

菩薩與救度—從觀自在之興起 看佛教與印度教之互動*

政治大學宗教研究所副教授 黃柏棋

摘要

這篇文章從觀自在興起之角度來探討大乘佛教與印度教¹之互動。就救度作為而言，觀自在和濕婆或毗濕奴所代表之印度教自在天有諸多可相互比擬之處。然而，觀自在之身分為菩薩或大士，而濕婆或毗濕奴卻是無所不在之宇宙權能者。兩者之間如何能相提並論呢？事實上，觀自在乃代表著大乘佛教救度者的典範，而濕婆或毗濕奴則是印度教教徒心中的至高

神。兩者之間仔細加以參照比較的話，可以見出大乘佛教與印度教在有關自在天之思想與實踐上緊密互動的情形。這篇文章先從觀自在名號談起，接著討論自在天思想在相關佛教與印度教經典發展的情形，再來探究觀自在思想在大乘佛教出現所代表的革命性意義。透過對於相關文獻特別是一《妙法蓮華經·普門品》、《佛說大聖莊嚴寶王經》、《白騾奧義書》、《那羅陀往世書》、《薄伽梵歌》一等所做之探討，觀自在跟印度教自在天共有之創世及救世特質可加確定，而佛教與印度教在中世印度的交流激盪情形亦可得到印證。

關鍵詞：觀自在，自在天，救度

* 2016/8/1 收稿，2016/9/3 通過審稿。

¹ 謝謝兩位論文評審者所提之寶貴意見。本文所談之印度教主要是指由大自在天思想所開啟之信奉(Bhakti)與密續(Tantra)傳承。文中並沒有將 Bhakti 譯成日本學界所通用的「信愛」，主要是因為在《薄伽梵歌》所見到之初期 Bhakti 思想中，並未明顯見到對於自在天「愛」的部分。Bhakti 思想中期之後才在南印度展開另一波運動，變成對神之信愛。有關 Bhakti 在印度中後期之具體發展情況，可參閱 Shima 2011 裡面所收錄諸文章。再者，本文論述之切入點是想從思想風貌之展現，來探究佛教對自在天思想從排斥到接受，甚至發展出一己自在天的一些可能脈絡及其在思想與宗教實踐上之蘊含。若以耆那教來比較的話，則菩薩救度觀出現於大乘佛教所代表之思想革命，已非佛教本身「內在理路上發展之結果」可來加論斷，必須將其放在印度宗教思想史的語境上來加考察，方能更為清楚地看出其定位。

前言

在整個佛教的思想世界裡，觀自在(*Avalokiteśvara*)是一個跨越部派與地域的重要共同信仰。就其信仰範圍而言，觀自在不但在南亞的印度、尼泊爾和上座部之斯里蘭卡及古代東南亞占有一席之地，更在大乘佛教的西藏、越南及東亞等成為最具代表性的菩薩信仰，可說是佛教文化圈裡面，除了佛陀之外，最具指標性的信仰對象。²

有關觀自在的信仰，常被提到的問題：為何對其信仰膜拜(cult)會如此的普遍、深入而全面？其信眾不僅包括販夫走卒，王公貴族，甚至出家僧眾也趨之若鶩，競相供養。觀自在所憑恃之身分為何，為什麼有這麼大的本事可以來聞聲救苦，解救眾生？還有，觀自在是男是女，菩薩是何方神聖？是神嗎？這些問題彼此相關，為了解其身分之重要線索。

1. 觀自在之意涵

在探討觀自在的相關問題之前，吾人還是要回到觀自在的名號(*nāmadheya*)上。對於其名號之探討，有助於我們對其身分的理解。事實上，在佛教文化影響所及的世界裡面，除了漢傳佛教之外，均將這位菩薩的名字理解為觀自在或世間自在(*lokeśvara*)，並沒有將之理解為觀音(*Avalokitasvara*)的例子。

² 觀自在對於整個亞洲宗教史影響深遠，茲舉以下數書供參考。東南亞部分可參閱 Chutiwongs, 2003；南亞斯里蘭卡可參閱 Holt, 1991；西藏方面可參考 Kapstein, 1992；中國部分則參閱 Yü, Chün-fang, 2001 (或中文翻譯：于君方, 2009)。由於本文論述之著眼點在於佛教與印度教之思想互動，故主要以 *Avalokiteśvara* 當為參照對象。

在漢傳佛教則自鳩摩羅什將《妙法蓮華經·普門品》裡面的菩薩譯為「觀世音」，而其譯作廣為流傳以來，「觀世音」一直為東亞佛教圈所沿用。七世紀到印度親歷佛蹟的玄奘是對此名稱提出異議的重要學問僧，在《大唐西域記》裡面，玄奘談到烏仗那國(*Udyāna*)的佛教地圖時提出如下見解：

石窣堵波西渡大河三四十里，至一精舍，中有阿縛盧枳低濕伐羅菩薩像(唐言觀自在。合字連聲，梵語如上；分文散音，即阿縛盧枳多譯曰觀，伊濕伐羅譯曰自在。舊譯為光世音，或云觀世音，或觀世自在，皆訛謬也。)威靈潛被，神跡昭明，法俗相趨，供養無替。《T 51:883b》

顯然，七世紀的印度，觀自在的信仰相當普遍，《大唐西域記》裡面曾多次提到。於此，玄奘以專業的梵語素養，對於觀自在的翻譯問題提出個人見解，並對其信仰方式提出說明。相當清楚的是，*Avalokiteśvara* 這個複合詞是由 *avalokita* 跟 *īśvara* 結合而成。*avalokita* 為觀，而 *īśvara* 為自在，所以譯為觀自在。因為連音或連聲(*saṃdhi*)的關係，*avalokita* + *īśvara* 變成 *avalokiteśvara*。事實上，*ava-lokita* 為一過去分詞，為所觀察或現見，觀見之意。假如把 *Avalokiteśvara* 視為限定複合詞(*tatpuruṣa*，依主釋)看待的話，則其意為「觀見之自在」(*īśvara of the observed*)³。若看成同格限定複合詞(*karmadhāraya*，持

³ Kern 認為 *avalokita* 之意義跟 *dr̥ṣṭa* 或 *pratyakṣa* 一樣，為「見」或「可見」。他認為此一過去分詞轉為中性名詞，而將之譯為「觀見之主」(*the lord of view, of regard*)，也就是菩薩隨處可現，因此在需要或危難時可加

業釋)的話,則為「觀見到的自在」(observed īśvara),意即現見之自在,也就是可以觀見到的自在天,眾生所見到之主的意思。這個意義假如以菩薩在東南亞另一個常見的名號 *lokeśvara* 來加比較的話,將更為清楚。*Lokeśvara* 假如看成是限定複合詞的話,則為世界自在天,也就是世界之統治者的意思。看來,以依主釋與持業釋來了解 Avalokiteśvara,兩者之義涵不免有所差別。依主釋強調自在天觀照眾生之面向。而持業釋則強調信眾可以觀見之自在天。然而,兩者在意義上可相互補足,指向信眾與神祇之間可以彼此觀見之情況⁴。

懇求。Kern 還認為此一複合詞可與濕婆之名號 *dr̥ṣṭiguru* (「見之師」, Master of view)來相比擬。見 Kern, 1884: 407, n.2。由玄奘之翻譯看來,他將此一複合詞當成依主釋。

⁴ 為何只有在漢譯佛典出現觀音或觀世音(Avalokita-svara)的翻譯呢?這是一個歷史懸案,可參閱 Studholme, 200: 37-59; 齋藤(2011, 2013)與辛嶋(1997)等人的考察。不過,觀自在的名稱對於熟悉佛典的譯者或僧眾並非不知情,試舉以下兩例:

玄應在其《一切經音義》卷五談到《觀世音菩薩授記經》時說:「觀世音。梵言阿婆盧吉低舍婆羅。此譯云觀是自在。舊譯云觀世音或言光世音,並訛也。又尋天竺多羅葉本,皆云舍婆羅。則譯為自在。雪山已來,經本皆云娑婆羅,則譯為音,當以舍婆。兩聲相近,遂致訛失也。」

事實上,鳩摩羅什亦知觀音為「觀自在」。在其弟子僧肇的《注維摩詰經》中提到:「什曰:世有危難,稱名自歸,菩薩觀其音聲,亦名『觀世念』,亦名『觀自在』也。」(T 38: 331a)

此一歷史公案,難以了斷。是不是如 Studholme 所言,乃由 Avalokitasvara(觀音)轉為 Avalokiteśvara(觀自在)之過程?(Studholme, 2002: 58)恐怕未必見得。因為吾人在《法華經》裡面所見到的菩薩,其

以上是對 Avalokiteśvara 這個名號之基本解釋。於其中,菩薩最主要本領應來自跟自在天之間的關連。假如觀自在不是一個自在天,為何可以直接對信眾之懇求回應?人間菩薩何以能有聞聲救苦,應身度化眾生的本領呢?又,假如不是世間自在主,觀自在如何能在西藏及東南亞等地成為救濟信仰跟王權之表徵呢?⁵ 事實上, Studholme 在其研究《佛說大聖莊嚴寶

身分特質已完備大自在之神變與濟世本領,佛教自在天顯然已經出世了。⁵在大乘佛教國度裡,比方說西藏,國王常被擬為兼具慈悲與智慧之菩薩 (*byang-chub-sems-dpa'*, 特別是觀自在) 化身,為度眾生苦厄的救世聖君 (Kapstein, 2000: 32-37; 141-162)。國王本身就是菩薩,王權與教權則被想像成為一體。試以《西藏王臣記》(*Bod kyi deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyangs*)裡面對於松贊干布的敘述為例:

世間自在菩薩,現為人主[松贊干布]之相,化導群生,其智慧千光,能徹照一切所知之境,縱毫末之愚昧無知,亦可消除盡淨。然為順應淺慧眾生之心機,正確執行政教法令,治理王政,王心思維,文字乃眾德知本。 (“*rje btsun 'jig rten dbang phyug mi rje'i tshul gyis 'gro bo skyong bar shes bya thams cad la lkog tu gyur pa'i mun pa mkhyen pa'i 'od stong gis cha tsam yang med par bsal na'ng/ blo dman gyi 'kro ba'i snang ngo dang 'tsham pa'i phyir du/rgyal srid lugs zung gi khriims rnam par dag las 'dzin pa la yi ge 'di yon tan thams cad kyi rtsa bo lta bur dgongs nas!*”) 《西藏王臣記》: 27; 劉力千 譯 p. 15)

於此,我們可以見到觀自在不但提供西藏宗教上的信仰,也同時提供了政治上的重要資源。達賴喇嘛被視為觀自在的化身亦可佐證。這種情形也顯示出大乘佛教,不管在宗教上或政治上都走向人間的重大改變。顯然,初期佛教強烈的出世(*lokottara*)傾向並未能提供政治面上神聖意義資源。這點亦可以由斯里蘭卡的觀自在—其在蘭卡被稱為「世間自在護主」(*lokeśvara nātha*)或「護主」(*nātha*)來看出。大乘佛教的觀自在自於斯里

王經》(*Kāraṇḍavyūha Sūtra*)及六字大明咒(*oṃ maṇipadme hūṃ*)源起的書中,就把觀自在稱為「佛教自在天」(“Buddhist īśvara”, Studholme, 2002: 第三章),吾人若不從此一角度來看觀自在背後所代表的重大而關鍵之連結的話,便無法理解其在亞洲佛教世界取得全面勝利之原因。

顯然,觀自在不但有其宗教上面的意涵,政治上面的關聯亦不可忽視。聞聲救苦,救濟苦難眾生是一回事,而以世間自在主現身則是另外一件具有重大意義之政治結合。因為有著宗教及政治上面的連結,才使得觀自在於王權及救濟信仰上都有極大發揮的空間。

在此或可提出一個相關問題:是不是因為傳統中國,儒家跟王權緊密結合而沒有給觀自在在這上面發揮之空間,所以觀自在於漢地完全成為救度上的信仰?是不是也因為如此,所以慈悲(*karuṇā*)等菩薩人格特質所代表之象徵最終在漢地跟母性結合,成為眾多觀自在信仰文化中之特例?因為除了漢傳佛教之外,觀自在於其他佛教世界基本上以男相示眾。⁶然而,吾人在觀自在首度獨立出世的《妙法蓮華經·普門品》裡面已見到下面有關觀自在如何現身說法普度眾生的敘述:

應以長者、居士、宰官、婆羅門婦女身得度者,即現

蘭卡成為保護主,更在 14-15 世紀時,成為護主神(*nātha deviyo*),意即國家之守護神,而跟印度教自在天—包括毗濕奴等神祇並列為護國諸神—其所代表之政治意涵,不言而喻 (Holt, 1991)。

⁶ 以上涉及觀自在於漢傳佛教之重大相關問題,可參閱于君方大作(Yü: 2001, 于君方:2009)中的討論。

婦女身而為說法;應以童男、童女身得度者,即現童男、童女身而為說法。(鳩摩羅什譯, T 9: 57b)

以此觀之,身分與性別之改變,對於聞聲救苦的觀自在而言都是輕而易舉之事,為什麼觀自在有任意變身之本領呢?其所緣為何?。

2. 觀自在、自在天與菩薩: 普世救度與個人修行

從觀自在得以聲名大噪的〈普門品〉(*Samantamukha Parivarta*)之名稱看來,其出身跟濕婆之出世有著相當重要的關聯。*Samantamukha* (「面向周遍」)這個辭彙,事實上跟《白騾奧義書》(*Śvetāśvatara Upaniṣad*)裡面對於溼婆卓絕身分的描述所用之辭 *sarvatomukha* (「面向一切」)具有同樣意義。《白騾奧義書》裡面的相關敘述如下:

*eṣa ha devaḥ pradiśo 'nu sarvāḥ pūrvo hi jātaḥ sa u
garbhe antaḥ /
sa eva jātaḥ sa janisyamāṇaḥ pratyaṅ janāṃs tiṣṭhati
sarvatomukhaḥ//*

這位神遍及所有方向,既最先出生,又懷在胎中,既是過去生,又是未來生;站向眾人,面向一切。(《白騾奧義書》, 2: 16)

此一偈頌企圖表達出一個不受時空限制之遍在神祇的圖

像：既是已生，也是將生；是過去、也是未來；與信眾關係密切，又有大能力可以觀照所有眾生。如何關照眾生呢？《白騾奧義書》更提到「處處(*sarvatas*)皆有自在天之手、腳、眼、頭與臉。」(3: 16)。這跟觀自在被形容為千手千眼應有著救度觀上之連結。總之，以上詩文描繪出超越二元對立與時空限制的存在者；是一個無時無刻不在，也無所不在之自在天。《妙華蓮華經》的作者用「普門」(鳩摩羅什及竺法護之譯名)一更為確切的意義應為「面向周遍」一辭來形容觀自在可隨時隨地救濟苦難眾生的豐富意象，自有其重大考量。然而，將 *Samantamukha* 譯成「普門」除了讓人看不出面向(*mukha*)⁷的意涵之外，也無法看出周遍(*samanta*)的意義，因而無法具體而豐富地見到一個佛教自在天隨處示顯之神威。若參照《白騾奧義書》，則佛典亦想透過觀自在面向周遍之意象來歌頌這位新出世佛教自在天不可思議而無所不在之自在神力(*vikurvaṇa*, *vikurvā*)。

再者，假如濕婆或毗濕奴當為自在天是印度教最具威力之神祇的話，則觀自在毫無疑問的是大乘佛教最具神變力的菩薩。雖然一方為印度教神祇，另一方為即將成佛的開悟生靈，但雙方卻都著有遍知與遍在本領，皆能解救眾生脫離苦難。正

⁷ *Mukha* 固然有「門」的意思，但主要為顏面或口面之意，於此是指面向的意思。「門」實在無法讓人看出顏面或面向的意思。與門相關的梵語主要應為 *dvāra* 而非 *mukha*。Kern 將 *Samantamukha* 譯為「That of the All-Sided One」(「一切面向者」)綜觀整個篇章敘述，觀自在固然廣開大門，讓尋求庇護之信眾得以歸依。然其無所不在之神奇救度能力，可能才是通篇佛品所要宣揚之重點。

因為如此，吾人可將雙方放在一起比較。《妙法蓮華經》中，觀自在當為一有求必應的菩薩，不僅為一大士(*mahāsattva*)，而不折不扣的是一位具有化身或應身(*nirmāṇakāya*)能力的神祇。〈普門品〉裡面對其自如化身能力有如下一段敘述：

佛告…：「…若有國土眾生應以佛身得度者，觀世音菩薩即現佛身而為說法…應以梵王身得度者，即現梵王身而為說法；應以帝釋身得度者，即現帝釋身而為說法；應以自在天身得度者，即現自在天身而為說法；應以大自在天身得度者，即現大自在天身而為說法…」⁸(鳩摩羅什譯，T 9: 57a-b)

由以上這段為人所熟知之敘述裡面，可以看出觀自在菩薩不但為佛陀及佛教神祇之化身，更是印度教神祇之化身，可說是普世救世主，而非僅止於佛教菩薩。於此，吾人不但看到佛教與印度教之密切互動，更見到兩者之間的較勁。由菩薩也化

⁸ *bhagavān...etadavocat-santi...lokadhātavaḥ yeṣvavalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo buddharūpeṇa sattvānām dharmam deśayati/ santi lokadhātavaḥ, yeṣvavalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo bodhisattvarūpeṇa sattvānām dharmam deśayati/...keṣāṃcid brahmarūpeṇāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvaḥ sattvānām dharmam deśayati/keṣāṃcicchakrarūpeṇāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvaḥ dharmam deśayati/...īśvaravaineyānām sattvānāmīśvararūpeṇa, maheśvaravaineyānām sattvānām maheśvararūpeṇa dharmam deśayati/ (Saddharmapuṇḍarīka : 444-445)*

身為印度教三大神祇看來，觀自在不但救度佛教信眾，更有能力且有意願伸出援手，度化印度教徒。顯然，印度教徒亦是佛教爭取的潛在信眾，而佛教與印度教之間的競爭已進入白熱化階段。顯然，佛教在此借用了印度教的神觀來啟動菩薩救度觀。觀自在千變萬幻的身體，顯示菩薩之能耐形同自在天。而自在天當為創世者，有著魔法師般的巧藝，神奇地造出整個世界之景象亦已見之於《白騾奧義書》：

讚歌、祭祀、供牲、禁戒、過去、未來及諸吠陀所言者，
由此具幻法者創造這整個世界，其他則被幻法拘於其中。
應知幻法是原出物質，具幻法者是大自在天；
而所有整個世界為其身體各部所遍布。⁹(《白騾奧義書》
4: 9-10)

《白騾奧義書》中，大自在的身體取代了初期奧義書梵「*brāhman*」的世界，成為新的宇宙構成原則。由神聖宗教符號及時間所源出的世界，乃是大自在之幻化作品。原質所演變而成的人間，包括物質與生靈現象皆為自在天魔術般的傑作，也是自在天身體之部分。誠然，一切眾生皆為自在天的骨肉，兩者之間的連結至為緊密。

⁹ *chandāmsi yajñāḥ kratavo vratāni bhūtaṃ bhavyaṃ yacca vedā vadanti/
asmānmāyī sṛjate viśvamētattasmimścānyo māyayā saṃniruddhaḥ//
māyāṃ tu prakṛtiṃ vidyānmāyinaṃ tu maheśvaram/
tasyāvayavabhūtaistu vyāptaṃ sarvaṃidam jagat//*

以千變萬幻般的神力來示顯眾生，連結眾生，顯然是自在天的本領之一。而普世救度者能應信眾需求而變身乃是往世書常見主題。在《那羅陀往世書》(*Narāda Purāṇa*)裡面，我們見到如下對於普世救度者之敘述：

我歸依未生者。這位神祇，當為世界創造者乃現梵天之相，當為世界守護者乃現婆羅門及毗濕奴之相，其在劫盡世時，乃現樓陀羅〔濕婆〕身。之後乃〔現小孩相〕躺著舔其足根。¹⁰

信奉濕婆者，祂現濕婆本相，修習訶梨者，祂現毗濕奴像。一直以來，我僅求歸依於祂，祂所現之身跟先前之意想一致。¹¹

上述之神祇事實上就是獨一神(*eka deva*)之變幻，可隨不同信眾需求自由顯身，「信奉濕婆者，現濕婆本相」(*śivasvarupī śivabhakti*)¹²。這種不分信眾身分，全面展開救濟之普世救度

¹⁰ *yo brahmarupī jagatāṃ vidhātā sa eva pātā dvijaviṣṇurupī /
kalpāntarudrākhyatanuḥ sa devaḥ śete'ṅghripānastamajaṃ bhājāmi // 1,
2.26*

¹¹ *śivasvarupī śivabhakti bhājāṃ yo viṣṇurupī haribhāvitānām /
saṃkalpapūrvātmakadehahetustameva nityaṃ śaraṇaṃ prapadye //1, 2. 28*

¹² 如同諸多往世書一樣，《那羅陀往世書》相當雜揉，合成性質明顯可見，年代較晚出，是 *Bhakti* 通俗化的教派作品。此處引用《那羅陀往世書》是想來闡明自在天信仰上一些重要而具體可見之共同特徵。

者的思想啟動了印度教的信奉(Bhakti)運動。而印度教普世救度思想之出現勢必對原先追求個人出世解脫，而非眾生在世救度的佛教產生極大衝擊。若回到初期佛教，則其時之信仰或信心(*saddhā*)，是以佛陀為典範，僧眾為中心的出世思想。對於出離思想的信心或信仰，得以讓捨離者全心全意投入修行生活，住於梵行，尋求終極解脫：

諸比丘啊！聖聲聞者之信仰是信如來菩提¹³。

佛陀的出離與覺悟為僧眾立下了追求範例，僧眾對此追求深信不疑，因而在解脫的道路上努力不懈，期盼能跟如來一樣，能有脫離生死輪迴的一天。

藉信仰渡過洪流，藉不放逸〔渡過〕大海，藉精進超越苦，藉智慧得清淨。¹⁴

信仰為一種精神生活的根本力量，讓修行者可以克服清淨道上的重重障礙而直抵於成。配合其他梵行生活所需的種種努力(*kiriya*)，包括時刻警醒與奮勉不懈的精神等，以及對於緣起

¹³ *Idha bhikkhave ariyasāvako saddho hoti, saddahati tathāgatassa bodhim.* (SN. 5:196-197) 參閱漢譯：「云何名為信根？所謂賢弟子，信如來道法。」(T2: 779a)

¹⁴ *Saddāya tarati oghaṃ, appamādena aṇṇavaṃ, viriyena dukkham acceti, paññāya parisujjhati.* (Sn.184; SN, 1:214) 參閱漢譯：「信能度諸流，不放逸度海，精進能除苦，智慧得清淨。」(T 2:161 a-b)

理法之深刻領悟，終能讓信仰的力量變成終極解脫之實現。在《長老偈》中，我們見到如下的詩句：

我因信心而捨離出家，正念與智慧增長，心已安住。〔魔王！〕請隨意變相吧，你絕無法困住我。¹⁵

以上偈頌，透露出捨離出家對於信仰佛陀的重大意義。而只有心意堅決的出家眾，才能不受修行心魔(*Māra*)的引誘與干擾，克服世間生活的種種誘惑，在修行道路上勇往前進。雖然對捨離者而言，圓滿實踐梵行所獲致之成就，也是世俗家居生活所不能企及(DN 1: 61-86; MN 2: 179-205)。然而，這是一項艱辛的挑戰。信仰與信心不但考驗捨離者個人之決心與智慧，也跟佛教當為出世修行傳統所存在的根本意義密切關連。

而在信奉思想裡邊，信者歸依自在，尋求庇護以求脫離當前苦難。自在之前，沒有僧俗之別與有貴賤之分，更無教門宗派之別，眾生完全平等。此一信仰自然吸引眾多信眾加入，因為自在不但法力無邊，更可隨時隨地示顯濟眾。而信眾不必透過修行，只要心向自在，即可獲得現世解脫。面對此一新而來勢洶洶的信仰形態，勢必對以佛、法、僧為中心的出世信仰產生衝擊。佛教為了吸納保全信眾之故，乃得全力應對此一新信

¹⁵ *Saddhāyāhaṃ pabbajito agārasmā anagāriyaṃ, sati paññā ca me vuḍḍhā cittaṃ ca susamāhitaṃ.*

kāmaṃ karassu rūpāni, n'eva maṃ byādhayissasīti. //(Th v.46, 參閱, SN:1:120)

仰局面。由觀自在信仰之出現，可以見到佛教最終也將自在天思想與信仰加以吸納，以菩薩之名再出發。所以，不管是梵天，自在天還是大自在天等印度教神祇，都被併入新的佛教救度萬神殿裡面，成為菩薩普世救度思想之部分。看來，觀自在雖然是菩薩名，事實上不啻為自在天，也是大自在化身，有著變幻自如的身體，更能以大慈悲及大神力來回應廣大信眾之懇切哀求。

此一大乘菩薩，跟在《本生經》(*Jātaka*)裡面所見到的菩薩，在修行目標上也有著顯著的不同。《本生經》(*Jātaka*)裡面的菩薩(*bodhisatta*)為佛的前身，持戒累世修行，以慈悲行善，援救不同生靈為要，然其所念茲在茲乃是個人之解脫。菩薩或大士一心一意為此一目標而終生努力。然而，大乘佛典裡的菩薩在修行願景上有了甚大改變。菩薩並不把個人解脫當為終極努力目標，而是想在世修行，關照眾生，拯救整個世界。以救人濟世為主的菩薩並不滿足於個人在修行的成就。由兩者之間的差別，可以看出初期佛教與大乘菩薩是在不同思想背景下之產物。初期佛教的菩薩強調個人慈悲修行的重要性，跟阿羅漢自我完成的理想極有關聯。大乘佛典裡的菩薩則顯然具有神變能力的救世主，其在佛教普世救度論(*soteriology*)上具有新而重大之意義。特別是觀自在菩薩，不但慈悲更有神威，因而發願拯救於人間和地獄受苦的生靈及鬼魂，因其種種示顯，成了信眾膜拜的對象。初期佛教的菩薩純粹為個人修行理想標竿，無關信仰膜拜之事，並無對其解救權能深信不疑之信眾。¹⁶

¹⁶ 有關菩薩思想的發展，可參閱 Basham, 1981。大乘佛教的菩薩觀跟初期

3. 自在天：救度與創世

將自在天相關信仰加以吸納，對於佛教而言一件值得大書特書的事，因其等於宣告了大乘佛教之新的重大轉向。顯然，佛教得嚴肅地來看待印度教之興起與開展之事。具體言之，此時的印度教已非佛教之前的婆羅門精英信仰，而是有其普世救度信仰並深入社會之宗教。觀自在思想之出現也讓佛教的救度觀有了不同的風貌。菩薩隨時待命救濟眾生，而眾生可直接歸依菩薩，佛教新的通俗化運動於焉產生。原先強調僧眾與在家眾相互關係的佛教有了極大的改變。僧眾在菩薩信仰中所具有之地位並不明顯，因為對於菩薩的敬信與供養蔚為風潮，甚至僧眾本身亦為菩薩之信眾。菩薩跟信者之間的關係成為具有主導地位之新信仰型態。而對於觀自在這位菩薩的信仰，乃成了此一新宗教運動中最具代表性的展現方式之一。Basham 在討論大乘佛教菩薩思想之興起時，即提出如下的看法：

另有一個促成此一〔菩薩〕教義發展的因素應為印度本身一般宗教、政治與社會風潮。大乘佛教神觀的產生跟印度教新神觀—特別是在《白駱與義書》與《薄伽梵歌》所見到的情形—之成長同步進行。一般認為上述兩部經典在時間上相隔甚遠，但吾人認為此一觀點不太能站住腳。當然，《薄伽梵歌》要比《白駱與義書》來得繁複些，但除

(或上座部)的菩薩觀相差甚大，這其中之轉變當然不排除 Basham 在文中所說的，有來自基督教或伊朗拜火教的可能影響。(Basham, 1981:38-44)然而，以佛教跟印度教或婆羅門思想長期在印度次大陸互動與競爭的情形來看，來自印度教之影響應該最具關鍵性。

了像權化(avatāra)之神學教理及無私作為的倫理教義為《梵歌》所特有之外，兩部經典的音訊大致相同，也就是對於一位人格神的信奉，不管是毗溼奴還是濕婆。經典乃為日益增長的信念之印證…宇宙的終極根本所在為一人格神，祂對所有被創造者關愛，而被創造者則以深刻感覺和信奉加以回應。(Basham, 1981: 44-45)¹⁷

Basham 所作的觀察相當切題。正如初期佛教跟當時整個沙門運動無法分開一樣，大乘佛教所代表的佛教在宗教思想與實踐上之轉向也無法跟當時的宗教風潮切割。印度教，特別是席捲其時宗教風雲的信奉思想，一定給予了佛教強烈的衝擊。原先以出世為定向的佛教，對於其時這股風行的強大的宗教運動也不得不加以應對，而在最後做了相當決定性的入世轉變。¹⁸在《妙法蓮華經》裡面，吾人見到如下對在觀自在神力(prabhāva) 的相關敘述：

¹⁷ Warder 亦有如下的看法：

在一些大乘經典理... 吾人發現佛陀變成宇宙至高之主，正如在同一時期，讚揚溼婆或毗濕奴為創世者及宇宙統治者而取得重大勝利的神論宗教一樣... 在大乘佛教，慈悲菩薩之典型，以觀自在為始... 這跟在困難之時與予無助個人安全保障之社會理想中的保護主不無關連... 新系統的主要好處看來在於當為一位謙卑的懇求者，很容易贏得協助與保護。(Warder, 1980:374-375)

¹⁸ 與佛教相比較，則耆那教並無大乘運動。這除了顯示出耆那教相對保守之外，也可以看出大乘佛教跟教外思想之間密切的關係。

若復有人臨當被害，稱觀世音菩薩名者，彼所執刀杖尋段段壞，而得解脫。若三千大千國土滿中夜叉羅刹，欲來惱人，聞其稱觀世音菩薩名者，是諸惡鬼尚不能以惡眼視之，〔況復加害？〕設復有人，若有罪、若無罪，桎械、枷鎖檢繫其身，稱觀世音菩薩名者，皆悉斷壞，即得解脫。(鳩摩羅什譯，T 9: 56c)¹⁹

在此，觀自在當為普世救度者之神力是無與倫比，其對於信者的哀號懇求，不管身分地位為何，即刻回應，當場施與援手，毫不怠慢。身陷危難但心意堅定之信眾，只要稱其名號，即能不可思議地獲救，相當神奇。鳩摩羅什將 *ākṛanda kuryāt* 翻譯為「稱名」，但 *ākṛanda* 也有加以哀求之義，主要是人在緊急危難，幾近求度無門時的自然表現。這種對普世救世主唱名之皈依方式，對於佛教而言，是一種前所未有之事。傳統上，

¹⁹ *Sacet... kaścideva vadhyotsrṣṭo'valokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasyākṛandaṃ kuryāt, tāni teṣāṃ vadhyaghātakānāṃ śastrāṇi vikīryeran/ sacet khalu punaḥ...ayaṃ trisāhasramahāsāhasro lokadhāturyakṣarākṣasaiḥ paripūrṇo bhavet, te'valokiteśvarasya mahāsattvasya nāmadheyagrahaṇena duṣṭacittā draṣṭumapyasaktāḥ syuḥ/ sacetkhalu punaḥ... kaścideva sattvo dārvāyasmayairhaḍinigaḍabandhanairbaddho bhavet, aparādhyanaparādhi vā, tasyāvalokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasya nāmadheyagrahaṇena kṣipraṃ tāni haḍinigaḍabandhanāni vivaramanuprayacchanti/ īdṛśaḥ...avalokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasya prabhāvaḥ// (Saddharmapuṇḍarīka: 439-440)*

要變成信眾，不管是信男(優婆塞，*upāsaka*)或信女(優婆夷，*upāsika*)，都得歸依佛、法、僧三寶(*ratanattaya*)，並守相關禁戒。除外，信眾更有義務來為僧團服務，提供物質上或精神上必要的支持。這種信仰型態在觀自在被正式引進之後，有了根本上的改變。要成為信眾，只要直呼菩薩名，即刻被接納，而在緊急危難時更得到救助。對於一位信眾而言，這種歸依方式，不但極其簡單、方便，更不必有委身上之種種承諾。誠然，任何人只要一心一意向著觀自在，便成為其信眾，自能得到救濟。此一對觀自在歸依求助之衷心信仰，不啻印度教信奉思想之翻版：

我要皈依那位根本神祇，牠照耀了名為「最勝」的一己居處。這位神祇，只要稱誦其名，象王便能從鱷魚兇惡的掌控中逃脫出來²⁰。

於此，我們見到印度教自在天的信眾不但包括世間之人，也包括其他生靈在內。印度教自詡其自在天神通廣大以及信眾無際之情況堪稱令人讚絕。然而，救度海獸當然還是在自在天的本事之內，因其為普世救度者。印度教跟佛教自在天在救度上較勁情形，由此亦可看出。跟觀自在信仰之情況一樣的是，只要稱根本神祇之名，便可獲救。以上往世書救度思想可說是

²⁰ *yannāmasaṃkīrttanato gajendro grāhōgrabandhānumuce sa devaḥ / virājamānaḥ svapade parākhye taṃ viṣṇumādyam śaraṇam prapadye // Narāda Purāṇa: 1, 2. 27.*

《薄伽梵歌》(*Bhagavad Gītā*)敬奉瑜伽(*Bhaktiyoga*)之進一步發展。前述《妙法蓮華經》之引句，亦可拿《薄伽梵歌》中毗濕奴化身之黑天(*Kṛṣṇa*)對阿周那(*Arjuna*)所說的一段話來相比較：

把一切行動託付於我，獻身於我，
專心一志地修習，冥思我，禮敬我。
一旦這些人的心念進到我，普利塔之子啊！
我很快成為他們脫離生死輪迴之海的救度者²¹。(《薄伽梵歌》12: 6-7)

黑天成為拯救眾生脫離生死苦海之普世「救度者」(*samuddharṭṛ*)。這是沙門宗教未曾出現之新救度思想。就初期佛教而言，脫離生死輪迴之事是不可能於俗世人間獲得的。唯有出離修行，方有脫出生死流轉之可能。然而，陷於生死輪迴當中的眾生如今只要將一切交給黑天，便能得到救度，此乃何等神奇之事。此一入世救世濟度觀將解脫(*mukti*)之思想風貌加以變更，完全改觀了沙門傳統之出世解脫思想，而將焦點放在對現世苦難眾生的拯救。黑天的救贖能力來自於其當為自在天之神威。同樣的，觀自在也神通廣大，可以獨力承擔對苦難眾生的拯救工作。

值得一提的是，對於信者阿周那而言，黑天即是自在天，

²¹ *ye tu sarvāṇi karmāṇi mayi saṃnyasya matparāḥ / ananyenaiva yogena māṃ dhyāyanta upāsate// teṣāṃ ahaṃ samuddhartā mṛtyusaṃsārasāgarāt / bhavāmi na cirāt pārtha mayy āveśitacetāsām //*

也是原人。他以這些名號來稱此一至高無上，無限全能的神祇，極其渴望能親見到自在之示顯：

如此，至高自在啊！就像你所講述的自己那樣，
我想目睹你自在之相，至高原人啊！

如果你認為我可見你的色相，主啊！
瑜伽自在啊！那你就向我示顯不滅之自我吧。²²

對於一位信眾而言，見到自在之身顯自然為最大心願。而由上文可以看到信眾與自在天在這關係上之重要互動。唯有一心歸依者，方能見到自在天的形相。虔誠而堅定的信者，最終一定可以見到神之聖顯²³。《薄伽梵歌》以黑天和阿周那為範本

²² *evametadyathāttha tvamātmānaṃ parameśvara/
draṣṭum icchāmi te rūpamaiśvaraṃ puruṣottama//
manyase yadi tac chakyaṃ mayā draṣṭum iti prabho/
yogeśvara tato me tvam darśayātmānam avyayam// 11:3-4*

²³在此可以拿玄奘在《大唐西域記》裡面所經常提到七世紀印度佛教信眾對觀自在之禮拜場景來相互參照。而觀自在信仰之展現風貌，可由上面玄奘所提之「威靈潛被，神跡昭明，法俗相趨，供養無替。」見出。看來，其時之觀自在信仰相當重要而且極為盛行，而觀自在之威靈及神跡讓信眾折服不已。在信眾當中也包括出家比丘，眾人爭相供養，拜觀自在成了佛教僧俗之共同信仰。於此，觀自在的神威已經是信眾心中所深信不疑之事，菩薩成了信眾有求必應的神祇。然而，觀自在之出家眾信者可能並非要跟菩薩請示出世佛法，而應是有關自身福禍以及其他迷津之指點等世間事。如此看來，中世印度佛教因為新神觀之導入，在信仰

來說明此一關係。阿周那是完全信服黑天之歸依弟子，黑天則是阿周那心中不二最高之主，也是整個宇宙的原由。《薄伽梵歌》中黑天對阿周那之示顯(11: 9-13)當然是宇宙之主對其信眾之承諾。黑天塑造了整個宇宙，為神中之主，也是整個生靈世界之源起化身：

請看…我的形相，成千上百，
種種樣子，種種形色，何其神聖。

請看眾阿提迭天、婆藪天、樓陀羅、雙馬童和摩錄多，
請看前所未見的種種神奇…。

現在，請看…整個動和不動者世界，其為我身體之一部分，
以及其他你想看的東西²⁴。(11:5-7)

黑天接著出借天眼(*divyam cakṣus*)給阿周那，讓他飽覽自在天更為不可思議之本相(11:9-14)。其中提到：「這神祇具有一切神奇，無有窮盡，面向一切。」(*sarvāścaryamayaṃ devam*

形態上有了極大改變。

²⁴ *paśya me...rūpāni śataśo'tha sahasraśas/
nānāvidhāni divyāni nānāvarṇākṛtīni ca//
paśyādityānvasūnrudrānaśvinau marutastathā/
bahūnyadrṣṭapūrvāṇi paśyāścaryāni...//
ihaikasthaṃ jagatkṛtsnaṃ paśyādya sacarācaram/
mama dehe...yaccānyaddraṣṭumicchasi// 11:5-7*

anantaṃ viśvatomukhaḥ, 11:11b) *viśvatomukha* 讓人想起 *sarvatomukha* (大自在)及 *samantamukha*(觀自在)等對於宇宙之主面向各方的普世救度景象²⁵。基本上，黑天當為原人及自在天會讓人想起《梨俱吠陀·原人歌》(*Puruṣa Sūkta*, RV: 10:90)。而在歌中首度出現的千首，千眼和千足以及不朽自在主(*amṛtatvasyésāna*)等意象都將在印度自在天思想史中成為不朽。觀自在之出世最後也成為其中的重要一頁。

看來，《原人歌》最初種種創世相關圖象，在中世印度教史詩及往世書的創世神話裡面，依然有其無可取代之地位。在《梨俱吠陀》裡面，透過原人自我奉獻犧牲，新的階級社會得以從其身中創造出階級社會創造初。之後，月亮從心意生出，太陽從眼中生出。接著，因陀羅及阿耆尼再從原人口中生出，風神也從氣息中生出。其他的宇宙秩序之示顯，虛空(*antárikṣa*)從肚臍中生出，而天空從頭部現出；大地從雙腿產生，而方位則從耳朵生出。在天地與四方被創造時，整個宇宙創造至此乃告一段。²⁶原人是太初之神，而其身體則為新宇宙

²⁵ *viśvatomukha* 亦出現於《白騾奧義書》(4: 3)。顯然，這些類語之隱喻皆跟自在天或普世救度者的意象有關。

²⁶ 「印度教的創世紀(cosmology)不知從無造有(*creation ex nihilo*)之事，創造之行動一直被視為從造物者身體所投射出之事。造物者，不管其名為何，從其實體來做放射(*srj*)或產生，生出(*jan*)或塑造(*mā + nis; takṣ + nis*)之事。因此之故，每一印度教創世紀不得不設定創造及創造者之間在實體上之同一性。因創造者的創造之舉，其實體只不過轉成另一種狀態而已。這點...在原人歌已被默認。」(Oertel: 1994: 283) Oertel 所論，就吠

之源頭。

4. 觀自在為佛教自在天：從排拒到吸收

千手千眼觀音可能是漢傳佛教裡面，最為人所熟知之觀自在形象之一(參閱 Yü, 2001: 270)，這當然跟其普世救濟之意象有關。從救濟之角度而言，救世跟創世無法分開。所以在《佛說大乘莊嚴寶王經》(*Kāraṇḍavyūha Sūtra* T no. 1050) 這部幾乎完全為讚頌觀自在不可思議作為的佛典裡面，對於菩薩創造宇宙所具威神功德(*guṇodbhāvanā*)有如著下之敘述：

時除蓋障白言：「世尊所聞觀自在菩薩摩訶薩，威神功德其事云何？」世尊告言：「觀自在菩薩，於其眼中而出日月，額中出大自在天，肩出梵王天，心出那羅延天，牙出大辯才天，口出風天。臍〔足？〕出地天，腹出水天，觀自在身出生如是諸天。」²⁷(天息災譯，T 20 49c)

陀創世紀而言誠為的論。不過，自在天思想的出現，即是要避免這種創造過程為創造者之身延續的創世紀困局，是相當重要的一步，也是印度教救度論之立論基礎。

²⁷ *atha sarvaṇīvaraṇaviṣkambhī bhagavantametadavocāt - kīdrśī tvayā bhagavan guṇodbhāvanā śrutā? etāḥ sarvā pravadatām / vijñarāja bhagavan me prabodhaya, yādrśī tvayā bhagavan guṇodbhāvanā āryāvalokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasya śrutā // bhagavānaha cakṣuṣoścandrādityāvutpannau, lalāṭānmaheśvaraḥ, skandhebhyo brahmādayaḥ, hṛdayānnārāyaṇaḥ, daṁṣṭrābhyaṃ sarasvatī, mukhato vāyavo jātāḥ, dharaṇī pādābhyaṃ, varuṇāścodarāt / yadaite devā jātā*

這幅創世開展圖跟〈原人歌〉裡面的宇宙之生成關係密切。特別是身體部位與天體之形成或眾神生成之間的類比關係，可說完全源於吠陀婆羅門原人思想。Studholme 稱此觀自在創世為佛教版的原人歌，而觀自在則成了原人(Studholme, 2002: 44)，可說十分適切。特別要注意的是，上面宇宙配置圖則將吠陀眾神和印度教三大自在天包攝於其中。這除了顯示出佛教完全接受了印度教的宇宙生成論述之外，也透露出佛教本身在有關宇宙生成論述上之嚴重缺如。事實上，初期佛教不但解構了奧義書我與梵之間的聯結，更對其所代表的婆羅門宇宙觀加以擱置。在被稱為佛教創世紀的《長部·起世因本經》(Aggañña Sutta)裡面，宇宙如何生成之事並非關切之要點，整個論述重點放在人類社會如何墮落一事。而其核心論述則為：世間生活的無常讓出離成為終極價值之所在。正法成為佛教的中心原則，解脫或涅槃是出家者追求之目標。因為正法與解脫有其不可超越的位置，於其中人在宇宙之定位以及人跟宇宙創造之間的關係並無置喙之餘地，原先在吠陀時代充滿生機意象的世界(*loka*)轉為輪迴場域之世間。即使在欲界(*Kāmadhātu*)之天神也無法免除生死輪迴。而因緣相續之世界更不可能出現獨立於世界之外的自在主。

以佛教與印度教之思想互動觀之，自在主之出現勢必得先預設有創造之主。這不但將整個佛教的緣起宇宙觀加以推翻，更對與此相關的佛教解脫論造成根本衝擊。然而，佛教最終還是得推出其創世紀，方能容納救世主存在之空間。終極來說，

āryāvalokiteśvarasya kāyāt.” (*Candrādyutpattirṇāma*, Vaidya:264-5)

佛教為了爭取信眾，最後只好向其對手取經。

前面提到，創世紀跟創造者的救贖無法分開，所以結合《梨俱吠陀》原人及《白騾奧義書》自在天的新印度教創世紀讓這位宇宙生成者成了一位最強而有力之救世主。〈原人歌〉的自在主以自我獻身來拯救整個人類文明，讓新社會秩序得以推展，宇宙秩序得以形成。然而，後來出現之自在天，不但復甦原人地位，更將宇宙創世之主的卓絕能力推上至高。自在天不但超越創造者與被創造者之間的二元對立，且獨立於宇宙演化的進程之外，成為最具權能的世界之主。不管是濕婆還是毗濕奴，皆為自在天，也是原人，亦是救世之主。而印度教之《往世書》，不管為濕婆教派，還是毗濕奴教派，皆不乏極為精心創作之創世隱喻，來敘述不可一世之自在天種種神奇作為。就佛教而言，自在天之出世應是經過長考之後的抉擇。事實上，佛教自在天當然有別於印度教詭譎多變的自在天(特別是濕婆)形相。然而，假如救人濟世可說是自在天所被賦予的天生本領，大乘佛教在這方面必須直接面對，而無法閃避。對於需要改變救度論，以爭取更多信眾的佛教而言，自在天可說是極度企盼之救世主，觀自在最終之出現可說大乘佛教革命思想跨出重要一步的具體表現。Studholme 說：

將觀自在視為一位自在天，可能並非是完全不夠格之事。而佛教的自在天觀念畢竟代表著想要將基本上為有神論之教義(自在天觀念)吸納到原來基本上為非神論的宗教系統(佛教)。《佛說大乘莊嚴寶王經》將觀自在呈現為

無所不在之原人，得躡手躡腳地走於可能會被認為完全將菩薩敘述為創造之神之異端論。在這佛典版本的《原人歌》裡面，只有神，而非創造秩序本身從菩薩身體中發散出去。初看之下，日月出自觀自在之雙眼，然而梵語裡面的日月事實上是指吠陀之日神(*Āditya*)與月神(*Candra*)。(Studholme, 2002: 44)

誠如 Studholme 說，雖然大乘佛教於此為了避免創世所引起之不必要麻煩，乃將創世秩序包裝成觀自在身體之不同示顯。然而，無可避免的是，此一造物神觀，乃是初期佛教所加批判之尊祐論或神為論(*issarakāraṇavāda* 或 *issaranimmānāhetu*)。而尊祐論即為自在天創造說，若觀自在是佛教自在天，其創世及救世之卓絕能力自不待言。然而，自在天之思想，明顯地跟初期佛教之修行觀和宇宙論相互牴觸。初期佛教對於自在天思想主要從兩方面加以非難。第一方面即是：假如自在天是一切作為之根源(*issaranimmānāhetu*)的話，則命定論變成無可避免的結果。一旦如此，則個人之所做所為乃失去其行動意義。於佛典所記載初期佛教之六師外道裡，富蘭那迦葉(*Pūraṇa Kassapa*)主張人行動是「無作用」(*akiriya* 若參照漢譯阿含則為：「無罪福報」)。也就是說，「行為無後作用」，沒有所謂「行不行動」這回事。他的基本論點如下：「行無造惡」(*karoto na karīyati pāpam* 《長部》DN: 1: 52)，亦即：「行(惡)無惡因，無惡果。」(*n 'atthi tato nidānaṃ papaṃ, n 'atthi pāpassa āgamo*) 同樣地：「(善行的)結果無功德，善(行)無果報。」(*n 'tthi tato nidānaṃ puññaṃ, n 'atthi puññassa āgamo*。

DN 1: 52)」。如此一來，則棄世者透過梵行生活之精進努力期獲致解脫變得毫無意義，因為是徒勞無益之事。在此一宗教倫理虛無主義的論說中，梵行之作為乃是不可能之事。²⁸

雖然佛經中提到信奉尊祐造業論之處不多，但卻至為重要，如《中阿含經》卷四〈尼乾經〉對於耆那教苦行思想之批判：

復次，眾生所受苦樂皆因尊祐造。若爾者，諸尼乾等本惡尊祐。所以者何？因彼故，諸尼乾於今受極重苦。²⁹

尊祐造業論者相信今生所遭遇的一切苦樂皆由自在天所安排。然而，如果一切作為皆為自在天所決定的話，那麼，有人在受苦時，不就會責怪自在天了嗎？佛陀在此以嘲弄之口吻，把耆那教的苦行跟受苦等同在一起(耆那教修行者應該不致認為苦行即受苦)，認為這跟耆那教幾近命定思想之世界觀有關。³⁰而對耆那教修行者來說，他們以極端的苦行來作為修鍊方式，若說苦樂之報皆為自在所造的話，那在受苦時，當應

²⁸ 有關佛教興起時代之宗教倫理思潮，參見拙作(黃柏棋：2012)。Jayatilleke 在其論初期佛教知識理論的專書裡面亦提到，尊祐論或神為論者所持的觀點為：人不必為其行為負責，因其不過是神意志之工具，唯有神才能負責。(Jayatilleke, 1963: 410-411)看來，自在天思想在初期佛教興起時所代表的意義主要跟道德論理上的論述有關。當然，自在天之創世跟救世是無法分開的，這點於後來印度教宗教救度上之追求表現的極為清楚。

²⁹ T 1: 444a。

³⁰ 有關耆那教已經物質化、幾乎先遭確定之世界觀，參閱黃柏棋，2012:26。

嫌惡自在天。

對於自在天思想之排斥在另一方面則跟佛教本體論思想有關。佛教興起之時，即有一派論師對於 *Īsvara* (巴利語 *Issara*) 展開熱烈討論。此一被初期佛教歸為「一部分常住，一部分無常住 (*ekacca-sassatikā ekacca-asassatikā*)」論者把梵天跟自在天加以整合，成了其時自在造物觀的言說代表。此一梵天被譽為：「常、恆、永住、其法不變、恆常存在。」³¹ 看來，奧義書至高之宇宙原則漸漸變為永恆宇宙之創造者。在以上所引述《長部》中有關梵天之經文中，這位宇宙之創造者自詡為：

我為梵、大梵、勝者、無能勝者、一切見者、宰制者、自在主、創造主、化生主、最上者、派令者、自在者、已生成及未生成之父。(DN 1:18)³²

由此可見在初期佛教，自在天的相關問題已引起極大的興

³¹ *nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo sassatisamaṃ*. DN 1:18.

³² *Aham asmi Brahmā Mahābrahmā abhibhū anabhibhūto aññadatthudaso vasavattī issaro kathā nimmātā seṭṭho sañjitā vasī pitā bhūtabhavyānaṃ*. DN 1:18; 參閱漢譯阿含：「我於此處是梵，大梵，我自自然有，無能造我者，我盡知諸義，典千世界，於中自在，最為尊貴，能為變化，微妙第一，位眾生父，我獨先有，餘眾生後來，後來眾生，我所化成。」T. 1:89 b-c；亦見 MN 1:326-7。看來，自在天最先出現時是跟梵天，而非後來的濕婆結合。從奧義書思想的觀點來看，這種發展相當合理，因為從梵到梵天之改變最為簡單，只涉及 *brahman* 在詞意上面的轉換而已。不過這個詞義上轉變之影響卻相當深遠。

趣與廣泛的討論。然而，自在天思想，明顯地其跟佛教之緣起 (*paṭicca-samuppāda*) 說及解脫論相互不容。就緣起思想而言，萬事萬物皆因不同境遇的相互依存而處在變化之中，而此為世間現象成住壞滅之原因，並無永恆而不變之存在實體。在此因緣相續的世界，不可能存在獨立於生滅世界外的自在天。眾生唯一脫離苦海的辦法乃是出離修行，希冀能從輪迴中解脫。而在修行生活當中，神並無任何可插手使力之餘地，個人得完全依憑一己之精進作為，以佛陀為典範，於清淨道上努力不懈方有獲得解脫之可能。自力救濟而非他力救度，乃為初期佛教解脫論之基礎。

然而，上面《佛說大乘莊嚴寶王經》中有關觀自在之身出生諸天之事不但棄守原先佛教批判創世說之立場，甚至毫無保留地採用婆羅門印度教對手的說法，顯示出大乘佛教在面對印度神觀時之困難抉擇。然而，觀自在之出世離不開整個新救度論，而其救度能力跟當為自在天之分無法分開。事實上，唯有自在天方才有辦法救濟眾生³³。

值得一提的是，在以上對觀自在的創世稱頌的之後，觀自在緊接著出現，當面告訴大自在天，他才是宇宙真正的大主宰。並對濕婆教派的創世教義提出批判：

³³ 自在天之出現當然也有其重要政治意涵。若以近東神話做為參照對象，則此時的印度顯然已非吠陀時代的部落政體，而是有著獨立王權意識的時代。以大自天名號出現的濕婆顯然成了重要的王權象徵，而印度教廟宇祭祀的出現亦顯示出其與王權之間有著密切關係。參閱 Fuller, 1992:106-127.

時觀自在菩薩，告大自在天子言：「汝於未來末法世時，有情界中，而有眾生執著邪見，皆謂汝於無始已來為大主宰，而能出生一切有情。是時眾生失菩提道，愚癡迷惑作如是言：

此虛空大身 大地以為座
境界及有情 皆從是身出」³⁴ (天息災譯，T 20: 49c)

然而此一批判，並非對於宇宙主宰思想本身之反對，而是在印度教大自在天世界找尋認同。觀自在不但將印度教自在天的權能全部接手過來，自詡為生成一切之自在天。甚至踩過宗教界線，找上濕婆本人當面加以訓斥。稱靈根(*liṅga*，大身)為宇宙眾生所源之說，乃屬妖言惑眾。顯然，其時的宗教發言權已轉到印度教。自在天思想，特別是濕婆教派已深入民間，而其影響可說是無所不在。與印度教進入短兵相接的佛教明顯處於劣勢，必須奮力一搏。若按照 Studholme 的看法，《佛說

³⁴ *athāryāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo maheśvaram devaputrametadavocat - bhaviṣyasi tvaṃ maheśvaraḥ kaliyuge pratipanne / kaṣṭasattvadhātusamutpanna ādideva ākhyāyase sraṣṭāraṃ kartāram, te sarvasattvā bodhimārgena viprahīṇā bhaviṣyanti, ya īdrśaprthagjaneṣu sattveṣu sām̐kathyam kurvanti//*

ākāśam liṅgamityāhuh pṛthivī tasya pīṭhikā / ālayaḥ sarvabhūtānām līlayā liṅgamucyate // (Vaidya: 265)

大乘莊嚴寶王經》完成於四、五世紀之交的話(Studholme, 2002: 13-15)則此時的大乘佛教在有關救度思想的敘述愈來愈倚賴印度教，甚至直接援用印度教的論說，特別是往世書神觀之相關敘述對於大乘佛教的自在天思想有著莫大的影響(Studholme, 2002: 19-35)。總之，印度教的神觀救度思想徹底地改變了佛教的傳統信仰風貌。Studholme 說：

觀自在改變濕婆信仰為《佛說大乘莊嚴寶王經》的特色之一…帶有如下意涵：透過對濕婆及其權力加以馴服，菩薩便能夠擁有神的特點。將一些不同的，小神的人格吸收成為單一大神，其過程見之於佛教及非佛教的文本…在擊敗濕婆教派的自在天後，觀自在乃有辦法來顯示其為佛教自在天。(Studholme, 2002: 52)

顯而易見的是，佛教自在天的出現是與印度教交手之結果。此一結局可能是初期佛教始料未及之事。前面已將初期佛教對於自在天思想排斥之相關思想做了初步討論，在此不妨對神的地位具體再加以說明。初期佛教，原先在《梨俱吠陀》裡面的創造新天新地，為眾生之主因陀羅(*Indra*) 變成帝釋天(*Sakka*)。雖然他還是眾神之王 (*sakko devānam indo*)，但因沙門出世修行思想風潮影響所及，此時的帝釋天已非昔日叱吒風雲的創世之王，而是一位神界代表的信眾。其地位遠不如捨貪嗔，離無明，諸漏已盡，梵行已立，不受後有的的阿羅漢。在《長部·帝釋所問經》(*Sakkapañha, Dīgha Nikāya*)，帝釋天之地位僅止於須陀洹(*sotāpanna*)，而在《相應部·帝釋相應》

(Sakkasamyutta, Samyutta Nikāya) 裡面，帝釋為一守七戒，頂禮僧眾的在家眾模範。看來，初期佛教的天神，已完全失去神威，成為尚在輪迴世界浮沉的生者。在出世思想的主導下，眾神基本上已被馴服，變成禮敬三寶，護持教法的信者。

而眾神所居的天界(*devaloka*)也是整個世界(*loka*)的一部分，也是輪迴世界之部分。事實上，世界或世間不但包括了人間，也包括天神惡魔及梵天等世界，而眾生(*pajā*)則包括天人之眾。世間及眾生皆為苦之隱喻。所以，出離的智慧對於解救世間及眾生，有著無比的重要性：

諸比丘啊！我於此四聖諦，以如此三轉十二行，若如實知見未極清淨，諸比丘啊！則我不於天、魔、梵天之世界，沙門、婆羅門、天、人之眾稱無上正等覺、現等覺。³⁵

佛陀以世間了知者(*lokavidū*)的身分，對於苦集滅道等出世智慧的深刻掌握，乃向世間眾生宣說離苦解脫的真理。四聖諦真理代表著唯有捨棄眾生世界，出家修行方有解脫的可能。

³⁵ *Yāva kīvañca me bhikkhave imesu catusu ariyasaccesu evaṃ tiparivattaṃ dvādasakāraṃ yathābhūtaṃ ñāṇadassanaṃ na suvisuddham ahoṣi neva tāvāham bhikkhave sadevake loke samārake sabrahmake sasamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya anuttaraṃ sammāsambodhim abhisambuddho ti paccaññāsim.* (SN, 5:422-423) 參閱漢譯：「我於此四聖諦，三轉十二行，不生眼智明覺者，我終不得於諸天、魔、梵、沙門、婆羅門、法眾中，為解脫為出離，亦不自證阿耨多羅三藐三菩提。」(T 2: 104a)

佛陀於此等於宣告一個出離世間潛心修習紀元的來臨。

然而，菩薩思想的興起則完全將初期佛教的世界觀與修行觀加以改變。這種改變對於佛教的發展影響相當深遠。原先求解脫、為出離所設定的世界觀已有了根本改變。菩薩深入世間，聞聲救苦，而非追求個人出世解脫的景象，不但將入世與出世對立的局面打破，也將世間所代表的意義重新加以界定。世間之苦難並不需要出離才能得到救贖，而是需要一個現世救濟者及時來加救援。解脫的意涵也有了重大改變：拯救世間輪迴眾生可取代出世修行解脫。菩薩為眾生承擔苦難的景象，跟出離所需的如實知見已無直接關係。而眾生及世間之苦的象徵也跟著轉變。理想的佛教人格不再是從苦中解脫，而是要承擔與拯救生靈之苦。世間不再成為捨離對象，而是要來實踐救度生靈之處。充滿慈悲與智慧的菩薩取代遠離貪嗔癡之阿羅漢，成為新時代的修行典範，這是佛教在宗教信仰生活上的一大轉變。身為自在天的觀自在變成新的佛教理想人格，而以其為中心而發展出新的歸依意義。世間對於觀自在而言有著無比的重要性，更是完成自我之唯一場域。菩薩放棄成佛機緣，卻變成世間之救世主。

結語

自在天的信仰於大乘佛教興起之後，跟著所產生之新救度觀看來跟初期佛教的解脫思想大異其趣。然而，對於觀自在之虔誠信仰，代表著佛教面臨印度教新挑戰之一種新努力，想在確保信眾的前提下，於印度次大陸展開與印度教之間的角力。就救贖論而言，菩薩信仰跟之前自力救濟修行方式顯得大相逕

庭。由此觀之，大乘佛教可說是佛教思想在信仰形態上的一個重大改變，形同一次新宗教運動。印度教之信奉與密續(Tantra)之崛起對於佛教之衝擊可謂空前。自在天思想之引進不但改變了佛教的修行觀，也將原先與緣起思想相抵觸的宇宙觀引進，徹底改變了初期佛教思想與實踐之展現風貌。

如此一來，佛教在中世印度之改變不可不謂不大，而其宗教訴求上之改變意味著整個宗教氛圍已有了根本轉換。此點不但可從觀自在之興起見之，亦可從急遽擴張之大乘佛典看出端倪。大乘佛教為了保持其在思想上的動力，已將初期之思想傳承做了革命性的典範移轉。新的救度觀帶來極其不同之宗教願念，變化至鉅。若只把大乘佛教放在佛教內在思想之演變，而不將其放在更為廣闊之思想脈絡—特別是與印度教的互動關係—來加以考慮的話，恐怕無法將此一宗教革命之定位看得清楚。

Abbreviations

DN = Dīgha Nikāya (《長部》)

MN = Majjhima Nikāya (《中部》)

RV = Ṛg Veda (《梨俱吠陀》)

SN = Saṃyutta Nikāya (《相應部》)

Sn = Sutta Nipāta (《經集》)

T = Taishō shinshū daizōkyō (《大正新修大藏經》)

Th = Theragāthā (《長老偈》)

Bibliography

1. 中日語

《大正新修大藏經》(簡稱大正藏) 100 冊，1934。台北新文豐翻印。電子版：中華佛典電子佛典協會(CBETA)

五世達賴喇嘛著，劉力千譯，1992。《西藏王臣記》拉薩：西藏人民出版社。

于君方，2009。《觀音—菩薩中國化的演變》。陳懷宇等譯。

台北：法鼓文化。

玄應撰，徐時儀校，2008。《一切經音義-三種校本合刊》。

上海：古籍出版社。

黃柏棋，2012。〈梵行為何必要：論佛教興起時代之宗教倫理思想〉。《正觀》vol. 61: 5-54。

辛嶋靜志，1997。《法華經の文献学的研究（二）—觀音 Avalokitasvara の語意解釋—》。《創価大學国際仏教學高等研究所年報》2: 39-66。

齊藤明，2011。《觀音（觀自在）と梵天勸請》。《東方學》，122: 1-12。

2013。《觀音（觀自在）と觀音經-鳩摩羅什の謎をめぐって》。《法華佛教と關係諸文化の研究：伊藤瑞叡博士古稀記念論文集》：179-189。東京：山喜房佛書林。

2. 藏語、梵語、巴利語及西語

Basham, A. 1981. "The Evolution of the Concept of the Bodhisattva." in *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*: 19-59. Ed. Leslie Kawamura, Waterloo: Wilfried Laurier University Press.

Bod kyi deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyangs. 1967: Varanasi.

Bṛhannāradya Purāṇa, 1975. Ed. Pandit Hrishikesh Shastri, Chowkhamba Amarbharti Prakashan, Varanasi.

Chutiwongs, N. 2003. *The Iconography of Avalokitesvara in*

Mainland South East Asia. Delhi: Aryan Books International.

Dīgha Nikāya. Eds. T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. 3 vols. (PTS. 1890-1911). Trans. T. W. and C. A. F. Rhys Davids. (Sacred Books the Buddhist 2-4, 1899-1921)

Fuller, C. J. 1992. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton: Princeton University Press
Holt, J. 1991. *The Buddha in the Crown. Avalokiteśvara in the Buddhist Traditions of Sri Lanka*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Jayatilleke, K, N. 1963. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: George Allen and Unwin.

Kapstein, M. 2000. *The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation, and Memory*. Oxford/New York: Oxford University Press.

1992. "Remarks on the Mani bKa'-bum and the Cult of Avalokiteśvara in Tibet" in *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation*, edited by D. Goodman and R. Davidson, 57-93. Albany: State University of New York Press.

Kāraṇḍavyūha Sūtra. in *Mahāyāna-Sūtra-Saṃgraha*. Edited by P. L. Vaidya. 258-308. Barbhanga: Mathila Institute.

Kern, H. trans. 1965. *The Saddharma- Puṇḍarīka or The Lotus of the True Law*. (Sacred Books the East, vol. 21) Reprinted. Delhi: Motilal Banarsidass.

- The Mahābhārata*. 1933-66, critically ed. by V. S. Sukthankar and others, 19 vols. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Oertel, H. 1933. "The background of the pantheistic monism of the Upaniṣads." In *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry*. Ed. J. D. C. Pavry. pp. 353-360 = 1994: 277-284.
1994. *Kleine Schriften*. Teil 1. Eds. H. Hettrich and T. Oberlies. Stuttgart: Franz Steiner.
- Olivelle, P. 1998. *The Early Upaniṣads. Annotated Texts and Translations*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Die Hymen des Rigveda*. 2 vols. 1877. Ed. Th. Aufrecht. Bonn 1877. Reprinted Wiesbaden 1968.
- Saddharmapuṇḍarīka*. 1908-12. Edited by H. Kern and B. Nanjio. St. Pétersbourg: Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences.
- Samyutta Nikāya*. Ed. M. L. Feer. 6 vols. (PTS, 1884-98). Trans. C. A. F Rhys Davids and F. L. Woodward. (PTS, 1917-30)
- Shima, Iwo. et al. eds. 2011. *The Historical Development of the Bhakti Movement in India. Theory and Practice*. Delhi: Manohar.
- Studholme, A. 2002. *The Origins of Oṃ Maṇipadme Hūṃ--A Study of the Kāraṇḍavyūha Sūtra*. Albany: State University

- of New York Press.
- Sutta-Nipāta*. Eds. D. Anderson and H. Smith (PTS, 1913). Trans. Fausböll. (SBE 10, 1881)
- Śvetāśvatara Upaniṣad*. Ed. With the commentaries of Śaṃkara, Śaṃkarānanda, Nārāyaṇa and Vijñabhagavat. 1966. Poona: Ānandāśrama Sanskrit Series 17.
- Tagare, G. T. 1980. Translated and Annotated. *The Nārada Purāṇa, Part I*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- The Thera- and Therī-gāthā: stanzas ascribed to elders of the Buddhist order of recluses*. 1999. Eds. H. Oldenberg and R. Pischel. Oxford: PTS.
- Warder, A. K. 1980. *Indian Buddhism*. Second Revised Edition. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Yü, Chün-fang. 2001. *Kuan-yin. The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*. New York: Columbia University Press.

Bodhisattva and Delivery: Avalokiteśvara and Mahayana's Interaction with Hinduism

Pochi Huang

Associate Professor,

Institute of Religious Studies, National Chengchi University

Abstract

This paper examines the relationship between Mahayana Buddhism and Hinduism through the lens of Avalokiteśvara. To be sure, Avalokiteśvara and Īśvara represented by Śiva or Viṣṇu are most likely two most powerful Īśvaras embodied in both traditions. However, Avalokiteśvara is a Bodhisattva (enlightened being) and a Mahāsattva (great being) in the Mahayana and Īśvara is the supreme and ubiquitous deity in Hindu pantheon. In fact, Avalokiteśvara represents what an ideal Mahayana savior should be and Īśvara is the paramount god for a Hindu devotee. To draw a parallel between them is crucial for us to understand a mutual exchange of thoughts concerning Mahayana and Hinduism. Starting from the name of Avalokiteśvara, this investigation then scrutinizes the development of Īśvara in Hinduism and Buddhism to explore grave implications of the advent of Avalokiteśvara in the Mahayana. Through extensive explorations of the related literature, especially *Sadharmapuṇāarīka*, *Kāraṇavyūha Sūtra*, *Śvetāśvatara*

Upaniṣad, *Narāda Purāṇa* and *Bhagavad Gītā*, common characteristics shared by Avalokiteśvara and Hindu Īśvara can be ascertained. Simultaneously, intellectual interaction between Buddhism and Hinduism in medieval India will be accurately pinpointed.

Key Words: Avalokiteśvara, Īśvara, Mukti