

## 〈南詔圖傳〉與《白國因由》 之演繹關係初探

陳籽伶\*

### 摘 要

「觀音幻化，南詔立國」的神話最早出現於〈南詔圖傳〉，其於流傳過程中不斷發展擴充，內容更加豐富化、戲劇化，其中「觀音七化」逐漸演變為「觀音十八化」。另外，明初有白文之《熨古通》（《白古通記》、《白古記》、《白史》）一書行世，康熙時「寂裕」譯撰成漢文，稱為《白國因由》，自〈南詔圖傳〉至《白國因由》的擴展中可發現，此故事內容被大量擴充演繹，且滇密與巫教彼此拉鋸現象愈加強烈，甚至更直接明顯被表達出「君權神授」觀念。又另一方面，〈南詔圖傳〉與《白國因由》兩個版本之間，還有明初的《白古通記》一書，在分析比較後發現《白古通記》之「觀音七化」內容，應較接近〈南詔圖傳〉，並非「寂裕」所言「備載《熨古通》」，而《白國因由》所載內容經後人數衍成份極大，內容充滿佛法神蹟氣氛，與雖染神話色彩但屬歷史記錄性的〈南詔圖傳〉已截然不同。

**關鍵詞：**《白國因由》、《熨古通記》、〈南詔圖傳〉、佛教傳播、滇密

---

\* 逢甲大學中國文學系兼任講師。

## 壹、從〈南詔圖傳〉到《白國因由》

雲南地區因地處印度、緬甸、西藏、四川之間，自古以來就是通往印度的交通要道，也是彼此文化與信仰交流的重要途徑，在宗教信仰上，最有影響力該是來自印度的密宗，其與雲南當地巫教文化彼此適應，又加上其它思想濡染，逐漸形成了雲南特有的「滇密」<sup>1</sup>信仰。

南詔、大理地區在唐宋以前雖已有文獻著作，但許多都隨時間而散佚了，關於「白子國」<sup>2</sup>的歷史、文化主要還是以口傳的形式被保存下來，受到了中原漢族文化的影響，自唐代起，當地少數民族文人開始用「漢文」記載「南詔、大理國」的歷史、地方、風土、人物，有了自己的文獻與著作，如〈南詔圖傳·文字卷〉、《巍山起因》、《鐵柱記》、《西洱河記》、《國史》等文字資料，但大部分已在流傳中散佚，唯〈南詔圖傳·文字卷〉保存至今。

〈南詔圖傳〉又稱〈南詔中興畫卷〉，共有兩個長卷，一是文字卷，一是圖畫卷<sup>3</sup>，此圖在八國聯軍時流落海外，1967年台北故宮博物院李霖燦所撰寫的《南詔大理國新資料研究》中，說明此圖目前收藏於日本。

〈南詔圖傳〉內容描繪「南詔國」建立的傳說故事，內容約分為「巍山起因」、「祭鐵柱圖」、「西洱河記」等部份，其所依據的文獻是《巍山起因》、《鐵柱記》、《西洱河記》、《張氏國史》等著作，不過這些文獻都已經散佚，學者目前僅能藉〈南詔圖傳〉觀其發展之一二，而〈南詔圖傳·文字卷〉則包括了「觀音七化」情節、「中興皇帝敕書」以及王奉宗和張順所寫的「贊頌」三個部份。

所謂「觀音七化」，是將「觀音」（故事稱「梵僧」）在南詔傳道的歷程，濃縮於「觀音七化」的傳說故事來加以表現，內容講述「觀音」化身成一僧人，考驗「細奴羅」家人的慷慨仁慈，又命令「細奴羅」<sup>4</sup>建立「南詔國」，以及僧

<sup>1</sup> 南詔、大理國時期所信奉的佛教屬於大乘佛教的密教，雲南的密教並非中原傳入，也非西藏傳入，而是由印度高僧贊陀崛多直接到雲南傳播，其與當地巫文化相結合，形成自己獨特的「阿吒力」教，本篇皆稱為「滇密」，乃引用自李昆聲師所著《雲南藝術史》，另外也有學者如張錫祿《大理白族佛教密宗》、李東紅《大理白族佛教密宗—阿吒力教派研究》則稱為「白密」，而「阿嵯耶觀音」是「滇密」獨特的神祇，「阿嵯耶觀音」通常呈站立姿態，身體纖細修長，上身裸露，赤腳，手結妙音天印，頭戴蓮花寶冠，冠正中還嵌有一尊呈跏趺而坐的阿彌陀佛像，沒有明確的性別特徵，也稱「細腰觀音」。

<sup>2</sup> 「漢武帝通西南夷，遣使至滇，求身毒國。滇王常羌問使者曰：漢孰與我大？使者還報，武帝怒其言不遜。時白崖國蒙苴頌之後，天竺國白飯王之裔仁果者，為眾所推立於白崖。武帝乃冊封仁果為王，號白子國。」請見（明）楊慎著：《南詔野史·上卷》（台北：成文書局，1968年出版），頁7。

<sup>3</sup> 李霖燦將「圖畫卷」之原畫翻拍收錄於頁128-139，「文字卷」原文翻拍收錄於頁140-150，收入《南詔大理國新資料的綜合研究》（台北：台灣故宮博物院，1982年）。

<sup>4</sup> 「細奴羅」為建立「南詔國」的第一代國王。

人持杖鉢，牽了一白犬，來到窮賒村乞食，村民愚劣，非但不施，且將白犬偷殺烹食，白犬精魂不滅，僧人呼叫白犬時，村民的肚子居然疼了起來。村民不思悔過，反誣僧為妖孽，將他殺死。僧人死而復活，驚恐萬分的村民一不做二不休，再次將僧人殺死，燒為灰燼，裝於竹筒丟入河中，僧人再度顯靈，裂竹而出，形體完好，僧人見村民頑劣，於是離去，村長「加明王樂」居然騎馬追來，以箭射殺僧人，但是箭紛紛落地變為蓮花，村民們見到這樣的神蹟，終於稽首伏罪等情節。此後，佛教便開始普傳於大理地區，並與當地文化相濡染，形成特殊的「滇密」佛教。

而「中興皇帝敕書」則是國王下達以黃金鑄佛像以及召告各地的命令，並有兩臣子以「贊頌」大力稱頌讚美觀音普救眾生、渡化萬物的聖行。至於〈南詔圖傳〉的年代，在畫尾題款中有所說明：

中興二年三月十四日信博士酋望忍爽張順巍山主掌內書金卷衛理昌  
忍爽臣王鳳宗等謹。<sup>5</sup>

「中興」是南詔末代國王「舜化貞」的年號，相當於唐昭宗光化二年，西元 899 年，美國學者 Dr. Helen B Chapin 依圖書卷上的觀音形象，推斷應該是十二至十三世紀的作品，李霖燦則認為是此圖卷是西元 945 年以後的摹本，汪寧生與溫玉成先生則認為原畫是「中興二年」之作，而「文武皇帝」部份則是補於「鄭買嗣時代」（西元 903-909 年）<sup>6</sup>。

關於傳述「南詔、大理國」建立歷史的著作，另有一部文獻名為《白國因由》，刊刻於清康熙四十五年（西元 1706 年），是大理聖源寺住持僧「寂裕」所刊刻，刻本共六十八頁，內容所載為觀音開闢大理國的神蹟傳說故事；其所載的故事亦多見於《紀古滇說集》、《南詔原始》及萬曆《雲南通志》諸書，內容多為民間傳說，書前有綜述白王「驃信苴」先世及傳世至白國王「張樂進求」、「細奴羅」的過程的小序，正文分十八節，亦稱「觀音十八化」，分別記述觀音化身救助「南詔、大理」歷代國王開國除魔，鎮國安邦等，至元代段氏授封而止，書後有「結語」，概述大理成為佛國的原由，以及此書與《白古通記》的關係，後譯

<sup>5</sup> 李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》（台北：台灣故宮博物院，1982 年），頁 139。

<sup>6</sup> 關於〈南詔圖傳〉的年代已有諸多學者提出看法，李霖燦認為是文經元年（西元 945）稍后的摹本，美國學者 Dr. Helen B Chapin 則認為是十二、十三世紀作品，向達先生認為「全無唐人筆意」，頂多是大理時代作品，而汪寧生先生認為原畫是中興二年（西元 898），「文武皇帝」部份補於「鄭買嗣」時代（西元 903-909），今日見者可能為一個晚期摹本，今學者溫玉成則贊同汪氏之說，但是，「文武皇帝」據考證可能是「鄭買嗣」（大義寧國王）或「段思平」（神聖文武皇帝）或「段思英」（文經皇帝），「段思平」則是較可能之人物，但「段思平」（西元 937-944）乃滅「鄭買嗣」之人，此畫難以繪製未發生之事，故筆者較贊同李霖燦之論。

成漢文，稱為《白國因由》，1984 年大理州圖書館將《白國因由》重排鉛印，重新保存。

關於「南詔建國」的傳說故事，從目前所存最初版本—〈南詔圖傳〉，以及最晚、最詳盡之版本—《白國因由》，兩者之間的關係是觀察參雜了信仰的歷史最明顯的材料，南詔史透過神話式傳說，進行了什麼樣的擴展，透露出哪些概念值得我們更深入的探討。

## 貳、故事篇幅被大量擴增

在〈南詔圖傳〉與《白國因由》之間還有《燹古通》（即《白古通記》、《白古通》、《白史》，以下稱《白古通記》）一書，約於明初行於世，此書是由「白文」所書寫而成的，內容亦為「白子國」歷史以及民間口傳神話。

但是，有鑒於「白文」並不通行其它地區，於康熙四十五年（西元 1706 年）時，由大理寺主持「寂裕」翻譯成漢文，稱為《白國因由》，以木刻本印行於世，其中多數內容都是後人附加的，故事中心內容無非是大理壩子及觀音開拓創立南詔、大理國等。然而，前期的「觀音七化」僅僅述說「南詔國」是由「阿嵯耶觀音」顯聖創建的故事，沒有開闢大理壩子及後來的種種神蹟故事。

關於「觀音七化」故事出現的時間很早，確切的時間是在「南詔國中興二年」（唐代）就有記載，它是在原有《鐵柱記》、《張氏國史》等書的基礎上形成的，這兩部書是在中興二年以前就成書了，「觀音七化」的故事應該也是在南詔中興二年以前就形成的。

「觀音幻化，南詔立國」的神話，則在流傳過程中被不斷的發展與豐富，元明時期，「觀音七化」已經在民間逐漸演變為「觀音十八化」。「觀音七化」的「化」是佛教傳播信仰的方式之一，是透過類似「連環圖」的方式表現故事內容，以達到傳播佛教的目的，在〈南詔圖傳·圖畫卷〉中的九幅聖僧圖畫，被用來表現出「阿嵯耶觀音」的「七化」，實際上反映的是佛教在傳播上不同時期的「聖僧」<sup>7</sup>形象。〈南詔圖傳·文字卷〉的「第一化」，是《鐵柱記》的一段文字，故於畫卷上無對應圖面，而「第二化」與「第三化」言「尋彌腳」婆媳兩人遇「梵僧」<sup>8</sup>乞食，並施捨米飯給梵僧，請見圖一。

<sup>7</sup> 聖僧各期形象分析可見溫玉成〈南詔圖傳文字卷考釋〉一文。

<sup>8</sup> 「僧」是梵語（Sainklesa）僧伽的簡稱，漢譯為和合衆的意思，集受具足戒的比丘，三人或四人以上，方得稱僧，〈南詔圖傳〉謂「梵僧」乃指「佛教的僧侶」之意。



圖一：〈南詔圖傳·圖畫卷〉天樂時供養奇王家圖

「第四化」言村民殘害肢解梵僧的過程，請見圖二，「第五化」言村長「加明王樂」追殺梵僧卻見到神蹟、「第六化」言梵僧教化村民、「第七化」則是祭鐵柱的景況。「南詔」受「觀音」庇蔭而建國的傳說故事，到了《白國因由》則已經擴充、演繹為「十八化」，徐嘉瑞云：

記大理密教傳說之書，以康熙刻本《白國因由》為最詳，其書蓋集各書之說而加以敷衍者也。<sup>9</sup>

《白國因由》的「十八化」內容請見表一，若將〈南詔圖傳〉與《白國因由》相比較，可以發現兩者內容已經大異其趣，《白國因由》故事雖來自〈南詔圖傳〉，但承繼者薄，演繹則廣大，《白國因由》從《白國因由·觀音初出大理國第一》至《白國因由·觀音引羅刹入石舍第六》述說的是「觀音降羅刹」故事；而《白國因由·天生細奴羅主白國第七》《白國因由·茉莉羌送子與黃龍第八》則是民間傳說「九隆神話」；至於《白國因由·大楊明追段思平觀音救護第十七》及《白國因由·段思平討大楊明觀音指路第十八》則是歷史性「段思平立國」故事，這些內容都不見於〈南詔圖傳〉。

而〈南詔圖傳〉的「觀音七化」則輾轉擴充載錄於《白國因由·波經背幼主移居蒙舍觀音授記第九》至《白國因由·觀音累世行化救第十六》。今試舉一例，略窺〈南詔圖傳〉故事在《白國因由》裏發展、擴充的情況，〈南詔圖傳·文字卷〉「第二化」云：

潯彌脚夢諱等二人欲送耕飯。其時，梵僧在奇王家內留住不去，潯彌脚等送飯至路中，梵僧已在前回乞食矣，乃載夢諱所施黑淡綵二端疊以為首飾。其時，潯彌脚等所將耕飯再亦迴施無有惋惜之意。<sup>10</sup>

<sup>9</sup> 徐嘉瑞，《大理國古代文化史稿》（北京：中華書，1978年出版），頁22。

「潯彌腳」<sup>11</sup>與「夢諱」婆媳兩人，要送飯給夫婿吃，在路上卻又遇見了已向她們乞過食物的僧人，這位僧人再度向她們乞食，但「潯彌腳」與「夢諱」竟毫無惋惜之感，慷慨地將食物施給僧人，全文不足九十字；而同一段情節亦見於《白國因由·波細背幼主移居蒙舍觀音授記第九》，文共有五百餘字。其文云：

細奴羅，父名蒙迦，乃龍泉黃龍，因奉上帝敕旨化作人形，娶茉莉羌為妻，竟生九子。其八子奉上帝命為八部龍王，其第九子與母茉莉羌同處。其母見鄰居不可與共處，移居哀牢山下。又有豪鄰名三和者，圖謀之。有僕波細，負幼主避難，東遷開南城居之。及長，躬耕養母，娶蒙歛為妻，生子羅晟，娶尋彌腳。<sup>12</sup>

《白國因由》首先加入了「前情提要」，以「九隆神話」<sup>13</sup>為前引，並且加以延續，相傳「細奴羅」的父親「蒙迦」乃是一條黃龍，奉命下凡娶「茉莉羌」為妻，「細奴羅」有兄長八個人，長大後回到天上作八部龍王，而「細奴羅」與母親同住，因為「細奴羅」童年時期常被欺負，母子兩人便遷到哀牢山下居住，以耕種渡日，之後娶了「蒙歛」為妻，生下一個兒子名叫「羅晟」，也幫兒子娶了位名為「尋彌腳」的媳婦，此文詳細地交代了「細奴羅」移居哀牢山的前因，並羅列出家族姻親系譜，且以第三人稱旁述情節。其文又曰：

一日，奴羅父子往大巍山下耕田，茉莉羌婆媳做飯往饁。觀音至其家化齋，婆媳將飯供之。  
觀音曰：「不足」，婆媳即盡其所有而化之。做飯不及，只得煮麥粥送去。

<sup>10</sup> 原文影本收入李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》（台北：台灣故宮博物院，1982年），頁141。

<sup>11</sup> 〈南詔圖傳·文字卷〉之「潯彌腳」於《白國因由》中為「尋彌腳」，〈南詔圖傳·文字卷〉之「細奴邏」於《白國因由》中為「細奴羅」，本文論述時皆以「尋彌腳」以及「細奴羅」代之，節錄「引文」則按其版本錄之。

<sup>12</sup> 寂裕，《白國因由·卷一》（成都市：四川民族出版社，2002年），頁10。

<sup>13</sup> 「哀牢夷者，其先有婦人名沙壹，居於牢山。嘗捕魚水中，觸沈木若有感，因懷妊，十月，產子男十人。後沉木化為龍，出水上。沙壹忽聞龍語曰：『若為我生子，今悉何在？』九子見龍驚走，獨小子不能去，背龍而坐，龍因舐之。其母鳥語，謂背為九，謂坐為隆，因名子曰九隆。及後長大，諸兄以九隆能為父所舐而點，遂共推以為王。後牢山下有一夫一婦，復生十女子，九隆兄弟皆娶以為妻，後漸相滋長。種人皆刻畫其身，象龍文，衣皆著尾。九隆死，世世相繼，乃分置小王，往往邑居，散在谿谷。」收入（宋）范曄，《後漢書·西南夷列傳》，台北：洪氏出版社，1974年，頁2848。時至唐初，「細奴羅」的父親自哀牢避難到蒙舍川，耕於巍山之麓，當地白國王將女兒嫁給「細奴羅」並讓位於他，這便是流傳民間的開國神話。

曰：「今日你父子受餓矣，我們才要來送飯，不想有一位梵僧到家化齋，將飯化與彼，又云不足，盡將所有化之。為此做飯不及了，忙煮些麥粥來，你們將就充飢。」時，奴羅父子在彼歇息放牛。

答曰：「我們不曾餓。」方才要食，觀音又到，奴羅一見，欣然又將粥供之。<sup>14</sup>

某一日，「細奴羅」與兒子「羅晟」在巍山腳下耕種，妻子「蒙歛」與兒媳「尋彌腳」在家做飯，正要準備送飯給在田裏耕種的父子倆，這時，「觀音」化成了「梵僧」，到「細奴羅」家中化齋，婆媳兩人便把做好的飯菜都給了梵僧，飯菜不夠，婆媳就所有飯菜給了梵僧食用。

因為來不及再煮，只好煮粥送去給兩父子吃，兩婆媳剛把麥粥送到地裏，父子對婆媳說兩人不餓，婆媳兩人還未來得及把送飯來遲的緣由說完，才剛要食用麥粥時，梵僧就又出現了，「細奴羅」見到他又來乞食，依舊欣然地又把粥給梵僧食用。

此處將「梵僧」直接而明確地稱為「觀音」<sup>15</sup>，確立了「觀音建國」的重要地位，當然，時至清代，「觀音」作為白族最崇拜的佛教人物的概念，也在文字述說裏被直接表達出來。另外，「尋彌腳」婆媳、「梵僧」與「細奴羅」父子間的故事情節，皆以「對話方式」來進展，頗具戲劇性，這與〈南詔圖傳〉平鋪直述地說明故事內容的方式差距頗大：

僧曰：「我三次到汝家化齋，屢無慍色，真難得也。無有報汝，我已將羅剎除滅，已使汝為國王。」

奴羅曰：「我福薄，怎敢當此？！」

僧曰：「汝之時至，不必辭，速用汝所佩之刀砍其犁柄。」數其數，有十三刀。

僧曰：「汝主大理國土十三代也。」

奴羅曰：「謹謝長者。」

觀音授記曰：「汝主大理國土，俾世世子孫人民安樂。」言畢而去。

時有張樂進求為雲南詔酋長，具九鼎犧牲，請奴羅詣鐵柱廟祭天卜吉。忽有金穀鳥，一名金漢王，飛在奴羅右肩，連鳴天命細奴羅三次，

<sup>14</sup> 寂裕，《白國因由·卷一》（成都市：四川民族出版社，2002年），頁10。

<sup>15</sup> 觀音（觀世音），梵文為 Avalokitesvara，依其音多譯為「觀世音菩薩」、「現音聲菩薩等」，或稱為「救世觀世音菩薩」、「蓮花手菩薩」、「圓通大士」，雲南地區「滇密」的「觀音」比較特別，稱為「阿嵯耶觀音」。

眾皆佩服。奴羅遂登位稱奇王，遂進貢朝唐，子孫後世封王，傳至舜化真共十三代，凡二百三十七年。<sup>16</sup>

「細奴羅」一家人的慷慨仁慈得到了回報，聖僧對他們的賞賜，便是讓「細奴羅」成爲國王，命「細奴羅」以刀砍柄，聖僧數了十三劃刀痕，告訴「細奴羅」可以傳位十三代，又交代有金穀鳥飛來報喜，於是，「南詔國」承繼了十三代（西元 738-902 年），一共兩百多年的歷史，這裏也看出從〈南詔圖傳〉到《白國因由》，從簡單的施捨到加入「前情提要」，擴充乞與施之間互動與情境，以及補入後續發展，在故事情節上《白國因由》已經做了相當精彩豐富的擴充演繹。

### 參、情節愈趨神蹟化

佛教實乃外來信仰，但在南詔王「盛羅皮」<sup>17</sup>統一「六詔」<sup>18</sup>後，便在此區大爲流行，尤在南詔、大理國時期「滇密」（阿吒力佛教）一直是國教，而「觀音」（阿嵯耶觀音）也成了此區的核心信仰，在〈南詔圖傳〉與《白國因由》的故事裏，都可以看出「觀音」信仰的重要性，佛教信仰如何教化哀牢山的居民，使村民們皈依佛法，依靠的都是觀音大士的法力無邊。

本來是傳播佛教信仰的「觀音」在「南詔國」建立的神話傳說中，變成了開闢此地的英雄人物，中原明代神魔小說《封神榜》裏也有類似的現象，《封神榜》也是以神話的筆觸描寫商紂滅亡、周代興起的歷史。

可見，高古歷史的敘述，往往藉由口傳與神話來承繼，其中又添加許多法力無邊、鬼怪鬥爭之事蹟，這個形式自然也見於白族傳遞「南詔、大理國」的歷史事蹟，在傳說中，古史領袖往往來自於天上的神祇下凡或轉世，南詔國第一代國王「細奴羅」在〈南詔圖傳〉中以「觀音」（故事中稱爲「梵僧」）相助，來烘托建國者的神性地位，而於西元九三七年，「段思平」滅南詔建立了「大理國」，自然也會托附類似的神蹟色彩，也因此，其領袖身份有著不可替代性，這無非是爲了「寵神其祖，以取威於民」，也更透露出「君權神授」的傳統領袖授權概念。

《白國因由·波細背幼主移居蒙舍觀音授記第九》中描寫「細奴羅」乃是一位「龍」子<sup>19</sup>，此處交代且確立了「細奴羅」是個「神人」，帶有「神祇」的身份屬性，後來，「細奴羅」施捨給梵僧飯粥，梵僧無以爲報，便殺「羅刹」，並

<sup>16</sup> 寂裕，《白國因由·卷一》（成都市：四川民族出版社，2002年），頁 11。

<sup>17</sup> 南詔初期歷代國王「細奴羅」、「羅盛」、「盛羅皮」、「皮羅閣」、「閣羅鳳」等。

<sup>18</sup> 唐代西洱河地區共有六大部落，稱「六詔」，即「蒙禹詔」、「越析詔」、「浪穹詔」、「鄧賤詔」、「施浪詔」，及「蒙舍詔」，因為「蒙舍詔」地處南方，故稱「南詔」，是各部落中之最強，後有國王「盛羅皮」統一了「六詔」。

<sup>19</sup> 「細奴羅」的父親乃是「黃龍」奉命轉世，到凡間與女子「茉莉羌」結婚。

令「細奴羅」建立治理「南詔國」，更是以神祇的「命令」確立了「細奴羅」的國王權威，《白國因由·觀音雕像遺愛第十》裏觀音回答張敬的問題，其云：

非我私與也，天命有在也。但我至於汝家，多蒙看顧，將封公為賓居大王，謝公點蒼中峰桃溪水一派，自洱河東山涌出，賓居地界灌溉一方……<sup>20</sup>

觀音直接將「天命」賦予「細奴羅」，「細奴羅」的授記王位並不是「觀音大士」本身的好惡，而是「天」所給予的，所以觀音云：「非我私與也，天命有在也。」另外，對觀音多所照顧的張敬，也被封為「賓居大王」，這些人之所以能夠被封王、封爵，乃是因為他們崇佛、敬佛，對普羅大眾來說，這是非常大的誘因。

這個觀念也出現在「段思平」建立「大理國」的歷史事蹟中。唐昭宗時南詔貴族「鄭買嗣」滅南詔建立「大長和」國，不久「楊干貞」又滅鄭建立了「大義寧」國，他的苛政引起另一位貴族「段思平」起兵反抗並且建立「大理國」，身為建國者的「段思平」，自然也會在民間傳說裏被附與許多「天命」，如《白國因由·大楊明追段思平觀音救護第十七》、《白國因由·段思平討大楊明觀音指路第十八》的故事中。

故事內容首先是民間傳出「段思平要得天下」的流言，使「大楊明」爆怒，在被追殺之際，「觀音」化作「老人」救了段思平，一是為段思平有「護國神祇—觀音大士」庇佑埋下伏筆，二是將段思平「不得不」討伐「大楊明」的理由敘述出來；後「觀音」又化為「美女」，為「段思平」指路，以至他能順利擒拿「大楊明」，「觀音幻化」兩次相助，即可見段氏「天命」之所在。「段思平」何以有「天命」？是因為他跟「細奴羅」一樣，也是參有神性血脈的人，其文云：

《夔古通》云：梅樹結李，漸大如瓜，忽一夜李墜，有娃啼聲。鄰夫婦起而視之，見一女子，彼因無嗣，乃收而育之。既長，鄉人求配弗許，忽有三靈白帝與之偁，生思平、思良。及長，無依無靠。惟甘貧度日，不敢妄為。豈料大楊明信其謠言以自取滅絕，此莫之為而為者天也。<sup>21</sup>

「段思平」的母親是來自天界的人物，所以「段思平」才能一直保有天助，而關於「段思平」母親的傳說在〈三靈廟記〉中亦可見，段母當時為一夫人，入江沐

<sup>20</sup> 寂裕，《白國因由·卷一》（成都市：四川民族出版社，2002年），頁12。

<sup>21</sup> 《白國因由》托古於《夔古通》來說明段氏天命，寂裕，《白國因由·卷一》（成都市：四川民族出版社，2002年），頁22。

浴時，遇木觸足，元祖化為龍，感而有孕，之後生段思平、思良。「段思平」立國後，建靈會寺，封其母為「天應景星懿慈聖母」。<sup>22</sup>

而另一傳說，則認為其母為喜洲院塆村人，是「果子女」，名為「阿利帝」<sup>23</sup>，靈會寺則阿利帝母的修持之處。這兩則傳說故事都屬於「有感而妊」的「感生故事」，其實它們也都是「九隆神話」的翻版，將「段思平」的神性地位拉高成與「細奴羅」一樣，在《白國因由·段思平討大楊明觀音指路第十八》後，又有段氏傳位二十二代，一共四百五十三年之記載。

從「細奴羅」因「觀音」授命建立「南詔國」，五十年後又有「段思平」不時有「觀音」出手相助，一次又一次地化危機為轉機，各種「觀音」神蹟在「段思平」身上不斷演出，終於使他登上王位，創建了「大理國」，他以佛法治「大理國」，使其有得「妙香城」、「葉榆池」、「佛國」的稱號，大理歷代國王愛好佛法，也對佛教在雲南的傳播有著深遠影響，不但段思平歲歲建寺，鑄佛萬尊，且大理段氏二十二代國王之中，就有八人出家為僧，政治與信仰的界限早已模糊。

從〈南詔圖傳·文字卷〉的「觀音七化」到《白國因由》的「十八化」，這些民間傳說愈趨強調「君權神授、天命不可違」的觀念，這樣帶有極度「神蹟」色彩的歷史情節，無論是執政者刻意散播，或是民間口耳添增，無非都是為了確立「南詔國」、「大理國」政權的「合法性」，而其所合之法，乃是天命之法、神祇之法。《白國因由》的十八段故事裏，系統性地增添了〈南詔圖傳〉所沒有的「觀音降羅刹」、「九隆神話」、「觀音負石」、「觀音呼狗」、「觀音指路」、「段思平立國」等等情節，不但納入許多民間其它與「觀音」有關的神話故事，擴充大量篇幅，情節更是增添了愈來愈濃重的「神蹟」色彩，如《白國因由·觀音利人民化普哩第十三》載及「觀音」變成一老人，被村民所斬，不久之後「復立於前」，眾人見狀又要殺他，「觀音變一美女登於雲中，又忽立於高峰之頂而喚白狗，白狗應而吠之，乃駕祥雲向西北去矣。」<sup>24</sup>。

又如《白國因由·觀音化神祇通化二蒼人第十五》的內容來自於〈圖傳〉的「第四化」，〈南詔圖傳·文字卷〉云：

<sup>22</sup> 請見《大理叢書·金石篇》（北京：中國社會科學出版社，1993年），頁49。「三靈廟記」將吐蕃之酋長、唐之大將、蒙詔神武王偏妃之子奉為「三靈」。碑云三靈廟前有李樹，結子一顆，落地為一女，時人稱白姐阿妹，為南詔國清平官段寶瓊娶為夫人，浴濯霞移江，有浮木觸阿妹足，乃知元祖重現，為龍，感而有孕，生下了思平等二子。後來，段思平立大理國，則建靈會寺，追封母親白姐阿妹為「天應景星懿慈聖母」。

<sup>23</sup> 《南詔野史·大理國》「太祖聖神文武皇帝」條中，簡化其故事，云：「思平母因過江水汎觸浮木，若有感而娠，生思平並其弟思良。……」，請見明·楊慎著：《南詔野史·上卷》（台北，成文書局，1968年出版），頁33。《南詔野史》中也發現段思英的母親楊氏桂仙娘，「歿而為神，屢著靈應，封為榆城宣惠國母。」請見《南詔野史·大理國》「文經皇帝」條，請見明·楊慎著，《南詔野史·上卷》（台北：成文書局，1968年出版），頁34-35。

<sup>24</sup> 寂裕，《白國因由·卷一》（成都市：四川民族出版社，2002年），頁14。

興宗王蒙邏盛時，有一梵僧，來自南開郡西瀾滄江外，獸賤窮石村中，牽一白犬，手持錫杖鉢盂，經於三夜。其犬忽被村主加明王樂等偷食。明朝，梵僧尋問，翻更凌辱。僧仍高聲呼犬，犬遂嗥於數十男子腹內。偷食人等，莫不驚懼相視，形神散去。謂聖僧為妖怪，以陋質為驍雄。三度害傷，度度如故。初解支體，次為三段後燒火中，骨肉灰燼，盛竹筒中，拋於水裏。破筒而出，形體如故，無能損壞。鉢盂錫杖，王樂差部下外券赴奏於岫岵山上，留着內道場供養頂禮。其靴變為石，今現在窮石村中。<sup>25</sup>

聖僧牽了一隻白犬出現，但村人於夜裏偷吃白犬，聖僧呼叫白犬，白犬居然在村民肚中回應，村民認為聖僧是妖怪，將他肢解成三段，又用火燒，將骨灰放入竹筒，又丟入水中，但聖僧卻破竹而出，形貌完成，得到村長「加明王樂」等的崇拜，約有兩百字。〈南詔圖傳·圖畫卷〉將村主「加明王樂」帶領村民三十人攻擊聖僧，以及焚燒聖僧，將他塞入竹筒並丟入瀾滄江等連續性情節，匯集於同一畫面之內，請見圖二。



圖二：〈南詔圖傳·圖畫卷〉 加明王樂焚僧圖

這段情節到了《白國因由》，則擴充為四百四十多字，內容亦有所變異，故事的發生地從「獸賤窮石村」改為「海東崆石村」，又將村人偷食白犬，梵僧尋找白犬的情節，改為梵僧「刻意設計」讓村民偷食白犬，又「佯裝」四處找犬，村人們謊稱不知犬在何處，要梵僧自己呼叫白犬，於是當梵僧叫犬，村民肚子裏的犬便回應了，村民大感驚嚇，氣憤地要追殺梵僧，梵僧又叫犬，村民腹痛不止，跪地求饒，就將刀、槍、棍、棒丟入水池中，這些刀、槍、棍、棒立刻化成蓮花。

<sup>25</sup> 影本收入李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》（台北：台灣故宮博物院，1982年），頁142。

可知，「觀音」可以隨時隨地幻化為「老人」、「老嫗」、「僧人」、「美女」，隨時隨地「駕雲而去」，非常入世地救助各種災難，助農、降雨、治病、救火、止戰、免人牢獄等，「觀音大士」甚至守護了整個白子國（南詔、大理等）的所有歷史，這些起死回生、幻化萬千的神蹟，不但強調出雲南民間廣泛的「觀音」崇拜，更令人玩味是從〈南詔圖傳〉到《白國因由》，歷史敘述非但沒有趨向真切的現實，反而愈來愈神異詭奇。

### 肆、佛、巫信仰拉扯被簡化

〈南詔圖傳〉中的「阿嵯耶觀音」<sup>26</sup>所化成的「梵僧」自然是「滇密」的代表，而獸賤窮石村村長「加明王樂」與「李忙靈」則是巫教的代表，他們凌辱、肢解梵僧的行為，就是巫教對密教在滇洱傳播的反抗。



圖三：〈南詔圖傳·圖畫卷〉 迴乞食圖

在〈南詔圖傳·圖畫卷〉圖一時聖僧頭戴「赤蓮冠」<sup>27</sup>，而到了圖三時的梵僧，雖然已經改戴「方綾」，但臉呈方形且蓄有胡鬚，身穿交領衫，腳穿長布靴，看起來並不像一般印象中的佛教徒，「題記」中也說明梵僧出現於圖三時，頭戴方綾是爲了「順蕃俗」，而梵僧於圖四向「細奴羅」等人「授記」時，左有朱鬚白馬，上出化雲中有侍童手把鐵杖；右有白象，上出化雲中有侍童把方金鏡，並有一青沙牛，請見圖四。

<sup>26</sup> 在南詔大理地區，諸多觀音崇拜之中，「阿嵯耶觀音」爲「阿吒力教」最主要的神祇，張錫祿先生以爲「阿嵯耶」乃「聖」之意，故「阿嵯耶觀音」爲「聖觀音」。

<sup>27</sup> 請見〈南詔圖傳·圖畫卷〉頭冠旁有題記：「回乞食時已冠，順蕃俗纏頭也脫在此。夢諱布蓋貴重人頭戴赤蓮之，施黑淡彩二端（帛）已爲戒（首飾）」，翻拍圖收入《南詔大理國新資料的綜合研究》（台北：台灣故宮博物院），1982年。



圖四：〈南詔圖傳·圖畫卷〉 梵僧坐處盤石圖

在婆羅門教裏，馬神、象神出現時都會有侍童，而濕婆神之牛，在此以「青沙牛」的方式出現，在此圖中，梵僧的出現依舊帶著濃濃的婆羅門教氣氛，到了「第四化」，其文云：

興宗王蒙羅盛時，有一梵僧來自南開郡西、瀾滄江外巽賤窮石村中，牽一白犬，手持錫杖、鉢盂。<sup>28</sup>

這位梵僧是興宗王「羅盛」時期來的，而村民等三十人「謂聖僧為妖怪，以陋質為驍雄。」先是偷吃了聖僧的白犬，又三度殘害梵僧，他們「初解肢體，次為三段，後燒火中。骨肉灰盡，盛竹筒中，拋於水裏。」這些動作正是反映了民間巫教信仰對佛教傳播的抵抗，也可視為當時佛教傳播雲南地區的艱苦過程，村民在殺害梵僧之後，由村長加明王樂差部下將梵僧的鉢盂、錫杖赴奏龍嶼山上。

當村民在殺害梵僧之時，其中一名藍衣人，正扯掉一條梵僧脖子上的白色帶子，這條白帶子就是婆羅門教中學通「五明」<sup>29</sup>的學者，所佩帶的項帶，也就是說，此處的梵僧其實是一位出家遠遊、乞食為生的「婆羅門教徒」<sup>30</sup>（請見圖二），

<sup>28</sup> 請見〈南詔圖傳·圖畫卷〉題記，收入《南詔大理國新資料的綜合研究》（台北：台灣故宮博物院），1982年。

<sup>29</sup> 古代印度的五類學科，全稱「五明處」，即「聲明」、「工巧明」、「醫方明」、「因明」、「內明」。前四明是各學派共同的，後一明各學派各有自己的典籍、宗旨、內容亦不相同。如佛教以三藏十二部經典教義為「內明」，「婆羅門教」則以「四吠陀」為「內明」。大乘佛教積極主張利益眾生，以「五明」為學人所必學的內容，並認為它是圓成佛果的「大智資糧」。

<sup>30</sup> 「劍川縣石鐘山石窟第4窟的主尊，坐於岩石之上，頭頂彩帛，頭頂項帶，滿面愁容。此像俗稱愁面觀音，近世學者有稱其為維摩詰居士者，有稱其為釋迦修行像。另外，皮羅閣之子閣皮也是一位婆羅門教徒，地位極高，在張勝溫畫卷中，因其不是佛教教而未畫其形象。劍川石窟2號窟，在閣羅鳳國王的右側，卻雕出了他端坐輔政的場面」詳文見溫玉成，〈南詔圖傳文字卷考釋〉，《中國古代宗教研究·世界宗教研究》，第1期（2001年），頁1-10，溫玉成對聖僧形象的變化有精闢且詳細的論述，可參考。

也呈現出當時當地頗受婆羅門教的影響，而在「第五化」、「第六化」<sup>31</sup>中面蓄長鬚，兩眉間飾有白豪，身著袈裟，腳穿羅漢鞋，手持瓶、柳的梵僧，則非常明顯地轉變為一位「大乘佛教徒」。*〈南詔圖傳·圖畫卷〉*共有九幅聖僧像，前四幅持鉢，中三幅持鉢、杖，後二幅持柳、瓶，顯見南詔國人民心目中的觀音大士，已經從「婆羅門教徒」形象逐漸轉變為「大乘教徒」形象，也就是說，在婆羅門與大乘的信仰拉扯中，大乘愈來愈佔上風；而雲南（南詔、大理國）當地的巫教，則如《白國因由》裏的「羅刹」一般，被置於絕境。利用神話來傳播宗教信仰，較之武力來說，柔和得多，而在*〈南詔圖傳〉*中所表現出來的「梵僧」遭到村民殘殺之後，再度復活的情節，演繹至清代的《白國因由》時，已經有許多變化與擴充，這些變化也透露出一些新的概念。

《白國因由》將「觀音」與「羅刹」彼此的爭鬥的故事內容，敘述得非常詳細且精彩，又以誅殺「羅刹」取得了最後的信仰勝利，並且把「觀音」和「細奴羅」、「段思平」的友好記錄，全部納入崇敬「觀音」的福報概念中。這種透過神祇從中斡旋，使得政治權力和平轉移的情況，可說是後人在敘述歷史事件時，刻意將其合理化、美化、神蹟化，以達到普遍的「民間認同」之目的。「滇密」信仰裏的「觀音」並沒有悠遊於天上，而是愈來愈入世地主導「白子國」的王位繼承，此處的「阿嵯耶觀音」之所以成為核心信仰，是因為其與「白子國史」、政治、信仰之間有著密不可分的聯繫，羅庸云：

阿叱力亦云阿屠梨，此云灌頂師，為天竺密教上師之尊撐。西藏蒙古所稱喇嘛者也。阿叱力教之傳入滇西，據云在唐貞觀中。其人則觀音大士也。<sup>32</sup>

「阿嵯耶觀音」乃是「滇密」主要神祇，在《白國因由·觀音初出大理國第一》至《白國因由·觀音引羅刹入石舍第六》裏敘述了「觀音伏羅刹」神話，內容大概是相傳古時候大理壩子是一個水鄉澤國，這裏居住著專吃人眼的惡魔「羅刹」父子，人民不堪其苦。

觀音（梵僧）來到此地決心為民除害，於是觀音設了一個陷阱，他向「羅刹」借「袈裟一鋪，白犬四跳之地」，「羅刹」欣然應允，並立券為憑。後來，「觀音」施展法術，袈裟一鋪，白犬四跳，占盡了大理壩子，「羅刹」父子被囚禁在

<sup>31</sup> 第五化「梵僧手持瓶柳，……」第六化「聖僧行化至忙道大首領李忙靈之界焉。其時人機闇昧，未識聖人。雖有宿緣，未可教化。遂即騰空乘雲，化為阿嵯耶像。忙靈驚駭，打更鼓，集村人。村人既集之，髻鬚猶見聖像，放大光明。……」引自李霖燦所收錄之翻拍原文。李霖燦：《南詔大理國新資料的綜合研究》（台北：台灣故宮博物院，1982年），頁143-144。

<sup>32</sup> 張勝溫梵畫贊論，收入李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》（台北：台灣故宮博物院，1982年），頁74。

上陽溪石洞之內，永世不能見天日，為害民衆，至今大量喜洲大陽溪箐口，仍有「羅刹閣」遺迹，當地白族認為這就是當年「觀音」收服「羅刹」的所在。此故事中的「羅刹」<sup>33</sup>，本是印度原始宗教中的惡魔，又稱「羅刹婆」、「羅刹婆」等，據說「羅刹」常作犬形、禿鷹或其他鳥形，可與人為夫妻、兄弟，殘害人命，有的則以人肉為食，男羅刹為黑身、紅髮、碧眼，女羅刹稱為羅叉私，常化為美女，以「羅刹」代表白族的巫師中，稱為「鬼主」或「耆老」，「觀音」則代表「密宗」，「觀音」收服「羅刹」的神話象徵著經過一番艱苦、殘酷的信仰拉鋸戰之後，外來的「佛教」終於征服了當地的「巫教」，佛法戰勝了巫術，「羅刹」在故事中變成了十惡不赦的魔鬼，而「觀音」則化為梵僧，為人民除害，是普渡眾生的救世主。從〈南詔圖傳〉所表現出來「阿吒力教」與「原始宗教」之間的拉扯，是彼此一來一往地抵抗、鬥爭，村民與「梵僧」的地位是平等的、勢均力敵的，但到了《白國因由》裏的「觀音」則變成一個幻化萬千、充滿神通且絕對優勢的神祇，而代表「巫教」的村民不過是被法術操縱，被運命安排的、處於劣勢的不文明小人物，《白國因由》已經全面性且強勢地認為「佛法」教化了南蠻，也就是說佛、巫之間的拉扯已經完全被簡化。

### 伍、《白古通記》「七化」較似〈南詔圖傳〉

《白國因由》的譯者為「寂裕」，其文首先敘述「釋迦如來將心宗傳迦葉，付金縷衣以待彌勒出世」云云，其後有文十八段，講的便是「觀音十八化」的故事，《白國因由》是迄今為止我們所能見到，記載大理白族古老歷史的神話傳說，比較完整、有系統的書面文獻，由「寂裕」刊刻的《白國因由》也被稱為《白子國的創始緣起始末》，雖是充滿神蹟色彩的傳說，但內容也表現出「白子國」建立的歷史，《白國因由》卷末文云：

大理古稱澤國，又名靈鷲山，又名妙香城，又名葉榆池。因此地山青水秀，諸佛菩薩常在此修行說法，開演道場，所以立名各異。彼時為土著者，皆是西竺天宮聖賢降生，維持教化。如張惟忠、李成眉買、僧順圓、護疑、真證、崇聖；五代祖；董、尹、楊、趙等十七人，精瑜伽教法，非賢為何？且有觀音菩薩默扶，故謂之佛國也。菩薩累劫救護此處，概有「十八化」云，備載《燮古通》。其本寺隔扇所圖繪者，「十八化」內僅有幾段，餘皆開國除魔。始末縷之，使千百年古

<sup>33</sup> 因為「滇密」皆受「佛教」與「婆羅門教」影響，故以「婆羅門教」中的羅刹（惡魔）為象徵當地巫教。關於白族對「羅刹」形象的深入研究，可見雲南省民間文學集成辦公室編，《白族神話傳說集成》（中國民間文藝出版社，1986年出版），頁206。

迹如在目前。逐段緣由，原是爨語。但爨字難認，故譯爨音為漢語，俾閱者一見了然。雖未見《爨古通》而大概不外于斯。<sup>34</sup>

此處稱菩薩累劫救人，所以產生了「十八化」的故事，《白國因由》取材則是來自於《爨古通》一書，因為「爨」與「白」為同音異字，所以也可稱為《白古通記》，《白國因由》末尾的文字敘述不斷地托附《白古通記》，往往使讀者誤認為《白古通記》內容應與《白國因由》相去不遠，甚至兩者應該是漢文與白文之別而已，但若將兩書加以對照考察，卻發現情況卻有所不同。

明初的《白古通記》是寫的一本南詔史書，內容記載雲南古代統治者家族史事，以及一些神怪傳說，沒有作者姓名，也不知成書於何時，是元、明時期描寫有關「南詔、大理國」歷史及神話傳說等的來源，「它是明以前大理地區歷史的記述和民間神話傳說的昇華，是在明初那種特定社會條件下白族民族意識的需要而出現的」<sup>35</sup>。侯沖認為《白古通記》較《白國因由》範圍更廣、內容更多，《白古通記》所記述保佑「蒙段」的文字較《白國因由》少，而《白國因由》雖然也是記述「白子國」的歷史，但是它的內容除了「十八化」之外，並沒有其它部份的描寫，因為它是從《白古通記》中「觀音救蒙段」等內容加以擴充、演化的。<sup>36</sup>也就是說，雖然《白國因由》的內容與成書時間是離不開《白古通記》的，但《白國因由》卻不等於是《白古通記》，甚至兩者內容相去頗多，張文勛先生在《白族文學史》中也有類似的論點：

在大理地區流傳甚廣的康熙四十五年聖元寺住持寂裕刊刻的《白國因由》，據書末記載，謂譯自《白古通》，實則不可靠，其書名雖似史籍，但內容則為觀音十八化，但萬曆《雲南通志》等書所引《白古通》所載，觀音顯聖只有七化，可見，宗教徒為了宣揚宗教而神其說。<sup>37</sup>

今將〈南詔圖傳〉、《白古通記》與《白國因由》三部作品對照，請見表一<sup>38</sup>。

<sup>34</sup> 寂裕，《白國因由·卷一》（成都市：四川民族出版社，2002年），頁21。

<sup>35</sup> 侯沖，〈試論《白古通記》的成書年代〉，《雲南學術探索》，第2期（1996年）。

<sup>36</sup> 詳細辯證內容請見此期刊論文，侯沖，〈白古通記與白族民間文學〉，《民族藝術研究》，第3期（1997年），頁75-79。

<sup>37</sup> 張文勛編，《白族文學史》（雲南：雲南人民出版社，1959年），頁461。

<sup>38</sup> 此表是根據侯沖：〈白古通記與白族民間文學〉，《民族藝術研究》，第3期（1997年），頁75-79。文中表格所擴展補充。

表一：

〈南詔圖傳〉	《夔古通》 (《白古通記》)	《白國因由》	
唐(昭宗)：	明：作者不明	清(康熙)：寂裕	
	觀音降羅刹 故事	觀音初出大理國第一	
		觀音化身顯示羅刹第二	
		觀音乞羅刹立券第三	
		觀音誘羅刹盟誓第四	
		觀音展衣得國第五	
		觀音引羅刹入石舍第六	
	九隆神話	天生細奴羅主白國第七	
		茉莉羌送子與黃龍第八	
第一至三化	觀音七化	波經背幼主移居蒙舍觀音授記第九	
		觀音雕像遺愛第十 (張敬封賓居大王)	
		觀音口授《文廣經》辭張敬入寂第十一	
		普哩降觀音第十二	
第四化 (燒筒擲江)		觀音利人民化普哩第十三 (五十石)	
第四化(烹犬)		觀音化白夷反邪歸正第十四	
		觀音化神祇通化二蒼人第十五	
		觀音累世行化救劫第十六 (觀音負石阻兵)	
		段思平立國 (白姐故事)	大楊明追段思平觀音救護第十七
			段思平討大楊明觀音指路第十八

從表一可以發現，民間傳說中的「觀音降羅刹故事」被整理變成《白國因由·觀音初出大理國第一》到《白國因由·觀音引羅刹入石舍第六》，也就是「觀音」開闢大理壩子的傳說，而關乎「細奴羅」先祖的「九隆神話」則安排在《白國因由·天生細奴羅白國第七》以及《白國因由·茉莉羌送子與黃龍第八》，接下來才是源自〈南詔圖傳〉的「觀音七化」故事（《白國因由·波經背幼主移居蒙舍觀音授記第九》至《觀音累世行化救劫第十六》），至於《白國因由·大楊明追段思平觀音救護第十七》與《白國因由·段思平討大楊明觀音指路第十七》則敘述「段思平立國」故事。

但是，根據張文勛所說《雲南通志》裏言及《白古通記》只有「七化」並沒有「十八化」，也就是說「觀音十八化」並非如「寂裕」所言原原本本來自《白古通記》，因為《白古通記》中僅有「觀音七化」。

根據《白族心史》研究，《白古通記》裏的神話傳說只有「阿育王故事」、「九隆故事」、「觀音七化」、「松明樓故事」；而《白國因由·觀音利人民化

普哩第十三》敘述「五十石」、《白國因由·觀音累世行化救劫第十六》敘述「觀音負石阻兵」等民間的傳說故事，其實並不見於《白古通記》，應是「寂裕」搜羅時加入補充整理的，《白國因由·觀音雕像遺愛第十》所說的是「張敬封賓居大王」的傳說，內容為「觀音降羅刹」的後續發展，與「觀音七化」的情節並無直接關聯。

《白國因由·觀音口授《文廣經》辭張敬入寂第十一》、《白國因由·普哩降觀音第十二》敘述的是「觀音」在其它地方顯聖的事蹟，於《白國因由》的編排羅輯來說是合理，但置於《白古通記》卻是很突兀的，《白古通記》廣收與「南詔、大理國」相傳的歷史傳說，但並未做羅輯性及系統性的整理，應該是「寂裕」以漢文翻譯、編撰《白國因由》時，做了這樣的功夫，所以《白古通記》所載的「觀音七化」應該較接近於〈南詔圖傳〉所承現的「觀音七化」而非《白國因由·波經背幼主移居蒙舍觀音授記第九》至《觀音累世行化救劫第十六》。

## 陸、結語

「觀音幻化，南詔立國」的神話，最早是出現在〈南詔圖傳〉中，在流傳過程中被不斷的發展與豐富，「觀音七化」在民間逐漸演變為「觀音十八化」。又，明初有白文寫成的《燹古通》（《白古通記》）一書行世，但是有鑒於白文並不通行其他地區，清「寂裕」翻譯成漢文，稱為《白國因由》。本文考察從〈南詔圖傳〉到《白國因由》在故事內容，在兩者的擴展形況裏可以發現，其故事內容大量被擴充演繹，後人的拼湊附加頗多，甚至形成有著來龍去脈的完整神話故事，《白國因由》特點在於人物有對話，情節亦頗為詳細。

《白國因由》較〈南詔圖傳〉在滇密與巫教鬥爭概念上，更為殘酷而強烈、佛教行為更強勢，這也是佛教長期濡染大理，互為因果的情況，「細奴羅」與「段思平」皆以「天命難違」的方式坐上王位，這使「君權神授」概念更直接、更強勢地被表達出來。

而另一方面，在〈南詔圖傳〉與《白國因由》兩個版本之間，還有明初的《燹古通》（《白古通記》），其中關於「觀音七化」部份，內容應較接近於〈南詔圖傳〉的「觀音七化」，而非《白國因由》裏的《白國因由·波經背幼主移居蒙舍觀音授記第九》至《觀音累世行化救劫第十六》，也就是說《白國因由》所載的歷史傳說，經後人敷衍的成份極大，內容充滿民間迷信的神蹟氣氛，與〈南詔圖傳〉略帶神話色彩的歷史記錄已截然不同。

## 參考文獻

- 尤中校注，《僂古通紀淺述校注》，雲南：雲南人民出版社，1989年。
- 李東紅，《白族佛教密宗—阿叱力教派研究》，昆明：雲南民族出版社，2000年。
- 李霖燦，《南詔大理國新資料的綜合研究》，台北：台灣故宮博物院，1982年。  
（收錄〈南詔圖傳·文字卷〉影本與〈圖畫卷〉翻拍本）。
- 侯 沖，〈白古通記與白族民間文學〉，《民族藝術研究》，第3期，1997年，頁75-79。
- ，〈試論《白古通記》的成書年代〉，《雲南學術探索》，第2期，1996年。
- ，《白族心史—白古通記研究》，雲南：雲南人民出版社，2002年。
- 徐嘉瑞，《大理國古代文化史稿》，北京：中華書局，1978年。
- 張文勛編，《白族文學史》，雲南：雲南人民出版社，1959年。
- 張錫祿，《大理白族佛教密宗》，昆明：雲南民族出版社，1999年。
- ，《南詔與白族文化》，北京：華夏出版社，1992年。
- 清·寂裕編著，《白國因由》，成都市：四川民族出版社，2002年。
- 雲南省民間文學集成辦公室編，《白族神話傳說集成》，北京：中國民間文藝出版社，1986年出版。
- 溫玉成，〈南詔圖傳文字卷考釋〉，《中國古代宗教研究·世界宗教研究》第一期，2001年，頁1-10。

# The Concern between “Naizhaotuzhuan” and “Baiguoiniou”

*Zi-Ling Chen\**

## **Abstract**

The story about “Guanin” build the dynasty of “Naizhao” was appeared in “Naizhaotuzhuan” at the earliest. This story was enriched with people year after year, at “Xing” dynasty another book named “Baiguoiniou” appeared. Seven parts in the story was became eighteen parts. People put many tales inside, it had became a long story. This story shows out many special conceptions about “Naizhao” history, for example, the divine right of kings, pull and drag of belief, Magical thinking...etc.

**Keywords:** Naizhaotuzhuan, Baiguoiniou, Naizhaogou, disseminate of Buddhism

---

\* Lecturer, Department of Chinese Literature, Feng Chia University.