

論阿嵯耶觀音出現的時間和原因

侯沖

上海師範大學哲學學院教授

摘要

1998年筆者撰文否定當時已近乎成學界共識的「滇密」或「白密」，但未討論被認為是「滇密」（「白密」）主要神祇的阿嵯耶觀音。筆者在2001年撰寫「七至九世紀唐代佛教及佛教藝術國際會議」參會論文過程中對雲南地方史料的認識，以及通過參會確定阿嵯耶觀音的源頭是東南亞觀音，於2002年撰文指出《南詔圖傳》和阿嵯耶觀音與南詔民族意識、王權意識有密切關係，阿嵯耶觀音像極可能來自占婆。筆者這一看法得到其他相關研究者的認同。但其他相關研究者對阿嵯耶觀音出現時間和原因的理解，尚可再作細化。本文指出阿嵯耶觀音的出現，是隆舜在位（877—897）期間，南詔為了爭得與其國力相當政治地位，在建構足以抗衡漢文化的文化體系時，新創造出來的「洋」菩薩。根據對阿嵯耶觀音的研究，同樣可以否定所謂「滇密」或「白密」的存在。

關鍵字：阿嵯耶觀音、南詔圖傳、隆舜、滇密、白密

On The Emerge Time of Acuoye Guanyin and the Cause

Hou Chong

Professor of Institute of Chinese Traditional Thoughts, Shanghai
Normal University

Abstract

In 1998, I wrote an article to negative "Dian Mi" (Yunnanese Esoteric Buddhism) or "Bai Mi" (Esoteric Buddhism of Bai Nationality) that had nearly academic consensus, but did not discuss Acuoye Guanyin who was considered to be the main gods of "Dian Mi" ("Bai Mi"). Basing the understanding of Yunnan local historical material during the process of writing the paper for "7~9 century Tang Dynasty Buddhism and Buddhist Art International Conference" in 2001, and by taking part in the Conference, I found the source of Acuoye Guanyin is Southeast Asia Guanyin. In 2002, I indicated that "The Illustrated History of Nanzhao" and Acuoye Guanyin is close with Nanzhao National Consciousness and Kingship Consciousness, the Image of Acuoye Guanyin is likely to come from Champa. Other related researchers agree with this view. But they think that the emerging time of Acuoye Guanyin can be further refined. This paper points out that Acuoye Guanyin appear in Longshun reign (877–897) during the period of nanzhao competing for power with considerable political status. In order to contend with Han culture cultural system, Nanzhao created a new "imported" bodhisattva. According to the research of Acuoye Guanyin, can also deny the so-called "Dian Mi" or "Bai Mi" existence.

Keywords: Acuoye Guanyin, The Illustrated History of Nan Zhao Kingdom, Longshun, Dian Mi (Yunnanese Esoteric Buddhism), Bai Mi (Esoteric Buddhism of Bai Nationality)



不論名稱、形象特徵還是相關記載，阿嵯耶觀音都是雲南獨有的。20世紀末以降，阿嵯耶觀音研究有了顯著的進展，但對於阿嵯耶觀音出現的時間和原因，仍有進一步探討的必要。本文回顧個人阿嵯耶觀音的研究歷程和相關他人研究成果，指出阿嵯耶觀音出現的時間是南詔第十二代國王隆舜時期，它是南詔力圖爭得與其國力相當政治地位，建構足以抗衡漢文化的文化體系時創造出來的「洋」菩薩。

一、個人阿嵯耶觀音的研究歷程

20世紀80年代以降，有學者把南詔大理時期的雲南佛教籠統地稱為「滇密」或「白密」。在他們看來，所謂「滇密」（「白密」），是指七世紀後通過滇緬古道（又稱「南方絲綢之路」）傳入雲南，以大理一帶為中心形成的一個與漢密、藏密並稱的密教傳承體系，在雲南被稱為「阿闍梨教」或「阿吒力教」。阿嵯耶觀音則是「滇密」或「白密」的神祇之一。表面上看，阿嵯耶觀音不論是名稱還是造像風格都具有雲南特點，值得關注。而且有關阿嵯耶觀音的文獻和實物，如南詔後期成稿的《南詔圖傳》、大理國時期雕造的阿嵯耶觀音造像以及明清雲南地方文獻，似乎也能支持這一說法。但是，筆者在1998年撰文指出，當時已近乎成為學術界共識的「滇密」，以及有專著正在出版中的「白密」，並不存在。

支持筆者否定「滇密」（「白密」）說的基礎，一是以《白古通記》為核心對雲南地方史料的重新研究，發現「阿吒力」一詞明代以前並未出現，不少雲南地方文獻並不可信，而「阿闍梨教」則缺乏直接的文獻依據；二是查閱了大理鳳儀北湯天經卷縮微膠片，對之有了切實的認識，發現它們大都是傳自漢地的顯密佛典，其中並未發現直接傳自印度者，即使有包括雲南成份的經典，其直接源頭仍能看出與漢地有密切關係；三是在民間搜集到數種大型的阿吒力教經典，通過整理研究，知道它們是明初朱元璋將佛教三分為禪、講、教後，傳入

雲南的瑜伽教僧所用經典。¹ 當然，受認識所限，對於此前被用來作為「滇密」（「白密」）論依據之一的阿嵯耶觀音，該文並未探討。

2001年底，筆者應新加坡國立大學古正美教授之邀，參加「七至九世紀唐代佛教及佛教藝術國際會議」，並在2001年11月提交了題為《南詔觀音佛王信仰的確立及其影響》的參會論文。這篇論文的觀點未必為諸多研究者所認同，但筆者在撰寫這篇論文過程中的感受，以及參與會議後得出的認識，則在一定程度上對此後的雲南觀音尤其是阿嵯耶觀音信仰研究產生了影響。因為正是通過完成這篇論文，筆者發現《南詔圖傳》就是「白族心史」的前史，在記載史事的時候存在杜撰甚至編撰史事的情況，與正史記載恰相對立。尤其是朱提旺教授在會議中演示的東南亞觀音造像圖片以及他此前出版的著作²，讓筆者知道了阿嵯耶觀音的直接源頭，是東南亞而不是《南詔圖傳》所說的印度。

此前向達先生曾經指出，研究南詔的歷史，有來源不同的兩種史料。第一種如《蠻書》一樣，是唐朝方面出使的行人及戍邊的官吏，根據目識親覽詢問搜訪所得編纂的材料。第二種是根據雲南古代民族的歷史傳說，加以翻譯和改編而成。研究南詔的歷史，對於南詔史史料的兩種類型必須有明確的認識，否則就難以作出正確的判斷。³ 筆者因撰寫「七至九世紀唐代佛教及佛教藝術國際會議」參會論文，發現向達先生對南詔史料的分類，是可信從的。如果我們將《南詔圖傳》以及受其影響出現的阿嵯耶觀音造像、梵僧造像、《白古通記》和「白古通」系雲南地方史料作為同一類，將正史以及未受《南詔圖傳》和《白古通記》影響的著作作為另一類，會發現它們是相互對立的兩類史料。對這兩類史料的態度，決定了不同的研究結論。將《南

¹ 侯沖：〈中國有無「滇密」探討〉，《中國佛學》，第1卷第1期，第245—265頁。

² Nandana Chutiwongs，Avalokitesvara “Luck of Yunnan”，*The iconography of Avalokitesvara in mainland South East Asia*，Leiden，1984，p479.

³ 向達：《唐代長安與西域文明》（北京：三聯書店，1957年），第180—187頁。

詔圖傳》等作為信史，顯然會承認或認可「滇密」（「白密」）的存在；反之則會對「滇密」（「白密」）說持懷疑或否定態度。

雖然筆者希望將自己當時對《南詔圖傳》的認識，作為前言寫入2002年出版的《白族心史》，指出《南詔圖傳》可稱作「前『白族心史』」，但受篇幅所限，這一願望未能實現。故除與相關學者交流時經常提及外，也在2002年7月完成的《宗教與白族民族意識》一文中指出：

南詔文化可以說就是漢文化，在南詔流傳的佛教，主要是從內地傳入雲南的漢地佛教。但是，南詔受漢文化影響民族的民族意識覺醒後，為了要顯示自己的獨立性和自主性，便有意無意地對漢文化採取排斥、回避、淡化的態度。所以南詔國王隆舜「自號大封人」、「自號摩訶羅嵯耶」，使用「摩訶羅嵯土輪王擔界謙賤四方請為一家」這個名號時，幾乎看不出南詔與漢地的關係。又如《南詔圖傳·文字卷》所錄中興二年（898）敕文開首即說：「大封民國聖教興行，其來有上，或從胡、梵而至，或於蕃、漢而來。」在表明佛教傳入南詔的路線有西域、印度、西藏和漢地四條的時候，將漢地放在最末，有意淡化漢地的影響。《南詔圖傳·圖畫卷》上隆舜和李忙求等人則不著漢裝，衣著身飾都表現出對東南亞文化傳統的認同。

為便於回避、淡化南詔受漢文化影響及信奉漢地佛教，南詔在確立觀音佛王信仰的同時，還引入了可能是世隆東征西討、四處擴張時期攻克交趾並到達占婆邊境時獲得的觀音造像，稱之為阿嵯耶觀音，並將其與梵僧聯繫起來，作為授記細奴羅建立南詔國以及此後在南詔各地傳播佛教的重要角色。這無疑就是現存東南亞地區的觀音造像與雲南阿嵯耶觀音造像在體態、頭

飾、珠飾、裝束等方面存在相當多共性的原因。當然，正像南詔觀音佛王信仰的確立有其特色一樣，雲南的阿嵯耶觀音造像儘管源於東南亞甚至可能就是占婆的觀音造像，但由於雲南佛教與東南亞的關係嚴格地說並不密切，南詔確立阿嵯耶觀音佛王信仰，只是在形式上借用東南亞的觀音，並沒有從根本上對東南亞觀音造像的象徵功能有確切的了知，所以一開始鑄造這一類觀音像時就存在曲解的現象，從而為後世留下了極具雲南特色的阿嵯耶觀音像。⁴

當然，由於該文不是專門討論阿嵯耶觀音的文章，所以關注者不多。雖然《南詔觀音佛王信仰的確立及其影響》一文正式發表時間稍晚⁵，但筆者這一階段對《南詔圖傳》和阿嵯耶觀音與南詔民族意識關係的認識，以及指出阿嵯耶觀音像極可能來自占婆的看法，仍然對其他學者產生了一定的影響。

二、其他與筆者研究相關的成果

數名學者在與筆者的交往中，知道了筆者的觀點，他們回應、採納了筆者對《南詔圖傳》和阿嵯耶觀音的意見，並分別撰文展開了討論。這些文章中，不難看出受筆者觀點影響的痕跡。

最先作出回應的是中國社科院世界宗教所的羅炤先生。他在2002年10月開始撰寫，2003年訂稿的《大理崇聖寺千尋塔與建極大鐘之密教圖像—兼談〈南詔圖傳〉對歷史的篡改》一文中，指出建極大鐘鑄成二十七年之後繪成的《南詔圖傳》，「雖然極其詳盡地繪畫、敘述

⁴ 海峽兩岸「宗教文化與民族發展」學術研討會論文，2002年8月，雲南昆明。後收入牟鍾鑒主編《宗教與民族》第2輯（宗教文化出版社，2003年），第110頁。

⁵ 侯沖：〈南詔觀音佛王信仰的確立及其影響〉，趙懷仁主編，《大理民族文化論叢》第一輯（北京：民族出版社，2004年），第149—195頁；古正美主編，《唐代佛教與佛教藝術》（新竹：覺風佛教藝術文化基金會，2006年），第85—119頁。

了南詔佛教的早期歷史，卻不願意留下一絲一毫漢地佛教的痕跡」⁶。而始見於《南詔圖傳》的「南詔的阿嵯耶觀音像應當來自安南或其南鄰地區，時間約當南詔佔領安南的西元862—865年期間」⁷。對於《南詔圖傳》將「梵僧」與觀音菩薩像相聯的原因，他解釋說：

唐大中十三年（西元859年），南詔王勸豐祐卒，子世隆繼位，始稱皇帝，國號大禮，改元建極，與唐朝絕交。第二年，南詔入侵安南，首次攻陷交趾。第三年，南詔入侵廣西邕州和川南邕州、邛崐關等地。世隆在位期間，與唐朝在安南、廣西、四川戰爭不斷，崇聖寺建極大鐘和彌渡鐵柱都是在這一時期鑄成。這是南詔與唐朝平起平坐的時代，南詔在政治上完全脫離了唐朝的影響而獨立。「梵僧六化」蒙舍的故事及阿嵯耶觀音像進入南詔，大約都是在世隆時期（西元860—878年在位）出現的。世隆與唐朝絕交，登皇帝位，國力日強，國土不斷擴張，而此時唐朝兵變不斷，國力日衰，裘甫、龐勳、王仙芝、黃巢相繼起義，吐蕃又處於分崩離析的破敗狀態，只有南詔正在上升勢頭之中。處於這樣有利的政治、軍事、外交地位，南詔需要徹底割斷與唐朝在歷史與文化方面的臍帶。只有斬斷與唐朝的歷史文化聯繫，南詔才能獲得精神上的完全獨立。在這樣的歷史背景之下，以「梵僧」取代漢僧，把安南（或其南鄰）的新式觀音菩薩像作為崇拜對象，取代老式的漢地佛像，便是必要而且自然的事情。出於對「梵僧」和南方觀音像的上述雙重需要，阿嵯耶觀音這樣一個奇怪的菩薩名稱便在南詔組裝成功了。⁸

⁶ 羅炤：〈大理崇聖寺千尋塔與建極大鐘之密教圖像——兼談《南詔圖傳》對歷史的篡改〉，《藝術史研究》第5輯（中山大學出版社，2003年），第281頁。

⁷ 羅炤：〈大理崇聖寺千尋塔與建極大鐘之密教圖像——兼談《南詔圖傳》對歷史的篡改〉，《藝術史研究》第5輯，第286頁。

其次是傅雲仙博士在其2005年完成的博士論文中，回應了筆者的觀點。她通過阿嵯耶觀音像與東南亞觀音像的比較：

證明阿嵯耶觀音造型及風格與東南亞觀音造型和風格完全一致，阿嵯耶觀音像原型來源於東南亞，具體說是來自占婆。源於東南亞的觀音像為何成為南詔國最重要的神像了呢？這就涉及到南詔與唐王朝的關係，在與唐王朝的長期交往中，一方面，南詔的民族意識、王權意識逐漸覺醒，其獨立性、自主性日益彰顯；另一方面，南詔受中原「夷夏之辨」影響，民族自尊心受到極大傷害，開始有意識回避、淡化、排斥漢文化。來自東南亞的阿嵯耶觀音像正好成為其表露心跡的具體表現形式。⁹

阿嵯耶觀音信仰是南詔國為了顯示其獨立自主的精神；是其民族意識、王權意識精神的象徵。而且，阿嵯耶觀音信仰對後世產生了深遠的影響，明初成書的《白古通記》就是其影響下的又一再現白族民族意識精神的產物。¹⁰

傅雲仙此文觀點除被楊玉蓮《白族信仰阿嵯耶觀音始因初探》¹¹綜合吸收外，也影響了下文要介紹的朴城軍的博士論文。

再次是朴城軍2008年在其博士學位論文中的回應。他說：

南詔與漢地關係密切，而且向來以華化為榮，奉唐正朔，存漢

⁸ 羅炤：〈大理崇聖寺千尋塔與建極大鐘之密教圖像——兼談《南詔圖傳》對歷史的篡改〉，《藝術史研究》第5輯，第286頁。

⁹ 傅雲仙：《阿嵯耶觀音造像研究》（南京藝術學院博士論文，2005年4月），《論文摘要》。

¹⁰ 傅雲仙：《阿嵯耶觀音造像研究》，《論文摘要》。

¹¹ 楊玉蓮：〈白族信仰阿嵯耶觀音始因初探〉，《大理文化》2009年第1期。

正統，「不讀非聖之書，嘗學字人之術」。隨著南詔不斷強盛以及漢化程度的深入，南詔的自我意識日益膨脹，其獨立意識和民族意識逐漸覺醒，如貞元之盟後豐祐、世隆和隆舜要與唐王朝稱兄弟而不稱臣就是明證。受中原尊華貶夷的夷夏之辨的影響，如稱南詔為「蠻子」、「鳥獸之民」等，南詔的民族自尊心受到傷害，開始對漢文化採取淡化、抵制的態度。從世隆的稱帝、改元建極、自號「大禮國」就可以看出其志在獨高的心態。隆舜大肆崇拜「借來」的「阿嵯耶觀音」，並將其與「梵僧」聯繫起來，作為授記南詔建國和初傳南詔佛教的重要角色，大造其像，還在巍山城東約三華里的東山支脈的山麓上，建有「嵯耶廟」。……其目的在於借用這一外來形式表明南詔的佛教、文化淵源與漢地無關。這種思想在隆舜之子舜化貞（897—902）于中興二年（898）命王奉宗、張順製作的《南詔圖傳》中得到了完整的體現。《南詔圖傳·文字卷》錄中興二年敕（敕）文曰：「大封民國聖教興行，其來有上，或從胡、梵而至，或於蕃、漢而來，棄（奕）代相傳，敬仰無異。」大量事實已充分驗證，漢系文化，包括漢地佛教為南詔的文化母體，但《南詔圖傳·文字卷》卻將對南詔佛教影響不大的「胡」、「梵」、「蕃」置於前，有意抬高它們的地位，反而將對其有著重要影響的漢地佛教置於末端，明顯是在淡化漢文化。而且，對阿嵯耶觀音也大加頌揚，敕文曰：「大矣哉！阿嵯耶觀音之妙用也！威力罕測，變現難思，運慈悲而導誘迷途，施權化而拯濟含識。」《南詔圖傳》把阿嵯耶觀音說成是化現為梵僧，來到洱海授記南詔立國，而完全漠視南詔是在唐王朝的扶持下最終得以立國，南詔以漢文化和漢地佛教為主體以及阿嵯耶觀音是在西元897年或其前不久才實際出現于南詔等事實。「顯然，《南詔圖傳》是南詔統治者有意圖而作，是對南詔歷史及佛教史的有意篡改和偽造。這樣的篡改與

偽造歷史，稍有南詔歷史常識的人都能看得出來。」南詔之所以這樣做就是要徹底消除與唐朝的歷史文化關係，獲得精神上的完全獨立。因而南詔別求新聲於異邦，用東南亞風格的新式阿嵯耶觀音像，代替以往的漢地佛像加以崇拜。¹²

阿嵯耶觀音像代表的是南詔晚期南詔的一種地方民族精神，是南詔統治者對中原王朝對其歧視及不平等待遇的不滿而做出的貶華或自尊自高的舉措，是世隆對「華化」作出的逆反舉動。對於南詔統治者而言，阿嵯耶觀音代表的是王室意志，是其自主性與獨立性的表現，因而極力推崇對阿嵯耶觀音的信仰和崇拜。¹³

最後當推李玉珉教授2009年的回應。她結合圖像資料，梳理相關史料後指出：

九世紀時，南詔國勢鼎盛，民族意識覺醒。此時南詔一方面創造出觀音授記的佛教神話，再方面又以中南半島的觀音像，作為該國特有的阿嵯耶觀音像的母本。這些作為不外是想和唐朝作一個區隔，強調南詔不再是唐朝的臣屬，而是一個獨立自主的國家，具有自己的文化特色。¹⁴

豐祐時期，南詔國勢日強……隨著國勢日強，民族意識抬頭，為了要表示南詔王室的威權與統治的合法性，豐祐就在早期普門品觀音的信仰基礎上，創造出阿嵯耶觀音化為梵僧，授記蒙

¹² 朴城軍：《南詔大理國觀音造像研究》（中央美術學術，2008屆博士學位論文，2008年6月），第74—75頁。

¹³ 朴城軍：《南詔大理國觀音造像研究》，第76頁。

¹⁴ 李玉珉：〈阿嵯耶觀音菩薩考〉，《故宮學術季刊》第27卷第1期，2009年，第35頁。

氏，王權天授的佛教神話。並且為切斷與唐朝的關係，其又以中南半島的觀音像作為母本，製作出蒼洱地區獨有的阿嵯耶觀音像。自此以後，南詔王室代代欽崇阿嵯耶觀音。隆舜不但改元「嵯耶」，在尋得阿嵯耶觀音聖像後，信仰更加堅定。舜化貞誓欲加心供養，圖像留形，因此于中興二年敕令臣屬繪製《南詔圖傳》。¹⁵

在現存的阿嵯耶觀音圖像裏，並未發現任何密教的色彩，所以阿嵯耶觀音的信仰應不屬於密教一系。¹⁶

這些成果認同三個觀點，一是阿嵯耶觀音像來自東南亞，二是《南詔圖傳》有明顯的排斥、回避和淡化漢文化的傾向，或試圖隔斷南詔與漢文化的關係，三是《南詔圖傳》和阿嵯耶觀音的出現，與南詔地位意識、民族意識有關。這三點均與筆者在此前的認識相近。本文需要作進一步補充說明的，是阿嵯耶觀音出現的時間和原因。

三、阿嵯耶觀音出現的時間和原因

關於阿嵯耶觀音在雲南出現的時間，李玉珉教授認為是九世紀的豐祐時期（？－859），羅炤先生認為「南詔的阿嵯耶觀音像應當來自安南或其南鄰地區，時間約當南詔佔領安南的西元862－865年期間」¹⁷，都認為是世隆在位時，在九世紀中葉。不過，如果結合南詔與唐往來的相關史料，可以發現阿嵯耶觀音出現的時間並未有如此之早。而阿嵯耶觀音出現的背景，則顯然是南詔建構一個讓自己可以與

¹⁵ 李玉珉：〈阿嵯耶觀音菩薩考〉，《故宮學術季刊》第27卷第1期，2009年，第39－40頁。

¹⁶ 李玉珉：〈阿嵯耶觀音菩薩考〉，《故宮學術季刊》第27卷第1期，2009年，第40頁。

¹⁷ 羅炤：〈大理崇聖寺千尋塔與建極大鐘之密教圖像——兼談《南詔圖傳》對歷史的篡改〉，《藝術史研究》第5輯，第286頁。

唐中央抗衡的文化體系。

（一）阿嵯耶觀音出現的時間

首先，不能確定豐祐時期阿嵯耶觀音已經出現。雖然《南詔圖傳》文字卷稱保和昭德（成）皇帝勸豐祐（824—859年在位）時已尊崇阿嵯耶觀音，「號曰建國聖源阿嵯耶觀音」¹⁸，但正如《南詔圖傳》文字卷所說，隆舜時才得到阿嵯耶觀音真形，勸豐祐時尚無阿嵯耶觀音像，無從尊奉。另外，歷史上南詔對唐中央的態度可謂前恭後倨，前後態度變化的時間節點，是勸豐祐之死。在貞元之盟及其前，雲南地方一直親和華夏，甘為唐臣，以華化為榮。如《南詔德化碑》稱南詔王閣羅風「不讀非聖之書，嘗學字人之術」¹⁹，異牟尋稱「異牟尋世為唐臣……曾祖有寵先帝，後嗣率蒙襲王，人知禮樂，本唐風化」²⁰，「右異牟尋，乃祖乃父，忠赤附漢」²¹。勸豐祐「慕中國，不肯連父名」²²，除與唐中央保持友好往來外，還於大和三年（829）派屬下王嵯巔攻陷成都，「將還，乃掠子女工技數萬引而南」²³，「南詔自是工文織，與中國埒」²⁴表明他嚮往和傾慕漢文化，仍然以唐中央為核心，並試圖在各方面都與中國相當，故找不到他尊崇與漢無直接關聯的阿嵯耶觀音的理由。

其次，雖然南詔與唐中央關係在勸豐祐死後有了變化，但至少世隆在位時，仍然沒有出現阿嵯耶觀音的理由。

¹⁸ 李霖燦：《南詔大理國新資料的綜合研究》（台北：國立故宮博物院，1982年），第150頁。

¹⁹ 汪寧生：《雲南考古》（增訂本）（昆明：雲南人民出版社，1992年），第157頁。

²⁰ 袁任遠、趙鴻昌：《唐文雲南史料輯抄》（昆明：雲南人民出版社，1989年），第109頁。

²¹ 袁任遠、趙鴻昌：《唐文雲南史料輯抄》，第110頁。

²² 王忠：《新唐書南詔傳箋證》（北京：中華書局，1963年），第77頁。

²³ 王忠：《新唐書南詔傳箋證》，第78頁。

²⁴ 王忠：《新唐書南詔傳箋證》，第78頁。

勸豐祐死後，其子繼位，自稱「世隆」。由於犯了唐諱，所以唐朝既沒有像以前一樣遣使祭吊，也沒有按從前的慣例冊封世隆為雲南王。唐朝的這一不作為和禮節上對南詔的不尊重，對有強大國力的南詔衝擊甚大。世隆「恚朝廷不吊恤；又詔書乃賜故王。以草具進使者而遣。遂僭稱皇帝，建元建極，自號大禮國。」²⁵ 改王稱皇帝，改元建極，自號大禮，可看出其頗自高。

儘管如此，世隆仍試圖改變南詔與唐中央的關係，只不過希望地位有所提昇而已。他一方面是武力打擊唐朝。在「懿宗以其名近玄宗嫌諱，絕朝貢」²⁶ 後，「再入安南邕管，一破黔州，四盜西川」²⁷，對唐採取敵對不合作的態度。「天子數遣使至其境，酋龍不肯拜，使者遂絕」²⁸。另一方面，當僧人景仙到雲南定盟時，世隆因信佛教而「與其下迎謁且拜，乃定盟而還。遣清平官酋望趙宗政、質子三十八朝乞盟，請為兄弟若舅甥」²⁹，希望改變低下的地位。

據說世隆攻打四川時得到一觀音，回國後造易長觀音像。³⁰ 這是文獻記載南詔造觀音像的開端，但所造不是阿嵯耶觀音像。由崇聖寺建極大鐘可以看出，世隆在位期間仍然希望改變與唐的關係，他雖然自高，但沒有自己的發明創造。所以同樣找不到這一時期出現阿嵯耶觀音的理由。

第三，阿嵯耶觀音當出現在隆舜在位（877–897）期間。與世隆自高並試圖改變低下的地位不同，隆舜繼位後，對國號和年號作了特

²⁵ 王忠：《新唐書南詔傳箋證》，第83頁。

²⁶ 王忠：《新唐書南詔傳箋證》，第83頁。

²⁷ 葛兆光選編：《學術薪火：三十年代清華大學人文社會學科畢業生論文選》（長沙：湖南教育出版社，1998年），第105頁。

²⁸ 王忠：《新唐書南詔傳箋證》，第112頁。

²⁹ 王忠：《新唐書南詔傳箋證》，第112頁。

³⁰ 尤中：《僰古通紀淺述校注》，第79頁；李玉珉：〈易長觀世音像考〉，《美術史研究集刊》第21卷，第67–88頁。

別的改動，改得讓人陌生。首先是改國號鶴拓³¹，又號大封民國³²。另外，根據《南詔圖傳》文字卷等阿嵯耶觀音相關文獻的記載，隆舜還有其他一系列相關的舉動，如「以兼金鑄阿嵯耶觀音」³³，「自號摩訶羅嵯耶」³⁴，並改年號嵯耶。稱「摩訶羅嵯土輪王擔界謙賤四方請為一家」³⁵。這是其子舜化貞繼位後，在中興二年繪成《南詔圖傳》，對阿嵯耶觀音及其造像作系統表現的基礎。阿嵯耶觀音在隆舜時才出現，與隆舜當時所採取的系列政治措施相對應。

總上可知，阿嵯耶觀音出現的時間是南詔第十二代國王隆舜在位期間。當然，如果梳理阿嵯耶觀音出現的原因，對這一問題可以有更明晰的理解。

（二）阿嵯耶觀音出現的原因

受世隆的影響，隆舜在與唐王朝交往過程中，亦試圖改變南詔與唐中央舊有關係的格局，在與唐交往過程中，派人持牒文而無表文，且牒內稱弟不稱臣。據稱徐雲虔到南詔時，隆舜派人對徐雲虔解釋說：「貴府牒欲使驃信稱臣，奉表、貢方物。驃信已遣人自西川入唐，與唐約為兄弟，不則舅甥。夫兄弟舅甥，書幣而已，何表、貢之有？」³⁶ 驃信即君王之意。這裏稱唐中央此前給南詔發牒文，要求南詔驃信向唐中央稱臣，奉表文和上貢本地物產。南詔王後來派人從四川到唐京，希望與唐結為兄弟，不行的話結為舅甥關係。南詔與唐中央結為兄弟或舅甥關係後，只需要書信往來和給普通的禮物就行，不

³¹ 王忠：《新唐書南詔傳箋證》，第1頁。

³² 「大封民國」，《新唐書》記作「自號大封人」（《新唐書南詔傳箋證》第114頁）。避李世民諱而改。參見王叔武：《雲南古佚書鈔》（昆明：雲南人民出版社，1996年），第39頁。參見王吉林《唐代南詔與李唐關係之研究》（臺北：臺灣商務印書館，1976年），第426頁。

³³ 尤中：《僰古通紀淺述校注》，第81頁。

³⁴ 尤中：《僰古通紀淺述校注》，第81頁。

³⁵ 李霖燦：《南詔大理國新資料的綜合研究》，第137頁。

³⁶ 王叔武：《雲南古佚書鈔》，第39—40頁。

需要奉表文和上貢地方物產。

但是，徐雲虔的話回絕了隆舜的念想。徐雲虔說：「驃信既欲為弟，為甥，驃信，景莊之子，景莊豈無兄弟，于驃信為諸父；驃信為君，則諸父皆稱臣，況弟與甥乎？且驃信之先，由大唐之命，得合六詔為一，恩德深厚；中間小忿，罪在邊鄙。今驃信欲修舊好，豈可違祖宗之故事乎？順祖考，孝也；事大國，義也；息戰爭，仁也；審名分，禮也。四者，皆令德也，可不勉乎！」³⁷ 意思是，南詔君王欲與唐王室結為兄弟或舅甥關係，當時的南詔王隆舜，是景莊皇帝世隆的兒子，雖然景莊皇帝的兄弟，都是隆舜的父輩，但由於隆舜是君王，所以景莊皇帝的兄弟，都向隆舜稱臣；隆舜的兄弟或舅甥，也向隆舜稱臣。同樣的道理，南詔王即使與唐中央結為兄弟或舅甥關係，同樣要向唐稱臣。更何況南詔最初是由於得到唐中央的支援，才合六詔為一，唐對南詔有深厚的恩德；即使中間有過小摩擦，責任也在南詔。現在南詔希望像以前與唐中央修好，就不應違背祖宗尊事唐中央的傳統。順從祖宗的所作所為是孝，尊事大國是義，停止戰爭是仁，弄明白名分是禮，這四個方面，都是不能不鼓勵的美德。

徐雲虔的話，開啟了阿嵯耶觀音在南詔後期出現之門。我們知道，在中國傳統文化中，人們一直以文野辨夷夏，或以文野作為區分夷夏的標準，並認為文野後天可變。³⁸ 南詔由於地處邊遠，文教不興，遂一直被列為南蠻之列。南詔建立後，通過對漢文化的學習，異牟尋時南詔已自稱「人知禮樂，本唐風化」，世隆出於對自己地位的肯定，曾經使用了漢語中比較極致的辭彙「大禮」、「建極」等表達自己的意圖，可以證明異牟尋此前所言不虛。但是，在南詔國力強大，試圖改變以往臣服唐中央的地位，希望與唐相等視時，卻遭到了徐雲虔致命的一擊。因為按照徐雲虔的說法，在儒家禮樂思想中，按

³⁷ 王叔武：《雲南古佚書鈔》，第40頁。

³⁸ 羅志田：〈夷夏之辨的開放與封閉〉，《中國文化》第14期，1996年。

照《春秋》大義，南詔自從建國親唐、學周孔之禮後，世世代代，永遠都只能「審名分」、「事大國」，向唐奉表、稱臣、貢方物，而不能有任何非份之想。

那麼，南詔如何才能既不對唐俯首稱臣，進表上貢，又不讓唐王朝無法借《春秋》大義或儒家傳統思想打擊自己，並在與唐交往中取得較以前更高的政治地位呢？

由於要求與唐中央「為兄弟若舅甥」依然不能使自己較以前有更高的地位，因此南詔不能像以前一樣以漢文化為理由。諸種證據表明，南詔當時選擇了一條與此前不同的道路，就是在淡化自己曾得唐朝扶持和受漢文化影響的同時，依託可以與漢文化相抗衡的異文化，即印度文化，把南詔文化的源頭，歸於觀音變現的梵僧。於是，在隆舜時期，南詔不僅稱大理號為鶴拓，立國號大封民國，還鑄造了據說是老人根據印度原樣造的阿嵯耶觀音像。

南詔這樣做的目的，一方面是淡化了漢文化的影響，另一方面則強化印度文化與雲南的關係，以建立起一個密切南詔與印度之間關係，而又足以抗衡漢文化的文化體系，從而讓擁有強大國力和政治獨立的南詔，有一個相應的思想文化支持。這無疑就是隆舜和舜化貞時期，像阿嵯耶觀音授記細奴羅、阿嵯耶觀音在南詔境內四處巡化等非漢文化內容得到宣傳，一批與之相對應的「梵名」如「鶴拓」、「大封民國」、「摩訶羅嵯」等出現的背景和原因。

因此，阿嵯耶觀音是南詔後期尤其是南詔國力強盛，試圖與唐中央有大致對等地位，又因文化原因而無法實現時，南詔尋找來抗衡漢文化的新東西。它的意義不在於它是否真實，而在於它不是漢文化的，是「洋」的東西。

四、附論—「滇密」（「白密」）何在？

如果結合世隆時期東征西打，以武力四處劫掠的史實，阿嵯耶觀

音造像的「真身」，極有可能如羅炤後來強調的一樣，是世隆時南詔軍隊攻打安南時帶回雲南的。由於是掠奪所得，所以它只有東南亞觀音的外形，其標誌性的器物已經不為人知。雖然來自東南亞，但它不能被視為雲南佛教傳自東南亞的證據。

阿嵯耶觀南詔末期才出現的原因，與南詔需要一個足以對抗漢文化的思想體系有關。一方面，它有一個近乎梵音，詞義又不易讓人理解的名字，其具體意思至今尚無合理的解釋。另一方面《南詔圖傳》對阿嵯耶觀音像由梵僧所鑄造的表達，訴說的是非真實的歷史，即把東南亞來的觀音說成是印僧傳來。因此，在這裏阿嵯耶這個名詞的意思是什麼其實並不重要，重要的是它不是「漢」或「唐」的，而是由梵僧所造的，是「洋」的。由於有了一系列的洋名和洋背景，南詔就有了一系列與其建國、傳教有關的新說法，南詔不再像以前一樣被說成是得唐支持建國，也不再以漢文化為主體文化。憑藉這些說法，南詔在文化上可以不再受制于漢文化的夷夏之辨，並有了可以與唐中央抗衡的基礎。但有關阿嵯耶的系列說法，都不是真實的歷史，這一點已勿庸置疑。所以在有關南詔的正史中，對此均無記載。

前賢有所謂「史源不清，濁流靡已」之說，其言可信。本文研究阿嵯耶觀音，並不只是為了研究而研究。此前學界有所謂「滇密」（「白密」）之說，認為印度密教從印度直接傳入雲南後，在雲南大理地區形成了獨特的密教，即所謂「滇密」（「白密」）。十餘年前筆者在探討中國有無「滇密」（「白密」）時，由於認識尚不明晰，故有意識地避開了對阿嵯耶觀音的討論。後來隨著各種機緣成熟，知道它來自東南亞，但與之相關的系列資料，又與此前南詔佛教來自漢地形成巨大的反差，從而推究阿嵯耶觀音的出現，與南詔後期地位意識、民族意識有密切關係。這次藉應邀參加「2013第四屆華嚴國際學術研討會」之機，梳理阿嵯耶觀音相關研究成果，明確阿嵯耶觀音出現的時間是南詔第十二代國王隆舜期間，申明它是南詔力圖爭得與其國力相當政治地位，建構足以抗衡漢文化的文化體系時創造出來的

「洋」菩薩。這一認識，同樣可以作為「滇密」（「白密」）說的回應，支持筆者此前對所謂「滇密」（「白密」）的否定。

