

天台宗對觀音靈驗記的詮釋 ——以智者大師的《觀音義疏》為根據

T'en-*Tai* interpretation of Kuan-yin's miracle tales :
on Master *Chih-i*'s Kuan-yin-*i-su* Summary

釋大參*

Shi, Ta Tsan

摘要

天台智者大師為觀音信仰的提倡者，他的《觀世音普門品》的注釋是現存《大正藏》是最早的單行本註釋，極具文獻價值。其中《觀音義疏》是以天台理論及「貼文」、「約證」及「觀解」等三個層次來解釋經文，因此可說是一部理論與信仰兼具的註釋書，極具智者大師個人及天台宗派色彩。

智者大師在《觀音義疏》中曾引用十七則《觀世音應驗記》故事，作為觀世音菩薩「普門示現」的例證。然而《觀音義疏》所引用的觀音靈驗記，內容不完整、未能一睹故事全文，對於智者大師十七則觀音靈驗記的目的與意義也未進一步闡述。由於故事原文在中國唐朝已失傳，近年於日本青蓮院重新發現手抄本，因此，本文首先希望還原《觀音義疏》十七則故事全文；其次以智者大師的觀音感應論為線索，試圖理解智者大師對觀音靈驗記的詮釋。

本文藉由智者大師的感應理論來看觀音靈驗記時，可以知道「惡機」之「苦」是眾生與觀世音菩薩感應道交的「逆增上緣」，而觀音靈驗記可以說是深入淺出地說明著這樣的理念。智者大師並不否定這類的觀音靈驗故事對於修道人有著階段性的啟發，但強調必須體會觀世音菩薩的千百億示現，無非是引導眾生入於究竟佛道方便度化。因此，修行者不能過份著迷於有相的感應，而要學習般若空慧，才能由「有相的感應門」進入「無相的真實門」，體會「法身無所不在」、「一色一香無非中道」及「善惡機緣」都是觀世音菩薩對眾生無所不在的「普門示現」與「圓觀教化」。

關鍵詞：天台、靈驗記、觀音義疏、感應、智頤

*華梵大學東方人文思想研究所博士生

Abstract

T'en-*Tai* Master *Chih-i* is a supporter of Kuan-yin cult, his interpretation of Kuan-yin chapter is the earliest published interpretation and is very valuable. Among them, "Kuan-yin-i-su" was explained with T'en-*Tai*'s theories and three structures including explaining basis meaning, making tales of miracles and explaining by contemplation. Thus it can be said that it is a theoretical and faithful text full of the characteristics of Master *Chih-i* and T'en-*Tai* school.

In Kuan-yin-i-su, T'ien-t'ai Great Teacher *Chih-i* quoted seventeen stories of Kuan-yin's miraculous response to his devotees as examples to explain the universal manifestations of Kuan-yin Bodhisattva. However, the contents of the stories recored by Kuan-Tin in Kuan-yin-i-su are so abridged that it is difficult for its readers to see their whole feature and understand *Chih-i*'s interpretations of those stories. Although the original texts of Kuan-yin's miraculous tales cited by *Chih-i* in Kuan-yin-i-su lost in T'ang Danasty, its manuscripts were found at Ch'ing-Lien-yüan in Japan about sixty years ago. Before I discussed *Chih-i*'s interpretations of those abridged stories of empathy and response in Kuan-yin-i-su, I will first restore the whole contents of those stories in my essay; secondly, I will try to find the association between *Chih-i*'s theories of empathy and response and the stories of Kuan-yin's miraculous response according to *Chih-i*'s thought of empathy and response.

Judging by Master *Chih-i*'s theory of Kuan-yin's empathy and respond, suffering itself is a good way to communicate with Kuan-yin, the idea was described in simple terms in Kuan-yin's miracle tales. In *Chih-i*'s idea, thought Kuan-yin's miracle tales can develop Buddhist disciple's mind in some situation, however it is just a mean and its purpose is to lead people to be eternally enlightenment.

Hence, Buddhist disciples should not indulge into the various manifestations of Kuan-yin. In fact, by learning prajñā they can go from 'the conventional gate of empathy and respond' to 'the real gate of emptiness', and understand 'the dharma-kāya exists everywhere', 'any form and smell is middleway' as well as all good and bad conditions are universal manifestations and perfect teachings from Bodhisattva Kuan-yin.

Key words : T'en-*Tai*、miraculous tales、Kuan-yin-i-su、empathy and response、*Chih-i*

前言

天台智者大師自幼與《觀世音普門品》便有深刻因緣¹，一生中曾多次宣講《普門品》²。現存《大正藏》的文本中，智者大師的《觀世音普門品》註釋是最早的單行本註釋，主要有三：(1)《觀音玄義》據佐藤哲英的研究，成立的年代約為西曆（539-629）年³。其內容主要以「十義」⁴、「十普」⁵及「性惡思想」說明觀世音菩薩如何具有悲智雙運及普門示現的功德，以週遍圓滿地救度眾生。

(2)《觀音義疏》則是隨文解釋《觀世音普門品》內容，但又不同於傳統依文解義式的註釋，主要是因為它以「判教」、「事解」與「觀解」來解釋經文。(3)《法華文句·普門品》則是收攝兩者重點，可視為解釋《普門品》的綱要書⁶。

以上三文本作者在學界有作者歸屬的爭議，一九一六年佐藤哲英主張《觀音玄義》與《觀音義疏》作者非智者大師，而是灌頂參照吉藏《法華玄論》與《法華義疏》內容私作之著。對此立論學界雖有熱烈的討論，堀內伸二在〈「天台性惡說」論の史的回顧〉一文，曾介紹日本江戶時代開始至今日五位重要學者在這方面的探討，但至今未有定論⁷。筆者在本論文中，是視以上三個文本皆為智者大師講說、灌頂筆記的立場來探討，而不採佐藤哲英視此三文本為灌頂所作。

本文所要討論的《觀音義疏》，是智者大師對《觀世音普門品》的隨文解釋，但其內容旨趣與一般訓詁式的註釋十分不同，原因是他以「事解」與「觀解」，對《普門品》的內容進行不同層次的義理探討⁸。其中「事解」，又分為「貼文」與「約證」。「貼文」是據文解釋，大抵類似一般傳統的註釋，是粗步理解經文之

¹智者大師與觀音法門的因緣，《續高僧傳》說他：「七歲喜往伽藍，諸僧訝其情志，口授普門品，初契一遍即得，二親邊絕不許更誦。」《續高僧傳》(T50, no. 2060, p. 564, b)。除此之外他還註釋《普門品》與《請觀音經》，臨終時更是口念觀世音菩薩聖號。

²佐藤哲英根據灌頂在《觀音義疏》一開始所說，智者大師講此經有時文分三段、四段，有時以三章、四章命名，有時甚至於只分二段，依此認定智者大師一生中曾多次宣講《普門品》。見佐藤哲英著《天台大師の研究》京都：百華苑 1961年 頁 485。

³同註釋 2。

⁴「十義」是指「人法、慈悲、福慧、真應、藥珠、冥顯、權實、本跡、緣了、智斷」這十義的名稱根據《觀音玄義》的記載，是智者大師取諸經之說而獨創。《觀音玄義》(T34, no. 1726, p. 881, a)。

⁵「十普」是指：「慈悲普、誓願普、修行普、斷惑普、入法門普、神通普、方便普、說法普、供養諸佛普、成就眾生普」《觀音玄義》(T34, no. 1726, p. 888, b-890c)。由於「十普」也如通釋經題的「十義」分為自行與化他兩方面，就大乘菩薩道而言菩薩的自行實是為了化他，而化他的目的終是為了引導眾生趣入唯一佛乘。因此，「十普」實是說明觀世音菩薩對眾生的救度義。

⁶佐藤哲英認為現行的《法華文句》並非智者於陳禎明元年（587）講說的原本的型態，乃灌頂於唐貞觀三年（629）增刪完成，而灌頂在筆述《法華文句·釋觀世音菩薩普門品》必是參考他自己先前已完成的《觀音經疏》二書。同註釋 2 頁 485。

⁷對此議題的討論，堀內伸二介紹的五位是：普寂、釋清潭、河野秀顯、安藤俊雄、佐藤哲英。見堀內伸二著〈「天台性惡說」論の史的回顧〉《天台大師研究——天台大師千四百年御遠忌記念》（東京：天台學會祖師讚仰大法會事務局出版）1997年 頁 503。其中以佐藤哲英與安藤俊雄的討論最為熱烈。

⁸有關智者大師對《觀音義疏》的詮釋方法，見拙作：釋大參〈觀世音菩薩對婦女「無子之苦」的救度——以天台智者大師《觀音義疏》為根據〉《第十五屆佛學論文聯合發表會》會議論文集 2004年 9月。

義；「約證」乃舉靈驗記為例，有加深信眾對觀音菩薩的信仰的功能。而「觀解」所謂「觀解」大抵上是一種修行實踐的觀法，其具體的觀修方法則是依天台所說的「一心三觀」的法要為根據、配合天台中道實相、天台判教，越出文字表面意義闡述「會三歸一」的思想。因此，《觀音義疏》可說是一部理論與信仰兼具的註釋書，對《普門品》的義理闡揚不僅發古人所未發、更是極具智者大師個人及天台宗派色彩。

由於智者大師在《觀音義疏》的「約證」中曾引用十七則靈驗記，來作為觀世音菩薩「普門示現」的例證。然而《觀音義疏》所載故事內容，不僅只是摘要性的解說，有些甚至於因為太過簡略，而不易看出故事的樣貌。《觀音義疏》所引用的觀音靈驗記，除了有上述內容不完整、未能使人一睹故事全文之憾，對於智者大師施設十七則觀音靈驗記的目的與意義也未進一步闡述。從智者大師義解《普門品》時展現了天台獨具的特色與恢弘的氣魄來看，身為一代宗師的智者大師，對於靈驗記的解說，也似乎不會是泛泛的關注或者照本宣科的解釋。

由於智者大師《觀音義疏》中所引用的《觀世音應驗記》原文在中國唐朝已失傳，近年於日本青蓮院發現手抄本，因此，本文探討智者大師在《觀音義疏》中，對觀音靈驗記的詮釋與運用時，希望參照董志翹先生最近的研究成果⁹；並以智者大師在《普門品》註釋——《法華玄義·感應妙》、《觀音玄義》與《觀音義疏》所強調的感應說為線索，試圖找出智者大師思想中，感應理論與感應故事之間的內在關連。

本文將分為六個重點進行探討：一、中、日學界對觀音靈驗記的研究成果。二、略述觀音靈驗記文本及作者生平。三、智者大師的感應論略述。四、《觀音義疏》十七則觀音靈驗記分析。五、智者大師對觀音靈驗記的施設目的。六、小結。

一、中日學界對觀音靈驗記的研究：

「觀音靈驗記」在國內外學界已有不少人研究，但多從觀音文獻、民間信仰、或文學或藝術角度來進行探討。本文最直接關係的有以下著作：速水侑先生編《觀音信仰》¹⁰收錄的左藤太順〈六朝時代の觀音信仰〉一文¹¹，除了肯定智者大師的《觀音經》註釋書佔有獨步古今的地位，並闡述其主要思想內容，而總括地說此書不僅是哲理的思索，更是透過觀音慈悲救濟與威神之力，催促人們進行觀心的體驗與禮拜的行持。在靈驗記研究方面，他將靈驗記分為：一般僧傳及相關書類、

⁹見董志翹著《『觀世音應驗記』三種譯注》江蘇：江蘇古籍出版社 2002年1月。

筆者根據董志翹先生的研究成果，標示出《觀音義疏》十七則故事全文出處。

¹⁰速水侑〈觀音信仰の研究成果と課題〉一文，列舉及分析日本戰前與戰後的觀音研究成果，認為戰前的研究叫具有入門書及啟蒙書的色彩，學術性較不濃厚，對於史料的批判並不充分因此難以避免史實與傳說的混淆。而戰後美術學家以嶄新的方式對觀音信仰史進行研究，獲得豐碩的成果，其中以小林太市郎〈晉唐の觀音〉及左和隆研氏〈觀世音菩薩像の展開〉為代表。見速水侑編《觀音信仰》（民眾宗教史叢書 第七卷）日本：雄山閣出版社 1983年 頁327-341。

¹¹見左藤太順著〈六朝時代の觀音信仰〉《觀音信仰》（民眾宗教史叢書 第七卷）日本：雄山閣出版社 1983年 頁17-38。

法華經傳播史類、觀音及觀音經類三種。並指出智者大師《觀音義疏》所引用的晉元康年間「竺長舒遇火難」一例，是最早的觀音信仰例證。

其次，關於赤松俊秀於日本青蓮院發現的三本亡佚的六朝《觀世音應驗記》已累積有相當研究成果，牧田諦亮¹²及董志翹¹³曾列出相關成果並略微評述。對於此三本《觀世音應驗記》的研究，首先於昭和十八年四月發行了《昭和現存天台書籍綜合目錄》，而後塚本善隆博士刊佈傅亮《光世音應驗記》原文，並發表研究成果〈古逸六朝觀世音應驗記の出現—晉・謝敷、宋・傅亮の觀世音應驗記—〉¹⁴。接著牧田諦亮發表《六朝古逸觀世音應驗記の研究》，董志翹認為該書是三種應驗記發現以來，最深入且全面的研究，除了文本的解說、校勘、註釋外，也受到日本宗教史、文學史研究者的重視。一九八二年京都大學小南一郎發表《六朝隋唐小說史的發展與佛教信仰》，充分肯定《觀世音應驗記》在中國小說史的地位。

當日本已展開半世紀多的研究後，孫昌武於一九九四年發表《觀世音應驗記三種》點校本，在文字校勘及點校方面比牧田諦亮有很大改進。一九九六、一九九七年董志翹相繼發表文章，針對孫昌武的點校提出七十七條疑問，他個人基於兩個理由重新校點《觀世音應驗記三種》，並於二〇〇二年出版專書：(1) 孫昌武撰稿時尚未能利用金剛寺藏《佚名諸菩薩感應抄》「觀世音菩薩」部分進行校勘，因此造成一些失誤及留下些未解決的問題。(2) 孫昌武在佛教與中國文學的研究成績卓著，但似乎在文字、訓詁方面還措意不多，因此其研究仍有許多值得商榷之處。¹⁵董志翹的研究除了校訂孫昌武的錯誤，他也試圖在詞匯、語法、文字的註解上努力，因此筆者在本節即參考董先生的研究，對智者大師《觀音義疏》引用的靈驗記進行研究。

二、觀音靈驗記文本及作者生平略述：

智者大師在《觀音義疏》中曾引用十七則靈驗記，來作為例證。其中智者大師指出其引用例證的出處為：「晉 謝敷《觀世音應驗傳》；(南朝)齊 陸舉又續之」。此說不甚明確，然根據陸舉《繫觀世音應驗記》自敘成書因緣可知，智者大師所說雖只兩本，但其實是包含晉代謝敷的《觀世音應驗記》、南朝劉宋時張演的《續光世音應驗記》、南朝蕭齊陸舉的《繫觀世音應驗記》三本六朝時期記載觀音菩薩靈驗的專書。這三部書在中國唐朝已失傳，如前所述近年在日本發現。在本文中將先針對以上幾本靈驗記展開歷史考察，希望藉以了解這些靈驗記背後的時代背景及觀音信仰的樣貌。

(一) 晉 謝敷《觀世音應驗傳》：

¹²見牧田諦亮著《六朝古逸觀世音應驗記の研究》東京：平樂寺書店 1970年 頁1-3。

¹³同註釋9 頁4-5。

¹⁴見塚本善隆著〈古逸六朝觀世音應驗記の出現—晉・謝敷、宋・傅亮の觀世音應驗記—〉《京都大學人文科學研究所創立二十五週年紀念論文集》京都：京都大學人文科學研究所 1957年。

¹⁵同註釋9 頁6-7。

四世紀末，東晉謝敷，字慶緒（活動於 371-396）輯錄了我國佛教史上最早的一部觀音靈驗集——《觀世音應驗記》，自此以後，觀世音菩薩靈感應驗集、聖德錄的編纂便不曾中斷。¹⁶在《晉書》、《高僧傳》、清 彭際清《居士傳》等許多有關謝敷的記載中得知他是位學佛的隱士，性淡薄不慕名利，曾親近高僧于道邃、並注《安般守意經》。¹⁷然謝敷的《觀世音應驗傳》已佚，部分被收錄在南朝劉宋時張演的《續光世音應驗記》、南朝蕭齊陸皋的《繫觀世音應驗記》二者書中。

（二）《觀世音應驗記》三種：

所謂《觀世音應驗記》三種是指：傅亮《光世音應驗傳》、劉宋 張演《續光世音應驗記》與齊 陸皋《繫觀世音應驗記》，但這三本之前最原始的資料其實是東晉謝敷著的《光世音應驗傳》。

（1）謝敷《光世音應驗傳》：東晉謝敷本著有《光世音應驗傳》十幾則，曾贈傅瑗一本，因孫恩叛亂而亡佚。

（2）傅亮《光世音應驗傳》：傅瑗之子傅亮（374-426），追憶十幾則《光世音應驗傳》，然僅記得其中七條，而著成《光世音應驗傳》一書。

（3）張演《續光世音應驗記》：張演又別記十條，合傅之作共十七條，故稱為《續光世音應驗傳》。

（4）陸皋《繫觀世音應驗記》：陸皋因生於佛化家庭，平日聽聞不少觀音感應事蹟，故撰六十九條即今《繫觀世音應驗記》，以繼傅亮與張演之作，並於南朝齊和帝 中興元年（501）成書。¹⁸此外關於陸皋個人事蹟，據《梁書》、《高僧傳》等可知他除了家族奉佛，並親近法通、求受戒法，同時也著沙門傳三十卷¹⁹。

根據的場慶雅、及李玉岷對靈驗記的研究顯示，西晉時代我國觀音信仰尚屬萌芽時代，東晉時《普門品》是此時期信仰的主流，觀音信仰迅速地在民間傳播開，而且是先在庶民階層紮根。南北朝觀音信仰十分流行，晚期並受到皇室重視，《普門品》仍是信仰的基石。隋唐時代，觀音信仰上承南北朝遺續，特別是長安為主流，此時《普門品》仍是當時重要的一部經典。而唐代的觀音信仰可說是遍及社會的每個階層，上至帝王、貴族，下至平民、百姓，都有觀音菩薩的信奉者。²⁰由以上的資料可以知道，《普門品》的宣揚與觀音應驗記產生與傳播，彼此

¹⁶ 見李玉岷著〈中國觀音的信仰與圖像〉《觀音特展》台北：國立故宮博物院 2000 年 11 月，頁 10。

¹⁷ 有關謝敷記載，見：《晉書》卷第九十四，列傳第六十四的〈隱逸傳〉說道：「謝敷字慶緒，會稽人也。性澄靖寡欲，入太平山十餘年，鎮軍郗愔昭為主簿，台徵博士，皆不就。」

「後與簡公俱過江，謝慶緒大相推重。」《高僧傳》卷四〈于道邃傳〉（T50, no. 2059, p. 350, b）

¹⁸ 見陸皋著、孫武昌點校《續觀世音應驗記》北京：中華書局 1994 年 頁 18。

¹⁹ 陸皋：據《梁書》卷二十六，列傳第二十：「素信佛法，持戒甚精，著沙門傳三十卷。」「釋法通……年十一出家，遊學三藏專精方等，大品法華尤所研審。年未登立便為講匠，學徒雲聚千里必萃。……齊竟陵文宣王，丞相文獻王，皆紆貴慕德，親承頂禮。陳郡謝舉，吳國陸皋，潯陽張孝秀，並策步山門，稟其戒法……。」《高僧傳》（T50, no. 2059, p. 382a-b）。

²⁰ 見的場慶雅〈隋唐代における觀世音菩薩の信仰形態について〉《印度學佛教學研究》v.29 n.2(=n.58) 東京：日本印度學佛教學會出版 1981 年 3 月 頁 244-246。〈隋唐代における觀音信仰についての一考察〉《佛教學論集(立正大學) 卷期版次:16》1983 年 頁 528-535 月。〈唐代にお

有密不可分的內在關聯性。對於智者大師觀音靈驗記的施設，仍有許多側面待筆者一一探尋，故以下先略述智者大師的感應論，其次對十七則觀音靈驗記進行分析。

三、智者大師的感應論略述：

天台智者大師的感應論，可以說以《法華玄義》的「感應妙」為代表。從思想的縱向來說，這個部份上承主要是受到竺道生以「佛性」為主的感應思想²¹及南朝梁代成實論師等影響²²，而重新建構出的天台感應體系；往下又成為是智者大師個人解釋《觀世音菩薩普門品》的重要依據，所以智者大師在《觀音玄義》明示到《觀世音菩薩普門品》以「感應」為宗。由於《法華玄義》的「感應妙」的重要理念，深深地影響智者大師對《觀世音菩薩普門品》的詮釋，所以本文在分析智者大師對靈驗記的施設目的前，有必要先介紹智者大師幾個基本的感應說。

(一) 智者大師對「機應」的定義：

竺道生將「感應」視為佛教聖者救度與凡夫的求度的關係，而智者大師以「機應」代替「感應」二字，並以三種譬喻來代表凡聖彼此的關係。

(1) 射箭喻：

智者大師認為眾生之「機」與聖人之「應」的關係，就如同射箭一般。在這個譬喻當中，指涉眾生之「機」有「微」的涵義，「微」字是說眾生有可生之善²³；就如同弓箭本身必須有可以發射的潛能，射箭的人才有可能將箭射出。而聖者之「應」有「赴」的意思，「赴」字，是前往、接近的意思，亦即眾生可生之善微微生起，求度於聖者時，聖者必定立刻前往協助；就如同射箭者迅速將箭射出²⁴。因此，這組譬喻強調的是由於人人本具成佛的可能，聖者才有協助眾生脫離身心苦惱、提升生命的品質的「感應」救度成效。

ける觀世音菩薩信仰について觀世音と觀自在をめぐり—考察〉《印度學佛教學研究》v.30 n.1(=n.59)東京：日本印度學佛教學會出版 1981年12月 頁365-367。〈中國における法華經の信仰形態(一) -- 法華傳記〉《印度學佛教學研究》v.31 n.1(=n.61) 1982年12月 東京：日本印度學佛教學會 頁275-277。

又：見註釋16 頁11-22。

²¹ 有關於智者大師觀音感應論的依據，請參閱拙作：釋大參著〈《法華玄義》「感應妙」之研究〉《第七屆「宗教與心靈改革研討會」會議論文集》2004年12月4日。

²² 智者大師與成實論師乃至三論宗的感應理論之關係，見福島光哉著〈智顛の感應論とその思想の背景〉《大谷學報》v.49 n.4(=n.184) 京都：大谷大學大谷學會 1970年3月 頁36-49。

見福島光哉著〈天台における感應の論理〉《印度學佛教學研究》v.18 n.2(=n.36) 京都：日本印度學佛教學會 1970年3月 頁694-697。

²³ 一者，機是微義。故《易》云：「機者動之微，吉之先現。」又《阿含》云：「眾生有善法之機，聖人來應也。」眾生有將生之善，此善微微將動，而得為機。若將生善為機，此結為促；今明可生之善，此語則寬。如弩有可發之機，故射者發之，發之則箭動，不發則不前。眾生有可生之善，故聖應則善生，不應則不生，故言機者微也。《妙法蓮華經玄義》(T33, p. 746, c-747a)。

²⁴ 一者，應是赴義。既言機有可生之理，機微將動，聖人赴之，其善得生，故用赴而釋應。《妙法蓮華經玄義》(T33, p. 747, a)。

《法華玄義》「感應妙」以「射箭」比喻凡聖「機」、「應」的關係，被智者大師運用在《觀世音菩薩普門品》的注釋中。如：《觀音玄義》中的「四悉檀赴緣」說法²⁵，是指聖者說法主要從「一般認知、對治眾生煩惱、因材施教以及究竟救渡」等四個角度來利益眾生。《觀音義疏》說明《普門品》中無盡意問「觀世音菩薩以何因緣名觀世音？」其一，是無盡意菩薩爲了救度眾生的「赴機問」²⁶；其二，是觀音菩薩使眾生解脫苦惱的「赴機拔苦」²⁷。而觀音菩薩的「現身」說法，則代表「赴利、鈍兩緣」²⁸的因材施教。以上，說明了智者大師以「赴機」、「赴緣」等語詞，表示觀音菩薩對凡夫有著積極、主動的關懷與救度。

(2) 買賣喻：

在說明買賣喻前，智者大師首先提到眾生之「機」是「關」義²⁹；這裡的「關」字如何解釋？潘慧燕認爲：「『關』字從『門』，有通往、交通的意思，但在此處應是『關連』的意思。」³⁰如果取「關連」義解釋，此「關」字是動詞，那麼「眾生有善有惡，關聖慈悲」一句的意思就是：眾生所有的善惡，必然與聖者的慈悲產生關連。安藤俊雄進一步說道，即使不信佛的眾生所作的善惡行爲，都是引發佛慈悲救度的因素³¹。其次，智者大師又以買主與賣主貿易相對，來比喻凡聖的感應關係就如同做生意一般。

應是對義。如人交關，更相主對，若一欲賣，一不欲買，則不相主對；若賣買兩和，則貿易交決，貴賤無悔。今以眾生譬買，如來譬賣，就機以論關，就應以論對，故以對釋應也。³²

買賣喻中，主要說明聖者之「應」是「對」的意思。眾生是買方，如來是賣方；買方必須有買東西的意願，賣方才有可能將東西賣給對方，彼此達成協議，則貴賤無悔，皆大歡喜。

因此，「機」是「關」說明眾生所遭遇的善惡因緣，都是引發聖者救度之機；這一點在《觀音義疏》中，更具體地說眾生遭苦是惡機，而觀世音菩薩正是發願要幫助眾生離開一切苦惱。另外，「應」是「對」則以買賣雙方喻之。這個譬喻好似說明諸佛菩薩有許多寶物準備出售，但眾生也必須有向諸佛請求寶物的意

²⁵ 「經中所明，皆是四悉檀赴緣假名字說，無四性執。若人樂聞自生境智，即說境是自境智、是自智，以赴其欣欲之心。」《觀音玄義》(T34, no. 1726, p. 883, c)。

²⁶ 「問有多種：不解問、試問、赴機問，今無盡意即是赴機問也。」《觀音義疏》(T34, p. 922, b)。

²⁷ 「今明聖人赴機，何必如此情卜，次第何必不次第？今不同前者，此本明赴機拔苦，那得更以與樂問之？今言次第者，先入國隨俗，赴口機爲初。」《觀音義疏》(T34, p. 923, a)。

²⁸ 「次明應以菩薩得度者，或上地、下地三藏、通、別、圓等輔佛不同。若佛於實報作佛，觀音即爲實報菩薩形，或作方便土菩薩形，或作同居土菩薩形，赴利鈍兩緣。赴利緣者，即如《華嚴》中法慧金剛藏等；赴鈍緣者，或如彌勒等。」《觀音義疏》(T34, p. 934, a)。

²⁹ 二者，《古注楞伽經》云：「機是關義。」何者？眾生有善有惡，關聖慈悲，故機是關義也。《妙法蓮華經玄義》(T33, p. 747, a)。

³⁰ 見潘慧燕著《〈觀音玄義〉思想研究——以「性」、「修」善惡爲中心》碩士，國立政治大學中國文學系 2003 年。

³¹ 見安藤俊雄著《法華經と天台教學》《法華思想》平樂寺書店刊 頁 501。

³² 《妙法蓮華經玄義》(T33, p. 747, a)。

願，才能擁有諸佛無上的妙寶。就如同《觀音義疏》遭苦的眾生透過稱念觀世音菩薩名號，主動向觀世音菩薩請求離苦解脫的妙寶，感應觀世音菩薩慈悲之應。

(3) 教化喻：

在教化喻中，眾生之「機」是「宜」；聖者之「應」是「應」義。此「宜」字作「適宜」解，是說明有的眾生是須要幫助他出離苦惱，有的則是要給予他快樂，這是眾生根性與因緣不同³³。

另外，「應」字是說明聖者，聖者能深知眾生根性喜好與厭惡，如醫生般「應病與藥」或如教師般「因材施教」，能契理契機地為眾生說法³⁴。智者大師《觀世音菩薩普門品》註釋基本上也是此一觀念的發揮，對眾生能「拔無明苦、與法性之樂」，是觀世音菩薩對眾生的宗教關懷與究竟救度。

(二) 凡聖「感應」的關係：

從《法華玄義》「感應妙」中，凡聖感應的關係是相當複雜。智者大師敘述較多有三個重點：

(1) 善機與惡機都是佛救度的對象

智者大師將眾生的善、惡機相分為：「單惡為機、單善為機、善惡不得獨為機、取善惡相帶為機」四種；慈悲應相分為：「單以慈為應、單以悲為應、合用慈悲為應」三種，如表格所示：

眾生之「機」與佛菩薩之「應」				
一、眾生之「機」	1.單惡為機	2.單善為機	3.善惡不得獨為機	4.取善惡相帶為機
二、菩薩之「應」	1.單以慈為應	2.單以悲為應	3.合用慈悲為應	

以上除了闡述任何一種善、惡機相的眾生，都是諸佛菩薩救度的對象外，更說明聖者是以「悲拔苦」、「慈與樂」或「拔苦、與樂兼用」的手段達成救度眾生的目的。諸佛救度眾生的四種「機相」中，智者大師特別提出佛陀對於「單惡為機」這類眾生的特殊關懷的意義：

我為斷一切眾生瘡痍重病，又云……如有七子，然於病者心則偏重。³⁵

這是《法華經》中佛陀闡述自己對眾生的關懷就如父對子一般，具有平等的慈愛。然而對於某類惡質性較強的眾生，他卻會特別眷顧，因為這類眾生就如同重病之子必須獲得更多照顧，智者大師將佛陀這種教化對象稱為「單惡為機」。

善、惡機眾生誠然都是如來度化的對象，但並非每類有情都能與諸佛感應卻

³³機是宜義。如欲拔無明之苦，正宜於悲；欲與法性之樂，正宜於慈，故機是宜義也。

《妙法蓮華經玄義》(T33, p. 747, a)。

³⁴應是應義。既言機是於宜，宜何等法？應以慈悲之法，是善、惡所宜。悲則宜救苦，慈則宜與樂。隨以何法，應其所宜，故以應釋應也。《妙法蓮華經玄義》(T33, p. 747, a)。

³⁵《妙法蓮華經玄義》(T33, p. 747, b)。

是不諍的事實，其癥結為何呢？「料簡」問答中，智者大師提出：³⁶

1. 「三世論機應」與「機有熟不熟」。這是從時間上來說眾生能否上感諸之應，不得忽略他自身或過去、或現在、或未來所造善、惡業是否成熟。

2. 「眾生三世之善，若不值佛無由得成」：以佛教的因果論來說，眾生行善必然能感得善業之果報，但未必與無上佛道有關。但若明瞭《法華經》眾生皆有佛性、皆能成佛的道理，能將一切善念、善行發願迴向無上佛道，即使是過去世「一稱南無佛」，一旦機緣成熟亦得「皆共成佛道」。

上述兩點，隱約透露凡聖感應並非自生、他生或無因生，而是種種因緣合和而生。因此，眾生行善，必須發起上感佛機的心，方能與佛感應道交；否則縱然行善，也只是隨業受報，而未必能與諸佛相感應。

至於造惡的眾生如何與佛感應，智者大師特別強調必須先行懺悔：

……或以過去之罪今悉懺悔，現造眾惡今亦懺悔，未來之罪斷相續心遮未來故名之為救。何者，過去造惡障現善不得起，為除此惡是故請佛。³⁷

基於過去惡能遮蔽現在善的生起，故懺悔除了消極斷除過去現在所造惡業之外，更應斷除未來之惡。根據潘桂明及吳忠傳的研究，智者大師認為懺悔對滅罪生信、深入佛道有重要的輔助作用，甚至認為一旦重罪消滅，諸禪三昧自然現前³⁸。智者大師對於禮懺法門的重視，可以說於天台止觀的典籍中隨處可見，藉由真誠的「懺悔」，吾人能免除掉悔及惡業障礙禪定之苦，使道業不斷增長。因此，「懺悔」一門可說是轉凡入聖及與諸佛感應的通道。

(2) 冥應與顯應都是佛度化眾生的方便：

關於聖者對眾生冥、顯之益，智者大師提出「冥機冥應，冥機顯應，顯機顯應，顯機冥應。」³⁹冥顯四句、冥顯三十六句、乃至十法界來論冥顯機應的不同。以「冥顯四句」為例來解釋：

1. 「冥機冥應」：「冥機」是指眾生過去所修善業，能感得諸佛冥冥中無形的庇祐，所以是「冥應」。

2. 「冥機顯應」：「冥機」是眾生過去所修善業，能感得諸佛以應化身，普門示現眼前，稱為「顯應」。

3. 「顯機顯應」：「顯機」是眾生今生所修善業，能感得諸佛以應化身，普門示現眼前，稱為「顯應」。

4. 「顯機冥應」：「顯機」是眾生今生所修善業，確感得諸佛冥冥中無形的庇

³⁶ 《妙法蓮華經玄義》(T33, p. 748, a)。

³⁷ 《妙法蓮華經玄義》(T33, p. 748, a)。

³⁸ 見潘桂明及吳忠傳著《中國天台宗通史》中國大陸：江蘇古籍出版社 2001年12月第1版 頁216-217。

另外關於天台懺法與禪法的關係，嚴耀中也說道：「懺法最初也是禪法，悔過自律也是靜修的內容，所以『禪律』或『禪戒』往往並稱。因此天台一開始把它作為止觀定方面的一項內容，故亦稱為三昧。」見嚴耀中著《江南佛教史》上海：人民出版社出版 2000年11月 頁157。

³⁹ 《妙法蓮華經玄義》(T33, p. 748, b)。

祐，所以是「冥應」。

智者大師認為聖者有以「法身應」(冥益)與「應身應」(顯益)度化眾生時，其中「法身應」是指「冥益」，是看不見的暗中的庇祐；「應身應」是指「顯益」，是肉眼可見的各種化身。

然而，當我們檢視智者大師所說聖者有「法身應」(冥益)與「應身應」(顯益)度化眾生時，實不能忽略天台學說中三身是「相即互具」的關係。依按天台的佛身論來說，佛的法身、報身、應身相即不縱不橫的關係，此不縱不橫的關係安藤俊雄認為⁴⁰：(1)並非無視於三身差別的思想，三身各有其不同的身相及體用。如「法身」為遍滿一切處之如如理體法性，「報身」為開覺如如理法性之智體，「應身」為於娑婆應機示現之三十三像的生身釋迦。(2)天台的佛身論具有「一中具一切」的性具思想。

如此，法身是無形無相的理體法性，是本佛不可說的境界，但為了方便教化眾生，所以以應身示現於世。故智者大師所說的「法應」，僅是描述法身遍虛空、對眾生具有無所不在的護佑，而非如「應應」以其具體的「色身三昧」如觀世音菩薩千百億化身度化眾生。

智者大師以冥顯四句、三十六句、乃至十法界來論機應的不同，如此解釋除了是基於眾生根機千差萬別，故諸佛必須巧應無量外，另一方面也可讓眾生了解，不論過去或現在所做的一切善業，若機緣成熟必能蒙諸佛所應。如下文說：

若解四意，一切低頭舉手福不虛棄，終日無感終日無悔。若見喜殺壽長，好施貧乏，不生邪見，若不解此者，謂其徒功，喪計憂悔失理。⁴¹

可見智者大師提出法身「冥應」的可能，無疑是肯定修行善業必然有善報的因果觀念，並且要破除一些修行者著相的盲點，總認為自己修行終日，卻始終沒有看到佛菩薩現前幫助，也沒有什麼感應，不僅因而對佛法產生疑惑，並且還會對自己的修行感到懊悔。

在理解冥顯四句之餘，我們還須注意天台重視「非本無以垂機，非跡無以顯本」觀念，所以智者大師的思想中「法身」是「本」、「應身」是「跡」，但「法身」與「應身」兩者卻又是不二的關係。而佛菩薩之所以「法身」或「應身」度化眾生，都是基於眾生自己過去世與今生等千差萬別的因緣而定。所以智者大師又提出「六萬四千八百論機應」，「六萬四千八」這一數字，代表著眾生的「機」其實有無量無邊不可細數的因緣，所以諸佛菩薩之應，也有無限的可能。因此，「六萬四千八百論機應」的理論，主要以「十法界論機應」配合眾生「三世三業」及「十界互具」的觀念而得出的，可以說是解釋凡聖複雜感應關係的方便說，主要的目的是要人明白因果不爽與諸佛無處不在的觀念。

⁴⁰見安藤俊雄著，蘇榮焜譯《天台學——根本思想及其開展》台北：慧炬出版社 1998年10月頁187。

⁴¹《妙法蓮華經玄義》(T33, p. 748, b)。

(3) 聖者以慈悲三昧力拔眾生之苦：

這一個部份主要是說明聖者憑藉何種本事，能夠救度眾生遠離苦惱。約眾生而言，不超出種類「二十五有」，指的是三業造惡、於三界六道生死輪迴的眾生，計有欲界十四種，色界七種，無色界四種。智者大師從菩薩修道的立場來說，聖者是多生累劫發菩提心、修學禪定，以此慈悲三昧的神通力，也就是修成「二十五三昧」能拔除眾生不同的苦。在「二十五有」的眾生中，智者大師舉地獄眾生為例，說明地獄眾生其實是具有善、惡二機，而非只有惡，因此佛能以「因緣觀慈悲」、「即空觀慈悲」、「即假觀慈悲」、「即中觀慈悲」的禪定力及神通力加以救度。

智者大師在《觀音義疏》也提到，菩薩本修圓觀，所起慈悲，因此能以二十五三昧救度眾生遠離眾多苦難⁴²。這個解釋當然不是羅什譯的《觀音經》原有的內容。考觀音相關經典，可見《千光眼觀自在菩薩祕密法經》提到：觀世音菩薩因為過去世在千光王靜住如來所，親受大悲心陀羅尼，累劫修行，證得八地以上的菩薩果位，因此得二十五三昧，具足千手千眼，能往二十五界神通渡化眾生，解脫苦惱⁴³。

另外，《妙法蓮華經玄義》卷4比較清楚說到，「具二十五三昧」是圓教菩薩修學無作四諦慧時，即得住於無所畏地、即初歡喜地。由於菩薩遠離了「不活畏、惡名畏、死畏、惡道畏、大眾威德畏。」等五種怖畏，所以內無三毒，外離八風，具二十五三昧，故能破二十五有。⁴⁴

由於天台主張「人人皆可成佛」與「十界互具」，所以地獄眾生有善、惡二機，自然有獲得聖者救度的因緣。地獄眾生之所以會下地獄，必是罪大惡極，或是盡做些傷天害理之事，大抵一般人很難去包容他的惡，更別提去看到他在惡的另一面所呈現的善性，這主要是缺少真實的「法空慧」可以看穿地獄惡的「假法」不過是一種因緣和合的假象，所以凡夫的世界是善、惡對立；然對聖者而言，他既能如實了知十法界善惡性相，又能超越善惡，因此能在善惡因緣中展開圓融的救度。

(三) 從「權、實」的角度論「機、應」關係：

從「權、實」角度論「機、應」關係，主要可分為「相待感應妙」與「絕待感應妙」兩者。

(1)「相待感應妙」：又分為「機有麤妙」與「應有麤妙」二種。

1.「機有麤妙」：是將「十法界機」分為麤機與妙機；九法界眾生為麤機，獨佛界為妙機。雖然十法界存在著麤、妙的不同，但此十界卻是彼此互具的，因此九法界眾生都有向上提升與退墮的可能。

2.「應有麤妙」：智者大師依據「化法四教」判教立場，提出「藏通別圓」四教聖者，對眾生之應有麤、妙不同。其中三藏教與通教因為「無常住本」，不發

⁴² 《觀音義疏》(T34, no. 1728, p. 924, b)。

⁴³ 《千光眼觀自在菩薩祕密法經》(T20, no. 1065, p. 120, a)。

⁴⁴ 《妙法蓮華經玄義》卷4 (T33, no. 1716, p. 721, b-c)。

菩提心，只求取證涅槃，故無法成就大乘佛道，因此以他有限的「作意神通」就不能依於「常住本」（佛性）⁴⁵，而起真實應化身渡化眾生⁴⁶。而「別接通」的聖者，因為別惑未斷，所以只能算是羸應⁴⁷。那麼真正堪稱妙應的是何種聖者？文中說道：

若別、圓兩教，初心伏惑，未能有應。初地、初住三觀現前，證二十五三昧，法身清淨，無染如虛空，湛然應一切，無思無念，隨機即對。……此是不思議妙應也。……不須功力，任運像似，是名妙應，此是相待論感應妙也。⁴⁸

從引文可知別教初地與圓教初住菩薩才堪稱妙應，主要是因為三觀現前、且證二十五三昧能開顯法身及「湛然應一切」的應身。故當別教初地與圓教初住菩薩以神通度化眾生時，不像三藏通教菩薩般的「作意神通」，而是不假思索、不須功用，任運即成，一時能應，故其對眾生之應稱為不思議妙應。

由於「機有羸妙」與「應有羸妙」二者都有羸、妙的對立相，故僅能稱為「相待妙感應妙」。因為有這相待的關係，即非天台所說普遍救度眾生的圓融精神。

(2)「絕待感應妙」：

「絕待感應妙」則是智者大師以天台「開權顯實」的觀點，說明十法界之機、應羸妙都是不可思議的絕待之妙。智者大師認為先前所說：九界之機為羸，佛界機為妙；藏、通教聖者之應為羸應，別教初地及圓初住以上聖者為妙應，如此機應有羸、妙之別是一般性的說法。然而《法華玄義》卻不採取機應羸、妙相對的二元說，而是根據天台「開權顯實」的理論，將諸教之羸應視為是一種引導眾生成就佛道的方便權教：

……此即開權而顯實，決了聲聞法是諸經之王，九法界機皆佛界機，四聖之應，無非妙應也。⁴⁹

諸教之羸應與妙應並無拙劣高下，此羸應雖稱方便卻為真實。因此，聲聞法也是趣向佛道的經王、九法界之機皆為佛機，四聖之應無非妙應的說法得以成立，這正是智者大師認為《法華經》之所以超越諸經、且其感應妙堪稱絕待感應妙之處！

四、《觀音義疏》中十七則觀音應驗記分析：

⁴⁵在此智者大師將「常住本」視為佛性，並等同於法身。

⁴⁶「三藏、通教等聖亦得有應，但是作意神通，譬如圖寫經紀，乃成覈論無本。何者，灰身滅智，無常住本，約何起應。」《妙法蓮華經玄義》(T33, p. 749, b-c)。

⁴⁷「若別接通，別惑未斷亦不得應，縱令赴物皆名羸應也。」《妙法蓮華經玄義》(T33, p. 749, c)。

⁴⁸《妙法蓮華經玄義》(T33, p. 749, c)。

⁴⁹《妙法蓮華經玄義》(T33, p. 749, c)。

《觀音義疏》提到十七則觀音靈驗記，以下分析主要以表格的方式呈現，並分為幾個重點：(1)《觀音義疏》中的原文及出處頁碼；(2) 故事的時間與地點；(3) 稱念或禮拜者的身份；(4) 由於智者大師對於《普門品》的感應說極為複雜，因此表格呈現時我們選擇以「冥應、顯應」及「法身、應身」簡略分析觀音菩薩對眾生之應，至於詳細的分析則在下文中說明；(5) 觀音應驗記在董志翹所編《觀世音應驗記》三種譯注的出處⁵⁰；(6) 十七則應驗記最早出處在哪一文本觀世音靈驗記。其次，爲了不使表格篇幅太大，筆者以七難、二求爲主題個別分析十七則應驗記。

〈一〉火難三則							
	《觀音義疏》所引十七則應驗記 ⁵¹	時空背景	主角	稱念或禮拜對象	觀音之應	三種譯注出處	最早的出處
一 火 難	1.竺長舒晉元康年中於洛陽爲延火所及，草屋下風，豈有免理。一心稱名，風迴火轉，鄰舍而滅。鄉里淺見謂爲自爾，因風燥日，擲火燒之，三擲三滅，即叩頭懺謝。〈p. 923, c〉	時：晉元康年 〈291-299〉 地：洛陽	竺長舒(僧人)	稱光世音	1.顯機顯應 2.法身應	p.3-7	《光世音應驗記》一
	2.法力於魯郡起精舍，於上谷乞得一車麻，於空野遇火。法力疲極小臥，比覺火勢已及，因舉聲稱「觀」，未得稱「世音」應聲火滅。〈p. 923, c〉	地：上谷	法力(高僧)	稱「觀」，未得稱「世音」。	1.顯機顯應 2.法身應	p. 63-64	《繫觀世音應驗記》一
	3.法智遇野火，頭面作禮，至心稱名，餘處皆燒，智容身所無損。吳興郡吏此皆記傳所明，非爲虛說信矣。〈p. 923, c〉		法智在俗時(僧人)	頂禮、稱光世音	1.顯機顯應 2.法身應	p.65	《繫觀世音應驗記》二

火難三則中很巧的是都是以僧人爲代表，而且觀世音菩薩之應都屬於顯機顯應及法身應的類型。其中有兩則是稱念或禮拜「光世音菩薩」，足見竺法護所譯之《正法華經·光世音菩薩普門品》對觀音信仰的影響。

〈二〉水難三則

⁵⁰同註釋 9。

⁵¹ 《觀音義疏》(T34, no. 1728, p. 923, c- p. 930, c)。

《觀音義疏》所引十七則應驗記 ⁵²	時空背景	主角	稱念或禮拜對象	觀音之應	三種譯注出處	最早的出處
1.海鹽有溺水，同伴皆沈，此人稱觀音，遇得一石，困倦如眠。夢見兩人乘船喚入，開眼果見有船，人送達岸，不復見人船。此人為沙門大精進。〈p. 924, c〉	海鹽（浙江海寧縣）	僧人在俗時為漁夫	稱觀世音	1.顯機顯應 2.應身應（兩人乘船）	p.67-69	《繫觀世音應驗記》四
2.劉澄隨費淹，為廣州牧，行達宮停遭風。澄母及兩尼聲聲不絕唱觀世音，忽見兩人挾船，遂得安隱，澄妻在別船及他船皆不濟。〈p. 924, c〉	時：南宋孝武帝大明二年〈458〉 地：宮亭左里〈赴廣州海上〉	兩僧尼	稱觀世音	1.顯機顯應 2.應身應（兩人）	p.69-71	《繫觀世音應驗記》五
3.道罔三人乘冰度孟津，垂半一人前陷，一人次沒。罔進退冰上必死不疑。一心稱觀世音，腳如蹋板，夜遇赤光，徑得至岸，此例甚多，皆蒙聖力也。〈p. 924, c〉	時：宋文帝元嘉七年〈429〉 地：孟津河〈今河南省孟縣〉	道罔年少在俗時〈高僧〉	稱觀世音	1.顯機顯應 2.應身應（踏板、赤光）	p.71-73	《繫觀世音應驗記》六

水難三則中，稱念者或為僧尼、或為某僧在俗時，他們遇水難時主要是以稱念觀世音菩薩聖號得到感應，都為顯機顯應，而且是應身之應，菩薩化現有兩人乘船、兩人、踏板、赤光等有情無身救度水難。

〈三〉羅刹難一則						
《觀音義疏》所引十七則應驗記 ⁵³	時空背景	主角	稱念或禮拜對象	觀音之應	三種譯注出處	最早的出處
1.外國百餘人從師子國汎海向扶南，忽遇惡風墮鬼國，便欲盡食。一船眾人怖稱觀音，中有一小乘沙門不信觀音，不肯稱名。	地點：師子國〈今斯里蘭卡〉向扶南〈今柬埔寨〉	一小乘沙門	稱觀世音	1.顯機顯應 2.法身應	p.80-82	《繫觀世音應驗記》

⁵² 《觀音義疏》(T34, no. 1728, p. 923, c- p. 930, c)。

⁵³ 《觀音義疏》(T34, no. 1728, p. 923, c- p. 930, c)。

鬼索此沙門，沙門狼狽學稱亦得免脫。」〈p. 925, c〉	海中					十
-------------------------------	----	--	--	--	--	---

此一則應驗記是小乘沙門遇羅刹鬼，因不信觀音，幾乎喪命，後來透過稱念觀世音菩薩聖號而免難。而菩薩的應化方式則是顯機顯應，且為法身應。筆者認為這則故事帶有智者大師對小乘慣有的批判及他極力宣揚之《法華經》會三歸一的思想。

〈四〉刀杖難四則 (〈五〉鬼難無例證)						
《觀音義疏》所引十七則應驗記 ⁵⁴	時空背景	主角	稱念或禮拜對象	觀音之應	三種譯注出處	最早的出處
1. 晉太元中彭城有一人被枉為賊，本供養金像帶在髻中。後伏法，刀下但聞金聲，刀三斫頸終無異。解看，像有三痕，由是得放。〈p. 926, b〉	時：晉太元--東晉孝武帝司馬曜年號〈376-396〉 地：彭城--晉太元年間屬前燕〈今江蘇省徐州市〉	一俗民	稱觀世音	1.顯機顯應 2.法身應	p.84-86	《繫觀世音應驗記》十三
2. 蜀有一人檀函盛像，安髻中。值姚萇寇蜀，此人與萇相遇，萇以手斫之，聞頂有聲。退後看，像果見有痕，其人悲感：寧傷我身，反損聖容，益加精進。〈p. 926, b〉		蜀郡一俗民	稱觀世音	1.顯機顯應 2.法身應	p.86-88	《繫觀世音應驗記》十四
3. 晉太元高簡榮陽京人，犯法臨刑，一心歸命，鉗鎖不復見處。下刀刀折，絞之寸斷，遂賣妻子及自身，起五層塔在京縣。〈p. 926, b〉	時間：晉太元--東晉孝武帝司馬曜年號〈376-396〉 地點：榮陽〈今河南省滎陽縣〉	高簡〈俗民〉	稱觀世音	1.顯機顯應 2.法身應	p.89-92	《繫觀世音應驗記》十五
4. 宋太始初四方兵亂，沈文秀牧青州，為土人明僧駿所攻，秀將杜賀刑妻司馬氏，云云。〈p. 926, b〉	時間：宋太始初年--宋明帝流彧年號〈465-471〉 地點：青州〈今	杜賀 救妻 司馬 氏 〈婦	稱觀世音	1.顯機顯應 2.法身應	p.92-96	《繫觀世音應驗記》十六

⁵⁴ 《觀音義疏》(T34, no. 1728, p. 923, c- p. 930, c)。

	山東益都一帶	女				
五鬼難：無例證說明						

刀杖難四則中都是民間百姓或婦女，故事中反映出魏晉南北朝時期社會與政治動盪，戰亂頻仍，他們身遭刀杖殺身之難，主要是靠平日對於觀世音菩薩的信仰。其中有兩則是供養觀世音菩薩金像、帶在髻中免難的故事。李玉岷認為這是當時頗為流行的供養方式⁵⁵。而菩薩之應皆是顯機顯應、且為看不見之法身應。

〈六〉枷鎖難二則						
《觀音義疏》所引十七則應驗記 ⁵⁶	時空背景	主角	稱念或禮拜對象	觀音之應	三種譯注出處	最早的出處
1. 蓋護山陽人，繫獄應死，三日三夜心無間息，即眼見觀音放光照之，鎖脫門開，尋光而去，行二十里，光明方息。 (p. 928, a)		蓋護 (俗民)	誦《觀世音經》	1. 顯機顯應 2. 應身應 (觀音菩薩、光)	p.101 -102	《繫觀世音應驗記》十九
2. 張暢為譙王長史，王及暢繫廷尉誦經千遍，鎖寸寸斷，不日即散，虛丞相云云。(p. 928, a)		張暢 (官員)	誦《觀世音經》	1. 顯機顯應 2. 應身應 (觀音夢中應)	p.128 -132	《繫觀世音應驗記》三十四

枷鎖難二則中蓋護為俗民，張暢為官員，兩人都是透過誦念《觀世音經》而免難。菩薩的應化也都是顯機顯應且為應身應，而蓋護是十七則故事中唯一真正看到觀世音菩薩化身的人。至於張暢則是《繫觀世音應驗記》作者陸杲的外祖父，陸杲引這則發生在自己家中的故事，對於觀音信仰有強化的作用。此外，這則故事也是十七則中觀世音菩薩於夢中示現，而且有趣的是觀世音菩薩竟示現在欲害張暢人的夢中，並警告此人不得殺害張暢。

〈七〉怨賊難三則						
《觀音義疏》所引十七則應驗記 ⁵⁷	時空背景	主角	稱念或禮拜對象	觀音之應	三種譯注出處	最早的出處

⁵⁵ 見註釋 16 頁 11-22。

⁵⁶ 《觀音義疏》(T34, no. 1728, p. 923, c- p. 930, c)。

⁵⁷ 《觀音義疏》(T34, no. 1728, p. 923, c- p. 930, c)。

			象			
1. 慧達以晉隆安二年北隴上，掘甘草。于時羌餓，捕人食之，達為羌所得，閉在柵中。擇肥者先食，達急一心稱名誦經，食餘人稍盡，唯達并一小兒次擬明日。達竟夜誦，猶冀一感，向曉羌來取之，忽見一虎從草透出咆哮，諸羌散走，虎因齧柵作一穴而去，達將小兒走叛得免。〈p. 928, c〉	時：晉隆安二年--東晉安帝司馬德宗年號〈397-401〉 地：隴〈今甘肅一帶〉	慧達 〈僧人〉	稱觀世音、誦《觀世音經》	1.顯機顯應 2.應身應（一虎）	p.152 -154	《繫觀世音應驗記》四十六
2. 裴安起從虜叛還，南至河邊不能得過，望見追騎在後，死至須臾。於是稱觀世音，見一白狼，安起透抱，一擲便過南岸。即失狼所，追騎共在北岸，望之歎惋無極。〈p. 928, c〉		裴安起 〈齊州刺史裴叔業之父〉	稱觀世音	1.顯機顯應 2.應身應（一白狼）	p.155 -157	《繫觀世音應驗記》四十七
3. 道明於武劫奪船，道往徑遇賊難等。〈p. 928, c〉	地點：武原-- 北朝魏縣名 〈今江蘇邳縣〉	道明 在俗從商時 〈僧人〉	觀世音	1.顯機顯應 2.法身應	p. 171 -172	《繫觀世音應驗記》五十四

怨賊難三則中有僧人、官員家屬、僧人在俗為商三種情況，他們遭遇賊難時有以稱念《觀世音經》或觀世音菩薩聖號免難，菩薩應現的方式皆為顯機顯應，前兩則為應身應分別示現了老虎和白狼，後一則為不見蹤跡的法身應。

〈八〉求子圓滿一則						
《觀音義疏》所引十七則應驗記 ⁵⁸	時空背景	主角	稱念或禮拜對象	觀音之應	三種譯注出處	最早的出處
〈八〉二求圓滿 1.有人姓鬲，四月八日，生月氏國癡人。〈p. 930, c〉	四月八日	鬲氏	祈求觀世音	1.顯機顯應 2.法身應	p.173	《繫觀世音應驗記》五十五

⁵⁸ 《觀音義疏》(T34, no. 1728, p. 923, c- p. 930, c)。

這是「無子之苦」者祈求觀世音菩薩而感觀音送子的故事，此中文獻記錄與《觀音義疏》出入之處是故事主角的姓氏，《觀音義疏》記錄為姓「鬲」之人，但《觀世音應驗記》三種譯注中記載的卻是姓「臺」之人，限於篇幅的關係此問題筆者將暫不處理，待他日再進行探討。

從以上十七則觀音應驗記簡略的分析中，我們可以得出三個重點：

(一) 觀音信仰的階層：

智者大師所依據的三種《觀世音應驗記》，共有八十六則⁵⁹，智者大師從中選出十七則作講經例證，若以故事主角、配角分類，其階層分別為：

(1) 故事主角：1.僧人八例：高僧傳列名有四人：竺長舒、法力、道問、道明。無名僧二人：慧達與一小乘沙門。述及在俗蒙觀音救難四人：道問年少時、法智為平民、海嚴漁夫、道明從商時。2.在家者九例：官員有二人，小官劉澄與世族張暢。官員家屬三人，小官劉澄母、刺使裴叔業之父裴安起與杜賀敕妻司馬氏。囚犯三人，彭城賊犯、殺人囚高簡與死囚犯蓋護，另外還有蜀地軍人及平民鬲氏。

(2) 故事配角：表現具觀音信仰有三例：小官劉澄之母與同船兩尼師；從獅子國赴扶南的外國百餘人；眼見杜賀敕妻刀仗不能砍殺的游敬安及其師父，還有從游敬安聽聞此事的作者陸杲。

綜合以上十七則故事主、配角及僧俗的觀音信仰，其社會階層若細分：上至高僧、大族姓官吏；其次是無名僧、小乘僧、比丘尼、小官、官員父、官員母、官員妻、軍人、平民百姓；最下甚至是小賊、死囚犯等十三種身份。

(二) 眾生與菩薩感應的方式：

有大聲稱念或默唸光世音、觀世音菩薩聖號；誦《光世音經》、《觀世音經》；禮拜觀世音菩薩；甚至是發願立誓辦法會或建佛塔。

(三) 菩薩應化之類型：

初步分析為皆顯機顯應，有法身應與應身應，應身則示現了：人、蹋板、光、觀音菩薩、觀音菩薩夢中說法、老虎、白狼等類型。

就東晉到南北朝時期觀音靈驗記而言，《觀音義疏》所選擇的觀音應驗記雖然只有十七則，但在說明觀音信仰普及的階層以及觀音菩薩與眾生之間的感應關係而言，不僅有一定的代表性，應當還有智者大師自己的獨特詮釋。以下進一步探討智者大師對觀音靈驗記的施設目的。

五、智者大師對觀音靈驗記的施設目的：

智者大師在《觀音義疏》引用十七則靈驗記，主要是作為觀世音菩薩普門示

⁵⁹孫昌武統計觀音應驗記主角：僧侶中除竺法義、竺法純、道汪屬於名僧之類，大部分都是一般僧侶或無名道人；平民中有大臣、將軍、官僚、士人，而更多的是小吏、平民，包括飢民、商販、漁夫、獵師、俘虜、罪囚、劫賊、寡婦等等。就是說，困苦無告的一般百姓是這些故事的主要主人公。」孫昌武，《中國的維摩與觀音》，（天津：天津教育出版社），2005年1月第一版，頁123。

現，慈悲救人的例證。因此，智者大師在說明靈驗記時，可說是建立在強烈的宗教信仰上承認觀世音菩薩的存在、聖凡感應及神通示現的可能，大師三本《觀音普門品》註釋以及《法華玄義·感應妙》的感應原理，幾乎是有系統地闡述此宗教現象的合理性。靈驗記最核心的理念有二項：（一）從眾生機感的角度來看：虔誠的信仰與實踐是保證解脫的充分且必要條件！（二）從菩薩應化的角度來看，觀世音菩薩種種應化都是應機示現，此示現雖是方便、是權，指涉的是為引導眾生入於究竟真實。以下立於《觀音義疏》與《法華玄義·感應妙》的感應論基礎⁶⁰，進一步探討智者大師究竟想借用靈驗記的來強調哪些理念？

（一）從《觀音義疏》感應論看機應關係：⁶¹

《觀音義疏》在說明觀世音菩薩救度眾生免除「苦難」與「普門示現」時，曾明確定義凡聖感應的救度原理：「若就眾生，則以善惡兩機為因，聖人靈智慈悲為緣。……以是因緣名觀世音。」⁶²由此可知，觀音感應救度並非單是他力神的救贖，而必須是凡聖「機應」雙向的修行實踐。

（1）眾生「善惡」機感：

眾生遭苦是「惡機」，為求滅苦而「稱名」是「善機」，以此善惡二機為因，能獲觀音慈悲救度。大部分的靈驗記都屬於這種類型，從十七則故事中可以發現本信佛與不信佛兩種人，都是觀音菩薩度化的對象：

1.本信佛而遭難：例如，宋文帝元嘉七年（429）道忞在俗時與四人渡孟津河遭冰難，在「進退必死」之際，本來修行精進的他，因稱念觀音及發誓作五十道人的法會，而得度脫。

2.本不信佛而遭難：本不信佛應，又復遭難當屬「惡機」，但能「臨時抱佛腳」，至心歸命觀世音菩薩，也能得到觀音感應救度。例如：海鹽（浙江海寧縣）漁夫出海捕魚，同船者全部罹難，本不信佛的漁夫，急念觀音獲得免死，遂出家精進修行。另外，晉太元年間（376-396）殺人犯高簡被囚獄中，知道自己必死無疑，聽到他人說道：「西方無量佛國，有觀世音菩薩救人，有急難，歸依者無不解脫。」，於是至心稱念，並立誓起五層塔供僧，而有「刀尋斷斷壞」的奇蹟感應⁶³。

藉由故事內容可知，主角不論在遇難前是否有宗教信仰，但他們在遭苦的當下都展現出對觀世音菩薩至心歸命、且深信不疑的虔誠信仰，同時更能在險惡的千鈞一髮之際，透過虔誠地觀想、禮拜或稱念向觀世音菩薩發出求救的訊息。從眾生的角度來看，靈驗記說明說明了「信」與「行」是眾生與觀世音菩薩感應道

⁶⁰ 《觀音玄義》以「釋名、出體、明宗、辯用、教相」等五重玄義來解釋《觀世音菩薩普門品》的經題，其中明示《觀世音菩薩普門品》以「感應」為宗（明宗），其「感應」的內容見於「大本」。《觀音玄義》（T34, p. 890, c~p. 891, a）據筆者研究「大本」是指《法華玄義》中的「感應」六義。

⁶¹ 拙文經審查學者慈悲賜予若干寶貴建議，特此深表謝意。就其中：「……就智者大師《觀音義疏》對於靈驗記故事的詮釋理論，缺乏明確舉證以行交叉對比之陳述。」一說，筆者增加「從《觀音義疏》感應論看機應關係」一段論述，試圖說明兩者之關連。

⁶² 《觀音義疏》卷1（T34, no. 1728, p. 922, b）。

⁶³ 京縣是北魏縣名，於今河南洛陽與鄭州以南。見 註釋9 頁91。

交的不二法門。

更重要的是，靈驗記還揭示著「惡機」實是逼迫眾生的苦果，若缺乏適當的轉化，會由此進入生死的「流轉門」。《觀音義疏》中指出「一心稱名」是「善機」，由於稱名、禮拜、皈依觀音菩薩等「善機」的轉化，使得海鹽漁夫捨棄殺業，出家精進修行。另外，殺人犯高簡還能得到菩薩的奇蹟救護，並且「無罪」釋放，看似荒唐。從《觀音義疏》感應理論看，並不否定這種可能⁶⁴，然而它更強調內心三毒的淨化才是離苦的正因，智者大師說道：

三毒過患如此，欲離此故，至心存念觀音，即得離也。……若依《請觀音》者，淨於三毒根，成佛道無疑。⁶⁵

苦的逼迫會使人輪迴，是因為眾生在受苦的當下易引發三毒煩惱，而進入生死流轉之門；若欲真正解脫輪迴之苦，則必須淨化心念的品質。因此，智者大師例舉殺人犯高簡等人的故事，要強調的應是天台「心」與「境」不二的關係，以及「惡機」不是全然的「惡」，若經「善機」轉化，還是解脫與成佛不可缺少的逆增上緣。

(2) 觀音靈智慈悲之應：

就靈驗記來看，由於作者強調其記錄的真實性，因此靈驗記本身的內容主要是說明觀音菩薩對人世間苦難的救度。然而《觀音義疏》進一步指出觀音菩薩度化的對象包括：

……明百千萬億種業，遭苦稱名，一時有機，一時能應，皆得解脫。何況一人一業，一機獨來而不能救？此舉境眾機多，以顯觀深應大也。……用此意歷十法界萬機之徒，不可說不可說也。……遍該十界，不止人道而已。

⁶⁶

從引文可見，《觀音義疏》特別強調觀世音菩薩度化對象不只是人類，還包含著十法界的眾生，說明其悲心與神通之廣大。從十七則靈驗記是以人道為主，呈現觀音菩薩之「觀深應大」：

1. 「一時應一機」：一人遇難，一人蒙度，如竺長舒遇火、法智遇野火、鬲姓人求子等。

2. 「一時應多機」：多人受苦，多人蒙度，如劉澄隨費淹赴廣州遇海難，劉澄母與兩尼；又小乘沙門與外國百餘人，遇惡風墮鬼國難，都因稱念觀音而免難。

⁶⁴ 《法華玄義·感應妙》對感應的定義提到，此種果報必然有過去特殊之因緣，並且是無限緣起的網絡。見拙文，釋大參著〈《法華玄義》「感應妙」之研究〉《第七屆「宗教與心靈改革研討會」會議論文集》2004年12月4日。本文修定稿見：《中華佛學學報》第廿期 台北：中華佛學研究所 2007年5月。

⁶⁵ 《觀音義疏》(T34, no. 1728, p. 929, b)。

⁶⁶ 《觀音義疏》卷1 (T34, no. 1728, p. 922, b-c)。

苦難是人類無力面對的現象，智者大師所說認為觀音確實能在危急中救度眾生。不過，他更強調：「今言受苦惱者，正是現遭苦厄也，此苦由於結業果多，故因亦多。」⁶⁷如是除了「信仰」之外，更要瞭解苦果產生的來源；不論「一機」或「多機」受苦，這些苦都不是憑空產生，與過去所造的業因有不可分的關係。

《觀音義疏》在「事解」靈驗記後，緊跟著的「觀解」便藉由靈驗記等果報苦，來教示修行者斷除惡業及根本煩惱。以「火」難為例：

火有多種，有果報火、業火、煩惱火。果報火至初禪，業火通三界，煩惱火通三乘人。⁶⁸

首先觀解「業火」說道：「明修因惡業火者，隨有改惡修善之處，若五戒十善多為惡業所難。故經云：燒諸善根無過瞋恚。」⁶⁹其中持戒與修善，是斷除遭致苦果的善因。

其次觀解「煩惱火」則說：「凡有九番行人，修道之時，並為五住煩惱惑火之所燒害。各修方便，方便未成，火難恒逼，稱觀世音，方便即成，便得解脫。一一當其法門，細作機感之義。」⁷⁰《觀音義疏》中以「藏通別圓」四教修行者來代表九番行人，說明修行者未成佛道前有不同程度的煩惱，都必須「稱念觀世音」而得解脫。郭朝順認為智者大師所說的「觀世音普門」具如是義⁷¹：

……觀世音普門的性質，便不當一位菩薩之個別救度法門，而應是表示一切諸佛對眾生的普遍救度，此一救度是不捨任何一位眾生，以圓觀實相的方式救度，以佛道令一切眾生出於生死。……。

天台以「觀世音菩薩」為諸佛菩薩對眾生普遍的救度，對應於不同根器的修行者，便有「藏通別圓」四教觀世音菩薩的方便救度。所以凡與觀世音菩薩功德相應的修持，都可視為是稱念「觀世音菩薩名號」，不同車乘的修行者藉此能走上修道解脫的目標。圓教觀世音菩薩是四教中能最終極救度眾生的典範，其殊勝功德總攝為「三不護」、「三不失」、「三輪不思議化」三點⁷²：

(1) 三不護：是指圓教觀世音菩薩救度眾生時，能住於「不思議圓普法門」，不須作意分別，便能如物對鏡般，一時應眾生之苦。

(2) 三不失：圓教觀世音菩薩能不作意，便知道眾生的根機利鈍：「觀音明了眾生根之所趣，或示現身多少，或說法多少，或修因多少，或證果多少，逗彼

⁶⁷ 《觀音義疏》卷1 (T34, no. 1728, p. 922, b-c)。

⁶⁸ 《觀音義疏》卷1 (T34, no. 1728, p. 923, c)。

⁶⁹ 《觀音義疏》卷1 (T34, no. 1728, p. 924, a)。

⁷⁰ 《觀音義疏》卷1 (T34, no. 1728, p. 924, a)。

⁷¹ 見郭朝順著〈從智頤對《法華經》神變之詮釋論天台哲學之成立〉《第五屆天台宗學會研討會論文集(上)》台北：華梵大學東方人文思想研究所 2003年10月 頁21。本文收錄於：郭朝順《天台智頤的詮釋理論》台北：里仁書局 2004年8月 頁200。

⁷² 《觀音義疏》(T34, no. 1728, p. 933, a)。

機宜，必無有差。」⁷³因此在教化或救度眾生時，身口意三業皆能契理契機，真正達到「因材施教」的教育理想。

(3) 三輪不思議化：圓教觀世音菩薩以身口意「三輪」，「千百億化現」最為尊貴的佛身、佛心、佛口；乃至凡夫百姓或執金剛神低劣卑下的應化身，於菩薩所證的法身無有減損，故稱為「不思議化」。

《觀音義疏》十七則靈驗記中，觀世音菩薩不僅示現人、虎、狼、踏板等有情無情救度眾生，在「彭城被枉為賊」與「姚萇寇蜀」的故事中，觀音還被當成護身符戴在身上，為受難者代受刀杖之苦。如此「委身利物」，所要展現的是觀世音菩薩憐憫眾生的大慈大悲。所以蜀地軍人看到觀音像上的刀痕，不禁悲感：「寧傷我身，反損聖容，益加精進。」⁷⁴由此可見，觀音的受苦是「應機」是「權化」，其最終的目的是要人們在修行上「益加精進」。

以上，從《觀音義疏》的感應理論來看靈驗記時，靈驗記呈現的惑、業、苦「三道」是眾生生死輪迴的因與果，稱為「惡機」；但從另一個角度來說，「三道」的提出可以使凡夫深切地反省，自身所遭遇的不幸其實是內心三毒煩惱遇緣造業成的果報，因此「惡機」不全是惡，若藉由懺悔、持戒或稱念、禮拜、供養觀世音菩薩則能以此「善機」感應觀世音菩薩的救度。約菩薩對眾生的「權實」之應來說，眾生若只知或只願遠離果報之苦，則僅能感得觀世音菩薩方便的「權應」；若眾生想要解脫三毒根本煩惱，則可感得觀世音菩薩究竟的「實應」。

(二) 從《法華玄義·感應妙》看機應關係：

菩薩是應眾生機而示現，能感的眾生「機」其意義如《法華玄義·感應妙》所說有「微、關、宜」三義；能應的是菩薩，此「應」字有「赴、對、應」三義。從靈驗記中我們可以更清楚了解凡聖間「機與應」的關係：

(1) 「機」是「微」：

「微」是指眾生有可生之善。在故事中可以看到不論眾生於急難中能稱念、禮拜菩薩，此一善行的表現實是說明人人內在皆有生善的可能，這種可能即是本具之佛性。當眾生於現時生起身口意之善，即是「顯機」，於過去生善是「冥機」，然不論是「顯機」或「冥機」，菩薩皆會應機往「赴」救度。而多數靈驗記皆屬於「顯機顯應」，此十七則雖不例外，但隱約隱藏有「冥機顯應」的情況。例如，「枷鎖難」中張暢的故事：

1. 張暢為譙王長史，王及暢繫廷尉誦經千遍，鎖寸寸斷，不日即散，虛丞相云云。《觀音義疏》〈p. 928, a〉
2. 杲外祖張會稽使君諱暢，字景微，吳人也。知名天下，為當時民望。家奉佛法，本自精進。宋元嘉末，為荊州長史。孝建初，徵還作吏部尚書，加散騎常侍。於是譙王丞相在荊州，自啟解南蠻府，留使君為持節校尉，領已長史，帶南郡如故。尋荊州作逆，使君格言諫之。丞相則欲見害，有

⁷³ 《觀音義疏》(T34, no. 1728, p. 933, a)。

⁷⁴ 《觀音義疏》(T34, no. 1728, p. 926, b)。

求得免。丞相性癡，左右是用，雖以諫見全，而隨眾口。每有惡意，即夢見觀世音，輒語：“汝不可殺張長史。”由此不敢害。及至丞相伏誅，使君亦繫在廷尉。誦《觀世音經》得千遍，鉗鎖遂寸寸自斷。於是喚獄司更易之，咸驚嘆以為異，少日便事散。此杲家中事也。《『觀世音應驗記』三種譯注》（頁 128-129）

這個故事若以智者大師的感應說來分析，張暢的遭遇具「善機惡應」與「善機善應」兩種因緣；丞相則具有「惡機善應」與「冥機顯應」兩種因緣。

（一）張暢的遭遇：

（1）「善機惡應」：陸杲的外祖父張暢是個虔誠的佛教徒，因直言勸踐譙王丞相勿造反而引來殺生之禍，一般人聽到這樣的事情不免疑惑，為何信佛如此虔誠的人遭受如此惡報？這一點可稱為「善機惡應」，然而。

（2）「善機善應」：每逢丞相興起殺害張暢的念頭，觀世音菩薩就會現身丞相夢中，並阻止其殺害張暢，又具有「善機善應」的成分。

（3）「冥機冥應」故事至此，雖不清楚張暢是否知道丞相起殺他之念，但未見張暢念觀音求救的描述，因此對張暢而言此種感應是「冥機冥應」。

（二）丞相的遭遇：

（1）「惡機善應」：是說丞相興起殺害之念是惡，但卻夢到觀世音菩薩勸阻而免造殺業，一方面可以說是「惡機善應」。

（2）「冥機顯應」：丞相於過去世曾種下善因，或與觀世音菩薩有緣，故今生於三毒煩惱生起之際，能感應菩薩慈悲救度，以致於放棄殺人的惡念。

另外，故事的下半又接著描述另一場災難的來臨，話說丞相造反失敗入獄，張暢受累亦遭囚難。雖張暢蒙此池魚之殃，但由於信佛虔誠，故不因此退失對諸佛菩薩的信仰反而更加虔誠，故事中說他在獄中反覆誦誦念「觀世音經」一千遍，因此獲得身上鎖鐐寸寸斷的感應，這樣的靈驗讓眾人感到無比驚異，張暢因此獲得赦免。如此奇特的神事蹟，不只訴說著虔誠信仰的力量與菩薩不可思議的神力，也同時肯定了善行的可貴與懲戒惡行的不當。

（2）「機」是「關」：

「關」是指凡聖彼此是有關連，而非絕然不相關。十七則中有三則是本無信仰或不信觀音⁷⁵，但故事描述著這些人並非永遠與菩薩的慈悲救度絕緣。例如「海鹽有一人」的例子說明本不信佛的人遭水難，因曾聞觀世音菩薩聖號，故至誠稱名，感應菩薩示現兩人乘船救度之事蹟，此人在獲得感應，大難不死後，因而出家精進修行。這則故事若從十界互具的關係來說，此海鹽人不信佛只是暫時呈顯的狀態，待因緣成熟，他也能顯露出佛性的一面，而上感諸佛菩薩之機。因此，這一類型的靈驗記是教示人們，當如《法華經》中常不輕菩薩以「汝等皆當作佛」、「不敢輕視汝等」的恭敬心面對一切有情，並相信與耐心地等待眾生佛性發芽的

⁷⁵十七則中有三則是本無信仰或不信觀音，後因稱念觀音得救之事：如「海鹽有一人」、「小乘沙門本不信觀音，後念觀音免羅刹之難」以及「高苟賣妻及自身起塔供養」。

到來。

(3)「機」是「宜」：

「宜」是指眾生根機有別，必須因材施教給予救度。智者大師「感應說」中不論是「冥或顯」、「法身或應身」、「方便或究竟」等應化皆屬於應機示現的類型。所謂「冥應」其實也是「法身應」，也就是雖然不見不聞菩薩靈應示現，但卻能覺知為法身所益。十七則靈驗記中，「法身應」共有十則：如火難「竺長舒」、「法力道人」、「海鹽一人」三則；羅刹難「小乘沙門念觀音」一則；刀杖難「北彭城一人被枉作賊」、「蜀一白衣值姚萇」、「高荀賣妻及自身」起塔、「杜賀妻免刀杖」四則；怨賊難「道明道人遇賊」一則；「求子圓滿」一則皆屬之。

其次，「應身應」共八則：水難三則；枷鎖難二則；怨賊難二則。觀世音菩薩示現的類型有：人、蹋板、光、觀音菩薩、觀音菩薩夢中說法、老虎、白狼等。以「道罔乘冰渡河」為例，觀世音菩薩首先示現一蹋板，使道罔免於墜冰之難，接著又變現一道光指引道罔走出顯徑。

這些靈驗故事都說明了所有示現皆是應機而現，所謂千百億化身只是救度的方便，因此只要能達到救度目的，菩薩可以變現一切成有情、無情。所以示現是「權」、救度是「實」，若無此方便「權」現，便無法達到救度之「實」。從靈驗記具體的示現，我們同樣看到智者大師極力闡述的《法華經》「權實不二」、「開權顯實」的理念貫穿著整個故事。

以上由「機感」的角度來看靈驗記，可以知道凡聖「感應」關係並不是單純的「善有善報、惡有惡報」的型態，而是無限緣起的複雜因果網絡。此一甚深緣起唯有諸佛菩薩能如實照見，智者大師稱為「不可思議智」，此「不可思議智」是菩薩救度眾生不為苦難困惑、綑綁的憑藉，所以在靈驗記中觀世音菩薩是遊戲神通般於苦難中出入自在，隨緣示現利益有情。

六、結論：

從智者大師講說的十七則觀音靈驗記可以發現，所記載的時代與神蹟感應，與現實人生似乎有著遙遠的距離。然而，這古老而膾炙人口的觀音靈驗故事，對於觀音信仰依舊盛行的今日，它究竟能發揮什麼貢獻？

從信仰的底層來看，苦難是人類不分時代的共同經驗，它是生命中不可承受之痛，足以令人頓失所依、喪失生命！藉由智者大師的感應理論來看觀音靈驗記時，可以知道眾生與觀世音菩薩的「感應」關係中，「惡機」之「苦」是眾生與觀世音菩薩感應道交的「逆增上緣」。從這個角度來說，觀音靈驗記彷彿是一部救苦的指南書，它極力宣揚觀世音菩薩擁有廣大神通與大慈大悲，並強調藉由稱念他的名號或誦持《觀世音普門品》，能得到他的拯救，脫離現實種種災難。這種重視自力與他力結合的觀音信仰，似乎有一股強烈的意圖，要人去正視一切苦難，並肯定強烈的信仰與實踐能度一切苦厄，使生命因禍得福，獲得更大提升。

智者大師認為「遭苦」是「惡機」，「稱名」是「善機」，以此善惡二機，能

獲得觀世音菩薩慈悲之應。所以天台的觀音感應論，主要是讓人理解四聖諦中的「苦諦」；教示人們在生命的痛苦處如何以惡境為師，體會「惡即是善」的道理。智者大師在《摩訶止觀》及《觀音普門品》註釋中，還更進一步將苦稱為「不可思議境」，並且強調「苦惑業」三道，是成就「解脫、法身、般若」三德的法門，而靈驗記可以說深入淺出地說明著這樣的理念。是以，今日的觀音信仰者仍能以此認識苦、超越苦，從而開顯內在的法身智慧，為觀音法門的實踐目標。只是必須自問的是，自身是否有靈驗記主角般虔誠的信仰與篤實的實踐？

其次，當我們依智者大師的觀音感應論與天台的四教觀世音菩薩⁷⁶，來檢視觀音靈驗記時，可以發現觀音靈驗記幾乎都是止於「藏教觀世音菩薩」或「通教觀世音菩薩」，是實有可得的感應示現。雖然智者大師並不否定這類的觀音靈驗故事對於修道人有著階段性的啟發，但他似乎不願意人們太過尋求著相的感應。他強調的是必須進一步以般若空慧，遣除對觀世音菩薩感應示現的執著，並體會觀世音菩薩的千百億示現，無非是一種方便度化，此「權」的示現，終究是為了引導眾生入於究竟佛道。因此，修行者不能過份著迷於有相的感應，而要學習般若空慧，才能由「有相的感應門」進入「無相的真實門」，體會「法身無所不在」、「一色一香無非中道」及「善惡機緣」都是觀世音菩薩對眾生無所不在的「普門示現」與「圓觀教化」。

⁷⁶智者大師在《觀音玄義》中以天台判教，將觀世音菩薩分為「藏通別圓」四教觀世音菩薩。參閱：《觀音玄義》（T34, no. 1726, p. 885, b-886c）。

參考文獻

一、中華電子佛典 (CBTA)⁷⁷：

- 鳩摩羅什譯。〔姚秦〕。《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》。T09, no. 262。
智顛說。灌頂錄。〔隋〕。《妙法蓮華經玄義》。T33, no. 1716。
湛然述。〔唐〕。《法華玄義釋籤》。T33, no. 1717。
智顛說。灌頂錄。〔隋〕。《妙法蓮華經文句》。T34, no. 1718。
湛然述。〔唐〕。《法華文句記》。T34, no. 1719。
智顛說。灌頂錄。〔隋〕。《觀音玄義》。T34, no. 1726。
知禮述。〔宋〕。《觀音玄義記》。T34, no. 1727。
知禮述。〔宋〕。《觀音義疏記》。T34, no. 1729。
智顛說。灌頂錄。〔隋〕。《請觀音經疏》。T39, no. 1800。
智顛說。灌頂錄。〔隋〕。《摩訶止觀》。T46, no. 1911。
智顛著。〔隋〕。《四教義》。T46, no. 1929。
灌頂撰。〔隋〕。《隋天臺智者大師別傳》。T50, no.2049。
慧皎著。〔梁〕。《高僧傳》。T50, no.2059。
道宣著。〔唐〕。《續高僧傳》。T50, no.2060。
士衡編。〔宋〕。《天台九祖傳》。T51, no.2069。
聖行沙門三昧蘇嚩(二合)羅譯。《千光眼觀自在菩薩祕密法經》。T20, no. 1065。
- ### 二、中文參考文獻 (依作者姓名筆劃順序排列)

(一) 專書

- 見尤惠貞著 《天台性具圓教之研究》 台北：文津出版社 1996 年。
見牟宗三著 《佛性與般若》 台北：台灣學生書局 1997 年。
見安藤俊雄著 演培法師譯 《天台性具思想論》 台北：天華出版社 1989 年。見
安藤俊雄著 蘇榮焜譯 《天台學——根本思想及其開展》 台北：慧炬出版社 1998
年。
見朱封驚著 《天台宗史跡考察與典籍研究》 上海：上海辭書出版社 2002 年。
見李四龍著 《天台智者研究——兼論宗派佛教的興起》 北京：北京大學出版社
2003 年。
見李玉岷著 《觀音特展》 台北：國立故宮博物院 2000 年。
見吳汝鈞著 《法華玄義的哲學與綱領》 台北：文津出版社 2002 年。
見吳汝鈞著 《天台智顛的心靈哲學》 台北：台灣商務印書館出版 1999 年。
見陳英善著 《天台緣起中道實相論》 台北：東初出版社 1995 年。
見郭朝順著 《觀心與詮釋》 台北：里仁出版社 2004 年。
見張風雷著 《智顛評傳》 北京：京華出版社 1995 年。
見湯用彤著 《隋唐吉五代佛教史》 台北：慧炬 1986 年。
見 W. T. Stace 著·楊儒賓譯 《冥契主義與哲學》 臺北市：正中書局 1998 年。
見楊儒賓著 《中國古代思維方式探索》 台北：正中書局 1996 年。

⁷⁷ 本文採用 2005 年版電子佛典集成 (CBTA)，中華電子佛典協會承辦。

見潘桂明·吳忠傳著 《中國天台宗通史》 江蘇：江蘇古籍出版社 2001 年。

見潘桂明著 《智顛評傳》 南京：南京大學出版社 1996 年。

見董志翹著 《『觀世音應驗記』三種譯注》 江蘇：江蘇古籍出版社 2002 年。

見嚴耀中著 《江南佛教史》 上海：人民出版社出版 2000 年。

(二) 博、碩士論文

見林淑媛著 《慈航普度--觀音感應故事敘事模式及其宗教義涵》 中壢：國立中央大學/中國文學研究所博士論文 2000 年。

見傅世怡著 《法苑珠林六道篇感應緣研究》 台北：師大國文研究所博士論文 1987 年。

見潘慧燕著 《觀音玄義》思想研究——以「性」、「修」善惡為中心 台北：國立政治大學中國文學系碩士論文 2003 年。

(三) 期刊論文

見巴宙著 〈觀音菩薩與亞洲佛教〉《中華佛學學報》第 1 期 台北：中華佛學研究所 1987 年。

見李利安著 〈觀音文化研究回顧〉《中國佛學》第 2 期 1999 年 頁 399-345。

見郭朝順著 〈從智顛對《法華經》神變之詮釋論天台哲學之成立〉《第五屆天台宗學會研討會論文集(上)》 台北：華梵大學東方人文思想研究所 2003 年 10 月 頁 21。本文收錄於：郭朝順 《天台智顛的詮釋理論》 台北：里仁書局 2004 年 8 月 頁 200。

見陳英善著 〈天台四教斷惑之探討——以菩薩修道為主〉《第五屆天台宗學會研討會(上)》 台北：華梵大學 2003 年 頁 1-14。

見康特著 〈天台宗的可說與不可說——天台的語言用法及其對語言界限的觀點〉《正觀》第 27 期 南投：正觀雜誌社 2003 年 頁 18-19。

見楊惠南著 〈智顛對秦譯「法華經」的判釋〉《佛學研究中心學報》第 2 期 1997 年。

見潘亮文著 〈有關觀音相流傳的研究成果和課題〉《藝術學》第 18 期 1997 年 頁 29-40。

見釋大參著 〈觀世音菩薩對婦女「無子之苦」的救度——以天台智者大師《觀音義疏》為根據〉《「第十五屆佛學論文聯合發表會」會議論文集》 2004 年 9 月 11 日。

見釋大參著 〈《法華玄義》「感應妙」之研究〉《第七屆「宗教與心靈改革研討會」會議論文集》 2004 年 12 月 4 日。本文修定稿見：《中華佛學學報》第廿期 台北：中華佛學研究所 2007 年 5 月。

見釋大參著 〈天台的觀音感應論——以智者大師的《觀音玄義》為中心〉《宗教哲學季刊》第 38 期 南投：中華民國宗教哲學研究社 2006 年 12 月。

三、日文參考文獻(依作者姓名筆劃順序排列)

(一) 專書

見平井俊榮著 《續法華玄論註釋的研究》 春秋社出版 1996 年。

見平井俊榮著 《關於法華文句成立的研究》 春秋社出版 1985 年。

見安藤俊雄著 《天台性具思想論》 東京：法藏館 1953 年。

- 見村中祐生著 《大乘の修觀形成史研究》 山喜房佛書林刊 1998 年。
見牧田諦亮著 《六朝古逸觀世音應驗記の研究》 東京：平樂寺書店 1970 年。
見佐藤哲英著 《天台大師的研究》 京都：百華苑 1961 年。
見佐藤哲英著 《續天台大師的研究》 京都：百華苑 1981 年。
見速水侑編著 《觀音信仰》（民眾宗教史叢書第七卷） 日本：雄山閣出版社 1983 年。
見渡邊大濤著 《解說梵文觀音經》 東京：名古屋新聞社出版部發行 1941 年。

（二）期刊論文

- 見的場慶雅著 〈唐代における觀世音菩薩信仰について觀世音と觀自在をめぐ
る一考察〉《印度學佛教學研究》第 30 期 東京：日本印度學佛教學會出版
1981 年 頁 365-367。
見的場慶雅著 〈隋唐代における觀世音菩薩の信仰形態について〉
《印度學佛教學研究》第 29 期 東京：日本印度學佛教學會出版 1981 年
頁 244-246。
見的場慶雅著 〈隋唐代における觀音信仰についての一考察〉
《佛教學論集》第 16 期 1983 年 頁 528-535。
見塚本善隆著 〈古逸六朝觀世音應驗記の出現—晉・謝敷、宋・傅亮の觀世音
應驗記—〉《京都大學人文科學研究所創立二十五週年紀念論文集》 京都：京
都大學人文科學研究所 1957 年。

四、英文參考文獻

- 見 Chün-fang, Yü 著 *Kuanh-yin* New York: University of Columbia Press 2001
年

