

從經典翻譯到救贖之道

——論《法苑珠林》中「法華故事」的 演變及其意義

王美秀

國立臺灣師範大學東亞學系助理教授

摘要

本文以唐釋道世編撰的《法苑珠林》為依據，從「《法華經》的文獻性紀錄與『法華故事』的開展」、「法華故事所展現的修行義」、「法華故事所顯現的救贖義與主導義」等三方面進行分析，指出（一）《法華經》的相關敘述由來已久，在唐前已由簡短的文獻性記載，逐漸演變成具有情節的法華故事；（二）《法苑珠林》中的法華故事更為具體，多由「感應」的範疇朝向「經驗」跨越；感應神異事蹟與《法華經》之間的關連也更明確，不再與其他佛經或修行方法並置，而修行經驗與效應則不僅止於自身，尚可旁及他人，並且可從現世延續到來世。（三）《法苑珠林》中的法華故事多強化《法華經》本身的神力，並凸顯《法華經》作為救贖之道的主導義，同時擴大了故事的經驗者與救贖的對象。

關鍵詞：《法華經》、法華故事、《法苑珠林》、道世、佛教文學



一、前言

《法苑珠林》為中國佛教的經典著作之一，由唐代高僧釋道世於唐高宗總章元年（668）編撰完成。道世字玄暉，俗姓韓氏，祖上因出任官職而由伊闕遷至京兆。年 12 於青龍寺出家，與《唐高僧傳》的作者釋道宣為師兄弟。除了《法苑珠林》之外，道世的著作尚包括《金剛經集注》等著作。¹《法苑珠林》由於編制系統明晰，內容豐富，²且兼卷帙浩繁，³故有中國佛教百科全書之稱。⁴在這部豐富的佛教總集中，除了佛理經義之外，也收錄了許多感應故事，多集中於〈感應緣〉中。〈感應緣〉為《法苑珠林》中比較特殊的一種體例，多附隸於「部」的末尾。道世於卷 5《六道篇·諸天部》的〈感應緣〉，也就是《法苑珠林》首篇〈感應緣〉中，談到其設立動機：

古今善惡，禍福徵祥，廣如《宣驗》、《冥祥》、《報應》、
《感通》、《冤魂》、《幽明》、《搜神》、《旌異》、《法苑》、

¹ 釋道世的生平事蹟主要記載於《宋高僧傳》卷 4〈義解篇〉本傳中，題為「唐京師西明寺道世傳」，詳《宋高僧傳》，《大藏經》，第 50 冊，頁 727-728。

² 對於《法苑珠林》的體例，陳垣有極為允切的述評，曰：「本書為類書體，將佛家故實，分類編排，凡百篇。篇各有部，部又有小部，均以二字為題。總六百四十餘目，引經、律、論分隸之。每篇前有述意部，述意猶言敘意，以儷體行之。每篇末或部末有感應緣，廣引故事為證，證必注出典，與其他類書體例同。」關於《法苑珠林》的題材，陳氏曰：「所引據典籍，除佛經外，約有百四十餘種。」詳陳垣 2001，頁 51-52。道世所引用的典籍多達 400 餘種，包括佛教、儒家、道教、讖緯、雜着等等，甚至有《佛本行經》、《菩薩本行經》、《觀佛三昧經》、《西域誌》、《中天竺行記》等佚書的引文，故甚為學林所重。道世生平，另可參考陳昱珍 1992，頁 233-262。傅世怡 1994，頁 155-190。

³ 《法苑珠林》目前通行者為編入《大藏經》的百卷本，但另有《嘉興藏》120 卷本。

⁴ 《大藏經索引》，第 30 冊，頁 2。



《弘明》、《經律異相》、《三寶徵應》、《聖跡歸心》、《西國行傳》、《名僧》、《高僧》、《冥報》、《拾遺》等，卷盈數百，不可備列。傳之典謨，懸諸日月，足使目睹，當猜來惑。故經曰：行善得善報，行惡得惡報。《易》曰：「積善之家，必有餘慶；積惡之家，必有餘殃。」信知善惡之報，影響相從；苦樂之徵，猶來相剋。余尋傳記四千有餘，故簡靈驗，各題篇末。若不引證，邪病難除。餘之不盡，冀補茲處。⁵

由此可知，在〈感應緣〉中所編撰的故事，主要用以輔證「篇」與「部」中所引述、論說的佛教義理，以強化業因、果報的道理，使閱讀者戒慎恐懼，虔誠歸信；⁶其書寫來源則不限於教內著作。這些感應故事，無論是否曾經出現於前代著作，都已經過道世的擇取、編輯或改寫，例如：劉薩荷的故事，在齊王琰《冥祥記》、梁釋慧皎《高僧傳》、唐釋道宣《續高僧傳》與《集神州三寶感通錄》中都曾出現，其敘事各有所重，各異其趣，但從《法苑珠林》呈現的內容來看，道宣編撰此書時，對於材料的取捨，似乎較偏向《高僧傳》所記載的內容。⁷又如：北魏洛陽崇真寺僧慧凝，因閻王錯召，死而復活的故事，《法苑珠林》中的敘述與楊銜之《洛陽伽藍記》中所記載的內容，雖大同而小異，而這些些微的、文字敘述上的差異，已經足夠在故事的宗教內涵上，造成涵義上的

⁵ 《法苑珠林》卷 5〈六道篇·諸天部·感應緣〉，頁 144。本文所據為（唐）釋道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注之《法苑珠林校注》（2003），引文後加註卷數與頁碼。不另贅述。

⁶ 有關「感應緣」的作用，請參梁麗玲 2007，頁 61-93。

⁷ 劉薩荷的故事分別見於（南齊）王琰：《冥祥記》卷 46〈劉薩荷〉、（梁）釋慧皎：《高僧傳》卷 13〈興福篇〉、（唐）釋道宣：《集神州三寶感通錄》卷下〈神僧感通錄·釋慧達〉。有關劉薩荷傳記，劉苑如有精闢的討論。詳參劉苑如 2009，頁 1-51。



歧異。⁸這種寫作上對於題材的重新選取與整合，其實就是道世的詮釋作為，因為所謂「詮釋」是指詮釋者從他們自覺或不自覺的立場出發，進行「援取」、「改寫」或「轉譯」的創造性解釋活動。⁹因此，將《法苑珠林》視為道世所作，應不為過。本論文即以道世為作者，以《法苑珠林》為一文本，在此概念下進行觀察與討論。

《法苑珠林》所引用的題材，許多都是魏晉南北朝時期的著作。在這段時期中，《法華經》應該是普及最廣的佛教經典，其原因固然與此經譯入中原地區的時間有關，同時也與當時盛行的觀音信仰相關，¹⁰《法華經》在西元 3 世紀時，即已譯梵為漢，屬於早期漢譯佛經之一，在中國社會流傳的時間自然較後期漢譯佛經為長；而廣為中國民間接受的，聞聲救苦大慈大悲的觀音菩薩，即出自《法華經》卷 7〈觀世音菩薩普門品〉中。魏晉南北朝時期，由於政治極不穩定，各方勢力為爭奪領導權與團體利益而屢興戰事，造成社會極度不安，民生困苦，觀音信仰適時提供了民眾心靈上的依託與希望，因而逐漸盛行於當時社會的各階層。在時間累積與信仰盛行的相互作用之下，《法華經》遂成為此一時期普及漢土的佛經之首。《法苑珠林》所引材料既多出自於此一時期，自然集中了數量頗豐而與《法華經》相關的「法華故事」。本文所謂「法華故事」乃指以誦讀或抄寫《法華經》，而有神異事蹟經驗或感應者。「法華故事」最初以簡短的文獻性記載出現，經過大約 5 百年之後，在《法苑珠林》中所出現的，大多已經是具有結構的完整故事，不僅具有高度的文學性，並且含納豐富的文化意義。本論文旨在考察這

⁸ 詳（北魏）楊衒之撰，楊勇箋注 1982，頁 76-77；（唐）釋道宣撰，周叔迦、蘇晉仁校注 2003，頁 2676-2677。

⁹ Gadamer 1975，頁 345-366；中文義譯轉引自林鎮國 2004，頁 70。

¹⁰ 梵僧竺法護於西元 286 年譯出《正法華經》，屬於早期漢譯佛經之一。有關魏晉南北朝觀音信仰在文學中的呈現，相關研究可參考孫昌武 2004、牧田諦亮 1970、于君方 2009 等。



些「法華故事」型態上的轉變軌跡，並探討其中所牽涉的文學與文化意義。另外，衡諸稍晚於《法苑珠林》之後的《弘贊法華傳》中所載錄的「法華故事」，基本上都已是具有文學結構的完整故事，則就「法華故事」的類型及其開展而言，《法苑珠林》儼然成為《高僧傳》與《弘贊法華傳》之間的重要連接。本論文所做的簡要考察，或者可以為「法華故事」演變史的相關研究稍盡拋磚引玉之力。

二、《法華經》的文獻性紀錄與「法華故事」的開展

在釋道世編撰《法苑珠林》以前，《法華經》的相關敘述存在已久。由現存保存最完整、時間最早的中國僧傳梁釋慧皎所撰《高僧傳》中，最可以看出《法華經》的相關敘述，如何由早期簡短的文獻性說明，逐漸演變成具有情節的「法華故事」。

《高僧傳》中的《法華經》記載，最早出現於竺法護的傳記。其傳文曰：

是時晉武之世，寺廟圖像，雖崇京邑，而《方等》深經，蘊在蔥外。護乃慨然發憤，志弘大道。遂隨師至西域，遊歷諸國，外國異言三十六種，書亦如之，護皆遍學，貫綜詰訓，音義字體，無不備識。遂大齋梵經，還歸中夏。自敦煌至長安，沿路傳譯，寫為晉文。所獲《賢劫》、《正法華》、《光讚》等一百六十五部。孜孜所務，唯以弘通為業。終身寫譯，勞不告勌。經法所以廣流中華者，護之力也。¹¹

竺法護，梵名竺曇摩羅剎（Dharmarakasa）。依上述引文，慧皎顯然將佛教經法廣行於華夏中土的功勞歸於竺法護，而在竺法護所

¹¹ 見（梁）釋慧皎撰，湯用彤校注 2004，頁 23。



翻譯的這一批佛經中，即包括了《正法華》，這是《法華經》出現在中國的最早紀錄之一。不過，在這段敘述中，《法華經》只是竺法護「傳譯」、「寫譯」的眾多佛教經書之一，並無其他特別之處。

竺法護之後，東晉高僧鳩摩羅什（Kumarajiva）曾另譯《法華經》。《高僧傳》中記載了鳩摩羅什來到中國北方之後，甚受姚萇、姚興等少數民族統治者的器重，在長安逍遙園中集合眾多人力翻譯佛經的情形。又稱：

大將軍常山公顯，左軍將軍安城侯嵩，並篤信緣業，屢請什於長安大寺講說新經，續出《小品》、《金剛波若》、《十住》、《法華》、《維摩》……凡三百餘卷。並暢顯神源，揮發幽致。于時，四方義士，萬里必集，盛業久大，于今咸仰。¹²

可見鳩摩羅什在譯經的過程中，也因勢利導，升堂講經，《法華經》除了是他新譯的經書之一，應該也在他「講說」的佛經之列。講說《法華經》的梵僧還有來自罽賓國的求那跋摩（Gunavarman），他在宋文帝時到達京師建鄴，由朝廷敕住祇洹寺，「俄而於寺開講《法華》及《十地》，法席之日，軒蓋盈衢，觀矚往還，肩隨踵接。」《高僧傳》又說：「跋摩神府自然，妙辯天絕，或時假譯人，而往復懸悟。」¹³則求那跋摩在講說佛經時，也同時兼有譯經的性質。

在《高僧傳》中，對於《法華經》的相關敘述，大致可分為「譯」、「講」、「誦」、「讀」、「善」、「著」、「造」七大重點。這些用語是慧皎敘述時所用，簡要地指出《法華經》與僧傳傳主的關連性。所謂「譯」即翻譯，「講」指為某一個人或群體講

¹² 《高僧傳》卷2〈譯經中·鳩摩羅什〉，頁52-53。

¹³ 《高僧傳》卷3〈譯經下·求那跋摩傳〉，頁108。



述《法華經》經義，「誦」指誦念，「讀」指默讀或誦讀，「善」指對《法華經》之經文義理有獨到之心得，「著」則指著作經述，「造」則指抄寫、翻製《法華經》，製造新本，增加數量。不過，在某些傳文中，「講」與「誦」常出現交疊現象；「善」的意指也可能含有善於講誦之意。以下就《高僧傳》中有關《法華經》的敘述，依照作者所欲凸顯的重點，以及是否感應或經驗神異事蹟，分類製作表 1。

表 1：《高僧傳》中《法華經》敘述的分佈

重點	僧名	朝代	卷數	分類	感應	說明
譯	竺法護	西晉	1	譯經	無	首譯《法華經》
譯講	鳩摩羅什	東晉	2	譯經	無	
譯講	求那跋摩	宋	3	譯經	無	宋文帝元嘉 8 年至建鄴
講	竺法潛	東晉	4	義解	無	
講	慧遠	東晉	6	義解	無	
講	慧持	東晉	6	義解	無	
講	道融	東晉	6	義解	無	
講	曇影	東晉	6	義解	無	
講	曇諦	宋	7	義解	無	
講	梵敏	宋	7	義解	無	
講	慧亮	宋	7	義解	無	
講	弘充	齊	8	義解	無	
講	僧慧	齊	8	義解	無	
講	僧印	齊	8	義解	無	講《法華》250 遍



重點	僧名	朝代	卷數	分類	感應	說明
講	寶亮	梁	8	義解	無	黑白弟子 3000 餘人
講	法雲	梁	10	神異	無	
誦	法緒	東晉	11	習禪	不明確	
誦	曇邃	東晉	12	誦經	無	
誦	僧生	東晉	12	誦經	無	
誦	慧靜	宋	7	義解	無	
誦	僧隱	宋	11	明律	無	
誦	道營	宋	11	明律	無	
誦	僧遵	宋	12	亡身	無	
誦	法宗	宋	12	誦經	無	士庶稟其歸戒者 3000 餘人
誦	僧覆	宋	12	誦經	無	
誦	道罔	宋	12	誦經	有	
誦	慧慶	宋	12	誦經	不明確	
誦	普明	宋	12	誦經	有	
誦	法莊	宋	12	誦經	不明確	
誦	慧果	宋	12	誦經	不明確	
誦	慧進	宋	12	誦經	有	
誦	僧翼	宋	13	興福	無	
誦	法匱	齊	10	神異	無	
誦	法悟	齊	11	習禪	無	



重點	僧名	朝代	卷數	分類	感應	說明
誦	僧審	齊	11	習禪	無	
誦	弘明	齊	12	誦經	不明 確	
誦	慧豫	齊	12	誦經	不明 確	
誦	超辯	齊	12	誦經	無	
誦	法慧	齊	12	誦經	無	
誦	僧侯	齊	12	誦經	無	
誦	智秀	梁	8	義解	無	
講誦	竺法曠	東晉	5	義解	無	
讀	僧導	宋	7	義解	無	
善	于法開	東晉	4	義解	無	
善	竺法崇	東晉	4	義解	無	
善	曇邃	東晉	12	誦經	無	
善	曇機	宋	7	義解	無	
善	僧淵	齊	8	義解	無	
善	曇度	齊	8	義解	無	
善	慧基	齊	8	義解	無	
善	法通	梁	8	義解	無	白黑弟子 7000 餘人
善	道琳	梁	12	誦經	不明 確	
著	竺法崇	東晉	4	義解	不明 確	《法華義疏》4 卷
著	道融	東晉	6	義解	無	《法華義疏》



重點	僧名	朝代	卷數	分類	感應	說明
著	曇影	東晉	6	義解	無	《法華義疏》4卷
著	慧觀	宋	7	義解	無	《法華要序》
著	僧含	宋	7	義解	無	《法華宗論》
著	僧鏡	宋	7	義解	無	《法華義疏》
著	法瑤	宋	7	義解	無	《法華義疏》
著	慧基	齊	8	義解	無	《法華義疏》3卷
造	慧果	宋	12	誦經	不明確	造《法華》1部
造	慧進	齊	12	誦經	不明確	造《法華》100部

依據上表，可以看出《法華經》自東晉初年譯出之後，至慧皎完成《高僧傳》之時，這部佛經以不同的方式被接受、理解與推廣的情況。就上表量化的情形而言，《法華經》在這段期間以被誦讀為最多，其次是講述、研究與闡釋。在表格中，同時可以發現，以《法華經》為中心，感應或經驗神異事蹟的故事並不多，只有在法緒等 13 篇傳文中出現。在比例上顯然偏低，並且因為敘述方式而無法確定其神異事蹟的經驗或感應與誦讀《法華經》之間的關連性。例如：〈釋法緒傳〉曰：

釋法緒，姓混，高昌人。德行清謹，蔬食修禪。後入蜀，於劉師塚間頭陀山谷，虎兇不傷。誦《法華》、《維摩》、《金光明》，常處石室中，且禪且誦。盛夏於室中捨命，七日不臭。屍左側有香，經旬乃歇，每夕放光，照徹數



里。村人即於屍上為起塚塔焉。¹⁴

因為法緒生前清謹修禪，又勤誦《法華經》、《維摩》、《金光明》，而且經常禪誦並行。因此他身後的神異事蹟究竟是因禪功有得，或是因為誦經的效應，其實難以分辨，而《法華經》是否為他主誦經文，更無法得知。同樣不明確的情況，也出現在〈釋慧慶傳〉中。其文曰：

釋慧慶，廣陵人，出家止廬山寺。學通經律，清潔有戒行。誦《法華》、《十地》、《思益》、《維摩》。每夜吟諷，常聞閻中有彈指讚歎之聲。嘗於小雷遇風波，船將覆沒，慶唯誦經不輟，覺船在浪中，如有人牽之，倏忽至岸，於是篤厲彌勤。¹⁵

慧慶深夜誦經，黑暗中傳來彈指讚歎之聲，但此讚歎之聲有各種可能：可能是為了他吟諷經文的聲調感人；也可能是因為他誦經的方法讓聽者對經文聞聲即解，因而讚歎；或者讚歎經文經義之玄奧；或讚歎誦經之人對經文的閑熟與對精義的深入理解。其後，慧慶水上遇風波，在即將覆沒的船上誦經不輟而得救，這自然是誦經的功效。但是，由文章敘述中可知，慧慶所誦佛經不只《法華》一部，因此依舊無法得知這些神異事蹟與持誦《法華經》之間的直接關連。另外，在竺法崇的傳文中，也有類似的敘述。其傳文曰：

竺法崇，未詳何人。少入道，以戒節見稱，加又敏而好學，篤志經記，而尤長《法華》一教。嘗遊湘州麓山，山精化為人，詣崇請戒，捨所住山為寺，崇居之，少時，化

¹⁴ 《高僧傳》卷 11〈習禪·釋法緒傳〉，頁 408-409。

¹⁵ 《高僧傳》卷 12〈誦經·釋慧慶傳〉，頁 463。



洽湘土。¹⁶

慧皎稱竺法崇「敏而好學，篤志經記」，則可知其必博學多聞。又說他「尤長《法華》一教」，則《法華經》的相關義理必然可作為他學問的代表。雖然傳文並未直接敘述他遊方湘州麓山時，山精化而為人，請求授戒、捨山為寺等事蹟，是否與竺法崇長於《法華經》有關，但因為此傳並未提及其他佛經，因此乍看之下，二者之間的關連性，似乎強於前述二例，但仔細再讀傳文，則依然無法確定此一關連性的存在。因為傳文一開始即稱他「以戒節見稱」，而且山精親自懇請於竺法崇者，即為授戒；因此，此一神異事蹟究竟因為高僧之戒節，抑或其人長於《法華》之故，依舊未能確定。

其它事例也大都如此。法莊「誦《大涅槃》、《法華》、《淨名》。每後夜諷誦，比房常聞莊戶前有如兵仗羽衛之響，實天神來聽也。」¹⁷慧豫「精勤標節，以救苦為先。誦《大涅槃》、《法華》、《十地》。又習禪業，精於五門。」因而得以延壽一年。¹⁸弘明「誦《法華》，習禪定。精勤禮懺，六時不輟。」因此常得諸天童子相助，山虎與沙彌之鬼也因而入室聽經。¹⁹道琳「少出家，有戒行。善《涅槃》、《法華》，誦《淨名經》，吳國張緒禮事之。後居富陽縣泉林寺，寺常有鬼怪，自琳居之則消。」²⁰前述高僧都以勤誦佛經，戒行高潔，為世所重。他們所經驗或感應的神異事蹟，只能說是與《法華經》有關，但其關連性如何，實在無法確定。

在誦《法華經》與經驗或感應神異事蹟之間，相對上比較有明

¹⁶ 《高僧傳》卷4〈義解一·竺法崇傳〉，頁170-171。

¹⁷ 《高僧傳》卷12〈誦經·釋法莊傳〉，頁465。

¹⁸ 同上註，〈誦經·釋慧豫傳〉，頁469-470。

¹⁹ 同上註，〈誦經·釋弘明傳〉，頁468-469。

²⁰ 同上註，〈誦經·釋道琳傳〉，頁474。



晰的線索的應該是釋普明、釋慧明與釋道罔三人的傳文。釋普明的本傳曰：

釋普明，姓張，臨淄人。少出家，稟性清純，蔬食布衣，以懺誦為業。誦《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。²¹

此傳稱普明持誦《法華經》與《維摩詰經》，且誦經之時「有別衣別座，未嘗穢雜」，顯見其虔敬之至。因此，持誦二經之時，分別有神、佛之感應出現。此處明確的敘述普明持誦〈勸發品〉，即《法華經》第 28 品〈普賢菩薩勸發品〉時，則見普賢菩薩乘象而來，誦《維摩詰經》時，則能聽見空中有唱樂之聲。這則「法華故事」，其重點顯然在強調精誠持誦佛經，必將得佛菩薩之眷顧。慧果的故事則明顯的更進一步。〈釋慧果傳〉曰：

釋慧果，豫州人，少以蔬苦自業。宋初遊京師，止瓦官寺，誦《法華》、《十地》。嘗於園廁見一鬼，致敬於果云：「昔為眾僧作維那，小不如法，墮在噉糞鬼中。法師德素高明，又慈悲為意，願助以拔濟之方也。」又云：「昔有錢三千，埋在柿樹根下，願取以為福。」果即告眾掘取，果得三千，為造《法華》一部，并設會。後夢見此鬼云：「已得改生，大勝昔日。」²²

慧果以誦《法華經》與《十住經》輔助修行，²³園廁中的噉糞鬼是否因他持誦《法華》或《十地》而求助於他，無由可知。但慧果

²¹ 同上註，〈誦經·釋普明傳〉，頁 464。

²² 同上註，〈誦經·釋慧果傳〉，頁 465-466。

²³ 《十地經》又名《十住經》，今所見單行本為姚秦鳩摩羅什於西元 402-404 年間所譯出，收入於《大正藏》第 10 冊。



以此噉糞鬼生前所埋之錢，為他造經、設會祈福，而所造之經即為《法華經》。可見在慧果心中認為《法華經》比《十地經》更能使墮於不堪之地的鬼魂得以超脫。其後夢見噉糞鬼托夢，言已另投生他處，且佳於往日。此則「法華故事」已然將持誦《法華經》或造制《法華經》作為救贖之道。

在釋道罔的神異事蹟經驗中，更可以看到以持誦《法華經》作為救贖之道的具體情形。²⁴〈釋道罔傳〉曰：

釋道罔，姓馬，扶風人。初出家，為道懿弟子。懿病，嘗遣罔等四人，至河南霍山採鍾乳。入穴數里，跨木渡水，三人溺死，炬火又亡，罔判無濟理。罔素誦《法華》，唯憑誠此業，又存念觀音。有頃，見一光如螢火，追之不及，遂得出穴。於是進修禪業，節行彌新。頻作數過普賢齋，並有瑞應。或見梵僧入坐，或見騎馬人至，並未及暄涼，倏忽不見。後與同學四人，南遊上京，觀矚風化。夜乘冰度河，中道冰破，三人沒死。罔又歸誠觀音，乃覺腳下如有一物自敲，復見赤光在前，乘光至岸。達都，止南澗寺，常以般舟為業。嘗中夜入禪，忽見四人御車至房，呼令上乘。罔歎不自覺，已見身在郡後沈橋。見一人在路坐胡床，侍者數百人，見罔驚起，曰：「坐禪人耳。」彼人因謂左右曰：「向止令知處而已，何忽勞屈法師？」於是禮拜執別，令人送罔還寺。扣門良久方開，入寺見房猶閉，眾咸莫測其然。²⁵

上述所引道罔的傳文中，除了「或見梵僧入坐，或見騎馬人至，並未及暄涼，倏忽不見」等瑞應，以及中夜被鬼神所誤執的神

²⁴ 「救贖」一詞本為西方基督教之語詞，本文借用此詞，旨在結合「拯救危亡」與「懺贖罪過」二種含義，並無沿用西方宗教教義之想。

²⁵ 《高僧傳》卷 12〈誦經·釋道罔傳〉，頁 462-463。



異經驗之外，道忞另有兩次遇難獲救的經驗。一次在河南霍山採鍾乳，在跨木渡水時，同伴三人溺死，炬火又亡，在危急之中，以素誦《法華》，存念觀音，遂得一神祕火光引導，終得以脫險。另一次在南遊上京時，夜乘冰渡河，中道冰破，同伴三人沒死，道忞又以歸誠觀音而得救。兩次遇險獲救，都是因為歸誠觀音，但前題是道忞素誦《法華經》。如此一來，《法華經》——觀音——救難出苦三者之間遂形成一條明確的關連線。與前述「法華故事」不同地是，這個故事中，《法華經》與觀音救難，成為不可分離的敘述。

綜觀前文所述，以《高僧傳》為觀察中心，可以明顯地看到在《法苑珠林》問世之前，「法華」故事已逐漸形成其書寫傳統。最先從經典翻譯、經典講論與著述等文獻意義的記載開始，在此階段的《法華經》與其他佛經一樣，都是單純的，被誦讀、講論、研究的對象；再逐漸轉向結合修行而具有修行意義的精勤誦讀或寫造，但又常與其他佛經並置同論，也常與習禪相連；最後則朝向具有救難拔苦之功的救贖意義轉變。《法苑珠林》中的「法華」故事，基本上延續《高僧傳》中所記載的類型與顯現意義，但較集中於修行義與救贖義的顯現。

三、「法華故事」所展現的修行義

《法苑珠林》有許多「法華故事」都奠基於故事經驗者本身修行的虔誠篤敬，這些強調修行意義的「法華故事」，已經與《高僧傳》中的類似故事有所差異，此差異至少顯現於：（一）這些「法華故事」更為具體化，不再只限於「看見」普賢菩薩騎象駕臨，或是「聽見」空中音樂而已。雖然這些故事都屬於「感應」的範疇，但作者敘事的方式，已經明顯朝向「經驗」跨越。（二）神異事蹟的經驗或感應與《法華經》之間的關連性，已經非常明確，既不與其他佛經並列，也不與其他修練方式並置。（三）這些「法華故



事」已經將修行效應，從己身領受福報，擴及旁人受益，從「現世」延續到「來世」。

例如，隋末隱居於山中的曇韻禪師的故事，不但明確的以《法華經》為中心，並且強化持誦《法華經》與神異「經驗」之間的關連。故事曰：

唐釋曇韻禪師，定州人。遊至隰州，行年七十。隋末喪亂，隱于離石北千山，常誦《法華經》，欲寫其經，無人同志。如此積年，忽有書生無何而至，云：所欲潔淨寫經，並能為之。於即清旦食迄，入浴著淨衣，受八戒，入淨室，口含檀香，燒香懸旛，寂然抄寫。至暮方出。明又如先，曾不告倦。及經寫了，如法奉觀，相送出門，斯須不見。乃至莊潢，一如正法。及至誠受持讀誦，七重裹結，一重一度，香水洗手，初無暫廢。後遭胡賊，乃箱盛其經，置高巖上。經年賊靜，方尋不見。周悵窮覓，乃於巖下獲之。箱篋糜爛，撥朽見經，如舊鮮好。²⁶

無何而至的書生，並不只是曇韻禪師的感應對象而已，並且實際作為，完成了《法華經》的抄寫。在胡賊為亂時，這部《法華經》或者有神護助，或者顯現神功自我保護，而在「經年」後，箱篋都已糜爛，佛經卻鮮好如舊。這種神異事蹟的顯現，顯然與抄寫經書時，「入浴著淨衣，受八戒，入淨室，口含檀香，燒香懸旛，寂然抄寫」，「至誠受持讀誦，七重裹結，一重一度，香水洗手，初無暫廢」的方法密切相關。如果禮敬佛經、抄寫佛經也是修行方法之一，則此故事正是此類修行的範式之一。此故事同時也向讀者揭示：抄寫或講誦佛經者的虔誠與抄寫過程中所維持的恭敬程度，將會影響佛經的神異顯現。以下所引「法華故事」正可以與上述故

²⁶ 《法苑珠林》卷 18，頁 605-606。



事對讀。

唐武德時，河東有練行尼法信常誦《法華經》。訪工書者一人，數倍酬值，特為淨室，令寫此經。一起一浴，然香熏衣。仍於寫經之室，鑿壁通外，加一竹筒，令寫經人，每欲出息，輕含竹筒，吐氣壁外。寫經七卷，八年乃畢。供養殷重，盡其恭敬。龍門僧法端常集大眾，講《法華經》。以尼經本精定，遣人請之。尼固辭不與，法端責讓之。尼不得已，乃自送付。法端等開讀，唯見黃紙，了無文字。更開餘卷，悉皆如此。法端等慚懼，即送還尼。尼悲泣受，以香水洗函，沐浴頂戴，遶佛行道。於七日七夜，不暫休息。既而開視，文字如故。故知抄寫，深加潔淨。比來無驗，只為不殷。²⁷

前述故事中的曇韻禪師與抄寫佛經的書生，所表現的恭敬謹慎，幾乎已無可挑剔；但是，此故事中，法信尼師的作法則更進一步，不僅「特為淨室，令寫此經。一起一浴，然香熏衣」，更進一步力求俗人濁氣不會沾染經書，每一口吐出的濁氣，都以竹管接到室外。如此嚴謹的要求，自然使經書的抄寫速度緩慢，「寫經七卷，八年乃畢」。在極度「淨」境中完成的佛經，因此無法在任何俗濁、不敬的環境中顯現字跡，龍門僧法端等人的「慚懼」，正是在「唯見黃紙，了無文字」的佛經之間，照見了自己虔誠恭敬程度的不足，以致造成無緣領受佛恩的結果。

《法苑珠林》中的「法華故事」並且指出，持誦《法華經》不僅可以六根不壞，更得以轉生善道，而這兩種誦經效應，都以「舌根不朽」作為徵證。唐釋遺俗的神異事蹟，正為此中一例。

²⁷ 同上註，卷 27，頁 850。



唐釋遺俗者，不測所住。遊行醴泉山原，誦《法華》為業，乃數千遍。至貞觀年，因疾將終，告友人慧廓禪師曰：「比雖誦經，意望有驗。若生善道，舌根不朽，可為埋之。十年發出，若舌朽滅，知誦無功。若舌如初，為起一塔，生俗信敬。」言訖而終。至十一年，依言發之，身肉都盡，唯舌不朽。一縣士女，咸共戴仰。乃函盛舌，而起塔于甘谷岸上。²⁸

故事中唐代僧人遺俗，以持誦《法華經》為修行方法，他說「比雖誦經，意望有驗」，顯然他自己知道學佛修身在於生死出輪迴，緣起性空，不應心存任何現世的、俗世的期待，但是他仍然希望有所應證。因此臨終時以舌根不朽做為來世轉生善道的驗證，並以 10 年為期。11 年後，他的友人發塚查看，果然看到他的遺體「身肉都盡，唯舌不朽」，顯然遺俗已經轉生善道。

另一個母題相同的故事，在敘述結構上則有更進一步的發展，提供了另一種生命延續與轉換的想像與時間的思考。其內容如下：

齊武成世，并東看山人掘見土黃白，又見一物，狀如兩唇。其中有舌，鮮紅赤色。以事聞奏。帝問道俗，沙門法尚曰：「此持法華者，六根不壞也。誦滿千遍，其徵驗矣。乃集持《法華》者，圍繞誦經。才始發聲，此靈唇舌一時鼓動。同見毛豎，以事奏聞，乃石函緘之。²⁹

此則故事大體上仍然依循上述「誦《法華經》——（得生善道）——舌根不朽為證」的模式，但是故事末尾所增加的一段敘述：「集持《法華》者，圍繞誦經。才始發聲，此靈唇舌一時鼓動。」不僅讓「同見毛豎」，經驗了不可思議的神異事蹟，也突破

²⁸ 同上註，卷 18，頁 604。

²⁹ 同上註，頁 594。



了可感知時間的限制，讓今生與來生（轉生）有了聯繫，而這種聯繫，同時也改變了時間單線進行的思考。

「舌根不朽」的故事源頭，來自鳩摩羅什。根據《高僧傳》的記載，鳩摩羅什臨終之前，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。」……（卒後）即於逍遙園，依外國法，以火焚屍，薪減形碎，唯舌不灰。³⁰

「舌根不朽」本是鳩摩羅什發誓其傳譯經文無所謬失的證明，但在《法苑珠林》諸多相關故事中，則已經演變為轉生善道的見證。

以「舌根不朽」為母題的故事在《法苑珠林》中一再出現，而且不限於出家眾，一般信仰者持誦《法華經》也會有相同的效果。例如唐代史呵誓的故事，其文曰：

唐郊南福水之陰，有史村史呵誓者，誦《法華經》。名充令史，往還步涉，生不乘騎，以依經云，哀愍一切故也。病終本邑，香氣充村，道俗驚怪而莫測其緣。終後十年，其妻又殞，乃發塚合葬，見其舌根如本生肉，乃收葬，斯表眾矣。³¹

史呵誓並非佛僧，但他哀愍眾生，又勤誦《法華經》，死後「香氣充村」，10年後發其墓塚，見其舌根不朽。這則故事雖然在

³⁰ 《高僧傳·譯經中·鳩摩羅什》卷2，頁54。

³¹ 《法苑珠林》卷18，頁604-605。



情節鋪衍上與前引故事稍有不同，但其基本敘事結構並無差異，都是以「誦《法華經》——（得生善道）——舌根不朽為證」的模式進行。尤有甚者，包括不敬三寶的俗世凡人，無論他的動機目的為何，一但誦讀《法華經》，即有舌（根）不爛的效益，例如高法眼的故事。唐雍州長安縣人高法眼，為隋代僕射高颺之玄孫。曾為閻王所拘，三度死而復甦，自道在地獄接受刑罰的原因與經過。故事曰：

（龍朔三年正月二十五日，為鬼役所追逼，在推拒中落馬暴死。）至明始蘇，便語家內人云：吾入地獄，見閻羅王，升大高座，嗔責吾云：汝何因向化度寺明藏師房內食常住僧果子？宜吞四百顆熱鐵丸，令四年吞了。人中一日當地獄一年，四日便了。從正月二十六日至二十九日便盡，咸日食百顆。當二十六日惺〔醒〕了之時，復有諸鬼取來，法眼復共鬼鬥相趁，力屈不如，復悶暴死。至地獄令吞鐵丸，當吞之時，咽喉閉縮，身體焦捲，變為紅色，吞盡乃蘇。蘇已，王又語言：汝何因不敬三寶，說僧過惡。汝吞鐵丸盡已，宜受鐵犁耕舌一年。至二十九日，既吞鐵丸了，到正月三十日平旦復死，至地獄中，復受鐵犁耕舌。自見其舌長數里，傍人看見吐出一尺餘。王復語獄卒，此人說三寶長短，以大鐵斧截卻舌根。獄卒砍之不斷。王復語云：以斧細銼其舌，將入鑊湯煮之。煮復不爛。王復怪問所由。法眼啟曰：臣曾讀《法華經》。王初不信，令檢功德部，見案內有讀《法華經》一部。王檢知實，始放出來，其人見在，蘇惺〔醒〕如舊。³²

高法眼食常住僧果子、不敬三寶、說僧過惡、說三寶長短，顯

³² 同上註，卷 46，頁 1413-1414。



然是一個非法毀壞佛教的教外之人，其讀《法華經》的原因，自然不是為了領受佛教義理，或依義修行。但他僅因曾經讀《法華經》，舌根斫之不斷，煮之不爛，乃得以免於繼續承受恐怖的刑罰，從地獄中被釋放，重返人世。然則持誦《法華經》的效益，不僅顯現於信奉者的修行，即便無知者的誦讀，也自有其潛在的修行意義。

《法苑珠林》中的「法華故事」，也指出持誦《法華經》所獲得的修行效益，不僅止於自身，尚可旁及他人。李山龍的故事即如此，其文曰：

唐左監門校尉馮翊李山龍，以武德中暴亡，而心上不冷，如掌許。家人未忍殯殮，至七日而甦。自說云：當死時被冥收錄，至一官曹廳事，甚宏壯廣大。庭內有囚數千人，或枷鎖，或桎械，皆北面立滿庭中。吏將山龍至廳下，天官坐高床，侍衛如王者，山龍問吏：此何官？吏曰：是王也。山龍至前至階下。王問：汝平生作何福業？山龍對曰：鄉人每設齋講，恆施物同之。王曰：汝身作何善業？山龍曰：誦《法華經》日兩卷。王曰：大善，可昇階。既昇，廳上東北間有一高座，如講座者。王指座謂山龍曰：可昇此座誦經。山龍奉命至側。王即起立曰：請法師昇座。山龍昇座訖，王乃向之而坐。山龍開經曰：《妙法蓮華經·序品》第一。王曰：請法師止。山龍即下座，復立階下。顧庭內向囚已盡，無一人在者。王謂山龍曰：君誦經之福，非唯自利，乃令庭內眾囚皆以聞經獲免，豈不善哉！今放君還去。³³

故事中的李山龍生前多行福業，是一位善心人士。由於他平日

³³ 同上註，卷 20，頁 660。



誦讀《法華經》而於暴亡暫死時，得閻王善待，並且在閻羅殿誦《法華經》，使數千鬼囚得以「聞經獲免」，他自己也因此得以回返人世。「誦經之福，非唯自利」，經由閻王之口而更顯其效益之強大。

持誦《法華經》的修行意義，可以具體顯現於「舌根不朽」，以作為「轉生善道」之證。除此之外，轉生善道之後，修行經驗仍得以延續。下引崔彥武的故事之旨在此，其故事內容如下：

隋開皇中，魏州刺史博陵崔彥武，因行部至一邑，愕然驚喜，謂從者曰：「吾昔嘗在此邑中為人婦，今知家處。」因乘馬入脩巷屈曲。至一家，命叩門。主人公年老，走出拜謁。彥武入家，先升其堂，視東壁上去地六七尺有高隆處。客謂主人曰：「吾昔所讀《法華經》，并金釵五隻，藏此壁中，高處是也。其經第七卷尾後紙火燒失文字，吾今每誦此經，至第七卷尾，恆忘失不能記得。」因令左右鑿壁，果得經函。開第七卷尾及金釵，並如其言。主人涕泣曰：「亡妻存日，常誦此經。釵亦是其處。」彥武曰：「庭前槐樹，吾欲產時，自解頭髮，置此樹穴中。」試令人探樹中，果得髮。於是主人悲喜。彥留衣物厚給主人而去。

34

上引故事基本上仍不脫「誦《法華經》得生善道」的母題，但其敘事結構與其它故事極為不同。此則故事通篇以今（此世）昔（前世）對照的方式，不斷重複並推進。故事開始時，主角崔彥武「因行部至一邑，愕然驚喜，謂從者曰：『吾昔嘗在此邑中為人婦，今知家處。』」行部至某處為此生之事，曾為人婦及曾居之所則為前世之事，中間以「愕然驚喜」作為今生我與前世我的連接。

³⁴ 同上註，卷 26，頁 824-825。



此後入老翁家、升其堂、識東壁高處，皆是今生我的作為，而讀經、藏經則為前世我的作為。再其後，失火燒經書第 7 卷尾後，為前世之事，誦經恆忘第 7 卷尾，則為今生之事。生產前置髮於庭前槐樹穴中，為前世所為，令人探樹中而果得髮，則為今生所為。如此反復對照今生與前世，並層層推進，逐漸將前世我——平凡邑民之妻，轉生為今世我——貴為世家名門（博陵崔氏）之後，³⁵官拜刺史——的種種聯繫，歸功於誦讀《法華經》。前世的邑民之婦因常誦《法華經》而轉生為今世的崔彥武，不僅轉生後仍在善道（人道），並且已經由女身轉為男子，且由平凡百姓，轉生為名門世家的成員。在這則故事裡，今世我不僅重新檢視了前世我的種種，也再次強調前世我通往今生我，「轉生善道」的主要道路，唯有誦讀《法華經》；而誦讀《法華經》的經驗，則可以跨越時間與空間，從前世延續到今生。

四、「法華故事」所顯現的救贖義與主導義

「法華故事」的救贖義在《高僧傳》中已經具體顯現，在《法苑珠林》中這一類的故事，初閱之時或者察覺不出太大的差異，但細讀之後，即可發現在內容意義上已經有了改變。《法苑珠林》中的「法華」故事顯然更凸顯《法華經》本身的神力，也擴大了「故事」的經驗者，並且延展了救贖的範圍。

蘇長之妾遭遇船難的故事，就是凸顯《法華經》本身神力的例子，其內容如下：

唐武德中，以都水使者蘇長為巴州刺史。長將家口赴任，
渡嘉陵江，中流風起船沒，男女六十餘人，一時溺死。唯

³⁵ 博陵崔氏為魏晉隋唐時期一等世家大族。博陵崔氏的研究請詳參王伊同 1978 與 Ebrey 1978。



有一妾，常讀《法華經》，船中水入，妾頭戴經函，誓與俱溺。妾獨不沈，隨波汎濫。頃之著岸，逐經函而出。開視其經，了無濕汗。今尚存在揚州，嫁為人婦，而逾舊篤信。³⁶

此則故事與《高僧傳》所載釋道罔兩次遇險，因平時誦念《法華經》，危急時又歸誠觀音而得救的故事相類近，不過更偏重於《法華經》「經書」本身的神力。在故事的敘述中，並未提及蘇長之妾在船難中是否誦念《法華經》經文，亦未說明她是否歸誠觀音菩薩，從「妾頭戴經函，誓與俱溺」，其後「逐經函而出」，「開視其經，了無濕汗」等敘述看來，比較像是佛經（書）本身具有的神力發揮了救助的功能，並非呼喚經名或誦念經文所致。如此敘述，已使「法華」故事的內涵產生了微妙的變化。

其次，宋羅瓊之妻費氏的故事，則擴大了神異事蹟經驗者的範圍。其內容如下：

宋羅瓊妻費氏者，寧蜀人，父悅，宋甯州刺史。費少而敬信，誦《法華經》數年，勤至不倦。後忽得病苦，心痛守命。閨門惶懼，屬續待時。費氏心念：我誦經勤苦，宜有善祐。庶不於此遂致死也。既而睡臥食頃，如寤如夢。見佛於窗中授手，以摩其心，應時都愈。一堂男女婢僕，悉睹金光，亦聞香氣。瓊從妹即琰外族曾祖尚書中兵郎費愔之夫人也。于時省疾床前，亦具聞見。於是大興信悟，虔戒至終，每以此瑞進化子侄焉。³⁷

費氏平日誦讀《法華經》勤至不倦，臨終之際，於恍惚之中見佛，因此而病癒。當時在場的「一堂男女婢僕，悉睹金光，亦聞香

³⁶ 《法苑珠林》卷 18，頁 607。

³⁷ 同上註，卷 95，頁 2749。



氣」，而不是僅有費氏一人的感應。在這外圍感應者當中，有一人——「瓊從妹即琰外族曾祖尚書中兵郎費愜之夫人」——因為經驗了這樣的神蹟而「大興信悟，虔戒至終」，並且「每以此瑞，進化子侄焉」。如果將敘述者計算在內，一般的感應故事大約呈現三層式的結構：感應對象—感應者—感應故事敘述者，但在上引故事中，它的結構卻呈現五層式的結構：感應對象（佛）——感應者（費氏）——第二感應者（對感應對象產生部份感應或感應故事轉述者，即羅瓊從妹）——感應故事接受者（羅瓊從妹的子侄）——感應故事敘述者（此故事的作者或講述者）。在這五層式結構中，第二感應者的位置最為奇妙，他（她）可能同時也是感應故事的轉述者，也可能因為經驗了神異事蹟而轉為虔誠的信徒，其位置即可能自第二感應者轉為感應者，則其身為第二感應者的經驗，便立即轉為感應對象。

上述「法華」故事的中心人物都是佛教信徒，但是，下則故事的主角卻是教外之人。故事內容如下：

唐京師有人，姓潘名果，年未弱冠，以武德時任都水小吏。下歸家，與少年數人出田遊戲。過於塚間，見一羊為牧人所遺，獨立食草。果因與少年捉之，將以歸家。其羊中路鳴喚，果懼主聞，乃拔卻羊舌。於是夜殺食之。後經一年，果舌漸消縮盡。陳牒解吏，富平縣令鄭餘慶疑其虛詐，令開口驗之。乃見全無舌根，本才如豆許不盡。官人問之因由，果取紙，書以答之。元狀官人，一時彈指，教令為羊追福，寫《法華經》等。果發心信敬，齋戒不絕，為羊修福。後經一年，舌漸得生，平復如故。又詣官陳牒，縣官用為里正。³⁸

³⁸ 同上註，卷 73，頁 2175。



故事的中心人物潘果，只因所偷之羊鳴喚，懼怕羊的主人發現而殘忍地拔斷羊舌，又於是夜殺羊食之。一年後遭到了報應——「舌漸消縮盡」，乃至「全無舌根，本才如豆許不盡」。潘果所殺之羊生前所受拔舌之苦，此時轉移到他自己身上，讓他親身體驗了羊所受的痛苦。潘果在縣令的指示下，以寫《法華經》贖罪，他的舌頭才又恢復正常。在這故事中，潘果顯然不是信佛之人，而其所殺並非人類，但一樣可以因《法華經》而得到救贖。同樣因《法華經》得到救贖的動物，還有下面這一則故事中的鴿子。故事內容如下：

唐并州石壁寺有一老僧，禪誦為業，精進練行。貞觀末有鴿巢其房楹上，哺養二鴿。法師每有餘食，恆就巢哺之。鴿鷄後雖漸長，羽翼未成，乃並學飛，俱墜地而死。僧並收瘞之。經旬後，僧夜夢二小兒白之曰：兒等為先有少罪，遂受鴿身。比來聞法師讀《法華經》及《金剛般若經》。既聞妙法，得受人身。兒等今于此寺側十餘里，某村某姓名家，托生為男。十月之外，當即誕育。僧乃依期往視，見此家一婦人同時誕育二子，因為作滿月齋。僧呼為鴿兒，兩兒並應之曰諾。一應之後，歲餘始言。³⁹

故事中築巢於僧房房楹上的兩隻鴿子，不僅得到這位「禪誦為業，精進練行」的老僧的哺養，還因為地利之便，經常得以聽聞老僧誦讀佛經。因為這樣的機緣，他們得以投胎轉世，托身為男。慈悲的老僧在二鴿託夢告知因果之後，特地往訪牠們轉世的家庭，驗證其事。他們——前世為兩隻鴿子，今生為兩個嬰兒——回應了老僧的呼喚，確認了他們的前世今生，想必也更堅定了老僧的信仰。在故事中，兩隻鴿子因為「比來聞法師讀《法華經》及《金剛般若

³⁹ 同上註，卷 50，頁 1510。



經》。既聞妙法，得受人身。」脫離了畜牲道，重回了人道。

在《法苑珠林》的「法華故事」中，《法華經》的救贖對象不僅擴及人類以外的生命，尚可及於死後世界。下引故事所述，正可說明。其內容曰：

隋大業中，有客僧行至泰山廟求寄宿。廟令曰：「此無別舍，唯神廟廡下可宿。然而比來寄宿者輒死。」僧曰：「無苦也。」不得已，從之，為設床於廡下。僧至夜端坐誦經，可一更，聞屋中環佩聲，須臾神出，為僧禮拜。僧曰：「聞比宿者多死，豈檀越害之耶？願見護之。」神曰：「遇死者將至，聞弟子聲，因自懼死，非殺之也。願師無慮。」僧因延坐談說，如食頃。問：「聞世人傳說云，泰山治鬼，寧有之耶？」神曰：「弟子薄福有之，豈欲見先亡乎？」僧曰：「有兩同學僧先死，願見之。」神問名，曰：一人已生人間，一人在獄，罪重不可喚來。若師就見，可也。僧聞甚悅，因起出。不遠而至一所，多見廟獄火燒，光焰甚盛。神將僧入一院，遙見一人在火中號呼，不能言，形變不復可識，而血肉焦臭，令人傷心。「此是也。師不欲歷觀耶？」僧愁慙求出。俄而至廟，又與神坐。因問：「欲救同學，有得理耶？」神曰：「可得。能為寫《法華經》者便免。」既而將曙，神辭僧入堂。旦而廟令視僧不死，怪異之。僧因為說，仍即為寫《法華經》一部。經既成，莊嚴畢，又將就廟宿。其夜神出如初，歡喜禮拜。慰問來意，以事告之。神曰：「弟子知之。師為寫經，始書題目，彼已脫免，今又出生在人間也。然此處不潔，不可安經。願師還將送向寺。」言說久



之，將曉，辭訣而去，送經於寺。⁴⁰

這個故事基本上由三個部份組成：（一）客僧寄宿泰山廟而遇泰山神；（二）因泰山神治鬼而得以遊冥界見舊友；（三）寫《法華經》以助同學脫免於冥界受罰之苦，並得投胎轉世。

在中國傳統民間信仰中，泰山為人死後的處所，⁴¹因此可以視為生死交界的中渡空間，也因此泰山神治鬼。在此故事中寄宿泰山廟而死的人，乃是死期已至者，故泰山神說「死者將至」。這些人並不知道自己的宿命，因此在聽到泰山神前來接引時所發出的環珮聲，竟然驚懼以死。在陰陽交界的泰山，在奉祀治鬼的泰山神廟中，因泰山神的引導，寄宿僧得以暫遊冥界，見到往日的同學在其中受苦。故事中段其實是一個簡化的冥界遊行故事，⁴²並未如其他遊冥故事，敘述地獄的空間建築，種種刑罰的慘酷，以及遇見親人等，僅簡要敘述寄宿僧的同學身在其中受苦的情形。後段應是本故事的重點，在泰山神的指點之下，寄宿僧寫《法華經》以助往日同學脫離地獄之苦，而「師為寫經，始書題目，彼已脫免，今又出生人間也」，可見《法華經》的救贖功效之大。在故事中，泰山神指點寄宿僧寫《法華經》作為救贖之方時，並無曲折旁枝，而採取一種明確果斷的指示語，可見在敘述者心目中，《法華經》不僅為救贖之道，並且在可能的救贖方法中，應為首先之選，具有主導意義。

另外一個故事也與此類似，但要求寫《法華經》地是身在冥界受苦的死者。故事內容如下：

⁴⁰ 同上註，卷 18，頁 602-602。

⁴¹ 蒲慕州 2007，頁 55-85。

⁴² 關於冥界遊行故事的相關探討，可參考前野直彬 1985，頁 487-520；澤田瑞穗 1968 等。



唐龍朔三年，長安城內通軌坊三衛劉公信妻陳氏，母先亡，陳因患暴死。見人將入地獄，備見諸苦，不可具述。未後見一地獄，石門牢固，有兩大鬼形容偉壯，守門左右，怒目嗔陳：汝何人到此！見石門忽開，亡母在中受苦，不可具述。受苦稍歇，近門，母子相見，遙得共語。母語女言：汝還努力為吾寫經。女咨娘：欲寫何經？為吾寫《法華》。言訖，石門便閉。陳還得蘇，具向夫說。夫即憑妹夫趙師子欲寫《法華》，其師子舊解寫經。有一經生將一部新寫《法華》未裝潢。其人先與他受雇寫，經主姓范。此經生將他《法華》轉向趙師子處，質二百錢，施主不知質錢。師子復語婦兄云：今既待經在家，有一部《法華》，兄贖取此經，向直一千錢。陳夫將四百錢贖得，裝潢周訖，在家為母供養。其女陳氏後夢見母，從女索經：吾先遣汝為吾寫一部《法華》，何因迄今不得。女報母言：已為娘贖得一部《法華》，現裝潢了，在家供養。母語女言：止為此經，吾轉受苦，冥道中獄卒打吾脊破，汝看吾身瘡。獄官語云：汝何因取他范家經將為己經？汝何有福，甚大罪過。女見母說如此，更為母別寫《法華》。其經未了，女夢中復見母來催經。即見一僧，手捉一卷《法華》語母云：汝女已為汝寫經，第一卷了，功德已成。何因復來敦逼？待寫了，何須匆急。後寫經成，母來報女：因汝為吾寫經，今得出冥道，好處受生。得汝恩力，故來報汝。汝當好住，善為婦禮，信心為本。言訖，悲淚共別。後時勘問前贖《法華》主，果是姓范。范家雖不得經，其經已成，施福已滿。後人轉質，自得罪咎。劉妻贖取，微得少福，然亡母不得力。⁴³

⁴³ 《法苑珠林》卷 57，頁 1726-1727。



上述故事由兩部分組成，一部份為冥界遊行，另一部份為寫經救母的曲折過程。長安劉公信之妻陳氏，因病暫死，在地獄遇見先已亡故的母親在其間受苦，承受各種刑罰。母女在冥界相見，卻只能「遙得共語」。倉促之間，母親囑咐其女寫經，希望藉以脫離苦海。敘述者以簡短的對答，以及「言訖，石門便閉」二語，呈現時間短促的緊張氣氛。而在這種緊張的氛圍中，陳氏的母親反射性的立即說出希望其女抄寫的佛經即是《法華經》，可見作為救贖之道，相較於其他佛經，《法華經》應更具有主導意義。

在上述故事中，敘述者不僅以《法華經》作為救贖之道，且凸顯了《法華經》在眾經之中的主導意義。另外，寫經贖罪的部份雖與前述一些故事並無差異，不過，寫經的「規則」，卻是其他故事所未提及。根據故事所述，寫經贖罪未必需要親力親為，而當時民間顯然已經出現一批寫手，專以抄寫經書換取酬勞。⁴⁴根據此則故事，贖罪的佛經可以請人代寫，但是，其中不能有欺詐誑騙的成份在內。簡而言之，必須是誠心誠意所為。因此，陳氏及其家屬在不明究理之下，受人矇騙，誤以范氏雇寫的經書為母供養，卻不料反而加重亡母的罪罰。在亡母託夢說明之後，陳氏立即為母別寫《法華經》。這次顯然是陳氏親自處理，雖然寫經未完，其母已經在地獄蒙受恩德；佛經寫完，其母也「得出冥道，好處受生」，投胎轉世了。

五、結語

在釋道世編撰《法苑珠林》以前，《法華經》的相關敘述存在已久。若以《高僧傳》為中心進行考察，可以看出《法華經》的相關敘述，已經由最早的、簡短的文獻性紀錄，逐漸演變成具有情節

⁴⁴ 抄寫佛經到宋代不僅成為一種行業，有些書家虔誠寫經，被稱為「以翰墨為佛事」及「文字布施」。詳參黃啟江 2008，頁 133-166。



的「法華故事」。最初，《法華經》與其它佛經一樣都是單純的，被誦讀、講論、研究的對象，而後逐漸形成凸顯修行意義的，以精勤誦讀或虔誠寫造佛經而感遇神異事蹟的「法華故事」，但這些故事經常與其它佛經並置同論，也常與習禪相連；最後，此類型故事又轉進具有救難拔苦之功的救贖意義之闡發。

《法苑珠林》中的「法華故事」，基本上延續《高僧傳》的傳統，但更集中於修行義與救贖義的顯現。《法苑珠林》中強調修行意義的「法華故事」，許多已經與《高僧傳》中的類似故事產生差異，其差異至少顯現於三處：其一，這些「法華故事」更為具體化，不再只限於「看見」普賢菩薩騎象駕臨，或是「聽見」空中音樂而已；雖然這些故事都屬於「感應」的範疇，但作者敘事的方式，已經明顯朝向「經驗」跨越。其二，神異事蹟的經驗或感應與《法華經》之間的關連性，已經非常明確，既不與其他佛經並列，也不與其他修練方式並置。其三，這些「法華故事」所顯現的修行效應，不僅使個人獲得福報，並且澤及他人；「現世」的感應或經驗，也可延續到「來世」。「法華故事」的救贖義在《高僧傳》中已經顯現，在《法苑珠林》中這一類的故事更多，初閱之時或者察覺不出太大的差異，但細讀之後，即可發現在內容意義上已經有了改變。《法苑珠林》中的「法華故事」更強化《法華經》本身的神力，並且凸顯了《法華經》作為救贖之道的主導義，同時也擴大了「故事」的經驗者，僧人、信徒與教外之人皆可能或可以經驗或感應神異事蹟，都可以成為救贖的對象，而救贖的範圍則由生者擴及死者，由人類擴及於其他存在的生命。



參考文獻

- (姚秦)鳩摩羅什譯。《十地經》。《大正藏》，第 10 冊。
- (北魏)楊衒之著，楊勇箋注。1982。《洛陽伽藍記校箋》。臺北：正文書局。
- (梁)釋慧皎著，湯用彤校注。2004。《高僧傳》。北京：中華書局。
- (唐)釋道宣。《集神州三寶感通錄》。《大藏經》，第 52 冊。
- (唐)釋道世著，周叔迦、蘇晉仁校注。2003。《法苑珠林校注》。北京：中華書局。
- (宋)釋贊寧。《宋高僧傳》。《大藏經》，第 50 冊。
- 大藏經學術用語研究會編集。1980。《大藏經索引》，第 30 冊。臺北：新文豐出版社
- 于君方。2009。《觀音：菩薩中國化的演變》。臺北：法鼓文化。
- 王伊同。1978。《五朝門第》。香港：中文大學出版社。
- 王國良。1999。《冥祥記研究》。臺北：文史哲出版社。
- 林鎮國。2004。〈新儒家「返本開新」的佛學詮釋〉。《空性與現代性》。臺北：立緒文化。
- 牧田諦亮。1970。《六朝古逸觀世音應驗記の研究》。東京：平樂寺書店。
- 前野直彬。1985。〈冥界遊行〉，前田一惠譯。《中國文學論著譯叢上冊·小說之部》。臺北：臺灣學生書局。
- 孫昌武。2004。〈六朝小說中的觀音信仰〉。《游學集錄——孫昌武自選集》。天津：南開大學出版社。



- 夏 炎。2004。《中古世家大族清河崔氏研究》。天津：天津古籍出版社。
- 陳 垣。2001。《中國佛教史籍概論》。上海：上海書店。
- 陳昱珍。1992。〈道世與法苑珠林〉。《中華佛學學報》，第 5 期，頁 233-262。
- 梁麗玲。2007。〈《法苑珠林·敬法篇》感應緣研究〉。《玄奘佛學研究》，第 6 期，頁 61-93。
- 黃啟江。2008。〈南宋書家張即之的方外遊〉。《漢學研究》，第 26 卷第 4 期，頁 133-166。
- 傅世怡。1994。〈法苑珠林作者釋道世行實考〉。《諦觀》，第 79 期，頁 155-190。
- 蒲慕州。2007。〈死後世界的想像——一個比較的觀點〉。《宗教信仰與想像》，頁 55-85。香港：香港城市大學出版社。
- 劉苑如。2009。〈重繪生命地圖：聖僧劉薩荷形象的多重書寫〉。《中國文哲研究集刊》，第 34 期，頁 1-51。
- 澤田瑞穗。1968。《地獄變——中國の冥界說》。京都：法藏館。
- Ebrey, Patricia Buckley. 1978. *The Aristocratic Families of Early Imperial China: A Case Study of the Po-ling Ts'ui Family*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Gadamer, Has-Georg. 1975. *Truth and Method*. New York: Crossroad.



From Translation to Salvation: A Religious and Literary Analysis of the *Lotus Sūtra* Stories in the *Fayuan Zhulin*

Mei-Hsiu Wang

Assistant Professor, Department of East Asian Studies,
National Taiwan Normal University

Abstract

With the stories about the practice of the *Lotus Sūtra* in the *Fayuan Zhulin* (FYZL) as the main subject of analysis, this essay will explore the cultural meanings of these stories. This analysis is done with a focus on three major issues: how the tradition of the writing of the *Lotus Sūtra* stories was established, how the importance of Buddhist practices of the *Lotus Sūtra* stories was described in these stories, and through what kind of depictions was the salvation power of the *Lotus Sūtra* revealed. The conclusions will be presented as follows. First, the tradition of writing the *Lotus Sūtra* stories had been established by Tang dynasty, and the process of the evolution of this tradition from a simple explanation of historical materials to plotted stories can be traced. Second, the *Lotus*



Sūtra stories play an increasingly important role in the *FYZL* compared to earlier texts. Substantial features of the *Lotus Sūtra* stories in the *FYZL* include a shifting emphasis from treating the *Lotus Sūtra* as a subject of religious piety to viewing it as a text that can be practiced for specific religious experiences. The religious experiences were also depicted to be mainly triggered by the practice of the *Lotus Sūtra* in contrast to the narrations prior to the *FYZL* in which the practice of the *Lotus Sūtra* was treated merely as a type of practice along with the practice of other Buddhist *Sūtras*. Furthermore, many *Lotus Sūtra* stories in the *FYZL* also emphasize the efficacy of the *Lotus Sūtra* in benefitting the practitioners' afterlives. Third, the *Lotus Sūtra* stories in the *FYZL* not only stressed the superior power of the *Lotus Sūtra* for salvation, but also extended the range of religious experiences as well as the types and numbers of subjects being saved.

Keywords: *Lotus Sūtra*, *Lotus Sūtra* story, *Fayuan Zhulin*, Daoshi, Buddhist literature

