

南 華 大 學
哲 學 學 系
碩 士 論 文

現代社會中的觀音信仰——理論與現象之探究



研 究 生：王芝君

指 導 教 授：尤惠貞 博士

中 華 民 國 98 年 7 月 16 日

南 華 大 學

哲學研究所

碩 士 學 位 論 文

現代社會中的觀音信仰—理論與現象之探究

研究生：王 芝 君

經考試合格特此證明

口試委員：_____

尤惠貞

黃國清

王晴薇

指導教授：尤惠貞

系主任(所長)：張永春

口試日期：中華民國 98 年 6 月 12 日

摘要

在台灣，民眾的信仰呈現一種佛、道教以及民間信仰混雜的狀態，這之中的關鍵在於，佛教與道教爲了要更加融入民間，增加更多的信徒，因而採取接納民間信仰的方便法門。且不論中國本身自有的道教，自印度傳入中國的佛教，更是早已與初成立時有很大的不同，除了被中國化以外也大量的被民間信仰化，而這種中國化與民間信仰化的佛教被稱之爲「民間佛教」，以與專談理論的佛教有所區隔。這樣的現象，在觀世音菩薩的身上可以很明顯的看到。觀世音菩薩不管在中國或是在台灣，都是一個極爲普遍的信仰對象，在大大小小的寺廟中，大都可以見到觀音菩薩的身影，從民間所流傳著的「戶戶彌陀佛，家家觀世音」這句話即可看出，信仰觀世音菩薩的信眾有多麼的普遍。人們所以傳頌著觀世音菩薩的大慈大悲與普救眾生，主要是依據《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》¹中所言的「一心稱念即可得救」，觀世音菩薩的名號流傳在大街小巷，似乎只要稱念觀世音菩薩的名號，所有的一切苦難都會被驅逐，進而使祈求者得償所願。

佛教所談的觀音信仰，是從「理」上出發，並且強調的是自我的實踐與修證，但放眼民間，一般民眾對於信仰的認知，大多停留在對神明的祈禱靈驗與否，對於自身，最多是爲善不爲惡，並不會很注重所謂的理論與修證，兩相比較之下自然可看出佛教理論與一般民眾所認知以靈驗爲主的民間佛教有所不同。民間佛教，顧名思義，是屬於百姓的佛教，又稱爲庶民佛教，這種民間佛教與傳統的佛教最大的不同之處，在於其教理思想雖以佛教爲主，但其中卻摻雜了很多屬於民間信仰的思想在裡面，例如注重靈驗。佛教本身並不特別注重神通，自然也就不會重視靈驗與否，從佛教的理論系統來說，其信仰本身就是一種理性的思考，與其說是種宗教，更不如說是一門強調實踐的學問。而其修行所該重視的是如何透過修行，也就是理論的實踐，以達到「開悟」、「涅槃」的境界，而這種境界，是無法完全藉由他力所完成，必須靠自己本身對於「理」的理解，並且去實踐、修行，才有辦法達到開悟的彼岸。

關鍵字：觀音信仰、觀世音菩薩、信仰、佛教、民間佛教

¹ 以下簡稱《法華經》與〈普門品〉。

目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究進路與結構	6
第三節 參考文獻回顧	9
第二章 觀音信仰的經典依據	12
第一節 觀音信仰的相關經典	13
一、 觀音信仰的開始—佛教經典的傳入	13
二、 重要經典概述	15
第二節 觀音信仰最初的根據—	
《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》	25
一、 《妙法蓮華經》與〈觀世音菩薩普門品〉的成立	25
二、 〈觀世音菩薩普門品〉的內容特點與《法華經》的	
內容對照	27

第三章	天台智顛對觀音信仰的詮釋	38
第一節	《觀音玄義》對於觀世音的釋名	38
一、	通釋	39
二、	別釋	45
第二節	《法華玄義》對於感應與神通的詮釋	47
一、	《法華玄義》所言之感應	48
二、	《法華玄義》所詮釋之神通	55
第三節	《法華文句》中的救度精神	58
一、	因緣問答	59
二、	三昧問答	62
第四章	民間佛教中的觀音信仰	64
第一節	民間佛教中的觀音形象	65
第二節	偽經與應驗記對於觀音在中國的影響	69
一、	偽經與感應故事的出現時代	69
二、	偽經與感應故事所強調的主題	72
三、	受偽經與應驗記影響後的觀音信仰	74

第三節 觀音信仰的宗教現象	76
一、 觀音菩薩的俗神化	77
二、 台灣民間佛教中的觀音信仰	79
第五章 現代社會中觀音信仰現象的省思與檢討	82
第一節 佛教理論的實踐問題與民間佛教的信仰問題	82
一、 百姓日用與佛教理論的隔閡	83
二、 民間佛教的過度世俗化—新興宗教的產生	85
第二節 觀音信仰在生活上的的理論與實踐	88
第六章 結論	94
參考書目	96

第一章緒論

第一節 研究動機與目的

觀世音菩薩是一個極為普遍的信仰對象，在大大小小的寺廟中，大都可以見到觀音菩薩的身影，從民間所流傳著的「戶戶彌陀佛，家家觀世音」這句話即可看出，信仰觀世音菩薩的信眾有多麼的普遍。人們所以傳頌著觀世音菩薩的大慈大悲與普救眾生，主要是依據《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》¹中所言的「一心稱念即可得救」，觀世音菩薩的名號流傳在大街小巷，似乎只要稱念觀世音菩薩的名號，所有的一切苦難都會被驅逐，進而使祈求者得償所願。

這樣的說法，使得觀世音菩薩聽起來像是全知全能的神明，但是後藤大用在其《觀世音菩薩本事》中說了，信仰的主體性並非客觀的對象，而是主觀的內心。不管信仰佛或是「神」，首先應以信仰自己的心理為基礎。稱名的主要思想乃是「信者」與「所信者」的結合作用，「觀者」與「所觀者」融合一致的境地，入「稱名三昧²」。³他認為，觀音自在的神性乃是眾生主觀的自身的靈性，眾生誠心唱唸觀世音菩薩名號，在一心稱名當中，即已孕育了自我的靈性。且眾生在稱念觀世音菩薩的名號之中，會在不知不覺間將雜念等清淨下來，入凝住不動三昧，這時即可看作是觀世音菩薩顯現感應而來⁴。

從以上的說法可看出，佛教所談的觀音信仰，是從「理」上出發，並且強調的是自我的實踐與修證，但放眼民間，一般民眾對於信仰的認知，大多停留在對神明的祈禱靈驗與否，對於自身，最多是為善不為惡，並不會很注重所謂的理論與修證，兩相比較之下自然可看出佛教理論與一般民眾所認知以靈驗為主的民

¹ 以下簡稱《法華經》與〈普門品〉。

² 「三昧」是梵語音譯，意為「定」、「正定」或「等持」，指排除一切雜念，使心平靜，專注一境，精神高度集中。參考自潘桂明、吳忠偉著，《中國天台中通史》，江蘇古籍出版社，2001，頁114。

³ 後藤大用著，黃嘉馨譯，《觀世音菩薩本事》，天華出版社，1997，頁29。

⁴ 同上揭書，頁43。

間佛教有所不同。民間佛教，顧名思義，是屬於百姓的佛教，又稱為庶民佛教，這種民間佛教與傳統的佛教最大的不同之處，在於其教理思想雖以佛教為主，但其中卻摻雜了很多屬於民間信仰的思想在裡面，例如注重靈驗。佛教本身並不特別注重神通，自然也就不會重視靈驗與否，從佛教的理論系統來說，其信仰本身就是一種理性的思考，與其說是種宗教，更不如說是一門強調實踐的學問。而其修行所該重視的是如何透過修行，也就是理論的實踐，以達到「開悟」、「涅槃」的境界，而這種境界，是無法完全藉由他力所完成，必須靠自己本身對於「理」的理解，並且去實踐、修行，才有辦法達到開悟的彼岸。

那麼，「信仰」是什麼呢？信仰一詞，一般的字面解釋上是指「親信三寶而言，今凡所欽仰皆用之。」⁵在佛光大辭典中是如此解釋：「信仰又做仰信，信心瞻仰之意。相當於信仰一詞之梵語有sradha, prasada, adhimukti, bhakti等，譯做信心，正信，淨信，信解。謂對佛、法、僧三寶之崇信欽仰，佛道修行之初，需立堅固之信心，令不動搖，進而探求智慧，達開悟之境。」⁶以上兩種解釋都將信仰解釋為一種宗教行為，對所信者表達一種堅定之情。在《佛教哲學大辭典》中將信仰藉由德拉克洛瓦的說法分為三種：

德拉克洛瓦(1873~1937)把信仰分為三種：1.出於受宗教儀式與社會壓制的默許信仰。2.在理性監視下所立證的理論信仰。3.對偉大宗教者的信仰或以體驗過的信念為基礎的信任信仰。⁷

在這裡，德拉克洛瓦僅將信仰做種類的區別，還是沒有對「信仰」一辭作探討，因此《佛教哲學大辭典》中繼續解釋：

信仰是為信服仰慕。「信」是不疑、順從、奉持之意，「仰」是尊崇、仰仗、尊敬之意。信仰的對象有超然性，與信念不同。信

⁵ 中華書局編輯部，《辭海》(上)，中華書局，1956，頁236中。

⁶ 《佛光大辭典》(中)，佛光出版社，1998，頁3716下。

⁷ 中華創價佛學會編譯，《佛教哲學大辭典》，正因文化事業，1998，頁1068。

仰是對超越經驗、知識之對象的信，信念的對象則不出經驗、知識的範圍。信仰是把自己完全託付於對象的絕對信，與含有懷疑可能性的信受性有別。

廣義的信仰有時亦指尊敬先知、高德、偉人或其言行。洛克(1632~1704)則定義為，由於信任某人而對其所提出的某一主張表示認同。⁸

也就是說，「信仰」這個行爲，在有些時候都會超出理性的規範，而使信仰者的想法或行爲產生偏差，這點不管是否將「信仰」運用在宗教行爲上，都是可以通用的。但如果將此「信仰」行爲放在宗教上，則指對於所信者的一種信服，並且將其所信仰的意念或精神，實際運用到現實生活之中。解釋如下：

信仰通常是指宗教用語，謂信服仰慕神佛的意識，或精神狀態。但此種精神狀態，尚未反應、顯現在現實態度、生活行動之前，則不能稱為信仰。也就是說，信仰是指人在知情意的整體作用之下，把自己的一切奉獻給信仰對象的實踐態度。此一態度又因信仰的對象而異。……信仰雖可依所信奉的對象而做種種區分，但重要的是，縱使信仰的一念強盛且純粹，但人的幸與不幸，也會因信仰對象的高低、正邪而不同。……⁹

從此段解釋當中可看出，「信仰」這一行爲，是必須透過生活實踐才能完成的，並不是純粹的一種心理活動，並且依著所信者的不同，其信仰者的行爲模式也會有所不同。這點蓋伯琳等人在《信仰的智慧》一書當中，藉著從宗教說、信念說、非理性說、終極價值說、生活方式說、態度說，以及辭典的觀點等七個方面對信仰一辭所做的分析研究也可看出¹⁰。他們認為，信仰有理性也有非理性的，但大

⁸ 同上揭書，頁 1068。

⁹ 同上揭書，頁 1068。

¹⁰ 蓋伯琳、王曉路、李妙然、尹玲娟著，《信仰的智慧—信仰和科學信仰教育研究》，中國社會科學出版社，2006，頁 22~29。

致上來說，信仰是一種純粹的觀念，是一種完全託付的絕對信，所以在選擇信仰的對象上，更應該要謹慎，這是對「信仰」一詞所得到定義。

在張永和看來，信仰是一種價值觀，而且是一種終極價值，是人通過內在的確定而表現的一種價值觀；信仰也是人類的一種精神現象，表現為一個人對一定觀念體系的信奉和遵從；信仰也是人的精神性基礎，意在解脫人們精神上的障礙，為實現人格的圓滿提供條件，是人類調節自身和環境關係的必要條件和手段。從這個意義上講，信仰存在一種層次感，那就是純粹的和世俗的。純粹的信仰是個人體驗，它構成個人行為的支柱。信仰之所以不同於相信、信任、信念、理想等心理狀態之處就在於它的神聖性，因為這些都是可以被我們所期待的，而信仰者不能在世俗的世界中獲得信仰的達到，信仰者只能通過內心達到，這使信仰獲得了神聖性。而這神聖性使信仰觀念變為信仰者無庸置疑、堅忍不拔的信念，與不屈不撓、奮不顧身的生活實踐。¹¹

這一點可以很清楚的從觀音信仰上看到，神化的觀世音菩薩對百姓來說就是一種神聖的信仰對象，其無處不在的神通救渡就是一種對信仰者的保障，一種精神上的支持，而信仰者因為對觀世音菩薩的信仰而產生的努力與生活實踐，就是張永和所說的信仰的價值觀的體現。

另外，信仰的本質，荆學民則認為是人類的一種自我超越。信仰活動就是一種人類自我超越的活動。在這種界說中，自我超越性是其核心命題，因此，對信仰本質之謎的揭示應隨著對自我超越的解析過程來進行。所謂人的自我超越性，是指人改造自身現實存在狀態使之趨於理想的一種永恆的努力和衝動。如果沒有這種超越，人就不可能從自在的動物王國中提升出來；如果這種超越一旦終止，人也就不再成其為人，他或是徹底回歸自然，與萬物處於給定性的沈寂之邦，或是躍升為神，與萬有一體。現代心理學哲學的研究成果已經表明，在人的精神結構中有四種基本的意識，即潛意識、知覺意識、反思意識和超越意識。在這種整

¹¹ 張永和，《信仰與權威—詛咒(賭咒)、發誓與法律之比較研究》，法律出版社，2006，頁 153。

體意識的構架之中，超越意識是處於金字塔之頂的，是處於對整個精神意識系統的支配性地位的。信仰正是一種超越有限追求無限、超越匱乏追求完滿、超越偶然追求確定、超越現實追求理想的精神活動。某種意義上可以說信仰的本質和人的自我超越性是直接同一的。人正是借助於信仰活動來表徵和實現自我超越，信仰也據此成爲人之區別於動物的特有的和最高的精神標誌。¹²

因爲有著信仰的對象，精神上有著寄託，因此才能產生一種向前的動力與衝勁，觀世音菩薩的廣大誓願，正好能填補這種需求。其稱名救渡，使人們在困厄時，有著可以依靠的對象，進而使所信者產生自我超越的活動力。

信仰作爲一種理性存在，並不首先是經驗的，或者說，信仰被我們首先感受時似乎是經驗的，是歷史和文化的。但信仰卻更是理性的，因爲這種理性的信仰之事並不首先來自於經驗，而是超乎於經驗，並且在這意義上才可能具有普遍適應性。雖然信仰是這樣的超於經驗，但它一定要存在於人的生活實踐之中，只有在生活實踐中，信仰才具有意義。生活實踐由於有了信仰，才有了人們在精神上生活下去的可能。一般總是將宗教理解爲信仰的最高形式，其實並非如此。就信仰而言，宗教並不全是信仰，但宗教生活中還是存在信仰的因子，在這個意義上，宗教才在人們的生活實踐中成爲了一個重要的角色。¹³

同理可證，就觀音信仰而言，佛教的理論並不是全部，同樣的，靈驗與感應也並非觀音信仰的全部，而是要將二者加以結合，讓佛教經典與疏論中所言及的「理」，落實到生活實踐之中，才是完整的觀音信仰。而佛教在傳入中國以後，爲了能適應中土的文化民情，廣開方便法門，使佛教很快的散入民間，這其中以觀世音菩薩爲最，因觀世音菩薩救苦救難、神通變化，能滿足現世利益，與百姓的生活相融，這種神格性質符合民間的神明信仰。並且因著〈觀世音菩薩普門品〉中所說，稱念名號就可具體的解除現實的痛苦，不必修行，不必研讀佛經義理，

¹² 荆學民，〈論信仰的本質及其內在張力〉《新華文摘》電子版，新華文摘雜誌社，2006。網址：<http://qkzz.net/magazine/1001-6651/2006/17/439568.htm>

¹³ 張永和，〈信仰與權威—詛咒(賭咒)、發誓與法律之比較研究〉，法律出版社，2006，頁 154。

使得觀世音菩薩在教理上的關聯漸漸淡薄，也使得信仰觀世音菩薩的焦點漸漸轉化，強調了其神通廣大、靈驗普救的部份，反而使其代表的佛教義理漸漸消失。

如今提起觀世音菩薩，大部分人都僅知道這是位救苦救難的慈悲菩薩，卻不知其從何而來，為何而來？因此，本論文主要關懷在於，探討觀世音菩薩在佛教的本質，理解觀世音菩薩的「本」，以及其與民間信仰的觀念融合後，所產生的「迹」，並希望能藉由這篇論文，使得信仰觀世音菩薩者，能夠明白菩薩的本初，而不是僅只剩下「信」的部份而已，雖說相信即是力量，但若能理事共用，力量豈不更大？畢竟就算是信仰，也必須是合理的，並不能憑空而生，因此，觀音信仰中的「理」的部份是有必要的。

第二節 研究進路與結構

要探討觀音信仰的理論，就要先從觀音信仰的根本依據開始討論。因此，在第二章的部份，會先概略的簡述觀音信仰的起源，以及其經典依據。而後在從疏論的部份，看天台宗大師智顛如何從「理」的方面去詮釋觀世音菩薩以及〈觀世音菩薩普門品〉，之後再與民間佛教中的觀世音菩薩的觀點作對照，並且得出觀世音菩薩及其信仰在現代社會的發展，是否真的能呈現「理事合一」。

觀音信仰的起源在印度，在梁慧皎的《高僧傳》中有述，當時被漢明帝請來中原的迦葉摩騰，所講之《金光明經》就有提及觀音信仰，因此聖印法師推測，觀音信仰早在大乘經典成立之前，就已經在印度傳播開來了，並且傳播方向是由靠海的印度南方向北傳，而後再經由西域傳入中國¹⁴。

一個宗教信仰，自會有所信仰的依據，在佛教來說，其依據就是佛所說的經典。觀音信仰在中國流傳甚廣，與觀世音菩薩相關的經典亦多，光是密教在隋

¹⁴ 聖印法師，《普門戶戶有觀音》，圓明出版社，1993，頁 26-29。

唐時期譯出，並現有收錄於《大藏經》的經典就有一百零八種¹⁵，更別說還有中國人自傳的偽經。在本章的第一節中，僅以幾部重要經典的傳入時間以及其內容，作為概述觀音信仰的經典依據，而在第二節中，則是概略說明被視為觀音信仰依據的〈觀世音菩薩普門品〉其特點以及與《法華經》之相關對照。

在佛經傳入中國之後，中國學者對於佛教的經典不遺餘力的探究，著作成了許多的疏論，與觀世音菩薩相關的經典也不例外，天台宗的智顛大師是著疏觀世音菩薩經典最有名的一位學者，在第三章的部份，就以其著作來探討觀音信仰在佛教的理論上是何面貌。

智顛大師作為天台宗的創立者，其著作亦是相當豐富，但據其弟子灌頂《別傳》所說，智顛親筆撰錄的僅為小部份，其餘大多為其門人根據講述整理而成¹⁶。其中《法華文句》、《法華玄義》、《摩訶止觀》被稱為是天台三大部，是智顛的主要著作，也是天台宗的基本理論依據。《觀音玄義》、《觀音義疏》、《金光明經玄義》、《金光明經文句》、以及《觀無量壽佛經疏》五部經疏，被稱為天台五小部。而講述漸次止觀的《釋禪波羅密次第法門》、講述不定止觀的《修禪六妙法門》以及講述圓頓止觀的《摩訶止觀》，是為智顛的三種止觀法門¹⁷。

其中《觀音玄義》是智顛詮釋觀世音菩薩的重要著作，在此作品當中，智顛以通釋與別釋來分釋「觀世音」與「普門」，是對於觀世音菩薩的一完整釋名。「感應」做為觀音信仰的一個重要的部分，智顛在《法華玄義》當中的「感應妙」有做一詳細解釋。而詳述〈觀世音菩薩普門品〉救渡的部份，智顛則是表現在《法華文句·釋觀世音菩薩普門品》之中。

接著，在第四章的部份，則是改從民間佛教的觀點，來看觀音信仰。

觀音信仰在民間，是將觀音菩薩以人格神的方式做一俗神崇拜的對象，所謂

¹⁵ 李利安，〈漢譯古代印度觀音經典概述〉，佛學研究網，2007。網址：
http://www.wuys.com/news/Article_Show.asp?ArticleID=7919

¹⁶ 潘桂明、吳忠偉著，《中國天台中通史》，江蘇古籍出版社，2001，頁99。

¹⁷ 整理自潘桂明、吳忠偉著，《中國天台中通史》，江蘇古籍出版社，2001，頁102~103。

俗神崇拜是指將世俗化的菩薩或是某些具有「法力」或「靈異」的僧尼作為崇拜對象。¹⁸而根據林美容的說法，寺廟庵堂之中，只要有主祀神的觀念的，就不同於正統佛教，也就可以用「民間佛教」一詞稱之¹⁹。民間佛教有兩個解釋：一是受民間信仰影響的佛教，另一是受佛教影響的民間信仰。但這兩種解釋，其實只是在受影響的程度有所不同。從林美容的觀點來看，只要在廟宇中見有觀音塑像的，皆屬於民間佛教的範圍。

但民間佛教與民間信仰仍有所不同，民間信仰因著各地風俗民情的不同而有所差異，與一般宗教信仰的區分，在於它沒有：1.創教者(教主) 2.經典(文獻) 3.入會儀式(洗禮、割禮、歸依三寶等) 4.宣教行為 5.宗旨(例：基督教以博愛、公義為宗旨，回教以順服、聖戰為宗旨。)並且民間信仰是一種文化現象，也是信徒認同自己文化的對象²⁰。而民間佛教則是認為自己是屬於佛教一脈的系統，只是融合了民間信仰的地方色彩，與正統的佛教又有所區隔。根據邢莉的看法，信仰是一種主觀的內心活動，而信仰的傳播是藉由通俗媒介的。在她看來，觀音信仰的傳播主要依靠造像與經典的翻譯兩種²¹。藉由這兩種方式，觀音信仰在民間得到了良好的傳遞，觀音菩薩也成為了最多人信仰的菩薩，並且形成了有別於正統佛教的另種信仰現象。

由前兩章的討論看來，佛教理論上的觀世音菩薩與民間佛教中的觀世音菩薩是有明顯差距的，甚至可以說是兩套不同的教理系統，只是崇奉的對象都是觀世音菩薩。但是佛教從「理」上討論的觀音信仰真的與民間的觀音信仰是完全不同的嗎？理論性質的觀世音菩薩與以靈感為主的觀世音菩薩，真的是分為上下兩個不同的層次嗎？在純粹理論與純粹信仰之間，是否存在著一種調和的模式，這是第五章要討論的主題。

¹⁸ 林國平，《閩台民間信仰源流》，福建人民出版社，2003，頁195。

¹⁹ 林美容，〈台灣觀音信仰的主要型態—兼論民間佛教與民間信仰的關係〉收錄於譚偉倫主編《民間佛教研究》，中華書局，2007，頁26。

²⁰ 董芳苑，《認識台灣民間信仰》，長青文化，1986，頁193~194。

²¹ 邢莉，《華夏諸神·觀音卷》，雲龍出版社，1999，頁39。

而在結論的部份，則是統合了觀音信仰理論與民間信仰的部份，對於兩者的信仰狀態是否有所衝突做一結論。

第三節 主要文獻回顧

本文對於觀音信仰從兩方面著手，一為佛教本身，二為民間佛教。佛教方面的經典，除了採用觀音信仰中流傳最廣的《妙法蓮華經》中的〈觀世音菩薩普門品〉，做為整個觀音信仰的根本經典外，並藉由平川彰等人在《法華思想》的想法，去探討當時印度的佛教思想，以及整個《妙法蓮華經》的集結過程。

而與觀音信仰相關的其他經典，則是分別以《悲華經·諸菩薩本授記品》、《觀世音菩薩授記經》做為觀世音菩薩的本生譚；以《大佛頂首楞嚴經·觀世音菩薩耳根圓通章》做為觀世音菩薩修行法門；《般若波羅蜜多心經》為般若波羅蜜多修行法；而《觀無量壽經》則是講述往生淨土之法門；最後以稱頌即有大利益的《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》做一結束。這樣的經典排列，可以看出觀世音菩薩的相關經典，有一十分完整的修行系列，其中不斷在強調的，同樣仍是觀世音菩薩救渡眾生的廣大誓願。

在疏論方面，所採用的是智顛大師的《觀音玄義》、《法華玄義》以及《法華問句》三部著作，分別用以解釋觀音信仰中觀世音菩薩的釋名、神通、感應以及普門救度的幾個部份。《法華玄義》是智顛的重要著作之一，也是天台三大部之一，其以獨創的五重玄義的方式，從五個方面講解《法華經》這部經典，這五方面分別是：釋名、辯體、明宗、論用、判教。也就是分別就《妙法蓮華經》的名(名稱)、體(本質)、宗(目的)、用(作用)及教(佛教的全體教法)這五方面來論述。在釋名方面，智顛又分成了通釋與別釋兩種，通釋是對《法華經》是對《法華經》的五重玄義名、體、宗、論、用、教做概括的說明，別釋則是智顛對於五重玄義

內容的具體論述²²。本文所引用的感應妙與神通妙，皆是屬於別釋的妙法釋的範圍。在妙法釋中，又分成了迹門十妙與本門十妙。所謂迹門十妙，旨在闡釋《法華經》前十四品的迹門教說，實較其他諸教為優越，亦即表示《法華經》所說的教法為真實，其他諸經所說的教法只是粗法方便，並詳細列舉十妙以資說明，這十妙分別為境妙、智妙、行妙、位妙、三法妙、感應妙、神通妙、說法妙、眷屬妙、利益妙。而後又說明後十四品的本門十妙，乃從本門立場開示久遠實成的世尊，也就是跳脫了歷史的型態而闡述根本的圓融實理，這境界又比前面的迹門十妙更進一步，這十妙分別為本因妙、本果妙、本國土妙、本感應妙、本神通妙、本說法妙、本眷屬妙、本涅槃妙、本壽命妙、本利益妙。

相對於《法華玄義》，《觀音玄義》雖然也是以五重玄義的方式寫成，但其著作本身，就有許多的爭論，因《觀音玄義》中所提及的性惡一說，使得不少學者認為此篇《觀音玄義》並非智顛所著。若以陳英善在〈《觀音玄義》性惡問題之探討〉中所言，有關天台智者諸多的論著中，大多是經由灌頂法師之筆錄整理而成，尤其代表天台思想的三大部(指《摩訶止觀》、《法華玄義》、《法華文句》)。因此，我們很難分辨哪些是智者大師的著作？哪些是灌頂法師的著作？於諸多論著中已難以作分辨。縱使是灌頂法師後來自己添加進去的，在義理思想上若與智者大師思想一致，基本上仍可判屬為智者大師的思想，縱使運用其它方法來整理智者大師講過的著作，仍然可視為智者大師的。除非兩者思想間有著明顯之差異。否則，此分界下是很難作判斷的。基本上灌頂記錄整理的論著，即是智者大師的思想。智者大師的思想亦不能抽離那些論著。²³有關文獻考證問題，此處暫不置評。

在民間佛教方面，是從民間流傳的觀世音菩薩的化身像開始討論。在這裡主要是以邢莉的研究，作為對於觀世音菩薩的形象探討依據。而後在偽經的部份，

²² 吳汝鈞，《法華玄義的哲學綱領》，文津出版有限公司，2002，頁 123~126。

²³ 陳英善，〈《觀音玄義》性惡問題之探討〉《中華佛學學報》，中華佛學研究所，1992，頁 175。

則是以于君方的觀點為主。認為偽經其實是當時的百姓，爲了加強信仰的靈驗以及宣說的方便，而自己加以創造的經典，其目的與感應故事的創造大同小異。至於感應故事，林淑媛在其《慈航普渡—觀音感應故事敘事模式析論》中有詳細的論述，本文藉用其研究，以探討感應故事在佛教的傳播中所佔有的地位以及影響。

之後對於觀世音菩薩俗神化以及女性化的探討，是以孫昌武在《中國文學中的維摩與觀音》的論點加以闡述，其認為觀世音菩薩形象的演變，除了受到經文與造像的影響之外，社會對其形象的需要性也是其改變的原因之一。

而在台灣的觀音信仰的研究上，則以林美容的巖仔研究爲中心。台灣「巖仔」的觀音信仰是一個與台灣社會生活圈有很大關聯的信仰模式。與齋堂的在家居士的信仰方式不同，它是一種很接近民間信仰的一種民間佛教，以觀世音菩薩爲信樣主體，並以此做爲一個生活以及地區的活動中心。

第二章觀音信仰的經典依據

觀音信仰，顧名思義，是崇奉觀世音菩薩的一種信仰。觀音信仰的起源在印度，在梁慧皎的《高僧傳》中有述，當時被漢明帝請來中原的迦葉摩騰，所講之《金光明經》就有提及觀音信仰，因此聖印法師推測，觀音信仰早在大乘經典成立之前，就已經在印度傳播開來了，並且傳播方向是由靠海的印度南方向北傳，而後再經由西域傳入中國²⁴。

觀音信仰傳入中國後，李利安認為其有三大信仰體系、五個歷史階段、兩重文化結構以及六種信仰型態²⁵。從他的分析研究中可看出，觀音信仰在中國涉及的範圍極廣，並非僅是一般民間所認為的有求必應而已。一個宗教信仰，自會有其所信仰的依據，在佛教來說，其依據就是佛所說的經典。觀音信仰在中國流傳甚廣，與觀世音菩薩相關的經典亦多，光是密教在隋唐時期譯出，並現有收錄於《大藏經》的經典就有一百零八種²⁶，更別說還有中國人自傳的偽經。在本章的第一節中，主要以幾部重要經典的傳入時間以及其內容，作為論述觀音信仰的經典依據，而在第二節中，則是概略說明被視為觀音信仰依據的〈觀世音菩薩普門品〉其特點以及與《法華經》之相關對照。

²⁴ 聖印法師，《普門戶戶有觀音》，圓明出版社，1993，頁 26~29。

²⁵ 三大體系為漢傳佛教的觀音信仰、藏傳佛教的觀音信仰和漢族地區民間的觀音信仰。五個歷史階段為漢遼西晉的初傳期、東晉南北朝到隋代的興盛期、從隋代到宋代的普及期、元明清的演變期、民國以來的持續期。兩重文化結構為觀音宗教文化與觀音世俗文化。六種信仰型態為稱名救難型、智慧解脫型、密儀持咒型、解疑釋惑型、行善福報型、解疑釋惑型。轉引自李利安，〈中國觀音信仰的基礎〉，佛學研究網，2008。網址：

http://www.wuys.com/news/Article_Show.asp?ArticleID=28534

²⁶ 李利安，〈漢譯古代印度觀音經典概述〉，佛學研究網，2007。網址：
http://www.wuys.com/news/Article_Show.asp?ArticleID=7919

第一節 觀音信仰的相關經典

觀音信仰的經典繁多，藍吉富在《觀世音菩薩聖德新編》中共收錄了六十七種譯自古代印度的觀音類經典²⁷。《觀音寶典》中將觀音經典劃分為「主要的觀音經典」和「其他相關的觀音經典」兩類。前者包括《法華經普門品》、《般若心經》、《千手千眼大悲心陀羅尼經》、《十一面觀世音神咒經》、《請觀世音經》、《觀世音菩薩授記經》、《悲華經》、《普陀落海會》、《大乘莊嚴寶王經》、《七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》等十部。第二類中則收錄了五十五種與觀音相關的譯自古代印度經典²⁸。後藤大用則是在其《觀世音菩薩本事》中整理了八十二種與觀世音菩薩相關的經典²⁹。聖印法師整理各朝代的觀音信仰，將其分為四個系統：尊崇《法華經》法華系，其以天台宗為代表；以《華嚴經》為首的華嚴系，以華嚴宗為代表；淨土宗的淨土系，以《觀無量壽經》為主；以及以《大佛頂首楞嚴經》、《大日經》為主的密宗的密宗系³⁰。並且其又將這四系分為顯、密兩教，所依之經典又有所分別³¹。

在此節中，第一部分是佛教經典的傳入，來看觀音信仰在中國的發展，第二部份則是概略說明幾部觀音信仰的重要經典，以及其對觀音信仰的影響。

一、 觀音信仰的開始—佛教經典的傳入

佛教傳入中國的時間，史學家多認為以「漢明感夢，初傳其道」為始³²，但亦有學者不認同此說，認為漢明帝求法的九種說法各有其缺陷處，並非是確實可信的記載，僅只能說大概在東漢以前就已有佛教的輸入，但確切的時間以目前資

²⁷ 藍吉富編，《觀世音菩薩聖德新編》，臺灣迦陵出版社，1997年3月，頁249~254。原書收錄70種，其中最後3種為中國人撰述。轉引同上註。

²⁸ 全佛編輯部主編，《觀音寶典》，臺灣全佛文化事業有限公司出版，2002，頁305~314。轉引同上註。

²⁹ 後藤大用著，黃佳馨譯，《觀世音菩薩本事》，1997，頁227~232。

³⁰ 聖印法師，《普門戶戶有觀音》，圓明出版社，1993，頁41~42。

³¹ 同上揭書，頁117。

³² 印順，〈中國佛教史略〉，《中國佛教史論述》，大乘文化出版社，1978，頁42。

料來說是不可考的³³。此時的佛教，並沒有系統的傳入，僅只是一些零星的互動，對中國社會也沒有什麼太大的影響。

最早出現觀音名號的是後漢·支曜所譯的《成具光明定意經》，此時是以「觀音」作為譯名，而後吳·支謙所譯的《維摩詰經》中，則是將觀音譯成「闕音」，至後秦·鳩摩羅什以後，「觀世音」、「觀音」的譯名才逐漸定下，觀音的譯名在漢譯經典中有多種不同的翻譯，如「闕音」、「觀尹」、「觀世自在」、「世自在」、「觀世音自在」、「光世音」、「現音聲」等，後藤大用從其語言學去考究，認為「觀音」與「觀自在」是較適合的翻譯。並且他認為「觀音」與「觀世音」並非僅是一字之差，而是在根本意義上有所不同，「觀世音」比「觀音」更能表現出觀音菩薩「所觀世音，所觀自在」的意義³⁴。

與觀世音菩薩相關的經典，最早的是西晉·竺法護所譯的《正法華經》，在這部經典之前，雖也有多部經典有提及觀音名號，但並未對這位菩薩有多加說明，而在鳩摩羅什譯的《妙法蓮華經》之後的經典，較主要的有東晉·竺難提譯《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》、劉宋·曇無竭所譯的《觀世音菩薩授記經》、北涼·曇無讖譯的《悲華經》、北周·闍那堀多《添品法華經》、《不空羂索咒經》、北周·《十一面觀世音菩薩神咒經》等，再之後的唐朝就是最大量的經典譯出時代³⁵，從與觀世音菩薩相關經典的譯出，可看出在《妙法蓮華經》譯出之後，中國對於觀世音菩薩的相關經典的注意力有大為提升，並且觀音信仰也是從那時開始在民間流傳開來，因此，不管在經典的翻譯時間上來說，或是信仰的根源上來說，《法華經·觀世音菩薩普門品》都可以被看作是漢傳佛教觀音信仰的根源經典。

魏晉南北朝近四百年的時間，除西晉有過短暫的社會安定外，均處於社會大動蕩、大分裂和南北對峙的局面，戰亂不息，民不聊生。面對現實的苦難，廣大

³³ 顧敦錄，〈佛教與中國文化〉，《佛教與中國文化》，大乘文化出版社，1978，頁 51~56。

³⁴ 後藤大用著，黃嘉馨譯，《觀世音菩薩本事》，天華出版社，1997，頁 3~15。

³⁵ 資料參考自同上揭書，頁 227~232。

民衆無力擺脫，只好仰望蒼天，祈求神靈的佑助。恰好佛教宣揚的阿彌陀淨土、彌勒淨土以及地藏、觀音菩薩的濟世救苦功德和法力，迎合了苦難大衆急於擺脫現實苦難的心理。因此，對佛和菩薩的信仰很快在民間蔓延開來。儘管大乘佛教鼓吹「衆生皆可成佛」，並爲衆生勾畫出理想的「西方極樂世界」藍圖，衆生也希冀於此，但畢竟是難以企及的。相對說來，苦難大衆更期盼能有一位如同「救世主」般的神明，能把他們從現實的危難、苦痛中解救出苦海。尋來覓去，最終還是認定只有觀音菩薩才能充當這「救世主」的角色。所以，在中國民間的觀音信仰超越了對其他佛和菩薩的信仰，而且歷代不衰。而在上層的貴族方面，薩孟武先生認爲，在魏晉時代的社會，上層貴族久經享樂，娛樂已經無法引起他們的興趣，人世的事物都被視爲虛幻，因此要求一種新的人生觀來轉變他們生活的方法³⁶。此種新人生觀，必須非中國所本有的百家之說，因而這兩層的需求雖然不同，但佛教卻剛好能同時滿足則兩者，因此在魏晉南北朝的時候，佛教才會迅速的傳播開來。

而任何一種信仰到了白熱化時，信仰者就會爲這信仰輸財輸力而毫無吝惜，因此有關觀世音菩薩的經典、咒語，就有人發心書寫流通。甚至有些過份熱情的人，不惜僞造出一些相關的經咒來，這些就是被後世稱爲「疑僞經」的經典，如《高王十句觀音經》就是在這種情況下出現的³⁷。但不可否認的，這些中國人自創的典籍，對於觀音信仰在中國的流傳也造成了不小的影響，此點在第四章談僞經時會談到。

二、 重要經典概述

說到觀音信仰的重要經典，除了被視爲根本的《法華經·觀世音菩薩普門品》外，特別受到重視的，尚有觀世音菩薩答舍利弗如何修行般若波羅密多的《般若般若密多心經》、講述如何往生西方極樂世界的十六觀法的《觀無量壽經》、記述

³⁶ 薩孟武，〈南北朝佛教流行的原因〉《漢魏兩晉南北朝篇》，大乘文化出版社，1977，頁 143~146。

³⁷ 聖印法師，《普門戶戶有觀音》，圓明出版社，1993，頁 38。

阿彌陀佛與觀世音菩薩因地修行成道的《悲華經·諸菩薩本授記品》、說明觀世音菩薩有如幻三昧神通力的《觀世音菩薩授記經》，以及講述觀世音菩薩修行法門的《大佛頂首楞嚴經·觀世音菩薩耳根圓通章》。而在陀羅尼以及咒經的部份，則是以《千手千眼大悲心陀羅尼經》，簡稱《大悲咒》，最為廣泛流傳，目前市面上廣為流傳的音樂版《大悲咒》則大多是《十一面觀音咒》而非是原本的《大悲咒》。

1. 觀世音菩薩的本生譚

(1) 《悲華經·諸菩薩本授記品》

《悲華經》是北涼時期曇無讖所譯，《觀世音菩薩授記經》則是劉宋時期曇無竭所譯。兩經的翻譯時間有先後之別，內容也有所不同，但主要都是講述觀世音菩薩在過去生如何被如來授記成菩薩進而成佛的事蹟。

〈諸菩薩授記品〉中，因授記者並非只觀世音菩薩一人，因此觀世音菩薩只佔一小部份。內容主要講述觀世音菩薩的前生為寶藏如來時期，轉輪聖王·無諍念之子名不眴，發十大願，若有眾生不能免於苦者，其誓不成佛，其願如下：

『我今觀於地獄眾生多諸苦惱，人天之中或有垢心，以垢心故，數數墮於三惡道中。』復作是念：『是諸眾生以坐親近惡知識故，退失正法墮大闇處，盡諸善根，攝取種種諸邪見等，以覆其心，行於邪道。世尊！今我以大音聲告諸眾生，我之所有一切善根，盡迴向阿耨多羅三藐三菩提。願我行菩薩道時，若有眾生受諸苦惱、恐怖等事，退失正法，墮大闇處，憂愁孤窮、無有救護、無依無舍，若能念我、稱我名字，若其為我天耳所聞、天眼所見，

是眾生等，若不得免斯苦惱者，我終不成阿耨多羅三藐三菩提。」

38

誓願之後，不昫又對如來說，願在轉輪聖王成佛之後，在其世界修行菩薩道，並期望修成無上正等正覺。於是寶藏如來對其授記：

善男子！汝觀天人及三惡道一切眾生，生大悲心，欲斷眾生諸苦惱故，欲斷眾生諸煩惱故，欲令眾生住安樂故。善男子！今當字汝為觀世音。善男子！汝行菩薩道時，已有百千無量億那由他眾生得離苦惱，汝為菩薩時，已能大作佛事。善男子！無量壽佛般涅槃已，第二恒河沙等阿僧祇劫後分，初夜分中，正法滅盡，夜後分中，彼土轉名一切珍寶所成就世界，所有種種莊嚴無量無邊，安樂世界所不及也。善男子！汝於後夜種種莊嚴，在菩提樹下坐金剛座，於一念中間成阿耨多羅三藐三菩提，號遍出一切光明功德山王如來·應供·正遍知·明行足·善逝·世間解·無上士·調御丈夫·天人師·佛·世尊，其佛壽命九十六億那由他百千劫，般涅槃已，正法住世六十三億劫。39

(2) 《觀世音菩薩授記經》

《觀世音菩薩授記經》則是由華德藏菩薩向佛問如幻三昧，佛向其解說如幻三昧的不可思議神力為始，後又向華德藏菩薩解釋觀世音菩薩，大勢菩薩為何能現如此幻化三昧的神通，是因在金光獅子遊戲如來的佛國，有一威德王，在其坐禪之時，有二童子由蓮花中化生，並問金光獅子遊戲如來：「何謂最上供養？」如來答其曰：「就算以世界上所有的珍寶供養，都不如發菩提心救渡眾生為上。」

³⁸ 《悲華經諸菩薩本授記品第四之一》，大正新脩大藏經 第三冊 No. 157 普及版(CBETA T03 No.157《悲華經》卷3)

³⁹ 《悲華經諸菩薩本授記品第四之一》，大正新脩大藏經 第三冊 No. 157 普及版(CBETA T03 No.157《悲華經》卷3)

因此，二童子同時誓發菩提心以救眾生。而後佛陀又向華德藏菩薩說，現在的西方極樂淨土就是當時金光獅子遊戲如來的無量得聚安樂示現國土，並說在阿彌佉佛涅槃以後，觀世音菩薩即成佛道。

相比較兩部經，其同樣都說觀世音菩薩是由童子修道而成菩薩，並且同說觀世音菩薩是阿彌佉佛的脇侍，以及是西方世界的補處菩薩，僅是成佛後之名號因翻譯的不同而略有出入⁴⁰。

2. 觀世音菩薩修行法門

《大佛頂首楞嚴經·觀世音菩薩耳根圓通章》

《楞嚴經》全名《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，是唐朝中葉般刺蜜帝譯出後流行的，此經亦有真偽之爭⁴¹，在此並不多論。在卷六中，觀世音菩薩對佛言其是依修音聲法門而成道的，借著傾聽萬法之聲，一一破除聲、聽、聞、聞性及我，得證菩提⁴²，經文有言：

世尊！憶念我昔無數恒河沙劫，於時有佛出現於世，名觀世音。我於彼佛發菩提心，彼佛教我從聞、思、修入三摩地。初於聞中，入流亡所，所入既寂，動靜二相了然不生。如是漸增，聞所聞盡；盡聞不住，覺所覺空；空覺極圓，空所空滅；生滅既滅，寂滅現前。忽然超越世出世間，十方圓明，獲二殊勝。一者、上合十方諸佛本妙覺心，與佛如來同一慈力；二者、下合十方一切六道眾生，與諸眾生同一悲仰。⁴³

於是觀音上與諸佛的清靜圓覺和救世的悲願合而為一，並且依眾生接受的能

⁴⁰ 聖印法師，《普門戶戶有觀音》，圓明出版社，1993，頁 98~99。

⁴¹ 李富華釋譯，《楞嚴經》，佛光文化事業，1998，頁 5~10。

⁴² 鄭僧一，《觀音—半個亞洲的信仰》，慧炬出版社，1987，頁 87。

⁴³ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷六，大正新脩大藏經 第十九冊 No. 945 普及版(CBETA T19 No.945 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6)

力示現給他們，藉著喚醒他們本具的佛性把眾生從苦難之中解救出來⁴⁴。這與〈觀世音菩薩普門品〉中所提到的「普門示現」有極相似之處。

修行的法門很多，有八萬四千法門，《楞嚴經》二十五圓通告訴我們可以用耳根、眼根、鼻根、舌根、身根、意根來修，乃至於依風大、地大、水大、火大起修。六根中以耳根圓通最能適應於一切上、中、下根基者。因耳根圓通法門有其特殊性，因其在修證過程中能定、慧兼顧。觀音法門是從耳根上反聞聞自性，不是聽外面的聲音，而是自己往裡面聽。

在講述完修行法門之後，觀世音菩薩即說因其修行法門，而得自在變化神通，並能以三十二種應化身，在諸國土對諸眾生說法，並能觀眾生之音而使其得解脫。而爲了顯現方便，不但能化現雙臂，甚至千臂、萬臂，眼目也能有八萬四千目。這些種種神通，都是由修習耳根圓通而來。若根據經文所說，修行此耳根圓通，則眾人皆可是觀世音菩薩，與《法華經·觀世音菩薩普門品》相較，更多了理上的修行之法，而非全然的展現救渡之行。

3. 般若波羅蜜多修行法

《般若波羅蜜多心經》

今所見流傳最廣之《般若波羅蜜多心經》，簡稱《心經》。《心經》原本並非是單獨的經典，而是由《大般若經》抽取精華而得來的，《心經》雖不攝於《大般若經》內，但在《大般若經》第二會第二分〈關照品第三〉之二，其異譯爲《大安品般若》〈習應品第三〉的一段，頗與《心經》類似。有說這段原文該爲《心經》的原型，或說《心經》根據這段文所組成獨立的經典。從這段不但可看出《大般若經》的精要，亦可窺見《心經》組織的來源。⁴⁵其內容爲簡述五蘊、三科、四諦、十二因緣、十八界等皆空的佛教核心義理，最後歸於無所得，且認爲「般

⁴⁴ 鄭僧一，《觀音—半個亞洲的信仰》，慧炬出版社，1987，頁 87。

⁴⁵ 釋東初，《東初老人全集》，東初出版社，1985，頁 289。

若」能度一切苦厄，達到究竟涅槃與證得菩提的境界，清楚傳達給人們獲得真正解脫智慧的修學次第⁴⁶。

《心經》其漢譯本多達十一種⁴⁷，最早的譯本為鳩摩羅什所翻，流通最廣的，是由唐代的玄奘所翻譯。有分「廣本」及「略本」兩種，略本即是常見的二百六十字的版本，而廣本則是有完整序分、正宗分以及流通分的版本，完整經文如下：

如是我聞：一時佛在王舍城耆闍崛山中，與大比丘眾及菩薩眾俱。時佛世尊即入三昧，名廣大甚深。爾時眾中有菩薩摩訶薩，名觀自在。行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，離諸苦厄。即時舍利弗承佛威力，合掌恭敬白觀自在菩薩摩訶薩言：「善男子！若有欲學甚深般若波羅蜜多行者，云何修行？」如是問已。爾時觀自在菩薩摩訶薩告具壽舍利弗言：「舍利子！若善男子、善女人行甚深般若波羅蜜多行時，應觀五蘊性空。舍利子！色不異空，空不異色。色即是空，空即是色。受、想、行、識亦復如是。舍利子！是諸法空相，不生不滅、不垢不淨、不增不減。是故空中無色，無受、想、行、識，無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法，無眼界乃至無意識界。無無明亦無無明盡，乃至無老死亦無老死盡。無苦、集、滅、道，無智亦無得。以無所得故，菩提薩埵依般若波羅蜜多故心無罣礙。無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。故知般若波羅蜜多是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒。能除一切苦，真實不虛。故說般若波羅蜜多咒。」即說咒曰：「繫諦 繫諦 波羅繫諦 波羅僧繫諦 菩提娑(蘇紇反)婆訶。」「如是，舍利弗！諸菩薩摩訶薩於甚深般若

⁴⁶ 張宏實，《圖解心經》，橡實文化，2006，頁14。

⁴⁷ 釋東初，《東初老人全集》，東初出版社，1985，頁296~297。

波羅蜜多行，應如是行。」如是說已。即時，世尊從廣大甚深三摩地起，讚觀自在菩薩摩訶薩言：「善哉，善哉！善男子！如是，如是！如汝所說。甚深般若波羅蜜多行，應如是行。如是行時，一切如來皆悉隨喜。」爾時世尊說是語已，具壽舍利弗大喜充遍，觀自在菩薩摩訶薩亦大歡喜。時彼眾會天、人、阿修羅、乾闥婆等，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。⁴⁸

《心經》廣本與略本在內容的分別上，略本僅特別著重在「正宗分」的部份，而廣本則有完整的三個結構。⁴⁹一般認為，二百六十字版本為廣本的簡略，但印順則認為，《心經》本是《般若波羅蜜多經》的心要，故玄奘所譯的二百六十字版本才是《心經》的原貌⁵⁰。並且同東初所說的，〈學觀品〉中有與此經極為相似之文句，其說法主為佛陀，並非觀自在菩薩，會改以奉請觀自在菩薩為說法主，是密教家所成，且《心經》去除「般若波羅蜜多是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒。能除一切苦，真實不虛。」此咒文真言，完全為經的體裁，因為密教家想把此部當為自己的經典，所以把般若密教化，附加密咒真言，同時奉請觀自在菩薩為其說法主，才完成現今《心經》組織的型態。⁵¹

4. 往生淨土之法門

《觀無量壽經》

《觀無量壽經》是淨土三經之一，內容主要向人們顯示往生淨土的行業，即告訴人們如何修持淨土法門。此經目前最通行的譯本是劉宋的曇良耶舍的譯本，由釋尊當世摩揭陀國的王妃，韋提希向佛問如何往生阿彌佉佛的極樂世界，佛教其十六觀想法為始，觀世音菩薩之觀想是為第十觀，在這裡經文精楚的描述觀世

⁴⁸ 《般若波羅蜜多心經》，大正新脩大藏經 第八冊 No. 253 普及版(CBETA T08 No.253《般若波羅蜜多心經》卷1)

⁴⁹ 張宏實，《圖解心經》，橡實文化，2006，頁22。

⁵⁰ 釋印順，《般若經講記》，正聞出版社，2003，頁169。

⁵¹ 釋東初，《東初老人全集》，東初出版社，1985，頁293。

音菩薩的形象，經中稱之為「色身實相」，並且說明只要能進行這樣的觀想，就能避災除禍、滅除無數生死之罪。經文如此說道：

若欲觀觀世音菩薩者，當作是觀。作是觀者，不遇諸禍，淨除業障，除無數劫生死之罪。如此菩薩。但聞其名，獲無量福，何況諦觀？若有欲觀觀世音菩薩者，當先觀頂上肉髻，次觀天冠，其餘眾相，亦次第觀之，悉令明了，如觀掌中。作是觀者，名為正觀，若他觀者，名為邪觀。⁵²

經文中除了再次敘述持頌觀世音菩薩名號即可獲得利益，並且再次重複整部《觀無量壽經》所闡述的觀想利益，但此觀想必須是做一清楚整體的觀想，否則就是邪觀，亦即謂此觀想是種修行之法，而非是隨思胡想。

5. 稱頌即有大利益

《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》

此經是在唐朝的時候由伽梵達摩所譯出，內容主要講述觀世音菩薩在法會現場，如何對過去佛發願，並宣說大悲心陀羅尼咒，以及持咒所能得之功德，其咒言如下：

南無喝囉怛那哆囉夜[口*耶](一) 南無阿唎[口*耶](二) 婆盧羯帝爍鉢囉[口*耶](三) 菩提薩跢婆[口*耶](四) 摩訶薩跢婆[口*耶](五) 摩訶迦盧尼迦[口*耶](六) 唵(上聲)(七) 薩皤囉罰曳(八) 數怛那怛寫(九) 南無悉吉利埵伊蒙阿唎[口*耶](十) 婆盧吉帝室佛囉[口*楞]馱婆(十一) 南無那囉謹墀(十二) 醯唎摩訶皤哆沙咩(羊鳴音)(十三) 薩婆阿他豆輸朋(十四) 阿逝孕(十五) 薩

⁵² 《佛說觀無量壽佛經》，大正新脩大藏經 第十二冊 No. 365 普及版(CBETA T12 No.365 《佛說觀無量壽經》卷 1)

婆薩哆那摩婆伽(十六) 摩罰特豆(十七) 怛姪他(十八) 唵阿婆
 盧醯(十九) 盧迦帝(二十) 迦羅帝(二十一) 夷醯唎(二十二)
 摩訶菩提薩埵(二十三) 薩婆薩婆(二十四) 摩羅摩羅(二十五)
 摩醯摩醯唎馱孕(二十六) 俱盧俱盧羯蒙(二十七) 度盧度盧罰
 闍耶帝(二十八) 摩訶罰闍耶帝(二十九) 陀羅陀羅(三十) 地利
 尼(三十一) 室佛囉耶(三十二) 遮羅遮羅(三十三) 摩摩罰摩囉
 (三十四) 穆帝[口*麗](三十五) 伊醯移醯(三十六) 室那室那
 (三十七) 阿囉[口*參]佛囉舍利(三十八) 罰沙罰[口*參](三十九)
 佛羅舍耶(四十) 呼嚧呼嚧摩囉(四十一) 呼嚧呼嚧醯利(四十二)
 娑囉娑囉(四十三) 悉利悉利(四十四) 蘇嚧蘇嚧(四十五) 菩提
 夜菩提夜(四十六) 菩馱夜菩馱夜(四十七) 彌帝利夜(四十八)
 那囉謹墀(四十九) 地唎瑟尼那(五十) 波夜摩那(五十一) 娑婆
 訶(五十二) 悉陀夜(五十三) 娑婆訶(五十四) 摩訶悉陀夜(五
 十五) 娑婆訶(五十六) 悉陀喻藝(五十七) 室幡囉耶(五十八)
 娑婆訶(五十九) 那囉謹墀(六十) 娑婆訶(六十一) 摩囉那囉
 (六十二) 娑婆訶(六十三) 悉囉僧阿穆佉耶(六十四) 娑婆訶
 (六十五) 娑婆摩訶阿悉陀夜(六十六) 娑婆訶(六十七) 者吉囉
 阿悉陀夜(六十八) 娑婆訶(六十九) 波陀摩羯悉哆夜(七十) 娑
 婆訶(七十一) 那囉謹墀幡伽囉 [口*耶](七十二) 娑婆訶(七十三)
 摩婆利勝羯囉夜(七十四) 娑婆訶(七十五) 南無喝囉怛那哆囉
 夜耶(七十六) 南無阿唎[口*耶](七十七) 婆嚧吉帝(七十八) 爍
 皥囉夜(七十九) 娑婆訶(八十) 唵悉殿都曼哆囉鉢馱耶(八十一)
 娑婆訶(八十二)⁵³

此段經文在後來被獨立出來，亦即是耳熟能詳的《大悲咒》。此咒言共八十

⁵³ 《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 第二十冊 No. 1060 普及版(CEBATA T20 No.1060 《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》卷 1)

四句，除「娑囉娑囉」表「五濁惡世」外，其餘八十三句均代表八十三位菩薩顯示八十三種法相，度化眾生。在此《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》的經文之中，同時也交代了觀世音菩薩千手千眼的由來，亦即觀世音菩薩向千光王靜住如來佛發誓，「若我當來，堪能利益安樂一切眾生者，令我及時身生千手千眼具足。⁵⁴」發願完畢，即生千手千眼。觀世音菩薩同時囑咐有意持廿陀羅尼(咒)的僧俗弟子，要對眾生興起慈悲心，強調要專心稱念其名以及阿彌佉佛之名號，並言如果有誦持此大悲咒者墮三惡道，則其誓不成佛，而誦持此咒者，則能免十五種惡死以及德十五種善生，並解能得一切善神、龍王、金剛等常隨護身邊，是講述持頌利益極多的一部經文。而此種稱頌即得利益之宣說，亦與〈觀世音菩薩普門品〉中所言及的稱名得救之利益相同。

總結以上經典，可以發現，受到重視的觀音菩薩經典，包含了觀世音菩薩從發願、修道、以及成道後的誓願以及持頌利益，對於觀世音菩薩的修行有完整的敘述，甚至可說是更接近一般民間所信仰的神明，有著其過去生，修道成佛的經過以及法門，並且有著極大的神通力能救渡、護持信徒。在這些經文的襯托之下，觀世音菩薩從百姓的眼中看來，已經與佛教所提的修行次第與中觀實相有很大的不同之處了，而《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》的流行，則更加深了民間百姓對於觀世音菩薩救苦救難的印象。

⁵⁴ 同上揭書。

第二節 觀音信仰最初的根本依據一

《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》

〈觀世音菩薩普門品〉是依於《法華經》的，是屬於《法華經》流通分的一品經文，為什麼會特別受到民眾歡迎，甚至獨立於《法華經》而成爲《觀音經》此一獨立經典呢？這與《法華經》傳入中國的時代有關，自東漢以後，因爲學術思想的轉變，由極端的崇儒而變得尙老莊思想⁵⁵，加上當時社會的離亂，民眾精神的苦悶，對於宗教的迫切需求，都是佛教在當時社會極速推展的原因。在此時翻譯出來的《法華經》，不但明確的告知了頌讀的利益，〈觀世音菩薩普門品〉甚至告知，只要透過最簡單的稱頌名號，即能獲得菩薩慈悲的救助，這種方便有效的法門，自然能夠在這樣的社會中流傳開來，也因此特別受到當時民眾的歡迎，進而成爲獨立流傳的經典。此節即是要從〈觀世音菩薩普門品〉的內容特點，以及其與《法華經》的相互關係，來探討〈觀世音菩薩普門品〉爲何被稱爲觀音信仰的根本經典。

一、《妙法蓮華經》與〈觀世音菩薩普門品〉的成立

《法華經》的成立之初，被認爲是在西元前一世紀，以偈頌的方式存在，而其內容也只有最初の十品⁵⁶，會以偈頌體的方式呈現是因爲偈頌體本身便於記憶與背誦的關係。但當時所流傳的偈頌體是一種特殊的詩歌語言——普拉克里特語，這種語言的特殊形式與格律，使其很難改變或翻譯成其他語言⁵⁷，因此在西元後一世紀，便出現了方便言說以及意義更加明確的長行的部份。此時的長行內

⁵⁵ 因東漢的經學發展至僵化，於實學無裨益，使學者生厭而造成魏晉自由研究學術的時代，倡導玄學清談，而政治的混亂也使得儒家的經世主義無法支撐，讀書人爲保全性命，隱名避世談玄說理是必然的趨勢。整理自陳悌賢，〈魏晉南北朝的佛教傳播與趨向〉《漢魏兩晉南北朝篇》，大乘文化出版社，1977，頁 116~117。

⁵⁶ 第二品至第九品の韻文(除去第二品詩頌七一以下)，屬西元前一世紀左右。第二品至第九品の散文、第二品詩頌七一以下，及第十品の韻文，約在西元一世紀左右。平川彰等著，林保堯譯，《法華思想》，佛光文化，1999，頁 71~72。

⁵⁷ 一行禪師著，方怡蓉譯，《經王法華經》，橡實文化，2007，頁 32~33。

容亦只有前十品而已。《法華經》各品的確切成立時間，學界多有爭議，但大致上的時間即為西元一世紀至二世紀後半這段時間，並可粗分成四期⁵⁸。而其中〈普門品〉的成立時間又是另外一個爭論點。

根據後藤大用的研究，他認為普門品的長行文極為素樸，且其反應人之希求，顯露出原始的宗教跡象，且普門品中的解七毒三苦二求，與民俗信仰一致，可證明普門品是相當完善的初期宗教文字。並且後藤大用還認為，這樣含有願望、希求及誓願的經典，沒有陀羅尼咒文也沒有密部思想，由此可判斷〈普門品〉的成立時間是在大乘思想初期，且偈頌出現於長行文之後，約在大乘經結集時代中期⁵⁹。因此，岩本裕在考證各品出現時間時，特別說明了普門品本是別系經典，是在最後一期的時間才編入《法華經》，而其長行成立時間卻是在第三期，約在西元一百年左右⁶⁰。

有了成立與發展時間之後，再來對照佛教的發展史，可以發現，《法華經》的出現時間正是大乘佛教由封閉的出世教團轉為開放的入世修行的關鍵期，並且以「人人皆能成佛」的觀點，調和了早期的聲聞傳統和大乘的菩薩道的兼容思想，也是因為這樣兼容並蓄的特色，《法華經》才奠定了其在大乘經典中的地位⁶¹。

而《法華經》的另一特色則是多樣化的戲劇性。根據一行禪師的說法，當時的印度正經歷一段文化更新的時期，許多重要的宗教與文學史詩都被搬上舞台演出，這是讓印度農村許多人接受宗教與文化傳統的教育方式。因此，佛教徒將經典內容以戲劇的方式呈現，將教法與內容以簡單易懂的方式，如譬喻等手法描述給一般大眾，而有舞台效果的戲劇結構，能吸引更多來自不同社會階層、教育程度的人受到經典的教化⁶²。

⁵⁸ 平川彰等著，林保堯譯，《法華思想》，佛光文化，1999，頁 67~72。

⁵⁹ 後藤大用著，黃佳馨譯，《觀世音菩薩本事》，天華出版公司，1997，頁 238~239。

⁶⁰ 平川彰等著，林保堯譯，《法華思想》，佛光文化，1999，頁 72。

⁶¹ 一行禪師著，方怡蓉譯，《經王法華經》，橡實文化，2007，頁 26~30。

⁶² 同上揭書，頁 35。

同樣的，在《法華經》傳譯入中國以後，其簡單的譬喻以及易懂的表現方式，很快的就讓尚處於格義佛教時代的中國百姓接受，但是同樣也造成了一個不良的影響：百姓僅看到表面的華麗文字，卻忽略了經文本身的深意。這也是後來的〈觀世音菩薩普門品〉流於與一般民間信仰類似的靈驗事蹟中的一個關鍵。

二、〈觀世音菩薩普門品〉的內容特點與《法華經》的內容對照

根據前述，不只《法華經》非一時一地之作，後藤大用的研究，更指明〈觀世音菩薩普門品〉可能本為獨立之經文，後才收錄於《法華經》當中⁶³，但這並不影響〈觀世音菩薩普門品〉與《法華經》有共通的觀點，只要其理相通即可。〈觀世音菩薩普門品〉單就經文看來，其內容較接近於民間信仰的形式，在傳入中國之後，為使其完全的與《法華經》相關聯，佛教祖師們如道僧、法雲、智顛等，分別為其撰寫了許多的義理闡述，其中又以智顛之著作最為有名，此內容在第三章中將會說明。

〈觀世音菩薩普門品〉在《法華經》的科判⁶⁴中，被判在「流通分」，是以作為代表《法華經》的利益部分，去向世人宣傳佛陀教法的代表作。〈觀世音菩薩普門品〉之所以廣受歡迎，觀世音菩薩信仰者眾多，大多是因為以下三個特點：1.普門示現，方便應化；2.強調信受稱頌，即可得救；3.神通救度，以生信心。但這三個特點並非是〈觀世音菩薩普門品〉所獨有，方便應化的方便法門是佛陀在《法華經》中一再重複的，信受功德也不斷的在《法華經》中出現，而權變神通也同樣不只一次的出現在《法華經》的經文當中。這點可從各品中整理出其與

⁶³ 後藤大用著，黃佳馨譯，《觀世音菩薩本事》，天華出版公司，1997，頁 233~243。

⁶⁴ 晉道安，初科節諸經而立三分。及後親光之佛地論來，果有三分之說。由是諸經皆科三分：一、序分，起本經之由序因緣也。中有通序別序之二。通於諸經曰通序，局於本經曰別序。二、正宗分，正為本經之所說也。三、流通分，舉本經之利益勸正說之流通也。見法華文句一。佛地論之三分：一、教起因緣分，二、聖所說分，三、依教奉行分。引自丁福葆，《佛學大辭典》上冊，財團法人佛陀教育基金會，1992，頁 288。

〈觀世音菩薩普門品〉相關的甚至相同的經文，即可看出。因此，〈觀世音菩薩普門品〉亦可看做是精簡的一部《法華經》。以下就這三點分別引證：

1. 普門示現，方便應化

〈觀世音菩薩普門品〉中有言：

……善男子！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；應以辟支佛身得度者，即現辟支佛身而為說法；應以聲聞身得度者，即現聲聞身而為說法；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；應以天大將軍身得度者，即現天大將軍身而為說法；應以毘沙門身得度者，即現毘沙門身而為說法；應以小王身得度者，即現小王身而為說法；應以長者身得度者，即現長者身而為說法；應以居士身得度者，即現居士身而為說法；應以宰官身得度者，即現宰官身而為說法；應以婆羅門身得度者，即現婆羅門身而為說法；應以比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷身得度者，即現比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷身而為說法；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；應以天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人非人等身得度者，即皆現之而為說法；應以執金剛身得度者，即現執金剛身而為說法。……⁶⁵

三十三化身為其說法，是為「應以何身得度者即現其身」之方便應化，隨順

⁶⁵ 《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品第二十五》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 普及版。(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》卷7)。

眾生根性而以其所能接受之身份為其說法。《法華經》中亦出現佛一再強調方便法門，這點可分別在〈方便品第二〉、〈信解品第四〉〈藥草喻品第五〉、〈如來壽量品第十六〉、〈妙音菩薩品第二十四〉這幾品中看到。經文分別如下：

〈方便品第二〉：

……知諸眾生有種種欲，深心所著，隨其本性，以種種因緣、譬喻言辭，方便力而為說法。……又諸大聖主，知一切世間，天人群生類，深心之所欲，更以異方便，助顯第一義。一切諸如來，以無量方便，度脫諸眾生，入佛無漏智。若有聞法者，無一不成佛。……知眾生諸行，深心知所念，過去所習業，欲性精進力，及諸根利鈍，以種種因緣，譬喻亦言辭，隨應方便說。……⁶⁶

在〈方便品〉中提到隨眾生本性而以方便力為其說法，並能以種種「異方便」來助顯。這裡的「異方便」主要是指言說與譬喻，但也可以加以延伸成為「方便之力」。這可看成是〈觀世音菩薩普門品〉的「應以何身得度者即現何身而為其說法」的對顯，也可說是對眾生因材施教的普門示現。

同樣的教義在〈如來壽量品第十六〉中也有再次提出：

……以諸眾生有種種性，種種欲，種種行，種種憶想分別故，欲令生諸善根，以若干因緣、譬喻、言辭、種種說法……⁶⁷

這段同樣是在講如來因著眾生有不同的根性、慾望等等，而分別以不同的方式使其產生善根，進而信受，亦是宣揚廣開方便法門的一段。

在〈妙音菩薩品第二十四〉中則是明顯與〈觀世音菩薩普門品〉中有重疊的部份：

⁶⁶ 《妙法蓮華經·方便品第二》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 普及版。(CBETA T09No.262 《妙法蓮華經》卷 1)。

⁶⁷ 《妙法蓮華經·如來壽量品第十六》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 普及版。(CBETA T09No.262 《妙法蓮華經》卷 5)。

……而是菩薩現種種身，處處為諸眾生說是經典。或現梵王身，或現帝釋身，或現自在天身，或現大自在天身，或現天大將軍身，或現毘沙門天王身，或現轉輪王身，或現諸小王身，或現長者身，或現居士身，或現宰官身，或現婆羅門身，或現比丘比丘尼優婆塞優婆夷身，或現長者居士婦女身，或現宰官婦女身，或現婆羅門婦女身，或現童男童女身，或現天龍夜叉乾闥婆阿脩羅迦樓羅緊那羅摩睺羅伽人非人等身，而說是經。諸有地獄、餓鬼、畜生、及眾難處，皆能救濟。乃至於王後宮，變為女身，而說是經……若應以聲聞形得度者，現聲聞形而為說法；應以辟支佛形得度者，現辟支佛形而為說法；應以菩薩形得度者，現菩薩形而為說法。應以佛形得度者，即現佛形而為說法。如是種種，隨所應度者而為現形。乃至應以滅度而得度者，示現滅度。……⁶⁸

根據郭朝順所言，觀世音菩薩之化身，其不捨九界、十界圓具的精神與妙音菩薩相同，但〈妙音菩薩品〉中所未明說之聲聞、緣覺、菩薩及佛身等四聖者身，則於〈觀世音菩薩普門品〉中才始明說⁶⁹。也由此可推知，觀世音菩薩的方便法門較之妙音菩薩更為圓融寬廣。

而〈信解品〉與〈藥草喻品〉是在內文中透露出方便度化的涵義。如〈信解品〉中的譬喻故事，因苦難而卑賤的兒子，無法接受父親高貴的模樣，父親必須化裝成如其同樣低下的模樣才能接近兒子，進而使兒子接受教導。同樣，在〈藥草喻品〉中說，佛知眾生根性不同，所需不同，而給予眾生不同的護持，並不貿然直說最高法，是一樣的道理。只有與眾生最接近的型態所給予的教法，才能最容易被種生所吸收，若總以高高在上的姿態說法，能接受的便也只有同樣高等的人物了。

⁶⁸ 《妙法蓮華經·妙音菩薩品第二十四》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 普及版。(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》卷 7)。

⁶⁹ 郭朝順，《天台智顓的詮釋理論》，里仁書局，2004，頁 196。

從這幾品當中得知，方便法門並非〈觀世音菩薩普門品〉所獨有，這種隨順而教、因材施教的方法是整部《法華經》所推崇的，只是〈觀世音菩薩普門品〉中特別將其強調並明確地彰顯出來。

2. 強調信受稱頌，即有功德福報

對於信仰來說，信徒的「信心」非常重要，而在經文中保證信徒的信心及虔誠不會落空，同樣也很重要，因此，〈觀世音菩薩普門品〉中有這樣一段經文：

……「無盡意！若有人受持六十二億恒河沙菩薩名字，復盡形供養飲食、衣服、臥具、醫藥。於汝意云何？是善男子、善女人，功德多不？」無盡意言：「甚多，世尊！」佛言：「若復有人受持觀世音菩薩名號，乃至一時禮拜、供養，是二人福，正等無異，於百千萬億劫不可窮盡。無盡意！受持觀世音菩薩名號，得如是無量無邊福德之利。」……⁷⁰

這段經文告知信徒，只要稱頌觀世音菩薩的名號，甚至只是短時間的禮拜或供養，都能得到觀世音菩薩的庇祐。這樣強調信心的觀點，在《法華經》的〈方便品第二〉、〈法師品第十〉、〈現寶塔品第十一〉、〈分別功德品第十七〉、〈隨喜功德品第十八〉、〈法師功德品第十九〉、〈藥王菩薩本事品第二十三〉中有出現。其經文分別如下：

在〈方便品第二〉是在偈誦中提到：

……若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。……

71

⁷⁰ 《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品第二十五》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 普及版。(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》卷 7)。

⁷¹ 《妙法蓮華經·方便品第二》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 普及版。(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》卷 1)。

在此段中，即已提到說，即使是無心的一聲稱名，也有其稱名的功德所在，更不用說是一心一意的「一心稱名」，其所稱名之功德自然更為廣大。

在〈法師品第十〉中則是如此說道：

……若有人聞《妙法華經》，乃至一偈一句，一念隨喜者，我亦與授阿耨多羅三藐三菩提記。若復有人受持、讀誦、解說、書寫《妙法華經》，乃至一偈。……⁷²

這品本來是在強調授持《法華經》的功德，〈觀世音菩薩普門品〉明顯屬於《法華經》的一部份，因此也可有此推知誦持〈觀世音菩薩普門品〉的功德，而觀世音菩薩的名號也能視為《法華經》中的一句一偈，誦持功德自然也就相同。

在〈現寶塔品第十一〉中則是強調，即使是暫時持誦，其功德亦同。經文如下：

……此經難持，若暫持者，我則歡喜，諸佛亦然。……⁷³

從這段經文中，可類推出與〈法師品〉同樣的結果，也就是即使是短暫的持誦〈觀世音菩薩普門品〉，同樣也能得到與《法華經》相同的誦持功德。而相同的持誦功德，在〈法師功德品第十九〉也可看到，經文如下：

……如來滅後受持是經，若讀、若誦、若解說、若書寫，得千二百億功德。以是清淨意根，乃至聞一偈一句，通達無量無邊之義。……⁷⁴

這樣乃至誦持一句一偈都可得到極大功德的說法，也在〈藥王菩薩本事品第

⁷² 《妙法蓮華經·法師品第十》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 V1.32 普及版。(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》卷4)。

⁷³ 《妙法蓮華經·現寶塔品第十一》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 普及版。(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》卷4)。

⁷⁴ 《妙法蓮華經·法師功德品第十九》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 V1.32 普及版。(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》卷6)。

二十三〉以及〈陀羅尼品第二十六〉可看到：

……若復有人，以七寶滿三千大千世界，供養於佛，及大菩薩、
辟之佛、阿羅漢，是人所得功德，不如受持此《法華經》。乃至
一四句偈。……⁷⁵

〈藥王菩薩本事品第二十三〉是在敘述，即使將世界上所有的珍寶都拿來供奉但其功德仍不如誦持《法華經》，這樣的說法在〈觀世音菩薩普門品〉中也有出現，即是此點開頭所引〈觀世音菩薩普門品〉之經文。

〈陀羅尼品第二十六〉則是多加上了講解以及照其修行之說：

……若善男子、善女人，能於是經，乃至受持一四句偈，讀誦、
解義，如說修行，功德甚多。……⁷⁶

〈分別功德品第十七〉與〈隨喜功德品第十八〉則是整篇都在敘述，受持信奉《法華經》所得的功德，是其他功德無法比較的。而與頌持《法華經》相比，持念觀世音菩薩名號的方法，要簡單而明確快速多了，並且〈觀世音菩薩普門品〉中還有經文保證稱頌觀世音菩薩名號之功德不會落空：

……若有眾生恭敬禮拜觀世音菩薩，福不唐捐，是故眾生皆應受
持觀世音菩薩名號。……⁷⁷

對於當時識字不多又文化低落的平民百姓而言，與其頌持長篇的《妙法蓮華經》內文而獲利益，還不如頌持較短的〈觀世音菩薩普門品〉以及觀世音菩薩名號，既簡單又不會出錯，並且〈觀世音菩薩普門品〉所講述的都是現世利益，而非虛幻的福報功德，這使得〈觀世音菩薩普門品〉與觀世音菩薩更加廣泛的為民

⁷⁵ 《妙法蓮華經·藥王菩薩本事品第二十三》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 普及版。(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》卷 6)。

⁷⁶ 《妙法蓮華經·陀羅尼品第二十六》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 普及版。(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》卷 7)。

⁷⁷ 《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品第二十五》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 普及版。(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》卷 7)。

眾所信仰。

3. 神通救度，以生信心

〈觀世音菩薩普門品〉中，最爲百姓所喜愛的，就是其神通救度，不止長行經文中所言之七難三毒以及二求，偈文中甚至言說生老病死苦亦可消滅，這些由神通所展現的利益，在〈觀世音菩薩普門品〉中敘述如下：

……若有持是觀世音菩薩名者，設入大火，火不能燒，由是菩薩威神力故。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、車磔、馬瑙、珊瑚、虎珀、真珠等寶，入於大海，假使黑風吹其船舫，飄墮羅刹鬼國，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刹之難。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。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，杻械、枷鎖檢繫其身，稱觀世音菩薩名者，皆悉斷壞，即得解脫。……⁷⁸

同樣展現神通示現的，在《法華經》中，分別可在〈譬喻品第三〉、〈安樂行品第十四〉、〈藥王菩薩本事品第二十三〉、〈陀羅尼品第二十六〉、〈普賢菩薩勸發品第二十八〉中見到。經文分別如下：

〈譬喻品第三〉：

……有大神力及智慧力，具足方便、智慧波羅密。大慈大悲，常無懈倦，恆求善事，利益一切……⁷⁹

⁷⁸ 《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品第二十五》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 普及版。(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》卷7)。

⁷⁹ 《妙法蓮華經·譬喻品第三》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 普及版。(CBETA T09No.262

在〈譬喻品〉中，如來敘述自己就像是眾生的父親一樣，對於眾生所遇上的苦難都要助其解決，並且求所擁有的大智慧有大神通力，能行使各種的方便以利益一切眾生。這點與觀世音菩薩的誓願是一樣的，都是要幫助所有的眾生遠離苦難，而以神通顯現，行使方便之法。

在〈安樂行品第十四〉中，對於誦持《法華經》的利益是如此說道：

……讀是經者，常無憂惱，又無病痛，顏色鮮白，不生貧窮、卑賤醜陋。眾生樂見，如慕賢聖，天諸童子，以為給使。刀杖不加，毒不能害，若人惡罵，口則閉塞。……⁸⁰

在這段中，可見到與〈觀世音菩薩普門品〉相同的刀杖難，而毒害以及咒詛則在〈觀世音菩薩普門品〉中的偈誦中可看到：

……咒詛諸毒藥，所欲害身者，念彼觀音力，還著於本人。……

81

而在〈藥王菩薩本事品第二十三〉則是說如果能誦持、講述《法華經》，則能免於水難與火難，並且獲得神力護持，使造成苦難之魔賊都無法靠近：

……汝能於釋迦牟尼佛法中，受持、讀誦、思惟是經，為他人說。所得福德無量無邊，火不能焚、水不能漂。汝之功德，千佛共說不能令盡。汝今已能破諸魔賊，壞生死軍，諸餘怨敵皆悉摧滅。……汝當以神通之力守護是經。所以者何？此經則為閻浮提人病之良藥。若人有病，得聞是經，病即消滅不老不死。……⁸²

《妙法蓮華經》卷 2)。

⁸⁰ 《妙法蓮華經·安樂行品第十四》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 普及版。(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》卷 5)。

⁸¹ 《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品第二十五》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 普及版。(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》卷 7)。

⁸² 《妙法蓮華經·藥王菩薩本事品第二十三》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 普及版。(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》卷 6)。

在這些引述的經文中，〈藥王菩薩本事品第二十三〉的前段雖也有明確講述受持《法華經》可免於於數種災難，但尚不及〈觀世音菩薩普門品〉中所言之範圍廣大，〈藥王菩薩本事品第二十三〉後段所述利益中，有提到「若人有病，得聞是經，病即消滅不老不死。」此段的利益在〈觀世音菩薩普門品〉中的偈語可看見「生老病死苦，以漸悉令滅。」同樣對應的句子。〈觀世音菩薩普門品〉解三災、離四難以及三毒的利益在《法華經》的各品經文都可找到類似的相近利益，但唯獨求男求女的二求是〈觀世音菩薩普門品〉的特殊利益。這同樣顯示了〈觀世音菩薩普門品〉所包含的實際利益，是比《法華經》諸品還要更多的，因此相較於長而龐大的《法華經》，〈觀世音菩薩普門品〉更加為百姓所樂意頌持。

雖然在《法華經》與〈觀世音菩薩普門品〉中皆時常提及神通利益，但《法華經》在〈安樂行品第十四〉中同時也明示，神通僅為方便，而非修行目標，經文如下：

……其人雖不問不信不解是經，我得阿耨多羅三藐三菩提時，隨在何地，以神通利、智慧力引之，令得住是法中……⁸³

也就是說，佛或菩薩所顯現的神通，僅僅是種方便，使眾生容易接受與親僅佛法，而非是最終目的。而若要解除煩惱之根本則在〈化城喻品第七〉中揭示：

……無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入滅，六入滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死憂悲苦惱滅。……⁸⁴

由此可看出，任何的苦難都必須要從無明滅起，而非靠著外在的神通力即可解決。

⁸³ 《妙法蓮華經·安樂行品第十四》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 普及版。(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》卷5)。

⁸⁴ 《妙法蓮華經·化城喻品第七》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 V1.32 普及版。(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》卷3)。

由以上整理可看出，〈觀世音菩薩普門品〉所宣示的內容，與《法華經》中眾品有許多重疊之處，利益也近似，卻又更加的簡潔，利益更多。再加上〈觀世音菩薩普門品〉本就是宣揚《法華經》的流通分，含攝了《法華經》中所講述的種種特點，但〈觀世音菩薩普門品〉中所提出的三十三種應化身，以及其千處求千處應的普門救度之法，使觀世音菩薩更加的親近百姓，也使百姓更容易接受這位外來的菩薩。因此，在《法華經》傳入中國之初，便被單獨從《法華經》中抽出，而成一獨立之經典在中國流傳，觀世音菩薩更成爲了中國民間百姓特別崇拜的一位佛教菩薩。但若僅是將觀世音菩薩當作是一具有無邊法力的神明，則就又違背了佛教對於菩薩的定義，因此，天台的智顛在其著作中，特別有將〈觀世音菩薩普門品〉作一完整的詮釋，使其所含之義理完全彰顯，並與一般的神明區隔開來。

第三章天台智顛對觀音信仰的詮釋

智顛大師作為天台宗的創立者，其著作亦是相當豐富，但據其弟子灌頂《別傳》所說，智顛親筆撰錄的僅為小部份，其餘大多為其門人根據講述整理而成⁸⁵。其中《法華文句》、《法華玄義》、《摩訶止觀》被稱為是天台三大部，是智顛的主要著作，也是天台宗的基本理論依據。《觀音玄義》、《觀音義疏》、《金光明經玄義》、《金光明經文句》、以及《觀無量壽佛經疏》五部經疏，被稱為天台五小部。而講述漸次止觀的《釋禪波羅密次第法門》、講述不定止觀的《修禪六妙法門》以及講述圓頓止觀的《摩訶止觀》，是為智顛的三種止觀法門⁸⁶。

其中《觀音玄義》是智顛詮釋觀世音菩薩的重要著作，在此作品當中，智顛以通釋與別釋來分釋「觀世音」與「普門」，是對於觀世音菩薩的一完整釋名。「感應」做為觀音信仰的一個重要的部分，智顛在《法華玄義》當中的「感應妙」有做一詳細解釋。而詳述〈觀世音菩薩普門品〉救渡的部份，智顛則是表現在《法華文句·釋觀世音菩薩普門品》之中。

第一節 《觀音玄義》對觀世音的釋名

觀音信仰中的主角—觀世音菩薩，在民間，人們認為這是一位人格化的神，在佛教，菩薩是指一種自覺覺他的修持，而觀世音，則是一種境界，一種自在無礙的境界。《觀音玄義》這部作品，即是以「五重玄義」的方式，來闡述《法華經》〈觀世音菩薩普門品〉這一品的義理。此五重玄義分別為：一釋名，二出體，三明宗，四辯用，五教相。也就是分別就名(名稱)、體(本質)、宗(目的)、用(作用)及教(佛教的全體教法)這五點來論述⁸⁷。這個體例是沿用自《法華玄義》，智顛是這麼說的：

⁸⁵ 潘桂明、吳忠偉著，《中國天台中通史》，江蘇古籍出版社，2001，頁99。

⁸⁶ 整理自潘桂明、吳忠偉著，《中國天台中通史》，江蘇古籍出版社，2001，頁102~103。

⁸⁷ 吳汝鈞，《法華玄義的哲學綱領》，文津出版有限公司，頁123。

大部既有五章明義，今品例為此釋。⁸⁸

對於觀世音，《觀音玄義》開卷即言：

今言觀世音者，西土正音，名阿耶婆婁吉低輸，此言觀世音。能所圓融，有無兼暢。照窮正性，察其本末，故稱觀也。世音者，是所觀之境也。萬像流動，隔別不同。類音殊唱，俱蒙離苦。菩薩弘慈，一時普救，皆令解脫，故曰觀世音。⁸⁹

這段智顛開宗明義的說明何謂「觀世音」，開頭即說明觀世音的梵語音譯為「阿耶婆婁吉低輸」，而中國翻譯的「觀世音」為意譯。其能無所遺漏的察覺物的本性，稱之為觀，而「世音」就是其觀的對象。菩薩能察覺各種不同眾生的苦難，並都能使其得救，即稱之為「觀世音」。

《觀音玄義》與《法華玄義》相同，在釋名的部份佔了很大的篇幅。參考陳應善在〈《觀音玄義》性惡問題之探討〉一文中所言⁹⁰，《觀音玄義》的釋名部分又分「通釋」與「別釋」來解釋經品之名稱；所謂「通釋」，是將「觀世音」與「普門」合併一起來解釋，稱之為「人法合明」；而所謂「別釋」，乃是將「觀世音」和「普門」分開來各別解釋，稱之為「人法各辯」。

一、 通釋

在通釋「觀世音」「普門」這部份，又以十義來解說「觀世音」、「普門」。所謂十義，是指 1.人法、2.慈悲、3.福慧、4.真應、5.藥珠、6.冥顯、7.權實、8.本跡、9.緣了、10.智斷等。以此十義來疏解「觀世音」、「普門」之品名，如以「人法」為例，以「人」之因緣來詮釋「觀世音」，以「法」因緣釋「普門」。餘九義可依此而推出，悲、慧、真、藥、冥、實、本、了、智等皆代表「觀世音」，而

⁸⁸ 《觀音玄義》，大正新脩大藏經 第三十四冊 No. 1726 普及版(CBETA T34 No. 1726 《觀音玄義》卷1)

⁸⁹ 同上揭書。

⁹⁰ 陳英善，〈《觀音玄義》性惡問題之探討〉《中華佛學學報》，中華佛學研究所，1992，頁 175~176。

慈、福、應、珠、顯、權、迹、緣、斷等皆表「普門」。

《觀音玄義》「通釋」部份除了以上述十義來詮解「觀世音」、「普門」，另亦配以四種方式來運作此十義，即以 1.列名、2.次第、3.解釋、4.料簡等四方面來進行十義對「觀世音」、「普門」的解說。將此四方面內容分述於下，即：

1. 列名：是先將十義之名目列舉出來。
2. 次第：則是說明此十義生起之順序次第，以及十義前後之間的關係。有關此方面分「教」、「觀」二方面來加以說明。
3. 解釋：說明何以以「人法」，乃至「智斷」等十義來解釋「觀世音」、「普門」。
4. 料簡：是針對以十義詮釋「觀世音」、「普門」而提出的種種問答。

本文主要是從第三部份「解釋」來看智顛如何解「觀世音」。

在「人法」部分，智顛以「觀人法空，修三佛性，歷六即位，成六即人法。」⁹¹來說觀世音菩薩為「未是究竟之人法，即是分證之人法。」⁹²，並以「無上之人」來定義觀世音菩薩。此處的「無上之人」即是能觀人法空者並證得涅槃之人，也就是佛。為何能說觀世音菩薩是佛呢？一般都是藉由《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》來解釋為何能說觀世音菩薩為佛。在《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》中有如此提到：

善男子！此觀世音菩薩，不可思議威神之力，已於過去無量劫中，已作佛竟，號“正法明如來”。大悲願力，為欲發起一切菩薩，安樂成熟諸眾生故，現作菩薩。⁹³

但此經譯出之年代晚於智顛，因此推測智顛是認為觀世音為實相中道的本體法身，而佛即為實相中道之體現，則不難理解此處智顛將觀世音菩薩比做佛。

⁹¹ 《觀音玄義》，大正新脩大藏經 第三十四冊 No. 1726 普及版(CBETA T34 No. 1726 《觀音玄義》卷 1)

⁹² 同上揭書。

⁹³ 《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 第二十冊 No. 1060 普及版，(CBETA T20, No. 1060 《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》卷 1)。

在慈悲的部份，智顛認為在〈觀世音菩薩普門品〉中以「無緣大悲」來描述觀世音菩薩，而以「無緣大慈」來詮釋普門。經文如下：

今此觀音，是分證慈悲。若前一番問答，明無緣大悲拔苦，一心稱名，即得解脫。後一番問答，從無緣大慈普門與樂，皆令得度。故知以大慈大悲因緣，故名觀世音普門也。⁹⁴

文中的「無緣」意指沒有偏頗，也就是指觀世音菩薩的慈悲是圓融無礙的。先以平等的大悲心去除眾生之苦惱，而後再以圓通法門給予眾生喜樂，這是與一般眾生能給予的慈悲不同的。

接著在福慧的部份，智顛認為觀世音菩薩的應機拔苦是從「慧莊嚴」以得名。原文敘述如下：

……涅槃稱為二種莊嚴，莊嚴法身。……圓教以實相觀為慧，實相寂定為福，共顯非定非慧之理，名實相法身。

今圓教菩薩，從初發心，修此不二定慧，歷於六即。觀音所以用智光照苦者，苦是顛倒迷惑所致，智慧是破惑之法，故智慧能拔苦。……故知前問答，應機拔苦，是從慧莊嚴以得名。⁹⁵

由原文看來，可知觀世音菩薩是以圓滿之智慧得證涅槃法身，故能以此智慧而來救渡眾生。在這裡是先以觀世音菩薩的大智慧去斷除眾生苦惱與迷惑，而後再以色身給與眾生福德。

第四為真應，真即法身，應則應身。智顛認為實相法身有如明鏡，能隨觀看者而現其形。也就是說觀世音菩薩的法身如鏡子本身，而其幻化救度眾生之應身則為顯現在鏡中之影。故說：

⁹⁴ 《觀音玄義》，大正新脩大藏經 第三十四冊 No. 1726 普及版(CBETA T34 No. 1726 《觀音玄義》卷 1)

⁹⁵ 同上揭書。

菩薩從初發心，歷於六即。今經前問答，明於真寂而不動，法界大益，觀音從真身得名。後問答，明隨機廣利，出沒多端，普門是從應身得名。良以真應因緣，故名觀世音普門也。⁹⁶

觀世音是圓融實相之「理」，也是信仰之「本」，而其照應出來的「迹」，就是對應眾生苦難的「應」，也就是化身，這種對應法，就是讓眾生於苦難時見到其所需求的，進而能夠離苦得樂，就如同鏡子所映照出來的事物，就是對應於觀鏡者本身。

第五的藥樹王身、如意王身則是形容觀世音菩薩能有如藥王般的治療苦患，並如如意珠那般無窮盡的與眾生得樂。經文說明如下：

……大悲熏身，形聲利物，名大藥王身。又如如意珠，能雨大千珍寶，隨意而不窮不盡。菩薩大慈熏身，與眾生樂，名如意珠王身。

此亦約六即判位。就前問答，遍救幽苦難，此從藥王身以得名。從後問答，稱適所求，雨實相雨，得涅槃樂，此從如意珠王身以得名。故知二身因緣，名觀世音普門也。⁹⁷

前以遍救眾生苦難給予觀世音菩薩之名，而後以能遍與眾生其所求之物給與普門之名，亦即觀世音是能與眾生解脫，而普門則是能與眾生喜樂。

六為釋冥顯兩益。在這裡智顛解釋說在〈觀世音菩薩普門品〉前半部的說法當中，觀世音菩薩的好處並非是肉眼可見的，是為冥益，而在後半以化身顯應的方式渡眾是為顯益。

若就前問答，不見形聲，密荷深祐，名為冥益。聖人之益，雖不可知，聖欲使知蛄蟲能知。如後問答，親睹色身，得聞說法，視

⁹⁶ 同上揭書。

⁹⁷ 同上揭書。

聽彰灼，法利顯然。故知觀音，從冥益得名，普門從顯益得名，以冥顯因緣，故名觀世音普門也。⁹⁸

透過原文可知，會有這樣冥顯的差別，則是因為凡聖的境地不同，才會使得凡夫無法得知觀世音菩薩的存在，必須要透過菩薩的應化身才能得到利益。也就是說，稱念觀世音的利益不一定能夠立即獲得利益，稱念只是獲得感應的「機」，而此種「機」則要透過普門之法才能夠得以顯現，也就是以普門之法去「應」此種「機」。

第七，以權實來釋觀世音與普門。在這裡，智顛用「自行」與「化他」將權實分成三種：

一自行論權實，自觀中道為實，二觀為權。二就化他論權實，他根性不同，或說權為實，說實為權，不可定判，但約他意，以明權實也。三自行化他合明權實者，若自觀三諦，有權有實，皆名為實，化他隨緣，亦有權有實，皆名為權。⁹⁹

「權」是暫且運用之法，而「實」為根本之理。在自行來說，僅以中道實相為實，其餘皆為權。就「化他」來說，因要配合對方之根性，有時要以權說實，有時又要以實說權，故皆為權。若將自行與化他合在一起運用的話，自觀以三諦之權實皆可統攝為實，而化他因隨緣施教，則不論權實皆定為權。智顛認為觀世音菩薩是以自觀三諦之實，而行化他之權的方式來救度眾生。因此，觀世音菩薩本身為「實」，而後述的普門之法為「權」。

第八為本迹。智顛在解釋本迹時說道：

⁹⁸ 同上揭書。

⁹⁹ 同上揭書。

初破無明所得法身者，名之為本。垂形百億，高下不定，稱之為跡。¹⁰⁰

智顛認為本迹的對應方式與真應不同，不能以境地的高下來做本與迹判別。在這個部份，智顛認為〈觀世音菩薩普門品〉的前段以不可說明的方式冥佑眾生，這樣的觀世音菩薩是為「本」，而後段隨機應現的化身則為「迹」。從本與迹的目的來說，同是救渡眾生，並沒有高下之分，僅是顯現的方式不同而已。

在第九之了因與緣因中，智顛認為不管是般若觀智的「了」還是「緣」代表的解脫，都是眾生所本俱的，因此見諸法空與滅盡定都是眾生可能修行達成的。在這裡智顛認為觀世音菩薩是以見諸法空之般若觀智而得其名。

在最後的智斷中，智顛他說觀世音菩薩以「智」得名，而普門則以「斷」得名：

通途意智，即有為功德滿，亦名圓淨涅槃。言有為功德者，即是因時智慧，有照用修成之義，故稱有為。因雖無常，而果是常，將因來名果，故言有為功德滿也。斷即無為功德滿，亦名解脫，亦名方便淨涅槃。言無為者，若小乘但取煩惱滅無為斷，但離虛妄名為解脫。其實未得一切解脫，此乃無體之斷德也。大乘是有體之斷，不取滅無為斷，但取隨所調伏眾生之處，惡不能染，縱任自在，無有累縛，名為斷德。指此名無為功德。¹⁰¹

在這裡的「智」為因時地而有不同作用之智慧，雖然其發起之「因」有所不同，但渡得解脫之「果」為同，是圓滿之智。此處之「斷」則是強調與小乘僅是斷除煩惱之斷不同，而是斷除所有的束縛，即使處於惡境也同樣不被惡所染，是種全然的斷除。觀世音菩薩因智慧圓滿，故能隨處隨機即應，使眾生離苦得解脫，

¹⁰⁰ 同上揭書。

¹⁰¹ 同上揭書。

而其隨心所欲化身自在，則是展現了其無所束縛。

總結智顛在《觀音玄義》的通釋部份中，對於觀世音的定義，他認為「觀世音」是證得無上法、具有不偏頗的慈悲性格、圓融無礙智慧、並能以多種方式導引出眾生本有佛性的法性本體。而由此法性本體行菩薩道之人，即為觀世音菩薩。

二、 別釋

在別釋的部份，則是以「不思議境智」來詮釋觀世音。智顛在《觀音玄義》當中有解釋境智可分二：思議境智與不思議境智。在思議境智的部分又分成理內與理外，理外又分成了天然境智、相待境智、因緣境智與絕待明境智四種。理內境智與理外境智之名相同，而意境不同。但智顛認為這幾種境智都不足以詮釋觀世音，故以不思議境智來解觀世音。對於境智的解釋，智顛亦是將其引回《法華玄義》之中做解。

在別釋中，「世音」之世即為三千世間，引文如下：

世者為三：一五陰世間，二眾生世間，三國土世間。既有實法，即有假人假實正成，即有依報，故名三種世間也。

世是隔別，即十法界之世，亦是十種五陰、十種假名、十種依報，隔別不同，故名為世也。間是間差，三十種世間差別，不相謬亂，故名為間。各各有因，各各有果，故名為法。各各有界畔分齊，故名為界。

今就一法界，復有十法，所謂如是相性究竟等，十界即有百法。十界相互，則有千法。如是等法，皆是因緣生法。六道是惑因緣法，四聖是解因緣法。《大經》云：「無漏亦有因緣，因滅無明，即得三菩提燈。」是諸因緣法，即是三諦。因緣所生法，我說即是空。亦名為假名，亦名中道義。故明十種法界，三十種世間，即是所觀之境也。¹⁰²

¹⁰² 同上揭書。

這裡所謂的「十界」即是指地獄、惡鬼、畜牲、修羅、人間、天上、聲聞、緣覺、菩薩、佛界等十界，又稱為六凡四聖。這十界中具有互具互融的關係，即是智顛的「十界互具」思想。而將此十界分為「事」與「理」，就事與理兩者做為法界構成之契機，又兩者有互具互融的關係，一界之內就又含有九界。由此將食法界內又各含有十法界，因此即成為百法界。而百法界中的每個法界又都各含有十如是，此即百界千如。而此百界千如再乘上三種世間，也就是以構成十界共性之身心差別向為主的「五陰世間」、構成正報的差別相的「眾生世間」，以及構成依報的差別相的「國土世間」，即成三千世間¹⁰³。當然此三千之數僅只是概稱，用以說明無限的差別相而已。

在此所觀之境，智顛又將其分為自、他兩種。「自」即為自心所具有之，而「他」者，則為眾生與佛。而智顛認為此十法界之因緣法皆為空，亦為實相或是中道。

而其所觀之音，則從機應解：

但舉一觀，即備三應。但舉一音，即備三機。¹⁰⁴

此處的「機」與「應」，則為《法華玄義》中所解之「感應」，將在下節作解釋，此處簡譯之。以心作觀則具有「赴」（前往）、「對」（相對感應）、「應」（因材施教）之能力，而以音做機則具有「微」（眾生為善之潛在可能）、「關」（眾生與聖者之關聯）、「宜」（聖者適宜救度）之可能。

而後明「觀」，「觀」之一字在《觀音玄義》中分為二：結束世音之境，以及名能觀之智。

結境即為六：一結十法界是因緣境，二四諦境，三三諦境，四二諦境，

五一實諦境，六無諦境，此具出《大本玄義》。

¹⁰³ 安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學—根本思想及其開展》，慧炬出版社，1998，頁142~152。

¹⁰⁴ 《觀音玄義》，大正新脩大藏經 第三十四冊 No. 1726 普及版(CBETA T34 No. 1726 《觀音玄義》卷1)

二明觀智者，傍境明智，作五番明觀，智就因緣，則四番因緣論觀。四諦亦有四番論觀，三諦有兩番論觀，二諦有七番論觀，一實諦則一番論觀，無諦則無觀，如此等義具在《大本》。¹⁰⁵

此二義智顛皆引自《法華玄義》，但又言此處是以三諦來說明「觀」。而後又說明對境明觀有另外二意，亦即次第三觀與一心三觀。此次第是以空、假、中三觀智去對照藏、通、別、圓四教之方式來言說觀世音，認為僅有俱一切種智、中道正觀者才可名觀世音，其餘皆為方便說而已。後說之觀心，則認為若觀心是「非空非有、一切從心生法，亦非空非有。」這樣所有因緣法及千種三諦皆在一心之中俱足，此種之「觀」亦等於佛。也就是說，如果能以實相做「觀」，則觀心與觀佛同，若將此實相對照於所觀之「世」，亦即三千世界，以說明其所釋之「觀世音」是為圓融之理，再以「普門」法，行菩薩道，則成觀音圓教之行。

若再總結智顛在《觀音玄義》中對於觀世音菩薩的描述，則可發現智顛認為觀世音菩薩是為一實相中道，是不可現之法身本體，若人以此實相中道來行菩薩救度之事，則就是以普門法所示現應化身之觀世音菩薩，亦表達了其認為眾生即佛的觀念。

第二節 《法華玄義》對於感應與神通的詮釋

本節主要解說何謂「感應」與「神通」，在感應的部份，主要說明智顛對於「感應」一詞的定義，以及凡聖之間的感應關係；而在神通的部份，則是以智顛的觀點來解釋神通如何得來，神通的種類以及佛教神通與外道神通的不同。

¹⁰⁵ 《觀音玄義》，大正新脩大藏經 第三十四冊 No. 1726 普及版(CBETA T34 No. 1726 《觀音玄義》卷 1)

一、《法華玄義》所言之感應

《觀音玄義》雖然明言以感應為宗，智顛卻無詳解，而是又將其導回《法華玄義》之中¹⁰⁶，因此，感應的部份本文亦是從《法華玄義》中的感應妙來解釋何謂感應。

根據釋大參在其〈天台觀音感應論〉中所言，「感應」一詞本是中國固有的思想，自佛教傳入中國後，「感應」最早為竺道生所引用並賦予佛法新義，從此「感應」一詞出現在大量經典的注釋中。「感應」一詞原本有「感通」之意，而後又有人「心」是能「感」的主體，既能牽動他人的情緒，並且影響天地萬物生長之意。而後「應」字，則有相對之意。而後在佛教吸收中國的感應思想後，發展出兩種主要型態：一為慧遠所說的「因果報應思想」；二為聖人與凡夫的感應思想。而佛教凡聖感應救濟思想的產生，主要是受到《易傳》將「感」、「應」解釋為相對的二者，能彼此交流的世界觀及聖人對萬物應化的思想，兩者之影響而產生。《法華玄義》「感應妙」所強調的是本佛、跡佛與眾生的感應關係，這個理論在智者大師的《觀世音菩薩普門品》註釋中，被用來宣說眾生與觀世音菩薩的感應救渡關係。¹⁰⁷

智者大師在《法華玄義》中解釋《妙法蓮華經》經題的「妙」字時，亦分為通、別二釋。通釋為解釋相待妙與絕待妙，別釋則為以「本門十妙」與「迹門十妙」來解釋¹⁰⁸。

《法華玄義》在就迹門十妙的名目解說中即言：

¹⁰⁶ 「感應義有六：一列名、二釋相、三釋同異、四明相對、五明普不普、六辯觀心。具在大本。」《觀音玄義》卷下，大正新脩大藏經 第三十四冊 No. 1726 普及版(CBETA T34 No. 1726 《觀音玄義》卷 1)

¹⁰⁷ 釋大參，〈天台觀音感應論〉《中華佛學學報》，中華佛學研究所，2007，頁 177~181。

¹⁰⁸ 這十妙分別為迹門十妙的境妙、智妙、行妙、位妙、三法妙、感應妙、神通妙、說法妙、眷屬妙、利益妙；以及本門十妙的本因妙、本果妙、本國土妙、本感應妙、本神通妙、本說法妙、本眷屬妙、本涅槃妙、本壽命妙、本利益妙。

感應妙者，謂四句感應、三十六句感應、二十五感應、別、圓感應，水不上升，月不下降，一月一時，普現眾水。諸佛不來，眾生不往，慈善根，見如此事，故名感應妙。¹⁰⁹

也就是說，感應一事，就如同明月照水，月亮僅一，水現多處，有水的地方即可見月。也就是說，有水才能見月，要獲得感應，必先有其獲得感應的契機。月亮，也就是觀世音菩薩，也就是實相本身是自古以來便存在的，而眾生是否能通過「水」這樣的契機以獲得月光這樣的感應，就要看眾生的契機本身是否足夠已顯現。此種機應，在《法華玄義》中亦有言：

……住於三法祕藏中，住是法已，寂而常照。照十法界機，機來必應。¹¹⁰

這裡是說，此法是常駐世間，也相對應於十法界，只要十法界中的「機」具足了，則此法必會相應，也就是能有所「感」。而其機與應則各分三種：

一者機是微義。《法華玄義》中云：

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」。¹¹¹

此處的「微」者，蘇榮焜認為應做可生善之善來解，才能通三世。並說只有

¹⁰⁹ 《妙法蓮華經玄義》，大正新脩大藏經 第三十三冊 No. 1716 普及版(CBETA T33 No.1716《妙法蓮華經玄義》卷2上)

¹¹⁰ 同上揭書。

¹¹¹ 《妙法蓮華經玄義》，大正新脩大藏經 第三十三冊 No. 1716《妙法蓮華經玄義》CBETA 電子佛典 V1.12 普及版(CBETA T33 No.1716《妙法蓮華經玄義》卷6上)

當眾生有可生之善時，聖者才能因應時宜而使眾生生善¹¹²。藉用釋大參的說法便是：一切眾生內在普便具有潛在善的可能性，而這種可能性必須藉由聖者的啓發，才能使其顯現出來¹¹³。每個人都具有「善」的可能，而藉由各種契機將善導出的就是觀世音，這同樣也呼應了「眾生皆具有佛性」這樣的觀點。

二者機是關意。

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。¹¹⁴

對於機是關義，蘇榮焜是這麼說的：「眾生有善有惡，斯善惡與聖者之慈悲化益連帶有關故，乃說機有關扣義。」解釋起來便為：眾生的善惡與聖者的慈悲行為有相連帶的關係，故說機有相關相扣之意。¹¹⁵這與釋大參取潘慧燕所認為的「關聯」之意，將此句釋為眾生所有的善惡，必然與聖者的慈悲產生關連的解釋相同。同時釋大參還更進一步的引用安藤俊雄的說法：即使不信佛的眾生所作的善惡行為，都是引發佛慈悲救度的因素。¹¹⁶這裡所說的關連，則可解釋成即使為惡，其中都含有善的可能性，同時也可能成為救渡的一種契機，這可以說即是普門之法。

三者機是宜義。

三者「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。¹¹⁷

在這裡蘇榮焜將「宜」字作適合時機的「適宜」或「適合」、「適當」解，用

¹¹² 蘇榮焜，《法華玄義釋譯》，慧炬出版社，2005，頁 175。

¹¹³ 釋大參，〈天台觀音感應論〉《中華佛學學報》，中華佛學研究所，2007，頁 184。

¹¹⁴ 《妙法蓮華經玄義》，大正新脩大藏經 第三十三冊 No. 1716 普及版(CBETA T33 No.1716《妙法蓮華經玄義》卷 6 上)

¹¹⁵ 蘇榮焜，《法華玄義釋譯》，慧炬出版社，2005，頁 175。

¹¹⁶ 釋大參，〈天台觀音感應論〉《中華佛學學報》，中華佛學研究所，2007，頁 185。

¹¹⁷ 《妙法蓮華經玄義》，大正新脩大藏經 第三十三冊 No. 1716 普及版(CBETA T33 No.1716《妙法蓮華經玄義》卷 6 上)

這意義來解的話，這一段是說明聖人欲拔眾生無明之苦，則適合用悲，又聖人欲與眾生法性之樂時，則適合用慈。¹¹⁸釋大參認為智者大師對《觀世音菩薩普門品》的註釋基本上也是此一觀念的發揮，而將觀世音菩薩對眾生的關懷置於「拔無明苦、與法性之樂」這樣大乘菩薩行者對眾生的宗教關懷與救度來闡述。¹¹⁹這就是智顛在《觀音玄義》中，對於慈悲的解釋也是如此，觀世音是以大悲拔苦，而以普門之慈與眾生樂。

應者亦有三義，一者是赴意。

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。¹²⁰

此處的「赴」是指聖者對眾生的救渡，只要眾生之「機」有顯，則聖者即會以其相對應之方式去救渡。這就可以對應到觀世音菩薩「千處求千處應」的觀念上，「求」即是眾生表達出來之「機」，因此觀世音菩薩對應此種「機」而做出相對應的「應」，也就是使眾生能有所「感」。

一者是對意。

二者「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。¹²¹

這裡是以買賣的相對關係，來比喻凡聖的感應關係。因此，這個「對」字有相對待的意思。因此，在這裡，釋大參將其解釋為眾生所有的善、惡都能與聖者

¹¹⁸ 蘇榮焜，《法華玄義釋譯》，慧炬出版社，2005，頁175。

¹¹⁹ 釋大參，〈天台觀音感應論〉《中華佛學學報》，中華佛學研究所，2007，頁183。

¹²⁰ 《妙法蓮華經玄義》，大正新脩大藏經 第三十三冊 No. 1716《普及版(CBETA T33 No.1716《妙法蓮華經玄義》卷6上)

¹²¹ 同上揭書。

的慈悲產生關連，都是引發聖者慈悲相對待的條件。¹²²這裡同樣也是以「機」來相對於「應」，買賣是雙方互相的關係，有買才有賣，並不會是一種單方面的行爲。同樣的，以感應來說，要能有所「感」，就必須先產生能感之「機」，這樣才能有相對之「應」的產生。

一者是應意。

三者「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。¹²³

這裡的「應」是依著前述的「機」之「宜」意而言。是指說聖者依著眾生根性的不同而以不同之法爲之渡化。用「因材施教」的方式，針對眾生的根性而使其離苦得樂。

在定義完感應中的「機」與「應」後，智顛討論了眾生的善惡之機，以及聖者的慈悲之感。他認爲，眾生之機是善惡相帶的，而聖者之感宜慈悲兼論。並且在過去、現在、未來三世之中的善惡皆爲聖者救渡之機，而聖者之機應則是爲了斷除眾生未來之惡生及促使未來之善生而做。¹²⁴接著智顛從四個方面簡述了凡聖的機應關係：

一者冥機冥應，二者冥機顯應，三者，顯機顯應，四者，顯機冥應。其相云何？若過去善修三業，現在未運身、口，藉往善力，名此為冥機也。雖不現見靈應，而密為法身所益。不見不聞，而覺而知，是名為冥益也。二冥機顯益者，過去殖善，而冥機已成，便得值佛聞法，現前獲利。是為顯益。如佛初出世。最初得度之人，現

¹²² 釋大參，〈天台觀音感應論〉《中華佛學學報》，中華佛學研究所，2007，頁187。

¹²³ 《妙法蓮華經玄義》，大正新脩大藏經 第三十三冊 No. 1716 普及版(CBETA T33 No.1716《妙法蓮華經玄義》卷6上)

¹²⁴ 蘇榮焜，《法華玄義釋譯》，慧炬出版社，2005，頁184~186。

在何嘗修行？諸佛照其宿機，自往度之，即其義也。三顯機顯應者，現在身口精勤不懈，而能感降。如須達長跪，佛往祇洹，月蓋曲躬，聖居門闥。如即行人道場禮懺，能感靈瑞，即是顯機顯應也。四者顯機冥應者，如人雖一世勤苦，現善濃積，而不顯感，冥有其利，此是顯機冥益。¹²⁵

在冥機冥應方面，是指眾生所累積之善，以及所應之益，皆隱而未顯，但仍舊存在其中。而冥機顯應，則是指在過去中所累積的善，現在以益的方式顯現出來，使眾生獲利。而顯機顯應，則是指在現下修行當中即有獲利，就像在道場禮懺，能見佛、菩薩等祥瑞身影，即是顯機顯應的一種。而顯機冥應，則是說雖然眾生修行積善，卻無法獲得實質上的利益，但卻不能說沒有看見就沒有利益可言，這種現是修行顯益在無法明白之處的利益，就被稱為顯機冥應。也就是說，眾生所見，並不一定所做善惡立即有所報應，只有明白此四種冥應與顯應的關係，才能持正念而不懷疑因果正理。而就智顓對於冥機與顯機的四種解釋，再加上十法界互具、人的身口意三業，以及自行、化他兩種，則一共可得出六萬四千八百種機應。並且，智顓還認為，眾生之苦，不超過二十五有，而聖人救渡眾生之三昧，亦不超出二十五三昧。即使在地獄之中，亦有善惡之機，而聖者亦能運用慈悲加以救渡。

若總結智顓對於感應妙的看法，可借引釋大參在其〈天台感應論〉中所整理的安藤俊雄對於《法華玄義》「感應妙」的幾個看法¹²⁶：

1. 智者大師對奇蹟的態度與期許：智者大師深信佛神秘加被力一事，表現在其「感應說」中有所謂「冥應、顯應」、「法身應、應身應」。其中，「冥應」是指佛菩薩在冥冥中對眾生暗自地庇祐，「顯應」是指佛菩薩化現種種身份度化眾生。此外，智者大師並不隨便否定

¹²⁵ 《妙法蓮華經玄義》，大正新脩大藏經 第三十三冊 No. 1716 普及版(CBETA T33 No.1716《妙法蓮華經玄義》卷6上)

¹²⁶ 釋大參，〈天台觀音感應論〉《中華佛學學報》，中華佛學研究所，2007，頁183。

《法華經》一開始的很多神秘感應，而且從僧傳中也常見他對奇蹟深信不疑，並屢屢追求神蹟的事項。雖然如此，他卻嚴厲地批判向來從奇蹟信仰墮入空虛和迷信的風潮。因此，智者大師想要以戒定慧三學修正這種奇蹟迷信的風潮，這是智者大師教學的重要功績。

2. 相信人人皆有佛性：智者大師不認為佛對眾生具有絕對的超越性，因為即使如何偉大的佛，也是一切眾生的模範、眾生亦應以此為修道目標。
3. 佛示現奇蹟的目的：認為佛的神秘奇蹟，本質上是在於救度眾生，而佛救度眾生，是以轉眾生無明煩惱、體證諸法實相為目的。因此，感應的本質也是實現般若最強而有力的一點。故奇蹟不單是以神變為本質，而是以般若的開發為目的，因此絕非一般的意義。

由以上論述可知，「感應」一詞並非是求與應之相對，而是一種藉由自身之力而後獲得觸類旁通的對應。這有如收音機與電波的關係，平凡眾生就有如接收的收音機，有其接收的本質存在才有可能在電台的電波發出時接收其訊息，若無其本來所有之「機」，亦無法引發菩薩救渡之「應」，而「神通」一事，即是就菩薩所「應」之機，而用其所「宜」之法，亦即是為一種方便。

相對於諸佛菩薩為了渡化眾生，所示現的種種映化身自行化他之妙的「迹感應妙」，「本感應妙」則是不可說、不可見的本佛法身之妙。在解釋本感應妙之時，智顓引用了《妙法蓮華經·如來壽量品》的經文來解釋：並非「佛」就是只是所見的，現世中離家、修行而後成佛的佛，在過去所有時間中所見的所有諸佛都是「迹佛」，就「久遠已成佛道」來說，「本佛」是無始、無住處、不可說、不可思議，所以必須藉由「迹佛」示現。就釋大參對「本感應妙的」的理解，認為「本感應妙」是本時證二十五三昧感應，非迹中感應，這個「本時」就是覺悟的聖賢超越過去、現在、未來普遍時間歷程的狀態。而「本感應妙」既然是本佛與眾生

的感應關係，故是指普遍時間歷程中，諸佛對眾生慈悲的教化是遍一切時、一切處、無始早已存在，其勝煩的感應關係由於超越時空的限制，故既無生滅、也無增減。¹²⁷也就是說，本感應妙是不可顯與不可說之妙，所發之迹是為顯不可顯之本，要透過可見的感應，進而得知諸佛的慈悲教化是超越時空的限制，因此智顛對於迹感應妙著墨良多。因此，佛與眾生之感應，除了是諸佛菩薩慈悲利他的具體展現，也是眾生契入佛道不可欠缺之環節。

二、《法華玄義》所詮釋之神通

《法華玄義》同樣以「迹」「本」二說來解釋神通妙。在釋迹門十妙時，智顛如此說神通妙：

神通妙者，謂報通、修通、作意通、體法通、無記化通，無謀之權，稱緣轉變。若遠、若近、若種、若熟、若脫，皆為一乘，故言神通妙。¹²⁸

也就是說，智顛認為不管是哪種神通或哪種變化方式，都只為使眾生領悟一乘佛道，故而稱之為神通妙。

而在本神通妙中，根據蘇榮焜的看法，則說本神通妙是「秘密」、是「圓神通」、是「偏神通」，此種神通又與「迹神通妙」中所闡述的神通有所不同，但不以粗妙廣狹判本迹，俱取最初為本，又說本迹相攝，其為不思議無別則一。¹²⁹

對於神通的種類敘述，《法華玄義》說明如下：

名數者，諸經所出，名數不同，今且依六種。謂天眼、天耳、他心、宿命、如意身、通無漏等也。此六皆稱神通者，如《瓔珞》云：

¹²⁷ 釋大參，〈天台觀音感應論〉《中華佛學學報》，中華佛學研究所，2007，頁195。

¹²⁸ 《妙法蓮華經玄義》，大正新脩大藏經 第三十三冊 No. 1716 普及版(CBETA T33 No.1716《妙法蓮華經玄義》卷2上)

¹²⁹ 蘇榮焜，《法華玄義釋譯》，慧炬出版社，2005，頁411~412。

「神名天心，通名慧性。」天心者，天然之心也。慧性者，通達無礙也。《毘曇》亦云：「障通無知若去」，即發慧性也。當知天然慧性，與六法相應，即能轉變自在，故名神通。《地持力品》云：「神謂難測知，通謂無壅礙。」此解與《瓔珞》同。天心即是難測知義，慧性即是無壅礙義。

然此六法，修無前後，證無次第，用亦任時。故眾經列次不同也。《釋論》云：「幻術事，是虛誑法。法於草木，誑惑人眼，物實不變。神通不爾，實得變法，使物實變。如地有成水之理，水有成地之義，若金銀得火則融，水遇寒則結。火寒是融結法。結則實結，融則實融。」若得天然慧性，則實能如此變用自在。所變水火，令他實得受用。而非其果報，但是神通一時所作耳。¹³⁰

簡單來說，神通大致上可分為天眼、天耳、他心、宿命、如意身與無漏等六種，並且此六種神通所展現的並非是幻術，而是能確實使人受用之術。此六種神通並沒有固定的修行次第可言，而是按照行者的用法而定。只要能通達自在無礙之慧性，自然就能行使這些神通。但智顛在最後亦言，由神通所變幻出來的效果，並非是受術者的實際果報，僅只是因神通而顯現的暫時現象而已。也就是說，神通雖然奇妙，但並非是可依靠之手段，人還是應該由自身修起，而非是期待他力之救助。

智顛亦有提到其所認為修得神通的方式與外道有所不同：

明神通不同者，鬼道報得通。人能服藥，亦得通。外道因根本禪，亦發通。諸天報得通。二乘依背捨、勝處、一切處，修十四變化，發得神通。六度菩薩因禪得五通，坐道場時，能得六通。通教菩薩

¹³⁰ 《妙法蓮華經玄義》，大正新脩大藏經 第三十三冊 No. 1716 普及版(CBETA T33 No.1716《妙法蓮華經玄義》卷6上)

因禪得五通，依體法慧，得無漏通。別教地前，依禪發五通。登地發正無漏通，任運常照，不以二相見諸佛土。¹³¹

智顛認為圓教菩薩的神通是六根互具，與一般色界依四根本禪而得之神通無法可比。根據蘇榮焜所說，此乃住中道實相理，而住中道稱性之功德自有妙通，乃得任運自在而成就。並且中道實相所發之妙通，自在應物而不違。¹³²簡言之，圓教菩薩所修習之神通，乃源自不便隨園而顯發者。並且六神通的顯現在眾生看來是極為不平凡的，但在佛看來只是六根互具的一般狀態而已。

《法華玄義》在論神通的篇幅，相較於論感應的篇幅上來說要少許多，主要是應用在佛對應於眾生之「機」所發之「應」而已。引文如下：

來應者，前論機應，止是辨其可生、可赴之相。若正論化用益他，即是三輪不思議化，謂身輪、口輪、他心輪。¹³³

在這裡智顛引用了《法華經·觀世音菩薩普門品》來說明佛之身、口二輪的化行之支中亦含有心輪的涵義。有關於此，《法華玄義》有文說明如下：

又化他多示兩輪，示心輪少。從多但二，故無心輪。《經》言：「其見聞者，悉皆得度也。」示身輪者。即是示藥樹王身，如意珠王身。示口輪者，即是示毒鼓、天鼓。此是慈悲熏於身口，則有二身示現，二鼓宣揚。若示心輪，即是示隨自意，隨他意等也。亦是同於病行、嬰兒行。上辨機感相關，而妙理難顯，應須神通發動，現於瑞相，密表乎理。世人以蜘蛛挂則喜事來，鴉鵲鳴則行人至。小尚有徵，大焉無瑞。以近表遠，亦應如是。¹³⁴

¹³¹ 《妙法蓮華經玄義》，大正新脩大藏經 第三十三冊 No. 1716 普及版(CBETA T33 No.1716《妙法蓮華經玄義》卷 6 上)

¹³² 蘇榮焜，《法華玄義釋譯》，慧炬出版社，2005，頁 216。

¹³³ 《妙法蓮華經玄義》，大正新脩大藏經 第三十三冊 No. 1716 普及版(CBETA T33 No.1716《妙法蓮華經玄義》卷 6 上)

¹³⁴ 同上揭書。

在此智顛說佛在化他之時，多現身口二輪，並由此得知從化他來說並無他心輪也就是意輪可言。而佛之身、口二輪所兼示之心輪，根據蘇榮焜的說法，則是詮釋自證之隨自意語，或隨他意語。¹³⁵但就感應妙所言之機感，因有著難以解釋的義理所在，故需要以不可思議之力量來作為詮釋。也就是說，在觀世音菩薩「應以何身得度者，即現何身而為說法」的化身行為下，即含有了身、口二輪之行為，而菩薩之意輪也已包含在其中。

就上述看來，智顛認為神通只要修行至六根互具則自然便會具有這樣的能力，而此時再應眾生所發之「機」，而隨緣化其身並與之說法，則身、口、意三輪就同時顯現。而這樣對於一般人來說不可思議之化身行為，在佛與菩薩的修行境地來說，僅只是一般的行為而已。就如同站在平地所見之視線與站在高處所見之視線，所能及的範圍遠近並不相同是一樣的道理。

第三節 《法華文句》中的救渡精神

智顛在《觀音玄義》中認為「觀世音」是為中道實相，是法身本體；並在《法華玄義》中以「機」、「感」的觀點解釋感應，認為眾生有機，聖者有感，有感而有所應；此節則是以智顛在《法華文句》中所敘述的，〈觀世音菩薩普門品〉中的救度，包含救度的對象以及救度的普門之法。

在《法華文句·釋觀世音菩薩普門品》中，同樣是以「釋名」作為文章的開端，以「十雙¹³⁶」與「五隻¹³⁷」分別解釋觀世音與普門，在這邊，其釋名的結構與《觀音玄義》雷同，十雙是與《觀音玄義》的通釋相同，是依前問答，論觀世音之「名」，亦即是「人」的部份，而以後問答，論普門「法」的部份，並說將人法合名，即為「觀世音菩薩普門品」。而五隻則是類同於《觀音玄義》的別

¹³⁵ 蘇榮焜，《法華玄義釋譯》，慧炬出版社，2005，頁211。

¹³⁶ 此「十雙」為：人法、慈悲、福慧、真應、藥珠、冥顯、權實、本迹、緣了、智斷。

¹³⁷ 「五隻」即為：觀、世、音、普、門。

釋部份，以「四觀¹³⁸」中的「圓觀」釋觀世音的「觀」，以「四種世¹³⁹」中的「不思議世」釋觀世音的「世」，最後再以「四種機¹⁴⁰」中的「佛機」來釋觀世音的「音」。而在普門的「普」的部份，則以「十普門¹⁴¹」來解釋普門之法；最後才總結普門之法，是為中道，正通實相，不同與其他有偏之法，因通暢而名為「門」。

在解釋完「觀世音菩薩普門」之後，智顛才正式進入釋文的部份。首先，智顛先說明〈觀世音菩薩普門品〉是屬於化他三昧的流通分，接著說明〈觀世音菩薩普門品〉的結構分為問、答與聞品得益三部份。問答分別有三：長行問因緣、方便以及偈頌問答。偈頌問答智顛並無特別做解，而在長行答的部份，智顛將其分為總答與別答，智顛就是在這個部份詳細解釋了〈觀世音菩薩普門品〉的救渡。

一、 因緣問答

在長行問答中，前問答先問因緣，而佛以慧莊嚴答。

興問者。《大經》云：「具二莊嚴，能問能答。」無盡意前以慧莊嚴問觀世音慧莊嚴，佛以慧莊嚴答觀世音慧莊嚴也。¹⁴²

在答的部份，佛分成三部份：

佛答，為三：一、總答。二、別答。三、勸持名答。¹⁴³

¹³⁸ 此「四觀」為：析觀、體觀、次第觀、圓觀。

¹³⁹ 此「四世」為：有為世、無為世、二邊世、不思議世。

¹⁴⁰ 此「四機」為：人天機、二乘機、菩薩機、佛機。

¹⁴¹ 此「十普」為：慈悲普、弘誓普、修行普、離惑普、入法門普、神通普、方便普、說法普、成就眾生普、供養諸佛普。

¹⁴² 《妙法蓮華經文句》，大正新脩大藏經 第三十四冊 No. 1718 普及版(CBETA T34 No. 1718《妙法蓮華經文句》卷十下)

¹⁴³ 同上揭書。

1. 總答

在總答的部份，智顛將其分爲四：

一、人數。二、遭苦。三、聞名稱號。四、得解脫。¹⁴⁴

首先，從人、苦解，人所受的苦有很多種，有同時多人同受一苦的，如飢荒；也有一人有多苦的，如貧病交加；或者是一人少苦的，如久病不癒。其實苦的種類不只這些，只是以幾個類別作爲舉例。在經文中有言：

若有無量百千萬億眾生受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，
觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫。¹⁴⁵

在這裡用百千萬億眾生來形容人數眾多，以諸苦惱來形容世間多苦，而如此多之眾生與苦惱皆能救，更不用說是單一眾生與苦惱了。因此智顛言：

舉多顯少，多尚能救，況少苦耶！¹⁴⁶

而苦是惡，稱名爲善，則成感應之「機」，能得解脫則是「應」；而這同樣也是人法因緣，苦爲人，稱名爲法，以此因緣答何以名爲觀世音。而觀世音之名在《觀音玄義》之中另有詳述，因此智顛並沒有在這裡對於觀世音之名多加論述，僅以「機」、「應」之說帶過。

2. 別答

別答的部份智顛亦分爲三：

一、口機應。二、意機應。三、身機應。¹⁴⁷

¹⁴⁴ 《妙法蓮華經文句》，大正新脩大藏經 第三十四冊 No. 1718 普及版(CBETA T34 No. 1718《妙法蓮華經文句》卷十下)

¹⁴⁵ 《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品第二十五》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 普及版。(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》卷7)。

¹⁴⁶ 《妙法蓮華經文句》，大正新脩大藏經 第三十四冊 No. 1718 普及版(CBETA T34 No. 1718《妙法蓮華經文句》卷十下)

如同在《法華玄義》中所述，六根互具者，則三輪可同時顯現，因此觀世音菩薩在隨機顯應之時，自然也就是三輪互具。智顓接著以口機應舉例，先明何為七難，再做結。在七難中，智顓又以火難做例，說明火難為三：

一、果報火，地獄已上，初禪已還，皆論機應。二、惡業火，地獄已上，非想已還，皆論機應。三、煩惱火，地獄已上，等覺已還，皆論機應。¹⁴⁸

若以瞋恚火，也就是怒火來說，它既是果報也是自身惡業也是煩惱，會發怒，自是有因，而怒則是果；會發怒，讓自己不愉快，則就是惡；而在發怒的同時，也會產生煩惱。在這三個狀態之下，也同時產生了「機」，若能持頌觀世音菩薩名號，則是生善，因此能有所「感」，故能得解脫。因此，智顓這麼說道：

火難，為四：一、持名是善。二、遭火是惡。三、應。四、結。¹⁴⁹

這樣的模式同樣可以套用在其餘的七難、三毒與二求之上，而時常稱名亦是對應了「意機應」，因此智顓並沒有特別說明意機應，並且智顓說這類的機應可用範圍極廣，可以類推，但並不能完全明說。

在「身機應」的部份，智顓是用二求來說明：

身機為二：初、二求，次、結。求男有立願修行德業，求女文略修行。正言禮拜是同，故略之。願業各異，故重出之。¹⁵⁰

在這裡是對應了〈觀世音菩薩普門品〉中的這段經文：

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，宿殖德本，眾人愛敬。「無盡意！

¹⁴⁷ 同上揭書。

¹⁴⁸ 同上揭書。

¹⁴⁹ 同上揭書。

¹⁵⁰ 同上揭書。

觀世音菩薩有如是力，若有眾生，恭敬禮拜觀世音菩薩，福不唐捐，
是故眾生皆應受持觀世音菩薩名號。」¹⁵¹

身機應是指眾生禮拜、供養之「身」而產生之「機」所對應的利益，僅是以
求子為例，因與前面的離七難、三毒有所不同，是為祈願，因此智顓又另外重述。

3. 勸持名答

第三部份的勸持名答中，智顓同樣分成了三個部份：

從是故眾生下，是勸持名，為三：勸持，格量，結歎。¹⁵²

在這裡智顓對前文做一小結，認為前述的好處利益，並不具實際型態，若欲
得到，持觀世音菩薩的名號為最好，並說如此多之應化身，其實僅是等同於一法
身，而各種的菩薩化身亦僅等同於一圓地菩薩，也就是觀世音菩薩而已。

二、 三昧問答

在第二次問答化他三昧中，經文同樣問身、口、意三業。智顓將其歸為權便
之應，隨機而化，並同時將其答分之為三：

第二番。問，為三：云何遊，問身。云何說，問口。方便，問意。

此聖人三密，無謀之權，隨機適應也。佛答，亦三：一、別答。二、
總答。三、勸供養。¹⁵³

別答中，分別以三十三身作為答。應以何身得度者即現其身，「應」即為菩
薩之方便力，「現其身」則是答其遊，而後之「說法」則答其口。

總答則是總結菩薩化身於各地，並為能應機者說法。智顓認為三十三身之別

¹⁵¹ 《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品第二十五》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 普及版。
(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》卷7)。

¹⁵² 《妙法蓮華經文句》，大正新脩大藏經 第三十四冊 No. 1718 普及版(CBETA T34 No. 1718《妙
法蓮華經文句》卷十下)

¹⁵³ 同上揭書。

答是回答範圍極廣，但文意狹隘，而總答的部分雖僅只一句，卻含意甚廣。

最後的勸供養中，則是以無盡意菩薩以瓔珞欲供養觀世音菩薩，而觀世音菩薩不受，佛勸其受而受之此段經文為結。

若有人問同是稱念名號，為何有人能得解脫而有人不能？湛然在《法華文句記》中如此答道：

同念是顯機，得脫有冥顯。由過現緣差，受益有等級。若其機感厚，定業亦能轉。若過現緣淺，微苦亦無徵。¹⁵⁴

也就是說，因為所顯之「機」的不同，因而得到的「應」也就不同，對照於前面《法華玄義》中所講述的四種機應，則可得知，雖然同為稱名，所應者為顯應或冥應則不可得知，但〈觀世音菩薩普門品〉有強調，只要是誠心恭敬、禮拜觀世音菩薩者，其福德不會空過，由此而顯示出觀世音菩薩普門與救渡之「普」。

¹⁵⁴《法華文句記》，大正新脩大藏經 第三十四冊 No. 1719 普及版(CBETA T34 No.1719《法華文句記》卷十下)

第四章民間佛教中的觀音信仰

觀音信仰在民間，是將觀音菩薩以人格神的方式做一俗神崇拜的對象，所謂俗神崇拜是指將世俗化的菩薩或是某些具有「法力」或「靈異」的僧尼作為崇拜對象。¹⁵⁵而根據林美容的說法，寺廟庵堂之中，只要有主祀神的觀念的，就不同於正統佛教，也就可以用「民間佛教」一詞稱之¹⁵⁶。民間佛教有兩個解釋：一是受民間信仰影響的佛教，另一是受佛教影響的民間信仰。前者為佛教僧侶在講述經文之時，帶入民間信仰的靈驗之說，或是以種種感應來佛經所說是為能解脫苦難的有效方法；而後者則是以民間信仰的模式為主，供奉佛教的佛與菩薩，並誦持佛經等，但其依循的方式卻以民間信仰為主。目前在廟宇中見有觀音塑像，且焚香祭拜，求籤問卜的，皆屬於民間佛教的範圍。

但民間佛教與民間信仰仍有所不同，民間信仰因著各地風俗民情的不同而有所差異，相對於馮天策所說的六項宗教組織要素¹⁵⁷，董芳苑認為民間信仰不同於一般宗教在於它沒有：1.創教者(教主) 2.經典(文獻) 3.入會儀式(洗禮、割禮、歸依三寶等) 4.宣教行為 5.宗旨(例:基督教以博愛、公義為宗旨，回教以順服、聖戰為宗旨。)並且民間信仰是一種文化現象，也是信徒認同自己文化的對象¹⁵⁸。而民間佛教則是認為自己是屬於佛教一脈的系統，只是融合了民間信仰的地方色彩，與正統的佛教又有所區隔。根據邢莉的看法，信仰是一種主觀的內心活動，而信仰的傳播是藉由通俗媒介的。在她看來，觀音信仰的傳播主要依靠造像與經典的翻譯兩種¹⁵⁹。藉由這兩種方式，觀音信仰在民間得到了良好的傳遞，觀音菩薩也成為了最多人信仰的菩薩，並且形成了有別於正統佛教的另種信仰現象。

¹⁵⁵ 林國平，《閩台民間信仰源流》，福建人民出版社，2003，頁 195。

¹⁵⁶ 林美容，〈台灣觀音信仰的主要型態—兼論民間佛教與民間信仰的關係〉收錄於譚偉倫主編，《民間佛教研究》，中華書局，2007，頁 26。

¹⁵⁷ 馮天策，《宗教論》，山東人民出版社，2005，頁 72~100。

¹⁵⁸ 董芳苑，《認識台灣民間信仰》，長青文化，1986，頁 193~194。

¹⁵⁹ 邢莉，《華夏諸神·觀音卷》，雲龍出版社，1999，頁 39。

第一節 民間佛教中的觀音形象

在民間，常可聽見稱觀音菩薩為「觀音佛祖」、「觀音娘娘」、「觀音聖母」或「觀音媽」等稱呼，廟宇中所看見的觀音塑像，也通常是以女性的型態為主，這與觀音的中國化有很大的關連性，是中國的藝術家突破了經典中對菩薩的描述，加入了自己對菩薩的想像，而造出了屬於中國的觀音形象。而在觀音中國化的過程中，最大的特點為觀音的神變以及女性化，百姓藉著偽經以及諸多文學創作，產生了多彩多姿的中國觀音形象。這些形象可能沒有經典依據，僅只是百姓對於觀音菩薩的想像，但卻更加的貼近民眾百姓的心理需求。

一、 觀音形像的化身依據

雖然不少民間流傳的觀音形象是無所根據的，但是同樣在民間流傳的千手千眼以及三十三種觀音化身形象，卻是其來有自的，這三十三觀音分別為：1.楊柳觀音；2.龍頭觀音；3.持經觀音；4.圓光觀音；5.遊戲觀音；6.白衣觀音；7.蓮臥觀音；8.瀧見觀音；9.施藥觀音；10.魚籃觀音；11.德王觀音；12.水月觀音；13.一葉觀音；14.青頸觀音；15.威德觀音；16.延命觀音；17.眾寶觀音；18.岩戶觀音；19.能靜觀音；20.阿褥觀音；21.阿摩提觀音；22.葉衣觀音；23.琉璃觀音；24.多羅尊觀音；25.蛤蠣觀音；26.六時觀音；27.普悲觀音；28.馬郎婦觀音；29.合掌觀音；30.一如觀音；31.不二觀音；32.持蓮觀音；33.灑水觀音。這三十三種觀音形象中，根據邢莉的說法，有二十種形象是依著〈觀世音菩薩普門品〉中的這段經文而來的：

……善男子！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；應以辟支佛身得度者，即現辟支佛身而為說法；應以聲聞身得度者，即現聲聞身而為說法；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；應以天大將軍身得度者，即現天大將軍身而為說法；應以毘沙門身得度者，即現毘沙門身而為說法；應以小王身得度者，即現小王身而為說法；應以長者身得度者，即現長者身而為說法；應以居士身得度者，即現居士身而為說法；應以宰官身得度者，即現宰官身而為說法；應以婆羅門身得度者，即現婆羅門身而為說法；應以比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷身得度者，即現比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷身而為說法；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；應以天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人非人等身得度者，即皆現之而為說法；應以執金剛身得度者，即現執金剛身而為說法。……¹⁶⁰

其中佛身化身者為青頸觀音；菩薩身化身者為蛤蠣觀音；辟之佛身化身者為水月觀音；聲聞化身者維持經觀音；梵王化身者為德王觀音；帝釋身化身者為葉衣觀音；自在天身化身者為琉璃觀音；大自在天身化身者為普照觀音；天大將軍化身者為威德觀音；毘沙門化身者為阿摩提觀音；小王身化身者為臥蓮觀音；長者身化身者為眾寶觀音；居士身化身者為六時觀音；宰官化身者為一葉觀音；婆羅門身化身者為合掌觀音；比丘、比丘尼之化身者為白衣觀音；婦女身化身者為馬郎婦觀音；天、龍化身者為龍頭觀音；執金剛身化身者為不二觀音與持蓮花觀音。¹⁶¹與經文對照之後，三十二種化身裡，人身中有童男童女、優婆塞、優婆夷沒有特別的觀音形像，而其餘未有特別形像的夜叉、乾闥婆、阿修羅、伽樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人非人等皆為非人的種族，應可涵蓋在龍頭觀音所代表的形象之中。

¹⁶⁰ 《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品第二十五》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 普及版。(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》卷七)。

¹⁶¹ 邢莉，《觀音—神聖與世俗》，學苑出版社，2001，頁 67~70。

同樣根據邢莉的說法，在三十三觀音中，另有六種形象是依著〈觀世音菩薩普門品〉中的偈頌中的形容而造出：

……汝聽觀音行，善應諸方所，弘誓深如海，歷劫不思議，侍多千億佛，發大清淨願。我為汝略說，聞名及見身，心念不空過，能滅諸有苦。假使興害意，推落大火坑，念彼觀音力，火坑變成池。或漂流巨海，龍魚諸鬼難，念彼觀音力，波浪不能沒。或在須彌峰，為人所推墮，念彼觀音力，如日虛空住。或被惡人逐，墮落金剛山，念彼觀音力，不能損一毛。或值怨賊繞，各執刀加害，念彼觀音力，咸即起慈心。或遭王難苦，臨刑欲壽終，念彼觀音力，刀尋段段壞。或囚禁枷鎖，手足被杻械，念彼觀音力，釋然得解脫。咒詛諸毒藥，所欲害身者，念彼觀音力，還著於本人。或遇惡羅刹、毒龍諸鬼等，念彼觀音力，時悉不敢害。若惡獸圍遶，利牙爪可怖，念彼觀音力，疾走無邊方。虵蛇及蝮蠍，氣毒煙火燃，念彼觀音力，尋聲自迴去。雲雷鼓掣電，降雹澍大雨，念彼觀音力，應時得消散。眾生被困厄，無量苦逼身，觀音妙智力，能救世間苦。具足神通力，廣修智方便，十方諸國土，無刹不現身。種種諸惡趣，地獄鬼畜生，生老病死苦，以漸悉令滅。真觀清淨觀，廣大智慧觀，悲觀及慈觀，常願常瞻仰。無垢清淨光，慧日破諸闇，能伏災風火，普明照世間。悲體戒雷震，慈意妙大雲，澍甘露法雨，滅除煩惱焰。諍訟經官處，怖畏軍陣中，念彼觀音力，眾怨悉退散。……¹⁶²

多羅尊觀音是根據「或值怨賊繞」一句而成；延命觀音是根據「咒詛諸毒藥」一句而成；岩戶觀音是根據「虵蛇及蝮蠍」一句而成；一如觀音為根據「雲雷鼓掣電」一句而成。而灑水觀音則是依著〈觀世音菩薩普門品〉長文部分所言及的

¹⁶² 《妙法蓮華經》，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 普及版。(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》卷7)。

「若爲大水漂」一句而成。¹⁶³若再輔以釋厚重的整理，則圓光觀音爲依「或在須彌峰」一句而成；遊戲觀音爲依「或被惡人逐」一句而成；施藥觀音是依「或遭王難苦」一句而成；魚籃觀音爲依「或遇惡羅刹、毒龍諸鬼等」一句而成¹⁶⁴，也就是說，在三十三種觀音形象中，出自於〈觀世音菩薩普門品〉的就有多達三十一種，除了楊柳觀音與瀧見觀音以外皆出自〈觀世音菩薩普門品〉。

除了廣爲人知的三十三種觀音之外，還有密宗代表著六道輪迴的六觀音之說，這六觀音分別爲千手千眼觀音、聖觀音、馬頭觀音、十一面觀音、准提觀音、如意輪觀音。此六觀音另有一說是與天台宗的大悲觀音、大慈觀音、獅子無畏觀音、大光普照觀音、天人丈夫觀音、大梵深遠觀音等六觀音的說法是相同的¹⁶⁵，這六觀音也分別有其由來依據：與千手千眼觀音相關最有名的即爲《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，簡稱大悲咒；聖觀音即爲正觀音，是諸觀音的正體；馬頭觀音的來源與佛教成立之初，所收入的婆羅門教中的雙馬童神有關¹⁶⁶；十一面觀音的相關經典爲《十一面觀世音神咒經》、《十一面神咒心經》、《十一面觀自在菩薩心密言念頌儀軌經》¹⁶⁷；准提觀音的依據經典則爲《七俱胝介紹母所說准提陀羅尼經》以及《清靜觀音菩薩懺陀羅尼經》¹⁶⁸。

除了以上所述的觀音形象以外，還有很有名的楊柳觀音、送子觀音、海島觀音、數珠觀音等不勝枚舉，要注意的是，民間的觀音造像中，就算是出自經典的觀音形象，也並不一定符合佛教經典中對於菩薩的型態描述，多爲藝術家憑自己的喜好或揣測去創造，並且這些形象之中，觀音多以女性的型態出現，其所表達的意態也較爲固定，就如水月觀音觀水見月，魚籃觀音手持魚籃等，並且觀音在民間來說，是已經被賦予人格的人格神，而非是佛教修行中的一種修行次第，也

¹⁶³ 邢莉，《觀音—神聖與世俗》，學苑出版社，2001，頁 69~70。

¹⁶⁴ 釋厚重，《觀音與媽祖》，稻田出版，2005，頁 184~185。

¹⁶⁵ 邢莉，《華夏諸神·觀音卷》，雲龍出版社，1999，頁 67。

¹⁶⁶ 同上揭書，頁 7。

¹⁶⁷ 釋厚重，《觀音與媽祖》，稻田出版，2005，頁 181。

¹⁶⁸ 邢莉，《觀音—神聖與世俗》，學苑出版社，2001，頁 65~66。

由此可看出民間佛教與正統佛教上，觀音形象的不同。

第二節 偽經與應驗記對於觀音在中國的影響

佛教自傳入中國以來，經歷了多次與中國文化的衝突與融合，才在中國站穩腳跟並發展開來，在這之間，爲了調整中印文化之間的不同，並使中國的民眾對佛教有本土化的認同感，佛教的傳道者製作了屬於中國的經典，如《高王觀世音經》，以及作爲信仰者利益保證的感應故事，如《觀世音應驗記》等，這些作品在對觀音信仰的影響上，甚至有凌駕正統佛教經典的趨勢，而其所錄之感應與神通，也異於正統佛教所言，而趨近於民間信仰的神蹟。而若從翻譯學的角度來看的話，孔慧怡從中土的「文化規範」論析了「源頭語文化」與「目的語文化」之間，包括對立、衝突、調和或改造的各種關係，並認爲諸如疑、偽經的出現，正代表了一種試圖以「目的語的文化規範」來調和或改造印度佛教思想的努力¹⁶⁹。簡而言之，「偽經」的出現，代表的是佛教與中國文化的一種相容性的改變。

一、 偽經與感應故事的出現時代

偽經與感應故事最早皆出現在約西元四世紀左右，當時的年代正爲五胡十六國的亂世，南北兩地的統治者，尤其是北方，爲了維護自身的統治，都大力提倡佛教，而長年的戰亂，使得民不聊生，生命難保的境遇也使一般民眾希望能從求神拜佛中解除苦難。在這樣的時代背景中，佛教得到了良好的發展環境，因此不管是正統經典的傳譯，或是偽經與感應故事的創造，都藉此興盛了起來。在觀音信仰的流傳歷史當中，感應故事確切的出現時代雖早於偽經，但在多數的偽經之後，都會附加上許多的感應故事，以便證明其靈驗性，既是當時民間對觀音信仰的反應，亦反過來推動了觀音信仰在民間的傳播。

¹⁶⁹ 孔慧怡，《翻譯、文學、文化》，北京大學出版社 1999 年，頁 156-180。

甲、 感應故事的構成與出現時代

觀音感應故事是指與觀音交會的經驗，與民間信仰以及一般巫術所指的感應並不相同。民間信仰的感應接近巫術，是當人面對無法解決的問題，而求助於超自然的力量，但凡人無法與超自然力量溝通，只能透過巫者為中介，廟宇中常見的乩童便是這一類中介者。觀音感應與巫術不同之處在於，巫術必須有中介者，才能獲得感應的效果，而觀音感應則不需巫者作為溝通的橋樑¹⁷⁰。據此，林淑媛對於感應故事下了如此定義：其構成必須有祈求者、祈求對象、祈求回應結果等三要素，才能構成感應故事¹⁷¹。

根據紀錄，早在四世紀末，謝敷(活動於 371-396)便已集錄了佛教史上最早的一部觀音靈驗集——《觀世音應驗記》，自此以後，觀音菩薩的靈感應驗集、聖德錄便不曾中斷。¹⁷²六朝除了是佛教發展興盛的時代以外，亦是文學上志怪小說的興盛時期，南朝宋·傅亮編《光世音應驗記》、宋·張演《續光世音應驗記》、以及齊·陸臯編《繫觀世音應驗記》等，即是二者的結合所產生的宗教文學，也是研究觀音感應故事的主要專書。

林淑媛認為，在佛教的傳播中，感應故事的重要性不會低於經典，其二者的關係為：經典為理論，故事為例證。由此可知，「靈感」在觀音信仰的流行扮演相當重要的角色，中國人通過這些故事建構屬於中國人的觀音信仰，並發展出觀音的理想形象。¹⁷³

¹⁷⁰ 在《法華經·普門品》中有言：「若有百千萬億眾生受諸苦惱，聞是觀世音菩薩名號，即時觀其音聲，皆得解脫。」

¹⁷¹ 林淑媛，《慈航普渡—觀音感應故事敘事模式析論》，大安出版社，2004，頁 27。

¹⁷² 國立故宮博物院編輯委員，〈中國觀音的信仰與圖像〉《觀音特展》，國立故宮博物院出版，2000，頁 10。

¹⁷³ 同上揭書，頁 8-10。

乙、 偽經的定義與出現時代

關於偽經，根據林淑媛所整理出來的解釋，假借佛說而偽造的經典，稱為「偽經」，來歷可疑而被懷疑為偽經的，稱為「疑經」，一般將此二者合稱為「疑偽經」。雖然印度也有類似著述，但所說「疑偽經」則多指中國人所編造者。¹⁷⁴王文顏則是可以「有無譯人」、「和真經比對」、以及「依內容、義理判定」來判斷一部經典是否屬於疑偽經。¹⁷⁵而根據于君方的說法，中國經錄衡量真經或偽經的標準，並沒有一致。唯一不變的客觀條件是真經必須是在外國寫成後才傳入中國的，所以梵文（或其他中亞細亞原文）的原本如果存在，那是一個保證該中文經典為真經的有力條件。不過單只這一條件仍然不夠，因為這無法證明該經是否在外國已是偽經，所以第二條件是必須有外國三藏參加翻譯工作，因為只有他們才能斷定該經在外國的真偽地位。但因為對於外國三藏的譯者規屬性多有疑慮，因此佛教學者開始建議建議用「本土的經典」來代表佛教的原始經典，而疑偽經則用「原始的中國經典」一詞。¹⁷⁶

最早的偽經也出現在四世紀¹⁷⁷，根據于君方的研究，扣掉僅留存經名而內文已佚失的經典¹⁷⁸，現存的觀音「偽經」中，《高王觀世音經》是最早也是最有名的。它一方面受到學者的廣泛注意¹⁷⁹，同時另一方面也是出錢捐印善書及佛經的

¹⁷⁴ 林淑媛，《慈航普渡—觀音感應故事敘事模式析論》，大安出版社，2004，頁 5-6 註 13。

¹⁷⁵ 王文顏，《佛典儀未研究與考錄》，文津出版社，1997，頁 41~61。

¹⁷⁶ 于君方，〈「偽經」與觀音信仰〉，《中華佛學學報》第八期，1995，頁 104-105。

¹⁷⁷ 道安(314~385)曾言：「外國僧法學，皆跪而口受，同師所受，若十、二十轉，以授後學。若有一字異者，共相推校，得便擯之。僧法無縱也。經至晉土其年未遠，而熹事者以沙標金，斌斌如也，而無括正，何以別真偽乎。農者禾草俱在，后稷為之嘆息，金匱玉石同緘，卞和為之懷恥。安敢預學次見涇渭雜流龍蛇並進，豈不恥之。今列意謂非佛經者如左，以示將來學士。」《大正藏》卷 55，頁 38b

¹⁷⁸ 《觀世音懺悔除罪咒經》，《大悲觀世音經》，《瑞應觀世音經》，《觀世音十大願經》，《彌勒下生觀世音施珠寶經》，《觀世音詠托生經》，《觀世音成佛經》，《觀世音所說行法經》，《觀音無畏論》，《日藏觀世音經》，《新觀音經》，《觀世音觀經》及《清淨觀世音普賢陀羅尼經》等十三種經。

¹⁷⁹ 牧田諦亮收在他《六朝古逸觀世音應驗記 研究》（京都：平樂寺書店，1970）內的〈高王觀世音經成立——北朝佛教 一斷面〉，頁 157~178。同文也載於《疑經研究》頁 272~289。桐谷征一〈偽經高王觀世音 信仰〉，《法華文化研究》（立正大學法華經文化研究所），第 16 號（1990），頁 1~67。轉引自于君方，〈「偽經」與觀音信仰〉，《中華佛學學報》第八期，1995，頁 108。

人士們喜歡選擇的對象。除了《高王觀世音經》這一名字以外，該經也有不少異名，如：《佛說觀世音經》、《大王觀世音經》（見房山雷音洞刻經），《救生觀世音經》，《小觀音經》，還有《佛說觀世音折刀除罪經》。另外，桐谷征一還認為另一命名為《十句觀音經》的簡短經文可能是《高王經》的原形。¹⁸⁰

二、 偽經與感應故事所強調的主題

感應故事於今大多是當做「志怪小說」看待，被納入文學史進行研究。但實際上，當時的人編纂那些故事，並不是有意識的在進行藝術創作，而是作為一種虔誠信仰的表現，這種方式同時也是宣揚這種現仰的有效方式。宗教的核心內容是信仰，而其生命力則展現在廣大民眾的信仰實踐活動之中。從這點看來，觀音傳說無論是信仰內容還是信仰實態，都展現了當時佛教發展重要與本質的側面。六朝時期所形成的觀音傳說，可以說是既是佛教影響文人和文學的產物，又可說是宗教意識的表現形態。¹⁸¹而「偽經」是將佛教變成中國佛教的工具，它們雖以正統經典為基準，但同時也有創新性，一般說來，「偽經」都比較簡短且易懂易行。以《高王觀世音經》為例，它提出一個比〈普門品〉更精簡的持頌對象，且更加有效。「偽經」在教理及修持方法上完全根據真經，但為了建立自己的合法性及爭取民眾的信心，往往不惜攻擊正統的真經。如後來為《高王觀世音經》寫序的人，故意把它與〈普門品〉比較，而宣傳前者更為有效。因為孫敬德本來念〈普門品〉，但夢中沙門告訴他：「汝持此經不能免死」，然後口授孫另一部名為《觀音經》的新經，孫才因而得救。¹⁸²這樣的行為無疑是增加了偽經的有效性，使信仰者更易於捨棄繁雜的正統經典而接受簡易的偽經，也大大的使偽經更易於

¹⁸⁰如果把這十句跟《高王經》各版本相比較，可以找到與前六句相似的經文，即「觀世音菩薩，南無佛，佛國有緣，佛法相因，常樂我淨，有緣佛法」（敦煌及《大正藏》本）。但是後四句則都沒有。另一本敦煌佛經《救苦觀世音經》S.4456 則有類似的四句「朝念觀世音，暮念觀世音，坐念觀世音，行念觀世音，念念相因起，念佛不離心」。牧田推定此經成於八世紀唐末（《疑經研究》，頁 69）。《十句觀音經》採取了《救苦觀世音經》及前《高王觀世音經》的文句，稍加修改而成。轉引自于君方，〈「偽經」與觀音信仰〉，《中華佛學學報》第八期，1995，頁 108。

¹⁸¹ 孫昌武，〈六朝小說中的觀音信仰〉《佛學與文學—佛教文學與藝術學研討會論文集（文學部分）佛學會議論文編彙 2》，法鼓文化，1998，頁 204。

¹⁸² 于君方，〈向真經挑戰—談觀音「偽經」的創新性〉《香光莊嚴雜誌》44 期，1995。

流傳在民眾百姓之間。

因此偽經與感應故事，對於佛教而言，是使佛法更加融入社會的方便法門，因有著與生活更加親近的例子，更能使百姓接觸信仰。于君方認為，「偽經」往往與感應故事並用，強調持頌此經的奇蹟發生在某真實人物的身上，且註明故事的來源，而其中大部分又都發生在中國。「偽經」的作者們致力於將經典與中國人的親身經歷連接在一起，使它不再是佛陀在遠古所講的玄理，而是觀音確實在某時某地拯救某個確實存在的人的真實記錄，只要人們如法炮製，一定能得到同樣的效果。且「偽經」解決的都是很現實具體的人生困難，它們提出的解決辦法不是參禪或精通義理，而是念誦，念經（或持咒）是每個人都能實行的，這可以說是一種最平等、最民主實踐佛教的修持方法。¹⁸³因此，在信仰觀音的民眾當中，最常見到的就是口中不斷稱頌觀音名號的信徒。在他們認為，只要誠心的不斷稱頌觀音名號，即可遠離所有不好的事情與災難。而在林淑媛看來，感應故事的價值，與佛教經典詮釋觀音信仰最重要的區別在於：前者是「信眾對觀音的接受」，後者是「佛教對觀音的介紹」；前者是反映人的信仰實態，後者是佛法教義的說明。佛教一直強調「實踐」為本，在實踐中產生諸如感應的宗教現象是不足為奇的；其次感應的現象也往往可能成為宗教宣傳的手段，因此這類感應故事會不斷的被製作出來。¹⁸⁴並且感應故事還會隨著時代的不同而發生變化，雖然最終所展現出來的仍是「離苦得樂」這一境界，但其中間的神蹟與展現方法，都會配合著時代的不同而改變，這與于君方所提及的「偽經」的另一個特性不謀而合，那就是偽經的經文不但沒有定型，且其合法性往往是依靠在真人真事的靈驗故事上，而隨歷史的演變，感應故事的具體內容自然有所改變。在討論「偽經」時，必須注意其時代背景，尤其它與中國的宗教和民俗文化有很密切的關係，隨著明末教派的繁衍及寶卷的流行，「偽經」的形式及內容也隨著改變。¹⁸⁵因此到了現代，

¹⁸³ 于君方，〈向真經挑戰—談觀音「偽經」的創新性〉《香光莊嚴雜誌》44期，1995。

¹⁸⁴ 林淑媛，〈慈航普渡—觀音感應故事敘事模式析論〉，大安出版社，2004，頁14-15。

¹⁸⁵ 于君方，〈向真經挑戰—談觀音「偽經」的創新性〉《香光莊嚴雜誌》44期，1995。

即使有名的偽經已不再產生，但感應故事仍是源源不絕的出現，信者亦日漸增多，也是因為這種隨時代變化的特性。

不管是偽經或是感應故事，都有一個特點，即真中有假，假中有真，偽經以真經的結構來組織不同的經文，或是精簡或是重組，使人難辨真偽。而感應故事使用確有其人的人物作主角，使信徒認為觀音確實靈驗。在二者的相互配合之下，使民眾認同，認為其經為真，其事為實，而受到這兩種作品的影響，觀音信仰往民間信仰方面傾斜的是更加的徹底了。

三、 受偽經與應驗記影響後的觀音信仰

牧田諦亮把中國的偽經分成六大類，即：1.迎合主權者的心意。2.批判主權者的施政。3.為了與中國傳統思想調和或將之跟佛教比較優劣。4.鼓吹特定的教義信仰。5.標示現存特定某個人的名。6.療病、迎福等迷信類。他認為提倡觀音信仰的「偽經」屬於第四及第五（如《高王觀世音經》）類，于君方卻認為一些觀音「偽經」其實也屬於他的第六類。¹⁸⁶這些主張可以從許多的感應故事中看出來，感應故事的分類當中，最多的其實未第六類，屬於祈求現世利益的。因此釋厚重認為，感應故事所呈現出來的思想，雖未必符合典籍的說法，但卻可由此證明中國人是重現世、實用，並非期待虛幻、遙遠的來世，由此可推知觀音信仰在中國社會最被重視的仍是「現世利益」。¹⁸⁷

從林淑媛整理出的六朝三種故事集以及清·周克復《觀音經持驗記》與釋弘贊《觀音慈林集》五本，一共三百六十二則故事裡，扣掉十四則資料不全的，有三百一十七則是求現世利益的。六朝的感應故事以〈普門品〉中的七難為主，其中又以水難、囚難為最多，至隋、唐以後，求取範圍漸廣，除了七難二求還多了入冥、生淨土、宗教修行等現世或非現世的利益求取。¹⁸⁸由此可看出觀音信仰在

¹⁸⁶ 參考于君方，〈「偽經」與觀音信仰〉，《中華佛學學報》第八期，1995，頁107

¹⁸⁷ 釋厚重，《觀音與媽祖》，稻田出版，2005，頁210。

¹⁸⁸ 林淑媛，《慈航普渡—觀音感應故事敘事模式析論》，大安出版社，2004，頁109~122。

中國的發展與變化，孫昌武指出，從宋代《夷堅志》所記錄的感應故事可看出與六朝時期的三部《應驗記》中所含的宗教性質淡化很多，與實際上的宗教活動沒有太大的關連性，並且人們所求的已不是彼世的解脫，也不是水、火、刀、兵之類的大災大難，而是更多屬於現世的生活利益。¹⁸⁹由此可見觀音信仰在民間，因逐漸加入了中國文化的思想與民間信仰的影響後而逐漸的俗神化與藝術化。

既然偽經指的是中國人自創的經典，而感應故事更是記載了當時社會各階層對觀音信仰的情況，二者都有助於觀音信仰的中國化，再加上觀音的大悲心、轉化後的女性形象、以及眾多佛教經典與寶卷的流傳，使得觀音信仰成為佛教中國化最徹底的信仰之一。李利安就如此說道：

觀音信仰的中國化是佛教中國化的典型，它主要表現在觀音的
身世、顯化、靈感、道場四個方面。¹⁹⁰

觀音的身世指的是出現在種種寶卷故事或傳說中的，觀音本為漢家女兒，而後成道的故事，其中最著名的即為妙善傳說。顯化指觀音的化身與形象，除了以普門品為依據所現的三十二化身外，尚有前面所述的民間流傳之三十三觀音形象，此三十三種觀音，除了有能與經典相輝映的以外，也有已經超出了佛教經典中的民間獨創形象，這些形象多為因應百姓的心理需求而被創造出來，不但加入了中國的民間傳說，也涵蓋中國的風俗與倫理等特點，由此可看出中國的觀音形象是按照中國人自己的喜好而加以轉變。

很明顯的，中國化以後的觀音，與佛教經典中所呈現的觀音菩薩有很大的不同，首先便是性別的轉化。在佛經中，多以「善男子」稱呼觀音菩薩，且在佛教初傳之際，觀音的形象亦是維持在男子形象之上。觀音菩薩的女性化，除了妙善傳說的現世外，馬郎婦傳說同樣也是觀音在中國女性化的一個重要特徵。雖說對

¹⁸⁹ 孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》，天津教育出版社，2006，頁 321。

¹⁹⁰ 李利安，〈觀音文化研究回顧〉《中國佛學》第二卷一期，頁 344。轉引自林淑媛，《慈航普渡—觀音感應故事敘事模式析論》，大安出版社，2004，頁 3-4。

於馬郎婦傳說所代表的意義，歷代學者多有爭論¹⁹¹，但不可否認的，這兩個傳說不但使得觀音成功的轉化為女性身份，更使得觀音成為中國人自己的神明，而三十三化身以及諸多的感應故事更是助長了這個傳說的真實性，最後再以普陀山為觀音的顯聖地，就完成了整個的觀音信仰中國化的過程。

總地來說，偽經與感應故事對於觀音信仰在中國的流傳幫助甚大，但也因此二者的過於廣泛流傳，反而使得觀音信仰的本質失色，也使得大多數的民眾誤以為觀音與一般民間信仰的神祇有著同樣的特點，以靈驗事跡為主，強調有求必應，忽略了佛教自我的內在修行，亦忽略了佛教本來的「感應」是指「眾生有善根感動之機，佛應之而來，稱為感應。」¹⁹²此感應二者指的是本佛、跡佛與眾生的感應關係，用在觀音感應上則為眾生以觀音菩薩所教導的法門而與觀音相應，並非是單純的有所求必有所得的模式型態。

第三節 觀音信仰的宗教現象

觀音菩薩自傳入中國以後，經歷過「女性化」以及「本土化」之後，已經「俗神化」成為一位具有個別神格的一位中國式神明，會有這種轉變，除了像孫昌武說的，觀音菩薩本身就具有「俗神」的特徵¹⁹³外，同樣也是因為其救渡思想廣受歡迎的結果，但在這過程當中，淨土思想與密咒的流傳也佔了很大的影響空間。而當佛教傳入台灣之後，這樣的民間佛教模式在台灣形成了一種與地方民間結合的「巖仔」¹⁹⁴信仰，成為台灣隨處可見的，以觀音菩薩為主神的祭祀廟宇。

¹⁹¹ 邢莉，《觀音—神聖與世俗》，學苑出版社，2001，頁 102~104。

¹⁹² 佛光大藏經編修委員會，《佛光大辭典》，佛光出版社，1989，頁 5453。

¹⁹³ 孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》，天津教育出版社，2006，頁 250。

¹⁹⁴ 主祀為觀音菩薩的廟宇，因靠山而被稱之為「巖」。

一、 觀音菩薩的俗神化

觀音菩薩在經過徹底的「中國化」以後，不但有了一般神明的性格特質，同時也被許多其他教派納入自己的體系之中，除了道教早在六朝時期就已把觀音菩薩納入到自己的神祇系列之中，宋代以後所發展出來的民間宗教教派，如白蓮教、羅教、西大乘教等由佛教分化而來的教派，也都以觀音菩薩為遵奉的主要神祇。¹⁹⁵而根據譚偉倫對於民間佛教的定義¹⁹⁶，這些由佛教分化出來的民間教派，屬於民間佛教中的宗派佛教。同時，譚偉倫還認為，林美容所提出的，齋教、齋堂中的觀音信仰也屬於此類。¹⁹⁷孫昌武指出，民間教派是民眾宗教信仰的集中表現。而這些民間教派皆以觀音為信仰中心，除了反應教眾的信仰以外，同時也反映出了當時百姓的信仰心態。¹⁹⁸甚至，孫昌武還認為，經典中對觀音菩薩的敘述很簡單，其重點也不在表現深刻的義理，而是期待觀音菩薩的實際救濟，而佛教經典後來出現對於觀音菩薩的義疏，則是佛教僧侶個人對於教義的理解，對一般百姓的觀音信仰並沒有多大的影響。¹⁹⁹對於這樣的說法，可看出佛教的義理層面對於民眾百姓來說是有很大一段距離的，受到民間信仰以及道教的影響，一般百姓對於佛教的認知，與他們對民間信仰以及道教的認知，是沒有很大差別的。

觀音信仰在中國的演變，與淨土思想所帶出的淨土觀音以及與密宗相關的大悲觀音有很大的關連性。淨土觀音是來自淨土思想中的西方三聖，在《觀無量壽經》中，除了詳細描繪阿彌陀淨土的功德莊嚴外，還確定了「淨土三身佛」的關係²⁰⁰，觀音菩薩就此成為了西方阿彌陀佛的脇侍。而淨土法門中所提倡的持名念佛，則被認為是三根普被，利鈍全收、橫超三界、帶業往生的簡捷易行道。²⁰¹

¹⁹⁵ 孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》，天津教育出版社，2006，頁 250。

¹⁹⁶ 譚偉倫所分類的民間佛教的三大類為：地方佛教、宗派佛教以及儀式佛教。引自譚偉倫主編，《民間佛教研究》，中華書局出版，2007，頁 7。

¹⁹⁷ 譚偉倫主編，《民間佛教研究》，中華書局出版，2007，頁 9。

¹⁹⁸ 孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》，天津教育出版社，2006，頁 251。

¹⁹⁹ 同上揭書，頁 11。

²⁰⁰ 同上揭書，頁 171。

²⁰¹ 張火慶導讀，後秦鳩摩羅什譯，《觀世音菩薩普門品》，金楓出版社，1999，頁 1。

這種持名念佛即可往生西方極樂世界的觀點，與〈觀世音菩薩普門品〉中所提及的「一心稱名，即得解脫。」觀點不謀而合，雖說淨土宗在念佛往生的法門中，又將念佛分爲「實相、觀想、觀像、持名」四種，但觀音信仰所取者爲最簡單的「持名」一法。因此大多數百姓皆認爲，觀世音菩薩是爲阿彌佉佛的脇侍與常駐西方極樂世界的菩薩之一。但張火慶有提到，這樣的觀念是淨土思想全盛以後的附會，在早期的佛教經典中，阿彌佉佛與觀世音菩薩，原本是立場不同、各自存在的。²⁰²

大悲觀音在一般認知裡即爲千手千眼觀音，千手千眼即爲其特徵。千手千眼觀音的形象代表著佛教三界與二十五有的觀念，這樣的形象更加全方位的宣傳了觀音的功能，且千手千眼的形象表示具備了救助一切人的條件，具備了非凡的力量。這樣形象的出現，與唐代瑜珈密教由印度傳入，以及描述千手千眼觀音的陀羅尼經也在此時譯出²⁰³有關。跟據邢莉所述，密宗教派對於千手千眼觀音特別推崇，加上本身就有許多的儀禮以及咒言，並且有著許多巫術表現²⁰⁴，輔以此時譯出的觀世音菩薩陀羅尼經，這數種關係合而爲一時，千手千眼觀音這樣的觀音形象使得觀音信仰更往民間信仰的方向傾斜，並且在救渡保證之餘還更添加了神祕的色彩。

在經過淨土思想以及密宗教派的經咒洗禮之後，觀音菩薩的形象更加的遠離佛教經典中的修行象徵，若統合所有的改變，則可以得到這樣的一個結論：現代觀音信仰中的觀音菩薩，是位有千百種化身，但多以女性形象出現的神明，其來源是由妙善公主歷劫修行而來，並且是在人臨終時會出現接引的西方三聖之一。而對其祈禱的模式則是一心稱名即可，而頌唸多種的陀羅尼經咒，則會得到不同

²⁰² 同上揭書，頁 3。

²⁰³ 如《千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神咒經》、《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》、《千手千眼觀世音菩薩治病藥經》、《千手千眼觀世音菩薩姥陀羅尼身經》、《千手千眼觀自在菩薩大身咒經》、《千手觀音造次地法儀軌》、《千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼》……等皆在此時譯出。參考自後藤大用著，黃嘉馨譯，《觀世音菩薩本事》，天華出版公司，1997，頁 228~230。

²⁰⁴ 邢莉，《觀音—神聖與世俗》，學苑出版社，2001，頁 73~76。

的經咒效果。由此結論可看出，觀音菩薩已經徹底脫離出世間的遙遠概念，而完全的成爲了一入世的一般神明，但其又是源自佛教的菩薩，因此現下所見的觀音信仰型態，大多是屬於民間佛教的信仰型態。

二、 台灣民間佛教中的觀音信仰

在民間，尤其在台灣，最常見的觀音廟一類的觀音信仰模式，被譚偉倫歸類在地方佛教。是屬於一種以追求靈驗、感應爲主的庶民信仰，其對觀音菩薩的崇拜方式，與對一般的宮廟神明崇拜無二，與追求教理的正統佛教大不相同，也就是說，這樣的信仰方式只有外表看似佛教，但實質上具有濃厚的民間神明崇拜色彩²⁰⁵。並且根據林美容的調查，台灣的地方佛教除了重靈驗感應外，還是一種地域化的地域祭祀。²⁰⁶這種民間佛教的觀音信仰通常是佛道不分，根據孫昌武所說，早在六朝後期，觀音菩薩就已開始被「道教化」了²⁰⁷，迄至今日，在台灣的供奉觀音菩薩的廟宇當中，不只可見佛教與道教的神明，更時常出現與民間信仰中的神明混淆祭祀的狀況。在台灣以觀音菩薩爲主要信仰對象的民間佛教，除了眾多的觀音廟與觀音亭外，還有齋教與巖仔兩種。

台灣的齋教一般分爲三個派別：先天派、龍華派、金幢派。闕正宗認爲其來自明代中末時期的禪宗，先天派相傳爲禪宗六祖慧能爲避法難，避走南方隱於漁家四年，其間穿俗服營商傳教。而龍華派始於羅因。金幢派則爲明代王佐塘所創。齋教是一種「在家佛教」，其教義與佛教雖無差異，但卻加入了儒、道的教義，他們與僧侶不同的是「不出家、不穿法衣、不剃頭，以俗人身份於世井營生」，其身嚴正，能守戒律，常貫徹素食主義，以不吃肉爲本位，因此被稱爲「食菜人」，信徒之間互稱齋友，女眾稱「菜姑」，男眾稱「齋公」。²⁰⁸這三派同奉觀音、釋迦爲本尊。但鄭志明卻認爲這三派皆源自於明代武宗年間的羅教，其信仰中心爲「無

²⁰⁵ 闕正宗，《台灣佛教史論》，宗教文化出版社，2008，頁 8。

²⁰⁶ 譚偉倫主編，《民間佛教研究》，中華書局出版，2007，頁 8。

²⁰⁷ 孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》，天津教育出版社，2006，頁 248。

²⁰⁸ 闕正宗，《台灣佛教史論》，宗教文化出版社，2008，頁 4。

生老母」，而並非是禪宗。²⁰⁹王見川則是認為，從歷史源流來看，齋教中的龍華、先天兩派與佛教淵源較深，而金幢派則異於佛教。²¹⁰但不管其源流為何，台灣的齋教多膜拜觀世音及釋迦牟尼佛，持頌佛教經典，在形式上頗接近佛教，又以持齋為主，故該派堅稱其為「釋教」²¹¹。從林美容的調查亦可看出，台灣的齋堂大多主祀觀音菩薩，而齋堂屬於齋教，除了因在家佛教的觀念而與正統佛教有區別外，其建築也與正統佛教寺院有所不同，民間佛教的色彩非常鮮明。²¹²

在林美容對於台灣觀音信仰型態的研究當中指出，觀音菩薩因為已轉化為神明，因此也和其他神明一樣具有神格、神性、神威、神力等，也一樣可以成為某一地方的保護神，因此有依祭祀圈範圍大小而區別的角頭廟、村廟、聯庄廟宇大妙性質的觀音廟，甚或發展成區域信仰中心的觀音廟，其中以村廟性質的觀音廟為數最多。²¹³這些觀音廟通常都被學者以「民間佛教」稱之，而非屬於正統佛教。王見川則是以此類觀音信仰的靈感靈驗事蹟特別多，類似於民間信仰強調靈驗感應的特質，而界定為民間佛教。²¹⁴林美容還另外界定出與觀音廟不同的觀音亭。她認為觀音亭雖與觀音廟同是屬於地方性廟宇，不同之處在於觀音亭通常處於街市之中。²¹⁵同樣為林美容所研究的巖仔，亦是主祀為觀音菩薩的廟宇，因靠山而被稱之為「巖」。此種「巖」與寺通而不同，不同之處在於建築以及廟宇中的設施。如巖不可有納骨塔，寺則無妨；巖的建築多翹脊，寺則不同。而巖實際上巖的觀音信仰更加的偏向廟，也就是民間信仰的方面。²¹⁶而根據林美容的調查，台灣的觀音常被稱為觀音佛祖、觀音菩薩、觀音媽、觀音大士、觀世音等，亦有所謂的千手千眼觀音或南海觀音。同時也因為被稱為觀音媽，形象女性化，而變成

²⁰⁹ 鄭志明，《台灣民間宗教論集》，台灣學生書局，1984，頁 36。

²¹⁰ 王見川，《台灣的齋教與齋堂》，南天書局，1996，頁 62。

²¹¹ 鄭志明，《台灣的宗教與秘密教派》，臺原出版社，1991，頁 73。

²¹² 林美容，〈台灣觀音信仰的主要型態—兼論民間佛教與民間信仰的關係〉收錄於譚偉倫主編《民間佛教研究》，中華書局，2007，頁 25。

²¹³ 同上揭書，頁 17。

²¹⁴ 轉引自同上揭書，頁 18。

²¹⁵ 同上揭書，頁 19。

²¹⁶ 林美容，〈台灣的民間佛教傳統與「巖仔」的觀音信仰之社會實踐〉《新世紀宗教研究第二卷第三期》，宗博出版社，2004，頁 6~10。

和媽祖同樣有分身，這些分身通常也備稱為大媽、二媽、三媽等。²¹⁷

根據以上的資料來看，台灣的觀音信仰不只是融入民間，由出世轉入世，也還囊括了許多的地方性的集體活動，儼然成爲了地方區域的中心，不只是信仰中心，也是市鎮的活動中心，而繞著觀音信仰而起的祭祀活動，也帶動了許多的民俗技藝活動的發展，相較於正統佛教中的嚴肅形象，民間佛教中的觀音菩薩更加的親近人們，也更加的有發展慈航普渡的空間。

²¹⁷ 同上揭書，頁 17。

第五章現代社會中觀音信仰現象的省思與檢討

由前兩章的討論看來，佛教理論上的觀世音菩薩與民間佛教中的觀世音菩薩是有明顯差距的，甚至可以說是兩套不同的教系統，只是崇奉的對象都是觀世音菩薩。但是佛教從「理」上討論的觀音信仰真的與民間的觀音信仰是完全不同的嗎？理論性質的觀世音菩薩與以靈感為主的觀世音菩薩，真的是分為上下兩個不同的層次嗎？在純粹理論與純粹信仰之間，是否存在著一種調和的模式，這是本章要討論的主題。

第一節 佛教理論的實踐問題與民間佛教的信仰問題

佛教發源自印度，經過大約一千五百年的演變，成為印度重要的宗教之一，卻又在十二世紀又從印度逐漸消失，這除了因為當時回教軍隊的侵入以外，也有佛教本身內在的原因，這原因大概有四²¹⁸：

1. 陳義過於高深，典籍過於繁多，理論經院化、學術化，教旨偏重出世，嚴格的修證標準非常人所能達到，核心宗旨難於深深打入多數民眾的心靈。
2. 負住持佛法責任的出家僧團，在統治者共養下長期群體生活於大寺院裡，或隱處身林修道，脫離民眾，未能成為民眾生活中不能離之的一類人。
3. 其核心教義所具反印度民間傳統信仰、反種性制度的性質，使其不易深深紮根於印度文化而成為印度文化的主幹。
4. 立足於印度民間傳統信仰的印度教復興，吸收了佛教的不少內容，而佛教亦不斷順應、融攝印度教，因而喪失了在多元文化競爭中獲勝的能力。

²¹⁸ 陳兵、鄧子美合著，《二十世紀中國佛教》，現代禪出版社，2003，頁 20~21。

這四個原因造成了佛教在印度本土退出主流信仰的行列，但若將其放置中國的佛教來看，除了第二與第三點外，第一點與第四點同樣也是中國佛教所面臨到的問題。因此在這節所要討論的便是佛教在中國的理論發展，以及與中國文化融合所造成的問題。對於原本富含哲學體系的佛教來說，它的抽象的教義距離現實的生活過於遙遠。爲了在一個有著多神教傳統的國度裏存在和繁衍，它必須將自身融入到這個國家傳統文化之中。對於佛教來說，這種融入就是將自身的理論系統加入到中國傳統的多神信仰之中。在中國的本土化過程中，佛教不僅在中國傳統的多神信仰當中加入新的解釋和內容，也在這一過程中將自身的一部分理念異化爲一種功利性的思維，這是佛教與中國本土文化相互適應和改造的結果，而觀音信仰就是這結果一個最好的例子。

一、 百姓日用與佛教理論的隔閡

佛教在傳入中國之後，根據翻譯出來的經典，逐漸建立起屬於中國的佛教理論體系，也就是各個宗派體系，中國的學者以及僧侶們藉由自身的對於經典的詮釋，從一開始的般若理論研究、禪數學的重興、大乘龍樹學的研究、南北各家師說，到後來宗派的興起與發展，將印度傳來的佛教義理高度中國化與成熟化，並且藉由政治上的推廣而使佛教普及民間。

但是若實際探究，會發現在一般百姓對於各宗派的認識之中，淨土宗的稱名念佛是最爲廣泛普遍，一般百姓可能不知道天台宗、華嚴宗的教理或宗旨，但是卻一定知道稱念佛號是有福德報償的。會有這樣的差異性，在於古代的一般民眾文化水準普遍不高，即便是許多文人士大夫熱衷於佛教義解，也並非具有很強的思辨能力，大都以中國的思維模式去理解抽象的經義，自成一種中國式的論述。而普通民衆對抽象教義多半是望而卻步，難以理解，甚至連什麼宗教，什麼流派均不加區分，逢廟便燒香，見神就叩拜。即使聆聽高僧說法，一般百姓對於深奧的經典理論亦有理解上的困難，再加上經典理論對於百姓生活上的幫助不大，因

此在平民百姓之間較不流通。而淨土宗的主旨是以修行者的唸佛為內因，以阿彌陀佛的願力為外緣，內外相應，往生西方淨土。並且其在思想內容上，主要以「信、願、行」為宗，倡導對西方淨土的實有和念佛必定往生等產生堅定的信心，並且明確立誓發願死後往生西方淨土，繼而真實地依教修行，這樣在命終之際，阿彌陀佛即會前來接引修行者往生西方極樂淨土²¹⁹。與其他宗派相較起來，淨土宗的教理簡單而明確，稱頌名號、堅定信心即使是不識字的百姓也能輕易做到，再輔以具有眾多感應紀錄的觀世音菩薩等作佐證，這樣的教理很快的就打入一般百姓的認知當中，同時也使其成為了一般百姓對於佛教的認知。

如同章節一開始提到的，經典陳義過於高深的結果是佛教所宣揚的覺悟超出了現實中，云云眾生能夠達致的境界，於是過高的「道義」要求導致了佛教的異化—信徒們將佛請上了神龕。這其中的潛意識是：雖然佛教的教義很好，但是我等云云眾生無法達到，只好通過偶像的崇拜表達內心的敬仰，從而以此方式試圖免除內心的不安和逃脫現實的修行。

如果從經典理論方面來做分判，則可說中國各宗派的理論性佛教，是屬於學術性的上層佛教，與一般民眾的生活並無太大的關連性，僅屬於出家僧侶與學者的研究範圍，一般百姓對於其學說並不了解，這點可以從百姓所接受的，大多是屬於禮懺、齋懺等儀式方面看出²²⁰。而為了使佛教更加的深入民間，佛教不得不走向民眾化與世俗化，與中國民間文化更加的融合，但這也出現了另外的一個問題，就是過度與中國民間文化融合，使佛教偏離了原本的理論系統，而成為以靈驗為主的「民間佛教」。

²¹⁹ 王月清釋譯，《淨土三經》，佛光文化事業，1997，頁3。

²²⁰ 中村元主編，余萬居譯，《中國佛教發展史》，天華出版社，1984，頁356~360。

二、 民間佛教的過度世俗化—新興宗教的產生

相較於理論性佛教的發展困難，民間佛教的發展相對容易得多。在佛教初傳之時，即是以中國人最能理解「格義²²¹」之法做為理解方式，來使佛教理論與中國思想相配合的方法，更加速了佛教在當時社會的傳播。而後雖然從道安之後又逐漸轉回以佛教本身的語言最為理解佛經的正統方式，但是並無法完全的根除已流傳在民間的格義理論，並且弘揚佛法的僧侶，為了改變普通民衆不易理解抽象經義的狀況，自南北朝以來，開始採用「轉讀」（唱經）、「梵唄」（歌贊）、「唱導」（宣唱開導）等通俗宣傳佛教義理的方法，受到了普通民衆的喜愛。發展至唐代，佛教寺院又出現了通俗講唱經文的形式，即所謂「俗講」，也就是以佛經為依據，融入大量的佛教故事，講唱結合、生動有趣，很是吸引聽眾。其底本稱為「講經文」，如《法華經講經文》中就講述了觀音菩薩濟世救苦的故事。唐代流行的說唱體通俗文學「變文」，形式多為韻文與散文相結合，說唱時，一邊向聽眾展示「佛經變相」（圖繪的佛經故事），一邊說唱佛經故事內容，既生動又形象，更是廣為信眾所喜聞樂見。這些變文與變相圖通常都加入了很多中國民間的文化思想，而非是完全的經典傳譯²²²。這樣一層層的影響下來，中國的佛教不但加入了道教的思想，也滲入了中國的文化思想。且由於中國世俗的倫理教化主要由佔主導地位的儒學來承擔，養生練體主要由道教來擔負，因此佛教在中國社會固定成了解決人們生死以及出世間的心靈解脫問題的宗教，尤其中國佛教又有其適應本土信仰傳統非常世俗化的一面，觀音信仰就是一個很好的例子，在融入了民間信仰思想之後的觀世音菩薩，成為了能滿足人們多種願望的救渡神，而僧尼的職事也更多的趨向於應民間要求的趕經懺做道場，超生度死。²²³

²²¹ 「格義」一直傳到東晉道安時代，都還只是講說者應機施設，沒有成規，到和道安同學於佛圖澄門下的河間（一作中山）竺法雅，才把「格義」著了類例。法雅和中山康法朗等把佛經中的事數，和老莊等外書比你配合，遞互講說，並且著為類例，作為講說的準則。法雅以後，「格義」就陷於法數的範圍。整理自黃懺華，〈格義〉，《中國佛教教理詮釋》，文津出版社，1990，頁 55~57。

²²² 中村元主編，余萬居譯，《中國佛教發展史》，天華出版社，1984，頁 363~364。

²²³ 陳兵、鄧子美合著，《二十世紀中國佛教》，現代禪出版社，2003，頁 22~23。

這樣的狀況長期下來，就形成了佛、道不分，並且含有濃厚民間信仰思想的並且含有濃厚民間信仰思想的「民間佛教」，這樣的民間佛教是以靈驗為本位的信仰，對於佛陀以及菩薩等也是當作一般神明在崇拜，而寺、廟中所供奉的神祇，也是百姓根據實際需要而加以組合²²⁴，這樣的信仰模式在台灣尤其明顯。這樣以靈驗為本位的民間佛教，容易產生一種以佛教為名，卻與佛教教理背離的新興宗教。

在台灣，新興宗教是在解嚴之後人民團體法實施，這些宗教團體才從依附的傳統宗教名下脫離，正式獨立成新的教派，使得一時間新的宗教團體如雨後春筍般的出現。而對於新興宗教的界定，鄭志明教授認為內在的本質分析應該比外在的形式重要，因此他認為董芳苑的三種界說²²⁵以及瞿海源的七種特徵²²⁶都不足以完全判定一個宗教團體是否為所謂的新興宗教²²⁷，亦或是宗教的「新興化團體」。因此，他提出以下四點²²⁸：

1. 自稱某一神明應劫下凡救世，經由靈媒的傳播，不斷地宣揚其救世的理念，自成一套系統。這一類教團有的雖然沒有教主，但是經由神職人員發展組織，成為宣揚神恩的團體。
2. 自稱教主是某一神明脫胎下凡，且被信徒視為救世主，相信教主具有某種神秘能力或教法，可以幫助眾生解脫。

²²⁴ 江燦騰、龔鵬程主編，《台灣佛教的歷史與文化》，財團法人靈鷲山般若文教基金會，1994，頁35。

²²⁵ 董芳苑在〈台灣新興宗教概觀〉一文中提出三個範圍說：1. 第一個範圍：戰後為迎合臺灣民眾心理需求及寄託而在本地創立的新教門。2. 第二個範圍：戰後來自中國大陸及國外的教門與近代宗教。3. 第三個範圍：戰後發生於傳統宗教的新現象。資料來自董芳苑，《認識台灣民間信仰》，長春文化事業，1986，頁320~321。

²²⁶ 瞿海源對於這些宗教團體其改革與重組的發展趨勢，及其宗教本質上的基本特徵，提出了七點特性：1.全區域及都市性 2.悸動性 3.靈驗性 4.傳播性 5.信徒取向 6.入世性 7.再創性與復振性。資料轉自鄭志明，〈台灣「新興宗教」的現象分析〉《台灣民間的宗教現象》，大道文化事業，1996，頁274~275。

²²⁷ 鄭志明，〈台灣「新興宗教」的現象分析〉《台灣民間的宗教現象》，大道文化事業，1996，頁272~275。

²²⁸ 同上揭書，頁278~279。

3. 自立一套新的修行方法，宣揚其無比的靈驗與效力，正式地開班授徒，且形成一套宣傳體系、修行工夫與宗教儀式。這一類的宗教團體目前很多，如現代禪、佛乘宗、九九神功、禪學會等。
4. 自立一套教義詮釋體系，特別強調傳統宗教中某些神秘的體驗，將其教義重新組合或改革，進而形成新的運動團體。

這些宗教團體多強調信仰的靈驗性格，其吸引信徒的方法則各自不同，有的偏向於禪修方面，如各種禪修、神功等團體的開班授徒，形成教團；有的偏向於解說法門的傳授，發展成一套特殊的修行體系；有的偏重於神秘經驗的神蹟與功能，再加上一些修持方法，來吸引群眾；有的經由神秘經驗的學理探討，吸引了一些追求玄理的信眾²²⁹。與觀音信仰有相當關聯的，可推舉青海無上師的「中華民國禪定學會」，其所推舉的「觀音法門」，借用了佛教的名詞，內容卻與佛教所講述的觀音法門完全不同。

造成台灣新興宗教興起的原因，董芳苑認為是終戰以後的消極心態、民族意識的激發、對傳統宗教的反動、認同萬教歸宗的見解、嚮往宗教的神秘性與巫術醫療、宗教天才的宣傳與領導、同情被疏遠的社會大眾、民生經驗的進步、強烈的現世否定等所造成。²³⁰這涉及到現代民眾集體文化心靈的生存情境問題，也反映出當代社會世俗需求下其行為型態的發展趨勢。

當新興宗教的意識型態影響到民間佛教的觀音信仰時，可看做是民間佛教在對於靈驗的追求上，超過了理性該有的限制範疇，相對於佛教的理論性上的發展，民間佛教容易因為過於追求靈驗與成效性，而導致有偏向迷信的發展傾向。

就上述對照看來，似乎佛教的理論層面與民間佛教有漸行漸遠的趨勢，但實

²²⁹ 鄭志明，〈台灣「新興宗教」的現象分析〉《台灣民間的宗教現象》，大道文化事業，頁 283~284。

²³⁰ 董芳苑，《認識臺灣民間信仰》，長春文化事業公司，1986，頁 337~342。

踐性的義理才是佛教的根本，佛教的教理本身就要靠實踐來完成，佛教理論不應該完全脫離社會，而成爲純粹的理論；民間佛教的觀音信仰也不該只是提倡觀世音菩薩的靈驗與救渡，這樣就違背了佛教以理性思考作爲教理的修行態度，轉而成爲一種依靠他力救渡的一般性信仰。但是其實兩者的存在並不衝突，也並非純粹理性的佛教才是正確的，既然要與民眾的生活結合，那麼世俗化就是必須的，只有理論與實踐相結合，才是正確的信仰。

第二節 觀音信仰在生活上的理論與實踐

在談觀音信仰的理論與實踐之前，先反過來思考，「觀音信仰」是什麼？信仰觀世音菩薩，是信仰什麼？「觀世音」在之前的章節解釋過，在智顛的佛理詮釋中，觀世音是中道實相，是如實法身，是修行境界，並非神明；而在一般百姓的眼中，祂是大慈大悲的菩薩，是能普渡眾生的神祇，與複雜的理論沒有太大的關連性。撇開佛教的理論不談，以民間的角度來看，觀世音是一慈悲的菩薩，那麼，「菩薩」又是什麼？根據後藤大用的解釋，菩薩一詞爲「菩提薩埵」的略稱，中國將其譯爲「覺有情」之意，是爲自己尋求覺悟的人，爲了體現真理，時常隨順親近教法，憧憬自內證理性，心無暫時激盪的修行者²³¹。這是小乘對於菩薩境界的說法。這種說法與目前所見的菩薩思想有所出入，目前在中國流傳的菩薩思想，是屬於大乘的菩薩思想，是由自我完成的小乘立場，轉爲以般若波羅蜜，也就是體現般若之空的思想爲中心，含有完成社會整體解脫的意味。在大乘經典中，對於菩薩的解釋，大多還是涵蓋在「上求菩提，下化眾生」的範圍之內。但是到後來，「菩薩」一詞更進一步轉成純利他的偉大意境，後藤大用更將其總結爲「以誓願爲本體，爲誓願而生，爲誓願而活，以完成誓願爲使命」，此誓願是捨棄自我去救護眾生的大誓願，由此救渡眾生的誓願而生的慈念便叫做菩薩精神²³²。

²³¹ 後藤大用著，黃嘉馨譯，《觀世音菩薩本事》，天華出版社，1997，頁17。

²³² 同上揭書，頁21~24。

鄭志明認為觀音信仰主要可以用「慈悲」二字來做整體的說明²³³，那麼「慈悲」又是什麼呢？慈悲簡言之是「憐愍一切眾生」。在經文中各個慈與悲的解釋雖有替換，但其義皆為拔苦與樂。²³⁴大乘佛教把慈悲分為三種，稱為「三緣慈悲」。

《大智度論》卷四十云：

慈悲心有三種，眾生緣，法緣，無緣。凡夫人眾生緣；聲聞、辟支佛及菩薩，初眾生緣，後法緣；諸佛善修行畢竟空，故名為無緣，是故慈悲亦名佛眼。²³⁵

這三種緣是根據大乘佛教空宗思想劃分的。生緣慈悲又稱為愛見慈悲²³⁶，以眾生為對象的慈悲，是凡夫的慈悲。聲聞、緣覺、菩薩等三乘最先是依眾生緣而起慈悲，其後移轉於法緣²³⁷。這種慈悲就如同做父母的，愛護子女的慈悲流露。

「法緣慈悲」是指阿羅漢及初地以上菩薩領悟諸法空理，以知自他無差別為緣而起的慈悲。也就是覺悟眾生無我，進而覺悟諸佛無我的道理而生起的慈悲²³⁸。這種二乘的慈悲，是聖者領悟種種現象都是因緣條件和合而成的，緣生無性，法法皆空。但此二乘只能隨緣渡化，不能普遍教化一切眾生²³⁹。

而「無緣慈悲」則是佛不以任何為緣，絕對平等，顯現不已的大慈悲。慈悲有大有小，佛以大慈大悲，為救渡眾生而說佛法²⁴⁰。這種慈悲，拆開來說，就是「無緣大慈，同體大悲」。以佛、菩薩的眼光看來，眾生與自己原是一體的，因而眾生所有的痛苦，就是自己所有的痛苦。眾生沒有快樂，就等於自己沒有快樂。在佛、菩薩的立場，本無所謂憂苦以及快樂。是因眾生的憂苦、快樂與解脫而有

²³³ 鄭志明，〈台灣觀音信仰的現象分析〉《台灣民間的宗教現象》，大道文化事業，頁 51。

²³⁴ 中華創價佛學會編譯，《佛教哲學大辭典》，正因文化事業，1998，頁 1368。

²³⁵ 龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，大正新脩大藏經 第二十五冊 No. 1509 普及版(CBETA T25 No.1509《大智度論》卷 40)

²³⁶ 演培法師釋註，《觀世音菩薩普門品講記》，天華出版社，2003，頁 25。

²³⁷ 中華創價佛學會編譯，《佛教哲學大辭典》，正因文化事業，1998，頁 1368。

²³⁸ 同上揭書，頁 1368。

²³⁹ 演培法師釋註，《觀世音菩薩普門品講記》，天華出版社，2003，頁 26。

²⁴⁰ 中華創價佛學會編譯，《佛教哲學大辭典》，正因文化事業，1998，頁 1368。

所感，在佛、菩薩的心目中，只有眾生，沒有人我之別。²⁴¹

李中笑在其〈觀世音菩薩在民間信仰的探討與和諧社會的現代意義〉一文中認為，觀世音菩薩的慈悲精神，與人為精神的內涵是豐富且深刻的，他認為其表現在三點之上²⁴²：

1. 人本思想與人道主義。佛教慈悲觀念的提出，主要是緣起于對人類的局限性的反思，對人的生命脆弱性的關切，對人生苦難的憂患。這中以人為對象，以人的解脫為本位的人本思想，與以關懷人尊重人為特徵，以人為中心的人道主義是相會通的，和我們現代社會提倡民生理念有相互一致之處。
2. 佛教的慈悲觀念以利他的為原則，強調要有利於他人，要為救濟一切眾生而致力行善，這與我們提倡的助人為樂、大公無私，一切以廣大人民群眾的根本利益為出發點的社會主義集體主義思想，也是相近的，相通的。
3. 平等是佛教慈悲的思想基礎，慈悲是平等的道德體現，佛教主張人與人的平等，人與其他生物之間的平等，強調對他人，對其他生命的主體性的尊重、關懷以致敬畏，這與儒家的「仁愛」、「博愛」、「民胞物與」(仁民，愛物)是一致的，與中國哲學即道家的「天人合一」為基本理論架構的整體生命哲學也是相同的。這樣觀世音菩薩的慈悲思想也就緊緊扣住了眾生的願望。

而鄭志明認為佛教的觀音信仰與民間的觀音信仰並非對立關係，二者之間彼此是有著一脈相傳的關連，只是在世俗化流傳的過程中，加入了異質信仰的內

²⁴¹ 演培法師釋註，《觀世音菩薩普門品講記》，天華出版社，2003，頁 26~27。

²⁴² 李中笑，〈觀世音菩薩在民間信仰的探討與和諧社會的現代意義〉，佛教線上，學術論文區。網址：http://big5.fjnet.com/fjlw/200902/t20090202_106246.htm

涵，改造了其原有的體系與形象，融入到傳統社會的民間文化之中²⁴³。他總結觀音信仰融合理論與靈感系統後，在民間產生的三種功能²⁴⁴：

1. 觀音信仰的平等觀能接引眾生各得「安心」

佛教的觀音信仰來自於佛教完整的理論體系，經由法空境界，實現個體與宇宙一體化的願望；民間觀音的靈感信仰則來自於遠古社會長期自發行成的精神系統與行為模式，以神話的詮釋性語言來建構對宇宙理解的渴望，進而解除對生存的恐懼，從中獲得存在的精神依賴。這樣兩個層次的信仰，既可以接引精神層次高的民眾，跳脫出「有神」的信仰態度，體會應觀空法的菩薩真意，完成自我實踐的目的。而對於精神層次較低的廣大群眾，也可以藉「有神」的信仰態度，灌輸觀音各種慈悲的理論，進而推動人際倫理關係的慈悲活動，淨化一般民眾的心靈，追求觀音獻身的救濟理想。其次是人際交往的安心，以稱名祈禱的心靈寧靜，來旁觀人際間的各種爭執，並以慈悲的包容心來化解各種形式的衝突，這種安心正是觀音信仰平等觀的實現²⁴⁵。

對於觀世音菩薩是否為一人格神，或是僅是一精神象徵，在民間佛教與佛教理論體系上一直是個爭執點，佛教的理論體系認為將觀世音菩薩人格化，就已經是偏離了佛教對菩薩定義的初衷，而在民間佛教的體系上，則是認為觀世音菩薩既有過去生、修行得道過程，就是一完整的人格化的神明，但是不管是否為一「神明」，是從精神上的救渡或是以其神通做為實質的幫助，觀世音菩薩對於眾生平等的慈悲就是精神才是觀音信仰的重點。因此，佛教理論對於觀世音菩薩的人格化，不妨將其作為觀世音菩薩的方便法門之一來看待。

²⁴³ 鄭志明，〈台灣觀音信仰的現象分析〉《台灣民間的宗教現象》，大道文化事業，頁 61。

²⁴⁴ 鄭志明，〈台灣觀音信仰的現象分析〉《台灣民間的宗教現象》，大道文化事業，頁 62~65。

²⁴⁵ 同上揭書，頁 63。

2. 觀音信仰的無畏神性培養了民眾積極向上的「毅力」

不管是佛教或民間的觀世音菩薩，都是一勇猛的形象化身，在佛教，稱其為「施無畏者」，施無畏就是替眾生去除一切的苦難災厄，要做到此舉，其本身則必須具有勇於面對困難挑戰的勇氣；而民間佛教中的觀世音菩薩，則更是在多種危難之中展現其神通救度的本領。因此，期待觀世音菩薩聞聲示現，以其神通力為己消災解厄，這種他力信仰只是一種消極的信仰心理而已。真正的積極信仰心理，是在神明的神通助力下，帶給自己主動與逆境戰鬥的勇氣，讓這種不可思議的神通長存，使自己也成為觀世音菩薩誓願的化身。這樣的觀音信仰就不只是外在神力的解脫，同時也是自立救濟的自我覺醒，以行動來證實觀世音菩薩的慈悲無處不在²⁴⁶。

觀音信仰對於信徒所帶來向上的「動力」，正好可以對應於一開始張永和對「信仰」一辭所做出的解釋：透過對於神聖性的所達到的精神上的圓滿，繼而轉化為現實中自我超越的動力。這同樣也是觀音信仰最終的目標，讓觀世音菩薩的慈悲與勇猛的形象，轉化為信徒行動的根源性，使信仰觀世音菩薩的百姓，能實踐觀世音菩薩的慈悲救渡精神。

3. 觀音多種應化身的隨緣普照象徵了束縛的「開放」

現實的苦難來自於人類生命的有限性，以及與生具有的各種束縛，造成了生活上的種種困境，並且隨時隨地要應付突發性的苦難，這是生命存在的最大煎熬。觀世音菩薩救護眾生的大慈悲的誓願，以犧牲自己成就他人的覺道精神，使相信觀世音菩薩的百姓不只是在有形的形式上滿足了現實的需要，同時也在無形的精神上，培養了各種應世的智慧，幫助信眾從現世的衝突中提升自我的生命格調。如此，觀音信仰足以培養眾生開放性的心靈，擺脫形式的束縛，並觸發自我

²⁴⁶ 鄭志明，〈台灣觀音信仰的現象分析〉《台灣民間的宗教現象》，大道文化事業，頁 64。

內在的生命脈動，創造出符合自身的生活原理²⁴⁷。

照鄭志明以上三點說法，這樣的假借模式並不超出觀世音菩薩的救渡理念，也不違背佛教的根本教義，僅是對於觀世音菩薩的普門救渡另開一道方便法門，以一般百姓所能接受的「有神」觀來倡導觀世音菩薩的慈悲思想，因此，若是以「慈悲」觀念的推廣來做出發點的話，不管是佛教的觀世音理論還是民間佛教的觀音崇拜，兩者的存在不但不會互相衝突，反而是互相彌補了各自不足之處，使得觀音信仰在民間的發展更為廣大。

就觀音信仰來說，即使與其他宗派的神祇共同祀奉，其慈悲普渡的精神還是不會改變的，以眾經典疏論裡的理論作為其「本」，即使是不可言說或難以明白的，觀音信仰的「理」依舊是其信仰的根本所在；而民間佛教中廣為流傳的感應事蹟，則可看做是觀世音菩薩隨機而顯現的方便法門，是做為「迹」之顯現，以其方便救渡之法，打開信仰者的慈悲之心，進而實踐觀世音菩薩的慈悲之「本」。

²⁴⁷ 鄭志明，〈台灣觀音信仰的現象分析〉《台灣民間的宗教現象》，大道文化事業，頁 65。

第六章結論

觀世音菩薩從其所依之主要經典，就一直不斷重覆一個誓願：渡救眾生。所使用的法門為「觀」「世」之音聲，並輔以其他種種方便法。即使在智顛的理論著疏當中，其所強調的中道實相，也在一個「普」。這就是說，觀世音菩薩即使是在佛教的理論當中，其普世救度的精神與民間佛教並沒有根本上的不同，只是兩者的展現方法上有所差異。傳統佛教強調觀世音菩薩的救度修行之「法」，也就是觀世音菩薩的圓融之「理」，而民間佛教則是放大了觀世音菩薩的救度方便，將其神通廣大的一面強調給世人，讓觀世音菩薩這位外傳而來的菩薩，與中國百姓的距離不那麼遙遠。

與出世態度強烈的印度佛教不同，中國佛教從一開始就積極展現出其入世精神，除了帝王在政治上的支持以外，中國佛教花了更多的心力去經營其與世俗社會的關係，一是宣教活動，二是社會慈善事業²⁴⁸。觀音信仰更是如此，從觀音信仰的出現，到與民間信仰以及道教融合，觀音信仰表現出的，就是一種現世利益的救度與展現。除了〈觀世音菩薩普門品〉有明確述說現世利益外，在《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》中則是述說了另類的稱頌利益，而〈諸菩薩本授記品〉中則是強調了觀世音菩薩的誓願：若有眾生稱其名號而不能得救者，其誓不成佛。這些經典的展現，對於觀音信仰的影響不可說不大，在佛教方面，這些經典強調並圓融了觀世音菩薩的「理」，也就是其「普門」之精神；而對於民間佛教來說，這些經典即使不去深入研究其義理，也是對觀世音菩薩普門救度的一個很好的佐證。

一個宗教能否存在，取決於兩個條件：一是能提供修道者有效的救贖之道；二是能成功融入一般人的社會生活之中²⁴⁹。因此信仰的世俗性是有必要的，而觀音信仰可是說是融入民間最深的佛教信仰之一，甚至在台灣，觀音信仰可說是一

²⁴⁸ 康樂、簡惠美著，《信仰與社會—北台灣的佛教團體》，台北縣立文化中心，1995，頁 223。

²⁴⁹ 同上揭書。頁 17。

個地方性的信仰活動，是屬於一種生活性的信仰。由祭祀的廟宇為中心，擴大成為一個地方性的生活圈，藉由觀音信仰聯合起住在同一個地區的居民，可以說是在佛教理論與民間信仰中搭起了一座最好的橋樑。因為觀世音菩薩的救度精神，不管是在佛教理論方面，或是民間佛教的靈感方面，其根本的慈悲以及普門救度都是不變的，即使平民百姓不懂佛教疏論中，觀世音菩薩以及其普門救度的深層意涵，他們同樣也能感受到觀世音菩薩的慈悲，甚至是以慈悲的精神去幫助其他需要幫助的對象。

以慈濟功德會的成員們來說，他們不一定每一位成員，都能了解經典內的深刻義理，但是他們在各重大災難中所伸出的援手，使他們每一位都成了觀世音菩薩的具體體現。理論與實踐並非是分開的，雖然說佛經的義理疏論對一般百姓而言，還是有著明顯距離，但以宗教來說，其實踐意義更大過於其理論研究。並且佛教本身就是要透過實踐才能體現其教理，經文的義理研究並不是全部，雖然研究經文的內容以及所含之義理是有必要的，因其可免於佛教與其他信仰教派的思想混淆，但是救助需要幫助的人，展現觀世音菩薩的慈悲性格，才是觀音信仰真正的意涵。

參考書目

一、 經典(依大正藏冊數排列)

1. 北涼·曇無讖譯，大正新脩大藏經 第三冊 No. 157《悲華經》CBETA 電子佛典 V1.23 普及版。
(CBETA T03 No.157《悲華經》)
2. 唐·般若共利言等譯，大正新脩大藏經 第八冊 No. 253《般若波羅蜜多心經》CBETA 電子佛典 V1.11 (Big5) 普及版。
(CBETA T08 No.253《般若波羅蜜多心經》)
3. 姚秦·鳩摩羅什譯，大正新脩大藏經 第九冊 No. 262《妙法蓮華經》CBETA 電子佛典 V1.32 普及版。
(CBETA T09No.262《妙法蓮華經》)。
4. 宋·疆良耶舍譯，大正新脩大藏經 第十二冊 No. 365《佛說觀無量壽佛經》CBETA 電子佛典 V1.16 (Big5) 普及版。
(CBETA T12 No.365《佛說觀無量壽經》)
5. 唐·般刺蜜地譯，大正新脩大藏經 第十九冊 No. 945《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》CBETA 電子佛典 V1.32 普及版。
(CBETA T19 No.945 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》)
6. 唐·伽梵達摩譯，大正新脩大藏經 第二十冊 No. 1060《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》CBETA 電子佛典 V1.14 (Big5) 普及版。
(CEBATA T20 No.1060《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》)

二、 疏論(依大正藏冊數排列)

1. 龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，大正新脩大藏經 第二十五冊

No. 1509。

《大智度論》CBETA 電子佛典 V1.52 普及版。

(CBETA T25 No.1509 《大智度論》)

2. 隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義》，大正新脩大藏經 第三十三冊 No. 1716。

《妙法蓮華經玄義》CBETA 電子佛典 V1.12 普及版。

(CBETA T33 No.1716 《妙法蓮華經玄義》)

3. 隋·智顛說，《妙法蓮華經文句》，大正新脩大藏經 第三十四冊 No. 1718。

《妙法蓮華經文句》CBETA 電子佛典 V1.22 普及版。

(CBETA T34 No. 1718 《妙法蓮華經文句》卷十)

4. 唐·湛然述，大正新脩大藏經 第三十四冊 No. 1719。

《法華文句記》CBETA 電子佛典 V1.23 普及版。

(CBETA T34 No.1719 《法華文句記》)

5. 隋·智顛說，灌頂記，大正新脩大藏經 第三十四冊 No. 1726。

《觀音玄義》CBETA 電子佛典 V1.8 (Big5) 普及版。

(CBETA T34 No. 1726 《觀音玄義》)

三、 專書(依作者筆劃排列)

1. 一行禪師著，方怡蓉譯，《經王法華經》，橡實文化，2007。

2. 王見川，《台灣的齋教與齋堂》，南天書局，1996。

3. 王文顏，《佛典儀未經研究與考錄》，文津出版社，1997。

4. 王月清釋譯，《淨土三經》，佛光文化事業，1997。

5. 中村元主編，余萬居譯，《中國佛教發展史》，天華出版社，1984。

6. 孔慧怡，《翻譯、文學、文化》，北京大學出版社 1999 年。

7. 平川章等著，林保堯譯，《法華思想》，佛光文化，1999。
8. 江燦騰、龔鵬程主編，《台灣佛教的歷史與文化》，財團法人靈鷲山般若文教基金會，1994。
9. 安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學—根本思想及其開展》，慧炬出版社，1998。
10. 全佛編輯部主編，《觀音寶典》，臺灣全佛文化事業有限公司出版，2002。
11. 全佛編輯部主編，《觀音菩薩經典》，臺灣全佛文化事業有限公司出版，2003。
12. 李富華釋譯，《楞嚴經》，佛光文化事業，1998。
13. 邢莉，《華夏諸神·觀音卷》，雲龍出版社，1999。
14. 邢莉，《觀音—神聖與世俗》，學苑出版社，2001。
15. 吳汝鈞，《法華玄義的哲學綱領》，文津出版有限公司，2002。
16. 林國平，《閩台民間信仰源流》，福建人民出版社，2003。
17. 林淑媛，《慈航普渡—觀音感應故事敘事模式析論》，大安出版社，2004。
18. 後藤大用著，黃嘉馨譯，《觀世音菩薩本事》，天華出版社，1997。
19. 孫昌武，〈六朝小說中的觀音信仰〉《佛學與文學—佛教文學與藝術學研討會論文集(文學部分)佛學會議論文編彙 2》，法鼓文化，1998。
20. 孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》，天津教育出版社，2006。
21. 陳悌賢，〈魏晉南北朝的佛教傳播與趨向〉《漢魏兩晉南北朝篇》，大乘文化出版社，1977。
22. 董芳苑，《認識台灣民間信仰》，長青文化，1986。

23. 聖印法師，《普門戶戶有觀音》，圓明出版社，1993。
24. 康樂、簡惠美著，《信仰與社會—北台灣的佛教團體》，台北縣立文化中心，1995。
25. 張火慶導讀，後秦鳩摩羅什譯，《觀世音菩薩普門品》，金楓出版社，1999。
26. 張宏實，《圖解心經》，橡實文化，2006。
27. 國立故宮博物院編輯委員，〈中國觀音的信仰與圖像〉《觀音特展》，國立故宮博物院出版，2000。
28. 陳兵、鄧子美合著，《二十世紀中國佛教》，現代禪出版社，2003。
29. 郭朝順，《天台智顛的詮釋理論》，里仁書局，2004。
30. 張永和，《信仰與權威—詛咒(賭咒)、發誓與法律之比較研究》，法律出版社，2006。
31. 黃懺華，《中國佛教教理詮釋》，文津出版社，1990。
32. 馮天策，《宗教論》，山東人民出版社，2005。
33. 演培法師釋註，《觀世音菩薩普門品講記》，天華出版社，2003。
34. 蓋伯琳、王曉路、李妙然、尹玲娟著，《信仰的智慧—信仰和科學信仰教育研究》，中國社會科學出版社，2006。
35. 鄭志明，《台灣民間宗教論集》，台灣學生書局，1984。
36. 鄭志明，《台灣的宗教與秘密教派》，臺原出版社，1991。
37. 鄭志明，《台灣民間的宗教現象》，大道文化事業，1996。
38. 鄭僧一，《觀音—半個亞洲的信仰》，慧炬出版社，1987。

39. 潘桂明、吳忠偉著，《中國天台中通史》，江蘇古籍出版社，2001。
40. 藍吉富編，《觀世音菩薩聖德新編》，臺灣迦陵出版社，1997。
41. 薩孟武，《漢魏兩晉南北朝篇》，大乘文化出版社，1977。
42. 譚偉倫主編，《民間佛教研究》，中華書局，2007。
43. 蘇榮焜，《法華玄義釋譯》，慧炬出版社，2005。
44. 釋東初，《東初老人全集》，東初出版社，1985。
45. 釋印順，〈中國佛教史略〉，《中國佛教史論述》，大乘文化出版社，1978。
46. 釋印順，《般若經講記》，正聞出版社，2003。
47. 釋厚重，《觀音與媽祖》，稻田出版，2005。
48. 闕正宗，《台灣佛教史論》，宗教文化出版社，2008。
49. 顧敦錄，〈佛教與中國文化〉，《佛教與中國文化》，大乘文化出版社，1978。

四、 期刊(依出版日期排列)

1. 陳英善，〈《觀音玄義》性惡問題之探討〉《中華佛學學報》，中華佛學研究所，1992。
2. 于君方，〈「偽經」與觀音信仰〉，《中華佛學學報》第八期，1995。
3. 于君方，〈向真經挑戰—談觀音「偽經」的創新性〉《香光莊嚴雜誌》44期，1995。
4. 林美容，〈台灣的民間佛教傳統與「巖仔」的觀音信仰之社會實踐〉《新世紀宗教研究第二卷第三期》，宗博出版社，2004。
5. 釋大參，〈天台觀音感應論〉《中華佛學學報》，中華佛學研究所，2007。

五、 網路資訊(依作者筆劃排列)

1. 李利安，〈漢譯古代印度觀音經典概述〉，佛學研究網，2007。網址：
http://www.wuys.com/news/Article_Show.asp?ArticleID=7919
2. 李利安，〈中國觀音信仰的基礎〉，佛學研究網，2008。網址：
http://www.wuys.com/news/Article_Show.asp?ArticleID=28534
3. 李中笑，〈觀世音菩薩在民間信仰的探討與和諧社會的現代意義〉，佛教線上，
學術論文區。網址：http://big5.fjnet.com/fjlw/200902/t20090202_106246.htm
4. 荆學民，〈論信仰的本質及其內在張力〉《新華文摘》電子版，新華文摘雜誌
社，2006。網址：<http://qkzz.net/magazine/1001-6651/2006/17/439568.htm>

六、 工具書

1. 中華書局編輯部，《辭海》，中華書局，1956。
2. 《佛光大辭典》，佛光出版社，1998。
3. 中華創價佛學會編譯，《佛教哲學大辭典》，正因文化事業，1998。
4. 丁福葆，《佛學大辭典》，財團法人佛陀教育基金會，1992。