

天台觀音感應論

——以《法華玄義》的「感應妙」為中心*

釋大參

華梵大學東方人文思想研究所博士生

提要

天台智者大師（538-597）對《觀世音菩薩普門品》的註釋，是現今《大正藏》收錄單行本最早《觀世音菩薩普門品》的註釋書，不僅極具文獻價值，對於《觀世音菩薩普門品》義理的闡揚，更是發古人所未發、極具智者大師個人及天台宗派色彩。

智者大師的《觀音玄義》以五重玄義來解釋《觀世音菩薩普門品》，其第三項「明宗」以「感應」作為本品的核心旨趣。從《觀音玄義》內文可知，智者大師《觀世音菩薩普門品》註釋「感應」說的根據，與天台三大部中的《法華玄義》「感應妙」有密切的關係。

因此本文首先從思想的角度，追溯智者大師的「感應」說是如何深受中國典籍與時代背景，尤其是東晉竺道生（355-434）以「佛性」為主的感應思想之影響，配合天台判教、十界互具、開權顯實等觀念，重新建構出一套獨特的天台感應論。其次，說明智者大師的《觀世音菩薩普門品》註釋以「感應」為宗，是將天台感應論與觀音信仰具體結合，成為天台獨特的觀音感應思想。最後提到天台觀音感應思想最大的特色在於，以「開權顯實」的觀點容攝庶民的觀音信仰，彰顯觀世音菩薩也如諸佛般具有救度眾生的廣大威德，同時更強調吾人必須認識自身本具與觀音菩薩同等的佛性，學習觀音的悲智定慧，藉由自身的斷惡修善，上「感」諸佛菩薩之「應」、開顯內在的佛性，才能究竟解脫苦難及圓滿成佛之道。

* 本文曾於2004年12月4日，第七屆「宗教與心靈改革」研討會，以「《法華玄義》感應妙」之研究題目口頭發表。

關鍵詞：1. 感應 2. 智頤 3. 天台 4. 法華玄義 5. 竺道生

【目次】

- 一、前言
- 二、「感應」一詞的出處及定義
 - (一)「感應」的出處與演變
 - 1.「感」字之義
 - 2.「應」字之義
 - (二)菅野博史對竺道生「感應說」的研究
- 三、《法華玄義》對「跡感應妙」的定義
 - (一)安藤俊雄對《法華玄義》「感應妙」的研究
 - (二)智者大師對「機應」的定義
 - 1.「機」有「微、關、宜」三義
 - 2.「應」有「赴、對、應」三義
 - (三)凡聖「感應」的關係
 - 1.善機與惡機都是佛救度的對象
 - 2.冥應與顯應都是佛度化眾生的方便
 - 3.聖者以慈悲三昧力拔眾生之苦
 - (四)從「權、實」的角度論「機、應」關係
 - 1.機有麤妙
 - 2.應有麤、妙
 - 3.開麤顯妙
- 四、「本感應妙」與「跡感應妙」的關係
- 五、「跡感應妙」是菩薩救度有情成佛的樞紐
- 六、小結

一、前言

天台智者大師（538-597）對《觀世音菩薩普門品》的註釋，是《大正藏》收錄單行本最早的註釋書，極具文獻價值。現存有三：（1）《觀音玄義》解釋經題並闡發經文玄妙旨趣。¹（2）《觀音義疏》則隨文解釋《普門品》的內容。²（3）《法華文句·普門品》乃收攝兩者重點，可視為解釋《普門品》的綱要書。³

在筆者研究智者大師《觀世音菩薩普門品》註釋中「感應」說，在理論上的發展時，發現《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，⁴其中明示《觀世音菩薩普門品》以「感應」為宗（明宗），然未說明「感應」的內容為何，而是要讀者自行參照「大本」（指《法華玄義》）中的「感應」六義。⁵基於《法華玄義》的「感應妙」是智者大師《觀世音菩薩普門品》註釋中「感應」說的根據，然《觀音玄義》卻未對「感應」做詳細的說明，因此，想了解智者大師《觀世音菩薩普門品》註釋的核心旨趣，以及智者大師「感應」說在理論上的發展，就必須了解《法華玄義》中「感應妙」的義涵。

《法華玄義》是智者大師住瓦官寺八年間，於陳宣帝大建元年（569）講解《法華經》內容的紀錄，而「感應妙」是其中的一部份。智者大師將「感應妙」的內容分為本、跡二門加以說明，並以四悉壇、眾生本具佛性、十界互具、判教及開權顯實等天台思想，來說明凡聖的感應關係。此一套縝密的感應體系，雖是

¹ 《觀音玄義》主要以「人法、慈悲、福慧、真應、藥珠、冥顯、權實、本跡、緣了、智斷」等「十義」、以及「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」等「十普」說明觀世音菩薩如何具有悲智雙運的功德及普門示現如何週遍圓滿，就感應關係而言似乎偏重能應者（觀世音菩薩）對眾生所具有的救度特質與能力而言。

² 《觀音義疏》雖是經文的隨文解釋，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，有深化觀音思想義理的作用。

³ 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。參閱：佐藤哲英，《天台大師の研究》，頁485。

⁴ 「大部既有五章明義，今品例為此釋。五意者：一釋名、二出體、三明宗、四辯用、五教相。」《觀音玄義》（T34, p. 877a）。

⁵ 「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》（T34, pp. 890c-891a）。

智者大師獨創，但就其內容而言，卻不乏引用中國典籍的感應內容，並且與當時流行的感應思想有諸多相近之處。

學界對《法華玄義》或「感應」課題所做個別的研究雖然很多，但對於《法華玄義》「感應妙」的討論最直接的有福島光哉，⁶ 其次是村中祐生、⁷ 菅野博史、⁸ 安藤俊雄、⁹ 林淑媛¹⁰ 與潘慧燕¹¹ 等人。福島光哉的研究以〈智顛の感應論とその思想的背景〉一文為主，作者認為南朝梁代感應思想的流行，主要與當時普遍盛行的觀音信仰有關，由於並非每個人都能得到神秘的觀音感應，

⁶ 福島光哉，〈智顛の感應論とその思想的背景〉，《大谷學報》，頁36-49；福島光哉，〈天台における感應の論理〉，《印度學佛教學研究》，頁694-697。〈天台における感應の論理〉一文的重點可見於〈智顛の感應論とその思想的背景〉中，因此筆者討論時以〈智顛の感應論とその思想的背景〉為主。

⁷ 村中祐生在〈宗教經驗論としての感應道交〉一文中，將感應關係視為一種神秘的宗教經驗，並認為如來感見一事是人人普遍的可能，此種可能是建立在人人皆有佛性以及法身常在的觀念，因此他認為智者大師所說的「感應」也必須是建立在三昧發得與光明體驗的宗教經驗上。村中祐生，〈宗教經驗論としての感應道交〉，收錄於《大乘の修觀形成史研究》，頁127-153。

⁸ 從菅野博史〈道生における機と感應〉一文的研究可知，從竺道生開始「機應」便等同「感應」一詞，而「機」是指眾生，「應」是指佛教聖者。此外竺道生也已對「機應」的關係發展一些重要的觀念，筆者認為智者大師的《法華玄義》「感應妙」深受竺道生「機應」思想的影響，這一點將在下文中詳細說明。菅野博史，〈第三節 道生における機と感應〉，收錄於《中國法華思想の研究》（一），頁79-86。

⁹ 筆者認為安藤俊雄〈法華經と天台教學〉這篇文章是本書以法華經主體把握方面來解說「感應妙」，對本文有相當的啟發性。因此，本文將參照安藤俊雄的研究成果，對於《法華玄義》「感應妙」進行更深入的探討。安藤俊雄，〈法華經と天台教學〉，收錄於橫超慧日編《法華思想》，頁476-505。

¹⁰ 林淑媛《慈航普度——觀音感應故事敘事模式及其宗教義涵》論文中引用智者大師《法華玄義》卷六，佛與眾生「冥機冥應、冥機顯應、顯機顯應、顯機冥應」四種感應關係，林淑媛認為以智者大師的理論來說，靈驗故事顯然為第三種「顯機顯應」，因為在現世當前遭遇有所祈求，並能獲得立即的回應，滿足需求。基本上，筆者也認同林淑媛以靈驗故事為「顯機顯應」的說法，然而從智者大師《法華玄義》「感應妙」與《觀音玄義》、《觀音義疏》的「感應」呈現來看，智者大師對於觀世音菩薩與眾生的感應關係，似乎不僅是作者所提「冥顯」一項關係所能涵蓋，他儼然有一套完整的體系。林淑媛對於智者大師《法華玄義》「四種感應」的引用，請參閱：林淑媛，《慈航普度——觀音感應故事敘事模式及其宗教義涵》，頁16。

¹¹ 潘慧燕碩士論文的〈第四章「感應」與法門〉，主要是以《觀音玄義》為文獻根據，參照《法華玄義》「感應妙」的說法、及《華嚴經》中「惡法門」度化眾生的例子。然而智者大師種種「感應」說是依據何種天台思想，作者並未進一步說明。參閱：潘慧燕，《〈觀音玄義〉思想研究——以「性」、「修」善惡為中心》，頁93-116。

因此學者們紛紛提出獲得諸佛感應的條件。這些學者的感應論主要是依據中國傳統易傳思想與佛教經論而建立，其中以成實論師的論點最為豐富多元，並由智藏（458-522）集大成，並說明成實論師的感應論是天台智者大師感應論的思想背景。關於成實論師、三論宗及天台宗的感應思想，福島光哉進行了重點介紹並指出彼此的關連，然而從菅野博史對東晉竺道生感應思想的探討中，似乎可以指出智者大師及梁代諸論師的感應思想，多少都受到東晉竺道生的啟發而有更進一步發展。

對於學界的研究成果，本文除了在註釋與正文中有所評論或參照外，主要試圖描繪出智者大師如何深受中國典籍與東晉竺道生（355-434）以「佛性」為主的感應思想之影響，從而創新建構出一套獨特的天台感應論，並與觀音信仰密切結合。為了清楚地呈現出智者大師觀音感應思想發展的軌跡，以及《法華玄義》「感應妙」何以作為智者大師《觀世音菩薩普門品》註釋的宗旨，本文將分為以下五個重點來探討：一、「感應」一詞的出處及定義；二、《法華玄義》對「跡感應妙」的定義；三、「本感應妙」與「跡感應妙」的關係；四、「跡感應妙」是菩薩救度有情成佛的樞紐；五、小結。

二、「感應」一詞的出處及定義

從智者大師對《觀世音菩薩普門品》註釋的相關著作：《觀音玄義》（T34）、《法華文句·普門品》（T34）、《觀音義疏》（T34）中，都可以看到智者大師對「感應」的說法。本文在探討《法華玄義》「感應妙」的理由已如前述，但在對它進行探討之前，擬先介紹「感應」在中國典籍中的原意；其次根據菅野博史的研究，說明竺道生「感應說」的重點，以及智者大師可能深受其感應說的啟發。

（一）「感應」的出處與演變

有關「感應」的出處與演變在學界已有研究，根據林淑媛及菅野博史等人的研究，「感應」的思想本是中國傳統的思想。但自佛教傳入中國以來，「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。¹² 至於印度哲學中是否有相當於中國的感應觀念與字詞，由於筆者尚未深

¹² 參閱：菅野博史，〈第三節 道生における機と感應〉，收錄於《中國法華思想の研究（一）》，頁79-86。傅世怡，《法苑珠林六道篇感應緣研究》，頁78-94。以及林淑

入研究，因此本文探討「感應」的出處與演變時，參照學界視「感應」為中國傳統思想的研究觀點。首先追溯「感應」二字在中國典籍中的原義：

1. 「感」字之義

許慎《說文解字》說道：「感，動人心也；從心咸聲。」清·段玉裁對這段的解釋是：「許書有感無憾，《漢書》憾多作感。蓋憾淺於怨怒，才有動於心而已。」¹³ 由此可知「感」字是作動詞義，是內心被對象所感而動之義。至於「感應」二字最早連用，可見於解釋周代《易·咸卦》的〈彖辭〉：「咸亨利貞，取女貞吉。」〈彖辭〉文云：

咸感也，柔上而剛下，二氣感應以相與。止而說，男下女，是以亨利貞取女吉也。天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平，觀其所感而天地萬物之情可見矣。¹⁴

根據林淑媛的研究：「亨，通也，咸感也。合而言指的是感通」；而「感應」一詞主要是指：（1）陰陽天地二氣相感通，因而萬物化生之義；（2）聖人設教使百姓止惡行善，然後天下和平。

第一點是說明陰陽二氣相互「感通」，是宇宙萬物生成的重要原因，接近於學者所說的「宇宙氣化論」。¹⁵ 因此「感應」就是「感通」，有自然界陰陽相合的動詞義。

第二點林淑媛指的是聖人透過教化，而達成天下和平。此一說，顯然未能充分說明「感應」的意義。由於上文是《易傳》對「感應」的解釋，強調的應是聖人的道德修養，才是百姓歸順、政治太平的重要條件，反之道德修養不佳的統治者，將無法感動人心並且會導致天下不安。顯然與《易經》初為占卜之書、道德意味並不濃厚的原始風貌大異其趣，因為它加深了人們道德意識的力量，並強調人在主動提升自己後能改變自身與他界的關係。¹⁶ 因此「感應」的意思，不再

媛，《慈航普度——觀音感應故事敘事模式及其宗教義涵》，頁16。

¹³ 參閱：漢·許慎撰、清·段玉裁注，《說文解字注》，頁513上。

¹⁴ 南懷瑾、徐芹庭註譯，《周易今註今譯》，台灣：商務印書館修訂版，民86年（1997），頁205。並參閱：林淑媛，《慈航普度——觀音感應故事敘事模式及其宗教義涵》，國立中央大學中國文學研究所，博士論文，民89年（2000），頁16。

¹⁵ 參閱：楊儒賓，《中國古代思維方式探索》，頁162-163。

¹⁶ 若根據楊儒賓的說法，《易經》初為占卜之書，道德意味並不濃厚，而《易傳》的全文有加深道德意識的作用，使得人可以主動的提升自己，參與彼界與此界的事物。參閱：楊儒賓，《中國古代思維方式探索》，頁162-163。

是天地化育萬物的過程，而說明人的「心」是能「感」的主體，既能牽動他人的情緒，並且影響著天地萬物的生長。

2. 「應」字之義

許慎《說文解字》說道：「當也。從心應雁聲。」清·段玉裁的解釋是：「當，田相值也。引伸爲凡相對之稱，凡言語應對之字皆當此。」¹⁷ 據此可知「應」字是相對之義。

此外，在《周易》感應思想的意義中，「應」字的意思，據《周易·乾卦》〈文言辭〉：

同聲相應，同氣相求。¹⁸

楊儒賓認爲《易傳》這段文字¹⁹ 是在說明《易經》客觀面的理論基礎是由感

¹⁷ 參閱：漢·許慎撰、清·段玉裁注，《說文解字注》，頁502下。

¹⁸ 語出乾卦九五象傳。參閱：楊儒賓，《中國古代思維方式探索》，頁180之註55。

¹⁹ 楊儒賓在《從氣之感通到貞一之道——〈易傳〉對占卜現象的解釋與轉化》一文中所說明《易傳》的感應原理，他認爲《易傳》中國感應思想的產生背景，而所提及感應原理與心理學家榮格同時性原理的相關性，試圖使人理解先民的占卜行爲並非是一種任意性，而是有一套內在的規律性。此文的重點整理如下：（1）《易經》原爲占卜之書，《易傳》是對《易經》的再解釋。楊儒賓透過《易傳》作者意向的研究，認爲作者對占卜有絕對效驗的肯定，且以此效驗必須透過某些特別人士的彰顯才能發揮作用，這一點是其他理論發展的先決條件。此依循的理論根據，經實地體驗可見其一貫性，此種理論即是所謂感應原理。（2）感應的觀念是超乎日常經驗的基本限制，《易傳》的解釋顯示了心靈與世界（物質）有相當的關連，而「寂然不動，感而遂通」說明因果法則的動搖，因此，感應仍然依循某種道德與自然法則的規範。（3）《易傳》「氣的感應宇宙觀」，認爲所有物體都有神貫穿其中，都是兩氣感應相與下的結果。此觀念應用在占卜上，則認爲占卜時的感應關係是從內在的陰陽二氣之交感流通，故卜者的疑與筮龜的答，乃是無先後遠近幽深，一同呈現。（4）天地相感而有萬物存在，或占卜時人事的感應，都有一價值規範貞定其中，亦即蘊含著心靈與道的關連。（5）他贊同余敦康的觀點，認爲：跳開信仰立場，占卜的媒介泰半是由外在的經濟與地理因素決定；從思想的實質來看，卜者之疑（心理事件）與媒介之徵兆（物理事件）乃屬於原始巫教的萬物有靈論的範疇。然而他不同意余敦康視占卜的判斷與推理只是把一些知覺表象主觀任意地連結。對於此點，他引用榮格所說《易經》展現的「同時性」（synchronicity）原理加以反駁，蓋「同時性」原理是說占卜雖涉及機率但並非絕對的，透過非因果方式，在心理與物理界間同時展現一種「有意義的偶合」。然此心理因素非僅限於日常意識，而是要進入集體無意識層下的「心如」（psychoid）狀態，使人擺脫時空因果的限制，直接知覺遠方的事物，或物質內部的樣態。而具此「超感觀知覺」（ESP）的人絕非病態，只是將人人潛藏的性質充分發揮出來。依此，楊儒賓認爲榮格同時性原理若可成

應原理與符象原理所合成的「有秩序之機體符應關連」，此秩序必須是「同聲」的乃能「相應」；「同氣」的乃能「相求」，一切一切皆「各從其類」。²⁰ 從楊儒賓的解釋可以知道，所謂的「同聲相應」並不是只有一個聲音，而是說不同的聲音內具相同的性質，此共同的性質或類型能使彼此「相應」，若將「應」字做「相應」解釋則「應」是動詞義。

以上略述「感應」二字的定義。在佛教傳入中國後，「感應」二字為佛教用以解釋佛教聖者對眾生的救度，從以下從菅野博史對竺道生《妙法蓮華經》之「感應說」的探討，可以發現中印感應思想間的關連與差異。

（二）菅野博史對竺道生「感應說」的研究

中國佛教吸收《周易》的「感應」思想，主要發展出兩種型態：（1）廬山慧遠書中所見的「因果報應思想」；（2）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。²¹

根據菅野博史的研究，竺道生的「感應說」是屬於聖人與凡夫的感應思想。竺道生²² 是最早明確建立佛教感應思想，這一點可以從竺道生的《妙法蓮華經疏》中對

立，則歷史記載的一些靈驗占卜事蹟，雖稱不上是科學但也不宜視為迷信或造假。從以上楊儒賓所說的五點，可以知道感應乃中國《周易》固有思想，它無可避免地與原始巫術萬物有靈論產生關連，不僅說明著宇宙創生的原理，也指涉出人們的心靈具有某種可以改變物質因果規律的力量。此力量榮格進一步說明是人人本具的，但必須要擺脫日常感官經驗，進入集體無意識層才能展現出來。參閱：楊儒賓，《中國古代思維方式探索》，頁166。

²⁰ 參閱：同前註，頁135-182。此外關於冥契主義與哲學的探討可參閱：史泰司（W. T. Stace）著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》，臺北市：正中書局，1998年2月15日。

（本書旨在探討「冥契主義」領域裏的許多問題與重要的哲學間竟有何關聯？作者史泰司主張冥契主義是普遍的，冥契境界所以有差別，其實並非體驗有別，而是「詮釋」不同所致。他進一步將「冥契主義」分為內外兩種類型：內向型的冥契主義是成熟的、圓滿的，價值地位較高。）

²¹ 參閱：菅野博史，〈第三節 道生における機と感應〉，收錄於《中國法華思想の研究》（一），頁82、以及頁85中註釋5。

²² 根據韓廷傑的研究，竺道生將小乘說一切有部、大乘中觀理論和涅槃學說緊密地結合在一起，他在《妙法蓮華經疏》中將佛說法分為四種法輪：第一「善淨法輪」係指《阿含經》，因為該經主張淨心行善；第二「方便法輪」係指《般若經》，因為該經主張一切皆空，真正的佛法不可說，只能用方便法門進行弘化；第三「真實法輪」係指《妙法蓮華經》，因為該經主張「會三歸一」，即會合聲聞、緣覺、菩薩三乘，歸於一乘——佛

於「機」和「感應」觀念的運用來探討，主要有四個重點：²³

(1) 以「蒼生機」和「物機」代表眾生的複合辭，因為「蒼生」和「物」本來就是「眾生」的意思，竺道生又以「機」字、或「機感」二字用來指涉眾生。

(2) 將「機」與「聖」相對地來使用，其中「機」是指「眾生」，「聖」是指「聖者」。此外，除了以「機」表示「眾生」義，並有種種形容眾生「機」之類型的詞語，例如：「神機」、「昔化之機」、「扣一之機」、「冥機」、「悟機」等佛教用語。

(3) 「機應」關係，是指聖人對凡夫的教化與凡夫求度於聖者的雙向關係；其中「能感」者是凡夫，「能應」者是聖人。同時認為凡聖的感應關係是「內無道機，聖不應」，故以「扣聖」二字，強調凡夫必須有積極主動的求度意願，才能感得聖者之應。

(4) 眾生皆能普遍獲得救度，就連一闍提也不例外。這一點主要是與竺道生主張佛性的普遍性、人人可以成佛有關。

從竺道生開始「機應」便等同「感應」一詞，而「機」是指眾生、是「能感」者；「應」是指聖者、是能救渡眾生的諸佛菩薩，這與原來中國固有天地生萬物、陰陽二氣相感的「宇宙觀」有很大的差異。由於眾生本具「道機」，心靈具有潛在提升的力量，這是大乘佛教朗然揭示人人本具的佛性。竺道生認為，藉由聖凡的感應關係，可以開顯本具的「道機」——佛性。

竺道生的《妙法蓮華經疏》，是目前現存大正藏收錄《法華經》註釋最早的文本，言簡而義深，所以後來的《法華經》註釋大多受其影響。若對比竺道生的五點感應說，及本文所要探討的智者大師的《法華玄義》「感應妙」的內容，似乎也可以發現竺道生的五點感應說，是支撐智者大師「感應說」重要的觀念，智者大師以此為基礎，更進一步以天台思想，建構起較具組織性的「感應說」體系。《法華玄義》「感應妙」說強調的是本佛、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。

乘，只有佛乘才是佛的真實教誨；第四「無餘法輪」係指《涅槃經》，因為佛教修行的最終目的是涅槃，除此之外再無其餘。參閱：韓廷傑，《三論宗通論》，頁38-39。

²³ 參閱：菅野博史。〈第三節 道生における機と感應〉。收錄於《中國法華思想の研究》（一），頁82、以及頁85中註釋5。

三、《法華玄義》對「跡感應妙」的定義

智者大師在《法華玄義》中解釋《妙法蓮華經》經題的「妙」字時，以「本門十妙」與「跡門十妙」來解釋。所謂十妙是指：「因、果、國土、感應、神通、說法、眷屬、涅槃壽命、利益」。至於「本、跡十妙」的關係，郭朝順說道：

跡、本二門自是以本門為根本，跡門為枝末。本門代表對於本佛及諸佛法身的析論，這部分原本是無法直接說的，所以本門十妙中，在特定時空之跡「因、果、國土、感應、神通、說法、眷屬、涅槃壽命、利益。」的一一否定，²⁴ 方能開跡顯本地說本佛之殊勝善妙。²⁵

由於「本門十妙」是本佛法身利益眾生不可思議之妙，本是不可宣說，但為了達成教化眾生的目的，故有跡佛示現於世、以此「跡門十妙」利益有情，同時藉以顯示本佛功德的殊勝與無時無刻不在利益眾生。因此，本跡二門實不可截然二分，以天台術語來說正是「非本無以垂跡，非跡無以顯本」。²⁶

本、跡的觀念同樣被運用在十妙中，所以「感應妙」也分為「本」、「跡」二門。「本感應妙」是指本佛與眾生之間不可說、不可思議的「感應」關係。而「跡感應妙」的內容是智者大師《觀音經疏》「感應」說的主要根據，但不可忽視跡門施設原是為了「開跡顯本」。

為了解釋上的方便，本文先說明安藤俊雄對《法華玄義》「感應妙」的理解，其次介紹智者大師「感應說」論述最多的「跡感應妙」，從中可以看出智者大師如何在竺道生「感應說」的基礎上，以其慣有的「博採諸經」之手法，建構詳盡的綱領體系與細目獨特的論述，從而完成一套完整的天台「感應說」。

天台「感應說」所以呈現出一套縝密的體系，是因為智者大師從「一釋名、二明相、三同異、四相對、五麤妙、六觀心。」²⁷ 等六個側面來說明跡門的感應妙。在這六個大架構下不僅層層細分、詳細的論述，又以「料簡」的問答方式釋疑解惑。這套縝密的天台「感應說」體系，足以說明智者大師認為凡聖感應的

²⁴ 審查學者指出，筆者引述之原文作者在文中使用「否定」二字並不適切，建議以「開決」代之。筆者認為作者或許是刻意以「否定」二字，強烈指出不可執跡為本。至於審查學者提議「開決」，使人一目了然，並可減少對「否定」一詞的質疑。

²⁵ 參閱：郭朝順，〈從「法華玄義」所引重要經論看智顛的思想結構〉，《世界中國哲學學報》3，頁103-104。

²⁶ 《妙法蓮華經文句》（T34, p. 2b）。

²⁷ 《妙法蓮華經玄義》（T33, p. 746c）。

關係並不十分單純，而是無限緣起條件下所呈現的多重複雜網路脈絡。以下擬從四點來說明《法華玄義》對「跡感應妙」的定義。

（一）安藤俊雄對《法華玄義》「感應妙」的研究

安藤俊雄〈法華經と天台教學〉這篇文章，對本文有相當的啟發性，文中除了略述《法華玄義》「感應妙」的重點，對於智者大師與「感應」的關係，也有許多獨到的看法，主要重點有：²⁸

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《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。

安藤俊雄這篇文章十分貼切地闡明了《法華玄義》「感應妙」的精神，事實上智者大師在《觀世音菩薩普門品》註釋中，宣揚觀世音菩薩與眾生的感應關係，主要也是朝著以上三個重點作更多的發揮。安藤俊雄卻未完整地描繪出智者大師創新建構的感應體系，因此有必要進一步說明《法華玄義》本、跡門「感應妙」關係，及「感應」在天台觀音救度學中的意義。

（二）智者大師對「機應」的定義

本文討論竺道生的「感應說」時，已說到竺道生將「感應」視為佛教聖者救度與凡夫的求度的關係，同時也視「機」字為「蒼生」、為能「感」的眾生。在《法華玄義·感應妙》中，可以看到智者大師沿用此一觀念：

²⁸ 《妙法蓮華經玄義》（T33, pp. 746c-747a）。

經中「機」語、「緣」語，並是「感」之異目，悉語「眾生」。²⁹

以智者大師的理解，認為經典中出現的「機」、「緣」、「感」三字，其實指的都是眾生。故《法華玄義·感應妙》以「機應」代替「感應」二字，並說明其定義與凡聖彼此的關係。

1. 「機」有「微、關、宜」三義

智者大師認為作為凡聖感應的「機應」不是單一的，而是聖凡兩者的互動關係。首先，他說道「機」有「微、關、宜」三義：

(1) 「機」是「微」義

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。³⁰

如果按照《易傳》對「機」字的說法，則「機」只是指眾生將有微微生起之善，但智者大師認為這樣形容並不貼切。他進一步引用《阿含經》明確指出眾生有善法之「機」以及「弩」箭之喻，來說明「微」字應指眾生有可生之善才較適切。安藤俊雄認為這一段是說，「微」字意味著一種可能性與潛在性，也就是意指一切眾生於內潛在善的可能性，若條件具足的話，則能具體顯化出來。³¹

如安藤俊雄所說，智者大師欲以「微」字代表一切眾生內在普遍具有潛在善的可能性，這種可能生起的善更具體地來說就是「眾生皆有佛性」。就凡聖感應的關係，眾生這種可生之善必須藉由聖者的啟發，才能使內在的佛性善根功德顯現出來。

(2) 「機」是「關」義

二者，機是關義。《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。³²

²⁹ 《妙法蓮華經玄義》（T33, p. 746c）。

³⁰ 《妙法蓮華經玄義》（T33, p. 747a）。

³¹ 安藤俊雄，〈法華經と天台教學〉，收錄於橫超慧日編《法華思想》，平樂寺書店刊，頁501。

³² 《妙法蓮華經玄義》（T33, p. 747a）。

這裡的「關」字如何解釋？潘慧燕認為：

「關」字從「門」，有通往、交通的意思，但在此處應是「關連」的意思。³³

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。³⁴ 在《觀音義疏》中可以看到此一觀念得到更具體的發展，而說眾生遭苦是惡機、稱名是善機，以此善、惡二機能感應觀世音菩薩慈悲之應。

(3) 「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。³⁵

此「宜」字作「適宜」解，比較容易了解。這一段是說明眾生若處於想要究竟出離苦惱與追求究竟樂的狀態，佛即能給予拔無明苦、與法性之樂的最究竟救度。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，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。

2. 「應」有「赴、對、應」三義

相對於「機」有「微、關、宜」三義，那麼能「應」的聖者，也有「應、對、赴」三義：

(1) 「應」是「赴」義

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。³⁶

「赴」字，是前往、接近的意思。亦即眾生可生之善微微生起時，聖者必定

³³ 潘慧燕，《〈觀音玄義〉思想研究——以「性」、「修」善惡爲中心》，民92（2003），頁95。

³⁴ 參閱：安藤俊雄，《法華經と天台教學》，收錄於：橫超慧日編，《法華思想》，頁501。

³⁵ 《妙法蓮華經玄義》（T33, p. 747a）。

³⁶ 參閱：同前註。

向眾生接近。以「赴」字說明聖者對眾生的救度：在《觀音玄義》中，有「四悉檀赴緣」說法。³⁷ 這是指聖者說法主要從一般認知的、對治眾生煩惱、因材施教以及最究竟的四個角度來利益眾生。在《觀音義疏》中，則有「無盡意即是赴機問。」³⁸ 說明《觀世音菩薩普門品》中無盡意菩薩請問佛「觀世音菩薩以何因緣名觀世音？」一事，是無盡意菩薩爲了救度眾生而提問；而聖人是「赴機拔苦」³⁹ 或菩薩現身是「赴利、鈍兩緣」⁴⁰ 等說法，也紛紛顯示智者大師以「赴機」、「赴緣」等語詞，表示聖者對凡夫積極的救度。

（2）「應」是「對」義

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。⁴¹

這裡是以買主與賣主貿易相對的關係，來比喻凡聖的感應關係。因此，這個「對」字有相對待的意思。所以「機」是「關」、「應」是「對」的凡聖感應關係就可以解爲：眾生所有的善、惡都能與聖者的慈悲產生關連，都是引發聖者慈悲相對待的條件。

（3）「應」是「應」義

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。⁴²

這裡以「應」字說明聖者，是對應於眾生根機「宜」以何法度化而說。引

³⁷ 「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, p. 883c）。

³⁸ 「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. 922b）。

³⁹ 「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. 923a）。

⁴⁰ 「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. 934a）。

⁴¹ 《妙法蓮華經玄義》（T33, p. 747a）。

⁴² 參閱：同前註。

文中「應以慈悲之法，是善、惡所宜」一句中的「善、惡」二字指的並非是倫理的善、惡，而是說從救度的角度說，聖者能深知眾生的根性，如醫生般「應病與藥」或如教師般「因材施教」，知何者必須「拔無明之苦」、何者必須「予法性之樂」，而達成度化眾生離苦得樂的目的。

以上所探討為智者大師對「機」與「應」的基本定義，至於眾生之「機」與能「應」之諸佛菩薩，二者究竟是一或異？智者大師認為：

理論則同如，是故不異；事論有機應，是故不一。……眾生理性與佛不殊，是故不異。而眾生隱如來顯，是故不一。不一不異而論機應也。⁴³

很顯然智者大師是肯定在理上眾生皆有佛性，但在事上兩者卻還是大不相同。基於兩者是不一不異的立場，所以諸佛與眾生的感應關係，就不是一種救世主對苦難者同情的救贖關係，而是基於不一不異的中道立場，所以在事項上會顯示出「機」「應」兩個相對的角色與複雜的關係。⁴⁴

（三）凡聖「感應」的關係

從《法華玄義》「感應妙」的科判表中，⁴⁵ 我們可以看到凡聖感應的關係是相當複雜的。筆者想就智者大師敘述較多的三個重點，來說明這兩者的關係：

（一）善機與惡機都是佛救度的對象；（二）冥應與顯應都是佛度化眾生的方便；（三）聖者以慈悲三昧力拔眾生之苦。

1. 善機與惡機都是佛救度的對象

就眾生之「機」與佛菩薩之「應」的特徵來說，眾生之「機」是善、惡相，佛菩薩之「應」是慈悲相。智者大師又將眾生的善、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。

⁴³ 《妙法蓮華經玄義》（T33, p. 747b）。

⁴⁴ 筆者所言：「天台智者大師所展開的諸佛菩薩感應思想，與救世主對於苦難者之同情與救贖不同。」之觀點，由於與筆者主題關係較為次要，因此擬從他文探討。

⁴⁵ 參閱：附錄（本科判表係陳英善教授提供手稿）。

衆生之「機」與佛菩薩之「應」				
眾生之「機」	1. 單惡爲機	2. 單善爲機	3. 善惡不得獨爲機	4. 取善惡相帶爲機
菩薩之「應」	1. 單以慈爲應	2. 單以悲爲應	3. 合用慈悲爲應	

以上的分類，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「單惡爲機」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。⁴⁶

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爲「單惡爲機」。

如上所述，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是不諍的事實，其癥結爲何呢？「料簡」問答中，智者大師提出：⁴⁷

(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，眾人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，三世之善都可以是上感諸佛之機，而「即生此念時，佛於空中現」。⁴⁸ 是故眾生行善，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：

⁴⁶ 《妙法蓮華經玄義》(T33, p. 747b)。

⁴⁷ 《妙法蓮華經玄義》(T33, p. 748a)。

⁴⁸ 《妙法蓮華經玄義》卷6：「是故以過去善爲機，或可以現在善爲機。故言：即生此念時佛於空中現。或可以未來善爲機，未生善法爲令生故，又如無漏無習因而能感佛也。」(T33, p. 747c)。

……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。⁴⁹

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。⁵⁰ 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。」⁵¹ 冥顯四句、冥顯三十六句、乃至十法界來論冥顯機應的不同。

至於何謂「冥顯機應」？在眾生「機」方面，「冥機」是指眾生過去所修善業，「顯機」是指現在所修善業。在聖者「應」方面，「冥應」是指聖者對眾生冥冥中的護佑，「顯應」是以聖者種種化身示現之應。

「冥顯機應」與「法身、應身」的關係，從「料簡」釋名中，可略知一、二。有人問：聖人度化眾生是以法身還是應身？智者大師的回答是：

諸法非去來今，非應非不應而能有應，亦可言法應，亦可言應應。法應則冥益，應應則顯益，分別冥顯有四義，如後說。⁵²

依天台的佛身論來說，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：⁵³（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）

⁴⁹ 《妙法蓮華經玄義》（T33, p. 748a）。

⁵⁰ 參閱：潘桂明及吳忠傳著，《中國天台宗通史》，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。」嚴耀中，《江南佛教史》，頁157。

⁵¹ 《妙法蓮華經玄義》（T33, p. 748b）。

⁵² 《妙法蓮華經玄義》（T33, p. 747b）。

⁵³ 參閱：安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學——根本思想及其開展》，頁187。

天台的佛身論具有「一中具一切」的性具思想。

誠如安藤俊雄所說，法身是無形無相的理體法性，是本佛不可說的境界，但爲了方便教化眾生，所以以應身示現於世。因此，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，且三身本質都是性相皆空。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基千差萬別，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。⁵⁴

因此智者大師提出法身「冥應」的可能，無疑肯定修行善業的可貴，並斷除眾生對於修行終日卻無感應的疑惑與憂悔。

冥顯四句簡單區別出「法身冥益，應身顯益」的看法，很容易讓人誤以爲「法身」與「應身」是兩回事，所以僅以「冥顯四句」詮釋智者大師的感應說並不十分適切，因爲在智者大師的思想中「法身」是「本」、「應身」是「跡」，所謂「非本無以垂機，非跡無以顯本」，「法身」、「應身」兩者是不二的，因此「冥顯三十六句」又以「亦冥亦顯應，非冥非顯應」的說法試圖解消兩者的對立。

此外，「六萬四千八百論機應」是以「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，而「六萬四千八」這一數字，可說是解釋凡聖複雜感應關係的的方便說。

3. 聖者以慈悲三昧力拔眾生之苦

這是說明凡聖是處於煩惱與解脫相對的情況，而聖者種種慈悲三昧力，能分別拔除眾生不同的苦。約眾生而言，不超出種類「二十五有」；約聖者而言其救度眾生的三昧，不出「二十五三昧」。眾生「二十五有」中，智者大師舉地獄眾生爲例，說明地獄眾生有善、惡二機，而佛分別以「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。

⁵⁴ 《妙法蓮華經玄義》（T33, p. 748b）。

至於地獄眾生有善、惡二機的說法，其實是基於天台「聖凡不二」與「十界互具」的理論而說。因為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，這主要是因為凡夫沒有真實的「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，又能超越善惡並在善惡中展開圓融的救度。

（四）從「權、實」的角度論「機、應」關係

從「權、實」角度論「機、應」關係，以機應的性質來說有：第一、機有麤妙；第二、應有麤妙二種，然此二種有麤妙的對立，故僅能稱為相待妙。第三、開麤顯妙，智者大師則是以天台「開權顯實」的觀點，說明十法界之機、應麤妙都是不可思議的絕待之妙。

1. 機有麤妙

機有麤妙中說到九界之機為麤，佛界機為妙。雖然十界存在著麤妙的不同，但此十界卻是彼此互具的。關於九界麤機具佛界妙機，智者大師便以阿鼻地獄眾生為例說道：

然阿鼻有性善不斷故，又近世雖無事善，遠劫或有。惡強善弱，冥伏未發，若遇因緣，發亦何定，是故阿鼻得具十機。⁵⁵

引文內容是基於眾生性善不斷、皆有佛性的立足點，配合先前所說「三世論機應」與「機有熟不熟」的觀念，而說阿鼻地獄的「單惡機」眾生，雖然並未透過懺悔成為「善惡相待為機」的眾生，然此類眾生卻因本具性善不斷，故當然地能上感諸佛、且必然是性具十法界之機。

從以上討論可知，智者大師是以眾生性善不斷、皆有佛性及十界互具的理論，試圖說明九法界眾生都有向上提升與退墮的可能，以及佛之妙機也具九法界之麤機的觀念。這一點在《觀音玄義》中，可以看到更多的發揮。

2. 應有麤、妙

對於「應有麤、妙」的說明，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。在此他列舉三藏、通教、別接通、

⁵⁵ 《妙法蓮華經玄義》（T33, p. 749b）。

別圓兩教等五種聖者，這當中三藏教與通教因為「無常住本」，也就是不發菩提心，只求取證涅槃，故無法成就佛道，因此也就不能依於「常住本」而起應身。⁵⁶ 在此智者大師將「常住本」視為佛性，並等同於法身。而別接通的聖者因為別惑未斷，所以只能算是麤應。⁵⁷ 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。⁵⁸

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。

3. 開麤顯妙

上述藉由「藏通別圓」四教菩薩的比較，而顯出別教初地及圓教初住聖者為妙應的說法，智者大師認為這只是相待論感應妙。如前所述跡門十妙分為相待妙與絕待妙，同樣的感應妙也分為相待與絕待二種。至於何謂絕待感應妙呢？

……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。⁵⁹

智者大師認為先前所說：九界之機為麤，佛界機為妙；藏、通教聖者之應為麤應，別教初地及圓初住以上聖者為妙應，如此機應有麤、妙之別是一般性的說法。然而《法華玄義》卻不採取機應麤、妙相對的二元說，而是根據天台「開權顯實」的理論，將諸教之麤應視為是一種引導眾生成就佛道的方便權教，因此諸教之麤應與妙應並無拙劣高下，此麤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！

⁵⁶ 「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. 749b-c）。

⁵⁷ 「若別接通，別惑未斷亦不得應，縱令赴物皆名麤應也。」《妙法蓮華經玄義》（T33, p. 749c）。

⁵⁸ 《妙法蓮華經玄義》（T33, p. 749c）。

⁵⁹ 參閱：同前註。

四、「本感應妙」與「跡感應妙」的關係

《法華玄義》是智者大師以「五重玄義」分通、別二釋來解釋《法華經》的著作，通釋是藉著「七番共解」對「五重玄義」的大綱作總括的說明；別釋則是對「五重玄義」的內容作具體的說明。根據安藤俊雄的統計《法華玄義》十卷中，別釋的釋名（釋《妙法蓮華經》經題）就佔了第二到八卷上，釋「妙」字時分「本門十妙」與「跡門十妙」，而以「跡門十妙」為說明中心，⁶⁰ 因此可知智者大師特別注重釋名中的「跡門十妙」。然而「本、跡門感應妙」意義與彼此的關連為何，以及智者大師宣說此「本、跡門感應妙」的目的安在？本節將對此展開探討。

「本、跡門十妙」中的「本跡」為何義？楊惠南認為智者大師有三種意義的本跡說：第一是以二重本跡來分判鳩摩羅什所譯《妙法蓮華經》；⁶¹ 第二是分判佛所說教法中唯有《法華經》是本，其餘皆是跡；第三是說不論粗淺的《阿含經》或深妙的《法華經》都是跡，只有不可說示的法界才是本。⁶²

「本跡」的意義若依《法華玄義》卷第七上所說「本門十妙」時，智者大師曾約「理事、理教、教行、體用、權實、今已」六義中的「約今已論本跡」來解釋「本跡」之意。⁶³ 牟宗三認為「約今已論本跡」的「今已」二字是指時間歷程中的近與遠，他說「跡」是指近跡，亦即佛說法四十餘年一期之教說；「本」是久遠以來即是遠本。⁶⁴

以上牟宗三「開近跡顯遠本」的說法，顯然是較接近楊惠南所歸納的第二類，然筆者認為「本跡」之義似乎較接近第三類——所有經典包含《法華經》皆為

⁶⁰ 參閱：安藤俊雄，《天台學：根本思想との展開》，頁41-52。根據作者的統計《法華玄義》十卷中，第一卷是「七番共解」的通釋，第二到九卷是別釋。而別釋中第二到八卷上為釋名，顯體則從卷八上一部份、卷八下至卷九上，卷九下明宗與論用，卷十上下是判教。

⁶¹ 智者大師對鳩摩羅什所譯《妙法蓮華經》的科判，主要是以二重本跡的方式來劃分。第一重本跡是將整部《妙法蓮華經》分為「約跡開權顯實」、與「約本開權顯實」兩個部分；第二重本跡是就這兩個部分在各自細分為序分、正宗分、流通分三個部分。有關於智者大師二重本跡的研究與科判，請參閱：楊惠南，〈智顛對秦譯「法華經」的判釋〉，《佛學研究中心學報》2，頁1-12。

⁶² 參閱：同前註，頁14-15。

⁶³ 智者大師六重本跡是約「理事、理教、教行、體用、權實、今已」等六重名本跡，牟宗三認為唯第六重「約今已論本跡」獨顯《法華玄義》「開權顯實」的網格，且前五重本跡已於第六重中被開顯。相關研究請參閱：牟宗三，《佛性與般若》（下），頁579-583。

⁶⁴ 參閱：牟宗三，《佛性與般若》（下），頁582。

「跡」，只有不可說示的法界才是「本」。因為「本跡十妙」之別，除了是時間的遠近外，⁶⁵ 更應注意「本門十妙」是指本佛無始以來常住不滅的法身功德之妙，本不可宣說，不可思議，爲了度化眾生才以示現跡佛，而有種種自行化他的「跡門十妙」。

「本感應妙」是不可說、不可見的本佛法身之妙，而諸佛菩薩爲了度化眾生，故示現種種應化身，此應化身種種自行化他之妙就稱爲「跡感應妙」。由此說來，「本門感應妙」是諸佛菩薩的法身、是根本；而「跡感應妙」是應身、是方便，由於「本感應妙」是無法以文字來宣示，而「跡感應妙」是因應眾生根機千差萬別而有的教化，所以必須詳盡地說明，這也是智者大師以「跡門感應妙」爲重點、且著墨特別多處。

雖然智者大師對「跡感應妙」有大篇幅的介紹，但畢竟所有跡說還是爲了顯本，因此首先有必要了解何謂「本感應妙」？《法華玄義》說道：

本感應妙者，《經》云：「若有眾生來至我所，我以佛眼，觀其信等諸根利鈍。」眾生來至者，感扣法身也。我以佛眼觀者，慈悲往應也，諸根利鈍者，十法界冥顯、欣厭不同也，此指本時證二十五三昧感應，非跡中感應也。⁶⁶

這是智者大師引用《法華經·如來壽量品》的一段經文，說明何爲本感應妙。〈如來壽量品〉其大意是說眾生不知如來秘密神通之力，皆以爲現在的釋迦如來只是出生於王宮，捨家修行於菩提樹下始成佛道，其實不然，佛久遠來早已成佛。⁶⁷ 若參照原經文或許會更明白引文前後關係，原文說道：

諸善男子！若有眾生來至我所，我以佛眼觀其信等諸根利鈍，隨所應度，處處自說名字不同、年紀大小，亦復現言當入涅槃，又以種種方便說微妙法，能令眾生發歡喜心。諸善男子！如來見諸眾生樂於小法、德薄垢重

⁶⁵ 「本感應妙……但取今昔判本跡。不約麤妙廣狹也（云云）。」《妙法蓮華經玄義》（T33, pp. 767b-c）。引文中的「今昔」與六重判本跡的「今已」都是指時間歷程中的遠近，所以「本跡門感應妙」確實是以此爲主要座標。

⁶⁶ 《妙法蓮華經玄義》（T33, p. 767b）。

⁶⁷ 「汝等諦聽，如來秘密神通之力。一切世間天人及阿修羅，皆謂今釋迦牟尼佛出釋氏宮，去伽耶城不遠坐於道場，得阿耨多羅三藐三菩提。然善男子！我實成佛已來，無量無邊百千萬億那由他劫，譬如五百千萬億那由他阿僧祇三千大千世界。……自從是來，我常在此娑婆世界說法教化，亦於餘處百千萬億那由他阿僧祇國導利眾生。諸善男子！於是中間，我說燃燈佛等，又復言其入於涅槃，如是皆以方便分別。」《妙法蓮華經》（T09, p. 42b-c）。

者，為是人說我少出家得阿耨多羅三藐三菩提，然我實成佛已來久遠若斯，但以方便教化眾生，令入佛道作如是說。⁶⁸

以上線條標示處是智者大師的引文出處，《法華經》這段經文說到雖然如來久遠已成佛道，但因眾生根基福德淺薄，所以如來只好為眾生說佛有種種過去生、以及種種修行成佛的歷程。若就「久遠已成佛道」來說，則所謂的「本佛」並非過去時間中最初成就的一尊佛，因為無盡時間歷程中有可說、有所示現的佛都是「跡佛」、然「本佛」卻是無始、無住處、不可說、不可思議，所以必須藉由「跡佛」示現才能成顯。⁶⁹

智者大師在《法華玄義》的「感應妙」中說道，「本感應妙」是本時證二十五三昧感應，非跡中感應，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，其聖凡的感應關係由於超越時空的限制，故既生滅、也無增減。

本跡的感應關係本來是不二的，若真要區別兩者的差異，智者大師提出「跡感應」有三個特徵：「1.始成故、2.不同故、3.被拂故。」，⁷⁰ 其主要意思是：

1.始成故：是以本跡的角度來說，凡某一個時間波段所示現始成佛道的佛對眾生的教化是「跡感應」。

2.不同故：是依「權實」的角度來說，示現的跡佛有前修後學深淺不同，表現出由因到果的修行的歷程，故說是「權」。反之，本佛是果地圓滿的狀態，故說是「實」。

3.被拂故：從方便與真實的角度來說，佛本是無量壽命、常在不滅度的，然唯恐眾生輕慢厭怠，不能生難遭遇想，⁷¹ 故佛才方便示現於不同時空中施教

⁶⁸ 《妙法蓮華經》（T09, p. 42c）。

⁶⁹ 審查學者指出，天台以本佛是久遠以前即成佛，而本文認為「『本佛』卻是無始」以及「凡某一個時間波段所示現始成佛道的佛對眾生的教化是『跡感應』。」之說法值得商榷。筆者對此建議予以尊重保留，待日後有空再進一步深入此問題。

⁷⁰ 「有三義故，知諸感應跡而非本：1.始成故、2.不同故、3.被拂故。寂場樹下，始偏圓滿，故知是跡。或前修後學，深淺不同，故知是權。中間已來，拂皆方便，寧非跡耶？從本出跡，豈可執跡為本，拂跡顯本，宜捨跡指本，本跡跡本，不思議一（云云）。」《妙法蓮華經玄義》（T33, p. 767b-c）。

⁷¹ 「我本行菩薩道所成壽命，今猶未盡復倍上數。然今非實滅度，而便唱言當取滅度，如來以是方便教化眾生，所以者何？若佛久住於世，薄德之人不種善根，貧窮下賤貪著五欲，入於憶想妄見網中，若見如來常在不滅，便起憍恣而懷厭怠，不能生難遭之想恭敬

應機度化有緣，是故廢此方便而顯真實後，種種示現佛的施教不過是由「本」所垂之「跡」感應。

由於眾生根機不同，故跡佛的示現，在天台也有所謂「四教佛」。⁷² 此四種佛與眾生的感應關係：三藏佛是「析空感應」；通教佛是「體空感應」；別教佛是「次第感應」；圓教佛是「圓感應」。若依「相待妙」四教比較的立場來說，圓教佛能以王三昧一時照十法界機，所以其感應最為殊勝；若依「絕待妙」開權顯實的立場來說，前三種佛的感應也無非是「圓感應」。

跡佛「四教佛」的感應關係，雖然也可從「絕待妙」的立場說明「四教佛」與眾生的感應關係無非是「圓感應」，但是由於跡佛是某個時間波段諸佛度化眾生的示現，故其「圓感應」在救度的時間與對象等方面都不能週遍。相對於此，本佛與眾生的「本感應」關係，才是真正所謂的「圓感應」，因為「本感應」是諸佛救度眾生的終極本懷，雖現涅槃而法身常在實無滅度，對眾生的救度既無始也無終，是最終極與圓滿的救度。

五、「跡感應妙」是菩薩救度有情成佛的樞紐

所謂跡門十妙者是指：一境妙、二智妙、三行妙、四位妙、五三法妙、六感應妙、七神通妙、八說法妙、九眷屬妙、十功德利益妙。⁷³ 其中跡門第六「感應妙」就是《觀音玄義》以感應為宗的主要根據。智者大師以十妙釋「妙」字，主要是以《法華經》前十四品（跡門）和世尊過去所說其他經典的法比較，以顯示《法華經》是真實妙法而其他諸經之說是方便粗法。藉由比較所顯之妙，智者大師認為這僅是「相待妙」，然而《法華經》之所超越他經不僅是「相待妙」更是「絕待妙」，所謂「絕待妙」是將諸經視為《法華經》的方便權法，這種以包含統攝的方式，正是智者大師圓教理論的根據。

智者大師是以「標章、引證、生起、廣解、結權實」等五個項目來解釋「跡

之心，是故如來以方便說。」《妙法蓮華經》（T09, p. 42c）。這句話主要表達佛是超越的、是永恆的，其出現於世與入滅都是欲令眾生增長善根，得成佛道。

⁷² 跡應多種：「1.或言一日三時，入定觀可度機，此三藏佛，照分段穢國九法界機，析空感應也；2.或言即俗而真，不須入出，任運能知，此通佛照分段淨國九法界機，體空感應也；3.或言用王三昧，歷別照十法界機，此別佛照方便有餘土，次第感應也；4.或言王三昧，一時照十法界機，此圓佛照十法界寂光土機，圓感應也。」《妙法蓮華經玄義》（T33, p. 767b-c）。

⁷³ 《妙法蓮華經玄義》（T33, p. 697c）。

門十妙」。⁷⁴ 藉由智者大師以五番釋跡門十妙中的第三項「生起」的說明，可以清楚地瞭解「感應妙」與其他諸妙究竟有何關聯：⁷⁵

生起者，實相之境（1）非佛天人所作，本自有之，非適今也，故居最初。迷理故起惑，解理故生智（2）。智為行本，因於智目，起於行足（3）。目足及境三法為乘，乘於是乘，入清涼池，登於諸位（4）。位何所住，住於三法祕藏中（5）。住是法已，寂而常照，照十法界機，機來必應（6）。若赴機垂應，先用身輪，神通駭發（7）。見變通已堪任受道，即以口輪宣示開導（8）。既霑法雨，稟教受道，成法眷屬（9）。眷屬行行拔生死本，開佛知見得大利益（10）。前五約自因果具足，後五約他能所具足，法雖無量，十義意圓，自他始終，皆悉究竟也。⁷⁶

從上述引文可以知道這十妙彼此是相關的，其中「境、智、行、位、三法」是約自行說，「機應、神通、口輪、眷屬、利益」是約化他而言。十妙不僅顯示出大乘菩薩法門自行化他的次第，更說明其最終目的是帶領一切有情走向佛道。

（一）自行方面：（1）「實相之境」：可從「標章」的「境妙」來理解。其中「境」是指觀照的對象，總歸歸為十如、十二因緣、四諦、三諦、二諦、一實諦等，皆是悟入實相的圓融不思議境。此「不思議境」《維摩經玄疏》曾以「中道佛性之理」及「如來藏」加以類比：「……若是中道佛性之理，即是不思議之理。……以中道之理，名不思議者，即是如來藏也。」⁷⁷

由於天台主張「十界互具」與「一念三千」的觀念，故眾生本具與三千法實相之境相應的智心，此智心即是「妙覺一念」並且「相應盡不思議實相之境故」。⁷⁸ 因此「境智」原本一如，故「實相之境」即是人人本具的「佛性」、「中道佛性之理」及「如來藏」。

（2）「智」：眾生迷時，則妄分別「實相之境」，流轉生死。待由迷轉覺，般若觀照之智透顯，則一一法無非妙境。（3）「行」與（4）「位」：是說

⁷⁴ 《妙法蓮華經玄義》卷2：「釋十妙為五番：一標章、二引證、三生起、四廣解、五結權實。」（T33, p. 697c）。

⁷⁵ 智者大師釋跡門十妙的五番為：一標章、二引證、三生起、四廣解、五結權實。參閱：同前註。

⁷⁶ 《妙法蓮華經玄義》（T33, p. 698b）。

⁷⁷ 《維摩經玄疏》卷5（T38, p. 550c）。

⁷⁸ 《維摩經玄疏》：「究竟即者，即是妙覺一念相應盡不思議實相之境故。……。此六即者在理非殊，約其行解天人懸絕。」（T38, p. 520a）由於「六即者在理非殊」，故在理上人人本具此「妙覺一念相應盡不思議實相之境」，但事上因眾生不明「無明」與「法性」相即之理，故有凡聖之別。

發菩提心的行者憑藉誓願與實踐而證入菩薩聖階。（5）「三法」：是指即真性軌、觀照軌、資成軌等三種範疇。其中，真性軌是本具的真如理體；觀照軌是智心破妄顯理的法體之用；資成軌則是一切成就佛道的六度萬行。然此三軌雖三即一，眾生具此三軌，故能趣入唯一佛乘。⁷⁹

（二）化他方面：「機應」：機是指眾生，應是指聖者。「寂而常照」是修行者在自利上臻於成熟的境界開發出法身功德，而從法身出應身故能「照十法界機」，以種種應化身遊諸國土利益眾生；而「機來必應」則說聖者雖有應機度化眾生的方便，但也必須要眾生願意上感諸佛菩薩聖賢之機，方能獲得菩薩慈悲之應。

由「十妙」看此「機應」的立場，可知諸佛菩薩能應、亦即能救度眾生的本事是經久遠來修行且做好充分準備，如同一扇未上鎖的大門時時等待眾生叩門進入，更積極來說如同在茫茫生死大海中，諸佛菩薩早已不停歇地伸出無數大悲手，等待救援那願意由苦海回頭的人們。因此，「機應」顯示諸佛菩薩有無盡救度的慈悲，但能否得到救度之應，其關鍵仍然是操之於眾生是否願意創造解脫得度的機緣，所謂解脫得度的機緣除了如以上所說必須有回頭靠岸，接受慈航普渡的善法欲，以《法華經》的立場來說，即使如小兒聚沙造佛塔的遊戲都是成佛的因，更何況是持淨戒、發菩提心、行六度行所作種種無不是殊勝之機緣。

以下（7）至（10）的神通、口輪、眷屬、利益，自然是要眾生獲得救度的機緣成熟，才由聖者觀機逗教，使其走上成佛之道，自利利他且入聖位成為諸佛法眷，獲得解脫生死圓滿佛道之大利益。因此我們可以說第六項的「感應妙」，不僅是菩薩慈悲誓願的展現，更是菩薩從自利走向利益有情成就佛道、以及救度有情使有情也走向佛道的重要樞紐。

六、小結

藉由上述《法華玄義》中「感應妙」的探討我們可以知道智者大師是以四悉壇、眾生本具佛性、十界互具、法身與應身不二、判教、及開權顯實會三歸一等天台思想來說明凡聖的感應關係。

⁷⁹ 《妙法蓮華經玄義》卷5：「三法妙者。斯乃妙位所住之法也。言三法者即三軌也。軌名軌範。……三軌者：一真性軌、二觀照軌、三資成軌。名雖有三，祇是一大乘法也。經曰：『十方諦求更無餘乘。』唯一佛乘，一佛乘即具三法，亦名第一義諦，亦名第一義空，亦名如來藏。」（T33, p. 741b）。

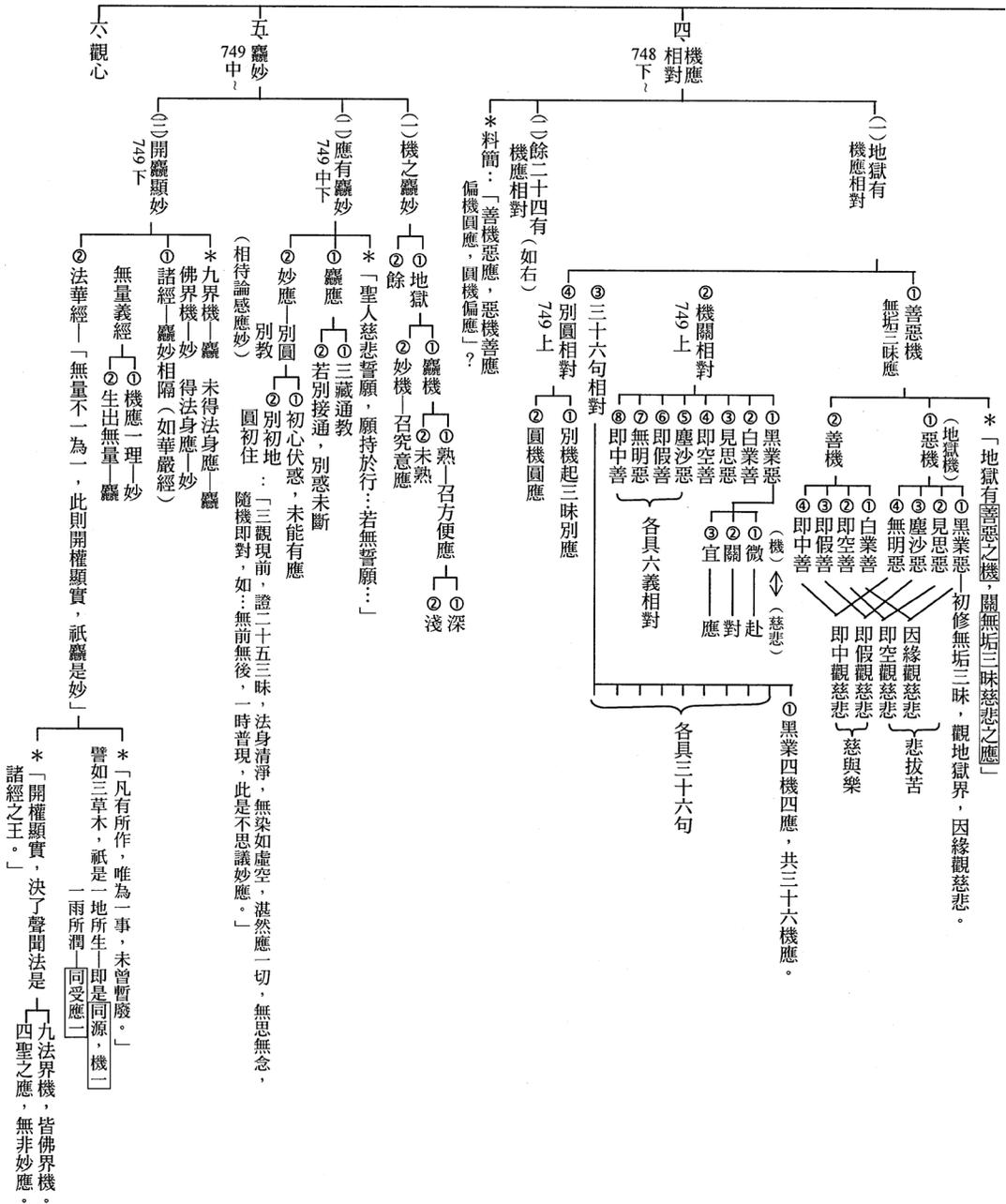
智者大師認為「感應」除了是諸佛菩薩慈悲利他的具體展現，也是眾生契入佛道不可欠缺的環節。眾生雖然本自具足中道佛性但卻為惑所障，而諸佛菩薩因透過嚴格精進的修行開顯內在法身，故能以禪定智慧力觀機逗教應身度眾。

在感應的網絡中諸佛菩薩固然能以神通力度化眾生，但其所扮演的並非宇宙全能的神，誠如安藤俊雄所說：「以阿彌陀佛或觀世音菩薩為首、及其他無數的佛菩薩，在眾生世界運用神通加被力，這個信仰是不同於超越的神的信仰中所見那般人神隔絕、及全他者的思想，而是以佛和眾生是「不一不異」為基礎。這一點是理解智者天台教學中相當鮮明的理想主義，以及大師本身虔誠的他力信仰的思想二重重要的觀點。」⁸⁰

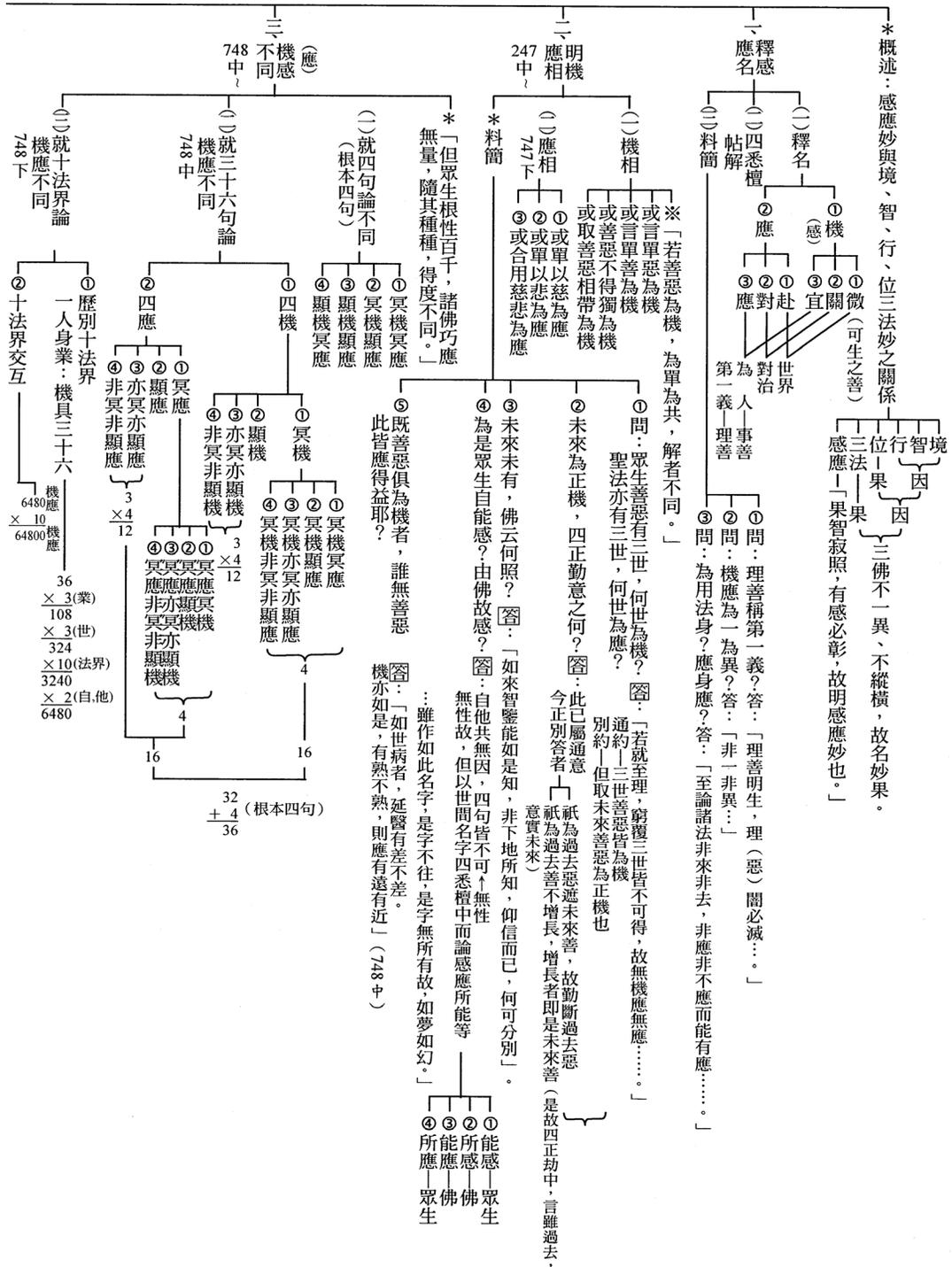
《法華玄義》的「感應妙」除了如先前引述福島光哉所說，是以成實論師的感應論為其思想背景，本文更進一步指出東晉竺道生的佛性感應論，應是天台的感應論的最重要基礎。在智者大師的《觀世音菩薩普門品》註釋——《觀音玄義》與《觀音義疏》中，進一步將天台的感應論與觀音信仰結合，提出藏通別圓四教行人原本修學的戒定慧法門，也成為眾生尋求與觀世音菩薩「感應」的重要資糧。因此，從信仰與思想的關係來說，《法華玄義》的「感應妙」不僅深化了觀音信仰「感應」的義涵，也使得天台的觀音感應論顯示其獨具的特色。此獨具的特色，在於不完全否定庶民的觀音崇拜與他力救度的信仰，而是以「權實」、「本跡」的觀點，容攝庶民及藏通別圓四教行者的觀音信仰，強調「方便中有真實」的精神，彰顯觀世音菩薩有著諸佛不捨一切眾生的大悲平等。從而要吾人認識自身本具與觀音菩薩同等的佛性，學習觀音的悲智定慧，藉由自身的斷惡修善，上「感」諸佛菩薩之「應」、開顯內在的佛性，達到究竟解脫苦難及圓滿成佛之道。

⁸⁰ 參閱：安藤俊雄，〈法華經と天台教學〉，收錄於橫超慧日編《法華思想》，頁504。

附錄：《法華主義·感應妙》科判 (《大正藏》33,746上-749上)



*本科判係陳英善教授提供手稿，筆者打字整理。



【參考文獻】

一、經籍史錄

- 隋·智顛說。灌頂錄。《妙法蓮華經玄義》。《大正藏》第33冊。第1716經。
隋·智顛說。灌頂錄。《妙法蓮華經文句》。《大正藏》第33冊。第1719經。
隋·智顛說。灌頂錄。《觀音玄義》。《大正藏》第34冊。第1726經。
隋·智顛說。灌頂錄。《觀音義疏》。《大正藏》第34冊。第1728經。
漢·許慎撰、〔清〕段玉裁注。《說文解字注》。臺北：天工書局。81年（1992）11月10日再版。
南懷瑾、徐芹庭註譯（1997）。《周易今註今譯》。台灣：商務印書館修訂版。

二、中文專書、論文

- 牟宗三（1997）。《佛性與般若》（下）。台北：台灣學生書局。1997年5月修訂版。
安藤俊雄著、蘇榮焜譯（1998）。《天台學——根本思想及其開展》。台北：慧炬出版社。
林淑媛（2000）。《慈航普度——觀音感應故事敘事模式及其宗教義涵》。國立中央大學中國文學研究所博士論文。
郭朝順（2001）。〈從「法華玄義」所引重要經論看智顛的思想結構〉《世界中國哲學學報》第3期。頁103-104。
傅世怡（1986）。《法苑珠林六道篇感應緣研究》。國立師範大學國文研究所博士論文。
楊儒賓（1996）。《中國古代思維方式探索》。台北：正中書局。
楊惠南（1997）。〈智顛對秦譯「法華經」的判釋〉《佛學研究中心學報》第2期。頁1-12。
潘桂明、吳忠傳著（2001）。《中國天台宗通史》。江蘇：江蘇古籍出版社。2001年12月第一版。
潘慧燕（2003）。《〈觀音玄義〉思想研究——以「性」、「修」善惡為中心》。國立政治大學中國文學系碩士論文。
韓廷傑（1997）。《三論宗通論》。台北：文津出版社。
嚴耀中（2000）。《江南佛教史》。上海：人民出版社出版。

三、日文專書、論文

- 安藤俊雄（1986）。〈法華經と天台教學〉。收錄於橫超慧日編，《法華思想》。日本京都：平樂寺書店刊，頁476-505。
安藤俊雄（1973）。《天台學：根本思想との展開》。日本京都：平樂寺書店。
佐藤哲英（1961）。《天台大師の研究》。日本京都：百華苑。
村中祐生（1998）。〈宗教經驗論としての感應道交〉。《大乘の修觀形成史研究》。日本東京：山喜房佛書林刊。平成十年（1998）二月。頁127-153。

菅野博史（1994）。〈第三節 道生における機と感應〉《中國法華思想の研究》（一）。
日本：春秋社刊。頁79-86。

福島光哉（1970）。〈智顛の感應論とその思想的背景〉《大谷學報》v.49 n.4(=n.184)。
日本京都：大谷大學大谷學會。頁36-49。

福島光哉（1970）。〈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)。
日本京都：日本印度學佛教學會。頁694-697。

The Tiantai Theory of Sympathetic Resonance and Guanyin The “Profundity in Sympathetic Resonance” Chapter of the *Fahua xuanyi*

SHI Ta Tsan

Ph.D. Student

Graduate Institute of Asian Humanities
Huafan University

Abstract

Zhiyi's (538–597) commentary on the “Bodhisattva Guanyin Universal Gate” chapter of the *Lotus Sutra* is the earliest commentary on that single chapter in the Taisho canon. In this commentary, *Guanyin xuanyi* 觀音玄義, Zhiyi uses the ‘fivefold profound meaning’ to interpret the “Bodhisattva Guanyin Universal Gate” chapter. The third meaning, ‘explaining the tenet,’ takes ‘sympathetic resonance’ (*ganying* 感應) as the core concept in its interpretation of the “Universal Gate” chapter. This theory of ‘sympathetic resonance’ is also clearly related with that of the fourth profundity, ‘profundity in sympathetic resonance’ in his *Fahua xuanyi*.

This paper first looks at how Zhiyi's concept of sympathetic resonance may have been influenced philosophically in terms of Chinese classical culture and the contemporary cultural context. Considered are the influences of Daosheng's (355–434) concept of sympathetic resonance dominated by the idea of Buddha-nature, which went together with Tiantai doctrinal classification, ‘mutual inherence of ten realms’ (*shijie hujū* 十界互具) and ‘reaching the truth by moving beyond expedients’ (*kaiquan xianshi* 開權顯實) to form a new Tiantai theory of sympathetic resonance.

Second, in showing that Zhiyi's interpretation of the “Universal Gate” chapter is based on the tenet of sympathetic resonance, we arrive at the Tiantai syncretism of sympathetic resonance and the Guanyin cult, a unique feature in Tiantai.

Finally, this paper argues that the most prominent feature of the Tiantai's Guanyin-based theory of sympathetic resonance is in the fact that the concept of ‘reaching the truth by moving beyond expedients’ is inclusive of the Guanyin cult in its popular form. This shows that Bodhisattva Guanyin is like the Buddhas in saving sentient beings. At the same time one must realize that one possesses Buddha-nature just like Guanyin, using wisdom and compassion like those of Guanyin, stop bad and practice the good, so that one has a sympathetic resonance with Buddhas and bodhisattvas, accessing Buddha-nature to achieve ultimate liberation.

Key words: 1. sympathetic resonance; 2. Zhiyi; 3. Tiantai; 4. *Fahua xuanyi*;
5. Daosheng