

# 宗曉《法華經顯應錄》 之比丘尼敘事與修行感應\*

張晏菁

嘉義大學中文系兼任助理教授

## 摘 要

宗曉（A.D. 1151-1214）生於南宋，輯《法華經顯應錄》二卷，以高僧、高尼、信男、信女等四眾分類，凡239人。宗曉編纂《法華經顯應錄》的終極目標為弘揚法華信仰，以「靈驗」作為取信依據，形式前承傳記體裁，目的為達「勸信」。

本文以佛教文學視角，聚焦在比丘尼敘事，探析作為閱讀者也是編輯者的宗曉，如何以感應的主題、傳記的文學形式編排篇章結構、建構敘事模式及特色，記錄佛教女性在法華修行的傳播與影響。

為呈現《法華經顯應錄》的敘事模式，筆者將13位比丘尼傳記，依時代先後排序列表，將敘事結構分類為：朝代、傳主、性

---

\* 本文初稿發表於浙江寧波七塔寺「第七屆天台佛教學術研討會」（2023年11月18-19日），經修改而成。感謝學報審查委員們的指教與建議，使筆者獲益良多得以進行修改，特此致謝。

格特質、修證求道、感應事蹟、影響、出處、傳抄。其次，由「篇章結構佈局」分析宗曉的慣用書寫方式，可以見到從人物、法華信仰、時空轉換、感應及影響的脈絡，刪去多餘枝節，留下精華敘事特色。另一特色在於比丘尼敘事多數並非以災難為重要情節的轉折，而是考驗，且能以堅定、精進的修行通過考驗；對於無描述考驗的傳主，則是強調其勤苦受持讀誦法華的修證歷程，終能獲得感應。

宗曉作為閱編者，及同是出家行者的多重身分，在比丘尼敘事將感應、見證、紀錄和宣揚形成循環往復的歷程，成為記錄佛教女性修行者的吉光片羽，延續唐代以來普賢菩薩以女身示現的感應敘事，而且《法華經顯應錄》在南宋之後已經流傳到日本、高麗，影響到海外，可推知由宋至清，其書傳播流通廣泛，達到記錄有功，承先啟後的利益。

**關鍵詞：**宗曉、法華經、感應、佛教女性

# **The Narrative and Cultivation Induction of Buddhist Nuns in *Zong Xiao's* *Fahua Jing Xianying Lu***

Yen-ching Chang

Adjunct Assistant Professor, Department of Chinese Literature  
National Chiayi University



## **Abstract**

*Zong Xiao* (A.D. 1151-1214) was born in the Southern *Song* Dynasty. He compiled two volumes of *Fahua Jing Xianying Lu*, which was divided into four categories: eminent monks, nuns, devout men and women who devotees to Buddha, with a total of 239 people. The ultimate goal of *Zong Xiao* in compiling *Fahua Jing Xianying Lu* was to promote the faith of the *Lotus (Fahua)*, therefore he used the “efficacy” as the basis for trust, and the form inherited the biography genre, with the purpose of “persuading Buddhist faith”.

This article was from the perspective of Buddhist literature, focusing on the narrated of *bhikṣuṇī*, and explored the way of *Zong Xiao*, who was a reader and an editor, how did he use the theme of

induction and the literary form of biography to organize the structure of chapters, and constructed the narrative patterns and the characteristics, to record the spread and the influence of Buddhist women's practice in the *Lotus (Fahua)*.

In order to present the narrative model of *Fahua Jing Xianying Lu*, the author listed the biographies of 13 *bhikkhunis* in chronological order, and he classified the narrative structure into: The dynasty, the characters of biography, the personality traits, the practiced and pursued the personal realization, the inductive deeds, the influence, the source, and the re-copy. Secondly, by analyzing *Zong Xiao*'s usual writing style through "the Chapter, the Structure and the Layout", we can see the context of the characters, the *Lotus* beliefs, the transformation of time and space, the induction and influence, and the narrative features of deleting redundant details and retain the essence. The other feature is that most of the *bhikṣuṇī* narratives instead of using the disaster as an important turning point in the plot, but as a test, which they could pass the test with firm and diligent practice. As for those who did not describe the test, they emphasized on the process of their diligence, upholding, reading and reciting the *Lotus (Fahua)* which eventually led them to get their personal realization.

*Zong Xiao* had multiple identities as a reader and an editor, as well as a monk. The cyclical process of induction, witness, recording and publicity in *Bhikṣuṇī* Narrative, which had become a treasure of recording the female Buddhist practitioners. He continued the induction narrative of *Samanta Bhadra bodhisattva* appearing in female form since the *Tang* Dynasty. Moreover, the appearance record of the

*Fahua Jing Xianying Lu* had spread to Japan and Korea after the Southern *Song* Dynasty, and had influenced overseas. It could be inferred that the book circulates widely from the *Song* Dynasty to the *Qing* Dynasty, achieving the benefits of recording meritorious service and inheriting the past and as the usher in the future serve as a link between past and future.



**Keywords:** *Zong Xiao*, *Fahua Jing*, response to appeal, Buddhist female

## 目 次

---

### 一、前言

### 二、《法華經顯應錄》之編纂歷程

#### (一)《顯應錄》編纂動機與目的

#### (二)《顯應錄》成書考據與體例

#### (三)《顯應錄》傳主取材標準

### 三、《法華經顯應錄》比丘尼傳記敘事模式

#### (一)敘事結構：高尼凡十三人

#### (二)敘事手法：簡筆凝練

#### (三)敘事思維：反例隱喻修行觀點

### 四、《法華經顯應錄》之比丘尼修行感應

#### (一)高尼的法華修行

#### (二)高尼的感應類型

### 五、結語

---

## 一、前言

自智者大師（A.D. 538-597）以《法華經》開創天台宗，並「以《法華經》為諸經之中的最高權威」<sup>1</sup>，《法華》即成為該宗主要的學說淵源及修持教典。傳承至宋代，寧波地區聚集眾多天台宗高僧，如寶雲義通、四明知禮、慈雲遵式、廣智尚賢、石芝宗曉等大師。

石芝宗曉（A.D. 1151-1214）為天台宗第十七祖四明知禮法嗣，廣智尚賢的傳人，生於南宋，四明（浙江鄞縣，今寧波）人，俗姓王，字達先，號石芝，「自號石藝」<sup>2</sup>。十八歲受具足戒，先從具菴強公，次謁雲菴洪公。未久，住持四明昌國翠蘿寺，學者雲集。越二年退隱西山，日課《法華經》；後居延慶寺第一座，講演之餘，編纂《法華顯應錄》二卷；又血書《法華》，亦嘗於城南櫟社鑿義井，名「法華泉」，<sup>3</sup>可見師之修行特重《法華》。

師弘傳教觀四十餘年，晚年更潛心修學，一生著作等身，編校輯禡《法華顯應錄》、《樂邦文類》、《樂邦遺稿》、《四明尊者教行錄》、《三教出興頌註》、《寶雲振祖集》、《金光明經照解》、《施食通覽》（以上見存）；「《諸祖贊》、《儒釋孝紀》、《明良崇釋志》、《明教編》、《修懺要旨箋注》（以上已佚）」諸書。<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> 野上俊靜等著，釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》（台北：臺灣商務印書館，1993年），頁58。

<sup>2</sup> 參見釋慈怡編著，《佛光大辭典》（高雄：佛光山出版社，1988年/1983年初版，頁3167。

<sup>3</sup> 宋·志磐撰，《佛祖統紀》卷18，《大正藏》冊49，頁239下。

<sup>4</sup> 陳士強，〈淨土宗文獻方隅錄：南宋宗曉的《樂邦文類》與《樂邦遺稿》〉，《內明》第239期（1992年2月），頁32。

本文是以宗曉所編《法華經顯應錄》<sup>5</sup>為研究範圍，其書蒐羅宣揚《法華經》，即受持、讀誦、解說、書寫經文的修行者<sup>6</sup>，類分高僧、高尼、信男、信女，凡239人，將其所得顯應刊行於世，以達「勸信之端」。<sup>7</sup>所謂顯應，即感應、應驗，目的在於透過「應而有驗的種種事跡」，諸般神奇靈驗的故事，證明此一信仰徵實可信。<sup>8</sup>

目前《法華經顯應錄》（以下簡稱《顯應錄》）的研究成果，單篇論文有德國學者高澤民〈法華信仰中的淨土往生——宗曉《法華經顯應錄》的法華信仰與往生淨土〉，分析宗曉如何融會法華與淨土兩大修行法門。日本學者小林直樹〈無住と持經者伝：《法華經顯應錄》享受、補遺〉述及：日僧無住一圓（A.D. 1220-1311）最後一本著作《雜談集》，<sup>9</sup>分析其對唐僧詳《法華傳記》與宋宗曉

<sup>5</sup> 宗曉序中稱書名為《法華顯應錄》，其後志磐《佛祖統紀》亦延用之，然現行《大藏經》版本書名多了「經」字。其實由書之卷末收錄「刻法華經顯應錄序」，署名「享保丁未仲秋上浣 東叡沙門（亮典）謹敘」能見端倪。享保是日本的年號之一，指西元1716-1736年期間，而中國是清初康、雍時期。日僧亮典序曰：「嘗傳本邦而久闕僻地。余偶訪獲而讀之。乃欲梓刻廣布。……重為較讎，以登棗梨云。」（宋·宗曉編，《法華經顯應錄》，《新纂卍續藏》冊78，頁62上）。可知《顯應錄》在明代已傳至日本，現行版本已經過亮典重新校對、刊印出版，並將原題《法華顯應錄》改為《法華經顯應錄》。本文書寫採現行《法華經顯應錄》為題，或簡稱《顯應錄》。

<sup>6</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經·如來神力品》：「是故汝等於如來滅後，應一心受持、讀誦、解說、書寫、如說修行。」（《大正藏》冊9，頁52上）在〈法師品〉、〈分別功德品〉中也有相似之說。

<sup>7</sup> 宋·宗曉，《法華經顯應錄·序》卷1：「儻神功偉蹟不登簡籍之中，則前言往行將不聞於世，又何以為勸信之端哉？」（《新纂卍續藏》冊78，頁23下）。以下所引皆標示頁數，為節省篇幅，不另再出注。

<sup>8</sup> 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107。

<sup>9</sup> 小林直樹，〈無住と持經者伝：《法華經顯應錄》享受、補遺〉，收入日本大阪

《法華經顯應錄》的接受與補充。的場慶雅則是以後晉、後秦、宋朝為中心，以五本《法華經》靈驗記的內容、出版的傳記、地域詳作分類。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〉，述及《顯應錄》中的女性故事引用來源出處、敘事方式，頗具參考價值。學位論文有龔昭瑋《宋·宗曉「法華經顯應錄」研究》，從敘事策略、特色，與《顯應錄》所反映的修行方式、感應類型與宗教社會作為開展，聚焦在高僧形象的敘事差異，為目前較全面的研究。<sup>10</sup>

然而《宋·宗曉「法華經顯應錄」研究》較偏向高僧研究，此因《顯應錄》載錄以高僧173人為最多，其中的女性，高尼凡13人、信女凡14人，僅佔總數的十分之一，加總尚不及信男34人，性別比例懸殊。又《顯應錄》前承的文本<sup>11</sup>頗多，尼師的引用多來自梁朝寶唱《比丘尼傳》、唐朝道世《法苑珠林》，加上作者見聞，為何只收錄13人？另外，唐朝惠詳《弘贊法華傳》、唐朝僧詳

---

市立大學國語國文學研究室文學史研究會編，《文學史研究》（大阪：文學史研究會，2015年），頁53-62。《雜談集》詳見国文学研究資料館：<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/200006388/>，瀏覽日期：2023/9/16。

<sup>10</sup> 高澤民，〈法華信仰中的淨土往生——宗曉《法華經顯應錄》的法華信仰與往生淨土〉，《中華佛學學報》第26期（2013年7月），頁33-65。的場慶雅，〈中国における法華經の信仰形態（三）——晋・秦・宋を中心として〉，《印度學佛教學研究》第34卷第2號（總號68）（1986年3月），頁57-59。龔昭瑋，《宋·宗曉「法華經顯應錄」研究》（台北：臺灣師範大學文學院國文學系碩士論文，2022年）。

<sup>11</sup> 前承的文本可稱作前文本、底本、藍本（hypotexte），龔昭瑋稱其「前行文本」，在《顯應錄》歸納出44種，分為碑銘石刻、史書傳記、經論注疏、詩文筆記、採訪見聞等五類。見龔昭瑋2022，頁58。（另參龔昭瑋，〈高僧形象的敘事差異：以宗曉《法華經顯應錄》與贊寧《宋高僧傳》、道原《景德傳燈錄》、惠洪《禪林僧寶傳》為觀察重心〉，《福嚴佛學研究》第17期（2022年12月），頁146）。

《法華傳記》皆是《法華經》靈驗記，關於女性的故事亦夥，後出的《顯應錄》何以未汲取？前揭宗曉編纂《顯應錄》的目的在於以達「勸信之端」，同為出家身分的比丘尼是最具虔誠的佛教徒典範，在不需要勸信的類別裡，對於已選錄的比丘尼故事，其敘事思維與敘事模式，是否有所差別，亦是本文的關注焦點。

鄭阿財教授曾說：「靈驗記乃具宗教與文學之雙重特性，可說是佛教的弘傳文學。……縱有小說志怪、靈異之姿，唯一般視為輔教之具，故於文學研究之中，也未能給予應有之關注。」<sup>12</sup> 據此，本文擬由佛教文學的視角，以作為弘揚法華的輔教之書《法華經顯應錄》為中心，聚焦在比丘尼敘事，探析作為閱讀者也是編輯者、出家行者的宗曉，如何記錄佛教出家女性在法華修行的事蹟與感應，展現的敘事思維，提出的佛教修行觀點，建構的敘事模式及特色。

## 二、《法華經顯應錄》之編纂歷程

《法華經》具稱《妙法蓮華經》，盛行而久行不衰的則為羅什三藏的譯本。<sup>13</sup>《法華經》為「諸經中寶」，是「諸經中王」，在佛法理論及修習方法涵蓋深廣，從初機的二乘佛法，至最高的空

---

<sup>12</sup> 鄭阿財，〈論敦煌文獻對中國文學研究的拓展與面向〉，《人間佛教學報·藝文》第5期（2016年9月），頁123。

<sup>13</sup> 《法華經》漢譯本有六種，三存三佚，即西晉·竺法護譯《正法華經》、姚秦·鳩摩羅什譯的《妙法蓮華經》，以及隋·闍那崛多與笈多共譯《添品妙法蓮華經》。以上見釋聖嚴，〈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2。

如實相，所謂開三乘會一乘，又所謂開權顯實及攝末歸本。<sup>14</sup> 宗曉於法華修行極其用功，在《顯應錄》序中說：

竊惟法華至典，實諸佛降靈之大本，羣生達道之淵源，亞聖大士之所勸發，上首諸天之所護持。當今若出家若在家，無不傾誠讀誦，極意修治。（頁23下）

宗曉以「法華至典」表達《法華經》在其心目中的地位，又提及南宋初年的四明地區，不論在家、出家眾對於法華修行的誠與專，亦即對讀誦《法華經》是基礎的修行，進而竭盡心力以《法華經》的教義，作為修行的依據，此段文意也透顯法華信仰在當時流通甚廣。值得一提的是，宗曉為山家派四明知禮（A.D. 960-1028）法嗣，道琛（A.D. 1086-1153）的孫弟子，而道琛「專修念佛三昧，提倡唯心淨土」，<sup>15</sup> 由此也能觀察天台宗在南宋已有傾向淨土的狀態；宗曉法師著有《樂邦文類》，更是「將禪、淨土的思想，融會於天台宗教學之中」。<sup>16</sup>

### （一）《顯應錄》編纂動機與目的

宗曉於慶元四年（A.D. 1198）輯成《法華經顯應錄》二卷，正文前有樓鑰為之作序。樓鑰（A.D. 1137-1213），南宋詩人、文學家，歷官溫州教授，起居郎兼中書舍人，與師交遊往來密切，為助佛法弘揚流通，書序曰：「鄉僧宗曉朝夕誦習書寫，嘗刺血書之，又集古今簡策之言凡二百餘事，遂成巨編，皆有依據，將

<sup>14</sup> 釋聖嚴1994，頁2。

<sup>15</sup> 釋慈怡編著1988年/1983年初版，頁5650。

<sup>16</sup> 釋慧嶽，《天台教學史》（臺北縣：彌勒出版社，1983年），頁287-288。

版行於時，以助流通。」（頁21中）表示以讀誦、書寫為主，甚而以血書來表現虔敬的宗曉，在法華修行的精進，是鄉里皆知且敬重的人物；次則是《顯應錄》的編輯「皆有依據」，表示內容經過校證考據，非是廣蒐而輯錄之，編輯態度嚴謹恭敬。

宗曉於書前自序六百餘字，由永明智覺禪師以大辯才作〈法華瑞應賦〉等五首，詠嘆「華嚴感通，金剛證驗，法華靈瑞，觀音現神，神棲安養」（頁23下），對於弘揚聖教、鼓舞群機極其有功談起。其次提到賦的體裁字數少，微言大義深，不如以傳記的形式記載，描述更詳，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。」（頁23下）即各宗派代表的佛教經典，皆注重感應事蹟的輯錄，表示以弘揚法華為主的《顯應錄》其來有自，成書動機前有所承。

續稱「儻神功偉蹟不登簡籍之中，則前言往行將不聞於世，又何以為勸信之端哉？」（頁23下）亦即「神功偉蹟」等應驗輯印成書，能使閱眾對於佛教有所了解，進而起信，以達傳播弘教之目的。在佛門的教導能達到「信」的目標方法極多，應驗、感應的故事最能接引初機，讓學佛者對佛教產生信仰之心，進而願意學修佛法。因此，宗曉深知修行必須具足信願行三資糧，「信為道源功德母，長養一切諸善根」，無信則無以成就後來的願及行。

至此，可知宗曉編纂《顯應錄》的終極目標為弘揚法華信仰，動機為效法前輩永明智覺禪師所撰的五首瑞應賦、各經典所輯感應記，以「靈驗」作為取信的依據，形式前承「傳記」體裁，目的為達「勸信」。

## (二)《顯應錄》成書考據與體例

既是前有所承，宗曉於《顯應錄》序中提及考據和制訂體例之經過：

諦觀博覽則知佛法靈異之驗不一而足，今《靈瑞》一集世有二本，有單題《靈瑞》，有《續靈瑞集》。單題《靈瑞》者，內列六十事，不載纂集之人，唯嘉祐中有楊曦者為之序，此本舊有，近再刊鈐，但其間不指所出，道俗無別，諸祖事蹟缺於紀載，有此疎陋殆非典刑。（頁23下）

《續靈瑞集》者，迺大觀中吳興元穎法師增新續舊，開為十科，始自普賢證明，終於香光表瑞，此本差勝，頗格前非，無何板籍久亡，往往不及見者多矣。（頁23下）

宗曉濫膺釋服，志樂聞持，深嗟舊集未全，續本又缺，於是徧加討覈大藏三朝僧傳及內外典章，隱顯畢收，新舊竝列，總二百三十九事。先示古聖為首，次以四例分別，曰高僧，曰高尼，曰信男，曰信女，析為兩卷，號《法華顯應錄》焉。（頁23下）

宗曉諦觀博覽群書中的靈驗記，取資《靈瑞集》、《續靈瑞集》。然《靈瑞集》無記載編纂者，唯有提到北宋嘉祐年間，楊曦為之作序，其書內容錄六十事例，卻無記載傳主。宗曉對此書提出疎陋處有三：一無出處，二為道俗無別，三無記載祖師事蹟，因而在《顯應錄》的編纂，首先輯錄《法華經》所載多寶佛、釋迦牟尼

佛、常不輕菩薩、喜見菩薩、妙音菩薩、四比丘<sup>17</sup>及普賢菩薩等「古聖」為首，再以四眾分類，第一類即是「高僧」，記載祖師勤修法華之應驗。

北宋元穎法師《續靈瑞集》承《靈瑞集》而來，由其中「增新續舊」，開為「十科」<sup>18</sup>。此書早已亡佚，宗曉遍而求之才得以見到，對其評價略勝前集一籌，可惜見者不多。前修未密，後出轉精，宗曉廣蒐梁、唐、宋三朝僧傳及內外典章所載，驗應方式不論顯隱皆收，古今並列，共輯傳主239人，先列「古聖」，再以高僧、高尼、信男、信女等四眾分類，名為《法華經顯應錄》。

### (三)《顯應錄》傳主取材標準

宗曉於《顯應錄》序末提到傳主的取材方式為：

蓋取諸台宗現世身口所感勝相，名顯機顯應之謂也，預斯錄者，率皆凝神實相，覃思真乘，堅操足以壓松篁，精誠足以貫金石。故徵應之恪，猶簫韶之致儀鳳也，以是貽諸將來，一人解而千萬人勸。莫不朽宅知焚，高原發濬，即乘高廣大車，直造甚深境界，是所願焉。若夫所載之人，或但有其事而無其應者，茲又顯機冥應者也，覽者悉之。（頁24上）

<sup>17</sup> 從內容來看，四比丘是指華德菩薩、光照莊嚴相菩薩，藥上、藥王菩薩的前生故事。

<sup>18</sup> 《法華經顯應錄》卷2：「《法華續靈瑞集》世未之見，後徧求，果得之。其文兩卷，以所錄一百餘人，選為十科：一、普賢證明；二、妙因成就；三、鬼神恭敬；四、禽獸欽伏；五、所願成就；六、化佛來迎；七往生淨土；八、果報生天；九、舌根不壞；十、香光表瑞。」（頁49中）。

關於聖者對眾生冥顯之益，智者大師提出「冥機冥應、冥機顯應、顯機顯應、顯機冥應」<sup>19</sup>四種差別。上述提及宗曉取材是以天台宗修學者「顯機顯應」的感應為主，所謂「顯機」是行者今生精勤修學，而能感得諸佛以應化身普門示現眼前者，稱為「顯應」。後又補述若傳主事蹟看似無感應者，其實是「顯機冥應」，亦即行者一世勤苦，然感應不明顯，是為「冥應」。

其次，傳主的擇取標準，必須在《法華經》勤精修行，服膺於《法華經》的天台法華一乘、諸法實相的教義，展現堅操、精誠的修行品質，期能因一人解脫而使千萬人受益，進而學佛修行，達到甚深境界，此亦是宗曉編纂《顯應錄》所發的廣大願力。

本項（二）開始提及宗曉謙稱「濫膺釋服」，又稱己「志樂聞持」，所謂聞持是指受持教法而憶持不忘，表示認同自己的出家身分，並能堅定的修行且產生法喜。前揭《顯應錄》在慶元四年（A.D. 1198）輯成，共239人，前承文本多達四十餘種，包含內外典。可見宗曉學問廣博且用功甚深，以這樣的人格特質作為編輯者，將傳主的取材標準訂為「率皆凝神實相，覃思真乘，堅操足以壓松篁，精誠足以貫金石」，與其身分認同、學修態度一致；另也表示關於《法華經》應驗的編纂，在南宋初年《顯應錄》完成時，已經是歷來最翔實的版本。

### 三、《法華經顯應錄》比丘尼傳記敘事模式

林淑媛《慈航普渡：觀音感應故事敘事模式析論》提到「由

<sup>19</sup> 隋·智顗說，《妙法蓮華經玄義》卷6，《大正藏》冊33，頁749上。

敘事結構、敘事視角、敘事時間、敘事人物而構成完整的敘事模式，感應故事的敘事模式的特色便藉由上述的因素分析中呈現出來。」<sup>20</sup> 本文引用其「敘事模式」的觀點，將高尼傳記中的「敘事結構」於下列表呈現。據黃敬家研究——

中國佛教僧傳的敘事結構大抵由佛傳中八相成道<sup>21</sup>  
的敘事模式予以增減，再加上中土史傳撰作的敘事  
規則的影響，形成中國僧傳特有的敘事結構。<sup>22</sup>

若以此標準來比對《顯應錄》「高僧」的結構，只有少數可以成立。因高僧人數高達173人，然宗曉習慣以簡筆的方式來敘事，傳主感應事蹟少則一、二百字，如成都生寺主、天竺國摩訶羅比丘、終南超禪師，此區間比例最高；五百餘字者如姚秦三藏什法師、南嶽思大禪師，近千字的天台智者大師，可以歸納的敘事結構<sup>23</sup> 自然分類較多。

<sup>20</sup> 林淑媛，《慈航普渡：觀音感應故事敘事模式析論》（台北：大安出版社，2004年），頁31。

<sup>21</sup> 八相成道，為佛陀從兜率陀天降生人間、託胎、出生，示現出家、降魔、成道、轉法輪，到入涅槃的八個成道過程。丁福保編，《丁福保佛學大辭典》（台北：天華出版社，1987年4版），頁133下-134上。見<https://buddhaspace.org/dict/dfb/data/>，瀏覽日期：2023/9/16。

<sup>22</sup> 黃敬家，《贊寧「宋高僧傳」敘事研究》（台北：臺灣學生書局，2008年），頁153。

<sup>23</sup> 黃敬家曾將《宋高僧傳》的情節結構分為：（一）出身世系（二）出生瑞兆（三）性格特質（四）出家因緣（五）修證求道（六）駐錫度化（七）臨終遷化（八）封諡功德（九）補述（十）系通。同上註。龔昭瑋則分為七類，（一）出身籍貫（二）出家／皈依因緣（三）求法／修持參學（四）性格特質（五）感應事蹟（六）臨終入滅（七）補述。見龔昭瑋2022，頁69。另參龔昭瑋，〈高僧形象的敘事差異：以宗曉《法華經顯應錄》與贊寧《宋高僧傳》、道原《景德傳燈錄》、惠洪《禪林僧寶傳》為觀察重心〉，頁142。本文對於高尼、信女的情節結構分類，參考此二家，再回歸《顯應錄》內容加以制定之。

反觀高尼人數13人，內容大多是一百餘字，唯有潤州潤法師未滿百字、河東尼信師二百多字。最特別的是湖州蹟禪師是尼師，卻被置於「高僧」，且傳記多達三百五十字。另外，信女人數14人，字數稍多，大約是一、二百字，較多的僅有長安陳氏三百字，陝右馬郎婦五百字，皆無法以僧傳的分類方式框架。據此，本文針對所探討的比丘尼傳記，依情節將敘事結構分類為：朝代、傳主、性格特質、修證求道、感應事蹟、影響、出處、傳抄，節錄《顯應錄》原文列表於下：

### (一)敘事結構：高尼凡十三人

| 朝代  | 傳主             | 性格特質                                           | 修證求道                       | 感應事蹟                                                                              | 影響                      | 出處                      | 傳抄                                  |
|-----|----------------|------------------------------------------------|----------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------|-------------------------|-------------------------|-------------------------------------|
| 東晉  | 洛陽馨法師<br>(竺道馨) | 立性專謹，<br>與物無忤…<br>…<br>甘苦無倦。                   | 誦《法華》、<br>《維摩》二經，<br>研求理味。 |  |                         | 梁·寶唱<br>高尼傳<br>(按：比丘尼傳) | 宋·志磐<br>《佛祖統紀》                      |
| 東晉  | 司州賢法師<br>(智賢)  | 戒行修謹，<br>曠然不雜。                                 | 誦《正法華經》<br>晝夜一偏。           | 住處常為眾<br>鳥依棲，經<br>行隨逐。                                                            |                         | 梁·寶唱<br>高尼傳<br>(按：比丘尼傳) |                                     |
| 南朝宋 | 江陵壽法師<br>(道壽)  | 清和恬寂，<br>以孝恭稱。<br>幼受五戒，<br>未嘗毀破…<br>…<br>勤苦絕倫。 | 誦《法華經》                     | 「誦《法華經》<br>滿三千徧，每見<br>光瑞。」<br>「見空中寶蓋垂<br>覆頂上」                                     |                         | 梁·寶唱<br>高尼傳<br>(按：比丘尼傳) | 宋·志磐<br>《佛祖統紀》<br>清·周克復<br>《法華經持驗記》 |
| 南朝宋 | 江陵玉法師<br>(慧玉)  | 勤行戒善，<br>道德通備。                                 | 誦《法華》、<br>《楞嚴》等經，<br>旬日通利。 | 寺東樹林忽<br>現光相，形<br>色赫然。                                                            | 即於發光之<br>地起立禪堂<br>以安清眾。 | 梁·寶唱<br>高尼傳<br>(按：比丘尼傳) | 清·周克復<br>《法華經持驗記》                   |
| 南朝宋 | 山陰宣法師<br>(法宣)  | 幼抗志離俗，<br>七歲即蔬食。                               | 十八誦通<br>《妙法》，<br>兼能解其指歸。   | 坐臥之時輒<br>見帳蓋覆上                                                                    |                         | 梁·寶唱<br>高尼傳<br>(按：比丘尼傳) | 宋·志磐<br>《佛祖統紀》<br>清·周克復<br>《法華經持驗記》 |

|     |               |                                     |                              |                             |                         |                         |                                            |
|-----|---------------|-------------------------------------|------------------------------|-----------------------------|-------------------------|-------------------------|--------------------------------------------|
| 南朝陳 | 高郵華手尼         | 志節霜淨，言行冰清。                          | 誦《妙蓮華》不捨晝夜                   | 右手爪上生一華……五指爪上皆生一華……掌上併生二華   | 陳武皇勅入看之，從此郡人競呼為「華手尼」    | 宋・靈瑞集                   | 宋・志磐《佛祖統紀》<br>明・了圓《法華靈驗傳》<br>清・周克復《法華經持驗記》 |
| 唐   | 河東尼信師（法信）     | 通持《法華經》，謹愿始終。                       | 通持《法華經》、寫經七卷，八年乃終。           | 及法端開讀，唯見黃紙，了無一字。            |                         | 唐・道世《法苑珠林》              | 明・了圓《法華靈驗傳》<br>清・周克復《法華經持驗記》               |
| 唐   | 東京法忍二師（持法、慧忍） | 適有人於庭誦《蓮經》，姊妹聽之乃曰：「吾解此矣。」從此遂能談實相之義。 | 二人同志修法華三昧                    | 每至中夜身光赫然，如是三年而去。……識者案經即普賢也。 | 名動京師，雖一行禪師亦復欽敬，梁肅為作行狀云。 | 行狀（按：梁肅〈唐常州天興寺二大德比丘尼碑〉） | 宋・志磐《佛祖統紀》<br>清・周克復《法華經持驗記》                |
| 唐   | 荊州姊妹二尼        | 同誦《法華》、深厭形器，俱欲捨身求無上道。               | 誦《法華》至〈藥王品〉，姊先以火炷妹頂，妹即以火炷姊頂。 | 二舌俱在                        | 眾為起塔以旌萬世                | 唐・道宣《續高僧傳》              | 清・周克復《法華經持驗記》                              |
| 唐   | 潤州潤法師（法潤）     | 自少入道，精修禪慧。                          | 通誦《蓮經》，日夕不替。                 | 心舌俱存                        | 眾即起塔緘奉                  | 宋・靈瑞集                   | 清・周克復《法華經持驗記》                              |
| 南朝宋 | 京師尼通師（智通）     | 年貌姝美，信道不篤。罷嫁為梁群甫妻，後生一子。             |                              | 忽聞空中告云：「壞經為衣，得此劇報。」         |                         | 唐・道世《法苑珠林》              | 清・周克復《法華經持驗記》                              |
| 南朝梁 | 湖州蹟禪師（道蹟）     |                                     | 晝夜誦《法華經》。滿十萬部。               | 塔內忽有青蓮華一朵……尼肉身不壞，其華從舌根生。    | 勅置法華寺                   | 題石記（按：引自宋・道原《景德傳燈錄》）    | 清・周克復《法華經持驗記》                              |

上述表格中的朝代，傳主欄位的括號與尼師的法號，出處的作者朝代、按語，以及傳鈔，為筆者所加；其餘內容及傳主排列順序，皆引自《顯應錄》。表中最末的道蹟法師，得法於菩提達摩，為禪宗第一比丘尼，被列在「高僧」，然其性別為女性，應歸類於比丘尼；倒數第二位的智通法師為修行反例，即退轉又壞衣為經受惡報的明證，在本質上不能歸屬於高尼。因此，扣除智通，加入道蹟，高尼是為13人無誤。

至於傳鈔以宋朝志磐《佛祖統紀》、明朝了圓《法華靈驗傳》，以及清朝周克復《法華經持驗記》作為比較標準。為什麼如此呢？宗曉為天台宗山家派知禮系廣智尚賢的傳人，其後的志磐編《佛祖統紀》標榜山家派為正統，此書雖非靈驗記，然內容對宗曉生平詳細考證，又收錄《顯應錄》五則比丘尼傳記，故能作為同是天台學者，對於比丘尼感應敘事前後傳鈔的對映。其次，現存法華經靈驗記五本，《顯應錄》後則有《法華靈驗傳》、《法華經持驗記》，故以此二本作為比較標準。

## (二)敘事手法：簡筆凝練

敘事結構涵蓋從傳主即敘事人物，依照時間敘事所展開的故事情節，而敘事者的視角和敘事方式是形成故事特色的關鍵。在高尼故事中，「朝代」是敘事時間，即故事發生的時間；人物是以朝代先後來排序。在編次結構上，傳主名字的書寫順序先寫籍貫，次取尼師名最後一字或稱號，後稱法師、師或尼。其中有六人引自寶唱《比丘尼傳》，以「山陰宣法師」（《顯應錄》，頁23上）為例，《比丘尼傳》序列方式為「山陰招明寺法宣尼傳十四」<sup>24</sup>，

<sup>24</sup> 梁·寶唱撰，《比丘尼傳》，《大正藏》冊50，頁945上。

多了住錫地、全名，以及卷數。再以「河東尼信師」（《顯應錄》，頁23上）為例，原引《法苑珠林》，其寫「唐比丘尼法信經驗」<sup>25</sup>，先註記朝代，再寫身分比丘尼、全名，後以經驗二字含括修行體證。

至於故事內容的起筆，宗曉依序書寫傳主的朝代、名字、籍貫，如「東晉時有尼竺道馨，生於泰山羊氏。」（《顯應錄》，頁54上）接續其後的司州賢法師，因同為東晉人，便省略朝代，寫為「尼諱智賢，俗趙氏，常山人。」（《顯應錄》，頁54上）第三位江陵壽法師，寫道「宋元嘉中有尼道壽，不詳何許人。」（《顯應錄》，頁54中）其後的江陵玉法師，寫成「尼慧玉，長安人。」（《顯應錄》，頁54中）山陰宣法師，寫曰：「法宣尼，剡川王氏女。」（《顯應錄》，頁54中）高郵華手尼，為「尼高郵縣人。」（《顯應錄》，頁54中）後三人皆省略朝代，沿用江陵壽法師的南朝人，然華手尼的朝代為南朝陳，但宗曉並無加以區分。

接續名字、籍貫之後，宗曉會用兩三句勾勒傳主的性格特質。同樣是靈驗的主題，林淑媛提出「自六朝以來觀音感應故事的基本模式，人物只具敘事功能，人物性格不是敘事的重點。」但人物性格在《顯應錄》中極其重要，因宗曉的取材標準為「凝神實相，覃思真乘，堅操足以壓松篁，精誠足以貫金石。」（《顯應錄》，頁24上）要成就此標準，來自傳主的人格特質及對法的堅定，在修學路上的精進，而後有所感應。

茲由敘事結構中的「性格特質」來觀察——竺道馨專謹、甘苦無倦；智賢戒行修謹；以孝恭稱、勤苦絕倫；慧玉勤行戒善；宣尼能解《法華》；華手尼志節霜淨；法信通持、書寫《法華

<sup>25</sup> 唐·道世撰，《法苑珠林》卷27，《大正藏》冊53，頁483下。

經》；法、忍二師的俱生慧，幼聽人誦《法華》，即能談實相之義；荊州姊妹二尼燃身供佛；法潤精修禪慧；道蹟晝夜誦《法華經》，滿十萬部，幾乎二十年不下山。上述皆符合宗曉對於精進修行的定義與標準。唯有最後一位京師尼通師是反例，其用意為何，則由（三）敘事思維說明之。

由故事「出處」延伸出另一問題，除《靈瑞》二集，前揭《顯應錄》前承底本多達四十餘種，其中高尼感應事蹟，大多引自寶唱《比丘尼傳》，道世《法苑珠林》，然而從「他書記載」，可以發現宗曉並未引用以法華感應為主的惠詳《弘贊法華傳》、僧詳《法華傳記》。對此，龔昭瑋作了版本流傳的考證，推論宗曉應未見到這兩本因散佚而流傳到高麗、日本，再傳回中國的傳記。<sup>26</sup>亦即，《弘贊法華傳》、《法華傳記》是以《法華經》為主的靈驗記，《顯應錄》則是以人為主，此為分類的差異。然而經筆者查詢，《弘贊法華傳》共收錄206則感應事蹟，其中有4則故事和《顯應錄》相同，書中至少有超過10則比丘尼敘事，倘若當時宗曉有見到此本，必能使比丘尼敘事篇幅再增，又因傳主取材標準極高，故使《顯應錄》比丘尼傳記僅收錄13人。

### （三）敘事思維：反例隱喻修行觀點

京師尼通師為比丘尼傳記中的特例，通常傳主是以朝代先後來排序，其為南朝人，卻被放在唐以後，原因可從「性格特質」、「感應事蹟」得出解答。宗曉引用《法苑珠林》之記載，茲將原文與改寫並列如下：

<sup>26</sup> 龔昭瑋2022，頁39-41。

宋尼釋智通，京師簡靜尼也。年貌姝少信道不篤，元嘉九年師死罷道，嫁為魏郡梁犀甫妾生一男。年大七歲家甚窮貧，無以為衣。通為尼時有數卷素《無量壽》、《法華》等經，悉練擣之以衣其兒。居一年而得病，恍惚驚悸竟體剝爛，狀若火瘡，有細白蟲日去升餘，疼痛煩毒晝夜號嗽，常聞空中語云：「壞經為衣得此劇報。」旬餘而死。（右二驗出《冥祥記》也）。<sup>27</sup>

宋元嘉中京簡靜寺有尼智通，年貌姝美，信道不篤，罷嫁為梁群甫妻。後生一子年七歲，家貧無衣，為尼時有《法華》等數卷經，皆素絹書之，即浣擣為衣。兒著之病作，恍惚驚悸，變體剝爛，狀若火瘡，生白蟲。日去升餘，燥痛煩毒，晝夜號叫。忽聞空中告云：「壞經為衣，得此劇報。」旬餘而死。（《法苑珠林》）（頁55上）

智通尼師的故事源自南朝梁王琰《冥祥記》，王琰為虔誠的佛教徒，其書廣集諸類佛教應驗之說，而後道世《法苑珠林》引用其文。此文篇幅不長，習慣以簡筆書寫的宗曉並無縮減太多，然而對比後文意卻差距甚多。首先，宗曉沒有將智通因師死而罷道的原因寫出，只表示「年貌姝美，信道不篤」，後罷嫁「梁群甫」與原「梁犀甫」有異，且用「妻」代替「妾」。中國古代的婚姻制度中，男子娶妻納妾，合乎一夫多妻制，宗曉並未將智通師的身分降格，而用妻來代稱。其次，智通在簡靜寺為尼時，有幾卷用白絹寫的《無量壽經》、《法華》等經書；《無量壽經》全名《佛

<sup>27</sup> 《法苑珠林》卷18，《大正藏》冊53，頁418下。

說無量壽經》，為淨土三經之一，宗曉僅寫《法華》而省略《無量壽經》。雖然宗曉在修行兼修淨土，刻意略去《無量壽經》，推測是因《顯應錄》主要收錄《法華經》為主的感應，藉以弘揚天台法華信仰。

再者，智通嫁作人婦後，因家貧將所藏以素絹寫成的《法華經》作成衣服給其子穿，而使七歲的兒子得怪病、身爛生瘡長蟲而死。《法苑珠林》寫的是「居一年而得病」，過程中「常聞」空中傳來「壞經為衣，得此劇報。」然宗曉卻將時間省略，使文意變成尼師之子穿上《法華經》所作衣服即得怪病，歷經身體痛苦的恐怖景象後，「忽聞」空中傳來聲音告之其子受報的原由，讓情節產生連續性，即刻且快速而非在一年之後，藉此提高《法華經》的神聖性，由於尼師對經文的不恭敬加速感果，使得因果報應迅即到來。

這則神異故事警世意味濃厚，隱喻出家修行信心堅定大不易，亦能知宗曉在編次結構有其用意，刻意在最後一位傳主放置反例，警惕出家人對於求法必須堅定，亦教育信眾對於法寶須具備恭敬心，萬不可毀壞以免受報，強調佛教經本的神聖性，藉此反例的報應讓佛教修行者提起正念，對佛教、法本產生恭敬心，亦見宗曉對於教義的敘事思維。

#### 四、《法華經顯應錄》之比丘尼修行感應

在佛教經典的傳播過程中，經本的神聖性和信眾對經本的崇拜相輔相成，《法華經》的內容不斷強調持誦之功德無量，其教義自然是造成經本崇拜的原因，而要受持讀誦的前提則必須擁有

《法華經》。在佛教與物質結合的研究，首推柯嘉豪《器物的象徵：佛教打造的中國物質世界》。<sup>28</sup> 柯嘉豪教授選擇比《法華經》經本流傳更廣的《金剛經》，顯示中國經本崇拜流行於世，集中於少數經典，譬如《心經》與《金剛經》。然而作為大乘經典的法舍利代表，《法華經》具有神聖崇高的地位，如李玉珍〈法華信仰的物質性傳播：《弘贊法華傳》的經本崇拜〉所述：「《法華經》經文本身成為必須單獨存在的佛教聖物」。<sup>29</sup>

### (一) 高尼的法華修行

持有《法華經》的經本後，則要依法修行。關於法華的修行方式，聖嚴法師提出在全經28品之中，共有60個項目，最多有22個品目，最少者僅出現在1個品目的經文之中。前三項依序為：1. 為他人說此《法華經》計22品。2. 受持此經，計19品。3. 讀誦此經，計18品。<sup>30</sup> 故知「受持」、「讀誦」、「為他人說」，是普遍被接受能積功累德的重要知見。

說是解說，受持讀誦分別是領受、憶持、念讀、背誦<sup>31</sup>，如《法華經》卷1「佛滅度後，如是等經受持讀誦解義者，是人難

<sup>28</sup> 柯嘉豪 (Kieschnick, John) 著，趙悠、陳瑞峰、董浩暉、宋京、楊增譯，《器物的象徵：佛教打造的中國物質世界》( *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture* ) (新北：遠足文化，2020年)。

<sup>29</sup> 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期 (2014年6月)，頁7-12。

<sup>30</sup> 釋聖嚴1994，頁3。

<sup>31</sup> 《丁福保佛學大辭典》：「受者領受，持者憶持。以信力故受，以念力故持。是法華五種法師行之一也。」(頁1516)「就文字曰讀，離文字曰誦。」(頁2959) <https://buddhaspace.org/dict/dfb/data/>，瀏覽日期：2023/9/18。

得。」<sup>32</sup> 卷4「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。」<sup>33</sup> 卷5「是善男子、善女人，受持讀誦是經典者，為已起塔、造立僧坊、供養眾僧。」<sup>34</sup> 卷6「應一心受持、讀誦、解說、書寫、如說修行。」<sup>35</sup> 卷7「是故智者，應當一心自書、若使人書，受持、讀誦，正憶念，如說修行。」<sup>36</sup> 以下茲援引《顯應錄》的比丘尼傳記，分別以「讀誦法華」與「燃身供佛」兩大方向，舉例說明高尼在《法華經》的修行實踐與感應。

## 1. 讀誦《法華經》

構成一個感應故事的前提，是修行者如何一心依教奉行，故「修證求道」和「感應事蹟」成為感應敘事最重要的兩大項目。對照上一節敘事結構的表格，《顯應錄》的高尼幾乎都以讀誦《法華》為主要修持，其中竺道馨更是尼師講經第一人；法宣能解《法華》指歸；持法、慧忍二師則是同修法華三昧<sup>37</sup>，而此前提仍須受持讀誦《法華》再思惟實相，可算在以讀誦為主的修行方式。

法信除了讀誦，又抄寫《法華》，涉及「將經視為供養的對象之外，還必須發揮擁有此經的重要功能，再製造與傳播此

<sup>32</sup> 《妙法蓮華經》，《大正藏》冊9，頁7下。

<sup>33</sup> 同上註，頁30下。

<sup>34</sup> 同上註，頁45中。

<sup>35</sup> 同上註，頁52上。

<sup>36</sup> 同上註，頁61下。

<sup>37</sup> 「法華三昧又作法華懺法、法華懺。即依據法華經及觀普賢經而修之法，以三七日為一期，行道誦經，或行或立或坐，思惟諦觀實相中道之理。」參見釋慈怡編著1988年/1983年初版，頁3396。

經——即自己書寫以及教導別人書寫《法華經》。」<sup>38</sup> 上述智通尼師因壞經為衣，使其子慘遭劇報，以此周知讀者經本的神聖性，必須愛惜恭敬法寶。智通和法信二尼的故事可謂是反比，《顯應錄》載曰：

唐武德中有尼法信，通持《法華經》，謹愿始終。仍欲精寫一部，遂訪書人，倍酬其直，別置堂戶令書之。每一起一浴，更著淨衣，仍於案上鑿壁通外，如一竹筒，書生凡出息，輕含竹筒吐息于外。寫經七卷，八年乃終。設齋慶懺，立淨道場，香華崇奉。至貞觀十三年，有龍門寺僧法端常講是經，以此尼經本精至，遣人往請。尼固辭不已，而自送去。及法端開讀，唯見黃紙，了無一字。端慙懼，即還之。尼知有所犯，即以香湯灌滌其函，頂戴繞佛行道凡七晝夜，及開視之，還復如故（法苑珠林）。（頁54中-下）

法信對於經本之恭敬超乎想像，為了精寫一部《法華》，以雙倍酬金僱用抄經人，要求「每一起一浴，更著淨衣，仍於案上鑿壁通外，如一竹筒，書生凡出息，輕含竹筒吐息于外。」遂經過八年，才將《法華》寫完。龍門僧法端講《法華經》，硬要借此經，結果開卷無字。

上則故事引自《法苑珠林》，其文寫道「法端等慙懼即送還尼。尼悲泣受以香水洗函。沐浴頂戴繞佛行道」，經七日七夜，打開經本文字如常，自此更加潔淨抄經。<sup>39</sup> 宗曉將法信的態度改

<sup>38</sup> 李玉珍2014，頁13。

<sup>39</sup> 《法苑珠林》，《大正藏》冊53，頁486下。

成「端慙懼，即還之。尼知有所犯，即以香湯灌滌其函，頂戴遶佛行道凡七晝夜」，重點落在「犯」字，將原來的「悲泣」去除。此處即能觀察敘事者與故事的關係，亦即宗曉的敘事視角，呈現同為出家眾對事相理性的態度，表面是在稱揚法信尼師的恭敬，而暗喻法端法師的行為有所犯。

## 2. 燃身供佛

《顯應錄》的比丘尼傳記較特別的是荊州姊妹二尼，同誦《法華》，最後亦燃身供佛，捨身成道，這個故事引自唐朝道宣《續高僧傳》。

貞觀初，荊州有姊妹二尼，同誦《法華》。深厭形器，俱欲捨身求無上道，從此漸斷粒食。服諸香油，預告道俗尅日焚然，即於城大街置二高座，以蠟布纏身，唯出面目。誦《法華》至〈藥王品〉，姊先以火炷妹頂，妹即以火炷姊頂，清夜兩炬炳曜同輝，火汨至眼，經聲尚明，至於明旦，合座同燒，骨肉並銷。二舌俱在，眾為起塔以旌萬世。見《續高僧傳》「遺身」科。（頁54下）

自燃供佛是法華修行之一，只見於〈藥王菩薩本事品〉，其中提及「以天寶衣而自纏身，灌諸香油，以神通力願而自燃身，光明徧照八十億恒河沙世界。」<sup>40</sup> 至於燒身、捨身、遺身的修行方法，經中已明示當時一切眾生熹見菩薩，已得「現一切色身三

<sup>40</sup> 《妙法蓮華經》，《大正藏》冊9，頁53中。

昧」，<sup>41</sup>已有神力變化，非凡夫所能及。雖然此品並無鼓勵凡夫以苦行來供養《法華經》，然慧思禪師《法華經安樂行義》主張以「不顧身命」來精進修行；智者大師對於喜見菩薩燒身供養贊為「是真精進」，自此許多高僧大德以燒身、燃臂、煉指來供佛苦行，甚至四明知禮大師也曾欲燒身供經，後被人勸阻。<sup>42</sup>

上述故事引自《續高僧傳》，宗曉對燃身供佛的荊州二尼並無表示認同與否，惟將鋪陳的細節刪除，留下主要的情節。不過宗曉曾血書《法華》，「刺血寫經的性質，也是一種苦行，並且將『不惜身命』與書寫經卷合而為一，目的是為供養佛經。」<sup>43</sup>與單純的抄寫經卷傳播，意義更為提升。

進一步來說，受持讀誦《法華》是僧眾修行實踐的入手處，由此獲得感應者極多，如高僧中的蘇州旻法師、越州苕法師亦如是。其次，燃身供佛是更上乘的修行實踐，高僧中的冀州羽法師、臨川紹法師皆是全身供佛，宗曉在敘事時亦無表明是否認同，而是用全知的視角描述僧人燃身的虔敬與靈應。

## (二) 高尼的感應類型

綜觀高尼的感應事蹟，可歸納出五種類型，其一顯應於自身，如高郵華手尼「誦《妙蓮華》不捨晝夜」，手上長出「狀如綾系」的花，還被陳武皇召見入宮，古代華、花二字通假，故被尊稱為「華手尼」（頁54中）。

---

<sup>41</sup> 《妙法蓮華經》，《大正藏》冊9，頁53上。

<sup>42</sup> 釋聖嚴1994，頁11。

<sup>43</sup> 同上註，頁11。

其二是瑞相，一是放光瑞，如道壽「誦《法華經》滿三千徧，每見光瑞。」慧玉「誦《法華》、《楞嚴》等經，旬日通利。……寺東樹林忽現光相，形色赫然。」（頁54中）高僧中亦有放光瑞的敘事，如高昌國緒師感得「放光照徹數里」（頁30下）、吳興曠法師則是「五色光明照室」（頁31上）。二是天降寶蓋，如法宣「坐臥之時輒見帳蓋覆上」（頁54中），道壽「見空中寶蓋垂覆頂上」（頁54上）。

其三是感召動物前來聽法，如智賢「誦《正法華經》晝夜一徧，其所住處常為眾鳥依棲，經行隨逐。」（頁54上）在高僧中則有感得虎、鵝等動物，如「成都生寺主」記錄老虎聽法（頁30下），「牛頭通法師」召感雙鵝聽法（頁38中）。

其四為舌根不壞，最為後人所知即是鳩摩羅什「舌不焦爛」（頁25下），證明其譯經與佛所說無異。在「高尼」記載法潤示寂後「心舌俱存」（頁55上），荊州姊妹二尼亦是「二舌俱在」（頁54下），道蹟法師則是示寂數年，塔內忽有青蓮華一朵，後見「肉身不壞，其華從舌根生。」（頁43下）。

承上述，對比《顯應錄》僧尼的修行感應類型，能見相同處為感得放光瑞、感召動物聽法、舌根不壞；差異為高僧無顯應於自身，如華手尼的感應，亦無天降寶蓋的神異。以下援引《顯應錄》中竺道馨、司州賢法師，法、忍二師的傳記，來說明三位尼師在《法華》修行的虔誠與感應。

## 1. 安然受報

前揭宗曉於所收皆顯機顯應，若不明顯即是冥應。在高尼的感應中，除了竺道馨，餘者皆是顯應，《顯應錄》曰：

東晉時有尼竺道馨，生於泰山羊氏。立性專謹，與物無忤。在沙彌時為眾所使，甘苦無倦。年二十誦《法華》、《維摩》二經，研求理味，老而益勤。比丘尼誦經自馨始也。住洛陽東寺，秉節戒行，為人所宗。時有一女名楊令辯，專行黃老服氣之術，人亦敬事。而嫉馨為人，密以毒藥納其食，馨中之。弟子問病所得，乃曰：「成不道也，皆酬夙緣耳。」遂卒。（頁54上）

此事引自寶唱《比丘尼傳》，原文敘事比上文多百來字，皆是情節、對話的鋪陳，宗曉掌握時間先後的線性結構、人物、情節、感應的重點，將原文縮寫，精簡描述之。傳主是擁有善根且專謹修行的比丘尼，且受世人崇敬，卻被黃老之徒楊令辯毒死。重點在於臨終前弟子問是何人所為，竺道馨不讓弟子追問，只說是招致夙昔的惡的業緣，遂不言而終。

## 2. 生死考驗

《顯應錄》記載司州賢法師曰：

尼諱智賢，俗趙氏，常山人。戒行修謹，曠然不雜。時司州太守杜霸信服黃老，嫉忌釋宗，符下簡汰，制格高峻，非凡所能。以格試賢，賢則有餘，逼賢獨住。賢識其意，誓不外犯。及符堅立，特敬之重，為造織繡袈裟，後住西寺，洪顯大法。誦《正法華經》晝夜一徧，其所住處常為眾鳥依棲，經行隨逐。（高尼傳）（頁54上）

此故事可和上述竺道馨法師對比，兩位尼師都是東晉時人，都被外道黃老之術所害，最終深明業果，安然受報而終；智賢被黃老之徒砍傷後，更加篤實修行，後因精勤誦習《正法華經》並弘揚正法，而獲眾鳥依歸棲息的感應。

司州賢法師的故事源自《比丘尼傳》，該傳以「霸先試賢以格，格皆有餘。賢儀觀清雅，辭吐辯麗。霸密挾邪心，逼賢獨住。賢識其意，誓不毀戒法。不苟存身命，抗言拒之。霸怒，以刀斫賢二十餘瘡，悶絕甃地。霸去乃甦，倍加精進，菜齋苦節。」<sup>44</sup>詳述智賢被太守杜霸簡試，誓死抗拒非禮，被連砍二十幾刀血流如注的浩劫歷程，宗曉僅用了「以格試賢，賢則有餘，逼賢獨住。賢識其意，誓不外犯。」描述整個情節，把重點放在智賢經歷大難不死的考驗之後如何勤修，及最終所獲得的感應。亦即，二尼師對於信仰的堅定，深信業果，是修行者的風範，亦是同為法師身分的宗曉以敘事視角所呈現的作者意識。

### 3. 親感普賢

《顯應錄》中最特別為菩薩示現，東京法忍二師的故事提及：

晉陵黃氏。生二女，姊五歲，妹三歲。適有人於庭誦《蓮經》，姊妹聽之乃曰：「吾解此矣。」從此遂能談實相之義。後俱於京師安國寺為尼，長名持法，次曰慧忍。二人同志修法華三昧。忽有一尼自號空姑，詞貌甚異，與共止宿，每至中夜身光赫然，如是三年而去。或者問之，二尼皆笑而不答。

<sup>44</sup> 《比丘尼傳》卷1，《大正藏》冊50，頁935中。

識者案經即普賢也，由是名動京師，雖一行禪師亦復欽敬，梁肅為作行狀云。（頁54下）

故事的引用來源非是靈驗記或僧傳，而是梁肅〈唐常州天興寺二大德比丘尼碑〉撰述，在《顯應錄》之前，尚有從義撰《法華經三大部補注》傳鈔此事，篇幅是《顯應錄》的兩倍，像是描述二尼師「體兒豐異，目光秀出。」、「有沙門義崇，弘《華嚴》，教姊妹。隨母往聽，乃以第一義諦難之，崇不能答。」<sup>45</sup>等情節皆被宗曉刪除。而在梁肅的碑文提到一行禪師「因以上聞。帝用休異，賜錢五萬絹一百疋。詔安國寺置法華院，御書院額，以光大法。一乘之宗，於此為盛。其後天下立法華道場，由我始也。」<sup>46</sup>《顯應錄》也隻字未提。

這則故事的重要性在於時人普遍認為二尼「親感普賢」以女尼現身的盛德事迹，開啓了中土法華道場廣泛設置的先河。還可看出，唐代女性信徒在感女身普賢示現的信仰過程中所起的重要作用。值得一提的是，同樣感得普賢菩薩化女身，《顯應錄》中的高僧曇翼，宗曉卻用大量篇幅，以文學性筆法、生動的情節，描述普賢菩薩以女身示現以考驗曇翼，甚至加入曇翼的前身說，使人知世間有罪、有福果報，有今世、後世，則標誌著信仰形態的又一轉換。<sup>47</sup>反觀在比丘尼傳記中，宗曉更重視的是女性傳主的人格特質，即法、忍二師修證實踐，從人物、法華信仰、時空轉

<sup>45</sup> 宋·從義撰，《法華經三大部補注》，《新纂叢書續藏》冊28，頁332中。

<sup>46</sup> 陳尚君輯校，《全唐文補編》（下），《全唐文又再補》卷4（北京：中華書局，2005年），頁2295。

<sup>47</sup> 何劍平，〈中土《法華經》普賢菩薩女身示化考——以東晉僧曇翼持誦《法華經》感普賢之故事為中心〉，《中華文史論叢》第4期（2013年4月，總112期），頁359-368。

換、感應及影響的脈絡，刪去多餘枝節，僅用一百六十餘字留下精華敘事。

進一步而言，宗曉在僧傳敘事亦常濃縮、裁減引用的前文本，維持一貫的簡筆書寫原則，然篇幅長短不一，如敘述高僧曇翼字數長達六百字，聚焦在感應情節。而在比丘尼13人的傳記中，少則八十餘字，至多則二百餘字，強調女性傳主的人格特質，即修行的精進、堅忍；唯尼道蹟傳記多達三百五十字，卻被置於「高僧」一類。由此可推論，宗曉堅守尼傳不超出二百餘字的原則，故有將尼師道蹟編置到高僧的特殊體例。

## 五、結語



感應類傳記為人物的真實故事，非是小說虛構情節，作者藉由傳記編寫，敘述傳主的經歷和遭遇，詮釋其何以成就修行感應，呈現宗教性的啟示與含義。《法華經顯應錄》由宗曉編撰，以靈驗感應為主題，延續僧傳、碑文、筆記和靈驗記等文本傳統，收錄顯機顯應的傳記。人物選材標準為「操足以壓松篁，精誠足以貫金石」（頁24上），意在透過真實事跡達到勸信效果，最終目的是弘揚《法華經》。在比丘尼傳記的選錄，宗曉參考寶唱《比丘尼傳》、《靈瑞集》、道宣《續高僧傳》、梁肅〈唐常州天興寺二大德比丘尼碑〉，展現其遍覽群書及選材用心。

為呈現《顯應錄》的敘事模式，筆者將13位比丘尼傳記，依時代先後排列，將敘事結構分類為：朝代、傳主、性格特質、修證求道、感應事蹟、影響、出處、傳抄，表列於第三節。宗曉在每篇傳記中，以先列籍貫、後稱號或名號的方式引出傳主，接著

敘述其故事情節，每篇傳記字數平均約一百五十字。宗曉以線性結構呈現時間先後，簡化描述，將人物特質如勤修、精進、戒行卓越等重點展現，刪除繁複細節。值得注意的是，比丘尼敘事多以考驗為主，而非災難作為情節轉折；面對考驗時，比丘尼們展現堅定修行之力，或藉由勤苦誦持《法華經》而獲感應。

宗曉身兼閱讀者、編輯者及修行者，在比丘尼的敘事中形成感應、見證、記錄和宣揚的循環，成為佛教女性修行者事蹟的珍貴記載。宗曉之後的天台宗大師志磐，在其著《佛祖統紀》收錄《顯應錄》的比丘尼傳記，進一步強化天台宗的傳承。南宋以後，感應記在海外廣泛傳播，如高麗僧人了圓所錄《法華靈驗傳》即在日本流通；清代周克復編纂《法華經持驗記》，幾乎抄錄《顯應錄》所有比丘尼傳記，表示鈔錄是靈驗記的重要寫作方式。由此可知，《顯應錄》從宋至清流傳不輟，達到記錄有功，承先啟後的利益。

## 引用文獻

### 一、原典文獻

1. 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊9。
2. 隋·智顗說，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊33。
3. 宋·志磐撰，《佛祖統紀》，《大正藏》冊49。
4. 梁·寶唱撰，《比丘尼傳》，《大正藏》冊50。
5. 唐·道世撰，《法苑珠林》，《大正藏》冊53。
6. 宋·從義撰，《法華經三大部補注》，《新纂卍續藏》冊28。
7. 宋·宗曉編，《法華經顯應錄》，《新纂卍續藏》冊78。

### 二、近人論著

#### (一) 專書及論文集

1. 釋慧嶽，《天台教學史》，臺北縣，彌勒出版社，1983年。
2. 野上俊靜等著，釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》，台北：臺灣商務印書館，1993年。
3. 林淑媛，《慈航普渡：觀音感應故事敘事模式析論》，台北：大安出版社，2004年。
4. 陳尚君輯校，《全唐文補編》（下），北京，中華書局，2005年。
5. 黃敬家，《贊寧「宋高僧傳」敘事研究》，台北：臺灣學生書局，2008年。

#### (二) 期刊論文

1. 陳士強，〈淨土宗文獻方隅錄：南宋宗曉的《樂邦文類》與

《樂邦遺稿》》，《內明》第239期，1992年2月。

2. 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。
3. 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期，2014年6月。
4. 鄭阿財，〈論敦煌文獻對中國文學研究的拓展與面向〉，《人間佛教學報·藝文》第5期，2016年9月。
5. 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。

### （三）學位論文

1. 龔昭瑋，《宋·宗曉「法華經顯應錄」研究》，台北：臺灣師範大學文學院國文學系碩士論文，2022年。

### （四）網路資源及工具書

1. 《雜談集》詳見国文学研究資料館：<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/200006388/>，瀏覽日期：2023/9/16。
2. 丁福保佛學大辭典，<https://buddhaspace.org/dict/dfb/data/>，瀏覽日期：2023/9/16、2023/9/18。
3. 丁福保編，《丁福保佛學大辭典》，台北：天華出版社，1987年4版。
4. 釋慈怡編著，《佛光大辭典》，高雄：佛光山出版社，1988年/1983年初版。