephen Little With Shawneichman. *Taoism And The Arts of China*. The Art Institute of Chicago in Association with University of California Press.

说明：对藏经的引用，有些部分引用了电子数据（对数据部分的错误作了勘正），现对所用藏经版本说明如下：

《大正新修大藏经》与《卍新纂续藏经》的数据引用是出自中华电子佛典协会（Chinese Buddhist Electronic Text Association，简称 CBETA）的电子佛典系列光盘（2005）。引用《大正新修大藏经》出处是依册数、经号、页数、栏数、行数之顺序纪录，例如：(T30, no. 1579, p. 517, b6-17)。引用《卍新纂续藏经》出处的记录，采用《卍新纂大日本续藏经》（X: Xuzangjing 卍新纂续藏，东京：国书刊行会）、《卍大日本续藏经》（Z: Zokuzokyo 卍续

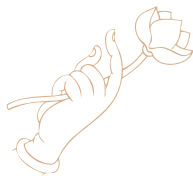




藏, 京都: 藏经书院)、《卍续藏经·新文丰影印本》(R: Reprint, 台北: 新文丰) 三种版本并列, 例如: (CBETA, X78, no. 1553, p. 420, a4-5 // Z 2B:8, p. 298, a1-2 // R135, p. 595, a1-2)。

索

引



- 敦煌文献 240
- 法界圣凡水陆胜会修斋仪轨 i, xvii, 3, 7, 9, 12, 16, 29, 33, 40, 43, 46, 67, 68, 71, 83, 86, 136, 288, 305, 311
- 孤魂 2, 67, 68, 79, 102, 105, 107, 112, 124, 135, 137, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 150, 151, 156, 184, 190, 193, 196, 197, 199, 228, 235, 236, 245, 247, 251, 252, 253, 254, 266, 267, 273, 276, 282, 287, 288, 296, 297, 299, 304, 305, 306, 316
- 民乐水陆画 288, 289, 292, 293, 296, 297, 299, 303, 304, 317
- 冥道无遮 8, 16, 134, 137, 138, 139, 140, 144, 146, 147, 148, 151, 314
- 冥殿十王 142, 145, 156, 180, 182, 189, 190, 208, 252, 254, 267, 282, 287, 297, 299, 304
- 南北朝 vi, viii, xii, 114, 317
- 南北水陆 v, 5, 21, 29, 33, 43, 241
- 水陆道场神鬼图像 10, 243, 254, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 308
- 水陆法会 i, ii, iii, v, vi, vii, viii, ix, xii, xiv, xvi, xvii, xviii, xix, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 15, 16, 21, 25, 29, 33, 40, 43, 46, 59, 63, 67, 68, 71, 73, 83, 86, 88, 102, 115, 119, 122, 124, 126, 130, 131, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148,



151, 152, 155, 161, 168, 169,
187, 190, 193, 196, 197, 199,
200, 204, 214, 220, 228, 232,
233, 235, 236, 240, 241, 243,
253, 273, 276, 288, 289, 305,
313, 314, 316, 317, 318, 325

水陆画 iv, v, vi, vii, viii,
ix, x, xi, xii, xiv, xvi, xvii,
xviii, xix, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9,
10, 11, 12, 13, 16, 17, 18, 19,
20, 21, 23, 24, 26, 27, 29, 36,
43, 46, 59, 63, 67, 82, 83, 86,
91, 137, 151, 152, 154, 155,
187, 189, 190, 196, 197, 200,
203, 204, 205, 208, 210, 212,
214, 216, 220, 222, 225, 226,
227, 228, 232, 233, 235, 236,
239, 240, 241, 242, 243, 244,
250, 253, 254, 265, 266, 273,
276, 278, 283, 287, 288, 289,
292, 293, 296, 297, 299, 301,
303, 304, 305, 306, 307, 308,
309, 313, 314, 316, 317, 318,
324, 325

唐代 vii, xi, xvii, 2, 8, 10,
21, 25, 29, 63, 71, 106, 112,
115, 122, 130, 134, 135, 136,
138, 139, 140, 147, 148, 151,
190, 199, 200, 214, 217, 219,

224, 319

五代 xiv, 2, 3, 12, 25, 54,
102, 107, 115, 122, 135, 136,
147, 240, 314

宋 ii, vi, vii, ix, xii, xiii,
xiv, xvii, xix, xxviii, 2, 3, 6,
7, 8, 9, 10, 16, 21, 22, 25,
29, 33, 36, 43, 46, 53, 54, 59,
71, 86, 90, 102, 106, 115, 122,
126, 130, 134, 135, 136, 137,
138, 139, 140, 141, 146, 147,
148, 151, 156, 183, 187, 190,
200, 208, 210, 226, 233, 240,
282, 286, 304, 305, 310, 311,
312, 313, 314, 316

天地冥阳水陆仪文 v, xviii,
xix, 3, 5, 7, 12, 13, 16, 43,
45, 46, 49, 52, 53, 54, 59, 63,
67, 68, 71, 73, 83, 85, 86,
115, 119, 130, 134, 136, 137,
140, 141, 142, 143, 144, 145,
146, 147, 148, 149, 151, 152,
180, 190, 196, 197, 199, 204,
210, 228, 236, 240, 254, 255,
256, 261, 265, 266, 267, 273,
276, 278, 280, 283, 286, 293,
296, 297, 299, 304, 305, 308,
309, 314, 324

天仙 79, 142, 145, 155, 156,

158, 168, 180, 196, 199, 205,
216, 219, 220, 244, 245, 247,
251, 252, 254, 266, 267, 282,
287, 288, 296, 304, 305

往古人伦 2, 36, 54, 142, 144,
156, 187, 189, 190, 196, 197,
199, 210, 212, 228, 233, 236,
245, 247, 251, 252, 253, 254,
266, 267, 273, 282, 287, 288,
296, 299, 304, 305

下界神祇 168, 169, 180, 196,
205, 208, 244, 245, 247, 251,
252, 254, 266, 267, 282, 287,
288, 293, 296, 297, 299, 304,
305

瑜伽教 vi, viii, ix, x, xii,
xiv, 2, 12, 29, 73, 79, 115,
119, 121, 122, 125, 126, 129,
130, 131, 199, 316, 318

瑜伽密教 vii, ix, xiv, 2, 5,
63, 112, 115, 119, 124, 126, 129,
130, 131, 151

元、明、清 vii, viii, xii, xviii,
2, 3, 11, 21, 46, 59, 63, 67,
71, 83, 86, 115, 200, 240, 254,
305

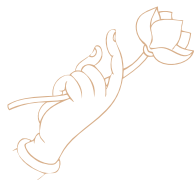
昭化寺 3, 254, 255, 257, 259,
260, 261, 262, 263, 264, 265,
266, 269, 270, 271, 272, 273,
274, 275, 276, 313, 314

正位神祇 152, 155, 196, 197,
204, 245, 250, 252, 253, 254,
255, 256, 257, 258, 266, 276,
280, 282, 287, 288, 289, 292,
293, 296, 304, 305

重泰寺 3, 212, 244, 246, 247,
249, 283, 284, 286, 287, 288,
307, 309



后 记



后记是一些必须要说、不吐不快的闲话。

笔者有今日之境，全赖师友帮助，回忆起来，在笔者生命的过往，帮助笔者的人居多，让笔者这名痴心研究的学者能一路坦途，接近自己的学术理想。

笔者遇到了一位良师——金维诺先生。笔者的博士论文发现了《天地冥阳水陆仪文》和现存水陆画的对应关系而开创了水陆画研究的新局面。导师金维诺先生极为赞赏，要笔者专心自己的研究，不要受时风影响。笔者谨记老师之言，把主要精力放在宗教艺术和宗教史的研究上。之后的十几年，笔者一直跟随在金先生左右，或探望或一起做课题，始终保持学术往来，继续接受老师的教诲，直到老师谢世。笔

者的博士论文在师友的关注下，以《佛教水陆画研究》为题，于2009年5月在中国社会科学出版社顺利出版。

笔者博士毕业时，普林斯顿大学的太史文（Stephen F. Teiser）教授，常来首都师范大学历史学院讲座，他看过笔者的博士论文后推荐给海德堡大学的雷德侯（Lothar Ledderose）教授。由于笔者的博士论文和雷德侯教授的研究兴趣接近，兼之他赞赏笔者的毕业论文，笔者很快接到了雷德侯教授让笔者跟随他一起去海德堡大学东亚系从事为期五年的研究工作的邀请。不过等笔者犹豫半个月之后，雷德侯教授那边却没有音讯了。笔者每和金先生提起此事，他总是笑着说诸事随缘。

博士毕业直到 2019 年，笔者供职于国家文物局直属的科研单位，先是在鲁迅博物馆从事本专业研究和国家文物鉴定委员会的工作，后到中国文化遗产研究院工作，其间从助理研究员到研究员，是一个完善研究体系的过程，专业方向有了较大扩展，从佛教美术研究渐渐扩展到宗教美术和宗教史等领域。

工作期间笔者碰到了很多良师益友。敦煌研究院的王惠民研究员、哈佛大学的马小鹤（Xiaohu Ma）研究馆员赞赏笔者的博士论文，把笔者推荐给哈佛大学的汪悦进（Eugene Y. Wang）教授。2012 年 1 月笔者到达哈佛大学做访问学者，见到拙作《佛教水陆画研究》列入硕博必读书目中。感谢 Phillip Bloom（卜向荣）当年的接机之情，那时做水陆法会和水陆画研究的他，现在应该有所成就了。

访学期间巫鸿（Hong Wu）教授邀请笔者去芝加哥大学讲座。2012 年 4 月，笔者带着金先生的信在芝加哥大学与巫教授见面，巫教授详细询问了笔者今后的研究计划和打算。现在的“绝学”课题，正是当年计划的一部分。在美国一年，笔者游历了美国各大知名博物馆，

各馆东亚藏品部负责人对笔者的观摩请求从无拒绝，令人感动。

因国家文物鉴定委员会的工作，笔者有缘和一批各领域优秀的学者一起从事各类文物的鉴定和甄别工作。他们是傅熹年、耿宝昌、孙机、薛永年、邵大箴、王连起、郎绍君、雷振芳、史金波、陈华莎、冯小琦、李学勤、郝本性、吴镇烽、朱凤瀚、高至喜、金维诺、杨泓、夏更起、阮家新、李崇峰、李裕群、李军、郑岩等（排名不分先后）。他们执着于学术的精神鞭策笔者不停止学术研究和创新的步伐。

生命之途备受磨难，迷惘彷徨、艰难困顿之际，甚或对未来失去信心之时，总有师友在帮助笔者渡过难关。金鸿姐夫妇、志萍姐夫妇和韶生兄夫妇，是应该会永生铭记的。

家庭的影响是巨大的。感谢上天给了笔者一个正直、善良、有才华、远见卓识而情怀高蹈的父亲，他把笔者当成男孩，陪伴笔者成长。笔者从他的身上，学会了坚忍、正义、不懈和高蹈。父亲的教导让笔者从小不随波逐流，独立思考。感谢母亲给笔者鲜活的生命。母亲的古怪精灵和聪明率真也成了笔者个





性的一部分。感谢上天给了笔者一个聪明、阳光、上进的孩子，从他身上笔者汲取了纯洁、爱和付出。人间真爱是付出，一路伴他成长，也是笔者自我成长的过程。感谢我爸，笔者想做的事情，他从不反对，并且给予笔者力所能及的支持。这一切让笔者无惧无畏，热爱生活。

从中国文化遗产研究院到中国传媒大学艺术研究院，从文博单

位到高校，世人眼中毫不足惜的事竟是笔者的惊天动地以至于倾国倾城：暮春，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎雩，咏而归。

遥想过往，笔者应该用真诚向亲人、师友和世界感恩。

戴晓云

2020年5月