

佛教轉化「感應論」的宗教意涵(三)

石田弘

根據菅野博史之研究，天台的佛教感應思想始於竺道生（三三五—四二四）的《妙法蓮華經疏》，該文中採用「機」與「應」，菅野博史認為竺道生的「機」、「應」與淮南子的《齊俗訓》裡「神機陰閉，剗刷無跡，人巧之妙也，而治世不以爲民業」相關（菅野博史一九九四）。由其序文開宗明義「寔由蒼生機感不一。啓悟萬端。是以大聖示有分流之疏。顯以參差之教。」

竺道生是把原有感應預設的主客體二元關係，以佛教觀點賦與教化或教育意義的理解。然而，依據竺道生的《觀世音品》注疏，此處之「機」可否等同「感」有待商榷。因爲竺道生在《觀世音品》裡指出「夫聖人懸燭。權引無方。或託神奇。或寄名號。良由機有參差。取捨不同耳。所以偏美觀音名者。欲使眾生歸馮情一。致敬心濃。」機在此處指的是接受佛教者其個體條件，而且此種解釋是把「觀音感應」納入佛教的傳教或教育計畫之中。道生似乎沒有以感應概念解釋民間流行的觀世音信仰

的意圖，因此認爲民間的觀音信仰是「權引無方，或託神奇」，也就是民間的感應記載或傳述只是佛教教化的權宜之計。道生藉由「機」一字的轉折，提出看似較爲理性的詮釋，並未正視感應一詞，此外，若就道生乃鳩摩羅什的弟子這層關係看來，竺道生是否會輕易的接受感應這個概念也成問題。

然而，道生的觀點指出觀音在佛教轉化中國感應觀扮演的角色，「所以偏美觀音名者。欲使眾生歸馮情一。致敬心濃」。換言之，觀音菩薩的聞聲救苦的形象，比起中國原有居於感應關係客體地位的天地萬物、陰陽二氣等，更具有與人相應且親合的特質，使得大眾情感有所憑藉，敬意亦深。可以這麼說，於民間的信仰者裡，聖者、諸佛菩薩顯然代替原本較爲抽象的「宇宙觀」。也就是感應的概念在這階段意味著更具體的人神關係⁹。這種論述使得原本感應是基於特定條件的人，即聖人或真人，他和宇宙或某種終極的關聯，最後普

遍成爲一般人與觀音的關係。不過，此種關係的建立有個轉折，它是藉由把聖者上推與天地或宇宙等同，一般人則取得感應成立的立論基礎或實踐方法，因此，一般人的感應客體是包括天地宇宙和聖人，最後又簡化爲一般大眾與觀音的關係。

智顗對感應的論述主要見《法華玄義》，他直接將「感」「應」二字連用，感應是《法華經》經名「妙」字的十個類型中之一類。¹⁰ 智顗對感應定義最大的突破即是將感應的主體、客體和主客關係明確化，他指出「感」等同「機」、「緣」，也就是眾生。¹¹ 而「應」則是佛菩薩或聖者的「回應」，它有赴、對、應三層意義。¹² 這些不同層次的感應解釋與道生法師的立論有共同點，就是把佛教的救贖或解脫詮釋爲宗教教育目的和歷程，而非《普門品》經文裡呈現的普遍救贖觀點。

釋大參認爲智顗提出感應論的主因是觀音信仰流行，但是未必人人皆能得到神秘的感應，因此有必要提出得到感應的條件（釋大參，二〇〇七）。筆者認爲這是以佛教本位而言，若從感應的發展歷史看來，天台宗發展感應論述當是中國社會普遍以感應的態度、精神和預設理解來實踐佛教，佛教必須有所回應和消納。因此，佛教的感應詮釋並不要扭轉感應的概念，而是根據大眾以感應作爲信仰佛教的基礎，加以理性化或是階層化的

見解。另一項證明即是智顗在《觀音義疏》裡，他把民間流傳的感應故事作爲案例以說明經文的意義，下舉一例：

《觀音義疏》卷一：「應驗傳云。海鹽有溺水同伴皆沈。此人稱觀音。遇『同偶』得一石困倦如眠。夢見兩人乘船喚入。開眼果見有船人送達岸。不復見人船。此人爲沙門大精進。又劉澄隨『賣買』費淹。爲廣州牧。行達宮停遭風。澄母及兩尼聲聲不絕唱觀世音。忽見兩人挾『扶』船遂得安隱。澄妻在別船及他船皆不濟。道同三人乘水度孟津。垂半一人前陷一人次沒。罔進退水上必死不疑。一心稱觀世音。腳如蹋板夜遇赤光徑得至岸。此例甚多。皆蒙聖力也。」《大正藏》三十四冊，頁九二四。

從中可以發現智顗其時代裡觀音感應的典型。主體完全以一般大眾爲主，有商人、婦女、僧侶、官員等，如同《法華·普門品》的經文「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」。此外，在達成感應的條件上，它並不像《易傳》或《孝經》強調道德的實踐和心理，或是《呂氏春秋》或是《淮南子》的「精誠」、「無爲」

的心理學、哲學取向。佛教提供的觀音感應在實踐方法似乎取得了一種利基，人們的感應實踐只需藉由反覆念誦其名即能達成，而佛教的感應論只需在這基礎上稍加論述即可，如智顗在《觀音義疏》論道「持者口為誦持心為秉持。秉持為理不失。雖非口持覺觀亦得是口行。」這種感應理論已經跨過類同原理，在人們的口誦以到達心憶的進路下，感應原理不再是類同的推求，而是身心一致的努力。

此外，佛教的感應尚有一個特徵是普遍的樂觀，感應或靈驗的記錄幾乎以正面的結局收尾，不再有先前君王行不善遭逢天災地變的感應事例，人們即使只是因為生死逼迫出於無意識的稍作努力，感應達成的救贖亦是可能的。

以上是藉由中國宗教與感應相關之主要文獻描述其歷史發展和特徵，以下討論其中的變遷代表的意義。

三、感應做為中國宗教之特徵

(一)、從集體的救贖到個人的解脫

在佛教的相關研究裡，如于君方、柯嘉豪等皆認為感應與「奇蹟」或神蹟 (miracle) 有關，因此，感應即是神蹟的理論基礎 (于君方，二〇〇一)、(柯嘉豪

，二〇〇四)。根據上面的論述變遷看來，由於感應帶有的密契主義意味，神蹟固然是感應的一個層面。然而，筆者認為還可從集體或個人為目的來理解感應的變化，於《易經》乃至《呂氏春秋》《淮南子》甚至是《孝經》的內容，具有一種以群體為目標的意涵，個體的感應往往預設和牽動整個社群，例如《呂氏春秋》的「聖人在位，懷道而不言，澤及萬民。君臣乖心，則背譎見於天。神氣相應，徵矣。」《淮南子》、《孝經》等觀點亦同。其中的感應論述看似建構於個人，但他們乃是聖者，其感應範圍和對象與大眾並不相同，基本立場仍依照《易經》的感應核心，也就是：

君子居其室，出其言，善則千里之外應之，況其邇者乎，居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎，言出乎身，加乎民，行發乎邇，見乎遠。言行君子之樞機，樞機之發，榮辱之主也。言行，君子之所以動天地也，可不慎乎。

換言之，君子的感應就是平民感應的總集合，但是平民和宇宙都是感應的受體而非主體，君子就是整個宇宙感應的中介，大眾和宇宙在先天上並不具有主動感應的基礎。

隨著解釋感應的原則被歸納整理，人們普遍能夠達成與獲得感應的意識才逐漸建立。因此觀音感應代表的時代意義是人們從原本被預設以「集體」且具有中介的感應達到救贖或解脫，轉變為個別的形式，而且這些感應經驗皆以神蹟或奇蹟的形式出現和喜劇結尾，例如「澄母及兩尼聲聲不絕唱觀世音。忽見兩人挾〔扶〕船遂得安隱。澄妻在別船及他船皆不濟。」亦即，這種轉變也使感應的具體事證或經驗在一般大眾身上已不再是天地的自然現象，而是個體在世間生活經驗裡不可思議的偶合。

（二）、感應意義的轉變

另一項顯著轉變是感應被賦與的意義，原本感應的具體事證和經驗具有明確的公義性質，這種公義是現給君子，也就是天子的型式和內容，是以天地、人民揭露他的施政和道德。例如，儒家的理解是「堯爲善而衆善至，桀爲非而衆非來」，《淮南子》則對治世描述作：

臥倨倨，興眇眇，一自以爲馬，一自以爲牛，其行蹢躅，其視瞑瞑，侗然皆得其和，莫知所由生，浮游不知所求，魍魎不知所往。當此之時，禽獸蝮蛇無不匿其爪牙，藏其螫

毒，無有攫噬之心。

也就是整個世界如同天地初創，人、萬物和禽獸並不知道彼此之間的分別，雖然懵懂卻和諧共存，因爲居於宇宙中心的聖人達到「無爲」的境界。然而亂世之時：

逮至夏桀之時，主闇晦而不明，道瀾漫而不修，棄捐五帝之恩刑，推蹶三王之法籍，是以至德滅而不揚，帝道揜而不興，舉事戾蒼天，發號逆四時，春秋縮其和，天地除其德，仁君處位而不安，大夫隱道而不言，群臣準上意而懷當，疏骨肉而自容，邪人參耦比周而陰謀，居君臣父子之間，而競載驕主而像其意，亂人以成其事，是故君臣乖而不親，骨肉疏而不附，植社槁而土十零裂，容臺振而掩覆，犬群嗥而入淵，豕銜蓐而席澳，美人挈首墨面而不容，曼聲吞炭內閉而不歌，喪不盡其哀，獵不聽其樂，西老折勝，黃神嘯吟，飛鳥鍛翼，走獸廢腳，山無峻幹，澤無注水，狐狸首穴，馬牛放失，田無立禾，路無莎蒨，金積折廉，壁襲無理，螻龜無腹，著策日施。

亦即一旦天子違逆道德律則，不止人事紛紛，季節氣候

、動物皆有違常的現象，在在象徵公義不彰。這些例證說明不論是《易經》或是《淮南子》的描述，感應的意義皆以天子為中心，宇宙的失序與否和天子的道德休戚與共。感應是宇宙法則的公義展現，並不強調特別樂觀和積極的一面。

然而，隨著精、精氣這類解釋人與宇宙的密合的立論發展，加上佛教的流傳，在靈驗記這類感應故事的基調裡，感應的結果已經成為普遍樂觀的情節，它們皆以人們期待的結局收場，即使其中有些許波折。換言之，感應故事所傳達的訊息是正面、積極，信而可徵的，感應經驗已經普遍指涉指好的徵兆，這與先秦或者漢朝的理解並不相同。

因此，藉由感應記等文類運用感應的概念，六朝時期轉化感應一詞的公義預設，而且這樣的轉化是對佛教的傳播是有益的，因為這些感應經驗就發生在日常生活當中，與一般大眾有更密切而直接的關係，人人皆能參與感應並得到救贖，尤其甚之，感應的理解、實踐和經驗並非直接基於倫理道德，而是信仰和情感。

(三)、感應做為中國宗教經驗之共同元素

經由前述的內容可知，感應故事或案例不完全是離

開日常生活中，超乎常情的事件，因為地震、自然的巨變也是常民的生活經驗，只是它們比起平時的變化更大，人們根據感應概念加以理解，它就和人們的內在經驗，包括道德律則連在一起。楊儒賓認為《易傳》乃是對遠古密契主義的徹底發揮，這是從意義上而言，然而，人們在感應事例裡的經驗與宗教經驗有關，是因為感應的概念本身即包含或預設宗教的心理和實踐，它是人們的「無為」、「行善」或是「精誠」乃至稱名念誦而達成的。

依此，若以感應經驗作為宗教經驗，在中國宗教它包含自然現象。這似乎與目前吾人理解的宗教經驗不同，目前的宗教經驗大都針對個人的「內在」或「心理」。然而，「經驗」的現代意義並不存在於中國古籍之中的「經驗」一詞，中國古籍裡絕大部分「經驗」一詞用於兩個層面，一個層面是用在醫學裡，指藥物「經過驗證」。另一種情形以「以經驗之」四字的形式出現，也就是以經典來驗證個人的宗教理解或「修行境界」，而修行境界也就是信仰者宗教實踐的過程裡發生的個人經驗。換言之，感應故事可作為中國宗教的宗教經驗線索。

四、結論

總結前述幾項討論，省思本文開頭提出關於中國宗

教的定義和思考，以感應為線索，在感應的世界裡，並未發現任何「俗」感應「聖」或「聖」感應「俗」的例證，若以訓詁考校用詞，「聖俗」二分的概念顯然並不適用。然而，吾人亦能發現感應的概念形同指涉聖俗二分的主客體宗教情境和理解，觀音感應只是將它具像化了，聖俗二分之最大的限制是由於感應最終仍以「一體」為終極，於宗教本身的理解而言，二元之分必須被超越，但是這不應當作宗教研究的預設和定義限制。因此，感應概念雖然沒有明確的聖俗二分，卻是預設著一種準人神關係，只不過其中的「神」「人」乃是各個宗教的表述和論證範圍，在它們各自的範圍裡，需由這些用詞討論和突顯其特徵。

此外，前述感應被論述和界定的歷史，說明各種不同感應如何從類似的基礎上發展其觀點，於名稱上它們雖不相同，卻建立在相同的宗教概念上。在中國社會裡，感應於大眾而言，它代表著道德和虔敬的肯定，且逐漸朝向正面、積極層面，感應幾可視同中國式的「虔信瑜伽」。從其意義而言，感應較類似《聖經·約伯記》的論旨，它與神義論有關而非神蹟，因為感應的原始意義來自宇宙萬物皆在顯露公義精神。只不過〈約伯記〉所欲彰顯的神義並不會出現，因為感應現象不會考驗人，只是當作人類行為的反映，這不是功利原則造成的結

果，因為虔誠未獲感應乃是道德律則或宗教實踐結合因果律的問題，人們只需更加虔心，即能解決久遠前未解的懸案，一旦時日到來感應即會出現。因此，在現代社會裡，我們猶能聽到許多虔敬的宗教信仰者對感應的理解是「沒有感應乃是最好的感應」。當然，感應並不依附在宗教組織之中，而是宗教組織藉由其各種實踐和論述，把一群具有感應意識的人各自劃分為不同的組織和團體，如果吾人同意感應是中國宗教的宗教範疇，不論其組織或團體與「教會」相似否，它們皆是宗教。

（全文完）

註：

9. 此處的「聖者」、「諸佛菩薩」、「宇宙觀」等係釋大參文中之用詞，於其文中認為觀音菩薩與原有的中國概念有所差異。
10. 詳細的討論，參見釋大參之文。
11. 在更精確的意義裡，眾生的意義已經包含主體本身和主體的整個情境和背景。
12. 這是菩薩的三種對應方式，也是根據施以教化為中心的思想提出的三種解釋。因此，有的是說教，有的是給予直接的急難救助。