

韦驮神在中国的重塑与转化

朱天舒

内容摘要：韦驮是中国佛教艺术里最常见的护法神之一，至今规范的佛寺里都会塑韦驮像。他本是印度神Skanda，其在中国的形象主要来自于道宣（596-667）对他的记载。因为韦驮的身世和形象都很明确，所以对他在中国佛教里的特殊性质反而缺乏认识和深入的探讨。印度的Skanda原是骑孔雀的小孩的形象，在印度教里是**第二等**的天神；在佛教护法神里，韦驮的位阶也不是至高，远低于梵天、帝释天、四天王和大自在天。在印度的佛教艺术和佛寺装饰里，很少有韦驮像。但是在中国的佛教艺术里，韦驮地位突出，更胜于其他护法神。是什么原因造成了这一现象？而且韦驮出现位置也很特殊，在佛寺里，他的位置固定在进门第一大殿天王殿里，背对大门，面向寺内。不止如此，佛经扉页一般会印一位护法神，明清以来这个位置也为韦驮专属。另外，人们不太注意的，韦驮像还常常出现在观音像的旁边。那么韦驮在中国到底发生了怎样的变化？本文系统地揭示中国人对韦驮的重塑，这些新的身份又如何使他成为僧团的保护神进入中国佛教仪轨，并在中国佛教艺术里产生新的图像组合。韦驮像最常出现的三类语境场所，正体现了他在中国佛教信仰里的转化。最后，在民间文化里，韦陀的身份又被进一步改造，彻底斩断了他的印度之源。韦驮在中国的发展，是佛教和中国社会相互作用的一个缩影。

关键词：韦驮 韦将军 僧团护法神 中国化 制度化

作者简介：朱天舒，澳门大学人文学院历史系教授

韦驮是中国佛教艺术里最常见的护法神之一，至今规范的佛寺里都会塑韦驮像。他本是印度教的Skanda，有类战神。但是在中国，他的性质和形象已完全转变。在佛教护法神里，韦驮的位阶不是最高的，远低于梵天、帝释天、四天王和大自在天。在印度的佛教艺术和佛寺装饰里，很少有韦驮像。但是在中国的佛教艺术里，韦驮地位突出，更胜于其他护法神。是什么原因造成了这一现象？因为韦驮的身世和形象都很明确，所以虽然学界有对韦驮身份和相

关文献的梳理^①，但对他在中国佛教里的特殊性质尚缺乏认识和深入的探讨。本文系统地揭示中国人对韦驮的一次次重塑，韦驮如何以新的身份和性质进入中国的佛教界成为僧团的保护神，然后又进入中国民间文化。韦驮像的设置和组合无不反映他在中国的新的神职和作用。韦驮在中国的发展，伴随着韦驮的中国化；韦驮信仰在中国的弘扬经历了一个复杂的互动过程：从神迹进入经典取得了正统性，在僧团里被仪式化制度化，再被写进经典变成正统佛教的一部分，明清之际又和民间社会产生丰富的互动。这一复杂的过程俨然就是佛教作为一种外来文化，和中国社会相互作用的一个缩影。

一、从印度 Skanda 到韦驮的身份转换

印度神 Skanda 的名字及其形象在道宣之前已传入中国，但在当时他并不流行。真正流行于中国的是中国人重新塑造的，在性质上几近全新的一个神，从名字、功能、身份，到神格等等都经过重新定义。

在印度，Skanda 有多种称呼，又名 Kumāra 鸠摩罗天（童子）、迦絺吉夜 Kārttikeya（六面子）等等。他是古老的吠陀神，后成为印度教的一位重要神灵。《吠陀》里，他是火神阿耆尼 Agni 之子，从比其父更强大的能量里召唤出来，用以抵抗阿修罗。印度教神话中，他变成了湿婆的儿子。印度史诗传说中大量记载了关于他的出身和成长事迹，其中最著名的就是他统领天神大军，打败阿修罗^②，被尊为战神。此外，他还是个煞神，能传播疾病^③，还是偷盗的行业神^④。根据文献记载，Skanda 的信仰可以至少上溯到孔雀王朝（公元前 322-185）^⑤。从很早开始，印度各地就以不同的名字供奉 Skanda^⑥。在民间 Skanda 信

① 印顺：《护法韦驮考》，《佛教史地考论》，台北：中文出版社，1992年，第248-249页；善慧：《护法韦驮考》，《佛教文史杂考》，台北：大乘文化出版社，1979年，第165-168页；释法缘：《〈印顺法师佛教史地考论〉〈中护法韦陀考〉之展开》，第一届人本佛教学术论坛，2012年，台湾，<http://www.lls.org.tw/userfiles/files/dissertation2012/>（最近登录2015年2月22日）；Petra Röscher, *Chinese Wood Sculptures of the 11th to 13th Centuries: Images of Water-Moon Guanyin in Northern Chinese Temples and Western Collections* (Stuttgart: Ibidem Press, 2007), 102-111；弥永信美：《观音变容谭》，京都：法藏馆，2002年，第33-68页。

② *Mahābhārata* ed. by H. S. Bhattacharyya, Vanaparvan ch. 191, v. 23; S. Sørensen, *An Index to the Names in the Mahābhārata* (Delhi: Motilal Banarsidass, reprint 1963), 642-643.

③ *Pāraskara Gr̥hyasūtra* ed. by Haridatta Śāstrī (Vārāṇasī: Bhāratīya Vidyā Prakāśana, 1973), 1, 16, 20.

④ S. S. Rana, *A Study of Skanda Cult* (Delhi: Nag Publishers, 1995), 62-88.

⑤ 帕坦贾利 Patañjali（公元前二世纪）在他的《波你尼经》（*Pāṇini's Sūtra*）的经注（V.3.99）中提到人们供奉湿婆 Śiva、毗湿迦 Viśākha 和 Skanda 的像。Asim Kumar Chatterjee, *The Cult of Skanda-Kārttikeya in Ancient India* (Calcutta: Punthi Pustak, 1970), 29.

⑥ Rana, *A Study of Skanda Cult*, 89-124; Upendra Thakur, *On Kartikeya* (Varanasi: Chaukhambha Orientalia,

仰兴于南部，传到北方，还广传斯里兰卡和东南亚。

最早的确年代代的 Skanda 图像是贵霜时期（公元 1-3 世纪）的钱币和塑像^①。在印度的标准图像里，Skanda 是小孩的样子，骑孔雀，坐骑是其图像的标志性特征。他有不同的化身形式，最早出现的是一头二臂的图像，笈多王朝（320-550）开始流行六面多臂形象^②。图 1 和图 2 分别是一面和六面的形象，都是童颜，骑着孔雀。

像其他印度神一样，Skanda 也被吸收进入佛教，成为佛教的护法神。文献传统里，Skanda 大致于 5 世纪初被介绍到中国，尤其见于昙无讖（385-433）所译一些佛经。比如，在《大般涅槃经》和《大方等无想经》中，Skanda 被列举在一众婆罗门诸神当中。在《金光明经》中，他成为佛教护法大神^③。《金光明经》是大乘佛教中被广泛持诵的重要经典之一，经中诸神承诺对佛教子民的护佑，包括韦驮。

从印度的 Skanda 到中国的韦驮，名字的中国化是第一步。在《大般涅槃经》和《金光明经》中，Skanda 一词分别音译为“违陀”^④和“违驮”^⑤，《大方等无想经》中写为“建驮”^⑥。建驮，是从“塞建陀”“私建陀”“室建陀”简化而来，虽然与 Skanda 发音接近，但早为今人遗忘，最终是从“违陀/违驮”转化出来的“韦驮”为中国人接受，固定为此神的中文名。为了在这些混乱的译名中找出合理性，慧琳（737-820）在他的《一切经音译》（810）中解释说“建”

1981), 85-90; Richard D. Mann, "The Splitting of Skanda: Distancing and Assimilation Narratives in the 'Mah ā bhārata' and Ayurvedic Sources," *Journal of the American Oriental Society* vol. 127, no. 4 (2007): 447-470.

- ① 如金币上的 Skanda 像，金币的另一面是贵霜王胡维色迦 Huvishka，公元 140-180 年。Richard D. Mann, *The Rise of Mahāśena: The Transformation of Skanda-Karttikeya in North India from the Kuṣāṇa to Gupta Empires* (Leiden: Brill, 2011), fig. 18; Thakur, *On Kartikeya*, 44-58. 犍陀罗地区的 Skanda 像，见 Kirsten Southworth, "Skanda in Gandhara: A Hindu God in a Buddhist Environment?" in *Changing Forms and Cultural Identity: Religious and Secular Iconographies (Papers from the 20th conference of the European Association for South Asian Archaeology and Art held in Vienna from 4th to 9th of July 2010)*, Klimburg-Salter, Deborah & Linda Lojda eds. (Belgium: Brepols Publishers, 2014), 71-76; Ute Franke, *Emergence of Hinduism in Gandhāra: An analysis of material culture*, PhD dissertation, Free University of Berlin, 2010, 85-103.
- ② 印度的 Skanda 图像，见 Rana, *A Study of Skanda Cult*, 125-147; Shakti M. Gupta, *Karttikeya, the son of Shiva* (Bombay: Somaiya Publications, 1988), 57-63; Chatterjee, *The Cult of Skanda-Kārttikeya in Ancient India*, 112-138; Thakur, *On Kartikeya*, 59-84.
- ③ (北京) 昙无讖译:《金光明经·鬼神品第十三》卷三,《大正藏》第 16 册,第 350 页上。
- ④ (北京) 昙无讖译:《大般涅槃经》卷二,《大正藏》第 12 册,第 403 页下。
- ⑤ (北京) 昙无讖译:《金光明经》卷三,《大正藏》第 16 册,第 350 页上。
- ⑥ (北京) 昙无讖译:《大方等无想经》卷三,《大正藏》第 12 册,第 1094 页下。

字在抄写佛经过程中被误写成“违”^①。不过，“建”字在稍晚的译经中也出现过，这种说法未必可信^②。

事实上，“韦驮”一词在5世纪时，就已被中国人使用。梁武帝（464-549）在他著名的《断酒肉文》（517）中，写的就是“韦驮”^③。虽然我们今天无法知道“韦驮”一词如何在各种译名中最终胜出，但是在各种早期译名当中，“韦驮”与其它写法的区别显而易见。“韦”字可作中国姓氏，是当时的大姓。“违”“私建/建”则不是。“陀”是虚字，多用于译文当中，如“陀罗尼”。而“驮”有实意，即“负重”之意，非常符合担负护法使命的男性大护法。“韦驮”合在一起，俨然就是一个有姓有名、有寓意的中国式的名字。名字的确立是中国化第一步，也是非常重要的一步。

现存的唐以前的Skanda像有好几处，云冈第8窟（460-494）（图3）^④、敦煌莫高第285窟（538-539）（图4）^⑤、弗利尔美术馆所藏北齐—隋代的法界佛像（图5）上都有。皆为多臂、童颜、坐孔雀的形象。

如此身份和形象的Skanda，因为道宣的叙述，从初唐开始彻底改变了。后世文献对韦驮的表述基本重复道宣，仅略有增加。

道宣为律宗之祖，传弘《四分律》，致力在中国僧团建立规范的戒律。道宣与天人感应的神迹甚多，天神受道宣所感，亲自来指点道宣^⑥。这样的神迹可以印证天神对道宣的认可，以及他所要确立的戒律的正统性。这就是道宣见到天神的由来，关于韦驮的描述来自他的《道宣律师感通录》（664）和《律相

①（唐）慧琳：《一切经音译》卷二十五，《大正藏》第54册，第469页中。

② 善慧：《护法韦驮考》，《佛教文史杂考》，台北：大乘文化出版社，1979年，第165-168页；印顺：《护法韦驮考》，《佛教史地考论》，台北：中文出版社，1992年，第248-249页；释法缘：《印顺法师佛教史地考论》中护法韦陀考》之展开》，第一届人本佛教学术论坛，2012年，台湾，<http://www.lls.org.tw/userfiles/files/dissertation2012/>（最近登录2015年2月22日）；Petra Rösch, *Chinese Wood Sculptures of the 11th to 13th Centuries: Images of Water-Moon Guanyin in Northern Chinese Temples and Western Collections* (Stuttgart: Ibidem Press, 2007), 102-111；弥永信美：《观音变容谭》，京都：法藏馆，2002年，第75页注9。

③（梁）梁武帝：《广弘明集》卷二十六，《大正藏》第52册，第297页下；又见（唐）怀信：《释门自镜录》卷下，《大正藏》第51册，第818页上。

④ B. N. Mukherjee, “An interesting Icon in a cave at Yung-Kang(Shensi, China),” *Journal of the Asiatic Society* vol.26, nos104, (1984):19-21; B.N.Mukherjee, “Development of Iconography of K ā rtikeya (Mah ā sena) in Central Asia,” In *Investigating Indian Art: proceedings of a Symposium on the Development of Early Buddhist and Hindu iconography, held at the Museum of Indian Art Berlin in May 1986*, eds., M. Yaldiz and W. Lobo (Berlin: Veröffentlichungen des Museums für Indische Kunst 8, 1986), 249-259.

⑤ 敦煌文物研究所编：《中国石窟：敦煌莫高窟》第1册，北京：文物出版社，1981年，第119页。

⑥（唐）慧立、彦棕：《大唐大慈恩寺三藏法师传》，《大正藏》第50册，第277页中。

感通传》(667)。

一次道宣见到韦驮的使者，使者介绍说：“弟子是南天王部下之使者，将军事务极多，拥护三洲之佛法，有斗争凌危之事，无不躬往和喻令解。”^①即韦驮为南天王部下，护法佛教，亲历亲为。

又一次，另外一位韦驮的使者说：“韦将军童真梵行，不受天欲。一王之下，有八将军，四王，三十二将，周四天下往还，护助诸出家人。……佛临涅槃，亲受付属，并令守护，不使魔烧。若不守护如是破戒，谁有行我之法教者，故佛垂诫不敢不行。虽见毁禁悯而护之，若见一善，万过不咎，事等忘瑕，不存往失。且人中臭气，上熏于空四十万里，诸天清净无不厌之。但以受佛付属令守护法，尚与人同止，诸天不敢不来。韦将军三十二将之中最存弘护，多有魔子魔女轻弄比丘，道力微者并为惑乱，将军恣遣奔赴，应机除剪。故有事至须往四王所，时王见皆起，为韦将军修童真行护正法故。”^②

综上文所述，总结韦将军的身份特征有以下几个要点：

第一，韦将军变成南天王部下，南部瞻部洲上的人类直接归属他掌管。

第二，韦将军三洲护法重任直接来自佛祖涅槃前的亲自嘱托。因此，他超越其他诸神，在中国成为护法第一神。而且韦驮亲历亲为，三十二神将中最存弘护。

第三，韦将军护助的是出家人，不让魔干扰惑乱出家人，守护出家人不破戒。而且韦将军自己童真梵行，格外重视守戒。这里凸显道宣的对律和戒的兴趣。同时确立了韦将军为僧团守护神的身份。这一点是学界尚没有注意到的。

道宣原文中只“韦将军”，称呼一位印度神为“韦将军”很中国化，好像他像中国人一样姓韦。其实，道宣没有说韦将军是谁，道世(?-683)指明此处的韦将军是韦琨。道世为道宣同门师弟，曾做过道宣的助理，在道宣去世后的第二年(668年)著《法苑珠林》^③。书中他复述道宣与天神的对话：“又有天人韦琨，亦是南天王八大将军之一臣也。四天王合有三十二将，斯人为首。生知聪慧，早离欲尘，清净梵行修童真业。面受佛嘱，弘护在怀，周统三洲，住持为最。亡我亡瑕，殷忧于四部，达物达化，大济于五乘。所以四有佛教，互涉颓纲，僧像阝危无非扶卫。屡蒙展对，曲备嘉猷，叹律师缉叙余风，圣迹住持删约撰集。于是律师，既承灵嘱，扶疾笔受，随闻随录合成十卷。”^④经他转

① (唐)道宣：《道宣律释感通录》，《大正藏》第52册，第435页上。

② (唐)道宣：《道宣律释感通录》，《大正藏》第52册，第435页上。

③ 陈昱珍：《道世与法苑珠林》，《中华佛学学报》1992年第5期，第233-238页。

④ (唐)道世：《法苑珠林》卷十，《大正藏》第53册，第353页下。

述，“韦将军”直接变成韦琨，而且原来的护助出家人的身份淡化，变成泛泛的护法第一大神。这种微妙的改变，意义深远。由此可以理解为什么韦驮护助出家人的身份虽然一直存在，但是人们对这个概念却很模糊，因为从道世开始这个概念就被有意无意地模糊化了，韦驮职责身份上升为周统三洲，也间接地抬高了对道宣的认可。

韦琨，初唐官员，出身著名世家韦氏家族，比道宣去世得早，生卒年不详。《新唐书》有载，唐太宗时期（599-649）韦琨曾担任各种辅佐太子的职位，封至武阳县侯，死后赠秦州都督，谥曰贞^①。

道宣的“韦将军”本意是否是指“韦琨”已经不重要了。道宣和道世的著作年代接近，它们一起被视为关于中国的韦驮神信息的原始出处，没人关注两处的细小差异。重要的是，从此这位印度神可以被视为中国的一位历史人物。在中国的传统宗教里，将历史人物神化是造神的一个重要方法。尤其是中古以后，神明的身份，如地狱里的冥王、具体到某某地的土地神或城隍，都如朝廷的官职，可以由死去的亡灵担任。尽管我们不能去证实，韦琨死后是否去南天王的部下做了一名将军，但是按道宣的记载，天神韦将军从佛祖当年就开始护法，而韦琨是七世纪人。这是一个明显的漏洞。不过这个漏洞并不妨碍任何人。关键是把韦驮转变成韦琨，韦驮的身份符合了中国的造神体系，变成了中国人观念里容易理解的神的概念。

对中国人来说，称呼韦驮为“韦将军”很自然，将道宣的“韦将军”理解为韦驮也天经地义，当时唐人应该就是这么理解的。不过现存的将二者直接等同起来的文字始于宋代，如《金光明经》的注疏和《重编诸天传》。

宗晓（1151-1214）在《金光明经照解》中写道：“韦驮天神，此天姓韦名琨，乃南方增长天王下八将之一，**耳**四王下合三十二将，韦驮为首，此天生知聪慧，早离欲尘修童真业，受佛付嘱，护出家人。”^②宗晓将道宣对韦将军的描述，直接改为韦驮，并说韦驮姓韦名琨。此处，韦驮、韦将军、韦琨完全三位一体。而且宗晓保留了韦驮专门护佑出家人的身份。南宋行霆的《重编诸天传》中卷二的《韦天将军传》（1173）中也出现了相似的表述^③。

① “韦丹字文明，京兆万年人，周大司空孝宽六世孙。高祖琨，以洗马事太子承干，谏不听。太宗才之，擢给事中。高宗在东宫，为中舍人，封武阳县侯。孝敬为太子，琨以右中护为詹事。卒，赠秦州都督，谥曰贞。”（北宋）欧阳修、宋祁等：《新唐书》卷一百九十七，北京：中华书局，1975年，第5629页。

② （宋）宗晓：《金光明经照解》卷下，《卍续藏》第20册，第521页下。

③ （宋）行霆述：《重编诸天传》下卷，《卍续藏》第88册，第430页中。

至此，道宣所载的韦将军已根深蒂固地进入中国佛教护法神的谱系，在中国人的认知里，韦驮与印度的Skanda完全脱离。《翻译名义集》（1143）是法云（1088-1158）编撰的系统的解释佛教译名术语的大百科。介绍四天王处，提到韦将军，转引道宣之语^①。同时，相隔几行之后，散脂词条之下，又列鸠摩罗伽，俨然韦驮与印度的Kumāra/Skanda，已是两个不相干的神了^②。

道宣之说在当时影响很大，成就了韦驮在中国佛教里的护法神的地位和寺庙塑韦驮像之风。道宣之后仅20年，就有对此传说的转述，如慧立和彦棕撰写的玄奘（602-664）的生平《大唐大慈恩寺三藏法师传》（688）^③，虽然简短，切中核心。将韦驮置于三十二神将之首，与道世的转述相和。后世对韦驮介绍的文字多像这样，重复道宣和道世的文字。

从唐高宗乾封年间（666-668）开始，中国佛教寺院广塑韦驮像。根据行霆所述，韦驮像“爰自乾封崇至化，逮今名位列诸天，每在伽蓝或兰若，熏修之所现威权。”“自唐高宗已来。诸处伽蓝及建立熏修。皆设像崇敬。彰护法之功。”^④唐佛光寺大殿主坛上现存一唐代的韦驮像（857），可证现今的韦驮形象是从唐代就奠定了下来。

中国人的身份，使韦驮像有了新的形象，而且自从唐代确立以来，一直非常稳定^⑤。如佛光寺的韦驮像所示（图6），韦驮有一张年轻英俊的中国人的面孔，戴盔穿甲，手持金刚杵。从长相到穿着，完全符合中国文化的审美。韦驮的妆扮，源于道宣对他的描述。首先，韦驮是韦将军和韦琨，所以他吸收了唐代将军的盔甲。其次，他是护法神，所以他被赋予了同类身份护法神的法器。他的金刚杵来自同时期中国的金刚力士的图像。于是又有中国的韦驮本为密迹金刚之说。

清末《百丈清规证义记》（1823）中，在“韦天圣诞”之后对韦驮身份附了一句解释说明：“证义曰：韦天，唯《金光明经》及《诸天传》出其名，而

① “韦将军三十二将之中。最存弘护。多有魔子魔女轻弄比丘道力微者。并为惑乱。将军牺惶奔赴应机除剪。故有事至须往四王所。时王见皆起。为韦将军修童真行。护正法故。”（宋）法云：《翻译名义集》集二，《大正藏》第54册，第1077页上。

② “大论又称鸠摩罗伽，此云童子。骑孔雀擎鸡，持铎捉赤幡。”（宋）法云：《翻译名义集》集二，《大正藏》第54册，第1077页下。

③ （唐）慧立、彦棕：《大唐大慈恩寺三藏法师传》，《大正藏》第50册，第277页中。

④ （宋）行霆述：《重编诸天传》下卷，《卮续藏》第88册，第430页中。

⑤ Tianshu Zhu, “The Image of Weituo: Creating a New Iconography of a Chinese Buddhist Deity,” in *Buddhist Art: traditions and Innovations—Diversity in harmony of Buddhist art in Eurasian cultural space* (Ekaterinburg: Ural Federal University Press, 2019), 121-135.

未详其本迹也。或曰即密迹力士，或曰是楼至佛。”^①作者虽然知道没有正统佛典依据，但对韦驮的各种身份全部接受，包括密迹金刚之说。密迹金刚还有一个身份是贤劫千佛的最后一个佛楼至佛^②。稍后梁章钜（1775-1849）在他的《浪迹续谈》（1848）中，也提到韦驮为密迹金刚之假说^③。这种说法，如果有，也远远晚于图像的出现，应该是后来的附会，过去并没有广泛流传。

印顺法师曾专门著文论证韦驮本质应为密迹金刚，他引北宋《翻译名义集》：“如法云之‘翻译名义集’云：‘今所称之护法韦驮，……盖跋闍罗波膩，此云金刚手，其手执金刚杵，因以立名。……今因状其像于伽蓝之门。’”^④不过，《翻译名义集》中没有说韦驮是金刚，引文中的语句与《浪迹续谈》接近：“《翻译名义》云，韦驮是符檄，用征召也，与今所谓护法韦驮无涉，其护法者，盖跋罗波膩，跋罗，此云金刚，波膩，此云手，因其手执金刚杵，遂以名之。”^⑤印顺之语亦或是误读了《浪迹续谈》，将作者推测之语，误作为《翻译名义集》的引文。以上《浪迹续谈》的原文，还被收于丁福保《佛学大辞典》的“韦驮”词下^⑥，并全部加了引号，附会成《翻译名义集》的“引文”。由此，密迹金刚说在当代影响趋广，常为学人转引。

密迹金刚是未来佛，所以现在他具备菩萨身份^⑦。巧的是后世韦驮也普遍被称为菩萨。原则上，大乘佛教的每个佛教徒，不论是人还是神，都是菩萨，将来成佛。称呼一个人或神为菩萨本身并不奇怪，不过今人多是转引诸经中密

①（清）仪润等：《百丈清规证义记》卷二，《卍续藏》第63册，第1244页。

②“金刚神下第三示非凡非圣身。既为鬼神，属四天处住，是故非圣身。实是楼至佛，故非凡。楼至，此云啼哭佛，独住半贤劫度众生。”（隋）吉藏《法华义疏》卷十二，《大正藏》第34册，第629页上；“卢至如来，梵语佛名，古译楼至，唐云爱乐，即此贤劫中第一千佛劫末后成佛，即今之执金刚神是也。亦名密迹金刚。”（唐）慧琳：《一切经音义》卷十八，《大正藏》第54册，第421页下。

③《翻译名义》云：“韦驮是符檄，用征召也，与今所谓护法韦驮无涉，其护法者，盖跋罗波膩。”（清）梁章钜：《浪迹续谈》福州：福建人民出版社，1983年，第128页。韦驮还有一个意思，指吠陀Veda，多写作韦陀。梁章钜显然是将文书韦驮和天神韦驮混淆了。

④印顺：《护法韦驮考》，第248-249页。

⑤梁章钜：《浪迹续谈》，第128页。其中对金刚力士的解释，大多文字来自《翻译名义集》的“跋闍罗波膩”词条：“跋闍罗波膩，梁云金刚。应法师云：跋闍罗，此云金刚；波膩，此云手。谓手执金刚杵，以立名。正法念云：…今状于伽蓝之门而为二像”法云：《翻译名义集》，《大正藏》第54册，第1078页上。

⑥丁福保：《佛学大辞典》，北京：文物出版社，1984年，第815页。

⑦（北京）昙无讖译：《金光明经》卷三《鬼神品》直接称其大菩萨：“金刚密迹大鬼神王，及其眷属五百徒党，一切皆是大菩萨等，亦悉拥护听是经者。”《大正藏》第16册，第350页上。

迹金刚将为贤劫最后一个佛楼至佛的说法，如《悲华经》^①等等，作为韦驮得授记成佛并具备菩萨身份的依据，足见二者身份的混淆。再者，毕竟神和菩萨是不同的两大类，称呼韦驮为菩萨，显然也抬高了韦驮的特殊地位。大约明代以后，韦驮有普眼菩萨之称，如在和株宏（1535-1615）有关的两个文献，《净土资粮全集》（1594）和《诸经日诵集要》（1600）中，韦驮被冠上“普眼菩萨”的称号。莲池株宏是净土宗的第八代祖师，明末对当时佛教改革发展有重大贡献的四大高僧之一。《净土资粮全集》由庄广还辑、株宏校正，其中有一小段韦驮的生平介绍，除了转引道宣，还有增添很多细节，可以代表明清时期中国佛教界对韦驮的正统而全面的概况。文中称韦驮宝华琉璃光佛时，名为普眼菩萨，释迦佛时，名为童真菩萨。

一百十七世，世世为童真。其所作功德浩大，不能尽述。宝华琉璃光佛时成道，名普眼菩萨；释迦如来会上成道，名童真菩萨。手持金刚宝杵，重八万四千斤，发大誓愿，若金刚宝杵坏，即破童真身。佛佛出世，拥护佛法，不见僧尼之过。顶戴凤翅兜鍪，足穿黑履，身着黄金锁甲。《智论》云。护世四天王各有八将军，周四天下，护助出家人。韦将军于三十二将中最存弘护，比丘道力微者为魔所惑，韦将军恚惶奔赴，应机剪除。^②

这种说法三藏经典中没有记载。佛经中多次出现过普眼菩萨之名，是参加释迦法会的菩萨之一，不是韦驮。佛经中，童真菩萨作过文殊菩萨的称呼。此处的童真应该是指韦驮的梵行。

韦驮的菩萨之称在中国佛教界盛行。直至今日，韦驮在中国佛教的早课里都以普眼菩萨尊称。大乘佛教里能成为得道的菩萨是至高的荣誉。总之，韦驮的这种未来佛的无上地位在中国的佛教界是得到认可的。

韦驮在中国的地位如此重要，在中国韦驮还有自己的道场。民间韦驮显圣的神迹传说，使天目山从宋代开始成为韦驮的道场。中国有四大菩萨的道场，这是第五个。韦驮是唯一在中国有道场的印度护法神。道场意味着韦驮在中国安家落户。至此，韦驮完成他在中国的彻底的在地化，从名字、身份、职能，并升级为菩萨，在中国安家。他变成符合中国文化的、满足中国僧人需求的、中国形象的神。

①（北京）昙无讖译：《悲华经》卷六，《大正藏》第3册，第203页中。

②（明）庄广还辑、株宏校：《净土资粮全集》卷三，《卮续藏》第61册，第565页下。

二、韦驮信仰的制度化

中国的韦驮信仰，不是简单的个人信仰崇拜。韦驮信仰的广泛传播和传承，得益于中国僧团把韦驮信仰制度化。这方面有两条线索：一是作为众多皈依佛祖的印度神中的一个，韦驮出现在众多佛经中，这种语境下，他会与其他印度神一起被提及、被召唤，如《金光明经》；二是作为护佑僧人的天将，韦驮频繁出现在中国佛寺的法事和仪轨里。道宣的故事以后，韦驮变成了守护僧团的神，在僧众中广为流行，受僧众礼拜。有唐以来，无数关于韦驮的应验故事被记录下来^①。到宋代，韦驮信仰完全建立起来。韦驮被正式吸收进入斋天仪，还融入了中国佛教的寺院法事。明清时，他在寺院法事和寺规中的出现更加增多。

（一）斋天仪：诸神中的韦驮

根据《金光明经》，智顛大师（538-597）发展出了金光明忏，也叫斋天仪、供天等。智顛为天台宗祖师。这个仪轨成为天台^②和律宗^③的新年之际的正规法事，以酬谢诸神的护佑。在智顛的金光明忏里，《金光明经》12位神受到召唤，没有韦驮。十二世纪宋神煥（1131-1162）与志磐增至16位神时，韦驮加了进来^④。此后斋天仪中诸神数量再有增加，韦驮都是固定成员。

（二）韦驮作为僧团的保护神

中国僧团的每日课诵都要念诵韦驮的名号，每月专门有韦驮天讽经日，每年庆祝韦驮诞生^⑤。一些和寺院生活相关的法事活动，也会召唤韦驮，尤其是夏安居。这些都被写进各派的寺院清规。

早晚课的方式在三国时期（220-265）传入中国，唐代开始形成中国的早晚课，唐宋部分寺院修行，明末定型普及，成为寺院普遍的每日修行仪式^⑥。现今所行的《佛门日诵》或《朝暮课诵》，由一系列内容组成，其中最重要的是念诵一组精心挑选的佛经和起保护作用的陀罗尼^⑦。朝课念韦驮，暮诵念伽

① 唐代韦驮应验事例：（唐）怀信：《释门自镜录》，《大正藏》第51册，第824页下-825页上。

② （元）自庆：《增修教苑清规》，《卍续藏》第57册，第389页上。

③ （元）省悟：《律苑事规》，《卍续藏》第106册，第49页下。

④ （宋）志磐：《佛祖统纪》卷十四，《大正藏》第49册，第220页下。

⑤ Chen Pi-yen, "Morning and evening service: The practice of ritual, music, and doctrine in the Chinese Buddhist monastic community" (PhD diss., University of Chicago, 1999), 79-80.

⑥ 有些寺庙，陀罗尼部分平日可略，但初一、十五必诵。如《丛林两序须知》（1639），禅宗戒律，成书于1639年。此律规定，初一、十五时，监寺应带领众僧礼佛、拜韦驮。见（明）通容：《丛林

蓝菩萨，一个监护僧团，一个保佑寺院。先呼唤韦驮名字三遍后，再叫念“善女天”陀罗尼。善女天是印度传统的僧人的保护神。然后念诵韦驮赞^①。当代的《佛门日诵》，现存最早的是祜宏的版本，从无名氏的《诸经日诵》修改而来，1600年刻印。祜宏版就有念诵韦驮^②。经陈碧燕考证，这套日诵十二世纪或至少在宋朝已经成型^③。

除了早晚，禅林依时间、对象、场合还有多种不同的诵经，称讽经。一般每月初二至初七日和十六日至二十一日，依序为土地神、祖师、火德星君、韦驮天、普庵及镇守讽经，称“六讽经”。即每月会有专门固定的日子，讽经韦驮，称“韦驮天讽经”：于韦驮像之前，诵经、诵消灾妙吉祥陀罗尼，以祈求厨库安宁，祝献韦驮。

每年庆祝韦驮神诞，是寺院每年基本神诞之一^④。韦驮神诞，农历六月初三日，韦驮殿上供。《百丈清规证义记》将韦天神诞列入寺院清规^⑤。

中国佛教寺院的清规，从元朝（1206-1368）以后开始加入仪轨。首先，和冥想有关的法事会拜韦驮，因为按道宣所说韦驮可以保护僧人免受魔的侵扰。夏安居之前之后都要礼拜韦驮，见元代天台宗的《增修教苑清规》（1347）^⑥。此后，这一项成为寺院的常规。夏安居，梵文 varṣā，指雨季闭关学习三个月，可上溯到佛世时期。此书所记“韦天前回向”文^⑦中对韦驮的祈祷，基本囊括韦驮对僧团来说的所有主要神职：“山门镇静”，“仓库丰盈”，“法侣正念三障消除”，“梵宇美奂美轮”^⑧。归纳起来就是三方面：阻断一切干扰在山门之外，确保山门之内僧人世界不受侵扰；在物质层面保障后勤供应富足，不仅包括僧人生活所需还有寺庙基建装修；在精神层面确保僧人正念，修行顺畅。

元代的《幻住庵清规》（1317）里，收录了该寺的“岁旦普回向”文，在罗列冗长的三界诸神之后，列本地本寺的神，其中有韦驮，并称他为“库司”^⑨，司掌仓库。《幻住庵清规》，禅宗临济中峰明本（1263-1323）编撰。确保仓库富足

两序须知》，《卍续藏》第63册，第672页下。

- ① 韦驮赞：“韦驮天将，菩萨化身，拥护佛法誓弘深，宝杵镇魔军，功德难伦，祈祷副群心，南无普眼菩萨摩诃萨，摩诃般若波罗蜜。”
- ② 《诸经日诵集要》，《嘉兴藏》第19册，第177页下-178页上。
- ③ Chen Pi-yen, “Morning and evening service”, 10-14.
- ④ （清）仪润等：《百丈清规证义记》，《卍续藏》第63册，第391页下。
- ⑤ （清）仪润等：《百丈清规证义记》，《卍续藏》第63册，第391页下。
- ⑥ （元）自庆：《增修教苑清规》，《卍续藏》第57册，第327页上中、338页上。
- ⑦ 同上，第338页上。
- ⑧ （元）中峰明本：《幻住庵清规》，《卍续藏》第63册，第578页中下。

是僧团对韦驮的主要期许。遇到极端艰难的环境，僧人常向韦驮祈求资粮。有一大类韦驮的神迹，是关于他为僧人提供粮食或其它帮助。有个说法，叫“韦驮赶供”。《密云禅师语录》（1645）记载，曾经密云禅师（1566-1642）和他的寺庙断粮的时候，当地居民及时送来供奉，原来韦驮给他们托梦送去了消息^①。

明末清初，很多寺院制定清规，以肃整僧团，振兴佛教。这一时期的寺院清规里，礼拜韦驮常常出现在各种寺院的法事里。比如禅宗的《禅林疏语考证》^②和净土宗的《羯磨仪式》（1699）里^③，夏安居时要礼拜韦驮。《净土资粮全集》中的各种回向文里，多次出现稽首韦驮^④的内容。

晚清的《百丈清规证义记》（1823）为中国佛寺清规编撰的集大成者^⑤，书中有专门的《祈祷韦驮》篇，寺院“遇荒歉，常住将绝粮，或为建造，或修理等事”时，就会专门“预定日期……齐诣大殿或韦驮殿，持善天女咒，并祈祷韦驮”^⑥。此篇收在《报恩章第二》。开篇总论中还有“今丛林中，凡遇灾难等事，祈祷韦陀，无不灵应”之语^⑦。

另外，禅宗寺院行政性类的通知，会以挂牌方式传达，即牌示。牌示地点因行事的性质而各有不同。《高旻寺四寮规约》里明文：结夏、诵戒等挂牌在斋堂前；秉拂、祷雨等法事活动挂牌在大殿前；而升座、免礼等这类有关僧人内部人事，则挂牌示于里面的韦驮殿前^⑧。扬州高旻寺是我国佛教禅宗的四大丛林之一，近代高僧来果法师写下的高旻寺规约是对历史悠久的丛林传统记录并进一步规范了。

总之，祈祷韦驮在僧团已经得到制度化，无数韦驮的应验故事都是关于出家人的^⑨。韦驮信仰的流行，主要在僧团内部。寺庙里韦驮像的设立，和他这个

①（明末清初）通奇：《密云禅师语录》，《嘉兴藏》第10册，第81页中。

②（明）元贤：《禅林疏语》，《叅续藏》第63册，第672页下。

③（清）书玉：《羯磨仪式》，《叅续藏》第60册，第757页。

④（明）庄广还辑、袞宏校：《净土资粮全集》，《叅续藏》第61册，第576页上中、579下、580上、581下、582上、583上、585上中、586中、587上中。

⑤ William Johnston, *Encyclopedia of Monasticism*, Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 2000; 2nd edition, Routledge, 2013, p.269.

⑥（清）仪润等：《百丈清规证义记》，《叅续藏》第63册，第391页上。

⑦“又有兼求恩者，则祈祷韦陀是也。以天尊，现天身而护法，愿力宏深，有感斯应。故南山赞云：韦陀将军，最多护洪。若见魔属，惑乱比邱，则凄惶奔赴，应时剪除。可谓善于形容天尊护法之心矣。今丛林中，凡遇灾难等事，祈祷韦陀，无不灵应。”（清）仪润等：《百丈清规证义记》，《叅续藏》第63册，第384页上中。

⑧ 慈怡等编：《佛光大辞典》，第5818页。

⑨ 见（唐）怀信：《释门自镜录》，《大正藏》第51册，第824下-825上；（宋）宗晓：《法华经显应录》，《叅续藏》第78册，第48页；（明）王起隆：《皇明金刚新异录》，《叅续藏》第87册，第497

特殊职能有关。

三、韦驮像的位置与语境

中国佛教艺术里，韦驮像使用广泛。韦驮像所出现的不同组合和设置韦驮像的不同语境，本质上关系到韦驮在中国佛教里的身份功能和信仰情况，这是前人研究鲜为关注的。韦驮的身份与职能，简而言之有三个要点：来自的印度诸护法神之一、僧人保护神、三洲护法第一神。由此韦驮像出现的位置也可以归为这三大类。

（一）诸神之一

源于《金光明经》和相应的斋天仪轨，在中国佛教艺术里发展出来独特的二十/二十四诸天群像，其中就会有韦驮像。或是塑像或是壁画，配置在大雄宝殿内的两侧壁^①。此处，诸神多为立像。

（二）护佑寺僧

宋朝以来，佛寺入口常设四大天王殿^②。一般认为也是从宋朝天王殿始立韦驮像^③。据说灵隐寺的韦驮像就是南宋（1127-1279）遗物^④。

天王殿有固定配置，四大天王分置两侧，中轴线主龕弥勒，韦驮像在弥勒背后，面向寺内。他在中国的新身份是四大天王手下三十二将军之首，所以立天王殿合情合理。他面朝里，很有意义，对应他看护寺内僧人的特殊使命。

天王殿的韦驮像一般会有两种不同的站姿，或合掌胸前托杵，或按杵于

上；（清初）戒显：《现果随录》，《卍续藏》第88册，第44下；（清）今辩：《天然是禅师语录》，《嘉兴藏》第38册，第139中；（清）函可：《千山剩人和尚语录》，《嘉兴藏》第38册，第233页；（清）弘珠：《雪峤禅师语录》，《嘉兴藏》第154册，第41页中；（清初）通奇：《密云禅师语录》，《嘉兴藏》第10册，第81中；（清）胡珽：《净土圣贤录续编·圆融》，《卍续藏》第78册，第323中；（清）鸡园偶：《修西闻见录·亳州护国义明今禅师》，《卍续藏》第78册，第564页；（清初）超巨：《二隐谥禅师语录》，《嘉兴藏》第28册，第474页中。

- ① 较早的二十诸天群像见大同善化寺，建于金代，1128-1143年。现存较早的诸天群像壁画都是明代，如北京法海寺（1443）、平武县报恩寺（1446）、新津县观音寺（1448）、资中县甘露寺（1460）。
- ② Puay-peng Ho, "Setting for the Faith: Icons in Space in Early Chinese Monasteries," in *In the Footsteps of the Buddha* (Hong Kong: University Museum and Art Gallery of The University of Hong Kong, 1998), 127-137.
- ③ 周叔迦：《佛教基础知识》，北京：中华书局，1991年，第3页。
- ④ 林正秋：《古刹灵隐》，杭州：浙江人民出版社，2003年，第31页；性恩行者：《灵隐新志》卷六“古迹”，https://www.lingyinsi.org/detail_783.html（最近登录于2023年12月6日）。

地。据说前者为接待寺，接受游学的僧人入住；后者则相反。这一说法也记录在《浪迹续谈》里，是梁章钜偶然听到的^①。这种说法适用于什么年代什么样的寺庙，暂且不论。为什么是韦驮像的不同，来显示寺院是否接纳外来游僧，不是其它的像？这正是源于韦驮和僧团的紧密关系。

在设韦驮像于天王殿的规范形成之前，韦驮像可能供在大殿的主佛前，寺院也可能建单独的韦驮殿。有些寺院一直保持着这两种的传统。

现存最早的唐代佛光寺的韦驮像就是在大殿的中心坛上，佛像前侧，韦驮是坐像。龕坛上的韦驮，有可能是坐像。《羯磨仪式》(1699)里描绘了夏安居前的仪式的神像摆放，也是这种布置——释迦摩尼佛居中，韦驮在佛下手左侧^②。信阳灵山寺的大雄宝殿、郑州开元寺、洛阳白马寺的大殿主尊佛像左侧都有明代的等身高的韦驮立像^③。

单独设韦驮殿的例子也很多。辽宁大安寺始于唐代，为千山五大禅林之中最古老的。只有释迦殿和韦驮殿两殿。再如元代的广胜下寺(约1264-1294年)，韦驮殿是大殿前右侧的一个偏殿。《金陵梵刹志》(1607)记录着明朝南京的佛教寺院。共11座寺院有韦驮殿，其中6座规模小，韦驮殿就是进门的前殿^④，其它5座规模大，除了韦驮殿再有天王殿。在法庆院里，韦驮殿是左侧偏殿^⑤。在其它4座寺院里，韦驮殿都建在禅堂^⑥。灵谷寺里，禅堂里有韦驮殿，律堂里还有一座韦驮殿^⑦。禅堂和律堂关系僧人的修行和持戒，都是韦驮神职的最主要的直辖范围。

此外，禅宗寺院的厨房也会立韦驮像^⑧。戒显(1644-1672)的《现果随录》提到安国寺厨房里的韦驮像，是坐像^⑨。安国寺建于南唐(937-976)。韦驮像设

① “按今大小丛林头门内，皆立执杵韦驮，有以手按杵据地者，有双手合掌捧杵者，询之老僧，始知合掌捧杵为接待寺，凡游方释子到寺，皆蒙供养，其按杵据地者则否，可以一望而知也。”(清)梁章钜：《浪迹续谈》，第128页。

② (清)书玉：《羯磨仪式》，《已续藏》第60册，第757页下。

③ 这三寺院里，韦驮像对面都配韦力。估计这是河南地区明代发展起来的地方传统。吕世范：《中州览胜》，郑州：郑州古籍出版社，2003年，第546页；郑州市地方志编纂委员会：《历代咏郑诗选》，郑州：郑州市地方志编撰委员会，1986年，第73页；孟宪明：《图文老郑州：老诗篇》，郑州：中州古籍出版社，2004年，第175页。

④ 十方律院、千佛庵、伽蓝庵、一苇庵、观音庵、积善庵。(明)葛寅亮：《金陵梵刹志》，浙江：金山江天寺，1936年，第626、965、880、964、999、842页。

⑤ (明)葛寅亮：《金陵梵刹志》，第719页。

⑥ 栖霞寺、灵谷寺、天界寺、报恩寺。(明)葛寅亮，《金陵梵刹志》，第485、303、741、1072页。

⑦ (明)葛寅亮：《金陵梵刹志》，第303页。

⑧ 慈怡等编：《佛光大辞典》，高雄：佛光出版社，1989年，第2701页。

⑨ 安国寺厨房的韦驮像，托梦给张龙宇，让他重建寺院。(清初)戒显：《现果随录》，《已续藏》第

置于此处，体现他确保僧人的资粮的职责。厨房设立供奉韦驮像的传统还传到了日本。

（三）三洲护法第一

道宣提到的诸神中，韦驮最存弘护。佛经代表佛法。明清之时，印刷佛经的扉页，尤其在最后一页，常见韦驮像。这个位置彰显他亲受佛的嘱托，三洲护法第一神的位置。这种做法可以上溯至宋代。《秘殿珠林》（1786）载，清宫收藏的《妙法莲华经》和《药师佛经》最后一页有韦驮像^①。现存最早实物是元代的^②。早期这个位置不是韦驮的专属^③，在汉佛教传统之外，也不会绘韦驮像。元代西藏的佛经在相应的地方，有时会用大黑天（Mahākāla）的像。

明清的水月观音像的侍从里常见韦驮的身影。这一组合没有直接的佛经依据，过去也不曾受到学界的注意^④。这种图像最早出现在元代飞来峰35龕^⑤。韦驮站在观音的右侧，左侧无侍从。此图像里，韦驮一般都在观音的右侧，朝向观音，双手合十，礼拜观音。明朝以后，这种图像组合很常见。如山西双林寺千佛殿里水月观音前的韦驮立像^⑥、北京明代法海寺背屏上的水月观音的壁画^⑦、明朝画家丁云鹏（1547-1628?）所绘的《观音五相》^⑧等。

韦驮和观音的共同点是对现时世界的关心。韦驮护法三洲，观音救度三界

88册，第42页上。

- ①（清）张照：《秘殿珠林》，《四库全书》第24册，第383、386页。
- ②如《阿毗达磨顺正理论》西夏文印经（1307）的扉页，浙江嘉兴1366年的绢本《妙法莲华经》的卷尾都有韦驮像。史金波、白滨、吴峰云：《西夏文物》，北京：文物出版社，1988年，第49-50页；黄春和：《汉传佛像时代与风格》，北京：文物出版社，2010年，第345页。
- ③韦驮之前，尤其在汉文化圈之外，印经的扉页可能是泛泛的护法神将。如黑水城出土的辽代（907-1125）《长阿含经》的扉页，原印于燕京。另一个也是辽印经，山西应县佛宫寺木塔出土。着甲神将形象，榜题“护法神王”。有胡须，不可能是韦驮。竺沙雅章：《黑水城出土の遼刊本について》，《汲古》第43号，2003年，第20-27页；杨富学、陈爱峰：《西夏与周边关系研究》兰州：甘肃民族出版社，2012年，第201-203页；府宪展：《敦煌文献辨疑录》，《敦煌研究》1996年第2期，第89页；山西省文物局、中国历史博物馆：《应县木塔辽代秘藏》北京：文物出版社，1991年，第19页。
- ④Rösch, *Chinese Wood Sculptures of the 11th to 13th Centuries*, 102-111. 作者只关注了中国北方地区。
- ⑤高念华：《飞来峰造像》，北京：文物出版社，2002年，第171页；Chang Qing, *Feilai Feng and the Flowing of Chinese Buddhist Sculpture from the Tenth to Fourteenth Centuries* (PhD diss., University of Kansas, 2005), 261-262.
- ⑥马元浩：《双林寺彩塑佛像》，北京：文物出版社，2008年，第134-135页；山西省文物局、平遥双林寺彩塑艺术馆编：《双林寺彩塑》，天津：天津人民美术出版社，2007年，图版75。
- ⑦杨博贤编：《法海寺壁画》，北京：中国美术摄影出版社，2001年，第12页，图1。
- ⑧Chun-fang Yu, *Kuan-yin: the Chinese transformation of Avalokiteśvara* (New York: Columbia University Press, 2001), 95.

一切有情众生。而且，韦驮护法神第一，观音救苦救难大菩萨第一。从这个角度看，可以理解中国的佛教徒为什么会将这两位组合在一起。不过中国人对韦驮改造没有止步于此。

另外作为第一护法，韦驮有一个著名的保护佛舍利的传说，所以供奉舍利的语境下，也会出现韦驮像。限于篇幅，此处不再详述。

四、韦驮进入中国的民间文化

虽然祈祷韦驮，以及韦驮像的供奉都基本是寺院内僧团的行为，但是寺院里常见的韦驮像，还是使他成为一个家喻户晓的名字。民间文学里不乏韦驮的故事，突出他年轻英俊的善神形象，以及和观音的亲密关系。他的美貌和禁欲梵行常是故事的灵感，比如“昙花一现为韦驮”。与观音的姻缘和前文提到的观音像配韦驮像的组合有关，此处略展开一下。

《香山宝卷》记载妙善公主化成千手观音的故事^①，宋代开始流行，最早的版本有1099年的碑刻《大悲菩萨传》。妙善公主的传说广泛地出现在民间艺术的各种形式里，从戏曲到小说等等。在正式的传记里没有韦驮，但明以后的戏曲里，韦驮出现了^②，演绎出韦驮和妙善的爱情故事。韦驮是妙庄王朝中的一个将军，爱慕妙善，在妙善遇难时帮助保护妙善^③。

在民间，韦驮和观音还有“对面夫妻”的传说，对面而坐，不行夫妻之实。峨眉山旁的嘉陵江地区有，泉州附近也有，故事非常类似。嘉陵江地区的故事是这样的，韦驮是个穷木匠，但是心地善良。峨眉山旁的嘉陵江水流湍急，摆渡过江的旅人常被夺去生命。所以韦驮想为人们造一座桥，但是苦于没有钱。为了给造桥筹集资金，观音化身成一个美丽的姑娘，站在一条船上，对岸上的人群说只要有谁能用银锭砸中她，她就嫁给谁。当然没人能击中她，于是船上积满银钱。韦驮路过，对观音一见钟情。在吕洞宾用法术的帮助下，韦驮的银锭打到了观音身上。后来，观音向韦驮表明了她的真实身份，韦驮从此成为观音的忠诚的弟子，一直追随在观音身旁^④。福建地区，这个故事的主体差不多，

① 妙善故事的发展，见：Glen Dudbridge, *The Legend of Miaoshan* (Oxford University Press, 2004), 47–56. 妙善传说于观音信仰关系的研究：Yü Chün-fang, *Kuan-yin* (New York: Columbia University Press, 2001), 311–370.

② 最早的见于《香山记》(1598)，这个剧本中，韦驮保护了妙善的尸身。(明)罗懋登序：《香山记》，《古本戏曲丛刊》二集，文学古籍刊行社影印本，1955年；周秋良：《明刊本〈香山记〉的剧本及演出特征》，《中南大学学报》卷17，2011年第6期，第181–185页。

③ 比如粤剧传统剧目中，就有《观音情度韦陀天》。

④ 管文祖编：《普陀山的传说》，杭州：浙江文艺出版社，1986年，第26–29页；颜素慧：《观音小百

韦驮要修的桥换成泉州的洛阳桥^①。据说因此，寺庙里韦驮像会放置在观音像的附近。在民间文化里，观音和韦陀都深受大众喜爱，并家喻户晓，“对面夫妻”的传说和观音—韦驮像的组合或多或少都是这一文化在不同方面的反映。

以《封神演义》和《历代神仙通鉴》为代表，明清民间的文字修书还对韦驮的身世、师承体系任意改造，使他变成修道成仙的中国人。

韦驮出现在著名的《封神演义》（16世纪中期）中，中国的众多神仙都源于此书。《封神演义》里韦驮被塑造成仙人道行天尊的弟子韦护，助周伐纣，战争结束后依然存活，不愿封神为官，归山潜修，以肉身成圣。后皈依佛教，成为三教护法全真。这是韦驮彻底进入中国文化最浓墨重彩的登峰之笔。韦驮不再是佛教里的印度神中国化，而是一个中国人，肉身修炼得道，皈依西方释门；韦驮也不只是佛教护法，而是三教护法。三教自身的经典里当然都没有这样的说法。《封神演义》的成书，以文字的方式传播，是民间文化的正统化，为《封神演义》里的诸位的成神博得了极大的正统性。

《历代神仙通鉴》明末清初编修，记录从上古到明代三教的各种神仙圣贤的历史，甚至将基督宗教也纳入中国的神仙体系之中。在这本书里，韦驮“自幼全真”，“学道”燃灯，“证位天王”，“称三洲感应护法天尊”^②。短短几句，都是道教的术语和概念，用道教的修行体系，把原本生而为神的印度天神，变成了学道成功后证位天王的天尊。

民间传说、戏曲、文学是文化传播的重要媒介。韦驮进入民间文化，一方面证明韦驮的流行程度，另一方面民间文化也反过来促进韦驮信仰的传播，更使他的名字世代代，为寻常百姓所熟知。

五、结语

前人对韦驮的研究，重在识别韦驮的身份，说他如何是天王麾下将军、三洲护法最弘，或者说他如何本质应是密迹金刚。韦驮信仰的历史，其意义远大于此。在所有传入中国的护法神里，韦驮是一个极为成功的案例。他从一个印度教的二级小神，在中国转化成主要护法大神。他是佛教成功扎根中国社会、中国文化的缩影。韦驮经历了彻底的中国化的过程，在中国转型以后，他有

科》，台北：橡树林文化出版社，2001年，第107页。

① 李森编：《观音菩萨宝卷》，长春：吉林人民出版社，2001年，第134-142页。

② “一人面青贯甲，降魔杵横架臂上，合掌当胸，言奉佛旨来迎。燃灯曰：此子自幼全真，名曰韦驮，从吾学道，证位天王，能日遍三洲，寻声感应，法力无穷，以此称三洲感应护法天尊。众称‘善哉’。”（明）徐道、程毓奇：《历代神仙通鉴》，沈阳：辽宁古籍出版社，1995年，第644页。

了一个中国式的名字，他的韦琨的新的身份使他符合中国宗教里的神祇模式，他获得了一个全新的符合中国审美的庄严的外貌形象，甚至他与密迹金刚之间的概念模糊，也为他的特殊地位添砖加瓦，使他的身份可以更合理地上升为菩萨和未来佛。中国人还安心理得地给韦驮天神设置了道场，让他在中国安家。更重要的是他在中国佛教里有实际的、不可或缺的功能——护佑出家人。韦驮信仰在中国能发展壮大，因为他满足中国僧团的需求；这种实际需求和祈祷韦驮的现实活动，反射回馈佛教的发展，成为佛寺清规制度；进入佛寺清规的制度化的韦驮信仰，确立了韦驮的正统地位，可以再次得到更广泛的传播。在这一过程里，除了中国化，权威人士的提倡和制度化是韦驮信仰流行的关键。进入中国民间文化是韦驮更进一步地深入中国文化的体现，在这个层面，发生在民间的不是祈祷韦驮的韦驮信仰，而是他成为家喻户晓的受人欢迎的正面形象，这些反过来可以加强人们对他的敬仰和佛教内部的韦驮信仰。韦驮进入中国文学名著，某种程度上是民间文化正统化的体现。这里韦驮身份又被进一步重塑，从根上切断了他与印度的渊源。将他上升为三教护法，也反映民众对他的全面接受。

韦驮信仰在中国的建立和发展经历了两个步骤：彻底的中国化、完全进入中国的集体记忆。在佛教里，韦驮信仰没有脱离中国的正统佛教，并成为中国正统佛教里独特部分。按集体记忆的理论，集体记忆靠形成文化（文献、礼仪、纪念碑）和制度化的传承（背诵、实践、遵守）来维持。佛教里的韦驮信仰经历了形成文字、仪轨、立像和制度化的供奉、礼拜；民间文化里的韦驮神形象，也经历了形成传说、戏剧、文学并以这些固定的形式顺利传承。是成功形成集体记忆的典型案例。

韦驮神在中国的发展绝不是孤例。Skanda信仰传播广泛，他进入中国转型成为韦驮，只是其在异域文化的演变之一。早在贵霜时期Skanda信仰进入犍陀罗地区时，Skanda的形象就发生了重大变化，犍陀罗的Skanda像都是身着甲冑年轻人形象（图7），服装与样貌与中国的韦驮将军很类似，颇有异曲同工之妙。印度南部的泰米尔人视他为保护神，称他为“穆如干”Murugan。穆如干的信仰从印度南部的泰米尔纳德邦，传遍斯里兰卡、马来西亚、新加坡和毛里求斯。马来西亚的印度教胜地黑风洞前新建的高42.7米的大像（图8），就是穆如干神，是马来西亚的“韦驮”。韦驮信仰四面八方传播中的种种演义，正是佛教文化传入各地深入当地社会的一个缩影。



图1 鸠摩罗天，六世纪，现藏于印度巴特那（Patna）博物馆（编号6003）。



图2 迦希吉夜/*Kārttikaya*. 12世纪，南印度，现藏于印度国家博物馆（编号M/74.151）。



图3 迦希吉夜/*Kārttikaya*，云冈第8窟，北魏。^①



图4 鸠摩罗天/*Kumara*，敦煌莫高窟第285窟，西魏，538-539。^②

① 山西云冈石窟文物保管所：《云冈石窟》，北京：文物出版社，1981年，第17页。

② 敦煌研究院：《中国石窟：敦煌莫高窟》第1册，北京：文物出版社，1982年，图版119。



图5 石刻法界像正面局部，六世纪，现藏于美国弗利尔美术馆。



图6 韦驮像，佛光寺，唐（857）。^①



图7 Skanda，犍陀罗，2世纪。^②



图8 穆如干，马来西亚黑风洞前，2006年。

① 中国佛教文化研究所、山西省文物局编：《山西佛教彩塑》，香港：中国佛教文化出版有限公司，1991年，图版326。

② 现藏于洛杉矶艺术博物馆 Los Angeles County museum of Art。