

觀音在亞洲

觀音深植亞洲的原因

于君方 著

徐雅慧·王慧蓮 譯

所有南亞、東南亞、東亞的佛教國家，都熟知並禮敬觀音菩薩，在中國、日本、韓國與越南，觀音是特別照顧婦女的慈悲女神；但在斯里蘭卡、東南亞和西藏，觀音都以統治者或宇宙主宰的模樣出現。

觀音信仰遍及亞洲

鄭僧一於一九七六年發表了一篇探討觀音的長文，並以「半個亞洲的信仰」為副標題，由於研究的參考資料是以中國與觀音有關的經典、文學、歷史文獻為主，所以不難了解他在標題中使用「半個亞洲」這個措辭的原因。觀音（觀察聲音者）或是觀世音（察覺世間聲音的人），是從



菩薩的梵文名字「阿縛盧枳低濕伐羅」(Avalokiteśvara) 義譯而來的⁽¹⁾。中國俗諺——「家家觀世音，戶戶阿彌陀」恰如其份地說明了這位救苦菩薩的普受愛戴，在中國的影響下，日本、韓國、越南都沿用了相同的菩薩稱號。當然，觀音信仰不只局限於東亞，它已遍及了整個亞洲。

本世紀後半葉，觀音同樣聞名於美國與歐洲，這歸功於移民入境的佛教大師們與女權主義者。最早抵達美國的佛教大師是二次世界大戰後的日本禪師，一九四九年中國大陸赤化，許多中國僧侶被迫流亡香港、台灣、新加坡與美國等地。同樣地，當一九五九年中共佔領西藏時，大多數的西藏喇嘛逃亡至印度，有一些喇嘛也遷徙到美國。

隨著一九七五年越戰接近尾聲，以及八〇年代來自越南與其他東南亞國家的新移民，美國人開始接觸到有別以往的佛教派別與菩薩的不同名號與身分，這是因為觀音出現在所有佛教傳統中的緣故。同時，深受婦女解放運動鼓舞並有所回應的美國女性主義學者，不是致力於揭開西方男權基督教興起前原有的女神信仰⁽²⁾，就是發現在非西方宗教傳統中的女神信仰。如觀音、度母 (Tara)、時母 (Kali) 與度爾加 (Durga)，同為最受歡迎的女神候選人。因此從這些發展看來，鄭僧一於二十多年前的論點，就顯得過於謙遜了。

當代人將觀音視為一位偉大的女神，是可以理解的，因為大多數的東亞人都是如此看待祂。然而，在印度、西藏、斯里蘭卡或東南亞，觀音卻未曾以女神之姿為人所崇拜，甚至在中國，一開始也不認為觀音是女性，因為十世紀的敦煌壁畫清楚顯示觀音蓄有短鬚⁽³⁾。觀音在中國轉

男成女的獨特現象，理所當然地吸引了學者的注意。儘管我個人最初對這個謎題也有興趣，但是我逐漸覺得這並不是唯一值得關注的問題，觀音的其他特點也一樣具有魅力。舉例來說，為何觀音在佛教界如此受到青睞，不論是在小乘、大乘或是金剛乘佛教傳統影響的國家，都可以發現觀音信仰的蹤跡？

菩薩是發願救度眾生，為了完成這個神聖使命而無限期延長自己進入涅槃的聖者，因而成為大乘與金剛乘佛教徒新的信仰對象，但是早期的小乘信徒只崇敬歷史上的佛陀，且當談到「菩薩」時，是只指在最後覺悟前過去生中的佛。的確，小乘只信仰一位菩薩——過去生的釋迦牟尼佛；而大乘則信仰很多位菩薩，並勸請大眾發起菩提心，這正是大、小二乘的首要區別。假如所有佛教國家都禮敬觀音，那麼這對傳統的看法起了什麼作用呢？

〔觀音信仰深植亞洲的原因〕

至少我想到兩個理由，可以解釋觀音信仰在諸多亞洲國家根深蒂固的原因。

◎觀音持續受到崇拜

第一，從印度佛教早期開始至後期，觀音是佛陀以外持續受到信仰的大菩薩之一。從公元開始的最初幾個世紀，一直到十二世紀佛教在印度銷聲匿跡，觀音始終擁有虔誠的信徒。雖然



新的經典與新的藝術形式隨著時間不斷地發展，而印度既然是佛教的發源地，在印度名聲顯赫的觀音，自然也被其他國家歡迎與接納。

◎佛教並未取代當地原有的信仰

第二個解釋觀音信仰為何能順利在印度本土以外生根萌芽的理由，則牽涉到佛教本身的特性。正如佛教在印度可以與婆羅門教、印度教並存不悖，當它傳入異邦時，也沒有取代當地原有的信仰。

〔觀音在不同文化中的象徵意義〕

在柬埔寨、越南、與爪哇，觀音被稱作「世自在」(Lokesvara)，意味宇宙主宰，在緬甸號為「世主」(Lokanathan)，意味守護世間，在斯里蘭卡稱為「神主」(Natha Deviyō)，而西藏人則喚祂「善視」(Chenresig)。



◎在高棉，觀音被認為是統治者和宇宙主宰。(十三世紀的觀音頭像，高棉出土。圖片提供：于君方)

雖然觀音的名號不曾統一，但是所有南亞、東南亞、東亞的佛教國家，都同樣知曉並禮敬這位菩薩。大士雖然是慈悲的化身，但相異的文化則賦予她／她不同的象徵意義，中國和幾個文化背景與她相關的國家，如日本、韓國與越南，皆視觀音為禪修者的智慧典範，同時也是特別照顧婦女的慈悲女神。但是在斯里蘭卡、東南亞與西藏，觀音跟王室的關係則非常密切（Boisselier 1965, 1970; Monnik 1996; Chaitiwongs 1984; Kapstein 1992, Holt 1991）。因此，國王被神格化，且被塑造成具祛邪能力的神像，而這些神像能保護王室，這樣的信仰便普及了整個東南亞大陸與群島。

◎東南亞——觀音是宇宙主宰

史坦萊·坦比亞（Stanley J. Tambiah）探討在柬埔寨的吉蔑國（Khmer）、越南的占婆國（Champa）及印尼的各王國中，有關印度教、佛教造像的信仰與崇拜。例如柬埔寨真臘時期的波跋摩二世（Bhavavarman II, 636-656）將世自在或宇宙主宰當作是他的神，並且為祂造像，加以崇拜。南越南的占婆國的因陀羅普羅諸王（Indrapura Kings, 約 875-920）也是觀音的忠誠信徒。因陀羅跋摩王二世（King Indravarman II）於西元八七五年建立一座寺廟以供奉觀音，並以混合著他與觀音名字的 Sri Laksmindralokesvara 為這棟建築物命名。（Howard, 1996:233）

除了緬甸以外的所有東南亞國家都擁有信仰「神王」的概念，統治者都被認為是印度教或



佛教的神。眾所皆知的例證是安哥寺 (Angkor Wat) —— 世上規模最宏偉的石構寺廟之一，於十二至十三世紀建於柬埔寨。安哥寺被視為是包含「神王」的諸神居處，這座萬神殿裡合祀有印度教、佛教神祇，以及被奉為神的國王。世自在信仰在闍耶跋摩七世 (Jayavarman VII, 1181-1218) 的統治下達到鼎盛，他在安哥城 (Angkor Thom) 的中央建造巴戎寺 (Bayon)，且訂定佛教為國教。巴戎寺中，聳立著刻有「神王」巨大雕像的高塔，是仿世自在的模樣雕成的。不僅國王本身被視為菩薩的化身，他的第一位夫人闍耶跋闍德昆 (Jayavajadevi) 王后，死後也被鑄成菩薩的脅侍——度母的雕像 (Jessup and Zephrir 1997:304; Bunnag 1984:161; Zwalf 1985:176)。同樣地，十五世紀後的錫蘭國王與十三至十五世紀的前伊斯蘭爪哇國王，都信奉觀音為護祐家國的神祇。

◎ 西藏、雲南白族——統治者是觀音的化身

無獨有偶地，觀音在西藏也被尊為雪國的守護神，兩位享譽盛名的藏土統治者——松贊干布 (死於 649) 與達賴喇嘛，相傳同是觀音的化身。雲南白族在南詔與大理國時期，相當於中國的唐 (618-906)、宋 (960-1279) 兩代，也持有相同的信仰，被稱為阿嵯耶 (Achuoye) 觀音，祂是該國的創立者及皇室的守護神 (Yü 1991, Howard 1996)，白族和與其密切往來的鄰國，因而同樣將觀音作為皇室的象徵。

的確，如後來的大乘及密教經典所呈現的，觀音是宇宙的主宰，也是所有眾生與世界的創造者及拯救者，在一個之前並不存在或可以與之爭衡的環境裡，這種皇室象徵出現是很自然的，因此，很明顯地，觀音並不需要變成女神。但是為何菩薩在中國會與皇室無關？這是不是由於在佛教傳入之前，中國皇權的思想與象徵就已經完全建立完成了，以致於容不下佛教在中國有類似的發展？

◎中國——觀音與皇權無關

中國皇帝經由周代（西元前1122-256）時成立的天命思想得到合法化，他是天子，與天、地鼎足而立，這些概念在漢代時（西元前206至西元220）更進一步演進。在中國歷史上，儒家思想一直主宰著中國人對於皇權的理解，雖然有時某些統治者可能會運用佛法的概念，來使他們的統治合法化，但他們的努力仍然很有限，也無法維持長久。

例如北魏的魏文帝（453-465在位）在雲岡開鑿著名的曇曜五窟（雲岡第十六窟至第二十窟），每一窟中都有一尊大佛，五尊佛是仿照在他之前的五位皇帝（道武帝、明元帝、太武帝、景穆帝、文成帝）的相貌、身形雕刻而成，象徵他希望創造神權統治。女皇帝武則天（684-704在位）自稱是彌勒菩薩，而乾隆皇帝（1736-1795在位）則自稱是文殊菩薩，但除了十九世紀末清代的慈禧太后為了好玩與戲劇化的效果而扮演過觀音外，我不知道還有任何皇帝曾宣稱自己是觀音的化身。



觀音於中國的「轉變」

〔觀音是中國的新神祇〕

另一方面，觀音慈悲普度眾生，發願尋聲救苦，在對象上並無階級、性別或是否具有道德的分別，對中國人來說，這是一種全新而陌生的概念。這位新的神祇不僅能帶來精神的開悟，也能將人從世間的痛苦中拯救出來，不論是施予人物質的享受、善終或死後的拯救。在觀音尚未出現以前，中國本土並沒有任何神祇有這些本領，而且，儘管中國在觀音出現之前也有女神，卻似乎沒有任何一位享有如觀音一般持久不斷的崇拜，因為這些原因，觀音便很順利地填補了中國宗教上如此的真空狀態。



◎觀音慈悲普度眾生，尋聲救苦，對象沒有階級、性別或道德品格之分，對中國人來說，是一種全新而陌生的概念。（圖為宋朝張勝溫所繪《大理國梵像卷》局部，國立故宮博物院藏。圖片提供：于君方）

檢視佛教於漢代之所以能被中國人接受的原因，艾瑞克·左卻（Eric Zürcher）如此解釋：

儘管漢代佛教偶爾（其實是出奇的少）會借用一些儒家與道家的術語，但它最顯著的地方是它的新奇，我們必須推翻佛教被接受是因為在某些方式上與固有傳統一致的觀點，因為佛教引人入勝的地方並非因為它聽起來很熟悉，而是由於它基本上是新鮮的緣故。（1991:291）

左卻提到有關漢代佛教是「新奇的選擇」在這裡是很恰當的。觀音之所以吸引中國人並非因為他／她與任何本土神祇有相似之處，而是因為沒有任何中國神祇像他／她。然而，就如同佛教一樣，觀音在獲得中國人認同以後，中國文化便會為祂塑造出另一種認知與理解的方式。

觀音的中國化因此可以被當作是佛教中國化的一個個案，一個文化可能會被一個外來文化所吸引，但外來文化也無法抗拒由陌生而至熟悉的轉變。在某種意義上，塞德（Said）提到有關一個文化對另一文化的處理與此有關：

就人類的心理而言，抵拒一種無法處理的陌生事物是很自然的，因此所有文化總是傾向於強迫其他文化作轉變，不是接受其他文化原有的一切，而是為了自己的利益，把外來文化變成自己覺得應該是的樣子。（1978:67）

因此，佛教提供了許多國家所需要的象徵與理想，為使自身能適應不同亞洲國家的不同宗



教與文化傳統，佛教演變出新且不同的形式。就漢日佛教而言，天台、華嚴、淨土、禪宗等宗派就是很顯著的例子，雖然奠定它們主要教義與儀式基礎的一些經典，都是從梵文翻譯而來，但各宗派所強調的特殊重點與形式，仍都反映出本國思想與模式的文化價值，研究中國佛教的學者們以「中國化」(sinification)來描述這個過程。(4)

〔觀音因「轉變」而受到中國人的崇拜〕

然而，我較喜歡用「轉變」(transformation)或「熟悉化」(domestication)來描述同樣的現象。我認為這二個語詞特別適合來說明觀音在各國發展的狀況，因為這位菩薩以各種不同身分的呈現而經歷許多轉變，在藝術造像中也有不同的面貌，且導致與中國鄰近的許多亞洲國家也發展出不同的宗教儀式與禮拜方式。在此過程中，菩薩通過「熟悉化」來幫助那些接受她／她的許多國家，因此別的學者研究有關佛教在中國以外的文化地區如何適應的過程中，也採用這個語詞。

例如塔德·路易斯 (Todd Lewis) 在他對尼瓦爾 (Newar) 佛教的觀音 (當地以 Karuṇāyā — 「慈悲幻人」稱之) 信仰研究中，運用了這個觀念，他把「熟悉化」定義為：

這是一種辯證的過程，藉此宗教傳統得以適應一個地區或民族的社會經濟與文化生活。雖然大傳統 (Great Tradition) 為那些追隨著有非凡魅力的宗教創建者的信眾們，提供一個包

括有關正統改造與傳道基準的清楚方向，但該宗教傳統的歷史存亡，卻吊詭地決定於它的「多元性」，以致於後來的皈依者可以有一大套衍生的教義、應變指示及作



◎魚籃觀音來自中國的傳說，在寺院中不會被當成禮拜的對象。（圖為趙孟頫所繪的魚籃觀音，國立故宮博物院藏。圖片提供：于君方）

為模範的民間故事，可作為他們的依據。宗教「熟悉化」的研究是從全體在特殊的時空裡，從傳統展開到「地域性的邏輯」的這一過程中，去尋求證明選擇的基本理由。（1933:150）

觀音是一位有普遍吸引力的偉大菩薩，但祂卻如同前述擁有地方性的特徵。同樣地，當觀音在中國受到廣泛的崇敬時，本土文化傳統的「扶擇」過程造成菩薩在中國的「熟悉化」，使她與某些特別的地方建立了特殊的關係，進而發展出地方性的信仰。

我應該解釋為什麼當提到觀音時，我同時使用陽性與陰性兩種代名詞——他／她，因為觀音



在唐代時被認為是男性，且在造像上也是以男性的形象呈現。然而，大約十一世紀左右或宋代初年，有些信徒曾親眼目睹觀音以女神的形象出現，中國藝術家因此便開始創作女性觀音的形象，而菩薩轉變成女身可能在元代已成為定型。從十五世紀的明代開始，大家普遍把觀音看成是女性，然而，即使在文學與藝術中，觀音是如此呈現，但正統的佛教僧徒仍拒絕承認觀音是女性，在佛教寺院中奉祀的觀音形象，直到今天依然是根據唐代建立的雕像傳統來塑造。例如，在寺院中，人們不會看到白衣觀音或魚籃觀音被當成禮拜的對象，因此寺院中的觀音雕像，便必須延續男性或至多是中性的樣子。清代末年有些獨特的藝術家有時也會為觀音畫上短髭，就像敦煌的觀音形象一般。由於這些原因，總括兩個性別的「他／她」似乎是提到觀音的最好方式，因為即使後來觀音變得女性化，有些人仍認為祂應是男身。

（本期專輯內容節譯自于君方教授所著的《中國的觀音信仰》（*Kuan-Yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara*）一書，文中標題為編者所加。）

【註釋】

- (1) 這些是根據伯頓·華森（Burton Watson）《法華經》（*The Lotus Sutra*. New York: Columbia University Press, 1993）的翻譯。另一方面，里昂·赫維茲（Leon Hurvitz）在他的《妙法蓮華經》（*Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*. New York: Columbia University Press, 1976）中，以「觀音聲拍者」

「察覺世間聲音的人」來說明，這二者都是以五世紀鳩摩羅什所譯的中文本為根據。

- (2) 喬達·樂納 (Gerda Lerner) 的《父權的創始》(*The Creation of Patriarchy*, 1986)，及瑪利加·金伯塔 (Marija Gimbutas) 的《女神的語言》(*The Language of Goddess*, 1989) 就是兩個例子。上述兩本書的問題與隱藏其後的議題，在凱瑟琳·楊 (Katherine K. Young) 的《女神、女權主義者與學者》(*Goddesses, Feminist, and Scholars*) 一書中有很詳盡的探討。
- (3) 觀音清楚蓄有短髻的畫作可以在松本榮一《敦煌畫的研究》發現。例如編號 216 (西元 864) / 編號 98b (西元 943) / 編號 222 (西元 968)。
- (4) 彼得·葛瑞高利 (Peter Gregory) 在他研究宗密而著的《宗密與佛教中國化》(*Tsung-mi and the Sinitification of Buddhism*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.) 一書中，用「中國化」(*Sinitification*) 一詞作為標題。羅伯·夏夫在他的博士論文——《寶藏論與第八世紀的佛教中國化》(*The Treasure Store Treatise and the Sinitification of Buddhism in Eighth-Century China*, Ph.D. dissertation, 1991, University of Michigan.) 中也使用相同的說法。

【參考書目】

- Boisselier J. 1965. "Precisions sur quelques images Khmeres d'Avalokitesvara." *Arts Asiatiques*, XI, 1:75-89.
- Boisselier J. 1970. "Pouvoir royal et symbolisme architectural: Neak Pean et son importance pour la royauté angkorienne." *Arts Asiatiques*, XXI: 91-108.

- Monnika Eleanor. 1996. *Angkor Wat: Time, Space and Kingship*. Honolulu: Hawaii University Press.
- Chutiwongs, Nadana. 1984. *The Iconography of Avalokiteśvara in Mainland Southeast Asia*. Ph. D. diss. Rijksuniversiteit, Leiden.
- Kapstein, Matthew. 1992. "Remarks on the Mani bKa'-bum and the Cult of Avalokiteśvara in Tibet." In *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation*, edited by Steven D. Goodman and Ronald M. Davidson, 57-93. Albany: State University of New York Press.
- Holt, John Clifford. 1991. *Buddha in the Crown: Avalokiteśvara in the Buddhist Traditions of Sri Lanka*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Bunnag Jane. 1984. "The Way of the Monk and the Way of the World: Buddhism in Thailand, Laos and Cambodia." In *The World of Buddhism*, edited by Heinz Bechert and Richard Gombricg, 159-170. London: Thames and Hudson.
- Zwalf, W. ed. 1985. *Buddhism: Art and Faith*. London: The British Museum.
- Yü, Chün-fang. 1991. "Der guanyin-kult in Yunnan. 28-29." In *Der Goldschatz der Drei Pagoden*. Edited by Albert Lutz. Zurich: Museum Rietberg.
- Howard, Aagela F. 1996. "Buddhist Monuments of Yunnan: Eclectic Art of a Frontier Kingdom." 231-245. In *Arts of the Sung and Yuan*. Edited by Maxwell K. Hearn and Judith G. Smith. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Zürcher, Eric. 1991. "A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts." 277-304. In *From Benares to Beijing*:



Essays on Buddhism and Chinese Religion in honour of Prof. Jan Yunhua. Edited by Koichi Shinohara and Gregory Schopen. Oakville: Mosaic Pres.

Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Random House.

Lewis, Todd 1933. "Newar-Tibetan Trade and the Domestication of Simhalasarthabahu Avadana." *History of Religions*. 33, 2: 135-160.

于君方簡介

1 民國二十七年生，河北人。美國哥倫比亞大學哲學博士，現任教於新澤西 (New Jersey) 州立羅格斯 (Rutgers) 大學宗教系，教授佛教與亞洲宗教等課程。一九九九年被選為美國中國宗教教學會副會長。

2 早期興趣偏重宋、明佛教史，寫過蓮池大師的生平及著作，另有多篇有關禪宗清規與公案方面的論文。近十年作有關觀音信仰的研究，所著《中國的觀音信仰》(Kuan-Yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara)，即將由美國哥倫比亞大學出版社出版。

【心田四季】

原來都是「自我」的愛戀

釋見怡

那天在夢中，看見您平靜地躺著，我告訴您：「奶奶，捨離受，就不再痛苦了，我們一起來念『阿彌陀佛』！」於念佛中我醒了。幾天後我得知您往生的訊息，心情出