

從六朝三本觀音應驗記看觀音信仰入華的調適情況*

徐 一 智**

摘 要

對於觀音信仰傳入中國的調適情況，能由六朝觀音應驗記裏的記載來窺見。六朝留存的應驗記有東晉傅亮《光世音應驗記》、劉宋張演《續光世音應驗記》、梁陸杲《繫觀世音應驗記》。從這些應驗記保存的相關內容，可知道觀音初傳中國的狀況：一、當時觀音信仰是被士族支持，而傳揚下來，隨著其時政治中心移往南方發展，觀音崇拜也跟著轉往南方江浙地區流傳；二、依據應驗經驗會彼此分享的道理，應驗記中的人物就應包括在同信者中。故那時應驗記的主人翁，如以僧人和官吏為主角（中下級官吏為主），那信仰的接受人及應驗記的讀者，就是以他們為主；三、南北朝時，因中國處於動盪的時代，人民常會遇到兵亂、賊亂、水、火災難，因而應驗記亦宣揚觀音可救助這些危難，並給予民眾獲救的證明，菩薩能力即以解決這些困難為要事；四、應驗記所記錄到的觀音神蹟發生地，便是信仰傳播地。河北、陝西、河南為信仰佛教朝代如前秦、後秦與後趙活動地，他們則比其他地方更能成為觀音信仰地區。而南方江浙地域，屬於南方各代繁榮地，自然亦適合觀音崇拜的傳佈。最後，從單純稱名即可獲菩薩救助、觀音可違逆果業報應、觀音偶像崇拜出現、融進中國式鬼魂等，都能看出觀音信仰也出現中國化的適應傾向。

* 本文為作者於中央研究院中國文哲研究所之研究成果。論文撰寫及修改期間，感謝博士論文口試委員們與中央研究院諸位師長的指正，以及兩位匿名審查人給予許多寶貴的意見，謹在此深致謝忱。

** 中央研究院中國文哲研究所博士後研究學者

投稿日期：101.08.13；接受刊登日期：101.10.15；最後修訂日期：101.11.05

《成大歷史學報》第四十三號
2012 年 12 月，頁 57-126
成功大學歷史學系

關鍵字：觀音信仰、觀音應驗記、六朝、傅亮、張演、陸杲。

Examination of Localization of the Faith of Guanyin in China from Three Guanyin Manifestations in the Six Dynasties

Hsu, Yi-zhi*

Abstract

Guanyin Manifestations from the Six Dynasties give the world a glimpse of how the faith of Guanyin localized after it was introduced to China. The manifestations from the Six Dynasties include Fu Liang's *Guang Shi Yin Manifestation* from the Eastern Jin Dynasty, Zhang Yen's *Continued Accounts of Guang Shi Yin Manifestation* from the Liu Song Dynasty and Lu Gao's *Addendum to Guan Shi Yin Manifestation* from the Liang Dynasty. The contents of the three Manifestations gave early accounts of when Guanyin was first introduced to China. Firstly, the faith of Guanyin was supported by the scholar - officials and became widely spread. As the political focus shifted south, so did the faith of Guanyin. It became popular in the Jiangsu and Zhejiang provinces. Secondly, the reason why the Manifestations were shared among people is that the readers were reflected through the characters. If the characters in these books were monks and officials, the monks and the officials were also the readers. Thirdly, the Southern and Northern Dynasties were a period of turbulence in China. People suffered from war, riots, fire and natural disasters such as flood. The Manifestations provided stories and testimonies about Guanyin's rescues.

* Academia Sinica, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Postdoctoral Fellow.
Received August 13, 2012; accepted October 15, 2012; last revised November 5, 2012.

Fourthly, in the Manifestations, the locations where the miracles occurred were also where the religion was popularized. In Former Qin, Later Qin and Later Zhao Dynasties where Buddhism was active, their bases such as Hebei, Shaanxi and Henan provinces naturally became where the faith of Guanyin became popular. Jiangsu and Zhejiang provinces, the prosperous regions in the south, were also ideal for the faith of Guanyin. And lastly, the facts that by simply calling for Guanyin's name, one can be rescued, and that Guanyin can defy karma, and the idol worshipping of Guanyin, and the incorporation of Chinese ghosts all demonstrate the localization of the faith of Guanyin in China.

Keywords: The Belief of Guanyin (faith), Guanyin Manifestation, Six Dynasties, Fu Liang, Zhang Yen, Lu Gao.

壹、前言

中國觀音信仰的建立，乃經過長時間的發展，而且在社會文化各方面都產生深遠的影響。觀音信仰能傳入中國，開始時與觀音經典的漢譯相關，經典的翻譯，使得中國人知道這位菩薩的名號和功德。¹在觀音所依據的佛典中，較重要有三：（一）

¹ 觀音信仰之傳入路線，其實可從菩薩的名號得出結論。關於觀音的名號討論，有以下諸篇著作：一、本田義英〈觀音の古名に就て〉：從元魏以前至西晉時代，中國人使用「觀音」、「闍音」、「現聲音」、「觀世音」和「光世音」等名字來稱呼菩薩，此是圍繞著「音」所呼叫之譯語。其後，中土漸有「觀世自在」、「觀世音自在」、「觀自在」與「自在」等譯語出現。前者是西域所傳，例如尼波羅本的《法華經》版本，就是使用觀音系統的名稱。而後者則是印度本土直接傳過來，因為於印度觀音信仰漸次受婆羅門的影響，並且加入自在天崇拜的關係，玄奘即採取觀自在系統；二、後藤大用《觀世音菩薩本事》：後藤氏歸納各佛典的菩薩名號，得出以下幾點結論：（一）觀音譯語非「觀世音」的略稱，早已獨立存在；（二）「觀世音」的譯語非始自羅什，曹魏、西晉時代早已使用；（三）「觀自在」譯語非唐玄奘所創，約一世紀半以前，僧肇（384-414 年）《維摩詰經注》中已有此詞翻譯出來；（四）唐代之使用「觀自在」一詞的新譯時代，當時譯的《首楞嚴經》等，亦使用觀世音之譯語，明顯證明「觀世音」一詞翻譯無誤。另作者也認為譯為「自在」一系的佛典，乃出自天竺本，而翻成「音」者，為西域龜茲本；三、芳岡良音〈觀世音菩薩の起原〉：觀音是大乘佛教初成立時，廣為大眾所熟知的菩薩。觀音一般譯名為 Avalokiteśvara，此和印度教的 śiva 神有關係。另外，如果觀音的音譯為 svara，則是在初發現於新疆的《普門品》古寫本中，被廣泛使用，全名為 Avalokitasvara；四、松本文三郎〈觀音の語義と古代印度、支那におけるその信仰について〉：觀音的名號及意義古來有諸種的異說，隋唐以前，中國的舊譯家把菩薩的名號譯為光世音、觀世音或觀音。唐以後，新譯家（如玄奘）譯為觀世自在或是觀自在。如譯成「觀自在」者，其義與自在天相關，印度直接傳來經典版本使用此名稱；而翻作「觀世音」者，則依菩薩的功德和性質而來的，西域龜茲本的佛典大都屬於此類。綜合以上所說，觀音菩薩其實有 Avalokiteśvara 和 Avalokitasvara 兩個梵文名字，故歷來的稱呼，便形成兩組不同的漢譯名稱。第一組是以 Avalokiteśvara 的梵字為語源，音譯成「闍音」、「觀世音」、「光世音」和「觀音」。這組譯名在中國出現較早，後秦鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》，便採取「觀世音」或「觀音」的譯法，一般稱為舊譯。另外，第二組為以 Avalokiteśvara 為語源，漢譯成「觀世自在」、「觀自在」、「觀世音自在」，相對於前者，此種翻譯稱為新譯，玄奘即採取這樣的譯名，主張舊譯為訛謬。關於觀音菩薩在中國會有如此相異的稱呼，乃因為第一組的譯本是由西域所傳入，第二組卻是從印度直接傳到中國（透過留學印度者如玄奘，直接帶回相關譯本），所以才導致中譯名稱有如此多變的菩薩稱號。也就是說，以唐代作為分隔點，之前都以「觀世音」名稱為主，來翻譯菩薩的稱號，而這個名稱多由西域版本的經典所傳至，換而言之，基於這樣的狀況，或許可以證明，觀音信仰初傳中國，乃是經印度至西域，再從西域傳入中土，先到長安及洛陽流傳，進而往中原各地傳播。本田義英，〈觀音の古名に就て〉，《龍谷大學論叢》，第 296 號（京都：龍谷大學論叢社，1931），頁 1-22。後藤大用著，黃佳馨譯，《觀世音菩薩本事》（臺北：天華出版事業股份有限公司，1982），頁 1-16。芳岡良音，〈觀世音菩薩の起原〉，《印度學佛教學》，第 12 卷，第 1 期（東京：日本印度學佛教學會，1964），頁 182-185。松本文三郎，〈觀音の語義と古代印度、支那におけるその信仰について〉，收入涑水侑編，《觀音信仰》（東京：雄山閣，1985），頁 3-16。的場慶雅，〈唐代における觀世音菩薩信仰について——觀世音と觀自在をめぐり一考察〉，《印度學佛教學研究》，第 30 卷，第 1 號（東京：日本印度學佛教學會，1981），頁 365-367。古正美，〈從佛教思想上轉身論的發展看觀世音菩薩在中國造像史上轉男成女像的由來〉，《東吳大學中國藝術史集刊》，第 15 卷（臺北：東吳大學歷史學系，1987），頁 157。徐靜波認為觀音隨佛教傳入中國有三條路線：一、由天竺通過絲綢之路，

《妙法蓮華經》：²其中第二十五品〈普門品〉形容觀音為世界的救世者，根據眾生的災難不同，至少可化現三十三種身份，來拯救人們。並使大家離開水、火、羅刹、刀杖、鬼、枷鎖和怨賊等困難；³（二）淨土經典：此類如《無量壽經》、⁴《觀無量壽經》⁵和《阿彌陀經》⁶之淨土三經。這些經典描述觀音、阿彌陀佛及大勢至菩薩並稱西方三聖，祂更是接引人們往生西方極樂的「引路菩薩」；⁷（三）《華嚴經》：⁸經裏的〈入法界品〉中，則記載觀音住在光明山，善財童子曾到此山參學，進謁

經中亞傳入；二、通過海上絲綢之路，從西南半島傳入；三、通過西南絲綢之路，經緬甸傳入。傳到中國後，首先，在貴族士大夫階層中，得到崇信；其次，才逐漸在民間中盛行開來。依照上述討論的結論，反對徐靜波的主張，發覺徐氏是把佛教傳入中國的路線，全看成觀音信仰傳入中國的路線。徐靜波，〈觀世音菩薩考述〉，《觀世音傳》（臺北：文化圖書公司，1993），頁 118-147。

² 鳩摩羅什（姚秦）譯，《妙法蓮華經》，《大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983），第 9 冊，頁 1。

³ 三十二化身如《楞嚴經》卷六載有：佛身、辟支佛身、聲聞身、梵王身、自在天身、大自在天身、天大將軍身、毘沙門天、小王身、長者身、居士身、宰官身、婆羅門身、比丘身、比丘尼身、優婆塞身、優婆夷身、婦女身、童男身、童女身、天身、龍身、夜叉身、乾闥婆身、阿修羅身、迦樓羅身、緊那羅身、摩睺羅伽身、人身、非人身、執金剛神身。釋聖嚴，〈佛教的救世精神——觀世音菩薩〉，收入《觀音菩薩與觀音法門》（臺北：老古文化事業股份有限公司，2003），頁 116。三十三化身如《妙法蓮華經》之〈普門品〉載有：佛身、辟支佛身、聲聞身、梵王身、帝釋身、自在天身、大自在天身、天大將軍身、毘沙門身、小王身、長者身、居士身、宰官身、婆羅門身、比丘身、比丘尼身、優婆塞身、優婆夷身、長者婦女身、居士婦女身、宰官婦女身、婆羅門女、童男、童女、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、執金剛身。救度原理可參考黃崇鐵的分析。黃崇鐵，〈金銅佛造像特展——以三十三觀音為中心的探討〉，《史博館學報》，第 7 期（臺北：國立歷史博物館，1997），頁 173-188。黃氏之文認為大乘菩薩乃是為救世大願而現身，如觀音菩薩立大誓願：「一切眾生中，即使一人為苦所煩惱，彼即永遠不住安樂世界。」因為有此廣大無邊的誓願，所以得到眾生的親近禮拜與恭敬。如此以誓願為本體，為誓願而生，為誓願而活，以完成誓願使命，這就是大乘菩薩。由救度眾生，誓願而生的慈悲心念，便是菩薩精神。因此，觀音菩薩由於依時勢，因應個人人性要求等各方面的傾向，便形成六觀音、三十三觀音或四十體觀音等等的變化，來救度眾生。本文即介紹北朝石窟雕像、宋元佛像木雕、歷代金銅佛像中的三十三觀音來作介紹探討。王景琳，〈觀世音的來龍去脈〉，《文史知識》，第 1 期（北京：中華書局，1989），頁 88。王氏以為觀世音又稱作觀音，是因為在唐代為避太宗李世民的諱，故省去世，從此改成此名。觀音在佛教中，形象各異，神通也各不相同，各種宗派都有自己的觀音形象，天臺宗即有六觀音、《普門品》有三十三觀音之說。觀音形象有如此多的變化，但從總體上給人的印象，似乎應該是位慈眉、善目的女菩薩，在當今寺院裏所見的形象，也卻是如此。文中以為女性觀音的形成與應驗記和妙善傳說有關。

⁴ 康僧鎧譯，《佛說無量壽經》，《大藏經》，第 12 冊，頁 265 上-265 下。

⁵ 晁良耶舍譯，《觀無量壽經》，《大藏經》，第 12 冊，頁 340 上-341 下。

⁶ 鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大藏經》，第 12 冊，頁 346 上-346 下。

⁷ 觀音在極樂世界的地位：對於信眾而言，其為接引往生西方的引路菩薩。對於阿彌陀佛而言，祂為補處菩薩，即是佛入涅槃後，補其位成佛的覺者。陳清香，〈觀音菩薩的形象研究〉，《華岡佛學學報》，第 3 期（臺北：中華學術院佛學研究所，1973），頁 77。

⁸ 實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，《大藏經》，第 9 冊，頁 317 上-318 上。

觀音菩薩，向菩薩請教修行的方法，觀音便為說大慈悲法，令其攝受一切眾生。這三部經典是中國熟知，介紹觀音功德的經典。⁹由於它們的漢譯，分別奠定天台宗、華嚴宗和淨土宗成立的基礎，使得觀音在這些宗派中，也有祂重要的地位。¹⁰

觀音信仰從印度形成後，便隨著佛教東傳中土，祂至中國最早可追溯到三國時期。魏國譯師康居僧鎧於嘉平五年（253年）到洛陽首譯《無量壽經》二卷，曾言及：觀音為西方極樂世界阿彌陀佛的脇侍。¹¹及至西晉時，在太康七年（286年），又有竺法護（239-316年）譯《正法華經·光世音普門品》，傳言念誦此經可避免火災後，觀音信仰才逐漸流行。¹²至姚秦弘始八年（406年），由於鳩摩羅什（344-413年）再譯出《妙法蓮華經》，遂使觀音信仰變得興盛起來，自貴族至庶民都有信徒極力尊崇觀音。這種情形能從與觀音菩薩有關的靈驗記出現，來推知當時觀音信仰更趨普及的狀況，現今留存的六朝觀音應驗記有三本：如《光世音應驗記》，先為謝敷（約362年前後在世）撰，經孫恩之亂（399年）散逸，後經劉宋傅亮（374-426年）記憶、追錄，而保存下來；宋張演（五世紀前半）依他所聞，撰出《續光世音應驗記》；齊陸杲（459-532年）根據書籍、傳聞，編輯《繫觀世音應驗記》。¹³觀音信仰傳入中國，隨著歷史的發展，各代皆有不同崇信內涵。像三國至東晉十六國：當時觀世音信者所修行的法門，也只有誦念觀音名字，還未形成整個觀音信仰的體

⁹ 觀音的經典眾多，統計有《法華經》、《華嚴經》、《心經》、《楞嚴經》、《十一面神咒心經》等八十多部，參見後藤大用著，黃佳馨譯，《觀世音菩薩本事》，頁227-232。有關觀音菩薩的介紹可參考：鄭僧一著，鄭振煌譯，《觀音——半個亞洲的信仰》（臺北：華宇出版社，1987），頁231-300。佐伯富，陳舜平譯，〈近世中國的觀音信仰〉，《圓光佛學學報》，第3期（中壢：圓光佛學研究所，1999），頁423-438。（原刊於《塚本博士頌壽紀念佛教史學論集》，京都：法藏館，1961，頁372-389）。塚本善隆，〈近代支那大眾の女身觀音信仰〉，收入《山崎博士還曆紀念印度學佛教學論叢》（京都：法藏館，1955），頁262-280。牧田諦亮，《觀世音應驗記の研究》（京都：平樂寺書店，1970），頁1-178。小林太市郎，〈唐代の大悲觀音——ならびに本朝における千手信仰の起縁について〉，收入《觀音信仰》（東京：雄山閣出版株式會社，1985，即昭和60年），頁38-138。

¹⁰ 陳清香，〈觀音菩薩的形象研究〉，頁58-59。李玉珉，〈慈航普渡話觀音（上）〉、〈慈航普渡話觀音（下）〉，《故宮文物》，第211期、第212期（臺北：國立故宮博物院，2000），頁90-109、頁62-97。

¹¹ 徐靜波，〈觀世音菩薩考述〉，頁124-125。

¹² 佐伯富，陳舜平譯，〈近世中國的觀音信仰〉，頁425-426。

¹³ 牧田諦亮，〈觀世音應驗記の研究〉，頁51-52。林淑媛，〈慈航普度——觀音感應故事敘事模式及其宗教義涵〉（中壢：國立中央大學中文研究所博士論文，2001），頁1-286。董志翹，〈《觀世音應驗記三種》校點舉誤（上）〉，《古籍整理研究學刊》，第5期（長春：東北師範大學古籍研究所，1996），頁30。

系。傳播亦只以洛陽、長安為中心。菩薩形象屬聖觀音為主；¹⁴南北朝到隋代：除了《妙法蓮華經》的〈普門品〉外，在中國又翻譯如《摩訶般若波羅蜜多心經》等觀音類的經典。但法門仍尚稱名，然造像禮拜、供養、誦經、念咒等修行方式，則日益流行起來，觀音信仰體系的基本架構業已完成，例如天台宗有觀音思想體系的出現，並且傳行在社會各階層。此時菩薩形象從淨土變相的觀音、《妙法蓮華經·普門品》中的救苦觀音乃至密教觀音皆相繼出現。¹⁵觀音信仰被中國人接受，傳揚至今。¹⁶

¹⁴ 李利安，〈觀音文化研究回顧〉，《中國佛學》，第2卷，第1期（北京：中國佛學院，1999），頁341。關於三國至東晉十六國的佛教狀況，亦可參考：王青，《魏晉南北朝時期的佛教信仰與神話》（北京：中國社會科學出版社，2001），頁1-286。小林太市郎，〈晉唐の觀音〉，《佛教藝術》，第10期（東京：佛教藝術學會，1950），頁3-73。顏娟英，〈佛教藝術東傳與流變〉，《當代》，第11期（臺北：當代雜誌社，1987），頁36-46。

¹⁵ 同上註。另可參考：佐藤泰舜，〈六朝時代の觀音信仰〉，收入速水侑編，《觀音信仰》（東京：雄山閣出版社，1983），頁17-36。李玉珉，〈山東早期佛教造像考——劉宋至北魏時期〉，《故宮學術季刊》，第21卷，第3期（臺北：國立故宮博物院，1994），頁1-79。牧田諦亮，〈六朝人の觀音信仰〉，《中國仏教史研究》（東京：大東出版社，1981），頁193-213。孫昌武，〈六朝小說中的觀音信仰〉，收入李志夫主編，《佛學與文學——佛教文學與藝術學研討會論文集》（臺北：法鼓文化事業有限公司，1998），頁1-14。黃東陽，〈六朝觀世音信仰之原理及其特徵——以三種《觀世音應驗記》為線索〉，《新世紀宗教研究》，第3卷，第4期（臺北：世界宗教博物館發展基金會，2005），頁89-113。楊炎德，王澤慶，〈隋仁壽三年觀世音菩薩石雕〉，《文物》，第4期（北京：文物出版社，1981），頁47-43。

¹⁶ 何以觀音信仰會在中國廣為流傳？分成兩個問題來討論：其一，在魏晉南北朝時，觀音剛傳到中土，當時中國為什麼能接受這樣一個外來的神祇？其二，觀音於中國傳承近千年，信仰何以深植於中土社會？觀音傳來之初，中國人即接受祂的原因，在大陸學者楊曾文〈觀音信仰的傳入和流行〉一文中，歸納出以下幾點因素：一、東晉南朝時，與北方少數民族割據政權的鬥爭中，不少人被北方官兵俘獲、掠奪，他們皆想方設法逃回故鄉。原在北方的一些漢族人民，因不堪野蠻民族的壓迫，也想伺機南逃。這些人在遭遇危急時，念誦觀世音的名字，期待可以獲救，而信仰觀音；二、十六國與北朝的割據政權挑動民族的仇殺，殘害民眾。無辜受害者常向觀音呼救；三、統治者內部中，不斷發生激烈的爭鬥，一些失敗者於遇害時，也會乞求觀音幫助；四、因為違犯官府禁令，或各種因素被冤枉受累後，而受捕入獄者，亦把救助希望寄託在觀音身上；五、遇水、火、災害，遭受疾病及各種危急者，也會向觀音祈禱。由於南北朝中國社會內部的混亂，致使《普門品》中，一心稱名的普救思想之觀音，因符合中國人的期待，而能打下信仰的初基。至於觀音信仰在中國可流傳千餘年的原因，學者也做了不同的探究。首先，大陸學者鄭筱筠於〈觀音信仰原因考〉中，舉出二個理由：一、所宣揚的聞聲救苦與濟度法力、接引往生西方淨土之佛教教義，易於為中土上層貴族階層和庶民所接受；二、有與中土文化相通的部分，例如大慈大悲和儒家仁愛思想具有某種暗含之處；其次，段友文〈觀音信仰成因論〉則提出以下幾點因素：一、中國發生戰爭，百姓遭殃之際，儒家修身、治國、平天下的價值目標，既無法解決現實中人民的痛苦，而道家又具有摒棄社會的屬性，故只有觀音以救世主的身分，出現在民眾面前，引起人們的崇信；二、觀音最有信服力當屬送子功能，中國為農業大國，需要勞動力。傳統禮教中，也以無後為最大的罪惡，故觀音有賜子的能力，人們對觀音這種生殖崇拜，則加深對菩薩的信仰；三、擺脫疾病和災難、謀求逃脫現實苦海、追求永恆生命，是民眾普遍的心理特點。觀音幫助人

隨著觀音類的經典漢譯，觀音思想傳佈在中國，有些中國人立於此思想，而信仰觀音，故部分信徒在宗教的修為中，遂產生一些靈異經驗，把他們的經驗匯集成書，中土就產生許多觀音應驗記。其中，六朝最著名的應驗記為傅亮撰《光世音應驗記》、宋張演撰《續光世音應驗記》和齊陸杲編《繫觀世音應驗記》，¹⁷針對這三本應驗記所載的內容，作者普遍認為非創作，而是做為實際的見聞在記錄與流傳。所有的見聞全標明真實的人、時、地，並引經典為證。他們徵實的努力，誘發許多民眾起信觀音菩薩。¹⁸總之，一個信仰必須針對所處的環境，建立完整的思想教義，向世人說明崇拜的內涵，並且舉辦各種信仰活動，組織團體及建立制度，這樣才能擴大信仰範圍，故唯有不斷適應社會，方能持續生存下去。因此，觀音信仰傳入中土，情況一樣，六朝三本觀音應驗記即基於這樣原理而產生，當中可看出觀音崇拜進到中國後，如何調整內涵，期讓中國人接受的情形。¹⁹接下來，便以六朝應驗記

們抗拒死亡，符合人民的心理希求，有助祂的弘揚。最後，于君方於〈觀音在亞洲〉一文中，也有討論到觀音持續受到膜拜的原因：一、在印度佛教中，觀音是佛陀以外，能受到信仰的大菩薩之一。雖然一直到十二世紀時，印度佛教已漸不興盛，但觀音始終有虔誠的信徒。佛教東傳中國，自然也被歡迎與接納；二、觀音信仰能在印度以外生根萌芽，則牽涉到佛教的本質。當祂傳入異邦，如中國時，並沒有取代原有的信仰，而與本土宗教相輔相行，故可留存在中土。觀音能夠救苦，又有與本土宗教相融的彈性，因此隨佛教傳入中國後，信仰在中國則處於重要的地位。於民眾的精神世界裏，顯示出祂強大的生命力。楊曾文，〈觀世音信仰的傳入和流行〉，《世界宗教研究》，第3期（北京：中國社會科學院世界宗教研究所，1985），頁21-33。鄭筱筠，〈觀音信仰原因考〉，《學術探索》，增刊號（昆明：學術探索雜誌社，2001），頁124-127。段友文，〈觀音信仰成因論〉，《山西師大學報》，第25卷，第2期（臨汾：山西師範大學學報編輯部，1998），頁14-18。于君方，〈觀音在亞洲——觀音深植亞洲的原因〉，《香光莊嚴》，第59期（嘉義：香光莊嚴雜誌社，1999），頁6-21。

¹⁷ 董志翹，〈《觀世音應驗記三種》校點志疑（上）〉，《文教資料》，第5期（江蘇：文教資料雜誌社，1996），頁90-102。董志翹，〈《觀世音應驗記三種》校點舉誤（上）〉，頁30-36。董志翹，『《觀世音應驗記三種》譯注』（南京：江蘇古籍出版社，2002），頁1-284。牧田諦亮，〈《觀世音應驗記の研究》〉，頁1-178。其中董氏之書與牧田之書都有保存三本觀音應驗記的內容，並且標點書本內容。

¹⁸ 孫昌武，〈六朝小說中的觀音信仰〉，頁1-14。文中分析觀音應驗記，得出以下結論：其一，這些觀音傳說不是創作，而是做為實際見聞，在流傳中形成；其二，這些觀音應驗記的記錄者，也是這些故事的信仰者；其三，由於士大夫的地位特別，他們可把口傳傳說筆之於書的能力，也就有力地推動觀音信仰的弘傳；其四，這些小說注重應驗故事的「神奇世傳」，注意「以能感而求必起」的感染力量。最後，作者覺得證實、有經為證之經證講求，再配合大乘普救精神，便是這些故事能為人相信，且相傳久遠之因。

¹⁹ 呂大吉，〈《宗教學通論新編》〉（北京：中國社會科學出版社，1998），頁76。

為分析對象，從讀者、作者、流傳地域等方面，詳細來討論觀音信仰傳入中國的調適狀況。²⁰

²⁰ 本文為作者博士論文一部分，於中央研究院中國文哲研究所研究期間，增補整理而成，在此，感謝諸位口試委員給予的鼓勵與修改之意見，以及中央研究院提供的幫助。關於六朝觀音的研究有以下諸篇。林淑媛，〈慈航普度——觀音感應故事敘事模式及其宗教義涵〉，頁 1-286。林氏論文分析觀音感應故事結構，得出在文學部分有幾項故事特徵：一、以敘事情節為主。作者考慮結構時的中心在情節的安排，情節的安排以彰顯靈驗的效果為中心；二、人物只具敘事功能，人物性格不是敘事的重點；三、敘事時間以順序法為主，呈現線性結構的方式；佐藤泰舜，〈六朝時代の觀音信仰〉，頁 17-36。佐藤氏首先，統計六朝時期所譯的經典，雖顯、密二教都有被翻譯，但還是以顯教的《法華經》較為流行，只是民眾會輔以密教經典，來實行禮懺儀軌和造像作壇的作法；其次，談及觀音信仰的性質。其以為關於普陀山為觀音的淨土，除了當時所譯的經典《不空羂索咒經》有提及外，《華嚴經》中則稱普陀山為光明山，但在六朝此地非屬於觀音淨土。乃是一篇以經典翻譯為切入角度的文章；李玉珉，〈山東早期佛教造像考——劉宋至北魏時期〉，頁 1-79。李氏之文以為：劉宋至北魏時期的觀音造像，沒有發現邑義造像之例，都是迴向給父母、兄弟等用途，所以這些造像大多放置於私人佛龕之內，作為個人或家族供養禮拜的對象，觀音已走進家庭信仰裏；牧田諦亮，〈六朝人の觀音信仰〉，頁 193-213。作者舉出：南北朝到隋代，除了《妙法蓮華經》的〈普門品〉外，在中國又翻譯如《摩訶般若波羅蜜多心經》等觀音類的經典。但法門仍以稱名為主，而造像禮拜、供養、誦經、念咒等修行方式，則日益流行起來，觀音信仰體系的基本架構業已完成，天臺宗因經典傳譯完備，遂可成立；孫昌武，〈六朝小說中的觀音信仰〉，頁 1-14。作者主張：從六朝的志怪小說中，所反映的觀音信仰與觀音傳說有以下幾點特色：一、這些觀音傳說不是創作，而是做為實際見聞，在流傳中形成；二、這些觀音靈驗記的記錄者，也是這些故事的信仰者；三、由於士大夫的特殊地位特別，他們可把口傳傳說筆之於書的能力，也就有力地推動觀音信仰的弘傳；四、這些小說注重靈驗故事的「神奇世傳」，注意「以能感而求必起」的感染力量；黃東陽，〈六朝觀世音信仰之原理及其特徵——以三種《觀世音應驗記》為線索〉，頁 89-113。作者分析《觀世音應驗記》的產生，發現其乃是切中當時民眾憂懼現世災禍的心理，而能盛行當代。由此亦可解釋，六朝觀音信仰何以排擠須歷經死亡過程的淨土觀音，以及接受具秘密性格與立即果效的觀音密咒。其又接著說明，藉由六朝對觀音應驗記聞已可得到清晰的信仰原理：就信仰基礎而言，乃是建立在神靈崇拜的模式上，不僅與中土傳統信仰相互契合，減緩文化歧異的必然衝突，輔以觀音無所不能與不及神力，符合親自救贖的悲願，求告其名者皆必得回應，促使這位西來神明凌越在漢地舊有諸神之上；Yü, Chün-fang (于君方), *Kuan-yin: the Chinese Transformation of Avalokitesvara* (Columbia University Press, 2001), pp.1-510. 于氏探究中國女性觀音的形成，宣稱：觀音為觀察聲音者，或說觀音是一位覺察世界聲音的人，為所有佛教國家崇拜的一位慈悲的救世者。在唐朝以及唐以前的中國，祂被藝術家描繪成一位英俊的王子，於十六世紀時，觀音不僅完全的中國化，且成為一位深受敬愛的慈悲女神。上述論著皆值得參考，然發現：皆無綜論六朝觀音應驗記之文本內容、文本性、作者、讀者等狀況，再據此，析論當時觀音信仰傳入中土的調適情形與崇拜原理。因此，本文採取先作文獻探討，進而深究信仰內涵的路徑，解析觀音傳入中國信仰適應情狀。

貳、應驗記的作者及其與佛教之關係

一、六朝佛教興盛原因

六朝士族與佛教關係密切，其是促使觀音應驗記產生的重要因素。根據大陸學者潘桂明《中國居士佛教史》主張：西晉滅亡之後，政治和文化轉到南方發展，在北方和南方士族共同聯合支持下，終於建立東晉王朝。此時士族的政治與文化得到進一步的鞏固，而佛教般若學在士族文化的配合下，進入興盛階段，全東晉社會中，上達王公貴族，下至普通士人，都曾直接、間接受到佛教般若思想的影響，觀音菩薩宣揚五蘊皆空的義理，正符合他們所好的性空哲學。佛教在江南社會裏，迅速崛起，義理也漸漸有超越玄學之勢。²¹因此，大陸學者莫幸福〈東漢六朝時代的浙江佛教〉更提出四點六朝佛教興盛的因素，以為：

- （一）北方一批佛教學者南下到浙江各地弘法，進而培育人才，促使江南佛教興盛。例如支遁（314-366 年）家世事佛，早悟非常之理，幼年流寓江南，先雲遊至京師建康（南京），後隱居余杭山（會稽），研究般若道行等經典。曾與王羲之交遊，羲之請他住會稽靈嘉寺，晚年到剡縣峯山立寺行道，常有僧眾百餘相隨行。²²
- （二）貴族佛教盛行，朝廷和貴族奉佛的很多，一些士大夫、社會名流把佛教作為一種新思想，藉助般若本無的思想，來提高自己的玄解，造成社會仰慕沙門的時尚。許多名流與僧人往來密切，結果推動佛教的傳播，如晉司徒王導便優禮僧人，對於江東佛法興隆，有著密切關係。²³
- （三）南朝佛教一般偏尚玄談義理，注重義解的探討，即所謂：「江東佛法，弘重義門」、「佛化雖隆，多游辨慧」。這與當時崇尚清談的社會風氣有關，而佛

²¹ 潘桂明，《中國居士佛教史（上）》（北京：中國社會科學出版社，2000），頁 82。

²² 莫幸福，〈東漢六朝時代的浙江佛教〉，《浙江學刊》，第 4 期（杭州：浙江社會科學院，1994），頁 93。

²³ 莫幸福，〈東漢六朝時代的浙江佛教〉，頁 94。

教玄理也屬清談的重要內容。²⁴

(四) 貴族士大夫崇佛，布施田地、錢財給寺院，使得寺院經濟膨脹，佛教更加弘揚。²⁵

總之，由於整個政治和文化的發展往江南移動，士族政治形成，士大夫又支持佛教，眾多施物也能使僧團成立，故造成六朝佛教盛行，江南猶如佛國。

從六朝江浙地區產生的觀音應驗，可推知其時觀音信仰已非常的普及，²⁶而撰者皆為名士。至今流傳之六朝觀音應驗記有三種，分別為：傅亮《光世音應驗記》、張演《續光世音應驗記》和陸杲《繫觀世音應驗記》。²⁷這三本書的作者生平分述如下。

二、應驗記作者的生平

(一) 傅亮的生平事蹟

傅亮字季友，靈州人，據《宋書·傅亮傳》記載，亮博涉經史，尤善文詞。他在晉安帝義熙七年（411 年），曾任散騎侍郎，進為太尉從事中郎、掌記室，從劉裕

²⁴ 莫幸福，〈東漢六朝時代的浙江佛教〉，頁 96。

²⁵ 莫幸福，〈東漢六朝時代的浙江佛教〉，頁 95。關於東晉六朝江浙佛教的發展，可參考：木田知生，〈江浙早期佛寺考——早期佛教造像南傳系統研究〉，《東南文化》，第 1 期（南京：東南文化雜誌社，1992），頁 162-175。項慈圓，〈浙江的佛教〉，《現代佛學》，第 5 期（天津：天津古籍出版社，1951），頁 8-13。方祖猷，〈浙東佛教史論綱〉，《浙江社會科學》，第 2 期（杭州：浙江社會科學雜誌社，1994），頁 82-86。張嘉梁，〈浙江寺院文化概述〉，《寧波大學學報》，第 7 卷，第 2 期（寧波：寧波大學，1994），頁 15-22。木田知生，〈江浙初期佛寺考——佛教初傳南方ルーツ研究序說〉，《中國關係論說資料》，第 34 卷（東京：論說資料保存會，1992），頁 548-563。

²⁶ 牧田諦亮主張欲了解六朝的觀音信仰的實態，從這些觀音應驗記來分析，乃是非常適合的作法。牧田諦亮，〈六朝人の觀音信仰〉，頁 210。王青，《魏晉南北朝時期的佛教信仰與神話》，頁 142-207。王氏亦主張：觀音信仰為魏晉南北朝時期的重要信仰。魏晉南北朝的觀音信仰符合 Har Dayal 所以為菩薩信仰的原理，其認為當人們在現實生活中，飽受饑惡、水火之災、遭戰爭流離失所、骨肉分散之苦時，菩薩就成為信徒呼喊、祈導的救世主，信仰也因之開展。Har, Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature* (New York: Samuel Weiser, Inc. Press, 1978), pp.30-36.

²⁷ 三本觀音應驗記收入董志翹編，《『觀世音應驗記三種』譯注》。傅亮《光世音應驗記》為書中頁 1-27；張演《續光世音應驗記》收入書中頁 28-56；陸杲《繫觀世音應驗記》收入書中頁 57-209。

征關、洛，還至彭城。²⁸劉裕征戰回歸壽陽後，遂「有爰禪意，而難於發言。」²⁹傅亮深解其心，回言恭帝，帝便禪位於劉裕。劉裕即位，成宋高祖，傅亮則任太子詹事、中書令，以佐命功，封建城縣公，食邑二千戶；少帝時，又昇為尚書令。³⁰亮自晉安帝入仕始，歷經恭帝、宋高祖、宋少帝，到宋文帝劉義隆元嘉三年（426年）時，因屬前朝遺臣，又功高震主，被文帝誅殺。傅亮經過四次朝代轉換，侍奉五位皇帝，終亦領略世事無常之理，所以他的著作《演慎》即言：

夫四道好謙，三材忌滿，祥萃虛室，鬼瞰高屋，豐屋有郤家之災；鼎食無百年之貴。然而徇欲厚生者，忽而不戒；知進退者，曾莫之懲。前事已摧，後鑒不息，乘危以庶安，行險而傲幸，於是有顛墜、覆亡之禍，殘生天命之釁。其何故哉？流溺忘反，而以身輕於物也。³¹

傅亮深覺物極必反，滿則招損的道理。似乎也因此人生體驗，使他接受講求無常、苦、空的佛教。³²

（二）張演的生平事蹟

關於張演的生平記錄，只有在《宋書》中，略有記載。〈張茂度傳〉言：

張茂度吳郡人，張良後也。名與高祖諱同，故稱字。良七世孫為長沙太守，始遷於吳。高祖嘉，曾祖澄，晉光祿大夫。祖彭祖，廣州刺史。父敞，侍中、尚書、吳國內史……茂度子演，太子中舍人，演弟鏡，新安太守，皆有盛名，並

²⁸ 《宋書·傅亮傳》，收入《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁226。

²⁹ 《宋書·傅亮傳》，頁227。

³⁰ 《宋書·傅亮傳》，頁227。

³¹ 《宋書·傅亮傳》，頁228。

³² 關於傅亮的生平，可參考：《宋書·傅亮傳》，此傳收入《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁226-231。

早卒。³³

張演當為蘇州（吳地）有名望的家系，而且是一個崇佛的家族，應驗記中便有記載張氏幾輩人的狀況。例如《繫觀世音應驗記》即言：「張會稽使君諱暢，字景微，吳人也，知名天下，為當時民望。家奉佛法，本自精進。」³⁴張暢為張演的從兄弟，由張暢的生平簡介可推知，張演家確實屬信佛的家庭。此外，又知道除了張暢本身官至太子中舍人外，弟鏡又為新安太守，可見在中央與地方，他的家族都有重大的影響力。³⁵演既為名士，從東晉開始，經釋道安（312-385 年）和釋慧遠（334-416 年）提倡《般若經》，以及宣揚出家奉佛，乃為使眾生更能奉上尊親，在他們大力宣傳佛教重資生，有助王化治道後，中國南方的佛教便於貴族間流行起來，故張演奉佛，乃有其時代的背景，³⁶因此，他撰《續光世音應驗記》開始即言：「演少因門訓，獲奉大法」，³⁷信佛為家門傳統，因淵源家學，即使他獲得崇仰大乘佛法的機會。

（三）陸杲的生平事蹟

杲字明霞，吳郡吳人，祖徽，宋輔國將軍。父叡，任揚州治中。杲少好學，工書、畫，起家官為齊中軍法曹行參軍，後任太子舍人和衛軍王儉主簿。及改朝換代，至梁普通五年（524 年），入為金紫光祿大夫，又領揚州大中正。³⁸到大通四年（532 年）去世時，年七十四歲，諡號質子。陸杲能為官數十年，與其個性有關，這可由

³³ 傳記內容可參考：《宋書·張茂度傳》（附張演），收入《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁 232。

³⁴ 陸杲，《繫觀世音應驗記》，收入《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁 128。

³⁵ 董志翹編，《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁 232。

³⁶ 潘桂明，《中國居士佛教史（上）》，頁 75-105。鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教史》（臺北：新文豐出版公司，1991），頁 34-41，頁 53-58。孫昌武，〈六朝小說中的觀音信仰〉，頁 14。另外，湯用彤則認為：西晉之後，天下動亂，士人玄學談論的風氣，使得名士們都結社以自炫，禮佛以自慰。而東晉王、謝子弟尤常與沙門交友，促使佛教在貴族中大盛。湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：駱駝出版社，1987），頁 86-89，頁 188-191。

³⁷ 張演，《續光世音應驗記》，收入《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁 28。

³⁸ 張演奉祀觀音的時代背景狀況，可參考：《梁書·陸杲傳》，收入《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁 233。

他諡號「質子」窺知。³⁹《梁書·陸杲傳》言：

杲性倬直，無所顧望。山陰令虞肩在任，贓污數百萬，杲奏收治……領軍將軍張稷是杲從舅，杲曾以公事彈稷，稷因侍宴，訴高祖曰：「陸杲是臣通親，小事彈臣不貨。」高祖曰：「杲職司其事，卿何得為嫌！」杲在台，號稱不畏強禦。

40

陸杲為官剛正不阿，對於貪官和犯罪的親戚，都加以彈劾，也因此種站在公家立場的做人處世態度，才深獲皇帝的重視。至於陸杲為何會有此類個性，根據傳中所言：「杲素信佛法，持戒甚精，著《沙門傳》三十卷。」⁴¹他既篤信佛教，當諳知輪迴果報，並且持戒甚嚴，故有味因果的罪惡，便不為之。佛教信仰規範陸杲的行為，使之博得倬直的名聲。

三、應驗記創作的過程

傅亮所留下的《光世音應驗記》，並非他自己之作品，為記憶謝慶緒《光世音應驗記》一書而成的著作。根據《晉書·隱逸傳》的記錄，謝慶緒即為謝敷，東晉會稽人，性寡欲，入太平山隱居十年。鎮軍郗愔召為主簿，徵召任博士，都辭而不就。⁴²曾撰《光世音應驗記》送予傅亮之父瑗，傅亮才得以閱讀。而亮一族雖為北地人，然南渡後，卻居在會土（浙江會稽），故因此因緣，傅瑗即得以與謝敷有所交往。⁴³除了傅亮外，其他兩書的作者亦都居於南方，張演及陸杲全屬吳地吳郡人，也住在江蘇蘇州地區。⁴⁴因此，可以發現魏晉南北朝時，所留下來的觀音應驗記，

³⁹ 《梁書·陸杲傳》，頁 234。

⁴⁰ 《梁書·陸杲傳》，頁 233-234。

⁴¹ 《梁書·陸杲傳》，頁 234。

⁴² 《晉書·隱逸傳》所記載謝慶緒的生平內容，收入《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁 2。

⁴³ 董志翹編，《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁 1。

⁴⁴ 董志翹編，《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁 232-233。

皆產生於南方，並且集中在江浙地區，這是一個非常特別的現象，和六朝江南佛教興盛的情狀相呼應。

六朝佛法因士族支持而興盛，佛門中，大菩薩觀音自然受到士大夫們的歡迎，當時留存的觀音應驗記，都為信佛的居士家族所撰作。應驗記中，首位撰者為謝敷，他乃一位觀音信仰者，從所寫的〈安般手意經序第四〉就可見一般，說：

菩薩者！深達有本，暢因緣無。達本者，有有自空；暢無者，因緣常寂。自空故，不出有以入無；常寂故，不盡緣以歸空……是謂菩薩不滅想取證也……釋迦如來！妙慧足於曩劫，歷無數以遣潛化。⁴⁵

由此可見，謝敷深解佛教菩薩的意義，認為他們瞭解「空」義，但不入於滅盡定的覺者。另外，亦可看出謝氏因非常重視菩薩道，進而宣揚觀音信仰。其宣傳觀音崇祀並不只侷限在自身，謝氏與郗超和傅瑗（傅亮之父）都有交誼，觀音菩薩同屬他們傳揚的對象。據《高僧傳》卷五〈竺法曠〉言：「郗起、謝慶緒併結交塵外。」⁴⁶《宋書》卷四十三〈傅亮傳〉又言：「瑗與郗超善，超嘗造瑗，見其二子迪及亮。」⁴⁷《光世音應驗記》又言：「右七條，謝慶緒往撰《光世音應驗》一卷十餘事，送與先君〔傅瑗〕。」⁴⁸從以上引文可確知，謝敷、郗超和傅瑗全為世交，而且皆信仰佛教。在《出三藏記集》裏，宋明帝敕中書侍郎陸澄撰〈法論目錄序第一〉⁴⁹中，就有保存他們討論法論之〈郗與謝慶緒書往反五首〉、⁵⁰〈郗與傅叔玉書往反三首〉⁵¹等書信。這三位士大夫全任官職，虔誠信佛，此些人甚至為地方有名的士族，傅、

⁴⁵ 釋僧祐，《出三藏記集》，收入《大藏經》，第55冊，卷6，頁43下-44中。

⁴⁶ 釋慧皎，〈竺法曠〉，《高僧傳》，收入《大藏經》，第50冊，卷5，頁357中。

⁴⁷ 《宋書·傅亮傳》，此傳收入《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁226。

⁴⁸ 傅亮，《光世音應驗記》，收入《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁1。

⁴⁹ 釋僧祐，《出三藏記集》，卷12，頁82中-85上。

⁵⁰ 釋僧祐，《出三藏記集》，卷12，頁84中。

⁵¹ 釋僧祐，《出三藏記集》，卷12，頁84中。

謝、郝三氏實組成一個信仰與推展觀音崇拜的團體。

除了傅亮一家及其友人外，張演和陸杲兩家亦為世好，同為推揚觀音事蹟的家系。張演的家族裏，叔父名張邵、兄弟張永、張辯、從兄弟張暢、張敷、子張緒、從侄張融、張淹等，這些人都慣於禮佛、研習經典。⁵²僧傳中，即有他們與僧人交遊的記錄，說：

宋吏部郎吳郡張辯謂之曰：「沙彌何姓，家在何處？」旻〔釋僧旻〕曰：「貧道姓釋，家於此山。」辯甚異之，特迫張緒見而歎曰：「……雖少已有陵雲之氣。」由是顯譽……少與齊人張融、謝朓友善，天下才學通人莫不致禮，雖居重名不嘉榮勢，閑處一室，簡通豪右。⁵³

這段引文描述作為士族的張家與僧人交往之經過，應足以說明張氏信佛的情況。另在《繫觀世音應驗記》中又敘述：張暢名滿天下，甚獲民望，家中奉佛，進而修行。說：「張會稽使君諱暢，字景微，吳人也，知名天下，為當時民望。家奉佛法，本自精進。」⁵⁴由張暢的生平介紹，同樣窺知張演家屬吳地望族，確實是個信佛士家。此外，《繫觀世音應驗記》作者陸杲一族，亦與張演家系相關。兩者同為吳中四大姓之一，乃奉佛世家，又為有姻親的親戚關係，陸杲的母親便是張暢之女。如《繫觀世音應驗記》言：

唐永祖建康人也，宋孝武時，作大市令，為藏盜被收。臨收日，遇見相識道人，

⁵² 於〈張融門律〉所載：「吾門世恭佛，舅氏奉道，道也與佛逗極無二……汝可專尊於佛迹。」從中可知張氏家族都信奉佛教。釋僧祐，《弘明集》，收入《大藏經》，第52冊，卷6，頁38下。關於張氏家族與觀音信仰的關係，又可參考：孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》（北京：高等教育出版社，1996），頁140。

⁵³ 釋慧皎〈梁楊都莊嚴寺沙門釋僧旻傳（八）〉，《高僧傳》，收入《大藏經》，第50冊，卷4，〈譯經篇（四）〉，頁463上-463下。

⁵⁴ 陸杲，《繫觀世音應驗記》，收入《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁128。

教其念敬觀世音。永祖雖本不信向，而事急為之。在建康獄，經六日，晝夜存念，兩腳著鎖忽然自脫……郢州僧統釋僧顯，爾時親受其請，具知此事，為杲說之。杲舅司徒左長史張融，從舅中書張緒同聞其說。⁵⁵

張融的父親張暢是陸杲的外祖父，故張融為杲的舅父，張緒即張暢堂兄弟，所以為其堂舅。陸、張兩家合姻，更擁有相同的觀音信仰，並以此做為相互溝通的媒介與背景。從謝敷、傅亮及張融、陸杲兩個家系集團對觀音崇拜的宣揚，或許可說明觀音應驗記產生於南方的原因，主要為：菩薩仰信因受士族的支持，因而得以順利的傳揚。

六朝士大夫家族乃觀音信仰傳播的基礎。當時中國政治、文化的重心移往南方發展，很多士族亦跟著王朝遷居到南邊，佛教此時受到士大夫們的歡迎與支持，逐漸呈現穩定發展的狀態，觀音菩薩變成為許多士大夫們的信仰對象。⁵⁶加上此時南方政權相對穩定，不像北方混亂不堪，士人所撰的應驗記等書籍，便較能保存流傳。如在北方，因為戰爭關係，圖書、文化則非常不易傳承下去。《高僧傳》中即言：「堅末兵革鋒起，賊獲義，將加戮害〔徐義〕。」⁵⁷北方戰亂，門世勢家皆移往江南，觀音應驗記隨著這些遷往當地的士大夫手中寫下來，觀音崇拜不只以某個士大夫本身或一個門系為存在的基礎，甚至不同家族所結合而成的集團，更把觀音視作他們同信的神明，紛紛出現應驗記傳述，分享彼此的宗教經驗。因此，六朝南方士族用強大的家族力量，支持觀音信仰，便編造應驗記，保存觀音菩薩的神蹟，而且宣揚祂的靈驗神力。六朝時期，朝代更迭，戰亂頻生，不管發生兵亂、刑殺或饑荒，人們都希望被救助，觀音菩薩便屬他們絕望中尋求救助的對象，例如《宋書》言：「玄謨始將見殺，夢人告曰：『誦觀音經千遍，則免。』」既覺，誦之得千遍，明日將刑，

⁵⁵ 陸杲，《繫觀世音應驗記》，頁135-136。

⁵⁶ 鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教史》，頁49-52。

⁵⁷ 釋道世，〈觀音驗〉，《法苑珠林》，收入《大藏經》，第53冊，卷17，頁409中。

誦之不輟，忽傳呼停刑。」⁵⁸顯示觀音能救度戰亂產生的刑害，另《水經注疏》言：「一名觀音粉，歲饑可充民食。」⁵⁹從中可推知，六朝對觀音的仰望，依然是救危為主。

參、應驗記撰述的動機

應驗記的作者編寫這些靈驗故事，當然與自己的佛教信仰有關，但除此之外，應有其他的背景因素。在各應驗記的開始，各書作者都有說明撰述的緣由。如傅亮《光世音應驗記》言：

右七條，謝慶緒往撰《光世音應驗記》一卷十餘事，送與先君。余昔居會土，遇兵亂失之。頃還此竟，尋求其文，遂不復存。其中七條具識事，不能復記餘事，故以所憶者更為此記，以悅同信之士云。⁶⁰

張演《續光世音應驗記》言：

右十條，演少因門訓，獲奉大法，每欽服靈異，用兼綿慨。竊懷記拾，久而未就。曾見傅氏所錄，有契乃心。即撰所聞，繼其篇末，傳諸同好云。⁶¹

⁵⁸ 沈約（梁），《宋書》（臺北：鼎文書局，1990年），卷70，「列傳第三十六」，〈王玄謨傳〉，頁1793。

⁵⁹ 楊守敬，《水經注疏》（臺北：中華書局，1971年），卷28，頁2347。

⁶⁰ 傅亮，《光世音應驗記》，頁1-2。引文中，言及「光世音」這菩薩稱號中國較不常用，西晉竺法護所譯《正法華經》採用這個譯詞，但中國普遍稱菩薩為「觀世音」，這是等到五胡鳩摩羅什譯《妙華蓮華經》後，才為人所熟知與大量引用這個名稱。此後一出，「光世音」的名號遂不為人所用。故從稱名亦可推知，這時觀音信仰尚初傳入。而且大約只在會土，即是浙江會稽流行，似乎還處於地域信仰。另外，當中可發現傅亮家族、謝慶緒家族及郗愔家族都有密切關係。

⁶¹ 張演，《續光世音應驗記》，頁28。張演史傳中，並無專傳。《南齊書·張岱傳》亦有張演生平的記載。言：「張岱字景山，吳郡吳地人。祖敞，晉度支尚書，父茂度，宋金紫光祿大夫。岱少與兄太子中舍人寅、新安太守鏡、征北將軍永、弟廣州刺史辨俱知名，謂之張氏五龍。」《南齊書·張岱傳》收入張演，

陸杲《繫觀世音應驗記》言：

陸杲曰：「昔晉高士謝敷，字慶緒，記光世音應驗事，十有餘條，以與安成太守傅瑗，字叔玉。傅家在會稽，經孫恩亂，失之。其子宋尚書令亮，字季友，猶憶其七條，更追撰為記。杲祖舅太子中舍人張演，字景玄，又別記十條以續傅所撰，合十七條，今傳於世。」杲幸邀釋迦遺法，幼便信受，見經中說光世音，尤生恭敬，又見者近世書牒及智識永傳其言，威神諸事，蓋不可數。益悟聖靈極近，但自感激。申人人心有能感之誠，聖理謂有必起之力，以能感而求必起，且何緣不如影響也。善男、善女人，可不勸哉！今以齊中興元年，敬撰此卷六十九條，以繫傅、張之作，故連之相從，使覽者並見。若來哲續聞，亦即綴我後。神奇世傳，庶廣淪信，此中詳略，皆即所聞知，如其究定，請俟淪識。⁶²

從三者的寫作緣由來分析，可作出以下結論。傅亮撰書言：「以悅同信之士云」，⁶³而張演說：「繼其篇末〔傅亮之書〕，傳諸同好云。」⁶⁴由二者的語句似乎能得知：當時信仰觀音者，只是一些同好，觀音並未普遍地受到一般人所崇拜，「家家觀世音」的盛況，尚未出現。但是如果觀及陸杲的序言：「又睹近世書牒及智識永傳其言，威神諸事蓋不可數，益悟聖靈極近，但自感激……神奇世傳，庶廣淪信……請俟淪識。」⁶⁵陸氏已明白指出，至梁時，已有許多書籍及善知識傳言觀音之威神諸事，由於靈蹟不可勝數，所以讓陸杲感覺到菩薩聖靈極近，如在左右，可見觀音信仰已

《續光世音應驗記》，收入《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁29。張氏家族信仰大法，所謂的「大法」就是指大乘佛教。

⁶² 陸杲《繫觀世音應驗記》，頁59-60。引文中的淪識是指崇信佛教的有識之士。依據南朝宋何承天《答宋居士書》言：「泥洹以無樂為樂，法身以無身為身，若能餐仰，則耽逸稍除，獲利於無利矣。答曰：『泥洹以離苦為樂，法身以接苦為身，所以使餐仰之徒不能自絕耳。』」泥洹指佛教，此書裏，已明白指出佛教流行，讓淪仰之徒不自絕。由史料之用詞，也可瞭解佛教發展狀況。《答宋居士書》收入《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁62。

⁶³ 董志翹編，《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁1。

⁶⁴ 董志翹編，《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁28。

⁶⁵ 董志翹編，《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁59-60。

經普及於百姓間。

自東晉謝慶緒算起，時至齊中興元年（501年），陸杲編撰《繫觀世音應驗記》為止，已歷經近百年的時間，觀音信仰因時空轉換，漸普及於一般大眾。鑑於這信仰發展的歷史軌跡，已足以反駁一些批評，如大陸學者孫昌武於《中國文學中的維摩與觀音》中，主張言：

這些材料清楚地表明，把傳說編撰成書的士大夫信徒，它們是由于「欽服靈異」、「但自感激」，欲使「神奇世傳，庶廣信伺」才記錄下這些傳聞的。這樣，這些作品首先是宗教宣傳品，並不是自覺的文學創作。但是其獨特得文學意義，卻正由此產生出來。⁶⁶

孫氏的看法值得再討論。的確陸杲撰述應驗記是希望觀音事蹟能「神奇世傳」、「庶廣飡信」，期待信徒勸力，增廣民眾對觀音的凜信。但扣緊時代背景，張演和傅亮的寫作動機，則略有不同，二位所撰的應驗記，共只收錄十七條見聞，遠不及陸氏一書所收錄的內容（六十九條見聞）。此似可說明：張、傅二氏之時代，觀音崇拜尚未非常普及，屬於外來神明欲同化成國人信仰之時期。故中國人要信奉一位外來的神祇，乃需要許多勇氣及力量，所以張演與傅亮言編寫應驗記，全為取悅同信之士，只傳諸同好者，讓少數信仰者共同分享聖靈的經驗，堅定自己的信仰，要信仰者知道自己並不孤獨，進而鞏固同信間的情感與認同，團結彼此，讓其更有勇氣地堅信下去。⁶⁷這才是傅、張二氏撰寫專書的原因，也是他們有別為陸杲要增廣信仰

⁶⁶ 孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》，頁136。

⁶⁷ 魏晉南北朝時，觀音隨著經典的翻譯，傳入中國，當中歷經隋、唐、宋時期，祂仍獲得持續的發展。一個信仰如果被民眾所需求，那必會產生許多寺院及聖像，提供信徒一個接觸被信者的場所和傾訴之實像。因觀音信仰的盛行，使得有許多菩薩寺院及神像被建造，如白居易〈繡觀音菩薩讚序〉言：「故尚書膳部郎中太原白府君諱行簡，妻京兆杜氏，奉為府君祥齋，敬繡救苦觀音菩薩一軀，長五尺二寸……紉針縷綵，絡金綴珠，眾色彰施，諸相具足，發宏願於哀懇。」李憚〈大漢英武皇帝新建天龍寺千佛樓碑記〉言：「睿宗皇帝……與叔季諸王，方駕接軫，禮謁精藍……數上獨於東序塑觀音像一堂，其內幡花鬘供飾之用，靡不嚴潔，於茲日新，每具齋禱，罔不乾乾惕惕，潛發明誠。」唐代塑造觀音像用

者的地方。⁶⁸

肆、應驗記的神蹟內容

一、經典中觀音菩薩救難的神力

中國人靠著經典的翻譯，才認識觀音菩薩。《妙法蓮華經》中所收錄的《觀世音經》，即是他們認識菩薩內涵的憑藉。於《法華經》中言：

意多在祝禱及訴願，信使用花鬘、珍珠，布施、莊嚴觀音，再把心願齋禱給菩薩知悉，同樣也期待祂能幫忙滿足希望，回饒信眾的供奉。有了聖像，相對地，亦需要設置供奉場所，因此，信仰者會廣建佛寺，如〈憫忠寺重藏舍利記〉言：「中和二年〔882年，唐懿宗〕……又值火災延憫忠寺，樓臺俱燼，旋遇燕口陶汰空佔，不期年，隴西令公大王大庇生靈，巨崇像設，捨己祿俸，造觀音閣，橫壯妙麗，逾於舊貫，寺僧復嚴，陳力化導。」侯圭〈東山觀音侯記〉又言：「梓州……節度使尚書獨孤公固給牒，置院利人，信施洊至，飛木輓石，僦徒募工，樹立新規，固循舊跡，制末周歲而及半，創觀音像堂三間，南邊佛舍五間，山頭大閣三層七間……皆盡雕師之妙，宏壯之麗，瞻仰崇峻，依歸者萬計。」許多有錢、有勢的檀越會競施予金錢，來創建觀音寺院，除了讓神像有個受崇拜的地方外，因所建的寺、閣皆屬華麗之流，故吸引許多人前往旅遊，進而歸依菩薩，也有擴大觀音崇拜範圍的功用。隨著時間的發展，宋、元時的觀音信仰亦呈現不同的樣貌。宋代依然有許多觀音寺院被興建，還能供住宿，如《癸辛雜識》言：「南渡之初，中原士大夫之落南者，高宗愍之，昉有西北士夫許占寺宇之命，今時趙忠簡居越之能仁，趙忠定居福之報國……汪玉山居衢之超化。他如范元長，呂居仁、魏邦達甚多，曾大父少師亦居湖之鐵觀音寺，後選天聖寺焉。」引文中，所記唐代至宋、元時期觀音信仰狀況，說：「發宏願於哀懇」、「方駕接軫，禮謁精藍」、「陳力化導」、「瞻仰崇峻，依歸者萬計」與「居湖之鐵觀音寺」，比照六朝三本觀音應驗記所載：「傳諸同好云」、「以悅同信之士」與「庶廣宸信」等言論可知：六朝時的觀音信仰須主動推廣，唐代觀音的崇信，則處於被動狀態，等著上萬信徒前來皈依。白居易，〈繡觀音菩薩讚序〉（收入《全唐文》，北京：中華書局，1983），卷 677，頁 69172 上。李憚，〈大漢英武皇帝新建天龍寺千佛樓碑記〉，收入《全唐文》，卷 900，頁 9394 中。南敘，〈憫忠寺重藏舍利記〉，收入《全唐文》，卷 920，頁 9590 中。侯圭，〈東山觀音侯記〉，收入《全唐文》，卷 806，頁 8473 中。周必，〈許占寺院〉，《癸辛雜識》（收入《唐宋史料筆記叢刊》，北京：中華書局，1988），頁 73。

⁶⁸ 觀音初傳中國，使這個信仰能推行的主力為何種團體？孫昌武曾得到以下的結論：「三部《應驗記》裏以僧侶為主人公的二十八條，僅占總數八十六條的百分之三十強，可是更多的故事卻應是僧侶傳出或制作。」孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》，頁 138。於此，覺得這個說法實有再討論的必要。首先，一個信仰要能傳播，必須要有有力團體加以宣揚，經上分析可知，東晉六朝傳播觀音信仰的團體，都為官宦家族為之，而且大都各家族聯合推崇，且製作許多用以堅定信仰與廣為宸信的觀音應驗見聞。因此，應驗故事事實都不只屬於僧人所傳播；其次，據統計，應驗故事的主人翁大多以官員居多，如自己會把己身所經歷的經驗傳出，那應驗記應以官員製作居多，何來以僧人製作為眾？在這裏主張觀音應驗故事應是官員士家傳出與製作。

爾時，無盡意菩薩即從座起，偏袒右肩，合掌向佛，而作是言：「世尊！觀世音菩薩，以何因緣名觀世音？」佛告無盡意菩薩：「善男子！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。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……若有眾生多於婬欲，常念恭敬觀世音菩薩，便得離欲；若多瞋、恚，常念恭敬觀世音菩薩，便得離瞋；若多愚癡，常念恭敬觀世音菩薩，便得離癡。無盡意！觀世音菩薩有如是等大威神力，多所饒益，是故眾生常應心念。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。」……佛告無盡意菩薩：「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。」無盡意！是觀世音菩薩成就如是功德，以種種形，遊諸國土，度脫眾生。是故汝等，應當一心供養觀世音菩薩。是觀世音菩薩摩訶薩，於怖畏急難之中，能施無畏，是故此娑婆世界，皆號之為施無畏者。無盡意菩薩白佛言：「世尊！我今當供養觀世音菩薩。」……佛說是〈普門品〉時，眾中八萬四千眾生，皆發無等等阿耨多羅三藐三菩提心。⁶⁹

整個《觀世音菩薩普門品》中，全在解說菩薩利益現世眾生的威神力。觀音的深悲弘願是：聞觀世音菩薩，一心稱名，皆得解脫。苦，可以分為三類，乃生、老、病、死，為身心界的痛苦；如愛別離、怨憎會，為社會界的痛苦；如求不得苦，為自然界的痛苦。釋尊總結苦，略說五蘊熾盛苦。此即說：有情的發生眾苦，問題在於有

⁶⁹ 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經觀世音菩薩普門品》，收入《大藏經》，第9冊，第25品，頁56中-58中。

情本身。有此五蘊，而五蘊又熾然如火，這就成苦海無邊。眾生受苦逼迫時，不要作無謂的呻吟，最好專心一意地，稱念觀音菩薩的聖號，觀音菩薩觀稱名眾生的音聲，即時就去解除他的痛苦，故聞這一字，在此最為要緊。因眾生聽聞觀音名號的音聲，觀音亦聞眾生尋聲救苦的聲音，如是互聞，才能相應相感，眾生聞觀音有所求，觀音聞眾生有所應，感應道交，眾生即得解脫。因此，不管是外業七難；或內業貪、瞋、癡；或意業求男、求女二願，只要一心稱名，全能隨應，獲無量無邊福德之利。⁷⁰

總結觀音菩薩的功德有救人於火災、水災、羅刹難、刀杖害、惡鬼、枷鎖、怨賊、瞋、癡和無子女等困境。除此之外，在〈偈文〉裏，尚有揭示念彼觀音力，亦可防：為人所推墮、被惡人逐落金剛山、毒藥害身、惡獸圍繞、虵蛇及蝮蠍、氣毒、烟火燃身和雲霄鼓掣電、降雹、澍大雨等災難。另對於這些危害人們生命的困難，只要受難者一心稱名，觀音會以其方便、善巧的力量，適性的幫助眾生，如應現佛身，祂便顯化佛身，濟救有情。菩薩亦可應化辟支佛、聲聞、梵王、帝釋、自在天、大自在天、天大將軍、毘沙門、小王、長者、居士、宰官、婆羅門、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、女長者、女居士、女宰官、女婆羅門、童男、童女、天龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人非人身和執金剛等身份，來解救、度脫眾有情。⁷¹

⁷⁰ 森下大圓著，釋星雲譯，《觀世音菩薩普門品講話》（高雄：佛光文化事業有限公司，1995），頁158-174。釋演培，《觀世音菩薩普門品講記》（臺北：天華出版事業股份有限公司，1987），頁47-70，頁89-123，頁160-175。

⁷¹ 《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》（又稱《觀音經》）則是說明觀音菩薩的果德，也就是觀音菩薩證得耳根圓通之後，來廣度眾生，用心耳聽，得知道一切眾生的聲音，然後處處度化眾生，時時幫助眾生之情形。關於由《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》所演伸出來的經典詮釋、造像、經變、信仰、文學探討等著作如下：王儷娟，〈敦煌《觀音經》變相的發展與形制之研究〉（臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2003），頁1-168。方廣錫，〈敦煌遺書中的《妙法蓮華經》及有關文獻〉，《中華佛學學報》，第10期（臺北：中華佛學研究所，1997），頁211-232。巴宙，〈觀音菩薩與亞洲佛教〉，《中華佛學學報》，第1期（臺北：中華佛學研究所，1987），頁59-79。百橋明穗，〈敦煌の法華經變〉，《佛教美術史論》（東京：中央公論美術，2000），頁222-241。（原刊《神戶大學文學部紀要》，第13號，1986年）江燦騰，〈觀音信仰與佛教文學〉，《臺灣佛教與現代社會》（臺北：東大圖書公司，1992），頁89-125。全佛編輯部編，《觀音菩薩的經典》（臺北：全佛文化事業有限公司，1995），頁1-276。朱封鰲，〈觀世音信仰在民間的發展演變——弘揚方式的民俗化和藝術化〉，《香港佛教》，第489期（香港：香

中國觀音應驗記依然是因受到佛典的啟發，始產生出來。《法華經》於西元一世紀之前，經典內容幾乎已經完全成立，所以經典展現出來解救各種危難的不同應身，當屬於印度社會的情況。中國地區主要經由《法華經》來認識觀音菩薩，在中土地區，觀音信仰欲被接受，必要適應中國人社會的情況與需求，故應驗記裏的神蹟，雖可在經典中找到依據，但經典的聖蹟則不可能全屬國人信仰的經驗，例如觀音降服羅刹鬼的神蹟。最後，整個《普門品》在闡述觀音救度時，乃有它的敘述邏輯，像是以發生災厄、稱名觀世音菩薩、災難願望獲得彌平與滿足為構成要素。在此主張這樣的應驗邏輯思考，似乎乃由佛典影響到中國應驗記的陳述，經典實甚具示範作用，這個進程應非中國觀音信仰者之獨創，與國人藉由典籍認識觀音一樣，可能全來自《法華經·普門品》的啟發。⁷²

港佛教聯合會，2001），頁 26-29。坂輪宣敬，〈敦煌壁畫における法華經變相〉，《仏教美術の迴廊》（東京：寶文館，1984），頁 24-33。林淑媛，《慈航普渡：觀音感應故事敘事模式析論》（臺北：大安出版社，2004），頁 1-217。松本榮一，〈法華經變相〉，《敦煌畫の研究》（東京：東方文化學院東京研究，1937，昭和 12 年），頁 344-727。陳清香，〈觀音菩薩的形象研究〉，頁 57-78。黃國清，〈《觀世音菩薩普門品》偈頌的解讀——漢梵本對讀所見的問題〉，《圓光佛學學報》，第 5 期（中壢：圓光佛學研究所，2000），頁 141-152。張總，〈說不盡的觀世音——引經、據典、圖說〉（上海：上海辭書出版社，2002），頁 1-201。樓宇烈，〈《法華經》與觀世音信仰〉，《世界宗教研究》，第 2 期（北京：中國社會科學院世界宗教研究所，1998），頁 64-69。鄭僧一著，鄭振煌譯，《觀音——半個亞洲的信仰》，頁 231-300。羅慶華，〈敦煌藝術中的《觀音普門品變》與《觀音經變》〉，《敦煌研究》，第 4 期（蘭州：敦煌研究院，1987），頁 49-61，頁 113。釋道昱，〈觀世音經考〉，《圓光佛學學報》，第 2 期（中壢：圓光佛學研究所，1997），頁 21-27。釋聖嚴，〈《觀世音菩薩普門品講記》〉（臺北：法鼓文化，1999），頁 5-53。觀音經事典編纂委員會編，〈『觀音經』のテキスト〉，〈『觀音經』の成立と中国における展開〉，《觀音經事典》（東京：柏書房株式會社，1995），頁 241-331。觀音應身救度眾身，據《觀世音菩薩普門品》記錄，其化身有佛身等變化。參見鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》，頁 56 中-58 中。

⁷² 黃東陽主張：觀音應驗記無論是說明神靈的真實可信，抑或要求信徒的真誠仰賴，皆依循、借助而建立在傳統祭祀神靈的觀念上，塑造出本土神明更具優越地位及力量的觀世音形象。以上黃氏的看法，應該還有討論的空間，從《觀音經》的內容可知，在印度傳來的經典中，已揭示只要一心稱名，就可得到觀音的救助，進而避免受災難折磨，而這樣的邏輯信仰，傳來中國後，被中國人所仿效，形成觀音應驗記這樣的見聞著作，故觀音應驗記的精神非是完全具中國本土性質，有很大一部分承襲印度的傳統。黃東陽，〈六朝觀世音信仰之原理及其特徵——以三種《觀世音應驗記》為線索〉，頁 97-98。

二、應驗記裏觀音顯化神蹟的內容

傅亮等撰三本觀音應驗記中，所記載的見聞有：拔病苦、救厄難和與福慧三類，內容如下：

（一）拔病苦

六朝人遇大惡病，便會至心祈求觀音治病。例如〈沙門竺法義〉一條便言：「沙門竺法義者，山居好學。後得病積時，攻治備至，而了自不損，日就綿篤。遂不復治，唯歸誠光世音。如此數日，晝眠，夢見一道人來候其病，因為治之。剝出腸胃，湔洗府臟，見有積聚，不淨甚多。洗濯畢，還內之……尋便復常。」⁷³這一則沒標出所患的疾病，此外，〈道泰道人〉一條的內容亦復如是。⁷⁴但〈道豫道人說癩人〉⁷⁵和〈月氏國人〉⁷⁶則有說明主角是得癩病，〈釋惠緣道人〉又指出：惠緣道人屬「頓失耳眼」。⁷⁷雖然《觀世音經》中，沒有言及觀音菩薩有治病的功德，但卻有四則應驗記，描述觀音可拔除病苦，而且四則癒病的主角中，居然有三位為僧人，一位外國人。僧人侍奉佛、菩薩，身體有礙，祈求觀音菩薩治病為自然不過的事，故由此可見，觀音癒病的神力，於六朝時，似乎還不可完全看作六朝觀音信仰者所認知的內涵。⁷⁸

（二）救厄難

關於救厄難的部分，應驗記中，所舉的危難有：兵亂十六則、刑殺三十二則、水難十則、鬼害三則、賊難十一則、火災四則和獸害二則，它們的內容分述說如下：

⁷³ 傅亮，〈沙門竺法義〉，收入《光世音應驗記》，頁 25-27。

⁷⁴ 張演，〈道泰道人〉，收入《續光世音應驗記》，頁 41-43。

⁷⁵ 陸杲，〈道豫道人說癩人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 201。

⁷⁶ 陸杲，〈月氏國人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 202-203。

⁷⁷ 陸杲，〈釋惠緣道人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 204。

⁷⁸ 非是獨特的意涵，有可能也會求助其他神祇，把其看作六朝觀音信仰特有的內涵，實值得再討論。

1. 兵亂

南北朝時，眾多的戰亂使得許多人民受害，由於觀音救世濟民的特徵性，更加深觀音在人們心中的地位。根據應驗記所描述，當時發生兵亂的情形有：冉閔（？-352 年）殺後趙石鑒（？-350 年）、⁷⁹前秦苻堅（338-385 年）遭壽春之敗、⁸⁰秦姚萇（330-393 年）侵東晉蜀地、⁸¹西秦國王乞伏木末（428-431 年）濫殺南逃之人民、⁸²夏主赫連勃勃（381-425 年）破冀州、⁸³羌人聚斷道路，殺害無極、⁸⁴後燕慕容垂（325-396 年）北伐拓跋珪（371-409 年）、⁸⁵宋元嘉時魏攻打涼州、⁸⁶義熙年間劉裕（363-422 年）北伐廣固等情況，⁸⁷不管北方胡人間的互相攻打及南侵，或南朝北伐諸虜，以及邊疆民族擾亂中原人民，在南逃與遷徙間，百姓都受到嚴重的生命威脅。例如《續光世音應驗記》之〈徐義〉中言：

苻堅既遭壽春之敗，兵革鋒起，部曲離散，堅亦尋死……尚書徐義為賊所獲，仍被羈。復連手、髮於野樹，埋其兩足。眾共防守，終晨逮夜。義素奉佛，乃自歸於光世音菩薩，慮苦，意專。有頃，忽爾假寐，夢有人謂之曰：「今事棘矣，乃寐眠乎？」義乃驚起，見左、右悉眠。試自奮動，手髮拭然自解，因爾拔足，亦即得脫。⁸⁸

⁷⁹ 傅亮，〈鄴西寺三胡道人〉，收入《光世音應驗記》，頁 12-15。

⁸⁰ 張演，〈徐義〉，收入《續光世音應驗記》，頁 30-33。

⁸¹ 陸杲，〈蜀有一白衣〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 86-88。

⁸² 陸杲，〈劉度〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 147-148。

⁸³ 陸杲，〈釋慧標〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 149。

⁸⁴ 陸杲，〈釋開達〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 152-154。

⁸⁵ 陸杲，〈畢覽〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 175-176。

⁸⁶ 陸杲，〈釋僧朗〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 180-184。

⁸⁷ 陸杲，〈潘道秀〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 187-189。

⁸⁸ 張演，〈徐義〉，收入《續光世音應驗記》，頁 30。

《繫觀世音應驗記》之〈裴安起〉又言：

裴安起河東人也。從虜中叛歸，至河邊，不得過。望見追騎在後，死在須臾，於是喚觀世音。始得數聲，仍見一白狼，從草中出，仰視安起，回還繞之……安起跳住，抱之，狼一擲，便過南岸。集止之間，奄失狼所在。追騎共在北岸，望之嘆惋無極。⁸⁹

戰亂引發之動盪，乃當時社會不安之所在。人們因此，強烈期待觀音的救度，寄望只要一心稱名，觀音皆會前往拯救，保存有情的生命。

2. 刑殺

南北朝有許多人民因被冤枉，而遭到刑殺，這些人失望的時候，則會寄托觀音的救度。刑殺的理由有：被俘判刑、⁹⁰冤枉斂租而當死、⁹¹誤被判與孫恩作亂之徒（晉隆安三年，399年，孫恩攻佔會稽），進被臨刑東市、⁹²為賊所牽連而繫於獄中、⁹³忿吏政不平，乃殺官長、⁹⁴妻為敵所獲，竟判刑被斬、⁹⁵夏主赫連勃勃攻新城，城破全被判死刑、⁹⁶作諜被捉，或至砍頭、⁹⁷虜公主寄宿，被冤枉藏賊，錄之付獄、⁹⁸高官貪奪庫錢，庫吏明日即見殺、⁹⁹銅像始作畢，官府大禁鑄銅，未開模見像，就為官判刑、¹⁰⁰賊攻未能固守，遂被關押在獄、¹⁰¹長官濫殺，下屬並繫獄中、¹⁰²被誣

⁸⁹ 陸杲，〈裴安起〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁155-157。

⁹⁰ 傅亮，〈竇傳〉，收入《光世音應驗記》，頁16-18。

⁹¹ 張演，〈張展〉，收入《續光世音應驗記》，頁34-35。

⁹² 張演，〈孫恩亂後臨刑二人〉，收入《續光世音應驗記》，頁39-40。

⁹³ 陸杲，〈北彭城有一人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁84-85。

⁹⁴ 陸杲，〈高荀〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁89-91。

⁹⁵ 陸杲，〈杜賀敕婦〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁92-95。

⁹⁶ 陸杲，〈南公子敖〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁96-98。

⁹⁷ 陸杲，〈慧和道人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁99-100。

⁹⁸ 陸杲，〈涼州婦人李氏〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁102-103。

⁹⁹ 陸杲，〈會稽庫吏姓夏〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁104-106。

¹⁰⁰ 陸杲，〈釋僧洪道人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁107-109。

告收藏圖識，冤枉付於獄，自知必死、¹⁰³魏主疑沙門作賊，數百僧人欲被斬、¹⁰⁴偷絹建寺，官府判刑、¹⁰⁵縣中諸殺兇猾者過多，朝廷收錄當死、¹⁰⁶疑為反賊，又將殺之、¹⁰⁷觸犯太守，見執付於獄，將被殺害等狀況。¹⁰⁸綜合言之，以上狀況可歸結成：第一種，敵軍所俘，被當作反賊而判刑；第二種，長官冤枉，遂被濫殺；第三種，未盡到責任，依律應殺者之三種情形。其中，人們被刑殺的理由以前二類居多，這實因為戰爭及政府行政效率不彰所導致。然而，令人驚訝的是對於確實違法者，應驗記卻也記載：只要稱名觀音，同樣都給予救助，屬這些應驗見聞裏較特別之處。

惡人必獲惡報，為佛教不變的果報定律，然在此違反這樣的法則，應必有深義。如《繫觀世音應驗記》之〈王穀〉言：

王穀見德郡人也，為黃龍國守庫吏，器物耗散，罪當至死。心念耗在己藏，而罪無所逃，即便至心誦《觀世音經》。得千遍，身上鎖械悉斷絕。又恒聞異香，心益傾至。少日，遂意外得免焉。¹⁰⁹

《繫觀世音應驗記》之〈孫欽〉又言：

孫欽建德人也，為黃龍國典炭吏，亦減耗應死。誦《觀世音經》，得三百遍，覺身意自好，不復愁，鎖械自覺，隨意得脫。自知無他，所以不走，少時，遇赦得散。欽性好咬魚，從此精進。¹¹⁰

¹⁰¹ 陸杲，〈王球〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 110-111。

¹⁰² 陸杲，〈郭宣〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 112-113。

¹⁰³ 陸杲，〈超達道人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 114-115。

¹⁰⁴ 陸杲，〈虜中寺主〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 116。

¹⁰⁵ 陸杲，〈高度〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 118-119。

¹⁰⁶ 陸杲，〈朱齡石〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 124-126。

¹⁰⁷ 陸杲，〈唐永祖〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 135-137。

¹⁰⁸ 陸杲，〈彭子喬〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 142-144。

¹⁰⁹ 陸杲，〈王穀〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 133。

¹¹⁰ 陸杲，〈孫欽〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 134。

惡人亦滿願，此實與佛教所說：種下惡因，必當導致惡果的觀念相違。有可能因為觀音崇拜剛傳到中土，宣揚觀音對善、惡者皆有幫助，乃有利信仰的開展。

3. 水、火難

南北朝百姓如果遇到水、火災難，則會向觀音菩薩祈禱，希冀能夠脫離所遭遇的危險。關於觀音如何救助罹難的眾生，實有以下幾種方式：第一種，風忽自回，火際屋而止；¹¹¹第二種，火光夾岸，如提炬，照見溪中，得徑歸家；¹¹²第三種，中流舟溺，尋見水中有白物如龍形，流靜風恬，俄而至岸；¹¹³第四種，見兩人乘一小船，喚其來入，入便至岸，船人不覺失去；¹¹⁴第五種，見兩人著黑衣，捉烏信幡，在水上，倚而挾其船邊，竟得安全；¹¹⁵第六種，飲水垂死，然覺腳得觸地，便已在岸上。¹¹⁶對於遭遇火災者，觀音能起風使火轉向，不燒其屋。然關於水災救度的部分，觀音則採取火光指引、小船接渡、履水如平地及遣人和龍濟助等方式，來幫助不同情形的受難者。此外，當時人們所以常遭遇水、火災難，雖說大都為意外產生，然有一部分確為北朝人欲投歸南朝，在渡過黃河時，遭到河水所轉，船欲覆滅時，所發生的事件。

4. 賊難

戰爭頻繁，政府維持不了地方秩序，故產生許多賊亂。在觀音應驗記中，所謂在地方作亂的賊，則有不同的類別：首先，為北朝人南歸，遭到北朝政府騎兵越界追殺，於這裏也視為賊難。例如《續光世音應驗記》之〈毛德祖〉言：

¹¹¹ 傅亮，〈竺長舒〉，收入《光世音應驗記》，頁3-6。

¹¹² 傅亮，〈呂竦〉，收入《光世音應驗記》，頁19-20。

¹¹³ 張演，〈韓當〉，收入《續光世音應驗記》，頁55-56。

¹¹⁴ 陸杲，〈海鹽一人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁67-68。

¹¹⁵ 陸杲，〈劉澄〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁69-70。

¹¹⁶ 陸杲，〈梁聲〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁78-79。

毛德祖始歸江南，出關數里，虜便遣人騎追尋之。其攜持家累十餘口，聞追在近，便伏道側蓬萊之中，殆不自容。且徒騎相懸，分無脫理。唯闔門共歸念光世音菩薩。有頃，天忽驟雲，始如車蓋，仍大驟雨。追者未及數丈，遇雨不得進，便返。德祖遂合家免出。¹¹⁷

引文中所說的蓬萊是指野草，十餘人躲在不容身的草野裏，虜賊卻沒發現，充份彰顯觀音的神力；其次，則因治安不好，而導致的殺人劫貨的賊害。像《繫觀世音應驗記》之〈北方一道人〉中言：

北有一道人，於壽陽西山中行。忽有兩人出劫之，縛胛著樹，欲殺取衣物。道人至心喚觀世音，遂劫砍之不入，因自大怖，放捨而去。¹¹⁸

除了這一則見聞外，尚有〈河北一老尼〉、¹¹⁹〈益州一道人〉、¹²⁰〈北有一道人〉¹²¹和〈關中道人法禪等五人〉¹²²四則應驗內容，同屬賊人為財害人的狀況。此外，這幾個聞記裏，另有一個共通點，就是它們所言的賊，全指山賊；最後，羌人四出，捕食生口，亦為人們受害之原因。如《繫觀世音應驗記》之〈釋開達〉一則言：

道人釋開達，以晉隆安二年，北上壟掘甘草。時羌中大饑，皆捕生口食之。開達為羌所得，閉置柵裏，以擇食等伴肥者，次當見及。開達本諳《觀世音經》，既急，一心歸命，恒潛諷誦，日夜不息……開達急，夜誦經，係心特

¹¹⁷ 張演，〈毛德祖〉，收入《續光世音應驗記》，頁 51-52。

¹¹⁸ 陸杲，〈北方一道人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 80-81。

¹¹⁹ 陸杲，〈河北一老尼〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 146。

¹²⁰ 陸杲，〈益州一道人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 145。

¹²¹ 陸杲，〈北有一道人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 82。

¹²² 陸杲，〈關中道人法禪等五人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 83。

徐一智／從六朝三本觀音應驗記看觀音信仰入華的調適情況

苦……虎因柵作，一小穿，足得通人，便去。¹²³

隴地為甘肅一帶，當時是羌人生活地區，觀音從食人事件中，拯救受難者，三本應驗記裏，只有此一例。其一方面充滿時代的背景特色；另一方面或許可反映出：觀音信仰似乎傳播到甘肅一帶。

5. 獸害

應驗記中，存有兩則見聞說明：觀音可免除人們對惡獸的恐怖。《繫觀世音應驗記》之〈王桃〉言：

王桃京兆杜人也。性好殺害，少為獵師。年造卅，復於林中，結罟張鹿。嘗一遇虎，食己所獲，即牽弩，射虎。此虎傷走，復有一虎從嚙，桃兩脾皆碎，猶不自置。桃忽憶先聞道人說觀世音，仍至心歸念。便見放桃，因得起。¹²⁴

《繫觀世音應驗記》之〈法領道人〉又言：

法領道人上黨襄垣人也。本姓董，名良。嘗從河內，還襄垣。路徑中，忽遇雷雨，大暗，虎、狼亂走，憂怖無計，便至心念觀世音。須臾，雨止，前行，仍見有居家。造告家宿，主人住之甚好，曙乃覺，故在盤石上眠，但見空林而已。¹²⁵

兩則獸害的內容有所不同，前者因殺生，而差點失去生命；後者乃因為天災不幸落入虎、狼群中，進而有生命的危險。其中，王桃由於殺生，遭遇虎難，卻依然受到

¹²³ 陸杲，〈釋開達〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 152-153。

¹²⁴ 陸杲，〈王桃〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 205-206。

¹²⁵ 陸杲，〈法領道人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 207。

菩薩的救助，實有違佛教的因果定律。佛教講求慈悲、不殺生，縱使一隻螻蛄，同樣必須加以悲憐。修行者乃萬人之友、萬人的伙伴，一切眾生的同情者，當修慈心，常以無傷害為樂，要以慈悲心接待弱者、強者及一切眾生，菩薩更要用慈、悲、喜、捨四無量心當作生活法則。¹²⁶殺生的確違反佛教的教理，而且在因果自負的原則下，惡有惡報，惡業實永遠與造作者隨行，觀音救度因殺生而致虎害者，實較符合民眾現世利益的期待，然卻嚴重危害到佛教根本教法。

6. 鬼害

俗世所謂的「鬼」，在佛教中可指兩種：其一，為地獄、畜生、餓鬼三惡趣裏的餓鬼，他是人死後投胎轉化而成；¹²⁷其二，是中陰身，從有情死後，到轉世投胎前的階段，所存有的形式，又稱作中有身，他為意識所生成。¹²⁸一些傳說中，鬼常怖人，觀音應驗記裏，便存有三則鬼害的記載，如《續光世音應驗記》之〈惠簡道人〉言：

荊州通事東有別齋三間，由來多鬼，恒惱人。至王建武時，猶無能住者。唯王周旋惠簡道人素有膽識，獨就居之。以二間施置經像，自住一間。既涉七日，

¹²⁶ 中村元著，江支地譯，《慈悲》（臺北：東大出版社，1997），頁 22-23，頁 40-41。

¹²⁷ 所謂六道輪迴中，地獄、惡鬼和畜生被稱為三惡道，與此相反地，阿修羅、人、天為三善道。（印度有部派只談五道，不把阿修羅道列入善道中）人道中的人因苦樂參半，或苦多樂少，是六道升沉的樞紐，修善道得生天道中，作惡如殺、盜、淫，則墮入餓鬼道裏。然有智慧修道有成者，則會轉凡成聖。上說的餓鬼道是指一種孤貧、潦倒、四處遊蕩，而求食不得、飢渴難耐與苦無修止的鬼。餓鬼道的眾生四處遊蕩，為人們所懼怕。方立天，《中國佛教哲學要義》（北京：中國人民大學出版社，2003），頁 99。

¹²⁸ 從有情死後，到轉世投胎前的一剎那心，這段時間，一般稱為「中有」身，或說是「中陰身」。換句話說，中有是死有和生有之間的橋梁。有情死後，由前生所作善惡業力的牽引，化生為中有身，再藉由中有去投生母腹。如此說來，有情死後，豈不是都有中有身了？不然，有情如何轉世投生？雖部派佛教中，對中有身（又稱中陰身）存有爭議（如主張三世實有的說一切有部即認為中有有身的存在，像是《阿毘達磨大毘婆沙論》則言：「問：『何故中有，或名中有？』答：『居死有後，在生有前，二有中間有自體起，欲色有攝，故名中有。』」收入《大藏經》，第 27 冊，卷 70，「結蘊第二中有情納息第三之八」，頁 363 上。），但中有思想依然影響現在佛教徒對有情的認識。釋悟殷，《部派佛教（上編）——實相篇、業果篇》（臺北：法界出版社，2001），頁 277。釋悟殷，〈論師的中有觀（下）〉，《弘誓月刊》，第 42 期（桃園：佛教弘誓學院，1999），頁 7-16。

因夜坐，忽見一人，黑衣無目，從壁中出，便來噴簡上。簡目開心了，為口不得語，獨專念光世音……簡起澡漱，禮拜諷誦，然復還眠。忽夢向人謂之曰：「僕以漢末居此，數百年矣。為性剛直，多所不堪。君有淨行，特相容耳。」¹²⁹

《續光世音應驗記》之〈釋僧融〉言：

僧人釋僧融……時天雨雪，中夜始眠。忽見鬼兵甚眾，其一大者帶甲、挾刀，形甚壯偉。有舉胡床者，大鬼對己前據之。乃揚聲厲色曰：「君何謂鬼神無靈耶？」便使曳融下地，左右及加手，融意大不憚，稱念光世音，聲未及絕，即見所住床後，有一人狀若將帥者，可長丈餘，著黃染皮袴褶，手提金杵以擬鬼，鬼便驚懼，散走，甲冑之卒忽然粉碎。¹³⁰

《繫觀世音應驗記》之〈外國有百餘人〉又言：

外國有百餘人，從師子國汎海，向扶南。忽遇惡鬼，便欲盡殺一舶人。諸人皆怖，共稱觀世音。中有小乘沙門不信觀世音，獨不肯稱，惡鬼便索此沙門。¹³¹

佛教主張中有身只能存在四十九天，¹³²過後，則需要依業投胎。應驗記所記的都是長時間存在的惡鬼，故應屬於餓鬼道中的鬼魂。另在以上三條見聞裏，前二者發生地在中國，而最後者卻敘述師子國的靈驗見聞。師子國多羅剎之害，從觀音身世雙馬童神的記錄，即可得之。因此，似乎為在晉代時，隨著《普門品》和《請觀世音》

¹²⁹ 張演，〈惠簡道人〉，收入《續光世音應驗記》，頁 36-38。

¹³⁰ 張演，〈釋僧融〉，收入《續光世音應驗記》，頁 44-47。

¹³¹ 陸杲，〈外國有百餘人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 80-81。

¹³² 《阿毘達磨大毘婆沙論》言：「住七七日，四十九日，定結生故。」死後中，有經歷四十九天，必會投生，是今日較普遍的見解。《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 70，「結蘊第二中有情納息第三之八」，五百大羅漢造，《阿毘達磨大毘婆沙論》，收入《大藏經》，第 27 冊，頁 361 中。

漢譯，¹³³才傳入中國，是個具外國信仰成份，並被國人所傳聞的信仰資料。

（三）與福慧

於與福慧方面，應驗記裏，觀音菩薩可賜予人們兒、女、消除業病等。如《光世音應驗記》之〈沙門帛法橋〉言：

沙門帛法橋中山人也。精勤，有志行，常欲諷誦眾經，而為人特乏聲氣，每天不稱意，意常憤然。謂同學曰：「光世音菩薩能令人現世得願，今當至心祈求。若微誠無感，宿罪難消，與其無聲久在，不若捨身更受。」言卒，閉心不食，唯專心致誠……後遂誦五十餘萬言，聲音如鐘，初無衰竭。¹³⁴

《繫觀世音應驗記》之〈有一人姓臺〉又言：

有一人姓臺，無兒息，甚自傷悼，於是就觀世音乞子……果以四月八日，產一男，即字為觀世音。¹³⁵

¹³³ 《眾經目錄》中，記載《請觀世音》的漢譯如下：「《請觀世音消伏毒害陀羅尼經》一卷，宋世外國舶主竺難提譯。」《請觀世音》即又名《請觀世音消伏毒害陀羅尼經》。釋法經，《眾經目錄》，收入《大藏經》，第 55 冊，卷 1，頁 117 上。對於《請觀世音》的解說，《佛光大辭典》有以下的說明：「全一卷。東晉竺難提譯。又作《請觀世音經》、《請觀世音消伏毒害陀羅尼經》、《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》、《消伏毒害陀羅尼經》。收於《大藏經》第 20 冊。本經記述觀世音菩薩為毘舍離國人民解除疾病、困厄，教其稱念三寶及觀世音菩薩本身名號，並說〈十方諸佛救護眾生神咒〉、〈破惡業障消伏毒害陀羅尼咒〉等。佛陀繼之宣說：觀世音菩薩名號及陀羅尼之功德，並說〈大吉祥六字章句救苦神咒〉、〈灌頂吉祥陀羅尼〉，復對舍利弗說咒之由來、功德等。本經向為天台宗所重視，而請觀世音菩薩，及告解時，所行觀音懺法，亦皆依用本經。此外，隋代智顗作本經之疏一卷，《摩訶止觀》卷二上依本經闡明非行非坐三昧之相，《國清百錄》卷一亦闡說觀音懺法，宋代遵式作《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》一卷，亦是記述觀音懺法之行儀。關於本經譯出之年代及作者，有三種異說，據《開元釋教錄》載，本經於東晉元熙元年（419 年）譯出；《法經錄》及《仁壽錄》載，本經為南朝劉宋（420-479 年）時代，竺難提所譯；《出三藏記集》載，本經之譯者不詳。」慈怡主編，〈請觀音經〉，《佛光大辭典》（高雄縣：佛光出版社，1988），頁 6163。

¹³⁴ 傅亮，〈沙門帛法橋〉，收入《光世音應驗記》，頁 7-11。

¹³⁵ 陸杲，〈有一人姓臺〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 173-174。

從這兩段引文可知，觀音能解決人們過去世所帶來的惡業，故祂幫助帛法橋排除宿罪所造成的氣弱，也賜子給臺姓人家。甚至〈補遺〉中，菩薩還協助頓根僧人背誦經文。¹³⁶因此，在魏晉南北朝人們眼裏，觀音菩薩是位會令人現世得願者，因而變成眾生今世和未來幸福的保證神祇。

伍、應驗記中觀音信仰的傳佈與適應

從三本應驗記中，實可發現中國觀音信仰的弘揚情形，以及展現出來的信仰特質。觀音崇拜因經典的傳入，在中國開始流行，隨著信仰的廣泛弘揚，漸有中國人因信而獲得神蹟見聞的產生，因此，由這些應驗記裏，似乎可推知觀音信仰於中土流傳調適的情況。三本觀音應驗記資料經分析之後，可以獲得以下幾點中土觀音傳揚和適應的結論：

一、信仰傳佈的地區

南北朝留存的觀音應驗記中，大部分的見聞都有記載神蹟發生的地點，以此可分析出當時觀音信仰流傳的地域。如果在晉太康七年竺法護譯出《正法華經》後，中土才認識到觀音菩薩，那竺法護到中國弘法的地方，應可視為觀音信仰初來的傳播區域。依據《出三藏記集·竺法護傳第七》言：

竺法護其先月氏人也。世居燉煌郡，年八歲出家，事外國沙門高座為師，誦經日萬言，過目則能，天性純懿，操行精苦，篤志好學，萬里尋師，是以博覽六經，涉獵百家之言，雖世務毀譽，未常介於視聽也。是時晉武帝之世，寺廟圖像雖崇京邑，而方等深經蘊在西域，護乃慨然，發憤志弘大道，遂隨師至西域，

¹³⁶ 董志翹編，《『觀世音應驗記三種』譯注》，「補遺」，第一條，頁210-211。

遊歷諸國……遂大齋胡本，還歸中夏。自燉煌至長安，沿路傳譯，寫以晉文，所獲大、小乘經：賢劫、大哀、法華、普耀等，凡一百四十九部，孜孜所務，唯以弘通為業，終身譯寫，勞不告倦，經法所廣流中華者，護之力也……後立寺於長安清門外，精勤行道，於是德化四布，聲蓋遠近，僧徒千數咸來宗奉……於是四方士庶聞風嚮集，宣隆佛化二十餘年。後值惠帝西幸長安，關中蕭條，百姓流移，護與門徒避地東下，至昆池遘疾卒。¹³⁷

竺法護自西域獲得許多胡本佛經，遂決定到長安翻譯經典，所譯者有一百四十九部經書，當中有包括大、小乘典籍，其中，弘揚的觀音事蹟的《正法華經》，正是當時漢譯的一部佛典。另外，法護來到中土，弘法之地為長安，換句話說，觀音信仰應似以長安為中心，向外傳播出去。

三本應驗記裏，觀音聖蹟的發生地，實遍及中原各處。應驗見聞所記錄到的觀音神蹟發生地點有：第一、陝西八則：洛陽、新平、梁州、富平、京兆、關中等地；第二、河北九則：中山、鄴、廣甯、恒山、趙郡、河間；第三、河南六則：河內、孟縣、滎陽、虎牢、霍山；第四、浙江九則：始豐、定山、始寧、吳興、海鹽、山陰、會稽、武康、越州；第五、湖北五則：荊州、江陵；第六、山東十一則：平原、廣陵、青州、勃海郡、濟州、東平、魯郡、廣固；第七、山西二則：壽陽、河東；第八、廣東一則：廣州；第九、江蘇十則：彭城、山陽、建鄴、建康、堂邑、淮安、武原；第十、四川三則：蜀郡、涪陵、益州；第十一、安徽三則：銅陵、陽平、石城；第十二、甘肅三則：涼州等隴地；第十三、新疆一則：于闐；第十四、遼寧二則：黃龍國；第十五、湖南二則：湘州、益陽，除此之外，未標明確定地點有五則，諸如南方沿海一帶、江南、某一大澤、北方等地，發生地為外國者，有三則，分別是百濟、月氏國和師子國。另完全沒有說明地點者，則有三個應驗記。¹³⁸統計過後，

¹³⁷ 釋僧祐，〈竺法護傳第七〉，《出三藏記集》，頁 97 下-98 上。

¹³⁸ 以上觀音信仰傳播地，請參考徐一智〈明代觀音信仰之研究〉一文中，所整理「附錄 3-1：中國應驗記中受難者與觀音信仰情況表」各條，表裏有很詳細的說明。徐一智，〈明代觀音信仰之研究〉（嘉義：

各地發生觀音靈蹟的次數，先後為：山東、江蘇、浙江、河北、陝西、河南、湖北、四川、安徽、甘肅、山西、遼寧、湖南、新疆、廣東。在北朝信仰佛教的朝代，有前秦、後秦和後趙，因此，這些王朝的活動地河北、陝西和河南，便比其他地方更能成為觀音信仰的流傳區。¹³⁹此外，南方江蘇、浙江和山東為南朝各代繁榮地，其地自然亦適合觀音崇拜的傳佈。

關於觀音信仰傳播的方式，在此可從二方面來考察。一方面，如從觀音展現聖蹟的頻率來看，很明顯的各地發生次數是有高、低，也就是說有些地方非常崇仰觀音，有些則否；另一方面，由〈釋開達〉一則應驗記的敘述可知曉，及至開達法師入甘肅省，才把觀音信仰傳入其地。¹⁴⁰故綜合以上二種情形，主張觀音信仰不由中土邊緣漸往內傳播，而可能隨著僧侶及相關經典先流傳到中國某地，如河南與陝西兩地，於其地盛行後，再依序傳到他地。

二、信仰感應的原理

人們想要與觀音獲得感應，欲尋求觀音菩薩的救助，必須一心稱名，也就是說一定要誠心專念菩薩的名字，如此觀音方能尋聲救苦。《觀世音菩薩普門品》即言：「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。」¹⁴¹同樣地，於觀音應驗記裏，信徒乃透過稱念和菩薩溝通。他們之「稱名」有以下形式：第一種，歸心光世音，且誦且念，誦念至千遍，或三日三夜，或有人誦數聲，即獲得感應，蒙受菩薩救助；¹⁴²第二種，念誦《觀世音經》，透過念經乞請，求得

國立中正大學歷史研究所博士論文，2007），頁 156-189。

¹³⁹ 萬繩楠，《魏晉南北朝史論稿》（臺北：雲龍出版社，1994），頁 153-174。

¹⁴⁰ 陸杲，〈釋開達〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 152-154。

¹⁴¹ 可參看《觀音菩薩經典》對《普門品》的解說。鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》，收入全佛編輯部編，《觀音菩薩經典》（臺北：全佛文化事業有限公司，1995），頁 7。

¹⁴² 觀音應驗記中，像是傅亮，〈寶傳〉、〈呂疎〉，收入《光世音應驗記》，頁 36-38、頁 19-20。張演，〈惠簡道人〉、〈道泰道人〉、〈釋僧融〉、〈江陵一婦人〉、〈毛德祖〉，收入《續光世音應驗記》，頁 36-38、頁 41-43、頁 44-47、頁 48-50、頁 51-52。陸杲，〈釋法力道人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 63-64。

菩薩幫助。¹⁴³然而，不管誦經，還是只稱念名號，其實他們的本質都是一樣，因為念誦經中，亦要不斷念到菩薩名號，藉著呼求觀音菩薩，修習耳根圓通的觀音，則會尋聲救苦，滿足人們的需求。除了稱念外，應驗記裏，尚有其他求得觀音菩薩幫助的方式，例如歸誠菩薩、¹⁴⁴供養觀音金像、¹⁴⁵就觀世音像求請、¹⁴⁶燃燈乞願、¹⁴⁷發願懺悔等，¹⁴⁸都屬實現神蹟的方法。然想求助觀音，在魏晉南北朝時，依然以念經與稱名為主。

對於《普門品》中，所謂的「一心稱名」，後人曾加以詮釋。像是《觀音義疏記》言：「稱名有二，一事；二理。若用心存念，念念相續，餘心不間，故名一心。或可如請觀音中，繫念數息，十息不亂，名一念。或可無量息不雜異想，心想雖長，亦名一心。一心歸憑，更無二意，故名事一心也。」¹⁴⁹又言：「理一心者，達此心自他共，無因不可得，無心、無念，空想相應，此乃無一，亦無心。」¹⁵⁰稱名觀音名號，聲聲念念相續，便為一心。另外，此心又須體認大乘空觀，瞭解萬物為因緣生，究竟無實體，如能有這樣認知，方具事理一心。以上為隋代智者大師詮釋「一心稱名」的意義。另日本學者森下大圓在《觀世音菩薩普門品講話》一書裏，亦有解釋何謂「一心稱名」？他認為「一心稱名」實為去除我執，獲得自他平等，體認眾生即我，我即眾生之大悲境界。也就是說己心清淨，以觀音的心為我心，自然脫離執受的苦惱，棄捨妄念所起之雜慮，有此清淨心，方為一心，故一心稱名乃菩薩帶給我們的解脫心。森下的意思指：一心稱名觀音，自己又成為觀音，成為觀音後，

¹⁴³ 傅亮，〈竺長舒〉、〈鄴西寺三胡道人〉，收入《光世音應驗記》，頁 3-6、頁 12-15。陸杲，〈釋法純道人〉、〈蓋護〉、〈涼州婦人李氏〉、〈釋僧洪道人〉、〈王葵〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 75-77、頁 101、頁 102-103、頁 107-109、頁 117。

¹⁴⁴ 傅亮，〈沙門竺法義〉，收入《光世音應驗記》，頁 25-27。

¹⁴⁵ 陸杲，〈北彭城有一人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 84-85。

¹⁴⁶ 陸杲，〈有人姓臺〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 173-174。

¹⁴⁷ 陸杲，〈彭城姬〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 194-199。

¹⁴⁸ 董志翹編，《『觀世音應驗記三種』譯注》，「補遺」，第二條，頁 217。

¹⁴⁹ 釋智顗，《觀音義疏記》，收入《大藏經》，第 34 冊，頁 921 下。

¹⁵⁰ 釋智顗，《觀音義疏記》，頁 921 下。

同菩薩的心境，本身不起苦惱，且能幫助他人。¹⁵¹因此，不管智者大師或是森下大圓他們都賦予「一心稱名」哲學意義，而「一心稱名」也就變為一套複雜高深的修行方式。

以上二位作者的說明，實有違魏晉南北朝觀音傳入時，「一心稱名」所顯示的意義。其時信仰觀音者只要知曉菩薩名號，災難發生之際，誠心求救，即能獲得祂的幫忙，隨心滿願。他們與菩薩相應的條件，並不強調受難者的內心修為與感受的改變，甚至合法被判刑者如王穀等人，也都能夠獲救。¹⁵²總之「一心稱名」的意義即是：誠心不亂的呼叫觀音菩薩，菩薩便前來相救。唯有這種極簡的信仰型態，才符合一個初傳、急欲傳播的宗教崇拜，滿足當時信者迫切求救的心態。¹⁵³

三、信仰形式的變遷

觀音信仰產生於印度，符合當地的風土環境，以及人民所接受的形式，然這個信仰傳到中國後，卻逐漸加入中國化的內容。從南北朝觀音應驗記中，可發覺出以下幾點狀況：

（一）改變果報

佛教主張業力論，來說明「善因善報，惡因惡報」的思想。¹⁵⁴亦即合理主張命運通於過去、現在和未來三世，現時的苦難乃為過去惡行的結果，唯有自負方了，

¹⁵¹ 森下大圓著，星雲法師譯，《觀世音菩薩普門品講話》，頁 1-13。

¹⁵² 陸杲，〈王穀〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 133。

¹⁵³ 後藤大用認為：如此呼求聖名般的單純的形式，即可獲得救濟者守護，這種觀念表現出了古代印度人樸素的性格，任何時代都不會改變親情的希求，這種簡單的稱名，不但是宗教的第一步，同時也是以「稱名三昧」達到宗教奧境的秘密關鍵。後藤氏的言論 甚具參考價值，然亦有需要討論的部分。稱名一方面可以只是簡單的稱念名號；另一方面稱名可入定（三昧），更可賦予許多宗教意涵，以及修行方法。把「簡單的稱念名號」看成原始宗教的特質，雖符合一些宗教的意義，但這兩種方面的稱名意義，亦可同時存在於同一時期，如處於動亂時期，宗教宣揚者除了可要求信徒提昇內心的修為，為滿足苦難者的需求，單純稱名，即可獲救，想也是當時俱行的宣傳的作法，而且是大部分盛行的法門。後藤大用著，黃佳馨譯，《觀世音菩薩本事》，頁 27。

¹⁵⁴ 水野弘元著，郭忠生譯，《原始佛教》（臺北：菩提樹雜誌社，1982），頁 51-52。

如此一來，人們為求樂、避苦，就必須捨除惡行，佛教基此，亦有端正良風善俗的效果。再者，要是有情生生世世轉生，那多劫的鳥、獸、魚、蟲等動物，就有可能為眾生累世的父母、夫妻、親朋，殺害他們，如同殺害父母、兄長，因而佛教主張不殺生，因此，善惡輪迴和慈悲戒殺便成互為表裏的思想。¹⁵⁵然在南北朝的觀音應驗記中，卻存有一些違反因果報應的見聞，例如〈高度〉一條裏，高度為建寺院，竊取官絹被判刑後，呼求觀音而得救；¹⁵⁶〈王穀〉和〈孫欽〉則描述耗損公財的官吏，被判刑之際，誠心求助觀音菩薩，而得到開釋的記錄；¹⁵⁷〈唐永祖〉乃宣說：唐永祖雖為官員，但因藏盜被收押，本不信佛，經僧人勸求觀音，歷六日稱名、呼救，始能得免；¹⁵⁸最後〈王桃〉一條中，則記述王桃為獵師，常擅殺生物，打獵時，遇虎食己，即至心歸念觀世音，虎便放桃。¹⁵⁹以上事件真的違反佛教的因果報應法則，會造成這種狀況，應與當時的時代背景有關。

¹⁵⁵ 關於佛教界的素食主張，可參考：香光莊嚴出版社編，〈農耕、素食、禪僧〉，《香光莊嚴》，第37期（嘉義：香光莊嚴雜誌社，1994），頁6-10。康樂，《佛教與素食》（臺北：三民書局，2003），頁1-64。對於業的輪轉之相關著作，可參見：水野弘元著，郭忠生譯，《原始佛教》，頁52。李世偉，〈俱舍論的業力思想〉，《俱舍論研究（上）》（臺北：大乘文化出版社，1978），頁315-338。工藤道由，〈世親の無表業の解釋をめぐって〉，《印度學佛教學研究》，第31卷，第1期（東京：日本印度學佛教學會，1984），頁130-131。兩瀨涉，〈別解脫律儀の捨〉，《印度學佛教學研究》，第34卷，第1期（東京：日本印度學佛教學會，1986），頁769-771。蔡薰宜，〈唯識學無表初探——以《大乘法苑義林章》為主〉，臺北：中華佛學研究所碩士論文，1996，頁1-150。廣文，〈業報論〉，《香港佛教》，第254期（香港：香港佛教聯合會，1981），頁5-8。荒井央，〈業施設論における無表について〉，《印度學佛教學研究》，第27卷，第1期（東京：日本印度學佛教學會，1978），頁172-173。河村孝照，〈俱舍論における無表色に關する一考察〉，《印度學佛教學研究》，第11卷，第2期（東京：日本印度學佛教學會，1963），頁619-623。加藤精神，〈有部の無表色に對する近代學者の誤解を匡す〉，《印度學佛教學研究》，第1卷，第2期（東京：日本印度學佛教學會，1953），頁469-471。佐古年穗，〈『俱舍論』の無表の定義に於ける諸注釋の問題〉，《印度學佛教學研究》，第35卷，第2期（東京：日本印度學佛教學會，1987），頁919-921。佐古年穗，〈無表色に關する一考察〉，《印度學佛教學研究》，第33卷，第2期（東京：日本印度學佛教學會，1985），頁136-137。童瓊慧，〈龍樹對說一切有部業思想的評破——以中論第十七「觀業品」為論述重點〉（新北市：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2000），頁1-125。三友健容，〈アビダルマ仏教における無表業論の展開（二）〉，《印度學佛教學研究》，第25卷，第2期（東京：日本印度學佛教學會，1977），頁718-722。三友健容，〈アビダルマ仏教における無表業論の展開（四）〉，《印度學佛教學研究》，第26卷，第2期（東京：日本印度學佛教學會，1978），頁875-368。

¹⁵⁶ 陸景，〈高度〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁118-119。

¹⁵⁷ 陸景，〈高度〉，頁133，頁134。

¹⁵⁸ 陸景，〈高度〉，頁135。

¹⁵⁹ 陸景，〈高度〉，頁205-206。

觀音菩薩欲成為實在的漢地神明，必須向人們展現出自己的能力，並符合信徒的要求。在魏晉南北朝剛傳入中國時，是由僧人和士大夫首先來崇拜觀音；於東晉及宋之際，加強信徒間的同屬感，成推崇者首要的工作。及至齊陸杲撰寫《繫觀世音應驗記》的時候，信仰已經不限於信徒間，那時信眾的工作非欲加深彼此之認同感，而實要積極把觀音信仰推揚出去。因而，不管是分享神蹟，或宣傳靈驗，都需要強調觀音神力的優越，所以這時候應驗記之目的乃欲宣揚：觀音救難無分階級、善惡、異教徒與否等條件。間接給人觀音威力凌駕各神明的印象，充份配合因戰爭動亂，人們渴求強人救贖的心理，符合中國人崇拜之意在尋求現世利益滿足的宗教特質。

（二）黑衣水神

呼喚觀音名號即能得救，然得度的方式各有不同。在〈劉澄〉一條記錄裏，解救水難者，即是兩位黑衣人。其言：

費淹作廣州，是宋孝建時去。有沛國劉澄者，攜家隨之。行至官亭左里，忽遭大風。澄母少事佛法，船中有兩尼，當急叫喚觀世音，聲聲不絕。俄頃，忽見有兩人著黑衣，捉烏信幡，在水上，倚而挾其船邊。船雖低昂，而終不肯覆。風浪稍定，竟得安全。澄妻在別船，及他船皆多不濟，益信其是心力獨感。¹⁶⁰

其中，黑衣人拿黑色旗幟，信幡為古代標誌官號及用作符信的旗子，如《東觀漢紀》即言：「匈奴畏威，奔馳來降，諷輒為信幡遣還營，前、後萬餘人，相屬於道。」¹⁶¹由黑衣人出現在水中，又拿信幡來看，可見他們看到的是位有品階的水神，另再據《逸周書》所言：「五行：一黑位水；二赤位火；三蒼位木；四白位金；五黃位土。」

¹⁶⁰ 陸杲，〈劉澄〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 69-70。

¹⁶¹ 此引文出自《東觀漢紀》之〈梁諷傳〉，收入董志翹編，《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁 70。

¹⁶²五行中，水為黑，換句話說，中國水神似應拿著烏幡及穿著黑衣。應驗記中，劉澄母及兩尼呼救觀音，便出現中國式的水神，來拯救他們，這點充份展現觀音信仰中國化的情況。

（三）羅刹之難

印度惡鬼又稱為羅刹，他是不同於其他地區的鬼怪。《普門品》中，亦有羅刹的記載：「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。」¹⁶³羅刹乃印度傳統惡魔的名稱，最早見於《梨俱吠陀》的記載，相傳雅利安人征服印度後，凡遇惡人、惡事，皆以「羅刹」名之，漸漸「羅刹」就變成惡鬼的名字，佛教興起後，被其吸收，仍指惡鬼。¹⁶⁴故《一切經音義》則言：「羅刹此云惡鬼也，食人血肉，或飛空，或地行，捷疾可畏也。」可見「羅刹」實印度由來已久的惡鬼。¹⁶⁵除此之外，他們還有一個特質，就是屬於海鬼。前面所述，釋迦牟尼佛前世作大商主時，曾於海島遭到羅刹之難，又《普門品》裏，亦說人們如遇上海中大風，被吹至羅刹鬼國。¹⁶⁶因此，印度的觀音靈蹟中，所揭示的鬼，全為海上惡鬼。¹⁶⁷

¹⁶² 《逸周書》的引文內容，來自書中的〈小開武〉，收入董志翹編，《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁 70。

¹⁶³ 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》，收入，《觀音菩薩經典》，頁 8。

¹⁶⁴ 《梨俱吠陀》的記載收入董志翹編，《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁 81-82。

¹⁶⁵ 《一切經音義》的引文收入董志翹編，《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁 82。

¹⁶⁶ 其實在《繫觀世音應驗記》中，有保存商人遇羅刹鬼的記錄，言：「外國有百餘人，從師子國汎海向扶南。忽遇惡鬼，便欲殺一船人。諸人皆怖，共稱觀世音。中有一小乘沙門不信觀世音，獨不肯稱，惡鬼便索此沙門。沙門狼狽，學人稱名，遂俱得免。右一條，《普門品》：『羅刹之難』。」這條引文是描述從斯里蘭卡（師子國）至中南半島東甬寨（扶南）時，人們遇羅刹鬼的見聞，很明顯，乃非中國傳說，可能是隨觀音經典，而傳入中土。當中，似可說明：六朝的觀音應驗記尚保存一些印度的成份，亦主張其時觀音應驗記乃模仿《普門品》等觀音佛典的敘述邏輯之最好的證明。陸泉，〈外國百餘人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 80。

¹⁶⁷ 於《佛光大辭典》中，有對在印度中，羅刹惡鬼之產生，被佛教吸收，以及外傳其與一些佛教國家關係的說明，言：「羅刹惡鬼之名。又作：羅刹婆〔羅刹婆為誤寫〕、羅叉娑、羅乞察娑、阿落娑。意譯為：可畏、速疾鬼、護者；女則稱：羅刹女、羅叉私。乃印度神話中之惡魔，最早見於《梨俱吠陀》。相傳原為印度土著民族之名稱，雅利安人征服印度後，遂成為惡人之代名詞，演變為惡鬼之總名。男羅刹是黑身、朱髮、綠眼；女羅刹則如絕美婦人，富有魅人之方，專食人之血、肉。相傳在楞伽島〔即錫蘭〕中，即有羅刹女國，此於《佛本行集經》卷 49、《有部毘奈耶》卷 47、《慧琳音義》卷 7 等均有

於南北朝觀音應驗記裏，亦載存菩薩救助鬼難的記錄，當中的惡鬼出現了獨特的形象。應驗記敘述救助鬼難者，有以下幾條：其一，〈惠簡道人〉中言：「因夜坐，忽見一人，黑衣無目，從壁中出，便來噴簡上……忽夢向人謂之曰：『僕以漢末居此，數百年矣。為性剛直，多所不堪。君有淨行，特相容耳。』」¹⁶⁸其二，〈釋僧融〉又言：「忽見一鬼，持赤索，欲縛之。母甚憂懼，乃便請沙門轉經，鬼怪遂自無……忽見鬼兵甚眾，其一大者帶甲挾刀，形甚壯偉。有舉胡床者，大鬼對已，前據之。」¹⁶⁹在這兩則引文中，前者發生在東晉時期，出現的是黑衣無目的惡鬼，還保留著羅刹的特質。羅刹有男、女之別，男者黑身、朱髮、綠眼；女羅刹則如絕美婦人，富有魅人之力，故惠簡道人所遇見的黑衣惡鬼，尚存有印度男羅刹的一些形象特點。把祂與梁釋僧融見到的鬼魂相較，僧融遇到之鬼魔，明顯具有較多魏晉南北朝時代的成份。以一強壯者穿甲、持刃，並帶領眾鬼，擾亂百姓，似乎反映出當時戰爭的兵亂，深深映現著時代的特點。此外，印度的魔鬼與中國的惡鬼另一不同之處，就是印度的鬼多屬海鬼，而非如中國乃陸上的悍鬼。

（四）滿佈怨賊

經典中主張觀音可以去除賊難，雖在中、印兩國裏，也都流傳許多觀音退賊的見聞，然而它們的情況還是互有不同。《普門品》言：「或值怨賊繞，各執刀加害，念彼觀音力，咸即起慈心。」¹⁷⁰《請觀世音經》又言：「遇大惡賊，盜其財物，三

記載。又羅刹具神通力，可於空際疾飛，或速行地面，為暴惡可畏之鬼。此外，羅刹亦為地獄之獄卒，職司呵責罪人。又稱：阿傍、阿傍羅刹、阿防旁。其形狀有多種，或牛頭、人手，或具有牛蹄，力氣甚大，或為鹿頭、羊頭、兔頭等。以上各類惡鬼性質之羅刹，於諸經中，偶亦轉變成佛教之守護神，稱為羅刹天，乃十二天之一。彼等呈神王形，身披甲冑，手上持刀，跨騎白獅。又如十羅刹女，即《妙法蓮華經·陀羅尼品》所說之守護神。在密教，於阿闍梨所傳曼荼羅中，有羅刹眾及女羅刹；於胎藏現圖曼荼羅之外院西南隅，有羅刹天，左右共有四童子，右側二位為羅刹童男、羅刹童女。」慈怡主編，〈請觀音經〉，《佛光大辭典》，頁 6673。

¹⁶⁸ 張演，〈惠簡道人〉，收入《續光世音應驗記》，頁 36-38。

¹⁶⁹ 張演，〈釋僧融〉，收入《續光世音應驗記》，頁 44-47。

¹⁷⁰ 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》，收入，《觀音菩薩經典》，頁 12。

稱觀世音菩薩名號，誦持此咒，賊即慈心，復遁而去。」¹⁷¹如果經典反映印度的情況，那在印人的眼中，遇到怨賊，念誦觀音名號和咒語之後，菩薩非是現身，乃為無形之間，讓強盜、惡賊現起慈心，進而釋放受害者。

中國觀音應驗裏，菩薩藉著下大雨等較實際的方式，來替受難者解除危機。¹⁷²除了以大雨阻隔惡賊外，尚有另外幾種方法可拯救困於怨賊的眾生，其一，控制惡賊的行動，如賊欲射殺受難的人，居然手不得放矢；¹⁷³或是賊人入屋搶劫，遂自迷不知所去；¹⁷⁴其二，嚇唬盜賊，讓他們知有神在，例如空中響聲嘹繞，威振遠近，使得群盜驚怖；¹⁷⁵其三，使虎從草叢出，嚇走惡盜，保護有情；¹⁷⁶其四，忽現火光，誘使惡人進圍，讓受害者乘機逃走；¹⁷⁷其五，操控水流，使受難者逆流離開；¹⁷⁸其六，顯現巨手，救出罹難者。¹⁷⁹總之，在中國的觀音應驗記中，祈求菩薩的結果，通常期待祂能夠有親臨災難現場的保證，那怕只是個菩薩象徵物也可，不似印度只在無形之間化解危難，或者改變施者的心理，以完成救助的任務。然中土人士則更加希望可以有確定神蹟的保證，滂雨、火光、老虎、逆流及巨手都屬於觀音親自救贖的證明，這也增添觀音應驗之真實感，因為真實物把觀音和信徒完美的連接起來。觀音信仰初傳，強調靈驗才有人民崇信，其他的觀音應驗記亦有出現這種神蹟的真實保證，例如〈竺長舒〉一則中，竺長舒住屋本將遭火吞滅，向觀音祈禱後，大風使火轉向，獲救後，有少年不信神蹟，再三擲火，欲燒其舍，但卻三擲三滅。¹⁸⁰此外，在〈有人姓臺〉裏，則描述姓臺者向觀音乞子，為證得所生之子確屬觀音

¹⁷¹ 竺難提，《請觀世音消伏毒害陀羅尼咒經》，收入，《觀音菩薩經典》，頁 235-236。

¹⁷² 張演，〈毛德祖〉，收入《續光世音應驗記》，頁 51-52。

¹⁷³ 陸杲，〈關中道人法禪等五人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 83。

¹⁷⁴ 陸杲，〈益州一道人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 145。

¹⁷⁵ 陸杲，〈河北一老尼〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 146。

¹⁷⁶ 陸杲，〈釋開達〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 152-154。

¹⁷⁷ 陸杲，〈毛氏女〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 158。

¹⁷⁸ 陸杲，〈釋道明道人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 171-172。

¹⁷⁹ 陸杲，〈池金罡〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 200。

¹⁸⁰ 傅亮，〈竺長舒〉，收入《光世音應驗記》，頁 3-6。

所送，便祈禱為四月八日生者，方是威神力之顯聖，後果此日生產。¹⁸¹這樣再再反映出中國人信仰實著重現實利益的保證，基此，便強烈地要求觀音救援，必要有應化的證明物。¹⁸²

（五）偶像崇拜

在中原地區，觀音給大家更真實的信仰保證。中國人對觀音的要求，否定無形潛移默化地使賊人現慈心之拯救方式，期待菩薩展示更明確的顯化證明，故於應驗記觀音應化之各種情形中，菩薩可親臨救援眾生，才符合中土眾生的希望。例如〈沙門竺法義〉中，觀音化作僧人剝出竺法義之腸胃，取出積聚不淨，治癒其痼疾；

¹⁸¹ 陸杲，〈有人姓臺〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁173-174。

¹⁸² 至中國宋朝觀音信仰的型態，則變得很不一樣，其不用給與信仰者得救證明物，或者是親自現身，以為解除人們痛苦，如不能將人民導向善道，那影響只是一時，宋時的觀音信仰，竟然能改變民眾的價值觀與生活型態。例如《雞肋編》言：「孫威敏公夫人邊氏，喜食鱸，須日見割鮮者，食之方美。一日親視庖人將生魚已斷成鱖，忽有睡思，遂就枕，令覆魚於器，俟覺而切，乃夢器中放大光明，有觀音菩薩坐其內，遽起視魚，諸鱖皆動，固棄於水中，自是終身蔬食。」又言：「建炎三年〔1129年〕，在平江之常熟，家人謂鮭魚出水即死，食之非殺，亦斷為鱖。至暮，欲再烹而動，此皆與唐文宗食蛤蜊之事相同〔見食物中有觀音〕，若無善緣，剛強不可化者，亦不後見此事也。」一個信仰影響信徒最深的情況，莫過使信徒按照教義生活，把宣說的教理內化到自己之心中，成為行、住、坐、臥的標準。以上兩則史料的主人翁皆因葷食，後因從欲啖的食物中，看見菩薩顯靈的神蹟，皆受感化，並且終身素食不殺生，充份說明：觀音信仰已可改變一個人的生活方式，轉化信徒的人生價值觀。此外，觀音菩薩德行亦成為人們之理想典範，宋代「觀音」實已成為表彰人們德行的稱呼。如《夷堅志》「三志」之〈余觀音〉言：「余客者常持誦救苦觀音菩薩，飲食坐臥，聲不絕口，人稱為『余觀音』，然是行也。」余氏修行念佛的觀音法門，能聲聲不斷唸菩薩名號，因修行精誠，人讚許他的行為，故尊稱他為「余觀音」，成為修行的典範。《能改齋漫錄》之〈吳觀音〉一條言：「吳侍郎待問，建安人，其父曰：『長者』，平生惟訓童婢以自晦，里人以其長厚，目為『吳觀音』。」從以上資料又可知，人們對於淡泊名利，而且心地淳厚之人，亦讚許他們為「觀音」，故吳氏也被呼為「吳觀音」。此時，觀音漸成人們人格的理想典範，只要有德行、慈悲行善等人，都可能獲得「觀音」的尊號。另及至元代，有許多人乾脆以「觀音」為名字，例如泰定年間，監察御史即有稱觀音保者，此外，戶部主事也有名觀音奴之人，他們父母以「觀音」命名，一面可能是崇信菩薩；另一面代表他們的長輩期望：子女能擁有觀音的德行，可向祂學習。這時觀音代表善的一面，已根深於中國人的心裏。莊季裕，〈孫沔幼女是莊綽的母親〉，《雞肋編》，收入《唐宋史料筆記叢刊》（北京：中華書局，1983），附錄二，頁140。莊季裕，〈戒食魚〉，《雞肋編》，收入《唐宋史料筆記叢刊》，卷下，頁113。洪邁，〈余觀音〉，《夷堅志三志》，收入《續修四庫全書·子部》（上海：上海古籍出版社，1997），第1266冊，卷10，頁12上。吳曾，〈吳觀音〉，《能改齋漫錄》，收入《叢書集成新編·總類》（臺北：新文豐出版社，1985），第11冊，卷12，頁495上。洪邁，〈觀音二贊〉，《夷堅志支景》，收入《續修四庫全書·子部》（上海：上海古籍出版社，1997），第1265冊，卷3，頁511上-511下。

¹⁸³〈張展〉裏之張展違反軍制當死，菩薩派遣二僧人立於司刑者旁，使他赦免展命；¹⁸⁴〈道泰道人〉一文則敘述僧人見觀世音從戶外入內，金色照然，結果道泰病體則變輕安；¹⁸⁵〈釋僧融〉一條即描寫祂化成持金色杵的將帥，幫僧人趕走惡鬼；¹⁸⁶〈韓當〉一則記述觀音顯化龍形，使風平浪靜；¹⁸⁷〈蓋護〉和〈涼州婦人李氏〉二文又可看到觀世音顯現真實形體，促使囚犯鎖械段段脫落；¹⁸⁸〈蜀有一白衣〉和〈北彭城有一人〉裏，見聞中的主角都習造觀音小像繫於頸間，在遭到刑殺時，則由小像代為受刑。¹⁸⁹以上為有明顯觀音化身的靈驗見聞內容。

從上述觀音菩薩顯現僧人、將領、龍形，甚至是觀音本體，來度化眾生的情形可窺知，中國人真得期待觀音能給予更明確的救贖保證，故其他應化的形象，漸不再流行。眾生只要菩薩親臨化度，因此，南北朝的信徒們先流行製作小觀音像繫頸上，用以保護自己，或認為遇到災難時，觀音像能產生靈動，幫忙擋掉許多災難。¹⁹⁰在這種不管其他應化身，只求觀音本體救贖的要求下，觀音信仰持續發展至南朝的時候，漸漸產生觀音的偶像崇拜，例如〈彭城姬〉中，就指出彭城婦人為祈求從征的兒子平安歸來，便至觀音像前燃燈乞願。¹⁹¹觀音菩薩寺院的建立和偶像崇拜之產生，代表著觀音信仰從此在中土深根發展及茁壯。

¹⁸³ 傅亮，〈沙門竺法義〉，收入《光世音應驗記》，頁 25-27。

¹⁸⁴ 張演，〈張展〉，收入《續光世音應驗記》，頁 34-35。

¹⁸⁵ 張演，〈道泰道人〉，收入《續光世音應驗記》，頁 41-43。

¹⁸⁶ 張演，〈釋僧融〉，收入《續光世音應驗記》，頁 44-47。

¹⁸⁷ 張演，〈韓當〉，收入《續光世音應驗記》，頁 55-56。

¹⁸⁸ 陸杲，〈蓋護〉、〈涼州婦人李氏〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 101，頁 102-103。

¹⁸⁹ 陸杲，〈蜀有一白衣〉、〈北彭城有一人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 86-88，頁 84-85。

¹⁹⁰ 如〈蜀有一白衣〉言：「蜀有一白衣，以旃檀函貯觀世音金像，繫頸髮中。值姚萇寇蜀，此人身在陳。臨戰正與萇，手自斫之。其唯聞頸中鏗然有聲，都不覺痛。既得散走，逃入林中。賊去，解髮視函，函形如故。開出見像，身有破瘡痕，始悟向者之聲是中像。其人悲感：寧傷我身，反損聖形。益悟慈靈，後陪精進。」〈北彭城有一人〉言：「晉太元中，北彭城有一人被枉作賊。本供養觀世音金像，恒帶頸髮中。後出受刑，愈益存念。於是，下手刀即折，輒聞金聲。三遍易刀，頸終無異，眾咸共驚怪。具白鎮主，疑有他術。語詰問其故，答曰：『惟事觀世音，金像在頸中。』即解髮看視，見像頸三瘡，於是敬服，即時釋之。德藏尼親聞，本師釋慧期所記。」不管把金像裝於木盒中，再帶在頸上，或是直接帶於頸上，都明顯指出，觀音信徒殷切期待菩薩時時親臨，常在左、右，保護自己的心願。陸杲，〈蜀有一白衣〉、〈北彭城有一人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 86-87，頁 85。

¹⁹¹ 陸杲，〈彭城姬〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 194-199。

徐一智／從六朝三本觀音應驗記看觀音信仰入華的調適情況

陸、應驗記的版本流傳與讀者

一、應驗記的傳播

傅亮等撰的三種觀世音應驗記，產生於六朝後，卻散佚不見。三本應驗記自東晉、宋、齊陸續產生，一些書籍皆有引用、收錄，例如隋代天台宗創立者智顗法師撰的《觀音義疏記》言：

晉世謝敷作《觀世音應驗記》，齊陸杲又續之。¹⁹²

唐代唐臨《冥報記·序》言：

昔高士謝敷、宋尚書令傅亮、太子中舍人張演、齊司徒從事中郎陸杲，或一時令望，或當代名家，並錄《觀世音應驗記》。¹⁹³

而《隋書·經籍志》言：

《應驗記》一卷，宋光祿大夫傅亮撰。¹⁹⁴

《唐書·經籍志》又言：

《繫應驗記》一卷，陸杲撰。¹⁹⁵

¹⁹² 釋智顗，《觀音義疏記》，頁 923 下。

¹⁹³ 唐臨著，方詩銘輯校，《冥報記》（北京：中華書局，1992），頁 2。

¹⁹⁴ 魏徵（唐），《隋書·經籍志》（臺北：鼎文書局，1997），頁 980。

¹⁹⁵ 劉煦（唐），《舊唐書·經籍志》（臺北：鼎文書局，1997），頁 2005。

由各書對應驗記的記錄可知，除了《冥報記》尚知六朝有三本觀音應驗記外，其餘皆只收錄一、二種而已。甚至在唐總章元年（668年），西明寺沙門道世撰類書《法苑珠林》時，想記錄觀音應驗見聞，以闡明教義之際，他卻僅能參照梁慧皎《高僧傳》與王琰《冥祥記》二書，或許到了唐高宗在位的時候，傅亮等三本應驗記已散佚不可見。¹⁹⁶然為何觀音信仰持續地發展，專論觀音靈蹟的著作反而逐漸消失？原因可能與整個佛教在唐代已經有所進展相關。據大陸學者侯旭東《五、六世紀北方民眾佛教信仰》一書的看法，當時整個佛教徒中，約有百分之十五至二十間的人崇奉觀音，其他的佛教徒則信奉釋迦牟尼、彌勒菩薩、阿彌陀佛、多寶佛和盧舍那佛等，故觀音只屬佛教受歡迎的神祇之一。¹⁹⁷因此，這時有關靈驗記的產生，內容則扣緊整個佛教哲理而行，如《法苑珠林》便以劫量、歸信、感通等篇目來概括關於佛教的聞見事蹟，把觀音與其他佛教覺者的應化靈蹟，通通歸結成一書，¹⁹⁸導致專論觀音應驗之論著，漸被取代，進而使得唐朝以後，已不見傅亮等三本觀音應驗記，菩薩的記錄已散布於相關書籍之篇目裏了。

六朝傅亮等三本觀音應驗記消失於中國後，竟在日本青蓮院出現，而再傳回中土。存於日本的三本應驗記乃由日人良祐（鎌倉時代中期人，約1192-1333年）所轉寫的，收錄於京都府東山區粟田口的天台宗佛教寺院：青蓮院之吉水藏中。良祐初在叡山北谷桂林房常行三昧堂結眾修行，曾傳法於青蓮院，所筆寫傳鈔的經典，都集結成吉水藏，成為青蓮院的教學中心。當中良祐傳寫的三本應驗記，實根據前唐院御本的策子所抄寫，所謂的唐院，即指慈覺大師（794-864年）欲安置中國傳來的祕籍，籌資建造之東塔，如果說良祐所寫的應驗記為轉寫唐院本而來，便可推

¹⁹⁶ 智顗把《光世音應驗記》及《繫觀世音應驗記》都稱作《應驗記》。《冥祥記》則提及三書。其實傅亮之書只有七則見聞，而張演之著作也只有十則見聞，因篇幅較少，大都與陸杲之專著合刊，見陸氏之書通常亦會發現附載前面兩本著作。

¹⁹⁷ 侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁111-113。

¹⁹⁸ 釋道世，《法苑珠林》，收入《大藏經》，第53冊，書中有關觀音應驗記存有觀音驗二十引，可參考頁409上-517上。

測青蓮院所藏的觀音應驗記，屬良祐或其以前傳寫自中國的鈔本。¹⁹⁹此外，日本學者牧田諦亮於《六朝古逸觀世音應驗記の研究》中，認為日良祐本的應驗記，書裏附有百濟觀音應驗二條，依其文義應為唐貞觀十三年（639年）以後之事蹟。另又說明，良祐死歿年不能確定，但從青蓮院主行跡在二條堂受良祐灌頂的時間來看，可確知觀音應驗記實良祐於日本南北朝時所書寫的。然如據日本京都府文化財保護課的調查，則推定寫成時期為鎌倉時代中期（1192-1333年）。對於這中國佚失的應驗記，現今則有孫昌武和董志翹兩位學者轉引，在中國大陸出版。²⁰⁰其中，董氏因具漢語學養，更依六朝音韻重新典校三種應驗記，²⁰¹故他出版的《觀世音應驗記三種》，即為本文所依據的史料版本。

牧田諦亮著重分析應驗記在日本的傳入緣起，但從中實可推論出觀音信仰的傳佈。《觀世音應驗記・補遺》言：

有沙門發正者，百濟人也。梁天監中，負笈西渡，尋師學道，頗解義趣，亦明精進。在梁州餘年，不能頓忘桑梓，還歸本土。發正自道聞他說：「越州界山有觀世音堵室」，故往觀之……右一條《普門品》云：「六十二億恒河沙菩薩名字，乃至一時禮拜觀世音，正等無異」。²⁰²

《觀世音應驗記・補遺》又言：

¹⁹⁹ 董志翹，〈《觀世音應驗記三種譯注》的重新發現及研究〉，《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁3-5。黃東陽，〈六朝觀世音信仰之原理及其特徵——以三種《觀世音應驗記》為線索〉，頁93-94。

²⁰⁰ 牧田諦亮，〈《觀世音應驗記の研究》〉，頁3-9。

²⁰¹ 關於董志翹對於《觀世音應驗記》的校註可參考，董志翹，〈《觀世音應驗記三種》校點舉誤〉，頁30-36。同上作者，〈《觀世音應驗記三種》校點志疑〉，頁90-102。董志翹，〈《觀世音應驗記三種譯注》的重新發現及研究〉，《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁9-21。另其他觀音應驗記的校註，可再參考：吳新江，〈“到彥之”不是“劉道產”——《觀世音應驗記》三種誤校一例〉，《文教資料》，第1期（江蘇：文教資料雜誌社，2000），頁127-128。魏達純，〈《觀世音應驗記》詞語拾零〉，《古漢語研究》，第3期（長沙：湖南師範大學，1997），頁59-62。

²⁰² 董志翹編，〈觀世音應驗記〉，《『觀世音應驗記三種』譯注》，「補遺」，頁210-211。

百濟武廣王遷都枳慕蜜地，新營精舍。以貞觀十三歲次己亥冬十一月，天大雷雨，遂災。帝釋精舍、佛堂、七級浮圖乃至廊房，一皆燒盡。塔下礎石中，有種種七寶，亦有佛舍利彩水精瓶，又以銅作紙寫《金剛波若經》，貯以木柴函。發礎石開視，悉皆燒盡。唯佛舍利瓶及《波若經》柴函如故。水精瓶內、外徹見，蓋亦不動，而舍利悉無，不知所出。將瓶以歸大王，大王請法師發願懺悔，開瓶視之，佛舍利六個俱在，處內瓶。自外視之，六個悉見。於是大王及諸宮人倍加敬信，發願供養，更造寺貯焉。右一條，《普門品》云：「火不能燒」。²⁰³

首先，從補遺的第一條記錄可發現，觀音信仰是藉由僧侶求學傳回百濟，換句話說，似乎對菩薩的崇拜還未經民間的傳播，而到朝鮮半島，故須靠僧侶留學，再把應驗記傳入。另外，據僧侶在中國求學時間為梁天監中（502-519年），其往遊越州（浙江會稽）的觀音寺院的記錄可推知，當時浙江地區確為觀音流行之地，這與前面所得到的結論：如觀音應驗記大部分產於江浙地區，江浙為觀音盛行之區域的看法相符合；其次，第二則觀音應驗記事蹟發生的時間標明作貞觀十三年，它的內容和六朝傅亮等應驗記不太相同，中國六朝應驗記多屬描述在戰爭、牢獄、政爭等情況中，觀音顯化救人的聖蹟，但這則應驗見聞卻實因信奉《金剛經》（《金剛經》所屬的般若經典群，如《般若心經》等有敘述觀音修行成果的記載。鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》，敘述觀音菩薩悉知眾生心行所趣，以微妙慧面度脫之²⁰⁴），而獲得菩薩救助，並且與時代動亂無關，能看成和平時期所發生的見聞。²⁰⁵由前者應驗記可知，

²⁰³ 董志翹編，《『觀世音應驗記三種』譯注》，「補遺」，第二條，頁217。這兩條觀音應驗記似乎是傅亮等著作留傳至朝鮮半島時，由當地人所加入，增補的版本經留傳至日本後，才保留至今。從這兩條補遺的記載可以看出：觀音信仰往北方流傳的狀況。

²⁰⁴ 李利安，《觀音信仰的淵源與傳播》（北京：宗教文化出版社，2008），頁229-235。

²⁰⁵ 佛教認為稱名與念誦經典，都是有功德，甚至可以趨吉避凶。同樣的念誦《金剛經》，也有功德，如此促使這部經典可以傳揚。如孟獻忠之〈金剛般若經集驗記卷上并序〉即主張：念經，氣煙不能害，以及刀刃不能傷等靈驗事蹟。孟獻忠，《金剛般若集驗記》，收入《卮續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1993），第149冊，卷上，頁38上-38下。《金剛經》的內容可參考：徐興無譯注，《金剛經》（臺北：三民書局，2006），頁1-140。

百濟觀音信仰的傳入，乃經發正等僧人入中土求法後，始傳進朝鮮半島，因而有應驗記盛行當地，然在第二則的記錄裏，卻存有記載觀音相關的經典，以及因這個佛經所引發之神蹟。因此，一般而言，從經典傳入，至聖蹟被引發，很明顯地需要一段時間的醞釀，故百濟觀音信仰的發展至唐貞元時，始產生因觀音經典的崇拜，而撰出的應驗見聞。

在朝鮮半島裏，觀音信仰和經典都屬於外來的神祇及佛經，《觀世音應驗記·補遺》第二則所見，與觀音哲理思想相關的《金剛經》信仰，應該也是從中國傳來。因信《金剛經》而避開火燒的說法，其實在中國中部和北方已有許多百姓信仰著，更有靈驗傳聞出現，如開元元年（718年），唐孟獻忠所撰的《金剛般若經集驗記》便言：

大中大夫楊體幾京兆人也。去太極元年〔唐中宗，712年〕，任饒州長史，奉勅兼充銀山大使，檢校採銀。其銀之窟所役夫匠，動越萬人，側近百姓共為章市。其市之中，總無瓦屋，咸以蓬蔴為舍，簷廡相接。其夜有一家忽然失火，市內之屋蕩盡無餘，唯中心一家火所不燎體，幾巡檢問其所由，家內有一老人常受持《金剛般若經》般若之力，火不能燒。²⁰⁶

卷中，又言：

萬歲通天元年十一月二十三日〔武周，697年〕，清虛在齊州三總山中，暮間忽有東北風起，遙見野火燒山，相去可有一十餘里，至人定時，其火漸近，去僧坐處司百餘步。其僧心驚，誦經〔《金剛經》〕念佛，并誦十一面咒。其火去所住屋，可五十步，已來忽然迴風，其火遂自滅。逮至一更，忽然還熾，僧將掃帚撲火，遂不焚，去屋不逾十步，火即自滅。其屋十步之內茅共簷……時亂草

²⁰⁶ 孟獻忠，《金剛般若集驗記》，收入《卮續藏經》，第149冊，卷中，頁46上。

及茅並為煨燼，唯有臥屋得免火燒，其東北兩面屋簷，并被火燒，信知般若之力不可思議。²⁰⁷

依照觀音崇拜由中國武周通天年間，進展到唐中宗太極時期，再至唐德宗貞元時，百濟《金剛般若經》信仰始產生之發展軌跡來看，似乎花費近九十年的時間，《金剛經》的觀音信仰方漸流行於百濟國。換句話說，在中國六朝梁代的時候，百濟仍需要靠僧侶到中土求法，佛教與觀音應驗記始能傳入其國，但隨著佛教傳遍中國南北之後，即有經民間的接觸，便把中原流行的佛教觀音信仰傳到朝鮮半島。²⁰⁸此時，百濟等國跟著亦有類似觀音應驗的記聞流行起來，最後，對於書中補遺的部分，所以會被附刊三本應驗記之篇末，據書中言：

既是隔海之事，如復聞見淺薄，如斯感應，實非窺見所述。但杲云：「後葉好事之人，其或繼之。」自不量力，謹著二條，續之篇末。²⁰⁹

補遺二則感應記之作者說他記載屬「隔海之事」，可見作者為日本人，基於菩薩應化非常靈感，似非見聞者受到迷惑才產生，故他決定響應陸杲的呼籲，把確定為真的聞見記錄，綴補在陸氏應驗記之書末。亦即根據日本青蓮院的這個應驗的版本可推測出，於中國的南方、中部、北方、至朝鮮半島、到日本，似都有傳亮等撰之應驗記的流傳。相對應地，觀音信仰則自中國南方傳揚到北方，再至日本。

²⁰⁷ 孟獻忠，《金剛般若集驗記》，收入《卍續藏經》，第149冊，卷中，頁47上。

²⁰⁸ 除了宣傳念誦經典有功德外，《金剛經》之所以能夠被廣泛傳誦，並且產生如此深遠的影響，依據經典容易被接受而言，還有以下因素：一、內容精煉，譯文流暢，易於記誦、流傳，特別是受禪宗「不立文字」者歡迎；二、經典是大乘般若學說的入門途徑，般若又是大乘佛教精髓，故《金剛經》常被當成佛教全部佛法來修持。因此，《金剛經》可以迅速流傳在大乘佛教傳揚的地區與國家。徐興無譯注，《金剛經》，頁15。在中國，關於《金剛經》如何被詮釋，可參考楊惠南，〈《金剛經》的詮釋與流傳〉，《中華佛學學報》，第14期（臺北：中華佛學研究所，2001），頁185-132。

²⁰⁹ 董志翹編，《『觀世音應驗記三種』譯注》，「補遺」，第一條，頁216。

二、應驗記的讀者

觀音應驗記在唐代以後，於中國漸漸消失不傳，所以也就很少留下觀看的感想記錄，然而，從應驗記的產生緣由，或許推測它的讀者類別。依照環境的不同，傅亮《光世音應驗記》和張演《續光世音應驗記》撰書之目的，是欲增強同信間的歸屬感，堅定彼此的信仰，而至陸杲編撰《繫觀世音應驗記》時，則希望廣餐崇信。然與有共同崇拜者分享信仰的經驗，乃三書共通的撰寫動機。另外，再加上各應驗見聞都為當時人認定如實發生的事件，而且記載者亦經相關人直接或輾轉告知，所以他們存載全有所本，如《繫觀世音應驗記》之〈唐永祖〉言：

永祖出，即推宅為寺，清道人齋會；郢州僧統釋僧顯，爾時親受其請，具知此事，為杲說之。²¹⁰

《繫觀世音應驗記》之〈彭子喬〉言：

義安太守太原王琰，與杲有舊，作《冥祥記》，道其族兄璉識子喬及道榮，聞二人說，皆同如此。²¹¹

《繫觀世音應驗記》之〈釋道汪法師〉言：

道汪……行賊中二、三百里，遂安隱得過……上定林道遷道人即是汪公弟子，爾時正同行，為杲說之。²¹²

²¹⁰ 陸杲，〈唐永祖〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 135-136。

²¹¹ 陸杲，〈彭子喬〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 142-143。

²¹² 陸杲，〈釋道汪法師〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 167-170。

《光觀世音應驗記》之〈呂竦〉言：

呂竦……唯歸心光世音……徑得歸家……竦後與郝嘉賓周旋，郝口所說。

213

《續光世音應驗記》之〈道泰道人〉言：

〔道泰道人〕汝念光世音耶？……泰乃喜悅流汗，便覺體輕，所患即差。後人見之，已年四十四，見自說如此。²¹⁴

由以上幾段引文可窺見，各應驗事跡之主角都是實際存在的人物，他們本身即為觀音信仰者，其親身的經驗便容易傳播給親朋好友。總而言之，如果應驗記實欲給同信者認同感，那見聞中的人物主角，就應該包括在同信者中，也屬於應驗記的讀者。如應驗記裏的主角乃實際觀音信仰者，則應驗記聞即會在相同背景者間互相傳播，同階級的人可能便會閱讀應驗記，因此，從見聞之人物種類，便能看出觀音應驗記的讀者類別。

應驗記中的主角身份類別，似乎即為觀音應驗記見聞的實際讀者。各記聞的角色則有所不同，在《光世音應驗記》中，聖跡的經歷者：僧人有四位，官吏有二位，無法確定身份者有一位；《續光世音應驗記》的主角裏，僧人有三位，官吏有四人，不確定者有三則十數人；而《繫觀世音應驗記》則有僧人二十五篇，達數百餘人，官吏二十三人，漁夫一人，寡婦一人，工人一人，女子一人，老婦一人，獵師一人，無身份標示者十五篇，有百餘人之諸多獲得救度的角色。從以上這些統計數字能說明：晉太康年間，竺法護譯出與觀音信仰相關之《正法華經》開始，²¹⁵至宋、齊兩

²¹³ 傅亮，〈呂竦〉，收入《光世音應驗記》，頁 19-20。

²¹⁴ 張演，〈道泰道人〉，收入《續光世音應驗記》，頁 41-43。

²¹⁵ 《眾經目錄》言《正法華經》晉太康年間，竺法護譯。釋法經，《眾經目錄》，收入《大藏經》，第 55

朝為止，觀音的信仰者皆以僧人和官吏最多，而到了南齊時，僧人與官吏仍是信仰的主流，但已擴及漁夫、獵師及工人等，換句話說，觀音應驗記的讀者即以僧人與官吏為主，其中，關於官吏的部分，大都為太守、刺史、縣令、庫吏、參軍、主簿等中下級官員在信仰菩薩，並閱讀應驗記。宋朝之後，漸有吏部尚書張暢這種較高級的官員加入崇拜行列，總之，觀音信仰開始傳入中國，全由僧人與中下級官員傳揚，應驗記亦在他們之間被分享著。²¹⁶

冊，卷1，頁117上。《法華經》之梵本有：一、尼泊爾本；二、中央亞細亞本；三、西北印度本三種，其中《正法華經》為尼泊爾本，《妙法蓮華經》是中央亞細亞本，《添品法華經》乃是接近《妙法蓮華經》版本。一般認為晉太康七年，竺法護漢譯《正法華經》。仁壽元年（601年），鳩摩羅什漢譯《妙法蓮華經》，兩者相隔三百一十五年，一般主張鳩摩羅什漢譯《妙法蓮華經》後，觀音信仰已開始普遍受到景仰，但似乎未注意到從竺法護漢譯《正法華經》至鳩摩羅什漢譯《妙法蓮華經》中間，乃是觀音信仰在中國的適應期，其間所產生的觀音應驗記，為探討觀音信仰於中國適應變化之重要資料，當中可看出是誰先在崇拜觀音信仰。參見〈收錄典籍解題〉，收入大藏經學術用語研究會，《大藏經索引》（臺北：新文豐出版社，出版年不詳），第4冊，「法華涅槃部」，頁1-2。

- ²¹⁶ 如東晉六朝觀音應驗記中顯示：僧人與官吏仍是信仰的主流，那以下兩種主張似乎有再檢討的必要。首先，魏德毓，〈觀音傳說與民眾信仰心理〉主張：「佛教傳入中國之初，以佛經為主要傳播手段，但一般百姓不可能通過對經書的研究，來領悟其中精緻的教義，神秘的涅槃、虛幻的未來，一般百姓心中，希望的是現世的靈驗，來拯救他們於水火，所以觀音靈驗故事從一般百姓信仰的實際和接受信仰的能力出發，記載靈驗故事，以吸引更多的信徒。」既然承認觀音信仰是透過經典傳入，才流傳到中土，那接受信仰者，必然看懂佛典經義，始接受崇拜，那何來「一般百姓不可能通過對經書的研究，來領悟其中精緻的教義」？此外，觀音信仰初傳中國的崇拜者是以官吏與僧人為重，非上述作者認為是一般百姓，這些身份有異於一般百姓者，應也如百姓一樣，是希冀「現世的靈驗來拯救他們」，但也不放棄經義追求者，不能只主張初代信徒只注重靈驗的神秘性。魏德毓，〈觀音傳說與民眾信仰心理〉（福建：福建師範大學歷史學碩士論文，2002），頁28；其次，釋大參，〈觀世音菩薩對婦女「無子之苦」的救度——以天臺智者大師《觀音義疏》為根據〉言：「『引事證』是舉觀音送子的感應故事，這類的故事魯迅稱為『釋氏輔教之書』，因為它除了有加深對觀世音菩薩的信仰，對於同為無子之苦所困的婦女而言，也兼具示範作用。」觀音信仰能送子，雖能吸引婦女的信仰，但在東晉六朝中傳入的觀音經典也有記載觀音送子功能，然觀音應驗記裏，卻沒大量記載求子遂願的見聞，因此，不能說送子功能，即為觀音信仰興盛的主因。另不宜太強調婦女對觀音信仰是以求子為主，因為無子嗣男人所承受的壓力，亦不亞於女人，而且男子對觀音所祈求的願望，如平安、脫難等，也是女子常祈禱之事情。釋大參，〈觀世音菩薩對婦女「無子之苦」的救度——以天臺智者大師《觀音義疏》為根據〉（新竹：福嚴佛學院主辦，第十五屆佛學論文聯合發表會論文，2004），頁14。

柒、結論

魏晉南北朝時，觀音信仰隨著經典初傳入中國，當然有其必須要適應的部分。從後漢明帝時，天竺僧攝摩騰（?-73 年）來華，漢譯觀音經典《金光明經》可推知，觀音信仰應在西元前一世紀的時候，就在印度本土流傳，如此僧侶方能在後漢時期，把相關經典傳來中國。觀音信仰成立之後，據《大唐西域記》的記載來看，於西元七世紀時，印度全境都已有這個信仰的傳播。最後，這個崇拜經過西域，隨著佛典翻譯，便陸續在中國傳弘開來，使得中土六朝時期，產生許多觀音信仰的應驗記錄。²¹⁷祂初代信徒的工作：首先，希望引起信者的共同歸屬感，好讓大家有勇氣信奉這位新來的神祇。及至信仰更加的擴展，又轉變成欲積極推展觀音的崇拜範圍。所以此兩個時期全需要有神的確存在之形象證明；其次，對於還未信仰者，因他們常被動亂所危害，可能會有兵亂、賊亂、水、火災的厄難產生，故對於觀音的要求，便期待菩薩能親臨救贖，並且可給予明確獲救的保證（出現證明物）；最後，中國人亦期盼出現一個可改變果報的觀音信仰，講求無論善、惡者都可獲救，進而遂使菩薩變化成更貼近中國特質的神明形象，來剷除中國式鬼魂等威脅眾生的障礙。由於信仰者迫切所需，故中國漸也產生觀音寺院與神像，發展出具實際祈求對象和場所之觀音菩薩崇拜。因此，在以上的背景下，觀音崇信的內涵和型態，即異於印度之菩薩崇拜。總之，這些別於印度的信仰成份，則為中國地區獨異的崇祀特色與內涵，慢慢變成中國觀音信仰能夠開展紮根的基礎。

其實，於東晉時期，觀音經典和靈驗傳說乃一起傳到中土。在所討論的應驗記中，如〈竺長舒〉、²¹⁸〈竺法純道人〉、²¹⁹〈蓋護〉²²⁰和〈慧和道人〉²²¹等多則見聞

²¹⁷ 徐一智，〈明代觀音信仰之研究〉，頁 99-104。

²¹⁸ 傅亮，〈竺長舒〉，收入《光世音應驗記》，頁 3-6。

²¹⁹ 陸杲，〈竺法純道人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 75-77。

²²⁰ 陸杲，〈蓋護〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 101。

²²¹ 陸杲，〈慧和道人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 99-100。

裏，都提到受難者因誦讀《觀世音經》而獲救，所謂的《觀世音經》就是指《妙法蓮華經》中的《觀世音菩薩普門品》，一般又稱作《觀音經》。另在《繫觀世音應驗記》裏，除了《普門品》外，²²²亦常列舉《請觀世音經》，來與事件內容相互闡明，其言：「右五條，《請觀世音經》云：『示其道徑』。」²²³又言：「右二條，《請觀世音經》云：『惡獸怖畏』。」²²⁴又言：「右四條，《請觀世音經》云：『接還本土』。」²²⁵當中的《請觀世音經》作者竺難提，全名為《請觀世音消伏毒害陀羅尼經》。經文說明：觀音為幫助印度毘舍離國人民解除疾病、困厄，教居民稱念三寶及觀世音菩薩本身名號等法門。關於本經譯出的年代，梁僧祐《出三藏記集》言：本經譯者不詳。²²⁶隋法經《眾經目錄》則主張：此經為南北朝劉宋時，竺難提所譯出。²²⁷但唐智昇的《開元釋教錄》卻言：這部經典於東晉元熙元年（419 年）翻譯出來。²²⁸由各經錄的記載，最早的《出三藏記集》已無法確定《請觀世音經》的漢譯年代，因此，這部觀音經典確切翻譯的時間，還未有定論。但可確定的是它流行於魏晉南北朝時代，與《普門品》同為當時大家所信仰的觀音經典。²²⁹此外，隨著觀音經的漢譯，也有關於菩薩的靈驗見聞傳來。如〈外國百餘人〉記錄著：當時印度有人自師子國，航海到扶南，忽遇羅刹惡鬼想殺人。船中，大家皆念觀音菩薩名號，獨一小乘和尚不肯稱念，惡鬼便欲索其命。所幸小乘和尚最後終皈依了觀音，方始免禍。傳聞的敘事邏輯如下：（一）災厄發生：外國百餘人從師子國，汎海向扶南，忽遇惡風，墮鬼國，羅刹惡鬼便欲盡食；（二）得度方式：一舶眾人怖稱觀音，皆得救；（三）不信下場：中有一小乘沙門不信觀音，不肯稱名，鬼便索此沙門；（四）滿

²²² 董志翹編，《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁 79。

²²³ 董志翹編，《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁 185。

²²⁴ 董志翹編，《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁 208。

²²⁵ 董志翹編，《『觀世音應驗記三種』譯注》，頁 200。

²²⁶ 釋僧祐，《出三藏記集》，卷 4，頁 121 中。

²²⁷ 釋法經，《眾經目錄》，卷 1，頁 152 上。

²²⁸ 釋智昇，《開元釋教錄》，《大藏經》，第 55 冊，卷 3，頁 509 上。

²²⁹ 慈怡主編，〈請觀音經〉，《佛光大辭典》，頁 6163。

願狀況：小乘沙門狼狽，學人稱觀音名號，遂俱得免。²³⁰此乃印度稱念觀音，觀音救人之經典見聞。印度經師子國，再至中南半島柬埔寨的這條航線上，傳聞有許多羅刹惡鬼的存在，像是斯里蘭卡島上，就傳住著女羅刹鬼。因此，駛行在海上的商人旅客，咸都稱名觀音，期待能避過災難，或從厄難裏，獲得救度。觀音經典和靈驗故事傳入中國，給予中土信仰者許多示範作用，例如它的敘述邏輯：先是描寫發生災厄的種類，次述稱名、常念觀音菩薩名號和經典的法門，再其次說及願望、災難獲得滿足與彌平的狀況，如此之得救進程，即影響了中國觀音應驗的陳述方式，它們都依照這一個經典邏輯，寫出觀音應驗的見聞。

隨著觀音信仰傳至中國，因有民眾信仰，即產生敘述神蹟之應驗記，並且表現出許多中國人獨有的特質。六朝時期南方政治較安定，文化及經濟也很發達，所以觀音信仰在其地獲得穩定的發展。因此，百濟人如要接觸觀音，則必須經由入華的僧侶留學到中國南方再傳回去。但到了唐代，觀音信仰已擴及中國全境，型態亦轉成與觀音哲思有關的《金剛經》崇拜。此時，百濟竟可透過民間的文化交流，潛移默化把新型態的觀音信仰從中國北方傳至國內。由這樣的傳播型態可推知，觀音崇拜雖透過經典漢譯，起初在北方洛陽地區流行，但因戰亂，遂轉向南方傳播。至唐朝統一全國時，便由南邊漸向北方傳揚，這一流傳方式實可和中國時代背景相配合。另中土為何人在傳承這個信仰？菩薩信仰者實以僧人和官吏為主，尤其官吏、士大夫們都用家族與朋友為一群體，不斷信仰著祂。至於，此些信徒為何要崇奉觀音？實因祂能為人拔除病苦、救人兵亂、刑殺、水、火難、賊害、獸險和鬼災等危險，又可與人想要的福慧，故深得信徒們的擁戴，願意把心事告訴菩薩，祈求觀音的救贖，只要人們一心稱名，祂便顯現眼前。最後，在這些應驗救度的記錄中，也可看到諸如黑衣水神、不分善、惡皆得救和山賊滿佈之中國化特質的存在。總之，六朝觀音應驗記的出現，代表著其信仰已落實到某些人民的生活中，成功適應中土環境，並繼續在中國成長茁壯。

²³⁰ 陸杲，〈外國百餘人〉，收入《繫觀世音應驗記》，頁 80-81。

討論觀音信仰傳入中國情形時，亦澄清以下諸問題。其一，有學者以為六朝傅亮《光世音應驗記》等三本觀音應驗記裏的主人翁是以僧侶佔大多數，故主張這些故事乃僧侶製作出來，此看法實有必要再加以討論。²³¹首先，一個信仰要傳播，必須要具備有力團體宣揚，這樣才能順利傳揚出去。經過分析，六朝時傳播觀音團體，大部分以官吏、士族為之，屬於各家族聯合推崇。因此，事實上，應驗記故事都不只在僧人間傳播，反於官員、士家間流行居多；其次，依統計資料，應驗記的主人翁乃以官員為主，僧侶居次，如自己會把靈異經歷傳出，那製作應驗記者，還是以官員、士族佔大多數；其二，有學者認為六朝士大夫編輯應驗記，乃基於「神奇世傳，庶廣信伺」的心理，然如此看法亦值得再討論。²³²因在劉宋張演和東晉傅亮的時代，觀音崇拜尚未普及，中國人如信奉一位外來神祇，的確需要許多勇氣為之，所以張、傅兩人編的應驗記，全為取悅同好，用以堅定彼此的信仰。到了陸杲時，由於觀音信仰漸漸普及，其時所編纂的應驗記則著重廣為滄信的立場。因此，六朝士大夫編寫應驗記，隨時代發展，有不同著重的寫作動機；其三，有學者主張六朝觀音應驗記塑造出：比本土神明更具優越地位及力量的觀音形象，關於這樣的見解，尚要再探究。²³³應驗記所形塑出來的觀音信仰，非與印度觀音截然不同，反而有部分歸屬延續印度的傳統。例如《觀音傳》揭示只要「一心稱名」，就能蒙受觀音救助。這種信仰原理傳來中國，被中國人仿效，形成觀音應驗記宣揚的觀音信仰型態。另外，《觀音經》裏的敘述邏輯，像先描述災厄的種類；次述稱名、常念觀音名號及經典的法門；最後說及災難和願望獲得滿願之情況，這樣得救之敘述邏輯，似乎為中國人模仿，成為中國觀音應驗記的寫作模式。六朝觀音應驗記及觀音信仰多少還是有其經典的延續，非為中國人完全獨創相異的型態。

²³¹ 孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》，頁 138。

²³² 孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》，頁 136。

²³³ 黃東陽，〈六朝觀世音信仰之原理及其特徵——以三種《觀世音應驗記》為線索〉，頁 97-98。

參考書目

A. 史料（依照筆劃順序）

- 五百大羅漢造，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大藏經》，第 27 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 吳曾，《能改齋漫錄》，《叢書集成新編·總類》，第 11 冊，臺北：新文豐出版社，1985。
- 沈約，《宋書》，臺北：鼎文書局，1990。
- 周宓，《癸辛雜識》，《唐宋史料筆記叢刊》，北京：中華書局，1988。
- 孟獻忠，《金剛般若集驗記》，《卍續藏經》，第 149 冊，臺北：新文豐出版公司，1993，。
- 洪邁，《夷堅志三志》，《續修四庫全書·子部》，第 1266 冊，上海：上海古籍出版社，1997。
- 唐臨著，方詩銘輯校，《冥報記》，北京：中華書局，1992。
- 徐興無譯注，《金剛經》，臺北：三民書局，2006。
- 康僧鎧譯，《佛說無量壽經》，《大藏經》，第 12 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 莊季裕，《雞肋編》，《唐宋史料筆記叢刊》，北京：中華書局，1983。
- 楊守敬，《水經注疏》，臺北：中華書局，1971。
- 璽良耶舍譯，《觀無量壽經》，《大藏經》，第 12 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 董志翹，《『觀世音應驗記三種』譯注》，南京：江蘇古籍出版社，2002。
- 董誥，《全唐文》，北京：中華書局，1983。
- 鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大藏經》，第 12 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大藏經》，第 9 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經觀世音菩薩普門品》，《大藏經》，第 9 冊，臺北：新

文豐出版公司，1983。

實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，《大藏經》，第9冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

劉煦，《舊唐書》，臺北：鼎文書局，1997。

魏徵，《隋書》，臺北：鼎文書局，1997。

釋法經，《眾經目錄》，《大藏經》，第55冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

釋智昇，《開元釋教錄》，《大藏經》，第55冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

釋智顗，《繫觀音義疏》，《大藏經》，第34冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

釋智顗，《觀音義疏記》，《大藏經》，第34冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

釋道世，《法苑珠林》，《大藏經》，第53冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

釋僧祐，《出三藏記集》，《大藏經》，第55冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

釋僧祐，《弘明集》，《大藏經》，第52冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

釋慧皎，《高僧傳》，《大藏經》，第50冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

B. 專書（含譯著）

（一）中文

大藏經學術用語研究會，《大藏經索引》，臺北：新文豐出版公司，第4冊，出版年不詳。

中村元著，江支地譯，《慈悲》，臺北：東大出版社，1997。

方立天，《中國佛教哲學要義》，北京：中國人民大學出版社，2003。

水野弘元著，郭忠生譯，《原始佛教》，臺北：菩提樹雜誌社，1982。

王青，《魏晉南北朝時期的佛教信仰與神話》，北京：中國社會科學出版社，2001。

全佛編輯部編，《觀音菩薩的經典》，臺北：全佛文化，1995。

全佛編輯部編，《觀音菩薩經典》，臺北：全佛文化，1995。

江燦騰，《台灣佛教與現代社會》，臺北：東大出版社，1992。

- 呂大吉，《宗教學通論新編》，北京：中國社會科學出版社，1998。
- 林淑媛，《慈航普渡：觀音感應故事敘事模式析論》，臺北：大安出版社，2004。
- 侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰》，北京：中國社會科學出版社，1998。
- 後藤大用著，黃佳馨譯，《觀世音菩薩本事》，臺北：天華出版社，1982。
- 孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》，北京：高等教育出版社，1996。
- 徐靜波，《觀世音傳》，臺北：文化圖書公司，1993。
- 康樂，《佛教與素食》，臺北：三民書局，2003。
- 張總，《說不盡的觀世音——引經、據典、圖說》，上海：上海辭書出版社，2002。
- 森下大圓著，釋星雲譯，《觀世音菩薩普門品講話》，高雄：佛光出版社，1995。
- 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：駱駝出版社，1987。
- 萬繩楠，《魏晉南北朝史論稿》，臺北：雲龍出版社，1994。
- 潘桂明，《中國居士佛教史（上）》，北京：中國社會科學出版社，2000。
- 鄭僧一著，鄭振煌譯，《觀音——半個亞洲的信仰》，臺北：華宇出版社，1987。
- 鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教史》，臺北：新文豐出版社，1991。
- 釋悟殷，《部派佛教——實相篇、業果篇》，臺北：法界出版社，2001。
- 釋慈怡主編，〈請觀音經〉，《佛光大辭典》，高雄縣：佛光出版社，1988。
- 釋聖嚴，《觀世音菩薩普門品講記》，臺北：法鼓文化，1999。
- 釋演培，《觀世音菩薩普門品講記》，臺北：天華出版社，1987。

（二）日文

- 松本榮一，《敦煌畫の研究》，東京：東方文化學院東京研究，1937。
- 牧田諦亮，《觀世音應驗記の研究》，京都：平樂寺書店，1970。
- 涑水侑編，《觀音信仰》，東京：雄山閣，1985。
- 觀音經事典編纂委員會編，《觀音經事典》，東京：柏書房株式會社，1995。

(三) 西文

Har, Dayal. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, New York: Samuel Weiser, Inc. Press, 1978.

Yü, Chün-fang (于君方), *Kuan-yin: the Chinese Transformation of Avalokitesvara*, New York: Columbia University Press, 2001.

C. 期刊論文(含翻譯)

(一) 中文

于君方,〈觀音在亞洲——觀音深植亞洲的原因〉,《香光莊嚴》,第 59 期,嘉義:香光莊嚴雜誌社,1999,頁 6-21。

巴宙,〈觀音菩薩與亞洲佛教〉,《中華佛學學報》,第 1 期,臺北:中華佛學研究所,1987,頁 59-79。

方祖猷,〈浙東佛教史論綱〉,《浙江社會科學》,第 2 期,杭州:浙江社會科學雜誌社,1994,頁 82-86。

方廣錫,〈敦煌遺書中的《妙法蓮華經》及有關文獻〉,《中華佛學學報》,第 10 期,臺北:中華佛學研究所,1997,頁 211-232。

木田知生,〈江浙早期佛寺考——早期佛教造像南傳系統研究〉,《東南文化》,第 1 期,南京:東南文化雜誌社,1992,頁 162-175。

王景琳,〈觀世音的來龍去脈〉,《文史知識》,第 1 期,北京:中華書局,1989,頁 87-90。

王儷娟,〈敦煌《觀音經》變相的發展與形制之研究〉,臺北:華梵大學東方人文思想研究所碩士論文,2003,頁 1-168。

古正美,〈從佛教思想史上轉身論的發展看觀世音菩薩在中國造像史上轉男成女像的由來〉,《東吳大學中國藝術史集刊》,第 15 卷,臺北:東吳大學歷史學系,1987,頁 157-219。

- 朱封鰲，〈觀世音信仰在民間的發展演變——弘揚方式的民俗化和藝術化〉，《香港佛教》，第 489 期，香港：香港佛教聯合會，2001，頁 26-29。
- 佐伯富，陳舜平譯，〈近世中國的觀音信仰〉，《圓光佛學學報》，第 3 期，中壢：圓光佛學研究所，1999，頁 423-438。
- 吳新江，〈“到彥之”不是“劉道產”——《觀世音應驗記》三種誤校一例〉，《文教資料》，第 1 期，江蘇：文教資料雜誌社，2000，頁 127-128。
- 李世偉，〈俱舍論的業力思想〉，《俱舍論研究（上）》，臺北：大乘文化，1978，頁 315-338。
- 李玉珉，〈山東早期佛教造像考——劉宋至北魏時期〉，《故宮學術季刊》，第 21 卷，第 3 期，臺北：國立故宮博物院，1994，頁 1-79。
- 李玉珉，〈慈航普渡話觀音（上）〉，〈慈航普渡話觀音（下）〉，《故宮文物》，第 211 期、第 212 期，臺北：國立故宮博物院，2000，頁 90-109、頁 62-97。
- 李利安，〈觀音文化研究回顧〉，《中國佛學》，第 2 卷，第 1 期，北京：中國佛學院，1999，頁 399-345。
- 林淑媛，〈慈航普渡——觀音感應故事敘事模式及其宗教義涵〉，中央大學中文研究所博士論文，2001，頁 1-286。
- 段友文，〈觀音信仰成因論〉，《山西師大學報》，第 25 卷，第 2 期，臨汾：山西師範大學學報編輯部，1998，頁 14-18。
- 香光莊嚴出版社編，〈農耕、素食、禪僧〉，《香光莊嚴》，第 37 期，嘉義：香光莊嚴雜誌社，1994，頁 6-10。
- 孫昌武，〈六朝小說中的觀音信仰〉，收入《佛學與文學——佛教文學與藝術學研討會論文集》，臺北：法鼓文化事業有限公司，1998，頁 1-14。
- 徐一智，〈明代上天竺講寺觀音信仰之研究〉，《法光學壇》，第 7 期，臺北：法光佛教文化研究所，2003，頁 77-118。
- 徐一智，〈明代觀音信仰之研究〉，嘉義：中正大學歷史研究所博士論文，2007，

頁 156-189。

徐一智，〈明史·姚廣孝傳（道衍禪師）之史源、校讀和立場探討〉，臺北：法鼓山中華佛學研究所，第十一屆佛學論文聯合發表會論文，2000，頁 1-25。

徐靜波，〈觀世音菩薩考述〉，《觀世音傳》，臺北：文化圖書公司，1993，頁 118-147。

張嘉梁，〈浙江寺院文化概述〉，《寧波大學學報》，第 7 卷，第 2 期，寧波：寧波大學，1994，頁 15-22。

莫幸福，〈東漢六朝時代的浙江佛教〉，《浙江學刊》，第 4 期，杭州：浙江社會科學院，1994，頁 93-96。

陳玉女，〈明太祖徵召儒僧與統制僧人的歷史意義〉，《中國佛學》，第 2 卷，第 1 期，臺北：中國佛教會，1999，頁 39-68。

陳玉女，〈明代中葉以前宦官·僧官與筵臣的連結關係——透過對「墳寺」與「地緣」問題的探討〉，《國立成功大學歷史學報》，第 22 號，臺南：成功大學歷史學系，1996，頁 284-303。

陳玉女，〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉，魏澤民主編，《新世紀宗教研究》，第 3 卷，第 1 期，臺北：世界宗教博物館發展基金會，2004，頁 37-88。

陳玉女，〈明華嚴宗派遍融和尚入獄考——兼述隆·萬年間佛教與京師權貴的往來〉，《國立成功大學歷史學報》，第 24 號，臺南：成功大學歷史學系，1998，頁 215-258。

陳玉女，〈明萬曆時期慈聖皇太后的崇佛——兼論佛、道兩勢力的對峙〉，《國立成功大學歷史學報》，第 23 期，臺南：成功大學歷史學系，1997，頁 195-243。

陳玉女，2009.2，〈從明代僧人著述觀察佛教與民間信仰的關係——以釋宗本的《歸元直指集》為觀察重點〉，《亞洲研究》，第 58 期，香港：珠海學院亞洲研究中心，2009，頁 161-190。

陳清香，〈觀音菩薩的形象研究〉，《華岡佛學學報》，第 3 期，臺北：中華學術院佛學研究所，1973，頁 57-78。

- 童瓊慧，〈龍樹對說一切有部業思想的評破——以中論第十七「觀業品」為論述重點〉，臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2000，頁 1-125。
- 項慈圓，〈浙江的佛教〉，《現代佛學》，第 5 期，天津：天津古籍出版社，1951，頁 8-13。
- 黃東陽，〈六朝觀世音信仰之原理及其特徵——以三種《觀世音應驗記》為線索〉，《新世紀宗教研究》，第 3 卷、第 4 期，臺北：世界宗教博物館發展基金會，2005，頁 89-113。
- 黃國清，〈《觀世音菩薩普門品》偈頌的解讀——漢梵本對讀所見的問題〉，《圓光佛學學報》，第 5 期，中壢：圓光佛學研究所，2000，頁 141-152。
- 黃崇鐵，〈金銅佛造像特展——以三十三觀音為中心的探討〉，《史博館學報》，第 7 期，臺北：國立歷史博物館，1997，頁 173-188。
- 楊炎德，王澤慶，〈隋仁壽三年觀世音菩薩石雕〉，《文物》，第 4 期，北京：文物出版社，1981，頁 47-43。
- 楊惠南，〈《金剛經》的詮釋與流傳〉，《中華佛學學報》，第 14 期，臺北：中華佛學研究所，2001，頁 185-132。
- 楊曾文，〈觀世音信仰的傳入和流行〉，《世界宗教研究》，第 3 期，北京：中國社會科學院世界宗教研究所，1985，頁 21-33。
- 董志翹，〈《觀世音應驗記三種》校點志疑（上）〉，《文教資料》，第 5 期，江蘇：文教資料雜誌社，1996，頁 90-102。
- 董志翹，〈《觀世音應驗記三種》校點舉誤（上）〉，《古籍整理研究學刊》，第 5 期，長春：東北師範大學古籍研究所，1996，頁 30-36。
- 廖肇亨，〈天崩地解與儒佛之爭：明清之際逃禪遺民價值系統的衝突與融合〉，《人文中國學報》，第 13 期，香港：浸會大學宗教及哲學系，2007，頁 408-453。
- 廖肇亨，〈從「清涼聖境」到「金陵懷古」：從尚詩風習側探晚明清初華嚴學南方系之精神圖景〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》，第 37 期，臺北：中

央研究院中國文哲研究所，2010，頁 51-94。

廖肇亨，〈禪門說戲——一個佛教文化史觀點的嘗試〉，《漢學研究》，第 17 卷，第 2 期，臺北：漢學研究中心，1999，頁 277-298。

廣文，〈業報論〉，《香港佛教》，第 254 期，香港：香港佛教聯合會，1981，頁 5-8。

樓宇烈，〈《法華經》與觀世音信仰〉，《世界宗教研究》，第 2 期，北京：中國社會科學院世界宗教研究所，1998，頁 64-69。

蔡薰宜，〈唯識學無表初探——以《大乘法苑義林章》為主〉，臺北：中華佛學研究所碩士論文，1996，頁 1-150。

鄭曉筠，〈觀音信仰原因考〉，《學術探索》，增刊號，昆明：學術探索雜誌社，2001，頁 124-127。

顏娟英，〈佛教藝術東傳與流變〉，《當代》，第 11 期，臺北：當代雜誌社，1987，頁 36-46。

魏達純，〈《觀世音應驗記》詞語拾零〉，《古漢語研究》，第 3 期，長沙：湖南師範大學，1997，頁 59-62。

魏德毓，〈觀音傳說與民眾信仰心理〉，福建：福建師範大學歷史學碩士論文，2002。

羅慶華，〈敦煌藝術中的《觀音普門品變》與《觀音經變》〉，《敦煌研究》，第 4 期，蘭州：敦煌研究院，1987，頁 49-61，頁 113。

釋大參，〈觀世音菩薩對婦女「無子之苦」的救度——以天台智者大師《觀音義疏》為根據〉，第十五屆佛學論文聯合發表會論文，2004 年，頁 14。

釋悟殷，〈論師的中有觀（下）〉，《弘誓月刊》，第 42 期，桃園：佛教弘誓學院，1999，頁 7-16。

釋聖嚴，〈佛教的救世精神——觀世音菩薩〉，收入《觀音菩薩與觀音法門》，臺北：老古文化，2003，頁 116。

釋道昱，〈觀世音經考〉，《圓光佛學學報》，第 2 期，中壢：圓光佛學研究所，1997，頁 21-27。

(二) 日文

三友健容，〈アビダルマ仏教における無表業論の展開（二）〉，《印度學佛教學研究》，第 25 卷，第 2 期，東京：日本印度學佛教學會，1977，頁 718-722。

三友健容，〈アビダルマ仏教における無表業論の展開（四）〉，《印度學佛教學研究》，第 26 卷，第 2 期，東京：日本印度學佛教學會，1978，頁 875-368。

小林太市郎，〈唐代の大悲觀音——ならびに本朝における千手信仰の起縁について〉，收入《觀音信仰》，東京：雄山閣出版株式會社，1985，即昭和 60 年，頁 38-138。

小林太市郎，〈晉唐の觀音〉，《佛教藝術》，第 10 期，東京：佛教藝術學會，1950，頁 3-73。

工藤道由，〈世親の無表業の解釋をめぐって〉，《印度學佛教學研究》，第 31 卷，第 1 期，東京：日本印度學佛教學會，1984，頁 130-131。

木田知生，〈江浙初期佛寺考——佛教初傳南方ルート研究序說〉，《中國關係論說資料》，第 34 卷，東京：論說資料保存會，1992，頁 548-563。

加藤精神，〈有部の無表色に對する近代學者の誤解を匡す〉，《印度學佛教學研究》，第 1 卷，第 2 期，東京：日本印度學佛教學會，1953，頁 469-471。

本田義英，〈觀音の古名に就て〉，《龍谷大學論叢》，第 296 號，京都：龍谷大學論叢社，1931，頁 1-22。

百橋明穗，〈敦煌の法華經變〉，《佛教美術史論》，東京：中央公論美術，2000，頁 222-241。

佐古年穗，〈『俱舍論』の無表の定義に於ける諸注釋の問題〉，《印度學佛教學研究》，第 35 卷，第 2 期，東京：日本印度學佛教學會，1987，頁 919-921。

佐古年穗，〈無表色に關する一考察〉，《印度學佛教學研究》，第 33 卷，第 2 期，東京：日本印度學佛教學會，1985，頁 136-137。

坂輪宣敬，〈敦煌壁畫における法華經變相〉，《仏教美術の迴廊》，東京：寶文館，1984，頁 24-33。

兩瀨涉，〈別解脫律儀の捨〉，《印度學佛教學研究》，第 34 卷，第 1 期，東京：日本印度學佛教學會，1986，頁 769-771。

松本文三郎，〈觀音の語義と古代印度、支那におけるその信仰について〉，收入收入涑水侑編，《觀音信仰》，東京：雄山閣，1985，頁 3-16。

河村孝照，〈俱舍論における無表色に關する一考察〉，《印度學佛教學研究》，第 11 卷，第 2 期，東京：日本印度學佛教學會，1963，頁 619-623。

牧田諦亮，〈六朝人の觀音信仰〉，《中國佛教史研究》，東京：大東出版社，1981，頁 193-213。

的場慶雅，〈唐代における觀世音菩薩信仰について——觀世音と觀自在をめぐ
る一考察〉，《印度學佛教學研究》，第 30 卷，第 1 號，東京：日本印度學
佛教學會，1981，頁 365-367。

芳岡良音，〈觀世音菩薩の起原〉，《印度學佛教學》，第 12 卷，第 1 期，東京：日本印度學佛教學會，1964，頁 182-185。

荒井央，〈業施設論における無表について〉，《印度學佛教學研究》，第 27 卷，第 1 期，東京：日本印度學佛教學會，1978，頁 172-173。

塚本善隆，〈近代支那大眾の女身觀音信仰〉，收入《山崎博士還曆記念印度學佛教學論叢》，京都：法藏館，1955，頁 262-280。