

國立臺灣大學文學院中國文學研究所
博士論文



Department of Chinese Literature
College of Liberal Arts
National Taiwan University
Doctoral Dissertation

中古時期《法華經》敘事與閱讀研究
A Study of the Narrative and Reading of the *Lotus Sutra* in
Medieval China

邱琬淳
Chiu, Wan-Chun

指導教授：蕭麗華 教授、洪淑苓 教授
Advisor: Xiao, Li-Hua Prof., and Hung, Shu-Ling Prof.

中華民國 一一三 年 七 月
July, 2024

國立臺灣大學博士學位論文

口試委員會審定書

DOCTORAL DISSERTATION ACCEPTANCE CERTIFICATE

NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY

中古時期《法華經》敘事與閱讀研究

A Study of the Narrative and Reading of the *Lotus Sutra* in Medieval China

本論文係 邱琬淳 (D04121010) 在國立臺灣大學中國文學所完成之博士學位論文，於民國 113 年 7 月 31 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明。

The undersigned, appointed by the Graduate Institute of Chinese Literature College of Liberal Arts on 31/July/2024 have examined a Doctoral Dissertation entitled above presented by Chiu, Wan-Chun (D04121010) candidate and hereby certify that it is worthy of acceptance.

口試委員 Oral examination committee:

蕭麗華 洪淑苓

(指導教授 Advisor)

劉若水 郭明璋

黃敬承 李欣錫

中文摘要



在作者創作與讀者詮釋此閱讀交流光譜的兩極，文本作為閱讀交流的媒介是否有力量主導、影響自身被記憶\閱讀\使用的方式？面向讀者進而召喚讀者的實踐行動是宗教文本敘事有別於一般敘事虛構作品的最大交流目的。本文視《法華經》與應驗記為召喚實踐行動的文本，探討文本本身所載負的敘事動力如何創造出新的文本與世界交涉關係。

全文分為兩個部份。正文前三章側重於掘發《法華經》經本自身所蘊藏的敘事動能，分析《法華經》如何確立現在說法的正當性、建構經典的過去法源權威以及如何保證未來教法的延續。後半部份兩章則是以法華相關的專名應驗記探討中古時期法華經的閱讀與信仰實踐。

第二章以「《法華經》如何召喚讀者的實踐行動」為問題意識，指出《法華經》透過十方三世的世界觀以及各敘事層次的拓樸相似，結合內容與形式建構出一個動態遞歸生成的法華碎形宇宙，讓文本世界與現實世界交織互滲，使讀者得以參贊其中。另一方面，《法華經》透過後設經典的自我指涉，以跨越層次的敘事交流召喚讀者進入法華宇宙中。是以《法華經》中的「法華經」是指涉各異的多義符號，而有作文本的《法華經》、十方三世諸佛所說的《法華經》以及佛陀勸奉眾生受持的《法華經》三種層次。

第三章聚焦《法華經》「一乘真實、三乘方便」的說服修辭與法源敘事。《法華經》中佛陀「言無虛妄」需從教化與教法兩個方面來理解：方便是教化真實，一乘是教法真實。《法華經》藉由「方便」法門來解釋佛陀前後說法的矛盾。因此具有階段性、適應性與多樣性等教學特點。另一方面，《法華經》用「大乘是最究竟的」之遞迴修辭，繞過「為何是大乘最究竟」的義理爭勝。於是《法華經》的解讀隨著讀者視域而產生出兩極悖反的詮釋可能：一乘究竟是一方面是對佛陀過去所有教法的包容性涵蓋，另一方面也是對於一乘以外的教法的排他性獨佔。

第四章將視角轉向大乘佛教的未來法續，分析《法華經》如何應對佛陀涅槃的宗教危機。敘事者一方面借用佛陀的話語權威，構建《法華經》為十方三世諸佛所共之究竟實相的同時，也將法源從佛身過渡到經本敘事之中，使經本能於佛滅後代替佛陀成為究竟實相的棲居地。佛陀是在此娑婆世界開啟法華碎形的分支點，而《法華經》經本則是未來無數法華碎形於現世繁衍的分支點，為未聞佛說、未值佛世的現在、未來無數眾生，能與法華究竟實相相遇的場所，進而確保法華信仰的未來法續。

第五章取徑數位人文，以全景式數位閱讀提供遠距俯瞰視角，分析六朝三本《觀世音應驗記》以及唐代《弘贊法華傳》和《法華傳記》中受持對象關鍵詞的出現模式，揭示佛教專名應驗記的結構特徵，如觀世音應驗記強調的是觀音信仰的功能性與即時性，法華應驗記則欲展示法華信仰在修道者生命中的全面性與貫徹性。而唐代兩本法華經應驗記對於觀音信仰也採取的不同態度，《弘贊法華傳》故意排除與觀音有關的元素，試圖建立一個以《法華經》為中心的獨立法華信仰。相較之下，《法華傳記》則將觀音信仰視為法華信仰的一部分，仍收錄多則觀音靈驗的故事。

第六章則關注中古時期對《法華經》的閱讀與實踐。雖然經典中佛陀授予受持《法華經》者未來成佛的預記，但未具體說明何時成佛。眾生僅能依靠經典的內容與他人的行動來以身「試」法，丈量自身與神聖乃至成佛之間的距離。本章從應驗記、智顗別傳與題記等材料，分析經典敘事與經本信仰的敘事交流及閱讀接受之間的交互作用，以見中古宗教信仰的實踐與文化記憶的形塑。

透過釐清《法華經》中不同的「法華經」，有助於我們理解不同時期、群體、與文本對《法華經》的詮釋與信仰，是基於對哪一個「法華經」層次的閱讀與理解。總結來說，經本自身所蘊藏的敘事動能，讓《法華經》成為眾生及讀者與法華實相遭遇交流的場所，只要閱讀《法華經》，就有強大的吸力被捲入這個尚在編織、生成中，並且召喚讀者實踐行動的法華碎形宇宙。

關鍵詞：《法華經》、碎形敘事、敘事修辭學、法華碎形宇宙、經本崇拜、數位人文、數位全景式閱讀

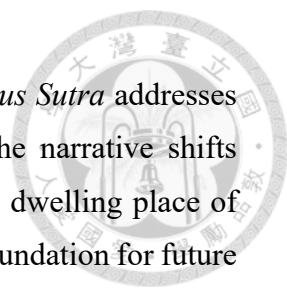
Abstract

Between the poles of an author's intent and a reader's interpretation lies a spectrum of communication. Can the text itself, as a medium of communication, shape how it is remembered, read, and practiced? The primary communicative purpose of religious texts, distinct from that of fictional narratives, is to evoke practical actions from the reader. This study considers the *Lotus Sutra* and associated miracle tales as texts that call for practical actions, exploring how the text's inherent narrative dynamics create new relationships between the text and the world.

The thesis is divided into two main sections. In the first half, it delves into the *Lotus Sutra*'s intrinsic narrative energies, exploring how it establishes the legitimacy of current preaching, draws on the authority of past doctrines, and ensures the future enduring transmission of the teachings. Meanwhile, the latter half focuses on medieval interpretations and practices surrounding the *Lotus Sutra*, particularly through the Lotus miracle tales.

Chapter Two examines how the *Lotus Sutra* encourages religious practice by constructing a fractal cosmos and employing self-referentiality. Shaped by the worldview of the ten directions and three times, this cosmos interweaves narrative layers into a mirrored, symmetrical structure that blends text and reality. Moreover, as a meta-sutra, the *Lotus Sutra* uses self-referentiality to transcend narrative levels, drawing readers into a broader cosmos. Within the *Lotus Sutra*, the term “Lotus Sutra” signifies various polysemous symbols, including the textual “Lotus Sutra,” the sutra spoken by Buddhas throughout myriad worlds, and the sutra to be worshiped and disseminated, operating on three distinct levels.

Chapter Three explores the persuasive rhetoric and doctrinal narrative in the Lotus Sutra, particularly the idea of “One Vehicle as Ultimate, Three Vehicles as Expedient Means.” The Buddha's statement that his “words are not false” underscores the reality of teaching through expedient means and the ultimate truth in the One Vehicle. By reconciling contradictions in the Buddha's teachings, the Sutra demonstrates its flexibility and inclusiveness. Additionally, by asserting “Mahayana as the ultimate,” the Sutra circumvents doctrinal disputes and employs recursive rhetoric, which can lead to two interpretations: One Vehicle as all-encompassing or as exclusively superior, thereby marginalizing other teachings.



Shifting the focus to the future, Chapter Four analyzes how the *Lotus Sutra* addresses the religious crisis after the Buddha's nirvana. In this context, the narrative shifts doctrinal authority from the Buddha to the scripture, making it the dwelling place of ultimate truth. This transition ensures the *Lotus Sutra*'s role as the foundation for future proliferation, allowing countless beings to encounter its truth and thus preserving the continuity of Lotus faith.

In addition, Chapter Five uses a digital humanities approach to analyze key terms in Guanyin miracle records from the Six Dynasties and Tang dynasty texts *Hongzan Fahua Zhuan* 弘贊法華傳 and *Fahua Zhuanji* 法華傳記. The analysis shows that Guanyin miracle records emphasize the immediate and functional aspects of Guanyin devotion, while *Lotus Sutra* records highlight the comprehensive and enduring nature of Lotus faith. However, The two Tang texts differ in their approach: *Hongzan Fahua Zhuan* excludes Guanyin elements to focus on a Lotus-centered faith, whereas *Fahua Zhuanji* integrates Guanyin devotion as part of Lotus faith.

Finally, Chapter Six explores the reading and practice of the *Lotus Sutra* in the medieval period. Although the scripture promises future Buddhahood, it does not specify when it will occur. Thus, individuals test the teachings in their lives, measuring their spiritual progress. This chapter examines how the narrative and faith in the sutra interact, using materials like miracle tales, Zhiyi's biographies, and inscriptions to understand the impact on medieval religious practice and cultural memory.

In conclusion, by clarifying the different layers of the “*Lotus Sutra*” within the text, we gain a better understanding of how various periods, groups, and interpretations of the *Lotus Sutra* are based on different readings and understandings of these layers. Ultimately, the inherent narrative potential of the scripture transforms the *Lotus Sutra* into a site of encounter and interaction between sentient beings and the ultimate reality of the *Lotus*. Simply by reading the *Lotus Sutra*, one is drawn into this still-generating fractal cosmos and powerfully summoned to engage in practical action.

Keywords: The *Lotus Sutra*, Fractal Narrative, Narrative Rhetoric, Lotus Fractal Cosmos, Scriptural Worship, Digital Humanities, Digital Panoramic Reading

目次



中文摘要	I
ABSTRACT	III
第一章 緒論	1
第一節 問題意識	1
一、渺不可得的法華實相	1
二、大乘經典的敘事修辭研究	3
三、《法華經》的自我指涉	5
四、召喚實踐行動的文本	9
五、經王何以為王？	10
第二節 文獻回顧	13
一、《法華經》的文學研究	14
二、觀音與法華應驗記相關研究	17
第三節 研究方法	22
一、敘事修辭學	22
二、碎形敘事	24
三、數位人文與視覺詮釋學	28
第四節 研究範圍	30
一、漢譯《法華經》	30
二、梵本《法華經》	37
三、鳩摩羅什與《法華經》	40
四、專名應驗記	43
第五節 研究進路	44
第二章 編織中的法華宇宙：碎形敘事與後設經典	47
第一節 前言	47
第二節 碎形宇宙的多維映射	49
一、三世皆然的碎形佛世	49
二、三周授記的情節並置	51
三、敘事元素的尺度縮放	54
（一）放大延展：從譬喻到譬喻故事	54

(二) 尺度不變：塵點劫的過去佛世.....	56
(三) 縮小聚合：萬佛同名、以少代多.....	58
第三節 召喚實踐行動的自我指涉.....	61
一、後設經典 meta-sutra	62
二、《法華經》中的「法華經」	65
(一) 古今同道？古今同經？	68
(二) 五種法師：受持、讀、誦、解說、書寫.....	72
第四節 小結.....	74
第三章 一乘真實與三乘方便：《法華經》的說服修辭與法源敘事.....	77
第一節 前言.....	77
第二節 佛說實語：一乘的法源權威.....	82
一、方便法門	82
二、佛語真實	84
三、教化真實	88
第三節 法久真實：方便與一乘.....	90
一、唯佛能知	90
二、最後之善	93
三、一乘之實	94
第四節 憶念本願：二乘的迴小向大.....	96
一、彈偏斥小	96
二、會三歸一	99
三、實是菩薩	101
第五節 小結.....	103
第四章 多佛世界與經本崇拜：《法華經》的未來法續.....	105
第一節 前言.....	105
第二節 從歷史佛到神話佛.....	105
一、同道共謀：佛陀作為敘事者的延伸.....	106
二、般入涅槃：佛陀說法的法源終結	108
三、十方三世：普現色身的無限可能	111
第三節 經本崇拜：未來法續的建構.....	119
一、持經即見佛	119

二、授記：當得成佛	121
三、囑累：經本信仰	124
四、考驗：定義惡人	128
第四節 法華宇宙的無限遞歸	133
一、知覺封閉：對讀者的召喚	133
二、閱讀經本：碎形遞歸的分支點	136
第五節 小結	138
第五章 《法華經》在中古時期的傳播：專名應驗記中觀音與法華信仰	141
第一節 前言	141
第二節 應驗敘事的全景式數位閱讀	146
第三節 敘事的位移與信仰的轉化	148
第四節 小結	160
第六章 以身試法：中古時期法華信仰的閱讀與實踐	163
第一節 前言	163
第二節 靈山宿習：憶念敘事之承衍	164
第三節 中古時期的法華經本信仰	170
第四節 應驗敘事的碎形新生	177
第五節 小結	184
第七章 結論：從經本到行動	187
一、在相對中尋找意義	187
二、經王之所以為王	188
三、法華碎形宇宙的召喚	189
參考書目	193
一、古籍文獻	193
二、專書	195
三、單篇論文	201
四、學位論文	210
五、電子資源	211





第一章 緒論

文本的意義是在於追溯作者構思當下的創作意圖，或是在切斷臍帶後於讀者之思、時空之流中詮釋漫衍？在作者創作與讀者詮釋此閱讀交流光譜的兩極，文本作為閱讀交流的媒介是否有力量主導、影響自身被記憶\閱讀\使用的方式？大乘佛教經典的產生源於典範轉移的企圖，本文透過對《法華經》與唐代法華應驗記的重新解讀，探討文本本身所載負的敘事動力如何創造出新的文本與世界交涉關係。

第一節 問題意識

一、渺不可得的法華實相

沒有一部大經像《妙法蓮華經》一樣在中國如此廣為流傳，一方面又令思想家們找不到頭緒。《法華經》在中國佛教發展獲得的巨大成功，可由唐代道宣法師之言窺見一二：「自漢至唐六百餘載，總歷群箱四百餘軸，受持盛者，無出此經。」¹《法華經》素有「經中之王」之譽，根據學者研究中古時期的依經信仰，《法華經》受持誦讀、造像起塔的人次與數量皆勝於其他經典。²《法

¹ 〔唐〕道宣：〈妙法蓮華經弘傳序〉，〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大藏經》刊行會編輯：《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1996 年，以下簡稱《大正藏》）第 9 冊，頁 1。

² 根據鄭阿財對《高僧傳》〈誦經篇〉與《續高僧傳》、《宋高僧傳》〈讀誦篇〉中各高僧所讀誦經典的考察，最高為《法華經》共 44 次，其次為《金剛經》15 次與《維摩詰經》10 次。鄭阿財：《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記研究》（臺北：新文豐出版社，2010 年），頁 57。又，侯旭東分析五六世紀（400-580 年間）造像記，其中造像題材以觀世音像為最多，共 196 例。參氏著：《佛陀相佑：造像記所見北朝民眾信仰》（北京：社會科學文獻出版社，2018 年），表 B2-1，頁 105-106。兜木正亨的研究亦指出敦煌石窟中出土的漢譯佛經中，數量最多的是《法華經》。參見〔日〕兜木正亨：〈敦煌法華經概說〉，收錄於氏著：《スタイン・ペリオ蒐集敦煌法華經目錄》（東京：靈友會，1978 年），頁 225-239。

華經》對於東亞佛教的發展影響深遠，尤其經中的〈普門品〉，更讓千處祈求千處應、聞聲渡苦的救難觀音信仰遍及東亞，且在中古經師的判教系統中《法華經》與《涅槃經》並列為「圓教」，智顗（538-597）更以之為宗骨成立天台宗，其在中國佛教史的地位自是不言而喻。³

然而，對於追求哲理實義的人來說，在巧設譬喻與絢爛神話之後，《法華經》卻像是什麼都沒說。明代李贄（1527-1620）曾感嘆：「《妙法蓮華經》，品品皆說妙法蓮華，至求其所謂妙法蓮華者則渺不可得。」《法華經》中的每一品皆提到妙法蓮華，但當讀者想進一步追問探求佛陀所說的妙法蓮華時，卻又渺不可得。⁴又江戶時期的佛教批判學者富永仲基（1715-1746）在其著作《出定後語》中論《法華經》言：「且也《法華經》一部，終始皆讚佛之言，而全無經說之傳，固無可名經者」⁵全經唯有讚佛之言，無說經之實。牟宗三也指出《法華經》的法義含量不如其他大乘經典，「除了神話之外，並沒有分別地說任何法，是一部很貧乏的一部經。」⁶相較其他具有明確教法的大乘經典，《般若經》之般若實相、《維摩詰經》之二法門、《涅槃經》之法身常住、常樂我淨與《華嚴經》之法界圓融等，《法華經》的主要教法為佛陀久遠實成與會同三乘歸於一乘，並無特舉的教義法數，僅是權開顯實、發迹顯本的第二序上的問題。⁷廖朝陽亦論言即使是在天台教法中佔有重要地位的〈方便品〉中的十如是，也是「是法實相」即「諸法實相」遞迴反射的空辭（tautology）。⁸

誠如任博克（Brook A. Ziporyn）所言：

《妙法蓮華經》在大乘佛教經文中算得上是一個謎團了。打開書時，尤其在瞭解一些佛教傳統給予它的巨大意義後，特別是看到它自身綿綿不盡的自誇後，初讀者和許多長期讀者幾乎肯定會做出像日本的白隱禪師那樣的反應：它怎麼會被看作「經王」？裡邊只不過是一堆混亂的寓言

³ 《法華經》在中國判教系統中的地位，請參看黃國清：〈《法華經》於中國佛教的判教地位〉，《世界宗教學刊》第16期（2010年12月），頁41-94。

⁴ 〔明〕劉谷貞題：〈蓮華大藏敘〉，〔明〕通潤箋：《法華經大藏》，收於〔日〕河村照孝編集：《新纂大日本續藏經》（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年）第31冊，頁675。

⁵ 〔日〕富永仲基：《出定後語》，收於藍吉富主編：《大藏經補編》（臺北：華宇出版社，1985年）第32冊。

⁶ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，2003年），頁368。

⁷ 牟宗三：《佛性與般若（下）》（臺北：臺灣學生書局，2003年），頁576。

⁸ 廖朝陽：〈《法華經》的閱讀論：管窺古典小說的宗教基盤〉，《中外文學》第17卷第5期（1988年10月），頁96。

和高談闊論罷了！好像沒有什麼實際的……怎麼說呢……沒什麼實際的教義！⁹

《法華經》華麗繁盛的讚經美學與渺不可得的教義法理，如何成為支撐起強大信仰的基石，並讓《法華經》超越初期大乘佛教經群，取得經中之王乃至圓教的究竟法義地位？

二、大乘經典的敘事修辭研究

誠如前述，教義法理並非《法華經》之擅場，近年來學界開始將研究進路轉向敘事修辭，分析《法華經》如何藉由敘事來建立法源。Alan Cole 在 *Text as Father: Paternal Seductions in Early Mahāyāna Buddhist Literature* 一書，探討了早期大乘佛教文獻如何使用父子隱喻和敘事來建立並合法化其權威。書中指出指諸如《法華經》和《金剛經》等大乘經典重新建構了佛陀的形象，並宣稱真正的佛法僅能透過閱讀經驗和經本的物理性存在而達到。該書批判性地細讀這些敘事策略，強調它們如何通過重塑真理、權威和佛教傳統中的身份觀念來誘惑和說服讀者。¹⁰在 2021 年的文章中，Cole 更一步探討了《法華經》獨特的文學形式和修辭策略，從自我指涉的敘事技巧與其對傳統佛教的挑戰，揭示《法華經》如何透過精巧的譬喻、故事以及誘惑性的敘述說服讀者接受大乘法義。¹¹而廖朝陽〈《法華經》的閱讀論：管窺古典小說的宗教基盤〉一文的討論建立在文字與實相，以及假名對法華實相的表義作用上，指出《法華經》是以實踐

⁹ (美) 任博克 (Brook A. Ziporyn)，郭晨譯，賴錫三審訂：《空與遍：天臺精要導讀》（臺北：五南圖書出版公司，2023 年），頁 77。任博克認為《法華經》的教義可以〈方便品〉「諸佛如來但教化菩薩事」概括之。前揭書，頁 79。

¹⁰ Alan Cole, *Text as Father: Paternal Seductions in Early Mahayana Buddhist Literature* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005). 本文所論的說服是指溝通的最後目的，即說服以各種媒介的信息交流方式與手段，其目的是要讓受眾接受觀點或改變行為，而說服修辭則指為達到說服目的的各種媒介的信息交流方式與手段。Christian K. Wedemeyer 將說服 (convincing) 為通過邏輯或是理性論證來說服某人接受某個觀點或改變行為，例如某些人可以被說服鍛鍊身體對他們有好處，但不一定能促使他們採取行動。Wedemeyer 說服 (convincing) 理解為狹義的溝通方式，故僅部份認同 Paul Harrison 的看法，然 Paul Harrison 所言的說服應該更多是指作為溝通交流的最後目的，而非 Wedemeyer 定義的狹義理性說服方式。因此本文討論的說服與說服修辭既 Wedemeyer 所說直截地或普通地使用「種什麼因、得什麼果」顯性的說服形式，也包括她所謂的狹義理性說服方式。Christian K. Wedemeyer, "Rhetorics of Solidarity in Mahāyāna Sūtra Literature: Or, 'You're So Vain, I Bet You Think This Sūtra Is about You,'" *History of Religions* 61, no. 4 (2021): 212-237.

¹¹ Alan Cole, "The Lotus Sūtra and the Art of Seduction," in *The Language of the Sūtras: Essays in Honor of Luis Gómez*, ed. Luis O. Gómez (Berkeley, CA: Mangalam Press, 2021), 147-186, here 152-153.

的因緣觀解決宗教認識與文字解讀之間的問題。¹²呂凱文《佛教典範如何轉移》一書透過聲聞乘佛典與菩薩乘經典的對比，指出大乘佛教以「挪為己用」（appropriation）的詮釋策略在聲聞聖典的敘事資源上證成大乘法源的正當性與強化菩薩典範的優位性。呂書的研究對象聚焦於「人」此敘事元素，尤其是聲聞乘人物在大乘佛典中被「大乘化」的敘事角色。¹³

正如 Paul Harrison 於 1990 年文章所提點的，只有放棄對大乘佛經義理採礦的作法，而他們視為一個整體，才有可能理解大乘經典的文學性：

目前我們對於作為一種文學體裁的大乘經過典幾乎一無所知，除非我們放棄像採礦一樣僅從這些文本中挖掘偶然的教義，而是把它們當作一個整體來研究，否則我們不太可能真正理解它們。¹⁴

相較於其他初期大乘佛經，如果讀者欲從《法華經》進行義理採礦，必然會失望而返。例如被古今學者視為《法華經》中最重要的教法之一，即是佛陀所提倡的「一乘」實相。〈方便品〉中，佛陀告訴舍利弗：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三。除佛方便說。」¹⁵然而，經中所有提到「一乘」之處，皆僅說明此一乘法是十方三世諸佛宣說的最後究竟實相，並呼籲志求佛道的眾生應信服讚仰一乘道。但是，經中未曾對於「一乘」做出明確的法義定義，如同阿部龍一所言：

經常有人指出，在《法華經》文本中，缺乏對一乘（ekayāna）法門的明確教義闡述。雖然「一乘」在整部經典中多次出現，然有別於典型的大乘佛經，佛陀在此並未試圖以教義的形式展開其內容。相反地，我們發現經中反覆頌讚十方三世無量諸佛，他們如同釋迦牟尼佛一樣弘揚一乘法門。¹⁶

¹² 廖朝陽：〈《法華經》的閱讀論：管窺古典小說的宗教基盤〉，《中外文學》第 17 卷第 5 期（1988 年 10 月），頁 91-123。

¹³ 呂凱文：《佛教典範如何轉移》（臺北：新文豐出版公司，2014 年），頁 28。

¹⁴ 原文：“at present we barely understand the Mahāyāna sūtra as a literary genre, and are not likely to do so until we forego the practice of mining these texts like quarries for their occasional deposits of doctrine, and approach them rather as whole works.” Paul Harrison, trans., *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra*, Studia Philologica Buddhica Monograph Series 5 (Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1990), xxxiii.

¹⁵ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 1，〈2 方便品〉，頁 8。

¹⁶ 原文：“It is often pointed out that in the text of the *Lotus Sūtra*, there is no clear doctrinal exposition of what ekayāna is. The word ekayāna is mentioned throughout, but unlike typical Mahāyāna sūtras,

於此，我們可以感知到《法華經》的編纂者，並未打算以法義哲理爭勝，其闡述宣揚的並非是關於世法的實相真義，而是是一個關於「第二序」的說服修辭。由此可見，教義哲理不足以述明《法華經》進行典範轉移的方法手段。是以，本文延續近來學界對佛教敘事修辭的關注，將《法華經》視為一個文本整體，進而探析《法華經》敘事者如何調用敘事裝置與說服修辭，使《法華經》登上「經中之王」的寶座。

三、《法華經》的自我指涉

除了法華實相渺不可得，《法華經》多次增刪修訂的編纂成立過程以及經典內部的敘事矛盾與詮釋歧異，也讓《法華經》的解讀與定位更加困難。¹⁷從文獻考證的角度，《法華經》是經不同時期逐步擴大編集而成的，各個版本的品目、順序、內容或有出入。《法華經》透過一種超越歷史之先來宣稱自身教法的正統性，即佛陀久遠實成，經典早已被宣說。因此經典名稱不是在故事完成之後才被賦予經名，而是從一開始就出現在故事中。相較於初期佛典《長阿含經·遊行經》，其中的說法者佛陀並不會意識到他所說的教法、他的行動將會文本化、聖典化，命名為「《遊行經》」。在《法華經》中，佛陀在從一開始說法就有明確的成經意識，「我今還欲令汝憶念本願所行道故，為諸聲聞說是大乘經，名《妙法蓮華》，教菩薩法、佛所護念。」¹⁸佛陀清楚地表明他現在所說的教法就是《妙法蓮華經》，於是佛陀宣說經典的緣起、說經的過程，會眾聽經聞法的反應都是構成「《妙法蓮華經》」的一部份。任博克即指出：

the Buddha here never attempts to unfold its content in the form of doctrines. We find instead repeated eulogies to countless buddhas in the past, present, and future, and in numerous world systems in the ten directions of the universe, who preach ekayāna, as does Śākyamuni Buddha.” Ryuichi Abé, “Word,” in *Critical Terms for the Study of Buddhism*, ed. Donald S. Lopez Jr. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005), 291-310, here 302-303.

¹⁷ 目前學界大多同意包含《法華經》在內的許多大乘經典皆非一時一人一地之作，並可能有不同語言的版本異文同時流傳。關於《法華經》的版本可參閱李幸玲：《中國中古時期法華經注本研究——以授記主題為中心》（臺北：文津出版社，2013年），頁26-48。法華經諸品的成立過程可參看〔日〕布施浩岳：《法華經成立史》（東京：大東出版社，1967年）；金倉圓照：《法華經の成立と展開》（京都：平樂寺書店，1970）；〔日〕塚本啟祥：《法華經の成立與背景》（東京：俊成出版社，1988年）。關於日本學界對於《法華經》的形成與諸品成立過程可參考平岡聰的整理。〔日〕平岡聰著，釋惠敏、釋洞松譯：《法華經成立的新解釋：從佛傳解讀法華經》（臺北：法鼓文化，2016年），頁27-40。又，黃國清指出《法華經》的階段性成立尚需區分兩種時間觀念，一經中不同部分成立的時間，二為包含各部分經本的編成時間。黃國清：〈從《小品般若》到《法華經》的思想轉變——以「佛命聲聞說大乘」及「佛塔與經卷供養」為中心〉，《世界宗教學刊》第9期（2007年6月），頁51。

¹⁸ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷2，〈3譬喻品〉，頁11。

「這是一本關於這本書的書，與其說它有一個驚人的內容，不如說它的內容是告訴我們這本書的內容及它所做的一切有多麼驚人。」¹⁹可以說，《法華經》為一部敘述經典如何形成的經典，是一部自我指涉（self-referential）、具有後設性格的大乘經典。²⁰

學界過去也關注到《法華經》的後設性格，Alan Cole、Stephen F Teiser 及 Jacqueline I. Stone、Carl Bielefeldt、Robert Ford Campany 與 Paul Harrison 等學者都曾論及《法華經》如何透過自我指涉的方式確立法源，許諾讀者奉持經典的效益以建構大乘教法的神聖性與經典的自身權威性。²¹Charlotte Eubanks 進一步指出《法華經》同題經名與反身自指可能會引發的問題，如提到《法華經》的讀者會在經典內讀到這本經典被講述。因此佛陀並不是專有意義上《法華經》的「作者」，而是在「法華經」的傳法譜系中致力於內化並傳播不同版本的說法者之一。²²雖然《法華經》的後設性格學界多有闡發，然後設經典籠罩性作用所引發的閱讀效應，與此敘事特點如何串連《法華經》所建構經本與讀者、眾生與神聖溝通交流，仍有待深入分析。是以，本文擬進一步探討《法華經》是在哪些方面以及如何使用自我指涉。

《法華經》中的「法華經」至少包含了三個不同層次的「法華經」：首先是文本層的《法華經》，即真實世界的讀者所能閱讀的首尾完整的作品；第二

¹⁹ 〔美〕任博克（Brook A. Ziporyn）：《空與遍：天臺精要導讀》（臺北：五南圖書出版公司，2023 年），頁 78。

²⁰ meta-narrative 後設敘述，又譯為「元敘述」是指關於敘述的描述敘述。它是一種指涉自身及其構成和交際元素敘述、討論自身的敘述。詳見〔美〕杰拉德·普林斯（Gerald J. Prince）著，喬國強、李孝弟譯：《敘述學詞典》（上海：上海譯文出版社，2011 年），頁 121。

²¹ Alan Cole, *Text as Father: Paternal Seductions in Early Mahāyāna Buddhist Literature* (Los Angeles: University of California Press, 2005); Stephen Teiser and Jacqueline Stone, "Interpreting the Lotus Sūtra," in *Readings of the Lotus Sutra*, eds. Stephen Teiser and Jacqueline Stone (New York: Columbia University Press, 2009), 18; Carl Bielefeldt, "Expedient Devices, the One Vehicle, and the Life Span of the Buddha," in *Readings of the Lotus Sutra*, eds. Stephen Teiser and Jacqueline Stone (New York: Columbia University Press, 2009), 65; Robert Ford Campany, "Miracle Tales as Scripture Reception: A Case Study Involving the Lotus Sutra in China, 370-750 CE," *Early Medieval China* 24 (2018): 25-26. Paul Harrison, "Bending Minds and Winning Hearts: On the Rhetorical Uses of Complexity in Mahāyāna Sūtras," *Journal of Indian Philosophy* 50, no. 4 (2022): 649-670.

²² Charlotte Eubanks, "Sutras as a Genre of World Literature: Thoughts on Translation, and Poetry as Movement," *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures* 70, no. 3 (2016): 123-132. 除了經典同名之外，人物共名也會因形象概念重疊而造成敘事斷裂情況，如呂凱文在研究佛教典範由聲聞乘轉向菩薩乘時提到：「聲聞乘佛教經典裡的釋迦牟尼佛與聲聞大弟子們，一但現身在五百年後陸續出現的大乘佛教經典裡，儘管都擁有相同的名字與稱呼，但是他們在大乘佛教經典的敘事內容上往往呈現被改寫與扭曲後的『差異』狀態，無法從中辨識出這些聲聞乘佛教人物原來思想與人格的『同一』性。」參氏著：《佛教典範如何轉移》（臺北：新文豐出版社，2014 年），頁 25。

是指稱故事內部所有包含法華教法的文本名稱，即過去諸佛所講述的《法華經》；第三則是在故事內部佛陀說法時，令未來眾生受持、讀誦的《法華經》。

佛陀身兼故事人物又為故事的敘述者，且《法華經》累世相傳的授記譜系即暗示經典本身隨其說法因緣具有擴展性。在〈方便品〉中佛陀告訴舍利弗：「如三世諸佛，說法之儀式，我今亦如是，說無分別法。」²³在這樣的諸佛皆說《法華經》的前提下，此土文本《法華經》其實只是《法華經》在無數世、無數世界的某一次再現的文字記錄。透過文本的敘事越界，《法華經》打破了一般認知的故事內容先於敘事文本的概念。文本層的《法華經》可能是在法華故事之後形成。記錄此世佛陀宣說的故事《法華經》的文本《法華經》，是法華故事在三世諸佛世界某次再現後的凝結出的文本。

故事先於文本存在，顛覆了文本生產的常規流程，也影響了文本被閱讀的方式與其可作用的範圍。在《法華經》中佛陀明確地意識到其所言、所思、所做皆會被文本化、實體化成為一本可以供人書寫、讀誦、供養、流傳的文本《法華經》。於是故事人物話語影響的層面就不僅止於故事層，還可能跨越到文本層，左右文本被閱讀方式。

然而，自我標榜或紙上談兵並無法讓一部經典在歷史上成為真正的「經典」，「經典」的確立必然以廣大堅實的社會信仰實踐與文本傳播作為基石，正如蔡彥仁指出「經典」（Scripture）的形成是由信仰者儀式、經典註釋傳統、「正典化」的過程等各種歷史情境交錯互動下所產生的宗教現象。²⁴而我們如何考察《法華經》在中古時期閱讀理解與接受傳播的情況？Robert Ford Campamy 受到接受理論（Reception theory）的啟發，指出經典的權威和權力並非不證自明地存在於文本自身中。亦即，當論及經典權威性時，我們所討論的是這個社群或幾個世代的人，如何看待、討論、思考乃至運用經典節本的方式。Campamy 進一步提醒在傳統理界佛經注疏詮釋之外，僧傳與靈驗記中的應驗故事作為另一種觀察中土接受佛經的研究視角。²⁵由於這些故事並非單一作者的獨創，因此作為社會集體記憶的產物，應驗故事的價值在於「讓我們能夠理解某人試圖說服他人的是什麼，又一群人對所發生之事的看法是什麼。」²⁶何秋

²³ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1，〈2 方便品〉，頁10。

²⁴ 蔡彥仁：〈比較宗教經典與儒學研究——問題與方法學芻議〉，《漢學研究》第15卷第2期（1997年12月），頁243-244。

²⁵ Robert Ford Campamy, "Miracle Tales as Scripture Reception: A Case Study Involving the *Lotus Sutra* in China, 370-750 CE," *Early Medieval China* 24 (2018): 24-52, here 24.

²⁶ "allow us to grasp what someone was trying to persuade others of, what a group of people held to be the case about what happened" Robert Ford Campamy, *Signs from the Unseen Realm: Buddhist Miracle Tales from Early Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012), 29.

輝引介 Ninian Smart 於 1978 年提出「religion on the ground」的概念，將之延伸應用在金剛經應驗故事的研究中，並提出「實踐中佛教」（Buddhism on the ground）的研究視角：「『實踐中佛教』指由那些全心投入於實際和日常問題的人們所理解、相信和實踐的佛教，他們的經歷和行動——與這些關注點密切相關——體現了他們的宗教信仰與實踐。」²⁷也就是說，經典上的義理與規範並非他們宗教實踐的行動與準則來源，相反的，他們是依據自身的傳統、物質與社會環境、與家庭、朋友與社會關係，以及他們對自身的看法來做出決定或是採取行動。²⁸是以，應驗敘事與信仰者的日常實踐與宗教經驗密切相關，透過應驗敘事，我們能看到經典如何被不同時代、不同背景的人們實際理解和應用，提供了義學注疏系統之外討論經典接受的研究視角。

正如趙翼（1727-1814）所言「蓋一教之興，能聳動天下後世者，其始亦必有異人異術，神奇靈驗，如佛圖澄、鳩摩羅什之類，能使人主信之，士大夫亦趨之。是以震耀遍天下，而流布於無窮，不然則何以起人皈依也。」²⁹佛教在中國的信仰傳播與神異靈驗的宗教感通密切相關。應驗故事是佛教傳入之後，載錄禮敬誠念或詆毀輕慢佛、法、僧三寶而招致某種感應的故事，將各種感應故事輯錄成冊又稱為感應記³⁰。自六朝以來，中國就創造了許多「記經像之顯效，明應驗之實有，以震聳世俗，使生敬信之心」的釋氏輔教之書。³¹

²⁷ “‘Buddhism on the ground’ is Buddhism as it is construed, believed, and practiced by people who are preoccupied by practical and quotidian concerns, and whose experiences and activities—closely tied to quotidian concerns, and whose experiences and activities—closely tied to these concerns—reflect their religious belief and practice.” Chiew Hui Ho, *Diamond Sutra Narratives: Textual Production and Lay Religiosity in Medieval China* (Leiden: Brill, 2019), 29.

²⁸ Chiew Hui Ho, *Diamond Sutra Narratives: Textual Production and Lay Religiosity in Medieval China* (Leiden: Brill, 2019), 30-31.

²⁹ （清）趙翼，《廿二史札記》（臺北：廣文書局，1974 年），卷 15，〈誦經獲報〉，頁 260-261。

³⁰ 或名靈驗記、應驗記、應驗傳、感通錄、靈驗錄，中古時期的佛教應驗故事大多保存在古小說、應驗記、僧傳、僧史、佛經注疏、佛教類書當中。相關研究可參看劉亞丁：《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》（四川：巴蜀出版社，2006 年）；Robert Ford Campamy, “Miracle Tales as Scripture Reception: A Case Study Involving the *Lotus Sutra* in China, 370-750 CE,” *Early Medieval China* 24 (2018): 24-52, here 24.

³¹ 語出魯迅《中國小說史略》，魯迅將在「六朝之神鬼志怪」一章專門討論釋氏輔教之書，為六朝志怪與佛教因果報應、靈驗感通的研究定下基調。魯迅：《中國小說史略》，收錄於魯迅撰，蔣秋華校：《魯迅小說史論文集》（臺北：里仁書局，1992 年），頁 35-49。侯旭東將輔教之書的傳聞內容分為七類：1.佛法之神力 2.佛經之神力，如入火不焚、入水不濡 3.僧人的神異法術 4.佛像之神威 5.奉法而得到的神奇結局 6.不奉法給人帶來的厄運，其中包含通過遊冥形式警示不信法之後果 7.誦《觀世音經》、念觀世音名號、禮拜觀世音像能消災免禍。以上七種構成輔教之書的主體。侯旭東：《佛陀相佑：造像記所見北朝民眾信仰》（北京：社會科學文獻出版社，2018 年），頁 45-46。

是以，本文擬在《法華經》的文本內部的敘事分析基礎上，探討經典自身如何建構其宗教的神聖性與權威性。其次，以唐代的兩本《法華經》應驗記——慧詳（？）《弘贊法華傳》與僧祥（？）《法華傳記》為例，承續對上述三個層次《法華經》的閱讀接受，探討中國中古時期俗信與義解階層對《法華經》敘事接受、信仰實踐與詮釋理解。

四、召喚實踐行動的文本

大乘佛教是面向眾生，欲度所有眾生進入涅槃，故其出發點和目的都有很強的眾生導向。也就是呼籲眾生以自身的虔敬行動，登上大乘佛教的大船，走向大乘佛教涅槃。《法華經》〈21 如來神力品〉言：

諸佛神力如是，無量無邊、不可思議，若我以是神力，於無量無邊百千萬億阿僧祇劫，為囑累故，說此經功德，猶不能盡。以要言之，如來一切所有之法、如來一切自在神力、如來一切祕要之藏、如來一切甚深之事，皆於此經宣示顯說。是故汝等於如來滅後，應一心受持、讀誦、解說、書寫、如說修行。所在國土，若有受持、讀誦、解說、書寫、如說修行，若經卷所住之處，若於園中、若於林中、若於樹下、若於僧坊、若白衣舍、若在殿堂、若山谷曠野，是中皆應起塔供養。所以者何？當知是處、即是道場，諸佛於此得阿耨多羅三藐三菩提，諸佛於此轉于法輪，諸佛於此而般涅槃。³²

《法華經》中對於眾生的承諾或是成佛的授記，都是為了引導眾生做出實際的奉經行動。「受持」一詞在經中出現 85 次，「讀誦」一詞在經中出現 60 次，「解說」出現 23 次，「書寫」則出現 19 次。根據聖嚴法師統計《法華經》提及的六十種修行項目中，出現在最多品目前四項都與文本《法華經》相關，³³由此可見，《法華經》中的佛陀跨越故事層，預示受述者乃至實際讀者、信仰者關於經本／文本的讀法。《法華經》的修持方式，無論是書寫、受持、讀誦、供養都必須仰賴物質性文本的流通。³⁴而在《法華經》經本信仰的形成過程中，

³² 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 6，〈21 如來神力品〉，頁 52。

³³ 分別為他人說（22 品）、受持此經（19 品）、讀誦此經（18 品）、供養此經及供養寶塔（15 品）。每一個項目於每品出現一次或多次，均以一項計算。見釋聖嚴：〈中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法〉，《中華佛學學報》第 7 期（1994 年 7 月），頁 4。

³⁴ 「由於《法華經》經本本身構成大乘的經典崇拜，理解《法華經》而後能夠書寫之，是相當重要的修行方式。其原因不在呈現苦行精進的程度，而是必須製造經本來維繫推廣大乘佛教。法華信仰的基礎為用經典本身合法化大乘佛教的出現，因此《法華經》經本不只是弘法媒介，

《法華經》至少扮演了三種不同角色：一是記錄頌持讀誦法華修持方法的敘事文本；二是眾人信仰受持的「法身舍利」的神聖物質；三為應驗記作者欲透過應驗記的傳鈔輯錄而提高神聖性的宗教文本。就此而言，《法華經》與法華應驗記皆可視為讀者行動的文本，其創作目的都面向讀者，希望讀者做出文本中期待的實踐行動。³⁵

五、經王何以為王？

除了將《法華經》視為初期大乘佛經中的一員大將，透過《法華經》的敘事分析，藉此窺見大乘佛教對舊佛教進行的典範轉移之外。將《法華經》置於初期大乘佛經群中，分析《法華經》如何確立自身在佛教諸經中經王的地位，則是本文另一個觀察要點。如同 Leon Hurvitz 在英譯《法華經》的序言中所提到的：「必須強調的是，佛教書面經典從一開始就是宗派性的。」³⁶ Jonathan a. Silk 主張大乘佛教應該使用複數名詞「Mahayanas」而非單數的「Mahayana」：

讓我們假設大乘佛教徒是大乘經文的作者，而大乘社群是這些作者的社群。這種說法的一個直接和基本的結果是，我們必須停止至少暫時地以單數形式提到“大乘”。除非直到可以建立文本之間的關係，並由此開始識別出更大的社群，否則我們必須——暫時地——假設每部經文代表一個不同的社區，一個不同的大乘。³⁷

還是被崇敬的對象，其重要一如舍利佛塔。《法華經》經本所在之處，大乘佛教即在。」李玉珍：〈法華信仰的物質性傳播：《弘贊法華傳》的經本崇拜〉，《臺灣宗教研究》第 13 卷第 1 期（2014 年 6 月），頁 14。

³⁵ Alan Cole 指出《法華經》文本中的一切敘事，其目標都是經典外部的讀者：「從這些細節出發進一步思考〈序品〉的整體設計，似乎也清楚地表明，這關於《法華經》起源的驚人敘述，以及對佛教起源的暗示，如此設計的唯一目的是吸引並確保讀者的虔誠。也就是說，這裡有我們可能稱之為的『色情因素』，因為文本內發生的一切，其目標都是外部的讀者。」原文：“Standing back from these details to think more about the overall design of the Introduction, it would also seem clear that this stunning account of the *Lotus Sūtra*’s origins, and by implication, the origins of Buddhism, was designed for the sole purpose of attracting and securing the reader’s devotion. That is, there is what we might call a “porn factor” here since everything that happens inside the text has, as its target, the reader on the outside.” Alan Cole, “The *Lotus Sūtra* and the Art of Seduction,” in *The Language of the Sūtras: Essays in Honor of Luis Gómez*, ed. Luis O. Gómez (Berkeley, CA: Mangalam Press, 2021), 147-186, here 153.

³⁶ 原文：“It must be stressed that the written canon in Buddhism is sectarian from the outset.” Hurvitz, Leon. *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (The Lotus Sūtra)*, Translated from the Chinese of Kumārajīva, revised ed. (New York: Columbia University Press, 2009), p. xix.

³⁷ 原文：“Let us posit that Mahayana Buddhists were the authors of Mahayana scriptures, and a Mahayana community was a community of such authors. One immediate and fundamental result of

Silk 提到大乘佛教是以經典為崇敬單位，應用經典來區分大乘社群，進而形成複數的大乘佛教。現在學術所用的「大乘佛教」也是一個名稱來表達佛教某一個時期的運動。也誠如 Paul Williams 所言，所謂的大乘佛教也是為了討論方便，在假設某程度本質相同的一致性，將當時的佛教運動權以「大乘佛教」此假名來言說。那麼什麼是「大乘佛教」？Paul Williams 繼續指出：

大乘佛教不是也從來不是一個整體統一的單一現象，它也不是一個教派或是學派，而更像是一個精神運動（或正如 Jan Nattier 所堅持的，是一種職業）。它最初是透過與其他精神活動或趨勢區分開來獲得身份的。在大乘作為一個精神運動中，我們找到了許多教義和哲學學派，以及那些不能輕易放入可識別學派的思想家。大乘也不是一個突然出現的現象，它沒有一個容易識別的、統一的地理或概念起源，它不是由一個天才（或狂熱者）委員會主導的計劃運動。它發展了好幾個世紀，作為佛教的一種替代和獨特觀點，以及某些或者甚至所有佛教徒應該最終關心的事情。³⁸

在 Paul Williams 對大乘佛教一詞所隱含的異質性，並提醒我們不可將之視為一個本質相同的一時一地的運動。他提到一個重點，大乘佛教的主體確立是透過在與他者的區分、別異中完成。若用相同的眼光來看初期大乘經典，他們用不同的方法來宣稱經典自身的權威性，大乘經典群的教義很多也互不相容，所謂的大乘經典沒有統一的標準。即便教說紛陳、主張各異，這些經典都將自己定義為大乘佛教。

就此而言，大乘佛經不僅要確立大乘為何能取代初期佛典，成為更加權威性、更具法源性的佛教究竟經典。另一方面，大乘佛典也要面臨來自同一大乘陣營的法源競爭。大乘佛典除了自稱出自佛口之外，也不約而同地強調本經是佛所宣說經典中最勝之義。《法華經》〈法師品〉中佛陀告訴藥王菩薩：「我

this formulation is that we must stop referring, at the very least provisionally, to ‘the Mahayana’ in the singular. Until and unless we can establish affinities between texts, and therefore begin to identify broader communities, we must – provisionally – suppose each scripture to represent a different community, a different Mahayana.” Silk, Jonathan A. “What, If Anything, Is Mahāyāna Buddhism? Problems of Definitions and Classifications”. *Numen* 49, 4 (2002): 355–405, here 369.

³⁸ Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations* (London: Routledge, 1989). 關於大乘佛教的研究，請參看 Paul Harrison, “Early Mahāyāna: Laying out the Field,” in *Setting Out on the Great Way: Essays on Early Mahāyāna Buddhism*, ed. Paul Harrison (Sheffield: Equinox, 2018), 7-31. 以及 Silk 的書評 Jonathan Alan Silk, “Origins of the Mahāyāna,” *Indo-Iranian Journal* 63, no. 4 (2020): 371-394.

所說諸經，而於此經中，法華最第一」³⁹又言：「我所說經典無量千萬億，已說、今說、當說，而與其中，此法華經最為難信難解」。《金光明經》亦自稱為諸經之王：「是《金光明》，諸經之王！若有聞者，則能思惟，無上微妙，甚深之義。如是經典，常為四方，四佛世尊，之所護持」⁴⁰而較為晚出的大乘經典《大般涅槃經》，亦自稱於諸佛經中最为殊勝，為「眾經之王」，於〈13 文字品〉佛言：「痾者，名勝乘義。何以故？此大乘典《大涅槃經》於諸經中最为殊勝，是故名痾。」⁴¹〈16 菩薩品〉：「善男子！是大乘典《大涅槃經》無量無數不可思議、未曾有也。當知即是無上良醫，最尊、最勝，眾經中王。」⁴²從這些眾經第一、經中之王、最为殊勝的宣傳用語，可以看到大乘佛經所面對的他者，除了他們台面上公然抨擊貶抑的小乘佛經之外，同為大乘佛教的其他經典亦是需要超越的內部他者。⁴³面對其他大乘佛經，《法華經》如何確保自身最勝最上的「經王」地位。想當然，《法華經》能夠在中土乃至日本、韓

³⁹〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷4，〈10 法師品〉，頁31。

⁴⁰〔北涼〕曇無讖譯，《金光明經》，收入《大正藏》第16冊，卷1，〈1 序品(一)〉，頁335。

⁴¹〔南朝宋〕慧嚴等譯：《大般涅槃經》，收入《大正藏》第12冊，卷8，〈13 文字品〉，頁654。

⁴²〔南朝宋〕慧嚴等譯：《大般涅槃經》，卷9，〈16 菩薩品〉，頁662。

⁴³ Mario D'Amato 認為將「大乘」和「小乘」視為同一個性質的對舉名詞是一種類別錯誤，因為「大乘」指特定的佛教實踐和話語，而「小乘」則是大乘佛教對非大乘佛教形式的一種構建形象，這兩者在性質上有本質的不同。「因此，我認為將『大乘』和『小乘』視為相同類型的東西是當代西方對佛教的理解中的一種類別錯誤。『大乘』指的是一些朝向成佛目標的佛教話語和實踐形式，這些形式大約在公元前一世紀到公元一世紀間在印度開始出現。『小乘』則指的是大乘佛教對所有非大乘佛教形式的構建形象——我要強調的是，這不是一個歷史批評的類別，而是一個辯論的類別。因此，儘管『小乘』一詞在一些當代西方對佛教的解釋中相當流行，我建議只應將『小乘』一詞用來指代大乘對非大乘佛教形式的構建，而不是簡單地指非大乘佛教形式。也就是說，雖然『大乘』一詞可用來指代在印度發展起來的特定佛教形式，但『小乘』一詞應僅用來指代大乘所想象的『他者』，而不是任何實際的、歷史性的佛教形式。」原文：“Thus, I think it is a category mistake for contemporary Western interpreters of Buddhism to consider ‘Mahayana’ and ‘Hinayana’ to refer to the same sort of thing. ‘Mahayana’ refers to certain forms of Buddhist discourse and practice directed toward the goal of buddhahood, forms that began to emerge in India sometime between the first century bce and the first century ce. ‘Hinayana’ on the other hand refers to the Mahayanist constructed image of all non-Mahayana forms of Buddhism – and I emphasize, this is not a historical-critical category, but rather a polemical one. So, despite its currency in some contemporary Western interpretations of Buddhism, I suggest that the term ‘Hinayana’ only be used to refer to Mahayanist constructions of non-Mahayana forms of Buddhism, and not to non-Mahayana forms of Buddhism simpliciter. That is to say, while the term ‘Mahayana’ may be used to refer to specific forms of Buddhism that developed in India, the term ‘Hinayana’ should only be used to refer to the Mahayana’s imagined ‘other’, rather than to any actual, historical forms of Buddhism.” Mario D’Amato, “Mapping the Mahāyāna: Some Historical and Doctrinal Issues,” *Religion Compass* 2, no. 4 (2008): 536-555, here 550.

國廣受信眾的青睞，這絕不僅僅止於最表層的「法華最第一」的自我標榜，敘事者如何調用敘事資源來支撐起經中之王的稱號，乃是本經值得深究之處。

類似的情境也可以在中國的佛教應驗文學發展中看到。早期的佛教應驗敘事為紀錄崇敬或詆毀佛教而發生的靈應事跡，其目的是為了讓眾生啟信，宣揚佛教所說的因果報應確有其事。隨後開始出現以單一菩薩或是單一經典為對象的佛教應驗記，例如六朝三本《觀世音應驗記》匯集觀音應驗的故事，唐朝《弘贊法華傳》與《法華傳記》則是以《法華經》為核心。這些專名應驗記的出現，意味著當時佛教宣教重點已經從不信教到信佛的階段轉向信佛教的哪個法門。本文以《法華經》單經為研究範圍，亦希望提供看待大乘經典與中國中古佛教內部競合的觀察視角。

第二節 文獻回顧

《法華經》作為最受歡迎的大乘佛教經典之一，除了古今信奉者眾多，對《法華經》的研究亦汗牛充棟。在自身經典魅力與當代信仰的力量下，其學術研究量能與熱度依然居高不下，可從《法華經》研究目錄的編纂可見一斑。如臺灣香光尼眾佛學圖書館整理的「妙法蓮華經研究書目」彙整中、日、西文等《法華經》相關圖書、論文、研究計畫、錄音等資料。⁴⁴近年由望月海慧與金炳坤主編、身延山大學國際日蓮學研究所出版的《法華經關係文獻目錄 (1844-2020)》（*Bibliography of the Studies on the Saddharmapuṇḍarikāsūtra (1844-2020)*），此目錄蒐羅 1844 年至 2020 年，逾 180 年間日本國內外發表與《法華經》相關的研究論文。⁴⁵在目錄的前篇“A Brief History of the Lotus Sutra Studies”一文中，望月海慧在文章前半段從梵文寫本、語言文獻、成立史與思想研究等幾個面向介紹《法華經》的研究歷史，後半段則以地域為分，簡述印度、西藏、中國、韓國和日本的研究概要，並於文末附錄整理出《法華經》各語系的現代翻譯，此書整理綜合了 19 世紀以來《法華經》的研究成果。至於《法華經》具體研究方向，釋永本歸納為六項，分別是語言文獻研究、成立史的研究、文化

⁴⁴ 香光尼眾佛學院圖書館整理：「妙法蓮華經研究書目」，網址：<http://www.gaya.org.tw/library/readers/guide-28.htm>，檢索日期：2024 年 3 月 15 日。

⁴⁵ Kaie Mochizuki and Byungkun Kim, eds., *Bibliography of the Studies on the Saddharmapuṇḍarikāsūtra: 1844-2020* (Minobu, Japan: International Institute for Nichiren Buddhism of Minobusan University, 2020).

史的研究、傳譯史的研究、思想史的研究以及宗教性的研究。⁴⁶以下研究回顧則聚焦在《法華經》敘事修辭的相關研究。

一、《法華經》的文學研究

有著「經中之王」美譽的《法華經》，學界目前的研究成果自是成果豐碩。此處茲列舉數篇與本文較為相關研究以管窺《法華經》文學研究的現況。

中文學界的《法華經》文學研究大抵仍在佛教經典觀（九分教、十二分教）的脈絡下，分析經典中的文學意境、譬喻特色、形式體裁、誇飾筆法等，或整理經典中的譬喻典故，或援引敘事理論來讚揚佛經文學之恢弘曼妙，例如譚惠文、陳允吉、盧寧、王麗潔、李琳、王菁黛、羅幼然等人對於《法華經》文學特質與文體形式的研究⁴⁷。林健《中國中古《法華》譬喻詮釋研究——從經典注釋到地域實踐》一書分析自南北朝迄隋唐時期，中國社會對《法華經》譬喻的接受和理解過程中展現的複雜文化詮釋。林書著重義學注釋法華譬喻的解釋框架，考察自鳩摩羅什譯經中「因緣、譬喻、言辭」的固定套語，以及由之形成的「三周說法」解釋框架。並從造像記一類的功德紀錄以及經變的圖像呈現，考察《法華》譬喻滲入民眾宗教生活的具體過程，⁴⁸這些研究雖然點出《法華經》的敘事美學、文學意境，然而對於大乘經典敘事者為何如此安排的「深意」，或是其觀點、立場的游移轉換，尚有待深入深入研究。

另外與本文較為相關的研究則有廖朝陽〈《法華經》的閱讀論：管窺古典小說的宗教基盤〉，廖文的討論建立在文字與實相，假名對法華實相的表義作用上，指出《法華經》是以實踐的因緣觀解決宗教認識與文字解讀之間的問題。

⁴⁶ 參見釋永本：〈《法華經》注釋書文獻概介〉，《佛教圖書館館訊》第39期（2004年9月），頁35-43。

⁴⁷ 譚惠文：《《妙法蓮華經》譬喻文學之研究》（嘉義：國立中正大學中國文學研究所碩士學位論文，1997年）；陳允吉、盧寧：〈什譯《妙法蓮華經》裡的文學世界〉，收入陳允吉主編：《佛經文學研究》（上海：復旦大學，2004年）；王麗潔：《《妙法蓮華經》的一乘思想及其文學特徵》（上海：復旦大學博士論文，2005年）；李琳：《《妙法蓮華經》的空間敘事研究》（重慶：西南大學中國古典文學碩士學位論文，2010年）；王菁黛：《《法華經》之文學特質研究》（臺南：國立臺南大學國語文學系碩士論文，2011年）；羅幼然：《《法華經》中的角色及其流傳研究》（國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士學位論文，2015年）。文體研究如釋正持：〈六朝漢譯《法華經》偈頌的文學特色〉，《東海大學圖書館館刊》第46期（2019年10月），頁16-41。

⁴⁸ 林健：《中國中古《法華》譬喻詮釋研究——從經典注釋到地域實踐》（北京：中國社會科學出版社，2022年）。

⁴⁹呂凱文《佛教典範如何轉移》一書透過聲聞乘佛典與菩薩乘經典的對比，指出大乘佛教以「挪為己用」（appropriation）的詮釋策略在聲聞聖典的敘事資源上證成大乘法源的正當性與強化菩薩典範的優位性。本文與呂書的關注面向較為相近，著重探討大乘佛教以何種「方法論」促成佛教典範轉移。⁵⁰然呂書的研究對象聚焦於「人」此敘事元素，尤其是聲聞乘人物在大乘佛典中被「大乘化」的敘事角色。藉由同名人物的對照，固然可以清楚分析前後佛教典範對特定角色的形象挪用與思想轉換。然本文欲於此基礎之上，繼續探究大乘佛典如何在自我指涉的後設敘事中，以此方法進行典範轉移，與此敘事框架對於接受者的影響。

郭朝順《天台智顗的詮釋理論》取徑「佛教詮釋學（Buddhist Hermeneutics）」從觀心釋經的立場，詮釋天台智顗的佛經文本概念、解經釋題與《法華經》的神變敘述，此間包含智顗與作者兩重知解詮釋與救度實踐論以及存有學的內涵。其中與本文較為相關的是第一章〈天台智顗的佛經文本概念〉，郭氏指出智顗從《法華經》本跡不二的思想演繹出兩層文本的經典觀。佛經並不限於佛說，所有特定形態存在的事物都是實相展現的「跡文本」，而一切諸法實相即是「本文本」，故「法華即是一切佛經」。透過跡文本的讀誦經典掌握本文本的義理實相，「觀心釋經」的文本閱讀便轉化為解脫實踐的修行活動。⁵¹郭文雖然亦以「文本」作為切入點，然而在天台智顗的詮釋脈絡下，其所呈顯《法華經》中的文本觀必然在佛教緣起法的生滅之中，而詮釋者的意圖亦是透過經典了悟法華實相，圓融觀照文字性與實相義本跡之間空、假、中三諦之相即相依。對於智顗而言，閱讀經本的最終目標是窮究真如法性，由跡入本，藉權悟實才是天台文本觀的主要訴求。而本文暫且懸置中國義解經師對於佛經文本的詮釋前見，從敘事閱讀的「文本」角度剖析《法華經》所蘊含的敘事動能，探討此敘事修辭所帶來的閱讀效應。郭文乃是從宗教看「文本」，本文則欲從「文本」迴觀宗教。

⁴⁹ 廖朝陽：〈《法華經》的閱讀論：管窺古典小說的宗教基盤〉，《中外文學》第 17 卷第 5 期（1988 年 10 月），頁 91-123。

⁵⁰ 呂凱文：《佛教典範如何轉移》（臺北：新文豐出版公司，2014 年），頁 28。

⁵¹ 郭朝順：《天台智顗的詮釋理論》（臺北：里仁書局，2004 年）。

至於日本學界則以《法華經》的教理法義、版本研究與其影響研究為主，⁵²關注的焦點則在於《法華經》所展現的佛陀觀⁵³、一乘思想⁵⁴、授記思想⁵⁵及《法華經》與其他大乘經典的交涉，⁵⁶或是《法華經》與佛傳的關係，⁵⁷如平岡聰在《法華經成立的新解釋——從佛傳解讀法華經》一書中指出《法華經》基於佛傳再重新加工，透過佛傳解構傳統性之佛教（舊佛教），透過《法華經》的創造性解釋建構《法華經》所指示的「新佛教」。⁵⁸

西方學界對大乘經典的文學研究除了以文學理論分析佛典，⁵⁹更將其敘事修辭放在佛教發展史的脈絡中，說明大乘經典如何宣稱教法的正統性。例如 Alan Cole 以敘事文本的概念闡析《法華經》《金剛經》、《如來藏經》、《維摩詰經》四部經典，主要關注父子關係在大乘經典的修辭作用，以及大乘佛經如何建立合法性與權威性。⁶⁰ Charlotte Eubanks 則關注到《法華經》敘事中佛陀多重角色所帶來的敘事不穩定性，與「《法華經》」其所指開放性所帶來新的知識生產型態。⁶¹

⁵² (日)坂本幸男編：《法華經の思想と文化》（京都：平樂寺書店，1965年）；(日)金倉圓照：《法華經の成立と展開》（京都：平樂寺書店，1970年）；(日)中村瑞隆編：《法華經の思想と基盤》（京都：平樂寺書店，1980年）；(日)勝呂信靜：《法華經の思想と形成》（東京：山喜房佛書林，2009年）。

⁵³ (日)渡辺宝陽：《法華仏教の仏陀論と衆生論》（京都：平樂寺書店，1985年）。

⁵⁴ (日)稻荷日宣：《法華經一乘思想の研究》（東京：山喜房佛書林，1975年）；(日)野村耀昌：〈一佛乗の思想〉，(日)平川彰等編：《法華思想》（東京：春秋社，1982年），頁137-165；(日)久保繼成：《法華經菩薩思想の基礎》（東京：春秋社，1987年）。

⁵⁵ (日)苅谷定彦：〈『法華經』『譬喻品』の精読：声聞(舍利弗)授記の異質と「三車火宅喻」の本旨〉，《桂林学叢》第27卷（2016年），頁242-293。

⁵⁶ (日)渡邊雄雄：《法華經を中心にしての大乘經典の研究》（京都：臨川書店，1989年）；(日)望月海淑編：《法華經と大乘經典の研究》（東京：山喜房佛書林，2006年）。

⁵⁷ (日)苅谷定彦：〈法華經の過去譚について-法華經成立史に對する一視點-〉，《印度學佛教學研究》第15卷第2期（1967年3月），頁686-689；(日)松本史朗：〈『法華經』の文学性と時間性〉，《在家仏教こころの研究所紀要》第2卷（2006年12月），頁41-77。

⁵⁸ (日)平岡聰著，釋惠敏、釋洞崧譯：《法華經成立的新解釋——從佛傳解讀法華經》（臺北：法鼓文化，2016年）。

⁵⁹ Ralph Flores, *Buddhist Scriptures as Literature: Sacred Rhetoric and the Uses of Theory* (Albany: State University of New York Press, 2008).

⁶⁰ Alan Cole, *Text as Father: Paternal Seductions in Early Mahayana Buddhist Literature* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005).

⁶¹ Charlotte Eubanks, "Sutras as a Genre of World Literature: Thoughts on Translation, and Poetry as Movement," *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures* 70, no. 3 (2016): 123-132.

雖然學界不乏以文學敘事的角度研究《法華經》，然分析的重點主要還是在故事內容與法義哲理的相互呼應，對於《法華經》所蘊含的敘事層次與所體現的文本概念缺少全面整體的觀照。本文想進一步追問的是，《法華經》如何透過敘事層次的越界交流來宣稱經典的權威性並樹立典範。如同 Paul Harrison 在探討大乘佛教的起源時所言，要瞭解一個宗教就必須要回答這樣一個問題：「這個宗教如何宣稱他們擁有權力？（how did this religion lay claim to power?）」⁶²這個如何宣稱不僅包含宣稱的內容，也包含宣稱的方式。是以本文擬於前人研究的基礎之上，結合敘事學理論，重新審視《法華經》的後設性格，探究這些敘事話語形成的可能背景與因素，並透過中國對《法華經》的接受，釐清經典敘事話語的影響與作用。

二、觀音與法華應驗記相關研究

中古應驗故事的研究成果主要集中在以六朝三本觀世音應驗記，以及「救七難、應二求」的救難觀音崇拜上。如于君方《觀音——菩薩中國化的演變》一書從收錄於感應記、僧傳、類書中的觀音感應故事，觀察六朝至明代觀音信仰中國化的過程。⁶³而孫昌武專著《中國文學中的維摩與觀音》則從觀音應驗傳說的傳播者、應驗者身分出發，指出這個故事多圍繞著僧人產生並傳播，然而真正將這些故事形諸文字集結成冊的為奉佛的士大夫。⁶⁴林淑媛《慈航普渡——觀音感應故事敘事模式析論》則研究了觀音感應故事的敘事模式，從作家的文體意識和宗教視角出發，透過分析一心稱名的修行方式、普陀山的聖地形象建設，以及故事中的救贖倫理，來解釋觀音感應故事在宗教和文化上的意義與價值。⁶⁵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〉一文則指出《普門品》中現世應許和稱名避禍的觀音信仰，與當時中土傳統宗教信仰和民眾對災禍的恐懼心理相吻合。因而這種密咒式的觀音信仰，因其立即的感應效果比起關注死後世界的淨土信仰更為時人接受。⁶⁶另有林茗蓁、邱學志、徐一智、江明淵等人從觀音應驗記中討論當時的社會背景

⁶² Paul Harrison, "Searching for the Origins of the *Mahāyāna*: What Are We Looking For?" *The Eastern Buddhist* 28, no. 1 (1995): 48-69.

⁶³ 于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯：《觀音——菩薩中國化的演變》（北京：商務印書館，2015年），頁158-201。

⁶⁴ 孫昌武：〈六朝觀音應驗傳說〉，《中國文學中的維摩與觀音》（天津：天津教育出版社，2005年），頁114-135。

⁶⁵ 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年）。

⁶⁶ 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（2005年），頁88-113。

與故事反映出的宗教心理。⁶⁷近期的研究成果，則有劉苑如〈追憶與交通——六朝三種觀世音應驗記敘事研究〉一文，探討經驗者、記錄者、編輯者與閱聽者透過靈異經驗的追憶與編排佈局，重新召回與神靈接觸的感通與認同，進而分析三本《觀世音應驗記》的傳承與轉化。並從三書序論中，指出傅亮一書超越謝敷「化納」意圖，旨在「悅同信者」，張演則與家族信仰的記憶連結，陸杲以七難二求編次，展現清楚的經典意識。並結合時間句法與敘事的時空變化，討論從感通經驗到應驗敘事轉化過程中，記憶與敘事交織出的神聖場景時空。⁶⁸另有黎俊溢比較觀音應驗故事於志怪、應驗、感通三個系統中改寫與傳播，並指出觀音應驗記的撰作初衷並非弘道輔教，而是作為士大夫間流傳的故事集。

69

至於唐代法華應驗記的研究成果分為主要可分為法華信仰、敘事研究與經卷物質三種切入視角。法華信仰是指從《法華經》傳譯至中土後，以《法華經》為核心經典所產生的宗教信仰，具體行為包含讀誦、講解、聽聞《法華經》，或是燒身供養、造像立碑等，如橫超慧日⁷⁰、顏尚文⁷¹等人的研究。而研究法華信仰實踐與法華應驗關係的有道端良秀〈中国仏教と法華經の信仰〉一文從法華應驗記、僧傳、敦煌變文中所記載的燒身供養與聞經、隨喜、供養禮拜功德與寶塔信仰，論析中國庶民階層的《法華經》信仰。⁷²黃國清在與《小品般若經》的對照中，指出《法華經》已經完全進入書寫的時代，經典蘊含如來全身，經卷崇拜取代了舍利崇拜。⁷³林志欽就現存五種 49 條《法華經》持驗感應傳記

⁶⁷ 林茗蓁：《兩晉南北朝「救難型」觀音信仰之探究——以三種《觀世音應驗記》為討論中心》（淡江大學歷史學系碩士學位論文，2011 年）。邱學志：《形神空間的觀看、顯應與冥遊——六朝觀音感應故事研究》（臺中：國立中興大學中國文學系碩士學位論文，2012 年）。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〉，《成大歷史學報》第 43 期（2012 年 12 月），頁 57-116。江明淵：〈論六朝觀音應身形象及其故事形態——以三本觀音應驗記為例〉，《中極學刊》第 10 期（2016 年 7 月），頁 1-22。

⁶⁸ 劉苑如：〈追憶與交通——六朝三種觀世音應驗記敘事研究〉，《清華中文學報》第 28 期（2022 年 12 月），頁 101-144。

⁶⁹ Chon Iat Lai, "Miracle Stories in Motion—On the Three Editions of *Guangshiyin Yingyanji*," *Religions* 14, no. 9 (2023): 1114.

⁷⁰ 〔日〕橫超慧日：〈法華經における現世利益〉，橫超慧日編：《法華思想》（京都：平樂寺書店，1986 年），頁 453-475。

⁷¹ 顏尚文：〈法華思想與佛教社區共同體——以東魏〈李氏合邑造像碑〉為例〉，《中華佛學學報》第 10 期（1997 年 7 月），頁 231-244。

⁷² 〔日〕道端良秀：〈中国仏教と法華經の信仰〉，〔日〕橫超慧日編：《法華思想》（京都：平樂寺書店，1986 年），頁 506-523。

⁷³ 黃國清：〈從《小品般若》到《法華經》的思想轉變——以「佛命聲聞說大乘」及「佛塔與經卷供養」為中心〉，《世界宗教學刊》第 9 期（2007 年 6 月），頁 49-79。

之記述，分析法華三昧之實踐人物、修行法門、證悟結果、證悟情形與最終階位或臨終往生境界，藉此觀察法華三昧之實際修行實踐情形。⁷⁴諏訪隆茂以《法華經》應驗記中舌不壞、燒身故事探討《法華經》、僧傳與唐代兩本法華應驗記的承繼關係，並指出「讀誦」構成法華經信仰極為重要的部分。而慧詳與僧祥二位應驗記作者對「感通／感應」的理解《法華經》亦是承繼前人道宣的解釋。⁷⁵

從應驗故事的內容主題、類型研究法華應驗記如李銘敬〈《法華經》靈驗記中的女性信仰故事及其在東亞的傳播〉一文探討六朝至唐宋以及日本、韓國《法華經》應驗記中的女性信仰故事。⁷⁶關注佛典與應驗記之間的關係則有烏宗玲〈靈驗記中的佛典信仰〉，烏文指出，應驗記中的佛典信仰有別於原始佛教的語言崇拜，是結合大乘佛教的宗經傾向與中國的文字崇拜而形成的。⁷⁷或有從宗教物質的角度，考究經本為實體存在的信仰實踐。如李玉珍〈法華信仰的物質性傳播：《弘贊法華傳》的經本崇拜〉從物質性的角度切入，將《法華經》經本視為神聖的宗教物品，根據《弘贊法華傳》中持有經本的應驗故事，論析中國法華信仰與經本的關係。並指出《法華經》經本作為具體的物質媒介而被神聖化成為修行修福的憑據及護身符而廣為流傳。⁷⁸的場慶雅以時代為經，以類型為緯，分析《法華傳記》收錄的應驗故事，以俯瞰法華信仰的型態。⁷⁹的場慶雅另撰文討論《法華傳記》與《弘贊法華傳》中誦讀《法華經》所獲得的各類感應類型。⁸⁰陳仕強〈《法華經傳記》統略〉一文介紹《法華傳記》科

⁷⁴ 林志欽：〈《法華經》持驗傳記所載法華三昧之實踐情形〉（天台思想學術研討會，2016年）。

⁷⁵ 〔日〕諏訪隆茂：〈中国仏教における『法華經』応驗記〉，《印度哲学仏教学》第21卷（2006年10月），頁161-172。

⁷⁶ 李銘敬：〈《法華經》靈驗記中的女性信仰故事及其在東亞的傳播〉，《日語學習與研究》2015年第2期，頁11-19。

⁷⁷ 烏宗玲：〈靈驗記中的佛典信仰〉，《世界宗教研究》2011年第5期，頁76-81。

⁷⁸ 李玉珍：〈法華信仰的物質性傳播：《弘贊法華傳》的經本崇拜〉，《臺灣宗教研究》第13卷第1期（2014年6月），頁5-27。關於印度早期的經本信仰可參考 Gregory Schopen, "The Book as a Sacred Object in Private Homes in Early or Medieval India," in *Medieval and Early Modern Devotional Objects in Global Perspective*, ed. Elizabeth Robertson and Jennifer Jahner (New York: Palgrave MacMillan, 2010), 37-60. 中國的經本崇拜，可參考〔美〕柯嘉豪（John Kieschnick）著，趙悠等譯：《佛教對中國物質文化的影響》（上海：中西書局，2015年），頁158-177。

⁷⁹ 〔日〕的場慶雅：〈中国における法華經の信仰形態（一）——法華伝記——〉，《印度學佛教學研究》第31卷第1期（1982年），頁275-277。

⁸⁰ 〔日〕的場慶雅：〈中国における法華經の信仰形態（二）——「法華伝記」と「弘贊法華伝」における法華經の読誦と靈驗説話について〉，《印度學佛教學研究》第32卷第2期（1984年），頁933-935。

別特之餘，認為該書收錄的資料與對《法華經》傳習翻譯的詳盡程度更盛《弘贊法華傳》。⁸¹對於法華應驗記單書深入研究的周語彤《弘贊法華傳：持經感應研究》，周文從作者的「編輯用心」及作品所傳遞的「傳教功能」以及故事內容敘寫方式的解析，反映出當代民眾持誦、信仰《法華經》的獨特樣貌。⁸²另有小笠原宣秀考究《弘贊法華傳》的作者藍谷沙門慧詳。⁸³以及針對內文考校釋讀之作，如陸琳、柳榕等對《法華傳記》的校勘研究。⁸⁴而使近來何秋輝也對於過去佛教感應故事的研究進行反思，對於感應故事的解讀詮釋，從歷史實證轉向故事傳播、生產所體現的宗教集體記憶，⁸⁵何秋輝也將其關注的副佛經敘事從《金剛經》拓展至《法華經》的考察，分別透過舌不朽以及往生居所，探討法華靈驗故事的演變。⁸⁶

劉亞丁《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》一書以文獻互證、宗教哲學、民俗學與神話學等理論與方法，分析兩晉至唐五代的佛教靈驗記。上篇透過分論的形式，對特定類型的靈驗記錄及其現象進行了具體的分析探討；下篇則採用綜論的方式，從文學、歷史及宗教學的視角，深入探究靈驗記錄的價值。⁸⁷劉亞丁將靈驗故事分為兩類，一類是禮敬或輕慢佛、法、僧三寶所招致的感應，如唐道宣《集神州三寶感應錄》，一類是宣揚佛教因果報應與生死輪迴的靈應故事，如北齊顏之推《冤魂志》。⁸⁸除此之外，還有許多從「感應」故事切入，對六朝志怪、僧傳、佛教類書的相關研究值得本文取徑，諸如探討感應理論或是義解師對於應驗記的論點，如鄭阿財、Robert H. Sharf、Donald E. Gjerston、釋大參、謝薇娜與 Imre Hamar 等學者的研究。⁸⁹或是 Robert Ford

⁸¹ 陳仕強：〈《法華經傳記》統略〉，《法音》1988年第10期，頁19-23。

⁸² 周語彤：《《弘贊法華傳》持經感應研究》（雲林：雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士學位論文，2009年）。

⁸³ （日）小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，《龍谷學報》（1936年第315號），頁24-25。

⁸⁴ 陸琳：〈《法華傳記》校勘雜記〉，《漢語史研究集刊》2009年，頁405-410；柳榕：《《法華傳記》校讀札記》（廈門：廈門大學漢語文字學碩士學位論文，2008年）。

⁸⁵ Chiew Hui Ho, "Chinese Buddhist Narratives of Wonders: Recent Studies and Approaches," *Religion Compass* 16, no. 8 (2022): e12445.

⁸⁶ Chiew Hui Ho, "Truth and Its Reception: The Wonder and Metaphor of the Incorruptible Tongue in the Lotus Sūtra Tradition," *The Journal of Oriental Studies* 29 (2019): 182-208. Chiew Hui Ho, "Parasutric Narratives and Cultic Repertoire: The Plurality of Afterlife Abode in the Tang Lotus Sūtra Cult," *Hualin International Journal of Buddhist Studies* 6, no. 1 (2023): 1-54.

⁸⁷ 劉亞丁：《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》（四川：巴蜀出版社，2006年）。

⁸⁸ 劉亞丁：《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，頁3-4。

⁸⁹ 鄭阿財：《見證與宣傳：敦煌佛教靈驗記研究》（臺北：新文豐出版公司，2010年）；釋大參：〈天台宗對觀音靈驗記的詮釋——以智者大師的《觀音義疏》為根據〉，《成大宗教與

Campany、劉苑如、普慧、孫昌武諸位對於古小說敘事與佛教信仰的相關研究。⁹⁰此外，阿部龍一借鑒義大利詹巴蒂斯塔·維科（Giambattista Vico）的「詩性歷史」（poetic history）與「詩性邏輯」（poetic）的概念，指出應從修辭、隱喻與詩學的角度，而非一味追求歷史的真確性，來理解日本中古緣起敘事中的歷史意識與宗教話語。文章結合經典、文本、圖像、戲劇等材料，拓展過去對龍女故事的解讀集中在「女轉男身」與「龍女成佛」（即龍女於成佛之道上對性別與物種的超越），認為龍女故事的核心精神旨在表達龍女內在覺悟與救度能力，進而揭示龍女故事在不同媒介中的內在聯繫，以及在不同文化和歷史背景下的多層次意義。阿部一文透過《法華經》與中古日本緣起文學互文詮釋的研究方法，以及從修辭隱喻等詩學角度重估緣起文學的價值，對於本文分析經典與應驗記的敘事修辭與宗教意涵啟發甚多。⁹¹

文化學報》第7期（2006年12月），頁113-142；釋大參：〈天台觀音感應論—以《法華玄義》的「感應妙」為中心〉，《中華佛學學報》第20期（2007年6月），頁173-204；羅伯特·沙夫（Robert H. Sharf）：《走進中國佛教：寶藏論解讀》（上海：上海古籍出版社出版社，2009年）；Donald E. Gjertson, “The Early Chinese Buddhist Miracle Tale: A Preliminary Survey,” *Journal of the American Oriental Society* 101, no. 3 (1981): 287-301; Donald E. Gjertson, *Miraculous Retribution: A Study and Translation of T'ang Lin's "Ming-pao chi"* (Berkeley: Centers for South and Southeast Asia Studies, University of California, 1989); James B. Apple, “The Phrase *dharmaparyāyo hastagato* in Mahāyāna Buddhist Literature: Rethinking the Cult of the Book in Middle Period Indian Mahāyāna Buddhism,” *Journal of the American Oriental Society* 134, no. 1 (2014): 25-50; Raoul Birnbaum, “The Manifestation of a Monastery: Shen-Ying's Experiences on Mount Wu-t'ai in T'ang Context,” *Journal of the American Oriental Society* 106, no. 1 (1986): 119-137; 謝薇娜：〈The Use of Miracles in Baochang's 寶唱 “*Biqiuni zhuan*” 比丘尼傳—Research on the Expression of Ganying 感應〉，《清華中文學報》第11期（2014年11月），頁345-436；Imre Hamar, “Creating Huayan Lineage: Miraculous Stories About the ‘*Avatamsaka-Sūtra*,’” *Oriens Extremus* 50 (2011): 181-192. 復有王堯：〈靈驗傳說：事件的選擇、敘述與傳播〉，《民間文化論壇》2010年第2期（2010年4月），頁80-87；夏廣興：〈試論六朝隋唐的應驗類小說〉，《上海師範大學學報（哲學社會科學版）》2004年第3期，頁80-86；郭俊良：〈鳩摩羅什舌舍利靈驗之歷史影響〉，《普陀學刊》2015年，頁187-201；Robert Ford Campany, “Religious Repertoires and Contestation: A Case Study Based on Buddhist Miracle Tales,” *History of Religions* 52, no. 2 (2012): 99-141; Robert Ford Campany, “Miracle Tales as Scripture Reception: A Case Study Involving the Lotus Sutra in China, 370-750 CE,” *Early Medieval China* 24 (2018): 24-52.

⁹⁰ 孫昌武：〈關於王琰《冥祥記》的補充意見〉，《文學遺產》1992年第5期，頁116-118；Robert Ford Campany, *Signs from the Unseen Realm: Buddhist Miracle Tales from Early Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012)；劉苑如：《朝向生活世界的文學詮釋：六朝宗教敘述的身體實踐與空間》（臺北：新文豐出版社，2010年）；劉苑如：〈神遇——論《律相感通錄》中前世今生的跨界書寫〉，《清華學報》第43卷第1期（2013年3月），頁127-170；普慧：〈佛教對六朝志怪小說的影響〉，《復旦學報（社會科學版）》2002年第2期，頁126-132。

⁹¹ Ryūichi Abé. “Revisiting the Dragon Princess: Her Role in Medieval Engi Stories and Their Implications in Reading the *Lotus Sutra*,” *Japanese Journal of Religious Studies* 42, no. 1 (2015): 27-70.

總上觀之，現今學界對於感應記與靈驗的研究甚多，且觀音應驗記的研究已經相當成熟，然多以魯迅「釋氏輔教之書」的角度在中國佛教發展視角下，探討感應故事中修行法門與人物類型。至於法華應驗記為主的研究，或統置於輔教志怪的脈絡下，或以單書研究為主，或多承襲過往靈驗故事的研究框架，從敘事模式、故事主題的分析靈驗模式，較少關注法華應驗記作為經本靈驗信仰在中國應驗文學發展中所扮演的角色，及其書寫模式所代表的中土信仰結構的改變。本文擬在前輩學者豐碩的成果之上，從文本的傳播與接受、讀者的閱讀與再創造分析經典敘事與應驗故事的內在連繫。並從與編者意識、讀者接受、情節覆寫，以及與救難信仰的觀音應驗記對照下，論析大乘佛典中佛陀倡提的經本信仰與中國經本應驗故事之間的關係。

第三節 研究方法

本文在研究方法上，借鑑敘事修辭學、碎形敘事以及數位人文的視覺詮釋學來分析《法華經》與法華應驗記。

一、敘事修辭學

20 世紀 60 年代蓬盛發展的結構主義敘事學，注重文本內部的系統性與科學性，探求敘事作品的結構規律以及內部要素之間的關連。80 年代學者們將注意力轉向意識型態研究，轉向關注文本外的社會歷史環境，⁹²此時期興起的敘事修辭學著重分析「敘事在作者與讀者的交流中是如何運作的」⁹³，相較於結構主義敘事學旨在探討「敘事是什麼」，更關注作者和讀者的交流、作者修辭意圖，以及作者如何影響讀者的修辭資源與技巧手法。⁹⁴

修辭性敘事學的倡導者詹姆斯·費倫（James Phelan）在《作為修辭的敘事：技巧、讀者、倫理、意識形態》一書中為敘事修辭學下如是定義：

⁹² 〔美〕詹姆斯·費倫（James Phelan）著、陳永國譯：《作為修辭的敘事：技巧、讀者、倫理、意識形態》（北京：北京大學出版社，2002 年），〈序〉，頁 1。

⁹³ 申丹：〈西方文論關鍵詞：修辭性敘事學〉，《外國文學》2020 年第 1 期，頁 93。

⁹⁴ 關於後經典敘述學中修辭性敘事的流派發展可參看申丹：〈西方文論關鍵詞：修辭性敘事學〉，《外國文學》2020 年第 1 期，頁 80-95。

在本書中，當我談論作為修辭的敘事時，或談論作者、文本和讀者之間的一種修辭關係時，我指的是寫作和閱讀這一複雜和多層面的過程，要求我們的認知、情感、慾望、希望、價值和信仰全部參與的過程。⁹⁵

強調應關注講述者（teller）與聽眾（audience）於敘事建構與交流中的重要性，認為敘事不僅僅是關於故事元素（如敘述者、角色、事件、技巧等等），更重要的是敘述者如何使用這些元素來影響聽眾。⁹⁶正如費倫提到另一本書的主標題 *Somebody Telling Somebody* 是「某人使用敘事的資源為了實現與特定聽眾相關的某些目的」的簡稱。⁹⁷這個簡稱蘊含著修辭敘事理論的兩個重要原則：首先，敘事作為行動（action）而非結構（structure），即講述者運用敘事資源來實現與聽眾相關的目的。⁹⁸其二，聽眾的角色與反應對敘事型態的影響，意即聽眾並非被動地接受敘述者的信息，他們的反應也會影響敘述者建構故事的方式。⁹⁹這兩個原則是 Phelan 對敘事修辭詩學理解的基礎，強調敘事是關乎敘述者與聽眾交流動態相生的互動過程。

至於申丹對敘事修辭學的定義：

修辭性敘事學則在作者、文本和讀者之間達到了一種平衡，著力探討作者如何利用文本資源來與讀者交流。作者為了達到特定目的，面向特定的讀者群（其心目中的理想讀者）創作，如果讀者能夠成功進入這種作者預設的閱讀位置，修辭交流就能成功。¹⁰⁰

⁹⁵ 〔美〕詹姆斯·費倫（James Phelan）著、陳永國譯：《作為修辭的敘事：技巧、讀者、倫理、意識形態》（北京：北京大學出版社，2002年），頁23-24。

⁹⁶ James Phelan, *Somebody Telling Somebody Else: A Rhetorical Poetics of Narrative* (Columbus: The Ohio State University, 2017), xi-x.

⁹⁷ “somebody using the resources of narrative in order to accomplish certain purpose in relation to certain audiences.” James Phelan, *Somebody Telling Somebody Else: A Rhetorical Poetics of Narrative* (Columbus: The Ohio State University, 2017), x.

⁹⁸ 在之前的著作中，費倫提到「『作為修辭的敘事』這個說法不僅僅意味著敘事使用修辭，或具有一個修辭維度。相反，它意味著敘事不僅僅是故事，而且也是行動，某人在某個場合出於某種目的對某人講一個故事。」〔美〕詹姆斯·費倫（James Phelan）著、陳永國譯：《作為修辭的敘事：技巧、讀者、倫理、意識形態》（北京：北京大學出版社，2002年），頁14。

⁹⁹ James Phelan, *Somebody Telling Somebody Else: A Rhetorical Poetics of Narrative* (Columbus: The Ohio State University, 2017), xi-x.

¹⁰⁰ 申丹：〈西方文論關鍵詞：修辭性敘事學〉，《外國文學》2020年第1期，頁93。

修辭詩學的目標是全面地瞭解作者與受眾如何利用敘事資源進行多層次的交流，所謂的多層次是包括作者與接受者關係的認知、情感、倫理和美感維度。¹⁰¹江守義、劉欣總結道：「修辭學批評關注的仍然是文學作品本身，但它力圖辨認並分析文學敘事中引起讀者反應的那些因素。」¹⁰²如同 Teiser 與 Jacqueline 所言《法華經》是一部規範性且具有說服力的文本，而不是對信徒世界的冷靜描述。¹⁰³這種大乘佛教研究的見解強調了理解宗教文本及其背景的批判性方法。這一觀點表明，像「大乘」這樣的術語不是具有清晰、固定含義的描述性標籤。¹⁰⁴綜上所述，本文在敘事學分析的基礎上，加入敘事修辭學對於敘事目的的強調，以此掘發敘事者安排人物、行動、情節的別有用心，並討論為了達到目的，各敘事部件之間異質矛盾與縫隙。

二、碎形敘事¹⁰⁵

碎形（fractal），又譯為「分形」、「碎維」，是一種在所有尺度（scale）上重複相似模式的幾何形狀或數學集合，由法國美籍數學家伯努瓦·曼德布羅特（Benoit B. Mandelbrot，1924-2010）鑑於傳統歐式幾何空間學（Euclidean

¹⁰¹ 費倫的修辭敘事學可以參考（美）詹姆斯·費倫（James Phelan）著、陳永國譯：《作為修辭的敘事：技巧、讀者、倫理、意識形態》（北京：北京大學出版社，2002年）。James Phelan, *Somebody Telling Somebody Else: A Rhetorical Poetics of Narrative* (Columbus: The Ohio State University, 2017). 2018年《文體》更闢專刊，由費倫撰寫主要論文〈作者、資源、讀者：建構敘事的修辭詩學〉，邀請25位學者回應費倫專文，最後由費倫針對這些回應進行回答。James Phelan, "Authors, Resources, Audiences: Toward a Rhetorical Poetics of Narrative," *Style* 52, no. 1 (2018): 1-34. 關於此專刊的研究可參看申丹：〈關於修辭性敘事學的辯論：挑戰、修正、捍衛及互補〉，《思想戰線》2021年第2期，頁131-139。

¹⁰² 江守義、劉欣：《中國古典小說敘事倫理研究》（合肥：安徽教育出版社，2016年），頁13。

¹⁰³ "The Lotus, however, is a prescriptive and persuasive text rather than a dispassionate description of the world of its believers." Stephen F. Teiser and Jacqueline I. Stone, eds., *Readings of the Lotus Sutra* (New York: Columbia University Press, 2009), 12.

¹⁰⁴ 「在大乘佛教研究中的一個重要趨勢是，將早期文本解讀為作者在特定社會背景下試圖提出修辭主張的努力。從這個角度來看，像『大乘』這樣的術語，更像是強大但基本上不確定的口號，而非被廣泛接受的定義。」原文："One important trend in the study of Mahayana Buddhism has been to interpret early texts as attempts by authors in particular social settings to make rhetorical claims. Examined in this light, terms like 'Mahayana' function more as powerful but largely indeterminate slogans than as widely accepted definitions." Stephen F. Teiser and Jacqueline I. Stone, eds., *Readings of the Lotus Sutra* (New York: Columbia University Press, 2009), 12.

¹⁰⁵ 本文運用碎形概念解讀《法華經》的敘事，此一發想源自2022年於哈佛大學訪學期間，旁聽阿部龍一教授「EASTD 153- Buddhism, Japanese Arts, and Culture」課堂之閱讀材料與討論，謹申謝忱。

Geometry) 無法解釋為解釋自然界中複雜多變的景觀與現象,¹⁰⁶他觀察到山脈、雪花、星雲等看似斷無章法的結構下,隱含著自相似性(self-similarity),進而提出「碎形幾何」。¹⁰⁷碎形的特徵首先是自相似性,亦即尺度不變性(scaling invariance),指在不同縮放級別上,碎形會顯示出相似的結構,此意味著部分與整體在某種程度上是相似的。¹⁰⁸例如自然界中的樹木就具有碎形特徵,一棵參天大樹與其身上的樹枝,乃至樹枝上的枝桠在不同尺度上都呈現類似的結構。其次,碎形維度不必然是整數,正如曼德布羅特的名言:「雲朵不是球形的,山巒不是錐形的,海岸線不是圓形的,樹皮不是光滑的,閃電也不是一條直線。」¹⁰⁹在歐氏幾何中,所有形狀的維度都是整數,但這種整數無法說明自然界的維度,碎形維度可能是分數。¹¹⁰

碎形圖式通常藉由迭代重複的方式生成,即透過重複特定的規則或操作來構造出複雜的形狀,例如瑞典數學家 Helge von Koch 於 1904 年提出的科赫曲線(Koch Curve),因其形似雪花又名科赫雪花(Koch snowflake)。科赫雪花是從一個等邊三角形開始,並不斷迭代以形成更複雜的圖形來生成的。在每次迭代

¹⁰⁶ 碎形概念是曼德布羅特 1967 年在 *Science* 期刊上發表〈英國的海岸線有多長〉提出,這篇論文探討了海岸線作為一種極度不規則和不光滑的曲線,展示出了蜿蜒複雜的變化,海岸線顯示出自相似的特性,即在不同尺度下,海岸線的局部形態與整體形態是相似的。這種不規則性和複雜性的普遍存在說明了碎形的本質——在不同的尺度下保持相似的結構特徵。對於自然界中的歲形結構,曼德布羅特在 1982 年出版的 *The Fractal Geometry of Nature* (New York: W. H. Freeman and Company, 1982) 一書中有更詳盡的闡釋。出處中譯本參見(美)博努瓦.B.曼德布羅特(Benoit B. Mandelbrot)著,陳守吉、凌復華譯:《大自然的分形幾何學》(上海:上海遠東出版社,1998年),頁1。

¹⁰⁷ 在 1989 年的文章中,曼德布羅特指出碎形幾何全稱為「自然與混沌的碎形幾何」(Fractal geometry of nature and chaos),並將碎形幾何定位為在歐氏線性幾何秩序與一般數學幾何混沌兩個極端之間,存在著「有組織」或「有序的」中間型態。B. B. Mandelbrot and A. Blumen, "Fractal Geometry: What Is It, and What Does It Do? (And Discussion)," *Proceedings of the Royal Society of London. Series A, Mathematical and Physical Sciences* 423, no. 1864 (1989): 3-16.

¹⁰⁸ 「所謂自我相似是指無論採取任何大小的尺度(scale)對它作測量,其形不變,意即在碎形中取某一點之鄰域,並將此鄰域放大,你將發現放大後的圖形與原來的並沒有什麼兩樣。」參見謝南瑞:〈多重碎形〉,《數學傳播》第25卷第1期(臺北:中央研究院數學研究所,2001年),頁27。

¹⁰⁹ 博努瓦.B.曼德布羅特:《大自然的分形幾何學》(上海:上海遠東出版社,1998年),頁1。

¹¹⁰ 「碎形理論認為傳統歐式幾何並不適合於描述複雜的大自然,因為使用歐式幾何的測量方法度量海岸線、雲朵、閃電……的周長時,無法得到一個準確的長度數值,反而隨著測量單位縮小,越貼近真實曲線,卻得到一組發散的數值。碎形理論認為無法正確度量的關鍵在於維度,為突破歐式幾何的限制,故提出在單純的一維、二維、三維之間,還有分數的維度地帶。」參見蔡博文、李芥中:〈應用碎形理論於臺灣建地空間型態與地形關係之研究〉,《台灣資訊地理資訊學刊》第3期(臺北:台灣資訊地理學會,2005年),頁44。

中，三角形每條邊被等分為三段，中間的段落兩端構建一個新的等邊三角形並移除其基底，形成一個向外凸出的尖角。通過對這些新形成的邊重複相同的步驟，逐漸生成出其無限複雜的類似雪花分形結構。隨著迭代次數的遞增，其邊界無限延伸，然其圍成的面積保持有限，展示了碎形幾何中獨特的自相似性和複雜性。¹¹¹反過來說，一個具有碎形特徵的圖形，可以透過細分解構得到簡單的幾何形狀或圖案。而這種不斷複製自身的迭代生成，也賦予碎形結構一種漫衍生成的無限可能性，沒有邊界或是無法丈量。

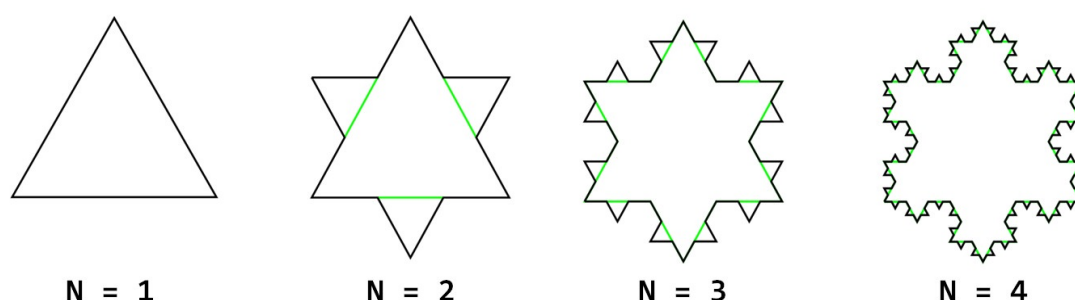


圖1 科赫雪花圖

有鑑於碎形理論對複雜現象的解釋性，碎形結構也被廣泛運用到生態工程學、地質學、水文學、經濟學、物理學、生物醫學、電腦等其他自然學科中。若將碎形特徵引入人文學科的領域中，碎形結構的特徵啟發了文學研究者關注到敘事的空間性、自相似性，自我複製，乃至混沌與複雜性。German A. Duarte 的 *Fractal Narrative: About the Relationship Between Geometries and Technology and Its Impact on Narrative Spaces* 一書深入探討了碎形幾何對在科學、數學領域的發展及其在藝術與敘事空間中的體現。作者追溯從歐幾里得到非歐幾里得幾何的發展過程，展示了這些幾何觀念如何影響了人類對於空間和自然現象的認識。並強調碎形幾何遞歸性、無限性和秩序原則的重複的特點在文學與敘事中的具體應用。¹¹²陸邵明以醉白池為例，運用碎形幾何與語言學解析江南園林在物質空間的視覺營造及文化空間的敘事語義的空間複雜性。¹¹³具有碎形特徵的敘事結構，常見於後現代小說中。張小平從敘事結構與敘事內容分析當代美國作家

¹¹¹ Helge von Koch, "Sur une courbe continue sans tangente, obtenue par une construction géométrique élémentaire," *Arkiv for Matematik, Astronomi och Fysik* 1 (1904): 681-702. 其他著名由自相似圖案生成的碎形圖式還有謝爾賓斯基地毯、由封閉遞迴的三角形所形成的謝爾賓斯基三角形。

¹¹² German A. Duarte, *Fractal Narrative: About the Relationship Between Geometries and Technology and Its Impact on Narrative Spaces* (Bielefeld: transcript publishing, 2014).

¹¹³ 陸邵明：〈分形敘事視野下江南傳統園林的空間複雜性解析——以醉白池為例〉，《城市發展研究》2013年第6期，頁160-165。

麥卡錫的小說《穿越》的動態碎形空間構型。¹¹⁴吳欣怡結合數學的碎形理論與德勒茲的差異與重複概念分析長篇小說《荒人手記》透過層層疊疊的「物」的書寫生成自在差異又自為重複的碎形書寫。¹¹⁵

同樣地，碎形結構中部份與整體的自相似性，也讓研究者在佛教哲學思想中發現與碎形理論相似之處。陳士濱指出從碎形圖式能部份中可以看見整體，契合於《華嚴經》中「一塵中現無量剎」以及「非自作、非他作的」一多相即的哲學思想。¹¹⁶郭正典從一多相即與化身佛的空間碎形，以及頓悟與生死相變時間碎形分析佛法與自然碎形的相通之處。¹¹⁷

然而，人文研究在取法碎形時，需特別指出的是碎形的詩學或哲學應用有別於自然科學中強調量度的完全相同，而是從碎形圖式中自我相似的結構、自我模仿的生成、有限中的無限與非線性等屬性，借喻敘事的非線性且透過差異與重複的動態生成的特點。¹¹⁸關於碎形的詩學應用，正如趙毅衡、李莉指出應將文學、影視等其他媒介敘事作品的嵌套與圖像嵌套不同，它們無法也沒有必要無限地循環下去，應將其視為符號像似性在敘事中的體現，且這種像似性是一種拓撲像似。¹¹⁹而碎形的哲學應用，郭正典在文章最後也提醒佛法碎形與自

¹¹⁴ 張小平：〈「所有的故事都是一個故事」——論麥卡錫《穿越》中分形的空間構型〉，《國外文學》2014年第4期，頁119-127、156。

¹¹⁵ 吳欣怡：《朱天文的碎形書寫》（臺北：國立臺北藝術大學藝術跨域研究所碩士論文，2020年）。

¹¹⁶ 陳士濱：〈《華嚴經》的「分形」與「全息」理論哲學觀〉，收錄於《2012 華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》（臺北：華嚴蓮社，2014年），下冊，頁333-366。

¹¹⁷ 郭正典：〈碎維與佛法〉，收錄於梁乃崇等著：《佛學與科學論文集》（臺北：佛光文化事業有限公司，1998年），頁122-145。

¹¹⁸ 吳欣怡主張文學空間中的碎形不同於經驗世界中的空間測量，而是在作品向度中文字動態生成的碎形圖式：「碎形概念絕非用來測量，因文學空間無法經由實際測量給予判準，碎形在此是一個增生語言、讓文字迢達流變的書寫生成動態，除了作品之外，它不存在於任一經驗可見的精準向度之中，亦不具有視覺可見的形體，其作用僅是增生，以碎形動態鋪展小說內在性平面。」吳欣怡：《朱天文的碎形書寫》（臺北：國立臺北藝術大學藝術跨域研究所碩士論文，2020年），頁6。

¹¹⁹ 「雖然從理論上說嵌套可以『無限遞歸』，以至無窮，但在敘事作品里，無法更沒有必要一直循環下去。完全相同的嵌套在圖像構成中給人以陷入深淵之感，但如果出現在故事敘事中，難免使作品降格為『老和尚給小和尚講故事』的循環遊戲，從而取消了實際意義。」趙毅衡、李莉：〈嵌套分層：中國近年影視敘事方式的新發展〉，《中國語言文學研究》2022年第1期，頁118-126，引文出自頁121。所謂「拓撲像似」指藝術形象與描述對象之間不可能直接像似，而是彈性變形的像似。關於拓撲像似請參看趙毅衡：〈藝術的拓撲像似性〉，《文藝研究》2021年第2期，頁5-16。Dorrit Cohn 與 Lewis S. Gleich 也指出：「純粹嵌套僅是一種提示，它只能在理論上被構思，而無法在實踐中發展。……上面這個段落向我們展示了，文學在實現純粹嵌套時會消失，自我抵消，它將一部小說變成了代數、化學、生物數據。」

然碎形二者的差異，首先兩者的對象不同，自然界碎形結構討論的對象是物質世界裡現象或結構，而佛法中的碎形結構探討的是人類的心理世界；其次是量度上的差別，自然界的碎維結構可以測量得到碎形維度，故可量化其複雜程度，而佛法探討的心理世界則是難以度量，「是故說佛法中有碎維應取其精神，不應執著於量度上的性質」。¹²⁰由上述可知，學者已經關注到佛教哲學與敘事的碎形特徵，然多是分立而論，從義理與敘事結合分析尚有待發展。本文從結合《法華經》久遠實成的世界觀、情節行動、符號等，討論經典的各尺度乃至跨層次的碎形敘事形構。

三、數位人文與視覺詮釋學

除了文本細讀之外，本文也運用數位人文研究方法來分析文本。然而，「數位人文」一詞包容廣泛，所有人文科學與計算科學的交叉領域都可納於「數位人文」的學科範疇之下。¹²¹Tanya Clement 則進一步提出差異化閱讀（Differential Reading），為一種結合數位文本分析工具和傳統文本解讀方法的研究進路，旨在借助數位工具對文本進行多層次、多角度的分析分析能力，進而揭示文本中的細微差異和隱藏的模式。Tanya Clement 在文章以美國作家 Gertrude Stein 於 1925 年出版的實驗性小說《美國人的誕生》（*The Making of Americans*）為例展現差異化閱讀的研究實踐。該小說大量使用重複結構，形成獨特的語言節奏，進而增強敘事的抒情性和音樂感。Tanya Clemen 運用數位文本分析工具 HyperPo（即現在的 Voyant），比較《美國人的誕生》與其他小說的詞頻，透過分類堆疊圖發現《美國人的誕生》其詞彙數量最多但是獨特詞彙數（unique term）最少，亦即此書平均詞頻最高，某些詞彙被大量重複使用。與《美國人的誕生》詞彙運用情形相反的是詹姆斯·喬伊斯的《芬尼根的守靈

若嚴格要求敘事嵌套的完相似，文學性也會在語詞複製中消失殆盡。原文：“The verb ‘to suggest’ that I use here is perfectly suitable in this context. A pure mise en abyme can only be suggested in a narrative: it can be conceived only in theory and not developed in practice…… This passage shows us that literature vanishes, cancels itself out, in an actualization of pure mise en abyme, that it transforms a novel into algebra, into chemistry, into biological data.” Dorrit Cohn and Lewis S. Gleich, “Metalepsis and Mise en Abyme,” *Narrative* 20, no. 1 (2012): 105-114, here 109.

¹²⁰ 郭正典：〈碎維與佛法〉，收錄於梁乃崇等著：《佛學與科學論文集》（臺北：佛光文化事業有限公司，1998 年），頁 122-145。

¹²¹ 華文世界的數位人文發展歷程可參看徐力恆：〈華文學界的數位人文探索：一種「史前史」的觀察角度〉，《中國文哲研究通訊》第 30 卷第 2 期（2020 年 6 月），頁 107-127。林富士則從人文研究的典範轉移著眼，指出數位時代的人文學者需兼備數位科技與人文知識的新素養，此即「數位考證」（digital textual criticism）。參見林富士：〈數位考證：人文學者的新素養〉，《數位典藏與數位人文》第 5 期（2020 年 4 月），頁 1-35。

夜》，《芬尼根的守靈夜》則包含大量的獨特詞彙，且這些詞彙僅出現一次，平均詞頻最少。詞頻分析揭示了兩位作家不同的寫作探索，斯泰因透過重複的語句詞彙來打造非線性的敘事結構；喬伊斯則側重詞彙實驗，《芬尼根的守靈夜》不僅詞語重複使用程度低，喬伊斯致力於創造大量新的詞彙，如“taufaufthuartpeatrick”和“upturnpikepointandplace”。¹²²

本文主要透過以視覺詮釋學（Visual Hermeneutics）為研究方法。視覺詮釋學是透過設置特定的觀察變量計算文本，利用圖表、地圖和其他視覺化工具將文字文本轉化與創建新的視覺表達形式，並藉此全局視域的高維視角，掘發傳統線性文本分析之外的模式和關聯，進而闡釋文本中隱藏的意義和結構。Jessop 認為視覺化除了有傳遞信息的功能，更重要的是讓視覺感知用於創造或發現知識的學術活動。¹²³因此數位視覺化不僅是作為說明的插圖（illustration）而已，其更是一個學術方法論（scholarly methodology）。¹²⁴

萊頓大學數位人文中心的成立宗旨反映了數位人文研究方法的重要性：

我們致力於使用計算方法研究人類文化，並重新思考人文學科在數位時代的角色。¹²⁵

本文嘗試引入數位人文的運算思維，試圖結合細讀與遠讀，在樹與林的視角變焦中，探討文本的數位「紋」理，進而思考文學如何可以被計算，又文學在數位時代詮釋與創新的可能。

¹²² Tanya Clement, “Text Analysis, Data Mining, and Visualizations in Literary Scholarship,” in *Literary Studies in the Digital Age: An Evolving Anthology*, edited by Kenneth M. Price and Ray Siemens (New York: Modern Language Association, 2013). Available at: <https://dlsanthology.mla.hcommons.org/text-analysis-data-mining-and-visualizations-in-literary-scholarship/>, accessed June 25, 2024.

¹²³ 學術活動是關於知識的發現、交流、解釋和呈現。關於數位人文視覺化的認識論問題，Jessop 指出「知識不是被轉移的、被揭示的或是被感知的，而是通過動態過程創造出來的。」原文：“Of far greater importance is the ability of these tools to allow visual perception to be used in the creation or discovery of new knowledge. However, knowledge is not transferred, revealed, or perceived, but is created through a dynamic process.” Martyn Jessop, “Digital Visualization as a Scholarly Activity,” *Literary and Linguistic Computing* 23, no. 3 (2008): 281-293, here 282.

¹²⁴ Jessop 指出數位視覺化與印刷品中的插圖的主要差別在於，數位視覺化首先是可互動的，其次是它允許對展示圖示與來源數據的操作。Martyn Jessop, “Digital Visualization as a Scholarly Activity,” *Literary and Linguistic Computing* 23, no. 3 (2008): 281-293, here 282.

¹²⁵ 原文：“Together, we are committed to the study of human cultures using computational approaches and to rethinking the role of the humanities in a digital age.”, Leiden University Centre for Digital Humanities, 網址：<https://www.universiteitleiden.nl/en/humanities/centre-for-digital-humanities>, 檢索日期：2024 年 3 月 15 日。

第四節 研究範圍

一、漢譯《法華經》

《法華經》（梵：*Saddharma-puṇḍarīka Sūtra*）約於西元前後至一世紀左右成立，最終定型時間不晚於西元二世紀。¹²⁶根據佛教經錄記載，《法華經》漢譯自三世紀至七世紀先後凡六譯，三存三闕。¹²⁷若再加上別行的節譯本則共計八譯四存（參見表 1）。¹²⁸《法華經》的漢譯全本現存三種，分別是竺法護於西晉武帝太康七年（286）翻譯的《正法華經》，共十卷二十七品；其次為鳩摩羅什（344-413）後秦文桓帝弘始八年（406）譯《妙法蓮華經》，《大正藏》收錄共七卷二十八品；最後為闍那崛多與達摩笈多於隋文仁壽元年（601）共譯的《添品妙法蓮華經》，共七卷二十八品。

表1 《法華經》漢譯版本

朝代	翻譯者	經名	卷數	品數	翻譯年代	存佚情形
吳	支謙	佛以三車喚經 ¹²⁹	1		223	佚
吳	支疆梁接 （正無畏）	法華三昧經	6		三國孫亮五鳳二年 （西元 255 年）	佚
西晉	失譯，或言 竺法護 （229-306, 231-308）	薩云芬陀利經 ¹³⁰	6		武帝泰始元年 （西元 265 年） 或言 270 年	佚
西晉	竺法護 （229-306, 231-308）	正法華經 ¹³¹	10	27	武帝太康七年 286	存

¹²⁶ 至少在二世紀下半葉，龍樹於《大智度論》中即引述了《法華經》。

¹²⁷ 「右三經同本。兼及添品前後六譯。三存三闕。」（唐）智昇撰：《開元釋教錄》，收入《大正藏》第 55 冊，卷 14，頁 629。

¹²⁸ 智昇《開元釋教錄》卷 11 著錄現存四部，卷 14 著錄佚闕四部。詳見表 1。

¹²⁹ 根據《開元釋教錄》，此經應為〈譬喻品〉的異譯。「佛以三車喚經一卷 吳月支優婆塞支謙譯 右一經出法華經中異譯，應是譬喻品。」（唐）智昇撰：《開元釋教錄》，收入《大正藏》第 55 冊，卷 14，頁 629。

¹³⁰ 「法華經（舊錄有《薩芸分陀利經》，云是異出《法華》，未詳誰出，今闕此經。竺法護出《正法華經》十卷，鳩摩羅什出新《妙法蓮華經》七卷）右一經，三人出。其一經失譯人名，已入失源錄。」（南朝梁）僧祐：《出三藏記集》，收入《大正藏》第 55 冊，卷 2，頁 14。

¹³¹ 現收於《大正藏》第九冊。「正法華經十卷（二十七品，舊錄云《正法華經》，或云《大方等正法華經》，太康七年八月十日出）」（南朝梁）僧祐：《出三藏記集》，收入《大正藏》

東晉	支道根	方等法華經	5		咸亨元年 335	佚
東晉	佚名	薩曇分陀利經 ¹³²	1		335	存
後秦	鳩摩羅什 (334-413)	妙法蓮華經	7	27 ¹³³	文桓帝弘始八年 406	存
			8	28		
隋	闍那崛多、 達摩笈多共 譯	添品妙法蓮華 經	7		仁壽元年 601 年	存

竺法護，又名竺曇摩羅刹（Dharmarakṣa，約 239-306 年），先世為月支人，世居敦煌郡。竺法護八歲依外國沙門竺高座為師出家，改為竺姓。竺法護聰慧過人，操行精苦，篤志好學。晉武帝世，竺法護慨於中土方等深經不備，於是隨師遊歷西域諸國，更遍學三十六種外國語言文字，並將大小乘經典凡一百四十九部胡本佛經帶歸中夏。《出三藏記集》載竺法護從敦煌至長安，沿路傳譯，將胡本譯寫為晉文，僧祐讚言：「孜孜所務，唯以弘通為業。終身譯寫，勞不告倦。經法所以廣流中華者，護之力也。」¹³⁴竺法護譯經至少有四十三年。¹³⁵根據僧祐《出三藏記集》，竺法護一共翻譯 154 部經典，為晉朝譯師譯經數量最多者，包含《光讚般若經》《華嚴經》、《寶積經》、《方等泥洹經》等重要佛典，「護於晉世譯經最多。且晉雖不文才實著。翻傳妙典日有賞音。所以禮樂衣冠晉朝始備。信源道種相資而興焉。」¹³⁶。西晉太康七年翻譯的《正法華經》，除了是中國第一部漢譯全本《法華經》，也是現存最早的《法華經》譯本，更是為中國觀音信仰揭開序幕。¹³⁷

第 55 冊，卷 2，頁 7。楊富學認為竺法護翻譯所據的胡本佛經，可能為龜茲語或焉耆語譯本，並非印度梵本。楊富學：〈《法華經》胡漢諸本的傳譯〉，收錄於季羨林等主編《敦煌吐魯番研究（第三卷）》（北京：北京大學出版社，1998 年），頁 28。

¹³² 〈東晉〉失譯：《薩曇分陀利經》，收入《大正藏》第 9 冊，頁 197-198。此經為〈寶塔品〉與〈提婆達多品〉異出經典。「薩曇分陀利經一卷(是異出《法華》〈寶塔〉、〈天授〉二品各少分) 僧祐錄云 安公錄中失譯經(今附西晉錄拾遺編入)」(唐)智昇：《開元釋教錄》，收入《大正藏》第 55 冊，卷 11，頁 591。

¹³³ 後增為八卷二十八品。

¹³⁴ 〈梁〉僧祐撰：《出三藏記集》，收入《大正藏》第 55 冊，卷 13，頁 98。

¹³⁵ 梅迺文以竺法護首個經序紀錄太始二年（西元 266 年）至最後一個譯經記錄永嘉二年（西元 308 年）估算。梅迺文：〈竺法護的翻譯初探〉，《中華佛學學報》第 9 期（1996 年），頁 49-64。頁 51。

¹³⁶ 〈宋〉念常撰：《佛祖歷代通載》，收入《大正藏》第 49 冊，卷 6，頁 518。

¹³⁷ 李玉珉：〈中國觀音的信仰與圖像〉，收錄於國立故宮編輯委員會編、李玉珉著：《觀音特展》（臺北：國立故宮博物院，2000 年），頁 10-11。

在《正法華經》譯出的一百二十年後，後秦鳩摩羅什再次翻譯《法華經》為《妙法蓮華經》，羅什譯本譯意雅達，成為中土乃至東亞地區流傳最廣的譯本。鳩摩羅什（Kumārajīva, 344-413），意譯為「童壽」，為天竺人，生於龜茲（今新疆庫車一帶），其父親鳩摩羅炎為天竺國相鳩摩達多之子，後避位出家，東度蔥嶺。至龜茲時龜茲國王敬慕其節，請為國師，妻以王妹，後生下鳩摩羅什。羅什七歲隨母出家，早年學習的是小乘阿毗曇學，直到在莎車遇到王子須耶利蘇摩後，折服於大乘空宗勝義，歎言「吾昔學小乘，如人不識金，以鑰石為妙。」遂轉休學大乘空宗，專務《方等》，廣研《中論》、《百論》以及《十二門論》。羅什輾轉於罽賓、龜茲、溫宿、月氏等西域諸國受學拜師、講法佈道，後聲名東傳至東土。後秦苻堅甚至為了鳩摩羅什。於建元十八年（383 年）派遣大將軍呂光率兵七萬，西伐龜茲、烏耆諸國。呂光雖然成功俘獲羅什，但隔年（385）苻堅遭姚萇殺害，前秦滅亡，呂光遂竊號關外據涼州稱王（386 年），建立後涼，置都姑臧，羅什也被軟禁於此數十年。直至後秦弘始三年（401 年），姚興攻滅後涼，迎什入關，終於在是年年底羅什抵達長安，正式開展他在中國的譯經弘通事業，在鳩摩羅什主持下譯出重要佛教經論，除了本文討論的《妙法蓮華經》，還有《阿彌陀經》、《大智度論》、《維摩結經》、《梵網經》等。直至 409 年羅什逝世為止，據《出三藏記集》載錄，羅什在長安八年共譯經三十五部，249 卷。唐道宣《大唐內典錄》記載共九十八部 425 卷，唐智昇《開元釋教錄》則記載羅什譯經有七十四部 384 卷。¹³⁸

在鳩摩羅什翻譯《妙法蓮華經》的二百年後，闍那崛多與達摩笈多再次重新整理翻譯《法華經》的翻譯。闍那崛多（Jñānagupta, 525-ca.600 年），為北印度犍陀羅國人，刹帝利種姓。自幼入大林寺出家。北周武成元年（559），闍那崛多隨師一度東行來到長安。後因北周武帝滅佛，闍那崛多不願還俗，而被返國，途中為突厥所留，也是在此與達摩笈多相遇。達摩笈多（Dharma-Gupta, ?-619 年），為南印度羅囉國人，刹帝利種，二十三歲於中印度出家。後隋代興起，佛教復甦，開皇五年（585），文帝遣使請崛多東來，在長安譯經，而達摩笈於開皇十年（590）帝延入京，遂敕於大興善寺譯經。而《法華經》最後的漢譯版本《添品妙法蓮華經》，則是隋文帝延請闍那崛多與達摩笈多兩位印來華的譯經僧人，在仁壽元年（601）共同於大興善寺，重勘天竺多羅葉本整理翻譯而出。

¹³⁸ 中國佛教經錄中鳩摩羅什譯經之分合，請參見涂艷秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》（臺北：里仁書局，2006 年），頁 6-15。

闍那崛多與達摩笈多的〈添品妙法蓮華經序〉詳述了現存三個漢譯《法華經》的翻譯史與開合：

《妙法蓮華經》者，破二明一之指歸也。降神五濁，弘道三乘，權智不思，大悲難極，先設化城之迹，後示繫珠之本，車雖有異，兩實無差；記以正覺之名，許以真子之位，同入法性，歸之於此。昔燉煌沙門竺護，於晉武之世譯《正法華》；後秦姚興，更請羅什譯《妙法蓮華》。考驗二譯，定非一本。護似多羅之葉，什似龜茲之文。余檢經藏，備見二本，多羅則與《正法》符會，龜茲則共《妙法》允同，護葉尚有所遺，什文寧無其漏？而護所闕者，〈普門品〉偈也；什所闕者，〈藥草喻品〉之半，〈富樓那〉及〈法師〉等二品之初，〈提婆達多品〉、〈普門品〉偈也。什又移〈囑累〉在〈藥王〉之前，二本陀羅尼並置〈普門〉之後。其間異同，言不能極。

竊見〈提婆達多〉及〈普門品〉偈，先賢續出，補闕流行。余景仰遺風，憲章成範，大隋仁壽元年辛酉之歲，因普曜寺沙門上行所請，遂共三藏崛多、笈多二法師，於大興善寺重勘天竺多羅葉本，〈富樓那〉及〈法師〉等二品之初勘本猶闕，〈藥草喻品〉更益其半，〈提婆達多〉通入〈塔品〉，〈陀羅尼〉次〈神力〉之後，〈囑累〉還結其終。字句差殊，頗亦改正，儻有披尋，幸勿疑惑。雖千萬億偈，妙義難盡，而二十七品，本文且具。所願四辯梵詞，遍神州之域；一乘祕教，悟象運之機。聊記翻譯，序之云爾。¹³⁹

首先，從內容來看，《正法華經》缺少〈普門品〉中的偈頌。而《妙法蓮華經》則缺少〈藥草喻品〉之半、〈授五百弟子決品〉中導師帶人入海採寶的長行與重頌，及〈法師品〉等二品之初、〈提婆達多品〉以及〈普門品〉偈。

其次，從品目的結構安排來看，三個譯本的差別如下（參見、表 2、表 3）：

一、對〈囑累品〉的安排：《正法華經》將〈囑累品〉置於全經最後，作為第二十七品，而《妙法蓮華經》則將其置於經文中間，作為第二十二品。《添品妙法蓮華經》再譯時，將〈囑累品〉再移置最後一品。

二、對〈陀羅尼品〉的安排：據梵文《法華經》，〈陀羅尼品〉應為第二十一品，排在〈如來神力品〉之後。而《正法華經》和《妙法蓮華經》都將該品放在〈觀世音菩薩普門品〉之後。

¹³⁹ 〔隋〕闍那崛多、達摩笈多譯：《添品妙法蓮華經》，收入《大正藏》第 9 冊，卷 1，頁 134。

三、對〈提婆達多品〉的安排：《正法華經》雖沒有將〈提婆達多品〉獨立成品，其內容併入〈寶塔品〉中。鳩摩羅什最初翻譯的《妙法蓮華經》為二十七品，並無〈提婆達多品〉品目與內容，直至陳真諦才將單行〈提婆達多品〉併入，成為現在的二十八品。《添品妙法蓮華經》取消〈提婆達多品〉將內容併入〈寶塔品〉。¹⁴⁰

現存題為鳩摩羅什譯七卷二十八品的《妙法蓮華經》是經過後人整理。鳩摩羅什翻譯的《妙法蓮華經》初始譯本形態與《大正藏》收錄的七卷二十八品版本相比，缺少了〈普門品〉的偈頌、〈藥草喻品〉的一半，還有〈提婆達多品〉，後來補入〈提婆達多品〉以及《添品》補譯的部份，才成為現今流傳的什譯本。¹⁴¹什譯本原譯本的原貌可從法雲的《法華義記》推知，李幸玲指出《大正藏》第 33 冊的《法華義記》的品次與什譯《妙法蓮華經》相同，可推知法雲《法華義記》乃據什譯《妙法蓮華經》原譯本（無〈提婆達多品〉並缺〈普門品〉偈頌的二十七品本）隨文註解。¹⁴²對比其他其他梵本與各語譯本，僅題為鳩摩羅什翻譯之二十八品《妙法蓮華經》有獨立成品的〈提婆達多品〉，其餘譯本皆合寶塔湧現、提婆達多得佛授記以及龍女作佛三個情節名為〈寶塔品〉。

¹⁴⁰ 《法華經》三本漢譯比較研究請參看：〔日〕辛嶋靜志：《法華經漢訳の研究 The Textual Study of the Chinese Versions of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra—in the light of the Sanskrit and Tibetan Versions》（東京：山喜房書林，1992 年）；余墨：《《法華經》三個漢譯本的比較研究》（四川：四川外國語大學，2018 年）；果濱著：《漢譯《法華經》三種譯本比對暨研究》（臺北：萬卷樓，2024 年 1 月）。

¹⁴¹ 〈提婆達多品〉據傳為法獻在高昌覓得梵本，後持歸回京，於約於西元 490 年左右同法意一起譯出。〔日〕平川彰：《印度佛教史》（北京：北京聯合出版公司，2018 年），頁 217-218。《開元釋教錄》：「此《妙法蓮華經》第五卷初〈提婆達多品〉，蕭齊武帝時，外國三藏達摩菩提、共楊都僧正沙門法獻，於瓦官寺譯其經。梵本是法獻於于闐將來。其第八卷初〈普門品〉中重誦偈，周武帝時北天竺三藏闍那崛多，於益州龍淵寺譯，秦本並闕，後續編入。又第八卷中藥王菩薩等呪六首，大唐三藏玄奘重譯，在音義中此不別出。」〔唐〕智昇撰：《開元釋教錄》，收入《大正藏》第 55 冊，卷 11，頁 591。

¹⁴² 李幸玲：《中國中古時期《法華經》注本研究：以授記主題為中心》（臺北：文津出版社，2013 年），頁 106-107；李幸玲：〈臺灣敦煌寫卷《法華經義記》研究〉，《東亞漢學研究》第 8 號（長崎：東亞漢學研究學會，2018 年 7 月），頁 223-232。

表2 漢譯《法華經》內容比較

	正法華經	妙法蓮華經		添品妙法蓮華經
		鳩摩羅什原譯本 143	現流通什譯本	
品數	二十七品	二十七品	二十八品 〈提婆達多品〉 獨立成品	二十七品
〈普門品〉內容	缺〈普門品〉的 偈頌	缺〈普門品〉的 偈頌	補入〈添品〉偈 頌 ¹⁴⁴	補入偈頌
〈提婆達多品〉 內容	入〈寶塔品〉	缺〈提婆達多 品〉 ¹⁴⁵	陳真諦將單行 〈提婆達多品〉 併入	併入〈寶塔品〉
囑累品位置	置於全經最後一 品	置於〈藥王品〉 之前	置於〈藥王品〉 之前	置於全經最後一 品(27)
〈陀羅尼〉位置	置於〈普門品〉 之後	置於〈普門品〉 之後	置於〈普門品〉 之後	〈如來神力品〉 之後

表3 漢譯《法華經》品目比對

	T0263 正法華 經(10卷)	T0262 妙法蓮華經 (7卷)	T0264 添品妙法蓮 華經(7卷)	梵本法華經(Sd-Kn)
1	光瑞品第一	序品第一	序品第一	1. Nidāna
2	善權品第二	方便品第二	方便品第二	2. Upāyakauśalya
3	應時品第三	譬喻品第三	譬喻品第三	3. Aupamyā
4	信樂品第四	信解品第四	信解品第四	4. Adhimukti
5	藥草品第五	藥草喻品第五	藥草喻品第五	5. Oṣadhī
6	授聲聞決品第 六	授記品第六	授記品第六	6. Vyākaraṇa
7	往古品第七	化城喻品第七	化城喻品第七	7. Pūrvayoga
8	授五百弟子決 品第八	五百弟子受記品 第八	五百弟子授記品第 八	8. Pañcabhikṣusāta-vyākaraṇa
9	授阿難羅云決 品第九	授學無學人記品 第九	授學無學人記品第 九	9. Vyākaraṇa

¹⁴³ 「初釋品名不同，後明得名。名不同者，《正法華經》云光瑞品、方便品、應時品、信樂品、藥草品、授聲聞決品、往古品、授五百弟子決品、授阿難羅云決品、藥王如來品、七寶塔品(提婆達多品入寶塔品內)、勸悅品、安行品、他地涌出品、如來現壽品、行福事品、勸明品、歎法師品、常被輕慢品、如來神足行品、藥王菩薩品、妙吼菩薩品、光世音普門品、總持品、淨復淨王品、樂普賢品(末云佛說此品時，如恒河沙億百千菩薩眾，皆悉總持即盡之也)、屬累品。」(唐)慧沼：《法華玄贊義決》，收入《大正藏》第34冊，頁862。

¹⁴⁴ 「其第八卷初普門品中重誦偈，周武帝時北天竺三藏闍那崛多，於益州龍淵寺譯。秦本並闕，後續編入。又第八卷中藥王菩薩等呪六首。大唐三藏玄奘重譯。在音義中此不別出。」(唐)智昇撰：《開元釋教錄》，收入《大正藏》第55冊，卷11，頁591

¹⁴⁵ 梁代法雲《法華經義記》所據的《法華經》譯本為缺少〈提婆達多品〉的品目與內容的二十七品羅什譯本。

10	藥王如來品第十	法師品第十	法師品第十	10. Dharmabhāṇaka
11	七寶塔品第十一	見寶塔品第十一	見寶塔品第十一	11. Stūpasamdarśana 同上 Devadatta
12		提婆達多品第十二		
13	勸說品第十二	勸持品第十三	勸持品第十二	12. Utsāha
14	安行品第十三	安樂行品第十四	安樂行品第十三	13. Sukhavihāra
15	菩薩從地踊出品第十四	從地踊出品第十五	從地踊出品第十四	14. Bodhisattva-prthivivara-samudgama
16	如來現壽品第十五	如來壽量品第十六	如來壽量品第十五	15. Tathāgatāyuspramāṇa
17	御福事品第十六	分別功德品第十七	分別功德品第十六	16. Puṇyaparyāya
18	勸助品第十七	隨喜功德品第十八	隨喜功德品第十七	17. Anumodanāpuṇya-nirdeśa
19	歎法師品第十八	法師功德品第十九	法師功德品第十八	18. Dharmabhāṇakānuśamsā
20	常被輕慢品第十九	常不輕菩薩品第二十	常不輕菩薩品第十九	19. Sadāparibhūta
21	如來神足行品第二十	如來神力品第二十一	如來神力品第二十	20. Tathāgatarddhyabhisamkāra
22	囑累品第二十七	囑累品第二十二	囑累品第二十七	27. Anuparīdana
23	藥王菩薩品第二十一	藥王菩薩本事品第二十三	藥王菩薩本事品第二十二	22. Vaisajyarāja-pūrvayoga
24	妙吼菩薩品第二十二	妙音菩薩品第二十四	妙音菩薩品第二十三	23. Gadgadasvara
25	光世音普門品第二十三	觀世音菩薩普門品第二十五	觀世音菩薩普門品第二十四	24. Samantamukha
26	總持品第二十四	陀羅尼品第二十六	陀羅尼品第二十一	21. Dhāraṇī
27	淨復淨王品第二十五	妙莊嚴王本事品第二十七	妙莊嚴王本事品第二十五	25. Śubhavyūharājapūrvayoga
28	樂普賢品第二十六	普賢菩薩勸發品第二十八	普賢菩薩勸發品第二十六	26. Samantabhadrotsāhana



二、梵本《法華經》

隨著佛教東傳，《法華經》最晚於三世紀初即傳入西域地區，進一步遍跡至中國、日本、朝鮮、中亞等地，先後出現漢、吐蕃、于闐—塞、回鶻、西夏、蒙古、滿、朝鮮、龜茲、粟特等多語譯本。¹⁴⁶

梵本《法華經》寫本最早是由英國駐尼泊爾公使 B. H. Hodgson 於 1821 年發現，此後於各地陸續發現大量的《法華經》寫本，現在已於克什米爾、尼泊爾和新疆、西藏等地發現的梵語寫本 40 餘種，根據發現地與抄寫地，可以將梵本《法華經》分為尼泊爾-西藏、克什米爾-吉爾吉特以及中亞三個寫本系統：

147

1. 尼泊爾系統寫本 (Nepalese Manuscripts)：B. H. Hodgson 發現的寫本即屬此系統。最古老的貝葉寫本約為 11 世紀，而紙寫本大約於 17 至 19 世紀寫成。此系統的寫本數量最多，且大部份為完整寫本。尼泊爾系寫本合寶塔、提婆為一品，共二十七品。¹⁴⁸

2. 吉爾吉特系統寫本 (Gilgit Manuscripts)：又名克什米爾本(Kashmir Manuscripts)，於 1931 年在克什米爾基爾基特（今巴基斯坦境內）北部一座佛塔遺址中發現，為貝葉寫本，分屬五、六種不同的寫本，書寫時代約為五至六世紀，辛嶋靜志認為不早於七世紀¹⁴⁹。是目前發現最古老的梵文寫本，內容與尼

¹⁴⁶ 參見楊富學：〈《法華經》胡漢諸本的傳譯〉，收錄於季羨林等主編《敦煌吐魯番研究（第三卷）》（北京：北京大學出版社，1998 年），頁 24。

¹⁴⁷ 《法華經》梵文寫本的分類不同，此節介紹參考蔣忠新編：《梵文《妙法蓮華經》寫本 拉丁字母轉寫本：民族文化宮圖書館藏》（北京：中國社會科學出版社，1988 年）；〈《法華經》多種語文版本 數位資料庫的建構與研究〉，網址：http://sdp.chibs.edu.tw/sdp_intro/gn-data/apply.htm，檢索日期：2024 年 5 月 25 日。

¹⁴⁸ 尼泊爾的貝葉梵文《法華經》整理點校可參考荷蘭學者 H. Kern 與南條文雄的整理。後有荻原雲來及土田勝彌、印度學者 N. Dutt 的校訂本和 L. Vaidya 的校訂本。此系統寫本分別見藏於倫敦的皇家亞洲學會 (Royal Asiatic Society, London)、巴黎的國立圖書館 (Bibliothèque Nationale, Paris)、大英博物館藏及劍橋大學圖書館藏。蔣忠新《民族文化宮圖書館藏梵文〈妙法蓮華經〉寫本》是在尼泊爾寫本的基礎上修訂補校而成。（日）中村瑞隆監修，塚本啓祥、田賀龍彦、久留宮圓秀、伊藤瑞觀、三友健容、三友量順編：《梵文法華經寫本集成》第 1-15 卷，（京都：梵文法華經刊行會，1977-1986 年）。

¹⁴⁹ 吉爾吉特寫本多收藏於新德里的國家檔案館 (National Archives, New Delhi)，Raghu Vira and Lokesh Chandra, *Gilgit Buddhist Manuscripts (Facsimile Edition)*, Īta-Pitaka Series Vol. 10, 1-10 (New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1959-1974); Shoko Watanabe, ed., *Saddharmapundarīka: Manuscripts Found in Gilgit, Part I, Photographic Reproduction and Part II, Romanized Text* (Tokyo: Reiyukai, 1972-1975).

泊爾系統接近，學界或將上述兩個系統合稱為「尼泊爾—克什米爾本 (Nepalese-Kashmirian Recension)」。

3. 中亞（西域）系統寫本（Central Asian Manuscripts）：為 19 世紀末由俄國駐喀什領事彼得羅夫斯基 (N.F. Petrovsky) 在當地收集，這些寫本主要來自於自新疆地區喀什庫車和吐魯番等地，書寫時代約為六至七世紀，為紙本寫本，大多為殘片。目前絕大多數藏於聖彼得堡俄羅斯科學院東方學研究所 (The Institute of Oriental Studies, Academy of Science, Russia)，另有日本、德國、英國的藏本。¹⁵⁰其中以「喀什寫本」最為古老，篇幅完整。而現藏於旅順博物館的「大谷寫本」與鳩摩羅什譯本最為接近。¹⁵¹

辛嶋靜志根據語言特徵區分為兩大系統，前二者統稱為爾吉特尼泊爾系統寫本，中亞地區的稱為中亞系統寫本。¹⁵²其研究指出竺法護《正法華經》、什譯《妙法蓮華經》與中亞梵語寫本（尤其是旅順本）最為接近，而羅什譯後人補入之處較接近於吉爾吉特出土本。¹⁵³

¹⁵⁰ 除了彼得羅夫斯基蒐集的寫本，中亞地區的《法華經》寫本還有日本西本願寺大谷光瑞探險隊於新疆發現的笈多直體紙寫本七張（現藏於旅順博物館）。德國 Emil Trinkler 於 1927 年在莎車等地考察發現的梵本紙寫本殘卷九張（現藏於國立普魯士文化藏品圖書館東方部）Heinz Bechert 的研究。赫恩雷 (A. F. Rudolf Hoernle) 藏 3 張 6 面多羅葉紙寫本梵本《法華經》（現存倫敦印度事務部圖書館）。還有 1906 年斯坦因為於闐發現的二葉（現藏於倫敦大英博物館，編號 Or. 9613）。彼得羅夫斯基蒐集的喀什寫本發現與研究請參看楊富學：〈論所謂的「喀什本梵文《法華經》寫卷」〉，《中華佛學學報》第 7 期（1994 年）頁 73-95。楊富學另指出竺法護譯《正法華經》所據底本應與「喀什寫本」為同一或相近體系，羅什底本亦與之相近，而《添品法華》品次與尼泊爾寫本一致。楊富學：〈《法華經》胡漢諸本的傳譯〉，收錄於季羨林等主編《敦煌吐魯番研究（第三卷）》（北京：北京大學出版社，1998 年），頁 29。蔣忠新編：《旅順博物館藏梵文法華經殘片 影印版及羅馬字版》（大連：旅順博物館；東京：創價學會，1997 年）。

¹⁵¹ 相關研究可參看楊富學：〈論所謂的「喀什本梵文《法華經》寫卷」〉，《中華佛學學報》第 7 期（1994 年）頁 73-95。辛嶋靜志指出梵文《法華經》喀什寫本實際上出土於于闐卡達裏克 (Khādaliq) 遺址，楊富學認為是至近代才由文物走私商由于闐販運至喀什，故應稱作「于闐本」。參見〔日〕辛嶋靜志：〈試探西晉竺法護譯《正法華經》的原語面貌〉，《佛光學報》新 5 卷第 2 期（2019 年 7 月），頁 5。楊富學：〈《法華經》胡漢諸本的傳譯〉，收錄於季羨林等主編《敦煌吐魯番研究（第三卷）》（北京：北京大學出版社，1998 年），頁 25。關於于闐的佛教發展情況，請參見廣中智之：《漢唐于闐佛教研究》（新疆：新疆人民出版社，2013 年）。榮新江、朱麗雙：〈佛典在于闐的早期流傳——以傳世文獻為中心〉，《敦煌學》第 36 期（2020 年 8 月），頁 433-456。

¹⁵² 〔日〕辛嶋靜志著，裘雲青、吳蔚琳譯：《佛典語言及傳承》（上海：中西書局，2016 年），頁 220。

¹⁵³ 辛嶋靜志推定《正法華經》所據原本是應為犍陀羅語或是犍陀羅語和梵語混淆的一種語言，書寫文字為佉盧文字。〔日〕辛嶋靜志：〈試探西晉竺法護譯《正法華經》的原語面貌〉，《佛光學報》新 5 卷第 2 期（2019 年 7 月），頁 12。

現代學者們整理的幾個具有代表性精校梵本《法華經》則有 1908-12 年 Jan Hendrik Kasper Kern 與南條文雄編集的 *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtram*（簡稱 KN 本）；¹⁵⁴後有 1934-35 年荻原雲來、土田勝彌編的《改訂梵語法華經》¹⁵⁵，圖像版則有大正大學法華經文化研究所編《梵文法華經寫本集成》，蒐集三十餘種《法華經》寫本圖像，共十五卷。¹⁵⁶以及蔣忠新編注《民族文化宮圖書館藏梵語《妙法蓮華經》寫本》。¹⁵⁷最新的精校本是植木雅俊以 KN 本為基礎，於 2020 年出版的《梵文『法華經』翻譯語彙典》兩冊。¹⁵⁸

至於《法華經》的詞典彙編則首推辛嶋靜志編輯的《正法華經詞典》與《妙法蓮華經詞典》。¹⁵⁹二本詞典分別收錄整理竺法護譯《正法華經》與鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》中的佛教詞、音譯詞與口語表達，以及梵本、異譯本的對應詞語並附上英文翻譯。法鼓文理學院也將這兩部詞典電子化，以 TEI/XML 標記語言格式建置，公開讓大眾使用。¹⁶⁰

除此之外，各大學術機構也致力於建置《法華經》電子資料，提供《法華經》各語系的對讀。挪威奧斯陸大學人文學院「Thesaurus Literaturae Buddhicae」計畫下，整理梵、漢、藏、英四種語言、五種譯本的《法華經》對讀。¹⁶¹法

¹⁵⁴ Hendrik Kern and Bunyiu Nanjio, eds., *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtram* (St. Pétersbourg: Académie impériale des sciences, 1908-1912).

¹⁵⁵ 〔日〕荻原雲來 (U. Wogihara)、〔日〕土田勝彌 (C. Tsuchida) 編：《改訂梵語法華經》（*Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*, Romanized and Revised Text of the Bibliotheca Buddhica Publication by Consulting a Sanskrit Ms. and Tibetan and Chinese Translations）（東京：山喜房佛書林，1934-35 年）。

¹⁵⁶ 〔日〕中村瑞隆監修，塚本啓祥、田賀龍彦、久留宮圓秀、伊藤瑞觀、三友健容、三友量順編：《梵文法華經寫本集成》第 1-15 卷，（京都：梵文法華經刊行會，1977-1986 年）。

¹⁵⁷ 蔣忠新編注：《民族文化宮圖書館藏梵語《妙法蓮華經》寫本》（北京：中國社會科學出版社，1988 年）。

¹⁵⁸ 〔日〕植木雅俊《梵文『法華經』翻譯語彙典》（京都：法藏館，2020 年）。

¹⁵⁹ 〔日〕辛嶋靜志：《正法華經詞典 *A Glossary of Dharmarakṣa's Translation of the Lotus Sutra*》（日本：日本創價大學佛教高等研究所，1998 年）；〔日〕辛嶋靜志：《妙法蓮華經詞典 *A Glossary Of Kumārajīva's Translation Of the Lotus Sutra*》（日本：日本創價大學佛教高等研究所，2001 年）。編輯過程可以參考〈《佛典漢語詞典》之編輯〉一文，收錄於氏著，裘雲青、吳蔚琳譯：《佛典語言及傳承》（上海：中西書局，2016 年），頁 129-135。

¹⁶⁰ 「佛學術語字辭典——辛嶋靜志：《正法華經詞典》」，網址：<https://glossaries.dila.edu.tw/glossaries/KDR>。「佛學術語字辭典——辛嶋靜志：《妙法蓮華經詞典》」，網址：<https://glossaries.dila.edu.tw/glossaries/KKJ>。收錄於法鼓文理學院：「佛學術語字辭典」網站，檢索日期：2024 年 6 月 15 日。

¹⁶¹ University of Oslo, Faculty of Humanities: "The Thesaurus Literaturae Buddhicae; *Saddharmapuṇḍarīka*." 網址：

鼓佛教學院與戶田宏文教授與三友健教授一同建置「《法華經》多種語文版本資料庫」，以漢譯《法華經》為軸，兼納各寫本系統以及《法華經》注疏，以 TEI 與 SGML/XML 標記語言，建構一涵蓋漢、梵、藏、英、西多語的圖文與科判比對系統。¹⁶²此外，香港教育大學建置的「漢譯佛經梵漢對比分析語料庫」，也收錄《法華經》〈1 序品〉以及〈4 信解品〉二品的梵本、竺法護譯本以及鳩摩羅什譯本三個版本的語料對勘。¹⁶³

三、鳩摩羅什與《法華經》

對於漢地三存之竺法護、鳩摩羅什、闍那崛多與達摩笈多三個譯本《法華經》，唐道宣於〈妙法蓮華經弘傳序〉曾作如是語：「三經重沓，文旨互陳。時所宗尚，皆弘秦本。」¹⁶⁴綜評《法華經》三譯的內容並無太大差別，文旨互陳，而鳩摩羅什譯筆流暢，勝於先出的竺法護《正法華經》。至於後出的《添品妙法蓮華經》多沿襲什譯，有九成五以上的內容與《妙法蓮華經》一致¹⁶⁵，未能自成一家。

本文研究之《法華經》，以鳩摩羅什於弘始八年（406 年）翻譯的《妙法蓮華經》為主要分析文本。選擇什譯本而非漢地首譯全本之西晉竺法護譯《正法華經》，原因正如道宣所言。其一是「三經重沓，文旨互陳」，就本文分析的文本層次而言，並非著眼於漢譯諸本或是各語系之間翻譯詞彙與語言風格的差異，而是聚焦探究《法華經》的敘事邏輯與說服修辭。本文分析是於各語系《法華經》譯本，皆能感受的敘事共相，即各譯本文旨重沓互陳之處。其二為「時所宗尚，皆弘秦本」，從閱讀接受的角度來看《法華經》在鳩摩羅什重譯

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=volume&vid=483>，檢索日期：2024 年 6 月 15 日。

¹⁶² 法鼓文理學院：「《法華經》多種語文版本資料庫」，網址：<http://sdp.chibs.edu.tw/ui.html>，檢索日期：2024 年 6 月 15 日。

¹⁶³ 香港教育大學：「漢譯佛經梵漢對比分析語料庫」，網址：<https://bcbs.edu.hk/lotus/index>，檢索日期：2024 年 6 月 15 日。

¹⁶⁴ （唐）道宣：〈妙法蓮華經弘傳序〉，（後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 1，頁 1。「沓，猶疊也。謂三經重見而迭出也。此經因三譯不同。而文旨詳略。亦各有異。」（明）通潤箋：《法華經大疏》，收於（日）河村照孝編集：《卍新纂大日本續藏經》（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989 年）第 31 冊，頁 675。又明朝朱棣於永樂十年四月十七日〈御製大乘妙法蓮華經序〉認為：「雖三經文理重沓互陳，而惟三藏法師獨得其旨。」（後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 1，頁 1。

¹⁶⁵ 余墨：《〈法華經〉三個漢譯本的比較研究》（四川：四川外國語大學碩士論文，2018 年），頁 24

之後，不僅開啟了中國中古《法華經》論疏、信仰的黃金時代，更是日本、韓國、越南東亞法華信仰與天臺宗派開展的主要底本。

涂艷秋分析鳩摩羅什譯經事業如此成功的原因包含譯者本身的豐厚學養、世主姚興的大力支持以及優秀助譯人才的配合，眾緣具足之下才讓般若中觀玄義大彰於中土。¹⁶⁶ Stephen F. Teiser 與 Jacqueline I. Stone 從三個面向說明鳩摩羅什《法華經》譯本的特殊性，一是鳩摩羅什與其翻譯團隊一共翻譯了 74 本佛經，因其高品質以及數量，使鳩摩羅什的譯經語言很快成為了中古時期漢傳佛教的新「教派語言」（church language）；其二，在《法華經》漢譯後的幾個世紀，中、日、韓三地分別皆以什譯本為基本，發展出以《法華經》為中心的宗派宗教；最後，當代日本的宗教發展也是以什譯《法華經》為基石。¹⁶⁷

法華經的印度論註有印度大乘佛教論師世親（Vasubandhu，約4-5世紀）造《妙法蓮華經憂波提舍》（Saddharma-pundarīka-śāstra），¹⁶⁸共二卷，內容為《法華經》〈序品〉、〈方便品〉以及〈譬喻品〉前三品的注釋。此論梵、藏本皆不存。漢譯有北魏菩提流支、曇林等合譯《妙法蓮華經憂波提舍》二卷，收錄於《大正藏》第26冊。別譯有北魏正始年間中天竺沙門勒那摩提與僧朗於洛陽共譯《妙法蓮華經論優波提舍》一卷。¹⁶⁹本論註疏有吉藏《法華論疏》三卷、義寂、義一合著《法華經論述記》二卷。¹⁷⁰根據僧祥《法華傳記》記載，在世親之前，印度龍樹菩薩還有造《法華論》，然未見梵本，漢地亦未流傳。

《法華經》注疏甚多，於六朝時期注疏《法華經》者就多達七十餘家。現存的《法華經》注疏主要的有：南朝宋竺道生《法華經疏》2卷；南朝梁法雲《法華經義記》8卷；隋代則有智顗《妙法蓮華經玄義》20卷、《妙法蓮華經

¹⁶⁶ 涂艷秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》（臺北：里仁書局，2006年），頁15-23。鳩摩羅什譯經事業的介紹可參見蕭世昌：《鳩摩羅什的長安譯場》（高雄：佛光文化，2023年）。

¹⁶⁷ Stephen Teiser and Jacqueline Stone, "Interpreting the *Lotus Sūtra*," in *Readings of the Lotus Sutra*, eds. Stephen Teiser and Jacqueline Stone (New York: Columbia University Press, 2009), 29.

¹⁶⁸ 「憂波提舍」為梵語 upadeśa 之音譯，是對佛陀所說教法的註解或闡述，為佛教十二分教（佛經體裁、形式的一種分類法）之一。音譯又作優婆題舍、優波替舍、烏波第鑠、鄔波第鑠。意譯則為論議、廣演。《阿毘達磨大毘婆沙論》：「論議云何？謂諸經中決判默說、大說等教。又如佛一時略說經已，便入靜室宴默多時。諸大聲聞共集一處，各以種種異文句義，解釋佛說。」（唐）玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》，收於《大正藏》第27冊，卷126，頁660。

¹⁶⁹ 大乘論師婆藪槃豆釋、〔北魏〕菩提留支共曇林等譯：《妙法蓮華經憂波提舍》，收於《大正藏》第26冊。婆藪槃豆菩薩造，〔北魏〕勒那摩提共僧朗等譯：《妙法蓮華經論優波提舍》，收於《大正藏》第26冊。相關研究可參看郭秀琦：《世親《法華論》之研究》（彰化：國立彰化師範大學國文學系碩士論文，2008年）。

¹⁷⁰ 박광연（朴光娟）：〈新羅義寂의『法華經』 이해—『法華經論述記』 분석을 중심으로〉，《불 교학연구》第21號（2008年12月），頁177-218。

文句》20卷，以及吉藏《法華玄論》10卷、《法華義疏》20卷；唐代窺基《妙法蓮華經玄贊》20卷，湛然《法華玄義釋籤》20卷、《法華文句記》30卷；宋法照《法華三大部讀教記》二十卷，慧洪、張商英《法華經合論》七卷；元徐行善《法華經科註》八卷；明一如《法華經科註》七卷，傳燈《妙法蓮華經玄義輯略》一卷，智旭《法華經繪貫》一卷、《妙法蓮華經台宗會義》十六卷。日本方面有聖德太子《法華經義疏》4卷，最澄《法華經大意》1卷，日蓮《法華經註》10卷等。新羅則有元曉著《法華宗要》1卷。

鳩摩羅什翻譯《妙法蓮華經》後，其門下弟子分別為此經作序，現存有慧觀作〈法華宗要序〉、僧叡〈法華經後序〉，以及慧遠作但已佚失的〈法華經序〉。¹⁷¹《法華傳記》於卷二〈諸師序集〉另收錄題為僧肇記之〈法華翻經後記〉，然可能為偽托之作。其一，文中稱將羅什弟子道生、道融、僧肇、僧叡稱為「生肇融叡」，以此四字並稱關中四子，檢校《大正藏》最早出現為隋吉藏的《淨名玄論》。¹⁷²且作者僧肇以第三人稱自稱亦有違佛經序跋之常理。最關鍵的是，後記文中回顧了羅什自執梵本口譯秦語，而姚興在旁手執舊譯，讎校新文的場景，姚興諮問什曰：「君觀所譯二十八品，文義美明，宗體自彰。」¹⁷³然從前面的討論可知，羅什最初翻譯的《法華經》僅有二十七品，陳真諦補入提婆達多品後，法華經才成為現在的二十八品數。綜而觀之，此後記應後人偽託所作。

除了佛經翻譯風格與傳經歷史背景的差異，鳩摩羅什翻經時的感應神異事蹟，也為什譯本在中土的傳譯增添宗教的神秘色彩。《法華傳記》言：

就六譯中，三存三沒。於三存中，妙本最長。普賢夢授句逗，無文義謬。……大化普潤，多是什麼公力也。相傳云：什師是文殊化形。昔靈山為發起，今日譯經，若執筆時，從筆放光。光中或時現文殊形，或現佛身，四王加護，於中多聞隨身(云云)。予見什公行本是大，亦居三賢。所譯妙典，感通寔有所以矣。¹⁷⁴

¹⁷¹ 慧觀、僧叡序文見〔梁〕僧祐撰：《出三藏記集》，收入《大正藏》第55冊，卷8，頁57。

¹⁷² 《淨名玄論》：「問：生、肇、融、叡並注《淨名》，何故不作此釋？答：其人非無斯意，但于時經論未備，故義不分明。」〔隋〕吉藏：《淨名玄論》，收入《大正藏》第38冊，卷7，頁903。

¹⁷³ 〔唐〕僧祥撰：《法華傳記》，收入《大正藏》第51冊，卷2，頁54。

¹⁷⁴ 〔唐〕僧祥撰：《法華傳記》，收入《大正藏》第51冊，卷2，頁51。

鳩摩羅什執筆翻譯時，筆尖常常發出神異光芒，有時甚至在光中現出文殊菩薩或佛身的形象，且四天王常行護佑。又翻譯《妙法蓮華經》時，普賢夢授句逗，由此而推《妙法蓮華經》的翻譯是最符合《法華經》的意旨。《高僧傳》亦載：

什未終日，少覺四大不愈，乃口出三番神呪，令外國弟子誦之以自救，未及致力，轉覺危殆。於是力疾與眾僧告別曰：「因法相遇，殊未盡伊心，方復後世，惻愴何言。自以闇昧，謬充傳譯，凡所出經論三百餘卷，唯《十誦》一部，未及刪煩，存其本旨，必無差失。願凡所宣譯，傳流後世，咸共弘通。今於眾前發誠實誓，若所傳無謬者，當使焚身之後，舌不焦爛。」以偽秦弘始十一年八月二十日卒于長安，是歲晉義熙五年也。即於逍遙園，依外國法，以火焚屍，薪減形碎，唯舌不灰。後外國沙門來云：「羅什所諳，十不出一。」¹⁷⁵

鳩摩羅什在臨終前發誓，若其所譯經典無誤，則焚身後其舌將不會被燒毀。果然其毘荼之後，雖然形體焚毀殆盡，但舌頭依然完好無損，這一奇蹟被視為其譯經準確無誤的神聖證明。羅什譯經的感通事蹟，除了文句流暢、譯筆優美之外，還多了諸佛菩薩對其譯經文義通暢的肯認，使《妙法蓮華經》在三譯本中脫穎而出。

四、專名應驗記

本文後半部份研究範圍以六朝三本觀世音應驗記與唐代兩部法華應驗記為主，探討中國中古時期俗信與義解階層對《法華經》敘事接受、信仰實踐與詮釋理解。

六朝編纂的三部《觀世音應驗記》載錄大量觀世音菩薩應眾生稱名顯靈而濟苦救難、消災解厄的故事。三書分別為劉宋傅亮（374-426）輯錄東晉謝敷（313-362，字慶緒）所撰《光世音應驗記》，劉宋張演（?-?）《續光世音應驗記》以及南齊陸杲（459-532）的《繫觀世音應驗記》，三書一共收錄86則觀世音菩薩靈感應驗的故事。¹⁷⁶

唐朝藍谷沙門慧詳輯錄之《弘贊法華傳》為現存中國第一部《法華經》傳記，又名《法華傳》，凡10卷，分為圖像、翻譯、講解、修觀、遺身、誦持、

¹⁷⁵ （南朝梁）慧皎：《高僧傳》，收入《大正藏》第50冊，卷2，頁332-333。

¹⁷⁶ 三部《觀世音應驗記》的文本來源為董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》（南京：江蘇古籍出版社，2002年）。這86則故事雖有主角為同一人，如《繫觀世音應驗記》收錄兩則釋道罔的故事（第6則與第60則），但故事內容皆不重複。

轉讀、書寫八科，備載三國至唐神龍二年（706）間，有關法華經傳譯講頌、受持供養《法華經》所得之經本靈應事蹟。

現存另一本法華應驗故事集為唐朝僧祥編輯的《法華傳記》，又名為「唐法華傳」、「法華經傳記」、「法華經傳」，記載修習誦持《法華經》相關的人物、事蹟。分為部類增減、隱顯時異、傳譯年代、支派別行、論釋不同、諸師序集、講解感應、諷誦勝利、轉讀滅罪、書寫救苦、聽聞利益、依正供養等十二科，凡 10 卷。二本唐代法華應驗記之分科介紹詳見表 4。

表4 法華應驗記分科內容表

弘贊法華傳	
科別	內容
1. 圖像第一	記述法華相關經塔圖像建造與感應事蹟十六則
2. 翻譯第二	記述《法華經》於漢地的傳譯與真偽
3. 講解第三	收錄十二則講解《法華經》之僧俗略傳與感應事蹟，末錄三十三人題名
4. 修觀第四	收錄三位行法華三昧僧人之略傳與感應事蹟
5. 遺身第五	收錄十二則效仿藥王菩薩遺身供養的僧俗事例
6. 誦持第六	收錄七十九則誦持《法華經》的感應事例，末錄二十八人題名
7. 轉讀第七	收錄十二則轉讀《法華經》的感應事例
8. 書寫第八	收錄十九則造寫《法華經》的感應事例
法華傳記	
科別	內容
1. 部類增減	記述《法華經》於各佛世結集部品的增減廣略
2. 隱顯時異	記述《法華經》於閻浮提流通之隱顯時異
3. 傳譯年代	記述《法華經》漢譯三存三沒的傳譯過程與鳩摩羅什的傳記
4. 支派別行	記述《法華經》支派別行的傳譯
5. 論釋不同	記述《法華經》天竺釋論的傳譯
6. 諸師序集	彙集《法華經》序記共七篇
7. 講解感應	收錄十九則講解《法華經》的僧人略傳與感應事蹟
8. 諷誦勝利	收錄九十二則諷誦《法華經》的僧俗略傳與感應事蹟
9. 轉讀滅罪	收錄十六則轉讀《法華經》而除滅罪業的僧俗感應事蹟
10. 書寫救苦	收錄三十四則寫造《法華經》而離苦生天的僧俗感應事迹
11. 聽聞利益 （附輕毀見報）	收錄十七則聽聞《法華經》而獲大利益的感應事跡，與五則謗毀《法華經》而得惡報的事例
12. 依法供養 （附出法供養）	收錄八則僧俗效仿藥王菩薩舍身供養的感應事跡，與九則供養《法華經》的感應事迹

第五節 研究進路

《法華經》的後設性格與敘事越界以及會三歸一與久遠實成的教法，顯示了大乘佛教透過消解聲聞經典而重構佛傳故事與佛陀教法的意圖。《法華經》

中一方面要講述經典形成過程，另一方面又要後設地將這個故事神聖化，成為大乘佛教的典範經典。但是《法華經》「敘述經典為經」的後設性格，讓文本「《法華經》」本身帶有凝縮歷史時空的印痕，佛陀此生為所說的《法華經》與十方三世諸佛所說的《法華經》皆依會眾因緣而有差別。《法華經》如何跨越聲聞經典已經建立的佛教話語，建立本經的正統性？為了證明教法的權威性而讓歷史唯一性變成循環反覆的說法再現，這些宣稱宗教權力的內容與方式的影響是什麼？敘事者運用哪些敘事手法將《法華經》納入已經成形、典範化的佛教發展脈絡中，乃至修正初期大乘經典中的教法？《法華經》中三種層面的「《法華經》」各自對應的問題與交流的對象為何？該如何理解《法華經》中文本觀？《法華經》若為法華實相的權化載體，而佛佛相授的經典觀與「以敘說經典為經典」的後設框架是否會形成一種敘事悖論？而經中如何處理永恆抽象的法華實相、線性敘事的法華經本以及久遠實成的佛陀三者之間的關係？透過敘事理論的解析，是否可以發現大乘經典轉移典範時隱而未顯的手法，而古今對經典的閱讀有多大的程度是站在對這些敘事模式漠然不察的基礎上？《法華經》又如何召喚讀者的實踐行動，讓讀者加入誦持、讀誦、書寫《法華經》的虔敬行為？

從上面幾個問題出發，本文分析《法華經》的後設性格與敘事層次，藉此探究《法華經》內在的敘事理路與建構出的宗教神聖性與法源權威性，進而闡述以宗教經典為中心，文本、敘述者、讀者與世界不同層次間敘述交流所形成的閱讀效應。其次，透過中國中古時期智顗生命敘事、法華應驗記與《法華經》之間的互文關係，探討《法華經》中的久遠實成本概念，及其以共名的方式將所指涉各異的「《法華經》」匯聚於一名之下的閱讀效果。次比較觀音應驗記與法華應驗記書寫異同之處，闡明《法華經》的敘事交流層次如何影響敘事接受者，藉此論析經卷應驗故事再現靈驗母題的似同還異的成因。闡析中古時期的僧人、信眾如何以一己肉身應感神聖，而應驗記又如何彌縫《法華經》中佛陀應許之成道果報與所感神應事蹟之間的落差。進一步比較《法華經》在僧人傳記與俗眾徵信應驗故事中的功能作用，探討知識義學階層與平民信仰階層對於《法華經》敘事框架的閱讀與接受，藉此釐清宗教經典敘事話語的影響與作用，以及法華信仰在中國中古時期的文化記憶與結構轉變。

本文是基於敘事學認為文本（text）是由一系列事件串連而成「話語」（discourse），且作品一經行世，就成為一個獨立自足的系統，具有其自身的

意義。¹⁷⁷且就本文所關注的經典敘事的交流過程，中國讀者所閱讀與接受的是相對完整的漢譯本《法華經》，在此作品觀下，《法華經》為一獨立自足、首尾完整的作品。故本文擬以漢地流傳最廣的什譯《妙法蓮華經》為主，以《大正藏》第九冊 262 經收錄之鳩摩羅什翻譯《妙法蓮華經》七卷二十八品為主要分析文本。此本以高麗海印寺本為底本，參校南宋思溪藏、元大普寧寺藏、明方冊藏、宮內省圖書寮本、東京帝室博物館本以及敦煌本、梵本與法隆寺本。參輔其他《法華經》譯本、節本，並參照相關大乘經典。

論文第二、三、四章著重在《法華經》經本本身的敘事分析。第二章以「《法華經》如何召喚讀者的實踐行動」為問題意識，透過分析《法華經》的碎形敘事與自我指涉，藉此說明《法華經》如何建構一個動態生成的法華碎形宇宙，並藉由跨越層次的敘事交流召喚讀者進入這個宇宙中。第三章從溝通交流與敘事修辭的角度，分析《法華經》關於「會三歸一」背後關於究竟真實的說服修辭，對於法源權威的看法。第四章從佛陀的在場與缺位，探討《法華經》如何將法源從佛陀色身化散至十方三世諸佛，更轉移至經典本身，讓未值佛世的眾生，也有親炙佛法的可能。

論文後半部份，則從中國中古時期的感應故事、僧傳、題記等資料，分析前述的法華經敘事如何被當時的信眾閱讀與實踐，以及背後所反映的宗教、歷史、社會變遷。第五章探討以觀音與法華信仰的交涉，探討唐代兩部法華應驗記所展現對《法華經》的閱讀接受。第六章以「以身試法」為主題，討論法華信仰的閱讀與實踐，分析佛教信眾如何透過誦經、書寫經卷等方式來實踐《法華經》的教理，並探討這些實踐活動如何影響信眾對於經典的理解與接受。

¹⁷⁷ 文本是指以語言符號或以其他媒介符號所組成的一個有限的、被組合的結構整體，即以口頭講述、書面描述或者以其他媒介方式表現一系列事件的「話語」（discourse）。譚君強：《敘事學導論：從經典敘事學到後經典敘事學》（北京：高等教育出版社，2008 年），頁 19、39。



第二章 編織中的法華宇宙：碎形敘事與後設經典

第一節 前言

《法華經》作為大乘佛教中的重要經典，以其獨特的宇宙觀和義理、譬喻修辭吸引了無數信徒投身於信仰實踐，同時也得到古今諸多學者的關注。在探究大乘經典如何取代舊有的典範，以及大乘經典為何能取得如此大的成功，近年來學界開始將研究的焦點從外部的社會歷史轉向經典內部的敘事修辭技巧。諸如分析大乘經典如何援引挪用初期佛典的敘事資源，通過對情節的改造來完成人物典範的轉移，或是將佛陀神話化從而建立大乘教法的正統性與合法性。¹

而大乘佛教文學中最迷人也可能最令人費解的是經典如何引導讀者做出實踐行動。過去學界大多從自我指涉的使用作為切入點，來解釋《法華經》如何引誘讀者。自我指涉是指文本在文本中提及自己，是一種常見於後現代小說的寫作技巧。Alan Cole 認為《法華經》一部作者精心建構且具有誘惑性的藝術作品（a seductive artwork）。《法華經》為面向讀者的一個「皈依劇院」，「舞台上」發生的一切都是誘導者接受全新的佛教真理與傳統。² Christian K. Wedemeyer 則認為大乘經典的採用本生故事、授記預言、打破第四道牆等特殊的敘事手段來向潛在受眾「推銷」（sell）大乘運動。故如《法華經》、《金光明經》等大乘經典，它們不僅是教法與義理的載體或是信仰實踐的對象，其敘

¹ 呂凱文：《佛教典範如何轉移》（臺北：新文豐出版社，2014年）。邱琬淳：《漢譯佛典《大般涅槃經》敘事研究》（臺北，政治大學中國文學系碩士論文，2014年）。Alan Cole, *Text as Father: Paternal Seductions in Early Mahayana Buddhist Literature*, University of California Press, 2005.

² Alan Cole, "The Lotus Sūtra and the Art of Seduction," in *The Language of the Sūtras: Essays in Honor of Luis Gómez*, ed. Luis O. Gómez (Berkeley, CA: Mangalam Press, 2021), 147-186, here 152-153.

事修辭更是構建身分認同與維繫大乘信仰社群的重要認知工具。³ Paul Harrison 在 2022 年的文章中提出應該關注大乘經的文本形式與使用目的，其透過經典的自我指涉以及公式與列點的結合使用，這兩個文本形式特徵來分析大乘經典的特點。並以戲劇中的打破第四道牆的理論，來說明初期大乘經典的自我指涉特性，揭示此修辭手法模糊甚至抹去了文本創作者（寫作者與演說者）與讀者（聽眾）之間的界限。⁴

誠如上述諸位學者所論，自我指涉誠然是大乘經典對於經典權威性與法源性乃至保證後續此經傳播、信仰的重要敘事手法。然而，打破第四道牆或是敘事層次的越界僅能說明故事人物對於敘事載體的越界意識，以及與現實讀者的交流意圖。無法有效解釋為何《法華經》的讀者／信眾反向地積極地加入文本中的世界，包含對經中的人物行動的模仿以及實踐經中所指導的受持讀誦經典等虔奉行為。是以經典的自我指涉僅能說明《法華經》召喚讀者行動的其中一個敘事裝置。

若欲深究《法華經》如何召喚讀者的實踐行動，必須將此一問題進一步細分出兩個層次：一是《法華經》如何構建法華宇宙；二是《法華經》如何將讀者拉進法華宇宙。「法華宇宙」意指《法華經》中通過法義、觀念、情節與敘事技巧所構建出的世界觀。⁵這個宇宙不僅是理解和詮釋文本中所有的事件、人物、動機與行為的框架系統，更是所有元素相互交織、生成意義的空間。它們受到框架內規則的約束與限制，同時也正式在這樣的框架下獲得意義。在此基礎之上，才能進一步追問《法華經》的作者採取什麼樣的手法將讀者拉進並以實際行動參贊其所建構的法華宇宙。

針對第一個問題——《法華經》如何構建法華宇宙。《法華經》透過十方三世的世界觀以及各敘事層次的拓樸相似，建構出一個鏡映對稱且反覆迭代的碎形宇宙圖式，使文本世界與現實世界交織互滲，讓讀者得以參贊其中。這種獨特的世界觀不僅反映在它所宣揚的內容中，更巧妙地融入了其形式之中。

³ Christian K. Wedemeyer, "Rhetorics of Solidarity in Mahāyāna Sūtra Literature: Or, 'You're So Vain, I Bet You Think This Sūtra Is about You,'" *History of Religions* 61, no. 4 (2021): 212-237.

⁴ Paul Harrison, "Bending Minds and Winning Hearts: On the Rhetorical Uses of Complexity in Mahāyāna Sūtras," *Journal of Indian Philosophy* 50, no. 4 (2022): 649-670.

⁵ 此處使用「宇宙」意義，除了世界觀的意涵之外，也參考漫畫與影視界中的宇宙概念，如漫威宇宙（Marvel Universe）為漫威娛樂旗下大部份的漫畫、電影、影集等不同媒介故事發生的共同世界，其透過多元宇宙的概念，創造的一個複雜而多元的龐大虛構世界，甚至同一個角色可以在平行世界中有不同的故事，角色與事件彼此關連亦可獨立發展，而事件又與現實相互呼應。

至於第二個問題——《法華經》如何將讀者拉進法華宇宙。如同前述學者研究所言，經典的自我指涉展現了文本對讀者的巨大拉力。正如 Paul Harrison 指出，大乘佛經的自我指涉無法同一而論，這些自我指設有些平庸，有些很進階。⁶學者們雖點出後設敘事的特徵，但未深入探究《法華經》中自我指設的運作機制以及所產生的閱讀效果。是以本文擬在前輩學者的研究對《法華經》敘事修辭的研究基礎上，欲進一步深究《法華經》中各品出現的「法華經」一詞，皆是內涵一致的同質表述，亦或是各有所指、其心各異但符號相同的語詞？其次，從《法華經》的自我指涉特性入手，從經中經典名稱的意涵來，並援引敘事層次藉此釐清《法華經》後設敘事的運作邏輯，分析《法華經》的自我指涉是在哪些層面上產生作用，及其的目的及效用。

綜上所述，本章透過以《大正藏》收錄之鳩摩羅什《法華經》譯本為對象，將經典視為一個首尾具足的文本，⁷以碎形敘事與自我指涉為切入點，探討《法華經》如何以敘事組織義理，藉此推翻舊佛教典範，建構大乘佛教典範，進而召喚讀者的行動，成為法華宇宙動態生成的一部份。

第二節 碎形宇宙的多維映射

《法華經》透過十方三世的世界觀以及各敘事層次的拓樸相似，建構出一個鏡映對稱且反覆迭代的碎形宇宙圖式，這種獨特的世界觀不僅反映在它所宣揚的內容中，更巧妙地融入了其形式之中。具體包括法華教法是十方三世諸佛所共同宣揚的最後實相，並藉由授記情節的并置迭代，人物語言、形象與行動之間的拓樸縮放等敘事技巧，在線性的文字媒介上複衍出相似遞歸且一直在生成作用的法華宇宙。使文本世界與現實世界交織互滲，讓讀者得以參贊其中。

一、三世皆然的碎形佛世

《法華經》的〈序品〉以其碎形敘事的精妙構建，不僅展現了文本結構的非線性和自我相似的特性，也預示了整個法華宇宙的展開。〈序品〉中日月燈明如來的本事不僅是一則單純的關於過去他佛的故事，更是法華碎形宇宙的其一個片段——一種穿越時空的敘事越界，將過去、現在、未來諸佛形象和行為融為一體，創造出一種動態且持續生成的法華多佛宇宙。

⁶ Paul Harrison, "Bending Minds and Winning Hearts: On the Rhetorical Uses of Complexity in Mahāyāna Sūtras," *Journal of Indian Philosophy* 50, no. 4 (2022): 649–670.

⁷ 保羅·利科將文本定義為「所有通過文字固定下來的話語」。參見保羅·利科著，夏小燕譯：《從文本到行動》（上海：華東師範大學出版社，2015年），頁148。

《法華經》一開始先由超故事層的敘述者講述佛陀的說法。佛陀在王舍城耆闍崛山中，會中有大比丘眾一萬二千人、菩薩八萬人以及諸天子、龍王。當時佛陀為菩薩說畢大乘經《無量義經》，便結加趺坐，入於無量義處三昧，身心不動。敘述者接著描寫當時法會出現的種種神變異相：天雨曼華、地大震動、眉間放光。然後由彌勒菩薩和文殊師利菩薩兩人的對話帶出這些神變異相的含義。彌勒菩薩帶著眾人的疑問向文殊師利請益：「以何因緣而有此瑞神通之相，放大光明，照于東方萬八千土，悉見彼佛國界莊嚴？」⁸文殊師利說這是佛陀現在即將擊法鼓、說大法的瑞相：「諸善男子，我於過去諸佛，曾見此瑞，放斯光已，即說大法。是故當知，今佛現光，亦復如是，欲令眾生，咸得聞知一切世間難信之法，故現斯瑞。」⁹在過去諸佛的說法歷程中，文殊師利也曾看過相同的瑞象，佛陀眉間放光後將為眾生說甚深微妙之法。

接著文殊師利向彌勒菩薩述說一則日月燈明如來的本故事。在過去無量無邊阿僧祇劫以前，有一佛名為日月燈明如來，次復的兩萬佛皆同名同姓：號日月燈明、姓頗羅墮。其中，最後一位日月燈明佛亦說大乘《無量義經》，教菩薩法，說完《無量義經》之後，日月燈明佛於大眾中結加趺坐，入於無量義處三昧，身心不動。此時會中出現種種異相：天雨曼華、地大震動、眉間放光，光明普照佛土。文殊菩薩所說的過去本事，到此處的發展與當時法會中的發生事件一模一樣。後日月燈明佛出定，為妙光菩薩說大乘經，名「妙法蓮華」。日月燈明佛說此經六十小劫已，為德藏菩薩授記後便入無餘涅槃。日月燈明佛滅度後，妙光菩薩受持《妙法蓮華經》為人演說八十小劫。說完日月燈明佛的本故事之後，文殊師利告訴彌勒菩薩：

今見此瑞，與本無異，是故惟忖：「今日如來當說大乘經，名《妙法蓮華》，教菩薩法，佛所護念。」¹⁰

文殊師利說日月燈明如來的本事的目的是為了向彌勒菩薩說明，現在所現的說法、入定、雨華、地動、心喜、放光六種瑞相是三世諸佛說《法華經》前所示現的教化法式。¹¹

⁸ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，大藏經刊行會編輯：《大正新修大藏經》（以下簡稱《大正藏》）第9冊（臺北：新文豐出版公司，1996年），卷1，〈1序品〉，頁2。

⁹ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1，〈1序品〉，頁3。

¹⁰ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1，〈1序品〉，頁4。

¹¹ 智顗釋六瑞表十妙：「略明六瑞，表報十妙，感應妙中已說，今更道說法瑞，表報說法妙、智妙；入定瑞，表報行妙；雨花瑞，表報位妙；地動瑞，表報境妙、乘妙；眾喜瑞，表報眷屬妙、利益妙；放光瑞，表報感應妙、神通妙，是故六種俱名現相序。」〔隋〕智顗：《妙法蓮華經文句》，收入《大正藏》第34冊，卷2，〈序品〉，頁27。

相較於佛陀放光照見的現在他土，文殊師利回憶的日月燈明佛本事，從時間上打開歷史縱深，使過去的日月燈明佛成為現在發生事件的參照組，佛陀放光照東方佛土亦如過去日月燈佛照見東方佛土「如今所見是諸佛土」。日月燈明佛的故事形成一種遞迴論證，「今見此瑞，與本無異」，因為現在與過去的相似，藉此證明現在的敘事的後續發展會如同過去世一樣，藉由等式來證明法華教法的究竟真實性。這種碎形敘事策略，通過層層的故事結構反覆迭代，進一步鞏固了《法華經》所揭示的教法的正統性和傳承的永續性，是對於教法傳播和承接的一種內在構造。

〈序品〉中的日月燈明如來本事不僅預告了《法華經》碎形宇宙的展開，更是在敘事結構上巧妙地預設了一個層層建構的世界觀框架，這一框架在經文層次上揭示了法華教義傳承的不變和生成的核心要素，呈現出一種超越時空限制的佛世複衍。這也意味著《法華經》不僅是在敘事手法上的相似指涉，而是其構建的諸佛世界本身就是一種輪迴循環，十方三世佛的出世化現都是基於宣講法華、闡明唯一佛乘的拓樸行動。

二、三周授記的情節並置

除了十方三世諸佛皆於涅槃前宣說《法華經》的世界觀之外，《法華經》在文本形式上還通過相似敘事區塊的并置重複，鏡像生成整個《法華經》文本。包含三世諸佛的本事故事、宣揚一乘為實的譬喻故事，其中最顯著的是佛陀對弟子的未來授記。

授為給予，記為記事，授記是佛陀向志誓修道的弟子授予未來世證果、成佛名號、佛土以及化眾的預言。《法華經》中首位獲得佛陀授記得是舍利弗。在〈譬喻品〉中，舍利弗理解信受佛陀以方便知見隨宜說法，且眾生必以大乘而得解脫，於此迎來恍然大悟的時刻，悟知自己實為佛子，「今日乃知真是佛子，從佛口生，從法化生，得佛法分。」¹²佛陀見舍利弗的理解頓悟，於是揭示了兩人的師徒緣分並非從此世才開始：

爾時佛告舍利弗：「吾今於天、人、沙門、婆羅門等大眾中說，我昔曾於二萬億佛所，為無上道故，常教化汝，汝亦長夜隨我受學。我以方便引導汝故，生我法中。舍利弗！我昔教汝志願佛道，汝今悉忘，而便自

¹² 〈後秦〉鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷2，〈3 譬喻品〉，頁10。

謂已得滅度。我今還欲令汝憶念本願所行道故，為諸聲聞說是大乘經，名妙法蓮華，教菩薩法，佛所護念。」¹³

舍利弗隨佛受學已過二萬億佛世，佛陀過去曾教授舍利弗發願志向佛乘道，但舍利弗現在忘記了，便自謂聲聞涅槃為究竟。佛陀現在為令舍利弗回憶起過去立下本願，故為諸聲聞弟子說《法華經》，教授菩薩法。接著佛陀預記舍利弗未來當得作佛，號為華光如來：

舍利弗！汝於未來世，過無量無邊不可思議劫，供養若干千萬億佛，奉持正法，具足菩薩所行之道，當得作佛，號曰華光如來、應供、正遍知、明行足、善逝世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。國名離垢，其土平正，清淨嚴飾，安隱豐樂，天人熾盛。琉璃為地，有八交道，黃金為繩以界其側。其傍各有七寶行樹，常有華菓。華光如來亦以三乘教化眾生。

舍利弗！彼佛出時，雖非惡世，以本願故，說三乘法。其劫名大寶莊嚴。何故名曰大寶莊嚴？其國中以菩薩為大寶故。彼諸菩薩，無量無邊，不可思議，算數譬喻所不能及，非佛智力無能知者。若欲行時，寶華承足。此諸菩薩，非初發意，皆久殖德本，於無量百千萬億佛所淨修梵行，恒為諸佛之所稱歎。常修佛慧，具大神通，善知一切諸法之門，質直無偽，志念堅固。如是菩薩，充滿其國。

舍利弗！華光佛壽十二小劫，除為王子未作佛時。其國人民，壽八小劫。華光如來過十二小劫，授堅滿菩薩阿耨多羅三藐三菩提記。告諸比丘：「是堅滿菩薩次當作佛，號曰華足安行多陀阿伽度、阿羅訶、三藐三佛陀，其佛國土亦復如是。」舍利弗！是華光佛滅度之後，正法住世三十二小劫，像法住世亦三十二小劫。¹⁴

〈6 授記品〉中，佛陀見幾位聲聞弟子決心迴小向大，進而授予他們未來成佛的預記，預言成佛之後的佛號、國名、壽命與正法像法的流傳情況。

正如表 5 所示，相似的授記段落從〈譬喻品〉到〈提婆達多品〉一共重複了十二次。而授記內容都依循相同的元素排列，包含未來成佛的佛號、國名、壽命與正法像法的流傳情況等。如此平行鏡像的授記并置，成為《法華經》碎形宇宙的生成元素。

¹³ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 2，〈3 譬喻品〉，頁 11。

¹⁴ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 2，〈3 譬喻品〉，頁 11。

表5 《法華經》授記表¹

授記人物	1. 舍利弗	2. 摩訶迦葉	3. 須菩提	4. 摩訶迦旃延	5. 摩訶目犍連	6. 富樓那	7. 憍陳如與一千二百羅漢	8. 阿難	9. 羅睺羅	10. 授記提婆達多
授記者	釋迦文佛	釋迦文佛	釋迦文佛	釋迦文佛	釋迦文佛	釋迦文佛	釋迦文佛	釋迦文佛	釋迦文佛	釋迦文佛
被授記者	舍利弗	摩訶迦葉	須菩提	摩訶迦旃延	摩訶目犍連	富樓那彌多羅尼子	阿若憍陳如、一千二百羅漢	阿難	羅睺羅	提婆達多
專長	智慧第一	頭陀第一	解空第一	議論第一	神通第一	說法第一	五比丘之一	多聞第一	密行第一	惡人
性質	未來授記	未來授記	未來授記	未來授記	未來授記	未來授記	未來授記	未來授記	未來授記	未來授記
品目	002-03 譬喻品	003-06 授記品	003-06 授記品	003-06 授記品	003-06 授記品	004-08 五百弟子受記品	004-08 五百弟子受記品	004-09 授學無學人記品	004-09 授學無學人記品	004-12 提婆達多品
佛名	華光如來	光明如來	名相如來	閻浮那提金光如來	多摩羅跋栴檀香如來	法明如來	普明如來	山海慧自在通王如來	蹈七寶華如來	天王如來
佛國名	離垢國	光德國	寶生國	X	意樂國	善淨國	X	常立勝幡國	X	天道世界
劫名	大寶莊嚴劫	大莊嚴劫	有寶劫	X	喜滿劫	寶明劫	X	妙音遍滿劫	X	X
佛壽	12 小劫	12 小劫	12 小劫	X	24 小劫	無量阿僧祇劫 六萬劫	X	無量千萬億阿僧祇劫	X	X
人壽	8 小劫	X	X	X	X	X	X	X	X	X
正法	32 小劫	20 小劫	20 小劫	X	40 小劫	12 萬劫	X	倍於壽命	X	X
像法	32 小劫	20 小劫	20 小劫	X	40 小劫	12 萬劫	X	倍於正法	X	X
佛土	O	O	O	O	O	X	X	O	O	X
人眾	O	O	O	O	O	X	X	X	X	X

¹ 表中「O」表示該則授記有提及此敘事元素，「X」則沒有敘及。

三、敘事元素的尺度縮放

碎形結構最主要的特點是自相似性，指在不同尺度下，碎形展現出類似的模式或形狀。《法華經》的碎形特徵不僅在世界觀與敘事結構上，也體現於話語與情節的開展以及人物形象與言說的聚合上。在《法華經》中可以看到敘事者調用縮放鏡頭的敘事變焦，讓法華宇宙中相似的概念、行動在經文中反覆出現。而且先前提及的元素會在敘事的推進中以具體的情節、篇幅開展放大，也會將相似的元素聚合縮小，用數量來取代重複的書寫。並在尺度的縮放變焦中，迭代出法華碎形的整體圖式。

（一）放大延展：從譬喻到譬喻故事

這個具體的縮放變焦，包含放大開展，亦即將先前的概念、行動鋪陳開展，加以具體化、事例化。例如〈1 序品〉說明完會眾組成後，敘事者以第三敘述視角提到佛陀為菩薩說大乘經典《無量義經》，說畢此經，佛陀結迦趺坐，入無量義處三昧，身心不動。隨著佛陀的止言，開啟了另一個神異世界：

爾時佛放眉間白毫相光，照東方萬八千世界，靡不周遍，下至阿鼻地獄，上至阿迦尼吒天。於此世界，盡見彼土六趣眾生，又見彼土現在諸佛，及聞諸佛所說經法。并見彼諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，諸修行得道者。復見諸菩薩摩訶薩，種種因緣、種種信解、種種相貌，行菩薩道。復見諸佛般涅槃者。復見諸佛般涅槃後，以佛舍利起七寶塔。¹

於時天雨曼華，普佛世界六種震動。佛陀眉間放出白毫相光，照見東方萬八千世界，從下方阿鼻地獄至上方阿迦尼吒天。此土眾人盡見彼土六趣眾生，復見彼土東方現在諸佛，並可聽聞諸佛所說經法。這裡的見是此土對東方現在他土佛世界的觀照，且不單是空間的朗現與開放，更包含著時間的流轉與輪迴，

在這一放光時刻中，彌勒菩薩與法華會眾，看到了東方一萬八千世界的佛事情況，看見了他土諸佛說法、涅槃、涅槃後起塔。

又觀諸佛、聖主師子、演說經典，微妙第一。其聲清淨，出柔軟音，教諸菩薩，無數億萬，梵音深妙，令人樂聞。各於世界，講說正法，種種因緣。以無量喻，照明佛法，開悟眾生。若人遭苦，厭老病死，為說涅

¹ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1，〈1 序品〉，頁2。

槃，盡諸苦際。若人有福，曾供養佛，志求勝法，為說緣覺。若有佛子、修種種行，求無上慧，為說淨道。²

而這一段放光，不僅是《法華經》的主題預告，也是佛陀接下來將說法的要點，三乘是方便說，一乘才是究竟實相，且彌勒菩薩所看見的諸佛行動也是佛陀接下來的行動，亦是整個法華宇宙的縮影。可以說，《法華經》佛陀向會眾說法的故事內容，即是這一眼萬年的佛世具象化、實例化。

除此之外，《法華經》也透過將言說放大為行動來延展鋪敘，例如佛陀一開始自言諸佛以譬喻說法，並在後續章節不斷臚列各種譬喻故事，以實際行動來說明佛如何以譬喻說法。〈2 方便品〉中，佛陀甫從無量義三昧的安詳出定，隨即向舍利弗宣說方便法門。所謂方便，乃是因為諸佛智慧甚深無量，「其智慧門，難解難入，一切聲聞、辟支弗所不能知。」是以佛為了使根器利鈍深淺不同的眾生信受佛法，而採取各式各樣靈活方便的手段與方法。

舍利弗！吾從成佛已來，種種因緣，種種譬喻，廣演言教無數方便，引導眾生令離諸著。所以者何？如來方便知見波羅蜜皆已具足。舍利弗！如來知見，廣大深遠，無量無礙，力、無所畏、禪定、解脫三昧，深入無際，成就一切未曾有法。舍利弗！如來能種種分別，巧說諸法，言辭柔軟，悅可眾心。舍利弗！取要言之，無量無邊未曾有法，佛悉成就。³

佛陀提到的他自成佛以來，運用種種因緣、種種譬喻等方便言教引導眾生脫離塵世執著。到了下一品〈3 譬喻品〉中，佛陀隨即以行動展現他如何以譬喻示教：

爾時佛告舍利弗：「我先不言：『諸佛世尊以種種因緣、譬喻言辭方便說法，皆為阿耨多羅三藐三菩提耶？』是諸所說，皆為化菩薩故。然，舍利弗！今當復以譬喻更明此義，諸有智者以譬喻得解。舍利弗，若國邑聚落，有大長者……」⁴

於此，佛陀將先前的諸佛以譬喻方便說法的簡明提要，將一個觀點放大開展，進而用一個實際講說一個譬喻故事來展示諸佛如何以譬喻言辭方便教化。接下來，佛陀講述了《法華經》中最著名的譬喻——三車火宅喻。一位年邁長者運

² （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1，〈1 序品〉，頁2-3。

³ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1，〈2 方便品〉，頁5。

⁴ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷2，〈3 譬喻品〉，頁12。

用方便權智，以三車為餌，誘導三子逃出火宅。在鳩摩羅什的譯本中，敘事者用了 1936 字的長行與 1354 字的偈頌篇幅來講述三車火宅的譬喻故事。⁵

敘事者以譬喻為點，將一個觀點用例子鋪展出來，並接著許多譬喻並置，聲聞弟子講述的窮子喻。雖然敘述角度與故事細節有別三車火宅喻，但是他們的底層邏輯都是父親為了孩子的安危財富，運用方便法門誘導其子，最後兒子恍然大悟，感謝父親的別有用心。且在整個《法華經》的敘事發展中，佛陀也是不斷地用各種示例，開展諸佛如何以「種種因緣，種種譬喻，廣演言教無數方便，引導眾生令離諸著」。

（二） 尺度不變：塵點劫的過去佛世

在為三周聲聞說法之後（說法周、譬喻周、因緣周），佛陀為五百弟子說過去因緣。過去無量無邊阿僧祇劫以前，於大相劫之好成國，有佛名大通智勝。接著佛陀用一形象化的譬喻說明，所謂過去無量無邊不可思議阿僧祇劫是多麼久遠以前。

佛告諸比丘：「乃往過去無量無邊不可思議阿僧祇劫，爾時有佛，名大通智勝如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。其國名好成，劫名大相。諸比丘！彼佛滅度已來，甚大久遠，譬如三千大千世界所有地種，假使有人磨以為墨，過於東方千國土乃下一點，大如微塵，又過千國土復下一點，如是展轉盡地種墨。於汝等意云何？是諸國土，若算師，若算師弟子，能得邊際，知其數不？」

「不也，世尊！」

「諸比丘！是人所經國土，若點不點，盡末為塵，一塵一劫；彼佛滅度已來，復過是數無量無邊百千萬億阿僧祇劫。我以如來知見力故，觀彼久遠，猶若今日。」⁶

佛陀用「微塵」般「大」的墨滴劃下計量時間的刻度，東方千國土作為測量時間的分度值，三千大千世界地種所磨成的墨作為量程，⁷試圖將空泛的「甚大久遠」轉換成更具象可理解的表達。佛陀再次推進至不可得的邊際之外，將點塵

⁵ 此處長行字數的計算範圍從「舍利弗！若國邑聚落，有大長者……」至「當知諸佛方便力故，於一佛乘分別說三。」偈頌字數計算範圍從「譬如長者，有一大宅……」至「更無餘乘，除佛方便」，字數計算不包含標點符號。

⁶ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 3，〈7 化城喻品〉，頁 22。

⁷ 分度值為測量工具的最小刻度值，量程是度量工具測範圍。

人所經無論點墨與否的國土，盡碎磨為塵，如是一塵為一劫，大通智勝佛滅度以來，已過如是三千大千塵點劫。在微塵與點墨的物態流變，及佛土與劫世的時間空間化計量中，佛陀將大通智勝佛世與現在佛世的距離映射在渺無邊際的消失點之外。

雖然大通智勝佛世距今塵點劫遠，佛陀以憑藉著如來知見力，能憶念過去宿命種種事。⁸接著佛陀說大通智勝佛於成道後受十方諸梵天王與其十六子所請，為天人大中轉法輪廣說四諦十二因緣法。接著十六王子出家為沙彌，大通智勝佛又受十六沙彌所請，經過二萬劫後乃為四眾說名為「妙法蓮華」的大乘經典，並說經八千劫。爾後說畢《妙法蓮華經》後，大通智勝佛即入靜室，寂入禪定八萬四千劫。在佛入定期間，十六菩薩沙彌各昇法座為四眾分別廣說《妙法蓮華經》，度六百萬億那由他恆河沙眾生，令發阿耨多羅三藐三菩提心。大通智勝佛經過八萬四千劫後，從三昧起，讚許十六菩薩所說經法，復授記十六菩薩今得阿耨多羅三藐三菩提，將在十方國土現在說法，有無量百千億菩薩、聲聞作為眷屬。其中第十六子即是釋迦牟尼佛，在此娑婆國土成道。

佛陀接著告訴會眾比丘，如同過去大通智勝佛所授記，彼佛十六弟子沙彌如今皆得阿耨多羅三藐三菩提，於十方國土現在說法，並有無量百千萬億菩薩、聲聞以為眷屬。分別是東方的阿閼佛、須彌頂佛；東南方的師子音佛、師子相佛；南方的虛空住佛、常滅佛；西南方的帝相佛、梵相佛；西方的阿彌陀佛、度一切世間苦惱佛；西北方的多摩羅跋栴檀香神通佛、須彌相佛；北方的雲自在佛、雲自在王佛；東北方的壞一切世間怖畏佛。以及最重要的第十六菩薩即是「我釋迦牟尼佛，於娑婆國土成阿耨多羅三藐三菩提。」

在大通智勝佛的本生故事中，佛陀主要揭示了兩個要點：其一是現今法華會中聲聞眾與佛陀過去已結緣。「爾時所化無量恒河沙等眾生者，汝等諸比丘，及我滅度後未來世中聲聞弟子是也。」今日會眾即是過去釋迦牟尼佛於大通智勝佛入定之際，以沙彌之身說法所化眾生，並在滅度後的未來將為佛陀的聲聞弟子。其次，說明為何至今才說大乘妙法。眾生樂小法，佛知眾生根器，故以小乘法引入佛道，當如來自知涅槃時將至，此時如來弟子經過佛陀教法的薰陶

⁸「諸阿羅漢、辟支佛宿命智，知自身及他人，亦不能遍；有阿羅漢知一世，或二世、三世、十、百、千、萬劫，乃至八萬劫，過是以往不能復知，是故不滿。天眼明未來世亦如是。佛一念中生、住、滅時，諸結使分，生時如是，住時如是，滅時如是。苦法忍、苦法智中所斷結使悉覺了。知如是結使解脫，得爾所有為法解脫，得爾所無為法解脫，乃至道比忍見諦道十五心中。諸聲聞、辟支佛所不覺知，時少疾故。如是知過去眾生因緣、漏盡，未來、現在亦如是，是故名佛明行具足。」龍樹造、〔後秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》，收入《大正藏》第25冊，卷2，頁71-72。

「眾又清淨、信解堅固、了達空法、深入禪定」，乃集菩薩與聲聞眾，說《法華經》，揭示真正的涅槃法「世間無有二乘而得滅度，唯一佛乘得滅度耳。」

說法當下的時空與過去大通智勝佛世相隔點塵劫遠，於此敘事者欲強調凸顯的並非是與過去佛世的距離，而是要強調不論縮放多大的時間或空間尺度，諸佛世都是自相似的，重要的不是佛世與佛世之前的時間間距或是佛土與佛土的空間距離，而是不管多久多遠，諸佛都重複著同樣的行動。且雖然大通智勝佛世甚大久遠，但是佛陀用宿世因緣串連起如此不可盡數的時間距離，現在相遇的因緣始於點塵劫以前，佛與佛弟子的關係，歷經點塵劫依舊如是，你與大乘法的相遇不在此世而在點塵劫以前。

（三） 縮小聚合：萬佛同名、以少代多

碎形圖式是以自我重複而生成的，因此一個碎片可以自我複製重複生衍。若欲顧及詳述每一個尺度的每一個碎片，則敘事不免繁複疊沓。在有限的線性敘事與欲鋪演的巨幅碎形宇宙之間，敘事者透過將相似的概念、人物、事件聚合為一，標出數量以示迭代次數，以少代多，藉由部份的展演，乘以數量，以精簡的筆墨繪製出繁複的碎形圖式。

其中最常使用的是人物形象的聚合上。敘事者在敷衍法華宇宙的無數佛世時，除了行動鏡像複製來說明佛陀此生行動僅是對過去無數佛世的行為再現，另一種表意盤旋的方式，是以萬佛同一字同一姓的方式，以展現多佛世的縮略符號。例如〈序品〉中文殊師利為彌勒菩薩與會眾解釋佛陀現在入定放光的緣由時，提到過去日月燈明佛的本生故事，其中除了日月燈明佛之外，尚有同名兩萬佛：

次復有佛亦名日月燈明，次復有佛亦名日月燈明，如是二萬佛，皆同一字，號日月燈明，又同一姓，姓頗羅墮。彌勒當知，初佛後佛，皆同一字，名日月燈明，十號具足。⁹

如日月燈佛一般的佛有兩萬佛，他們皆以日月燈明佛為字號，以頗羅墮為姓。在〈常不輕菩薩品〉中，佛陀為得大勢菩薩說過去古佛威音王佛本事：

得大勢！是威音王佛，壽四十萬億那由他恒河沙劫；正法住世劫數，如一閻浮提微塵；像法住世劫數，如四天下微塵。其佛饒益眾生已，然後滅度。正法、像法滅盡之後，於此國土復有佛出，亦號威音王如來、應

⁹ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1，〈1序品〉，頁3-4。

供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。如是次第有二萬億佛，皆同一號。¹⁰

威音王一佛世的時間等於佛壽四十萬億那由他恒河沙劫，加上正法住世一閻浮提微塵，復加上像法四天下微塵的住世劫數。待像法滅盡後，其國土復有同名號的威音王出世，依次有二萬億佛。對於聽法眾來說，佛陀說的威音王佛世距今是「（四十萬億那由他恒河沙劫＋一閻浮提微塵劫＋四天下微塵劫）X 兩萬億」以前。看似可數，實則敘事者繪製出一條超越人類可感認知的過去時間軸，但是此軸上的兩萬億點發生的故事，皆可透過佛說的威音王事蹟，由讀者自行迭代生成。

類似的聚合方式不僅見於過去的時間軸，也推衍至未來的授記佛世。在〈授學無學人品〉中，佛陀授記會眾中見學、無學二千人：

末後同時於十方國各得成佛，皆同一號，名曰寶相如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。壽命一劫。國土莊嚴，聲聞、菩薩，正法、像法、皆悉同等。¹¹

這兩千人在故事中沒有面貌、姓名，但在未來成佛之時，皆同名號為寶相如來（Ratnaketurāja），且國土相貌、人眾與正法、像法的流布時間都是彼此與彼此的鏡射。

除了以萬佛同名之外，《法華經》另一種以少代多的聚合方式是將多人的話語心念化歸為一。例如在〈方便品〉中，佛陀自無量義三昧出定後，對舍利弗說諸佛境界，難以知見，為引導眾生出離諸著，遂自成佛以來，以種種因緣、譬喻，廣演言教，無數方便。佛陀此言一出，當時在場的聽法眾皆百思不得其解：

爾時大眾中，有諸聲聞漏盡阿羅漢，阿若憍陳如等千二百人，及發聲聞、辟支佛心比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，各作是念：「今者、世尊何故慙懃稱歎方便而作是言：『佛所得法甚深難解，有所言說意趣難知，一切聲聞、辟支佛所不能及。』佛說一解脫義，我等亦得此法到於涅槃，而今不知是義所趣。」¹²

¹⁰ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 6，〈20 常不輕菩薩品〉，頁 50。

¹¹ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 4，〈9 授學無學人記品〉，頁 30。

¹² （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 1，〈2 方便品〉，頁 6。

敘事者先聚焦到四眾的心念，次將內聚焦鏡頭轉到代言者舍利弗身上，舍利弗知四眾心中疑惑，自己也未能明白，故率先起頭代表四眾發問，望佛陀敷演方便法：

爾時舍利弗知四眾心疑，自亦未了，而白佛言：「世尊！何因何緣慙懃稱歎諸佛第一方便、甚深微妙、難解之法？我自昔來，未曾從佛聞如是說；今者四眾咸皆有疑。唯願世尊敷演斯事。世尊何故慙懃稱歎甚深微妙難解之法？」¹³

類似的代言體在經中俯拾皆是，如〈信解品〉四大聲聞向佛陀說窮子喻，以譬喻展示自己對三乘歸一妙法的理解，雖然說話者標示慧命須菩提、摩訶迦旃延、摩訶迦葉、摩訶目犍連四人，但對話框只有一個。甚至不需事前排練就能異口同聲地說出一樣的偈頌：

爾時大目犍連、須菩提、摩訶迦旃延等，皆悉悚慄，一心合掌，瞻仰尊顏，目不暫捨，即共同聲而說偈言：「大雄猛世尊，諸釋之法王，哀愍我等故，而賜佛音聲。若知我深心，見為授記者，如以甘露灑，除熱得清涼。如從饑國來，忽遇大王膳，心猶懷疑懼，未敢即便食；若復得王教，然後乃敢食。我等亦如是，每惟小乘過，不知當云何，得佛無上慧。雖聞佛音聲，言我等作佛，心尚懷憂懼，如未敢便食；若蒙佛授記，爾乃快安樂。大雄猛世尊，常欲安世間，願賜我等記，如飢須教食。」¹⁴

複數人物被化約為單一口徑，製造出另一種群眾效應，為故事中的話語加權，這不是我一人的想法，會眾中許多人都與我同一，營造出萬眾同歸、眾聲不喧嘩的集體認同。

萬佛同名暗示著故事可以自我複製，一個名稱可以複現無數人物、行動、佛世。而異口同聲則以一代多，將複數人物的心念、言說聚合為單一口徑，營造出眾口一詞的集體認同。透過此重複與縮放，以少顯多的敘事策略，不僅展現了《法華經》文本本身的結構複雜性，也在有限的線性篇幅中，僅用一個譬喻或人物，即可複現出廣袤無邊的法華宇宙，敘事亦因此獲得普遍性和權威性。

¹³ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1，〈2方便品〉，頁6。

¹⁴ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷3，〈6授記品〉，頁20-21。

第三節 召喚實踐行動的自我指涉

前面揭示了《法華經》如何構建一個多佛循環往覆的碎形世界觀，本節則將回應一開始提到的第二個問題：《法華經》如何將讀者拉進法華宇宙？透過聚焦《法華經》文本中所提及的「法華經」¹⁵，分析《法華經》如何透過經典名稱的自我指涉，模糊敘事層次與文本邊界，進而達到召喚讀者行動的作用。

《法華經》將故事背景，設置在佛陀將入涅槃之際，其內容描述佛陀涅槃前為大眾宣講《法華經》的過程。有趣的是，當一部經典的內容為講述經典的過程，故事先於文本，文本記錄故事的常理便不適用於這樣的敘事文本。¹⁶於《法華經》中以講述常可見正在講述的經典（文本），出現在敘事情節（故事）中，而作為紀錄歷史（時間）切面的《法華經》同時又是貫通三世十方諸佛所奉持的《法華經》。

下文首先通過與初期佛典的敘事比較，點出《法華經》為一部具有後設性格，為敘述經典如何形成的經典，是為「後設經典」（meta-sutra）。《法華經》在十方三世的時空架構下強調經典超越性，且其後設性格包含自我指涉的特性，使得《法華經》典的敘述層次以及故事與文本之間的關係變得錯綜複雜，文本層和故事層之間常常出現越界交流或是相互指涉的跨層現象。其次，通過分析釐清《法華經》中的「法華經」不同的指涉與作用，從諸佛宣說的、囑咐流通的以及實際閱讀的這三個方面來探討《法華經》中的敘事越界以及越界所產生的敘事效應與閱讀效果。

¹⁵ 此處的帶有書名號的「《法華經》」，是指《法華經》此一敘事文本，而「法華經」則是指文本內所提及的「法華經」。

¹⁶ 趙毅衡討論敘述作品關於同一個故事可以用不同的形式書寫的特殊書現象時，提到這些「改編重寫」所產生的文本，指出：「不管與原文本有多大同，總有基本相同的一些因素，這些因素既存在於創創意圖中，也存在於作品文本中。可以說，任何敘述文本都是基本情節線索變形而成的，不同文本只在於變形方式不一樣。」在回顧學界對敘述中基本的故事情節，以及將事件敘述出來的特殊形態的二元區分時，趙毅衡修正查特曼 story / discourse 二分法術語以及定義，查特曼認為「前者是『什麼』，後者是『如何』」，在漢語語境下以「底本」（pre-narrated text）和「述本」（narrated text）來指稱，並指出述本的核心問題並非「如何」，而是選擇，故底本是「有什麼」，述本則是「說什麼」，因為「敘述永遠不可能有什麼說什麼」。趙毅衡：《當說者被說的時候：比較敘述學導論》（成都：四川文藝出版社，2013年），頁22、22-26。。

一、後設經典 meta-sutra

後設 (meta-) 原來是希臘語的前置詞，意指超越或是在一個較高的層次上。「meta-」可翻為「後設」，亦可譯為「元」。後設強調的是同質性之後的自我指涉，元則著重元初的本質與超越。前置詞「後設」在結合具體學科領域後，具有反身自指 (self-reflexivity) 的特點，如後設小說 (元小說 Metafiction) 是揭示小說創作過程的小說：

元小說就是「關於小說的小說」，是「小說何以成為小說的小說」。他自我揭示虛構、自我戲仿，把小說自我操作的痕跡有意暴露在讀者面前，自我揭穿了敘述世界的虛構性和偽造性。¹⁷

後設小說透過自我披露小說的創作過程，有意暴露敘事的虛構性，進而揭示敘事內容與敘事載體二者之間的表義縫隙與悖離。

那麼何謂後設經典，後設小說與後設經典的差別為何？於此必須先回顧佛教對經典的看法。「經」的梵文 sūtra，又稱線經、契經，音譯修多羅、素怛纒，簡稱經。「經」原是指織品之直線，引伸為恆常不變之理，有法、長之義。隋淨影《無量壽經義疏》釋「經」言：

「經」者，外國名脩多羅，此翻名綫。聖人言說，能貫諸法，如綫貫華，故名為綫。而言經者，綫能貫華、經能持緯，其用相似，故名為經。若依俗訓，經者常也。人別古今、教儀常楷，故名為常。經之與常，何相開顧。將常釋經。釋言經者，是經歷義。凡是一法，經古歷今恒有不斷，是其常義，故得名常。¹⁸

經是指紀錄聖人所說的恆常真理，並將諸法串連起來使眾生易於受持，成為行事的依據。佛教認為經典是表述真理的文本，由於真理是經古歷今恆常不變的，

¹⁷ 劉象愚、楊恆達、曾豔兵主編：《從現代主義到後現代主義》（北京：高等教育出版社，2002年），頁21。另可參考高辛勇的定義：「所謂『自反』的意思是文學作品（尤其是小說）敘說中涉及文學本身，或是以文學為主題，或是以作家、藝術家為小說主角。更有一種自反現象則把敘事形式當為題材，在敘事時有意識地反顧或暴露敘說的俗例、常規（conventions），把俗例當為一種內容來處理，故意讓人意識到小說的『小說性』或是敘事的虛構性，這種敘說中有意識地如此反躬自顧，暴露敘說俗例小的小說可稱為『名他小說』（meta-fiction）（或譯為「元小說」、「後設小說」）高辛勇：《修辭學與文學閱讀》（北京：北京大學出版社，1997年），頁93。

¹⁸ （隋）慧遠：《無量壽經義疏》，收入《大正藏》第37冊，卷1，頁92。

所以記載此理的經典也有「常」的意涵。經典是紀錄真理的文本，具有法、常的性質，¹⁹因此後設經典可界定為「經典何以成為經典的經典」。

由於小說和宗教經典的本質不同，小說是編織虛構的敘事作品，而經典是恆實不妄的真理記載，因此兩種文類的後設裝置所彰顯的重點不同。後設小說著重作者的創作身份和寫作意識，突顯小說的虛構性；後設經典則是關注眾人參與經典講述的過程，以及說法當時的反應和互動，突顯說法成經的時空性和經典神聖性與教法的真實性。

在佛典初傳時期，僧團以背誦來記憶釋迦牟尼的口傳教義。據《長阿含經·遊行經》記載，佛陀入滅之後，僧團召開第一次集結，由大迦葉主持，阿難複誦出佛陀曾講述的教法，經由在場僧眾同意後，結集成最初的修多羅。故佛經形式多以敘述者自白「如是我聞」為始，表明此經是結集阿難親聞佛陀所說的教法，之後才是由阿難「我」講述的佛陀說法過程。例如《雜阿含經》「八三五經」：

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。

爾時，世尊告諸比丘：「轉輪王七寶具足，成就人中四種神力，王四天下，身壞命終，生於天上。……是故，諸比丘！當作是學：『於佛不壞淨，法、僧不壞淨，聖戒成就。』」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。²⁰

「我」此一敘述者與受述者構成經文的的第一個敘事層次——即「超故事層」，為故事的敘述框架（引文標底線處）。次一個敘事層次則是人物與人物之間的敘事交流，佛陀告訴比丘轉輪王七寶具足的故事。由此可見，佛經的原始結構形式為敘述者阿難講述「如是我聞」的敘述框架中，次包含以佛陀說法為主，人物行動交流的次要故事層。至於初期佛經的命名，往往是編輯者根據故事的內容或是參與的角色加以命名，例如《長阿含經》中敘述佛陀涅槃前三個月的遊行說法命名為「遊行經」。

大乘佛典的編纂者也繼承這樣的經典敘事框架，以「如是我聞」為開頭，以讓讀者相信此經是弟子親聞佛說。《大智度論》釋「如是我聞」：

¹⁹ 佛教中「經」的涵義可參看郭朝順：《天台智顗的詮釋理論》（臺北：里仁書局，2004年），〈第一章 論天台智顗的「文本」概念〉，頁41-64。

²⁰ （劉宋）求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，收入《大正藏》第2冊，卷30，頁214。

復次，我三阿僧祇劫所集法寶藏，是藏初應作是說：『如是我聞：一時，佛在某方、某國土、某處樹林中。』何以故？過去諸佛經初皆稱是語，未來諸佛經初亦稱是語，現在諸佛末後般涅槃時亦教稱是語。今我般涅槃後，經初亦應稱『如是我聞：一時』。」是故當知是佛所教，非佛自言「如是我聞」。佛一切智人，自然無師故，不應言「我聞」。若佛自說「如是我聞」，有所不知者，可有此難。阿難問佛，佛教是語，是弟子所言「如是我聞」，無有咎。²¹

經初稱「如是我聞：一時」，當可知是佛所教法。是《理趣釋》所言：「如是者，所謂結集之時所指是經也。我聞者，蓋表親從佛聞也。」²²大乘佛典在敘事框架上仿照初期佛典。由敘述者「我」來講述的是佛陀說法，依此印證本經是親從佛聞、阿難誦出、由眾僧結集而成的，藉以鞏固經典權威性與真實性。

23

有別於初期佛典，許多大乘佛典的經典名稱不是在故事完成之後的命名，而是從一開始就參與到故事內。因此在許多大乘經典中，常常可以看到經本名稱在故事出現，如《金光明經》中佛告訴地神堅牢：「若有眾生，乃至聞是《金光明經》一句之義，人中命終隨意往生三十三天。」²⁴同樣地，《大般涅槃經》也不斷地在提到文本化後的自己：「善男子！云何菩薩摩訶薩修大涅槃不聞而聞？十二部經其義深邃，昔來不聞，今因是經得具足聞。先雖得聞，唯聞名字，而今於此《大涅槃經》乃得聞義。」²⁵大乘經典透過自我指涉使得經典名稱和內容緊密相連，並在文本中反覆出現，不僅是敘事手法也強調了其修持該經的重要性。

²¹ 龍樹造、〔後秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》，收入《大正藏》第25冊，卷2，頁66-67。

²² 〔唐〕不空譯：《大樂金剛不空真實三昧耶經般若波羅蜜多理趣釋》，收入《大正藏》第19冊，卷1，頁607。

²³ 關於「如是我聞」的研究，可參看 Jonathan A. Silk, "A Note on the Opening Formula of Buddhist Sūtras," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 12, no. 1 (1989): 158-163; Bart Dessein, "'Thus Have I Heard' and Other Claims to Authenticity: Development of Rhetorical Devices in the Sarvastivada Satpadabhidharma Texts," in *Zen Buddhist Rhetoric in China, Korea, and Japan*, ed. Christoph Anderl, vol. 3 (Leiden: Brill, 2012), 121-162.

²⁴ 〔北涼〕曇無讖譯：《金光明經》，收入《大正藏》第16冊，卷2，〈9 堅牢地神品（二）〉，頁364。關於《金光明經》自我指涉的研究可參看 Natalie D. Gummer, "Listening to the Dharmabhāṇaka: The Buddhist Preacher in and of the Sūtra of Utmost Golden Radiance," *Journal of the American Academy of Religion* 80, no. 1 (2012): 137-160.

²⁵ 〔劉宋〕慧嚴等譯：《大般涅槃經》，收入《大正藏》第12冊，卷19，〈22 光明遍照高貴德王菩薩品〉，頁736。

《遊行經》中人物佛陀不會意識到他所說的教法、他的行動將會文本化成為「遊行經」。但在《法華經》中的佛陀，在說法的過程就會有明確的成經意識，「我今還欲令汝憶念本願所行道故，為諸聲聞說是大乘經，名《妙法蓮華》，教菩薩法、佛所護念。」²⁶佛陀清楚地表明他現在所說的教法就是《妙法蓮華經》，故事中的說法者具有明確的成經意識。其次，在大乘佛典中，佛陀宣說經典的緣起、說經的過程，眾人聞經的結果與反應都是文本構成的一部份。Paul Harrison 以 Maurits Cornelis Escher (1898 - 1972) 的經典畫作 *Drawing Hands* 雙手互相畫著對方為喻，後設經典包含著自己的創作，將自身主題化在無法以理性解釋的循環中。²⁷經典的創造過程與結果的相互遞迴，成就了《法華經》邊說邊證的閱讀效果。

二、《法華經》中的「法華經」

《法華經》為一部敘述經典如何形成的經典，是一部自我指涉、具有後設性格的大乘經典。後設經典在幾個層次上有違常理，首先是佛陀成經意識，依照原始佛教聖典，佛經是在佛滅後由諸佛弟子口誦憶持結集而成，²⁸故照理說佛陀在說法時，理應不會意識到現在的說法將會被文字化、經典化。其次，在故事和文本的關係上，佛陀現在說的《法華經》是諸佛過去已經宣說且不斷又必須被宣說的經典。因此在經中可以看到正在講述的經典（文本），出現在敘事情節（故事）中，作為紀錄歷史（時間）切面的《法華經》同時又是貫通三世十方諸佛所奉持的《法華經》。

這樣的修辭特點引出了讀者的進一步疑問：《法華經》中所提及的「法華經」究竟指的是什麼？是過去諸佛所講的《法華經》嗎？還是指讀者當下所閱讀的經典文字？這種不連續的模糊性和異質性創造了一種不安感，經文中提到的「法華經」似乎指向了一個隱藏的、流動的意義，其指代不僅不固定，還充滿了多重可能性。這種後設性質不僅挑戰了傳統的經典理解方式，也使得《法

²⁶ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷2，〈3 譬喻品〉，頁11。

²⁷ Paul Harrison, "Bending Minds and Winning Hearts: On the Rhetorical Uses of Complexity in *Mahāyāna Sūtras*," *Journal of Indian Philosophy* 50, no. 4 (2022): 649-670, here 655. 王麗潔以成長的樹來比喻《法華經》邊說邊證的特性：「如果《法華經》是一顆種子，會眾則親眼目睹它長成一棵開花結果的樹，參與了它成長和完成的整個過程，並成為它的一部份。」王麗潔：《〈妙法蓮華經〉的一乘思想及其文學特徵》（上海：復旦大學中國古代文學博士論文，2005年）頁69。

²⁸ 關於佛教三藏的結集過程，請參看〔德〕莫里斯·溫特尼茨著（Moriz Winternitz），宋立道譯：《印度文獻史：佛教文獻》（北京：商務印書館，2023年）頁3-37。

華經》本身成為了一個開放的文本，其意義和解讀隨著時間和不同讀者的接觸而變化。

為了梳理清楚《法華經》中出現「法華經」意義與作用，接下來透過敘事交流層次與敘事越界來分析《法華經》自我指涉所產生的跨層交流與敘事效果。德國的敘事學家曼弗雷德·雅恩（Manfred Jahn）指出敘事文本的交流包含至少三個層次的相互交流，每個層次的交流都關係到其間成對的信息發送者（addressers/senders）與信息接受者（addressees/receivers）。Manfred Jahn 將文本的敘述交流層次表現為下圖：

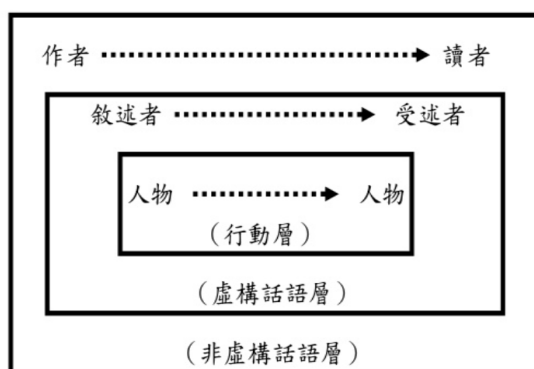


圖2 敘述交流層次

敘述交流由內而外有三個層次。最外圍的第一層是由作者和讀者所構成的非虛構（「真實」）交流層（level of nonfictional communication），對於任何一部敘事作品，真實作者和閱讀這部作品的讀者構成了這一個層次。由於作者和讀者之間不存在文本規範之內的交流，故此交流層次又稱為「超文本」（extratextual）層。第二個層次為虛構調整層（level of fictional mediation），又稱敘事話語層。在敘事話語層中，虛構的敘述者向受述者講述故事。第三個層次為行動層（level of action），故事人物主要在這個層次上交流。因第二層和第三層的交流均發生在文本之內，故第二、第三兩個層次又可合稱為「內文本」（intratextual）層。²⁹

²⁹ Manfred Jahn, *Narratology 2.3: A Guide to the Theory of Narrative* (University of Cologne, 2021), 22-23. URL: www.uni-koeln.de/~ame02/pppn.pdf. 檢索日期：2024年6月15日。圖表的中文翻譯引自譚君強：《敘事學導論·從經典敘事學到後經典敘事學》（北京：高等教育出版社，2008年），36-44。

為了行文之便，下面將以「文本（層）《法華經》」來指涉上述交流層次中的「超文本層」，文本《法華經》是一部首尾完整已經行世的敘事作品，是真實世界中，藉由文字媒介實現作者與讀者之間交流的物質性文本。其次以「故事（層）《法華經》」來表示敘述交流中「內文本層」。故事層《法華經》則包含《法華經》所講述的故事和敘述的方式，故事層的交流包括超故事層中敘述者（即如是我聞的敘述者）與受述者之間的敘事交流，以及次故事層中人物與人物的交流。

轉喻（*Metalepsis*），又稱為敘事越界（*Narrative transgression*）意指跨層的敘述交流。在正常的情況下，行動層、虛構話語層與非虛構話語層是各自封閉的領域，表明控制與意識的關鍵閾值。位於較高層級的行動者（agent）支配並構建較低級別的行動者，而較低層級的行動者並不知道較高級別的代理的存在，例如行動層中的人物不知道他們是某個敘述者故事中的人物，他們無法控制其行為或動機會是否被敘述者扭曲。³⁰

敘事層級的違規越界，是後設小說中常見的操作手法。正常的敘事交流是同層之間敘述者與受述者的交流，後設小說常透過由內而外或由外而內的越界交流，達到揭露小說虛構性的目的。胡亞敏在《敘事學》一書指出「換層敘述」是內敘述者與外敘述者相互入侵的違規現象。既可以表現為外敘述者闖入內敘述層的虛構情節中，參與第二敘事中人物的生活；也可表現為內敘述者干擾外敘述層的故事，如作品中夢與現實的交織。³¹換層敘述會導致真實與虛構界線的混淆，讓作品出現某種令人驚奇或荒誕不經的效果。然胡亞敏所言的換層集中在敘述者的跨層，本文所言交流層次的越界是指每一交流層次的組成結構都有跨越自身所在交流層次的可能。

《法華經》中的「法華經」至少包含了三個不同層次的「法華經」：首先是指稱故事內部所有包含法華教法的文本名稱，即過去諸佛所講述的《法華經》。其次為是故事內部佛陀說法時，囑咐眾人受持、讀誦、書寫流通的《法華經》。最後是文本層的《法華經》，即真實世界的讀者所能閱讀的首尾完整的作品，也就是世人藉以接收法華教法的文本《法華經》。三種層次的「《法華經》」在敘事中被故事人物交錯使用，讓《法華經》典的敘述層次以及故事與文本之間的關係變得錯綜複雜。《法華經》為了證成佛陀久遠實成與《法華經》是過去諸佛所說的教法，在故事中時有他方諸佛菩薩現身說法現場，或是

³⁰ Manfred Jahn, *Narratology 2.3: A Guide to the Theory of Narrative* (University of Cologne, 2021), 23-24. URL: www.uni-koeln.de/~ame02/pppn.pdf. 檢索日期：2024年6月15日。

³¹ 胡亞敏：《敘事學》（湖北：華中師範大學，2004年），頁51。

透過佛陀及其弟子之口講述佛陀過去受持《法華經》的本生故事。敘述者以內層故事呼應外層故事的鏡像文本（mirror-text）³²，過去本生故事預示今世所行，塑造《法華經》的權威性與先在性。

這三個不同層次的《法華經》以共名的方式將指涉各異的「法華經」匯聚於一名之下，藉由敘事層次的跨界交流，引發不同的敘事詮釋和閱讀效應。以下先分析前二種在故事內部出現的「法華經」，討論經典如何架構經典形成的歷史性與法源性，及文本指導讀者如何閱讀、使用經典的規範性部份，分析《法華經》中敘事越界，藉此探討敘事越界的作用與閱讀效果。最後討論文本《法華經》作為連結文本世界與實際讀者的媒介中介性，讓法華宇宙憑藉文本得以不斷遞歸生成，讓讀者也能參與其中。

（一）古今同道？古今同經？

《法華經》的佛陀觀是久遠實成，法華經的一乘思想是將大乘般若中道實相義與神化的佛陀觀結合，而將哲學本體的實相空和依於輪迴果報說而久遠實成的佛陀相結合。³³除了佛陀久遠實成，《法華經》也透過三世十方佛宣說受持《法華經》的故事，來強調本經亦是久遠實成。表 6 列出《法華經》中所出現過去、現在、未來以及釋迦牟尼佛與他佛宣講《法華經》的情形：

³² 鏡像文本（mirror-text）指插入的次要敘述文本與主要的敘述文本彼此相似，次文本成為主文本的一個符號（sign）。根據次文本在主要故事線出現的位置，具有預示性或回顧性的功能，進而能夠強化故事主題。米克·巴爾（Mieke Bal）著，譚君強譯：《敘事學：敘事理論導論（第二版）》（北京：中國社會科學出版社，2003 年），頁 62-70。

³³ 王麗潔：《《妙法蓮華經》的一乘思想及其文學特徵》（上海：復旦大學博士論文，2005 年），頁 59。

表6 十方三世佛宣講法華表

	他佛	釋迦牟尼佛
過去世	過去他佛 G1-1 日月燈佛說法華 G3-7 大通智勝佛說法華（佛 16 子） G6-20 威音王佛說法華經 G6-26 日月淨明德佛-一切眾生喜見菩薩（藥王菩薩本生） G7-27 雲雷音宿王佛-王子淨藏、淨眼（藥王、藥上菩薩本生）	過去本生 G3-7 大通智勝 16 子菩薩本生，將於娑婆成佛 G4-12 國王（佛）向仙人（提婆達多）求法華經 G6-20 常不輕菩薩本生
現在世	現在他佛 G4-11 多寶佛 G5-15 他方國土菩薩 G7-24 東方淨華宿王佛-妙音菩薩 G7-28 東方寶威德上王佛-普賢菩薩	現在佛 【佛說法華經】 G5-15 娑婆世界菩薩踊出
未來世	未來他佛 彌勒佛	

從上表可知，不但佛陀久遠實成，《法華經》也是久遠實成。前文曾論「法華經」的第二種層次是指《法華經》中被諸佛宣說的《法華經》，包含過去世中日月燈明佛與妙光菩薩說的《法華經》³⁴、大通智勝如來與十六菩薩³⁵、

³⁴ 「是時日月燈明佛從三昧起，因妙光菩薩、說大乘經，名妙法蓮華，教菩薩法，佛所護念，六十小劫不起于座。時會聽者亦坐一處，六十小劫身心不動，聽佛所說，謂如食頃。是時眾中，無有一人若身若心而生懈倦。」「佛滅度後，妙光菩薩持妙法蓮華經，滿八十小劫為人演說。」（後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1，〈1序品〉，頁4。

³⁵ 「爾時彼佛，受沙彌請，過二萬劫已，乃於四眾之中說是大乘經，名『妙法蓮華』，教菩薩法，佛所護念。說是經已，十六沙彌為阿耨多羅三藐三菩提故，皆共受持，諷誦通利。」「是十六菩薩，常樂說是妙法蓮華經，一一菩薩所化六百萬億那由他恒河沙等眾生，世世所

佛陀過去世所求的《法華經》³⁶以及現在世文殊師利在大海娑竭羅龍宮宣說的《法華經》³⁷、過去威音王佛所說、常不輕菩薩受持的《法華經》、過去日月淨明德如來所說、一切眾生意見菩薩（藥王菩薩本生）受持的《法華經》³⁸、雲雷音宿王華智佛所說，妙莊嚴王所受持的《法華經》。然而這些故事中被十方三世諸佛宣說的《法華經》與真實世界讀者所看到的《法華經》之間的關係與交流為何？

文本《法華經》並沒有寫出他佛所說《法華經》的內容，故無法確認過去諸佛所說的「法華經」與現在作為文本《法華經》文字上的互文關係。這些《法華經》在故事人物的對話中出現，但沒有實際的敘事內容，因此它充其量只是一個「文本名稱」，而無法構成一個「文本」。

然而，若說諸佛所說的《法華經》同樣都的具有後設性格，皆是描述《法華經》形成過程的經典，則可以確定的是這些過去諸佛、他方世界所宣說《法華經》其情節內容必然與文本《法華經》不同，這些他世他佛宣說的《法華經》，基於相同的教法被匯歸在同一個文本名「妙法蓮華經」下，並且在文本中依據內容長短被標識出一定的「物質性」，也就是這些文本被認為是有固定長短的「作品」。是以《法華經》中還有經名相同、長度不一，在十方三世不斷被宣說的「《法華經》」，〈20 常不輕菩薩品〉中過去威音王佛宣說的《法華經》有二十千萬億偈，³⁹〈23 藥王菩薩本事品〉裡的過去佛日月淨明德佛世

生與菩薩俱，從其聞法，悉皆信解，以此因緣，得值四百萬億諸佛世尊，于今不盡。」（後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 3，〈7 化城喻品〉，頁 25。

³⁶ 「時世人民壽命無量，為於法故，捐捨國位，委政太子，擊鼓宣令四方求法：『誰能為我說大乘者，吾當終身供給走使。』時有仙人來白王言：『我有大乘，名妙法華經。若不違我，當為宣說。』王聞仙言，歡喜踊躍，即隨仙人，供給所須——採菓、汲水、拾薪、設食，乃至以身而為床座——身心無倦，于時奉事。經於千歲，為於法故，精勤給侍，令無所乏。」（後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 4，〈12 提婆達多品〉，頁 34。

³⁷ 「文殊師利言：『我於海中，唯常宣說《妙法華經》。』」（後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 4，〈12 提婆達多品〉，頁 35。

³⁸ 「爾時彼佛為一切眾生意見菩薩，及眾菩薩、諸聲聞眾，說法華經。」（後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 6，〈23 藥王菩薩本事品〉，頁 53。

³⁹ 「是比丘臨欲終時，於虛空中，具聞威音王佛先所說法華經二十千萬億偈，悉能受持，即得如上眼根清淨、耳鼻舌身意根清淨。」（後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 6，〈20 常不輕菩薩品〉，頁 51。

中（Candrasūryavimalaprabhāsaśrī），一切眾生意見菩薩所聽聞的《法華經》則有八百千萬億那由他甄迦羅、頻婆羅、阿閼婆等偈。⁴⁰如同郭朝順所言：

《法華經》雖然是佛陀在娑婆世界首次宣說，在過去世乃至他方世界都有佛曾經宣說過。而他佛在過去世、他方世界所宣說的《法華經》，其經之文本必會不同於此土的《法華經》，經中所出現的人、物、情節乃至敘述形式，都可能會以其佛所居世界之特有形式出現。⁴¹

《法華經》裡還有經名相同、長度不一，在十方三世不斷被宣說的「《法華經》」，且這些《法華經》的內容必然不同於我們現在看到的《法華經》。每一劫、每一世界所說的《法華經》，會隨著宣說者、聽法者的根機利鈍、說法情境而有因時因人的情節變化。換言之，佛佛相傳的《法華經》，不是指同一個《法華經》文本，而是依靠故事情節（入滅前所說、授記）以及說法內容（方便權實、會三歸一），將三世諸佛所說的法華故事，匯集到「法華經」之名下。是可拓樸形變的法華經

在〈方便品〉中佛陀告訴舍利弗：「如三世諸佛，說法之儀式，我今亦如是，說無分別法。」⁴²此時此刻佛陀講述《法華經》，諸佛入滅之前的儀式性的再現。在這樣的諸佛皆說《法華經》的前提下，此土文本《法華經》其實只是《法華經》在無數世、無數世界的某一次再現的文字記錄。透過文本的敘事越界，《法華經》打破了一般認知的故事內容先於敘事文本的概念。文本可能是在故事之後形成。記錄此世佛陀宣說的故事《法華經》的文本《法華經》，是法華故事在三世諸佛世界某次再現後的凝結出的文本。

隋朝智顗就依據《法華經》的實／權概念，呈顯《法華經》經文具有本文／迹文本的雙重結構。本文本是佛陀所體悟的諸法實相，迹文本則是紀錄宣說、表述再現諸法實相的載體，眾生是依據這些具有形質的迹文本來理解認知本文本。⁴³由此可見，智顗認為第一層次的《法華經》及第二層次諸佛宣說的《法華經》，都是迹文本，儘管情節內容會依據再現的情境有所差別，但他們都表述記載法華實相的作品，故可以匯聚在同一個文本名「法華經」之下。

⁴⁰ 「說是偈已，而白父言：『日月淨明德佛，今故現在。我先供養佛已，得解一切眾生語言陀羅尼，復聞是法華經八百千萬億那由他甄迦羅、頻婆羅、阿閼婆等偈。大王！我今當還供養此佛。』」（後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷6，〈23 藥王菩薩本事品〉，頁53。

⁴¹ 郭朝順：《天台智顗的詮釋理論》（臺北：里仁書局，2004年），頁53。

⁴² （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1，〈2 方便品〉，頁10。

⁴³ 郭朝順：《天台智顗的詮釋理論》（臺北：里仁書局，2004年），〈第一章 論天台智顗的「文本」概念〉，頁41-64。

本／跡、權／實概念可以讓人理解跨越三世的《法華經》是永恆實相教法的淺層再現，而這個本質性的實相法是《法華經》在三世十方的時空間得以串連的不變性元素。文本的敘事越界，不但彰顯《法華經》教法的超越性，也輔證佛陀所說法華教法是古今同道。

（二）五種法師：受持、讀、誦、解說、書寫

在建立《法華經》的權威性、真實性的時候，《法華經》的編纂者透過過去諸佛亦說本經的概念，這時《法華經》沒有固定不變的文本概念，而是以法為核心。另一方面，當《法華經》要建立《法華經》文本在現實世界的作用時，此時的佛陀所說的《法華經》則會指向文本層的《法華經》。《法華經》的敘事越界也展現在故事內層的人物超越所在故事層，影響文本層《法華經》的在真實世界的流傳。

在〈法師品〉中，佛陀說佛在世或滅度後，凡聞《妙法蓮華經》一偈一句，乃至一念隨喜者，皆與授記，當得阿耨多羅三藐三菩提。並舉出修行、受持、讀誦、解說、書寫本經的「五種法師」和供養本經的「十種」功德。佛陀授記場八萬大士會眾言：

藥王！若有人問：『何等眾生，於未來世當得作佛？』應示：『是諸人等，於未來世必得作佛。』何以故？若善男子、善女人，於法華經，乃至一句，受持、讀、誦、解說、書寫，種種供養經卷——華、香、瓔珞、末香、塗香、燒香、繒蓋、幢幡、衣服、伎樂，合掌恭敬；是人，一切世間所應瞻奉，應以如來供養而供養之。當知此人是大菩薩，成就阿耨多羅三藐三菩提，哀愍眾生，願生此間，廣演分別妙法華經。何況盡能受持、種種供養者？⁴⁴

所謂「五種法師」是以受持、讀、誦、解說、書寫《法華》之行者，因其開示弘宣正法，勸導眾生修持，又名「如來使」。⁴⁵智顗釋「法師」言：「法者，軌則也，師者，訓匠也。法雖可軌，體不自弘，通之在人，五種通經皆得稱師，舉法成其自行，皆以妙法為師，師於妙法自行成就，故言法師。」⁴⁶法師不僅

⁴⁴ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷4，〈10 法師品〉，頁30。

⁴⁵ 「法師」，梵：Dharmabhāṇaka，相關研究可參看〔日〕靜谷正雄：〈法師 (dharmabhanaka) について——初期大乘經典の作者に関する試論〉，《印度學佛教學研究》第3卷第1期（1954年），頁131-132；釋永本：〈法華經之弘傳者「法師」的詮義探研〉，《普門學報》第4期（2001年7月），頁1-51；David Drewes, "Dharmabhāṇakas in Early Mahāyāna," *Indo-Iranian Journal* 54, no. 4 (2011): 331-372; Natalie D. Gummer, "Listening to the Dharmabhāṇaka: The Buddhist Preacher in and of the *Sūtra of Utmost Golden Radiance*," *Journal of the American Academy of Religion* 80, no. 1 (2012): 137-160.

⁴⁶ 〔隋〕智顗：《妙法蓮華經文句》，收入《大正藏》第34冊，卷8，〈釋法師品〉，頁108。

能以五種方法通曉經典，於妙法自行成就，「以法為師」。更重要的是，法師能弘宣正法教化眾生，「以法師人」。

佛陀授記凡是受持、讀、誦、解說、書寫《法華經》的五種法師，未來皆能得阿耨多羅三藐三菩提。眾生應當受持供養的《法華經》不僅是故事中三世諸佛反覆宣說的《法華經》，更重要的是，記錄此刻釋迦牟尼佛所說的《法華經》，也就是文本《法華經》。也因為《法華經》的後設性格，佛陀的宣教話語也反身自指到文本《法華經》。佛陀的不只授記在場的聽法會眾，對《法華經》信奉者的成道預言，更超越故事層，將真實世界讀者也納進未來成佛的應許中。

若有得聞是經典者，乃能善行菩薩之道。其有眾生求佛道者，若見、若聞是法華經，聞已信解受持者，當知是人得近阿耨多羅三藐三菩提。⁴⁷

因為《法華經》已經被無數次宣說，重複循環、不變的經典，據此尚在故事內部人物佛陀越過超故事層，向讀者暗示文本層《法華經》的受持方式，與持經效用，並對未來讀誦《法華經》的眾生授記。

如同李幸玲所言：「在宗教經典敘事元素中，「授記」所具有的儀式意義，與哲學理論所共構的互文性關係，有著密不可分的理論與實踐的關係。在大乘佛典的敘事模式中，經常透過闡述其思想理論而期使閱讀者達到心解而信行，其中並常以神變、未來授記以示其說法的真實不虛。」佛典中「授記」儀式書寫所提供的，非但是聖言量的心理嘉勉，更是佛子必須通過自身的行動與德證，才能親領的真實經驗。⁴⁸讀者可以參照《法華經》所舉的具體宗教實踐方式，相信透過這樣的修行也會證得如故事中的菩薩的果位。

於是佛陀的授記不再侷限於故事中的聲聞弟子、大乘菩薩，藉由這樣故事人物佛陀的敘事越界，預示眾人奉行本經的效果，而將佛陀的授記語言作用到真實世界的讀者。換言之，《法華經》傳達不只是真理，還有達到真理的方式。第三層的《法華經》雖是由故事層人物所提的奉行本經的方法，但由於古今同道的經典循環、後設經典的自我指涉，讓故事內部的《法華經》可以超越所在的故事層，指向現實世界的文本《法華經》。此時第三層次的《法華經》便與第一層次的《法華經》重疊，故事《法華經》中的信仰實踐指向文本《法華經》自身，試圖讓引發讀者具體的宗教實踐，修行、受持、讀誦、解說、書寫文本

⁴⁷ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷4，〈10法師品〉，頁31。

⁴⁸ 李幸玲：《中國中古時期法華經注本研究——以授記主題為中心》（臺北：文津出版社，2013年），頁8。

《法華經》。自我指涉是大乘佛經敘事中經常使用的敘事手法，然而各部經典運用此法不若而《法華經》，諸如前引《金光明經》、《涅槃經》使用的自我指涉多停留第三種用法，即強化自身的權威性勸引眾生進一步的實踐行為。相較之下，《法華經》則是通過不同層次的自我指涉，將情節敘事、話語人物織綴一個編織、生成中的法華碎形宇宙。

第四節 小結

本章透過分析《法華經》的碎形敘事與自我指涉，藉此說明《法華經》如何建構一個動態生成的法華碎形宇宙，並藉由跨越層次的敘事交流召喚讀者進入這個宇宙中。

本文認為《法華經》運用了碎形特徵來開展整個《法華經》大乘宇宙，碎形敘事借用數學幾何中碎形結構的自相似性與自我重複，部份與整體相似等特徵，突顯故事於不同層次上以重複相似的模式編織結構出複雜的敘事結構。

《法華經》的碎形敘事所開展的法華宇宙，首先是在理論層面上的，《法華經》的宇宙觀以十方三世的世界觀為基礎，每一佛世都是前一佛世的複製，每一位佛的行動也是其他佛行動的再現。其次，《法華經》的碎形特徵還表現在文本形式的架構上，既有詞彙、語句的重複，也有人物行動、敘事情節基本要素的再現，包含同一層次相似敘事元素的并置、不同層級敘事元素的縮放。這樣的世界觀與敘事策略使得整個《法華經》彷彿由一系列縮小版的故事構成，而每個小故事又在某種程度上反映了整體故事的一部分。而相似情節、人物與行動敘事元素的鏡像生成，乘以十方三世形構的互文矩陣，使現在與過去相同，未來也與現在相同，形成跨越時空的同義反覆，在差異與重複中遞迴生成出一個動態而多維法華宇宙圖式。

《法華經》透過十方三世的世界觀以及各敘事層次的拓樸相似，建構出一個鏡映對稱且反覆迭代的碎形宇宙圖式，這種獨特的世界觀不僅反映在它所宣揚的內容中，更巧妙地融入了其形式之中。具體包括法華教法是十方三世諸佛所共同宣揚的最後實相，並藉由授記情節的并置迭代，人物語言、形象與行動之間的拓樸縮放等敘事技巧，在線性的文字媒介上複衍出相似遞歸且一直在生成作用的法華宇宙。使文本世界與現實世界交織互滲，讓讀者得以參贊其中。

其次，法華經作為「敘述經典如何形成的經典」，具有邊說邊證特性的後設經典，透過敘述中的自我指涉，進一步實現文本對於讀者的巨大拉力。不同於後設小說旨在揭示文本創作的虛構性，後設經典是透過敘述佛陀說經的過程，來證明經典本身的權威性和神聖性。《法華經》不再像是初期經典，經典名稱

單純指現實世界的閱讀文本，且《法華經》中的「法華經」更是指涉各異的多義符號，而有作文本的《法華經》、十方三世諸佛所說的《法華經》以及佛陀所說奉持讀誦的《法華經》三種層次。

《法華經》的碎形敘事與自我指涉顯示了大乘佛教透過消解聲聞經典而重構佛傳故事與佛陀教法的意圖。《法華經》中一方面要講述經典形成過程，另一方面又要後設地將這個故事神聖化，成為佛教的權威經典。因此，《法華經》的編纂者透過情節的敘事越界建構本經的歷史真實性、藉由文本的敘事越界證明一乘教法的普遍性，最後通過人物的敘事越界指導眾生如何修行本經，使讀者心解而信行。《法華經》從故事內部為自己建立作為宗教經典神聖性以及並提供信眾切確的實踐方法，鞏固本經在真實世界的宗教實踐。





第三章 一乘真實與三乘方便：《法華經》的說服修辭與法源敘事

第一節 前言

法華宇宙中的佛世以相似元素的迭複生成以教化眾生到達彼岸，故可以有無量塵點劫的法華佛世。然而，法華宇宙中一個佛世的完成必須要到達最後一步：佛在臨滅前夕宣講最後、最究竟的法華實相，才得以躋身成為法華碎形宇宙圖式中的一個碎片。而這最後的究竟實相是過去所說二乘涅槃為方便教教說，佛陀所有的說法終將匯歸於「一佛乘」。本章將探討《法華經》核心思想「三乘方便、一乘真實」的說服修辭與法源敘事。

三乘（梵語 *trīṇi yānāni*），乘即運載義，三乘指三種交通工具，是大乘佛教中比喻載運眾生渡越生死到達涅槃彼岸的三種法門。具體所指為佛陀就眾生根機之利鈍，應之所說聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘三種教法。佛陀的弟子聞佛聲教而得悟道，知苦斷集、慕滅修道，以四諦為乘，得證阿羅漢果位，是為聲聞乘；至於未能親聞佛教，未值佛世之修道者，自觀十二因緣，而解脫，證辟支佛果，是為「緣覺乘」（獨覺乘）；至於發無上菩提道心，誓度一切眾生，修六度萬行，證無上阿耨多羅三藐三菩提的，是為「菩薩乘」（佛乘）。¹面對部派佛教所建立層序井然的解脫體系，大乘經典如何主張佛弟子應追求的修行道路是

¹ 杜繼文論及大乘佛教的特色時，曾指出：「所謂「菩薩」，就是大乘行者，是大乘佛教給予大乘修行者的特定名稱，以此與《阿含》和部派所尊重的阿羅漢等「賢聖」區分開來。因此，在佛教內部，即以「菩薩乘」作為「大乘」的同義語，「菩薩藏」即是「大乘藏」，「菩薩行」即是「大乘行」。」菩薩乘別於聲聞乘的特點為：1.重視度濟眾生利他之行，不同於聲聞弟子獨善其身的自利解脫。2.慈悲心菩薩的內在性格，也是利他行的內在根據與動力。3.菩薩修行的最終目標是成就菩提，即阿耨多羅三藐三菩提。杜繼文：《漢譯佛教經典哲學（上）》（南京：江蘇人民出版社，2012年），頁6-7。

在聲聞修道階位中尚屬「凡夫」的「菩薩」道？有如何調解佛陀前後說法的不一致？「方便」是《法華經》給出的回答。

《法華經》藉由「方便」法門來解釋佛陀前後說法的矛盾。「方便」（梵：Upāya）是一個《法華經》的核心概念，²意指佛陀和菩薩為了引導眾生走向覺悟而採用的各種教學方法和技巧。這些方法通常是根據眾生的特定需求和能力量身訂做的，目的是引導眾生契悟究竟實相。故因此方便具有階段性、適應性與多樣性的教學特色。在《法華經》中第二品至第九品，方便又特指佛陀過去教授聲聞二乘法的階段性，最終目的是歸入大乘一佛乘中。《法華經》三乘法安置在佛陀一生的說法佈道的歷程中，二乘教法是因應初轉法輪之際，對頓根小智，志求解脫生死的羅漢弟子宣說的方便法門。而今佛陀將入涅槃，宣說大乘菩薩法門時機已然成熟。

過往學界的對於《法華經》「方便」的討論主要放在其做為抵達真理的方法論中，並將研究重心放在方便的詮釋學意涵。Damien Keown 提出方便 upāya 意涵在佛經中四個階段的發展，在第一階段的巴利經典中的「方便」，如同渡水之筏、指月之指，是在教學過程中權宜的譬喻、解說。最主要的發展是從第一階段到第二階段的意義轉變，「方便」在《法華經》有更明確的使用意義，是傳承正法的方法論。³池上要靖也指出在早期的佛教文本中，upāya 可能只是一種達到目的的手段或方法。但隨著佛教思想的發展，特別是在大乘佛教中，Upāya-kausalya 可能發展出了一個包含更深層次教義或哲學意涵二重結構，⁴ John Schroeder 認為《法華經》的方便法門在過去研究中多被視為傳達實相的消極方法，他從經中對真實、欺騙與方便的寓言與段落中，指出方便是一種積極的哲學批判。⁵Asaf Federman 進一步指出此階段的方便是一種「獨特且有自我意

² 關於佛教經典中「方便」一詞的討論可參看 Michael Pye 於 1978 年出版的 *Skillful Means – A Concept in Mahayana Buddhism* 一書。Michael Pye, *Skillful Means: A Concept in Mahayana Buddhism* (London: Duckworth, 1978). 關於權與方便的漢語字源考釋可參看樊沁永：〈權變與善巧方便——佛教漢譯的文化攝受與抉擇〉，《2017 星雲大師人間佛教理論實踐研究》（高雄：佛光文化，2018 年），頁 368-390。

³ 方便的四個階段分別是：首先是巴利經典階段的方便，意旨一種佛陀使用聽眾熟悉的術語來傳達佛法的策略。第二階段是《法華經》使用「方便」來宣稱所有教義都是暫時的，並最終將被廢除，會歸於一佛乘。而以《維摩詰經》為代表的第三階段，「方便」明確成為菩薩養成的一部分。在最後的第四階段中高階菩薩的爭議行為被解釋為方便手段，藉此這些行為被允許進入規範倫理體系。Damien Keown, “Paternalism in the *Lotus Sūtra*,” *Journal of Buddhist Ethics* 5 (1998): 190-207.

⁴ 〔日〕池上要靖：〈Upāya-kausalya は二重構造を有するか？〉，《日本仏教学会年報》（京都：日本仏教学会，2010 年）第 76 期，頁 27-47。

⁵ John Schroeder, “Truth, Deception, and Skillful Means in the *Lotus Sūtra*,” *Asian Philosophy* 21, no. 1 (2011): 35-52.

識的詮釋工具」。即使在前大乘時期的經典中有出現「upaya」一詞，但是大乘佛教中的「upaya」表示的是一種前大乘佛教實際不存在的新意識。大乘經典透過「方便」揭示了文本字面意義和隱含意義的差距，藉此說明過去教義以及歷史佛陀是因應眾生的接引性質，並非最終真實意涵。「方便」概念於大乘經典中被大量使用，主要是為其解決的一重要的宗教問題：如何提出重大的教義變革而不顯得完全異端。進而使人確信新的宗教道路比舊的宗教道路更加偉大。並指出「方便」在大乘佛教不僅是單純地指佛陀根據眾生根器而調整宣法的教學技巧，其更是一種具有顛覆性的詮釋學裝置（hermeneutical device）。⁶

從上面諸位學者對「方便」的分析來看，方便法門是消解過去聲聞典範的詮釋學方法。這也帶出本章的問題意識，依照《法華經》的敘事，佛陀以「方便」示教四十九年，臨滅前一天才宣說「一乘」的究竟實相，面對這樣的教說轉變，受法者如何分辨真實與究竟？且當我們接受佛陀運用方便於教法的時候，另外一種不安也隨之而來：過去被視為真實的教法如何在今日變成了方便？當前所謂的真實又是否會成為未來的方便？在這種不確定性中，大乘經典的其他敘事策略如何從時空背景、人物行動與情節發展中實現這一轉變？《法華經》中的「佛說」如何運用修辭策略來強化其語用效力？又其作用與聲聞經典中的「佛說」有何差異？而匯歸佛說，最後的效果是對佛陀言語權威的向心加強鞏固，還是一種以向心而離心的法源權力下放？這說法不一致展現的是佛法的包容性抑或是大乘教法的排他性？

吉藏《法華義疏》中將什譯《法華經》自〈1 序品〉至〈14 安樂行品〉前十四品科判為「乘權乘實」，旨在說明三乘方便，一乘才是究竟真實⁷，而智顗在《法華文句》與《法華玄義》則將前十四品列為「迹門」。⁸通過揭示三乘作

⁶ Asaf Federman 指出巴利尼柯耶經典中「方便」在木筏譬喻的語境中是一種狹義的善巧方便觀，善巧方便如統淘湧流水中助人渡河木筏。然而當一個人渡過危河後，應將木筏留在岸上或任其漂流。而這個寓言的主旨是告誡比丘佛法如同木筏，是用以穿越而非為了執著。Asaf Federman, "Literal Means and Hidden Meanings: A New Analysis of Skillful Means," *Philosophy East and West* 59, no. 2 (2009): 125-141.

⁷ 「如因身子三請故得開乘權乘實，由彌勒三請故得開身權身實。」〔隋〕吉藏撰：《法華義疏》，大藏經刊行會編輯：《大正新修大藏經》（以下簡稱《大正藏》）第 34 冊（臺北：新文豐出版公司，1996 年），卷 1，〈1 序品〉，頁 456。

⁸ 「從序至〈安樂行〉十四品，約迹開權顯實；從〈踊出〉訖經十四品，約本開權顯實。本迹各序、正、流通。初品為序，〈方便〉訖〈授學無學人記品〉為正，〈法師〉訖〈安樂行〉為流通機。〈踊出〉訖「彌勒已問斯事佛今答之」半品，名序；從「佛告阿逸多」下，訖〈分別功德品〉偈，名為正；此後盡經為流通。」〔隋〕智顗：《妙法蓮華經文句》，收入《大正藏》第 34 冊，卷 1，〈序品〉，頁 2。「二、正明宗者，此經始從〈序品〉訖〈安樂行品〉，破廢方便，開顯真實佛之知見，亦明弟子實因實果，亦明師門權因權果。文義雖廣，

為方便的本質，可以引導信徒理解和接受一乘的真實教義。從經典的科判之命名即可窺見，歷來經師與學者是較不重視「迹門」，認為這是經中佛陀的「權法」。然而從轉移典範與修辭敘事學的角度，迹門中佛陀所運用的說服技巧，正是瞭解大乘經典如何透過話語確立法源的重要部分。

若將經典視為理解佛說教義的途徑，則《法華經》建立法源權威，牽涉到佛陀與佛所說法之間的問題，以及經典敘事與法源建構的多層次面向。⁹《法華經》故事情節是再現佛陀向四眾弟子說法的口語交流場景，經典以文字紀錄一場說法事件，因此再現的場景具有口頭交流即時性與互動性的特徵。是以本章擬以溝通交流與敘事修辭的角度，以《法華經》「會三歸一」為宗要的前十四品為核心，重新審視《法華經》中的宣法者佛陀與受法者聲聞弟子之間的信息交流。以及《法華經》如何透過佛說《法華經》來說服讀者一乘是所有佛法的唯一且最終的實相。

羅曼·雅各布森（Roman Jakobson）於 1960 年發表的〈語言學與詩學〉一文，提出了一套分析語言溝通過程的框架，其中包括六個要素：發話者（Sender）、接收者（Receiver）、符碼（Code）、信息（Message）、語境（Context）以及聯繫（Contact），分別對應於溝通過程中的特定功能。發話者為信息的發送者，即說話者或是作者；而接收者信息的接受者，即聽者或讀者；符碼指的是溝通

撮其樞要，為成弟子實因，因正果傍，故於前段明迹因迹果也。從〈涌出品〉訖〈勸發品〉，發迹顯本，廢方便之近壽，明長遠之實果。亦明弟子實因實果，亦明師門權因權果，而顯師之實果，果正因傍，故於後段明本因本果。合前因果共為經宗，意在於此。所以經分二文，論本論迹，雙題法譬，舉蓮舉華，師弟權實，總在其間也。」（隋）智顗：《妙法蓮華經玄義》，收入《大正藏》第 33 冊，卷 9，頁 795。

- ⁹ 池上要靖將「經典」分為狹義和廣義兩種。狹義的經典指佛陀言論的集合，如 Nikaya 和阿含經典，由弟子們收集記錄，強調歷史真實性；廣義的經典不僅限於佛陀的言教，也包括後來被視為具有佛陀特性與教義的大乘經典，反映了不同時代和地區的需求。狹義的經典強調歷史真實性和釋尊的直接教義，而廣義的經典則反映了佛教思想的演化和擴展。（日）池上要靖：〈Upāya-kauśalya は二重構造を有するか？〉，《日本仏教学会年報》（京都：日本仏教学会，2010 年）第 76 期，頁 27-31。廣義的經典不以佛親說為佛經，而是將一切符合佛法的言說都會歸佛說，於佛教經論亦可見，如《大智度論》云：「佛法非但佛口說者是，一切世間真實善語、微妙好語，皆出佛法中。如佛毘尼中：『何者是佛法？佛法有五種人說：一者、佛自口說，二者、佛弟子說，三者、仙人說，四者、諸天說，五者、化人說。』復次，如《釋提桓因得道經》，佛告憍尸迦：『世間真實善語、微妙好語，皆出我法中。』……復次，『如是我聞』，是阿難等佛大弟子輩說，入佛法相故，名為佛法。」龍樹造，（後秦）鳩摩羅什譯，《大智度論》，收入《大正藏》第 25 冊，卷 2，〈1 序品〉，頁 66。又，《小品般若波羅蜜經》：「須菩提知舍利弗心所念，語舍利弗言：『佛諸弟子，敢有所說，皆是佛力。所以者何？佛所說法，於中學者，能證諸法相，證已有所言說，皆與法相不相違背，以法相力故。』」（後秦）鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》，收入《大正藏》第 8 冊，卷 1 〈1 初品〉，頁 537。

中使用的符號系統或語言；信息則是溝通內容本身；發話者傳達的信息內容。語境涉及圍繞溝通行為的情境和環境因素，有助於解釋和理解信息；而聯繫是發送者和接收者之間促成溝通的物理或心理連接，例如語音、文字或非語言符號。雅各布森強調，這些元素在溝通過程中扮演著重要的角色，並各自實現了溝通的不同功能，如傳遞情感（emotive）、傳遞企圖（conative）、指涉（referential）、社交（phatic）、後設語言（metalinguistic）以及他特別強調的詩學（Poetic）功能。這些功能反映了溝通過程中的多樣性和複雜性。¹⁰

以敘事作為溝通的媒介，則更強調於如何透過敘事資源的調用達到目的。James Phelan 強調應關注敘述者(teller)與聽眾(audience)於敘事建構與交流中的重要性，認為敘事不僅僅是關於故事元素（如敘述者、角色、事件、技巧等等），更重要的是敘述者如何使用這些元素來影響聽眾。¹¹正如書名主標題 *Somebody Telling Somebody* 是「某人使用敘事的資源為了實現與特定聽眾相關的某些目的」的簡稱。¹²這個簡稱蘊含著修辭敘事理論的兩個重要原則：首先，敘事作為行動（action）而非結構（structure），即講述者運用敘事資源來實現與聽眾相關的目的。¹³其二，聽眾的角色與反應對敘事型態的影響，意即聽眾並非被動地接受敘述者的信息，他們的反應也會影響敘述者建構故事的方式。¹⁴這兩個原則是 Phelan 對敘事修辭詩學理解的基礎，強調敘事是關乎敘述者與聽眾交流動態相生的互動過程。而修辭詩學的目標是全面地瞭解作者與受眾如何利用敘事資源進行多層次的交流。¹⁵

¹⁰ Roman Jakobson, "Closing Statement: Linguistics and Poetics," in *Style in Language*, ed. Thomas A. Sebeok (Cambridge, Mass: M.I.T. Press, 1960), 350-377, here 353.

¹¹ James Phelan, *Somebody Telling Somebody Else: A Rhetorical Poetics of Narrative* (Columbus: The Ohio State University, 2017), xi-x.

¹² 原文："somebody using the resources of narrative in order to accomplish certain purpose in relation to certain audiences." James Phelan, *Somebody Telling Somebody Else: A Rhetorical Poetics of Narrative* (Columbus: The Ohio State University, 2017), x.

¹³ 在之前的著作中，費倫提到「『作為修辭的敘事』這個說法不僅僅意味著敘事使用修辭，或具有一個修辭維度。相反，它意味著敘事不僅僅是故事，而且也是行動，某人在某個場合出於某種目的對某人講一個故事。」（美）詹姆斯·費倫（James Phelan）著、陳永國譯：《作為修辭的敘事：技巧、讀者、倫理、意識形態》（北京：北京大學出版社，2002年），頁14。

¹⁴ James Phelan, *Somebody Telling Somebody Else: A Rhetorical Poetics of Narrative* (Columbus: The Ohio State University, 2017), xi-x.

¹⁵ 所謂的多層次是包括作者與接受者關係的認知、情感、倫理和美感維度。費倫的修辭敘事學可以參考（美）詹姆斯·費倫（James Phelan）著、陳永國譯：《作為修辭的敘事：技巧、讀者、倫理、意識形態》（北京：北京大學出版社，2002年）。James Phelan, *Somebody*

溝通過程與敘事修辭引導我們將重點放在信息發出者的目的，以及他如何實現影響讀者的目的。基於上述問題，下文擬從敘事與言語，佛陀與佛說、方便與真實這幾個層面來重新探討《法華經》中對於法源權威的建構。

第二節 佛說實語：一乘的法源權威

在探討大乘經典的真實性與權威性問題時，不可忽視的是這些經典都宣稱是來自歷史佛陀的教誨，即便它們實際上是佛陀涅槃後才創作的。正如 Jr, Donald S. Lopez 指出大乘經典的共同的特色為透過歷史佛陀的話語，將新興的大乘思想以溯往尋源的方式來獲得權威性並保證大乘思想的合法性。：

但我們可以注意到一個關鍵的歷史事實：幾乎所有的大乘佛經都聲稱是歷史佛陀的話語，但事實並非如此。它們是後來的作品，在佛教思想中引入創新的法義，甚至以精心設計的策略來證明它們作為佛陀話語的真實性，透過將新教義包裝為舊教義來使其合法化。¹⁶

透過歷史佛陀之口對新教義的「包裝」，賦予了大乘經典的法源性與權威性。初期大乘經《法華經》亦是透過歷史佛之口揭示了一種與過去截然不同的「究竟實相」，提出一條與傳統解脫道迥然不同的修行路徑——菩薩道，並主張聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘皆會歸一佛乘。

一、方便法門

佛說即是佛法，是《法華經》敘事者將究竟一乘實相的信息透過佛陀之口講述來取法源性。就鳩摩羅什譯《法華經》的卷次安排，佛陀首次發言是在第二品〈方便品〉開頭，其自無量義三昧出定而起，告訴舍利弗：

諸佛智慧甚深無量，其智慧門難解難入，一切聲聞、辟支佛所不能知。所以者何？佛曾親近百千萬億無數諸佛，盡行諸佛無量道法，勇猛精進名稱普聞，成就甚深未曾有法，隨宜所說意趣難解。舍利弗！吾從成佛已來，種種因緣，種種譬喻，廣演言教無數方便，引導眾生令離諸著。所以者何？如來方便知見波羅蜜皆已具足。舍利弗！如來知見，廣大深遠，無量無礙，力、無所畏、禪定、解脫三昧，深入無際，成就一切未

Telling Somebody Else: a rhetorical poetics of narrative (Columbus: The Ohio State University, 2017).

¹⁶ Donald S. Lopez Jr. and Jacqueline I. Stone, *Two Buddhas Seated Side by Side: A Guide to the Lotus Sūtra* (Princeton: Princeton University Press, 2019), 21.

曾有法。舍利弗！如來能種種分別，巧說諸法，言辭柔軟，悅可眾心。舍利弗！取要言之，無量無邊未曾有法，佛悉成就。止，舍利弗！不須復說。所以者何？佛所成就第一希有難解之法。唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等。¹⁷

佛陀知道他即將說的大乘法是聲聞弟子舍利弗所未曾聽聞、也難以信受的，自然舍利弗也沒有資格作為問答眾與佛陀對談，於是相較於他者問答，佛陀選擇無問而自說的單向說法。無問自說展示了一種姿態，也呼應了佛陀接下來說的方便法門正如其所言是「唯佛與佛能知是相」，所以也沒有弟子可以問答。佛陀言佛之自證與化他二智，此佛智甚深難量，一切聲聞、辟支佛所不能知，乃至「一切眾生類，無能知佛者」。其中關於化他智的部分，佛陀提出了他說法教化的方法，「吾從成佛已來，種種因緣、種種譬喻，廣演言教，無數方便，引導眾生令離諸著」佛陀所有言教、因緣、譬喻、方便示現的目的是為了引導眾生永離諸著。佛陀無問而自說，令在場所有的聲聞弟子，眾阿羅漢都不得其解，基於眾疑，舍利弗請佛陀廣解示教何為如來方便知見波羅蜜。起初佛陀不願說法，直到舍利弗再三請說後，且在場五千弟子退席後，佛陀才為會眾宣說「方便」教法。

接著佛陀告訴舍利弗：

如是妙法，諸佛如來時乃說之，如優曇鉢華，時一現耳。舍利弗！汝等當信佛之所說，言不虛妄。舍利弗！諸佛隨宜說法，意趣難解。所以者何？我以無數方便，種種因緣、譬喻言辭，演說諸法。是法非思量分別之所能解，唯有諸佛乃能知之。所以者何？諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗！云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊，欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故出現於世。¹⁸

佛陀向舍利弗闡述了「方便法門」的重要性和諸佛出現於世的根本目的。佛陀現在說的一乘法如罕見珍貴的優曇鉢華，舍利弗應當信受佛言，不應質疑其真實性。這些法不是通過思量和分別能夠理解的，唯有佛與佛才能真正知曉。這說明了佛法的深奧與佛陀智慧的無邊。不僅如此，諸佛出世的一大事因緣即是

¹⁷ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1，〈2方便品〉，頁5。

¹⁸ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1，〈2方便品〉，頁7。

另眾生開示悟入佛之知見，同入佛乘。「如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二、若三。舍利弗！一切十方諸佛，法亦如是。」方便法門不是佛陀的發明獨創，而是前有所承，諸佛皆是如此教導眾生。¹⁹

二、佛語真實

在闡釋方便法門時，《法華經》沿用了佛陀言必符實的人物形象。在初期佛典中，佛陀的言說就是佛法的根源，佛說實語強調佛陀言辭的真實性與可靠性，例如《長阿含經·遊行經》中阿闍世王說「如來所言，終不虛妄」²⁰。在《信佛功德經》中，舍利弗說佛陀的言辭功德：「復次，我佛世尊有最勝法，謂佛世尊出真實語無有虛妄，亦無綺語而不兩舌。所出言辭是真大利，是最勝法，有因有緣，能於大眾中，出微妙音說甚深義，如是最上真實之法，唯佛世尊悉能了知，是即名為佛最勝法。」²¹佛陀誠不欺誑，言無虛妄，一方面發話者與其言說之間的關係，佛陀不說謊言是對佛陀本人誠實言說的性格反映；另一方面，也是指言說內容的真實，說明佛陀所說的內容都是如法而行，揭示世間實相的，「實如法說，非非法說」²²。正如《根本說一切有部毘奈耶雜事》中佛陀告訴難陀：「善哉，善哉！難陀！如來所說必無差異，如來是真語者、實語者、如語者、不異語者、不誑語者。」²³說法者的真實以及所說教法的真實成就了「佛說實語」的聖者與聖言的法源真實性。

下以《增壹阿含經》第十三品第三經為例，來討論初期佛典中佛陀與其教說，及其與受法者之間的關係。²⁴故事發生在佛陀在舍衛國祇樹給孤獨園時，當時舍衛城內有一位長者適喪其愛戀之子，陷入極度的悲痛之中而精神錯亂狂惑周旋，逢人便問是否見過他的兒子。當他來到佛陀前面，告訴佛陀因痛失敬愛之子而諸根錯亂。佛陀告訴他：「如是，長者！如汝所問，生、老、病、死，世之常法，恩愛離苦、怨憎會苦，子捨汝無常，豈得不念乎？」生老病死乃是世間常法，眾生存身於世必然會經歷與愛親分離之苦與怨憎會苦，如今愛子捨

¹⁹ 「過去無數劫，無量滅度佛，百千萬億種，其數不可量。如是諸世尊，無量方便力，演說諸法相。是諸世尊等，皆說一乘法，化無量眾生，令入於佛道。」（後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1，頁8。

²⁰ （後秦）佛陀耶舍、竺佛念譯：《長阿含經》，收入《大正藏》第1冊，頁11。

²¹ （宋）法賢譯：《信佛功德經》，收入《大正藏》第1冊，頁256。

²² 闕譯：《別譯雜阿含經》，收入《大正藏》第2冊，卷3，頁391。

²³ （唐）義淨譯：《根本說一切有部毘奈耶雜事》，收入《大正藏》第24冊，卷12，頁259。

²⁴ 此則故事相應的經典有《中阿含經》216經，巴利三藏《中部》第87經。

世，怎能不思念他。²⁵然深陷憂傷，執念喪子的長者，未能領受佛所說法，反而誤傳佛陀的開解，曲述為與愛親別離才會得到快樂。逢人便說：「沙門瞿曇向我說曰：『恩愛別離苦、怨憎會苦，此者快樂。』」聽到長者轉述，眾人不解道：「審如來言終不虛妄。云何恩愛別離，當有樂耶？此義不然。」並不認同以苦為樂的觀點。然一句法語隨著長者錯亂的記憶，以佛之名傳整個舍衛城與王宮，最終到達波斯匿王與摩利夫人的耳中。摩利夫人雖然未曾聽說佛陀曾經說過這樣的話，基於對佛陀言教的信任而言：「設當如來有此教者，事亦不虛。」然波斯匿王似乎不太滿意摩利對佛陀教導的全然信任，一味附和導師的教說。最後是摩利夫人派竹膊婆羅門向佛陀求證這些話，才澄清了佛陀對長者的開解為恩愛別離苦、怨憎會苦，愛生則苦生，皆無有歡樂。

此處暫且擱置經文中對愛與苦、樂之間關係的討論。值得注意的是，這部經中所展現的佛陀與其教法，以及如何他人對於佛陀的人格特質，和如何判斷佛說、佛語的真實性。在上面的故事中，眾人探討「恩愛別離，則有快樂」此義然否之前，心念「審如來言終不虛妄」，這也加強了佛陀即實語者的人格形象。

此外，在原始佛典中，佛陀所發現以及教授的實相，是關於世間真理以及達到解脫的方法，也是世間共法，例如佛陀在波羅捺國鹿野苑為憍陳如、跋提、跋波、摩訶男及阿說示五比丘初轉法輪宣說的四聖諦：

如是我聞：

一時，佛住波羅捺鹿野苑中仙人住處。爾時，世尊告五比丘：

「此苦聖諦，本所未曾聞法，當正思惟。時，生眼、智、明、覺。此苦集、此苦滅、此苦滅道跡聖諦，本所未曾聞法，當正思惟。時，生眼、智、明、覺。

復次，苦聖諦知當復知，本所未聞法，當正思惟。時，生眼、智、明、覺。苦集聖諦已知當斷，本所未曾聞法，當正思惟。時，生眼、智、明、覺。復次，苦集滅，此苦滅聖諦已知當作證，本所未聞法，當正思惟。時，生眼、智、明、覺。復次，此苦滅道跡聖諦已知當修，本所未曾聞法，當正思惟。時，生眼、智、明、覺。

²⁵ 《中阿含經·愛生經》中，佛陀的開導為：「如是，梵志！如是，梵志！若愛生時，便生愁感、啼哭、憂苦、煩惋、懊惱。」愛戀之生起也伴隨著悲傷哭泣、憂煩苦惱的，愛生即苦生。（東晉）僧伽提婆譯：《中阿含經》，收入《大正藏》第1冊，卷60，頁801。

復次，比丘！此苦聖諦已知，知已出，所未聞法，當正思惟。時，生眼、智、明、覺。復次，此苦集聖諦已知，已斷出，所未聞法，當正思惟。時，生眼、智、明、覺。復次，苦滅聖諦已知、已作證出，所未聞法，當正思惟。時，生眼、智、明、覺。復次，苦滅道跡聖諦已知、已修出，所未聞法，當正思惟。時，生眼、智、明、覺。

諸比丘！我於此四聖諦三轉十二行不生眼、智、明、覺者，我終不得於諸天、魔、梵、沙門、婆羅門聞法眾中，為解脫、為出、為離，亦不自證得阿耨多羅三藐三菩提。我已於四聖諦三轉十二行生眼、智、明、覺，故於諸天、魔、梵、沙門、婆羅門聞法眾中，得出、得脫，自證得成阿耨多羅三藐三菩提。」

爾時，世尊說是法時，尊者憍陳如及八萬諸天遠塵離垢，得法眼淨。²⁶

在《雜阿含經·轉法輪經》中，佛陀循次三轉苦、集、滅、道四聖諦。於此佛陀揭示的真理皆有明確的教義或是指導內涵。苦諦，是關於世間皆苦的現象，諸如八苦²⁷；集諦，是苦的緣由，十二因緣即是說明由貪、瞋、癡所引起的善業諸業如何招感苦報；滅諦，是苦的止息，指修行者斷除煩惱與貪、瞋、癡所證悟的涅槃境界；道諦，是滅苦的方式，即八正道。前二諦又分別是世間苦的因與果，後二諦則是出世間樂的因與果。四聖諦不僅是佛陀的證悟的真理也是佛教的核心教法，如同《佛垂般涅槃略說教誡經》中阿菟樓駄所言：「月可令熱，日可令冷，佛說四諦，不可令異。」²⁸甚至在佛滅度後，言說是否與四諦相符成為聖言的判斷依據。²⁹

綜上所述，佛說實語的形象在聲聞經典中包含兩個層面，一佛陀所說的法是揭示世間法的實相，闡述出世間的實踐修法，就此而論佛陀所說為世法實相，故言實語。其二是指佛陀言出必行，說到做到，「如來言行相應，所言如行，所行如言」³⁰，例如在描述佛陀般入涅槃的《長阿含經·遊行經》中，魔王波旬趁阿難不在佛側隨侍時，勸佛宜速取滅。拗不過波旬再三要求，佛陀最後答應魔王之請告訴他將於三個月後在本生處拘尸那竭娑羅園雙樹間般入涅槃。魔

²⁶ （劉宋）求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，收入《大正藏》第2冊，卷15，頁103-104。

²⁷ 苦又可分為八苦，「諸賢！云何苦聖諦？謂生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎會苦、愛別離苦、所求不得苦、略五盛陰苦。」（東晉）瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》，收入《大正藏》第1冊，卷7，頁464。

²⁸ （後秦）鳩摩羅什譯：《佛垂般涅槃略說教誡經》，收入《大正藏》第12冊，頁1112。

²⁹ （後秦）佛陀耶舍、竺佛念譯：《長阿含經》，收入《大正藏》第1冊，卷3，頁17-18。

³⁰ （後秦）佛陀耶舍、竺佛念譯：《長阿含經》，收入《大正藏》第1冊，卷5，頁31。

王波旬聽聞此言心念：「佛不虛言，今必滅度。」³¹於時歡喜踊躍而去。由此可見在早期佛經中，無論佛陀說的教法，或是他對於未來的預言，都被視為是絕對可信且必將實現的。這種對於佛陀言辭真實性的信任，並非僅基於盲目信仰，而是源於對佛陀一貫行為的觀察，也不僅限於佛弟子，即使是外道或不信佛的之人，也都認同佛不虛妄。佛陀就是佛法的權威性來源，聽法者是因為宣法者佛陀而確信法的正確性。

《法華經》延續過去佛經中佛不虛妄的人物形象，並將之用於最後真實教法的驗證中。在宣說方便法門揭示究竟一乘教法時的同時，還不斷地對聲聞弟子強調佛說實語，絕不欺誑。

舍利弗！汝當信佛之所說，言不虛妄。³²

如來不欺誑。³³

舍利弗！汝等當一心信解受持佛語，諸佛如來言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘。³⁴

我有方便力，開示三乘法，一切諸世尊，皆說一乘道，今此諸大眾，皆應除疑惑，諸佛語無異，唯一無二乘。³⁵

如來亦復如是，無有虛妄，初說三真實乘引導眾生，然後但以大乘而度脫之。³⁶

然而，佛陀自身話語真實性的遞迴論證，如同比利時超現實主義畫家雷內·馬格利特（René Magritte）於 1929 年的畫作〈形象的背叛〉，在菸斗畫下書標示「這不是一個煙斗」（Ceci n'est pas une pipe）。³⁷對於話語真實性的強調與標記，反而凸顯了真實過去的不在場，以及虛文字範本妄話語的在場。況且佛陀所說的最後真實以及方便法門的確立，是以推翻佛陀過去所有的教說與行動為代價，顛覆以往信以為實，賴以為證的解脫之道，讓一路追隨佛陀指導修行的

³¹ 〔後秦〕佛陀耶舍、竺佛念譯：《長阿含經》，收入《大正藏》第 1 冊，卷 2，頁 15。

³² 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 1，〈2 方便品〉，頁 7。

³³ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 1，〈2 方便品〉，頁 8。

³⁴ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 1，〈2 方便品〉，頁 7。

³⁵ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 1，〈2 方便品〉，頁 8。

³⁶ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 2，〈3 譬喻品〉，頁 13

³⁷ René Magritte, *La trahison des images*, 1929, Painting, Los Angeles County Museum of Art, Los Angeles.

聲聞弟子不禁懷疑，這是方便亦或是欺騙。正如舍利弗初聞大乘法時，心中的第一個想法是質疑說法者的合法性，這說不定是魔王化現佛陀來惱亂其心。

初聞佛所說，心中大驚疑，將非魔作佛，惱亂我心耶？
佛以種種緣、譬喻巧言說，其心安如海，我聞疑網斷。
佛說過去世，無量滅度佛，安住方便中，亦皆說是法。
現在未來佛，其數無有量，亦以諸方便，演說如是法。
如今者世尊，從生及出家、得道轉法輪，亦以方便說。
世尊說實道，波旬無此事，以是我定知，非是魔作佛。
我墮疑網故，謂是魔所為，聞佛柔軟音，深遠甚微妙，
演暢清淨法。我心大歡喜，疑悔永已盡，安住實智中。
我定當作佛，為天人所敬，轉無上法輪，教化諸菩薩。³⁸

這種懷疑反映出聲聞弟子對大乘教法真實性的不確定感，以及對於佛陀身份和話語權威的深刻質疑。舍利弗最終以佛說實語來推斷新教說的真實性，進而確信非魔所化。「世尊說實道，波旬無此事，以是我定知，非是魔作佛」，彰顯了佛陀「實語者」的人物性格。然而，弔詭的是舍利弗透過佛陀的話語來辨識其真實性，並最終確信佛陀的教法是真實的，非魔所作。

佛語的真實性是舍利弗分判此刻推翻過去聲聞涅槃道，主張新的大乘菩薩道的佛陀並非魔王幻化的。除了以佛陀「實語者」的形象來說明此刻才說大乘法的法源性，《法華經》也進一步重新定義何謂「真實」。佛陀的話語是一種並非是陳述句（statement），陳述句的作用是陳述事實，因此有真假值之分，但是在大乘法面前，佛陀對語言的運用並不是陳述的真假，而是這句話對於聽法者所能達到的作用，而是在「令眾生悟入佛知見」的前提下，而開展的種種運，話語、行動是否能引領眾生走向菩提道，此才是諸佛世尊出現於世的一大事因緣。

三、教化真實

在初期聖典的集成，他們要證明的傳誦者、紀錄者的真實性，而非佛陀他所說教法之間的真實性。而《法華經》著墨最多的是力圖證明說法者與說法內容的真實性，佛陀只會說真實語，所以我說的內容即是真實。《法華經》在一開始就處理這個棘手的問題，佛現在說法的內容是推翻過去四十九年說傳統佛

³⁸ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷2，頁11。

教修道內容，提出新的大乘菩提道修行之路，對於佛弟子的驚嚇，是佛說還是魔說則有無限不確定性。於此，《法華經》給出的解釋是「方便」。

《法華經》將三乘法安置在佛陀一生的說法佈道的歷程中，二乘教法是因應初轉法輪之際，對頓根小智，志求解脫生死的羅漢弟子宣說的法門。而今佛陀將入涅槃，宣說大乘菩薩法門時機已然成熟。〈譬喻品〉中以火宅為喻：

舍利弗！若有眾生，內有智性，從佛世尊聞法信受，慇懃精進，欲速出三界，自求涅槃，是名聲聞乘，如彼諸子為求羊車出於火宅；若有眾生，從佛世尊聞法信受，慇懃精進，求自然慧，樂獨善寂，深知諸法因緣，是名辟支佛乘，如彼諸子為求鹿車出於火宅；若有眾生，從佛世尊聞法信受，勤修精進，求一切智、佛智、自然智、無師智，如來知見、力、無所畏，慇懃、安樂無量眾生，利益天人，度脫一切，是名大乘，菩薩求此乘故，名為摩訶薩，如彼諸子為求牛車、出於火宅。³⁹

《法華經》在佛傳八相成道脈絡基礎上，⁴⁰指出聲聞緣覺教法是佛陀在初轉法輪時接引根淺所說，而今佛陀將入涅槃眾緣成熟，故於臨滅之際說廣說大乘諸法實相，三乘同歸一乘。因此「方便」在《般若經》、《維摩詰經》是菩薩應機化眾的智慧之行，在《法華經》中則是強調佛陀善知諸根，以「初說三乘引導眾生，然後但以大乘而度脫之」⁴¹，從佛陀施教的立場說明三乘教法的為一階段性權宜施設的智慧方便力。

故事中的長者為了引導其子逃出火宅，根據其喜好承諾給他們羊車、鹿車和牛車。然而當孩子安全出離後，長者並未給他們當初允諾的羊車、鹿車和牛車，而是分別給他們一輛裝飾華麗的大白牛車。透過言語的誘引，長者達成令諸子逃離火宅的目的，而諸子也得到比三車更好的大白牛車，「如彼長者，初以三車誘引諸子，然後但與大車，寶物莊嚴，安隱第一；然彼長者無虛妄之咎。如來亦復如是，無有虛妄，初說三乘引導眾生，然後但以大乘而度脫之。」⁴²

《法華經》藉此重新定義「真實」，暗示佛法的真假並非取決於法義的真假，而是要從說法者的目的——即引導眾生出離煩惱的三界——來理解。

³⁹ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷2，〈3 譬喻品〉，頁13。

⁴⁰ 〔日〕平岡聰著，釋惠敏、釋洞崧譯：《法華經成立的新解釋：從佛傳解讀法華經》（臺北：法鼓文化，2016年）。

⁴¹ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷2，〈3 譬喻品〉，頁13。

⁴² 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷2，〈3 譬喻品〉，頁13。

〈藥草喻品〉中佛陀以大雨潤澤三草二木為喻，對迦葉等中根聲聞弟子說明何謂方便，以及方便如何為真：

迦葉！譬如三千大千世界，山川谿谷土地所生卉木叢林及諸藥草，種類若干，名色各異。密雲彌布，遍覆三千大千世界，一時等澍，其澤普洽。卉木叢林及諸藥草，小根小莖、小枝小葉，中根中莖、中枝中葉，大根大莖、大枝大葉，諸樹大小，隨上中下各有所受。一雲所雨，稱其種性而得生長華菓敷實。雖一地所生，一雨所潤，而諸草木，各有差別。

佛陀以藥草為喻，說明佛陀一音說法如同大雨潤生，只是隨著聽法者的根器差異、種性之別，而得益獲果有別。是以「當知如來是諸法之王，若有所說皆不虛也。於一切法，以智方便而演說之，其所說法，皆悉到於一切智地。」⁴³佛陀證悟的法真實不虛，且讓眾生得益亦真實不虛。正如任博克（Brook A. Ziporyn）在《空與遍》一書中提到：「沒有任何教導、實踐或行為只有單一的意義；它的含義是由查看它的上下文決定的。」⁴⁴於是在讓眾生成佛的目的下，所有過去佛說的矛盾、差異都是不可以真假、虛妄來評論，《法華經》以大乘對眾生的救贖為真實。

第三節 法久真實：方便與一乘

一、唯佛能知

佛陀證道時體悟的諸法實相，是無法用言語表述的，僅有佛與佛能知是相，如此微妙深法，「言辭相寂滅」，無法用言辭表述，且眾生沒有人能夠瞭解。

世雄不可量，諸天及世人，一切眾生類，無能知佛者。佛力無所畏、解脫諸三昧，及佛諸餘法，無能測量者。本從無數佛，具足行諸道，甚深微妙法，難見難可了。於無量億劫，行此諸道已，道場得成果，我已悉知見。如是大果報，種種性相義，我及十方佛，乃能知是事。是法不可示，言辭相寂滅，諸餘眾生類，無有能得解，除諸菩薩眾、信力堅固者。

⁴³ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷3〈5 藥草喻品〉，頁19。

⁴⁴ 原文：“That is, no teaching, practice, or behavior has only a single meaning; its meaning is determined by the context in which it is viewed.”（美）任博克（Brook A. Ziporyn）著，郭晨譯，賴錫三審訂：《空與遍：天臺精要導讀》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2023年）。

佛陀回憶起他這一世證悟道法，將不可言說的證悟實相碎裂進話語，以言辭教導眾生而產生諸相差別的時刻：

復作如是念：「我出濁惡世，如諸佛所說，我亦隨順行。」思惟是事已，即趣波羅柰。諸法寂滅相，不可以言宣，以方便力故，為五比丘說。是名轉法輪，便有涅槃音，及以阿羅漢，法僧差別名。從久遠劫來，讚示涅槃法，生死苦永盡，我常如是說。舍利弗當知！我見佛子等，志求佛道者，無量千萬億，咸以恭敬心，皆來至佛所，曾從諸佛聞，方便所說法。⁴⁵

對於如此不可言說之無上甚深微妙法門，佛陀只好借鑑（複製）過去諸佛的教學方法。所謂的涅槃、聲聞、緣覺等名相差別，都是這個方便法的一隅權現。也正如過去諸佛在涅槃前宣說《法華經》，揭示三乘教法是方便分別，揭示一乘才是究竟真實。

佛陀根據眾生根器而隨宜施教的教學策略也在佛陀初始教說有跡可尋，《雜阿含經》915經記載刀師氏聚落主受到外道尼捷師的指使，去詰難釋迦牟尼佛：

爾時，尼捷語聚落主：「汝能共沙門瞿曇作蒺藜論，令沙門瞿曇不得語、不得不語？」

聚落主白尼捷：「阿梨！何等為蒺藜論，令沙門瞿曇不得語、不得不語耶？」

尼捷語聚落主：「汝往沙門瞿曇所，作如是言：『瞿曇不常欲安慰一切眾生、讚歎安慰一切眾生耶？』若言不者，應語言：『瞿曇與凡愚夫有何等異？』若言常欲安慰一切眾生，讚歎安慰一切眾生者，復應問言：『若欲安慰一切眾生者，以何等故，或為一種人說法？或不為一種人說法？』作如是問者，是名蒺藜論，令彼沙門瞿曇不得語、不得不語。」⁴⁶

尼捷師以「瞿曇常欲安慰一切眾生，讚歎安慰一切眾生」為陷阱問題，如果佛陀回答不是，則會陷入佛與凡夫無異的窘境；或回答是，則會受到為何對眾生差別說法的追難。這樣兩種回答都會陷入另一種困境的問題，就是尼捷師欲令

⁴⁵ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1〈2方便品〉，頁10。

⁴⁶ （劉宋）求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，收入《大正藏》第2冊，卷32，頁230。

佛陀說也不是、不說也不是的蒺藜論。⁴⁷於是刀師氏聚落主帶著尼捷師的蒺藜問題到佛所挑戰佛陀。對於尼捷師設下的陷阱問題，佛陀以肯定回答之，故聚落主進一步追問：「若然者，如來何故為一種人說法？又復不為一種人說法？」如果是這樣的話，佛陀為何為某些人說法，不為某些人說法。佛陀並沒有陷入尼捷師預期的兩難困境，而是以上中下三種不同品質的田地和容器的譬喻來說明：

佛告聚落主：「我亦如是，如彼沃壤肥澤田者，我諸比丘、比丘尼亦復如是。我常為彼演說正法，初、中、後善，善義善味，純一滿淨，梵行清白，開示顯現。彼聞法已，依於我舍、我洲、我覆、我蔭、我趣，常以淨眼，觀我而住，作如是念：『佛所說法，我悉受持，令我長夜以義饒益，安隱樂住。』」

「聚落主！如彼中田者，我弟子優婆塞、優婆夷亦復如是。我亦為彼演說正法，初、中、後善，善義善味，純一滿淨，梵行清白，開發顯示。彼聞法已，依於我舍、我洲、我覆、我蔭、我趣，常以淨眼，觀察我住，作如是念：『世尊說法，我悉受持，令我長夜以義饒益，安隱樂住。』」

「聚落主！如彼田家最下田者，如是我為諸外道異學尼捷子輩，亦為說法，初、中、後善，善義善味，純一滿淨，梵行清白，開示顯現，然於彼等少聞法者，亦為其說，多聞法者，亦為其說。然其彼眾於我善說法中，得一句法，知其義者，亦復長夜以義饒益，安隱樂住。」

三種田譬與三種器喻⁴⁸義在闡明佛陀的教說不論對象出家的比丘、比丘尼或在家的優婆塞、優婆夷，乃至外道外道異學尼捷子，皆「初、中、後善，善義善味，純一滿淨，梵行清白，開示顯現」。差別的產生是由於受法對象自身的根器深淺，而對教法接受理解與實踐奉行的程度有別。故事的結尾是聚落主被這兩個譬喻折服了，意識到自己的無知愚癡和窮於辭辯，不能諦解佛法的真實而在佛前虛偽妄說。⁴⁹

⁴⁷ 蒺藜為一年生的草本植物，莖平鋪在地、羽狀複葉，果實為尖角狀並帶有刺狀物，容易傷人。鐵蒺藜即是模仿蒺藜形狀，以硬木或金屬制成的帶刺障礙物，布置於地面，阻礙敵軍前進。蒺藜論意指話中帶刺，以攻擊折服對方為目的。

⁴⁸ 「汝聽我更說譬類。譬如士夫有三水器，不穿不壞，亦不津漏。第二器不穿不壞，而有津漏。第三器者，穿壞津漏。云何？聚落主！彼士夫三種器中，常持淨水著何等器中？」見〔劉宋〕求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，收入《大正藏》第2冊，卷32，頁231。

⁴⁹ 「時，刀師氏聚落主聞佛所說，心大恐怖，身毛皆豎，前禮佛足悔過：『世尊！如愚如癡，不善不辯，於世尊所不諦真實，虛偽妄說！』聞佛所說，歡喜隨喜，禮足而去。」見〔劉宋〕求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，收入《大正藏》第2冊，卷32，頁231。

雖然《雜阿含經》915經與《法華經》都將佛法的差別歸咎於眾生根器深淺差異，但是《法華經》不會同意三種田譬之處在於「如來說法前中後善」。在《法華經》中，佛陀的說法是只有在最後一刻才是真實的，前面二乘涅槃的真實必須會歸至一乘實相之後，才可謂是一種為了眾生方便權現的救贖論上的真實。

二、最後之善

回到〈方便品〉中，佛陀接著告訴舍利弗：

無漏不思議，甚深微妙法，我今已具得，唯我知是相，十方佛亦然。
舍利弗當知，諸佛語無異，於佛所說法，當生大信力，世尊法久後，要當說真實。

這個只有佛能了知的實相，方便與真實不僅是關於實相與語言的融攝關係，也是時間序列上諸佛說法的時刻。「世尊法久後，要當說真實」指佛陀長期以方便法門示教眾生後，才會在入滅前的最後一刻宣說究竟實相。因此，就《法華經》的設定看來，佛陀說法的四十九年中，只有最後一天說的是關於究竟一乘實相的實語。

佛陀不在初轉法輪時就宣講一乘究竟實相，也是佛陀預知眾生根器深淺的方便施設，是為了不讓眾生破法毀謗而墮入惡道的慈悲。在〈3 譬喻品〉中佛陀在授記舍利弗後，對舍利弗說火宅喻。長者面對諸子身陷火宅，無法出逃。長者首先想到是以一己之身力將諸子從火宅救出。

舍利弗！是長者作是思惟：『我身手有力，當以衣祴、若以机案，從舍出之。』復更思惟：『是舍唯有一門，而復狹小。諸子幼稚，未有所識，戀著戲處，或當墮落，為火所燒。我當為說怖畏之事，此舍已燒，宜時疾出，無令為火之所燒害。』作是念已，如所思惟，具告諸子，汝等速出。父雖憐愍、善言誘喻，而諸子等樂著嬉戲，不肯信受，不驚不畏，了無出心；亦復不知何者是火？何者為舍？云何為失？但東西走戲，視父而已。」⁵⁰

⁵⁰ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷2，〈3 譬喻品〉，頁262。

此階段比喻佛原本欲以自身之神通功德（身）與善巧方便（手）救度眾生超離三界火宅。⁵¹亦即佛亦可直接宣說大乘教法，然而考慮到眾生根機，若眾生貪著戲論，即使佛說大乘法，也當墮落。

我即自思惟：「若但讚佛乘，眾生沒在苦，不能信是法；破法不信故，墜於三惡道。我寧不說法，疾入於涅槃。尋念過去佛，所行方便力，我今所得道，亦應說三乘。」⁵²

作為聽法者，受法者的聲聞弟子，如來知道無法理解也不可能理解，唯一可以參贊法華一乘妙法的努力，即是對佛陀話語權威的無條件信任與服從，「舍利弗當知，諸佛語無異，於佛所說法，當生大信力」並且限定在此時此刻宣說法華經的話語的服從。「如是妙法，諸佛如來時乃說之，如優曇鉢華，時一現耳。舍利弗！汝等當信佛之所說，言不虛妄。」

前面分析了《法華經》以眾生救贖為目的的真實，且佛陀先前開示的二乘教法是適應眾生諸根所說的方便教法，所有的佛法都將匯歸一乘。二乘涅槃只有在接引化導眾生的目的上有救贖論上的「真實」，「法皆如是，為度眾生，皆實不虛」，至於佛法的究竟真實則只有一乘才是教理上的「真實」。

三、一乘之實

然而，到底什麼是一乘？在《法華經》中只能在讀到一乘是最後的教法，也是諸佛在十方三世宣說的究竟實相，正如學者提到《法華經》未曾以教理的形式明確定義什麼是一乘，阿部龍一指出：

經常有人指出，在《法華經》文本中，缺乏對一乘（ekayāna）法門的明確教義闡述。雖然「一乘」在整部經典中多次出現，然有別於典型的大乘佛經，佛陀在此並未試圖以教義的形式展開其內容。相反地，我們發現經中反覆頌讚十方三世無量諸佛，他們如同釋迦牟尼佛一樣弘揚一乘法門。⁵³

《法華經》中佛陀極力稱揚最後實相「一乘」，並且用「一乘」來取代小乘涅槃，成為新的佛教道路與方向。但是當受法者想要進一步探究到底什麼是一乘，

⁵¹ 吉藏對於這段比喻有深入的解說：「智之體名為法身，智之用稱之為手，能濟惑反本名之為有力。」（隋）吉藏：《法華義疏》，收入《大正藏》第34冊，卷5，頁523。

⁵² （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1，〈2方便品〉，頁262。

⁵³ Ryuichi Abé, "Word," in *Critical Terms for the Study of Buddhism*, ed. Donald S. Lopez Jr. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005), 291-310, here 302-303.

該如和何實踐並到達「一乘」時，卻發現他用真理實相的形式來包裝一個實際上是關於說服的修辭。《法華經》不是用新的實相才取代舊的實相，而採用自反性的遞迴修辭，所謂的一乘究竟實相內容是十方三世諸佛所證悟與教導的實相是一乘，由此繞過義理的爭勝，用「大乘是最究竟的」來回答或是迴避「為何是大乘是最究竟的」。

而這樣跳脫義理戰場的典範轉移修辭，也讓《法華經》的解讀隨著讀者視域而產生出兩極悖反的詮釋可能。如同 Stephen F. Teiser and Jacqueline I. Stone 指出「一乘」缺乏完整定義沒有明確的教義內容，讓《法華經》同時兼具排他與包容兩種詮釋：

這些文學解讀假定「一乘」沒有它自己的獨立形式，並且不能與各種模式、表達方式或方便的裝置分離。這種解釋與另一種爭議有關，也源自「一乘」在法華經文本中從未明確定義的事實。也就是說，「一乘」應該被包容性地還是排他性地解讀？從包容性的立場來看，既然「一乘」包羅萬象，所有的實踐和教義公式都可以被看作是不同的方便裝置，儘管它們本身有所不同，但最終都導向同一實現。從這個角度來看，任何宗教實踐被正確理解後，都成為了「一乘」的實踐。然而，從排他性或等級化的觀點來看，「一乘」被等同於某一特定教導，從而被賦予了絕對地位，與所有其他教導形成對立，這些其他教導隨即被降低到臨時的類別。對法華經的包容性閱讀對於那些尋求協調佛教教義和實踐的巨大多樣性的人來說，已經證明是具有吸引力的。⁵⁴

一乘究竟是對佛陀過去所有教法的包容性涵蓋還是對於一乘以外的教法的排他性獨佔？這兩個解讀都在經中皆有跡可循，必須更一步深入探討《法華經》如何在大乘佛教體系中安置他者。

⁵⁴ 原文：“These literary readings assume that the one vehicle has no independent form of its own and that it cannot be separated from various modes, expressions, or expedient devices. This kind of interpretation is related to another controversy, also stemming from the fact that the one vehicle is never explicitly defined in the *Lotus Sūtra* text. That is, should the one vehicle be read inclusively or exclusively? From an inclusive standpoint, since the one vehicle is all-encompassing, all practices and doctrinal formulations can be seen as expedient devices that, while different in themselves, nonetheless all lead ultimately to the same realization. From this perspective, any religious practice, properly understood, becomes the practice of the one vehicle. From an exclusive or hierarchical viewpoint, however, the one vehicle is equated with one specific teaching, which is thereby invested with absolute status, over and against all other teachings, which are then relegated to the lesser category of provisional. Inclusive readings of the *Lotus Sūtra* have proven attractive to those seeking to reconcile the great diversity of Buddhist teachings and practices.” Stephen F. Teiser and Jacqueline I. Stone, “Interpreting the *Lotus Sūtra*,” in *Readings of the Lotus Sūtra*, eds. Stephen F. Teiser and Jacqueline I. Stone (New York: Columbia University Press, 2009), 1-62, here 18-19.

第四節 憶念本願：二乘的迴小向大

《法華經》的方便以及對三乘的看法，也有別於其他初期大乘佛典。面對部派佛教所建立層序井然的解脫體系，大乘經典如何主張佛弟子應追求的修行道路是在聲聞修道階位中尚屬「凡夫」的「菩薩」道？魯柏·葛汀於《佛教基本通》指出，大乘經典對於印度佛教傳統的三乘解脫聲聞道、獨覺道與導致正等正覺的菩薩道大致採取兩種立場：一是承認聲聞、緣覺確實能導致涅槃解脫，證阿羅漢、辟支佛果，因此是真實的目標。然而這是自利且厭離生死的，故應為了追求更殊勝的佛果成就而捨棄之。其二是認為聲聞、獨覺的涅槃非究竟真實，佛陀所說的聲聞教法是階段性的善巧方便，是接引眾生的權宜之教，所以教法、眾生的修道，善不善法最終都必須導向唯一的一乘——「大乘」。就此而言，小乘和大乘的差別僅是同一道路上階段先後的差別。⁵⁵本節比較其他初期大乘經典與《法華經》中對於二乘之教的態度，探討《法華經》對於大乘他者的包容性。

一、彈偏斥小

在《法華經》前一階段的方等般若經對三乘關係的處理，多採取第一種立場，認為聲聞、緣覺以不受後有、斷煩惱的涅槃解脫道並非究竟。在《般若經》、《維摩詰經》中，二乘弟子多被視為難生大乘菩提之心，甚至被貶為敗根之士。是以在天台判教系統中，即將方等諸經列為「彈偏斥小，歎大褒圓」，其經欲令二乘之輩恥小慕大。⁵⁶如《般若經》主張佛弟子不應修行聲聞道、緣覺道：

云何菩薩摩訶薩應遠離聲聞心？善現！若菩薩摩訶薩作如是念：諸聲聞心非證無上大菩提道故應遠離。所以者何？厭生死故。是為菩薩摩訶薩應遠離聲聞心。云何菩薩摩訶薩應遠離獨覺心？善現！若菩薩摩訶薩作

⁵⁵ (英) 魯柏·葛汀 (Rupert Gethin)：《佛教基本通：佛教的修行路徑導覽》（臺北：橡實文化，2009年），頁 265。

⁵⁶ 智顗《妙法蓮華經玄義》：「若諸方等折小彈偏，歎大褒圓，慈悲行願，事理殊絕，不明並對訶讚之意。」（隋）智顗：《妙法蓮華經玄義》，收入《大正藏》第 33 冊，卷 10，頁 800。。

如是念：諸獨覺心非證無上大菩提道故應遠離。所以者何？樂涅槃故。是為菩薩摩訶薩應遠離獨覺心。⁵⁷

佛陀對善現菩薩說，佛弟子應遠離聲聞、緣覺厭離生死、希求無餘涅槃的出世目標，此非大乘菩提道，菩薩行者應修證的是更勝於羅漢、辟支佛地的「阿惟越致地」「欲過聲聞、辟支佛地住阿惟越致地，當學般若波羅蜜。菩薩摩訶薩欲住六神通，當學般若波羅蜜。欲知一切眾生意所趣向，當學般若波羅蜜。菩薩摩訶薩欲勝一切聲聞、辟支佛智慧，當學般若波羅蜜。」⁵⁸行者欲證「阿惟越致地」則須修習「般若波羅蜜」。般若經典的主旨是在揭示一種殊勝於聲聞、辟支佛智的菩薩法門——般若波羅蜜，故通經所述不離般若波羅蜜的內涵、法義，從各種方面、譬喻引述般若波羅蜜之經要，以誘發眾人唯求無上正等菩提。般若波羅蜜是「智慧的完成」，即智度到彼岸，是一朝向成等正覺的實踐力的三昧，般若波羅蜜亦涵攝三乘一切法。

《摩訶般若波羅蜜經》復言：

舍利弗！於汝意云何？諸聲聞、辟支佛頗有是念：「我等當得阿耨多羅三藐三菩提，度一切眾生，令得無餘涅槃不？」舍利弗言：「不也，世尊！」佛告舍利弗：「以是因緣故，當知諸聲聞、辟支佛智慧，欲比菩薩摩訶薩智慧，百分不及一，千分百千億分乃至算數、譬喻所不能及。」

59

佛陀告訴舍利弗，聲聞弟子智慧不及上菩薩千萬分之一是因其不曾有念發心度一切眾生，菩提悲心決定了二乘所證並非究竟。聲聞弟子未發菩提道心，也是對於實相空性誤解偏執。小乘佛教觀空抉擇五蘊是無常、苦、不淨，涅槃是常、樂、淨，所以希求無餘涅槃，煩惱永遠的熄滅。然而大乘觀空「觀法無所見，亦無所證」⁶⁰世間與涅槃無二分，故無法可斷，亦無實際可證。因此，《般若經》中亦提到菩薩所證境界並非次於聲聞果位，菩薩「雖行空而不住空」。

⁵⁷ 〔唐〕玄奘譯：《大般若波羅蜜多經（第401卷-第600卷）》，收入《大正藏》第7冊，卷416，頁86。

⁵⁸ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，收入《大正藏》第8冊，卷1，〈1序品〉，頁219。

⁵⁹ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，卷1，〈3習應品〉，頁222。

⁶⁰ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》，收入《大正藏》第8冊，卷7，〈18恒伽提婆品〉，頁568。

在初期佛教經典中被譽為修行第一的十大弟子，到了大乘方廣佛典中其形象被轉異成對於大乘菩提道之甚深法義不能解了聲聞眾，他們象徵著趨向羅漢解脫道小乘行者。大乘佛教為彰顯自身流惑潤生之菩提道，而將傳統求斷惑解脫成就阿羅果的聲聞道人貶為「小乘」。因此在許多大乘經典中，雖然隨處可見初期佛典中諸聲聞弟子的身影，但是他們往往被矮化成襯托大乘菩薩道不可思議的無智聲聞弟子侷限於出於有為，入於無為的分別相法中，此正是大乘透過敘事話語建構自身典範權威的手法之一。⁶¹這樣的分判標準，在方廣大乘經的敘事中就形成「聲聞弟子」與「菩薩弟子」兩類人物形象。

相較於《般若經》對於佛子勿入聲聞道誓求菩薩道的教義式宣導，前述的三乘分判在《維摩詰經》中憑藉著人物形象與敘事情節而有精彩生動的戲劇性展現。《維摩詰經》〈弟子品〉一章便是透過十大弟子自述過往曾被維摩詰居士喝斥指謫的事件，來突顯聲聞之智不如維摩詰居士，藉此批判聲聞說法，並以大乘空義重新詮解初期佛典中佛陀教法，以性空假有、諸法平等無礙的實相觀，評破聲聞偏執取有之見。⁶²

在《維摩詰經》中，舍利弗即是被矮化最為明顯的聲聞弟子。如〈不思議品〉中，維摩詰藉舍利弗求座之念，引發出兩個子題，一是何謂求法，二是菩薩不可思議解脫法門。首先，維摩詰將舍利弗求座引伸至求法之義⁶³，再由求法進一步探討何謂「法」？「法」如何可求？「法名無為，若行有為，是求有為，非求法也。」舍利法所求之法是無相、無住、無行處的無為法。「是故，舍利弗！若求法者，於一切法，應無所求。」⁶⁴無為之法怎能在有為法中求呢？故所謂求法者，於一切生滅行法中無所求。了知何謂「法」就可明白法無所可求。《維摩詰經》藉此暗示聲聞弟子之求道是在生滅有為法中求無住無為之法，聲聞道非求法之道。接著，維摩詰又借舍利弗求座之想，借座須彌燈王，展現住不可思議解脫菩薩之威德神力，說明菩薩般若智慧的善巧方便。

⁶¹ 呂凱文在研究佛教典範由聲聞乘轉向菩薩乘時提到：「聲聞乘佛教經典裡的釋迦牟尼佛與聲聞大弟子們，一但現身在五百年後陸續出現的大乘佛教經典裡，儘管都擁有相同的名字與稱呼，但是他們在大乘佛教經典的敘事內容上往往呈現被改寫與扭曲後的『差異』狀態，無法從中辨識出這些聲聞乘佛教人物原來思想與人格的『同一』性。」參氏著：《佛教典範如何轉移》（臺北：新文豐出版社，2014年11月），頁25。

⁶² 關於〈弟子品〉中批判的對象、說法機緣與解構的議題，可參看郭朝順：〈羅什譯《維摩經》詮釋傳統的形成及其問題〉，《佛光學報》，新2卷第1期（2016年01月），頁46-47。

⁶³ 「維摩詰言：『唯，舍利弗！夫求法者，不貪軀命，何況床座？夫求法者，非有色、受、想、行、識之求，非有界、入之求，非有欲、色、無色之求。』」（後秦）鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，收入《大正藏》第14冊，卷2，〈不思議品6〉，頁546。

⁶⁴ （後秦）鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，卷2，〈不思議品6〉，頁546。

除舍利弗之外，本經中另一位重要的聲聞弟子是大迦葉。〈不思議品〉中維摩詰因舍利弗無床座之念，展現借座燈王的威德神力，並向舍利弗說佛、菩薩所住不思議解脫境界。是時，大迦葉聞維摩詰說不思議解脫法門後，深嘆此未曾有法，告訴舍利弗：

譬如有人，於盲者前現眾色像，非彼所見；一切聲聞聞是不可思議解脫法門，不能解了，為若此也！智者聞是，其誰不發阿耨多羅三藐三菩提心？我等何為永絕其根，於此大乘，已如敗種！一切聲聞聞是不可思議解脫法門，皆應號泣，聲震三千大千世界；一切菩薩應大欣慶，頂受此法。若有菩薩信解不可思議解脫法門者，一切魔眾無如之何。⁶⁵

又復〈佛道品〉中，文殊師利菩薩答維摩詰所問，說一切煩惱皆為如來種的法義時，是時，大迦葉亦歎言：

善哉，善哉！文殊師利！快說此語。誠如所言，塵勞之疇為如來種；我等今者，不復堪任發阿耨多羅三藐三菩提心，乃至五無間罪，猶能發意生於佛法，而今我等永不能發。譬如根敗之士，其於五欲不能復利。如是聲聞諸結斷者，於佛法中無所復益，永不志願。是故，文殊師利！凡夫於佛法有返復，而聲聞無也。所以者何？凡夫聞佛法，能起無上道心，不斷三寶。正使聲聞終身聞佛法，力、無畏等，永不能發無上道意。⁶⁶

大迦葉聽聞大乘法的激動在這兩段對話中不言而喻。大迦葉不惜詆毀自身聲聞弟子的智慧道心，甚至將聲聞弟子比喻為敗種斷根之士。又聲聞無智不能解了大乘菩提道法，且就發菩提心而言，聲聞弟子甚至不如凡夫能起無上道心。總上所述，《維摩詰經》改寫聲聞弟子大迦葉的形象，讓他成為心慕大乘菩提道的聲聞弟子，不惜自擬為敗根之士，邁向成佛之道的路上，甚至不如於未曾見道的凡夫。

二、會三歸一

在《般若經》、《維摩詰經》中，二乘弟子相較於大乘菩薩，如敗根之士，僅只是證入二乘涅槃，不足以迴小向大，進入佛道。而《法華經》對於三乘的關係採取另外一種立場，提出一乘思想。一乘 *ekayāna*，相對於三乘的區分，主

⁶⁵ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，收入《大正藏》第14冊，卷2，〈不思議品6〉，頁547。

⁶⁶ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，收入《大正藏》第14冊，卷2，〈佛道品8〉，頁549。

張一切眾生皆可成佛，所謂三乘教法皆是佛陀方便施設，聲聞、緣覺、菩薩最後終將歸入佛乘，佛乘是所有教法的唯一歸趨，是為一乘。

我有方便力，開示三乘法。一切諸世尊，皆說一乘道，
今此諸大眾，皆應除疑惑，諸佛語無異，唯一無二乘。⁶⁷

《法華經》與般若系經典對三乘的分別除了對於方便施教和義理上的區別之外，還體現在對佛陀八相成道的重新詮釋，以及對「方便」一法的直觀歷史性詮釋，《法華經》將三乘法安置在佛陀一生的說法佈道的歷程中，二乘教法是因應初轉法輪之際，對頓根小智，志求解脫生死的羅漢弟子宣說的法門。而今佛陀將入涅槃，宣說大乘菩薩法門時機已然成熟：

諸比丘！若如來自知涅槃時到，眾又清淨、信解堅固、了達空法、深入禪定，便集諸菩薩及聲聞眾，為說是經。世間無有二乘而得滅度，唯一佛乘得滅度耳。比丘當知！如來方便，深入眾生之性，知其志樂小法，深著五欲，為是等故說於涅槃。是人若聞，則便信受。⁶⁸

隨所堪任，以無量喻，而為說法。隨諸眾生，宿世善根，又知成熟、未成熟者，種種籌量，分別知己，於一乘道、隨宜說三。⁶⁹

如同池田大作所言，《法華經》不是簡單地否定曾是小乘教團的目標的聲聞和緣覺的思想。⁷⁰相反地，這是一部面向聲聞弟子的大乘經典，它不但不否定二乘成佛可能性，反而以一乘思想揭露聲聞弟子早已發無上菩提道心，他們非但不是大乘敗根之士，且早已在廣度眾生的菩薩本願行道路上。

諸比丘諦聽！佛子所行道，善學方便故，不可得思議。
知眾樂小法，而畏於大智，是故諸菩薩，作聲聞緣覺，
以無數方便，化諸眾生類。自說是聲聞，去佛道甚遠，
度脫無量眾，皆悉得成就，雖小欲懈怠，漸當令作佛。

⁶⁷ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1，頁8。

⁶⁸ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷3，〈7化城喻品〉，頁25。

⁶⁹ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷2，頁19。

⁷⁰ 〔日〕池田大作著，潘桂明、葉露華譯：《我的佛教觀》（成都：四川人民出版社，1990年），頁157。

內祕菩薩行，外現是聲聞，少欲厭生死，實自淨佛土。

示眾有三毒，又現邪見相，我弟子如是，方便度眾生。⁷¹

聲聞乘與菩薩乘在《法華經》中不在是截然對立的兩條修道岔路，而是在聲聞、菩薩弟子皆以成就菩薩道的前提下，三乘教法是接引眾生的階段性法門施設，佛陀所說法終歸總結於一佛乘，「唯有一乘法，無二亦無三」，故於〈譬喻品〉以降，佛陀給予舍利弗等諸位聲聞弟子們未來成佛的「授記」，所有修學歷程也只通往成等正覺之道，此為應然亦是必然之路。

三、實是菩薩

於〈五百弟子受記品〉中，五百阿羅漢自喻為貧人不覺親友於其衣中繫無價寶珠，恆為衣食所困。後親友告之，以易所須，無所乏短，常可如意。正如聲聞弟子實以久種菩提善根，雖為聲聞「實是菩薩」，佛陀今說《法華經》大乘法，不是讓聲聞棄聲聞解脫道「轉向」大乘菩薩道，而是對過去已行，現在當行，未來將行的菩提道的「憶念（覺醒）」。

爾時佛告舍利弗：「吾今於天、人、沙門、婆羅門等大眾中說，我昔曾於二萬億佛所，為無上道故，常教化汝，汝亦長夜隨我受學。我以方便引導汝故，生我法中。舍利弗！我昔教汝志願佛道，汝今悉忘，而便自謂已得滅度。我今還欲令汝憶念本願所行道故，為諸聲聞說是大乘經，名妙法蓮華，教菩薩法，佛所護念。⁷²

佛陀現在說大乘法是為了喚醒二乘弟子過去的記憶，說明他們過去也曾聽聞大乘佛法，曾發本願，今行聲聞道並非根淺器弱，而是遺忘了過去所立的佛道本願。《法華經》更將聲聞弟子的修道時程拉回至過往，於〈授學無學人記品第九〉中，佛陀授記阿難成佛，其道過去於空王佛所佛陀與阿難同發菩提道心，阿難於時曾發誓願護持佛法。阿難也藉由佛陀的提醒憶起本願，而說偈言：「世尊甚希有，令我念過去，無量諸佛法，如今日所聞。我今無復疑，安住於佛道，方便為侍者，護持諸佛法。」於是現在的未成大乘佛道被詮解為過去所發護法誓願。

在中根四大聲聞的〈信解品〉中，《法華經》又加入了另一層暗示。接續上一品〈譬喻品〉中佛對舍利弗說法，並授記未來成佛，接著四大聲聞弟子慧

⁷¹ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷4，〈8 五百弟子受記品〉，頁28。

⁷² （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷2，〈3 譬喻品〉，頁11。

命須菩提、摩訶迦旃延、摩訶迦葉、摩訶目犍連，親見佛陀授記舍利弗未來當作華光如來，以及種種未曾有法。他們在佛前如是說：

我等居僧之首，年竝朽邁，自謂已得涅槃，無所堪任，不復進求阿耨多羅三藐三菩提。世尊往昔說法既久，我時在座，身體疲懈，但念空、無相、無作，於菩薩法——遊戲神通、淨佛國土、成就眾生——心不喜樂。所以者何？世尊令我等出於三界，得涅槃證。又今我等年已朽邁，於佛教化菩薩阿耨多羅三藐三菩提，不生一念好樂之心。我等今於佛前，聞授聲聞阿耨多羅三藐三菩提記，心甚歡喜，得未曾有。不謂於今，忽然得聞希有之法，深自慶幸，獲大善利，無量珍寶、不求自得。⁷³

在這段聲聞弟子的自白中，相應於舍利弗的對白，透露出幾個敘事潛台詞，首先，佛陀過去說法已久，暗示佛陀久遠實成。且四大聲聞弟子過去也曾在佛陀法會聽佛說法，呼應此會聽眾往昔皆曾聞佛說法以及憶念敘事的主題。再次，過去佛陀說法的內容不僅包含空、無相、無作的實相法，也教授遊戲神通、淨佛國土，成就眾生的菩薩法，輔證佛陀現今說的法華教法不是憑空出世的逸想，而是本有所本，諸佛所共的大乘教法。最後，對於佛陀的弟子而言，聲聞道與菩薩道僅在一念之間，身體疲懈，年已朽邁的聲聞弟子得見同為聲聞乘的舍利弗得佛授記後，亦轉向菩薩道。這一小段聲聞弟子的自白，足以窺見佛陀也在聲聞弟子面前教道阿耨多羅三藐三菩提道，只是聲聞弟子自謂已得證涅槃，無法堪任菩薩教法也將佛弟子由小向的主動性交給佛弟子本人。另一方面，佛陀「授記」這個行為，也成為聲聞弟子由小向大的信心，也是憶念本願修行一乘的轉折契機。⁷⁴

《法華經》與《般若經》、《維摩詰經》等方等經系彈偏斥小的差異，是以「憶念」敘事來重構聲聞行者與大乘菩提道之間的關係。《法華經》提出會三歸一，三乘教法皆為佛陀方便施設，大乘佛乘是所有教法的唯一歸趨。而修習解脫道的聲聞弟子並非敗根之士，他們在過去佛世即曾發阿耨多羅三藐三菩提道心，今日佛說《法華》，則令諸位聲聞弟子憶起本願，還歸大乘法中。

⁷³ 《〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷2，〈4信解品〉，頁16。

⁷⁴ 《法華經》授記儀式在中古經師詮經體系的含義與變化，參見李幸玲：《中國中古時期法華經注本研究——以授記主題為中心》（臺北：文津出版社，2013年）。

第五節 小結

佛陀過去四十九年說的聲聞解脫教法是為了適應眾生根器的方便教說，今日涅槃前宣說的一乘實相才是諸佛所共的究竟涅槃。三乘方便與一乘真實在法義哲理上完美地區分了本質與現象，也解釋了佛陀說法權現方便與究竟真實之間的落差。然而，這樣的權變、本迹結構落實到實際的行動教法的詮釋，卻有許多需要磨合之處。本章聚焦於《法華經》前半部份關於開權顯實、會三歸一的討論，探討《法華經》如何運用方便教說來說定義真實，從而建構經典的法源權威進而說服受法者轉向佛乘。

《法華經》的法源首先來自於此經為佛陀所說，於此《法華經》運用佛說即是佛法的教主權威賦予本經提倡的法華教法的正統性。然而，面對佛陀說法內容前後不一，以及佛陀入滅之前猝不及防的大乘轉向，《法華經》則以方便說法來解釋，這又造成佛說不一定是佛法的表義縫隙。

佛陀話語與佛法實相之間的分合就成為敘事者需要彌縫之處。《法華經》中佛陀「言無虛妄」，需從教化與教法兩個面向來理解《法華經》的真實。《法華經》將佛陀過去說法小乘涅槃之教言說視為救贖眾生施化權用，因此佛陀真實不虛是基於以言行事上的目的真實，眾生循此入佛知見的教化真實。另一方面，佛陀現在宣說一乘實義，則是言行的真實，此處的話語指涉的是究竟真實。二乘教法的真實，也只有在會歸一乘究竟實相之後，才有化城接引眾生意義上的真實。

本章最後比較《法華經》與前一階段大乘初期方等般若經系對於三乘關係的處理，分析小乘他者在大乘修道體系中的位置。對般若空宗而言，般若經典真諦的來自對實相不生不滅，生死與涅槃不二的掌握。而《法華經》對教法正統性的建立則是來自佛陀久遠實成，大乘教法是三世十方諸佛一同宣說的普遍性。換言之，《法華經》將佛陀的一生放到十字打開的時空框架中，使其不受歷史線性的定向束縛，獲得重新詮釋的空間。過去諸佛與現在的十方他土佛都是證明佛陀的行動是一種大乘教法宣道循環的必然性，而非歷史成道的偶然性。如此的詮釋進路，也造成的《法華經》的後設性格，一乘思想認為所有法門皆是通往一佛乘，所以本經的宣說、文本《法華經》的產生也是在三世諸佛計畫當中。佛陀臨入涅槃說《法華經》，即是三乘教法同歸佛乘的時刻。歸入大乘並不是如彈偏斥小的般若經系所言小乘是根器淺薄，相反地，聲聞弟子他們只是遺忘了，忘了過去所立下的大乘本願。佛陀現在宣講《法華經》即是喚起過

去的記憶與誓願，讓二乘弟子合法改宗，迴入究竟一乘道，憶念起過去所發護持大乘的本願，以此調和三乘歸一的圓融思想。





第四章 多佛世界與經本崇拜：《法華經》的未來法續

第一節 前言

「佛說」背後代表的佛法權威性與法源性，以及方便法門所開啟的權實詮釋，讓《法華經》確立自身權威法源並完成聲聞道至菩薩道典範轉移目標。然而，佛陀色壽有限，佛陀一人的弘傳化導之功難以保證大乘佛法的傳播與延續。佛陀在生命的最後時刻，宣說《法華經》揭示了十方三世諸佛所共的究竟實相。從三乘到一乘、從方便到真實、從開權到顯實，究竟實相的開顯不僅需要眾生的時間、耐心與虔信，更承載了一個宗教的根本危機——教主的死亡。本章將視角轉向大乘佛法的未來，分析《法華經》如何將佛法寓居之處，從佛陀、化佛轉向到經本，使未來無數眾生，即時未值佛世，也能透過《法華經》成就道法，使佛陀臨滅前揭櫟之究竟實相，有不斷生成的可能。

本章首先從敘事者與佛陀的同道共謀出發，闡述《法華經》敘事者如何與全知全能的佛陀合作，運用神通、聖言與權威等推進敘事、表達動機、控制節奏。其次，分析敘事者如何在佛陀色身必然入滅的歷史情境設定中。最後，在佛教法源「佛說」隨著佛陀涅槃而封緘的同時，敘事者如何將法舍利封存在可以遷轉、寓居於不同媒介的經典敘事中，透過佛陀之口，將法源從佛身過渡到經本，讓經本取代佛陀成為究竟實相的棲居之地，成為法華碎形宇宙遞歸生成的分支點，也是使未聞佛說、未值佛世的現在、未來無數眾生，能與法華究竟實相相遇的場所。

第二節 從歷史佛到神話佛

關於大乘佛陀觀與初期佛教中佛陀觀的差異與轉變，已經有諸多學者討論，在初期佛典中的佛陀形象是歷史佛，大乘佛教的佛陀觀是神話佛已是學界的普

遍共識，¹ Paul Harrison 指出大乘經典是虛構的詩學作品，它們不是由佛陀所宣說，也不被佛陀所認可。²即使佛陀與敘事者他們在經典中往往看起來是志同道合的大乘法義宣法者，本章擬將討論焦點放在文本敘事者與故事人物佛陀之間的張力。

一、同道共謀：佛陀作為敘事者的延伸

《法華經》為佛佛相授的經典、提倡究竟一乘的蓮華妙法是十方諸佛所共行的究竟實相，而佛陀亦為久遠實成，這三者由經—法—佛的久遠實成論，看似如伊字三點支撐起大乘妙法的法源權威性。但是以講述經典為經的後設敘事、開放性的文本觀與交錯縱橫的敘事交流，讓經—法—佛三者相連的等號有了敘事落差。而佛陀身為久遠實成於此土孤明先發的一乘佛道證道者，在宿命通的前提下，宣說多則本生故事以證明自己受持傳授《法華經》已久。佛陀自述本生故事形成另一種跨越時空的追憶鏡像敘事，此間多重的人稱轉換與身份重疊，形成佛教經典中特殊的跨時空「閃回」敘事。³而對於跨層的文本《法華經》讀經者、信仰者來說，佛陀亦是受持經卷法門應感的應許者。其身份、能力（神通）與話語效力，如何建立《法華經》作為大乘妙法的究竟典範？

在 Alan Cole 的解讀中，《法華經》的敘事者與佛陀同道共謀，他們有相同的觀念、興趣與意圖：

相反，正如我認為我已經展示的，將《法華經》視為一部精心設計的藝術作品來閱讀，揭示了文本中一些最基本的教義元素——包括佛陀在傳授（舊）傳統時所謂的誘導，以及他基於了解追隨者的慾望而對他們進行的所謂的語言誘惑——最好被理解為作者對自身作品的鏡映。因此，

¹ 元弼聖指出佛滅後的佛陀崇拜大致可分為「佛陀觀」與「佛身論」兩種發展，前者是努力尋求可以取代釋迦牟尼的具體佛陀，後者是對同一佛陀區別「色身」與「法身」的不同。元弼聖：〈《法華經》的久遠釋迦佛與天台智顗的佛身觀〉，《正觀雜誌》第 50 期（2009 年 9 月），頁 35。

² 原文：“Sutras like this are fabrications, they are poetic inventions; they were not spoken by the Buddha, nor were they authorized by the Buddha.” Paul Harrison, *The Samadhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*. Studia Philologica Buddhica Monograph Series V (Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1990), 56.

³ 閃回，又稱為「倒敘」，指回頭敘述先前發生的事情，包含各種追敘和回憶，例如偵探小說中揭露真凶後對作案過程的說明。參見胡亞敏：《敘事學》（武漢：華中師範大學出版社，2004 年），頁 65。而佛經的故事情節中常常包含本事、本生故事的追溯，並藉由身份對應連結過去和現在兩個時空，形成佛經特殊的閃回敘事。

在《法華經》中，佛陀被重塑為一位藝術家，意料之外又情理之中地，這位藝術家竟然似乎擁有許多與作者相同的傾向。⁴

《法華經》中佛陀揭示的三乘方便，以及基於眾生根器的隨機示教，都是作者與佛陀在同一陣線的精心安排。正如〈5 藥草喻品〉中，佛陀自言是「諸法之王」有無量真實功德：

如來復有無量無邊阿僧祇功德，汝等若於無量億劫說不能盡。迦葉！當知如來是諸法之王，若有所說皆不虛也。於一切法，以智方便而演說之，其所說法，皆悉到於一切智地。如來觀知一切諸法之所歸趣，亦知一切眾生深心所行，通達無礙；又於諸法究盡明了，示諸眾生一切智慧。⁵

佛陀被塑造成一位全知全能、了解證知究竟實相，可恣意遊走於三世時空、眾人心念、根機，並用神通、瑞相、語言調控敘事節奏。佛陀的神通甚至可以操縱聽法眾的時間感知，如在〈從地湧出品〉中，原本藏身於娑婆世界國土下的此土無量千萬億菩薩，聽聞釋迦牟尼佛所說音聲，從地下踊現而出的，向虛空中多寶佛與釋迦牟尼佛施禮致敬。

是諸菩薩摩訶薩，從初踊出，以諸菩薩種種讚法而讚於佛，如是時間，經五十小劫。是時釋迦牟尼佛默然而坐，及諸四眾亦皆默然五十小劫；佛神力故，令諸大眾謂如半日。⁶

娑婆世界的菩薩用種種讚頌禮法稱讚諸佛，如是環節持續了五十小劫，而釋迦牟尼佛與四眾弟子也默然靜坐接受菩薩們的讚嘆五十小劫。然因為佛陀施展神通力量，故菩薩的問訊禮敬雖歷經五十小劫，但對於大眾來說，體感時間僅僅過去半天而已。「佛神力故，令諸大眾謂如半日」，此處的敘事者借用佛陀的神通力不僅壓縮了敘事時間，也讓故事中的時間僅過半日，並沒有因菩薩的讚美耽擱佛陀入滅。

⁴ 原文：”Instead, as I think I’ve shown, reading the *Lotus Sūtra* as a carefully designed work of art reveals that some of the most basic doctrinal elements of the text—including the Buddha’s supposed deceptions in his teaching of (old) tradition, and his supposed dedication to the linguistic seduction of his followers based on knowing their desires—are best understood as mirror-images of the author’s own work. Consequently, in the *Lotus Sūtra*, the Buddha is refashioned as an artist who, surprise, surprise, appears to have many of the same proclivities as the author.” Alan Cole, “The *Lotus Sūtra* and the Art of Seduction,” in *The Language of the Sūtras: Essays in Honor of Luis Gómez*, ed. Luis O. Gómez (Berkeley, CA: Mangalam Press, 2021), 147-186, here 177.

⁵ 〈後秦〉鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷3，〈5 藥草喻品〉，頁19。

⁶ 〈後秦〉鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷5，〈15 從地湧出品〉，頁40。

且相較於一般敘事作品中，全知敘事者知道故事的進展和某些角色的內心思想。在佛教經典中，佛陀的全知不僅包括對敘事、其他人物的全盤了解，還包括對生命和宇宙運作的深刻洞察，並且透過他的宿命通與他心通來實現的。⁷正如 Eviatar Shulman 所言，在早期佛經中佛陀作為超人英雄的定位是透過各種敘事方式來實現的，包含將佛陀表述的教義視為不容置疑的真理，以及敘事中修辭的應用。⁸《法華經》敘事者順沿並擴大早期佛經中佛陀與敘事的緊密聯繫，透過佛陀的角色神通與權威，來完成新舊典範的轉移，「我是一切知者、一切見者、知道者、開道者、說道者」⁹如此，所有已做的、已說的、未做的、未說的，都是佛陀在讓眾生成佛目的下基於因緣事態必須且最佳的發展。宣法者佛陀是大乘佛法成立的超語言機制。¹⁰

二、般入涅槃：佛陀說法的法源終結

對於大乘經典的創作者而言，佛陀生平說法的每一時刻都可以成為新的大乘經的宣說背景，《華嚴經》將時間設定在佛陀剛成道時，藉此說明那時所證道的法是最圓滿的；有些經典則是在設定在某一時某一刻，例如《佛昇忉利天為母說法經》是佛陀有一年正夏三月節夏安居時，至忉利天為其母摩耶夫人說法。有些經典則是援引聲聞乘典的敘事框架，將佛陀說法的內容、場景改寫成大乘法義，¹¹如《大般涅槃經》即是改寫初期佛典《長阿含經·遊行經》中佛陀般入涅槃前的故事。而這些大乘經典都無一例外地宣稱自己的教法才是最圓

⁷ 關於佛經敘事與神通之間的關係，可參看丁敏：《佛教神通：漢譯佛典神通故事敘事研究》（臺北：法鼓文化，2007年）。

⁸ “The positioning of the Buddha as a superhuman hero is done through diverse narrative methods, which include taking the representation of his teachings as an unquestionable truth and the application of rhetoric to the narrative so that the telling of the story has this idea in mind. “Eviatar Shulman, “The Early Discourses of the Buddha as Literature: Narrative Features of the *Dīgha Nikāya*,” *The Journal of Religion* 97, no. 3 (2017): 360-387, here 365.

⁹ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷3，〈5藥草喻品〉，頁19。

¹⁰ 超語言機制是指語言機制以外的基本規則，亦即說話人與受話人必須具有某種特殊的地位，藉此宣布的言外之力才得以實現。多數宣布類的言語行為都必須有一個超言語機制。例如教堂、法律、私有財產，鑑於說話人或受話人在此機制內的狀況或特殊地位，一個人才可能實施開除教籍、任命、贈與/餽贈個人財產或是宣戰。參見約翰·R塞爾（John R. Searle）著，王加為、趙明珠譯：《表達與意義：言語行為理論研究》（北京：商務印書館，2017年），頁31。不需要超言語機制的宣布類的言語行為一個是超自然的宣布，另一個是與語言本身有關的宣布。

¹¹ 參看呂凱文：《佛教典範如何轉移》（臺北：新文豐出版公司，2014年）。筆者在碩士論文中也處理這個議題，參見邱琬淳：《漢譯佛典《大般涅槃經》敘事研究》（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2015年）。

滿最究竟的佛說經典。如果真如《大智度論》所言，大乘佛經的起源與藏經都是藏在地下龍洞中，那麼身為其中無數大乘佛經中的一員，¹²《法華經》在消解聲聞乘典的典範之後，還要面對另一個問題：在眾多大乘經中如何保證自己是最究竟的經典？

在早期佛經中，佛法與佛陀生身壽命緊密聯繫，佛陀是教法之源。如《遊行經》中，佛陀暗示著佛滅後，佛弟子僅能從佛陀成道至涅槃前這段時間宣說的經戒尋求解答。

佛告諸比丘：「汝等若於佛、法、眾有疑，於道有疑者，當速諮問，宜及是時，無從後悔，及吾現存，當為汝說。」時諸比丘默然無言。佛又告曰：「汝等若於佛、法、眾有疑，於道有疑，當速諮問，宜及是時，無從後悔，及吾現存，當為汝說。」時，諸比丘又復默然。佛復告曰：「汝等若自慚愧，不敢問者，當因知識，速來諮問，宜及是時，無從後悔。」¹³

「無從後悔，及吾現存，當為汝說。」在《長阿含經》中，佛陀滅度對於聖言、道法的存續有至關重要的問題。

在〈如來壽量品〉，佛陀不僅說他的言說，四聖諦、十二因緣等都是一種施行行為，更進一步揭示了他過去的一生成道的過程也是一場以色身演出的救眾行為，其實如來成佛久遠如斯：

諸善男子！如來所演經典，皆為度脫眾生，或說己身、或說他身，或示己身、或示他身，或示己事、或示他事，諸所言說，皆實不虛。所以者何？如來如實知見三界之相，無有生死、若退若出，亦無在世及滅度者，非實非虛，非如非異，不如三界見於三界，如斯之事，如來明見，無有錯謬。以諸眾生有種種性、種種欲、種種行、種種憶想分別故，欲令生諸善根，以若干因緣、譬喻、言辭種種說法，所作佛事，未曾暫廢。如是，我成佛已來，甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅。¹⁴

佛陀在此以方便的手法說明為什麼他告訴眾生自己不會常住於世。佛陀指出，如果人們認為佛常在世間，那麼那些德性輕薄的人就不會種下善根，因為他們

¹² 至少在《法華經》中是有意識到其他大乘經典的存在，〈序品〉中就提到佛陀是在說《無量義經》之後接著宣說《法華經》的。

¹³ 〔後秦〕佛陀耶舍、竺佛念譯：《長阿含經》，收入《大正藏》第1冊，卷4，頁26。

¹⁴ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷5，〈16 如來壽量品〉，頁42-43。

會沉溺於五欲並固守於錯誤的觀念和執著中。這些人因為看到如來總是在，便可能變得懈怠並缺乏敬意。

諸善男子！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、恭敬之心。是故如來以方便說：「比丘當知！諸佛出世，難可值遇。」所以者何？諸薄德人，過無量百千萬億劫，或有見佛，或不見者，以此事故，我作是言：「諸比丘！如來難可得見。」斯眾生等聞如是語，必當生於難遭之想，心懷戀慕，渴仰於佛，便種善根。是故如來雖不實滅，而言滅度。¹⁵

東晉時生於佛法邊地的中土法師法顯西行求法完美印證了《法華經》中佛需限時限量以使眾生心懷慕戀。¹⁶東晉元興三年（404 年），法顯與道整來到了拘薩羅國舍衛城的祇桓精舍，這是佛陀生前居止和說法之處。據《佛國記》所載：

法顯、道整初到祇洹精舍。念昔世尊住此二十五年，自傷生在邊地，共諸同志遊歷諸國，而或有還者，或有無常者。今日乃見佛空處，愴然心悲。彼眾僧出，問法顯等言：「汝等從何國來？」答曰：「從漢地來。」彼眾僧歎曰：「奇哉！邊國之人乃能求法至此！」自相謂言：「我等諸師和上相承以來，未見漢道人來到此也。」¹⁷

法顯為平陽武陽（山西）人，俗姓龔，因慨嘆律藏殘缺，於東晉弘始二年，（《高僧傳》載為晉安帝隆安三年（399 年））自長安出發，越過蔥嶺往天竺求法。原本一行慧景、道整、慧應、慧嵬等十一人的求法團隊，「或有還者，或有無常者」，最終只剩法顯與道整二人到達天竺。邊國之人為了求法而能跨越險阻前往天竺，只為親臨佛陀說法之處。

¹⁵ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 5，〈16 如來壽量品〉，頁 42-43。

¹⁶ 法顯西行求法的研究請參看劉苑如，〈故事的再生：法顯從求法到傳法的傳記敘述研究〉，《桃の會論集．六集——小南一郎先生古稀記念論集》，日本京都：桃の會，2013，頁 103-210。劉苑如，〈涉遠與歸返——法顯求法的行旅敘述研究〉，《朝向生活世界的文學詮釋——六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫》（臺北：新文豐，2010 年），頁 81-128。田曉菲：《神遊：早期中古時代與十九世紀中國的行旅寫作》，（北京：三聯書店，2015 年）〈第二章 異域之旅〉，頁 64-109。邊地思想請參看陳金華：〈東亞佛教中的「邊地情結」：論聖地及祖譜的建構〉，《佛學研究》2012 年第 21 期，頁 22-41。

¹⁷ （東晉）法顯記：《高僧法顯傳》，收入《大正藏》第 51 冊，卷 1，頁 860。

諸佛的方便法門，不僅是語言的權變運用，也包含佛身的示現滅度。「佛世難值」以勸化啟信，不僅創造了一種急迫感，藉此激勵眾生把握遇佛聞法機會，也強化了他們對佛教法義的嚮往和實踐的決心。

《法華經》敘事者通過與歷史佛陀的生命緊密相連來構築現在所說究竟實相的邊界，將說法時間規範在佛陀涅槃之前，也就是佛陀生命即將消逝，也代表著這是佛之言說作為佛法法源權威的最後言教：

諸比丘！若如來自知涅槃時到，眾又清淨、信解堅固、了達空法、深入禪定，便集諸菩薩及聲聞眾，為說是經。世間無有二乘而得滅度，唯一佛乘得滅度耳。比丘當知！如來方便，深入眾生之性，知其志樂小法，深著五欲，為是等故說於涅槃。是人若聞，則便信受。¹⁸

佛陀涅槃前的說法即是最後的真實，即是三乘教法回歸佛乘的時刻，而承載這個訊息的經典《法華經》也成為究竟實相的封緘，由此保證了《法華經》是最後的真實。結合方便與授記將已經說的、尚未說的，支持的、否定的都編織進去《法華經》所建構的一乘宇宙中。

三、十方三世：普現色身的無限可能

敘事者在與佛陀的共謀，佛陀涅槃前作為故事的時空，構建了《法華經》作為最後教法的權威性。然而，佛陀色身涅槃也為敘事者帶來另一個難題。若佛陀已逝，則佛滅後的眾生是否還有與究竟真實相遇的可能？

在討論《法華經》中說法者佛陀的形象以前，首先回顧一下初期佛典中的「世無二佛」的概念。「世無二佛」，是指一時只會有一位佛出世化導。《長阿含經》中的《自歡喜經》記載了佛陀與舍利弗的一次對話，佛陀問舍利弗若有外道異學分別問過去、未來與現在是否有沙門、婆羅門的證道修為與沙門瞿曇（即釋迦牟尼佛）等齊，舍利弗會如何回答。舍利弗告訴佛陀若問過去與未來有沒有沙門、婆羅門與佛等，當回答「有」。但若外道異學設問「現在沙門、婆羅門與佛等不？」則當答言「無」。佛陀順著舍利弗的回答繼續詰問，如果外道異學繼續追問為何一下說有一下說無。舍利弗說依據過去從佛所聞受教法，應作如是回應：「過去三耶三佛與如來等，未來三耶三佛與如來等，我躬從佛聞，欲使現在有三耶三佛與如來等者，無有是處。」最後佛陀認可了舍利弗對三世有無與佛等問題的回答，並言：「如是答，依法順法，不違也。所以然者？過去三耶三佛與我等，未來三耶三佛與我等，欲使現在有二佛出世，無有是

¹⁸ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷3，〈7化城喻品〉，頁25。

處。」¹⁹於此佛陀直接否定二佛出世的可能性，一時一佛世中僅會有一佛出世。

20

在這個意義上，娑婆世界的眾生無法成「佛」，因為「佛」是於一大千世界中第一位自覺、覺他的聖者，自行證悟並示導眾生解脫與涅槃之道。而娑婆世界已有「佛」出世，即是那位誕生於迦毘羅衛國藍毘尼園的淨飯王之子悉達多，那位二十九歲出家修行、於在菩提樹下證道，後為眾生說法四十年，最後於拘尸城雙樹間滅度的釋迦牟尼佛。

雖然聲聞、獨覺二乘就所證之法與佛所證菩提相同。但聲聞是從親聞佛陀聲教而悟解證道的佛弟子，²¹因非自覺故非「佛」。而獨覺（辟支佛）則是在無佛之世無師自證的聖者，常樂獨處，不說法化眾自行取滅，不覺他，故亦非「佛」。²²《增一阿含經》還記載一則過去世有五百位辟支佛因「世無二佛」而集體入滅的故事。靈鷲山過去久遠以前，名為仙人山，此山恒有神通菩薩、得道羅漢、仙人所居，並五百辟支佛。時值佛陀即將從兜率天上降生，淨居天子自來仙人山相告，言：「普勅世間，當淨佛土，却後二歲，如來當出現於世。」五百辟支佛聽聞佛陀將於二年後降生此土，「諸辟支佛即於空中燒身取

¹⁹ 〔後秦〕佛陀耶舍、竺佛念譯：《長阿含經》，收入《大正藏》第1冊，卷12，頁78-79。

《中阿含經》也提到一世一佛的觀念：「阿難！若世中有二轉輪王並治者，終無是處，若世中有一轉輪王治者，必有是處。阿難！若世中有二如來者，終無是處，若世中有一如來者，必有是處。」〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》，收入《大正藏》第1冊，卷47，頁723-724。

²⁰ 佛教的宇宙觀認為一位佛教化眾生的空間範圍是一「三千大千世界」（梵：tri-sahasra mahā-sahasra lokadhātu）。《長阿含經》卷18〈閻浮提州品1〉指出一個太陽系為一個世界，一千個小世界為一個「小千世界」，一千個小千世界為「中千世界」，一千個中千世界為「大千世界」。故三千大千世界相當於十億太陽系，由小千、中千、大千「三千」所組成的三千大千世界為一佛化土。「如一日月周行四天下，光明所照，如是千世界，千世界中有千日月、千須彌山王……，是為小千世界。如一小千世界，爾所小千千世界，是為中千世界。如一中千世界，爾所中千千世界，是為三千大千世界。如是世界周匝成敗，眾生所居名一佛刹。」〔後秦〕佛陀耶舍、竺佛念譯：《長阿含經》，收入《大正藏》第1冊，卷18，〈1閻浮提州品〉，頁114。

²¹ 「云何聲聞人？若人從他聞、受他教、請他說、聽他法，非自思、非自覺、非自觀上正決定，得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果，是名聲聞人。」〔後秦〕曇摩耶舍、曇摩崛多等譯：《舍利弗阿毘曇論》，收入《大正藏》第28冊，卷8，〈3人品〉，頁585。

²² 佛陀的弟子雖然列屬聲聞，然亦是辟支佛根性人，即使未值遇佛世，也會成就辟支佛。如《增一阿含經·壹入道品·六經》中，佛陀勸迦葉年事已高，志衰朽弊，是時捨棄頭陀苦行，接受供養，迦葉拒絕佛陀的提議，說道：「我今不從如來教。所以然者，若當如來不成無上正真道者，我則成辟支佛。然彼辟支佛盡行阿練若，到時乞食，不擇貧富，一處一坐，終不移易，樹下，露坐，或空閑處，著五納衣，或持三衣，或在塚間，或時一食，或正中食，或行頭陀。如今不敢捨本所習，更學餘行。」〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，收入《大正藏》第2冊，卷5，頁570。

般涅槃。所以然者，世無二佛之號，故取滅度耳。一商客中終無二導師，一國之中亦無二王，一佛境界無二尊號。」²³五百辟支因「世無二佛之號」，便於空中燒身，般入涅槃。正如那提慧指出：

因為根據定義，佛是一位自己發現通向啟蒙之路的人。在未受任何老師教導的情況下達到覺醒，然後教導他人他發現的真理。諷刺的是，這意味著在一個佛教已被認識的世界裡成為佛是不可能的，因為這在概念上是自相矛盾的。²⁴

「佛」在早期佛教中專指歷史上的釋迦牟尼佛，其他人便無成「佛」之可能。

由上述討論可見，早期佛教認為一世只有一佛，並且是在歷史的時間縱軸上思考這個問題。就證道聖者的稱號而言，在釋迦牟尼佛出世以前，行者僅能依自證悟道，卻樂於獨處，不願宣法，故此佛出世以前無聲聞，只有辟支佛。而釋迦牟尼佛出世之後，佛法已被佛陀宣說，故此後這一世界僅有聲聞弟子，無辟支佛。前引《自歡喜經》中的無佛，乃是現在世無佛，並不否認過去與未來的佛土中有該佛剎歷史中首位自覺覺他的「佛」。

除了用安排佛陀的色身滅度之外，《法華經》等初期大乘佛典突破「一世一佛」，進一步引入十方三世的「多佛並世」的世界觀來拓展佛陀色身的歷史限制。十方三世佛是結合時間與空間以三種形式呈現：一是結合現在、過去、未來三世時間觀的三世佛，其二為結合十方空間觀的「十方佛」，以及表達數量無限的千佛。²⁵

〈11 見寶塔品〉是《法華經》整個情節中具關鍵地位的一品，此前《法華經》雖提到過去諸佛，但未辨明現在世是否有其他佛，大抵尚未偏離原始「一世一佛」的時間觀。在〈11 見寶塔品〉之前，會眾與讀者所得知的過去諸佛之

²³ (東晉)瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，收入《大正藏》第2冊，卷32，頁723。

²⁴ 原文：‘a Buddha is, by definition, a person who discovers the way to enlightenment by himself. . . . Ironically, this means that it is impossible to become a Buddha in a world in which Buddhism is already known, for to do so would be a contradiction in terms.’ Jan Nattier, *A Few Good Men: The Bodhisattva Path According to The Inquiry of Ugra (Ugrapariproccha)* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003), 142.

²⁵ 李幸玲：〈《法華經》與雲岡石窟「三世佛」造像〉，《東亞漢學研究》第4卷（2014年5月），頁152。Donald W. Mitchell 提到大乘佛教對佛教宇宙觀的拓展，其指出：「早期佛教經文聲稱宇宙包括地獄、鬼魂、神和梵天生物的領域，而大乘佛教則擴展了這一宇宙觀，聲稱宇宙還包含無數佛陀居住在佛國中。」原文：“While the early Buddhist texts claim that the cosmos includes realms of hells, ghosts, gods, and Brahma beings, Mahayana expanded this vision of the cosmos by claiming that it also contains countless Buddhas residing in Buddha realms.” Donald W. Mitchell, *Buddhism: Introducing the Buddhist Experience* (New York: Oxford University Press, 2002), 105.

本事皆是存在於佛陀、文殊師利菩薩的話語中，或是佛陀眉間放光所照見十方現在諸佛世界瑞相中。²⁶而諸佛本事也旨在彰顯過去諸佛皆是在滅度前說顯一乘真實法，「此經開方便門，示真實相」。〈11 見寶塔品〉中多寶佛的現身，是故事中首位在說經會場現身的其他佛。

在前一品〈10 法師品〉中，佛陀告訴藥王菩薩云：

藥王！在在處處，若說、若讀、若誦、若書，若經卷所住處，皆應起七寶塔，極令高廣嚴飾，不須復安舍利。所以者何？此中已有如來全身。此塔應以一切華、香、瓔珞，繒蓋、幢幡，伎樂、歌頌，供養恭敬，尊重讚歎。若有人得見此塔，禮拜、供養，當知是等皆近阿耨多羅三藐三菩提。²⁷

佛陀說《法華經》經卷所在之處皆應感而起七寶塔，²⁸且此塔不須安放舍利只需法華經卷，並暗示著經卷能取代佛陀色身部分的舍利而代表如來全身。於是在下一品〈11 見寶塔品〉，敘事者便安排七寶塔踊現其前，佛陀向大樂說菩薩說明寶塔的意涵：

此寶塔中有如來全身，乃往過去東方無量千萬億阿僧祇世界，國名寶淨，彼中有佛，號曰多寶。其佛行菩薩道時，作大誓願：「若我成佛、滅度之後，於十方國土有說法華經處，我之塔廟，為聽是經故，踊現其前，為作證明，讚言善哉。」²⁹

多寶佛為過去東方無量千萬億阿僧祇世界寶淨國的佛，因行菩薩道時作大誓願，十方世界有說《法華經》者，寶塔便踊出其前，如來全身於塔中，讚言善哉。因為佛陀現在正在宣說《法華經》，故多寶佛依昔誓願現塔聽經。吉藏在《法華義疏》中解釋多寶塔的出現：

²⁶ 例如〈序品〉佛陀眉放豪光，照見東方一萬八千世界，見彼土現在諸佛「爾時佛放眉間白毫相光，照東方萬八千世界，靡不周遍，下至阿鼻地獄，上至阿迦尼吒天。於此世界，盡見彼土六趣眾生，又見彼土現在諸佛，及聞諸佛所說經法。并見彼諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，諸修行得道者。復見諸菩薩摩訶薩，種種因緣、種種信解、種種相貌，行菩薩道。復見諸佛般涅槃者。復見諸佛般涅槃後，以佛舍利起七寶塔。」（後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1，〈1 序品〉，頁2。

²⁷ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷4，〈10 法師品〉，頁31。

²⁸ 根據阿部龍一教授的釋讀，「皆應起七寶塔」之「應」，意為「感應」而非「應該」。故此段應解釋為《法華經》經卷所住之處，應感而起七寶塔。

²⁹ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷4，〈11 見寶塔品〉，頁32。

《華嚴》中七處八會說法既竟，十方菩薩來為作證，彼以菩薩說故菩薩來證，今以佛說，故佛來證也。³⁰

過去佛親臨法華法會而作證明，也進一步暗指法華教法是諸佛所共的法源經典。

多寶佛的現身，展現了過去世向現在世的拓樸折疊，一方面顛覆了初期佛典中「世無二佛之號」「一佛境界無二尊號」的一佛一世界觀。³¹另一方面，也是因為佛陀作為歷史上的釋迦牟尼這個歷史事實不復足以支撐他此時此地宣說新的大乘妙法的正當性，佛陀所說的過去本生經歷能夠見證也僅有他自己，於是敘事者在佛陀的說法場景中引入現在他方佛，使得靈山會中的聽眾得以親見證明。多寶佛像是佛陀的鏡像人物，一個是雖久滅而不滅，佛陀是將滅而不滅。³²

《法華經》將佛陀的成道時間拉向此生之前，超越歷史佛陀的範疇，不免會引來質疑。在〈15 從地踊出品〉開始從另一個面向討論佛身。承繼上一品本品〈14 安樂行品〉佛陀告知文殊師利菩薩末世持經的方法，〈15 從地踊出品〉開頭，超過八恆河沙數的他方國土菩薩請求釋迦牟尼佛，讓他們在佛滅後於此土娑婆世界護持、供養、宣講《法華經》。然而釋迦牟尼佛拒絕他們護法之意，告訴他方菩薩此土自有六萬恆河沙菩薩能於佛滅後護持、供養、宣講《法華經》。為了證明佛所不虛，此時娑婆世界三千大千國土震裂，有無量千萬億菩薩從地湧出，這些菩薩原在娑婆世界之下，此界虛空中住。

³⁰ (隋) 吉藏撰：《法華義疏》，收入《大正藏》第 34 冊，卷 9，〈11 見寶塔品〉，頁 587-588。

³¹ 「二佛並坐的景象顛覆了兩種傳統觀念。第一個是世界上一次只能出現一個佛陀。第二，一旦佛陀進入涅槃，他的舍利被埋藏於佛塔中，就再也無法企及。」“The scene of the two buddhas seated together overturns two conventional ideas 1. The first is that only one buddha can appear in the world at a time. 2. The second is that once a buddha has passed into nirvāṇa and his relics have been entombed in a stūpa, he is inaccessible.” Donald S. Lopez Jr. and Jacqueline I. Stone., *Two Buddhas Seated Side by Side : A Guide to the Lotus Sūtra.*, (Princeton : Princeton University Press, 2019), 4.

³² 「有關佛身觀的討論，經中以歷史上出現的釋迦牟尼佛為化佛之「示現」，並藉過去多寶佛的從地湧現，為《法華經》證實其不但是「久遠實成」的佛身觀，也特別透過經中是釋迦佛與多寶佛「二佛並坐」於寶塔的形象，傳達不同於小乘佛教「一世只出現一佛」的「多佛並世」觀念，藉多佛同時住世，以呈顯大乘佛教所強調眾生皆能成佛的「一乘」思想。」李幸玲：《中國中古時期《法華經》注本研究：以授記主題為中心》（臺北：文津出版社，2013 年），頁 279。

爾時他方國土諸來菩薩摩訶薩，過八恒河沙數，於大眾中起立，合掌作禮而白佛言：「世尊！若聽我等，於佛滅後，在此娑婆世界，懃加精進，護持、讀誦、書寫、供養是經典者，當於此土而廣說之。」

爾時佛告諸菩薩摩訶薩眾：「止，善男子！不須汝等護持此經。所以者何？我娑婆世界自有六萬恒河沙等菩薩摩訶薩，一一菩薩各有六萬恒河沙眷屬，是諸人等，能於我滅後，護持、讀誦、廣說此經。」

佛說是時，娑婆世界三千大千國土地皆震裂，而於其中，有無量千萬億菩薩摩訶薩同時踊出。是諸菩薩，身皆金色，三十二相，無量光明，先盡在此娑婆世界之下、此界虛空中住。是諸菩薩，聞釋迦牟尼佛所說音聲，從下發來。一一菩薩皆是大眾唱導之首，各將六萬恒河沙眷屬；況將五萬、四萬、三萬、二萬、一萬恒河沙等眷屬者；況復乃至一恒河沙、半恒河沙、四分之一、乃至千萬億那由他分之一；況復千萬億那由他眷屬；況復億萬眷屬；況復千萬、百萬、乃至一萬；況復一千、一百、乃至一十；況復將五、四、三、二、一弟子者；況復單己，樂遠離行。如是等比，無量無邊，算數譬喻所不能知。是諸菩薩從地出已，各詣虛空七寶妙塔多寶如來、釋迦牟尼佛所。到已，向二世尊頭面禮足，及至諸寶樹下師子座上佛所，亦皆作禮，右繞三匝，合掌恭敬，以諸菩薩種種讚法而以讚歎，住在一面，欣樂瞻仰於二世尊。是諸菩薩摩訶薩，從初踊出，以諸菩薩種種讚法而讚於佛，如是時間，經五十小劫。是時釋迦牟尼佛默然而坐，及諸四眾亦皆默然五十小劫；佛神力故，令諸大眾謂如半日。³³

不僅佛陀早於久遠過去已經成佛，而且現在他方世界亦有諸護法菩薩，在〈15 從地踊出品〉，敘事者更藉由本土菩薩從地踊出的神變，告訴我們，佛陀說法當下的世界其所教化的眾生也不僅僅只有我們所看到的四眾弟子。佛陀以其神變在各土教化無量菩薩眾生。

於是彌勒菩薩代表眾人向這不可思議的師承系譜提出疑問，釋迦牟尼佛於伽耶城菩提樹下成等正覺至今將般涅槃不過四十餘年，而地下踊出菩薩於無數劫以前就修習佛道，如何能說釋迦牟尼佛最初教化這些菩薩？

云何世尊於少時間、教化如是無量無邊阿僧祇諸大菩薩，令住阿耨多羅三藐三菩提？即白佛言：「世尊！如來為太子時，出於釋宮，去伽耶城不遠，坐於道場，得成阿耨多羅三藐三菩提。從是已來，始過四十餘年。

³³ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 5，〈15 從地踊出品〉，頁 39-40。

世尊！云何於此少時，大作佛事，以佛勢力、以佛功德，教化如是無量大菩薩眾，當成阿耨多羅三藐三菩提？

彌勒菩薩的疑問不僅在於佛陀成道與踴出菩薩修道師承關係的時間差距，「云何世尊於少時間、教化如是無量無邊阿僧祇諸大菩薩，令住阿耨多羅三藐三菩提？」彌勒菩薩指出世尊在伽耶城成道以來不過四十餘年，假使菩薩眾中有人歷經千萬億劫數不能盡、不知其邊的時間在無量佛所處培植善根，成就菩薩道，也在於佛陀以一人之身如何教化。接著彌勒菩薩以譬喻敷演其問，這個紊亂譜系令人難信，就如同有位年二十五的色美髮黑少年指認一位百歲耄耋說這是我的兒子，而百歲人也指著少年說這位是生育我的父親。

直到〈16 如來壽量品〉佛陀推翻了歷史上釋迦牟尼的成道時間，向前溯回至無量無邊百千萬億那由他劫。佛陀告訴大菩薩眾：

是諸世界，若著微塵及不著者盡以為塵，一塵一劫，我成佛已來，復過於此百千萬億那由他阿僧祇劫。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。

佛陀成道以來的時間是無可推知的無量塵點劫以前，自成佛以來，教化眾生百千萬億那由他阿僧祇劫，且此世不止在娑婆世界說法教化，也在餘處百千萬億那由他阿僧祇國導利眾生，於是對於佛陀的教化生涯便以伽耶成道為中心向時間與空間無限延伸。於此佛陀不僅指出他的言說，四聖諦、十二因緣等都是一種施行行為，更進一步揭示了他過去的一生，入胎、成道、說法、涅槃也是一場以色身演出的身行行為，如來成佛久遠如斯。前幾品從本生故事、帶出佛陀過去世修習《法華經》已久，已經成道，此世在娑婆世界是一種化現。歷史時空、人物生命的偶然性在「領眾生入佛知見」的宏大本願下，成為一種自由方便隨意教化的必然性。

唐道世從感應的角度試圖解決佛經中對於釋迦牟尼出家、成道年歲記載的差異。在《修行本起經》、《六度集經》等經載說釋迦牟尼十九歲出家，三十歲成道。而《長阿含經》、《雜阿含經》與《出曜經》等則言釋迦牟尼佛二十九歲出家三十五歲證道成佛。如果經典記載不同，那是不是意味著不真實？道世言「良由眾生根行不同，見有同異」。³⁴宋贊寧也認為化身佛隨機所感，前

³⁴ 「《十二游經》、《增一阿含》、《長阿含》等並云：二十九出家。《增一阿含》：二十年在外道法中。今推大例，如來在世七十九年，若二十九出家，三十五成道，所可化物，唯應四十五年。而《禪要經》：「釋迦一身化眾生三十九年」，諸經多十九出家，應以為正。故《未曾有經》云：「耶輸陀羅言：如來取我未過三年。」既《瑞應經》云：「太子年十七納

後不定。³⁵僧祐在《釋迦譜》中亦說「夫法身平等，非有優劣，眾生業異，故現應不同。是釋迦出世，身相紫金，而一千比丘咸見赭容，十六信士偏睹灰色，色自彼異，佛恒壹也。類此而言，可無惑矣。」「夫法身平等，非有優劣。眾生業異，故現應不同耳。是以釋迦出世，身相紫金，而一千比丘咸見赭容，十六信士偏覩灰色，色自彼異，佛恒壹也。類此而言，可無惑矣。」³⁶佛陀出世是一，而一千比丘與十六信士因業感有異，故所見紫金身相所見皆不同。這也提醒了我們所見、所感並非唯一的真實。僧祐更說「夫至人應世，觀眾生根，跟力不同，設教亦異。是以三乘立軌，隨機而發，五時說法，應契而化。沿粗以至妙，因小以及大，階教殊時，教之體也。」³⁷法身畢竟常住不滅。本迹論與感應論為佛陀的說法與經典示現找到一個萬象所歸的解方。

鳩摩羅什弟子僧叡於〈法華經後序〉云：「云佛壽無量，永劫未足以明其久也；分身無數，萬形不足以異其體也。然則壽量定其非數，分身明其無實，普賢顯其無成，多寶照其不滅。」³⁸有限的色身、不滅的法身，《法華經》敘事者拓展了佛陀色身的歷史囿限，此生所聞佛陀所有的行動、話語、教說有前例可循。佛陀觀從歷史佛轉變為神話佛，釋迦牟尼佛從娑婆佛世唯一的佛，成為法華碎形佛世的一之佛。不僅如此，佛陀還會隨其所度眾生根器，示現各種色身形貌，宣說種種方便妙法：

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。³⁹

不僅十方三世都有佛，且佛陀本身也有化佛無數。《法華經》的佛陀將自身瀰散化，佛可能以各種形象、面貌來方便化眾。

《法華經》所構建的話語文本世界，不僅是而是意圖改變對諸佛的看法，改變對釋迦佛尼佛本人的證道歷程，乃至三世十方諸佛的證道者的看法。他們

妃」，便證十九出家是正也。若二十九出家、三十五成道，經中益少。且云二十年外道中學。便是五十方始成道，足知誤矣。良由眾生根行不同，見有同異。」（唐）道世撰：《法苑珠林》，收入《大正藏》第53冊，卷10，頁365。

³⁵ 「然佛有三身，法、報二身，非人天所見，唯化身佛，普被三千故。有百億釋迦，隨機所感。前後不定，不足疑也。」（宋）贊寧撰：《大宋僧史略》，收入《大正藏》第54冊，卷1，頁236。

³⁶ （梁）僧祐撰：《釋迦譜》，收入《大正藏》第50冊，卷1，頁9。

³⁷ （梁）僧祐撰：《出三藏記集》，收入《大正藏》第55冊，卷5，頁40。

³⁸ （梁）僧祐撰：《出三藏記集》，收入《大正藏》第55冊，卷8，頁57。

³⁹ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷5，〈16如來壽量品〉，頁42。

不僅所證的法是相同，世界的本質相同，甚至行動、生命歷程也是相同，於是在話語實踐與行動的相似中超越時空限制，互相認可了彼此「證說」，形成一種詮釋循環，繁衍著相似性。



第三節 經本崇拜：未來法續的建構

前一章闡述了《法華經》中佛說與佛法、真實與虛妄的關係。面對不同時期、不同經典、不同階段的佛說差異，在《法華經》中以「善巧方便」法門詮釋之。「方便法門」不僅揭示了佛教教法的多樣性和適應性，也提出了一系列關於真理、教義權威性和教法傳承的深刻問題。法華經的真實不是關於實相的真實，而是語用情境下的真實，為了使眾生入佛知見的最後的真實。

在《法華經》中「一佛乘」的概念，強調所有修行的道路最終導向同一目標——成佛。佛陀透過《法華經》譬喻言辭，喚起了聲聞弟子對過去菩提道心的記憶，表明他們並非根器淺薄，而是遺忘了過去所立的大乘本願。如此對聲聞弟子的重新定位，不僅是對他們過去修行的肯定，也是對他們未來修道的指引。

然而，佛滅之後，大乘佛教面對的問題從權威法源的建構轉向信仰實踐的永續。佛陀世壽有限，在後佛陀時期怎麼找到可持續作用的法源來源？針對佛法的現世作用與未來法續，《法華經》亦借用佛說的法源權威，將佛法從佛陀轉向了經典，經典本身成為比佛陀更為永恆的存在。

一、持經即見佛

在〈如來神力品〉中，佛陀告訴上行等菩薩大眾：

諸佛神力如是，無量無邊、不可思議，若我以是神力，於無量無邊百千萬億阿僧祇劫，為囑累故，說此經功德，猶不能盡。以要言之，如來一切所有之法、如來一切自在神力、如來一切祕要之藏、如來一切甚深之事，皆於此經宣示顯說。是故汝等於如來滅後，應一心受持、讀誦、解說、書寫、如說修行。所在國土，若有受持、讀誦、解說、書寫、如說修行，若經卷所住之處，若於園中、若於林中、若於樹下、若於僧坊、若白衣舍、若在殿堂、若山谷曠野，是中皆應起塔供養。所以者何？當

知是處、即是道場，諸佛於此得阿耨多羅三藐三菩提，諸佛於此轉于法輪，諸佛於此而般涅槃。⁴⁰

佛陀言如來一切所有之法、自在神力、秘要之藏與甚深之事，皆於此經宣說顯示。如前述《法華》經卷等同如來法身，於佛滅後受持《法華經》亦即見佛，亦同見多寶佛與過去現在未來三世諸佛：

能持是經者，則為已見我，亦見多寶佛，及諸分身者，又見我今日，教化諸菩薩。能持是經者，令我及分身，滅度多寶佛，一切皆歡喜。十方現在佛，并過去未來，亦見亦供養，亦令得歡喜。諸佛坐道場，所得祕要法，能持是經者，不久亦當得。能持是經者，於諸法之義，名字及言辭，樂說無窮盡，如風於空中，一切無障礙。於如來滅後，知佛所說經，因緣及次第，隨義如實說，如日月光明，能除諸幽冥。斯人行世間，能滅眾生闇，教無量菩薩，畢竟住一乘。是故有智者，聞此功德利，於我滅度後，應受持斯經，是人於佛道，決定無有疑。⁴¹

於此《法華經》更進一步將教法與經卷等同，三世諸佛皆依《法華經》成道、轉法輪、般涅槃，故經卷所住之處即是道場。於是《法華經》提供了一個等式：法華經卷即如來全身即法華教法，將實體經本、歷史佛身與大乘法義匯聚合一，進而賦予經卷成為佛滅之後傳續大乘佛法的正統性與權威性。

敘事者更將經本之殊勝推至極致，甚至連佛陀本佛也無法超越《法華經》。佛陀有方便權現之時，但《法華經》是永遠真實，永遠可以相信的。故《法華經》可以成為佛陀滅度後，眾人依止之處。

《法華經》甚至可取代佛的全身舍利，眾生建塔原是為了供養佛陀的全身、碎身舍利，《法華經》即可代表佛本人，塔中放置經卷就如同安坐佛陀的全身舍利。

藥王！在在處處，若說、若讀、若誦、若書，若經卷所住處，皆應起七寶塔，極令高廣嚴飾，不須復安舍利。所以者何？此中已有如來全身。此塔，應以一切華、香、瓔珞，繒蓋、幢幡，伎樂、歌頌，供養恭敬，尊重讚歎。若有人得見此塔，禮拜、供養，當知是等皆近阿耨多羅三藐三菩提。⁴²

⁴⁰ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 6，〈21 如來神力品〉，頁 52。

⁴¹ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 6，頁 52。

⁴² （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 4，〈10 法師品〉，頁 31。

另一方面，佛也與常《法華經》共在，佛滅後佛陀會派遣化人護祐受持、宣說《法華經》的人：

藥王！我於餘國遣化人為其集聽法眾，亦遣化比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷聽其說法。是諸化人聞法信受，隨順不逆。若說法者在空閑處，我時廣遣天、龍、鬼神、乾闥婆、阿修羅等，聽其說法。我雖在異國，時時令說法者得見我身。若於此經忘失句逗，我還為說，令得具足。⁴³

在某些段落中，還可以看到《法華經》經本的地位更甚於佛陀。如〈法師品〉佛陀對藥王菩薩說：

若於一劫中，常懷不善心，作色而罵佛，獲無量重罪。其有讀誦持，是法華經者，須臾加惡言，其罪復過彼。有人求佛道，而於一劫中，合掌在我前，以無數偈讚。由是讚佛故，得無量功德，歎美持經者，其福復過彼⁴⁴

毀謗辱罵讀誦《法華經》者，其罪業惡報甚至比辱罵佛本人還嚴重。稱歎讚美受持《法華經》者，其福報功德更甚於讚嘆佛本人。佛滅之後的末法時代，見經如見佛。《法華經》作為佛陀與佛法的延伸，敘事者接著將眾生對佛陀滅度的戀慕渴仰，引流至對經典崇拜敬信。

二、授記：當得成佛

若仔細閱讀《法華經》前九品，可以發現一個弔詭之處，聲聞弟子對於方便法門的信受理解，更多是修辭譬喻上的知解領悟，而非來自修道經驗的生命實證。舍利弗在斷疑之後，為了尚在疑悔的四眾請求佛陀為他們說法。於是佛陀宣講火宅三車譬喻以說明諸佛如何施設方便，令各種根器眾生都能獲得解脫。隨後大迦葉、須菩提、迦旃延、大目犍連四大聲聞講述窮子喻還表明他們也領解一乘方便義。無獨有偶，後續得佛授記的聲聞弟子眾，依樣畫葫蘆地，以譬喻修辭回應譬喻修辭。佛說火宅三車喻，四大聲聞回以窮子喻，佛陀又對四大聲聞說藥草喻。接下來在〈化城喻品〉中佛為五百比丘化城喻，五百弟子得到授記後，還對佛說繫珠喻。正如阿部龍一的觀察：

⁴³ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷4，〈10法師品〉，頁31-32。

⁴⁴ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷4，〈10法師品〉，頁31。

可以說，授記形成了經文中貫穿各章節的垂直線索，而譬喻則構成了展示方便法門功效的水平線索，這些線索互相交織，共同創造了經文的本體。⁴⁵

授記與譬喻是縱橫交織成《法華經》聲聞三周說法的兩大敘事要素。雖然佛說菩薩乘是諸聲聞弟子在過去千萬億佛世之前就立下的誓願，有趣的是，佛陀說了關於自己以及他佛的本生、本事，卻沒有任何聲聞弟子真正「憶念」起他們過去世的事蹟或是發願。換言之，他們過去發的菩薩本願僅存在於佛陀的言說中，沒有具體過去世經驗與回憶的憶念本願，使讀者更難分辨聲聞弟子是真的想起過去立下的誓願，抑或僅是被佛陀的譬喻修辭給說服，從而相信自己過去曾發本願。他們僅能從「方便」法門中理解過去所修解脫道的階段性，從佛陀授記成佛預見未來成佛的可能性，而非從自我的生命經歷去「憶起」身為菩薩的曾經。舍利弗或是這些聲聞弟子真的是否有回憶過去立下的菩提誓願，或僅是被佛陀授記成佛的美滿未來願景迷惑，而相信他們實為菩薩眾？他們用譬喻還以譬喻，授記的未來願景也僅是產品規格的無情羅列。

聲聞弟子中唯一的例外是阿難：

阿難面於佛前，自聞授記及國土莊嚴，所願具足，心大歡喜，得未曾有。
即時憶念過去無量千萬億諸佛法藏，通達無礙，如今所聞，亦識本願。

只有阿難在蒙佛授記之後，敘事者特別給予篇幅，敘及阿難憶念起過去無量千萬億諸佛法藏，正如現在所聽聞的佛陀說法。過去諸佛的經教如同現在佛陀的說法，「如今所聞」不禁讓人想起〈序品〉中文殊師利對「今見此瑞，與本無異」的前塵記憶。在眾多聲聞與菩薩弟子中，敘事者僅開通文殊師利與阿難憶念過去佛世的能力，也許是考量到他們二位分別是大乘經典與聲聞經典的結集者。⁴⁶

無量億佛世以前的誓願佛陀用無量億劫以後的成佛授記來證明，佛陀用遙遠飄渺的未來，預言授記讓受眾於現在啟信。就連舍利弗最後消除疑悔也不是因為回憶過去自身曾發的大乘誓願，而是因為佛陀授記他未來成佛為華光佛，

⁴⁵ 原文：“It may be said that the vyākaraṇas, which form the vertical strands linking episodes from one chapter with another, and the parables, the horizontal strands demonstrating the efficacy of the expedient means, are woven with one another to create the body of the sūtra’s text.” Ryuichi Abé, “Word,” in *Critical Terms for the Study of Buddhism*, ed. Donald S. Lopez Jr. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005), 291-310, here 303.

⁴⁶ 「復次，有人言：如摩訶迦葉將諸比丘在耆闍崛山中集三藏，佛滅度後，文殊尸利、彌勒諸大菩薩亦將阿難集是摩訶衍。」龍樹造、〔後秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》，收入《大正藏》第25冊，卷2，頁75。

才確信佛所言不虛，是佛非魔。《法華經》中四大聲聞決心轉向佛道的原因是授記「若知我深心，見為授記者，如以甘露灑，除熱得清涼。」⁴⁷而五百弟子也是在承佛授記後，才知道自己實為菩薩：「世尊！我今乃知實是菩薩，得受阿耨多羅三藐三菩提記。以是因緣，甚大歡喜，得未曾有。」⁴⁸

預授成佛記別，從而將未實現的未來作用到現在，佛授記後告訴舍利弗應該為即將成佛的自己欣慶歡喜：「華光佛所為，其事皆如是。其兩足聖尊，最勝無倫匹，彼即是汝身，宜應自欣慶」⁴⁹甚至佛陀的未來授記是成為諸聲聞弟子們迴向大乘道的保證：

爾時大目犍連、須菩提、摩訶迦旃延等，皆悉悚慄，一心合掌，瞻仰尊顏，目不暫捨，即共同聲而說偈言：「大雄猛世尊，諸釋之法王，哀愍我等故，而賜佛音聲。若知我深心，見為授記者，如以甘露灑，除熱得清涼。如從饑國來，忽遇大王膳，心猶懷疑懼，未敢即便食；若復得王教，然後乃敢食。我等亦如是，每惟小乘過，不知當云何，得佛無上慧。雖聞佛音聲，言我等作佛，心尚懷憂懼，如未敢便食；若蒙佛授記，爾乃快安樂。大雄猛世尊，常欲安世間，願賜我等記，如飢須教食。」⁵⁰

「授記」在《法華經》的成道敘事中有著至關重要的功能，授記不僅是眾生成佛的緣因，也是成佛的結果，是過去延續到現在的因果，也是未來向現在證道的保證。如果「授記」在法華宇宙的生成中如此重要，那麼具有色壽之限的佛陀，就不可能是唯一可以授記的行動者。

《法華經》甚至成為佛滅後眾生得到授記的保證。第十品迎來一個轉折，前幾品的授記者都是佛陀，佛陀為上根、中根、下根三種聲聞授記，佛陀為男為女、為神、為半神授記，《法華經》於第十品找到比肉身、比佛陀聖言更永恆的存在——「經典」。

在第九品之前，佛陀是對理解方便法門與一乘究竟實相的聲聞弟子一一授記，而到〈10 法師品〉，佛陀進一步將授記對象擴大成所有受持修行《法華經》的人，只要受持、讀誦、解說、書寫、供養《法華經》，都會獲得佛陀的授記

⁴⁷（後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷3，〈6 授記品〉，頁21。

⁴⁸（後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷4，〈8 五百弟子受記品〉，頁29。

⁴⁹（後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷2，〈3 譬喻品〉，頁12。

⁵⁰（後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷3，〈6 授記品〉，頁20-21。

而成佛。如此一來，授記就不受限於授記者佛陀的認證，而是來自於虔敬經本的行動。修持《法華經》也是眾生成佛的因由，佛陀告訴藥王菩薩：

又如來滅度之後，若有人聞妙法華經，乃至一偈一句，一念隨喜者，我亦與授阿耨多羅三藐三菩提記。若復有人受持、讀誦、解說、書寫妙法華經，乃至一偈，於此經卷敬視如佛，種種供養——華、香、瓔珞、末香、塗香、燒香，繒蓋、幢幡、衣服、伎樂，乃至合掌恭敬。藥王！當知是諸人等已曾供養十萬億佛，於諸佛所成就大願，愍眾生故，生此人間。藥王！若有人問：「何等眾生於未來世當得作佛？」應示：「是諸人等於未來世必得作佛。」何以故？若善男子、善女人，於法華經，乃至一句，受持、讀誦、解說、書寫，種種供養經卷——華、香、瓔珞、末香、塗香、燒香、繒蓋、幢幡、衣服、伎樂，合掌恭敬；是人，一切世間所應瞻奉，應以如來供養而供養之。當知此人是菩薩，成就阿耨多羅三藐三菩提，哀愍眾生，願生此間，廣演分別妙法華經。何況盡能受持、種種供養者？⁵¹

於是，授記這一個大乘佛教中肯任眾生成佛的關鍵儀式，最重要的是時間上不再受佛陀世壽的侷限，且得到授記的方式從修行獲得認可，轉變為只要實踐受持供養經本的行為的存在取代了佛陀。只要眾生將經本敬奉如佛，「是人，一切世間所應瞻奉，應以如來供養而供養之。當知此人是菩薩，成就阿耨多羅三藐三菩提」就推知是人未來世當得作佛。

三、囑累：經本信仰

除了敬奉經典即能獲得未來授記的成佛許諾，《法華經》更進一步詳細列舉敬奉經典的方式。在《法華經》中與經典相關的修行法有受持、讀、誦、解說、書寫五種。⁵²其中對於供養書寫經卷的方法與所得的功德，集中出現於〈10 法師品〉、〈17 分別功德品〉、〈19 法師功德品〉、〈21 如來神力品〉以及〈28 普賢菩薩勸發品〉。如〈10 法師品〉中佛陀對藥王菩薩言：

又如來滅度之後，若有人聞妙法華經，乃至一偈一句，一念隨喜者，我亦與授阿耨多羅三藐三菩提記。若復有人受持、讀誦、解說、書寫妙法華經，乃至一偈，於此經卷敬視如佛，種種供養——華、香、瓔珞、末

⁵¹ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷4，〈10 法師品〉，頁30。

⁵² 詳見蘇麗理：《〈法華經〉中修行方法之研究》（雲林：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2018年）。

香、塗香、燒香，繒蓋、幢幡、衣服、伎樂，乃至合掌恭敬。藥王！當知是諸人等已曾供養十萬億佛，於諸佛所成就大願，愍眾生故，生此人間。⁵³

於如來滅度之後，若求佛道者於聞《法華經》一偈一句，乃至一念隨喜者，佛陀皆予以授記，當得阿耨多羅三藐三菩提。若有眾生受持、讀誦、解說、書寫《法華經》，並將經卷敬視如佛，設種種供養或是合掌恭敬，應知其人過去已曾供養十萬億佛，愍眾生故還生人間。由此可見，佛陀不僅授記現在、未來奉持《法華經》之眾生將成就阿耨多羅三藐三菩提，更將能受持敬供《法華經》的佛弟子追溯至過去世已曾供養諸佛，而今乘願還生人間。於是受持《法華經》此一行為不僅是未來成就佛道的原因，也是過去發心供養成就佛願的結果。

除了賦予持經供養者過去發願的因緣，並授記持經者未來當成就，阿耨多羅三藐三菩提，《法華經》更進一步將經典與佛身等同：

普賢！若有受持、讀誦、正憶念、修習、書寫是法華經者，當知是人則見釋迦牟尼佛，如從佛口聞此經典；當知是人供養釋迦牟尼佛；當知是人，佛讚善哉；當知是人為釋迦牟尼佛手摩其頭；當知是人為釋迦牟尼佛衣之所覆。⁵⁴

透過持經即見佛，《法華經》將佛滅後佛教教法的權威性法源由歷史佛陀轉移至《法華經》自身。受持書寫此經，正如佛陀親自宣說，供養經典即是供養釋迦牟尼佛。⁵⁵如同阿部龍一所言：

我們對《法華經》的討論表明，在經卷這一領域中，其文字通過閱讀實踐獲得了所謂的物理或生理維度。這些文字來自作者——或者，在佛教經文中，來自佛陀口中發出，因此也是他的生命之氣——通過學習經文

⁵³ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷4，〈10 法師品〉，頁30。

⁵⁴ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷7，〈28 普賢菩薩勸發品〉，頁61-62。

⁵⁵ 李玉珍指出：「由於《法華經》經本本身構成大乘的經典崇拜，理解《法華經》而後能夠書寫之，是相當重要的修行方式。其原因不在呈現苦行精進的程度，而是必須製造經本來維繫推廣大乘佛教。法華信仰的基礎為用經典本身合法化大乘佛教的出現，因此《法華經》經本不只是弘法媒介，還是被崇敬的對象，其重要一如舍利佛塔。《法華經》經本所在之處，大乘佛教即在。」李玉珍：〈法華信仰的物質性傳播：《弘贊法華傳》的經本崇拜〉，《臺灣宗教研究》第13卷第1期（2014年6月），頁14。

的工作成為讀者存在的一部分。佛陀的身體和修行者的身體在經文的身體中融合。經文不再是修行者的外在之物；它同時存在於他們的內外。⁵⁶

《法華經》等同佛口，更進一步說等同佛身。載錄法華教法的經卷取代佛陀，成為佛滅後佛教弟子可以依止、植福的對象。《法華經》有意識地提高自身物理性存在的複製流通與供養受持。

造寫經典此一遍及僧俗之的信仰實踐，可溯源至大乘經典中的經卷崇拜。根據柯家豪的研究印度佛教早期的三藏流通依賴記憶的口頭傳承（oral tradition），至西元一世紀才出現閱讀與抄寫實體佛經的記載。雖然功德觀念可溯源至西元前二世紀，然而至於抄經可以累積功德的觀念，作為「書籍崇拜」的一部份，則要至西元一世紀才出現於大乘經典中。⁵⁷如同水野弘元指出：

大乘佛教並沒有這樣傑出的指導人物與後繼者。在這種情況下，便要被迫去面對一個大問題，那就是怎樣把卓越的大乘教法流傳到後代，並且普及到民間呢？結果，所想出的辦法是，竭力強調經典的抄寫、讀誦和解說的功德。依他們看，光是抄寫經典，便有無量功德，甚至只要肯信仰，縱使無人指導，只有經典也照樣能留傳到後代。⁵⁸

⁵⁶ 原文：“Our discussion of the *Lotus Sūtra* suggests that the text is a realm in which its words obtain through the practice of reading what may be called their physical or physiological dimensions. The words that came out of the author(s)—or, in the Buddhist scriptures, the words issued from the Buddha’s mouth, thus his life breath—become integral to the readers’ beings through their work of studying the text. The body of the Buddha and the bodies of the practitioners coalesce in the body of the text. The text is no longer external to the practitioners; it is both inside and outside their bodies.” Ryuichi Abé, “Word,” in *Critical Terms for the Study of Buddhism*, ed. Donald S. Lopez Jr. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005), 291-310, here 305.

⁵⁷ 柯家豪（John Kieschnick）著，趙悠等譯：《佛教對中國物質文化的影響》（上海：中西書局，2015年），頁158。

⁵⁸ （日）水野弘元著，劉欣如譯：《佛典成立史》第二章（經典的語言與文字）（臺北：大東圖書公司，1996年），頁84。

中古時期中土流行的幾部大經，幾乎都有提到書寫經典能獲功德福報，如《大般若經》⁵⁹、《金剛經》⁶⁰、《大般涅槃經》⁶¹、《華嚴經》⁶²都極力推揚稱頌造寫佛經的功德。唐朝釋道世於《法苑珠林·敬法篇》更言道：「久習純熟文義洞曉，敬心殷誦至誠冥感。信知受持一偈，福利弘深。書寫一言，功超數劫。」⁶³由此可見，大乘佛教經典將對於經典本身的受持供養、讀誦書寫，與理解法義、植福生天、消災避惡等功德思想結合，依此勸發信眾受持大乘佛經，進而保障經典的流通與存續。

《法華經》一方面宣揚經典本身是佛滅後正法之源，另一方面則極力稱誦受持、書寫、供養本經所能獲得的功德福報。〈19 法師功德品〉中佛陀告訴常精進菩薩讀誦書寫《法華經》能獲得六根功德。「若善男子、善女人，受持是法華經，若讀、若誦、若解說、若書寫，是人當得八百眼功德、千二百耳功德、八百鼻功德、千二百舌功德、八百身功德、千二百意功德，以是功德、莊嚴六根，皆令清淨。」⁶⁴於〈17 分別功德品〉佛對阿逸多菩薩說書寫、供養法華經卷能夠獲得無量無邊功德，生一切種智。⁶⁵又如〈28 普賢菩薩勸發品〉中普賢菩薩言：

是人若行、若立讀誦此經，我爾時乘六牙白象王，與大菩薩眾俱詣其所，而自現身，供養守護，安慰其心。⁶⁶

⁵⁹ 「復次，憍尸迦！若善男子、善女人等於此般若波羅蜜多，至心聽聞、受持、讀誦、精勤修學、如理思惟、書寫、解說、廣令流布，當得成就現在、未來殊勝功德。」（唐）玄奘譯：《大般若波羅蜜多經（第 401 卷-第 600 卷）》，收入《大正藏》第 7 冊，卷 429，〈32 功德品〉，頁 156。

⁶⁰ 「若復有人，聞此經典，信心不逆，其福勝彼，何況書寫、受持、讀誦、為人解說。」（後秦）鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，收入《大正藏》第 8 冊，頁 750。

⁶¹ 「善男子！若有菩薩摩訶薩聽受如是《大涅槃經》，得知一切諸法名字；若能書寫、讀誦、通利、為他廣說、思惟其義，則知一切諸法義理。」（南朝宋）慧嚴等譯：《大般涅槃經》，收入《大正藏》第 12 冊，卷 19，〈22 光明遍照高貴德王菩薩品〉，頁 730。

⁶² 「若有人能書寫佛經，為護法故，以無量億僮僕淨人給其使」（東晉）佛跋跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，收入《大正藏》第 9 冊，卷 18，〈之五〉，頁 514。

⁶³ （唐）道世撰：《法苑珠林》，收入《大正藏》第 53 冊，卷 17，頁 412。

⁶⁴ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 6，〈19 法師功德品〉，頁 47。

⁶⁵ 「又，阿逸多！若有聞佛壽命長遠，解其言趣，是人所得功德無有限量，能起如來無上之慧。何況廣聞是經、若教人聞，若自持、若教人持，若自書、若教人書，若以華、香、瓔珞、幢幡、繒蓋、香油、酥燈，供養經卷，是人功德無量無邊，能生一切種智。」（後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 5，〈17 分別功德品〉，頁 45。

⁶⁶ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 7，〈28 普賢菩薩勸發品〉，頁 61。

若如來滅後，若有人能其能書、持、讀、誦、供養、為他人說《法華經》者，則普賢菩薩當乘六牙白象現於其前，安慰其心。而〈13 勸持品〉中，八十萬億那由他諸菩薩摩訶薩齊發誓願，在如來滅後，周旋往返十方世界，令眾生書寫此經，受持、讀誦，解說其義，如法修行，「此經是一切過去、未來、現在諸佛神力所護故。」⁶⁷〈14 安樂行品〉虛空諸天，為聽法故亦常隨侍在受持《法華經》者旁。由此可見，《法華經》建構經典的神聖性與神奇感應，是立基在經卷即如來法身，以及三世諸佛菩薩、天人護法對於《法華經》的護持願力上。綜上所述，《法華經》經典敘事本身提供了一套以書寫流通經卷為法門，而應感諸佛菩薩來化解現世難題與見證持經功德的祈願－感應敘事，由此逐漸演化為以受持、書寫、誦讀、供養經典為宗教實踐的經本崇拜。是以奉行實踐持經法門的佛弟子，也希冀能夠證得獲取《法華經》中所許諾相應的種種福報功德。且經典不僅是經本信仰的信息來源，更可以作為一種禮拜供養的對象與應感神力的來源。⁶⁸閱讀法華經即是一種宗教實踐，而閱讀的文本也提到現在的閱讀可以帶來無限的益處，這一個自反性不僅體現在佛陀說《法華經》時提到「法華經」，也體現在讀者在閱讀《法華經》的同時，也在實踐受持《法華經》。藉由受持經典法門、視經如佛建立法源、書寫供養功德以及應許授記等敘事機制，《法華經》建立起一套橫跨三世、超越空間，在當下每一個誦讀經典的信眾交流互動的場域，據此來保證《法華經》於未來的流通傳播存續。

四、考驗：定義惡人

除了前面對《法華經》持經功德的讚揚以及未來成佛的授記，觀察《法華經》如何定義形塑反面人物，也是理解法華宇宙全貌的重要視角。

如同麥克勞德（Scott McCloud）在《理解漫畫》中所言：「因為人類歷史中幾乎一切問題都源自於溝通的失敗。」⁶⁹而當問題產生時，要進一步追問的是溝通的哪一個環節導致了最後的失敗。這個反省追問對於《法華經》而言，答案非常簡易明瞭：問題就出在接受者身上。

⁶⁷ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 5，〈14 安樂行品〉，頁 38。

⁶⁸ Gregory Schopen 由大乘佛經的書本崇拜都將自己置於供拜修行的核心，而推判大乘佛教初期並不是一個單一團體，而是由許多彼此獨立又相互關聯之崇拜團體所組成的鬆散聯盟。Gregory Schopen, "The Phrase 'sa prthivīpradeśaś caityabhūto bhavet' in the *Vajracchedikā*: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna," *Indo-Iranian Journal* 17, no. 3/4 (1975): 147-181.

⁶⁹ 〔美〕麥克勞德（Scott McCloud）著，萬旻譯：《理解漫畫（第 3 版）》（北京：人民郵電出版社，2015 年），頁 195。

在佛陀涅槃前揭示真實法的時刻，這場唯一佛乘的終極教義的話語交流中，若溝通失敗了，是誰的錯？不是「佛的德行」，不是作為階段性教法的聲聞、緣覺二乘教法，當然更不是究竟真實、所有修到的終點「一佛乘」。不是發出者、也不是信息本身的錯，剩下可以歸咎的就是接受者。〈譬喻品〉中，舍利弗作為首次聽聞佛陀開示的大乘教法，展現出無比的悟性，隨即領悟大乘菩薩法的目標究竟性。並將未如菩薩被授記，每自剋責：

世尊！我常獨處山林樹下，若坐若行，每作是念：「我等同入法性，云何如來以小乘法而見濟度？是我等咎，非世尊也。所以者何？若我等待說所因成就阿耨多羅三藐三菩提者，必以大乘而得度脫。然我等不解方便隨宜所說，初聞佛法，遇便信受、思惟、取證。」⁷⁰

舍利弗將過去聽聞佛說大乘法而不信解的失誤，歸咎於自身的悟力不足，不解佛陀過去的真實只是方便。現在聽聞佛說大乘法之後，迎來豁然開朗的頓悟「今日乃知真是佛子，從佛口生，從法化生，得佛法分。」⁷¹舍利弗的自我歸罪，也側面暗示著大乘的受法者，若你未能信受佛陀涅槃前宣說的法華實義，這問題也就出在你身上。

《法華經》的非理想受眾，是在佛說宣說真實法之前的退席而去的五千人。他們不是因為做了惡事或是犯戒，而是「未得謂得、未證謂證」，尚未瞭解佛義而自稱已經瞭解佛義，尚未證得佛果卻自稱已經證得佛陀。

爾時世尊告舍利弗：「汝已慇懃三請，豈得不說。汝今諦聽，善思念之，吾當為汝分別解說。」說此語時，會中有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷五千人等，即從座起，禮佛而退。所以者何？此輩罪根深重及增上慢，未得謂得、未證謂證，有如此失，是以不住。世尊默然而不制止。⁷²

對於佛法的錯誤認知以及對自身所證境界的錯誤評估，讓《法華經》將他們深責貶斥為罪根深重的增上慢人。⁷³小乘的涅槃，是佛陀方便說法下的假名：

⁷⁰ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷2，〈3譬喻品〉，頁10。

⁷¹ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷2，〈3譬喻品〉，頁10。

⁷² 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1，〈2方便品〉，頁7。

⁷³ 「於其殊勝所證法中，未得謂得，令心高舉，名增上慢。」彌勒菩薩講述，無著菩薩記，〔唐〕玄奘譯：《瑜伽師地論》，收入《大正藏》第30冊，卷89，頁802。本品後佛陀再次提到自稱已經證得小乘涅槃為究竟涅槃者，是增上慢人：「又，舍利弗！是諸比丘、比丘尼，自謂已得阿羅漢，是最後身，究竟涅槃，便不復志求阿耨多羅三藐三菩提，當知此輩皆是增上慢人。所以者何。若有比丘實得阿羅漢，若不信此法，無有是處。」〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1，〈2方便品〉，頁7。

是故舍利弗！我為設方便，說諸盡苦道，示之以涅槃。我雖說涅槃，是亦非真滅，諸法從本來，常自寂滅相。佛子行道已，來世得作佛，我有方便力，開示三乘法。一切諸世尊，皆說一乘道，今此諸大眾，皆應除疑惑，諸佛語無異，唯一無二乘。⁷⁴

佛陀更進一步地斷言：「若有比丘實得阿羅漢，若不信此法，無有是處。」⁷⁵不信一乘之人，即使已經證得羅漢涅槃境界不再後有，也是一無是處。從小乘到大乘，只有零或一，無論你先前修到什麼境地，沒有在最後關卡轉向菩薩道，那所有的修行都是枉然無功。且不信大乘法者，還會墮入惡道，這也反向說明為何佛陀不在初轉法輪之始，就宣說一乘究竟法。

除了退席的五千弟子，《法華經》另一個反例是〈提婆達多品〉中的提婆達多成佛與龍女成佛，學界大多將之視為《法華經》提倡眾生皆可成佛的極例。⁷⁶提婆達多是釋迦牟尼佛的堂弟，斛飯王之子。⁷⁷曾經跟隨佛陀出家修行，證得五神通。但提婆達多嫉妒心重，曾聯合阿闍世王欲謀殺佛陀取而代之成為新佛。⁷⁸在初期佛典中提婆達多往往以極惡形象出現，提婆達多曾多次迫害佛陀、破和合僧分裂佛教，最後因毀犯五逆重罪而墮入阿鼻地獄。⁷⁹

⁷⁴ 〈後秦〉鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1，〈2方便品〉，頁8。

⁷⁵ 〈後秦〉鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1，〈2方便品〉，頁7。

⁷⁶ 李幸玲提到雖然〈提婆達多品〉在《法華經》的成立史中為較晚單獨成品的部份。但該品中女身成佛與提婆成佛是《法華經》為說明眾生成佛之可能的平等性，作為極例將之納入，《法華經》一乘究竟的思想方稱完備。參見李幸玲：《中國中古時期《法華經》注本研究：以授記主題為中心》（臺北：文津出版社，2013年），頁37-38。

⁷⁷ 窺基言：「釋名者，「提婆」天也。「達多」授也。佛之黨弟、斛飯王之子，從天乞得、天授與之，故名天授。」（唐）窺基撰：《妙法蓮華經玄贊》，收入《大正藏》第34冊，卷9，〈提婆達多品〉頁815。

⁷⁸ 《增壹阿含經》：「爾時，提婆達兜惡人便往至婆羅留支王子所，告王子言：「昔者，民氓壽命極長，如今人壽不過百年。王子當知，人命無常，備不登位，中命終者不亦痛哉！王子，時可斷父王命，統領國人。我今當殺沙門瞿曇！作無上至真、等正覺，於摩竭國界，新王、新佛，不亦快哉！如日貫雲，靡所不照，如月雲消，眾星中明。」爾時，婆羅留支王子即收父王，著鐵牢中，更立臣佐，統領人民。」東晉）瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，收入《大正藏》第2冊，卷8，頁586。婆羅留支為阿闍世王別名。

⁷⁹ 初期佛典中的提婆達多事跡與形象可參考釋印順：〈論提婆達多之「破僧」〉，《華雨集》第3冊（臺北：正聞出版社，1993年），頁1-31。季羨林：〈佛教開創時期的一場被歪曲被遺忘了的「路線鬥爭」——提婆達多問題〉，原載《北京大學學報 哲學社會科學版》1987年第4期，頁3-19，後收錄於《季羨林學術論著自選集》（北京：北京師範學院出版社，1991年），頁609-649。孫尚勇：〈原始佛教史中的提婆達多問題〉，收錄於氏著：《佛教文學十六講》（西安：陝西人民出版社，2012年），頁68-88。

提婆達多不僅於現在世破壞佛教，過去佛世亦是以壞佛為志，《增壹阿含經》寫道：

爾時，大目連當在阿鼻地獄上虛空中，彈指覺曰：「提婆達兜！」爾時，提婆達兜默然不應。時，諸獄卒語目連曰：「汝今為喚何者提婆達兜？」獄卒復白：「此間亦有拘樓孫佛時提婆達兜，拘那含牟尼佛時提婆達兜，迦葉佛時提婆達兜，亦有在家提婆達兜，出家提婆達兜。汝今，比丘！正命何者提婆達兜？」目連報曰：「吾今所命，釋迦文佛叔父兒提婆達兜，故欲相見。」⁸⁰

目連以神足前往阿鼻地獄所慰勞提婆達多，目連彈指叫喚提婆達多卻不聞聲應，獄卒告訴他，這裡有過去拘樓孫佛時的提婆達多，拘那含牟尼佛時的提婆達多，還有迦葉佛時的提婆達多，更有在家的與出家的提婆達多，不知目連所找的提婆達多是哪一個提婆達多。這段敘述說明了在初期佛典中的提婆達多在過去、現在佛世都是罪業深重的佛教叛徒。

但如此罪惡深重的佛教惡人，在《法華經》中居然是以佛陀前世之師的形象出現。〈12 提婆達多品〉

爾時佛告諸菩薩及天人四眾：「吾於過去無量劫中，求法華經，無有懈倦。於多劫中常作國王，發願求於無上菩提，心不退轉。為欲滿足六波羅蜜，勤行布施，心無吝惜，象、馬、七珍、國、城、妻、子，奴婢、僕從，頭、目、髓、腦，身、肉、手、足，不惜軀命。時世人民壽命無量，為於法故，捐捨國位，委政太子，擊鼓宣令四方求法：『誰能為我說大乘者，吾當終身供給走使。』時有仙人來白王言：『我有大乘，名妙法華經。若不違我，當為宣說。』王聞仙言，歡喜踊躍，即隨仙人，供給所須——採菓、汲水、拾薪、設食，乃至以身而為床座——身心無倦，于時奉事。經於千歲，為於法故，精勤給侍，令無所乏。……

佛告諸比丘：「爾時王者，則我身是；時仙人者，今提婆達多是。由提婆達多善知識故，令我具足六波羅蜜，慈悲喜捨，三十二相，八十種好，紫磨金色，十力、四無所畏、四攝法、十八不共神通道力，成等正覺，廣度眾生，皆因提婆達多善知識故。」⁸¹

⁸⁰ （東晉）瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，收入《大正藏》第2冊，卷47，頁805。

⁸¹ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷4，〈12 提婆達多品〉，頁34-35。

提婆達多不僅為國王（佛陀）宣講大乘《妙法蓮華經》的仙人，且佛陀還將自己成等正覺，廣度眾生的成就歸功於提婆達多。《法華經》對於罪根深重的劃定並非是違犯殺盜淫妄之人，對於《法華經》來說，最大的惡也是唯一的惡是毀謗不信《法華經》。於是在此定義下，提婆達多亦可成佛，只因他願意相信《法華經》。

綜上所述，除了經中顯見的對於二乘、大乘的佛弟子典範的劃分，其實還有一個更深層的判別，對於大乘信或不信的分別。佛陀所言所行的動機、考量都是為了眾生，然而這個動機有固定的目的地，只有到達的時候，這個佛方便說法又只說實話的矛盾，才能完成方便到真實的閉環。即目標或是眾生最後的認知是三乘歸於一乘，只有一乘是最終真實的。這也是《法華經》比其他初期大乘經典的更進一步的地方，不復像前一階段的《般若經》或是《維摩詰經》一味地「彈偏斥小」，將聲聞貶低地一無是處，而是將眾生進入大乘的可能性往後挪移，如最後能信受《法華》究竟一乘實義，那聲聞乃至提婆達多也可以登上大乘之船。這一個究竟實相，也是對信眾、讀者的考驗，只有通過這最後一關考試，你才能進入法華宇宙，才是領解信受最終的真實。

學者們對於《法華經》中所呈現的情緒張力有不同的體會。Lopez 讀到恐懼，「它的主導情緒與其說是勝利，不如說是焦慮」⁸²Brook A. Ziporyn 與 J. Jeffrey Franklin 讀到聽聞大法的無限法喜。⁸³然而，他們讀的都沒錯，兩種矛盾的情緒都是並存在《法華經》中。《法華經》描繪的不是一個眾生祥和的佛國淨土，而是一場考驗、一個跨越、一個改變，只有通過對一乘教法的真心臣服，實踐對經本的崇拜，你才是得到無上的法喜。恐懼、焦慮、詆毀、增上慢，是屬於那些無法跨越、無法理解，在佛法終極考驗之前止步的人，諸如佛陀說法

⁸² 原文：“its dominant mood is less one of triumph than one of anxiety” Donald S. Lopez Jr., *The Lotus Sutra: A Biography* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 31.

⁸³ 「因此，聽聞它，理解它所說的，看到經中其他人物如何聽到並因此感到歡喜，就足以使人自己感到歡喜。理解他們是如何通過被這一教義重新定位而獲得解放的，本身就是通過這一教義被重新定位和解放。」原文：“So to hear it, to understand what it is saying, to see the way these other figures in the sutra hear about it and are overjoyed by it is to be overjoyed by it oneself. To understand how they are liberated by being recontextualized by this teaching is itself to be recontextualized and liberated by this teaching” Brook A. Ziporyn, *Emptiness and Omnipresence: An Essential Introduction to Tiantai Buddhism* (Bloomington: Indiana University Press, 2016), 101. J. Jeffrey Franklin 也同意 Ziporyn 的看法：「我認為這種喜悅，即使不佔主導地位，在經典中的重要性也不亞於其他情緒。」原文：“I find this joy to be if not the predominant, then the equally complementary mood of the sūtra.” J. Jeffrey Franklin, “Contexts of Reception: The *Lotus Sūtra* in Nineteenth-Century Europe and What They Overlooked,” *Buddhist-Christian Studies* 40, no. 1 (2020): 3-24, here 21.

前退席的五千人、謾罵常不輕菩薩的人。而喜樂、無限法喜、如獲至寶，是在錯誤的道路上急轉彎的、恍然大悟者，如舍利弗、四大聲聞與會眾弟子。

信與疑構成了抉擇的兩端，使眾生墮入惡道是的是對大乘的驚疑，能夠救度眾生到達彼岸的並非佛理，而是對於大乘的相信。大乘中「乘」的意象，正好說明這部經媒介即訊息的特色。乘原為乘載義，比喻大乘行者能以大船將苦海眾生從生死輪迴的此岸送達涅槃的彼岸。⁸⁴然而比起到達彼岸的解脫目標，《法華經》中所展示出的信息，以及作者意圖，更重要的讓聽法眾、讀者加入這場大乘語言博弈中、登上大乘之船，信受大乘之法。對於《法華經》來說，「真實」已經不再重要，重要的是他人是否「相信」這樣的「真實」。比起眾生成佛的目的，登上大乘這個艘船才是敘事者目的。是以媒介比信息更重要。重點不在於成為「佛乘」，而是相信「佛乘」。

第四節 法華宇宙的無限遞歸

敘事者逐漸將法的來源、作為福田乃至成佛的可能性藉由佛語轉移到經本上，《法華經》甚可取代佛陀，在佛滅後成為大乘法華宇宙的法源權威。也正因為授記權力的轉移與獲得授記條件的簡化，讓《法華經》成為佛滅之後法華碎形宇宙迭代的分支點，凡是未來有眾生聽聞《法華經》一偈一句乃至一念隨喜者，佛陀皆授與阿耨多羅三藐三菩提記。

一、知覺封閉：對讀者的召喚

承前第二章對《法華經》中「法華經」的討論，在建構經本崇拜的過程中，我們看到另一個面向的「法華經」。《法華經》故事內部指涉、內涵各異的「法華經」其實是在回應兩個不同時間方向的問題：一個是關於過去的問題；一個是關於未來的問題。過去他佛、本佛宣說的《法華經》，解釋了《法華經》形成性問題，藉由超越歷史之先的已然存在，以及佛陀現在宣說《法華經》的必然性，經典透過自我指涉建構自身的權威性與法源性；至於囑咐弟子應當受持、讀誦、解說、書寫，並不斷宣揚《法華經》，則是《法華經》對於讀者／信眾的信仰實踐規範，以確保或是控制《法華經》在未來作為崇敬對象被閱讀、被使用的方式。故事中的兩種「法華經」與讀者所讀文本《法華經》以同名的方式匯聚一起。

⁸⁴ 「乘」原指運載工具，大乘佛教主張利他，行菩薩道，倡導為眾生服務，解脫一切有情。

然而，僅是依靠自相似性迭代生成的碎形敘事，還沒有這個強大的作用力將讀者從第四道牆拉入，將現實與文本世界的邊界模糊。這種交流的完成，需調用讀者知覺封閉的能力，成為共謀。麥克勞德在討論人類思維接受經驗時，提到我們透過感官經驗將世界理解為一個整體，但同時我們感官能接受到的也只有世界的不完整片段，因此對「現實」的感知其實是一種信念作用，是建立在我們對殘缺片段的感知上。而將感知的片段理解為整體的是「知覺的封閉性」(Closure)：

這種將觀察到的一部份理解為整體的現象有一個專有的名稱。叫做知覺的封閉性。在日常生活中會用到這種封閉性，根據經驗將不完整的部份補充為完整的形狀。某些知覺封閉是敘事者故意創造出來的，以製造懸念或引起觀眾的興趣。另一些是自發產生的，不用費什麼力氣……就像是一種日常的交易。在辨認和關聯別人的時候，我們靠的都是學來的這種知覺封閉能力。在這個不完整的世界裡，我們必須靠知覺封閉才能生存。

85

對於創作者而言，敘事無法展現所有信息，但可以運用人類透過片段理解為整理的知覺封閉性，創造出一個作者希望被理解的整體圖式。麥克勞德進一步舉例說明不同媒介之間對於受眾參與知覺封閉的要求程度不同，漫畫的畫格割裂了時間和空間，「形成一部不連續瞬間的斷奏曲」，相較於電視持續的且非人為控制的知覺封閉性，在漫畫這種具有明顯斷裂與空白的媒介中，知覺封閉的完成「都有一個無聲的同謀在協助和教唆。這個同謀，就是讀者。」⁸⁶

《法華經》也借用了讀者的知覺封閉，來完整的言說文字未能窮盡的法華碎形宇宙。例如日月燈明如來本故事揭示了法華碎形生成的基本元素，也就是諸佛說宣講《法華經》的標準作業流程（如表 7 所示）：首先，佛先說《無量義經》，入無量義三昧。接著會中出現天花、震動、放光等異相，後佛為菩薩演大乘法義，說《妙法蓮華經》，並在般入涅槃前授記菩薩。「今見此瑞，與本無異」可推知現在佛世是對過去佛世的鏡映複製。日月燈明如來本故事是故事情節的敘事越界，第二故事層的過去日月燈明如來佛世，在三世輪迴的時間觀下，預示了第一故事層中現在佛陀說《法華經》的人物行動。第二故事層的情節呼應文本層《法華經》的創作過程和集結經過，如此敘事越界所產生的效果是，雖然文本《法華經》的故事結束在普賢菩薩受持此經歡喜而去，但是透

⁸⁵ (美) 麥克勞德 (Scott McCloud) 著，萬旻譯：《理解漫畫（第 3 版）》（北京：人民郵電出版社，2015 年），頁 62-63。

⁸⁶ (美) 麥克勞德：《理解漫畫》，頁 67-69。

過第二故事層和超故事層人物行動的重疊，讀者接受了敘事暫留的閱讀效應，從而將日月燈明佛的故事與佛傳敘述結合，接續文本《法華經》未竟的故事，重塑讀者對於歷史佛陀的認識：佛陀在說完《法華經》，將會入無餘涅槃，諸菩薩弟子弟子繼續宣說《法華經》，且《法華經》會在未來無數世中繼續流傳，被諸佛宣說。

讀者與經本的關係，不僅在於閱讀行為中的文本世界，他還指向讀者所在的現實世界。透過日月燈明佛本事與佛陀行動的並置對齊，加入文本另一端的共謀——讀者的知覺封閉性，形成佛陀也會進入涅槃的整體圖像，故事未敘及的人物行動，則調用讀者的知覺封閉性將之自動補齊，因此佛陀也會如日月燈明宣說《法華經》後般入涅槃。

表7 日月燈明佛本事與《法華經》情節對照表

日月燈明佛（第二故事層）	佛陀宣說《法華經》（超故事層）
說《無量義經》，入無量義三昧	說《無量義經》，入無量義三昧
神變：放光、雨花、震動	神變：放光、雨花、震動
日月燈明佛即將入滅	釋迦牟尼佛即將入滅
日月燈明佛為妙光菩薩說《法華經》	釋迦牟尼佛為聲聞、菩薩說《法華經》
日月燈明佛授記德藏菩薩	釋迦牟尼佛授記法華會眾
日月燈明佛八子最後成佛者為燃燈佛	彌勒佛、授記羅睺羅
日月燈明佛入滅	X

《法華經》從內容來看，是佛陀宣講《法華經》的過程，而就讀者的視角來看「該經應該是一部以宣傳一部名為《法華經》的佛經的經書。」⁸⁷而《法華經》以敘述《法華經》如何生成的自我指涉，也成為經典乃至於法華宇宙可以無限遞歸複衍的生成動力。

⁸⁷ 李燕：〈論《楞嚴經》在觀音信仰發展中的關鍵性作用〉，《華人文化研究》第6卷第2期（2018年12月），頁165-175。

二、閱讀經本：碎形遞歸的分支點

遞歸（recursion）或遞迴，在數學與電腦科學中，是指一個函數在其定義或實現中直接或間接調用自身，如斐波那契數列（Fibonacci sequence）。⁸⁸因此，遞歸一詞也指向自我重複的生成過程，如碎形圖式是以自相似的方式重複生成。其他的遞歸現象如鏡中鏡、視覺現象中圖像部份與整體相似的德羅斯特效應（Droste effect）。至於語言與敘事上的遞歸，最著名的例子是老和尚為小和尚講故事的民間故事：

從前有座山，山上有座廟，廟裡有個老和尚在給小和尚講故事，講的是什麼故事呢？講的是——從前有座山，山上有座廟，廟裡有個老和尚在給小和尚講故事，講的是什麼故事呢？講的是……⁸⁹

山繆·貝克特《等待果陀》中，第二幕初始維拉迪米爾的遞歸吟唱亦是：

一隻狗跑進廚房 / 偷一塊麵包皮 / 廚師舉起長杓 / 把他打到死

然後所有的狗跑來 / 為牠挖個墳 / （停止，沉思，又開始唱。）

然後所有的狗跑來 / 為牠挖個墳 / 寫了墓誌銘 / 好教後來的狗留神

一隻狗跑進廚房 / 偷一塊麵包皮 / 廚師舉起長杓 / 把他打到死

然後所有的狗跑來 / 為牠挖個墳……⁹⁰

此外，維基百科上也有另一則遞歸敘事的範例：

⁸⁸ 斐波那契數列（Fibonacci sequence）最初由義大利數學家列昂納多·斐波那契（Leonardo Fibonacci）於1202年在其著作《算經》（Liber Abaci）中介紹。斐波那契數列以遞推關係開展，數列上的每一項數值都是其前兩項數值之相加而來。前幾項的斐波那契數列為0,1,1,2,3,5,8,13,21,34,55,89,144……，依此類推。

⁸⁹ 張宗正：《理論修辭學：宏觀視野下的大修辭》（北京：中國社會科學出版社，2004年），頁189。

⁹⁰ 山繆·貝克特（Samuel Beckett）著，廖玉如譯注：《等待果陀·終局》（臺北：聯經出版社，2008年），頁71-72。

大雄在房裏，用時光電視看著從前的情況。電視畫面中的那個時候，他正在房裏，用時光電視，看著從前的情況。電視畫面中的電視畫面的那個時候，他正在房裏，用時光電視，看著從前的情況.....⁹¹

老和尚為小和尚講老和尚為小和尚的故事，狗偷麵包的事被刻在墓誌銘上，以及大雄在時光電視中看見看著時光電視的自己，這三個故事都以自我引用的方式複製生成，創造一種無限迴圈的感覺。

除了對於自身的引用的生成方式，在這些例子中更值得關注的是遞歸得以發生的條件或媒介，即故事、墓誌銘以及時光電視這三個敘事性載體。⁹²這三個元素都有容納故事發展的能力，其敘事性可作為故事不斷衍生複製的媒介。其次而在敘事結構上，這三個敘事性元素也是嵌套或碎形生成的分支點。分支點（branching points）是碎形結構中的一個關鍵概念，分支點是從一個主幹分裂出多個子結構的點，即系統在其發展過程中發生轉折之處，諸如樹木的枝幹、河川的分流。它使系統偏離原來的軌道，並產生新的分支，從而引導系統向一個新的方向演變。分支點既是系統發生突變的起點，也是系統進化的源頭。每個分支點都是碎形結構中下一層碎形開始的起點，這意味著系統的突變和分支是實現自我複製和持續演變的途徑。此分支結構體現了碎形幾何的自相似性和遞歸特性，從而使得系統能夠不斷地自我複製和發展。⁹³而在老和尚的例子中，每當老和尚開始講述自己講故事的故事時，故事就進入下一個嵌套層次，這些分支點是使遞歸結構向更複雜或更細節方面拓展的關鍵，其標誌了一個層次到另一個層次的躍進。

⁹¹ 此故事引自維基百科「遞歸」條目。網址：<https://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E9%80%92%E5%BD%92>，查詢日期：2024年3月22日。

⁹² 趙毅衡、李莉指出敘事作為載體有無限遞歸的嵌套潛力：「只有通過故事里不斷由老和尚『講故事』即敘事的形式，這個循環才能無限進行下去。試想，如果把『老和尚在給小和尚講故事』改成其他行為，如『做飯』『練功』『掃地』，這個故事都無法形成完全相似的循環，而改成諸如『畫畫』『演戲』等敘事性的動作，這個循環又可以進行下去。可見，敘事具有無限循環的嵌套潛力。」趙毅衡、李莉：〈嵌套分層：中國近年影視敘事方式的新發展〉，《中國語言文學研究》2022年第1期，頁120。

⁹³ 碎形結構的分支點的概念請參看《大自然的分形幾何學》中的〈第十四章 樹枝狀與分形點陣〉，博努瓦·B·曼德布羅特（Benoit B. Mandelbrot）著，陳守吉、凌復華譯：《大自然的分形幾何學》（上海：上海遠東出版社，1998年），頁164-182。又謝之昀解釋分支點言：「分形系統有一個關鍵概念——分叉點。分叉點是一個決折點，在使系統偏離原發展軌道的同時，又衍生出新支，使系統朝著一個新方向演變。它是讓系統產生突變的發生點又是使系統進化的生成點。每一個分叉點的出現意味著新一輪分形的開始，也就是說系統的突變與分叉是分形實現自我複製的途徑。」謝之昀：〈分形之路：一種文學作品的新視域探究〉，「中國高校人文社會科學信息網：論文在線」（2015年5月），頁1-10，引文頁4。網址：<https://www.sinoss.net/c/2015-05-13/556008.shtml>，檢索日期：2024年3月10日。

此外，在這些遞歸故事發展中，依賴於特定的交流才得以讓遞歸結構無限生成，例如講故事中講述者老和尚與聽眾小和尚的口語交流情境使故事有無限拓展的可能。而狗偷麵包被刻在墓誌銘上的故事，則預設了墓誌銘上的故事將被未來的讀者（狗）再次發現，只要有新的「讀者」看見墓誌銘，則墓誌銘中的故事就可以一直迴圈下去。至於大雄透過時光電視觀看自己觀看時光電視的場景，相較於前二則故事為閉環的信息交流，其信息的發送者與接送者都是大雄，每一層的觀看是通過前一層的自我觀看生成的，自我的放映與觀看形成視覺與時間上的遞歸循環。遞歸結構中的分支點不僅僅是遞歸過程開始的地方，它們還體現了遞歸結構如何在每一次自我重複中漸次分裂與複雜化的動態。如同未來閱讀墓誌銘的狗，《法華經》成為現實世界法華碎形生成的分支點，只要有新的讀者閱讀《法華經》，他就被拉入以經典為交流媒介的遞歸敘事中。

如果沒有沒人請佛說法，或是沒有對象宣法，則《法華經》故事便無法開展。《大智度論》即言有些佛因無人勸請說法，便逕入涅槃不說法：「復次，有諸佛無人請者，便入涅槃而不說法。」⁹⁴如《法華經》中多寶世尊，「無人請故便入涅槃。後化佛身及七寶塔，證說《法華經》故，一時出現。」⁹⁵相較於佛陀受梵天勸請而開啟宣化正法的一生，〈寶塔品〉中與釋迦牟尼佛並坐的多寶佛，因無人勸請，於證道後便入涅槃沒有說法，復依本願為全身舍利佛塔。舍利弗與彌勒菩薩的困惑與發問，如同故事中飛進樹林的那隻鳥，一個作用力讓文本的故事、大乘的世界觀有了永動的生成，以自相似的話語、敘事、行動、人物生成「萬佛筒」。

第五節 小結

《法華經》將大乘法依託於歷史佛陀，佛陀是《法華經》的說法者，位居於宣法網絡的中心。經典形式也以「如是我聞」為開頭，效仿原始佛典集成。藉此創造《法華經》為「佛說」的法源正統性。⁹⁶

⁹⁴ 龍樹造、（後秦）鳩摩羅什譯：《大智度論》，卷 7，頁 109。

⁹⁵ 龍樹造、（後秦）鳩摩羅什譯：《大智度論》，卷 7，頁 109。

⁹⁶ 《大智度論》：「我三阿僧祇劫所集法寶藏，是藏初應作是說：『如是我聞：一時，佛在某方、某國土、某處樹林中。』何以故？過去諸佛經初皆稱是語，未來諸佛經初亦稱是語，現在諸佛未後般涅槃時亦教稱是語。今我般涅槃後，經初亦應稱『如是我聞：一時』。」對於經初稱「如是」之間，龍樹答言「如是」是啟人信入佛法之意：「佛法大海，信為能入，智為能度。『如是』義者，即是信。若人心中有信清淨，是人能入佛法；若無信，是人不能入佛法。不信者言『是事不如是』，是不信相。信者言『是事如是』。」龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》，收入《大正藏》第 25 冊，卷 2 〈1 序品〉，頁 66-67、63。

敘事者一方面借用佛陀作為教主的宗教權威，來構建《法華經》為十方三世諸佛所共之究竟實相的同時。另一方面，透過「佛陀—十方三世佛—化身佛」的層層散衍，將歷史佛陀的權威法源，以拓樸相似的鏡映互涉，串連起過去、現在、未來與十方諸佛世界，建立一個法華大乘的多佛世界圖景。「法」是無自性，是任何人都有可能被發現的，但是揭露「法」、宣說法的人「佛陀」，卻是歷史唯一的。《法華經》中佛陀不僅是從小乘典範轉向大乘典範的法源樞紐，更重要的是，佛陀開啟此娑婆世間法華碎形的分支點。

然而，即使有十方三世諸佛，或是無數分身化佛，對於眾生來說還是遙不可及。為了保證《法華》的未來法續，大乘法源就不能侷限佛陀有限的世壽色身，或是機與時相待而生的聖顯感通。《法華經》遂將法進一步轉移到超越時空隨義賦形、隱顯各義的經典文字上。於是值遇佛世不是唯一遇見究竟實相的方法，《法華經》自身又成為一個碎形分支點，只要受持、讀誦、書寫、念誦《法華經》，就有在不同時間、不同空間，以各種形式、媒介、行動，遭遇神聖的可能。





第五章 《法華經》在中古時期的傳播：

專名應驗記中觀音與法華信仰

第一節 前言

對於宗教研究在現代科學視域下所面臨的「科學性」困境，伊利亞德指出「一個宗教現象只有在其自身的層面上去把握它，也就是說，只有把他當成某種宗教的東西，才有可能認識它。」亦即唯有回歸到宗教之以為宗教的本質，才有理解宗教的可能。而這個獨特而不可化約的宗教本質，伊利亞德總歸為宗教的神聖性。而當「神聖」透過「世俗」來顯現自身，使「世俗」成為完全不同的事物，這個事物就是聖顯（hierophany）。¹

發端於六朝、蓬發於唐朝的應驗故事，即是蒐羅佛教種種的聖顯靈應事件的宣教文體，內容為僧俗四眾敬奉佛、法、僧三寶，或是受持經典、稱名念誦、起塔供養而經驗的種種神奇靈驗故事，或是詆毀佛法、不信因果而招致種種惡報。自六朝以降，始有文士僧眾將見聞所得應驗故事編輯成冊，而成為佛教宣教的特有文類——應驗記，例如劉義慶《宣驗記》、王琰《冥祥記》、吳均《續齊諧記》。根據李劍國的研究，今可考知的首部釋氏輔教弘法之作為東晉謝敷的《光世音應驗記》，²然而該書在戰亂中佚失。後傅亮拾記其中七條光世音感應故事，並延續謝敷之書名，是為現今所見《光世音應驗記》。後有張演

¹ 米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）著，晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在：比較宗教的範型》（桂林：廣西師範大學出版社，2008年），作者前言，頁1。

² 李劍國：〈論南北朝的「釋氏輔教之書」〉，《天津師範大學學報》，1985年第3期，頁62。

與陸杲的續作《續觀世音應驗記》、《繫世音應驗記》。³隨著佛教在中土的發展，隋唐時期教理系統發展成熟，宗派佛教大興。⁴作為「輔教之書」的應驗記也在唐朝迎來新的發展，開始出現以單一經本為受持感應對象的應驗故事輯錄，如段成式《金剛經鳩異》、唐惠英著、胡幽貞刊《大方廣佛華嚴經感應傳》，其中尤以《法華經》為宗，現存唐代就有兩本以《法華經》為受持對象的應驗記，分別為藍谷沙門慧詳輯錄之《弘贊法華傳》以及僧祥所輯的《法華傳記》。

5

從六朝的三種《觀世音應驗記》至唐朝各類以單經本或單一菩薩為題的專名佛教應驗記，與將各種三寶感應故事皆納入以佛教為名的大旗之下差別，除了是強調的是受持者與受持對象之間應感關係的宗教宣傳作用之外。⁶更重要的是，體現了佛教在中古紮根立基，開始內部立宗別派的歷史發展。換言之，這些專名應驗記的作者，其著書意圖不僅止於「記經像之顯效，明應驗之實有」⁷的釋氏輔教，而是起信眾生信奉佛教之餘，還進一步引導讀者奉持特定的法門。從廣告行銷學的角度來看，佛教應驗記走向「品牌化」，並具有排他性，正如湯用彤對於宗派佛教的定義之一「門戶見深、入主出奴」⁸，對特定法門的宣揚也意味著排斥乃至貶低其他佛教法門。例如《弘贊法華傳》中〈隋淨道寺釋法朗〉一文，記載彭城郡南山淨道寺法朗遊冥見聞之事。法朗五十三歲壽終，七日之後得見閻王，同行尚有其他五位僧人。閻羅王問眾人生前德業，結果講

³ 三書的撰作動機與傳承影響詳參〔日〕小南一郎：〈《觀世音應驗記》排印本跋〉，收入〔南朝宋〕傅亮、〔南朝宋〕張演、〔南朝齊〕陸杲撰，孫昌武點校：《觀世音應驗記（三種）》（北京：中華書局，1994年），頁69-87。劉苑如：〈追憶與交通——六朝三種觀世音應驗記敘事研究〉，《清華中文學報》第28期（2022年12月），頁101-144。

⁴ 湯用彤在《隋唐佛教史論稿》中指出：「佛法演至隋唐，宗派大興。」並言：「所謂宗派者，其質有三：一、教理闡明，獨辟蹊徑；二、門戶見深，入主出奴；三、時味說教，自誇承繼道統。」湯氏認為一個教派的成立必須符合三個要點，宗派必須自己的教理體系、需有嚴格的門戶之別，有自己的傳承譜系，三為認為自身的教義為承繼道統。概言之，系統性、排他性與正統性是宗派成立的三個要點。據此定義，智顗隋時創立的天台宗被認為是中國第一個佛教宗派，而後華嚴宗、禪宗、法相宗紛起。參見氏著：《隋唐佛教史論稿》，《湯用彤全集2》（河北：河北人民出版社，2000年），頁111。

⁵ 李玉珍指出：「除了《金剛經》也有經典的靈驗記之外，這種與其他菩薩信仰、聖地崇拜並列為靈驗記主角的只有《法華經》，特重經典本身的神秘力量。」，參見氏著：〈法華信仰的物質性傳播：《弘贊法華傳》的經本崇拜〉，《臺灣宗教研究》第13卷第1期（2014年6月），頁15。

⁶ 谷文彬：《六朝應驗類小說研究》，（北京：社會科學文獻出版社，2023年），頁3-6。

⁷ 魯迅：《中國小說史略》，收錄於魯迅撰，蔣秋華校：《魯迅小說史論文集》（臺北：里仁書局，1992年），頁45。

⁸ 參見湯用彤：《隋唐佛教史論稿》，《湯用彤全集2》（河北：河北人民出版社，2000年）頁111。

《十地論》者北行入地獄道，講《涅槃經》者西行向畜生道，而誦《維摩經》、《涅槃經》、《金光明經》三僧則南行向人道，唯有自少至老，誦習《法華》無懈的法朗，東行被領往天道，「令見其生處，可放還家，賜壽八十五歲。」法朗遊歷天宮後，忽然復活，左臂上隱現「八十五歲」。六僧修持佛法的經典與方式的差異，導致最後轉生六道不同，其中更有向畜生、入地獄者。⁹從法朗的故事可以看到，《弘贊法華傳》收此故事的目的不在於勸信佛教，而是在已信教的前提下，突顯法華一門之殊勝，於是維摩、涅槃、金光明等佛教法門便被「出者奴之」¹⁰。

而在所主各異的專名應驗記中，觀世音應驗記與法華應驗記兩者的關係最為複雜。因觀世音信仰源於《法華經》中其中一品，什譯本為第 25 品〈普門品〉，內容詳述觀世音菩薩教化利益娑婆世間，眾生遇難一心稱名，觀世音便即時觀其音聲，即得解脫。因觀音「稱名救難」的事蹟深獲人心，後〈普門品〉從《法華經》中獨立出來，於中土以單經形式流行。六朝的三部觀世音應驗記即是以〈普門品〉單經《觀世音經》中的觀音救難信仰，記述六朝時期四眾遇難因稱念觀音而得解脫的應驗故事集。¹¹

現存唐代輯錄的兩部法華應驗記《弘贊法華傳》與《法華傳記》，是以《法華經》為主要受持對象的經本應驗記，收錄晉唐以來修持傳誦《法華經》應驗故事。過去已有學者注意到唐代法華應驗記中觀音應驗故事缺席的現象。Daniel B. Stevenson 指出《弘贊法華傳》中缺少觀音信仰的故事主題。的場慶雅則觀察到《法華傳記》中收錄的隋唐時期觀音應驗故事明顯少於同時代其他應驗記收錄的觀音應驗故事。對於這個現象，的場慶雅認為唐代時期觀音信仰結合《高王觀世音經》獨立發展，確立了與法華信仰同等的地位，《法華傳記》可能有意識地省略這些觀音應驗故事，以凸顯法華經信仰的獨立性和重要性。

⁹ (唐) 慧詳：《弘贊法華傳》，卷 7，收入《大正藏》第 51 冊，頁 33。

¹⁰ (唐) 韓愈：〈〈原道〉〉：「其言道德仁義者，不入于楊，則入于墨；不入于老，則入于佛。入于彼，必出于此。入者主之，出者奴之；入者附之，出者汙之。」收入 (唐) 韓愈著，劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》（北京：中華書局，2010 年），第 1 冊，頁 1。

¹¹ 于君方指出佛經是觀音信仰形成與轉變過程中最初的媒介，而觀音菩薩在各佛教經典中角色變化極大，從釋迦牟尼佛脇侍的龍套角色到主導普度眾生大戲的主角都有。從形象、行動各異的佛經中可以明確識別出三種獨立的觀音信仰體系：一是《法華經》中所刻畫的周遍法界大悲救怙主、二是淨土經典中作為阿彌陀佛的主要脇侍、三是《華嚴經》中普陀洛迦島聖地尊者，這三個觀音信仰系統獨立發展。參見于君方：《觀音：菩薩中國化的演變》（北京：商務印書館，2012 年），頁 41-42。《觀世音應驗記》是由《法華經》觀音救難形象衍生而出，故本文討論的觀音信仰是在第一種經典系統的脈絡中。

¹²〈普門品〉作為《法華經》中的其中一品，法華應驗記中對於青出於藍支派獨行的觀音應驗故事與觀音信仰的態度值得進一步探討。

正如 Daniel B. Stevenson 所言，這些感應故事中所表現的宗教期望以及參與這些活動的儀式、行為與態度的細微差別，提供了解中國佛教文化日常世界的寶貴窗口。¹³過往學界對於大多從信仰實踐、故事類型、經卷物質來分析中古應驗故事的形成、傳播與流行，數位人文的應用研究也多以 GIS 的地圖呈現為要，如駱慧瑛配合《觀心自在：香港觀音誕與觀音信仰探源》第三章〈慈悲的應驗——千處祈求千處應〉，運用 ArcGIS Web App 建置三本觀世音應驗記的時空地圖。¹⁴

佛教感應故事內容高度的程式化、且有格套化的書寫傾向，只要換個姓名、身分、地點，相似的感應情節可以繁衍出無數的靈驗敘事。就連應驗記的作者也會被同義反覆的類型化敘事給湮沒，從而省略故事情節，僅在該科別後，銓錄感應者姓名，以示該人物也與正文故事有類似的應驗經驗。慧詳編撰《弘贊法華傳》即於「講解」十二位正傳標題後言：「更有三十三人，錄名居後，亦有造疏。」¹⁵且於故事正文後，敘列「晉剡東仰山竺法深」至「唐京師通玄寺釋慧頽」共三十三人題名，並道：「右竝非專業，兼弘異部，略題微目，知蘭蓀不絕耳。」¹⁶於「誦持」科卷八最後，也臚列「晉蜀石室山釋法緒」等自晉迄唐共二十八位人名。慧詳標舉題目省略傳文的目的是讓讀者瞭解講解《法華》而獲應驗之人如蘭蓀不絕。每一則故事、每一個題名都承載著一次眾生存身於世與宗教神聖的相遇，誠如伊利亞德所論一個聖顯總是一個歷史事件，在特定的情境中發生，且「最偉大的經驗不僅在內容上有所相似，而且在表達上也經

¹² “One topic that is conspicuously absent from the *Hongzan fahua zhuan* is the cult of Guanyin.” Daniel B. Stevenson, “Tales of the Lotus Sūtra,” in *Buddhism in Practice: Abridged Edition*, edited by Donald S. Lopez Jr. (Princeton: Princeton University Press, 2007), 311-336, here 321. (日)的場慶雅：〈中国における法華經の信仰形態（一）—法華伝記—〉，《印度學佛教學研究》第31卷第1期（1982年），頁275-277。Daniel B. Stevenson, “Buddhist Practice and the Lotus Sūtra in China,” in *Readings of the Lotus Sūtra*, eds. Stephen F. Teiser and Jacqueline I. Stone (New York: Columbia University Press, 2009), 132-150.

¹³ Daniel B. Stevenson, “Tales of the Lotus Sūtra,” in *Buddhism in Practice: Abridged Edition*, edited by Donald S. Lopez Jr. (Princeton: Princeton University Press, 2007), 311-336, here 314.

¹⁴ 駱慧瑛：《觀心自在：香港觀音誕與觀音信仰探源》（香港：天地圖書，2021年）。「第三章：三卷《光世音應驗記》中的觀音應驗事件案例展示」，網址：<https://dsprojects.lib.cuhk.edu.hk/zh-hant/projects/guanyin/mapping-cases/>（檢索日期：2024年2月1日）。

¹⁵ (唐)慧詳：《弘贊法華傳》，卷3，收入《大正藏》第51冊，頁17。

¹⁶ (唐)慧詳：《弘贊法華傳》，卷3，收入《大正藏》第51冊，頁21。

常是相似的。」¹⁷這些獨立偶然卻又相似類通的聖顯情境，在應驗記的匯集書寫中疊加出的類型化敘事，成為歷史時空中對法華信仰的複數見證，進而形成一個系統化的信仰共同體。同時，也在應驗故事的流通傳播中，吸引應驗記的讀者仿效受持故事中的人物行動，一同加入佛教信仰的見證感應，成為法華碎片宇宙的一片雪花。

由於敘事情節的單一性與格式化，使學界對於佛教應驗記文學評價不高，如孫昌武認為故事千篇一律，¹⁸林淑媛也指出應驗故事往往有格式化的特徵。¹⁹傳統基於文本細讀對於佛教應驗故事的研究多從故事類型切入分析，將感應故事分門別類的類型研究，確實有助於建立起一書故事的梗概框架。然而，在細讀分析時，通常從各種歸類別異中提取相似元素的上層概念，援舉例證說明該分類故事的敘事面貌。如此將少數故事前景化，作為某類別的代表分析，相對缺少全局的觀看視野。此外，因《弘贊法華傳》與《法華傳記》在收錄故事的類型和分科編排上相近，少有深入比較二書的差異，或有學者以為二書作者應為同一人。

總上觀之，現今學界對於感應記與靈驗的研究甚多，且觀音應驗記的研究已經相當成熟，法華應驗記亦有不少討論，然多以魯迅「釋氏輔教之書」的角度在中國佛教發展視角下，多將背景置於佛教輔教志怪小說的脈絡下，以單書為單位，並多承襲過往靈驗故事的研究框架，從修持法門、感應類型、故事主題的分析感應的敘事模式。那麼在數位工具介入後，是否可以用新的研究方法與研究視角來重新審視應驗故事的價值？文本細讀與數位遠讀之間該如何調整？有鑑於此，本章擬在前輩學者豐碩的成果之上，嘗試引入數位人文研究方法，讓每一則文本都成為一筆資料。透過自然語言處理文本分析與視覺化技術，從法華與觀音二類受持對象關鍵詞的文本分布模式與全景式的數位閱讀，分析從六朝《觀世音應驗記》至唐代兩部法華應驗記《弘贊法華傳》、《法華傳記》專名應驗記敘事模式的繼承與轉變，以及三書中法華與觀音法門的交涉關係，並為《法華傳記》與《弘贊法華傳》作者身份的爭議提供新的解釋視角。

¹⁷ 米爾恰·伊利亞德：《神聖的存在：比較宗教的範型》，頁3。

¹⁸ 孫昌武：〈六朝觀音應驗傳說〉，頁114-135。

¹⁹ 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年）。

第二節 應驗敘事的全景式數位閱讀



於文本分析之前，首先需對文本進行的前處理，規範化每一條資料。文本前處理的步驟包含篩選文本範圍、拆刪文本段落、取代生難僻字以及刪除所有雜訊。

本研究聚焦於以人物為核心的傳記體應驗故事，故首先篩選出應驗敘事的相關段落。《弘贊法華傳》八科中前二科「圖像」記載與《法華》相關寺院、經像、寶塔等建置因緣與神異事蹟；「翻譯」記述《法華經》相關真、偽經之譯本。本文研究選取中包含豐富敘事的後六科——「講解、修觀、遺身、誦持、轉讀、書寫」。《法華傳記》前面六科「部類增減、隱顯時異、傳譯年代、支派別行、論釋不同、諸師序集」的內容為介紹《法華經》的傳譯情況、法華支派或別出單經，以及搜羅各經師所寫的《法華經》序集，非以人物為核心的傳記應驗故事，自講解感應之後的六科才是各類的法華應驗故事，因此文本僅選用第七科以降的內容（講解感應、諷誦勝利、轉讀滅罪、書寫救苦、聽聞利益、依正供養）。

其次，為符合文本段落以單一人物為中心，將包含附傳的人物故事分開成獨立的資料條目，如《弘贊法華傳》〈梁銜草寺釋志湛〉一文中除了標題中釋志湛的感應故事之外，還收錄范陽五侯寺僧與雍州僧滅後舌不滅的事蹟，因此將文本析拆為三筆資料。

本研究主要探討唐代法華信仰中觀音應驗故事的轉變，觀世音應驗記三本的敘事差異並非本研究的重點，因此在統計分析時將三本書的數據聚合一併計算，本文所言「觀世音應驗記」即是對三書的合併總稱。段落清理後的文本數量為觀世音應驗記 86 則、《弘贊法華傳》155 則，《法華傳記》201 則，共計 442 則文本資料。

第三，刪除所有與感應故事無直接關聯的文字，包括故事出處如「出續僧傳」、「新錄」、「右緣出三寶感通記」，作者的省略語「云云」，以及對故事的評論或考校，如《法華傳記》中對文獻的引用與考證說明。

第四，在文本數位化過程中，對於古文中的生僻字與難字的處理尤為重要，這些生難字由於不在字元編碼系統內，難以被現代文字處理系統識別和檢索。中華電子佛典協會（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA）

處理在顯示上以生難字以組字式來顯示，並以註解的方式顯示原字型²⁰。如《法華傳記》〈唐終南山藍谷悟真寺釋慧超〉：「釋慧超，姓汎氏，丹陽建元

人，稟懷溫裕，立性懷仁，**弱**齡厭俗。」²¹中原文中的「**弱**」字在 CBETA 線上閱讀平台中，以〔苟*苟〕顯示，並以超連結彈出視窗附註 CBETA 缺字碼、組字式與缺字圖檔（圖 3）。以組字式來表示缺字，其優點在於不用造字程式，故所有安裝中文系統的電腦皆可顯示。然本研究需計算文本字數並匹配關鍵詞，原本的組字式表示法會影響字數計算，故於最終階段的文本清理，將生難字以其對應的普通文字或通用字形進行替換。如上舉「**弱**」字，參照《續高僧傳》〈唐終南山藍谷悟真寺釋慧超傳五〉「弱齡厭俗」²²，改為「弱」。

唐終南山藍谷悟真寺釋慧超二十

釋慧超。姓汎氏。丹陽建元人。稟懷溫裕立性懷仁。〔苟*苟〕齡厭俗自出家。後誦法華經。聞光州大蘇山慧思禪師。獨悟一乘普明三觀。與天台智者仙城命公。篤志幽尋。積年誦業。行優智遠。德冠時賢。思對眾命曰。超之神府得〔21〕忍人也。及遊衡嶺。復與同途。留誦經停函移歲序。自隋初廓定。北入嵩高。餌藥坐禪。冀言終老。隋太子勇召集名德。總會帝城。以超業行不群。特留供養。而恭慎凝攝。不顧世華。及勇廢免。一無所涉。晚移定水。高振德音。道俗歸宗。仰其戒範。會淨業法師。卜居藍〔22〕田谷之悟真寺。欽超有道。躬事遙迎。共隱八年。倍勤〔23〕之三慧及大乘。承運禪定初基。爰發詔書。延入行道屢辭〔24〕。疾後許還山。德感物情。頗存汲引四川。貴望一縣官民。莫不委質。投誠請傳香德。并為經始伽藍。繼綜差粒。大唐伊始。榮重於前。京邑名僧慧〔25〕因保恭等。情慕隱淪。咸就栖止。蔭松偃石。論詳道義。皆曰。斯誠出要樂也。後〔26〕外疾。少時弟子跪問。答曰。吾之常也。長生不欣。夕死不惑。乃面西正坐云。第一義空清淨智觀言如入定奄。遂長往。春秋七十有七。即武德五年十二月六日也。露骸松石一月餘日。顏色不變。天策上將聞稱希有。遣人就視。端拱如生。自超九歲入道。即誦法華五十餘年。萬有餘遍。感靈獲瑞不

〔27〕百濟國達摩山寺釋



釋慧顯。百濟國人也。少出家。苦心精專。以誦法華為業。祈福諸願。所遂者多。聞講三論。便從聽受。法一染神彌增其緒。初住本國北部修德寺。有眾則講。無

圖3 CBETA 線上閱讀缺字顯示

在最後階段，刪除所有空格、標點符號、特殊符號，僅留下中文字元，以供下一階段關鍵詞匹配分析。

以不同形式為崇敬與修持對象的應驗記，雖然故事內容高度的程式化、且有格套化的書寫傾向，但各類感應故事的敘事特色會因崇敬對象的差異而有甄別。這些應驗故事崇敬對象與施應者或為神格的佛、菩薩、文字書面經典，或為物質性的塔寺、舍利、佛像等。根據專名應驗記宣揚的受持對象，本文整理觀音與法華兩大類「受持對象關鍵詞」清單（請見表 8）。詞彙包含菩薩名稱，

²⁰ 〈組字式基本規則〉，網址：<https://www.cbeta.org/format/rare-rule.php>（檢索日期：2024 年 2 月 1 日）；〈CBETA 電子佛典缺字處理〉，網址：<https://www.cbeta.org/data/cbeta/rare.htm>（檢索日期：2024 年 2 月 1 日）；以及杜正民：〈佛教藏經的文字問題與解決方案〉<https://www.cbeta.org/data/cbeta/budaword1.htm>（檢索日期：2024 年 2 月 1 日）。

²¹ 〈唐〉僧祥：《法華傳記》，卷 4，收入《大正藏》，第 51 冊，頁 64。

²² 〈唐〉道宣：《續高僧傳》，卷 28，收入《大正藏》第 50 冊，頁 687。

如「光世音」、「觀音」；經典名稱，如《光世音經》、《法華經》；經典中的品目名稱，如「普門品」、「藥王品」，還有其他修行法門：「法華三昧」、「法華禪」等。從創作意圖來看，觀音與法華信仰是三書作者欲宣揚的特定法門，也是專名應驗記「入主出奴」的排他性特色，因此本文的關鍵排除其他的文殊、淨土、普賢、華嚴等沒有專名應驗記識別性的受持對象關鍵詞。

在整理完文本格式，並建立關鍵詞清單之後，接下來使用最大長度匹配法（Maximum Match Method, MMM）匹配文本中出現的關鍵詞與其在文中的出現的索引位置。最大長度匹配法為自然語言處理中常見的分詞算法，尤適用於中文、日文此類沒有明確單詞分隔符號的語言。本文以正向最大長度匹配法，根據制訂好的詞典，依照由左至右的規則匹配最長的詞語，並紀錄該關鍵詞首字匹配的索引位置。

然因每則文本長度不一，難以將各文本並列比較，因此進一步將關鍵詞標記的索引轉換為相對於整個文本長度的百分比表示，如此可以更直觀地理解受持對象關鍵詞在文本中的相對位置。計算公式如下：

$$P = \left(\frac{i+1}{C} \right) \times 100\%$$

公式中 i 為匹配到的關鍵詞第一個字元的索引位置， C 代表文本的總字數。索引位置百分比（ P ）為關鍵詞零基索引加一（ $i+1$ ）²³再除以文本總字數（ C ）乘以 100% 後，便可得出關鍵詞的位置占整個文本長度的百分比。

最後輸出的資料表包含清理完的文本、匹配到的關鍵詞、索引位置、相對索引位置百分比、關鍵詞順序、全文字數、章節類別。

第三節 敘事的位移與信仰的轉化

表 8 為匹配關鍵詞結果的統計，刪除《弘贊法華傳》中未匹配到關鍵詞的 3 筆資料後，各書的應驗故事為觀世音應驗記 86 則、《弘贊法華傳》152 則，《法華傳記》201 則，共 439 則。²⁴觀世音應驗記 86 則故事中，最短的文本為

²³ 在程式設計中，索引位置通常是從 0 開始計數，稱為「零基索引」，本文將關鍵詞的索引位置從零基索引轉換為以 1 為起點的索引，以符合人類閱讀習慣。

²⁴ 未匹配到關鍵詞的三筆資料皆收錄在《弘贊法華傳》「誦持第六」，分別為〈隋齊州靈巖寺釋僧生〉、〈唐雍州寶雲寺釋智友〉以及〈唐雍州高逸釋弘照（履信附）〉中的履信附傳。

《繫觀世音應驗記》中的〈張達〉，總字數為 36 個字，最長的文本為同書中的〈彭城姬〉，總字數為 483 字。全書共標記 113 個觀音類詞彙，平均每則文本標記 1.31 個關鍵詞，而《弘贊法華傳》152 則故事中，最短的文本為〈唐西京辯才寺釋道璿（洪粲附）〉中拆出的釋洪粲附傳，總字數為 18 個字，最長的文本為「書寫第八」中〈唐悟真寺釋玄際〉，總計 1400 字。《弘贊法華傳》全書共標記觀音類詞彙 11 筆，法華類詞彙 295 筆，平均每則文本標記 2.01 個詞彙。至於《法華傳記》201 則故事中，最短的文本為卷 3「諷誦勝利」的〈唐南雲峯慧勇九〉，總字數為 29 個字，最長的文本為卷 8「書寫救苦」中〈唐梓州姚待七〉，總計 1156 字。《法華傳記》全書共標記觀音類詞彙 51 筆，法華類詞彙 437 筆，平均每則文本標記 2.61 個詞彙。就平均文本字數來看，觀世音應驗記的故事長度較短，平均每則文本只有 145.64 個字，而另外二書平均字數皆超過 250 個字。若從平均標記數來看，觀世音應驗記僅有 1.31 個，明顯低於法華應驗記，《法華傳記》的平均標記數更是觀音應驗記的兩倍，為 2.61 個。可見《法華傳記》不僅每則故事一定會出現受持對象關鍵詞，並且出現頻率顯著多於其他二書，可見對專弘法門有強烈的宣傳意識，透過重複曝光關鍵詞，增加特定修持法門的辨識度。

其中釋智友傳中以指示代名詞「斯典」指涉《法華經》：「蔣州人，未詳氏族所出。幼而齊肅，端居不雜塵伍。早年離俗，雅愛斯典，晝夜誦持，略無棄日。」履信附傳中則未敘及其修持《法華經》，應因與傳主釋弘照為莫逆之交而附於傳末。至於釋僧生僅提到他以誦經為業「乞食誦經，限滿千遍。」並未明確指出念誦的經典，但因該故事收錄於《弘贊法華傳》，故讀者亦能推出所誦經典為《法華經》。（唐）慧詳：《弘贊法華傳》，收入《大正藏》第 51 冊，卷 7，頁 32；卷 8，頁 37、39-40。

表8 關鍵詞匹配結果²⁵


		觀世音應驗記		弘贊法華傳		法華傳記		總計	
		文本數	標記數量	文本數	標記數量	文本數	標記數量	文本數	標記數量
觀音	觀世音	65	83	3	4	18	26	86	113
	光世音	20	26					20	26
	觀音			4	6	13	17	17	23
	普門品			1	1	5	5	6	6
	光世音經	2	3					2	3
	普門					2	2	2	2
	觀音像					1	1	1	1
	世音	1	1					1	1
	小計	86	113	6	11	29	51	121	175
法華	法華			61	87	124	216	185	303
	法華經			62	75	103	140	165	215
	法花			44	99			44	99
	蓮華			3	3	16	28	19	31
	藥王			8	9	7	17	15	26
	妙法			1	1	17	25	18	26
	藥王品			5	5	7	8	12	13
	寶塔品			4	5	2	2	6	7
	法華三昧			1	1	5	6	6	7
	藥草喻品			2	4			2	4
	壽量品			1	1	2	3	3	4
	提婆達多品			1	1	2	3	3	4
	序品			1	1	3	3	4	4
	提婆品					2	3	2	3
	金字經					2	3	2	3
	芬陀利					3	3	3	3
	妙法蓮華經			1	1	2	2	3	3
	藥王本事品			1	1	1	1	2	2
	勸發品			1	1	1	1	2	2
	芬陀利迦					1	2	1	2
	正法華經					1	2	1	2
	藥草品					1	1	1	1
	薩達磨芬陀利迦修多羅					1	1	1	1
	法華禪					1	1	1	1
	妙芬陀利經					1	1	1	1
	多寶品					1	1	1	1
	小計			151	295	189	473	340	768
總計		86	113	152	306	201	524	439	943

百分比的描述性統計結果如表 9 所示，在三本《觀世音應驗記》中，觀音類修持對象詞彙，首次出現的位置於該文本總字數中所占百分比的平均值是 42.33%，標準差是 17.94%，最小值是 10.19%，最大值是 84.88%。而《弘贊法華傳》中的修持對象詞彙，首次出現的位置於該文本總字數中所占百分比的平均值是 28%，標準差是 21.06%，最小值是 2.96%，最大值是 92.59%。至於在《法華傳記》二〇一則故事中，修持對象詞彙首次出現的位置於該文本總字數

²⁵ 同一則文本可能匹配到多個關鍵詞，表格中文本數欄位中的小計與總計數值為刪除重複文本後的統計數量。

中所占百分比的平均值是 27.48%，標準差是 22.12%，最小值是 0.56%，最大值 97.21%。

表9 描述性統計

	觀世音應驗記		弘贊法華傳		法華傳記	
	總字數	首次關鍵詞位置相對百分比	總字數	首次關鍵詞位置相對百分比	總字數	首次關鍵詞位置相對百分比
文本數	86		152		201	
mean	145.64	42.33%	253.41	28.00%	259.45	27.48%
std	85.46	17.94%	222.07	21.06%	193.92	22.12%
min	36	10.19%	18	2.96%	29	0.56%
25%	79.50	28.05%	117.00	12.74%	129.00	11.75%
50%	121.00	42.66%	184.50	20.64%	203.00	20.41%
75%	196.50	55.43%	310.50	38.22%	339.00	34.68%
max	483.00	84.88%	1400.00	92.59%	1156.00	97.21%

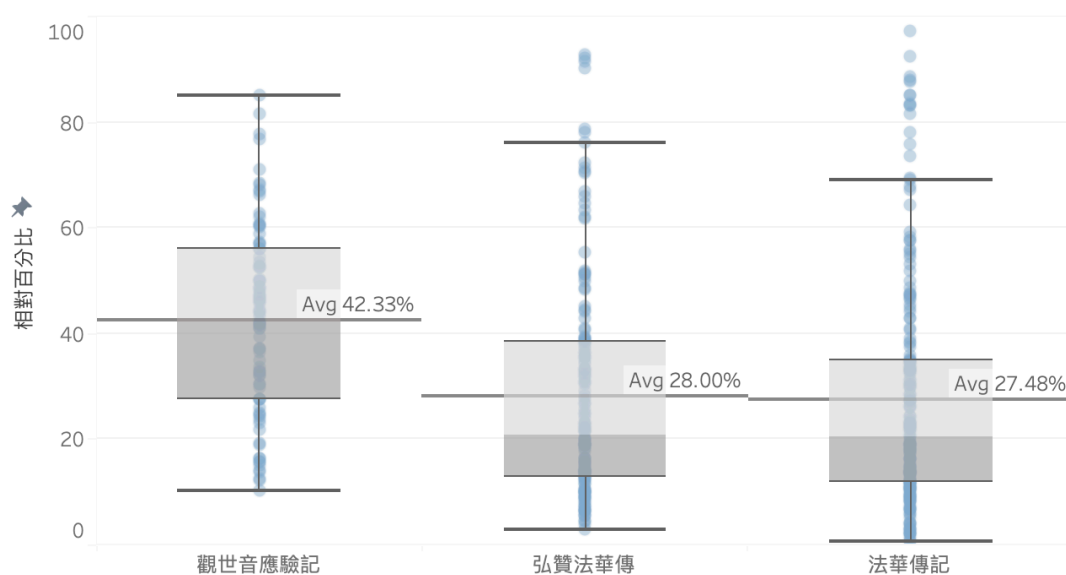


圖4 首次受持對象關鍵詞相對位置箱形圖

在專名應驗記敘事中受持對象的首次出現位置是一個關鍵的指標，它不僅揭示了文本的結構和敘事重點，也是該部應驗記對於特定法門的品牌強化。進一步結合圖 4 的首次受持對象關鍵詞相對位置盒鬚圖，可以看到各書中每一則文本中受持法門相關關鍵詞相對位置的分布情況。觀世音應驗記出現位置的平均百分比為 42.33%，中位數接近平均值，這說明觀世音應驗記的敘事，平均在

故事中段才會出現。而較低的標準差（17.94%）指出關鍵詞出現的位置變異性較小，意味著關鍵詞的出現位置比較一致，書中各則文本的敘事模式較為相近。

《觀世音應驗記》的故事結構較為模式化、單一化，前賢研究者多有論及，如林淑媛從以核心事件與衛星事件來歸結三書的共同結構，其指出觀世音應驗故事的往往由「不滿的狀況」、「求觀音菩薩」與「願望的達成」三個時序性的核心事件組成，中間或間入「推進」與「阻礙」的衛星事件。²⁶而江明淵亦將總結三本觀音應驗記的故事型態為「遭難—誠念—感應—解難」。²⁷劉苑如則提取故事模式中最核心的「遭難」與「應驗」兩個部分，從句法型態討論神應的時空敘事。²⁸從上述學者對觀音應驗故事的歸類來看，在眾生稱名祈求觀世音菩薩顯應之前，必須先鋪陳求應者所面臨的困境以及遭遇的災難。如《繫觀世音應驗記》中的〈釋法智道人〉與〈張達〉事：

釋法智道人者，其昔為白衣。嘗獨行大澤，忽遇猛火，四面俱有，既欲走，無向，自知必死。因頭面禮光世音，至心稱喚名號。俄而火過，一澤草無遺莖，唯法智所在處，容身不燒也。²⁹

張達者，曾繫獄應死。既無復他冀，唯誦《觀世音經》。近得千遍，而鉗鎖皆折。少日得出，遂為道人。³⁰

兩則故事皆先敘述求應者遇到的災難困境，法智尚未出家時嘗遇猛火，無處可逃，自知必死無疑，而張達則是曾身陷獄牢當死。二人在生死存亡之際，誠心祈求觀音，一者稱喚光世音菩薩聖號，一人誦念《觀世音經》近千遍。隨後二人至誠的祈願感召了觀世音菩薩的回應，順利度過火劫與獄災。這樣的感應經驗也讓二人啟信遂出家為道人。如此遇難解厄的敘事模式也解釋了為何觀世音應驗故事平均在故事敘述進展至故事中段時，《觀世音經》與觀世音菩薩作為修持與求應的對象才會出現，且大多故事多遵循這樣的解難敘事，因此各則文本的變異性不大。

²⁶ 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年），頁60-61。

²⁷ 江明淵：〈論六朝觀音應身形象及其故事形態——以三本觀音應驗記為例〉，《中極學刊》第10期（2016年7月），頁1-22。

²⁸ 劉苑如：〈追憶與交通——六朝三種觀世音應驗記敘事研究〉，《清華中文學報》第28期（2022年12月），頁101-144。

²⁹ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》（南京：江蘇古籍出版社，2002年），頁65。

³⁰ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》（南京：江蘇古籍出版社，2002年），頁132。

相較而言，至於法華經應驗記修持對象出現的位置相較於觀世音應驗記提前約 15% 在文本中出現，《弘贊法華傳》和《法華傳記》首次關鍵詞出現位置的平均百分比相近，分別為 28.00% 和 27.48%，這表示在這兩部文本中受持關鍵詞傾向於出現在文本的前四分之一位置。且二書的標準差分別（21.06%、22.12%）比《觀世音應驗記》的標準差大，顯示出更大的位置變異性，意味著這些文本在關鍵詞的分布上更加離散，或者這些文本在引入和討論關鍵概念時更加多樣化與彈性。

觀音與法華應驗故事受持對象關鍵詞平均出現位置的差異，可進一步從故事來源與敘事模式來觀察。觀世音應驗記的故事來源多為作者蒐羅輯錄，《法華傳記》更多的故事來源是收錄自慧皎《高僧傳》與唐道宣《續高僧傳》等僧傳系統。因此故事前段就出現法華相關關鍵詞，除了《法華傳記》是以《法華經》為對象的經本應驗故事集，在聖傳敘事文類的發展脈絡中，有兩層可能的涵義：一是佛教傳記文學如僧傳的敘事手法大多依照傳主的生平順敘記事，佛教的應驗記大多數是從僧傳節錄與該應驗故事相關的生平事蹟。因此法華作為修持對象，於敘事文本的前段出現，也意味著書中的人物在生命早期就已經接觸法華信仰。例如釋志遠在十八歲出家以前就已受持法華經「釋志遠，俗姓宋氏江南人也。早喪其父，孤養於母。承順顏色，朝夕無違。天性聰利，穎悟法華。生年十八，啟母出家，從師受業。事師之禮，服勞無替。業講法華經。」³¹出家之後，便開始宣講《法華經》。釋智通亦是在十歲剃髮出家後，專志法華，「歌詠法言，誦通法華，晝夜不輟。誦諸經中，讚佛要偈三千餘章。五十許年，初無告倦。」³²直到六十四歲病卒以前，誦持法華五十多年，不曾怠倦。

另外一個「法華」關鍵詞在文本前段出現的類型，則是省略人物的生平介紹，直接點出故事人物與《法華經》的關係。例如《弘贊法華傳》的〈隋廬山化城寺釋法充〉：「釋法充，姓畢氏，九江人。常誦《法花》，其遍難紀。」³³〈北齊壽門山頂釋道樹〉：「釋道樹，壽春石澗人，蔬食長齋，誦《法華》一部。」³⁴《法華傳記》〈隋相州僧玄緒〉開頭即言「僧玄緒，偏重法華」³⁵，〈晉大原沙門釋慧達〉「釋慧達者，大原人，誦《法華經》五千餘遍」³⁶，〈陳揚都釋普安六〉「釋普安，姓陳氏，少出家，誦通《法華》，自矜為業。」

³¹ (唐) 僧祥：《法華傳記》，卷 3，收入《大正藏》第 51 冊，頁 59。

³² (唐) 僧祥：《法華傳記》，卷 4，收入《大正藏》第 51 冊，頁 65。

³³ (唐) 慧詳：《弘贊法華傳》，卷 5，收入《大正藏》第 51 冊，頁 25。

³⁴ (唐) 慧詳：《弘贊法華傳》，卷 7，收入《大正藏》第 51 冊，頁 31。

³⁵ (唐) 僧祥：《法華傳記》，卷 8，收入《大正藏》第 51 冊，頁 82。

³⁶ (唐) 僧祥：《法華傳記》，卷 4，收入《大正藏》第 51 冊，頁 65。

³⁷在故事之初，就點出該人物專誦《法華經》，這也是編輯者意欲藉此宣告式的宣言，在敘事之始，營造出受持者對法華的專致奉持，而這樣的宣言也暗示著法華信仰也貫穿著受持者的一生。

通過將首次出現的受持對象關鍵詞位置的相對百分比與散點圖的視覺呈現結合，能夠獲得一個全景式的視角，進一步解析受持對象在各文本中出現的模式。圖 5 至圖 7 為應驗敘事的受持對象相對位置全景圖，本圖結合首次受持對象關鍵詞出現位置的相對百分比長條圖，以及文中各關鍵詞出現相對位置的散點圖。長條圖的位置代表文中首次出現受持對象關鍵詞的相對位置，若長條為紅色，則代表文中第一次出現的關鍵詞是觀音類的關鍵詞，長條為綠色，則表示首次關鍵詞為法華類。圖中的散點為文中出現的所有受持對象關鍵詞，紅色點為觀音類關鍵詞，綠色點為法華類關鍵詞，而平均線則為每本書中首次出現關鍵詞的平均相對百分比。

若從受持對象關鍵詞的類別還看，相對位置全景圖可以看出在三本《觀世音應驗記》中，僅出現觀音類的受持對象，並沒有出現法華相關詞彙。由此可見，三本《觀世音應驗記》的編撰脈絡是在《觀世音經》或〈普門品〉以單經、單品流通，並主打觀音菩薩信仰的時空下所產生。其次，觀察兩本唐代法華應驗記，《法華傳記》的觀音類關鍵詞明顯多於《弘贊法華傳》，於《法華傳記》201 則文本中，有 29 則包含觀音類關鍵詞，其中有 12 則文本僅包含觀音類詞彙，其餘 17 則皆包含法華、觀音二類關鍵詞。且這 29 則中有 16 則文本首次受持對象為觀音類的關鍵詞。而《弘贊法華傳》正如 Stevenson 所觀察的，作者刻意排除了觀音信仰。在全書沒有單純的觀音感應故事，152 則文本中，僅有 6 則包含觀音類詞彙，且其中 5 則是法華與觀音二類詞彙皆有，唯一一則僅有觀音類關鍵詞為釋曇寶的故事，然此為〈唐海虞山釋慧旻(曇玄附)〉附傳³⁸，故可以說《弘贊法華傳》中所有的文本段落沒有純粹宣揚觀音信仰的觀音應驗故事，事涉觀音者，必在法華信仰的脈絡下提及。

圖 8 進一步將資料聚焦在三書中具有觀音類關鍵詞且互見於其他書的異文比較。《法華傳記》中異文見於觀世音應驗記一共有 15 則，由圖中左側二書的

³⁷ (唐) 僧祥：《法華傳記》，卷 5，收入《大正藏》第 51 冊，頁 67。

³⁸ 《弘贊法華傳》標題作「曇玄」，內文為「曇寶」，「釋曇寶，不知何人，斷穀鍊形，戒行無點。常講《觀世音經》，導引士俗，而聲調超挺，特異人倫。登高誦經，響聞三十里內。」(唐) 慧詳：《弘贊法華傳》，卷 3，收入《大正藏》第 51 冊，頁 20。應與《續高僧傳·慧常傳》附傳照機寺曇寶禪師為同一人：「貞觀年中。豫州治下照機寺曇寶禪師者，斷穀鍊形，戒行無點。年六十許。常講《觀音》，導引士俗，而聲調超挺，特異人倫。寺有塔基，至於靜夜於上讚禮，聲響飛衝，周三十里。四遠所聞，無不驚仰。」(唐) 道宣：《續高僧傳》，卷 30，收入《大正藏》第 50 冊，頁 705。

異文比較中，可以看出《法華傳記》對觀世音應驗記的故事轉錄，除了平行移植原有故事之外（圖中釋慧勝以前的資料），《法華傳記》依據其宣教意圖，增添原故事沒有的法華信仰元素（圖中的慧達至道泰六筆資料）。例如《續光世音應驗記》所錄道泰道人一事：

道泰道人，住常山衡唐精舍。嘗夢人云，其年命當終於卅二。泰心惡之。後至其年，遂便遇篤病，意甚憂懼，悉以附身資物為福施。友人謂之：「《經》云：『供養六十二億菩薩，與一稱光世音福同。』君將不為歸心向，庶可得增壽益算、妖夢不踐耶？」泰乃感悟，遂晝夜四日精心。所座床前垂帷，忽於帷下見光世音從戶外入，足趺及踝間金色照然，曰：「汝念光世音耶？」比及褰開，便不復見。泰乃熹悅流汗，便覺體輕，所患即差。後人見之，已年四十四，具自說如此。³⁹

道泰在夢中被告知將於四十二歲時終壽，果於該年遭遇重病，憂懼之餘，布施身物以求福澤。後聽循友人所言稱名光世音之福報可比供養六十二億菩薩，遂精誠稱念觀音，晝夜四日不斷。道泰所坐床前掛有帷幔，他從帷下的間隙看見光世音從門外進入，其腳背與足踝閃耀著金色的光芒。接著光世音對道泰說：「汝念光世音耶？」而當到道泰揭開帳幔時，光世音已不復見。此次經歷道泰法喜充悅，渾身出汗，身體也頓時輕鬆許多，病體亦獲得痊癒。後人見之，時年已屆四十四，超越夢中預言的命終四十二。

《法華傳記》的載錄道泰故事情節與《續光世音應驗記》所記述的大抵類似。⁴⁰然而《法華傳記》中觀世音對道泰道人說的話是：「汝念觀世音耶？亦復誦法華不？」除了原故事中提及的稱念觀世音的提問，後續更追問「亦復誦法華不？」且在道泰病癒之後，又添筆「通誦通法華文，念彼觀音。」作者加上在此次經歷後，道泰信悟彌深，即使滿願解難之後仍持續諷誦《法華經》、稱念觀世音。而這兩處補入諷誦法華的橋段，僅見於《法華傳記》中，《續高僧傳》的道泰故事異文中亦不見法華相關詞彙。⁴¹

在《法華傳記》其他的觀音感應故事中，亦可見相似的置入手法，如東晉釋開達⁴²，慧詳在敘述隆安二年被羌人捉擒，後因稱念觀世音而幸得脫命的感

³⁹ 董志翹譯注：《觀世音應驗記三種譯注》（南京：江蘇古籍出版社，2002年），頁41。

⁴⁰ （唐）僧祥：〈魏常山衡唐精舍釋道泰五〉，《法華傳記》，卷5收入《大正藏》第51冊，頁67。

⁴¹ 「念觀世音耶？」（唐）道宣：《續高僧傳》，卷25，收入《大正藏》第50冊，頁645。

⁴² 《繫觀世音應驗記》、《冥祥記》、《法苑珠林》作「開達」，《法華傳記》、《觀音義疏》引《應驗傳》皆作「慧達」。

應故事之前，加入「誦《法華經》為常業」。⁴³又〈梁九江東林寺僧融八〉：「釋僧融梁初人，住九江東林寺，篤志汎博，遊化已住，轉讀《法華》。」其中「轉讀《法華》」亦不見於僧融的其他異文，並且於故事最後加入僧融過去曾於江陵專心轉讀《法華》，感召普賢菩薩現身對僧融言：「汝讀法華罪性漸滅，三生必定得見身。」其他異文提到僧融在江陵的事蹟皆是勸江陵夫婦受戒，僧融轉讀《法華》召感普賢僅見於《法華傳記》。⁴⁴而〈宋京師南澗寺釋道罔五〉中「罔素誦法華，唯憑誠此業，又存念觀音。」一句雖承續《梁高僧傳》，然而在道罔南遊上京，渡河遭遇水難一事中，《法華傳記》將道罔在同行三人皆溺水而亡，性命存危之際，歸誠稱念觀音的求應之舉改為「罔又歸誠觀音、誦《法華》」，將誦念《法華》歸入此次遇險獲救的直接原因。⁴⁵如同前述將眾生誦念觀音的應驗故事情節中，添入法華信仰元素的還有釋僧洪，釋僧洪繫獄應死之際，因誦念《觀世音經》而免於一死的觀音感應事蹟，《法華傳記》改寫為「僧洪便誦《法華》、《觀世音經》」⁴⁶。

⁴³ 「釋慧達，誦《法華經》為常業。以晉隆安二年，於北瀧上，掘甘草。……」（唐）僧祥：《法華傳記》，卷 6，收入《大正藏》第 51 冊，頁 76。

⁴⁴ 董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》（南京：江蘇古籍出版社，2002 年），頁 44。

⁴⁵ 《繫觀世音應驗記》記為：「本既精進，因念觀世音。」《高僧傳》與《弘贊法華傳》皆作「罔又歸誠觀音」。董志翹，《觀世音應驗記三種譯注》（南京：江蘇古籍出版社，2002 年），頁 71。

⁴⁶ 「僧洪便誦法華觀世音經。」（唐）僧祥：《法華傳記》，卷 5，收入《大正藏》第 51 冊，頁 71。

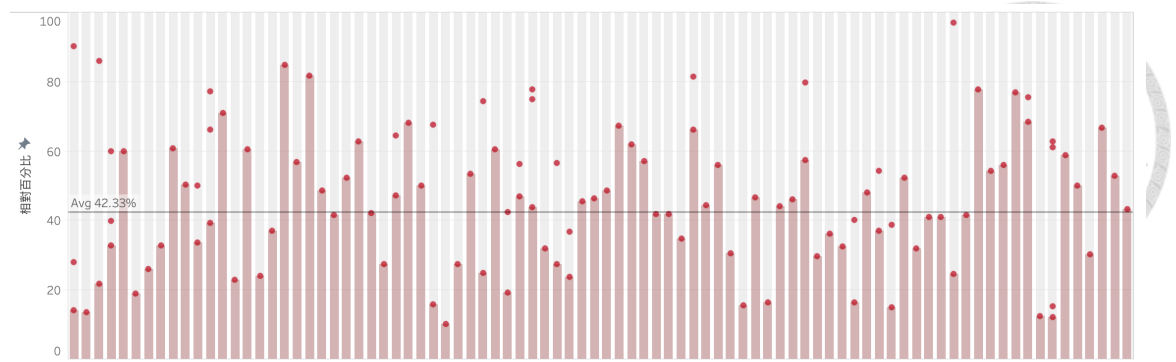


圖5 觀世音應驗記受持對象相對位置全景圖

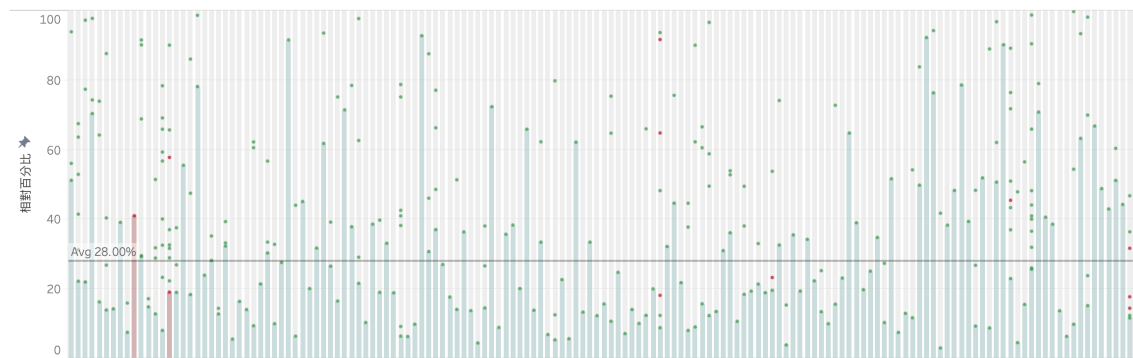


圖6 弘贊法華傳受持對象相對位置全景圖

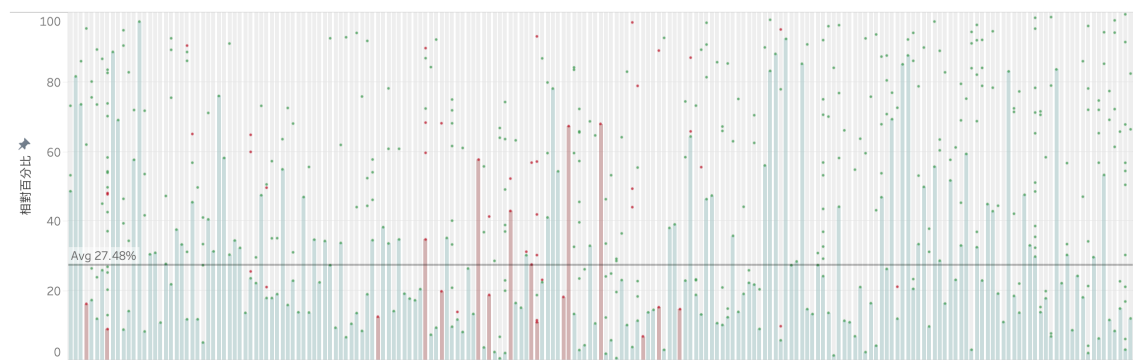


圖7 法華傳記受持對象相對位置全景圖

首次關鍵詞類別	關鍵詞類別 (點)
觀音	觀音
法華	法華



圖8 三書異文觀音類受持對象相對位置全景圖

最後，就本文的分析結果來討論《弘贊法華傳》與《法華傳記》的作者問題，《弘贊法華傳》作者第一、二卷署名作「藍谷沙門惠詳撰」；第三至八卷以及第十卷為「藍谷沙門慧詳撰」；又第九卷作「藍谷沙門慧祥撰」，於同一書中即出現「惠詳」、「慧詳」、「慧祥」三種同音異字的寫法。而《法華傳記》作者則有「僧詳」、「慧詳」、「僧祥」三種寫法。《大正藏》與《卍續藏》的目次作「唐僧詳傳」，《新纂卍續藏》則署名「唐慧詳撰」。又據《大正藏》中的校勘，在「甲本」日本東大寺藏古寫本於各卷之首皆題有「僧祥撰集」四字，而「原本」慶長五年（1600）刊大谷大學藏本則沒有記載作者之名。在正文中也有幾處可見作者自稱，卷一「抑祥宿殖所資妙因斯發。流通一乘。」

⁴⁷卷六〈唐洛州虞林通十五〉文末言「祥親所見聞也。」⁴⁸而校刊刻印「原本」的日本京都要法寺圓智日性卷十文末題記云：「唐僧祥公，不知其氏族」。

由於二書作者於正史僧傳皆著錄沒有生平事蹟，僅有朝代、活動地與姓名可知，加上古時「惠」與「慧」，「詳」與「祥」常通假使用，因此學界對於《弘贊法華傳》、《法華傳記》以及署名「藍谷沙門慧祥」《古清涼傳》作者是否為同一人各有不同的考釋與定論。具體的爭議包含藍谷為太原或長安，《弘贊法華傳》作者駐錫地是否為悟真寺，以及這幾本書作者是否為同一人。例如伊吹敦認為《釋門自鏡錄》也是出自《弘贊法華傳》、《古清涼傳》作者之手，並提出慧祥為藍谷津梁寺住僧。周語彤則反對伊吹敦的看法，指出《弘贊法華傳》中收錄多則悟真寺僧人的事蹟，駐錫地應為悟真寺。簡慶齡（釋德律）則認為《弘贊法華傳》、《法華傳記》、《古清涼傳》三書作者為同一人。

49

過去學者多從書中序跋以及作者自述來考證《弘贊法華傳》、《法華傳記》二書作者，本文嘗試從文本內部切入討論，首先從體例形制來看，二書在應驗故事雖然都以修持方式分科，然而《法華傳記》中的「部類增減」、「隱顯時異」、「諸師序集」與「聽聞利益」四科內容不見於《弘贊法華傳》，而《弘贊法華傳》中的「圖像」科《法華傳記》亦未收錄。且《弘贊法華傳》中承繼《高僧傳》的附傳形式，在正傳人物正文之後會將相關人物的應驗事蹟略附於後。又《弘贊法華傳》會以敘列題名的方式，將有類似感應故事人物附於正文之後，而省略敘事內容。而各類目之間的故事，《法華傳記》並沒有相應的排序規則，《弘贊法華傳》則是依照朝代時間先後排序。

承前對法華應驗記中觀音信仰的分析，《法華傳記》卷一「部類增減」呈現了作者的《法華經》文本觀，他所認為《法華經》是諸佛所宣說的不同的長短不一、隱顯各異的經典。中古流傳的《法華經》是結集《法華經》八載說法，

⁴⁷（唐）僧祥：《法華傳記》，卷1，收入《大正藏》第51冊，頁48。

⁴⁸（唐）僧祥：《法華傳記》，卷6，收入《大正藏》第51冊，頁75。

⁴⁹ 唐代法華應驗記作者的相關研究可參看：〔日〕小笠原宣秀：〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，《龍谷學報》第315期（1936年6月），頁25-44。〔日〕羽溪了諦：〈《法華傳》の著者に就いて〉，《六條學報》第136號（1913年），頁1-6。〔日〕伊吹敦：〈唐僧慧祥に就いて〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》（別冊：哲學・史學編）通號14（1988年1月），頁33-45。〔日〕市岡聰：《『法華伝記』の撰者と成立年代について》，《人間文化研究》第18期（2012年12月），頁358-372。周語彤：《〈弘贊法華傳〉持經感應研究》（雲林：雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士學位論文，2009年），頁9-12。簡慶齡（釋德律）：《五臺山文殊信仰的宣揚——〈古清涼傳〉研究》（嘉義：南華大學宗教學研究所碩士學位論文，2010年），頁9-35。

於釋迦牟尼這一期機感中約略結集的二十八品。又，〈普門品〉是《法華經》在三世諸佛的傳承下中的別行經典，觀音信仰也是《法華經》開展眾多法門的其中一門。因此，《法華傳記》不僅傳錄六朝《觀世音應驗記》的感應故事，也新錄隋唐之際的觀音感應故事。並且在原於法華無涉的情節中，增添法華相關詞，讓傳主形象變為《法華經》忠誠的受持者，或是讓《法華》連同觀世音成為靈應發生的能感原因。至於《弘贊法華傳》有意識地不收錄觀音應驗故事，展現了欲別出觀音信仰系統，確立法華信仰獨立性的意圖。綜上分析，從體例形制、對觀音信仰的態度與《法華經》的文本觀來看，《弘贊法華傳》與《法華傳記》的作者應非同一人。

第四節 小結

源於六朝並於唐朝茁壯的應驗故事，是彙集佛教眾多神迹靈驗的宣教文體。這些故事主要反映了中古時期，僧俗對佛、法、僧三寶的虔誠信仰和修行，以及因謗佛、疑因果而遭受報應的故事。佛教應驗記一方面以眾生的個體生命經驗為基礎，每一的靈驗案例都是一次「情境中的相遇」，形構出法華宇宙中的一片碎形雪花，敘說眾生存世中與神聖的相遇。另一方面，相似又獨特的應驗事蹟疊加出類型化宗教敘事，在現世時空中反覆強化佛教聖顯的見證，於整體文本中形成一種系統化的信仰模式。應驗記將信仰者個體與法華宇宙交織連結，共塑出一個奇幻感通的宗教共同體。

本章借用數位人文的方法重新分析六朝至唐代類型化的應驗敘事，通過對《觀世音應驗記》以及唐代《弘贊法華傳》和《法華傳記》的全面文本分析，並以全景的視覺化閱讀，探討佛教敘事中受持對象關鍵詞的出現模式，重新審視專名應驗故事的結構特徵，展現了特定法門的宣揚以及宗派間的交互影響與差異。

受持對象關鍵詞的出現位置凸顯了信仰實踐的形式與內容，而數位全景式閱讀則提供分析文本的全局俯瞰視角。觀世音應驗記中觀音相關詞彙通常在故事發展至中段時才出現，強調信仰的功能性，透過危難時刻的至心歸誠，突顯觀音效驗的有效性與即時性。而法華應驗記相關詞彙傾向於出現在故事的前四分之一部分，顯示出法華信仰在修道者生命中的全面性和貫徹性，受持法華為一生志業。

數位研究方法不僅為傳統研究論據提供量化數據的支持，更能進一步觀察法華應驗記對觀音信仰的容受，從而揭示了專名應驗記中不同信仰體系的主出奴與調和交涉。《弘贊法華傳》的作者有意識地排除觀音信仰的相關敘事，

欲建立獨立於觀音系統之外的《法華經》經本信仰。而《法華傳記》則傾向將〈普門品〉視為《法華經》的一部分，不僅延續過去的觀音應驗敘事，更努力將觀音信仰與法華信仰融合，進一步強化了法華信仰的優越性與獨立性。而將此觀察結合體例形制的比較，唐代兩部法華應驗記《弘贊法華傳》與《法華傳記》的作者應非同一人。

綜而言之，本章通過受持對象關鍵詞的全景數位閱讀，揭示六朝與唐代的應驗故事如何通過特定信仰符號來構建信仰體系，展現數位工具在理解與分析宗教敘事模式的潛力。未來可基於此，進一步擴展數位人文工具在宗教文獻中的應用與研究，探索不同文本間的交互影響，進而深化對中古佛教信仰與敘事模式的理解。





第六章 以身試法：中古時期法華信仰的閱讀與實踐

第一節 前言

現存以文字為媒介，首尾完整的《法華經》，是經文中十方三世諸佛所說《法華經》的所依存的，也是現今諸多法華法門的跨媒介文本（如圖像式的壁畫、雕塑）所依據的文本。前面透過經典敘事分析，探討《法華經》將如何透過內部敘事框架，建構自身的神聖性與權威性。然而「經典」的成立不僅是單純的文本，而是由信仰者、宗教儀式、經典註釋等歷史因素交錯而成。

謝世維指出宗教經典中所描述的事蹟或者是規範，不一定代表當時實際的宗教實踐情況。¹然，正如鄭阿財所言，我們可以藉由靈驗故事來考察佛教在民間實際的發展概況及其弘揚信奉的經典與思想情形。²中國佛教靈應故事內容主要為念佛稱名、誦持寫經、造像起塔後，出現感通靈應等神異經歷的敘述，³文士、僧人將為了啟信道俗而將散逸各書將許人以現世的利益的靈驗故事集結成冊。⁴雖然《法華經》藉由過去諸佛的本生故事與憶念本願的遺忘策略創造出一

¹ 謝世維：〈從西方宗教理論的觀點看六朝道教經典的幾種建構模式〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第7卷第1期（總第13期）（2010年6月），頁87-128。

² 鄭阿財提到：「中國佛教譯經的狀況，可據歷代經錄來考察；佛經的講習則可從歷代僧傳的〈誦經篇〉、〈讀誦篇〉獲得訊息。不過這些多屬於上層佛教的信仰活動，至於佛教在民間實際的發展概況及其弘揚信奉的經典與思想情形，則當從感應傳、靈驗記、功德記、冥報記等一類的作品，進行析論。」詳參氏著，〈敦煌佛教靈應故事綜論〉，收入《佛學與文學——佛教文學與藝術學術研討會論文集》（臺北：法鼓文化，1998年），頁151。

³ 其中有不少是宣頌特定經典，如《法華經》、《觀世音經》、《金光明經》、《華嚴經》與《金剛經》。鄭阿財：《見證與宣傳：敦煌佛教靈驗記研究》（臺北：新文豐出版公司，2010年），頁10。

⁴ 小南一郎於〈「觀世音應驗記」排印本跋〉中指出：「傅亮、張演、陸杲等士人們把觀世音應驗故事繼承、記錄下來，不是以追求有趣的情節為目的。收集、記錄這種故事本身就是由他們的信仰心情發動的一種宗教行為。」參見小南一郎著、孫昌武點校：《觀世音應驗記（三種）》（北京：中華書局，1994年），頁83。

個久遠實成佛陀觀，彷彿諸佛過去、現在、未來都會持續為眾生宣說《法華經》，而帶出一種正法永續的循環時間觀。然經典中對像法時代的焦慮及受持經卷的強調卻又將時間帶回當下，面向信仰者個體。在《法華經》中故事人物佛陀跨越故事層，預示受述者乃至實際讀者、信仰者關於經卷的讀法，使其宣教應許作用到文本之外，指向所有讀誦受持此經的信仰者。⁵經典中佛陀對信眾的成道應許，靈應者如何感知？信仰者如何彌合其中的訊息接受的落差？

在《法華經》中，佛陀授予聽聞《法華經》，乃至其中的一偈一句而歡喜信受者未來必會成佛的預記。對此信心滿滿的成道預記，但是念誦多少《法華經》會成佛？什麼時候會成佛？佛陀、經典中不曾明說。眾生僅能依靠經典的內容與他人的行動來以身試「法」，丈量自身與神聖乃至成佛之間的距離。

本章從法華應驗故事對《法華經》的承繼與改寫，《法華經》的經本信仰，感應理論與應驗故事，考察《法華經》如何以囑累授記確保文本《法華經》能夠被「正確」地閱讀信仰，而中國法華信仰與應驗敘事，又是如何閱讀經本《法華經》。

本章首先透過唐灌頂為天臺宗創宗者智顗所撰的〈隋天台智者大師別傳〉，以《法華經》中處理三乘關係時所使用的憶念敘事為線索，藉此觀察《法華經》經典文本內部的敘事動能及中土對《法華經》敘事的閱讀與接受如何反映在僧人傳記中；其次，從保留了信眾造寫經典時的祈願與所求功德的敦煌寫卷題記探討當時佛教信眾如何實踐經典中的教理法門；最後，從應驗故事的理論基礎——感應，來探討理論與敘事之間的落差，以及感應敘事在法華碎形宇宙中的意義。藉此分析經典敘事與經本信仰的敘事交流及閱讀接受之間的交互作用，以見中古宗教信仰的實踐與文化記憶的形塑。

第二節 靈山宿習：憶念敘事之承衍

智顗創立天台宗以《法華經》為宗骨⁶，本節從學界較少關注經典敘事與僧人傳記的互文關係，探討〈別傳〉與《法華經》敘事之承衍。〈別傳〉載錄智

⁵ George J. Tanabe Jr. 與 Willa Jane Tanabe 認為《法華經》的內容是一本書的序言，且從未兌現的宣教應許。George J. Tanabe Jr. and Willa Jane Tanabe, "Introduction," in *Lotus Sutra in Japanese Culture*, edited by George J. Tanabe Jr. and Willa Jane Tanabe (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1989), 2-3.

⁶ 天台六祖荊溪湛然總結智顗之止觀體系與所用義旨：「以《法華》為宗骨，以《智論》為指南，以《大經》為扶疏，以《大品》為觀法。」（唐）湛然述：《止觀義例》，收入《大正藏》第46冊，卷1，頁452。於天台祖師傳承系統中，智顗為四祖，上承初祖龍樹、二祖慧

顓生平與《法華經》相關的事件主要有七歲入伽藍，諸僧口授《法華經·普門品》一遍即能通達。其二是與業師慧思的關係，慧思言二人昔於靈山同聽法華，示之普賢道場，授《法華》四安樂行，並於誦習至〈藥王品〉而證悟。《法華經》作為智顓創立天台宗教義思想的主要經典，其生命中的各個階段與修道轉折與《法華經》關係密切。

智顓（538-597）⁷，字德安，俗姓陳，祖籍潁州（今河南許昌），其先隨晉室南遷，寓居荊州華容縣。後駐錫天台山國清寺，世壽六十，僧臘四十。身歷梁、陳、隋三朝九主，為「陳隋國師」，隋煬帝楊廣（569-618）為太子時，智顓為授菩薩戒，隋煬帝尊師號為「智者」。智顓四位弟子渚宮法論、會稽智果、章安灌頂（561-632）與龍田法琳皆曾為智顓立傳，可惜唯有章安灌頂所撰之〈隋天台智者大師別傳〉（以下簡稱〈別傳〉）一卷傳世，其餘三文今已亡佚。另外，唐道宣（596-667）的《續高僧傳》中亦有〈隋國師智者天台山國清寺釋智顓傳〉⁸，其成書於唐貞觀十九年（654），為智顓圓寂後四十九年後。

學界對於智顓的研究甚多，主要集中圍繞在判教系統、性具三千、圓融無礙等法華思想體系的建構。⁹對於智顓傳記的研究主要從各類傳記紀錄中還原其生平行誼，如佐藤哲英、田村芳朗、新田雅章、張風雷、潘桂明等人的著作。¹⁰可潛輯錄古今中、日、韓三地智者大師各種傳記資料、像贊偈頌、齋禮忌文、功德行迹、詩詞章句與碑文碣石為《天台智者大師行迹資料集》兩冊，是為智

文、三祖慧思，下續六祖灌頂。天台宗脈的討論可參看林志欽：〈天台宗祖師傳承之研究——從初祖到五祖〉，《真理大學人文學報》第4期（2006年3月），頁44-77。

⁷ 智顓之生卒年代根據其弟子隋章安灌頂〈智者大師別傳〉記載為生於梁武帝大同四年（538），卒於隋文帝開皇17年（597）年，《景德傳燈錄》、《釋門正統》皆依此說。而唐道宣《續高僧傳》之〈智顓傳〉記載，則其生卒年為531至597年，唐僧詳《弘贊法華傳》亦主此說。陳垣《釋氏疑年錄》以為智顓生於538年與《佛祖統紀》卷九〈法喜傳〉中「陳光大元年智者三十」之說吻合。潘桂明亦認為智顓過世前寫給晉王的遺書中提到自述「貧道在世六十年」《國清百錄》卷三。

⁸ 《續高僧傳》凡三十卷，依自序所言：「始北梁之初運，終唐貞觀十有九年。一百四十四載。」（唐）道宣：《續高僧傳》，收入《大正藏》第50冊，卷1，頁425。

⁹ 吳汝鈞：《天台智顓的心靈哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1999年）；郭朝順：《天臺智顓的詮釋理論》（臺北：里仁書局，2004年）；王月秀：《智顓佛性論研究》（新竹：國立清華大學中國文學系博士論文，2012年）；吳汝鈞《法華玄義的哲學與綱領》（臺北：文津出版社，2002）；董平，《天臺宗研究》（上海：上海古籍出版社，2002年）。

¹⁰ 智顓評傳有〔日〕佐藤哲英：《天台大師の研究》（京都：百華苑，1967年）；〔日〕田村芳朗、新田雅章：《智顓》（東京：大藏，1982年）；慧嶽：《智顓》（臺北：臺灣商務，1987年）；張風雷：《智顓評傳》（北京：京華出版社，1995年）；潘桂明：《智顓評傳》（南京：南京大學出版社，1996年）。

顓生平研究的重要資料匯輯。¹¹而針對灌頂〈別傳〉陳金華、篠原亨一、佐藤礼子、黃瑜美等人曾撰文研究，¹²如陳金華指出灌頂透過撰寫智顓傳記以及編撰《國清百錄》，創造了一個天台宗於印度聲名遠播的敘事來提高智顓的聲望以抗衡當時三論宗的吉藏。¹³關於僧人傳記的研究成果頗豐，如黃敬家將僧傳的事件元素歸納為出身世系、出生瑞兆、性格特質、出家因緣、修證求道、駐錫度化、臨終遷化、封諡功德、補述和評贊等十個單元。¹⁴是以，本節透過灌頂〈別傳〉與《法華經》的互文閱讀，觀察《法華經》經典文本內部的敘事動能，及中土對《法華經》敘事的閱讀與接受如何反映在僧人傳記中，藉此探討中古宗教信仰的實踐與文化記憶的形塑。

本文於第二章與第三章曾提到從大乘佛經由方等般若經系轉到《法華經》的差異之一是以「憶念」敘事來重構小乘行者與大乘菩提道之間的關係。聲聞弟子並非走在與大乘菩薩道截然不同的道路上，所有佛法過去與未來都匯歸大乘一乘之道，繼而開啟了對於「現世」重新詮釋的可能，此三世佛法觀也影響了中土僧人傳記的生命詮釋。本節透過智顓高足灌頂為其所撰之〈別傳〉，探究《法華經》中的三世憶念敘事框架如何影響智顓與《法華經》之間的關係？又〈別傳〉中的傳記事件與《法華經》的經典敘事有何承衍關係？〈別傳〉如何接續《法華經》的傳法系脈以抬高智顓在中國佛教乃至整個佛教體系中的地位？灌頂透過哪些神異事件來建構智顓二代國師的神聖性？又，這些神異徵驗事件之間的私人性、展演性影響智顓高僧形象的建構？

首先，從〈別傳〉中智顓托胎誕育的一系列神異事件談起：

母徐氏溫良恭儉。偏勤齋戒夢香煙五彩輕浮。若霧縈迴在懷欲拂去之。聞人語曰：「宿世因緣寄託王道，福德自至，何以去之？」又夢吞白鼠因覺體重。至於載誕，夜現神光揀宇，煥然兼輝隣室。隣里憶先靈瑞，呼

¹¹ 可潛輯校：《天台智者大師行迹資料集》（北京：社會科學出版社，2017年）。

¹² （日）佐藤礼子：〈羽 094R「（擬）天台智者大師智顓別傳」初探〉，《敦煌寫本研究年報》第7號（2013年3月），頁297-311。黃瑜美：〈『隋天台智者大師別傳』から見た『法華玄義』の成立の一考察〉，《印度學佛學研究》第56卷第2期（2008年），頁691-694。

¹³ Jinhua Chen, *Making and Remaking History: A Study of Tiantai Sectarian Historiography* (Tokyo: International Institute for Buddhist Studies of the International College for Advanced Buddhist Studies, 1999).

¹⁴ 黃敬家：〈佛教傳記文學研究方法的建構——從敘事的角度解讀高僧傳記〉，《世界宗教學刊》第10期（2007年12月），頁99-138。

為王道，兼用後相，復名光道，故小立二字。眼有重瞳，父母藏護不欲人知，而人自知之矣。¹⁵

智顗降胎之際發生了一系列神奇靈瑞之事，在入胎前母徐氏夢五彩香煙縈迴在懷，後夢吞白鼠而覺身孕。道宣《續高僧傳》中謂白鼠為白龍之兆，¹⁶預示腹中胎兒出身不凡。即自誕育之夜神光煥室，兼輝鄰室。鄰里遂回憶起徐氏懷孕時的靈瑞，立智顗小名為王道、光道。又，智顗眼中有兩個瞳孔，重瞳在中國古代相術中為帝王聖賢異相，傳說中倉頡、虞舜、項羽等人皆有重瞳之相。王充《論衡·骨相篇第十一》：「蒼頡四目，為黃帝史。」¹⁷《史記·項羽本紀》：「吾聞之周生曰：舜目蓋重瞳子，又聞項羽亦重瞳子。」¹⁸重瞳雖為帝王之相，然而在未有帝王之實前有帝王之相並非佳事，異表有可能招致當權者猜忌而致禍。如隋朝名將魚俱羅身高八尺，聲氣雄壯，然因過人相表，且目有重瞳此王者之相，為隋煬帝所忌憚最後被斬首東市。¹⁹是以智顗雖生而有舜目堯眉，父母藏護不欲人知。

這段托胎靈瑞、誕育徵祥的神異敘事有一些值得深探細究之處。首先，是關於異相的私人性與公開性，如徐氏夢五彩香煙繞懷，後又夢吞白鼠，夢是一種個人的私密經驗，唯有當事人分享公開之後，才有被其他人所知的可能，道宣的智顗傳中補入私夢被公開的源由，乃因徐氏三夢吞白鼠，怪而卜之，占師乃告之為白龍之兆。其次，是關於異相的表演性，智顗誕育之前的異相僅是徐氏所夢，無人可驗其真偽，然至智顗誕生之時，夜現神光，室內洞明，此時的神異不限於陳氏一室，其輝光更照鄰室，而將鄰里也納入神異見證之中。相較於私人夢兆，神光煥室具有一種公眾表演性，於是鄰里連結徐氏夢境，也開始識別神聖，證實此子確為不凡，「隣里憶先靈瑞，呼為王道，兼用後相，復名光道。」最後的雙瞳帝王之相，雖父母不欲人知，藏而掩之，然外表異相是最具有公開性與立即性的神異徵象，故是不欲人知而眾人皆自知。

¹⁵ (隋)灌頂撰：《隋天台智者大師別傳》，收入《大正藏》第50冊，頁191。

¹⁶ 「又夢吞白鼠，如是再三，怪而卜之。師曰：白龍之兆也。」(唐)道宣：《續高僧傳》，收入《大正藏》第50冊，卷17，頁564。

¹⁷ (東漢)王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》(北京：中華書局，1990年)，頁112。

¹⁸ (西漢)司馬遷撰，(南朝宋)裴駟集解，(唐)司馬貞索隱，(唐)張守節正義：《史記》(臺北：鼎文書局，1981年)，頁338。

¹⁹ 《隋書·卷六十四·列傳第二十九》：「魚俱羅，馮翊下邳人也。身長八尺，膂力絕人，聲氣雄壯，言聞數百步。……俱羅相表異人，目有重瞳，陰為帝之所忌。敬真希旨，奏俱羅師徒敗衄，於是斬東都市，家口籍沒。」(唐)魏徵等撰：《隋書》(北京：中華書局，2011年)，第5冊，頁1517-1518。

如果說托胎誕育的瑞兆暗示智顗為不同於凡人的神聖性格，則智顗七歲後始展露其與佛教乃至《法華經》的不解之緣。

至年七歲，喜往伽藍，諸僧口授〈普門品〉，初啟一遍即得。而父母遏絕，不聽數往。每存理所誦，而惆悵未聞，奄忽自然通餘文句。後以經驗，無所遺失。鄉閭嗟異，溫故知新，其若此乎!²⁰

智顗七歲性喜伽藍，見像便禮，逢僧必敬。諸僧傳授〈普門品〉一遍即得，展現對於經文記憶的夙慧。後雖二親遏絕，卻於心懷惆悵之際，奄忽自然通餘文句，²¹後經驗證，皆與經相符，無所落失。此自通文句的情節可於《法華經》中溯其原型，〈10 法師品〉佛陀對藥王菩薩開示於佛世或佛滅後，凡聽聞《法華經》一偈一句，乃至一念隨喜者，皆可得到成佛的授記，並詳述受持、讀、誦、解說、書寫《法華經》的五種法師修行，以及十種供養《法華經》的功德。於本品尾聲佛陀對藥王菩薩說：

若說法者在空閑處，我時廣遣天、龍、鬼神、乾闥婆、阿修羅等，聽其說法。我雖在異國，時時令說法者得見我身。若於此經忘失句逗，我還為說，令得具足。²²

若《法華經》說法者忘失章字句逗，佛陀則還為說法，令其通利具足。智顗得授〈普門品〉初授即契，且奄忽自然通餘文句，可謂是《法華經》中佛陀對會眾承諾為忘失句逗者說經憶起章句的現世遙應。就此不僅預示智顗為傳授宣說《法華經》的說法者，也暗示智顗過往曾修習受持《法華經》，故能於此世通過〈普門〉一品通餘文句。道宣的《續高僧傳》在智顗自通文句的段落加入身為編輯者的評論：「豈非夙植德本，業延于今？」²³更增強了今業宿成的觀點。²⁴《法華經》並非智顗此世初次聽聞，而是過去的記憶以〈普門品〉為契機而湧現。

²⁰ 〔隋〕灌頂撰：《隋天台智者大師別傳》，收入《大正藏》第 50 冊，頁 191。

²¹ 或指自通《法華經》餘品。

²² 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 4，〈10 法師品〉，頁 32。

²³ 《續高僧傳》此段敘述為：「見像便禮，逢僧必敬。七歲喜往伽藍，諸僧訝其情志，口授〈普門品〉，初契一遍即得。二親遏絕不許更誦，而情懷惆悵，奄忽自然通餘文句。豈非夙植德本，業延于今？」〔唐〕道宣：《續高僧傳》，收入《大正藏》第 50 冊，卷 17，頁 564。

²⁴ 關於道宣於《續高僧傳》中插入自己的見聞、評論的「作者干預」寫作手法，請參看陳瑾淵：《〈續高僧傳〉研究》（上海：復旦大學中國古代文學系博士論文，2012 年），頁 78；劉苑如：〈神遇：論《律相感通傳》中前世今生的跨界書寫〉，《清華學報》新 43 卷第 1 期（2013 年 3 月），127-170；劉苑如：〈隱藏的僧傳——《續高僧傳》中道宣的五十自敘〉，《政大中文學報》第 37 期（2022 年 6 月），頁 89-133。

智顗於十五遂志求出家，終於在三年後（梁敬帝紹泰元年，555）得湘州刺史王琳資助，湘州果願寺法緒法師為之披剃，授予十戒，法名智顗。並於二十歲（557）依法緒之意北度依慧曠律師習大乘經典，更詣大賢山（今湖南衡陽）隱居誦《法華經》、《無量義經》、《普賢觀經》，並實踐方等懺法。智顗與《法華經》的淵源在與其業師慧思禪師相遇後得到更完整的圖像。〈別傳〉云：

時有慧思禪師，武津人也。名高嵩嶺，行深伊洛。十年常誦，七載方等，九旬常坐，一時圓證。希有能有，事彰〈別傳〉。昔在周室，預知佛法當禍，故背北游南，意期衡嶽，以希棲遁，權止光州大蘇山。先師遙飡風德，如飢渴矣。其地乃是陳齊邊境，兵刃所衝，而能輕於生重於法，忽夕死貴朝聞，涉險而去。初獲頂拜，思曰：「昔日靈山同聽《法華》，宿緣所迫，今復來矣！」即示普賢道場，為說四安樂行。於是昏曉苦到，如教研心。于時但勇於求法，而貧於資供。切栢為香，栢盡則繼之以栗；卷簾進月，月沒則燎之以松。息不虛黷，言不妄出。經二七日誦至〈藥王品〉諸佛同讚：是真精進，是真法供養。到此一句，身心豁然，寂而入定，持因靜發。照了《法華》，若高輝之臨幽谷；達諸法相，似長風之游太虛。將證白師，師更開演，大張教網，法目圓備，落景諮詳，連環達旦。自心所悟，及從師受，四夜進功，功逾百年。問一知十，何能為喻！觀慧無礙，禪門不壅，宿習開發，煥若華敷矣。思師歎曰：「非爾弗證，非我莫識。所入定者，法華三昧前方便也；所發持者，初旋陀羅尼也。縱令文字之師千群萬眾，尋汝之辯不可窮矣，於說法人中為第一！」²⁵

智顗仰慕慧思風德，不顧光州時值陳齊爭亂，求法輕生，涉險至大蘇山拜慧思為師。在初次見面頂禮拜謁之時，慧思就點出兩人過去的緣分：「昔日靈山同聽《法華》，宿緣所迫，今復來矣！」佛教的三世輪迴觀於魏晉南北朝即被普遍接受，師生情緣溯及過往無論是在佛經中，或是於僧傳中皆是常見的人際母題。如《法華經》〈9 授學無學人記品〉，法會中新發意菩薩不解為何富樓那、摩訶迦葉、阿難等聲聞弟子能先於諸菩薩弟子而得佛授記，佛陀即將自身與侍者阿難的緣分回溯到過去二人曾於空王佛所同發阿耨多羅三藐三菩提心：

爾時世尊知諸菩薩心之所念，而告之曰：「諸善男子！我與阿難等，於空王佛所，同時發阿耨多羅三藐三菩提心。阿難常樂多聞，我常勤精進，是故我已得成阿耨多羅三藐三菩提，而阿難護持我法，亦護將來諸佛法

²⁵ （隋）灌頂撰：《隋天台智者大師別傳》，收入《大正藏》第50冊，頁191-192。

藏，教化成就諸菩薩眾，其本願如是，故獲斯記。」阿難面於佛前，自聞授記及國土莊嚴，所願具足，心大歡喜，得未曾有。即時憶念過去無量千萬億諸佛法藏，通達無礙，如今所聞，亦識本願。爾時阿難而說偈言：「世尊甚希有，令我念過去，無量諸佛法，如今日所聞。我今無復疑，安住於佛道，方便為侍者，護持諸佛法。」²⁶

由是慧思與智顗昔於靈山同聽《法華》，暗示智顗過去已曾授受《法華經》，也呼應〈別傳〉言七歲初聞〈普門品〉能自通餘文句。而此靈山「宿習」更將《法華經》中的三乘弟子的遺忘母題延伸到智顗的生命敘事之中，讓慧思與智顗也躋身《法華經》諸佛相傳的法續脈絡，成為靈山法會的現世見證者。

在《般若經》、《維摩詰經》中，聲聞弟子被貶斥為敗根之士，缺少迴小向大的可能性。而《法華經》與方等經系彈偏斥小的差異，是以「憶念」敘事來重構聲聞行者與大乘菩提道之間的關係。《法華經》提出會三歸一，三乘教法皆為佛陀方便施設，大乘佛乘是所有教法的唯一歸趨。而修習解脫道的聲聞弟子並非敗根之士，他們在過去佛世即曾發阿耨多羅三藐三菩提道心，今日佛說《法華》，則令諸位聲聞弟子憶起本願，還歸大乘法中。

而《法華經》之「遺忘—憶念」的敘事主題在灌頂〈智者大師別傳〉有兩個層次的展現，一是對於經典章句的記憶，智顗七歲初聞〈普門品〉即能通達，憶餘文句。其二是前世共修的記憶，過去智顗與慧思同於靈山佛陀說法時聽聞《法華經》，使天台二祖躋身《法華經》諸佛相傳的法續脈絡，也成為《法華》靈山法會的現世見證者。

第三節 中古時期的法華經本信仰

法華信仰系指從《法華經》傳譯至中土後，以《法華經》為核心經典所產生的宗教信仰，具體行為包含讀誦、講解、聽聞、書寫《法華經》，或燒身供養、造像立碑起塔等。²⁷根據聖嚴法師統計《法華經》提及的六十餘種修行項目中，出現在最多品目前四項都與文本《法華經》相關，²⁸在《法華經》提倡

²⁶ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷4，〈9 授學無學人記品〉，頁30。

²⁷ 相關研究可參看橫超慧日：〈法華經における現世利益〉，橫超慧日編：《法華思想》（京都：平樂寺書店，1986年），頁453-475。顏尚文：〈法華思想與佛教社區共同體——以東魏〈李氏合邑造像碑〉為例〉，《中華佛學學報》第10期（1997年7月），頁231-244。

²⁸ 釋聖嚴曾統計《法華經》二十八品中所見的修持方法一共有60個項目，出現於最多品目的修行項目是為「他人說此《法華經》」共22品，依次為「受持此經」（19品）、「讀誦此經」（18品）、「供養此經」及「供養寶塔」（15品），而出現最多修行項目的品目為

以經典為核心的修經法門中——讀誦、講解、聽聞、書寫、為他人說等——書寫經典是唯一涉及製造、傳播物質性經卷的受持方法。

除了造寫經卷宗教實踐的提倡，《法華經》的經本崇拜能在中土成為法華信仰中不可缺少的環節亦與經本神異靈驗的宗教感通密切相關。正如清代趙翼（1727-1814）所言「蓋一教之興，能聳動天下後世者，其始亦必有異人異術，神奇靈驗，如佛圖澄、鳩摩羅什之類，能使人主信之，士大夫亦趨之。是以震耀遍天下，而流布於無窮，不然則何以起人皈依也。」²⁹經本崇拜（The cult of the canon）是指對於宗教經典的創作、生產、流通和保存過程中所表現出的一系列虔誠行為和態度。在大乘佛教傳統中，這不僅僅是對文本物理形式的崇敬，也是對其內涵的精神尊崇。如同格雷戈里·肖彭所述，早期大乘佛經強調對寫成的經文進行崇拜，並將這些經文所在之處視為值得虔誠和積累功德的聖地。

〈安樂行品〉，最少項目的品目為〈觀世音菩薩普門品〉，僅有受持與一心稱念觀世音菩薩名號兩種修行類目。釋聖嚴：〈中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法〉，《中華佛學學報》第7期（1994年7月），頁1-18。其計算的標準是每一修行項目於各品中出現一次或多次均以一項計算，換言之，此統計數據僅代表各修行項目在《法華經》中各品的分布情況，並未能呈現每一個修行項目在各品或全經中出現的次數。60個修行項目與出現的品目計數如下：

為他人說/22	廣聞如來法/9	稱名念佛/4	畫佛像/1	不希供養/1
受持此經/19	低頭合掌/9	瞻仰尊顏/4	繞佛/1	不輕罵學佛道者/1
讀誦此經/18	著忍辱鎧/7	集眾聽法/3	供給走使/1	不戲論諸法/1
供養此經/15	恭敬諸佛/7	隨喜/3	以身為床座/1	平等說法/1
供養寶塔/15	信受信解/7	法華三昧/2	不惜身命/1	立僧坊/1
得深智慧/13	起塔供養/7	音樂供養/2	不說人過/1	供養眾僧/1
修習禪定/13	如說修行 6	尊重/2	不說經典過/1	供養讚歎聲聞眾僧/1
頭面禮足/12	獨處山林靜處/5	問訊/2	不輕餘法師/1	自燃其身供養佛/1
讚歎功德/12	大慈悲心/5	求無上道/2	不說人長短/1	燃手指供佛塔/1
自書教人書/11	柔和心/5	善答問難/2	不稱名說小乘過/1	燃足一指供佛塔/1
持大乘戒/10	護持法藏/5	現一切色身三昧/2	不稱名讚歎小乘/1	三十七助道品/1
精進勇猛/10	布施/4	陀羅尼咒/2	不以小乘法答/1	求索此經/1

²⁹（清）趙翼，《廿二史札記》（臺北：廣文書局，1974年），卷15，〈誦經獲報〉，頁260-261。

《法華經》和《金剛經》等經典推崇對它們的複製和傳播作為一種虔誠的行為，表明經本崇拜是信徒實踐信仰和表達敬意的方式之一。³⁰

敦煌佛經寫本的題記多附有一段公式化的願文，紀錄寫經或雇人抄經的緣由，與造寫經的日期、地點，及造經功德的迴向對象和祈願的內容，藉此可了解當時信眾造寫經典的宗教心理與希望此造經功德的回報。³¹

法華應驗故事載錄中土依經造寫經本所獲得種種感應與徵驗，敦煌寫經題記則保留了信眾造寫經典時的祈願與所求功德。故本節擬透過流傳下來的法華應驗故事與敦煌寫卷題記，探討當時佛教信眾如何實踐經典中的教理法門，並分析經典敘事與經本信仰的敘事交流及閱讀接受之間的交互作用。

在以經本信仰為中心的法華應驗故事中，造寫佛經可分為親自書寫或請人抄寫兩種。他人代抄是源自於大乘經典的套語，如〈17 分別功德品〉言：「如來滅後，若有受持、讀誦、為他人說，若自書、若教人書，供養經卷，不須復起塔寺，及造僧坊、供養眾僧。」³²其中若自書、若教人書即對應到造寫佛經的兩種模式。造經者與抄經者的功能分離，讓造寫經典不再侷限於能書寫識字的信眾，僧俗四眾與不擅文墨者皆能透過雇請他人抄經來獲得造經功德。

在法華應驗故事中，對於經本的崇拜更多體現在抄寫佛經的儀式性過程。故造寫經本的神聖性不僅在於經卷製作完成之後，而是從製造經典之初，每個環節都是讓經卷更加聖化的過程。例如《弘贊法華傳》中記載唐朝妙智尼向洺州刺史張萬福解釋造經由緒：

欲造經之時，於山中先種穀樹，每用香水溉灌，令得滋長。樹成之後，即預以香水和泥，造作紙屋。紙屋既成，乃採取樹皮，雇匠如法香水清淨造紙成。即募訪能護淨經生，不論工拙及貴賤。乃經三年，不獲其人。後有一江南人士，年可二十四五，應募為書。其書經屋，還以香水和泥清淨造屋。屋成之後，書生著新淨衣。未寫經前，預四十九日，護淨清

³⁰ 經本信仰請參看 Gregory Schopen, "The Book as a Sacred Object in Private Homes in Early or Medieval India," in *Medieval and Early Modern Devotional Objects in Global Perspective*, edited by Elizabeth Robertson and Jennifer Jahner (New York: Palgrave MacMillan, 2010), 37-60. 李玉珍：〈法華信仰的物質性傳播：《弘贊法華傳》的經本崇拜〉，《臺灣宗教研究》第 13 卷第 1 期（2014 年 6 月），頁 5-27；郭珮君：〈如法書寫經典的物質文化表現：從中古中國到周邊世界〉，《中國文哲研究通訊》第 33 卷第 1 期（2023 年 3 月），頁 69-89。

³¹ 有關敦煌寫本題記的目的、內容、功能、寫經者等歸納整理可參看魏郭輝：《敦煌寫本佛經題記研究——以唐宋寫經為中心》蘭州：蘭州大學歷史學博士論文，2009 年。梁麗玲：〈六朝敦煌佛教寫經的供養功德觀〉，《敦煌學》第 22 輯（1999 年 12 月），頁 119-138。崔峰：〈從寫經題記看北朝敦煌民眾的崇佛心理〉，《敦煌學輯刊》2006 年第 2 期，頁 110-119。

³² 〈後秦〉鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 5，〈17 分別功德品〉，頁 45。

齊，然後始書。每出入訖，皆須改易衣服，洗浴畢，然始就書。書時，尼手執香爐，胡跪經前供養，書生止乃止。若書生夜臥，尼亦和起，燒香旋遶，如是不闕。³³

妙智尼敬造經典從製作抄經紙開始，先於山中種植穀樹，並於灌溉、造紙屋到紙張製作，每一階段皆使用香水來淨化。紙成之後，更訪募護淨寫經生。就連寫經的空間也要另以香水和泥建造清淨的寫經屋。屋成之後，寫經生更要齋戒四十九天方能開始正式抄寫經典，而每次出入經屋都須洗浴更衣。寫經時，妙智尼則手執香爐跪於經前供養。自植樹製紙，歷經三年訪募書手，復建造寫經屋以及最後齋沐敬寫，如此漫長而繁複的清淨寫經儀式強化經典的神聖性。

另一方面，相反地，如果抄寫經典時或是受持經典未能潔淨恭敬，則會使經本失去應驗之功。《法苑珠林·敬法篇·謗罪部》云：「抄寫心不至殷，既不獲神，又多舛錯。共同止宿，或處在門瘠，風雨蟲寓，都無驚懼，致使經無重驗之功，誦無救苦之益。」例如刺使張萬福向妙智尼索取其造寫的《法華經》後，竟不洗手即取經開卷，卻發現卷中僅有黃紙，遂無一字。刺使大怒，命令使者取妙智尼，欲詰問之。後當妙智尼入至刺史前，乃見經文並在空中，化作金字。刺史見此靈應，方驚懼號泣，謝罪懺悔禮拜。遂迴心信向，發願造經一千部。³⁴如此清淨儀式下所造寫的經典除了具備神聖性，抄寫時的虔誠敬心也讓經本與造寫者形成緊密的私人關係。

此外，法華應驗故事也側重渲染儀式性寫經的卷本有其神力，即使遭難而入火不焚、入水不濡。如隋末曇韻禪師如法受持讀誦其所造寫的《法華經》，後遭胡賊，曇韻遂將以箱盛經，置於高巖之上。數年後胡賊亂息，曇韻卻遍尋不著經本，經過一陣驚惶窮覓之後，終於在巖下尋獲，遂見盛裝的箱巾皆糜爛撥朽，然裡頭的《法華經》如舊鮮好。³⁵且書寫儀式過程中的潔淨、誠心與否，也會影響到所造寫經典的效力。在唐朝令狐元軌的故事中，如法潔淨造寫的《法華經》遇火不焚，宛然如故，唯箱成灰。然其造寫《金剛》《般若》一卷，因題經時書手州官其人行急，不獲潔淨，草率立題，故於祝融之災中，題字焦黑。³⁶造經與感應是相互影響的，有些人因造經而產生感應，有些人則是待徵驗發生後，深悟佛法不二，遂發願造經。

³³ (唐) 慧詳：《弘贊法華傳》，收入《大正藏》第 51 冊，卷 10，頁 45。

³⁴ (唐) 慧詳：《弘贊法華傳》，收入《大正藏》第 51 冊，卷 10，頁 45。

³⁵ (唐) 僧祥：《法華傳記》，收入《大正藏》第 51 冊，卷 8，頁 83。

³⁶ (唐) 慧詳：《弘贊法華傳》，收入《大正藏》第 51 冊，卷 10，頁 45。

不僅是應驗故事自身提到《法華經》經本歷難完好，連輯錄法華應驗故事的應驗記，也有類似的感驗事蹟：

《弘贊法華傳》者，宋人永蘇景，依予之勸，且自高麗國所奉渡聖教百餘卷內也。依一本書，為恐散失，勸俊源法師，先乞書寫一本矣。就中蘇景等歸朝之間，於壹岐島，遇海賊亂起，此傳上五卷入海中少濕損。雖然海賊等或為宋人被殺害，或及島被溺死，敢見散失物。宋人等云偏依聖教之威力也(云云)。保安元年七月五日於太宰府記之，大法師覺樹。

37

《弘贊法華傳》在第五卷末附此後記，宋人蘇景自高麗國歸朝時，於壹岐島遇海賊亂起，《弘贊法華傳》前五卷雖入海歷賊而少濕損。經本的神聖性不僅限於《法華經》經卷，更拓及收錄該經相關應驗故事的應驗記文本。

信眾寫經目的無非是希望寫造經典的供養功德，能得到經典不可思議神力的加持護祐。方廣錫認為《法華經》能在鳩摩羅什到智顗建立天台宗此時期影響深遠，除了經典本身的教理思想，更主要反映為一種信仰型態。而其影響就體現在群眾性、普及性的功德活動中。³⁸崔峰分析北朝三個階段敦煌寫經題記的變化，指出隨著時間發展題記發願越趨豐富，民眾奉佛祈願內容也轉向求福離苦，超薦消病等現實問題。³⁹

敦煌寫經題記中所載祈願內容的寫經目的涵括消災解厄、超渡亡靈、現世作福、國運祈祚等，可略分為祈願求福以及為亡者與他人追福二種，祈願求福報包含為自身祈福以及消災除病，而追福的對象含括逝世的親屬、家畜乃至一般亡靈祈求超薦，或是為國家、皇帝皇后乃至六道眾生祈願求福。例如現藏於書道博物館的西魏廢帝元年（552年）的《妙法蓮華經》卷四辛興升題記：

妙法蓮華經卷第四

元年歲次壬申正月庚午朔廿五日甲午成，弟子辛興升，南无一切三世常住三寶。弟子興升，自唯宿行不純，等類有識，稟受風末，塵穢之形，重昏迷俗，沈溺有流，无明所蓋。竊聞經云：大覺玄監，信敬大乘，果報无極。以是弟子興升，國遣使向突貴，兒女在東，即率單情，咸割身

³⁷ (唐) 慧詳：《弘贊法華傳》，收入《大正藏》第51冊，卷5，頁26。

³⁸ 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（1997年7月），頁230。

³⁹ 崔峰：〈從寫經題記看北朝敦煌民眾的崇佛心理〉，《敦煌學輯刊》2006年第2期，頁110-119。

分之餘，為七世父母、所生父母、妻子親眷，敬寫《法華經》一部、《无量壽》一部、《藥師》一部、《護身命經》一部。願持之功，一豪之善，使弟子超纏羣俗，形昇无尋，託生紫宮，登階十住。辨才无滯舍利弗、不思議力如維摩詰、行如文殊，得道成佛。又願弟子兒〔女〕相見，現家眷兄弟知識子姪中表，普及弟子興升兒女得還家，慶會值佛聞法，含生等同斯契。⁴⁰

又如隋大業四年（608年）S. 2419《妙法蓮華經》卷第三旅師王師題記：

妙法蓮華經卷第三

大業四年四月十五日，敦煌郡旅師王師，奉為亡妣敬造《涅槃》、《法華》、《方廣》各一部。以茲勝善，奉福尊靈，願超越三途，登七淨。六道含識，皆霑願海。⁴¹

⁴⁰ 題記轉錄參考〔日〕中村不折著，李德範譯：《禹域出土墨寶書法源流考》（北京：中華書局，2003年），頁76。〔日〕中田勇次郎：〈兩晉南北朝の写經〉，收錄氏著《中田勇次郎著作集第2卷：中国書道史論考〔魏晉南北朝篇〕》（東京：二玄社，1984年），頁536。中村不折點評此寫經書法言：「此經書風勻整，似京都知恩院藏陶件虎所寫《菩薩處胎經》。彼為大統四年寫經，於此經四年前」見上氏著書。另外，釋大參認為題記中「國遣使向突貴」中的「突貴」，應為「突厥」。參見釋大參：〈敦煌異鄉人寫經題記中的「鄉愁與宗教救度」〉，《敦煌學》第27期（2008年2月），頁526。

⁴¹ 國際敦煌項目 The International Dunhuang Project: The Silk Road Online, URL=<https://idp.bl.uk/collection/F97D5DF9BF104B6EB371789F5AD9AEE4/?return=%2Fcollection%2F%3Fterm%3DS.%2B2419>，檢索日期：2024年6月25日。

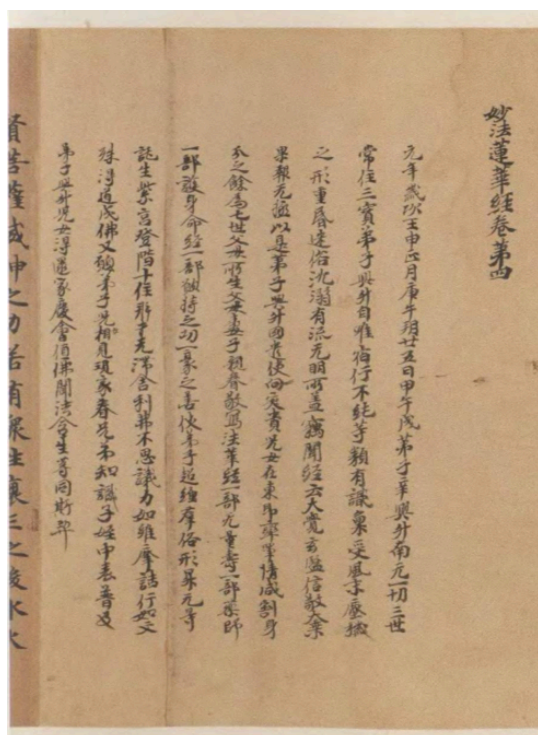


圖9 《妙法蓮華經》卷四辛興升題記⁴²

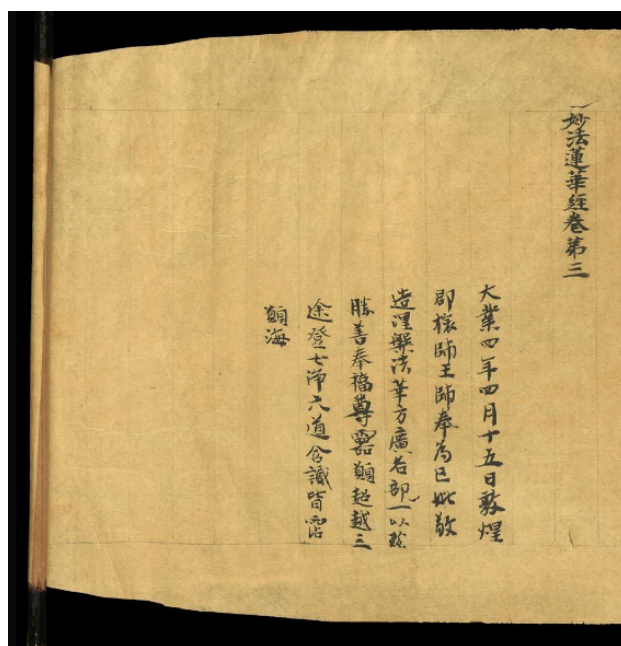


圖10 S. 2419 《妙法蓮華經》卷第三旅師王師題記⁴³

⁴² (日)磯部彰：《台東區立書道博物館所藏中村不折旧藏禹域墨書集成》（東京：二玄社，2005年），卷下，頁80。

⁴³ 國際敦煌項目 The International Dunhuang Project: The Silk Road Online, URL=<https://idp.bl.uk/collection/F97D5DF9BF104B6EB371789F5AD9AEE4/?return=%2Fcollection%2F%3Fterm%3DS.%2B2419>, 檢索日期：2024年6月25日。

敦煌寫經題記中所反映的佛教徒對於寫經功德的期望與祈願，相較於法華應驗故事中的感應情事，題記的祈願是發散性的，功德主可以將寫經功德以迴向給特定人士，也可擴及至六道含識。而從願文的內容來看，功德主寫經所關注的除了薦亡祈福、消災解惡的世俗祈願，更關注見佛聞法，不墮三途，成就佛道等出世解脫的終極目標。就此來看，題記願文與《法華經》中佛陀應許的持經所獲之功德成就較為一致。相較之下，法華應驗故事載錄的多是個體的感召靈應，其所應徵的事蹟較為私人，且靈應的強度亦不若《法華經》所許諾的。例如菩薩童子現前，死後舌不朽爛，經卷放光等等。面對所願與所應的差別，中古佛教界如何彌縫二者之間的落差？道宣《大唐內典錄》提供了一種可能的解釋：「故佛僧隨機，感見之緣出沒；法為除惱，滅結之候常臨。」⁴⁴個人應感與受持敬新的差別乃因佛僧隨機應感。因此感應不是不到，而是時候未到，如此的解釋也讓信眾保有希望，繼續書寫、受持、讀誦《法華經》，等待屬於自身的靈應。

第四節 應驗敘事的碎形新生

源於六朝並於唐朝茁壯的應驗故事，是彙集佛教眾多神迹靈驗的宣教文體。這些故事主要反映了中古時期，僧俗對佛、法、僧三寶的虔誠信仰和修行，以及因謗佛、疑因果而遭受的報應。佛教應驗故事崇敬對象與施應者或為神格的佛、菩薩、文字書面經典，或為物質性的塔寺、舍利、佛像等。而這些神格、經本與宗教物質能顯發神聖，背後有著佛教感應思想的理論。

《觀世音應驗記》聞聲救苦，藉由至心歸誠繫念觀世音而對當下生命困境的解救（七難與二苦），其祈應對象與苦難解除之間的行動歸因甚為直截明瞭，情節模式較為相似，正如黃東陽言及六朝感應錄的敘事形式：「就形式來說，靈驗記乃以具因果關係且首尾具足的單一式事件為記錄對象，在當下的語境中交代其中人物對佛教的體認。」⁴⁵至於作為經本崇拜的法華應驗記，其受持經典的方式多樣，如受持、讀誦、書寫、講說等，其衍生出的感應類型也相較觀世音應驗記複雜。如李玉珍分別從「受持、研讀」、「背誦、宣講」與「書寫、

⁴⁴ （唐）道宣：《大唐內典錄》，收入《大正藏》第 55 冊，卷 10，頁 338。劉苑如指出道宣從「機」來解釋三寶靈瑞之發生：「《集神州三寶感通錄》中的靈驗故事既是獨立事件，也往往與過去、將來的事蹟交織在一起，構成神秘、多層次的歷史敘事。」劉苑如：〈機與時：道宣《集神州三寶感通傳錄》的歷史感通觀〉，《佛學研究》2024 年第 1 期（2024 年 7 月），頁 129-145。

⁴⁵ 黃東陽：〈第十章 六朝佛教「準小說」〉，收入蕭麗華主編：《中國佛教文學史（上冊）》（高雄：佛光文化，2021 年），頁 271。

其他」三種持有經本的修持實踐，來探討經本作為物質性崇拜的意涵。⁴⁶過去學界對應驗故事發展的研究，多從文學發展的角度，將應驗故事視為志怪小說一脈的敘事文學，因此對於六朝至唐的應驗記敘事演化，多側重故事時空背景的擴增、人物情節多樣化、故事中反映的佛教義理與小說敘事技巧相關的探討。⁴⁷伊利亞德雖然點出神聖在社會、生活世界無所不在的可能性，然其是以神聖如何彰顯自身為視角。若從凡聖機應的交流角度來看，聖顯的成立需要聖與俗兩端的雙向確認才能成立。否則即使神聖向世俗展現，卻也可能被俗世之人當成是一個平凡之物與平凡之事。本節暫且擱置兩類應驗記在文學史上的發展意義，擬從應驗故事的理論基礎——感應，來探討理論與敘事之間的關係，以及感應敘事在法華碎形宇宙中的意義。

「感應」的詞義發展上續秦漢氣化宇宙觀下的天人交感之義，在佛教語境中，感應強調的是眾生之機召感佛菩薩前來顯應，凡聖兩端因緣具足而成的感應道交。然而，無論感應兩端，所指涉的是天與人、人與自然、抑或是眾生與諸佛菩薩；以及感應得以成立的理論背景是氣化宇宙觀、同類相生的關聯性思維或是眾生皆有佛性的感應，⁴⁸在中國佛教、道教的宗教使用語境下，「感應」一詞都側重於兩造之間的互通交往義。⁴⁹

感應在中國釋經系統中主要用來說明佛與眾生的關係，⁵⁰東晉時期鳩摩羅什與慧遠即曾就法身感應的問題以書信問答討論，⁵¹梁朝時期的涅槃師以及光

⁴⁶ 李玉珍：〈法華信仰的物質性傳播：《弘贊法華傳》的經本崇拜〉，《臺灣宗教研究》第13卷第1期（2014年6月），頁5-27。

⁴⁷ 參見黃東陽、梁麗玲：〈第十五章 唐人小說中的佛教面貌〉，收入蕭麗華主編：《中國佛教文學史（上冊）》（高雄：佛光文化，2021年），頁446-491。

⁴⁸ 關於「感應」一詞的漢地溯源與佛教語境下的討論與使用，請參看羅伯特·沙夫（Robert Sharf）、李豐楙、于君方、宋道發、劉苑如等人的討論。〔美〕羅伯特·沙夫（Robert Sharf）著，夏志前、夏少偉譯：《走進中國佛教——《寶藏論》解讀》，第二章〈中國佛教與感應宇宙論〉（上海：上海古籍出版社，2010年），頁75-125；李豐楙：〈感動、感應與感通、冥通：經、文創典與聖人、文人的譯寫〉，《長庚人文社會學報》第1卷第2期（2008年10月），頁247-281；于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯：《觀音——菩薩中國化的演變》（北京：商務印書館，2015年），頁158-201；宋道發：《佛教史觀研究》（北京，宗教文化出版社，2009年），頁104-143；劉苑如：〈機與時：道宣《集神州三寶感通傳錄》的歷史感通觀〉，《佛學研究》2024年第1期（2024年7月），頁129-145。

⁴⁹ 〔美〕羅伯特·沙夫（Robert Sharf）著，夏志前、夏少偉譯：《走進中國佛教——《寶藏論》解讀》（上海：上海古籍出版社，2010年），頁113-114。

⁵⁰ 還有另一種感應的用法是指施財得財，種何因得是果的因果報應一類，然中國經師衍發的感應是指佛菩薩赴應眾生之請而示現靈瑞異相。參見宋道發：《佛教史觀研究》（北京，宗教文化出版社，2009年），頁104-105。

⁵¹ 兩人的討論請參看〔東晉〕慧遠問、〔後秦〕羅什答：《鳩摩羅什法師大義》，收入《大正藏》第45冊，卷1，頁122-143。

宅法雲也在《涅槃經》與《法華經》的注疏中闡述感應理論，而隋唐時期的天台宗智顗與三論宗吉藏也特別關注感應理論，並將其發展為成熟的理論架構。

智顗於《法華玄義》卷六「感應妙」從「機」與「感」這一對範疇，來說明佛陀與眾生之間感應道交的相互，並言：「而能應屬佛，所應屬眾生；能感屬眾生，所感屬佛。」⁵²在《觀音義疏》中，智顗更進一步闡釋凡聖之所以能相互應感的機制：「若就眾生，則以善、惡兩機為因，聖人靈智慈悲為緣；若就聖人，觀智慈悲為因，眾生機感為緣。以是因緣，名觀世音，如上釋也。」⁵³《觀音義疏》為釋注〈普門品〉之作，智顗指出就眾生而言，感應之所以能成就是乃因眾生以自身的善、惡兩種機緣為主因，而又以聖人之靈智慈悲心發為緣；對於聖人來說，觀世音赴應眾生，是以前般若觀智與慈悲憫眾為因，眾生二機感應為緣。凡聖兩造因緣具足，方成就感應一事。如智顗解釋觀音救難中水難言：「一、遭水是有苦，二、稱名是善，三、得淺處是應也。」⁵⁴眾生遭遇水漂之難，於危急時刻稱名觀世音菩薩，正是菩薩赴應之機。智顗援引舉海鹽一人、劉澄母與道罔三則應驗故事，在溺水之後稱名觀音，忽遇船人救濟或腳下如有踏階，逕得登岸得救，來引證觀世音菩薩解救眾生於水難一事。⁵⁵

吉藏論感應時，亦以凡聖相互牽引為義：「感應者，乃是佛法之大宗，眾經之綱要。言感者牽召義，應者赴接義。眾生有善致彼佛前，垂形赴接，理無乖越，謂之感應。凡夫感而不應，諸佛應而不感，菩薩亦應亦感。」⁵⁶吉藏將「感應」視為佛法宗要，指出感是指眾生有善根感動的機緣，可牽召佛菩薩靈應的能力，而應是諸佛菩薩能赴感應接眾生的能力。雖然說「感應」一詞，強調的是佛與眾生的感應道交，然而對於讓「感應」得以實現而言，佛菩薩的能動力與主動性壓倒性地超過眾生這一端。正如上引吉藏所言，眾生只有「感而不應的能力」，眾生只能被動地祈求感應，透過加強自身的虔信行為來加速感應的實現。也因此中古時期注疏家對感應理論的探討重心放在能應的佛與菩薩一方，試圖回應佛有能應的能力，為何不解救苦海眾生的質問。相較於經師建構感應理論時將論述重點放在佛菩薩為何能應，以及聖人靈應的時機差別。

⁵² 〔隋〕智顗：《妙法蓮華經玄義》，收入《大正藏》第33冊，卷6，頁748。

⁵³ 〔隋〕智顗：《觀音義疏》，收入《大正藏》第34冊，卷1，頁922。

⁵⁴ 〔隋〕智顗：《觀音義疏》，收入《大正藏》第34冊，卷1，頁924。

⁵⁵ 在《法華經·普門品》，佛陀一開始就對無盡意菩薩言觀世音菩薩名為「觀世音」之因：「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。若為大水所漂，稱其名號，即得淺處。」〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷7，〈25 觀世音菩薩普門品〉，頁56。

⁵⁶ 〔隋〕吉藏：《大乘玄論》，收入《大正藏》第45冊，卷5，頁66。

蒐集各種靈應事蹟的應驗記展現了感應原理如何在塵世僧俗的生命中顯現，以及眾生經驗神聖的種種模態。

雖說感應故事是能應者——佛菩薩與能感者——眾生之間的至誠交感的事例，然所應與所感之間的溝通並非純然無礙，包含所感召的靈驗未必能單純地歸因於能感的修持實踐，而神聖的能指符號與所指意涵的隨意性，也增加辨認神聖、賦予意義的困難。正如訊息的交流需在語境、符號等多方的共識與前提背景下才能成立。他們複數疊加的相似身影反而說明眾生能感一端的能動性。

若將鏡頭拉近，聚焦於在每一次與神聖相遇的時刻，可以發現並不是所有的聖顯都是那麼顯而易見，容易被捕捉、感知、確認的。例如《法華傳記》卷三，「講解感應」中新錄唐代釋志實一事：

釋志實，姓衛，常山扶柳人，道安玄族也。年七歲讀書，再覽能誦不至三。遊歷名山諮道，十七出家，學業清高，厭世無常，避眾潛于山澤，取草為如意，講《法華經》，天雨細華，驚謂魔變，止講還入眾。夢感敬法夜叉云：「汝莫懈廢，此是天降華，於功德中最勝者，無過令人聽法，佛讚五十隨喜，豈於道懈怠？」實勵志講經一百遍。時隣縣有隱士，名林達，眠臥。忽爾赤帽官兵驅林，林逃遁入實講堂。官馳騎到堂門外，下馬呼林云：「汝既入講肆，即放之。」林覺起悲喜交集，故詣實師所，具說因緣，眾人伏膺焉。⁵⁷

志實為道安法師玄族，與道安同姓衛，為常山扶柳人。志實早夙慧黠，七歲時讀書不過三遍即能讀誦，年少遊歷名山諮學訪道。十七歲出家修道，厭離人世，於是避眾沈潛於山澤。於此之前，是應驗故事或僧傳敘事的常見入道因緣敘述。值得注意的是故事接下來的發展，志實在山中修行時，取草做如意樣，為之講《法華經》。然此時天空下起細華，志實以為是天魔變化，驚恐之餘乃停止為草如意講法，結束山中潛行，還入於眾。直到後來應感敬法夜叉入夢云，此天雨降華乃為佛讚揚志實講經五十遍所應的隨喜瑞相，勸誡志實勿於道懈怠廢慢。志實聞言遂立志講經一百遍。

志實的故事看似是感應故事中常有的情節模式，修行者的虔誠奉獻召感護法夜叉入夢，後益發精進。然有意思的是，故事中志實對於天雨細華的解讀與反應。志實對講經時天忽雨華的第一反應為此應是魔鬼變現，於是匆忙結束山澤隱居，復入塵世之中。直到後來敬法夜叉入夢講述天華實是佛讚其講經使人聽法的功德瑞應，志實才明瞭那是一個神應的聖顯時刻。志實對天華異相的

⁵⁷ (唐) 僧祥：《法華傳記》，收入《大正藏》第 51 冊，卷 3，頁 58-59。

「誤解」以及敬法夜叉入夢的「驗證」，也側面說明了異相在尚未被詮釋意義確定以前，它有可能走向神與魔的兩極詮釋，故應驗敘事中的異相瑞應此一能指與其意義解讀（所指）乃是非固定的，具有隨意性。

除了神聖符號與詮釋意義的非隨意性，法華應驗記遇到的另一個敘事難題是能感與能應之間的歸因困境。有些感應事件，所做之事與所感之事的因果關係相對而言簡易直截。如《法華傳記》記梁光宅寺法雲曾於某一寺院宣講《法華經》時，忽然應感天降雨華，狀如片片飛雪，滿空而下，甚至漫延進講堂之中，昇空不墜，直至講經結束才散去。於後又載梁武帝欲祈請降雨，僧人保誌薦言法雲能致雨，須延請法雲公開講肆，當法雲宣講至〈藥草品〉時，「其雨普等四方俱下感雨」⁵⁸在這個故事中，感應的降雨瑞相就發生在法雲宣講《法華經》〈藥草品〉的期間，所以讀者可以輕鬆地建立起能感（講經）與所感（降雨）的因果關係。類似的故事如釋普明以懺誦為業，專志《法華》、《維摩》二經，「及誦之時，有別衣別座，未嘗穢雜。每誦至〈勸發品〉，輒見普賢乘象，立在其前。誦《維摩經》，亦聞空中唱樂。」普明每次讀誦至《法華經》的最後一品〈普賢菩薩勸發品〉，則見普賢菩薩乘象而來，立於其前。而誦持《維摩詰經》時，則能聽聞空中有唱樂之聲。

然有些收錄的事件卻只有眾生之機，沒有紀錄所感之事。如於陳隋之際另一宣講《法華經》的吉藏大師，吉藏從早年重《般若》、《三論》與《大智度論》，晚年至關中後信仰轉向至《法華》，其自述「余少弘《四論》，末專習一乘。」⁵⁹並留下多部《法華經》注疏，包含《法華玄論》10卷、《法華統略》、《法華遊義》。⁶⁰然而在《法華傳記》的條目言：「晚以大業初歲，寫二千部法華。更開講肆三百餘遍，並著玄疏，盛流於世。及將終日，製死不怖論，落筆而卒。」《法華傳記》提及吉藏曾書寫《法華》兩千部，廣開講《法華》講肆三百多遍，並著《法華玄論》等注疏流傳於世，卻沒有敘及吉藏因書寫、講述、注疏《法華》而感致的靈應事蹟。因此在閱讀此文，讀者並沒有接受到修持法華而感召靈應的感應公式。

⁵⁸ 〔唐〕僧祥：《法華傳記》，收入《大正藏》第51冊，卷2，頁56。然法雲宣講《法華經》至〈藥草喻品〉感雨一事，在《續高僧傳》、《弘贊法華傳》並無記載。

⁵⁹ 「余少弘四論，末專習一乘。」〔隋〕吉藏：《法華統略》，收於〔日〕河村照孝編集：《正新纂大日本續藏經》（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年）第27冊，卷1，頁438。

⁶⁰ 關於吉藏晚年思想的轉變，可參看楊惠南：《吉藏》（臺北：東大圖書，1989年）。余淑芳：〈由江南到關中——三論吉藏晚年思想轉變之探討〉，《中華佛學研究》第18期（2017年12月），頁141-179。

而有些所感應的驗徵卻難以歸因，應驗敘事中異相的意義解讀，則是有識之士的聯繫顯發，方能確立神聖的意涵，如〈齊并州誦經舌〉：

齊武成世，并州東看山側，有人掘地。見一處土，其色黃白，與傍有異。尋見一物，狀如人兩脣，其中有舌，鮮紅赤色。以事聞奉帝問諸道人，無能知者。沙門大統法上奏曰：「此持法華者，六根不壞報耳，誦滿千遍徵驗乎！」及勅中書舍人高珍曰：「卿是信向之人，自往看之，必有靈異，宜遷置淨所設齋供養。」珍奉勅至彼，集諸持法華沙門，執爐潔齋，遶旋而呪曰：「菩薩涅槃年代已遠，像法流行奉無謬者，請現感應。」纔始發聲，此之脣舌一時鼓動，雖無響及而相似讀誦，諸同見者，莫不毛豎。珍以狀聞，詔遣石函藏之遷于山室云。⁶¹

北齊并州看山之舌是一則由所應反推所看的逆向敘事，帶有偵探小說的情節感。故事首先定位了事件發生的時空，在北齊武成世（561-565）時，有一人在并州（今山西太原）看山掘地，見一處土其色黃白，異於周圍之地色。走近一看發現有一物形狀如人的嘴唇，唇中有舌，為鮮紅赤色。異物的掘發帶來一連串的謎團，整個朝廷加入了解謎的過程。皇帝以此異事詢問道人，無人知其所由。直至沙門大統法上法師（495-581）上奏言，⁶²此舌是受持《法華》有六根不壞之報，為誦滿千遍之徵驗。於是皇帝派遣中書舍人高珍前往并州探查，並叮囑此行應有靈異，宜設齋供養。於是高珍帶著皇帝推測與解惑之心，來到并州，召集奉持《法華》的沙門建置一場齋戒儀式，眾人焚香燒爐，設潔淨齋，遶旋此舌，期望并州舌示現感應，讓在此像法盛行正邪難分的現世，有了辨認神聖的線索。似乎感應到眾人的願求，祈祝之語才始發聲，此一唇舌變開始鼓動，雖然沒有發出任何聲響，而相似讀誦佛經之狀。在場同見者的「莫不毛豎」的共同反應，為這唇舌之物的疑雲做了詮釋的方向。高珍將此行感應親身見聞回報後，皇帝詔令藏之石函，遷入山室。

這則故事由許多的推測層疊而成，掘土人見地色有異，皇帝問諸道人無人能知，一個地方之靈異奇物，在上達天聽之後，遍尋道人皆不得其解，最後是大統法上法師道出可能的原因。後由高珍將皇帝推測帶往地方進行驗證。看山之舌斷了與之相繫的肉身、姓名、身份、聲音，僅留下鮮紅赤色的唇舌，在一

⁶¹ （唐）僧祥：《法華傳記》，收入《大正藏》第 51 冊，卷 4，頁 64。

⁶² 釋法上作為大統的記載請參看「初天保之中，國置十統。有司聞奏事須甄異，文宣乃手注狀云：上法師可為大統，餘為通統。」（唐）道宣：《續高僧傳》，收入《大正藏》第 50 冊，卷 8，頁 485。

系列模糊的相似與可能性中，鼓動的唇舌為他自身找到存世的意義，所應得以歸因到所感，此持法華誦滿千遍的徵驗者。

唐代延壽作〈法華瑞應賦〉，開篇言：「一心妙法，巧喻蓮華。誦持而感通靈瑞，校量而福比河沙。善神擁護，真聖諮嗟。知命如見，證果非賒。」⁶³闡述深入專心誦念和持修《法華經》，則能感通到無限福報和神秘靈驗，並能吸引善神擁護，聖人讚嘆，更重要的是「知命如見，證果非賒。」能使理解命運的運轉，證見經中說的佛果並非遙不可及。宋宗曉《法華經顯應錄》的序言中，明確點出相較於歌讚聖教的賦體，以傳記體紀錄佛教靈驗感通故事的必要性：

昔永明智覺禪師以大辯才，著賦五首，謂：〈華嚴感通〉、〈金剛證驗〉、〈法華靈瑞〉、〈觀音現神〉、〈神棲安養〉。其所以黼黻聖教，鼓舞羣機，可謂有大功於像運矣！然賦所由作，特以歌詠、讚揚為事，至於事蹟始末，非傳記不能周知，故《華嚴》則有《感應傳》；《金剛》則有《應驗錄》；《法華》則有《靈瑞集》；觀音則有《感應集》；淨土則有《往生傳》，諦觀博覽，則知佛法靈異之驗，不一而足。⁶⁴

賦體主要是為了讚頌佛教和鼓舞眾生，而應驗記則是為了記錄和證明靈驗，提供具體的事例來鞏固信仰，讓眾生諦觀博覽，從他人的神聖具顯的生命故事中，證知佛法之效驗。宗曉對於敘事文體作用的認知，適可與當代探尋「敘事」本質的存在進路相互呼應。瑪麗·瑞安在《跨媒介敘事》一書中的導論，探歸結以保羅·利科與彼得·布魯可斯為代表的存在進路言：

敘述行為讓人類能夠應付時間、命運、道德；創立和投射身份；在同樣具身化主體栖居的世界裡將自己定位為具身化個體。簡言之，這是為生活賦予意義的一種方式，或許也是唯一的方式。⁶⁵

如同舌不朽此一中土新興的法華感應類型⁶⁶，源出於鳩摩羅什臨滅前譯經不失的誓言，逐漸在時空演變中成為一種誦念《法華經》千萬遍的徵驗。誦讀《法華》既是對《法華經》中受持行動的實踐複製，同時也生成了新的感應類型。

⁶³ (唐) 延壽：〈法華瑞應賦〉，〔清〕董誥等編：《全唐文》（北京：中華書局，1987年），頁 9606。

⁶⁴ (宋) 宗曉：《法華經顯應錄》，收入於《新纂卮續藏》第 78 冊，頁 23。

⁶⁵ (美) 瑪麗-勞爾·瑞安 (Marie-Laure Ryan) 著，張新軍、林文軍等譯：《跨媒介敘事》（成都：四川大學出版社，2017 年），頁 2。

⁶⁶ Chiew Hui Ho, "Truth and Its Reception: The Wonder and Metaphor of the Incorruptible Tongue in the Lotus Sūtra Tradition," *The Journal of Oriental Studies* 29 (2019): 182-208.

是以法華碎形宇宙不僅複製遞歸過去的碎形雪花，也召喚著未來碎片的迭代再生，更具有高度的包容性與變異性，在中土拓樸出新的碎形枝桠。

第五節 小結

縱向發展的過去時間與橫向擴張的十方世界，相似的《法華經》傳承故事是要證明「當下」佛說《法華經》的有效性。然這樣的循環發展，卻僅限於解釋過去與現在的時間。當故事面向未來時，對大乘法續的不確定性、對《法華經》的流傳佈誦的不安，遂形成另一種敘事聲調的變奏。於是《法華經》透過授記成佛與宣說持經功德來保證《法華經》未來的流通傳承。也因為《法華經》的後設性格，佛陀的宣教話語也反身自指到文本《法華經》。佛陀的不僅授記在場的聽法會眾，且其對《法華經》信奉者的成道預言，更超越故事層，將真實世界讀者也納進未來成佛的應許中。

在《法華經》經本信仰的形成過程中，《法華經》至少扮演了三種不同角色：一是記錄受持寫經法華修持方法的敘事文本；二是眾人信仰受持的「法身舍利」的神聖物質文本；三為應驗記作者欲透過應驗記的傳鈔輯錄而提高神聖性的宗教文本。從《法華經》與法華信仰的交互分析，我們可以看到經典的敘事如何藉由自我指涉達到複製、宣傳經本自身的目的，並在中古時期廣被實踐，並在此誦讀、造寫、應驗、祈願的迴圈流通下，加速《法華經》的正典化。

本節首先從智顗〈別傳〉中與《法華經》的相關記載，來探討《法華經》在智顗生命敘事中的重要性。包含智顗七歲口授〈普門品〉一遍即得、持誦〈藥王品〉而證悟「法華三昧」。而智顗與其師慧思昔於靈山同聽《法華》的「宿習」，更將《法華經》中的三乘弟子的遺忘母題延伸到文本之中，讓慧思與智顗也躋身《法華經》諸佛相傳的法續脈絡，成為靈山法會的現世見證者。

其次，《法華經》藉由經—佛—法的等同聯繫，將實體經本、歷史佛身與大乘法義匯聚合一，進而賦予經本成為佛滅之後傳續大乘佛法的正統性與權威性，並提供了一套以書寫流通經卷為法門，而應感諸佛菩薩救助來化解現實難題的祈願—感應敘事，由此逐漸演變為受持、書寫、誦讀、供養經典的經本崇拜。通過敦煌寫卷的題記發願文與法華應驗記，討論經卷崇拜在中國中古佛教信仰的具體展現。題記發願文側重的是造寫經典的目的與願求，而應驗記則著重受持經典的結果與應感。

最後，應驗記中載錄的感應故事，其所感與所應並非皆如感應理論所期待般顯化。有些僅記載眾生積極求應的奉法行為，有些敘事中神聖徵相有待有識之士的聯繫顯發。應驗記的講述、見證、傳播、書寫、成書，即是在紛繁多樣

的現世感應事蹟中，將眾生具身化的分支姿態投射定位於法華碎形宇宙之中，疊加複衍出「蘭蓀不絕」的神聖，並在「不一而足」的空缺中召感他人的具身參與。因此，法華經的碎形宇宙在不同的時空、媒介中，皆具備新生、再生與永續生成的動力。







第七章 結論：從經本到行動

面向讀者進而召喚讀者的實踐行動是宗教文本敘事有別於一般敘事虛構作品的最大交流目的。本文以鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》與中古法華經應驗記為研究對象，從《法華經》的碎形敘事與後設經典出發，探討《法華經》在義理、敘事組織及其碎片之間如何多維度與多層次地遞歸生成法華宇宙，並進而分析《法華經》以「講述經典為經」的閱讀效果與讀者接受。

一、在相對中尋找意義

本文嘗試從相對中尋找意義。相對意味著一方面是比較，另一方面也映照出比較對象的他者面貌。

具體來說，這包含揭示《法華經》欲超越的對象不僅只有來自過去龐然堅固的舊聲聞典範，亦有來自成經當時同一菩提道陣營的其他大乘經典，甚至來自未來蓄勢待發欲取而代之的可能新典範。佛陀的教主與話語權威是繞不過去也是可以重新利用的碎屑，對於二乘聲聞的涅槃目標以及佛陀過去說二乘涅槃的教法真實性，則是敘事者想要掩埋、丟棄的遺跡。¹所有看似對立的語言，都在某種程度或是語境下成為自身。

¹ 揚·阿斯曼指出文化其實是一種重寫行為，「在這一方面它類似於個體記憶，對此，西格蒙德·弗洛伊德喜歡將其比作羅馬城。因為羅馬不只是一個巨大的露天博物館，在那裡過去被保留和展出著，它也是一個無法逃脫新、舊事物糾纏的整體，有被遮斷和被埋葬的東西，有被重新利用或丟棄的碎屑。這樣，被審查的和未被審查的，典型的和假冒的，正統的和異端的，中心的和邊緣的之間的張力、排斥和對抗就出現了，而所有這些都促進了文化的活力。」（德）揚·阿斯曼（Jan Assmann）著，黃亞平譯：《宗教與文化記憶》（北京：商務印書館，2018年），頁30。

其次，相對也體現在研究方法的實踐，全景式的數位閱讀提供一個遠距俯瞰的全局視角，將所有的文本置於一有限的空間範圍內，得以從相對與比較中，探尋文本特徵的差異與趨同之處。

相對還意味著兩面的抉擇，最終的法華實相與成就必須在讀者相信並走入大乘的那一刻，才有圓融詮釋的意義。初期佛典所代表的歷史佛陀說法的權威性已經龐大而堅不可摧，《法華經》的敘事者必須前往舊典範的源起之前，尋求更淵源流長的權威，並拉攏更多的證人，以超越已有的宏大敘事。《法華經》中一方面要講述經典形成過程，另一方面又要後設地將這個故事神聖化，成為大乘佛教的典範經典。因此讓文本「《法華經》」本身帶有凝縮歷史時空的印痕，佛陀此生為所說的《法華經》與十方三世諸佛所說的《法華經》皆依會眾因緣而有差別。《法華經》敘事者對於文本內容、形式、情節、對象與讀者的控制，使得《法華經》敘事呈現一種在前又在後，在內又在外的矛盾。

二、經王之所以為王

本文從經典自身的文本敘述出發，透過分析宗教經典內蘊的敘事動能，以及中古時期對於經中宗教實踐與正法流傳的閱讀接受，試圖揭示《法華經》之何以能自詡為「經中之王」，並且在漢地的流傳、信仰實踐過程中，不愧為「經中之王」。

正如關大眠所論，大乘佛教的許多觀念與發展都是從佛陀早期教誡即有跡可尋。「平心而論，這種說法最有可能：虔敬運動——伴隨著本章提及的其他革新——是自發的變革過程，隨著佛陀早期教誡中若隱若現的觀念逐步被理解，終於在佛教發展的某個階段自然出現。」²《法華經》的結構框架、敘事裝置、法義哲理與說服修辭都不是孤明先發，自我指涉、跨層交流、譬喻故事等許多元素，皆可見於是初期佛典或是其他大乘佛典。

首先，從佛經敘事與義理結合的特性來看，《法華經》有別於其他大經之「經王」，其最特殊的地方是，《法華經》並沒有實際標舉的教義法相，就此而言，《法華經》的成功，可謂是僅從敘事修辭第二序層面上來建構的。

其次，就敘事修辭的使用來看，其他大乘經典的自我指涉用法相對單一，主要用於囑咐眾人信奉和受持該經。本文通過分析《法華經》中「法華經」的三種不同層次，進一步揭示《法華經》對於自我指涉出神入化的使用。「法華

²（英）關大眠（Damien Keown）著，鄭柏銘譯：《佛學概論》（南京：譯林出版社，2013年），頁61。

經」不僅是十方三世諸佛所宣說的《法華經》，也是現在佛陀宣講的《法華經》，以及讀者閱讀的《法華經》，更進一步，它還是欲令未來眾生受持信奉的《法華經》。《法華經》的自我指涉串聯起敘事修辭的多層次編織，與過去現在未來的時空互涉，以及敘事時空與世界觀的開展，讓《法華經》成為法華碎形宇宙的遞歸生成要素。是以，《法華經》自我指涉的敘事建構無疑鶴立於大乘眾經之上。³

《法華經》敘事特色既來自哲理教義的基礎，也來自當時的宗教競爭，更源於被永恆記憶存續的想望。第二章是《法華經》如何透過文殊師利的前塵記憶，帶出佛陀現在說《法華經》的合理性。第三章討論《法華經》如何建構過去的法源，第四章則從讀者與知覺建構，闡述《法華經》如何保證未來的法續。雖然在哲理上《法華經》以「會三歸一」說明萬法皆同，三乘同歸大乘，然而，就敘事層次來看，《法華經》中的「法華經」實有不同的脈絡義涵，透過釐清《法華經》中不同的「法華經」，有助於我們理解不同時期、不同群體，不同典籍對《法華經》的詮釋與信仰是基於對哪一個「法華經」層次的閱讀與理解。對於宗教權威敘事話語的研究，亦可反思當代宗教的「如何宣稱」其宗教的權力。

三、法華碎形宇宙的召喚

從《法華經》自身所塑造的敘事意圖來看，敘事者希望讀者相信《法華經》是佛陀入滅前所說的教法（歷史性的權威），且《法華經》是三世諸佛的共法（超越的共同性）。佛陀是用來創造文本權威性的來源，但涉及到宗教或是流通、法源的權威性時，經本逐漸取代佛陀成為佛法、授記與功德的寓居之所。

在不同於經典中全知全能的說法者佛陀，可以憑藉其自身的權威與公信力，或以放光神現或以佛口講述各種前後因果、前世今生的故事。應驗故事是以眾生的角度來講述故事，時間段僅能限縮在感應者的一生，或以生死幽冥的復活框架，或是命夢境現實的虛實框架來承接感應徵驗的因果關係揭露時刻。誠如馬特蘭討論宗教藝術的意義時言：

³ 對於其他大乘經典的敘事策略與語言修辭的比較分析，進而深究哪些敘事策略是大乘佛經的共法，哪些是該經典別出殊異之處，也是未來可繼續發展之處。

適合於藝術與宗教的問題並不是注入現實像什麼樣或是否真正存在著一個彼岸世界這樣的問題，而是是否在這一現實中接受或使用一特殊的圖式或對象，並且因此而從中創造新的東西來。⁴

多次召喚感應的失敗，無法成為宗教神聖存在的必然否證，但是一次應感交通，則可超越時空成為無數信仰者的典範。應驗故事對當下時空的錨定，讓讀者感受到這些神奇靈驗的事蹟是有可能發生在我們生存的世界中，可能會以親歷或見聞的方式，或遠或近地捲入應驗事件以及其敘事流傳的口頭或書面網絡中。除了信有其事之外，應驗故事更進一步呼籲真實的行動，啟發讀者實際的信仰實踐行動。⁵應驗記的講述、見證、傳播、書寫與成書，是透過眾多現世感應事蹟，將眾生具身存世的所感所應映射於法華碎形宇宙中，從而疊加出「蘭蓀不絕」的宗教碎形，召喚著他人的參與。是以，法華碎形宇宙無論在何種時空或媒介中，都具備著新生、再生與持續生成的潛力。

本文僅能盡一隅之力，通過某一個透鏡視角詮解紛繁世相的一個可見碎片。對於《法華經》的研究前輩學者已有豐碩的成果，還有許多議題尚待開展。諸如《法華經》的部派別行的文本觀，以及中國文學中對《法華經》敘事結構、意象、美學的接受啟發，甚或辨析《法華經》碎形敘事在不同文學作品中的再現。如晚唐詩僧齊己在他的詩作中多次寫詩稱頌受持供養《法華經》的僧人，如〈送楚雲上人往南嶽刺血法華經〉：

剝皮刺血誠何苦，欲寫靈山九會文。十指瀝乾終七軸，後來求法更無君。

6

又〈贈持法華經僧〉：

⁴ (美) T. R. 馬特蘭著，李軍、張總譯：《宗教藝術論》（北京：今日中國出版社，1992年），頁 200。

⁵ 如同楊明璋提到高僧的神異敘事其深意在於讓諸佛菩薩在具體的時空中顯形：「敦煌高僧傳記、讚頌文獻中對高僧神異事跡的記述、稱頌，表面上是在展演高僧的奇才異能，令人心生景仰、佩服，而其更為深層的作用與意義，應是為諸佛菩薩安上有具體時間、空間的形象，反映表現了當時人們的佛菩薩信仰與高僧崇拜，乃至於將二者結合，落實了佛教神祇的中土化。」應驗敘事的作用也是透過日常同質時空的聖顯，進而展現神聖的可能。參見楊明璋：《神異感通化利有情：敦煌高僧傳讚文獻與唐宋之際中土的高僧崇拜》（臺北：政大出版社，2020年），頁 7-8。

⁶ (唐) 齊己：〈送楚雲上人往南嶽刺血法華經〉，收於王秀林：《齊己詩集校注》（北京：中國社會科學出版社，2011年），頁 530。此詩亦見於貫休名下，題為〈贈寫經僧楚雲〉。

……我聞念經功德緣，舌根可算金剛堅，他時劫火洞燃後，神光璨璨如紅蓮。……⁷

此作從念經功德之不朽，表達對持誦《法華經》僧人的讚美與敬仰。首二句強調了持經僧依緣舌根誦的念經功德，如金剛一般堅不可摧，依憑色身所做的持經功德，可以超越物質甚至世界的生滅依然存在。齊己詩集取名《白蓮集》即是取景東林寺，結合廬山慧遠白蓮結社遺風與白居易詩集因禪傳世的意義，而最深刻的內蘊則直紹《法華經》中蓮華意象。⁸

《法華經》對文本的態度以及對讀者接受的重視，也啟發後世對於文學的接受。如明代中興天臺的蕩益智旭〈蘊謙書法華經跋〉中，深究《法華經》五種法師中的「書寫」功德，其借用天臺「十界互具」與性具思想，其言「儻能寫姪辭艷曲者，亦必能寫妙法以昭示人」⁹。如同廖肇亨所言，文本是神聖抑或卑俗並非不證自明，意義完成尚待讀者的介入，即使是姪辭艷曲也有悟入佛道的可能。「《法華經》或淫辭艷曲如同一扇門扇，背後通道萬千，他們不是意義的終點，相反地，是意義的出發。」¹⁰蕩益智旭將姪辭艷曲與《法華經》等量齊觀，然而書寫、閱讀文本是同往佛道或是墮入三塗，在「十界互具」的觀照下沒有必然的定論。

最後，僅以 Paul Harrison 的洞見，來總結本文：

宗教不是因為它們的教義在智慧上令人信服，或它們的理想在道德上是高尚的而成功或繁榮，而是因為它們或者更確切地說，它們的實踐者以某種方式捕獲了人們的想像，激發了他們的信念，並讓他們相信這些宗教提供了一種獨特或唯一的途徑，以接觸被認為是支撐或滲透世界的力量，對於神秘的、超越的，不管你怎麼稱呼它。¹¹

⁷ (唐)齊己：〈贈持法華經僧〉，收於王秀林：《齊己詩集校注》，。

⁸ 《白蓮集》一共十卷，為齊己高足西文禪師所編。至於編纂時間，尚顏、棲蟾皆有〈讀齊己上人集〉詩，學者推之應成書於齊己當世。蕭麗華：《唐代詩歌與禪學》，〈第六章 晚唐詩僧齊己的詩禪世界〉（臺北：東大圖書公司，1997年），頁173-199。張達人：〈晚唐第一詩僧齊己〉，《生力》第96卷（1975年9月），頁24-26。

⁹ (明)蕩益智旭：〈蘊謙書法華經跋〉，《靈峰蕩益大師宗論》，收於《嘉興大藏經》（臺北：新文豐出版社，1987年），第36冊，頁372。

¹⁰ 廖肇亨：《中邊·詩禪·戲夢：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》（臺北：允晨文化公司，2008年）頁406-411，引文出自頁410。

¹¹ “religions do not succeed or flourish because their doctrines are intellectually compelling, or their ideals are morally noble, but because they—or rather or their practitioners—capture people's

經本成為眾生與佛，或更究竟的說，眾生與「法」的聯繫。還有其蘊藏在經本中與讀者遭遇交流的能力，使它成為佛滅後，現實中法華碎形的分支點。只要閱讀《法華經》，就有強大的吸力被捲入法華宇宙，以讀者為中心透過受持《法華經》生成迭代出自己的碎形雪花。

Tanabe 找不到《法華經》故事的開始，¹²Heinrich Kern 看不見《法華經》故事的完結。¹³未始的講經或是未竟的敘事，如同碎形永遠在上一個碎片的完成與下一個碎片起始中間，意味著還是進行式，這是一個尚在編織、生成中，並且召喚讀者實踐行動的法華宇宙。

imaginations in a certain way, they arouse their faith and convince them that they provide an exclusive or unique access to whatever power is held to underlie or pervade the world, to the numinous, to transcendent, call it what you will.” Paul Harrison, “Mediums and Messages: Reflections on the Production of Mahayana Sūtras,” *The Eastern Buddhist* 35, no. 1/2 (2003):116.

¹² George J. Tanabe Jr. and Willa Jane Tanabe 認為《法華經》的內容是一本書的序言，且從未兌現的宣教應許。George J. Tanabe Jr. and Willa Jane Tanabe, “Introduction,” in George J. Tanabe, Jr. and Willa Jane Tanabe ed., *Lotus Sutra in Japanese Culture*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1989,) pp. 2-3.

¹³ 「（《法華經》）具有戲劇表演的特質，是一部未完全發展的神秘劇。」原文：“（*The Lotus*）bears the character of a dramatic performance, an undeveloped mystery play” Heinrich Kern, trans., *The Saddharma-Pundarīka or The Lotus of the True Law* (Oxford: Clarendon Press, (1884) 1907), ix-x. A digitized version is available at :<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.106789/page/n7>



參考書目

一、古籍文獻

- 〔西漢〕司馬遷撰，〔南朝宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：
《史記》（臺北：鼎文書局，1981年）
- 〔東漢〕王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》，北京：中華書局，1990年。
- 〔西晉〕竺法護譯：《正法華經》《大藏經》刊行會編輯：《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1996年，以下簡稱《大正藏》）第9冊。
- 〔東晉〕佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，收入《大正藏》第9冊。
- 〔東晉〕法顯記：《高僧法顯傳》，收入《大正藏》第51冊。
- 〔東晉〕失譯：《薩曇分陀利經》，收入《大正藏》第9冊。
- 〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》，收入《大正藏》第1冊，。
- 〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，收入《大正藏》第2冊。
- 〔東晉〕慧遠問、〔後秦〕羅什答：《鳩摩羅什法師大義》，收入《大正藏》第45冊。
- 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》，收入《大正藏》第25冊。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》，收入《大正藏》第8冊。
- 〔後秦〕佛陀耶舍、竺佛念譯：《長阿含經》，收入《大正藏》第1冊。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》，收入《大正藏》第25冊。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《佛垂般涅槃略說教誡經》，收入《大正藏》第12冊，。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，收入《大正藏》第9冊。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，收入《大正藏》第8冊。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，收入《大正藏》第14冊。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，收入《大正藏》第8冊。
- 〔後秦〕曇摩耶舍、曇摩崛多等譯：《舍利弗阿毘曇論》，收入《大正藏》第28冊。
- 大乘論師婆藪槃豆釋、〔北魏〕菩提留支共曇林等譯：《妙法蓮華經憂波提舍》，收於《大正藏》第26冊。

婆藪般豆菩薩造，〔北魏〕勒那摩提共僧朗等譯：《妙法蓮華經論優波提舍》，收於《大正藏》第 26 冊。

〔北涼〕曇無讖譯：《金光明經》，收入《大正藏》第 16 冊。

〔南朝宋〕求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，收入《大正藏》第 2 冊。

〔南朝宋〕傅亮、〔南朝宋〕張演、〔南朝齊〕陸杲撰，孫昌武點校：《觀世音應驗記，三種。》，北京：中華書局，1994 年。

〔南朝宋〕慧嚴等譯：《大般涅槃經》，收入《大正藏》第 12 冊。

〔南朝梁〕僧祐撰：《出三藏記集》，收入《大正藏》第 55 冊。

〔南朝梁〕僧祐撰：《釋迦譜》，收入《大正藏》第 50 冊。

〔南朝梁〕慧皎：《高僧傳》，收入《大正藏》第 50 冊。

〔隋〕闍那崛多、達摩笈多譯：《添品妙法蓮華經》，收入《大正藏》第 9 冊。

〔隋〕吉藏：《法華統略》，收於河村照孝編集：《卅新纂大日本續藏經》，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989 年，第 27 冊。

〔隋〕吉藏：《法華義疏》，收入《大正藏》第 34 冊。

〔隋〕吉藏：《淨名玄論》，收入《大正藏》第 38 冊。

〔隋〕吉藏：《大乘玄論》，收入《大正藏》第 45 冊。

〔隋〕智顗：《妙法蓮華經文句》，收入《大正藏》第 34 冊。

〔隋〕智顗：《妙法蓮華經玄義》，收入《大正藏》第 33 冊。

〔隋〕智顗：《觀音義疏》，收入《大正藏》第 34 冊。

〔隋〕慧遠：《無量壽經義疏》，收入《大正藏》第 37 冊。

〔隋〕灌頂撰：《隋天台智者大師別傳》，收入《大正藏》第 50 冊。

〔唐〕不空譯：《大樂金剛不空真實三昧耶經般若波羅蜜多理趣釋》，收入《大正藏》第 19 冊。

彌勒菩薩講述，無著菩薩記，〔唐〕玄奘譯：《瑜伽師地論》，收入《大正藏》第 30 冊，

〔唐〕玄奘譯：《大般若波羅蜜多經(第 401 卷-第 600 卷)》，收入《大正藏》第 7 冊。

〔唐〕玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》，收於《大正藏》第 27 冊。

〔唐〕魏徵等撰：《隋書》，北京：中華書局，2011 年。

〔唐〕智昇撰：《開元釋教錄》，收入《大正藏》第 55 冊。

〔唐〕慧沼：《法華玄贊義決》，收入《大正藏》第 34 冊。

〔唐〕湛然述：《止觀義例》，收入《大正藏》第 46 冊。

〔唐〕義淨譯：《根本說一切有部毘奈耶雜事》，收入《大正藏》第 24 冊。

〔唐〕道世撰：《法苑珠林》，收入《大正藏》第 53 冊。

〔唐〕道宣：《大唐內典錄》，收入《大正藏》第 55 冊。

〔唐〕道宣：《續高僧傳》，收入《大正藏》第 50 冊。



- 〔唐〕僧祥：《法華傳記》，收入《大正藏》第 51 冊。
- 〔唐〕慧沼撰：《法華玄贊義決》，收入《大正藏》第 34 冊。
- 〔唐〕慧詳：《弘贊法華傳》，收入《大正藏》第 51 冊。
- 〔唐〕窺基撰：《妙法蓮華經玄贊》，收入《大正藏》第 34 冊。
- 〔唐〕韓愈著，劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》，北京：中華書局，2010 年。
- 〔宋〕念常：《佛祖歷代通載》，收入《大正藏》第 49 冊。
- 〔宋〕法賢譯：《信佛功德經》，收入《大正藏》第 1 冊。
- 〔宋〕贊寧撰：《大宋僧史略》，收入《大正藏》第 54 冊。
- 〔明〕通潤箋：《法華經大窾》，收於〔日〕河村照孝編集：《卅新纂大日本續藏經》（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989 年），第 31 冊。
- 〔明〕蕩益智旭：，《靈峰蕩益大師宗論》，收於《嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版社，1987 年，第 36 冊，
- 〔清〕趙翼：《廿二史札記》，臺北：廣文書局，1974 年。
- 〔清〕董誥等編：《全唐文》，北京：中華書局，1987 年。
- 〔日〕富永仲基：《出定後語》，收於藍吉富主編：《大藏經補編》，台北：華宇出版社，1985 年，第 32 冊。
- 失譯：《別譯雜阿含經》，收入《大正藏》第 2 冊。

二、專書

- 侯旭東：《佛陀相佑：造像記所見北朝民眾信仰》，北京：社會科學文獻出版社，2018 年。
- 郭朝順：《華嚴鏡映哲學——《華嚴經》覺悟經驗的詮釋與開展》，臺北：新文豐出版公司，2023 年。
- 丁敏：《佛教神通：漢譯佛典神通故事敘事研究》，臺北：法鼓文化，2007 年。
- 于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯：《觀音——菩薩中國化的演變》，北京：商務印書館，2015 年。
- 王秀林：《齊己詩集校注》（北京：中國社會科學出版社，2011 年。
- 可潛輯校：《天台智者大師行迹資料集》，北京：社會科學出版社，2017 年。
- 田曉菲：《神遊：早期中古時代與十九世紀中國的行旅寫作》，（北京：三聯書店，2015 年 10 月）
- 江守義、劉欣：《中國古典小說敘事倫理研究》，合肥：安徽教育出版社，2016 年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2003 年。
- 牟宗三：《佛性與般若（下）》，臺北：臺灣學生書局，2003 年。
- 吳汝鈞：《天台智顗的心靈哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1999 年。

- 吳汝鈞：《法華玄義的哲學與綱領》，台北：文津出版社，2002 年。
- 呂凱文：《佛教典範如何轉移》，臺北：新文豐出版社，2014 年。
- 宋道發：《佛教史觀研究》（北京，宗教文化出版社，2009 年），頁 104-143
- 李幸玲：《中國中古時期法華經注本研究——以授記主題為中心》，臺北：文津出版社，2013 年。
- 杜繼文：《漢譯佛教經典哲學（上）》，南京：江蘇人民出版社，2012 年。
- 谷文彬：《六朝應驗類小說研究》，北京：社會科學文獻出版社，2023 年。
- 季羨林：《季羨林學術論著自選集》，北京：北京師範學院出版社，1991 年。
- 林健：《中國中古《法華》譬喻詮釋研究——從經典注釋到地域實踐》，北京：中國社會科學出版社，2022 年。
- 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 年。
- 果濱：《漢譯《法華經》三種譯本比對暨研究》，臺北：萬卷樓，2024 年（臺北：萬卷樓，2024 年 1 月。
- 侯旭東：《佛陀相佑：造像記所見北朝民眾信仰》，北京：社會科學文獻出版社，2018 年。
- 施浩岳：《法華經成立史》，東京：大東出版社，1967 年。
- 胡亞敏：《敘事學》，武漢：華中師範大學出版社，2004 年。
- 孫尚勇：：《佛教文學十六講》，西安：陝西人民出版社，2012 年。
- 孫昌武：《中國文學中的維摩與觀音》，天津：天津教育出版社，2005 年。
- 涂艷秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》，臺北：里仁書局，2006 年。
- 高辛勇：《修辭學與文學閱讀》，北京：北京大學出版社，1997 年。
- 張宗正：《理論修辭學：宏觀視野下的大修辭》，北京：中國社會科學出版社，2004 年。
- 張風雷：《智顗評傳》，北京：京華出版社，1995 年。
- 梁乃崇等著：《佛學與科學論文集》，臺北：佛光文化事業有限公司，1998 年。
- 郭朝順：《天台智顗的詮釋理論》，臺北：里仁書局，2004 年。
- 湯用彤：《隋唐佛教史論稿》，《湯用彤全集 2》，河北：河北人民出版社，2000 年。
- 楊明璋：《神異感通化利有情：敦煌高僧傳讚文獻與唐宋之際中土的高僧崇拜》，臺北：政大出版社，2020 年。
- 楊惠南：《吉藏》，臺北：東大圖書，1989 年。
- 董平：《天臺宗研究》，上海：上海古籍出版社，2002 年。
- 董志翹譯注：《觀世音應驗記三種譯注》，南京：江蘇古籍出版社，2002 年。
- 廖肇亨：《中邊·詩禪·戲夢：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，台北：允晨文化公司，2008 年。
- 趙毅衡：《當說者被說的時候：比較敘述學導論》，成都：四川文藝出版社，2013 年。

- 劉亞丁：《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，四川：巴蜀出版社，2006年。
- 劉苑如：《朝向生活世界的文學詮釋：六朝宗教敘述的身體實踐與空間》，臺北：新文豐出版社，2010年。
- 劉象愚、楊恆達、曾豔兵主編：《從現代主義到後現代主義》，北京：高等教育出版社，2002年。
- 慧嶽：《智顗》，臺北：臺灣商務，1987年。
- 潘桂明：《智顗評傳》，南京：南京大學出版社，1996年。
- 蔣忠新編：《旅順博物館藏梵文法華經殘片 影印版及羅馬字版》，大連：旅順博物館
東京：創價學會，1997年。
- 蔣忠新編注：《民族文化宮圖書館藏梵語《妙法蓮華經》寫本》，北京：中國社會科學出版社，1988年。
- 鄭阿財：《見證與宣傳：敦煌佛教靈驗記研究》，臺北：新文豐出版公司，2010年。
- 魯迅：《中國小說史略》，收錄於魯迅撰，蔣秋華校：《魯迅小說史論文集》，臺北：里仁書局，1992年。
- 魯迅撰，蔣秋華校：《魯迅小說史論文集》，臺北：里仁書局，1992年。
- 蕭世昌：《鳩摩羅什的長安譯場》，高雄：佛光文化，2023年。
- 蕭麗華：《唐代詩歌與禪學》，臺北：東大圖書公司，1997年。
- 蕭麗華主編：《中國佛教文學史（上冊）》，高雄：佛光文化，2021年。
- 駱慧瑛：《觀心自在：香港觀音誕與觀音信仰探源》，香港：天地圖書，2021年。
- 譚君強：《敘事學導論：從經典敘事學到後經典敘事學》，北京：高等教育出版社，2008年。
- 釋印順：《華雨集》，第3冊，臺北：正聞出版社，1993年。
- 〔日〕磯部彰：《台東區立書道博物館所藏中村不折旧藏禹域墨書集成》，東京：二玄社，2005年。
- 〔日〕荻原雲來、土田勝彌編：《改訂梵語法華經》，東京：山喜房佛書林，1934-35年。
- 〔日〕兜木正亨：《スライン・ペリオ蒐集敦煌法華經目錄》（東京：靈友會，1978年）
- 〔日〕兜木正亨：《法華写經の研究》，東京：大東出版社，1983年。
- 〔日〕久保繼成：《法華經菩薩思想の基礎》，東京：春秋社，1987年。
- 〔日〕金倉圓照：《法華經の成立と展開》，京都：平樂寺書店，1970年。
- 〔日〕佐藤哲英：《天台大師の研究》，京都：百華苑，1967年。
- 〔日〕坂本幸男編：《法華經の思想と文化》，京都：平樂寺書店，1965年。
- 〔日〕勝呂信靜：《法華經の思想と形成》，東京：山喜房佛書林，2009年。

- [日] 小南一郎著、孫昌武點校：《觀世音應驗記（三種）》，北京：中華書局，1994年。
- [日] 植木雅俊《梵文『法華經』翻譯語彙典》，京都：法藏館，2020年。
- [日] 辛嶋靜志：《正法華經詞典 A Glossary of Dharmarakṣa's Translation of the Lotus Sutra》，日本：日本創價大學佛教高等研究所，1998年。
- [日] 辛嶋靜志：《法華經漢訳の研究 *The Textual Study of the Chinese Versions of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra—in the light of the Sanskrit and Tibetan Versions*》，東京：山喜房書林，1992年。
- [日] 辛嶋靜志：《妙法蓮華經詞典 A Glossary Of Kumārajīva's Translation Of the Lotus Sutra》，日本：日本創價大學佛教高等研究所，2001年。
- [日] 辛嶋靜志著，裘雲青、吳蔚琳譯：《佛典語言及傳承》（上海：中西書局，2016年）
- [日] 水野弘元著，劉欣如譯：《佛典成立史》，臺北：大東圖書公司，1996年。
- [日] 池田大作著、卞立強譯：《我的天台觀》，四川：四川人民出版社，1999年。
- [日] 池田大作著，潘桂明、葉露華譯：《我的佛教觀》，成都：四川人民出版社，1990年。
- [日] 中村瑞隆監修，塚本啓祥、田賀龍彦、久留宮圓秀、伊藤瑞靉、三友健容、三友量順編：《梵文法華經写本集成》第1-15卷，京都：梵文法華經刊行會，1977-1986年。
- [日] 中村瑞隆編：《法華經の思想と基盤》，京都：平樂寺書店，1980年。
- [日] 中村不折著，李德範譯：《禹域出土墨寶書法源流考》，北京：中華書局，2003年。
- [日] 中田勇次郎：《中田勇次郎著作集 第2卷：中国書道史論考〔魏晉南北朝篇〕》，東京：二玄社，1984年。
- [日] 塚本啓祥：《法華經的成立與背景》，東京：俊成出版社，1988年。
- [日] 田村芳朗、新田雅章：《智顗》，東京：大藏，1982年。
- [日] 田村芳朗著，釋慧嶽譯：《天臺思想》，臺北：華宇出版社，1998年。
- [日] 渡辺宝陽：《法華仏教の仏陀論と衆生論》，京都：平樂寺書店，1985年。
- [日] 渡邊樸雄：《法華經を中心にしての大乘經典の研究》，京都：臨川書店，1989年。
- [日] 南條文雄・泉芳璟，『梵漢對照新譯法華經』，京都：平樂寺書店，1913年。
- [日] 平岡聰著，釋惠敏、釋洞崧譯：《法華經成立的新解釋：從佛傳解讀法華經》，臺北：法鼓文化，2016年。
- [日] 平川彰：《印度佛教史》，北京：北京聯合出版公司，2018年。
- [日] 望月海淑編：《法華經と大乘經典の研究》，東京：山喜房佛書林，2006年。

- [日] 廣中智之：《漢唐于闐佛教研究》，新疆：新疆人民出版社，2013 年。
- [日] 稻荷日宣：《法華經一乘思想の研究》，東京：山喜房佛書林，1975 年。
- [英] 魯柏·葛汀 (Rupert Gettin)：《佛教基本通：佛教的修行路徑導覽》，臺北：橡實文化，2009 年。
- [美] T. R. 馬特蘭著，李軍、張總譯：《宗教藝術論》，北京：今日中國出版社，1992 年。
- [美] 任博克 (Brook A. Ziporyn) 著，郭晨譯，賴錫三審訂：《空與遍：天臺精要導讀》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2023 年。
- [美] 米爾恰·伊利亞德 (Mircea Eliade) 著，晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在：比較宗教的範型》，桂林：廣西師範大學出版社，2008 年。
- [美] 約翰·R. 塞爾 (John R. Searle) 著，王加為、趙明珠譯：《表達與意義：言語行為理論研究》，北京：商務印書館，2017 年。
- [美] 羅伯特·沙夫 (Robert H. Sharf)：《走進中國佛教：寶藏論解讀》，上海：上海古籍出版社出版社，2009 年。
- [美] 瑪麗·勞爾·瑞安 (Marie-Laure Ryan) 著，張新軍、林文軍等譯：《跨媒介敘事》，成都：四川大學出版社，2017 年。
- [美] 杰拉德·普林斯 (Gerald J. Prince) 著，喬國強、李孝弟譯：《敘述學詞典》，上海：上海譯文出版社，2011 年。
- [美] 柯嘉豪 (John Kieschnick) 著，趙悠等譯：《佛教對中國物質文化的影響》，上海：中西書局，2015 年。
- [美] 麥克勞德 (Scott McCloud) 著，萬旻譯：《理解漫畫，第 3 版。》，北京：人民郵電出版社，2015 年。
- [美] 詹姆斯·費倫 (James Phelan) 著、陳永國譯：《作為修辭的敘事：技巧、讀者、倫理、意識形態》，北京：北京大學出版社，2002 年。
- [法] 博努瓦·B. 曼德布羅特 (Benoit B. Mandelbrot) 著，陳守吉、凌復華譯：《大自然的分形幾何學》，上海：上海遠東出版社，1998 年。
- [法] 保羅·利科 (Paul Ricoeur) 著，夏小燕譯：《從文本到行動》，上海：華東師範大學出版社，2015 年。
- [德] 莫里斯·溫特尼茨 (Moriz Winternitz) 著，宋立道譯：《印度文獻史：佛教文獻》，北京：商務印書館，2023 年。
- [德] 揚·阿斯曼 (Jan Assmann) 著，黃亞平譯：《宗教與文化記憶》，北京：商務印書館，2018 年。
- [愛爾蘭] 山繆·貝克特 (Samuel Beckett) 著，廖玉如譯注：《等待果陀·終局》，臺北：聯經出版社，2008 年。

〔荷〕米克·巴爾（Mieke Bal）著，譚君強譯：《敘事學：敘事理論導論，第二版。》，北京：中國社會科學出版社，2003年。

- Campany, Robert Ford. *Signs from the Unseen Realm: Buddhist Miracle Tales from Early Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012.
- Chen, Jinhua. *Making and Remaking History: A Study of Tiantai Sectarian Historiography*. International Institute for Buddhist Studies of the International College for Advanced Buddhist Studies, 1999.
- Cole, Alan. *Text as Father: Paternal Seductions in Early Mahayana Buddhist Literature*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2005.
- Duarte, German A. *Fractal Narrative: About the Relationship Between Geometries and Technology and Its Impact on Narrative Spaces*. Bielefeld: transcript publishing, 2014.
- Flores, Ralph. *Buddhist Scriptures as Literature: Sacred Rhetoric and the Uses of Theory*. Albany: State University of New York Press, 2008.
- Gjertson, Donald E. *Miraculous Retribution: A Study and Translation of T'ang Lin's "Ming-pao chi."* Berkeley: Centers for South and Southeast Asia Studies, University of California, 1989.
- Harrison, Paul, ed. *Setting Out on the Great Way: Essays on Early Mahāyāna Buddhism*. Sheffield: Equinox, 2018.
- Harrison, Paul, trans. *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra*. Studia Philologica Buddhica Monograph Series 5, Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1990.
- Ho, Chiew Hui. *Diamond Sutra Narratives: Textual Production and Lay Religiosity in Medieval China*. Leiden: Brill, 2019.
- Hurvitz, Leon. *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (The Lotus Sūtra)*. Translated from the Chinese of Kumārajīva, revised ed. New York: Columbia University Press, 2009.
- Jahn, Manfred. *Narratology 2.3: A Guide to the Theory of Narrative*. English Department, University of Cologne, 2021, URL : www.uni-koeln.de/~ame02/pppn.pdf.
- Kern, H., and Bunyu Nanjio, eds. *Saddharmapundarik-Sūtram*. St. Pétersbourg: Académie impériale des sciences, 1908.

- Kern, Heinrich, trans. *The Saddharma-Pundarīka or The Lotus of the True Law*. Oxford: Clarendon Press, [1884] 1907. ix–x. A digitized version is available at <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.106789/page/n7>.
- Lopez Jr., Donald S. and Jacqueline I. Stone. *Two Buddhas Seated Side by Side: A Guide to the Lotus Sutra*. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- Lopez, Donald S. *The Lotus Sutra: A Biography*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Mandelbrot, Benoit B. *Mandelbrot, The Fractal Geometry of Nature*. (New York: W. H. Freeman and Company, 1982).
- McCloud, Scott. *Understanding Comics: The Invisible Art*. Northampton, MA: Tundra Publishing, 1993.
- Mitchell, Donald W. *Buddhism: Introducing the Buddhist Experience*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Mochizuki, Kaie. *Bibliography of the Studies on the Saddharmapuṇḍarīkasūtra: 1844-2020*. International Institute for Nichiren Buddhism of Minobusan University, 2020.
- Phelan, James. *Somebody Telling Somebody Else: A Rhetorical Poetics of Narrative*. Columbus: The Ohio State University, 2017.
- Tanabe Jr., George J., and Willa Jane Tanabe, eds. *Lotus Sutra in Japanese Culture*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1989.
- Vira, Raghu, and Lokesh Chandra. *Gilgit Buddhist Manuscripts (Facsimile Edition)*. New Delhi: International Academy of Indian Culture. Īta-Piṭaka Series Vol. 10, 1959-1974.
- Ziporyn, Brook A. *Emptiness and Omnipresence: An Essential Introduction to Tiantai Buddhism*. Bloomington: Indiana University Press, 2016.

三、單篇論文

- 〈CBETA 電子佛典缺字處理〉，網址：<https://www.cbeta.org/data/cbeta/rare.htm>，檢索日期：2024年2月1日。
- 元弼聖：〈《法華經》的久遠釋迦佛與天台智顗的佛身觀〉，《正觀雜誌》第50期，2009年9月，頁33-63。
- 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，1997年7月，頁211-231。
- 王堯：〈靈驗傳說：事件的選擇、敘述與傳播〉，《民間文化論壇》2010年第2期，2010年4月，頁80-87。
- 申丹：〈西方文論關鍵詞：修辭性敘事學〉，《外國文學》2020年第1期，頁80-95。

- 申丹：〈關於修辭性敘事學的辯論：挑戰、修正、捍衛及互補〉，《思想戰線》2021年第2期，頁131-139。
- 江明淵：〈論六朝觀音應身形象及其故事形態——以三本觀音應驗記為例〉，《中極學刊》第10期，2016年7月，頁1-22。
- 余淑芳：〈由江南到關中——三論吉藏晚年思想轉變之探討〉，《中華佛學研究》第18期，2017年12月，頁141-179。
- 李玉珉：〈中國觀音的信仰與圖像〉，收錄於國立故宮編輯委員會編、李玉珉著：《觀音特展》，臺北：國立故宮博物院，2000年，頁10-39。
- 李玉珍：〈法華信仰的物質性傳播：《弘贊法華傳》的經本崇拜〉，《臺灣宗教研究》第13卷第1期，2014年6月，頁5-27。
- 李幸玲：〈《法華經》與雲岡石窟「三世佛」造像〉，《東亞漢學研究》第4卷，2014年5月，頁151-164。
- 李幸玲：〈臺灣敦煌寫卷《法華經義記》研究〉，《東亞漢學研究》第8號，2018年7月，頁223-232。
- 李銘敬：〈《法華經》靈驗記中的女性信仰故事及其在東亞的傳播〉，《日語學習與研究》2015年第2期，頁11-19。
- 李劍國：〈論南北朝的「釋氏輔教之書」〉，《天津師大學報》，1985年第3期，頁62。
- 李燕：〈論《楞嚴經》在觀音信仰發展中的關鍵性作用〉，《華人文化研究》第6卷第2期，2018年12月，頁165-175。
- 李豐楙：〈感動、感應與感通、冥通：經、文創典與聖人、文人的譯寫〉，《長庚人文社會學報》第1卷第2期（2008年10月），頁247-281。
- 杜正民：〈佛教藏經的文字問題與解決方案〉，
網址：<https://www.cbeta.org/data/cbeta/budaword1.htm>，檢索日期：2024年2月1日。
- 林志欽：〈《法華經》持驗傳記所載法華三昧之實踐情形〉，天台思想學術研討會，2016年。
- 林志欽：〈天台宗祖師傳承之研究——從初祖到五祖〉，《真理大學人文學報》第4期，2006年3月，頁44-77。
- 林富士：〈數位考證：人文學者的新素養〉，《數位典藏與數位人文》第5期，2020年4月，頁1-35。
- 夏廣興：〈試論六朝隋唐的應驗類小說〉，《上海師範大學學報（哲學社會科學版）》2004年第3期，頁80-86。
- 孫昌武：〈關於王琰《冥祥記》的補充意見〉，《文學遺產》1992年第5期，頁116-118。

- 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〉，《成大歷史學報》第 43 期，2012 年 12 月，頁 57-116。
- 徐力恆：〈華文學界的數位人文探索：一種「史前史」的觀察角度〉，《中國文哲研究通訊》，第 30 卷第 2 期，2020 年 6 月，頁 107-127。
- 烏宗玲：〈靈驗記中的佛典信仰〉，《世界宗教研究》2011 年第 5 期，頁 76-81。
- 崔峰：〈從寫經題記看北朝敦煌民眾的崇佛心理〉，《敦煌學輯刊》2006 年第 2 期，頁 110-119。
- 張小平：〈「所有的故事都是一個故事」——論麥卡錫《穿越》中分形的空間構型〉，《國外文學》2014 年第 4 期，頁 119-127、156。
- 梁麗玲：〈六朝敦煌佛教寫經的供養功德觀〉，《敦煌學》第 22 輯，1999 年 12 月，頁 119-138。
- 梅迺文：〈竺法護的翻譯初探〉，《中華佛學學報》第 9 期，1996 年，頁 49-64。頁 51。
- 郭俊良：〈鳩摩羅什舌舍利靈驗之歷史影響〉，《普陀學刊》2015 年，頁 187-201。
- 郭朝順：〈羅什譯《維摩經》詮釋傳統的形成及其問題〉一文的整理。《佛光學報》，新 2 卷第 1 期，2016 年 01 月，頁 46-47。
- 陳士濱：〈《華嚴經》的「分形」與「全息」理論哲學觀〉，收錄於《2012 華嚴一甲子回顧學術研討會論文集（下冊）》，臺北：華嚴蓮社，2014 年，頁 333-366。
- 陳允吉、盧寧：〈什譯《妙法蓮華經》裡的文學世界〉，收入陳允吉主編：《佛經文學研究》，上海：復旦大學，2004 年。
- 陳仕強：〈《法華經傳記》統略〉，《法音》1988 年第 10 期，頁 19-23。
- 陳金華：〈東亞佛教中的「邊地情結」：論聖地及祖譜的建構〉，《中外文化交流》《佛學研究》2012 年第 21 期，第 22-41 頁。
- 陸邵明：〈分形敘事視野下江南傳統園林的空間複雜性解析——以醉白池為例〉，《城市發展研究》2013 年第 6 期，頁 160-165。
- 陸琳：〈《法華傳記》校勘雜記〉，《漢語史研究集刊》2009 年，頁 405-410。
- 黃瑜美：〈『隋天台智者大師別傳』から見た『法華玄義』の成立の一考察〉，《印度學佛教學研究》第 56 卷第 2 期，2008 年，頁 691-694。
- 普慧：〈佛教對六朝志怪小說的影響〉，《復旦學報，社會科學版。》2002 年第 2 期，頁 126-132。
- 項潔、涂豐恩：〈導論——什麼是數位人文〉，收錄於項潔編：《從保存到創造：開啟數位人文研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011 年，頁 9-28。
- 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，2005 年，頁 88-113。

- 黃國清：〈《法華經》於中國佛教的判教地位〉，《世界宗教學刊》第 16 期，2010 年 12 月，頁 41-94。
- 黃國清：〈從《小品般若》到《法華經》的思想轉變——以「佛命聲聞說大乘」及「佛塔與經卷供養」為中心〉，《世界宗教學刊》第 9 期，2007 年 6 月，頁 49-79。
- 黃敬家：〈佛教傳記文學研究方法的建構——從敘事的角度解讀高僧傳記〉，《世界宗教學刊》第 10 期，2007 年 12 月，頁 99-138。
- 楊富學：〈論所謂的「喀什本梵文《法華經》寫卷」〉，《中華佛學學報》第 7 期，1994 年。頁 73-95。
- 楊富學：〈《法華經》胡漢諸本的傳譯〉，收錄於季羨林等主編《敦煌吐魯番研究（第三卷）》，北京：北京大學出版社，1998 年，頁 23-44。
- 廖朝陽：〈《法華經》的閱讀論：管窺古典小說的宗教基盤〉，《中外文學》第 17 卷第 5 期，1988 年 10 月，頁 91-123。
- 榮新江、朱麗雙：〈佛典在於闐的早期流傳——以傳世文獻為中心〉，《敦煌學》第 36 期，2020 年 8 月，頁 433-456。
- 趙毅衡、李莉：〈嵌套分層：中國近年影視敘事方式的新發展〉，《中國語言文學研究》2022 年第 1 期，頁 118-126。
- 趙毅衡：〈藝術的拓撲像似性〉，《文藝研究》2021 年第 2 期，頁 5-16。
- 劉苑如：〈涉遠與歸返——法顯求法的行旅敘述研究〉，收在劉苑如著，《朝向生活世界的文學詮釋——六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫》，台北：新文豐，2010 年，頁 81-128。
- 劉苑如：〈神遇——論《律相感通錄》中前世今生的跨界書寫〉，《清華學報》第 43 卷第 1 期，2013 年 3 月，頁 127-170。
- 劉苑如：〈故事的再生：法顯從求法到傳法的傳記敘述研究〉，《桃の会論集・六集——小南一郎先生古稀記念論集》，京都：桃の会，2013 年，頁 103-210。
- 劉苑如：〈追憶與交通——六朝三種觀世音應驗記敘事研究〉，《清華中文學報》第 28 期，2022 年 12 月，頁 101-144。
- 劉苑如：〈機與時：道宣《集神州三寶感通傳錄》的歷史感通觀〉，《佛學研究》2024 年第 1 期（2024 年 7 月），頁 129-145。
- 劉苑如：〈隱藏的僧傳——《續高僧傳》中道宣的五十自敘〉，《政大中文學報》第 37 期，2022 年 6 月，頁 89-133。
- 劉達慧：〈北魏石窟與禪〉，《考古學報》1978 年第 3 期，頁 337-350。
- 樊沁永：〈權變與善巧方便——佛教漢譯的文化攝受與抉擇〉，《2017 星雲大師人間佛教理論實踐研究》，高雄：佛光文化，2018 年，頁 368-390。

- 蔡彥仁：〈比較宗教經典與儒學研究——問題與方法學芻議〉，《漢學研究》第 15 卷第 2 期，1997 年 12 月，頁 243-244。
- 蔡博文、李芥中：〈應用碎形理論於臺灣建地空間型態與地形關係之研究〉，《台灣資訊地理資訊學刊》第三期，台北：台灣資訊地理學會，2005 年，頁 44。
- 鄭阿財：〈敦煌佛教靈應故事綜論〉，收入《佛學與文學——佛教文學與藝術學術研討會論文集》，臺北：法鼓文化，1998 年，頁 151。
- 謝之昀：〈分形之路：一種文學作品的新視域探究〉，「中國高校人文社會科學信息網：論文在線」，2015 年 5 月，頁 1-10。網址：<https://www.sinoss.net/c/2015-05-13/556008.shtml>，檢索日期：2024 年 3 月 10 日。
- 謝世維：〈從西方宗教理論的觀點看六朝道教經典的幾種建構模式〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第 7 卷第 1 期（總第 13 期），2010 年 6 月，頁 87-128。
- 謝南瑞：〈多重碎形〉，《數學傳播》第 25 卷第 1 期，台北：中央研究院數學研究所，2001 年，頁 27。
- 謝薇娜：〈The Use of Miracles in Baochang's 寶唱 "Biqiuni zhuan" 比丘尼傳-Research on the Expression of Ganying 感應〉，《清華中文學報》第 11 期，2014 年 11 月，頁 345-436。
- 顏尚文：〈法華思想與佛教社區共同體——以東魏〈李氏合邑造像碑〉為例〉，《中華佛學學報》第 10 期，1997 年 7 月，頁 231-244。
- 釋大參：〈天台宗對觀音靈驗記的詮釋——以智者大師的《觀音義疏》為根據〉，《成大宗教與文化學報》第 7 期，2006 年 12 月，頁 113-142。
- 釋大參：〈天台觀音感應論——以《法華玄義》的「感應妙」為中心〉，《中華佛學學報》第 20 期，2007 年 6 月，頁 173-204。
- 釋大參：〈敦煌異鄉人寫經題記中的「鄉愁與宗教救度」〉，《敦煌學》第 27 期，2008 年 2 月，頁 526。
- 釋正持：〈六朝漢譯《法華經》偈頌的文學特色〉，《東海大學圖書館館刊》第 46 期，2019 年 10 月，頁 16-41。
- 釋永本：〈《法華經》注釋書文獻概介〉，《佛教圖書館館訊》第 39 期，2004 年 9 月，頁 35-43。
- 釋永本：〈法華經之弘傳者「法師」的詮義探研〉，《普門學報》第 4 期（2001 年 7 月），頁 1-51。
- 釋聖嚴：〈中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法〉，《中華佛學學報》第 7 期，1994 年 7 月，頁 1-18。
- 〔日〕伊吹敦：〈唐僧慧祥に就いて〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》，別冊：哲學・史學編（通號 14），1988 年 1 月，頁 33-45。

- 〔日〕羽溪了諦：〈《法華傳》の著者に就いて〉，《六條學報》第 136 號，1913 年，頁 1-6。
- 〔日〕苅谷定彦：〈『法華經』『譬喻品』の精読：声聞(舍利弗)授記の異質と「三車火宅喻」の本旨〉，《桂林学叢》第 27 卷，2016 年，頁 242-293。
- 〔日〕苅谷定彦：〈法華經の過去譚について-法華經成立史に對する一視點-〉，《印度學佛教學研究》第 15 卷第 2 期，1967 年 3 月，頁 686-689。
- 〔日〕佐藤礼子：〈羽 094R「(擬)天台智者大師智顗別傳」初探〉，《敦煌寫本研究年報》第七號，2013 年 3 月，頁 297-311。
- 〔日〕市岡聡：〈《法華伝記》の撰者と成立年代について〉，《人間文化研究》第 18 期，2012 年 12 月，頁 358-372。
- 〔日〕小笠原宣秀：〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，《龍谷學報》第 315 期，1936 年 6 月，頁 25-44。
- 〔日〕松本史朗：〈『法華經』の文学性と時間性〉，《在家仏教こころの研究所紀要》第 2 卷，2006 年 12 月，頁 41-77。
- 〔日〕辛嶋靜志：〈試探西晉竺法護譯《正法華經》的原語面貌〉，《佛光學報》新 5 卷第 2 期（2019 年 7 月），頁 1-14。
- 〔日〕諏訪隆茂：〈中国仏教における『法華經』応驗記〉，《印度哲学仏教学》第 21 卷，2006 年 10 月，頁 161-172。
- 〔日〕池上要靖：〈Upāya-kausalya は二重構造を有するか?〉，《日本仏教学会年報》，京都：日本仏教学会，2010 年，第 76 期，頁 27-47。
- 〔日〕的場慶雅：〈中国における法華經の信仰形態（一）—法華伝記—〉，《印度學佛教學研究》第 31 卷第 1 期（1982 年），頁 275-277。
- 〔日〕的場慶雅：〈中国における法華經の信仰形態（二）——「法華伝記」と「弘賛法華伝」における法華經の読誦と靈驗説話について〉，《印度學佛教學研究》第 32 卷第 2 期，1984 年，頁 933-935。
- 〔日〕道端良秀：〈中国仏教と法華經の信仰〉，横超慧日編：《法華思想》，京都：平樂寺書店，1986 年，頁 506-523。
- 〔日〕野村耀昌：〈一佛乘の思想〉，平川彰等編：《法華思想》，東京：春秋社，1982 年，頁 137-165。
- 〔日〕靜谷正雄：〈法師 (dharmabhanaka) について——初期大乘經典の作者に關する試論〉，《印度學佛教學研究》第 3 卷第 1 期（1954 年），頁 131-132。
- 〔日〕横超慧日：〈法華經における現世利益〉，横超慧日編：《法華思想》，京都：平樂寺書店，1986 年，頁 453-475。
- 〔韓〕박광연 (朴光娟)：〈新羅義寂의『法華經』 이해—『法華經論述記』 분석을 중심으로〉，《불 교학연구》第 21 號，2008 年 12 月，頁 177-218。

- Abé, Ryuichi. 'Word', in *Critical Terms for the Study of Buddhism*. Donald S. Lopez Jr., ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005), 291-310.
- Abé, Ryūichi. "Revisiting the Dragon Princess: Her Role in Medieval Engi Stories and Their Implications in Reading the *Lotus Sutra*," *Japanese Journal of Religious Studies* 42, no. 1 (2015): 27-70.
- Apple, James B. "The Phrase dharmaparyāyo hastagato in Mahāyāna Buddhist Literature: Rethinking the Cult of the Book in Middle Period Indian Mahāyāna Buddhism," *Journal of the American Oriental Society* 134, no. 1 (2014): 25-50.
- Bielefeldt, Carl. "Expedient Devices, the One Vehicle, and the Life Span of the Buddha," in *Readings of the Lotus Sutra*, eds. Stephen Teiser and Jacqueline Stone (New York: Columbia University Press, 2009), 65-85.
- Birnbaum, Raoul. "The Manifestation of a Monastery: Shen-Ying's Experiences on Mount Wut'ai in T'ang Context," *Journal of the American Oriental Society* 106, no. 1 (1986): 119-137.
- Campany, Robert Ford. "Religious Repertoires and Contestation: A Case Study Based on Buddhist Miracle Tales," *History of Religions* 52, no. 2 (2012): 99-141.
- Campany, Robert Ford. "Miracle Tales as Scripture Reception: A Case Study Involving the *Lotus Sutra* in China, 370-750 CE," *Early Medieval China* 24 (2018): 24-52.
- Cohn, Dorrit, and Lewis S. Gleich. "Metalepsis and Mise en Abyme," *Narrative* 20, no. 1 (2012): 105-114.
- Cole, Alan. "The *Lotus Sūtra* and the Art of Seduction," in *The Language of the Sūtras: Essays in Honor of Luis Gómez*, ed. Luis O. Gómez (Berkeley, CA: Mangalam Press, 2021), 147-186.
- D'Amato, Mario. "Mapping the Mahāyāna: Some Historical and Doctrinal Issues," *Religion Compass* 2, no. 4 (2008): 536-555. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2008.00083.x>
- Dessein, Bart. "'Thus Have I Heard' and Other Claims to Authenticity: Development of Rhetorical Devices in the *Sarvastivada Satpadabhidharma* Texts," in *Zen Buddhist Rhetoric in China, Korea, and Japan*, ed. Christoph Anderl, vol. 3 (Leiden: Brill, 2012), 121-162.
- Drewes, David. "Dharmabhāṇakas in Early Mahāyāna," *Indo-Iranian Journal* 54, no. 4 (2011): 331-372.
- Eubanks, Charlotte. "Sutras as a Genre of World Literature: Thoughts on Translation, and Poetry as Movement," *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures* 70, no. 3 (2016): 123-132.

- Federman, Asaf. "Literal Means and Hidden Meanings: A New Analysis of Skillful Means," *Philosophy East and West* 59, no. 2 (2009): 125-141.
- Franklin, J. Jeffrey. "Contexts of Reception: The *Lotus Sūtra* in Nineteenth-Century Europe and What They Overlooked," *Buddhist-Christian Studies* 40, no. 1 (2020): 3-24.
- Gjertson, Donald E. "The Early Chinese Buddhist Miracle Tale: A Preliminary Survey," *Journal of the American Oriental Society* 101, no. 3 (1981): 287-301.
- Gummer, Natalie D. "Listening to the *Dharmabhāṇaka*: The Buddhist Preacher in and of the Sūtra of Utmost Golden Radiance," *Journal of the American Academy of Religion* 80, no. 1 (2012): 137-160. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfr089>
- Hamar, Imre. "Creating Huayan Lineage: Miraculous Stories About the *Avataṃsaka-Sūtra*," *Oriens Extremus* 50 (2011): 181-192.
- Harrison, Paul. "Mediums and Messages: Reflections on the Production of Mahāyāna Sūtras," *The Eastern Buddhist* 35, no. 1/2 (2003): 115-151.
- Harrison, Paul. "Searching for the Origins of the *Mahāyāna*: What Are We Looking For?" *The Eastern Buddhist*, New Series 28, no. 1 (Spring 1995): 48-69.
<https://www.jstor.org/stable/44362047>
- Harrison, Paul. "Bending Minds and Winning Hearts: On the Rhetorical Uses of Complexity in Mahāyāna Sūtras," *Journal of Indian Philosophy* 50, no. 4 (2022): 649-670.
<https://doi.org/10.1007/s10781-021-09502-0>
- Ho, Chiew Hui. "Truth and Its Reception: The Wonder and Metaphor of the Incorruptible Tongue in the *Lotus Sutra* Tradition." *The Journal of Oriental Studies* 29 (2019): 182-208.
- Ho, Chiew Hui. "Chinese Buddhist Narratives of Wonders: Recent Studies and Approaches." *Religion Compass* 16, no. 8 (2022): e12445. <https://doi.org/10.1111/rec3.12445>
- Ho, Chiew Hui. "Parasutraic Narratives and Cultic Repertoire: The Plurality of Afterlife Abode in the Tang *Lotus Sūtra* Cult." *Hualin International Journal of Buddhist Studies* 6, no. 1 (2023): 1-54.
- Jakobson, Roman. "Closing Statement: Linguistics and Poetics," in *Style in Language*, ed. Thomas A. Sebeok (Cambridge, MA: M.I.T. Press, 1960), 350-377.
- Keown, Damien. "Paternalism in the *Lotus Sūtra*," *Journal of Buddhist Ethics* 5 (1998): 190-207.
- Lai, Chon Iat. "Miracle Stories in Motion—On the Three Editions of *Guangshiyin Yingyanji*," *Religions* 14, no. 9 (2023): 1114. <https://doi.org/10.3390/rel14091114>
- Mandelbrot, B. B., and A. Blumen. "Fractal Geometry: What Is It, and What Does It Do? [And Discussion] ," *Proceedings of the Royal Society of London. Series A*,

- Mathematical and Physical Sciences* 423, no. 1864 (1989): 3-16.
<http://www.jstor.org/stable/2398503>
- Schopen, Gregory. "The Phrase 'sa prthivīpradeśaś caityabhūto bhavet' in the *Vajracchedikā*: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna," *Indo-Iranian Journal* 17, no. 3/4 (1975): 147-181.
- Schopen, Gregory. "The Book as a Sacred Object in Private Homes in Early or Medieval India," in *Medieval and Early Modern Devotional Objects in Global Perspective*, eds. Elizabeth Robertson and Jennifer Jahner (New York: Palgrave MacMillan, 2010), 37-60.
- Schroeder, John. "Truth, Deception, and Skillful Means in the *Lotus Sūtra*," *Asian Philosophy* 21, no. 1 (2011): 35-52.
- Shulman, Eviatar. "The Early Discourses of the Buddha as Literature: Narrative Features of the *Dīgha Nikāya*," *The Journal of Religion* 97, no. 3 (2017): 360-387.
<https://doi.org/10.1086/691979>
- Silk, Jonathan A. "A Note on the Opening Formula of Buddhist Sūtras," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 12, no. 1 (1989): 158-163.
- Silk, Jonathan A. "What, If Anything, Is Mahāyāna Buddhism? Problems of Definitions and Classifications," *Numen* 49, no. 4 (2002): 355-405.
<https://doi.org/10.1163/156852702760186730>
- Silk, Jonathan A. "Origins of the *Mahāyāna*," *Indo-Iranian Journal* 63, no. 4 (2020): 371-394.
<https://doi.org/10.1163/15728536-06302005>
- Stephen F. Teiser and Jacqueline I. Stone, "Interpreting the *Lotus Sūtra*," in *Readings of the Lotus Sūtra*, eds. Stephen F. Teiser and Jacqueline I. Stone (New York: Columbia University Press, 2009), 1-62.
- Stevenson, Daniel B. "Tales of the *Lotus Sūtra*," in *Buddhism in Practice: Abridged Edition*, ed. Donald S. Lopez Jr. (Princeton: Princeton University Press, 2007), 311-328.
- Stevenson, Daniel B. "Buddhist Practice and the *Lotus Sūtra* in China," in *Readings of the Lotus Sūtra*, eds. Stephen F. Teiser and Jacqueline I. Stone (New York: Columbia University Press, 2009), 132-150.
- Tanya Clement, "Text Analysis, Data Mining, and Visualizations in Literary Scholarship," in *Literary Studies in the Digital Age: An Evolving Anthology*, edited by Kenneth M. Price and Ray Siemens (New York: Modern Language Association, 2013). Available at: <https://dlsanthology.mla.hcommons.org/text-analysis-data-mining-and-visualizations-in-literary-scholarship/>, accessed June 25, 2024.

- von Koch, Helge. "Sur une courbe continue sans tangente, obtenue par une construction géométrique élémentaire," *Arkiv för Matematik, Astronomi och Fysik* 1 (1904): 681-702.
- Wedemeyer, Christian K. "Rhetorics of Solidarity in *Mahāyāna Sūtra* Literature: Or, 'You're So Vain, I Bet You Think This Sūtra Is about You,'" *History of Religions* 61, no. 4 (2021): 212-237. <https://doi.org/10.1086/716452>

四、學位論文

- 王月秀：《智顗佛性論研究》，新竹：國立清華大學中國文學系博士論文，2012年。
- 王菁黛：《《法華經》之文學特質研究》，臺南：國立臺南大學國語文學系碩士論文，2011年。
- 王麗潔：《《妙法蓮華經》的一乘思想及其文學特徵》，上海：復旦大學中國古代文學博士論文，2005年。
- 余翌：《《法華經》三個漢譯本的比較研究》，四川：四川外國語大學碩士論文，2018年。
- 吳欣怡：《朱天文的碎形書寫》，臺北：國立臺北藝術大學藝術跨域研究所碩士論文，2020年。
- 李琳：《《妙法蓮華經》的空間敘事研究》，重慶：西南大學中國古典文學碩士學位論文，2010年。
- 周語彤：《《弘贊法華傳》持經感應研究》，雲林：雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士學位論文，2009年。
- 林茗蓁：《兩晉南北朝「救難型」觀音信仰之探究——以三種《觀世音應驗記》為討論中心》，新北：淡江大學歷史學系碩士學位論文，2011年。
- 邱琬淳：《漢譯佛典《大般涅槃經》敘事研究》，臺北：政治大學中國文學系碩士論文，2014年。
- 邱學志：《形神空間的觀看、顯應與冥遊——六朝觀音感應故事研究》，臺中：國立中興大學中國文學系碩士學位論文，2012年。
- 柳榕：《《法華傳記》校讀札記》，廈門：廈門大學漢語文字學碩士學位論文，2008年。
- 郭秀琦：《世親《法華論》之研究》，彰化：國立彰化師範大學國文學系碩士論文，2008年。
- 陳瑾淵：《《續高僧傳》研究》，上海：復旦大學中國古代文學系博士論文，2012年。
- 簡慶齡，釋德律。：《五臺山文殊信仰的宣揚——《古清涼傳》研究》，嘉義：南華大學宗教學研究所碩士學位論文，2010年。

- 魏郭輝：《敦煌寫本佛經題記研究——以唐宋寫經為中心》蘭州：蘭州大學歷史學博士論文，2009年。
- 羅幼然：《《法華經》中的角色及其流傳研究》，國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士學位論文，2015年。
- 譚惠文：《《妙法蓮華經》譬喻文學之研究》，嘉義：國立中正大學中國文學研究所碩士學位論文，1997年。
- 蘇麗理：《《法華經》中修行方法之研究》，雲林：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2018年。

五、電子資源

- 法鼓文理學院：「佛學術語字辭典——辛嶋靜志：《妙法蓮華經詞典》」，網址：
<https://glossaries.dila.edu.tw/glossaries/KKJ>，檢索日期：2024年6月15日。
- 法鼓文理學院：「佛學術語字辭典——辛嶋靜志：《正法華經詞典》」，網址：
<https://glossaries.dila.edu.tw/glossaries/KDR>。檢索日期：2024年6月15日。
- 法鼓文理學院：「《法華經》多種語文版本資料庫」，網址：
<http://sdp.chibs.edu.tw/ui.html>，檢索日期：2024年6月15日。
- 香光尼眾佛學院圖書館整理：「妙法蓮華經研究書目」，網址：
<http://www.gaya.org.tw/library/readers/guide-28.htm>，檢索日期：2024年3月15日。
- 香港教育大學：「漢譯佛經梵漢對比分析語料庫」，網址：
<https://bcbs.eduhk.hk/lotus/index>，檢索日期：2024年6月15日。
- 國際敦煌項目 The International Dunhuang Project: The Silk Road Online，網址：
<https://idp.bl.uk/>，檢索日期：2024年6月15日。
- Leiden University Centre for Digital Humanities，網址：
<https://www.universiteitleiden.nl/en/humanities/centre-for-digital-humanities>，檢索日期：2024年3月15日。
- University of Oslo, Faculty of Humanities: “The Thesaurus Literaturae Buddhicae; *Saddharmapūṇḍarīka*.” 網址：
<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=volume&vid=483>，檢索日期：2024年6月15日。