

## 翻譯近世漢傳觀音菩薩： 從賤斥母親到文化收攝\*

高家萱

國立政治大學宗教研究所博士生

### 摘要

本論文擬從克莉斯蒂娃（Julia Kristeva，1941-）「賤斥母親」的觀點重新閱讀妙善和觀音千手千眼變身的議題。目前的觀音信仰研究多強調女神提供父權、父神無法取代的社會功能，而女神母性、陰性的特質（如慈愛、柔順）又使祂們倍受女性敬拜。事實上，妙善傳說對中國封建父權的孝道有著再社會化和陌生化的文化翻譯（cultural translation）。因此，重新理解出現在第十一世紀後的《香山寶卷》是如何由觀音信仰承載中國儒孝、從分析中國妙善公主捨手眼治父疾是如何在保存觀音菩薩在《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》原型意象的前提下，延伸、杜撰女子抗婚、救父以修行的新社會價值，都有助於當代讀者反省民間流傳的觀音故事，是如何透過未婚女性形象，重新翻譯千手千眼內含賤斥身體的佛教圖像。

**關鍵詞：**賤斥母親、妙善公主、《香山寶卷》、千手千眼、文化翻譯

---

\* 筆者感謝兩位匿名審查委員中肯的建議及提供的資料，更感謝編輯先生的耐心與指正，著實受惠良多。



# Translating Kuan-Yin: From the Abject Mother to the Cultural Inclusiveness

Chia-Hsuan Kao

Doctoral Student, Graduate Institute of Religious Studies, National  
Chengchi University

## Abstract

This essay is to re-read the transformation issue of Princess Miao-shan as a Chinese Kuan-yin (i.e. Avalokiteśvara) from the perspective of the abject mother. The abject mother, according to Julia Kristeva (1941- ), indicates a woman's ambivalent characterization through the ethical confrontations between her selfhood and the patriarchic society, of which involves an intricate re-socializing process when her identity is impacted by a solid belief system, starting from disobeying the arranged marriage to the renewed meaning of filial piety. Kuan-Yin in Hsiang-shan Pao-chüan provides such an image of abject mother, being first as a young daughter vehemently disobeying her father, but later surprisingly and successfully saving the life of her father, by sacrificing her eyes and hands. By perceiving the Chinese-Buddhistic ethical confrontation in the mentioned text as cultural translation, this paper thereby exemplifies Princess Miao-shan to be a figure of abject mother.

**Keywords:** the abject mother, Princess Miao-shan, Hsiang-shan  
Pao-chüan, Avalokiteśvara, cultural translation



## 一、從瑪利信仰到女神信仰

克莉斯蒂娃 (Julia Kristeva, 1941-) 以「賤斥母親」(the abject mother) 一詞說明西方傳統的父權／父神是如何將未婚的處女，納入母性、家內、哺育的親子關係中，而「賤斥」(the abject) 指的是某種狂熱而模糊的反叛，蘊含最脆弱、最古老的昇華，突顯在宗教建構過程中，必定伴隨著某種賤斥的情境。如此，賤斥是一種（佛洛伊德式的）潛意識特有的否定，它使得「一種同時具備防衛、拒絕和昇華轉化的立場能夠發生」。因此，賤斥往往出現行為主體的認同過程中，深具「既激烈又不確定」的滲透性。

依克氏的解釋，母親雖表現母體的欲望，卻是個備受外界壓抑的符號，因為女體的生育力僅能透過合法婚姻關係外現。在西方文化中，從母體的子宮到廚房的爐灶，從聖餐、麵餅到聖杯的圖像，無一不象徵社會化、女性化的身體，但也同時以經血和去污的欲望論述再現（處）女神崇拜內所隱藏的暴力和不安。<sup>1</sup>瑪利同時是童貞、同時是基督之母的位格，安定了基督宗教父神信仰的危機，重新置入的是以基督之母的貞潔和殉教的社會形象。<sup>2</sup>

克倫費爾 (David Crownfield) 也指出基督宗教的父權結構是建立在賤斥女性的前提上，先將原始神話的父親形象轉變成男性身分認同，再將女／母體安置在在痛苦／歡愉、缺乏／豐足、相同／不同的十字路口上。<sup>3</sup>有趣的是，未婚女性不能只認同母親，來保證不被排除

<sup>1</sup> 克莉斯蒂娃 2003，頁 19-20、93-95。

<sup>2</sup> 參見 Kristeva 論文“About Chinese Women”，Moi 1986，頁 145-146。此篇是克氏訪問中國大陸的「田野調查」，認為面對文化他者的西方人，應如何對自身信仰或文化價值再次反思？本文一開始並沒有定義中國女性，倒是常篇幅地討論猶太教（母教）耶和華（Yahweh Eolhim）和基督宗教（子教）如何建立父神權威、增加女性貞節和殉教的傳統、母性象徵和律法的神聖等議題。

<sup>3</sup> Crownfield 1992，頁 57。



在父權結構之外；認同父親角色和權威，以提昇自己在象徵體系上的份量，才能保障未婚女性的身份。<sup>4</sup>因此，未婚的女性在社會角色的選擇上，有著認同和無我的雙重弔詭。進入父權婚姻體制，就要犧牲自由意志；拒絕婚姻，就必得進入女性自殺的時空（female suicide），尋找脫胎換骨的新生命。<sup>5</sup>

就基督宗教文化的內涵而言，賤斥母親道出（處）女神信仰中，內含暴力對暴力的對話。<sup>6</sup>聖母是位「身披日頭、腳踏月亮、頭戴十二星的冠冕」的女戰神，再和地獄惡龍（即魔鬼撒但）作戰時，大地幫助懷有身孕的聖母，因她「守神誠命、為耶穌作見證的」。<sup>7</sup>身為已婚卻還是處女的女性，瑪利保障的是人子純潔的人格和神格；在她的雙手和眼眸中，銘刻的是童貞和婚姻的衝突性。不過，基督宗教體制下，父神還是大於聖母，而母性、陰性特質的神格也不能保證絕對的救贖。

部分女性神學家還指出，一神神學賦予男體特權可以回溯到早期基督教教父的性別意識。陸捨（Rosemary Ruether）在“Mysogynism and Virginal Feminism in the Father of the Church”就表示，「奧斯丁（St. Augustine）相信男性就足以證明上帝的肖像，而女性只有在身為男性助手時才有上帝的肖像」，她用女性主義式的詮釋表示：

對奧斯丁而言，女性代表身體，男人代表心靈，這在神學

<sup>4</sup> 此為佛洛伊德以陽具欽羨（penis envy）和閹割恐懼（fear of castration）所詮釋出的小女孩和小男孩的深層心理。克莉絲蒂娃認為瑪利信仰實側重瑪利和教會的關係，讀者可輕易分析殉教／捨身和大愛／慈悲的原型意義，但此神學論述過於單調、粗糙，因為其中缺少其他女性的關係或女性集體意識的建構（見“Stabat Mater”一文，Moi 1986，頁 177-179）。因此克氏引用佛洛伊德的母性和性欲觀來縫補其中的缺失，並以“her ethics”取代“heretical ethics”，以重新論述母性為個體和倫理的橋樑角色。可參閱 Edelstein 1992，頁 27-52。

<sup>5</sup> Moi 1986，頁 158。

<sup>6</sup> Moi 1986，頁 138。

<sup>7</sup> 《啟示錄》12.1-12.16。



上暗示了女性有害於男性：女性比男性更肉慾，因此更容易受到誘惑和犯下原罪。但女性只有棄絕自身的性別，她們才能抵抗誘惑，尋回理智。<sup>8</sup>

而且，「男性的勃起正是原罪的本質，而女性提供這個原罪的源頭，變成了原罪的因、對象和延續」(cause, object and extension of sin)。<sup>9</sup> 此段如克莉斯蒂娃透過「賤斥母親」的意像所示的聖經傳統，母體(莉莉絲、瑪利和夏娃)關乎信仰的聖潔／不潔、神聖／褻瀆的議題；<sup>10</sup>若夏娃和莉莉絲顯示男性想掌控女性生育的欲望，那麼聖母瑪利的故事顯示了女性自戀、弱者被理想化的境地，<sup>11</sup>確定婚姻是平衡女性自由意制與父權霸權的機制。<sup>12</sup>

參照瑪利神學發展的脈絡，賤斥母親的理念對當代讀者深入漢傳觀音／妙善公主故事，<sup>13</sup>理解妙莊國王從嚴父到病父的改宗(conversion)、詮釋妙善公主和千手千眼的形象是如何重新鞏固中國

<sup>8</sup> Ruether 2007, 頁 156。

<sup>9</sup> Ruether 2007, 頁 163。

<sup>10</sup> 和夏娃(Eve)對比的是莉莉絲(Lilith)，出現在第一世紀猶太解經學者。她因違反亞當的意志離開他；上帝因她的無理(impudence)，讓她流浪。為了報仇，她變成專殺夏娃寶物的女殺手。這個故事顯然出自父權建構，顯示男性想掌控女性生育的欲望。參閱 Shlain 2003。

<sup>11</sup> Moi 1986, 頁 6。

<sup>12</sup> 克莉斯蒂娃在《恐怖的力量》還指出，潔淨／不潔的對立並不能作為一個已知的條件，來說明性別差異和性別象徵的必然性(頁 105)。她以印度種姓制度為例，認為這個制度以一種較一神論更為靈活的方式，「巨細靡遺的繁瑣細節，在每一個卑賤情境中，保護被迫與之面面相覷的主體」，並以祭獻的符號調節了種性婚姻的規則(頁 105)。此點和目前處理佛教譬喻文學(如丁敏 1990、李玉珍 1999)，以女人、女身、女根來呈現佛教解脫的論述，從中找出報業因果觀如何重建女性的主體性非常相應。

<sup>13</sup> 本文引用的《香山寶卷》(又名《觀世音菩薩本行經》)出自《吉岡義豐著作集》，第 4 卷，頁 241-316。本書收集兩個版本的「香山寶卷」，一是乾隆版，一是同治版；兩版略有出入，但情節幾乎相同。有關《香山寶卷》考證文獻可參閱杜德橋 1990、周秋良 2009。



的父權封建，都可開拓出以文化翻譯<sup>14</sup>的角度，再認識救渡主題中女性變形的新義。

黛安保羅（Diana Paul）認為在解析（大乘）佛教文學的女性角色，讀者應著眼佛教的性別價值體系和其中內在的信仰壓力和衝突，因為這些女性展現了她們置身家外的社會期望，而社會化的女性角色以陽剛性和陰柔性（masculinity and femininity）展演自己的社會責任。保羅更進一步指出，性別在大乘佛教文學是個變數，而非特定的歷史價值或政治的意識形態，因此掌握女性、陰性、性別角色的書寫，其實也是了解當時的中國社會是如何接收這些印度佛教人物，詮釋出新的社會倫理。<sup>15</sup>

黛安保羅也以經文建構母性（motherhood）為例，指出摩耶夫人（Maya，即佛陀的母親）在故事中是否為處女、有無生產之痛並不重

<sup>14</sup> 文化翻譯（cultural translation）和九零年代以後討論翻譯和文學創作的理念有關，以蘇珊·巴斯內特（Susan Bassnett）和安德烈·勒菲弗爾（Andre Lefevere）為最早。在〈朝向翻譯研究〉（“Towards Translation Studies”），翻譯是一文本在另一文本延續生命的特殊活動，翻譯必為僭越實踐；勒氏更進一步用轉折（refraction）來定義文學翻譯，是介在兩種語言系統的妥協書寫（writing of compromise）。文化翻譯強調在翻譯過程中，譯文陌生化、再社會化及改寫原文的技巧。於此，翻譯做為一種釋放性的活動（liberating activity），其所保留的是原文的完整性，其所僭越的就是原文的權威性。因此，文化翻譯作為一種（性別、種族、秩序、權力、自我等）跨越的實踐，更可擴大到「翻譯即改寫」的文本分析；意即，翻譯除了是複製原文的角色、情節、理念之外，他/異族形象扭曲、節外生枝的衝突和加油添醋的對白，都可視為是一種新的創作和詮釋。參閱 Bassnett 1980、1990、1999。

<sup>15</sup> Paul 1985，頁 xii-xiii。在第二世紀成書、在第十九世紀出土的《瑪利福音》（*Gospel of Mary*）似乎也承載了近似《香山寶卷》的社會價值。現存的《瑪利福音》除了在教義上延續人子基督的教誨之外，更確定了女性在教會的領導權，並以女性的角度討論復活、世界和原罪的本質、救贖在內或在外的議題。在《瑪利福音》中，耶穌、彼得、安德魯、利未等人都大量地引用四大福音的章節，這也間接反映當時的基督思想並不等於後來的基督宗教教義。參閱 King 2003。



要，因為眾佛或菩薩多是「孤雌生殖」(parthenogenetically)；她的美德和貞節才是使她能生出佛陀的關鍵；佛母表達了佛教也重視孝順(filial piety)、出家不會弱化或污穢家庭倫常的教義。<sup>16</sup>對比出現在西元二世紀後的瑪利信仰，中國的觀音信仰(約第八世紀)和孝女出家、寶卷書寫、女子成佛等主題，重新安置的是以女像觀音所強化的改宗和殉教的新社會價值。

## 二、從印度王子到中國公主

《法華經》卷二的記載，觀世音原名不煦，是無量劫前轉輪聖王無諍念的長子，發願救渡眾生。在淨土宗，觀音菩薩是阿彌陀佛的助手，接引亡者到西方極樂世界。在七世紀，玄奘翻譯的《心經》被稱為觀自在，而在《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》中，祂具千手千眼，普渡一切有情眾生。在民間信仰中，祂的功德為大悲，起四十八誓，救渡眾生免墮於地獄道。但眾生救不勝救，祂遂於昔所發願之菩提心，開始倒退，即在此時其首裂為十塊，身手也碎作千片，「幸其傳承父佛阿彌陀如來加持將碎片合為十面，加上彌陀自己遂成十一面。千片亦成千手千眼」。《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》如此將菩薩具像，實內含自殺性的自由意志，成為之後刻劃為妙善公主違逆父親妙莊國王的伏筆。

乾隆版的《香山寶卷》記載的是妙善公主先反抗孝道，再以身救父的劇情，重整婚配、出家 and 孝順的議題。身為妙莊國王的三女兒，妙善一心向佛，拒絕婚配，父親因此「領兵起馬動乾坤」，「滿寺僧尼並公主，盡皆燒滅部留存，走透一人無條赦，九族先除後滅門」。後來玉皇大帝下符命，「差瘟步行病使者」，妙莊國王「惡瘡膿血苦加身」，求救於一位顛僧。潑皮的和尚建議，「須用不嗔人手眼，合和靈

<sup>16</sup> Paul 1985, 頁 63。





丹病斷根」。<sup>17</sup>杜德橋（Glen Dudbridge）將這個故事和李爾王相比，認為妙莊國王「招文為駙馬」的大女兒和「納武為親」的二女兒不會對父親有任何助益。<sup>18</sup>之後劉欽找到香山仙長。妙莊國王來到香山，找到香山仙人，卻大吃一驚，原來「我兒幻軀歸何處，手眼都來像十分」，仙人就是自己的女兒妙善。妙善「喜捨左邊手眼，左邊病效」、「右邊手眼再獻，君皇纏身惡急速使消除」。最後，皇后舔仙人，「手眼還生如舊，忽然紫雲遍滿山川」，仙人乃「古佛正法名如來，於佛中慈悲第一」，「捨雙眼得千眼報，捨雙手得千手報」。妙莊國王十分感動，使人「將此庵化作七寶大殿地」，「與諸大眾同時禮拜」。<sup>19</sup>

杜德橋以「判決、女兒的成功、和解」，解釋妙莊國王和李爾王故事具相同的故事架構，有著「叛逆父親的女兒最終得被承認是對的」的啟示，而這種故事又可名為「決定自身幸福的公主」。有趣的是，杜德橋以過渡儀式的角度（rite of passage），<sup>20</sup>指出妙善公主雙重的社會角色；一是民間孝女，一是身分尊貴的亡魂救主，而這兩個條件建構出她「未來地位的主要特質」。和目連救母的故事一樣，妙善因此也是孝女的典型。她除國王痛疾、捨身救父外，還有使父王棄俗念得正覺的大孝，活現出一個「表現正統佛教教義與中國俗世社會理想的融合」傳說。因此在出嫁和出家的父女衝突中，妙善故事可以概括「所有經歷苦難與死亡，而終於獲得勝利重生的虔誠婦女」。<sup>21</sup>

<sup>17</sup> 吉岡義豐 1989，頁 267、285-289。

<sup>18</sup> 杜德橋 1990，頁 251、94。杜德橋所分析妙善公主的姐妹名為妙顏和妙音，並指出「妙音與妙善在後來的本子中均無變化，只有妙顏僅在祖琇與覺連文中出現過（頁 94）。

<sup>19</sup> 吉岡義豐 1989，頁 291-292、296、301。

<sup>20</sup> 杜德橋 1990，頁 96-98。過渡儀式強調個體和群體分離，再重回社會獲得新認同的身分轉化過程。依杜德橋分析，妙善故事可看出「一個凡人脫離父母社會所賦予的地位，而終於取得一個介於人神之間的新身份」，而「這個過程幾乎就等於法師（priest）角色成立的過程」（頁 114）。

<sup>21</sup> 杜德橋 1990，頁 111、116-118。和于君方（Chün-fang Yü）、杜德橋的說法不同，韓秉方（2004）認為通俗說唱形式的《香山寶卷》是使得觀音信仰





以賤斥母親的觀點，象徵父權的妙莊國王和女體化的觀音故事確實再現（處）女神崇拜所隱藏的暴力和不安。寶卷除了保留佛經內菩薩千眼千手的救渡形象之外，也道出世俗孝道的不可靠（大女兒妙書和二女兒妙音的順從對解救父親並無助益）和老病苦的無常外，香山仙人是實踐佛道、治癒父病的中介角色。從妙善的拒婚、妙莊國王的生病、到捨眼手治父病的情節，突顯的都是親子關係的不安和暴力衝突。如此，妙莊國王的重病考驗著出嫁女兒實踐孝道的可行性。在母親缺席的架構中（absence of mother），<sup>22</sup>妙莊國王食女的「聖餐」有著賤斥母親所賦予的淨化意義，<sup>23</sup>而父親角色也確實是影響妙善/觀

「廣泛流傳、深入影響」的主因，「原來在佛經中男身的觀世音菩薩，演化成妙善三公主在中國的汝洲香山寺修道成女身的觀音」（韓秉方 2004，頁 92）。另外，在觀音中國化的過程中，「為了進一步吸引社會下層的市井大眾，投其所好」，來自印度的變文就更通俗化，變成比俗講更通俗的說唱形式（頁 94）。但是依馬西沙（1994，頁 126），寶卷是「佛教向世人書法的通俗經文或帶有濃厚宗教色彩的世俗故事的藍本」。筆者同意以寶卷的發展和流行可以部分地解釋觀音信仰普及化的原因，但更同意紀錄觀音信仰的寶卷特別能觀照出女兒拒婚、中國社會、佛教文化，三方所衝擊出的新人文價值。

<sup>22</sup> 在杜德橋和于君方的研究都沒有提到妙莊國王的寶德皇后，但在乾隆版的《香山寶卷》，寶德皇后雖一開始就出現在故事中，也有明確的形象，「聖賢佛母降凡廷，天生美貌都端正，三十六宮齊供奉，七十二苑總欽尊」（頁 247），但在妙善決心出家修行、妙善寺喪命白雀寺、母女相認，她都以淚人兒的模樣現身。在人物刻畫的深度上，她對孝道或是有後的議題全無發言位置。

<sup>23</sup> 聖餐（the Eucharist）一詞最早出現在 Justin Martyr 的作品（約在二世紀中葉），提出聖餐不同於一般麵包，因具救贖意義的觀點。「它代表著耶穌基督的道成肉身和上帝的律（logos）」；透過禱文，我們的血肉被滋養，而使徒的福音書也被傳承（“The First Apology”，下載自 <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.viii.ii.html>）。在“The Diadache”，他更指出「透過這片麵包，我們感謝主顯現的生命和知識」；「透過這片麵包讓教會和天國結合」，但只有受洗過的人才能領聖餐（參閱 <http://www.newadvent.org/cathen/04779a.htm>）。另外在《新約聖經》中，使徒保羅寫道：「無論誰，若不相稱地吃主的餅，或喝主的杯，就是干犯主體和主血的罪人。所以人應省察自己，然後才可以吃這餅，喝這杯。因為那吃喝的人，若不分辨主的身體，就是吃喝自己的罪案」（《哥林多前書》11：



音未來地位的關鍵。

意即，兩次的父女衝突延續經文中觀音菩薩以身體變型展演的救渡教義。妙善拒婚之後，到香山剃度出家，這是以身體外型的變形說明棄絕血脈倫常的儀式，而第二次更以斷手挖眼的自殘來完全佛法和孝道<sup>24</sup>。出家後成為仙長的妙善實有著對父權體系的不滿，而千手千眼表現了女體的生與死、愛與恨、威脅和滋養的情緒之外，更反映出孝道的背後潛藏的女性自殺和社會謀殺的對話。不過，隨著妙莊國王接受棄俗念、得正覺，妙善的眼、手在儒佛角力的意義上，開啟了信仰大眾如何接受異文化所回饋親子的新人倫關係，引領讀者進入「一個拋去二元性的象徵領域」。<sup>25</sup>

### 三、從經卷到寶卷

從《法華經》到《千手千眼大悲心陀羅尼經》，經卷提供了觀音的形象和功德，但《香山寶卷》是以什麼樣的符號化過程（signifying process）把經卷中的菩薩身體的肢解改寫成兼具孝順、出家雙全的女性故事？千手千眼的憤怒和重視「身體髮膚，受之父母」的中國倫常如何變成一個合理、可信、可敬，代代流傳的文本？如于君方所言，

27-29)。

- 這段文字表達出基督徒內部的認同，顯然和妙善救渡父母的捨身大異其趣；但以「賤斥母親」觀點，子女身體的反哺還是強化了殉教的社會功能。<sup>24</sup> 于君方指出割骨、救渡父母和修行一起影響中國佛教的生活價值（Yü 2001，頁 346）。另外，于君方也用孝道食人（filial cannibalism）來指涉妙善和妙莊王的關係（頁 340），但她也認為「食人」二字極為不恰當，因為食人多發生在饑荒或是自覺的食用族人屍體的祭典中，但妙善割捨眼手有著「受害者」的修行；而且，在中國捨身救父母的故事中，「食材」通常以粥或是湯的方式出現，父母多在不知情的狀況服用此藥引（頁 341）。
- <sup>25</sup> 坎伯 1997，頁 164。這是坎伯（Joseph Campbell）在大作《千面英雄》為「遠東的聖母」（即觀音）所詮釋的特質。他指出菩薩雌雄同體的特色總「伴隨某種神秘出現」，「因為他們引導心靈超越客觀的經驗」，「因為她誓願背後的基礎，乃是解救與支撐世界的妙觀察智」（頁 164）。



觀音明顯地由一位經卷中的人物，變成綜攝佛教教義和中國倫理的女性自傳人物。<sup>26</sup>

《千手千眼大悲心陀羅尼經》有兩個重要的訊息。觀音確有由生而死，由死復生的經驗。經典中的觀音，故事多建立在祂的願（太子不煦對寶藏佛發的大誓願和捨（捨雙眼得千眼報、捨雙手得千手報）的功德。不論其性別為何，救渡眾生的意志是其神格的特色。<sup>27</sup>二是觀音的菩薩道必是透過形象轉變一起彰顯。

從南北朝（約西元第五、六世紀）的《觀世音應驗記三種》開始，中國讀者就熟悉唸觀音之名，便得火不燒身、水難得救、遭賊作虜得解脫等救渡，而祂同時也以道人之姿、夢境現身等多種形象救渡眾生。觀音和眾生互動的情節和以慈悲降服眾生的形象，一直是紀錄觀音信仰的重點。但作為一個儒、佛兩全的女兒，妙善在《香山寶卷》中，先以拒婚抗父命的女兒身份，反省中國孝道文化的利益，再以出家的女兒，實踐對孝道的新詮釋。如杜德橋所言，妙善故事的重要性在於它對極重視家庭倫理的中國社會習慣，「提出了毫無爭論的解決之道」。<sup>28</sup>

在身體變形的前提，觀音的千手千眼是經卷確證、合法的，為的是「若當我來，勤能利益、安樂一切眾生，令我及時，身生千手、千眼具足」，但這只是《陀羅尼經》的開始，祂要「復生歡喜踊躍無量，便得超越無數億劫微細生死」。不論在變身前或變身後，千光王靜住如來（即觀世音）在經卷中都沒有自殘（self-mutilation）的問題，也沒有與佛對立的衝突。如于君方所言，「妙善傳說的作者正確地為中國讀者將經文中的主角和主題突顯」，並將「教義以新的方式和地方

<sup>26</sup> Yü 2001，頁 294。

<sup>27</sup> Yü 2001，頁 294。

<sup>28</sup> 杜德橋 1990，頁 108。



信仰結合」。<sup>29</sup>

而杜德橋在回溯妙善傳說不同版本的考證上也指出，「許多細節都相當有趣，它們一方面偶而反應出祭儀與神話的意義，一方面也表現出欲將原故事中模糊的、異國的背景以較易為中國人所了解的方式加以合理化的企圖」。<sup>30</sup>我們若將觀音視為文化綜攝（cultural syncretism）的符號，那麼這個符號的原意被中國作者有企圖地改寫成妙善和觀音祭拜的由來，故事以父癒、建廟化解了父女、儒佛的衝突。

父癒譯出經文中「不受惡死」的保證，建廟更確保「所生之處，見佛聞法」。治病和建廟都和觀音女神化後的慈悲有關，意喻（十五種）善生；是故，妙「善」這個新增的詞彙不單保留經文中觀世音救渡的形象，更帶出《寶卷》中文化翻譯的深度。意即，《香山寶卷》顯然把妙莊父親的權威置放在靈驗文學的主題（miracle tales）、「漢化」觀音為未出嫁的么女，發展出女性認同父權的議題。佛教經文中的觀音變身、轉性，於此變成了女性自傳式的解脫和（為父）殉道的文本。

于君方認為妙善不以和尚，而以女身的仙長出現，和宋代以後的

<sup>29</sup> Yü 2001, 頁 394-395。對於于君方由經典、地方誌、民間傳奇、靈驗故事驗證女性觀音形象的產生，許景華用「缺乏常識」來反對其解釋觀音信仰普及民間的理由（2006, 頁 230）。許景華在《神話與神化——化身救度之圖像思想與象徵關照》歸類出四種女性觀音救度形象的說法：經籍之餘說、唐武后影響說、靈驗故事說和造像形式說（頁 135），並認為以漢傳佛教分析觀音宗教文化和觀音世俗文化，理解出「慈悲情感之悟道行漸中，像般若智慧趨進」，才是正確認識觀音行相的方式（頁 232）。許景華和于君方的爭議處在於前者並不用民間信仰的定義來處理觀音信仰，而是將觀音信仰同等於官方信仰（國教）。

<sup>30</sup> 杜德橋1990, 頁57-58。杜德橋（頁58）指出縱觀十五、六世紀本的寶卷，妙善父王的宮廷中有「四相恭奉，三公護衛」，他治理的國家有一國名（興林），有年號（妙莊），他也有自己的姓名（婆伽）。……地名也同樣地顯示出這種神話與真實、外來與稔熟之間的界限曖昧不明。雖說興鄰國座落於須彌山之西（頁3a），但它卻又好像在中國：妙善要求到如州龍樹縣的白雀禪寺去（頁37a）……。就這樣想像的佛教地名被放進了真實的中國領土。



宗教活動有關（如白蓮教），<sup>31</sup>妙善傳說也影響宋代以後女性時常出入廟宇的社會活動。<sup>32</sup>以妙善女身的理由解釋宋代宗教活動，或是儒、道影響佛教故事的傳播，都不離以中國文化為本位的自圓其說（Chinese-centered）。<sup>33</sup>但若用文化翻譯的角度思考，誠如范努堤（Lawrence Venuti）所言，文化翻譯必有讓讀者以文化他者的角度（the cultural other），以陌生化（foreignizing）母國文化的方式，重塑翻譯的價值。<sup>34</sup>

陌生化千手千眼救渡的第一步就是增加女兒婚配的議題，由此兩組人物完整地再現女兒和父親的家庭關係。<sup>35</sup>第一組是妙書、妙音，和孝親有關的「女兒」角色；第二組是被安排在救苦救難的主題，白雀寺比丘尼、老僧、仙長的出家人物。我們可以這麼說，如果經卷中

<sup>31</sup> Yü 2001, 頁 305-306。

<sup>32</sup> Yü 2001, 頁 309。于君方並引用在四川的「毗盧洞」說明「妙善」如何影響女子命名，因在捐獻的名單中，不乏「妙」的女性芳名，而「妙」字至少在佛教教義中有正向的聯想。

<sup>33</sup> 杜德橋 1990, 頁 106。以民間團體、秘密宗教和寶卷的屬性，解釋妙善傳說廣為流傳的中國社會背景：「這些秘密宗教的教義對社會形成反抗，所吸引的教眾自比那些真正看破紅塵而出家的少數婦女為多。這種教義經由專業化的寶卷文學渲染而廣泛流傳；不同年齡與出身的婦女在其中看見自己的影子；寶卷正視她們的困難，並用神奇的方式解決它們。」作為一種書寫女性不滿俗家生活的文類，寶卷提供唯父命是從、欲想逃避婚姻的婦女一個修行佛法以解脫的希望，但妙善向婚姻制度挑戰和他所付出的代價都比其他寶卷的人物為高。

<sup>34</sup> Venuti 1992, 頁 5。范努堤為九零年代西方重要的翻譯批評理論學者。《The Translator's Invisibility》（《譯者的隱身》）為他重要的作品（1992），以解構主義的觀點定義翻譯是一連串原文文字符碼，轉化成一連串譯文符號的過程，而譯者表現了一種詮釋的力量。他認為譯者為了建構譯文的「達」（fluent translating）必得假造原生的（natural）文字效果。如此，是隱身的譯者主導了翻譯過程，並將原文轉換成一連串的社會連繫和文化效應。

<sup>35</sup> 對比妙善公主，聖母瑪利（亞）在《路加福音》中，夫為約瑟夫（Joseph）；天使加百列（Gabriel）告知她被上帝揀選為聖母、因聖靈而受孕（1:26-33）。天使的話就是後來的玫瑰經（the Rosary）。而早期教父的作品，多和瑪利出生、和約瑟成婚、死亡的情節。參閱“Mary, the mother of Jesus”（2010）。



有著「若不果遂者，不得為大悲心陀羅尼也」的焦慮，那麼中國《香山寶卷》把它「陌生化」成普遍的女兒意識是合理的。意即，經文中觀音誓願的「不果遂」來自「誦持大悲神咒者」，《香山寶卷》將這個人佛互動改寫成適婚女性和父親的倫常衝突。

經典中的觀世音沒有世俗的牽絆，一心除滅眾生「百千萬億劫生死重罪」；祂早已成佛。但《香山寶卷》卻以這個標準用「妙善」這個新名字，去詮釋危害孝順體制的首要人物（妙莊國王），建構出「女兒——出家——救渡」的論述。因此，妙莊國王怒殺白雀寺的比丘尼就是經文中生死重罪的延伸，和患病的因果，完整了故事的主題。《香山寶卷》在此豐富的不單是女兒的雙面性（抗父／救父），更開啟和儒家「無後」、「尊親」的對話平台，保留類似《地藏菩薩本願經》的論述，忠實地將地獄審判和救渡的教義呈現給妙莊國王所代表的封建威權。

在《地藏菩薩本願經》，摩耶夫人（即佛陀的母親）是地藏故事的首要聽眾。這個經文的傳統對「重父母輕子女」的中國人必是相當新奇的，但父母為救渡的主要對象在佛教故事（如佛陀報母恩、目連救母、光目聖女救母）實屢見不鮮。如此，《香山寶卷》在人物的對位上，以父親彰顯中國儒教的父權傳統、以女兒代表後到的佛教傳統，在忠於對佛教教義的前提下，以「翻譯即改寫」的手法，皆傳達了儒教孝道的觀點。

是故，《香山寶卷》將觀音再社會化成中國女兒，對比自小持戒茹素的她和妙書、妙音的不同。透過這三位女兒，寶卷發展出全面的文化翻譯，系統性地做出對觀音形象的還原—還原妙善為千手千眼的觀世音菩薩。這個還原由寶卷中三次死亡事件建構，除了延續經文中「若當我來，勸能利益、安樂一切眾生」的誓願外，更把經文中「一切十惡、五逆、謗人、謗法、破齋、破戒、破塔、壞寺、偷僧祇物、污淨梵行，如是等一切惡業、重罪」要再一次「悉皆滅盡」。





第一次的死亡是妙莊國王對比丘尼的屠殺。這此的殺戮前因是父女對立，卻惡報在白馬寺的女性出家眾身上，突顯受輪迴業報和女身雙重無力感。第二次的死亡是妙善被處決，下地府。杜德橋認為這個事件有「儀典意味：誦經積善功以及觀音再地府渡人是中國祭祀亡魂儀典中常見而重要的一部分」。<sup>36</sup>第三次的死亡是妙善捨眼手的大孝，此舉不但除王惡疾，「復始王棄絕俗念而德正覺，妙善以此得報親恩」。以佛身救渡妙莊國王，自是彰顯觀音菩薩的神通，但惡父與孝女的轉折，「表現出正統佛教教義與中國俗世社會理想的融合」。

以孝道本位的觀點來看，這不是惡父與孝女，而是嚴父與逆女的轉折。身為一個不能使女兒唯命是從的父親，妙莊國王的殺戮反映他確知女兒對其父權身分認同的危機，但殺戮出自父親之手，父親也成為經文要救渡的眾生之一。是故，千手千眼對照受病苦的（不莊嚴）父親形象外，也進一步破壞父親之前「有後」倫常習慣。在這樣人佛新生的關係中，寶卷不忘用「莊皇悟道知宿命，始知女是大恩人」，「佛性靈光人人有，需修定慧自然成」，鞏固改宗的佛教教義。<sup>37</sup>如此，三次死亡的故事發展將千手千眼的觀音完全再社會化為一個中國女兒經驗：抗父在前，捨眼手救父在後。將觀音建構在孝道當到的中國社會脈絡中，寶卷再現的其實還有佛教賤斥身體的觀念。

#### 四、從中國女兒到中國父親

如經卷所言，觀音菩薩會救渡「厭賤女身，欲成男子身」的女性，而「持此咒故，所生之處，恒在佛前，蓮華化生，不受胎藏之身」。如果否定女身、否定胎生正是佛教的基本教義，那千手千眼到底是佛性生的？還是也有妙善要承受的父母生育之恩？于君方認為妙善的出現有助於「家內化」(domesticate)經文中怪異的菩薩造型(the bizarre

<sup>36</sup> 杜德橋 1990，頁 100。

<sup>37</sup> 吉岡義豐 1989，頁 111、302-303。





iconography)。<sup>38</sup>

或許我們可以這樣理解，透過妙善和妙莊國王的衝突和相依關係，寶卷特別掌握的是經文中重罪救渡的情境。連結到克莉斯蒂娃「賤斥母親」，寶卷確實將未婚的女性納入家內、哺育的親子關係，但有趣的是，父親是被反哺的對象和形構妙善再生能力的關鍵人物。在歷經三次謀殺也自殺的時空中，千手千眼的出現改寫了不孝有三，無後為大、子不言父過、大孝尊親等儒教孝道的層次。<sup>39</sup> 佛教所言的親子關係還是建立在救渡上；子女的孝便是救渡父母。

以菩薩為救渡者的角度，妙善、妙莊國王、觀世音都能彰顯經文中「賤斥身體就是得救的開始」，而以（女）身為（父）藥，以（佛）法治（孝）病，中國化的觀音故事如此「悉皆具足地」翻譯了經文。對虔信觀音的信徒，妙善故事全是無據的「訛傳」，<sup>40</sup>女兒身的觀音和中國化的觀音都和本生經（*jataka*）中的捨身救父母的母題有關。<sup>41</sup>以文化殖民的角度來看，妙善捨身救父肯定是東方主義式的（*orientalistic*），全出自寶卷作者的想像，《香山寶卷》成了觀世音轉

<sup>38</sup> Yü 2001, 頁 312。李翎 2003, 頁 51。也提到觀音造型的怪異感，而十一面觀音到了武周和宋朝演變成橫式的，「菩薩主面與身體呈正常比例的造像」。觀音菩薩怪異的圖像必是先有漢化的造型，才更能傳播、對應經文中十種現世果報和現身果報，和菩薩咒的威力。而杜德橋則指出，妙善傳說在第十二世紀後廣為流傳，透過比較李薦和蔣之奇的版本，妙善傳說和大悲像有著不調和的關係，但杜德橋則認為「使用『觀音化身』傳說這種文字上的障眼法，或可把兩者間的不調和掩飾過去了」（杜德橋 1990, 頁 13）。

<sup>39</sup> 釋恆清 1986, 頁 182-183。指出，佛教在淨行書的時代（*Brahmanas*），就奠下了容許宗教性自殺的基礎，因其發展出人自身是最佳祭祀的思想。淨行書中的“*Satapatha*”有人祭（*Purusamedha*）和普祭（*Sarvamedha*），是個將個人身心一切奉獻出來的祭禮。

<sup>40</sup> 《觀音慈林集》寫道，「觀音香山卷中。稱觀音是妙莊王女。出家成道。而號觀音。此訛也。觀音過去古佛。三十二應。隨類度生。或現女身耳。不是纔以女身修成道也。彼妙莊王。既不標何代國王。又不說何方國土。雖勸導女人。不無小補。」（[http://www.cbeta.org/result/normal/X88/1644\\_001.htm](http://www.cbeta.org/result/normal/X88/1644_001.htm)）

<sup>41</sup> Yü 2001, 頁 313。



世到中國香山的故事。此處，作者身為文化譯者的身分發揮的不是妙善公主／仙長／觀音菩薩的三面女兒的身份，而是從本生經捨身的脈絡中，重新找出大悲心陀羅尼「作大利樂」的源頭。

承接上文提及以陌生化再現母國文化價值的翻譯理念，透過《陀羅尼經》，我們知道父母和子女是「胎藏之身」的果報，而要斷胎藏之身正是佛菩薩救渡六道的原因。若多面觀音展演的是佛教三界一體（佛、菩薩、人）的隱喻（metaphor），那麼女兒妙善所表現的解脫治病的希望，說的正是中國孝順的社會價值如何透過家庭「外」和婚姻「外」的個人力量，重新塑造和約束女性，並贏得女性信眾認同的佛教義理：父親正是信仰的障礙，孝順必須擴大成佛教徒的利益；妙善故事以修行代替婚配，先使父女關係對立，接著再將父親重病劃上殺生果報的等號。

對現代（女性主義）讀者而言，捨身救父的結局還是太孝順了！妙善故事還是不捨，不捨老父受病痛之苦。在面對受病苦的父親和作大利樂的菩薩道，修行的極致是身滅緣滅。我們如果視妙莊國王的病痛為一個構築新孝順意識的書寫，這個文本至少提供了三種反其道而行：先是暴怒迫害出家眾、再是仙長的指引，最後才是菩薩的靈現。簡言之，「父」被安置在儒教倫常與佛教信仰的社會關係。中國父親要求女兒三重四德的傳統是天道地道，但在重病後，妙莊國王的懺悔提供了輪迴和業報的不可抗拒性。

如此，妙莊國王的嗔怒、求助無門、建觀音廟都展現民間信仰的特質，而他最後和妙善合好的親子關係，更確定父權的合法性和文化收攝性（cultural inclusiveness），縫合了佛教賤斥身體觀於儒家君子「過不憚改」的自我教化能力。建廟前和建廟後，妙莊國王表現了新舊父權的變化，而婚姻、有後作為影響女性生活的變數、父權體系的常數，到此都透過佛教的賤斥身體觀，娓娓道出封建社會的人倫只是善知識的開始；以佛菩薩的角度看中國社會，家庭的核心應是子女，他們才



是老吾老大同思想的實踐者。千手千眼的出現因此反省儒教人倫的危機。菩薩雖是「作大利樂」，故事也有皆大歡喜的結局，卻都更加否定「無後為大」的儒家意識形態；安置在中國社會結構的孝道成了胎生、讎對、業障的源頭。

## 五、結論

妙善傳說和女像觀音突顯置身在父權體系外緣的女性聲音。寶卷「以情節故事承載民間教化及宗教修行觀念」，開啟了女性和外在社會的價值差異，而提供了多重閱讀意義。<sup>42</sup>當女性有多重自我的定位時，對封閉、僵化的父權必是有相當的影響。如此，在討論妙善和觀音的千手千眼變身的議題時，女像特別能突顯女性突破傳統身分所做的努力，以女體實踐出個人對父權社會的關懷。克莉斯蒂娃的賤斥母親如此在本文中提供了掌握觀音故事既暴力又慈悲的雙面性、既佛也儒的文化文本內涵。至於妙善傳說除具有與「賤斥母親」相同論述外，有無相斥未符的地方，日後也許可再進一步討論。

《香山寶卷》縫合了「天下無不是父母」的中國舊道統，但菩薩道卻也肯定了親子倫常的重要性。妙善傳說和千手千眼的緣由，先處理的是中國孝道和佛教業報的對話、單身修行的生命價值，最後是菩薩救渡對舊人倫結構的反省和孝順的新意義。本文由賤斥母親的觀點再次閱讀《香山寶卷》中父女衝突、捨身救父與儒佛倫理的文化故事，認為妙善傳說忠實地翻譯經卷主旨，並開拓出千手千眼菩薩救渡眾生的精神，而故事最終，以妙莊國王建廟的改信行為再現重視孝道的中國社會，收攝佛教業報，重新塑造在救渡主題中觀音菩薩女體變形的意義。

---

<sup>42</sup> 陳桂香 2009，頁 127。



## 參考文獻

- 《佛說千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》。《大正新脩大藏經》第 20 冊，no. 1060。中華電子佛典學會。  
[http://www.cbeta.org/result/normal/T20/1060\\_001.htm](http://www.cbeta.org/result/normal/T20/1060_001.htm)。
- 丁敏。1990。《佛教譬喻文學研究》。臺北：國立政治大學中國文學研究所。
- 吉岡義豐編。1989。〈乾隆版「香山寶卷」〉。《吉岡義豐著作集》，卷 4，頁 241-316。東京：五月書房。
- 坎伯 (Joseph Campbell)。1997。《千面英雄》(*The Hero with A Thousand Faces*)，朱侃如譯。台北：立緒。
- 李玉珍。1999。〈佛教譬喻 (Avadana) 文學中的男女美色與情慾——追求美麗的宗教意涵〉。《新史學》，第 10 卷，第 4 期，頁 31-65。
- 李翎。2003。〈十一面觀音像研究：以漢藏造像對比研究為中心〉。北京：中國國家博物館。  
<http://newdoc.nccu.edu.tw/teasylabus/113644156857/LiLing.pdf>。
- 杜德橋 (Glen Dudbridge)。1990。《觀音菩薩緣起考——妙善傳說》(*Miaoshan Chuanshuo: Guanyin pusa yuanqi kao*)，李文彬等譯。台北：巨流。
- 克莉斯蒂娃 (Julia Kristeva)。2003。《恐怖的力量》(*Power of Horror*)，彭仁郁譯。台北：桂冠。
- 周秋良。2009。《觀音故事與觀音信仰研究：以俗文學為中心》。廣州：廣東高等教育。
- 馬西沙。1994。〈寶卷與道教的煉養思想〉。《世界宗教研究》，第 3 期，頁 63-73。



- 許景華。2006。《神話與神化——化身救度之圖像思想與象徵關照》。  
台北：國立歷史博物館。
- 陳桂香。2007。《婦女修行故事寶卷研究》。國立中正大學中文所，碩  
士論文。
- 韓秉方。2004。〈觀音信仰與妙善的傳說——兼及我國最早的一部寶卷  
《香山寶卷》的誕生〉。《世界宗教研究》，第2期，頁78-99。
- 釋恆清。1986。〈論佛教的自殺觀〉。《台灣大學哲學評論》，第9卷，  
頁181-197。
- Bassnett, Susan. 1980. *Translation Studies*. London: Methuen.
- . 1990. *Translation, History, and Culture*. London: Pinter.
- . 1999. *Post-colonial Translation: Theory and Practice*. London:  
Routledge.
- Crownfield, David. 1992. “The Sublimation of Narcissism in Christian  
Love and Faith,” pp. 57-64 in David Crownfield, ed., *Body/Text in  
Julian Kristeva: Religion, Women, and Psychoanalysis*. Albany:  
State University of New York Press.
- Edelstein, Marilyn. 1992. “Metaphor, Meta-Narrative, and  
Mater-Narrative in Kristeva’s ‘Stabat Mater,’” pp. 27-52 in David  
Crownfield, ed., *Body/Text in Julia Kristeva: Religion, Women, and  
Psychoanalysis*. Albany: State University of New York Press.
- King, Karen. 2003. *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First  
Woman Apostle*. Santa Rosa: Polebridge.
- Kristeva, Julia. 1982. *Power of Horror: An Essay on Abjection*. Trans.  
Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.



- “Mary, the mother of Jesus.” 2002. *The New Dictionary of Cultural Literacy*. Boston: Houghton Mifflin. Credo Reference. Web. 28 September 2010.
- Moi, Toril, ed. 1986. *The Kristeva Reader*. New York: Columbia University Press.
- Paul, Diana. 1985. *Women in Buddhism: Images of the Feminine in Mahayana Tradition*. Berkeley: University of California Press.
- Ruether, Rosemary. 2007. *Feminist Theologies: Legacy and Prospect*. Minneapolis: Fortress Press.
- Shlain, Leonard. 2003. *Sex, Time and Power: How Women's Sexuality Shaped Human Evolution*. London: Penguin.
- Venuti, Lawrence, ed. 1992. *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*. London: Routledge.
- Yü, Chün-fang. 2001. *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*. New York: Columbia University Pre.

