# 智慧爲母 慈悲爲父

### -

觀音和其性別

徐雅慧・張譯心于君方 著

徐雅慧・張譯心 譯

觀音的慈悲在中國文化中是一種母性的特質,也就是一般所謂的「父嚴母慈」;

但在佛教傳統中,智慧卻被認為是女性特質,慈悲則為男性特質

菩薩慈愛眾生,與佛陀一樣,被視為是男性,中國僧侶因此稱觀音為「慈父」。

美國人類學家康乃爾大學教授史提芬・桑格蘭(P. Steven Sangren)於一九八三年所寫的一

在中國神祇與宗教儀式中佔有很顯要的地位,大部分研究中國民間信仰的人類學家們 ,卻集中

篇頗具啟發性的文章 ——〈中國宗教象徵中的女性:觀音、媽祖與無生老母〉中,指出雖然女神

注意力針對男性神祇 ——「天官」進行研究。這些男神多半是屬於區域性的信仰崇拜,基於帝制

的模式,他們的地位也有尊卑的不同。相反地,女神如觀音、媽祖與無生老母則不同,祂們並



義有著緊密的連結 不屬於特定的領域

也不是官,更沒有階層之分,

他認為中國的女神與女性在中國文化中的意

中國文化傳統 慈悲爲母性的特質

第一是不論男人或女人,都相信女人是不潔的

更詳細地說,以下兩點關於對中國女性的了解,或許可以幫助我們了解中國的女神

女神 範 種特質,但女神卻只賦有正面的特質。女人因性交與生產的原因而不潔,「作爲女性的 婦與妻子,中國婦女則常加劇家庭間的衝突,並常常促使大家庭提早分家。」(15) 婦女扮演了兄弟鬩牆時的緩和者,或作為權威的父親與有時叛逆的兒子間的仲裁者。 女神必須超脱因月經 第二是女人在中國家庭中同時具有離間與團結的力量。女性在中國同時具有正面與負面兩 「必須否定身爲妻子的女人,而肯定身爲母親的女人。」(14)因為,「當作母親或姊妹 性交、死亡與生產而帶來的不潔的汙名。」(1983:11)象徵著純潔的 但身爲媳 理 想典

女神就如同母親一般是團結與和諧的象徵 她們與侍奉她們的子女之間,有三方面顯著的

避外人、重男輕女。」( 15) 觀音正因著祂的包容,特別受到婦女們的崇拜,尤其在她們晚年時 關係:包容 、調解與聯合。「包容」解釋了為何「女神不似男神,她們不會嫌貧愛富、舉內親

其他社會邊緣族群的祭拜(1983:15-22),觀音愛護所有人, 好比母親疼愛子女一般,一視同仁 歷經「後親子關係」(postparenthood)的創傷之後。觀音同時也受到妓女、被社會遺棄的人們或

事實上,觀音是宇宙的慈母,中國人認為這是祂在中國轉換性別的原因,中國學者最普遍

的解釋是,觀音所代表的慈悲在中國文化中是母性的特質,也就是一般所說的「父嚴母慈」。

# 佛教傳統——慈悲爲男性特質

### 智慧為母,慈悲為父〕

思想中的性別意象〉( Mother Wisdom, Father Love Gender-Based Imagery in Mahayana Buddhist 但在佛教傳統中卻有不同的觀點,卡貝松(Cabezon)在〈智慧為母,慈悲為父:大乘佛教

## Thought.) 一文中,說道:

是卻把構成「方法」的愛、慈悲、利他等較感性的特質,視爲男性或父親。(1992:183) 男性特質。我們發現在大乘經典中有不少例子,智慧被視為女性,尤其如同母親一般 雖然佛教以性別的意象代表大乘菩薩的兩大特質 -智慧與慈悲,智慧爲女性特質,慈悲爲 但



上的一大躍進。

(Cabezon 1992:188)

切諸佛之母」,後來在公元一世紀時成為女神。《小品般若波羅蜜》 人因了解 一切諸法的實相而覺悟,智慧也因此成為覺者之母。「般若波羅蜜多」被稱為 這一相當古老的大乘經典中

如此稱頌祂:

世尊!般若波羅蜜多所利益;世尊!般若波羅蜜多所安隱;世尊!般若波羅蜜能與盲者眼 |尊!般若波羅蜜能與光明;世尊!般若波羅蜜除諸闇冥;世尊!般若波羅蜜無所染污;

世尊!般若波羅蜜能令邪行者入正道;世尊!般若波羅蜜即是薩婆若;世尊!般若波羅蜜

是諸菩薩母。(《大正藏》八:五五〇上)

正好相反。這個例子正清楚顯示了性別特徵的建構,是多麼地受到文化的影響,而且是多麼地 1977),相對於視理性與才智為男性特色,而情感與感受為女性特色的西方,這個佛教概念無疑 些對女性象徵在宗教中富有正面意義感到興趣的女性學者,自然為此非常興奮(Macy

除此之外,單獨就宗教上來說

武斷

大乘佛教中使用女性象徵 (更詳細地說應是「母性」) 作為正面的精神特質,是印度宗教思想

但正如卡貝松

Cabezon) 所提醒的

我們必須從歷史與社會

學的角度來看這些女性

出現,並不能解釋成是與女性象徵在宗教上的與

會與婦女在該社會中的重。一個尊崇女神的社在文化上對婦女們的尊

的呼應關係。時母

地位,

兩者並沒有一定

的女神文化裡,女人竟被視為附屬品? 崇拜, 蕾 同樣地 與度爾加(Durga)是印度兩位偉大的女神, 明頓 (Leigh Mintum) 道教思想雖吸收了女性特質,但在道教中的中國女性卻鮮少居於領導的地位 在她研究印度婦女的著作中,質疑為什麼在一個擁有強大神力 然而 ,祂們一 直以來卻主要受到男性信徒的



◎一個尊崇女神的社會與婦女在該社會中的地位,兩者並沒有一定的呼應關係。如道教思想難吸收了女性特質,但在道教中的中國女性卻鮮少居於領導的地位。(圖為山東出土的東漢西王母伏義女媧畫像石拓片)



女神並沒有賦予婦女任何實際的 及世間的權力, 但在我看來,祂們卻給予了印度婦女性格

中極重要的堅忍與自尊。(1993:183)

我認為基督教中聖母瑪利亞是如此,中國佛教中的觀音也是如此 康特瑞拉 (Eva Cantarella) 以古希臘羅馬的宗教為例 ,也提出相同的結論

## . 智慧被視為女性特質的原因 ]

回到智慧象徴「母親」這一點, 我完全贊同卡貝松(Cabezon)對佛教所提的觀點:

單單從女性象徵的出現 ,此便足以保證這種正面態度會普及至婦女或整個社會,這也是相當天真的想法 ,就以爲是衍生自對婦女地位的肯定,這是非常天真的想法;若認

(Cabezon 1992:188)

對佛教不熟悉的人可能認為以女性象徵智慧是對女性的讚揚,但這樣的看法事實上卻是低估了 這點也是桑格蘭(Sangren)對於性別與女性象徵所提出的看法。 因為從以下的分析可知

智慧,同時也是對女性的貶抑

系的觀念,因佛教的三大傳統 正如卡貝松(Cabezon)解釋的「佛教的智慧為母、慈悲為父」乃是源於印度與西藏對於父 -小乘、大乘、金剛乘,其信仰者必定了解唯有智慧才能了悟一

親」,但因他們沒有如「父親」的慈悲,而被認為層次較低 利他而生起的慈悲與方便,即是大乘菩薩獨一無二的菩提道種。雖然小乘佛教也有同樣的 法給予孩子身分,這部分得完全承自父親。根據父系,這個孩子才算有了身分、定位,所以由 切諸法的實相,如同水與土壤一般,智慧是開悟必備的因素,因此被喻為母親。然而 母親無 母母

,女性之所以能代表「智慧」,並不是因爲女人被認爲較男人聰明或有能力。事實上,

因此

許多傳統文學並不如此認為,……智慧被視為女性特質的原因是:

(一)在大乘中,智慧較不具決定性;

由於大乘較偏重於情感,並以其爲獨有的特質。因此,將此在大乘傳統中非常重要的

特質歸屬於男性

很明顯地,這兩個因素都並不能提昇智慧與女人的地位。 (1992:190)

者(980/90-1055)帶到西藏的「修心」法門為基礎而寫成的 至朋友,甚至敵人,菩薩視所有的眾生為自己的母親。二世達賴喇嘛根敦嘉措( Gendun Gyatso 1475-1542)是第一位被認定轉世的達賴喇嘛,他寫了有關「施受法」的練習,這是以阿底峽尊 另一方面 ,在藏傳佛教中,菩提心的培養也是藉著以自己母親為出發點,從對她的愛擴及

修習善巧直接而正確無誤的施受法,目標是爲了要喚起真正的慈悲。它須經歷幾個不同的



上, 階段 保持覺知 每一個階段或許只持續幾分鐘,或直到把它全部完成爲止。首先將意念專注於呼吸 接著,依 循著 《慈經》 的描述, 以 母親爲對象, 觀想自己母親的 樣子 然

後決定爲她的利益、福祉承擔,施受法便由此開始。吸氣時想著接受、承擔;呼氣時 想

像自己正在給予,在一呼一吸之間,修習者盡其所能地完成上述所説的内容

親 推至其他人 人 若能了 ,而是許多個體 ,這使得人能將自己的慈悲從自己母親身上延伸至其他人。 解到在生生世世的輪迴中 ,如你不喜歡的人、朋友或陌生人。接著,從這個階段擴大到不只包含一個 ——全人類,最後是對許多敵人練習施受法。(Bercholz and Kohn 1993:158) ,每個人在這個世界或在另一個世界都曾是我們 然後這個施受法便能成功地 的 父母

個個

之父— 與楚石梵琦(1296-1370)二位著名的禪師,在他們獻給觀音的偈文中便如此稱頌祂 菩薩慈愛眾生,即使對於敵人,也如愛自己的母親一般。祂們與其善巧於各種方便的精神 佛陀一樣,被視為男性,中國僧侶因此稱觀音為「慈父」。例如大慧宗杲(1089-1163

# 白衣觀音是白多羅女神?

已,這是否表示當時熟悉義理的僧侶或菁英教徒,忠實地保存佛教傳統中觀音菩薩的形象, 身為一位菩薩,觀音被稱為「勇猛丈夫」或「大士」。慈悲並不只能以母性的愛來表達而 而

或是主張菁英與通俗相對,或是男人與女人相對。我們也許可以採陳觀勝的說法解釋前者, 學者的解釋,甚至是婦女們的建構?試圖解釋觀音在中國性別轉換的學者傾向於二元式的分析 女性觀音的演變是由於訛傳或受當時民間信仰的影響,變得通俗化所造成?或者根據晚近女性 以

芭芭拉・雷德(Barabara Reed)的作為後者的說明

藏 然後中國的民間宗教在完全誤解祂的原意下, 陳引用馬斯培羅(H. Maspero)的說法,來解釋送子觀音乃源自白衣觀音,而後者來自西 而將其納入自己的體系中。 以下便是陳對此

在唐 宋之初 9 觀音的 造像仍是男性 9 從敦煌所發現的繪畫就是最好的 例子 0 而

複雜過程的說明

畫中,

觀音多半蓄有短髭

0

……唐代期間

9

則有新元素加入菩薩的造型之中

9

以

致

後來在

在這些繪

在第八世 造像上產生一些改 紀 密教經典裡 提 到穿著白衣的女性觀音 9 而 從十 世紀起 ,畫家們 便 已開 始 描繪這

與母 解 個 釋 被 八稱爲 大乘佛教一直認爲覺悟是慈悲與智慧兩者的連結 所有佛與菩薩都有女性 「白衣觀音」 的 \*形象 配 0 偶 法國漢學家馬斯培羅 0 而 在藏傳佛教中 9 H. 觀音菩薩的 ,而在密教佛教中, Maspero) 女性 對此 配 提 偶是白 此 出 二者象徵 多羅 個 合 女神 理 父 的

(Pandaravasini),也就是「白衣觀音」,中國的白衣觀音便是直接取其意而命名。

白衣觀音



### 專輯

劃分得很清楚。

另一

方

面

從歷史與文本上來看 Ŀ |述的解釋不僅不正 確 也顯露出他對中國民間宗教的看法是基於

「送子」,這種變革只發生在中國的民間宗教

9

並沒有出現在佛教本身。

(Ch'en 1964:341-342)

9

將其解 性

釋爲 在

傳佛教

裡

白多羅屬於胎藏界曼荼羅

9

而中國民間宗教將

然

而

9 0 教

馬

·斯培羅認爲其中有著連結 「胎」字望文生義

0

藏

女神,於是兩者之間的關連也就不易被察覺,

臆想而無具體證據的偏見

而

另

個 新

造

像

送子觀音,也是由此發展而來的

但這個

新形象極少讓人聯想到

白多羅

從西藏傳至中國後

9

便 很

快 融

入了當時的中國民

間

宗

駁 最近, 白衣觀音與白多羅之間 與白多羅混淆 Stein) 並極力表示: 對以上的敘述提出反 羅夫・史坦 9 (1)白衣不應 中國對於 (Rolf A 直

正如羅夫所指出 薩在許多形容觀想儀式的密 的 觀音菩



◎白衣觀音與送子觀音應是同 (圖為送子觀音,鍍金青銅雕像 紀初至十八世紀,舊金山亞洲藝術博物館藏。圖片提供: 于君方)

教經文中,被描繪為穿著白

衣的形象,這些經文都與陀

西元六世紀中的十卷《陀羅羅尼有關。最早譯出的是於

個由觀音菩薩示現的陀羅尼雜集》,其中包括三十七

與描述如何想像、祈求觀音尼,它們提供造像上的依據

的儀式,在唐代所翻譯的一



の白衣觀音是開悟的象徴,在宋、元時期禪僧所會的禪畫中,是最受青睞的主題。(圖為白衣觀音,宋・牧溪繪,日本京都大德寺藏。圖片提供:于君方)

些密教經典裡也指出這位菩薩身穿白衣。

胎藏界曼荼羅流傳於當時一般中國人之中,並致使他們這樣「誤解」它的意義呢? 字中也都有「白」字。儀式與藝術家所描繪的這兩個曼荼羅曾一度出現在唐代,空海(774-835) 弟子, 證據顯示與其有關的宗教儀式在當時如何流行於中國 從中國取得原作之後帶回,一直保存於日本。此後,在中國沒有其他曼荼羅存留下來,也沒有 在胎藏界曼荼羅中,位於觀音院中觀音身旁的三位脅侍(白處、白身、大明白身), 因此 關於這方面的知識 ,自然只限於少部分的人才知道。 。秘密儀式只公開給那些已被傳法的菁英 那麼,馬斯培羅如何能證明 祂們的名



宋 姓 轉變及後來的普遍流傳乃是本土典籍、靈驗記及藝術所促成,僧侶與信眾、菁英份子與普通百 們實際上是有著相異名號的同一 元時期禪僧所繪的禪畫中,是最受青睞的主題;另一 男人與女人,在此信仰的創造過程與傳佈中都盡了一 位神祇。即使「白衣」的名號是從密教經典而來 方面 份力量。白衣觀音是開悟的象徵 9 明代的文人也會像他們的妻子 , 但女性化的 在

依我看來,白衣觀音的來源與祂和送子觀音的關連

,是跟這個說法全然不同的

我相!

信

剎

一樣,將祂當成送子娘娘,熱切地向祂祈求子嗣。

就此而論,我質疑芭芭拉・雷德( Barbara Reed ) 女性觀音最初是由明朝的女性藝術家所創造及提倡的,且她們刻意選擇 所提的想法,她說: 「女性化」的象徵

如蓮花、淨瓶、楊枝、水與月來圍繞祂。 (1992:163)

的確

,晚清以來的婦女喜歡觀音,且以她們風雅的藝術作品來表達皈依的信心,她們之中

案中。」 告訴我們 有些人以繪製或繡飾觀音形象而聞名, 她提到有位女詩人錢蕙曾經有次不用細絲,而以她自己的髮絲來繡製菩薩的形象 十八世紀時觀音的圖像 「在婦女心目中是非常生動的 但大多數的人仍默默無聞 滿佈在夢裡 蘇珊。 梅恩(Susan Mann) 肖 像及刺 繡圖 一不

當然 在觀音信仰的建構中,男性也參與許多。事實上,觀音的女性圖像在明朝以前 直

亞於宋朝畫家李公麟的白描風格」。 (Mann, 1997:182)

是由男性藝術家所

創造的,其中有些

是禪僧

是一幅牧溪 ( 1210-

京都大德寺。至於 衣觀音」,現存於 1275) 所繪的「白

表徵,蓮花與淨瓶 環繞觀音的「女性」

在印度原是觀音的 ,最著名的 恐枚若水月柳香益 益

世紀,富瑞爾(Freer)藝廊藏。圖片提供:于君方)

認為完全是由於她們的貢獻便太過分了 它們並無任何「女性」的成份,我們可以且應該說中國婦女對女性觀音的建構貢獻良多,但若 典型象徵;但楊枝、水與月, 卻是根據佛教經典而來 而且與療病儀式、哲學有關 0 在本質上

國受到歡迎的真正原因與秘密 觀音對所有人都慈悲, 事實上,我認為我們不應該把觀音的女性化歸功於某 為所有階層及兩性所尊崇。相對地 祂也不屬於任何人,這正是祂在中 團 體 • 階層或中國社會的

部分



民間流行的女神也是在宋代以後才出現,並且大部分都宣稱與觀音有關。新女神如媽祖 中國女性提供了選擇,並被納入中國的神祇之中。從宋代以後,女性觀音首次明顯地出現, 與精神靈感呢? 元君與無生老母的誕生,似乎都與女性觀音有密切關連,然而 , 什麼才是女性觀音的宗教基礎 、碧霞 而

雖然女性觀音的普受歡迎,並不是由民間宗教或女性主義者所推動

,

但祂的確為現實中的

無功的事 如女媧或西王母有直接的關係,雖然後者與觀音有部分相似。尋找女性觀音的起源也許是徒勞 雖然有些學者已如此辯論,我仍無法找出明顯的證據,可以證明觀音與更早的慈悲女神 ,然而 ,我們卻可以探討祂發展的過程、媒介與轉變的結果

而且我認為一個更好的方式是,在廣泛的「觀音在中國的本土化」的大題目下,來研究有

幾個世紀,早有三位會製造奇蹟的神僧,已被公認為是菩薩的化身。為什麼後來觀音卻會變為 關觀音的女性化轉變。如西元一一〇〇年,出現了妙善公主是觀音化身的傳說,但在此之前的 女性?這與新興圖像、靈驗記、宗教儀式在社會及制度上的變化有什麼關係?為了解答這些問 我認為我們必須檢視觀音的女性化與祂在中國本土化過程的關係

### 【註釋】

①羅夫·史坦(Rolf A. Stein) 有兩個主要的論點。首先他認為白衣觀音首次出現是在第六世紀譯出的密教

經典 衣」是以觀音為首的蓮華部的母親,祂又被稱為「白居」,因為祂住在一朵白色純淨的蓮華裡。「白衣」 蓮華,一手持瓶,頭髮往上梳。史坦(Rolf A. Stein)第二個比較重要的論點是,在唐朝譯出的有關 所以神的外貌在六世紀的經典中都有清楚的記載。祂沒有特定的性別,穿著白衣坐在蓮華上,一手持 時期便已出現,並非如白多羅女神是來自於西藏。因為在所有的密教經典中,都企圖將儀式意象化 ·佛母」或佛陀女性化身的密教經典中,同時提到「白衣」與「多羅」,然而兩者是截然不同的。「白 《陀羅尼集》中,而非馬斯培羅(H. Maspero)所說的八世紀經典。因此,此菩薩應該在更早的

色代表開悟的心靈,諸佛菩薩皆由此而生,居住在觀音院中的蓮華部女神之所以都著白衣,因為祂們 羅中,位於觀音院中的三個女神——白處、白身、大明白身,都身著白衣,所以都可稱為「白衣」。白 與早先「白衣」持著蓮華與瓶子沉思的形象大不相同。使這個問題更加複雜的情況是,在胎藏界曼荼

也與「白身」不同,「白身」與「多羅」及其他神環繞在坐於普陀洛迦山上的不空羂索觀音的四周。

有些經典形容「白衣」坐在蓮華上,垂下的左手拿著套索,舉起的右手拿著《般若波羅蜜多經》,這

### 參考書目】

是諸佛菩薩的「母親」。

Sangren, P. Steven. 1983. "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the 'Eternal

Mother'." Signs: Journal of Wowen in Culture and Society. 9, 11:4-25.

Cabezon Jose Ignacio. 1992. "Mother Wisdom, Father Love Gender-Based Imagery in Mahayana Buddhist

Thought." 181-199. in *Buddhism, Sexuality, and Gender*. Edited by Jose Ignacio Cabezon Albany, N.Y.: State of New York University Press.

Conze, Edward. tr. 1973. The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary. Berkeley: Four Seasons Founation.

Mintum Leigh 1993. Sita's Daughters: Coming out of Purdah. Oxford and New York: Oxford University Press.

Cantarella Eva 1987. Pabdira's Daugheters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiguity.

Translated by Maureen B. Faltimore: Johns Hopkins University Press.

Ch'en Kenneth K.S. 1964. Buddhism in China: A Historical Survey. Princeton: Princeton University Press.

Reed Barbara E. 1992. "The Gender Symbolism of Kuan-yin Bodhisattva." In *Buddhism Sexuality, and Gender*. edited by Jose Ignacio Cabezon 159-180. Albany: The Sate University of New York Press.

Mann, Susan. 1997. Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century. (Stanford: University Press.)

Bercholz, Samnel and Sherab Chodzin Kohn, eds, 1993. Entering the Stream: An Introduction to the Budda and His Teachings. (Boston: Shambhala)

Stein Rolf A. 1986. "Avolokiteśvara / Kouan-yin, un exemple de transformation d'un dieu en déesse." *Cahiers d'Extrême-Asie*, no.2: 17-77.

