

清潔與療愈

——楊枝淨水咒儀演變及其文學再現*

李巍

河南大學文學院

摘要：楊枝淨水是中國佛教最受歡迎的儀式之一。為了保持口腔衛生、消除異味，《律藏》中規定僧人日常清潔過程，特別是洗漱時咀嚼柳枝，其作用與刷牙類似。柳枝還常用於密教修行中，伴隨咒語，形成複雜的儀式，具有治癒疾病、驅邪召福的能力。在漢譯佛典中，楊枝淨水起初並非特定神祇的專用儀式，但後來該儀式主要與觀音菩薩相關聯，使用楊枝淨水治病救人也成為觀音最重要的標誌之一。智者大師智顛(538-597)較早討論了“具楊枝”儀式的象徵意義和文化內涵，此後楊枝淨水也逐漸發展成為更為完整的觀音懺法。使用楊枝淨水來拯救人、救樹也是佛教傳記和中國小說中的一個重要情節，一方面展現了此儀式的變化，另一方面也可視為佛教故事的回聲，從而形成了由“佛本生-僧傳-小說”構成的多層文本體系。通過僧侶的敘述、對楊柳觀音的崇拜及其在文學中的描繪，楊枝淨水從經文中的一種清潔工具演變為佛教治療儀式中的儀式用品，最終成為一種常見的佛教實踐。

關鍵詞：楊枝淨水、密教儀式、療愈敘事、僧傳、觀音菩薩

* 本文為國社科後期資助項目《中古譬喻文學研究》(24FZWB064)；河南省哲學社會科學規劃年度項目《佛教中國化視域下的譬喻文學研究》(2022CWX040)階段性研究成果。

當下學界關於楊枝淨水儀式的研究大致分為四大類。第一類強調了柳樹的宗教和文化意義，以及其與中國和印度醫學的聯繫及其驅邪避災的能力，¹ 重點在於柳樹在東西方儀式中各種功能的研究。² 第二類研究關注的是楊柳觀音的形象發展，特別是觀音手持淨水瓶和柳枝的造像及其意義，³ 關注此形象與道教神明太乙救苦真君之間的聯繫。⁴ 第三類內容致力於梳理密教文獻中柳樹治療功效的資料，以及牙刷和柳枝與樹神治病功能之間的聯繫。⁵ 第四類探討觀音懺法中楊枝淨水的作用，特別是天台宗智者大師智顛(538-597)在此儀式發展過程中重要作用及其後發展。⁶ 然而，楊枝

¹ 羅藝珊《中古時期楊柳祛疾與彌災的文化史研究》，碩士學位論文，開封：河南大學，2020年。

² Alison Syme, *Willow*, 29-60 (London: Reaktion Books Ltd, 2014).

³ 近年來，與此話題有關的研究有：宋開伯《楊柳觀音造像淵源考》，《雕塑》2014年第5期，第66-67頁；李小榮《楊柳觀音與觀音柳》，《閩江學院學報》2017年第6期，第36-42頁；孫修身、孫曉崗《從觀音造型談佛教的中國化》，《敦煌研究》1995年第1期，第1-15頁；李慧君《楊柳依依——早期楊柳枝觀音銅像的風格與工藝演變》，《文物鑒定與鑒賞》2018年第5期，第56-60頁；龔吉雯《南詔大理國時期觀音造像研究》，昆明：雲南大學，博士論文，2019年；Angela Falco Howard, 'A Gilt Bronze Guayin from the Nanzhao Kingdom of Yunnan: Hybrid Art from the Southwestern Frontier', *The Journal of the Walters Art Gallery* 48 (1990): 1-12；陳昭伶《宋代禪僧畫贊中楊柳觀音之形象》，《法印學報》2010年第5期，第21-230頁。

⁴ 趙雅辭認為，楊柳與淨瓶是觀音與太乙救苦天尊的共同法器，兩個神明存在互動關係。從形象來看，手持楊柳與淨瓶的觀音早於太乙救苦天尊而出現，這體現了佛教對道教的影響；從儀式來看，使用楊柳與淨瓶驅邪治病的做法源於道教儀軌。趙雅辭進一步指出，這種做法起源於中國，是從先秦至漢代的傳統。見趙雅辭《楊柳、淨瓶：觀音與太乙救苦天尊之關係研究》，《形象史學》2020年第2期，第146-157頁。

⁵ 如王邦維《也談“嚼楊木”的由來》，《學術研究》1983年第2期，第109頁；金克木《嚼楊枝》，《讀書》1990年第1期，第150頁；金克木《再談嚼楊枝》，《讀書》1993年第4期，第114頁；王慶《嚼楊枝：歷史上的潔齒習俗》，《民俗研究》2014年第1期，第75-79頁；吳珂、角南聰一郎《民俗學視野下的物質文化研究——以日本的齒木楊枝民俗為例》，《青海民族大學學報》2024年第2期，第103-112頁。

⁶ 黃國清《天台觀音懺法的發展與演變》，《普陀學刊》2017年第6期，第111-146頁；劉田田《天台諸祖對〈請觀音經〉的闡釋與修習》，《世界宗教文化》2021年第1期，第155-161頁；黃夏年《妙善公主模式的觀音信仰的“中國化”探討》，《普陀學刊》2023年第1期，第76-93頁。

淨水儀式本身及其文學再現，學界仍有較大研究空間。且有必要進一步探討楊枝淨水儀式在觀音信仰發展中相關性和關鍵作用。

本文仔細回顧了佛教與楊枝淨水儀式相關的材料，繼而通過僧傳和唐宋小說文本，揭示經文、儀式與故事之間的複雜聯繫。僧傳模仿佛本生故事，而小說擴展僧傳中與楊枝淨水有關的情節，形成更複雜的文學世界，這種描繪受到觀音信仰的影響，並表現出一種女性化的趨勢，影響了後世此類故事的文學表達。

一、“楊枝”還是“齒木”：一個翻譯問題

(一)“嚼楊枝”的益處

在佛教經典中，有很多與嚼楊枝有關的益處，如《增壹阿含經》記載：“爾時，世尊告諸比丘：‘施人楊枝有五功德。云何為五？一者除風，二者除涎唾，三者生藏得消，四者口中不臭，五者眼得清淨。是謂，比丘！施人楊枝有五功德。若善男子、善女人求此五功德，當念以楊枝用惠施。如是，比丘！當作是學。’爾時，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。”⁷《華嚴經》也指出，早晨起床嚼柳枝是十種晨間例行事務中的第一步，⁸此行為具有十種功德：“初嚼楊枝具十德者：一、銷宿食，二、除痰癢，三、解眾毒，四、去齒垢，五、發口香，六、能明目，七、澤潤咽喉，八、脣無皴裂，九、增益聲氣，十、食不爽味。晨朝食後，皆嚼楊枝。諸苦辛物，以為齒木，細心用之，具如是德。”⁹雖然此處“諸苦辛物”

⁷ 《增一阿含經》卷二，《大正新修大藏經》（高楠順次郎、渡邊海旭等編，百卷本，東京：大正一切經刊行會，1924-1932；此後簡稱“《大正藏》”）編號125，第2冊，第703頁上欄第10-17行。

⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷十一，《大正藏》編號293，第10冊，第713頁中欄第5-10行。

⁹ 同上書，第713頁中欄第14-19行。

的表述暗示不僅可以用柳枝作為齒木，其他具有苦辛特點的樹枝均可，但在大多數情況下，齒木仍等同於楊枝。

(二) 由翻譯所產生的誤解

《律藏》涉及楊枝的條目大部分與齒木(梵: *danta-kāṣṭha*; 音譯為憚哆家瑟葩、禪多扼瑟插)相關，主要用於口腔的清潔和治療。儘管使用齒木進行清潔的行為被簡單翻譯為“嚼楊枝”(柳枝/柳條)，一般情況下，僧侶確實直接使用柳枝作為齒木，但是齒木並不一定來自柳樹。在具體的修行實踐中，也有注釋者意識到了這一區別。

在中文中，“楊柳”楊柳可以指“楊樹”和“柳樹”，也可以簡單地指“柳樹”。“楊枝”在漢譯佛典中很多時候與“柳枝”等同。僧尼在進食後應使用楊枝清潔口腔；否則，可能會有墮入地獄。咀嚼楊枝也有多種好處，包括改善消化、減少冷熱刺激、增加唾液分泌、增強對味道的感知、消除口臭甚至有助於增強視力。¹⁰此外，佛教規定了咀嚼楊枝的地點和方式。不允許在廁所內或附近咀嚼。一旦咀嚼完畢，不應隨意插入或放置在地上，以免給他人帶來不便或冒犯神靈。也不應將其放在廁所內或樹根下。¹¹

印度佛教僧人常使用齒木作為清潔牙齒的手段。然而，此實踐被引入到中國佛教僧團時，咀嚼的樹枝從印度的樹枝變成了中國常見的柳枝。義淨(635-713)非常清楚兩者的區別，並試圖糾正中國佛教徒的錯誤方式。在《南海寄歸內法傳》中，他多次提到並解釋咀嚼楊枝的不同場景。他明確使用了“嚼楊枝”和“齒木”

¹⁰《彌沙塞部和醯五分律》卷七，《大正藏》編號 1421，第 22 冊，第 53 頁中欄第 4-11 行；卷十二，第 85 頁下欄第 22-23 行。

¹¹ 同上書卷二七，第 177 頁中欄第 9-14 行。

這兩個不同的表達方式。他強調嚼柳枝非常重要且必要，解釋了如何使用齒木，但聲稱齒木不是楊枝，並說明了兩者之間的區別：

故諸論云，不嚼楊枝，便利不洗，食無淨觸，將以為鄙。¹²

手必淨洗，口嚼齒木疏牙刮舌，務令清潔。¹³

每日旦朝須嚼齒木揩齒刮舌，務令如法，盥漱清淨方行敬禮。若其不然，受禮禮他悉皆罪。其齒木者，梵云憚哆家瑟訖，憚哆譯之為齒，家瑟訖即是其木。長十二指，短不減八指，大如小指，一頭緩須熟嚼，良久淨刷牙關。西國柳樹全稀，譯者輒傳斯號；佛齒木樹實非楊柳，那爛陀寺目自親觀。既不取信於他，聞者亦無勞致惑。檢《涅槃經》梵本云“嚼齒木時矣。”亦有用細柳條，或五或六全嚼口內不解漱除，或有吞汁將為殄病，求清潔而返穢，冀去疾而招病。或有斯亦不知，非在論限。¹⁴

這表明，齒木所用木材被誤譯為“楊枝”（柳枝），導致中國僧侶將印度常見的咀嚼齒木的習慣稱為“嚼楊枝”。儘管柳樹天然具有清潔甚至治療牙齒的功效，但由於柳樹在印度當地並不常見，因此很少使用。義淨甚至譴責這種將柳枝作為齒木的方式，不過義淨的建議在後來的戒律文獻中並未嚴格執行。一般僧人則直接使用楊枝，或對此問題採取了中間立場，認為柳樹屬於“齒

¹² 《南海寄歸內法傳》卷一，《大正藏》編號 2125，第 54 冊，第 207 頁上欄第 22-23 行。

¹³ 同上書，第 207 頁中欄第 23-24 行。

¹⁴ 同上書，第 208 頁下欄第 1 行至 209 頁上欄第 7 行。

木”的一種。例如，在續體（即見月，1601-1679）所編《比丘尼四分律》中，提到四種被稱為“楊”（柳樹）的樹木可以作為齒木使用。

律中名曰齒木。楊有四種，皆可梳齒也。一、白楊 (*populus alba*)，葉圓；二、青楊 (*populus cathayana*)，葉長；三、赤楊 (*populus x canadensis*)，霜降葉赤；四、黃楊 (*populus x euramericana*)，本性堅緻難長。今咸以柳 (*salix babylonica*) 條當楊枝。柳條垂下，乃小楊也。若無柳處，將何梳齒？須知一切木，皆可梳齒，皆名齒木。但取性和有苦味者嚼之，不獨謂柳木一種。¹⁵

本段指出，不同種類的楊樹枝條都可以用作牙刷，儘管似乎區分了楊樹和柳樹。最常用的是柳樹，但如果柳樹不易獲得，也可以使用其他溫和且苦味的樹枝代替。印度人認為齒木應該有苦味，因為苦味木材被認為具有抗炎作用，這一觀念顯然影響了此處的論述。與義淨描述的齒木帶來的灼熱感相反，中醫強調使用溫熱（即藥性不刺激或寒涼）的樹枝作為牙刷。這表明，雖然牙刷最初是由某種特定的印度樹木形成的，但被誤譯為柳樹枝，融入了柳樹的習俗和文化意義，成為最重要的齒木類型。此外，由於其主導地位，齒木的概念擴展到包括類似柳樹的楊樹種類；然而，其他樹種也可能被使用。

¹⁵ 《比丘尼四分律》，《卍續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1968-1970）編號 1115，第 60 冊，第 159 頁第三欄第 11-13 行。在植物學上，楊屬 (*Populus*) 是楊柳科 (*Salicaceae*) 中楊樹屬的學名，代表一個龐大的類群，包含多種楊樹。本段引文標注植物的拉丁譯名，參見侯元凱、藍正勇、張根梅《我國楊柳科彩葉樹種種質資源及應用》，《世界林業研究》2017 年第 2 期，第 78-80 頁。

雖然一些敦煌壁畫展示了刷牙的情景，但大多數壁畫顯示的是用手指清潔牙齒，特別是那些用樹枝清潔牙齒的圖畫，並未標明具體是哪種樹。然而，這些相關的圖畫確實提醒我們，在中國，用楊枝或這種材料製成的牙刷來清潔牙齒可能是一種非常普遍的做法。

在莫高窟的第 7、9、12、25、55、98、146、154、159、186、196、361 和 454 窟，以及榆林窟的第 16 窟中，有刷牙的畫面。這些畫面描繪了《彌勒經》經變和勞度叉斗經變的內容。莫高窟的這些刷牙圖像可以分為兩類：一類是以手擦牙的畫面；另一類是用嚼齒木的畫面，此類祇有兩幅。¹⁶ 壁畫勞度叉斗經變主要描繪了與勞度叉斗有關的印度故事，商羯羅國的宰相須達用黃金購買了波斯匿王兒子的花園，建造寺院並邀請佛陀講法。然而，六外道依仗國王的力量反對這一行為，並提議通過與佛陀的比賽來決定是否建立寺院。壁畫生動地描繪了外道老者和舍利弗之間的激烈辯論，以及外道最終皈依佛教的場景。¹⁷ 外道皈依佛教後，接受了佛教儀式，其中包括用齒木清潔牙齒的做法，這一場景也在壁畫中有所展現。¹⁸

古漢語中，“楊”、“柳”、“楊柳”這些詞經常互用。許慎(58?-147?)《說文解字》指出，“柳，小楊”；而“楊”則是“蒲柳”（河邊的柳樹）。¹⁹“楊柳”作為整體也頻繁出現，但核心文化概念圍繞著“柳樹”展開。“楊柳”一詞最早出現在《詩經》中，

¹⁶ 王惠民《敦煌壁畫刷牙圖考論》，《敦煌研究》1990年第4期，第20-23頁。

¹⁷ 《賢愚經》卷十，《大正藏》編號202，第4冊，第420頁中欄第14至下欄第25行；英文翻譯見Victor H. Mair, 'The Linguistic and Textual Antecedents of the Sutra of the wise and the Foolish,' *Sino-Plantonic Papers* 38 (1993): 46-48.

¹⁸ 其中一幅可見敦煌研究院官網：<https://www.dha.ac.cn/info/1425/3589.htm> (2024年7月6日訪問)。

¹⁹ [漢]許慎撰、[清]段玉裁注《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第245頁。

漢代和六朝時期的詩文繼承了相關文化意涵並逐漸豐富，因“柳”與“留”同音，有“停留”之意柳樹被視為春日寧靜溫柔，生機勃勃的象徵。柳樹在中國傳統中具有豐富的文化意義，與許多民俗習俗相關聯。中國古代還有折柳送別的文化習俗，體現了離別的哀傷、春天的活力、女性的魅力以及生命的無常。柳不僅是生育和崇拜的象徵，也是“射柳”這一競技活動的核心。射柳通常涉及向柳枝或柳葉射箭，展示技巧、精準和力量。柳樹還與祈雨或確保豐收的儀式有關，柳枝也被融入舞蹈儀式中。²⁰ 在文獻中，“楊柳”（實際上指的是柳樹）已成為離別與思念的象徵。《藝文類聚》在整理關於樹木（木部）文化內涵的部分，單列“楊柳”，將唐代以前與“柳”和“楊”有關的詩詞和文化典故統攝在“楊柳”這一個核心概念之下。²¹

還有一個十分特別的案例可以說明“楊柳”特指“柳樹”：根據唐代小說《開河記》²² 記載，隋煬帝（604-618年在位；即楊廣[569-618年]）在開鑿通濟渠時，下令沿河岸種植柳樹。他非常喜歡柳樹，因此將自己的皇家姓氏“楊”賜給了柳樹。從此以後，“柳樹”便被稱為“楊柳”。²³ 顯然，這是一個文學虛構的故事，但仍可說明在古代文學和文化的語境中，“楊”和“柳”不應像植物學那樣被分為兩種樹，且“楊柳”是一個以柳樹為中心的文化概念。

²⁰ 關傳友《中國植柳史與柳文化》，《北京林業大學學報（社會科學版）》2006年第5期，第8-15頁。

²¹ [唐]歐陽詢等《藝文類聚》，北京：中華書局，1965年，第1930-1933頁。

²² 李建國等學者認為該書是晚唐時期的作品；見李劍國《唐五代志怪傳奇敘錄》，北京：中華書局，2017年，第1214-1218頁。不過，也有學者認同此前魯迅的判斷，認為《開河記》是宋代的小說；見魯迅《中國小說史略》，收入同氏《魯迅全集》第9卷，北京：人民文學出版社，1973年，第247頁。關於這部小說的更多內容及其文學特徵的描繪，參見李菁《唐傳奇文〈煬帝開河記〉研究》，《廈門大學學報（哲學社會科學版）》2012年第2期，第32-38頁。

²³ 李劍國《唐五代傳奇集》，北京：中華書局，2015年，第2676頁。

此外，柳樹被認為能與神靈相連，傳達人類的願望，並擁有驅邪、辟疫、保護和養育子女以及在乾旱時祈求降雨的神奇力量。它具有祝福、驅魔和治療的功能。東漢時期的《神農本草經》記載，柳葉可以治療面部潰瘍。²⁴到了東晉時期，葛洪(283-343)在其《肘後備急方》²⁵中明確指出了柳樹的藥用價值。²⁶北魏賈思勰(生卒不詳，活躍於五世紀末至六世紀中葉)所著《齊民要術》提到了在正月插柳枝以驅鬼的習俗。唐代的孫思邈(約682年)編著《千金翼方》，以及王燾(670-755年)所著《外臺秘要》都記載了柳枝的藥用功能，這些記載可能受到了佛教的影響。明代李時珍(1518-1593年)所編《本草綱目》也明確指出“柳”被稱為“小楊”或“楊柳”，柳樹的枝條、葉子和花朵有不同的藥用功能。²⁷

佛教經典中記載了柳樹的藥用價值，以及中醫強調柳枝能夠驅邪避禍，這促使佛教僧人將“齒木”翻譯為“楊枝”(柳枝)，突出了其清潔和藥用功能。唐代及以後時期對柳樹藥用價值的重視，是這兩種傳統融合的結果。當然，在唐代將“柳枝”等同於“齒木”確實存在問題，因為印度用於清潔和治療的樹木並不一定是柳樹。然而，當使用齒木清潔牙齒的風俗傳入中國後，便融入了複雜而悠久的中國柳文化之中，由此而來，“楊枝”其實特

²⁴ [漢]佚名撰，馬繼興編《神農本草經輯注》，北京：人民衛生出版社，1995年，第280-281頁。

²⁵ 有關本書的版本，歷史和結構內容，見 Sean T. Bradley, *Ge Hong and the Making of an Emergency Medicine Formulary*, 82-130 (Ph.D. dissertation, University of Washington, 2020).

²⁶ [東晉]葛洪撰，古求知校注《肘後備急方校注》，北京：中醫古籍出版社，2015年，第152頁。

²⁷ [明]李時珍撰，劉衡如編《本草綱目(校點本)下冊》，北京：人民衛生出版社，2004年，第2031-2032頁。有關中醫傳統中柳樹的藥用價值的相關文獻和討論，見羅藝珊《中古時期楊柳祛疾與彌災的文化史研究》，第56-62頁。柳屬(*Salix L.*)植物含有多種化學成分，這些成分具有一定的鎮痛作用，還具備抗炎、抗氧化和降血糖的特性，見趙紅娟、韓立芹、姜盼、張晶《柳屬植物化學成分研究概況》，《中國野生植物資源》2010年第3期，第10-14頁。

指“柳枝”。

(三) 與楊枝有關的神異故事

佛典中亦有佛陀嚼楊枝，吐後楊枝迅疾長大成樹的神異記載：

臘月一日，佛至試場，波斯匿王，是日設食，清晨躬手授佛楊枝，佛受嚼竟，擲殘著地墮地便生，蓊鬱而起，根莖踴出，高五百由旬，枝葉雲布，周匝亦爾。漸復生華，大如車輪，遂復有菓，大五門瓶，根莖枝葉，純是七寶若干種色，映燦麗妙，隨色發光，掩蔽日月。食其菓者，美踰甘露，香氣四塞，聞者情悅；香風來吹，更相控觸，枝葉皆出和雅之音，暢演法要，聞者無厭。一切人民，覩茲樹變，敬信之心，倍益純厚。佛乃說法，應適其意，心皆開解，志求佛者，得果生天，數甚眾多。²⁸

該故事截取了佛陀日常生活中的特定場景，繼而敷演一段神異故事，以此突顯了佛陀的超驗的能力以及人們對於佛陀的信仰。整個故事的焦點在於柳枝瞬間變成參天大樹，強調了此事發生迅速、樹木極高以及場景殊勝，此樹也可以視作佛法本身的象徵，隱喻佛陀的教導。類似的故事在《菩薩瓔珞記》(即《菩薩本生鬘論》)²⁹亦有記載，不過細節略有不同。³⁰

²⁸ 《賢愚經》卷二，《大正藏》編號 202，第 4 冊，第 362 頁中欄第 8-19 行。

²⁹ 北宋熙寧年間(1068-1077)，本經由釋紹德和慧詢等人譯出。本經記載了佛陀往昔修行菩薩道的事跡，並闡釋了佛教教義。

³⁰ 《菩薩本生鬘論》卷二，《大正藏》編號 160，第 3 冊，第 335 頁下欄第 20-28 行。

這類故事有兩個重要影響。第一，它可被視為《高僧傳》中佛圖澄用楊枝淨水救樹故事的原型。同時，這一情節也出現在唐代的一些小說中。由此形成了以本生故事 - 僧傳故事 - 小說文本三級層次的文本系統，共同擴展楊枝淨水有關的文本世界，文本細節日趨豐富，且與中國本土文化的關聯日益緊密。第二，圍繞這個故事形成了相關的聖物崇拜，並延伸出新的文本敘事。例如法顯《佛國記》最早記載了嚼楊枝有關的聖跡，³¹《洛陽伽藍記》提到宋雲（約 518-522 年）和惠生（又名慧生，約 518-522 年）的西域遊記中曾見到此類聖跡。

婆樓。塔南二十步，有泉石。佛本清淨，嚼楊枝，植地即生，今成大樹，胡名曰婆樓。³²

玄奘 (602-664) 西行也曾親見此類聖跡：

象堅窳堵波北山巖下有一龍泉，是如來受神飯已，及阿羅漢於中漱口嚼楊枝，因即種根，今為茂林。後人於此建立伽藍，名“鞞鐸佉”（唐言“嚼楊枝”）。³³

³¹ 《高僧法顯傳》，《大正藏》編號 2085，第 51 冊，第 860 頁中欄第 4-7 行。此段的英文版，可參見 Li Rongxi, trans, *A Record of The Buddhist Countries*, 43 (Beijing: The Chinese Buddhist Association, 1957).

³² 《洛陽伽藍記》卷五，《大正藏》編號 2092，第 51 冊，第 1020 頁上欄第 29 行至中欄第 2 行。英文版見 Wang Yitong, trans., *A Record of Buddhist Monasteries in Loyang*, 231 (Princeton: Princeton University Press, 1984). 王伊同認為此樹品種未知。范祥雍認為此處“婆樓”是齒木的音譯“鞞鐸佉”；見范祥雍《洛陽伽藍記校注》，上海：上海古籍出版社，2011 年，第 312 頁。周祖謨也指出婆樓就是義淨《南海寄歸內法傳》所言齒木，對應梵文為 *khadira*；見周祖謨《洛陽伽藍記校釋》，北京：中華書局，2010 年，第 188 頁。金克木曾以“辛竹”為筆名寫了篇小文章討論齒木，認為齒木是印度一種名為 *nem* 的樹，此樹味苦，且說自己在印度親自嘗過。見金克木《嚼楊枝》，第 150 頁。

³³ 《大唐西域記》卷一，《大正藏》編號 2087，第 51 冊，第 875 頁中欄第 1-4 行。

次東南垣內五十餘步，有奇樹，高八九尺，其幹兩披，在昔如來嚼楊枝棄地，因植根抵，歲月雖久，初無增減。³⁴

該段文字稱第一則故事發生地在迦畢試國，而第二個則出自摩揭陀國。這表明此故事在不同地方流傳已久。長期以來，不同時期的中國僧人都能夠通過各類記載瞭解到與嚼楊枝有關的習俗，並對由此產生的聖跡崇拜有一定認識。

二、楊枝淨水在密教儀式中的作用

楊枝（即柳枝）常用於密教佛教儀式中，與咒語和清水混合，形成複雜的儀式，具有治癒疾病、驅邪避凶、帶來幸福和安寧的力量。最初，楊枝淨水的使用並未與任何特定神祇聯繫起來，但後來，觀音菩薩將其作為治療和救護眾生的工具。關於使用楊枝淨水的象徵意義，智者大師智顛（538-597）進行了深入討論，這是觀音懺法發展過程中最重要的階段。雖然律藏中廣泛提及嚼楊枝（柳枝）的做法，並與維護牙齒和口腔健康的具體情境相關聯，但佛教記錄中關於用楊枝治療疾病和驅邪的記載主要集中在密教文獻中。從歷史發展來看，這一做法是在魏、晉、南北朝時期引入的，不同經文都有記載，其中較具代表性的是《七佛八菩薩所說大陀羅尼神咒經》（《大正藏》編號 1332）。

《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》（《大正藏》編號 1043）在東晉時期被譯成中文，但在六朝時期的文獻和故事中，楊枝淨水儀式並未特別與觀世音菩薩聯繫在一起。隋唐時期，天台宗的

³⁴ 同上書卷九，第 924 頁上欄第 22-24 行。

智顛在其對《請觀音經疏》的注釋中強調了楊枝淨水的宗教意義，使其成為觀音懺法的重要組成部分。關於楊枝淨水如何治療疾病及其能治療哪些疾病的解釋出現在其他密教經典中。這一時期也是楊枝淨水與觀世音菩薩結合的重要時期。宋代，如遵式等人完善了觀音懺法，楊枝淨水儀式也成為觀世音菩薩最具有代表性的儀式之一。

(一) 早期密教文獻

《佛說灌頂經》所收《灌頂召五方龍王攝疫毒神咒上品經》中詳細記載了柳樹和楊樹在驅邪治病中的應用。該經講述了禪提比丘使用柳枝和泉水幫助民眾，使國家得以戰勝疾病，驅散瘟疫的故事。

往彼住處見禪提比丘所嚼楊枝擲地成樹，樹下有清泉水。諸人民輩即禮拜此樹，如見禪提在世無異，折此楊枝取下泉水還歸到家，以楊柳枝拂除病者，以水灑諸病人輩悉得休息，身體清涼百病除愈。³⁵

此故事與關於佛祖聖物的故事敘述風格並不衝突。例如，在《洛陽伽藍記》和後來的《大唐西域記》中，可以看到龍宮寺在佛陀嚼柳枝故事之前就有記載，但它們是兩個獨立的聖跡。

《佛說灌頂經》中的故事之所以重要，在於其清晰地展示了咀柳枝清潔牙齒的功能與柳樹的治癒力量之間的聯繫。佛陀將嚼過的柳枝（齒木）扔在地上，隨即長成了一棵高大的樹。這棵高大的柳樹本身成為了一個新的崇拜中心，具有治癒能力。在敘述

³⁵ 《佛說灌頂經》卷九，《大正藏》編號 1331，第 21 冊，第 523 頁上欄第 8-13 行。

中，作為齒木的柳枝的清潔作用實際上讓位於其作為聖樹的治癒功能。與此同時，這個故事將佛陀所嚼楊枝神奇治癒力量擴展到了普通僧人身上，成為高僧傳中著名僧人故事的起源，甚至後來使用柳枝治病的故事也由此而來。

《七佛八菩薩教大陀羅尼咒》(《大正藏》編號 1332) 的成書可追溯至四世紀末至五世紀初，³⁶ 該經後來被收錄於《陀羅尼雜集》。³⁷《七佛八菩薩教大陀羅尼咒》文本特點是首先指出引起疾病之鬼的名字，然後提出治療方法。其中，楊枝淨水可以治療四類疾病：其中一則記載云咒念柳枝七次後，以此抽打患者十四次，可以治療頭痛；³⁸ 柳枝在治療酒癮方面也起著重要作用，相關儀式較為複雜，包含念誦、準備瓶水、將七根柳枝放入瓶中、向四個方向灑水、洗臉三次、喝水三次等步驟；³⁹ 類似的儀式也可以治療名為“支都那是土公鬼”的鬼引起的疾病；然而，此鬼怪或這種疾病的含義尚不清楚；由厭蠱⁴⁰ 引起的另一種疾病可以通過柳枝和水的儀式來治療。三升水置於銅壺中，上面覆蓋著白絲綢布。上面橫放七枝柳枝，念咒三次，再念七次，用後丟入廁中。⁴¹

這表明，在隋代之前的密教佛教儀式中，已經引入了與柳枝相關的儀式，一個作為故事原型，另一個則作為特定的精神實踐。

³⁶ Michel Strickmann, *Mantras et Mandarins: Le Bouddhisme Tantrique en Chine* (Bibliothèque des Sciences Humaines 73), Paris: Gallimard, 1996.

³⁷ Koichi Shinohara, *Spell, Images and Maṇḍala: Tracing the Evolution of Esoteric Buddhist Rituals*, 4, 229n1 (New York: Columbia University Press, 2014).

³⁸ 《七佛八菩薩所說大陀羅尼神咒經》卷四，《大正藏》編號 1332，第 21 冊，第 558 頁下欄第 3-4 行。

³⁹ 同上書，第 559 頁中欄第 4-10 行。

⁴⁰ “厭蠱”本指使用巫術給他人帶來災禍的行為。在此處語境中，它可能是一種誘惑人的鬼怪之名。

⁴¹ 《陀羅尼集經》卷三，《大正藏》編號 901，第 18 冊，第 807 頁中欄第 11-13 行；卷四，第 816 頁下欄第 25-27 行；卷八，第 857 頁中欄第 14-19 行。

這些實踐在唐代得到了進一步的發展。除了隋唐時期疾病治療範圍的擴大外，另一個顯著特點是柳枝和清水儀式逐漸獨立，成為觀音菩薩的獨特儀式。

(二) 楊枝淨水在其他密教典籍中的記載

在阿地瞿多(活躍於 652-654 年)⁴² 於永徽五年(654 年)編纂的《陀羅尼集經》⁴³，楊枝淨水的使用表現出一些新的特點：

首先，此經翻譯時區分了楊枝和柳枝：當用作咀嚼的齒木用來清潔口腔時，用楊枝一詞。楊枝的主要功能是在各種儀式前清潔口腔，⁴⁴ 其次要功能是決定吉凶。⁴⁵ 柳枝(或柳)則指用於各種儀式中的柳枝。

其次，楊枝淨水並非不能拆解的固定搭配，而是複雜儀式中的眾多元素之一，在特定情境下相互關聯。柳枝的主要儀式功能在於治療和裝飾，而水則與清潔和淨化有關。在“普集會壇法”中，柳枝可以有多種用途。儀式前夜的準備過程中，每位參與者都會得到一根柳枝，咀嚼其頂端，然後向前拋擲。柳枝落地的方向決定了是否吉祥，這可能受到印度其他儀式的影響，例如《大本集》(*Bṛhatsaṃhitā*)中記載的儀式。在準備水瓶時，會使用許多葉子，包括柳枝和竹枝作為裝飾。儀式區域的屋頂覆蓋著柳枝。除了清潔之外，在核心的授戒儀式的預備階段則需要投擲柳枝。第二天，當儀式場地莊嚴時，阿闍黎念誦咒語，用柳枝攪拌香泥。日落後

⁴² 同上書卷一，第 785 頁上欄第 29 行。

⁴³ 關於此經內容和發展的討論，見 Strickmann, *Mantras et Mandarins*, 132-136, 146-163; 落合俊典《陀羅尼雜集所収の經典について》，《國際仏教學大學院大學研究紀要》2003 年第 6 期，第 59-83 頁；Shinohara, *Spell, Images and Maṇḍala*, 4-9.

⁴⁴ 《陀羅尼集經》卷三，《大正藏》編號 901，第 18 冊，第 807 頁中欄第 11-13 行；卷四，第 816 頁下欄第 25-27 行；卷八，第 857 頁中欄第 14-19 行。

⁴⁵ 同上書卷十二，第 888 頁上欄第 8-12 行。

的第六天，將柳枝分給眾弟子。第七天，用柳枝封住瓶子。⁴⁶

第三，觀音在統一柳枝和清水這兩個元素的過程中扮演著關鍵角色。《陀羅尼集經》系統地融入了與觀音相關的密法儀式。⁴⁷在涉及使用柳枝的各種儀式中，有許多與觀音密切相關的儀式。在這些儀式中，柳枝和清水同時出現，成為兩個基本要素。並且應該每天練習一個名為“身印”的印法：

若能日日洗手而嚼楊枝，淨漱口已，著新淨衣，誦呪數滿一百八遍，兼念觀世音菩薩名字，作此法者，觀世音菩薩歡喜。又取澡罐盛滿淨水，以此印印呪二十一遍，經一宿已，用洗手面，一切惡人及鬼神等不能惱害。⁴⁸

第四，柳枝與咒語和複雜的儀式相結合，廣泛應用於各類場合，治療各類疾病，如皮膚病、發熱性疾病、⁴⁹牛馬等家畜疾病、⁵⁰頭痛、⁵¹蟲咬、⁵²鬼附身、⁵³甚至由鬼怪引起的瘋病⁵⁴等。

除了《陀羅尼集經》之外，唐代密教的許多其他翻譯佛教經典中也有大量記載，使用柳枝治療疾病和驅邪。例如，用於治療惡性瘡、頭痛、瘧疾，甚至抵抗鬼怪和狐妖，發揮驅邪的效

⁴⁶ 關於柳枝在普集壇法中的應用，參見 Shinohara, *Spell, Images and Maṇḍala*, 49-51, 74-76, 208-215.

⁴⁷ Shinohara, *Spell, Images and Maṇḍala*, 4-9.

⁴⁸ 《陀羅尼集經》卷二，《大正藏》編號 901，第 18 冊，第 816 頁下欄第 25-29 行。

⁴⁹ 同上書，第 798 頁上欄第 15-18 行。

⁵⁰ 同上書卷七，第 842 頁下欄第 25-29 行。

⁵¹ 同上書卷八，第 854 頁上欄第 3-4 行；第 854 頁上欄第 10-12 行。

⁵² 《陀羅尼集經》卷十，《大正藏》編號 901，第 18 冊，第 873 頁中欄第 16-19 行。

⁵³ 《陀羅尼集經》卷十一，《大正藏》編號 901，第 18 冊，第 883 頁下欄第 27 行至第 884 頁上欄第 5 行。

⁵⁴ 《陀羅尼集經》卷十一，《大正藏》編號 901，第 18 冊，第 884 頁上欄第 28 行至中欄第 5 行。

果。⁵⁵ 其中一些儀式與觀音菩薩密切相關，如菩提流志（572-727年）所譯《千手千眼觀音菩薩普門施願陀羅尼經》（《大正藏》編號 1058），⁵⁶ 以及智通（活躍於 605-653 年）於永徽三年（653 年）⁵⁷ 所譯《觀自在菩薩怛嘽多唎隨心呪經》（《大正藏》編號 1103b）的相關記載。⁵⁸ 《觀自在菩薩怛嘽多唎隨心呪經》詳細描述了建造曼荼羅時如何使用楊枝和淨水（圖 1）。

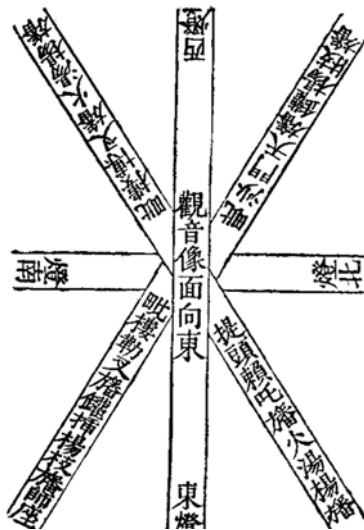


圖 1. 曼陀羅儀式中的楊枝與淨水⁵⁹

⁵⁵ 羅藝珊《中古時期楊柳祛疾與彌災的文化史研究》，第 30-36 頁。

⁵⁶ 千手千眼觀世音菩薩的第十三印稱為辯才印（梵：pratibhā-mudrā）。此印可配合咒語、石榴枝與楊枝使用，用來驅除附身或迷惑人的邪靈與厲鬼。儀式舉行前，需準備清水灑在人身上。參見《千手千眼觀世音菩薩姥陀羅尼神經》，《大正藏》編號 1058，第 20 冊，第 101 頁下欄第 21-24 行。

⁵⁷ 《開元釋教錄》，《大正藏》編號 2154，第 55 冊，第 8 頁，第 562 頁中欄第 17-23 行。

⁵⁸ 《觀自在菩薩怛嘽多唎隨心呪經》，《大正藏》編號 1103b，第 20 冊，第 469 頁中欄第 6-8 行。這是智通於 653 年譯出的《觀世音菩薩如意願陀羅尼經》（《大正藏》編號 1103a）的第二個版本，內容更詳細。

⁵⁹ 如圖所示，觀音位於曼陀羅中央，四盞燈分指四個方向。曼陀羅最內層的四

(三) 智顓《請觀音經疏》對“具楊枝”的討論

《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》(即《請觀音經》)(《大正藏》編號 1043) 由竺難提(即法喜, 活躍於 419-433 年) 翻譯。該經記載了觀音菩薩解除吠舍離國人民的疾病與苦難, 教導他們稱頌三寶和觀音菩薩名號, 傳授陀羅尼以消除惡業, 幫助人們離苦得樂。經文最後, 佛陀隨後宣說觀音菩薩名號及陀羅尼的功德, 講述了大吉祥六字救苦咒和吉祥初發陀羅尼, 還進一步向舍利弗解釋這些咒語的起源及其功德。⁶⁰

此經自隋代以來一直受到天台宗的重視。⁶¹ 智顓對此經文的注釋《請觀音經疏》(《大正藏》編號 1800) 可視為最重要的一篇, 在其中他詳細闡述了準備柳枝(具楊枝)的文化意義:

第四, 即具楊枝淨水者, 此是勸具兩因, 正為機感也。楊枝拂動以表慧, 淨水澄淨以表定。楊枝又二義: 一、拂除, 即對上消義; 二、拂打, 即對上伏羲。又拂除對消滅之消二, 拂打即對消除。淨水二義: 一洗除, 即對消義; 二惺悟, 即對伏羲。水又四義: 一洗除, 二潤漬, 三惺悟, 四安樂。洗除對消滅之消, 潤漬對消除之消; 惺悟對除伏之伏, 安樂對平伏之伏。復次

角處, 放置著四大天王(梵: Mahārājas) 的座位。儀式中會用到楊枝與湯(熱水)。經中還強調, 若沒有水罐, 也可用銅盆代替, 並需在水中放置楊枝。參見《觀自在菩薩大陀羅尼隨心咒經》, 《大正藏》編號 1103b, 第 20 冊, 第 469 頁中欄第 18-29 行。關於此經所描述的圖像, 可參見中華電子佛典協會(CBETA) 線上資源: <https://dia.dila.edu.tw/uv3/index.html?id=Tv20p0470#?c=0&m=0&s=0&cv=480&xywh=-995,-1,4133,3000>, 訪問時間 2025 年 3 月 17 日。

⁶⁰ 《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》卷一, 《大正藏》編號 1043, 第 20 冊, 第 34 頁中欄第 11 行至第 38 頁上欄第 19 行。

⁶¹ 劉田田《天台諸祖對〈請觀音經〉的闡釋與修習》, 第 155-161 頁。

洗除對消伏毒害，大悲拔苦是慧義，潤漬是大慈與樂是定義；惺悟是慧義，安樂是定義。明此約十種行人自各有定慧，拔苦與樂各有消滅伏義。⁶²

智顓探討了準備柳枝和清水的象徵意義，特別是儀式中某些動作或舉動的意義，重點關注《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》標題中的“消”和“伏”的重要性，且將其與佛教“慧”和“定”這兩個核心概念結合討論。智顓認為，“消”意為消除，而“伏”則指抑制和調節（伏除）。因此，智顓說：“消除三障無諸惡，五眼具足成菩提。⁶³但除其病，不除其法。”⁶⁴這也是該經文的主要概念或核心法義。智顓進一步闡述了這些概念在實踐中的具體應用和表現。揮動柳枝是智慧的動作，清水則是禪定的象徵。因此，通過掃除和清洗，可以達到消除惡業和有害疾病的目的，獲得覺悟和平靜。智顓還闡述了觀音懺法的十個步驟，即後來朝代所知的觀音禪法觀音懺法的十個步驟：一莊嚴道場、二作禮、三燒香散華、四繫念、五具楊枝、六請三寶、七誦呪、八披陳、九禮拜、十坐禪。十步（智顓稱之為“十意”）中，有八步出自《請觀音經》，另外兩步即莊嚴淨壇、懺悔，是懺悔修行所必需的。⁶⁵

智顓的弟子灌頂(561-632)編纂了《國清百錄》，其中將智顓所討論的儀式命名為“請觀音懺法”。灌頂進一步解釋了該儀式中

⁶² 《請觀音經疏》卷一，《大正藏》編號 1800，第 39 冊，第 973 頁上欄第 8-19 行。

⁶³ 《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》卷一，《大正藏》編號 1043，第 20 冊，第 37 頁中欄第 28 行。

⁶⁴ 《請觀音經疏》卷一，《大正藏》編號 1800，第 39 冊，第 970 頁上欄第 7-27 行。

⁶⁵ 同上書，第 973 頁上欄第 19-23 行。

使用的一些語言細節；在誦讀佛名後，需要念誦三遍：“我今已具楊枝淨水，唯願大悲哀憐攝受。”⁶⁶ 儘管智顛的注釋明確闡釋了準備柳枝和清水的意義，但如何具體實踐這一點仍有待說明。灌頂明確用語言強調了楊枝淨水儀式的重要性，可以將其視作連接佛陀、三寶與觀音之間的橋樑。

宋代遵式(964-1032)所編《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》也描述了觀音懺法的具體實踐。遵式修訂版更詳細解釋了十步儀軌的具體內容，並在儀式部分注釋中進一步補充了禪定觀照和修習細節。最後說明修習本經儀軌的殊勝功德，以激勵修行者不斷精進。⁶⁷ 通過遵式的修訂和豐富，觀世音菩薩懺悔法成為了一種結合了實踐與觀照的懺修行，不僅實現了治癒疾病和消除邪惡的宗教信仰目的，還使人們能夠深刻理解佛教的真理。⁶⁸ 釋智圓(976-1022)在四卷本的《請觀音經疏闡義鈔》中也討論了這一儀式的具體細節。⁶⁹

通過天台宗的大師們，特別是智顛的解釋，楊枝淨水成為了觀音菩薩的代表性象徵。觀音懺法在消除和抑制傷害方面的神奇力量，加之念誦名號的方式簡便易行，促進了觀音信仰的傳播和發展。觀音菩薩慈悲、強大且有求必應的形象，在民眾中廣泛流傳，形成了人們廣泛推崇的觀音文化。⁷⁰

⁶⁶ 《國清百錄》卷一，《大正藏》編號 1934，第 46 冊，第 795 頁中欄第 16 行至第 796 頁上欄第 3 行。

⁶⁷ 《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》卷一，《大正藏》編號 1949，第 46 冊，第 970 頁中欄第 19-28 行。

⁶⁸ 黃國清《天台觀音懺法的發展與演變》(前揭)，第 111-146 頁。

⁶⁹ 《請觀音經疏闡義鈔》卷三，《大正藏》編號 1801，第 39 冊，第 991 頁下欄第 2-15 行。

⁷⁰ 劉田田《天台諸祖對〈請觀音經〉的闡釋與修習》(前揭)，第 155-161 頁。

三、楊枝淨水的文學再現

(一)《高僧傳》的記錄

《高僧傳》模仿本生故事，形成一組對於楊枝淨水救病救樹的基本描繪。佛圖澄(232?-348)用類似的儀式使石勒(274-333)之子起死回生。耆域用楊枝淨水救活了病人和樹木。

在佛圖澄的傳記中，有一則他使用楊枝救人的故事。石勒(274-333)愛子石斌突然病逝，他四處求醫。佛圖澄使用柳枝與咒語令他起死回生。正是這一神異讓石勒更加尊敬佛圖澄。石勒還曾在寺廟中收養許多孩子，並在四月初八(佛誕日)親自前往寺廟，沐浴佛像，為子嗣祈福。⁷¹

耆域傳記載了他的許多神跡，其中一個故事涉及他使用楊枝淨水來救人救樹的內容：

時衡陽太守南陽滕永文在洛，寄住滿水寺，得病經年不差，兩腳攣屈不能起行。域往看之，曰：“君欲得病疾差不？”因取淨水一杯，楊柳一枝，便以楊柳拂水，舉手向永文而呪。如此者三。因以手搦永文兩膝令起，即起行步如故。此寺中有思惟樹數十株枯死。域問永文，此樹死來幾時？永文曰：“積年矣”。域即向樹呪，如呪永文法。樹尋萑發，扶疎榮茂。⁷²

這段描述可以分為兩段，第一部分的故事中，柳枝和淨水兩個元素均已出現，伴隨著向人們灑水和使用咒語進行治療的動作。

⁷¹ 《高僧傳》卷九，《大正藏》編號 2059，第 50 冊，第 384 頁中欄第 21-26 行

⁷² 同上書，第 388 頁中欄第 4-12 行。

從敘事的角度來看，這可以被視為模仿了佛經中的故事，即佛陀或觀音菩薩用柳枝拯救人們。第二部分故事則採用相同的方法來復活一棵枯死的樹，這也可視為對佛經中樹木生長情節的再現和發展。值得注意的是，在這兩個故事之前，還有一則關於耆婆用碗（應器）治病的故事。

《高僧傳》中描述的僧侶用柳枝和水來治病和復活樹木的做法，可以視為佛教本生故事中救人和救樹兩種類型故事的融合。唐代基於這一傳統，還融入了六朝小說中的其他元素和情節，以擴展楊枝淨水的文學表現。

（二）《太平廣記》所收唐代故事

北宋太平興國三年（978年），李昉等人主持編纂《太平廣記》。該書題材包羅萬象，收錄了大量佛道傳說、軼聞典故、精怪志異及因果報應等故事。其中數則關於柳樹藥用功效的神異記載，尤為後世探討文學作品中“楊枝淨水”的象徵意義提供了重要參照。

1. 《廣異志》

《廣異志》由唐代戴孚（活躍於757-779年間）輯錄，⁷³其中載有兩則關於柳樹療效的異聞。首則述及韋參軍有關的神異事蹟，

⁷³ 據顧況（?-820）撰《戴氏廣異記序》記載，戴孚在至德二年（757年）考中進士；見孟二冬《登科記考補正》，北京：中華書局，2019年，第350頁。《廣異志》原書有20卷，約十餘萬字；見[清]董誥《全唐文》卷五二八，北京：中華書局，1983年，第5368-5369頁。現存本為6卷，收錄305則故事，另有32則疑似出自該書的故事。這些故事的最晚年代為大曆末年（即大曆十四年，779年）至建中初年（780-783年）。顧況的序言寫於貞元五年至九年（789-794）之間，因此《廣異志》的成書時間應不晚於789年；見李劍國《唐五代志怪傳奇敘錄》，北京：中華書局，2017年，第558-595頁。

詳載其道士以柳枝療愈其母狐媚病⁷⁴的情況，最為有趣：

途經開封縣，開封縣令者，其母患狐媚，前後術士不能療。有道士者善見鬼，謂令曰：“今比見諸隊仗。有異人入境。若得此人。太夫人疾苦必愈”。令遣候之。後數日白云：“至此縣逆旅，宜自謁見”。令往見韋，具申禮請。笑曰：“此道士為君言耶？然以太夫人故，屈身於人。亦可憫矣。幸與君遇，其疾必愈。明日，自縣橋至宅，可少止人。令百姓見之，我當至彼為發遣，且宜還家，灑掃焚香相待。”令皆如言。明日至舍。見太夫人。問以疾苦，以柳枝灑水於身上。須臾，有老白野狐自牀而下，徐行至縣橋，然後不見。令有贈遺，韋皆不受。至官一年，謂其妻曰：“後月我當死。死後，君嫁此州判司，當生三子”。皆如其言。⁷⁵

⁷⁴ “狐媚”一詞常被用來比喻妖嬈魅惑的女子，而在中國民間傳說中，狐狸往往被視為妖魅與狡詐的象徵。唐代是狐文化空前繁榮的時期，有關狐精、狐妖的故事在這一時期十分常見。在唐代的典籍中，狐狸是重要的角色，它們不僅能幻化為人形，甚至能化身為佛、老子、菩薩等神明。狐狸害人的方式多與性相關，諸如狐媚、騷擾、侵犯等，性元素始終是狐妖作祟最核心的內容，唐代也不例外。唐代還出現了與男性狐狸故事相當的女性狐狸故事，與此同時，善狐形象也在這一時期間世；參見李建國《中國狐文化》，北京：人民文學出版社，2002年，第78-126頁。

在唐代的故事中，狐精可被解讀為外族人（胡人）的隱喻。至少從初唐開始，在民間文化中，狐精既被作為“狐媚”之妖加以驅除，又被當作“胡神”加以崇拜。在唐代文人社會的多個層面中，狐狸代表著邊緣的異類，它們既象徵著文人男性超越世俗的自我、文人傾心的歌伎，更重要的是，象徵著與漢人共存的“蠻夷”；參見任志強《胡與狐：唐代狐精故事中的文化他者》，《民族文學研究》2013年第6期，第126-135頁；Kang Xiaofei, ‘The Fox (*Hu*) and the Barbarian (*Hu*): Unraveling Representations of the Other in Late Tang Tales,’ *Journal of Chinese Religions* 27 (1999): 35-67; idem, *Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China*, New York: Columbia University Press, 2006.

⁷⁵ [宋]李昉《太平廣記》卷四五〇，北京：中華書局，1961年，第3681頁；李時人《全唐五代小說》，北京：中華書局，2014年，第633頁。

此故事呈現三個顯著特徵：其一，韋參軍身份的界定，這對理解判定佛教之外人士能否使用楊枝水作為治療手段具有關鍵意義。其二，敘事結構的特殊性在於——楊枝淨水雖以療疾為主要功能，卻需通過降伏狐妖方能實現治癒效果。其三，柳枝驅邪的信仰淵源可追溯至密教儀軌，但在此被巧妙融入了本土精怪敘事體系。

值得注意的是，文本並未明確交代韋參軍的宗教背景，僅提及其籍貫潤州（今江蘇鎮江）或曾任該地官職。道士稱其為“異人”，且開封太守之母在術士束手無策後方得救治。這些描述似乎暗示這種以楊枝水驅狐的療法與道教體系存在關聯，或至少表明故事生成的語境更傾向道教系統。這則軼事的重要性，恰在於凸顯了非佛教僧侶的世俗人士運用此法救濟蒼生的實踐模式。

楊枝淨水驅狐的敘事模式，實為佛教儀式與中土狐精傳說的有機結合。自漢魏六朝志怪傳統觀之，巫覡方士以馴伏狐蛇治療“魅病”本是常見母題，而楊枝淨水元素的注入，既強化了儀式本身的伏魔特質，更使傳統驅邪術呈現出儀式化、精緻化的發展趨勢。考其源流，韋參軍故事很可能脫胎於《搜神記》所載壽光侯劾鬼之事，在敘事框架與功能設定上存在明顯的承襲關係：

壽光侯者，漢章帝（劉烜 56-88，75-88 年在位）時人也。能劾百鬼衆魅，令自縛見其形。其縣人有婦，為魅所病，侯為劾之。得大蛇數丈，死於門外。⁷⁶

通過增加大量細節並將原《壽光侯》故事的多個方面分配給各角色，韋參軍的故事可以被視為《壽光侯》故事的延伸。基本

⁷⁶ 李劍國《搜神記輯校》，北京：中華書局，2019年，第45頁。

框架圍繞一位精通數術的神人展開，他利用神秘技巧控制超自然生物以治癒疾病。在這些敘述中，女性的病症被統稱為“魅”，這可以解釋為由靈附引起的瘋狂或癡迷狀態。然而，原故事中的蛇被替換成了“狐”，也許預示著病症更像是魅惑他人的狐媚之病。此外，韋參軍和一位擅長制服鬼魂的道士共同承擔了壽光侯的角色功能。

在這一情境中，道士“善見鬼”的故事細節，不僅凸顯了道士對超自然現象的深刻理解，還體現了他感知鬼魂的能力。此細節可視為對於壽光侯能讓鬼怪顯現自身形態的新發展。儘管如此，道士仍無法親自治癒開封縣令母親的疾病，因此引出故事後半段。壽光侯原故事並未具體說明所使用的技術，僅提及“劾”或征服之法。此處，唐代小說家們借鑒佛教文獻中涉及的楊枝淨水，通過創意發揮豐富了故事內容。在佛教傳統中，楊枝淨水最初被認為具有治療功效，多見於帶有醫療主題的神跡故事中。在此例中，它們與六朝小說中征服超自然力量的敘事邏輯相融合。這種征服超自然力量的敘事邏輯與潛在線索，或許能在更廣闊的背景下，智顛拓展柳枝清水儀式象徵意義的儀軌闡釋，也是理解韋參軍故事成立的文化背景。

此故事也可能直接受到前面討論的密教儀軌的影響，特別是與七俱胝佛母有關的儀式中，地婆訶羅(613-687)於686年所譯《佛說七俱胝佛母心大准提陀羅尼經》⁷⁷、金剛智(671-741)所譯《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》以及不空(705-774)所譯《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》有幾處記載具有代表性，均提及使用柳枝治病或驅鬼的修行方法。

⁷⁷ 《佛說七俱胝佛母心大准提陀羅尼經》，見《大正藏》編號1077，第20冊，第185頁上欄第9行至第186頁中欄第3行。

復次有法，於病者前墨畫其形，呪楊枝打之，亦便除差。⁷⁸

復次有法，若有病人為鬼所著，身在遠處，應呪楊枝具滿七遍，寄人持打，即亦除差。⁷⁹

復有一法：若有人被鬼所著，復身在遠處不能自來，或行者不能自去，應取楊枝念誦一百八遍，遣人將去，彼云：“汝住汝去，某乙遣將此杖鞭汝。汝若不去，損汝無疑”。若不去，鞭之即去。⁸⁰

又法：若人患鬼魅病，取楊柳枝或茅草，誦真言拂患者身，即得除愈。⁸¹

又法：若人被鬼魅所著，或復病者，身在遠處不能自來，或念誦人又往彼，取楊柳枝或桃枝或花，加持一百八遍，使人將往病人所，以枝拂病人、或以花使病人嗅、或以花打病人，是魅即去，病者除差。⁸²

這些材料表明，除了其他植物外，柳枝是相關儀式的主要焦點。如果患者距離太遠，施術者可以派人去，前提是此人攜帶用咒語加持過的柳枝。然而，需要注意的是，這些程式不包括淨水。這意味著使用柳枝和淨水更多地與觀音相關的儀式有關；或者可以說，密教理論上影響了楊枝淨水的使用方式。然而，從儀式的角度來看，故事出現楊枝淨水的要素，可能受到了天台宗對觀音懺法的修改的影響，而這種修改又是天台宗知識份子如智顛對密

⁷⁸ 同上書，第 185 頁中欄第 21-22 行。

⁷⁹ 同上書，第 185 頁中欄第 23-25 行。

⁸⁰ 同上書，第 174 頁上欄第 1-5 行。

⁸¹ 同上書，第 179 頁中欄第 19-20 行。

⁸² 同上書，第 179 頁下欄第 2-6 行。

教儀式的創造性改進。

在《廣異志》的另一個故事中，扶陽王桓彥範(653-706)⁸³在荒野中遇到了一個名為“方相”的怪物，但幸運的是他用柳枝打敗了此怪物：

遇一大柳樹，範手斷一枝，持以擊之，其聲策策，如中虛物。數下，乃匍匐而走。範逐之愈急，因入古壙中。洎明就視，乃是一敗方相焉。⁸⁴

雖然這個故事似乎不屬於儀式治療的範疇，但它仍然展示了柳樹驅趕邪靈的功能。

2. 許漢陽

鄭還古《博異志》⁸⁵記載了許漢陽目睹四人被河水卷走的故事。當他們從河裏被救出時，已有三人死亡：

其一人，雖似活而未甚。有巫女以楊枝水灑拂禁咒，久而乃言曰：“昨夜水龍王諸女及姨姊妹六七人，過歸洞庭。宵宴於此處，取我輩四人做酒。掾客少，不多飲，所以我卻得來”。⁸⁶

⁸³ 桓彥範因支持唐中宗李顯復位而獲此稱號。神龍元年(705年)，桓彥範聯合其他官員發動神龍政變，迫使武則天退位，恢復唐朝國祚。其生平詳見[後晉]劉昫等《舊唐書》卷九一，北京：中華書局，1975年，第2927-2932頁；[宋]歐陽修等《新唐書》卷一二〇，北京：中華書局，1975年，第4309-4313頁。

⁸⁴ [宋]李昉《太平廣記》卷三七二，第2945頁(前揭版本)。

⁸⁵ 有關此書的成書及主要內容，參見李劍國《唐五代志怪傳奇敘錄》(前揭)，第847-864頁。

⁸⁶ [宋]李昉《太平廣記》卷四二二，第3434頁；李劍國《唐五代傳奇集》(前揭)，第1398頁；李時人《全唐五代小說》(前揭)，第1198-1199頁。

在此故事中，巫女使用楊枝淨水來救人的行為可能是受觀音菩薩故事啟發的文學敷演——因為楊枝淨水是觀音的象徵。為了減輕苦難、拯救所有生靈，佛教文獻中描述觀音手持柳枝，將其浸入清水中，然後輕輕灑下。在此處，這一神聖而仁慈的行為由巫女完成，她同樣地施以善舉，使用楊枝，念誦咒語，讓醉酒瀕死之人起死回生。從文本的角度來看，楊枝淨水顯然已經演變成一個關鍵的情節，融入了超自然的元素，完美地契合了整個敘事的基調。然而，我們也可以假設這個故事的起源可能代表了本土宗教或敘事對觀音楊枝淨水的認可。因此，這個故事的主角是一位巫女而非觀音，整個情節也呼應了道教或一般超自然故事的精神。

此故事中，女性角色扮演重要的角色。三個男人被海龍王的女兒們（龍女）和龍女的姨姊妹邀請去喝酒，這一細節十分引人注目。在佛教文化中，《海龍王經》⁸⁷常與尋寶和祈雨的故事聯繫在一起。然而，在這個故事中，海龍王並沒有直接出現；相反，是他的女兒們和相關女性親屬登上了舞臺。洞庭湖的故事也讓人聯想到《柳毅傳》（即《柳毅傳書》）中的洞庭龍王和龍女的故事：龍女被丈夫和公婆虐待。幸運的是，她遇到了書生柳毅，柳毅幫她送信到洞庭湖的龍宮。龍女成功獲救並返回家中，且對柳毅產生了感情，發誓不再嫁人。幾經考驗，最終兩人結為夫妻。⁸⁸在這個故事中，有詳細描述了柳毅在凝碧宮和洞庭湖海龍

⁸⁷ 該經由竺法護(233-318)於西晉泰康六年七月十日(285年8月27日)譯出，見《出三藏記集》卷二，《大正藏》編號2145，第55冊，第7頁中欄第24行。

⁸⁸ [唐]李朝威《洞庭姻緣傳》，收入[唐]陳翰著、李小龍校證《異聞錄校證》，北京：中華書局，2019年，第85-94頁，尤其是第89-92頁；亦見李劍國《唐五代傳奇集》（前揭），第643-674頁；[宋]李昉等《太平廣記》卷四一九，第3410-3417頁（前揭版本）；李時人《全唐五代小說》（前揭），第716-724頁。柳毅傳書的故事具有濃厚的佛教文化背景，參見曹仕邦《〈柳毅傳書〉故事的佛教淵源》，《海潮音》2009年第10期，第5-9頁；王青《海洋文化影響下的中國神話與小說》，北

王宮殿送信的經歷，並強調他受邀參加宴會，飲酒聽曲。⁸⁹

柳毅傳書受到了《遊仙窟》情節和結構的影響，⁹⁰不同之處在於巫女撒楊枝淨水和念咒的細節。觀音菩薩的女性化是一個複雜的問題，而這個故事中對巫女的描繪無疑給了我們一些啟示。因此，這個看似簡單的故事實際上結合了各種主題，可以看作是觀音菩薩治癒疾病這一宏大故事中的一個小故事。

3. 寇鄴的故事

溫庭筠(812-866 或 824-882)所作《乾饜子》⁹¹收錄了寇雍的故事。寇鄴是一位算命先生，他以極低價格在長安買下了一處鬧鬼的小宅院，因為有告示稱，祇要敢入住，就能以原價購買此宅。這處宅院有三間主屋、五間廂房，佔地約三畝(約 2000 平方米)，院內種著榆樹和桑樹，還有一扇塗滿炭灰泥的門屏。寇鄴打掃好房子後獨自在此歇息，可到了夜裡四更時分，他聽到一陣哭聲，

京：昆侖出版社，2011年，第147頁。關於此故事的英譯及相關探討，參見 William H. Nienhauser Jr., *Tang Dynasty Tales: A Guided Reader*, Vol. 2: 1-70 (Singapore: World Scientific Publishing Co Pte Ltd, 2016).

⁸⁹ 在後來一篇名為《湘妃神會》的故事中，有人遇見了湘水女神，並受邀參加其宴會，出席的女神就有洞庭龍女。見李劍國《唐五代傳奇集》(前揭)，第3198頁。

⁹⁰ [唐]張鷟撰，李時人、詹緒左校注《遊仙窟校注》，北京：中華書局，2010年，第40頁。

⁹¹ 乾饜(饜)指的是將乾果、點心之類的食物擺放在盤中招待客人，無需生火或使用鍋具。後世文獻也多引溫庭筠為該書所作之序的內容。據《新唐書·藝文志》記載，這部《乾饜子》為溫庭筠所著，共三卷。不過，該書全本具體有多少篇章現已無從考證。晁公武(1105-1180)在其《郡齋讀書志》中引用了該書序言：“語怪以悅賓，無異饜味之適，遂以乾饜命篇。”見[宋]晁公武撰、孫猛校證《郡齋讀書志校證》，上海：上海古籍出版社，2011年，第568頁。陳振孫(1179-1262)在《直齋書錄解題》中引用了溫庭筠該書的序言：“不爵不觥，非炮非炙，能悅諸心，聊甘眾口，庶乎乾饜之義。”[宋]陳振孫《直齋書錄解題(上)》，上海：上海古籍出版社，2015年，第320頁。此外，辛文房(生卒年不詳)於1304年編撰的《唐才子傳》稱《乾饜子》為一卷，見[元]辛文房著、傅璇琮編《唐才子傳校箋》，北京：中華書局，1995年，第416頁。

聲音不知從何而來。於是他求助於崇賢里⁹²的法明寺普照和尚，請他前來為此宅舉行驅邪儀式，但哭聲並未停止。滿七天，寇鄴設齋招待僧人。用餐之時，普照看見院子裡有東西，便追了上去，還驚呼是“此賊人殺害了那麼多人”。之後，普照囑咐寇鄴從七戶人家收集粉水，⁹³用來消除宅內所有邪氣（解穢）。一會兒到門內高屏前，灑水一杯，用柳枝撲在上面，屏風裂開，土突然掉落，中間有一女子，穿著青羅裙、紅褲子、黃鞋、紅衫子，衣服都是紙灰，風一吹，在院裏飛盡，就露出了紛亂的枯骨。然後，他們製作了一個竹籠，裝扮侍女的衣服，埋在了渭水的沙洲上，囑咐人們不要回來。之後，人們都不再害怕這處宅邸，後來聽說原是曾有一位犯錯的婢女被活埋在此。⁹⁴

這個故事的主要焦點是制服女鬼，而楊枝淨水則是控制和淨化的重要工具。隨著故事的發展，寇鄴的主人公，其實是一位普通的書生，從他購買一處鬧鬼的房產就可以看出，他可能有一定經濟條件但並不富裕。此外，值得注意的是，普照和尚指導並親自教授寇鄴複雜的楊枝淨水儀式，而不是自己親自操作。

這個故事表明，儘管楊枝淨水儀式仍與佛教密切相關，但這一習俗已向公眾開放，超越了宗教界限。這種可及性意味著神聖性和神秘性的喪失，因為僧侶不再需要親自執行儀式。然而，對

⁹² 又名崇賢坊，此地位於今西安西南部白沙村的東西兩側，靠近西安電子科技大學。更多信息，見徐松著、李健超增訂《最新增訂唐兩京城坊考》，西安：三秦出版社，2019年，第28頁。

⁹³ 在此處，粉水可能是洗去敷面之粉的水。“粉”字本指人們敷面的細粉。在巴郡（今重慶境內）江州甚至有一條名為粉水的河流。若用這裡的水製粉，粉質潔亮，清新芳香，故而向京城進貢。因此，這條河得名粉水。見〔北魏〕酈道元撰，陳橋驛校證《水經註校證》，北京：中華書局，2017年，第773-774頁。

⁹⁴ 〔宋〕李昉《太平廣記》卷三四四，第2725頁；〔唐〕溫庭筠著、劉學鍇校注《溫庭筠全集校注》，北京：中華書局，2007年，第217頁；李劍國《唐五代傳奇集》（前揭），第1587頁。

於這一特定特徵，有兩種不同的看法。首先，這意味著楊枝淨水的應用範圍擴大，使用者身份更為多元，其效用也更為豐富。其次，僧人本人精通這一深奧的秘密藝術，這保證了儀式的有效性。

4. 嚴武盜妾

盧肇(818-882)《逸史》⁹⁵記載了一個名為“嚴武盜妾”的故事。⁹⁶嚴武曾任西川(今四川省)節度使。年輕時，他迷戀上了一位軍官家中的美麗女子，於是用錢財引誘她離開。後來為了逃避追捕，嚴武殘忍地勒死了女子，並將她的屍體丟入河中。後來，儘管嚴武升任江南劍南(今四川省)節度使，卻因他的不忠而遭受了報應。一位道士前來揭露了嚴武的罪行，並讓他面對被殺女子的鬼魂。女子控訴嚴武的暴行，說她曾向他求情。她向神明祈求復仇，得到嚴武當夜即死的答復。嚴武心中滿是悔恨，卻無法挽回已成的事實。果然，他在特定的時間死去。當道士召喚女鬼現身時，他用柳枝舉行了儀式：

留小僮一人侍側。堂廣外東間，有一閣子，亦令灑掃垂簾，道士坐於堂外，含水噴嚙。又以柳枝灑地卻坐，瞑目叩齒。逡巡，閣子中有人籲嗟聲，道士曰：“娘子可出”。⁹⁷

這是一個典型的女子對負心男子復仇的故事。值得注意的

⁹⁵ 亦稱《盧氏逸史》《唐逸史》或《遺史》。關於此書作者及內容的探討，見李劍國《唐五代傳奇敘錄》(前揭)，第866-895頁。

⁹⁶ 有關後世哪些作品收錄此故事的簡單介紹，見李劍國《唐五代傳奇敘錄》(前揭)，第887頁。

⁹⁷ [宋]李昉等《太平廣記》卷一三〇，第921頁；李時人《全唐五代小說》(前揭)，第1843-1844頁；李劍國《唐五代傳奇集》(前揭)，第1520頁。

是，道士使用“楊枝淨水”時，其功能和文本意義發生了重要變化。在佛教語境中，楊枝淨水往往是馴服鬼怪的重要手段，此處則變成了召喚、邀請鬼魂的工具。也就是說，楊枝淨水這一儀式創造了一個純淨的神聖空間，其重點似乎從征服轉向了消除障礙、清潔的作用，不僅具有安撫的意味，甚至對鬼魂表示尊重的潛台詞。楊枝淨水成為創造聖地的重要工具和媒介，而不是治癒或征服。這種變化使我們回到了佛教文化中“楊枝淨水”的最初目的。這個故事展示了最初融入道教實踐的佛教儀式，主人公是一位道士實行此法術。

此則復仇女鬼敘事呈現出宗教法器的功能嬗變：道士對佛教法器“楊枝淨水”的儀式化運用，已從鎮伏邪祟的鎮壓性手段，轉型為構建神聖場域、溝通幽冥的媒介工具。相較於傳統文本中該法器驅魔療疾的核心功能，故事中的儀式重點發生三重位移。第一，空間屬性轉換：通過揮灑淨水，建構可供人鬼對話的潔淨聖域；第二，功能軸心轉向：由單向度壓制惡靈，轉為兼具安撫怨魂、消解因果障礙的雙向調節；第三，倫理維度拓展：儀式過程蘊含對冤魂處境的共情，體現“渡化優於征服”的佛教悲憫精神。

5. 王居士

《太平廣記》引用了《闕史》所載王居士的故事。常樂(坊?)的王居士年紀很大但精神矍鑠，有一天，他去終南山的靈應臺⁹⁸

⁹⁸ “靈應臺”這個名稱寓意此地有求必應。在另一則故事中，《太平廣記》收錄了陸長源(?-799)所著《辯疑志》的內容，稱靈應臺實際上是山頂的一個平臺。此處有一尊鐵觀音像，在長安城以南四十里處有靈母谷，也叫炭谷：進谷五里有一座寺廟叫惠炬寺。穿過寺廟西南面水流沖擊雲崖的深澗，再前行十八里，便能抵達山頂。這座山頂名為靈應臺，上面建了一座塔，裡面供奉著觀音菩薩鐵像。這

拜訪時，得知觀音殿觀音殿的地基已經打好，但由於山路險峻，需要大量的人力和資源，特別是三百貫錢（三百緡）纔能完成建設。王居士當即答應下來，約好十天之後帶著錢來資助。為了籌集資金，王前往京城，聲稱自己能治癒重病患者，以此換的三百貫錢，用於完成山中寺廟的建設。延壽坊⁹⁹有個賣金銀珠寶的商人，他十五歲的女兒得了重病，非常危險，許多醫生都束手無策，表示願意出此價錢請居士治。王居士留下一粒神丹，表示可以藥到病除。商人同意後，並將藥丸放在一個小瓶子裏。然而，幾天過去了，病情沒有絲毫好轉，女孩最終去世了。商人一家開始準備葬禮時，這時王居士回來了，他們責罵王居士且要將他抓起來送到官府。王說：“如果我真的騙了你們，我怎麼敢回來？”他請求進入屋內查看女孩，發現她已經死了很久。隨後，他命令封閉房間，焚燒濕柳木、槐木，濃煙四起，將女孩的屍體放在床上，並在她的額頭上和鼻孔裏放了幾粒藥丸。又用銅器盛了溫水，放在女孩的心口位置。然後他關好門窗，屏退眾人，獨自守候在旁。等到天亮，煙終於散盡了，整個房間都被熏黑了。王居士用手指蘸了點心口銅器裏的水，說：“還有救！”他急忙讓人取來乳汁，搗碎幾粒丹藥混入乳汁中，滴在女孩的嘴唇上。不一會兒，藥液就流進了女孩嘴裏。最終，商人之女得救。¹⁰⁰

王居士的身份表明了他與佛教的密切關係。他治癒小女孩的

尊鐵像是安太清（安祿山 [703-757] 叛軍中的一員）鑄造的。相傳菩薩曾在此顯現真容，而且這尊鐵像經常放出佛光。因此，長安城中一些平民百姓紛紛前去朝拜，每個人都帶著油、糧食、醬、醋之類的物品。在臺下，相繼建了四十多座寺廟，僧人和雜役衣食無憂。見 [宋] 李昉等《太平廣記》卷二八九，第 2299 頁（前揭版本）。

⁹⁹ 長安外城一坊，現在西安市西南方向的西北大學附近。更多信息，參見 [清] 徐松撰、李健超增訂《最新增訂唐兩京城坊考》，西安：三秦出版社，2019 年，第 247 頁。

¹⁰⁰ [宋] 李昉《太平廣記》卷八四，第 542 頁（前揭版本）；李時人《唐五代小說集》（前揭），第 2566 頁。

原因是為了完成觀音堂的建設。雖然不能直接說他使用的治療方法與觀音有直接聯繫，但可以說他對觀音的虔誠是他修繕觀音堂的直接動力。儘管故事中沒有明確描述用柳枝灑水的動作，但柳枝和水都扮演了重要角色，揭示了柳枝、清水與觀音之間的一些隱秘聯繫。此外，《太平廣記》中還記載了柳枝治病的其他故事，例如，《異聞錄》中記載，淮南節度使的左肋骨斷裂，以柳枝代替，最終痊愈。¹⁰¹

楊枝淨水在唐代小說中的功能範圍穩步增長，佔據了一個由淨化、治療和征服等理念構成的動態譜系，隨著書籍主要情節的變化，這些理念承擔了不同的功能。執行這一儀式的主要人物不再局限於僧侶；現在還包括道士、異人、巫女和普通人。然而，最重要的是，這些故事越來越突出女性的力量。既有寇鄴故事中縣令母親那樣的受害者，也有許漢陽故事中巫女一樣的施救者，也有王居士故事中商人女兒的普通人，還有嚴武故事中的女鬼。

女鬼從被殺害或征服的對象轉變為被邀請的主角。在許漢陽的故事中，楊枝淨水的儀式甚至由巫女執行。這是由於中國文學，特別是唐代文學中女性角色的融入，與儀式的自然淨化和治療特性相一致。這種敘事中的性別轉變與觀音形象的女性化之間的聯繫需要進一步研究。

觀音並不一定具有某一性別的外在特徵。雖然在唐代之前，這位神祇通常被描繪成一位英俊而嚴肅的年輕人，但在印度、東南亞、西藏和中國，從五代時期開始，觀音開始經歷女性化的轉變；到了明朝，這一轉變過程已經成熟，觀音成為了一位完全女性化的女神。最著名的女性版本的觀音故事是宋代的妙善公主。¹⁰²

¹⁰¹ [宋]李昉《太平廣記》卷一五七，第1131頁（前揭版本）。

此種性別敘事轉向，與觀音形象本土化進程形成互文：印度男相觀音（莊嚴青年）→中唐始現女相雛形→宋代妙善公主傳說定型。妙善公主的故事可以看作是中國佛教徒的創造，也可以看作是中國文化和佛教文化的結合的結果。¹⁰³

《太平廣記》所見柳枝療疾案例，如淮南節度使以柳代肋續命，印證唐代楊枝淨水功能已突破宗教儀軌，形成涵蓋淨化、療愈、鎮魂的動態功能譜系。尤需注意的是，儀式實踐主體從僧團擴展至道士、巫覡及庶民，且女性角色呈現兩種參與模式，第一種是作為被救治或者救助的對象；第二種則是作為使用楊枝淨水的主體。另外，楊枝淨水延請女鬼的設定也超出佛教原本的語境，擴展出新的文本意義。

當然，這並不意味著唐代故事中的每個角色都呈現了觀音的女性形象。然而，不可否認的是，在觀音被女性化之前，觀音最重要的儀式或象徵之一——楊枝淨水，已經與女性角色建立了複雜而深刻的聯繫。它甚至成為與宗教密切相關的女性，如巫女的重要宗教實踐。楊枝淨水儀式發展成為治療女性疾病乃至召喚女性鬼魂的強大工具。

在觀音徹底女性化之前，其核心法器楊枝淨水已通過治療婦疾、溝通女鬼等敘事，完成與女性特質的符號綁定。此現象既反映密教世俗化過程中女性巫術傳統的滲透，亦體現中國文學對宗教儀式的性別重構。

¹⁰² 更多討論，見于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯《觀音——菩薩中國化的研究》，北京：商務印書館，2012年，第295-353頁。

¹⁰³ 黃夏年《妙善公主模式的觀音信仰的“中國化”探討》（前揭），第76-93頁。

(三) 泗州大士僧伽

泗州僧伽(又稱泗州大聖, 627-710)被認為是觀音的化身;《宋高僧傳》中有其傳記, 其中一些是關於他治癒病人的故事:

昔在長安, 駙馬都尉武攸暨¹⁰⁴有疾, 伽以澡罐水嚙之而愈, 聲振天邑。後有疾者告之, 或以柳枝拂者, 或令洗石師子而瘳, 或擲水餅, 或令謝過。驗非虛設, 功不唐捐。¹⁰⁵

自那以後, 泗洲聖客便經常像“觀音菩薩”一樣, 一手持淨瓶, 一手持柳枝, 降伏洪水, 醫治疾病, 拯救人們於水火之中。與佛典中的記載以及《高僧傳》中僧人用楊枝淨水的故事類似, 這個故事清楚地展示了觀音與楊枝淨水之間的聯繫。泗州大聖運用觀音的儀式和技術, 正是因為他本身就是觀音的化身。泗州大聖信仰在唐代開始形成, 並在宋代達到頂峰。他的形象經歷了從高僧到神僧再到神祇和佛祖的演變過程。在雕像中, 其最典型的形象之一是手持柳枝和花瓶。¹⁰⁶

¹⁰⁴ 武攸暨(663-712)是武則天叔父武士讓(生卒年不詳)的孫子, 也是太平公主(665?-713)的第二任丈夫。關於武攸暨的傳記, 參見[後晉]劉昫等《舊唐書》卷一八三, 第4737-4738頁(前揭版本);[宋]歐陽修等《新唐書》卷二〇六, 第5843頁(前揭版本)。

¹⁰⁵ 《宋高僧傳》卷一八,《大正藏》編號2061, 第50冊, 第822頁中欄第19-23行。

¹⁰⁶ 關於泗州僧伽的信仰崇拜及其形象, 參見楊鴻光《泗州大聖信仰的階層流傳與地域變化》,《晉中學院學報》2024年第2期, 第76-83頁;張亮、楊瀟《長安傳統與泗州樣式:唐宋僧伽造像的兩個序列》,《敦煌研究》2023年第3期, 第88-97頁;牛長立《論古代泗州僧伽像僧、佛、俗神的演化進程》,《宗教學研究》2016年第2期, 第102-116頁;徐汝聰《試論僧伽造像及僧伽崇拜》,《東南文化》2014年第5期, 第67-68頁、89-100頁;尤李《唐代僧伽信仰考》,《北大史學》2010年第15輯, 第112-132頁、414-415頁。

泗州大聖作為觀音的化身，這一信仰在宋人筆記中也有體現。王鞏(1048-1117)記載了一個泗州大聖在他人夢中用楊枝淨水為其治病的故事：

滕友作監司廣東，患傷寒，不省久之。夢泗州大聖灑楊枝水，且語之曰：柞無窮，為臣者惟忠與正，無動汝志，無易汝守，汝亦有無窮之問。聽畢，遂愈。¹⁰⁷

首先，《宋高僧傳》繼承了《高僧傳》中高僧以楊枝淨水治療疾病的情景，也受到了六朝小說以及唐代《續高僧傳》中觀音在夢中治病救人故事的啟發。¹⁰⁸泗州大聖的故事將觀音、夢中求醫、楊枝水等元素有機地融合在一起，構成了一段複雜的本地故事。¹⁰⁹同時，這個故事被賦予了時代意義和政治內涵。另一方面，泗州大聖作為觀音顯靈的體現，他履行著治病的職責，自然而然地使用了觀音柳枝和清水的重要儀式。

根據北宋文學家孫升(1037-1099)所著、劉延世(約1084-1104年)抄錄《孫公談圃》¹¹⁰，記載了一則名為“泗州雍熙塔聖像有靈”

¹⁰⁷ [宋]王鞏撰、張其凡、張睿編《清虛雜俎三編》，北京：中華書局，2017年，第283頁。《清虛雜俎三編》收錄了王鞏(1048-1117)所撰的三部史事筆記，分別是一卷本的《聞見近錄》、一卷本的《甲申(1104)雜記》，以及一卷本的《隨手雜錄》。滕友的故事收錄於《甲申雜記》中。

¹⁰⁸ 《續高僧傳》卷一八，《大正藏》編號2060，第50冊，第572頁上欄第47行；卷一九，第585頁中欄第16-22行。對此故事的翻譯和簡單討論見Li Wei, 'Seeing the Light Again: A Study of Buddhist Ophthalmology in the Tang Dynasty,' *Religions* 14 (2023): 880.

¹⁰⁹ 東晉南朝時期觀音靈驗治病的記載，見證了這一信仰的產生與初始形態。此外，隨著與觀音治病能力相關的密教經典傳入，這一信仰在唐五代時期盛行於全國，見馬托弟《觀音菩薩療疾功能演變研究》，《敦煌學輯刊》2021年第3期，第209-214頁。

¹¹⁰ 劉延世於1104年所作的序言中提到，宋哲宗(1077-1100, 1085-1100年在位)紹聖年間(1094-1097)，自己隨父親前往福建長汀，師從孫升，並將孫升的言談記

的故事。當時，劉士彥任泗州知府，身患重病，其女願捨身供養泗州僧伽，因此泗州僧伽夢中現身，以神藥救治劉士彥：

劉士彥為泗州日，病甚，其女割股肉以進。夜夢普照¹¹¹云：“我已與汝取得藥來”。明日，有徐州尼，劉鄉人也，來獻袈裟於塔下。方掛塔之次，於聖像中得藥一貼，題云“和州歷陽縣秦家治風藥”。服之，香氣徹頂，即日遂安。¹¹²

劉士彥生活於北宋早期，與蘇軾(1037-1101)、黃庭堅(1045-1105)等人有交往。宋代泗州大聖的故事廣為流傳，這從一個故事中可見一斑。此外，泗州大師化身為觀音的形象，在劉士彥女兒夢中出現的情節中得到了體現，承襲的僧傳中僧人夢見觀音治癒疾病的情節。在佛教中，捨身是僧侶展示其施捨和自我犧牲的重要手段。¹¹³ 這個故事特別之處在於，儘管主角是劉士彥，但關注點卻在他的女兒孝順和忠誠上。正是女兒的真誠打動了泗州大聖(也可以視為觀音)，纔使得治癒成為可能。

錄整理成書，見[宋]孫升、[宋]劉延世撰，楊倩描、徐立群編《孫公談圃》，北京：中華書局，2012年，第89-91頁。該書主要記載宋哲宗元祐年間的政治事件，以及孫升親眼所見的元祐黨人言行。“圃”指種植瓜果蔬菜的園地，書名寓意其為故事瑣談的彙編，取名方式類似早期的《說苑》《笑林》《法苑珠林》等著作。

¹¹¹ 此處“普照”(即“普光”)指僧伽，僧伽曾在齊朝(479-502)建立的香積寺舊址，修建普照王寺，景龍二年(708年)更名為普光王寺，見《宋高僧傳》卷一八，《大正藏》編號2061，第50冊，第822頁上欄第9-21行。

¹¹² [宋]孫升、[宋]劉延世《孫公談圃》(前揭版本)，第134頁。

¹¹³ “割股奉親”的故事雖有深厚佛教淵源，亦是凸顯孝道的經典儒家故事。在佛教本生故事中，佛陀與菩薩為體現慈悲與布施，會行自焚、自傷等壯舉，包括割肉救度他人。佛教徒的焚身行為包括割肉、燃指、截臂等。有關焚身及割股行為的綜合研究，見James A. Benn, *Burning for the Buddha: Self-Immolation in Chinese Buddhism*, 29-30, 82, 93, 105, 107, 138, 196, 213, 247, 268n46 (Honolulu: University of Hawai'i, 2007).

此故事在南宋時期進一步發展。南宋著名醫生陳言(1121-1190),字無擇,他在《三因三治方論》¹¹⁴中記載了名為“[僧伽]應夢人參散”的故事。據說在崇寧元年(1103),時任太常博士的著名書畫家米芾(1051-1107)因受寒而長期患病。他使用了劉士彥女兒從泗州僧伽處求得的藥方,但藥名已改為“太平州楊家人參粉”。據說,當時的御醫局也在出售這種藥,但可能並非原方。¹¹⁵

(四)明代楊枝淨水的新變

1. 文天祥(1236-1283)的故事

《輪迴醒世》,作者不詳,是一部專門探討因果報應主題的古典小說集。另一種描述方式是將其視為一種宣導道德行為的小說風格書籍。該書的作者同樣未知,且未被列入任何目錄中。《輪回故事》可以視為“釋氏輔教之書”。¹¹⁶這部小說借鑒了佛教經典中的十王地獄傳說,以地獄之王維護人間正義為主題,彙編成集,共收錄了187個故事,每個故事中往往包含多個小故事。¹¹⁷

天祥自攜其首,不走鬼門關,竟至海濱,欲尋帝昺(南宋末代皇帝趙昺,1272-1279年)。水神云:“陸秀夫(1236-1279年)負帝昺謁閻羅已”。天祥轉身即走,竟至閻羅殿前。閻羅知其為文天祥,急下階相迎,因一手攜

¹¹⁴ 該書成於淳熙元年(1174年),原名《三因極一病源論粹》,簡稱《三因方》。全書18卷,分180篇,載方劑1050餘首。書中先論脈診、習醫步驟及病因三類——內因、外因、不內外因,而後依據三因分類列舉臨床各科疾病的方藥與治法。

¹¹⁵ [宋]陳言撰,王象禮、張玲、趙懷舟整理《三因極一病證方論》,北京:中國中醫藥出版社,2007年,第107-108頁。

¹¹⁶ 這一術語最早由魯迅提出,用於描述六朝時期宣揚佛教的小說,魯迅《中國小說史略》(前揭),第194頁。

¹¹⁷ [明]佚名著,程毅中編《輪迴醒世》,北京:中華書局,2008年,第1-17頁。

頭，不好行禮，急取楊枝水洗頭，以頭加上，天祥搖手不從。閻羅曰：“宰相思欲面過帝昺，方欲加首於頸上乎？”天祥雖不能答，而意則若此也。遂命鬼卒送天祥至逍遙宮，朝見帝昺。天祥一手攜頭，一手執帝袂，跪而且拜，口雖不語，而淚則湧流。帝昺曰：“朕有負於卿，卿無負於朕。朕為萬古罪人，卿為萬世忠臣也，卿當含笑於九泉。千年流不盡恟惶淚者，正朕之謂也。”天祥收淚，辭帝昺下階，復見閻羅，洗以楊枝水，而加其首，依然無恙。命加冠帶，亦如陸秀夫之宴，笙歌滿耳，幡蓋盈眸，亦送入天堂焉。¹¹⁸

通過理想化的文學書寫，該故事建構起一套超現實的正義實現機制。愛國志士文天祥即便身故仍恪守對君國的忠誠，而歷史上宋末帝趙昺天亡時年僅七歲，此處卻自我譴責，向文天祥致歉。此種敘述策略既傳遞出王朝傾覆的悲愴、對忠臣節士的哀憫，亦暗喻幼主在歷史巨變中的無力處境。

故事雖借鑒閻羅地獄審判的幽冥敘事框架，但其核心旨趣在於對忠君倫理的極致頌揚：閻羅王初見文天祥時的禮敬姿態，以及文氏最終攜諸忠魂升天的結局，皆凸顯此價值取向。楊枝淨水在故事中出現了兩次，在故事情節發展具有重要的文本功能，一方面其具有神異的功能，使得文天祥的鬼魂可以身首合一，從而歸於天堂，另一方面楊枝淨水也是對忠君之士的最高獎賞，使得其能夠得償所願。值得注意的是，文天祥初次拒絕救贖，直至面見趙昺方允諾施行此法。其負首求義的行為融合戲劇性張力與象徵隱喻，既顯露詭異荒誕的志怪色彩，又彰顯捨生取義的儒家

¹¹⁸ 同上書，第 453 頁。

精神內核。至此，楊枝淨水實現其雙重作用：一方面作為起死回生的神秘媒介驗證其靈力，另一方面因水質“純潔高貴”的特質，成為文天祥忠臣品格的物質化象徵。同一文本另有段落記述閻羅試圖以楊枝淨水復活忠臣趙氏，進一步強化此類聖水與忠義倫理的符號關聯。

《輪迴醒世》中另有兩則楊枝淨水靈異敘事：其一載於嘉靖時期(1507-1567)，妒婦秦思詩謀害丈夫六名妾室，亡者冤魂復仇割其首級，潑灑柳枝水使頭顱複接，最終迫其服毒自盡；¹¹⁹ 其二提及民眾以潑灑楊枝淨水於地面的方式解除火患。¹²⁰ 此類書寫既延續佛道儀式中柳枝祛穢除災的傳統功能，又通過文學想像將其靈力延伸至因果報應、匡扶正義等多重維度。

2.《西遊記》中著名的觀音菩薩救人參樹的故事

“偷吃人參果”(第24-26回)作為《西遊記》最有名的故事之一，因其情節豐富生動有趣令人著迷，其中的一些細節呈現了佛道儀軌的符號博弈。

當唐僧(玄奘)攜弟子行至萬壽山五莊觀時，觀主鎮元大仙(鎮元子)因故外出，囑託童子以形如嬰兒的人參果款待取經團隊，卻因唐僧誤認其為“三朝未滿的孩童”而嚴詞拒食。在豬八戒慫恿下，孫悟空盜取三枚人參果與八戒、沙僧分食，事發後因為童子誤解而怒推仙樹，致使師徒四人遭鎮元子袖裏乾坤之術擒獲。最終孫悟空求助觀音菩薩，以楊枝淨水復活仙術靈根，方化解因果。

此情節的核心轉折點在於觀音以楊枝淨水施救的儀式性書寫。為突顯柳枝的法力本源，文本插入一段觀音自述的佛道博弈

¹¹⁹ 同上書，第370頁。

¹²⁰ 同上書，第270頁。

插曲：太上老君曾借其柳枝置於丹爐焚燒，雖致枝幹枯焦，然歸還時“插於玉淨瓶中，一晝夜復得青枝綠葉”。¹²¹此細節不僅強化柳枝超越生死法則的再生特質，更通過“丹爐—淨瓶”的法器對比，暗喻佛教對道教的超越。

救樹儀式的細節描述極具象徵意義：觀音“將楊柳枝蘸出瓶中甘露，於行者手心畫一道起死回生的符咒”，命其覆手樹根引出靈泉，繼而“執定楊柳枝，將甘露細細灑上”並誦咒施法，終使枯樹“枝頭果葉重生，鬱然蔭森”。¹²²這一過程實為佛本生故事佛嚼楊枝之木迅速長大這一母題的文學化演繹，通過咒語、手勢、聖水的多重符號疊加，建構起密教儀軌與小說敘事的互動範式。

楊枝淨水的療愈功能在清代志怪中呈現敘事泛化，如《夜雨秋燈續錄》載啞泉水致啞，惟飲柳枝水可解，皆可視為該母題的本土化變體。觀音以楊枝淨水治病救人已經成為廣為流傳的故事模式。

四、結語

嚼楊枝（即柳枝）作為口腔清潔習俗起源於古印度，因佛陀將其納入僧團戒律體系而獲得宗教意涵，並在本生故事中被賦予神異功能。伴隨佛教傳播，與柳枝相關的聖物崇拜實踐在信仰區域內逐漸形成。

大乘經典中觀音菩薩以楊枝淨水救度眾生的母題，通過僧傳敘事強化其神聖性，並借助小說文類的世俗化書寫拓展其文化功能，最終構建起“本生-僧傳-小說”層級化的故事體系以彰顯其

¹²¹ [明]吳承恩《西遊記（上）》，北京：人民文學出版社，2010年，第324頁。

¹²² 同上書，第325-26頁。

宗教力量。在儀式實踐層面，柳枝的醫療、驅鬼與辟邪功能主要載錄於密教典籍。經由天台宗智者大師等僧人的推動，以楊枝淨水為重要內容的觀音懺法逐漸體系化。唐代以降的敘事文學在吸納此儀式元素時，將其與中國本土的志怪傳統、歷史典故及小說技法相融合，在重構敘事空間的同時亦拓展了其文化意義。

此議題尚有諸多延展性研究維度：詩歌中的楊枝淨水意象多與觀音信仰關聯，側重凸顯療疾延壽之核心觀念。而柳枝因其裝飾、贈別和祭祀等實用功能，逐漸演變為佛教供物譜系中的重要品類，其供奉對象亦可涵蓋彌勒等其他佛菩薩。

就圖像譜系而言，早期觀音造像多持蓮花的“蓮花手觀音”為主流，柳枝觀音形象的形成經歷漫長演變：其雛形見於北魏造像，¹²⁴ 經東魏時期的發展，至北齊、北周階段基本定型。¹²⁵ 依據身份屬性的差異，觀音分化出持柳枝淨瓶的楊柳觀音、千手觀音、千眼觀音、月光觀音及白衣觀音等形態。¹²⁶ 唐代閻立本、吳道子所繪觀音及敦煌壁畫中的持柳觀音，已顯現女性化特徵，標誌著佛教造像本土化進程的關鍵轉折。¹²⁷

宋元時期柳枝觀音造像在融合華嚴宗、天台宗等思想的基礎上，進一步吸納其他菩薩圖像元素。與此同步，大量以柳枝、淨瓶及甘露為主題的佛教讚頌文本湧現。¹²⁸ 隨著觀音信仰的在地化傳播，柳枝不僅成為佛教聖樹符號，南詔國亦有許多唐代

¹²³ [清]宣鼎著、項純文校點《夜雨秋燈續錄》，合肥：黃山書社，1999年，第499頁。

¹²⁴ 金申《博興出土的太和年間金銅觀音立像的樣式與源流》，《中原文物》2005年第2期，第85-90頁。

¹²⁵ 宋開伯《楊柳觀音造像淵源考》（前揭），第66頁。

¹²⁶ 趙雅辭《楊柳、淨瓶》（前揭），第142-57頁。

¹²⁷ 孫修身、孫曉崗《從觀音造型談佛教的中國化》（前揭），第1-15頁；李慧君《楊柳依依》（前揭），第56-60頁。

¹²⁸ 李小榮《楊柳觀音與觀音柳》（前揭），第36-42頁。

持柳觀音造像群，¹²⁹印證其跨地域信仰網路的建構。柳枝柔韌強健的物理特性，恰與觀音慈悲濟世、柔靜堅忍的宗教意象形成隱喻同構。¹³⁰

綜觀其功能嬗變軌跡，楊枝淨水經歷了三重意義轉化：從佛經敘事中的潔齒工具，到僧團戒律規定的日常器物，最終升格為密教觀音懺法的重要法器與普世性供養聖物。儘管其外延隨時代推移不斷擴展，但療愈疾苦與淨化身心的核心象徵始終未發生本質偏移。

¹²⁹ 龔吉雯《南詔大理國時期觀音造像研究》(前揭)。

¹³⁰ Palmer Martin, Jay Ramsay and Man-Ho Kwak, *Kuan Yin: Myths and Prophecies of the Chinese of Compassion*, 39 (London: Thorsons, 1995); Patricia Monaghan, *Goddesses in World Culture Volume 1 Asia and Africa*, 133 (Westport: Greenwood Publishing Group, 2010).