



# 当前普贤研究综述

王宏涛

(西北大学 中东所 陕西 西安 710069)

近年来,学界对普贤菩萨的研究日渐兴盛,不断有新作问世,其中不乏优秀之作。对普贤菩萨的来历、普贤信仰的内涵、民间的普贤信仰、普贤道场、普贤造像等诸多方面有所探讨,对华严的普贤、密教的普贤、净土的普贤都有所阐发。但对于普贤信仰演变的研究并没有形成体系,普贤哲学的内涵、普贤哲学与普贤信仰的关系、华严中的普贤与密教中的普贤的关系仍是空白。

## 一、台湾学界的普贤研究

海云继梦法师的《普贤菩萨的存在价值》<sup>[1](P38)</sup>一文,介绍了普贤菩萨。他认为,普贤菩萨是大乘佛教发展到“一佛乘”阶段的代表性菩萨之一,是“性宗”经典的代表,与文殊菩萨所代表的“空宗”经典交相辉映,文殊类经典的语言模式及思维模式属于“破”的模式,而普贤类经典的语言模式及思维模式属于“立”的模式,且破皆是“双破”,立皆是“双立”。“毗卢遮那佛是法界的真理,而普贤菩萨则是实践真理的人,其地位之崇高无以复加”,在华严系统内,他的重要性超过了弥勒和文殊,“这也是佛教思想成熟的必然状态”。海云法师认为,正是因为毗卢

遮那佛代表的是“十全十美”的生命境界,所以需要“普贤”菩萨作为代表,毗卢遮那佛作为法身佛是“无形无像”的,“普贤菩萨即是毗卢遮那佛的具像化……具体化”。关于文殊与普贤的区别,他提出了“文殊表语业修法,表破第一生命的执著;普贤表身业修法,表第二生命的存在。”他将普贤行法与传统儒家的“八条目”进行了对比,认为普贤菩萨的“身业修法”也是中国传统文化之精华。海云法师是当前华严法脉的传人之一,在海内外都有较大的影响,他以自身的践行和体悟,对普贤菩萨作出了创造性的评价和认识。

柯惠馨的《华严经中普贤菩萨之研究》台湾私立东海大学的硕士论文,也是台湾普贤研究方面代表性的研究成果之一。柯先生认为《华严经》中的普贤菩萨有如下特色:一、地位高显的上首菩萨;二、佛果境界的展现者;三、成佛之道的阐述者;四、依真理应化的虚空身相;五、重视实践力行;六、强调悲智相融的“普贤行”。他进而对“普贤十大愿王”进行了解读,对《华严经》中普贤菩萨与文殊菩萨的关系进行了总结,指出两者有成就因缘的不同,身貌、

基金项目:西北大学2010年研究生自主创新项目研究成果,项目编号为:10YZZ44

收稿日期:2012-02-15

作者简介:王宏涛(1976-),男,汉族,洛阳人,哲学博士,河南科技大学讲师,研究方向为世界宗教文化。



住处与角色的不同、菩萨修德的不同、说法内容的不同四个方面,并对其他佛教经典中的普贤菩萨进行了简单地介绍。在其论文最后的“研究心得”一节中,柯先生认为自己对密教缺乏了解,因此无法对普贤菩萨作出全面地论述。

姜静华的《大乘佛教智慧与愿行的表征——论华严经中文殊与普贤的形象》2006年的玄奘大学硕士论文,姜先生对大乘初期普贤信仰的产生及演变进行了简单地梳理,认为普贤信仰最初体现在《法华经》中,并对最初的“普贤行”进行了介绍。姜先生对“普贤行”的定义、内涵、实践基础都进行了介绍,对“普贤十大行愿”以及华藏净土与极乐净土的区别都谈了自己的理解。柯先生与姜先生对与《华严经》相关的佛教经论都很熟悉,对华严祖师们的注疏都有较全面地理解,在对《华严经》的阐释与普贤菩萨在《华严经》中的地位与形象、文殊菩萨与普贤菩萨的关系等方面都有较为新颖的见解,如两者都认为,“普贤十大愿王”作为“普贤行”的总结,其在《华严经》的发展史上是一以贯之的,是《华严经》中“普贤行”思想不断发展的合乎逻辑的结果,并找出了不少证据来说明,可为一家之言。柯先生将“智”分为“初信智”与“后得智”,姜先生将“智”分为“信智”与“证智”,前者为“启发信仰”,后者为“证得法身”,姜先生认为《华严经》中文殊代表着“智慧之光”,而普贤代表着“慈悲之生命”,概括都很准确。

印顺法师《初期大乘佛教起源与展开》书中对普贤菩萨的渊源进行了追溯,认为其是“帝释天”与“目犍连”的融合,可为一家之言。台北大学的赖贤宗先生著《金刚萨埵与普贤菩萨之研究:不空三藏“印度密教的中国化”之一例》<sup>[2]</sup>一文,认为不空三藏在印度密教中国化的过程中,有意识地融会了显教的普贤菩萨与密教中的金刚萨埵,他还介绍了“金刚顶瑜伽金刚萨埵修行法”,有助于了解密教中的普贤以及普贤菩萨的

中国化。

蓝吉富的《普贤菩萨圣德新编》主要对“普贤十大行愿”进行了阐发和总结。其他还有陈琪、罗伟国著,张德宝、庞先健绘图的《普贤菩萨故事》,有佚名的《南无大行普贤菩萨》一书,也为我们提供了很多关于普贤菩萨的小故事,也可作为研究普贤信仰中国化的部分借鉴。从上所述可以看到,台湾方面对普贤的研究也是刚刚起步,虽有些观点很新颖,但并无系统性、全面性、专门性的研究普贤菩萨的成果。

## 二、大陆学界的普贤研究

### 1. 关于普贤菩萨本身的研究

国内关于普贤菩萨本身的研究,大概可以分为“普贤信仰的渊源与历史演进”、“普贤信仰的内涵与特性”、“普贤信仰的地位与影响”、“普贤信仰与佛教宗派”、“民间普贤信仰”等五个方面。

#### (1) 普贤信仰的渊源与历史演进

四川大学的张子开先生在其《普贤信仰的产生及大乘普贤形象的演化》<sup>[3]</sup>一文中,首先对普贤菩萨在印度的渊源进行了考察,通过早期的涉及普贤的几部经,如《央掘魔罗经》、《悲华经》等的记载,认为印度的普贤信仰来源有两条线:其一是由“雅利安人理想化的故土——普贤苑——普贤国及普贤慧佛”,另外一条线是“部派佛教时期的某一佛教信徒普贤——被尊为菩萨”,后来,普贤佛和普贤菩萨合流,成为普贤菩萨信仰。关于普贤形象的演化,张先生认为,既然普贤菩萨最初的原型是部派时期的某个居士,那么,很自然,最初的普贤形象就是个在家的居士相,居士相也是大乘佛教佛菩萨的主流形象,普贤菩萨的第二个形象为骑乘六牙白象的天神相,第三个形象为在天神相旁边再加上十罗刹女而为佛之胁侍,然后张先生又谈及普贤菩萨传入中国后的普贤形象,认为最初为六朝时期的普贤相,身材清瘦,神情冷漠,应为当



时士族阶层的写真,隋唐以后,则带有世间尊卑等级制度的烙印,为贵族的模样,身材丰满,面容慈悲,赵宋以后,日益世俗化,与社会人士并无大异。就位置来说,有“一佛二菩萨”的格局,也有“三菩萨”(中间为观音)的格局;张先生还提到,中土学者还对普贤菩萨的坐骑、普贤菩萨的坐姿、普贤菩萨的面容都进行了大胆而创造性地改造与解释。

徐文明先生著《早期法华信仰与普贤感应》<sup>[1](P214)</sup>一文,对《法华经》初传中国后,普贤菩萨与中国信众的感应进行了研究。

圣凯法师的《普贤十大行愿的形成》<sup>[1](P305)</sup>一文,对《普贤行愿品》的来历进行了追溯,认为最早应该出自《三品经》,后来发展为《文殊师利发愿经》,再进一步发展为《普贤行愿品》。

郑筱筠先生著《早期普贤信仰与士大夫佛教》<sup>[1](P412)</sup>一文,提出了以下几个问题:“普贤菩萨信仰早在二三世纪就在印度和西域一代非常盛行,为何到中国以后,一直到唐宋时期才开始完全盛行?普贤菩萨信仰的发展是否受到了中国士大夫佛教的影响?”她认为“强调法身的普遍性,强调法身的客观实在性,这就是早期普贤菩萨类经典对般若类经典的一个突破”。她概括了早期普贤信仰在中国传播的特点:第一,中国普贤菩萨信仰的理论体系发展时机还不成熟、信众阶层还未形成。第二,两晋时期的士大夫佛教特点是重视般若学说,这是普贤菩萨信仰在当时不受重视、民众的接受基础还不成熟、信众阶层还未形成的主要原因。她最后总结说,普贤菩萨传入中国后,之所以在中国没有很快流传开,主要原因是他不合当时的“士大夫佛教对义理的追求”。

张慧敏女士的《帝释天研究》是四川大学的硕士论文。张女士先追溯了帝释天的前身——“因陀罗”,在吠陀时期,他被认为是雷雨神和战神,手持金刚杵、骑着六牙白象,后来

进一步发展为带有道德意义的善神,再进一步发展成具有本体意味的神。他成为“一”,可以产生“其它”,他代表着本体与现象界无尽缘起的法界,是宇宙的主宰。虽然帝释天与普贤菩萨没有直接相关,但由于普贤菩萨的形象取有帝释天的许多特点,义理上也有相似之处,帝释天的形象及其所代表的因陀罗法界,对普贤菩萨的形象与法界有重大影响。

## (2)普贤信仰的内涵与特性

李富华先生在其“《华严经》与普贤菩萨思想”<sup>[4]</sup>一文中认为,普贤菩萨的思想在《华严经》中得到了“最充分也最完美的表述”。李先生先介绍了《华严经》中普贤菩萨的形象,认为《华严经》中的普贤菩萨身相如虚空,无处不在,是既能产生一切诸佛之智慧,又能包容十方法界的变化无穷、又法力无边的大菩萨;是既知现在,又知未来,无所不知、有着普度众生的慈悲之心、精进而不知疲倦的菩萨的代表;不同于在《法华经》中骑乘六牙白象,《华严经》中的普贤菩萨是端坐于莲花台,并且其莲花台大小是其他菩萨所坐之莲花台的百倍,只是比毗卢遮那佛的莲台稍小。李先生还谈到了普贤菩萨的神性,他认为普贤菩萨是与三世佛等身的大菩萨,位居众菩萨之首,《华严经》中普贤菩萨还是佛法的化身,是代佛宣说大乘佛法并能够引导众生成就佛果的大菩萨,“普贤行愿”是大乘菩萨修行的集中体现,普贤菩萨具有广大无量的菩提心,即慈、悲、喜、舍之心,也是已出世间、但又不离世间的实践者。李先生的这篇文章,对普贤菩萨在《华严经》中的形象、地位、职能、特点都有勾勒,但总体上还比较笼统,缺乏细致的论证说明。

宋立道先生《华严经与普贤信仰》<sup>[1](P72)</sup>一文,对普贤菩萨与《华严经》的关系进行了探讨,认为“在最早说‘如来出现’及其‘如来因行’经典的‘原始华严经’的成立期,当时可能还不知道



有普贤菩萨的存在,即是说,普贤菩萨的出场与大本华严扩充形成同步。或许,普贤根本就是《华严经》在西北印度形成时创造出来的”。他认为“普贤行”的特点在于,“从普贤大愿行中所出生的威神之力,亦即全体起用,全用归体,因赅果海,果彻因源的大悲愿行”。他认为“普贤行”的殊胜之处就在于“他们把成佛成正觉、享正果的时机推到无穷远的未来际,而宁愿立足于五浊恶世中间”。他最后总结说,普贤菩萨与“忏悔法门”的关系非常密切,与帝释天也有密切关系,关于文殊与普贤的区别,宋先生提到,文殊多为天上的“天众”讲法,而普贤多为地上的“龙神、夜叉”。

李利安先生的《试析普贤十大行愿的结构、特征与现代意义》<sup>[1](P240)]</sup>一文,认为普贤信仰“既是大乘佛教中菩萨信仰的一支”,“也是浓缩全部大乘佛法的一个相对独立和完整的佛教体系”,而这个体系就鲜明地体现在普贤菩萨的“十大行愿”上。他认为“十大行愿”可以大致划分为四个部分:第一部分为前三个大愿,概括为“信佛敬佛”,核心在于一个“佛”字,主旨是在茫茫宇宙中确立一个神圣的存在,“从而勾勒出凡圣并存的宇宙模式”,确立对佛的虔诚信仰,这“既是全部佛教修行的开端,也是支撑全部佛教理论体系和实践体系的基石”。第二个部分为第四、第五两个大愿构成,概括为“悔过向善”,核心在于一个“悔”字,主旨是在“凡的境界中确立恶的存在,从而出现了善恶的关系,二者的关系是弃恶从善,倡导的则是抑恶扬善。”第三部分由第六、第七、第八大愿组成,概括为“修法求法”,核心在于一个“法”字,本部分的主旨则在于“搭建从凡至圣的通道,即求取佛法、实践佛法,从而开始弥合圣凡之间的二元对立”。第四部分为最后两个大愿,概括为“济生成就”,核心是一个“顺”字,将修行所得的功德都回向给芸芸众生。

温金玉先生《论中国佛教菩萨信仰的特色》<sup>[1](P367)]</sup>一文,认为中国佛教菩萨信仰的特色有:多样性、现世性、功利性、道德化、善巧性,对于我们理解普贤信仰也有帮助。

习五一的《汉译佛经中的普贤菩萨和普贤愿行》<sup>[1](P385)]</sup>一文,认为“普贤菩萨信仰最早见于汉译佛经的是《法华经》,普及普贤信仰最力的是《普贤菩萨行愿品》,最有理论价值的则是《华严经》”。他认为,“普贤行”的精神就是要深入大众,认知万物,只有这样才能把握佛教之真理和种种法门,“指示这条道路的是文殊师利菩萨,而创造和倡导这条道路的则是普贤菩萨,中国禅宗所走的行脚参学之路,即是普贤所创之路的进一步演化”。普贤“又成了华严系统中的重要理论家,即‘性起论’的创始者”。

张风雷先生著《“法华经·普贤菩萨劝发品”与“普贤观经”中“普贤形象及普贤行法”之比较》<sup>[1](P430)]</sup>一文,在详细地比较了两部经典中的普贤形象与普贤行法之后,他提出了普贤研究的两个需要进一步探讨的问题:“如果对佛教诸经论中普贤形象和普贤行法的发展变化作一全面系统的梳理,是否可以从一个侧面揭示出大乘思想和大乘信仰发展变化的具体历史进程及其基本特点?《普贤观经》对中国佛教天台宗思想的形成究竟产生了怎样的影响?”张先生的思考很深入,对普贤信仰的研究很有启发。

郑利梅的《事以理成,理以事现——普贤形象略考》是四川大学的硕士论文,首先论述了“形象”在佛教中的地位,指出它是沟通真如界和现象界的桥梁,在佛教修行实践中具有重要地位;接着又论述了“理”的重要性,指出“像”作为“事”,如果没有“理”,那就只能是一件件的艺术品,故她从“理”与“像”结合的角度去研究普贤菩萨的形象和其代表的理论内涵。郑女士实际上是借助普贤菩萨在显密经典中





以及石刻壁画中的种种形象,来阐发佛教各种身色、法器、手印、变化身、坐骑、位置的理论内涵,是一篇比较优秀的硕士论文。不过,其缺陷是在论述中对所用的经典未作甄别,“真经”与中国化的“伪经”同时使用,将印度佛教中的普贤菩萨这个“源”与中国佛教中的普贤菩萨这个“流”未作区分,故所得出的结论较为笼统。另外,其对佛像起源时间的论断并没有吸收最新的考古成果,将本来公元前3世纪就已经出现的佛像推迟到了公元2世纪,得出了错误的结论。

杜继文先生的《汉译佛教经典哲学》一书,简要地介绍了普贤菩萨,他认为“普贤实际上等于表现出来的卢舍那佛,卢舍那佛的所有体性和功能,都体现在普贤身上”。这实际上也就是认为,普贤菩萨就是卢舍那佛(即毗卢遮那佛)的“转法轮身”。杜先生认为,“一切如来”的形象表达就是“卢舍那佛”,这“一切如来”及其智慧光明乃是全称,依旧可以作“卢舍那佛”讲。杜先生认为,普贤菩萨的理论意义在于确立“性起”妙理,将成佛的基础建立在自身的“如来性”上,其实践意义则在于运用普贤菩萨所倡导的“善巧方便智”,将之作为成佛的基础手段,这都是《华严经》高于二乘之处。卢舍那佛与众生不二,体现在人身上就是“如来藏”,“这如来藏就是菩提心……”,中国佛教特别发挥的是卢舍那佛内在于众生的主体一面,形成中国佛教延续的时间最长、影响力最强的思潮。“普贤行”即是“如来性起”的过程,“行”、“起”的目的是将世间众生提升到出离世间,而“离世间”只能实现在“入法界”的过程中,“入法界”所实现的,则是与佛教二乘根本区别的“巧方便智”。杜先生虽然对普贤菩萨论述不多,但字字珠玑。

### (3) 普贤信仰的地位与影响

四川大学的张子开先生在其《普贤在大乘

佛教中的定位与表征》一文中,系统阐述了普贤菩萨在大乘佛教中的地位和表征。张先生认为,普贤菩萨在大乘佛教中的地位体现在以下几个方面:他既是释迦佛的右胁侍,也是毗卢遮那佛的右胁侍;他是诸佛之长子,是一切菩萨之上首;从阶位上看,普贤菩萨是“证得十地以上、妙觉以下补处位之等觉菩萨”;关于普贤菩萨的表征,张先生认为,普贤菩萨主一切诸佛之理,主一切诸佛之定,主一切菩萨之行;他认为,普贤菩萨的主要作用为护持修行者受持大乘经典。

方立天先生的《普贤的实践品格及其现代价值》<sup>[1](P17)</sup>一文认为,普贤菩萨以“毗卢遮那佛”的胁侍的身份,却超越了毗卢遮那佛而在中国形成了自己的道场,“这是中国人民和佛教徒长期选择的结果,这表明菩萨崇拜在历史上符合佛教徒的信仰愿望,适应中国人的精神需要”。他认为“重道德实践”就是普贤菩萨品格、精神的特征,并进而总结出了普贤菩萨所倡导的道德实践的特点是正心、向善、求真、反省,并认为这些对于我国现在的精神文明建设有借鉴作用。

魏道儒先生的《华严系统中的普贤》<sup>[1](P55)</sup>一文中介绍了普贤菩萨。他认为普贤菩萨最大的特性就是可以与法身相契合,普贤能与法身相契合的原因是他行“普贤行”,也称“无限行”,并认为华严经中“有资格替佛讲法的菩萨很多,但被奉为菩萨修行样板的,唯有普贤”,“作为菩萨修行样板的普贤,并不是以学问精湛、能言善辩、智慧超群见长,而是以具有不可思议的神通变化,具有法身的善权方便著称”。他认为,从杜顺到智俨再到法藏,三位最初的中国华严宗祖师,都具有“轻文殊,重普贤”的特点,李通玄扭转了这种倾向,提倡毗卢遮那佛、文殊、普贤“三圣一体”的新论,为四祖澄观所继承,从此稳定下来,澄观以当世高僧的身份



认定了峨眉山是普贤菩萨的道场,这对确定峨眉山与普贤菩萨的关系起了很大的作用。

#### (4) 佛教派别中的普贤信仰研究

四川大学的张子开、杨欣两位先生在其《普贤延命菩萨考》一文中对密教中的“普贤延命信仰”进行了考察。作者认为,佛教的主旨本为跳出轮回之苦,对肉体生命之存在本不在意,普贤延命菩萨的主旨是“延命”,当是普贤菩萨民间化的一种表现,作者对与“普贤延命”相关的文献进行了介绍,对其具有“延命”功能的源头进行了追溯,对普贤延命菩萨的样貌进行了描述,并对“延命”之修法进行了介绍,是目前对“普贤延命菩萨”研究的最全面的成果。

吕建福先生的《普贤菩萨与金刚乘》<sup>[1](P284)</sup>一文,介绍了普贤菩萨在密教中的情况,如密教中的普贤理论、普贤菩萨与金刚手和金刚萨埵的关系。

尔藏加先生有《宁玛派与普贤法身之说》<sup>[1](P267)</sup>一文,对宁玛派的法身理论作了介绍。从九乘判教的角度对普贤法身之地位作了说明,对“大圆满法”与普贤法身之境界作了概括,对于我们了解普贤在藏传佛教中的地位很有帮助。

周贵华先生有《普贤愿行与净土》<sup>[1](P167)</sup>一文,他在文中对“普贤行”进行了探讨,给出了“普贤行”的基本内涵与原则,认为“普贤境界”实际上显示的是毗卢遮那佛的境界。他还就西方净土与普贤行的关系进行了探讨。

俞学明有《浅析天台宗“法华三昧”观的发展》一文,对普贤菩萨在天台宗行法中的地位有所介绍。

周齐先生的《由普贤信仰的一些印记看普贤信仰的一些问题》<sup>[1](P295)</sup>一文,对法华系统与华严系统之普贤信仰作了一些比较,认为“法华系统乃至天台一系的普贤行及普贤信仰应该是与忏悔行法密不可分的”,而“普贤十大行愿”则是“一种比较成熟的关于普贤行的大乘

佛教菩萨思想的表述。

纪华传先生的《略论清代净土信仰与普贤菩萨》<sup>[1](P326)</sup>一文,对藕益智旭、魏源、天台宗的谛闲大师的普贤信仰作了介绍。

华方田先生著《普贤菩萨与中土弥陀净土信仰》<sup>[1](P147)</sup>一文,先介绍了普贤菩萨与弥陀净土结缘的因缘,又梳理了中土弥陀净土中的“华严法门”在历代的代表人物,他的研究对于研究普贤信仰的中国化有借鉴意义。华先生还著有《关于峨眉山普贤菩萨信仰的哲学诠释》一文,作者运用宗教学理论和原理,从宗教崇拜的对象、特殊的表现形式、世俗基础等三个方面对峨眉山的普贤崇拜进行了解读,认为普贤信仰的确立,是“神迹”这种超人间力量能够迎合世俗的需要、能够被政治利用而确立起来的。

何梅女士在《略述佛经中的普贤菩萨行》<sup>[1](P400)</sup>一文中,对显教与密教中的普贤菩萨进行了对比,她认为密教中,“将行者修成普贤菩萨身的感悟,表述为普贤菩萨来至道场,抱其行者自身,入遍支分。这与显教中一般记作普贤菩萨来到修行者前,或摩顶或为其说法的表述是不同的。密教认为佛菩萨与自己相互涉入(入我我入),成为一体之极致,故在修法上,本尊之加被力与行者之功德力互为一体,其所行之加持,称为本尊加持,这种修口密的入我我入观与前文提到的修意密的字轮观同是密教中重要的观法”。

吕有祥的《澄观对“普贤”的诠释》<sup>[1](P117)</sup>一文,详细介绍了澄观大师对“普贤”一词的解读。

#### (5) 民间普贤信仰

四川大学的张子开先生在其《敦煌普贤信仰考论》中,对敦煌的普贤信仰进行了考察。他首先清理了敦煌的普贤类文献,认为第一类即传统的普贤类佛典,他特别注明,也就是从印度传来的普贤类经论,主要有两类:《普贤行愿



王经》与《普贤灭罪真言》,前者即《普贤行愿品》,作者考证其来源于《华严经·入法界品》中的最后一段中普贤菩萨的偈文。第二类即敦煌壁画中的“普贤变”,即用绘画形式对佛经中有关普贤菩萨的故事进行铺陈和发挥,主要有三类,即“普贤东来图”、“西天取经图”和“普贤菩萨像幡”。作者在对“普贤东来图”进行解释时,重点对“普贤跏”的各种情况如“半跏坐”、“全跏坐”、“降魔坐”等进行了详细地阐述;第三类为中土的普贤文献,即中国人所造的普贤文献,如“普贤菩萨说证明经”。作者经过考证后认为,该经实际上包括两个小经,即《普贤菩萨说证明经》与《佛说证香火本因经》两部分。其次,张先生总结了敦煌普贤信仰的特点。他认为,第一个特点为民族化,即普贤菩萨为多个民族所信仰,包括吐蕃、于阗等少数民族;第二为政治化,即普贤信仰异化为政治工具,作者进一步考证《普贤菩萨说证明经》隋代已经出现,而《佛说证香火本因经》则产生于女皇武则天当政时期,作者还发现敦煌遗书中有《证明经疏》,认为经中所说就是“武周革命的图讖”。第三为通俗化,以方便弘布为旨归。第四为信仰本土化,将中土的佛教史人物纳入神祇系统,如榆林窟第三窟的普贤变,就将唐代高僧玄奘纳入了信仰普贤菩萨之列,成了著名的“西天取经图”。

侯冲先生的《敦煌遗书和俄藏黑水城文献中的“普贤行愿品”》一文,对敦煌遗书中以及俄藏黑水城文献中的《普贤行愿品》的种类、年代、异同进行了对比,认为俄国黑水城之所以出现这么多的《普贤行愿品》,“只是由于西夏皇室大规模的刊经,与王室的主观意志有很大关系”。

曹之、霍艳芳两位先生的《玄奘印普贤像的质疑》一文,对有关玄奘大师印刷普贤像的记载进行了质疑。笔者认为,该质疑并不能够

令人信服,所提的原因与结论之间没有必然的逻辑联系,但其中所引用的有关普贤造像的数据,可以为本文参考。

崔小敬的《寒山及其诗研究》,是复旦大学2004年的博士论文,作者主要关注的是寒山与他的诗歌,但其中所提到的民间传说也涉及到了普贤菩萨,不过主要说的是普贤菩萨的化身拾得大士的故事。传说寒山是文殊菩萨的化身、拾得是普贤菩萨的化身,并在清代被雍正皇帝亲自加封给予承认。传说中拾得作为普贤菩萨的化身最后一口大钟飘到了日本,建立了拾得寺。寒山最后住持苏州枫桥镇的寒山寺,其好友拾得被水瓢走后,寒山十分想念拾得,就老是撞钟,希望钟声能够被拾得听到,而拾得听到钟声后,知道是寒山在想念他,于是也撞钟回应。于是,寒山寺的钟声就逐渐为人所知。传说中寒山与拾得本来一起做事,关系很好,可是却同时爱上了一位女子,寒山为了成全拾得,就离开他们到枫桥镇隐居,而拾得知道后就立誓走到天涯海角也要找到寒山,终于听说寒山在苏州枫桥镇的寺庙出家,便出去找他,拾得当时身无分文,只好在旁边的水塘折一支红莲作为见面礼,而寒山听说拾得找他,知道他腹中饥饿,连忙捧出一盆斋饭,于是弟弟献荷花,哥哥捧斋饭,两人相视而笑,这个场面后来被固定下来,就是民间著名的“和合二仙”。作者在详细对比了各种材料后,认为,“寒山与拾得”成为后世津津乐道的“和合二仙”,并在婚庆时祭祀的做法“应该不会早于明代”。

除了上述研究成果以外,还有陈杨炯的《普贤菩萨》、罗伟国的《话说普贤》、许明的《大行普贤菩萨》、陈琪、罗伟国《图说普贤菩萨》,这四本小书篇幅都不大,大概都是十万到十五万字左右,内容也很相似,主要内容是介绍普贤菩萨在《法华经》中发誓守护佛经的故事以及普贤菩萨十大行愿。像许明先生的《大行普





贤菩萨》还介绍了敦煌的“普贤变”，罗伟国先生的作品还搜集了一些关于普贤菩萨在中国的民间故事。这些小书的优点是简明扼要地集中介绍关于普贤菩萨的一般性知识，具有一定的参考价值，尤其是其中那些关于普贤菩萨的民间传说，为佛教经论中所无，尤为珍贵；其缺陷是对印度人所写的经典与中国人所写的经典不作区分，对于普贤菩萨的演变也缺乏系统地梳理，对一些传统的说法未作仔细地辨析就简单地接受使用，譬如将普贤菩萨不作区分地直接等同于“金刚萨埵”，这虽然有充足的经典依据，但也可以说失之片面。

## 2. 关于普贤菩萨道场峨眉山的研究

鲁东先生的《关于峨眉山普贤信仰的哲学阐释》一文，运用马克思主义的宗教理论，对峨眉山的普贤信仰进行了哲学阐释。他首先对关于普贤菩萨显化峨眉山的“蒲公故事”进行了质疑，然后指出“峨眉山作为普贤菩萨的应化之场，只是菩萨显示神圣的方便，是使众生能够接受的形象寄托，真的普贤应化事迹是无限方所，普被四海的”。

张妙的《峨眉山蒲公传说及其相关问题》一文，对峨眉山著名的“蒲公故事”进行了解读，认为系宋人附会无疑，并寻找依据，论证“蒲公”的原型可能即是唐代著名的道士医家孙思邈，可为一家之言。

干树德先生是目前对峨眉山的历史掌故最为熟悉的学者，他的《蒲公故事及其历史内涵》一文，运用历代文人游历峨眉山所留下的诗词和随笔，结合历史上的社会背景，认为峨眉山开始被认为是普贤菩萨的道场，可能开始于晚唐，而真正被天下人所接受，是在北宋时期。其《普贤铜像探疑》一文，对峨眉山万年寺无梁殿的普贤铜像进行了介绍。北宋年间为什么要铸造此高7.4米，重62吨的普贤铜像？这尊铜像建造于何处？当时的冶炼技术能否达到如此完

美的水平？这么大的铜像是如何被搬运到高山上的呢？干先生都作出了回答。在《中国四大名山之说由何而来》一文中，干先生追溯了五台山、普陀山、九华山、峨眉山作为四大菩萨的道场勃兴的年代，综合了形成“四”大菩萨道场的四种说法：一、“名山序位”说，即根据当时僧众巡礼名山的次序来定。二、“四大结聚”说，即根据佛教“地、水、火、风”来分类说，认为九华山属“地”之聚，普陀山连海而属于“水”之聚，五台山因属清凉界而为“风”之聚，峨眉山因山形如火焰而为“火”之聚。三、“大士应化说”，因为四大菩萨本地垂迹，故而形成四大道场。四、“上首菩萨说”，引唐实叉难陀所译《大方广如来不思议境界经》中的说法，上首菩萨就是这四位菩萨。干先生的《峨眉山银色世界说探源》一文，分析了峨眉山被称为“银色世界”的原因。认为峨眉山上接连不断的云海是“银色世界”说的现实依托，而五台山的“金色世界说”则是峨眉山“银色世界”说形成的理论导源，因为其并无经典依据，系比照“金色世界”说而来。作者认为，五台山系“金色世界”之说，当形成于“中晚唐之际”，而峨眉山系“银色世界”之说则出现于晚唐。干先生的《慧持与峨眉山的普贤崇拜》一文，详细地介绍了东晋慧持法师来蜀地弘法的经历，但由于作者对佛教史的研究还不到位，将慧持法师到蜀地的原因归结为想通过“普贤愿”而往生西方净土，这无疑是错误的，因为慧持在世时，整本的《华严经》还没有传入中国，当时中国只有一些单品经，并且影响不是很大，尤其将“普贤愿”与“西方净土”联系起来是唐德宗年间的事情，在慧持时期不可能有此一说，故其所得出的慧持在峨眉山弘扬佛法是峨眉山普贤信仰形成之始的结论恐怕有误。干先生的《慧通与峨眉山佛教的发展》一文，主要介绍了峨眉山历史上著名的五大寺之一的“华藏寺”的兴衰，以及其他几个寺庙改名的原因，虽然与普贤菩萨





没有直接相关,但其中的一些内容可以作为背景知识为普贤道场的兴起作说明。干先生还著有《峨眉山普贤道场的形成》一文,认为“峨眉山享有四大名山的声誉,大约是从明代开始的,明代以前,峨眉山严格说只算得上蜀中名山”,南宋时国家定的“五山十刹”中并没有峨眉山和普贤寺。干先生认为,峨眉山在明代名气大增与当时佛教衰落的大气候有关,僧才匮乏,于是在唐宋时期僧人“走江湖”、参访大师的风气就因为缺少在全国有影响的高僧大德而转为了“朝拜名山”的风气,作为公认的普贤道场,峨眉山的名气就因为四众弟子的朝山活动而闻名全国,成为“国中名山”了,到了清代,才正式以“中国佛教四大名山”著称于世。

闻怡先生的《白水秋风万年寺》一文,对于峨眉山普贤菩萨的根本道场“万年寺”内的情况做了介绍,可资参考。魏奕雄先生的《宝掌和尚与峨眉山》一文,对宝掌和尚与峨眉山的情况有所介绍,其中一些内容可作为背景资料。

陈黎清有《略论峨眉山与藏传佛教》与《峨眉山生态文化资源与南方丝绸之路》两篇文章,在文中陈先生系统介绍了峨眉山与佛教密宗尤其是藏密中的普贤菩萨的关系,颇有新意。

骆坤琪的《普贤道场峨眉山》一文,简单而系统地介绍了峨眉山的佛教史,尤其是对元明清时期的情况介绍颇有新意。尕藏加的《峨眉山与藏传佛教》一文,较为细致地介绍了六世达赖仓央嘉措巡礼峨眉山的故事,并考证当时的时间应该是1709年。他还勾勒出了《格萨尔王传》中的峨眉山,认为《格萨尔王传》中有世界四大名山之说,即印度的灵鹫山、汉区的峨眉山、汉区的五台山、藏区的冈底斯山,并称峨眉山为“大象山”。他还认为,普贤菩萨与金刚手并不一样,普贤菩萨在藏传佛教中为八大菩萨之一,与金刚手并列,但不及金刚手地位高,主“德行”。

杨耀坤先生著《魏晋南北朝时期的巴蜀佛教及峨眉山僧侣》一文,对魏晋南北朝时期巴蜀地区的高僧考察甚细,其中也有对峨眉山普贤信仰的分析。龙悔先生著《峨眉山与普贤崇拜》一文,对峨眉山作为普贤菩萨的道场的时间进行了探索。他认为,晚唐五代为峨眉山成为普贤道场的萌芽期,直到北宋,峨眉山作为普贤菩萨的道场才得以确立。韩廷杰著《普贤菩萨与峨眉山》一文,对普贤菩萨的身世、愿行、教法进行了简单地勾勒,对历代峨眉山的佛教大德给予简介。

田怀清先生著《举世闻名的万年寺普贤铜像》一文,详细介绍了峨眉山万年寺普贤铜像的来历和尺寸,并分析了其经典依据。业露华的《印光与峨眉山志》与丁培仁的《历史上的峨眉山志与佛教文化》两篇文章,介绍了峨眉山的几个版本的山志的情况以及印光大师重修峨眉山的因缘,并对印光本的《峨眉山志》的内容、结构和指导思想做了介绍。宫静的《学峨眉法师,兴中华大地》一文,为我们提供了峨眉山的几个有名的法师的事迹和功德。徐建华著《峨眉志书中有关高僧记载的分析》一文,以图表的形式对比了三本山志中高僧的数量,并对其中的得失进行了比较,提出了修改的意见。梁光军著《王士性笔下的峨眉山》一文,对明代著名地理学家王士性对峨眉山的游记做了介绍。

张泽洪先生著《唐宋峨眉山与成都佛教》一文,对唐代与宋代峨眉山的情况作了介绍。认为唐代峨眉山的佛教就十分兴盛,宋代更为发达,并且峨眉山佛教与成都佛教关系密切。

崔正森先生著《峨眉山与五台山佛教文化交流》一文,对历史上五台山僧人与峨眉山僧人的交往情况作了介绍。桑德的《仲钦·喀觉巴与峨眉山》一文,对藏传佛教宁玛派大师仲钦·喀觉巴朝拜峨眉山的历史进行了介绍。何劲松



著《普贤信仰在日本》一文,对普贤类经典在日本的传播历史以及日本僧侣的普贤信仰状况作了介绍。

卿希泰先生著《关于峨眉山佛道兴衰的历史演变刍议》,李申先生著《巍巍峨眉佛与道》,两篇文章,对峨眉山道教与佛教势力此消彼长的历史进行了简单地勾勒。

向世山先生有《金顶三相与峨眉佛教名山的关联性分析》一文,就“金顶三相”的特点作了介绍,对其形成的原因进行了追溯,对其宗教价值和功能进行了肯定和评价。

李桂红的《四大名山佛教文化及其现实意义》是四川大学博士论文。从古代到现代,从佛教文化到道教文化,从建筑到武术,从诗词、游记到楹联歌赋,对峨眉山文化进行了全面地解读,有助于我们从宏观上了解峨眉山。韩坤的《峨眉山及普贤道场研究》、张妙的《唐宋峨眉山研究》是四川省社会科学院硕士论文。这两篇论文对峨眉山的历史进行了较为系统的梳理,介绍了早期作为道教名山的峨眉山、后来逐渐成为佛教名山的历史,介绍了在其中起重要作用的大师们,分析了峨眉山作为普贤道场崛起的政治和社会背景,但对宋以后的情况没有涉及。魏如松的《峨眉山禅宗传播考》是四川省社会科学院硕士论文,该文对峨眉山禅宗的历史进行了梳理,对于我们考察禅宗信众与普贤的关系也有帮助。颜冲的《明代峨眉山佛教述论》是四川省社会科学院硕士论文,作者认为“明代是峨眉山发展史上的鼎盛时期,特别是万历年间”,“寺庙和僧侣的数量都大大超过了宋代寺庙和僧侣的数量,……没有明代的迅速发展就没有今天峨眉山的辉煌”。他通过对别传、通天、无穷、妙峰四位大师的行迹进行个案的研究,为我们展现了明代峨眉山佛教发展的大致情况。

### 3. 相关普贤菩萨的石窟、壁画等艺术作品

的研究

冯力有《对榆林窟第25窟壁画的几点认识》与《榆林窟第25窟壁画研究》两篇文章,简单介绍了榆林窟第25窟的情况,认为其年代为“中唐吐蕃时期”,其中有对“普贤变”的介绍,作者推测其为“路过的画家所画”。

陆离在《敦煌文书p.3568“普贤菩萨行愿王经”译者吐蕃沙门无分别考》一文中,推断“无分别”即“朗巴弥垛巴”,《旧唐书》中称“南拔特计波”,他精通梵、汉、藏三种语言,是藏王赤德松赞时期著名的译师,他翻译的底本较为古老,与汉区所译有所不同,当是从印度直接传入的底本。陆先生的研究对普贤信仰在藏区和敦煌时期的情况有所反应。

王艳云的《河西石窟西夏壁画中的界面》一文,对河西西夏时期壁画的特点给予了介绍,并与同时期中原地区的绘画艺术进行了比较,从中也能折射出当时普贤信仰的一些信息。白文的《晋城青莲寺文殊与普贤图像考察》给我们提供了晋东南普贤像的一些情况。杜平和梁晓丽的《隆兴寺摩尼殿山中观音始塑年代考》,给我们提供了河北正定地区宋代普贤雕塑的一些信息。

魏文斌与蒲小珊的《麦积山第11窟造像题材考释》一文,详细梳理了佛经中有关八大菩萨的种种说法。认为最初说法不一,但到晚唐至宋逐渐有了固定的说法,并以此对麦积山第11窟的八大菩萨造像进行了解读,材料详细,论证充分,显示了作者对佛经与西部各地的佛教雕塑都有娴熟的把握能力。

学者的《隐居深山千余载——河西走廊万佛峡大探秘》一文,介绍了甘肃万佛峡,也即榆林窟的简史,尤其重点介绍了第25窟的“普贤变”。金维诺著《四川石窟造像(上、下)》,为我们介绍了四川石窟发展演变的简史,其中也有关于普贤菩萨在蜀地的信息。吴荣鉴的《榆林



窟第29窟普贤经变画现状考略》，介绍了西夏壁画中的“普贤变”与唐代的“普贤变”的区别。张善庆、李晓斌的《张掖马蹄寺石窟群千佛洞第8窟礼忏活动探析》一文，比较了龕内和龕外的千佛图的区别，认为龕内的千佛图是释迦牟尼佛的化身，而龕外的“千佛图”则是“十方诸佛”，认为这都是受到《法华经》的影响。

赵声良在《榆林窟艺术概述》一文中，对敦煌石窟的姊妹窟“榆林窟”的简史进行了总结，认为敦煌石窟到了唐末在艺术上已经开始衰落，而榆林窟则继之有新的发展，形成了自己的风格，其中有关于“普贤变”演变的信息。

刘永增的《莫高窟第280窟普贤菩萨来现图考释》一文，对于莫高窟第280窟的壁画进行了重新解读。传统的观点认为，既然对面的壁画为“迦叶结集”，那么这位骑六牙白象者一定是表现“乘象入胎”的释迦牟尼佛，两者共为“八相成道”的内容。而刘先生提出了新的看法。他认为，一般表示“八相成道”内容时，和“乘象入胎”相对者应为“夜半逾城”，而这里与骑象者相对的壁画则为“迦叶结集”，与一般的原则不符，故可能为“普贤来现”，应该是表现《法华经》的经变。

王中旭的《阴嘉政窟》是中央美术学院的博士论文。王博士对敦煌石窟中著名的“阴嘉政窟”进行了全面地解读，其中一些章节涉及到了普贤造像，有些属于对造像图样的介绍。如“吐蕃时期文殊、普贤并侍从图样”一节，有些属于追溯其经典依据，如“骑象普贤像的出与法华信仰”，“骑狮文殊、骑象普贤像的对应与法华信仰”，“唐《文殊、普贤并侍从图》的形成与华严信仰”等分析，有助于我们从艺术的角度看待当时普贤信仰的状况。

卯芳的《情感与理想的寄托》是西北师范大学的硕士论文。是专门对榆林窟第3窟“文殊变”与“普贤变”壁画艺术进行探究的论文，认为该窟是：具有鲜明西夏风格的代表窟，作者对西夏时期的现实条件与文化发展状况进行了客观描述，有助于我们从历史的角度了解这两幅壁画绘制完成的历史背景和文化状态。

从以上介绍可以看到：大陆学界目前的研究多集中在三个方面：一、关于普贤菩萨本身的研究；二、关于普贤菩萨的道场——峨眉山的研究；三、从艺术的角度对各地尤其是敦煌的壁画、造像、变文的研究。这三个方面中，对普贤菩萨本身的研究相对最多。但与普贤信仰本身的复杂性相比，仍然缺乏系统的梳理和全面性的把握，还有很大的挖掘空间。对普贤道场的研究成果也不少，从产生到现在的历史过程也大致勾勒了出来，但对于某些时期的峨眉山普贤信仰的情况仍关注较少，比较薄弱，甚至无人研究。对与普贤菩萨相关的壁画、石窟的研究，成果虽多，但大部分都不是直接研究普贤造像的，只是涉及普贤而已，而且很多都是介绍性的，尚没有专门从普贤造像、壁画艺术发展的角度去研究的。

#### 参考文献：

- [1] 魏道儒. 普贤与中国文化 [M]. 北京：中华书局，2006.11.
- [2] 首届中国密教国际学术研讨会论文集 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2012.
- [3] 张子开. 普贤信仰的产生及大乘普贤形象的演化 [J].《四川佛教》，2010(2).
- [4] 李富华. 华严经与普贤菩萨思想 [J].《佛学研究》，1999(1).