

中華佛學學報第 15 期 (pp.155-175)：(民國 91 年),
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 15, (2002)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

淺論華夏俗世婦女的觀世音信仰 ——兼論這位菩薩的性別問題^[1]

曹仕邦
中華佛學研究所副研究員

提要

觀世音是最獲得華夏婦女信奉的一位佛教菩薩，其原因如下：

第一，佛經描述這位菩薩能救苦救難，而人們經常會遇上苦難，尤其在過去儒家大男人主義籠罩社會的時代，女性所面對的苦難特多。因此華夏婦女非常渴望當她們遇上苦難時蒙這位菩薩的保佑而脫困厄。

其次，佛經又說這位菩薩能保佑已婚婦女生育男嬰。在華人重視子嗣的觀念之下，婦女非常希望觀世音能保佑自己產下兒子，使自己在家庭中受到翁姑的重視。同時，已生育兒子的女性也希望這位菩薩的愛能伸延而保佑自己的骨肉。

第三，前已言之，婦女在過去的社會中最受委屈，她們的滿腹辛酸，只好在禱告時向觀世音申訴。

然而根據佛經所載，觀世音是一位男性的菩薩，雖然祂能變身為女形而向女子說法，但婦女又豈放心向一位男菩薩細訴自己心中的祕密？因此，她們希望這位女性救主的本身，同時也是女性！緣於這種共同意念之下，好幾種描述觀世音出家前是一位印度王國的公主；苦修之下成為女性菩薩的小說出現。經過小說的渲染，婦女們便篤信觀音確屬女子，由是如今華人不論男女，都普遍地接受這位菩薩屬慈悲的女子這一觀念。

本文更考出大約在北宋乾德 2 年（964）以前，觀世音已被普遍視作女菩薩，不過在唐代元和 8 年（813）左右，「她」的性別仍未改變。

本文原屬仕邦於民國 88 年～90 年度繳交給本研究所的研究專題《佛教傳入中國後對婦女的革命性影響》中的第十章，如今稍作修改，先提出以應本學報的邀稿。

p. 156 ↴

關鍵詞： 1.儒家大男人主義的中國社會 2.觀世音能救苦救難 3.觀世音能保佑已婚婦女生育男嬰 4.「女性救主本身屬女性」的企求

【目次】

[一、《光世音經》與《觀世音經》的興替](#)

[二、唐代以前的婦女與觀音信仰——兼論這時期的觀音性別](#)

[三、唐代以後的婦女與觀音信仰——兼論這位菩薩的「變性」及其原因](#)

p. 157

觀世音菩薩（以下簡稱「觀音」）是受到華人普遍信奉的一位佛教菩薩。在一般人心目中，觀音毫無疑問應該屬女性的菩薩，起碼我們廣東人往往稱美女為「生觀音」，意即這女子美得像活生生的觀音。又有調侃男子追求美女的「觀音兵」一詞，指一群男子整天纏著一位美女展開追求，美女要他們做什麼便做什麼，不敢違抗，有如士兵的聽令於指揮官，故戲稱他們是觀音手下的「兵」。此外，所知形容美女的名詞又有「八面觀音（從哪一角度看都美）」，半截觀音（美中不足的麗人，如面孔漂亮但身裁不好看）」，「冷面觀音（凜若冰霜的美女）」和「辣手觀音（武俠小說中的美女殺手）」等等。加上民間小說中有一部講觀音得道的故事（忘其原名），內容說觀音得道前是妙莊王的三公主妙善，父王為了阻她出家，用盡種種方法來折磨她，但她仍堅持初志，終修成菩薩。這小說的結構比講述方世玉、至善禪師等的武俠小說《萬年青》更差，但卻被廣大的婦孺們接受，其口耳流傳，比前者更廣，一般人心目中的觀音印象，恐怕來自書中故事。仕邦甚至懷疑倘使觀音不是「女子」，這位菩薩不會有這許多人信奉。

然而硬說觀音是女性，佛教的法師們一定反對，而在佛教團體所辦的中小學受業的同學們，也一定馬上說觀音是「男人」！

那麼這位菩薩屬男屬女？往往教人糊塗起來。例如明吳承恩（1500？～1582？）的著名神魔小說《西遊記》[2]中觀音再三自稱「貧僧」，[3]分明是男性的法師。但書中又說觀音「未梳裝」。[4]再說孫悟空在心中罵觀音「該他一世無夫」，[5]更述唐太宗在夢中受涇河龍王的冤魂糾纏時「有一個女真人上前」驅走龍王，卻「原來這是觀音菩薩」。[6]不特此也，小說描述觀音初出場時；其容貌是「眉如小月，眼似雙星，玉面天生喜，朱唇一點紅」，[7]都屬於將觀音描寫成女性的筆調。大抵吳承恩覺得「男性」或「女性」兩說都各有勢力，不願得罪任何一方的擁護者，因此將男女兩性的形容詞都用上，故意講得含糊。然而據上所引，吳氏本人是傾向於觀音屬女性的！

由於本章要探討華夏婦女對觀音的信仰，因此也順便研究一下這位菩薩的性別問題。職是之故，本書的下限雖然止於唐代，但不免跟第五章一樣，要延伸到唐朝以後的觀音信仰底情況了。

p. 158

一、《光世音經》與《觀世音經》的興替

研究觀音，不能不自記載觀音的最重要底佛經講起。華人所以知道這位菩薩能救苦救難和替無兒子的婦女「送子」，主要是從《觀世音經》得來。而這部佛經，其實由東晉時鳩摩羅什（kumarājīva 344～413）所譯《妙法蓮華經》（《大正藏》編號 262）卷 7〈觀世音菩薩普門品〉抽出獨立成書，這種情況在佛家目錄學中謂之「別生經」。[8]這部別生經的存在，最早記載於梁釋僧祐（445～518）《出三藏記集》（以下簡稱《祐錄》，《大正藏》編號 2145），其卷 4〈新集續撰失譯雜經錄第一〉略云：

光世音經一卷出正法華經，或云光世音普門品。觀世音經一卷出新法華經（頁 22 中）。

讀上所引，讀者或會訝然於《觀世音經》之外，還有一部《光世音經》，何以故？卻原來除了什公所譯的《妙法蓮華經》之外，還有西晉竺法護（約 266～308 時人）譯出的《正法華經》（《大正藏》編號 263），其卷 10 是〈光世音普門品〉。據此，則〈光世音經〉是從《正法華經》別生出來的經典。

護公與什公譯出上述兩經的時代，據唐釋智昇（約 730 時人）《開元釋教錄》（以下簡稱《開元錄》，《大正藏》編號 2145）卷 2〈總括群經錄上之二〉中的〈西晉錄〉略云：

正法華經十卷。本注：（晉武帝，256～290 在位）太康 7 年（286）8 月 10 日出（頁 494 上）。（中略）右一百七十五部三百五十四卷，沙門竺曇摩羅察（Dharmarakṣa），晉言法護，其先月氏國人，出光讚般若經等一百七十五部（頁 496 下）。

同書卷4〈總括群經錄上之四〉中的〈後秦錄〉略云：

妙法蓮華經八卷。本注：（後秦姚興，394~415 在位）弘始8年（406）出（頁512中）。（中略）右七十四部，三百八十四卷。沙門鳩摩羅什，秦言童壽，

p. 159

天竺人也（頁513下）。譯大品、小品、金剛等經七十四部，三百八十餘卷（頁514下）。

據上所引，知道兩「法華經」的譯出前後相距一百二十年，而兩者的「普門品」都分別有別生經（《祐錄》稱《觀世音經》是「出新法華經」即指出於什譯），人們所以自大經中抄出這「普門品」而成別生經，自因經文中有他們特別需要的東西，那麼且讓我們看看這兩「普門品」的內容吧！《正法華經》卷10〈光世音 [9] 普門品〉略云：

無盡意菩薩，即從座起，前白佛言：所以名之光世音乎！義何所趣耶？佛告無盡意曰：若有眾生，遭億百千?困厄、患難苦毒無量，適聞光世音菩薩名者，輒得解脫，無有眾惱，故名光世音。設遇大火，身墮火中，得聞光世音名，火即尋滅。若入大水，稱光世音菩薩，一心自歸，則威神護令不見溺。若入大海，載滿船寶，假使風吹其船，流墮黑山迴波，若經鬼界值魔竭魚（Makara，即鯨魚），眾中一人竊獨心念光世音菩薩，而稱名號，（本人）及其伴侶，眾得濟渡，故名光世音。若見怒賊欲來危害，即稱光世音菩薩名號，而自歸命（即「皈依」），賊所持刀杖尋段段壞，手不得舉，（怒賊）自然慈心。若人犯罪；若無有罪（即被冤枉），若為惡人縣官所錄，縛束其身，扭械在體，若枷鎖之，閉在牢獄，拷治苦毒。（其人）一心自歸，稱光世音名號，疾得解脫，開獄門出，無能拘制，故名光世音（頁128下~129上）。若有女人，無有子姓，求男求女，歸光世音，輒得男女。一心精進自歸命者，世世端正，顏貌無比。光世音菩薩所遊世界，或現佛身而班宣法，或現菩薩形像色貌，說經開化。欲度鬼神現鬼神像，欲度豪尊現豪尊像。光世音菩薩，遊諸佛土，而普示現若干種形，在所變化，開度一切（頁129中~下）。

《妙法蓮華經》卷7〈觀世音菩薩普門品〉略云：

p. 160

爾時無盡意菩薩即從座起，合掌向佛而作是言：世尊，觀世音菩薩，以何因緣名觀世音？佛告無盡意：善男子，若有無量百千億眾生受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩即時觀其聲者，[10]皆得解脫。若有持是觀世音菩薩名號者，設入大火，火不能燒。若為大水所漂，稱其名號，即得淺處。若有百千萬億眾生，為求金銀、琉璃、車渠、珊瑚、真珠等寶，入於大海。假使黑風吹其船舫，飄墮羅剎（Rāksasa）鬼國，其中若有乃至一人，稱觀世音菩薩名者，是諸人等，皆得解脫羅剎之難，以是因緣，名觀世音。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。設復有人，若有罪若無罪，杻械枷鎖檢繫其身，稱觀世音名者，悉皆斷壞，即得解脫（頁 56 下）。若有女人，設欲求男，禮拜供養觀世音菩薩，便生福德智慧之男；設欲求女，便生端正有相之女。佛告無盡意菩薩，善男子，若有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。應以長者、居士、宰官、婆羅門、婦女身得度者，即現婦女身（等）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（頁 57 上～中）。

讀了上面兩〈普門品〉的節引，大家對「光世音」或「觀世音」的救苦救難和令婦女得到子嗣的能力，有了一個大致的概念。至於上所引兩者內容大同小異，則非關乎譯筆，而是兩者所據原本有所不同。隋闍那崛多（Jñānagupta，約卒於 604）與達摩笈多（Dharmagupta，卒於 619）共譯的《添品妙法蓮華經》（《大正藏》編號 264），卷首有未詳作者的〈添品妙法蓮華經序〉，略云：

昔燉煌沙門竺法護，於晉武（帝）之世，譯正法華經。後秦姚興，更請（鳩摩）羅什譯妙法蓮華經。考驗二譯，定非一本，護似多羅之葉，[11]什似龜茲之文。

p. 161

[12] 余檢經藏，備見二（原）本，多羅則與正法（華）符會，龜茲則共妙法（蓮華）允同（頁 134 下）。

據上所引，知道〈序〉的作者親校護譯與什譯的原本，知道前者的原本是梵文本，[13]而後者的原本則是龜茲文本。[14]兩者的內容大同小異，而「小異」部份彼此相差頗大，原因就在此。

記載「光世音」和「觀世音」的經典討論過了，繼之討論一下這兩別生經的流傳和興替。

首先，《正法華經》譯於太康 7 年，這是晉武帝攻滅吳國（222～280），結束「三國時代（221～280）」的太康元年（280）底七年後，其時中國開始再度統一，無有戰亂，故《正法華經》即使譯成漢言，也不會太受注意。

然而武帝駕崩，惠帝（291～306 在位）繼位之後，先有「八王之亂（291～306）」，[15] 跟著是「永嘉之亂（309～316）」，[16] 匈奴劉氏俘虜了西晉的懷帝（307～313 在位）和愍帝（313～315 在位），從此開啟了二百七十多年的中國長期分裂之局。在這長期分裂時代，各分裂政權固然彼此互相攻伐以圖佔有更多的土地與人口，而在每一政權內部，亦有因奪權而屢生內戰，又有民眾因受不了政府榨取的揭竿起義，

p. 162

於是生活於這二百七十多年間動盪不安的民眾，可謂身心俱苦，因此他們極需宗教的安慰。

此時節，信佛的人想起了《正法華經》介紹了一位能救苦救難的「光世音菩薩」，因此大家一起念誦〈光世音菩薩普門品〉；或口誦和心稱這位菩薩的聖號，來祈求保佑。而這一卷的經文，因此也獨立出來而為別生經，於是《祐錄》便登錄了它，使我們知道它曾經存在。而這別生經曾被用來求祐的證據，則且待本章次節方進行討論。

然而〈光世音菩薩普門品〉據前面的節引，讀來不免有點不夠清楚和流暢。其不清楚之處，例如它始終講不明白這位菩薩何以名為「光世音」，又對無子嗣的女性如何祈求子女講得太簡單。

及至一百二十年後鳩摩羅什譯出《妙法蓮華經》，其中〈觀世音菩薩普門品〉的譯筆流暢得多，又清楚地解釋了這位菩薩的名號是緣於祂能「觀（考察）其聲音」[17]而對受苦的世人施以救助，[18] 更明示婦女祈求子嗣之時要「禮拜供養」這位菩薩，而非如〈光世音菩薩普門品〉那樣交代一句「歸（命）光世音」便算。是以大家從此既樂得讀《妙法蓮華經》，其〈普門品〉也獨立而成別生經。是以如今《觀世音經》可以在任何出售佛教文獻的書店買到，而《光世音經》則早被人們遺忘而散佚不傳了。

二、唐代以前的婦女與觀音信仰——兼論這時期的觀音性別

觀音菩薩救苦救難，眾所周知，而古時中國婦女所面對的最大苦難，卻是婚後不能替夫家生子嗣，因此這位菩薩對她們提供的希冀，便是保佑她們能孕育出男丁！

讀者們也許會問：前節引兩〈普門品〉，都說這位菩薩既能保佑婦女生男，也能保佑生女的啊！何以只聞華人向觀音求子而不聞求女？

卻原來，這關係到中印兩種文化的大不相同。印度人有投生轉世的觀念，一個人身後會依著生時所作的業，經過輪迴而在來生地位上升或下降。既然可以轉世，則一個人生命告終之後，另有去處，因此印度女子在婚後若不能生下男孩，並不被看得很嚴重。更何況，印度文化是接受女子為王的。如北涼曇無讖

(Dharmarakṣa, 385~433) 所譯《大方等無想經(古時稱為《大雲經》)》
(《大正藏》編號 387) 卷 6〈大雲經初分增長韃度篇三十七之餘) 略云：

p. 163

我涅槃已七百年後，是南天竺有一小國，名曰無明，有王名等乘。其王夫人產育一女，名曰增長。其王忽然崩亡，爾時諸臣即奉此女以繼王嗣。女既承正，威伏天下，閻浮提(Jambudvīpa)中所有國土悉來承奉，無拒違者(頁 1107 上)。

這是佛經所示印度有女王的證據。[19] 緣於印度人既能接受女子作一國之君，則印度雖然跟中國一樣是「男尊女卑」的社會，[20] 但已婚婦人在家中倘使不能產下男孩，不會因此受到什麼壓力。

中國則不然，華人在接受佛教之前，根本無「投生轉世」的觀念，因此非常重視「香燈之繼」——一個家庭要有男丁替祖先的神主早晚燒香點燈來供養，不然祖先便成了無主孤魂。因此男人結婚之後，妻子能產下男孩，男孩長大後成婚，產下孩子，如此香燈便繼續有人供奉，由是永傳不絕。[21] 是以身為正妻者，往往要「追」一個男孩，[22] 若不能成功，則為夫者便納妾以求嗣，甚或因「無子」而休妻另娶！因此「無子」對一位正室而言，其精神壓力是相當大的！

p. 164

及至兩《法華經》先後譯成漢言，經中介紹一位能保佑婦女生育男女的菩薩，於是看重子嗣的華人社會，便紛紛禮拜光世音或觀世音來求子了。

仕邦能找到的最早求子成功的故事，是記載於唐譯法琳(572~643)《辯正論》(《大正藏》編號 2110) 卷 7〈信毀交報篇〉，略云：

阿練託生，胡音逸口。本注：冥祥記云：瑯琊王珉妻無子，常祈觀音乞兒。(王)珉後路行逢一胡僧，意甚悅之。僧曰：我死當為君(之)子。少時，道人[23]果亡。三月間，(王)珉妻有娠。及生能語，即解西域十六國音，大聰明有氣度，即晉尚書王淵後身也，故小名阿□(練?)，敘前生時事，事有驗也(頁 537 下)。

上引法琳〈注〉中所引《冥祥記》，是南齊(479~502)王琰撰，[24] 屬於「感應傳」一類的著作，[25] 今已佚。《冥祥記》所言王珉妻求觀音而得子的故事，特別標誌了王珉的郡望「瑯琊」，以示王珉是六朝時「瑯琊(今山東省青島一帶)王氏」這天下第一大族的族人，是一位身份很高的人。而瑯琊氏中的王導(267~330)，正是建立東晉政權的第一功臣，

p. 165

[26] 又王導正有一位孫兒叫王珉。《晉書》卷 65〈王導傳〉附孫〈王珉傳〉略云：

（王）珉（365~388），少有才藝，善行書。時有外國沙門名提婆（Deva？）妙解法理，（王）珉（王珉之兄）兄弟講毘曇經，（王）珉時尚幼，講未半，便云已解。後歷著作散騎郎，國子博士、黃門侍郎，兼中書令。太元 13 年（388）卒，時年 28，追贈太常。二子（王）朗、（王）練，義熙中（約 411）並歷侍中（頁 856）。

據上所引，王珉不但屬東晉重臣的孫兒，並且自身既解佛法，又歷仕中央官，更有兩子，他們也做過中央官。大抵王琰便將向觀音求子的故事附會到他這郡望高又闔家作中央官的人底身上，這是「感應傳」的一向作風。[27]

唯是王珉卒年是公元 388 年，去《妙法蓮華經·觀世音普門品》譯出的公元 406 年（參本文首節）凡十八年，王珉妻即使求子，她也不知道觀音菩薩的存在呀？

然而《正法華經·光世音普門品》在公元 286 年已譯出（亦參本文首節），王珉妻若要求子，大可向光世音菩薩求賜子嗣。退一步說，王珉妻其實未向光世音求子，但《冥祥記》所述的故事，也反映了王珉同時代的已婚婦女，會向光世音祈賜嬌兒，這也反映了自《正法華經》別生的《光世音經》（同樣參文首節），在《觀世音經》未出現之前，曾有不少華夏婦人誦讀這部經來祈福，也就是《光世音經》曾風行一時的間接證據。

至於《冥祥記》何以不稱「光音」而稱「觀音」？一來南齊時「觀音」一名已大行，王琰或已忘了這位菩薩在王珉的時代稱為「光世音」；二來華人著史不似西方史家的追求「zeal for the truth」，[28] 故以人們所熟習的「觀音」來稱呼東晉時的「光音」吧！

除了王珉的故事而外，唐以前更有如下向觀音求子的記載。唐釋道世（卒於 668 以後）《法苑珠林（以下簡稱「珠林」）》（《大正藏》編號 2122）卷 17〈敬佛篇〉中的〈觀音驗〉略云：

p. 166

晉孫道德，益州人，奉道祭酒，[29] 年過五十未有子息。居近精舍（劉宋少帝〔423~424 在位〕）景平中（約 424），沙門謂（孫道）德：必願有兒，當至心禮誦觀世音經，此可冀也。（孫道）德遂罷不事道，單心投誠歸觀世音，少日之中而有夢應，婦即有孕，遂產男云（頁 410 中）。

《續高僧傳》卷 25〈唐京師西明寺釋靜之傳〉略云：

釋靜之（604~660），姓趙，雍州高陵人。父母念善，絕無子息，祈求遍至而無所果。遂念觀音，旬內有孕，能令母氏厭惡欲染，辛腥永絕。誕育之後，年七、八歲，樂阿彌陀觀，性樂出家。既有一子，誓而不許，隨父任蜀，不久（父母）崩亡，乃迴心剃剪，用伸罔極（頁 601 下~602 上）。

上述都屬仕邦找到向觀音求子得嗣的故事，至於唐代以後的有關故事，且留待本文第三節纔加以討論。

華夏婦女除了向觀音求子之外，更希望這位菩薩保佑自己兒女的平安。《辯正論》卷 7〈信毀交報篇〉略云：

車母燃燈，不期兒至。本注：車母者，（其子）遭（劉）宋廬陵王青泥之難，為佛虜（東 I 十六國時夏國君主匈奴人赫連勃勃，407~424 在位）所得，在賊營中。其母先來奉佛，即燃七燈於佛前，晝夜精心哭觀世音，願子得脫，如是經年。其子忽得叛還，七日七夜行，獨自南走。值天陰，不知西東，遙見有七 μ 火光，望火而走，似村欲投，終不可至。如是七夕，不覺到家，見其母猶在佛前伏地，又見七燈，因乃發悟。母子共談，知是佛力。出宣驗記（頁 539 中~下）。

法琳〈注〉中所引的《宣驗記》是劉宋臨川康王劉義慶（403~444）所撰，[\[30\]](#) 今已佚。

p. 167

這是紀述因母親極誠敬地祈求觀音保佑而兒子能夠逃命歸家的故事。

緣於觀音能使婦女得子；而且在兒女長大後保佑他們的平安，因此大為華夏婦女的信奉。

至於兩晉至唐代的觀音的性別為何？據仕邦未刊專書《佛教傳入中國後對婦女的革命性影響》（以下簡稱《佛教影響婦女》）第六章所論，觀音是西方極樂世界領導人阿彌陀佛的左右手之一，而在這世界中是無有女性的，因此在唐代以前，未聞觀音屬女性的講法，因此，現存於故宮博物館中的觀音畫像，其中不少將這位菩薩繪成有長鬚的男子漢。不特此也，這位菩薩又有「觀音大士」之稱，迄今依然如此。而「大士」中的「士」在古代指「士人（「女士」是近代纔有的對女性底稱呼）」，其原始定義是「受過文藝訓練的武士」，[\[31\]](#) 後來漸轉變而為專指讀書以謀求出仕作文官的文人。在中國的帝王時代，女子是不許作「士人」的。[\[32\]](#) 再說，梁代的著名佛教居士傅翕（497~569），[\[33\]](#) 人稱「雙林大士」，而這位「傅大士」娶妻劉氏；更生有兩子，[\[34\]](#) 這非男子漢而何？[\[35\]](#) 觀音菩薩既有「大士」之稱，當然也屬男性了！

三、唐代以後的婦女與觀音信仰——兼論這位菩薩的「變性」及其原因

唐代以後；甚或唐代中葉開始，觀音在人們心目中漸漸被肯定地視為女性了。關於這位菩薩「變性」的轉變過程，老友 [36] 杜德橋講座教授（Prof. Glen Dudbridge）

p. 168

著、李文彬等譯的《觀音菩薩緣起——妙善傳說》（以下簡稱《妙善傳說》）[37]作了相當詳細的考論。在這部力作之中，杜德橋教授不但找到最早將觀音菩薩講成是妙善公主苦修成道的香山寺一份碑文是撰成並刊刻於北宋哲宗元符3年（1100），[38]又將收在《八瓊室金石補正》卷109的上述碑文的殘存部份，拿來跟據此碑文敘述妙善公主成道故事的兩種文獻：南宋釋祖琇（約1163~1164時人）撰《隆興佛教編年通論》（按，見於《卍續藏》冊130）和明釋覺連撰《銷釋金剛科儀會要注解》底內容作詳細對照，[39]使讀者們更完整地知道妙善成道這一傳說的具體內容。

再者，觀音屬女性這一概念的建立，是有許多小說（包括「寶卷」）在旁推波助瀾的。在《妙善傳說》之中，也將這些小說作詳細的校勘。[40]

不特此也，《妙善傳說》找到了小說中所述的「妙莊王」源出《妙法蓮華經》卷7〈妙莊嚴王本事品第27〉所述的光明莊嚴國的君主妙莊嚴王。[41]又找出妙莊王的三位女兒：妙音公主源出《妙法蓮華經》卷7〈妙音菩薩品第24〉中的妙音菩薩、[42]妙顏公主源出梁釋寶唱（約495~527時人）編集的《經律異相》（按，見於《大正藏》編號2121）卷30〈阿育王夫人受八歲沙彌化〉中的有神通力量的八歲沙彌妙顏，[43]而妙善則屬唐魏徵（579~642）《隋書》卷69〈王劼傳〉所載隋獨孤皇后駕崩之後，王劼對隋文帝上表稱獨孤后因奉佛而在身後成了「妙善菩薩」，[44]杜德橋教授並視為這是「指稱一以女身現形的菩薩」。[45]

此外，《妙善傳說》又指出清代學人認為這一傳說可能在唐代已興起，[46]又謂觀音受到整個中國社會的崇敬，因為十三世紀的資料特別強調妙善行孝報父恩。[47]

p. 169

杜德橋講座教授在《妙善傳說》中所表現的搜羅廣博，用力精勤，實在使人佩服。唯是觀音在中國何以變身而為女性的菩薩？《妙善傳說》未有交代，因此仕邦在這為老友提供一點芻蕘之見。

首先，前面提到隋代的王劼說獨孤皇后駕崩之後成了「妙善菩薩」，王劼如此上表固然是為了安慰剛剛喪偶的隋文帝，而王氏所以將皇后說成女性得作菩

薩，是佛經給他提供了靈感！《妙法蓮華經》卷7〈妙莊嚴王本事品第二十七〉略云：

爾時彼佛（雲雷音宿王華智多陀阿伽度阿羅訶三藐三佛）為王說法。爾時妙莊嚴王及其夫人，解頸真珠瓔珞，價直百千，以散佛上。其王即時以國付弟，與夫人、二子并諸眷屬，於佛法中出家修道（頁60中）。佛（釋迦牟尼佛）告大眾：妙莊嚴王豈異人乎？今華德菩薩是。其淨德夫人，今佛前光照莊嚴相菩薩是（頁60下）。

據經文所言，妙莊嚴王的夫人淨德是以女身修成「佛前光照莊嚴相菩薩」，而非似同一佛經所言的龍女先變作男身始行成佛。[48] 《妙法蓮華經》是在華夏非常流行的佛經，因此它提供了王劭以靈感。經過王劭提出女性的「妙善菩薩」，自然替後來的傳說供應了主角「妙善公主」。

其次，陳觀勝先生所著 *Buddhism in China: A Historical Survey*（以下簡稱 *Survey*）[49] 中引述法國漢學家 H. Maspero 之說，稱密宗認為「覺」是「智慧」與「同情」的結合，而這兩者分別由「男」與「女」來標示，故密宗的佛像和菩薩像皆設一女性的夥伴，而觀音的女伴衣白，華人便稱之為「白衣觀音」。這「白衣觀音」在密宗是歸於「胎藏界」（*Garbhakośadhātu*）——萬物孕育的源頭——之中，因此白衣觀音也轉化而為「送子者」。而《妙法蓮華經》早已說這位菩薩能「送子」，故 Maspero 認為這是觀音漸被形容為女性的原因，而唐代也開始有作女形的觀音繪像云云。[50]

當然，有了密宗的觀音女像，自必大有助於把這位菩薩轉化而為女性。然而光有密宗的因素是不夠的，因此，我們不能不考慮一下「男尊女卑」思想強烈籠罩下的社會因素。仕邦曾在〈觀音菩薩的性別問題與華人的觀音崇拜〉（以下簡稱〈觀音性別〉）[51] 中提出如下的個人推論，現在轉述於下面：

p. 170

在中國古代，女子不論身為不嫁的獨身女、大婦、妾侍、婢女、妓女，各有不同程度的苦楚，她們不特要受異性的氣，更往往要受同性的氣（例如婆媳之間）。倘使女子不受苦，小說戲劇便少了許多重要的題材，即使八十年代以前的中國電影，不是大多數屬於描寫女子如何受苦的悲劇，靠著女觀眾們的眼淚來養活的嗎？[52]

在上述時代，不特男性充滿大男人主義，連女性本身也討厭生為女子，因此渴望在此生變性為男或來生投胎為男子，[53] 不然，也希望死後往生極樂世界，從此脫離女身！[54]

過去的婦女既然深受壓迫，滿肚委屈，她們會覺得女子的痛苦，只有女子纔能了解，因此她們希望女性們的救主，同時也是一位女性。而佛經說觀音專救厄難中的苦命人，這位菩薩自會救助受苦的女子本身和她們的女子。何況更能

「送子」，使他們因產下男孩而在翁姑叔伯面前有地位。這位菩薩若是女子，哪多好！倘使有了一位女性的菩薩，女子的痛苦，又何必由臭男子去解救！[55]

雖然，佛經說觀音能化身女子去幫助女性，[56]但他本身究竟是一位男性菩薩，女士們又哪能放心在禱告時向他細訴苦楚？女子要對著女子，纔放心說悄悄話細訴衷曲的啊！[57]

基於上述種種因素，觀音便會漸漸地被「認為」是女性，久之乃有「三公主苦修成道」的民間故事，這故事大抵在當初零零碎碎地講，[58]最後結集成幾種不同的小說。當女士們讀到（生於中上家庭，仍許受有限度教育的人）或聽到（完全文盲，只好聽人家講故事的人）有關「三公主」能成菩薩之前受過頑固父親妙莊王加予她身上的許多苦難，不免想到自己所受的苦又算得什麼？！由於從這民間故事得到精神安慰，她們當然成為這一故事的忠實擁護者，觀音屬女子之說便愈來愈確立了。[59]

當然，倘使沒有密宗介紹進來的女形觀音像，這位菩薩或較不易被形容作女子。因為菩薩像也作女形嘛，觀音自然是女子了！[60]

上面所陳，僅屬仕邦的私見；從社會心理方面去推想古時女性的心理而得此芻蕘之見，

p. 171

不過觀音能被華人社會普遍地接受，除了《妙善傳說》中提到的「妙善行孝報父恩」的因素之外，上所陳的管見也屬值得考慮的因素。

及至自趙宋以來「觀音是女菩薩」的觀念日漸凝固之後，人們慢慢忘了這菩薩本屬男性。仕邦曾讀朱其麟居士主編的《在家學佛寶典》，[61]其〈敬僧第三〉略云：

（居士）若對尼侶，當稱大士（頁 27）。

朱居士的提出信佛俗人們應稱比丘尼作「大士」，便是緣於心目中堅強地認為觀音是女性；而不知「大士」一詞來源[62]而生的誤解！

至於唐代以後中國婦女對觀音菩薩的信仰，限於研究計劃僅有兩年，因此也僅能找到四個向觀音求子的故事：南宋釋宗鑑（約 1237 時人）《釋門正統》（《卍續藏》冊 130）卷 5〈本支輝映傳〉中的〈慈雲懺主傳〉略云：

（慈雲）遵式（964~1032）字知白，葉姓，天台人。母王，乞男於觀音大士，夢美女授以明珠。嚙之，生師。（遵式年僅）七月，能從母稱觀音名。稍長，不樂隨兄為賈，潛往東山求（釋）義全為師（頁 117 背面上）。

傳稱釋遵式的母親向觀音祈求賜子而「夢美女授以明珠」，果然在後來誕下男孩，可見在宋太祖（960～976 在位）乾德 2 年（964）以前，華人心目中的觀音已屬女性。

清周克復（約 1659 時人）[\[63\]](#) 編集的《觀世音持驗記》（《卍續藏》冊 134）卷下〈宋翟楫傳〉略云：

宋京師人翟楫，居湖州四安鎮。年五十，無子，繪觀音像，虔禱。其妻方娠，夢白衣婦人以盤送一兒。（其後）生男。出轉劫輪（頁 486 背面上）。

這故事說翟楫祈子於觀音而他懷孕的妻子「夢白衣婦人以盤送一兒」來，跟著果然生下男孩。這故事同樣顯示華人視觀音為女菩薩，而且是「白衣觀音送子」概念的具體表現。同書同卷〈明龍子翬妻蕭氏傳〉略云：

p. 172

明洪武間（1368～1398），吉安盧陵縣龍子翬同室蕭氏，篤於伉儷，求子甚艱，己卯（洪武 8 年，公元 1375）10 月，其妹（龍）淑柔得白衣五印心經，與嫂同覽。見卷末祈嗣事跡，種種靈驗。蕭氏悚然敬信，發願持齋誦經，並許施白衣經千卷。次年（洪武 9 年，公元 1376）8 月 16 日，舉一子，形容清秀，名桂生，果符所禱。又（明宣宗〔1426～1435 在位〕）宣德 4 年（1429），彰德府張貴生隨淮王之國，於廣東得白衣經。（宣德）6 年（1431）歸田里，偕妻田氏發心施經求嗣，未幾得男。經願未酬，（其子）十二歲忽病故，夫婦痛心追悔，焚香禱施經一千五百卷。丁巳（明英宗〔1436～1449，又 1457～1464 在位〕）正統 2 年，公元 1437）2 月，復生一子，[\[64\]](#) 持驗彰彰如此。出白衣紀驗（頁 491 背面上）。

上引傳中所述龍子翬妻蕭氏所誦的《白衣五印心經》和張貴生妻田氏發心要施出的《白衣經》是同一部書，全名為《白衣大悲五印心陀羅尼經》，據于君方教授〈「偽經」與觀音信仰〉[\[65\]](#) 所考，知道這是一部華人所撰的偽經，[\[66\]](#) 而非譯自西方傳來梵本的真經。于教授又將她所見的《白衣大悲五印心陀羅尼經》所附錄的四個誦經得子或得女的靈應故事抄錄於論文之中，[\[67\]](#) 讀了那四則故事，使仕邦知道上述周克復書中所引載蕭氏與田氏女的故事的《白衣紀驗》，跟于君方教授所錄的屬同一類，都是為了鼓吹誦讀這部偽經能求子而撰的感應傳。

又從《白衣紀驗》所述張貴生得子後未如願施經，於是兒子在十二歲便得亡故的「天譴」，及至後來施經一千五百卷，便約在五年後[\[68\]](#) 再次產下嬌兒。如此誇張描寫，完全是一種威嚇信徒的手段，也屬於《白衣大悲五印心陀羅尼經》是一部偽經的證據！何以言之？倘使觀音菩薩一似巫覡般斤斤計較報酬，不施經還願便收回賜給信徒的兒子，這還談什麼佛教的「大慈大悲」？

雖然限於時日，仕邦僅能找到上述四個唐以後華人婦女向觀音求子的記載，也顯示了「觀音送子」概念所給予人們的希望！

p. 173

也許讀者們會問觀音菩薩在何時開始變性為女？這問題因史闕有間，仕邦無從解答。但卻在偶然之下，找到觀音仍未變性的時代。北宋釋贊寧（919~1001）《宋高僧傳》（《大正藏》編號 2061）卷 9〈唐南嶽觀音臺懷讓傳〉略云：

釋懷讓（677~744），俗姓杜，金州安康人也（中略）（懷）讓乃躋衡嶽，止觀音臺。時有僧玄至拘刑獄，舉念願讓師（懷讓）救護，（懷）讓早知而勉之。其僧得脫難，云：（懷讓）是救苦觀音！（懷讓）得斯號也，亦由此焉。至天寶 3 載（744）8 月 10 日，終於衡嶽，春秋八十六。至（元和）八載（813），衡陽太守令狐權問（懷）讓前迹（而後，令狐）權捨衣財以充忌齋，自此每歲八月為觀音忌焉（頁 761 上~中）。

讀傳文所述，僧人玄至被拘於刑獄而得懷讓救助，及玄至脫難，亟稱讓公為「救苦觀音」。後來衡陽太守令狐權問知懷讓行迹之後，因敬慕而施衣財作為祭祠懷讓忌日的齋供費用，自此每年 8 月 10 日的讓公忌辰，人們便稱為「觀音忌」而設祭。

緣於懷讓禪師被稱為「觀音」，然則直到唐憲宗（806~820 在位）元和之世，觀音在人們心目中仍屬一位男性的菩薩！

p. 174

A Survey on Why Chinese Females Take Refuge in Avalokiteśvarā — and on the "Sex" of this Buddhist Bodhisattva

TSO Szebong

Associate Researcher, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Summary

Among the Buddhist Bodhisattvas, Avalokiteśvarā (well-known to the Chinese as Guanyin [觀音]) is most believed in and even taken refuge in by the Chinese females. It is because:

Firstly, in the Imperial period, the Chinese society had long been influenced by the Confucian male chauvinist atmosphere. Under this atmosphere, females used to suffer from unfairness and inequality. As the Buddhist sacred scriptures say, females would win the blessing from Guanyin after they recite 'her' name anxiously, then their difficulties would be overcome. Therefore, they follow the instruction of the scriptures, as they believe that the blessing from this bodhisattva would be won.

Secondly, under the above-mentioned atmosphere, the Chinese family seriously wished to have a male descendent. In case a man's wife could not bear him a son, then this man would be condemned as an undutiful son of his family by his relatives. In this circumstance, this man should have to keep a concubine, hoping that his new woman would bring him a son. He may even divorce his legal wife and remarry. Therefore, the requirement for a male infant is a serious threat to a woman.

Since the scriptures say that Kuan-yin would bless a non pregnant woman to carry a son after she recited the Guanyin Ching (觀音經 or Avalokiteśvarāsūtra) day and night, people believed that the blessing would truly be conferred. Therefore, Chinese females did their recitation

faithfully in order to pray for such a blessing.

Thirdly, under the atmosphere mentioned above, every woman had many troubles in her mind. As Chinese females believe that Guanyin would give hand to them if needed, they used to pour out their frustrations in front of the image of this bodhisattva in order to seek blessing.

According to the scriptures, Avalokiteśvarā is in fact a male bodhisattva. As the scriptures also say, when this bodhisattva intends to preach Buddhism to a certain woman, he transforms himself into a woman's form before appearing in front of this woman, in order to gain access to her in the first place.

Following the description in the scriptures, Chinese females gave rise to an idea that it would be more helpful if Guanyin would have been a woman. For a female "Messiah" could be more understanding of a woman's troubles.

Due to the social demand of Chinese females, gradually some fictions concerning Guanyin were composed. These fictions tell that before unfrocked, Guanyin was the third princess of a small Indian kingdom.

Influenced by the publication of these fictions, the females were coaxed into believing that their "Messiah" is really a trusted worthy female bodhisattva. Since then, the "sex" of Guanyin has been confirmed in people's minds.

Keywords: 1.The Atmosphere of Confucian Male Chauvinist Society in China 2.Guanyin Giving Help to a Female in Difficulties 3.Guanyin Giving Blessing to Help a Married Woman to Give Birth to a Male Infant 4.The Social Demand that "A messiah for Women Would Have Been Also A Woman"

[1] 仕邦在 1982 年從澳洲學成返港，於這年 10 月 16 日應新亞研究所之邀作〈觀音菩薩的性別問題與華人的觀音崇拜〉，後來講稿發表於《香港佛教》第 257 期（1983 年刊出）。本章所論，便是據這講稿加以擴充。限於本書題目，本章僅能論及華夏婦女的信奉觀音及其原因，男子亦信奉觀音的原因從略。

[2] 星洲世界書局出版，新加坡，1979。

[3] 《西遊記》第六回頁 55、頁 58 和第八回頁 81。

[4] 《西遊記》第四十九回，頁 548、549。

[5] 《西遊記》第三十五回頁 391。

[6] 《西遊記》第十回頁 105。

[7] 《西遊記》第八回頁 76~77。

[8] 「別生經」的定義，請參拙作〈中國佛教史傳與目錄源出律學沙門之探討〉中篇頁 345，刊於《新亞學報》卷 7 第 1 期，香港，1965。

[9] 仕邦按：「觀音」的梵文作 Avalokiteśvara，這是一個複合字（Compound），其中的 Avalokita，其義為「Seen（已看見）」，而 Īśvara 為「lord（大人物）」。又「a」與「ī」相遇合成「e」音。據陳觀勝（Kenneth Ch'en）Survey（Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1964）頁 340~341 稱在今新疆省發現以梵文字母拼寫的佛經中，稱這位菩薩為 Avalokitasvara，其中的 svara，其義為：sound（聲音），故「觀音」一名，或緣此而譯出。但何以竺法護所譯作「光世音」，則非仕邦所能解答了。

[10] 「觀其聲音」一語不易解，聲音是可以看得見的嗎？當然，現今科學發達，我們可以通過裝備而將聲波轉換作光波，在螢光幕上顯現，但在古代未有這種科技啊！不過，在佛教名相之中，「觀」字的用法有「考察(examine)」之義（參 William Edward Soothill and Lewis Hodous 合編的 A Dictionary of Chinese Buddhist Terms 頁 498 左欄，佛光出版社，高雄，民國 77 年第五版），那麼「觀其聲音」是指這位菩薩「考察」到有人口中發聲呼號；或心中默念自己的名號，而施救助。

[11] 所謂「多羅之葉」是指「貝多羅（Pattra）葉」，這種樹的照片仕邦曾見過，樹的葉子頗似芭蕉葉的形狀，體積亦差不多。貝多葉在古時印度是用它來當作紙張使用，將梵文刻寫在曬乾的葉面上。至於如何刻寫，則仕邦有幸在 1974 年率新加坡南洋大學歷史系同學往印尼訪問兩週期間，於峇里（Bali）島的 Udayana University 內的研究所中見過。原來貝多葉曬乾之後，其葉面光滑堅固有如作葵扇用的葵葉。刻寫貝多葉的人，先在桌上置一小木架，架上有一斜板，安放一隻小軟枕。刻寫時，左手持切成長方形的大片葉子以左掌承住，掌背壓在軟枕上；然後右手以三指拈一小刀，以刀尖在葉面上刻寫文字。刻好之後，即時放下小刀，以兩手搓碎一枚像百香果的半乾水果，然後以右掌將半乾

的褐色果肉抹在葉面的刻痕上，文字馬上現形。緣於古時記載梵文經典的「梵筴」都寫在貝多葉上，因此「多羅之葉」指的是「梵文佛經」。

[12] 所謂「龜茲之文」，據季羨林先生〈吐火羅語的發現與考釋及其在中印文化交流中的作用〉（收在《季羨林文集》卷4《中印文化關係》頁138~154，江西教育出版社，深圳當納利旭日印刷有限公司印刷，1996。這部書蒙友人何君漢威博士借閱，謹附此致謝）所述，知道在二十世紀初年，西方學者在我國新疆省焉耆縣發現了一些以梵文字母拼寫的文獻。緣於它們以梵文拼寫，所以能讀出它們的字音，但讀出後發現這些拼音文字並非梵文，因而推知是當地人借梵文字母來拼寫自己的方言。焉耆縣是古時西域焉耆國所在，因此稱它「焉耆語（Agnean）」（頁146）。又這些文字的結構屬於吐火羅（Tukhāra）語系，因此又稱之為「吐火羅甲（Tukhāra A）」（頁144）。稍後，又在同一省的庫車縣發現另一些以梵文字母拼寫的文獻，但它們既不同於梵文又不同於焉耆文，而庫車是古代龜茲國所在，因此稱它「龜茲語（Kuchean）」（頁146）。同樣，這種文字亦屬吐火羅語系，故亦名「吐火羅乙（Tukhāra B）」（頁144）。據上所述，使我們知道鳩摩羅什所據以翻譯的原本是以「吐火羅乙」抄寫的龜茲文本佛經。

[13] 參注 11。

[14] 參注 12。

[15] 有關「八王之亂」的經過，請參王仲華先生《魏晉南北朝史》（谷風出版社，臺北縣新店市，民國76年），頁215~219。

[16] 參前注引書，頁219~221。

[17] 參注 10。

[18] 「觀世音」的原文僅可誤譯作「觀音」（參注9），其中的「世」字應是譯場中人所加，用以向華人讀者表示這位菩薩能「觀（考察）」出「世」人求救的聲「音」，而施以救助。

[19] 即使《大方等無想經》所述僅屬寓言，而寓言往往根據現實生活所發生的情況而加以創作。倘使印度古時無女王御宇，佛經中不會有此描述。兩年研究期限苦短，今暫無暇細查「印度通史」一類的書；來看看彼國出現過多少位女性的君王！

[20] 印度古時有「二指智」之說，據鄧殿臣先生所譯《長老偈、長老尼偈》（《南傳佛教小部經典之第八》，中國社會科學出版社，北平，1997），頁245的注1稱：「『二指智』是對女性的貶稱。印度古時，女人職責便是給男人做飯，為察看米飯是否已熟，她們往往從鍋中取出幾粒米，用兩指捻壓。因此人們認為，女人之智能，唯此而已。」讀此可見這國度的「女卑」情況。這部《長老偈·長老尼偈》蒙何冠環博士遠道從香港寄贈，謹附此致謝！

[21] 我們廣東人的社會中，倘使一家產下一獨子，人家便會說：「成籬神主牌都睇任佢嘅啦（放滿整個籬筐的祖先神主牌位，都指望他能生下男丁，使香燈有繼的呀）！」這句話，可見過去的人是如何重視嗣續！

[22] 所謂「追一個男孩」，可在仕邦親聞的兩個悲慘故事中，見其一斑。第一個故事發生於清末，這是先慈潘景醇女史（1908～1975）的親身經歷。先慈是外祖潘漱笙（應祺）孝廉的第十一位女兒。據先慈所言，外祖與外祖母羅氏一直希望生一個兒子，但經過十一次受孕，都生下女兒。外祖母對生育已深感厭倦，乃飲下一碗據說可以絕育的草藥。也許外祖母生育太多，身體元氣早已大損，服藥不久，便一病大行。外祖續娶繼室周荔坡（佩珩）女士，這位繼外祖母為人能幹又有霸氣，而外祖則為人懦弱懼內，加上她產下獨子的十四舅，登時氣焰萬丈，家中一切要聽她的。於是先慈在青少年時代一直受這晚娘的欺壓。倘使沒有上述的「追一個男孩」的行為，先慈不致於弱年喪母！第二個故事發生於現今的七十年代，仕邦有一位表妹，成婚後生下三位女兒。她雖然是受過現代教育的護士，但心中仍存古老思想，一心要替夫家生下一男，於是冒險中年懷孕。結果在臨盤時曾血崩三次！幸好現今醫術昌明，不特能救回母親一命，更保住了男嬰，要不是囿於「追子」觀念，不必歷此大險！

[23] 魏晉六朝時的「道人」二字指佛教的沙門；而非指道教的教士，道教教士當時稱為「黃冠」。

[24] 據魯迅先生（1881～1936）《中國小說史略》（人民文學出版社，北平，1956年一版五刷）第六篇〈六朝之鬼神志怪書（下）〉，稱王琰於五世紀中「兩感金像之異，因此作記，撰集像事，凡十卷，謂之冥祥，自序其事甚悉（見《法苑珠林》卷17）」（頁58）。仕邦檢讀《珠林》卷17〈敬佛篇〉中的〈觀音驗〉，發現符合魯迅先生所述的僅有頁411上～中的一個故事，而這位兩次遇到觀音金像顯靈故事的人，其名字是「宋琰」而非「王琰」。仕邦所據《珠林》是《大正大藏經》本，這部藏經的每頁頁腳，都詳列此頁所載文字在其他藏經中的異文，而「宋琰」二字未有注出其他藏經有異文。因此更檢《宋本磧砂藏》（新文豐公司出版，臺北，無出版年月），其卷17同一記載亦作「宋琰」（頁804中）。因此想到魯迅先生可能有誤。再找清姚振宗《隋書經籍志考證》（以下簡稱《隋志考證》，收在《二十五史補編》第4冊，臺灣開明書店出版，臺北，民國48年臺一版）卷20〈雜傳類〉，所考《冥祥記》作者王琰，也是據《珠林》卷17（頁5378中），大抵魯迅先生之誤受姚振宗的影響。而據《隋志考證》稱王琰事跡與文章「入嚴氏南齊文編」（頁5378下），此指清嚴可均（卒於1843）所輯《全上古兩漢三國魏晉六朝文》，既然嚴氏將王琰視作南齊人，今從之。至於王琰是否《冥祥記》的撰人。據梁釋慧皎（497？～554？）《高僧傳》（《大正藏》編號2059）卷14〈序錄〉略云：「太原王琰冥祥記」（頁418中～下），又《隋書》卷33〈經籍志二〉略云：「冥祥記十卷，王琰撰」（頁496下），故這部書的作者名「王琰」，是沒問題的。

[25] 《隋志考證》卷20〈雜傳類〉略云：「案，法苑珠林引冥祥記，凡一百二十餘篇，其書言因果靈異，故道世摭摭特多」（頁5378下）。至於《冥祥記》的內容，可參閱《中國小說史略》頁58～61所引的三個故事。

[26] 參王仲犖先生《魏晉南北朝史》，頁 322~324。

[27] 如拙作《佛教影響婦女》第六章引《往生西方瑞應傳》述隋文帝的皇后獨孤氏「深厭女身」而念佛得生西方的故事，但《隋書》卻未說獨孤后「深厭女身」一樣。

[28] 參 Prof. Gilbert J. Garraghan, *A Guide to Historical Method* (Fordham University Press, New York, 4th Printed, 1957) 頁 43~44。

[29] 「祭酒」指輩份高的領袖人物。據西漢司馬遷（公元前 145?~90?）《史記》（藝文影印武英殿刊本，臺北，約民國 48 年至 50 年間出版，以下引用二十五史均用同一版本）卷 74〈孟子荀卿列傳〉略云：「荀卿，趙人。年五十始來遊學於齊。齊襄王時，荀卿最為老師。齊尚脩列大夫之缺，而荀卿三為祭酒焉（〈索隱〉：禮食必祭先（人），飲酒亦然，必以席中之尊者一人當祭耳。荀卿前後三度處列大夫康莊之位，而皆為其（指諸大夫）所尊，故云三為祭酒）」（頁 941 上），是也。現在史稱孫道德屬「事道祭酒」，是說他在信奉道教的居士群中底領袖人物。

[30] 見《高僧傳·序錄》頁 418 中，及《隋書·經籍志二》頁 496 下。依後者，《宣驗記》全書有三十卷。

[31] 關於「士」的原始定義，請參拙作《中國沙門外學的研究——東漢至五代》（東初出版社，臺北，民國 83 年 11 月初版，民國 84 年 5 月初版二刷）頁 315，又頁 322 的注 12 和注 13。

[32] 曩讀陳寅恪先生(1888~1969)〈論再生緣〉(收在《陳寅恪先生文史論集》上卷，文文出版社，香港，1973)，寅恪先生考出《再生緣》撰人陳端生女士(1751~1796?)所以在小說中稱才女孟麗君扮作男子，參加應試而高中狀元，跟著服官，其目的為了「吾國當日奉為金科玉律之君、父、夫綱，皆欲藉此描寫以摧破之也」(頁 362)，又指出「端生此等自由及自尊即獨立之思想，在當日及其後百餘年間，俱足驚世駭俗」(同頁)。從寅恪先生的考論，知道《再生緣》反映了古時女子是如何的渴望跟男子一樣能作「士人」和參加科舉考試，跟著服官！陳端生深感不平之餘，因借小說來宣洩女性的心聲！

[33] 傅翕年代據張勇博士《傅大士研究》（法鼓文化事業股份有限公司出版，臺北，1999）頁 19~43 所考。

[34] 參《傅大士研究》頁 20~21，又頁 24、頁 39。

[35] 《傅大士研究》的封面及頁 19，都刊有日本增上寺所藏的〈傅大士畫像〉，畫中人物是有長鬚的中年男性居士。

[36] 這裡所以稱杜德橋講座教授(他執教於英國牛津大學)為「老友」，事緣他在民國 79 年(1990)來臺時持《妙善傳說》親贈仕邦之時，在書的首頁題上：“To my old friend Tso Sze-bong”字樣，因此我回稱他作「老友」。憶起 Glen 就讀英

國劍橋大學博士班之時，曾東來香港新亞研究所進修，緣是彼此結識。如今已歷三十多年，真可稱為「老友」了！

[37] 國立編譯館主譯，巨流圖書公司出版，臺北，民國 79 年。按杜德橋教授的英文原本僅在友人孫君述宇博士處翻過一下，書名好像叫 **Kuan-yin**。如今仕邦手邊沒有這本書，不能徵引原文，而且自己寫的書屬中文著作，引用譯本，或更方便讀者們去覆按譯本的內容。

[38] 參《妙善傳說》頁 9~11。

[39] 參《妙善傳說》頁 24~38。

[40] 參《妙善傳說》頁 24~38，又頁 51~56。

[41] 參《妙善傳說》頁 93~94。仕邦按：《妙法蓮華經·妙莊嚴王本事品》在頁 59 中~61 上。

[42] 參《妙善傳說》頁 94。仕邦按：《妙法蓮華經·妙音菩薩品》在頁 55 上~56 下。

[43] 參《妙善傳說》頁 94。仕邦按：《經律異相·阿育王夫人受八歲沙彌化》在頁 159 中~160 上。

[44] 參《妙善傳說》頁 94。仕邦按：《隋書·王劭傳》中說獨孤后大行後成了「妙善菩薩」見於頁 802 上。

[45] 參《妙善傳說》頁 95。

[46] 參《妙善傳說》頁 16。

[47] 參《妙善傳說》頁 111。

[48] 參拙作《佛教影響婦女》第五章所引《妙法蓮華經·提婆達多品》。

[49] Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1964.

[50] 參 Survey, pp. 341~342。

[51] 刊出的雜誌與時、地，參注 1。

[52] 參拙作〈觀音性別〉頁 6 上。

[53] 參拙作《佛教影響婦女》第五章所論。

[54] 參拙作《佛教影響婦女》第六章所論。

[55] 參拙作〈觀音性別〉頁 6。

[56] 參本文首節即引《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》。

[57] 參拙作〈觀音性別〉頁 6 下。

[58] 同前注。按，《妙善傳說》頁 19 稱日本學者澤田瑞穗氏在 1941 年「在河北鄉間一些鄉下人處獲得他們那種極為特別的口傳形式的妙善故事」，恐怕就是「妙善傳說」在不同地區「零零碎碎地講」所遺下的痕跡。

[59] 參拙作〈觀音性別〉頁 6 下。

[60] 同前注。

[61] 世佛雜誌出版社，臺北縣，民國 80 年。這部是中英文對照本，今僅引中文部份。

[62] 參本文次節論傅大士的部份。

[63] 周克復在書中的〈觀世音持驗記序〉中自稱這部書撰於「順治己亥夏杪」（頁 477 背面）。清世祖（1644~1661 在位）的「己亥歲」是順治 16 年（1659），故知道周氏住世的大約年代。

[64] 這裡敘述張貴生喪兒後再產一子的年代底干支有誤，因為史文稱他第一次生子在宣德 6 年（1431），而這孩子在十二歲時病故，則這小孩的卒年應在明英宗正統 7 年（1442）壬戌歲，故張貴生在正統 2 年（1437）丁巳歲尚未喪子。而明英宗正統 12 年（1447）是「丁卯歲」，恰好是張貴生喪子的五年後，張氏祈懇觀音再賜嬌兒；果如所願在這一年，較為合理，故「丁巳」可能是「丁卯」之誤。

[65] 刊於《中華佛學學報》第 8 期，臺北，民國 84 年。

[66] 于君方，頁 99~100，又頁 121~123。

[67] 于君方，頁 121~122。

[68] 參注 64。